

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



יום הבהיר י"א ניסן
התחלת שנת התשעים

ש"ס צו - שבת הגדול
גליון כ (תקע"ז)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

ז"י תהא שנת אראנו נפלאות

שנת התשעים להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות והמשים ואחת לבריאה

בי"ה
 - יום הבהיר י"א ניסן -
 יום הולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א
 - שבת הגדול - פרשת צו -
 ה'י תהא שנת אראנו נפלאות

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

7	פ"י פרה ופ"י החודש
8	אמירת הלל בנס המלוּבש בטבע
10	קרייתא זו הלילא
11	בטעם קריאת הדי' פרשיות
14	כמה אופנים בעשיית בגדי כהונה
17	מדוע אין אומרים הלל על נס פורים
19	בטחון בה'

חסידות

20	דרגות בבלי גבול
----	-----------------

פשוטו של מקרא

23	הערה בפירש"י פרשתינו ו, ג
26	הערה בפירש"י פרשתינו ו, ד

רמב"ם

27	ביאור בענין ניסוך היין
28	השכר דהבוטח בה'
30	הסדר דהנחת שבעת המינים בכלי

נגלה

- 32 מצוות מרור בזמן הזה
35 הערות בסי' בית האוצר

שונות

- 43 באיזה מדפוסי הרמב"ם השתמש כ"ק אדמו"ר שליט"א?
44 כ"ה אדר וי"א ניסן
44 הוספות למיימ הערות וציונים לתו"א

מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 363-1619 (718)

לקוטי שיחות

פ' פרה ופ' החודש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש פ' החודש (סעי' ב') כתב דבתקנת קריאת פ' פרה ופ' החודש יש לבאר בשני אופנים: (א) שתי קריאות אלו הם מעיקרא תקנה אחת, המתחלקת לשתיים - היינו שבשבתות שבין פורים לפסח יש לקרוא בתורה ב' פרשיות ע"ד ההכנות לעשיית הפסח: באחת קורין ע"ד הטהרה הדרושה "שיעשו פסחיהן בטהרה", ובשני קורין פ' החודש "ששם פרשת הפסח. (ב) שתי קריאות אלו הן שתי תקנות שונות (כמו פ' שקלים ופ' זכור) דעיקר תקנת קריאת פרשת פרה היא להזהיר על ענין הטומאה והטהרה בכלל (כפי שמבאר אח"כ בסעי' ג' דזה שייך בכל רגל שיש שם חיוב קרבנות) אלא שתיקנו לקרותה בזמן זה בסמיכות לפסח כיון שאזהרה זו נוגעת לעשיית הפסח, ומבאר דבזה פליגי ר"ח בר חנינה ורבי לוי עיי"ש.

ויש להעיר בזה, דבשו"ת גינת ורדים כלל אי סי' ל"ה נשאל לו בציבור ששכחו לקרוא פ' שקלים ברי"ח אדר שחל בשבת האם יקראו בשבת הבאה, והשואל ר"ל דיקראו בשבת הבאה, אבל המתברר שם בסי' ל"ו פסק שאין לקרוא פ' שקלים בשבת הבאה כיון שעבר הזמן שתיקנו בו חז"ל, אין לנו לחדש מדעתינו שיש לקרא בשבת הבאה שעבר יומו בטל קרבנו עיי"ש, ועי' גם בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (סי' כ"ז) שכ"כ וכן כתב בשערי אפרים שער ח' סי' צ"ה, ועי' גם בשו"ת מהרי"ם שיק או"ח סי' שלי"ה בענין זה.

ועי' גם בסי' לדוד אמת להחיד"א סי' ט' סעי' ה' שכתב כנ"ל דאם עבר השבת ולא קראו פ' שקלים אין לה תשלומין, אבל אם שכחו פרשת פרה יקראו לשבת הבאה קודם פ' החודש, וכ"כ בסי' כף החיים סי' קמ"ו אות י"ז, וסי' תרפ"ה אות כ"ב, וראה בשערי אפרים בפתחי שערים שם שהביא בשם שו"ת בית דוד שאם שכחו או נאנסו לקרות פ' פרה בשבת אזי בשבת

חבאה שהיא פי החודש יקראו גם פי פרה, וסיים בפתחי שערים בזה "ולעני" צ"ע ואין בידי תשובת בית דוד לעיין בו", וראיתי בשו"ת בית דוד (שאלוניקי ת"ק) והוא בח"א סי' ק"ו, וטעמו בעיקר הוא עפ"י הירושלמי הני"ל, דבדין הוא להקדים פי החודש לפי פרה כו' ומפני מה הקדמו פי פרה לפי החודש לפי שהיא טהרתם של ישראל, הרי מוכח שהפרשה של פרה יש לה שייכות ליום זה, ומוכח עוד מזה שגדול חיוב קריאת פי פרה שקדמה לפי החודש שהיא טהרתן של ישראל, ולכן אם קרה ששכחו לקרוא פי פרה יכולים לקרוא בשבת פי החודש, עי"ש, וראה גם בסי' זכר עשות מערכת מ' אות מ"ב.

ולפי השיחה נראה דאי נימא שהם ב' תקנות נפרדות (כדעת ר' לוי) אפ"ל בזה דעבר זמנו בטל קרבנו כני"ל לגבי פי שקלים, משא"כ אי נימא דבעצם הם תקנה אחת לקרות פי פרה ופי החודש לפני פסח, הנה אף דלכתחילה חלקום לבי שבתות, אבל בדיעבד כששכחו ודאי יקראוה בפי החודש כני"ל, כיון ששתיים יחד הם דבר שלם.

*

אמירת הלל בנס המלוש בטבע

ב) בלקו"ש פורים (סו"ס ה') מבאר דברי רבא למה אין אומרים הלל בפורים משום ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן" כי רק מי שהוא במעלת "עבדי ה'" יכול להרגיש את ההנהגה הנסית בנס המלוש בטבע, משא"כ כאשר ישראל משועבדים לאומות העולם, אי אפשר להם להגיע להרגשה זו, ובמילא אין מקום לאמירת הלל עי"ש.

מבואר בזה, דהתנאי באמירת הלל, דבעינן "עבדי ה'" דוקא, הוא רק בנס המלוש בטבע, דבזה אמרינן דרק עבדי ה' יכולים להרגיש בזה הנהגה הנסית, אבל בנס שאינו מלוש בטבע, אי"צ לתנאי זה, ויש להעיר דבסי' ארחות חיים (לרא"ה מלוניל) ה"י מגילה ופורים סי' כ"ח כתב וז"ל: אין אומרים הלל בפורים כו' אכתי עבדי אחשורוש אנן ר"ל שבאותו הזמן היו בגלות עדיין תחת יד אותו רשע ואין לומר הלל כי אם על

גאולה שלימה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם המלכות, עכ"ל.

ועיי גם ברמב"ם ה"ל חנוכה פ"ג ה"א שהביא הסיפור דנס חנוכה וסיים: "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנים עד החורבן השני", ולכאורה יליע למה הביא הרמב"ם פרט זה בספר הלכות הלכות שחזרה מלכות לישראל כ"י כשזה אינו מעצם הנס דחנוכה? (בנוגע לזה שהביא הרמב"ם עצם הסיפור דנס חנוכה בספרו, ראה בזה בסי' בארות נתן ע"י מ' והלאה מה שאמר המחבר לכ"ק אדמו"ר שליט"א, ומה שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א, וראה גם בקובץ מסורה (כסלו תש"א) ע"י ח' שכן ביאר גם הגר"י סולוביצ'יק שליט"א, אבל מה נוגע לומר דחזרה המלכות לישראל וכ"י).

ולכאורה י"ל דכוונת הרמב"ם הוא כהארחות חיים, דבזה מבואר למה אומרים הלל בחנוכה, כיון דשם חזרה מלכות לישראל ולא היו עבדי מלכי אוה"ע, ואף דהרמב"ם עצמו הביא הטעם שם בה"ל ו' בהא דאין אומרים הלל בפורים משום שקריאת המגילה היא ההלל (כפי שצוין בהערה 6) ונמצא דלא סב"ל כלל מטעמו של רבא משום דאכתי עבדי אחשורוש און, הנה אפ"ל כמ"ש בשו"ת כתב סופר או"ח סי' ק"מ שביאר למה לא פסק הרמב"ם הטעם כרבא וז"ל: דסב"ל להרמב"ם דרבא לא בא לחלוק על רב נחמן, אלא דמוסיף והולך על דבריו של ר"נ דאמר קריאתה זו הלילא, וזה עיקר הטעם, דמשום דאכתי עבדי אחשורוש און לא סגי, דמ"מ י"ל הלל שיצאנו ממות לחיים מכ"ש דמעבדות לחירות אמרינן שירה וכו', ולכן אמר ר"נ קריאתה זו הלילא, ורבא מוסיף והולך טעם משום דאכתי עבדי אחשורוש און לכן לא תיקנו לומר הלל ג"כ שנאמר **בלשון שבח והילול**, משא"כ בקריאת המגילה אין בהו הוד"י והלל מפורש, משום שבהלל כתיב הללו עבדי ה' ואכתי עבדי אחשורוש און, לכן לא תיקנו לומר הלל ג"כ, וסמכו לצאת גם בקריאת המגילה גם במקום הלל וקריאתה זו הלילא, עכ"ל, דלפי דבריו נמצא דגם הרמב"ם סב"ל טעמו של רבא, ושוב י"ל דכוונתו כהארחות חיים דבחנוכה חזרה מלכות לישראל וכ"י. (וראה לקו"ש חכ"ה ע"י 112 הערה 68 והערות וביאורים גליון ר"יב אות ד' דאין הכוונה בזה כמ"ש הר"ן בדרשותיו דרוש השביעי שהיו כפקידים

למלכי פרס, אלא כמיש האברבנאל בפי ויחי (מט,ט) שפרקו מעליהם עול היוונים ולא היו נכנעים לפרסים, כי מלכים היו (וכו').

אבל לפי המבואר בהשיחה כנייל נמצא דמתי היז חסרון באמירת הלל, כשעבדי אחשורוש אנו, רק בנס כזה שהי מלוש בטבע, דאז מי שהוא עבדא דאחשורוש אינו יכול להרגיש את ההנהגה הנסית בנס זה, אבל בנס שאינו מלוש בטבע כמו בנס חנוכה, ליכא תנאי זה, ובמילא מובן בפשטות הטעם שאומרים הלל בחנוכה אפילו לולי הענין דחזרה המלכות לישראל, וא"כ אין לומר כהנייל, וגם לפיז איצ"ל כהארחות חיים, ולפיז יש לבאר לפי דברי הר"ן בדרשותיו כנייל שהחשמונאים היו **משועבדים** למלכי פרס, א"כ איך שייך אמירת הלל, ולפי השיחה ניחא, כיון שהנס לא הי מלוש בטבע. מיהו לכאורה יליע, דכיון דבנס שאינו מלוש בטבע אי"צ התנאי ד"עבדי היי" א"כ למה יש תנאי בגוף ההלל דהללו **עבדי ה'**, הרי בפועל אמירת הלל היא רק בנס שאינו מלוש בטבע, וא"כ למה צריך בזה לעבדי הי דוקא.

*

קרייתא זו הלילא

ג) במה שנתבאר שם בסעי' ג' בהפירוש "קרייתא זו הלילא" דכיון שהוא נס המלוש בטבע, במילא רק בקריאת המגילה אפשר לו להלל את הי על נס זה - דלהיותה אחד מכ"ד ספרי קודש חלק מתורת **אמת** ותורה **אור** הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין שזה היי נס מאת הקב"ה, ולכן גם מי שאין לו מגילה אינו אומר הלל, כיון דמלכתחילה לא תתכן אמירת הלל בפורים אלא בקריאת המגילה בלבד, עיי"ש.

הנה לכאורה יוצא מזה דאין הפירוש דקריאת המגילה היא ממש במקום הלל, כאילו היא גופא ההלל, דלולי קריאת המגילה היו קובעים אמירת הלל, אלא דלא צריך לה, דהרי אמירת הלל אינו שייך בפורים, ובמילא נמצא שהוא סוג בפני עצמו -

קריאת המגילה, לעורר האדם שירגיש הנס וכו', ועיי' משבח הקב"ה כו'.

ויש להעיר בזה במ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"י ה"ח דברכת הגומל צ"ל מעומד, וכתב בכס"מ דצ"ע מנ"י הא, ועיי' בס' אליה רבה שביאר הטעם דיצא להרמב"ם כן מדקרא ליה הקרא לשון הלל כדכתיב "ויהללוהו", מדקריא ליה הקרא לשון הלל הי"ז דומה להלל דקיימ"ל (לקמן סי' תכ"ב) דהלל בעמידה כדכתיב הללו כל עבדי ה' העומדים כו' עיי"ש. והחתי"ס בשו"ת או"ח סי' נ"א הקשה עליו ממגילה, דאם איתא לדבריו איך קוראים המגילה עומד ויושב, הא מגילה קריאתה זוהי הלילא, ואי"כ תיהוי כהלל וניבעי עמידה עיי"ש שתירץ באופן אחר.

