

קובץ

הערות וביורים

בתורת כ"ק אדמוני שליט"א



בפשב"מ, רמב"ס, נגלה וחסידות



פרשת וירא

גליון ד (תרמ"ג)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דפוסן חינוך אהלי תורה

ה' תחא שנת צפלאות גדולות

צ"ק שנה ל"ק אדמוני שליט"א

שנת חמישת אלפים שבע מאות וחמשים ושלש לבראה

פרשת וירא

הִי תְהָא שְׁנַת נְפָלוֹת גְּדוּלֹת צְדִיקָה שָׁנָה לְכָהֵק אֲדֻמוּר שְׁלִיטָה תּוֹכֵן הַעֲנִינִים

שיחות

4 הטעם שלא רצה אברהם ליהנות מרכוש סדום

חסידות

8 פִי הַרְמְבִין בְּפִי וַיַּרְא שְׁמַלְאָךְ נָקֵי בְשָׁם הוּא . . .
10 חיפוש מראת מקום

פשוטו של מקרא

10 והנה שלשה אנשים
12 אחר הדברים האלה

גלה

15 טענת אונס בגיטין
19 בחלי עירובין

שונות

21 גודל הכוכבים
24 ברכה וחודאה
24 ספר א"כ
25 בעש"ט
25 תיקון טעות
25 מחבר ספר המשלים
26 גליון
26 בע"ח שער מ"ד פ"ג
27 גליון

קביעת תאריך של איגרת חדשה של כ"ק אדה"ז
 סיכום דעות השונות שנאמרו עד כה
 מיהו "אה"ק מויטעפסק הנמצא במכתבי הר"א מקאליסק . .
 גם באגרת כ"ק אדה"ז הכוונה לר' אהרן מויטעפסק.
 הוכחה אחרת לתאריך האגרת
 מתי נהי ר' יעקב מסלאין שד"ר?
 כוונת אדה"ז על עבודתו של ר' יעקב "זה שנתיים"
 תאריך האגרת.
 מתי הגיע הידועה אודות הסתלקות הרמי"ם מויטעפסק

מספר פקסימיליא לשלווח הערות: 953-9720 (718)

≈ ≈ ≈

**לזכות כ"ק אדמוי"ר שליט"א
לרפואה שלימה תיכף ומיד ממש**

≈ ≈ ≈

לזכות

הרה"ג הרה"ת הרה"ח
 ר' אברהム יצחק ברוך שי גערליצקי
 לרגל יום הולדתו ביום י"ד מרחשון
 הי' תהא שנת נפלאות גדולות
 לשנת הצלחה

■ ■ ■

נדפס ע"י חברי המערכת

ש י ח ו ת

הטעם שלא רצה אברהם ליהנות מרכוש סדום

**הרבי אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -**

בספר פרדס יוסף (פי לך יד, כג) הביא קושיות המפרשים דלמה מצינו בנוגע להרכוש של סדום שלא רצה אברהם אבינו ליהנות ממנו כלל, הרי מצינו שלקח אברהם מתנות מאביב מלך ומפרעה מלך מצרים כוי ולא חשש לוזה כלל, ורק מסדום אמר שלא רצה לקחת אפילו מהות ועד שrox נעל וגוי? ומתוך משום דלא רצה אברהם ליהנות מעשה נסים, דהרי מה שכבש אברהם מהמלכים הי' למגרא בדרך נס, וכמ"ש רשי' (יד, יד) דרך אליעזר לבדו הי' עמו, ובמיילא חל ע"ז האיסור אסור ליהנות מעשה נסים, כמבואר בתענית כד, א, עי"ש.

וראו לעין אם תירוץ זה מתאים לפি המבוואר בשיחות קודש כי"ק אדמור"ר שליט"א, דנה ב"משיחות בדר"ח תמוז וש"פ קרח ג' תמוז תנש"א" (סע"י ג') מבאר שם אודות הנס דמתה אחרון, דאף דמתה מציע איינו שייך בטבעו לפריחת זצמיחת פירות, וזה רק עיי נס, מ"מ פועל הנס במתה אחרון שלא הי' סתום עניין נסי שלמעלה למגרא מהטיבע, אלא דקשור עם טבע המתה, ולכך הי' אופן הפריחה בסדר טבעי (אבל לא בהגבלה הזמן) זצמיחת הפירות, "ייווצא פרח (כמשמעו) ויצץ ציז (חננות הפרי כשഫורה נופל) ויגמול שקדים (כשהוכר הפרי הוכר שהן שקדים)", ובהערה 40 שם כתוב וז"ל: ויל נפק"ם - שモתר ליהנות משקדים אלו ומהפירות הגדים מהם, כי איינו מעשה נסים (ראה תענית כד, ב) דבפטשות משמע שהשקדים היו פירות טבעיות, שהם אפשר לגודל עוד פירות שקדים עכ"ל.

היווצה מזו, דאף שהמתה לא הי' שייך כלל לצמיחה, מ"מ כיון שבפועל צמחו הי' זה באופן של טבע, במילא לא חל ע"ז האיסור דין ליהנות מעשה נסים, וא"כ כ"ש הכא בעניינו שהרכוש של סדום ודאי היו למגרא דברים טבעיות מעיקרא, אלא דלפועל כבשם

אברהם ע"י נס, וא"כ ודאי לא חל על זה האיסור דין ליהנות במעשה נסים, ונמצא מזה שלא כמי"ש בפרדס יוסף.

ונראה לומר בזה בהקדם הביאור בדברי השיחה, דלאורה אינו מובן דחרי רשיי תענית שם בע"א [באה דאלעוז איש בירתא דזבן חיטי בחד זוזא ושדי באכלבא והוי מליא כל אכלבא חיטי ולא מיפתח בבא מחייבין, אזלאר ברתאי לבית המדרש אמרה לי בוא ואראך מה עשה לך אהובך, אמר לה העבודה הרוי הנה הקדש עליך, ואני לך בחן אלא כאחד מעניין ישראל] ביאר הטעם בהא דין נהניין מעשה נסים וזיל: משום דמעשה נסים הוא ואסור לאדם להנות מעשה נסים כדאמר לעיל (כ,ב) ואם עושים לו נס מנכין לו מזכיותיו, עכ"ל ולפ"ז לכוארה בכל מקום שפירי זה נתהוו רק ע"י נס אף אם בפועל הי' אח"כ חנתה וצמיחה טבעית וכוי' שייך לומר דמנכין לו מזכיותיו, ובמילא שייך גם האיסור דליהנות מעשה נסים, כמו במתה אהרן דכיוון דבדרכ הטעב אין המתה שייך לצמיחה כו', נמצא דסוס"ס רק ע"י נס נתהוו פירות אלו, וא"כ למה ליכא בזה האיסור דליהנות מעשה נסים?

וראה ירושלמי פאה פ"ג ה"ז: מעשה באחד שהניח את כריין ובא מצא ארויות סובביו אותו עינייש, [שנשתתרמו בדרך נס], וכתב בס' נחמד למראה שם דין לקשות כיון דמעשה נסים הא איך שרי להנות מהם? וביאר דזהו דוקא hicca דאייכא שינוי ותוספות השתא לדמעיקרא בכל אופן שהוא, אבל hicca דליך שום שינוי ותוספות כלל, אלא מה דזהה מעיקרא הוא דעתך השתא, אף דכל נכסיו נשארו בידו מצד נס עכ"ז לא מקרי מעשה נסים עכטו"ז, נמצא דlfoper הא שיש לו כריין הוא מצד נס, מ"מ כיון שלא נתהוו בדרך נס ה"ז מוטר, [ויל' משום דשינוי הטבע מחתמו הוא בדבר צדי ולא בגוף התבואה], וא"כ עד"ז לכוארה אף"ל כן.

אבל לכוארה יש חלק, דשם הרי כל תבואתו בא עצלו מצד הטבע, אלא דאח"כ هي נס, משא"כ כאן דמצד הטבע לא هي' מקום כלל לפירות אלו מעיקרה, כיון דמתה אינו מצמיה, וכל הווייתם מעיקרה בא מצד נס, נמצא דשינוי הטבע הי' בכדי שיתהוו פירות אלו, וא"כ מי שנא אם בפועל יצאו באופן של טבע או לא?

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה מצד טעם הניל' דמנכין לו מזכיותיו ה"ז שייך רק אם הנס נעשה בשביילו, וככלשון הגמ"

"וְאָמַר עֹשֵׂנִי לוּ נָסֶס", דכיוון שבשבילו הוצרכו לשנות גדרי הטבע
(בלשון השליה סוף לך לך "שנסתנו עליו מעשה בראשית") לכן
מנכין מזכיותו, אבל בוגע לאחר לא شيء טעם זה לאסור לו
מעשה נסים, וכמ"ש בגבורה ארי שם כה, א' לגבי הא אמר איכו
נמטו כשוריך וזיל: דודאי למי שנעשה הנס בשביבו אין מנו
הרואוי שיהנה ממשעה הנס... אבל ההיא דכשוור לא נעשה הנס
שבביל איכו אלא בשビル ר'יח שפיר דמי לאיכו ליהנות ממןעו עכ"ל
וכ"כ החיד"א בס' מחזיק ברכה או"ח סי' תרע"ז אות ג' דرك
הוא ובני ביתו אין נהנים ממשעה נסים אבל לאחרים מותר, וראה
בס' פרדס יוסף וארא (ז, כא) מ"ש בזה, בוגע למכת דם, עי"ש
וראה גם בקובץ אור המאיר ח"ב ע' 152 שתירץ עפ"ז קושית
החדיד"א בס' נחל קדמוניים (פ' בשלח טו, י"ז) אודות איך הותר
אכילת חמוץ והלא אין נהנים ממשעה נסים עי"ש, ועי' בס' דעת
משה סי' ס"ח מש"ש בהמשך לזה, ועוד בכ"מ.

עוד כתוב במצפה איתן שם (נדפס בסוף מסכת חגיגה) דהטעם
דאסור ליהנות מושום דמנכין לו מזכיותו شيء רק אם הנס נעשה
שבביל היחיד, אבל בעבור אין מנכין ולא شيء טעם זה עי"ש.
וכ"כ בס' יד דוד תענית שם דברבים לא شيء לומר מנכין להם
זכיותיהם (מובא בשדה חמד מערכת אי כללים סי' ש"פ) וראה גם
בס' נפש חי' (להגריר מרגליות ז"ל) סי' רציב שתירץ בזה
הkowskiיה משמן דחונכה, ומהך דמנחות סט, ב, בהא דחטאים שירדו
בעננים ופירושו התוס' דהינו בדרכ נס עי"ש. (וראה בכ"ז בס'
בית אהרן קרן חי ע' תע"ב ותלaha).

מיهو כל זה הוא לפי טעמו של רש"י מושום דמנכין כנ"ל, אבל
כ"ק אדמור'ר שליט"א אמר בזה טעם אחר - כי מכיוון שענינו
האכו"ש הוא שנעשה "דם ובשר כבשרו" וכל אופן חי' הדם ובשר
הוא עפ"י דרך הטבע, אין מקום "לערב" שם מאכל או משקה nisi,
זה דומה למ"ש בס' נחלת יעקב (לעומברג תרכ"ב) פ' ויצא אותן
יע"א דאיתא ביד יוסף פ' בשלח הטעם שמעשה נסים אסור בחנאה
מושום דמעשה נסים הוא מזוון הנשמה על כן אסור להגופ להנאה
מןנו כי מעליון בקדש וגאון מוריידן, ומבהיר עפ"ז השקוק"ט
בוגע להשמן דחשונمية עם אלישע עי"ש

ולפי טעם זה מובן אכן אם הנס נעשה בשビル אחר או
שבביל ציבור شيء ג'כ' שלא ליהנות, כיון דס"ס גופו נהנה
מדבר nisi, אלא דייל דזה אינו תמורה כ"כ כאופן הראשון כאשר

אברהם ע"י נס, וא"כ ודאי לא חל על זה האיסור דאין ליהנות במעשה נסים, ונמצא מזה שלא כמ"ש בפרדס יוסף.

