

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



שמיני, ס' החודש

כ"ה אדר שני

גליון ל (שלב)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

ת ו כ ן ה ע י נ ל נ י ם

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

ביאור במח' בגמ' ב"הידור עד שלישי" ולמה השמיט -
 ד זה הרמב"ם - עפ"י החילוק בין חפצא לגברא
 ד מריקה הוא חלק מהגעלה או נוסף ע"ז
 ח האם יש פסול בדם
 ח דם חטאת שניתז על הבגד
 ט שבידת כלי חרס שבישל בו חטאת
 ט הרכבה מזגית והרכבה שכונית
 י מריקה ושטיפה בכלי נחושת
 י בגדר האיסור נותר
 יא קרבנות אינם בעיקר פעולת האדם
 יב הרמב"ם דרכו לכתוב בתחילה בכללות ואח"כ הפרטים

ה ד ד ר ן ע י ל ה ו ר מ ב ם

אם בשכל אין ראוי למציאות הבודא, איך ידע זאת אאע"ה -
 יג ואיך באים ע"י שכל להכרה בזה
 יד ידועת הקב"ה את העתיד לפני הצמצום או לאחריו
 יד ידועת הקב"ה היא חיות הנבראים וא"כ למה אינה -
 יד מכרחת בחירה
 טו תיאור המצב דימות המשיח הוא הלכה

ר מ ב ם

טז כמה פעמים בודקין את הנביא לדעת הרמב"ם
 טז ביאור הרמב"ם ע"פ החילוק בין שכל לטיפש
 יז למה ביאר הרמב"ם תיבת בורסקי רק אח"כ
 יז הגירסא בהכותרת הל' עבודת כוכבים וחוקות עובדי
 לח או וחוקות הגוים
 לח לו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכריחו כל
 לט הכדואים הבאים - שהקדמה היא כדי להסיר את יצרנו
 לט הריגת נביא שקר שהולך בדרכי הנבואה
 מא מ"ע שהזמ"ג נשלים פטורות
 מא סיומו של הרמב"ם בסוף כל הל' בריך רחמנא דסייען
 מא הל' בהקדמת הרמב"ם: ר' אשי חיבר התלמוד בימי בנו

הגירסא ברמב"ם היות הגוף בריא ושלם מדרכי -
עבודת השם ----- מב

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י פ' תזריע ---- יז
רש"י ד"ה עגל וכבש (ט-ז) ----- יט
רש"י ד"ה ואת הבשר ואת העור וגו' (ט-יא) ----- כ
רש"י ד"ה ואמר משה אל אהרן (י-ו) ----- כ
ביאור בפרשת כשרות וסימני בהמות בפרשתנו ----- כא
רש"י ד"ה טהור הוא (יא-לז) ורש"י ד"ה וכי יתן מיס
על זרע (יא-לח) ----- כב
רש"י ד"ה שוק התנופה וחזה התרומה ----- כג
רש"י ד"ה וידבר אהרן (י-יא) ----- כו
בענין הנ"ל ----- כח
רש"י ד"ה אל משה ואל אהרן (יא-א) ----- כט
בענין הנ"ל ----- לא
רש"י ד"ה (יא-לז) ----- לג
ברש"י הנ"ל ----- לג

ח ס י ד ו ת

מה השייכות דד"ה ולבש הכהן תרס"ח לפ' פרה ----- לד
דרך החכמים - דרך המיצוע והחסידים - לפנים משורת
הדין ----- לד
מה הרא"ל שנפש כי תחטא שבזהר קאי על שוגג ----- לח
התמל' כנפש כי תחטא - תמל' קיימת? ----- לה

ב-ג-ל-ה

בקרובן נדבה איך שייך התכוונות שנפש תחת נפש ----- לו

ש ו נ ו ת

מתל התערב הרכ המגיד במחלוקת בין ר' יונתן אייבשיץ -
ור' יעקב עמדין ----- לז

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

א. בלקו"ש פ' ויקרא ש,ז, מכואר שכענין "מן המוכחר" בקרבנות ישנם כמה דרגות, ומהם:

שאפ"ל בהמה שאין בה מוס או א' מחוללים אחרים, רק שהוא כחוש וכעור לא יקריב אותה לכתחילה, ובזה איירי הרמב"ם בריש פ"ז מהל' איסורי המזבח כשכותב "לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה כיצד הל' חייב עולה לא יביא שה כחוש וכו' אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המוכחר" ולומדים זה מפסוק "מבחר נדריכם" שבפ' ראה, אבל מצד זה אינו מוכרח ליתן היפה והמשובח ביותר,

למע' מזו: שיש להדר להקריב דווקא המשובח והיפה ממה שיש לו, וזהו כוונת הרמב"ם במה שכותב בסוגם הל' איסורי מזבח "הרוצה לזכות יצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר,,, " ולומדים זה ממה שהכל הביא מבכורות צאנו וישע ה' אל הכל' וגו' וכן מהכתוב כל חלב לה',

וממשיך בטעיף ד' שבהשקפה ראשונה החילוק בין ב' ההלכות הוא, שהדין דמבחר נדריכם הו"ל דין בהחפצא, שנוגע בגוף קדושת הקרבן, שיהי' מהודר וכו' ולכן א"א להיות כחוש וכעור (אבל שיהי' דווקא היפה ביותר אינו נוגע, דהחיוב הוי שהחפצא יהי' מהודר, וזה די' משא"כ הדין כסוף הל' איסורי המזבח הוי דין בהגברא "הרוצה לזכות עצמו" והידור מצד הגברא אין לו שיעור, ולכן צריך להביא מן הנאה והטוב ביותר,

ואח"כ ממשיך שבאמת בקרבנות א"א לומר הכי, דקרבנות מחולקים מכל המצות, דכל ענין המצוה הוא קדושת הקרבן, שעל הגברא ליתן זה לה' וכו' עיי"ש ע"כ תוכן מהשיחה הנוגע לענייננו,

והנה עפ"י סברא זו [שכשהידור הוא בהחפצא הרי נוגע בעיקר שלא יהי' כחוש, וההידור יכול להיות בהגבלה, משא"כ כשזה ענין בהגברא] אפשר להסביר פלוגתא בגמ', וקושי' ידועה על הרמב"ם,

איתא בבבא קמא (דף ט') שא"ר אסי א"ר זירא שבהידור מצוה מחויב להדר י"ד שליש מן עצם המצוה, "במערכא אמרי משמי' דר' זירא עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה",

ובלקו"ש ח"ה (ע' 453) מדייק דכיון דמערכא משמי' דר' זירא מחלקים בין שליש ליותר משליש רק אם פורעין לו בחייו

או לא (עי' ב"ש"י) משמע דמערבא משמ"י דר' זירא טובריס דלענין חיוב הידור אין שום נפק"מ בין שליש ליותר משליש, ותיכף נתחייב באתרוג היותר נאה שמוצא גם אם הוא יותר משליש, (וכע"ז כתב בספר בכורי יעקב (לכמח"ס ערוך לנר) או"ח ר"ס תרנ"ו),

היוצא מזה שנחלקו השמועות אליבא דר' זירא, דלפי ר' אסי חיוב ההידור הוא רק עד שליש, ולפי מערבא החיוב הוא גם יל יותר משליש,

ועפ"י הנתבאר לעיל מהשיחה אפשר להסביר המחלוקת:

להדיעה הא' דר' זירא, חיוב ההידור הוא דין בהחפצא שהאתרוג (לדוגמא) צ"ל מהודר, וחכמים עשו שיעור (והגבלה) עד שליש, פי' שכשמהדרין שליש ה"ז נק' חפצא מהודר, (וכמו שפי' הנ"ב ריש ט"ו תרנ"ו), משא"כ המערבא משמ"י דר' זירא סובר, דחיוב ההידור הוא על הגברא, דעל האדם להראות שמיונת חביבין עליו, ולמה יעשו בזה שיעור ובפרט אם הוא עשיר, אלא מיד נתחייב על הידור יותר משליש, מן "היפה ומשובח ביותר" וד"ל,

ועפ"ז יכולים לתרץ קושיית המפ', למה השמיט הרמב"ם דין הידור עד שליש אף שמביא דין הידור כמ"פ (אף שלא מן הפסוק "זה אלי ואנוהו" עי' בהערות 27, 28) ידהנה ידוע מ"ש האחרונים בדעת הרמב"ם דסובר דהידור הוי דין בהגברא (עי' מ"ש בקובץ אהלי תורה חוב' ל"ג בגדר הידור מצוה וט"ו), מדפסק כפ"ב מהל' מילה, דאף בחול משפירש המוהל אינו חוזר על ציצין שאינו מעכבין (עי' בכס"מ), דהוי רק מצד הידור, ומזה רואים שסוברים דהוי דין בהגברא עי"ש ואכ"מ ועכ"פ פוסק כמו מערבא שהידור הוי דין בהגברא ולכן סובר גם שחיוב ההידור (שעל האדם) הוא יותר משליש כמו המערבא, ולכן אינו מביא דין הידור עד שליש דאדרבא פוסק כהמערבא, שהרוצה לזכות עצמו בדין הידור מחויב גם ביותר משליש (רק שלפועל אם אי אפשר אומרים לו "אל יכזב"),

[ואף שבמהדרין מן המהדרין של חנוכה סובר הרמב"ם דהוי דין בהחפצא (כמ"ש בלקו"ש ח"כ חנוכה והע' 14) הרי ידוע שמהדרין מן המהדרין של חנוכה הוי דין מיוחד ונפרד, שאינו חלק מדין הידור בכל מקום (ועי' מ"ש בזה הר' גערליצקי בקובץ הערות וביאורים פ' וראא תשמ"ב, ונתבאר שם גם לדעת הרמב"ם, עי"ש)]

יוסף נמס

ישיבה גדולה חב"ד - יאהנסבורג

- דרום אפריקא -

ב. בלקו"ש פ' צו ש, ז, בטעל' ו' מבאר טעם השינוי מדוע בנוגע גיעולי נכרים נא' "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש" (מטות לא, כג) משא"כ לגבי כלי נחשת בפ' צו נאמר "ומורק ושוטף במים":

ביי הגעלה פון א דבר איסור איז דער עיקר מכוון צו מבטל זיין די בליעת האיסור, וואס אויף דעם איז גענוג "יגיעלנו בחמין" משא"כ דער דין פון "ומורק ושוטף" ביי חטאת איז בדומה צום דין מיוחד (ביי דם חטאת) פון כיבוס הכגד, און דעריבער איז ניט גענוג הגעלה לחוד (וועלכע איז מבטל די בליעה), נאר דער "יפלוט את בליעתו" דארף זיין אין אן אופן פון "ומורק ושוטף במים" מצחצח זיין און אויסשווינקען די כלי (בדוגמא צו כיבוס) ע"כ,

הרי מובן מהנ"ל, דלגבי כלי נחושת צריך א) הגעלה וב) מריקה ושטיפה, ובפרטות יותר א) הגעלה ב) מריקה וג) שטיפה,

והנה במס' זבחים צז, א ישנו פלוגתא דרבי ורבנן, דרבי סובר מריקה ושטיפה תרוויהו בצונן, ומריקה מבפנים ושטיפה מבחוץ, בר מהגעלת חמין משא"כ בשאר איסורים מספיק בהגעלת חמין ורבנן סברי מריקה בחמין דהיינו הגעלה, ושטיפה בצונן,

ועפ"ז צ"ל דמש"כ רש"י בד"ה ומרק ושוטף - לפלוט את בליעתו הוא כרבנן, דמפרשים דמריקה היינו הגעלה, אכל לפי"ז צלה"ב:

1) דהביאור בלקו"ש משמע שדין "מורק ושוטף" הוא בנוסף לדין הגעלה, כדעת רבי, ואף שאין רש"י מוכרח ללמוד כרבנן, אבל כנדו"ד מוכרחים לומר כן כנ"ל, דאל"כ הרי מנלן יודע רש"י שצריכים הגעלה ("לפלוט את בליעתו" פרש"י) דהרי דין הגעלה רק נאמר בפ' מטות,

[ובהערה 29 כותב דע"ד ההלכה ג"כ, הדין דמריקה ו(לכך הדיעות) שטופה הוא הוספה על דין הגעלה,

אבל יש להעיר בהעמק שאלה שאילתא קל"ז בארוכה, ותמצית דבריו מובא בפני עה"ת (העמק דבר) בד"ה ומרק ושוטף במים - פרש"י להפליט את הבלוע ודעת הרמב"ם ז"ל שזה אינו אלא לתנא דס"ל מריקה ושטיפה בצונן אבל למ"ד מריקה בחמין ושטיפה בצונן אין הפל' מריקה הגעלה ברותחין אלא בחמין שהיד אין סולדת ומריקה ביד לנקותו מן העין והגעלה אין

צריך כלל בקדשים ותרומה, ועלין עוד בהעמק שאלה הנ"ל, לפי"ז יוצא דכן מפרש דעת הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ח,

וראה גם בפיה"מ להרמב"ם פי"א שמפרש - הכבוס המופלג עד שמסיר מה שנדבק בכלים יקרא מריקה ותוספת הנקיות יקרא שטיפה ואח"כ מפרש "ואיסכלא שבכה של ברזל שצולין עליה בשר ופירוש מגעילן שסיר השמנוניות שנבלעה בשפוד,,, וסדר המעשה הזה לתת אותן הכלים לתוך מים רותחים כשהן על גבי האש ושופכין עליהם מאותן המים ושוטפן במים קרים,

וכן בפ"ח הי"ב במעה"ק - מריקה בחמין,,, והאסכלא מגעילן במים חמים על גבי האש הרי משמע דיש חילוק בין מריקה בחמין והגעלה ברותחין, לפי הרמב"ם,

ואם נפרש שמריקה היינו הגעלה כרבנן, יוצא דנוסף להגעלה (מריקה) ישנו רק דין שטיפה, ומהו הביאור בשיחה שנוסף להגעלה יש דין ד"שטיפה ומריקה"? הרי בפסוק רק מזכר ב' ענינים (מריקה ושטיפה)?

