

קובץ  
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



מקודי  
גליון כו (רכה)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

בס"ד עש"ק פ' פקודי תהי' שנת דברי משיח

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

קטע משיחת ש"פ תשא ש.ז. .... ד

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

למה היו בנ"י רדופין וזריזין והרי עוד לא היל' מעשה -  
העגל ..... יא  
מדוע צריך רש"י לפרש כו"כ פעמים שהמשיחות הם בכ"ף -  
יונית ..... יב  
שהתורה משתמש במילים שאינן לשון הקודש ..... יג  
לשיטת הבבלי א' שעסק בצ"צ אם נשמתו תחזור בגלגול אחר. יג  
ב' אזהרות דהמשכן אינן דוחה השבת ..... יד

נ ג ל ה

קיום המצות מתוך הבנה והשגה (גליון) ..... טו  
קנין חזקה אצל שותפים ..... יז

ח ס י ד ו ת

אם הקרשים שבמשכן הם בחי' מקיפים או בחי' ממלא -  
(גליון) ..... יט

ש י ח ו ת

בפרש"י "הראו מחצב סנפרינון" (גליון) ..... יט  
אם נתבטל ענין הכישוף והשדים אחר זמן הרמב"ם ..... כ  
קביעות החודש לעתיד לבא ..... כ  
חנוכה ופורים איזה מהם הנצח ואיזה בהוד ..... כא  
הקשר חנוכה ופורים נו"ה עם משה ואהרן ..... כב  
כישוף נתבטל בזמן הרמב"ם ..... כג  
קיימא סיהרא באשלמותא - כיום ובדור י"ד ..... כג  
כל מה שכרא. הקב"ה לא בראו אלא לכבודו ..... כג  
למה הוה חודש אד"ר חודש התוספת ..... לא  
ירושה בכהן גדול, ..... לג

ש ו נ ו ת

בהגהות לליקוטי תורה ביו"ד מאמרות וכו' דלכאורה -  
שליך להגיל' במקום "דברות" "דבריים" (גליון) ..... כד

בהמ"מ ללקו"ת בתחילתו לד"ה ראו ..... כה  
הטעות שבהמ"מ ללקו"ת (הוצאה חדשה) ..... כו  
הערות ללקולו"י אגרות ..... כו

ה י ו ם י ו ם

הערות ללוח היום יום ..... כח

בזה הננו מדפיסים חלק משיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א דש"פ  
תשא, שושן פורים קטן בקשר להחערות בגליונות כג (רכב) ס"י;  
כד (רכג) ס"יז; סכ"ד.

## המערכת

א. כאן המקום צו משלים זיין דאס וואס מ'האט דערמאנט אין  
דער התוועדות שלפנ"ז<sup>1</sup> אז בזמן הרמב"ם איז נתבטל געווארן  
ענין הכישוף.

האט מען געפרעגט וואו איז דער מקור לזה, און מ'האט  
זיך אין דעם גע'פ'לפול'ט<sup>2</sup>. דער מקור לזה ל"ל איז מינ'י  
ובי' - פון דעם רמב"ם אליין:

שיטת הרמב"ם איז, אז כישוף איז "שקר וכזב", "תוהו  
והבל", ווי ער פסק'נט אין ספר יד החזקה שלו<sup>3</sup>, "הלכות  
הלכות"<sup>4</sup>. און אנדערע פוסקים<sup>5</sup> האלטן אז כישוף יש בו ממש.  
ווי ס'איז אויך משמע אין שולחן ערוך<sup>6</sup> בנוגע צו הלכות  
כישוף.

[כמובן אז זייער מחלוקת באשטייט ניט אין דעם צי  
כישוף קען באשאפן יש מאין אדער ניט - כמדובר דעמולט אז  
ע"פ פס"ד אדה"ז<sup>7</sup> איז נאר "הוא לבדו (המאציל ב"ה כו') ככחו  
ויכלתו לברוא יש מאין", און אור וואס איז מעין המאור האט  
בכח דאס טאן, אבער קיין אנדער מציאות קען דאס ניט טאן,  
און דער אלטער רבי זאגט בזה א מילתא בטעמא: וויבאלד אז  
"מציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו  
ח"ו" דערפאר קען ער באשאפן "יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי  
שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".

קומט אויס אז דער מחלוקת צווישן רמב"ם און די  
אנדערע פוסקים איז - צי כישוף קען אויפמאכן יש מיש אדער  
ניט: לויט די פוסקים קען כישוף מאכן א יש מיש, ד.ה. משנה  
זיין א יש אדער אין דעם עפעס אויפטאן. משא"כ שיטת הרמב"ם

---

(1) שיחת ש"פ תרומה, מבה"ח אדר ראשון סעיף מ. (2)  
הערות וביאורים - אהלי תורה גליון כג (רכב) ס"י; כד (רכג)  
ס"יז; סכ"ד. ועוד. (3) הל' ע"ז פל"א הט"ז. וראה גם מו"נ  
ח"ג פל"ז. פיה"מ ע"ז פ"ד מ"ז. ועוד. (4) הקדמת הרמב"ם  
לספרו היד. (5) רמב"ן עה"ת שופטים יח, ט. אברבנאל שם.  
דרשות הר"ן דרוש ד' קרוב לסופו. דרוש יב. ועוד. (6) יו"ד  
הל' מעונן ומכשף סקע"ט. וראה שו"ע ודאדה"ז או"ח ס"ג. ס"ג.  
ועוד. (7) אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב).

איז אז כישוף אין בו ממש, אפילו יש מיש קען עס אויך ניט אויפטאן].

און ס'איז א דוחק גדול צו מתווך זיין בין שיטת הרמב"ם ושיטת הפוסקים (אז באמת איז דאס ניט קיין מחלוקת) - ווי כמה מפרשים ווילן זאגן<sup>8</sup> - ווייל הלכה איז געשריבן בלשון ברורה<sup>9</sup>, און דעת הרמב"ם בסדר "הלכות הלכות" שלו (יד החזקה) אז כישוף איז "שקר וכזב", "תוהו והבל" - מיינט כפשוטו, און עס מיינט אויך אז כישוף אין בו ממש (ניט נאר בזמן הרמב"ם ווען ער האט גע'פסק'נט די הלכה, נאר) ווי אלע הלכות ברמב"ם - "הלכות הלכות" מזמן מתן תורה בסיני, ד.ה. אז כישוף אין בו ממש בכל הזמנים (גם קודם זמן הרמב"ם). און מ'קען ניט איינטייטשן פשט'לעך ורמזים בזה; און עד"ז די שיטה פון די אנדערע פוסקים איז ברור אז כישוף יש בו ממש - כמובן פון כמה הלכות ברורות אין שו"ע.

במילא איז מוכרח זאגן אז ס'איז דא א מחלוקת צווישן זיי - צי כישוף יש בו ממש (יש מיש) אדער אין בו ממש.

ב. לאידך גיסא:

ע"פ הכלל לא לאפשי במחלוקת<sup>10</sup> - איז מוכן אז בשעת מ'קען זאגן אז א מחלוקת איז "עד לב השמים" ובכל תרי"ג פרטים כו', אדער נאר אין איין פרט - דארף מען זיכער זיך משתדל זיין וואס מערער ממעט זיין אין דער מחלוקת, אז ס'זאל ניט זיין מן הקצה אל הקצה נאר אין איין פרט וכיו"ב.

ובפרט אז בנדו"ד איז דאס א מחלוקת במציאות: אויב מ'וועט ברענגען א זאך וואס א מכשף האט אויפגעמאכט (יש מיש), לדוגמא - ווי די גמרא<sup>11</sup> ברנעגט, אז "חד מיניי נסיב צריר וזרק לי' לרומא והוה נחת ומתעביד עגל", אז פון א קנה האט ער געמאכט אן עגל - וועט דער רמב"ם זאגן אז אין בו ממש (ס'איז אן אחיזת עינים), און די אנדערע פוסקים וועלן זאגן אז יש בו ממש, און ס'איז אן אמת'ער עגל, ביז ווי די גמרא איז ממשיך אז די בחינה לזה איז אויב "אכלת מינה", צי ער האט דערפון געגעסן, וואס אויב יע "מעשה הוא", א מציאות אמיתית (ווייל אויב ניט איז דאך ניט שייך

---

(8) ראה מעשה רוקח לרמב"ם הל' ע"ז שם. (9) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 281. ח"י ע' 26. לקו"ש נח (שיחה ב) ש.ז.  
(10) ראה תוד"ה והאמר - יומא פז, ב. יד מלאכי כלל שני התלמודים ס"י. שד"ח (כרך ט) כללי הפוסקים ס"ב אות א. דרכי שלום (בשד"ח הוצאת קה"ת). כללי הש"ס אות ל' סרנ"ז. (11) ירושלמי סנהדרין ספ"ז.

דערפון עסן)! זעט מען אז דער מחלוקת פון רמב"ם און די פוסקים איז א מחלוקת במציאות.

איז אין אזא מחלוקת (במציאות) זיכער מסתבר צו זאגן אז דער מחלוקת (במציאות) איז נאר אויף וויפל ס'איז מוכרח.

דעריבער האט מען געזאגט אז בזמן הרמב"ם איז נתבטל געווארן כישוף - ווייל דערמיט פארדינט מען אז בימינו אלו (לאחרי זמן הרמב"ם) איז ניטא קיין מחלוקת במציאות, ווייל לכולי עלמא איז דעמולט ניטא כלל וכלל דער מציאות אז כישוף יש בו ממש: אויך די פוסקים וואס האלטן אז בזמן מ"ת כו' (לפני זמן הרמב"ם) האט כישוף געהאט א מציאות של ממש - וועלן האלטן אז דערנאך איז דאס אינגאנצן נתבטל געווארן, במילא אויב ס'וועט זיין א פאל (לאחרי זמן הרמב"ם) אז ס'זעט אויס אז א מכשף האט עפעס, וואס אויפגעמאכט (פון א קנה אן עגל וכיו"ב) וועלן כולי עלמא האלטן אז אין בו ממש, נאר ס'איז אן אחיזת עינים. און זייער גאנצע מחלוקת איז נאר בנוגע לזמן מ"ת כו' (לפני זמן הרמב"ם), אויב כישוף יש בו ממש (דעמולט), אדער ס'איז שקר וכזב כו'.

וואס דאס איז ע"ד כללות הענין המבואר בכ"מ<sup>12</sup> פון "נשתנו הטבעיים" - אז ביז א זמן מסויים איז טבע העולם געווען באופן מסויים, ולאח"ז "נשתנו הטבעיים". עד"ז בנדו"ד - עד זמן הרמב"ם איז געווען מציאות הכישוף (לדעת פוסקים אלו) ואח"כ נתבטל.

