

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



ראה
גליון מו (קצה)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושלוש לבריאה
שמונים שנה לביק אדמו"ר שליט"א

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

ד תלמוד בבלי אחר תלמוד ירושלמי
ז בניסים במצרים, אין הכרח ל"אין עוד מלבדו"
ח אין התחתון מכריח למעלה ב"עשר ולא פחות או יותר"
ח חילוק בין רש"י להרמב"ם ב"אין עוד מלבדו"
טז חילוק בין רש"י והרמב"ם בעצמות

ג ג ל ה

ט בענין לעולם יראה עצמו חציו זכאי וכו' .

ח ס י ד ו ת

י אם דיבור מתייחד כמו המחשבה

ש י ח ו ת

יא בהמדבר לא הקריבו עצים להמערכה
יא בהמדבר לא הקריבו קרבן סולת
יב ביום שישי (גם) הוכפל בו כי טוב
יב אופן ה' במציאות השליח
יד איסור בל תשחית בקריעה
טז אחר שמסיים עבודתו בביהמ"ק צריכים לצאת

ה ל ו ם י ו ם

יח הערות ללוח היום יום

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש חמשה עשר באב ש.ז. (סעי' ד') כתב וז"ל: ...
 אין תלמוד ירושלמי ריידן זיך די ענינים בקיצור ובכללות,
 משא"כ אין בבלי ווערן זיי נתבאר בפרטיות יותר ובאריכות.
 און דער טעם אויף דעם בפשטות איז, ווייל לימוד הגמרא
 שבבבל האט זיך געצויגן א לענגערע צייט נאך חתימת תלמוד
 ירושלמי ... ד.ה. אז תלמוד בבלי איז "בתראי" לגבי תלמוד
 ירושלמי, און "בתראי" זיינען זיך עוסק (אויך) אין דברי
 הקדמאי ובמילא - מער מפרט ומפרש ווי די פריערדיקע, וע"ד
 ווי דער אונטערשייד פון לשון המשנה (וואס איז א "דיבור
 קצר וכולל ענינים רבים") לגבי לשון הגמרא - אין א
 שפעטערדיקן זמן. עכ"ל.

והנה יסוד זה הוא עפ"י דברי הרי"ף בסוף מסכת עירובין
 (כבהערה 27) וז"ל: דכיון דסוגיין דגמרא דילן להתירא, לא
 איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דילן
 סמכינן דבתרא הוא, ואינהו הוי בקאי-בגמרא דבני מערבא
טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לא
 דסמכא הוא לא קא שרי לי' אינהו, עכ"ל. ומבואר בזה דחכמי
 הבבלי ראו את הירושלמי, ולפי"ז מובן ג"כ המבואר בלקו"ש,
 דלכן דנו ג"כ בבבלי בפרטי הדברים, כיון שבאו אחר הירושלמי
 ששם דנו בעיקר בכללות הדברים, עי' ג"כ בחי' מהר"ץ חיות
 תענית טז, א, שכ"כ, וכן בכ"ק ט, א, ובארוכה בס' מהר"ץ חיות
 אמרי בינה סי' ב'.

ולפי"ז צריך ביאור בכמה דברים:

(א) מצינו הלכות שונות בבבלי ששם הקשה אחד מהחכמים
 והש"ס מתרצים, ובירושלמי החכם בעצמו מתרץ, ואם ראה זאת
 הבבלי למה לא תיקנו כן במקומם, ואביא כאן כמה דוגמאות לזה:

(1) בפסחים מח, א, בהפלוגתא בין רבי אליעזר ורבי
 יהושע אי אמרינן הואיל, ושם "א"ל וליטעמין הא דתנינא
 בברייתא אמר לו ר"א לדבריך הרי הוא עובר משום כל יראה וכל
 ימצא ושתיק לי' ה"נ דלא אהדר לי', הא קמהדר לי' במתניתין
 דתנן ... אלא שתיק לי' בברייתא ומהדר לי' במתניתין ה"נ
 אימור שתק לי' במתניתין ואהדר לי' במכילתא אחריתא",
 נמצא דלא ידע שום מקום דאהדרי לי'. ובירושלמי פסחים פ"ג
 ה"ג מפורש שאהדר לי' "אמר לו רבי אליעזר מאליהן הן
 נשרפין", א"כ למה לא הובא תשובתו?

(2) בכתובות קא, ב, "דא"ל חייב אני לך מנה בשטר ...
 ר"ל אומר פטור לא אלימא מילתא דשטרא תנן הנושא את האשה

ופסקה עמו לזון את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים מאי לאו כהאי גוונא, לא בשטרי פסיקתא, ובירושלמי כתובות פ"יב ה"א משני ר"ל גופי'.

3) בגטין פ"ו ע"א שם במתניתין שלשה גיטין פסולין וכו' "כתב בכתב ידו ואין עליו עדים" ושם אמר רב כתב ידו שנינו, אילימא ארישא פשיטא כתב ידו קתני ואלא אמציעתא הרי יש עליו עדים, אלא אסיפא. ובירושלמי גיטין פ"ט ה"ג "אמר רבי ירמי' בשם רב בעצמו וכולן בכתב ידים חוץ משעדין עמו".

ב) "פשיטא ומאי קמ"ל", תמצא בחז"ל פעמים הרבה, אלה הדברים "פשיטא ומאי קמ"ל". ובמה דברים אמורים, שכל כך פשיטא, דוקא כשלא תמצא בשום מקום סברא או דעה להיפך, אבל מה תענה שאחר שהבבלי יאמר "פשיטא מאי קמ"ל", בירושלמי ישנם דעות ושיטות אחרות, ממילא אינה פשיטא כל כך, וצריך לאשמעין הלא יש דעות אחרות, ואם ראה הבבלי את הירושלמי, למה כל כך פשיטא?

