

קובץ  
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



וישלה - י"ט כסלו  
גליון יא (קס)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושלש לבריאה  
שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ן

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

קיום ז' מצות ב"נ "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה" ..... ד  
 דהמזל"י דאינו יהודי ג"כ חזי ..... ה  
 דפעולת ההכנה אין לה חשיבות כהפעולה עצמה ..... ו  
 החילוק בין ב' הגרסאות בהשייכות דאוה"ע והתורה ..... ו  
 תינוק במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה (גליון) ... ח  
 בענין הנ"ל ..... ח  
 אם ציבור עושה פסח שני לדעת ר' יודא ולהבבלי ..... י  
 סיבת הדירה בתחתונים ..... יב  
 מכשירי מילה אינו דוחה את השבת ..... יג  
 מכשירי מצוה ..... טו  
 בן נח לשיטת הרמב"ם ..... טז  
 שחיטת עכו"ם נבלה ..... טז  
 גילויי החסידות בדורות האחרונים ..... יז

נ ג ל ה

כשנפל טליתו מעליו מתי צריך לחזור ולכרך ..... יז  
 בענין הנ"ל ..... יח  
 הסימן דנתן המלאך לאברהם מתי תלד שרה בן (גליון) .... יח

ח ס י ד ו ת

דהתורה נקרא אדם ..... יט  
 התכללות, ואחדות הכחות ..... כ

ש י ח ו ת

בפרש"י "מלאכים של א"י כאו לקראתו" ..... כ  
 "כרוזים" - "ברד" ..... כא  
 הפירוש ב"טלואים" ..... כא  
 הסיבה שה' גפרית ואש רק על סדום ועמורה ..... כב  
 מנין הפרקים שבש"ס ..... כב  
 שאירוסין זה קידושין ..... כג

ש ו נ ו ת

מ"מ לתו"א פ' וישלח ..... כג

ה י ו ם י ו ם

מכתב מכ"ק אדמו"ר מהוריל"צ בענין היום יום ..... כד  
 הערות ללוח היום יום ..... כד

## ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש ויצא ש.ז. ס"ח מכאר מ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים פ"ח ה"א) שקיום ז' מצות ב"ב צ"ל "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם", וז"ל: שוין גערעדט כמה פעמים, אז די ז' מצות ב"ב זיינען ניט אן ענין ותכלית פאר זיך (צוליב זיי אליין), נאר דאס איז בשביל ישראל ובשביל התורה - צוליב'ן קיום התומ"צ פון אידן: כדי אז אידן זאלן קענען מקיים זיין תומ"צ, דארף די וועלט זיין אין א מצב פון "לשבת" - ראוי און מוכשר פאר דער עבודה פון אידן, און דאס ווערט אויפגעטאן דורך די ז' מצות ב"ב, וועלכע שטעלן איין א סדר פון ישוב העולם.

און דעריבער האלט דער רמב"ם אז זיי דארפן מקיים זיין די ז' מצות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה": כשם ווי דאס איז בנוגע זייער עצם מציאות, אז ווייל זייער בריאה איז בשביל ישראל, דעריבער זיינען זיי א מציאות ע"פ הלכה, איז אזוי אויך בנוגע זייערע מצות: וויבאלד אז זייער ענין איז "בשביל התורה", דארף דעריבער אויך אין זיי נרגש ווערן זייער מטרה, "בשביל התורה", ובמילא זיינען זיי שייך צו מתן תורה. עכ"ל.

והעירכני אחד: כיון דסוכ"ס הנה ז' מצות ב"ב הם מצות שכליות (לא לגנוב, לא להרוג וכו'), א"כ איזה תועלת יש בזה שהם מקיימים הז' מצות "מפני שצוה הקב"ה בתורה", הרי בלאו הכי יקיימם ויהי' העולם מוכשר על ידם.

ולכאוי' י"ל בזה ע"ד המבואר (לקו"ש ח"ח ע' 130 ואילך. לקו"ש שמות תשמ"ב ס"ה. ועוד) בנוגע קיום תומ"צ: הגם שכל המצות גם מצות שבסוג משפטים צריכים לקיימן מפני שהן "מצות" ציווי ורצון ה', אבל כיון שהקב"ה נתן לנו (גם) משפטים, עם טעמן צריכים לקיימם גם מצד הטעם, אבל זה צריך להיות דורכגענומען מיט קבלת עול.

ובלשון השיחה (לקו"ש שמות) שם: דאס גופא וואס מצות ווערן געטאן (אויך) מפני הטעם, דארף דאס זיין מצד קבלת עול, ד.ה. דערפאר וואס דער אויבערשטער האט גוזר געווען אז דער קיום פון אט-די מצוה זאל זיין (אויך) מצד הטעם. עכ"ל.

ועד"ז י"ל בנוגע הז' מצות ב"ב: כיון דעל ידם נעשה העולם מקום מוכשר לעבודת התומ"צ - צריך להיות ההכנה, ההכשר, מעין זה: לא "מפני הכרע הדעת" אלא "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה".

ועפ"ז יובן גם מ"ש בהשיחה כאן ס"ט: לויט דער גירסא הנפוצה, אז "אם עשאן מפני הכרע הדעת" איז ער "לא מחכמיהם" - וויבאלד אז די גאנצע מציאות פון בני נח איז "בשביל התורה", דארף דער ענין התורה אויך דורכדרינגען די חכמה שלהם;

והיינו, דהגם שיש לקיימם "מפני הכרע הדעת" - אין זה תכלית השלימות, דכיון שזה "מצות" (ציווי ורצון) ה' - דארף דאס דורכדרינגען די חכמה שלהם", ע"ד הנ"ל בנוגע משפטים.

אבל לכאוי' ילה"ב אין אפשר לתבוע (מאנען) זאת מאוה"ע, דהרי זה משפטים צ"ל מצד קב"ע הוא רק בנוגע ישראל, ולא אוה"ע. וראה לקו"ש ח"ח שם ע' 131 הערה 50: שלכן גם במשפטים אמרו "לפניהם ולא לפני עו"כ ואפי' .. דנין אותו כדינ'י ישראל" (רש"י ר"פ משפטים). עיי"ש.

אהרן לייב ראסקין  
- תות"ל 770 -

ב. בלקו"ש ויצא ש.ז. (בסופו): "ניט נאר א איד ווייס דאס, נאר דאס דערהערט אויך דער מזל'י פון דעם אינו יהודי, ביז אז דער מזל'י זאגט "ויכרכני ה' בגללך" ובמילא איז "וחרדה גדולה נפלה" אויף כל עמי הארץ...".

ובהערה 42 מציין לדניאל י, ז. מגילה ג, א.

ושם: "וראייתני אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדולה נפלה עליהם". ומבואר בגמרא: "וכי מאחר דלא חזו מ"ט איבעיתו, אע"ג דאינהו לא חזו מזליהו חזו".

ולכאוי': "האנשים אשר היו עמי" ש"חרדה גדולה נפלה עליהם" היו "חגי זכרי' ומלאכי" (כמפורש בגמ', ומוכא גם בפרש"י עה"פ). וא"כ, כיצד יכולים להביא הוכחה מזה שראיית המזל למעלה פעלה אצל חגי זכרי' ומלאכי בנוגע לפעולת ראיית המזל אצל "כל עמי הארץ"?

בסגנון אחר: פעולת ראיית המזל דלמעלה על האדם כפי שהוא נמצא למטה (שלמרות שהוא עצמו אינו רואה, נופלת עליו חרדה גדולה כתוצאה מראיית המזל שלו למעלה) - היא בבחינת חידוש והפלאה. וא"כ, יתכן שענין זה הי' רק אצל "חגי זכרי' ומלאכי", מצד מעלתם המיוחדת שהיו נביאים כו' [וכמודגש בגמ' שם ש"אינהו עדיפי מינ' דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא", היינו, שאצל "חגי זכרי' ומלאכי" היתה מעלה מיוחדת שלא היתה אצל דניאל]; ומצד גודל מעלתם היו במעמד ומצב שראיית המזל שלהם למעלה פעלה אצלם בהיותם למטה. ומהי ההוכחה מזה בנוגע לכל אדם, ועאכו"כ בנוגע לאומות העולם?

בהמשך הגמ' שם: "אמר רבינא שמע מינה האי מאן דמבעית אע"ג דאיהו לא חזי מזל'י חזי", היינו, שהגמ' לומדת מזה בנוגע לכל אדם. אבל (נוסף לזה שצריכים להכין מהי ההוכחה, כנ"ל) מהמשך הגמ' שם: "מאי תקנת' ליקרי ק"ש", יש לדייק לכאוי' שמדובר אודות יהודי (שאצלו שייך הענין דאמירת ק"ש), משא"כ בנוגע לאינם יהודים.