ולפי הנ"ל אפשר לומר דאין הכוונה דזהו דין הלל ממש, אלא הוא תקנה בפני עצמה כנ"ל, ובמילא אין דינה כהלל ממש דצריך עמידה, ורק ברכת הגומל שהו"ע ד"ויהללוהו", סב"ל להאליה רבה דזהו הלל ממש ולכן בעי עמידה.

בטעם קריאת הדי' פרשיות

הת' עקיבא גרשון וגנר
חות"ל 770

בהליקוט לפרי החודש ש.ז. נתי' דתקנת קריאת די' הפרשיות פרה והחודש אפשר להגדיר בבי' אופנים: א) שהם מעיקרא תקנה אחת המתחלקת לשתיים ב) הם שתי תקנות שונות. ובהערה 13 כותב בזה (באופן האי') "שחובת הקריאה מהי"ת אין לה זמן מיוחד, וזה שקבעו לקרותה בשבת זו דוקא הוא פרט בתקנת קריאת פרי החודש. ואכ"מ" עכ"ל"ק.

ועיי' בס"ג שמבאר כמה אופנים שאפ"ל בהתקנות ומהם: מצד הדין דשלשים יום שלפני החג וכו', מצד חייב אדם לטהר עצמו ברגל, וכו'.

ולכי יליע לבי האופנים (ובפרט לאופן האי) לפיז היי צ"ל מקומן של דינס של בי הפרשיות דפרה והחודש בחלי פסח, מכיון שהם פרט וחלק מהלכות פסח: ובפרט לפי ההסברה שהם בגדר הדין דלי יום שלפני החג וכו', דלפיז מקומן ביחד עם דנים אלו גופא בסיי תכייטז ואין לומר דרצו לכלול כולם במקום אי, דהרי אפשר (בכלל, וגם מטעם הנייל גופא) לכלול דין כל הדי פרשיות בסיי תפייט:

ואואפ"ל ובהקדם דהנה נתי בהשיחה דמה דאמר ר' לוי שהם כמו הדי כוסות דפסח, הכוונה בזה להשוותם שכמו בדי כוסות הנה כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא, וכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, כמו"כ בתקנת קריאת די פרשיות.

והנה בדי כוסות אף דכל חד וחד מצוה באפי נפשה, מ"מ יסוד תקנת חכמים היי לשתות די כוסות ולכן כולם שייכים זליז (וכמודגש בהשקוייט וכו' בהטעם שתיקנו די כוסות דוקא) ורק שתיקנו כל כוס על דבר מיוחד (וניימ במי שחסר לו אחד מהם, דאז אינו מקיים תקנת די כוסות).

ועיי באבודרהם בהלי פסח שמבאר במה דאין מברכים על די כוסות אקביו לשתות די כוסות, וכו' (באי מתירוציו) משום שא"א לברך על כוס ראשון שהוא משום קידוש דהוי מצוה בכל יוייט, וכן א"א לברך לשתות גי כוסות דהרי המצוה בדי עיי א.ת. ערך ארבע כוסות, ועיי בהגדה שלמה עי 95 ובהמצויין שם), הרי מבואר דיסוד התקנה הוא שתיית די כוסות.

אלא הפיי הוא דאופן התקנה הוא דכ"א מהכוסות הוי פרט בהענין והמצוה שעליי נתקנה, (ועיי הלשונות הנייל בהשיחה).

ויש להוסיף בזה דהנה באמת היי אפשר לבאר גדר הדין בדי כוסות בפשטות יותר דאין הכוונה שהם נעשים פרט שכל הדינים והמצוות שנתתקנו עליהם, כ"א שהם דין בפנייז דדי כוסות, והתקנה דדי כוסות הוא באופן שכ"א מהם הוי מצוה בפנייז, וביחד עם מצוה מיוחדת, ומנייל לומר שהם פרט בכל מצוה:

אלא דבאמת לכאוי כד נעיינ הנה תני הנ"ל של האבודרחם צ"ע, דלמה לא נוכל לברך על כוס ראשון אף שיש בה גם המצוה דקידוש והרי כמה מצוות מברכים אף שיש גם מצוה אחרת, ואת"ל ברכת על אכילת מצה תוכיח אף שיש מצות לחם משנה בכל שווי"ט? ולכן י"ל לכאוי דביאור דבריו הם עפמשנית דכל אחד מהכוסות הוי פרט במצוה שעלי נתתקנה, ולכן הגדר **זכוס ראשון** הוא דהוי פרט במצות קידוש ולכן לא שייך לברך עלי לשתות די כוסות (משא"כ בשאר הגי').

ועפ"ז י"ל דעדי"ז בנידו"ד דלבי האופנים הוי גדר התקנה דדי פרשיות בגדר תקנה אחד דקריאת (די) פרשיות בתורה וכולם נכללים בתקנה יסודית הזו, אלא דלאח"ז הוי החקירה (עכ"פ בנוגע להפרשיות פרה והחודש) באופן התקנה גופא, אם אופן התקנה הוא דכ"א מהם נעשים פרט בענין אחר, או דשניהם הם פרט באותו דין ואותו ענין.

ובאמת חרואה יראה דכן מודגש בלשון השיחה כמ"פ, דמדגיש דעיקר החקירה אינה אם הם תקנה אחת [דבאמת הם תקנה אחת], כ"א (הכוונה במ"ש כאן תקנה בחצעי"ג הוא כמו שמבאר אח"כ) אם הם קריאה אחת, ואם הם פרט באותו ענין, וק"ל.

ועפ"ז י"ל דא"ש ג"כ מה דלא נכללו בסיי תכלי, וכמו דבדי כוסות אף דהם פרטים בענינים אחרים, מ"מ אין מקומן בחלי קידוש וברחמ"ז וכיו"ב כ"א בחלי די כוסות, עדי"ז בדי פרשיות דאף שהם שייכים ג"כ להכנות לפסח וכו', מ"מ ביסודם (ולכן גם מקומן) הם הלכות ארבע פרשיות, וכמשנית.

[ואולי אפ"ל עוד בזה ובאו"א קצת (ועל יסוד הנ"ל דרצת לכלול כולם בסיי אחד) דאף להצד שהם פרט בשלשים יום לפני החד וכיו"ב, מ"מ יש חילוק עיקרי בין השייכות בין פרשיות פרה והחודש לחלי פסח, להשייכות דפרי זכור לחלי פורים, והוא דפרשיות הנ"ל שייכות להחכנות ולימוד ההלכות דפסח, ולטחר עצמו ברגל וכו' וכיו"ב משא"כ פרי זכור, הרי תוכנה הוא המצוה ד(זכירת ו)מחיית עמלק, שהוא הוא התוכן דהלכות פורים וכחלשון "לסמוך זכירת לעשי"י": ובאותיות אחרות,

אי"ז שפרי זכור שייכות להלי פורים, כ"א שפרי זכור והלי פורים הם ענין אחד ממש.

וי"ל שלכן נכנס הלכות כל הדי פרשיות בסמיכות להלי פורים, ועוי"ל, ובר"ל.

כמה אופנים בעשיית בגדי כהונה

הרב יהודה קעלער

מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

בלקו"ש חכ"ו פ' תצוה (ב) [ע' 200 ואילך] מביא המחלוקת בין חכמים עם ר' אליעזר ברי יוסי באופן כתיבת "קדש לה"י על הציץ: חכמים אומרים: "כתוב עליו **בב'** שיטין יו"ד הי"א למעלה וקדש למ"ד למטה" (השם שלם בשיטה עליונה וקדש למ"ד בשיטה תחתונה). אבל ר' אליעזר ברי יוסי אומר אני ראיתיו בעיר רומי וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת.

והרמב"ם בהלי כלי המקדש רפ"ט פוסק: וכתוב עליו שני שיטין כו' ואם כתוב בשיטה אחת כשר ופעמים כתבוהו בשיטה אחת.

ויעו"ש באריכות דכדי שלא לאפשי במחלוקת כתב הרמב"ם שאינו מעכב, ולפעמים עשוהו באופן אחר.

והנה מצינו עוד מחלוקת בבגדי כהונה.

ולדוגמא: במצנפת שהרמב"ם כתב בהלי כלי המקדש פ"ח ה"ב: ומצנפת דאמורה באהרן היא האמורה בבניו אלא שכהן גדול צנוף בה כמי שלופף על השבר. ובניו צונפין בה ככובע.

והראב"ד כתב: אני אומר אין מעשהו של זה כמעשהו של זה מצנפת ארוך הרבה וכורך אותו כריכות הרבה ככריכות הישמעאלים אבל מעשה המגבעות כעין הכובעין שלנו חדין

מלמעלה וכן קצרין ורכים" אבל בזה גופא אפ"ל בכמה אופנים (קצר או ארוך יותר). ועדיין גם בנוגע להשנצים דמכנסים.

ופשוט דלבישת ב' אופני חבגדים חיו לא בבת אחת כ"א בזמנים שונים.

וע"פ זה מתורצות הסתירות שמצינו בכמה מהבגדי כהונה - כי מכיון שלאחרי כל האריכות בתורה ע"ד אופן עשיית חבגדים, לא נתפרשו כו"כ פרטים באופן עשייתם. ולכן אפשר - מה"ת לכתחילה - לעשותם בכמה אופנים: ומאחר שאפשר לעשותם בכל אופנים אלו - י"ל שעשו אותם כן בפועל - כי:

מכיון שחתורה היא "תורת אמת". מובן, שדבר הנאמר בתורה צריך לבוא בכל האופנים וחדגות, עד במעשה בפועל, ולכן, מכיון שע"פ תורה (תורת אמת) יתכנו עשיית חבגדים בכמה אופנים הרי שלימות ה"אמת" בזה היא דוקא כאשר עשית חבגדים (גם בפועל ממש הוא בכל האופנים האפשריים (ע"פ התורה).

והנה לפי"ז אפשר לומר שעדיין הוא גם בשאר בגדי כהונה (האפוד והחושן וכו').

וצ"ב: מהו ההכרח לומר כן בשאר בגדי כהונה בשלמא גבי חציץ יש לנו עד ראי' (ר' אליעזר ברי יוסי) שראה אותה כתוב בשיטה אחת המתנגד לקבלת החכמים שהוא כתוב בשני שיטין ולכן אנו צריכים לומר שלפעמים כתבוהו ובגמי' (תמיד דף כז. יומא דף סט) מצינו מחלוקת בענין אבנטו של כהן הדיוט אם הי' כלאים כאבנטו של כהן גדול.

ובמעיל מצינו מחלוקת רש"י והרמב"ן שרש"י אומר שהפעמונים היו בין שני הרמונים. והרמב"ן אומר שהפעמונים היו בתוך הרמונים (ועייג"כ בלקו"ש חט"ז ע' 336 ואילך).

וכן מצינו מחלוקת רש"י והרמב"ם בענין סדר כתיבת השמות על אבני האפוד (וראה בארוכה בלקו"ש פי תצוה ש.ז.).

ועד"ז ישנם גם מחלוקת באופן כתיבת השמות על אבני החשן.

ועד"ז ישנם מחלוקת באופן עשיית האפוד והחשן (נסמנו בארוכה בתו"ש על פי תצוה במילואים).

והנה בשיחת ש"פ ויק"פ ש.ז. נתאר בנוגע לציץ די"כ דת"ק וראב"י לא פליגי - כי בביהמ"ק הי' בפועל בי ציצין כתובים בב' אופנים האמורים, ושניהם כשרים גם לכתחילה, כיון שבתורה לא נתפרש אופן כתיבת "קדש לה":

ועד"ז יש לפרש גם בנוגע להמעיל: מכמה סוגיות בש"ס ומדרשים מוכח שהיו כמה אופנים בעשיית המעיל וע"פ הנ"ל יש לומר שהמעיל הי' עשוי בכמה אופנים. וכולם כשרים לכתחילה. וכנ"ל. וכן י"ל גם בנוגע למכנסים ששיעורם "ממתנים" בשיטה אחת.

אבל בשאר בגדי כהונה מהו ההכרח.

ועוד דאיך אפשר לעשות בנין אב מפסק הרמב"ם גבי ציץ הרי בשאר בגדי כהונה כותב הרמב"ם להלכה רק דרך אחת ואילו גבי ציץ פירש הרמב"ם להדיא שפעמים כתבוהו בשיטה אחת.

והנה מלבד שהוא סברא שהבגדי כהונה שעשו לאהרן הכהן לא החזיקו מעמד אלף שלש מאות ושמונים שנה עד חורבן בית שני [ובפרט שבאמצע הי' גלות בבל שבעים שנה]. הרי מציינו גמרא מפורשת בקידושין דף לא. "מה עשהגוי אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר כו":

אך בכל זאת אין הכרח של פעם שינו מאשר בפעם קודמת בפרט שהי' תחת ידיהם הישן והיו יכולים לעשות בדיוק כמובן.

וי"ל דמציינו שבכל עיניים האלו הנה הפסק של הרמב"ם (שהוא רק בדרך אחד) נה"י רק אחרי החורבן.

וכמ"ש בחדו"ג ח"ב סימן כא דלכאוי צעיג דהרי למ"ד דאפית לחה"פ דוחה שבת לדעתו צ"ל האפי' דוקא קודם השבת. וא"כ איך נסתפקו בדין זה והוא דבר התוה בכל שבוע ושבוע מימות מרע"ה.