[ובפנים השיחה מבאר פסוק "ומורק ושוטף במים" - מצחצח זיין (ומורק) און אויסשוויינקען (שוטף) די כלל],

2) אם נפרש כנ"ל שמריקה היינו הגעלה, אז אינו מובן מה שפרש"י בד"ה ומרק - לשון תמרוקי הנשים שלשון זה אינו מבאר שזה ענין של הגעלה, וראה המלבי"ם עה"פ שמפרש תיבת ומרק פירושה "צחצוח וליטוש" (ע"ד פרש"י) הוא רק כדעת רבי, אמנם החכמים שחולקים וסוברים שמריקה בחמין ושטיפה בצונן, יפרשו תיבת "ומרק" מלשון ואת המרק שפוד (שופטים ו) שהוא הלחות היוצא מן הבשר והורק ממנו, משורש "רק", כלומר ומורק פירושו, שיורק בלענת הכלי שבלע מרק הבשר, וזהו רק ע"י הגעלתו בחמין, ולכן אמרו מריקה בחמין ושטיפה בצונן ולפ"ז דוגמת רש"י מאסתר אינו מבאר איך מריקה היינו הגעלה,

3) בהתוועדות דפ' שמיני תשל"ו, מבאר דזה שרש"י מביא דוגמא לפירושו מאסתר ב, יב מתיבות "תמרוקי נשים" ולא מתיבת "מרוקהן" כי נשים דעות בזבחים צז, א אם מריקה צ"ל בחמין אן בצונן לכן "ווען רש"י וואלט ברייגען די ראי' פון מרוקיהן, קען דאס מיינען אויך חמין, ווארום תמרוקיהן מלינט אלע תמרוקים, אויך תמרוקים פון כלים אדער בגדים, משא"כ בשעת רש"י מלינט די ראי' פון תמרוקי נשים איז פארשטאנדיק אז דאס מלינט בצונן ניט בחמין, ווארום תמרוקי הנשים מלינט די זאכן וואס נשים שמירן זיך, איז שמירן דעם פנים און ידיים ורגלים טוט מען דאס בפושרים ניט בחמין, ווארום בחמין אז היד סולדת בהם,,, אז דערפון וואס רש"י

ברינגט די ראי' פון תמרוקי הנשים איז א ראי' אז רש"י האלט אז דאס איז בצונן ע"כ,

לפי ביאור זה, א"א לפרש תיבת מריקה כהגעלה; ואם כן, הו"ל לרש"י להביא תיבת מרוקיהן כפירושו, ולא "תמרוקי נשים" כנ"ל,

ואבקש ביאור מקוראי הגליון בענין הנ"ל,

(ב) בסעי' ו' מבאר לגבי דם חטאת ש"איז ניט פארכונדן מיט אן איסור אדער פסול אין דעם דם, נאר ביי דם חטאת האט תורה מחדש געווען,,, אז איז דא א חיוב פון "תכבס" ע"כ,

ויש להעיר מפ' הרשב"ם בד"ה תכבס - שלא יהי' נאסר בנותר שבשריפה,

וצ"ע דמשנה מפורשת במס' זבחים מה, ב דברים שאין חייבים עליהם משום פגול חייבין עליהן משום נותר ומשום טמא, חוץ מן הדם, וכן עי' רש"י חולין קיז, ב והל' פסולי המוקדשים פ"ח, ה"יז דכן הוא ההלכה,

* * *

בגליון כז (שכט) שאלתי כמה קושיות על מה שנת' בלקו"ש ויקהל ש, ז, דהטעם מדוע לא מצינן שאשה נצטוותה על מצות פרו ורבו, והמערכת העירו דצ"ל דודאי בהלכה בפועל סו"ס אינה מצווה, אבל הביאור הוא כמובן הרחב דלכך לא נצטוותה כי אינה צריכה להציווי עי"ש,

ויש להעיר משדי חמד כללים מערכת כ' כלל קז ד"ה ובעיקר בשם שו"ת שם ארי' דלא דרשינן טעמא דקרא ואין לטעם זה [מבאר שם טעם הכל-בו והאבודרהם כיון דנשים משועבדות כבעליהן ועוד, וע"ז מקשים, דטעם זה אינו שייך לנשים פנויות אלמנות וגרושות] שרש לענין דינא רק לדרשה עי"ש,

וכן יש להעיר מפרדס יוסף עה"ת בראשית ב, ב דכתב דלא פלוג חז"ל בין נשואה לאידך,

הרב מיכאל לוזניק

- מיאמי-פלארידא -

ג. בלקו"ש פ' צו (סעי' ג') מבאר דב' הדינים שבפסוק (ו, כ): "כל אשר יגע בבשרה יקדש, ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה תכבט במקום קדש" הם חלוקים בעניניהם דהדין דבשר החטאת הוא דין מצד בליעה, דכל דבר אוכל אשר יגע ויבלע ממנה יקדש להיות כמוה, משא"כ הדין דדם החטאת הדיק הוא

"יזה", היינו דאי"ז בליעה באופן שהדם נתערב עס כללות מציאות הבגד, אלא דבהיות שכהבגד נמצא בו דם חטאת, צריך להוציא הדם ממנו, ולכן אין חיוב כיבוס על כללות הבגד רק במקום הדם, עי"ש,

ולכאורה יל"ע מנלן לחלק כן, הלא אפשר לומר דגם כבגד ענינו הוא להוציא הדם שנבלע בו, והחילוק הוא דבבשר דאיירי שהי' בליעה בדבר אוכל דוקא (כמ"ש רש"י), ואין שייך להוציאו משם (כמכואר בהשיחה בסעי' ה') לכן אמרה התורה שדבר אוכל זה שנבלע בו מבשר החטאת נעשה כמוה אם פסולה תפסל וכו' ותאכל כחומר שבה, משא"כ כבגד דלא שייך לומר שיהי' כמוה, וגם אפשר להוציאו מן הבגד, לכן טעון כיבוס, ומנלן לחלק ולומר שהם דינים חלוקים כנ"ל, (ועי' זבחים צח, ב, וברש"י, וברמב"ם מעה"ק פ"ח ה"ט בדרך ההלכה כבגד שהוא מדין בליעה) ומה שהוזכר דלכן אי"צ כיבוס בכללות הבגד אלא במקום הדם, הנה גם בדין דבשר כן הוא, כדאיתא בזבחים צז, ב, יכול נגע במקצת חתיכה יאה כולו פסול ת"ל אשר יגע - מה שנוגע פסול, כיצד הוא עושה חותך מקום שבלעו עי"ש, ולכאו' כן הוא גם בפשט"מ,

* * *

(ב) בנוגע להשאלה שבסעי' א' בכלי חרס, מנלי' לרש"י בפשט"מ שהוא מצד נותר, ושכן הוא גם בכל הקדשים, דילמא הוא דין מיוחד בחטאת כהדין דדם חטאת, לכאורה י"ל דבכלי חרס דאיירי שנבלע לו מבשר החטאת, שיש עליו דין מיוחד דנותר, מסתבר לפרש בפשטות דלכן ישבר בשביל נותר, ולמה לן לחדש שהוא חומרא מיוחד בחטאת, (ועד"ז בהדין דכל אשר יגע בבשרה דג"כ יש עליו דינים מיוחדים, מסתבר דזהו הטעם דנעשה כמוה, ושכן הוא בכל דבר כמפורש לעיל לגבי מנחה) אבל כאן כבגד דאיירי שנבלע בו דם, דעל דם ליכא דין מיוחד כמו נותר כמכואר במשנה זבחים מה, ב, וגמ' שם מו, א וכן משמע בפשט"מ לקמן (ז, ז) והנותר מבשר הזבח וגו', אבל כדם לא, נמצא דמצ"ע אין שום טעם למה צריך להוציאו, ולכן עכצ"ל דזהו חומרא מיוחדת בדם חטאת דאין לך בו אלא חידוש,

* * *

(ג) במ"ש בסעי' ד' דמהא דכלי חרס ישבר ליכא הכרח שאינו יוצא מדפנו לעולם דאפ"ל דהא דצריך שבירה ה"ז משום דגם הכלי נעשה נותר ככהדין דכל אשר יגע בבשרה יקדש (וראה פסחים מה, א אודות היתר מצטרף לאיסור בענין זה), ודוקא כשידעינן הדין דכלי נחושת צריך צריקה ושטיפה ולא שבירה אפשר להוכיח זה, עי"ש, לכאורה י"ל דדוקא באוכל שנבלע בו מבשר חטאת דאי אפשר להוציאו משם כנ"ל דוקא שם נעשה כמוה, אבל בכלי חרס אם הי' המציאות דאפשר להוציאו משם מהיכי תיתי

לומר שהכלי נעשה נותר, כיון שהוא מציאות נפרד בפ"ע שאפשר להוציא ממנו טעם הבשר (בדוגמת החילוק בין הרכבה מזגית והרכבה שכונית, ראה מפענ"צ פ"ח),

ועוד דדוקא דבר אוכל שנבלע בו מבשר חטאת אמרה התורה שיקדש להיות כמוה, כיון דמצ"ע הוא עומד לאכילה וכו' לכן צריך להתנהג בו באכילתו כבשר החטאת, אבל כלי שהוא סוג אחר לגמרי מבשר החטאת, למה נימא שחל עליו דין נותר? ולשון רש"י הוא "לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר", דלכאורה משמע מזה דרך הבליעה נעשה נותר, ולא דישבר משום הכלי גופא,

* * *

(ד) במ"ש בס"י ח' דלרש"י ה"א רכלי נחושת צריך מריקה ושטיפה אל"ז בכדי לפלוט בליעת נותר, אלא לנקות הכלי מטעם בשר החטאת, (מעין הדין דכיבוס בגד מדם חטאת), לכאורה בשלמא בבגד דשייך משתמשים בו לחול, הנה מצד קדשות החטאת אמרה התורה דבעינן כיבוס (ראה ערוך השלחן העתיד הל' מעה"ק ס"י ע"ח אות ב'), אבל כלי זו שבישל בו החטאת, הרי בפשטות אין משתמשים בו לחול וחולין בעזרה מאי עבידתיהו, וגם אי אפשר להוציאו בחוץ כי נפסל ביוצא ואיצ"ל משום חטאת דוקא (וראה אריכות שקו"ט בזה בהדרש והעיון כאן מאמד נח מה שדן בדברי התרגום יונתן בן עוזיאל, דלשיטת רש"י אפ"י כשהיו הכהנים צריכים לאכול חולין בכדי שיהי' על השובע הי' זה אסור בפנים עיי"ש, ועי' גם בפנים יפות כאן שכ"כ ובס' פנים מסבירות מה שדן בדבריו, ועי' גם בהמצויין בהערה 9) וא"כ למה נימא שצריך מריקה ושטיפה אם לא משום איסור נותר? ואולי לפי פשט"מ הי' שייך שהכהנים יאכלו חולין גם בפנים ויל"ע,

ועוד, דדוקא בדם שלא שייך בו איסור נותר מסתבר דהוא דין מיוחד בחטאת, אבל כאן דמיירי בבשר שנתבשל בו דשייך ע"ז איסור נותר לכאורה הי' צ"ל דזהו הטעם דצריך מריקה וכו',

* * *

(ה) במ"ש בסעי' ז' בדרך הפשט הנה הגדר דאיסור "נותר" אינו דאכילה לאחר זמנה נתהפך לאיסור נותר, אלא דאדרבה הבשר נעשה נותר בשביל אי האפשריות האכילה, דהתנתה התורה ב' חיובים, עיקר החיוב הוא מצות אכילתו, ואם אי אפשר לאכלו צריך שריפה עיי"ש,

יש להעיר כעין זה גם בדרך ההלכה, מה שחקרו האחרונים באיסור נותר אם הפי' הוא דזמן האכילה הוא יום ולילה וכשנגמר

זמן האכילה במילא זה נעשה לנותר, דפ"ל נותר הוא נגמרה זמן האכילה, או להיפך דבבוא עלות השחר זה נעשה נותר, ולכן פקעה ממנו דין האכילה, דבפסול לא מתקיים דין אכילה, או דאין כאן סיבה ומסובב כלל, אלא דבבוא היום מתחיל ב' דינים בשוה נותר ואי אכילה, ראה בס' תורת זאב (זבחים) סי' כ"ח ועוד,

ומכאיים בזה מפסחים קכ, ב הפסח אחר חצות מטמא את הידים כו' ובגמ' אלמא מחצות הו"ל נותר מאן תנא ראב"ע, הוא שסב"ל דהפסח נאכל עד חצות, וברשב"ם מפורש שם דמחצות הו"ל נותר, והא דכתיב לא תותירו ממנו עד בוקר היינו דאז טעון שריפה, וכן משמע מפסחים ע"א, דלראב"ע נעשה נותר מיד אחרי חצות, וע"ל תוס' ברכות ט"א בד"ה ראב"ע דמשמע ג"כ דחל דין נותר בחצות, ובהפלאה שם כתב דנעשה נותר כבוקר, ובשו"ת רמ"ע מפאנו וז"ל א' כתב בהדיא לראב"ע דלא נעשה נותר מה"ח עד עלות השחר, והא דאיתא בפסחים כנ"ל דמתחיל בחצות הוא מדרבנן עיי"ש, וכן משמע בתוספתא פסחים סוף פ"ה דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות וזהו כראב"ע ומ"מ מבואר שם שלא נעשה נותר עד עלות השחר, וע"ל באור זרוע סוף פסחים בזה, ובס' כנסת הראשונים זבחים לה, א ומשאת משה פסחים סי' ק"נ ודבר שמואל פסחים קכ, ב דאי נימא דלראב"ע נעשה נותר בבוקר אף דזמן אכילתו הוא עד חצות מוכח דאין הפ"ל דכיון דעבר זמן אכילתו במילא נעשה נותר, דהרי לראב"ע הם ב' זמנים מיוחדים, ועד"ז העירו מהך דזבחים נו, ב דחזקי' סבר בהך דנאכלים לב' ימים ולילה אחד דבלילה שני' אף דנגמר זמן אכילתו מ"מ לא נעשה נותר עד הבוקר כיון דלא שייך שריפה ור' ויחנן סב"ל דנעשה נותר בלילה, ואפשר לומר דפליגי בהנ"ל, וראה לקו"ש צו תשמ"ה הערה 31 דג"כ כתב דנותר תלוי בזמן האכילה, עיי"ש,

