

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ש"פ במדבר

— חג השבועות —

גליון כ"ז (תקפ"ג)

יזא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עותעניו

די תהא שנת נפלאות אראנו

שנת הצדיק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים ואחת לכריאה

ב"ה  
 עשי"ק פרשת במדבר  
 - חג השבועות - זמן מתן תורתנו  
 ה"י תהא שנת אראנו נפלאות

## תוכן הענינים

### יני משיח וגאולה

- 5 . . . . . חילוק בין אלי' למשיח.  
 6 . . . . . סימני מלך המשיח . . . . .  
 10 . . . . . בועות - זמן הגאולה. . . . .  
 11 . . . . . והמייק השלישי, בידי שמים או בידי משיח . . . . .  
 14 . . . . . ענין האמונה בביאת המשיח . . . . .  
 21 . . . . . עם דוד הושיע את ישראל מגלות . . . . .

### שיחות

- 22 . . . . . דרגות דמלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט.

### לקוטי שיחות

- 24 . . . . . יבד שנשתחרר וקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה . . . . .  
 27 . . . . . חודה של מצוות ספירת העומר . . . . .  
 27 . . . . . ספירת העומר קיום המצוה היא בהזמן עצמו . . . . .

### אמרי כ"ק אדמו"ר שליט"א

- 28 . . . . . העבודה דצדיק ובעי"ת . . . . .  
 29 . . . . . ערות בקונטרס ט"ו בשבט ש.ז. . . . .

### חסידות

- 34 . . . . . יחי אור דא חכמה . . . . .

## פשוטו של מקרא

פירוש "בערכך" . . . . .

## רמב"ם

התאים והיציעים לשיטת רש"י. . . . .

## נגלה

בענין הפסק בין אלוקיכם לאמת. . . . .

בענין הפסק בין אמת לאמת. . . . .

## שונות

הוספות למי"מ ללקו"ת פי במדבר . . . . .

הערות וציונים לדרך מצותיך . . . . .

תקון ליל שבועות - דפוס סלאוויטא . . . . .

ר' יהודה - ממשפחת הלל . . . . .

תספורת קודם ערב שבועות (גליון). . . . .

"מאמרים קצרים" של כ"ק אדמו"ר האמצעי (גליון) . . . . .

תקון טעות: בגליון העבר נדפס גליון כ"ו (תקפ"א)

להיות כ"ו (תקפ"ב).

-----  
מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 953-9720 (718)

עניני גאולה ומשיח

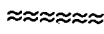
החילוק בין אלי' למשיח

הרב משה לברטוב  
≈ תושב השכונה ≈

בפרק האחרון בהי"ד של משנה תורה (הלי מלכים י"ב), בתחלה  
בה ב' כותב הרמב"ם (פסק המשנה דעדיות) שאינו בא לא  
אטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסוק אנשים שהם בחזקת כשרות  
להכשיר מי שהוחזקו פסולין ע"כ. ואח"כ בהלכה ג' כשמדבר  
ד המשיח שהוא ברוח קדשו (שתנוח עליו) "יתייחסו כלם"  
ו מייחס ישראל אלא לשבטיהם כו' אבל אינו אומר על שהן  
קת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה  
ע.

ובפשטות החילוק בין הנביא (או אלי') למשיח הוא שהנביא  
לבד שלא יפסול אלא גם לא יכשיר, משא"כ מלך המשיח רק לא  
יול משפחה שנטמעה. אך יכשיר ויפסול משפחה שלא נטמעה  
ע פסולה, (כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהביאור הנדפס  
בר מלכות").

וצריך עיון, שלפי הביאור של כ"ק אדמו"ר שליט"א שגם אלי'  
יול זה רק שלא יהי' זה חלק מהגאולה, רק ענין בפ"ע, מדוע  
" זה ענינו של מלך המשיח. ובכלל צ"ע הלא מה שאלי' יעשה  
א ג"כ לפי נבואה ורוח"ק ואיך מחלק הרמב"ם בין הנביא  
(ל"ו) ומלך המשיח שיעשה הנ"ל ברוח הקדש. והיינו, שהעיון  
גלי הוא בין בהבנת דברי הרמב"ם שמחלק ביניהם, והן על  
ביאור דאד"ש מהו הפרש בין אלי' ומשיח בענין זה אם גם  
לי יעשה זה לפועל.



## בסימני מלך המשיח

הרב נ. דעווידסאהן  
 ≈ תושב השכונה ≈

בגליון העבר הסביר והציע הרי י.ל.א. פירוש ברמב"ם פ"י הל' ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, חוגה בתורה ועוסק במצווה כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה. ויכוף כל ישראל לילה בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה'. הרי זה בחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח ונצח כל האומות מסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל. הרי זה משיח בוודאי". והרב הנ"ל פיר' וזת"ד: שאין כוונת הרמב"ם ב"ויכוף כל ישראל", כפשוטו שלבר אוחזים כל ישראל ממש (בהשפעתו) בדרכי התורה והמצווה כי אם שמתנהג באופן משיחי. היינו, שהוא מנסה עד כמה שאפשר להשתדל ולעודד שכלל ישראל ישובו מדרכיהם החילוניים וידבקו בה' אלקי ישראל, לילך בדרכיו. והפירוש לדעתו ב"ויכוף" אי כפייה בכוח. כי אם כפי' התו"ט, (והכוונה לתו"ט אבות פ' מי"ד כדלקמן) שהוא לקחת אותם בדברים דברי התעוררות למשלבם לתורה. ולעבודת ה' איברא, לא צריכים שכולם ממש יוחזו בתשובה שלימה.

וכן פירש הרב הנ"ל הצריכותא ב"הרי זה בחזקת משיח" (דלכאורה למאי איכפת לן אם הוא חזקת משיח או לא נהי מש וודאי צריכין לידע אבל חזקת משיח למאי הוא?) שחזקת מש קאי אלפניו ברמב"ם "וילחם מלחמות ה'" כי לכאורה היאך מו להסתכן בקשרי המלחמה הרי סכנת נפשות הוא! ומשום זה קו הרמב"ם שהוא חזקת משיח (דומיא ל"יתולין על החזקות") ומכ שהוא חזקת משיח יכול לתת היתר ללכת אתו למלחמה. (עכתו לפי הבנתו).

ונפלאתי איך לא שת לבו לתוכן דבריו וטח עיניו מלרא ההבדל בין מעשה מלכות סתם למלך המשיח (כדלקמן) ועד שהקו הוא המסובב להסיבה. כי איך אפשר לומר שחזקת משיח ו החזקה להתיר הצטרפות למלחמה בו בשעה שההיפוך הוא חנו שמלחמת ה' הוא הסימן העושה את החזקת משיח, ועירבוב סדר חזינן אצלו. וכי יעלה על הדעת שמלך זה לחם עד עתה שלא ע תורה? והאם החיילים במלחמה - עד שחתגלה שהוא בחזקת משיח

לא הלכו בדרך התורה והמצוה? יציבא בארעא וגיורא בשמי  
שמיא!

ושנית, פירושו "ויכוף" נכפה על רמב"ם בכוח. כי הרואה בפנים התוי"ט שקאי שם על משנה באבות פיג מי"ד "חביב אדם שנברא בצלם" ומפרש התוי"ט ש"אדם" היינו כל אדם אפילו אומה"ע. ומסתייע ממאמר הרמב"ם, (ספ"ח מלכים) "וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" וממשיך שאזא מכש"כ וק"ו אם לכפות בחרב וכו' הרי וודי שחיובא אית לן להשפיע בדרכי נועם (עכתו"ד) והנה פשיטא (כדאיתא להדיא) שגם לתוי"ט "לכוף" "ויכוף" הוא פשוט כמשמעו: כפיה בכל אופן האפשרי גם באיומי מיתה וכו' אלא שמפרש, שפשוט שאם בכפיה חייבים להשפיע על כל באי עולם ק"ו שבלי כפיה שצריכים להשתדל לעורר אומה"ע לשוב לה'. ועפ"יז מפרש התוי"ט המשנה שם מפרש היטב כהרמב"ם וכפשוטו.

אבל הא לא מספקא ליה ש"ויכוף" לכל לראש הוא כפיה ממש (ולא נעלם ממני המבואר בלקו"ש חכ"ו פ' יתרו שבזמח"ז "הלכוף" הוא רק א) מצד קבלת מלכות שמים דוקא ב) בפרט עפ"י תוי"ט אבל פשוט שגם לפי השיחה בזמן שיד ישראל תקיפה הכפיה הוא כפשוטו ואכמ"ל) וכן בנידו"ד וודאי שהרמב"ם לא הי' כותב ויכוף אלמלא שהיתה הכוונה כפיה ממש ומצד דיני המלך שמותר לו לכפות על העם וכן יוצא מתוך שיחת כ"ק אד"ש (ראה "דבר מלכות" סימן א' בסופו סי' טו) ש"ויכוף" היינו "מלך רודה ומושלי עי"ש).

ובר מן דין, בגוף הענין, לשם מה צריכין חזקת משיח כדי להתיר להכנס בקשרי המלחמה. תינח קיבץ נדחי ישראל, בנין המקדש החזרת המשפטים ליושנה, וכו' שצריכים לכך משיח, עפ"י האמונה - לפי הרמב"ם - שמש"ח דוקא הוא יהי' הגואל האמיתי והוא דוקא יעשה דברים אלו. ואם הדברים הללו נעשים בלי משיח הוא כופר במשיח. (כפי שמובן מכל המקורות שברמב"ם וחז"ל וראה שיחה המצויין לעיל ועוד). אבל למלחמות ה' מאי צריך חזקת משיח להכי, והרי כל מי שהוא מלך עפ"י דין מותר לו ללכת למלחמה. ראייה לדבר המשך דהלכה דנן: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים" הרי, שיש כאן תרי דינים. א) דין דחזקת משיח כדי לדעת "אם זה שהבטיחה עליו תורה" ב) דין

ד"מלכי בית דוד השלמים". ואפילו אם הוברר למפרע שאין זה שהבטיחה תורה עדיין לא הופגם מלכותו כמלך מבית דוד כשר.

ופשיטא הוא שכדי להיכנס למלחמת ה' אפילו שלא ינצח ויישפך דם רב הריחה גם למפרע כשר ושלם ללא שום פסול.

ועוד מלין בפיו, נראה שתרי דברים של הלכה דנו איתנהו בכל מלך שצריך להוכיח את מלכותו. (א) עמידת המלך - [ודוקא כש"מעמידין מלך בתחלה" (והיינו, משפחה חדשה או מלך משאר שבטי ישראל) - צריך] על פי בית דין של ע"א ועל פי נביא. (ראה רמב"ם ה' מלכים פ"א ה' ג) איברא. במלך שהוא נכד של בית דוד אינו צריך לא ב"ד ולא נביא ולא אפילו משיחה (וראה מנ"ח מצוה ק"ז וצפעי"נ תורות י' ולקו"ש חכ"ג פ' פנחס) - והוא עמידת המלך גרידא, ועמידה זו הוא או כשאדם בית דוד מחליט שהוא מלך או כשקבוצה מסויים מבטלים עצמם לקבל מלכותו כפי המבואר במקראות רבות שאצל בן המלך היתה ההמלכה ע"י שכל עם ישראל הלך לקראתו (ראה מלכים פ"ב, אצל ירבעם), ואז הוא מלך - מכוח הנביא והב"ד - במלך חדש או מצד העם - בבן מלך. (ב) יש לפעמים שמלך מסויים צריך להוכיח את עצמו משום סיבות שונות וצדדיות כפי שמשמע מההלכה המבואר ברמב"ם לגבי מלך משאר שבטי ישראל שם ה"ל"ח ז"ל: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה' - הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו, אע"פ שעיקר המלכות לדוד, ויהי מבניו מלך", כלומר, שמכיון שמדובר במלך משאר שבטי ישראל והלוא עיקר המלכות הוא מבית דוד, - אבל אם המלך מתנהג בדרך התורה והמצוה וגם לוחם מלחמות ה' ומוכיח שמלכותו ישרה וצדק אזי מלכותו הוא בתוקף עד שגם מבניו יהי מלך, למרות שעיקר ענין המלכות שייך לבית דוד.

נמצא, שיש כאן שני ענינים (א) העמידה כמלך (וב) הסימן המזחה שהוא מלך ישר שמלכותו יתקיים משא"כ אצל מלכי בית דוד בכל אופן "לא תכרת המלוכה מזרע דוד...הקב"ח הבטיחו בכך וכו".

השתא נהדר לדידו, גם במשיח יש שני ענינים אלו (א) ואם יעמוד מלך (והרמב"ם לא מפרט איך הוא יעמוד וכנראה שמסתמך על מה שמבואר במקראות כי "אדם קורא תורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה" (ראה הקדמת

מב"ס)) ב) הסימנים המזהים אותו אם "הוא שהבטיחה תורה" ל וודאי שלא צריך להיות בתור חזקת משיח כדי לכופ את כל ראל או כדי ללחום מלחמות ה'.

והנה, לגבי משיח הסימנים שהוא לוחם מלחמות והוגה בתורה סק במצות אינם מספיק אלא צריך לעוד סימן שהוא "יכופ את ישראל". ונראה, שזה ענין מיוחד במשיח שחייב להשתמש וחו גם לכופ את כולם לילך בדרכי התורה ולחזק את בדקה. טעם אפשר לומר, א) כי משיח יחזיר את כולם בתשובה עפ"י טחחה שהבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן יד הן נגאלין ולכאורה תקופת חזקת הוא סוף גלותן, אכמ"ל) ב) בעצם החיובא מוטל על הסנהדרין אבל מכיון שאין הסנהדרין המלך הוא היחיד שיכול לכופ בכוח. ועצ"ע.

ולפ"י נמצא מכך שיש כאן תלת דינא א) עמידת מלך בלי יהי קשור במשיחיות ב) גילוי סימן משיחי וכופ את כל וראל לילך בה ג) ביחד עם סימן משיח גם גילוי סימני שתמשות במלוכה כדבעי - מלחמות ה'.

שמע מיני למעשה. א) יכול להיות שיהי הכתרה או עמידה אופנים דלעיל ואעפ"כ המלך לא ינצל את זה משום סיבות שונות פי ראות עיניו ב) אפילו לפני שהמלך עוסק ב"ויכופ" מכוח מלכות אפשר לגלות באדם מסויים שהוא נוטה לילך בדרך של חזרה בתשובה את כל ישראל. וכמובן זהו סימן די ברור שהוא ולך בדרך משיחי אבל אם היתה זאת בלי עמידת המלך ובלי כפיה מש אין זה הסימן שהרמב"ם מדבר עליו המעמידים אותו בחזקתיה משיחא.

וואולי זה שמבואר בסנהדרין צ"ח שאמרו על רבי, דאי מן יין הוא, כגון רבינו הקדוש" ובשיחה ש"ל לאחרונה בהערה יין שזהו עפ"י הרמב"ם בהליד והיינו שכבר היה מלך מיירי אופן שתלמידי רבי קבלו את הרבי למלך ולכן כבר עמד מלך לאידך, רבי היה הוגה בתורה ועוסק במצוה ועסק בכפיית כל שראל שילכו בתורה אבל לא עסק במלחמות ה' והכפייה לא היתה נתוקף ובכוח ממש. אולם ראה שם רש"י (ד"ה אי) "היינו רבינו הקדוש דסובל תחלואים וחסיד גמור" ואולי רש"י חולק על הרמב"ם בסימני משיח דוגמת הראב"ד ואכמ"ל ועצ"ע).

(ג) אם כופה ממש ולוחם מלחמות ה' אז הרי זה בחזקת משיח.

ונראין דברי הרב א.ג. העליר שפירש שחלכה הוא - החזקה - שאם ישנה חזקת משיח אסור להאמין במישהו אחר מצד החזקה ועילייע ואם כן נראה לפענייד, שכל הכתרה אצל אדם הראוי לכן אינו לתחו ח"וו ולכשירצה ישתמש בכך. וכל זה לפלפולא והפסי"ז צריך לבוא מרבנים יושבים על מדין אנשי הלכה למעשה ומסתמא יעיינו בדבר בכובד ראש הראוי לכך.



### שבועות - זמן הגאולה

הת' זאב זיילעו  
 ≈ שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א :  
 ישיבה גדולה ניו הייב

בעמדנו בימים הסמוכים לחה"ש, ובשנת הגאולה, (ראה שיחו ט"ו אייר ש.ז.) יש לעורר על דברי התיקוני-זחר תיקון ר"א (בתקו"ז שלפנינו ע' נ"ד ע"ב ואילך).

ובגין דא עתיד רעיא מהימנא למחוי בגלותא בתראה. וב יתקיים והוא מחולל מפשעינו. אתעביד חול בגינייהו מדור; בעוונתינו במכתשין דיסורין דעניותא. בכמה דוחקין דסבי עלגיהו ובגיניה שמאל דוחה, לבינונים דאיהו ראש השנה, וימו מקרב לון בתאבתא דאיהו פסח דרועא ימינא לקבל שבים ויקיו מנפילו דלהון ואחיד בידיהון. ויימא לון קומי שבי ירושלו ובשבועות יפקון בזכותא דמשה דאיהו מתן תורה רחמי וגלי לו ספר תורה ויתכנסון לירושלים ותראה היבשה . . בימינא אסתלל מן גלותא בגין דמוליד לימין משה. דדרגיה עמודא דאמצעיתא דאיהו שבועות . . ובי"י יפקון על ידא דההוא דאתייהא אורייתא על ידא בשבועות. וראה בהמשך שם בתיאור הגאולה.



ביהמ"ק השלישי, בידי שמים או בידי משיח

הרב ישכר דוד קלוזנר  
נחלת הר חב"ד - אה"ק.

בלקוויש חלק כז (עי 204) [וכי"ה ב"דבר מלכות" - חידושים  
במאורים בהלי מלכים (סי ג עי 20)] מתווד בין חדיעות אם  
נ"ן ביהמ"ק דלעתיד יבנה בידי משיח [רמב"ם הלי מלכים פ"יא  
תחלתו וסופו עפ"י ויק"ר (פ"ט, ו), במדב"ר (פ"יג, ב),  
חש"ר (ד, לא)] או "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים"  
פ"רש"י סוכה (מא, סע"א), ר"ה (ל, סע"א), וכה בתוסי סוכה שם.  
יבועות (טו, רע"ב) ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש  
נחומא"ן] - עפ"י סנהדרין (צח, א) "דזכו עם ענני שמיא"  
דניאל ז, (ג), ולא זכו עני רוכב על החמור" (זכרי ט, ט),  
ע"ש בהערה 90] - וה"נ בנדו"ד; דאם "זכו" אזי "יגלה ויבוא  
שמים" באופן נסי, מ"ש"כ אם "לא זכו" יהי הבנין בידי משיח  
דרך הטבע. [וכי"ה בלקוויש חלק יג עי 84 הערה 36].