א דוגמא לזה (אז בזמן מסויים זאל נשתנה ווערן טבע וכחות שבעולם צו מאכן כישוף) - האט מען פון לפני המבול ולאחריו: לפני המבול האבן מענטשן געלעבט באריכות ימים ביותר (הונדערטע יארן), "עד המבול היו ימיהם באור"י<sup>13</sup>, כמאחז"ל<sup>14</sup> אז די כ"ו דורות פאר מ"ת (ובמיוחד די דורות פארן מבול<sup>15</sup>) היו נזונים בחסדו של הקב"ה, ולאחרי המבול "הלכו ימותם הלוך וחסורי"<sup>13</sup>, ד.ה. ס'איז געווארן א חלישות אין וועלט, און מ'האט אנגעהויבן לעבן ניט מער ווי "נהיו

---

(12) רמ"א אה"ע סקנ"ו ס"ד. מג"א או"ח סקע"ג סק"א. שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קעט. ובכ"מ. וראה שד"ח כרך א ר"י. א ואילך. כרך יו"ד ע' קצד [ב'רו, א]. וראה בארוכה לקו"ש במדבר - חגה"ש תשמ"ג. (13) רמב"ן בראשית ה, ד. וראה פרש"י לך יז, יז. תקו"ז תיקון ע' בסופו. (14) פסחים קיח, א. (15) ראה אוה"ת בראשית (כרך ב) רפח, א. לקו"ש חט"ו ע' 67.

ימיו מאה ועשרים שנה" 16 [וידועה השאלה אז ס'איז דא מענטשן  
וואס האבן געלעבט און לעבן מערער דערפון אויך לאחרי המבול,  
והתירוץ כבר מבואר בספרים]. זעט מען אז בזמן מסויים  
זיינען נתבטל געווארן בעולם געוויסע כחות וואס מענטשן  
האבן געהאט.

ועד"ז קען מען זאגן בנוגע לכישוף, אז אפילו לויט  
די דיעות אז ס'איז געווען כישוף בעולם בזמן מ"ת כו', איז  
עס דערנאך נתבטל געווארן, במילא איז לאחר זמן הרמב"ם  
ניטא קיין מחלוקת במציאות.

ג. ס'איז קיין שאלה ניט לפי"ז (לויט דעת הפוסקים) דאס  
וואס די פוסקים און שו"ע ברענגען די אלע הלכות פארבונדן  
מיט כישוף, אנהויבנדיק פון דעם ציווי בתורה "מכשפה לא  
תחיי" 17, דלכאורה: וויבאלד אז נתבטל כישוף, קומט לכאורה  
אויס אז דער איסור און די אלע הלכות ווערן בטל ח"ו (און  
זיינען ניט נצחיים),

[לדעת הרמב"ם איז דאס קיין שאלה ניט, ווייל ער האלט  
מלכתחילה אז די הלכות רעדן זיך ניט וועגן א מכשף וואס  
טוט עפעס אויף (ווייל לדעתו קען א מכשף גארניט אויפטאן),  
נאר אז דער איסור און די הלכות בזה רעדן זיך וועגן  
געוויסע פעולות וואס מ'איז מייחס צו מכשפים (מאסף זיין  
עשבים וכיו"ב)] -

איז דאס קיין שאלה ניט, ווייל דער פירוש אין דעם  
איז נאר אז מציאות הכישוף בעולם איז נתבטל געווארן,  
אבער דער איסור "מכשפה לא תחיי" און אלע הלכות כישוף  
זיינען אלעמאל קיימים ונצחיים, דאס הייסט: בפועל קען מען  
ניט מקיים זיין די הלכות; אבער דאס איז ניט משנה די  
נצחיות פון דער מצוה, ווארום דער ציווי איז אלעמאל חל,  
און אילו יצויר עס זאל זיין אזא מציאות אין וועלט -  
דארף מען מקיים זיין די מצוה און די הלכות.

ווי דער רמב"ם שרייבט בספר המצוות שלו 18 בנוגע מצות  
השמדת ז' אומות ומצות מחיית עמלק, אז אע"פ וואס די מצוות  
זיינען ניטא בכל הזמנים, אעפ"כ רעכנט ער זיי אין מנין  
המצוות, כאטש אז ער רעכנט נאר מצוות לדורות [ניט מצוות  
וואס זיינען נאר געווען לזמן אחד, ווי עשיית המשכן און  
די מצוות פארבונדן נאר מיטן משכן. משא"כ דער ציווי "ועשו

אותה שנה מעוברת היתה) בביאור דברי ר' חנינא בר פפא (אז ס'איז געווען בעשרים ואחד בניסן) - הרי אין לומר שחבירו (ר' אחא בר חנינא) פליגי עליו בדבר שבמציאות - עיבור השנה". "והכוונה ב(דברי הגמרא בנוגע דעת ר' אחא בר חנינא) משבעה באדר ועד ששה בסיון תלתא ירחי - ה"ז כיון שהיו ד' חדשים חסר יומיים, שאפילו את"ל שדוחק הוא - דוחק גדול יותר לומר דפליגי במציאות" (צי ס'איז געווען א שנה מעוברת אדער ניט).

האט מען זיך געשטעלט אויף דעם אז לכאורה: וויבאלד אז בלאו הכי קריגן זיי זיך אין א מציאות (אויב הושלך ליאור בכ"א בניסן אדער בו' בסיון) - וועמען ארט עס אז זיי קריגן זיך אין נאך א מציאות, אויב ס'איז געווען א שנת העיבור?

אבער ע"פ כלל הנ"ל לא לאפושל במחלוקת, בפרט א מחלוקת במציאות - איז מובן, אז אפילו אויב ס'איז מוכרח אז ס'איז דא א מחלוקת במציאות, ווי בנדו"ד - אז די גמרא זאגט בפירוש אז זיי קריגן זיך במציאות, אויב ס'איז געווען בכ"א בניסן אדער בו' בסיון - דארף מען על יסוד זה ניט זאגן אז זיי קריגן זיך אין נאך א מציאות, צי ס'איז געווען א שנה מעוברת!

אזוי אויך בנדו"ד - בנוגע דער מחלוקת וועגן כישוף, אז אע"פ וואס זיי קריגן זיך במציאות, דארף מען זיך משתדל זיין אין דעם גופא וואס מער ממעט זיין דער מחלוקת, כנ"ל.

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש פ' ויקהל ש.ז. מבאר בסעי' ה' בנוגע החשש שיש למנוע מבנ"י בנוגע מלאכת המשכן בשבת, ש"ניט אז זיי וועלן אננעמען אז מלאכת המשכן וועגט איבער און איז דוחה שבת... נאר, וויסנדיק אז די השראת השכינה אין משכן איז דער באווייז אויף כפרת חטא העגל, וועלן זיי זיין "רדופין", "יאגן", זיך מיט גאר גרויס זריזות צו פארענדיקן די מלאכת המשכן כדי די כפרה זאל קומען וואס פריער, און דעריבער איז עלול, אז די התעסקות באופן פון "רדיפה" און "זריזות" זאל גורם זיין מען זאל נכשל ווערן צו טאן אין מלאכת המשכן אויך בשבת. ע"כ.

ויש להעיר מהמכילתא עה"פ "ויקהל משה, למה נאמרה פרשה זו, לפי שהוא אומר ועשו לי מקדש, שומע אני בין בחול ובין בשבת וכו' והדין נותן, ומה העבודה שאינה באה אלא מכח המכשירין דוחה שבת, מכשירי עבודה שאין באה אלא מכחם אינו דין שידחה את השבת, ת"ל ויקהל משה וגו' בחול ולא בשבת".

והקשה ע"ז הגאון מהרי"ד דושינסקין ז"ל בספרו עה"ת (מובא בס' הגות בפרשיות התורה ע' 370) הלא רש"י כבר פירש לעיל בפ' תשא "אך את שבתותי תשמרו, אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפני' א"כ למה צריך שוב למוד זה גם בפרשתנו?

וכן מקשה על הקו"ח דיש לו פירכא, מה לקרבן, שבו גוף הקרבן מכפר, ולכן הוא דוחה שבת משא"כ משכן, שאינו רק מכשיר לכפרה, ולכן אינו דוחה שבת. ומתוך קושיא הנ"ל, שנדבת המשכן עצמה היתה כפרה על מעשה העגל, לכן הוא כקרבן, הייתי סובר שהיא דוחה גם שבת, כקרבן, לכן נאמר ויקהל משה וכו' בחול ולא בשבת, אולם היות וכפרה זו של נדבת המשכן שייכת אחרי מעשה העגל ואילו קודם מעשה העגל אינה כפרה ומהוה רק מכשיר, ואין כאן קו"ח, לכן אין רש"י מסתפק בלפותא דלעיל. משא"כ בפרשת כי תשא, שם ה"י קודם מעשה העגל ובדין הוא שלא תדחה שבת, שהרי אינה כפרה, אלא מכשיר, אולם בפרשתנו ה"י כבר אחרי מעשה העגל, ואז נדבת המשכן הוה כפרה כמו קרבן, וסד"א שכן תדחה שבת, לכן צריך למוד נוסף שאינו דוחה שבת. ע"כ.

ויש להעיר ג"כ דיוק מביאורו, שפרש"י עה"פ אך את שבתותי תשמרו - אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, ה"י לפני מעשה דחטא העגל, א"כ איך מבאר כשיחה שיש לה' רחמי' לה' "רדופיו וזריזיו" לגמור את מלאכת



אהרן ובניו) לענין הכהונה, ולכן כאן מפרש"י בפרטיות באיזה אופן ה' המשיחה.

אבל עדיין צלה"ב ענין בהנ"ל, דאע"פ שנת' חילוקי הלשונות, אבל לא נתבאר מהו הצורך לרש"י להכפיל את פירושו כו"כ פעמים. לכאורה ה' מספיק שבפעם הראשונה שמפרש איך ה' המשיחה לומר ש"כל המשיחות שיובאו בפסוקים דלהלן הם כמין כ"ף יונית (חוץ משל מלכים וכו')", וא"כ צריך להבין מהו הצריכותא לחזור על אותו פירוש כמה פעמים.

\* \* \*

בסעי' ו' מבאר ש"איז אויך כלל ניט שווער, אז תורה זאל זיך באציען צו אן אות וואס איז ניט פון לשון הקודש", ומביא דוגמא מתיבת טוטפות שמובא בסוף פ' בא, וכן ראה בהערה 42.

ויש להעיר מעוד דוגמא שמובא ג"כ בפ' בא פ"ב, ט בנוגע אכילת קרבן פסח "אל תאכלו ממנו נא" ומפרש"י שאינו צלוי כל צרכו קוראו נא בלשון ערבי.

