

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ה' טבת

פרשת ויגש

גליון י"ג (תרי"א)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמופד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טרוי עוועניו

ה' תחא שנת נפלאות בכל

שנת הצדיק לביק אדמור שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים ושתיים לבריאה

בייה
ה' טבת

פרשת ויגש

היי תחא שנת נפלאות בכל מכל כל בה בהם בו בינה
שנת הצדיק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

תוכן הענינים

שיחות

- 5 אלו ואלו דא"ח
6 וטבוח טבת והכן
7 גזירות שלא נתפשטו בתפוצות ישראל כלכתחילה לא נתקנו
8 הוספה פסוקי מחר חודש בר"ח שחל להיות בשבת
10 הפטרת עניי סוערה בר"ח אב שחל להיות בשבת
10 הפטרת ר"ח אלול שחל להיות בשבת
11 הוספות פסוקי מחר חודש בר"ח שבת חנוכה
12 חג הגאולה - מתן תורה וגאולה
14 וישימנו לאב לפרעה

ליקוטי שיחות

- 16 אין חלום בלא דברים בטלים
19 נס חנוכה

חסידות

- 21 הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א בתו"א פרשתנו

פשוטו של מקרא

- 23 הערה סופית בענין "כי"ב שנה שלא כיבוד יעקב אב ואם"
25 הערה בפרש"י פרשתינו
26 הערה בפרש"י פרי מקץ

רמב"ם

27 קידוש החודש

נגלה

27 הערות בריש ב"ב
31 בדין מוקצה (גליון)
31 אמה טרקסין
32 אחרי רבים להטות (גליון)
37 שמו"ת בפסוקים שאין להם תרגום

שונות

38 הערות ב"ספר השיחות - תרצ"ו - ת"ש
39 ספרים וסופרים

מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 953-9720 (718)

ש י ח ו ת

אלו ואלו דא"ח

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
≈ תושב השכונה ≈

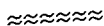
בקונטרס בענין "הלכות של תורה שאין בטלים לעולם" סעיף ח - ט מבאר שמחלוקת ב"ש ובי"ה סופה להתקיים, כי לעי"ל תהיי הלכה כשמאי והלל גם יחד, כי "מצד הלכות התורה כפי שחם לאמיתתם...רצונו של הקבי"ה כפי שהוא מצד עצמו..גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה (שאלו ואלו דברי אלקים חיים) הם תורה אחת .. שלהיותו נושא הכל, יש בי' דעות דחיוב ושליכה, ושניהם כאחד .. נמנע הנמנעות". ע"ש באורך

ויש להעיר עדי"ז מ"הדרן על ששה סדרי משנה" (נדפס בסי השיחות תשמ"ח ח"ב בסופו) ע"ד שני האופנים בתורה, דעת ב"ש ודעת בי"ה, ש"לאמיתו של דבר, ענינים של הרצון והכוונה כמו שהם מצד התורה .. שני ענינים נכללים כאחד". ובהמשך הענין שם מבאר ע"ד השלום והחיבור של שתי שיטות הפכיות בכוונת הבריאה. ע"ש באורך.

ומצאתי בתורה אור פי' וישב (כח, ד) בביאור החלום ששרשו מבחי' עיגולים שאין בו מעלה ומטה ולכן מחבר שני הפכים כאחד, וז"ל: "עיגולים שאין בהם בחי' מעלה ומטה רק הכל בהשוואה אחת ובהתכללות והתאחדות כל הענינים בלי שום פירוד והתחלקות כנודע מארז"ל אלו ואלו דא"ח רק כשנמשך דרך קוים אזי יש התחלקות קו ימין חסד כו' משא"כ בבחי' עיגולים אין שם התחלקות כלל ושם כל הדברים המתפרדים למטה מחוברים וכולים יחד ולא נראה שום פירוד והתחלקות ביניהם".

הרי מפורש שענין ד"אלו ואלו דא"ח" הוא חיבור כל הקוים יחד מצד בחי' עיגולים שלמעלה מהתחלקות. דהנה בכ"מ מבואר שהענין דאלו ואלו דא"ח הוא למטה מענין ההלכה, שהיא כאופן אחד דוקא, ושרשה מ"הוי' כמותו", שם הוי' דוקא, משא"כ "אלו ואלו דברי אלקים חיים", שמצד בחי' אלקים נעשה ריבוי

והתחלקות, משא"כ כאן מבואר שענין אלו ואלו דא"ח הוא מצד בחי עיגולים, שלמעלה מהתחלקות, ולכאורה הוא הענין המבואר בשיחות הנ"ל.



וטבוח טבח והכין

הרב לוי יצחק גרליק
≈ תושב השכונה ≈

בי"משיחות" דשי"פ מקץ בתחלתו איתא שאי מהחידושים שישנו בחנוכה ביחס לשאר ה' 4 ימים טובים הוא, שבשאר היו"ט ישנו חיוב של סעודה, שעיקרה [של סעודה הוא] בלחם ומים וגם בשר ויין, משא"כ בחנוכה, ע"כ.

והנה, בנוגע לפרט זה שהסעודה עיקרה ב"לחם", מציין בהערה 2 וזלה"ק: כל סעודה קרוי לחם.. ולהעיר גם ממ"ש בפרשתנו "שימו לחם", אף שהיתה סעודה זו עם בשר ויין (כמ"ש וטבוח טבח והכין.. וישתו וישכרו עמו). עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן - בכדי להביא ראיי שמדובר כאן אודות "בשר", היי מספיק להביא המילים "וטבוח טבח, ולמה מביא גם במילא "והכין"?

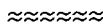
[ומובן שאין לתרץ שבזה מרמז הלימודים בגמי חולין וכו' בנוגע לשחיטה, כי מה ענינו לכאן].

ולכן נראה לומר, שלמרות שבהשקפה הראשונה נראה הפסוק של "וטבוח טבח והכין" רק בתור "להעיר" להענין שהסעודה היתה בבשר, הנה באמת ישנו לזה רמז וקשר ישיר לענין הסעודות דחנוכה דבזה עסקינו [הגם שזה יהי ראיי לסתירה להביאור בהשיחה - אבל ראה שם בהערה 26],

והוא, ע"פ מ"ש ב"שלטי הגבורים" על ההגחות מרדכי בהסוגיא דחנוכה (במסי שבת) והובא גם במטה משה סיי תתקצ"ג וז"ל: ואני יו"ט הכותב קבלתי סימן אחר בפי ויהי מקץ וטבוח טבח והכין החי מטבח והתיבה מן והכין הם אותיות חנוכה וסמן

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 7

לסעודות שעושים בחנוכה ואותיות וטבוח טבח בגמטריא מ"ד כמו הנרות, עכ"ל.



גזירות שלא נתפשטו בתפוצות ישראל כלכתחילה לא נתקנו

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א
רובע י"א - אשדוד

בר"ד ושקוי"ט של כ"ק אדמו"ר שליט"א בעת ביקור הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א סעיף י"ב ישנם כמה שורות השופכות אור ומבחירות דברים שנאמרו לפני כו"כ שנים.

וזל"ק: "ולהעיר שגם בענין זה רואים את מעלתם של ישראל לגבי התורה... שכאשר ב"ד גוזר גזירה ונעשה דין בתורה ואח"כ רואים שלא נתקבלה הגזירה בכל ישראל, בטלה הגזירה היינו שרוב הציבור מנצח את הב"ד!"

והיינו [כפי שהבין הגר"מ אליהו שם, בצטטו את דברי כ"י אדמו"ר שליט"א] "שאם הציבור לא קיבל את הגזירה, אין כא גזירה ותקנה מעיקרא", ע"כ.

והנה בהתועדות ש"פ קורח התשד"מ שקוי"ט (בסכ"ח) בטע שהשמיטו הפוסקים הדין "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דב הלכה" - ונתבאר שם: "הנה מצינו כו"כ ענינים שהובאו בשי"י ואעפ"כ לא הובאו בשו"ע, ובנוגע לכמה מהם - י"ל שהטעם הו מפני שענינים אלו לא נתקבלו ברוב תפוצות ישראל. "...בגזיר ותקנה שלא נתפשטה בתפוצות ישראל, הרי למרות היותה דב ומנהג טוב, מ"מ, אין בה את חומר הענין דמ"ע ומליית כ (התועדויות תשד"מ כרך ג' עמ' 2043 וראה 'בצל החכמה' ענ 32 הע' 1 ומשי"ש "תשמ"ה" הוא ט"ס):

ובהשקפה ראשונה הרי סו"ס הי' חסר ביאור מה הפיי שענינו אלו לא נתקבלו ברוב תפוצות ישראל, איזה גדר הלכתי י לעובדה שלא נתפשט:

וע"פ המבואר בשיחה דש.ז. שהעובדה "שרוב הציבור מנצח את הב"ד" גורמת לכך ש"בטלה הגזירה" ו"אין כאן גזירה ותקנה מעיקרא"! [ועצ"ע].

* * *

בקונטי' ע"ד חלוקת השי"ס ביי"ט כסלו העי' 141 ובשוה"ג שם ע"ד שרבותינו נשיאנו לקחו כמ"פ ע"ע ללמוד מסכת סוכה.

