

קובץ

הערות וביאורים

בתורת ב"ק אדמו"ר שליט"א

☆
רמב"ם, נגלה וחסידות

א



גליון חגיגי מוגדל

לכבוד

יום מלכנו

י"א ניסן

שבת הגדול

גליון כז (תלו)

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 ושש שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

פ ת ח ד ב ר

ברוך שהחלינו וקימנו והגיענו לזמן הזה - (לחגוג את) יום מלכנו י"א ניסן דשנת "תשמח" - יום הבהיר: **יום הולדת** כ"ק אדמו"ר שליט"א. ובפרט ע"פ דברי קדשו בשחת כ"ה אדר (יום הולדת הרבנית הצדקנית נ"ע) אודות ענין "יום הולדת", עאכו"כ בנוגע ליום ההולדת **דנשיא הדור**.

כרגיל כבר שנים רבות שמחים הננו בזה להגיש לקהל חג ואנ"ש - לכבוד י"א ניסן (שנת השמונים ושש) גליון חגיגי מוגדל בכמות ובאיכות.

ויה"ר שבקרוב ממש יקוים היעוד הכתוב בספר נעים זמירות ישראל דדוד מלכא משיחא "ולציון לאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון. ושרים כחוללים כל מעיני בך".

*

הגיע לידנו ריבוי הערות ומפני סיבות טכניות לא הספקנו להדפיסם, ואי"ה נדפיסם בהגליונות הבאים, ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

*

כן הננו מבקשים מאת הכותבים שיחיו מחמת טרדות חג שההערות וכו' עבור גליון הבעל"ט - דחג הפסח - ימסרו לנו לא יאוחר מיום רביעי, בשעה שמונה בערב.

בברכת חג הפסח

כשר ושמח

המערכת

ב"ה, עש"ק פ' צו שבת הגדול שנת תשמח. שנת הקהל.

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

שליחות

ה גודל האריכות בפרש"י שמות לט, ג בד"ה וירקעו..... ה
דורנו הוא דור הגאולה..... ו
תלת קשרין מתקשראין דא בדא - מהו קשר השלישי..... ז
בענין אם אומרים א-ל ארך אפים ביום שאין אומרים
תחנון..... ח

אגרות קודש

לומר קאפיטל כ' במשך זמן הריון..... י

לקוטי שיחות

תשובה בהתאם להחטא..... לא
עולה דורון הוא..... לב
שיטת אדה"ז בתשובה שלא ימרוד עוד..... לג
עבר על לאו שיש בו כרת בשוגג בזה"ז אם צריך
ליוהכ"פ..... לד
חילוק הכפרה בעשה ולא תעשה..... לו
ידיעות מחלקות..... לט
חלב של אמש וחלב של היום..... לז
עולה מכפר על כמה מ"ע..... לט
מ"ת הוא ענין נצחי..... כ

כל האדם עץ השדה.....כב
מים יסוד תאות התענוגים.....כג
ב' הענינים שיש במצות הענקה.....כד

חסידות

בענין סדר השתלשלות כמו אור מהמאור.....כח
בענין אחדות פשוטה (גליון).....כט
"ורב שלום בניך" הוא בת"ח עצמו או בעולם.....לו

רמב"ם

ענינים בדברי הרמב"ם שעדיין לא צויין להם מקור.....לח
גדר המצוה דברכת כהנים.....מא

נגלה

בלאור בפרש"י עה"פ שמות יח, יח בד"ה נבול תבול.....מז
כללי רש"י בפשוטו של מקרא.....נ

שונות

אב הרחמים בשבת מבה"ח מנ"א (גליון).....ס
אמירת תחנון בערב ת"ב (גליון).....סא

ש ל ח ת

א. בהתוועדות דש"פ ויק"פ (הנחת הת' סימן ד') עה"פ וירקעו: ...און מ'האט געפרעגט פארוואס איז רש"י אזוי מאריך וועגן עשילת חוטל הזהב ובפרט אז מ'געפילנט ניט אזא אריכות בא די אנדערע מלאכות ועשילת בגדים.

ובסימן י':

דער טעם אויף דער גודל האריכות בפרש"י . . . איז דערפאר וואס אין דער פסוק איז דא א חידוש אין דער אופן ווי מ'מאכט די חוטל זהב: ...דער דרך הרגיל בזה איז דורך א דפוס . . . ועפ"ז איז פארשטאנדיק פארוואס רש"י דארף זאגן אזא אריכות ווארום דער ציווי ה' "וירקעו..." איז א חידוש. דעריבער איז דאס רש"י מסביר מיט א אריכות "כאן מלמדך" . . . אז דאס וויל דער אויבערשטער אז מ'זאל מאכן די גאלדענע פאדעם (ניט דורך א דפוס נאר) דורך די אלע פרטים במלאכת המשכן עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן מה יש להסביר כאן, הרי הבן חמש למקרא מבין שאין לשאול למה צוה ה' כך (כמו שמבואר הלאה בש"ח), א"כ הרי כשהוא קורא הפסוק וירקעו כתוב שם בפרטיות כל מה שאומר רש"י מה שצריכים לעשות טסין וכו'.

אלא מאי נדחוק לומר שאולי יטעה הבן חמש למקרא היות שיודע שאת הזהב תכלת וארגמן וכו', שכתוב בפסוק שלפני"ז (שמזה היו צריכים לעשות את האפוד) הדרך הוא לעשות ע"י התחה וא"כ מה שכתוב בפסוק לאח"ז "וירקעו" זה אולי ענין אחר מובן מעצמו שזה דוחק גדול שהרי הפסוק דוירקעו הכל באמצע ענין אפד מיד לאחרי הפסוק דויעשו את האפוד זהב כו', ובכלל לחשוב שזה ענין אחר שלא שנין לעצם עשילת פתילי האפד זה לא יעלה במחשבתו היות שענין כזה לא מוזכר כלל בפרשת תצוה ובפרט שרש"י מפרש בפ' תצוה פרק כ"ח פסוק ו' עה"פ ועשו את האפד זהב את כל הפרטים בענין רקיעת הטסים מה שמפרש כאן רש"י

וא"כ למה צריך רש"י לפרש עוד הפעם את פרטי עשילת הטסין.

הת' מ"מ פלנסון
- תלמיד בישיבה -

ב. כ"ק אדמו"ר שליט"א מהתחלת נשילאותו ובפרט ע"י המאמר הראשון (באתי לגני, י' שבט תש"א), מכאן בארוכה דדורנו הוא דור השביעי (לאדמו"ר הזקן), שענינו להמשיך עיקר שכינה בתחתונים ממש, כלומר בליאת המשיח בפועל.

וכמו"כ מלאים מזה שיחות ומאמרים, אשר דורנו הוא דור אחרון לגלות וראשון לגאולה.

ומשמע מזה שדור **השביעי** עצמו הוא האחרון והוא הוא הראשון לגאולה - **היותר שביעי**.

נוסף ע"ז במאמר באתי לגני השתא אות לב וז"ל "ובפרט צבאות ה' דדורנו זה דור השביעי מאדה"ז ודור התשיעי מהבעש"ט ומיד נעשה דור זה (דור אחרון דהגלות) דור הגאולה, דור העשירי שהולך לקראת משיח צדקנו".

הנה ממאמר זה משמע לכאורה דבפרטיות **דור זה עצמו** (מתחלק) עובר תהליך של שני דורות, אחרון לגלות - תשיעי, וראשון לגאולה - עשירי, ובזה מתבאר הקשר של (דור ה) משיח בהמשך להבעש"ט (מעלת העשירי).

ולהעיר ממה שכתב המהר"ל מפראג (מאבות משפחת נשיל חב"ד) בספרו נצח ישראל אות כא "ואמר אחריו שאין בן דוד בא עד שנתפשט מלכות הרשעה בכל העולם ט' חדשים. והטעם כי יהיו ישראל נחשבים כאלו נולדו, וכדכתיב (תהלים כב) ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה. ועוד כתיב (ישעי' סו) היוחד ארץ ביום אחד הילול גוי פעם אחד ועוד כתיב (תהלים קב) תכתב זאת לדור אחרון ועם נבוא יהלל וגו' ואלו הם דור של משיח שיהיו נחשבים שנולדו מחדש".

ולכאורה הרי"ז כמותו הענין המבואר בהמאמר שדור זה עצמו יהי' נחשב כאלו נולד מחדש (וא"כ הרי"ז נחשב כדור עשירי).

והנה מהשליחה הידועה דמוצש"ק פ' תרומה בה נאמר באופן ברור שעתה כבר הסתלימה לגמרי גם העבודה "צופוצן די קנעפלעך", ורק חסר להסיר ההעלם, לפתוח העינים לראות שאמנם כך, משמע לכאורה שעתה כבר נמצאים בהמעבר (אילבערגאנג) מדור אחרון לגלות לדור ראשון לגאולה, ואולי י"ל שזהו גם הביאור מה שכ"ק אדמו"ר שליט"א התחיל לבאר ולהסביר **לאחרונה** (דוקא) את הענין ד"ואל עפר תשוב", אשר אפשר לפעול זאת ע"י עבודה רוחנית ד"נפשי כעפר לכל תהי", ענין הביטול.

שענין זה אולי נאמר כלפי הדור שצריך לעבור מדור תשועי לעשירי (כנ"ל), שענין זה נפעל ע"י העבודה ברוחניות בנפש האדם של כאו"א - "ונפשי כעפר לכל תהי". וכידוע ומבואר בארוכה בחסידות דבין יש ליש צריך אין באמצע.

הרב י. הכהן
- ברוקלין נ.י. -

ג. בד"ה ובכן יתקדש תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' כח) הובא הדיוק הידוע בלשון "לתת קשרין מתקשרין דא בדא וכו'", דלכאורה בשביל לקשר ג' דברים מספיקים שני קשרים, אמנם סיום המאמר הנ"ל לא נמצא בכתי"ק, וא"כ לא נודע לכאורה הביאור בזה, ובכתבי ודברי כ"ק אדמו"ר שליט"א מבואר שהקשר השלישי הוא הקשר בין ישראל וקוב"ה שלא ע"י התורה (מצד זה שישראל קדמו לתורה).

והנה בסה"מ תרנ"ז שם בהגהה (בשוה"ג) כותב אדמו"ר נ"ע שמקור הקושיא והביאור הוא בכתבי אדמו"ר האמצעי, ונלענ"ד שמצאתי את מקור הדברים בכתבי אדהאמ"צ, והוא בד"ה כל המצוה (בס' מאמר אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' תשעו ואילך) בע' תשפ"ג ואילך, ששם שואל השאלה הנ"ל, ומבאר שהקשר השלישי הוא הקשר ד"ראש" ו"סוף", נעוץ סופן בתחלתן, ומשמעות הדברים דהיינו קשר ישיר בין ישראל וקוב"ה, ולכאורה זהו מקור לדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א.

הרב נחום גאלדמאן
- תושב השכונה -

ד. בדין הימים שאין אומרים בהם תחנון אם אומרים למנצח יענך וכו' מצינו בזה מפורש ברמ"א בג' מקומות, והעתיקו אדה"ז בשלחן ערוך שלו:

א) רמ"א הל' נפילת אפים סי' קלא ס"א "ואפילו בימים שאין אומרים תחנון אומרים למנצח מלבד בר"ח וכו'". בשו"ע אדה"ז - הל' נפילת אפים "חסר" בסוף הסימן.

ב) הל' פסח סי' תכט ס"ב "ואין אומרים מזמור לתודה ואל ארך אפים ולמנצח בערב פסח ולא ביום טוב". ובשו"ע אדה"ז שם ס"ב "בכל החודש אף שאין אומרים תחנון אומרים למנצח יענך וגו' ובב' וה' אומרים א"א [= אל ארך אפים] אבל בע"פ א"א למנצח וא"א...".

ג) הל' עשרת ימי תשובה סי' תרב ס"א "ואפילו אם יש מילה שאין אומרים תחנון אומרים אבינו מלכנו". ובשו"ע אדה"ז שם ס"ד "אם אירע מילה בין ר"ה ליוה"כ אין אומרים תחנון ולא יה"ר כו' ¹ אבל אומרים א"מ (ואל ארך אפים ולמנצח)".

יוצא מזה שיש חילוק בין תחנון לשאר הדברים 1) - אבינו מלכנו. 2) - אל ארך אפים. 3) - למנצח יענך [4] - תפלה לדוד].

אבל בסידור שלו (שהוא "מהדורא בתרא") כתב אדה"ז לפני למנצח יענך "מנהג ספרד שבכל יום שא"א בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפילה לדוד" ובהערה בשוה"ג נוסף "וכן אין אומרים אבינו מלכנו הארוך". והולך ומפרט כל הימים שאין אומרים בו תחנון.

וכן כתב לפני תפילה לדוד "ביום שא"א תחנון א"א

1) שאומרים אחרי קריה"ת, אדה"ז השמיטו בסידור שלו.

תפילה לדוד אלא מתחילין בית יעקב".

היננו שבסידור הכריע אדה"ז לא כשיטת הרמ"א דמחלק בין תחנון לשאר הדברים, וס"ל דאם לא אומרים תחנון לא אומרים גם שאר הדברים הנ"ל. וע"פ הכלל הנ"ל דהסידור הנו "מהדורא בתרא" עלינו לנהוג כפי הוראה זו, ואין אומרים לא תחנון ולא למנצח וכו'.

והעיר בזה כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחת ו' תשרי תשל"ה ס"ה ("שיחות קודש" תשל"ה ח"א ע' 48-49), והביא כן גם מדברי רא"ח נאה בקונטרס פסקי הסידור (סעיף קנא, קעט) ושם ציין שכן שיטת הפרי חדש בס"ל קלא [וכ"כ בקצות השלחן סי' רצ ס"ח הערה ל, וס"ט הערה לג].

אמנם ל"ע מה דינו של אל ארך אפים שלפני קריה"ת, וז"ל אדה"ז בסידור שם "אין אומרים אל ארך אפים לא בר"ח ולא בחנוכה ופורים קטן וגדול ב' ימים ולא בע"פ וט"ב", ולא פירט כאן כל הימים שאין אומרים בהם תחנון, ועוד ועיקר שכתב "ולא בערב פסח" שמזה משמע (כדברי הרמ"א ואדה"ז בשו"ע) שבכל חודש ניסן כן אומרים א"א אף שמנהג ספרד שאין אומרים תחנון "אפילו כל חודש ניסן".

ולכאורה יוצא מזה שגם בסידור אינו משה דינם של כל שאר הדברים לתחנון, ומחלק בין תחנון וכו' לא"א. ומעשה רב ראינו כן הנהגת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשבועות האחרונים כמ"פ שאף שלא אמר תחנון, למנצח יענך, ותפילה לדוד - מ"מ אמר אל ארך אפים שלפני קריה"ת.

וכ"כ בהשלמה לשו"ע אדה"ז להרה"ג הרה"ח כו' מו"ה נחמי' ז"ל מדובראוונא בעהמ"ס דברי נחמיה - סי' קלא ס"ט (נדפס בסוף שו"ע אדה"ז ח"א ע' 358): "אך יש מקומות שבכל יום שא"א בו תחנון א"א ג"כ למנצח, וכ"ה

(2) בלאור מש"כ "אפילו" ראה שער הכולל פ"א ס"ח. וראה הערות וביאורים גליון תלה מש"כ בזה הת' מ.י.ע. ולא ראה את דברי שער הכולל.

מנהג ספרד, וכל זה בלמנצח יענך דס"ל שכל הימים שא"א תחנון אינם יום צרה, אבל באל ארך אפים אין מוסיפים על מנהג מדינתנו שנתבאר".

אמנם לכאורה צ"ע מה דמשמע בשחת ו' תשרי הנ"ל דא"א שיהיה ללמנצח יענך ואבינו מלכנו, וכן נדפס בסידורי תורה אור ותהלת ה' בשוה"ג: "וכן בכל יום שאין אומרים תחנון" לא אומרים א"א.

הת' לוי יצחק פערמאן
- תות"ל 770 -

א ג ר ו ת ק ו ד ש

ה. בכמה מקומות באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א (כרך ד' ע' תנד, שם ע' תצב, ועוד) איתא שבמשך זמן ההריון צריך הבעל לומר בכל לילה מזמור למנצח יענך (ולחזור על פסוק אחרון, ולחשוב שיה"ר כאילו כיוון את כל הכוונות וכו').

וכדאי להעיר, שמצאתי בקיצור שלה סוף מס' חולין (ואין הזמ"ג לעיין בשל"ה השלם ובשאר ספרים) תפילה מיוחדת למי שנכנסה אשתו בחודש השביעי להריונה, ובתוך התפלה נכלל מזמור למנצח יענך, ולא באתי אך להעיר.

הרב נחום גאלדמאן
- תושב השכונה -

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

ו. בלקו"ש ויקרא ש.ז. נתבאר, שלהגירסא אם הביא כפר כפרת החטאת שליכת לריצוי המלך, שתתקבל אצלו "שלא יעשהו עוד", וקבלה זו מועיל על כל פעם שעבר על חטא זה, וממשיך דזה שצריך להביא קרבן בפ"ע על כל פעם ופעם ה"ז מפני שאינו דומה מצב האדם והמקום בכל פעם ופעם, במילא צריך קרבן [תשובה מייוחדת בהתאם] לכל פעם ופעם [אבל בדיעבד מועיל וכו'].

אבל לכאורה צריך בלאור מההלכה שהובא בתחילת הליקוט להראות שלהרמב"ם לא "קרינון בל" קרבנו אל חטאתו כיון שהוא על אותו מין" וז"ל: שפסק הרמב"ם כר' יוחנן דאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, אם נודע לו על הראשון חזר ונודע לו על השני מביא שנים כי חטאתו אשר חטא אין פירושו מין החטא אשר חטא, אלא חטאו ממש, חטא פרטי זה שעבר עליו עכ"ל, ולפי הנ"ל למה לתחילב שתים אם אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד? [ולמה הידיעות לחלק שיתחילב בשתים אם שני הפעולות היל' בהעלם אחד?] והיל' צ"ל שיתחילב רק אחד.

וראה באמצע דבריו של הלחם משנה על הלכה זו שכתב וז"ל והרב הגדול מוהר"י בי רב ז"ל חילק בין הך דהאוכל כזית חלב וכזית חלב וכו' לההיא דאכל שני זיתי חלב וכו' דכאן איירי באכילה מופלגת קצת זו מזו ולקמיה איירי באכילה סמוכה זו לזו עכ"ל לעניננו. ועפ"ז ל"ל דכיון שהיא אכילה מופלגת הרי יש חילוק בזמן ואופן אכילת כל זית חלב, במילא צריך קרבן על כ"א בפ"ע. ולהעיר שהרמב"ם שינה מלשון הגמ' [המובא בליקוט - וצ"ע למה לא הביא לשון הרמב"ם לפי זה] ש"אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד" וכתב "האוכל כזית חלב וכזית חלב בהעלם אחת" ואפשר שבזה מדגיש [מרמז] שהאכילות הם בזמנים מופלגים.

אבל עפ"ז יוקשה המשך ההלכה ש"אם נודע לו על שניהם כאחת מביא חטאת אחת" ואם הוא בזמנים מופלגים למה לתחילב רק אחת? ואין לומר שמופלגת אבל רק קצת זמן במילא אין חילוק כ"כ אם לתחילב אחת או שתים, ויהיל'.

תלוי [מפני איזה סיבה שתהי'] בהידיעות, דבהלכה א' בפרק זו כתב ש"אם אכל אכילות הרבה משם אחד בהעלם אחד אעפ"י שיש בלניהם ימים רבים אינו חייב אלא חטאת אחת וכו'", ובין ימים רבים וודאי יש חילוק בין מצב וזמן חטא זה לשני, ולמה יתחייב רק קרבן אחד לכתחילה על הכל, וקשה לומר דהעלם אחד מורה שבכללות היל' במצב מסוים אחד במילא חייב רק אחד דלמה הידיעות יחלק? (ואפשר שכיון דאין הכרע בלי זה במילא תולין אותו בידיעות כנ"ל ועצ"ע).

