

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



נשא

גליון לט (רלח)

ח ז ז ח

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראץ עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

ת ו כ ו ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ה הראי' מקרח דמיתה הוא בידו שמים
מצות בנין בית הבחירה אם היא בהקרבנות או להשראת -
ו השכינה
ז וידוי אחר התשובה
ח בהמחז"ל קול מעורר הכוונה
ח וידוי, חרטה על העבר וקבלה על להבא
י וידוי בדיבור בלבד
יא טבילה ושרץ בידו

ר מ ב " ם

ד ציונים ומפתחות לביאורי הרמב"ם שנתבארו בלקו"ש
יב הערות בהרמב"ם הל' תלמוד תורה
יד דיוק לשון הרמב"ם ר"ע וחביריו קיבל (גליון)
טו הערות במשנה תורה להרמב"ם (גליון)
יז הערות על הרמב"ם ספר הי"ד הל' תשובה
כ כנ"ל במנין המצות
כח כנ"ל הל' ברכות
ל לימוד התורה באופן דמגילה מגילה

נ ג ל ה

כ המוציא מרה"י לרה"ר בשכחת חפץ (גליון)
כא קלא ועדות אם הם באם כאחד

ח ס י ד ו ת

כא ענין התפלה הוא המשכה מלמעלמ"ט או מלמטלמ"ע
שמאי והלל קבלו משמעיו ואבטליון ואעפ"כ חולקים -
כב (גליון)

ש י ח ו ת

כג מיתת כ"ד אלף תלמידי ר"ע (גליון)
כד טעם השמחה בל"ג בעומר
כד בריאת השמש וירח בששת ימי בראשית
כה ביאור בפרש"י "ואי לרשע ואי לשכנו ולהפך בצדיק

כנ"ל..... כה

ש ו נ ו ת

קיום חיים מחוץ לכדור הארץ..... כו
דהרמב"ם כתב ענין התשובה בסוף גלות רק בפרק שביעי -
(שייך למדור לקו"ש)..... כז

לתועלת הרבים מביאים אנו בראש הקובץ "ציונים ומפתחות" לביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א - ממה שנדפס בלקו"ש - על שיעורי הרמב"ם הנלמדים לשבוע הבע"ל.

המערכת

א. הלכות מילה

פרק ב הלכה ו: "אבל מכשירי מילה אין דוחין את השבת". לקו"ש ח"כ ע' 138, חי"ז ע' 235 - בענין הכשר מצוה.

פרק ג הלכה א: "ואם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן": לקו"ש חי"א ע' 45 - על מי חל החיוב דמילה (על הבן או על האב).

הלכה ג: (בהגמי' "אין מנהגינו בכך. משום דאית לי' צערא דינוקא": לקו"ש חי"י ע' 47 - ביאור בזה (למה מצות מילה קשורה עם צער).

"שמחת קיום המצוה... שמחה היא בקיום הברית": לקו"ש חי"ט ע' 372 - ברכות שהחיינו.

הלכה ח: "המפר בריתו... או משכה": לקו"ש ח"ג ע' 759 - ב' ענינים בברית (א. להיות מהול, ב. שלא להיות ערל).

הלכה ט: "וכל מצוות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות": לקו"ש חי"ט ע' 270.

סדר התפילות

"נהגו העם... אמר רבי זירא": לקו"ש חט"ז ע' 194.

"ויהיו חיי שרה... עד יחי אדוני המלך...": לקו"ש חיי שרה ש.ז. ע' 3 - למה לא מסיימים עם הכתרת שלמה המלך.

"ויקה קרח... וירא בלק": לקו"ש חח"י ע' 191 - דיוק הלשון.

"אתם נצבים... האזינו": לקו"ש חי"ט ע' 298 - לא נזכרה פ' וילך (והפטורה שלה).

ספר זמנים

לקו"ש חט"ו ע' 372 - קישור התחלת וסיום ספר הזמנים.

הלכות שבת

פרק א הלכה א: "שביתת השביעי... מ"ע... לא תעשה": לקו"ש חט"ו ע' 378 - ב' ענינים, (חיוב ושלילה) בשבת.

הלכה ה: "אם לא נתכוין מותר": לקו"ש ח"ד ע' 1125,
לקו"ש ח"ז ע' 190 - בענין דבר שלא מתכוין.

הלכה ז: "העושה מלאכה... שאינו צריך לגופה... חייב":
לקו"ש ח"ז שם, בענין זה.

פרק ב הלכה א: "דחוי' היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר
כל המצות": לקו"ש ח"א ע' 347 - ביאור שיטת הרמב"ם בזה,
לקו"ש אחרי ש.ז. ע' 3 ואילך - חילוק דין דפקו"נ דוחה
השבת לפיקוח נפש דוחה שאר מצוות.

הלכה ג: לקו"ש אחרי הנ"ל - למה מביא רמב"ם לימוד זה
עוה"פ (נוסף על מ"ש בהל' יסודה"ת). וביאור הדבר.

פרק ב הלכה כב: "המהלך במדבר... מונה מיום שטעה":
לקו"ש ח"ח ע' 52 - ביאור בזה.

פרק ה הלכה א: "הדלקת נר בשבת... אפילו אין לו מה
לאכול... שזה בכלל עונג שבת": לקו"ש חט"ו ע' 374, ע' 528
- למה לא הזכיר הרמב"ם הטעם דשלוח בית (כמ"ש שכתב בעצמו
בהל' חנוכה).

הלכה י: "יחובה עליו לישב לאור הנר": לקו"ש חט"ו
ע' 374 - דיוק הלשון.

פרק ט הלכה ז: "הטווה צמר מן החי...": לקו"ש חט"ז
ע' 451 - דיוק הלשון.

פרק י הלכה יז: (במרכבת המשנה: בלא כוונה לצוד
אי"ז צידה כלל): לקו"ש ח"ד ע' 17 - לכאורה אינו כן.

פרק יא הלכה טו: "אין המוחק חייב עד שימחוק": לקו"ש
ח"ב ע' 675 - צע"ק ממ"ש בה"ט "המוחק אות א ע"מ לכתוב ב'
חייב".

פרק יב הלכה ב: (במ"מ: וכשאינו מתכוין אין בו
מלאכה כלל): ראה לעיל פ"י הי"ז.

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ב. בלקו"ש פ' במדבר ש.ז. ס"ב מביא דברי מפרשי רש"י,
שמה שהביא רש"י ראיו' ממ"ש אצל קרח "כי יצא הקצף", ה"ה
לענין מ"ש לפנ"ז דפירוש "והזר הקרב יומת - בידי שמים".
ומנלן. להוציא מפשוטו - יומת בב"ד, וע"ז מציין למעשה קרח,
שמקריבי הקטורת נענשו בידי שמים. וא"כ יש ללמוד משם לכאן,
דיומת בידי שמים, (ובהערה 23 משמע דקאי כן גם למסקנא,
שזוהי ראיית רש"י, רק דא"א שזוהי הכוונה היחידה, ומוכרח

לומר ששייך גם (ובעיקר) להפירוש שבא בהמשכן).

ולכאורה פירוש זה צ"ע, איך אפשר להביא ראי' ממקריבי הקטורת, שהרי כל מטרתם היתה לצורך הבחנה מי הוא בחיר ה', "בקר וידע ה' את אשר לו", "והי' האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש", וכ"כ בכ"מ, והרי בזה לא שייך שידונו ב"ד במיתה, דמי יימר להו את מי לדון, וא"כ שפיר י"ל דביתר המקומות, שברור לכל שאין זה ראוי לעבודה, יתכן שמיתתו בב"ד (משא"כ לפי הגו"א הנסמך בהערה 22), וצ"ע.

הרב לוי יצחק ראסקין

- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש חי"א ע' 120, מבאר כ"ק אד"ש השיטות של הרמב"ם והרמב"ן בענין מצות בנין בית הבחירה אם ענינו הוא להקריב בו קרבנות או להשראת השכינה.

ויש להעיר בדרך אפשר (שיטות הנ"ל) מתניא פל"ד שבו כותב כ"ק אדה"ז וזלה"ק: ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני... לכן מיד אמר להם לעשות לו משכן ובו קדשי הקדשים להשראת שכינתו... ומשחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו... אלא ארבע אמות של הלכה.

שעפ"ז לכאורה קומט אויס שאדה"ז נקט (מדגיש) בעיקר שיטת הרמב"ן בזה, וכנ"ל.

אבל בעצם כד דייקת שפיר בהמשך הפרק: ואם ירחיב ה' לו עוד כו'... בנתינת הצדקה כנודע מאמר רז"ל שמצות הצדקה שקולה כנגד כל הקרבנות - ועפ"ז רואים ש(גם) ענין הצדקה הוא כנגד הקרבנות (ולא ענין אחר) הרי מזה מובן שזהו ענין הכי עיקרי בביהמ"ק ועפ"ז קומט אויס שזהו כשיטת הרמב"ם, כנ"ל.

וי"ל בדרך אפשר שבדוגמת המבואר כאן (בתניא) שיש ענין של השראת השכינה (קה"ק) שנפעל ע"י לימוד התורה ואח"כ שאר היום... יש אם יוסיף ה' לו עוד כו' יש לו עצה היעוצה - ענין הצדקה (ששקולה כנגד כל הקרבנות) - עד"ז י"ל שיטת אדה"ז בענין הנ"ל: שבכללות הרי ענינו דביהמ"ק הוא השראת השכינה ואח"כ בפרטיות היאך האט זיך אויפגעטאן ענין זה במשך כל היום וכל' אדה"ז (כאן): "שאר היום" - הוא ע"י ענין הקרבנות.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

ד. בלקו"ש פ' בחוקותי ש.ז. ס"ז ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א (כמה פרטים בגדר הוידוי א) מה שכתב הרמב"ם בריש הל' תשובה "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות" שוידוי זה באה אחר התשובה, ובלשון הרמב"ם שם פ"ד הל' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו (ב) מ"ש בחינוך גם מתוך הזכרת החטא בפרט יתנחם עליו ויזהר ממנו יותר פעם אחרת, שוידוי זה מועיל על התשובה שלאח"ז. וממשיך ויש לומר שמצד ענין זה בוידוי יש מקום שיתוודה לפני שעושה תשובה שלימה כי הוידוי גופא יגרום ש"יתנחם עליו" וע"ד מ"ש הרמב"ם ברפ"ה מהל' תעניות "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהי' זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'". ד.ה. אז דער "זכרון דברים אלו" גופא - דאס דערמאנען זיך אויף דעם וואס "מעשינו הרעים ומעשה אבותינו" האבן גורם געווען "אותן הצרות" - וועט ברענגען צו "נשוב להיטיב".