כדאי לציין שבשו"ת משנה שכיר או"ח ח"ב (ירושלים ת"ן תשמ"ז) סי' קצ"א ביאר מעלת "לימוד מסכת סוכה כל השנה" ונקודת הענין - שלימודה כרוך בדביקות תמידית בהשי"ת.

~~~~~

## הוספת פסוקי מחר חודש בר"ח שחל להיות בשבת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
≈ ר"מ בישיבה ≈

בלקו"ש חנוכה (בסעי' ג') מבאר דהא שהב"י הזכיר רק ע"ד הוספת הפסוקים דהפטרות מחר חודש בשבת שחל באי דר"ח, ולא בשאר מקרים כיו"ב, הוא לפי שרק בכה"ג פשיטא ליי ההיתר לדלג מנביא לנביא, כי ב' ההפטרות דהשמים כסאי ומחר חודש נחשבים כעין חד ענינא (דהפטרות ר"ח הוא מחמת ענין ר"ח שנזכר בו, והרי גם בהפטרות מחר חודש מדבר בענין ר"ח) וכיון דעיקר הטעם שאין מדלגין מנביא לנביא הוא מפני "טירוף הדעת" (מחמת שינוי הענינים), הרי בכה"ג שהם כמו חד ענינא אין קפידא עיי"ש, וממשיך לבאר דלכן הביא הב"י (בטור) לאחר שהביא טעמיו של התרומת הדשן, גם טעם של ה"ר מנוח לגבי שוש אשיש דה"ז כזמר בעלמא, ולא הסתפק בטעמיו של התרומת הדשן, משום דשוש אשיש הוא ענין חדש, לכן לא רצה לסמוך על ההיתר של התרומת הדשן עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור, דאם עיקר ההיתר במחר חודש הוא משום שהם ענין אחד, אי"כ למה לא הזכיר הב"י שם (על הטור) טעם זה

כלל והביא רק דברי התרומת הדשן, והרי התרומת הדשן עצמו מיירי שם רק לגבי אמירת שוש אשיש, ולא לגבי פסוקי מחר חודש, וכן בסי' תכ"ה (בבי" על הטור) דאיירי שם רק לגבי פסוקי מחר חדש שמוסיפין בשבת ר"ח, כתב דאין בזה משום אין מדלגין מנביא לנביא כמ"ש התרומת הדשן, וכן ציין לטעמו של ה"ר מנוח דקרינן על פה עיי"ש וכפי שצויין בהערה 24, ואי נימא דעיקר טעמו במחר חודש הוא משום שהם ענין אחד, איך לא הזכיר הבי"י כלל מזה? ועוד דהרי לשון המחבר בסי' קמ"ד בזה הוא "ואין למחות בידם", וכנראה מתכוון בזה לדברי התרומת הדשן דטעמים אלו הם להיכא דנהוג, דהיינו דבמקום שנוהגים כן אין למחות בידם, אבל לכאורה לא משמע שניתוסף כאן טעם חדש. (אלא דבסי' תכ"ה כתב סתם דנוהגין לומר ב"פ ממחר חודש ולא כתב דאין למחות בידם).

ועיי' גם בט"ז שם (קמ"ד ס"ק ג') שביאר טעם המחבר דאין למחות בידם, משום טעמו של התה"ד דעכשיו שהספרים נכתבים בקונטרסים ויוכל למצוא במהרה מותר עיי"ש, אבל בסי' מאמר מרדכי שם הקשה עליו שהלא המחבר סב"ל דהטעם דאין מדלגין הוא משום טירוף הדעת ולא משום טירחא דציבורא, וכמ"ש בריש סעי' ב', ואיך כתב הט"ז הביאור בדברי המחבר משום טעם אחר, ומביא שהלבוש שם כתב הטעם משום דה"ז זמר בעלמא ולא כתב כהט"ז מטעם הני"ל, אלא דהלבוש שם הזכיר רק הדין אודות שוש אשיש בחתן ומטעם דהוה כזמר בעלמא (דזה מתאים גם להטעם דטירוף הדעת) ולא הזכיר הדין לגבי פסוקי מחר חודש, ורק בסי' תכ"ה הזכיר הלבוש הדין לגבי מחר חודש ומשום דאומרים זה בע"פ (כמובא בהערה 31).

וראה גם במאירי מגילה שם שביאר לגבי פסוקי שוש אשיש דאין בזה משום אין מדלגין מנביא לנביא: "שלא נאמר דלוג מנביא לנביא אלא כשמדלג לצורך כגון שצריך להשלים כ"א פסוקים ונגמר הספר ממה שהתחיל ורוצה להשלימו בנביא אחר, אבל מכיון שאינו עושה כן לצורך אלא לזמר בעלמא רשאי" (וכן כתבו בעוד ראשונים כנסמן בההערות שם). וכעין זה כתב גם בסי' בני ציון (לכטמן) בסי' קכ"ד, דמביא מ"ש התרומת הדשן, שלטעם רש"י משום טירוף הדעת צריך להיות אסור, ועיי' כתב הבני ציון די"ל להיפך, דלפירש"י לא קשה כלל, דכל הני דאין מדלגין מיירי בקריאות דחיובא דצריך להשמיע אותם להציבור והם צריכים לכוון ולהבין מה ששומעים, ומנביא לנביא מתבלבלת דעת

השומעים, לכן אין לדלג, וזה לא שייך באמירת פסוקים אלו שאינה אלא לזכר שמחר הוא גייכ רי"ח או משום כבודו של חתן בלבד, במילא לא שייך איסור זה, אבל לפירוש הראב"ה משום כבוד ציבור אייכ אין לדלג בשום קריאה עיייש.

ובהערה 157 שם במאירי חקר הגר"מ הרשלר ז"ל בנוגע לאין מדגלין מנביא לנביא אם זה דוקא בבי ענינים דנביא אחד מותר ובבי נביאים דאיכא טירוף מרובה אסור, אבל בענין אחד מותר אפילו מנביא לנביא, או דילמא דעיקר הטירוף הוא משום דבעי להשתמש בבי ספרים לסגור הראשון ולגולל השני וזה גורם לבלבול, דלפייז אפילו בענין אחד אסור, (ולא הביא הפר"ח שנסמן בהערה 23), דלפי אופן הבי אי אפשר לומר הטעם משום דמתר חודש הוא ענין אחד עם השמים כסאי, כיון דאפילו בענין אחד אין מדגלין מנביא לנביא. (ואולי אפ"ל דזהו טעם הרמ"א בסיי תכ"ה דבאמירת פסוקי מחר חודש להשמים כסאי יש בזה משום דילוג).

### הפטרות עניי סוערה בר"ח אב שחל להיות בשבת

ב) בסעי' ד' כתב דממייש ברשימת הפטרות דשייפ ראה שחל בערי"ח אלול מפטירין עניי סוערה ומוסיפין פסוק ראשון ופסוק אחרון של הפטרת מחר חודש, יש להוכיח דמוסיפים פסוקי מחר חודש גם כשאינו ענין אחד עם הפטרת היום, ובמילא הי"ה לגבי שבת חנוכה שחל בר"ח וכו' וכן לדידן שמפטירין בר"ח אב שמעו - יש להוסיף פסוקים דהשמים כסאי עיייש.

ויש להעיר בזה במייש בשו"ת המהרי"ל (סיי י"ז) דרי"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין שמעו ולא השמים כסאי משום דרי"ח אב רמוז בו כמייש "בחדשה ימצאונה" (ירמ"י ב, כד) וכדאיתא במדרש ובפירש"י שם, וכייכ בסיי אגודה ועוד עיייש. דלפייז אולי אפ"ל דזה דומה יותר לחד ענינא דבודאי אין בזה משום דאין מדגלין, ע"ד המבואר בהערה 22 לגבי השמים כסאי ועניי סוערה שהם ענין אחד.

### הפטרות ר"ח אלול שחל להיות בשבת

ג) בנוגע לזה שהוזכר בהשיחה כמה פעמים וכן בהערה 6 שהביי על הטור (בסיי תכ"ה) הביא שבר"ח אלול שחל בשבת מפטירין עניי סוערה ומוסיפין פסוקים דהשמים כסאי, אלא

שבשו"ע השמיטו, הנה אין לומר הטעם בזה משום דבשו"ע סב"ל דיש בזה משום דאין מדלגין, כי מבואר בהערה 22 דכאן אין זה שייך כיון שהם נביא אחד וגם ענין אחד עי"ש. ואולי יש לבאר זה עפ"י מ"ש בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' כ"ז) דמחר חודש הוה חיוב יותר מהשמים כסאי כדי **לפרסם קביעות החודש** למחר, (וכדאיתא בסוכה נא,א, ונד,ב, שצריך להודיע הקביעות דר"ח, וכן בירושלמי סוכה פ"ה הל' ו', ושקלים פ"ח ה"ח) משא"כ בנוגע להשמים כסאי כבר נודע שהיום ר"ח ע"י שקוראים בס"ת ובראשי חדשיכם, ובזה תירץ קושיית המהרש"א בתוסי' מגילה לא,א, ד"ה מפטיר, שהקשו למה אין מפטירין מחר חודש בר"ח אדר וניסן שחל באחד בשבת, והקשה המהרש"א שם דלמה לא הקשו התוסי' קושייתם גם אם ר"ח אדר וניסן חל בשבת עצמה דלמה אין מפטירין השמים כסאי עי"ש ולהני"ל ניחא עי"ש בארוכה, ולפי זה אולי אפ"ל דבשו"ע סב"ל דמפטירין רק עניי' סוערה בלבד, כי אין צורך להוסיף פסוקי ר"ח כנ"ל שכבר נודע הקביעות ע"י קריאת התורה. (ואכתי יל"ע בנוגע לפסוקי מחר חודש, ובדברי מלכאל שם כתב דאם חל ר"ח אלול ביום א' וב', הנה לשיטת המחבר מפטירין מחר חודש ולא עניי' סוערה, והביא רא"י לזה, והטעם כנ"ל דנחוץ יותר להודיע קביעות החודש למחר, ואינו דומה לר"ח אלול עצמו שחל בשבת שמפטירין עניי' סוערה כיון שכבר הודיעו ע"י קריאת התורה שהוא שבת עי"ש).

### **הוספת פסוקי מחר חודש בר"ח שבת חנוכה**

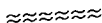
ד) בסע"י ה' כתב דיש מקום שלא להוסיף בשבת חנוכה גם פסוקי מחר חודש, כיון דעי"ז נעשה **קביעות**, כיון שהוא יותר מג' פסוקים, אבל מסיים לפי האגרת קודש דלמעשה יש להוסיף גם זה דאין זה הפסק, ואין זה מעכב להברכות שאחר ההפטרות עי"ש.

ולכאורה צריך ביאור דהרי התחיל לומר דלכאורה ע"י ד' פסוקים יש בזה קביעות ובמילא חל ע"ז האיסור **דדילוג**, וכפי שהביא שם סברת ה"ר מנוח דאיירי לענין איסור דילוג, וא"כ מה שייך כאן לומר דלמעשה יש להוסיף גם פסוקי מחר חודש דאין זה הפסק, דהרי כאן לכאורה לא איירינן לענין **הפסק** אלא לענין איסור דילוג, דדי' פסוקים הם חשובים כנ"ל, אלא דהפ"י בזה פשוט דכשם שכ"ק אדמו"ר מהר"י"צ נ"ע נסתפק אם יש כאן איסור

דילוג כפי שנתבאר בהשיחה, ומ"מ כתב דמותר להוסיף הפסוקים לפני הברכה, במילא עדי"ז הכא שיש ספק דדילוג דיש להוסיף.

אלא דלכאורה הרי כתב שם בהאגרת שכשיש ספק ה"ה עושה פעם כך ופעם כך שלא לעשות קביעות בזה, כיון שיש ספק איסור דילוג (ומ"ש דאין זה הפסק הוא לפרש דלכאורה במקום ספק עדיף יותר שלא להוסיף הפסוקים כלל כיון דע"י ההוספה יש גם חשש הפסק, משא"כ אם לא יוסיף יש רק חסרון אחד, ולזה כתב דבדואי אין זה הפסק), אבל מכיון שכתב דבמקום ספק אין לעשות בזה קביעות, א"כ למה מבואר כאן דלמעשה י"ל תמיד גם פסוקי מחר חודש, והרי יש כאן ספק דדילוג. (כן כתב ג"כ דכשנאמרים בעל פה אין זה הפסק).

וע"י מאירי מגילה שם שמביא מנהג ספרד לגבי שוש אשיש י"ש אין כוללים שוש אשיש עם ההפטרה, אלא מברך לפניה, ומפטיר בענינו של יום, ומשלים ברכותיה של אחריה, ואח"כ אומר שוש אשיש בלא ברכה והוא מנהג נאה"י הנה אין להקשות מזה דמשמע דאם מוסיפים פסוקים לפני הברכה דזהו הפסק? די"ל דשם סב"ל שיש בזה איסור דילוג, ולכן מברך בתחילה לאחריה ואח"כ אומר הפסוקים, [ולא משום איסור הפסק], אבל כאן שיש ספק דאולי א"כ איסור דילוג ובמילא צ"ל פסוקים אלו בהפטרת היום, עדיף יותר לאומרו לפני הברכה, ומשום הפסק ליכא. וראה בכל זה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ה ע"י ק"ח.



## חג הגאולה - מתן תורה וגאולה

הרב טובי' בלוי  
ירושלים עיה"ק  
מח"ס כללי רש"י

בשיחת קודש מוצאי חג הגאולה י"ט-כ"ף כסלו התשנ"ב מוסבר בארוכה הקשר בין חג הגאולה י"ט כסלו עם גאולת דוד מלכא משיחא ושכינה ובניי. וי"ל ע"ד הרמז כי לכן נקרא היום בשם י"חג הגאולה" (ולא חג השחרור, חג הפדות, חג היציאה ממאסר, ועוד כיו"ב) לרמוז על הענין הנ"ל.

ויש להוסיף עוד כי הנה חג הגאולה הוא חג מתן תורה דפנימיות התורה (כמבואר גם בשיחה ע"ד חלוקת הש"ס ביי"ט כסלו, סעיף ז'), ואפשר לומר כי הקטרוג בבי"ד של מעלה על הפצת המעיינות, שבגלל זה ה' המאסר כידוע, היה בדוגמת הקטרוג של המלאכים על מתן תורה כמבואר בחז"ל (וכמו ששם נתן להם משה תשובה ניצחת גם כאן הוכרעה הכף לזכות), והיה זה אותו תוכן. הטענה נגד הפצת המעיינות היתה בדבר גילוי רזין דרזין למטה, וגם טענת המלאכים היתה: "תנה הודך על השמים", שהתורה היא גבוהה ונעלית מדי מכדי לתת אותה לבשר ודם.

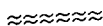
ובאמת, לפני גילוי אור החסידות, שעיקר ענינה גילוי אחדות ה' כפשוטה ש"את השמים ואת הארץ אני מלא" כפשוטו, היה מקובל כאילו שענין האלקות אינו שייך לדברים פשוטים וכתובים, כמו העוה"ז בכלל, עניני גשמיות וכו', ורק החסידות גילתה את האחדות במלואה, כידוע ומפורסם (וראה סעיף ג' בשיחה הני"ל).

נמצא שאכן זה היה הויכוח הן בעליונים והן בתחתונים, אם גם האלקות שייך לדרגות הכי נמוכות. ויש לבאר עפ"י את המושג "קטני אמנה" המוזכר כ"פ בחז"ל, כי לכאורה יש לשאול לפרש משמעות מושג זה, כי או שמאמנים או שלא מאמנים ח"ו אבח "קטני אמנה" מה היא? והדברים יובנו עפ"י דברי חז"ל שהמגביה קולו בתפלתו הוא מקטני אמנה כלומר, הוא מאמין בקיומו של הקב"ה אך הוא מניח שנמצא רק בשמים ולכן יש להגבוה קולו (וכך גם אצל נח שהאמין במבול אך לא האמין בקירבתו בזמן), והחסידות גילתה שהקב"ה אכן נמצא ממש, מהותו ועצמותו ית' בתחתונים.

