

קובץ  
**הערות וביאורים**  
בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפ"ש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



**יום הכיפורים**  
ב (תיא)

יוצא לאור על ידי  
תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה  
417 טראי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושמונה לבריאה  
שנת השמונים וחמש לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, ערלוהכ"פ - תשמח - יהא שנת חירות משלח.

## תוכן הענינים

### שיחות

- ה. עירוב תבשילין באור לערב יו"ט.....
- ז. פסיק רישיה בדין הכשר לטומאה.....
- י. מצוות הקהל משום מוצאי שמיטה והתחלת תקופה.....
- יא. בשאלת כ"ק אד"ש על הרמב"ם הל' טומאת מת (פט"ז ה"א). יא
- יג. בענין הנ"ל.....
- יג. בהמבואר בהחילוק בין חוקים ומשפטים.....
- מענת כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע לשאלה על המבואר
- בהתוועדות דיום ב' דר"ה שהענין דתמליכונל עליכם הוא
- ביחס בני"ל להקב"ה כבנים..... טו
- טו. שמחה בהקהל.....
- טז. בהמבואר שהטובל במים ה"ז פסיק רישי' שהמים תלושין.. טז
- יז. והטף למה באו לתת שכר למבליאיהם.....
- יח. הערת כ"ק אד"ש במ"ש הרמב"ם בהל' פסוה"מ פ"א הכ"ג... יח

## לקוטי שיחות

שיטת כ"ק אדמו"ר שליט"א שברוב מקומות אין רש"י מביא שמות של בעלי המחלוקת.....כ  
הקשר העצמי דבנ"י עם ה' ע"י החמש תפלות של יוכ"פ...כב

## חסידות

זה היום תחלת מעשיך קאי על ראש השנה.....כד  
ביאור באגרת התשובה פרק יא.....כה

## שונות

הקשר דמספר שמונה ל"משיח".....כח  
ביאור על פירש"י דפ' תבא (גליון).....כח  
"כל מי שיושב לפני ס"ת... - גם אוה"ע.....ל  
הערה ב"הוספות ללקוטי מנהגים".....ל

## ש י ח ו ת

---

א. במה שנתבאר בהתוועדות דליל כ"ט אלול ער"ה דאפשר לומר שאפשר לעשות עירוב תבשילין אפי' בלילה של ערב יו"ט שאז הוא ההתחלה דערב יו"ט, הנה בשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ז סעי' ב' מביא ב' הטעמים בעירוב תבשילין, וטעם הב' הוא כדי להרבות בכבוד שבת שע"י שאתה מזקיקו לבשל תבשיל אחד מעי"ט בשביל תיקון סעודות השבת שלאחריו, הוא נזכר על כל צרכי השבת מעי"ט ובורר מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, וממשיך דלפי טעם זה צריך להניח בעי"ט ממש שהרי אם הניח הרבה ימים קודם יו"ט עדיין כשיגיע עי"ט לא יהא נזכר על צרכי השבת ולא יברור מנה יפה לכבודו עי"ש (ומקורו מהרא"ש ריש פ"ב דבליצה, ועי' יש"ש שם דגם לפי טעם הא' כן, ועי' נהר שלום סי' תקכ"ז), נמצא מובן מזה דהעירוב תבשילין צריך לעשות בעת שמכין ומבשל לצורך יו"ט, דאז יזכור לברור גם מנה יפה לשבת.

ובשו"ע אדה"ז סי' ר"נ סעי' א' כתב: "לעולם ישכים אדם לטרוח ולהכין לצרכי שבת בע"ש בבקר ורמז לדבר שנאמר והי' ביום הששי והכינו את אשר יבאו משמע לאלתר שביאו יכינו וההבאה היתה בבוקר שנאמר וילקטו אותו בבקר בבקר" משמע מזה דדין הכנה מתחיל בבוקר ולא לפני זה, וראה בס' לב חיים (לר"ח פאלאג'י) ח"ב סי' ק"נ (בד"ה והנה) ישכים בבקר ביום הו' להכין צרכי שבת וכתבו הפוסקים דלא ביום הה' ואפילו לא בליל הו', ע"כ. ועי' גם בס' סדר היום (הכנת לום הששי על יום השבת) שהאריך דההכנה צ"ל דוקא ביום ו' וכתב דכיון דקפיד קרא להכנה ביום הששי נראה דעיקר המצוה וההשתדלות צריך להיות מיום הששי והמכין מיום ה' לא קלים מצוות הכנה בראוי, והטעם כי דרך המכילים להכין מיום לחבירו והרואה שמכין דבר מב' ימים קודם אין ההכנה נכרת כ"כ שהיא לשבת כו' וזש"ה והי' ביום הששי ואין והי' אלא לשון הויה וקיום, שכן צריך להיות ואין ראוי לשנות כו' שכל דבר אוכל צריך לעשות אותה בשעתה משום שתהיה מוטעמת לאכול כו' ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יו"ט והותר בו אוכל נפש כדי שלאכל בשמחה, ושבת שא"א לעשות כן מפני חומרתו לפחות יכינו כל עניניו קרוב לו כל

האפשר וזהו כבודו כו' וארז"ל שתהא אשה משכמת ואופה משום שהיא מן המלאכות הנעשות ביום ו' עיל"ש בארוכה, (מובא גם בכנסת הגדולה או"ח שם), דמדבריו משמע דחיוב הכנה הוא בבוקר דערב שבת ולא מקודם וכך דוהי' ביום הששי והכינו וגו' שהי' בבוקר.

ועי' גם בפתח הדביר או"ח סי' ר"נ וז"ל: והוצרך הכתוב לכתוב ג"כ תלבת ביום ולא סגי לי' באומרו והי' בששי דהוה משמע שפיר מיד בששי, דאי הוה אמר קרא הכי, הוה משמע מיד בכניסת הלילה להכי איצטריך ביום, וכ"כ להדיא הר"ן ז"ל בחי' לשבת כ"י הביא דבריו הרב בית עובד ז"ל בחידושו לאו"ח על מימרת ר"ח לעולם ישכים אדם להוצאת צרכי שבת וז"ל: מדכתיב והי' קא דינק דמשמע בהווית לום הששי מיד והכינו וכ"ת אפילו מאורתא, ליתא דיום כתיב, ועוד שהמן לא היו לוקטין אותו בלילה עכ"ל עיל"ש עוד. (וראה לקו"ש תבוא אודות אין והי' אלא מיד). ועי' גם במחזיק ברכה שם שהביא מס' הכוונות להאריז"ל דעד לום הששי לא יש הארת שבת בעצם, ולכן צריך שיקנה הכל ביום הששי כדי שתחול עליו קדושת שבת על כל מה שיקנה לכבודו ומביא דיש שדחו דלא קפיד קרא אלא במו, ולק"מ דהאי קרא קאי לדורות נמי, וכמה דינים וסודות בהאי קרא לדורות עיל"ש.

דלפי"ז אי נילמא דדין הכנה הוא בע"ש בבוקר ולא בלילה מסתבר דכן הוא גם בנוגע ליו"ט דדין הכנה הוא בבוקר, ולפי"ז י"ל לכאורה דגם העירוב תבשילין צריכים לעשות אז ולא מקודם. ויל"ע.

ועי' בס' יד יוסף או"ח סי' רמ"ב שכתב לענין קניה לשבת דמדינא סגי שיכין מע"ש ואי"צ להקדים לחמישי כדילפינן מפסוק והיה ביום הששי וכו' אלא מדת חסידות הוא דזריזין מקדימין למצוות הקדימו מה' בשבת להכין, אע"ג דבכל מקום סגי מטעם זריזין מקדימין מצפרא, (ראה פסחים ד, א) הכא שאני כיון מדינא בעינן מצפרא דאין והי' אלא מיד בבוקר, הלכך מדת חסידות דזריזין מקדימין ליום ה' עיל"ש. [ויש לקשר זה דזריזין מקדימין למצוות ילפינן מאברהם בעקידה, ולשיטת רש"י (חולין צא, א) לא הי' אברהם יכול לצאת בלילה משום דאל יצא יחידי בלילה, וקשה קושית התוס' בפסחים ד, א, דא"כ מנלן דליכא דין זריזות בלילה הלא באברהם שאני משום דאל יצא יחידי?]