ועד"ז איז דא אן אופן אין וידוי וואס קומט נאך איידער מען טוט תשובה, וואס די מטרה פון דעם וידוי איז, אז דורכדעם זאל זיין "נשוב להיטיב".

(ועי"ש בס"א מה שמבאר בהפסוק והתודו את חטאתם לדעת רש"י).

והנה מסגנון הלשון בהשיחה מובן שהדוגמא מדברי הרמב"ם בהל' תעניות הוא כמו שמצינו בענין התעניות, שבזכרון דברים אלו הר"ז מביא שנושב להיטיב עד"ז יש אופן של וידוי, שבא לפני התשובה לגמרי לא רק לפני תשובה שלימה.

אבל לכאורה יש לומר, שברמב"ם בהל' תשובה שם מבאר כן פ' הפסוק "והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'", והיינו דברמב"ם שם גופא מבואר גדר זה דוידוי, כן זה שהרמב"ם מביא הכתוב "והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'" הוא לא רק לראי' (על כללות הענין) שיש לזכור "מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה", אלא ד"והתודו את עונם ואת עון אבותם גו' הו"ע "זכרון דברים אלו" (איך ש"מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה שגרם להם ולנו אותן הצרות"), וע"י והתודו "נשוב להיטיב", כמו שממשיך בהפסוקים (שנרמז בה"וגו'" שברמב"ם שם) "אז יכנע לבבם הערל ואז ירצו את עונם".

ולפ"ז יש לומר, שהרמב"ם מפרש המשך הכתוב בפ' בחוקותי שם "במעלם אשר מעלו בי ואף אשר הלכו עמי בקרי (וכן תחלת הכתוב שלאח"ז) אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם כארץ

אויביהם" שהוא חלק מהיודוי (ראה אוה"ת עה"פ שמפרש ב' הפסוקים הכל בוידוי. ועד"ז בעוד מפרשים). ולכאורה גם לפרש"י סיום הפסוק הא' הוא המשך ל"והתודו".

ב) בסעיף יו"ד שם, מבאר כמו שבדבור יש כמה תכונות עד"ז הוא בוידוי, ובענין הב' מבאר שם כנ"ל שהדיבור מעורר רגש הלב, ובהערה 33 שם "ע"ד מחז"ל קול מעורר הכוונה...ועי"ש בפרטיות בהמ"מ.

ולכאורה, ב' ענינים הם (וכמובן מהמשך תרנ"ט בהתחלתו שנסמן בהערה), זה שדיבור מעורר רגש הלב הוא כמו שביאר שם לפנ"ז, מצד ענין הדיבור, (שלכן אין לדבר בשעה ששרוי' בכעס), והוא מצד שורש כח הדיבור, דבינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש, וזה "שקול מעורר הכוונה" הו"ע השייך להבל הלב, ולא לדבור, ואף שבתרנ"ט הם באים בהמשך אחד, הרי מהמבואר שם ע' ט' שכתב בהמשך למעלת שרש האותיות שהוא למעל' גם משרש המדות וכותב שם במוסגר ומה שקול מעורר כוונת הלב בבחי' רעו"ד כו' צ"ל "דהיינו משום דז"א בעתיקא אחיד ותליא וכו' כידוע, ומ"מ העיקר דוקא כשבא הקול בדיבור שהוא בחי' חומר גוף האותיות", ואולי זה גופא הכוונה בהערה "ע"ד (הדגשה שלי) מחז"ל קול מעורר הכוונה", ולא ממש.

הרב טובי' אייזיקס

- ברוקלין נ.י. -

ה. בלקו"ש פ' בחוקותי (סעי' ח') מביא דברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ג): "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ" וכתב דבהשקפה ראשונה נראה דוידוי כזה אינו כלל בגדר וידוי, אבל אי נימא כן אינו מובן דמיון הרמב"ם ל"טובל ושרץ בידו", דאי נימא דאין זה כלום, הלא זה דומה למי שאינו טובל כלל, ולא לטובל, אלא ששרץ בידו, ומבאר דמוכח מזה דעצם ענין הוידוי גם כשהוא רק בדיבור בלבד, הרי זה דומה לענין הטבילה שיש בכחו לפעול טהרה, אלא דהחסרון בזה הוא דכיון דלא גמר בלבו לעזוב, במילא הוידוי הוא באופן ד"שרץ בידו" דאינו יכול ליטתר עד שישליך את השרץ, עי"ש. ועי' בסעי' י' הביאור בזה דלמה הוה וידוי בדיבור בלבד מעשה של טבילה.

ויש להעיר במ"ש בשערי תשובה לרבנו יונה (שער א' אות י"ט) וז"ל: ומודה ועוזב ירוחם. פי' אעפ"י כי יסודות התשובה ג', החרטה, והוידוי, ועזיבת החטא, החרטה והוידוי בכלל מודה, כי המתודה מתחרט ואין תשובה פחותה משלש אלה.

כי המתחרט ומתודה ואיננו עוזב החטא דומה למי שטובל ושרץ בידו. אכן מודה ועוזב ירוחם. כי הוא בעל תשובה, עכ"ל. ועי' בס' עבודת המלך בהל' תשובה שם שמביא דברי רבנו יונה הנ"ל, ומסיים דכוונת הרמב"ם הוא ג"כ כמ"ש רבנו יונה, ועי' ג"כ בס' תורת התשובה שם שפי' דברי הרמב"ם "ולא גמר בלבו לעזוב" אעפ"י שהוא מתחרט, כי החרטה אינה הוכחה על עזיבת החטא, כי יתכן שהחוטא לא יעזוב את דרכו ובכל זאת יתחרט ויתודה על העונות שכבר חטא ופסק התאווה, וכמו שאמרו שהרשעים מלאים חרטות, ע"כ. (וראה ג"כ תניא פ"א).

והנה אם נפרש דכוונת הרמב"ם הוא כנ"ל, שמתודה ומתחרט, אלא שלא גמר בלבו לעזוב, א"כ מובן בפשטות למה הרי זה דוגמא לטובל, כי מכיון שמתחרט בלבו על העבר ביחד עם הוידוי, במילא הרי זה ודאי מעשה של טבילה מצד החרטה על העבר, אלא דמכיון דלא גמר בלבו לעזוב ה"ז "ושרץ בידו בידו" וא"כ לא מוכח מכאן דעצם ענין הוידוי בדיבור בלבד, ה"ז מצ"ע מעשה של טבילה.

אבל נראה דבהשיחה לא רצה לפרש כהנ"ל וכמ"ש רבנו יונה, כי לשון הרמב"ם הוא: "כל המתודה בדברים" דמשמע מזה שכוונת הרמב"ם היא דהוידוי הוא בדיבור בלבד, גם בלי חרטה על העבר, ואילו ה' מתכוין כרבנו יונה ה' לו לכתוב עכ"פ כל המתודה סתם, דבזה ה' אפשר לפרש עכ"פ דכוונתו ג"כ שמתחרט כשמתודה, ולכן צ"ל דמוכח מדברי הרמב"ם דוידוי בדיבור לבד ה"ז ג"כ מעשה של טבילה.

אבל אכתי יש לחקור, דמכיון שכתב רבינו יונה דאפי' כשמתחרט עם הוידוי, אם לא גמר בלבו לעזוב ה"ז בדומה לטובל ושרץ בידו, א"כ ה' לו להרמב"ם לומר חידוש גדול יותר, דאפי' כשמתודה ומתחרט על העבר, כיון שלא גמר בלבו לעזוב ה"ז כטובל ושרץ בידו? (ואין לומר שרוצה לחדש דאפי' וידוי בדיבור בלבד ה"ז מעשה של טבילה, כי כאן עיקר כוונתו להשמיע הענין דטובל ושרץ בידו).

ואולי אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בס' כוכבי אור סי' ז', דלפי השקפה ראשונה הדעת נותן דיש יתרון לחרטה על הקבלה, כי יהי' נקל יותר להתחרט על העבר על מה שחטא, מלקבל עליו על להבא שלא יוסיף לחטוא עוד, כי הקבלה על העתיד תגבל עם מלחמה חזקה נגד היצר. לא כן החטאים שכבר חלפו ואינם. וכבר פסק מהם כח התאווה. בקל יניעוהו לבבו להתחרט עליהם, הוא מה שאמרו רז"ל רשעים מלאים חרטות. כי לאחר עשותם יתנחמו על מעשיהם ובכך הדעת נותן כי מי שמקבל עליו להטיב את פעלו לעתיד. בודאי עוד יותר מתחרט על העבר, אבל הנסיון יורנו ההיפך. כי החרטה על העבר כבד יותר לפני האדם

מהקבלה על להבא, וכמה יראי אלקים יתנו אל לבם להטיב את מעשיהם. ומקבלים על עצמם להנזר מכמה עבירות אשר נכשלים בהם, וכן להיות זריזים בקיום המצות, ועכ"ז יודעים בנפשם כי לא ירגישו בערך זה חרטה על העבר, או כי לא ירגישו חרטה כלל, כי החרטה בהכרח תפעול על החושים, וכמו שהוא בתהלוכות דרכי התבל. כי מי שהוא מתחרט על איזה דבר שעשה בבלי דעת, וסבב לו בעצמו רעה רבה, הנה אחרי נחם על מעשהו תהי' החרטה ניכרת בו בפניו וכל תנועותיו, כי לא יוכל להסיח מלבו דאגתו ועצבונו, גם בשכבו על משכבו לא יוכל לישן, ככה עוד ביותר ראוי להיות חרטה על עון, והנה האדם יודע בנפשו כי לא ירגיש דאגה ויגון בלבו על החטאים שעברו, אף כי יקבל עליו להבא לשמור ולעשות, עכתו"ד.