והנה כך גם היה בענין האמונה בביאת המשיח, שעד להופעת החסידות (ובמיוחד גילוי אורו של כ"ק אדמו"ר שליט"א) היתה האמונה בבחינת "קטני אמנה", דהיינו - כדבר רחוק (ח"ו).

ואפשר עפ"י לפרש את המושג "חג הגאולה" - שהחג הזה הוא חגה ויום שמחתה של הגאולה העתידה, שהיתה עד להתגלות החסידות במצב של מרחק ודחיה (ח"ו), וע"י החסידות (ונצחונה ביי"ט כסלו) קמה הגאולה, והאמונה בה, וגם ניצבה (ע"ד הפירוש הידוע ב"להי הישועה" ע"י הרה"ק הרי"א מהאמליא בקשר ליי"ט כסלו).

ואגב: בשיחה הנ"ל: "לאחרי השלימות דשנת הפייט, בגימטריא פדה ע' ו, להעיר דפייט הוא גם בגמיטריא "עייט", הרמוז למלך המשיח, ראה קונטרס פורים תשי"ח, הערה נ"א.



## וישימנו לאב לפרעה

הת' שני"ז פבזנר  
תות"ל 770

ברשיי פרשתנו (ויגש מ"ה, ח) עה"פ יועתה לא אתם שלחתם - אותי הנה כי האלוקים וישימני לאב לפרעה" ד"ה לאב - לחבר ולפטרון [צום בעשטיטצער, פאטראן].

ובשיחת שייפ ויגש הי' טבת תשמ"ח ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א פירשיי זה והנקודה דהביאור היא שלכאורה אם משמע לשון חשיבות על פרעה שפרעה צריך לכבדו עד כבן לאב ולכאורה יוסף הי' רק משנה למלך וע"ז פירשיי חבר ששוח לפרעה אלא שאייכ למה נקי אב לכן הוסיף רשיי לפטרון (ע"ד תומך ודואג לצרכיו) שיוסף עייז שהיי פטרון הוסיף כבוד בפרעה עייז שהי' משביר לכל עם הארץ והמקור לפירשיי זה שאב פירושו פטרון זה מהפסוק בנוגע לובל ש"היי אבי יושב אוהל ומקנה" ויובל "אבי כל תופש כנור ועוגב" — בראשית ד' כ-כא) שפירושו שהיי הראש והראשון תופש כנור ועוגב בכל הדורות. ועדיז כאן יוסף הי' הראשון גם לגבי פרעה עייז שהשביר בר והוסיף בכבודו עיייש בארוכה.

וקצת צריך להבין למה בפירושו לא העתיק רשי בד"ה גם המילה "לפרעה" "לאב לפרעה" שהרי המילה אב מצ"ע אין בה קושי (ע"ד נתתיך אלוקים לפרעה" (וארא ז, א) שזה והדי"ה ברשי"י).

וי"ל הביאור בהקדם עוד דיוק בפסוק יועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלוקים" ולכאורה צריך להבין למה כתוב כל הקדמה זו הרי כבר כתוב בפסוק הי' יועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה כי למוי שלחני אלקים לפניכם" ובפסוק ז' וישלחני אלוקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ".

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 15

ולכאורה הי' אפ"ל שזוהי הקדמה לענין חדש שבא יוסףך לומר לאחיו מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו . . . רדה אלי אל תעמד" ופלכן כתוב ועתה שפירושו שבא לומר דבר נוסף וחדש אלא שעדיין הי' אפשר לכתוב בקיצור "ועתה שמני אלוקים אב לפרעה".

ואפ"ל שבפסוק ה-ז יוסף מדבר על לב אחיו שלא יתעצבו על המכירה כי זה הביא הטובה הגדולה "למחי" שלחני אלוקים לפניכם" ובלי המכירה הי' להם צער גדול יותר (כמו שאמר אח"כ ליעקב "פן תורש" שעני חשוב כמת (רש"י ויצא כ"ט י) ולא מגיע לצער דעבד שיכול להיות באופן של חשיבות).

משא"כ בפסוק ח' "ועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלוקים כוונת יוסף היא כנ"ל כדי למסור זאת ליעקב שירד למצרים ולכן הדגיש "לא אתם שלחתם אתי הנה" שכוונתו היא כי כל מה שהשבטים התכוונו במכירתם את יוסף הי' שיהי' עבד לישמעאלים שיורידהו למצרים ומכרוהו לעבד אבל מצב כזה שיוסף לא יהי' עבד ואדרבה יקבל תפקיד חשוב "הנה" ע"ז לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים.

וי"ל עוד שלא רק שלא אתם שלחתם אתי הנה אלא שגם לא גרמתם לזה כי אע"פ שזה שפרעה מינהו על מצרים הי' כתוצאה מזה שהי' עבד ופתר חלום שר המשקים שזה שהי' יוסף עבד הי' כתוצאה ממכירתו מ"מ זה שלאחרי שפתר חלום פרעה שפרעה ימנהו על כל מצרים לא הי' ע"פ דרך הטבע והרי כמו ששר המשקים אמר "נער עברי עבד" לאחר שפתר חלומו ועפ"ז מובן שהדבר הראשון שיוסף מונה הוא וישימני לאב לפרעה ולכאורה הי' צריך להדגיש למשנה למלך וכיו"ב שזה עיקר החידוש וכמו שאומר אח"כ "אדון מושלי" למה הדבר הראשון היא לאב וזה מתורץ ע"פ דברי רש"י שאומר א לחבר - שהרי בנוגעל פרעה נחשבים כל הקרובים אליו "עבדים" (עיין מקץ מ"א, י) בנוגע לשר המשקים פסוק ל"ז שבפשטות קאי על כל חרטומי וחכמי מצרים) וכאן יוסף נקרא חבר כלומר שלא **עבד** לפרעה וזהו דבר שלא נמשך ממכירת האחים כלל משא"כ מושל מצינו גם בעבד [באליעזר "המשל בכל אשר לו" כד, ב', ביוסף כשהי' אצל פוטיפר "ויפקדהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו"] **ב** לפטרו - שכל פרנסת וחיות פרעה תלוי ביוסף ולא רק שהוא עסוק עם שאר העם שגם אז הי' יכול לספק פרנסת בית יעקב ועפ"ז יש להמתיק למה רש"י בפירושו לא העתיק לפרעה

כי הקושי הוא לא רק בפירוש לאב אלא כנייל בעצם החשיבות של לאב למה זה דוקא מבטא החידוש דישימיני אלוקים דוקא הרי אדון ומשנה למלך זה ממש היפך מעבד שלזה מכרוהו האחים.

[ואוייל שכוונת יוסף לא אתם שלחתם אתי היא להסביר למה גדול הצורך שכל משפחת יעקב תרד למצרים כי כאן יש שליחות מהקב"ה שיוסף יהי במצרים ולכן כדי שכולם ישבו יחד זה יכול להיות דוקא במצרים ולכן גם לא קצב זמן שיעקב ישב חמש שנים דוקא במצרים ואולי גם הכוונה בפתרון הוא להורות הדרך ולכוון הדרך בדבר מסוים וזהו החידוש והשליחות דיוסף לכוון פרעה המושל בכיפה לדרך האמת].



## ליקוטי שיחות

### אין חלום בלא דברים בטלים

הת' מיכאל בנימין הכהן גרין  
≈ תלמיד בישיבה ≈

בפרש"י פי' וישב לז', י, (המובא בליקוט של וישב ש.ז.) ד"ה הבוא נבוא: "והלא אמך כבר מתה, והוא לא ה"י יודע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו. ורבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו וגוי' כשם שא"א באמך כך השאר בטל". וצ"ע מהו ההוכחה מכאן **דכל** חלום מוכרח להיות בו דברים בטלים? נניח ש"ייל חלומות **שכמה** פרטים לא יתקיימו ואפ"ה **השאר יתקיים** ומהכי תיתי שכל חלום לכתחילה א"א שכולו יתקיים? ולכאורה קשה בין לדעת כמה מפרשים המובא בשיחה שרש"י כותב ב' פירושים ורבותינו למדו מאמיתת החלום, ובין לביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א שכולו המשך א' ורבותינו למדו מדעתו של יעקב. גם דברי הגמ' ברכות נה, א, צ"ע קצת "חלום אע"פ שמקצתו מתקיים כולו אינו מקיים (עיין הארה 20) מנלן מיוסף וגו'" או כמו ב' הגרסאות המבוארות בדק"ס. אמנם לפני ג"י א' שהביא שם "חלום אע"פ שכולו אינו מתקיים מקצתו מתקיים" ניחא, אבל מקשה עלי' שלפי

גיי זו קשה הראוי שמביא (הגמי) דלא נתקיים כולו ולא שנתקיים מקצתו, וייל מהמשך הגמי שם דלמדו מתבן ובר וכבר היתה הגמי סבורה כך, והוצרך רק להביא דוגמא (ולא ראי ממש) מחלומו של יוסף הצדיק ומסתמא היי חלומו מהמובחר ומעולה משאר החלומות והרי יש דברים בטלים, (ויש עוד תירוצים אפשריים), אבל אינו נראה כיי עיי פשטימ ברשיי כל התורה.

וייל שדוקא עיי ביאור כייק אדמוייר שליטייא יהי מיושב וייל שזהו גופא כוונתו, ובהקדים יש כמה דיוקים בדברי רשיי שצייב

א) יש לדייק דלכאורה הלימוד ד"אין חלום בלא דברים בטלים" הוא מפסוק "ואביו שמר את הדבר" דאעייפ שגער בו בפני בניו "כך השאר בטלי" וחשב דעל רחל קאי והיי דבר בטל (וכביאור כייק אדמוייר שליטייא דלא שקר חיי אלא כך היתה כוונתו וכו') ואעפ"כ האמין את החלום "ואביו שמר כוי" מפסוק הבא נבוא אינו מוכח דאין חלום בלא דייב אלא ממש"כ שסבור היי דהוא אמת מזה למדו כוי. ואף שכך דרכו של רשיי להבהיר ממש"כ בהמשך הכתובים שלא יהי קשה על פסוק זה, אבל מיימ לשון **מכאן** (כמו שמדייק בסיג) והדייה "הבא נבוא" (כמו שמדייק בתחלת השיחה) משמע דדוקא מפסוק זה למדו, מזה דהיי סבור דעל בלהה קאי.

ב) עוד צייב לפי פירושו של כייק אדמוייר שליטייא שהכל המשך אי 11 הוא, והמלים "והוא לא היי יודע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו" בא להסביר מהי הסיבה של הדבר הבטל, כמייש בסייא וזייל: "ושיעור לשון רשיי כך הוא : כיון שיעקב לא ידע שדברים מגיעים לבלהה וכו' אבל לפיי האמת מגיעים לבלהה". לכאורה זה דלא כתב רשיי "מכיון דלא ידעיי אלא "והוא לא ידעיי כמו ענין בפני עצמו, קצת משמע דאין זה רק סבתו של הדייב, אלא נוגע לעצם הלימוד דאין חלום כוי (כנייל **מכאן**).

ג) בהערה 12 מבאר רשיי כתב שדברים מגיעים לבלהה כי כך הוא פשטימ שגדלתו כאמו, ומסביר "וייל שסברתו של יעקב דלא קאי על בלהה (אף שמפורש כעין זה בדבר רחל כנייל) כי אעייפ שמתאים לקרוא לאשה המגדלת "אס" בשם המושאל (ואפיי בהרגש הבן וכו') מיימ לא מצאים להשוותה לאב בחדא מחתא כוי השמש והירח וכו', ועפייז יומתק דיוק הלשון "הדברים מגיעים

לבלחה" כי עצם הענין ד"שמש ו"ירח" שבחלום לא קאי באופן ישר על בלחה (כמו ש"שמש" קאי על יעקב) אלא כיון ש"אמו כבר מתה" ח"ו יכול "להגיע" גם לבלחה כיון ש"גדלתו כאמו" (ולכן חשב יעקב שזהו מהדברים בטלים שבחלום) "עכ"ל, לכאורה צ"ב סו"ס אם פש"מ מגיעים לבלחה, מדוע לא הבין יעקב את הדבר הפשוט הזה דיכול להגיע לבלחה ואין זה מהדברים בטלים? אלא בפשטות י"ל דמכאן דוקא למדו רבותינו דאע"פ שיש סברא פשוטה לומר שפרט א' בחלום נכון הוא ויתקיים, אבל מכיון שמסתבר קצת שלא יתקיים ואינו ב"אופן ישר", מכיון שיודעים שאין חלום בלא דברים בטלים, בקלות אפשר לומר שזה דבר בטל, ומנלן, מזה שיעקב חיפש אחרי דברים בטלים, ואפי' דבר דמסתבר דמגיע לבלחה (ועוד יותר - התקיים כך בפועל), מכיון שאינו "באופן ישר", החשיבו דבר בטל. ומכאן ברור שיעקב האמין בחלום אלא התכוון להוציא וכו', דהא אם רצה לדחות את החלום לגמרי, מהי' דפרט זה אינו אמת? אינו מוכרח להיות דבר בטל, אלא מזה גופא מוכח דהחזיקו לאמת, ומפני זה מוכרח להיות בו דברים בטלים ואז בפשטות יש ל"בטל" כל מה שאינו מסתבר קצת שיתקיים.

ואף שדברי הליקוט שהבאתי לעיל מסוף ס"א (דזה שלא ידע הוא סיבה להלימוד, והלימוד הוא מהמשך הפסוק "ואביו שמר" כו') סותרים כל זה י"ל דכתב זה בהה"א, רק בס"ג כשמדייק במלת מכאן יוצא כנ"ל כפי שיתבאר.

ויש להביא רא"י ע"ז מסי'ג: לכאורה אי"מ כ"ק אדמו"ר שליט"א מדייק דברים בטלים לשון רבים ומסביר שבאמת יעקב לא השתחוה ארצה וזה מיישב שאלתו הקודמות "מה הם הדברים בטלים שבחלום" לפי האמת (ולא רק בדעתו של יעקב), אמנם מוכרח להיות ב' דברים בטלים כנ"ל, ולא פירש מה הי' הב' (לפי האמת). אלא בפשטות צ"ל כמ"ש שם שע"פ סדר מוכרחים להיות עוד פרטים שלא התקיימו" ואפי' יעקב בעצמו ידע שמוכרח להיות עוד פרטים בטלים נוסף על הב' שידע כמבואר בס"ג כמדוייק "בכך השאר בטל", אלא שלא ידע מה הם. צ"ב: אי"כ הול"ל הכי בפשטות (שיש הרבה בטלים וא"צ לדעת מה הם) ומפני מה צריך כל האריכות בדוגמא זו? (מדבריו מובן שכוונתו בזה היתה לא רק סתם לרווחא דמילתא דלא השתחוה או להביא דוגמא דד"ב בחלום, אלא להביא דוגמא להכלל אין חלום כלא דברים בטלים ל"יר להוסיף בביאור הענין).

גם צ"ל: מכיון שידע שיש עוד פרטים בטלים, איך הוא כ"כ בטוח שזש"כ "השמש...משתחווים ל"י ג"כ דבר בטל? הרי אינו מוכרח לבחור דוקא זאת, הרי יש כמה ד"ב כנ"ל אף שאין אנו יודעים מה הם! אף שאיננו כ"כ מסתבר שהאב ישתחוה לבנו, אבל יכול להתקיים במציאות ואינו מופרך לגמרי ומכיון שאיננו רוצה להיות עבד לבנו לכן מחשיבו לדבר בטל!..

