

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

*

רמב"ם, נגלה וחסידות

א



ויקרא

פ' החודש

ליון כו (תלה)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

שנת תשמח, תהא שנת חירות משיח - שנת הקהל

שמונים וחמש שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, עש"ק פ' ויקרא, פ' החודש, שנת תשמח, שנת הקהל.

תוכן הענינים

שיחות

- קושיא בפרש"י עה"פ (שמות לב, ז) בד"ה לך רד..... ד
בענין התאריך לג מאה שנה מילצ"מ ומ"ת..... ד
בענין מסילמים בטוב..... י

לקוטי שיחות

- חיובי חטאות..... לא
הנדבת לב שהי' אצל בני"י כשבנו את המשכן..... לא
הכוונה של לשבת יצרה..... טו
שחיטה לשון המשכה..... טו

מאמרי כ"ק אד"ש

ענין המיתה - בגדר התחתונים.....לז

חסידות

בענין אחדות פשוטה (גליון).....לט

רמב"ם

החשבון של הרמב"ם הוא לאלפי שנים.....כב
קושיות בשיעור הרמב"ם של ער"ח ור"ח ש. ז.כג

שונות

מהו החידוש שא"א למנצח בחודש ניסן.....כה
ספר החלים והאור - מהו.....כו

ש ל ח ת

א. בהתוועדות דש"פ פרה בלאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הרש"י דפ' כל תשא, בד"ה "לך רד" שזה שכתוב בכפילות "לך רד", מכריח רש"י לפרש רד מגדולתך, עיין בההנחה בארוכה.

ולכאורה אינו מובן:

ה' לך רד ועלית אתה גו" ורש"י אינו מפרש כפל הלשון, כפי שמפרש בפרשת תשא?

הת' בן-ציון חיים אסטער
- תלמיד בישיבה -

ב. בנוגע למה שנת' בשלחת ז' אדר ש.ז. - שזכינו וי"ל מוגה מכ"ק אדמו"ר שליט"א - בענין התאריך דלצ"מ ומ"ת יש להעיר כמה ענינים, ונתחיל בענין כללי.

נתבאר דחודש ניסן הבעל"ט נכנסים לשנת ה-3300 לצי"מ ומ"ת, ז.א. שכבר עברו 3299 שנה מצי"מ ומ"ת.

והנה מצינו ב"פירוש" על הל' קדה"ח פ"ו ה"ח, ג' שיטות במנין שנות העולם:

(1) בהר"ד - ס"ל שלא יתכן שנשליך אלו החמשה ימים וארבע עשרה שעות מן המנין ולא נשגיח עליו.

(2) וי"ד - ולפי שנצטוו אדם בזה החשבון לא יתכן שיהי' תחלת חשבון השנים אלא ממולדו לפי שא"א שיצטוו מי שלא נברא עד עתה.

(3) ג"ל תתע"ו - ולש מי שהתחיל שני לצירה מן השנה שאחר מולד אדה"ר ואומר שאדה"ר לא התחיל לחשוב אלא אחר שנת יצירתו לפי ששנה ראשונה אינה צריך לחשוב אותה.

ומבאר שהנפק"מ הוא רק איזה מנין נותנים לשנה כגון:

מה שנחשב לשנת 5000 לפי שיטת בהר"ד (ושני העיבור יהי' בגו"ח אדז"ט) לפי שיטת וז"ד נחשב 5000 פחות שנה (ושני העיבור ב"בהזז"ג" וח"י), ולפי שיטת ג"י תתע"ו נחשב 5000 פחות שני שנים (ושני העיבור אד"ו טבה"ז), ע"כ.

אבל ל"ל ע"פ הנ"ל עוד נפק"מ:

כאשר אדם הראשון מנה שנה אחד לפי שיטת ג"י תתע"ו, הרי לפי שיטת וז"ד" מנה שנה שני' ולפי שיטת בהר"ד ה' שלש שנים.

בסגנון אחר קצת: כאשר העולם ה' קיים משך זמן של שנה אחת, לפי שיטת ג"י תתע"ו מנין השנים ה' שנה אחד, ולפי שיטת וז"ד" מנין השנים ה' שנה שני' (אע"פ שמציאות העולם ה' רק שנה אחד), ולפי שיטת בהר"ד ה' שנה שלישית. יוצא, דשנה זו, ה' תשמ"ח, קיום העולם הוא רק משך זמן של ה' תשמ"ו (5746) שנה, אלא שקוראים לזה ה' תשמ"ח.

ע"פ ביאור זה מובן:

דמש"כ שיציאת מצרים ומ"ת ה' בב' אלפים תמ"ח (ומציין לסדה"ד בהערה 8) שמיוסד על סדר עולם רבה, קאי לפי שיטת ג"י תתע"ו, כל חשבון המובא בסדר עולם, וכן מציין לזה רש"י בגמ' ע"ז ט, א.

[וכן ראה רש"י פ' נח לא, א ד"ה ודברלים אחדים - אמרו אחת לאלף ותרנ"ו שנים וכו' - דחשבון זה קאי רק אם נחשב שנות אדם, כשנים שלימות, ז.א. דרק שנה אחד אחר ברילאת אדם, נחשב כשנה אחד.]

וכן יש להוכיח ד"ויוחי אדם שלושים ומאת שנה ויולד גו"י הכוונה ל-130 שנים שלימות, מגמ' עירובין יח, ב שמבואר דאדם פירש מאשתו 130 שנה].

מיוסד על זה דיציל"מ ומ"ת ה' לאחרי שנשלמו ב'

אלפים ותמ"ח שנה, וששה חדשים ואז ה' לצל"מ ומ"ת.

לפי זה יוצא דלפי שיטת "ויל"ד" מ"ת ה' בב' אלפים תמ"ט ולפי שיטת בהר"ד ה' בשנת ב' אלפים ת"נ (שנכנס לשנת תנ"א), א"כ בשנה זו שאנו עומדים, עדילין חסר ב' שנים שהי' 3300 שנה מילצ"מ ומ"ת.

ועוד הוכחה דיש חילוק של ב' שנים: דרש"י בע"ז ט, א מבוא מסדר עולם דחורבן בית שני ה' בג' אלפים תתכ"ח ובלשוננו: "וילמי בית שני ת"ק הרי תתכ"ח נמצא קע"ב חסרים מד' אלפים והני תני בסדר עולם" (וכן הוא בספר הישר לר"ת ס' תצא, מאירי על אבות בתחילתו. כפתור ופרח ס' נא).

ובמאור הגדול על ע"ז מבאר דלפי שיטת בהר"ד חורבן בית שני ה' בג' אלפים תת"ל (הבדל של ב' שנים ממש"כ בסדר עולם), [הנה חשבון זה ד-3830 מתאים למש"כ בספרי היטורי' שחורבן הבית ה' בשנת 70 למספרם].

עכ"פ מכהנ"ל יוצא דג' אלפים ושלוש מאות שנה לאחר צל"מ ומ"ת לפי שיטת בהר"ד לה' 6 חדשים לאחר ר"ה דשנת ת"נ.

בכל הנ"ל יש להעיר ג"כ מהדרישה על חשן משפט ס' ס"ז ס"ק ל, וכן ראה בפתחי תשובה על אבן העזר ס' קכ"ז, שמבאר שה' נהוג ב' מנינים בין בני מזרח ובני מערב, וכן הוא בספר העיבור.

(ב) ועתה נבוא לבאר כמה ענינים בשיחה:

בה' שמיטה ויובל פ"י ה"ב ואילך מבאר הרמב"ם דהשנה ראשונה שהתחילו למנות שנת שמיטה ה' בשנת 2503, שהוא שנה שני' ליצירה, שהוא שנת 2504, ולכן כותב שהשמיטה הראשונה ה' ב-2510 למנינינו.

ולכאורה לא הבנתלי:

לפי הרמב"ם משמע דיש הבדל של שנה א' בין ב' המנינים, ולכאורה מכיון ששנת 2448 מיוסד על סדר עולם רבה, כנ"ל בארוכה, והשנים שאנו מחשבין קאי לפי שיטת

בהר"ד, ה' צריך להיות הכדל של ב' שנים ולא שנה א'.

וראה בדרישה בחושן משפט סי' ס"ז שמפרש דדברי רמב"ם אלו, קאי לפי ב' שיטות ד"ויל"ד" ו"בהר"ד", ולכאורה סדר עולם משמע שקאי לפי שיטת ג"ל התעו.

ואבקש ביאור בהל' אלו של הרמב"ם.

ג) בתחילת סעי' ג' כותב: התאריך ב'תמח בנוגע לצ"מ ומ"ת הוא - לחשבון דסדר ימות עולם ממולד אדם הראשון, שהוא שנה שני' לצירה (כלשון הרמב"ם), ובמילא ב'תמח למולד אדם הוא ב'תמ"ט לצירה. וא"כ בשנה זו, ה'תשמ"ח לצירה - לכאורה חסרה שנה אחת למספר ג' אלפים וג' מאות שנה, ע"כ.

ולפי הנ"ל, שנת ב'תמ"ח הוא לפי שיטת ג"ל תתע"ו, שהוא שנה שני' לצירה לפי שיטת וי, ד, אבל שנה שלישית לפי שיטת בהר"ד אי"כ חסרים ב' שנים.

ד) וממשך: דמנין מולד אדם הוא - "שלושים ומאת שנה" - שנשלם מספר שנים אלו, ואילו המנין לצירה הוא - כפי שאנו מונין - שנת ה'תשמ"ח, כלומר שנכנסים לשנת ה'תשמ"ח לצירה (לאחרי שנשלמו ה'תשמ"ז שנה), ורק בסיומה של השנה (כשתכנס שנת ה'תשמ"ט) אזי יושלמו ה'תשמ"ח שנה לצירה.