1) בסוכה י, א, "פירס עלי' סדין מפני החמה או תחתי' מפני הנשר... פסולה", ושם בגמרא "אמר רב חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשירה, פשיטא מפני הנשר תנן... קמ"ל. אולם מה תענה שאינה פשיטא כל כך ויש אוסרין בירושלמי, ראה סוכה פ"א ה"ד על מתניתין הנ"ל "תני תולה בה קיטיות (יריעות מצויירין וסתמא לנוי עשוין) כשירה א"ר חנני' הדא דאת אמר מן הצד, הא מלמעלן פסולה".

2) בב"ק ספ"ז "ורבי יוחנן אמר אפי' פציעה, פציעה ס"ד, אפי' רבי אלעזר לא קמיבעיא לי', אלא חבלה דאפתחא מכספא, אבל פציעה דלא אפתחא מכספא לא קמיבעיא לי', א"ר יוסי בר חנינא שפצעה בפני' ואפתחא מכספא"... ובירושלמי פ"ד דכתובות ה"א... "ובושתה ופגמה של אבי' ע"ש והא בבושתא לא איפתחא מכספה.

3) בנדה ה, א, "אלא אי אמרת אידי ואידי לאחר תשמיש פשיטא... מהו דתימא שמא תראה טפת דם כחרדל... קמ"ל". ובירושלמי נדה פרק א' סוף ה"א "אבל בעד של אחר התשמיש דיהא היא מחמת שכבת זרע"... ושם שמחלוקת אמוראים בזה, וממילא אין כאן פשיטא.

ג) נסתפקו בבבלי ומפורש בירושלמי, מדוע לא הביא בשמו?

1) בכרכות לג, ב, על מתניתין "האומר על קן צפור יגיעו רחמין" וכו' ושם "מ"ט, פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ורבי יוסי בן זבידא, חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקב"ה

רחמים ואינן אלא גזרות", ושם בירושלמי על מתניתין מפורש מה שאמר רבי יוסי בן אבין "לא טבית עבדון דעושיין מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות".

2) בעירוובין נה, ב, לענין מדידת תחומין "א"ר יהודה שלש מחיצות שאין עליהן תקרה, איבעיא להו שתי מחיצות ויש עליהן תקרה מהו?" ולא איפשטא, אבל בירושלמי עירוובין פה, א, רבי אבין בשם רב יהודה "כשניטלה קורתו אבל אם לא ניטלה קורתו נמדד עמהם" (סובב הולך על דברי חז"ל שם, בית שנפרץ מרוח אחד נמדד עמה, משתי רוחות אין נמדד עמה) ושם במראה פנים ד"ה בית שנפרץ מרוח אחת שבבלי לא איפשטא, אבל בירושלמי איפשטא, וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ח הי"ג, (ראה להלן פ"ד הרמב"ם והירושלמי).

3) ביומא ט, ב, "... ואמרינן מאי בינייהו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר משמעות דורשין איכא בינייהו וחד אמר שירים מעכבי איכא בינייהו", ובזבחים נ"ב בעי למימר תסתיים ודחי לה, אכן בירושלמי יומא פ"ה ה"ו מפורש דרבי יוחנן אמר מחלוקת ביניהן בשירים מעכבים, וריב"ל משמעות דורשין איכא ביניהו.

4) בבא מציעא ט, "בעי ר"א האומר לחברו משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי' מהו? וכו' אלא (האומר לחברו) משוך בהמה זו וקני כלים שעלי' מהו?" ובירושלמי קידושין פ"א-ד', פשיטא לי' דקני ושם משמע אפילו בלא כפותא, ושם ריש הלכה ד' "אלא האומר לחברו משוך את הבהמה זו שתקנה משוי שלה שמא לא קנה?" ושם במראה פנים "הכא פשיטא לי' דקנה, אבל בבבלי בשנים אוחזין ט, בעיא ולא איפשטא היא".

5) בב"ב ק"ג "בעי רב חייא בר אבא רובן במעוטה ומעוטן כרובה מהו? תיקו". ראה שם בפירש"י, ובירושלמי כ"ב פ"ז ה"א "רבי יוחנן הי' רובה מצד אחד", ושם במראה פנים בד"ה ובסלע... "ומלבד ממה שנראה מסוגיא דהכא דרבי יוחנן קאמר הי' רובה מצד אחד... והיא בעיא דרבי חייא בר אבא דהתם, ועלתה בתיקו שם וכן בשיעור רחבן דלקמן".

6) שם ע"ב "בעי רב פפא מופסק עפר בינתים (כל שהוא בינתים כגון פחות מג' בין ההוא סלע קטן למיצר, מי חשבינן לי' כסמוך למיצר או לא ויהי' נמדד עמם) תיקו", אכן בירושלמי שם מפורש, כל שמחרישה סובבתו", ושם במראה הפנים הביא את הב"י בסימן רל"ח שהביא בשם הר"ן ז"ל על הא דבעי רב פפא מיפסק עפר בינתים מהו וסלקא בתיקו וכתב ולא איתפריש בגמרא כמה עפר מפסיק בעי, אבל בירושלמי פירשו דכל שהמחרישה סובבתו זהו באמצע עכ"ל".

(7) שם דף ק"מ ע"א "יתיב רבי ירמיה קמי' דרבי אבהו וקא בעי מיני' אלמנתו מהו שתמעט בנכסים... בת אשתו (קיבל עליו בשעת נישואין לזון בת אשתו מאיש אחר חמש שנים ומת מוטל על היורשין לזונה) מהו שתמעט בנכסים... בעל חוב מהו שימעט בנכסים"... ולא איפשטא, ובירושלמי ב"ב פ"ט-א' מבאר כדבר פשוט, ושם במראה פנים ד"ה אלמנה ובנות... "וכתב הרי"ף דלא איפשטו ולקולא עבדינן" ושם... "דמשמע דפליג הירושלמי אגמרא דידן דסלקא בתיקו".