"און דאס וואס דער רמב"ם פסקינט בס' חיד, ספר הלכות  
מלכות, אז עס וועט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם  
איז עס ווייל דער ענין פון משיח וביאתו והגאולה בכלל -  
זיז א הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. און אזוי איז אויך דער  
זופן אין דעם, אז ער איז ניט תלוי באופן דמעשה בני"א  
מש"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמי וכיו"ב - וועלכער  
זיז תלוי אין דעם אז ביי אידן איז א מצב פון "זכו" - וואס  
זיז ניט ברור ופסוק, ווייל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש (ברכות  
ג, ב) והרשות לכל אדם נתונה כו' (רמב"ם הלי תשובה רפ"ח).

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן  
זיז ס'איז א הלכה, מוכרח צו זיין (אומאפהענגיק פון דעם מצב  
פון אידן)."

ובסעי' יח שם, מבאר בעומק יותר, שאין הכוונה שהרמב"ם  
מתאר את הגאולה שיהי רק באופן של "לא זכו" ח"ו, אלא  
שיטתו הוא דהמצב של "זכו" - הנהגה נסית, הוא ענין נוסף על  
צ"ם גדרו של משיח, דהיינו שהקב"ה מראה אז הוספת החביבות  
י"י נסים וכי'.

ועד"ז בנוגע לתיווך הנ"ל, שאין הכוונה ש"יגלה ויבו משמים" הוא **בסתירה** ל"משיח בונה מקדש", אלא שמצד גדר ההלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על בניי, וכמשיי ועשו לי מקד (ראה רמב"ם הל' ביהבי"ח בתחלתו), ולכן פסק הרמב"ם שמו המשיח יבצע את המצוה של בנין ביהמ"ק, - והמצב של "זכ גורם רק הוספה, שבה"מקדש דלמטה" יבא ויתלבש ה"מקדש דלמעלה - "יבא ויגלה משמים".

ועפ"ז מובן ההכרח אודות התקופה השניי שבימות המש שיהי המצב של "זכו", שאז יהי **ביטול** מנהגו של עולם הנהגה נסית כולל תחיית המתים. ולפיכך, שבספר היד שהרמב" מסביר הגדר של משיח וביאתו ע"פ ההלכה, לכן מבארו בז ואופן ד"עולם כמנהגו נוהגי" - בהתאם לענינו וגדרו של משיח משא"כ באגרת תחיית המתים הרמב"ם **מוסיף** (ביאור בסי' ה "אין דברנו זה החלטתי", כיון שאם המצב יהי בבחי' "זכו" בזמן הגלות, אז יהי גם **בתחלת** הגאולה התנהגה המיוח מלמעלה דביטול מנהגו של עולם. עכ"ד עשי"ב.

והנה לפי"ז נראה לתרץ מה שהקשה אא"ז הגאון הי"ד ב"י הבנים שמחה" (פ"ג אות פא): "קושיא עצומה שהקשיתי ב בילדותי, ונדפסה בספרי שו"ת "משנה שכיר" (חלק א סי' לד) רש"י ותוס' (סוכה מא, א), שכתבו שמקדש שלעתיד יהי ב שמים, דכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", וקשה מכתובות (ה, א) "דרש בר קפרא, גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וא דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ (ישעי' נ ג), ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתוב מכוון לשבתך פעלת מקדש ה' כוננו ידיך (שמות טו, יז). ועיי' ברש"י ותו "מקדש, מעשה ידי צדיקים הוא", וא"כ מוכח, שיבנה עיי מע צדיקים ולא עיי הקב"ה, וא"כ יש סתירה בין רש"י וח בכתובות לרש"י ותוס' בסוכה. והנה המהרש"א כתב דקאי בצלאל וחבריו שעשו המשכן עייש, א"כ הבנין דלעתיד ש יכול להיות שיבנה עיי הקב"ה, וא"כ לק"מ. אבל אכתי יוקשה רש"י בפי' בשלח, בפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" כתב בזה "חביב ביהמ"ק, שהעולם נברא ביד אחת, שנאמר ידי יסדה א ומקדש בשתי ידים, ואימתי יבנה בשתי ידים, בזמן שהי יב לעולם ועד, לעתיד לבא שהמלוכה שלוי עכ"ד. הרי שרש"י ב בפירוש שמקדש שלעתיד יהי בשתי ידים, וכבר מבואר בכתו

תירה בין רש"י לרש"י, כה הקשיתי בימי עלומי, והוא קושיא  
לימתא. ושם בספר הנ"ל כתבתי לתרץ. . דברי רש"י הללו  
קוחים מהמכילתא (פי בשלח פ"י ד"ה מקדש) אי"כ עיי"כ עלינו  
ומר, שהמכילתא אינה סוברת את הדרש דבר קפרא הנ"ל. . [ובר  
קפרא] לא סבירא לי דמקדש שלעתיד יהי בידי שמים. . אי"כ  
פ"י"ז רש"י לשיטתו שפיר כתב שיהי בידי שמים אבל לבר קפרא  
ה"י בידי אדם. ובזה ישבתי את דברי הרמב"ם [הלי מלכים פ"יא  
ה"א] שמשמע מדבריו שיהי בידי אדם משום דנקט דבריו אליבא  
דבר קפרא, עכ"ל שכתבתי בימי ילדותי בספרי שם, וכעת נראה לי  
לומר"י וכו' עכ"ל אא"י, עיי"ש שמצא אח"כ קו"י זו בס' "מערכי  
לבי" דרוש צ"ה (סלוניקי תקפ"א).

אולם לפמ"ש בלקו"ש הנ"ל א"ש, דרש"י בכתובות ובחומש מדבר  
לפי הלכה ברורה ופסוקה במצב של "לא זכו" באופן שאינו תלוי  
במעשה בני"א (שאם יהיו במצב של "זכו" אזי יהי בידי שמים  
שאינו ברור ופסוק כיון שהרשות נתונה לכל אדם וכו' וכחל  
בידי שמים חוץ מיר"ש וכו'), ולפי ח"י בעומק יותר", בכתובות  
ובחומש מיירי רש"י ותוס' מצד גדר ההלכה שבנין ביהמ"ק הוא  
חיוב על בני"י, והמצב של "זכו" הוא ענין נוסף על עצם גדרו  
של משיח.

משא"כ בסוכה ור"ה מיירי רש"י ותוס' במצב של "זכו", כדי  
לבאר אפשרות של מצב שיבוא פתאום מן השמים מבלי שתהי' לחם  
שהות להכין את העומר בתחילה ע"ש, ולק"מ.

ולפ"י"ז נראה ליישב גם מה שהקשו האחרונים [ע"י בס' תרת  
חקדש ח"ב ס"י יד, קונטרס "עטורי כהנים" גליון 31] על דעת  
הרמב"ם שבנין דלעתיד יבנה בידי אדם עיי"י משיח, מהסוגיות  
דרי"ה (ל, א) וסוכה (מא, א), שחעלו בגמ' שם את האפשרות  
שביהמ"ק דלעתיד עשוי להיבנות בלילה או בחג, על אף ההלכה  
הפסוקה שאין בנין ביהמ"ק בלילה, וכמו שפסק הרמב"ם בהל' בית  
הבחירה (פ"א הי"ב) עפ"י גמ' שבועות (טו, ב). וכן פסק שם,  
ואין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט, ועיי"י "אם הבנים שמחה" (שם אות  
פה) - כי לפי הנ"ל אין זה דבר מוחלט שיבנה בידי אדם עיי'  
משיח, כי זה מדובר לפי הלכה ברורה ופסוקה במצב של "לא זכו"  
באופן שאינו תלוי במעשה בני"א, משא"כ בסוכה ור"ה מיירי במצב  
של "זכו" שגם לדעת הרמב"ם יבוא ויגלה משמים" באופן נסי,  
וזה מרמז הרמב"ם בהל' מלכים שם (פ"יא ח"ד) בתיבת "ואם"

יעמוד, כפי שהארכתי בגליון הקודם (ש"פ אמור) ג  
כ"ח (תקפ"א) וע"ד דכ"י הרמב"ם באגרת תחיית המתים ח  
שמוסיף (ביאור בסי' ה'ד) "אין דברנו זה החלטי".



### בענין האמונה בביאת המשיח

הרב יוסף יצחק קלמ  
~ ראש ישיבה דישיבה גדולה נוי הייבען

א.רמב"ם פ"א מהל' מלכים ה' א' "המלך המשיח עתיד לע  
ולחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הרשונה ובונה המ  
ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקו  
מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האכ  
בתורה, וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לבי  
לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה ר  
שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך וכו' עי"ש.

ומבואר בדברי הרמב"ם דלא רק מי שאינו מאמין בו נ  
כופר אלא דאפי' אינו מחכה לביאתו הרי"ז כופר  
והדברים צ"ב דאם אדם מאמין בביאת המשיח אלא דאינו מחכו  
דאינו מרגיש כוסף ותשוקה לביאת המשיח דטוב לו בה  
וכו', מ"ט יחשב ככופר בביאת המשיח. דאע"ג דהחובה עי  
אחד לחכות ולצפות להגאולה, וכמו שאנו מבקשים בתפלת ש"ע  
צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וכו', וכמבואר בכ"מ, במדרשי  
ובספ"ק<sup>1</sup>, אכן מי שאינו מחכה ומצפה לביאתו דאינו נ  
חסרון הגלות [ר"ל] ומעלת הגאולה, הנה חסר לו בהרגש הלב  
שצ"ל אצל בן ישראל, אבל מהי"ת שיחשב עי"ז ככופר בהא  
דביאת משיח, כיון דבענין האמונה הוא מאמין שפיר ב  
המשיח, אלא דאינו מחכה לו, וצ"ב.

ב. והנראה לומר בביאור דברי הרמב"ם, ע"פ מ"ש בנ  
בחקדמה לפי חלק, דביאר שם י"ג העקרים וכתב "וחיסוד ר  
עשר, ימות המשיח - והוא: להאמין ולאמת שיבא, ולא יחש

1. וראה בלקו"ש וישב תשמ"ז בסופה ושי"נ.

יתאחר" יעו"ש. ומבואר בדברי הרמב"ם, דבהיסוד דאמונת משיח נכלל ב' דברים הא' לאמין שיבא, והב' להאמין שלא נאחר. ולכאורה צ"ב דאם מאמין בביאת המשיח מה"ת שיחשוב יתאחר. ונראה ביאור הדברים דיכול להיות שאדם יאמין בכללות הענין דביאת המשיח, אלא דמאמין דזה יהי אח"כ בזמן מאוחר, לא עכשיו מיד. דבזמן הזה, איך שהעולם הוא עכשיו בגדרו מצבו, [חושך הגלות וכו'] לא יבוא המשיח. דמשיח יבוא באחרית הימים" כשהעולם יזדכך וכו'. וזהו דכותב הרמב"ם יסוד האמונה בביאת המשיח אינה רק בכללות, שיבוא ביום מן הימים, אלא דצריך להאמין שלא יתאחר, [דבבוא זמנו יבוא מיד בהעולם כמו שהוא, דביאת המשיח אינה תלוי בשינוי בהעולם כו', אלא דבהעולם כמו שהוא עכשיו בגדרו ומצבו דזמן הגלות יבוא המשיח], דלכן "אם יתמהמה חכה לו" - וכמו"ש הרמב"ם שם בהמשך לזה - היינו שצריך לחכות לו בכל יום, דיכול לבוא היום, ומי שאינו מאמין כן חסר לו בעיקר האמונה דביאת המשיח.

ונראה דזהו ג"כ כוונת הרמב"ם בהל' מלכים שם, דכתב "וכל מי שאינו מאמין בו" היינו דאינו מאמין כלל בהענין דביאת המשיח, "או מי שאינו מחכה לביאתו" היינו דמאמין בכללות הענין דביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו משום דאינו מאמין דיכול לבוא היום, דחושב שיתאחר, הרי"ז כופר בהאמונה דביאת המשיח. דבהאמונה דביאת המשיח נכלל ב' הדברים, ע"ד ביאתו, ושיכול לבוא מיד. וכמו"ש בפיה"מ וכנ"ל, ועד"ז הוא כוונתו בספר היד.

ולפי"ז מבואר דמ"ש הרמב"ם "או מי שאינו מחכה לביאתו" כוונתו דאינו מחכה וכו' משום "שיטתו" ודעתו בהענין דביאת המשיח. וזה הוי חסרון בהאמונה דביאת המשיח, ולכן הוי כופר וכמו"ש.

ג. האומנם דאכתי צ"ב, דמי שאינו מחכה לביאתו, הרי לכאורה יכול להיות ג"כ דהוא משום חסרון ההרגש דצפי לגאולה. [ואי"ז משום שיטתו ודעתו בהענין דביאת המשיח, דמאמין דיכול לבוא מיד אלא דמ"מ אינו מחכה לו, דטוב לו בהגלות וכו'] וא"כ איך כתב הרמב"ם בסתמא דמי שאינו מחכה הרי"ז כופר וכו'.

דבאינו מחכה הרי יכול להיות דאייז משום שיטתו ודע אלא דחסר לו ההרגש וכו', [דאיהיינ דכוונת הרמב"ם הוא דא מחכה לו משום שיטתו וכנייל, אבל איך כתב סתמא, לכאורה ה פרש דאינו מחכה משום דעתו וכו'. כיון דבהא דאינו מר יכול להיות שהוא מצד ההרגש] וצ"ע.

ונראה לומר בזה ע"פ דברי הרמב"ם - הידועים - בפ"ב מ גירושין ה"כ, דכתב לבאר שם הא דמהני בכופין אותו לג הוא משום דכל ישראל רוצה לעשות המצות ולהתרחק מן העבי ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה כבר גרש לרצונו יעו"ש, והיינו דכל ישראל בטבעו רוצה לקיים המצוות וכו', וכשהוא חוטא ח"ו הוא משום שיצרו א אבל מצד עצם נפשו והרגשו רוצה הוא לקיים המצוות וכו'.

ועפ"יז י"ל דמשי"ה לא הוצרך הרמב"ם לפרש דאינו מ וכו', משום דעתו וכו', דאם ישראל מאמין באמונה שלימה בב המשיח ושיכול לבוא מיד, בודאי ה"י מחכה לו, דכל ישראל ב בקיום המצוות מצד טבעו, וממילא דבודאי ה"י מצפה ומ לביאת המשיח, דבאותן הימים הרי ינחו מהמלכות ע מניחות להן לעסוק בתורה ומצוות כהוגן, ויוכלו ללמוד ו ולקיים המצוות במנוחה וכו', [וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' תי ובפ"י"ב מהל' מלכים דמשי"ה נתאו "כל ישראל" לימות הו יעו"ש], וכשאינו מחכה וכו', בפשטות הוא משום חסרון אנו בביאת המשיח, דאינו מאמין באמת דיכול לבוא מיד וכנייל, דסתם הרמב"ם דמי שאינו מחכה לביאתו [וכונתו דאינו נ משום דעתו, דבפשטות אם ה"י מאמין דיכול לבוא מיד בודא מחכה לו דכן הוא הטבע דכל ישראל וכו'] לא בשאר הנו בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה וכו', דיסוד האמונה ב המשיח, אינה רק שיבוא, אלא דיכול לבוא מיד וכמו"ש.

ד. ויתבאר לנו לפי"ז הנוסח ד"אני מאמין באמונה ע בביאת המשיח ואע"פ שיתמהמה עם כל זאת אחכה לו בכ שיבוא", דלכאורה צ"ב אמאי הוסיפו הא ד"בכל יום" דלו ה"י סגי לומר דאני מאמין וכו', ואע"פ שיתמהמה עכ"ז לו, דאינו מתייאש מביאת המשיח אע"פ שהתמהמה, דמיינ מאמין ומחכה לביאתו, ומה מוסיף הא ד"בכל יום"<sup>2</sup>.

אכן למשנית מדברי הרמב"ם מבואר דהכוונה "בכל יום" הוא דמחכה לו בכל יום שיבוא "היום" דלא זו בלבד במאמין בכללות בביאת המשיח שיבוא, אלא דמחכה לו ב"כל יום" שיבוא היום, דמאמין דיכול לבוא היום, וזהו דכללו בהנוסח דהאני מאמין ב' הענינים דהאמונה בביאת המשיח, האמונה בעצם ביאתו, ושיכול לבוא היום, וכדמתבאר בדברי הרמב"ם דכן הוא האמונה הנכונה בביאת המשיח וכמושי"ן.

ה. והנה בפיה"מ להרמב"ם בפי חלק שם כתב עוד ושיאמין בו, שיהי לו יתרון, ומעלה, וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם ולגדלו כו' כפי מה שניבואו עליו כל הנביאים ממש רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה, ומי שנסתפק בו, או נתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה שיעדה בו וכו' ומכלל יסוד זה - שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת - כפר בשם יתברך ובדברי נביאיו יעו"ש, ומבואר בדברי הרמב"ם דבהיסוד דאמונת המשיח נכלל ג"כ שיאמין במעלתו וכו' [וכמו"ש הרמב"ם בהלי תשובה פ"ט הלי' ב' דאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו וכו'] ושיהי מזרע דוד והיינו דאם א' יאמין בביאת המשיח, אלא שלא יאמין שיהי לו מעלה גדולה כ"כ, או שיאמין שיכול להיות שלא מזרע דוד. הרי"ז נקרא ג"כ כופר בהיסוד דאמונת המשיח, דבהך יסוד נכלל ג"כ שיאמין במעלתו של המשיח, ושהוא מבית דוד.

ו. והנה יעויין בחי' וביאורים בשי"ס לכ"ק אד"ש סי' מ"ג דהאריך לבאר דענינו של משיח הוא שיביא לשלימות התורה והמצות בישראל. ובסעיף ט' שם כתב "הרמב"ם מפרש בפי י"א דהלי' מלכים לא רק את הענין דביאת המשיח והחיוב להאמין בו, אלא גם מחו ענינו ונדרו ופעולתו ואפן התגלותו, וכתוצאה מזה - מה תוכן החיוב להאמין בו.

וזהו כוונת הרמב"ם בתחלת הפי' "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה" "ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו" וכו', אי"ז (רק) סיפור מה יעשה המשיח ומה יהי בימיו, אלא זוהי הלכה. הגדר דמשיח הוא שהוא מחזיר "מלכות בית דוד ליושנה ולממשלה הראשונה" (לא שהוא עומד לפעול ענין חדש), שפועל נעשה כן עי"ז שהוא "ובונה מקדש במקומו ומקבץ נדחי

ישראל" (וממילא באים למטרתה של ביאת המשיח ולמכוון ב  
 "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבן  
 ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" שזה קע  
 עם קבוץ נדחי ישראל כשכל ישראל יושבים על אדמתם, היינו ע  
 הענינים שחסרו בקיום תומ"צ מפני שהי' חסר בשלימות כל ישר  
 וביהמ"ק - שזהו כללות ענין הגלות - נשלמים ע"י המשיח. ו  
 מה שמשיח מחזיר "מלכות בית דוד ליושנה כו' וחוזרין  
 המשפטים" הוא מחזיר שלמות הלכות ומצות התורה, [וי"ל ש  
 גם נפק"מ להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ומה צריך להיות  
 שמחכה לביאתו) שזהו גדר המשיח, צריכה להיות האמונה לא  
 שיבוא כדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" ש  
 מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים"], יע  
 בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א דהאריך ביסוד זה וכתב לבאר ע  
 עוד כמה הלכות בדברי הרמב"ם שם בפייה"מ יעו"ש.