* * *

(ו) במ"ש בלקו"ש פ" ויקרא (סעי' ה') ההפרש בין קיום המצוות להקרבת קרבן, דבקיום המצוות עיקר הענין הוא קיום הגברא. ובקרבו עיקר הענין הוא שנותן דבר לה' עיי"ש,

יש להעיר במ"ש (ויקרא ו, טז) "וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל" וכתב שם הרמב"ם: אמר הריב במורה הנבוכים כי טעם בעבור שכל כהן מקריב קרבנו הוא כעצמו, ואם יקריב מנחה ויאכלנה הוא בעצמו כאילו לא הקריב דבר, כי מנחת יחיד לא יקריב ממנה כי אם הלבונה והקומץ ולא די מיעוט זה הקרבן אלא שיאכלנה וידמה שלא הקריב קרבן כלל ולכך ישרפו את כולה, עכ"ל, ובפ"ל הטור הארוך הביא זהו והוסיף דלא דמיא לחטאת שיש בה אימורין למזבח, לכך ציוה הכתוב במנחה שתהא כולו כליל שיהא נראה הקרבתו, וקשה לזה הטעם מחטאת העדף שאין למזבח אלא דמה? עיי"ש,

ועל' בחינוך מצוה הקל"ז שכתב הטעם במנחת כהן "שהוא דומה בעיניו כאופה פת לצרכו" ולדבריו יש לתרץ מ"ש הרמב"ם במו"נ מחטאת העוף, דשאני מנחה כיון דזהו לחם, והוא המזון העיקרי של האדם, רק בזה אין האדם מרגיש דזהו קרבן לה' ממשא"כ בחטאת העוף דאי"ז רגיל לאכול, אפי' כשאוכלו ניכר דזהו מצד הקרבן לה' ולא בשביל עצמו, ואכמ"ל, עכ"פ לפי כ"ז מוכח ג"כ דבקרבן לא מספיק קיום הגברא שמקיים מצוותו, דא"כ אפי' במנחת כהן קיים מצוותו, אלא העיקר הוא שנותן דבר לה' ומרגיש כן וכפי שנת' בהשיחה, וכלן אמרה התורה דמנחת כהן כליל תהי' וכו' וכנ"ל,

* * *

ז) כמה שנתבאר בשיחת ש"פ צו פ' פרה בנוגע להרמב"ם הלי' תפלה פ"ד בתחילתו, ופ"י בתחילתו דהרמב"ם לכאזרה סותר א"ע, ודוחק הכי גדול לחלק בין ה"חמשה דברים (ה) משעכבין את התפלה" שארבעה הראשונים הם בנוגע לכל התפלה כולה, והחמישי "כיוונת הלב" - בברכה ראשונה בלבד (הנחה ב בלה"ק סכ"ח),

יש להעיר דעפ"ז מושלל תירוצו של החזו"א שט שתיירץ דבפ"ד איירי בעיקר התפלה ובפ"י פי' השיעור שבדבר, ע"כ כי כנ"ל כאן דולחן לומר כן כיון שכללו בהנך דברים שנעכבים בכל התפלה,

ועל' גם בהלי' שבועות פ"א ה"ד: שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות, האחת שנשבע על דבר הידוע שאינו כן כגון שנשבע על האיש שהוא אשה כו' וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל ובשגות הרא"ד כתב וז"ל: שנשבע בדבר הידוע לשלשה שאינו כן כמו שנשבע עכ"ל, וכתב רהדב"ז שם וז"ל: ואני לא ידעתי מה מקום להגהה זו והלא הרכ לא כתב בזה הפרק אלא כללים, ולקמן בפרק ה' כתב בהדיא ואינו חייב אא"כ נשבע על דבר שגרוי וידוע לבני אדם כו' עכ"ל, היינו שכן דרכו של הרמב"ם דבתחילה כותב בכללות ואח"כ בפרקים הבאים מפרש דבריו בפרטיות,

ועל' גם כס' הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד ע' כ"ב שהעיר ג"כ ממה שבהל' ק"ש פ"א ה"ז כתב סתם דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות יהי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע, ובהל' ברכות פ"א הלכות ה-ו כתב דאם הזכיר הזכרה ומלכות יצא, ורוצה לתרץ ע"ד הנ"ל דבהל' ק"ש אינו מפרש הדין דכל המשנה בפרטיות, ורק בהל' ברכות הפרשו, עיי"ש בארוכה בענין זה, ובירץ בזה ג"כ הסתירה בהל' תפלה כנ"ל, אבל לפי המבואר בהשיחה נמצא דכאן שאני דלא מסתבר לומר שמפרש הפרטים כפ"י, כיון שבפ"ד כללו ביחד עם שאר הדברים שמעכבים את כל התפלה,

ה ד ר ן ע ל ה ר מ ב ם

ד. בהדרן על הרמב"ם דש"פ ויקהל ש,ז, סע' ו' באמצע ד"ה והביאור בזה: "מכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר ח"ו - הרי ביכולתו להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו, וכו' - הרי מכיון שהוא ית' הוא נמנע הנמנעת הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות ככל באזה אופן הייתה הבריאה, ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר ,, ,, היא שהתורה אומרת ,, ,, שהקב"ה הודיע לנו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהבריאה הייתה באופן כזה שכל הנמצאים צריכים לו" עכל"ק לעניננו,

והנה מהתוכן של השיחה יוצא לנו שמצד השכל מהבריאה א"א לנו להוכיח שהבריאה הייתה באופן שצריך להתהוות בכל רגע ורגע, והיינו לא רק שיש ביכולת הקב"ה לברוא באופן שאינו צריך אליו ח"ו, אלא שגם מהבריאה עכשיו אין לנו הכרח שלא ברא העולם באופן כזה, אם לא שהודיענו ע"י נביאיו ותורתו שלא כן הוא אלא שהבריאה נבראה שצריכה תמיד אליו ככל עת ורגע,

וצ"ל מנין ידע א"א ע"ה מציאות האל וגם אל עולם ולא אל העולם והוא לכאורה מצד כי העולם צריך לו בכך עת ובכך יגע, ולכאורה הגיע לזה מצד שכלו כמכואר ברמב"ם בהלכות יסוד התורה,

גם צ"ל אם זה שמהוה את הבריאה ככל רגע אין הכרע לזה צד השכל כמו שאנו רואים את העולם עכשיו ולכן צריכים לראי' לזה מהפסוק, א"כ איך באלים גם לידעת מציאות הבורא מצד השכל, היינו ידיעת מציאות מצווה המצוה, כיון שהעולם יכול להתקיים עכשיו מבלי בורא מנין שהי' בורא שברא אותה בכלל אפשר הי' קיים כך תמיד,

וקושיא זו היא לא רק על השמים וכן צבאי' והארץ שהם קיימין באיש אלא גם על צבא הארץ שהם קיימים במין והם בעצמם הם הווים ונפסדים וא"כ יש להם תחלה וסוף, אבל מ"מ כמו שעכשיו אנו אומרים שיכולים להתהוות א' מהשני תמיד ולכן קיימין במין מבלי כח המהווה ח"ו, ולכן לכאורה יכול להיות שלא יהי' להם ג"כ תחלה (ובאו מדבר שקיים באיש ונשתנו),

ואפשר שהראי' למציאות הבורא הוא מהנהגת העולם וכמו שמבאר ברמב"ם בראיותיו של א"א ע"ה שהוא מהנהגת העולם כי יסוב הגלגל תמיד וכו' שא"א מבלי מנהיג, ומזה אפשר שבא לו ג"כ הראי' שברא אותם שא"כ איך הוא מנהיגם, וכמו שכותב שם שמנהיג אותם בלא יד,

אבל א"כ קשה לכאורה כי מזה יש להביא ראיה ג"כ שהוא מהווה אותם ומחיל אותם תמיד גם עכשיו כי אל"כ איך הוא מנהיגם גם עכשיו בלא יד, וצ"ע,

* * *

בהערה 14 "ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם, ,,, בענין השאלה ידיעה ובחירה שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' ושאינן בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, דלכאורה תמוה הרי מוכן בפשטות שבידיעת איזה דבר, אין הידיעה סיבה להדבר אלא להיפך הידיעה מסובב מהדבר, ואותו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה דמה שיודע גם העתיד להיות הוא מפני שגביו ית' ישנו כבר הדבר מכיון שלפניו ית' אין קדימה ואיחור, ,,, ועפ"ז הקושיא (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, ,,, וכמבואר כ"ז בארוכה במ"ש על מס' אבות פ"ג בשם הר"מ אלמושינו, ,,, וי"ל הביאור בזה: כלל הנ"ל שידעה מסובכת מהדבר שיודע הוא ע"פ גדהי השכל ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל - הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע כ"א שיודע מצ"ע ורק לאחר שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל - הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובכת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות כי לפניו ית' אין קדימה ואיחור כנ"ל) עכ"ל לעניננו,

ולכאורה צ"ל א) הלא הענין שכותב הרמב"ם שבידיעת עצמו יודע כל הנמצאים, וכמו שמסביר זה כתניא בסוף פ' מ"ח שהרי ידיעה זו היא חיות כל עובי כדור הארץ וכו' כי הוא המדע וכו' ודבר זה אין כיכולת האדם להשגו על כוריו וכו' ובהג"ה שם וכ"ה כפי קבלת האריז"ל בסוד הצמצום ע"כ וכמו"כ כתוב בהג"ה בפ"ב,

וא"כ לכאורה משמע מתניא שזה שיודע בידיעת עצמו הוא מצד הצמצום,

גם בעצם הענין לכאורה ההסבר שאין בו קדימה ואיחור ולכן יודע הוא כמו שהוא לאחר הבחירה של האדם, מהו שייכותו של אין קדימה ואיחור בהקב"ה לבחירתו של האדם, הוא מפני שבידיעת עצמו יודע כל הנבראים וידיעתו זו היא חיותם כמו שמבאר בתניא פמ"ח הנ"ל,

וא"כ לכאורה קשה טובא למה אין הידיעה מכרחת הבחירה כיון שהיא חיותו,

וגם כמו שמבואר במקומות אחרים, שהידיעה דגלוי וידוע היא ידיעה שאינו נרגש בהנברא ולכן איננו מכריח בחירתו, מ"מ איננו מוכן לנו איך הוא שניהם שאיננו מכריח בחירתו

ומי' גלוי וידוע לו מה יבחר, וצ"ע,

הרב אברהם קארף
- מיאמי-פלארידא -

ה. בה"הדרן על הרמב"ם" לכ"ק אדמו"ר שליט"א, שי"ל לכבוד סיום לימוד הרמב"ם במחזור שני ש, ז, סט"ו: "ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז, ועפ"ז מוכן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא נלא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין בנוגע למעשה בפועל - שיש חיוב להאמין ולחכות נלא רק לכללות ביאתו שכ משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם" ע"כ,

ואולי יש להעיר בזה, לפרש"י במס' שבת לא, ב על מה שאמרו שם דבשעה שמכניסין אדם לדין, דשואלין אותו צפית לישועה, וכתב ע"ז רש"י וז"ל: "לדרכי הנביאים" עכ"ל, דהיינו, לכל אותם הענינים המנויים בדרכי הנביאים אודות מצב העולם בימות המשיח,

ולפי הנז"ל שזה הלכה, הרי מוכן למה אדם נידון ע"ז, ואולי זהו מקורו של הרמב"ם בהלכה הנ"ל,

[ולכאורה בזה יש לשייב מה שהקשה בחדא"ג כמהרש"א על אחר, דהנה כל הענינים שהגמ' מביאה שהאדם נידון עליהם מוסכים על הפסוק והי' אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו', ולפי"ז מהו ה' ישועות (שבפסוק) ומסביר בזה יצפית לישועה דהיינו ישועות בלשון רבים לפי שהמצפה ומקוה לישועה ככל שעה הם רבים" ע"כ, אולם עדיין אינו מוכן דהרי הלשון הוא צפית לישועה ולפי דבריו הי' הלשון צריך להיות אם היו לך צפיות לישועה וכיו"ב, ולפי דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א הנז"ל מוכן הדבר בפשטות דהרי בזמן ימות המשיח יהיו הרבה ישועות בפרטים שונים בחיי האדם ולכן מוכן ה' ישועות בכל רבים,

הת' מנחם מענדל פרוס
- תות"ל 770 -

ר מ ב " ס

ו. רמב"ם פ"י מהל' יסה"ת ה"ב ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת כמו שנאמר בשמואל וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל נביא לה' עכ"ל ובטורי אבן מבאר שבודקין אותו ג' פעמים

כלשון הרמב"ם "פעמים" שנים "הרבה" שלשה כמו שדרשו חז"ל ימים רבים ימים שנים רבים שלשה (והטעם משום דבתלחא זימני הוי חזקה [וכנראה שהוא עפ"י לשון הגמ' סנהדרין פט; היכא ד[הנביא] מוחזק שאני המעתיק],

אבל צ"ב למה לא פ' הרמב"ם שבודקין אותן שלש פעמים,

ועיין מש"כ הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ ד"ה והחלק השני (מהדורת ר"י קאפח) "וגם אם נתקיימו דבריו בהבטחה או שנים לא תתאמת כזה נבואתו בהחלט, אבל תהי' נבואתו אצלינו תלוי' עד שתמשך אמתת כל אשר ידבר בשם ה' פעם אחר פעם", משמע יותר משלש פעמים, ובעבודת המלך הניח בצ"ע מהו השיעור בזה,