ותירץ שם דתמיד היתה מחלוקת בזה. ובכל דור ודור היו פוסקין כסנהדרין שבימיו [ועי"ש שהביא מרד"ק ויל"ש על שמואל שנחלקו בזה דואג ודוד].

ומה שבציץ לא הפריע לרמב"ם כי ישנו עד רא"י שא"א להכחיש אותו [פ"י דשם מוכרח לומר שנעשו בשני האופנים. משא"כ בשאר המחלוקת דאפשר שנעשה רק בדרך אחד ואין על זה הכרח].

מדוע אין אומרים הלל על נס פורים

הח' בן ציון חיים אסטער
תות"ל 770

בלקו"ש לפורים ש.ז. בסעי' די מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א דלטעם האי' שעל נס פורים אין אומרים הלל מפני שהוא נס בחו"ל, היינו שזה מפני החפצא דהנס שההשגחה האלקית באה"ק היא באופן גלוי משא"כ בחו"ל שההשגחה האלקית מסתתרת שם בלבושי הטבע ובהערה 22 ראה תניא אגה"ק סכ"ה (קלט, ב) ועוד, שבארץ העמים נמשכת השפעת החיות ע"י ההתלבשות בעי שרים כו'.

ויש להעיר מסי' בניהו עמ"ס מגילה דף י"ד ע"א (להריש גלותא דבבל ר' יוסף חיים בעמ"ח "בן איש חי") וז"ל: . לפי שאין אומרים הלל על ניסים שבחו"ל, נ"ל בס"ד הטעם לפי שהוא תחת ממשלת השרים ובקריאת הלל נמשך שפע גדול ויהי לשרים ניקה מאותו השפע. " עכ"ל. היינו שאי אפשר לומר הלל להמשיך שפע גדול רק במקום הראוי, וראה בהערה 26 משי"כ מלקו"ת ד"פ"י הלל הוא ענין המשכת האור והגילוי מלשון (איוב חט, ג) בהילו נרו':

ולפי זה נמצא דאמירת הלל הוא המשכת גילוי אלקות יותר מקריאת המגילה, ויש לעיין מה שנתבאר בסייג דאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאתו המגילה . . . כ"א דוקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את השם על נס זה - דלהיות אי' מכ"ד כתבי קודש, חלק מתורת אמת ו"תורה אור". הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין, שזה הי' נס מאת הקב"ה . ' : עכ"ל היינו שיש מעלה בקריאת המגילה שהוא חלק מכ"ד כתבי קודש ותורה עניניה מדת אמת ליעקב מבריח מן הקצה אל הקצה דכמו שהוא למעלה הוא בא למטה לגלות אמיתית הענין שהי' נס (המלוּבש בטבע) משא"כ הלל אף שהיא המשכה נעלית מ"מ אין ביכולתה לגלות בנס המלוּבש בטבע ענין הנס שבה.

ואף שהלל הוא ג"כ חלק מתהלים שהוא אי' מכ"ד כתבי קודש מ"מ (בנוסף שמגילה הוא ספר שלם והלל רק כמה מזמורים) בקריאת המגילה הוא ענין של לימוד התורה (ואע"ג דמהלשון "מבטלין תי"ת לקריאת המגילה משמע שאינו ענין של לימוד התורה הרי ידוע התי"ב זה מובא כ"מ ע"י כ"ק אד"ש שמלימוד לעיונא ללימוד לגירסא נקרא "מבטלין") משא"כ באמירת הלל, ואה"נ כשאומרים הלל בסדר של תחנונים ואמירת תהלים, לא מיקרי אמירת הלל.

עיין באג"ק כ"ק אדמור שליט"א חלק יו"ד ע"י שלי"ו וזלח"ק "כשאומרים הקאפי דהלל בסדר אמירת תהלים היינו בלא ברכה, בישיבה, אין כופלים וכ"ו הרי זה כאילו **מפרשים**, ע"י שינויים אלו, שאין כוונתם לאמירת שבת והלל, אלא לאמירת פסוקים. ולכן י"א כל התהלים בכל יום אף שהאומר הלל בכל יום כ"ו (ראה מג"א וסתקפ"ד. שלי"ה מסי' תמיד דף רנ"ז הצ"צ לתהלים מ, ז, סק"י) עכ"ל.

כן יש להעיר ע"ז מ"בן יהודעי" (לבעמח"ס הנ"ל) על מגילה י"ד ע"א וז"ל קריאתה זו הלילא, ונ"ל דדוקא מגילת אסתר שהוא מן הכתובים תספיק במקום הלל שהוא כתובים אבל הגדה כולה מדרש חז"ל, ומ"ש בתוכה הלל אומרים אותה פסקי פסקי לכן צריך לגמור ההלל אחרי תפילת ערבית.

ויש להעיר גם מהחקירה אם הלל בעת אמירת ההגדה הוא גדר הלל או סיפור יציאת מצרים ובזה תלוי המחלוקי המחבר והמייא בסי' תפ"ז אי אומרים הלל בביהכניס בליל פסח. ראה גליון העי' התי' ואניש' לונדון י"א ניסן תשמ"ט. ואכ"מ.

בטחון בה'

התי' מנחם מענדל כהן פרידמאן
חות"ל 770

בליקוט לפרי' שמות בס"ב: ויש לעיין בדעת המפרשים "שהראוי שלא לירא". דמהו החסרון בכך שחושש "שמא גרם החטא"!? [דלכאורה אדרבא, זהו מעלה גדולה ביותר, שכי"כ גדלה מדת הענוה שלו, שתמיד מתיירא שמא אין עבודתו שלמה ויש בו חטא]. (ע"כ).

ושם בחערה 26: וכקושיית מפרשי הע"י ברכות שם סי' ע"א על הנהגת הלל ש"אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי: ע"ש.

להעיר מתירוץ היענף יוסף בשם "חבינה לעתים" (על היעין יעקב" שמביא קושיה זו). אבל אני אומר כי נתכוון לזה שכבר ידענו היות הלב דאדם כעין נביא ואמיתי להודיע ולהגדיל לו מה שיקרחו מן הטוב או הפכו כי אם חרד וירא או מתעצב, הוא הראה איזה רע שצרה מעותדת לבוא עליו. ואם הוא שמח ועליז הרי כמבשרת בשורות טובות, לכן כששמע קול הצווחה לא הרגיש בעצמו שום התפעלות מעצבון או מורד לבב רק היה נח ושקט ושאנן מזה נתאמת לו שזה וודאי אינו בתוך ביתו, שאלו היי' כן, לא יבצר לבו מהורות זה ע"י איזה התפעלות של מורא ודאגה והוא ממש מה שאמר הכתוב משמועה רעה לא יירא כשיגיע לאזניו איזה שמועה של רע לא יירא ולא יפחד שמא יורה על דבר נוגע אליו, וזה כי נכון לבו בטוח בהי', לפי שחלב שלו אינו מצטער ולא דואג על כלום אלא הוא נכון ובטוח בהי' בהשקט ובבטחה זו חוראה עצומה על כי תמיש רעה מביתו ולא תקרב באחלו. ובחפך זה אם לבו בקרבו המס

ימס ויאחזחו רעד הלא דבר הוא דאע"ג דאיהו לא חזי מזליי
חזי (עכ"ל).

ואולי יש לבאר תירוץ זה עפ"י המבואר בהליקוט אודות
מידת הבטחון ולהעיר שבנוגע להלל מצינו בגמ' ביצה (ט"ז
ע"א) "יתניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל
לכבוד שבת מצא בהמה נאה ואמר זו לשבת מצא אחרת נאה הימנה
מניח את השני ואוכל את הראשונה אבל הלל הזקן מידה אחרת
היתה לו שכל מעשיו לשם שמים - בוטח שתזדמן לו נאה לשבת
ובשו"ע אדמוה"ז הלי שבת רמ"ב ס"י וז"ל ואף הלל היה מודה
שכדברי ב"ש יותר נכון לעשות אלא שהיא בוטח בה' שבוודאי
יזמין לו מנה יפה מכל הימים.



חסידות

דרגות בבלי גבול

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

א) בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 639 (בקשר לשמחה פורץ גדר)
בחה" 40: הרי ידוע שבבלי"ג עצמו ישנם דרגות. ועד"מ: אי"ס
נקודות בקו (כי נקודה אין לה מקום), וא"ס קוים בשטח,
וא"ס שטחים במעוקב.

ובד"ה אלה מסעי תשמ"ו (סה"מ תשמ"ו (בלתי מוגה) ע'
ריב): וכמבואר במ"א (ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר
החקירה שלו) אשר גם בבלי גבול יש דרגות. ונת' במ"א דוגמא
לזה, שבקו יש בלי"ג נקודות (שהרי כל נקודה אפשר לחלקה בלי
שיעור), ושטח יש בו בלי"ג קוין, ודבר מעוקב שיש בו אורך
רוחב ועומק יש בו בלי"ג שטחים. ונמצא שיש כמה דרגות
בבלי"ג. בלי"ג דקו, בלי"ג דשטח, ובלי גבול דדבר מעוקב.

ועד"ז נתבאר במקומות שנסמנו בסה"מ הנ"ל, ועוד.

ב) ולכאורה צריך להבין: כשרוצים לבאר דוגמא לדרגות בבלי גבול, מה "מוסיף" זה שנקודה אין לה מקום.

ואדרבא, בכדי להבין הדוגמא מנקודה קו שטח (בגשמיות) לענין הדרגות בבלי"ג, הרי"ז דוקא כשהנקודה תופסת מקום. כי, אם אינו תופס מקום (גשמי), איך אפשר לצייר קו ושטח, - ממה נעשה הקו אם לא מריבוי נקודות (ראה סה"מ תרנ"ב ע: צז ואילך בארוכה - נסמן בהמשך תער"ב פל"א (ח"א ע: נא)), ואם הנקודה אינה תופסת, אי"כ מה יוסיף זה שישנם ריבוי נקודות, הרי בין כך אינם תופסים מקום, ואיך יהי' מזה קו.

ואם תאמר, שגם הקו והשטח אין להם מקום, - אבל הרי אז לא יתכן לחלק בין נקודה לקו ובין קו לשטח, לומר שיש נקודה ויש קו ויש שטח, דהרי אין להם מקום לקרותם בשם נקודה קו ושטח.

ואם תאמר, שמדובר כאן בנקודה קו ושטח רוחני, וזה שהנקודה אין לה מקום, - זה אינו, כי: כשמדובר בנקודה קו שטח, הנה בכל "דרגא" שנדבר בה, הנקודה תופסת מקום.

והחילוק הוא רק, שבנקודה קו ושטח גשמי, הנקודה תופסת מקום גשמי, ובנקודה קו ושטח רוחני, הנקודה תופסת מקום רוחני. אבל עכ"פ זה תופס מקום, או גשמי או רוחני (ופשוט שאין מדובר שהנקודה רוחני, והקו והשטח גשמי, כי אז לא יתכן הדוגמא מזה לדרגות בבלי"ג) דהיינו שבהדרגא של הקו ושטח (בו אנו מדברים), איזו דרגא שתהי', הנה הנקודה של אותה דרגא (שממנה נמשכים הקו ושטח, בו אנו מדברים, הנה הנקודה) תופסת מקום, ביחס להקו ושטח.

מתי יתכן לומר שהנקודה אין לה מקום (-אין לה ציור) רק בנקודה בדרגא שהיא למעלה מכמו הנקודה קו שטח שאנו רוצים לדבר בו, ולדוגמא: נקודת הכתר לגבי נקודה דחכ"י. נקודה דרשימה לגבי נקודה דראשית הקו (ראה ד"ה להבין ענין שמח"ת תשי"ג, ובסה"מ תרנ"ב הני"ל, ועוד - ראה מפתח ענינים בערך נקודה, נקודה קו שטח).

(ולהעיר משיחת שבת שובה תשמ"ח - התוועדות ב' בתחילתו.
אבל שם מבואר בנוגע ל"ענין" הנקודה - הכוללת הכל). משא"כ
כאן - נקודה סתם).

לסיכום: לכאורה, להבנת הדוגמא מנקודה קו ושטח לענין
דרגות בבלי גבול, צריכים לכאורה, לומר שמדובר בדרגת
הנקודה שתופסת מקום. ומדוע נזכר במקומות הנ"ל שנקודה אין
לה מקום.

ג) כמ"פ הזכיר כ"ק אד"ש שענין הנ"ל, שישנם דרגות בבלי
גבול, מובן גם ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר החקירה
שלו.

הנה במראי מקומות ציינו להנסמן בלקו"ש ח"כ ע" 545,
ושם נסמן לספר החקירה ח"א פ"ט (ופ"ד).

אבל לכאורה לא מסתבר לומר שלזה הוא כוונת כ"ק אד"ש,
כיון שלא מדובר שם בענין **דרגות** בבלי גבול.

ויותר נראה לומר דכוונת כ"ק אד"ש הוא לחלק ג' דספר
החקירה, שם **שולל** שא"א לומר שבפועל בגשם העולם יש בלי
גבול, וכמה פעמים בלי"ג, ובל"ג אי גדול מבלי"ג ב'. וכמבואר
שם באריכות.