נמצא מדבריו דחרטה באמת על העבר קשה הרבה יותר מקבלה על להבא, ובמילא מובן מזה דאם יש לו חרטה אמיתית על העבר, בודאי צ"ל לו קבלה על להבא, כיון דזה נקל יותר, ובכלל מאתיים מנה, ולאידך גיסא אפ"ל קבלה על להבא בלי חרטה על העבר כנ"ל (וכן מבואר בחידושים וביאורים בש"ס סי' י"ה ע"י קל"ט) דמביא דבדיני התשובה המבוארים בחו"מ שעל ידי רשע נעשה כשר לעדות, נזכרת רק הקבלה על להבא, הרי נראה מזה שגם כשלא היתה חרטה על העבר אי"ז עיכוב בהקבלה על להבא, עיי"ש) ולפי"ז אפשר לומר דלכן לא כתב הרמב"ם דאם מתודה ומתחרט ולא גמר בלבו לעזוב ה"ז כטובל ושרץ בידו, כי אם מתחרט באמת בודאי גמר לבו לעזוב, וכיון שלא גמר בלבו לעזוב הרי מוכח דאי"כ חרטה אמיתית על העבר, ובמילא מתודה בדברים בכבד, ולאידך גיסא משמיענו דאם גמר בלבו לעזוב (אף אם לא נתחרט) אף דאי"ז שלימות ענין התשובה וכמ"ש בהל' ב': "וכן יתנחם על העבר כו"ל מ"מ הרי זה טבילה גמורה.

ועי' ג"כ בס' בית אלקים להמבי"ט בשער התשובה ריש פ"ב שכתב: "שאם יתחרט ולא יעזוב הוטא לעתיד נראה שלא נתחרט".

והא דאמרו רשעים מלאים חרטות, אפ"ל דזהו חרטה בעלמא שאינה חרטה אמיתית כפי שצריך מן הדין, ולכן שוב עובר אח"כ (וראה בתניא שם), אבל הרמב"ם אם הי' אומר שמתודה ומתחרט, הי' כוונתו לחרטה אמיתית, וזה אי אפשר להיות כשלא גמר בלבו לעזוב וכן"ל.

וראה גם בס' משנת יעבץ (מועדים) סי' נ"ה שביאר דברי הרמב"ם דטובל ושרץ בידו באופ"א.

ב) וראה בחינוך שם (שס"ד) שכתב וז"ל: וזה הוידוי צריך באמת שישגיב החמס אשר בכפיו, שאם לא כן מוטב שלא

יתודה על זה, עכ"ל, ולכאורה משמע מזה דוידוי בלי עזיבת החטא אינו כלום, ואינו אפי' מעשה של טבילה, לא כהנ"ל דוידוי בלבד הוה עכ"פ מעשה של תשובה.

ואולי אפ"ל כמ"ש בס' הלכות תשובה (ע' קיא) דיש הבדל בזה בין גזל לשאר עבירות, כי לענין גזל כל זמן שאינו מחזיר את הגזילה הוא ממשיך בחטא כאילו עכשיו ממש הוא עובר על העבירה, כאילו גזל עכשיו, משא"כ בשאר העבירות שעבר מקודם, דבזה שפיר מועיל קצת הוידוי בדיבור בלבד, ויל"ע. ועי' ג"כ במהר"ם שיק על מצוות מצוה שס"ה שהאריך בענין זה דוידוי בדיבור בלבד מועיל.

וראה גם בקובץ מורי' אדר תש"מ במה שהאריך הגר"מ פיינשטיין שליט"א בענין טובל ושרץ בידו, דכשטובל ושרץ בידו באמת חל עליו טהרה על נגיעתו שלפני הטבילה, אלא דנטמא עוה"פ משום נגיעתו בשעת טבילה, ומביא שם ממשנה דמקואות פ"ח משנה ה', עיי"ש בארוכה, אבל ממ"ש כחידושים וביאורים לש"ס סי' י"ח, לכאורה לא משמע כן.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ו. בלקו"ש פ' בחוקותי ש.ז. (סעי' י"א) מבאר דמ"ש והבאתי אותם בארץ אויביהם ופירש"י זו מדה טובה לישראל כו' הרי זה בא בהמשך למ"ש והתודו וגו' דמכיון דהי' כאן ענין הוידוי אף שהוא בדיבור בלבד, מ"מ גם זה ה"ז ענין של טבילה וכו' (כמו שנת' בארוכה לפי ההלכה) ומחמת זה כאה המדה טובה דוהבאתי וגו', עיי"ש.

ולכאורה יל"ע קצת דמהמבואר בהתוועדות ש"פ בחוקותי (הנחת הת' סעי' מ"ו, והנחות בלה"ק סעי' ל) משמע דמכיון דאיירי אודות ישראל דגם בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים וגו' במילא מוכן בפשיטות דבדאי צריך להיות מדה טובה באמצע, וזהו גם מה שכתב רש"י עה"פ והשימותי (פסוק ל"ב) זו מדה טובה לישראל עיי"ש, דלכאורה משמע מזה דאי"צ לשום ביאור וטעם למה בא באמצע מדה טובה, כיון דאיירי אודות ישראל, ואילו מלקו"ש משמע דבעינן קפעולה מצד ישראל דוהתודו בכדי שיהי' מדה טובה.

הרב נטע דגבראווסקי
- ירושלים עה"ק ת"ו -

ר מ ב " ס

ז. הערות לרמב"ם ספר הי"ד החזקה הלכות יסודי התורה:

הלכות תלמוד תורה הלכה א: נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה: יש לעיין אמאי מתחיל הרמב"ם הדין של הל' תלמוד תורה בנשים ועבדים וקטנים שפטורים, הוי ל' להתחיל הל' תלמוד תורה בהל' ח' כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה וכו' ואח"כ הדין דמי פטור (שמעתי מהגאון ר' יעקב קמניצקי שליט"א)*.

שם; אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכו': עי' ברכת שמואל (קידושין כ"ז) במצות ת"ת דבן אי-הזא מחיובי הבן המוטלים על האב כמו מילה ופדיון הבן, או דנימא דחיוב ת"ת עם בנים הוא מחיוב ת"ת דנכלל בכלל חיוב ת"ת ללמוד בעצמו וכן ללמד בנו וכו' עי' בספר שלמי מרדכי דמדייק מהרמב"ם דנכלל בכלל חיוב ת"ת האב**.

שם; עי' בהגרי"ז על הרמב"ם שכתב דנשים אפילו שיש חיוב ללמוד דינים שלהם ומברכות ברכת התורה (עי' שו"ע סי' מ"ז סעי' י"ד) אפ"ה הברכה הוא לא על עצם לימוד תורה רק על חפצא של תורה עי"ש.

פרק א הלכה ב; כשם שחייב וכו' להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו: עי' בשו"ת חכם צבי (סי' ע) דה"ה דכל הקרוב קרוב קודם ופשיטא שבן בנו קודם לאחר וכו' ואל תשיבנו ממה שאמר בפ"ק קידושין לענין ת"ת להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו ואילו אחיו ושאר קרוביו לא נקט דיש לומר דאורחא דמילתא נקט וממילא משמע דה"ה לשאר קרוביו דמאי שנא עכ"ל, עי' בספר שלמי מרדכי בענין זה.

פרק א הלכה ג: חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו וכו'. עי' באוצר המלך שמבאר אי יכול האב ללמוד עמו בעצמו אי רשאי ליתן ליד אחר ללמדו עי"ש, ומסיק דיש ללמוד בעצמו עם הבן, מיהו אם בעצמו לומד שיעור יותר גדול ממה שילמוד עם בנו הצעיר נראה דודאי רשאי על ידי אחר דהא הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם עי"ש.

(* ראה לקו"ש חי"ד ע' 236 ביאור בזה.

(** ראה לקו"ש חי"ז ע' 233 ובכ"מ.

פרק א הלכה ו: מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל: עי' רמ"א (יו"ד סי' מ"ה) שמבן ג' מתחיל לחנכו ובביאור הגר"א שם הקשה הא חינוך הוא כשמתחיל לדבר ואמאי כתב הרמ"א בן ג' יש לומר דחייב אותיות מתחיל מבן ג' דוקא אבל חינוכ פסוקים הוי משמתחיל לדבר.

הלכות ע"ז פרק ג הלכה ט: העושה עבודת כוכבים לעצמו אע"פ שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה שנאמר לא תעשה לך פסל כל תמונה, וכן העושה עכו"ם בידו לאחרים אפילו עשאה לעובד כוכבים לוקה שנאמר וכו' לפיכך העושה עכו"ם בידו לוקה שתיים: יש לעיין הא בתורת כהנים (עי' רש"י פרשת קדושים י"ט פסוק ד'), משמע קרא אחרינא. עי' בלחם משנה דהרמב"ם מיירי דאפילו אחר עשאה בשליחותו אפ"ה המשלח חייב עי"ש, וראיתי מקשים הא קי"ל בכל התורה אין שליח לדבר עבירה א"כ אמאי המשלח חייב, וראיתי תירוץ (מא"ז הגאון ר' אליהו אליעזר דסלר זצ"ל) שבעבודה זרה כשאינו מתכוין לע"ז אלא לבו לשמים חסר בעיקר חפצא דאיסור עבודה זרה וכאן השליח אינו מתכוין לע"ז ולא נקרא אצלו עבירה כלל, וכיון שאינה עבירה לשליח לא אמרינן בזה אין שליח לדבר עבירה, וכל המעשה מתייחס למשלח והא מתכוין לעבודה זרה וכלן המשלח שפיר עובר. וקשה מאי קושיא בכלל אין שליח לדבר עבירה הא יש קרא מיוחד כמו שכתב רש"י שם וז"ל: (והא מתו"כ) לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם וכו' א"כ יש קרא מיוחד שאפילו אחרים עושה לו שהוא עובר.

פרק ג הלכה י: אסור לעשות צורות לנוי וכו'. (ומבואר שאסור לעשות צורות אדם וכו'). יש לבאר כמה הלכות שנוגע לדין זה:

(א) לקנות לילדים בובות (הנקרא בלשון לע"ז דאלס) העשויות תבנית אדם.

(ב) לעשות תמונות פוטוגרפית.

תשובה על שאלה א) עי' בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ס"ד שמלקט כל הדיעות בענין זה, ויסוד ההיתר הוא א - יש סוברים שמה שמבואר שאסור הוא דוקא כל הגוף אבל פרצוף בלי גוף מותר הגם להלכה יש להחמיר אבל לעוד סניפים יש לצרף דעה זו, ב - תוס' ע"ז (מג, ב), בד"ה והא רב יהודה שנאסר מדבריהם שכל עיקר האיסור בזה הוא משום חשד ע"ז ואלו דברים אלו (הבובות) הם יודעים שאין בזה שום סרך של ע"ז. ג - שו"ת מהרי"ט (חלק יו"ד סי' ל"ה).