ונראה שהרמב"ם סובר שבודקין אפילו יותר משלש פעמים והשיעור הוא עד שיתפרסם אצל כל ישראל שהוא נביא, וכמ"ש הלח"מ עד שיתאמת, והוא מפורש ברמב"ם שבודקין אותו פעמים הרבה, , , כמו שנאמר בשמואל וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע,

שהבדקה צ"ל כמו בשמואל שידעו כל ישראל וכו' מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה' וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ ד"ה וכשתתאמת (מהדורת ר"י קאפ"ח) "וכשתתאמת נבואת הנביא כפי היסודות שביארנו ונתפרסם כשמואל ואליהו וזולתם יש לאותו נביא לעשות במצות מעשים שאין שום אדם זולתו רשאי לעשותם"*

מנחם מענדל שטראקס

- תות"ל 770 -

ז. ברמב"ם הל' תשובה פ' ה' הל' ב' כתב וז"ל: "אל יעבור במחשבתך כו' שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל וכו' ,

דהיינו שהבחירה הוא ביד האדם אם להיות חכם או טפש, וזה לכאורה היפך גמ' מפורשת נדה דף טז: שהמלאך הממונה על הריון שואל מהקב"ה, טפה זו מה תהא עלי' חכם או טפש וכו' וכבר עמדו ע"ז נושאי כללי הרמב"ם על אתר בכס"מ ובלח"מ ותירצו הגהות מימוניות שם דאולי יש חילוק בין שכל

(* ראה בס' בית שרגא פרק ג,

המערכת

לטפש ובאמת מהו החילוק לא נאמר,

ולהעיר ממאמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע זכור וכו' עטר"ת ע' רפט וז"ל: "סכלות אין הפירוש שטות כ"א חכמות חיצוניות וכו'", ולהלן שם ע' רצ דחכ' היא אמת וחכ' דקליפה להיותה הילף האמת ה"ז סכלות עיל"ש באורך,

ובזה יובן מה שהרמב"ם ז"ל מפרש שגם ע"ז יש בחירה דהיינו הבחירה אם להתעסק בחכ' דקדושה להיותה בבחיל' ביטול או ח"ו דחכ' דקליפה, שהוא ישות וההילף ממש מבחיל' חכ' דקדושה,

הרב יצחק מישולבין
- ברוקלין נ, י, -

ח. ברמב"ם הלכות תפלה פרק ו' הלכה ה' מביא הרמב"ם חמשה דברים שאסור לעשות משהגיע זמן מנחה גדולה וכו' וכו' "שלא ליכנס לבדורסקי סמוך למנחה עד שיתפלל",

וברמב"ם הלכות תפלה פרק י"א הלכה י"ז כותב הרמב"ם וז"ל בני הכפה שרצו למכור בית הכנסת שלהם, או לבנות בדמיו בית הכנסת אחר, או לקנות בדמיו תיבה, או ספר תורה, צריכין להתנות על הלוקח שלא לעשות אותו לא מרחץ ולא בורסקי והוא המקום שמעבדין בו את העורות" וכו' עכ"ל,

וצ"ע למה לא מבאר הרמב"ם מהו הפירוש של בורסקי בפרק ו' ורק אח"כ בפרק י"א הוא מפרש ש"בורסקי הוא המקום שמעבדין בו את העורות",*

תלמיד בישיבה

פ ש ו ט ו של מ ק ר א

ט. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י - פ' תזריע

<u>נח' כהתוועדות</u>	<u>ד"ה</u>	<u>פרק ופסוק</u>
תזריע תשכ"ה	אשה כי תזריע	יב,ב
¹ תזריע תשכ"ז	תשב	יב,ד
² תזריע תשכ"ז	בדמי טהרה (הא')	שם

(* ראה גליון לד (רפה) אות ב, המערכת)

נת' בהתועדות	ד"ה	פרק ופסוק
תזריע תשכ"ז ²	בדמי טהרה (הב')	שם
תזריע תשכ"ז ³	ימי טהרה	שם
תזריע תשכ"ז ³	לא תגע	שם
תזריע תשכ"ז ³	בכל קודש	שם
תזריע ⁴ מצורע תשמ"א	וטהרה	יב, ז
	למה אין רש"י מפרש מדוע מתחיל ענין חדש - "נגע צרעת כי תהי' באדם", הרי גם בפסוקים שלפנ"ז בדובר אודות ענין הנגעים, ולכאורה ה' צריך להתחיל מיד בתוכן פסוק שלאח"ז דין פרטי - כאשר יש "שאת לבנה בעור גו' ומחית בשר חי גו'", ללא ההקדמה "נגע צרעת כי תהי' באדם"? תזו"מ תשמ"ב	יג, ט
	למה אין רש"י מפרש כיצד יתכן שכאשר פשיון הנגע הוא בכל הגוף, "כולו הפך לבן", הרי זה סימן טהרה מאחר פשיון הנגע הוא סימן טומאה (כמ"ש לעיל)? תזו"מ תשמ"ב	יג, יב-יג; שם, יז
	למה אין רש"י מפרש "טהור הוא" ע"ד שמפרש לקמן פסוק מ'?	שם, לט
תזריע תשד"מ ⁵	קרח הוא טהור הוא	שם מ
תזריע תשד"מ ⁵	למה אין רש"י מפרש "טהור הוא" ע"ד שמפרש לעיל פסוק מ'?	שם, מא
תזריע תשד"מ ⁵		

נת' בהתוועדות	ד"ה	פרק בפסוק
תזריע תשכ"ה ⁶	וכובש שנית	יג, נח

(1 לקו"ש ח"ז ע' 91-80, 2 שם ע' 91-82, 3 שם ע' 91-83,
 (4 לקו"ש תזריע תשד"מ, 5 לקו"ש תזריע תשמ"ה, 6 לקו"ש
 ח"ז ע' 99-92,

הרב יוסף יצחק שגלוב
 - ברוקלין נ, י, -

ל. ברש"י פרק ט' פסוק ז' ד"ה ועגל וכבש "כל מקום שנאמר
 עגל בן שנה הוא ומכאן אתה למד",

וצ"ל א) ד"ה זה לא מופיע בפסוק ז', אלא לפני זה
 בפסוק ג', וצ"ל מדוע מביאו כאן, ולא במקומו בפסוק ג',
 שמפרש "ועגל וכבש בני שנה",

ב) הד"ה כאן הוא ועגל וכבש, א"כ כבש הוא ג"כ
 בכלל זה, ולמה רש"י לומר רק על עגל, כל מקום שנאמר עגל
 בן שנה הוא ומה עם כבש? במלים אחרות = מה המיוחד "בעגל"
 שרש"י מדגישו יותר? ואם רצונו של רש"י לדבר רק על עגל,
 למה הד"ה הוא ועגל וכבש היה צ"ל הד"ה "ועגל" בלבד?

ג) בהמשך פ"י רש"י מובא במוסגר בזה"ל: " (כדמפרש
 קרא בן שנה וכו' ולכאורה בפסוק כתוב בני שנה?

והנה בשאר החומשים = וכיניהם מקראות גדולות ועוד
 נדפס ועגל וכבש בפסוק ז' בד"ה קרבן העם, דהיינו שהתיבות
 עגל וכבש אינם ד"ה, ועפ"י שאלות הנ"ל גירסא זו מדויקת
 יותר דלא תיקשי כנ"ל מדוע אין רש"י מביא זאת בפסוק ג',

וכן מה ששאלתי בשאלה ג' (כדמפרש וכו' במוסגר אי"ז
 מופיע בשאר החומשים),

אך עדיין קשה לגירסא זו שאלה הב' מדוע מדייק
 כל מקום שנאמר עגל דוקא, וכמו"כ קשה מדוע המתין רש"י
 עד כאן ולא מפרש בפסוק ג',

וראיתי שהרא"ם מיישב קושיות אלו = ועפ"י פירושו
 נראה שהגירסא המופיעה במקראות גדולות היא הנכונה,

הת' שאול משה אליטוב

- יתות"ל 770 -

בפרשתינו (ט', יא) מביא רש"י המלים "ואת הבשר ואת העור וגו'", ומפרש "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים וכולן ע"פ הדבור",

וצריך להבין:

(א) רש"י כבר פירש בפ' תצוה (כ"ט, יד) על המלים "תשרוף באש" - "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו", ואם כן, למה צריך רש"י לפרש עוה"פ, הלא ה' יכול לכתוב בפ' תצוה "אלא זו ושל שמיני", ואם לא סמך רש"י שהבן חמש למקרא יזכור בפ' שמיני מה שלמד בפ' תצוה, אז גם בפ' צו (ח', יז) ה' צריך לפרש הפסוק "שרף באש"*,

(ב) למה ה' רש"י צריך לפרש בכלל בפ' תצוה, הלא עדיין לא למדנו ה' חטאת, ועד כאן לא מצינו שום חטאת בתורה, ואין קשה למה שורף באש חטאת חיצונה,

(ג) למה, בפרשתנו, מביא רש"י בד"ה את המלים "ואת הבשר ואת העור וגו'", הלא פירושו הוא בעיקר על המלים "שרף באש", וכמו בפ' תצוה, שד"ה הוא "תשרוף באש"*,

(ד) למה מוסף רש"י כאן "וכולן ע"פ הדבור", הלא אין דרכו של רש"י להביא טעם להלכות התורה או מקור להלכות, ואם משום איזו סיבה שתהי' צריך רש"י לפרש שזה ע"פ הדבור, למה לא פירש כן בפ' תצוה*?

(ה) מהו הדיוק "וכולן ע"פ הדבור" הלא אינם אלא שנים "זו ושל מלואים" וה' צריך לכתוב "ושתייהן ע"פ הדבור",

שמעון ניובאבט

- ברוקלין נ, י, -

יא. בפרק י', ו - ויאמר משה אל אהרן וגו' ובגדיכם לא תפרומו וגו' ואין רש"י מפרש תיבת תפרומו אמנם בפ' י"ג, מה - והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים מפרש"י קרועים, א"כ מדוע לא הביא פירוש זה בפ' שמיני,

* * *

* התירוץ נת' בהתוועדות דש"פ שמיני תשל"ז,

המערכת

(א) בפרק יא, פרשה העוסקת בכשרות וסימני הבהמות, ועופות וכו' המותרים לאכול נמצאים כו"כ ענינים הדורשים ביאור ומהן:

(1) בפסוק ד' לגבי גמל כתיב "ופרסה איננו מפריס" לשון הוה,

בפסוק ה' לגבי שפן כתיב "ופרסה לא יפריס" לשון עתיד, בפסוק ו' לגבי ארנבת כתוב "ופרסה לא הפריסה" לשון עבר,

ואף שכמה מפרשים מנסים לתרץ חילוק זה הרי לא מצינו שרש"י יפרש שינוי זה,

(2) מדוע גמל שפן וחזיר מוזכר כלשון זכר וארנבת כלשון נקבה,

(3) לגבי דגים מבואר דיש צורך לשני סימנים - סנפיר וקשקשת וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת שקץ הוא,

לפי זה, מדוע מובא לגבי החיות ובהמות שצריכים שתי הסימנים, אין הפסוק מסתפק לומר דאם חסר א' הסימנים שקץ הוא, אלא מביא ד' דוגמאות לדין זה, משא"כ לגבי דגים, ידעינן שיש לו רק סנפיר בלי קשקשת הרי זה שקץ, ולא צריכים דוגמאות לזה, וזהו ע"ד הק"ו שמביא רש"י בפסוק ח,

(ב) פרשה זו מובא בקיצור כפרשת ראה פי"ד, אבל מצינו כמה שינויים לכאן, כגון:

(1) בפ' שמיני מובא את הסימנים לברר איזה כהמות חיות מותר ובפ' ראה שחוזר על כל הדינים כקיצור, מפרט את כל הבהמות שיש להם את כל הסימנים,

[שם בפ' ראה פסוק יג מפרש"י ובעופות פרט לך הטמאים ללמד שהעופות הטהורים מרובים על הטמאים לפיכך פרט את המועט,

הנה, סברא זה אפשר לומר ג"כ בפסוק ד' - שמפרט את הבהמות המותרות כי מרובים הם הטמאים, א"כ מדוע לא נאמר סברא זו שם],

(2) בפ' שמיני מובא שפן לפני ארנבת ובפ' ראה ארנבת מוזכר לפני שפן,

(3) בפ' שמיני מזכיר גם החיות שהולכים על כפיהם וכן השרץ השרץ על הארץ, ובפ' ראה אין מזכיר איסורים אלו,

ג) וכן מצינו כמה שינוים בפרש"י על שתי פרשיות אלו:
1) בפ' שמיני יא, ב - ד"ה זאת החי' מכל הבהמה מפרש"י -
מלמד שהבהמה בכלל חי',

בפ' ראה יד, ה - ד"ה איל - למדנו שהחי' בכלל בהמה,
2) בפ' שמיני פסוק ג' מפרש"י תיבות מפרסת פרסה
ושטעת שסע, מעלה גרה, בבהמה,

ובפ' ראה מפרש עוה"פ כל הנ"ל חוץ "ממעלת גרה",
3) בתיבת בהמה הנ"ל שמביא את פירושו פעם שני כותב -
מכאן אמר שהשליא נותר בשחיטת אמו" אע"פ שדרשה זו כבר
מובא בפ' שמיני,

4) בפסוק ח' ובנבלתם לא תגעו: מפרש"י דקאי רק על
הכהנים אבל לישראל, זהו רק ברגל,

ובפ' ראה מביא פירוש זה בשם "רבותינו פירשו",
וכן מבאר קודם שזה רק ברגל ואח"כ מבאר את הדיוק שקאי רק
על הכהנים,

5) מצינו שכמה מהעופות שפירש"י בפ' שמיני מפרשם
עוה"פ בפ' ראה כגון תנשמת (פסוק טז), שלך (יז) ודוכיפת,