ונראה לומר בזה בהקדם הביאור בדברי השיחה, דלאורה אינו מובן דהרי רשיי תענית שם בע"א [בהא דאלעזר איש בירთא דזבן חיטי בחד זוזא ושדי באכלבא והוי مليא כל אכלבא חיטי ולא מיפתח בא מאחיטין], אזלא ברתמי לבית המדרש אמרה לי בוא ואראך מה עשה לך אהובך, אמר לה העבודה הרי הן הקדש עליך, ואין לך בהן אלא כאחד מענני ישראל] ביאר הטעם בהא דין נהנין מעשה נסים זויל: משום דמעשה נסים הוא אסור לאדם להנות מעשה נסים כדאמר לעיל (כ,ב) ואם עושים לו נס מנכין לו מזכיותיו, עכ"ל ולפ"ז לכוארה בכל מקום שפירוי זה נתהוו רק ע"י נס אף אם בפועל הי' אח"כ חנתה וצמיחה טبيعית וכוי' שיק לומר דמנכין לו מזכיותיו, ובמילא שיק גם האיסור דליהנות מעשה נסים, כמו במתה אהרן דכיוון דבדרך הטבע אין המתה ששיק לצמיחה כו', נמצא דסוו"ס רק ע"י נס נתהוו פירות אלו, וא"כ למה ליכא בזה האיסור דליהנות מעשה נסים?

וראה ירושלמי פאה פ"ג ה"ז: מעשה באחד שהניח את קריו ובא מצא ארויות סובבין אותו עיי"ש, [شنשתמרו בדרך נס], וכתב בס' נחמד למראה שם דין להקשות כיון דמעשה נסים הא איך שרי להנות מהם? וביאר דזהו דוקא hicca דאייכא שינוי ותוספות השתא לדמעיקרא בכל אופן שהוא, אבל hicca דליקא שום שינוי ותוספות כלל, אלא מה דהוה מעיקרא הוא דעתה השתא, אף דכל נסיו נשארו בידו מצד נס עכ"ז לא מקרי מעשה נסים עכטוו"ד, נמצא דफועל הא שיש לו קריו הוא מצד נס, מ"מ כיון שלא נתהוו בדרך נס ה"ז מותר, [ויל' משום דשינוי הטבע מחמתנו הוא בדבר צדי ולא בגוף התבואה], וא"כ עד"ז לכוארה אפילו כן.

אבל לכוארה יש חלק, שם הרי כל תבאותו בא אצלו מצד הטבע, אלא דח"כ הי' נס, משא"כ כאן דמצד הטבע לא הי' מקום כלל לפירות אלו מעיקרא, כיון דמתה איינו מצמיח, וכל הווייתם מעיקרא בא מצד נס, נמצא דשינוי הטבע הי' בכך שיתהוו פירות אלו, וא"כ מי שנא אם בפועל יצאו באופן של טבע או לא?

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה מצד טעם הניל' דמנכין לו מזכיותיו ה"ז שיק רק אם הנס נעשה בשביילו, וכלשונו הגמ'

"וְאַם עֲשֵׂנוּ לֹו נָסֶס", דכיוון שבשבילו הוצרכו לשנות גדרי הטבע (כלשון החלילית סוייף לך לך "שנשתנו עליו מעשה בראשית") לכן מוכין מזכיותו, אבל בוגע לאחר לא شيء טעם זה אסור לו מעשה נסים, וכמ"ש בגבורה ארי שם כה, א' לגבי הא דאמר איכו נמותו כשורך זוויל: דודאי למי שנעשה הנס בשביב אין מון הרואוי שיהנה ממשעה הנס... אבל ההיא דכשוורי לא נעשה הנס בשביב איכו אלא בשביב ריח שפיר דמי לאיכו ליהנות ממנו עכ"ל וכ"כ החיד"א בס' מהזיק ברכה או"ח סי' תרע"ז אות ג' דרך הוא ובני ביתו אין נהנים מעשה נסים אבל אחרים מותר, וראה בס' פרדס יוסף וארא (ז, כא) מ"ש בזה, בוגע למכת דם, עי"יש וראה גם בקובץ אור המאיר ח"ב ע' 152 שתירץ עפי"ז קושית החיד"א בס' נחל קדמוניים (פ' בשלח טו, י"ז) אודות איך הותר אכילת המן והלא אין נהנים מעשה נסים עי"ש, עי' בס' דעת משה סי' ס"ח מש"ש בהמשך לזה, ועוד בכ"מ.

עוד כתוב במצפה איתן שם (נדפס בסוף מסכת חגיגה) דהטעט ד אסור ליהנות משות דמנכין לו מזכיותו شيء רק אם הנס נעשה בשביב היחיד, אבל בցבור אין מנכין ולא شيء טעם זה עי"ש. וכ"כ בס' יד דוד תענית שם דברבים לא شيء לומר מנכין להם מזכיותיהם (מובא בשדה חמץ מערכת אי כללים סי' ש"פ) וראה גם בס' נפש חי' (להגריר מרגליות זוויל) סי' רצ"ב שתירץ בזה הקושיא משמן דחונכה, ומהן דמנחות סט, ב, בהא דחטפים שרדו בענינים ופירשו התוס' דהינו בדרך נס עי"ש. (וראה בכ"ז בס' בית אחרן ברוך ח' ע' תע"ב והלאה).

מיهو כל זה הוא לפי טעמו של רשי"י משות דמנכין כנ"ל, אבל כי"ק אדמוני' שליט"א אמר בזה טעם אחר - כי מכיוון שענינו האכו"ש הוא שנעשה "דם ובשר כבשרו" וכל אופן חי' הדם ובשר הוא עפי"י דרך הטבע, אין מקום "לערבע" שם מאכל או משקה nisi, וזה דומה למ"ש בס' נחלת יעקב (לעטברג תרכ"ב) פ' ויצא אותן י"א דאיתא ביד יוסף פ' בשלח הטעם שמעשה נסים אסור בהנאה משות דמעשה נסים הוא מזון הנשמה על כן אסור להגוע להנות ממנו כי מעlein בקדוש וαιין מוריידין, ומברר עפי"ז השקוט' בוגע להשמנ דחשונמית עם אלישע עי"ש

ולפי טעם זה מובן דאפשרו אם הנס נעשה בשביב אחר או בשביב ציבור شيء ג"כ שלא ליהנות, כיון דסוי"ס גופו נהנה מדבר nisi, אלא דייל דזה אינו חמוץ, כי"כ אופן הראשון כאשר

מנכין לו מזciותינו, אלא דראוי להזהר בזה, ולפי"ז יש לתרץ בפשטות הא דחקשו המפרשים דברך כד, א, לגבי הא דמליא אכלבא חייטי, כתוב רשי"י "דאסור ליהנות מעשה נסים" ובע"ב בברא דהוא למלacci דאיתמו למלהי דקה מייתי חלה ומילגנוו לארבוי וחווה קמחא דסמידא אתני כולי עלמא למזון אמר לחו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא], כתוב רשי"י זוזל: וכמה דאפשר להתרחק מעשה נסים יותר טוב ונכון עכ"ל, דמשמע דאי"ז אסור אלא הידור כו? ולהנ"ל ניחא דבע"א הרי שם נעשה הנס באכלבא בשבילו لكن נקט רשי"י לישנא דאיסורה, משא"כ בע"ב הרי זה הי' בשבייל הציבור וכו', لكن לא שייך לומר בהזאה איסורה, אלא דיוטר טוב ונכון להזהר מזוה, וכטעם הנ"ל שלא לערב מאכל ומשקה נסי בדים ובשר שהוא לפי הטבע כו? (וזהו כעין מיש' ביד דוד והמצפה איתנו הנ"ל, אלא שהם לא ביארו דאם אין מנכין למה טוב ונכון שלא ליהנות).

ולפי"ז יש לבאר גי"כ מיש' בהשיכחה בוגע להפירות דמטה אהרן וכי"ב, דכיון שהי' צמיחה וחנטה מותר ליהנות כו', דהנה שם לא הי' הנס בשבייל ייחיד, אלא בשבייל כל ישראל להראות מעלתו של אהרן כה"ג וכו', ונמצא דעתם של רשי"י לא שייך כאן כלל דנימא דאסור ליהנות משות דמנכין כו', ובכגון דא אוכלו רק טעם הב' אדם הפيري הוא פيري של נס אין נכון לאוכלו משות "עירוב" כו' (ואולי אף"ל דזה גופא הוא הטעם דנקט כי"ק אדמומי' שליט"א טעם הנ"ל ולא טumo של רשי"י, כיון דזה אינו שייך כאן), ועי"ז שפיר נתבאר דזה שייך רק כחן דאכלבא שהחטאים עצמים לא היו חטאים שלطبع, כיון שלא הי' שם צמיחה כלל, אבל אם הוא באופן דלפועל צמחו וחנתו הפירות, כיון דבפועל ממש הרי הם עכשו פירות טבעיים שאפשר לזרעם שיצמחו מהם עוד, כאן ליכא "עירוב" כלל ומוטרים לכתילה.

ואם כנים הדברים, יוצא שישנם בי גדרים בהא ד"אין נהנין מעשה נסים": הא) אם הנס נעשה בשביilo דע"י נס נתחו פירות אלו אסור בהם אפילו אם לפועל צמחו באופן טבעי, ובאופן זה לאחררים מותר, ב) אם הפירות נתחוון באופן נסי בלי צמיחה וכו' הנה אפילו לאחררים כדי ונכון שלא ליהנות ממן כנ"ל, והיסוד הזה אף"ל הוא בי לשונות של רשי"י הנ"ל וכפוי שנית'.

ולפי"ז אף"ל גם בעניינו בוגע לרכשו של סדום, דכיון דזה הי' נס בשבייל אברהם עצמו, במילא חל בזה גדר הא' הנ"ל

דאפילו אם בפועל הם דברים טבאים לגמרי, אבל כיוון דרך ע"י הנס שנעשה בשביבו הוי אברהם יכול ליהנות מרכוש זה, במילא חל בזה הענין דין נהנין ממעשה נסים, ושאני הפירות דמתה אחרן שם הוי נס בשביב כל ישראל הנה רק בזה אמרינו שאם הוא דבר טבעי מותר ליהנות בו משא"כ הכא, וזה מותאים להפרדס יוסף.

■ ■ ■

ח ס י ד ו ת

פי' הרמב"ן בפ' וירא שמלאץ נק' בשם הו'

הת' יהונתן ד. ריניינץ
~ תות"ל 770 ~

באגד"ק סי' כה (קמא, א), כותב אדה"ז: דזה אשכחן שאפילו מלאץ נברא, נקרא בשם ה' בפ' וירא לפ' הרמב"ן, וכמ"ש ותקרה שם הו' הדובר אליו קו. עכ"ל.

והנה בדברי אדה"ז לא נתרפרש לאיזה פסוק כוונתו. ובס' "שיעורים בספר התניא" ע' 1656 (ועד"ז צוין בכ"מ) מצין שכוונתו לרמב"ן על הפסוק (וירא יח, ג) "ויאמר אם נא מצאתи חן בעניין אל נא תעבור מעל עבדך", ווזיל שם: קראם בשם רבם באלי"ף דלאית, כי הבהיר בהם שם מלאכי עליון כאשר יקראו אקלים ואלים, ולכך השתחווות להם ארצתה. עכ"ל.

אך עפ"ז אינו מובן מיש אדה"ז "שאפילו מלאץ נברא נקרא בשם הו'", דמרמב"ן זה מוכח רק שמלאים נקראים בשם אדי ולא בשם הו'. [ובפרט ע"פ הידוע שגם בהז' שמות שאינו נמחקין גופא ישנו חילוק בין שם הו' שהוא שם העצם ושם המיחוד ושם המפורש לבין שאר שמות. וכמ"ש הרמב"ם ב"מוראה נבוכים" ח"א פס"א (הובא ב"חדרן על הרמב"ם" תשמ"ח ס"ו) ווזיל שם: "כל שמותיו יתעלה המצוים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה שאין בו נעלם (שאינו נעלם מבני אדם), זולתי שם אחד והוא י"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא שם מיוחד לו יתעלה, ולפיכך נקרא שם המפורש, עניינו שהוא מורה על עצמו

יתעלה הורהה ברורה שאין בה שיתוף, אשר שאר שמותיו הקדושים מורים בשיתוף, מפני שהם נגזרים מפעולות ימצא לנו כמותם". ומשיך שם שאפילו שם אדי "גם הוא נגורן האדון", דבר אדני הארץ כו', שיש בכך גודלה והכללה לאחרים, וכבר נאמר למלך אדני אל נא תעבורו". עכ"ל, עיי"ש בארכוה. וראה גם ד"ה וירד הווי על הייס תרמ"ג. המשך תרס"ו ע' תעו. ובכ"מ].