ע"פ הנ"ל, זה אפשר לומר רק לפי שיטת ויל"ד אבל לא לפי שיטת בהר"ד, כי לפי שיטת בהר"ד בסוף שנת ה'תשמ"ח, נשלמו רק ה'תשמ"ו שנה לקיום העולם.

ה) באמצע סעי' ד רוצה לבאר ע"פ פש"מ דיל"ל שהכוונה שנולד בתוך הזמן של קרוב לג' שנים. כלומר "שלושים ומאת שנה" אינו בהכרח שנשלמו "שלושים ומאת שנה" לא פחות ולא יותר, אלא יכול להיות גם ש(נשלמו קכ"ח, ו) התחילה שנת הקכ"ט, או בצד השני - שעברו קל"א שנה חסר יום אחד, ע"כ.

בנוסף שאינו מובן איך אפשר לקרוא ל-128 שנה וחודש כשנת 130, הרי מובא בלקו"ש ח"כ ע' 28: "אין דרך הפשט ווען תורה זאגט אז פלוני איז אלט כך וכך לארן

מלינט עס מספר שנותיו בערך - מעגלעך עלטער אבער ווילניקער וול מיט א האלב לאר, אדער אינגער מיט אזא זמן, ווילל בפשטות איז אזלינן בתר רובא (אויך פון א לאר).

ובסעי' ו' מבלא דוגמא לזה: קפ"ז שנה - "ויחי מתושלח שבע ושמונים שנה ומאת שנה" - קען מילנען ווער ער האלט בתחלת שנת הכניסה צו קפ"ז (קפ"ו ומקצת), און אויך ווען ער האלט שוין בסיום היצאה לגמרי פון קפ"ז (קפ"ח שנה חסר מקצת) ע"כ.

ולפי שיחה דז' אדר הרל גם קפ"ה ומקצת אפשר לקרותו קפ"ז, אבל מלקו"ש הנ"ל מבואר דאפשר רק להוסיף או להוריד פחות משנה, אבל א"א לומר שנולד בתוך הזמן של קרוב לג' שנים.

ובנוסף לכהנ"ל יש להעיר מגמ' עירובין, שאדה"ר פירש מאשתו 130 שנה, הרל שא"א לומר שכוונת הפסוק שהל' בן קכ"ח ומקצת.

ו) וממשיך לבאר: בנוגע לביהמ"ק שבית ראשון עמד ת"י שנה, ובית שני עמד ת"כ שנה, הרל מספר השנים דת"י ות"כ אלנם שנים שלימות מיום ליום, היינו שהמספר דת"י ות"כ הוא באופן דחסר או יתיר, כמה חדשים פחות (מת"י ות"כ שנה) או כמה חדשים יותר (מת"י ות"כ דשנה) - ע"כ.

הנה הבעל המאור על ע"ז ט, א כתב - כל בית שני חרב במוצאי שביעית כמו שמפורש בערכין והוא חרב בשנת תכ"א לבנינו, וכן רש"י בערכין יב, ב - ד"ה ארבע מאה ועשרים - שלמין לבד שנה שחרב בו, הוה לי' בשיתא בשבוע - כלו ת"כ שנים ובשביעית עצמה חרב.

וכן משמע בפשטות מהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ג שכותב הרמב"ם - ושנה שלצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה ושנת שש ושלשים ביובל היתה, עיל"ש בפשטות.

ז) וממשיך לבאר: ומזה מובן גם בנוגע למספר ב'תמ"ח דיציאת מצרים ומ"ת - שיכול להיות גם בשנת ב'תמח (לאחר ר"ה שבו נשלמו ב'תמ"ז שנה, אף שחסרים

עדיין כמה חדשים למנין ב'תמח שנה), ונמצא, שיצ"מ ומ"ת היו בשנת ב' תמח למו"ל אדם שהיא שנת ב'תמט ליצירה, הילנו, שבהפרש שבין המנין למו"ל אדם למנין ליצירה אינו אלא הפרש של שנה אחת או בסמיכות ר"ה ב'תמ"ט, ע"כ.

והנה ב'פירושי' להל' קידוה"ח פ"ו ה"ח מבאר - ולפי שאין אדם סופר ימיו אלא מתחלת לידתו לפיכך תהי' תחילת ימי אדה"י ממו"ל יום ו"ב שאירע שהי' בו מולד תשרי לפיכך הי' מולדו מולד תשרי בזו השנה ביחד ואין מונין לאדם אלא מזו השנה באדם שנולד לו בפסח בן מחשבין לתשלום חדש מימיו ט"ו באייר ולתשלום שנה יום פסח הבא, ע"כ.

לפ"ז מוכן דמשי"כ בסדר עולם ב'תמח הכוונה ששלמו ב'תמח ולא שנשלמו ב'תמ"ז ונכנסים לב'תמח, דלא זהו שיטת סדר העולם רבה במנין המאורעות.

וכן הוא לכל המנינים, דמנין ה'תשמ"ח לפי שיטת בהר"ד הכוונה שעברו ה'תשמ"ח שנה (אף שבפועל עברו רק ב'תשמ"ו שנה לקיום העולם) ונמצאים אנו באמצע שנת תשמ"ט (בחודש ניסן זה) ובסוף אלול הבעל"ט יושלם ה'תשמ"ט ולכן ברי"ה יהי' שנת ה'תשמ"ט.

(ח) מכיון שיש הבדל בין ג' המנינים, צלה"ב, בסדה"צ שבתחלה מונה המאורעות לפי סדר עולם, שקאי לפי שיטת ג"י תתעו, ובאיזה שנה בספרו, הוסיף שנה או שנתיים, כדי להתאימו למנין השנים דשיטת בהר"ד?

בסעיף יב מבאר - שכאשר עניני העולם "נוגעים" ביהודי אפילו באופן של "נגיעה" בלבד, נעשים הענינים בבחינת "קודש", ובהערה 105 מוסיף - נוסף לכך שהגוף הגשמי נעשה קודש - לא רק מצד עצם בריאתו, "גופא דילהון קדישא" אלא גם בתוספת קדושה - עי"ז ש"נוגע" בהנשמה "חלק אלקה ממעל ממש (רפ"ב תניא), ע"כ.

וצלה"כ: הנה מבואר בכו"כ שיחות ומאמרים לחגה"ש דענין "וכנו בחרת מכל עם ולשון" בחירת העצמות בבנ"י, באופן שלמעלה מטעם ודעת לגמרי, בחירה חפשית, הילנו לא מצד העילוי דנשמתם, ואפילו לא מצד העילוי דגופם

(ענין המילה), כי אם בגוף החומרי שנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע.

ולכאורה ע"פ הנ"ל, הרי מכיון שהנשמה "נוגע" בגוף, אז נעשה הגוף קודש, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהו ענין הבחירה אצל בני"י? וא"א לתרץ כי הגוף החומרי נדמה לגופי אוה"ע, דגוף היהודי הוא גוף שנוגע בו נשמה, שהוא חלק אלקה ממש?!

הרב מיכאל לוזניק
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -
מיאמי פלארידא

ג. בקשר למה ששאל כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות קודש דש"פ פרה בהנוגע למשי"כ בסדר קרבן פסח - דבר פלא עפ"י הכלל הידוע שתמיד מסיימים בדבר טוב וכפי שמצינו בהרבה מקומות - א"כ היאך מסיימים האמירה הנ"ל עם המלים - ואם נמצא הפסח טריפה לא עלה לו עד שמביא אחר ע"כ וזה לא מתאים לכלל הנ"ל. ולכאן יותר יש להפליא ולהקשות על הפרשה עצמה שקורין פ' פרה שמדובר על טומאה הכי חמורה ר"ל ונטהרים ע"י הפרה אדומה וקורין זה לפני חג הפסח כדי שאולי הטמאין יכולים ליטהר לפני החג... ובסוף קריאת פ' פרה מסיימים והנפש הנגעת תטמא עד הערב ולפחות למה לא מסיימים בשני? *

הת' מנחם מענדל קונין
- תלמיד בישיבה -

* ראה סיום פ' קדושים וסיום פ' במדבר וסיום פ' בלק, וסיום פ' מצורע, וראה בס' ברכת אהרן על מס' ברכות מאמר רס"ח ובשערי רחמים (על שערי אפרים) שער נ' ס"ק ל"ב, ושו"ת רב פעלים ח"ד סי' מ"ב ובקול הרמ"ז סוף מסכת ידים.

המערכת

ל ק ו ס י ש י ח ו ת

ד. לקו"ש דשבת זו (ס"ד) כתב וז"ל: ואע"פ שצריך להביא קרבן בפ"ע "על כל פעם פעם" (אם לא היו בהעלם אחד) - ואין חטאת אחת מכפרת על כמה מל"ת (שלא נעשו בהעלם אחד) - וכו' עכ"ל.

הלשון "כמה מל"ת" משמע דאיירי בלאווין נפרדים כגון חלב, דם שבת וכו', וא"כ אינו מובן מ"ש "שלא נעשו בהעלם אחד" (דאז צריך קרבנות על כאו"א), הלא בלאווין נפרדים חייב חטאת על כל אחת ואחת אפ"ל הם בהעלם אחד כמ"ש הרמב"ם בהל' שגגות רפ"ד?

קבוצה מאברכים
לומדי שיחות

ה. בלקו"ש פ' ויקהל ש.ז. מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בארוכה הנדיבות לב בנוגע להכתוב "וכל אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים הביאו". ושם מבואר וזלה"ק: ...שהנדיבות לב במינים אלו התבטאה בהפעולה והטרחא המיוחדת של בני' בנוסף לעצם הנתונה וההבאה - דהרי תכלת אין פירושו שהביאו צמר לחוד, וצבע לחוד, אלא "צמר צבוע בדם חלזון" ועד"ז ארגמן ותולעת שני. ומכיון שלא זו בלבד שהביאו דברים אלו למלאכת המשכן, אלא שטרחו גם לצבוע את הצמר בצבעו המתאים וכו' - הרי זו הוכחה על נדבכת לבם ו"רצונם הטוב" בנתינתם לעשיית המשכן, עכלה"ק, עיני"ש.