\* \* \*

בלקו"ש חכ"א פ' ויקהל (ב) נת' בסופו שר"י יוסי, אע"פ שעסק במילי דעלמא, עניני דצרכי ציבור, אעפ"כ לא נחסר לו שום דבר בלימודו והשגתו בתורה, דהוא ע"פ מה שמבאר אדה"ז בתו"א מג"א צח, ג באופן הב' "וויבאלד אז ער איז "עוסק (בתורה) כל מה שאפשר לו" איז "ישלים לו הקב"ה" דאס וואס עס קומט און ער האט עס ניט באקומען דורך לימודו והשגת התורה", וכפי שממשיך לבאר אח"כ שזה כולל ג"כ "אז ער בענטשט אים מיט הצלחה מרובה אין לימוד התורה און אז אין א זמן מועט טוט ער אויף אין תורה דאס וואס ע"ד הרג"ל דארף געדויערן א ריבוי זמן, ע"ד ווי עס שטייט אין ירושלמי... ברכה ניתנת בתורתן". ע"כ.

וצלה"ב, דבהערות לשיחה מציינן כמה פעמים לחט"ז שיחת פורים (ג), ושם מובא המחלוקת בין בבלי לירושלמי, אט תורתם משתמרת (שאין תלמודם משתכח) או ברכה ניתנת בתורתן, ולכן הראגאטשאווער סבר דמכיון שהלכה כבבלי ש"תורתם משתמרת" לכן לא השתתף ב"וועד", משום שיפסיד בעניני לימוד התורה, עי"ש.

א"כ, בנדו"ד, בשלמא ר' יוסי שה' אחד התנאים, וה' בא"י (שיטת הירושלמי) מוכן שלגביו ה' הענין ד"ברכה ניתנת

בתורתו" כשיטת הירושלמי, אבל הביאור המובא בתו"א בא לתרץ קושיא, אם אחד ה' פטור מלימוד התורה ע"פ תורה (לא מצד עצלות), אם יצטרך לחזור בגלגול בכדי להשלים מה שנשמתו צריכה להשיג מידיעת התורה, ותירוץ ה' הוא דאם א' עוסק בתורה כל מה שאפשר לו, אז הקב"ה "ישלים לו" מה שלא הצליח ע"י לימודו, עי"ש, א"כ ע"פ הכלל שהלכה כבבלי, יוצא דא' שעסק בצ"צ או שאר דברים שיותר לד לבטל לימודו ע"פ תורה, יוצא דאע"פ שתורתו משתמרת אבל אינו מתברכת. א"כ יהי' חסר לו ענינים בידיעת והשגת התורה [ולכן הראגאטשאווער מיאן ללכת ל"ועד"]. ויצטרך לבוא בגלגול אחר להשלים מה שחסר לו.

ואע"פ שיש לומר שאדה"ז מפרש כאן לפי שיטת הירושלמי, אע"פ שאין כן ההלכה, ע"ד שמצינן בעוד ענינים כגון שופר של יעל פשוט, אמירת אל תירא יעקב במוצ"ש ועוד אע"פ שאין פוסקים כן, אבל הקושיא בשיחה הוא לפי מש"כ בה' ת"ת, ס"ה הלכה, א"כ צלה"ב, לפי שיטת הבבלי, שתורתו רק משתמרת, האם נאמר, שא' שעסק בצ"צ, נשמתו יחזור בגלגול בכדי להשלים ידיעתו בתורה?\*

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

ב. בלקו"ש ח"ו הוספות לפ' פקודי וז"ל: ...בהערתו, מדוע לא סימנו בסוף פ' פקודי סכום פסוקי הסדרה, הנה יש לחפש בדפוסים הראשונים, כי לדעתו אין זה אלא השמטת המדפיס, ונמשך הדבר כן גם אצל שאר המדפיסים שבאו אחריו. ואולי אפשר שהי' כתוב "כלי כל סימן", והכוונה בזה היתה שיש בסדרה צ"ב פסוקים, ובא הבחור הזעזער ותפס את הענין כפשוטו שאין כאן סימן, והשמיט מילות אלו מחסרו ידיעה... עכ"ל.

ולהעיר שבחומש עפ"י מלבי"ם איתא בסיום פ' פקודי

בזה"ל: "צ"ב אצ"א סימן" ומפטירין וכו'.

א' התמימים

- תות"ל 770 -

(\*) ראה הערות וביאורים גליון פ"א סי' א' וגליון פ"ב סוף סי' א' שכבר תירצו זה.

המערכת

### ג ל ה

ג. בגליון כ"ה (רכד) שואל הת' מ.מ.ג. על מה שכתוב באגרות קודש אדמו"ר מהוריל"צ נ"ע ח"ד תתקסד, וזלה"ק: "במצות החוקים אין לנו רשות להרהר אחריהם, זאת אומרת, אשר גם באלו שאפשר לבארם ולהסבירם גם בשכל האנושי הנה הוא דבר מותר, כי קיום מצות ה' אלקינו צריכה להיות לא מפני חיוב השכל, כל אם לפי שהם ציוויל", עכ"ל. וע"ז הוא מביא שלכאורה נראה מדברי הרמב"ם להיפך (בהלכות תמורה פ"ד הי"ג): ראוי להתבונן בהם וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, עכ"ל. וע"ז מביא הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשוה"ג שם שמתרץ שהכוונה שביאור המצות בשכל אנושי הוא דבר מותר היינו לגבי ענין קיום המצות, אך את טעמי המצות כולל רבינו בהלכות ת"ת ע"כ.

וע"ז שואל שם הנ"ל שלכאורה צ"ל דברי רבינו במכתב, ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ש כ"ד טבת ש.ז. המעלה שישנה בשו"ע אדה"ז, של "הלכות בטעמיהן" שהוא האיר גם את הענין של קב"ע. היינו כדי אז דער קיום המצוה זאל זיין אין א ליכטיקן אופן מיט הבנה והשגה, וא"כ צריך ביאור מה כוונת רבינו באגרות שטעמי המצות הוא דבר מותר הרי מצינו עילוי בקיום המצות מתוך הבנה והשגה וע"ז ממשיך הת' הנ"ל שבאמת רבינו אינו חולק על דברי הרמב"ם אלא מדובר כאן על ב' דרגות שונות כמבואר בהמשך תרס"ו וכו' (כפי שמבאר שם הנ"ל בארוכה - דבריו יובאו לקמן).

והנה כד דליקת שפיר - אין מקום לקושיא זו כלל.

ובהקדים: א) לשון כ"ק אד"ש בשוה"ג שם וז"ל: "דבר מותר: אולי... מותר לענין קיום המצות", כי דעת הרמב"ם יד הל' תמורה בסופו ש"ראוי להתבונן בהן - (כל חוקי התורה) - וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", וכ"כ ג"כ בסוף הל' מעילה, וכנראה היא בכלל ת"ת. ואין שו"ע אדה"ז הל' ת"ת תח"י לענין בזה", עכ"ל. ועפ"י פשוט המילים וכנראה היא בכלל ת"ת זהו לפי שיטת הרמב"ם ז"א שמה שכתב הרמב"ם שראוי להתבונן בהן וכו' היא בכלל ת"ת, ומה שכתוב באגרות מהוריל"צ נ"ע שמה שיכול לבארם ולהסבירם וכו' הנה הוא דבר מותר זהו דיוקא לענין קיום המצונות, ולכן שניהם מדברים בשני ענינים, ענין של ת"ת, וענין של קיום המצות, ולא כפי שהוא לומד שהמילים "היא בכלל ת"ת" לדעתו. זהו לפי דברי רבינו באגרות משא"כ הרמב"ם סובר שזה חלק מהקיום המצוה, וטעות זו גרמה לו לצזור "מחלוקת" חדשה בין מ"ש במכתב רבינו נ"ע למ"ש הרמב"ם, וכאמור.

כשמדייקים בהערת כ"ק אד"ש רואים שאין לזה שום יסוד.  
והנה הת' הנ"ל לאחר שחידש מעצמו מחלוקת בין הרמב"ם  
וכ"ק אדמו"ר נ"ע, ביאר ביאור "נפלא".

ונקודת הביאור שלו: מבואר בהמשך תרס"ו ע' שי, שכה  
שיש ב' דרגות בעבד פשוט א) עבד פשוט שעובד רק מצד עול  
האדון שעליו, ולא מצד האהבה אל האדון, לא בכדי לעשות  
נח"ר אל האדון כ"א מצד היראה ועול האדון, וא"כ אין  
להעבד שום תענוג בעבודתו ועד"ז ברוחניות שאין לו אהבה  
לאלקות כ"א בחי' קבלת עומ"ש מפני יראת אלקים שעליו,  
ב) עבד פשוט שיש לו גם תענוג ונח"ר בעבודתו אך אין זה  
תענוג מצד אהבה אל האדון. אלא זה שהפקיר את עצמו לגבי  
אדונו ואין לו נח"ר של עצמו כלל כ"א הנח"ר של אדונו הוא  
הנח"ר שלו כי אינו מציאות לעצמו.

ועפ"ז הוא מבאר החילוק בין הנאמר במכ' להרמב"ם,  
שמה שכתוב שענין טעמי המצות הוא דבר מותר זהו מדובר  
בדרגא א' של עבד פשוט שאין לו שום תענוג בעבודתו ועבודתו  
היא רק מצד קבעומ"ש גרידא בלי שום תענוג ולכן בדרגא זו  
טעמי המצות הוא דבר מותר. משא"כ הרמב"ם מדבר בדרגא הב'  
של עבד פשוט שיש לו תענוג בעבודתו ולכן חשובים טעמי המצוות  
כיון שהם מוסיפים אור בהמצוה ובעשיית המצוה. ומביא רא"י  
מלקו"ש כ"ד טבת ש.ז. בהע' 22 שכ"ק אד"ש שואל שם הרי כל  
המעלה של עבד פשוט הוא דווקא בהביטול שאין לו שמחה ונח"ר  
כלל וא"כ מהי ההוספה שמדגישים שמעלת עבד פשוט היא בכך  
שיש לו גם תענוג בעבודתו, וע"ז מתרץ כ"ק אד"ש שבביטול  
לחוד חסר ענין האור ובכל עבודה נוגע ענין האור ולכן גם  
בעבד פשוט צ"ל המעלה שיש לו תענוג בעבודתו, ובזה רוצה לבאר  
שיטת הרמב"ם ומה שמבואר בהלקו"ש שבנוגע עבד הב' שיש לו  
תענוג בעבודתו צריך שיהי' ענין האור ולכן צריך גם לדעת  
טעמי המצוות.