דרך אגב: יש להעיר מהשינוי שבין סוגיית הגמ' במגילה לסוגיית הגמ' בסנהדרין (צג, סע"ב ואילך) - שבמגילה נאמר: "מאי תקנתו", ליקרי ק"ש, ואי קאים במקום הטנופת לינשוף מדוכתי' ארבע גרמידי, ואי לא לימא הכי עיזא דבי טבחי שמינא מינאי", ואלו בסנהדרין הסדר הוא באופן שונה: "מאי תקנתו", לינשוף מדוכתי' .. אי נמי ליקרי ק"ש, ואי קאי במקום הטנופת לימא הכי עיזא כו'".

א' מהת'  
- תות"ל 885 -

ג. בלקו"ש פ' ויצא ש.ז. סעי' ה' ואילו מסביר כ"ק אדמו"ר שליט"א חילוק בין סתם מכשירי מצוה, (שדוחה שבת) (מאחר שאינו מקבל חשיבות במצות) לחלק האשה המסייע (ולכן מקבלת מצוה סתם כמצות פרו"ב). עיי"ש.

וז"ל: ביי מכשירי מצוה הנ"ל זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי באזונדערע פעולות, ווערן געטאן אין באזונדערע זמנים וכו'; די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח, אבער נאר צוליב דער צווייטער פעולה. און מהאי טעמא כאקומט די פעולת ההלכה ניט די (גדרים און) חשיבות פון דער מצוה עצמה.

משא"כ ביי מצות פו"ר הנ"ל, איז דער סיוע פון דער אשה אין אן אופן אז ער ווערט א חלק פון מצות הבעל. עכלה"ק.

ועפ"ז יש לכאר דין בשו"ע אדה"ז הלכות שבת.

בסי' שח ס"ק פ"ח, מכיא דין אודות טלטול "מה שמורה על השעות" (שעון) ובאמצע הסעיף כתב וז"ל: "ויש לדמות למדידה האסורה בשבת ואין להתירה מפני שהיא מדידה על מצוה שהיא לומד ע"י כלי זה שלא התירו מדידה של מצוה אלא כשהמדידה בעצמה יש בה מצוה כגון למדוד מקוה וכיוצא בה אבל כאן המדידה בעצמה אין בה שום ענין מצוה... עכ"ל.

יהודה שם טוב

ד. בלקו"ש פ' ויצא ש.ז. בסעי' ט' מבאר החילוק בין הב' גירסאות בסוף פ"ח בהל' מלכים; דתלוי אין לומדים את שיטת הרמב"ם בנוגע לשייכות של אוה"ע והתורה.

הגירסא, אבל אם עשאו (די ז' מצות) מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם - ס"ל, ד"אע"פ אז מען מאנט פון בני נח צו מקיים זיין די ז' מצות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", ווייל דער ענין פון תורה (וועלכע איז די מטרה פון זייער בריאה) קען נרגש ווערן אויך ביי זיי - אעפ"כ וויבאלד אז זייער "כשביל התורה", זייער שייכות צו תורה איז נאר אלס הכשר וטפל, קען דער ענין התורה ביי זיי דעהערט ווערן נאר מצד "חסידות", באופן אז דאס

נעמט ניט דורך ונתקבל אין זייער (מציאות זייער) חכמה ושכל; און דערפאר קען מען ניט מאנען אז זייער חכמה מוז מקבל זיין אן ענין פון "צוה בהן הקב"ה בתורה" און דעפאר - אע"פ אז ער איז עס ניט מקבל איז ער "מחכמיהם" - מצד זייער חכמה זיינען די ז' מצות "מפני הכרע הדעת".

אבל לפי גירסא הנפוצה, ד"אס עשאן מפני הכרע הדעת" איז ער לא "מחכמיהם" - וויבאלד אז די גאנצע מציאות פון בני נח איז "כשביל התורה", דארף דער ענין התורה אויך דורכזיינגען די חכמה שלהם; אויב ניט - פעלט בשעת מעשה מציאות החכמה, ווייל עס פעלט איר חיות, דער "כשביל התורה". ע"כ.

והנה, בגליון קנו, רציתי לכאר ע"פ המבואר בלקו"ש פ' נח ש.ז. "שאם ההכרה הוא רק מצד שכל, ולא מפני ציווי ה', לא יהי' לזה קיום", ענין שמוכא בלקו"ש חט"ו פ' נח סעי' ג' "עס איז אבער ניט פארשטאנדיק, פארוואס דארפן ב"נ מקיים זיין זייערע מצות (ניט ווייל אזוי האט דער אויבערשטער געהייסן "צו אדה"ר כו" נאר) ווייל "צוה בהן הקב"ה בתורה" והודיענו ע"י מרע"ה? ובהערה 15 מקשה - וצע"ק מה שממשיך "אבל אס עשאן מפני הכרע הדעת", ואינו שולל גם אם עשאן מפני ציווי ה' לאדה"ר.

ורציתי לכאר, די"ל ע"פ לקו"ש נח ש.ז. שאם כל היסוד הוא השכל, אז לא יהי' קיום לידיעה, אבל אם עושה מפני ציווי ה' כביאור הליקוט, אז לאו דוקא שיהי' הפסק, ולכן רק שולל "אם עשאן מפני הכרע הדעת", אבל בחט"ו בסוף השיחה מבאר מדוע אין מספיק לקיים מפני ציווי ה' לאדה"ר וצריך לקיים מצד ציווי ה' בתורה. עיי"ש.

ונ"ל, דתירוץ הנ"ל, מתאים רק לפי הגירסא "אלא מחכמיהם, ז.א. מכיון ששיטה זו ס"ל שמצד חכמתם מקיימים וא"א לתבוע מהן יותר מזה, מובן מדוע הרמב"ם לא שלל "אם עשאן מפני ציווי ה' לאדה"ר", דמכיון שבזה יש מעלה על זה שעשה רק מצד הכרע הדעת (כי קיומו מיוסד עכ"פ מציווי ה'), "י"ל שהרמב"ם נקיט דוקא את הדרגא הפחותה, "שאפ"א אם עשאן רק מצד הכרע הדעת, הריהו מחכמיהם, וכש"כ שאם מקיים, מצד ציווי ה' לאדה"ר, שאז תואר של "חכם" מסתמא יתקיים אצלו לעולם (אבל מובן שזה מקיים מצד ציווי ה' לאדה"ר, גם כן אין נחשב לחסידי אוה"ע, דבתחילת ההלכה כבר אמר דזה דוקא אם מקיים משום שניתן למשה.

אבל לפי הגירסא "ולא מחכמיהם", שס"ל שכל מציאותם הוא "כשביל התורה", לכן רק אם מקיים באופן שמכיר איך שהוא תלוי בכנ"י והתורה אז שכלו בשלימות ואם חסר לו ענין זה, הרי יש חסרון בהשכל שלו - לפ"ז הו"ל להרמב"ם לומר, לא רק אם מקיים מצד "הכרע הדעת" אין נחשב "חכמיהם", אלא אפ"א אם מקיים מצד

ציווי ה', אבל מקיים זאת מפני שאדה"ר נצטוה; שעדיין לא מרגיש "בשביל התורה", ג"כ הוא לא נחשב לחכמיהם.

א"כ, מובן שה"צע"ק" בהערה 15 הנ"ל, הוא דוקא להג"י הנפוצה - ולא מחכמיהם.

[ואולי י"ל, דזהו טעם נוסף להג"י אלא מחכמיהם, דאם הרמב"ם ס"ל מהג"י ולא מחכמיהם, הו"ל לשלול גם "אם מקיים מצד ציווי ה' לאדה"ר", כקושיית בהערה, ומכיון שלא שלל, י"ל דסברו דיש לגרוס אלא, ואז מובן מדוע לא שלל נידון זה, כנ"ל].

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייזען -

ה. בגליון י' (קנט) מעיר א.ש.ב.ר. בענין "מלמדין אותו כל התורה כולה...". ושואל שזה סותר לענין הבחירה וכו' עיי"ש.

ולא הבנתי שאלתו האם במי שנולד מתמיד בטבעו אין לו ענין הבחירה וכן בשאר פרטים המבוארים בתניא פרק ט"ו, אלא שאצלו ענין הבחירה מתבטא בענין נעלה יותר או בנסיונות וכדו'. ופשוט שלא בכל בוקר כשמניחין תפלין מתבטא עצם הענין של בחירה חפשית וכו' וכו', וכן הוא עד"ז זה שמלמדין אותו הוא סיוע שקיום התומ"צ יהי' כנקל יותר בענינים אלו ובחירתו האמיתית והחפשית יהי' בענינים אחרים הקשים מזה כנ"ל ופשוט.