ותירץ בשפ"א דמ"מ כיון דכל המקור לזריזות הוא מאברהם ולפועל אצל אברהם לא הי' זריזות בלילה מצד איזה טעם שהי', נמצא דלפועל אין לנו שום לימוד דיש דין זריזות בלילה, עינ"ש. אבל התוס' לא ניחא לי' בזה וסב"ל דבאמת אברהם הי' יכול לצאת בלילה משום דשני נעריו אתו, וכיון דמ"מ לא הלך מוכח דליכא דין זריזות בלילה, ואכמ"ל. דאי נימא דמצד הסברא צריך להיות זריזות גם בלילה אלא דמוכח מאברהם דאינו כן יש לחלק בזה כסברת היד יוסף דבנדו"ד שאני כיון דעיקר החיוב מתחיל מיד, ובמילא אין להוכיח מאברהם דליכא דין זריזות בלילה דכאן שאני, אבל אי נימא כסברת רש"י ולהשפ"א דלפועל כל זמן שאין שום לימוד לזריזות בלילה ליכא דין זריזות, י"ל דגם הכא כן].

דמדבריו יוצא דסב"ל דבאמת שייך דין זריזין מקדימין בהכנה לשבת גם לפני יום ו' בבוקר כנ"ל, מיהו הוא מיירי אודות קניה לשבת, ואפשר דבהכנות הבישול וכו' גם לדדידה צ"ל ביום ו' דוקא וכטעמו של הסדר היום.

\*

ב. ב) במה שנתבאר בהתוועדות דיום ב' דר"ה במ"ש הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פי"ג ה"ה) "הטובל במים, הרי כל המים שעל בשרו תלושין ברצון, אבל העובר במים, כל המים שעל בשרו אינן תלושין ברצון" דיש בזה חידוש גדול, דאף כשעובר במים יש כאן פסיק ריש' בתלישת המים, [דבכה"ג לענין חיובי שבת אמרינן דאף כשאינו מתכוון מ"מ כיון שהוא פסיק ריש' חליב] מ"מ אין זה מים שנתלשו ברצון ואינם מכשירים.

יש להעיר מה דמצינו גם בדיני הכשר דמצד פסיק ריש' הי"ז נחשב לרצון, כדאיתא במסכת מכשירין (פ"ד מ"א). "השוחה לשתות המים העולים בפיו ובשפמו הי"ז בכל יותן בחוטמו ובראשו ובזקנו אינן בכל יותן", וביאר הרא"ש שם בפיהמ"ש וז"ל: בפיו ובשפמו כיון דא"א לו לשתות אם לא שלגיעו המים בשפמו הוי כאילו אחשבינהו כו' מדי דהוי אמלאכת שבת דכל פסיק רישיה הוה כמתכוון, עכ"ל. ועי' גם ברמב"ם שם (פליב הי"ד) שפסק כן וביאר הטעם דהמים שבשפמו ובפיו תלושין ברצון "שדבר ידוע הוא

שהשונה יעלה מיס בפיו ובשפתיו, והואיל ושנה ברצונו -  
 הרי אלו נתלשו ברצונו, ועל גס בפיהמ"ש שם פ"ב מ"ב  
 לענין זיעת המרחץ וז"ל: מבואר הוא כל הדלף הדולף מן  
 המרחץ שהוא מימי המרחץ ע"כ כשהיו המים טמאין יהיו  
 הדלף טמא וכשנכנס בדבר למרחץ ונבלל זה ברצונו הוא  
 וכבר הוכשר כי מן הידוע יבלל בהכרח, עכ"ל, הרי מבואר  
 בזה דנחשב לרצון מצד פסיק רישא, ולכן אעפ"י שנתכוון  
 רק לכנוס למרחץ ולא ללחלח בזיעת המרחץ, כיון דידוע  
 שבכניסתו למרחץ תפול עליו הזיעה ה"ז נחשב לרצון, ועל  
 גם מקואות פ"א מ"ב ובתפא"י שם אות ח' שכתב ג"כ מדהו"ל  
 פסיק רישל' כל רצון דמי עי"ש, א"כ צריך ביאור דמצד  
 אחד נתבאר דפסיק רישל' לא נקרא רצון לענין הכשר ואינו  
 כמו בשבת, ולאידך גיסא מצינו בהכשר דפסיק רישל' הוה  
 כרצון?

ועל במשנה אחרונה שם בהך דהשונה לשתות שהביא  
 דברי הרא"ש הנ"ל דהמים שבפיו ובשפמו תלושין ברצון  
 דהוה פסיק רישל' וכבשבת, דא"כ קשה מהך דהטומן פירותיו  
 במים מפני הגנבים (שם פ"א מ"ו) דאינו בכל יותן, וקשה  
 דהלא זהו פסיק רישל' דבודאי יתלחלו, ולמה אי"ז נחשב  
 לרצון, ולכן פ"י באופן אחר עי"ש, ויש להוסיף גם  
 להקשות מדין הנ"ל כשעובר במים דכיון דיש כאן פסיק  
 רישל' למה אי"ז נחשב לתלושין ברצון? וכן יש להקשות  
 מהספא דהשוחה לשתות דהמים שבחוטמו ובראשו ובזקנו לא  
 נחשבו לתלושין ברצון, והלא בפשטות איירי כאן דבאופן  
 כזה שהוא שותה עכשיו ה"ז פסיק רישל' שהמים יבואו על  
 חוטמו וכו' וא"כ למה אי"ז נחשב לתלושין ברצון?

ואפשר לתרץ דכוונת הרא"ש הוא (כעין מ"ש במשנה  
 אחרונה שם) דכיון דכל שתי' בהכרח שלעלו המים על  
 שפמו, לכן נכלל במחשבת השתיה גם מחשבת העלאת המים על  
 שפמו, דכיון דלצורך שתיה הוא ההכרח שלעלו המים בשפמו  
 יש לו ג"כ חשיבות של רצון השתיה כאילו רוצה בהם ג"כ,  
 אבל כל שלמעשה זו שהוא עושה אינו בהכרח שיהא גם מעשה  
 של לחלוח, ואפשר שיהי' נעשה ג"כ בלא מעשה של לחלוח,  
 אז אעפ"י דבאופן זה שהוא עושה המעשה הוה בהכרח  
 שיתלחלח, מ"מ אין מחשבת המעשה מתחשב גם להלחלוח, כיון  
 שהמעשה אפשר בלעדו, ועפ"י מתורץ מהך דעובר בנהר,  
 דאפשר לעבור גם ביבשה, ואין במעשה העברה בכלל הכרח  
 ללחלוח, לכן אי"ז נחשב לרצון, וכן בטומן פירותיו במים

מפני הגנבים דאין במעשה הטמנה הכרח ללחלח דהרי אפשר להטמין באופן אחר, וכן בשוחה לשתות דאפשר לשת' מכלי דאז לא יתלחלו ראשו וכו' לכן אי"ז נחשב לרצון אף דהוה פסיק רישי', ודוקא כשעושה מעשה ברצון, ומעשה זו מוכרח שיהא בו גם לחלוח אז נחשב הרצון גם על הלחלוח, והא דכתב הרא"ש מידי דהוי אמלאכת שבת דכל פ"ר הוה כמתכוון, י"ל דזהו רק לדוגמא דמוכח מזה דכל דבר של הכרח יש לו חשיבות בכלל, ולכן כיון דלצורך שתי' צריך שיעלו המים בשפמו גם זה נחשב לרצון, דרצון השתיה מתייחס גם על זה, אבל אין כוונתו לדמות בכלל דיני הכשר למלאכת שבת, ויש לפרש כן גם בדברי הרמב"ם הנ"ל 'שדבר ידוע הוא שהשותה יעלה מים בפיו ובשפתיו והואיל ושתה ברצונו הרי אלו נתלשו ברצון' דרצון השתי' מתייחס גם על ההכרח, וכן בהך דזיעת המרחץ.