אלא לפי כל הני"ל י"ל שבזה מדגיש עוד יותר דאין חלום בלא ד"ב, שלכתחילה רק מקצתו מתקיים, (עיין העי' 20) ושלכן בכל מקום שאפשר להסתפק באמיתית איזה פרט, (אף שיש כבר כמה פרטים בטלים חוץ מזה) תולין מיד שאיננו מהחלק המתקיים, אלא ה"ה ד"ב. אבל עצי"ע שאר המפרשים בפרש"י וגם בגמ' ברכות שם.



## נס חנוכה

הח' ארי' הלוי ציטראן  
הח' מיכאל בנימין הכהן גרין  
≈ תלמידים בישיבה ≈

ידוע דיוק הבי"י באו"ח סי' תר"ע וז"ל "למה קבעו ח' ימים דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה א' נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' לילות". ומביא ע"ז ג' תשובות שהיה נס ביום הא' ג"כ: א) שניתוסף כ"י בכמות השמן (בפך לאחרי שנתנו שמן בנרות המנורה, או בהנרות לאחרי שדלקו כל הלילה ובבקר מצאוהו מלאים) או ב) שהנס היה באיכות השמן שחילקו את השמן שבפך לח' חלקים וכל חלק דלק יום א', ונמצא ביום הא' היה נס. ובלקו"ש חט"ו ש"פ חיי שרה מבה"ח כסלו הקשה על כל האופנים הני"ל (ע"ש) וביאר שאופן הנס בהנרות היה באופן של נמנע הנמנעות, ובאמת נתנו כל השמן ביום הא' ודלק ח' ימים והי' כליון השמן, אבל לא חסר שום שמן, והי' "כליון ואי-כליון" בבת אחת ע"ש.

וידועה הקושיא שמקשים האחרונים על הבי"י דלפי דבריו דהיה הנס בכמות השמן עדיין קשה: מה היה הנס ביום הח' הרי כ"י הי' בזה שנתמלא (הפך או הנרות) שידלק למחרת (או לערב) והרי בתחילת יום הח' הי' כבר שמן שנתמלא מנר יום הז' ולכאורה

גייכ צייב לפי האופן הגי הנ״ל שחידש כ״ק אדמו״ר שליט״א שם: הרי הנר של נמנע הנמנעות היי רק זי ימים, וביום ח׳ התחיל לדלוך כרגיל בכליון השמן ולכן לא נשאר שום שמן בסוף יום הח׳, ומדוע קבעו ח׳ ימים להודות וכו׳? (ופשו) שצ״ל לפי הבי״י וגם לפי כ״ק אדמו״ר שליט״א שהנס של ח׳ ימים היה בשמן הנרות ולא במציאת הפך או נצחון המלחמה ע״ש וק״ל). (באמת לא היתה כוונת השיחה הנ״ל לתרץ דיוק הבי״י אלא רק להסביר אופן הנס, אבל לפי ביאורו צ״ב לתרץ קושיא זו).

י״ל הביאור בזה לפי משייכ האחרונים (לפי שיטת הרמב״ם) שהדליקו את הנרות מבעוד יום בכ״ה בכסלו. (ולכן נקבע היו״ט ביום כ״ה ע״ש נס הדלקת הנרות ולא נצחון המלחמה) וא״כ נמצא שאף שדלקו שמונה ימים מעת לעת (כ״ד שעות) (ולכן היה הנס של נמנע הנמנעות רק זי ימים מעת לעת), אבל באמת דלקו במשך ט׳ ימים של ימי החודש, כולל חלק שנשאר מיום כ״ה (אחר פלה״מ), ועד״ז היה הנס במשך ח׳ ימים של ימי החודש. ומובן שאפשר ליישב כך רק לפי משייכ בלקו״ש שם, כי לפי הבי״י הנס היה זה שנתמלא (הפך או הנרות) ופשט שנתמלא זי פעמים בלבד (אף שהיה אפשר לומר שנתמלא קצת מבעוד יום וקצת בלילה וביום, אבל קשה לפרש כן בדבריו). אבל עדיין צ״ב לפי המ״ד שהדלקה היתה אור לכ״ה אחר שקיעת החמה, וגם הבי״י. ואולי י״ל שבאמת כל ח׳ ימים כנס א׳ הוא שהאריך ח׳ ימים, ולא דייק הבי״י בזה שלא היה הנס ארוך ח׳ ימים בכלל, אלא דייק בזה שלא היה ניכר ביום הא׳ שהוא נס, והתחלת הנס היא משעת היכרו ולכן א״א להחשב כחלק מהנס (כמו שמצינו בט״ז בסי׳ תר״ע ס״ק ג׳ שכתב הטעם ע״ז שאין משתה ושמחה בחנוכה כי לא היה מפורסם הנס של הצלת נפשות אלא בעיקר היה מפורסם הנס של שמן, ונצחון המלחמה היה טפל, שאף שנצחון המלחמה היה נס, אפ״ה נחשב כטפל מכיון שלא היה ניכר ומפורסם כמו נס השמן, ומזה מובן שהכל הולך אחר אחר תחילת ההיכר - הפירסום - של הנס) ולפי הבי״י הוצרך להסביר מה היה ההיכר ביום הא׳ ולכן פשוט שהתחיל הנס הארוך ח׳ ימים, ואין צריך היכר ביום הח׳, כי ניכר הוא כבר מקודם.

וני״ל לפרש כן בדברי הברייתא ״ונעשה בו נס והדליקו בו ח׳ ימים לשנה אחרת קבעום לחי יו״ט בהלל והודאה״ משמע שהיה הנס א׳ ולא נס אחר כל יום, שא״כ הול״ל נסים. (וק״ק לפרש כן לפי ביאור כ״ק אדמו״ר שליט״א שם, כי מובן מהמהשך השיחה שכל

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 21

הענין של ח' ימים הוא שהיה למעלה מסדר השתלשלות והיקף הזמן, והובן שהיה צ"ל הנס (שהיה בכל רגע לפי ביאורו) כל הח' ימים, ועדיין צ"ע).



## ח ס י ד ו ת

### הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א בתו"א פרשתנו

הרב מיכאל חנוך גאלאמב  
≈ תושב השכונה ≈

בתורה אור פרשתנו בתחלתה מבאר ההפרש בין המשכן לחבית המקדש, שבהמשכן רק הקרקע הי' מדומם, אבל הכתלים והגג היו מצומח וחי ובהביהמ"ק העיקר הי' הדומם גם בגגו, וז"ל, "...שהמשכן הי' מארזים כמ"ש עצי שיטם עומדים והמכסה הי' מעורות עזים ועורות אילים ועורות תחשים כו'....".

וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "שו"ה עזים, נדפס: "כו", צ"ע מה שיירי" עכלה"ק.

ולכאורה צ"ל מהו הצ"ע, והלא שייר המכסה התחתונה כמ"ש בפר' תרומה (שמות כו, א) "...עשר יריעות, שש משזר ותכלת וארגמן ותלעת שני וגו'...." (ורק אח"כ על גביו העורות של עזים וכו').

ואולי הקושיא היא לפי הסדר שנכתב בהמאמר, שמתחיל מהיריעות של עורות עזים (שהוא המכסה השני) שע"ז התכלת וארגמן וכו'), ואח"כ כתוב עורות אלים ואח"כ עורות תחשים, ולפי סדר זה [כיון שאין עוד עורות ע"ג התחשים], מפני מה כותב "כו" ד"צ"ע מה שיירי".

וקצת בעומק יותר אולי יש לבאר יש לבאר בזה בהקדים דהא גופא דורש ביאור, מפני מה אינו מביא אדה"ז כפי הסדר שהי' במשכן, דהיינו, בתחלה המכסה של תכלת וכו', ואח"כ של עורות עזים וכו', ולמה מדלג על המכסה הראשונה ומתחיל מהשני.

ואפשר לומר, שמובן מכללות הענין המדובר בהמאמר שהרי כוונתו לבאר ההפרש שבין המשכן והבית המקדש (כדלעיל) שבביהמ"ק היי העיקר של דומם - ואפי' של הגג, ובהמשכן נהפוך הוא, שרק קרקע המשכן היי מדומם, משא"כ הכתלים שהיו מסוג הצומח, והגג מסוג החי ע"ש.

[ולהעיר שאפי' בנוגע לקרקע המשכן, מוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א בקוני ה' טבת בהע' 7 "שנשתנה ממסע למסע", ומסתמא שהכוונה בזה שלא היי בזה הקביעות כמו קרקע הביהמ"ק, דזהו מהחילוקים שבין דומם לשאר הסוגים, שדומם הוא קבוע במקומו (ובלי תנועה), משא"כ צומח שעולה מלמטה למעלה (עכ"פ) ועאכו"כ חי ומדבר (ולהעיר מהמשך ס"ב בקוני זה שהמשכן היי דירת עראי של הקב"ה) ונמצא שגם הדומם שבהמשכן אינו כמו בביהמ"ק שיכול להיות רק במקום א' ומסויים במקום אשר יבחר ה' כמ"ש הרמב"ם ריש הלי' בית הבחירה].

ולפי"ז י"ל שברצונו להדגיש בנוגע להגג שהיי מסוג החי (ועד"ז בקוני שם) שלמעלה יותר מצומח (הכתלים) וזה מודגש דוקא המכסה השני והשלישית (כו') שהיו מעורות בע"ח משא"כ המכסה התחתונה היי משש שהוא פשתן כדפירש"י ר"פ תרומה, שהוא צומח וכן נמי תכלת שהוא צמר צבוע (ועד"ז ארגמן משני ראה פירש"י שם) היי ג"כ מסוג הצומח, - כדמוכח ממנהגינו ללכת בשבת עם מלבוש של משי, עפ"י הוראות כ"ק אדמו"ר שליט"א אסרו חג שמח"ית שנת תשי"א י"א וואלט געבען א יישר כח יונגערלייט ווען זיי וואלטען אנגעטאן זיידענע זופיצעס, מיט דער צייט וועט מען דאס אדורך זעטצען אז שבת ויו"ט זאלן די יונגע לייט זיין אין זיידענע זופיצעס עס שטייט אויך אין א מאמר וועגען דעם און עס דארף זיין דער ונפלינו - ווי דער רבי האט אמאל גערעדט" עס וואונדעהט מיר אויף די חסידים ווי..וכו... וואס גייען נישט שבת קיין זיידענע זופיצעס אולי זה מצד העניות שהיי ברוסיא וכו'..." (ראה שיחת קודש בלתי מוגה) ומ"ש "עס שטייט אויך אין א מאמר וועגען דעם" י"ל הכוונה להמשך תערי"ב ח"ב שמביא מהמקדש מלך ומבאר בזה שמשי הוא מסוג החי שהוא לבושי עולם הבריאה משא"כ שאר לבושים (כמו של צמר) הוא מסוג הצומח בחיי עולם היצירה, ראה בזה תערי"ב ח"ב פ"ר משפטים תרע"ה (ע' תתע"ג) ובתרס"ב ע' רלא בשולי הגליון) ובשבת צ"ל לבושי עולם הבריאה דוקא.

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 23

ולפי"ז, גם תכלת וארגמן הם מסוג הצומח ולכן בהמאמר (בתו"א) מדלג ע"ז, כי העיקר הנוגע לגג המשכן הוא מה שהוא מסוג נעלה יותר אפי' מהכתלים והיינו סוג החי (כי הסדר שם הוא מדרגה לדרגה מלמטלמי"ע).

וגם יומתק יותר לפי פשוטו של מקרא, שבאמת מכסה הראשונה של תכלת וכו' אינו נק' גג המשכן אלא חלק המשכן עצמו כדפירש"י בפר' ויקהל לה, יא, ד"ה את המשכן: "יריעות התחתונות הנראות התוכן קרוים משכן" (ואח"כ ממשך הפסוק - את אהלו - ופירש"י "הוא אוהל יריעות עזים העשוי לג"י) ראה שם ובשפתי חכמים.

ואם איתא שזהו הטעם להסדר שנסתרה בהמאמר, הנה מעתה יובן שעל מ"ש "כו" - צ"ע מה שייר". (וכיון דאתינן להכי אפשר להוסיף, דלכאורה דורש ביאור שהרי גם צמר בא מבע"ח, ומהו ההדגשה במשי דוקא.

ואפשר, שהחילוק הוא באופן יצירתם, שהצמר הוא רק שערות הצומחים על גבי הבהמה, - וראה בתער"ב שם, "ויצירה הוא בבחי' צומח דשערות", - משא"כ משי שהוא תוצאה מהפנימיות של החי (כמדומה שנוצר ע"י החי שמתמזה מגופו), ולהעיר דמצינו שהבא מבפנים של בע"ח נחשב כמו חי כדמשמע מהשי"ך יו"ד ס"י פז סק"ט (וראה בסי' פ"א) שאי לאו דגלי לן קרא הוה גם חלב וביצם אסורים מדין אבר מן החי).

■ ■ ■

## פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

---

**הערה סופית בענין "כ"ב שנים שלא קיים יעקב כיבוד אב ואם"**

יוסף וולדמאן

≈ תושב השכונה ≈

ההערה הקודמת בענין זה נסתיימה בשאלה בפירש"י, היתכן

שיענש יעקב על פרישותו מאביו?

ואף אחרי שנתבאר שם שכלפי אביו לא הי' בו כדי להצדיק פרישותו ממנו אבל בריחתו לחרן ושהותו שם מוכרח הי' מפני יראת עשו.

ובפרט שעשה כן ע"פ ציווי אמו.

וא"כ למה מגיע ליעקב עונש חמור של אבידת בנו אהובו כ"ב שנה?

והיות שזו שאלה בפשטי"מ יש לחפש "באווארניש" עליו תוך דברי רש"י עצמם.

והנה במקורו של פירש"י הנ"ל במס' מגילה (טז, ע"ב והלאה) ובפרט בפירוש רש"י שם, מודגש בזה ענין של **עונש**.

בגמרא שם: "שכל אותן שנים שהי' יעקב אבינו בבית עבר לא "נענש" עליהם".

בפירש"י שם ד"ה יעקב: "למד תורה בבית עבר.. שפירש מאביו.. ולא "נענש" עליהם על כבוד אביו ובשאר השנים שנשתהא בבית לבן ובדרך "נענש".

גמרא שם, יז, ע"א; "ומנא לן דלא "אוענש" עליהו.

פירש"י שם ד"ה אלא ש"מ ארביסר דהוה בבית עבר לא קא חשיב להו: "ליענש" עליהם

ואילו רש"י בפירושו עה"ת - בפר' וישב - מתעלם מהדגשה זו ומשמיט - כאילו במתכוון - ענין ולשון "עונש"!

הנה מזה יש ללמוד שכוונת רש"י בזה להתאים ענין הנ"ל לפשטי"מ. שבה שמשמיט תיבת "עונש" מפירושו עה"ת כוונתו להדגיש **שלא** שהי' בהנהגת יעקב כלפי אביו איזה דבר בלתי רצוי ח"ו שעליו מגיע עונש -

אלא שבגלל השנים שהוכרח יעקב לשהות בבית לבן, איבד האפשריות לרכוש לעצמו **זכות** הגדולה לשמש אביו בתקופת חיו

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 25

שהי' זקוק לו ביותר; לעת זקנתו כ"שכהו עיניו" והוא "כלוא בבית".

מעשי כיבוד אב דיעקב בשנות הזקנה של יצחק הי' בהם כדי להעניק לו זכות וסגולת הגנה ושמירה נגד ענינים שהיו עלולים לגרום לו צער מבניו.

(וזה שרש"י מסיים פירושו הנ"ל (בפי וישב): "וזהו שאמר ללבן זה לו עשרים שנה בביתך לי הן, עלי, וסופי ללקות כנגדך" (ולא כתב וסופי "ליענש" כנגדך). ע"כ כוונתו לא לענין של עונש אלא לזה שיחסרו ליעקב ההגנה והזכות ממעשי כיבוד אביו כנ"ל).