ויתר נראה שכונת אדה"ז קאי על הרמב"ז עה"פ (וירא יט, כד) "וחוו המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאות הווי" מן השמים". ווזיל שם: בבראשית רבה" אבא חלפי בר סמקי בשם ר' יהודה בר סימון וח' המטיר על סדום זה גבריאל, מאה ח' מן השמים זה הקב"ה, שרבי יהודה ברבי סימון ייחס השם הראשון גבריאל שהוא השlich לשחת, ויקרא השlich בשם השולח.

אך לעיר

א) באוה"ת וישלח רמח, ב מביא הצ"ץ את דברי אדה"ז באגה"ק הניל, ווזיל שם: "וכמי"ש הרמב"ז פ' וירא גבי הגר". [ולפום ריחטא לא מצאי שם].

ב) בא' מאמרי אדרמור מהר"ש (שנמצא עדין בכת"י) הובא אגה"ק הניל, וbosoli הגליון נרשם ע"ז: "מיש רבינו שאפילו מלך נברא נק' ח' בפ' וירא לפ' הרמב"ז, אני יודע כי לא מצאתי זאת בדברי הרמב"ז בפ' הניל, ואולי כוונתו על מיש הרמב"ז דעת רבותינו שכבוד נברא. מלכים יקרא", עכ"ל. וכי על הרמב"ז עה"פ (וירא יט, ב) "זהנה שלשה אנשים נצבים", ווזיל שם: במקומות אשר יזכיר המלכים בשם. אנשים כענין הפרשה הזאת כו', על דעת רבותינו הוא כבוד נברא. מלכים יקרא אצל היהודים מלבוש, יושג לעיניبشر בזכי הנפשות כחסידים ובני הנביאים. עכ"ל.