ולפי"ז יובן החילוק בין הרצון דהכשר למלאכת שבת, דבמלאכת שבת אינו כן, דשם אף אם בכלל מעשה זו אפשר להעשות גם בלי המלאכה, מ"מ כיון דבאופן כזה שהוא עושה ה"ז פסיק רישי' ה"ז מלאכה, ולדוגמא בהאיסור דנעילת ופתיחת דלת כשנר עומד אחורי הדלת, אעפ"י שאינו מתכוין לכבות את הנר, שהרי זה פסיק רישי' שבודאי תכבה הנר (שבת קכ"ב), ועד"ז עוד, אף דבמעשה פתיחת ונעילת דלת שהוא עושה אין הכרח בכלל לכבות את הנר, מ"מ כיון דכאן ה"ז פסיק רישי' ה"ז אסור.

ויש לבאר טעם החילוק, דבשבת ובשאר איסורים בעינן רק דעת שעושה זה בדעתו, ולכן כל פסיק רישי' נחשב לדעת, משא"כ בהכשר בעינן גם רצון דניחא לי', לכן לא מספיק אם באופן זה יש פסיק רישי' ובעינן דוקא דהרצון בפעולתו יתייחס גם ע"ז, וזהו רק אם מעשה זו מוכרח לעולם עם פעולתו. (אבל ראה בחי' ר"ח הלוי ריש הלכות שבת, והקשה עליו בחי' ר' שלמה ע' כ"ד (בד"ה ואם כי) והוכיח דדבר מתכוון בכלל היינו דעת ולא רצון, ועי' גם בדגל ראובן ח"ג סי' ו').

מיהו יש להעיר בכלל משיטת ר"נ בעל הערוך הידוע דפסיק רישי' חייב רק בדניחא לי', וכדמובא בתוס' שבת קג, א, ד"ה לא וכתובות ו, א, ד"ה האל ועוד, אבל בדלא ניחא לי' ואינו נהנה ממנו מותר, ובחי' ר"ח הלוי הנ"ל הוכיח דגם הרמב"ם סב"ל כן דלפלי"ז נמצא דבאופן זה שהוא

עובר בהנהר ולא נחא לי' בהמים שעלו עליו, בכל התורה כולה אי"כ הדין דפסיק רישי'.

\*

ג. ג. נתבאר בהשיחות דמצות הקהל היא במוצאי שביעית כל לאחר ששבתו כל השנה מעבודות גשמיים ועסקו בתורה וכו' הנה זהו זמן הכי מתאים לפעול על ישראל הענין דישמעו וילמדו ויראו וכו', וראה גם בלקו"ש חכ"ד פ' וילך (א) בארוכה בענין זה, ושם מבואר ג"כ משום שהוא גם בהתחלת התקופה של שנה ראשונה למנין השמיטה, וחוזרין לעבודות הקרקע הנה זהו זמן המתאים להמשיך התעוררות דשנת השמיטה על השנים דאחרי זה, עיל"ש.

ולכאורה י"ל נפק"מ אם יש חיוב הקהל בשנת היובל שהוא ג"כ מוצאי שביעית, דאם עיקר הטעם הוא מחמת שהוא אחת שנת השמיטה, מובן דגם ביובל כן, אבל אם עיקר הטעם כיון שהוא התחלת תקופה חדשה שחוזרים לעבודות הארץ וכו' הנה כיון דביובל עצמה יש ג"כ דין דשביעית קרקע (רמב"ם הל' שמיטה פ"י הט"ו) י"ל דמצוות הקהל היא בשנה שלאח"ז בשנה נ"א.

ועי' בשירי קרבן ירושלמי סוף פ"ז דסוטה (ד"ה ואינו צריך) דסב"ל דבשנת היובל עצמה לא היל' פ' הקהל או אפשר שהיתה הקריאה בסופה עיל"ש.

[ובפרט לפי מה דפסקינן דשנת היובל עצמה אינה עולה למנין השמיטה ומתחילים למנות שמיטה משנה נ"א (רמב"ם שם ה"ז, כדעת חכמים ר"ה ט, א) נמצא דשנת היובל אינה שנה ראשונה של שמיטה].

אבל מסתבר לומר דזה אינו, וכמ"ש הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"א) מ"ע להקהיל כל ישראל כו' בכל מוצאי שמיטה" דממה שהוסיף כאן "בכל" י"ל דכוונתו לרבות גם שנת היובל ולא כמ"ש בשירי קרבן הנ"ל, ואפ"ל משום דהתורה על הרוב תדבר, ולכן אף דבשנת היובל עצמה אין חוזרים לעבודות הקרקע כו' מ"מ יש חיוב הקהל.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ד. בהתוועדות קודש דש"פ נצו"י (תשמ"ז) הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א על הרמב"ם (פט"ז מהלכות טומאת מת, ה"א) לשם מה הביא הרמב"ם שני מקורות לדין שספק טומאה ברה"י טמא וברה"ר טהור א. מהדין דקרבן פסח במקרה ורוב הציבור טמאין נידחת הטומאה ומקרבין את הקרבן ומזה לומד הרמב"ם שספק ברה"ר טהור. ב. מהדין שסוטה אסורה לבעלה שמזה לומד הרמב"ם שספק ברה"י טמא.

ולכאורה לשם מה להרמב"ם להביא את שני הלימודים לכאורה יכול הרמב"ם להביא ללימוד אחד וממנו הילתי יודע את שני הדינים שהי' מביא את ההוכחה מפסח שברבים נדחת הטומאה ומזה הילתי יודע שדוקא ברבים ולא ביחיד וכן להיפך אם הי' מביא הדין מסוטה הילתי יודע שדוקא ביחיד טמא ולא ברבים ולמה הביא את שני הטעמים? עכת"ד.

מקור דברי הרמב"ם הוא מירושלמי (סוטה פ"ב ה"א) "שאלו את בן זומא מפני מה ספק רה"י טמא אמר לון סוטה מהיא אמרו ליה ספק אמר לון מצינו שהיא אסורה לביתה (ובהמשך שם) מפני מה ספק רה"ר טהור אמר לון מצינו שהציבור עושין פסח בטומאה בשעה שרובן טמאין מה טומאה ידועה הותרה בציבור ק"ו ספק טומאה".

ולפלי"ז לכאורה קושית כ"ק אד"ש תוקשה ג"כ על הירושלמי הנ"ל. וצ"ב.

ובביאור דברי הרמב"ם:

הנה בשו"ת מהר"יט (יו"ד תשובה א') הקשה על הרמב"ם שכתב "מפני מה טהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר שהרי הציבור עושין פסח בטומאה בזמן שהטמאין מרובין אם טומאה ודאית נדחת מפניהם ק"ו לטומאת ספק שכל הספיקות מדבריהם כמו שבלארנו בהלכות ביאות אסורות".

ומקשה שם לשם מה להרמב"ם לכתוב שהטעם שספק רה"ר טהור הוא מצד הדין שכל איסור הספיקות הוא מדבריהם הרי לכאורה בגמ' משמע שזה נלמד מפסוק ומטעם מסויים ולשם מה צריך להגיע לטעם שאיסור הספיקות הוא מדבריהם?

ואדרבא אם כל הספיקות מותרים (מד"ת) למה צריכה הגמ' להביא את הענין שהפסח נדחה בטומאה?

ועוד מקשה שם שמבבלי משמע שהטעם שברה"ר טהור נלמד ג"כ מסוטה שדוקא סוטה דהוי רה"י טמא אבל רה"ר הדין שטהור ובירושלמי משמע שדין זה נלמד מקרבן פסח והרמב"ם פסק לכאורה כירושלמי כנגד הבבלי?