ובאמת אין מקום לביאור זה, כלל, שהרי:

א) לא מצינו בהמשך המאמרים שם שיש ב' דרגות בעבד  
פשוט רק שדרגא הא' נקרא עבד פשוט ודרגא הב' נקרא כלשונו  
המאמר "עבד נאמן". (ואפשר לומר שמצד טעות זה הוא לא למד  
פ"י הנכון בהמשך המאמרים כדלקמן).

ב) הרי כל הלשון שהוא הביא על דרגא הב' בעבד הרי  
זה מפורש כד"ה אחרי ה' (שם עמוד שכה) על דרגא הא' שבעבד,  
ובכלל לא מדובר כלל על דרגא ב' בעבד (היינו עבד נאמן).  
בהליקוט כ"ד טבת בהע' 22 אלא על דרגא הא' של עבד פשוט,  
ומבאר שם שגם בעבודה זו נוגע האור, פ"י שבהמשך המאמרים

שם מבואר שכל המעלה של עבד פשוט הוא בתכלית הביטול, ואין לו שום מציאות לעצמו כלל הנה ע"ז שואל כ"ק אד"ש בהע' 22 הרי כל המעלה של עבד פשוט היא בהביטול שלו מכל וכל עד שכאילו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל, כמבואר בד"ה "ומקנה רב" וא"כ מהי ההוספה (כאשר מדגישים מעלת עבד פשוט) שיש לו תענוג בעבודתו עי"ש. וע"ז מבאר כ"ק אד"ש "אלא שבביטול לחוד עדיין חסר בעבודתו ענין האור ובכל עבודה נוגע ענין האור ולכן גם בעבד פשוט יש מעלה וצ"ל המעלה שיש תענוג בעבודתו, אלא דמכיון שהוא עבד פשוט לכן התענוג בעבודתו אינו "שלו" כ"א הנח"ר דאדונו, נמצא מכל הנ"ל שבכל עבודה אפילו הדרגא הא' שבעבד פשוט צריך ג"כ האור,

ועוד ועיקר: ג) חידוש "פפלא" הוא לומר שעבד פשוט שבטל בתכלית להקב"ה ועושה רק רצון ה', לומר שהוא לא צריך ללמוד טעמי המצוות ושזה דבר מיותר ח"ו בשייכות לעבודתו, שהרי ע"פ תורה יש לכל מצוה כוונה פרטית וכוונה כללית וכו' ויש טעמי המצוות ופשיטא שגם מישהו שהוא בדרגא של עבד פשוט מקיים את זה, וידיעתו את טעמי המצוות אינה בסתירה לעבודתו כיון שהוא בטל בתכלית, וכל העבודה שלו חדורה בקב"ע. ומה שכותב אדמו"ר נ"ע שהטעם הוא דבר מותר הכרח הטבילה במקוה כשרה" ומזה רואים באיזה סוג מדברים, וע"ז בא רבינו וכותב - שבפרט בנוגע חוקים אין לנו רשות להרהר אחריהם... כי קיום מצות ה' אלקינו צריכה להיות לא מפני חיוב השכל כי אם לפי שהם ציווי ה' עכת"ד. ז.א. אע"פ שלא יודעים הטעם הרי אין זה סתירה ומגיעה להקיום דהמצוה בפועל ממש רק אדרבא זהו דבר מותר.

יהושע גאלדמאן

- תות"ל 770 -

ד. בגמ' בבא בתרא דף ג' ע"א איתא וז"ל "במאי אוקימתא למתני' בשאין בה דין חלוקה, אי בשאין בה דין חלוקה כי רצו מאי הוי נהדרו בהו א"ר אסי אמר ר' יוחנן שקנו מידן וכי קנו מידן מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא בשקנו מידן ברוחות, רב אשי כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק, עכ"ל.

ובתוס' ד"ה ר' אשי כו' הקשה וז"ל: "תימא מה רב אשי בא להוסיף וכי אצטרריך לאשמועינן דחזקה מועלת כמו קנין ותל' התוס' וז"ל: "דהא קמ"ל אע"ג דאמר לקמן בחזקת הבתים שלא בפניו צריך למימר לו לך חזק וקני הכא כו' אע"פ שלא אמרו זה לזה לך חזק וקני". ע"כ.

אך בפורת יוסף על אתר כתב לתרץ קושיית התוס' באופן

אחר וז"ל: "ואפ"ל דר"א קמ"ל דאפילו בשותפין בקרקע שייך קנין חזקה, משום דלכאורה לא שייך בשותפין קנין חזקה נעל גדר ופרץ, דכיון דעושה כאדם העושה בתוך שלו הוי חזקה, משא"כ בשותפין לא מוכח כלל מהא דנועל דזהו מחמת שהוא שלו ע"כ אשמועינן ר' אשי דגם בשותפין בקרקע שייך קנין חזקה כו' ואפ"ל דמשום הכי אמר רב אשי כגון וכו' וזה בתוך שלו והחזיק דהכא בשותפין בעינן שהחזיקו שניהם דאז מוכח דכ"א החזיק בחלקו, משא"כ בשלא עשה אלא א' דאז לא מוכח כלל. ע"כ.

וראיתי לאחרונים דמקשים בזה דלכאורה אותה סיבה דלא אמרינן שמועיל לאחד החזקה כיון שלא מוכח מנעל גדר ופרץ דהוי מחמת שהוא שלו היות ועד היום גם עבד באותו קרקע כן כששניהם עושים הקנין נעל גדר ופרץ גם קודם היו עובדים בקרקע וממילא לא מוכח מחזקתם דהוי לקני' ומדוע כשא' עושה החזקה לא מהני וכששניהם עושים מהני הלינו מה הסברא לחלק בין כשאחד עושה לששניהם עושים.

ונראה לבאר ובהקדים דהנימוקי יוסף על דף י"א ע"א בד"ה בעינן וז"ל: "בעינן שיהא ד"א כנגד הפתח לפרק משאו וארבע אמות רוחב החצר במילואה לשאר תשמישין אבל בבציר מהכי משתמשין יחד בחצר ואין כופין זה את זה לחלקה ומיהו ה"מ כשהם משתמשין בה יחד מכבר בכל החצר אבל אם כל א' משתמש לו בחלק ידוע ומיוחד אליו אפילו בבציר מהכי חולקין כדאמרינן בריש פרקין גבי אין בה שיעור חלוקה דחולקין היכא שהלך זה בעצמו והחזיק וזה בעצמו והחזיק דמשמע דבהכי אסתלק לי' ממנת' דחבר'י. כן פסק הר"ף ז"ל. ע"כ.

הלינו דמוכח בפ"י מדברי הר"ף דכשזה החזיק בתוך שלו וזה החזיק בתוך שלו הוי מוכח שאסתלק מחלק חברו ולא כמו שהחזיק רק א' בחלקו ולא מוכח שחבירו אסתלק מחלקו אבל כששנים כל אחד מחזיק בחלקו מוכח דהתחלקו ביניהם וכל אחד אסתלק מחלק חברו ולכן חולקין אע"פ דאין בו דין חלוקה. וכן בענינינו יועיל קנין חזקה לשניהם כגון שזה הלך בתוך שלו וזה בתוך שלו כי בזה מוכח שאסתלק מחלק חברו ולא קשיא מידי על הפורת יוסף.

אך יעויין באמרי מרדכי למו"ר הרה"ג ר' מרדכי מענטליק שליט"א שדחה דברי הפורת יוסף באופן אחר וז"ל "הרי לפי"ז נמצא דין חדש דגבי שותפין אם א' מהם רוצה לקנות מהשני לא מהני קנין חזקה". ע"כ. הלינו דדוחה דברי הפורת יוסף מכות לדבריו איך שותפין יוכלו אחד לקנות מהשני בחזקה ודוחק לומר דלא קני בחזקה.

ח ס י ד ו ת

ה. בגליון העבר (כה) כתבתי שלפעמים מצינו שהקרשים ענינם מקיף ולפעמים ממלא.

אולי אפשר לבאר זאת ע"פ המבואר במאמר ההילולא דיו"ד שבט שהקרשים הם עומדים אותיות עמודים שמחברים הקרקע לגג וידוע דכל מחבר וממוצע יש להם גם מהדברים המחוברים. ואפשר לומר גם כאן שהקרשים יש להם ב' הענינים מקיף וממלא.

עוד אפשר לומר ביאור למה שבמאמר השמים כסאי דש.ז. מבאר שענין הקרשים ענינם ארץ, כיון שפה מדובר איך שזה נוגע לכל א' מישראל כמו שהתרומה ה' לכל א' בשוה וכמו שענין המצוות כפשוטו הם בדברים גשמיים (אף שבכמה מאמרים מבואר שענין המצוות הם שמים שזה מגיע עד עצמות א"ס) גם הקרשים ענינם ארץ (לגבי היריעות שהם חי) שצומח מהארץ.

שלמה הכהן טונויל

- תות"ל 770 -

ש י ח ו ת

ו. בגליון העבר (כה) שאל א' התמימים על מה שביאר כ"ק אד"ש ברש"י לד,א. שפי' "הראהו מחצב סנפרינון" וכו' דהא מנין, אלא משום דכתיב בפסוק שני לחות אבנים כראשונים, ועל לחות הראשונים נאמר והלוחות מעשה אלקים המה (לב,טז) וכאן ה"ה מעשה ידי משה ואיך מתקיים הכראשונים, ע"כ מכריח רש"י בפשט"מ דהיות דבמטה של משה שנק' מטה אלקים (ד,כ) פרש"י (יז,ו) דה"ל עשוי מסנפרינון כמו"כ כאן התקיים הכראשונים בזה שה' סנפרינון.

וצ"ל דהא עה"פ מעשה אלקים פרש"י, מעשה אלקים המה: "כמשמעו הוא בכבודו עשאו, ד"א כאדם וכו'", והלינו שאין התיבות מעשה אלקים מכריח שהלוחות מסוג סנפרינון, וכדמוכח גם מרש"י (יז,ו) שרק משום דכתיב והכית בצור ולא על הצור מוכח דה"ל מסנפרינון, ולכן כ' רש"י מכאן, עכ"ל השאלה לענינינו.

הנה כ"ק אד"ש ביאר שההכרח, הוא לא מהמילים מעשה אלקים אלא מהמילה כראשונים, ולכן על מעשה אלקים אין לרש"י שום שאלה שיצטרך לפרש שהיו סנפרינון, (ועיקר פירושו שם הוא לא כ"כ על המילה "אלקים" אלא על המילה "מעשה") אלא עכשיו בפסוק זה מתעוררת השאלה ה"ה מעשה משה?

ע"ז ביאר כ"ק אד"ש שמפסוק שלנו מכריחים לומר שמעשה

אלקים גם התקיים בלוחות השניות, ע"ד שמצינו במטה האלקים, ואין חילוק איפה ההכרח שהמטה הי' של סנפרינון אלא אחרי שיודעים שהמטה האלקים הי' של סנפרינון אפשר גם להגיד בלוחות שניות מעשה אלקים.