ועצ"ע בכ"ז.

~~~~~

## חיפוש מראה מקום

**שלום יעקב חזן**  
**~= תושב השכונה ~**

בשה"מ ח"ב (נמצא בדף ס) עי' קעב בד"ה ואלה תולדות תער"ב,  
 נתבאר זויל:

ויל דמי"ש בתו"א ד"ה חייב איש לבסומי דrhoה"ב דלא זהו  
 עיקר אלקות מה שהעולם מתחווים ממנו כו', ומבו' במ"א דמה  
 שאנו יודעים בא"ס מהගילויים הוא רק עניין האור שזהו מה  
 שנתגלה בעולמות כו', ובאמת יש בבח"י עצמות א"ס כמה עניינים  
 שלא באו בבח"י גiley כלל כו', ואינו ידוע לנו כלל מה  
 שהעצמות נושא בעצמו כב"י, כמו"כ הוא גם בבח"י האור העצמי  
 דיל' שהוא כמו העצם דהינו שיש בו הכל ומה שנתגלה הוא רק  
 בח"י האור כו', ולכן בתורה ונשומות שמושרים בבח"י עצם האור  
 ייל שבאמת יש בהם הכל ואין לנו יודעים באמת כח ומעלת התורה  
 ונשומות כמו שהן בעצם מהותם וכמי"ש לא ידע אנוש ערחה כו'  
 ובנסיבות כת"י לא ידעתני נפשי כו', ולעתיד יהיה בגלוי בנשומות  
 שז"ע ונחחי לפניו לפני ממש כו'

ואבקש מקורי הגליון לציין האם נתබאר עד זו במ"א בדא"ח.



## פְּשֻׁטוֹשָׁלָמָקָרָא

### והנה שלשה אנשים

**הרב וו. רוזנבלום**  
**תושב השכונה**

בקובץ הערות וביאורים לפרשת וירא תשמ"ט שאלתי על פירושי  
 ד"ה והנה שלשה אנשים (יח, ב): אחד לבשר את שרה ואחד להפוך  
 את סdom ואחד לרפאות את אברהם וכו', עכ"ל.

למה מנאם רשיי בסדר זהה, ולכארהה ה' לו למנות "ואחד להפוך את סדום" לבסוף, שכן ה' סדר הדברים.

וגם במה שמנה "אחד לבשר את שרה" קודם לייחד לרפאות את אברהם" צריך עיון קצר.

שלכארהה על פי סדר הדברים ריפה המלאך את אברהם בהזדמנות הרשותה כשבפגשו, וזה ה' קודם שאמר "אי שרה אשתק...שוב אשוב וגוי".

ובקובץ העורות וביאורים של אותה שנה פרשת ח' שרה כתוב הרב א. ל. זיל: ונראה לי התירוץ שקאי על הגי מלאכים מיכא' גבריא' ורפא' ובכל מקום מזיכרים בסדר זה. (חסד גבורה ותפארת? ולכארהה מדוע רפואה שייכת לתפארת?) עכ"ל.

ויש להעיר, עיין בבא מציעא דף פ"ו: זיל שם:

מן ניהו שלשה אנשים מיכא' וגבריא' ורפא' מיכא' שבא לבשר את שרה רפא' שבא לרפא' את אברהם גבריא' אזל למחפה כי לא סדום, עכ"ל.

הרוי מצינו שאף שהגמרה מזיכיר תחילת שמות המלאכים בסדר מיכא' וגבריא' ורפא' מכל מקום כשמזיכיר הפעולות של המלאכים מזיכרים **בסדר הדברים** שהוא ולא כסדר שמות המלאכים שהגמרה בעצמה הזכיר קודם לכך.

ובמה ששאל שם בהערה הנ"ל מהו השיקות של רפואה לתפארת, אולי ה' אפשר לומר בזה: שזו על דרך רחמים שייך לתפארת.

החילוק בין רחמים לחסד הוא, שמצד חסד אין רואים שום חיבוב עונש.

משא"כ הפירוש ברחמים הוא שرؤאים שהוא מחויב עונש אלא שمرחמים עליו ואין מענישים אותו.

זה הינו שברחמים יש גבורה וחסד, הגבורה שברחמים הוא שרואים עליו שהוא מחויב עונש, והחסד שברחמים הוא שאין מעוניינים אותו.

ואולי אפשר לומר כן גם בנוגע לרפואה.

מצד חסד אין ראוי לבא עליו חולאת כלל.

משא"כ מצד רחמים, מצד הגבורה שברחמים ראוי לבא עליו חולאת עד שבא בפועל לחולי.

אבל מצד החסד שברחמים מרפאים אותו.

≈ ≈ ≈

### אחר הדברים האלה

הנ"ל

בפירושי ד"ה אחר הדברים האלה (כ"ב, א): יש מרבותינו אמרים אחר דבריו של שטן שהי' מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניו פר אחד או איל אחד... ויש אמרים אחר דבריו של ישמעאי שהי' מתפאר על יצחק שמיל בן ייג שנה ולא מיחח וכו', עכ"ל.

עיין בפירוש המזרחי על פירושי ד"ה ימים רבים (כ"א). ל"ד: ...בחברון עשה כייה שנה וכאן כי' כוי ואותה שנה קדמה לפני עקדתו של יצחק י"ב שנה, ז"ל:

הוזכר לכל זה כדי להוכיח מכאן שאין פי' וכי אחרי הדברים האלה הכתוב אחרי הדברים שעברו בין אברהם לאבימלךDSLICK מינני מפני שככל מקום שנאמר אחר סמוך וכאן עברו י"ב שנה ולפיכך יש מרבותינו אמרים אחר דבריו של שטן וי"א אחר דבריו של ישמעאי כדלקמי, עכ"ל.

وعיין גם כן בתורה תミמה שmbיא דרשת רז"ל שהביא רשי' חנ"ל, ז"ל:

טעם הדרשה בכלל, משום דק噫יל כל מקום שנאמר אחר - סמן ובאמת הי' דבר העקדה לאחר י"ב שנה מישיבת אברהם בארץ פלשתים וככפרש"י בפרשה הקודמת, لكن דריש ומסיב הלשון אחר לכונה אחרת כדמפרש, עכ"ל.

אבל עיין עוד שם בתורה תמיימה במה שכותב על דבר רבי לוי שאומר אחר הדברים - אחר דברו של יצחק וכו', ז"ל:

גם הדורש בזה מדיק הלשון אחר כמש"כ בראש אותן הקודם [זהיינו רבי יוחנן משומן ר' יוסי בן זמרה שאומר אחר דבריו של שטן, הכותב] ומה דלא ניחא לי בדרשה הקודמות דאחר דבריו של שטן, יש לומר דקשה לי אדם אחר טענת השטן על שעשה סעודה ביום הגמר את יצחק וכו', ולפי הפשט צריך לומר דעתן זה מיד אחר הסעודה. וזה קשה מאד, שהרי כנודע החשבון הי' יצחק בשעת העקדה בן ל"ז שנה, ככפרש"י בר"פ תולדות, ובשעת הגמלו דהיאנו בשעת הסעודה, הי' בן שניים שנים ואם כן איך יתכן שטענה הבאה בשביב הסעודה תטעור לאחר ליה שנה, וכן דרש ר' לוי אחר טענת ישמעאי ליצחק, אז הי' יצחק סמן ארבעים שנה, ושיך וכוח וחקירה בטענה נכבה כזו, עכ"ל.

ואם כן אינו מובן למה הביא רשי"י דרשת זו על תיבת אחר, והרי כל מקום שנאמר אחר הוא סמן.

וגם לפירוש השני שמביא רשי"י ("אחר דבריו של ישמעאי")  
צריך להבין:

"ישמעאי הי' בערך בן חמישים שנה בשעת העקדה, שהרי נולד י"ג שנה קודם יצחק".

והנה זה שישמעאי התפאר על יצחק בודאי הי' זה בהזדמנות  
הראשונה שהי' יכול להתפאר.

ואפילו - נניח שלא הי' זה עד יצחק נגדל והי' בן י"ג  
שנה, או סמן לגיל זה, הרי מזע עד העקדה הי' יותר מעשרים  
שנה.

ואיך מתאים על זה הלשון אחר, שהוא סמן.

ומה שכותב הتورה תמיינה הניל' "ולכן דרש רבי לוי אחר טענת  
ישמעא' ליצחק שאז הי' יצחק סמוך לאربعים שנה, ושיך וכוח  
וחקירה בטענה נכבדה כזו"

צריך עיון בדבריו, שהרי מצינו שכבר התווכח ישמעא' ויצחק  
בטענה נכבדה יותר מזו, לכארה, בגין יותר עיר:

עיין בפירושי ד"ה עם בני גוו' (כ"א, י) ... למד שהי'  
מריב עם יצחק על הירושה ואומר אני בכור ונוטל פי שנים  
וכו', עכ"ל. ולכארה יש לומר שכבר אז התפאר על מלתו לייג'  
שנה, ומאי זה טעם יתפקיד אז מלהתפאר על זה?

ובאותה תקופה הי' ישמעא' עוד ילד נזכר כמה פעמים בהמשך  
הכתובים שם. [דאך אגב: ישמעא' הי' באותה תקופה לכל הפחות  
בן ט'ו שנה, שהרי יצחק הי' לכל הפחות בן שתי שנים שחרה הי'  
זה אחר הגמל.

ועל פי פשטו יש לומר שהי' ישמעא' יותר מגיל ט'ו שנה  
שהרי לפי פירושי הניל' הי' מריב עם יצחק על הירושה, ולכארה  
הי' יצחק יותר משתי שנים אז.

ואף על פי כן נזכר בפסוק בלשונו ילד כמה פעמים בהמשך  
הכתובים שם.

והשאלה היא עוד יותר.

בפסוק (כא,יא) נזכר בלשונו נער.

בפסוק (שם, יד) נזכר בלשונו ילד, וכן (שם, ייד - ט"ו).

ובפסוקים (שם, יז, יח, יט) נזכר בלשונו נער. ועיין  
ברשות שמות בפירושי ד"ה והנה נער בכה (ב,ג): קולו כנער.

שלכארה הי' קשה לרש"י שהלא הי' רק ילד ולמה קרוא הכתוב  
ער.

ועוד עניין שם שאינו מובן בפשטות כל כך הוא מה שפירש"י על ד"ה ואת הילד (כ"א, י"ד): אף הילד שם על שכמה... ולא יכול לילך ברגליו, עכ"ל.

שלפי זה נמצא שהר נשאה על שכמה בן אדם בגיל ט"ו שנים או יותר במשך כמה זמן, עם לחם וחמת מים.

وعיין בפרשת מקץ בפירש"י ד"ה ויעמס איש על חמורו (מ"ד, ג): בעלי זروع היו ולא הוצרכו לסייע זה את זה לטענו, עכ"ל.

ושם מדובר בנוגע אנשים בעלי כח בגיל שלשים בערך, ואף על פי כן מעיר רשי"י על זה, ואף שלא נזכר בפסוק שם כובד המשא שהגביהו.

ובנידון DIDN' מדובר בנוגע לאשה, ואין רשי"י מפרש שהיתה בעלת כח.]

### גַּלְה

### טענת אונס בגיטין

הת' אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
≈ תלמיד בישיבה ≈

איתא בגמ' ריש מס' כתובות (ב,ב): אמר רבא ולענין גיטין אין לנו כן אלמא קסביר רבא אין אונס בגיטין ע"כ. ופירש"י "לענין גיטין אין טענת אונס מועלת אם נתן גט לאשתו ע"מ אם לאABA עד זמן פולוני דהא גט [ואונס] ולא בא הר"ז גט ואינו יכול לומר אונס היהתי" ובד"ה אלמא קסביר אין אונס בגיטין: "אין טענת אונס בגיטין ולקמיה מפרש טעמא".

ומדייקים בדברי רשי"י מה שמדגיש בפירושו [איין] "טענת"  
אונס, וכן מש"כ "ואינו יכול לומר אונס היהתי", דלא כוורת הרי עצם הדבר שהי אונס בהמעשה הוא הוא המפקיע [התנאי וכיו"ב],

ומה נוגע בזה טענותו. ועי"ד מש"כ רשי"י לפנ"ז " שעכבות האונס פוטרתו מן המזונות" ואינו מזכיר טענתו כלל, וכפשות "שעכבות האונס" הוא זה ש"פוטרתו כו'".

זההן לכאי ה"י נראה לבאר, שמספרש, שהטעם שהאונס מפקיע חלות התנאי הוא משום שדעתו בעשיית תנאי ה"י דוקא באופן ש"לא באתי" ברצונו, משא"כ [כשלא בא] באונס לא עליה בדעתו שבנדון בזה יהא גט (ועיין בקוו"ש על אחר שמספרש כן שיטת הר"ן בפי האומר - שהאונס מהני משום אומדן דעתתי). ולפ"ז יבואר מש"כ "טענת אונס" - דהטעם שהאונס מהני הוא משום שטוען - Caino - שאונס ה"י, היינו, שהענין הוא היפך רצונו ועי"ז לא ה"י דעתו מעיקרא בעשיית תנאי.

אמנם לכאי קשה לפרש כך שיטת רשי"י, דהא רשי"י בעצמו מפרש (ב"ה דמברוריתא לא הוイ גיטא) שהמקור לטענת אונס הוא "שמצינו טענת אונס מן התורה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר", ומה שיק' עניין זה Dolnurah vgoi - להא אומדן דעתה (ועיין בקוו"ש הניל שאכן כותב שלדעת הר"ן לא אמרין הא אונס מפקיע מהא Dolnurah vgoi - ותוי בפירוש הגמ' בנדרים לגבי נdry אונסין ואכ"ם).

עוד, רוב הראשונים סב"ל שבעיית הגמ' באם אמרין אונס או לאו הוא רק כשהמדובר הוא בנוגע לביטול התנאי - היינו, שהוא שקיים התנאי באונס לא נחשב קיום תנאי [וכבנדוןدين שלא בא בתוך ייב חדש שזהו קיום התנאי והי צריך לגט חול, אלא דמכוון שהוא שלא בא ה"י באונס - לא נקי קיום התנאי] אבל יכול לא מהני אונס לעשות קיום התנאי [וכמו בנדון שהתנה שיהיא גט באם בא בתוך ייב חדש, שאז באם לא בא - אף שהי מלחמת אונס, מ"מ - אין בכך האונס לעשותו Caino בא ויחול הגט]. וזהו אמרין אונס כמאן דעבד לא אמרין.

זההן באם נקטין דההסברה בחא אונס מפקיע תנאי ה"י הוא מלחמת אומדן דעתתו - שלא ה"י בדעתו לעשות תנאי בזה באם פעולתו יהיה באונס - אז לכאי קשה לחלק בין אונס לבטל תנאי או לקיים תנאי, דהא בכל אופן הרי בעת תנאי לא עליה בדעתו Ai'zeh עניין אונס שייהי (ועיין ג"כ בקוו"ש הניל שר"ל שלשית הר"ן מהני אונס גם לקיום התנאי). ולכאי קשה לומר שרשי"י חולק בזה על רוב הראשונים הניל].

ועוד ענין שם שאינו מובן בפשטות כל כך הוא מה שפירש"י על ד"ה ואת הילד (כ"א, י"ד): אף הילד שם על שכמה... ולא יכול לילך ברגליו, עכ"ל.

שלפי זה נמצא שהר נשאה על שכמה בן אדם בגיל ט"ו שנים או יותר במשך כמה זמן, עם לחם וחמת מים.

ועיין בפרשת מקץ בפירש"י ד"ה ויעמס איש על חמורו (מ"ז, יג): בעלי זروع היו ולא הוצרכו לסייע זה את זה לטעון, עכ"ל.

ושם מדובר בנוגע אנשיים בעלי כח בגיל שלשים בערך, ואף על פי כן מעיר רש"י על זה, ואף שלא נזכר בפסוק שם כובד המשא שהגביהו.

ובנידונו 딴ן מדובר בנוגע לאשה, ואין רש"י מפרש שהיתה בעלת כח].

## נַגָּלָה

---

### טענת אונס בגיטין

הת' אליהו נתן הכהן סילבערברגרג  
≈ תלמיד בישיבה ≈

איתא בგמ' ריש מס' כתובות (ב,ב): אמר רבא ולענין גיטין אין לנו כן אלמא קסביר רבא אין אונס בגיטין ע"כ. ופירש"י "עלענין גיטין אין טענת אונס מועלת אם נתן גט לאשתו ע"מ אם לאABA עד זמן פלוני דהא גט [וונאנס] ולא בא הר"ז גט ואין יכול לומר אונס היתי" ובד"ה אלמא קסביר אין אונס בגיטין: "אין טענת אונס בגיטין ולקמיה מפרש טעמא".

ומדייקים בדברי רש"י מה שמדגיש בפירושו [אין] "טענת" אונס, וכן מש"כ "ואינו יכול לומר אונס היתי", דלא כוורת הרי עצם הדבר שהי" אונס בהמעשה הוא המפקיע [חתנאי וכיו"ב],

ומה נוגע בזה טענתו. וע"ד מש"כ רשיי לפניו " שעכבות האונס פוטרתו מן המזונות" ואינו מזכיר טענתו כלל, וכפשות "שעכבות האונס" הוא זה ש"פוטרתו כו'".

[זהה לכאי הוי נראה לבאר, שמשמעותם שהאונס מפקיע חלות התנאי הוא משום שדעתו בעשיית תנאו הוי דוקא באופן שילא באתי" ברצון, משא"כ [כשלא בא] באונס לא עליה בדעתו שבנדון בזה יהא גט (ועיין בקוויש על אחר שמשמעותו כן שיטת הרין בפי האומר - שהאונס מהני משום אומדן דודתי). ולפ"ז יבואר מש"כ "טענת אונס" - דהטעם שהאונס מהני הוא משום שטוען - כאילו - שאונס הוי, הינו, שהענין הוא היפך רצונו וע"ז לא הוי דעתו מעיקרה בעשיית תנאו.

אמנם לכאי קשה לפרש כן שיטת רשיי, דהא רשיי בעצמו מפרש (ב"ה דמברוריתא לא הוי גיטה) שהמקור לטענת אונס הוא "שמצינו טענת אונס מן התורה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר", ומה שיק עניין זה Dolnurah vgoi - להא DAOmdana DDatya (ועיין בקוויש הניל שכאן כותב שלדעת הרין לא גמרין הא DAOנס מפקיע מהא Dolnurah vgoi - ותמי בפירוש הגמ' בנדרים לגבי נdry אונסין ואכ"ם).

עוד, רוב הראשונים סב"ל שבעית הגמ' באם אמרין אונס או לאו הוא רק כשהמדובר הוא בוגע לביטול התנאי - הינו, שהשקיים התנאי באונס לא נחשב קיום תנאו [וכבנדון DIDON שלא בא בתוך ייב חדש שזהו קיום התנאי והי צריך הגט לחול, אלא דמכוון שזה שלא בא הוי באונס - לא נקי קיום התנאי] אבל לכו"ע לא מהני אונס לעשות קיום התנאי [וכמו בנדון שהחנה שיהיא גט באם בא בתוך ייב חדש, אז בא בא - אף שהי מלחמת אונס, מ"מ - אין בכך האונס לעשותו כאילו בא ויחול הגט]. וזהו DAOmrin אונס כמוון דבעיד לא אמרין.

זהה באם נקטינו דההסברה בהא DAOנס מפקיע התנאי הוא מלחמת אומדן DDatya - שלא הוי בדעתו לעשות תנאי בזה באם פעולתו יהיה באונס - אז לכאי קשה לחלק בין אונס לבטל תנאי או לקיים תנאו, דהא בכל אופון הרי בעת תנאו לא עליה בדעתו AiZha עניין אונס שייהי (ועיין ג"כ בקוויש הניל שר"ל שלשית הרין מהני אונס גם לקיום התנאי). ולכאי קשה לומר שרשיי חולק בזה על דוב הראשונים הניל].

ולבادر זה יש להקדים מש"כ הראה"ה בדין תנאי כשתולה בדעת אחרים, ווז"ל (הובא בשטמ"ק ד"ה וכתווב בשיטה): ולא אמרין nisi יש אונס אלא בתולה בדעת עצמו כגון גנו אם לא באתי אם לא עשיתני כו', אבל בתולה בדעת אחרים כגון אם יבא פלוני או לא יבא, לא, אלא כל היכא דעתקים התנאי ע"פ דעתקים מותך האונס, המעשה קיים, שאין כוונתם בזה אלא שתעשה המעשה והרי נעשה. אבל בתולה בדעת עצמו סבור הוא לקיים תנאו וכשנאנס ולא קיימו ה"ה כאשר נאנס על עיקר המעשה למפרע והיינו דאמרין יש אונס ע"כ.

ולכאור צ"ב במש"כ שה"ה "כאילו נאנס על עיקר המעשה למפרע" דעת אייזח מעשה קאי ומהו הפירוש שהוא למפרע. וכן במה שתלה זה שנאנס כו' בזה שסבירו ה"י לקיים תנאו [ובאחרונים שקו"ט בדבריו, ואכ"מ לחייב כל דבריהם והמעיין יראה].

ויל' היבואר בזה: גדר האונס כמו שנלמד מהכתוב دولנערה לא תעשה דבר הוא, שבכל כשוועשים מעשה מסויים חלים מזה אייזח דין (וכמו מעשה זנות דהנערה שבכל הרי מעשה כזו פועל חיוב עונש), מ"מ כשהמעשה נעשית באונס הרי [מעשה כזו] איינו פועל שחביבים - שבכל חלים מעשה זה - יהולו [זוהו] שלא כמו שנקטו כמה מהאחרונים שהגדיר דאונס הוא שכайлן שלא העשתה המעשה, משא"כ לדברינו הרי הפירוש (פרק) שמעשה זה איינו פועל שום חיוב או חלוט[].

ועדי' בוגע לתנאי: כשהאדם התנה שבאים לא באתי וכיו"ב יהא גט, הרי מעשה האי-ביאה פועל חлот הגט ולכך כשמעשה זו של אי-ביאה נעשתה באונס א"א - לכארה - שיחול הפועל יוצא מהמעשה, היינו חлот הגט.

אמנם, לכארה איינו דומה למגרא מעשה הזנות באונס - דאמרין שמכיוון שנעשתה באונס לא חלו החביבים - למעשה קיום התנאי באונס - זה שלא בא באונס; דהנה זה שמעשה הזנות פועל חיוב העונש אין זה כי דינים נפרדים אלא שהעונש הוא מסווב בע"מ מהמעשה - דעת מעשה זה חייבים עונש זה, וכן מובן דכשהמעשה געשתה באונס הרי זו פועל בע"מ על המסובב [מההמעשה] - שלא יהול. משא"כ בוגע למעשה קיום התנאי והחולות שנפעלה עי' קיום התנאי, הרי זה שמעשה זו [של אי-ביאה] פועל חлот זו [של גט], אין זה סיבה ומסובב - שמעשה כזו פועל חлот זה -

בעצם, דהרי זה שאיש מסויים אינו הולך למקום פלוני בזמן מיוחד אין זה "מעשה" הפועל ביום הגט בטבעו. והקשר בין בינה הענינים נוצר רק ע"י התנאי (וזהו כח התנאי - קשר בין עניינים נפרדים שחולות דבר שני יהיה תלוי בעשיית דבר הראשו).

ולפ"ז אינו מובן לכוארה איך נלמד הא דין בסיקור התנאי מהאונס דזנות, דבזנות מובן (כנ"ל) למה זה שהמעשה נעשתה באונס פועלת בדים על המסביר מהמעשה [ע"פ שלפועל נעשתה המעשה]. משא"כ בתנאי אינו מבואר כל צרכו, דהא לפועל הרי המעשה נעשתה, וזה שמדובר גורם ופועל חלות הגט אינו משום מעשה זה עצמו (כנ"ל) אלא מצד התנאי - והרי בחותנאי אין אונס. וא"כ מכיוון שבחתנאי אמר שבאים לא יבא וכדו' יהיה גט ה' ציל גט לכוא אף באם זה שלא בא ה' באונס.

ויל שזהו החידוש בזו שבעת עשיית התנאי "סביר הוא לקיים תנאו", פירוש, שתנאי כזו לא הוイ פירושו שהאדם מסלק את עצמו (כאילו) מחלות הגט ותולה אותו במעשה מסויים - שבאים נעשתה המעשה יהא גט ואם לא לא - אלא שהאדם אומר מה שרוצה לעשות רק שאומרו בתור תנאי. ובאותיות פשוטות: פירוש דיברו הוא שרוצה לבא בתוך יביח ורק שבאים לא יבא אז יהא גט. ונמצא, אכן תנאי (-המקשר המעשה עם החולות כנ"ל) נפרד מהמעשה (של ביה או אי - ביה). ולכן כשנאנט על המעשה (שלא בא בתוך יביח באונס) הרי האונס מועיל שלא יכול התוצאה של כל עיקר התנאי [זה שלא יבא בתוך יביח יכול הגט].

ולפ"ז נמצא, דהא דמהני כאן אונס הוא לא משום אומדנה כנ"ל, אלא - כמו אונס בعلמא, שלא חלו החייבים והתוצאות. והא דצריכים לאמדנה דעדתו "סביר היותי" - הוא רק סלק החסרון - דכאן הרי המעשה אינו מקשור בעצמותו עם המסביר, וע"י האומדנה - מקשר המעשה עם התנאי ב כדי שהאונס יפעול על גוף התנאי "למפרק". וד"ל.

ולפ"ז אולי ייל שזהו הפירוש במשמעות רשיי "טענת אונס", שימושו (כנ"ל) הוא כעין אומדנה - ע"פ רשיי מפרש שהאונס מהני מדין ולנערת לא תעשה דבר, לדברינו ניחא, דעתך פועלת האונס הוא אכן מקרה דולגורה - שאין מעשה כזו תוצאה וכו', ורק לצרכים להא אומדנה. לסלק החסרון הנ"ל - וזהו הצורך

לייטענטו" דאנוס הינו שחי רוצה לקיים תנאו וכינוי  
באורך. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