וממשיך לבאר שיש להוסיף בזה ע"ד ההלכה: בנדבכת המשכן יש חיוב שתהא לשמה, כפירש"י ו"זקחו לי תרומה - לי לשמ"י. ויש לברר מהו הדין בדברים הדרושים מעשה והכנה מיוחד בשביל המשכן (ע"ד התכלת וארגמן ותולעת שני כו', הצריכים צביעה כנ"ל) - אם גם המעשה ההכנה צ"ל לשמה, וממשיך לשלול הה"א שאפשר שאין מקבלים ממי שיש לו רק מין אחד מכיון שאינו נאמן שצבע הצמר לשמה, דאפשר שהל' מונח אצלו מכבר צמר צבוע, עיני"ש בארוכה.

והנה בלקו"ש פ' תרומה ש.ז. נתבאר מאין היו להם במדבר מינים אלו (ובפרט עצי שטים), וזלה"ק "מאין היו להם במדבר" צבע תכלת (שהוא מדם חלזון) או צבע ארגמן וכו'? ובכלל אינו מובן שביציאתם ממצרים ילקחו בני"י עמהם לצרכיהם במדבר צלוחיות של צבעים, ולכן מפרש רש"י ש"תכלת היינו - צמר צבוע בדם חלזון וכן וארגמן פירושו צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן, ואין שאלה כלל מאין היו להם דברים אלו במדבר, כי מפורש בקרא שהיו להם הרבה צאן עוד בהיותם במצרים (וכדברי משה לפרעה **בצאננו ובקרנו** נלך, וביציאת מצרים מפורש שלקחו אתם "צאן ובקר מקנה כבד מאד" - וא"כ מובן ולא יפלא שהי' נמצא אצל בני"י הרבה צמר, כולל - צמר צבוע בצבעים שונים, עכלה"ק.

ולכאורה ממשמע מהל' "נמצא אצל בני"י הרבה צמר כולל - צמר צבוע בצבעים שונים" שהי' כבר **צבוע** (ולא שהיו מטריחים במיוחד לצבוע צמר "לשמה" בשביל המשכן? ולכאו' משמע כן מזה שכתב בהערה 35 (שם) וזלה"ק "הטעם שלא פרש"י מהו "תולעת שני" כי "תולעת פירושו צמר צבוע ורק הצבע קרוי שני וא"כ פשוט שהי' מצוי אצל ישראל" עכלה"ק. (דהיינו - תולעת שני שכבר צבוע), ועוד, שלכאורה כ"ז לתרץ מה ששאל לעיל "ובכלל אינו מובן שביציאתם ממצרים ילקחו בני"י עמהם לצרכיהם במדבר צלוחיות של צבעים.

ואם נאמר שפירושו שזה שהיו להם צמר הי' מפני שלקחו עמם צאן (כמ"ש שם שלקחו אתם צאן ובקר כו') ואחר שבאו להמדבר גזזו וצבעו הצמר לשמה מ"מ צ"ע בזה שכתב "ולא יפלא שה' נמצא אצל בני"י הרבה צמר) **כולל צמר צבוע** וכו', שמשמע כנ"ל שהי' כבר צבוע.

וא"א לבאר דאזלי כשיטת המדרש (בהליקוט דויקהל ס"ו) שע"פ צוואת יעקב הי' להם הכל כבר לשמה (עינ"ש) כי אין זה פשש"מ ועוד ועיקר שדוחק גדול לומר שרש"י לא אזלא כשיטתיהו בפ' תרומה (המבואר בהליקוט שם), דהכא מפ' שצריך לצבוע לשמה והתם מפ' שכבר הי' צבוע.

ועוד קשה לכאורה והוא עיקר (שם בהליקוט דתרומה (סעי' ב)) מבואר וזלה"ק "הציווי על נדבת המשכן נאמר

בלשון - ויקחו לי תרומה . . . תקחו את תרומתי . . .
 התרומה אשר תקחו מאתם ולכאוף הול"ל בלשון נתינה (או
 הבאה וכינו"ב) דהיינו פעולות המנדב מבנ"י לתת את תרומת
 ה' ומדוע נאמר בל' קיחה (דקאי על האנשים הגזברים
הלוקחים את התרומה מאת בנ"י)? [ובנוגע להנותנים
 (מנדבים) נזכר בכתוב רק עד פעולת ההפרשה, כפרש"י
 תרומה הפרשה לפרישו לי מממונם נדבה" שאין זו פעולת
 הנדבה (נתינה) לה' כ"א רק הפרשת התרומה מ(שאר) ממונם
 לשם נדבה (וקיחת הגזברים - ויקחו לי - היא לאחר שישנה
 כבר פעולת ההפרשה)]. ומשמעות הכתובים, שכל הדברים
 שנמנו בכתוב (שהם נדבת המשכן) כבר היו ברשותם ובידם
 של בנ"י מקודם לכן ולא היתה חסרה אלא פעולת הקיחה מהם
בלבד.

בסגנון אחר קצת: אם היל' כתוב לשון נתינה שמשמעו
 שיש חיוב על הנותנים לתת, הרי זה כולל גם שיעשו כל מה
 שביכולתם כדי שתהיל' נתינה, כולל גם כריתת עצים או
 קנייתם כו', אבל לשון קיחה חוכנו שמצד הנותן הכל מוכן
 ואין חסר אלא מעשה הקיחה של הגזבר, [ויש לומר שלכן
 מפרש"י ומדייק ש"ויקחו לי תרומה" אין פירושו **הנתינה**
 לה' אלא רק "הפרשה, לפרישו לי ממנום נדבה", שזה מדגיש
 עוד יותר שהדבר שמנדבים כבר נמצא אצלם, והפעולה שלהם
 היל' רק "הפרשה" להפריש דברים אלו מתוך שאר ממונם].
 עכלה"ק, ומזה משמע באופן צח וברור שהיל' הכל מוכן ולא
 עשה כלום (כולל צביעה) אלא הפרשה בלבד?!

ובהליקוט דפ' ויקהל מדייק מאותו רש"י עצמו (המובא
 בהליקוט דפ' תרומה, בזה שמבררין בהלכה אם גם מעשה
 ההכנה צ"ל לשמה (כנ"ל)) וזלה"ק והנה רש"י פירש (עה"פ
 ויקחו לי תרומה) תרומה - הפרשה, **יפרישו לי** מממונם
 נדבה" דהיינו שעוד לפני נתינת הנדבה להגזברים צ"ל
הפרשת הממון (אצל הבעלים) לה', ועפ"ז מסתבר, שגם מעשי
 ההכנה (הדרושים כדי שהדברים יהיו ראויים לנדבת המשכן
 צריכין להיות לשמי, עכלה"ק, והיינו שכאן מדייק **מעשה**
ההכנה וכו' צ"ל לשמי ואילו בהליקוט דפ' תרומה מדייק
 שהכל מוכן (ואין כאן מעשה ההכנה!) ואין חסר אלא **מעשה**
הקיחה של הגזבר.

ושם מבואר בארוכה איך היו להם העצי שיטים מן
 המוכן ומביא מהתנחומא שיעקב אבינו צפה וכו' והביא

ארזים כו' וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים, עיל"ש בארוכה, ונמצא שסובר רש"י (בפש"מ) דומה להמדרש המובא בהליקוט דפ' ויקהל, (אלא ששם מובא בענין החלוקים בין רש"י (עה"ת) והמדרש) וצ"ע בכ"ז.

*

ואולי יש לומר הביאור בזה שיש ב' גדרים וענינים כאן: א) ההכנה שצריך להיות לשמה, ב) הנתונה שצריך להיות מן המוכן.

ובפרטיות יותר:

הענין שבו נתבטאה הנדיבות לב היל' בהכנה וטירחא המיוחדת (בהצביעה וכו') ובזה היל' הנדיבות לב אבל ענין ה"קיה" היל' לאחר זה שהיל' ההכנה וכו', ובזה לא היל' חסר כלום אלא הקיהה בלבד.

ובהליקוט דפ' ויקהל מדובר אודות ההכנה לשמה שבאו לפני זה ממה שמבואר בהליקוט דפ' תרומה ששם מדובר אודות הקיהה שלאחר הנדיבות לב, וכמ"ש (שמות כה, ב) דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה (כללות הציווי - ובפרטיות) מאת כל איש אשר ידבנו לבו (דהיינו נדיבות לב תחילה ואחר כך) תקחו את תרומתי ענין הקיהה, וזה שקאי "ויקחו לי תרומה" על כללות הציווי ובה נכלל שני ענינים:

א) כמבואר בהליקוט דתרומה (ט"ב) שתרומה הוא הפרשה לפני הקיהה.

ב) כמבואר בהליקוט דויקהל שתרומה הוא הפרשה דיפרשו לי. . . שעוד לפני נתנית הנדבה לגזברים צריך להיות הפרשת הממון אצל הבעלים לה' ועפ"ז מסתבר (ונכלל גם מענין זה ד"תרומה") שגם מעשה ההכנה צריכים להיות לשמי ועדיין צ"ע בכל זה.