ואפשר להוסיף השייכות של "אלקים" לסנפרינון (אף שזה לא הכרח כנ"ל) רש"י מפרש על מי כמכה באלם, באלם - בחזקים... וגם אלקים זה אותו ענין המורה על דין וגבורה, בדוגמת הסנפרינון שהי' גם חזק.

הנ"ל

ז. בשיחת ש"פ תשא, שושן פורים קטן סמ"ד ואילך - נדפסה גם לעיל בריש הקובץ - נתבאר שבכדי לאפושי במחלוקת במציאו בין הרמב"ם ושאר הפוסקים אם כישוף כו' יש בו ממש או שזה "שקר וכזב כו'" - י"ל שמחלוקתם היא רק בנוגע לכישוף בזמן מ"ת כו', אבל לא לאחר זמן הרמב"ם, שאז לכו"ע אין כישוף בעולם. ומוסיף שם (סמ"ח) שלדעת הפוסקים (לא הרמב"ם) נתוספה גם הסברה דרך אחיזת ענים אפשרי למכשפים עתה. עי"ש.

ולכאורה עדיין צ"ל: בספר הזכרונות ח"ב ע' 106 ואילך מפורש הסיפור ע"ד שדים והדין תורה עמהם ע"י ר' יואל בע"ש וכו', היינו שדים לאחר זמן הרמב"ם, וע"פ תורה (ולא אחיזת עינים) ולכן הצורך כדין תורה וע"י ר' יואל בע"ש.

ואולי יש לחלק בין כישוף ושדים (כמובן מסנה' סז, א. הובא בפרש"י וארא ז, כב) - אבל בפיה"מ להרמב"ם ע"ז פ"ד מ"ז (נסמן שם הערה 176; ולעיל - הערה 3) מפורש שכישוף ושדים וכו' כולם שקר וכזב (אף שבס' היד לא מפורש כן בנוגע לשדים), ואילו לדעת הפוסקים (רמב"ן וכו') שדים יש בהם ממש. ובמילא בכדי לאפושי במחלוקת במציאות צ"ל שגם שדים נתבטלו לאחר זמן הרמב"ם. וא"כ איך זה מתאים לכאורה עם סיפור הנ"ל?

קבוצה מלומדי השיחות

ח. בקשר להמדובר לאחרונה בשיחות כ"ק אד"ש ע"ד האפשריות בכיאת המשיח בב"א, שלא תהי' השנה מעוברת וכו', נתעוררה אצלי תמיל' בכללות ענין הזמנים לעתיד לבא.

באשר קביעת החדשים תלוי בלידת הירח, הכא אחרי מיעוטה, וע"י מחזור זה נקבע החודש. ולכאורה קרא כתיב (ישעי' ל') והי' אור הלבנה כאור החמה גו', ופירוש בו חז"ל דקאי אלעתיד לבא, והיינו שאז לא תצטרך הלבנה לקבל אורה מהחמה, וא"כ, בטלה כל המחזור לכאורה, ומה שייך עוד

קביעות החודש וכו'.

אך באמת שאלה זו שליכת גם בו' ימלי בראשית, קודם מיעוט הירח, דאיך שייך בזה "והיו למאורות... ולמועדים ולימים ושנים". וראיתי באוה"ח שם, שענין הלימים יצוייר ויזכר ע"י הסתובבות גלגל השמש סביב הארץ.

ועפ"ז אולי י"ל כן לענין החדשים, דשינוי מקום הידוע במצבה ביחס אל השמש, אף שזה לא ישתנה מאופן מחזור עכשיו, ועפ"ז יקבעו החדשים:

ועצ"ע בזה, כי לכאורה מחזור זה של הירח נצרך למען שתוכל לקבל מזיו השמש, ולעתיד, שתחזור למצבה קודם מיעוטה, לכאורה לא תיתכן מחזור זה, כי למענה אין בו צורך. (משא"כ עכשיו, שדוקא עי"ז תוכל להאיר על הארץ).

הרב לוי יצחק ראסקין  
- ברוקלין נ.י. -

ט. שמעתי מקשים המקור להנאמר בשיחת ש"פ תשא (סעיף ב') שחנוכה ופורים הם נצח זהוד, ויש ב' דיעות בקבלה איזה מהם נצח ואיזה מהם הוד [ע"ד מה שמצינו בנוגע למשה ואהרן שענינם נצח והוד]. וכ"ה בשיחת זאת חנוכה תשל"ה בסופה. ועוד.

וכדאי להכחיר הנמצא בקבלה - כתבי האריז"ל כו' - ע"ד זה:

כתקו"ז חדש בתחלתו ובשער הכוונות (להאריז"ל) ענין ראש חודש ור"ה איתא, שחנוכה ופורים - נצח והוד (תרין שוקין). ולא מפרש איזה מהם נצח כו'. אבל בפע"ח שער חגה"ש פ"א ובשער מקרא קודש פ"ב (וכ"ה בס' כנפי יונה ח"ב ס"ג ובסידור האריז"ל במקומו מפורש - חנוכה בנצח ופורים בהוד.

אמנם בשל"ה עניני פורים ומגילה (סוף חלק א') בשם ס"י כנפי יונה ס"ג נג' - איתא: חנוכה בהוד ופורים בנצח [לא מצאתי זה בס' כנפי יונה שם. אבל כ"כ שם ח"ד ס"ג ד' ועצ"ע].

נמצא ב' דיעות אם חנוכה נצח ופורים הוד (ככתבי האריז"ל) או פורים נצח וחנוכה הוד (כבשל"ה וכו'). והנה דיעה זו (שפורים בנצח וחנוכה בהוד) נמצא גם בכתבי האריז"ל - כמובא בס' שמן ששון (ח"ג). לשעה הכוונות דרוש חנוכה בתחלתו שבשעה"כ דרוש ר"ח ור"ה ובפע"ח סוף דרוש חגה"ש דברי מוהר"ח'ו שהם בנו"ה פורים בנצח וחנוכה בהוד.

- בדפוס שער הכוונות ופע"ח שלפנינו לא כ' כן (כנ')  
ואולי כ' כן בשער הכוונות דרוש ראשון ובפע"ח דפוס ראשון  
(קארעץ, תקמ"א) ואינם תח"י. ועצ"ע (כי גם בשמן ששון  
לשעה"כ דרוש ר"ח ור"ה (שמציין בעצמו) מעתיק הלשון שפורי  
וחנוכה נו"ה וכו'), כמ"ש בשעה"כ לפנינו).

ועי"ש בשמן ששון שמקשה ומבאר דבאם פורים בנצח  
וחנוכה בהוד, מדוע "מקדים חנוכה שהוא ההוד לנצח שהוא  
בפורים, ואין סדר הבנין של הספירות כך דתחיל הוא נצח  
ואח"כ הוד", עי"ש.

[ולהעיר, שמצינו בכתבי האריז"ל עוד ב' אופנים  
דחנוכה ופורים בספירות: (א) חנוכה ופורים תרווייהו אינו  
בהוד (שעה"כ ענין חנוכה, וראה פע"ח שער חנוכה (רפ"ד),  
שחנוכה בהוד (וכ"ה בתקו"ז תיג-כח, סע"ב ואילך), ובשער  
פורים, שפורים בהוד, מ"ח מס' אדר פ"ה מ"ב). ועי"ש בשמן  
ששון שמתווך בין זה ובין הביאור שחנוכה ופורים נצח והוד  
(ב) חנוכה - הוד, פורים יסוד (פע"ח שער חגה"ש פ"א.  
שער מקרא קודש פ"ד בס' כנפי יונה ח"ב סל"ג)].

\* \* \*

בנוגע למש"נ בהשיחה ע"ד הב' דיעות כחנוכה ופורים  
איזה מהם נצח ואיזה מהם הוד שעד"ז הוא בנוגע למשה ואהרן  
להעיר מנצו"ז לתקו"ז חדש שם שמקשר חנוכה ופורים  
נו"ה עם אהרן ומשה - נו"ה.

הרב חיים לערנער  
- ברוקליו נ.י. -

י. בשיחת ש"פ תשא, שושן פורים קטן (הנחת התמ' - סמ"ד  
ואילך. נדפס לעיל בריש הגליון) נת' דגם לדעת הפוסקים  
שבזמן מ"ת כו' ה"ל ענין הכישוף הנה בכדי לאפנשי במחלוקת  
ל"ל שמזמן הרמב"ם ואילך גם הם סוברים שלא יש ענין הכישוף  
עי"ש בארוכה.

ולכאורה יש להעיר מכמה דינים בשו"ע שלא לעשותם  
"מפני שקשה לכשפים". ועד"ז מצינו כמה סיפורים מגדולי  
ישראל שעשו נסים לבטל כשפים, ואם זה הוי "שקר וכזב" ורק  
"אחיזת עינים" אי"צ לכאורה נסים לזה. וכמו שכבר העירו  
עד"ז בגליונות הקודמים.

ולכאורה, מדוע אא"פ לומר דזה שנתבטל - אין הכוונה  
שנתבטל כח הכישוף (כח הסט"א ע"ז), אלא שלא יש מציאות  
המכשפים שידועים להשתמש בכח הכישוף. ולכן גם כשמביאים  
דבר כישוף לפני הפוסקים - יאמרו שאין בו ממש. ולאידך -

באופן יוצא מן הכלל (באופן מיעוטא דמיעוטא) יכול להיות, ולכן ישנם דינים הנ"ל בשו"ע, וגם מובן סיפורים הנ"ל, דהם היו באופן יוצא מן הכלל.

אבל בהשיחה לא נת' כן, ואדרבא, נת' שנתבטל גם כח הלעו"ז (- כח הכישוף). א"כ עדיין צריכים ביאור איך זה מתאים עם דינים הנ"ל וכו'.

הרב י. רובין

- ברוקלין נ.י. -

יא. בשיחת ש"פ תשא, שושן פורים קטן בהנחת הת' סעי' ב': שושן פורים קטן (און שושן פורים גדול איז אלעמאל בט"ו בחודש, ווען קיימא סיהרא באשלמותא. קיימא סיהרא באשלמותא איז אויך פארבונדן מיט יום ל"ד בחודש, כמבואר במ"א.

ועי"ש שפע"ז מבאר שגם דור דור (דור ה"ד) שייכת לקיימא סיהרא באשלמותא (המבואר במד"ר וכזהר על דור שלמה - דור הט"ו).