הרי עכ"פ, ממ"ש הצ"צ שם (בח"ג) **מובן** (לא שכותב כן,
אלא שמכל השקו"ט מובן) ש(בפועל א"א להיות כן, אבל)
במחשבה ודמיון אפשר לצייר דרגות בבלי"ג, ולכאורה זהו
כוונת כ"ק אד"ש.



פשוטו של מקרא

הערה בפירש"י פרשתינו ו, ג

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י ד"ה מדו בד (ו, ג): היא חתנות ומה ת"ל מדו
שתהא כמדתו, עכ"ל.

וצריך להבין, הבן חמש למקרא כבר יודע שיש לכהן הדיוט
ד' בגדים, ואם כן למה תוזכר כאן רק חתנות והמכנסים.

ויש לחסביר זה בשני אופנים:

א) שכוונת הפסוק הוא דוקא לבי בגדים אלו, ואין צריכים
לחרמת הדין בגדים אחרים.

ב) באמת צריכים ד' בגדים, וזה שהכתוב הזכיר רק ב'
בגדים אלו הוא מצד טעם מיוחד.

ובכל אופן הי' לו לרש"י לפרש זה.

ובאמת יש מחלוקת בזה בגמרא: עיין ביומא (כג:): ופשט
ולבש בגדים אחרים והוציא את הדין שומעני כדרך יום
הכפורים שפשט בגדי קודש ולובש בגדי חול תלמוד לומר ופשט
את בגדיו ולבש בגדים אחרים מקיש בגדים שלובש לבגדים שפשט
מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש אם כן מה תלמוד לומר
אחרים פחותין מהן רבי אליעזר אומר אחרים והוציא לימד על
הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדין.

אמר ריש לקיש כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בתרומה ורבי
יוחנן אמר מחלוקת בהוצאה אבל בתרומה דברי הכל עבודה היא
מאי טעמא דריש לקיש אמר לך אי ס"ד עבודה היא יש לך עבודה
שכשירה בשני כלים ור' יוחנן גלי רחמנא בכתנות ומכנסים
והוא הדין למצנפת ואבנט ומאי שנא הני מדו בד מדו כמדתו

מכנסי בד לכדתי מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים שנאמר ומכנסי בד ילבש על בשרו.

ופירש"י שם בד"ה גלי רחמנא בכתנות ומכנסים: ולימדך שאינה כשירה בבגדי חול שלו ומאילך אתה למד שהיא עבודה וצריכה אף מצנפת ואבנט.

ובפירש"י שם ד"ה מדו כמדתו: כאן לימדך שיהא כתנות כהנים למדת קומתו וכו'.

וממשיך הגמרא: וריש לקיש מדו כמדתו מדאפקי רחמנא בלשון מדו שלא יהא דבר קודם למכנסים מעל בשרו נפקא, עכ"ל הגמרא שם.

ובפרש"י שם ד"ה ולרשב"ל: דאמר דוקא כתבינהו ולמימרא דאינה צריכה ארבעה נפקא ל"י הנך תרתי דרשות מלשון המקרא **ששינה בלשונו** שלא כתיב כתנות ושלא יקדים דבר למכנסים מעל בשרו יתירא נפקא ל"י, עכ"ל רש"י שם.

[הארכתי בהעתקת לשון הגמרא ופרש"י שם להקל על המעיין בהערה זה, ובעיקר שלשון הגמרא שהעתקתי נוגע גם להערה דלקמן על פרש"י ופשט את בגדיו (ו, ד)].

הרי שיש מחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש אם צריכים להרמת הדשן ארבעה בגדים או שבשני בגדים, דהיינו כתנות ומכנסים סגי.

ר' יוחנן סובר שצריכים ארבעה בגדים, ומה שנאמר בפסוק רק כתנות ומכנסים הוא מפני שהפסוק בא ללמדנו כאן פרטי דינים בנוגע לשני בגדים אלו.

וריש לקיש סובר שאין צריכים ארבעה בגדים ומה שהזכיר הפסוק רק שני בגדים זה **בדיוק** והפרטי דינים לומדים מהשינוי לשון שבפסוק.

וחנה לכאורה יש מקום לומר, שמשלשון רש"י שאומר בפרשתינו בד"ה הנ"ל "היא הכתונת ומה ת"ל מדו שתהא כמדתו" נראה שנקט כדברי ריש לקיש הנ"ל, שבשני בגדים להרמת הדשן סגי.

דאם סבר כר' יוחנן שצריכים ארבעה בגדים היי מתאים יותר לכאורה הלשון "ולמדך שתהא כמדתו".

שהרי לר' יוחנן זה שלומד שהכתונת צריך להיות כמדתו אין זה מצד השינוי הלשון (שהיי צריך לכתוב כתונת וכתב מדו) שאליב"י גם כתונת לא היי צריך לכתוב, וכלשון רש"י שם בד"ה מאי שנא הני: . . מאחר שצריכין כלן לשתוק מנייהו ואנא ידענא מדכתיב בחו כהן עבודה הוא, עכ"ל.

וכשרש"י אומר בפרשתינו "ומה ת"ל מדו" נראה לכאורה שזה שהזכיר הכתוב כתונת אין קשה לו, ומה שקשה לו הוא רק למה הזכיר כתונת בלשון מדו, ולכאורה זה שיטת ריש לקיש שם ביומא.

ואם כן צריכים להבין למה לומד רש"י כאן בפרשתינו אליבא דריש לקיש דוקא.

והשאלה הוא עוד יותר, שהרי לכאורה מה שכתב "ילבש (על בשרו)" הוא מיותר, שהרי כבר נאמר "ולבש (הכהן)" קודם לזה.

[וזה לכאורה שאלה בפשוטו של מקרא, ודוגמא לדבר זה מצינו בפירש"י בתחילת פרשת ויקרא ד"ה אל פתח אהל מועד (א, ג): מהו אומר יקריב וכו'].

ועיין שם בגמרא "מה תלמוד לומר לבש להביא מצנפת ואבנט" - דהיינו שיטתו של ר' יוחנן הנ"ל. ובכל אופן אינו מובן למה אין רש"י מתרץ שאלה זה.

אבל עיין ברמב"ן בפרשתינו בד"ה ולבש הכהן, וז"ל: היא הכתונת ומה ת"ל מדו שתהא כמדתו . . לשון רש"י והנה תרומת

הדשן צריכה בגדי כהונה, ואין עבודה בשני בגדים מהם אבל הזכיר אלה השנים לדבר שנתחדש בהם כאן לומר שתהא הכתונת כמדתו.

הרי שהרמב"ן מפרש רש"י אליבא דר' יוחנן הנ"ל.

*

הערה בפירש"י ו, ד

בפירש"י ד"ה ופשט את בגדיו (ו, ד): אין זו חובה אלא ד"א שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהן תמיד בגדים שבשל בהן קזרה לרבו אל ימזוג כוס לרבו לכך ולבש בגדים אחרים פחותין מהן, עכ"ל.

כבר הזכרתי בהערה הקודמת לשון הגמרא בענין זה, עיין שם.

דהיינו שיש מתלוקת שם אם הוצאת הדשן עבודה או לאו.

ולמ"ד שהיא עבודה צריכים בגדי כהונה, רק שיהיו פחותין.

ולמ"ד שאין הוצאת הדשן עבודה אין צריכה בגדי כהונה, רק בגדי חוץ.

והנה רש"י כאן בפירושו נקט הלשון "פחותין מהן", והיינו שהוא לומד כמאן דאמר שם . . . תלמוד לומר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש אם כן מה תלמוד לומר אחרים פחותין מהן".

ומה שאינו לומד כרבי אליעזר שם "אחרים והוציא לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן", מובן, שאין זה פשוטו של מקרא, שאחרים קאי על הכהנים.

אבל מה שאינו מובן לכאורה הוא למה העתיק רש"י רק התיבות "ופשט את בגדיו" מן הכתוב ולא (גם) התיבות "ולבש בגדים אחרים" שמהם לומד הגמרא שם שצריכים גם להוצאת הדשן בגדי קדש.

וגם אינו מובן למה אינו מפרש דבריו, וכי סמך שהבן חמש למקרא יבין בעצמו שזה נלמד מהיקש ("מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט").

דמב"ם

ביאור בענין ניסוך היין

הרב יהודה קעלער

מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

במס' תמיד פרק ז מ"ד [ובמשניות שעם פירוש הרמב"ם הוצאת קאפח הוא פ"ו מ"ו]: "בזמן שכתן גדול רוצה להקטיר היה עולה לכבש והסגן מימנו, הגיע למחצית הכבש אח"כ הסגן בימינו והעלחו. . . בא לו להקיף המזבח מאיכן הוא מתחיל מקרן דרומית מזרחית, מזרחית צפונים, צפונית מערבית, מערבית דרומית. נתנו לו יין לנסך והסגן עומד על הקרן והסודרין בידו ושני כהנים עומדין על שלחן החלבים ושתי חצורות בידן תקעו והריעו ותקעו באו ועמדו אצל בן ארזה אחד בימינו ואחד בשמאלו שחד לנסך הניף הסגן בסודרין כו"י (והביאו רבינו להלכה בחל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ו ואילך).

ופירש רבינו "הקפה זו אינה מיוחדת לכהן גדול אלא כל מי שמקיף את המזבח כך הוא מקיף כמו שבארנו בחמישי דבחים".

ולכאוי זה קאי רק על ההקפה אבל שאר המשנה מדובר רק בכהן גדול. וכמ"ש בתפארת ישראל (אות כ"ט) דהרי כשכתן הדיוט מנסך אינו מקיף המזבח אלא פונה לשמאל כמו ששינו

בזבחים פ"ו משנה ג "כל העולין למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל, חוץ מן העולה לשלשה דברים אלו שהיו עולין וחוזרין לעקב". וזה קאי אדלעיל מיניה סוף משנה ב' ששלשה דברים קרן מערבית דרומית משמש מלמעלן נסוך המים והיין ועולת העוף כשהיא רבה במזרח, וכן פסק רבינו בהל' מעשה הקרבנות פ"ז הל' י"א.

וגם מה שכתוב שהסגן עומד על הקרן מכיון שהסגן הי' אוהז בימינו ומעלהו הרי שבסיבוב המזבח הי' הסגן מקדים לפניו וכשהגיע למערב המזבח סמוך לקרן, אשר שם הי' מנסך ויוצק על היסוד לשיתין של יין שהיו שם, במשי"נ במ"א שכך הי' הניסוך לשיטת רבינו. הרי נמצא שהסגן עומד על הקרן, אבל לכאורה כשכהן הדיוט מנסך לא סגיא שכהן אחר יעמוד עם הסודרין ולמה דוקא הסגן, וי"כ קשה מה ראה רבינו לנתק סיפא דמשנה מהרישא.

אבל באמת שיטת רבינו מוכרחת היא, דלא שביק התנא סדר עבודת התמיד בכל יום שהוא לאו דוקא בכהן גדול, ותני סדר ניסוך היין דוקא בכהן גדול! ובאמת רישא דמתניתין הוא כמו מאמר המוסגר, דהרי הקטרת האברים הי' לפני ברכת הכהנים כמו שכתב רבינו בפיהמ"ש ובהל' תמידין ומוספין פ"ו הל' ה', וזה הי' מתפקידי הסגן להניף בסודרין בשעת הניסוך אף בשאר הכהנים.

אמנם לא כתב בהל' תמידין ומוספין סדר ההקפה, ונראה משום דלא מעכב, רק רמזו במה שאמר כשהיו נותנין היין למנסך, שאם לא הקיף הרי הי' יכול לקחת את היין עמו.

השכר דהבוטח בה'

הרב ישעי' זוסיא פעלדמאן
תושב השכונת

בסיום הלכות מתנת עניים פ"י מסיים שם כל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחי חיי צער כדי שלא יטריח על

הצבור אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו ועל כל כיוצא בזה נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בהי. עכ"ל.

ומבאר הרדב"ז שהרמב"ם סיים בברכה ברוך הגבר אשר יבטח בהי.

אבל בתוסי אנשי שם בסוף מסכתא פאה הקשה שם וא"ת מה משמע מהאי קרא דיפרנס אחרים משלו ומבאר מהמדרש דברים פי שופטים אמר רי סימון בשם ריב"ל כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו מניין שנאמר ברוך הגבר אשר יבטח בהי והיי הי מבטחו, כיון שהוא כיוצא בו מה הקב"ה מפרנס את העולם הבוטח בהי ג"כ יפרנס אחרים משלו שדומה ליוצרו שזן את הכל.

ובאור התורה (ירמ"י יז ז) מביא ממדרש רבה פי דברים דרפ"ו אמר רי לוי בר חמא ומה מי שעובד כומ"ז הרי הוא כמותו שנאמר כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם מי שעובד להקב"ה לא כש"כ שיהי כמותו ומניין שכן, כתיב ברוך הגבר אשר יבטח בהי והיי הי מבטחו עכ"ל. וכמו"כ ברבות פי שופטים ע"פ אשימה עלי מלך דף רצ"ו ע"א. וצ"ל איך מובן מכאן שיהיי כמו הקב"ה הרי אין כתוב רק והיי הי מבטחו.