6) בפ' שמיני פסוק כ' בד"ה שרץ העוף מפרש"י שהם
הדקים הנמוכים הרוחשין על הארץ כגון זכוב' וצרעין ויתושיין
וחגבין ובפ' ראה משמיט "יתושיין",

7) מדוע בפ' שמיני מפרש"י רק כמה מהעופות ולא
כולם, והרי (אף שבלקו"ש ח"ז ע' 58 הערה 18 מפרש דהטעם
מדוע כמה עופות אינם מפרשם כלל כי א) התלמיד יודע זאת
מעצמו, ב) שאינם מצויים כלל, מ"מ) מצינו במפרשים עה"ת
פירושים על כל עוף ועוף, ואיך שזה מתאים עם תוכן שמש
(ראה לקו"ש הנ"ל ע' 59 מבאר שע"ד הפשט י"ל ששם העוף
מראה על תכונתם), א"כ ה"ל צריך להכריע בענין זה, עכ"פ
ע"ד הפשט, לדעת שמש בלע"ז, וכפי שכן עשו כו"כ מפרשים,

* * *

בפ"א לז-לח כתוב "וכי יפול מנבלתם. על כל זרע.
זרוע אשר יזרע טהור הוא" מפרש"י למדך הכתוב שלא הוכשר
ונתקן לקרות אוכל לקבל סומאה עד שיבואו עליו מים "וכי
יתנו מים על זרע", מפרש"י שאם תאמר יש הכשר במחובר אין
לך זרע שלא הוכשר ע"כ,

לפי זה מובן דשני הפסוקים מדברים בתלושין, רק

הפסוק הראשון מדבר לפני שבאו עליו מים ולכן טהור הוא
ומהפסוק השני מדבר אחר שבאו עליו מים, ולכן טמא הוא,

וצלה"ב:

1) בפסוק לז מפרש"י "למדך הכתוב" היינו שזה לימוד
מהפסוק שלא הוכשר לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים ובפסוק
לח לומד רש"י דין זה מסברא, שאם תאמר יש הכשר במחובר אין
לך זרע שלא הוכשר (וראה לעיל פסוק לד),

ב) לכאורה הפירוש "למדך הכתוב" ה"ל צריך להיות
בפסוק לח ולא בפסוק לז, כי הלימוד שמים מכשיר זרע לקבל
טומאה הוא מפסוק לח,

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

יב: בפרשתינו (שמיני י, טו) נמצא בכמה דפוסים פרש"י
דלהלן "שוק התרומה חזה התנופה, לשון אשר הונף ואשר הורם -
תנופה מוליך ומביא, תרומה מעלה ומוריד, ולמה חלקו הכתוב
תרומה בשוק ותנופה בחזה - לא ידענו, ששניהם בתנופה והרמה",

ובהתוועדות דש"פ צו (סכ"א) הביא תמצית הקושיות
שנשאלו בגליון העבר ס"י:

א) הפירוש דמוליך ומביא מעלה ומוריד (בכללותו) -
כותב רש"י בפ' תצוה (כט, כד, כד-כז) בפ' צו (ז, לד) וכן
בפרשתינו, ולכאורה: מהו הצורך לחזור ולכפול פירוש זה
כמה פעמים?

ב) בפרשתינו ממשין רש"י "ולמה חלקן הכתוב כו",
ולכאו', שאלה זו מתעוררת מיד ובפ' תצוה וא"כ מדוע ממתין
רש"י לעורר עם זה רק בפ' שמיני?

וממשיך בסכ"ו שכבר העירו אודות שינויי הגירסאות
בחומשים הנדפסים - יש חומשים שבהם חסר בפ' שמיני כל
הפירוש "ולמה חלקן הכתוב תרומה בשוק ותנופה בחזה, לא
ידענו, ששניהם בהרמה והנפה" (או בחצאי-דליבוע), ויש חומשים
שבהם נדפס במקום "לא ידענו" - "להודיענו", אשר, כהתאם
לשינויים אלו, משתנה הביאור בכללות הענין מן הקצה אל
הקצה,

ולכן כדי שיוכלו לגשת לביאור הענין - יש לברר,
בראש ובראשונה, מהי הגירסא הנכונה והמדויקת בפירוש
רש"י, לאחרי חיפוש ועיון בדפוסים הראשונים ובכתבי-יד
דפירוש רש"י,

ובהקדמה - שבודאי אין לחשוד, ח"ו, ב"בחור-הזעזער" שישנה מדעתו בדברי רש"י,

וכפרט בהתחשב עם העובדה שבימים ההם היתה מלאכת סידור הדפוס נחשבת ל"מלאכת הקודש", כלפי שרואים בסיום כמה ספרים שהמדפיס חתם את שמו בתור "העוסק במלאכת הקודש", ומכיון שכן, בודאי התייחסו למלאכה זו מתוך אחריות גדולה, "באימה וביראה וברתת ובזיע", ופשיטא - שלא ישנה מאומה ח"ו,

ובמילא, כשרואים שינויי גירסאות בחומשים הנדפסים - בהכרח לומר שחומשים אלו נדפסו מכובד-יד והעתקות שונות, ובהתאם לכך, צריכים לברר מהי הגירסא הנכונה והמדויקת בפירוש רש"י, והיכן נפלה טעות בהעתקת הפירוש - טעות כפשוטה, או מפני שהמעתיק ה"ל בטוח ומשוכנע שנפלה טעות בהעתקה שלפניו, ולכן, שינה בהתאם להכנתו וההכרח שלו שהגירסא הנכונה היא כך וכך,

ובכן לאחר שיבררו את הגירסא המדויקת בפירוש רש"י - בודאי תקלים ההכטחה "יגעתי ומצאתי", שימצאו את ההסבר והביאור על כל השאלות והדיוקים בפירוש רש"י הנ"ל,

והנה אחרי העיון בכתבי יד של פרש"י הנמצאים בספרית כ"ק אדמו"ר שליט"א, נמצא שבדבר זה נחלקו הכתבי יד לשתי סוגים סוג א' של כתבי יד הכוללים נוסף על פרש"י גם את החומש גופא (ארבע כתבי יד) ובהם ליתא לרש"י זו, סוג ב' של כתבי יד שיש בהם רק הרש"י לבד ולא החומש (ארבע כתבי יד) ובהם ישנו לרש"י זו,

וישנו עוד חילוק בין הסוגים הנ"ל שבסוג הב' הנה ברש"י הבא לאח"ז ד"ה על אשי החלבים נוסף "כמו) על חלבי האשים" משא"כ בסוג הא' אין הוספה זו,

וכמו כן בדפוס ראשון ודפוס שני של פירש"י (שנדפסו בלי החומש) הוא ג"כ כבסוג הב' שישנו לד"ה שוק התרומה, ובד"ה על אשי החלבים נמצאת ההוספה הנ"ל (אלא שבדפוסים הנ"ל לפני ד"ה שוק נוספו התיבות "על אשי החלבים"),

משא"כ בדפוס פירש"י שלנו (שנדפסו עם החומש) הוא כמו סוג הא' של הכתבי יד שליתא לד"ה שוק וגם ליתא ההוספה שבד"ה על אשי החלבים,

וברש"י המועתק כדמכ"ן הוא כמו סוג הב' של כתבי יד שישנו לד"ה שוק, ובד"ה על אשי החלבים ישנה ההוספה הנ"ל,

ולגוף הקושיא הב' בהתוועדות, יש לתרץ (בדוחק עכ"פ) דמ"ש בכל מקום (פ' תצוה, פ' צו, פ' שמיני י, יד) "חזה התנופה ושוק התרומה" אפשר לתרץ בנקל דכיון שיש חזה ושוק ותנופה ותרומה וחזה קודם לשוק ותנופה מוליך ומביא קודם לתרומה מעלה ומוריד לכן נכתב חזה התנופה ושוק התרומה, אמנם כאן בפסוק שהקדים שוק לחזה ומ"מ כתב שוק התרומה וחזה התנופה היינו דאגב דהקדים שוק לחזה הקדים תרומה לתנופה משמע דתרומה שייך דוקא לשוק ותנופה דוקא לחזה ולכן הוצרך רש"י לכתוב "ולמה חלקן הכתוב וכו'",

ולפי"ז מתורץ ג"כ למה כפל כאן רש"י עוה"פ בתרומה מעלה מוריד ותנופה מוליך ומביא דאגב סיפא גררא, ומתורץ ג"כ הקושיא הב' בהערות וביאורים למה בפרשת צו מעתיק רש"י רק תיבת התנופה התרומה מן הפסוק, ותו לא, ובפרשת שמיני מעתיק גם תיבת שוק התרומה וחזה התנופה,

ומתורץ ממילא הקושי' למה לא מפרש רש"י כל זה בפ' תצוה ובפ' צו ובפרשתינו גופא בפסוק שלפני זה (יד) שגם שם כתיב ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה וגו',

(והנה כבר הובא לעיל שיש חומשים שבהם נדפס במקום "לא ידענו" "להודיענו" וכן הוא באחד הכתבי יד (כת"י 824) ועפי"ז מתורצים הקושיות שבהערות וביאורים דזה שרש"י מפרש "ששניהם בהרמה והנפה" מהיכן יודעים זה מפשטות הכתובים וכן זה שרש"י כותב "לא ידענו" הוא לשון בלתי רגיל בפרש"י שלשון הרגיל הוא "לא ידעתי",

ועפי"ז יורד גם הזרות שבדברי רש"י בנוסח שלפנינו דלכאורה לפי הנוסח שלפנינו הוה ל' למימר קודם ששניהם בהרמה והנפה ואח"ז לשאול למה חלקן הכתוב ולא להיפך ועפ"י הנ"ל מתורץ קושי' זו,

אך עפ"י נוסח זה יתעוררו קושיות אחרות ולדוגמא קושי' הפשוטה מהיכן אנו יודעים מזה שחלקן הכתוב ששניהם בהנפה והרמה ולכאורה אדרבא ועוד),

בהערות וביאורים הנ"ל כתב הרב וו, רוזנבלום: "בפרשת תצוה (כט, כד) ד"ה תנופה מפרש רש"י מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו ותנופה מעכבת ומבטלת פורעניות ורוחות רעות תרומה מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו ומעכבת טללים רעים עכ"ל,

ואח"כ מפרש רש"י בפסוק שלאחרי זה (כה) בד"ה תנופה: לשון הולכה ומבאה,

ואח"כ בפסוק שלאחרי זה (כז) בד"ה הורם: לשון מעלה ומוריד,

וצריך להבין: לאחר שפירש רש"י בפסוק כד, את כל הענין, למה חוזר ומפרש בפסוק כה בנוגע לענין תנופה שהוא לשון הולכה והבאה וגם בפסוק כז, חוזר ומפרש ש(תרומה הוא לשון מעלה ומוריד)",

והנה (א) בכתבי יד וכן בדפוס ראשון ליתא (ברש"י על פסוק כד) "תרומה מעלה ומוריד" כי אם "ומעלה ומוריד" ואתי שפיר שאחרי זה הוצרך לפרש "הורם: לשון מעלה ומוריד",

וכנ"ל שעל זה קאי הביאור בסכ"ה שבמקום שנאמר לשון א' בלבד (תנופה) הרי יתכן שזה כולל ב' הענינים ד"מוליך ומביא מעלה ומוריד",

(ב) מ"ש שבפסוק כה יש ד"ה תנופה אמנם כן הוא בחומש דפוס אשכול אבל הרי בפסוק כד אין כזו מלה, ובדפוס מקראות גדולות כל החמשה חומשי תורה בכרך אחד, צויין על תנופה "כו", אבל בדפוס ראשון וכן בכתבי יד נמצא ד"ה תנופה ביחד עם ד"ה הורם אחרי ד"ה לחק עולם וא"כ י"ל דקאי על פסוק כז (אלא שצריך ביאור למה כאן העתיק תנופה וכאן ואשר הורם ולא "תרומה" ובאמת בא' הכתבי יד (כת"י 825) נמצא במקום "אשר הורם" ("תרומה") ועדיין צ"ע למה הוכנס אחרי ד"ה לחק עולם שהוא בפסוק כח,

יוסף יצחק קעלער
- תלמיד בישיבה -

יג. בפרשתינו פרשת שמיני, פירש רש"י בד"ה וידבר אהרן (י, יט): אין ל' דיבור אלא ל' עז שנאמר (במדבר כ"א) וידבר העם וגו', עכ"ל,

וצריך להבין:

(א) מה אינו מובן כאן בפירוש הפסוק שבא רש"י לתרץ זה בפירושו,

הלא גם בפסוק (י, יב) כתיב וידבר משה אל אהרן וגו', וכמו ששם אין שם דבר בלתי מובן, גם כאן מובן,

וזה שהכתוב אמר כאן וידבר ולא ויאמר, זה אין קשה להבין חמש למקרא, שהרי פעמים כתיב וידבר ופעמים כתיב ויאמר, ולא מצינו שרש"י יפרש הטעם למה כאן כתיב ויאמר ולמה כאן כתיב וידבר,

וכמו בפרשתינו גופא שבפסוק (ט, ז) כתיב: ויאמר משה אהרן וגו' וכן עד"ז בפסוק (י, ו): ואמר משה אל אהרן,

ובפסוק (י, יב) כתיב: וידבר משה אל אהרן וגו' ואין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה,

(ב) למה היל' צריך אהרן לדבר בל' עז, ואילו היל' מדבר שלא בל' עז, לא היל' משה שומע לו?

