

קובץ
הערות התמימים
ואנ"ש

י"א ניסן ה'תשפ"ד



יוצא לאור על ידי
"מתיבתא מעלבורן"
שע"י ישיבת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש מעלבורן

קובץ
הערות התמימים
ואנ"ש

חידושים וביאורים בנגלה ובחסידות



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

KOVETZ HEOROS HATMIMIM
MESIVTA MELBOURNE
YUD ALEF NISSAN 5784

Published by

Mesivta Melbourne

Yeshivas Oholei Yosef Yitzchak
Lubavitch

88 Hotham Street, St. Kilda East VIC 3183
Melbourne, Australia

Comments and feedback:
Kovetzmesivtah@gmail.com

* * *

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:
הת' חיים יואב שי' קופר
הת' יששכר דובער שי' שטערן
הת' שלום דובער שי' ראסקין
הרב אריה דוב שי' איידעלמאן

פתח דבר

ב"ה

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. אנו מודים להקב"ה אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיש לקהל לומדי תורה, את קובץ "הערות התמימים ואנ"ש" הכולל חידושים הערות וביאורים בכל חלקי התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי התמימים דמתיבתא אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש מעלבורן, לקראת יום הבהיר, יא ניסן, יום הולדת הקכ"ב של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הבא עלינו ועל כל בית ישראל לטובה.

ידועה ומפורסמת הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בריבוי מקומות שאלו ש"תורתם אומנתם" והוגים בתורה עד לאופן ד"לאפשא לה" יעלו חידושים על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו לאור קובצי תורה ופלפולא דאורייתא, מתוך חיות ותענוג. ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה ע"מ לעורר ולחזק בין כותלי הישיבה ובכל העיר את לימוד התורה בכלל וכתיבת חידושי תורה בפרט.

ואנו תפילה, שע"י העיון והעמקה בלימוד התורה, נזכה להגילוי ד"תורה חדשה מאתי תצא", לבשר להם "סוד טעמי" ומסתר צפונותיה", ויקוים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

המערכת

י"א ניסן תשפ"ד - השנה תהא שנת פלאות דגולות

קכ"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מעלבורן, אוסטרליה

תוכן הענינים

2.....דבר מלכות.....

8.....The רבי's advice to a בחור.....

שער הנגלה

11.....מיון סכו"ם בשבת.....
הרב שבתאי אשר שי' טיאר

15.....שבועה דאורייתא בגביית כתובת אשה.....
הת' מרדכי פתחיה שי' אבן חיים

17.....ביאור הפסוק 'ועד זקנה'.....
הת' נחום זלמן שי' סופרין

18.....גזרה לגזרה בציצית של פשתים בטלית של פשתן.....
הת' יוסף יצחק שי' הכהן בלעסאפסקי

20.....The Roller מצה Controversy.....
הרב יונסן פסח שי' ג'ונסון

27.....בענין גרמא בנזקין.....
הרב ישראל חיים שי' פלטיאל

31.....A סדר to Remember.....
הרב בנימין שי' סיימאנס

35.....Reading the מגילה out-of-order.....
הת' דוב דוד שי' סופרין

- 37.....Reward for a Sinner
הת' מנחם מענדל שי' טיאר
- 38.....Ways to be a woman מקדש
הת' אברהם פייבל שי' ניו
- 39.....The גמרא's חידוש
הת' נח ארי'ה שי' לופטיג
- 40.....Question in the משנה
הת' זושא ראובן שי' יודאסין
- 41.....The רמב"ם and magic
הת' מנחם מענדל שי' הלוי לעווענטאל
- 43.....A Ger born to a Jewish mother
הת' יששכר דובער שי' שטערן
- 44.....רבנן killing the הורדוס
הת' יששכר דובער שי' שטערן
- 45.....Abundance of ברכות
הת' דוב דוד שי' סופרין
- 46.....המלך מונבז והלני המלכה
הת' מרדכי ישעי'הו שי' גראנער
- 50.....צדקה to גוים
הת' דוד פתחי'ה שי' אדעליסט
- 51.....Hearing the מגילה on the wrong day
הת' ישעי'ה יעקב שי' עודזה
- 53.....3 watches of the night
הת' אלכסנדר סענדר שי' יודאסין
- 55.....Returning a donkey
הת' רפאל הכהן שי' באסקין
- 56.....מלאכים's Existence
הת' יהודה מרדכי שי' רושינעק

שער החסידות

- 58..... צדקה וחסד של אומות העולם
הת' חיים יואב שי' קופר
- 61..... סדר בסוף קריאת המגלה
הת' שלום דובער שי' שרייבער
- 63..... הענין לסגור את העיניים בשעת ניגון
הת' זושא ראובן שי' יודאסין
- 63..... ג' סוגים: מקווה, צדקה וחסידות
הת' שניאור זלמן שי' ליפסקער
- 65..... ביאור הנמשל מקבורת יעקב בארץ ישראל
הת' מנחם מענדל שי' ג'ונסון
- 67..... ביאור 'צדיק ורשע לא קאמר' בתניא ותורה אור
הרב יהודה ליב שי' ראסקין
- 68..... מאמר ד"ה להבין ענין חושן ואפוד תשכ"ו
הת' יוסף יצחק שי' ליפסקער
- 70..... Donkey's משיח.....
הת' מנחם מענדל שי' הלוי לעווענטאל

ב"ה, יום שלישי שהוכפל בו כי טוב,
פ' ויהי ביום השמיני
י"א ניסן, נשיא לבני אשר, ה'תנשי"א
ברוקלין, נ"י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך צו דעם וואָס האָט זיך גערעדט אין די פריערדיקע בריוו, אַז די אויסגעטיילטקייט פון היינטיקן יאָר – זייענדיק דער יאָר פון „הזיה תהא שנת אראנו נפלאות“ – ווערט נאָכמער אונטערשטראָכן אין חודש ניסן, וויבאַלד די נסים און נסי-נסים (ניסן) דערשיינען אין אַן אופן פון נפלאות, און נאָכמער – אראנו (נפלאות).

איז זייער מתאים זיך אָפצושטעלן אויף נאָך אַ נקודה אין דער אויסגעטיילטקייט פון דעם יאָר, און איר שייכות מיט חודש ניסן:

שוין ביים אָנהויב יאָר איז מערערע מאָל באַטאָנט געוואָרן, אַז היינטיקער יאָר צייכנט זיך אויס מיט אַ „קדושה משולשת“. ד.ה. אַ סך פון די קדושה-ענינים אין דעם יאָר קומען אין אַ דריי-מאָליקן אופן פון „חזקה“ (בתלתא זימני הוי חזקה).

דער יאָר האָט זיך גלייך אָנגעהויבן מיט אַ „חזקה“ פון דריי קדושה-טעג נאָכאַנאַנד (די צוויי טעג פון ראש-השנה, דער „קאָפּ“ פון יאָר, האָבן תיכף אַריינגעפירט אין שבת-

יום שלישי שהוכפל בו כי טוב: פרשיי עה"פ בראשית א, ז (מב"ר פ"ד, ו). וראה בהנסמן במכתב כ"ה אדר שנה זו הערה ד"ה זה (לעיל ע' 883).

פ' ויהי ביום השמיני: ראה להלן בהמכתב. וראה הערות למכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה בתחלתו (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים – קה"ת תשמ"ו ואילך – ע' תשסז).

י"א ניסן, נשיא לבני אשר: ראה שריע אדה"ז אויך הל' פסח סתכ"ט ס"ט: בא' בניסן התחילו הנשיאים להקריב את קרבניהם לחנוכת המזבח נשיא אחד ליום עד י"ג בניסן, וכל נשיא ביום שהקריב קרבנו הי' יום טוב שלו כו'. ושם סט"ז: נוהגין מרי"ח ואילך לקרות פ' הנשיא שהקריבו בו ביום כו'. והקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות – במדב"ר פי"ד, י"ד. וראה ד"ה ביום עשתי עשר יום ד"א ניסן ה'תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך). – וראה לקוטי לוי"צ אגרות-קודש ע' שכג-שכה. שם ע' ת"ט. נשיא לבני אשר: ש, הוא יתן מעדני מלך" (ויחי מט, כ) – ר"ת מוח לב כבד (על הסדר דמוח שליט על הלב) – ראה ניצוצי אורות וניצוצי זהר לזח"ב קנג, א. וש"נ.

די פריערדיקע בריוו: דכ"ה אדר ואור ליום ה' ניסן שנה זו (לעיל ע' 883. 888). – ולהעיר שמכתב הנוכחי הוא מכתב השלישי שנכתב השתא בקשר לחה"פ הבע"ל.

מערערע מאָל באַטאָנט געוואָרן: ראה בארוכה מכתבים כללים לר"ה שנה זו (דמוצ"ש ח"י אלול, מוצ"ש כ"ה אלול וג' סליחות – ה'תשי"ג: וא"ו תשרי ה'תנשי"א (לעיל ע' 859. 864. 871. 877).

בתלתא זימני הוי חזקה: ב"מ קו, ריש ע"ב. וראה גם יכמות (סד, ב) ובירושלמי שם (פ"ו ה"ו). סנהדרין

פא, ב.

ראש-השנה, דער „קאָפּ“ פון יאָר: לקו"ת דרושים לר"ה נת, א-כ. עטרת ראש שער ר"ה בתחלתו. המשך וככה תרל"ז (ע' קכח). רד"ה החודש תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' קלא), תרס"ו (המשך תרס"ו ע' קנו), תרע"ח (הב' – סה"מ תרע"ח ס"ע רכד). ובכ"מ.

קודש): און נאָכדעם האָט זיך די „חזקה“ איבערגעחזרט אין חודש תשרי (אין חוץ לארץ) נאָך צוויי מאָל (אויך ביי די ערשטע און לעצטע טעג פון חג הסוכות) — אַזוי אַז במשך דעם חודש תשרי (דער חודש הכללי) איז געווען אַ „חזקה“ אין אַ „חזקה“:

און אַזוי האָט זיך עס דערנאָך איבערגעחזרט אין דעם „ראש השנה לחסידות“ — דער חג הגאולה פון אַלטן רבי'ן, „ט"כ כסלו — און אין די שמחה-טעג פון די ימי הפורים.

דער ענין פון „חזקה“ (לשון חזק, שטאַרקייט) איז, אַז מיט (דער פאַרזעצונג אָדער איבער'חזרונג פון) דריי מאָל ווערט די זאָך קביעות'דיק, עס ווערט פאַרפעסטיקט און פאַרזיכערט אַז אַזוי וועט זי בלייבן.

און אין דעם באַשטייט די הוראה און נתינת-כח פון דער „שנה משולשת“, אַז די ענינים פון קדושה, תורה און מצוות, זיינען דעם יאָר דורכדרינגענדיק און פאַרפעסטיקט אַזוי אַז זיי האָבן אַ דויערהאַפטע ווירקונג אויך אויף ווייטער.

* * *

אין דעם היינטיקן חודש ניסן (דער ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה) ווערט אַט-די קדושה-חזקה אויסגעדריקט אין דער תורה-קריאה במשך דעם חודש:

חודש ניסן, וואָס זיין ראש (דער „קאַפּ“ פון חודש) איז היינטיקן יאָר געווען שבת פ' החודש, האָט זיך אָנגעהויבן מיט אַ דרייענדיקע קריאה, אין דריי ספרי-תורה — די קריאה: פון פרשת ויקרא, פון ראש חודש און פון פרשת החודש.

און דערנאָך, במשך דעם חודש, ווערט די זעלבע פרשה (סדרה), פרשת שמיני, געלייענט (און געלערנט) במשך דריי וואָכן נאָכאַנאַנד (אַנהויבנדיק פון יום שמיני בחודש, ביי דער קריאת מנחה פון שבת הגדול, ביז דעם סוף חודש, אין שבת כ"ט בניסן). די באַזונדערע דערהויבנקייט פון „ויהי ביום השמיני“, געמיינט „יום שמיני

תשרי (דער חודש הכללי): ראה אה"ת סוכות ע' איתשנו. סה"מ תרנ"ד ע' לו. היתש"ב ע' 49. ובכ"מ. ראש השנה לחסידות... י"ט"כ כסלו: מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נעתק ב„היום יום“ יט כסלו. אגרות-קודש שלו ח"א ע' רנט. וש"נ.

אין... חודש ניסן... ווערט אַט-די קדושה-חזקה אויסגעדריקט אין דער תורה-קריאה: להעיר, אשר בתשרי הו"ע „בחר הקב"ה בעולמו“ (שמור פט"ו, יא), וי"ל שלכן הקדושה המשולשת אז היא בזמן — שלשה ימים: ובניסן הו"ע „בחר ביעקב ובניו“ (שמור שם), ולכן עניני ה„חזקה“ שבחודש ניסן הם ביחס לתורה: קריאה משולשת בג' ספרי תורה, וקריאת פ' שמיני במשך ג' שבועות.

ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה: בא יב, ב. וראה ד"ה החודש תרס"ה (סה"מ תרס"ה ס"ע קט ואילך), אעת"ר (סה"מ אעת"ר ע' נו ואילך), עטר"ת (הב' — סה"מ עטר"ת ע' שכג ואילך). ועוד.

דער „קאַפּ“ פון חודש: לקו"ת דרושים לר"ה שם נח, סע"א. עטרת ראש שם (ג, ב). המשך וככה תרל"ז (ע' קכח). ובכ"מ.

שבת פ' החודש... א דרייענדיקע קריאה, אין דריי ספרי-תורה: רמב"ם הל' תפלה פ"ג הכ"א. וראה בארוכה שיחת ש"פ ויקרא, פ' החודש ש"ז. (לעיל ח"א ע' 379 ואילך).

יום שמיני למילואים: פרש"י ריש פרשתנו.

למילואים" (דער אַכטער טאָג פון חנוכת המשכן), באַשטייט אין דעם, וואָס היום ה' נראה אליכם — להשרות שכינתו במעשה ידיכם — אין דעם טאָג האָט זיך אָנגעהויבן די השראת השכינה אין דעם משכן (שרתה בו שכינה).

און דאָס איז אויך אָנגעדייטעט אין דעם מספר „שמיני“: די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן אין די שבעת ימי בראשית (זעקס טעג פון באַשאַפן, און שבת וואָס האָט אַריינגעגעבן מנוחה אין וועלט, שלימות אין באַשאַפן), און דערפאַר איז צייט (זמן) פון וועלט אויסגעשטעלט אין אַן אומקרייז פון זיבן-טעגיקע וואָכן (און אַזוי אויך די זיבן-יאָריקע שמיטה-קרייזן), אַזוי אַז די צאָל שבעה דייטעט אַן אויף די ג-טלעכע ליכט וועלכע איז באַשרענקט אין וועלט: און שמיני ווייזט אויף דער ג-טלעכער אַנטפלעקונג וואָס איז העכער פון דער בריאה.

און דערמיט וואָס פרשת שמיני ווערט היי-יאָר געלייענט במשך דריי וואָכן, קומט צו די באַזונדערע מעלה פון „חזקה“ און שטענדיקייט אין דעם ענין פון „שמיני“ — השראת השכינה (די ג-טלעכע אַנטפלעקונג וואָס איז העכער פון וועלט):

די השראת השכינה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן אין „יום השמיני“ איז געווען ניט אַ צייטווייליקע ג-טלעכע אַנטפלעקונג, נאָר אויף אייביק, ווי דאָס איז פאַרשטאַנדיק פון לשון: להשרות שכינתו במעשה ידיכם, אַז די השראת השכינה זאָל זיין אין אַ שטענדיקן אופן, און ביי יעדער אידן (בתוך כל אחד ואחת מישראל), ביז אין מעשה ידיכם.

* * *

די השראת השכינה אין אַ קביעות'דיקן אופן, וואָס האָט זיך אָנגעהויבן ביום השמיני אין משכן, איז געקומען נאָך מער צום אויסדרוק אין דעם בית המקדש. וואָרום, ווי באַוואוסט, ווערט דער משכן אָנגערופן אהל, א „דירת עראי“, אַ ניט-דויערהאַפּטע

היום ה' נראה אליכם — להשרות שכינתו במעשה ידיכם: פרשתנו ט, ד ובפרשי.

שרתה בו שכינה: לשון רש"י פרשתנו שם, כג.

אָנגעדייטעט אין דעם מספר „שמיני“: בהבא להלן ראה כלי יקר ריש פרשתנו: שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט — הובאו ובתבארו בד"ה ויהי ביום השמיני תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע רסט ואילך), ה"תש"ד (סה"מ ה"תש"ד ע' 191 ואילך), ה"תש"ה (סה"מ ה"תש"ה ע' 167 ואילך). וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' כה. אחרי כרך ג ע' תתכה. ועוד.

שבת . . אַריינגעגעבן מנוחה: דבא שבת בא מנוחה — פרשי עה"פ בראשית ב, ב. פרשי ד"ה ויכל — מגילה ט, א. תוד"ה חצבה — סנהדרין לח, א. וראה כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' תתא (נט, ב ואילך). די השראת השכינה . . אויף אייביק: דמעשה ידי משה הם נצחיים — סוטה ט, סע"א. וראה לקו"ש חט"ו ע' 465, ובהנשמך שם.

בתוך כל אחד ואחת מישראל: כמאמר חז"ל עה"פ (תרומה כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — בתוך כל או"א מישראל — ראשית חכמה שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים — סט, ב). אלשיך עה"פ תרומה שם קרוב לסופו (ועיין ג"כ בפירושו עה"פ (תהלים צדריק, יז) ויהי נועם). ועוד. — נסמן בלקו"ש חט"ו ע' 414.

ווי באַוואוסט: ראה שמואל"ב ז, ו. שהשיר פ"א, טז (ג). זח"ב רמא, א. תו"א ר"פ ויגש. ועוד.
„דירת עראי“: ובלשון הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"א: והי' לפי שעה כו'. וראה שהשיר שם.

וואוינונג: דאָקעגן בית (בית-המקדש) איז אַ „דירת קבע“, אַן אויף-שטענדיק באַשטימטע וואוינונג – און פון זינט מ'האָט אויפגעבויט דעם בית המקדש אין ירושלים, איז דאָס געוואָרן דער באַשטימטער און אייביקער אָרט פון השראת השכינה (זאת מנוחתי עדי עד).