הת' שמואל שאנאוויטש
- תלמיד בישיבה -

ז. בלקו"ש פ' ויקרא (סעי' ב') מבלי מ"ש אדה"ז באגה"ת פ"א דמצוות תשובה שהיא עזיבת החטא בלבד הלינו "שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע והן במל"ת" הלינו דגמירת הלב דתשובה צ"ל לא רק שלא יעשה עוד הפעם חטא זה שעבר עליו (כפשטות לשון הרמב"ם "שיעזוב החוטא חטאו וכו'") אלא שלא יעבור על שום מצוה כו' ומבאר הטעם בזה משום דבעשית החטא ישנם ב' ענינים, הרע שבמעשה פרטי זה, וגם שבכללות מרד בממ"ה הקב"ה, ולכן צריך גם התשובה להיות על ב' ענינים אלו, וממשיך לבאר טעם החילוק בין עולה וחטאת, דעולה מכפרת על כמה מ"ע, משא"כ בחטאת צריך קרבן על כל חטא וחטא, כי עולה שהוא דורון קשור עם ענין הכללי לקבלת עול מלכותו ית' ולכן מספיק קרבן אחד על כמה מ"ע, משא"כ חטאת שענינו לכפר חטא המסויים שעבר עליו צריך קרבן בפ"ע על כל חטא וחטא עי"ש.

ויש להעיר מהא דמצינו הענין דעולה דורון היא לענין קרבן עולה ויורד שעני מבלי שתי תרים וכו' אחד לחטאת ואחד לעולה, וגם שם מבואר דחטאת קודמת לעולה כיון דעולה דורון הוא, (ויקרא ה, ח, ובפירש"י), ובפשטות צריך להביא עולה על כל חטא וחטא ביחד עם החטאת, וא"כ יל"ע אם שייך לומר גם כן דהדורון שייך לענין הכללי שמרד בממ"ה הקב"ה, דא"כ למה צריך עולה מיוחדת על כל חטא וחטא?

[אבל אין להקשות מעולת יולדת ומצורע וכו' דגם שם אמרינן דחטאת קודמת לעולה, וצריך קרבן עולה מיוחד וכו'? דכבר כתבו התוס' (זבחים ז, ב, בד"ה ריצה) דשם לא מיתני קרבן לכפרה אלא לאישתרוי בקדשים, ומ"מ חטאת קודם דלא חילקה התורה עי"ש ועי' בס' חמדת דניאל שם, ובארוכה בס' לב חיים ח"א סי' מ"ח].

ואולי אפ"ל עפ"י מ"ש הרמב"ן שם בפסוק ז' דבעני הטעם דבעינן "אחד לעולה שיקרב על המזבח כנגד האימורין בחטאת הבהמה" כי אילו הביא הבהמה כראוי בעשירות היו אימוריה עולה והיא חטאת, לכן בהקריבו בדלות עופות, היו האחד כנגד האימורין והאחר חטאת, לכן בעינן עולה לכל חטאת וחטאת.

*

ח. ב) במה שנתבאר דבכל חטא ישנם ב' ענינים, הא' הרע שבמעשה פרטי זה והב' ענין הכללי שמרד בממ"ה הקב"ה, יש לבאר עפ"י הפלוגתא ביומא פו, ב, ובירושלמי בסומו בנוגע לוידוי אם צריך לפרט החטא או לא, דר' יהודא בן בתירא דסב"ל דצריך לפרט החטא סב"ל דעיקר החטא הוא בענין הפרטי, הרע שבמעשה פרטי זה, משא"כ ר"ע דסב"ל דאי"צ לפרט החטא, סב"ל דהעיקר הוא מה שמרד בכללות לממ"ה הקב"ה ולכן אי"צ לפרט. חטא הפרטי, (וראה הערות וביאורים גליון ר"א סי' א' דעפ"י המבואר בלקו"ש ח"ו פ' יתרו (ב) אפ"ל דר"ע לשיטתיה אזיל), ולפ"ז י"ל גם בעניננו בדרך אפשר, דהרמב"ם דפסק (הל' תשובה פ"ב ה"ג) דצריך לפרט החטא סב"ל גם בנוגע לתשובה שענינו הוא שיעזוב החוטא חטאו כו' דלא יעשהו עוד, פ"ן שהעיקר הוא ענין הפרטי, אבל אדה"ז דפסק בס' תרי"ז סע' ד' דאי"צ לפרט החטא (וכדעת המחבר והשלי"ה דרק נכוון לפרט וכו') סב"ל דהעיקר הוא מרידה הכללית, לכן פסק באגה"ת דבעינן התשובה מה"ת בענין הכללי שיגמור בלבנו שלא למרוד במלכותו ית' בכל מ"ע ול"ת, וראה לקו"ש חפ"ד ליוהכ"פ, וראה גו בליקוטי ביאורים ח"ב ע' נ"ט והלאה.

*

ט. ג) בסעי' ג' מבואר דל"ל דענין החטאת אינו קשור עם קינוח לכלוך החטא, אלא עם עזיבת החטא דרך ע"י הקרבן מתקבלת גמירת לבו של האדם, אבל לענין קינוח לכלוך החטא ל"ל שאין צורך בקרבן חטאת, דכיון שעבר רק בשוגג, אין הלכלוך גדול כ"כ ויכול להעביר רע זה ע"י תשובה לחד (משא"כ במזיד שצריך ליוה"כ, כנ"ל) ע"כ. מבואר בזה דמ"ש הרמב"ם שם (הל' תשובה פ"א ה"ד) דעבר על לאו שיש בו כרת דבעינן ליוה"כ דוקא קאי רק על המזיד, דרך במזיד צריך ליוה"כ לטהר נפשו ולא בשוגג, ובזה"ז מספיק תשובה לבד על השוגג, עי"ש.

וז"ל הרמב"ם בפיהמ"ש בסוף לומא: **וכשהזיד בלאו** ועשה תשובה, תשובה תולה ויוה"כ"פ מכפר, וכששגג בכריתות ומיתות בלי"ד במה שהוא חליב חטאת כו' והבילא אשמו וחטאתו ועשה תשובה נתכפר לו במקומו לאלתר, **וכשהזיד בכריתות ומיתות בלי"ד ועשה תשובה**, תשובה ויוה"כ"פ תולין ויסורין ממרקין כו' עכ"ל. הרי דגם הכא נקט הפעולה דיוה"כ"פ בכריתות ומיתות בלי"ד רק במזיד, וכנ"ל. אבל יש לדחות דהרי כאן איירי בזמן שביהמ"ק הי' קלים שעל השוגג הי' מביא חטאת, לכן ודאי צריך לומר דפעולת יוה"כ"פ הוא רק במזיד דליכא חטאת, אבל בס' היד דאיירי בזמן שאין ביהמ"ק קלים (וכמ"ש בהערה 39) אפשר דצריך לפעולת יוה"כ"פ גם על השוגג, דיוה"כ"פ הוא במקום החטאת שהי' מביא בזמן שביהמ"ק הי' קלים. (בשלמא בלאו שאין בו כרת דשם נקט הרמב"ם דיוה"כ"פ מכפר אם הוא מזיד, פשוט כיון דגם בזמן שביהמ"ק הי' קלים ליכא קרבן על השוגג, לכן לא בעינן ליוה"כ"פ, אבל בלאו שיש בו כרת אפ"ל דגם בשוגג בעי ליוה"כ"פ).

וראה בס' התשובה ע' ס' שהבילא מחסדי דוד (תוספתא לומא פ"ד ט) וז"ל: והא דקתני הכא בכריתות ומיתות בלי"ד "מזיד", הלינו לומר דאילו "שגגה" בקרבן מכפר מיד בזמן הבית, "ולאחר החורבן תשובה מהני כמו קרבן", וכי היכל דקרבן מכפר לאלתר, תשובה נמי מכפר לאלתר, והכי קתני תשובה ויוה"כ"פ תולין, לכן פ"ל דהלינו דוקא מזיד, עכ"ל, וזהו כמו שנת' בהשחיה.

אבל אח"כ הביא מיפה עינים לומא פו, א, ד"ה תולין וז"ל: בירושלמי כאן, ובשבועות פ"א סנהדרין פ"י, פסדר"כ פו, מכללתא לתרו בחודש פ"ז, מבואר דתשובה

ויוהכ"פ מכפרין מחצה ויסורים מכפרין מחצה, ומבואר שם
 דהיינו במזיד אבל בשוגג סגי "תשובה ויוהכ"פ" עכ"ל,
 ושם ע"כ איירי בזמן הזה כי בזה"ב אי"צ ליוהכ"פ דאפשר
 בחטאת, עי"ש, ועל' גם בס' לתשובת השנה ע' ע"ח בענין
 זה, וזהו באופן אחר ממה שנתבאר בהשיחה.

ובאמת יש מקום לכאר פלוגתתם לפי המבואר בהשיחה,
 דאי נילמא דהקרבן בשוגג הוא משום **לטהרו**, הרי מוכח דגם
 בשוגג נדבק בו הרע, במילא גם בזה"ז בעינן ליוהכ"פ ע"ד
 שכתב באגה"ת, אבל אי נילמא שהקרבן הוא משום עזיבת החטא
 וכו' י"ל ע"ד שהוא בהערה 43 מהמבלי"ט דרק בזמן
 שבמה"ק קיים יש מרידה יתירה נגד ה', אבל בזמן
 שאין ביהמ"ק קיים אין כ"כ המרידה, ולכן אין צורך
 לקרבן ומספיק תשובה לבדה.

[ויש להעיר עוד מהך דיומא פ, א, האוכל חלב בזמן
 הזה צריך לכתוב השיעור כו' ובשבת יב, ב, בר' ישמעאל
 שכתב על פנקסו כו' לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה
 וכו', וראה לקו"ש חל"ח ע' 416 בהערה 50-51, והערות
 וביאורים גליון ס"ב ס"א, דאי נילמא דגם בזה"ז בעינן
 ליוהכ"פ, אפ"ל דלכן שייך חיוב חטאת לפני ליוהכ"פ,
 לטהרו ואכ"מ].

*

י. ד) במ"ש שם באופן הב' דהקרבן שייך לעזיבת החטא
 דאז מתקבלת גמירת לבו של האדם אצל הקב"ה, וממשיך
 וז"ל: והא שבביטול מ"ע אין צורך בקרבן שתתקבל גמירת
 לבו ושיומחל לו העונש - היינו מפני שהמרידה במלך היתה
 רק על ידי שב **ואל** תעשה, ולכן מספיקה תשובה לחוד כו'
 משא"כ בל"ת שהמרידה היתה ע"י **מעשה** לא מספיקה הקבלה
 בלב וכו' עכ"ל.

יש להעיר במ"ש במנ"ח (שס"ד) וז"ל: והנה הטעם
 דעשה קיל מל"ת ע"כ אין הטעם דעל עשה עבר בשב ואל
 תעשה, ועל ל"ת עבר בקום ועשה, דהא יש עשין כגון לאוין
 הבאים מכלל עשה דעובר בקום ועשה, ויש ל"ת דעובר
 בשוא"ת כגון לאוין שאין בהם מעשה וכאן מבואר סתם דיש
 חילוק בין ל"ת ועשה, משמע דבכל עשין מהני תשובה אף
 שעבר בקום ועשה, ובכל הלאוין אף שעבר בלי מעשה, ע"כ

צריך לומר דל"ת בכ"ע חמור מעשה עכ"ל.

ועל גמ במהרש"א בחדא"ג בלומא פו, א, וכן בשפת אמת שם שביארו ג"כ החילוק דל"ת הוא במעשה, ועשה הוא בשב ואל תעשה, וע' בגליוני הש"ס שם להגר"ע שביאר באופן אחר.

[ואי נלמא דבעשה שעובר בקום ועשה באמת בעל ללוהכ"פ ולא מספיק תשובה בלבד יש להקשות מהגמ' זבחים ז, ב, דרבא הוכיח דעולה דורון הוא דאי לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ואי עשה תשובה הלא מוחלין לו מיד אלא צ"ל דדורון הוא עיל"ש, ואי נלמא דעשה שעובר במעשה בעל ללוהכ"פ, שוב יש לדחות דעולה מכפר על עשה שעבר ע"י מעשה דתשובה לבד אינו מספיק, ולעולם לאו דורון הוא] ויש לעיין בזה יותר. וכנ"ל דמסתמת לשון הרמב"ם משמע דאינו מחלק בעשה ול"ת.

עוד יש להעיר משלטת הרא"ש בלומא פו, ב, דאיתא שם תניא ר' יוסל בר' יהודא אומר אדם עובר עבירה פעם ראשונה מוחלין לו, שני' מוחלין לו שלישית מוחלין לו, רביעית אין מוחלין לו, וכתב הרא"ש שם וז"ל: נראה לי לפרש רביעית אין מוחלין לו, אם היא מצוות עשה אין מוחלין מיד כשעשה תשובה, אלא תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, כדין חילבי לאוין, וכן אם היא מצות ל"ת תשובה ולוהכ"פ תולין ויסורין ממרקין עכ"ל. (ועל בס' דעת תורה להמהרש"ם או"ח סי' תר"ג שהקשה עליו מהגמ' הנ"ל בזבחים דא"כ מנלן דעולה דורון הוא עיל"ש, וכן הקשה בהפתיחה בשו"ת עין יצחק ח"א עיל"ש, ועל שו"ת אגרות משה ח"א סי' קע"ה), דלפי המבואר בהשיחה צ"ל דאף שהוא בשב ואל תעשה מ"מ ריבוי הכמות מצטרף לאיכות ומחמת זה צריך ללוהכ"פ לטהרו וכו', ויל"ע עוד.

*

לא. ה) בסעי' ד' מבאר טעם הגירסא דבדיעבד אם הביא כפר משום דסב"ל דהקרבת קשור עם עזיבת החטא שלא יעשהו עוד ובמילא הריצוי הנפעל ע"י הקרבן על מין חטא זה הוא שווה בכל פעם ופעם, וממשיך לבאר דמ"מ צריך קרבן בפ"ע על כל פעם ופעם אם לא נעשו בהעלם אחד, כי אינו דומה מצב האדם והמקום וכו', בכל פעם ופעם, ולכן צריך תשובה

וקבלה בפ"ע על כל פעם ופעם בהתאם למצב האדם והמקום וכו' שבפעם זו, ובדרך ממילא צריך גם קרבן בפ"ע עילי"ש.

ושאלני הת' הנעלה והמצויין שמואל שי' שאנאוויטש (בסעיף ו' דקובץ זו) דא"כ למה פסק הרמב"ם דידיעות מחלקות ובנודע וחזר ונודע צריך ב' קרבנות (כמובא לעיל בסעי' א') הלא כאן היו החטאים במצב אחד בהעלם אחד, וא"כ למה אינו יכול להתכפר בקרבן אחד?

ויש לבאר בזה, דבס' אפיקי ים ח"ב סי' ז' ביאר פלוגתת ר' יוחנן ור"ל אם ידיעות מחלקות או לא, דפלגי בהא דאוכל ב' זיתים חלב בהעלם אחד שמביא רק קרבן אחד, אם הפי' דבעצם יש כאן ב' חיובים נפרדים על כל כזית וכזית, אלא דכ"ז שלא נודע לו על אחד מהם ולא חל עליו חיוב בפועל גילתה התורה דקרבן אחד יכול לפטור ב' חיובים בדוגמת שמצינו ביולדת דקרבן אחד פוטר כמה לידות, אם עדיין לא היתה ראוי' להביא קרבן, אבל בנודע לו על הראשון ולא נודע לו עדיין על השני כיון שכבר נתחייב בפועל על הראשון צריך קרבן בפ"ע דאין אדם פורע חובו במה שכבר נתחייב בה, וזהו עיקר סברת ר' יוחנן שבעצם יש כאן ב' חיובים נפרדים, ורק דכל זמן שלא נודע לו על אחד מהם לבד יכול לפטור ב' חיובים בקרבן אחד משא"כ בנודע לו על אחד לבד, אבל ר"ל סב"ל דבאוכל ב' זיתים בהעלם אחד אין כאן מעיקרא אלא חיוב אחד, דנחשב כאילו אכלן בבת אחת ממש, במילא אין כאן מעיקרא אלא חיוב אחד וידיעות שאח"כ אין מחלקות, ומביא יסוד לדבריו מהר"ח שכן כתב מפורש דפלגי כנ"ל, עילי"ש בארוכה.

והנה ידוע מה שהקשו על הרמב"ם בהל' שגגות פ"ו ה"ט שפסק דידיעות מחלקות, ובהל' י"א שם פסק אכל שני זיתים חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחד מהם וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרין כו' דזה סותר למ"ש בה"ט דידיעות מחלקות, א"כ כאן כיון דנודע לו רק על הראשון למה גם שני מתכפר? ועי' בשו"ת חכם צבי סי' קס"ד שהביא תירוצם של הנו"כ על זה והקשה עליהם, ואח"כ תירץ בעצמו דהא דפסק דידיעות מחלקות איירי רק כשהשוגג הי' על חלב זה דסבר שהוא שומן, ואח"כ טעה על חלב אחר דסבר שהוא שומן, דבזה יש כאן ב' שגגות נפרדות, דאפ"י

אם ה' נודע לו על הראשון שהוא חלב עדיין ה' יכול לטעות על השני, וכיון שהן שגגות נפרדות לכן ידיעות מחלקות, ולכן בדין זה נקט הרמב"ם "האוכל כזית חלב וכזית חלב וכו'" דכוונתו שהן ב' שגגות נפרדות, משא"כ בהל"א איירי שהשוגג ה' שחלב מותר מה"ת [ולכן כאן נקט הלשון "אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד" לא כלעיל] דכיון שכאן יש שגגה אחת בלבד, שבגלל זה אכל ב' זיתים כאן אין ידיעות מחלקות וכו' עיל"ש בארוכה, ולפני ביאורו של האפיקי ים נמצא דרך כשהם ב' שגגות נפרדות יש כאן ב' חיובים מעיקרא, אלא דמ"מ אם נודע לו על שניהם בב"א גילתה התורה דקרבן אחד פוטר ב' חיובים, משא"כ בנודע לו וחזר ונודע לו כנ"ל, משא"כ כשהשוגג ה' שסבר דחלב מותר, כאן מעיקרא ישנה רק חיוב אחד ולכן אין ידיעות מחלקות, ואכמ"ל.

ולפני כל זה יש לבאר ג"כ לפי השיחה בהא דידיעות מחלקות, כיון דכאן איירי שהיו כמה שגגות נפרדות בפני עצמן, במילא צריך בעצם קרבן נפרד על כל שוגג ושוגג כיון דאין מצב האדם דומה בכל פעם ופעם ואולי כאן שגג בחלב זה מצד מצב אחד ואח"כ מצד מצב אחר וכו', במילא שפיר מתחייב ב' קרבנות, אלא דמ"מ אם נודע לו על שניהם בב"א גילתה התורה דיש לפטור ב' חיובים בקרבן אחד, משא"כ כשנודע לו על אחד מהם וחל חיוב בפועל שוב אינו מתכפר על כזית האחרת דאינו פורע חובו במה שכבר נתחייב, ותביאור שבהשיחה הוא על אכילת ב' זיתים בב' העלמות למה צריך לב' קרבנות, אבל מזה יש להבין גם כנ"ל כשהוא בהעלם אחד אלא שהיו ב' שגגות נפרדות כנ"ל, משא"כ כשהשוגג על ב' כזיתים ה' שחשב שחלב מותר מה"ת כאן בודאי ה"ז במצב אחד, ולכן באמת אין ידיעות מחלקות.

מיהו כל זה הוא ביאור על לכתחילה למה חייבה התורה ב' קרבנות וכו' אבל בנוגע לבדיעבד כשהקריב קרבן שהפריש לחלב של אמש על חלב של היום, שפיר אמרינן לדיעה זו דכפר כיון דריצוי הנפעל ע"י הקרבן על מין חטא זה, הוא שווה בכל פעם ופעם.