(8) בעבו"ז מו, א. ושם נט, א. נשאל על אבני הר שנידלדלו, פליגי בזה בני רבי חייא (יהודה וחזקי') ורבי יוחנן, חד אמר אסורות וחד אמר מותרת, ושם בדף נט רצה הגמ' לפשוט שרבי יוחנן אמר אסורות אולם דחה אח"כ "לא צריכא דטפחינהו בידי", ממילא לא ידעינן מי הוא האומר אסורות, ומי הוא המתיר. אכן בירושלמי ע"ז פ"ג ה"ה "חבריאי אמרין בחילוקי נחל פליגינן", ושם "חזקי' (בן ר' חייא) אמר לא אסרה, ורבי יוחנן אמר אסרה", ושם במראה פנים ד"ה בביצה פליגינן "ובפירקין שם בעיא דלא איפשיט היא".

(9) מדי דברי ממסכת עבו"ז, הנני להזכיר גם בדף נג, א, ושם "זעירי א"ר יוחנן ורבי ירמיה בר אבא אמר רב חד אמר מחלוקת בצורף נכרי, אבל בצורף ישראל דברי הכל ביטל וחד אמר בצורף ישראל מחלוקת", ובירושלמי שם פ"ד-ה "ר' ירמיה אמר רב כשמכרה לעובדי' נחלקו אבל אם מכרה לצורך דברי הכל בטלה היא, רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן דברי הכל היא". ושם במראה פנים הוא מאריך בחלופי שיטות שביין בבלי וירושלמי, אכן לאמר מי הוא האומר כן וכן הי"ל לסמוך על הירושלמי, ראה בתוספת ירושלים הנ"ל שהרבה העתקתי מספרו בנוגע להערות הללו עם הוספות ממני. ע"כ.

ה. י. ג.

ב. בליקוט דפ' ואתחנן ש.ז. ס"ו, וז"ל: "די נסים שבמצרים... איז פון זיי ניטא קיין הכרח אז "אין עוד מלבדו". ווייל עס קען זיין אז דער אויבערשטער איז טאקע גרעסער און שטארקער פון אלעמען, און דערפאר קען קיינער ניט אפהאלטן און קיין זאך קען אים ח"ו ניט שטערן אין די נסים "לכוא לקחת לו גוי מקרב גוי וכיו"ב, ס'איז אבער פון דעם ניט קיין הכרח אז ס'איז ניטא קיין אנדער מציאות ח"ו מיט א כח ויכולת (כאטש מיט א קלענערן כח ווי השם). " עכ"ל.

ולכאורה עפ"ז צלה"ב מש"כ בטור וש"ע ובשו"ע אדה"ז או"ח סכ"ה ס"ה (ס"א) ובסידור אדה"ז (סדר הנחת תפילין): "יכוין בהנחת תפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציא מצרים כדי שנזכור נסים ונפלאות

שעשה עמנו שהם מורים על יחודו" (ובטור שם מוסיף: שהם מורים "שהוא יחיד בעולמו").

דעפ"י הנ"ל מהשיחה אין הנסים דיציאת מצרים מורה על יחודו יתברך, ורק ע"י מ"ת "ראו שהוא יחיד" עי"ש בארוכה*.

* * *

בלקו"ש ח"כ שיחה ב' לפ' חי"ש, מבאר ביאור בלקוטי לו"צ, והנה בשוה"ג להערה 13 כי וז"ל: "לכאורה הי' אפ"ל דע"פ המבואר במקומות הנ"ל (בחסידות) מתורץ מה שהקשה בפרדס (שער טעם האצילות פ"א) על האומרים שטעם מספר עשר ספירות למעלה הוא משום שלמטה כל נקודה היא בעלת שלש קוטרים וכ"א כלול מג' ועם המקום הסובלם הוא עשר - "והיאך יהי' המסובב הכרח אל צורת מציאות סיבתו" - והתירוץ ע"פ הנ"ל, כי תכלית האצילות היא בשביל עוה"ז (וראה גם ד"ה באתי לגני תשי"ד ס"ה - לענין מספר תרי"ג) -

אבל אינו כי אין גדר תחתון וגשם מכריח שיהי' עשר ולא פחות או יותר. עכ"ל.

ולא הבנתי: אם "אין גדר התחתון וגשם מכריח שיהי' עשר ולא פחות או יותר" - אמאי לענין מספר תרי"ג כן מכריח?

א.מ.י.כ.

- קרית גן ישראל. נ.י. -

ג. בלקו"ש פ' ואתחנן מבאר פירוש הרמב"ם בענין "אין עוד מלבדו" שהפירוש הוא וז"ל "אז ס'איז דא א מציאות מלבדו, נאר "אין שם מצוי אמת מלבד כמותו" עכ"ל אבל לפי פירוש רש"י "אין עוד מלבדו" הוא כפשוטו וז"ל: "אז ניט נאר איז די וועלט ניט קיין מציאות אמתית... ס'איז ניטא קיין אנדער מציאות א חוץ איס" עכ"ל.

ומבאר הטעם לפירוש הרמב"ם וז"ל: "דער רמב"ם רעדט וועגן דעם ענין פון אין עוד מלבדו ווי דאס איז א ענין אין הלכה און נוגע להלכה און וויבאלד אז אין הלכה איז נוגע מציאות העולם (מיט וועלכע מ'איז מקיים די הלכות התורה - מאכט אויף הלכה למפרע מציאות העולם), דעריבער

 (* בפשטות י"ל, שבלקו"ש מדובר ע"פ פשט"מ, ובמילא אין ראוי מהלכה בשו"ע, כידוע, ויותר נראה לומר, דבהשיחה מבואר כן שמצי"מ לא הי' הכרח אצל ישראל כי אפשר לומר כו' רק במ"ת "ראו שהוא יחיד", אבל פשיטא דלאחר שראו שהוא יחיד במ"ת, הרי לאחר מ"ת מובן ופשוט (נתגלה להם למפרע), שגם הנסים ביצי"מ מורה שהוא יחיד ועוד י"ל, ואכ"מ.