~~~~~

בhall' עירובין

הרב משה לברטוב
≈ **תושב השכונה ≈**

שבשת כל ע"ב ישנה שאלה בגמי' שלא משתתפו במובוי אם מותר לטלטל בכווילו. ומפרש רשיי ד"ה מותר לטלטל בכווילו וז"ל מה שנמצא בתוכו או בגדיו שהוציאן מן הבית לתוך דרך מלבוש פושטן ומטלטלין בכלו עכ"ל.

ומקשה ע"ז רע"א וז"ל תמורה לי הא מ"מ. כיון דשבתו בבית אסור לטלטלן וכדאיתא לחדייא עירוביין דף צ"א בכותמתא וסודרא, וצעיג. ושם בעירוביין מדובר בתבטים חצירות וקרופות, שלדברי ר"ש רשות אחת hon לכלים ששבתו בתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית. והיינו כשהמצאים כלים ששבתו בתוך הבית בחצר אסור להוציאן לkrappf הסמוך לו (משא"כ אם שבתו בחצר אז מותר).

ובגמי' שם מחלוקת אם עירבו בני החצר עם הבית, האם גם אז יהיה מותר להוציא מן החצר להקרפף, או שאנו גוזרין, שמאחר שਮותר להוציא מבית לחצר כלים ששבתו בית, (כי הלא יש עירוב בין בית לחצר) לנו לחץ מ"ד גזרינו שלא יוציא כלים האלו לkrappf. וזה אסור לכوعע כניל. וחץ מ"ד סל דלא גזרין. ולהמ"ד גזרין איך אפשר לכלי הבית להמצוא בחצר (שלכן צריכים לאשמעין שאסור להוציאם לkrappf חלא להמ"ד הזה כל ההיתר להוציא מחצר לkrappf הוא רק אם לא עירבו בני החצר עם בני הבית, וא"כ איך אפשר להמצוא כלי הבית בחצר) ומשני הגמרא ע"ז, בכותמתא וסודרא והיינו כהוציאן סודרין דרך מלבוש.

וא"כ מכל הניל יש ראי' שכלי הבית אסור להוציא מחצר לkrappf, גם אם יעצו לחזור בהיתר. וזהו קושית רע"א על רשיי, מה בכך שהוציא דרך מלבוש הלא בין כך אסור להוציאם לkrappf (לכאו) והוא ראי' שאסור להוציא כלים אלו מחצר לkrappf. כניל.

אך עיין בשוו"ע אדמזה"ז סי' שפ"ח שמחקל בפירוש, בכלים שהוצאו מבית לחדר שאינה מעורבת או למבוא שאינו משותף שמוטר לטלטלם שם **bijouter** מד"א. רק שלא יכולן מחדר למבוי. וسرה קושיא רעיה.

ומדי דברי בו אעיר הילכה שכמדומה אינה מפורסמת,
ואגדומה"ז מביאה בסוי שיע"ב סעיף אי'.

וזלה"ק (בסוף הטעיף ובמסוגרים), אחר כל הארכיות) ואפי' שבתו ברשות המועربת עם הבית והוציאים ממנה לרשות אחרת שאינה מעורבת עם הבית אסור להכניס מאותה רשות לבית או להיפך אם לא ישנים תחילה ברשות המועربת עמו ומשם יוכנסו לבית, וכן להיפך, וכן כלים שהבתו בבית והוציאים בדרך מלבוש לרשות שאינה מעורבת אסור לטלטלם לבית אם לא יונחים תחילה ברשות מעורבת עמו וכן להיפך עכ"ל.

מזה למדים כמשמעותם מפתח צרך מלבוש מבית והולכים לבית אחר, ופעמים רבות מפשיטים ומתיירים החgorה עם המפתחות בבית השני. כשהבאים חזקה ועוברם דרך החצר, שצרכיהם לעשות תחלה הנחה לכארה, ולכארה **צריפים** לשוט החgorה בהחצר ולא להיות לבוש בה ואח"כ לעשות ההנחה. ועודין צ"ע בכל זה, בפרט שכוננסים לבית מהחוץ ולא עוברים דרך החצר, איך להתנהג אז.

the first time in the history of the world, the people of the United States have been compelled to go to war to defend their country against a foreign power.

שְׁרָנוֹת

גודל הכוכבים

**הת' מנחם מענדל ליפשיץ
תלמיד בישיבה**

גדולי הצדיקים כמו הרמב"ם והרמבי"ן עסקו בחכמת התוכונה ועוד חכמות חיצונית בדרך בירור זהינו שהשתמשו בחכמת התוכונה לצורך הבנת הלוות ההלכות בהלכות קידוש החודש - שירור הרמב"ם של ימים אלו - ועי"ז בירורו קליפת חכמת התוכונה והביאוה לקדושת ההלכה של קידוש החודש. (ראה המימן שננסנו בחברות החגיגה העולמית לסיום הרמב"ם, חלק בירור החכמות. וראה טה"מ תש"ט ד"ה ויאמר משה, פרקים ד - ו).

ויש עוד מקום במשנה תורה שבו משתמש הרמב"ם בחכמת התוכונה לבאר עניינים התורה והוא בהלי יסודי התורה פרקים ג - ד, בביאור ענייני מעשה בראשית.

טעם הדבר שיש עילוי גדול בבירור חכמות חיצונית והפיקתם לקדושה מבואר כי"ק אדמור"ר מהורי"ץ בסה"מ תש"ט ד"ה ויאמר משה, וזה לשונו הקדוש: "הנה עי"ז חכמת התוכונה נכללת בחכמת התורה וכחיג בכל זו' חכמות כאשר נכללים בתורה נעשה מזה יתרון בבח"י חכמה כיתרונו האור מן החחש", שע"י בירור החחש באתהPCA חשוכה לנהורא נעשה מזה יתרון אור... וידעו דפנימיות הכוונה הוא שייהי בח"י אור בכל... אך מה שאפשר להתלבש בכלים הוא רק בח"י חיצונית האור... אבל בח"י פנימיות האור א"ס א"יא שיתלבש בכלים, רק עי"ז אתהPCA חשוכה לנהורא. דזה שהחחש נהפק לאור הוא שעדר הכליל נעשה כליל, דחשך הוא העדר הכליל וכאשר נהפק לאור נעשה כליל".

שם בהלי יסודי התורה כותב הרמב"ם: "כל הכוכבים הנראים יש מהן כוכבים קטנים שהארץ גדולה מאחד מהן ויש מהן כוכבים גדולים שכל אחד מהן גדול מן הארץ כמה פעמיים... ואין בכלל הכוכבים כוכב גדול מן המשם..." (פ"ג הל' ח), ובהיות שהכוכבים הנראים הם גדולים יותר מן הכוכבים שאינם נראים (ראה "פירוש" על הרמב"ם כאן, ספר החקירה לחצמה צדק דף

(202), משמע מדברי הרמב"ם שאין בכל הכוכבים כולם כוכב גדול מן המשמש.

בספר המאמרים תש"י' ז, ד"ה סוכה שחמתה (בלתי מוגה) מדובר בענין סוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה, וסבירו ששם הטעם למה שצ"ל כוכבים נראים מתווך הסכך: "ויזחו ג"כ מה צריך להיות כוכבים נראים מתוכה דחנה המשמש והיריח הם מركיע הד' וחוכבים הם מركיע תמיינהה... שהז' רקיעים הם השתלשלות ורקיע הח' הוא למעלה מהשתלשלות... וזהו מה צריך להיות כוכבים נראים מתוכו שהוא החמשכה שלמעלה מהשתלשלות, בח' עתיק, דכמו כן הוא גם בגשמיונות הנהן אף שהכוכבים נראים קטנים אבל באמות ינסים כוכבים גדולים יותר מהיריח ואפי' מהמשמש אלא ששמש ויריח לפי שהם בקירות יותר הם נראים בגודל והכוכבים להיותם מרוחק הם נראים הנקודות" (בסוף המאמר, דף קסב), הרי שישנם כוכבים גדולים יותר מן המשמש.

תשובה לשאלת זו - אולי יש לומר שבמציאות ינסים דברים הנמצאים בשמיים שהם גדולים מן המשמש אלא שהרמב"ם לא יקרה אותם כוכבים ובתורת החסידות הם יקרו כוכבים (שהרי מחלוקת המציאות א"א להיות), ולהעיר שבhalli ברכות מפרש הרמב"ם זיקים, שבירכיהם על ראייתם, "האוור שבאויר שיראו כאילו הם כוכבים נופלים ורצים ממוקום למוקם או כמו כוכבים שיש להם זנב" (פ"י הל' י"ד) אבל אדחה"ז בסדר ברכת הנהנין כתב: "על הזיקין והוא **כמי כוכב** הירחה כחץ באורך השמיים ממוקם למוקם ונמשך אורו שכבט" (פ"י ג' סע' ט"ו).