ומבואר בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א - מיוסד על דברי הרב  
 - דבהאמונה בביאת המשיח נכלל שיאמין דמשיח יבוא לא  
 לגאול את ישראל מהגלות, אלא דיבוא לפעול שלימות ה  
 ומצוות התורה<sup>3</sup>, דזהו גדרו של המשיח, ולפי"ז מי שמ  
 דמשיח יבוא רק לגאול את ישראל מהגלות, חסר לו בהא  
 הנכונה דביאת המשיח, דנכלל בה ג"כ דיאמין שהוא יבוא ו  
 שלמות הלכות התורה והמצוות, דזהו גדרו של המשיח וכנ"ל

ומבואר לפי"ז דבהיסוד דאמונת המשיח נכלל ד' דברים  
 "ביאתו" [היינו האמונה בעצם ביאתו שיבוא המשיח]. הב'

(2). לכאורה ח"י אפ"ל דמ"ש הרמב"ם מי שאינו מאמין בו, כונו  
 מאמין בו לאחר שיבוא, דהרמב"ם כותב דחמלך המשיח עתיד לעמ  
 וחוזרין כל המשפטים בימיו וכו', וע"ז כותב דמי שאינו מאמין בו  
 מי שאינו מחכה לביאתו עכשיו בזה"ג, משום דאינו מאמין בהענין  
 המשיח, חרי"ז כופר. אכן פשטות דברי הרמב"ם משמע דמירי הכל בזו  
 שאינו מאמין בו או שאינו מחכה וכו', דלפי"ז צ"ל דהכונה באינו מו  
 אע"פ ש מאמין בו. ולפי"ז צ"ב כמו"ש בפנים.

(3). ודווקא לפרש דהכוונה דבכל יום הוא מחכה לביאתו - מתי שיבו  
 הרי מבואר מעצם האמירה, דאומר כן בכל יום - להנחיתין לאמרו  
 דחמכה הוא בכל יום. ואמאי חוצרכו להוסיף הא דבכל יום. [ושו"י  
 חלק כ"ג ע' 394 במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א שם, דמתחלה מצדד לכ  
 ואח"כ מסיק דהכוונה שיבוא היום וכמו"ש בפנים יעו"ש].

"זמנה" [שלא יתאחר, היינו דיכול לבוא בכל יום] הגי  
 "מעלתו" [היינו שיאמין במעלתו הגדולה כמבואר בדברי  
 נביאים וכו'] הדי ב"גדרו" [דאינו לא רק לגאול את ישראל  
 הגלות אלא להביא לשלימות הלכות התורה והמצוות]. וכמשי"נ.

ז. והנה בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א שם מבואר דהנפק"מ אינה  
 ק לגבי האמונה בו אלא גם "מה צריך להיות זה שמחה לביאתו"  
 כמז"ש בהמוסגר יעו"יש] והיינו דה"מחכה" ו"מצפה" לביאתו  
 "ל לא רק שיבוא לגאול את בני" מהגלות, אלא דצריך לחכות לו  
 יבוא לפעול שלימות הלכות התורה וכו'.

ויש לעיין לפי"ז בדברי הרמב"ם בפ"ב הל' ד' דכתב שם "לא  
 נתאו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל  
 עולם וכו', אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמה ולא יהי  
 הם נוגש ומבטל" וכו' יעו"יש. דלכאורה למה לא כתב הרמב"ם  
 נתאו לימוה"מ כדי שיבוא לשלימות מצוות התורה, דיוכלו  
 קיים אז כל מצות התורה שא"א לקיימן בזמן הגלות, דאין  
 יחמ"ק וכו'. ויעו"ין ברמב"ם הל' תשובה פ"ט הל' ב' דכתב  
 ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי  
 ינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות  
 הוגן, וימצאו לחם מרגוע וירבו בחכמה וכו', לפי שבאותן  
 מימים תרבה הדיעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה "   
 ב"י יעו"יש. ולכאורה היי אפ"ל דמ"ש- הרמב"ם "ובמצוות"  
 וונתו להאמין בשלימות המצוות, אכן נראה דא"י כוונת  
 רמב"ם. דהרי כתב "כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן  
 עסוק בתורה ובמצוות כהוגן" דמתבאר דכוונתו לאותן המצוות  
 צריך לקיימן בזמן הגלות. דהמלכיות אינם מניחות להן  
 קיימן, ומפני זה נתאו לימוה"מ כדי שינוחו משעבוד אותן  
 מלכיות וממילא יוכלו לקיים התורה והמצוות כהוגן בלי מונע  
 מעכב, וצ"ב למה לא כתב הרמב"ם דנתאו לימוה"מ כדי שיוכל  
 קיים כל מצוות התורה, גם אלו שלא יכלו לקיים בזמן הגלות  
 כנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א דזהו גדרו של המשיח להביא  
 שלימות מצות התורה, [ומדברי הרמב"ם משמע דעיקר מה דנתאו  
 וא כדי שינוחו ממלכיות המצירין לישראל ואינן מניחין להן  
 עסוק בתורה ובמצוות כהוגן והיינו דנתאו לקיים התורה  
 המצות בלי מורא, דאז יוכלו להרבות בחכמה וכו', וכמבואר  
 בדברי הרמב"ם], וצ"ע.

ו. והנה לולי דברי כ"ק אד"ש הי אפשר לומר בביאור דב הרמב"ם, דמשי"ה לא הזכיר ענין שלימות מצות התורה, דהרמב"ם בדבריו מלמדנו הלכה דכך צריך להיות אצל כל אחד מישר להתאוות לימוה"י כמו שחתאו כל ישראל ונביאייהם וכו' וי כתב רק הא דנתאוו כדי שיוכלו לקיים התורה והמצוות כהו דזה אפשר לתבוע מכל אחד דהתורה והמצוות שיש עליו ח ללומדה ולקיימן [בזה"י] צריך הוא להתאוות שיוכל לקיי כהוגן, משא"כ באותן המצוות דא"א לקיימן בזמנה"ג משום חס דביהמ"ק, [או חסרון דתנאי כל יושבי עלין] דאין חיוב האדם לקיימן משום דחסר התנאים לקיום הנך מצוות, בזה "הלכה" דצריך להתאוות לימוה"י כדי שיוכל לקיימן, [וה דהחיוב וההלכה היא דאותן המצוות דמחוייב לקיימן צריך להתאוות לקיימן כהוגן - ולהעיר מהדין והחיוב דהידור מצוו משא"כ להתאוות לקיים גם המצוות שאין חיוב עליו עכ לקיימן - משום חסרון התנאים דהמצוה - זה אינה הלכה ור על כאו"א] ולכן לא הזכיר בזה הרמב"ם דנתאוו לימוה"י מן שלימות המצוות, דאיח"י דהנביאים וחכמי ישראל בודאי נח לימוה"י גם משום זהו אכן הרמב"ם הרי רוצה ללמדנו בזה ה לכל אחד מישראל, דכן הוא החיוב לכל אחד להתאוות לימור ולכן כתב כך הא דלקיים התורה והמצוות כהוגן דזה הוי ה לכל אחד וכמושי"נ.

אכן בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א הרי מבואר, דכן צריך לו ה"אחכה"י אצל כל אחד מישראל, דזהו גדרו של משיח וכן ולפי"ז צ"ע טובא דאמאי לא כללו הרמב"ם בהא דנתאוו וכנ"ל וצ"ע<sup>4</sup>.

4. ושוב נתיישבתי די"ל דחביאור בזה פשוט, דהרמב"ם כתב דנתאוו ונביאייהם וכו' והכונה בכל הזמנים גם בחזון דביהמ"ק הי קיים, וי יושבי עלי' [וע"כ צ"ל כן דהרי ח"נביאים" הראשונים הי בזמן ראשון] ולכן כתב חטעם דנתאוו וכו', כדי שינוחו מאומות וכו' [דנכ חבית היו תמלכיות נלחמים עם ישראל וכו' וכמבואר בתני"ך] ויוכלו תורה, ולקיים מצות כהוגן וירבו בחכמה וכו', ולא כתב דנתאוו משום הלכות התורה ומצותיהן, דגם בזמן חבית היו שלימות כל המצוות, דעכשיו בחז"ק צריך להתאוות לימוה"י גם משום הענין דשלימות [וכמשי"ה כ"ק אד"ש, וזה מבואר מדברי הרמב"ם בפ"א ח"י א' דזהו ג' חמשיה, וכתב מי שאינו מחכה לו וכו', דצריך לחכות לביאת המשיח, בהרמב"ם גדרו] אכן הרמב"ם לא כלל זה דבריו בח"י תשובה, וספ"י דכו חטעם דנתאוו ישראל ונביאייהם וכו' בכל הזמנים [ועיקר מה דהרמב"ם לחטעונו שם הוא דלא נתאוו לימוה"י כדי שישלטו על האומות וכו' א שיוכלו לעסוק בתורה ומצות וכו', וכמבואר בדבריו שם].

וכנ"ל ס"ד. וראה בלקוי"ש חלק כ"ג בלק ב' דמבואר דנכלל בזה דיתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה', וכדמתבאר מדברי הרמב"ם ב' ...



## אם דוד הושיע את ישראל מגלות

הת' ישעי' ליכאוויטש  
≈ תלמיד בישיבה ≈

ב"דבר מלכות" ס"י א' [לקו"ש ח"י"ח בלק ב] סעיף ה' שואל  
ה נוגע כאן "נבא בשני המשיחים", ומדוע דוקא דוד נקי משיח.  
משיך שם "ואם לחלק (?) שני מושיעי ישראל (בראשונה  
אחרונה) לכאורה מתאים יותר משה רבינו כגואל ראשון ומשיח  
גואל אחרון שניהם מושיעים מגלות, משא"כ דוד". עכ"ל.

ויש להעיר על מה שאומר "שניהם מושיעים מגלות משא"כ -  
ד", ממ"ש במדרש שוח"ט (א, ב) וז"ל:

"כל מה שעשה משה, עשה דוד, משה הוציא את ישראל ממצרים,  
דוד הוציא את ישראל משעבוד גלות, משה עשה מלחמה, ודוד  
עשה מלחמה, משה מלך על ישראל ויהודה, ודוד מלך על ישראל  
יהודה, משה קרע לישראל את היס, ודוד קרע לישראל את  
נהרות, משה בנה מזבח, ודוד בנה מזבח, זה הקריב וזה הקריב,  
משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים  
בתהלים לישראל". עכ"ל.

וא"כ צ"ע קצת מ"ש "משא"כ דוד", ובפרט מדיוק הלשון "כל  
מה שעשה משה עשה דוד".

ואולי יש לחלק ולומר דכאן מדבר בגליות גדולות כמצרים  
כגלות האחרון משא"כ בדוד (אף ש"כל מה שעשה משה עשה דוד")  
אין מדובר בגלות (וגאולה) כערך זה.

אך עכ"פ עדיין לא מתאים הלשון "שניהם מושיעים מגלות  
משא"כ דוד". (משא"כ אם ה"י אומר "מושיעי ישראל" וכיו"ב).  
ואוי"ל - כפשטות הענינים - דבמדרש אומר "מושיעים משעבוד  
גלות", אך אין הכוונה מגלות כפשוטה (ומ"ש כל מה שעשה כו'  
חיינו - בענינים אלו, אך לא באותו אופן).

## ש י ח ו ת

### ב' דרגות דמלמטמל"ע ומלמעלמ"ט

הת' מנחם מענדל פעלעו

≈ תות"ל 770 ≈

בשיחת ל"ג ש.ז. ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א (עיי בה"ר"ד בנוגע להשייכות דרשב"י ("יהוד שבהוד") ואדמו"ר מהר"ש נ"י ("תפארת שבתפארת") - שכלות ענין ספה"ע הוא ההליכה ד"ילכ מחיל אל חיל", ובענין ההליכה ישנם ב' אופנים, כמ"י "והתהלכתי בתוכם" . . . ואולך אתכם קוממיות" שפירוש ב' קומו ו אופנים בהליכה - הליכה מלמטה למעלה, והליכה מלמעלה למטה ומזה מובן גם בנוגע להליכה דספה"ע, דאע"פ שאופן ההליכה ב הוא מלמטמל"ע עד לתכלית השלימות "תספרו חמשים יום", הו בנוגע לעבודה רוחנית ישנו גם האופן השני בהליכה - מלמעלמ"י [חחל ב"מלכות שבמלכות" וכלה ב"חסד שבחסד"] "ואלו ואלו דבו אלקים חיים".

ועפ"ז מובן הקשר בין ב' הספירות הנ"ל: ע"פ הסו דמלמטמל"ע, הספירה דיום ל"ג בעומר היא "הוד שבהוד", וע' הסדר דמלמעלמ"ט (שישנו גם עתה בעבודה רוחנית), הספי' דל בעומר היא "ת"ת שבת"ת". והמשיך לבאר הקשר ביניהם וכו', ע בנוגע לעניננו.

וחנה בשיחת ל"ג בעומר הישי"ת (הוגה ע"י כ"ק אדמו שליט"א) אות ט"ו (נדפס ב"שיחות קודש") איתא: "דער רבי זא בשיחת ל"ג תשי"א, אז ל"ג בעומר איז תפארת שבתפארת, ד' מיינט לויט די אמירת סדר הספירות מלמטמל"ע, אז די ערש ספירה איז מלכות שבמלכות די צווייטע יסוד שבמלכות א.א. דאן קומט אויס ל"ג בעומר אין ת"ת שבת"ת.

דער ביאור אין דעם איז: -

אין דעם סדר הספירות איז פאראן צוויי אופנים, מלמעלל זון מלמטמל"ע, מלמעלמ"ט מיינט גילויים, אין עבודה איז ז

נודה שע"פ טו"ד אן עבודה וואס ער האט אין דעם א געשמאק,  
למטלמ"ע הייסט עבודה מצד קבלת עול, ער האט ניט אין דעם  
יין פארשטאנד און קיין געשמאק, ער טוט דאס נאר מצד קב"ע.

ל"ג בעומר וואס דאס איז הוד שבהוד, ד.ה. אז עס איז  
ערניט ווי הודאה אין קב"ע בלבד, דוקא דאס בריינגט צו ת"ת  
בת"ת. ע"כ.

ונמצא מהמבואר בש"ז. דהספירה שלנו שמתחיל מ"חסד שבחסד"  
קי מלמטה למעלה והיינו עד שמגיעין לתכלית השלימות ד"תספרו  
מישים יום" כנ"ל ובהמבואר בתש"י מסיק איפכא - דהספירה  
לנו (שמתחיל מ"חסד שבחסד") נקי מלמעלה למטה - מטעם  
מתחילין בהספירה הכי גבוה ונמשכין עד למטה - מלכות  
ובמלכות.

ולכאוי יש לבאר בדא"פ, שאי"ז סתירה ואלו ואלו דא"ח -  
והחילוק הוא, דמצד העבודה דבירור וזיכוך המדות והספ"י  
מתחילין מ"חסד שבחסד" - כדי להגיע לשער הנו"ן כו' - נקי  
ה מלמטה למעלה - אבל מצד הספירות עצמם כמובן נקי זה  
למעלה למטה מטעם הני"ל - שחד הוא הספ"י הכי נעלה.

ויש להעיר משיחת ל"ג בעמר היתשי"א הני"ל: "די מצוה פון  
ספיה"ע איז למימני יומי און למימני שבועי, כנוסח היום כו'  
שחם כו', יעדער טאג פון ספיה"ע ווערט באצייכענט פון די  
ספירת השבע מדות, חסד ביז מלכות, און די זיבען וואכען פון  
ספירה איז יעדער וואך א באזונדער ספירה די ערשטע וואך איז  
ספירת החסד, די צווייטע וואך איז ספירה הגבורה און די  
דריטע וואך איז ספירת חת"ת.

ל"ג בעומר הן די וואך און הן די טאג, איז די צאל פון  
ספירת התפארת", וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "מלמטה למעלה  
שמתחילין מלכות שבמלי ומסיימים בחסד שבחסד - ראה סידור  
האריז"ל (סידור הרי"ש מרשקוב) סוד ספירת העומר: תכוין בליל  
א' מחסד שבחסד כו' שנשלם בשבוע א' חסד כו' ותכוין בכל  
שבוע לתקן מקיף א' מלמטלמ"ע, שבשבוע א' נגמר מקיף דמלי כו'  
שבוע ב' נתקן מקיף יסוד כו"י. ונמצא שמתקנין בשני האופנים  
מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט בבי אופנים, ואף בבירור וזיכוך ותיקון

המדות מבררין בחשבון הימים מלמעלמ"ט ובחשבון השבוע מלמטלמ"ע.

ויש שני האופנים לקראת ב' אופנים אלו שכ"א נק' מלמטלמ"ע ובין מלמעלמ"ט.

ועדיין צ"ע - איך יכזלין לקרוא הסדר המתחיל "מלכ שבמל"י מלמעלמ"ט? ואולי יש לפרש (בדוחק) שבערך ל שהסדר המתחיל "חסד שבחסד" הנק' מלמטלמ"ע ("עד לתכי השלימות דתספרו חמישים יום") נק' זה (סדר המתחיל נ שבמל"י) מלמעלמ"ט, ובפרט שזה ביחד כנ"ל.

ועדיין צ"ע בכ"ז, ולא באתי אלא להעיר.