ועי"ש דבריו באורך.

והיוצא מדבריו בהסבר דברי הרמב"ם דהרמב"ם למד שהק"ו שלבן זומא מפסח הוא ק"ו פריכא כיון שאפשר לפורכו שדוקא בפסח הותרה הטומאה כיון שאנו רואים שאפי' טומאה ודאית הותרה בפסח אבל בשאר מקומות אפי' ספק ישאר הדין שטמא וא"כ ללמוד מקרבן פסח לבד שברה"ר טהור א"א כיון שהק"ו הוא פרוך.

אלא למד הרמב"ם כך שמסוטה אנו לומדים שספק טמא ומצד הסברה היינו אומרים שכל ספק טמא שהרי אין חילוק בסברה בין רה"ר לרה"י.

והגם שסוטה היא רה"י דוקא הו"א שסוטה לא שייך בה רה"ר (בבית הסתר) אבל לנין טומאה נלמד שאין חילוק בין רבים ליחיד ותמיד נטמא.

וזה מה שבן זומא לומד שמפסח אנו רואים נקודה אחת שלגבי טומאה מצינו חילוק בין רבים ליחיד שברבים טומאה נדחתה ולא ביחיד [ואין הכוונה ללמוד מפסח, כיון שהק"ו פרוך רק להוכיח שיש חילוק בין רבים ליחיד]. וכיון שיש חילוק בין רבים ליחיד א"כ שוב א"א ללמוד מסוטה גם ברה"ר כיון שמצינו בפסח שיש חילוק בין רבים ליחיד.

ולכן רה"ר שא"א ללמוד מסוטה נשאר הדין כמו עיקר הדין של ספק טומאה ולכן צריך הרמב"ם להוסיף שבכל ספק הדין שמותר (מד"ת) ולכן ספק רה"ר (שמסוטה א"א ללמוד) נשאר הדין שטהור ע"כ תוכן דברי המהר"ט.

ועפ"ז תתורץ לכאורה שאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א שהרמב"ם בדוקא נקט את שני הטעמים כי אם ה"י נוקט אחד

מהם לא הייתי יודע את הדין השני דהיינו אם ה' מביא רק פסח לא הייתי יודע שברה"ר טהור כיון שהק"ו פרוך, ואם ה' מביא רק סוטה הייתי מטמא גם ברה"ר רק ע"י שני הטעמים בלחד יוצא הדין שברה"י טמא וברה"ר טהור, ואתי שפיר, שצריך הרמב"ם להביא את שני המקורות גם פסח וגם סוטה.

(אך אולי עדיין צ"ל שהי' לרמב"ם להקדים את הדין של סוטה ורק אח"כ להביא את החילוק מקרבן פסח ודו"ק).

הת' יעקב גולדשמיד  
- תות"ל כפ"ח ארה"ק -

ה. בש"פ נצו"י (סל"ח בהנחה בלה"ק) שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א על הרמב"ם בריש פט"ז שאומר ספק ברה"ר טהור ומביא לימוד מפסח שהותר בציבור דוקא דהיינו ע"י רבים וספק רה"י טמא מסוטה שהתורה עשתה הספק בודאי. והק' היתה מדוע צריכים ב' לימודים הרי ע"י לימוד א' ע"ד שנדחה פסח בציבור ממילא יודעים שביחיד לא נדחה וטמא.

ולכאז' צריך להבין מה השאלה שהרי הרמב"ם מפרט מיד בהלכה ב' שהדין ספק ברה"י טמא רק אם יש ב' אנשים אבל בשלשה לא, ע"ד בסוטה וכן צריך שהי' בודעת להשאל כמו סוטה ואם הייתי לומד הדין ספק ברה"י טמא מפסח שהותר בציבור דוקא לא הייתי יודע שצריך שהי' שתים כדי שהי' ספיקו טמא, וכן לאידך אם הייתי לומד הדין של ספק רה"ר טהור מסוטה הייתי אומר שכל הדין נאמר רק בבן דעת שיש להשאל אבל כשהוא סוטה אין הכלל דרה"ר עליו.

הת' שלמה בכור  
- תות"ל 770 -

ו. בנוגע להשאלה בהתוועדות דש"פ ראה ברמב"ם סוף הל' תמורה שכ' שצריכים ליתן טעמים גם לחוקים, דלכאז' עפ"ז בטל החילוק בין חוקים ומשפטים, והרי הרמב"ם עצמו

(בח"פ פ"ו, ועוד) מחלק ביניהם,

מצאתי שעמד על שאלה זו בספר "הרמב"ן כחוקר וכמקובל" (ירושלים, תשל"ח) [ולהעיר שבסוף ספר זה יש "נספח", אוסף ביאורים על הרמב"ן מדברי אדה"ז והצ"צ, שנכתב ע"י המחבר ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א] - וז"ל (ע' 78):

בעקבות ר' סעדיה ור' אברהם בן דאוד, משתדל הרמב"ם מאידך גיסא להגן על חכמתן הנעלמת של החוקים ולהעלותן לדרגת המשפטים: "אבל יאמינו כל החכמים כי יש להם טעם ר"ל תכלית מועילה על כל פנים אלא שהיא נעלמת ממנו או לקוצר דעתנו או לחסרון חכמתנו. . . ושאינם ידועים נקראו חוקים, ויאמר תמיד כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא מכס ר"ל כי אין אלה המצוות ללא תועלת ובלי מועילה. ואם יראה לכם בדבר מן המצוות כי אין לו תועלת, החסרון הוא מכס ומשלכם" (מו"נ ח"ג פכ"ו).

ובהערה שם:

אך לכאורה, קשה מדבריו בפרק ו' של "שמונה פרקים", בו הוא מתרץ שני מאמרי חכמים: א) שהחסיד גדול ממושל בנפשו; ב) ששיא העבודה הוא התגברות על הרצון לעבירה? ומתרץ הרמב"ם, שמאמר א' מדבר במצוות מפורסמות, שאם מתאוה החסיד נגד שכלו יש בו חסרון ומאמר ב' מדבר בשמעיות, שכל יתרונו הוא בקימן דרך התגברות על רצון התאוה. ואם יש הגיון וטעם גם לשמעיות, כמו שמדגיש הרמב"ם, התאוות להן תהיה סימן לחיסרון? ונראה לי, שבגלל העלמת טעם החוקים הרצון לעבור עליהן איננו נגד השכל, שמונח "נגד השכל" שייך רק לטעם גלוי, הניתפש בתהליך מחשבה הגיונית, עכ"ל.

וקצת פלא שכפח"נ נשמט מהמחבר דברי הרמב"ם בסוף הל' תמורה (מדהביא רק מס' מו"נ).

הרב יצחק פליגלשטאק  
- תושב השכונה -

ז. בנוגע להנחבאר במשיחות דיום ב' דר"ה ושבת שובה (הנחה בלה"ק אות ב') וז"ל: "ועד"ז בכל ר"ה שענינו תמליכונו עליכם הלינו שבנ"י עם קרובו ויתירה מזה בניס אתם לה' אלקיכם בדוגמת הבן שמציאותו היא מעצמות האב הלינו שהם מציאות אחת עם הקב"ה - מכתירים את הקב"ה למלך...".

לכאורה צ"ב בזה: דכדא"ח מבואר שלא שייך מלוכה על בניס ועפ"ז לכאורה מצד שבנ"י הם "עם קרובו" מל' עוממות, מובן ענין ההכתרה אבל מצד שבנ"י הם בניס להול' צ"ב איך שייך ענין ההכתרה?

וע"ז הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לענות לי, וזלה"ק:

**"ושם הכתרה ענין דעוד למעלה מזה אלא שאז אין אפשריות כזו ואכ"מ".**

דהלינו - ושם (בהכתרה של הבנים) ענין דעוד למעלה מזה (שזה נעלה יותר מאשר הכתרה שהעם מכתירים) אלא שאז אין אפשריות כזו (שלה' מלך על בניס), ואכ"מ.