הת' מנחם מענדל פעלער

- שליח בישיבה גדולה - בוסטון -

ו. במה שמביא בלקו"ש פורים (סעי' ו') הטעם לזה שהביא רבה את ר' זירא לכלות הנפש, היפך הכוונה שצ"ל "לשבת יצרה", נשמות בגופים דוקא הוא כל רבה אמד והעריך את ר' זירא שהוא בערך דרבה ולא יבוא לכלות הנפש. ואח"ז מביא בהליקוט ביאור בעומק יותר שבאמת ידע רבה מה שיקרה, ואין זו סתירה ל"לשבת יצרה" מפני שלאחרי הפורים כשנגמר החיוב ד"לא ידע" ישוב לנשמה בגוף. לפי הביאור הראשון איך יתורץ זה שבשנה הבאה רצה רבה לחזור על מעשהו של שנה שעברה? (שהרי בנדו"ד הביאור הפשוט סותר לכאורה להביאור בעומק יותר).*

הרב נחום גאלשטיין
- תושב השכונה -

ז. בהליקוט דפורים ש.ז. מובא בזה"ל עפ"יז ל"ל הפירוש דקם רבה שחטי' לר' זירא דלכאורה הול"ל קטלי' וכיו"ב, אלתא בגמרא אין ושחט אלא ומשך הילינו שתוכן ענין השחיטה הוא משיכה והעלאה שכן ע"י השחיטה מכשרים את הבהמה לאכילת אדם ועי"ז מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר שנעשית דם ובשר כבשרו דהמדבר וכמבואר בכ"מ שמטעם זה הותרה השחיטה למרות הענין דצער בעלי חיים מכיון שע"יז מעלים את הנשחט לדרגא נעלית יותר ובעניננו הפירוש דרבה שחטי' לר' זירא . . . הוא שרבה משך והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך . . . ובעומק יותר ל"ל כיון שרבה היל' בכחו לפעול ואחיל' להחזיר נשמת ר"ז לגופו לכן לא היל' זה בסתירה להכוונה דנשמות בגופים דוקא כל כלות הנפש אצל ר' זירא היל' רק ענין עראי במשך יום הפורים - וכן מובא עד"ז גם בלקו"ש חכ"ג שלח (ב) ע"ד תוכן ענין דשחיטה.

* אפ"ל בב' אופנים: א' רבה חשב שבמשך כל השנה בודאי נתעלה ר' זירא שעכשיו לכול לקבל הכל ולא לבא לכלות הנפש, ב' גם מצד ר' זירא עצמו כיון שידעה מה קרה עמו בשנה שעברה במילא עכשיו ישמור א"ע שהיל' מלכתחילה באופן "נכנס בשלום" בהחלטה שלא לבא לכלות הנפש במילא אין מקום לחשוש עוד.

המערכת

ויש להעיר (וגם להמתיק) מזה שמובא בבראשית ברש"י פרק כ"ג פסוק ב' וז"ל לפי שע"י בשורת העקידה שנזדמן בזה לשחיטה וכמעט שלא נשחט פרה נשמתה ממנה ומתה ע"כ ובהסופה לזה מובא ספר הנותן אמרי שפר פירוש בהמדרש שבשעה שאמר לי' הקב"ה אל תשלח ירך אל הנער מכאן לתחילת המתים מה"ת ואף יצחק בדרך ברוך אתה ה' מחי המתים כל באמת נשחט יצחק אבינו (ונשרף ע"ג המזבח עד שנעשה אפר) ואח"כ החי' אותו השלי"ת (ועד"ז מובא גם בספר דעת זקנים ובילקוט ראובני בשינוי לשונות).

הרי רואים מכאן ג"כ בעקידת יצחק שמשמש בלשון שחיטה ולאחר ז' שאח"כ אותו הקב"ה שזה בדומה קצת להמאורע ד"קם רבה ושחט' לר' זירא" ולמחר בעי רחמי' ואח"כ וכפי המבואר בהשיחה ששחיטה הוא כעין המשכה והעלאה כלות הנפש ופרידתה מן הגוף ואח"כ ואח"כ מתאים להכוונה העליונה נשמות בגופים דוקא (וזה היל' ג"כ הסיבה ומטרה אצל יצחק אבינו שיחזור להיות נשמות בגופים דוקא).

הת' דוד שרגא פאלטער
- תות"ל 770 -

מ א מ ר י כ " ק א ד מ ו " ר ש ל י ט " א

ח. בקונטרס כ"א אדר מבאר כ"ק אד"ש את ענין המיתה, דלהיות שע"י חטא עה"ד נתערב הרע בהטוב, ואין טוב בלא רע כו', א"כ אז כשלאכל מעה"ח, וחי לעולם ואז גם הרע יהי' לו קיום לעולם, ולכן צ"ל ענין המיתה כדי שלהרע לא יהי' קיום, משא"כ לעיל שמצד האור והגילוי יתבטל הרע לגמרי ולא תהי' לו יניקה כלל מהקדושה, ולכן יהי' "בלע המות לנצח" שאי"צ ענין המיתה.

ולכאורה אי"מ דהיות וסוכ"ס יגיע הזמן ד"ואת רוח"ט אעביר מן הארץ" א"כ מה הצורך בענין המיתה עתה, דהרי להרע לא יהי' קיום לעולם [אבל לפי המשך הביאור שהמות הגשמי משתלשל מהמות הרוחני לא קשה כיון שזהו בהכרח כבי' ובדרך ממילא].

בפשטות ל"ל שאין הכוונה שיהי' לו קיום לעולם ממש, אבל היות וביטול הרע הוא מצד האור והגילוי דלע"ל א"כ הרע מצ"ע, הרי ב"כח" יש לו קיום לעולם, וראה בהדרן על השי"ס משנה, ס"י וס"ב, וע"כ צריך לבטלו ע"י ענין המיתה.

אבל לכאורה צ"ע דהנה בתו"א (במקומו) איתא הלשון "א"כ כשיהי' הוא חי לעולם אזי גם הרע שבו יהי' לו קיום לעולם, וזהו היפך הכוונה שהרי צ"ל בלע המות לנצח שיהי' ובערת הרע כמאמר והרשעה כולה בעשן תכלה שזה יהי' לימות המשיח", ומשמע שבאם לא יהי' ענין המיתה לפני ימות המשיח, אזי יהי' לרע קיום גם בלמות המשיח, [ועפ"ז נמצא שענין המיתה עתה הוא הכנה ל"ואת רוח"ט אעביר מן הארץ!"] דהיינו שהרע ימשיך גם "בפועל", וא"כ זהו בסתירה להמבואר אח"כ בהמאמר שע"י האור והגילוי יתבטל הרע.

ולכאורה אפשר לומר הביאור בזה:

היות והכוונה היא שיהי' דירה בתחתונים, דהיינו בגדרי התחתונים, לכן באם ביטול הרע יהי' רק מצד האור והגילוי דלע"ל, א"כ אין הרע מושלל בתכלית, כיון

שנתבטל רק "בפועל" אבל ב"כח" הרי הוא קיים לעולם כנ"ל, ולכן כדי לשלול באמת את ענין הרע, זהו דוקא ע"י המיתה שבעוה"ז, שאז ביטול הרע הוא בגדרי התחתונים ומצ"ע.

ועפ"ז יובן שאין סתירה בין המבואר בהמאמר למש"כ בתו"א: כל מש"כ בהמאמר שע"י האור והגילול לתבטל הרע, מדובר על ביטול הרע "בפועל" ע"י האור והגילול, וכדי שלה' גם ביטול הרע ב"כח" זהו דוקא ע"י ענין המיתה כנ"ל, וזהו מש"כ בתו"א שבאם לא יהי' ענין המיתה - הרי"ז יהי' היפך הכוונה, כיון שהכוונה היא דירה בגדרי התחתונים ובאם הביטול יהי' רק מצד האור והגילול, הרי לא יהי' ביטול הרע מצד גדרי התחתונים, וא"כ זהו היפך הכוונה דדירה בתחתונים.

וכן מובן גם מהמבואר בסוף אות ג' שמצד אופני האור והגילול - ישנם דרגות בשלילת הרע, שלפ"ז מובן שישנו יחס שלילי עכ"פ בין הדרגא דשלילת הרע דלע"ל לשלילת הרע בימי שלמה, משא"כ כששלילת הרע נעשית בגדרי התחתונים, נעשה הרע מושלל בעצם, ע"ד ענין "מיני" ובי' אבא לשדי' בי' נרגא", ולהעיר מלקו"ש ח"ו שיחה לפ' שמות (ב) ס"י, שביטול הסט"א הוא ע"י שבירתו וביטולו דוקא ולא ע"י שמגלים בו טוב וקדושה (ע"כ), ושלימות השבירה והביטול היא כשנתבטל מצד הגדרים שלו (ענין המיתה שהוא מסט"א), ולא מצד למעלה, שאז מצד גדריו ה"ה קיים וכנ"ל.

ולפ"ז נמצא שענין המיתה עתה הוא הכנה אל הענין ש"ואת רוה"ט אעביר מן הארץ" שבגלוי יהי' דוקא לע"ל. ויומתק ע"פ המבואר בלקו"ש שם (שיחה ליו"ד שבט) אשר ענין המיתה (המסובבת מעה"ד) היא רק בחיצוניות אבל לא בעצם מהות הגוף, היות וכל ענין המיתה הוא רק הכנה להעביר את רוה"ט, לכן ניכר זה גם בפעולת המיתה שאינה פוגעת בעצם הגוף, עצם לוז, שממנו תהי' תח"מ דלע"ל.

הת' אלישיב קפלון

ח ס י ד ו ת

בהמשך למה שכתבתי בקובץ פורים גליון כד (תלג):

ט. בתניא ח"ב פ"ח מבאר שמ"ש הרמב"ם שהקב"ה מהותו ודעתו אחדות פשוטה כן הוא ממש בכל מדותיו וכו' שהוא עצמותו ממש הכל אחדות פשוטה. הרי המהר"ל אומר ולכן קראו רז"ל "הקב"ה" ולא נקרא "השכל ב"ה" הילינו שהוא מביא ראי' לדבריו, ודוחה דברי הרמב"ם, מזה מבואר שהרמב"ם סובר שהוא רק שכל. וגם מהקושי של המהר"ל על הרמב"ם שאומר שהוא היודע וכו' מקשה ע"ז, הרי השכל מיוחד בדבר כמו שאתה אמר, כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא ואין א-ל השלי"ת גדר כלל שיוגדר ואם אתה אומר שעצמותו שכל הרי בזה אתה נותן לו גדר, ולכך אין לומר שהוא ית' מתייחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד כו'. ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל, אבל הוא ית' לא תוכל לומר עליו דבר מיוחד וכו' עכ"ל.