און די פולקאָמע „קביעות'דיקייט“ און חזקה פון דער השראת השכינה אין בית המקדש, וועט זיין אין דעם בית המקדש השלישי בשלימות, אַז פאַר יעדן אויג וועט זיין אָפן און קלאָר די פולשטענדיקע דויערהאַפטיקייט און שטאַרקייט פון דעם בית המקדש – אַ בית נצחי.

* * *

דאָס אויבנגעזאָגטע איז אויך אָנגעדייטעט אין דעם אָפּשלוס פסוק פון מזמור „תפלה למשה“ (דער מזמור צדי"ק פון ספר תהלים): ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידיו כוננהו:

די חז"ל זאָגן, אַז אַט דער פסוק איז געווען די תפלה פון משה רבינו אין צוזאַמענהאַנג מיט הקמת המשכן: אמר להם יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' אלקינו עלינו וגו', אַז תפילת משה האָט פועל געווען די השראת השכינה אין משכן. און דערביי איז מודגש אַז די השראת השכינה איז אין אַן אופן פון „כוננה עלינו“ (גרונטבאַפעסטיגונג) – מיט אַ קביעות, לדור דור.

בין, אַז אין דעם ווערט אויך אָנגעדייטעט די נצחיות פון דעם בית המקדש השלישי, ווי חז"ל זאָגן אויף דעם פסוק, אַז די ווערטער „ומעשה ידינו כוננהו“ באַציען זיך צום בית המקדש השלישי, אויף וועלכן דער אויבערשטער זאָגט: לעתיד לבא אני אבנה אותו ומשרה שכינתי בחוכו ואינו חרב לעולם.

בית . . . דירת קבע: ראה גם עיון יעקב לע"י פסחים פח, א (בשייכות לביהמ"ק השלישי).
פון זינט מ'האָט אויפגעבויט דעם בית-המקדש אין ירושלים כו': רמב"ם שם ה"ג. נתבאר בלקו"ש חט"ז ע' 466 ואילך.

אייביקער אָרט פון השראת השכינה: ראה רמב"ם שם פ"ו הט"ז: קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה.

זאת מנוחתי עדי עד: תהלים קלב, יד.

בית נצחי: זהר ח"א כח, א. ח"ג רכא, א. תקו"ז תיקון ח.

אין דעם אָפּשלוס פסוק: פסוק טו"ב.

מזמור צדי"ק פון ספר תהלים: אשר ע"פ המנהג לומר בכל יום הקאפיטל המתאים לשנות חייו – מתחילים ב"א ניסן שנה זו אמירת מזמור זה שבתהלים. והוא הראשון מן „אחד עשר מזמורים (ש)אמר משה“ – מדרש תהלים ופרש"י עה"פ (צדי"ק, א). פרש"י עה"פ פקודי לט, מג. ועוד.

חז"ל זאָגן . . . אמר להם כו': פרש"י עה"פ פקודי שם. וראה גם פרש"י פרשתנו ט, כג. פרש"י עה"פ תהלים כאן. וראה תו"ש עה"פ פקודי שם (אות לד). וש"נ.

חז"ל זאָגן . . . לעתיד לבא כו': מדרש תהלים עה"פ.

לעתיד לבא אני אבנה אותו . . . ואינו חרב לעולם: ראה גם פרש"י עה"פ (בשלח טו, יז) מקדש אדני כוננו ידך. פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. תוד"ה אין – שבועות טו, ריש ע"ב. בהנסמן לעיל הערה ד"ה בית נצחי. ועוד.

ולכאורה קען מען צוגעבן א טעם, בדרך רמז, פארוואס אט די תפילה איז אין מזמור צדי"ק פון תהלים – ווייל די צאל ניינציק, דריי מאל דרייסיק, שטעלט מיט זיך פאר די פולקאמע שלימות אין חזקה – דריי מאל דריי (מאל צען).

* * *

ויהי רצון, אז יעדער איינער און איינע, בתוך כלל ישראל, זאל אויסנוצן די ספעציעלע כוחות פון דעם היינטיקן יאר, אויף דורכצודרינגען זיין גאנצן וועגן מיט א קדושה-לעבן, ביז צו דערגרייכן די אמת'ע חזקה, נצחיות'דיקע שטארקייט אין אלעם וואס איז שייך צו לימוד התורה און קיום המצוות

– אנהויבנדיק פון די הכנות צו חג הפסח בכלל, און בפרט צום פראווען דעם „סדר של פסח“ מיט די דריי מצות (כהן לוי ישראל) און זעקס מינים אויף דער קערה (דריי מאל דריי) –

און בפרט אז דאס איז אין א יאר, כנ"ל, אין וועלכן מען לייענט פרשת שמיני דריי וואכן נאכאנאנד, וואס „שמיני“ ווייזט אויף דער ג-טלעכער הנהגה וואס איז העכער פון וועלט, הנהגה נסית: און בשעת מען לייענט „שמיני“ דריי וואכן נאכאנאנד, ווערט נאכמער אונטערשטראכן דורך תורה די אויסגעטיילטקייט פון דעם יאר, אלס א יאר פון אראנו נפלאות, דורך נסים ונסי נסים:

– ביז דאס קומט אראפ אין א קלאר-אנטפלעקטן אופן, און לויט דעם פתגם וואס איז דערמאנט געווארן מערערע מאל: שמיני שמונה שמינה – א יאר ווען מען לייענט פ' שמיני, שמונה – אכט מאל, וועט זיין שמינה, א „פעטער“ יאר בגשמיות וברוחניות –

און דאס וועט נאכמער צואיילן אז מען זאל זוכה זיין צום דעם דריטן „שמיני“, בית המקדש השלישי, אין וועלכן עס וועט זיין דער כנור של שמונה נימין,

און עס וועט מקויים ווערן ביי יעדן איינעם און איינע די תפלה און ברכה, און

דריי מצות (כהן לוי ישראל) און זעקס מינים אויף דער קערה: „סדר הגדה“ בהגש"פ נוסח אדה"ז. והוא מפע"ח שער כא (שער חג המצות) פ"ו. סידור האריזל במקומו. וראה ג"כ שו"ע אדה"ז או"ח הל' פסח סתע"ג סכ"ו. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים שם (ע' ה"ו). וש"נ.

דריי: וענין עיקרי בפסח – כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור – הגש"פ פיסקא רבן גמליאל ה"י אומר, ממשנה פסחים קטז, סע"א ואילך.

דעם פתגם: הובא ונתבאר גם בלקו"ש ח"ז ע' 297. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 395, שם ע' 413 ואילך. שמיני... שמינה: להעיר גם מהידוע בשם הה"מ בפירוש „ביום השמיני עצרת“ – סה"מ מלוקט ח"ב ע' קמ. וש"נ.

ויש לקשר זה גם עם הנשיא ד"א ניסן – אשר, שהוא מלשון אושר ותענוג (לקוטי לוי"צ אגרות-קודש ע' שכד. שם ע' ת"ט. ועוד).

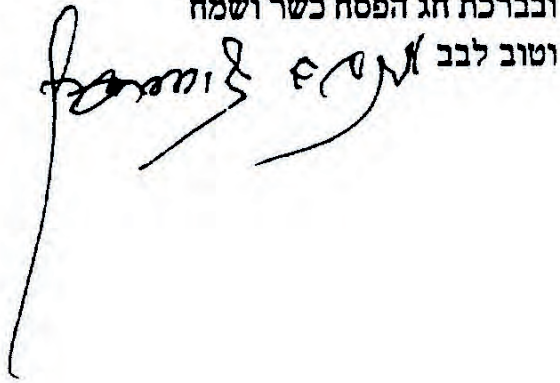
בית המקדש השלישי... כנור של שמונה נימין: ערכין יג. ב. וראה כלי יקר דלעיל הערה ד"ה אנגעדייטעט.

נאכמער – איך נתינת כח פון משה רבינו: ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו, אין דעם בית המקדש השלישי, מקדש אדניי כוננו ידיך.

בכבוד ובכרכה

ובברכת חג הפסח כשר ושמח

וטוב לבב



מקדש אדניי כוננו ידיך: בשלח טו, יז. וראה בהנסמן לעיל הערה ד"ה לעתיד לבא.



The רבי's advice to a בחור

י"ד סיון ה'תשי"ג יחידות אצל כ"ק אדמו"ר
שליט"א

You must go to the "Wednesday Hour"...
And when Hashem sees that you are
mekarev his children, that brings a *kiruv*
on one's self...

... דו דארפסט פאהרן אויף די מיטוואך שעה
און אז דער אויבערשטער זעט אז מען איז מקרב זיין
קינדער פועלט דאס א קירוב אויף זיך

מוצאי ראש השנה ה'תשט"ו דברי כ"ק אדמו"ר
שליט"א
בשעת נתינת כוס של ברכה

"A *Tomim*" means a complete one.
Therefore, you should not split yourself,
half here and half there.

א תמים" איז דער טייטש א גאנצער. במילא זאלסט
דו זיך ניט טיילן, האלב דא און האלב דארטן

ד' חשון ה'תשט"ו יחידות אצל כ"ק אדמו"ר
שליט"א

With regard to that which you write about
an arousal to *teshuva*, that there will not be
any arousal to *teshuva* cannot be, since
this is present by every Jew, and in
particular by one who learns in *Tomchei*
Tmimim, which is the Rebbe's *moisod*,
definitely it will not be [the case].

וועגן התעוררות תשובה איז: אז עס זאל ניט זיין
קיין התעוררות תשובה, קאן דאס ניט זיין, ווייל דאס
איז פראן ביי יעדן איד, און בפרט ביי אזא וואס
לערנט אין תומכי תמימים וואס איז דעם רבי'ס א
מוסד, געוויס ניט זיין.

So what [is the answer]? It says in *Likutei*
Torah that an arousal to *teshuva* must have
something tangible to hold on to.

נאר וואס דען? עס שטייט אין ליקוטי תורה אז א
התעוררות דארף האבן עפעס א דבר ממשי אין וואס
צו אנהאלטן זיך.

The tangible thing is an increase in learning Torah or *avoda* in davening or doing *mitzvos* or better yet, in all three things together. Therefore, one needs to make an additional [session] of learning outside of the schedule of the Yeshiva.

During the schedule, one must learn what they learn as per the schedule of the Yeshiva, and the additional learning needs to be: in *Chassidus* whatever your heart desires, and in *Kitzur Shulchan Aruch*. If one could set aside enough time to learn both things each day, that would be good, and if one can't manage that, then learn one day *Chassidus* and one day *Kitzur Shulchan Aruch*. If *Kitzur Shulchan Aruch* itself is too dry, they have printed a *Kitzur Shulchan Aruch* with sources, one can learn the *halacha* in *Kitzur Shulchan Aruch* and also the source in *Mishna Berura*, or in the Alter Rebbe's *Shulchan Aruch* or in *Beis Yosef Shulchan Aruch* or wherever it is. Just learning the source, one cannot do, because one needs to know the *Halacha*, first learn the *Halacha Pesuka* in *Kitzur Shulchan Aruch*. And even in *Kitzur Shulchan Aruch* itself it is good if the first time one begins by learning the *Halachos* that are more relevant to *Halacha L'maase*. When one will keep these fixed things, it will be able to manifest the arousal to *teshuvah*.

That which you write that your voice is weak, etc., there is a solution that you should talk so the voice doesn't come from the depths, but from the mouth. That

דער דבר ממשי איז א הוספה אין לימוד התורה אדער עבודת התפילה אדער קיום המצוות אדער בעסער אלע דריי זאכן אין איינעם. מען דארפט מאכן א לימוד נוסף חוץ מסדרי הישיבה.

אין די סדרים דארף מען לערנען וואס מען לערנט אין די סדרי הישיבה און דער לימוד נוסף דארף זיין: אין חסידות במקום שלבו חפץ, און אין קיצור שלחן ערוך. אז מ'קאן אפגעבן אויף דעם גענוג צייט אויף צו לערנען ביידע זאכן יעדן טאג איז מה טוב און אויב מ'קאן דאס ניט אויספירן זאל מען לערנען איין טאג חסידות און איין טאג קיצור שלחן ערוך. טאמער קיצור שלחן ערוך אליין איז טרוקן האט זיך אפגעדרוקט א קיצור שלחן ערוך מיט מראה מקומות, קען מען אפלערנען דעם דין אין קיצור שלחן ערוך און אויך דעם מקור אין משנה ברורה אדער אין דעם אלטן רבי'ס שלחן ערוך אדער אין בית יוסף שלחן ערוך אדער נאך וואו דאס איז. לערנען דעם מקור אליין קאן מען ניט ווייל מען דארף וויסן דעם דין דארף מען פריער אפלערנען די הלכה פסוקה אין קיצור שלחן ערוך. און אפילו אין קיצור שלחן ערוך גופא איז גוט אויב דעם ערשטן מאל הייבט מען דורך און מען לערענט די דינים וואס זענען מער נוגע להלכה למעשה. און אז מען איז מקיים אט די קביעות וועט דאס אנהאלטן די התעוררות תשובה

ב' אדר ה'תשט"ז יחידות אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א

דאס וואס דו שרייבסט "קולי חלוש וכו'" איז פראן צו דעם אן עצה אז מען זאל רעדען אזוי אז דער קול זאל קומען נישט פון טיפעניש, נאר פון מויל. דאס הייסט, נישט נאר אן התרגשות נאר אויך אז מען זאל נישט רעדען פון טיפעניש פון זיך ווייל דאס

means, not only without anxiety, but also that you shouldn't talk from the depths of your [guts], because that harms your health also. There is a method in this that the voice should come only from the tongue, lips and palate, and from the throat. If you have any contact with someone from [amongst] the orators, they will tell you how you do this. And you have to practice this.

שאדט צום געזונט אויך. דאס איז פראן אין דעם א דרך אז דער קול זאל קומען נאר פון לשון, שפתים און חיד, און פון האלדז. אויב דו האסט באקאנטשאפטען מיט אימעצען פון די אראטארען וועלן זיי דיר זאגן ווי מען טוט עס. און מען דארף זיך מרגיל זיין אין דעם

ב' אדר ה'תשט"ז יחידות אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א

(Regarding not getting enough sleep)
A strange thing by all the Russians! But here in America you have to change the habit. You weren't so old when you left Russia. You need to go to bed in the American system: you should go to bed earlier and get up earlier. But to start with, don't do it the opposite: You shouldn't start by getting up earlier, but with going to bed earlier.

(בנוגע לחוסר זמן השינה)
א מאדנע זאך ביי אלע רוסישע! אבער דא אין אמעריקע דארף בייטן אט די רגילות. דו ביסט דאך נישט געווען אזא זקן ווען דו ביסט אוועק פון רוסלאנד. דארפסט דו זיך אויסלייגן אויפן אמעריקאנער שטייגער אז דו זאלסט זיך פריער לייגען און פריער אויפשטיין. אבער די התחלה זאל נישט זיין פון דעם הפוך: זאלסט נישט אנהויבען פון פריער אויפשטיין, נאר פון פריער לייגען זיך געוויינליך, די ערשטער פאר נעכט אז מען לייגט זיך פרי אין בעט איז מען אפשר נישט מורגל אין דעם, אבער שפעטער געוויינט מען זיך צו און עס איז בעסער פאר דעם געזונט. דארפסט דו זיך אויס חשבונ'ן דיינע שעות מיט דיינע שיעורים אז דו זאלסט פריער לייגען זיך און פריער אויפשטיין. פארקערט, דאס איז א גוטער חשבון: מען דארף האבן א סדר און היטען דעם געזונט



מיון סכו"ם בשבת

הרב שבתי אשר שי' טיאר

א' מאנ"ש מעלבורן

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' שיט: "הבורר הוא מאבות מלאכות שכן במשכן היו בוררים הפסולת מתוך הסממנים לפיכך כל הבורר פסולת מתוך האוכל .. חייב .. ואם בורר האוכל בידו כדי לאכול לאלתר מותר מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכלו מיד אין זה מעין מלאכה כלל שדרך אכילה כך הוא שהרי אי אפשר לאכול הכל האוכל עם הפסולת .. אבל נטילת הפסולת אין זו דרך אכילה אלא דרך תיקון האוכל שיהא ראוי לאכילה הרי זו מלאכה גמורה."

ועפ"ז נתבאר (בסעיפים א, ד, ה) דהן במין אחד¹ והן בב' מינים², מותר להפריד אחד מהשני כששניהם בגדר "אוכל". והן במין אחד והן בב' מינים, אסור להפריד אחד מהשני כשאחד "אוכל" והשני "פסולת".

¹ כמ"ש שם בסע' ד: "אין איסור משום בורר אלא בבורר פסולת מאוכל או להיפך אבל אם בורר אוכל מאוכל אפילו אינו חפץ לאכול כלל אלא אחד מהם והשני נוטלו וזורקו אינו נקרא פסולת בשביל כך הואיל והוא ראוי לאכילה." ומירי במין אחד, כמ"ש בסע' ה.

² שם בסע' ה: "אם היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים ורוצה לברור לאכול אחד מהם לאלתר ולהניח השני לאכול לאחר זמן הרי אותו המין שרוצה לאכול לאלתר נקרא אוכל והשני חשוב כפסולת." והיינו כדברי התוס' (שבת עד ע"א א ד"ה ד"ה היו בשם ר"ח) שבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה (רק) כשבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול (דהוי כפסולת מתוך אוכל). "דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול."

[והכי נתבאר בחסידות³ שבירור אוכל מתוך אוכל (כהבירור דקרבות דשבת והאכילה דשבת) מותר (וצריך להיות) בשבת.]

אלא שיש חילוק בין תערובת מין אחד לתערובת ב' מינים: בתערובת מין אחד מותר להפריד ולברר מה שרוצה ממה שאינו רוצה⁴ (כיון שלא שייך בורר במין אחד⁵, כמ"ש בס"י תק סע' יח) אא"כ חלק א' הוא "אוכל" וחבירו "פסולת", דאז הן כב' מינים⁶. ובב' מינים אסור להפריד ולברר המין שאינו רוצה בו מהמין שרוצה בו גם כששניהם אוכל. וכמבואר בתוס' (שבת עד ע"א ד"ה היו בשם ר"ח): "באוכל מתוך אוכל שייכא ברירה שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול דאיתו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול וכן משמע בירושלמי דגרס הבורר אוכלים מתוך אוכלים חזקיה אמר כו'".