היוצא מזה ששייך הכתרה של בניס אבל אין שייך שאב ימלוך על בניס.

הרב משה פרידמאן  
- ברוקלין נ.י. -

ח. בענין הקהל שנתבאר שהוא ע"ד הענין של מתן תורה - וראה לקו"ש פ' נצו"י תשמ"ז) יש להעיר ברמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"י) שכותב: "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שנלתנה בו בסנינ'".

והנה מש"כ "וגילה ברעדה" הרי זה ע"פ ל' הפסוק בתהלים (ב,יא) ופירש רש"י שם: כשתבא אותה רעדה וכו' תגילו ותשמחו וכו'. וראה בשאר מפרשים. ויל"ע א) מה מקורו של השמחה בהקהל. ב) הרי במתן תורה מודגש בכל

הפסוקים ענין הפחד (ראה לתרו כ, טו ואלרך) ופשטות הכתובים ענין "וגילה ברעדה".

ויל"ע במפרשים בזה.

גם מש"כ הרמב"ם "כיום שניתנה . . בסני" ראה לקו"ש חל"ט ע' 612 ד"ה בסני העיר: "וצ"ע כוונת דיוקו זה". והנה עפ"י המבואר בליקוט הנ"ל לכאורה מבואר כי הרי כוונת הרמב"ם לדייק ולהדגיש שענינו של הקהל הרי"ז ע"ד ענין מתן תורה בסני.

הת' ברוך לערער  
- תות"ל 770 -

ט. בשיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א מיום ב' דר"ה מבאר חידוש ברמב"ם לגבי הכשר אוכלין בפילג ה"ה ש"הטובל במים הרי כל המים שעל בשרו תלושין ברצון אבל העובר במים כל המים שעל בשרו אינן תלושין ברצון". ומוסיף שיש חידוש גדול ביותר שהרי אי אפשר לעבור במים מבלי לתלוש המים הלינו שתלישת המים היא באופן דפסיק רישי' שבשבת (דב' קלימין) חייב בכגון-דא אפילו אם אינו מתכוין ואעפ"כ בנדו"ז מועילה דעת שלא רצה כי אם לעבור ולא לתלוש המים.

ויש להעיר מהא דמבואר בלקו"ש תצא ח"ד עמוד 1162 בהע' 34 לגבי פסיק רישי' שאינו מועיל רק על פעולה אחת שכוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' ולא לענין ג' ומקשה מהמשנה במכשירין רפ"ד וז"ל ואין להקשות מהמשנה (מכשירין רפ"ד): השוחה לשתות - המים העולים בפיו ובשפמו בכל יותן "כיון דא"א לו לשתות אם לא שלגיעו המים בשפמו כו' דכל פסיק רישי' הוי כמתכוון" (רא"ש שם), וכוונתו שעל המים שבפיו נמשכת גם על המיטש בשפמו, ע"כ.

וא"כ רואים שמועיל פסיק רישיה גם לגבי הכשר וגם הרמב"ם מביא את זה להלכה.

ואפשר לחלק ולבאר ששם עצם תלישת המים לשתיה הוי

לרצון רק המים שבפיו ובשפמו לכאורה אינו צריך אבל היות ואי אפשר בלי זה, והוי פסיה רישל' ממלא נקראת שגם המים שבפיו ובשפמו נתלש לרצון אבל כשעבר במים אינו רוצה בכלל המים כאן לא מועיל פסיק רישל' כלומר שבכדי שהמים יהי' תלושים לרצון צריך רצון מיוחד שהמים יתלשו, וכאן אינו רוצה שהמים יתלשו אע"פ שע"י פסיק רישל' יתלשו אינו נקרא תלושין לרצון, אבל אחרי שרוצה שהמים יתלשו רק השאלה על איזה מים אז אומרים דאם המים הזה כגון בפיו ובשפמו הוא פסיק רישל' מהמים שרוצה שיתלשו כאן כן אומרים פסיק רישל'.

הרב משה הבלין  
- ר"י תו"ת קרית גת -

בהתוועדות דש"פ נצו"י ותשמ"ז הקשה (הנחה בלה"ק אות לה) על הכתוב בפ' וילך (לו, יב) "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך "וגו" ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו וגו' ורש"י מפרש שהטף באולתת שכר למביאייהם א"כ מדוע הקדים הכתוב טף לבניהם וכן גרך אשר בשעריך - בה בשעה שבחיוב דהבאת הטף אינו אלא כדי לתת שכר למביאייהם, ואילו בנוגע לבניהם וגרך אשר בשעריך החיוב והתועלת הם בנוגע להם עצמם "למען ישמע ולמען ילמדו וגו'".

והנה קושיא זו מתרץ המהרש"א בחידושי אגדות חגיגה (דף ג' ע"א) שמזה שטף כלול עם האנשים והנשים מזה למדו רז"ל שהטעם למה הטף באים זה כדי לתת שכר למביאייהם דהיינו דאף שמצות הקהל זה לא חיוב על האב או האם אבל אעפ"כ מי מבאי בפועל את הטף זה האב או האב דהיינו שיש חיוב להקהיל האנשים והנשים וטף וגו' וע"י מה מקהילים אותם ע"י זה שהאנשים והנשים (אביהם ואמם) מבאיים אותם והם מקבלים את השכר. [ובהתוועדות נתבאר שמביאייהם היינו אלו שמקהילים ולא דקאי על האנשים והנשים].

דהיינו האנשים והנשים ולכך כללן יחד ואח"כ כתוב וגרך אשר בשעריך שגם בהם שייך אפ"תהמשך ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת ואח"כ כתוב ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו שבהם לא שייך ה"ו שמרו לעשות את כל דברי

התורה הזאת" וכמו שמפרש המהרש"א שם שזה הפירוש של (ובניהם), אשר לא ידעו" ולכאורה כל זה שייך גם לפשוטו של מקרא.

הת' אברהם שמואל זאיאנץ  
- תות"ל 770 -

י. במה שהעירו בגליון תג (סכ"ז) במש"כ הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין (פ"א הכ"ג): "והולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן גדול שקבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח", עכ"ל.

ועמדו ע"ז: ד"א"מ דיוק לשון הרמב"ם "כהן גדול" דוקא, שהרי הוא הדין לכאורה בכהן סתם, וברמב"ם לעם כתב שמלה זו מיותרת ויש למחקה. - וי"ל בפשטות (כך שאין צורך למחוק) שכוונת הרמב"ם ב"גדול" אין הכוונה לגדול ב"דין", אלא כהן סתם הגדול בגשמיות, כך שיכול להגיע ממקומו לזרוק הדם על המזבח בלי הולכה, וזהו כוונת הרמב"ם לכאורה, עכ"ל.

\*

יא. והנה תח"י העתק הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א לס' "נזר הקדש" על קדשים (להרב גורן) - שטרם נדפס באף מקום - שדן ברמב"ם הנ"ל, וזלה"ק:

"בס' הנ"ל, על הרמב"ם שם הכ"ג: לפיכך כה"ג כו', וחותם בצע"ג - כה"ג מאי מהני כאן?!

ונלפענ"ד, בהקדם מאי מוסיף וקמ"ל ע"י הלפוכך כו', והול"ל: והולכה של"ב אינה הולכה ונפסל הזבח.

ויל"פ - סתימת הרמב"ם דלא הוי הולכה ולא חילק משמע דבכל גווני הוא, ואף כשדרכו בכך ז.א. בשוחט בצד המזבח (וכמש"כ בלח"מ ומל"מ), ומוסיף הרמב"ם דכיון דדרכו בכך מפני (קירוב) המקום אינו פוטר מהולכה ברגל, לפיכך (גם בדרכו בכך מפני האיש, היינו) כה"ג (שדרכו לקצר בדרכו בהולכתו הדם, והאברים מקבלים ועומד במקומו וזורקם, אף הוא) שקיבל את הדם ועמד במקומו

וזלמ"ז [=וזרקו למזבח] נפסל הזבח.