מכל הנ"ל מובן לכאו' כי הרמב"ם סובר שהקב"ה הוא רק שכל מפני שזהו המעלה עליונה שיכול להיות וא"כ איך אפשר לפרש מ"ש בשעיהו"א שמ"ש הרמב"ם וכו' כן הוא ממש בכל מדותיו ובכל שמותיו והכינויים שכינו לו הנביאים ורצונו כגון חנון, רחום, חסיד, וכיוצא בהן, שעצמותו ורצונו וחכמתו ומדותיו הכל אחדות פשוטה הרי מדברי המהר"ל מובן שהרמב"ם סובר שהקב"ה הוא רק שכל, ומזה יצא פירושים שונים, יש כאלו שדוחקים ולומדים שמ"ש בתניא הלשון כן הענין ממש בכל מדותיו אינו מפרש דברי הרמב"ם רק חולק על דבריו, שאינו רק שכל, אלא אחדות פשוטה גם בכל מדותיו. ויש כאלו שדוחקים ולומדים שהוא מפרש את הרמב"ם, שלא כמהר"ל שתפס שהרמב"ם סובר שהקב"ה רק שכל, וע"ז אומר בתניא שאינו כן, אלא שהרמב"ם סובר שכן הוא בכל מדותיו וכו'.

תמוה ביותר איך יכול להיות אפילו קס"ד ללמוד כן הרי בדמ"צ דף מ"ו ע"ב מקום שמביא דברי הרמב"ם והמהר"ל כשמפרש דברי הרמב"ם קודם שמביא קושית המהר"ל עליו, אומר בזה הלשון:

והנה בבליאור ענין אחד האמת, הלינו שאינו מורכב משום כחניות ח"ו אלא פשוט בתכלית הפשיטות לצאת הוקשה להפילוסופים בענין התוארים המוכרחים לתאר השלי"ת כגון שהוא חכם ויודע וכמו שנמצא כתוב בתורה (הלשון כגון מורה שהוא דוגמא אבל הכוונה על כל התוארים הכתובים) שא"כ הרי החכ' היא דבר נוסף על עצמותו. ולתרץ זה אמר הרמב"ם פ"ב מהלכות יסודי התורה וז"ל הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדיעה שחוץ ממנו כמו שאנו יודעים שאין אנו וידיעתנו אחד אבל הבורא ית' הוא ודעתו וחילו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד שאלמלא ה' חילי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו ה' שם אלקות הרבה הוא וחילו ודעתו, ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד נמצאת אתה אמר הוא היודע והוא הידוע והוא הדיעה עצמה הכל אחד ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו עכ"ל.

הגע בעצמך כל הביאור של הרמב"ם הוא לכאר ענין אחד האמת שהוא פשוט בתכלית הפשיטות וכל התוארים הכתובים בתורה הם אמיתים, ומ"מ אינם מוסיפים על עצמותו ית' וע"ז מביא הצ"צ אח"כ קושית המהר"ל, וממשיך אח"כ ומה מאד צדקו דבריו (של המהר"ל) ולכאורה אין אנו לכוים לומר שהרמב"ם סובר שהקב"ה מוגדר שהוא רק שכל, או לומר שהמהר"ל תפס שהרמב"ם סובר כן בעת שכל דברי הרמב"ם הוא להסביר שהקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות ועוד לפי דבריהם שמפרשים שהרמב"ם סובר שהקב"ה הוא רק שכל, או שהמהר"ל סובר שזהו דעת הרמב"ם. מה נעשים עם המעלות שאינם גדולים כ"כ כמו המדות. וראי' ושמיעה האם אינם נמצאים אצלו ית'? או מכיון שהן בדרגות תחתונות מהשכל משו"ז יכולים להיות דברים נוספים אצלו ית'? הרי ח"ו לומר כן, ואם המהר"ל למד כן בהרמב"ם מדוע אינו מקשה קושיות אלו?

הנה בדר"צ מצות האמת אלקות פ"ז מתחיל בזה הלשון והנה עתה יובן היטב ענין התוארים שכינו לו הנביאים וחז"ל (הכוונה אחרי שביאר ע"פ חסידות שצדקו דברי שניהם) שהפילוסופים נדחקו מאד בזה ואמרו כי כל מה שאנו רואים שהכתוב מכנה המדות לבורא ית' וית' כמו שנאמר יושב בשמים ישחק, כעסוני בהבליהם, כאשר שש ה', אינו שהוא בעל מדות, כי הרי הוא אומר אני ה' לא שנית

ואלו הלי' פעמים כועס ופעמים שמח הלי' משתנה, אלא על הכל אמרו חכמים ד"ת כלשון בני"א עכ"ל.

הלשון הזה הוא של הרמב"ם הלכות יסוה"ת פ"א הלכה ל"ב הלינו שכך סובר הרמב"ם ואח"כ הצ"צ מבאר דברי הרמב"ם בזה הלשון ור"ל שהוא פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו, ר"ל מתנועות נפשיות לא שהוא ית' בעל תכונות נפשיות מטעם הנ"ל. ואח"כ ממשיך הצ"צ בזה הלשון ראה עד אנה הביאם דחקם ובאמת לפי כוונתם **שהמדות הם עצמותו** בטוב נדחקו מפני שבו ית' נתחייבנו להסיר הריבוי והשינוי, אבל באמת (הלינו ע"פ חסידות) אינו כן אלא שנמצאו באמת המדות בספירות דאצ"ל עכ"ל.

אנו רואים שאומר מפורש שהרמב"ם סובר **שהמדות הם עצמותו** הפירוש בזה הוא, מכיון שהמדות הם עצמותו לפיכך אינו מובן אם פעמים הוא בכעס ופעמים בשמחה הרי זה שינוי בעצמותו לכך אנו אומרים שפעולות אלו אינם אלא משל ומליצה, והמדות עצמם הם עצמותו ומהותו שהקב"ה עם מדותיו הם אחדות פשוטה כשאומרים אחדות פשוטה הכוונה בזה שאינם נמצאים במציאות לגמרי כי אם הם היו נמצאים במציאות רק שכלולים וקשורים ביחד אפילו בדרך היולי אל"ז אחדות פשוטה הכוונה באחדות פשוטה הוא שיש מציאות אחד פשוט מכל הגדרים והוא בלי גבול ובמילא אין שום דבר חסר ממנו ח"ו ומה שאנו אומרים בו מצות הלינו שאנו שוללים שאין חסר בו שום ענין והוא תכלית הטוב והחסד, אבל לא שיש שם ענין המדות במציאות בדרך חיובי כי אין שם רק מציאות אחד ובמילא נמשכים ממנו כל הפעולות כי אין דבר נבדל ממנו ומה שאנו אומרים בו שמחה וכעס זהו רק משל ומליצה.

עכ"פ הרי אומר מפורש שלהרמב"ם המדות הם עצמותו ומה שאומרים שם מדות הלינו בדרך שלילה הלינו שאינם חסרים שם הענינים כי הקב"ה מסולק מן החסרונות, וכך ממש מבאר הצ"צ שמה שאומר הרמב"ם שהרצון והחכמה הם עצמותו, הוא ג"כ בדרך זה ממש הלינו לא ח"ו שיש שם מציאות רצון וחכמה רק לשלול שאינו עושה בדרך חיוב ח"ו ומשום שאין לנו אותיות אחרים לפיכך אנו אומרים הלשון רצון וחכמה כדי להסביר שאינו עושה ח"ו בלי כוונה.

הרב מנחם מענדל מרוזוב
- משפיע בישלבה -

ר מ ב " ס

קידוש החודש

ל. בהלכות קידוה"ח פלי"ב הל' ב' כתב הרמב"ם הדרך לחשב מקום השמש האמצעי, והוסף אשר "ועל הדרך הזאת תעשה תמיד לכל עת שתראה ואפילו אחר אלף שנים". וכן בפלי"ג הל' י"א, בנוגע למקום השמש האמיתי "תדע יום התקופה האמיתי כל תקופה שתראה", משמע שזה ג"כ אפילו אחר אלף שנים, וכן בפלי"ד הל' ט' בנוגע למקום הירח האמיתי "תדע מקום הירח האמיתי בכל עת ראי' שתראה מתחילת שנה זו שהיא שנת העיקר עד סוף העולם".

ושאלוני על כהנ"ל אם כוונת רבינו היא ממש לאלף שנים ול"סוף העולם" או אם זה גוזמא, וכוונתו לזמן ארוך, אבל לא לעולם ועד, ובאמת, הכי משמע מזה שכל המהלכים (שמש האמצעי, גובה השמש, אמצע הירח, אמצע המסלול, אמצע הראש) שהביא רבינו, הביאם רק עד עשרת אלפים יום ולא יותר, וכאשר כופלים המהלך לזמן ארוך יותר, נשארה השאלה: עד היכן יכולים לסמוך על הכפלת המהלכים?

בהשגחה פרטית, בשנה זו לומדים הלכות אלו בימים שיש הזדמנות להבחין בדבר זה - שביום ועש"ק - כט אדר (בו לומדים פרקים יב-יד) יש ליקוי החמה והחמה והירח הם בדיוק שוים ממש במקומם האמיתי, וביום א', ב' ניסן (בו לומדים פרקים יח-ט) הוא תקופת ניסן ומקום השמש האמיתי הוא בדיוק בתחילת מזל טלה - ונראה עד היכן זה מתאים עם מקומם שמחשבים ע"י המהלכים שכתב רבינו, אחרי שנכפול אותם כראוי, ותחילת ליל ש"ק - ר"ח ניסן, הוא 295836 ימים אחרי ליל העיקר, תקופת ניסן - כפי מה שפירסמו בעיתונים - הוא בניו-יארק ביום ראשון 4:39 בבוקר - שהוא 11:39 בבוקר בשעון האמצעי של ירושלים (שהוא נכון רק על קו האורך של 30 מעלות מזרח - אבל ירושלים היא 35 מעלות ט"ו חלקים מזרח, ועל השעון האמיתי יש להוסיף כ"א דקות) שהוא בדיוק חצות היום על השעון האמיתי.