■ ■ ■

## ל ק ו ט י ש י ח ות

עבד שנשתחרר וקטן שנתגדל באמצע ימי הספיר

הרב אברהם יצחק ברוך גערלין  
≈ ר"מ בישיבה

בלקו"ש דחג השבועות (סעי' ד') כתב וז"ל: אמנם יותר נר לומר שהפירוש ד"מצוותי" אחשבי"י (ובנדו"ד), שהמצוה עושה הספירה למציאות חשובה) הוא שציווי התורה ע"ד ספירת הינ עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לס (וכפי שמבאר אח"כ בארוכה שכן הוא בכל מצוות דע"י הצ בתורה נעשה החפצא בעולם לחפצא חשובה שהתורה מתייחסת א ועד"ז בספירת העומר דאפילו בלי קיום הספירה בפועל נע הספירה למציאות עד למציאות חשובה ע"י התורה), ועפ"ז שכל מי שנתחייב בספ"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בבר כי ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב אף שאינה מצוה ו מציאות בעולם, (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימי ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מנ מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך, ענ

וינו דאינו דומה לכל מקום דאם עשה מצוה בעת שח"י פטור  
 גי' מועיל לזמן שמחוייב בו, וכחך דר"ה כח,א, דאכל מצה  
 שנתטה וחזר ונשתפה צריך לאכול עוד הפעם (מובא במניח מצוה  
 יו מהטורי אבן בנוגע לשאלה זו עצמה לענין ספיה"ע) דשם  
 פ"י דאין זה קיום מצוה לגבי בר חיובא, משא"כ כאן הלא יום  
 ה שנתגדל או נשתחרר הוא מצוה בפ"ע והוא שפיר מחוייב בה,  
 לא דבעינן שהיום יה"י זה מציאות של עשרה ימים, וכיון שעצם  
 ציווי של התורה עשה זה למציאות, והוא התייחס לספירה זו  
 שספר בעבודתו, במילא ה"ז נחשב שיש לו היום מציאות של עשרה  
 מים וכו', משא"כ אילו לא ספר כלל יום ט', כיון שלא התייחס  
 לל למציאות זה שמן התורה, נמצא דחסר לו המציאות של עשרה  
 מים, ואינו מועיל מה שישנה להמציאות מן התורה, כיון שהוא  
 א התייחס אל זה כלל עי"ז שלא ספר.

ויש להביא דוגמא לזה [דאפילו כשהוא פטור מקיום המצוה  
 לפועל קיים זה דנחשב מן התורה למציאות של מצוה] עפ"י מה  
 פליגי הראשונים האם נשים רשאות לברך על מ"ע שהזמ"ג, דעי'  
 גירובין צו,א, דתניא מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא  
 מיתו בה חכמים כו' ודילמא סבר כר' יוסי דאמר נשים סומכות  
 רשות כו' ובתוס' שם ד"ה דילמא כתבו מכאן אומר ר"ת דמותר  
 לנשים לברך על כל מ"ע, אע"ג דר"מ ורבי יהודא פליגי עליה  
 כדאמר בסמוך קיימ"ל כר' יוסי לגבי תרוויחו עכ"ל, ועי' גם  
 תגיגה טז,ב, בתוד"ה לעשות דשיטת ר"ת תליא בדעת ר' יוסי  
 דנשים סומכות רשות, ועי' בשו"ת צ"צ או"ח סי' ג' בארוכה.

והנה הראב"ד בפירושו לתוי"כ פ' ויקרא פ"ב ביאר דעת ר'  
 יוסי דנשים סומכות רשות וז"ל: איכא למ"ד לדעת ר' יוסי ור"ש  
 אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת לנשים, שכן נתנה בתורה  
 לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע  
 שהזמ"ג אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים  
 כו' אבל הנשים המקריבות עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י  
 שהיא עבודה בקדשים עי"ש בארוכה, וביאר בזה בקובץ שיעורים  
 סוף קידושין דזהו דעת ר"ת דפסק כר' יוסי וסב"ל דקיום המצוה  
 היא בנשים מן התורה כמו באנשים, אלא דאינן חייבות בהן  
 ואינן נענשות בביטול מצוה, ולכן בעת שמקיימים המצוה ה"ז  
 דוחה ג"כ כלאים בציצית, ועד"ז בענין סמיכה דמותר להם  
 לחשתמש בקדשים כיון שיש כאן קיום מצוות סמיכה, ולכן יכולות  
 ג"כ לומר "וצוננו" כיון שהמצוה ניתנה לנשים כמו לאנשים, ויש

להוסיף דלפי ביאור זה יש לבאר שיטת הרא"ם בתוספותיו הסמ"ג (סוף חלק הלאווין) דלשיטת ר"ת חייבות הנשים לברך : מקיימות מ"ע שהזמ"ג, (אלא שהפוסקים נחלקו עליו) וביני דבריו י"ל כנ"ל דכשמקיימים מצוה יש כאן קיום מצוה מן התו ובמילא חייבות לברך.

היוצא מזה לשיטת ר"ת דאף באופן דאינו אלא רשות ש לומר בזה דזהו "קיום מצוה" מן התורה כי המצוה ניתנה מעיק באופן כזה שלגבי אנשים הי"ז חובה ולגבי נשים הי"ז רשות, א כשמקיימות הי"ז קיום מצוה כמו באנשים, וראה הערות וביאור גליון תקס"ה ע" 8 דכן אפ"ל לגבי האבות דאם הי"ז אז חנ דתומ"צ בעולם הנה אף שהם היו פטורים מ"מ הי"ז קיום מצ עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל גם בענינו דאף דכאן אינו מדובר לענין ק מצוה בפטור כו' אלא בנוגע להמציאות דספירת הימים דמק וכמ"ש בהערה 27, מ"מ הרי מוכח מכאן דאף כשהוא מקיים בפ ובנדו"ד ספר הימים בעבודתו, הנה כמו ששם יש קיום מ מהי"ת, עדי"ז כאן יש לו המציאות של הספירה, כיון שכבר י בלאו הכי מצ"ע מצד עצם הציווי. משא"כ אי נימא דבלי ד מצוה אי"כ מציאות ספירה כלל, י"ל דהמציאות שהוא עשה בפ אינו מועיל לגבי חיוב, ועדי"ז אפ"ל גם לגבי קטן. (ולפי ד בקו"ש לכאוי יש לדון דאפילו אם לא הי" מציאות מצד הצ הנה לשיטת ר"ת דמ"מ יש כאן קיום מצוה אולי אפ"ל דזה י אפילו על אח"כ כשיתחרר), אלא דלפי"ז מסתבר לומר דזהו בעבד שנתחרר או קטן שנתגדל כו', משא"כ בגר שנתגייר, ד גיותו אין הספירה שייכת אליו כלל, ואף שיש מציאות של סנ מהי"ת עיי הציווי, מ"מ מה' שהוא סופר בגיותו אינו בגדר סנ כלל דלכאורה מסתבר דלא שייך התייחסות כלל של מציאות הסנ לגוי, ובמילא כשמתגייר חסר לו המציאות של ימים הקודו אבל בהערה 36 מבואר דגר שאני דה"ז כקטן שנוולד ואין הסנ של קודם מתייחס אליו כלל כי הי' אדם אחר עיי"ש.

וראה בשו"ת הר צבי ח"ב סי' ע"ו דדן ג"כ בגר שנו וקטן שנתגדל ומסיק ג"כ כעין המבואר בהשיחה דקטן שספר ליה מה שספר בקטנותו לחייבו בתשלום הספירה כשיתגדל, זה שייך להא דשעת פטור אינו מועיל לשעת חיוב דהרי כאן כ כל יום על ספירתו של אותו היום ורק בחיסר ממש דשוב

חשיבי תמימות אינו מברך עוד, אבל בכח"ג דספר כל הימים אין הכרח לומר דלא יתחייב גם בימי הגדלות כיון דבפועל ספר כל יום ויום, וה"ז תמימות עיי"ש.

≈ ≈ ≈

### יחודה של מצוות ספירת העומר

בסעי' ז' כתב וז"ל: יחודה של מצות ספירת העומר משאר מצות התורה - בשתיים: א) המצוה עושה את החפצא דספירת הימים למציאות, היינו שפעולת המצוה היא לא רק הוספת חשיבות יתירה בחפצא שישנו בעולם לפני"ז, אלא בעצם מציאותו שהמצוה יוצרת את מציאות החפצא בעולם עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור דמה שונה מצוות ספירת העומד ממצוה אחרת כגון לשבות ביו"ט וכ"ו שהוא מ"ע, דלכאורה שווים הם, דשם אמרה התורה שביום זה צריך לקיים שביתה, וכאן אמרה התורה דביום זה צריך לספור יום זה, היינו שיש כאן מציאות של יום, ונתנה התורה קיום מצוה ביום זה עיי' שביתה ממלאכה, ולולי הציווי מן התורה אין החפצא דשביתה שום מציאות [כמו ששבת ביום סתם] ונמצא דהמצוה עושה את החפצא דשביתה למציאות, כמו דאמרינן הכא דבלי הציווי אי"כ חפצא דספירה כלל?

≈ ≈ ≈

### ספירת העומר קיום המצוה היא בהזמן עצמו

בהמשך לזה כתב וז"ל: ב) המצוה היא בהזמן עצמו - ספירת הימים והשבועות הזמן משא"כ בשאר המצוות - גם במ"ע שהזמ"ג הזמן רק גורם חיוב המצוה, אבל פעולת המצוה היא בדבר אחר (אכילת מצה, ישיבה בסוכה וכיו"ב שנעשית בזמן זה).

ויש להעיר דעפ"י"ז ביארו באחרונים תמיהה הידועה ברמב"ן קידושין לד, א, ד"ה והוי יודע שמנה מצוות ספירת העומר ביחד עם המצוות עשה שאין הזמן גרמא. וכתב בזה בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קט"ז שמ"ע שהזמן גרמא היינו מצוה שיש לזה זמן קבוע הזמן הוא המסגרת של המצוה כמו מצה לולב סוכה, משא"כ בספירת

העומר שהזמן הוא עצמותו של המצוה, היינו שהוא מחוייב לנ הזמן גופא לא שייך לומר עייז שהוא מייע שהזמן גרמא, ו בקונטרסי שעורים קידושין עי 232 שהאריך גייכ בזה וו עפייז שיטת הרמבין וכייכ בסי בני ציון אויח סי תכיו ובע להורות נתן חייא סי כיו.

וראה לקויש חכיו פי בא אי שמבואר בארוכה בנוגע למ קידוש החודש לקדש את הזמן שהוא נברא כוי עיייש באר ולכאורה גם מצוות קידוש החודש וכו' המצוה היא בהזמן ו לקדש הזמן וכו', וכאן מבואר דזהו רק בספירת העומר אבל הערה 46.



## מאמרי כ"ק אדמו"ר שליט"א

---

### העבודה דצדיק ובע"ת

הרב משה לב  
≈ תושב השכו

בהמאמר דייג אייר ש.ז. בסופו מבאר ההפרש בין עב ופעולתם של הבעי"ת וצדיק. שבעי"ת פועל בעצמו אתכפיא נמשך אור עליון אך לאידך, אינו מתייחד עם העולם, משייכות לעולמות. משא"כ הצדיק עובד בעצמו עד אתהפכא האור שנמשך, נמשך בעולם.

והנה במי"א מבואר להיפך, שהבעי"ת ממשיך האור למט האור נמשך עיי עבודתו למטה. משא"כ הצדיק עיי אתהפכא כ האור עליון יותר אך אינו מתייחד עם הנבראים, עיי, לד לקוטי שיחות חייב עמוד 61.

ולא באתי רק להעיר.



## הערות בקונטרס ט"ו בשבט ש.ז.

הת' ישעי' שפירא

≈ תלמיד בישיבה ≈

בדי"ה ארבעה ראשי שנים הם היתשלי"א ס"ה דעיקר ההדגשה בעסק התורה הוא (לא על ענין הביטול והאתכפיא, אלא) על זה שהמציאות שלו (ההבנה והשגה) תהי' חד עם התורה. וכמארז"ל לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ - ענין הרצון והתענוג. והטעם לזה, דכמו שבהקב"ה, התורה היא התענוג דהקב"ה - ואהי' אצלו שעשועים, כמו"כ צ"ל בהאדם העוסק בתורה (שעיי' התורה - ישראל וקובי"ה כולא חד) שהתורה שלומד תהי' התענוג שלו. [ואף שהתענוג דהאדם בהתורה הוא מצד השכל שבה, אבל בפנימיות הענינים - התענוג בתורה הוא מפני שהיא שעשועים דהקב"ה].

ומבאר בס"ז, דעיי' שהמצוות נמשכות מהתורה - נמשך מעי' התענוג דתורה גם בעבודה דקבי"ע שבקיום המצוות. וכמבואר בהמשך תרס"ו (ס"ע שכה ואילך), דלכן עבד הפשוט משתדל במלאכתו שתהי' לנוי ותפארת לאדונו - כי גם לו יש תענוג בהעבודה, אלא שהתענוג הוא [לא מצד ענינו ומציאותו של העבד, אלא] מצד הביטול שלו, דתענוג האדון הוא התענוג שלו [משא"כ בלימוד התורה - מבאר שם בהערה 58 - שהתענוג באלקות הוא מצד ענינו ומציאותו דהאדם].

ובס"ח שם, מבאר עפמשי"כ באגה"ק (קס, א ואילך), שכל העולמות העליונים תלויים בדקדוק מצוה, כקרבן ותפילין, ואח"כ באגה"ק שם כי שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק תורה. ומבאר דשבחא דאורייתא - זמירות היו לי חוקיך שאמר דוד - הוא שכל העולמות בטלים לגבי דקדוק תורה, אלא שגילוי ענין זה הוא עיי' שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה. דלגבי המצוות שהן ציוויים להאדם [כמבואר בס"ה באורך] איך שיתנהג בעולם - בהכרח שיש ערך ותפיסת מקום לעולמות. ורק לגבי תורה [חכמתו של הקב"ה - דבר ה', כמבואר שם בס"ה] - העולמות בטלים במציאות, אלא שענין זה נמשך גם בדקדוק מצוה, בזה שכל העולמות תלויים בו. ובס"ט שם - שזהו הכוונה, שעיי' התורה נמשך התענוג בקבי"ע שבקיום המצוות - היינו שנרגש, דזה שהאדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית' (שאינן לו תענוג באלקות) ואעפ"כ בטל אליו (בקבי"ע שבקיום המצוות), הוא בכדי להשלים הכוונה

העליונה בקיום המצוות, שענינם - ציוויים להאדם (שחן מאלקות) דוקא. ולכן המציאות שלו אינה סתירה להתענו (- תענוג האדון הנמשך בו), כי המציאות שלו היא להשליי הכוונה. וזהו הב"י בהמשך תרס"ו הנ"ל, שהעבד משתדל בנו ותפארת המלאכה, אע"פ שתענוג האדון שמה אינו שייך (לכאו להביטול דהעבד להאדון - כי הביטול שבקב"ע הוא להשליי הכוונה דהאדון שצמצם עצמו כביכול לצוות להאדם (העבד וכוונה זו היא למע" מהציווי, ולכן נרגש גם התענוג דהאד עצמו, ע"כ.

וצ"ב: א) מכיון שהתורה היא חכמתו של הקב"ה שלמע" משנ האדם (ולכן, אין שייך לומר בה, שהיא אמצעי ח"ו לפעול בהאד ובעולם - כבס"ה באורך), למה "עיקר ההדגשה בלימוד התורה הו שהתורה שלומד תה"י התענוג וחיות שלוי" (ס"ה שם)? וכמו, שא לומר ענין הקב"ע בלימוד התורה כיון שאין נתינת מקו למציאות שחוץ ממנו, וגם לא למציאות דעבד (שם ס"ה) - כמו' לכאו' ל"ש לומר ענין התענוג בלימוד התורה? [כ"א כמ"ש בס' שם - "תכלית הביטול שלמע" גם מהביטול דעבד", שדבר ה' מדו בפיו, שאז אין נתינת מקום למציאות האדם כלל, אפ"י י להקב"ע דהאדם, ועאכו"כ שאין נתינת מקום לענין התענו (לכאו)]. ובפרט ע"פ המבואר בהערה 58 שם הנ"ל, שהכ דלימוד התורה (על עבודת עבד), שהתענוג הוא מצד ענ ומציאותו דהאדם, שלכאורה מצד התורה אין ערך ותפיסת מק למציאות האדם?

ב) בס"ה שם, מבאר "שבחא דאורייתא" שאמר דוד זמירות ו ל' חוקיך, שכל העולמות תגויים בדקדוק מצוה, ע"י שהעולם בטלים לגבי דקדוק תורה וכו'. ועפ"ז מבאר ענין המשכת התע שבתורה בקב"ע שבמצוות. וצ"ב, הרי דוד נענש ע"ז, כמבו בתניא (אגה"ק שם), "משום שבאמת מעלתה זו [דהתורה] ש העולמות בטלים לגבי דקדוק אחד ממנה היא מבחי' אתוריים אבל פנימית שבעומק שהיא פנימית התורה היא מיוחדת לגנ באור א"ס ב"ה המלובש בה בתכלית היחוד ולגבי א"ס ב"ה העולמות כלא ממש ואין ואפס ממש . . והלכך . . אין לשב כלל בתהלת חיות כל העולמות מאחר דלא ממש חשיבי וב פנימיותה אינה שמחת לבב אנוש ושעשועיו אלא כביכול שמחת ושעשוע המלך הקב"ה שמשתעשע בה", וא"כ למה "קאכט מען ז

וכו', בשבחה דאורייתא שאמר דוד, כיון ש"אין לשבחה כלל בתהלת חיות כל העולמות?"

(ג) גם צ"ב, החילוק דדקדוק מצוה - שכל העולמות תלויים בה, המדגיש ערך ותפיסת מקום לעולמות, ודקדוק תורה - שכל העולמות בטלים לגבה, כי היא למעי מערך לעולמות, ודרגת התורה מצ"ע - פניי התורה (כמבואר שם בתניא), שאין לשבחה בתהלת חיות כל העולמות. והרי להמבואר בהמאמר, שבחא דאורייתא שאמר דוד הוא הביטול במציאות דהעולמות, וכן הוא (לכאוי) גם מצד פניי התורה "דלא ממש חשיבי"?

(ד) והנה בדי"ה הוי לי בעוזרי תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"ב ע" ס ואילך - הנסמן בהערה 64 בהמאמר), דזה שנענש דוד (ע"ז) שהיה משמח לבו בעסק התורה בעת צרתו - שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק תורה, ועי"ז פעל בעצמו שעניני העולם לא יתפסו מקום אצלו, כי עסק התורה דדוד היי באופן דלזמר עריצים, ותכלית הכוונה היא - לשבת יצרה, להמשיך גילוי אור בעולם, ומבאר שם (סי"ד), דעסק התורה דדוד היה מצד רצון העצמי שלמעלה מטעם [זמירות היו לי חוקיך גוי' - שם סי"ו, וראה שם סי"ג], שהבירור מצד בחי' זו היא באופן דדחי', ואמיתית ענין אחדות הויי [מצד עצמות - שם סי"ג] הוא גם מצד העולמות, שזהו מצד העצם דתורה, ומצד זה - הבירור הוא באופן גילוי אלקות בעולם.