והנה במ"ש שיום ל"ד הוא גם שייך לקיימא סיהרא באשלמותא כמבואר במ"א - לכאורה הכוונה (וכן צויין שם בשוה"ג) למה שנתבאר בלקו"ש ח"ח (ועוד?) ע' 24 הערה 26: "ויש לומר שהענין ד'קיימא סיהרא באשלמותא' שייך גם לדוד, דור ל"ד. שהרי מילוי ושלמות הלבנה הוא "חצי כ"ט ל"ב" תשצ"ג" (ב"י או"ח סתכ"ו) שהוא בין ל"ד לט"ו. עכ"ל שם.

ויש להעיר מ"ש הגר"א בענין זה - הוכח בניצוצי זהר לתקו"ז תס"ט (קד, א) אות ט: ... והוא דור ל"ד סיהרא באשלמותא, דאע"ג דבימי שלמה קיימא באשלמותא האחרון ודאי כן היא אבל בימיו התחילה להתפגמא דביום ט"ו בתחלה היא בשלימות האחרון אבל בסופו מתחיל לחסור, משא"כ בל"ד. עי"ש.

הרב י. רובין

- ברוקלין נ.י. -

יב. ב"משיחת" ש"פ תרומה, ב' דר"ח אדר ראשון ע"ד לימוד התורה על הראדיא - ס"ג: ... איינע פון די טענות איז - אז ראדיא איז א זאך און געהערט צו סט"א,

וואס דאס איז היפך בתכלית פון דברי חכמים במשנתם (אבות בסופה): כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו. עכ"ל שם ועי"ש בארוכה. ועד"ז ב"משיחת" ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון.

והעירני אחד ממ"ש במדרש שמואל על משנה הנ"ל באבות  
 (כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו שנא' כל  
 הנקרא בשמי... ואומר ה' ימלוך לעולם ועד) וז"ל: אמר עוד  
 ואומר ה' ימלוך לעולם ועד, הנראה שאין לו קשר כלל עם  
 האמור, אפשר שהכוונה הוא לפי שהוא הרגיש בדבריו דתינח  
 בשאר העולמות שלא בראם אלא לכבודו לפי שכולם מעריצין  
 ומקדישין את שם האל המלך הגדול הגבור והנורא, אמנם עולם  
 העשיל אשר ראה ראינו שגברה יד סטרא אחרא ויצר לב האדם  
 רע מנעוריו להכעיס את בוראו אם כן אין בריאת העוה"ז  
 לכבודו ית' וטוב לו שלא נברא לזה תירץ כי אף אם עתה רבו  
 כמו רבו עבדים המתפרצים למרות עיני כבודו עם כל זה לעתיד  
 לבא ה' אחד ושמו אחד ולז"א ה' ימלוך לעולם ועד ואז יהיו  
 כל העולם לאחד לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכס אחד ועל זה  
 בראו כי אז כבודו על כל העולם יראה נמצא שאף עולם העשיל  
 לא בראו אלא לכבודו.

ר.ל.א.

- ברוקלין נ.י. -

### ש ו נ ו ת

יג. בלקו"ת בשלח א, א: אך הנה ידוע דכיו"ד מאמרות נברא  
 העולם כו', ושרשם הוא יו"ד דברות בחכמה ובתבונה ובדעת  
 כו' כמ"ש במ"א, וגם זאת להאיר [נו"א]: "לא היל" - ראה  
 בהמ"מ ללקו"ת הוצאת תשד"מ] רק ע"י צמצומים רבים כי באמת  
 הוא ית' למעלה מעלה מן החכמה... ולאו מכל אינון מדות כלל.  
 ע"כ.

ובהערות כ"ק אדמו"ר שליט"א שנדפסו בסוף הלקו"ת  
 (הוצאת תשד"מ) מגיה במקום "דברות", "ספירות?". (שלכאורה  
 צ"ל: ושרשם הוא יו"ד ספירות).

ושאל ע"ז בהערות ובלאורים (גליון ש"פ ויקהל ע' בא),  
 מדוע לא הוגה במקום "דברות", "דברים", שהלא כן הוא התחלת  
 מארז"ל זה: בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת  
 כו'.

והנה סיבת הגהת כ"ק אדמו"ר שליט"א כאן הוא לכאורה  
 מכמה טעמים:

א) מה נוגע בהמשך המאמר כאן שהעש"מ הן כנגד עשה"ד  
 (ב) ה' יו"ד דברות בחכמה ובתבונה... " הוא דחוק (דעשה"ד  
 הם אנכי כו'). ג) בלקו"ת כאן בא לבאר שהוא ית' למעלה מן  
 העש"מ וע"ז מביא שהעש"מ שרשם "בחכמה ובתבונה ובדעת כו"  
 ועל חכמה ותבונה כו' איתא בת"ז (אחר האריכות בענין עשר

ספירן כו') "ולאו מכל אינון מדות כלל". ולכאורה העיקר חסר מן הספר דמקדים שהעש"מ שרשם מהעשרה דברים שבהם נבה"ע (בחכמה ובתבונה ובדעת ובכח ובגערה כו') אמנם היכן מצינו שהעש"מ שרשם מהע"ס (חב"ד חג"ת כו') שעל הע"ס נאמר ולאו מכל אינון מדות כלל.

אמנם אם הגירסא היא "ושרשם הוא יו"ד ספירות בחכמה ובתבונה ובדעת כמ"ש במ"א" א"ש דאכן מקדים שהעש"מ שרשם מהע"ס (שהע"ס הן הן העשרה דברים שבהם נברא העולם) בחכמה ובתבונה ובדעת כמ"ש במ"א. (ראה גם שעהיחוו"א פ"י, וד"ה חגיגה כו' בעשרה דברים נברא העולם בסה"מ תש"ד. ועוד).

וסרה שאלת הנ"ל בגליון.

ולהעיר ג"כ מאוה"ת בשלח ע' תרנז (שם נמצא חלק מהלקו"ת כאן בתוס' הגהות - כנסמן בהמ"מ ללקו"ת כאן הוצאה החדשה) שמגיה ג"כ (אבל באופן אחר): "ושרשם הוא יו"ד דברות בחכמה ותבונה ודעת (והם עשר ספירות) כמ"ש במ"א" (מה שבא בהסוגריים הוא הגהת אדהצ"צ). וראה ג"כ אוה"ת שם ע' תלג.

(ודא"ג להעיר, שע"פ המבואר בכ"מ (ראה להלן בהמשך דברינו) שמאמר זה שבלקו"ת נאמר בש"פ בשלח תקס"ה, אולי י"ל שכוונתו במ"ש בלקו"ת כאן "כמ"ש במ"א" הוא בעיקר להביאור ע"פ המגיד מראשית שנאמר ביום ג' פ' בשלח (בסה"מ תקס"ה ע' רכו) ששם מבואר בארוכה בענין העש"מ שרשם מהע"ס).

\* \* \*

בהמ"מ ללקו"ת בתחילתו (תוצאת תשד"מ) לד"ה ראו, יש להוסיף: "ביאור על מאמר זה נדפס בס' מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה ע' רפז (וראה בהנסמן בהמ"מ שם). וראה להלן (בלקו"ת) סע"א וא"ו".

ותוכן הדברים הוא: בהיום יום - י"ז שבט איתא שמאמר זה (ד"ה ראו) נאמר בש"פ בשלח תקס"ה, ובאוה"ת משפטים כרך ח' ע' ג' טז נזכר: "ועונת' תפלה היחוד כמ"ש בביאור ע"פ ראו כו' נתן לכם את השבת בשלח תקס"ה".

הנה בסה"מ תקס"ה נמצאים ב' מאמרים בש"פ בשלח (ראה שם ברשימת המאמרים שבסו"ס תקס"ה ח"ב ע' א' קיב): ד"ה אני חומה - מליל ש"ק סעודה ראשונה, וד"ה אז ישיר (וביאורו) מיום השבת בסעודה שני'. (הביאור שעל אז ישיר נאמר אח"כ, שהרי נזכר בו (ע' רמד): "ומעתה צ"ל ענין עומד ויושב הנ"ל סעודה בסעודה שני"). בהביאור של אז ישיר מבוארים ג"כ כמה ענינים שבלקו"ת ד"ה ראו (ענין ב' פעמים עד יעבוד כו')

(ועוד), וכן בסיום הביאור כותב: וז"ש ראו כי ה' נתן לכם השבת לכם דוקא שע"י התפלה דחול ממשיכים כו'. המאמרים הנ"ל הם הנחות - מבוך מאמרי תקס"ה - לא ידועות למי.

שוב נדפס בס' "מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה" הנחת כ"ק אדהאמ"צ מד"ה אז ישיר והביאור, ונסמן שם (בע' תקא) לב' כת"י: א) בו נמצא ד"ה אז ישיר והביאור אחריו, ועל הביאור רשום "ביאור על התורה אז ישיר". ב) בו נמצא רק הביאור (עם תקונים אחדים בגוכי"ק הצ"צ) ורשום עליו: "ביאור על התורה ראו כי ה' גו"ל". ותוכן הביאור שייך הן לד"ה אז ישיר והן לד"ה ראו (וכנ"ל בהנוסח דתקס"ה).

(ויש לעיין בהביאור שבלקו"ת כאן סעי' וא"ו) (אחר שמסיים בה' הסעיפים הביאור ע"פ ראו, מתחיל בס"ו: ולבאר הענין קצת הנה ב"פ עד יעבור) אם תוכנו שוה להביאור הנ"ל). ולביאור זה כנראה מציינן הצ"צ באוה"ת משפטים כרך ח' הנ"ל. (ובהמ"מ לסה"מ תקס"ה מציינן שתוכן ביאור זה נמצא ג"כ בשער האמונה לאדהאמ"צ פמ"ח ואילך).

לפי כל הנ"ל לכאורה יוצא שבשבת הנ"ל נאמרו ד"ה ראו וד"ה אז ישיר (ואולי ד"ה ראו נאמר לבנינו ביחידות ולא בהסעודות ברכים) ואח"כ נאמר ביאור אחד על ב' המאמרים יחד בשיחת ש"פ תשא ש.ז. (הנחת הת' - ע' נג) בהמדובר על הטעות שבהמ"מ ללקו"ת הוצאה החדשה (שנסמן שם שבאוה"ת משפטים כרך ח' נמצא ביאור על ד"ה ראו. ובאמת לא נמצא שם ביאור) נאמר בהשיחה: "דער ענין ווערט נתבאר אין אן אנדער ארט, נאר ניט אין דעם ארט צו וואו מ'האט געציילכנט". ואולי הכוונה בהשיחה להמקומות הנ"ל.