ומה שפסק הרמב"ם שאסור לעשות צורת אדם בולטת לנוי זהו בדבר קבוע שמא יטעו לומר שיש בו ממש משא"כ צורות

העשויות לפי שעה כגון להתלמד בהן או לשחק בהן מותר שאין לחוש שמא יבואו לטעות בהם, א"כ אותם פרצופים שעושים לתינוקות לשחק יש להתיר. ד - שו"ת פרי השדה (ח"ג סי' ל"ח) דמבאר בשו"ע (יו"ד סי' קמ"א סעי' ג') דהמוצא כלים ועליהם צורת חמה או לבנה או דרקון אם הכלים מכובדים כגון נזמים וטבעות אסורים שבודאי נעשו לשם ע"ז ואם הכלים מכוזזים כגון כוסות ששותים בהם מותרים שלא נעשו אלא לנוי עיי"ש דאי עשיתן לתינוקות לשחק בהן דרך בזיון אין זה איסור.

א"כ להלכה יש להתיר ואפ"ה יש נוהגין לחתוך דבר מזה.

תשובה על שאלה ב: עיי"ש שם (סי' ס"ג, דמקום דהמנהג להקל וכבר אמר בירושלמי (מעשר שני פרק ה' הל' ב') כל הלכה שהיא רופפת בידיך צא וראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן, וביסוד השאלה עי' ראב"ד שם שסובר דצורת אדם אפילו אינו בולט אסור, וכ"כ הריטב"א (ע"ז מ"ג, ב) וכן כתב הט"ז קמ"א ס"ק י"ב) אבל השו"ע שם ס"ק ד' כתב להקל וגם יש לצרף שו"ע דחצי גוף אין איסור, עוד יש לצרף דלא הוי אפילו צורה שלימה ומבואר בש"ך (סי' קמ"א סנס"ק כ"ה) דאם אינו צורך שלימה בשתי עינים וכו' אינו אסור, (רק עפ"י קבלה יש להחמיר כמבואר ביערות דבש (דרוש ב' דף י"ט, ב) שעפ"י הזוהר והמקובלים יש להחמיר.

הרב דוד יהודה ונילליגער

- ראש הכולל תורה ודעת -

- ברוקלין נ.י. -

ח. בגליון לה (רלד) אות ו' שואל מדוע מקדים הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה תלמידי ר"ע קודם חברי ר"ע, אולי משום דסתם משנה תוספתא ספרא וספרי הם תלמידי ר"ע ואליבא דר"ע לכן מקדים אותם, וגם אולי משום דהלכות שאמרו הם, רבים יותר ולכן מקדים אותם כיון דמה שהזכיר הרמב"ם חכמי המשנה בהקדמתו למשנה תורה הוא משום שאינו כותב בההלכות שבמשנה תורה "דברי ר' פלוני ולא ר' פלוני אומר כן" כמבואר בהקדמתו לספר המצות.

שם אות י' שואל מדוע מפרט הרמב"ם שהוא מנהיג הגלגל ולא די כמה שכתב לפני זה בהלכה ב' שכל הנמצאים צריכים לו, אבל קודם ה"ה לא כתב מהנהגת העולם אלא מברית העולם וקיומו, (וזה אפשר נרמז לדעת הרמב"ם בשם הוי"ו שבפסוק אנכי ה' אלקיך,) ובה"ה כותב מהנהגת העולם וזהו שמתחיל שם "המצוי הזה" שהוא בורא העולם ומקיימו "הוא א' עולם אדון כל הארץ" שהוא מנהיגו (וזה אפשר נרמז בשם "אלקיך" שבפסוק אנכי,) ובפ"ד ה"ו כותב שהשינויים בעולם הוא מסביבת הגלגל

ע"כ מפרט הנהגת הגלגל.

שם. כותב שמענין ראיית הרמב"ם דכחו של הקב"ה אין לו קץ מזה שהגלגל סובב תמיד, ודבר פשוט הוא שהקב"ה אינו מוגבל ואין לו גוף, והוא אחד, אבל הרמב"ם שמביא הכרח שהוא אחד משום שאין לו גוף כיון דהגוף מוגבל משום דכחו אין לו קץ הרי צריך לראי' דכחו אין לו קץ דאל"כ מאי אולמי' דכחו אין לו קץ מזה שהוא בעצמו אין לו קץ ואינו מוגבל.

בגליון לו (רלה) אות ו' מקשה מדוע אינו מונה גזירות וסייגים תקנות ומנהגים כמה שהכניס רבינו הקדוש במשנה בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ותמוה וכלי בא שם להגדיר ולמנות מה שהכניס רבינו הקדוש במשנה, הרי שם מבאר סדר הקבלה בפירוש תושב"כ, ואיזה שייכות יש שם לגזירות סייגים תקנות ומנהגים.

שם. פירושי התורה שקבלו מסיני היינו הלכה למשה מסיני, ותמוה הלא כל הדברים שקבלו בפירוש התורה מסיני ((כולל גם אם הם נלמדים בהמדות שהתורה נדרשת בהם, אבל אצ קבלו ההלכות מסיני אפילו שהאופן איך נלמדת ההלכה בהמדות שהתורה נדרשת בהם חדשו החכמים אח"כ אבל עצם ההלכה נתקבלה בסיני) ולא שנתחדשו בדור מן הדורות) נכלל בזה, ולא רק הלכות למשה מסיני.

מה שחושב שם (באות ו' דגליון הנ"ל) תקנות ומנהגים לשני דברים (היינו שני מספרים), הרמב"ם מונה אותם לאחת, יעויין בהקדמתו לפירוש המשניות.

שם, מקשה מדוע לא כתב הרמב"ם בפירוש שרכי כתב את המשנה, ומנא לי' שהרמב"ם סובר כן (יעויין ברש"י ב"מ ל"ג ע"ב ד"ה הדר דרש להו, ודף פ"ה ע"ב ד"ה ומתניבא) כיון שמפרש שמה שכתב הרמב"ם חיבר המשנה אין פירושו שחיבר בכתב (ואם נפרש שכוונת הרמב"ם שחיבר בכתב הרי כבר כתב את זה).

שם, בזמנו כתבוהו כולם (ולא רק הגדולים שבדור), מוכח שמפרש שמה שכתב הרמב"ם "וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו" מירי בהגדולים שבדור, והלא כבר כתב הרמב"ם "אלא בכל דור ודור ראש בית דין כו' כותב כו'" ומה בא להוסיף במה שכותב "וכן כל אחד ואחד וכו'".

שם. מקשה דלכאורה גם אגזירות חל ענין ולא תסור, ואינו מבאר מה מקשה בזה, אם כוונתו דהגמ' דכבר הביא אגזירות ושמתם את משמתי יש מקום להביא גם לא תסור (ומשום מה?), מנא לי' דלא תסור קאי רק אתקנות ומנהגים ולא גם אגזירות, ואי כוונתו להקשות דלא הי' לו להרמב"ם

להביא הכתוב ד"ושמרתם את משמרת" (ומדוע?) הרי פסוק זה הביא ששמעו מפי משה בפירוש שיש לחכמים לגזור גזירות וסייגים,

שם, מקשה. בריש פ"ב (סוף ה"ב וה"ג) משמע שזוהי הקדמה כללית לכל ג' הפרקים כו' ואילו בסוף פ"ב מפסיק הרמב"ם ומחלק בין מעשה מרכבה למעשה בראשית, ואיני יודע מה מקשה, וכי משום שבין ממעשה מרכבה ובין ממעשה בראשית אפשר לבוא לאהבתו ית' ע"כ אין להרמב"ם לפרש מהו מעשה מרכבה ומהו מעשה בראשית.

שוב מקשה שהלכה ט' ויו"ד דפ"ב מקומה בריש פ"ב או בסוף פ"ד, ומדוע לא בפ"א, אלא שזה כותב הרמב"ם בהמשך לסוף ה"ח דפ"ב, "דהכל אינן יודעין הבורא כמו שהוא יודע עצמו" ומסיק בה"ט ויו"ד דאין זה רק שידיעת הבורא את עצמו היא ידיעה גדולה יותר רק שזהו ענין אחר לגמרי שאינו יודע בדיעה שהיא חוץ ממנו, וגם מה שיודע הנבראים הוא ע"י שיודע את עצמו.

שם, כותב דלכאורה ה"י צ"ל התחלת פ"ד מפ"ג ה"י, מה שלמטה מגלגל הירח, אולם אין משו"ז הכרח לחלק ה"י מן פרק ג', כי בפרק ג' מבאר כל העולם הגשמי בכללו מן גלגל התשיעי עד יסוד העפר. ובפ"ד מדבר בפרטיות מהיסודות ומהנברא מהם.

שם, שואל שאלה כללית מהו ההגבלה דלימוד חכמת הטבע, וכי איפה כתב הרמב"ם שצריכים ללמוד חכמת הטבע בשביל זה, הרי כתב בסוף הלכות קדוש החדש "הרי ביארנו חשבונות כו' כדי שיהי' הכל ידוע למבינים ולא יחסרו דרך מדרכי התורה ולא ישוטטו לבקש אחרי' בספרים אחרים, דרשו מעל ספר ה' וקראו אחת מהנה לא נעדרה", וכמו"כ בידיעת גדלות הש"י בבריאתו בשביל לבוא לאהבתו, די במה שנתבאר בספרים ואין צריכים לשוטט לבקש אחרי' בספרים חיצוניים.

שם, בסוף ה"ב דפ"ב מפרט הרמב"ם רק אהבה, אולי משום שמביא ע"ז "אמרו חכמים בענין אהבה".

שם, שואל מהו הטעם שאין לדרוש במעשה בראשית לפירוש הרמב"ם, מבואר בפי'המ"ש להרמב"ם ריש פ"ב דחגיגה (ובמו"נ).

שם, הביא מה שכותב הרמב"ם לגבי מלך המשיח שכופר בתורה ובמשה רבינו, כוונת הרמב"ם דלא נלמא דביאת המשיח הוא רק מדברי הנביאים ואין לו שרש בתורה, וע"כ מי שכופר כופר רק בדברי הנביאים ועובר משו"ז כמובן על איסור תורה משום שכופר בדברי הנביאים, אבל אינו כופר בדבר שמפורש בתורה (זולת האיסור תורה בכפירת דברי הנביאים), אלא

דביאת המשיח כתוב בתורה וע"כ הכופר בו הוא כופר בתורה ובמשה רבינו, והרמב"ם מונה ביאת המשיח בה"ג עקרים, אבל בזה שכותב הרמב"ם שכופר בתורה ובמשה רבינו אינו אומר עדיין אם משו"ז הוא כופר בעקרי הדת או בפרטי הדת.