ודוחק לומר דדייק מדגבי כומ"ז כתיב כמוהם יהיו וכו' בוטח בהם וכ"ש בהקב"ה דא"כ מהו שכתוב ומניין שכן, כתיב ברוך הגבר וכו' ואפ"ל דמפרש מבטחו לשון וטח את הבית שנדבק בהקב"ה ממש. ע"כ לשון האור התורה.

עכ"פ בנוגע לענייניו שהבוטח בהי זוכה להיות כיוצא בו (וכשם שהקב"ה מפרנס אחרים כך הוא יפרנס אחרים משלו). הוא מסיום הפסוק והיי הי מבטחו.

אבל הרמב"ם אינו מביא סיום הכתיב והיי הי מבטחו, אפילו לא מרמז וגוי א"כ הדרא קושיא לדוכתא מה משמע שיפרנס אחרים משלו.

אולי יש לבאר בד"א במלאכת שלמה על המשנה הני"ל כתב ונראה בעיני שמצאתי כתוב דהא דקתני במתניי עד שיפרנס

אחרים משלו ועליו הכתוב אומר וכי הי"פ ברוך הגבר רצה לומר מבורך יהי בנכסים הגבר אשר יבטח בה', ועוד שיהיו בני אדם בוטחין בו והוא מפרנסם והיינו והי' מ' מבטחו עכ"ל הרי מחלק את הפסוק על שני ענינים א. על האדם אשר יבטח בה', ב. על בני אדם הבוטחין בו. והרמב"ם מדבר על האדם הבוטח בה' וע"ז מבאר את הפסוק ברוך שיתברך בנכסים האדם אשר יבטח בה' ומקויים בו הפסוק תומת ישרים תנחם (בבא מציעא דף לה ע"א) ומבאר רש"י שם אם לא שאדם נאמן וישר הוא לא הי' מעשדין אותו מן השמים שנאמר תומת ישרים תנתם. מובן שהאדם נאמן וישר שיפרנס אחרים משלו. ובפרט שצדקה הוא סגולה לפרנסה ולעשירות כמבואר במכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ועוד כתוב בתוס' דתענית דף ט' ע"א ד"ה עשר תעשר. הכי איתא בסיפרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר . . כל שאר הרווחים מניין ת"ל את כל . . לרבות כל דבר שמרויח בו . . וממשיך שם . . מעשה באדם אחד שהי' עשיר והי' לו שדה שעשתה אלף כורין והי' אותו עשיר נוטל ק' כורין למעשר . . וכן עשה כל ימיו כשחלה למות קרא לבנו ואמר לו דע ששדה זו שאני מוריש לך עושה בכל שנה ושנה אלף כורין לשנה הזהר שתפריש ק' כורין כאשר עשיתי . . בשנה שני' נסתכל וראה הבן שמעשר הי' דבר גדול ואמר שלא יפריש, לשנה אחרת נתמעט השדה ולא עשה כי אם מאה כורין עיין שם.

רואין מכל הנ"ל שכיון שמן השמים נתברך בנכסים האיש אשר בוטח בה' הרי שמפרנס אחרים משלו. לכן מסיים הרמב"ם ברוך הגבר אשר יבטח בה'.

הסדר דהנחת שבעת המנים בכלי

הת' שניאור זלמן פכזנר
תוח"ל 770

ברמב"ם הלכות ביכורים פ"ג הי"ז וז"ל "הבכורים טעונים כלי שנאמר ושמת בטנא ומצוה מן המובחר להביא כל מין ומין

בכלי בפני עצמו ואם הביאם בכלי אחד יצא ולא יביאם בערבוב אלא שעורים מלמטה וחטים על גביהם וזיתים על גביהן ותמרים על גביהן ורמונים על גביהן ותאנים למעלה מן הכלי (ס"א למעלה מן הכל) ויהי דבר אחד מפסיק בין מין ומין כגון הוצין וחלף או עלין וכיוצא בהן ומקיף לתאנים אשכולות של ענבים מבחוץ ומקורו בתוספתא פ"ב דביכורים ה"ח "מצוה להביאם בשבעה כלים ואם הביאן בכלי אי יצא כיצד הוא עושה מביא שעורין ונותן למטה ודבר אחר על גביהן חטין (מלמטן) ודבר אחר על גביהן זיתים על גביהן תאנים למעלה מכולן ומקיפין להן אשכולות של ענבים מבחוץ" וכתב במנחת ביכורים בנוגע לסדר של שעורה מלמטה וע"ג תאנה "שעורים דהוא גרוע נותן למטה וגם בקרא דז' מינים חטים קודם לשעורה לכן חטים למעלה מן השעורים" ובנוגע לסדר הפירות לכאורה צריך להבין מהו המקור בנוגע לסדר תמרים ורימונים וישנה גירסת הגר"א בתוספתא "תמרים . . . זיתים . . . רימונים" אבל ברמב"ם רואים שלא גרס גירסא זו.

ואולי אפשר להסביר הסדר ע"ד שמצינו בנוגע לברכות שכל הקודם לתיבה ארץ קודם בחשיבות והסדר י"ל מתחיל מלמטה למעלה חוץ משעורים כי הכי תחתון זה היפך הכבוד אבל אח"כ הפוך מה שיותר בפנים יותר חשוב כביכול שהחיצון שומר הפנימי שהדבר הכי חשוב יותר מצניעין אותו ועפ"ז מובן שחטה הראשונה ואח"כ זיתים ותמרים כי הם סמוכים לתיבת ארץ השני "ארץ זית שמן ודבש" אח"כ רימון שהוא סמוך לתיבת ארץ השני מלאחרי ואח"כ תאנה שסמוך לרימון ואח"כ גפן ועדיין יליע.



נגלה

מצות מרור בזמן הזה

הת' אברהם יהושע העשיל שטערנבערג
תות"ל 770

כתב אדמוה"ז בשולחנו סי' תע"ג סעי' י"ז "וצריך שיהי' הירק (כרפס - המעתיק) ממיני ירקות שברכתן הוא בפח"א כשאוכלן חיים, כדי שיפטור מלברך בפח"א על המרור שיאכל תוך הסעודה, ואע"פ שמפסיק בינתיים בהגדה אין בכך כלום, מטעם שיתבאר בסי' תע"ד . . . וי"ח על כ"ז ואומרים שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל לפיכך אין המרור נפטר בפח"א שעל הירקות, ומה שא"צ לברך בפח"א על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב לאכול המרור אחר המצה מיד והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שא"צ ברכה לפניהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא:

הרי לפנינו ב' דעות על הא דאין מברכין בפח"א על המרור אי שנפטר בברכת בפח"א על הכרפס, ואמירת ההגדה אינה חשובה הפסק. ב' שאמירת ההגדה הוה הפסק והא דאין מברכין בפח"א על המרור - משום שהוא טפל להמצה "שחייב לאכול המרור אחר המצה מיד" לכן נפטר בברכת המוציא על המצה.

ולכאורה צ"ב בדיעה הראשונה דהברכה על הכרפס מוציא את המרור ועד שצריכים חסבר מדוע ההגדה לא הוה הפסק - והרי מכיון שחייב לאכול המרור מיד לאחר המצה אי"כ הוה כדברים הבאים מחמת הסעודה, ונפטר בברכת המוציא.

גם צ"ל במה פליגי ב' הדיעות אם ההגדה הוה הפסק או לא - דהרי מבואר בסי' תע"ד דהפסק הוא רק בדבר שהוא גמר וסילוק על מה שקודם לכן ואי"כ צ"ב במה פליגי אי ההגדה הוה גמר וסילוק, או לא.

וי"ל הביאור בזה עכ"פ לחדודי, דהא בהא תלי דבאם ההגדה הוה הפסק, נפטר המרור בברכת המוציא, אבל באם המרור הוא חלק והמשך לאמירת ההגדה, אינו נפטר בברכת המוציא, אלא בברכת בפה"א על הכרפס.

ובהקדם: לבאר גדר מצוות אכילת מרור בזמנה"ז שהוא רק מדרבנן מכיון דאין לנו קרבן פסח, בטל מצוות מרור שהוא חלק מן המצוה - על מצות ומרורים יאכלוהו.

דנהה לכאורה מצוות מצה הוא זכר לחירות, ומצות מרור הוא זכר לוימררו את חייהם, ואי"כ צ"ב מדוע יה"י כן, שדוקא בזמן הזה (שאין ביהמ"ק קיים) יבטל זכר לעבדים וישאר רק הזכר לחירות.

ובאמת ה"י אפ"ל דאין הפירוש שבטל הזכר לעבדות אלא מכיון דמרור אינה מצוה בפ"ע אלא טפל לקרבן פסח אי"כ אין מקום למרור כמצוה בפ"ע.

אמנם בצפנת פענח (הלי חמץ ומצה פ"ח ה"ח) למד מהא דמרור בזמנה"ז הוא דרבנן, שהמושג דזכר לעבדות בטל בזמנה"ז ולכן אין מקום לשאר דברים שהם זכר לעבדות יעו"ש.

ובלקו"ש לחג הפסח שנת תשמ"ח מבואר הביאור בזה דבליכ הפסח "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ודבר זה בא לידי ביטוי בשני פנים. א) ע"י זכירת סיפור יציאת מצרים בדיבור. ב) ע"י מעשה, שמכיל פסח מצה ומרור שתוכנם הוא זכר על יציאת מצרים.

ז.א. שבשני האופנים הנ"ל הן בזכירת יציאת מצרים בדיבור הן במעשה, אין פירושו שהוא רק "זכר" ליציאת מצרים - אלא שע"י דברים הנ"ל הוה כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, דהיינו שבזה שהוא אוכל המרור הוה כאילו היום ה"י **בשעבוד** ובהוה שהוא אוכל הפסח והמצה הוה כאילו היום **יצא משיעבוד** ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הטעם שבזמנה"ז בטל הזכר של חירות וז"ל: "בזמן ביהמ"ק כאשר בנינו נמצאים במצב של חירות אזי יכולים לקיים בשלימות החייב לראות כאילו הוא

בעצמו יצא משעבוד מצרים גם כאר ישנו הזכר דשעבוד במעשה עי"י המרור.

אבל בזמן שאין ישראל על אדמתם ונמצאים בגלות, הרי מעשה מיוחד המדגיש את השעבוד (אכילת מרור) אפשר שיגרום לחלישות בזכר לחירות והרגש החירות כדבעי, מאחר שסו"ס הוא נמצא במצב של גלות ושעבוד. ולכן "זכר לעבדות בטל" כדי שלא יבלבל לכך שכל מעשה לילה זה צ"ל דרך חירות: עכ"ל.

נמצא מבואר שבזמנה"ז אין מקום לחיוב מרור מה"ת המדגיש את השעבוד שהרי זה יכול לגרום לחלישות בעיקר החיוב של לילה זה - הדגשת החירות.

והנה הא דתקנו חכמים חיוב מרור בזמנה"ז, הוא זכר למקדש (סי' תמה סעי' טו) אלא דבתיא גופא יש לחקור האם פירושו דבעצם אין מקום למצות מרור בזמן הזה מכיון דיש חסרון בהדגשת השעבוד אלא דמ"מ עבדינן זכר למקדש כמו שאר דברים דהוה זכר. או דלמא דתקנת חכמים הוה כעין דאורייתא, דאחי"נ דאין מקום לתוקף וחיוב מן התורה להדגשת השעבוד מ"מ תקנו חכמים שיהי מעין הדגשת השעבוד עי"י מרור של ד"ס.

וי"ל דבתיא פליגי בי דעות הנ"ל באם ההגדה הוה הפסק או לא, דהנה מבואר לעיל דבי המצוות של זכירת יציאת מצרים, בדיבור, ובמעשה, תוכנם שוה - ההרגשה של יציאה משעבוד לחירות עי"י שהוא מרגיש שהוא עצמו היי עבד ויצא משעבוד לחירות.

וא"כ באם שמרור בזמנה"ז אף דהוא מדרבנן תוכנו הדגשת השיעבוד מובן דאין אמירת ההגדה חשובה הפסק שהרי תוכנם וענינם אחד, הדגשת השיעבוד בכדי שיהי הרגשת החירות ולכן ברכת בפתי"א של הכרפס פוטרת המרור.

ולאידך אכילת המרור אינו המשך ממצות אכילת מצה, שהרי אכילת מצה אף דבזמן הבית היי חיוב לאכול מצה, ובשני טעמים משום שעבוד-לחם עוניי בי משום זכר לחירות (כמבואר בליקוט שם), הנה בזמן הזה אין בהמצה שום ענין של עבדות

אפילו בתור "זכר" (יעוין בהליקוט שם) - וא"כ מובן שמצה ומרור בזמה"ז הם שני עניינים נפרדים ולכן אין ברכת המוציא פוטר אכילת המרור אמנם לפי דעה ה' מצות אכילת מרור אינה בתור הדגשת השעבוד בכדי שירגיש החירות - אלא משום זכר למקדש גרידא דהיינו **זכר להמצה** של על **מצות ומרורים** יאכלהו אבל אינו נושא **התוכן והטעם** של המצוה, וא"כ יוצא מזה דאדרבה אכילת המרור אין לו שייכות לאמירת ההגדה שכנייל אין במצות מרור מד"ס ענין הדגשת השעבוד ולכן אמירת ההגדה הוה הפסק, ולאידך מצות מרור בזמה"ז הוא זכר למצות ומרורים יאכלוהו כמו שהם אחת, ולכן המצה מוציא המרור בברכה ראשונה שהרי מכיון שחייב לאכול המרור אחר המצה **מיד"י** שכנייל הם חלק ממצוה אחת "הרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה".