*

יב. ו) במה שדליק בסעיל' ה' דלמה נקט הלשון חלב של

אמש וחלב של היום דלכאורה כאן אינו נוגע חילוק הילמים
 עיל"ש, יש להעיר שכן דליק גם בס' כתר ישועה (להג"ר
 משה בצלאל בעהמח"ס 'נפש חיל' על ב"מ ועוד) כריתות שם
 כז, ב, וכתב דאם הילינו אומרם דזהו בדיוק דרק אם אכל
 חלב בב' ימים נפרדים אז לא יבליאנו על חלב שאכל היום,
 היל' נדחה מ"ש בכס"מ ברמב"ם שם להכריח הגירסא דבדיעבד
 כיפר ולא יבליאנו רק מדרבנן, דאי לא נלימא כן למה צריך
 קרא מיוחד למעוטי מאב על בן, תלפוק ללב דהאב גופיה לא
 כיפר מחלב על חלב עיל"ש, אבל אי נלימא דבאב גופא באותו
 היום יכול להביא מחלב על חלב ליכא ראי' כיון דמאב לבן
 אינו יכול אפי' באותו היום עיל"ש, אלא שמסיים דאינו
 יודע סברא לומר דשילוני הילמים יגרום להחשב שילוני יותר
 עיל"ש.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

יג. בלקו"ש פ' ויקרא ש.ז. (סעי' ב') שואל טעם החילוק
 דעולה מכפר על כמה מ"ע, משא"כ בחטאת בעינו קרבן לכל
 חטא וחטא ומבליא מ"ש רש"י בזבחים ו, א, וממשיך דאכתי
 דורש הסברה דלמה אי"צ דורון בהמשך לכל כפרה וכפרה,
 ואין לומר מפני שהאדם כבר עשה תשובה ונתכפר לו עונו
 לגמרי, שהרי גם בחטאת עשה תשובה כמ"ש הרמב"ם דאין
 מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה עיל"ש.

ולכאורה אינו מובן כ"כ הדמיון, דהרי בפועל עשה
 קיל מלא תעשה, ולכן מספיק תשובה גרידה שיתכפר לו על
 חטא הפרטי, אלא דמ"מ יש להביא דורון לריצוי, ובזה
 שפיר אמרינן דכיון דחטא הפרטי כבר נתכפר לו וצריך רק
 לכללות הריצוי לכן מספיק עולה אחת על כמה מ"ע, משא"כ
 בל"ת שהוא חמור יותר ותשובה לבדה אינו מכפר על חטא
הפרטי, ונשאר כאן חלק מחטא הפרטי לכן כאן צריך קרבן
 חטאת על כל חטא פרטי, ולכן אף שעשה תשובה מ"מ אין זה
 לבד מועיל על חומר הל"ת.

הת' מנחם פעלדמאן

- תלמיד בישיבה -

יד. בהוספה שנדפסה בסוף הליקוט לפ' יתרו מאדהאמ"צ מבאר, שבשעת החופה נמשך המקיף ששייך לעבודתו כל ימי חייו, ובהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א שם מקשר זה עם פרשת השבוע ע"פ המבואר בתו"א צח, סע"ד בענין כפה עליהם הר כגיגית שזה ה' חופה שלפני הקידושין, "שעי"ז באו לביטול ומס"נ ורצון ואהבה כו' לתכה"י".

מוכנת, כי זוהי ההתאמה להמבואר באדהאמ"צ שמקיף זה שייך לעבודתו כל ימי חייו. אבל לכאורה יל"ע, שהרי בתו"א שם גופא מבואר דזה ה' בדרך אתעדל"ע, ו"לא ה' מצדס בבחירה ורצון", ורק בימי פורים ה' בדרך אתעדל"ת, ולכן רק אז קטלה "מודעה רבה לאורייתא", וכמבואר בהמשך המאמר (צט, ג) שזהו כענין איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, וראה לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב ובכ"מ ד"נקבה" מורה על דבר שאינו בר קיימא. ע"ש. ואף שבתו"א כאן לא הובא פירוש זה ד"זכר" ו"נקבה" (ע"ש) - מ"מ, הרי לכאורה זהו פרוש הפשוט ב"מודעה רבה לאורייתא", שהו"ע ששייך בו ביטול.

אמנם מצאתי בתו"א בהוספות (קכד, א) שמבואר כמ"ש בהערה כאן, וז"ל:

"...המגלה נקראת אגרת ולא נקראת ספר. . כי הנה ארז"ל קיימו וקבלו קיימו מה שכבר קיבלו במ"ת וקבל היהודים את אשר החלו לעשות במ"ת דהנה במ"ת אמרו נעשה ונשמע ג"כ בבחי' הרצון שלמעלה מן הבחירה שע"פ הטעם ודעת שהרי עדיין לא שמעו ואמרו נעשה ואח"כ נשמע כידוע בבאיור המאמר מי גילה רז זה לבני אך זה לא היה אצלם מצד מס"נ אלא מצד שורש נשמתם כי חלק הוי' עמו ואמנם בזמן אחשוורוש קבלו זה במס"נ ולכך קיימו אז מה שקיבלו כבר במ"ת אבל מ"מ יש הפרש שבזמן מ"ת מפני שהי' גילוי אלקות ג"כ מבחי' רצון עצמי של המאציל כו' ע"כ זכו לקבל התורה להיות לקביעות לעולם והיינו שהתורה נקרא ספר עד"מ הספר שכותבין להתקיים בנצחה בלתי ביטול אפי' אות א' וכמ"ש בספר יצירה וברא את עולמו בשלשה ספרים בספר וסופר וסיפור אך המגילה לא נקראת ספר לקיום נצחי אלא נקראת אגרת ועד"מ האגרת שאינה אלא לפי שעה לקרותו בלבד ואחר הקריאה קורעו או משליכו ואין צריך לו כו' כך מגלת אסתר הגם שקיימו בה כמו שהחלו לעשות

במ"ת אבל לא היל' בחיל' קיום זה רק לפי שעה והילינו מפני שלא היל' בהם בחיל' גילוי אלקית מלמעלה מבחיל' רצה"ע רק מצד מס"נ וכשעבר הזמן של מס"נ נסתלק ההארה כו' ולכך נקרא אגרת ולא נקרא ספר כמו ס"ת...".

אלא שגוף הדברים צריך בלאור שהיל' שהיל' המאמרים סותרים זא"ז, דבמקום א' נראה שענין הבא (רק) מלמעלה זוהי סיבה שלא היל' בר קילמא (וכן מבואר בכו"כ מקומות), ואילו בתו"א בהוספות יוצא בדיוק להיפך, שדוקא משום שמ"ת היל' בדרך גילוי מלמעלה לכן הו"ע נצחיל!

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש (ח"ט ע' 28 בהערה. חיל"ז ע' 336 ואילך) - ע"פ לקו"ת ויקרא ב, ריש ע"ד - שכדי לפעול ענין הנצחיות בעבודת האדם, דרושים שני ענינים: א) שהאדם היל' כלי לאור, שעיל"ז האור מאיר בו בפנימיות ובמילא נקבע בו לתמיד. ב) שדרגת האור היא ממדרגה שלמעלה משינויים, "כל לא אדם הוא". ע"ש.

וזהו ההפרש בין שני המאמרים, דברוב המקומות מבואר ענין הא' הנ"ל, ובזה מעלה בפורים לגבי מ"ת; משא"כ בענין השני - מעלה במ"ת, דאף שהיל' בדרך אתעדל"ע, מ"מ נמשך "מבחיל' רצון עצמי של המאציל" שלמעלה משינויים.

ועפ"ז י"ל דענין הנצחיות לא מתליחס לפורים מצ"ע אלא בצירוף שניהם יחדיו - האור דמ"ת והקבלה בימי פורים, וכמחז"ל דמ"ת היתה ההתחלה ופורים הגמר.

וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 149, וז"ל:

"...און הגם אז די התעוררות האהבה והביטול בלי כנס"י [במ"ת - המעתיק] איז געקומען מצד דעם גילוי מלמעלה און ניט מצד עצמם - האט דאס אבער אויפגעטאן אהבה ורצון בא זיל, ביז אז "הקדמת נעשה לנשמע" איז געווארן די **מציאות** פון א אידן, פון **יעדער** אידן. וכפסק הרמב"ם, אז **יעדער** איד, אפילו ווען ער שטילט אין א מצב ירוד ביותר (אז ניט נאר וואס ביל עס איז ניט מאיר גילוי אלקות בנפשו, נאר אדרבה כו' - איז אבער) "רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות"...".

ובהערה 54 שם:

"ואף שרק בימלי אחשורוש הדר וקבלוה ברצון גמור -
יש לומר (ובפרט ע"פ הידוע שמ"ת לא להי' עוד פעם) שזה
גופא מה שהדר וקבלוה בימלי אחשורוש הוא לפי שבמ"ת ניתן
גם ענין זה אלא שהי' בהעלם".

ועדלין צ"ע בכ"ז.

הרב יעקב לייב אלטלין
- חבר ועד להפצת שיחות -

טו. בלקו"ש ח"ד פר' שופטים מובא מש"כ בספרי על הפסוק
כי האדם עץ השדה שחילו של אדם אינו אלא מן האילן וכ"ק
אד"ש שואל שהלא רואים שאדם ניזון גם ממאכלים אחרים
ולאו דוקא רק מן האילן ומבואר שם מה שמובא בלקו"ת
ע"פ ולחם לבב אנוש יסעד שלכאורה אדם ניזון גם מבשר
וכדומה אלא העיקר שהאדם ניזון ונסעוד הוא מלחם שהוא
צומח ועפ"ז מבואר בעניננו שחילו של אדם אינו אלא מן
האילן שעיקר חיות האדם הוא דוקא מהצומח וכיון שתכלית
הגדלות שיש בצומח הוא האילן לכן כתב הספרי שחיל האדם
הוא מן האילן.

וצע"ק על השלחה הנ"ל ממה שכתוב במסכת מנחות
דף פג ע"ב תוד"ה מתניתין וגם מבואר כמ"פ בשיחות קודש
סגנון הלשון אינו . . אלא, הפירוש הוא לעיכובא וא"כ
אינו מובן איך מתאים הפירוש הנ"ל שחילו של אדם אינו
אלא מן האילן עם ביאור אד"ש העיקר הוא מן האילן.

והנראה לומר בזה הוא שממשמעות ביאור בהשלחה נשמע
ששאלתו הוא שהלא אדם ניזון גם ממאכלים אחרים **הגדלים**
(צומח) וא"כ למה כתוב בספרי אינו אלא מן האילן (ואין
שאלתו ע"ז שלכאורה אדם ניזון גם **ממאכלים שונים** (אף לא
מן צומח)) ואולי ל"ל שזהו גם המכוון בהספרי בזה שאומר
שחילו של אדם אינו אלא מן האילן שבא לשלול מאכלים
וצומחים אחרים משא"כ סתם מאכלים אינו מדבר עליהם וזהו
שלילתו בתליבות "אינו . . אלא".

ז.א. במלים אחרים שלאמיתת הענין עיקר חילו של האדם הוא מן הצומח כמבואר בהשיחה משא"כ הספרי בחומר סגנון לשונו אינו . . אלא בא ללמדנו שבצומח גופא מכיון שתכית גדלותם הוא האילן לכן חייו של אדם הוא רק מן האילן וכן יש גם לבאר מאמר חז"ל לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות וכמבואר בסה"מ תש"א מאמר ד"ה אין הקב"ה בא וכן יש לבאר כמה מאמרי חז"ל בדומה לדוגמא מה שכתב הרמב"ם לא ניתנה התורה אלא לעשות שלום בעולם שלכאורה רואים במוחש הרבה תוצאות וכוונות ללימוד התורה ונתינתה [וכן יש להעיר מריש מס' תענית ע"ד ריבוי הפעמים המובאים שמה בקשר לאין הגשמים נעצרין אלא בשביל וכו']. ועפ"י ביאור הנ"ל יומתק ביותר (ואין לומר א) שיש נפק"מ בין הלשון ופתגם "לא . אלא" ל"אינו . . אלא" (ב) שהספרי הוא עולם הדרוש משא"כ התוס' במנחות) שהלא זהו קרוב יותר למציאות שאינו שייך בו חילוקי דיעות המתאימה לחלקו בתורה ואכ"מ ועדין צע"ק בכהנ"ל.

ועפ"י ביאור הנ"ל בהדגש התיבות אינו . . אלא נוכל גם לבאר ולהמתיק דברי הש"ך שו"ע יו"ד סימן פ"ז ס"ק ג' בהתחלתו ואכמ"ל.

*

ועפ"י השיחה הנ"ל אולי בדרך אפשר נוכל להבין מה שכתוב בתניא פרק א' וזלה"ק ותאוות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג שלכאורה רואים במוחש שיש כמה תאוות ותענוגים שאין להם קשר (עכ"פ בגשמיות) ואינו נצמח כלל ממים וא"כ מהו הפירוש בזה.

ועפ"י הנ"ל ל"ל שתאוות התענוגים עיקרם הוא מיסוד המים כי המים מצמיחים עיקר ורוב מיני תענוגים מאחר שעיקר ורוב מיני תענוגים באים מהצומח ובסגנון אחרת שדרגא דצומח הוא יסוד העיקרי והוא מצמיח רוב מיני תענוגים (וזה מדובר לאו דוקא רוב בכמות אלא אפשר רוב תאוות ותענוגים באיכות).

הת' דוד שרגא פאלטער

- תות"ל 770 -

טז. בנוגע למצות הענקה כתב בלקו"ש (חכ"ד ראה ב') שיש בו ב' ענינים, וז"ל: א) די נתלנת האדון. ב) קבלת העבד - דאס וואס ווערט אויפגעטאן דורך איר אין דעם עבד, דאס וואס דער אדון דארף געבן הענקה, איז פארבונדן מיט דער (פריערדיקער) עבדות: די נתלנה איז הכרת הטוב צום עבד פאר זיין ארבעט אלץ עבד. . . משא"כ די הנאה און תועלת וואס דער עבד באקומט פון די הענקה, איז עס א פרט וחלק פון זיין שחרור, די שלימות השחרור איז אויב (ער גייט נישט ארויס ריקם, נאר) ער באקומט דעמאלט א מתנה מיוחדת, וואס איז מבטל און איז הילף פון עבדות, עס ווערט און איז א מצב פון חירות, רוחב יד וכו"ו, עכלה"ק.

ואולי יש לקשר זה עם שני הפסוקים אשר מהם לומדים דין הענקה, באמה העבריה, (וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע להב' פסוקים שמהם לומדים קידושי אשה) א) וכי תשלחנו. ב) ואף לאמתוך תעשה כן. שבפסוק הא' מודגש יותר החיוב של הענקה שמוטל על האדון "וכל תשלחנו". משא"כ בפסוק הב' מודגש יותר החיוב שייכת יותר להאמה גופא - "ואף לאמתוך" (בלי הזכרת האדון כלל).

ועפ"ז אפשר לתרץ קושיית הפנ"י על התוס' (דף י"ז, ד"ה אמה העבריה) שכ' הטעם למה צריכים ב' פסוקים הנ"ל, וע"ז מקשה הפנ"י דלכאורה יש עוד היקש בין עברי ועבריה (כי יקח. . . העברי או העבריה), ומזה היל' יכול ללמוד ששייך הענקה בעבריה (עיל"ש בארוכה הקושיא)? אלא דעפ"ז אפשר לתרץ שיש עוד טעם (צדדי) למה צריכים ב' פסוקים הללו - ללמד על ב' הענינים בהענקה, (ופשיטא דעדיין צריכים לתירוץ הפנ"י, כי אין בזה הנ"ל לרבות עוד קרא).

ועפ"ז יומתק כופל הלשון דהענק תעניק לו, ובהקדים: בס' צפנת פענח (פ' ראה ע' קיד) כתב וז"ל "ומבואר בספרי פ' ראה דהעניק תעניק, ר"ל ב' הענקות, כמו שהיל' לישראל במצרים ב' הענקות, ומה זה ב' הענקות שיש לעבד? הנה גביל יוצא בלובל מבואר בר"ה דף ח ע"ב: לחד מ"ד שיש שתי יציאות ר"ה ויוה"כ של יובל, חד פרע זיעבוד מלאכה לא דין (הילינו לא דין עבדות), ושל והכ"פ פקע שלעבוד הגוף, דע"ע גופו קנוי. . . וס"ל דאז

ג"כ צריך ליתן ב' הענקות, לאחר ר"ה מחמת שיעבוד מלאכה, ולאחר יוהכ"פ מחמת שיעבוד הגוף...

ולכאורה צריך להבין באיזה דין של נתינת מעות פקע שיעבוד המלאכה? בשלמא שיעבוד הגוף יכול ליפקע בנתינת מעות כנ"ל בהשיחה (מצד רוחב יד וכו') אבל מה עשה בנתינת המעות ליפקע שיעבוד המלאכה? אלא די"ל שהוא מצד תשלום - שנתנת המעות הוא כתשלום על משך זמן עבודתו, ובזה נשלם חובתו לעבוד, ולפי"ז נמצא דהענקה הראשונה בהעניק תעניק (שקאי על ההענקה לאחר ר"ה) הוא מצד תשלום וההענקה הב' הוא צד (פקיעת שיעבוד העבד, שבפשוטו ל"ל שהוא ענין הב' האמור לעיל בהשיחה) שחרור העבד, וכנ"ל.

ואולי יש לקשר בזה כו"כ פלוגתות בכללות הדין
דהענקה:

(א) בהמל"מ (הל' עבדים פ"ג הל' ט"ו) כתב וז"ל:
"יש להסתפק היכי דנפקא בסימני בגרות - כגון באיללונית דלית לה סימני נערות, אלא מקטנותה יוצאה לבגר . .
הענק דמאן הוי, דאי אזלינן בתר זמן היציאה ואמרין דלאחר שיוצאה, א"כ פשיטא דאין לאביה כלום, שהרי באותו שעה היא בוגרות, ואי אזלינן בתר זמן העבודה משום שענק זה הוא חלף עבודתה, וא"כ כשנשלמה העבודה זכה בענק, א"כ פשיטא דהוי לאביה שהא בזמן העבודה היתה קטנה, והרי זה דומה למעשה ידיה שלא גבתה, דאמרין בר"פ נערה שנתפתה שזכה האב קודם שתגה" ע"כ.

ולכאו' ל"ל שזה תלוי בהנ"ל, דאם אומרים שהעיקר היא התשלום למשך זמן העבודה אזי היתה קטנה, אבל אם אומרים שהעיקר הוא שנותן עכשיו כחלק מהשחרור עכשיו א"כ עכשיו היא בוגרת ויכולה לקבל כספה.

(ב) יש מחלוקת בגמ' קידושין (דף יז ע"ב) "ת"ר אשר ברכך . . . יכול נתברך בית בגללו מעניקים לו, לא נתברך בית בגללו אין מעניקים לו, ת"ל העניק תעניק מ"מ, א"כ מה ת"ל אשר ברכך הכל לפי הברכה תן לו, ר' אלעזר בן עזריה אומר דברים ככתבן - נתברך בית בגללו מעניקים לו, לא נתברך הבית בגללו אין מעניקים לו...".

ולכאו' יש לתלות זה ג"כ בהנ"ל, דאם אומרים שהעיקר הוא כתשלום להעבד לעבדותו א"כ אם לא נתברך הבית בגללו אין ענין בתשלום (בזה, שהוא תשלום בתוספת על עיקר התשלום, אבל עיקר התשלום עדיין צריך ליתן לו), אבל אם אומרים שהמעוה הוא בעיקר לפעול בשחרור [של העבד] אזי יהי' חייב ליתן לו דין אם נתברך הבית וכו' ובין אם לא נתברך (כיון שאינו תלוי בעבדותו).

ג) ג"כ יש לקשר אם המחלוקת המובא בספרי, וז"ל "מנין שאם הענקה לו פעם אחת תעניק לו אפ"י מאה פעמים? ת"ל העניק תעניק, יש מפרשים שזהו הבטחה, שאם קלימה מצות הענקה תזכה להעניק יותר ויותר מאה פעמים, וי"מ שזהו ציווי שאם חזר עבד זה כשיצא לחירות, לגנוב לאיש אחר, ונמכר שוב לאותו אדון אינו נפטר בהענקה ראשונה, אלא אפ"י מאה פעמים חייב.