הרב אלי' מטוסוב  
- ברוקלין נ.י. -

יד. תורת לוי יצחק (ארבעים שנה להסתלקותו תד"ש - תשד"מ)  
קצו) ע' ריב (עבודה זרה) ועיין ברשימה דמאי מברך,  
מברך אקב"ו להדליק נר חנוכה (204).  
קצז) ע' ריב (עבודה זרה) וע' ברשימה ע"פ (49) אתה  
ה' לא תכלה רחמיך ממני כו' ע"ש (205).  
קצח) ע' ריח (עבודה זרה) וע' ברשימה על מארז"ל

204 נזכר ג"כ לקמן תורת לוי יצחק נגעים ע' שס -  
נדפס לע"ע.

בסנהדרין דנ"ט (ע"ר) ר"ש בן חלפתא הוה קא אזיל באורחא כו' (206).

קצט) ע' רכ (עבודה זרה) ועיין ברשימה על מארז"ל  
בסנהדרין דפ"ר (ע"ב) מ"ד (207) זרזיר מתנים או תיש כו'  
ע"ש (208).

ר) ע' רכא (עבודה זרה) ועיין ברשימה דפסח שני (209).

רא) ע' רכב (עבודה זרה) וכמבואר באריכות בס"ד על  
המשנה במנחות פ"א, מ"ה אבא שאול אומר שם היו נותנין שני  
בזיכי לבונה ע"ש (210).

רב) ע' רלב (מנחות) ומה שמבואר אצלי במ"א שרב חסדא  
רומז על חסד (211).

רג) ע' רלט (מנחות) ועיין ברשימה על מארז"ל (212)  
אמרי דבי ר' ינאי בענין הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות  
(213).

רד) ע' רנד (בכורות) ועיין מזה ברשימה על המסורה  
ה"פ מה הוא ע"ש (206).

רה) ע' רס (ערכין) ועיין ברשימה על מארז"ל (7) העיד  
ה' ישמעאל בן כסתריאל (8) מערקת לבנה לפני רבי כו' בענין  
ערקת לבשנה ע"ש (214).

רו) ע' רסג (ערכין) במד"ר פ' בשלח סמוך לסוף פרשה  
פ"ג ומה שגרשם שם בגליון בס"ד (206).

רז) ע' רפג (מדות) ועיין במה שגרשם בגליון המד"ר פ'  
רא (215) במה שאמר ר"א בן פדיל (כמדומה, כי אין המדרש  
ח"י) כעת) ששכח ס' הלכות בחרישת הקבר כו' (206).

כ תורת לוי יצחק עבודה זרה ע' ריב.

(206) לא נדפס לע"ע.

(207) משלי ל, לא.

(208) נסמן לעיל סקט"ז הערה 174 ובסופה צ"ל - לא  
פס לע"ע.

(209) נסמן לעיל ס"ב הערה 3.

(210) נזכר ג"כ לקמן תורת לוי יצחק מדות ע' רצא. -  
פס לקמן תורת לוי יצחק למנחות שם ע' רמא.

(211) נסמן לעיל סקמ"ד הערה 178.

(212) ברכות סב.ב.

(213) כנראה הכוונה להנסמן לעיל ס"ז הערה 12. ויש להוסיף שם בהערה 12 מנחות ע' רלט (הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות).

(214) נסמן לעיל ס"ה הערה 8.

(215) שמו"ר פ"ו, ב. ושם אמר ר' יהושע בן לוי ס' הלכו למדני ר"י בן פדיני' בחרישת הקבר וכולן נשכחו ממני.

המשך יבוא אי"ה.

י.א.י.

- ברוקלין נ.י. -

### ה ל ו ם

טו. ממכתב אאמו"ר:

"לי"ט כסלו... החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו, היום הזה הוא ראש השנה לדא"ח אשר הנחילו אבותינו הקדושים זצוקלה"ה נ"ע ז"ל"ע, והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל."

בשלום: להעיר מהמכתב (כת"ק - בקונט' ומעין, ע' 17 בשלו'. וי"ל ע"פ המובא בשד"ח פאת השדה מערכת אל"ף כלל ק ע"ד אם שם שלום הוא אזכרה כו' ומציין למהרי"ל (הובא במטה אפרים סתקפ"א סק"ט) ליזהר שלא לכתוב שלם אלא שלו' ונקודה על גביו להשלים השם. וי"ל שלכן דייק ג"כ כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בזה (הגם שאין הכוונה כאן לשם כ"א לתוכן ענין של שלום). וראה ג"כ סה"מ פרי"ת, ע' קנג. קפט. והנה הטעם לזה הוא כמ"ש בשד"ח הנ"ל שהרי מצד כבוד ענין השם "שלום" יש ליזהר שבאגרות זורקין באשפה כו' יש למנוע מלכתוב כל התיבה בשלימות (וכנ"ל).

פדה בשלום...ראש השנה: להעיר מהקשר בזה ע"פ הגמ' ר"ה יא, א; כר"ה יצא יוסף מכית האסורים.

ואור וחיות נפשנו ניתן לנו...ראש השנה: להעיר שבר"ה נברא בו אדה"ר (ראש וראשון לבנ"א).

הנחילנו: להעיר ממ"ש תורה צוה גוי' מורשה קהלת יעקב ולהעיר ממס' אבות פ"ב משנה יב: והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירשה לך - הובא בס' מעם לועז על משנה זו וישוב הסתירה בזה. נתבאר ע"פ דא"ח בסה"מ תרנ"ד ע' ל'. וי"ל שפנימיות התורה הוא באופן של ירושה שרבותינו נשיאנו האב אפגעגעבן דא"ח להדורות שלאח"ז. ובזה רואים ענין נפלא במיוחד אצל כעל המכתב - כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע - שאמר

לפני הסתלקותו: "איך גילי אין הימעל און די כתבים לאז איך פאר אייך". הרי הוא התבטא שהוא מוריש את הכתבי דא"ח, לחסידיו.

אבותינו הקדושים: מה שכ' אבותינו ולא רבותינו - י"ל שהרי בא בהמשך לענין של "הנחילנו" וזה מוצאים אצל אב ובן שהאב מנחיל להבן והבן נוכל מאביו. ובזה גופא קומט צו ביאור יותר בהמכתב לעיל: שירושה דפנימי' התורה הוא באופן כזה בדוגמת אב ובן שאז הרי תחת אבותיך יהיו בניך שהעצם של האב נמסר לבן וא"כ מובן בהנוגע לפנימי' התורה שצריכים ע"ז סיוע כו' שרבותינו בתור "אבותינו" ינחילו זה לנו.

והיא היא: כפל ה' בזה י"ל: (1) שזהו לא סתם תורת הבעש"ט כ"א פנימי' (והעצם) של תורת הבעש"ט (סד"ה פדה בשלום, תרפ"ה). (2) בהמשך למ"ש (לפנ"ז) הנחילנו כו' - והרי ענין ירושה אין לו הפסק וא"כ י"ל שזהו מה שמדגיש כאן והיא היא - שמצד ענין ירושה אין לו הפסק ותחת אבותיך יהיו בניך גו' במילא הרי אי"ז תורת הבעש"ט רק בגדר ותואר "ירושה" מדורות שלפנ"ז כ"א זהו בעצם מהותו - והיא היא - תורת הבעש"ט. ולהעיר מגמ' שבת יח, ב: "הן הן דברי ר"ע הן הן דברי ב"ה לא בא ר"ע אלא לפרש דברי ב"ה": (ובנדו"ד - והיא היא - תורת הבעש"ט, שדא"ח הוא פ"י תורת הבעש"ט ע"פ חב"ד).

ז"ל: מה שנקט כאן ז"ל ולא "נ"ע" (כדלעיל) - י"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) ע"פ המבואר בהלוח (לקמן, (כא טבת): "אז מ'באגעגענט וואסער זאל מען זאגען אז דער בעל שם זאגט אז דאס איז א סימן ברכה". ומכיון שמדגיש שצריכים להזכיר שמו הק' מובן מזה שמתוסף גם בענין הברכה. עפ"ז י"ל שזהו מ"ש - ז"ל - שהרי ע"ד הזכרת שמו הק' של הבעש"ט ישנם ענינים מיוחדים. וכן מצינו גם בענין סיפורי מעשיות ע"ד הבעש"ט ולא דוקא מוצש"ק ולא דוקא רק בהנוגע לפרנסה כו', שמתוסף ע"ז ברכות והשפעות.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן  
- ברוקלין נ.י. -

\* בלקו"ש דפ' ויקהל מקשה מספר שאלות - ובתירוץ הקדים מספר שאלות בפרש"י בפ' כי תשא פר' לא, יג על הפסוק: "ואתה תדבר אל בניי וגו' אך את שבתותי תשמורו גו'". שרש"י מסביר: "ואתה אע"פ שהקדמתך לצוותם על מלאכת המשכן אל

יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה". ולאחר מכן מסביר רש"י: "אך את שבתותי תשמורו - אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, שבת אל תדחה מפני, כל אִלֵּין כו' וקשה א) מדוע זקוקים לשתי אזהרות שהמשכן לא ידחה א השבת? ב) איך לומדים מהמילה "וְאֵתָהּ (תדבר אל בני") ש"אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה"?

וכן את השינויים בשני הפירושים: א. דיוק הלשון "אע"פ שהפקדתך לצוותם על המשכן" - ששמע שה' מנוי מיוחד? והרי כל התומ"צ נתנו ע"י משה רבינו!

ב) "אל יקל בעיניך לדחות כו'" - רש"י אינו אומר בקיצור "אל תדחה" כמו בפירוש לאחרי זה.

ג) מנין לוקח רש"י בד"ה השני "אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה"? ומדוע שייך זה בד"ה השני דוקא

ומבאר בענין זה ע"פ פרש"י, כי תשא לג, יא. (ועד"ז בפרש"י לא, יח) וכן ר"פ פקודי. ועד"ז בפרש"י שמיני ט, כג. ומעוד פרש"י הכתובים לאחר זה - (לא, יג הנ"ל). (וליתר ביאור בזה ראה בליקוט הנ"ל, ואכ"מ).

והיות שכל השאלות הנ"ל הם שאלות של בן חמש למקרא, שמתעוררות מיד בלימוד רש"י עצמו במקום, איך אפשר להביא מפרקים ופסוקים (ואפילו מפרשיות אחרות) שכתובים לאחר מכן - רא"י ובסיס לתשובה על שאלות אלו?

ולדוגמא: כדי לתרץ שאלה מובא סדר הלימוד שמש לימד את כל עם ישראל (כולל אהרן ובניו והזקנים) שלימד אותם בסדר מיוחד ואילו את ענין המשכן וכליו שמעו באופן אחר - "ויקהל משה" כולם שמעו ביחד במעמד אחד. - ועפ"ז מבאר שבאמת "הפקדתך" מתיחס רק על מלאכת המשכן וכליו מכיון שהמנוי לתומ"צ בכלל הי' באופן אחר.