ולפי"ז אין איסור כלל למיין מין אחד מהשני⁷ בגוונא שמעונין עכשיו בשניהם או שאינו מעונין עכשיו לא בזה ולא בזה, שהרי שניהם אוכל (א"נ (באו"א) פסולת).

ואע"פ שלשון הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ב) היא "הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו ב' מיני אוכלין", פ"י אדה"ז⁸ (בסע' ה) באותיות ברורות שמדובר באופן שרוצה עכשיו רק אחד מהם, דאז השני הוא כפסולת לגביו. משא"כ במיין ב' מיני אוכל.

[והיינו, שלענין מהות מלאכת בורר, (כתב אדה"ז ש) ב' מינים, ורוצה רק א' מהם, שייך ברירה כיון שהם כאוכל ופסולת⁹, ולענין הפעולה עצמה¹⁰, (כתב להיפך, ששייך ברירה ב)אוכל ופסולת כיון שהם כב' מינים].

³ י"ב תמוז (מאמר ד"ה לא הביט און) תשכ"א. ועיי"ג (כן הערוני הרה"ג הרר' י"י ברוין שליט"א) במאמרי אדה"ז תקס"ד ע' עט ואילך. אוה"ת ויקהל ע' ב'קלט ואילך. וידבר זאת חקת העת"ר בהמשך תער"ב ב בסופו ע' אינ ואילך. ועוד שם. וראה שיחת יט"כ תשמ"ז. אחרי תשל"ו. ד"ה לא הביט תשכ"ו. קטנתי תשל"ז. ועוד.

⁴ שו"ע אדה"ז סי' שיט ס"ד.

⁵ דא"א לומר שבורר לו אחד מהשני כשיש שם רק דבר אחד.

⁶ וז"ל אדה"ז בס"י תק שם: "אין איסור בורר שייך אלא בבורר ומפריד שני מינים זה מזה או פסולת מתוך האוכל שהן כעין שני מינים." ועיי"ש שכתב שבמין א', גם כש"בורר" קצת מהנשאר, מותר במין אחד אפי' כשהתורה אסר המין השני באכילה (לדוגמא: שומן וחלב).

⁷ ראה פמ"ג [מ"ז ס"ק יב]. ודלא כחומרת המ"ב [ביאור הלכה ס"ג ד"ה היו לפניו].

⁸ כדברי התוס' המובאים בפנים. והכי מוכח גם בשו"ע הב"י שם ס"ג.

⁹ וזהו שבסע' א מגדיר אדה"ז שהאב מלאכה היא לברר פסולת מאוכל ובס"ה מוסיף אדה"ז שכשרוצה לאכול אחד מהם לאלתר ולהניח השני לאכלו לאחר זמן, הם כאוכל ופסולת. ואסור לברור א' מהשני.

¹⁰ שאפשר לומר בו שבורר לו (מין) אחד מהשני. ודלא כבמין אחד וכולו אוכל, ש"אין בכך כלום" כמ"ש אדה"ז בס"י תק סע' יח. ועיי"ש שהטעם שאסור לברר אוכל מפסולת (במין אחד) הוא (רק) מפני שהם כב' מינים ושייך לומר בו שבורר "אחד" מה"שני", וכמו שעשו במשכן שהיו בוררים הפסולת מתוך הסממנים. וק"ל.

שוב הדפיס הרה"ג הרר' י"י ברוין שליט"א (במקומו) שלפי פשוטו אין למאמר ד"ה לא הביט און (י"ב תמוז תשכ"א) כאן שייכות, דלא מיירי אלא במין אחד.

ודבריו צל"ע, שכאילו משמע לו שאוקימתא זו (דלא מיירי אלא במין אחד) מוכרחת מינ' ובי' ומקומו הוא מוכרע. וכל מעיין בהמ"מ שהביא¹¹ יראה שאינו כן.

אבל בכל אופן, אין חוככתו להחמיר נראה לי, שהרי מפורש בדברי אדה"ז בריש סימן שיט, שהגדרת בורר היא שמפריד אוכל מפסולת. ומינה שמותר להפריד אוכל מאוכל (מיון).

והחילוק שכתב אדה"ז בסעיף ה (שם) בין מין אחד לב' מינים הוא רק לענין שיחשב המין השני כפסולת כשאינו רוצה בו עכשיו.

ולכן נראה לענ"ד שפיר דלא מיבעי שמותר למיין, אלא שהידור יש בדבר. חדא, שפסק (בשו"ע הב"י ובשו"ע) אדה"ז כהתוס' ודלא כהבנת המ"ב בדעת הרמב"ם. ועוד, שהרי עבודת הבירורים בשבת כך היא (כמבואר בתורת החסידות, וכנ"ל בפנים) ועל טענתו שמדובר בספק חיוב חטאת, והרי אסרוהו האחרונים, אין לנו אלא דברי אדמו"ר הזקן. ואין אחר דברי המלך כלום¹².

¹¹ ראה בהע' 3.

¹² ולהעיר, שיש מי שכתב לדייק ממ"ש אדה"ז בס"ז שאסור לברר תורמסין מתוך קליפתן "כדי לאכול לאלתר", שכל אחד נחשב כפסולת לגבי חבירו (ראה בספר שבת כהלכה פי"ב בביאורים אות ו), וא"כ כשנוטל מה שרוצה עכשיו ה"ה מפריד פסולת מאוכל. וכתבו לדייק לפי"ז שאסור במכ"ש למינם. אבל לענ"ד היא טעותא מעיקרא.

ובהקדם דברי אדה"ז שם:

"הבורר תורמסין מתוך פסולת שלהם חייב מפני שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותם עמהם ומבלעדי כן הם מרים מאד לפיכך הם חשובים פסולת ופסולת שלהם הממתקת אותם חשובה אוכל ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב אפילו בורר בידו כדי לאכול לאלתר."

והנה ספר רמב"ם השלם (וולפא) כרך ג עמ' קסח הקשה "דאם כל מעלת הפסולת היא מה שממתקת את התורמסין, כיצד יתכן דהפסולת נחשבת אוכל מחמת התורמסין, והאוכל עצמו שיומתק נחשב פסולת"? ומשיב וז"ל:

בדברי המשנ"ב סקי"ט יש ישוב לקושיא זו, שהוסיף ביאור: "ומבלעדי זה, התורמוס מר מאוד וחשיב כפסולת, והפסולת אינו מר כל כך, על כן חשיב התורמוס כפסולת מתוך אוכל."

ואין זה מספיק שהרי כשנוטל בידו התורמסין מתוך פסולת שלהם כדי לאוכלן לאלתר, הרי"ז דרך אכילה. והרי בדרך אכילה מותר להסיר אף פסולת גמורה מאוכל גמור (מיד קודם האכילה), וכהכרעת הצ"צ בפס"ד (יד ע"ד) לענין להסיר עצמות קטנים מהדג (דכיון שא"א אופן אחר, א"כ הרי זה דרך אכילה). ואי שרי לן להסיר עצמות קטנים (פסולת) מהדג (אוכל) מיד קודם האכילה, איך נאסור נטילת התורמוס (שאינו פסולת גמורה) מתוך הקליפה (שאינו אוכל גמור) כדי לאכול מיד מה שנוטל בידו? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא!?

[ונראה לענ"ד שאין לתרץ שמדובר כאן במקרה שמתכוון לברור גם את הנשאר והיינו שמכוון גם לנקות ולברר את פסולת התורמוס שמשאיר (כמסקנת ספר שבת כהלכה ח"ב עמ' רסא בשם הר"מ קזיס והאגלי טל והגרשז"א, מפני שאל"כ הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה כמבואר ב"ישועות יעקב" שבביאור הלכה סי' שיט סע' ג ד"ה לאכול) מדקאמר סתמא, ולא התנה שבמה דברים אמורים שהבורר תורמסין מתוך פסולת שלהם חייב, היינו דוקא כשרוצה לברור ולנקות גם את הנשאר. ועל עצם סברת הישועות יעקב יש להשיב ע"פ מ"ש הריב"ש בתשובה סימן שצד (הובא במגן אברהם סימן שג ס"ק כב) דאפילו למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, הנוטל צפרנים חייב משום גוזז אף על גב דלא צריך לצפרנים, דכל מלאכת שבת ממשכן גמרינן, ובמשכן היו גוזזין עורות תחשים אף על פי שלא היו צריכין להצמר, והיתה הגזיזה עצמה מלאכה, הכי נמי הנטילה עצמה היא מלאכה. וה"נ הברירה עצמה היא מלאכה.]

א"ו מיירי במי שבורר התורמוס מהקליפה כדי לאכול הקליפה. וקמ"ל, ש[צריך ליטול מה שרוצה עכשיו (היינו הקליפה) מתוך התורמוס שאינו רוצה עכשיו, ו]אסור לתקן ה"אוכל" (קליפת התורמוס) עי"ז שמוציא ומפריד התורמוס (שאינו רוצה עכשיו) ממנו קודם האכילה.

ועיקר החידוש הוא פשיטות הדבר ומאי קמ"ל:

כבר למדנו בריש הסי' שיותר ליטול האוכל מתוך הפסולת כדי לאכול מיד כיון שהוא "דרך אכילה", ואסור להוסיף שלב (תיקון האוכל) לפני האכילה. [ובהתאם לכך פסק הצ"צ (לענין עצמות הדג) שבגוונא שהסרת הפסולת היא הדרך היחידה לאכול המאכל (וא"כ לא הוסיף שלב), הרי"ז דרך אכילה ומותר.] אבל כאן מיירי במי שרוצה לאכול קליפת התורמוס (שהוא ראוי לאכילה קצת, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"ה הלכה יב "קליפי פולין ותורמסין... כנסן לאוכלין, מתטמאין"), ומשו"ה כתב אדה"ז בלשונו הזהב שאסור להוציא התורמוס מתוך קליפתו שרוצה עכשיו (כיון שמוסיף שלב לתקן הקליפה לאכילה).

ואי לאו משום שי"ל שהתורמוס חשוב פסולת והקליפה חשובה אוכל, היינו מתירין ברירתו מתוך קליפתו קודם אכילת קליפתו. אבל השתא דאיכא למימר שהתורמוס חשוב פסולת והפסולת חשובה אוכל ("מפני שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותם עמהם ומבלעדי כן הם מרים מאד לפיכך הם חשובים פסולת ופסולת שלהם הממתקת אותם חשובה אוכל"), אינו רשאי להוציא ולהפריד התורמוס מתוך קליפתו כדי לאכול קליפתו.

וזהו השו"ט בגמ' על מה שאמר חזקי' (שבת עד ע"א) "הבורר תורמסין מתוך פסולת שלהן חייב": "לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור" - שאני תורמוסים דשלקי' לי' שבעא זימני, ואי לא שקלי ליה - מסרח וכפסולת מתוך אוכל דמי". דסד"א שהתורמוס הוא אוכל גמור והפסולת פסולת גמורה, ולכן מקשה לימא קסבר חזקי' אוכל מתוך פסולת אסור כדי לאכול הפסולת? ומיישב, שאין הדבר כן, דשאני תורמוס שבעצמותו הוא רע לאכילה וחשוב ג"כ פסולת לגבי הקליפה, והפסולת חשובה ג"כ אוכל, וכשרוצה לאכול הקליפה, היא (הקליפה) נחשב אוכל והתורמוס שאינו רוצה נחשב כפסולת, ואין זה דרך אכילה אלא תיקון אוכל וחייב.

ועפ"ז נפ"מ במי שע"פ רפואה וכיו"ב נזקק לאכול דוקא הקליפות של איזה פרי, כגון הסובל משלשולים, שמקובל שלאכול את קליפת פרי הרימונים מועיל מאד לעצור זאת, שיותר ליטול הקליפות ומותר גם לברור הרימון ממנו כיון שבעצמותו הרימון הוא אוכל גמור שאפי' לחזקי' אוכל מתוך פסולת מותר. [ומשו"ה כתב הטור שתורמוס שלנו שאין דרכו בכך מותר לברור מתוך הפסולת.]

שבועה דאורייתא בגביית כתובת אשה

הת' מרדכי פתחי'ה שי' אבן חיים

תלמיד במתיבתא

המשנה בכתובות¹³ מביאה כמה אופנים שונים שהאשה צריכה להישבע כאשר היא באה לגבות כתובתה. וזה לשונו: **"עד אחד מעידה שהיא – היינו הכתובה פרועה, והאשה מכחישה את העד, ואומרת שלא נפרעה, לא תפרע אלא בשבועה."**

שבועה זו היא שבועה דרבנן, מפני שכל הנשבעים שבתורה נשבעים, ואחר כך הם פטורים מלשלם, ואילו אלמנה זו נשבעת ונוטלת כתובתה.

ובגמרא¹⁴, מביא רב פפא אופן שהבעל יכול להביא את אשתו לידי שבועה דאורייתא, שהיא חמורה ביותר.¹⁵ וזה לשון הגמרא, עם הפירוש "שפה ברורה."

"אמר רב פפא, אי פיקח הוא – הבעל שיש לו עד אחד המעיד על פרעון הכתובה, מייתי לה – הוא יכול להביא את האשה שתובעת כתובתה לידי שבועה דאורייתא. וכך הוא יעשה, יהיב [יתן] לה כתובתה פעם שניה באפי חד סהדא – בפני עד אחד וסמך סהדא קמא אסהדא בתרא – ויצרף את העד שראה את הפרעון הראשון ביחד עם העד האחרון ויביא את שניהם לבית דין, כדי שאם תכחיש את פרעון הכתובה, יעידו שניהם נגדה, ומוקים להו להנך קמאי במלוה – ויחשיב את המעות שנתן לה בפעם הראשונה, כמעות הלואה, כדי שאם תכחיש ותטען שלא נפרעה בפעם הראשונה, יעיד עד אחד נגדה על התשלום הראשון, ותצטרך להישבע שבועה דאורייתא להכחיש את העד, שהרי היא רוצה בשבועה זו להיפטר מתשלום."

מזה מובן, שהיא נחשבת כשבועה דאורייתא, מפני שהיא נעשת כשבועה על הלואה, והרי ידעוה שכל זמן ששני עדים מחייבים הנתבע לשלם, עד אחד מחייבים אותו לשבע שבועה דאורייתא.

וקשה לי:

¹³פז,א

¹⁴פח,א

¹⁵רשי ד"ה לידי שבועה דאורייתא

א. מדוע אמר רב פפא שיחשיבו את המעות שנתן לה בפעם הראשונה כמעות הלואה? הרי האישה יכולה לטעון שהם מתנה, מאחר שבאמת הם מעות הכתובה, ורק מפני שיש שני עדים שקיבלה את כתובתה פעם שניה, אנו משנין את חזקתן!

ב. לכאורה, אין המעות האלו הלואה **ממש**, אלא הבית דין רק **מחשיבים** שהם הלואה, מפני שהבעל הביא עד שהוא נתן לאשתו מעות, וגם הביא עדים שהוא נתן לה כתובתה אחר זמן זה, ומוכח שאין המעות הראשונות כתובה אלא הלואה.

אבל כיון שבאמת הם מעות הכתובה, (ורק הדיינים אינן יודעים כן,) ולכן, אשה זו אינה מחויבת אלא שבועה דרבנן, וכשהיא נשבעת שבועה דאורייתא על הלואה שמעולם לא היה, ואין כאן אפילו עד אחד שלווה, היא נשבעת שבועת שווא בנקיטת חפץ!

ואולי יש לומר:

כאשר אדם נותן מעות לאחר מסיבה מסוימת, הוא נותן אותם על תנאי שאם יתברר לאחר זמן שהוא אינו חייב לו כלום, המעות יהפך להלוואה והאדם שהמעות אצלו יהיה חייב להחזיר לו המעות ככל לווה שבתורה. וגם כאן, גבי כתובה, כשהבעל משלם לאשתו פעם שנית, המעות מהפעם הראשונה נחשב כהלוואה ממש שעליה להחזיר, ואם היא מכחשת, עליה להישבע שבועה מדאורייתא אם יש עד שמכחיש אותה.

לפיכך:

א. המעות נחשבות **כהלוואה**, ולא כמתנה, שבתנאי זה הוא נותנן לה. ו-

ב. זה שבועה **אמיתית**, מפני שהמעות הם הלואה ממש.



ביאור הפסוק 'ועד זקנה'

הת' נחום זלמן שי' סופרין

תלמיד בישיבת אהלי יוסף יצחק

בסוף כל תפלה, אומרים כמה פסוקים ובתוכם – "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבל אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל ואמלט".

לכאורה, לשון הפסוק מיותר – אמר ה', "ועד שיבה (שיבה יותר מזקנה, כמפורש במפרשים) אני אסבל". האבן עזרא מפרש, 'ועד' – לכל ימיו, "מיום שהיו עם ה' עד לעולם". ולאחרי זה, עוד אמר ה', "אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל ואמלט".

אם ה' סבל את בני ישראל כל הימים, למה כתוב הפסוק פעמיים "אסבל"?

ובהקדים, במה מדובר הפסוק. פסוק זה הוא מישעיה¹⁶, שמדובר שה' הוא לא, להבדיל, כמו עבודה זרה, שעובדי ע"ז צריכים "למלט משא" (שם, ב') של ע"ז, אבל הקב"ה ברא אותנו, וסובלנו.

הפירוש 'דעת מקרא' מבאר "אני עשיתי וגו'" באופן חדש. הוא מבאר שה' נתן לנו הבטחה: אני הוא ש'עשיתי' את הענינים המתרחשים במדינות, גלות בבל ונצחון כורש, ואני אשא אתכם בתוך הגלות ואסבל ואמלט אתכם, כדרך שהצלתי אתכם ממצרים ונשאתי אתכם. ומשום זה, חוזר הקב"ה בכל ג' לשונות – אשא, אסבל, ומלט.

בב' פסוקים קודם, כתיב, "לא יוכלו מלט משא", שמדובר שעובדי ע"ז צריכים לסבול את הע"ז שלהם, וע"ז שלהם לא יוכלו לתמוך בהם.

ועפ"ז מובן לשון הפסוק, שחוזר המילים "אני אסבל", ללמד שה'אסבל' האמיתי יהי' בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.