הרב שלום מאראזאוו

- ברוקלין נ.י. -

ט. כמה הערות על הרמב"ם ספר היד.

הלכות תשובה פ"ג ה"ד: אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזיה"כ וכו',

יש להבין השייכות להל' תשובה הול"ל בהל' שופר. ושם באמצע ההל'... לפיכך צריך כל אדם שיראה לעצמו כל השנה... חוזר להלכות השייכות לכל השנה. ואח"כ חוזר "ומפני ענין זה נהגו להרבות בצדקה וכו' מר"ה ועד יוה"כ"פ יתר מכל השנה וכו' דהיינו הדינים השייכים לעשרת ימי תשובה וצ"ע הסדר*.

שם, הלכה ה' מיירי דחשבון העוונות וכו' ובסופו מיירי דמי שיש לו חלק לעולם הבא.

וצריך להבין מה שכתוב שם בסופו "דכן חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב" איזה שייכות יש להל' תשובה.

ואולי י"ל בזה (וכן לכמה דיוקים דלעיל) דזה נכלל במ"ש הרמב"ם בריש הל' תשובה (דבר שלא מצינו שיכתוב כן בשאר הלכות) "וביאור מצוה זו ועיקרים הנגדרים עמה בגללה" דהיינו דבהל' תשובה מביא כמה הלכות שאינם שייכים באופן ישר להל' תשובה.

שם, פ"ד הלכה ג: ומהם ה' דברים העושה אותן א"א לו שישוב בתשובה גמורה לפי שהם עונות שבין אדם לחבירו ואינו יודע חבירו וכו' ב) והחולק עם הגנב וכו' ועוד שהוא מחזיק יד הגנב ומחטיו, ע"כ.

(*) וי"ל בזה דבתחלת הפרק מונה הרמב"ם מי הוא צדיק, שזכיותיו מרובות וכו' ומי בינוני וכו', ובהלכה ג' מבאר שדיון זה הנ"ל אם הוא צדיק וכו' הוא (לא בכל יום אלא) בשעת מיתה ובכל שנה ושנה בר"ה וע"כ צריך לעשות תשובה בר"ה וזהו הרמז של תק"ש בר"ה שיהי' צדיק בר"ה ע"י התשובה (הנרמזה בתק"ש אף שלא מפורש בקרא ענין התשובה (בר"ה)), וע"ז ממשיך "לפיכך... שיראה עצמו כל השנה כולה כו"י הכוונה (אף שדוחק הוא) שבמשך כל השנה נצטרף אצלו הזכיות והעבירות אשר הוא נמצא בר"ה במצב של מחצה ומחצה, וזהו מה

וצריך להבין מ"ש ועוד שהוא מחזיק וכו' דלכאורה מה שהוא מחטיו הוא בין אדם למקום וע"ז שייך תשובה משא"כ החולק עם הגנב הוא חוטא לרבים.

ואולי י"ל דהפ"י כמ"ש שהוא מחזיק יד הגנב ומחטיו הוא, שהוא גורם לו לגנוב יותר מאנשים רבים (וע"י בשו"ע אדה"ז הל' גניבה וגזלה סעי' ט' וזלה"ק וע"ז נאמר חולק עם גנב וכו' וגורם לו לגנוב גניבות אחרות וכו' עיי"ש), וזה נכנס בגדר עבירה בין אדם לחבירו, דהיינו שיש בעבירה זו שני צדדים א) בין אדם למקום: במה שהוא גורם להגנב לעשות חטא ב) בין אדם לחבירו: שגורם שיגנוב יותר, ועל צד הב' אינו שייך תשובה גמורה.

שם, הלכה ה': והמקבל שוחד וכו' ועוד שהוא מחזיק יד זה ומחטיו - כנ"ל.

שם, פ"ז ה"ז: כמה מעולה מעלות התשובה וכו' אתמול וכו' והיום הוא מודבק בשכינה וכו' צועק ונענה מיד שנאמר והי' טרם יקראו ואני אענה. ע"כ.

ולכאורה הראי' אינו דומה להדין דהפסוק מיירי אפי' קודם "מיד" שהרי נאמר והי' טרם יקראו.

וע"י בלקו"ש ח"כ חיי שרה ג' הע' 21 שזה הדרגא הכי נעלית בתשובה שהוא מודבק כ"כ עד שאפי' טרם יקראו ע"ש.

שם, פ"ח ה"ה: הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש כו'.

צע"ק למה מכנה ענין זה בשם נקמה ולא עונש, דהרי מגיד דבריו ליעקב חוקיו וכו' כל מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות ונקמה אסור מה"ת משא"כ עונש. וצ"ע*.

הלכות תפלה פרק א הלכה ד: כיון שגלו ישראל וכו' והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכו' וכיון שראה עזרא ובי"ד כך עמדו ותקנו י"ח ברכות על הסדר כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וכו' כתפלת בעלי הלשון הצחה.

שמסיים "מפני ענין זה... להרבות בצדקה ומע"ט מר"ה וכו'".

(*) ואולי י"ל (ע"ד הצחות) דבסיום הל' ת"ת (פ"ז הי"ג) כותב "אבל ת"ח שבזהו וכו' בפרהסיא אסור לו למחול וכו' אלא נוקם וכו' ובהל' תשובה (פ"ג ה"ו) "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב וכו' והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא וכו'", שעונשם ע"י נקמה כמו אדות ת"ח שהרי מגיד דבריו וכו' מובן די"ל ג"כ.

וצריך להבין: א) למה צריכים כל הסיפור, הול"ל הדין דמזמן שגלו ישראל התקינו שיתפללו באופן כך וכך.

ב) הסיפור עצמו אינו מובן, הא אפי' אם היו יודעים לשון יהודית לאו דוקא שיהי' תפלתם ערוכה? א"כ מה שייך כל הענין דשפת כל או"א מעורבים בלשונות הרבה, וצ"ע*.

שם, פ"ב ה"א, בימי ר"ג רבו האפיקורסין... וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בנ"א... והתקין ברכה אחת, ע"כ. א"כ למה הוא באמצע ולמה לא התקינו שיהי' ברכה זו תיכף אחרי השלשה ראשונות.

ואולי י"ל בדוחק דמש"כ "שזה גדולה מכל צרכי בנ"א" הוא בענין אבל כשאדם מתפלל על צרכיו צריך להתפלל על מה שהוא רוצה תחלה.

שם, ה"ג: וזוהי הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות הביננו... והי' טרם יקראו וכו', ע"כ.

וצריך להבין הא דבתפלת הביננו שהוא מעין האמצעיות יש דבר שאינו בהשמו"ע עצמו והוא הענין דטרם יקראו וכו', וי"ל שדוקא בתפלת הביננו שייך ענין זה דהרי לא אומרים כל השמו"ע ואז דוקא צ"ל טרם יקראו אני אענה, וד"ל.

פ"ג ה"ד, הא למדת שזמן מנחה גדולה וכו' ע"כ. לכאורה דין זה הי' צריך להיות תיכף אחרי הל' ב' איפה שמסביר זמני מנחה ולא להפסיק בהל' ג' איפא שמסביר המנחה מתי מתפללין, ועוד שהלשון מורה ע"ז במש"כ הא למדת וזה בודאי מהל' ב', וצ"ע.

שם, ה"ה: תפלת מוספין זמנה וכו' ע"כ. לכאורה הטעם שכתב הל' זה כאן הוא משום שבתחלה מיירי בהתפללות המחוייבים (שחרית, מנחה, מוסף), וגם מה שתדיר יותר. דאל"ה למה הקדים מוסף למעריב, ואי לא דתדיר הי' צ"ל מוסף קודם מנחה.

אבל ע"פ הסבר זה קשה למה כתב תפלת נעילה אחרי מעריב. ואולי י"ל דמה שבאה רק לזמנים רחוקים אף ע"פ שהם

 (*) אולי כוונת הרמב"ם שסיבת התקנה הוא מצד שלא יכלו לדבר רק בלה"ק (כמו שקבלו מאבותיהם) רק שצריכים גם ללשונות אחרות ותפלתם היתה בשיבוש וה"ז מעין מה שכתב בהל' ק"ש (פ"ב ה"י) "והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון וכו'" וע"כ מאחר "שאיין יכול לדבר וכו' בלשון אחת אלא בשיבוש" היו צריכים לתקנה זו.

חובה אומרים דתדיר (מעריב) קודם.

הרב משה אהרן צבי ווייס

- ברוקלין נ.י. -

י. בגליון לו (רלה) אות ח' הערה ב' הביא הר' מ.א.צ.ו. את ביאור הרמב"ם הלכות דעות פי"ד הל' ט"ו על הפסוק "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" וז"ל הרמב"ם: "כלומר שומר פיו מלאכול רע או מלשבוש, ולשונו מלדבר אלא בצרכיו" עכ"ל.

והקשה ע"ז הר' הנ"ל וז"ל: "וצ"ע דכאן מבאר הא דאכילה גסה לגוף כל אדם כמו סם המות, ושבועת שווא ודיבור שלא לצורך מאן דכר שמי? וצ"ע" עכ"ל.

ונראה שלא הבין את פירוש הפשוט בדברי הרמב"ם כי כוונת הרמב"ם בתיבה "מלשבוש" הוא מלשון "שובע" ולא מלשון "שבועה". וד"ל.

דוד מ"מ קיעוומאן

- תות"ל אשען פארקוויי -

נ ג ל ה

יא. בשו"ע אדמוה"ז, ס"י רס"ו סעי' י"ג "ואם אינו יכול להוליכה פחות פחות מד"א מפני שמתירא מלסטים יכול לרוץ עם כיסו עד שיגיע לביתו (סה"ת)" ובקו"א ס"ק ד' "על" בש"ג שכתב שפרמב"ן וסליעתו מודים היכא דא"א בע"א שמתירא כו' לכן לא העתקתי דעתם ובפרט דעכשיו אין נ"מ לפמ"ש המ"א, דלכ"ע שרי בכרמלית אבל בש"ג ז"א והמ"א כ"כ מדעתו וכן הט"ז בסק"ו הכריע להקל" (כוונתו לכאן למה לא העתיק דעת הרמב"ן. דדוקא בחבילה התירו לרוץ אבל לא בכיסו).