הרב אפרים פיקרסקי

- מנהל רוחני -

ו. על מה שכתב הרב פיקרסקי שיש להעיר: א) אה"נ דמבואר בכ"מ דמי שמתמיד בטבעו מתבטא אצלו הבחירה באופן נעלה יותר, אבל בנדו"ד א"א לומר כן לכאו', כי מפשטות הסוגיא נגמ' (נדה ל, ב) משמע דזה שמלמדין התינוק במעי אמו כל התורה כולה הרי"ז כולל גם לימוד המצות, וא"כ לפי מ"ש הנ"ל יוצא שבכאו"א מישראל לא יש ענין הבחירה באופן רגיל (שהרי מלמדין כאו"א מישראל כל התורה כולה), רק "שזה מתבטא בענין נעלה יותר";

ב) ומ"ש ש"זה שמלמדין אותו הוא סיוע שקיום התומ"צ יהי' בנקל יותר" - הרי עד"ז כ' בגליון הקודם שם, אכל סיימתי שם שלכאו' דוחק לפרש כן כלשון השיחה "אז דער לערנען כל התורה כולה כמעי אמו איז .. אז ער זאל זיך דערנאך "ציען" צו תורה", דמזה משמע שהכוונה כאן הוא לא (רק) שיהי' לו יותר בנקל קיום התומ"צ אלא שיהי' לו "צ"י" (ז.א. רצון וחשק) לקיים תומ"צ. וכן משמע בפירוש מהשיחה שם כשמבאר ענין זה בנוגע לעשו. עיי"ש בארוכה.

ובגוף הענין אולי י"ל, ובהקדים:

מבואר בחסידות (ראה ד"ה באתי לגני הישי"ת פ"ג, ועוד)

שבטבע כל ישראל שאינו רוצה כלל להיות נפרד מאלקות, וא"כ איך זה מתאים עם ענין הבחירה

ועוד ילה"ב: כד"ה ויחלום תש"ח פ"ט (סה"מ תש"ח ע' 88) כי בהנוגע קיום תומ"צ: "שכאו"א עושה ע"פ השגחה העליונה וע"פ רצונו ית"י", ואיך זה מתאים לענין הבחירה.

והנה בס' השיחות תשי"ג ע' 63 כ' וז"ל: נתבאר כדא"ח בביאור ענין ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ומסיים ובחרת בחיים, הנה זה עצמו שכתוב ובחרת בחיים הוי סיוע לבחור בחיים. ובהערה שם: ראה לדוגמא: ד"ה רבי אומר תש"ב.

וכ' כד"ה הנ"ל (סה"מ תש"ב ע' 114): והוא ע"ד דכתיב ובחרת בחיים .. ונתן בחירה חפשית להאדם לבחור כמה שהוא חפץ .. בכל זה הנה נותנים לו עצה טובה ובחרת בחיים הנה זה עצמו הוא סיוע שיש בו ממש כמארז"ל (שבת דק"ד ע"א) בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעים אותו (ומכינים לו פתח, רש"י) דלהיות שניתנה להאדם בחירה חפשית לבחור באיזה דרך שהוא חפץ בכל זה הנה אם בא לטמא היינו לבחור בדרך הרע אין מונעין אותו ואין מסייעין לו אלא פותחין לו, .. אבל כשבא לטהר הנה מסייעים אותו. עיי"ש בארוכה.

והנה בלקו"ש ח"ה מבאר מ"ש בסה"מ תש"ח שם: "דער רצון בשייכות צו תומ"צ, וויבאלד ער איז (בחי' פנימיות הרצון, איז ער) מובדל פון דער בריאה, ווערט ער דעריבער ניט "דערהערט" אין מענטשן, ובמילא איז ער אים דערין ניט מכריח, אזוי ארום אז יעדער פעולה פון מענטשן אין באצוג צו תורה ומצות ווערט געטאן לויט זיין בחירה". עכ"ל שם ועיי"ש בהערות.

וזוה שמבואר שבטבע כאו"א מישראל לקיים תומ"צ - אי"ז סותר ענין הבחירה, כמבואר בלקו"ת (אמור לה, ב) ובלקו"ש ח"ט ע' 113 שהבחירה חפשית שיש בישראל הוא באופן ש"אין מי שיעכב בידו", עיי"ש בארוכה. (וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 280 ואילך ובהערות שם).

והתועלת בזה שיש לו טבע לקיים תומ"צ הוא, (לא שזה מכריח אותו לבחור בטוב, רק) שע"ז יש לו רצון וחשק לקיים תומ"צ, ומשו"ז "דארף ווייניקער הארעווען אויף די בחירה .. ווייל דער טבע העלפט אים ארויס" (לקו"ש חט"ו ע' 11. עיי"ש).

וזוהו מ"ש בהשיחה כאן "אז דער לערנען כל התורה במעי אמו איז .. אז ער זאל זיך דערנאך "ציען" צו תורה", אין הכוונה (רק) שע"ז יהי' לו יותר בנקל ללמוד, אלא שבזה נותנים לו הטבע והרצון לקיים תומ"צ (אבל יל"ע אם טבע זה בא מצד שמלמדין אותו כל התורה כולה או מצד שיש לו נה"א (ראה ד"ה באתי לגני שם), ואולי תלוי זב"ז).

בלקו"ש שם הערה 23) "אם היו כולם זבים, ועלי בירוש' פי"ט דמ' פסחים דזה מחלוקת, ועלי שט תוספתא". וכ"ה לאח"ז שם (במובא מצפ"נ השלמה) "עלי במה דפליגי בירוש' רפ"ט דפסחים ובתוספתא פי"ח וספרי פ' בהעלותך פ"ט ע', ר' יהודה ורבנן, אמ'. כל הצבור זבים ולא עשו פסח ראשון כלל אין עושים פסח שני דאין צבור עושין פסח שני".

עוד מבואר להוכיח [לחילוק הנ"ל בין כולם טמאי זבים בראשון לבין נבנה בית הבחירה בין ראשון לשני] מלשון הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ז ה"ו) "היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת אותן טמאי מת אין עושין את הראשון ולא את השני. אין עושין ראשון שהרי הן מועטים לגבי טהורים עם הזבים, ובשני לא יעשו שהרי מיעוט עשו בראשון כמו שבארנו". דהיינו מ"ש לפנ"ז שם ה"ד "הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני".

וכתב ע"ז בהערה 24: "וממ"ש הרמב"ם שם ה"ו "שהרי מיעוט עשו בראשון, כמו שבארנו" - שכוונתו ב"כמו שבארנו" היא להלכה ד' (וראה בארוכה בכיור הר"ף פערלא מ"ע נז (דמז, א ואילך)) - מוכרח שהדין "רובא לא מדחו כו"ו" הו"ע אחד עם הדין (פסחים פ, א) "כל היכא דלא עבדי צבור בראשון, לא עביד יחיד בשני". (ודלא כפרש"י "הואיל וטהרו זבין עכשיו כו"ו". שלדעתו הם שני דינים שונים, כמוכח). ומזה מוכח שפירוש "כל היכא דלא עבדי כו"ו" הוא שלא עשו מפני שנדחו, כדלהלן בפנים".

וצ"ע הכוונה "שהרי מזה אנו לומדים רק זאת, דגם כאשר טהור שליש זבין ושליש טמאי מת והווי רוב ציבור בשני, הטעם דאין עושין בשני הוא כיון "דלא עבדי ציבור בראשון", ודלא כפרש"י שכתב סתם "דהואיל וטהרו זבין עכשיו נמצאו רוב ציבור צריכין לו ורובא דציבור בשני לא עבדי". "ונפק"מ ג"כ כאם בזמן פסח ראשון היו הנדחים מעוט ולזמן פסח שני - נעשו רוב (ע"י גרים שנתגגירו בנתיים וכיו"ב) (כמ"ש בלקו"ש שם). אבל היכן מצינו משמעות ברמב"ם דהיינו דוקא בטמאי זבים וכיו"כ כ"שלא עשו מפני שנדחו" דוקא?

ומחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם ורש"י נרמזת בתשובת הגאון מרוגוטשוב העומדת להתפרסם כיגדיל תורה (חוכרת הכע"ל) "תשלומין של חה"ש בזה גם עכשיו נ"מ אם יכנה המקדש, היינו אם צריכים להקריב קרבנות של יו"ט. ועלי בירוש' פסחים פי"ט ותוספ' פסחים דאם יכנה בהמ"ק בין פסח א' לב' אי"צ פסח שני מחמת דלא הוה פסח א' וגם מחמת דאין צבור מקריבין כפסח שני, ועלי פסחים דף פ"י, דלכאור' ב' הטעמים בגמ' דפסחים דף פ' הנ"ל הם הם ב' הפירושים דרש"י ורמב"ם, ואפשר שלזה כיון בתשובה זו.

הרכ שלום דוכער לויך  
- ברוקלין נ.י. -

והטעם שנותנים לו טבע לרצות לקיים תומ"צ כי זהו אמיתית הכוונה, ולמעלה רוצים שהוא יבחר בטוב כמבואר בסה"מ תש"ב ובס' השיחות שם.