ולכאורה, כללות הביי שם מתאים להמבואר בהמאמר (סי"ה) בחילוק שבין תורה למצוות, דמצד מצוות יש ערך לעולמות [וגם אחרי שניכר בהמצוות מקורם שבתורה, הי"ה רק באופן שהעולמות תלויים], משא"כ מצד תורה - אין תפיסת מקום לעולמות, דבר הי מצ"ע, שלכן כל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק תורה. ועד"ז מבאר שם (סי"ו), החילוק בין דרגת התורה כמו שהיא בכתר (רצון עצמי שלמע' מטעם) שלגבה - כל העולמות בטלים, ודרגת התורה כמו שנמשך בחכמה (רצון המתלבש בטו"ד) שלגבה - יש תפיסת מקום לעולמות - אלא ששם מבואר כ"ז בענין המצוות עצמו - כוונה כללית דקבי"ע - העדר התפיסת מקום דעולמות, וכוונה פרטית שבכל מצוה - ערך ושייכות לעולמות. ובהמאמר כאן מבואר שזהו החילוק בין תורה למצוות, אך - מבאר - שגם בתורה עצמה ב' דרגות, כמו ששייכת לקיום המצוות, ולמע' מענין המצוות - תורה מצ"ע (סי"ו).

אמנם לפי המבואר שם בסיום המאמר, דמצד העצם דתורה, הכוונה היא דוקא "לשבת יצרה" - גילוי אלקות בעולם, צ"ב קצת בהמבואר בהמאמר בענין התורה מצ"ע, שלגבה אין תפיסת מקום לעולמות, והרי כ"ז רק בהגילויים דתורה, אבל מצד העצם דתורה - הכוונה היא דוקא "בעולמות", ומטעם זה נענש דוד, שעסק התורה שלו היה לזמר עריצים - גילויים דתורה, שלמע' מעולמות?

ה) ולאידך, במ"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רו) מבואר, דזה שדוד היה משבח את העולמות בזה שקיום כל העולמות תלוי בדקדוק תורה, אף שהתורה היא למע' מעולמות "ולזאת אין לשבחה כלל בתהלת חיות כל העולמות" - כי זה שהתורה היא למע' מעולמות, הוא התורה כמו שהיא מצ"ע, אבל מצד שרש התורה שמושרשת בעצמות, מכיון שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, שיחיו לו נח"ר ותענוג מעבודת התחתונים, נעשה עדי"ז גם בתורה, שעניני העולם תופסים מקום כביכול לגבי התורה. ומה שנענש ע"ז, לפי ששבחים שייך לגילוי, ומצד הגילוי דתורה, כל העולמות הם לא חשיב. והנה לפ"ז יוצא: א) שדוד נענש ע"ז שהיה משבח ענין התורה כמו שמושרשת בהעצמות, משא"כ בהמבואר בתניא - נענש ע"ז שהיה משבח ענין אחריים שבתורה, ולהמבואר בד"ה הו"י לי בעוזרי - נענש ע"ז שהיה משבח פני התורה - רצון העצמי, ולא דרגת התורה מצד עצמות? ב) השבח דדוד - שעניני העולם כביכול תופסים מקום לגבי התורה, וכמי בתניא (אלא ששם בתניא, הוא מצד אחריים דתורה, ולא מצד שרש העצמות שבתורה), ובד"ה הו"י לי בעוזרי הנ"ל יוצא להיפך, שהשבח דדוד הוא שלילת מציאות העולמות ושכל העולמות בטלים במציאות [וע"ז נענש, כי הכוונה (מצד העצמות) הוא דוקא לשבת יצרה], ועדי"ז בהמאמר כאן - השבח דתורה (שלמע' ממצות), שמצד חכמתו של הקב"ה מצ"ע - אין תפיסת מקום לעולמות?

ו) כן צ"ב, בהמבואר בהמאמר, בשלילת ענין הקב"ע והביטול בנוגע לתורה - מכיון שהיא חכמתו של הקב"ה, ואין נתינת מקום למציאות שחוץ ממנו, ואפי' לא מציאות דעבד, וענין הקב"ע שייך דוקא למצוות - ציוויים להאדם, המדגיש מציאות האדם. ובד"ה הו"י לי בעוזרי הנ"ל - להיפך, דהקב"ע דהמצוות הוא מצד שרש התורה בכתר וכו' (חוקים), השולל מציאות העולמות, וזהו השבח דדוד? ועוד, להמבואר במאמר כאן - במצוות מודגש מציאות האדם מצד הקב"ע שבו (ביטול המציאות של עבד), והשבח

דדוד הוא בנוגע לתורה דוקא "שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה" [אלא, שענין זה נמשך גם במצוות - שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה]!

ז) ועוד זאת: בהמאמר מבואר הטעם לענין התענוג שבתורה, כיון שהתורה הוא התענוג דהקב"ה - ואהיה אצלו שעשועים, וכמו"כ צ"ל בהאדם העוסק בתורה, שהתורה תהי' התענוג שלו. ובהמשך לזה, מבאר השבח דדוד "שבחא דאורייתא", שכל העולמות בטלים במציאות לגבי התורה, כי התורה למע' ממציאיות העולמות וכו'. ועד"ז צ"ל שלילת ענין הקב"ע המדגיש מציאות העבד, והתורה צ"ל בתענוג. וצ"ע, דשם בתניא יוצא, שענין השבח דדוד הוא מצד אחוריים, ומצד הפני' דתורה - "שמחת לב ושעשוע המלך הקב"ה שמשתעשע בה" - אין מקום להשבח דדוד. ובהמאמר כאן, מבאר השבח דדוד, בהמשך לענין התענוג שבתורה, מצד זה - שהתורה היא שעשועיו של הקב"ה, ואהי' אצלו שעשועים? נוסף לכך: להמבואר בתניא, מצד הפני' דתורה, "שמחת לב ושעשוע המלך", אין מקום לעולמות, ו"איננה שמחת לבב אנוש ושעשועיו", ובהמאמר כאן, מבאר ענין התענוג דהאדם בלימוד התורה, כיון שהיא שעשועי המלך בעצמו?

ח) בהמבואר בס"ט - ענין התענוג שבתורה שנמשך בקיום המצוות, מכיון שהמציאיות שלו היא בכדי להשלים הכוונה, ולכן אינה סתירה להתענוג (דהאדון) שנמשך בו. ולכאורה, ענין זה נתבאר כבר בס"ז - דמצד הביטול דהעבד, נמשך בו תענוג האדון (ולמה מבאר עוה"פ ובשינוי, בס"ט)? ואדרבה, שם מבאר בהערה 58, המעלה דלימוד התורה, שהתענוג הוא מצד מציאות האדם, משא"כ בקיום המצוות - ענין התענוג הוא מצד הביטול, ובס"ט מבאר לחיפך, דדוקא בקיום המצוות, האדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית', בכדי להשלים הכוונה העליונה בקיום המצוות, שענינם - ציוויים להאדם (שחוץ מאלקות) דוקא. ונמצא, שבלמוד התורה - התענוג הוא רק מצד האדון, משא"כ במצוות - התענוג (דתורה) הוא מצד מציאות האדם דוקא (ע"י שנמשך התענוג דתורה בקיום המצוות - ציוויים לאדם שמחוץ לאלקות ומציאות בפני"ע, אבל בכדי להשלים הכוונה דהאדון עצמו (תורה))?

וצ"ע בכ"ז, ואי"ה עוד חזון למועד.

אמנם לפי המבואר שם בסיום המאמר, דמצד העצם דתורה, הכוונה היא דוקא "לשבת יצרה" - גילוי אלקות בעולם, צ"ב קצת בהמבואר בהמאמר בענין התורה מצ"ע, שלגבה אין תפיסת מקום לעולמות, והרי כ"ז רק בהגילויים דתורה, אבל מצד העצם דתורה - הכוונה היא דוקא "בעולמות", ומטעם זה נענש דוד, שעסק התורה שלו היה לזמר עריצים - גילויים דתורה, שלמע"י מעולמות?

ה) ולאידך, במ"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רו) מבואר, דזה שדוד היה משבח את העולמות בזה שקיום כל העולמות תלוי בדקדוק תורה, אף שהתורה היא למע"י מעולמות "ולואת אין לשבחה כלל בתהלת חיות כל העולמות" - כי זה שהתורה היא למע"י מעולמות, הוא התורה כמו שהיא מצ"ע, אבל מצד שרש התורה שמושרשת בעצמות, מכיון שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, שיהיו לו נח"ר ותענוג מעבודת התחתונים, נעשה עדי"ז גם בתורה, שעניני העולם תופסים מקום כביכול לגבי התורה. ומה שנענש ע"ז, לפי ששבחים שייך לגילוי, ומצד הגילוי דתורה, כל העולמות הם לא חשיב. והנה לפ"ז יוצא: א) שדוד נענש ע"ז שהיה משבח ענין התורה כמו שמושרשת בהעצמות, משא"כ בהמבואר בתניא - נענש ע"ז שהיה משבח ענין אחוריים שבתורה, ולהמבואר בד"ה הוי' לי בעוזרי - נענש ע"ז שהיה משבח פני' התורה - רצון העצמי, ולא דרגת התורה מצד עצמות? ב) השבח דדוד - שעניני העולם כביכול תופסים מקום לגבי התורה, וכמ"י בתניא (אלא ששם בתניא, הוא מצד אחוריים דתורה, ולא מצד שרש העצמות שבתורה), ובד"ה הוי' לי בעוזרי הנ"ל יוצא להיפך, שהשבח דדוד הוא שלילת מציאות העולמות ושכל העולמות בטלים במציאות [וע"ז נענש, כי הכוונה (מצד העצמות) הוא דוקא לשבח יצרה], ועדי"ז בהמאמר כאן - השבח דתורה (שלמע"י ממצות), שמצד חכמתו של הקב"ה מצ"ע - אין תפיסת מקום לעולמות?

ו) כן צ"ב, בהמבואר בהמאמר, בשלילת ענין הקב"ע והביטוי בנוגע לתורה - מכיון שהיא חכמתו של הקב"ה, ואין נתינת מקום למציאות שחוץ ממנו, ואפי"י לא מציאות דעבד, וענין הקב"י שייך דוקא למצוות - ציוויים להאדם, המדגיש מציאות האדם ובד"ה הוי' לי בעוזרי הנ"ל - להיפך, דהקב"ע דהמצוות הו' מצד שרש התורה בכתר וכו' (חוקים), השולל מציאות העולמות וזהו השבח דדוד? ועוד, להמבואר במאמר כאן - במצוות מודג מציאות האדם מצד הקב"ע שבו (ביטול המציאות של עבד), והשבח

דוד הוא בנוגע לתורה דוקא "שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה" [אלא, שענין זה נמשך גם במצוות - שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה]?

(ז) ועוד זאת: בהמאמר מבואר הטעם לענין התענוג שבתורה, כיון שהתורה הוא התענוג דהקב"ה - ואחיה אצלו שעשועים, וכמו"כ צ"ל בהאדם העוסק בתורה, שהתורה תה"י התענוג שלו. ובהמשך לזה, מבאר השבח דדוד "שבחא דאורייתא", שכל העולמות בטלים במציאות לגבי התורה, כי התורה למע' ממציאיות העולמות וכ"י. ועד"ז צ"ל שלילת ענין הקבי"ע המדגיש מציאות העבד, והתורה צ"ל בתענוג. וצ"ע, דשם בתניא יוצא, שענין השבח דדוד הוא מצד אחוריים, ומצד הפני' דתורה - "שמחת לב ושעשוע המלך הקבי"ע שמשתעשע בה"י - אין מקום להשבח דדוד. ובהמאמר כאן, מבאר השבח דדוד, בהמשך לענין התענוג שבתורה, מצד זה - שהתורה היא שעשועיו של הקב"ה, ואה"י אצלו שעשועים? נוסף לכך: להמבואר בתניא, מצד הפני' דתורה, "שמחת לב ושעשוע המלך", אין מקום לעולמות, ו"אינה שמחת לבב אנוש ושעשועיו", ובהמאמר כאן, מבאר ענין התענוג דהאדם בלימוד התורה, כיון שהיא שעשועי המלך בעצמו?

(ח) בהמבואר בס"ט - ענין התענוג שבתורה שנמשך בקיום המצוות, מכיון שהמציאיות שלו היא בכדי להשלים הכוונה, ולכן אינה סתירה להתענוג (דהאדון) שנמשך בו. ולכאורה, ענין זה נתבאר כבר בס"ז - דמצד הביטול דהעבד, נמשך בו תענוג האדון (ולמה מבאר עוה"פ ובשינוי, בס"ט)? ואדרבה, שם מבאר בהערה 58, המעלה דלימוד התורה, שהתענוג הוא מצד מציאות האדם, משא"כ בקיום המצוות - ענין התענוג הוא מצד הביטול, ובס"ט מבאר להיפך, דדוקא בקיום המצוות, האדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית', בכדי להשלים הכוונה העליונה בקיום המצוות, שענינם - ציוויים להאדם (שחוץ מאלקות) דוקא. ונמצא, שבלימוד התורה - התענוג הוא רק מצד האדון, משא"כ במצוות - התענוג (דתורה) הוא מצד מציאות האדם דוקא (ע"י שנמשך התענוג דתורה בקיום המצוות - ציוויים לאדם שמחוץ לאלקות ומציאות בפני"ע, אבל בכדי להשלים הכוונה דהאדון עצמו (תורה))?

וצ"ע בכ"ז, ואי"ה עוד חזון למועד.

## ח ס י ד ו ת

### ויהי אור דא חכמה

הרב יעקב ליב אלטיין  
 ≈ תושב השכונה ≈

בסה"מ תשי"ג ע" 164 (וכן בסה"מ תשי"ד ע" 22) איתא "וכמ"ש ויהי אור וא"י בזהר דא חכמה", ובהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א שם: בראשית א, ג. ולא מצאתיו, לעי"ע, בזהר. וראה לקו"ת בהעלותך לד, ג. עכלה"ק.

והנה בסה"מ תרפ"א ע" רמא איתא "דיהי אור בח"י חכמה וכמבואר בזח"א דט"ז ע"ב יהי אור מסטרא דאבא", הרי מביא מזהר מפורש שקאי על חכמה. ובאמת מצינו גם בלקו"ת גופא בפי מטות (פב, ריש ע"ג) "יהי אור חכמה", ובהגהת הצ"צ שם מצייין לפרדס, וח"כ לזח"ג יא. סעי"ב ובמקדש מלך שם. וכן לזח"א טז, ב. (הוא הזהר שבסה"מ תרפ"א) ואח"כ לזח"א כב, א.

ולכאורה דוחק לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא מצא בזהר לשון זו בדיוק "דא חכמה", ובפרט שא"כ הול"ל "לשון זה לא מצאתיו לעי"ע" וכיו"ב, כלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א בעוד מקומות. וצ"ע.

אך באמת, כד דייקת במקורות יש כאן דיוק נפלא, דהנה בזח"א טז, ב. לא מצאתי הלשון "מסטרא דאבא" (שהובא בסה"מ תרפ"א שם), ואולי כך יוצא מתוכן דברי הזהר שם. וצ"ע. אבל בזח"א כב, ב (שהובא בסה"מ תרפ"א שם אח"כ לענין אחר) איתא: "ודא איהו ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור, יהי אור מסטרא דאבא ויהי אור מסטרא דאימא".

ומעתה הכל על מקומו יבוא בשלום, כי בסה"מ תשי"ג ותשי"ד הלשון "כמ"ש ויהי אור ואיתא בזהר דא חכמה", ועי"ז שפיר כ' כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא מצא זה בזהר, כי אדרבה, בזהר מפורש להיפך, ד"ויהי אור מסטרא דאימא", בינה ולא חכמה, ורק

"(ויואמר אלקים) יהי אור מסטרא דאבא". ולכן לא הביא בהערה מלקו"ת מטות כי שם מפורש "יהי אור חכמה" (וע"ז מביא חצ"צ שם המקורות בזחר ופרדס) ואינו שייך לענינו. ונראה שכוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בציונו ללקו"ת בהעלותך היא רק ששם נתבאר השייכות בין חכמה לאור. ע"ש.



## פ ש ו ט ו של מ ק ר א

---

### פירוש "בערך"

הרב יהודה קעלער  
מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

בפרשת בחקותי כ"ז, ב', בערך נפשות לחי פירש"י ליתן ערך נפשו לומר ערך דבר שנפשו תלוי בו עלי. ובפסוק ג' וחי ערך וגו', אין ערך זה לשון דמים אלא בין שהוא יוקר בין שהוא שהוא זול כפי שניו הוא הערך הקצוב עליו בפרשה זו: ד"ה ערך, כמו ערך וכפל הכפ"ן לא ידעתי מאיזה לשון הוא. עכ"ל.

והנה לכאורה קשה הרי לסוף קאפיטל ה' פסוק ט"ו כתוב ג"כ איל תמים מן הצאן בערך כסף שקלים וגו', ורש"י לא פירש ע"ז כלום וכן שם פסוק י"ח ופסוק כ"ה ולא העיר ע"ז. וכן בפסוק בי ג"כ לא העיר.

וי"ל שבפרשת ויקרא פירוש בערך היא כפשוטו בערך שלך, וכמו שכתב הרמב"ם בחלי פסולי המוקדשים פ"ד הלכה כג: "הוזלו אילים ולא ימצא איל בשתי סלעים אין לו תקנה אלא ישא עד שיוקרו ויביא בשתי סלעים וכו'", הלכה כד: "הפריש אשמו והי בשעת הפרשה יפה סלע ובשעת כפרה יפה שתיים כשר".

וכן בפסוק ב' "בערך נפשות" אין הכרח שהכי השני מיותרת, [ואדרבה לפי הרא"ם לומדים מזה בתו"כ בערך ערך שכן גופו הוא נותן ואינו נותן ערך אבריו. וכו']. אמנם אחר רש"י פירש אין ערך זה לשון דמים, דהיינו שמעריפין אותו

כמה הוא שוה, אלא ערך הקצוב בפרשה לפי השנים שוב אין שיך בערך כפשוטו, ולכן פירש"י שהכי כפולה, (וכמו לב, לבב) ודו"ק.

■ ■ ■

## ר מ ב " ס

### התאים והיציעים לשיטת רש"י

הרב יהודה קעלער

מחבר ספר צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

כבר ביארתי בארוכה בגליון דפי יתרו ופי משפטים ש.ז. שיטת הרמב"ם במסי מדות פיג משנה גי-ד'. והתולכים בעקבותיו הלא המה המאירי, הרע"ב, והתנו"ט. כל אחד לשיטתו וביאורו. וגם הזכרתי קצת מהקושיות המכונים "קלאץ קשיות" על פירושם של רש"י ותוס' הר"ש והראב"ד, כל אחד לפי שיטתו, אמנם אין להסיק מכאן שכל הראשונים כמלאכים האלו ח"ו טעו בדבר הפשוט כ"כ. אלא מכיון שבאתי לבאר דברי הרמב"ם לא הסתכלתי בצד השני של המטבע. אמנם כל דבריהם יסודותם בהררי קדש, ואינני ראוי לחכניס ראשי בין ההרים ולהכריע לכאן או לכאן. רק ביארתי דברי הרמב"ם כפי דל שכלי אשר חנני ה'. ואלו ואלו דברי אלקים חיים. ולדוגמא אבאר מה שיש לפרש לע"ד בענין פירוש התאים והיציעים לפירושם של רש"י ותוס' הר"ש והראב"ד.