גזרה לגזרה בציצית של פשתן בטלית של פשתן

הת' יוסף יצחק שי' הכהן בלעסאפסקי

תלמיד במתיבתא

אדמו"ר הזקן כותב בשולחנו הלכות ציצית¹⁷ "אף על פי שפתיל תכלת האמור בתורה הוא צמר שצבוע בצבע תכלת, מכל מקום מטילין אותו אפילו בטלית של פשתן מן התורה, מפני שכלאים הותרה בציצית. אבל חכמים אסרו בטלית של פשתן, גזירה שמא יטילו גם כן בכסות לילה ונמצא לובש כלאים שלא במקום מצוה. ואפילו ציצית של פשתים אסור בטלית של פשתן, גזירה שמא יטיל בה גם כן תכלת".

ולכאורה צריך להבין, הרי "גזירה לגזירה לא גזרינן"¹⁸ ולכאורה זה נראה כגזרה לגזרה!

כי גזרו רבנן שלא לעשות ציצית של שעטנז, גזירה שמא יטילם בכסות לילה שאין כאן מצוה, ועל זה גזרו שלא לעשות ציצית של צמר כלל, גזרה שמא יבוא להטיל בהן תכלת ויהיה שעטנז.

ויש להבין זה על פי הגדרת כלל זה וזהו כמה מהם:

1. שיטת המאירי היא שמותר לגזור גזירה לגזירה, בגזרה שיש לה רמז מן התורה. כגון מקח וממכר בשבת שנאסרו ויש לו רמז בפסוק "ממוצא חפצך", ושוב גזרה שאין מקדישים, מעריכים או מחרימים, גזרה משום מקח וממכר.

2. שיטת התוספות רי"ד היא שאינו נקרא גזרה לגזרה אלא אם כן הגזרה הראשונה הוא מפני דבר אחר. כגון, איסור הוצאה לכרמלית בשבת, שאיסור זה אינו אלא כדי שלא יבוא להוציא לרה"ר, וע"כ אין לגזור גזרה שמא יבוא להוציא לכרמלית. אבל דבר שנאסר מחמת עצמו דהיינו איסור הבא מחמת

¹⁷א"ח סימן ט' סעיף ב'

¹⁸ביצה ג. ועוד כמה מקומות

הדבר עצמו ולא שמא יבוא לעשות בדבר אחר, יש לגזור גזרה לגזרה. כגון הטמנה ברמץ שהוא אסור גזרה שמא יחתה, ועוד גזרו שלא להטמין בדבר שמוסף הבל שמא יבוא להטמין ברמץ.

3. שיטת **התוספות** היא שכאשר הגזרה הראשונה לא היה מתקיים בלא גזרה אחרת, אזי מותר לגזור גזרה לגזרה.

4. שיטת **הרמב"ן** היא שיש לגזור גזרה לגזרה מחמת גודל האיסור, כגון חיוב כרת.

ולכאורה יש לומר, שהגזירה על ציצית של שעטנז היא כפי' התוספות רי"ד, גזרה מחמת עצמו. כלומר, שהגזירה היא שמא יבוא ללבוש ציצית של שעטנז במקום שאין מצוה. ולכן, מפני שהגזרה היא מחמת הציצית עצמן, שמא יבוא ללבושן במקום שאין מצוה (כסות לילה), לכן מותר לגזור גזרה על זה.



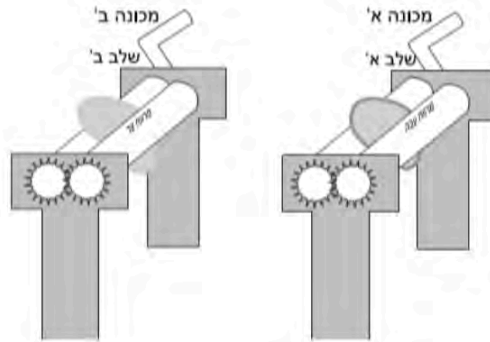
The Roller מצה Controversy

הרב יונתן פסח שי' ג'ונסון

ראש הכולל מנחם מעלבורן

One of the hand-Matzah bakeries that produces and exports Matzah around the world, utilises a mechanism to roll the Matzos flat and into their round shape. There has been much discussion and debate about whether these Matzos can truly be considered as hand-Matzos for those who are careful to only eat hand-Matzos on Pesach.

The mechanism operates like a “pasta-roller”, where one worker turns a manual crank that turns 2 rollers. The dough is fed through between the rollers and collected by another worker. The same process is repeated in a second mechanism to roll the Matzah even flatter.



The Machine-Matzah Dispute

To answer this question and explore the matter at hand, we need to go back through the history and Halachic opinions of the Poskim on the emergence of machine Matzos.

When the first machine Matzahs came out in the mid-1800s, the great Poskim of the time (and ever-since) fiercely debated the status of these Matzahs. Some¹⁹ were greatly in favour of the machine Matzos, seeing many Halachic and practical advantages. But others²⁰ were staunchly against the machine Matzahs. Some forbade their use only for the Mitzvah of Matzah on the first two nights of Pesach and others forbade their use entirely.

In the responsa of those who opposed the machine Matzos, we find number of different reasons for their opposition, including;

- The complex machines with different parts and screws are very difficult to clean out every 18 minutes and there is a strong likelihood that Chametz will be present.
- The Divrei Chaim records testimony of a community member who witnessed Chametz Gamur in a machine. He writes how the owner of the machine and the certifying Rabbi were deeply ashamed and regretful when this was pointed out.
- The Matzahs must be round since the Torah describes the Matzos as Ugos. There is a basis for this in Kabbalah.
 - There is a concern that some oil from the machine will become mixed into the dough. If even the smallest amount of Mei Peiros (liquid other than water) is mixed in, the dough becomes Chametz very quickly.
 - Chadash Asur Min Hatorah and concerns of reform influences as well as the obligation to follow the customs of our ancestors
 - One loses the love of the Mitzvah when not actively involved with one's hands.
 - Many poor people who made Parnasa from working in the hand-Matzah bakeries would lose their Parnasa as a result of the machines.
 - The metal parts get warm which accelerates the Chametz process

¹⁹ Including the Shoel Umeishiv, Rabbi Yosef Shaul Natansohn, Tiferes Yisroel, Aruch Laner and Kesav Sofer

²⁰ Including Mahari Assad, Shlomo Kluger, Maharsham, Divrei Chaim, Chiddushei Harim, Avnei Nezer, Darkei Teshuvah

Whilst the original machines, run by less scrupulous individuals may have legitimately had concerns of Chametz, when supervised by G-d-fearing Rabbonim and Hashgacha, this concern is easily mitigated. Indeed, many argue that there is greater concern for Chametz in hand-made Matzah than the machines and that in this regard, the machine Matzahs are more Mehudar.

It is recorded that the Rebbe's grandfather permitted the use of machine Matzah and the Rebbe Rashab sent machine Matzah to people for Pesach²¹. Certainly they did not consider there to be any concern of Chametz.

Some of the other concerns could be mitigated as well. The Matzahs could be made round, a special tax could be levied on the merchant to give money to the poor. The room and equipment could be kept cool etc.

Kavanah Lishma – Proper Intention

The biggest Halachic issue discussed on this topic is the status of Lishma.

Concerning the Matzah, the Torah says “you shall guard the Matzos”. This means that the Matzos must be guarded against becoming Chametz for the sake of Pesach²².

The Gemara explains that this means that after the water has been mixed with the flour, if one sees that the dough is coming close to becoming Chametz, one must take care to ensure that it does not²³.

Many Rishonim learn that this is not just to take care that the Matzah does not become Chametz. Rather the making of the Matzah requires specific active Kavanah when being made. Rashi writes that in every Shimur (guarding) that you do, you should have in mind Lshem Matzah Shel Mitzvah – that this is for the sake of the Matzos for the Mitzvah.

The Alter Rebbe²⁴ writes that one can only fulfil the Mitzvah of eating Matzah on the first night of Pesach on Matzah that was made for the sake of Pesach. This refers to the 3 processes of kneading, rolling and baking. There is a doubt whether the making of the holes is also included and it is preferable to be strict²⁵.

²¹ Otzar Minhagei Chabad

²² Rashi Pesachim 40a

²³ Pesachim 40a. Shulchan Aruch Harav 453:15

²⁴ Siman 460

²⁵ Shulchan Aruch Harav 460:2, Mishna Beura 460:1

Since this requires Kavanah, it cannot be performed by a non-Jew, a child, a person of limited intellect (Shoteh) or a deaf-mute (Cheresh). This applies even if a Jewish adult were to supervise them and tell them to have Kavanah²⁶.

Rav Hai Gaon and a number of Rishonim maintain that there is no obligation for the Matzah to be made with an active Kavanah Lshem Pesach. The requirement to guard the Matzah is merely to take care that from the time the water is mixed into the flour it does not become Chametz. For this, a Jewish adult observing would be sufficient.

The Alter Rebbe and Mishna Berura, following the Magen Avraham, rule that the primary opinion is the first one.

Since a machine is not able to have Kavanah, the opponents argued that these Matzahs are no better than the Matzos made by a non-Jew or child with an adult standing over them.

Those who permitted the machine Matzos were of the opinion that since a Jew turns the handle or presses the button to start the mechanised process, everything that follows is attributed to him and his Kavanah for the initial action continues to be effective throughout the rest of the process.

The earliest Poskim were discussing a mechanical machine. The second generation Matzah machines were electric.

Some argued that the electric machines were even worse. Unlike the mechanical machines where a Jew was involved in the turning of the wheels, the pushing of the button to activate the machine is not considered to be an action or Koach at all.

Others, including the Achiezer and Rabbi Shlomo Zalman Auerbach were of the opinion that the pushing of the button is considered the Koach of a person as well.

Many Jews, particularly Chassidim, are careful to only use hand-Matzos throughout Pesach. Others will eat machine-Matzos during the duration of Pesach but will only use hand-Matzos for the Mitzvos of the Seder night.

The Rebbe writes that since Matzah is called “bread of faith” and therefore influence Emunah²⁷, we are extremely careful to not use machine Matzos. Even

²⁶ Tur, Beis Yosef 460, Ritva 40a, Avudraham, Manhig.

²⁷ As discussed in Chassidus

children should not be given machine Matzos. The Rebbe²⁸ also encouraged the distribution of hand-made Shemurah Matzos to non-observant Jews to use²⁹.

As discussed above, the primary concern is the issue of Lishma, that there is a requirement that the dough be kneaded and the Matzos shaped and baked, with active Kavanah by the person working on them, that it is for the sake of Pesach and the Mitzvah of Matzo. This is the reason why a non-Jew or child cannot be involved in the making of the Matzah, even if they are supervised by a Jewish adult who makes sure that the dough does not become Chametz.

For this reason, it is customary for those involved in making and baking Matzos to say L'sheim Matzos Mitzvah - for the sake of the Matzos that will be used for the Mitzvah – at various intervals during the process.

The requirement of Lishma applies for the Matzos which one uses to fulfil the obligation of eating Matzah on the Seder night³⁰.

The opponents to machine Matzos argue that a machine cannot have Kavanah and that the actions of kneading, rolling and baking must be actively done by a Jewish adult who will have Kavanah at the time of their action. The lenient opinions consider the intention of the Jewish adult at the time that they operate the machine to be sufficient.

Roller-Matzah

In the case of our question, the Matzah is rolled into shape using a manually-operated mechanical device that is operated manually by a Jewish adult. The question is whether the rolling is considered to be done by the hand of the operator and therefore his Kavanah works, or whether it is considered as though the machine is rolling the dough and the machine does not have Kavanah.

The answer to this question depends on what level of direct physical involvement is required for Matzah for the rolling to be attributed to the person.

²⁸ Toras Menachem 3 p7

²⁹ Likutei Sichos 1 p243

³⁰ Those who forbade machine-Matzos throughout Pesach – even on today's machines where there is no concern of Chametz – was so that people do not come to use them on the Seder night as well.

Kocho

In many areas of Halacha, an action that results from the “Koach Rishon” of a person, is directly attributed to the person as though they have done the action themselves. A Koach Rishon means that it is the direct and immediate result of the person’s action.

In contrast “Koach Kocho” literally the Koach coming from one’s (initial) Koach i.e. a secondary result or follow-on result from one’s initial action, is not attributed directly to the person and considered their action.

One area where we see this is in the laws of Netilas Yadayim. For Netilas Yadayim, the water must come onto one’s hand through the Koach of a person – מכה נותן.

Halacha rules that if one washes with the water that comes as a result of opening the tap on a barrel, it is considered Koach Hanosein. However, only the initial flow of water as a result of opening the tap is attributed to the Koach of the person. The subsequent continued flow is not and so one must open and close the tap each time³¹.

Netilas Yadayim is a Rabbinic Mitzvah. However, we also see this principle in the Biblical requirement of Shechita. Shechita also requires Koach Gavra – that it be done through the action of a person³².

The Shulchan Aruch³³ rules that if a person attaches the Shechita knife to a wheel and they turn the wheel with their hand or foot, such a Shechita is Kosher. This is because it is coming through the Koach of the person, even though the person is not directly holding or operating the knife.

If the wheel is turned by water, the Shechita will be invalid as it is not being done through the Koach of a person. However, if a person opens the tap that causes the wheel to spin and perform the Shechita, the Shechita is considered to be through the Koach of a person and will be valid.

However, the Shulchan Aruch qualifies that this is only true for the initial spin as a result of the initial opening of the water tap. The subsequent spinning from the flow of water is no longer attributed to the person’s Koach.

³¹ See Shulchan Aruch Harav 159:18

³² Yoreh Deah 3:1

³³ Yoreh Deah 7:1

Based on this principle, many Rabbonim argue that Kocho Rishon, such as turning a wheel, is considered as the direct action of the person themselves (גופו). Therefore, the Kavanah of the one manually turning the rollers through a crank would be effective.

They argue that the even though the early Poskim who forbade machine-Matzos were discussing manually operated machines, it was where the Koach of the person ends and the machine continues to operate³⁴, which would be Koach Kocho. This is why the intention of the manual operator is insufficient, because they are not constantly involved.

In our case, where the Koach of the person is directly and constantly involved throughout the process, even those Rabbis would agree that the Kavanah is effective.

Other Rabbis say that the early Poskim were talking about similar types of machines and that they forbade the Matzos even though the Koach of the person was direct and constant. In their view, for Matzah, the Koach of a person is insufficient and that it must be direct involvement with the Matzah with one's hands. This is classified as Begufo as opposed to Bekocho.

However, according to this position, how is the use of this machine any different to using a rolling pin? When using a rolling-pin the rolling is also happening through the Koach of the person that "operates" the stick. Yet throughout the generations, Matzos have been shaped using rollers and the holes are also made by manually operating a wheeled hand-held tool³⁵.

Some suggest that there are differences based on the type of Keili and how it is used. Some Keilim are considered as merely an extension of one's hand³⁶. This is because one is holding the actual Keili in one's hand. A rolling-pin would fall into this category and would be classified as Gufo. In the case of the roller mechanism, since one is turning a crank as opposed to manually rolling the rollers, it is classified as Kocho.

³⁴ See Shu"t Maharsham 9:31. Piskei Teshuvos 460:1

³⁵ According to the opinion that also requires Kavanah for the making of the holes

³⁶ Such a distinction applies in the laws of Shabbos, where taking desired food from undesired using a fork is permissible because it is considered as ידא אריכתא, like a long hand, as opposed to being Borrer with a Keili which is Ossur.

This article is not to issue a Psak Halacha, but rather to explore the discussion and issues involved. One should ask their personal Halachic authority for a definitive Psak on the use of Matzos made in this manner.



בענין גרמא בנזקין

הרב ישראל חיים שי' פלטיאל

מלמד במתיבתא

The Gemara in ס' בבא קמא דף ס', discusses the following case. One person lit a flame. Someone else brought some firewood and the flame caught on. Someone else blew on the flame softly in a way where it would not start a bushfire. Finally, a big wind comes along and fans the flames, damaging homes and causing general destruction. The Gemara concludes that all the three conspirators are exempt from paying for the damage because גרמא בנזקין פטור (indirect causing of damage does not make one liable).

The Gemara then goes on to compare this case with the מלאכה on Shabbos of זורה (winnowing), whereby the person throws the grain in the air and the wind actually does the work, by blowing away the chaff. In this case he is guilty of work on Shabbos, because the Torah says one may not do מלאכת מחשבת (thoughtful work), and since the winnower plans for the wind to blow the chaff, that is considered מלאכה and the person will be חייב for working on Shabbos.

Does this mean that with regard to שבת we say גרמא בשבת חייב or do we say that this case is not a גרמא because it is מלאכת מחשבת?

But wait! The Gemara brings in ס' בבא קמא דף כב., and other places, the opinion of רבי שמעון that one may drag a bed, chair or bench across the ground on Shabbos as long as he doesn't *intend* to dig a ditch, which would come into the category of חורש (ploughing) or בונה (building). This implies that even a direct causation, like a גרמי (מלאכה) (דבר שאינו מתכוון), as it wasn't מלאכת מחשבת. However, רבא and אביי famously say that רבי שמעון agrees that if it is a פסיק רישיה (inevitable result), one would be חייב. This implies that the inevitability

of the result changes the מלאכת מחשבת to be מלאכה שאינה מחשבת. How can that be? Could we say that פסיק רישיה changes a גרמא to a גרמי?

There is a lengthy discussion in the Gemara in שבת דף קכ, regarding the case of גרם כיבוי (causing extinguishing of a flame). There is a ברייתא which says that if a טלית caught fire, you can unfold it and put it on, and if the fire goes out, so be it. The same applies to a ספר תורה (not that you wear it, but you read from it). The משנה also discusses placing jugs of water in the path of a fire to stop it from spreading. רבי יוסי says you can only do this if the jugs are metal or such material that would not normally break (releasing the water to extinguish the fire). The תנא קמא says you can use any jugs and if they break and put the fire, so be it. The גמרא concludes that רבי יוסי fundamentally agrees with the תנא קמא, but says that in the case of a fire we are worried if you let him do anything, he will come to put out the fire directly, so we just tell that he can't do anything and he will just give up.

The simplest way to explain the different cases on שבת (as many אחרונים do) is that if the usual way to carry out the מלאכה is via a גרמא, then one will always be חייב because בהכי חייביה רחמנא (this is the way the Torah defined that מלאכה). This would be the case by winnowing, cooking, etc. When the usual way to do the מלאכה is not via a גרמא (like putting out a fire), then he will always be פטור unless it's a פסיק רישיה.

However, since the above Gemara in בבא קמא דף ס, thought to compare גרמא בנזקין to מלאכת שבת, perhaps it is worth investigating if the parameters can align between the two.