וכאשר מחשבים מהלך השמש ע"פ מהלכים שכתב הרמב"ם, נמצא שבתחילת ליל ש"ק מקום השמש האמצעי הוא שני"ו נ"ט כ"ג, ומקום גובה השמש הוא צ"ט דמ"ג - ומסלול השמש הוא רנ"ז נד"ם ומנתו מעלה אחת ונ"ז חלקים שמוסיפים על השמש האמצעי, נמצא שמקום השמש האמיתי הוא שני"ח נ"ו כ"ג. וכשמוסיפים מהלך השמש עד חצות יום ראשון (שלוש להוסיף עוד אמ"ג כ"ט) יוצא מקום השמש האמיתי ל"ט חלקים ונ"ב מעלות במזל טלה, והחילוק הזה - ל"ט נ"ב הוא קטן מאד - במשך קרוב לשלוש מאות ימים!

וזמן ליקוי החמה הוא בליל ועש"ק לפנות בוקר 2:50 על השעון האמיתי של ירושלים, ועל הדרך שכבר כתבתי, יוצא שברגע ההוא לפי המהלכים של הרמב"ם מקום השמש האמיתי הוא שני"ח ל"ח נ"ח ומקום הירח האמיתי הוא שני"ט ו' נח, כלומר - הירח הוא מ"ז חלקים ול' שניות למזרח השמש.

וכנראה שעדיין אין החילוקים האלו נוגעים לידיעת ראיית הלבנה וכפי שכתב רבינו בפ"א הל' ה' "כל דבר שלא דקדקנו בו מפני שידענו... שאין דבר זה מפסיד בידיעת הראי' ואין חוששין לו לפיכך לא דקדקנו בו". אלא - שיש להשים על לב - שברבות השנים עוד יותר ותקבצו החילוקים עד שכן יפסידו בידיעת הראי' - ולכן בבא גואל צדק בב"א יצטרכו להכניס מהלכים מדוייקים למאות אלפים יום ולאפלי אלפים וכו'.

הרב שמעון נויבארט
- תושב השכונה -

יא. כדאי לחזור (בקיצור) על כמה קושיות כלליות בהל' קידוה"ח בשיעורי ע"ש וש"ק זו (ל"ב-ל"ז) שכבר העירו בהקובצים בעבר, ועדיין נשאר חסריל בלאור:

1) מדוע אין הרמב"ם מתקן בשביל יציאת מרכז הירח כמו שמתקן בשביל יציאת מרכז השמש (לעשות אמצע הירח "אמיתי")? [והגם שהעירו שלשיתט פטלמי (וכן הוא המציאות), הירח הולך במהירות שוה לגבלי הארץ ולא לגבלי מרכזו וא"כ אין כמעט תיקון בשביל יציאת המרכז אבל צ"ע

אם כן הוא גם שיטת הרמב"ם], ומזה עוד בעל: השינוי מראה (התחלת פ' י"ז) תלוי (ג"כ) בריחוק הירח לארץ וכל שהריחוק נתקטן, נתגדל הש"מ, ואיך שלא לתורץ קושיא הא' מ"מ נשאר שהירח נתקרב לארץ מר"ח עד ז' בחודש (ואדרבה: רוב ההתקרבות נעשה בימים הראשונים של הז' ימים) וא"כ צריך לברר על איזה שעה בחודש (ז.א. על איזה ריחוק בין הירח לארץ) עשה הרמב"ם הלוח של ש"מ [כבר נתברר שלוח המרחק כפול בפ' ט"ו (שזה תלוי ג"כ בריחוק הירח לארץ) נעשה במ"כ של 30 שזה אורך א' של 15].

(2) האורך א' הוא הקובע גודל חרמש הירח הנראה לנו, בתחילת פ' י"ז נותן הרמב"ם כללים לדעת מתל יכולים לדעת אם יראה הירח אם לאו רק מהאורך א' ומתל צריך להכנס לעוד חשבונות (מהירות שקיעת הירח וכו'), מדוע אין הרמב"ם מתחשב כאן ברוחב? האורך א' הוא רק האורך בין השמש לירח על גלגל המזלות, ואם יש רוחב לירח יהי' האורך האקטואלי ביניהם (המכריע גודל החרמש) הרבה יותר, למשל: כשיהי' אורך א' של 8 (שלפי כללי פ' י"ז בודאי לא יראה ואין צורך להכנס לעוד חשבונות), ורוחב 5, יהי' האורך האקטואלי 9,25, לפועל: כשיהי' רוחב 5, יהי' יותר מהירח מואר מכשאין רוחב בכלל, [ובפרט בסוף הפרק בקיצו הראי', ששם החשבונות יותר מדויקים, ומשווים הקשת הראי' לאורך א' לדעת בדיוק אם יראה הירח, והלא אינו דומה ירח בלי רוחב לירח ברוחב 5 **אם אותו אורך?** ובקיצו הראי' מחלק לכל מעלה ומעלה של אורך א'].

(3) הרמב"ם נותן לוח א' לשינוי מראה אורך ולוח א' לשינוי מראה רוחב (ורק שלרוחב צריך לגרוע מצפוני ולהוסיף לדרומי), והלא כמו שרואים שאין הש"מ שוה לכל מזל ומזל (אפ' המזלות החותכים קו השוה באותו זווית: דגים - א' 58 ר' 12, טלה א' 59 ר' 9) כי זה תלוי בירושלים הנמצאת לעולם מצפון לכל המזלות, וא"כ צריך להיות חילוק בש"מ בין ירח צפוני לירח דרומי **באותו מזל** ג"כ, והי' לו להרמב"ם לכתוב 4 לוחות ולא רק 2.

(4) קושית המהרלב"ח בסוף פ' י"ז: מדוע לוקחים רוחב א' לעשות מנת גובה המדינה? והלא כל החשבונות של אורך ורוחב ג' וד' עושים מהאורך ורוחב ב' (היינו לאחר תיקון הש"מ) ומדוע לילך עכשיו לרוחב א' לתקן בשביל

צפוניות של ירושלים?

הרב צבי קרינסקי
- תושב השכונה -

ש ו נ ו ת

יב. בסידור תפילה "תהלת ה'" לפני למנצח מזמור לדוד" בתפלת אשרי ובא לציון, כתוב וז"ל: "מנהג ספרד שבכל יום שאין אומרים בו תחנון אין אומרים למנצח יענך ולא תפלה לדוד **דהיננו כל חודש ניסן** וכו'".

בסידור תורה אור לפני למנצח יענך בתפלת אשרי ובא לציון כתוב, וז"ל: "מ"ס שבכל יום שא"א בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפלה לדוד **דהיננו אפילו כל חודש ניסן** וכו', ויש לעיין מדוע בסידור תהילת ה' נשמט "אפילו".

וגם בעצם הענין מהו החידוש שא"א למנצח בחודש ניסן? *

ולכאורה י"ל מכיון שכ"ק אדה"ז מבאר בשו"ע הלכות פסח סימן תכ"ט סעיף ט' בארוכה הטעם שאין אומרים תחנון כל חודש ניסן אינו אלא מנהג מכיון שיצא **רוב** החודש בקדושה עיל"ש בארוכה, וכן מבאר שם סעיף י"ב שאף שא"א תחנון אומרים למנצח בכל החודש, ולכן הוי חידוש זה

* ראה בשו"ע אדה"ז סי' תכט סעיף י"ב דכתב דאף דאין אומרים תחנון מ"מ אומרים למנצח חוץ מערב פסח עיל"ש ועיל"ש ברמ"א וכו' בסל' קל"א ס"א בהגה"ה עיל"ש דישנם כמה ימים (המנויים כאן) דסב"ל דא"א למנצח, ויש כמה ימים דאומרים, וראה ג"כ בדרשות מהר"ל הל' ניסן.

המערכת

שא"א למנצח כל חודש נלסן.

אך עדיין צריך בלאור להגירסא שבסידור תהלת ה'
שנשמט תיבת "אפילו".

הת' מנחם יצחק הכהן ערנטרלי
- תות"ל 770 -

יג. בהערות ובלאורים גליון תכה שאלתי על ה"ספר החלים
והאור" מהו?

ואולי הוא ספר החסידים הנזכר באג"ק אדמו"ר
מוהרלי"צ ח"ב אגרות תע, תעא, ספר החסידים הכללי הוא
ספר החלים" ולפלי"ז יוצא שבשנת תשל"א עוד נרשמו בספר
הזה.

וראה לקו"ש ח"ד ע' 1263 ע"ד ספר החסידים של
תשכ"ג.

הרב נחום פרלשטיין
-תושב השכונה -

לזכות

הילדה חי' מושקא שתחי'
לאורך ימים ושנים טובות
נולדה י"ז אדר שנת תשמח שנת הקהל



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' מרדכי שלמה הכהן וזוג' מרת ברכה אסתר שיחיו פרידמאן

זקניו

הרה"ת ר' יעקב משה הכהן וזוג' מרת מרים שיחיו פרידמאן

הרה"ת ר' פנחס אהרן וזוג' מרת גיטל לאה שיחיו וועבערמאן

קובץ
הערות וביאורים
פשוטו של מקרא

•
ב



ויקרא
פ' החודש
גליון כו (תלה)

יוצא לאור על ידי
תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה
417 טראי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק
שנת תשמח, תהא שנת חירות משיח - שנת הקהל
שמונים וחמש שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, עשי"ק פ' ויקרא, פ' החודש, שנת תשמח, שנת הקהל.