ראה יומא (לה, ב) בין האולם ולמזבח ובגמרא שם, תמיד פ"ז מ"ג, ולהעיר אשר זריקה למרחוק תלוי' בכח האדם (זבחים סד, א) וכה"ג גדול מאחיו בכח (יומא יח, א).

במל"מ הועתק לפיכך כהן שקיבל כו', וכנראה לא דק". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

אגב: הערה נוספת על ס' "נזר הקדש" כבר נדפסה בלקו"ש חלק יב (ע' 190-191) וב"חידושים וביאורים בש"ס" חלק ג סל' מט, (וע"י עיון בס' שם ניתן יותר בקלות להבין מ"ש בלקו"ש).

ועל' במעשה רקח והר המורל' על הרמב"ם שם שכתבו דתיבת גדול ט"ס, וצ"ל כהן סתם.

והנה גם עמדו בזה במאסף "דגל התורה" (ווארשא תרפ"א) סל' טז: "והוא דבר פלא במ"ש כהן "גדול", דמאי זה עניין לכה"ג דוקא ואין זכר לזה במקור הדבר בגמ' זבחים י"ד, וזימא שלא עמדו כלל ע"ז נו"כ, מבקש אני מהמאספים מסביב ל"הדגל" שיעלינו בזה כי הדבר צע"ג, [לפה"נ הוא ט"ס תיבת "גדול" וצ"ל במקומו "כשר" וכ"נ ממה שהשמיטו האחרונים תיבה זאת בהעתיקם דברי הר"מ אלו עי"ש במל"מ, ובס' ק"א, ובקרו"ם, וז"פ]. עכ"ל.

ובסל' סב שם כתב: "בדגל התורה סל' ט"ז העיר בד' הר"מ מפסוהמ"ק הכ"ג, ולע"ד ל"ל דמ"ש "כהן גדול" כוונתו על גדול בכמות, כיון שמלירי שעמד מרחוק והושיט ידו למזבח וזרק הדם וע"כ ה"ל גדול הקומה, וזהו כהן "גדול", וע"כ צ"ל דמ"ש הר"מ וזרקו למזבח אין הכוונה שהשליכו מרחוק לשם הולכה, דז"פ דאפ"ל למ"ד הולכה שלברי"ג הוי הולכה, מ"מ הולכה ביד בעי, והשלכה לחוד לא הוי הולכה ע' לרושלמי יומא פ"ה ה"א פשיטת יד עשו אותה כהולך יד, דעכ"פ פשיטת יד בעי, ועל' זבחים י"ד ושם בתוד"ה איבעי וכד' ט"ו רש"י ד"ה מי עשה, וע"כ ר"ל הא דעמד במקומו והושיט הדם למזבח וזרק (שהוזה) הדם ע"ג המזבח דהוי עכ"פ הושה ביד וע"כ דה"ל גדול בקומה כנ"ל.

עוד י"ל לישוב הל' "כה"ג" שכ' הרמז"ל, דהנה בק"פ חלקו ההולכה עצמה להרבה בני"א משום ברוב עם וכו' על' פסחים ס"ד וע' יומא כ"ו פליגי תנאי אי גם בתמיד אמרי' ברב עם וכו'. והרמז"ל בפ"ד מתמידין פסק כת"ק דאף בתמיד ובכה"ג אמרי' ברב עם, ולפ"ז פשוט דההולכה וזריקה חלקו לב' כהנים, ומעתה בני"ד דכהן זה שקיבל הושיט ביד וזרק ע"ג המזבח הרלי עשה ג' עבודות ואין זה ברב עם, אמנם נראה דכה"ג דנוטל חלק בראש ומקריב בראש (יומא י"ד) לא שניך גבי' ברב עם ולכך שפיר נקט כהן גדול שקיבל הדם וזרקו למזבח דבכה"ד ל"ש זה "פני"ל". עכ"ל בדגל התורה.

הרב ישכר דוד קלוזנר  
- נחלת הר חב"ד -

### ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

---

יב. בלקו"ש ח"ה ע' 207 (מקץ ב סעיף ז): "כשרש"י מביא פלוגתא של שני תנאים, או שני אמוראים, ומביא שמס של בעלי המימרונו (לא כמו שכותב ברוב המקומות "יש אומרים ויש אומרים" וכו"ו) הריהו מרמז בזה הטעם של בעלי הפלוגתא". (ועי"ש בהע' 36).

ולכאו' ל"ע כל לכאו' ברוב מקומות שרש"י מביא פלוגתא ח"ה מזכיר השמות, ולהלן רש"י המקומות שהובאו בפרש"י (עפ"י מפתח שמונו בעלי המימרות שבפרש"י עה"ת, לום ו' עש"ק הזון ה'השמ"ו):

בראשית ז, יא.

וירא כא, ב.

שם כא, לג.

וישב לז, לה.

- מקץ מא, מג.
- שמות א, ח.
- שמות ד, יד.
- בא יד, מד.
- משפטים כא, ל.
- משפטים כא, לז.
- משפטים כב, יד.
- תרומה כו, יד.
- תרומה כז, א.
- תשא ל, כד.
- ויקרא א, טז.
- ויקרא ג, ג.
- ויקרא ה, יז.
- שמיני י, ב.
- תזריע יג, נה.
- אחרי יח, ב.
- שם ח, יג.
- קדושים כ, כו.
- אמור כד, י.
- בהעלותך יא, כב.

פנחס כז, ב.

שם כז, ז.

עקב יא, ו.

ראה יב, כג.

שופטים יח, י.

שם כ, ח.

האזינו לב, מג.

ולאידך גיסא לא מצאתי כ"כ מקומות שרש"י אומר יש  
אומרים כו' ויש אומרים וכיו"ב, ויל"ע יותר.

הת' לוסף יצחק קעלער

- תות"ל 770 -

יג. מבואר בלקו"ש ח"ד דביוהכ"פ מתבטאת הקשר עצמי  
דעצה"נ עם עצמות א"ס ב"ה, ומבאר שם ג"כ אשר כמו  
שבזה"ב נפעלה ענין הנ"ל ע"י עבודת הכה"ג בקדה"ק כמו"כ  
פועלים זה עכשיו כאו"א מלשאל ע"י החמש תפלות  
שמתפללים ביו"כ.

ואולי י"ל שכוונת כ"ק אד"ש הוא אשר לא לבד  
שעבודתנו הוא דוגמת עבודת כה"ג בקדה"ק, אלא שיש יתרון  
בהעבודה דזה"ז על העבודה דזה"ב שנעשית ע"י הכה"ג,  
ובאופן דקלקלתינו זוהי תקנתנו, (וע"ד שמבאר כ"ק אד"ש  
בנוגע לתוס' שמחה ביו"ט ראשון ובשבת של סוכות).

דהרי אף שהכה"ג עבד עבודתו בתור שליח צבור דכלל  
ישראל, אבל סוכ"ס הרי העבודה נעשתה על ידו דוקא -  
"וכל אדם לא להי" באוה"מ...". והיינו כאלו נאמר אשר  
תוצאת עבודתו נפעלה בכלל ישראל באופן-מקיפי ולא עצמי

(ע"ד פעולת חי' בנגוד ליחידה).

משא"כ בזה"ז ב"היום שנתחייב (כ"א מישראל) בחמש  
 (גילוי יחידה שבנפש) תפלות", הרי"ז נפעלה באופן עצמי  
 ע"ל עבודת כאו"א, שהרי כמאמר אדמו"ר האמצעי, "אפי' קל  
 שבקלים מתעורר בעת תפלת נעילה" - תפלה החמישית, כנגד  
 יחידה (ובמילא ל"ל שהתעוררותו גם נובע משם), וכפתגם  
 הידוע: "ערגער ווי א קל שבקלים איז מען דאך ניט".