~~~~~

הערה בפרש"י פרשתינו

הרב אריה לייב פרידמאן

חבר כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בפרשתנו ויגש מה, ט עה"פ: מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו כה אמר בנדך יוסף שמני אלקים לאדון בכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים. מעתיק רש"י את התבות "ועלו אל אבי" ומפרש: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות". עכ"ל.

והנה לעיל פי' מקף מב, ב עה"פ: ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רדו שמה ושברו לנו משם ונחי' ולא נמות. פירש"י על התיבות "רדו שמה", וז"ל: ולא אמר לנו רמז למאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים כמנין רד"ו. עכ"ל.

ולכאורה קשה בשנים: א) למה לא פירש"י בפ' מקץ שע"פ פשט הטעם לזה שבפסוק כתוב "רדו שמה" - לי ירידה, הוא בגלל שא"י גבוה מכל הארצות, אשר ע"כ כשהולכים למצרים הוה ירידה.

ובדרך אפשר היה אפשר לתרץ ולדייק מזה שהעתיק רש"י שם בפ' מקץ גם את התיבה "שמה" בפירושו, שההכרח לפירושו שם הוא בגלל שבפסוק כתיב רדו שמה, דלכאורה היה מספיק אם היה כתוב: ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רדו ושברו לנו משם וכו' - בלי מלת שמה, ע"כ הכריח את רש"י לפרש שיש איזשהו רמז

דוקא במלה רדו שהוא כמנין 210 שנה שנשתעבדו במצרים ע"כ העתיק רש"י גם את התיבה שמה בפירושו להורות שמזו ההוכחה לפירושו דוקא ע"ד רמז.

אבל צריך ביאור עדיין בכ"ז, דהא בפי' לך לך יגא, כתיב: ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה. ופירש"י שם על המלים ויעל אברם וגוי הנגבה, וז"ל "לבא לדרומה של א"י כמו שאמר למעלה הלוך ונסוע הנגבה להר המורי ומי"מ כשהוא הולך ממצרים לארץ כנען מדרום לצפון הוא מהלך שארץ מצרים בדרומה של א"י כמו שמוכיח במסעות ובגבולי הארץ", עכ"ל רש"י. ועי' לעיל מזה בקאפי' יב פסוק יו"ד: ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם וכו', - וחזינן מכאן דכבר מצינו - בפשטי"מ שהטעם לזה שניקט הפסוק לשון ירידה ועלי' בנוגע לא"י הוא בגלל שמצרים היא בדרומה של א"י,

ואי"כ לכאוי' למה צריך (ועוד יותר - מהו ההכרח) לזה שא"י גבוה מכל הארצות דלכאוי' הוא ענין אחר קצת?



הערה בפרש"י פר' מקץ

הת' בנימין ברוך בראדסקי

הת' אלכסנדר בראדסקי

~ תלמידים בישיבה ~

בפרש"י (מקץ מב,ג) ד"ה וירדו אחי יוסף: "ולא כתב בני יעקב מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבם להתנהג עמו באחיה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם".

וצ"ל למה הביא בהד"ה גם מלת "וירדו" מן הפסוק, אף שאין הפי' הולך עליו?

וי"ל בפשטות, שזהו גי"כ חלק מהכרחו של רש"י לפרש ש"נתנו לבם להתנהג עמו באחיה", שהרי יכול להיות הכוונה שעדיין שנאו אותו משום שהי' אחיהם וראו בי סכנה לבניי (וכדברי יהודה (וישב לז, כז): "לכו ונמכרנו לישמעאלים... כי אחינו בשרנו הוא"). אבל ממלת "וירדו" נלמוד דוקא ש"נתנו לבם

- ה' טבת - פרשת ויגש - הי' תהא שנת נפלאות בכל - 27

להתנהג עמו באחוה", כי על כן היו מוכנים לרדת לכל תחתיות
(וראה ב"ר פצ"א, ו), כדי לפדותו ולהשיבו.



ר מ ב " ס

קידוש החודש

הרב טובי' בלוי
ירושלים עיה"ק
מח"ס כללי רש"י

ברמב"ם הלי' קידוש החודש מביא כו"כ פעמים כמשל "עיקרי"
את תאריך: שני באייר.

ויתכן לומר עפ"י הפירוש הידוע במושג "קידוש החודש",
שהוא ענין של יחוד שמשא וסיהרא (קידוש - מלשון קודש,
קוב"ה, וחודש מלכות).

ולכן משתמש הרמב"ם בתאריך של "תפארת שבתפארת" לענין
הירח (מלכות), יחוד תפארת ומלכות.



נ ג ל ה

הערות בריש ב"ב

הרב עקיבא גרשון וואגנר
≈ חבר כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א ≈

בריש מסי' ב"ב (ב,א) בתוד"ה השותפין כי ואור"י דהיינו
טעמא משום דקאי אהך פירקא דלעיל הבית והעליי של בי שנפלו
חולקים בעצים וכו' וקרי להו התם בגמ' שותפין וכו'. ולכאורה
יל"ע בדברי התוסי' מאי קאמר ד"קרי להו התם בגמ' שותפין" וכי

משום דקרי להו בגמי שותפין זהו הדמיון, והרי לכו יש דמיון גדול מהתם להכא דשם וכאן מיירי בכותל (בית) שנפל ושני אנשים באים לחלוק בהאבנים, והוא דמיון גמור כמעט לכו, ומה מיתוסף בזה במה שבגמי התם קרי להו שותפין?

והנה לכו ה' מקום לבאר בזה ע"פ מה שיש לחקור במתניי איזה דין הוא העיקר שבא המשנה להשמיענו, ואיזה מהן אגב גררא נסבא, דאפ"ל דעיקר הדין שמשמיענו מתניי הוא דאם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם, ולאידך אפ"ל דעיקר חידוש המשנה הוא דבונין את הכותל באמצע, ודין החלוקה אגב גררא נסבא, דאם נפרש כאופן השני אי"ש יוצר דברי התוס', וק"ל.

[אי"נ אפ"ל דרצה למצוא שייכות לתחלת הפרק וגם לסוף הפרק].

ויותר נראה לומר דכוונת התוס' הוא לא (רק) לבאר אמאי ב"ב הוא אחרי ב"מ (דאז ה' באמת מספיק הטעם דחלוקה), ובהקדים דהנה התוס' ריש ב"מ הרי כתבו "אידי דאיירי בהגוזל בתרא מחלוקת נסורת נגר ובעה"ב וכו' תנא הכא וכו'" דעפ"י מובן דלאן ה' יכול לומר דמה דתני ב"ב אחר ב"מ הוא משום דשניהם איירי בחלוקה, דאי"כ מקומה אחר ב"ק וזה השמיענו התוס' כבר בריש מס' ב"מ כנ"ל, וע"ז בא התוס' במכילתין לבאר אמאי ב"ב - דאיירי מחלוקה - נישנית אחרי ב"מ ולא אחרי ב"ק, וע"ז מבאר שהוא משום שמיירי בשותפות ולכן (חלוקה) שותפין שייכת לאחרי ב"מ ולא לאחרי ב"ק וק"ל.

≈ ≈ ≈

הנ"ל

בריש ב"ב (ב.) בתוד"ה השותפין כולה נזיקין חדא מסכתא היא כו' ואפילו לא הוי חדא מס' צריך לפרש למה נשנית זו אחר ב"מ כדאשכחן דדייק גמי בריש מס', שבועות כו' וכן בכ"מ. וכי המהרש"א ע"ז "ולא ניחא להו למימר דלמ"ד כולה נזיקין חדא מס' היא פריך ושבועות ומכות מנזיקין הן, משום דסתמא דתלמודא וודאי דלמ"ד נמי דלא הוי חדא מס' פריך" עכ"ל. וע"י באחרונים (מצפה איתן, ובהגהות להג"מ מתתיהו שטראשון ועוד) שעמדו על דברי המהרש"א במה דנקט דשבועות ומכות הם

ג"כ בכלל כולי נזיקין ודלא כרוב הדעות (מתחיל מפירש"י בב"ק) דסב"ל דכולי נזיקין קאי על הגי בבות, וע"ש שכתבו דנקט בזה המהרש"א כשיטת הר"י מיגאש (וע"י, בזה בעינים למשפט על דברי התוס' ושי"נ), ולכי צ"ע מאי דוחקי דהמהרש"א להניח דעת רוב ראשונים דכולי נזיקין קאי על הגי בבות, שע"יז הוכרח לתרץ דסתמא דגמי קאי גם למ"ד דלאו חדא מסי היא, ולמה לא כי בפסטות דהתוס' סב"ל דכולה נזיקין קאי רק על הגי בבות?