והלא זה לכאורה היפך הכבוד לאהרן לומר שדיבר אל משה בל' עז,

(ג) האין אומר רש"י אין לי דיבור' אלא לי עז הרי בכמה פסוקים לפני זה בפסוק (י, יב) כתיב: וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים וגו',

וברור שאופן דיבורו של משה אל אהרן ובניו בפרט באותו שעה לא היל' בלשון עז, ואעפ"כ כתיב וידבר,

(ד) אם רש"י רוצה להביא ראיל' שאין לי דיבור אלא לי עז למה צריך להביא ראיל' מפסוק שבספר במדבר הרי היל' יכול להביא ראיל', ויותר טוב, מספר בראשית, שבפרשת מקץ כתיב (מב, ל): דבר האיש, ,, קשות וגו',

והתמיל' הוא עוד יותר שבפרשת בהעלותך בד"ה ותדבר (יב, א) מביא רש"י ראיל' מפסוק זה שדיבור לי' קשה,

וא"כ למה אין רש"י מביא ראיל' מפסוק זה בפרשתינו,

(ה) כשמדמים רש"י זה בפרשת בהעלותך לפירוש רש"י שבפרשתינו נתעורר עוד כמה שאלות,

וז"ל רש"י שם בד"ה ותדבר (יב, א):

אין דיבור בכל מקום אלא לי' קשה וכן הוא אומר (בראשית מב) דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות ואין אמירה בכל מקום אלא לי' תחנונים וכן הוא אומר (בראשית יט) ויאמר אל נא אחי תרענו (במדבר יב) ויאמר שמעו נא דברי כל נא לשון בקשה,

וצ"ל:

(א) למה בפרשת בהעלותך אומר רש"י אין דיבור בכל מקום אלא לשון קשה, ובפרשתינו הוא אומר אין לשון דיבור, ומשמיל' תיבות בכל מקום, וזו תמורת לשון קשה אומר לשון עז,

(ב) בפרשת בהעלותך מוסיף רש"י בנוגע לאמירה, משא"כ בפרשתינו,

(ג) בכמה וכמה פסוקים מצינו סתירה לכלל זה שאמירה לשון תחנונים ודבור לשון קשה, ומהם:

בפרשת בהעלותך (יא, ד) כתיב: והאספסף אשר בקרבו
התאוו תאוה, ,, ולאמרו מי יאכלנו בשר,
וקשה לכאורה כאן לא ה"י האמירה שלהם לשון תחנונים
אלא לשון קשה וא"כ למה נאמר ולאמרו,
וכך עד"ז בפרשת שלח (יד, כח, כט): אמר אליהם, ,,
במדבר הזה יפלו פגרכם וגו',

הרי כאן ה"י ענין קשה מאד ואעפ"כ נאמר אמר אליהם,
ולא דבר אליהם,

ד) למה מביא רש"י בפרשת בהעלותך, בנוגע לאמירה
שהוא ל' תחנונים, שתי ראיות ומה מוסיף הראי' השני' על
הראשונה,

ובנוגע לדיבור מביא רש"י רק ראי' אחת,

ה) למה אין רש"י מביא בפרשתינו ראי' מפסוק זה גופא
(ותדבר מרים) שדיבור לשון קשה,

עוד ענין שצריך עיון הוא:

למה כשרש"י מפרש בפרשת יתרו (יט, ג) כד"ה לבית
יעקב וז"ל: אלו הנשים תאמר להם בל' רכה, עכ"ל, אין מביא
שם ראי' לזה,

וכן עד"ז בתחלת פ' וארא כד"ה וידבר אלקים שרש"י
מפרש שם שדבר אתו קשות, למה אין מביא שם ראי' לזה,

הרב וו, רוזנבלום

- ברוקלין נ, י, -

יד. מה שהקשה הרב הנ"ל למה לא הביא רש"י כאן ראי' מפ'
מקץ דבר אתנו קשות ובפרט שבפ' בהעלותך רש"י מביא ראי'
זה, וכן עוד שינויים בין פרש"י כאן לפרש"י בהעלותך
לכאור' הביאור בזה הוא שפרש"י כאן ופרש"י בהעלותך הם
שני דברים נפרדים אף שנראים בהשקפה ראשונה דומים זה לזה,
כאן מדובר על "לשון עוז" ושם מדובר עם "לשון קשה" ואת
שפיר אלא דהא גופא צריך ביאור מהו בדיוק ההבדל בין "עוז"
ל"קשה",

ורש"י זה דהעלותך הואיל דאתא לידן נימא בל' מילתא
דלכאור' צ"ע הראי' ממקץ "דבר אתנו קשות" שכלל מקום דיבור
הוא לשון קשה, הרי בהתוועדות דש"פ יתרו תשמ"ה (ס"ל)
נתבאר שכאשר התורה רוצה לספר אודות דיבור קשה - יש צורך

לפרש זאת בפסוק, כמו: "וידבר אתם קשות" - מכיון שבלשון דיבור עצמו, לולי הוספת תיבת "קשות", אין כל הוכחה שהכוונה ללשון דיבור, יעויל"ש בארוכה וא"כ מהו הראי' ממ"ש בפי' מקץ שכל מקום שכתוב דיבור הוא לשון קשה שאני התם דשוברו בצדו "דבר אתנו קשות" וצ"ע,

יוסף יצחק קעלער

- תלמיד בלישבה -

טו. בפרשתינו פרשת שמיני מפרש רש"י בד"ה אל משה ואל אהרן (יא,א): למשה אמר שיאמר לאהרן, עכ"ל,

וצריך להבין מה מכריח רש"י להוציא את הפסוק ממשוטו, דהיינו 'שהשיל"ת. דיבר גם לאהרן,

וכן מפרשים כמה מפרשי החומש, שהדיבור הי' גם לאהרן,

והנה יש כמה מפרשי רש"י שמבארים, שהיות שרש"י פירש בתחלת פרשת ויקרא (א,א) ד"ה אליו, שיל"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן, לכן מוכרח רש"י לפרש כאן שלמשה אמר שיאמר לאהרן,

ואע"פ שכבר פ"י רש"י זה בפרשת ויקרא, ולמה צריך לפרש זה עוד הפעם הוא מפני שלא נפרש כאן שהדיבור הי' גם לאהרן בשכר וידום אהרן,

עד כאן תוכן פירוש מפרשי רש"י כאן,

אבל צריך להבין:

א) בפרשת בא (יב,א) כתיב: ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו', ושם מפרש רש"י וז"ל: בשביל שאהרן עשה וטרח במופתים כמשה חלק לו כבוד זה במצוה ראשונה שכללו עם משה בדבור, עכ"ל,

ואינו מובן איך יכול רש"י לפרש כן, הלא נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן,

ואפילו אם תמצא לומר שדיבור זה אגן נכנס במספר היל"ג דברות (היינו שיש יותר מיל"ג דברות - ועיין לקמן) היות שיש כאן טעם מיוחד שהדיבור הי' גם לאהרן,

הרי גם בפרשתינו יש גם כן טעם מיוחד, שהרי רש"י

* אבל לפי זה יוקשה (עוד) מנין לרש"י לומר שכאן דיבור הוא לשון עז, הרי אינו מפורש בקרא (לפי שיחה הנ"ל)?

מפרש בד"ה דברו אל בני ישראל (יא, ב) וז"ל: את כולם השוה להיות שלוחים בדבור זה לפי שהושוו בדמימה וקבלו עליהם גזירת המקום באהבה, עכ"ל,

ואם כן מאותו טעם גופא ה"ל צריך להיות הדיבור גם לאהרן,

(ב) בחומש שמות (קודם פרשת ויקרא ששם מפרש רש"י שלי"ג מיעוטינן נאמרו בתורה ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה) כתיב עוד ד' פעמים ויאמר (וידבר) השם אל משה ואל אהרן,

והיינו בפסוקים ו, יג; ז, ח; ג, ח; יב, מג:

בפסוק ו', יג מפרש רש"י וז"ל: לפי שאמר משה ואני ערל שפתיים צירף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ, עכ"ל,

והנה מה שאמר רש"י כאן "צירף לו הקב"ה את אהרן", לכאורה כוונתו שהדיבור ה"ל גם לאהרן וא"כ צריך להבין, הרי נאמרו י"ג מיעוטינן למעט וכו', וא"כ איך יכולים לפרש שהדיבור ה"ל גם לאהרן,

ובפסוקים ז, ח; ט, ח; יב, מג, שם אין רש"י מפרש כלום,

וצריך להבין למה אין רש"י מפרש שם שהדיבור ה"ל למשה שיאמר לאהרן כמו שמפרש בפרשתינו,

שהרי עוד לא הודיע רש"י להבין חמש למקרא שיש י"ג מיעוטינן למעט וכו',

(דרך אגב, בנוגע למה שרש"י אומר בתחלת פ' ויקרא שלי"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן, צריך להבין, שבתורה מצינו ט"ו דברות שנאמרו למשה ואהרן, ואלו הן:

בשמות ו, יג; ז, ח; ט, ח; יב, א; יב, מג,

בויקרא יא, א; יג, א; יד, לג; טו, א,

בבמדבר ב, א; ד, א; ד, יז; יד, כו; טז, כ; יט, א,

ובודאי יש לזה כלל איזה מהם בכנס בהי"ג דברות שכנגדן יש י"ג מיעוטינן,

ובידיעות כלל זה יוסר כל השאלות דלעיל, אבל השאלה היא למה אין רש"י מפרש זה,

עוד ענין שצריך להבין בנוגע להי"ג דברות והי"ג

מיעוטין הוא:

הרי רש"י לומד עם בן חמש למקרא, וכל ענין צריך להבינו בפשטות, ולכאורה אינו מובן בפשטות למה כתוב י"ג דברות אל משה ואל אהרן וי"ג מיעוטין למעט את אהרן, הרי ה' יותר טוב, שואל הבן חמש למקרא אם ה' כתוב,,, אל משה דבר אל אהרן ולא ה' צריכים שום מיעוטים,

ולכאורה צריך להיות גם לענין זה הבנה פשוטה,

ולאידך גיסא שואל הבן חמש, אם כן צריך להיות הסדר, למה פעמים כתיב,,, אל משה דבר אל אהרן, ולא כתיב שם,,, למשה ולאהרן, ויכתוב מיעוט במקום אחר למעט זה),

הרב וו, ראזונבלום

- ברולקין נ, י, -

טז. בענין מה שהקשה הרב הנ"ל הנה לכאן עדיין צריך ביאור מספיק למה פירש כאן רש"י "למשה אמר שיאמר לאהרן",

ומה שכתבו המפרשים דאע"פ שכבר כתב רש"י לעיל ש"י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדם נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן" מ"מ הוצרך לפרש כאן כדי שלא נטעה לומר שכאן כפ' שמיני נאמר גם לאהרן כדי שיקבל שכר על וידום אהרן,

- אינו מובן מכמה טעמים:

(א) בלי הפרש"י הרי לכל הפרשה מפסוק זה עד סוף פרשת שמיני אין שום קשר למעשה שלפני"ז למיתת נדב ואביהוא (והמשך) וא"כ למה שיהי' הוא אמינא שדיבור זה נאמר גם לאהרן כשכר על וידום אהרן וכי איזה שייכות הוא,

(ב) אפ"ל אם תמצוי לומר שמצד איזה סיבה שתהי' ה' איזה סברא שכאן הוא יוצא מהכלל, א"כ מנא לי' באמת לרש"י ומהו ההכרח בפשוטו של מקרא שאמנם גם כאן למשה אמר שיאמר לאהרן,

(ג) אפילו אם נמצא איזה מקור לרש"י הכרח בפשש"מ

שגם כאן אמר למשה שיאמר לאהרן, אמנם מהו הצורך לפרש בפשש"מ אם אמר למשה שיאמר לאהרן או שאמר לאהרן לבד, מה זה נוגע להבן חמש למקרא?

ואשר ע"כ מכל הני טעמי ועוד ה' נראה לפרש באופן אחר והוא דההכרח בפשוטו של מקרא שאמר למשה שיאמר לאהרן הוא מההמשך שבדבור הבא לאח"ז כותב רש"י "לאמר אליהם, אמר

שיאמר לאלעזר ולאיתמר,,, " עיני"ש בפרטיות, דהיינו שנמשך להמעשה שלפני"ז דנדב ואביהוא שבהמשך לזה היו כמה דבורים לאהרן אלעזר ואיתמר ומכאן "לאמר אליהם" נתחדש לנו שגם פרשת ה"טהרה" (אילו מאכלות אסורים ואלו מותרים דיני טומאה וטהרה) נמשך לזה ונאמר למשה למסור לאלעזר ואיתמר מזה מסתבר שגם "אל אהרן" למשה אמר שיאמר לאהרן,

אמנם בכל זאת הבסיס של החידוש הזה מיוסד על מה שכבר פירש רש"י בפ' ויקרא,

הביאור ברש"י דויקרא בקיצור: עכ"פ (מחמת קוצר

הזמן):

מה שלא פירש רש"י בספר שמות שהדיבורים לא ה"י ישירות לאהרן כי אם למשה שיאמר לאהרן כיון שאין זה נוגע להבין חמש למקרא בפרשת שמות רק בפרשת ויקרא שנכתב אליו שאין תלמוד לומר והוצרך רש"י לפרש "למעט את אהרן" וכאן הבין שואל אהרן מאן דכר שמי': עד שהוצרכנו למעטו ולכן צריך רש"י לפרש "ר' יהודא אומר וכו'".