The Gemara in בבא קמא דף ק, discusses a case where there are two farmers with adjacent fields, one containing a vineyard and one growing wheat. The Halacha is that they must have a separation of four אמות (cubits) between the two to avoid the "mixture" become כלאים (forbidden mixture of different types of vegetation).

Failing that, they may suffice with a fence separating the vineyard from the wheat field. If the fence is breached, the owner of the vineyard must repair it. The reason why it's his responsibility is beyond the scope of this article. Should he decide not to repair the fence, the vines and the wheat will both become forbidden as כלאים.

The Gemara concludes (according to רבי מאיר, according to whom the Halacha is determined) that the vintner is liable to compensate the wheat farmer for the loss he suffered. This is because even though גרמא בנזקין פטור, here it is a different category called גרמי (garmi).

There is a view that maintains that there is no difference between גרמא and גרמי and it is simply a disagreement between רבי מאיר and everyone else. However, almost all of the commentators say there are different levels of indirect causation: גרמא (grama) for which one is not liable and גרמי (garmi) for which one is. There are many different opinions about what the criteria are for determining whether a particular situation is גרמא or גרמי.

With regard to our winnower on Shabbos: is he חייב because one is always חייב on Shabbos for indirect causation (גרמא בשבת חייב) or is the winnower a more direct causation than usual גרמא and it is the Shabbos equivalent of גרמי? If the latter, can we conclude that a גרמא on Shabbos will not be considered מלאכה?

So the fundamental question is: do the הלכות of Shabbos also have two categories of indirect מלאכה along the lines of the two categories of indirect damages? Or do we say that מלאכת מחשבת subsumes the whole topic of causation, regardless of how direct the causation is?

Let us examine some מלאכות of Shabbos based on the גרמא versus גרמי concepts.

Opinion of the ם"ב in דף צד in רשב"ם

According to this view, the definition of גרמי is that the action is direct but the damage is not visible. גרמא means the action is indirect, and the damage happens later as a result of the action done now. Reflecting these parameters to Shabbos, we would need to be able to say that a direct action that has no visible result would still be a מלאכה and doing something that causes a מלאכה to happen later would not.

We can easily postulate that the winnower is a case of גרמי, because his action is directly on the grain. One could debate whether the result is visible or not, since without the wind, nothing would change. Even if it is not considered visible, it would fit this definition of גרמי and would therefore be מלאכת מחשבת.

What about גרמא? The sorts of מלאכות that fit the definition of an indirect action, which only causes a result later would be אופה (baking/cooking) or זומר (pruning a tree) that is considered a מלאכה since it will cause better growth later (שבת דף עג). In these cases one is חייב, so according to the ם"ב's view, it seems that regarding Shabbos, there is no distinction between גרמא and גרמי – they can both be considered מלאכת מחשבת.

With regard to גרם כיבוי, we would have to say according to the ם"ב that this is even less of a מלאכת מחשבת than the cooking or pruning, perhaps you are not even

doing an action of כיבוי. If we suggest that the רשב"ם would say even אסור is גרמא, we would have to that the תנא קמא here doesn't agree.

Opinion of the רב"ב דף כב in תוספות and רא"ש

According to this view, the definition of גרמי is that the action is done on the object, even though the damage happened indirectly (for example, one burned someone's contract, so he lost his rights to whatever was in the contract) AND the damage is 100% going to happen. גרמא means even if the action was done directly, but it is not guaranteed to cause damage (for example, ordering your dog to attack someone, where the dog may not bite) OR even it is guaranteed to cause damage, but the action is not done directly (for example, you or someone else threw someone's dishes off the roof and there was soft cushions below and then you removed the cushions while the dishes were in the air and they smashed).

It would appear that the distinction we mentioned about פסיק רישיה would fit into this view of the distinction between גרמי and גרמא. When it is guaranteed to cause the outcome, it is like גרמי and therefore מלאכת מחשבת even when it is דבר שאינו מתכוון. When it is not guaranteed to cause the outcome, like when you drag the bed and it might not dig a trough, it is like גרמא and therefore one is not חייב.

With regard to גרם כיבוי, we can easily see that it is only permitted when it is not a פסיק רישיה.

Opinion of the בבא קמא דף נה in מאירי

According to this view, the definition of גרמי is when the action is done with intent to cause damage (for example, breaking someone's fence allowing their sheep to escape). גרמא means the action is not done with intent to cause damage, but it does, (for example someone puts his ladder too close to a pigeon coop and the fox climbs up and eats the pigeons).

This would seem to be closely aligned to מלאכות of Shabbos. If one does a מלאכה with intent, it is considered a מלאכה, so is like גרמי and he is חייב. If one does something with no intent for the מלאכה, that is דבר שאינו מתכוון, it is like גרמא and he is פטור. If it is a פסיק רישיה, then that is considered with intent and therefore like גרמי and he is חייב.

With regard to גרם כיבוי, we could say that since his main intention is to stop the fire spreading, it is more like a גרמא than a גרמי and therefore permitted.

Summary

We have seen that at least according to some explanations, the concept of גרמא and גרמי could apply to הלכות שבת. In truth, there are many opinions about the parameters of גרמא and גרמי and not all would seem to have an equivalent in Shabbos. I have not seen any מפרשים or פוסקים who attempt this comparison.

For a full review of all of the opinions, refer to Encyclopaedia Talmudis, חלק ו, תס"א page.



A סדר to Remember

הרב בנימין שי' סיימאנס

מלמד במתיבתא

For many years when I did Seder at various family gatherings, I would invariably get a phone call a few days before Seder night, 'please Benjy, help make this year's Seder (again) a positive and enjoyable experience'. While Pesach is often seen as a joyous and pleasurable time, it also comes with its stresses and the pressure of ensuring that everything runs smoothly. My follow up response is always, 'who is coming, how old are they, what is their religious background etc.'³⁷

I then begin the process of going through the Haggadah and working out which Divrei Torah to share (and more importantly which ones to avoid), to hopefully create an enjoyable and memorable night, all to be redone some twenty-four hours later for the second Seder with a different group of individuals. Instead of sharing 'everything' there is to say on each paragraph, I personally limit it to one message or idea per a section, as we go around the table each reading and sharing ideas pertinent to the passages being read.

³⁷ Based on the idea 'תגיד לנער על פי דרכו' (Mishlei 22:6) one must adjust the message and its level of complexity to the audience attending.

In the Haggadah we read about several Rabbis who too came together for Pesach to share the Seder experience³⁸, one which is worthy to explore and understand in light of the historical backdrop of what was happening at the time.

מַעֲשֵׂה בְּרַבֵּי אֱלִיעֶזֶר וְרַבֵּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבֵּי אֶלְעָזָר בֶּן־עֲזַרְיָה וְרַבֵּי עֲקִיבָא וְרַבֵּי טַרְפוֹן שֶׁהָיוּ מְסַבִּין בְּבֵנֵי־בְרַק וְהָיוּ מְסַפְּרִים בִּיצִיאַת מִצְרַיִם כָּל־אוֹתוֹ הַלַּיְלָה, עַד שֶׁבָּאוּ תַלְמִידֵיהֶם וְאָמְרוּ לָהֶם רְבוּתֵינוּ הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית.

It happened once [on Pesach] that Rabbi Eliezer, Rabbi Yehoshua, Rabbi Elazar ben Azariah, Rabbi Akiva and Rabbi Tarfon were reclining in Bnei Brak and were telling the story of the exodus from Egypt that whole night, until their students came and said to them, "The time of [reciting] the morning Shema has arrived."

Aside from this story not being found in any of the classical Midrashim or original sources, the original text above is found in the Siddur of **Rav Amram Gaon** and the Haggadah of the **Rambam**. While there is a discussion regarding the identity of the Rabbis who attended this Seder³⁹, we will explore the version of text known to us to identify a few nuances in the text.

Firstly, where are the wives, children (and students)? They seem to be absent and not there throughout the Seder as is evident from the fact that they are staying up all night and the students must ‘come in’ to remind them about the morning reading of the Shema.

There are those who suggest that the children have already gone to sleep and that these five Rabbis have continued to expound the Haggadah after having already engaged the children and fulfilled the Mitzvos of the Seder.

³⁸ Although the **Sfas Emes** suggests that this episode did NOT happen on Seder night and hence he explains that no other rituals such as eating Matzah or Marror are mentioned, not because they didn't fulfil them but rather as there was no obligation as it wasn't Seder night, this opinion is not mainstream.

³⁹ Some add (or substitute for Rabbi Tarfon and Rabbi Eliezer) Rabban Gamliel based on the Tosefta Pesachim 10:8. This is also supported from other Talmudic sources (Succah 41b, Makkos 24a, Yerushalmi Sanhedrin 7:13, Shemos Rabbah 30:9, Devarim Rabbah 2:24 etc.) as these Rabbis are commonly mentioned together. It is possible that Rabban Gamliel chose not to come to this Seder as it would upset Rabbi Eliezer who blamed him for him being ostracised (Bava Metzia 59b). Furthermore, it would create a difficult situation for the other Rabbis would be unable to lean in his presence (the Nasi) and hence lack an expression of freedom and kingship on this night (Pesachim 108a).

Secondly, why was the Seder in Bnei Brak the hometown of Rabbi Akiva and not the hometown of any of the other four Rabbis such as Lod, Yavneh or Peki'in (Sanhedrin 32b, Bava Metzia 4:3 etc.). This question is bolstered by the fact that Rabbi Eliezer and Rabbi Yehoshua were both senior and the teachers of Rabbi Akiva and it is customary to visit one's teacher for the festival, not the other way around (Succah 27b and Rosh Hashanah 16b). The order of the Rabbis listed also suggests that they are ranked in a descending order of importance, suggesting that Rabbi Akiva should not at all have been first choice for a communal Seder (see **Tosfos** to Avodah Zarah 45a ד"ה אמר, Kesubos 105a ד"ה דהשיב and Sotah 4a ד"ה בן עזאי). It is also surprising that Rabbi Eliezer would have attended a Seder at all by Rabbi Akiva's house considering he believed one should NOT leave one's house for Yom Tov but rather to provide happiness and joy for one's family should be one's primary focus (**Abarbanel**). Equally perplexing is that Rabbi Eliezer was placed in Cherem at the time and was thus prohibited to be even in one's four-cubit radius as the law pertaining to a מנוחה (Bava Metzia 59b and Sanhedrin 68a).

While one could answer that Rabbi Eliezer may have taken his family with and hence acted in accordance with his opinion or left them after completing his own Seder in Lod (some 4½ hour walk), we are still left with the question as to why he would go to his student's house on this night (Avos D'Rabbi Nassan 6:2). **Rabbi Reuven Margolis** suggested that the Rabbis were returning from an overseas trip on behalf of the Jewish people and 'happened' to arrive Erev Pesach near Bnei Brak (perhaps the Port of Yaffa some 2½ hour walk), hence it was a practical move to go to Rabbi Akiva's house for Seder that night (see Yachin to Ma'aser Sheini 5:9 and Joshua 19:45-46).

Thirdly, how is it possible that they needed to be told about the time of the morning Shema, surely it would have been light outside and blatantly obvious (Yoma 35b)? Even if they were to argue that they were involved in the Mitzvah of Torah study (for the Mitzvah of retelling the Exodus had ceased at morning), it is still clear that one must interrupt for the reading of the Shema so why didn't they stop their discussions automatically (Shabbos 11a).

It is possible that the timing of this Seder happened during the Hadrianic decrees prohibiting Torah and freedom of expression in Mitzvos. Therefore, the Rabbis were forced to do the Seder in a concealed manner perhaps in a cave or underground bunker with no windows. This would also explain that lack of other family members and students with them as it had to be kept a quiet affair away from the prying eyes of the Romans and their officers. Therefore, being unaware of the time, the students came to 'remind' them that the dawn had arrived and hence time to recite the Shema. Furthermore, it is also evident of the self-sacrifice that

these Rabbis had in discussing the Exodus all night despite the looming threats of discovery out of love of Hashem and His Mitzvos. Others suggest that this was during the time of the Bar Kochba revolt and hence they secretly convened to discuss not only a past liberation from Egypt but how they could rid themselves of their current oppression and hence even Rabbi Eliezer attended due to the urgency of the situation.

Rabbi Yechiel Michel Epstein though explained that the movement to Rabbi Akiva's house was born out of a different kind of urgency. As the Temple lay in ruins with no foreseeable manner to observe Pesach with its accompanying sacrifice and Torah rituals (Marror), these Rabbis came to Rabbi Akiva who seemed to be the eternal optimist, always finding light in the darkness 'עֲקִיבָא גַחְמָתָנּוּ עֲקִיבָא גַחְמָתָנּוּ' (Makkos 24a-b). Perhaps based on this idea there existed a level of light within that made it difficult to discern when it was actual morning as Rabbi Akiva brought them comfort and hope in a time of ruin and destruction (Berachos 5b).

We thus find the historical precedent of making the Seder a meaningful and enjoyable experience, going to places and hearing Divrei Torah that bring comfort and warmth on a night focused on exile and redemption. It is thus imperative that we too make our Seders memorable and most important enjoyable⁴⁰. It is a delicate balance, especially with children present not to overburden them with excessive and lengthy explanations on the Hagaddah⁴¹. May we merit to fulfil the Mitzvah of וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ and create entertaining and meaningful Sedarim for our families for the many years ahead.



⁴⁰ This may include games of trivia, treasure hunts, Torah riddles, Pesach memes and funny cartoons etc.

⁴¹ Unfortunately, I often recall my childhood Seders at other family's houses falling asleep on the couch right after the meal, never making it to the end of the Seder, only to be woken up when it was time to go home. Perhaps it would have been better to have moved through the Seder quickly (as the **Chafetz Chaim** and others did when guests were present) and return to Maggid when the Seder was complete for the benefit of the adults.

Reading the מגילה out-of-order

הת' דוב דוד שי' סופרין

תלמיד במתיבתא

In תלמוד בבלי⁴³ it says that one cannot read the מגילה out of order.⁴² משניות מגילה explains that the proof for this is the פסוק⁴⁴ of וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנִעְשָׂיִם - And these days shall be remembered and celebrated. The גמרא connects the celebration of פורים to the commemoration, which is done through the reading of the מגילה. Therefore, just like the days of פורים are celebrated (i.e. the 14th and then 15th of Adar) in a sequential order, so too the reading of the מגילה must also be sequential and in order.

The תלמוד ירושלמי⁴⁵ quotes a different פסוק as a proof for this הלכה that the מגילה must be read in order; פְּכַתְבָּם וְכִזְמְנָם⁴⁶ – according to their script and according to their appointed time. The ירושלמי proves from the פסוק that the מגילה must be read just as it is written, in a chronological order, from beginning to end.

Interestingly, the בבלי initially suggests this פסוק, but then rejects it saying that the פסוק is not directly speaking about reading of the מגילה, rather it is talking about writing the מגילה which must be done in order.

Why is the ירושלמי satisfied with the פסוק that the בבלי rejected? Why doesn't it reject it as well?

The ירושלמי was satisfied to learn from משה מרגלית that the פנים - הרב משה מרגלית suggests that the ירושלמי was satisfied to learn from the פסוק which the בבלי challenged because it understood the word פְּכַתְבָּם to be extra and thus hinting to us that one may not read the מגילה out of order. The בבלי however, learns something else from this extra word; that the מגילה must be written

⁴² פרק ב משנה א

⁴³ דף יז, א

⁴⁴ אסתר ט, כח

⁴⁵ פרק ב הלכה ב

⁴⁶ אסתר ט, כז

in אשורית script. Therefore, because the בבלי already learns something from the extra word, it cannot learn the law of not reading the מגילה out of order from that פסוק and therefore rejects it and brings another פסוק.

הרב סלובייצ'יק discusses a practical Halachic difference between the בבלי and ירושלמי understanding of this סוגיא. He understands that the בבלי proof is more in the context of how one fulfils the מצוה, whereas the ירושלמי is more in the context of the imperative of how to write and read the מגילה. He therefore posited that according to the בבלי, one who reads the מגילה out of order has not fulfilled their obligation, but has not done anything wrong. That person just needs to read the מגילה again in the correct order. On the other hand, according to the ירושלמי, one who reads the מגילה out of order has violated a prohibition of not having the מגילה read as it must be written (כסדרן).

The רש"י likens the obligation of having the מגילה read in order to the construction of a building, which too must be built in a specific order for it to become stable and everlasting. The מאירי adds that the whole purpose of reading the מגילה is to publicise the miracle and that can only be done when the מגילה is read in order to highlight the greatness of the miracles and events in the story.

The בעל שם טוב explains that the concept of reading the מגילה in order also applies to the way we incorporate it into our lives. If one views the story of פורים as simply history, something that happened in the past, one has not fulfilled their obligation. Rather, the reading of the מגילה extends beyond a historical recounting; it's a call to transform the narrative into a living guide for our lives. If we limit פורים to a past event, we miss the obligation to integrate its lessons. The מגילה becomes a source of continual inspiration, prompting us to actively apply its principles to present-day challenges and seeing Hashem's guiding hand throughout history. It's not merely a reflection on history; it's an invitation for ongoing self-discovery and growth. By weaving the מגילה timeless themes of courage, faith, and divine providence into our daily lives, we fulfil the true essence of the פורים obligation.



Reward for a Sinner

הת' מנחם מענדל שי' טיאר

תלמיד במתיבתא

If someone sends a mother bird away and then takes its children, the תורה⁴⁷ promises him a long life.

What would happen if this person was עובר an עבירה of כרת ה' which usually means that he would die either immediately or at the latest before he turns 50, as explained in תניא⁴⁸, so how could such a person merit a long life?

One cannot answer by simply saying that in גלות sinners can live long and prosperous lives (since their היות comes through אהרא as explained in תניא⁴⁹), because the question remains for זמן הבית.

Perhaps the answer to our question can be found in the מאירי. The גמרא⁵⁰ there explains that the reward of long life for sending away the mother bird can sometimes be received only in the next world, עולם הבא. The מאירי explains that one receives the reward for many מצוות only in the next world. With regards to the מצוה of sending away the mother bird and respecting one's parents (both are longevity), there is also a reward in this world – long life in the simple sense. Nevertheless, explains the מאירי, if the person has done certain עבירות, ה' can push off all of his reward of long life for "later on" (עולם הבא).

ה' loves him very much and wishes to cleanse him of his sins so that his portion of עולם הבא will be complete.