טייטשט דער רמב"ם "אין שם מצוי אמת מלבד כמותו". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור, דהנה בד"ה כל השונה הלכות תרס"ו בסופו (המצויין בהע' 18) וז"ל: "והנה הלכות הן משם הוי' וכמ"ש והוי' עמו שהלכה כמותו כו', והענין דהנה הלכות הוא מה שהוא אמת לאמיתו... אבל הלכה ה"ז מגיע עד בחי' העולם העצמי דא"ס דמשם שרש ההלכה והוא בחי' אמת לאמיתו ממש". עכ"ל. ומהשיחה מבואר שלגבי ההלכה העולם הוא מציאיות אבל אינו אמת כמותו, אבל לגבי עצמות (אמת לאמיתו) "אין שום מציאיות כלל". ולפי המאמר הנ"ל משמע שמציאות ההלכה הוא אמת לאמיתו ולגבי אמת לאמיתו אין שום מציאיות כלל?

ואולי אפשר לחלק בין הלכה כמו שהוא בשרשו ובין ההלכה ביחס למציאות העולם אבל עדיין צריך להבין הביאור בזה.

מאיר רפאל פרעגער

- קרית גן ישראל. ב.י. -

ג ג ל ה

ד. בהלכות תשובה להרמב"ם פ"ג הלכה ד' "...לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף חובה וגרם להם השחתה. עשה מצוה אחת הרי הכריע את כל העולם לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה...".

ולכאורה צריך להבין והאיך יכול כל אדם להלכה לראות עצמו שקול חציו זכאי וחציו חייב דאם המדובר בצדיק כפשוטו וכן בבית דני המבואר בתניא שלא עבר עבירה אחת במחשבה דיבור ומעשה? - והמדובר הוא לכל אדם.

וכן בסוג ההפכי אנשים שלא מקיימים תורה ומצות. או רשעים, (הגם שמלאים מצות כרימון) איך יכולים להיות זכאים במצות בשיקול כנגד העבירות?

וכן לכאורה בדור חשוך מכופל איך יראה את כל העולם חציו זכאי במצות כנגד ההיפך?

ואולי יש לומר שהכוונה בזכאי וחייב אין הכוונה בזכאי מצות וחייב - עבירות,

אלא אולי הכוונה זכאי בדין. וחייב הכוונה חייב בדין.

היינו שדנין כל אחד ואחד לפי דרגתו צדיקים בדרגתם בינונים בדרגתם הגם שכולו מצות.

ורשעים שיש להם מצות מלאים כרימון לפי דרגתם שיכול

להיות לגבי הקב"ה מצוה מסוימה שיזכה אותו כנגד ההיפך בדינו.

וכן ע"ד פרקי אבות פרק ב' משנה א' שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות ובמשנה מבוארות שם וז"ל: ואפשר שמתן שכרה של מצוה שהיא קלה בעיניך, גדול ממתן שכרה של מצוה שחמורה היא בעיניך, וכן אמרו: כל מה שאמרו לך בתורה - שמור! שאין אתה יודע באיזו מצוה אתה נוטל חיים, יש מצוה שמתן שכרה בצדה ויש מצוה שמתן שכרה לעתיד לבא ויש לשעבר ("פסיקתא")

ועיי' ג"כ בלקו"ש חלק א' (דף 247) וז"ל: רוב נשמות אין אונזער דורות זיינען ניט קיין נייע נשמות, נאר זיי זיינען שוין געווען אמאל אין א גלגול, און בשעת עס קומט צו אן ענין אין עבודה וואס מצד זיינע כוחות און ענינים פון דעם איצטיקן גלגול זעט ער ניט אז ער זאל עס קענען דורכפירן, דארף ער וויסן, אז קען ביי אים אויך נתגלה ווערן דער טוב פון פריערדיקן גלגול, און דאס העלפט ארויס אין זיין עבודה... אויך אין מחשבה דיבור ומעשה... אין טאג

ומסיים שם שהגם שדורות הקודמים לא זכו לביאת המשיח אבל אנו נזכה לביאת המשיח הגם שאכשור דרא בתמי' מאחר שיש לנו מעשים טובים בצירוף המעשים טובים של דורות הקודמים

ועי"פ זה אולי אפשר לתרץ ג"כ הנ"ל דמצד המעשים שמקודם אפשר שבפועל הוא והעולם חציו זכאי וחציו חייב וע"י מעשה אחת מכריע כל העולם לכף זכות.

משה עזאגווי
- תות"ל 770 -

ח ס י ד ו ת

ה. בס' ליקוטי באורים לתניא (מהר"י קארף) בפכ"ג, על התיבות "אך המחשבה כו' וכח הדיבור" ממכ' כ"ק אד"ש, וז"ל: מוסיף בדיבור תיבת "וכח", כי הדיבור עצמו אינו מתליחד ביחוד גמור כמו המח', כ"א נעשה רק כגוף לנשמה, וכמו המעשה דנה"א, כי עקימת שפתגו הוי מעשה, ועדמ"ש בתניא רפ"ז ובלקו"ת סד"ה וביום השמע"צ (השלישי), עכ"ל.

ולהעיר ממש"כ במאמר ויהיו חיי שרה תרמ"ג, וז"ל: וכשהאדם לומד תורה בביטול וכו' ה"ה מקושר ומיוחד בא"ס ממש בתכלית היחוד וכו' וכשהאדם עושה המצוה, וכמו מצות הצדקה שהיד הגשמי הנותן הצדקה נעשה מרכבה ממש לבחי' א"ס וכו' וכ"ש המח' וההרהור בד"ת וכן הדבור בתו' או מעהמ"צ התלויים בדבור וכ"ש נה"א עצמה המלוכב בהם הרי בשעה שעוסק

בתומ"צ כנ"ל ה"ה מיוחדים ממש בתכלית היחוד ביחוד גמור
בבחיל' רצה"ע ולא מרכבה לבד,
ואולי י"ל ששם מיירי בכללות יותר דהא גם לא הזכיר
הביטול דכגוף לנשמה שבתניא שם.