ולכאורה צ"ע דהגם שהשלטי גבורים (בגליון כד (קעג) נדפס כמ"פ "הש"ר" וצ"ל "הש"ג") כתב דהרמב"ן מודה היכא דא"א בע"א אמנם בא"ר ס"ק כא כתב דליאת לדבריו (מתוך מה שפ' דברי הרמב"ן) דבחבילה מותר לרוץ גם באפשר להוליך פ"פ מד"א דבסה"ת מוכח דההיתר לרוץ הוא דוקא כשאינו יכול להוליך פחות פחות מד"א.

(והנה בגליון כב (קעא) כתב הר"ש, מאראזאוו דעכשיו נתגלה חדושי הרמב"ן על שבת ושם מוכח בראש פ' מי שהחשיך דהרמב"ן ס"ל דבחבילה אין הפרש בין ריצה ובין פחות פחות מד"א, אמנם שם באותו דיבור כתב הרמב"ן גם, דגם בליס מותר לרוץ (וכמ"ש בשמו המ"מ פ"ג ה"ט), אמנם הרשב"א והר"ן כיוונו למהדורה אחרת מחל' הרמב"ן שבה ה' כתוב "רץ

תחתיו עד שמגיע לביתו ק"ל אי הכי ניתני נמי מתני' הכי ונראה לי דדוקא נקט חבילה שהרץ בה אית לי' הכירא רבא אבל רץ בכיס לית לי' הכירא ואסור" (נדפס מכ"י מדריד בחי' הרמב"ן הוצ' הרב הרש"ר) ולפי"ז משמע דאפילו א"א בענין אחר נמי אסור דזיל בתר טעמא וצ"ע).

והנה אדה"ז צירף לסניף הא דכתב המ"א דלכ"ע שרי בכרמלית (ומ"ש "אבל בשלטי גבורים זה אינו" אינו מובן דהא לכאורה מפורש בשלטי גבורים בריש פ' מי שהחשיך "ולדידן דלית לן רה"ר אלא כרמלית אפשר דבכל ענין שרי" ואולי סבר דזה קאי אדלעיל מיני' דלכל הפירושים ששהוא רץ עם הכיס צריך שיתחיל לרוץ מבעו"י ודו"ק) והנה זה הי' בימיהם דלא הי' רה"ר מה"ת שיהי' ס' רבוא עוברים ברחוב משא"כ בזה"ז בערים הגדולות שיש רה"ר מה"ת נ' דצריך לחשוש לדעת הרמב"ן ובכיס יוליך פ"פ מד"א. ועדיין צ"ע בכ"ז.

יוסף יצחק קעלער

- תלמיד בישיבה -

יב. בגמ' ב"ב לב, ב רבא בר שרשום נפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי וברשב"ם בד"ה דיתמי כדמפרש לקמיה דבמשכון היתה אצלו עד עכשיו שכלו שני משכנתא והלכך נפק עליה קול של עדות אמת דמהשתא אכיל ארעא דיתמי ועיין בח"ס שמפרש מהו קול של עדות דהקול אומר שיש עדים שהלכו למדה"י וזהו מדויק בלשון קול של עדות.

וקשה לי דהרי לקמן בדף לג, א מפרש הרשב"ם בד"ה אמר לי'... לא מצית למיטען לקוחה היא בידי דהא איכא קלא ועדות דארעא וכו' עכ"ל, וכאן משמע דהרשב"ם מחלק בפירוש בין קלא ועדות ולא כפי' ח"ס דהוה קלא של עדות.

שאל שמעון דויטש

- תלמיד בישיבה -

ח ס י ד ו ת

יג. במאמר ד"ה וידבר גו' שאו את ראש גו' (ש"פ כמדבר ש.ז.ז.) מבאר בארוכה דענין התפלה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה היינו שתוכנו הוא העלאה מלמטה למעלה, ותורה ענינו הוא המשכה מלמעלה למטה.

"אבל במאמר ד"ה זה היום תחלת מעשיך אור ליי"ט כסלו ש.ז. מבאר שנוסף לזה שענין התפילה הוא העלאה מלמטה למעלה, יש בה גם ענין של המשכה מלמעלה למטה, ותורה ענינו

הוא שלימות העבודה דוקא דעל ידה הבירור בעולם הוא בדרך מנוחה ושלום (ולא כעבודת התפלה שהיא בדרך מלחמה דוקא).

חיים שניאור זלמן גורקאוו
- תלמיד בישיבה -

יד. בגליון לח (רלז) אות יא הקשה מ.א. ע"ז שמובא בכ"מ דוגמא על ציור האורות ע"י התלבשותם בהכלים משמאי והלל שקבלו מרב א'. (שמעי' ואבטליון) סברא א' ואעפ"כ זה אוסר וזה מתיר, צריך ביאור, א) כיון דמדובר כאן ש"קבלו" משמע' ואבטליון, וב"קבלה" (הלל"מ וכיו"ב) לא שייך מחלוקת. ב) אפשר ששמעי' ואבטליון נחלקו אלא שהוכרע בימיהם הדבר בב"ד. ג) מנ"ל שבאותו דבר שקיבלו משמע' ואבטליון נחלקו שמאי והלל.

והנה עפ"י המבואר בארוכה בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שסד ואילך יובן הדבר, והיוצא מכל המוסבר שם (ראה שם ע' א'שעג), שה"קבלה" שקבל משה מפי הגבורה ומסרה ליהושע וכו' הוא שעל כל דיבור ודיבור קבל מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור - ב' קוין, וההכרעה ביניהם, אמר משה א"כ איך יעמדו על בירורי הדברים א"ל הקב"ה אחרי רבים להטות, שבכל דור ודור הנה כפי שיכריעו הרבים כן תהי' ההלכה. (וראה גם בארוכה בשיחת אחש"פ תשל"ז).

והב' קוין עם ההכרעה שקיבל משה מפי הקב"ה "נמסר בע"פ בדורו צלול כל דין והלכה כמו שהוא בלי נצרך לזה עיון ופלפול כלל והגם שהיו להם דרשות רבות...הכל הי' בבירור גמור...ובלי מחלוקת כלל...ועד הלל ושמאי נמשכה הקבלה ונחלקו רק בג' דברים ומשרבו תלמידיהם נתרבה המחלוקת כו' ורבי וב"ד אספו וקבצו כל השמועות וביררו איך היא הקבלה האמיתית...אך בהמשניות הדברים הם בקיצור מאד וכמה דברים סתומים ויש מהם שאינן להלכה כי הם דעת יחידאה", ומ"מ גם זה הוא "קבלה" כמבואר שם שמחלוקת התנאים הוא מבחי' הקוין דשמאל וימין דג"ז קבל משה מסני, וממשיך "ומזה באו הסתירות במשניות וזהו"ע התלמוד שהוא פי' המשניות...והעמידו ההלכה על בורי'...ומתוך פלפולם נתחדשו הרבה דינים והלכות...שחידשו בכח עצמן".

ומסיים שם "משנה שזהו מה שבא בקבלה עד מרע"ה מפי הגבורה...אבל הלכות שנתחדשו בתלמוד מתוך הפלפול אינם בקבלה", ומבאר שם בארוכה שזהו מצד שעד רבי הי' גילוי אור החכ', משא"כ לאח"ז.

ועפ"ז יובן, לקושתו הא' - "קבלה" הוא לא רק בענינים שאין בהם מחלוקת, אלא שגם המ"ט פנים כו' ב' הקוין,

הוא בקבלה. אלא שעד שמאי והלל ה'י ההכרעה בב"ד בבירור, ומשמאי והלל המחלוקת איך להכריע או כהמ"ט פנים לכאן או וכו'.

לקושיתו הב' - כיון שעד שמאי והלל ה'י ברור ההכרעה, דהיינו שבכל דור ודור היו ב"ד מכריעים בין ב' הקוין בלי כל מחלוקת, א"כ גם שמעי' ואבטליון שהיו לפני שמאי והלל לא נחלקו, (וראה בשיחת אחש"פ תשל"ז הנ"ל).

ולקושיתו הג' - כיון שה"קבלה" הוא בכל הענינים (ולא רק בעניני הלכה למשה מסיני וכיו"ב), א"כ כשנחלקו שמאי והלל, הוא במה שקיבלו משמעי' ואבטליון, והחידושי דינים והלכות שנתחדשו - שאינם בקבלה, התחיל (בעיקר) מזמן האמוראים (ראה שם ע' א'שע"ז).

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

ש י ח ו ת

טו. בגליון הנ"ל אות יב כותב מ.ל. שמהמבואר בשיחת ש"פ בחוקותי ש.ז. דכאשר מספרם של תלמידים ר"ע הגיע לכ"ד אלף אז שלטה בהם עין הרע שגרמה לכך שכולן מתו בפרק אחד, ומהמבואר בשיחת ש"פ אמור ובמדבר תשמ"ב, ש"פסקו למות" הוא מצד העילוי שישנו כל"ג בעומר, ושגם לאחר שמתו התלמידים שלא נהגו כבוד זה בזה, נשארו תלמידים לר"ע עוד קודם שהלך אצל רבותינו שבדרום - מוכח שבזמן מיתת התלמידים היו לר"ע יותר מכ"ד אלף תלמידים, אלא שתלמידים מיוחדים במינם - שלכן הוצרך ללכת אצל רבותינו שבדרום - היו כ"ד אלף.

אבל אינו, הפי' בכולן מתו בפרק אחד, הוא לא שכל הכ"ד אלף תלמידים מתו, אלא, שכל אלו שמתו מבין הכ"ד אלף - ה'י זה בפרק אחד, היינו שההדגשה בזה (כולן מתו בפרק אחד) הוא, שמצד שלא נהגו כבוד זה בזה, מתו בפרק אחד, בזמן קצר ביותר, בין פסח לעצרת, אבל ודאי שנשארו מבין הכ"ד אלף תלמידים (נוסף על אלו שהיו באים מפעם לפעם לשמוע תורה מר"ע, כמבואר בשיחת ש"פ במדבר הנ"ל).

וזוהי מה שנתבאר בשיחת ש"פ אמור הנ"ל, שמהלשון "פסקו למות" מוכח שנשארו תלמידים עי"ז ששינו הנהגתם כתוצאה מהעילוי דל"ג בעומר, דהיינו ש"פסקו" פירושו, שלולי הענין דל"ג בעומר ה'י נמשך ח"ו עונש זה, ובא זמן מסויים ש"פסקו למות" עי"ד "ותעצר המגיפה", אבל אם נאמר שכל הכ"ד אלף תלמידים מתו - מה שייך הלשון "פסקו".