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

בפירושי רש"י עה"פ (וד"ה):

- דא,ב בד"ה מן הבהמה.
- הא,ה בד"ה את הדם וזרקו את הדם.
- הב,ג בד"ה לאהרן ולבניו.
- זב,ג שתיקת רש"י.
- זב,ג שתיקת רש"י.
- זג,ז בד"ה אם כשב.
- חג,ח בד"ה וזרקו.
- טד,ב בד"ה מאחת מהנה.
- לאד,ג שתיקת רש"י.
- לברשלמת בנאורי כ"ק אדמו"ר שלטי"א דפ' צו.

פ ש ו ס ו ש ל מ ק ר א

א. בפרשתינו פרק א פסוק ב בד"ה "מן הבהמה" מפרש רש"י "ולא כולה, להוציא כו" ו בד"ה (שלאח"ז) "מן הבקר" מפרש רש"י "להוציא (את הנעבד)", ובד"ה "מן הצאן" מפרש רש"י "להוציא וכו'" ועכ"פ בכל מקום שנא' "מן" בא רש"י לפרש מהו המיעוט של מלת "מן".

והנה ברש"י (באותו הפסוק) בד"ה "ומן הצאן" מפרש רש"י ג"כ "להוציא וכו'" אבל שם מוסקף רש"י "כשהוא אומר למטה מן הענין מן הבקר שאין ת"ל - להוציא את הטריפה".

וצריך להבין:

הלא אין זו הדרך לפרש הקושיות בפש"מ להבן חמש למקרא אלא בהמקום ששם מתעוררת הקושיא ואשר לכן לכאורה למה אמר רש"י בד"ה "ומן הצאן" הקושיא והתירוץ למה שכתוב **לאח"ז בהפסוק שלאח"ז** "מן הבקר"?

ועאכו"כ כאן כשאנו רואים בהדיא שדוקא בכל מקום ששם מתעוררת השאלה - **דוקא שם** מבאר רש"י הביאור על אותו הקושיא, ומשו"ז אין לתרץ שאגב שפ"ל רש"י ת"ל על היתרון של מלת "מן" שבפסוק זה - ת"ל נמל על היתרון של מלת "מן" שבפסוק שלאח"ז שהרי נא' הרבה פעמים מלת "מן" ובכל מקום שנא' מלת "מן" מפרש רש"י **על אחר** מה מלמדינו.

ועוד צריך להבין הרי רש"י מפרש כאן מהו הלימוד של "מן הבקר" שבפסוק שלאח"ז, וא"כ למה אומר רש"י **בהמשך** לפירושו בהפסוק שלנו במלת "מן הצאן" הלא ה"ל לותר מתאים שיכתבנו **בהמשך** לפירושו על הד"ה "מן הבקר"?

הת' יוסף יצחק הכהן פערלאו
- תלמיד בישיבה -

ב. בפירש"י ד"ה את הדם וזרקו את הדם (א, ה): מה ת"ל דם דם ב' פעמים, וכו', עכ"ל.

עלין בפסוק (ד, ו): וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם וגו'.

ולמה אין רש"י שואל כאן: "מה ת"ל דם דם ב' פעמים".

ועלין בתורת כהנים, וז"ל: וטבל והזה על כל הזי' טבילה, עכ"ל.

ועלין בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם, וז"ל: מ"ש שנית מן הדם בא ללמד שתהי' ההזי' מן הדם לא מן האצבע . . ושירים שבאצבע פסולים וכו'.

ועלין עוד בתורת כהנים, וז"ל: בדם: שיהי' בדם כדי טבילה, עכ"ל.

ועלין בפירוש התורה והמצוה, וז"ל: כבר בארנו שמ"ש שנית והזה מן הדם צריך ללמד שיטבול על כל הזי', אבל עדיין הי' די שיאמר וטבל את אצבעו והזה מן הדם שהייתי יודע שההזי' תהי' מן הדם לא מן שירים שבאצבע ופ"י חז"ל שבא ללמד שיהי' בדם כדי טבילה . . דהיינו שיהי' בו בתחלה כשיעור ז' טבילות.

*

ג. בפירש"י ד"ה לאהרן ולבניו (ב, ג): כהן גדול נוטל חלק בראש שלא במחלוקת וההדיוט במחלוקת עכ"ל.

ועלין בשפתי חכמים וז"ל: דאל"כ מאי לאהרן ולבניו וכי הוא גרוע מבניו וכו', עכ"ל.

וצריך להבין, גם במנחת מרחשת נאמר (ב, י): והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו וגו'.

ולמה אין רש"י מפרש למה נאמר שם עוד פעם "לאהרן ולבניו", ואם ללמדנו שהכהן גדול נוטל חלק בראש הרי כבר יודעים זה, ואין שום סברא לחלק בין מנחת סולת

למנחת מרחשת.

וכן בפרשת צו נאמר (ו, ט): והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו, וגו', וגם שם אין רש"י מפרש למה נאמר "אהרן ובניו".

ועיין בתורת כהנים על פסוק לאהרן ולבניו (ב, ג) וז"ל: לאהרן תחלה ואח"כ לבניו, לאהרן שלא במחלוקת ולבניו במחלוקת מה אהרן כ"ג אוכל שלא במחלוקת אף בניו כ"ג אוכלים שלא במחלוקת, עכ"ל.

וכן מפרש התורת כהנים עוד פעם בפרשת צו.

ועיין בפירוש התורה והמצוה, וז"ל: ודרשו חז"ל שמ"ש במנחת סולת והנותרת לאהרן ולבניו מורה שאהרן יקח את חלקו תחלה ואח"כ יקחו בניו את חלקם.

...מה שאמר **שנית** במנחת מרחשת והנותרת לאהרן ולבניו **מוסיף** להודיע שהגם שבניו נוטלים ע"י חלוקה . . אהרן לוקח כל מה **שירצה** שלא במחלוקת.

...מה שאמר **שלישית** בפ' צו והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו בא ללמד שדבר זה יהי' גם לדורות, עכ"ל.

וצריך להבין למה אין רש"י מפרש על דרך זה.

ולפי כל הנ"ל צריך להבין עוד דבר, והוא: מה שרש"י אומר: "(נוטל חלק בראש) שלא במחלוקת" מהו הפירוש בזה שיכולים לפרש לכאורה על שני אופנים:

(א) שאהרן **חלקו** בראש, אבל **לא כל מה שירצה**.

ומה שאמר: "שלא במחלוקת" הוא **פירוש** על מה שאמר **תחילה**: "נוטל חלק בראש", ולפי זה יהי' הפירוש בזה שאין צריך להמתין עד שיחלוקו כל הכהנים אלא יכול ליטול חלקו מיד.

(ב) שאהרן לוקח **כל מה שירצה**.

והפירוש של "שלא במחלוקת" הוא שאינו נוטל חלק

שוה ככל הכהנים.

והרי כן מפרש גם המלבי"ם מה שכתב בתורת כהנים "לאהרן שלא במחלוקת ולבניו במחלוקת".

ואם נפרש כן, צריך להבין מהיכן יודע רש"י זה. משא"כ התורת כהנים לומד זה ממה שנאמר פעם **שנית** "לאהרן ולבניו".

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

ד. בפרשתינו פרק ב פסוק יג - לכאורה אמאי בפסוק יש ציווי על מלח במנחה בפני עצמה ושאר הקרבנות בפני עצמם לכאורה הוה לי' למימר רק על כל קרבנך תקריבו מלח, וזה כולל גם מנחה (שמנחה ג"כ נקרא קרבן) ורש"י לא מפרש כלום וגם בפירש"י על הפסוק ד"ה על כל קרבנך - על עולת העוף וכו' ואמורי כל הקדשים כולן - לכאורה פשיטא.

הת' יוסף יצחק פיקארסקי
- תלמיד במתיבתא -

ה. בפסוק (ב, יד): ואם תקריב **מנחת בכורים** . . . תקריב את **מנחת בקוריך**.

עלין בתורת כהנים, וז"ל: ...מה ת"ל וכו', עכ"ל.

ועלין בפירוש התורה והמצוה, וז"ל: מ"ש **שנית** את מנחת בכוריך למותר שהול"ל תקריבנה וכו', עכ"ל.

צריך להבין למה אין רש"י מפרש זה.

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

ו. בפרק ג' פסוק ז', אמר הכתוב "אם כשב הוא מקריב את קרבנו..." ורש"י מפרש בד"ה "אם כשב", "לפלי שיש

באימורי הכשב מה שאין באימורי העז . לכך נחלקו לשתי פרשיות."

לכאורה קשה:

מדוע צריך רש"י לפרש כאן כשהשאלה והביאור ע"ז צריך להיות בפסוק י"ב, כשהתורה מפרש הקרבן של עז?

הת' יצחק סלאווין
- תלמיד במתיבתא -

ז. פרק ג פסוק ח . . וזרקו בני אהרן את דמו על המזבח סביב (אקרבן שלמים מהצאן).

ופירש"י בד"ה וזרקו - שתי מתנות שהן ד' וע"י הכלי הוא זורק ואינו נותן באצבע אלא בחטאת, ע"כ.

וצלה"ב מדוע לא נחית רש"י לפרש זאת לעיל בשלמי בקר - פרק ג' פסוק ב' - וזרקו בני אהרן הכהנים את הדם על המזבח סביב. *

ב) לכאו' כל הקושי וההכרח בפסוק שעליו קאי פירש"י הוא, דלכאו' יש סתירה בפסוק, שלאחר שאומר שצ"ל זריקה אומר הפסוק דזהו באופן ד"על המזבח סביב" ואיך יכול להיות שבזריקה יזרוק סביב כל המזבח. וע"כ פירש"י דאופן הזריקה הוא שתיים שהן ד' שע"י שזורק בב' פינות המזבח, נמצא שזורק סביב המזבח ולפ"ז שכל ההכרח לזה הוא מהמלה סביב, מדוע אין רש"י מעתיק גם את המלה סביב בד"ה, ולפחות לציין וגו'. *

* עי' שפ"ח שמביא תירוץ ע"ז בשם הגו"א, ועליג"כ לבוש האורה.