יתירה מזו, דאם סב"ל להמהרש"א דלהתוס' כולה נזיקין כולל כל סדר נזיקין א"כ הא גופא קשיא, אמאי הזכיר תוס' הגמי דריש שבועות, ונצטרך ע"יז לסמוך על התי' דסתמא דתלמודא מקי גם אליבא דמ"ד דלאו חדא מסי היא, ולמה לא מביא רא"י מלכתחלה מהגמי ריש נזיר וריש סוטה (ובפרט שהם גם קדמו להגמי דשבועות) - ולא רק להזכירם בדרך רמז ד"וכן בכ"מ", ואז מעיקרא לא יהי קי עליו?

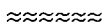
והנה במ"ש תוס' "וכן בכ"מ" לכאוי כוונתו בזה להגמי ריש נזיר וריש סוטה (וכמו שהזכיר התוס' להדיא בריש ב"מ סד"ה שנים אוחזין) אמנם לכי צ"ע על ראיית התוס' בזה (וכמו שכתבו הראשונים בריש ב"מ, ע"י בשיטה מקובצת שם), דקושיית הגמי ריש נזיר לכי לא שייך לנדו"ד דשם קושיית הגמי הוא דתנא **בסדר נשים** קאי, ומסי נזיר לא שייכא כלל **בסדר נשים** וא"יז דומה לקושיית הגמי ריש שבועות (וכמ"ש התוס' בעצמם ריש סוטה בד"ה המקנא, וכמו שפ"י דבריהם בהגהות הב"ח שם). ועפ"ז גם הקושיא דריש מסי סוטה אינה דומה לנדו"ד, דשם הוי קושיא אלימא יותר בהרבה, דכיוון דכל מסי נזיר נכנסה לסדר נשים רק אגב מסי סוטה, א"כ אמאי תני סוטה אחרי נזיר, וא"כ צ"ע לכי מהו הדמיון לנדו"ד? תו איכא למידק בעיקר דברי התוס' והאריכות דאף למ"ד דלאו חדא מסי היא הנ"מ לענין וכו', דלמאי נ"מ בכ"ז, הרי להלי נקטינן (לרוב דעות, וע"י בעינים למשפט הנ"ל ועוד) דחדא מסי היא וא"כ מה נוגע אם גם אליבא דמ"ד דלאו חדא מסי יצטרך לתת טעם וכו', הרי אנו בכ"כ מחוייבין לתת טעם אליבא דמ"ד דחדא מסי היא?

אלא דלכי נארי לבאר השקו"ט בדברי תוס' באו"א קצת, ובהקדם אשר כד נע"ן קצת במילתא נראה דדברי המהרש"א בשיטת התוס' מיוסדים ביסוד חזק ובריא, והוא דבכולא תלמודא לא

מצינו שיקשה לו להתוסי' ויהי' נחית לפרש ולבאר סדר המס', המסכתות היחידות שבהם עוסק בזה תוסי' הוא: בריש המי' -ב"מ, ב"ב, סנהדרין, בשבועות (דשם הגמ' דן בזה), וע"ז, דהיינו בכל המסכתות שבסדר נזיקין (חוץ ממכות), ולא בשום מסכתא שחוץ לסדר נזיקים. ולכן נראה מדברי התוסי' דיסוד קושייתו הוא משום דכולא נזיקין חדא מסכתא ולכן צ"ל בה סדר וסב"ל להתוסי' דכולה נזיקין קאי על כל סדר נזיקין ולכן נחית לבאר הסדר בכל המסכתות (כמעט) דסדר נזיקין, אלא דע"ז הוסיף וכי דאף למ"ד דלאו חדא מס' היא צריך לפרש הסדר.

והנה לכי' הי' מקום לבאר בזה דכוונתו לומר דאף למ"ד דלאו חדא מסכתות היא, מ"מ שייכות המס' דסדר נזיקין להדדי יותר משאר מס' השי"ס ולכן צריך ליתן בהם טעם לסדרן (ועי' בלשון תוהרא"ש ריש ב"מ "וכי"ש סדר נזיקין כו"י), אמנם אי"כ איך נפרש מה דהתוסי' הביא סיוע מהמס' דנזיר וסוטה שאינו בסדר נזיקין? ולכן נראה יותר דפירושו הוא אליבא דמ"ד דחדא מס' היא וכמשנ"ת, וסב"ל דאף למ"ד דלאו חדא מס' היא שייכות יותר זל"ז כו' כנ"ל ולכן מבאר סדר ניכר ובולט בכל המסכתות דסדר זה, אלא דעפ"ז יוקשה לכי' לאחרי דחזינן סדר גמור וברור בכל המסכתות דסדר נזיקין, אי"כ קי' למ"ד דלאו חדא מס' היא דאיך אפ"ל כן הא קי"ל דבבי' מס' אין סדר, ובסדר זה הא קא חזינן סדר? לזאת מפרשים התוסי' דמה דאמרינן אין סדר הוא דוקא לענין כו' ולא קי' מידי.

בסגנון אחר קצת, מכיוון דיש דיעה דכולה נזיקין חדא מסכתא היא, מסתבר שנצטרך למצוא סדר בנזיקין יותר בשאר השי"ס, אבל אם נמצא סדר הרי אז מזה גופא יהיה יסוד לדיעה זו וקשה למ"ד דלאו חדא מס' היא? וע"ז מתרץ דסדר כזה איפא גם בתרי מסכתא וכנ"ל ודו"ק.



בדין מוקצה (גליון)

הרב משה לברטוב
≈ תושב השכונה ≈

בגליון מקץ מסתפק התי' ל. וו. בפ"י דברי אדמוה"י בשו"ע ש"ח ז' מהו הפ"י במוקצה מחמת שהקצה אותו מלהשתמש האם זהו כלי שמלאכתו לאיסור שכן מצויין במ"מ וציונים. והנה הפ"י בדברי אדמוה"י בהמלות "מותרים בטלטול" הוא, איך שיהי' או לצורך גופו ומקומו או אפי' לצורך הכלי כו' כ"ז נקרא מותרים בטלטול, וכונתו - מותר להשתמש בהם. בניגוד למוקצה מחמת חסרון כיס שאסור להשתמש בה.

והפ"י הוא, כלים שמלאכתם לאיסור אינם בגדר מוקצה. כי הלא זהו כלים, ואינם מאוסים. מיאוסים - עושה הדבר מוקצה, ומ"מ מותר לטלטל בשבת. כמו"כ כשהקצה להשתמש עם החפץ מחמת שעומד לסחורה אלו הב' סוגים מותרים וזהו מה שמבאר בסעיפים ב' וג'. משא"כ כשהקצה אותם מחמת חסרון כיס זהו סוג ג' ואסור.

ועיי' בהל' יו"ט תצ"ה סעיף י"ג.

ובזה סרו ספיקו ותמיהתו. ומוקצה מחמת מיאוס אין בזה כלל שמותר לצורך הכלי, כי תלוי איזה כלי אם מלאכתו להיתר או לאיסור.