ואי אפשר לומר שזה מוסב על אלו שהיו באים מזמן למזמן לשמוע תורה מר"ע. שהרי הגזירה היתה על הכ"ד אלף תלמידים, ועליהם אומרים ש"פסקו למות".

ואין להקשות, דכיון שמדמים זאת לכ"ד קרונות, ושם כולם מתו, א"כ איך אפשר לומר שלא כולם מתו.

דהרי אדרבה, זהו העילוי דל"ג בעומר, דלכאורה הנה מצד שהיו במספר דכ"ד (אלף) היו צריכים כולם למות (בדוגמא לכ"ד קרונות), אלא של"ג בעומר פעל ש"פסקו למות".

* * *

וע"פ הנ"ל יובן גם מה שנתקשה א.ל.ר. בגליון הנ"ל אות ט"ו, בקשר לשמחת ל"ג בעומר, שהקשה הפר"ח הרי כולם מתו, ומה סיבה של שמחה זו. ומבאר (הפר"ח) שהשמחה היא על התלמידים שהוסיף ר"ע אח"כ.

והקשה הנ"ל דמלשון הגמ' (הי' העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום) לא משמע שבאותו יום שפסקו למות ניתוסף לר"ע תלמידים עי"ז שהלך לרבותינו שבדרום.

אבל כנ"ל (ראה הערה שלפנ"ז), ש"פסקו למות" אין פירושו שכל הכ"ד אלף תלמידים מתו, אלא שנשארו, וזהו הסיבה לשמחת ל"ג בעומר.

* * *

בשיחת ש"פ במדבר ש.ז. (הנחה בלה"ק סי"ד): מצד אחד אומרים שענינם של "שני המאורות הגדולים" הוא "להאיר על הארץ", היינו, שלפני בריאתם לא הי' אור על הארץ, וביחד עם זה - לא נבראו מיד בהתחלת הבריאה, אלא ביום הרביעי, כך שבמשך ג' ימים אלו היתה מציאות הבריאה... ללא ענין האור, ורק ביום הרביעי נפעל חידוש והוספה בענין הבריאה - "להאיר על הארץ".

והנה, מ"ש "לפני בריאתם לא הי' אור על הארץ, וביחד עם זה - לא נבראו מיד בתחלת הבריאה, אלא ביום הרביעי" - בשטחיות משמע הכוונה בהבריאה כאן - על המאורות גופא (שמש וירח),

אבל לפי המבואר בכ"מ (מובא בפרש"י בראשית א, יד ד"ה יהי מאורות (הא')) ש"מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע", נראה דהכוונה לא לעצם בריאת השמש וירח, אלא לתכלית כוונת בריאתם - "להאיר על הארץ".

* * *

בהתוועדות הנ"ל בהביאור ע"פ פשש"מ בנוגע לסדר מנין בנ"י, נתבאר (הנחה בלה"ק סכ"ז-כ"ח) שמזה דפי' רש"י בהמשך הענין אודות חניית השבטים (לוי וכו') מסביב למשכן, "וסמוכין להם דגל מחנה ראובן החונים תימנה, אוי לרשע ואוי לשכנו", וכן "טוב לצדיק טוב לשכנו" - מובן הקשר והשייכות דענין ה"שכנות" לאופן חניית בנ"י, שחניית כל שבט היתה בסמיכות מקום לשבט שהי' דומה אליו בתכונותיו והנהגותיו וכיו"ב שלכן קבע כל שבט את מקום חנייתו בסמיכות מקום. ועפ"ז מובן סדר מנין בנ"י שהותחל משבט ראובן, שלאחריו מנו את החונים סביבו.

ונראה הכוונה - דלכאורה הפי' ב"אוי לרשע ואוי לשכנו" הוא, שמצד עצמם לא שייכים לזה, רק, מכיון ששכינו הוא רשע לכן "נמשכו עמהם במחלוקת", ועד"ז בטוב לצדיק טוב לשכנו "לפי שהיו שכיניו של משה שהי' עוסק בתורה, נעשו גדולים בתורה". -

שבא ביחד, שמצד תכונותיו וכו' נקבע מקום חנייתם בסמוך, ואח"כ הנה זה גופא (שהוא בסמיכות מקום) פועל עוד יותר.

הנ"ל

טז. בשיחת ש"פ במדבר ש.ז. ביאר כ"ק אד"ש (הנחה בלה"ק סכ"ז ואילך) מהו הסדר שלקח הכתוב במנין בנ"י ורש"י לא מסביר? ע"ז ביאר שבפשטות מונים ראשונים לאלו שבסמיכות מקום וגד' הי' בסמיכות לשמעון וראובן הככור.

ושאל ע"ז הא גופא קשיא למה היו בני גד בסמיכות ראובן ושמעון? ע"ז תירץ שבהמשך הענין מובא מי הי' חונה עם מי ורש"י מסביר "אוי לרשע ואוי לשכנו" שמי שהיו תכונותיו בדומה היו חונים ביחד, ע"כ לעניינינו.

הנה, לכאורה קשה הרי בפשטות, מי יחנה עם מי, הרי זה הי' הציווי "איש על דגלו באותות" ולא שכל אחד הלך כעצמו, לשבט שתכונותיו היו בדומה ובמילא אז לא אפשר לומר "אוי לרשע ואוי לשכנו"?

אלא אפשר לומר, שבאמת מיד לאחר יציאת מצרים (או עכ"פ לפני "חודש השני בשנה השנית" בפשטות שאז הי' הציווי איש על דגלו באותות") כל שבט הלך לשבטו הדומה אלא החידוש הי' כמו שמפרש רש"י בב' הפירושים (כ.ב.). שלכל דגל מפה צבועה אחרת מחברו או כפי' השני מאיזה צד יהי' כל ג' שבטים אם למזרח או למערב וכו'.

ואולי עי"ז אפשר לתרץ שאלת המפרשים בפרשת נשא (ז),

יא) על פרש"י ד"ה יקריבו את קרבנם לחנכת המזבח: "ועדיין לא ה' יודע משה האין יקריבו אם כסדר תולדותם אם כסדר המסעות עד שנאמר לו מפי הקב"ה יקריבו למסעות איש יומו".

ובשפתי חכמים שם "כתב הרא"ם ויש לתמוה האין נסתפק בסדר המקריבים אם כתולדותם או כפי מסעם וחלא עדיין לא נאמרו סדר המסעות עד אחד באייר כמו שמפורש בפ' במדבר ושמן י"ל... ע"כ.

ע"פ האמור מובן שהסדר שהיו חונים ה' לפני הציווי איש על דגלו וכו' ובמילא לפני הקמת המשכן כבר ידע משה מי חנה עם מי (אלא שעוד צ"ע אין ידע מי קודם למי, ואולי ע"ז מפרש רש"י שם "עד שנאמר לו מפי הקב"ה איש ומשו"ה בעצמו אמר לו גם לאיזה יום שיין כל שבט בפרטיות).

שלמה הכהן טוויל

- תות"ל 770 -

ש ו נ ו ת

יז. בס' אמונה ומדע בע' 137 מביא שאלה של פרופסור א' לכ"ק אד"ש, מה דעת התורה בשאלת האפשרות של קיום תרבויות מחוץ לכדור הארץ?

וביאר ד"האפשרות של קיום חיים מחוץ לכדור הארץ על כוכבים אחרים אינה נשללת ע"י התורה, זה מוזכר בתלמוד, אך לא כך הדבר בנוגע לתרבויות כלומר, בנוגע ליצורים בעלי תבונה, בהתאם לתורה שייכים לסוג של יצורים נבונים אותם יצורים אשר בדומה לאדם הנם בעלי בחירה חפשית, אך בחירה חפשית מוענקת ומתקיימת באמצעות התורה, יוצא מכאן שאם מניחים שישנם בעוד איזה מקום בתבל יצורים נבונים, מוכרחים לומר שיש להם תורה, וזה אי אפשר בגלל הנימוק הבא: אי אפשר להניח שהתורה של יצורים משוערים אלה היא תורה אחרת, שונה משלנו, כי התורה היא תורת אמת, ואמת יש רק אחת, אך כמו כן אי אפשר להניח שליצורים אלה ישנה אותה תורה כמו לנו, כי מתן תורה לעם היהודי על הארץ מבואר בפרטי פרטים... על כן מוכרחים להסיק שבהתאם להשקפת העולם היהדות לא יתכן קיום תרבויות של יצורים נבונים מחוץ לכדור הארץ, ע"כ.

וכן בגליון כפר חב"ד מס' 121 ע' 11, מובא פגישה של פרופסור א' עם כ"ק אד"ש שסיפר שעסק בחקירת השאלה, האם ישנם חיים על כוכב מרס, ושאל את כ"ק אד"ש אם מותר ליהודי לטפל בנושאים כאלו, והשיב לו, כי לא רק שמותר, אלא כיהודי כחסידי וכמדען, חייבים לחקור זאת, והוסיף: "ואם לא

תמצא חיים על מרס צריך לחפש הלאה - איננו יכולים למתוח גבול על מרחבי ה'.

והנה בענין הנ"ל, מצינו שתי דיעות; דהנה בעל ס' העיקרים, מובא בס' הברית א-ג, ד ס"ל דלא קיים שום בריאה בכוכב אחר, מכיון שאין להם בחירה חפשית וגם אין יכולים לשמש את האדם (כשאר בע"ח, וצמחים), לכן אין שום טעם לקיומם.

אבל ר' חסדאי קרסקס בס' אור ה' ד, ב, מבאר בארוכה דלא מובא בשום מקום ביאור ששולל ענין הנ"ל, וכן בס' הברית א-ג, ג מבאר שכן קיים חיים בכוכבים אחרים, אבל אין להם בחירה חפשית, ומבאר הטעם לזה, ע"ד ביאור הנ"ל של כ"ק אד"ש, ומבאר שם דמש"כ במס' ע"ז ג, ב - "רוכב על כרוב קל שלו ושט בשמונה עשר אלף עולמות" הם עולמות שדרים בהם.

וכן יש להעיר ממס' מנחות לז, א תוס' ד"ה או קום - אבל יש במדרש אשמדאי הוציא מתחת קרקע אדם א' שיש לו שני ראשים לפני שלמה המלך... והחיד"א בפתח עינים מפרש ע"ז, דמכיון שלא ה' בעוה"ז, ה' פטור ממצוות.