תנן במסי מדות פי"ד מ"ג, ושלשים ושמונה תאים היו שם. חמשה עשר בצפון, חמשה עשר בדרום, ושמונה במערב. שבצפון ושבדרום חמשה על גבי חמשה וחמשה על גביהם. שבמערב שלשה על גבי שלשה ושנים על גביהם. ושלשה פתחים היו לכל אחד ואחד, אחד לתא מן הימין, ואחד לתא מן השמאל, ואחד לתא שעל גביו. ובקרן מזרחית צפונית היו חמשה פתחים, אחד לתא מן הימין, ואחד לתא שעל גביו, ואחד למסבה, ואחד לפשפש, ואחד להיכל.

ביאור עפ"י שיטת רש"י: תאים לשכות. ונקראים גם יציעים, כדלקמן במשנה ד: חמשה עשר בצפון. לאורך כותל ההיכל שבצפון

היו בנויים חמשה תאים זה אחר זה ממזרח למערב, והיה רחבן חמש אמות, וארכן מתחלק לאורך כותל הצפון. והיו שלש קומות של חמשה חמשה תאים בצד צפון. וכן בצד דרום. ובמערב היו שלשה על גבי שלשה, ושנים על גביהם. (ראה רש"י יחזקאל מא, ו).

שם, מ"ד: התחתונה חמש ורובד שש. והאמצעית שש ורובד שש. והאמצעית שש ורובד שבע. והעליונה שבע. שנאי (מלכים א, ו) היציע התחתונה חמש באמה רחבה והתיכונה שש באמה רחבה והשלישית שבע באמה רחבה.

ביאור עפ"י שיטת רש"י: **התחתונה חמש**. היציע (הדיוטא) התחתונה של התאים דלעיל היו ברוחב חמש אמות: **ורובד שש**. תקרת היציע התחתונה היתה ברוחב שש. לפי שכותל ההיכל היה הולך ומיצר כלפי מעלה, וכשהגיע אל הרובד שעל גבי התחתונה היה נכנס לפניים אמה אחת, ולאותה אמה הבולטת היו נתונים קורות היציע, נמצאת היציע התיכונה רחבה אמה אחת יותר מן התחתונה, דהיינו אותה אמה שנכנס הכותל לפניים. וכן כשמגיע לרובד שעל גבי התיכונה שהיא הרצפה של שלישית, היה הכותל מיצר ונכנס לפניים אמה אחת כדי שיניח ראש הקורה על אותה אמה, שכותל התיכונה בולט ויוצא לחוץ יותר מכותל העליונה, ונמצאת היציע העליונה רחבה אמה יותר מן התיכונה, ושתי אמות יותר מן התחתונה. וזהו שנאמר (מלכים א, ו) כי מגרעות נתן לבית סביב חוצה לבלתי אחוז בקירות הבית, כלומר היה מגרע ומחסר בעובי הכותל מבחוץ אמה אחת ברובד של התיכונה, ועוד אמה אחרת ברובד של העליונה, כדי שיהיה לו מקום לשום בהם ראשי הקורות של הרובד, כדי שלא יצטרך לאחוז בקירות הבית לעשות חורין בכותל ולתחוב שם ראשי הקורות. (על כן חומת ההיכל מכנגד היציע התחתונה שבע אמות עביה, וכנגד התיכונה שש אמות עביה. וכנגד העליונה חמש אמות עביה. באופן שבין כותל ההיכל והתא יש רוחב י"ב אמה בכל מקום. ולקמן במשנה ז' כשחושב רוחב ההיכל ואמר כותל ההיכל שש והתא שש, בדיוטא האמצעית קא חשיב).

שם, מ"ז מהמזרח למערב מאה אמה, כותל האולם חמש, והאולם אחת עשרה, כותל ההיכל שש, ותוכו ארבעים מה, אמה טרקסין, ועשרים אמה בית קדש הקדשים, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש, מן הצפון לדרום שבעים אמה, כותל המסבה חמש,

והמסבה שלש, כותל התא חמש, והתא שש, כותל ההיכל שש, ותוכו עשרים אמה, כותל ההיכל שש, והתא שש, וכותל התא חמש, ובית הורדת המים שלש אמות, והכותל חמש אמות. האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום והוא היה נקרא בית החליפות ששם גונזים את הסכינים. וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו, ודומה לארי, שנאמר (ישעיה כט) הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד, מה הארי צר מאחוריו ורחב מלפניו, אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו.

ביאור עפ"י שיטת רש"י: **כותל האולם כו'** (לדעת רש"י) כל הכתלים שזכרו במשנה אינן חלולים אלא עבים מלא במדה המפורשת במשנה: **האולם עודף עליו כו'**. ולא היה האולם נמשך ממזרח למערב אלא אחת עשרה אמה בלבד. וארכו מצפון לדרום תשעים אמה בפנים לבד הכתלים: **וההיכל צר מאחוריו**. שבעים אמה רוחב ההיכל עם התאים והכתלים בצד מערב, מן הצפון עד הדרום: **ורחב מלפניו**. שהאולם עודף לצפון ולדרום חמש עשרה אמה לכל צד לחלן מכתלי הצפון והדרום, נמצא ההיכל צר מצד המערב שבעים אמה, ובצד מזרח מדתו (של האולם) מאה אמה:

והנה קצת מן הקושיות על שיטת רש"י (א) המסיבה היתה רחבה שלש אמות ולה שני כתלים סתומים כ"א מהם בת חמש אמות - יציבא בארעא וגיונרא בשמי שמיא! (ב) אם היתה הדיוטא התחתונה כנגד האוטם, הרי ה"י לתא שבקרן מזרחית צפונית ו' פתחים א' לתא שלמטה ממנו? ואם ה"י הדיוטא התחתונה במישור עם קרקע האולם למה קחשיב דתא שש שזה באמצע כותל ההיכל. וכותל ההיכל למטה ה"י שבע? (ג) הלשון ואחד לפשפש קצת דחוק דחוי ל"י למימר ואחד הפשפש?

אמנם באמת גם קושיות אלו יכולים לתרץ. (א) כל הכתלים האלו הסתומים היו כותלי ביהמ"ק. וכן דרכם של ארמוני המלכים שיהיו סביבותיהם הרבה כתלים זה לפנים מזה להגן על הבית, וכמו שבשמירה אמרו שזה לא מפני פחד לסטים וכ"ו אלא שזה כבוד של פלטרין וכ"ו.

(ב) לולא דמסתפינא הייתי אומר כעין שיטה אחת בתוס' (יומא דכ"ב ע"א ד"ה כותל) שמה שכתוב התחתונה חמש וכ"ו שנאי היציע התחתונה חמש וגו' איירי במקדש ראשון ואין הדיוטא התחתונה נגד האוטם אלא במישור עם רצפת האולם. ובמקדש ראשון היו

כותלי ההיכל שבע, וכעין זה תירץ במרגניתא דרי מאיר והרה"ג  
 מהור"ר מאיר שפירא מלובלין זצ"ל על קושית הרה"ק האדמו"ר  
 ישכר דוב מבעלז, האיך הוסיפו בבית שני על מדת הבית אמה  
 טרקסין? הובאו דבריו בספר צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם עמוד  
 עא (הוצאת תשמ"ז) עיי"ש. ואף שלשיטת התוסי לא הוסיפו בבית  
 משום אמה טרקסין, מ"מ יש לומר דעובי הבית הראשון היה ז'  
 אמות, דהרי האולם ה"י רק י" אמות רחבו ולא י"א כמו בבית  
 השני. ואף שזה קצת דוחק, דהרי כל המסכת מדברת וסובבת על  
 הבית השני, שהרי היא משנת ר' אליעזר בן יעקב שהי' עד רא"י,  
 עכ"ז יש ליישב בדוחק ואכמ"ל. וגם על שיטת הרמב"ם יש להקשות  
 הרי אפילו התא הכי רחב הנקי בשם תא המוחלט ה"י רחבו ו'  
 אמות וארכו יותר מפ' אמות ה"ז בכלל חדר משונה, וכ"ש שאר  
 התאים שרובם ככולם רחבם ג' אמות. וכבר שאל זה הר' משה חפץ  
 ז"ל בחנוכת הבית שלו (נלפסה בצורת הבית הנ"ל עמוד צ"ט, אלא  
 שזה לפי שיטת הרע"ב שהי' תא-רחב רק אמה אחת, ודו"ק). ובזה  
 ממילא סרה הקושיא ה"י על שיטת רש"י דזה התא שיש לו ה'  
 פתחים כנ"ל היא בדיוטא התחתונה ותו אין לה רק ה' פתחים.

ועל הקושיא השלישית, הרי אם נתחיל בדיוקים בלשון המשנה  
 באותיותיו, גם לרמב"ם יהיו דחוקי לשון, כגון שקרא רק  
 לדיוטא התחתונה מסבה, והורדת המים, וכדומה.

והנה אם נסתכל בפסוקים במלכים א' קאפיטל ו' פסוק ה-י,  
 וביחזקאל מ"א, ה-י"א לכאורה משמע כפירש"י ודעימיה. אמנם  
 בספר עזרת כהנים על מסי מדות בבני יוסף על פ"ד מ"ד ביאר  
 דפשטות הכתובים עם פ"י התרגום יונתן מוכח כרמב"ם. ושוב אין  
 להכריע ביניהם.

ועוד יש לתרץ באופן אחר אם נפרשו שהדיוטא התחתונה ה"י  
 כנגד האוטם ועוד חזון למועד.



נ ג ל ה

בענין הפסק בין אלוקיכם לאמת

הרב זלמן מנחם מענדל פייגענסאן  
≈ תושב השכונה ≈

בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן ס"ו סעי' ז' כתב, ואלו הן בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניי בין שניי לשמע בין שמע לוחי אם שמוע בין והא"ש לויאמר אבל בין ויאמר לאמת ויצ"ב לא יפסיק בשום ענין שלא להפסיק בין ה' אלוקיכם לאמת משום שנאמר והי אלוקים אמת אלא יאמר אני אלוקיכם אמת ואז יפסיק כדין הפסק באמצע הפרק ויש לזהר לומר גם ויצ"ב לפי שויציב הוא ג"כ לשון אמת ע"כ אין להפסיק בין ה' אלוקיכם בדיבור אחר אלא במלת אמת בלבדה, ע"כ.

ולמעיר שכן מצינו שמפסיקים בין ה' אלוקיכם לאמת בדיבור אחר, והוא בסימן ס"א סעי' ג' ששם מדובר שהשי"ץ חוזר התיבות ה' אלוקיכם אמת לחשלים רמ"ח תיבות, וממשיך בהסעיף וז"ל והשי"ץ יש נוהגים שלא לומר אמת כשקורא בלחש לעצמו שאם אמר בלחש אמת וחוזר ואומר אמת בקול רם והי רמ"ט תיבות וכו'. ע"כ.

וגם פסק רבינו בסידורו, יחיד המתפלל לעצמו יחזיר תיבות אני ה' אלוקיכם.

הרי שמפסיקים בין אלוקיכם לאמת בתיבות אני ה' אלוקיכם.

וי"ל שזה אינו חשוב הפסק, כי זה תיבות ק"יש עצמה, משא"כ כשמפסיק מפני הכבוד או מפני היראה וכדומה אז חשוב הפסק.

≈ ≈ ≈

## בענין הפסק בין אמת לאמת

בשוי"ע רבינו סימן ס"ו סעי' ח' כתב, אם פסק מפני היראה או הכבוד אחר שאמר אמת וכן אם סיים ה' אלוקיכם אמת קודם השי"ץ שממתין על השי"ץ שיאמר עמו ברכת אמת ויציב. אינו חוזר ואומר אמת אלא מתחיל מויציב או ממקום שפסק: ע"כ.

ולכאורה צריך לחבין. א) מדוע אינו מביא הדין. שאם פסק לאחר שאמר אמת, בדברים שבקדושה כגון קדושה, וברכו וכדומה, (שמותר להפסיק אפי' באמצע הפרק כמבואר בסי' ס"ו סעי' ד) האם אז מותר לחזור אמת או לא. ולמה מביא רק הדין שאם פסק מפני היראה? שמשמע לכאורה שאם פסק בדברים שבקדושה אחרי שאמר אמת, מותר לו לחזור התיבה אמת.

ב) מדוע, אם פסק מפני היראה או הכבוד לאחר שאמר אמת. אז אינו חוזר אמת, והא בסימן סא, סעי' ג' כתב, וז"ל וכל הציבור כשקורין לעצמן בלחש אומרים אני ה' אלוקיכם אמת וממתניים על השי"ץ ואח"כ מתחילין ויציב ואינן חוזרין ואומרים אמת שכל האומר אמת אמת בלי הפסק תיבה אחרת בינתיים כאילו אומר שמע שמע שמשתיקין אותו אם לא שחה כלל בינתיים כמו שיתי ואף אם שחה קצת אין לכפול לכתחלה בלי הפסק תיבה אחרת בינתיים אבל אם רוצה כל יחיד לחזור עם השי"ץ ה' אלוקיכם אמת אין איסור בדבר מאחר שמפסיק בין אמת לאמת בתיבת ה' אלוקיכם ע"כ.

נמצא מהני"ל שמותר לחזור התיבה אמת אם הפסיק בתיבות אחרות בין אמת לאמת, וא"כ למה אינו חוזר התיבה אמת כשהפסיק מפני היראה או הכבוד?

וי"ל בדרך אפשר. שמתו מותר לחזור אמת הוא רק אם הפסיק בדברים שבקדושה כגון ברכו וכדומה, או הפסיק בתיבות ק"ש עצמו כמבואר בסי"א, ג' הני"ל, שאז אינו נראה שאומר אמת אמת ואינו נראה כשתי רשויות.

משא"כ כשמפסיק מפני היראה או מפני הכבוד, שזה דברי רשות, ששואל בשלומו, או משיב שלום, ואינם מעניני התפלה כלל. אז אינו נראה שהפסיק בין אמת לאמת, ולכן אסור לחזור התיבה אמת.

ובזה יובן גם למה, רבינו לא הכניס הדין שאם פסק בדברים  
שבקדושה בין אמת לאמת, בסעי' ח' הנ"ל. מכיון שאם פסק בין  
אמת לאמת בדברים שבקדושה. אז יהא מותר לחזור התיבה אמת:

■ ■ ■

## ש ו נ ו ת

### הוספות למ"מ ללקו"ת פי' במדבר

הרב אהרן חיטריק  
≈ תושב השכונה ≈

א, א  
ד"ה וידבר במדבר סיני: עוד קיצורים והערות והגהות נדפסו  
באוה"ת במדבר - כרך ו' ע' איתרצג. ושם הוא מחולק לכמה  
סעיפים ע"י כ"ק הצ"צ.

א, ד  
ברבות מצורע... במדבר: רובם מהמראי מקומות נעתקו ונתפרשו  
באוה"ת במדבר ע' ג.

ג, ב  
להבין ביאור הדברים: בסה"מ תקס"ג ע' תצ ב' הנחות אחרות,  
והנוסחא השני היא לכ"ק אדה"א.

קיצורים נדפסו באוה"ת במדבר כרך - ד ע' איתצ. כרך - ו  
ע' איתשג.

במאמרי אדה"א במדבר כרך - א ע' א ביאור ארוך.

ג, ג  
(וע' בזח"א דפ"ז...) כל המ"מ שבהמוסג, נעתקו ונתפרשו ביהל  
אור. ע' רכה.

ה, ד

**בערוך ערך קבה:** "בערוך ערך קבה הביא בשם התרגום פלג אלקים קובתא דאלהא, עוד הביא שם ממנחות פייג ל"א ב' שלא יעשנה כקובה ופרש"י כאהל רחב למטה וקצר מלמעלה וכן פרק לפני אידיהן י"ח א' לישב כקובה" - כך נעתק ביהל אור עי רכת, וכנראה שזהו הכוונה כאן.

ה, ב

**ד"ה וארשתין:** יש להוסיף שד"ה וארשתין שבאוה"ת נ"ך כרך - ב עי תתצ מיוסד על מאמר זה.

מאמר זה נתבאר בשיחת אור ליום ועש"ק פי במדבר ד' סיון - תשמ"ח ובד"ה וארשתין ש"פ במדבר תשמ"ח ובהנחת המאמר (בלתי מוגה) נאמר שהשייכות דמאמר זה לפי במדבר הוא מצד החפטה.

ה, ח

בענין טבעת קידושין, איתא באוה"ת פי ברכה עי איתתמה "שהגם דמדינא אין צריך לקידושין בטבעת שהרי מקודשת בפרטה או שוה פרוטה, מ"מ מנהג ישראל תורה שמקדשים בטבעת".

י, א

**ד"ה וספרתם:** הוא משנת תקסד, הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי נדפס בסידור עם דא"ח דף שז, ג, עוד הנחה בדרך מצותיך כה, ב ואילך.

הגהות באוה"ת במדבר עי רי, כרך - ו עי איתשכ, וראה אוה"ת ויקרא - ג עי תתעב. תוספות ביאור שם עי תתעג.

המאמר באריכות מכ"ק אדהאמ"צ הוא ד"ה להבין ענין ספירה ומ"ת בסה"מ אדהאמ"צ כרך שבועות עי שצו.

כמה ענינים מהמאמר נתבארו בביאה"ז להצ"צ כרך א עי שפא ואילך.

ד"ה זה מובא כמה פעמים בדרושי הצ"צ בשם "וספרתם לכם דגבי שבועות".

יב, ג

ד"ה בשעה שהקדימו: הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי נדפס בסה"מ - תקס"ב כרך - א ע' רד, הנחת הר"מ בן אדה"ז שם בכרך - ב' ע' תמה. וראשי פרקים מהמאמר, מכ"ק אדה"א שם ע' תקפא.

בשינויים ובתוספות הגהות וכו', באוה"ת במדבר ע' קנו. וראה גם בכרך - ה ע' א'תקסב.

בד"ה בשעה שהקדימו - תשכט (נדפס בקונטרס שבועות תשי"ג) בהערה 39 מעיר שהדרוש הראשון מחג השבועות שבלקו"ת הוא ד"ה בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ע"ש.

כמ"ש בירושלמי: מובא באוה"ת ואתחנן ע' שצט, וע"ש בארוכה.

יד, ג

משא"כ במים... שמגדלם לבד "כי דם מחי את הכלים, משא"כ המים שהם רק מגדילים, ובדם יש ג"כ לחלוחי שמגדיל הכלי כמו מים, אך הגבורות שבדם מחי את הכלים שממשיך מעצמיות הנפש, מה שאין זה במים שהוא בחי קרירות, והוא רק מגדיל ואין בו בחי בירורי להמשיך החיות אל הכלי" - סה"מ תקס"ב כרך - ב ע' תמט.