אמנם לפי דעה הא' **המצוה** דעל מצות ומרורים יאכלוהו אין לו זכר בזמן הזה, (וחיוב אכילת מצה הוא מצה לאכילת מרור - ולאידך תוכנו וענינו של מצות אכילת מרור בזמן הזה היא **כמו מצות מרור** בזמן הבית, ולכן הוא בא יותר כהמשך של החגדה ולא להמצה.

וכל הנ"ל הוא רק לפלפולא ולחדודי אולם לאמיתתו של דבר נשאר להמעין לעיין ותן לחכם ויחכם עוד.

הערות בס' בית האוצר

הת' משה מרדכי סערעבריאנסקי
תות"ל 770

בספר בית האוצר כלל (כג) חוקר בארוכה אי אונס מתמת איסור חשיב אונס או לא, ומביא רא"י מדברי התוס' בשבת (ד.) בענין הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה או לא, דאם לא התירו מבואר בתוס' דמ"מ פטור מדין אונס, וכמו"כ מביא רא"י מסוגיית הגמ' ריש כתובות בענין הגיע זמן ולא נישאו כו' התם אניס בתקנתא דרבנן כו', וע"ש.

ותמוה קצת שלא ציין למה דפליגי לפי בהדיא בזה אביי ורבא בגטין (פד.) דאיתא שם איבעיא להו חריז גיטך עיימ שתאכלי בשר חזיר אביי אמר היא היא (כלומר היינו עיימ שתעלי לרקיע וכוי דמבואר במתניי כל שאפשר לו לקיימו בסופו כוי תנאו קיים) רבא אמר אפשר דאכלה ולקיא, עייכ הרי דפליגי אם אונס מחמת איסור מיחשב לא אפשר או לא, אלא דייל משום דאפשר לחלק בפשטות דשם תלוי רק באומד דעת המתנה, וק"ל.

*

הגאון רייע זצ"ל חוקר בכי"מ (ראה אתוון דאורייתא כלל י"ג), בית האוצר כלל (כי"ד) (כו) (כז) בענין אונס במייע אם פטור או דלמא מחוייב הוא לא שאינו יכול לקיום חיובו עייש בארוכה ושיי.

ולכי יש להעיר מגטין (פח.) דאיתא שם אייל ר' כהנא ורב אסי לרב כתיב ב"י בהושע בן אלה ויעש הרע בעיני ה' רק לא כמלכי ישראל וכתתי עליו עלה (בתמיה, מפני שלא הרשיע בא הפורענות בימיו)? אייל אותן פרדסיאות שהושיב ירבעם על הדרכים כדי שלא יעלו ישראל לרגל, בא הושע וביטלן, ואעפ"כ לא עלו ישראל לרגל, אמר הקב"ה אותן שנים שלא עלו ישראל לרגל ילכו בשבי עייס.

ולכי משמע מלשון הגמ' [אבל עי' פירשיי בד"ה אותן "הואיל שאין מוחה בידם והן לא עלו יגלו וילכו בשביי] דמה דנענשו עכשיו הוי (גי"כ) עונש על השנים שלפנייז שלא עלו (כשהיו הפרדסיאות).

ולכי פשוט דאם גדר האונס במייע הוא שאינו מחוייב כלל, אייכ לא שייך שיענשו על השנים שהיי אז אונס ולא נוגע מה דהושע ביטלן כ"א למכאן ולהבא (וצייע אי שייך לפרש כן בלשון הגמ') ובאתי רק להעיר.

*

בבית האוצר כלל (קלא) ערך איסור, חוקר אי שייך איסור מפאת סברא ומביא רא"י מדברי הגמ' (פסחים עה:), יומא מז: , שבת עד: , מנחות סב.) ל"ל קרא למיעוטי השתא לפני מלך בו"ד אין עושין כן לפני ממ"ה הקב"ה לא כ"ש ועאכו"כ ומבואר דשייך איסור מסברא (וע"ש דמקשה עפ"ז אדברי רש"י (ויקרא ו' ד') עפמ"ש ברא"מ לתרץ קושיית הרמב"ן עליו שם).

אך לכו יש לחלק בזה דאין רא"י מוכחת משם, ד"ל דססהוי הפ"י דנכלל בכללות הדין דמרידה במלכות (וע"י לקו"ש ח"ו ע" 322 [מכתב ב' אות ג'] ע"ש).

ועפ"ז מובן דאינו תלוי ג"כ אי אמרינן איסור מכח ק"ו אי לא, מכיון דהוי בגדר אותה האיסור.

ולכו צ"ל כן דאלת"ה תיקשי לך אמאי לא הקי הגמ' כנ"ל גם בכמה איסורי דשייכי מסברא כגון בכל הנך דאילולי ניתנה תורה היינו למדים כו', וע"פ הנ"ל א"ש, ולהעיר קצת מגיטין (ז רע"א) אמר ר' אשי וכו'. וק"ל.

*

בבית האוצר כלל (קצז) בערך אפרש, בהא דאין עדל"ת היכא דאפשר לקיים שניהם, מסתפק היכא דא"א לקיים ע"י טבע כ"א ע"י נס אי שרי לשנות הטבע ולעשות נס מי שבכח צדקתו לעשות כן ד"ל דכיון שבדרך הטבע, אזי כח נסי לא חשים אפשר ושפיר דוחה וכו', ע"ש.

ואולי יש להעיר מגטין (לח: וש"ס) מעשה בו... שזכנס ולא מצא שם עשירה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה (והאר... של המשחרר עבדו עובר בעשה) מצוה שאני (ובברכות מז: גומשיך וכו') מצוה דרבים שאני (וע"י במהר"ץ חיות לברכו: דהוי בגדר עדל"ת דהגדר דמצוה ברביט הוא דאז דוחה לאף דלא הוי בעידנ"י וכו"ב) וע"י יפרשים לגטין שם ולברכות שם).

והנה ע"י בשו"ת זכ"צ סי' צ"ג מסתפק באדם הנוצר ע"י ס"י כאותה שאמרו בסנהדרין (י"ה) וכו' מי מצטרף לעשרה

לדברים הצריכין עשרה כגון קדיש וקדושה (ומביא ראי לשלילה מהא דר"ז העבירו מן העולם) ע"ש.

ולכ"י אי נימא דמצטרף לעשרה אי"כ בנידו"ד הרי יהי נחשב לאפשר לקיים שניהם ע"י מעשה נסים ולא יהא האיסור נדחה (דאף דמצוה דרבים שאני (וא"צ בעידנ"י וכיו"ב) מ"מ לכ"י לא מסתבר כלל שלא יכריח עכ"פ תנאי יסודי דא"א לקיים שניהם), ואולי יש לחלק מכיון שא"צ בגדר אפשר לקיים שניהם לגבי כל הרבים (והרי הדח"י באה מכח כולם, מיהו גם זה תלוי בהגדר דאפשר לקיים שניהם כו') ועו"ל ולדון בכ"ז ולא באתי אלא להעיר.

הגאון ר"ע חוקר באיסור נדה לבעלה אי הוי בגדר איסור או בגדר ערוה בא' אתוון דאורייתא, וע"י בגלוני הש"ס לגטין (ב'). תד"ה הוי דבר שבערוה במ"ש דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה.

והנה לפני איזה שבועות בגליון דהערות ראיתי מי שחער מרש"י (ו':) בד"ה גילוי עריות, אהא דאיתא שם בגמ' כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו לסוף הוא בא לידי שלש עבירות ג"ע שפ"ד וחילול שבת, שפירש"י כשמגיע זמן טבילתה בעת צינה, והיא יראה לומר לא טבלתי ומשמשתו נדה, ומבואר דס"ל דהוי בגדר גילוי עריות. ועפ"ז אפ"ל דבזה פליגי רש"י ותוס' שם, ותוס' שם לשיטתי (בב"ז). אזיל.

אלא דיש לדון בזה דהנה ע"ש ברש"י ד"ה וחילול שבת שכי פעמים שמדלקת נר ומבשלת משחשיכה מפני אימתו והוא אינו יודע, עכ"ל והנה ממה שהוסיף רש"י המלים והוא אינו יודע מובן דכוונתו לייחס האיסור להאדם שהוא עושה ע"ז איסור אח"כ (וכפשטות לשון הגמ' לסוף הוא בא לידי שלש עבירות) ומיקרי עבירות חילול שבת מה שהוא נחנה אח"כ ממלאכת שבת שלה.

והנה עפ"ז ה"י אפ"ל בהשקפה ראשונה דבענין זה פליגי רש"י ותוס' בגדר האיסור דמעשה שבת, דלתוס' הוי בגדר איסור בפני"ע (ע"ד שאר גזירות, או וכו') ולרש"י הוי בגדר

האיסור דחילול שבת, אבל (מלבד מה דצ"ע לכאוי לומר דיעה כזו שהוי בגד חילול שבת, הנה) לכאוי לא מסתבר כלל לומר דבסוגיא זו פליגי רש"י ותוס' בשני פלוגתות שונות שאינם תלויות זביז כלל (בגדר איסור נדה לבעלה ובגדר איסור מעשה שבת).

ולכן יותר מסתבר דפליגי בהענין דלסוף הוא בא לידי שלש עבירות אם הפ"י העבירות עצמן או מעין העבירות ועצ"ע (ויל"ע אם אפ"ל דשני פירושי רש"י בענין שבי"ד תלויים בזה, דבאופן הבי' אפ"ל בבי' אופנים ואכ"מ) ועוי"ל בזה ואכ"מ.

*

בבית האוצר כלל (קעב) ערך אכילה וביאה מביא כמה דוגמאות דאכילה וביאה הושוו, וביניהם דביאה נקראת אכילה כו'.

ולהעיר ג"כ מגליון (ו:): תד"ה מצאה לה נימא מצא לה, דשניהם נלמדים ממלה אחת דמותזנה עליו דריש לשון זנות ולשון מזון. ולהעיר דלמסקנת הגמ' שם שניהם אמת, וחיינו דאליבא דאמת שניהם נדרשים מאותה מלה, וק"ל.

*

בגטין (ח:): תד"ה הדר אמר אב"י, מובא הלשון "דיד בעל השטר על התחתונה". ויש לציין לכתובות (פג:): ובהמצויין בגליון השי"ס שם.

*

הענין דדרשינן בגט דבעינן כריתות, דבר הכורת בינו לבינה מובא כמ"פ, במס' גטין בשינויי לשון ואינו מצויין במסורת ההשי"ס, והם (ט.) [ועיי"ש בפירש"י ד"ה התם, "ובעינן בהו כריתות (שהוא כלשון הגמ' להלן) (עח:), (פג.) [ועיי"ש

בפירש"י הכורת שהוא התוכן דהגיורות שלפניו] עיי"ש, וצ"ע אם אפשר לחלק בגדרן ואכ"מ ובאתי רק להעיר.

*

בגטין (י:) בתד"ה אי לאו דכותי חבר, ועי בתוהרא"ש שם שכי יש רוצים לדקדק מכאן דמה דהצריכה תורה שנים עדים הוא לא משום שלא מאמינים לעי"א כ"א גזיה"כ הוא כו' וכבר העירו באחרונים דלכאוי פליגי תוס' ותוהרא"ש בהגדר דבי עדים וכו' ואכמ"ל.

*

ולפלא שלא העיר דלכאוי תלוי בשינוי לשונות הגמי לחלן דבדף (צ.) ע"פ שנים עדי כו' מה לחלן בשני עדים אף כאן בשני עדים, אבל לעיל מיני (פט.) הלשון הוא מה לחלן דבר ברור אף כאן דבר ברור [וכפי הנראה לזה רצה להיע בעל המסורת הש"ס בהוסיפו מלת ע"ש בשני ציונים הנ"ל].

אבל עי רש"י (צ.) בד"ה אף כאן בעדים ברורים כו' בעדות ברורה, ועד"ז בלשונו בהמשך הענין שם, עייש ואכמ"ל.

*

בפסחים (ד:) בתד"ה הימנוה (לאשה) ימושם דאיכא טירחה יתירה וצריך דקדוק וכו' ולכאוי צע"ק, מי גרע טירחה זו מהטירחה דלימוד הלי שחיטה וקיומן, דמיחשב בתד"ה עי"א נאמן באיסורין (הראשון) שבגטין(ג:) וצ"ע.

*

עי בלקו"ש ח"י"א עי 145 הערה 45 השקו"ט שבהאחרונים בענין כוונה בקנין וגלי דעת"י דלא ניחא לי וחילוק בין ד"א לשאר קנינים וכו'. והיוצא (לדבר החת"ס ורע"א, ועי בשוה"ג שם), דבקנין דאורייתא הנח כשמגלה דעתו בפ"י שאינו רוצה לקנות אינו קונה בע"כ, משא"כ כשמגלה דעתו

שאינו רוצה לקנות בקנין זה, דזה לא מיקרי גילוי דעת שאינו רוצה לקנות כלל כו' ע"ש, (ובחט"ו ע: 103).