וזהו ע"ד המבואר בהמשך תער"ב (ח"ב ע' תתקכג. הובא גם) בלקו"ש ח"י"ז ע' 415 הערה 53. ח"י"ט ע' 182 הערות 43-42) דבחיצוניות אוא"ס אמרו מה איכפת לי אם שוחט ואוכל או נוחר ואוכל כו', אבל בפנימיות הרי דוקא שוחט ואוכל כו' שיהי' עבודה וימשככו בנ"י גילוי אלקות כו' (ובהמשך תרס"ו ס"ע תקכא ואילך (הובא בלקו"ש שם): אבל בפנימיות איכפת לי כביכול). ובלקו"ש ח"י"ט שם מקשר זאת עם המבואר בתורת שלום (ס"ע 190 ואילך) ש"כל המצות מתייחסים אל העצמות", עי"ש. והיינו שכיון דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה כתחתונים - הטביע בכאור"א מישראל הטבע לקיום תומ"צ, ואי"ז סותר ענין הבחירה כנ"ל בארוכה.

ועפ"ז אולי אפ"ל כן בנוגע לעשו: כיון שעבודת עשו הי' צריך להיות בהסוג ד"הכובש את יצרו" - נתנו לו מלמעלה הטבע לכל כנ"ל אין זה סותר ומונע ענין הבחירה) "פון ציען זיך צו ע"ז" בכדי שהוא "יכבוש" טבע זה. ועדיין יל"ע בכ"ז.

א.ש.ב.ו.  
- ברוקלין נ.י. -

ז. בלקו"ש ח"י"ב ע' 218 הביא פלוגתת התנאי בירושלמי (פסחים פי"ט ה"א. תוספתא פסחים פי"ח ה"ב) ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (בין פ"ר לפ"ש), דלדעת ר' יודא עושין פסח שני. ומכאן שאפ"ל שגם הבבלי אינו חולק על ר' יודה שבירושלמי. ואף שנפסק הדין לענין רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים ש"הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון, לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני" (פסחים פ"א, רמב"ם הל' ק"פ פ"ז ה"ד) זהו דין כדחיתו של פסח ראשון שכאשר הם טמאי זבים נדחים הן לגמרי מעשית הפסח ואין להם תקנה בפסח שני. משא"כ בניתן לישראל לבנות בית הבחירה, שבזה אפשר הבבלי מודה לר' יודה שעושין פסח שני.

וצ"ע איך זה מועיל להשוות הבבלי ור' יודה שבירושלמי, הרי בירושלמי מביא הך דר' יודה אף לגבי כולם טמאי זבים בראשון דמ"מ עושין פסח שני, דלא כבבלי. שזה לשון הירושלמי "איש טמא נפש נדחה לפסח שני ואין ציבור טמא נפש נדחה לפסח שני (אלא עושין בראשון - קה"ע). טמא זיבה ומטא צרעת (ציבור שהן זבין ומצורעין - קה"ע) נדחין לפסח שני... ניתן לישראל לבנות בית הבחירה יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושין פסח שני ר' יודה אומר ציבור עושה פסח שני" הרי של ר' יודה גם ציבור זבין ומצורעין נדחה לפסח שני - דלא כבבלי.

וכ"ה בצפנת פענח על התורה (בהעלותך ע' צ"ח. המצויין)

של חשך שהוא מציאות, מציאות דחשך. ומבואר הטעם שעל העדר האור הוא שייך רק דחי' ולא אתהפכא, הוא שהיות שהעדר האור הוא רק ענין "העדר", העדר (ולא מציאות דכר מה) במילא אין שייך להפכו, עי' בספר הערכים הנ"ל ובלקו"ש בראשית כ' הערה 30. ואינו ידועה לי כמה משתנה המציאות ד"העדר" כהעדר האור שא"א להפכו (ואין כאן המושג ב"נעשה חידוש בהשכירה") להמציאות ד"העדר" דקליפות וסט"א שיכול להפכו\*?

ובכלל, בדרך אגב רציתי להעיר על עוד ענין שאינו מובן לי והוא בלקו"ש ח"ה לך לך א' הערה 79 וז"ל: ... [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן, מתבטא בזה שיטתו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים]... עכ"ל. עיי"ש. ואינו מובן לי הלשון כאן כ"כ, דמ"נ אם המעשיהן של רשעים ישנו (איך זה מתאים אם הידועה שקליפות וסט"א מציאותם העדר? אלא מאי מדובר אודות - מצד - הניצוצי קדושה? הרי א"כ) אזי צריך להתהפכם, ואם המעשיהן של רשעים מתבטלים (המציאות דהעדר) אז מעשיהן של רשעים אינו (וע"ד רוח הטומאה אעביר מן הארץ)?

ואבקש מקוראי הגליון לבאר את כל הנ"ל,

ישראל נצח

ישיבת אור אלחנן חב"ד

- ל.א. קאליפורניא -

ט. בלקו"ש פ' ויצא ש.ז. (סעי' ה') כתב וז"ל: דער חילוק צווישן מכשירי מצוה הנ"ל (וועלכע זיינען ניט דוחה שבת) און דעם פאל פון "מסייע" ביי אשה איז מובן בפשטות: ביי מכשירי מצוה הנ"ל זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי באזונדערע פעולות, ווערן געטאן אין באזונדערע זמנים וכו': די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח, אבער נאר צוליב דער צווייטער פעולה. און מהאי טעמא באקומט די פעולת ההכנה ניט די (גדרים און) חשיבות פון דער מצוה עצמה, משא"כ ביי מצות פו"ר הנ"ל, איז דער סיוע פון דער אשה אין אן אופן אז ער ווערט א חלק פון מצות הבעל; ס'איז נאר וואס דער חיוב המצוה איז על הבעל; און דעריבער באקומט דער סיוע פון דער אשה די חשיבות המצוה עצמה. עכ"ל.

ויש להעיר בזה ממ"ש בשו"ע אדה"ז סי של"א סעי' ז' וז"ל: אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שא"א לעשותה מע"ש, אבל כל מכשירי מילה כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל תיבוק ושחיקת סמנים כו' כיון שאפשר לעשותם מע"ש אינן דוחים את השבת כו' עכ"ל. ועי' ג"כ בקו"א סי' תק"י סק"ב וז"ל:

(\* הפי' "מציאות של העדר" הוא היפך "מהעדר האור" שפי' הוא העדר כפשוטו משא"כ "מציאות של העדר" הוא כמו "מציאות של חשך" ועי' בתו"ש ע' 131 הובא כהערה 73 שם.

ח. בלקו"ש ח"ו שמות כ' (ע' 22) מבאר דאמיתית ענין דירה בתחתונים שהקב"ה נתאוה לה הוא כהתחתון שאין תחתון למטה ממנו, בתחתון כזה שאין לו שייכות כלל לאלקות ואדרבה הוא מלא קליפות וסט"א, ושדירה זו נפעל עי"ז שנש"י לוקחים הענינים תחתונים שמלאים קליפות וסט"א שהם מנגדים לאלקות, ומשקירים ומבטלים את הסט"א לגמרי - ובמילא נמצא שהדירה נפעל מצד עבודת נש"י באופן של התחדשות (ולא עי"ז שנש"י מחפשים גגלות את הטוב והקדושה שבהם שאדרבה כל מציאותם הוא נגד הוי' ממש אלא כנ"ל עי"י השבירה והביטולים) עי"כ תוכן הפנים שם, ובהערה 73 וז"ל: "...ועוד ענין בזה קליפות וסט"א הם מציאות דהעדר, ובמילא עי"י העבודה דאתכפיא סט"א ואתהפכא חשוכא לנהורא, נעשה חידוש בהבריאה, שנעשה מ"העדר" - מציאות". עיי"ש. והנה אם תופסים הערה הנ"ל כפשוטו (ככתבך), שמה"העדר" דקליפת וסט"א (שהוא רע בעצם, ולא הניצוצי קדושה שם גקה"ט שנתהפכו ונעשו כמו רע, שהם מציאות דחשך כידוע עי' בלקו"ש חט"ז ע' 413 וגם בלקו"ש וראא תשמ"ב הערה 37-38 ואיכא!) נעשה "מציאות" כו' כנ"ל. הרי לכאו' אינו מובן:

א) בהפנים של השיחה מכאר שהעבודה דירה בתחתונים הוא בדרך שבירה וביטול ודיחוי כנ"ל וע"ד מה שמביא בדא"ח ככו"כ מקומות את הפסוק ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. וא"כ לכאו' אי"מ אין שייך כאן הלשון והענין דאתהפכא חש' א כו' וכמ"ש בטה"מ עת"ר ע' קד, וז"ל: "...אבל הרע הגמור א"א להתעלות ולהתהפך לטוב כ"א צריך העברה לגמרי וכמו שאמרו שבירתן זהו תקנתן דהיינו ברע גמור שאין לו עלי' ותיקון כלל... הרי דטו"ר אינם מתהפכים זל"ז, והיינן מפני שהן מובדלין זמ"ז, דכטוב בעצם לא יש רע וברע בעצם לא יש טוב. ...". עכ"ל. שלכאו' מזה רואים שאין שייך הלשון וענין דאתהפכא אצל רע בעצם, רע גמור, המציאות בהעדר דקליפות כו'. והגם שבעת"ר מדבר באופן אחר מכהשיחה, פי' דבעת"ר הכוונה בהתהפכות הרע הוא שא"א להתעלות ולהתהפך" באופן דכירור והעלאה משא"כ בהשיחה הכוונה הוא באופן של שבירה וביטול, אבל מ"מ מהמשך המאמר שם לכאו' מובן שא"א להתהפך רע בעצם בשום אופן וכנ"ל "דטו"ר אינם מתהפכים זל"ז... שהן מובדלין זמ"ז דכטוב בעצם לא יש רע וברע בעצם לא יש טוב" (ועי' בלקו"ש ח"ז ויקרא ג' הערה 20 ע' 281 ואכ"מ).