ישראל חן

ש ל ח ו ת

ו. בהתועדות ש"ק פ' עקב - כ' מנ"א ש.ז. נאמר (עפ"י
הנחות התמימים ע' ב'): עפ"ז יומחק דאס וואס מ'געפינט ניט
אז מ'זאל פרעגין א שאלה: בשעת אידן זיינען געווען אין
מדבר פון וואנען האבן זיי גענומען עצים אויף הקרבת הקרבנות
אין משכן... וע"פ הנ"ל איז מובן פארוואס מ'פרעגט ניט די
שאלה - ווייל מ'האט טאקע ניט געדארפט האבן עצים למערכה
פאר קרבנות לפני בנין ביהמ"ק. ע"כ השיחה.

לכאורה, בר"פ ויקרא (א, ז) נאמר: וערכו עצים על האש,
ופרשה זו נאמרו בנוגע להקרבת קרבנות במשכן, כמבואר בפרש"י
ד"ה אשר פתח אהל מועד (א, ה): ולא בזמן שהוא מפורק,

ובפ' שמיני (ט, טז) עה"פ ויעשה כמשפט, פרש"י: המפורש
בעולת נדבה בוויקרא (ושם מפורש שערכו עצים על האש).

עדי"ז בר"פ צו (שפרש"י מיד ולדורות) נאמר: ובער עלי'
הכהן עצים בבקר בבקר.

ולהשאלה מאין הי' להם עצים במדבר -

בדעת זקנים מרבתינו בעה"ת (תרומה כה, ה): ועצי
שטים ובמדבר היו שם יערים גדולים שנטלו משם אותן עצים
הקרוים שטים.

ובראב"ע שם: ונאמר כי הי' סמוך על הר סיני יער עצי
שטים.

ולהעיר מתוס' ד"ה אלא (חולין פח, ב): דשם אז כשבאו
שם [במדבר] ישראל הי' מצמיח,

ולשיטת חז"ל - הובא בשיחה הנ"ל - שהקרשים היו
מהארזים שנטע יעקב וכו' - אפשר שלמערכת המזבח קבו עצים
מתגרי אומות העולם.

ב) בשיחה הנ"ל (עפ"י הנחות התמימים הנ"ל): בנוגע צו
סולת פרעגט מען פון וואנעט מ'האט עס גענומען און מ'ענטפערט
אז מ'האט טאקע ניט געבראכט קיין קרבן סולת אין מדבר.

[צ"ע אם כן אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א, כי במס' קידושין
(לז, ב) הוא במחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, ובמס' זבחים

(קיא, א) גם מחלוקת האמוראים].

אבל לכאורה גם זה אינו מובן - כי השאלה בש"ס שם אם הקריבו נסכים במדבר או לא אינה תלויה בזה אם ה' להם סולת במדבר או לא, רק השאלה תלויה בפירוש הנאמר בחומש שנסכים תלוי בביאת הארץ, אם כוונת התורה לאחרי ביאה, ירושה וחלוקה או שע"ז שיקיימו מצוה זו במדבר תזכו לביאת הארץ.

ועוד, גם לדעת ר' ישמעאל שלא קירבו נסכים במדבר - היינו רק בנוגע לקרבן יחיד, אבל בנוגע לקרבן ציבור גם ר' ישמעאל מודה שקירבו נסכים במדבר (ראה פרש"י ותוס' בקידושין וזכחים הנ"ל).

ואדרבה, משם ראוי להיפך,

רש"י ד"ה ר' ישמעאל כותב: דכתיב במילואים (שמות כט) וזה אשר תעשה על המזבח, וכתיב ב' נסכים בעולת התמיד.

הרי מכיון שנאמר נסכים בנוגע למשכן במדבר, מובן שכן ה' בפועל, ועד"ז מכיון שבנוגע למשכן במדבר נאמר וערך עצים על האש, ובער עלי' עצים בבקר בבקר, הרי שגם במשכן היו עצים למערכה.

- להעיר מפ' העקידה ס"פ וירא: ויבקע עצי עולה, ויערוך את העצים, ולהעיר משהש"ר פ"ד, ג: דאמר ר' יוחנן הבאר [של מרים] היתה מעלה להם מיני דשאים, מיני זרעונים, מיני אלנות,

ומזה ה' להם סולת למנחה, יין לנסכים, שמן למנורה וכו'.

(ג) בשיחה הנ"ל (ע' מט ואילך בהנחות התמימים) בענין הוכפל בו כי טוב ביום הששי, ובע' נא מבאר שפעם השני שנאמר טוב מאד, קאי על כל ששת הימים.

להעיר מחזקוני (בראשית, לא): ביום הששי נאמר שני פעמים כי טוב אחד לבריאת בהמה ואחד לבריאת אדם.

וכן ברמב"ן עה"פ שם: ויש מפרשים כי מפני מעלת האדם הוסיף בשבח היצירה בו כי הוא טוב מאד, - ולהעיר מב"ר ט, יב.

א' מאנ"ש

- ברוקלין נ.י. -

ז. בהתוועדות ש"ק פ' עקב - כ' מנ"א ש.ז. דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א שישנם ג' דרגות בשליחות (א) שמעשה של השליח היא של המשלח (ב) שכללות כח המעשה היא של המשלח (ג) שכל מציאות של השליח הוא של המשלח.

ואח"כ ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש אופן שהוא נעלה יותר, כי בדרגא השלישית ה"ה בטל לגמרי למשלח עד שלא נשאר ממציאיותו כלום והדרגא הכי נעלית הוא שבטל לגמרי עד שכל מציאיותו נעשה מציאיות של המשלח וביחד עם זה ה"ה פועל פעולת אחכפאי ופועל עם מציאיותו שזהו ביטול נעלה יותר.

ולכאורה יש לקשר שיחה זו עם מש"כ בספה"ש ת"ש דף 31 וז"ל: "אין יאר תרס"ז האבן די עלטערן און מיר געלעכט אין ווירצבורג - בליערן. בא דער י"ט כסלו התועדות האט דער פאטער גערעט וועגן חסידות און חסיד.