ואולי יש להעיר מפלוגתת אביי ורבא בגטין (לד). דפליגיש שם בענין גלוי דעתא (שאינו רוצה בשליחות זה) בגטין דאביי סבר לאו מילתא היא ורבא אמר מילתא היא, ואמר אביי מנא אמינא לה דההוא דאמר לה אי לא אתינא עד תלתין יומין ליהוי גיטא, אתא ופסקי מברא, א"ל תזו דאתאי חזו דאתאי, ואמר שמואל לא שמ"י מתיא, ורבא, אטו התם לבטולי גיטא בעי התם לקיומי תנאי קבעי (ופירש"י אטו זה שגילה בדעתו שאינו חפץ בגירושין הללו כלום גילה שהוא בא להפקיע ע"י ביטול גט, לקיומי תנאה בעי, ע"י קיום תנאי הוא בא להפקיע וכו').

ולכאוי משמע דפליגי אביי ורבא אי אמרינן דגילוי דעת שאינו רוצה בהגט מטעם אחר מיקרי גילוי דעת שרוצה בביטול הגט (ואוי"ל דסברת רבא הוא דהגילוי דעת שרוצה לקיומי תנאי הרי (לא רק שאי"ז ביטול הגט, כ"א) ה"ז מכריח קיום הגט. דאלי"כ לא שינד התנאי) ויש להאריך בזה ולא באתי אלא להעיר.

*

בריש גטין (ב:) במה דמבואר בגמ' הכא איתחזק איסורא הוי דבר שבערוה הקשו באחרונים דאיך אמרינן אתחזק איסורא בנוגע להגט ועד"ז איך נחשב הגט גופא דבר שבערוה! ודנו בזה.

ולפלא שלא ציינו דתלוי בפלוגתת הראשונים המפורש להלן (לב:) ע"ש בתד"ה רב ששת "דכל זמן שלא הגיע גט ליד אשה לא חשיב גמר מעשה וכ"כ שם בד"ה שלאח"ז, ע"ש. ועי' בריטבי"א ושאי"ר שם, ובזה תלוי, דאם הגט הוי ענין (וגמר מעשה) בפניע אז לא הוי איתחזק איסורא ודשביע, משא"כ אי לא הוי ענין בפניע. וק"ל.

*

בבית האוצר (כלל כ) ערך אהדריי לאיסורא קמא בסופו מביא דוגמא לחסברא דאהדריי למילתא קמייתא מסוגיא דפסחים (קכ:) אמר רבא כו' כי אהדריי קרא למילתא קמייתא אהדריי, עייש.

ויש לחעיר בזה, דבגדר אהדריי שם מצאנו לכ: פלוגתת רשיי וחרשביים דהנה עיי ברשב"ם שם בד"ה קמ"ל "למילתא קמייתא אהדריי לאכילה עד חצות כבזמן דאיכא פסח" אבל ברשיי שם בד"ה כי אהדריי "למילתא, קמייתא אהדריי לעמוד במקום הפסח ולאכול עד חצות" והיינו שהאדריי לפירשיי הוא לגמרי למילתא קמטייתא.

אבל אפ"ל דתלוי מה היי גדר מצות מצה מלכתחילה אי הוי פרט בקי"פ או דרק הוקש לקי"פ עיי בשאגיא סי' קי, ובמיש עליו בחידושי הגרי"ח על השי"ס לפסחים שם עייא.

ועיי בזה בשו"ת חתי"ס או"ח סי' קי"מ שמחלק בזה בין מצה ומרור (בקרא דמצות על מרורים יאכלהו, ומחלק בין ב' הכתובים). וכדבריו כי גיכ בתו"ת לפרי' בא שם אות ס"ח (ועייש אות קס"ה מה דמקשה עפ"ז). שלפי"ז גיכ אפ"ל דאהדריי לגמרי ומי"מהוירק היקש להיות בזמן הפסח. ואפ"ל דבזה תלויים שינויי הלשונות בעייא דלשון רבא הוא מצה מיהדר הדר ב"י קרא דכתיי בערב תאכלו מצות, אבל לשון הברייתא שם הוא "בזמן דאין ביחמייק קיים מנין תייל בערב תאכלו מצות". עייש ומשמע דלפי לשון הברייתא תוי חיוב ודין חדש ורק דהתיקש הוי לימוד צדדי ואילו בלשון רבא משמע דהם דין וענין אחד, וק"ל. עייש ויש לתאריך טובא בכ"ז ולא באתי כ"א להעיר.

*

במסורת השי"ס לגטין (פ.) מעיר על מה דמבואר שם הטעם בנכתב לשום מלכות שאינה חוגנת וכוי הולד ממזר, ומובא בגמ' הטעם עיי דאומר היי ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגטין הולד ממזר, ומעיר שם (ה:) הובא הלשון "יוציא" והולד ממזר.

ולכי י"ל דהחילוק פשוט דשם החידוש דאע"פ שניסת כבר ושוב לא נועיל כלום בהתקנה (ועיי' ע"א כלום אמרו להחמיר כו'), מ"מ יוציא משא"כ בסוגיין אין חידוש בהדין דתצא, דזה מסתבר דמשום שלום מלכות תצא, ועיקר שאלת הגמ' משום שלום מלכות (תצא ו)הוולד ממזר, ולכן פרט זה מודגש בהתיי, וק"ל.



שונות

באיזה מדפוס הרמב"ם השתמש כ"ק אדמו"ר שליט"א?

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א
בודאפעסט, הונגרי'

בי"לקוטי טעמים ומנהגים" על הגדה של פסח, של כ"ק אדמו"ר שליט"א צויין הרבה פעמים לגירסאות וכו' של הרמב"ם בנוסח ההגדה שלו, אמנם יש כמה פעמים שהגירסאות אינם תואמים לדפוס ווילנא הנפוץ, כי אם לדפוסים קדומים אחרים.

1) ע' יב ד"ה והתקינו כותב אד"ש: "וברמב"ם רק לשנה הבאה (הראשון) הוא בלה"ק והשאר - ארמית", וברמב"ם דפוס ווילנא גם לשנה הבאה הראשון הוא בארמית - "הא שתא הכא".

2) ע' יז ד"ה ולחעיר כותב הרבי "אשר בירושלמי מכילתא ורמב"ם הגירסא כאן **אותנו** במקום **אתכם**", וברמב"ם דפוס ווילנא נאמר בדברי הבן-הכס "אתכם", ובהערה צויין "[=בנוסחאות ישנות] **אותנו** ואין זה לשון הכתוב".

2) ע' כ ד"ה חשב נאמר "אבל בשבה"ל ס"י רסג, רמב"ם, ז"פ הנוסחא **מחשבי**", אמנם ברמב"ם דפוס ווילנא הגירסא "חשבי".

ב"ילקוט שינויי נוסחאות" שברמב"ם פרנקל מצויין בכל הנ"ל שהגירסא בדפו"י (=בדפוסים ישנים) תואם את הגירסא שכ"ק אדמו"ר שליט"א מציינו כגירסת הרמב"ם. ועמד ע"ז בקובץ "הערות וציונים במקורות ומ"מ בספר הרמב"ם" (נ"ל לקראת י"א אדר ראשון תשמ"ו, ע"י קבוצה מאברכי הכולל), עי' י"א.

ונראה מחנ"ל שכ"ק אדמו"ר שליט"א לא השתמש בעריכת הערותיו להגדה בדפוס ווילנא הנפוץ כי אם באחד מהדפוסים הישנים.

(ובפרט לפי החשערה - ימי מלך ח"א ע"י 233 - שהגדה נערכה בחיותו בברלין, אולי לא היה הווילנאי תח"י, אמנם החשערה חנ"ל אין לו ביסוס).

ולחעיר גם מלקו"ש ח"י"ג ע"י 171 הערה ד"ה כי מלאה על דברי הרמב"ם ח' תשובה ספ"ט "תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את הוי", ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו..". והעיר אד"ש: "צירוף שני כתובים", והנה גם כאן בדפוס ווילנא (וכ"ה במהדורת קאפח) אכן יש הוספה "ונאמר" וא"כ העתיק הרמב"ם שני פסוקים זה אחר זה, אבל לגירסא שחרבי מביא נמצא בדפוס רומי (ועוד).

כ"ה אדר וי"א ניסן

הח' אלישיב קפלון
חוח"ל 770

בקשר לכ"ה אדר יום הולדת הרבנית נ"ע "דאזלינן מיני" (ראה בארוכה קונטרס יו"ד כסלו ש.ז.) - מצאתי לנכון להעיר לכמה דברים ע"ד הרמז עכ"פ.

ובהקדים נקודת החילוק בין אדר לניסן [ראה גם שיחת שי"פ תרומה; לקו"ש "פורים"; שיחת שי"פ ויק"פ; השיחה לגבירים - ש.ז.] שאדר ענינו - נסים המלוושים בדרך הטבע, וניסן

ענינו - נסים שלמעלה מהתלבשות בטבע - נסים גלויים. אמנם דוקא בנסים המלובשים בטבע, ועד להסתר ביותר "הסתר אסתיר" - ישנו העצמות, "אנכי הסתר אסתיר", ויש לקשר זה עם המבואר בדא"ח שמציאות העולם היא מציאות אמיתית, כתוצאה משני ענינים: א) שבריאית היש הנברא היא דוקא מהעצמות. ב) שהכוונה, כוונת העצמות בהבריאה היא דוקא בתחתונים שזהו ע"ד "אנכי הסתר אסתיר", שנמצא בהסתר.

והנה תוכן ענינו של חודש אדר שייך ומתאים בפרט ליום כ"ה בחודש, שמרמז על בחיי "כה" (כמבואר בדא"ח) ספירת המלכות, שממנה השייכות ועד להתהוות ענינו העולם, וכידוע שהמלכות מושרשת בעצמות, ע"ד הני"ל.

וע"פ הפתגם הידוע בנוגע להרבניות נשי נשיאי תב"ד שהם כספירת המלכות הממוצעת (ומקשרת) בין אצילות לבייע כו' - יש לקשר כהני"ל ליום הולדת הרבנית דכ"ה אדר, ובפרט שהי בשנת אסת"ר (תרס"א) [וידוע שאסתר היתה מלכה לאחשורוש מלכו של עולם כמבואר במדרש, ולהעיר מהמדובר בהיחידות לחו"כ (ליל כי אדר), שחוי"כ הם בדוגמת מלך ומלכה. וד"ל].

והנה בהמשך לזה בא יום ההולדת בחודש ניסן, ביי"א בו, שחודש ניסן בכלל ענינו נסים גלויים כני"ל, ובכללות - גאולה בפשטות [דלא כהסתר אסתיר, שבגלוי הי"ז מצב של גלות]. ובה גופא ביי"א בו, בחינה הכי נעלית, שלמעלה מכל ציור והגבלה לגמרי וכו', כמבואר בארוכה בשיחת שבת הגדול תשמ"ט.

ואפשר לומר דבשנה זו שנת אראנו נפלאות ישנו החיבור דשני הענינים וע"פ הידוע דשני פירושים בנפלאות [ראה גם לקו"ש חנוכה חט"ו]: א) שנסים המלובשים בטבע נקראים נפלאות. ב) שנפלאות הם למעלה גם מנסים, שאין להם אפילו אחיזה בטבע.

ועפ"ז יש לפרש בשני אופנים החיבור דכ"ה אדר ויי"א ניסן: א) שב"נפלאות" המלובשים בטבע (כ"ה אדר) נעשה "אראנו" - מעלת הגילוי (והגאולה) ויי"א ניסן. ב) שב"נפלאות" שלמעלה מנסים (יי"א ניסן) נעשה אראנו - שנמשך

גם במציאות העולם ובראי' לעיני בשר (כ"ה אדר - שבו נבה"ע). ואוי"ל שהם ב' האופנים ד"אראנו נפלאות" ו"נפלאות אראנו" וק"ל.

עפ"ז מובן גם הקשר דשנת התשעים ואחד (דכ"ה אדר) עם שנת התשעים (ד"יא ניסן), ולהעיר מרמז מעניין בזה בשו"ע אדח"ז סימן ס"א סעיף ד'. עיי"ש.

ועי"פ כהנ"ל ישנה מעלה מיוחדת בשנה זו, שב"כ"ה אדר" שנת "אראנו נפלאות" מרומז תוכן החיבור הנ"ל, ועד שמתגלה התוכן הפנימי של שנת **אסתר**, שהוא **שיתגלה** ("אראנו") ה"אנכי" שבהסתר אסתיר (ולא כפי שהוא עתה בהעלם) ובמיוחד הוא בחודש ניסן שבשנת תנשי"א מלכותך (תנשא - ניסן. מלכותך - אדר, כנ"ל וד"ל).

והקיצו ורננו שוכני עפר תומ"י בגאולה האמיתית ("אמת מסכים לעצמו מכל צד" - ההמשכה בטבע) והשלימה (תכלית השלימות שאין למעלה הימנה בגאולה מכל מזידה והגבלה), וחיבורם יחד, עין בעין יראו, וראו כל בשר.