טו, א

ברבות ס"פ תבוא... וכ"ה בגמרא: כל הקטע נמצא גם באוה"ת ואתחנן ע' קצו בקיצור, וכנראה שנעתק משם, וראה הקטע הבא.

הבחי כאן: הדברים סתומים. מה חפ"י הבחי כאן, ואפשר לפרש, שכל הקטע הזה נמצא גם באוה"ת ואתחנן ע' קצו, ומשם נעתק, והמעתיק לא שינה הלשון "כאן". והראי שברשימת תהלים - ביחל אור ע' לה מביא הבחי - ומציין שמקורו בפי ואתחנן, הבחי מובא גם באוה"ת בראשית - ד דף תשעב, ב. ובאוה"ת שבת תשובה ע' א'תצב.

כמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' תשובה: ראה גם לעיל פי אמור לת, ב. (מובא גם באוה"ת נשא ע' רפז).

טו, ב

ברבות ס"פ האזינו: למכאן עד ת"י "וירוח בני האדם העולה  
בו"י נעתק באוה"ת נ"ך - ב עי' איקיב-ג.

ואולי אפשר לומר, שמכאן רא"י שכמה רשימות כתב הצ"צ קודם  
שנדפס הלקו"ת, שאם לא ה"י לציין כמ"ש בלקו"ת או כדומה כמו  
שהוא מציין ברבות פעמים.

יח, א

שבספרים נזכר רק בח"י ג"ע תחתון ועליון וכ"כ גם לעיל פי  
נחר מא, ב.

במאמרי אדה"ז כתובים - א עי' רב כ"י "רק שבפרדס לא נזכר  
מלא ב' בחי"י, וראה בדרך מצותיך א, ב דשם נכתב "הגם שלא  
נזכר בספרים רק ב' בחי' אלו, אבל באמת נודע לנו מפני סופרים  
קדושי עליון אשר נהירין להו שבילי דרקיעא שיש מדריגות לאין  
אין".

~~~~~

## הערות וציונים לדרך מצוותיך

הת' יוסף יצחק קעלער  
≈ תות"ל 770 ≈

בדרך מצוותיך קנט"ב, נדפס ד"ה לרוקע הארץ תקס"ב.

ובמ"מ וציונים שבהוצאת ש.ז. עי' רלד: "מיוסד על סה"מ  
תקס"ב עי' קצד הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי. הנחה אחרת מהר"מ בן  
דה"ז מהמאמר נדפס שם עי' תלה. וכאן הוא הנחה אחרת בתוס'  
גחות".

[ובסה"מ תקס"ב שם: בעזר"ה פי בחוקות].

ולחעיר שד"ה זה מורכב מהנחת אדמו"ר האמצעי והנחת הר"מ  
ן אדה"ז כדלקמן:

התחלת אות א ותחלת אות ב (עד קסב, א שוייה והוא - ועתה) מיוסד על הנחת אדמו"ר האמצעי.

סיום אות ב [מקסב, א שוייה והוא - ועתה יובן] מיוסד על הנחת הרי"מ (סה"מ תקס"ב ח"ב ע"י תלז - תלח) ובאמצע נכנס בתוך סוגריים עגולים ב' קטעים מהנחת אדמו"ר האמצעי (סה"מ תקס"ב ע"י קצח).

וכן אות ג' מיוסד על הנחת הרי"מ [אך בשוייה שיש - ומזה הוראה . . . כלול מכל ההפכים והמנגדים כני"ל (בשוייה הוא) נעתק מהנחת אדמו"ר האמצעי בסה"מ תקס"ב ע"י קצט].

והמעין בפקסימיליא מגוכי"ק אדמו"ר הצי"צ שנדפס בע" 588 מסוף אות ג יראה שבתחלה נכתב עפ"י הנחת אדמו"ר האמצעי ואח"כ נמחק והוגה כפי הנחת הרי"מ בן אדה"ז. ודו"ק.

תחלת אות ד' (עד קסד, א שוייה הכלים - האורות כו') מיוסד על הנחת הרי"מ מן הביאור [שנאמר בסעודה ג' דשבת הני"ל] (סה"מ תקס"ב ח"ב ע"י תמ-תמב).

[בסה"מ תקס"ב ח"ב שם ע"י תמא שוייה שבכלי נדפס: מתאחד. אבל בדרך מצוותיך שם קסג, ב. שוייה להגביל נדפס: מתאחז, וכ"י שכצ"ל גם בסה"מ תקס"ב שם].

סיום אות ד (מקסד, א. שוייה הכלים - וכמו ע"ד דוגמא) מיוסד על הנחת אדמו"ר האמצעי (סה"מ תקס"ב ע"י רא-רב).

[לסוגריים שבתחלת אות ה' - ראה הנחת אדמו"ר האמצעי בסה"מ תקס"ב ע"י רב-רג].

אות ה' [עד קסה, א. שוייה בלא - ולכלים בלא אורות] מיוסד על הנחת הרי"מ (סה"מ תקס"ב ח"ב ע"י תמב-תמג).

סיום אות ה' (מקסה, א שוייה בלא - וכמ"כ מובן בעבודת ה') מיוסד על הנחת אדמו"ר האמצעי (סה"מ תקס"ב ע"י רג).

אות ו (עד קסו, ב בפ"י מן המיצר. קראתי) מיוסד על הנחת הרי"מ מן הביאור [שנאמר ביום ד' מחר חודש סיון].

סיום אות ו (מקסו, ב שוייה ולהכיל - ומעתה יובן ג"כ)  
מיוסד על הנחת אדמו"ר האמצעי (סה"מ תקס"ב ע' רד).



### תקון ליל שבועות - דפוס סלאוויטא

הרב שמואל פסח באגאמילסקי  
מחבר קובצי שאלות פירושים וביאורים  
מייפלואוד, נוא דזירזי

א. בלקוטי שיחות חלק כ"ח ע' 315 מובא הוראות מכ"ק  
אדמו"ר שליט"א בנוגע לבי טעותים בתקון ליל שבועות, וז"ל:  
(משיחת יום ב' דחגה"ש תשמ"ג).

י"א) ב"תקון ליל שבועות" - בכל הדפוסים שראיתי - הסיום  
דספר יצירה הוא ... ולפענ"ד אינו נכון, כי (נוסף לזה שחסר  
סיום בדבר טוב, הר"ל) נוסח זה אינו מובן כלל. וצריך להיות,  
כמו שהוא בכוי"כ הוצאות דספר יצירה הנדפס בפ"ע...

"ומענין לענין: ב"תיקון" שנדפס בסלאוויטא ישנה טעות  
נוספת - בהעתקת מאמרו של רשב"י "אנן בחביבותא תליא מילתא  
דכתיב כו"י", הובאו רק ב' פסוקים. וצ"ל כבזוהר..." (גי  
פסוקים).

[כשנדפסו הוראות אלו בפעם הראשונה מ"מזכירות כ"ק אד"ש  
מליובאוויטש", אחרי טעות הראשונה נתוסף קטע זו:

"ולפלא, שלמרות שטעות הנ"ל הוא טעות דמוכח, נדפס כן,  
ב"תיקון" מדור לדור, וכן הוא גם ב"תיקון" שנדפס בדפוס  
ד"סלאוויטא" המפורסם בקדושה ובטהרה כו"ל.

ב. הנה מאמרו של רשב"י הנ"ל הוא סיום התיקון, ולפני זה  
נדפס "סדר תרי"ג מצות". והמענין היטב ב"סדר תרי"ג מצות"  
הנדפס בתקון של דפוס "סלאוויטא", בטח יבוא להחלטה שאין  
להשתמש כלל בתקון של דפוס "סלאוויטא".

כי למרות שכני"ל דפוס סלאוויטא "המפורסם בקדושה ובטהרה כו"י, ובהקדמה של המו"ל תקון הנ"ל מחדש (ברוקלין סיון תשל"ח) כותב: "...כידוע ומפורסם החשיבות של אותה הדפוס מנכדי הרב הקדוש הרבי ר' פנחס מקאריץ זי"ע שה"י להם אותיות של זהב כדי שלא ימעלו בקודש וטבלו אותם קודם הדפסת הספרים ועבדו שם אך ורק יראי השם וחושבי שמו".

הנה בלשון הרגיל בכגון זו, אחרי בקשת סליחה ומחילה וכו', וכו', נמצא בסדר תרי"ג מצות ריבוי עצום של טעותים. וטעותים מכמה סוגים:

- (1) השמיטו כמה מצות.
- (2) השמיטו כמה תיבות מכמה מצות, שגרמו עי"ז אי הבנה בהמצוה.
- (3) כתבו לשונות אצל כמה מצות, שהם היפך המצוה.
- (4) כתבו לשונות אצל כמה מצות, המורה על עם-ארצות.
- (5) לא הגיהו כראוי מה שהדפיסו.
- (6) לשון השייך למצוה הקדומה, כתבו אצל מצוה המאוחר.

והמעין בתיקון ליל שבועות שנדפס "בדפוס האחים מוה' חנינא ליפא ומוה' ארי' ליב ומוה' יהושע העשיל שפירא נכדי הרב מסלאוויטא", זיטאמיר תרי"ט ותרכ"ג, יראה שהנכדים, שבלי ספק ה"י להם התיקון דסלאוויטא, תקנו טעותים הנ"ל.

ג. עכשו אפרט הטעותים שראיתי, ובטח יש עוד טעותים. (בתקון דסלאוויטא לא נדפס מספר המצוה, כפי שהוא בשאר התיקונים, לכן אציין להעמוד של דפוס סלאוויטא, ולמספר המצוה כפי שהוא בתקון זיטאמיר הנ"ל).

- לפני המצות כתוב בתקון סלאוויטא: "וצריך לומר התרי"ג מצות בכוונה לשמור ולעשות ולקיים ואז הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה". מצד זה מובן עוד יותר, גודל הגריעותא כשמחסרים מלומר כמה מצות, או שאומרים המצות עם טעותים וכו'.

(1) דף קיט, א - (מצוה כ"ח): "שלא נאמין באלוה-בלתי בשם לבדו". ובתקון זיטאמיר: "שלא לעלות במחשבה שיש אלוה-זולת השם". וזה מתאים עם לשון הרמב"ם במנין המצות שבריש ספר יד

חזקה, מצות ל"ת, "מצוה ראשונה ממצות לא תעשה, שלא לעלות מחשבה שיש שם אלוה-זולתי ה"י.

(2) שם - (מצוה ל"ט): "שלא לעשות צורת אדם אפילו עכו"ם". פשוט שתיבת "לעכו"ם" אין לו שום מובן. אמנם בדפוס זיטאמיר נדפס: "שלא לעשות צורת אדם אפילו לנו"י. וכנראה שהמדפיס דסלאוויטא חשב שתיבת "לנו"י הוא טעות וצ"ל "לגו"י" היינו אות גימל במקום אות נון (הדומה לו)). ומצד יראת הצענזור שינה תיבת "לגו"י" ל"לעכו"ם".

(3) דף קכ, א - "שלא לקלל הדיין לאו דברכת השם". אחרי תיבת "הדיין" צ"ל נקודה המפסיק. כי ב' מצות הם, מצות ע"ה ע"ו, וכפי שהוא בשאר תקונים.

(4) קכב, א - (מצוה קנט): "שלא להכנס שתויי יין במקדש. כן שלא יורה שתויי". הנקודה אחרי תיבת "במקדש" מיותרת, כי מצוה א' היא. ובדפוס זיטאמיר לא נמצא נקודה הנ"ל. למרות ששם נדפס מספר המצוה לפני כל מצוה, ובמילא אפילו אם ה"י נדפס נקודה, לא ה"י מקום לטעות לחשוב לבי מצות. כש"כ בדפוס סלאוויטא, שלא נדפס מספר המצוה לפני המצוה, רק נדפס נקודות להפסיק בין מצוה למצוה, שאין מקום לנקודה הנ"ל.

(5) קכב, ב - (מצוה ק"ע): "הנהגת מצורע וכל מטמאי אדם בפריעה ופרימה". בדפוס זיטאמיר: "הנהגת מצורע בפריעה ופרימה וכל מטמאי אדם צריכין להודיע שהן טמאים".

התקון של דפוס זיטאמיר מובן, כי מה שנדפס בסלאוויטא הוא היפך ההלכה. דז"ל הרמב"ם ה"י טומאת צרעת פ"י ה"ח: "המצורעת אינה פורעת ואינה פורמת ולא עוטה על שפם, אבל יושבת היא מחוץ לעיר ומודיעה לאחרים שהיא טמאה. ולא המצורעים בלבד, אלא כל המטמאים את האדם חיבין להודיע לכל שהם טמאין כדי שיפרשו מהם שנאמר וטמא טמא יקרא, הטמא מודיע שהוא טמא".

וכשם שאין דין של פריעה ופרימה צל מצורעת מצד המיעוט "איש צרוע הוא" ולא אשה (סוטה כג, ב), ה"ה דאימעיט כל מטמאי אדם אמנם בנוגע להודיע שהן טמאים, זה נוגע לכל מטמאי אדם וכמואר ברמב"ם הנ"ל.

ולשון הרמב"ם במנין המצות הנ"ל מייע קייב הוא: "להיות המצורע ידוע לכל בדברים האמורים בו, בגדיו יהי פרומים וראשו יהי פרוע וגומר, וכן כל שאר הטמאים צריכין להודיע את עצמן".

6 שם - (מצוה ק"פ) "מצות קרבן זב כשיתרפא מזובו". ובסמוך (קכג, א - מצוה קפ"ד) - "מצות קרבן זבה כשתרפא מזובה".

אמנם בדפוס זיטאמיר בבי מצות אלו, במקום "כשיתרפא" נדפס "כשיטהר", ובמקום "כשתרפא" נדפס "כשתטהר".

טעם התיקון מובן. כי לשון "כשיתרפא...כשתרפא", משמעו שיופסק הזיבה, אמנם הבאת קרבן הוא רק אחרי ספירת ז' נקיים וטבילה (ראה רמב"ם הלי מחוסרי כפרה פ"א הי"ד).

ולשון הרמב"ם במנין המצות הנ"ל, מייע ע"ד, "להקריב הזב קרבן אחר שיטהר מזובו". ומייע ע"ה: "להקריב הזבה קרבן אחר שתטהר".

וכפי הנראה המדפיס דסלאוויטא נמשך אחר מה שכתב לפני זה (מצוה קע"ז) "מצות קרבן מצורע כשיתרפא מצרעתו".

אבל גם שם הלשון אינו נכון, כי כמבואר ברמב"ם הלי מחוסרי כפרה הנ"ל "הזב והזבה והמצורע מביא כל אחד משלשתם כפרתו ביום השמיני לטהרתו".

ולשון הרמב"ם במנין המצות מייע ע"ו הוא: "להקריב המצורע קרבן אחד שיטהר".

אמנם גם בתיקונים שנדפסו בזיטאמיר הנ"ל נדפס "כשיתרפא מצרעתו", וכן הוא בשאר תיקונים שראיתי, היינו מוויין תרכ"ד, וילנא תער"ב, תיקון שבסידור ר' יעקב עמדין, ועוד.

7 קכג, א - (מצוה קפ"ב) "מצות ענין טומאת נדה שטמאה ומטמאה". ומיד אחרי זה (מצוה קפ"ג) "מצות ענין טומאת זבה טמאה ומטמאה".

במדבר - חג השבועות - ה' תהא שנת אראנו נפלאות 51

פשוט שגם במצות קפ"ב צ"ל "ומטמאה" במקום "ומטמא". וכן נדפס בתקון זיטאמיר. אמנם המדפיס דסלאוויטא, כדרכו, כנראה גרר אחרי מה שכתוב לפני זה, (מצוה קפ"א) "מצות ענין טומאת שכבת זרע שהוא טמא ומטמא", ולא שם לב להחילוק שביניהם.

8 שם - (מצות קצ"ב): "שלא לגלות ערות אשת אב. ואף על פי שאינו אמו". הנקודה אחרי תיבת אב, מיותרת. וראה לעיל אות 4.

9 קכג, ב - (מצוה ר"ז): "שלא לבוא על שתי אחיות מחיים". ומדפוס זיטאמיר: "שלא לבוא על אחות אשתו בחיי אשתו".

פשוט שמה שנדפס בדפוס סלאוויטא הוא טעות. דז"ל הרמב"ם הלי איסורי ביאה פ"ב הי"ג, "הבא על אשה ובתה דרך זנות או על אשה ואחותה וכיוצא בהן - הרי זה כמי שבא על שתי נשים נכריות, שאין נעשות ערוה זו עם זו אלא בנושאין לא בזנות".

ולשון הרמב"ם במנין המצות מל"ת שמ"ה הוא: "שלא לגלות ערות "אחות אשתו".

10 שם - (מצוה ר"ו): "שלא לבוא על הזכרים". בדפוס זיטאמיר נדפס: "שלא לבוא על הזכר". כנראה טעם השינוי, משום דמהלשון "שלא לבוא על הזכרים", יש במשמעו, דהאיסור הוא דוקא אם בא לכח"פ על ב' זכרים (דמיעוט רבים שנים), ועל זכר א' אין איסור. וכתבו דוקא בלשון יחיד - זכר.

11 שם - (מצוה ר"א): "שלא לשכב עם הזכרים". לא זכיתו להבין מה החילוק בין "שלא לבוא על הזכרים" ל"שלא לשכב עם הזכרים", שלדעת המדפיס דסלאוויטא נחשב זה לב' מצות!?

אמנם פשוט שיש כאן טעות, וצ"ל כפי שהוא בדפוס זיטאמיר, "שלא לשכב עם בהמה".

12 שם - (מצוה רט"ז): "מצות הנחת פאת הכרם". בדפוס זיטאמיר: "מצות הנחת עוללות הכרם". והוא נכון, כן פאת הכרם נכלל במצוה (ר"ד) "מצות פאה".

וכפי שהוא עכשיו, נמצא שהמדפיס דסלאוויטא השמיט מצוה שלמה, היינו "מצוה להניח עוללות בכרם" - לי הרמב"ם במנין המצות הנ"ל מ"ע קכ"ג.

13) שם - (מצוה רכ"א): "מצות נטע רבעי". ובדפוס זיטאמיר: "מצות נטע רבעי להיות קודשי". ולשון זה מתאים עם לשון הרמב"ם במנין המצות מ"ע קי"ט, "להיות נטע רבעי קדשי".

14) קכד, א - (מצוה רל"א): "שלא לכלות פאת הכרם". בדפוס זיטאמיר, "שלא לכלות עוללות הכרם", וה מתאים עם לי הרמב"ם במנין המצות שבמל"ת ר"י כתב, "שלא לקצר כל השדה. ובמל"ת ר"יב כתב, "שלא לבצור עוללות הכרם". וראה לעיל אות 12.

15) קכד, ב - (מצוה רנ"א): "שלא לזרוע כלאי הזרעים ולא לרכוב אילן בשום מקום בארץ". בדפוס זיטאמיר כתוב: "שלא לזרוע כלאי זרעים בארץ. ולא לרכוב אילן בשום מקום".

טעם התיקון, כי לשון דפוס סלאוויטא שמשמעו, שהאיסור הרכבת אילן הוא דוקא בארץ, הוא היפך החלכה.

וז"ל הרמב"ם הלי כלאים פ"א ה"ח: "כלאי האילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים. כיצד המרכיב אילן באילן, כגון שהרכיב יחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח הרי זה לוקח מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ".

16) שם (מצוה רנ"ט) "שלא לעשות אוב". (מצוה ר"ס) "שלא לעשות מעשה ידעוני". אינני יודע הטעם שאצל ידעוני הוסיף המדפיס תיבת "מעשה". ובדפוס זיטאמיר גם אצל אוב נכתב "שלא לעשות מעשה אוב". וזה מתאים עם לשון הרמב"ם במנין המצות מל"ת מצוה ח' "שלא לעשות מעשה אוב", מצוה ט' "שלא לעשות מעשה ידעוני".

17) קכה, א - (מצוה רע"ז): "מצות שביתה ביום ראש השנה". ומיד אתרי זה נדפס: "מצות תענית ביום עשירי בתשרי".

בדפוס זיטאמיר, מצות תענית ביום עשירי בתשרי הוא מצוה רע"ט, ומצוה רע"ח הוא: "מצות קרבן מוסף ביום ראש השנה".

היינו שהמדפיס דסלאוויטא השמיט מצוה שלמה!

18) שם - (מצוה רע"ט): "מצות תענית ביום עשירי בתשרי".  
מיד אחרי זה נדפס: "מצות קרבן מוסף בעשירי בתשרי הוא יום  
הכפורים".

פלא שאצל מצוה רע"ט הסתפק לכתוב "ביום עשירי בתשרי",  
בלי לפרש "הוא יום הכפורים". וכשכותב עוה"פ "עשירי בתשרי"  
אז מוצא מהנכון לפרש "הוא יום הכפורים". בפשטות ה"י צ"ל  
בסדר הפוך. בפעם הראשון (היינו אצל מצוה רע"ט) ה"י צריך  
לכתוב שם "הוא יום הכפורים", ואין צורך לכתוב בפעם הב'.  
וכן הוא בדפוס זיטאמיר.

19) שם - בדפוס זיטאמיר אחרי מצוה רע"ט הנ"ל בא מצוה  
ר"פ: "מצות שביתה ממלאכה ביום הכפורים". ואח"כ מצוה רפ"א:  
"מצות קרבן מוסף ביום הכפורים".

היינו שגם כאן השמיט המדפיס דסלאוויטא מצוה שלמה - מצוה  
ר"פ.

20) קכה, ב - (מצוה רצ"ג): "שלא יכנס כה"ג באהל המת".  
בדפוס זיטאמיר נתוסף בסופו - "אפילו לקרוביו". טעם ההוספה  
מובן בפשטות, מאחר דסתם כהן ג"כ אסור ליכנס באהל המת.

21) קכו, א - (מצוה ש"ה) "שלא תאכל חללה מן הקדש".  
(מצוה ש"ו) "שלא לאכול תרומה". - פשוט שמצוה ש"ו אין לו  
שום מובן. אמנם בדפוס זיטאמיר הוא נכון: "שלא לאכל טבל  
אפילו כהן".

22) שם - (מצוה של"א): "שלא יקטיר אימורי דם בעלי  
מומין". תיבת "דם" אין לו מובן. אמנם בדפוס זיטאמיר נשמט  
תיבת "דם".

כנראה שהמדפיס דסלאוויטא הוסיף תיבת "דם", כי נגדר אחר  
מצוה הכתוב מיד אחרי זה - "שלא יזרוק דם בעל מום על  
המזבח", והתם מובן תיבת "דם".

(23) שם - (מצוה ש"ב): "שלא לסרס אחד מכל המינים". בדפוס זיטאמיר נדפס: "שלא לסרס זכר אחד מכל המינים". וזה מתאים עם ל' הרמב"ם במנין המצות מל"ת שס"א, שלא לסרס זכר אחד מכל המינים".

כפי שנדפס בסלאוויטא יש במשמעו היפך המצוה. דמשמע שיש איסור לסרס זכר ונקבה. אמנם האיסור הוא רק על זכר ולא על נקבה. ראה רמב"ם איסו"ב פט"ז הי"א, "וחמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור".

קכו, ב - (מצוה שכ"ח): "מצות תקיעת שופר ביום הכפורים". בדפוס זיטאמיר: "מצות תקיעת שופר ביובל ביום הכפורים". הוספת תיבת "ביובל" בדפוס זיטאמיר מובן. כי בסתם יוהכ"פ אין מצוה של תקיעת שופר. וברמב"ם במנין המצות מי"ע קל"ז כתב, "לתקוע בשופר בשנת היובל", ולא נזכר כלל יוהכ"פ.

(25) שם - (מצוה שמי"ט): "שלא להניח לעכו"ם לעבוד בעבד עברי הנמכר לו". הלשון אין לו שום מובן, דחלא נמכר להיות עבד, שענינו הוא לעבוד. אמנם בדפוס זיטאמיר נתוסף בסופו תיבת "בפרך".

(26) קכז, ב - (מצוה ש"ג): "שלא ישתחוה אל אבן משכית אפ"י לשם". בדפוס זיטאמיר במקום "אל" נדפס "על", והחילוק מובן, ותיבת "על" נכון.

(27) קכז, ב - (מצוה ש"ס): "שלא תמכר קרקע שיחרימוה שחרימו אותה בעלי אלא תנתן לכהנים". - תיבת "שיחרימוה" מיותר. ובדפוס זיטאמיר ליתא.

(28) קכח, א - (מצוה שס"א): "מצות פסח שני למי שהי' טמא או בדרך רחוקה". בדפוס זיטאמיר: "מצות שחיטת פסח שני בארבעה עשר באייר למי שהי' טמא או בדרך רחוקה".

(29) שם - (מצוה שפ"ב): "מצות פסח שני שיאכל על מצות ומרורים". בדפוס זיטאמיר נתוסף, "בליל חמשה עשר באייר".

(30) קכח, ב - (מצוה שפ"ד): "שלא להותיר מבשר פסח למחרתו". בדפוס זיטאמיר: "שלא להותיר מבשר פסח שני

למחרתו". הוספת תיבב "שני" מובן. כי בנוגע לפסח ראשון כבר נאמר (מצוה י"ד) שלא להותיר בשר הפסח עד בוקר.

(31) קכט, ב - (מצוה תכ"ה): "שלא להתאות מה שביד אחינו בני ישראל". בדפוס זיטאמיר כתוב: "שלא להתאות מה שביד אחרים". והחילוק ביניהם הוא, אם האיסור הוא דוקא כשמתאוח למה שביד ישראל, או אסור להתאות ג"כ מה שביד אינו ישראל (היינו אחרים - סתם).

כי אף שבתורה (ועד"ז ברמב"ם ה'י גזילה ואבידה פ"א ה"ט ואילך) נאמר "רעד", י"ל דדבר הכתוב בהוה. ולחעיר ממדרש אבקיר (הובא בתו"ש יתרו כ"י אות תי"ז): "...אף הוא (אברהם) קיים אם מחוט ועד שרוך נעל", ושם מדובר אודות אינו יהודי.

ובפרט דזיל בתר טעמא "התאוח מביאה לידי חמוד ותחמוד מביא לידי גזל" (רמב"ם שם הי"א), וא"כ לכאוי אין נפק"מ, ולכן יותר מסתבר הלשון "אחרים". ולשון הרמב"ם במנין המצות ל"ית רס"ו הוא: "שלא להתאות".

(32) שם - (מצוה תכ"ז): "שלא לחוס על עכו"ם". ובדפוס זיטאמיר: "שלא לחון לעבודי כוכבים בא"י". וראה רמב"ם ע"ז רפ"י.

(33) שם - (מצוה תל"ו): "שלא להדביק שום דבר מעכו"ם בממונינו וברשותינו להנות בה". בדפוס זיטאמיר: "...מעכו"ם ומשמי"ם".

(34) שם - (מצוה תל"ז): "מצות לאבד עכו"ם ומשמי"ם". בדפוס זיטאמיר: "מצות לאבד בא"י אשרה ומשמי"ם".

כאן נוסח סלאוויטא יותר מדויק. כי לאו דוקא רק אשרה, ה"ה לכל ע"ז. ולאו דוקא בא"י ה"ה בכ"מ. וכמבואר ברמב"ם ע"ז ריש פ"ז.

(35) קל, א - (מצוה תמ"ז): "מצות מעשר עני תחת מעשר שני בשנה השלישית". בדפוס זיטאמיר נתוסף "וששית".

- 36) **שם** - (מצוה ת"י): "מצוה צדקה מצות הענקת עבד עברי". אחרי תיבת צדקה צריך להיות נקודה. כי מצות הענקת ע"ע היא מצוה בפ"ע - מצוה תני"א. ובדפוס זיטאמיר הוא נכון.
- 37) **שם** - (מצוה תני"ד): "שלא למחוק ספרי הקדש ושמות של הקדוש ברוך הוא הכתובים שם וכן בתי עבודת הקדש".
- תמוה הלשון "למחוק בנוגע ל"בתי עבודת הקדש". אמנם בדפוס זיטאמיר הלשון הוא: "שלא לאבד בתי עבודת הקדש וספרי הקודש שלא למחוק שמות הקדושים הכתובים שם".
- ולשון הרמב"ם במנין המצות ל"ית מצוה ס"ה: "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקדש".
- 38) קל, ב - (מצוה תני"ח): "שלא לאכול מעשר שני של יצהר חוץ לירושלים שלא לאכול בכור תמים חוץ לירושלים". אחרי תיבת "לירושלים" צ"ל נקודה. כי "שלא לאכול בכור תמים וכז" הוא מצוה תני"ט.
- 39) **שם** - (מצוה ת"ס): "שלא לאכול בשר חטאת ואשם חוץ לקלעים ואפילו הכהנים שלא לאכול בשר העולה". אחרי תיבת "הכהנים" צ"ל נקודה. כי "שלא לאכול בשר העולה" היא מצוה תס"א.
- 40) **שם** - בדפוס זיטאמיר הלשון הוא: "שלא יאכלו הכהנים בשר חטאת ואשם חוץ לקלעים".
- 41) **שם** (מצוה תס"ד): "שלא לעזוב הלויים מלתת להם מתנותיהם ברגלים". בדפוס זיטאמיר: "...מתנותיהם ולשמחם ברגלים".
- 42) קלד, א - (מצוה תקע"ט): "שלא להרחיק זרע אדום מהתחתן עם קהל ישראל אחר שנתגירו לא עד שלשה דורות". (מצוה תקפ"פ): "שלא להרחיק מצרי כמו כן אלא עד דור שלישי ולא שלישי בכלל".

פשוט שתיבות "ולא שלישי בכללי", מקומם בפעם הראשון שנזכר "עד שלשה דורות", היינו אצל מצוה תקע"ט. ובדפוס זיטאמיר הוא נכון, דאצל מצוה תקע"ט כתוב, "...אלא עד דור שלישי ולא שלישי בכללי". ואצל מצוה תק"פ, ג"כ כתוב, "...אלא עד דור שלישי ולא שלישי בכללי".

43) קלד, ב - (מצוה תקפ"ח): "שלא יניף השכיר חרמש על קמת חבירו". בדפוס זיטאמיר כתוב: "שלא יקח השכיר יתר אל אכילתו".

44) שם - (מצוה תקצ"א): "שלא להוציא חתן מביתו כל שנה ראשונה". בדפוס זיטאמיר: "שלא יצא חתן מביתו כל שנה ראשונה לצבא ולא לשום דבר מצרכי צבור".

וזה מתאים עם לשון הרמב"ם במנין המצות מל"ת מצוה ש"א, "שלא יתחייב חתן בדבר מצרכי צבור כגון צבא ושמירת החומה וכיוצא בהם". ולשון דפוס סלאוויטא יש במשמעו שצ"ל כלוא בתוך הבית כל שנה ראשונה.

45) קלה, א - (מצוה תר"ט): "שלא לאכול מעשר שני באינות. שלא להוציא דמי מעשר שני בשאר דברים שאינן מאכילה ושתיי".

מצות "שלא להוציא וכו'", היא מצוה תר"א. היינו שהמדפיס דסלאוויטא, השמיט גם כן (ראה לעיל אות 12, 17, ו-19), מצוה שלימה - מצוה תר"י: "שלא לאכול מעשר שני בטומאה". ובדפוס זיטאמיר הוא נכון.

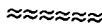
ד. מכל הנ"ל רואים שיש אפשריות שיהי ספר שנדפס "בדפוס המפורסם בקדושה ובטהרה וכו'", מ"מ יש מקום לומר שאין להשתמש בו מצד ריבוי עצום של טעותים הנמצאים בו.

ולכאורה יש מקום לומר שמאחר שעל השער של תקון ליל שבועות כתוב, "על פי הסדר מספר שני לוחות הברית...",

והשלי"ה (קפ, א) בכתבו מה לומר בתקון ליל שבועות, בנוגע למנין המצות כתב, "אחר כך בזוהר פ' אמור (ויאמרו קדיש דרבנן) אחר כך יקראו תר"ג מצות כפי המסודרים ברמב"ם או

בסמ"ג או איזה סידור המובחר ואחר השלמת תרי"ג מצת יאמרו רב"י חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל כו"י...

הנה בשים לב למה שעורר כ"ק אד"ש בנוגע ללימוד הרמב"ם, לולי דמסתפינא הייתי אומר דיש מקום לתקן לומר סדר תרי"ג מצות כפי שנדפסו בלשון הרמב"ם בעצמו, בהתחלת ספרו יד החזקה.



### ר' יהודה - ממשפחת הלל

הת' אלכסנדר בראדסקי  
≈ תלמיד בישיבה ≈

בנוגע למ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א (בידבר מלכות"י) על המחלוקת בסיום מסי עדיות בנוגע לפעולתו של אליהו, שהמחלוקת תלויי ב"חילוקים באישים ביחס לצורך בגאולה", העיר הרב מ.ד. בקובץ שלפני"ז על הקשר בין בעלי המחלוקת ושיטתם. ועל ר' יהודה כתב הנ"ל: "רבי יהודה ה"י נכדו של הלל, שענינו רק חסד, לכן לדעתו אליהו בא רק לקרב".

אבל יש להעיר שר' יהודה סתם אינו ר' יהודה הנשיא ממשפחת הלל, כ"א ר' יהודה ב"ר אלעאי, שלא ידוע לנו על איזה קשר בינו למשפחת הלל.

(ולמעיר שמצינו אצלו להיפך: "יהודה כעס" (קידושין נב, ב)).



## תספורת קודם ערב שבועות (גליון)

הרב לוי גאלדשטיין  
≈ חושב השכונה ≈

בקשר ובהמשך למשי"כ הרב א.ה. בגליון הקודם ע"ד ההנהגת בנוגע לתספורת ביום מ"ח לעומר, כאשר יום המ"ט (ערב הח"ש) חל ביום הש"ק, כקביעות ש.ז.

יש להעיר במ"ש החידי"א במורה באצבע (אות רכ"א) וז"ל: מנהג שלא יגלח בימי העומר ולפי דעת רבינו האר"י זצ"ל אינו מטעם אבילות כאשר כתבו הפוסקים רק יש סוד בדבר ולפי הרב האר"י צריך שלא לגלח מע"פ עד ערב חג השבועות ולפי דעתו כל מאי דשרו האחרונים לגלח בר"ח או אם הוא חתן וכיוצא וביום ל"ג או ל"ד לעומר הכל אסור גם מ"ש קצת דביום מ"ח שרי ליתא דרבינו האר"י לא היה מגלח אלא בערב החג דוקא וכשחל יום מ"ט בשבת ראיתי להחסיד המקובל המופלא מהר"ר שלום שרעבי זלה"ה בכ"י שכתב וז"ל ואם חל יום מ"ט בשבת דעתי שלא לגלח בע"ש אך הכריחוני לגלח וחתן אינו מותר לגלח קודם יום מ"ט עכ"ל וגם אני הצעיר דעתי הקצרה שיגלח בע"ש אם חל מ"ט ביום שבת שלא יכנס לחג כשהוא מנוול וכן עיקר אמנם בענין זה של גלוח בימי העומר יש כמה מנהגים חלוקים כפי הפשט הנח להם לישראל: עכ"ל.