ולכאורה הבן חמש למקרא (בפ' כי תשא לא, יג) לא למד, עדיין כיצד הי' אופן לימוד התומ"צ ומלאכת המשכן שהרי אופן לימוד תומ"צ נתפרש ע"י רש"י בס"פ כי תשא (לד, לב) ומלאכת המשכן בר"פ ויקהל.

וכן כדי לתרץ שאלה ג, הביא בליקוט את פרש"י בר"פ פקודי: "עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם" - שמכאן, בעיקר, מכיון הבן חמש למקרא שבנ"י יהיו "רדופין וזריזין" במלאכת המשכן משום שירצו להראות לבאי עולם שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה "שכינתו בתוכם".

משא"כ בפסוקים אחרים הסמוכים לפסוק הנ"ל (לא, יג)

מבין רק - שלאחר שהקב"ה סלח לבנ"י על מעשה העגל התחילו  
בבנין המשכן; אך לא שהמשכן עצמו הוא עדות.

(וראי' שמפסוקים אחרים לא כ"כ משמע ש"המשכן עדות  
וכנ"י רואים בליקוט שאד"ש סימן בחצאי עיגול את הרש"י  
כ-לא, יח ואילו את פרש"י בר"פ פקודי הביא בשיחה עצמה וצטט  
את כל הרש"י).

כאמור ענין זה מובא בר"פ פקודי, פרשה שהבן חמש  
למקרא, עדיין לא למד.

והתירוץ בזה י"ל בפשטות: "כשהוכחת רש"י לפירושו  
היא מפסוקים מאוחרים אך מופיעים בפרשה זו בהמשך הדברים  
- אין רש"י מפרטם - ("כללי רש"י" פ' ט' סעי' 3; ובלקו"ש  
ח"ה עמ' 203).

ואע"פ ש"אם ההכרח הוא מפסוקים מאוחרים יותר -  
טורח רש"י לפרטם" (ספר הנ"ל שם סעי' 2). י"ל זהו כאשר  
פסוקים אלו מופיעים בפרשה אחרת אך כשאלו פסוקים המופיעים  
לאחר מכן בפרשה זו אין רש"י טורח לפרט.

(ועינין בלקו"ש ח"ה עמ' 210 פ' מקץ הערה 23 א': "אין  
דרך רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן (בפ' ויגש) - כלומר  
מפני שהפסוק בפ' ויגש (פרשה נפרדת) לכן רש"י לא סומך על  
כך בפ' מקץ).

ולפי"ז מובן איך שמתבסס פרש"י תשא לא, יג על סמך  
פרושי רש"י מאוחרים בפרשת כי תשא - (מפני שזאת אותה פרשה  
- כנ"ל). ומה שהוקשה שרש"י סומך על פירושו מר"פ פקודי  
"שהמשכן עדות וגו'" - הרי זאת מבין הבן חמש למקרא גם  
מפסוקים אחרים מפ' כי תשא (אע"פ ששם לא מודגש כ"כ ענין  
זה); משום שיודע - כאשר כועס אב על בנו ופתאום מטיל עליו  
שליחות נעלית ומיוחדת במינה, זה מראה שויתר לו על מעשהו  
ובמילא הבן ישתדל לקיים שליחות זו במלוא המרץ! ועד"ז  
בענינינו.

וע"פ הנ"ל ("כללי רש"י") אפ"ל שיוסרו כל הקושיות  
(מה שרש"י מתבסס על פירושים מאוחרים בפרשה זו).

אך בכל זאת ישאר קשה כיצד מבסס רש"י שלימוד מלאכת  
המשכן ה" באופן של "הפקדתיך" (ויקהל משה וגו'). הרי  
זה נאמר בפ' ויקהל?!

ליאור מימון מלכה

- תות"ל 885 -

לז.\* בר"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א עם הגרפ"מ שליט"א (סעי' י"א)

כתוב וז"ל: אמנם, ענין זה (שחודש העיבור הוא אדר ראשון) דורש ביאור והסבר: חודש העיבור ענינו - להשלים את מספר הימים החסרים בשנת הלבנה לגבי שנת החמה. ולכאורה, הסברא נותנת שהשלמת החסרון צריכה להיות בסוף, ובעניננו - באדו שני, ואעפ"כ, המסקנא היא שחודש העיבור הוא אדר ראשון! עכ"ה"ק.

ויש להעיר בזה במ"ש בירושלמי מגילה פ"א ה"ה, א"ר אייבי בר נגרי מתניתא אמר כן אדר ראשון תוספת דתנינן תמ (עדיות פ"ז מ"ז) הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים, הן העידו שמעברין את השנה על תניי. הדא אמרה אדר הראשון תוספת, אין תימר אדר השני תוספת לא קיים אל שתא ומעבר לה? ע"כ. ופירשו בקרבן העדה ופ"מ שם דהרא"י הוא דכיון דמעברין את השנה כל חודש אדר, א"כ אי נימא דאדר שני הוא התוספת, א"כ ביום האחרון של אדר ראשו לא נשאר דבר שקיים על שנה שעברה, ואיך יוסיפו עליו, אלא ודאי דהראשון הוא הנוסף, נמצא שבסוף חודש י"א מוסיפין על השנה, עי"ש, וכן בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ק"נ.

ולכאורה אולי אפ"ל דזה גופא הוא הטעם דאד"ר צריך להיות התוספת, דכיון דהדין הוא דאפשר לעבר את השנה כל חודש אדר אפ"י ביום האחרון כנ"ל, א"כ אי נימא דאד"ר הוא העיקר, נמצא דביום האחרון של החודש לא נשאר עוד מהשנה שיהי' אפשר להוסיף עליו, ולכן הוצרכו לומר בכל פעם דאד"ר הוא התוספת.

עוד יש להעיר עפ"י מ"ש בלקו"ש פ' בא ש.ז. (סעי' יו"ד) שמביא לשון הרמב"ם בריש הל' קידוש החודש: "והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה", וכן מ"ש הרמב"ם בפ"ד סה"ד: "הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהיו השנים שני החמה" ומבאר בזה וז"ל: פון פשטות לשון הרמב"ם איז אבער משמע אז דאס איז ניט נאר צוליב מועדות, אז פסח זאל זיין בזמן האביב (ובפרט אז דאס דערמאנט ער בכלל ניט אין דער הלכה; ער ברענגט נאר דעם (חלק ה) פסוק "שמור את חודש האביב"), נאר דאס איז א דין אין דער שנה בכלל, אז עס זאל זיין שני חמה, נאר מען לערנט דאס אפ פֿון "שמור את חודש האביב" עכ"ל.

ולפי"ז לכאורה הי' אפשר לבאר לשיטת הרמב"ם דלכן אמרינן דאדר ראשון הוא התוספת, כי מכיון שהעיבור הוא בשביל השנה בכלל שיהי' לפי מהלך החמה, ולפי מהלך החמה הוה אדר ראשון כמו חודש שבט, ואדר שני הוא בזמן אדר שני, לכן הוה אדר השני העיקר, אבל אם אדר ראשון הי' העיקר, נמצא דחודש זה לא הי' לפי מהלך החמה.

ולאיך גיטא אי אפער לעבר חודש אחר שלפני חודש אדר, מבואר הטעם בזה בתוס' סנהדרין יב, א, בד"ה אין מעברין, בתוס' הרא"ש שם כתב עוד ב' טעמים, עי"ש, ועי' ג"כ בבית אוצר מערכת ב' כלל ח' שמסתפק בב' דברים בזה אחר זה וצריך ק לאחד, מי מהם היתור, הא' או הב', והאריך שם בענין זה, מסיים שם ממ"ש בירושלמי מגילה (פ"א ה"ה) איבעי' בענין יבור השנה אם אדר הראשון הוא התוספת או אדר הב', וכתב אינו ענין לכאן, עי"ש.

(ב) בגליון יא (ר"ב) (ס"ו א' אות ד') הבאתי מ"ש במאירי וריות יא, ב, "ואפילו כה"ג שהי' אביו כה"ג ג"כ הי' צריך משיחה, שהרי מכל מקום לא מצד ירושה באה לו, אלא מצד הוא הגון לה", ועד"ז כתב באברכנאל פ' תשא, וקשה דהרי בואר בכ"מ דבן כה"ג יורש את אביו וכמ"ש (ויקרא טז, לב) כהן תחת אביו ופירש"י מהתנו"כ "ללמד שאם בנו ממלא את קומו הוא קודם לכל אדם", וא"כ איך אפ"ל דלא מצד ירושה אה לו?

הנה לאחרונה נדפס (מהדורא חדשה) ספר משנת יעבץ על י"ד ושם בס"ל ל"ו הקשה ג"כ כנ"ל, וכתב לבאר דיש להסתפק הא דבנו עומד תחתיו אם זהו דין ירושה מתורת ירושת חלות דהבן יורש את שררת אביו כשם שיורש את כל נכסי אביו, ו דזה אינו דין ירושה ממש אלא דזהו דין ירושה מיוחד בנו קודם לכל אדם, והיינו דאם באים למנות אדם אחר על שררת המת, הרי לבנא יש זכות קדימה להתמנות לכל אדם, ויש זה נפק"מ לדינא אם היורש צריך מינוי מחדש, דאם נאמר זהו ירושה מתורת ירושת נחלה דזוכה בשררת אביו כשם זוכה בנכסי אביו, א"כ אינו צריך מינוי מחדש דהרי זכה שררת המת מתורת ירושה, אבל אי נימא דאין זה דין ירושה ממש, אלא דלירוש יש רק זכות קדימה מכל אדם להתמנות על שררת המת, א"כ הוא צריך מינוי כאילו הי' אדם אחר מתמנה, כן נפק"מ במה שהסתפק במנ"ח מ"ע תצ"ז אם יכול האב לומר חיים שהבן קטן יירשנו לפני הבן גדול, אם זה דומה להא אמר ר"י בן ברקא (ב"ב קל, א) אם אמר על מי שראוני ליורשו יבריו קיימין כו' ותולה זה עפ"י הנ"ל עי"ש בארוכה, מבאר דשיטת המאירי לגבי כהן גדול הוא כאופן הב' דבנו קודם לכל אדם, אבל אינו יורש את השררה, וזהו כוונתו במ"ש "לא מצד ירושה באה לו", (וכן אפשר לפרש האברכנאל), אבל גם הוא מסיק שם דממ"ש הרמב"ם בהל' כלי המקדש יוצא יבור שהוא חולק ע"ז וסב"ל דגם בכה"ג הרי זה ירושה ממש, כמ"ש בגליון שם.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

לזכות

הרה"ת ר' משיח וזוגתו מרת בתי שיחיו  
ובניהם: ברינדא, ישראל שמעון  
ומנחם מענדל שיחיו  
חודיידטוב



נדפס ע"י

בני משפחתו שיחיו