ב) בדא"ח (בכל הכא לקמן - ראה ספר הערכים חב"ד כרך ב' ערך אור - ביחס לחשך, דף תקצד-תרט) מבואר שהאור דקדושה יכול לפעול על החשך בשני אופנים: א) שהאור דוחה את החשך, דחית החשך. ב) ולמעלה מזה, שהאור מהפך את החשך, אתהפכא חשוכא לנהורא. ופעולות האור על החשך, שני האופנים שבו, הוא בשני דרגות שונות שבחשך א) מה שהוא העדר האור ב) מה שהוא מציאות דחשך. וזה מה שהאור דוחה את החשך בדרגא של החשך שהוא העדר האור, ומה שהאור מהפך את החשך הוא במדרגא

ומכשירי מילה שאינן דוחין את השבת היינו לפי שאפשר לעשותן בע"ש, עכ"ל, וברמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו כתב: "הואיל ואפשר להביאו מערב שבת", וא"כ מנלן מהכא לומר דהטעם הוא משום שאין בו החשיבות של המצוה עצמה, הרי אפ"ל דבאמת יש בו החשיבות של המצוה עצמה, ורק מילה עצמה דא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת, אבל מכשירין דאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה וכנ"ל.

ועי' ג"כ ביבמות ו, ב, בתוס' ד"ה טעמא שכתבו וז"ל: דככל דוכתא משוינן מכשירי מצוה שא"א לעשותה מע"ש כמצוה עצמה, כדתנן (שבת קל, א) כלל אמר ר"ע כל שאפשר לעשותו מע"ש אינו דוחה את השבת כו' עיי"ש, ובקובץ הערות שם (אות קז) פירש דבריהם שכונתם להביא רא"י מלשון המשנה, דאינו מחלק כלל בין הכשר לגוף המצוה, אלא בין אפשר ללא אפשר, וא"כ היכא דלא אפשר לעשות מע"ש גם הכשר מצוה דוחה שבת כמו המצוה עצמה, עיי"ש.

(ב) והא דסב"ל לר"א דאפ"י באפשר לעשותן מע"ש מכשירי מילה דוחה שבת, אפ"ל עפ"י מ"ש בהידושי הרמב"ן שבת שם, בהערה 10, (ירושלים תשל"ג), דפלוגתתם הוא אם מילה הותרה בשבת או דחוי', דר"א סב"ל דהותרה וכיון דמכשירי מילה כמילה, לא שייך כאן הכלל דדוחה דק כשאי אפשר לקיים שניהם, (יבמות כ, א) ולכן אפ"י כשיכול לעשות מאתמול מותר, אבל חכמים סב"ל דהוה דחוי', כמילא במקום דאפשר לקיים שניהם אינו דוחה, וכיון דמכשירין אפשר לעשות מאתמול אינו דוחה את השבת, עיי"ש, ועי' ג"כ בשו"ת אבני חפץ סי' י"ז מה שהאר"ן לכאר פלוגתתם באופ"א בענין אונס.

אבל בקובץ הערות (אות ק"ט) כתב דאין לומר דהא דאמר ר"ע דכל שאפשר לעשותו מע"ש אינו דוחה את השבת דהוא משום דאפשר לקיים שניהם כריש לקיש, דהרי דין זה אמר ר"ע ג"כ לגבי תמיד ופסח בשבת, דהוה הותרה, כמבואר ביומא דף מ"ו, ובהותרה אין חילוק בין אפשר לקיים שניהם או לא, ועוד דבכה"ג גם בדחי' אין לחלק, כיון דעכשיו אי אפשר לקיים שניהם, אלא דאתמול ה"י אפשר, עיי"ש.

ויש להוסיף ע"ז, דהרי ישנם הסוברים גם להלכה דמילה הותרה בשבת, וראה ברמ"א יו"ד סי' רס"ו סעי' י"ד: "דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר", וכמו שביארנו באחרונים דלכן סב"ל דאפשר שימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, כיון דסב"ל דהותרה, (וראה הערות וביאורים גליון קל"ז סי' א' בזה) אף דפסקין דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת.

וביאר בקובץ הערות הטעם בזה, דלדחות את השבת צריך שתהא חובת היום, ומשו"ה מחלקין בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה, דעולת שבת אמר רחמנא ולא עילת חול בשבת, עי' בריש"י שבת קל"ג, וזהו החילוק בין אפשר לעשותו מע"ש, לאי אפשר.

דהיכא דאי אפשר לעשותו מע"ש מקרי חובת היום, ובאפשר לעשותו מע"ש לא מקרי חובת היום, עיי"ש.

(ג) ולפי דבריו אולי אפשר לכאר פלוגתתם, דר"א סב"ל דמכשירי מילה הוה חלק ממצות מילה, ואין דנים עליו כמציאות בפני עצמו, וכיון דגוף מצות מילה הוה חובת היום, לכן גם במכשירין (אף דאפשר לעשותו מע"ש) דוחה שבת, אבל רבנן סב"ל דמכשירי מילה הוה מציאות בפני עצמו, ודנים עליו בפני עצמו, ולכן כיון דאפשר לעשותו מע"ש, אין זה מחובת היום, ולכן אינו דוחה את השבת, אבל באמת גם מכשירין שאי אפשר לעשותו מע"ש דוחה את השבת כיון דהוה מחובת היום,

ולפי"ז אפשר לומר זהו הפ"י בשו"ע הנ"ל, דכיון דאפשר לעשותו מע"ש (והרי הוא דבר בפני עצמו) לכן אינו דוחה את השבת.

אבל לכאו' קשה להעמיס זה בהשיחה, כי מהשיחה מבואר כנ"ל, דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת, מחמת שחסר בו החשיבות של המצוה, וא"כ יל"ע דהרי משמע דהטעם הוא מצד שאפשר לעשותו בע"ש.

(ד) ובכללות הענין, יש להעיר משיטת רש"י ביבמות ו, א, לגבי הכשר מצוה שחוט ובשל, דהו"א דעשה דוחה ל"ת אף שהוא הכשר מצוה, וביאר המאירי שם דבריו וז"ל: ולמדנו מפירוש זה דהכשר מצוה הואיל ולא אפשר למצוה בלאו הכי כגוף המצוה היא וקרינן ל"י בעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה, אלא שבכבוד לא דחינן שום עבירה מקמי' דכולכם חייבים בכבודי, עכ"ל. (ולכאו' שחיטה וכישול הוה כמו מכשירי מילה, דהכיבוד אב מקיים אח"כ כשנותנו לאביו) וראה נמ"י ב"מ ל, א, לגבי אבידה בבית הקברות.

ועי' ג"כ ביומא מח, ב, "בעי רב פפא חישיב בחתיית גחלים מהו, מכשירי מצוה כמצוה דמו או לא, תיקו", וברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ה הל' כ"ז פסק: "חפינת הקטורת עבודה והמחשבה פוסלתה, וכן חתיית הגחלים לקטורת נפסלת כמחשבה, שמכשירי קרבן כקרבן". הנה הרמב"ם פסק הכא דמכשירי קרבן כקרבן, אבל שינה מלשון הגמ' ולא כתב שמכשירי מצוה כמצוה.

ועי' ג"כ לקו"ש ח"י"ח ע' 240 הערה 68 שמציין להרמב"ם הל' פסוהמ"ק ספ"ג דסב"ל שגם אם "מהלך במקום שאינו צריך ה"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה" והראב"ד פליג ע"ז, דסב"ל להרמב"ם שגם בדבר שאינו מוכרח בעצם, ורק בפועל בנדו"ז ה"י פעולה זו הכנה והכשרה לפעולה אחרת (ההולכה לפני הזדיקה) גם בזה נעשה גדר מצוה.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תצ"ה סעי' ה' דמה"ת מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט אפ"י אם אפשר לעשותן מערב יו"ט, אבל מכשירי אוכל נפש אסור מה"ת אם אפשר לעשותן מעיו"ט, ועי' בשדה חמד

מע' ע' כלל מ"ה לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה אם אמרינו זה ג"כ במכשירי מצוה, ובאוצר מפרשי התלמוד כ"מ ל,א, הערה 68 כתב, דכיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ילפינן מבשכתן ובלכתן (סוכה כה,א) כשבתך דידך ובלכתך דידך, גם העוסק במכשירי מצוה לא נקרא שבת דידך.