⁴⁷ דברים פרק כב פסוק ז

⁴⁸ אגרות הקודש סימן ד

⁴⁹ אגרות הקודש סימן ו

⁵⁰ קדושין ט, ב

Ways to be מקדש a woman

הת' אברהם פייבל שי' ניו

תלמיד במתיבתא

In the beginning of קידושין⁵¹, the משנה starts off with three ways a man can be מקדש a woman:

1. Money (כסף)
2. Document (שטר)
3. Marital Relations (ביאה)

It then asks what it means by money, and בית שמאי explains that it means to give to her a דינר or its value and בית הלל explains that it is a פרוטה you need to give, or its value.

My question is, can you מקדש a woman a slave since you can give the "worth of money"?

The answer is that you can't give a slave because it is not under the status of money but rather that of property, and you can't give property to be מקדש a woman.



⁵¹א,ב

The גמרא's חידוש

הת' נח ארי'ה שי' לופטיג והת' מאיר דוב שי' שאכנא

תלמידים בישיבת אהלי יוסף יצחק

In ⁵² בתרא, the גמרא seems to state that “for a roof that is looking over your neighbours garden you must build a wall 4 אמות high because of ‘הזיק ראייה’”. But we learn in ⁵³ פרשת כי תצא that: **כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֲדָשׁ וְעָשִׂיתָ מִעֲקָה לְגִגֶּה וְלֹא־תִשִּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ: כִּי־יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ: “When you build a new house, you shall make a fence for your roof, so that you do not bring bloodguilt on your house if anyone should fall from it.”** If there is already a מצוה to build a wall on the roof, what is the חידוש גמרא's here?

The פסוק doesn't bring down the הלכה for this . The only place this פסוק is mentioned in ⁵⁴ מסכת חולין ש"ס, which states that when you need to build a fence on a roof, it excludes a שול and a מדרש . (As they don't belong to anyone and it therefore doesn't qualify it as **your** building). However, it doesn't talk about the height requirement of the fence.

The בית יוסף בחושן משפט says it's a מצוה עשה for a person to build a fence on a roof with a minimum height of 10 טפחים for safety. The בית יוסף עינים adds that the בית יוסף didn't get this הלכה from the טור, rather from the רמב"ם.

The ⁵⁵ רמב"ם states that the height of a fence on a roof should not be less than 10 טפחים, so that a person should not fall from it. The fence must also be a partition strong enough to enable a person to lean on it without falling.

The כסף משנה brings the סיפרי that also mentions this, and the כסף משנה derives this from the idea that people wouldn't fall off a roof, if there is a fence of at least 10 טפחים.

⁵² דף ב:

⁵³ פרק כ"ב, פסוק ח'

⁵⁴ דף קלו.

⁵⁵ בספר נזיקין, בהלכות רוצח ושמירת נפש, פרק י"א, הלכה א'

The מגדל עוז says that he couldn't find this הלכה anywhere in תלמוד בבלי, but found it in תלמוד ירושלמי, בבא בתרא⁵⁶.

The ירושלמי states that in regards a railing on a roof, it states מַעֲקֵה גְבוּהָ עֶשְׂרֵה טְפָחִים – “only if it has a railing ten handbreadths high.”

We see from here that for safety, you only require 10 טפחים, but for היזק ראייה, you need 4 אמות. Therefore, the חידוש is that it's a different size for היזק ראייה, so it needs to mention that you build a wall on a roof. Furthermore, for safety, you could be able to use a transparent wall, but not in a case of היזק ראייה.



Question in the Mishna

הת' זושא ראובן שי' יודאסין

תלמיד במתיבתא

In the beginning of מסכת קידושין⁵⁷ it starts off, האשה נקנית בשלש דרכים, that a woman is acquired by her husband by three ways. רש"י explains that the word שלש, is בלשון נקבה.

Then the משנה explains that the שלש דרכים are:

1. כסף
2. שטר
3. ביאה

With this in mind, we see in the next עמוד that the גמרא asks ליתני שלש ליתני, ומאי איריא דתני שלש, why does the משנה teach this בלשון נקבה, it should teach it בלשון זכר? תוספות explains the reasoning behind the question, is that the way the תורה speaks is בלשון זכר.

⁵⁶ דף יד., הלכה א

⁵⁷ דף ב.

The reason why it is written בלשון נקבה is because it wants to teach us that the word דרך is like we learnt in a פסוק, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָּהּ, and make known to them the way they are to go.

But then we learnt in a משנה, בשבעה דרכים בודקין את הזב, there are seven ways to check a זב, it should have said בלשון נקבה?

It is to show us that דרך can be used בלשון נקבה. Now that we have established this we see at the end of the עמוד, מאי טעמא תני שלש משום דרכים, why does it teach שלש דרכים, בלשון נקבה, to teach דרכים.

If the only reason it says בלשון נקבה is because of דרכים, let the משנה say דברים and then we can say שלש?

The answer is that it is coming to teach דרך, ביאה איקרי דרך, that ביאה is called דרך. So if the only reason that it says the word דרך is because of ביאה so then the order should be: צריך עיון . ביאה כסף שטר .

The רמב"ם and magic

הת' מנחם מענדל שי' הלוי לעווענטאל

תלמיד במתיבתא

The רמב"ם⁵⁸, describes all sorts of forbidden magic including doing divination, having communication with the dead, chanting spells, and more. But in the final הלכה the רמב"ם states: “דברים האלו כולן דברי שקר וכזב”, ‘all the above matters are falsehood and lies.’

How can the רמב"ם say that magic is only falsehood and that to believe in it is stupidity, if the גמרא⁵⁹ asks: “What is witchcraft? And it answers that רב חסדא and רב הונא were once on a ship, and a witch said something which stopped the

⁵⁸ הלכות עבודת כוכבים פרק י"א

⁵⁹ שבת פא, ב

boat, so they said ה' Name and the boat moved again", showing here that witchcraft does exist?!

The רמב"ם cannot argue with this story for 2 reasons:

- a) Because he is a ראשון and the story is with אמוראים
- b) Because it is a story, and no one can argue with a story.

Perhaps the answer is that during the times of the גמרא magic was real, but in the times of the רמב"ם it was either forgotten or destroyed.

Now this seems to work but there is a story brought down⁶⁰ about ר' שמואל החסיד, that describes how there were two witches in the region of Poloyzck, who would jinx the אידן, and once רב שמואל came to an inn where the witches were staying at, and the witches were challenged to have a competition with ר' שמואל, which they agreed that they would both cast spells on a cup of whiskey, and they would each drink the cup of the other. After proving there was no poison inside the cup, they did their witchcraft and handed the cup to ר' שמואל, who made a loud ברכה and then drank it with no effects. After this, he handed the witches his cup and when they drank the contents inside of the cup, they both died.

When he went to the רבי אלטר for יום כיפור, he found his path blocked by ravens, where he stayed trapped until the רבי אלטר sent the מיטעלער רבי and 2 חסדים to help him reach Liozna. After יום כיפור, the רבי אלטר told him off for having started up with the witches. This proves that witches do have power, but קדושה can overpower it.

To conclude I am not sure of what the רמב"ם is trying to teach us so צריך עיון



⁶⁰ 'Early Chassidic Personalities- Reb Shmuel Munkis'

A גר born to a Jewish mother

הת' יששכר דובער שי' שטערן

תלמיד במתיבתא

The רמב"ם⁶¹ says, והוא נשתיק אמו מישראל, all people are allowed to judge in cases involving financial laws, even a גר, as long as his mother is a native-born איד. Then it says, וְגַר דֵּן אֶת חֵבְרוֹ הַגֵּר אֶף עַל פִּי נְשֵׂאֵי אִמּוֹ מִיִּשְׂרָאֵל, a גר may judge another גר even if his mother isn't a native-born Jewess.

The latter part of the הלכה is showing that the first part of the הלכה is referring to a גר born to a אידישע mother, as with the latter part there is an obvious difference on who this person is, a גר born to a non-Jewish mother. How in the first part can there be such a thing as a convert being born to a Jewish mother? Then he isn't a גר? He is a full-fledged איד and can even possibly judge any case, not just financial cases?!

A place where this term is used, of a convert born to a Jewish mother, is found in מסכת קידושין⁶², where it refers to a person as a גיורא, in a case where his mother was in fact a איד.

We must say in these cases that it is not a person who is a גר but rather a person whose father is a גר, but whose mother is Jewish.

But we still have two questions:

1. Why is he being called as a גר if he is from Jewish descent?
2. Why is his ability to be a judge less than anyone else and is only allowed to judge in financial cases or other גרים?

צריך עיון



⁶¹ בהלכות סנהדרין, פרק יא, הלכה יא
⁶² בדף עו:

רבנן killing the הורדוס

הת' יששכר דובער שי' שטערן

תלמיד במתיבתא

In מסכת בבא בתרא⁶³, it says a story where מלך הורדוס, goes and kills all the רבנן, as they learnt out from⁶⁴ מלך, that from the best of your brothers, you should appoint a king, that it the king has to be from the best of your brothers, which הורדוס was not.

On this, תוספות writes that, it can't be he didn't kill all the רבנן, as הלל, when he came up to ארץ ישראל from בבל, he came 100 years prior to the חורבן, where there he met the בני בתירא who were נשיאים there in ארץ ישראל, and that הורדוס ruled 103 years prior to the חורבן, showing they overlapped and therefore he didn't kill the בני בתירא.

Later on, on the next עמוד, it says that הורדוס, asked the רבנן if he should cover the בית המקדש, with gold, which they replied that you should keep it as is (as it was made of green and blue marble which looks like the waves of the water which are appealing to the eyes).

Why did תוספות need to make this whole חשבון on how they overlapped, if תוספות could've just got it from our גמרא a few lines later showing there were רבנן, and not just that הורדוס actually spoke to them?

We could maybe say that over the period of time it took (about 3 years, maybe even less) to build the בית המקדש, more רבנן came either from בבל, or just that they grew older and therefore תוספות couldn't learn it from there?

צריך עיון



⁶³ בדף ג:

⁶⁴ דברים, יז, טו

Abundance of ברכות

הת' דוב דוד שי' סופרין

תלמיד במתיבתא

In מסכת תענית⁶⁵ it asks what does 'עד בלי די' - 'there is never enough' mean? The גמרא answers that it means 'עד שיבלו שפתותיכם מלומר "די"' - until your **lips** will be worn out from saying "די" – enough, so much. Meaning: you will be saying "די" – enough, so much that your lips will get worn out (יבלו).

When you say the word "די" your lips do not meet and you do not use your lips, so how will your lips get worn out?

The ענף יוסף says that we also find this concept by the ירושלמי⁶⁶ which says that you say ברכות, rather than just "די". According to the ירושלמי version, with the inclusion of the word ברכות, you **are** moving your lips and we don't have a question anymore.

The בעל שם טוב⁶⁷ suggests that since when you say "די" you are not using your lips, therefore they dry out and become withered from lack of use.

It is also explained that it is because of this very fact that when you say "די" your lips aren't used, and therefore you can say "די" all day and not get tired, you are able to receive many ברכות (as per the ירושלמי version).



⁶⁵ דף ט,א

⁶⁶ ברכות פרק ט הלכה ה

⁶⁷ ספר בעל שם טוב פרשת ראה ז

המלך מונבז והלני המלכה

הת' מרדכי ישעי'הו שי' גראנער

תלמיד במתיבתא

In ⁶⁸בבא בתרא It mentions a certain מונבז מלך that, during a year of famine, gave out all of the money from the royal treasury that had been hoarded by generations of his ancestors, to the poor. מונבז מלך gave 6 reasons why it was beneficial.

But who was this מונבז מלך?

⁶⁹רש"י says that he was one of the מלכי חשמונאי, and was the son of הלני המלכה.

In ⁷⁰זוטא, he is identified as the son of King Agrippas the son of מלך הורדוס (one of the חשמונאי kings at that time). ספר יוחסין quotes רב צמח גאון that he was the son of מלך הורדוס but rejects it.

The ערוך agrees with רש"י.

However, the מהרש"א disagrees, and quotes ⁷¹מדרש רבה that מונבז מלך and his brother Bazotos were the sons of תלמי המלך (King Ptolemy), who converted to אידישקייט with the help of their mother. (Most of the kings of the Greek Egyptian Dynasty, the Ptolemaic Dynasty, were named Ptolemy, so it's not necessarily the King Ptolemy who was responsible for the translation of the Torah into Greek. And Ptolemy was a common Greek name, so this particular King could've been from another country and dynasty.)

The story is, that מונבז and Bazotos, sons of King Ptolemy, were reading the ⁷²פסוק of "וְנִמְלֹתֶם אֶת בְּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם" - "you shall circumcise the flesh of your foreskin". They turned away from each other and cried. They each went individually and got a ברית

⁶⁸ א,

⁶⁹ ד"ה מונבז המלך

⁷⁰ פרק ט

⁷¹ לך לך מו,

⁷² בראשית יז:יא

מילה. Several days later, when they were reading the same פסוק, they revealed to each other that they got a ברית.

When their mother (probably הלני המלכה) found out, she told their father King Ptolemy that a mole grew on the flesh of his sons, and they needed a medical circumcision. He gave his permission. Because of that, רבי פינחס says that he was rewarded, that when he went to war and an enemy ambushed him and his army, he was saved by a miracle.

The עץ יוסף associates this מדרש with יוסף בן מתיתיהו (Josephus) who mentions in the Antiquities of the Jews⁷³ about הלני המלכה, the wife of King Monobaseus (similar to מונבוז) who was the King of Adiabene (הדייב). It's in what's now modern day Iraq. Its identified with אשכנז⁷⁶, ריפת⁷⁵, חבור⁷⁴ and עדן⁷⁷,) and her son Izates (similar to Bazotos) who, after being convinced by a merchant named חנניה, converted to Judaism shortly before the חורבן. They donated many gifts to the בית המקדש. יוסיפון mentions that Izates had a brother that was named Monobaseus (probably named after his father) but he doesn't mention that he converted. יוסיפון says that Izates became king, and מונבוז succeeded him, while הלני המלכה moved to ארץ ישראל.

מבית מונבוז wasn't רבי גדליה ורבי ישראל ליפשיץ⁷⁸, בבא בתרא on רבי גדליה ורבי ישראל ליפשיץ, but rather one of the מלכי אומות העולם. They bring an opinion that he was a Persian king (this fits with him being a king of Adiabene, as it was a client kingdom of the Parthians, who were Persian).

There are a few mentions of הלני המלכה and מונבוז מלך around ש"ס.

In מסכת נזיר⁷⁹, it says that when הלני המלכה, son went to war, she said she would become a נזירה for 7 years. Her son did return, so she kept her promise. After 7 years, she went to ארץ ישראל and הלל בית הלל told her to become a נזירה for another 7

⁷³ 20:2

⁷⁴ קידושין עב.

⁷⁵ ירושלמי מגילה עא

⁷⁶ תרגום יונתן ירמיהו נא:כז

⁷⁷ תרגום יונתן יחזקאל כז:כג

⁷⁸ י, א

⁷⁹ יט, ב

years. At the end of those, she became טמא and then had to do another 7 years. So she was a נזירה for 21 years. רבי יהודה says she only was a נזירה for 14 years.

This משנה is also quoted in כתובות⁸⁰, and תוספות⁸¹ says there that הלני המלכה and her son מונבו were מלכי חשמונאי. The רש"י brings the מאור עינים who says that they weren't חשמונאים, but rather גרים.

The משנה on יומא⁸² says מלך מונבו donated the golden handles for the כלים for יום and הלני המלכה donated the chandelier of the entrance to the היכל. There are some גרסאות that read מונבו as מולבו.

There is also a תנא by the name of מונבו who argues with רבי עקיבא in שבת⁸³ about if someone who doesn't know a certain הלכה, is חייב to bring a חטאת. But this probably isn't the same מונבו, as he lived roughly 50 years before רבי עקיבא became a תנא. It could be he was nicknamed מונבו as he often asked questions about converts.

His mother הלני המלכה is fairly established. Her סוכה is mentioned in סוכה⁸⁴, as being higher than 20 אמות, and mentions she had 7 sons living with her in לוד.

She was buried in ירושלים in קברי מלכים along with her son Izates. It said on her grave "צדא מלכתא" (the Mistress, our queen). It was stolen by the French and now it's in a museum.

So we can establish that this מלך מונבו converted with his mother הלני and brother Bazotos/Izates, and gave a lot of צדקה. But we still have questions.

1. Who was his father, Agrippas, Ptolemy or King Munbaz I?
2. Was he a חשמונאי or a חדייבי?

⁸⁰ ז, א

⁸¹ ד"ה הורוה

⁸² לז, א

⁸³ סח, א סט, ב

⁸⁴ ב, ב

Considering the fact that the מדרש and יוסיפון (who lived in the same time as מונבז) are in line with each other, and the מהרש"א says that the מונבז in בבא בתרא is the same one, in addition to the opinion of the מאור עינים and רבי גדליה ורבי ישראל, ליפשיץ, I believe we can establish who he was based on them. He was the son of Munbaz I, King of Adiabene, and the מדרש רבה calls him תלמי, which was maybe his second name (many people in those days, especially kings, had multiple names, in different languages).

He converted with his mother הלני and brother Bazotos/Izates, and succeeded his brother as king. He was not king of ארץ ישראל but rather of Adiabene.

So why does סדר עולם זוטא say he's the son of Agrippas and רש"י say he was a חשמונאי? (Although הורדוס wasn't a חשמונאי, his wife, Agrippas's mother, was a חשמונאי.)

We could say that הלני was the daughter of Agrippas. Why? Because יוסף בן מתתיהו⁸⁵ writes that Agrippas daughter, Berenice, became a נזירה. Now, which royal woman became a נזירה at that same time? הלני המלכה! It could very well be that הלני המלכה was actually Berenice, daughter of King Agrippas, (as mentioned above, many royals in those days had multiple names/nicknames). She then married מלך מונבז (it was said by יוסיפון, that they were siblings, but it could be he was wrong, as he didn't have רוח הקודש), moved to Adiabene and had מונבז השני and Izates, and converted with them.

But if she was the daughter of Agrippas, who was a Jew⁸⁶, why did she need to convert? Because her mother, Agrippas wife (her name was Cypros), most probably wasn't Jewish.

So now we can understand why רש"י says he was a חשמונאי. His grandfather was Agrippa (סדר עולם זוטא refers to him as his father but תורה often refers to grandparents as parents⁸⁷). Therefore רש"י calls him a חשמונאי.