אולי יש לתרץ באופן יותר פשוט, והוא ע"פ מש"כ כ"ק אדמוני שליט"יא על עדו עד ענן בהלכה זו עצמה ברמב"ם - גודל המשמש ביחס לארץ. הרמב"ם כתוב, "ויהשמש גדולה מן הארץ כמו מאה ושבעים פעמים" ובלקוטי שיחות חלק י" (דף 181 - 180) כתוב כ"ק אדמוני שליט"יא שהמכoon בזה הוא היחס של קווטר השמע לקווטר הארץ ומשיך: "והנה ערך הקוטרין הנ"ל המובא בס ה_ticksה דעתה הוא - כמו 110 (ולא ק"ע) - אלא שמדדית קווט השמש זו מביאה בחשבון שכבות מסוימות של המשמש ולא כוון כי שכבות החיצונית ביותר - (לפי דעת התוכנים דעתה) משתנים (בתנועת כווץ והתפשטות) מזמן בזמן במידה גדולה, לא **כ** נראות לעין (כ"א רק "יראים" השפעתו) וכו' וכו' - ולכן **קשה למודZN**".

ועפ"ז אולי ייל שמש"כ הרמב"ם שאין בכל הכוכבים כוכב גדול מן המשמש כוונתו לשמש עם כל השכבות שלו - שהוא גדול מן הארץ ק"ע פעמים. ומ"ש בהמאמר שישנם כוכבים גדולים מן החכמה הכוונה לחכמה בלי כל השכבות שהיא קטנה ביותר - עד גודל של 110 פעמים מן הארץ בלבד. (ואולי יש לדיביק גם בלשונות הרמב"ם והמאמר בזה - שברמב"ם נקרא ממש ובמאמר נקי חמה ואולי החלוק הוא כנ"ל. וצריכי לעיין בזה).

והנה המאמר ד"ה בסוכות תשבו מיסודו לכאו' על מאמר ד"ה להבין שורש עניין חג הסוכות מאדמו"ר האמצעי ושם ג"כ מדובר על עניין זה. וזה לשונו: "...ובכל זה יתרוץ עניין הניל בצל הסכך דבעינן שייהיו הכוכבים נראים מתוכה כי להיות ידוע בספר התוכונה שהכוכבים הם ברקיע השמיini והחכמה הוא ברקיע וגלגול הד' ולהיות כן מדו"ד בשיעור כל כוכב שהוא גודל הרבה פעמים מן החכמה דלפי שהכוכב ברקיע הח' שהוא מעלה הרבה מגלגול החכמה ע"כ נראה לנו הכוכב קטן ביוון וחכמה שקרובה אליו יותר ע"כ נראה גדול כדי שכל דבר גבוה ביוון יותר יוקטו לעין ביותר כו"י (סה"מ אדרמו"ר האמצעי ח"ז דפי א' רלא - ב). הרי שזה שישנם כוכבים גדולים מן החכמה מובא מספרי התוכונה, ולכן ייל כנ"ל שהטעם לזה הוא מפני שהתוכנים מבאים בחשבו "שכבות מסוימת של שימוש ולא כולן".

והנה העורך בסה"מ אדרה"מ כתב בהערותיו (שם דף א' רלא) שמה שכותוב (ביבוך 1116, גוכי"ק הצ"צ): "ובאמת יש כוכבים גדולים יותר מן החכמה" הוא ט"ס. וע"פ כל הניל מובן שאין בזה טעות כלל.

והעיקר - שבירור חכמת התוכונה וכל החכימות חיצונית (זהו קשר עם כיבוש ארצות הקיני קנייזי וקדמוני כמבואר במאמר ד"ה אל תזר את מואב לאדרמו"ר האמצעי סה"מ אדרה"מ ח"א, דפי ח - י") יביא יתרון האור וגלי חדש בתורה, כנ"ל. והעיקר - גלי תורה חדשה מأتي תצא ע"י כ"ק אדרמו"ר שליט"א מלך המשיח תيقן מיד ממש.



ברכה והודאה

הרב לוי יצחק גליק
≈ תושב השכונה ≈

א) בפתח עניינים מכ"ק אדמוני שליט"א שנדפס בסוף התו"א במערכת בא ערך "ברכה והודאה" ומציין שם המקומות שנמצאו העניין בתו"א "סוב. צ"ז, א. קכ"א, ד". וכן באו באותו הציוןים במערכת הערך הودאה.

ולפום ריחטה יש לעיין מדו"ע לא צוין גם "מז. ב." שלכאו' גם שם מבואר ההפרש בין ברכה להודאה.

≈ ≈ ≈

ספר א"ב

ב) באוח"ת שהיש כרך ג (קחת תשמ"ה) ע' תתקיד בסוף ס"ז כותב הצ"צ "ע' ספר א"ב מאמר בס"ב דחו"י הוא למזהו"ע"

ובהערת המהדיר בשולי היריעה שם "צ"ב לאיזה ס' הכוונה"
 (וראה מה שמצוין בהמשך ההערה שם).

הנה ע"פ הערת המהדיר שם בעי שלפנינו שהמאמר נדפס מגוכ"ק ואינו כאן טעות המעתיק. הנה אף אם לא הצלחתי לפענוח הר"ית "אי"כ" אבל יש לפניו עוד 2 טימנים לzechot הספר שלאליו מתכוון והוא א) שהספר נחלק למאמרים וסעיפים ב) שם הוא הכוונה למזהו"ע.

ולפום ריחטה עיין זה נמצא בכוורי במאמר ב ס"ב (וראה במפרשים שם).

≈ ≈ ≈

בעש"ט

ג) בלקוייש ח"ד ע 1310 ס"ב מביא "אשר הבעש"ט בסוף ימי
פעל כשייחי בעולמות עליונים יכול לעשות עניין השיך לעזה"ז
(תו"ח ויחי בסופו)... ובאו' המאמרים מבואר אשר בימי החול
היא' הבעש"ט שלישי א' למטה וב' שלישיים למטה וב'ום השבת היא'
ב' שלישיים למעלה ושליש א' למטה".

ולהעיר מסה"מ תרכ"ז (כה"ת תשמ"א) ע' רצט: וזהו שפועל
הבעש"ט בסוף ימי שאף שייחי למטה בעזה"ז הגשמי לא יהיה לו
שום סתרה כלל להיות ג'כ בעולמות עליונים. וכנודע ממה
שבليل ש"ק היא' ב' שלישי למעלה ושליש אחד למטה ובשאר ימי
החול בהיפוך".

ולפום ריחטה מ"ש בסוף ימי הוא לכאו' הוספה או פ"י על
מ"ש בטוריה הניל.

≈ ≈ ≈

תיקון טעויות

ד) בפתח עניינים לתניא מערכת שד מצין א' (nocraein).
יהודאיין). ולפום ריחטה יש לעיין מדוע מצין לפ"ז. ולא
לפי'ח.

≈ ≈ ≈

מחבר ספר המשפטים

ה) בספר המשפטים (הוא"ל ע"י ברוך אביגדור חוץ צפת תשנ"ב)
במבוא מביא מהדיך שמייחס הספר לר' יוסף גיקטילא שכן
מווצר ע"י הר"י נחמאש תלמיד הרא"ש וחבירו של ר'י בן
הרא"ש.

ולפלא שהמהדיך לא נמצא עכ"פ להעיר שככתבי קמבריצי'
שמנו הדפיס הספר ושמעתיקו במבוא בשורות שלחא"ז ונכתב
בשנת הר"ב שכותב שם "ספר המשפטים שחבר החכם הנבון ר' אברהム
גיקטיליא".

וירא - הִי תְהָא שֵׁנֶת נְפָלוֹת גְּדוֹלֹות

≈ ≈ ≈

גלוון

ו) ב글וון תרמ כותב א.ח. שבלקוית פ' ברכת חסירה שורה שבדף ראשון מהלקוית וכן בכתבי הגוי "ואמراה אולי גם אני ממנה וכן לאה את שפחתה (בלחה) [זולפה] ורחל את שפחתה (זולפה) [בלחה] וכולן אמרו אולי אבנה גם אני כי קו".

וממשיך וכנראה שלהמגי דפוס ווילנא ה' קשה מה שכותוב שפחחת לאה ה' בלחה ושפחנת רחל ה' זולפה ולכון השמייט.

ולפום ריחטה [דפוס ראשון איןנו תח"י לעיין בו] הנה י"ל שהי' קשה להמגי שחנדפס בדף ראשון צ"ע א) "ואמراה [זה קאי על שרה] אולי גם אני ממנה" אין לטיבوت אלו הבנה ותיקן הלשון כמו"ש בספר תורה משה "אולי אבנה ממנה".

ב) וכולן אמרו - בחומש לא הובא שלאה אמרה - וכבר העירו מודיע נתנה לאה שפחתה הלא היו לה בניהם.

[אבל קשה לומר שהי' קשה לו שפחנת לאה בלחה - כי הלא תיקן שפחנת רחל בלחה כמו"כ ה' יכול לתקן שפחנת לאה זולפה].

דרך אגב בהמ"ם שנדפסו ע"ש א.ח. בלקוית מצין שמאמר זה נמצא גם א) בהנחות הר"פ ושם ע' פ"א "ווכן רחל ולאה" ע"ש. ב) בסידור שם כד מזכיר רק שרה ורחל (ולא לאה).

≈ ≈ ≈

בע"ח שער מ"ד פ"ג

ז) בתניא פ"ה מביא מע"ח שער מ"ד פ"ג שלבושי הנשומות בג"ע חן המצות והתורה היא המזון.

ולפום ריחטה שער מ"ד הוא שער השמות וקשה לומר שנמצא זה שם. ובדף הראשון הוא השער מג. [מה שישנו חילקי שערים בין דפוסי הע"ח הוא עד שער מג ולא עד בכלל]

וא"א לומר שזהו טעות הדפוס שהרי בתניא מהדו"ק כתוב ג"כ
שער מ"ד.

≈ ≈ ≈

גלוון

ח) ראייתי בಗלוונות הקודמים שקו"ט אם השער לעוזאל
צריכים להמיתו.