מה שהקשה למה נצרך לכתוב י"ג דברות למשה ולאהרן ואח"ז לכתוב י"ג מיעוטים לא יכתוב "אל משה ואל אהרן" ולא יכתוב ה"י"ג מיעוטים (ובסגנון הגמ' (פסחים ה, א) לא לכתוב רחמנא לא ה"א ולא וי"ו) וכמו שמצינו בכמה מקומות שכתוב בתורה ויאמר אל משה דבר אל אהרן,

הנה אף שקושינו במקומה עומדת מכל מקום ההבדל בין "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן" ל"ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן" הוא פשוט "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן" הוא דיבור שתוכן הדיבור נוגע לכלל ישראל אלא שמפני איזה סיבה שתהי' אמר ה' למשה שיאמר אותה לאהרן משא"כ "ויאמר אל משה דבר אל אהרן" הוא דבור שתוכן הדיבור נוגע לאהרן בלבד,

מה שהק' למה אין רש"י מפרט איזה דבורים נכללים כ"י"ג דבורים הוא כי אין זה נוגע להבין חמש למקרא, וכל הענין שכתב ש"י"ג דבור כחוב בהם "אל משה ואל אהרן" ולא נאמרו רק למשה הוא רק כדי לפרש המיעוט ד"אליו" ופשוט,

ובכלל יש לעיין דברש"י ויקרא מפרש הרבה מיעוטים משא"כ בפ' בראשית ושמות (ובמדבר ודברים?),

ועדיין צריך עיון רב בכל הנ"ל,

ולא כאתי אלא להעיד,

יוסף יצחק קעלער

- תלמיד בישיבה -

יז. ברש"י קאפ' יא פסוק לז ד"ה טהור הוא וז"ל למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים עכ"ל,

ולמעיר כי ברש"י שם פסוק לד ד"ה מכל האוכל אשר יאכל וז"ל מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים והוא בתוך כלי חרס הטמא יטמא וכן כל משקה אשר ישתה בכל כלי והוא בתוך כלי חרס הטמא יטמא למדנו מכאן דברים הרבה למדנו שאין אוכל מוכשר ומתוקן לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים פעם אחת ומשבאו עליו מים פעם אחת מקבל טומאה לעולם ואפי' נגבם וכו' עכ"ל,

והנה לכאורה צ"ע למה צריך רש"י לכפול הדין הנ"ל דע"י מים נעשה הדבר מוכשר ומתוקן לקבל טומאה,

ואפי' את"ל דצריכים שניהם דאל"כ ה"א דוקא לקבל טומאה מהכלי חרס שאינו אלא ולד הטומאה בעינן האוכל מוכשר אבל אי נגע בשרץ דחמיר שהוא אב הטומאה אפי' לא נגזב מקבל טומאה קמ"ל רש"י (כמו שתי' במשכיל לדוד כאן),

וקשה ל"י לאשמעינן הדין גבי אב הטומאה ור"ש בולד הטומאה וצ"ע,

ומה שתי' במשכיל לדוד כאן ולשאלה הנ"ל מגמ' פסחים דמלתא דאתי בק"ו טרח וכתב להקרא צ"ע אם מתאים ביאורו ע"פ פשוטו של מקרא (ובפרט דשם בעצמו דוחה פ"י זה) וצ"ע בכ"ז,

* * *

יח. גם צ"ב דברש"י הנ"ל פסוק ל"ד כתב למדנו מכאן דברים הרבה וברש"י פסוק ל"ז כתב למדך הכתוב,

וצ"ע השינויים דברש"י פסוק לד (1) למדנו (2) מכאן - וברש"י פסוק ל"ז כתב (1) למדך (2) הכתוב - , וצ"ע בכ"ז,

אחד התמימים
- תות"ל מאנטריאול -

ח ט י ד ו ת

יט. בנוגע למה שהעיר כ"ק אדמו"ר שליט"א במאמר ד"ה זאת חוקת התורה דש"פ פרה ש, ז, -

ומביא מהמאמר בת"ש שה"י בש"פ פרה ומ"מ הד"ה הוא:

כי עמך מקור, דלכאורה אי"ז שיך לפ' פרה, ודלא כרובם המכריע דדרושי רבותינו נשיאינו לפ' פרה שמתחילים בענין פרה אדומה,

ולהעיר דעד"ז מצינו ג"כ בסה"מ תרס"ח - הדי"ה הוא ולבש הכהן ואז ה"ל ג"כ פ' צו (כבשנה זו) וגם פ' פרה, והרא"י שהשבת שלאח"ז ה"ל פ' שמיני - החדש, ואין הפסק בין פרה להחדש כמוכא ברמב"ם ה"ל תפלה,

וא"כ גם ע"ז קשה (כנ"ל) דמה השייכות לכאורה בין הדי"ה לפ' פרה?

אך שם אי"ז דוחק כ"כ - דהתוכן של המאמר הוא בענין דישון המזבח שז"ע האפר וזה שיך לאפר פרה, ומ"מ קשה מדוע לא מצויין בקעפיל שה"ל פ' פרה, כבשבת שלאח"ז - פ' החדש - ? יתירה מזאת: גם בשבתות שלפני"ז שקלים וזכור (בסה"מ תרס"ח) מצויין שקלים וזכור, ורק בפ' פרה לא מוזכר,

ואולי י"ל בזה - דהנה ידוע הכלל דהשם של הפ' כולל את כל הפ', ועד"ז אצל רבותינו נשיאינו שכל דבר מדויק בתכלית הדיוק, וע"כ אף שהיתה זו ש"פ פרה, אבל מכיון שבמאמר אין מדבר באופן גלוי על פ' פרה, ע"כ בקעפיל שבתחילת המאמר לא כותב א"ז,

ועד"ז בענינינו - בנוגע לסה"מ ת"ש דמה שלא כתוב בתחילת המאמר שהוא שבת פרה, מכיון שתוכן המאמר איננו מדבר בגלוי אודות פ' פרה, ע"כ אין לכתוב סתם קעפיל שאינו כולל תוכן המאמר,

הת' שאול משה אליטוב
- תות"ל 770 -

כ. במאמר יוד שבט תשי"ג אות א' "דרך התומ"צ בכלל הוא דרך האמצעית. וכמ"ש הרמב"ם בה"ל דעות, והטי' למע' מדרך האמצעית הוא שטות דקדושה, שצריך להיות גם שטות דקדושה",

ולכאן צ"ל דהרי ברמב"ם שם אומר שצריך לילך דוקא בדרך והמלצוע, ואיך אומר כאן שצריך להיות גם שטות דקדושה?

ובאמת גם ברמב"ם שם אומר שחסידיים עושים לפנים משורת הדין היינו שמטים לקצה א', ובאמת מקשה ע"ז בלחם משנה שם, וכן מבוא' ברשימה מכ"ק אדמו"ר מהור"י"ץ שר' איזיק האמליער הוכיח את הר"ר הלל מפאריטש על שמחמיר ביותר בהידורים והביא מהחוקרים שאין מעלה לשום א' מהקצוות אלא דוקא דרך המלצוע,

ואפשר י"ל שזהו באמת שני דרכים בעבודה, וזהו שהרמב"ם

מזכיר דרך החכמים ודרך החסידים, דרך החכמים הם אלו שהולכים בדרך המיצוע, ולפי זה הדרך יש מעלה בדרך המיצוע גם על לפנים משורת הדין, וזהו ג"כ מה שר' זירא הקשה על ר' שמואל בר' יצחק אמאי קמכסיף לן סבא כי זהו באמת דרך התורה דרך האמצעית וזהו נק' דרך החכמים שזוהי חכמת התורה, אבל יש ג"כ דרך החסידים שזוהי לפנים משורת הדין ועפ"י זה הדרך - זהו יותר טוב, וצריכים דוקא זה, וזהו ג"כ מה שר' הלל ענה לר' אייזיק שהוא פעם בהגוף שלו שהי' בדרגא דטוב ולא רק בדרגא דצדיק, והיינו דמצד דרגת צדק צ"ל דוקא דרך המיצוע, אבל מצד דרגת טוב צ"ל לפנים משורת הדין, וזהו ענין שטות דקדושה,

* * *

ס, במאמר הנ"ל אות ב', ,, וכמ"ש בזהר ע"פ נפש כי תחטא דאורייתא וקוב"ה תוהן עלי' ואמרי נפש כי תחטא,,, ועוד יותר שאפילו אם הוא רק כשוגג שהרי הכתוב מדבר בענין חטא כשוגג"

ולכאור' צ"ל דהרי בפרשה מדבר גם בענין חטא כמזיד שגם בהם כתוב נפש כי תחטא, ומהו דראי' שהזוהר קאי על השוגג? ועכ"פ שיאמר שהכתוב מדבר גם בענין חטא כשוגג, וי"ל כי זהו מביא הלשון "נפש כי תחטא" ולא "ונפש כי תחטא" ובכל מקום שמדבר שם בענין חטא כמזיד אומר "ונפש",

ועוד אפשר להביא ראי' כי זהו מביא אח"כ אל ואם הכהן המשיח יחטא וכו' שזה כתוב אחר בפעם הראשון "נפש כי תחטא" ששם מדבר בענין חטא כשוגג, ואף שבאמצע מביא גם מ"נפש כי תמעול מעל" שזה כתוב אח"כ אפ"ל שזה מביא בהמשך למה שמבאר בנפש כי תחטא,

* * *

כא. במאמר הנ"ל אות הנ"ל "וכמ"ש בזהר נפש כי תחטא דאורייתא וקוב"ה תוהן עלי' ואמרי נפש כי תחטא (בתמיל') והיינו דגם במדריל' נפש שאין זה עצם הנשמה,,, וכמו שמדייק בזהר שם דענין החטא שייך בנפש דוקא, דבמדריל' נשמה וגם במדריל' רוח אין שייך שהי' חטא",

וצ"ל זה דבדרך חיים אות א,,, ומ"ש אתה כראת היא חלק הנשמה שבגוף,,, שיפול בה פגם בחטאו,,, ולא יתכן זה כלל בחלק אור הנשמה שלמעלה,,, שע"ז אמר בזהר ונפש כי תחטא תוהא",

שלכאור' משמע מזה שהתמיל' שבזה אינה תמיל' קלימת,
היזנו שבאמת אין שייך חטא בהנפש, ולכן מפרש שם שזה
קאי על חלק הנשמה שלמע' משא"כ כאן מפרש בתמיל' שהיא תמיל'
קלימת והיינו שבאמת יש חטא אלא שמתמיהים ע"ז, ולכן
מפרש כאן שזה קאי על מדרי' נפש שדוקא שם שייך חטא.
ובפרט שהרי אומר כאן שבזהר מדייק בזה שהחטא שייך
רק במדרי' נפש, וא"כ משמע שהזהר מפרש שהיא תמיל' קלימת,

הרב פנחס קארץ
- משפיע בישיבה -

נ ג ל ה

כב. בנוגע למ"ש הרמב"ן עה"פ בויקרא (א, ט), - הוזכר
גם בהתוועדות האחרונה - בענין הקרבן; דיש לבעל הקרבן
להתבונן, דמה שנעשה לקרבן שפרכת דם ושריפת הגוף, היתה
צריכה להעשות לו וה' בחסדיו החליף א"ז לקרבן, וכהלשון
ברמב"ן שם: נפש תחת נפש",

עפ"י ביאורו - דורש ביאור בנוגע לקרבן נדבה, כאשר
עושה עבירה, ועי"ז נתחייב מיתה למקום מובן שיש לו
להתבונן כנ"ל,

אך כאשר בא להתנדב, הוא לא נתחייב מיתה, וא"כ מה
יתבונן שכאילו נעשה בו, למה יתבונן כן הרי לא חטא,

גם צ"ל בקרבן מנחות שהוא קרבן עני שמביא האדם
לכפרה על מעשיו, איך מרומז בזה שהי' צריך להעשות הדבר
בעצמו בו בזמן שאין בקרבן מנחות דם?

אך במנחות אי"ז קשה כ"ק מפני שהעני שהביא המנחה
הקריב נפשו וכפירש"י על הפסוק ונפש כי תקריב, וע"כ אי"צ
להתבונן" כדי להגיע להכנעת הלב, דבשעה שהביא קרבן זה
הביא חיי נפשו,

משא"כ זה שמקריב קרבן בהמה שאיננו עני, ואי"ז חיי
נפשו ע"כ כדי להגיע להכנעת הלב יש לו להתבונן כנ"ל,

אך עדיין צריך ביאור בנוגע לקרבן נדבה,

הת' שאול משה אליטוב

- תות"ל 770 -

ש ו נ ו ת

כג. מ"ש בגליון (של) שבשנת תקי"ח רצה המגיד להתערב בהמחלוקת שהי' בין ר' יונתן אייבשיץ ור' יעקב עמדין, והמגיד נטה לצדו של ר' יונתן אייבשיץ ומוכיח זה ממכתבי הגניזה החערסנית מ' קמ"ז (התמים ע' 459) ומ' קצב (שם ע' רפ"ב),

במכתב קמ"ז כותב המגיד להבעש"ט וז"ל הלא אחת דבר כ"ק אדו"מ"ו י"נ כל אהי' על המשמר של פדיונות וקמיעות וסגולות וידו"נ הק' החסיד הר"ר נחמן מהארדענקא יהי' נאמן בית נאווה קודש על הוצאה והכנסה עכ"ל ופי' בגליון הנ"ל שמ"ש קמיעות וסגולות הכוונה להמח' על ר' יונתן אייבשיץ,

אבל באמת אינו מדבר אודות המח' על ר"י אייבשיץ, כ"א אודות הנהלת העדה, שהמגיד הי' מנהל עניני פדיונות וקמיעות וסגולות והרר"נ הי' מנהל ההוצאה והכנסה, שהרי ידוע שבזמנים שהבעש"ט הי' נוסע מעירו הי' מוסר הנהלת העדה להמגיד עיין במכתבי הבעש"ט להמגיד (התמים ע' ס"א), , ע"כ אני נותן המשרה על שכמו הק' יחי' לנהג הכל כרצונו הק' וכחו כחלי וידיו כידי ומברכיו ברוכים, , ועי"ש בע' ס"ב, 124, וכ"ה במכתב המגיד להבעש"ט (שם ע' 560 שכל העם עומדים עלי (המגיד) מבוקר ועד ערב, והנהלת ביתו הי' מוסר להר"ר נחמן מהרדענקא עיין התמים ע' 122, ס"ב, רכ"ו, רכ"ח, 448, 454,

ומה שהביא ממכתב קצ"ב שתלמידי הבעש"ט חזרו מהתנגדות נגד ר"י אייבשיץ, צ"ע שהרי על החתום באים רק רבני העיר קהעמניא ועוד שני רבנים, ושמותיהם אינם מופיעים ברשימת תלמידי הבעש"ט (עיין החסידות, י, אלפסי) וכמו"כ מכתב קצ"ב,