ה) בסעי' ח' מכאן דהרמב"ם לשיטתו קאי דחסידי אוה"ע הם רק אלו שמקיימים הז' מצוות" מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו" דלכאורה איזה שייכות יש להם לב"נ עם מ"ת? אלא דכיון דסב"ל להרמב"ם בנוגע למציאותם, דכיון דנבראו בשביל התורה ובשביל ישראל במילא הם מציאות עפ"י התורה, עד"ז בנוגע למצוות שלהם שצריך שיהי' נרגש בהם המטרה דבשביל התורה, ובמילא שייכים למ"ת, עיי"ש.

ואולי אפשר לקשר זה ג"כ כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל: "ולא שבת לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו כו"ו", ודייק בזה בלקו"ש ח"ח ע' 325, וע' 345 דממ"ש: "מכל באי עולם מוכח דגם או"ה ככלל, (ובפרט שמקדים "כלל") כו"ו עיי"ש בארוכה יותר.

דאפשר לומר דהרמב"ם לשיטתו קאי כנ"ל דכיון דנבראו בשביל התורה ובשביל ישראל, ושייכים למ"ת וכו', לכן הם גם שייכים לעבודה זו.

ו) שמעתי שואלים בהמבואר בסעי' ז' דהראב"ד סב"ל דשחיטת עכו"ם אינו פועל שהבהמה יהי' נבלה לטמא, כי השחיטה יכול לקלקל רק אם השוחט הוא מציאות תורנית כו', ע"כ. דלכאורה הא פלוגתת הרמב"ם והראב"ד הוא, דלהרמב"ם כששחט עכו"ם אין בו דין נבילה אלא מד"ס, כי שחיטת עכו"ם מתקן לגבי טומאה מה"ת, ולכן אין בזה חיוב כרת, אבל הראב"ד סב"ל דעכו"ם אינו מציאות, והשחיטה לא פעל כלל וכלל, והוה כמתה מאל"י, ולכן מטמא מה"ת, וא"כ מהו הפי' דהראב"ד סב"ל דהשחיטה אינו מקלקל, הרי לכאור' סב"ל דהשחיטה לא תיקן כלום?

ונראה שהפי' בזה הוא כמ"ש בצפ"נ (הפלאה) בהשמטה להל' שחיטה פ"א, (מובא במפענ"צ פ"ו סי' ח') שמפרש דמתי סב"ל להרמב"ם דליכא כרת, דוקא כשהתחיל העכו"ם לשחוט מקצת הושט, וגמרו ישראל, דאף דמבואר דניקב הושט שחיטתה מטהרתה, וא"כ כיון שגמרו ישראל הי' צ"ל טהור, מ"מ סב"ל להרמב"ם דשחיטת העכו"ם גופא כשיש שם שחיטה ע"ז, זה גופא הוה חסרון וקלקול ומטמא כנבילה, ולאופן זה מתכוון הרמב"ם במ"ש בהל' אבות הטומאה, שהטומאה היא רק מד"ס ואינו חייב כרת, (וע"ז חולק הראב"ד דעכו"ם אינו מציאות וה"ה העדר, ובמילא ה"ז כאילו ניקב הושט מאל"י, ובמילא שחיטת ישראל מטהרתו כיון דלא נתקלקל), אבל אם שחטו העכו"ם לגמרי, דנמצא דלא הי' ע"ז ההיתר של שחיטה כלל, גם הרמב"ם מודה דחייב כרת, דלא עדיף

ממתה מאל"י, עיי"ש. ולכאורה נראה דגם לזה מתכוון בהשחה.

(אלא דלא הבנתי לפי הצפ"נ מש"כ הרמב"ם אח"כ: "ואי"ת והלא היא אסורה באכילה מה"ת, לא כל האסור באכילה מטמא, שהרי הטריפה אסורה וטהורה", דלכאור' משמע מזה דכוונת הרמב"ם להקל בשחיטת עכו"ם לגבי טומאה, ולהצפ"נ הרי כוונתו להחמיר, ועי' בהגרי"ז על הרמב"ם ע' ע"ט מ"ש בשם הגר"ח בביאור רמב"ם זה).

הרב אברהם יצחק כרוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה

י. בלקו"ש חט"ו (ע' 282) כ' ב' הסברות לגילוי תורת החסידות בצורות האחרונים דוקא, \* ואחד מהם שכבר יש עמה המעין דלע"ל בדרך טעימה עכ"פ עיי"ש.

וילה"ע מד' השלי"ה (חלק בעש"מ מאמר ראשון) כהגה"ה וז"ל: "ונראה בעיני שניתן רשות עתה יותר מלדורות הראשונים, כי ענין טעם עסק הנסתרות שלא הי' ניתן רשות כ"א ליחידי סגולה משוט יראה גדולה שיש בעומק הסודות ההם לבא ח"ו לידי קיצוץ כמו שאירע לאחר אלישע וכיוצא בהם הרכה, אבל בצורות האחרונים שהם סמוך לגאולה ואז יתבערו מהעולם הקציצות, ובכל מה שקרוב יותר לזמן הגאולה מתקרב יותר ביטול הקציצות על כן אין לחוש לזה רק קדושת הסודות יהיו נקבעים כלבותם ולא יבואו לידי טעות, ובזכות זה יזכו ליותר סודות כי מלאה הארץ דעה בבוא הגאולה.

הרב דוד פישער  
- ברוקלין נ.י. -

## נ ג ל ה

יא. להעיר על מ"ש בשו"ע אדה"ז בה' ציצית סי' ח' ס"ק כה וס"ק כו שבסכ"ה כותב שאם פשט טליתו בלי כוונת הלבשה מיד אזי יש בפק"מ אם יש עליו טלית קטן או לאו שכשיש עליו ט"ק מורה שעדיין לא הסיוח דעתו ממצות ציצית וכסעיף שלאח"ז (כו) פוסק שאם נפל הטלית מעמו אזי צריך לחזור לברך ואינו כותב ע"ז שום תנאי ובמ"מ על הסעיפים הנ"ל מצויין למכ"א ס"ק יט אבל גם שם אינו מוסבר ההפרש כדינים הנ"ל,

וראיתי המחצית השקל שם על אתר שמביא בשם אחד גם שם החילוק, ולענ"ד הפעוטה הדבר צריך בירור ולאנ"ש המעיינים בקובץ, אני בא בבקשה ליפשר הבעי'.

ל.נ.ל.

(\* ועי' ג"כ לקו"ש י"ט כסלו תשמ"א בארוכה. המערכת

יב. בענין הנ"ל. והנראה כזה ובהקדים דהנה יש לחקור במי שפשט טליתו ע"ד שלא להחזירה וצריך לברך עוד פעם האם הטעם משום שהי' דעתו במפורש שלא להחזירו - דזה מקרי הפסק - או אפשר דכל שלא הי' דעתו במפורש להחזירו מקרי הפסק.

ורצה הנ"ל לדייק, מהא, דפושטו סתם דאין צריך לחזור ולברך כשלבוש ט"ק, כצד הא' הנ"ל. דכל שלא הי' דעתו במפורש, שלא להחזירו עדיין לא הוי הפסק. וממילא קשה לו מהדין של נפל טליתו, דגם שם לא הוי דעתו במפורש שלא להחזירו.

אבל לכאוי אין מקום לומר דכל שלא הי' דעתו במפורש עדיין לא מקרי היסח הדעת. שהרי אדרכה אנו רוצים לחדש שההלכשה השני' כא בהמשך מהלכשה הראשונה, ולכאוי איזה קשר יש ביניהם. אלא ודאי שע"י שבשעה שפשטו הי' דעתו במפורש להחזירו לא מקרי הלכשה שני', הלכשה חדשה אלא בהמשך מהלכשה הראשונה. אבל בפשטו סתם בטח מקרי הפסק שמן הסתם מה יקשר ב' הלכשות הנ"ל.

ועפ"ז מוכרח לומר שמי שלכוש ט"ק אמרינן שאפי' בסתם מפרשינן דעתו סתם - כמפורש להחזירו כיון שעדיין עוסק בהמצוה אמרינן שסתמו במפורש ולא שסתמא מספיק, משא"כ בנפל ששם א"א לפרש סתמו במפורש כיון שלא הי' דעת כנ"ל, שהרי נפל וממילא ליכא קשר בין ההלכשות הנ"ל. וק"ל.