ולכאורה יש לתלות בהנ"ל דאם אומרים שהעיקר הוא מצד תשלום אזי אין צריך לפסוק מיוחד [דהעניק תעניק] ללמדנו שאם חזר וגנב וכו' דבפשטות כל זמן שעבד לו צריך להשלימו (ולפיכך למד הפסוק לדין אחר) אבל אם אומרים שהעיקר הוא נתינה לשחרור - כדי שיהי' רוחב יד וכו', אזי יש מקום להסתפק אם צריך ליתן לו בכל פעם, כיון שכבר הי' לו הרוחב יד והמצב שהוא היפך מעבדות כו"כ פעמים, ולפיכך לומר מהפסוק דהעניק תעניק.

ד) ואולי יש לקשר ג"כ עם המחלוקת באחרונים (הובא ג"כ בלקו"ש ח"ט ראה ד') אם הענקה הוא בגדר תשלום או בגדר של צדקה (עיין במל"מ שם הל' י"ב ואנציקלופדי' תלמודית בענין הענקה) ולכאו' יש לתלות בהנ"ל, דאם אומרים שהעיקר הוא נתינתו להעבד - לפעול בשחרורו, אזי אינו מוכרח כ"כ שבעה"ב ינתן לו (וכמש"כ כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחה הנ"ל, ע"ז שכתב בספרי שהענקה למידיים מביזת מצרים וביזת הים ושאל כ"ק אדמו"ר שליט"א דלכאורה התם לא הי' ההענקה מהאדון (ברצונו עכ"פ)? ותי' דכיון דהתם מדובר בענין הב' דהענקה (שהוא פרט מן השחרור) אין צורך כ"כ שיהי' מן האדון) ולפיכך כיון שהאדון נותן ההענקה בעצמו, יש לו גדר של צדקה, אבל אם אומרים שהעיקר הוא לתשלום וכו' אזי אינו בגדר של צדקה אלא תשלום.

והנראה לומר שהעיקר הוא נתינת האדון (וכמו תשלום), ובהשיחה לא הביא ענין ה' אלא לתי' על הספרי (כנ"ל, דלכאורה לא ה' מן האדון וכו') אבל בנוגע לפועל ישנם כל ההלכות: א) דוקא מן האדון. ב) דבר שישנו בכלל ברכה. ג) דוקא כשהוא עבד לישראל, דמכל זה רואים שהעיקר הוא על האדון, (וכמבואר שם בהשיחה בארוכה) איך ענינים אלו שייכים להאדון) ועוד ל"ל שבדין הענקה מצינו דין חדש - שצריך להיות שילוחו מעמד (גמ' קידושין טז ע"ב) שמזה יכולים ללמוד שדין הענקה הוא דוקא (בעיקר עכ"פ) על האדון, ולפיכך צריך להיות שילוחו מעמד דוקא.

[וזוה שכתבתי לעיל בנוגע להב' פסוקים באמה, זהו רק איך למדים דין הענקה באמה מעבד אבל בנוגע להענקה עבד ישנו רק (הפסוק, וכל תשלחנו) שילוחו מעמד].

הת' אליהו נתן סילבערבערג
- תלמיד במתיבתא -

ח ס י ד ו ת

יז. בד"ה ביום השמיני עצרת - תרס"ו (ע' לו-לח) מבאר דסדר ההשתלשלות ממדריגה למדריגה, אינו בדרך עו"ע (הנזכר בדברי החוקרים), כ"א בחי' אור וזיו לבד, וכמו עד"מ - א) אור וזיו השמש, שהזיו אינו מהות ועצמות השמש כלל ואינו מערך העצם, ומ"מ בשרש המשכתו ה"ה נמשך מן העצם. ב) אותיות המחשבה ה"ה נמשכים ממהות עצמות הנפש ונעשית מחשבה בצורת אותיות בבחי' גשם שאינו מערך מהות הנפש כלל, ואעפ"כ שרש המשכתו כשנמשך הוא ממהות הנפש, והוא ממש כמשל זיו השמש במקורו.

ובזה יובן מה שכינו כל התהוות תחתון מהעליון בבחי' אור וזיו לבד דהיינו שהעליון בבחי' מאור לגבי התחתון, והתחתון כמשל אור וזיו לבד של העליון שמעצמות העליון הוא נמשך בשרשו אבל הוא מהות אחר כשנתפשט וממשיך (בחצאי עיגול): וי"ל דהכוונה הוא כשהאור מתלבש בהכלי דאז הוא בבחי' מהות נפרד. והענין הוא . . דבאורות יש ג' מדריגות: א) כמו שהן כלולים במאצילן שעז"נ אתה הוא חד ולא בחושבן. ב) הוא בחי' ירידת האור מעצמותו להתלבש בכלים שע"ז איתא בס"י ע"ס בלי מ"ה שעדיין הם בבחי' בלי מה - בלי מהות. ג) כשמתלבש האור בהכלים דאז הוא בבחי' מהות חכמה וחסד.

ומבאר שעל בחי' הב' (הנ"ל) י"ל שהוא כמו בחי' לבוש שעם היות שאינו מהות אחר אבל הוא באין ערוך אל העצם להיותו בחי' הארה לבד דמשו"ז הוא כלבוש יחשב, אבל בחי' גוונל האור שנעשים בהאור ע"י הכלים י"ל שזהו כמהות אחר נפרד מן העצם, ע"כ.

וע"פ הג' מדריגות הנ"ל משמע דכאן מבאר אופן המשכת האור ממדריגה למדריגה (היא כמו אור וזיו, שהזיו אינו מערך המאור ומ"מ אינו מהות אחר) כמדריגה הב' הנ"ל.

וצריך להבין:

דע"פ מה שמתחיל (בהחצאי עיגול) בזה"ל: "דהכוונה

הוא כשהאור מתלבש בכלי דאז הוא בבחי' מהות נפרד ואין הכוונה בחי' פירוד ח"ו אלא שהוא כמהות אחר", ע"כ.

משמע שזהו כמו מדריגה הג' הנ"ל - לאחר שהאור מתלבש בכלי ונעשה מהות נפרד.

וע"פ מה שנתבאר לפני"ז משמע שאינו מהות נפרד ועדיין אין עליו שם חכמה וחסד וכו'.

הת' שלום אליאווויטש
משלוחי כ"ק אדמו"ר שליט"א
- סידני אוסטרלאליא -

ח.י. בהמשך לקובץ הקודם גליון כ"ו תל"ה שמובא לשון קדשו של הצ"צ שאומר מפורש, שלהרמב"ם המדות הם עצמותו לת' ומה שאומרים אצלו לת' מדות הילינו רק בדרך שלילה וכן ממש מבאר הצ"צ שג"כ רצון וחכמה אינו שלש מצלאות רצון וחכמה רק לשלול שאינו מעשה בדרך חיוב וכלי כוונה.

וזה לשונו הקדוש בדרך מצותיך דף נ"ה ע"א הוא מדבר איך שליך שינוי רצון אצלו לת' כמו שאנו מבקשים בהתפילות להי רצון שליבנה ביהמ"ק או להי רצון שיתרפא החולה לכאורה הרי זה שינוי בעצמותו והוא מביא את התול"ט שהי' תלמידו של המהר"ל והתול"ט בעצמו סובר כהמהר"ל הילינו שיש שינוי רצון ומ"מ מביא דעת הרמב"ם, והצ"צ מבאר דברי התול"ט בהרמב"ם וזה לשונו אות באות:

והנה התול"ט באבות האריך במ"ש הרמב"ם בדעת חז"ל ושבאמת לא כיוונו חז"ל בזה ח"ו אלא דעתם כדעת הרמב"ם עצמו וכמ"ש למתל אעתיר כו' שיש שינוי רצון ועכ"ז אינו שינוי בעצמותו לפי שאין רצונו כרצונינו כמו שאין חכמתו כחכמתינו כי הוא היודע והוא המדע וכו'.

וביאור דבריו (הצ"צ מבאר דברי התול"ט בהרמב"ם) הילינו ע"פ מ"ש בס"י יוד ספירות בלי מה פל' בלי מהות שאינו מערך מהות כחות הנפש המושגים אלינו, ועד"מ כמו בכתובה באצבע שכותב אות אלף הרי תמונת האות נמשך מכח המניע שביד שממנו נשפע כל פרטי ציור האות

וכל מה שימצא אחר כתיבה על הנייר ה' תחלה בכח המניע שבאצבע בפרטי פרטית ועכ"ז לא ה' ממהות אותיות הכתובות על הנייר בהאצבע ולא מדוגמתם כלל שהרי הם גשמיים בתמונותם ובמהותם, וכח המניע המהוה וממשלכו הוא רוחני כו'.

ועד"ז יובן איך שמחכמה דאצי' נמשך להוות מהות שכל האדם הוא כמו"כ שאין השכל הנפעל מערך מהות חכמה דאצי' כמו שלא יש אות גשמי בכח המניע שבאצבע, ולכן נקראים הספירות בלי מה כלומר בלי מהות הנפעל מהם פ' שמהות הנפעל מהות הוא שהוא כח ומקור השכל. אבל ספי' חכמה עצמה אינה ממהות זה כלל ועד"ז הרצון שלו ית' אינו ממהות רצון שלנו. ולכן לא יקשה עלינו כלל משינוי הרצון שגורם שינוי בו ית', כי זה אינו אלא ברצון שלנו, אבל אחר שאין רצונו ית' ממין הרצון אשר לנו, ונעלם תכלית ההעלם, לפי הוא ורצונו אחד וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם, כך רצונו נעלם מהשיג מהו, לכן נדע שאין רצון ההוא פועל בו שינוי, ואין להביא ראי' מרצון שלנו על רצונו כי אין ביניהם שום דמיון כלל וזה שאמר הנביא כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' אלו הם דברי הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו בהתר קושיא ענין שינוי הרצון והוא ע"ד מ"ש לעיל פ"ז דברי הפילוסופים בענין התוארים שהם שוללים, שכמו"כ נאמר בענין הרצון, שלא נאמר בו שהוא פועל ברצון, אלא כדי שנבין ממנו שאינו פועל על צד החיוב בלי כוונה ורצון ח"ו, ולפיכך הרצון ההוא אינו מחדש בו שינוי, וכ"ז הוא לשיטתו לעיל שהרצון והידיעה הוא עצמותו.

אבל לפי משנת"ל שהם רק כלים, ומהו"ע ית' מרומם וכו'. והוא כי גם שבזה דבריו (של הרמב"ם) נכונים בענין שהרצון והחכמה שלמע' נק' בלי מה, שאינו ממהות חכ' ורצון שכנפש כנ"ל מ"מ לגבי עצמותו ית' נקראים כלים וכו' עכ"ל.

הרי מבאר ענין הרצון לדעת הרמב"ם ואומר בפירושו שהרצון והחכמה הם עצמותו וגם אומר שהוא ע"ד מ"ש לעיל פ"ז בענין התוארים דברי הפילוסופים שהם שוללים, ושם מדברים בענין מדותיו ית' שהם עצמותו ומהותו ממש, והם שוללים, לא שיש ח"ו ציורי המדות, רק עצמות אחד, כך

ממש הוא מבאר ענין חכמה ורצון שהם עצמותו ממש, והם מושללים כמו המדות רק שנבין שאי"ז על צד החיוב, היינו המכוון ברצון. ובלי כוונה היינו המכוון בענין השכל.

בשרש מצות התפילה פרק כ"ט דף קל"א וז"ל שם בתוספות לו"ט פ"ה דאבות במשנה עשרת דברים נבראו בע"ש בין השמשות שהביא שם דברי הרמב"ם ז"ל לתרץ הקושי' בענין שינוי רצון למע' דהיינו בענין המופתים שנעשים ע"י הנביאים שהרי חידוש המופת הוא חידוש ברצונו וא"כ הוא שינוי ח"ו, וע"ש שתירצו כי לא דרכיכם דרכי כו' ע"ש.

ובשם המהר"ל מפראג כ' התול"ט לתרץ וז"ל ורבינו בדא"ח הפלא עצה הגדול תושל' להסיר זו השאלה אמר כי חידושה והיכולת הכל מפעולותיו כמ"ש וידע אלקים הוא ל' פעולה וכמו ששאר פעולות אין מחיובים בו שינוי ולא ריבוי כך גם אלו ונסמך בזה בחכמה הקבלה עכ"ל (של התול"ט) ופ"י כי הוא ז"ל נדחק על מ"ש הרמב"ם שהידיעה היא עצמותו וכמ"ש שהוא המדע כו' ולכן קשה לדברי הרמב"ם קושל' בענין שינוי רצון שא"כ הוא שינוי בעצמותו ח"ו מאחר שרצונו הוא עצמותו, משא"כ לדבריו (של מהר"ל) שעצמותו ומהותו מרומם ומובדל מגדר פרטי וא"כ לא שייך במהותו ועצמותו גדר רצון וחכמה ודעת עפ"ל של הצ"צ לעניננו. מכל הלשונות הנ"ל רואים שלדעת הרמב"ם הרצון והמדות הם עצמותו כמו החכמה והשכל ולא יאריך גיטא החכמה והדעת והרצון הם שוללים כמו המידות ממש.

מאחר שהרמב"ם מבאר זה כדי להסביר ענין הפשיטות בתכלית חיינו שאנחנו אחדות המורכב אפי' בדקות דקות שאפילו ההיולים היותר מופלאים במדרגות עליונות הרי הם ג"כ מוכבים בהעלם דהעלם, והמשל שבביא על האחדות הפשוטה הוא מביא מכתבה באצבע שתמונת האותיות בכל פרטיו נשפעים מהאצבע המניע ומ"מ אין תמונת האותיות ואפי' דוגמתם אין נמצאים בהאצבע פלל ופלל כך כל גדרו החכמה ודעת ורצון וכל המדות אין נמצאים כלל וכלל אפי' לדעת הרמב"ם, וזה פשוט, כיון שאומרים פשוט בתכלית הפשיטות הוא מושלל לגמרי מכל ענין וגדר היותר מופלא והצ"צ מבאר לנו כדי שנבין מה שאומר הרמב"ם הוא מסביר לנו ע"פ ס"י עשר ספירות בלי מה מהות.

ובכלל אם מדברים הענין של ע"ס בלי מה בעולם האציל' מדברים במדריגה עליונה באציל' גופא. בהמשך ס"ו דף ל"ח וז"ל שם באורות יש ג' מדריגות הא' כמו שהן כלולין במאצילן אנת הוא חד ובחיל' הב' הוא בחיל' ירידת האור מעצמותו להתלבש בכלים שע"ז אומר בס"י עשר ספירות בלי מה ובחיל' הג' כשמתלבש האור בכלים דאז הוא בחיל' מהות חכ' וחסד שהכלי עושה גוון בהאור ע"כ הקטע, היינו שהצ"צ מבאר שלדעת הרמב"ם הוא כמו ע"ס בלי מה בלי מהות, אבל באמת ע"פ חסידות לגבי הקב"ה הם נק' כלים ובאמת אפי' בכלים אומרים ג"כ איהו וגרמוהי חד.

המורם מכל הנ"ל שהרמב"ם בא לבאר "אחד האמת" שהקב"ה הוא פשוט בתכלית הפשיטות ולא מורכבת ואינו מוגדר בשום גדר אלא הוא היינו עצמותו ומהותו זהו חילו זהו שכלו כמו שאומר בלשונו הקדוש לפיכך נאמר חיל' ה' ולא חיל' (עם צירי) שאין הבורא וחילו שניים כמו חיל' הגופים שאצלם הם דברים נפרדים שנתאחדו הגוף וחילו והכחות והחושים, אבל אצל הקב"ה זהו עצם אחד פשוט מכל. והוא בלתי בעל גבול ותכלית והוא שלימות האמיתי וממילא שהוא מסולק משום חסרון ח"ו ומנהיג העולם בעצמו וכל הפעולות בפרטי פרטיו באים ממנו. אבל ח"ו לומר שיש בעצמו פרטים וגדרים. והמשל בזה כמו צורת האותיות בתוך האצבע המניע שממנו באו האותיות ככל פרטיו.

בוודאי בהאצבע עצמו אין שם שום תמונות ומה שאנו מתארים בו ית' שמחה וכעס זה משל ומליצה ומה שאנו אומרים עליו רצון וחכמה ודעת וכיוצא הוא רק בדרך שלילה כדי שנבין ממנו שאינו פועל ח"ו על צד החיוב שלא ברצונו או בלא שכל וכוונה ח"ו. ואח"כ אומר הרמב"ם נמצאת אתה אומר הוא המדע והוא הידוע וכו'. הפירוש ככה כל בשלמא בכל התוארים כמו חנון וטוב וכו' אנו יכולים להביא שבאמת בעצמותו אין שום גדרים ושינויים והוא אחדות פשוטה, ובלתי בעל גבול ומשו"ז הרי אדרבה אין שום דבר נבדל ממנו ופועל כל הנבראים ושכר ועונש. היינו שהפעולות באים בזולתו ולא בעצמותו שהוא פשוט בתכלית. אבל כשבאים להבין פעולת השכל, הפעולה של כח השכל הוא בעצמו, למשל באדם המדות פועלים לזולתן כמו מדת החסד להשפיע טוב לזולתו. אנו אומרים אצלו ית' ית'

שאינן שם מדת החסד מוגדרת רק שזהו עצמותו ממש, והפעולה היא נכרא מוגדרת שזהו טוב אצל זולתו, אבל שונה הפעולות בכח השכל (כי: א) כל הפעולות שלו כמו השכלה הבנה והידיעה היא בתוך האדם עצמו. (ב) הוא מקבל השכלות מזולתו, הילינו שיש בעולם מושכלות וידיעות ודברים הרבה והוא בכח שכלו משיג אותם, והילינו שהפעולה של כח השכל הוא מקבל מזולתו בתוך עצמו ומתאחד עם המושכל כמו שכתוב בתניא פ"ה.

ובכן העיקר שאינו מובן הוא בענין הידיעה איך יכולים לומר שהוא פשוט בתכלית וענין השכל הוא רק בדרך שלילה הילינו כדי שנבין שאינו פועל על צד החיוב בלי כוונה. לכאורה כיון שידיעה היא פעולת השכל בתוך עצמו שמקבלים ידיעות מזולתם ואנו אומרים שהקב"ה יודע בפועל זהו היפך לגמרי מענין הפשיטות והאחדות כי ימים ידברו וגו' ידיעות רבות והם נוספים, והעיקר כיון שהוא יודע בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו וא"כ יהי' הוא ית' נסמך אל אשר עלולים ממנו ויהי' העלול קודם העילה, וע"ז מתרץ הרמב"ם בלשונו הקדוש הקב"ה מכיר אמיתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בידיעה שחוץ ממנו כמו שאנו יודעים שאין אנו ודעתינו אחד אבל הבורא ית' הוא ודעתו וחינו הכל אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד ע"כ.

הילינו שהוא מסביר בזה שהוא מכיר רק אמתו ואין דבר זולתו ואינו מקבל ח"ו הידיעה מהעלול ויודע אותה כמו שהיא, ואין שום דבר חידוש ונוסף בידיעתו, והיא ידיעה אחת, ואינו יודע בידיעה שחוץ ממנו, כלומר שהידיעה בעצמה אין זה כמו באדם שיש כח השכל, ופעולתו של הכח היא הידיעה, אבל אצל הקב"ה עצמותו, והשכל, וגם אפ"י פעולת השכל, שהוא הידיעה אצל הקב"ה הוא שעצמותו ומהותו הם דבר אחד ממש עם המושכל הילינו שגם מה שאומרים שם ידיעות זה גופא הוא באופן שלילי כי עצמותו ומהותו הוא הידיעה ואיך זה אין אנו משיגים כמו שאין אנו משיגים את עצמותו כך אין אנו משיגים פשיטותו נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה.