⁸⁵ (The Jewish Wars 2:15)

⁸⁶ ראה בבא בתרא ג. תוספות ד"ה דכיון

⁸⁷ For example, in שמות ב:יה, it says the daughters (of יתרו) went back to their father רעואל. The father of יתרו says that רעואל was their grandfather, the father of יתרו

(See Rabbi Mattisyahu Strashun on . בבא בתרא י' who has his own פירוש on this topic and how the גירסא of מולבו affects it.)



גוים to צדקה

הת' דוד פתחיה שי' אדעליסט

תלמיד במתיבתא

In ⁸⁸ בבא בתרא there's a story of a lady by the name of איפרא הורמיז, the mother of a king named שבור, who gave 400 דינרים to רבי אמי and he didn't accept the money. She then gave the money to רבא who accepted it because of שלום מלכות, to maintain peace with the kingship as she was the mother of the king. When רבי אמי heard about this, he got angry at רבא.

He quoted the פסוק in ⁸⁹ ישעיהו that says "ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה", when the leaves wither out, they should be broken off and even a woman can break them, which means that you shouldn't give any opportunity for a גוי to do a מצוה, so they don't have any זכותים so that they should be easily broken. Therefore רבא shouldn't have accepted the money for צדקה? The גמרא answers that the reason רבא accepted the money is because of שלום מלכות. It then rejects this by saying is it possible that רבי אמי didn't hold of שלום מלכות?! If he did, why did he get angry at רבא for accepting the money.

The גמרא answers that רבי אמי got angry at רבא because he thought that רבא should've at least given the money to גוים, and it wouldn't have been as great of a מצוה for איפרא הורמיז. The גמרא asks "But in fact רבא did in fact give it to גוים?" and answers that רבי אמי didn't hear that part of the story and therefore got angry at רבא.

⁸⁸ דף יב,

⁸⁹ ישעיהו כז יא

The question arises, if רבי אמי really thought that רבא should've accepted the money but given it to גוים (which in fact he did but רבי אמי didn't know) then why didn't רבי אמי accept the money because of שלום מלכות and just give the money to גוים?

The איפרא⁹⁰ answers that the reason רבי אמי didn't accept the money from איפרא is because he didn't know of any poor גוים in his city, and he didn't want to give the money to a איד as we have already established.

Now that we understand why רבי אמי didn't accept the money himself we can move on to another issue and discuss why רבי אמי suspected רבא for doing the wrong thing, even though רבא was a great צדיק.

One possible reason that רבי אמי suspected רבא for doing the wrong thing was because רבי אמי thought that רבא was in the same predicament as him and had no גוים in his city.



Hearing מגילה on the wrong day

הת' ישעיה יעקב שי' עודזה

תלמיד בחזר לוי יצחק

מגילה starts off: On which dates can the מגילה be read? The 11th, 12th, 13th, 14th, and 15th of אדר. The big cities read on the fourteenth, cities with a wall around them from the time of יהושע בן נון read on the fifteenth, and smaller villages can bring back the day of מגילה reading to to the day of gathering. What was the day gathering? עזרא הספר decreed that the courts should judge cases on Monday and Thursday. Therefore these days were called days of gathering, because all the villagers would come into town on those days to be judged. this means that when פורים falls out on Tuesday or Wednesday, the מגילה is read on Monday, i.e. the twelfth or thirteenth. If פורים fell out on Friday or שבת, it would be read on

⁹⁰ ד"ה דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי א"ה כו'

Thursday, i.e. the twelfth or thirteenth. If it falls out on Sunday, it would be read on Thursday, i.e. the eleventh.

Why can it be read on those dates? The גמרא says that it was because the אנשי כנסת הגדולה were lenient on the villages that they could bring back the day of מגילה reading in order that they should be able to supply their brothers in the big cities with food for their פורים סודות, without having to worry about having to hear the מגילה.

This is revised on דף 7, and the גמרא concludes that it is not that they should be able to supply their brothers in the big cities with food, rather because of the merit that they supply their brothers in the big cities with food the whole year. Therefore, in this merit, the אנשי כנסת הגדולה were lenient and let them bring back the day of מגילה reading, in order to spare them the extra effort of another journey into town, since they have to go into town to hear מגילה because they don't have anyone in their village who can read the מגילה for them.

Later on, דף 10, the גמרא talks about a villager who came to a big city on the fourteenth. Does he read on the day of gathering, or on the fourteenth?

רבא says he must read on the fourteenth, although the אנשי כנסת הגדולה were lenient on the villages that they could bring back the day of reading in order that they could provide food for their brothers in the big cities. However, this leniency applies only to a villager in his village, but he's in town anyway, since his original obligation is on the fourteenth, he must read on the fourteenth.

However we have a question: They may bring back the day of מגילה reading so that they would be able to provide food for their brothers in the big cities. Didn't we say on דף 7 that it is to spare the villagers the extra effort of making a second trip, not so they should be able to provide their brothers in the big cities with food?

The טורי אבן explains that in this case, the first reason doesn't apply, because it is obvious that if the reason was that we don't want to trouble the villagers, there's no trouble in this case! Therefore, explains the טורי אבן, the גמרא must inform up that in this case, we are forced to rely on the first reasoning from דף 8.

Now we can clearly understand why the גמרא goes back to the first reasoning from דף 8. However it is clear that it is only in this specific case, because there is no

other choice that we are able to rely on the first reasoning. In all other cases, the second reasoning stands.

3 Watches of the night

הת' אלכסנדר סענדר שי' יודאסין

תלמיד בישיבת אהלי יוסף יצחק

There is a big debate in גמרא ברכות on when exactly שמע קריאת is said at night. רבי אליעזר says that you say it at the end of the 1st of the three-night watches.

The גמרא⁹¹ brings a ברייתא to prove that the night has 3 watches. The ברייתא says: רבי אליעזר says: The night has 3 watches, and at each watch ה', sits and roars like a lion. And the sign for each watch is: For the first watch, the donkey brays; for the second watch, the dogs bark; and for the third watch, the child nurses from his mother and the woman speaks with her husband.

Then the גמרא brings from רב רב יצחק בר שמואל משמי' דרב that during the night watches ה' sits and roars like a lion and says: "Woe to the children, that because of their sins I destroyed My house, and burned My היכל [בית המקדש] and exiled them among the nations of the world."

Then it goes on to talk about רבי יוסי, who was travelling and stopped by at a ruin to pray. Upon leaving he was confronted by אליהו הנביא, who asked him a few questions including what he had heard in the ruin. רבי יוסי says "I heard Woe to Me, that due to their sins I destroyed My house, burned My מקדש and exiled them among the nations of the world."

Then the גמרא goes on to speak about the three reasons of why one should not to go into a ruin, and then goes on again to talk about the three-night watches.

What was the point of this interruption? We are trying to learn about what ה' says during the night watches, not about ruins?

⁹¹ דף ג, א

Maybe we can connect the three-night watches to the three reasons to not go into a ruin.

Well, the three reasons for why not to go into a ruin is,

1. People might be suspicious that you are going to meet a harlot.
2. The ruin might collapse.
3. There might be שדים there.

The first watch is when a **donkey** brays. This can be connected to not going into a ruin because of שדים How? When משיח comes, he will get rid of all bad (including שדים) and משיח will come riding a **donkey**.

The second watch is when a **dog** howls. This can be connected to not going into a ruin because of it collapsing. When a **dog** howls, he might be howling because he senses something is about to happen (it's a thing that animals do), like a building collapsing.

The third watch is when a **mother is nursing**. This can be connected to not going into a ruin because of suspicion of meeting a harlot. When there is suspicion to do with a harlot, it is because you are in a private place, just like a **mother nurses** in a private place.

That's in this world, what about up in heaven?

First 'ה speaks about destroying the המקדש בית המקדש. This can be related to not going into a ruin because of collapsing. The המקדש בית המקדש collapsed, the same way a ruin might collapse!

The second thing 'ה speaks about is destroying My house. A house is a private place, just like meeting a harlot is done in a private place.

The third thing 'ה speaks about is putting the אידן into גלות, this is related to שדים in ruins. משיח will take us out of גלות and get rid of all bad including שדים.

Maybe when the גמרא talks about the ruins, it means to connect it to the three watches! This explains the interruption in the גמרא.



Returning a donkey

הת' רפאל שי' הכהן באסקין
תלמיד בישיבת אהלי יוסף יצחק

וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל־אבדת אֶחָיִךְ אֲשֶׁר־תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ לֹא תוֹכֵל לְהִתְעַלֵּם:⁹²

"You shall do the same with his donkey, with his garment, and with any lost item of your brother's that he has lost and you have found; you must not remain indifferent."

The גמרא in בבא מציעא⁹³ asks, why does the פסוק say “all lost items of you brother you're obligated to give back” and then the פסוק gives examples, “return you brothers lost ox, donkey, sheep and garment”, Why does it have to give all these examples, it could've just said the last part of the פסוק without all these examples?

The גמרא answers, that if the תורה wrote only a garment, I'd say that it only applies to an object that can be verified by witness of the object itself and identifying signs of the object itself, but a donkey, where there are only witnesses of its saddle or identifying signs of the saddle, I'd say that he shouldn't return it to him. Therefore, the תורה wrote 'donkey' to teach that even a donkey is returned even though he only gave the signs for the saddle. The גמרא then goes and answers the rest of the items mentioned in the פסוק and says why each of them is necessary.

⁹² דברים, כב, ג
⁹³ כז, א

The רמב"ם brings this teaching of the גמרא but he changes the word אוכף (saddle) to מרדעת (cushion).

Why?

The נודע ביהודה explains that a saddle is not often lent out. A cushion by contrast will be lent out. So maybe in this case the cushion was borrowed therefore the donkey is returned when the cushions can be identified.

In essence the נודע ביהודה is explaining that the reason for the accessibility of identification by marks was ordained by the רבנן. According to this, the רבנן did not negate the identification of an object because of a suspicion that an article by which it was identified had been borrowed.



מלאכים's Existence

הת' יהודה מרדכי שי' רושינעק
תלמיד במתיבתא

In ⁹⁴ the מלאכים who are sent to destroy סדם speak לוט saying: "כי משחתים לוט" for we are destroying this place" encouraging לוט to leave. Later⁹⁵, the מלאכים then say: "כי לא אוכל לעשות" - for I will not be able to do" and רש"י explains on this that this was the מלאכים punishment because they said "For we are destroying," thereby credited themselves with the matter. Therefore they couldn't move from there until they were made to say that the matter was not in their power.

The question is: If מלאכים whole מציאת is complete ביטל to ה' and they have no free will to choose bad over good, how could they have made such a mistake in their לשון?

⁹⁴ פרק יט פסוק יג
⁹⁵ פסוק כב

The question becomes stronger when you look at the next רש"י that says that one of the מלאכים was sent to destroy סדם . Although it can be said that the mistake was not crediting 'ה, as He is the one with the real authority to destroy סדם , the מלאך didn't have the physical capability to not destroy סדם, so when the מלאך said "We are destroying" he really meant 'ה through the מלאך. So why were the מלאכים punished?

After asking around אנ"ש מלבורן and תמימים the most substantiated answer that arose was that because לוט and his family could have been sceptical as the מלאכים had appeared in human form and לוט referred to them as men. Meaning they could have been random travellers bringing the message that 'ה is about to destroy סדם. They said "for we are about to destroy" to influence לוט and his family to take it to reality and leave immediately we טאקע see that לוט's son in laws laughed at him when he told them they need to flee.

On a similar note the רבי explains: מציאת מלאכים don't possess an inherent ; they are simply an embodiment of 'ה's missions. Therefore, when the מלאכים declared, "We are going to destroy the city," they meant that 'ה was going to destroy the city through them, since they did not perceive themselves as separate from 'ה.

לוט, however, would've misinterpreted their words to mean that they did have independent powers outside of 'ה's. (This answers the 1st question that it wasn't actually a mistake in their לשון) Therefore, they were compelled to clearly state that their power was given to them by 'ה. (This answers the 2nd question on why they were 'punished')



חסידות

צדקה וחסד של אומות העולם

הת' חיים יואב שי' קופר

תלמיד במתיבתא

כתב אדמו"ר הזקן בתניא⁹⁶ אודות נפשות של אומות העולם וז"ל:

"משא"כ נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמ"ש בע"ה שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר בו:"

המקור של אדמו"ר הזקן הוא בבבא בתרא⁹⁷ שרבי יוחנן בן זכאי שאל את תלמידיו ואמר "מהו שאמר הכתוב צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת?" ורבן גמליאל נענה ש"חסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא להתייהר בו".

ולכאורה תמוה:

א. למה לא הביא את הדרושים מהשאר תלמידים? כגון "שתמשך מלכותן" או "להתגדל בו" שהם גם מוכיח שכל טוב וחסד שאומות העולם עושים, הם עושים רק לעצמם?

⁹⁶ ספ"א

⁹⁷ דף י'

ב. ועוד, הדרוש שריב"ז אומר שהוא תשובה הכי טוב ביותר הוא התשובה לא מרכן גמליאל אבל מרבי נחוניא בן הקנה. והוא אומר שתיבה "חסד" בפסוק קאי על יהודים, כלומר שחסד שהיהודים עושים מעלה אותם למדריגה עליונה, משא"כ באומות העולם, כל מעשים שהם עושים הוא חטא. ולמה האדמו"ר הזקן לא הביא תשובה זו?

וגם תשובה זה מתאים יותר למה אדמו"ר הזקן אומר לפני זה. כי הוא דובר שהנפש הבהמית של יהודים הוא מעורב מטוב ורע, [בלשון התניא "נפש זו דקליפה היא מקליפ' נוגה שיש בה ג"כ טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע"] משא"כ נכרים הוא כולו רע, [בלשון התניא "נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל"] וזה בדיוק מה רבי נחוניא בן הקנה אומר, שכל מעשים שהם עושים הוא חטא!⁹⁸

התירוץ של שאלה א' הוא מהרבי:⁹⁹

שלפי המהרש"א,¹⁰⁰ להתייהר כולל גם את הדרושים ש"שתמשך מלכותן" או "להתגדל בו", ולכן כשאדמו"ר הזקן כותב "להתייהר" הוא גם כולל ש"שתמשך מלכותן" או "להתגדל בו", וזה ההוכחה שכל טוב וחסד שאומות העולם עושים, הם עושים רק לעצמם.

ולפי זה יכול לתרץ שאלה ב':

כי המשמעות מהרבי הוא שאדמו"ר הזקן רק רוצה לפרש דווקא את הטוב וחסד של הנכרי ולא כל המעשים. כי הרבי רק מסביר את הדרושים של "להתייהר" ולא ההדרוש מרבי נחוניא בן הקנה שכל מעשי נכרים הוא רע.¹⁰¹

אבל למה?

⁹⁸ אבל לפי שאלה זו צריך עיון למה אדמו"ר הזקן מביא העץ חיים שדובר אודות רק על הטוב שאומות העולם עושים (טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין) ולא הראי' שכל מעשים שהם עושים הוא חטא.

⁹⁹ הערות על התניא. ונדפס בתניא "חסידות מבוארת" עיונים כה.

¹⁰⁰ ד"ה "להתייהר בו"

¹⁰¹ ולפי זאת יש לומר שזה התשובה של שאלה בהערה 3.

א. כי זה השקלא וטריא של התניא. שאדמו"ר הזקן מסביר שאע"פ שאומות העולם עושין חסד, וזה לכאורה טוב, מ"מ החסד חטאת ולא חסד אמיתי וכו'.

ב. דהנה מטרת אדמוה"ז בקטע זה של הפרק הוא להסביר את ההבדל בין חסד דקדושה לבין חסד דקליפה, חסד דקדושה עניינה ביטול וענווה כמו אברהם אבינו ע"ה שאמר על עצמו ואנכי עפר ואפר, ומידת חסדו היתה לשם מטרה אחת: לפרסם אלוקות בעולם, משא"כ חסד דקליפה עניינה ישות וגאווה.¹⁰²



¹⁰²אוצר פירושים על התניא עמוד רב

הסדר בסוף קריאת המגלה

הת' שלום דובער שי' שרייבער

תלמיד בחדר לוי יצחק

באחד מהשיחות¹⁰³ הרבי מה"ם מביא מחלוקת על הסדר בסוף קריאת המגלה. וז"ל:

"בנוגע לקריאת המגילה, ישנו הסדר שבתחילת הקריאה, וישנו גם הסדר לאחר הקריאה – שלאחר הקריאה צריך לברך. ובזה נשאלת השאלה, האם יש לברך תחילה ואח"כ לכרוך את המגילה, או לכרוך תחילה את המגילה ואח"כ לברך.

והנה, לשון הרמב"ם והשו"ע הוא: "וכשיגמור (לקרות המגילה) חוזר וכורכה כולה ומברך", והיינו, שתחילה צריך לחזור ולכרוך את המגילה, ואח"כ לברך.

אמנם, המגן אברהם מביא מסדר היום, ש"אם רצה מברך ואח"כ כורך". ואילו הגר"א שולל לגמרי דעה זו ("מיט א געוואלדיקער התפעלות").

ובנוגע לדעת אדמו"ר הזקן – הנה ב"סדר קריאת המגילה" שבסידורו, לאחר שמפרט בפרטיות את הסדר בנוגע לג' הברכות שלפני קריאת המגילה, כותב: "כשקורין המגלה בצבור מברכין לאחר' ברכה זו". וממ"ש רק "מברכין לאחר' ", ולא כתב שצריך לכורכה תחילה, משמע לכאורה ש"ל כהמג"א, ש"אם רצה מברך ואח"כ כורך". וכידוע בפסקי אדמו"ר הזקן שהתחשב מאד בדעת המג"א.

ובנוגע לפועל:

מכ"ק מו"ח אדמו"ר לא שמעתי כיצד צ"ל הסדר – אם לכרוך את המגילה תחילה ואח"כ לברך, או לברך תחילה ואח"כ לכרוך את המגילה. וכיון שיש בזה סברות לכאן ולכאן, צריך לכל-הפחות להראות פנים להדעה שהובאה במג"א (שאותה שולל הגר"א), ש"אם רצה מברך ואח"כ כורך", כדלקמן.