ומ"ש הרב שאחט שהמגיד רצה להתערב בהמח' בשנת תקט"ו מפורש הוא בהתמים ע' ס"א,

מנחם מענדל שפירא

- יתות"ל 770 -

כד* : "הלכות עבודה זרה וחקות הגוים" כן הכותרת במהדורת קאפח,

ובהערה א מעיר קאפח: ויש להתחמו לכתוב "עבודת כוכבים וחקות עובדי" וכולם שבושים, כי חקות הגוים האסורים לאו דוקא עובדי ע"ז,

ודבריו דברי פלא הם כי אדרבא לפי הרמב"ם הרי טעם האיסור לכל חקות הגוים הוא משום איסור עבודה זרה, וכדברי הרמב"ם עצמו (במורה נבוכים ח"ג ריש פל"ז) "שכותב: 'ופשוט הוא שהם כולם להציל מטעויות עבודה זרה ומהשקפת אחרות בלתי נכונות שנשתרבבו עם עבודה זרה" ראה שם בארוכה ומשום זה כתב הרמב"ם חקות הגוים בהמשך להלכות עבודה זרה,

והנה "אחת וחמשים מצות" שבהלכות עבודה זרה וחקות הגוים מתחלקים לשתי קבוצות, לה מצות הראשונות שייכים להלכות עבודה זרה, וט"ז מצות (מצות לו-נא) שייכים להלכות חקות הגוים", וכשנבדוק את ט"ז מצות אלו הרי בכולם הרמב"ם מדגיש שהם שייכים דוקא לעובדי ע"ז,

מצוה לו כותב הרמב"ם בספר המצות (לאוין ל): שהוזהרנו מללכת בעקבות הכופרים ומלנהוג במנהגותם - "וכן במנין המצות שבראש הספר: "שלא ללכת בחקות עובדי עבודה זרה ולא במנהגותם שנאמר וכו'",

במצות לז-מד כותב הרמב"ם בסוף ההלכות (פ"א הט"ז): "ודברים אלו כולם דברי שקר וכזב הן, והן שהטעו בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן,"

מצוה מה כותב הרמב"ם (פ"ב ה"א: "אין מגלחין פאת הראש כמו שהיו עושים עובדי עבודה זרה וכומריהם,, "ועד"ז במנין המצות שבראש הספר (ל"ת מג): "שלא להקיף פאת הראש ככומרי עבודה זרה שנאמר וכו'",

מצוה מו כותב הרמב"ם (שם ה"ז): "דרך כומר עבודה זרה היה להשחית זקנם לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן,

ועד"ז במנין המצות שבראש הספר (ל"ת מד): "שלא להשחית כל הזקן כעובדי עבודה זרה שנאמר וכו'",

מצוה מז-מח כותב הרמב"ם בספר המצות: "ודע שהמעשה הזה,,, יש שהוא נעשה לעורר את הטבעים לשחיתות,, ויש שנעשה למינו ע"ז כפי שהוא מפורש בספרים המאוחדים לכך"

ועד"ז במנין המצות שבראש הספר (לח לט-מ): "שלא יעדה איש עדי אשה שנאמר וכו' מפני שזהו מנהג עובדי כוכבים וכן מפורש בספרי עבודתם" (ולהעיר שברמב"ם מהדורת קאפח אינו),

מצוה מט כותב הרמב"ם (שם ה"א): וזה הוא מנהג הגוים הרושמיין עצמן לעבודה זרה שלהן כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה",

ועד"ז במנין המצות שבראש הספר (ל"ת מא): "שלא לכתוב בגוף כעובדי עבודה זרה שנאמר וכו'",

מצוה נ-נא כותב הרמב"ם (שם ה"ג): גדידה ושריטה אחת היא וכשם שהיו הגוים שורטים בבשרם על מתייהם מפני הצער כך היו חובלין בעצמם לעבודה זרה,, גם זה אסרה תורה",

ועד"ז במנין המצות שבראש הספר (ל"ת מה): שלא להתגודד כעובדי עבודה זרה שנאמר וכו'",

הרי לן "שחקות הגוים" קשור דוקא עם (חקות - עובדי) עבודה זרה, ודברי קאפח, טעונים תיקון,

(וראה טור יורה דעה סי' קפא, "הקפת הראש להשחית הזקן גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושין כן עובדי כוכבים ע"כ, וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות וכו'", וראה נו"כ שם ואכ"מ),

* * *

ס, שם פ"א ה"ג (יב): "כיון שהכיר (אברהם אבינו) וידע התחיל להודיע לעם, שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחות ולהקריב ולנסך כדי שיכריחו כל הברואים הבאים",

ובהערה כג (אצל קאפח) העיר: אפשר שהמלה "כדי" מוסבה על והתחיל להודיע 'ואפשר שהוא המשך ולהקריב ולנסך, והכוונה שאין הקרבן והנסך להועיל לו אלא להועיל לנו להכיר את יוצרנו,

וי"ל בפשטות ע"פ המבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ג ע' 54 הערה 13) קרבנות מלשון קירוב שע"י קרבנות מתקרבין לה',

* * *

רמב"ם שם פ"ה הט' (יג): "כל המונע עצמו מהריגת נביא שקר מפני מעלתו שהרי הוא הולך בדרכי הנבואה הרי"ז עובר בל"ת כו'",

יפה ביאר בזה הר"פ פערלא בספהמ"צ להרס"ג ח"ג (פח, ג) דס"ל להרמב"ם דאינו בכלל נביא השקר שענשו מיתת ב"ד אלא אדם המעלה ההולך בדרכי הנבואה, וכן חידש מדעת עצמו המנחת חינוך (מצוה תקי"ז בסופו) (וראה שם ברי"פ פערלא כותב "וכבר ראיתי לקצת אחרונים שחידשו כן מדעתם, ולא ראו דברי רבינו ז"ל שם שכבר קדמם בזה" - ונראה כוונתו להמנחת חינוך),

והביא גם מדבר הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ: "וגם זה מתנבא בשם ע"ז,,, וכשנשמע מן המתייחס בנבואה אחת משתי דעות אלו,,, דינו שיהרג בחנק,,, "וביאר "כלומר שידוע ומוחזק ומפורסם לכל כנביא אבל בהדיוט בעלמא,,, אין זה בכלל דין זה" כנראה שמפרש מתייחס לנבואה היינו שהוא מיוחס ומפורסם שכולם מייחסים אותו לנבואה, ועפ"ז הוא מביא מקור לדברי הרמב"ם מהגמ' סנהדרין (פט,א) שמשם משמע ודאי,,, דדו בכגון אלו שהיו נודעים ומוחזקים בעיני העם לנביאי אמת הוא שנדון בדין נביא שקר ומתנבא בשם ע"ז,,, " - וראה שם בארוכה,

אמנם אחרי שלעיל בפ"י מהל' יסודי התורה כותב הרמב"ם שיש ב' דרגות בנבואה נביא שהוזק כבר לנבואה, ונביא שלא הוזק אלא שצריך לתת אות על דבריו (ואכמ"ל) הרי דברי הרמב"ם סותרים לכאורה שבהל' ע"ז כותב שמספיק "הולך בדרכי הנבואה" ובפיה"מ משמע שצריך להיות נביא מוחזק,

וכע"ז משמע מדברי הרמב"ם לעיל הלכה ו': ואסור לערוך דין ותשובה עם מתנבא בשם עבודה זרה ואין שואלין ממנו אות ומופת,,, "הרי שמדובר בנביא כזה שצריך להביא רא"י ואת לדבריו?

ונראה שמדברי הרמב"ם בפיה"מ אינו רא"י כי המתייחס אינו רק שהוא מייחס א"ע לנבואה, והכוונה שהוא אומר שמדבר בשם ה', וראה עי"ז בספה"מ (לאוין כט) ע"פ תרגום קאפח,,, שהוזהרנו מלהדר נביא שקר ומלהמנע מלהרגו כיון שהוא מתנבא בשם ה', אלא לא נירא מעונש כלל כיון שנתברר לנו שקרן" שכיון שנתברר ששוקר אין לפחד אף שהוא דיכר בשם ה', ועפ"ז אזדא לה המקור לדברי הרמב"ם מהגמ' בסנהדרין הנ"ל,

ואולי זה גופא (לאוין כט הנ"ל) מקורו של הרמב"ם שכיון שיש קס"ד שנכבדו מוכרח לומר שמדובר רק כמי שהולך בדרכי הנבואה עכ"ד, וע"כ שייך שנכבדו,

* * *

שם פיל"ב הי"ג (ד): "וכל מ"ע שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ כו"י" ודייק בלחם משנה: עוד אמרו בגמרא וכל מ"ע שאין הזמן גרמא נשים חייבות, ולא כתבו כאן רבינו, ולא ידעתי למה, ואולי ביארו במקום אחר, (וראה בגליון תירץ, ומה שהקשה קאפח הערה י'),

והעירני ע"ז א' התמימים שלכאורה כתבו הרמב"ם בריש הל' תפלה "ואין לתפלה זמן קבוע מה"ת, ולפיכך נשים זעבדים חייבין בתפלה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא",

ובאמת הקושיא מתורצת בפשטות עפ"י מה שהרמב"ם בעצמו הקדים וקבע את הכלל (בספר המצות לפני מנין המצות אחרי שרש (כלל) יד): "ובעת זכרי ג"כ המצות אשר לא יתחייבו לנשים, עשה ול"ת, אומר וזאת אין הנשים חייבות בהם" היינו שהרמב"ם יגיד רק מתי נשים פטורות, ובסתם - נשים חייבות וא"כ לק"מ קושי' הלח"מ,

ומה שבתפלה הרמב"ם כן אומר שזה אין שלא הזמ"ג ומשום זה נשים חייבות אולי י"ל כי רוצה להדגיש את החידוש שתפלה אינו זמן גרמא ומשום זה נשים חייבות, משא"כ אם תפלה ה"ל זמן גרמא נשים פטורות בה מה"ת, (וראה בארוכה בספר משנה על הרמב"ם הל' תפלה כאן), וחזר בו משיטתו בפירוש המשניות קדושין (כט,א): "אבל מצוה עשה שהנשים חייבות,,, אין להן כלל,,, היא ידעת שאכילת מצה,,, ותפלה,,, כל אלו מצות שהזמן גרמא וכל אחת מהן חיובה לנשים כחיובה לאנשים",

* * *

דרכו של הרמב"ם לכתוב בסוף כל הלכה בסופו "ברוך רחמנא דסייענך" (ברוב דפוסי הרמב"ם נשמט - ותוקן במהדורת קאפח) - ולפיל"ז צ"ע למה בסוף הל' עבודה זדה אינו מסיים כן?

הרב חיים וויינשטיין - גפני -
- אה"ק -

בהקדמת הרמב"ם לס' משנה תורה (אות כח - מהדורת קאפח): "ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פזור יתר,,, ואינו מובן הכוונה - "בימי בנו וגמרו", ונראה הגירסא הנכונה כגירסא הנפוצה "וגמרו בימי בנו" היינו שבימי בנו של רב אשי נגמר חיבור התלמוד, אמנם הלשון דחוק קצת,

הנ"ל כתבתי בגליון ל (רפא) וכעת מצאתי בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות (ע' כה - מהדורת קאפח): "ואח"כ נסתלק רבי אשי כבבל אחר שגמר התלמוד" מפודש ברמב"ם שר' אשי בעצמו גמר התלמוד ולא "בימי בנו",

ע"כ נראה לפרש דברי הרמב"ם כאן "אחר שחבר התלמוד וגמרו, בימי בנו נתפזרו ישראל,,," היינו שר' אשי בעצמו גמר התלמוד, ובדור שלאחריו ("בימי בנו") נתפזרו ישראל פזור יותר ונתמעט ת"ת וכהמשך ד' הרמב"ם,

א, ב, ה,
-- ברוקליו נ, י, --

ס. כותב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ד ה"א) "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה,,,"

בקשר לדברי הרמב"ם הנ"ל אעתיק קטע משיחת כ"ק אד"ש עם הרה"ג אברהם מרדכי הרשברג ז"ל הרב הראשי דמדינת מקסיקו (ביום א' יג סיון ה'תשמ"ה) "מען דארף פארשטיין דער רמב"ם זאגט אז להיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, וואס איז דאס שייך צו דרכי ה', פריער זאגט דער רמב"ם עבודת (דרכי עבודת ה') און אזוי האט געדארפט שטייען מדרכי עבודת ה', איר זאלט זוכען אין די אלטע דפוסים**ע"כ הנוגע לענינינו,

ונהנה ברמב"ם מהדורת קאפח ש"ל עפ"י כתבי יד תימניים עתיקים ג"כ הגירסא "מדרכי ה'",

ובדוחק קצת אולי י"ל עפ"י הרמב"ם לעיל (סוף פ"א) "ועל דרך זו קראו הנביאים לקל בכל אותן הכנויין ארץ אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בה להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הן וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות (אליו) כפי כחן,, ולפי שהשמות האלו (ש) נקרא בהן היוצר (ו) הן הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה נקראת דרך זו דרך ה' והיא שלימדה אברהם אבינו לכניו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה',,,**

ואף ש"דרך ה'" הוא רק אלו התוארים שקראו הנבראים לאל - מ"מ כותב הרמב"ם שחלק "מדרך ה'" המבואר שם הוא גם שיהי' הגוף בריא ושלם כי בלי זה הרי א"א לו בכלל ללכת "בדרך ה'" - וע"ד הכשר מצוה וכו',
א' מאנ"ש

* וכן הוא גם בלקו"ש ח"ג ע' 806 הערה 9,
** עיין בלקו"ש ח"ב ע' 531 הערה 12: ודוחק גדול לומר שהוא ע"ד מש"כ בהל' דעות ספ"א: נקראת דרך זו דרך ה' - כי שם המדובר ע"ד הנהגה בינונית (או רחום, חנון כו') - משא"כ כאן ע"ד בריאות,,
המערכת

לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו



נדפס ע"י
א' מאנ"ש שיחי'