המורם מכל הנ"ל, דדעת כ"ק אד"ש נוטה כבעל ס' הברית ור' חסדאי קרסקס.

* * *

בלקו"ש פ' בחוקותי ש.ז. מבאר בסופו "אז דער רמב"ם איז דאס מדגיש דערמיט וואס ער שטעלט דעם ענין וועגן דער תשובה בסוף הגלות אין פרק שביעי פון הל' תשובה, נאך דעם ווי ער איז מאריך אין צוויי פרקים (פ"ה ופ"ו) וועגן דער ענין פון בחירה חפשית, אז יעדער איד האט בחירה חפשית, און זאגט דערנאך אין אנהויב פון פרק שביעי: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כו' ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות כו' - וואס יש לומר כוונת הרמב"ם בזה: די אמיתית ענין פון תשובה איז בשעת זי קומט בבחירתו החפשית... עיי"ש.

אבל עדיין צלה"ב, מדוע עניני דפ"ה ופ"ו הכניס הרמב"ם באמצע הל' תשובה ולא התחיל הל' תשובה בענין זה, דלכאורה זהו כל היסוד לענין התשובה, וכפי שמתחיל פ"ז, ועוד: מכיון שענין הבחירה חפשית הוא יסוד של כל קיום המצות וכפי שמובא בפ"ה ה"ג - "ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה", הו"ל לחביאו בתל' יסודי התורה? דהרי כו"כ ענינים המבוארים שם, ג"כ תלוי ביסוד שקיים ענין הבחירה.

יח. ברמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג (בהשיעור דיום ג' פ' נשא) כותב, וז"ל:

"וצריך להזכיר בה (בברכת הארץ) ברית ותורה, ולהקדים ברית לתורה, שהברית הזאת שאומרים בברכת הארץ היא ברית מילה שנכרתו עלי' שלש עשרה בריתות והתורה כולה נכרתו עלי' שלש בריתות, שנאמר אלה דברי הברית וגו', מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, אתם נצבים וגו' לעברך בברית וגו'", עכ"ל.

וצריך להבין: למה מפרט הרמב"ם את השלש בריתות דתורה, ואילו את השלש עשרה בריתות דברית מילה אינו מפרט?!

[וע"פ הידוע גודל הדיקוק בלשונו של הרמב"ם - הרי בודאי שאין לומר שהסיבה לזה שלא פירט את ה"ג בריתות דברית מילה היא - מפני שהם מרובים (משא"כ השלש בריתות דתורה, שהם רק שלש)].

והנה להלן בסוף הל' מילה (בהשיעור דיום ש"ק פ' נשא) כותב הרמב"ם, וז"ל: "בא וראה כמה חמורה מילה... וכל מצוות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות, שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה', מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ושם הוא אומר אתם נצבים היום כולכם לעברך בברית ה' אלקיך, הרי שלש בריתות, ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו", ומונה ומפרט שם את כל שלש עשרה הבריתות דמילה.

ועפ"ז אולי אפשר לתרץ, דהטעם שלא פירט הרמב"ם בהל' ברכות את י"כ הבריתות דברית מילה הוא - כי מקומו הוא כאן, בהל' מילה (ולא בהל' ברכות), ולכן כאן, בהל' מילה, אכן פירט אותם הרמב"ם.

ובנוגע להשלש בריתות דתורה - י"ל שפירט אותם בפעם הראשונה שהזכירם.

[ומקום מיוחד להזכרת השלש בריתות דתורה אין, לכאורה - כי אי אפשר לו להרמב"ם להזכירו בהל' תלמוד תורה (ובפרט בפ"ג שם, בו כותב הרמב"ם ע"ד גודל מעלת (לימוד) התורה) - כי ענין זה שהתורה נכרתה רק בשלש בריתות אינו מורה כ"כ על מעלתה של התורה. ובפרט שבחז"ל הובא זה להורות על מעלת המילה לגבי התורה].

אבל עדיין צריך להבין: מכיון שכבר מנה ופירט הרמב"ם את השלש בריתות דתורה בהל' ברכות שלפני הל' מילה - למה חוזר ומפרט אותם כאן, בהל' מילה?

ואולי יש לומר - ובהקדים: בהנוגע להשלש בריתות שנכרתו על התורה ישנם כמה דיעות:

(א) דעת רב האי גאון, הובאה בר"נ גאון לברכות מח, ב (שהוא מקורו של הרמב"ם הנ"ל דהל' ברכות, כמ"ש נושאי - כליו שם), שהכוונה היא להזכרת שלש פעמים "ברית" וז"ל: "ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות הכי ג' דתורה מפרשי רבנן האמורין בלוחות שניות (תשא לד', י. שם, כז-כח): הנה אני כורת ברית, כרתי אתך ברית, ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית*", עכ"ל.

(ב) דעת ר"נ גאון, שהכוונה היא לג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל. וז"ל שם: שזו ניתנה בג' בריתות. הכין מפרש בספרי (פרשת ראה) כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל, אחד בחורב ואחד בערבות מואב ואחד בהר גריזים ובהר עיבל. ובמס' סוטה בפ' ואלו נאמרין בכל לשון (לז, סע"א ואילך) שנינו הפכו פניהם כלפי הר גריזים כו', ת"ר ברוך בכלל ברוך בפרט וכן בסיני וכן בערבות מואב, שנא' (תבוא כח, טט) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתוב (שם כט, ח) ושמרתם את דברי הברית הזאת", עכ"ל**.

(ג) דעת רבינו יונה על הר"ף בברכות שם, שהיא כעין דעת ר"נ גאון שם, אלא שאחד מן הפסוקים שמביא שונה הוא מזה שבר"נ גאון. וז"ל רבינו יונה שם: "שזו ניתנה בשלש בריתות, אלה דברי הברית מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ובפרשת אתם נצבים (כט, יא) לעברך בברית...". עכ"ל.

ועפ"ז אולי אפשר לתרץ, שלכן הוצרך הרמב"ם לפרט ב' פעמים את מקום השלש בריתות דתורה בקרא - להדגיש שדעתו כדעת ר"נ גאון ורבינו יונה, שהכוונה היא לג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל, ודוקא ג' פסוקים אלו שברכינו יונה.

והנה מקורו של הרמב"ם הוא (כנ"ל) מברכות (מח, סע"ב ואילך). וז"ל הגמרא שם: "פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה, שזו ניתנה בשלש בריתות וזו ניתנה בי"ג בריתות", עכ"ל.

אבל הרמב"ם מדייק לכתוב "ושנכרתו עלי", שבזה בא להדגיש

(*) כן הועתקו דברי רב האי גאון בר"נ גאון כאן, ובכתוב הוא: "ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים".

(**) ועד"ז הוא בפרש"י ברכות שם, וראה בהגהות הב"ח ובחדא"ג מהרש"א שם.

עוד יותר שכוונתו היא לא להזכרת שלש פעמים "ברית" בלוחות שניות (כפירוש רה"ג), כ"א להג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל בג' המקומות שניתנה התורה לישראל, כנ"ל.

[ועפ"ז יומתקו ביותר דברי הלחם משנה על הרמב"ם הל' ברכות שם].

וכיון דאתינא להכי - הרי כאן המקום אתי להעיר על השינויים שבין הרמב"ם הנ"ל בהל' ברכות להרמב"ם בסוף הל' מילה:

בהל' ברכות: "והתורה כולה נכרתו עלי' שלש בריתות" - ובהל' מילה: "וכל מצוות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות".

בהל' ברכות: "שנאמר אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, אתם נצבים וגו' לעברך בברית וגו'" - ובהל' מילה: שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה', מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ושם הוא אומר אתם נצבים היום כולכם לעברך בברית ה' אלקיך".

(ובב' הפסוקים, בהל' מילה, אע"פ שהשמיט בהם כמה תיבות - לא הוסיף "וגו").

בהל' מילה מסיים: "הרי שלש בריתות". וצ"ע שהרי כבר הקדים "נכרתו עליהן שלש בריתות", ולמה צריך לומר את ה"סך-הכל" עוה"פ.

מהי כוונתו ב"ושם הוא אומר"?

בהל' ברכות אחרי כתבו "לעברך בברית" מוסיף "וגו", ובהל' מילה, אף שהוסיף את התיבות "ה' אלקיך" - עדיין ה' צריך להוסיף "וגו", כי אינו סיום הפסוק, ו"כל פסוקא דכא פסקי' משה רבינו אנן לא פסקינן ל' כו".

בהל' ברכות: "ברית מילה שנכרתו עלי' שלש עשרה ברכות" - ובהל' מילה - "ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו".

[ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם הידועים בפיה"מ שלו לחולין ספ"ז: וכמו"כ אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה וכו'"].

הרב צבי הירש נאטיק
- ברוקלין נ.י. -

יט. כתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א ה"ז בנוגע ת"ת בקטן: "וחייב

ללמדו...עד שיקרא תורה שבכתב כולה".

ומבאר הצפע"נ (לרמב"ם כאן): "ר"ל כשיטת רש"י דרך תורה בלבד [ולא נ"ך], והך כולה ר"ל לאפוקי שלא ילמדו מגילה כהך גיטין דף ס', וירוש' פ"ד דמגילה...".

והקשה הר"מ אשכנזי בספרו הערות וציונים להל' ת"ת לאדה"ז (ע' 100): לכאורה מה שהביא מגיטין מיירי שם לענין לכתוב מגילה מגילה להתלמד.

והנה אף דבגמרא גיטין שם משמע שעיקר האיסור היא הכתיבה. אמנם ראה כס"מ לרמב"ם הל' ס"ת שכ' שאם אסור לכתוב כל שכן דאין קורין. עיי"ש. (וראה גם שו"ת חת"ס חיו"ד סרנ"ד שמבאר שהטעם דאין כותבין מגילה מגילה הוא לפי שמיכת הפרשיות יש בהן דרשות ידועים ושאינם ידועים מאי טעמא נסמכו, וכשמפרידים הרי הפסיד כוונת סמיכתם, ע"כ. ועפ"ז יש לומר סברא זו בנוגע לימוד מגילה מגילה). והאריך בזה הר"מ גרוסברג בפ"י עמק העיון לצפע"נ שם.

אהרן לייב ראסקין

- תות"ל 770 -

לזכות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
והרבנית שתליט"א