אין דער שמחה קדושה האט דער פאטער דערציילט, אז אין יאר תרל"ו, ווען דער זיידע אדמו"ר מוהר"ש האט געזאגט דעם מאמר הידוע מיט רביס, איז אמאל ער - דער פאטער - געזעסן מיט הרב ר' יעקב מרדכי בעזפאלאו און האבן גערעט צווישן זיך עניני עבודה. אין דעם איז בא זיי ענטשטאנען א פראגע וואס איז א חסיד, האט הרב רי"מ געזאגט אז א חסיד איז דער, וואס איז איבערגעגעבן צום רבי'ן.

ביי מיר איז אויסגעקומען - זאגט דער פאטער - אז דער וואס איז א מקושר צום רבין מיט'ן גרעסטן פאל התקשרות איז נאך א שוואכער חסיד, א חסיד איז עפעס אנדערש. טיף אריינטראכטנדיק אין דעם, האט זיך מיר געלייגט אין הבנה, אז דער ענין פון חסיד באדארף זיין ניט נאר די התקשרות צום רבין, נאר א חסיד באדארף זיין א איבערגעגעבענער צו די פעולות פון רבין. "עכ"ל.

וזוהו לכאורה ע"ד הדרגא הג' בשליחות "מקושר צום רבי'ן מיט'ן גרעסטן פאל התקשרות" והדרגא הרביעית שדובר בהתועדות הוא "איבערגעגעבען צו די פעולות פון רבי'ן".

ולכאורה י"ל הביאור בזה ע"ד המבואר בדא"ח בנוגע רצוא ושוב שאלו שהי' אצלם רצוא בלי שוב היו בתכלית הביטול עד לכלות הנפש, ור"ע שאצלו הי' רצוא ושוב היינו מפני שאצלו הי' הביטול יותר עמוק עד שמוותר על דביקותו בד', בכדי למלאות רצון ד', אי"כ מה שמעתיק אי"ע מדביקותו בד' ופועל פעולות של של "שוב" אי"ז העתקה מביטול ודביקות בהקב"ה אדרבא בפעולות אלו מתבטא ביטול ודביקות הכי עמוק, ז.א. שאין דביקותו מצד קרבת אלקים לי טוב לרוות צמאון נפשו, כי אם רק כדי למלאות רצון העליון (כמבואר בלקו"ש ח"ג ע' 990).

וזוהו ע"ד המבואר בארוכה בלקו"ש חלק ט"ו שיחת ויצא (ד) ע' 255 וז"ל: "כשם ווי אין דער עבודה פון "בן", וואס ענינה איז מיט הבנה והשגה ("מציאיות"), מוז אויך זיין דער ענין הביטול (כנ"ל ס"ד) - עד"ז אין אויך לאידך גיסא, אז אין דער עבודה פון "צאן", וואס (עיקרה) איז ביטול, מוזן זיין (די פעולות פון) אלע כחות הנפש, זיין "מציאיות";

ואדרבה: מיט ביטול ושפלות אליין קען מען ניט לוחם זיין קעגן דעם העלם והסתר העולם, נאר עס מוז זיין - ווי די הוראה אין אנהויב פון אלע פיר חלקי הטור (ושו"ע) - ע"ז כנמר כו' גבור כארי", אז מ'דארף נוצן די מדת העזות "שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים", און די מדת הגבורה "להתגבר על יצרו לנצחו כגבור המתגבר המתגבר על שונאו לנצחו ולהפילו לארץ". "עכ"ל, (ע"ש בארוכה).

כמו"כ בנדו"ד כשמעתיק א"ע מדביקותו להמשלח ה"רבי" ומתעסק בפעולותיו אעפ"י שבגלוי ובפועל ה"ה העתקה מדביקותו אבל באמיתית ובפנימית בזה דוקא מחבטא ומתגלה ביטול יותר עמוק, שאין לו שום מציאות לעצמו כלל כנ"ל.

הרב שלמה זלמן מאיעסקי
- ברוקלין נ.י. -

ח. בשיחת ש"פ עקב כ' מנ"א ביאר כ"ק אד"ש במש"כ בלקו"ש פ' ואתחנן ס"א בנוגע ללשון "קרע", "וואס דערפאר איז קריעת הלבוש מבטל דעם לבוש (אדער זיין חשיבות)", דהמקור ע"ז דקריעת הלבוש מבטל חשיבות הלבוש אינו מהגמ' ב"ק צא, ב. כי משם מוכח להיפך - דמזה דעובר משום כל תשחית רק בקרע שני (קרע "יותר מדאי") מוכח שעצם הקריעה אינו מבטל חשיבותו, כיון שאז לא ה"י עובר משום כל תשחית בקרע שני (כשקרע יותר מדאי), אלא המקור ע"ז הוא פסוק מפורש בתורה בפ' תצוה כח, לב, שנאמר בנוגע להמעיל "לא יקרע".

ולא הבנתי א) זה שעובר משום כל תשחית בקרע יותר מדאי הוא רק "המקרע על המת יותר מדאי לוקה [עובר] משום כל תשחית", והיינו לפי עצם הקריעה הוא לצורך, (כלשון התוס' שם סד"ה אלא), כבגמ' שם לפני"ז "מקרעין על המת", אלא שהמקרע על המת יותר מדאי אז עובר משום כל תשחית שאז אי"ז לצורך עוד, אבל, כשקרע סתם לא על המת פשיטא שעובר משום כל תשחית (וכן משמע מהמשך הגמ' שם "כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבודתא").

ב) לאידך מהי ההוכחה מהפסוק בתצוה "לא יקרע", הנאמר במעיל, הרי מזה גופא שהתורה הוצרך לציווי מיוחד בכגדי כהונה לא יקרע (ועוד שנאמר רק במעיל) מוכח שבכלל אין קריעה מבטל חשיבות הלבוש (שע"ז מדובר בלקו"ש שם לענין לבוש בכלל). וכן מוכח מרש"י זכחים י"ח ריש ע"ב הנסמן בלקו"ש שם (הערה 24 בהמשך להציון דהפסוק בתצוה) "מקורעין ואפילו הן חדשים דלאו בגד הוא הראוי לעבודה דבעינן לכבוד ולתפארת" לכן אין לעבוד בכגדים מקורעין, ועבודתו פסולה, אבל בכגד דעלמא אי"ז מבטל חשיבותו.