הוספות למ"מ הערות וציונים לתו"א

הח' יוסף יצחק קעלער
תות"ל 770

א, א. השמים כסאי:

במראי מקומות הערות וציונים לתו"א (בהוצאת תנשי"א עי' קמד) על תו"א א, ד (בד"ה כי כאשר השמים) ממעל לשכינת' צוין שבסה"י תקסז עי' כח [שם נמצא מאמר זה שהוא הנחת אדמו"ר האמצעי] [שמ"י וכן בח"י כללותי] ליתא עד שרי"ה ית' - והנה בח"י הרצוא הזה הוא בק"ש.

ושוב צויין: "לשכינת"י — וכן בחי' כללות נש"י . .
להיות עם ודבר נפרד: נעתק גם ללקו"ת במדבר ת, ד"י.

ולחעיר שגם החמשך (בשו"ה כו'): וכן הוא ג"כ בנפש
האדם למטה . . כי הוא חייד (שבשו"ה ית) נמצא בלקו"ת
ו,ג.

ולפי הנ"ל שכל זה אינו נמצא בסה"מ תקס"ז ע' כח. הרי
שכל זה הועתק בתו"א מד"ה וחי' מספר שבלקו"ת במדבר.

וכן כתב רבינו הצ"צ בבוך ביאור על התורה לכן אמור
לבני"י (נעתק באוה"ת בראשית כרך ו תתרמט, א). שלפני
"וכן בחי' כללות ישראל . . " ציין: "נד"ה והי' מספר
בני"י" ואחרי "כי הוא חייד" ציין "ע"כ מתורה והי' מספר
הנ"ל".

[ציוני השורות באוה"ת הנ"ל הם לפי דפוס זיטאמיר].

מראי מקומות הנ"ל על תו"א ג, ד ד"ה להבין הטעם שנשתנה
יצירת גוף האדם - צויין: "הנחה אחרת בסה"מ אדה"ז פרשיות
ע' טו.

המאמר נמצא בגוכתי"ק כ"ק הצ"צ משנת תקעא-ב".

ולחעיר שהמאמר הנ"ל הוא בגוכתי"ק 1116 דף לב. (בין
מאמרי חורף תקע"ב בסמיכות לדרושים דפי יתרו). פקסימיליא
נדפס בסוף הספר ע' 390.

ובגליון דפי יחי' כתבתי אודות המאמרים שבחלק שני של
כ"י 1116 שאולי הם תוכן קצר של הנחות שנכתבו בידי
אחרים.

ואחר העיון בפקסימילי' והשוואה עם סה"מ אדה"ז
פרשיות, יראה שמאמר זה שבגוכתי"ק 1116 קיצור מהנחת כ"ק
אדמו"ר האמצעי שנדפס בסה"מ פרשיות.

[ולחוסוף שמאמר ד"ה וייצר ה' אלוקים לאדמו"ר האמצעי שבתורת חיים בראשית יח, ד ואילך מיוסד כני על ד"ה זה שבסה"מ פרשיות הני"ל].

וביותר יראה שכמעט כל הנמחק בפקסימיליא נמצא בסה"מ פרשיות שם.

בריאת האדם: כן הוא בסה"מ פרשיות ובגוכ"י לקפני המחיקה. ושוב הוגה: **יצירת גוף האדם.** וכן נדפס בתו"א.

את העשבים ואת האילנות כמו שהוא: בגוכ"י נכתב **בכמותן ובאיכותן** . . . עפ"י סה"מ פרשיות שם. ושוב נמחק והוגה: אחר **כך עם הנפש הצומחת שבו** וכן הוא בתו"א.

הדגים ג"כ כמו שהן: בגוכ"י נכתב **עתה**. וכן הוא בסה"מ פרשיות ע"י טז [ושם: הגחת הצ"צ] ושוב נמחק והוגה **דהיינו הגוף עם הנפש החיונית שבתוכו יחד** וכן הוא בתו"א.

בגוכ"י נכתב: **אמנם בודאי שאין זה מצד עצמיות כחם של הארץ והמים שהרי עפ"י טבע אין המים יכולים להוליד דג"י וכן הארץ בע"ח כו' גם עתה אלא שנבראו.** עפ"י סה"מ פרשיות שם. ושוב נמחק. וכן ל"י בתו"א.

אלא שלקח עפר ועשה ממנו גוף: בגוכ"י נכתב **ולא ע"י מאמר עפ"י סה"מ פרשיות שם.** ושוב נמחק ול"י בתו"א.

והנה דרך כלל הבע"ח הם כלולים מב' דברים . . . ולכן יכולים להתחבר יחד: עפ"י סה"מ פרשיות שם ע"י יח. ושם: **עם היותן ב' מדריגות אבל הן סמוכין זל"ז** וכן הוא בגוכ"י אבל בין השיטין נוסף (אחרי: עם היותן ב' מדרגות): **זו למעלה מזו** וכן הוא בתו"א.

ובגוכ"י נכתב: **ולהיות שניהן עולים בפעם א' עפ"י סה"מ פרשיות שם.** ושוב נמחק וכן ל"י בתו"א.

(ואולי י"ל שהגהות הצ"צ בהנחה שבסח"מ פרשיות נכתבו לצורך כתיבת הנוסח שבגוכ"ק 1116).

במ"מ הערות וציונים הנ"ל ציין על שו"ה הצומח - ע"י מאמר ה': בתרס"ו נוסף: "ולכן נברא גופם ונפשם כא"י וכ"י שהוא עפ"י סח"מ פרשיות שם ע"י טו.

שוב נכתב שם: **תדשא הארץ דשא . . עץ עושה פרי . . ויהי כן: בראשית א, יא. א, כד. א, כ - בסדר זה הובא גם בספר המאמרים ת"ש ע"י 61, ומציין ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א שם בהערה וי"ל דשינה סדר הפסוקים, כדי לסמוך מעשה ארץ זל"ז עכ"ל.**

ובתו"א שם: **כמ"ש ביום ג' תדשא הארץ דשא עשב מזריע כו' עץ עושה פרי כו' ויהי כן והוא פסוק אחד בבראשית א, יא. (ושם: מזריע זרע עץ פרי עושה פרי כו') וממשיך: וכן ביום חמישי ישרצו המים שרץ נפש חיה כו' והוא בבראשית א, כ.**

ובהמשך: **הרי שהארץ הוציאה את העשבים . . וכן גם הבע"ח הוציאה הארץ . . וגם המים שרצו כן נפש חיה . . ע"י מאמר ה' שאמר תוצא הארץ כו' (בראשית א, כד) ישרצו המים כו' (וכבר נסמן לעיל).**

וע"ז אפשר לומר שהסמך את העשבים לבע"ח כדי לסמוך מעשה ארץ זה לזה.

ובסח"מ פרשיות נכתב (אחרי: ישרצו המים נפש חיי) תוצא הארץ נפש חיי. [ובתו"א נכתב במקום זה: וכן כולם]. וממשיך: **הרי הארץ הוציאה את גופי הבע"ח . . וכך המים שרצו הדגים . . וכן העשבים והאילנות והפירות יצאו מן הארץ . . היינו בסדר הפוך. אך בהמשך: והנה בודאי אין בכח טבע הצומח שבארץ להוציא נפש חיי . . וגם בחלק הצומח להוציא אילן . . וכן המים אין בכחם וטבעם . . וסמך מעשה ארץ זל"ז.**

והערת כ"ק אדמו"ר שליט"א קאי אסת"מ ת"ש ע"י 61 (ד"ה אז ישיר אות ג): "ידגופי נבראים הצמחים ובע"ח כתיב תדשא הארץ תוצא הארץ ישרצו המים" ובהערה שם: בסדר זה הובאו גם בתו"א שם (משא"כ בתו"ח).

שם בהע"י על שו"ה בבחינת - עד שאח"כ ויפח באפיו כו' לכאוי צ"ל על שו"ה דבר [כמבואר למעיין בסה"מ תרס"ו שם].

שם על שו"ה כן - הענין הוא צויין: "בגוכתי"ק הצ"צ: והענין כי הנה ענין".

ולקמן (אחרי הציון על שו"ה מאמר) נסמן עוה"פ: "הענין הוא כי: בבדך 1116 גוכ"ק צ"צ: והענין כי הנה".

והמעין בפקסימילי יראה שבמקום שנכתב בתו"א "הענין הוא כי הנה" נכתב בגוכתי"ק הצ"צ: והענין כי הנה ענין.

ומ"מ ציון זה (יחד עם הציון על "די בחי דצח"מ"י) שייך לפני הציון על שו"ה הוי"ה.

שם על "אחור וקדם" צויין שבסה"מ תרס"ו נוסף דמצד הגוף הוא אחור למעי"ב ולמטה מכולם כו' ומצד הנשמה הוא קדם למעי"ב שקדום לכולם כו', והוא ע"פ סה"מ פרשיות שם ע"י יז. [וכן מ"ש בסה"מ תרס"ו שם: "אמנם מצד נשמתו הוא במעלה ומדרי גבוה מכל הבע"ח. . . ולכן ניתן לו הממשלה על כל הבע"ח. . . מפני צלם אלקים שעליו" הוא ע"פ סה"מ פרשיות שם ע"י טז].

שם על "מובחר בנבראים" צויין: בהגתת ר' אשר: הנבראים.

ולהעיר שבפקסימיליא מוכי"ק הצ"צ: מובחר המין בנבראים ובכל אופן שייך ציון זה לפני הציון על "אחור וקדם" (כמבואר למעיין בתו"א).

הנחה אחרת מד"ה זה נמצא בספר עבודת הלוי.

על ד"ה לא טוב היות האדם לבדו צויין שנמצא ג"כ בסה"מ פרשיות ע' מד בשינויים קלים ממה שנדפס כאן עם איזה הגהות מהצ"צ. (ונוסח אחר נדפס שם ע' מז).

ושם ע' מד נדפס בכותרת: ליל שבת בראשית.

על ו, ב "והנה אמרו בירושלמי" צויין: ראה בד"ה חייב אדם לברך - תרלח ע' כח.

ונמצא ג"כ באוה"ת בראשית כרך ג תקנט, ב אות ו. [וכבר כתבתי בגליון ב' אייר תשמ"ח שד"ה חייב אדם לברך הני"ל מיוסד על ההגהות שבאוה"ת הני"ל].

על ד"ה יבל הוא ה"י אבי יושב (ז, ג) ציין: הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי בסה"מ תקס"ח. בתו"א לעמבערג ב, ב הנחה אחרת.

ולעיר שהנחה שבתו"א לעמבערג הוא אותו ההנחה שבתו"א אלא ששם הוא בלי הגהות הצ"צ.

שם על שו"ה ההתכללות צויין: "בלקו"ת לג"פ מה, א ובאוה"ת בראשית כרך ג דף תקפה, ב נוסף: (ווי"ל שזהו בחי הביטול כו'), וכ"ה גם באוה"ת בראשית דף תקפה, ב"י. והוא כפל הלשון.

על ד"ה צאינה וראינה (ז, ד) צויין: הנחת אדמו"ר האמצעי בסה"מ תקסז ע' רי.

ולעיר ששם הוא בכותרת: ליל שבת פ' בהעלותך (בוחאו).
(בוחאו).

שוב ציין: באוה"ת שה"ש ע' תקמח ובע' תקיז בהתחלת אני לדודי ורשום שם בדברים אלו התחיל אדמו"ר בדרוש שע"פ צאינה וראינה כו' בפאלאצק.

והמעייין באוה"ת שה"ש ע"י תקמח לא ימצא מאמר זה כל עיקר
אלא שבאוה"ת שם ע"י תתק"ז בשוה"ג כתב: להתחלת הדרוש [אני
לדודין] ראה גם . . . אוה"ת שה"ש ע"י תקמח.

שם ח, ד על הקטע ועפ"ז . . . שמחת לבו כנ"ל ציין: כל
הקטע ליתא בבוך 35, ובמקומו נמצא קטע דלהלן:

עוד י"ל בדרך אפשר כו'.

ולחעיר שכל הקטע הזה נדפס באוה"ת שה"ש שם ע"י תתקכב.
(ושם: עוד י"ל בדרך אחר כו').

שם: הציון על "ולפי שהוא דבר פלא שהדומם כאבן יאיר"
שייך לח, ב.



לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות

★

לרגל יום הבהיר י"א ניסן

התחלת שנת הצדי"ק

הי' תהא שנת אראנו נפלאות

★

ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו

ומכלל ישראל וינהיג את כולנו מתוך בריאות הנכונה,

ושיתקיים דידן נצח בכל, עד לדידן נצח הכללי -

ונזכה בקרוב ממש לעלות, כל בניי שליט"א,

קוממיות לארצינו הקדושה, ומלכנו בראשינו,

בהתגלות מלך המשיח - נאו!

✽

נדפס ע"י משפחת קומר

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות

MC

MIDWOOD COMPUTER CENTER

מרכז המחשבים של חסידי חב"ד בברוקלין

1634 Coney Island Ave. Booklyn N.Y. (718) 692-2211