ולהעיר מתו"כ (עה"פ והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעוזאל
יעמד ח' לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו לעוזאל המדברה). יעד
חי לפני ה' מה תיל לפני שני' לשלח אותו **שילוחו למיתה**, יכול
שילוחו לחיים תיל יעד ח' לפני ה' לכפר עליו הא כיצד
עמידתו חי לפני ה' **ומתיתו בזוק**.. אבל עדין ייל
שהכוונה ב"שילוח למיתה" אינו בשלבי שלשיות התו"כ חובה
מעצם גדר השער לעוזאל שימוש אלא כיון שכז' רצוי, ובמשך
כל בית ראשון עד שמעון הצדיק זה ה' הסדר שמת השער,
וכפי שנtabar בא הгалוונות הקודמים. ולא באתי אלא להעיר.

~~~~~

## קביעת תאריך של איגרת חדשה של כ"ק אדה"ז

**הרב מנחים מענדל שטראקס**  
**תושב השכונה**

בעשור האחרון נתרפס איגרת חדשה של כ"ק אדה"ז - עפ"י  
כת"י שנמצא בלבניינגראד שתוכנו הוא השכנת שלום במחנה, החסידי  
היוט וונחודה כמה חסידים שהם אינם תמיימי דעתם עם כ"ק אדה"ז,  
וזה גרם לחלוקת בין החסידים וכ"ק אדה"ז כותב שלאחר הבירור  
"ראייתי בעני כי עוד מחזיקים תוממות ואהבתם אליו בליען [בלב  
ונפש] אהבתם ביותר יותר ויתר עז מקדם, רק השטו מפרק  
בינינו".

על מה ה' החילוקי דעות לא נתרפס בהאגרת וכן לא נתרפס  
תאריך הכתיבה.

בחלקו השני של האגרת יוצאה כי'ק אדחה'ז להגן על הרב יעקב מסמלייאן [השד"ר לאסוף כסף התמייקה שהיו שולחים לארץ הקודש, להלן הרוי"ס] שבסבל יסורים בಗל חמד דומה וכי'ק אדחה'ז מעיד עליו "כפי בשלום ובמשור הילך אתאי".

פרשס האגרת מ. וילנסקי - בשנותון האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, כרך 48, ניסח לבירר מה ה'י תוכן המחלוקת ותארכיה, דעתו הוא שהחלוקת ה'י מי עומד בראש חסידי רוסי אחר פטירת הרמי"מ מוויטבסק בשנת תקמ"ח

ביגדיל תורה (נ.ג. חוברת נ"א) נדפס שוב האגרת ע"י הרב שיב לוין עפ"י כתביי אחר [כתביי ירושלים 8.6299] ועל פי השינויים שמצוא בכתביו זה יצא לוין לחוק על וילנסקי וטען שהאגרת ה'יא משנת תקמ"ג, ותוכנו הוא מחלוקת בין כי'ק אדחה'ז ואחדים מהחסידים אודות הגישה שצ"ל להחסידים להתקפת והחרמת המתנגדים, ומסיים שזה רק השערה.

בתשמ"ח נדפס הספר "הישוב החסידי בטבריה" ושם חזר וילנסקי להגן על שיטתו ודחה את דבריו של הרב לוין, בנטויים נדפס הספר "תולדות חב"ד בארץ הקודש" ושם חזר לוין לדון זהה והניח את דבריו בצד".

### סיכום דעתו השונות שנאמרו עד כה

יסוד מחלוקתם של וילנסקי ולוין מבוסס על שמות החסידים שכי'ק אדחה'ז מזכיר בהאגרת שח נחשדו שאינם תמיימי דעתו עם כי'ק אדחה'ז, שיש בזה חילוקים בין שני הכתביי.

וזיל של כי'ק אדחה'ז עפ"י כתביי לנינגראד ובצחאי עיגול עפ"י כתביי ירושלים "היה הרב הותיק המפורסם שיב וידידיักษית מורה"ר צבי הירש במ' משה [ס gal] וסיעת מרחמויה בכל, ובפרט [אהן] וידיד נפשי הותיק המפורסם מורה"ר אהרון התק' [הגדול] וכתר ש"ט עולה על גביהם אדמוני הרב [המאח"ג] מ' [חמי"ץ] דק"ק ליבוואויז, אשר נשמעו [עלינו] קול ענות חלושה במחנה העוברים [ושבטים] אבל הנפוך הוא ייחד כי כולם יחד בחוסdem איתתי עמי במחיצתי זה [שבועיים] ימים ראייתי בעיני כי עוד מחזקיקם תומתם ואהבתם אליו בלוע"ג...".

בכת"י לנינגראד כתוב ר' אהרן הק' [=הקטן], שהי' מלאה שנחשו שחלקו על כ"ק אדחה"ז, ידוע שר' אהרן הקטן הי' מלאה שעלו לארץ ישראל בתקלי"זשמו המלא הוא ר' אהרן ביר מאיר מהעיר סמליליאן והי' מכונה 'הקטן'.

על ר' אהרן הקטן ידוע לנו שהי' ברוסי' בשנת תקמ"ח, עפ"י מכתב שכטב הר' ש"ז וילנאר מראה"ק לר' אהרן הק' ור' צבי בעש"ט ברוסי' [אגרות החסידים - בראני, מכתב מ"ה, וכן שאר המכתרבים ציינו לפיה הוצאה זו אם לא שמאפורש אחרת], גם חתימתו של ר' אהרן הקטן חסרה מאגרות הכלול של תקמ"ח.

עפ"ז רצה וילנסקי להוכיח שאגרת של כ"ק אדחה"ז נכתב בשנת תקמ"ח שאז הי' ר' אהרן הק' ברוסי'.

אבל בכת"י ירושלים כתב ר' אהרן הגדול ידוע שר' אהרן הגדול הוא ר' אהרן ביר יצחק אייזיק. והי' מכונה "הגדולי", הוא עלה לאראה"ק בתקלי"ז, ובשנת תקמ"ח לערך נסע לרוסי', בתחילת שנת תקמ"ח חזר לאראה"ק וכפי שסיפור הרמי"ם מויטבסק במכתבו الآخرון (מכتب מב).

עפ"י כת"י ירושלים שכותב ר' אהרן הגדול רצה לוין להוכיח שאגרת כ"ק אדחה"ז נכתב בתקמ"ג [מטיעמים שיבאו ר' אהרן הגדול להלן] ומאריך לוין להוכיח שעוד לפני שנסע ר' אהרן הגדול לרוסי' בתקמ"ח נסע עוד פעמי' בסביבות תקמ"ג, אבל בספר תולדות חב"ד באראה"ק חזר בו לוין, שהרי במכתבו של הרמי"ם מויטבסק משנת תקמ"ח הוא כותב שר' אהרן הגדול לא נסע לרוסי' לפני תקמ"ח והניח לוין את הדיוון בצי"ע.

לאחרונה התפרסם מכתב חדש שכטב ר' אהרן הגדול לר' אהרן הקטן מסמליליאן משנת תקמ"ג לערך [נדפס בסיסוד המעלה ח"ב ע' מו, ועיין שם ע' שכח].

על פי זה הי' מקום לומר שאגרת כ"ק אדחה"ז נכתבה בתקמ"ג, אבל לפי המבואר להלן צ"ע בזה.

**מיهو "אה"ק מויטעפסק" הנמצא במכתבי הר"א מקאליסק**

בספר היישוב החסידי בטבריה הדפיס וילנסקי עוד כעשרים מכתבים מהר"ק ר' אברהם מקאליסק ומהחסידים מטבריה, ושם נדפס שני מכתבים שכותב הר"א מקאליסק למנהל קופת ארץ ישראל והחסידים ברוסי' משנת תקנ"ב, המכתבים נדפסו גם בסוד המעללה ח"ב ע' קע"ז - קפ"א עם תיקונים עפ"י השוואה עם הכתבי שנעשה ע"י ר' מונדשיין.

בכתב הראשון הנמען הוא כ"ק אדחה"ז, הרה"ק ר' ישכר בער מליבאווייטש הרב יעקב מסמליאן [הר"יס] "וכבוד הרבני המופלג בתורה ויראה הותיק וחכם בכל דרכיו משכיל שכל טוב כמוחר"ר אה"ק נ"י".

בכתב השני לגראי קופת ארץ ישראל בסופו כותב הר"א מקאליסק "ואומר שלום" להרב יעקב מסמליאן "ביחוד" שלום "לכ"ק אדחה"ז, הרה"ק ר' ישכר בער מליבאווייטש ושלום כל א"ש" [=אנשי שלומיננו]... יישלום... ותיק וחכם כמוה אה"ק מויטעפסק".

מי זה "אה"ק" משערם וילנסקי וסורסקי [בסוד המעללה] שהכוונה הוא לר' אהרן הלו מוויטבסק שלפי מסורת סלאנים [הובא בסוד המעללה ח"א ע' צ"ח] hei מגולי החסידים ובעל רוחה"ק, בתחילה hei קרוב (גם) לכ"ק אדחה"ז, וכ"ק אדחה"ז מזכיר בагראותיו אודות פדיון שבויים [אג"ק ע' נא], "וכתר תוי וכתר ש"ט עליה ע"ג היה הרב החסיד המפורסם מוה אהרן סג"ל מוויטבסק" אבל בשעת המחלוקת בין הר"א מקאליסק עם כ"ק אדחה"ז תמן ר' אהרן בהר"א מקאליסק ובמכתו של הר"א מקאליסק לכ"ק אדחה"ז הוא כותב [לקו"יא לז] "לקrab את ידיך ד' הרב הזקן נשוא פנים מוה אהרן הלו מוויטעפסק..."

[בסוד המעללה מביא שבמלשינות אביגדור נזכר ר' אהרן מוויטבסק כאחד משלשה מנהיגי החסידות שעלו לאראה"ק, אבל מונדשיין בכרם חב"ד דב"ע 84 הע' 12 חושב שהמלשין טעה בשמו של הרמ"מ מוויטבסק וכותב אהרן במקום מ"מ ועכ"ע.

"פיינוח המדויק של "אה"ק" לא התברר עד כה" כותב سورסקי ביסוד המעללה אבל היה שמו של ר' מוויטבסק "אה"ק מויטעפסק" ושהוא מגولي החסידים, סביר להניח שמדובר בר' אהרן מוויטבסק שהיו מגולי החסידים ומוויטבסק, והתעסק עם

הרב ישכר בעיר מליאבוואויטש באיסוף כספים לפדיון שבויים בשנים אלו כפי שכותב כי'ק אדה"ז בחורף תקנ"ג (אג'ק ע' נא)

ונראה פשוט שפיענוח, אה"ק - הוא אהרון הקטן, ושם ר' אהרון מווייטבסק היו קוראים לו אהרון הקטן ודבר זה מהמצו בימים ההם שעוד לא היו שמות משפחה, כדי להבחין בין אנשים בשם דומה.

### **גם באגרת כי'ק אדה"ז הכוונה לר' אהרון מווייטבסק**

אם נכוונה הפענה יוצא שלר' אהרון מווייטבסק קראו אהרון הקטן ועפי' יש לומר שכוונת כי'ק אדה"ז באגרת שאנו דנים בו הוא לר' אהרון מווייטבסק ולא לר' אהרון הקטן מסמלייאן [ולהעיר שכן נזכר ר' אהרון ביחיד עם הרב ישכר בעיר מליאבוואויטש והוא הוא בשני מכתביו של הר'יא מקאליסק וכן באגרתו של כי'ק אדה"ז אודות פדיון שבויים].

כל דיוונים של וילנסקי ולוין hei אם כוונת כי'ק אדה"ז hei לר' אהרון הגדל או לר' אהרון הקטן מסמלייאן, שניהם מהulosים לארה"ק ומש"ה היו צרייכים להגביל תאריך האגרת להתקופה שהם היו ברוסי, אבל לפי המוכחograms לר' אהרון הלוי מווייטבסק קראו אהרון הק' אין לנו שום הגבלה לתאריך האגרת.

### **הוכחה אחרת לתאריך האגרת**

באגרת מזכיר כי'ק אדה"ז עוד כמה מהחסידים ולפי הידוע לנו אודותם יש להעזר בקביעת התאריך.

בהמשך האגרת כותב כי'ק אדה"ז "כאשר יפרש שיחתי... צבי הלווי מעה"יק טבריא ת"ו [עפ"י כתבי לנינגראד, ובכתבי ירושלים צבי הירוש סג"ל...]" והכוונה הוא לצבי הלווי הארקער שיצא כמה פעמים לרוסי כshed"ר. ולפי דבריו כי'ק אדה"ז יוצא שבעת כתיבת האגרת hei ר' צבי האקער ברוסי.

מנסיעותיו של ר' צבי הארקער ידוע שבתקמ"ד הגיע לארץ הקודש וכן כותב ר' אליעזר זוסמאן במכתו בתקמ"ד "ומו"ה צבי הארקער עם אשתו שעלו עמי", ומשמעות זאת עליה לארה"ק, בשנת

תקמ"ז יצא לחוויל ונשאר שם עד תקמ"ט, בתקס"ג ס"ד נסע עוד פעם לרוסי' ו חוזר לאראח"ק, בתקס"ד.

כ"ק אדה"ז كانوا מזכיר ר' צבי הארקען כמו שדר בטבריה, לפי זה יוצא שהאגרת נכתבה בסביבות החנינים תקמ"ז-מ"ט ובזה מצא וילנסקי תימוכין לדעתו שהאגרת נכתבה בתקמ"ח-מ"ט, לוין שטען שהאגרת נכתבה בתקמ"ג סבור הי' שעוד לפני זה ה' ר' צבי הארקען גר באראח"ק ונסע לרוסי' בקץ תקמ"א או קצר אחרי זה, אבל כבר חזר בו לוין בספר תולדות חב"ד שהרי כנ"ל ממכתבו של ר' אליעזר זוסמאן משמע שר' צבי עלה לאראח"ק רק בתקמ"ד.