אלא מה נאמר שמוכן מעצמו שכאשר הלבוש קרוע אי"ז לכבוד הרי עכ"פ אין ראי' ע"ז מהאיסור לא יקרע הנאמר בתורה במעיל בבגדי כהונה, אלא כיון דמאני הוי מכבדותא כמאמר ר"י בב"ק שם,

ואולי הראי' מתצוה הוא מזה שנאמר לאו מפורש לא יקרע, והיינו דגם אם לא עבד עבודה בהבגדים הרי עצם מעשה הקריעה עובר בלאו, והיינו לפי שעצם מעשה הקריעה מבטל חשיבות הלבוש, אבל גם בזה צ"ע, דנוסף ע"ז די"ל דגם עצם הלאו דלא יקרע הוא לפי שבבגדי כהונה נאמר לכבוד ולתפארת, הרי פסק הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג "הקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורעו דרך השחתה לוקה" הרי רואין דדוקא דרך השחתה לוקה (ראה מל"מ שם קרית ספר שם, ועוד) ולא בקריעה סתם, ומשמע דבקריעה סתם אינו לוקה ואפי' להדיעות דרק בשאר בגדי כהונה לוקה רק כשקורעין דרך השחתה" אבל במעיל לוקה אפי' שלא בדרך השחתה (קרוב חגיגה הובא במל"מ שם), הרי עכ"פ מפורש ברמב"ם שאינו לוקה בקורע סתם רק "הקורע פי המעיל".

ואולי גם להרמב"ם פרטי התנאים (הקורע פי המעיל, ודייק בהשחתה בשאר הבגדים) הוא רק לחיוב מלקות, אבל בלאו עובר בכל אופן, אבל לא משמע כן מלשונו בסהמ"צ מל"ת פח, דמפורש: הזהירנו מקרוע פי מעיל כהן גדול אבל יהי' ארוג כמו שהוגבל כו' ומי שחתכו במספרים או הדומה להם לוקה.

גם לא הבנתי כ"כ ב' הפרטים המבוארים בלקו"ש ואתחנן שם "דערפאר איז קריעת הלבוש מבטל דעם לבוש (אדער זיין חשיבות)", דהציון ע"ז דקריעת הלבוש מבטל דעם לבוש הוא "כלים ספכ"ז תוספתא כלים פ"ה, ה", וגם שם מוכח דלא בכל קריעה מבטל דין טומאה שעל הלבוש. דדוקא "אם הקרע כל כך גדול עד שכשמימים הבגד על הכסא וישב עליו בשרו נוגע בכסא, טהור אז בטל ליה מתורת בגד" (ל' הרע"ב במשנה כלים שם), וכן מוכח ברמב"ם הל' כלים פי"ב הטי"ז ואילך, עיי"ש.

ולפי הנ"ל ברמב"ם הל' כלי המקדש, האיסור לא יקרע בשאר בגדי כהונה (ולרוב המפרשים גם במעיל) הוא רק דרך השחתה, ולא בקריעה סתם, וגם ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד היו כו' מקורען כו' ועבד עבודתו פסולה יש לפרש לא קרע ארעי אלא "מקורעין".

ועי' גם ביאור הר"י"פ לסה"מ לרס"ג ח"ב מל"ת ריב רי"ד רלט, סע"ג ואילך, ואני אמרתי בחפזי ואולי שגיתי בהנ"ל.

הרב לוי יצחק מילר

- ברוקלין נ.ל. -

בשיחת ש"פ עקב כ' מנ"א ש.ז. (הנחת הת') סנ"ב איתא שאחר שמסיימים מה שצריכים לעשותו בהביהמ"ק אין לו לישאר שם כ"א צריכים לצאת משם וכמ"ש גם בקהלת, ומציין שם לרמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז. אנציקלופדי' תלמודית ע' ביהמ"ק ע' רלד ואילך, וש"נ ועל מ"ש שכן כ' בקהלת מציין לקהלת ד, יז.

והנה בפירוש לא כ' בהל' ביהב"ח שם ובהמקומות שהובאו באנציקלופדי' שם שלאחרי שמסיימים העבודה במקדש צריכים לצאת משם, אבל לכאורה משמע כך מכללות הענין דיראת המקדש המבואר שם. ובסוף הלכה ב' שם: "לא יכנס לו אלא לדבר מצוה". ולהעיר מריש ה"ד שם: כל שהשלים עבודה ונסתלק לו כו"ו". ובסוף הלכה ה' מביא הרמב"ם הכתוב (תהלים כה, טו) בבית אלקים נהלך ברגש.

אכל עדיין צ"ב מ"ש בהשיחה שכן איתא בקהלת - כי בקהלת ד, יז. כתיב: "שמר רגליך כאשר תלך אל בית האלקים". ובמאחז"ל עה"פ מפרשים כתוב זה על ענינים אחרים (לכאורה) ובכללות על ג' ענינים (הובאו ביל"ש עה"פ):

בברכות כג, א. מפרש: שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים - שמור עצמך שלא תחטא (ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלקים להביא חטאת - רש"י) כו', ועד"ז פרש"י עה"פ בקהלת: היאך תלך - אם תביא תודה ונדבת שלמים הוא הטוב, ושמור עצמך שלא תצטרך לילך בהבאת חטאות ואשמות.

בירושלמי ברכות ע"ד ה"ג: "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים - שמור עצמך מן הטיפים כו"ו". וכ"ה בירושלמי מגילה פ"א ה"ט.