ואחכ"ז מקשה המהר"ל וזה לשונו וזהו כי השכל הוא מיוחד בדבר, כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא, ואין א-ל השם ית' גדר כלל שיוגדר, ואם

אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר, התיבות האלו הם מדויקים ביותר, הוא אינו שואל הרי זה גדר מפני שזה שכל ולא מדות, כי הרמב"ם אומר שהוא פשוט, רק מדברים בדרך שלילה שאין חסרים שם הענינים למשל לומר בדרך חיוב או בלי כוונה, המהר"ל מתחיל בזה הלשון "הם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט" מה זה שכל מופשט היינו שלא יש שם שכל בדרך פרטי מוגדר רק בדרך שלילי שאין חסר שם ח"ו הענין של שכל בכך מקשה מה לפועל הוא יודע או אינו יודע?

בוודאי אתה מוכרח לומר יודע אם אתה אומר יודע, בזה עצמו אתה נותן לו גדר, כי ענין הידיעה הוא כשאתה תופס הדבר בשכל מכל צדדי המושכל ומתייחד עם המושכל זה ידיעה טובה ושלמה, ואם אתה תופס רק במקצת הרי לא תפסת מכל צדדיו, הידיעה היא שהשכל מתייחד עם המושכל ותופס אותו בתוך שכלו זהו הציור וגדר של ידיעה, אם אין לו ציור זה אין זה ידיעה כלל, כי כל כח יש לו הציור שלו, וזהו הנק' הגדרים שלו ומהו הגדר והציור של ידיעה שהשכל לוקח דבר מושכל ומתייחד עמו. ויודע אותו, וא"כ כמה שאתה תפשוט הענינים ותאמר שהוא מכיר א"ע כמו שהיא הוא ודעתו אחד, סוף כל סוף אתה אומר שהוא יודע בפועל, והידיעה היינו גדר, בשלמא בשאר כחות כמו חסד וגבורה אתה אומר שלא יש שם הפרטים רק אחדות פשוטה, והם רק בדרך שלילה ופעולתם כמו שמחה וכעס זה רק מליצה, מפני שהוא מסולק מהחסרונות ואין שם שינויים.

משא"כ בענין השכל אתה אומר שגם הפעולה הוא הידיעה בעצמות שהיא הידיעה ומה זה ידיעה, היינו שכח השכל מתייחד במושכל ואתה אומר שהשכל הוא עצמיותו הרי בזה אתה נותן לו גדר, וע"ז אומר המהר"ל, שאינו כן, אלא שהקב"ה מושלל מכל השלילות ואפילו בדרך שלילה לומר עליו שהפשיטות הוא זה אחדות פשוטה ובמילא לא חסר שום מעלה כמו שכל וחסד הוא ממש כמו לומר עליו שהוא אחדות פשוטה עם אבנים טובות ומרגליות בדרך שלילה לא שישנם שם במציאות, רק לומר שלא חסרים שם המעלות של אבנים כך הענינים של שכל ומדות הם נבראים כמו דומם ממש והם רק מעלות הנבראים והקב"ה רם ונשא ואין צריך שום ידיעה כי לא נעלם ממנו שום דבר, וגלויים לפניו בלא שום ידיעה, והמעלה היותר עליונה כמו החכ' עם דומם ממש שווין.

זה שהמהר"ל מזכיר רק ענין השכל וגם אומר, אלו הדברים תוכל ללמוד משמותיו הקדושים וכו' ולכן קראו חז"ל הקב"ה ולא השכל ב"ה יכולים לומר כי כשהשכל כאן הכל כאן כי העיקר הוא השכל וקודם שנולדים הם כלולים ונמצאים בהשכל, ואז הם נקראים שכל. ובפרט כשמדברים למע' בספירות, קטע מלשון הצ"צ שרש מצות התפלה דף קכ"א ע"א, שיש לומר שכשנתהווה החכמה מאו"ס מאין ליש נתהוו ג"כ עמה הט"ס והיו בבחי' העלם והתכללות בחכ' ואח"כ התהוותו בבחי' גילוי מההעלם החכ' הוא בבחי' יש מיש שהרי כבר נמצא מהותו בחכמה עכ"ל.

ובפרט בספי' גופה בהדרג' י"ס בלי מה בלי מהות ובפרט לדעת הרמב"ם שהוא סובר שזהו עצמותו ממש, והשכל והרצון והמדות זהו עצמות ממש בתכלית הפשיטות והשלילה, הרי כשאומרים שעצמותו הוא שכל מופשט והכוונה בענין מופשט שח"ו אינו בגדר מציאות שכל, רק לשלול שלא חסר ענין הידיעה, הרי אין מקום לדבר בענין המדות, כי המדות כשהם כלולים בשכל אפילו בשכל החיובי ומוגדרי, הרי אז הם במעלות ומדריגות השכל. וכ"ש כאן כשהמדות הם באחדות פשוטה עם השכל הרי אין מקום לדבר בענין המדות ורק בתניא שם נוגע בדוקא לבאר העשר ספירות לכן בפ"ח של שעהיו"א מבאר שיטת הרמב"ם בפרטיות יותר שכוונת הרמב"ם הוא לכל הענינים.

ועוד והוא העיקר כמו שנתבאר לעיל שיעקר הסברת הרמב"ם הוא על **פעולת** השכל שהוא המושכל והידיעה אין הוא אצלו ית', אבל על עצם השכל והרצון והמדות אין צריך להאריך בזה ומ"מ מקשה ע"ז המהר"ל כדלעיל. ועד"ז יש לומר ג"כ שזה שהמהר"ל אומר שאם כהרמב"ם ה' צריך להיות שם המיוחד השכל ב"ה, אפשר לומר ג"כ עד"ז היינו אם כל השמות והכינויים מתארים מדותיו של הקב"ה הרי השכל הוא עצמותו, שמפני ידיעתו של הקב"ה שהוא ועצמותו הוא מנהיג את העולם זה בחסד וזה בגבורה בידיעת עצמו, ונמצא אם כל השמות הם מרמזים על מדותיו הרי השכל ב"ה מרמז על עצמותו. כי אפי' בשכל המוגדרי הרי מושרשים שם כל המדות (ורק ע"פ דא"ח יודעים שרשי המדות הם למע' מהשכל) וק"ו במדות המופשטים שאין שם מציאות מדות רק בענין שלילתם, הרי עצמותם הם השכל שזה עצמותו ית'.

משא"כ להמהר"ל הוא מושלל מכל השלילות כמו שמחלקים בין שלילה סתם ובין שלילה מוחלטת לגמרי כמו לשלול שכל עמוק שא"א למשמשו בידים הרי השכל מושלל גם מתאר שלילה זו, כך להרמב"ם הוא מושלל מענין גדרים פרטים רצון שכל ומדות רק כדי להבין שאינו פועל על צד החיוב בלי רצון וכוונה ח"ו, אבל לא ח"ו שלשנו בו במציאות, ולמהר"ל הוא מושלל אפ"י מזה ג"כ כי הקב"ה אינו צריך לזה כי על הענינים והמעלות היותר גבוהים ומפלאים הם נבראים ממש כמו אבנים דוממים וע"כ התואר עליו הוא רק שם הוי' ב"ה.

הרב מנחם מענדל מרוזוב
- משפיע בלישיבה -

יט. בגליון "וישב - י"ט כסלו" (גליון יב - תכא) אות י"א שאל הת' ש.ג. דבקונטרס יד כסלו משמע ד"ורב שלום בניך" הוא שלום גם בהת"ח בעצמם, ובקונטרס י"ט כסלו סעי' ה' מבואר ד"ורב שלום בניך" הוא המשכת שלום בעום ולא בת"ח? וכתב שם וז"ל:

"ואולי יש לבאר דבקונטרס י"ט כסלו מבאר דהשלום שנעשה בת"ח הוא שכר על עבודתם שזהו מה שנמשך להם תענוג בורא. משא"כ בקונטרס י"ד כסלו לא מדובר על שכר שבא כתוצאה מהעבודה אלא דמכיון שהם ממשיכים שלום בעולם נמשך להם ג"כ משלום שבעום אך זהו לא שכר על עבודה. ואולי יש לדייק זה מהלשון בהמאמר (י"ט כסלו) - הנ"ל - דהכוונה בורב שלום בניך הוא (בעיקר) לענין השלום שנעשה בעולם, אך מצד זה נמשך שלום להת"ח ג"כ".
ע"כ תוכן דבריו.

ויש להמתיק זאת ע"פ מה שכתוב בקונטרס י"ט כסלו ע' 9 קטע ד"ה "וזהו שלום . . הכלי להשלום רב . . ביטול בתכלית . . שעסק התורה שלהם הוא לא בכדי לקבל שכר . . וכל עבודתם בתומ"צ היא רק מצד אהבת ה' כמו אברהם אבינו שלא עבד אלא מאהבה, וזה נעשה ע"י עבודת התפלה . . כי תפלה הוי"ע הביטול . . שאינו שום מציאות לעצמו וכל מציאותו הוא האדון. וממשיך שזהו ג"כ הטעם שבפסוק ורב שלום בניך לא נאמר אוהבי תורתך (עבודת התפלה) כי בנוגע להמשכת השלום בעולם . . ידוע שגם בלי

עבודת התפלה אפשר לכוון הלכה לאמיתתה .. אבל בכדי שיומשך זה להתלמידי חכמים עצמם, הנה זהו דוקא ע"י שנעשו כלים לזה, ע"י קדימת עבודת התפלה, כנ"ל.

דמזה מובן עוד יותר הנ"ל שבמאמר בקונטרס יד כסלו הוא לאו דוקא בהקדמת עבודת התפלה כי מדובר אודות המשכת שלום בעולם ומפני זה נמשך שלום בת"ח - אבל עיקר השלום הנמשך לת"ח, נח"ר דבורא הוא דוקא ע"י ביטול בתכלית וביטול הזה שעסק התומ"צ שלהם הוא לא ע"מ לקבל שכר ולכן שכרם (לא מפני רצונם בזה) הוא הגילוי דנח"ר הבורא וכפי שכותב בסיום המאמר - "הרי התענוג דהבורא הוא התענוג שלהם".

הת' צבי הירש ראסקין
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -
ברינא

ר מ ב " ם

כ.

ענינים בדברי הרמב"ם שעדיין לא צויין להם מקור

לציון בספר מ"מ ובמילואים אליו

הל' חנוכה * פרק ד * הלכה ט:

"נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי לא עשה כלום".

ראה בנין שלמה (נדפס בסוף ספרי הרמב"ם): נ"ב הנה הדבר צ"ע דבש"ס [שבת כג, א] נקט רק חש"ו ולא נכרי והרמב"ם נקט נמי נכרי ולמה הש"ס השמיט נכרי והרמב"ם העתיקו ואין דרכו להוסיף על דברי הגמ'. גם הר"ף והרא"ש וטוש"ע לא נקטו רק חש"ו וכולן לא נקטו נכרי והלא דבר הוא. . ע"כ. וברמב"ם זמנים הוצאת הרב קאפח העיר מדברי הר"ח שבת שם: ובעי שדללק מי שהוא חייב ובר מצות, ע"כ.

הלכות יו"ט * פרק א * הלכה ה-ו

"ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יו"ט ליום טוב ונמצא יום טוב כולו הולך בעשילת אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהי' לו פנאי לאכול ולשתות. . ומזה הטעם עצמו לא אסרו ההוצאה ביום טוב ואע"פ שכל הוצאה מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב ולמה לא אסורה כפי להרבות בשמחת יום טוב ולולך ויביא כל מה שרצה וישלים חפציו ולא יהי' כמי שידיו אסורות אבל שאר מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב הואיל ויש בהן עסק אין עושין אותן ביום טוב".

הלכות חמץ ומצה * פרק ד * הלכה יא

"כגדים שכיבסו אותן כחלב חטה וכן ניירות שדיבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקלימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת".

עיינן מגיד משנה שכתב דדין הניירות שדיבקו וכו' הוא כמו עריבה שנתן לתוכה עורות (פסחים מה, ב - הובא בהלכה ט') אבל צ"ע מקורם של הדוגמאות שמביא הרמב"ם, ועיינן רבינו מנוח (בהוצאת פרנקל).

הלכות חמץ ומצה * פרק ה * הלכה ח

"... שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ".

[עיינן במ"מ שהראי' מפסוק ושמרתם וגו' אינה בהמשך למש"כ לפני"ז, כ"א שמתחיל כאן הלכה ט, וכ"ה בדפוס ו' - אבל בכתיב"ל ובדפוסים ישנים מובא בסיום הלכה ח כהמשך למש"כ לפני"ז - ראה שינוי נוס' בהוצאת פרנקל].

צ"ע מקורו של הרמב"ם להלכה זו וגם להשיכות דהפסוק לזה.

במקורות וצינונים בהוצאת פרנקל כתב דמוכח מגמ' דמהמקדש בחיטי קורדניתא וכו' (פסחים ז, א. כא, ב.). וכן משמע בפיה"מ רפ"ב דפסחים דחיטי קורדניתא הוי חמץ מדרבנן -

אבל צ"ע אם יש להביא ראי' משם דכל חיטים ושעורים שנבללו במים ולא נתבקעו אינם אסורים אלא מדברי סופרים כי אפשר לומר, לכאורה שרק חיטי קורדניתא שקשים ביותר ואינם מחמיצים אינם אסורים אלא מדרבנן משא"כ בשאר מיני חיטים ושעורים, ועיינן אוצה"ג פסחים, התשובות, סי' יא-יד (ע' 138-139) כמה פל' באיסור דחיטי קורדניתא.

אבל מלשון הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל (ראה גם בהוצאת

קאפח) משמע דחיטל קורדנליטא וחטים סתם דין אחד להם וכשנבללו במים ולא נתבקעו אינם אסורים אלא מדרבנן.

אבל עדלין צריך עיון המקור למש"כ הרמב"ם בסוף ההלכה דטעם האיסור הוא מצד הפסוק ושמרתם את המצות וכו'.

הלכות חמץ ומצה * פרק ה * הלכה ס

"...מוכרו לישראל ומודיעו כדי שלאכלנו קודם פסח. ואם מכרו לגוים קודם הפסח מוכר מעט לכל אחד ואחד כדי שיכלה קודם הפסח שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל".

עיון מ"מ כאן ובהגר"א או"ח סת"ז סק"ב שלהרמב"ם ה"ג גי' אחרת בגמ', וצריך למצוא איפה מובא גי' כזו.

ובנוגע למה שציון הגר"א למשנה דמאי פ"ג מ"ג - עיון בברכת אלי' שם הצ"ע בזה.

הלכות חמץ ומצה * פרק ה * הלכה ז

"דגן שנפל עליו דלף כל זמן שהוא טורד טיפה אחר טיפה אפילו כל היום כולו אינו בא לידו חימוץ אבל כשפוסק אם נשתהה כשיעור הרי זה אסור".

בפסחים לט, ב:

קמח שנפל לתוכו דלף וכו'. וצ"ע למה שינה הרמב"ם וכתב דגן, וכתב המ"מ דנראה שכך ה"ל גירסתו או שדגן כולל ג"כ קמח, וראה רבינו מנוח דאית דאמרי שיש הבדל בין דגן לקמח וראה ר"ן פסחים שם. ולומתק באם למצא מקור למש"כ "דגן".

וכן צריך מקור למש"כ "אם נשתהה כשיעור אסור" עיון מקורות וציונים בהוצאת פרנקל שהריטב"א חולק ע"ז.

ולהעיר מבה"ג הל' פסח (כט. א): פירוש דמי לעיסה

דכמה דמיעסק' בה לא מחמצא ושריא.

מערכת ספרי מ"מ על הרמב"ם
- כולל אברכים -
שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

כא. בפרקים האחרונים דהלכות תפלה להרמב"ם נדפס בראש העמודים הכותרת "הלכות נשילת כפים", ובכמה דפוסים נדפס כותרת כזו בריש פל"ד דהלכות תפלה. אמנם, כפי הנראה, היא הוספת וטעות המדפיסים, כי השם שקבע הרמב"ם להלכות אלו הוא: "הלכות (תפלה ו) ברכת כהנים". ועפ"י שלשה עדים יקום דבר: א) לשון הרמב"ם ב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם". ב) לשון הרמב"ם בריש ספר אהבה. ג) לשון הרמב"ם בריש הלכות תפלה - שבשלתן הלשון "הלכות תפלה וברכת כהנים"¹.

והנה בטור, ושו"ע, ושו"ע אדה"ז הכותרת לסמינים קכח - קל היא: "הלכות נשילת כפים" (והכותרת הפרטית לסל' קכח היא "דיני נשילת כפים וכו'", ולסל' קכט - "באיזה תפלות נושאים כפים", ולסל' קל - "ירבש"ע שאומרים בשעת נשילת כפים")². ואולי אפשר לומר שבשנינו השם דהלכות אלו יש נפק"מ טובא להלכה:

דהנה בגדר המצוה דברכת כהנים כתב הרמב"ם (בסהמ"צ מ"ע כו) וז"ל: היא שצוה הכהנים לברך את ישראל³ והוא

(1) וכן הוא להדיא ברמב"ם דפוס רומי, וברמב"ם מהדורת קאפח (ובכת"י אוקספורד עם אישור בגוכת"ק הרמב"ם כתב הסופר (בסוף ספר אהבה) רק "הלכות תפלה" והשמיט "וברכת כהנים" - ראה צלומו ב"דפים מס' משנה תורה מהדו"ק" ברמב"ם הוצ' פרדס).

אבל להעיר שבמ"מ שעל גליון שו"ע אדה"ז מצוין להלכות אלו שברמב"ם כ"הלכות נשילת כפים" (ולשנו בזה שינוי, שלפעמים מצוין ל"רמב"ם פרק פלוני מהל' נשילת כפים הלכה פלונית", ולפעמים מצוין ל"רמב"ם פרק פ' מהל' תפלה הלכות נ"כ הל' פ", עי"ש).

(2) וכן הוא להדיא במהדורה הראשונה של השו"ע עם

הגהות הרמ"א (קראקא שלח-שמ) - צילומו נדפס בס' אוצר השו"ת ח"ב.

אמרו ית' כה תברכו את בני ישראל⁴ וכבר וכו' עכ"ל (וכיו"ב כתב הרמב"ם במנין המצות שבריש ס' היד, במנין המצות שע"ס הלכות הרמב"ם, ובריש הל' תפלה).

אמנם בשו"ע אדה"ז (ריש סימן קכח) כתב וז"ל: מצות עשה מה"ת שיברכו הכהנים את ישראל בכל לום בנשואת כפים, שנאמר כה תברכו וגו' ולהלן הוא אומר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם עכ"ל. והיינו דס"ל לאדה"ז דנשואת כפים אינו רק דין ותנאי באופן קיום המצוה דברכת כהנים (כהני דברים המעכבים בברכת כהנים שכתבם הרמב"ם בפלי"ד הי"א, ואדה"ז שם סעיף כג), אלא דהוא מגוף ועצם המצוה. ומהאי טעמא הביא אדה"ז כאן, בכתבו ע"ד גדר המצוה דברכת כהנים, גם קרא דוישא אהרן וגו'⁵. ויתירה מזו מבואר בשו"ע אדה"ז להלן סעי' יז וז"ל: ולד"ה מברכין קודם שישאו ויפרסו כפים, שנ"כ היא עיקר מצות התורה, וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה וכו' עכ"ל.

והנה המהרש"ם⁶ כתב להוכיח מהשו"ע של הבי"י כדעת אדה"ז, והוא מדהקדים המחבר (בסעיף יא) דין ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן כו' לדין הגבהת הידים (בסעיף יב), ומשמע דדוקא הוא, והוא מטעם שכתב אדה"ז שנ"כ הוא מגוף (ועיקר) המצוה, וצריך לברך עובר לעשייתו. והנה הוכחה זו ישנו גם מהטור (והלבו), ועפ"ז מובן היטב קביעות שם הלכות אלו ל"הלכות נשואת כפים". משא"כ באם נ"כ לא הוי (עיקר ועכ"פ) מגוף המצוה דברכת כהנים, אינו מובן לכאורה קביעת השם ל"הלכות נשואת כפים".