בהמאמר דחנוכה עמוד 4 יש טעות דמוכח ותחת שצ"ל "חנוכה" נדפס "מקדש".

~~~~~

## אמה טרקסין (גליון)

הת' אברהם דוד ווייספיש  
≈ ישיבה גדולה מנשסתר אנגלי' ≈

בגליון תר"ט כתב הרב י.ק. ... "יש לנו רק מה שכתבו שכותל ארבעים אמה שעביו רק אמה אחת אינו יכול לעמוד ולפיכך

לא יכלו לעשות כותל בין הקודש לקדש הקדשים עביו אמה". אבל זה לא מת' השאלה שכתבתי בגליון תר"ח שהיו יכולים לכאורה לבנותו ב' אמות בעביו כמו שיהי לע"ל בבית השלישי, עיי"ש.

וממשיך שם: "ומה זה ענין לשאר כותלי ההיכל שהיו יותר מאמה אחת עבים: ורק כותל א' מצינו שהי' גבוה מאה אמה ( ולא הי' מה לסמוך הכתלים כגון גג ורצפת דיוטא שניי) וזהו כותל מזרחי של האולם, ועי' כתוב מפורש במשנה שהיו סלומות של ארז שלא יבעטו (וזהו למרות שכותל הזה עביו חמש אמות).

לכאורה קשה להבין דהרי כותלי הקודש וק"ק ג"כ מאה אמות גבוה מחמת העלי' שהי' בגובה ארבעים אמות מעל הקודש וק"ק ועם שיעורי הגג והאוטם נמצא שהם מאה אמות מעל כמו כותל המזרחי (כמ"ש במשנה במדות, פ"ד, מ"ו, : "וההיכל מאה על מאה על רוב מאה..." ומפרט כל השיעורים). וכל הטעם למה היו כלונסאות בכותל המזרח ולא על ובין כותלי ההיכל כ"שבהיכל הי' העליי' שעלי' סמכו הכותלים משא"כ באולם במקום החלל נגד העלי' הי' הכסלונות כמוכח בתפא"י על פ"ג, מ"ח, אות ע"ג במדות: "כדי שלא יטו...מדהי' גובה חלל האולם הרבה יותר מגובה חלל ההיכל, היינו משום דחללו הי' מגיע בגובה גם נגד חלל העליי' של ההיכל, ולא הי' מעזיבה מפסקת בכל גובה חלל הזה להכי הי' צריך שיהי' כלונסאות לתמוך גבהן ק' אמה..."

(ולהעיר שכותל ההיכל [שהיו גבוהין ק' אמות] היו שש אמות בעביו)... [וזה שממשיך..."למה הביא רא"י מתיו"ט"י...כי כשלמדתי המשנה אודות כל השיעורים של ההיכל ממזרח למערב (ומצפון לדרום) כי "אמה טרקסין" ומקום הראשון שראיתי למקור שעשו ב' פרוכות הי' התיו"ט שמביא מהר"ב].



## אחרי רבים להטות (גליון)

הח' ישראל לייב ליפשיץ  
≈ תוח"ל 770 ≈

א. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם (גליון י"ב (תר"י)) בענין "אחרי רבים להטות", שיש מחלוקות בעצם הגדר של העשה

דאחרי רבים להטות, אם הוא גזירת הכתוב, או דהוא דין בטעמו - דרוב בדעת מסכימות אל האחת, עפ"י יובן פלוגתא דהרמב"ם והר"ש, (רמב"ם הלכות טומאת צרעת פ"ב ה"ט ספ"ד דנגעים) ודברי אדה"י בליקו"ת סוף ת תזריע (עמ' 48).

דבב"מ (פ"ו ע"א) נאמר גבי הדין דאם קדם לבן לבהרת טהור וגם קדמה בהרת ללבן טמא, ואם יש ספק מה קדם ע"י מביאה שם הגמ' מחלוקות "קא מיפלגי המתיבתא דרקיעא...ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא". וממשיכה שם הגמ', מי יכריע והביאה הגמ' דרבה בר נחמני - שהוא יחיד בנגעים - אומר טהור עי"ש מחלוקות זו היא מחלוקות במשנה בנגעים (ד, י"א) בין ת"ק דפסק ספקו טמא, ור' יהושע דפסק ספקו טהור, ונחלקו בפוסקים היאך לפסוק, הרמב"ם (שם) פסק בת"ק דטמא, [דבפשטות סיבת הדבר שכך הוא הכלל בפסיקה, היות שת"ק רבים הוא (יד מאלכי)] והר"ש (שם) ס"ל כר"י דטהור, ולכאורה אין הדבר מובן דהרי בד"כ פוסקים כרבים, לכן הר"ש מוסיף את הגמ' בב"מ ועליה הוא מסתמך, דכיון דהקב"ה אומר טהור, ובפשטות ההסבר בזה שאע"פ שתמיד אזלינן כתי"ך, אבל פה היות שבחלוקת זו חלוקים גם הקב"ה למתיבתא דרקיעא, ודברי הקב"ה הם כר"י, לכן באופן מיוחד כאן אזלינן כר"י - דטהור.

ובאמת הכס"מ (שם) הקשה על שיטת הרמב"ם מאותה סיבה שהר"ש נחלק על הרמב"ם, דשאל שם הכס"מ, והרי הקב"ה אמר טהור, ואיך פסק הרמב"ם דטמא, ותי' דאע"פ אמר טהור "לא בשמים היא" ולכן פוסקים כתי"ך דטמא.

וא"כ צ"ל את דבר יסביר הכלל "דלא בשמים היא", דהרי הפסק שהקב"ה אומר טהור היא מן השמים?

ב. וי"ל בזה בבי' אופנים: **אופן הא'** דהר"ש ס"ל דכלל זה "דלא בשמים היא" (בי"מ נ"ט ע"ב) אינו קאי הכא, דהא הכא **הקב"ה** אמר טהור, משא"כ התם זה הי' בת קול. (אע"פ דגם שם אחרי שיצאה הב"ק, איתא שם דחייך **הקב"ה** ואמר נצחוני בני, אבל אין זה כדחכא **דבתחילה** הקב"ה עצמו אמר טהור ויל"ע) ולכן כיון דהכא הקב"ה אמר טהור, י"ל דאז אין אומרים הכלל "דלא בשמים היא", וסיבת הדבר, כיון דבטעם הא דאמרינן "לא בשמים היא", כי המהרש"א דהוא משום" הוא כפי מ"ש לא נתנה התורה **למלאכי השרת**. וע"כ אין להכריע רק העוסק בה", ולהעיר

גם מתניא (אגה"ק עמי קמ"ה) "העליונים אין להם כוח לברר... אלא התחתונים" ובהמשך כי "באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים (יעוין גם דרמ"צ עמי 334) שלפי כל זה י"ל דזה אין שייך כלפי הקב"ה הואיל והוא תכלית השלימות ואין שייך אצלו מעלה ומטה (וגם ע"ד מה שאחז"ל שהקב"ה מניח תפילין). ולפי"ז אלו הן דברי הר"ש דטהור משום **דהקב"ה** אומר טהור. דההדגשה היא **דהקב"ה** אומר טהור.

### אופן הב'

דהנה בגמי בבי"מ (שם) שמביאה כלל זה "דלא בשמים היא", וממשיכו ואין אנו משגיחים בבי"ק, זהו בקשא למחלוקות כ"א וחכמים שיצאה ב"ק ואמרה "מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו". והנה לכאורה ה"י מובן בפשטות "דלא בשמים היא", נאמר באופן כללי **ובכ"מ**. וכלשון הגמי "שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחים בבי"ק". (שמשמעות הדברים כאן, כיון דרבנן הם רבים - הכלל הוא שהלכה כמותם).

אלא שתוסי' בד"ה לא בשמים היא וכו', הקשה דאין לומר כלל בכ"מ, דהא אמר בפ"ק דיבמות (יד.) דהלכה כב"ה משום דיצאה ב"ק? ומתרץ תוסי' שאני הכא שבא לחלוק על דברי תורה דכתיב "אחרי רבים להטות", אבל התם **אדרבה** ב"ה **רובא**, אי לאו דהוה מספקא לן אי אזלינן בתר רובא, משום דבי"ש הוי חריפי טובא. ועוד דכאן לא יצאה ב"ק אלא משום כבודו של ר"א וכו'. עכ"ל

היוצא לפי ת"י ה"א, הרי שאם הבי"ק מנגדת לכלל הלכתי וכמו כאן אחר רבים להטות, הרי שבזה אין משגיחים, אבל אם הבי"ק אינה מנגדת לכלל הלכתי מכריעה ספק קיים, [כמו דמספקא מה עדיף רוב, או מיעוט חריף] אז משגיחים בבי"ק.

[ולפי ת"י הבי' הרי שבוודאי משגיחים בבי"ק, ולא עוד אלא י"ל לכאורה אפ"י אם הבי"ק מנגדת לכלל הלכתי ישגחו בה, אלא מדוע כאן אין משגיחים, משום שכאן הבי"ק יצאה לכבודו של ר"א, ומשתמע מכך שאם הבי"ק היתה יוצאת לדין בעצם הדבר משגיחים ומשגיחים בה, אלא שצ"ע אם הם ב' תירוצים, ועיין בתוסי' ביבמות (שם) ד"ה רבי שמביא זאת יותר כבי' תירוצים]

ובהמשך לזה כי בפתח עניים להחיד"א בדי"ה לא בשמים היא, דכוונת התוס' דאין משגיחים בב"ק מתי **שסותרת** כלל הלכתי אז אים משגיחים, אבל בסתמא משגיחים, הרי יש להסביר זאת בתוך לשון המאמר "לא בשמים היא" וז"ל דמ"ש לא בשמים היא, ר"ל הבת קול היא בחינת השכינה, ואינה מבחינת שמים - שהוא תורה שבכתה, וז"ש לא בשמים היא הב"ק, כלומר אין ההוכחה מבחינת שמים שהיא תורה שבכתה... [אבל] שאני הב"ק דבי"ה - דהסכים לתורה... ומ"ש אין משגיחים בב"ק כוונתם עד שיביא הוכחה מהתורה שבכתב", וכו' עיי"ש ולפי"ז י"ל דהכס"מ ס"ל דהפלוגתא כאן בנגעים, זהו כהפלוגתא בין ר"א וחכמים בב"מ, דגם פה הב"ק סותרת כלל הלכתי דאזלינן כתי"ק (די"א דהוא כרבים) וא"כ א"א לפסוק ע"פ שמ"א כהקב"ה, משום שזה סותר הכלל ההלכתי, כמו בב"מ שזהו יחיד ורבים, ולכן לא בשמים היא". [אבל זהו רק לתי"ה הא' של תוס', דלהתי"ה הב' כנ"ל אפי' שהב"ק נגד כלל הלכתי נשמעין (ואולי כך סובר הר"ש) אך כמ"ש צ"ע אם הם ב' תי" בתוס'].

אך הר"ש פליגי וסובר דכמו במחלוקות ב"ש ובי"ה כו"ע אזלינן בתר הב"ק, היות שאינו סותר כלל הלכתי אלא פותר ספק ובזה שפיר מועיט ב"ק [כנ"ל] עדי"ז כאן בנגעים, וההסבר בזה: משום דבב"מ מדוע לא אזלינן כמו הב"ד, משום דה"י מחלוקות יחיד ורבים, ובאה הב"ק **והכריע** כיחיד, ואז זה סותר להכלל "אחרי רבים להטות", משא"כ בנגעים, לא ה"י מחלוקות בין ת"ק לר"י, ובא הקב"ה להכריע, אלא הקב"ה חלק בדין עצמו עם מתיבתא דרקיעא, ז"א דאם הקב"ה ה"י מכריע **כר"י דטהור**, אז י"ל דלא היינו משגיחים בב"ק שהוא נגד הכלל דאזלינן כתי"ק, משא"כ פה הקב"ה לא בא להכריע אלא רק הביע דעה שטהור, ולפי"ז אלו הן דבר הר"ש דטהור משום דהקב"ה אומר טהור, דההדגשה היא דהקב"ה אומר **טהור, דדעתו** בדין עצמו, דטהור ולא שהכריע כר"י, ולכן אזלינן בזה כן כשמים [], ולא כבב"מ שהב"ק אמרה שהלכה כר"א, היינו הכרעה] [בכ"ז עיין ליקו"ש חי"ב עמ' 68 ובהערות ושם, שם בהערה 35 ר"ל דלפי מ"ש בפנים השיחה צ"ל שכיון "שלא בשמים היא" יניצחוני בני", לכן הוצרכו לרבה שיגמר טהור נוסף לזה דהקב"ה אמר טהור, וא"כ מדוע כי הר"ש ספ"ד דנגעים (וכן בליקו"ש) דטהור משום **דהקב"ה** אמר טהור? ועי"ז עונה שהר"ש מדבר שעדיין לא ה"י הכרעה בין התנאים, ולכן היות שלא נספק עדיין **למטה** ההלכה עדיין אין הענין של "ניצחוני בני" ולכן אפשר לפסוק שהיות **דהקב"ה** אמר

טהור לכן טהור, ולכאורה זהו כמ"ש באופן ה'י, אבל באמת יש הבדל שבשיחה הפ"י כיון דעדיין לא פסקו והכריעו **למטה**, במילא ה"י"ק כלל וכלל אינה מנגדת להלכה, אבל מ"ש באופן ה'י הפ"י שה"י"ק לא אמרה **ישיר** והכרעה את המחלוקות, ולכן אפ"י שפסקו למטה כבר אבל זה לא ב"י"ק רגילה והכריעה, אלא אמרה דעתה בדין ועצ"ע בכל זה].

ג. ואחר כל הנ"ל יובנו דברי אדה"י בליקו"ת (פי תזריע עמ' 48) ובהקדים: דלכאורה אחר ב' האופנים שהוסברו שישנו אפשרות לפסוק כהקב"ה, ולא נאמר לא בשמים היא, אבל בעצם פלוגתא זו בשמים, לכאורה מתיבתא דרקיעה הם רבים וכלל בידינו דהלכתא כרבים, והיאך פסק ה"י"ש כהקב"ה? ובאמת מאדה"י משמע דשולל, ואומר דלא שייך בזה לומר רבים ויחיד: ובלשונו: "באמת י"ל דהכא שאני דאין זה דומה להא דאחרי רבים להטות, דהיינו דווקא בפלוגתא דחכמי המשנה זע"ז, אבל הכא **שאני**, דהקב"ה אומר טהור" עכ"ל. ובדומה לזה הובא בעיון יעקב על דף העין יעקב (לבעמח"ס שו"ת שבות יעקב) שהקשה הקושי הנ"ל ותי' באו"י מאדה"י שאע"פ שאמנם שייך פה יחיד ורבים, אלא אע"פ שהמתיבתא הם רבים, אבל הקב"ה הוא רוב בנין כלפי רוב מנין דהמתיבתא, ולכן הוצרך לרבה שיכריע עי"ש.

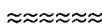
עכ"פ יהי נראה לומר דלה"י"ש לא נאמר דזהו יחיד ורבים מאיזה סיבה שתהי, ולכן פוסק כהקב"ה, אבל הרמב"ם יאמר דאע"פ דנימא כה"י"ש דלא אמרינן לא בשמים היא, (כנ"ל באריכות) אבל נפסוק כרבים, משום שפר כן שייך הכלל דיחיד ורבים.

ופלוגתא זו תלוי"א אי נימא דהכלל "אחרי רבים להטות" הוא ג"ה, או שהוא דין בטעמו. כמו שהחלטנו בדברינו, דאם נימא דהוא ג"ה דהולכים בתר רוב מובן דנימא כן גם גבי הקב"ה. וכך סובר הרמב"ם כשיטתו בסהמ"צ (הובא בגליון בקודם) שהוא ג"ה, ומדוע, משום דכלל בידינו דהלכה כרבים וכך ניתן לנו מסיני ולא נזוז מכללים אלו, וע"ד מ"ש כ"י"ק אדמו"ר שליט"א (קוני תורה חדשה הערה 61) גבי לקו"ת זה דהקשה היאך פסקו במתיבתא היפך דברי הקב"ה? וע"ז השיב "כיון שהפס"ד שלהם צ"ל ע"פ **דעתם**, ולכן כשלא השיגו בדעתם הטעם של הקב"ה הוכחו לפסוק כפי שמתקבל **בדעתם**" דכמו"כ כאן שאינו דנים בפלוגתא זו אפ"י בפלוגתא בפ"ע (ללא קשר לפלוגתת ת"י"ק וכו' בנגעים) נדין בפ"י