משה יעקבסאהן  
- מתיבתא -

יג. בגליון י (קנט) הקשה הת' מ.ל. דבפ' וירא יח, י, כשאמר המלאך שוב אשוב אלך כעת חיל' והנה בן לשרה אשתך וגו' מפרש"י בד"ה כעת חיל' - כעת הזאת לשנה הבא, ופסח הי' ולפסח הבא נולד יצחק מדלא קרינן "כעת" אלא "כעת".

ולכאוי צלה"ב: דבפ' יח, יד, מפרש"י בד"ה למועד - לאותו מועד המיועד שקבעתי לך אתמול, למועד הזה בשנה האחרת. (ומפרש הרא"ם דהיינו ביום המילה, והא דקאמר אתמול במקום שלשום לאו דווקא אלא קודם זה כמו תמול אנחנו ולא נדע),

ובפרק כא, כ' ונתהר ותלד שרה לאברהם בן לזקוניו למועד אשר דבר אתו אלקים" מפרש"י בד"ה "למועד אשר דבר אתו - די מלייל יתי', את המועד אשר דבר יקבע כשא"ל, למועד אשוב אליך, שרט לו שריטה בכותל, אמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד.

והנ"ל שאל כיון שישנם יא' ימים שהחמה יתירה על הלבנה (רש"י פי' נח י, ד) וא"כ הסימן שהי' נתן לאברהם הי' סימן התלוי במהלך החמה. וא"כ אינו מוכן הפי' ב"כעת חיל' לשנה הבאה ופסח הי' ולפסח הבאה נולד יצחק" דמכיון שהמועדות נקבעים ע"פ מהלך הלבנה, הרי יוצא שיצחק נולד יא' ימים לפני שהחמה הגיע לשריטה בכותל,

ולכהיין זה יש להקדים לשם מה הי' אברהם זקוק לסימן של "שרט לו שריטה בכותל" הרי הי' כבר אמר לאברהם אבינו ע"ה ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת" (לך יז, כא) וא"כ בלי השריטה בכותל אברהם כבר ידע באיזה יום יוולד יצחק.

אלא חייבים לומר שהשריטה בכותל הי' סימן באיזה שעה ביום יולד יצחק (ולא באיזה יום וכנ"ל) וכפי שרואים במוחש שכשיש חדר הפתוח לצד שהחמה נמצאת אז כל יום השמש נכנסת לחדר ואם ניכנס לחדר בשעה מסוימת ונסמן בכותל המקום אליו החמה היגיע נראה שלמחרת השמש ג"כ תגיע למקום זה אלא שזה יהי' כמה דקות יותר מוקדם או מאוחר, וכן יהי' אם נכנס בעוד (ולא כמו שהנ"ל חשב שהחמה לא תגיע לשריטה כי אם אחרי שס"ה ימים כי זה היפך המציאות) שבוע או חודש וא"כ לא קשה מידי.

וכדי להרחיב הענין יש לבאר מי שרט שריטה זו, הקב"ה או המלאכים? ומתי? על הפסוק "למועד אשר דבר אתו אלקים" (פרק כא, ב) כותב רש"י "די מלייל יתי' את המועד דבר וקבע כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל וכו'".

מזה שרש"י כותב "כשאמר לו למועד אשוב לך" (וכן מהפסוק שעליו בא פרש"י) רואים שהקב"ה שרט שריטה זו. כי המלאך אמר שוב אשוב אליך וכו' (יח, י) והקב"ה שרט את השריטה אחרי שהמלאכים בקרו אצל אברהם, אעפ"י שהמועד שהקב"ה קבע ללידת יצחק היתה יומיים קודם, ביום מילתו של אברהם וכמו שכתוב ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת ופסוק זה אמר לאברהם ביום המילה ועוד קודם שמל את עצמו (יז, כא) (וכנ"ל בפ"י הרא"ם (בשאלה)) אעפ"כ הקב"ה לא נתן לו הסימן של שריטה בכותל אלא יומיים אחרי כן אחרי ש"ו יצחק שרה בקרבה לאמר (יח, יב) אז אמר לו למועד אשוב אליך כעת חיל' ולשרה בן. אז שרט לו שריטה בכותל. ולפי"ז יוצא שהקב"ה שרט את השריטה אפי' לא באתו יום של שנת לבנה, היתכן אלא כדפירשתי שהשריטה הוה סימן לאיזה זמן יוולד ביום שהקב"ה כבר קבע מקודם. אבל לא באיזה יום.

יוסף יצחק הלוי קירש  
- תות"ל 885 -

ח ט י ד ו ת

יד. בסה"מ תרפ"ז ע' י"ח כותב וז"ל: דהתורה נק' אדם וכמ"ש (ש"כ ז, יט) וזאת תורה האדם... וזהו מה שהתומ"צ הם בבחי' ציור אדם וכמ"ש זאת התורה אדם. עכ"ל.

וצריך להכין למה בתחילה מביא הפסוק וזאת תורה האדם שכתוב בשמואל ב' ואח"כ מביא הפסוק זאת התורה שכתוב בפ' חוקת ולמה לא מספיק הפסוק מתורה ונזקק ג"כ לפסוק מנ"ך.

גם מדיוק הלשון נראה דזה ש"התורה נק' אדם" מוכח מהפ' מש"כ וזה "שהתומ"צ הם בבחי' ציור אדם" מוכח לותר מהפסוק

זאת התורה אדם ולכאור אדם וציור אדם הם היינו הך?

הרב בנימין ברנשטיין  
- נחלת הר חב"ד -

טו. בד"ה וה' פקד את שרה תשמ"ג מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א ש"ל שע"י עבודה דבכל מאדך נעשה האחדות בכחות הנפש, דע"י עבודה בכל לבך ובכל נפשך נעשה התכללות בכחות הנפש, ועי"ז ההמשכה למעלה היא ממקום שלמעלה מכל גדר והתחלקות והיינו אחדות הפשוטה.

ולהעיר מד"ה ויגדלו הנערים תרס"ה ע' צט וז"ל: "ולא כמו עצם הנפש עצמו שאין בו מציאות כלל... שהרי הנפש הוא אחד ואין בו פרטים כלל אף לא בבחי' ביטול והתאחדות...". והיינו שמבאר שם לפני זה שיש ב' דרגות בהתכללות הכחות אעפ"כ ענינים כוחות שהם מיוחדים אבל עצם הנפש למע' מהתכללות ואחדות בכלל, כנ"ל בד"ה וה' פקד את שרה.\*

חיים יעקב דלפין  
ישיבת אור אלחנן חב"ד  
- ל.א. קאליפורניא -

ש י ח ו ת

טז. בשיחת ש"פ ויצא ש.ז. (הנחת הת' בלתי מוגה) סי"ג מביא הענין נפלא שיש ללמוד ממ"ש (פרשתינו לב, א ואילך) "ויפגעו בו מלאכי אלקים", ומפרש רש"י: "מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללותו לארץ":

... ניט געקוקט אויפן גאנצן שטורעם כשייכות מיט ארויסגיין פון ארץ ישראל קיין חוץ לארץ, ... זיינען מלאכים של ארץ ישראל ארויגעגאנגען פון ארץ ישראל קיין חו"ל, בכדי אפגעבן כבוד ליעקב, "ללותו לארץ", און ניט צוליב שמירה, נאר לכבודו של יעקב.

ולהעיר ממפרשי רש"י כאן (ראה רא"ם, שפ"ח, ועוד) אם הכוונה "בבאו לקראתו לארץ" הוא שיצאו לחו"ל, או שבאו לקראתו בא"י. עיי"ש וראה גם פרש"י ריש פרשתינו עה"פ (כת),

(\* אינו מבואר כל צרכו: בד"ה וה' פקד הכוונה בהתכללות היינו התכללות הכחות זה בזה חסר שבגבורה וכדו' ובד"ה ויגדלו הנערים הכוונה כחות הכלולים בנפש ואדרבה שמה מבואר שבכחות הכלולים הם בבחי' תכלית האחדות" כמו שמבאר כאן בבחי' בכל מאודך וענין עצם הנפש הוא למע' מכל מציאות "אף לא בבחי' ביטול והתאחדות.

המערכת

(ב) "והנה מלאכי אלקים עולים ויורדין בו" - "עולים חלה ואח"כ יורדים. מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאים חוצה לארץ כו"י".

ועי' גם ב"ר כאן (פע"ד, טז): ויפגעו בו מלאכי אלקים. כמה מלאכים היו חלים ומרקדים לפני אבינו יעקב בכניסתו לארץ כו"י. שמזה משמע שמלאכי ארץ ישראל לא יצאו לחו"ל רק שבאו לקראתו "בכניסתו לארץ". אבל: א) ראה יפה תואר למדרש שם שפי' "כשהי' קרוב ליכנס לא"י יצאו המלאכים כנגדו לחו"ל לכבוד יעקב; ב) לאו דוקא שמ"ש רש"י הוא ע"ד מ"ש במדרש.