(3) במהד' העליר וקאפח נתוסף: בכל לום.

(4) שם נתוסף: אמור להם.

(5) והיינו ג"כ מה שדייק אדה"ז בכתבו, מיד לאח"ז, ומשנשאו כפיהם וברכו פ"א ביום יצאו וכו'.

(6) בס' דעת תורה, לס' קכח סעי' יב.

[והנה באמת גם מדברי הרמב"ם (בפ"ד ה"ג וה"ב) מוכח שברכת אשר קדשנו וכו' קודמת להגבהת הידים⁷, אמנם לענ"ד אין זו הוכחה כלל שס"ל להרמב"ם כשיטת אדה"ז, דהרי הרמב"ם הוא מרה דהאי שיטה דברכת אשר קדשנו כו' קודמת להחזרת פנים, ולדבריו אין הכהנים מגבילים לדיהם עד לאחר החזרת פנים (ולא לפני החזרת פנים לאחר הברכה), וא"כ אף באת"ל דלא הוי נ"כ מגוף ועצם המצוה דברכת כהנים מ"מ בע"כ ברכת אשר קדשנו כו' קודמת להגבהת הידים⁸].

ועפ"ז אולי אפשר לומר שהרמב"ם שלא הזכיר כלל בספר ובמנין המצות, בכתבו ע"ד גדר המצוה דברכת כהנים, את הענין דנשיאת כפים (ולכאורה גם לא רמז כלל בכל הלכותיו להאי חידושא דנ"כ הוי מגוף (ועיקר) המצוה⁹,

(7) ומטעם זה רצה, כפי הנראה, בעהמח"ס מ"מ וציונים לשו"ע אדה"ז להוכיח שהרמב"ם ס"ל כדאדה"ז.

(8) אולם לכאורה קשה ע"ז, דבשלמא לשיטל אדה"ז דנ"כ הוי עיקר המצוה אפשר לומר דמהאי טעמא גופא בעינן שהכהנים יגביהו לדיהם בשעת קיום המצוה דוקא, דהיינו לאחר החזרת פנים ולא לפני זה. אמנם באת"ל דס"ל להרמב"ם דנ"כ לא הוי מגוף המצוה מ"ט דהרמב"ם שאין נ"כ עד לאחר החזרת פנים (ולע"ע לא מצאתי שצילנו מקורו וטעמו של הרמב"ם בזה).

ואולי אפשר לומר בטעמא דמילתא, דבענין נ"כ מפורש בקרא וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, ופשטות משמעות המקרא דגם פעולת הרמת הידים היתה כלפי העם. ושור' בשו"ע אדה"ז (שם סעיף טו) מפורש כעין זה לענין פשיטת הידים (שלפני החזרת פנים אצבעותיהם של הכהנים כפופות לתוך לדיהם, ולאחר החזרת פנים פושטין ופורסין לדיהם) וז"ל: שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם משמע שפשט ידיו בשעת הברכה וכו' עכ"ל. ולכאו' מהנכוו להוסיף ציון זה להמ"מ של הרמב"ם.

(9) אמנם עצע"ג בזה דל"ל דעכ"פ בהלכותיו רמזו

ואדרבה - שכלל (בפלי"ד הלי"א) את ענין נ"כ בהדי הני דברים המעכבים בברכת כהנים¹⁰), - ס"ל דגוף המצוה לא הוי אלא הברכה דכהנים, ונ"כ לא הוי אלא דין ותנאי באופן הברכה (כהא דאין מברכים אלא בעמידה וכו')¹¹. ומהאי טעמא גופא קבע הרמב"ם את שם ההלכות כ"הלכות ברכת כהנים" ולא - "הלכות נשואת כפלים".

והנה אף שיסוד דברינו לכאורה קלוש ביותר, ומוזר וכו' לחדש מחלוקת עפ"י² (ובפרט במקום סתמא דאדה"ז), הנה אין כאן חידוש מחלוקת, שכבר העיד בעהמח"ס ישועות יעקב (סי' קכח סק"ח) ש"מנהגינו שהכהנים נ"כ קודם, תלכף בעת חזרת פניהם, ואח"כ מברכין ברכה זו", וכתב ד(אף שס"ל שנ"כ הוא "מן המצוה" וראוי שברך קודם, ושכ"כ גם זקנו, מ"מ) אין בידו לשנות המנהג.

הרמב"ם ורמזו, והוא בהא דכמעט בכל הלכותיו (בפלי"ד ופט"ו) משתמש הרמב"ם במונח "נשואת כפלים" ולא "ברכת כהנים" עייש"ה (ורק לענין ברכת כהנים במקדש - שנה ו - כתב (פלי"ד ה"ט) כיצד ברכת כהנים במקדש, (ושם הלי"ד) במקדש מברכין ברכת כהנים פ"א היום וכו'. ומשי"כ שם ה"ז "כשהיו הכהנים מברכין את העם כו' בשעה שהן מברכין", ושם ה"ח "אם היל' הכהן המברך אחד", ושם הלי"ג "לציבור לברכם כו' אחר שמברכין" - יש ללישב, עייג"כ בשו"ע שם סעיף כג ובשו"ע אדה"ז סעיף לו).

(10) ואף שגם המחבר (בסעיף יד) כלל נ"כ בהד' הני דברים, וכן אדה"ז (למרות מה שכתב כבר בסעיף א' וסעיף יז) חזר (בסעיף כג) וכלל נ"כ בהדי הני דברים (אלא שבשאר דברים כתב גם הילפותא, ולענין נ"כ לא הזכיר שם הילפותא) - מ"מ הנה הרמב"ם (לא רק שכללן בהלכה אחת, אלא גם) השוון זל"ז במה שהקדים "כך למדו מפל השמועה ממשה רבינו ע"פ כה תברכו וכו'".

(11) ומשי"כ אדה"ז "ולד"ה מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם שנ"כ היא עיקר מצות התורה וכל המצות כו" - אולל ל"ל שעיקר כוונתו הוא ד(לא מילבעי לשיטת

הרמב"ם שבע"כ הברכה קודמת להגבהה, דהר"י הברכה היא לפני החזרת פנים והגבהת הידים אינו אלא לאחר החזרת

ולתירה מזו מבואר בס' פענח רזא פ' נשא בהגה¹² וז"ל: בתחלה ישאו ידיהם קודם שמברכין הברכה שלפני, זהו ג"כ שאו ידיכם קודש תחלה והדר וברכו את ה', ואע"ג דבכל המצוה צ"ל הברכה עובר לעשילתן, הוא הוא דנשילת הידים לא הוא מהמצוה, אלא לברך את בני"ה המצוה, וא"כ שפיר עובר לעשילתן הוא, והכל כאשר אנו נוהגים ומכאן אנו למדין עכ"ל.

[- ולהעיר שלהרמב"ם למדו הדין דנשילת כפים "מפיל השמועה ממשה רבינו ע"ה", ולאדה"ז מקרא דלישא אהרן את ידיו וגו'. (וע"ע בשו"ת שבות יעקב ח"ב ס' א', לשו"י שם סק"י, ובס' שצוילינו בכה"ח שם סקע"ח וסק"צ, ואכמ"ל).]

ומדאיתנן להכי, הנה יש להעיר מזה שבסידורו של אדה"ז הכותרת היא "ברכת כהנים"¹³. והנה לא רק מצד שלנוי השם אתינן, דז"ל דאדה"ז בהנוגע לעניננו: והכהנים מחזירים פניהם כלפי העם ומברכין [ברוך אתה ה' כו' באהבה: אמן] ומקרא להם כל מלה ומלה, עכ"ל.

והנה "פס"ד"¹⁴ בהנוגע להזמן דנ"כ הוא מה"ענינים הרגילים ושווים לכל נפש וצ"ל מצוילים גם תח"י זה שאין השו"ע באותו שעה על שלחנו"¹⁴, ויכול ה"י אדה"ז לכתבו

פנים, אלא) אף לשליטה השו"ע וכו' שברכת אשר קדשנו כו' היא לאחר החזרת פנים מ"מ צריך לברך קודם מצד הדין דצריך לברך עובר לעשילתו.

(12) הובאו מקצת דבריו בדע"ת שם ובכה"ח סס"ק עז.

(13) כ"ה בס"י עם דא"ח. ס"י תו"א. ובהוספות לשו"ע אדה"ז. וכ"ה במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מט"ז אילר תש"ח (נדפס בס' אגרות קודש במקומו, ובהגש"פ עם לקו"ט מנהגים וביאורים ע' סט). ודלא כהנדפס בס"י תהלת ה' -"סדר נשילת כפים".

(14) לשון כ"ק אדמו"ר שליט"א באג"ק שם, עי"ש.

"בקיצור נמרץ"14 בג' אותיות (-"ונ"כ"-) לאחר תיבת
"ומברכין" (או לאחר נוסח הברכה), ולא עשה כן, - הנה
אולי אפשר לומר דבסידורו ס"ל לאדה"ז דאין קפידא15
שחפחנים ישאו את ידיהם לאחר הברכה דוקא מטעם הדין
דצריך לברך עובר לעשילתו, ומה"ט גופא קבע שם הלכות
אלו שכתבם "כחטיבה בפני עצמם"14 כ: "ברכת כהנים"16
ולע"ע לא עלה בידי לברר אם יש מסורת בתוככי כהני
דאנ"ש בזה, וצע"ג.

הרב אלישיע שוחט
- טאראנטא -

(15) או: שלא רצה להכריע.

(16) רבות יש להעיר מהמבואר כאן, בהשוואת מש"כ
אדה"ז בסעיף מ' ומש"כ הרמב"ם בפלי"ד הלי"ד (ובמש"כ בזה
בבלאור הלכה לסעיף כז, בשו"ת הר צבי האו"ח סל' ס"ב,
תפארת ציון ס"ג סקל"א. ועל' בצפע"נ קונטרס השלמה דט"ו
סע"ד), ואכמ"ל.

נ ג ל ה

כב. רש"י שמות יח, יח - ד"ה נבול תבול: (מפרש רש"י ד' ענינים: א) "כתרגומו" - (תוכן הדימוי הזה עניינו ליאות, כפ' אונקלוס) ב) "ולשונו: ל' כמישה פליזשטרי"א". (מבחינה לשונית עניינו כמישה). ג) "כמו והעלה נבל, כנבול עלה מגפן וגו'" (מביא 2 פסוקים כסימוכין). ד) "שהוא כמוש ע"י חמה וע"י קרח וכוחו תש ונלאה", - (מבאר כיצד העלה נכמש והסיבות לכך), עכ"ל.

ויש לדדיק:

(1) לשם מה הביא סימוכין משני פסוקים?

(2) הפסוק הראשון הוא מירמיהו (ח, יג) והשני מישעיהו (לד, ד) - ומדוע אין רש"י מביאן כסדרן בתנ"ך?

(3) לאחר שביאר רש"י התוכן, והלשון והסימוכין, לשם מה צריך לבאר מהן סיבות הכמישה ע"י חמה וקרח?

ובהמשך הפסוק - ד"ה גם אתה:

מפרש רש"י: "לרבות אהרן וחור וע' זקנים" - ויש לדדיק גם בזה:

(1) מנא ליה לרש"י לרבות אלו דוקא?

(2) לקמן בפסוק כ"ג ד"ה וגם כל העם הזה - פירש"י: "אהרן, נדב ואביהוא וע' זקנים וכו'". ומאחר שבשני הפסוקים מדייק הריבוי מתיבת "וגם", מנא ליה שכאן הכוונה לחור ושם הכוונה לנדב ואביהוא, והשמלט חור?

(3) לעיל פסוק ל"ג בד"ה ויהי ממחרת, פירש"י: "מוצאי יום הכיפורים היה" וכו' עינ"ש ומשמע מדבריו שעצתו של יתרו היתה לאחרי חסא העגל הרבה, ובפ' תשא (פ' לב, ה) בד"ה וירא אהרן ולאמר חג לה' מחר, פירש"י: "ראה חור בן אחותו שהיה מוכיחם והרגוהו", ועינ"ש ברש"י פסוק ו' ד"ה לצחק. - וא"כ איך פירש כאן שכוונת

יתרו באמרו "גם אתה" היא לחור, שכבר נהרג?!

[ועל' בשפתי חכמים שהקשה כך, ותירץ דמה שנהרג הוא לפי מדרש אחד, ורש"י מפרש דלא כמדרש זה - ברם, תירוצו דחוק, מפני שבפסוק כ"ג כשהשמיט רש"י את חור, מפרש הש"ח שכאן פירש"י לפי המדרש שנהרג, וצע"ג כיצד יפרש רש"י בפרשה אחת ובעבודה א' דבר והיפוכו, מבלי לצייין שאלו שני פירושים, ובפרט שבפ' תשא, מזכיר פעמים שנהרג חוק, ואין זכר לקיומו של פירוש אחר!].

(4 בפסוק כ"ג כשרש"י מפרש: "אהרן, נדב ואבילהוא וע' זקנים" - מוסיף רש"י: "הנלווים עתה עמך" וצ"ל מה ענין תוספת זו, מאי קמ"ל? ומדוע כשהזכיר "אהרן וחור וע' זקנים" לא הוסיף משפט זה?

וביאור קושיות אלו:

מהקושיא האחרונה נבוא לביאור כל הרש"י כולו.

דבאמת ס"ל לרש"י (כפשטות לשונו בפ' תשא) שחור נהרג במעשה העגל - ומה שמזכירו יתרו עתה אינו מורה שהוא חיל עתה (ולכן לא פירש רש"י בחור - הנלווים עתה עמך), וכוננת יתרו היתה כך: "נבל תבול - גם אתה" - כלומר, נוסף על אלו שכבר נבלו לפניך, ומי הם שכבר נבלו? - "אהרן וחור וע' זקנים", והיכן נבלו? בכך שנלאו מלעצור העם ממעשה העגל! והקשר של נבילה זו לעצת יתרו: לו היו שם שרי אלפים וכו' וכו', שמספרם הכולל, לפי עצת יתרו הוא שבעים ושמונה אלף ושש מאות שופטים! ה' כח בהם לעצור בעם, אבל מאחר ולשיטת משה די בע' זקנים ובראשם "והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" (הלינו, שמשה הותירם שהם לבדם יהיו שופטי כל השטים רבוא!) - הרי תראה התוצאות, ש"נבלו": הזקנים - שלא הגיבו מיוחד, חור - שהרגוהו ואהרן - שנכנע להם . . . הם כבר נבלו, ועתה "נבל תבול - גם אתה", כמותם?!... - עד כאן הסביר יתרו חסרון שיטת משה בעבר וקרבתו ליה.

משא"כ בפסוק כ"ג שם מדבר אודות מעלת עצתו לעתיד, לכן מזכיר התועלת שלהיה בזה לבי"ד הגדול הנלווה עתה עמך (בין החיים): "אהרן, נדב ואבילהוא וע' הזקנים" -

ששם נזכר לקמן בריש פרק כ"ד כבחירי ה' לעלות עם משה.

ובזה תובן גם השאלה מדוע מאריך רש"י בבילאור אופן הכמישה וסיבותיה ע"י חמה וע"י קרח - מפני שהנזק הנגרם לעלה ע"י חמה שונה מנזק הקור, הקרה - גורמת לנשירת העלים בכמישתן והחמה - גורמת לליבושת העלים, אבל אינן נושרין, ובזה רמז רש"י ל"נבילת" אהרן ותור חור - שנהרג (דומה לנשירה, שהעלה נעדר) אהרן והזקנים - ששתקו ונכנעו (דומה לליבושת), ולכן מביא רש"י 2 סוגי כמישה, והן נרמזים בשני הפסוקים השונים שמביאן כסימוכין, כדלהלן:

ומאחר והריגתו של חור (הדומה לנשירה), קדמה לכניעתו של אהרן (הדומה לליבושת) לכן הקדים רש"י את המאוחר, והביא תחילה הפסוק דירמיהו: "אסף אסיפס" - מפרש רש"י: "לשון כליון" - "...אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה (זוהי תקופת החורף והקרה) - והעלה נבל" - הרי שנבילה זו - עניינה נשירה כתוצאה מקור החורף, (כהריגת חור).

ואח"כ הביא הפסוק דישעיהו: "כנבל עלה מגפן" (ורש"י מוסיף וכו') - "וכנובלת מתאנה" מפרש רש"י שם: "כמושה באלון" (יובש ע"ג העץ) ועיל"ש בסיום דברי רש"י: "...ומתחממות ומתבשלות" - הילינו שנבילה זו - עניינה "ליבושת בלי נשירה" כתוצאה מחום הקיץ (דומיא דכניעתו של אהרן).

ולהעיר מיל"ש יתרו סי' רע עה"פ: "ר"י אומר: ללא אותך וינשרו אותך, ר"א אומר: ינבלו אותך כתאנה . . . שנאמר וכנובלת מתאנה" - ולפי הנ"ל מובן במאי קמיפלגי.

הרב יחזקאל סופר
- באר שבע - אה"ק -

כג. כידוע שיש שבעים פנים לתורה, ורש"י בפירושו לתורה לקח אחד מהדרכים, וכפי לשונו "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

הרשב"ם בפירושו עה"ת ר"פ וישב כתב, שרש"י הודה לו שאפשר לפרש פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום.

איזה כללים היו לרש"י ומה היה מטרתו?

כשמעינינו בפירושים ודרשות על פסוקי המקרא המפוזרות בש"ס, ואלו שנכנסו בספרים המיוחדים לזה כמו מדרש רבה ותנחומא, וכדומה, נמצאים כמה וכמה פירושים ודרושים לפסוק אחד.

בספר "תורה שלמה" שקיבץ כל החומר הענקי ורב הגונים רואים שעל פסוק ראשון "בראשית" נמצאים קרוב ל"שלוש מאות" פירושים ודרושים. ובספר "פשוטו של מקרא" נוספו עוד כמה פירושים ודרושים לפסוק אחד.

הנה בא רש"י ובחר פירוש אחד, ואמר שזה הוא הפשט הכלי פשוט, שאף בן חמש יוכל להבינו.

מה קירב ומה הרחיק?

בדרך כלל לא פרט בפרטיות הכללים, רק פתגם אחד שחזר עליו כמה וכמה פעמים "ואני לא באתי אלא לפרש כפשוטו" וכדומה.

רש"י בהקדמתו לשיר השירים כתב "אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידו פשוטו ומשמעו, ואע"פ שדברו הנביאים דבריהם בדוגמא, צריך ליישב הדוגמא על אופניה ועל סדרה כמו שהמקראות סודרים זה אחר זה, וראיתי לספר הזה כמה מדרשי אגדה יש סודרים כל הספר הזה במדרש אחד, ויש מפוזרים כמה מדרשי אגדה מקראות לבדם ואינם מתוייבים על לשון המקרא וסדר המקראות, ואמרת בלבי לתפוס משמעות המקרא ליישב באורם על סדרם, והמדרשות מרבותינו אקבעם מדרש מדרש איש איש במקומו".

כתב כאן כמה כללים, אף שכתב זה לכל כתובים¹, אבל בכל אופן אפשר לומר שגם לתורה, היו כללים אלו:

(א) הפשט צ"ל על פל לשון המקרא.

(ב) סדר המקראות.

(ג) המדרשים צריכים להתלישב על לשון המקרא. ללישב באורם על סדרם².

לכלל הא' כתב בפירושו לשמות ו, ט:

"לכך אני אומר לתלישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו והדרשה נדרש שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות".

לכלל הב' כתב בפרשת' תצוה כח, ו:

"אם באתי לפרש מעשה האפוד על סדר המקראות הרי פירושי פרקים [פרקים], וישגה הקורא בצרופו, לכך אני

(1) וראה בלקו"ש ח"ה ע' 180 "שדרך הפשט לנ"ך אינו בפשטות כ"כ כבפירושו עה"ת" ובלקו"ש - חל"ד ע' 87 מוסלף והטעם ע"ז ל"ל כל כמו דשיתת רש"י עה"ת לפרש רק פשש"מ, ל"ל הטעם מפני דבן חמש למקרא ואינו שילך רק לדרך הפשט, משא"כ בן עשר, שלכן פרש"י על המשנה וגמרא הוא לא רק פשט (אף שאינו ע"ד השקו"ט כהתוספות) - כשגדל הבן חמש כ"כ עד שלמד כמה פעמים כל החומש ומתחיל ללימוד נ"ך - גדל ג"כ בהבנתו (כמו שבפשטות נתקרב לשנות בן עשר) ושילך ללימוד יותר מפשש"מ לבד" וראה שם ע' 6 בשולי הגליון.