הכלל שצ"ל ע"פ דעת הרוב וזהו מה שכי בתורה "אחרי רבים להטות" שבכל מצב, אפי' שאחד הצדדים זה הקב"ה, הקב"ה עצמו רוצה שיפסיקו כרבים ולא כמוהו. משא"כ הרי"ש ס"ל דהוא דין בטעמו, והטעם נותן דאזלינן בתר הקב"ה אומרת שדעת הקב"ה היא האמיתות.

ובדא"ש י"ל דדברי אדה"ז הם אפי' למ"ד "שאחרי רבים להטות" זהו ג"ה, וזאת משום דגבי הקב"ה לא שייך החסרון של יחיד גבי רבים, היות שהוא לא דבר ששייך בו מנין ח"ו יחיד או רבים, וכל ענין זה משולל לגמרי כלפי הקב"ה שהוא יחיד בעולמו. ע"כ

[להעיר בכללות בהא דחקר במנ"ח (מצוה כ"ו) אי אחרי רבים אמרינן גם בבי"ע עיי"ש, ולכאורה זה תלוי במה שכתבנו דאם הוא ג"ה, שייך לומר דזהו דווקא בישראל, משא"כ אם הוא סברא דאז לכאורה אין הבדל ועצ"ע].



## שמו"ת בפסוקים שאין להם תרגום

הת' אריה הלוי ציטראן  
≈ תלמיד בישיבה ≈

בענין שנים מקרא ואחד תרגום כותב אדה"ז בהל' שבת סי' רפ"ה סעי' א' "ופסוק שאין בו תרגום קוראהו ג' פעמים". (וכן איתא ברמב"ם פ"ג מהל' תפלה הל' כה.) ויש לעיין כשקוראים מקרא בפעם השלישי האם צריך לקרות בטעמים כמו שצריך בשנים מקרא (כדאיתא בשו"ת הבי"ח (החדשות) סי' מב) ? ולכאורה כן צריך כ"י שזה נקי **מקרא**, ומקרא צריך להיות בטעמים, וגם אם נאמר שבפעם הג' הרי הוא במקום תרגום, ואיתא בספרי קבלה (יוסף אומץ סי' תק"ס) שאין לקרות התרגום בטעמים, וא"כ אולי אין לקרות מקרא בפעם הג' עם טעמים? אבל מהטעם שמובא בספרים אלו, מובם שלא שייך כשקוראים מקרא במקום תרגום. (בספר רמזי שבת (אות נד) בשם הרח"ו כי "מפני שהתרגום הוא סוד נוגה חצי טוב וחצי רע... אם היינו קוראים התרגום עם הטעמים, היינו ח"ו נותנין חיות ג"כ לבחי' הרע אשר שם." ומובן שזה הטעם לא שייך במקרא בפעם הג'.)

ויש לעיין שבחומשים שלנו, לכל הפסוקים יש תרגום אונקלוס, אבל נראה לומר (מכיון שאדה"ז כי ובמקום שאין תרגום) שאותם הפסוקים שאין שום שינוי בין הפסוק להתרגום (כגון פרשתינו מו, ט - בני ראובן חנוך ופלוא וכו', ובשמות א, ב - ראובן שמעון לוי ויהודה ועוד הרבה) התרגום לא נכתב ע"י אונקלוס (כ"י שאין שינוי ואין צורך לתרגם) רק המדפיס הכניסם כדי להקל כל הקורא, וא"כ חל עליהם הדין של "פסוק שאין בו תרגום קוראהו ג' פעמים" וכנ"ל צריך לקרותו עם טעמים.



## ש ו נ ו ת

-----

### הערות ב"ספר השיחות - תרצ"ו - ת"ש"

הרב מרדכי מנשה לאופר  
שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א  
רובע י"א - אשדוד

[א] עמ' 225: "רבי נקי מי שיש לו תלמידים, ובלי תלמידים יכול הוא להיות חכם גדול אבל אין הוא רבי":

המהדיר לא ציין מאומה, אולם מקורו מפורש בתוספתא סוף עדיות "מי שיש לו תלמידים קורין אותו רבי" (הובא בלקו"ש חטו"ב עמ' 273 וראה הע' 60 שם).

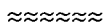
[ב] עמ' 361: "די פולישע צווישן זיך... אין דער היים איז מען געגאנגען א גארטעל":

ראה לקו"ש כרך ט' עמ' 276: בכמה מקומות בפולין נהגו לחגור אבנט גם לפני החתונה - וש"י, עיי"ש.

[ג] עמ' 119: "יש מפרשים כי פירוש זה [=פירוש רש"י הראשונה על התורה] הוא להזכיר את אביו - של רש"י - שהי נקרא ר' יצחק":

- ה' טבת - פרשת ויגש - היא תהא שנת נפלאות בכל - 39

ראה ספר דברי דוד עה"ת (לט"ז) כאן נחל קדומים עה"ת,  
ועוד.



## ספרים וסופרים

הרב טובי' בלוי  
ירושלים עיה"ק  
מח"ס כללי רש"י

לכבוד היום הבהיר ה' טבת אשר כמשמעות שיחות הקודש  
הקשורות ליום זה ניתן לכנותו בשם "חג הספרים" - ניתן  
להתבונן בענינם של הספרים בכלל, כדרך ו"מכשיר" בעבודת ה'.

ידועה הקדמת כ"ק אדמו"ר הזקן לתניא קדיש"א, שבה הוא  
מתנצל על חיבור הספר. באריכות רבה הוא מבאר בהקדמה האמורה  
דווקא את הצד השני, את הסיבות לכך ש"מרגלא בפומא דאינשי  
בכל אנ"ש לאמר כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראי' וקריאה  
בספרים", ומפרט שם כמה וכמה סיבות לכך, ורק בסופו של דבר  
הוא מסביר מדוע בכל זאת חיבר את הספר במספר מלים בלבד:  
"אך בידועי ומכירי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש  
שבמדינתנו וסמוכות שלה אשר היה הדיבור של חיבה מצוי בינינו  
וכו', וכבר עומדים על הדוחק לכאורה שבתירוץ זה ביחס לחיבור  
ספר לדורות, ובפרט להדפסתו לדורי דורות וידועים הביאורים  
המקובלים אצל החסידים.

ברם, לכשנתבונן היטב בדברים ניווכח שבהקדמה זו מבטא  
אדמו"ר הזקן את יחודה ויתרונה של שיטת חב"ד בתוככי שיטת  
החסידות הכללית, וכדלהלן.

ה"מרגלא בפומא דאינשי בכל אנ"ש" היא שיטת החסידות  
הכללית כפי שנסללה ע"י הבעש"ט והמגיד. עובדה היסטורית היא  
שמאז התגלות הבעש"ט ביום הבהיר ח"י אלול תצ"ד, שאז הופיעה.  
החסידות ברבים, לא התפרסם שום דבר בדפוס להסברת השיטה  
ה"חדשה" משך שלושה דורות! הספר הראשון עפ"י דרך החסידות  
נדפס ע"י הרה"ק מפולנאה בשנת תק"מ, שנים רבות לאחר הסתלקות  
המגיד, ואף הוא אינו כלל ספר של הסברה שיטתית של דרך

החסידות וסילוק הקושיות הרבות שהתעוררו על דרך זו. זאת למרות שבמשך השנים הללו התעוררה ההתנגדות לחסידות במלוא תקפה וחריפותה, והאש ללהב יצאה וכל הגולה היתה כמדורת אש. דווקא מצד המתנגדים התפרסמו דברים בדפוס ("זמירות עריצים וחרבות צורים", תקל"ב, ועוד) כנגד החסידות, שעיקרם להוכיח כי דרך החסידות מנוגדת ח"ו לרוח ישראל סבא ולדעת התורה והיראה המסורה. ספר התניא הוא הראשון שבו מוסברת באופן שיטתי ומסודר שיטת הבעש"ט - בענין אחדות ה', בענין מעלתה העצמית של התורה והקדושה האלוקית, בענין מעלתם העצמית של כל בני ישראל עד הפחות שבפחותים, בענין דרגתו המיוחדת והבלתי רגילה של הצדיק, בענין אהבת ישראל, בענין חשיבות ומעלתה של עבודת התפלה, בענין חשיבות השמחה והרחקת העצבות, בענין הכרח ההתקדשות בדברים המותרים, בענין חשיבות ה"לשמה" והדחילו ורחימו שבלמוד התורה וקיום המצוות, וכו' וכו'. את כל הדברים האמורים שהם שיטת הבעש"ט מסביר אדמו"ר הזקן על יסוד הוכחות מוחצות מפסוקים ומאמרי חז"ל וכו', ובכך הוא משיב - דרך אגב - תשובה ניצחת לכל הקושיות והקטרוגים, ומבהיר בכך כי דרך החסידות איננה ח"ו דרך חדשה כי אם יסודותיה בהררי קודש (אלא שהיה צריך לגלותה ולהביאה לידי פועל). מכאן גם כנראה השם "לקוטי אמרים" המדגיש כי הספר "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון" לומר לך כי אין כאן ח"ו דרך חדשה.

ואמנם מדוע הבעש"ט והמגיד וכל תלמידיהם לא דחקו משך כמה דורות להסביר בכתב את שיטתם, ורק אדמו"ר הזקן הוא שנחלץ להסביר ולתרוץ וכו'? - כאן טמון השוני בין שיטת החסידות הכללית לבין שיטת חסידות חב"ד. עיקר השוני איננו, כידוע, בעקרונות וביסודות השיטה, כי אם בדרך להגיע לאהבה ויראה וכו', שאדמו"ר הזקן חידש שמגיעים לזה ע"י התבוננות, "המוחין מקור למדות" וכו', והדברים מפורסמים.

לפיכך הבעש"ט והמגיד לא כתבו ספרים, משום שהדרך שלהם לעבודת ה' היא באופן של גילוי והבערת אש הנפש האלוקית בכל יהודי על-ידי הצדיק, ולכן היה הכרח אך ורק לבוא אל הצדיק והצדיק יעלה וידליק את הנר שבקרבו, לא באופן של שכל והסברה, כי אם על ידי פניה ישירה אל הנשמה. הרי ידוע כי כאשר יש למישהו רגש של אהבה (או ההיפך ח"ו) למישהו - לא יועילו כל ההסברים השכליים לשנות את הרגש, וכל שכן כאשר

בעצם הנשמה שלו מוחלט ("אפגילייגט") בהנחה מסויימת. הספר, מאופיו הטבעי, הוא ספר של הסברה וביאור שכלי, ולכן לא רצו ראשוני החסידות לכתוב ספרים כיון שלא פנו כלל אל השכל האנשי ואילו מבחינת הרגש היי, כפי שכותב אדמו"ר הזקן בהקדמתו, אין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכל חברו" (הדגש על "מתפעל ומתעורר" ולא "מבין" וק"ל).

אבל אדמו"ר הזקן שאחד מיסודות שיטתו הוא "המוח שליט על הלב" ו... "המוחין מקור למדות", וזאת בנוסף לדרך הפניה הישרה הנשמטית שקיבל מרבתי, חיבר גם ספר. לכן הוא מדגיש כי ספרו שלו "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים", כלומר, הוא ממוזג גם את דרך ה"סופרים" (שהם רבותיו בתורת החסידות, כידוע וכמפורט בהקדמה), זו דרך החסידות הכללית כנ"ל, וגם את דרך ה"ספרים", דרך ההסברה העיונית - שכלית, שהוסיף הוא לחסידות הכללית על פי עיון חכמתו האלוקית שלו.

ולהעיר כי הרעיון שהוא "מרגלא בפומא דאינשי בכל אנישי" - השולל את אפשרות ההסברה המלאה והמקיפה באמצעות ספרים - כבר מבואר בהרחבה בספר הכוזרי (מאמר שני, אות ע"ב), המביא את המאמר "מפי סופרים ולא מפי ספרים".

(וכבר הצבעתי על מקור קדום זה בגליון ח"י אלול תנשי"א) ויתכן אף לומר כי בביטוי "מפי ספרים ומפי סופרים", שבשער התניא, מתכוון אכן אדמו"ר הזקן לציין את יחוד שיטתו, שהיא בניגוד להדיעה התואמות של הכוזרי (התאמת, בפרט זה, את שיטת החסידות הכללית), כמוזכר לעיל בהרחבה.

ולהוסיף כי אולי אפשר לומר, לאחר כל האמור, כי הבעש"ט בא לגלות את פנימיות ישראל, וכמרומו בשמו הקי, לכן פנה בעיקר אל הנשמה של כל יהודי באופן ישיר, ואדמו"ר הזקן בא להוסיף ולגלות (גם!) את פנימיות התורה (יחד עם פנימיות ישראל), שהיא בחינת "ספרים", וגם דבר זה מרומו בשמו הקי: שניאור (הרומז, כידוע, לשני חלקי התורה). ובאמת ע"י התורה ופנימיותה מתגלים עוד יותר מעלת ישראל, כברור ופשוט. והדברים מתקשרים יפה עם תוכן שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א שזכינו ז"ע לאורה ("חלוקת הש"ס בייט כסלוי") ע"ד "חכם בבינה והבן בחכמה", אשר יתכן שבתוך החסידות עצמה - חכמה ובינה הם

תורת הבעשי"ט ותורת אדמו"ר הזקן (וכמרומוז בשיחה הנ"ל בסעיף ז').

ולפי זה - השנה שהיא שנת "נפלאות בינה", שפירושה, כידוע, להביא את הנפלאות לדרגת בינה, והיינו - איחוד שני הנ"ל, כפי שזה בתורת חב"ד, ובמיוחד בתורת והדרכות כ"ק אדמו"ר שליט"א, כידוע ומפורסם ולהעיר כי "נפלאות בינה", בגימטריא: "כתר חב"ד", שהוא מצד אחד "כתר" (המרום מהבנה ואך שייך לעצם הנשמה) ומצד שני - "חב"ד" (שזה בכללות ענין המוחין).

ויש להאריך עוד, אך עוד חזון למועד בע"ה ובל"נ.



לעילוי נשמת  
הו"ח אי"א נוי"נ  
הר"ר חיים בן יעקב ז"ל  
נפטר עשי"ק עשרה בטבת תשל"ד  
ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י  
בנו הרה"ת ר' אברהם דוד וזוגתו מרת שטערנא  
ובני ביתם שיחיו  
בנו הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת נחמה  
ובני ביתם שיחיו  
גרייזמאן

לזכות

הרב משה אהרן צבי ש"י  
וזוגתו  
מרת העניא רבקה רות תחי"  
ווי"ס

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" — באדיבות  
*E.S.T. Computers 4403 14th Ave. (718) 972 4648*

להצלחה רבה ומופלגה