וראה פירוש הגו"א כאן שכ': כיון שהי' הולך ובא לא"י באו המלאכים של א"י לקראתו לשמור אותו זכיון דצורך א"י הוא והוא הולך לא"י הדין נותן שיהי' לו שומרים.

ואולי זה מתאים גם להמבואר בהשיתה (פרט למה שכ' הגו"א שהי' משום שמירה).

\* \* \*

שם סכ"ג, מקשה עמ"ש רש"י בפרשתינו לא, י "וברודים" - "תרגומו ופציחין פיישי"ר בלע"ז חוט של לבן מקיף את גופו סביב וחברבורות שלו פתוחה ומפושלת מזו אל זו כו"י - דלכאור אמאי אינו מפרש ע"ד כמה פשטנים (כמו הרד"ק) שברודים הוא מלשון ברד.

ולהעיר ממ"ש במשכיל לדוד כאן: הרד"ק ז"ל בשרשיו פי' שיש להן בהרות לכנות כמו הכרד. .. ואפשר שגם אנקלוס לזה כיון באמרו פציחין מלשון פצוחי עינא כו"י.

אבל לפי המבואר בהשיחה אין לומר כן עיי"ש בארוכה.

\* \* \*

שם סכ"ד, מקשה: דער חלום וואס יעקב האט געזען "העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים" איז דאך געווען בהמשך צו דעם סיפור ווי יעקב האט באקומען די אלע צאן ... "עקודים נקודים וטלואים". שטעלט זיך די שאלה: ווי קומט דא אריין (אין דעם חלום) "ברודים"? "ברודים מאן דבר שמי'הו"?

במילא וואס עס ווערט ניט דערמאנט אין דעם חלום "טלואים" איז ניט קיין קשיא - ווייל מען קען ענטפערן, אז (א) ניט אלעמאל דארף דער פסוק אויסרעכענען אלע סוגים; וכפרט אז (ב) "טלוא" איז א פרט אין "נקוד". ע"כ.

ולהעיר ממ"ש האבן עזרא (פרשתנו ל, לב) שטלואים וברודים - היינו הך. וכן הובא בדא"ח (רד"ה ויקח לו יעקב תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' עו), תרצ"ט סה"מ תרצ"ט ע' 108): טלואים זהו ברודים כ"כ הראב"ע.

ולפי המכואר בהשיחה בהכרח לומר שפירוש הנ"ל אינו לפי פשוטו של מקרא.

הרב מ. שינינפלד  
- ברוקלין נ.י. -

יז. כהתוועדות קודש דשבת מכה"ח כסלו (הנחת הת' סעיף מו) ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א למה ה' גפרית ואש רק על סדום ועמורה ועל שאר הערים היתה רק הפיכה מכיון שהם היו רע גם בין אדם לחבירו (וכמו שמצינו בדור המכול "שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל) והביא רא' מפ'י רש"י על שמות המלכים של הערים (לך יג, ד) עיי"ש.

וביאר ג"כ למה אין יכולים להביא רא' שהם היו רע גם בין אדם לחבירו מהפסוק זעקת סדום ועמורה כי רבה גוי' וזלה"ק: כן מודגש רע לבריות בסדום ועמורה במ"ש (וירא יח, כ) "זעקת סדום ועמורה כי רבה גוי'", ובפרש"י (בפסוק לאח"ז): "זעקת ריבה אחת שהרגו מיתה משונה על שנתנה מזון לעניי". אבל 1) זהו פ'י שני בפרש"י 2) זהו ש"רבותינו דרשו", ולא פשוט ממש (הריגת ריבה אחת עיי' תושבי ב' ערים?) עכלה"ק.

ולכאן צריך ביאור: דהנה בהערות הת' ואנ"ש מאריסטאון הגליון לפ' ויצא מובא שם שני ביאורים שכתב להם כ"ק אדמו"ר שליט"א למה אין יכולים לפרש בפשוטו של מקרא הביאור דהרגצ'ובי שלמה ה' גפרית ואש רק על סדום ועמורה, (דהם היו בגור דעיר הנדחת ומכיון שאין עושים ג' עיירות עיר הנדחת לכן המטיר רק על ב' והשאר היו כהפיכה) והביאור הא' הוא וזלה"ק: עיר הנדחת הוא רק בע"ז, והחטא שעבדו נענשו סדום ועמורה הוא - כמפורש בקרא (וירא יח, כ-כא) "זעקת סדום ועמורה כי רבה... הכצעקתה גוי'", "זעקת ריבה גוי'" (פרש"י עה"פ), ולא ע"ז, עכלה"ק. והנה בהשיחה דשבת מכה"ח כסלו ביאר דמפסוק זה אין יכולים להביא רא' בפשוטו של מקרא, וצריך רא' משמות המלכים.

ובכלל צריכים להבין מה שכתב שם כ"ק אדמו"ר שליט"א לאחר זה: ומ"ש בפרש"י (שם יט, כד) "שהיו מהם עובדין לחמה ומהם ללבנה כו" - הרי בהכרח לומר שלא זו היתה הסיבה לעונש, כי מצב זה ה' אז בכל העולם, כמובן מפרש"י חיי שרה כד, ז ולפנ"ז - בס"פ נח, והאריך כזה הרמב"ן בפירושו עה"ת (וישלח לד, יג) "ואנשי סדום ועילם וחטאים לה' מאד", "מתכווננים למרוד בו" - שזה ה' המצב בכל הדור ההוא, דור ההפלגה ונמרוד כראשם (כפרש"י נח י, ח-ט), ע"כ. דלפ"ז צ"ל למה נהפכו אדמה וצבויים אם הם היו רק רע לישמים הרי מצב זה ה' בכל העולם"

שמואל מאיר סעמיוועלס

יח. כהתוועדות דש"פ ויצא ש.ז. הזכיר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר הפרקים בש"ס, שהם תקכ"ג או תקכ"ד, ע"כ. וראה ראשון

לציון לס"ד דביכורים שהזכיר מספריו אלו וגם תקכ"ה, וסימנך (בשם הרמב"ם) על הר קדשך, (תקכ"ד), וזה תלוי באם מחשבים פ"ד דביכורים ופ"ו דאבות, או רק א' מהם, שלדעת רבים, אינם אלא ברייתות.

ולהעיר מס' קיצור שו"ע הוצ' ר' דוד פלדמן, אשר ב"ראשית דעת" בהקדמת הספר, מחשה שם כל המסכתות עם מנין פרקים, ומסיק דמנינם בס"ה תקל"ב וסימנך "תלמוד בבלי" עם האותיות (ולהעיר אשר בלי האותיות הרי מנינה בגימט' תקכ"ד).

כספדתי לעצמי מצאתי כמנין הראשון, ומ"מ ע"פ לוח הנ"ל, הרי מספרו מדויק. ולא הצלחתי לעמוד על סיבת השינוי המתמ'. ולא באתי רק להעיר המעיינים.

הרב לוי יצחק ראסקין  
- ברוקלין נ.י. -

יט. כשילח ש"פ תשא תשמ"א אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שיזהרו מלהשתמש בלשון "אירוסין" על קשורי תנאים - וילה"ע משו"ת שלמת חיים (להגר"ח זאנענפעלד) ח"ב סי' לו - וז"ל השאלה "מה שמתרגמין אירוסין בלע"ז "פערקנאסט" - לפי שבכתובת תנאים מתחייב המכטל לשלם קנס והגם שבאירוסין שבלה"ק הכוונה על קידושין ובזה ליכא קנס, בכל זאת דומה כמו תנאים בזה"ז דעדיין אינם דרים ביחד ועתידין להנשא - והתשובה ע"ז וז"ל "הרי כינויי קרבן קונם קונם קונם, אי"כ לא רחוק ג"כ לומר שכבר היא מקודשת ואסורה לעלמא". עכ"ל.

הרב דוד פישער  
- ברוקלין נ.י. -

ש ו נ ו ת

כ. מ"מ לתו"א פי' וישלח.

כד, וישלח יעקב: ב' נוסחאות אחרות בסה"מ תקס"ה ע' פב. ראה ספר השיחות קיץ ש"ת ע' סז.

כד, במדרגה - אל בחי' שלמעלה... בחי' מלכין קדמאין דתהו: ראה לקו"ש ח"ה ע' 402. חט"ו ע' 299.

כה, ב' ר"ע נכנס בשלום: כגירסת העיי'. לחגיגה יד, ב. ירושלמי שם פ"ב ה"א.

כה, ג ויקח מן הבא בידו: נוסחא אחרת בסה"מ תקס"ה ע' ס, ראה ספר השיחות קיץ ש"ת ע' סז.

כו, א כמ"ש בזהר שה"ש: ראה מהנ"ע וירא צח, ב. לקו"ת תצא לז, ד לקו"ש ח"ט ע' 208.