(2) ראה בלקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 2 מה שמביא כו"כ פעמים בפירושו "מדרשו" וכו"ב - בהכרח לומר (ע"פ הודעת רש"י עצמו כמצוילן [בלקו"ש שם הערה 1] שכל המובא בפירושו עה"ת צ"ל ע"ד פשוטו של מקרא (אלא שבפשט גופא ישנם חילוקי דרגות, ע"ש).

כותב מעשיהם כמות שהוא למען ירוץ הקורא בו, ואחר כך אפשר על סדר המקראות".

בדפוסים הראשונים נמצא קיצור ממעשה האפוד, והמדפיסים הוציאו זה, ואף שעוועל וברלינר לא הדפיסו (הדפסתי זה בהערות וביאורים לפ' תצוה תשמ"ז).

בפ' בחוקותי כז, טז מפרש קודם הענין ואחר כך: "ועכשיו אפרשנו על סדר המקראות".

לכלל הג' כתב בפרשת בראשית ג, ח:

"ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המתלישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו".

ובדפוס ראשון: "ואני המפרש לא באתי לפרש אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיושבת על . . המקרא ושומעו דבר דבור על אופניו".

ובדפוס רומי: "ולאגדה . . המקרא ושמועו דבור על אופניו".

ובפ' וישב לז, ב:

"זהו אחר ישוב פשוטו של מקרא להיות דבר דבור על אופניו".

הרמב"ן בבראשית ח, ד על הפסוק ותנח התיבה כתב: "אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן כי שבעים פנים לתורה ומדרשים רבים חלוקים בדברי חכמים".

אחד מכללי רש"י שחדש כ"ק אדמו"ר שליט"א שכל הפירושים אף הדקדוק המדרשים והנטרוקין שנמצאים בפל' רש"י, הם שליכים מוכרחים ומובנים לבן חמש.

הבן חמש, שחל בלמי רש"י, הבין ודיבר לשון הקודש, ולכן לא הוצרכו לפרש לו כל תיבה ותיבה.

רק תיבת שיש לפרשו בכמה אופנים אז בא רש"י

ומפרשו לאיזה פל' הכוונה בהפסוק, וכן למה כתוב בתורה תיבה זו ולא תיבה אחרת שיש לה גם אותה הפירוש.

ואינו מבאר תל' שהתלמיד יודע זאת מעצמו (ראה לקו"ש ח"ז ע' 58 הערה 18, מובא בס' כללי רש"י).

לדוגמא:

בראשית א, א - תיבת "בראשית"³ הבן חמש יודע הפירוש המילולי, לכן קשיא לו, שאין זה לפי דקדוק הלשון, ואין לקושיא זו פירוש בפשוטו של מקרא, לפי שיטתו לכן מתחיל רש"י "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני" ומבאר למה תפס הכתוב בתיבת "בראשית" כיון שהתורה נקראת ראשית וכו'.

3) תיבת בראשית ברא אמר ר' יצחק... כ"ה בכל הדפוסים הנפוצים (א - תל' בראשית לבד), הנה רש"י אינו מבאר בפל' זה תל' "בראשית" רק אח"כ, מעתיק עוד הפעם תל' "בראשית ברא" ומבאר אותם.

מצאתי בדפוסים מדויקים כמו דפוס אלקבץ (דפוס שני - שנדפס בספרד ע"י זקנו של בעל לכה דודי) ובדפוס אישר ושם אין תל' "בראשית" אלא מתחלת אמר ר' יצחק - וזה כעין הקדמה להשאלה למה פתח התורה מבריאת העולם, כיון שעיקר התורה מתחלת מהחדש הזה לכם.

וראה בלקו"ש ח"ה ע' 2 הערה 6 "שגם בפסוק פרש"י בדיבור זה הוא הקמדה כללית והסברה למה נכתבו כל הפרשיות שבס' בראשית והפרשיות שבספר שמות ע"ד "החדש הזה לכם" ויתירה מזו, ב"לא היל' צריך להתחיל את התורה כו" - מפרש גם ענינה של כללות התורה.

ויל' שבתירוצו מורה רש"י ומתכוון ללמד וקובע שכל הספורים והענינים שבתורה ועד "לעני כל ישראל" שבסיומה - יש בהם הוראה עד סוף כל הדורות, וכמו "אם לאמר אוה"ע".

ופירושים כעין אלו יש בעוד פרשיות, בפ' ויקהל

בריש פ' בשלח "ולא נחם" פרש"י "ולא נהגם" - שקשה להבין חמש, לכתוב הכתוב "ולא נהגם" למה כתב "נחם", ועל זה מביא רש"י ב' פסוקים: א) להראות שזה לשון המקרא. ב) שהנהגה הי' בדרך מנוחה, כמו הפי' הב' בתיבת "נחם", ובזה מתורצת הקושיא הלא נמצאים בתנ"ך עוד כמה פעמים תי' נחה ולמה מביא רש"י רק כתובים אלו, שבשאר המקומות אין הפי' עולה להנהגה בדרך נחמה. - ראה שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א פ' בשלח תשכ"ה - ושיחת תשמח.

עוד דוגמא:

בפ' יתרו יח, ט: ויחד יתרו, מביא ב' פירושים: א) וישמח. ב) ומדרש אגה נעשה בשרו חדודין חדודין.

לה, א בדפוסים שלנו מתחיל "ויקהל משה", שלגירסא זו צ"ע כיון שרש"י מפרש רק תי' "ויקהל" למה מעתיק גם תי' "משה", וגם הי' לו לפרש בתחילה לשון "ויקהל".

אלא שתי' "ויקהל משה" הוא הוספת המדפיס שהקדים שם הפרשה, ורש"י מקדים מתי נאמרה הפרשה, ואח"כ מפרש שויקהל לשון הפעיל.

וראיה לזה, בדפוס ראשון ודפוס רומי הגי' "ויקהל לשון הפעיל", והיינו שרש"י מעתיק תי' "ויקהל" מלשון המקרא, אבל קודם לכן לא העתיק תי' מהכתוב.

וכן בתחילת פרשת שמות, אין רש"י מבאר תי' "ואלה שמות בני ישראל", אלא שפירושו כעין הקדמה, למה מנאן עוד הפעם.

במדבר טז, א: "ויקח קרח פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא, ויקח קרח...". גם כאן תי' "ויקח קרח" הוא הוספת המדפיסים ומעתיקים לציין התחלת הסדרה, ורש"י מקדים פי' לכללות הסדרה, ואח"כ מתחיל "ויקח קרח לקח את עצמו".

וכן יש עוד הרבה דוגמאות.

הנה מפרש ב' פירושים שונים בתל' אחת, והוצרך להביא מדרש אגדה, והילינו ג"כ לפי שיטתו לתרץ הקושיות בהתיבה "ויחד" למה נכתב תיבה שאינה מצויה במקרא, מלשון שמחה, א"כ למה לא נכתב "וישמח" לכך מביא פל' ב' שהוא מלשון חד, ולפל' זה יש כמה דרושים שהעביר חרב חד על בשרו ועוד דרושים, והביא רק הפל' חדודין חדודין, שלפל' האחרים שמל וכו', לפי שיטתו, אי אפשר לפרש כן, כיון שיתרו הלה מבני קטורה שלדעת רש"י היו מלים, וכו', ואכמ"ל.

מאיך קשה לומר שפשוטו של רש"י הוא הפירוש המילולי, שמצינו בכמה מקומות שמביא פל' מילולית, ואח"כ אומר "ופשוטו של מקרא".

לדוגמא, לך לך יב, יא:

"הנה נא ידעתי - מדרש אגדה עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם ועכשיו הכיר בה על ידי מעשה.

ר"א מנהג העולם שע"י טורח הדרך אדם מתבזה וזאת עמדה ביופיה. ופשוטו של מקרא הנה נא הגיה השעה של לדאוג על יפיך...".

הפל' הא' "מדרש אגדה" הוא הפירוש הכי פשוט, שעכשיו נודע לו, וגם זה מוכרח מהכתוב למה אמר "הנה נא ידעתי" ה' לו לאמר הנה את "יפת מראה" לכן מביא זה כפל' הא'.

אבל לפי' זה יש פירכא, מה נוגע לכאן מתל נודע לאברהם ומאי נפקא מינל' לכאן, לכן מביא הפל' הב' "מנהג העולם" הילינו שאברהם ידע מכבר שהיא יפת מראה, רק עכשיו כאשר הקריב לבוא מצרימה ולאמר, הילינו אחר טילטול הדרך היא עדיין יפה, וגם הבן חמש רואה במוחש שאחר טילטול בדרך הוא עייף, ומראה החיצונית שלו אינו כמו שהוא בבית.

אבל גם לפי' זה קשה בפל' המילולית בפסוק.

ולזה הוסיף "ופשוטו של מקרא הנה הגיעה השעה" -

זה פירוש של תוכן הענין על סדר המקרא, אבל אינו פירוש מילולית, לכן מביא פירוש זה לאחרונה.

אבל עדילין קשה למה לפירוש הא' מקדים "מדרש אגדה" מה רוצה להדגיש כאן, שהרי כל דבריו מקורם בחז"ל ובמדרש ואדרבה כל הגי' פירושים נמצאים בבראשית רבה.

בכת"י מילנסן - כ'. (אחד מכת"י ק העתיקים מרש"י וכת"י זה הוא היסוד ממהדורת ברלינר) ושם אחר הפי' הב' נוסף "זה הוא מדרש אגדה".

ולפי דפוס ראשון ודפוס רומי: הנה נא הגיעה השעה שיש לידאג על יופיך, לדעתל שלבעבור שאת לפה מראה והיו כי יראו אותך המצרי והרגו אותי ואותך יחלו, ד"א לדעתל זה כמה שנים כי אשה יפת מראה את ועכשיו אנו באים באנשים שחורל' ומכוערים אחיהם של כושים ולא הורג לו לראות באה לפה, ודומה לו הנה נא אדני סורו נא.

ויש עוד להאריך ולעיין למה בכמה מקומות מציין מקורו כמו מדרש אגדה, חכמינו ז"ל, זהו מדרש וכדומה, אף שכל דבריו מקורם בדברי חז"ל.

ובכללים אלו אפשר לפרש, התמיהה, בההוספות שנמצאים בכתב-יד ובדפוסים הראשונים, האם הם מרש"י בעצמו, או שזהו הוספות ממחברים ומעתיקים, וכבר כתבו חוקרים, שיש נוסח ספרד ונוסח אשכנז ועוד כמה תירווצים.

לתרץ תמיה זו, אפשר לשאול כמה מהדורות כתב רש"י לחומש, האם כתב הכל רק פעם אחת, ומאת שיצאה מפרי עטו לא הוסיף ולא גרע, הלא נכדו הרשב"ם כתב ריש פ' וישב:

"ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקריה של תורה באה ללמדנו ולהודיעהו ברמיזה הפשט והאגדות וההלכות והדינין, ועל ידי אריכות הלשון, ועל ידי שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, וע"י י"ג מידות של ר' ישמעאל, והראשונים מתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא, ולפי שאמרו חכמים אל תרבו בניכם בהגיון, וגם אמרו העוסק במקרא מדה ואינו מדה, העוסק בתלמוד אין מדה גדולה מזו וכו', וגם רבינו שלמה אבי

אמי מאיר מאור עיני הגולה, שפירש תורה נבליים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו לפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

הרי שרש"י בעצמו הודה שלש כמה אופנים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. וגם נכדו התווכח "עמו ולפניו". א"כ בודאי נתחדש ונוספו אצלו עוד פירושים ובמשך הזמן, נעתקו בכת"י שנכתבו אח"כ, וכן בכת"י אחרים נוספו על הגליון אף שנשאר אחר כל הגלגולים והצרות מפירושו כמה מאות כת"י (יותר מכל שאר פירושים וספרים שנכתבו כמו גמרות תוס', תשובות הגאונים וכו') שמראה על החביבות ועמדתו בין המפרשים.

אלו ההוספות לא הגיעו לכל אחד ואחד.

ואף כשהגיעו ציינו בכמה כת"י באות ת = תוספות, הלינו שזה תוספות על הראשונים, ומצד ת' זו כתב ברלינר ועוד שהם אינם מרש"י.

וכן קשה לומר שרק לפירוש רש"י יש כל כך הוספות, שהרי נמצאים הרבה כת"י מהרמב"ם, ועוד ספרים מהראשונים כמו הרשב"א רמב"ן ועוד, שהשתמשו בספריהם בכל הדורות, והרא"ל שהם נזכרים בכל הספרים שנתחברו אחריהם, עכ"ז לא מציינו כל כך הוספות, ועוד, לרוב הוספות שנמצאים בכת"י זה אינם נמצאים בכת"י אחר, ודוקא לרש"י נמצאים אותו ההוספות, בכמה וכמה כת"י באותו לשון המדויק.

[אף שנמצאים יותר ממאה כת"י מרש"י מ"מ נחלקים לד'-ה' בתי אבות].

ולפרש תמיהה זו, על פי פשטות אפשר לומר:

(א) שרש"י כתב פירושו והגיהה אותו כל ימי חייו (כמו הרמב"ם שכתב בעצמו שצריך לתקן כך וכך בספרו כידוע) וההוספות אלו לא הגיעו לכל אחד.

(ב) בכת"י שנמצא שם בהוספות ומסומנים באות ת או בסימן הוא להראות שזה היה הוספה לאחר זמן.

והוספה שנמצא בכל הכת"י ואין שום קושיא וסתירה מרש"י עצמו - קרוב לודאי שהם מרש"י.

והראי' מרש"י זו לך לך יב, יא: מל הוא זה שלקח על עצמו להוסיף (אם דפוס א' או רומי הם מהדורא בתרא) או לגרוע - אם הנדפס לפנינו הוא המהדב"ת.

אין המדובר כאן בשינוי תיבה וכדומה או בדילוג תיבות, שאפשר להרגיש בטעות או בסגנון וכו', אלא שרואים כאן הוספות בפירושים שלמים.

והמדפיסים הראשונים, העתיקו מכתבי-יד שהיה לפניהם, ולכן נמצאים כמה שינויים ביניהם.

המדפיסים שבאו אחריהם שלא הי' לפניהם כתבי-יד הלכו אחר דפוס וונציא, ומאז עד היום מדפיסים כמעט בלי שינויים. רק שכל מדפיס ומדפיס עוד טעויות, וכך נתרבו השגיאות.

גדולי ישראל שבזמנים הראשונים, לא הי' להם האפשריות לדבוק כל הדפוסים האשונים וכת"י עתיקים, גם להמזרחי, ולספר הזכרון, לא היו כל דפוסים הראשונים ובודאי לא כל הכתב יד.

להמפרשים כמו הגור ארי' הלבוש, ודברי דוד ועוד, לא מזכירים שום נוסח אחר או הוספה.

אף לברלינר שחי לפני מאה שנה, לא הי' לפניו כמה מדפוסים הראשונים, ואלו שהיו לפניו הוצרך לחזור לבעליו קודם עבר עליהם בעיון על כל התורה.

יש עוד להאריך בדבר זה אבל אין כאן מקומו.

*

ועל דרך זה אפשר לפרש גם התמיהות בהתחלת "דברי המתחיל".

רש"י בדיקנות שלו מצטט רק את המלים אותן הוא בא

לבאר על פשוטו של מקרא.

אבל המדפיסים וכן הרבה ממעתיקי כת"י לא צילנו
התחלת הד"ה, רק בכת"י ובדפוסים מדוייקים כמו דפוס
אלקבץ (דפוס ספרד) דפוס רומי שם יש נקודות על התיבות
מהפסוק.

כבר כתבנו לעיל מתל' בראשית שנוספו בכל הדפוסים,
אבל ברור שתיבה זו אינה מרש"י.

הרב אהרן חילטריק
- תושב השכונה -

ש ו נ ת

כד. בגליון ש"נ (אות כ"ז) כותב הרב מ.ל. אודות אמירת
אב הרחמים בשבת מברכים סיון, שהוא משום המאורעות
שאיננו בחודש זה, ומסיבה זו יש הנוהגים לאמרו גם בש"מ
אייר, וממשיך דאי משום הכי אינו מובן מדוע כו', ע"כ.

ראה דרך החיים, וז"ל: וכן כשמברכין החודש א"א
אותו . . . ובשבתות בימי הספירה אומרים א"ה אפילו
כשמברכין החודש ואפילו כשחל מילה בשבתות ההם אומרים
א"ה, ע"כ. וכ"כ בסידורו [ר"י"ע עמדין].

נראה מהנ"ל שסיבת אלו הנוהגים לומר אב הרחמים גם
כשמברכים ר"ח אייר (דהיינו גם בשאר השבתות דימי
הספירה, אפ"ל כשיש חתן או מילה וכו', חוץ משבת ר"ח),
אינו משום המאורעות הנ"ל, אלא משום אבלות דימי
הספירה.

אבל בעיון תפלה (סידור אוצר התפילות) אינו מפרט
כן, וז"ל: אב הרחמים, הזכרות נשמות הקדושים בכלל
שנהרגו על קידוש השם בגזירת תתנ"ו ובגזירת תתק"ו,
ע"כ. וכ"ה בכ"כ מקומות על מאורעות דשנים אחרות.

*

וצ"ע לפי הנ"ל, בדברי אדה"ז שכותב שאומרים אב
הרחמים בכל שבת חוץ מב' אופנים: (1) שבת מברכים. (2)
כשאינן אומרים תחנון. ואח"כ ממשיך אדה"ז: "כשמברכין
ר"ח סיון אומרים אותו". וי"ל שהוא לאפוקי ב' אופנים
הנ"ל כמו שמובא בדרך החיים וסידור הנ"ל, וכן פירש הרב
הנ"ל, והוקשה לו למה בש"מ אייר אין אומרים * , משא"כ
אם נאמר שכוונת אדה"ז הוא לאפוקי רק אופן הא', מובן

* שאלתו היתה רק בנוגע לשמבה"ח מנ"א דלמה אין
אומרים אותו עיל"ש.

המערכת

שאם יש חתן או מילה בש"מ סיון אין אומרים אותו, ולכן אתי שפיר למה לא הזכיר ש"מ אילר כי לעולם אין אומרים בו תחנון ובמילא אין אומרים אז אב הרחמים.

ושמעתי עוד סיבה לאמירת אב הרחמים בש"מ סיון, כי נקבע תענית בחודש זה ביום כ' בו, לזכר כל המאורעות.

* * *

כה. בגליון ש"נ (אות כ"ח) שאל הרב וו.ר. ש"קודם למנצח ובא לציון גואל, נדפס בסידור המנהג ספרד בנוגע להלימים שאין אומרים בהם תחנון, וצריך להבין למה השמיט שם שאין אומרים תחנון ערב ט' באב [במנחה], כדאיתא בשו"ע סי' תקנ"ב סעי' ל"ב, ע"כ.

ראה בשער הכולל פל"א סוסי"ח שמסביר בטוב טעם, וז"ל: ומה שלא הביא מנחת ערב ט"ב, מפני שאינו בסוג אחד עם מנחות הללו. . גם בשו"ע סימן קל"א במנהגי נפ"א לא הביא כלל מנחת עט"ב, כי אינו דומה לכל המנחות שהביא שם, ע"כ, ועוד שם, וז"ל: בשו"ע סימן תקנ"ב כתוב בפירוש אין אומרים תחנון בעט"ב במנחה משום דאיקרי מועד, גם נזכר במשנה וגמ' (תענית דף כ"ו ודף ל'). . ולמה לכפול אדמו"ר בסידור דינני השו"ע מאחר שלא מצא לחדש בזה מאומה, ע"כ.