ולכן, אולי אפשר"ל שהכוונה בהשיחה היא שביו"כ  
 פועל כאו"א מישראל ע"י עבודתו הפרטית ענין גדול יותר  
 - גילוי עצמי, אפילו ממה שפועל הכה"ג בעבודתו ביוה"כ  
 בקדה"ק - המשכה שנפעלה על כל ישראל ע"ד אופן מקיפ.

הרב שד"ב ווילנברג  
 - קנזס סיטל -

### ח ס י ד ו ת

לד. בקונטרס ר"ה ש.ז. בתחלתו: "וידוע דהיום - (סתם) קאי על ר"ה (ומציין בהערות לזהר זכו)", ופירוש זה היום הוא שבהיום דר"ה נמשכת בחל"זה".

וכ"ה גם בד"ה זה היום רצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 636), וז"ל: "והנה אומרו זה היום קאי על ר"ה כמ"ש אתם נצבים היום כולכם לפני הוי' אלקיכם ראשכם גו'".

ושמעתו מקשים, הרי לשון זה "זה היום תחלת מעשיך" הוא מתפלת מוסף דר"ה, וכאשר אומרים בר"ה זה היום תחלת מעשיך הרי פשיטא שהכוונה הוא לר"ה, ומה צריכין להוכחות מזהר ד"זה היום" קאי על ר"ה?

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדים: דבמוסף דר"ה ישנם ב' תפילות דומות זו לזו, התפלה דזה היום תחלת מעשיך, והתפלה דהיום הרת עלם. וצריך להבין, מה שבהתפלה ד"הרת עולם", אומרים "היום" (בלי התיבה ד"זה"), ואילו בהתפלה ד"תחלת מעשיך", אומרים "זה היום" (שמוסיפים תיבת "זה"), וצריך ביאור בטעם השינוי?

ויש לומר בזה בפשטות:

דישנו חילוק עיקרי בין ב' התפלות דהתפלה דהרת עולם מדובר בר"ה בכל שנה ושנה, דבכל שנה ושנה בר"ה הוא הרת עולם והיום יעמוד במשפט כו', שהכוונה הוא לכל ר"ה ור"ה; ואילו התפלה דתחילת מעשיך (בפשטות) הכוונה שבזמן זה דא' בתשרי הו' תחלת מעשיך לפני אלפי שניו, וכהמשך התפלה "זכרון ליום ראשון".

ועפ"ז הפירוש של היום הוא שונה בב' התפלות: בהתפלה ד"הרת עולם" - הכוונה בהיום הוא היום ממש; ואילו בהתפלה ד"תחילת מעשיך" הכוונה בהיום הוא (לא היום ממש, אלא) בזמן זה לפני אלפי שניו.

ועפ"ז מובן בפשטות מה שבתפלת "תחילת מעשיך" מוסיפים תיבת "זה" כלומר, אין זה היום ממש, אלא הוא

רק הזמן ד"תחילת מעשיך"; "זה היום" - זמן זה.

ועפ"ז י"ל: דהחידוש שלמדים מזהר ד"היום סתם קאי על ר"ה" - הוא שגם בהתפלה ד"תחילת מעשיך", "היום" - הוא היום ממש.

ועפ"ז אולי יש להוסיף, שפירוש זה נוגע במיוחד למאמר זה, ושני ענינים בזה: א) כי רוצה לומר שבחל' "זה" ישנו גם בכל ר"ה. ב) עפ"ז יומתק לפרש "זה" להבחיל ד"זה", כי לפירוש זה (שקאי על היום ממש) התיבה ד"זה" מיותרת.

שלום חאריטאנאוו  
- משפיע בישיבה -

טו. באגרת התשובה פרק יא שמבאר בענין השמחה, אומר שם וז"ל: "ובצירוף עוד האמונה והבטחון להיות נכון לבו בטוח בה' כי חפץ חסד הוא וחנון ורחום ורב לסלוח", וממשיך שם אח"כ בראיות שהקב"ה מוחל תיכף ומיד שמבקשים ממנו עיל"ש.

ובסוף הפרק אומר וז"ל: "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו. . והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשהי' לזכרון בין עינו שחטא נגד ה'".

שלא כ"א הכוונה בהקושיא מ"וחטאתי נגדי תמיד" היא שמאחר שאמרנו שהקב"ה מוחל מיד אי"כ למה צריך להיות וחטאתי נגדי תמיד? וע"ז מתרץ שאין הכוונה שצריך שיחשוב שהוא חוטא ענשו שזה מביא לעצבות אין הענין כן כי בודאי כי הקב"ה כבר מחל לו אלא שצריך לזכור שחטא כבר וזה אינו מביא לעצבות כ"א לשפלות.

ואפ"י אם נאמר שהכוונה בהקושיא היא על ענין השמחה כי פה סיכמנו שצריך להיות בשמחה תמיד וא"כ אין אומר וחטאתי נגדי תמיד שזה יכול להביא לעצבות? וע"ז מתרץ שהכוונה היא לא לעצבות כ"א לשפלות.

הרי גם עפ"י"ז ה"ז תלוי בזה שאומרים שהקב"ה סולח  
תיכף שזהו א' הביאורים על ענין השמחה, וא"כ הרי  
כשאומר שאין הכוונה להיות תמיד עצב נבזה, אלא להיות  
שפל רוח כשהי' לזכרון בין עינינו שחטא, הרי בזה היא  
שולל שלא נפרש בוחטאתי נגדי תמיד שהקב"ה לא מחל לו,  
שאם נפרש כן הרי חסר בביאור השמחה.

שעפ"י"ז צריך להבין מה שאומר בשו"ע אדה"ז סי' תרז  
סעיף ט' "עוונות שהתוודה עליהן ביוה"כ שעבר אע"פ שכבר  
נתכפרו אעפ"כ יכול לחזור ולפורטן בוידוי ולא עוד אלא  
שהחוזר ופורטן ה"ז משובח שנ' וחטאתי נגדי תמיד כלומר  
איני סבור שכפרת לי והרי הוא תמיד כאלו הוא נגדי  
עומד".

הרי הוא מפרש ש"וחטאתי נגדי תמיד" הלינו שסבור  
שלא נתכפר והרי כאן באגה"ת הוא מביא ע"ז ראיות מנגלה  
שבודאי נתכפר. ואפשר יכולים לבאר זה עפ"י המבואר  
במאמר באתי לגני תשי"ב אות ב' וז"ל "הנה לפעמים רבות  
יראה ויזכח דגם אם אפ"כ כעת אינו בעל עבירה מ"מ הנה  
וחטאתי נגדי תמיד דחטאותיו שעשה במשך ימי חלקו .  
קלימים הם כי לא תיקן אותם עדיין . . . שאצלו  
הענין דוחטאתי נגדי תמיד אינו באופן שכבר עשה תשובה  
נכונה אלא שלפי מעמדו ומצבו עתה אינו מספיק תשובה  
הקודמת וצריך כעת תשובה נעלית ביותר (ראה תניא  
פכ"ט, אגרת התשובה ספ"א) כ"א שמלכתחילה לא תיקן כלל  
את עניניו.

שמזה רואים שהמצב המבואר באגרת התשובה פרק י"א  
הנ"ל הנה לא בכל עת הוא ככה ואפשר לומר שבתניא שהוא  
ספר של בינונים (וגם באגרת התשובה הוא כן, ראה ביאורי  
כ"ק אדמו"ר שליט"א באגה"ת) וגם באגרת התשובה עכ"פ אחר  
התשובה הוא במצב בינוני. וא"כ תיקן כבר את כל עניניו,  
והוא באופן דלא עבר ולא יעבר לפי מצבו עתה (עי'  
ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בתניא פי"ז) לכן אצלו הענין  
דוחטאתי נגדי תמיד הוא באופן שצריך לזכור חטאיו  
הראשונים אבל לא באופן שעכשיו הם קלימים, אבל בשו"ע  
שהתורה על הרוב תדבר ולא כולם הם במצב של בינוני של  
תניא ולכן אצלם הענין דוחטאתי נגדי תמיד הוא כפשוטו,  
שצריך לחשוב שלא נתכפר.