¹⁰³ תורת מנחם סל"ב ואילך

בשיחה זו הרבי מביא 3 טעמים שיש ללכת אחר השיטה של הרמב"ם והשו"ע. ואחר כך הרבי "אפשלגס" את כל ה 3 טעמים.

אחד הטעמים ללכת אחר שיטתו של הרמב"ם הוא:

"כיון שיש חילוק בין הברכות שלפני להברכה שלאחרי, ש"לפני מצוה לברך", אבל לאחרי, "מקום שנהגו לברך מברך", היינו, שהברכה שלאחרי היא רק מנהג (רשות), לכן, כדי לחלק בין מצוה למנהג (חובה ורשות) יש לעשות הפסק, וההפסק הוא ע"י כריכת המגילה. וע"ד שמצינו בתוס' ש"תקנו לומר קדיש בין השבעה (קרואים) למפטיר להודיע שאינו ממנין השבעה" (משא"כ בזמן שהמפטיר הי' עולה למנין שבעה)."

וה"אפשלאג" על זה הוא:

"בנוגע להטעם שיש לכרוך את המגילה קודם הברכה שלאחרי כדי להפסיק בין ברכה של רשות לברכה של חובה – הרי גם בנוגע לברכת הלל איתא בגמרא ש"לפניו מצוה לברך", ולאחריו "מקום שנהגו .. לברך יברך", ואעפ"כ, לא עושים הפסק בין אמירת ההלל להברכה שלאחריו"

ולכאורה קשה בזה:

מהו ה"אפשלאג"? הרי נשארנו עם שתי דוגמאות של חובה ומנהג, א. שבעה קרואים – חובה, ומפטיר – מנהג וב. הלל – חובה, והברכה שלאחרי – מנהג. בהראשון – מפסיקים אבל בהשני – לא מפסיקים. ומדוע הלל עדיף מקריה"ת?

ואולי י"ל שהמענה על זה הוא: שלמגילה ופורים בכלל יש שייכות מיוחדת, לא לקריאת התורה, אלא, להלל משום שכל עניינם הם שבח והודאה לה'



בענין סגירת העיניים בשעת הניגון

הת' **זושא ראובן שי' יודאסין**

תלמיד במתיבתא

בספר השיחות¹⁰⁴ הרבי הרי"ץ אומר "האט דער אלטער רבי געזונגען פאר זיי א ניגון, נאכדעם האט ער געזאגט: הלשון הוא קולמוס הלב והשיר קולמוס הנפש." הנפש היא ענין רוחני, אבל בראייה בעיניים גשמיים, רואים עולם הגשמי, רחניות וגשמיות הם זה לעומת זה ולכן מובן הענין לסגור את העיניים בשעת ניגון.



ג' סוגים: מקווה, צדקה וחסידות

הת' **שניאור זלמן שי' ליפסקער**

תלמיד במתיבתא

על הפסוק "ויקחו לי תרומה" מפרש רש"י "לי לשמי", שנתינת התרומה לנדבת המשכן חייבת להיות לשם הקב"ה, ולא לשם פניות צדדיות.

ושואל כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א¹⁰⁵ שלכאורה אינו מובן, מדוע בענין נדבת תרומת המשכן דווקא, מודגש - יותר מבשאר מצות - שצריך להיות לשמה, אף שבענין נדבת צדקה בכלל אין נוגע הכוונה כל כך?

¹⁰⁴ תש"ב יום א דחגה'ש בסעודה

¹⁰⁵ בשיחת שבת פרשת תרומה חלק ג'

ומביא מאמר הבעל שם טוב, שיש ענינים שבהם הכוונה אינו חשובה כל כך, כגון טבילה במקווה (שאפילו אם נפל עלין הגל, הוא טהור), נתינת צדקה (שאפילו אם נפל מטבע מהכיס של אחד, ועני מוצא אותו, הוא יוצא מצוות צדקה), ומצות שכחה (שבעל כרחך המצווה הוא שלא לשמה).

ואחר כך מבאר, כיון שכל ענין המשכן הוא לעשות דירה בתחתונים - "בכל דרכיך דעהו", לכן במצוה זו של תרומה - נדבת המשכן, מודגשת ענין הדעת וכוונה יותר מכל מצות אחרות.

אבל לכאורה אינה מובן, מדוע מביא כל מאמר הבעש"ט, כולל ענין הטבילה ושכחה שאינם צריכים כוונה, הלא רק נוגע הענין שנדבת צדקה אינו צריך כוונה? ומהו הקשר של טבילה ושכחה לענין נדבת המשכן!?

ואולי יש לקשר זה עם מאמר אדמו"ר מהוריי"צ¹⁰⁶ על פסוק ראשית ערסתיכם חלה תרימו תרומה וזלה"ק: "ערסתיכם לשון עריסה אשר תכף ומייד בקומו משינתו יתנו לה' תרומה, באמירת מזמורי תהלים ובלימוד כל אחד לפי יכלחו, ולהתפלל בצבור... ולעשות גמ"ח עם רעהו", שבזה מודגש כללות הענין של תרומה, שצריך ליתן הכי טוב שלנו להקב"ה.

ואולי יש לקשר זה עוד עם מה שכותב אדמו"ר הזקן¹⁰⁷ על הכנה לתפילה, שיש בו ג' סוגים: א' - מקווה, ב' - צדקה, ג' - חסידות. ומבאר על זה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, שצריך להיות התחלת היום - אף קודם התפלה.

ויש לקשר כל זה לענינינו. אולי יש לומר, שכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א מרמז על הענין הכי גדול בתרומה, שצריך להיות משקם משינתו, שצריך להתחיל להכין לתפילה, בג' סוגים שמודגש בהמאמר - טבילה (מקוה), צדקה וחסידות (הקשר בין שכחה לחסידות הוא כמו שמצינו בהרבה מקומות בחסידות [כגון דרך מצותיך מהצמח צדק, מאמרי אדמו"ר הרש"ב מאמרי אדמו"ר ריי"צ, והרבה מאמרים ושיחות מכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א], שהסיבה שבנ"י נופלים לעמלק הוא כי הם שוכחים את אלוקות, והדרך לנצח אותם הוא ע"י זכירת אליקות - חסידות

¹⁰⁶ מאמר ד"ה נעשה נא תרצ"א

¹⁰⁷ לקוטי תורה, ד"ה תחת אשר לא עבדת

ואם מתחילים את היום בהשלושה ענינים אלו, כל היום יהיה מושפע הענין ש"בכל דרכיך דיעהו" וע"י זה באים לימות המשיח, עליהם נאמר ומלאה הארץ דעה את ה'.



ביאור הנמשל מקבורת יעקב בארץ ישראל

הת' מנחם מענדל שי' ג'ונסון

תלמיד במתיבתא

בלקו"ש חכ"ה שיחה א' לפרשת ויחי¹⁰⁸, מבאר כ"ק אדמו"ר ע"פ פנימיות הענינים¹⁰⁹ מה שיעקב אבינו השביע את יוסף "ונשאתני ממצרים"¹¹⁰, היינו שיוסף יעלה את יעקב ויקברהו בארץ ישראל. והוא, דענינו הפנימי של יוסף הוא ההשארות במצרים בתוך הגלות, בכדי ליתן כח ולהגן על בני ישראל, ובקשת יעקב להיקבר דוקא בארץ ישראל, ולא להישאר בארץ מצרים אפילו באופן ארעי - "ונשאתני ממצרים" - היא היפך ענינו של יוסף, כמו שרואים שהשביע את בני ישראל "והעליתם את עצמותי"¹¹¹, אבל הוא עצמו נשאר במצרים עד הגאולה, ולכן צריך על זה שבועה וזירוז מיוחד שיעשה זאת.

ובביאור הטעם למה יעקב לא נקבר במצרים - אפילו בדרך ארעי - מבאר שהוא מפני ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים"¹¹² ולכן יעקב אבינו הי' צריך להיות בבחי' שלמעלה ממצרים בכדי שיהי' אפשרות לבנ"י לצאת ממצרים, ע"ש בארוכה. ובהוראה¹¹³ מבאר, דצריך תמיד לזכור שהגלות אינה מקומינו האמיתי, ותמידה צ"ל התביעה והבקשה - עד לאופן של שבועה - ונשאתני ממצרים - היינו מגולה לגאולה.

¹⁰⁸ ע' 270 ואילך.

¹⁰⁹ ס"ג ואילך - ע' 271 ואילך.

¹¹⁰ ויחי מז, ל.

¹¹¹ שם נ, כה.

¹¹² ברכות ה, ב. וש"נ.

¹¹³ ס"ה - ע' 273.

ולכאורה יש לדייק, מה הנמשל לענין זה שיעקב ה' צ"ל מחוץ למצרים מפני ש"אין חבוש מתיר עצמו"?

ובפרט, שהרי הגאולה באה ע"י הקב"ה, ובהערות (יובא להלן) משמע דהקב"ה הוא כמו יוסף, הנמצא במצרים ביחד עם בנ"י וצריך להשביעו להעלות את יעקב ממצרים?

דבהערה 33 אומר הרבי וזלה"ק: "ולמעיר שהקב"ה הבטיח על הגאולה וגם **נשבע** ע"ז . . .".
ובהערה 37: "עפמ"ש בס' הליקוטים להאריז"ל (שמות בתחלתה) "יוסף זה הקב"ה" - אולי י"ל שאמירת יעקב ליוסף "השבעה לי . . . ונשאתני ממצרים", מרמזת שכאו"א מבנ"י (יעקב) משביע כביכול את הקב"ה שיעלהו מן הגלות ובאופן דונשאתני", עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן, דבמשל יעקב משביע את יוסף להעלותו ממצרים (עלי' ראשונה), בכדי שיהי' מחוץ למצרים ובזכות זה ייצאו בנ"י ממצרים אח"כ (עלי' שני'). אבל בנמשל מצינו צירוף הדברים, דהשבעה ד"ונשאתני ממצרים" היא בקשר עם עלי' השני' - היציאה ממצרים, מהגלות, ולכאורה הרי אין חבוש מתיר את עצמו, ובמה היא העלי' הראשונה?

ואין לומר דהוא מצד הקב"ה, שהרי גם בגלות מצרים הקב"ה לא הי' מוגבל בגלות, ועדיין אומרים שצריך שיעקב יהי' מחוץ למצרים מכיון שאין חבוש מתיר עצמו, שמזה נראה שצריך להיות גם בעוה"ז כח שהוא למעלה מהגלות וממנו מקבלים האפשרות והכח ליציאה מהגלות?
ואולי י"ל ע"ד ההרגש, שכמו שיעקב אבינו השביע את יוסף, כמו"כ הרבי (שאומר את השיחה), נשיא הדור, שהר"ת של נשיא הוא "ניצוצו של יעקב אבינו", משביע להקב"ה (שנמצא איתנו בגלות, "שכינתא בגלותא"¹¹⁴) להוציא בנ"י מהגלות, והרבי הוא זה שנמצא תמיד במצב שלמעלה מהגלות (עלי' הראשונה), ובמילא ממנו בא האפשרות להקב"ה (יוסף) להוציא (ונשאתני ממצרים) אותנו (החבושים) מהגלות, לגאולה האמיתית והשלימה (עלי' השני'), ויהי רצון שכן תהי' לנו תיכף ומיד ממש!



¹¹⁴ להעיר מהפירוש במ"ש "הכתיב גאולה לעצמו".

ביאור 'צדיק ורשע לא קאמר' בתניא ותורה אור

הרב יהודה ליב שי' ראסקין

מלמד במתיבתא

בתניא פ"ד מתרץ מה שהוקשה בפ"א, על מה שאמר איוב "בראת צדיקים ובראת רשעים, והא צדיק ורשע לא קאמר", ומסביר שם שהקב"ה ברא מלכתחילה שתי סוגי נשמות,

(1) נשמות גבוהות ומיוחדות שע"י עבודה ויגיעה ביכולתן להגיע למדרגת צדיק (דתניא, שמואס ברע וכו') וזהו בראת צדיקים,

(2) ונשמות שאינם שייכים לזה ויכולים להגיע רק למדרגת בינוני וזהו בראת רשעים,

לכאורה לפי התירוצ, הדרא קושיא לדוכתא מהו "צדיק ורשע לא קאמר"? הרי יש נשמות שאינם שייכים להיות צדיק?

בחסידות מבוארת מביא פירוש אחד מתורה אור (משפטים עח, ד) שכאן "צדיק ורשע לא קאמר" הפירוש צדיק כאן היא (לא צדיק דתניא) רק היא שם התואר לאדם כשר, ועפ"ז מובן שיש לכל אחד הבחירה להיות אדם כשר ויר"ש או להפיך ח"ו,

ואח"כ מפרש (החסידות מבוארת) פירוש שני (בלי שום מ"מ), ושלכאורה נראה יותר פשוט, שהפשט "צדיק ורשע לא קאמר", שאפילו נשמה שביכולתו להיות צדיק, הרי סוף סוף זה בבחירתו ולא דווקא שיגיע למדרגת צדיק, ועליו נאמר "צדיק ורשע לא קאמר"

לכאורה הפירוש השני היא יותר חלק, למה דחק אדה"ז (בתורה אור שם) לפרש שכאן "צדיק" היא אדם כשר היפך מפירושו כאן בתניא.

ואולי יש לומר שכיון לפי פירוש השני שאפילו מי שנולד עם נשמה גבוה יש לו בחירה להיות צדיק או רשע, הפתגם צדיק ורשע לא קאמר, לא קאי על רוב בני אדם, רק על נשמות גבוהות שיכולים להגיע למדרגת צדיק, וזה ג"כ דחוק משא"כ אם הצדיק קאי על אדם כשר, אז "צדיק ורשע לא קאמר" קאי על כל אדם.



מאמר ד"ה להבין ענין חושן ואפוד תשכ"ו

הת"י יוסף יצחק שי' ליפסקער

תלמיד בישיבת אהלי יוסף יצחק

Regarding taking the אידן out of מצרים, in פרשת וארא¹¹⁵ it says: הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את-בני ישראל מארץ מצרים על-צבאתם (That is אהרן and משה, to whom ה' said, "Take the אידן out of מצרים with their legions.") Here the תורה mentions משה before אהרן.

In the following פסוק it states: הם המדברים אל-פרעה מלך-מצרים להוציא את-בני-ישראל. ממצרים הוא משה ואהרן. (They are the ones who spoke to פרעה, the king of מצרים, to let the אידן out of מצרים; they are משה and אהרן.) Here, the תורה mentions משה first.

רש"י immediately comments that the reason why sometimes in the תורה, משה is before אהרן, and at times אהרן before משה, is to show that they are both equal.

The רבי, in the מאמר ד"ה להבין ענין חושן ואפוד תשכ"ו asks why do the various פסוקים switch the order of משה and אהרן? The רבי then goes in to a deep explanation about the different עבודות of משה and אהרן according to the inner dimension of the תורה and based on that, the רבי answers why משה and אהרן appear in different orders based on a מאמר of the צמח צדק.

Now, let's try to understand: What is the depth of the רבי's question? רש"י already gave a clear and simple explanation, what might the רבי be asking other than just using רש"י's question to explain an idea according to חסידות?

(In other words, is the רבי just asking רש"י's question and giving an alternative answer according to חסידות or maybe is there something deeper, that even with רש"י's explanation, there still something that is troubling?)

¹¹⁵ פרק ו פסוק כו

The depth of the רבי question can be understood, perhaps, with two points, and with that, will be explained why even after רש"י's answer, there are still remaining questions:

1. פסוקים teaches us that everything is בהשגחה פרטית. How much more so an idea mentioned in the תורה, is precise in every detail, so the question is, why are משה and אהרן's order switched in specifically these פסוקים?
2. The only reason אהרן was initially involved in יציאת מצרים was to be the spokesperson for משה, (who had a speech impediment.) משה, on the other hand, was the main character in the actual leading of the גאולה to אידן. Why then, in the פסוק about speaking to פרעה, is משה mentioned first (as opposed to אהרן, the main communicator to פרעה), and in the פסוק about the actual going out, אהרן is mentioned first (as opposed to משה, the actual redeemer)? If it was just for the sake of making the general point, that משה and אהרן are equal, surely (seemingly) this could have been done in many other פסוקים?

Based on the above points, we may now understand (potentially) why the רבי saw it fit to further explain the above inconsistencies of the פסוקים, although רש"י already explains it.

The רבי in fact then continues to explain why specifically in פסוק כו, אהרן is mentioned first and specifically in פסוק כז, משה is mentioned first. At first glance it may seem that the עבודה of the actual יציאת מצרים is higher than the עבודה of just speaking to פרעה. The מאמר explains that by looking deeper the opposite however, is true.

יציאת מצרים is the עבודה of elevating the נפש אלקית, leaving the limitations of the body and the world, whilst speaking to פרעה is the עבודה of actually facing the world! Reminding him that ה' is the One in charge, elevating the נפש הבהמית. It may seem that עבודה of the נשמה is more important – but the פסוק is teaching us a very important lesson.

Elevating the נשמה is the lower level of אתכפיה – restraint, suppressing the body and freeing the נשמה. This עבודה can be done through אהרן. However completely transforming the נפש הבהמית is the higher level of אתהפכה - transformation,

convincing the body to join the עבודה of the נשמה. Such an עבודה can only be done by revealing the level of משה. (See the מאמר for further reference.)



Moshiach's Donkey

הת' מנחם מענדל שי' הלוי לעווענטאל

תלמיד במתיבתא

In ¹¹⁶ מסכת סנהדרין, there is a story about שבור מלכא who asked שמואל “Why doesn't משיח come on a horse?” to which שמואל answered, “Does your horse have a hundred colours?”

רש"י says on this story, that שמואל was just brushing away the question.

But חסידות explains that everything a תנא or אמורא says, even if it seems to just be brushing something away has a deeper meaning.

Therefore, we have three questions:

- A) What is a donkey in חסידות?
- B) What are colours in חסידות?
- C) How does this answer שבור מלכא question?

The בעל שם טוב explains that a donkey (חמור), can be read as matter (חומר) referring to physicality.

The זוהר explains that colours represent the גילוי of the item, and the רבי says that beauty comes from a blend of multiple colours.

¹¹⁶ דף צח, א

Based on this we can say that because it is משיח job to reveal אלקות within the physicality, we can say that the colours of his donkey represent his mission in this world, enabling us to utilise the physical world (riding the donkey) for serving 'ה.



מוקדש
לחינוך ההתקשרות
לב"ק אדמו"ר נשיא דורינו