הרב יוסף יצחק איזידעלמאן

- נחלת הר חב"ד -

ליום הבהיר
יום מלכנו
י"א ניסן

נשיא לבני אשר – והוא יתן מעדני מלך
שנת השמונים ושש לכ"ק אדמ"ר שליט"א
יחי המלך לעולם!

•
ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו,
חסידיו, ומכלל ישראל וינהיג את כולנו מתוך
בריאות, הרחבה ונחת – ושבקרוב ממש יהי' דיין
נצח בכל, עד להתגלות מלך המשיח, ר"הקיצו ורננו
שוכני עפר"

•
ויקויים הכתוב בספר נעים זמירות ישראל
—
דוד מלכא משיחא —
"ושרים כחוללים כל מעייני בך"

נדפס ע"י

הרה"ח לוי אלטער וזוג' מרת רייזל

ובנם יעקב

ובנותיהם דבורה לאה, שרה רחל, שיינדעל, חנה שיחיו

רייטער

קובץ
הערות וביאורים
פשוטו של מקרא

ב



גליון חגיגי מוגדל

לכבוד

יום מלכנו

י"א ניסן

שבת הגדול

גליון כז (תלו)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טרא עוועניו

שנת זשמה, תהא שנת חירות משיח - שנת הקהל

ומונים ושש שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, עש"ק פ' צו שבת הגדול שנת תשמח. שנת הקהל.

תוכן הענינים

בפרשיי עה"פ (וד"ה)

- ו, ג בד"ה מדו בד ג
ו, יט בד"ה המחטא אותה לאכלנה ד
ז, ג בד"ה את האלי' ו
ז, יב בד"ה והקריב על זבח התודה ז
ז, טו בד"ה ביום קרבנו לאכל ז
ז, לג בד"ה המקריב את דם וגו' ח
ח, ג בד"ה הקהל אל פתח אהל מועד ח
טשימת בלאורי כ"ק אדי"ש בפ' שמיני ט

פ ש ו ס ו ש ל מ ק ר א

בפירש"י ד"ה מדו בד (ו, ג): היא הכתונת ומה ת"ל מדו שתיא כמדתו, עכ"ל, ובפירש"י (שאח"ז) ד"ה על בשרו: שלא יהא דבר חוצץ בנתיים, עכ"ל.

ועיין בשפתי חכמים, וז"ל: ...ועל בשרו דכתיב בקרא קאי אתרוליהו וכו', עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) עיין בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם וז"ל: ...ולדעת ר"י בלומא (כג) הוא שם המין .. דס"ל שלוש ארבעה בגדים. ולדעת ר"ל הוא שם היחיד על הכתונת לבד, ותפס לשניהם שם מד שיהי' כמדתו, עכ"ל.

ולפי זה צריך עיון, מה מכריח רש"י בפשוטו של כתובים לתפוס דוקא דעת ר"ל ולמה לא הביא (גם) דעת ר"י.

(ב) עיין בתורת כהנים, וז"ל: ילבש על בשרו מה ת"ל ילבש להביא את המצנפת ואת האבנט דברי ר' יהודה וכו', עכ"ל, ועיין בפירוש התורה והמצוה שם שמפרש, וז"ל: מ"ש פעל ילבש זה שנית מיותר. ודעת ר' יהודה שבא להביא את המצנפת והאבנט.

ר"ל שאם לא יכפל ילבש אז על בשרו יסוב על פעל ילבש כאומר ולבש על בשרו מדו בד ומכנסו בד, ואז בהכרח נפרש שם מדו על הכתונת לבד, שלובשו על בשרו, ולא נוכל לפרש שמדו הוא שם המין על כל הבגדים כדעת ר' יוחנן הנ"ל, דהא המצנפת לובש על ראשו והאבנט על בגדיו לא על בשרו משא"כ עתה שכתב שנית פעל ילבש ממילא מ"ש על בשרו אינו חוזר רק למכנסים לא על ולבש הכהן מדו בד, ומפרשינו שמדו הוא שם המין שילבש מדיו ובגדיו, עכ"ל.

ולפי זה, גם כן, צריך עיון, למה פירש רש"י שמדו היא דוקא הכתונת.

והאיך פירש שמ"ש "על בשרו" קאי גם על הכתונת, והרי זה מגדיל עוד יותר הקושיא, לכאורה, שתיבת "ילבש" השנית מיותר, והוה לי' לכתוב: ולבש הכהן מדו בד ומכנסו בד על בשרו. ואדרבא, מ"ש "ילבש" שנית, מחלק בין הכתונת והמכנסים, כנ"ל באריכות.

אבל עיין ברמב"ן, וז"ל (לאחר שמביא לשון רש"י): והנה תרומת הדשן צריכה בגדי כהונה ואין עבודה בשני הבגדים מהם אבל הזכיר אלה השנים לדבר שנתחדש בהם כאן לומר שתהא הכתונת כמדתו . . ולמד שלא יהא בינו ולא בין המכנסים לבשרו כלום והוא הדין שצריכה כל בגדי כהונה כיון שהזכיר הכתוב שהיא צריכה בגדים וכו', עכ"ל.

וכנראה, כן לומד בדעת רש"י, אבל צריך עיון למה לא אמר רש"י זה.

ומ"ש הרמב"ן לדבר פשוט שתרומת הדשן צריכה בגדי כהונה ואין עבודה בשני הבגדים צריך עיון, שהרי כנ"ל יש לכאורה מחלוקת בדבר זה.

ג) למה אין רש"י מתרץ למה נאמר "ילבש" לאחר שכבר נאמר בתחילת הכתוב "ולבש".

ודוגמא לדבר זה מצינו בפירש"י בתחילת פרשת ויקרא ד"ה אל פתח אהל מועד (א, ג): מהו או יקריב יקריב וכו', וכן על דרך זה הי' צריך להיות השאלה כאן.

*

א) בפירש"י ד"ה המחטא אותה יאכלנה (ו, יט): הראוי לעבודה יצא טמא בשעת זריקת דמים שאינו חולק בבשר וא"א לומר שאוסר שאר כהנים באכילתה . . שהרי נאמר למטה כל זכר בכהנים יאכל אותה, עכ"ל.

ב) ובפירש"י ד"ה הכהן אשר יכפר בו (ז, ז): הראוי לכפרה חולק בו פרט לטבול יום ומחוסר כפורים ואונן, עכ"ל.

ג) ובפירש"י ד"ה עור העולה אשר הקריב לכהן לו

ה - יום מלכינו י"א ניסן - תשמח -

להי' (ז, ח): פרט לטבול יום ומחוסר כפורים ואונן שאינן חולקים בעורות, עכ"ל.

ד) ובפירש"י ד"ה המקריב אותה וגו' (ז, ט): יכול לו לבדו ת"ל לכהן המקריב הא כיצד לבית אב של אותו יום שמקריבין אותה, עכ"ל.

ה) ובפירש"י ד"ה המקריב את דם השלמים וגו' (ז, טג): מל שהוא ראוי לזריקתו ולהקטיר חלבינו יצא טמא בשעת זריקת דמים או בשעת הקטר חלבים שאינו חולק בבשר, עכ"ל.

וצריך להבין, בהשקפה ראשונה, על כל פנים. [ובאמת שאלות כאלו יכולים להיות רק בהשקפה ראשונה, שבודאי בעיון היטב בגמרא ותורת כהנים ומפרשיו בודאי יכולים למצוא תירוץ. אבל לאורך גיסא, כבר שמענו ריבוי פעמים שרש"י כתב פירושו באופן כזה שגם הבן חמש למקרא יכול להבין הכל בלי שום עיון בספרים אחרים].

א) למה צריך הכתוב לומר ענין זה, שהכהן המקריב והמכפר וכו' צריך להיות ראוי לקבל חלקו (שלא יהי' טמא וכו') ארבעה פעמים הן בחטאת והן באשם והן במנחה והן בשלמים.

ולמה אין רש"י מפרש למה אין יכולים ללמוד ממה שכתב בפעם ראשונה. ורש"י מפרש זה כמה פעמים בלי להזכיר שדבר זה נשנה בפרשה זו כמה פעמים.

ב) בד"ה א' וה' אומר רש"י: "יצא טמא" ואינו אומר: "פרט לטבול יום ומחוסר כפורים ואונן" כמו שאומר בד"ה ב' וג'.

ועליו בתורת כהנים על פסוק (ו, יט): הכהן המחטא אתה לאכלנה וגו', וז"ל: פרט לטבול יום ולמחוסר כפורים ולאונן, עכ"ל.

ג) למה אין רש"י אומר בד"ה א' על דרך שאומר בד"ה ד': "יכול לו לבדו ת"ל כל זכר בכהנים לאכל אותה".

ד) למה אין רש"י מפרש בד"ה ד' על דרך שפירש בד"ה

א' ב' ג' וה' שהפירוש הוא מי שראוי להקרבה וכו'.

ה) בד"ה א' וב' אומר רש"י: "הראולי", ובד"ה ה' אומר: "מי שהוא ראולי", ובד"ה ג' אומר: "פרטי", ואינו אומר לא "הראולי" או "מי שהוא ראולי".

ו) בד"ה א' אין רש"י מעתיק תיבת "הכהן" הנאמר בתחילת הכתוב אבל מעתיק תיבת "לאכלנה" הנאמר אחר תיבות "המחטא אותה".

משא"כ בד"ה ב' מעתיק רש"י תיבת "הכהן" הנאמר קודם תיבות: "אשר לכפר בו", אבל אין מעתיק תיבות "לו להי" הנאמר אחר תיבות "אשר לכפר בו".

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

בפרשתינו ז, ג, בד"ה את האלי' מפרש"י "לפלי שאשם אינו בא אלא איל או כבש, ואיל וכבש נתרבו באלו".

ואינו מובן מדוע רש"י מפרש זאת הרלי הבן ה' למקרא למד כבר בפרשת ויקרא ששם מפורש ממה האשם בא ושם זה מפורש שאיל או כבש ומדוע רש"י מפרש זאת שוב? *

הת' יוסף פרידמאן
- תות"ל 770 -

* בפ' ויקרא בנוגע לקרבן אשם (נאמר רק איל שרק אשם מצורע (ואשם נזיר) הם מכבש ואודותם לא למד עדיין הבן ה') ושם נאמר הקרבת האלי' רק לגבי כבש ולא איל, ומדוע כאן גבי איל אליתו קרובה, ולכן מבאר רש"י מאחר שקרבן אשם הוא רק איל או כבש (שאודותיו הבן ה' עדיין לא למד) ולכן מובן שהאיל (כמו) הכבש נתרבו באליה, כי הכבש והאיל הם אותו מין אלא שהכבש הוא קטן והאיל הוא גדול, ועיין שפ"ח שמפרש באו"א.

המערכת

ידוע הפתגם של רש"י "אני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא" היינו שרש"י בכל התורה כולה אינו מפרש אלא מה שע"י פירושו יהי' מובן ה"פשוטו של מקרא".

והנה בפרשתינו (ז,ו) בד"ה "קדש קדשים הוא" מפרש"י "בתורת כהנים הוא נדרש".

וצלה"ב: לכאורה ממ"נ הלא רש"י מדבר פה לבן חמש למקרא וממילא אם ס"ל שיש איזה קושיא בהבנת הפשש"מ פה על המילים "קדש קדשים הוא" הי' צריך לפרשו ולאמרו כדי שיהא מובן הפשש"מ להבן חמש למקרא ומה מועיל לנו זה שרש"י מודיענו ש"בתורת כהנים הוא נדרש" ולסמוך שהבן חמש למקרא ילך וילמוד תורת כהנים כדי להבין הפשש"מ? ואם ס"ל לרש"י שבאמת דבר זה הוא מובן א"כ למה בכלל אומר כלום?

*

בפרשתינו (ז,יב) ברש"י ד"ה "והקריב על זבח התודה" מפרש"י בא"ד "ושיעורן חמש סאין ירושלמיות, שהן ו' מדבריות, כ' עשרון" ולכאורה ע"פ פתגם הידוע של רש"י "אני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא" צלה"ב מה נוגע לפשוטו של מקרא לדעת מה הי' השיעור של המצות?

הת' יוסף יצחק הכהן פערלאוו
- תלמיד בישיבה -

בפרשתינו ז,יב, בד"ה מרבכת מפרש"י "לחם חלוט ברותחים כל צרכו".

והרי רש"י פי' זאת לעיל פי"ו פי"ד "מרבכת - חלוטה ברותחין כל צרכה" ומדוע חזר לפרש זאת שוב כאן.

הת' יצחק שאנאוויטש
- תלמיד בישיבה -

ברש"י פרשתינו פי"ז פט"ו ד"ה ביום קרבנו יאכל מפרש וכזמן בשר זמן לחמה ולכאורה לא מובן מה ההכרח

ממילים ביום קרבנו זמן הלחם? [וברא"ם מפרש שתיבת קרבנו מיותרת והול"ל ביומו אלא שא"כ ק' למה רש"י מעתיק תיבת לאכל].

ואולי י"ל שק' התיבות ביום קרבנו לאכל שתיבת קרבנו קאי על הבעלים ותיבת לאכל קאי על הקרבן ולכאורה הול"ל ביום הקרבתו לאכל ומזה משמע שלאכל מרבה עוד דבר נוסף על בשר התודה עצמו ולכן מפרש רש"י שגם הלחם כבשר ולכן הפסוק מדייק קרבנו של הבעלים שכולל גם הלחם לאכל.

הת' שנ"ז פבזנר
- תלמיד בישיבה -

בפרשתינו פרק ז' פסוק לג ברש"י ד"ה המקריב את דם וגו' מפרש "(פסחים נט) מי שהוא ראוי לזריקתו ולהקטר חלב חלביו יצא טמא משעת זריקת דמים או בשעת הקטר חלבו שאינו חולק בבשר".

ולכאורה אינו מובן מה קשה בפש"מ שרש"י צריך להביא את הדרשה הנ"ל ומדוע אינו מבאר בפשטות שהמקריב את דם השלמים ואת החלב הוא מקבל את שוק הימין למנה בפשטות כהמשך הפסוק הבא לאח"ז פסוק ל"ד כי את חזה התנופה וכו'. כפירוש האבן עזרא פסוק ל"ג עיל"ש, עילן הרא"ם שמקשה כנ"ל ואינו מבאר ע"פ פש"מ.

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

בפרשת צו פרק ח' פסוק ג': בד"ה הקהל אל פתח אהל מועד" מפרש"י "זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה (ויק"ר)".

ולכאורה צלה"ב:

(א) למה מעתיק רש"י רק "הקהל אל פתח אהל מועד" ולא את כל הפסוק (ואת כל העדה וכו') כיון שזה נוגע לפירושו שאז החזיק מועט את המרובה.

ט - יום מלכינו י"א ניסן - תשמח -

(ב) מה זה נוגע לפשוטו של מקרא לאמר שזה "אחד מן המקומות" שהחזיק מועט את המרובה. *

הת' שלמה זלמן חלימסאהן
- תות"ל 770 -

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

נת' בהתוועדות	ד"ה	פרק ופסוק
שמילני תשכ"ה	ויהי ביום השמילני.	ט, א
	למה אין רש"י מפרש מדוע אמר משה לאהרן לאמר לבנ"י, בשעה שכל ציווי התורה אמרם משה לבנ"י.	ט, א ואילך.
שמילני תשמ"ה	למה אין רש"י מפרש מהו הדבר שעשו בנ"י שע"י נראה "כבוד ה'".	ט, ו
שמילני תשל"ב (1)	קרב אל המזבח.	ט, ז
שמילני תשמ"ב	למה אין רש"י מפרש שינוי הל' "ויקריבו" - "ולמצאו".	ט, ט-לב

* אפ"ל שאל"כ קשה איך הי' יכול להקהל את כל העדה למקום קטן כזה שזה חידוש ונס הכי גדול, ע"ז מתרץ רש"י שענין כזה הי' כמה פעמים וזה - רק - אחד מן המקומות וכו'.

ל - יום מלכנו ל"א ניסן - תשמח -

ט, לא	ואת הבשר ואת העור.	שמלני תשלי"ז
ט, לב	ולמצלאו.	שמלני תשמ"ב
ט, כב	ולברכס.	שמלני תשלי"ד (2)
שם	וירד.	שמלני תשלי"ד (3)
ט, כג	ולבא משה ואהרן וגו'.	שמלני תש"מ
ל, ב	ותצא אש.	שמלני תשכ"ו (4)
ל, ד	שאו את אחיכס וגו'.	שמלני תשלי"ו (5)
ל, ט	לין ושכר.	שמלני. תזרלע. מצורע תשמ"א
ל, טו	שוק התרומה חזה התנופה.	צו תשמ"ו
ל, טז	שעיר החטאת.	אחש"פ תשלי"ט
ל, יט	הילטב בעני ה'.	(אחש"פ). מוש"פ שמלני תשלי"ט (6)
שם	הילטב בעני ה'.	אחש"פ. שמלני. תזו"מ תשמ"ב (7)
ל, כ	וילטב בעניו.	שמלני תשכ"ט (8)
שם	וילטב בעניו.	אחש"פ. מוש"פ שמלני תשלי"ט
שם	וילטב בעניו.	שמלני תשמ"ב (7)
לא, א	אל משה ואל אהרן.	שמלני תשמ"ו
לא, ב	למה אין רש"י מפרש מדוע לא נאמרה פ' זו מיד לאחר מ"ת.	שמלני תשד"מ

שם	דברו אל בני ישראל.	שמני תש"א
שם	זאת החי' (הא')	שמני תש"א
שם	זאת החי' (הא').	שמני תשמ"ג
שם	זאת החי' (הב').	שמני תש"א
שם	זאת החי' (הב').	שמני תשמ"ג
שם	זאת החי' מכל הבהמה.	שמני תש"א
יא, ד	למה אין רש"י מפרש מדוע צריך לפרט אלו (החיות) שיש להם רק סימן אחד.	מוש"פ שמני תש"ט
יא, ח	ובנבלתם לא תגעו.	שמני תש"ה
יא, יז	השלך.	שמני אחו"ק תשכ"ח (9)
שם	כוס וינשוף.	שמני אחו"ק תשכ"ח (9)
יא, כא	ממעל לרגליו.	שמני תשמ"ו
יא, מב	הולך על גחון.	שמני תש"ל (10)
שם	כל הולך.	שמני תש"ל (11)
שם	הולך על ארבע.	שמני תש"ל
שם	כל.	שם
שם	מרבה רגלים.	שם
יא, מד	ולא תטמאו וגו'.	שמני תשמ"ג
יא, מה	כי אני ה' המעלה אתכם.	שמני תשמ"ג

יב - יום מלכינו י"א ניסן - תשמח -

יא, מז	בין הטמא ובין הטהור.	שמיני תשכ"ה (12)
שם	בין הטמא ובין הטהור.	שמיני תשד"מ
שם	ובין החי' הנאכלת.	שמיני תשכ"ה (13)
שם	שם.	שמיני תשד"מ

(1) ה"לינה של תורה" בהפרש"י: ז 298 ואילך. (2) כב 41 ואילך. (3) כב 41 ואילך. (4) לב 49 ואילך. (5) יז 100 ואילך. (6) שם 106 ואילך. (7) שמיני תשד"מ. (8) יז 109 ואילך. (9) ז 54 ואילך. (10) יז 117 ואילך. (11) שם 119 ואילך. (12) ז 65 ואילך. (13) ראה הערה הקודמת.

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

ליום הבהיר יום מלכנו י"א ניסן

נשיא לבני אשר - והוא יתן מעדני מלך
שנת השמונים ושש ל'ק אדמר' שלי'ד"א

יחי המלך לעולם!

•
ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו, תלני ידיו,
חסידיו, ומכלל ישראל וינהיג את כולנו גתוך
בריאות, הרחבה ונחת - ושבקרוב ממש יהי ידן
נצח בכל, עד להתגלות מלך המשיח, ר'הקיצו רננו
שוכני עפר"

•
ויקויים הכתוב בספר נעים זמירות ישראל

- דוד מלכא משיחא -

"ושרים כחוללים כל מעייני בך"