~~~~~

## "מאמרים קצרים" של כ"ק אדמו"ר האמצעי (גליון)

הרב יוסף יצחק הלוי שגלוב  
[עורך הערות וציונים וכו']  
ל"היום יום" (הוצאת תשמ"א)  
- ברוקלין, נ.י. -

בהמשך למה שהאריך התי' ש. ק. שי' (בהגליון דש"פ אמור שנה זו) בקשר למשי"כ כ"ק אדמו"ר שליט"א ב"היום יום" בהפתגם ליום "לי מנחם אבי": "אדמו"ר האמצעי ה"י אומר בתחלה מאמרים קצרים...",

אודה ולא אבוש, שטעיני במה ש"תיקנתי" בפנים הי"היום יום"  
(הוצאת תשמ"א): "אדמו"ר הזקן הי' אומר בתחלה מאמרים  
קצרים...". ו"טעות לעולם חוזר";

ומבטחני שבהוצאות הבאות יתוקן הדבר.

ומכאן אנו למדים כלל גדול:

לפני שמתחילים "לתקן" את דברי קדשו של כ"ק אדמו"ר  
שליט"א צריכים לעיין ב"עיון גדול ביותר"!!!

### לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות

★

לרגל שנת הצדי"ק



נדפס ע"י

הרה"ת ר' זאב מאיר וזוגתו מרת דבורה חי' רייזיל שיחיו  
ובנם אהרן שיחי' קדנר



נדפס ע"י

הרה"ת ר' כתר'אל וזוגתו מרת עלשא שיחיו  
ובנם בן ציון שיחי' שם טוב



לזכות

החתן חבר מצוה

הת' זאב אברהם שיחי'

לאורך ימים ושנים טובות

לרגל הכנסו לעול המצוות

ביום ב' כ"ט אייר

ה' תחא שנת אראנו נפלאות

שנת הצדי"ק להולדת כ"ק אד"ש



נדפס ע"י

הוריו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים שיחי'

פרימרמאן

זקניו וזקנותיו שיחי'

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות

MC

MIDWOOD COMPUTER CENTER

מרכז המחשבים של חסידי חביד בברוקלין

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