* עי' ברש"י (א,ה) ד"ה וזרקו מה שמפרש שם דלכאו' קשה שם ג"כ עד"ז אלא דשם יש לדחוק קצת דרש"י סומך על מלת "סביב" שמביא בתוך פל' (כמדובר כמ"פ). וא"כ אולי

ג) מכיון שהבן חמש למקרא עדיין לא למד אודות קרבן חטאת, מה מוסיף לו בהבנת הזריקה שהיתה ע"י כלי משא"כ בחטאת שהי' ע"י אצבע.

הת' מנחם מענדל פרוס
- תות"ל 770 -

ח. בפירש"י ד"ה מאחת מהנה (ד, ב): ממקצת אחת מהן כגון הכותב בשבת שם משמעון נח מנחור דן מדניאל, עכ"ל.

עיון בתורת כהנים, וז"ל: ועשה אחת, יכול עד שיכתב את כל השם עד שארג את כל הבגד עד שיעשה את כל הנפש ת"ל מאחת, אי מאחת יכול אפי' כתב אות אחת אפי' ארג חוט אחד אפי' עשה בית א' בנפה ובכברה ת"ל ועשה אחת עד שיכתב שם משמעון ומשמואל ונח מנחור ודן מדניאל וגד מגדיאל.

ר' יהודה אומר אפי' כתב שתי אותיות והן שם אחד חייב כגון שש תת רר גג חח.

א"ר יוסל וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם שהן רושמינ על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו לפיכך אם שרט שריטה אחת על שני נסרין או שני שריטות על נסר אחד חייב.

ר' שמעון אומר . . . הא כליצד עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקלימת, עכ"ל התורת כהנים.

ועיון בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם, על תורת כהנים, וז"ל: פה כתוב ועשה מאחת ובחטאת צבור ונשיא ויחיד כתוב ועשה אחת מכל מצות ואמרו חז"ל (בספרא הובא בשבת דף קג ע"ב) לפי שבמ"ש ועשה אחת מורה שיעשה הדבר כולו ובמ"ש ועשה מאחת מורה אף שיעשה מקצת הדבר . . . ולמדינן מזה שאף אם עושה קצת הדבר צריך שיהי' דבר שלם.

רש"י כאן סומך על מ"ש שם, ומה שרש"י צריך לפרש עוה"פ. ועל' בלבוש האורה הנ"ל.

המערכת

...ובאר הת"ק שצריך שיכתב שם קטן משם גדול כגון
שם משמעון -

...ור' יהודה ס"ל (זה דעת ר"ג רבו לא דעתו כ"פ
בגמ' שם) דאפ"ל בשתי אותיות **שורת** שהן שם קטן משם גדול
חליב -

...ודעת ר' יוסי שצ"ל זה לא משכחת רק באורג ב'
חוטין בבגד . אבל בכותב **לא תמצא זה** שלדעתו ח"וב
כותב הוא משום רושם וכל שני רשימות אף שני **אלפין** אף
שאינם שם כלל בשום מקום חליב, וא"כ ל"מ ב' אחת מאחת
שהרשימות אין מצטרפות לעולם להיות דבר שלם -

...ודעת ר' שמעון שפ"ל אחת מאחת הלינו שרצה
לכתב **פסוק שלם** וכתב **תיבה אחת** ואז חליב אף שלא השלים
הפסוק אבל אם כתב **קצת התיבה** פטור לר"ש, עכ"ל המלבי"ם
שם.

והנה לפי כל זה יש לכאורה כמה דברים שאינם
מובנים בפירוש רש"י, על כל פנים בהשקפה ראשונה:

(א) הן בתורת כהנים והן בגמרא דורשים דרשה הנ"ל
מתיבת "מאחת" הנאמר בפסוק זה, ותיבת "מהנה" **לא נזכר**
כלל בנוגע לדרשה זו, ואם כן צריך להבין למה העתיק
רש"י גם תיבת "מהנה" מן הכתוב.

(ב) ובנוגע לתיבת "מהנה" עליון בתורת כהנים, וז"ל:

ר' יוסי אומר ועשה אחת ועשה הנה, פעמים שהוא
חליב אחת על כולם ופעמים שהוא חליב על כל אחת ואחת
וכו', עכ"ל. ועיין שם באריכות.

ועיין בפירוש התורה והמצוה, וז"ל: לפלא מדוע לא
אמר נפש כי תחטא בשגגה ועשה מאחת מכל מצות ה' כמ"ש
בצבור ובנשא וביחיד ומדוע חלק דבריו פה לשני מאמרים.
כי תחטא מכל מצות ועשה מאחת מהנה. ועי"ז הוצרך **להוסיף**
מלת **מהנה** בחנם וכו', עכ"ל. ועיין שם באריכות.

וצריך להבין למה לא התעכב רש"י על זה.

ג) לפי התורה כהנים והגמרא הדרשה הוא ממ"ש "מאחת" וממ"ש "אחת" (ועיין בביאור התורה והמצוה הנ"ל) (ועיין בשפתי חכמים, ולכאורה דבריו צריכים עיון, כי מהו הפירוש בדבריו: "כאלו כתוב אחת", ומהלשון של התורה כהנים: "ת"ל ועשה אחת" וכן מלשון הגמרא: "והתניא ועשה אחת" משמע שכן כתוב בפירוש בכתוב, וכפירוש התורה והמצוה, הנ"ל).

ואם כן, למה מזכיר רש"י רק "חצי דבר", ולפי דבריו האיך יודעים שצריכים לכתוב "דבר שלם" (שם משמעון), ואולי אפילו אם כתב רק תיבה אחת (שאינו "דבר שלם" - "אחת") גם כן חייב.

ד) למה הביא רש"י (רק) דעת הת"ק ולא (גם) שאר הדיעות בזה.

ה) למה צריך רש"י להביא ג' דוגמאות (שם משמעון, נח מנחור, ודן מדנאל) וממה נפשך, או שהי' צריך להביא רק דוגמא אחת או גם הדוגמא רביעית המובא בתורת כהנים ובגמרא, גד מגדילא'.

ו) למה אין רש"י מביא בנוגע לאריגת בגד המובא בתורת כהנים ובגמרא.

*

ט. בפסוק (ד, ג): אם הכהן המשיח יחטא .. והקריב על חטאתו אשר חטא וגו'.

עיין בתורת כהנים, וז"ל: יכול חטא עם הצבור יביא פר לעצמו .. ת"ל אשר חטא הא כיצד חטא לעצמו מביא לעצמו חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור, עכ"ל.

ועיין בפירוש התורה והמצוה, וז"ל: מ"ש אשר חטא מיותר . . לכן אמר אשר חטא לדיק רק אם חטא לבד, לא אם חטא בחטא א' עם הצבור, עכ"ל.

וצריך להבין למה אין רש"י מפרש זה.

רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י דפ' צו

נת' בהתוועדות	פרק ופסוק ד"ה	
-----	-----	
(1) צו תשכ"ה	צו את אהרן.	ו, ב
צו תשד"מ	צו את אהרן.	שם
(2) צו תשלי"ג	זאת תורת העולה.	שם
צו תשלי"ב	ופשט את בגדיו.	ו, ד
(3) צו תשכ"ט	אש תמלד.	ו, ו
צו תשכ"ט	לא תכבה.	שם
(2) צו תשלי"ג	וזאת תורת המנחה.	ו, ז
(4) צו תשכ"ו	המשלח תחתיו מבניו.	ו, טו
(4) צו תשכ"ו	כליל תקטר.	שם
(4) צו תשכ"ו	כליל.	ו, טז
		ו, יח
		ז, א.
		ז, ז
(2) צו תשלי"ג	למה אין רש"י מפרש הלשון "תורת" כבעולה ומנחה.	

	למה אין רש"י מפרש מדוע לא נאמר "ריח נלחוח לה" בקרבנות: חטאת, אשם ותודה. צו תשמ"ב	ו, יח. ז, א, יב.
צו תשל"ו (5)	ישבר.	ו, כא
צו. (שמני) תשל"ו (5)	ומורק.	שם
צו תשל"ו (5)	ומורק ושוטף.	שם
צו תשל"א	לשחטו.	ז, ב
צו. ליל ב' דחגה"פ. אחש"פ, שמני, תשכ"ח (6)	אם על תודה לקריבנו.	ז, יב
צו תש"מ	והקריב על זבח התודה.	שם
צו תשד"מ (7)	לא יניח ממנו עד בוקר.	ז, טו
צו. שמני תשמ"א	וממחרת והנותר ממנו.	ז, טז
צו תשמ"ו	התנופה והתרומה.	ז, לד
צו תשמ"ג	את האורים.	ח, ח

ח,יא	וילז ממנו על המזבח.	צו תשל"ה
ח,כב	אלל המילואים.	צו תש"ל
ח,כח	וילקטר משם המזבחה.	צו תשמ"ג
שם	שם	צו תשמ"ז
ח,לג,לה.	למה אין רש"י מפרש כליצד שילך "פתח אוהל מועד" בשעה שהל' המשכן מפורק.	צו תשמ"ה
שם	למה אין רש"י מפרש מדוע נכפל הציווי ב"פ.	צו תשמ"ה
ח,לד	צוה ה' לעשות.	מוצש"פ צו תשל"ט
ח,לו	ויעש אהרן ובניו.	צו תשכ"ה

(1 ראה ז 30 ואילך. (2 יז 43-49. (3 שם 50-56.
(4 כב 24-26. (5 צו תשמ"ו. (6 יב 20-32. (7 צו תשמ"ה.

נערך ע"י הרב יוסף יצחק שגלוב
- תושב השכונה -

לזכות

התמים מנחם מענדל שיחי'

פינסאן

לרגל הכנסו לעול המצוות

י"ב אדר, שנת תשמח שנת הקהל