ולפי זה יש לדחות גם מה שכתבנו שהי' מקום לקשר אגרת כ"ק אדה"ז עם נסיית ר' אהרן הקטן מסמליאין לרוסי' בתקמ"ג.

### מתי נהי' ר' יעקב מסמלאיין שד"ר?

יש עוד טיעון שלוין מביא להוכחה שהאגרת נכתבה בתקמ"ג, והוא, שכ"ק אדה"ז בחלקו השני של האגרת מזכיר את הרב יעקב מסמלאיין השדייר לאיסוף מעות אראח"ק, וכותב בזה הלשון עבדתו אשר עבד במר נפש זה שנתיניס בקרוב הארץ" והרב יעקב נתמנה לשדייר רק בשנים תקל"ט-תקמ"א א"כ האגרת שמזכיר "עבדתו זה שנתיניס" נכתבה בשנים תקמ"א-תקמ"ג אח"כ מאיריך לוין להוכחה שהאגרת נכתבה בתקמ"ג, ולפ"ז יוצאה שהרי"ס נתמנה להיות שדייר בתקמ"א.

השערה זו מותאים לשיטתו של לוין בכמה מקומות [הערות לאג"ק ע' תיז-תיח ספר תולדות חב"ד באראח"ק ע' ט-ז].

וילנסקי כבר דחאה דבריו שהרי באגרת כ"ק אדה"ז מתק"מ לך' אוושאץ' הוא מזכיר את הרב יעקב מסמליאין כשדייר, נכון שלוין בהערות לאג"ק ע' תיח סבור שהאגרת לך' אוושאץ' נכתבה בתקמ"ב אבל כ"ק אדמור' מהורי"ץ בראשית ויוכוח מניסק מביא שהאגרת נכתבה בתק"מ, וכן כותב בעמ"ח ס' בית רבינו (ע' יז).

ויש לדוזן עוד בזה עפ"י הנמצא באגרותיו של הרמי'ם מוויטבסק ועוד חזון למועד.

הרבות ישכר בעיר מלובאווייטש באיסוף כספים לפדיון שבויים בשנים אלו כפי שכותב כ"ק אדה"ז בחורף תקנ"ג (אג"ק ע' נא)

ונראה פשוט שפיינוח, אה"ק - הוא אחרון הקטן, וشגם ר' אהרן מויטבסק היו קוראים לו אהרן הקטן ודבר זה מהמצוין בימיים ההם שעוד לא היו שמות משפחה, כדי להבחין בין אנשים בשם דומה.

### גם באגרת כ"ק אדה"ז הכוונה לר' אהרן מויטבסק

אם נכוונה הפענה יוצאת שלר' אהרן מויטבסק קראו אהרן הקטן ועפ"ז יש לומר שכוונת כ"ק אדה"ז באגרת שאנו דנים בו הוא לר' אהרן מויטבסק ולא לר' אהרן הקטן מסמלייאן [ולהעיר שכן נזכר ר' אהרן ביחס עם הרב ישכר בעיר מלובאווייטש וכן הוא בשני מכתביו של הר"א מקאליסק וכן באגרתו של כ"ק אדה"ז אודות פדיון שבויים].

כל דיוונים של וילנסקי ולוין הי' אם כוונת כ"ק אדה"ז הי' לר' אהרן הגדל או לר' אהרן הקטן מסמלייאן, שניהם מהalousים לאראח"ק ומשייח' היו צרייכים להגביל תאריך האגרת להתקופה שהם היו ברוסיה, אבל לפי המוכחה שגם לר' אהרן הלווי מויטבסק קראו אהרן הקטן אין לנו שום הגבלה לתאריך האגרת.

### הוכחה אחרת לתאריך האגרת

באגרת מזכיר כ"ק אדה"ז עוד כמה מהחסידים ולפי הידוע לנו אודותם יש להעזר בקביעת התאריך.

במהשך האגרת כותב כ"ק אדה"ז "כאשר יפרש שיחתי... צבי הלווי מעה"ק טבריא תי"ו [עפ"י כתבי לנינגראד, ובכתבי ירושלים צבי הירוש סג"ל...]" וככוננה הוא לצבי הלווי הארקער שיצא כמה פעמים לרוסיה כshed"ר. ולפי דבריו כ"ק אדה"ז יוצא שבעת כתיבת האגרת הי' צבי האקער ברוסיה.

מנסייעותיו של ר' צבי הארקער ידוע שבתקמ"ד הגיע לארכז הקודש וכן כותב ר' אליעזר זוסמאן במכתבו מתקמ"ד "ומו"ה צבי הארקער עם אשתו שעלה עמיין", ומשמעותו עליה לאראח"ק, בשנת

תקמ"ז יצא לחו"ל ונשאר שם עד תקמ"ט, בתקס"ג ס"ד נסע עוד פעם לרוסי' וחזר לארא"ק, בתקס"ד.

כ"ק אדה"זcano מזכיר ר' צבי הארקער כדי שדר בטבריה, לפי זה יוצא שהאגרת נכתב בסביבות השנהים תקמ"ז-מ"ט ובזה מצא וילנסקי תימוכין לדעתו שהאגרת נכתבה בתקמ"ח-מ"ט, לוין שטען שהאגרת נכתבה בתקמ"ג סבור כי' שעוז לפניו זה ה' ר' צבי הארקער גר בארא"ק ונסע לרוסי' בקץ תקמ"א או קצר אחריו זה, אבל כבר חזר בו לוין בספר תולדות חב"ד שהרי כנ"ל ממכתבו של ר' אליעזר זוסמאן משמע שר' צבי עלה לארא"ק רק בתקמ"ד.

ולפי זה יש לדוחות גם מה שכתבנו שהי' מקום לקשר אגרת כ"ק אדה"ז עם נסיעת ר' אהרן הקטן מסמלייאן לרוסי' בתקמ"ג.

### מתי נהי' ר' יעקב מסמלאין שד"ר?

יש עוד טיעון שלוין מביא להוכחה שהאגרת נכתבה בתקמ"ג והוא, שכ"ק אדה"ז בחלקו השני של האגרת מזכיר את הרב יעקב מסמלאין השד"ר לאיסוף מעות ארא"ק, וכותב בזוה הלשון עובdotו אשר עבד במר נפש זה שנטיים בקרב הארץ" וhorav יעקב נתמנה לשד"ר רק בשנים תקל"ט-תקמ"א א"כ האגרת שמזכירים "עובדתו זה שנטיים" נכתב בשנים תקמ"א-תקמ"ג אח"כ מריד לוין להוכחה שהאגרת נכתבה בתקמ"ג, ולפ"ז יוצא שהרי"ס נתמנה להיות שד"ר בתקמ"א.

השערה זו מתאים לשיטתו של לוין בכמה מקומות [הערות לאג"ק ע' תיז-תינח ספר תולדות חב"ד בארא"ק ע' ט-ו].

וילנסקי כבר דחלה דבריו שהרי באגרת כ"ק אדה"ז מתק"מ לך' או שאצ' הוא מזכיר את הרב יעקב מסמלייאן כshed"r, נכו' שלוין בחערות לאג"ק ע' תינח סbor שהאגרת לך' או שאצ' נכתבה בתקמ"ב אבל כ"ק אדמור' מהוריינץ בראשית וייחות מינסק מביא שהאגרת נכתבה בתק"מ, וכן כותב בעמ"ח ס' בית רבינו (ע' יז).

...ויש לדון עוד בזוה עפ"י הנמצא באגרותיו של הרמי'ם מויטבסק ועוד חזון למועד.

אבל כזכור לעיל שאי אפשר לקבל התאריך תקמ"ג שהרי ר' צבי הארקער הנזכר בהאגרת כמי שדר בטבריה לא עלה לאה"ק עד תקמ"ד.

### כוונת אדה"ז על עבודתו של ר' יעקב "זה שנטייס"

וילנסקי רוצה לומר שהזאת טעות המعتיק ובמקום "זה שנטייס" צריך להיות "זה שניס" איך שוב אין הוכחה לתאריך המכתב.

יש להעיר أولי כוונת כי'ק אדה"ז הוא לא שהרי"ס והוא שדי' "זה שנטייס" אלא כוונתו הוא שהזאת שנטייס שהי"ס סובל בעבודתו בכלל החשדות של החסידים, ווזיל של כי'ק אדה"ז "לנחמו בכלפים חלף עבודתו אשר עבד במר נפש זה שנטייס בקרב הארץ", עפ"י לא צריכים לתקן נוסח האגרת.

### תאריך האגרת

היוצא מכל הניל שצדק וילנסקי שהאגרת נכתבה בסביבות תקמ"ח בשעת נסיעת ר' צבי הארקער, סיוון תקמ"ו-כ' אייר תק"ן (עפ"י מכתבם מ.נ.).

וילנסקי טוען שהאגרת נכתבה בסוף תקמ"ח או תקמ"ט אחרי הסתלקות הרמ"מ מויטבסק (ר'ח אייר תקמ"ח) שלפי דעתו המדובר באגרת הוא מי עומד בראש חסידי רוסי' אחרי הסתלקות הרמ"מ מויטבסק.

הנחה זו שבאגרת מדובר מי עומד בראש חסידי רוסי', אין לה רמז בגוף האגרת ועוד חוזה למועד לדון בתוכנו של האגרת איי'יה, ובנוגע לתאריך האגרת יש לדון עפ"י מכתב שכתב ר' צבי הארקער לחסידים ברוסי' ביום ב' כי תבאו תקמ"ט (מכتب נג.).

המכتب כותב ר' צבי הארקער בדרך חוזתו לארץ ישראל בהיעדר זaseline, בחמכتب הוא מודה להחסידים ברוסי' על החסד שעשו עמו בחיותו במדינותם, ומוסיף ווזיל "ולא די זהה כי אף אחר נסייעתי הראו לי אהבתם דהאיידנא עיי' ידידינו ציר נאמן המופלא מועיה יעקב סמאלייאנ...". הינו "דהאיידנא" תקמ"ט שנת כתיבת

המכتب לא נסע ר' צבי בעצמו לעיירות רוסי' כי אם נסע הכספי ע"י הר"יס

האגרת - כ"ק אדיה"ז נשלח לקהל החסידים ע"י ר' צבי הארקרער והוא אמר למסור גם דברים שביע"פ שאמר לו כ"ק אדיה"ז, וכן שכתב כ"ק אדיה"ז "כאשר יפרש שיחתי באර היטיב... ויחדתי אליו הדיבור בקריאת של חיבת יתרה נודעת לו מאשר פנים בישראל בחורף העובר כששית מועיה צבי הלוי [סגל"], וכפי שהוכחנו בשנת תקמ"ט לא סיבב ר' צבי הארקרער בעיירות רוסי' יוצא שאגرت כ"ק אדיה"ז נכתבה בתקמ"ח שאז סיבב ר' צבי הארקרער ברוסי'.

כ"ק אדיה"ז מזכיר אודות ר' צבי שיחדתי אליו הדיבור "בחורף העובר משמע שהאגרת נכתבה בקי"ז [אחרי החורף] ניש עוד משמעות באגרת לזה שכתב שם עד עת קיז" לפי כת"י ירושלים והיות שר' צבי הארקרער נסע מארץ ישראל בחודש סיון תקמ"ז א"כ החורף העובר מוכרת להיות חורף תקמ"ח.

היווצה מזה שאגرت כ"ק אדיה"ז נכתבה בקי"ז לפניו שהגיע הידיעה אודות הסתלקות הרמ"ם מוויטבסק שנсталק בחודש אייר תקמ"ח ועד שהגיע הידיעה לרוסי' בטח לך כמה חדשים ואולי יותר מכמה חדשים.

### מתי הגיע הידיעה אודות הסתלקות הרמ"ם מוויטבסק

במכתבו של ר' צבי הארקרער הנ"ל שנכתב כי תבואה תקמ"ט הוא כותב בקשר להסתלקות הרמ"ם מוויטבסק "יאמיןנו לי לנודל המיריות ממש לא יכולתי להרים ידי לכתוב להם כאשר היו בדעתני לכטוב לכל או"א, א"יה מאה"קacaktır לכם לכל או"א" משמע שבקרירוב זמן לכתיבת המכתב קיבלו הידיעה אודות הסתלקות ומשום hei שלח מכתב כללי לאניש ולא מכתבים פרטיים, וכן משמע מהמשך המכתב בתיאورو של ר' צבי הארקרער איך הראה"ק ר' ברוך מעזבוש קיבל הידיעה אודות ההסתלקות וזיל "ויהתנהמו זה שנתוודע להם קודם נסייתי וכתבו דברי תנומין לאה"ק".

לפי הנ"ל שהאגרת נכתבה בקי"ז תקמ"ח לפניו שהגעה הידיעה אודות הסתלקות הרמ"ם מוויטבסק, יובן גם הפלאת הצדיקים

חיהים בארץ ישראל שכ"ק אדה"ז מתאר בחאגראת [שאלוי אין כמותו בשאר אגרותיו]. סביר להניח שהכוונה להרמ"ם מוויטבסק [לובין, טען שעפי"ז "ברור [הדגשה שלו] שהכוונה להרמ"ם מוויטבסק, וא"כ ודאי נכתבו בחיו"].

■ ■ ■ ■ ■

**לזכות**

**החתן התמים הנעלה והמצוין**

**הרבות בנימין נתן הכהן שיחי' גלאק**

**והכללה המהولة פרומא תחי' גערלייצקי'**

**לרגל בואם בקשרי השידוכים למזל טוב**

**בשעה טובה וМОצלהחט**

\*\*\*

**נדפס ע"י אחד מאנ"ש שיחי'**

**לזכות**

**הרבר פשה אהרון צבי שי'**

**ווונטרו**

**טרת הצעניה רבקה רות תחי'**

**וויסט**

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

**להצלחה רבה ומופלגה**