בירושלמי פ"ט ה"ה: לא יכנס אדם בהר הבית במגעלו ובאבק שעל רגליו וכו' מה טעם שמור רגליך כאשר תלך גו',

ואולי היתה הכוונה בהשיחה ע"ד מ"ש במו"נ (ח"א פ"ה ופל"ב), ששם הובא הכתוב בקהלת (שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים) בקשר עם הזהירות גדולה שצ"ל בעניני חכמה ודעת עמוקה.

הרב נח לערנער
- ברוקלין נ.י. -

*ט. בליקוט פ' ואתחנן ש.ז. מבואר החילוק בין פירש"י להרמב"ם דהרמב"ם איירי בדרגה אלקות כפי שצמצם עצמו. ולכן

(* שייך למדור לקו"ש.

חייבים לומר שהעולם הוא מציאות רק לא אמיתי) שיש לעצמות, ואילו רש"י איירי מצד עצמות ולגבי עצמות אין שום מציאות כלל.

ולכאורה לפי"ז צ"ב א"כ מצד הדרגה של עצמות מה ענין יש בקיום תורה ומצוות: ואדרבה לפי"ז זה שהרמב"ם אומר שהעולם הוא מציאות רק לא אמיתי אינו מצד שאל"כ אין ענין בקיום תומ"צ שהרי זה לכאורה אינו מובן גם מצד העצמות, כ"א מצד שהרמב"ם איירי בדרגה כפי שצמצם והשפיל עצמו בהבחינה של מצוי ראשון להמציא כל הנמצאים, אשר שם יש מקום למציאות העולם, ולכן הוכרח לומר שעכ"פ אינו מציאות אמיתי אבל לא הי' יכול לפרש שאין מציאות כלל.

ובראה לבאר בדרך אפשר שהרי הנבראים למטה בעוה"ז הגשמי הם באמת מציאות אמיתית, (כמבואר בליקוט זה בהערה 65 עיי"ש) והרגשתם שהם מציאותם מעצמותם הרי"ז ג"כ הרגש אמיתי, וכמבואר הטעם מצד ששורש היש למטה הוא מעצמות ולכן יש לו הרגשת העצמות שמציאותו מעצמותו משא"כ עולמות עליונים שאין שורשם מעצמות אין להם ההרגשה האמיתית. ואדרבה זה שעולמות עליונים מרגישים שאינם מציאות ובטלים אינו הרגש אמיתי, אלא זה שאומרים בזה שהנברא למטה מרגיש שמציאותו מעצמותו הרי"ז כפירה, הוא משום שהרגשתו לא בא מצד שמציאותו הוא מציאות העצמות כהדין קמצא דלבושי' מינבי' ובי', כ"א מצד שהוא מרגיש עצמו בתור נברא שמציאותו מעצמותו.

ולפי"ז יתבאר ענין הנ"ל והוא שלגבי עצמות עוה"ז הוא מציאות אמיתי רק זה שהוא מציאות אמיתי הוא, כי בעצם הכל זה עצמות, ולאידך אם רואים על מציאות עוה"ז בתור מציאות של נברא, אז לגבי עצמות אינו מציאות כלל, לא רק מציאות שאינו אמיתית, כ"א שאינו מציאות כלל, כי עצמות רואה את האמת שהכל זה הוא ואין מציאות חוץ ממנו, אין עוד מלבדו. אבל אם רואים על עוה"ז מציאות כפי שהוא באמת, הרי"ז מציאות אמיתית, של עצמות ולכן גם מצד עצמות שייך ענין תומ"צ, כיון שהוא מציאות באמת.

אבל הרמב"ם איירי בדרגה של אלקות כפי שצמצם עצמו והיינו שאין רואים בדבר כפי שהוא בעצם מצד עצמו, באמת לאמיתתה, ולכן שם כשרואים מציאות נברא אין רואים מציאותו כפי שהוא עצמות כ"א כפי שהוא מציאות נברא ולכן שם אפשר לראות בשני אופנים או שאינו מציאות כלל ולאידך אם הוא מציאות אמיתית הרי"ז סתירה לאחדותו ית' שאין עוד מלבדו ורק עצמות הוא מציאות אמיתית. ולכן שם צריך לומר אחד משניהם, או שאינו מציאות כלל ואז אין מובן הטעם לקיום

תורה ומצוות או שהוא מציאות רק לא מציאות אמיתית, ורק עצמות הוא מציאות אמיתית וזוהי שיטת הרמב"ם.

וכזה יבואר שפיר מה שהקשו בגליון מה (קצד) בהערה א.

יוסף יצחק מ. טייכטל

- תות"ל 770 -

ה י ו ם י ו ם

(הערות ללוח היום יום - שנת הארכעים - תש"ג - תשמ"ג)

ט. י"ט כסלו: "יום התועדות וקבלת החלטות טובות בקביעות עתים לתורה הנגלית ודא"ח ברבים, וחיצוק דרכי החסידים באהבת רעים. ..."

ממכתב ר"ח כסלו, תרצ"ז (אג"ק ח"ד, סי' תתעה).

ז' טבת: "...לזיכוך הנפש להפטר מכף הקלע הוא, ע"י חזרה כל היום, כמה שיש ביכולתו, משניות תניא תהלים בעל פה."

ראה ס' מורה באצבע (להרחידי"א) סי' ג, סקי"ט: כבר נודע סגולת ס' תהלים נורא מאד יזהר לקרות ממנו שיעור בכל יום או לפחות בכל שבוע באופן כי משנה זה תהלים כ"ד לא יסורו ממנו ... וסימנך זכותם יגן ר"ת זהר כ"ד ותהלים משניות כי הלימוד בהם יגן בעולם הזה ובעה"ב בלי ספק. עכ"ל.
(ואולי יש לומר שזהר ותניא אחד הוא בנוגע לענין זה).

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

ל ז כ ו ת

הילד בצלאל שיחי
לאורך ימים ושנים טובות
לרגל הכנסו לבריתו של א"א ע"ה
ביום השב"ק, פ' עקב, כ' מנ"א
תהי' שנת גאולת משיח
ולזכות אחותו חי' תחי'



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' פסח שמעון חוגתו מרת אלישבע שיחיו
לאומער