ועדיין צ"ע כי שם באותו הסעיף גופא אומר בתחלה  
"אע"פ שכבר נתכפרו" (כמו שהועתק לעיל) וא"כ הרי  
אומרים ע"ז בפשטות שבדאי נתכפרו, אלא שהוא יסבור כי  
לא נתכפר, וא"כ צריכים להבין הכוונה בזה, ובאיזה דרגא  
הוא מדבר?

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

ש ו נ ו ת

טז. בקשר שזיכות מס' שמונה (ח - דשנת תשמח) למשיח הנה יש להוסיף דשמונה שמות נקראו למשיח וא"ה: ינון צדקנו צמח, מנחם, דוד, שילה ואליהו - מדרש משלי הישן ספ"ט.

(ובמדרש משלי הוצאת בובר כתוב שבעה שמות אולם לכאו' עם השם משיח עצמו עולה לשמונה שמות).

ובמדרש מעשה תורה מורא ח' שמות: ינון, צמח, פלא, ייעץ, משיח, א-ל, גבור, אביעד, ושלוש.

ובאתי רק להעיר.

הת' מנחם מענדל פרוס  
- תות"ל 770 -

יז. בגליון דפ' תבוא (נא) אות יד הקשה הרב וו. ראזענבלום על הרש"י ד"ה ברוך טנאך (כח,ה): פירותיך וכו'.

למה מעתיק רש"י תיבת: "ברוך" מן הכתוב.

ושם אות יט תירץ הת' מ.מ. פרוס דכנראה בזה הוא עיקר הקושי של רש"י (וכן נתבאר בשחת ש"פ תבוא תשמ"א סמ"ח).

ומה שהקשה שם (בקושי' ב) דמה לי ברכה נוספת לפירות (טנאך) הרי כבר לפני"ז ישנה ברכה לפירות בפסוק ד' "ברוך גו' פרי אדמתך".

כבר תירץ בשחת ש"פ תבא תשמ"א (סמ"ט) שכשמדובר אודות ברכה של הקב"ה שהוא אין סוף, אין לזה שיעור. ולכן גם להלן כופל עוד פעם "יצר ה' אתך את הברכה באסמך" דקאי על הפירות "באסמך".

ומה שהקשה שם (בקושי א) דלכאו' סדר הפירושים צ"ל הפוך כבר נתבטר שם (בשליחה הנ"ל ס"נ) שהפירוש השני רחוק יותר מפשוטו של מקרא:

ראשית כל שלא מצינו בשום מקום, לחלק בברכה השייך לפירות בין דבר לח (שאתה מסנן בסלים) לדבר יבש (שנשאר בכלי ואינו זב), כי אין שום טעם לחלק בלניהם, ואפשר לכלול שניהם בברכה אחת בנוגע לפירות, ושנית, עפ"י הפירוש הב' נמצא שיש חילוק עיקרי בין הברכה בטנאך להברכה במשאתך.

הברכה בטנאך הוא ברכה בהכלי (הסל), שהכלי לתפקד כדבעי למהוי לסנן הדבר לח משא"כ הברכה במשאתך "דבר יבש שנשאר בכלי ואינו זך" הברכה הוא לא בהכלי שנמצא בו הדבר יבש, שכן הכלי אינו פועל על שום דבר בהדבר יבש שנמצא בה כ"א הברכה הוא בהפירות שנמצא בהכלי.

ומה שכתב בקושי' הג' "רש"י מפרש ב' פירושים שבעצם הברכה הוא לא על הטנא אלא על פירות או מה שנמצא בטנא" הוא לפי פירושו של הרא"מ שגם לפי הפירוש הראשון "טנאך פירותיך" הנה הסיבה שהפסוק קוראו טנאך הוא "בעבור שהם כתונים בטנא".

אבל בשליחת ש"פ תבא הנ"ל סמ"ח כוזב שמפשוטו לשון רש"י "טנאך - פירותיך" מובן שרש"י מפרש ש"טנאך" הכוונה פירותיך כפשוטו.

ועדיין צ"ע למה פירש רש"י ב' פירושים אלו ששניהם דוחק הלא הו' אפשר לפרש בפשטות כהרשב"ם (וראה מ"ש באבן עזרא) שטנאך הכוונה לסל, והברכה היא שיהי' מלא בפירות.

וכן פל' משאתך - כלי שנותנין בו את הבצק. (וראה וזרא ח,א בנוגע לצפרדעים שיעלו במשאתך ובתנורך), ולא יקשה ב' הקושיות הנ"ל, וצ"ע.

ח"י. בגליון תד (ס"א) כתבתי לבאר ברמב"ם סוף הל' ס"ח (פ"י ה"א) שכתב: "כל מי שיוב לפני ס"ח ישב בכובש ראש באימה ופחד, שהוא העד הנאמן לכל באי עולם שנאמר והי' שם בך לעד" וכו'. - ד"כל מי שיושב" וכו' כולל אומות העולם (עדמ"ש בלקו"ש חלק יג (ע' 230)) - והטעם:

"שהוא העד הנאמן לכל באי עולם שנאמר והי' שם בך לעד" (וילך לא, כו) וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח ה"י-ל"א): "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל. . . וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח. . . והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו וכו'".

והיינו שהס"ח הוא העדות בישראל, עדות והתראה לבני ישראל על שמירת הורה והמצות (עי' לקו"ש חג השבועות הערה 28), ואין כאן מצד ב"נ אלא קבלת המצוות שנצטוו ב"נ מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו.

ולפ"ז יומתק הגירסא ברמב"ם שבכת"י התימנים של הוצאת הרב קאפח: "שהוא העד הנאמן על כל באי עולם" - ובנדפס כתוב "לכל באי עולם" - וההבדל הוא; ד"על כל" הכוונה הוא "בשביל" באי עולם (ואינו ישירות לכל באי עולם), משא"כ "לכל הכוונה הוא ישירות "לכל באי עולם" - ואמנם כאן אין זה עדות ישירה לכל באי עולם, אלא עדות לישראל, ועל ידם "על כל באי עולם".

הרב ישכר דוד קלויזנר  
- נחלת הר חב"ד -

יט. במחזור השלם ב"הוספה לליקוטי מנהגים" בהערה 13 מדבר כ"ק אד"ש אודות אמירת הפיוטים "תעיר ותריע וכו'" שאומרים בימי ר"ה בשחרית.

הנה אודות מה שמבאר שכשם שאומרים בחול ולא בשבת,  
 אותו הדבר הוא גם כאשר ר"ה חל להיות בימות החול -  
 אומרים חלק א' ביום א' והשאר - ביום ב'.

ושמעתי מקשים איך אפשר לחלק ולהפריד בין הפיוטים  
 מיום א' לחבירו, הלא הם מסודרים ע"פ סדר א"ב, ואיך  
 אפשר להפריד בין הא"ב.

וי"ל שכשם שהם מסכימים שאין לומר חלק מהפיוטים  
 ביום השבת, למרותש על ידי זה יחסר ב סדר הא"ב, כמו"כ  
 אפשר לומר גם בימות החול רק חלק מהפיוטים והיתר ביום  
 השני.

ובאמת פליאה עצומה על בעלי השחרית שאומרים את כל  
 הפיוטים הן ביום א' והן ביום ב', בה בשעה שאד"ש כותב  
 שאין לזה שום מקור ( -והמקור שיטנו בצ"ע?)!

הרב שד"ב קיבמאן  
 - תושב השכונה -

## לזכרון

הצדקנית הרבנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הצדקנית הרבנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשיית, בעלות המנחה

שנת ה'תשכ"ה

- תנצב"ה -



אמו של - יבלח"ט - כ"ק אדמו"ר שליט"א

נדפס ע"י

הרה"ת ר' אברהם יוסף זוג' מרת חוה ומשפחתם שיחיו

טבאנפור