

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה, ובחסידות



חג השבועות

נשא

גליון לא (נא)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 סראי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שלשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

מפתח

פתח דבר

שיחות

ד צעקת בנ"י אל ה'

לקוטי שיחות

ה החיוב דקטן במצות ראי' לשיטת הרמב"ם

ח דבר שבמנין אפילו באלף לא בטיל

ט כמות ואיכות

י טעם למנהג ישראל לאכול מאכלי חלב בחה"ש

יב חומר וצורה וחומר היולי (גליון)

טו בענין הנ"ל

נגלה

טז לא זו אף זו בשתי תיבות

טז פעולת הקדשת שור לעולה

יז מבוי שהכשירו בקורה (המשך)

יח הערות בשו"ע אדה"ז

כא מצוה בה יותר מבשלוחה (גליון)

חסידות

כא חי בעצם

כג שכינה לפני הצמצום (גליון)

כד פורים ושש"פ ר"ה למס"נ (גליון)

כד צורך האדם לדצ"ח (גליון)

כו תשובות להיכי תמצי לגליון ל (נ)

פ ת ח ד ב ר

בשבת והודאה להשי"ת מגישים אנו בזה לקוראים ומעיינים גליון הראשון מהחמשים השני דקובץ הערות וביאורים.

מטרת הקובץ ידועה לכל - בימה לעיון והעמקה בלקוטי שיחות של כ"ק אדמו"ר שליט"א להשתדל לירד לעומקם עד כמה שאפשר.

ויתירה מזו, אשר נוסף לעיקר מטרת קובצים כגון אלו - בימה לעיון והעמקה בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א - משמשים קובצינו אלו "מרכז" אשר בו יתדברו אנ"ש והתמימים, בנגלה ובחסידות, בענינים בה עוסקים, מי בספקותיו ומי בביאוריו, להבין הענינים על בוריים.

ות"ל שרעיונינו להוציא לאור גליונות אלו מדי שבת בשבתו וביומי דפגרא מצא אוזן קשבת אצל אנ"ש ובפרט אצל תלמידי התמימים, ומתקבלים באהדה והתענינות רבה בתוככי אנ"ש והתמימים למקומותיהם.

בהזדמנות זו הננו לפנות בבקשה אל כל אחד ואחד מאנ"ש והתמימים שי' להשתתף בתכיפות יותר ע"י כתיבת ביאורים הערות וכו', להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהא רעוא מן שמיא שיהי' הכפלים לתושי' דהחמשים השני (דכפלים לתושי' אינו מוגבל בב' פעמים (כמות) אלא הכפלים הוא (באיכות) שלא בערך לגבי החמשים הראשון).

ונזכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

המערכת

מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א על הקובץ דפ' במדבר (גליון ל (נ):

נת' ות"ח.

ודבר בעתו-

בסמיכות ל"ג בעומר

יום שמחתו גדולה דהרשב"י.

אזכיר עה"צ.

ש י ח ו ת

א. בשיחת ש"פ בשלח, ט"ו בשבט ש.ז. (הנחה בלתי מוגה):
הקשה כ"ק אד"ש:

"בשעת מ'לערנט אין דעם פסוק הנ"ל אז "וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'" [ביז אז זיי האבן זיך צוטיילט אויף "ארבע כתות" ווי דער ירושלמי דערציילט] - ווערט א שטורעם'דיקע קשיא, וואס דאס איז א "קלאץ קשיא":

מיט עטלעכע פסוקים פריער האט מען דאך געלערנט ווי דער אויבערשטער האט געזאגט משה'ן אז ער זאל ווארענען די אידן אז עס וועט זיין "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם גו'" - איז וואס איז מיטאמאל נתחדש געווארן בא די אידן אין אונזער פסוק אז ווען זיי האבן דערזעהן אז "מצרים נוסע אחריהם" איז געווארן "וייראו מאד ויצעקו גו"?!?

און רש"י שטעלט זיך בכלל ניט אויף דער שאלה, אע"פ וואס דאס איז א "קלאץ קשיא" וואס וועט גלייך נחעוורן ווערן בא דעם בן חמש למקרא בשעת ער וועט לערנען די פסוקים".

ולהעיר מלקו"ש חי"א בשלח (א) (ע' 52) וז"ל: "בהמשך הסיפור דיציאת בני ישראל מארץ מצרים ורדיפת המצרים אחריהם נאמר בפרשתנו: "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". ומעתיק רש"י מן הכתוב תיבת "ויצעקו" ומפרש: "תפשו אומנות אבותם".

וצלה"ב:

(א) מה קשה בתוכן הכתוב שבגלל זה הוצרך רש"י לפרש את פירושו הנ"ל? - הלא פי' הכתוב מובן בפשטות: כאשר ראו בני ישראל שהנס בצרה, כי "מצרים נוסע אחריהם", צעקו והתפללו אל הקב"ה שיציל אותם, (ואח"כ מקשה עוד כמה קושיות ובאות ג' מבאר).

והביאור בזה: הקושי שבהכתוב (בתיבת "ויצעקו") שרש"י בא לתרץ הוא:

מה מקום הי' להתפלל ובצעקה להקב"ה - הרי כבר הבטיח להם הקב"ה שבנ"י יבואו לארץ ישראל. ועד כ"כ שבנ"י יוצאים ביד רמה (אף ש"וירדף אחרי בני ישראל"), ועפ"ז אינו מובן, ממ"נ: אם האמינו בהבטחת הקב"ה - אין צורך להתפלל. ואם לא האמינו (כי עי"ז שראו ש"מצרים נוסע אחריהם" והים לפניהם כו' נפלו בהם ספיקות כו'), הנה מה מקום הי' להתפלל?

ולכן מפרש רש"י: "תפשו אומנות אבותם", היינו שזה

- שמצינו -

שמצינו תפלות אצל האבות הוא לא רק שהתפללו בעת צרה, או במצב כיו"ב המביא לידי תפלה להקב"ה, כ"א זו הייתה אומנות שלהם (ע"ד ל' רש"י בישראל ובלעם), שכן התנהגו תמיד בכל עת להתפלל להקב"ה (וכמו שמוכיח כן מן הכתובים, כדלקמן).

ועד"ז הי' אצל בנ"י (בנים ל"אבותם"), שגם הם התפללו להקב"ה אף שכבר הייתה להם הבטחה מאת הקב"ה שיבואו לארץ.

[ומה שנאמר בהכתובים לאח"ז שבנ"י אמרו אל משה "המבלי גו' טוב לנו עבד מצרים גו'" - הרי זהו לאחרי ש"ויצעקו בנ"י אל ה'" ולא נענו - שאזי החילו להתאונן.

גם י"ל שדיבורים אלו לא באו מחמת העדר האמונה בה' (וכוונתם בזה הייתה להתלונן כו'), אלא שדברו כן מחמת מצבם הדחוק, כטבע בנ"א הנמצאים בעת צרה כו' שמדברים מפני הצער בלי כוונה וכמרז"ל איך אדם נתפס בשעת צערו כי לא ברשע ידבר אלא לא בדעת. אבל האמונה בהבטחת הקב"ה בתוקף אצלם, וכמפורש בפרש"י לאחרי זה עה"פ "דבר אל בנ"י ויסעו - כדאי זכות אבותיהם והם והאמונה שהאמינו בי" - הרי מפורש שבנ"י האמינו בה' ובזכות זה יצאו לקרוע להם היס"ל]. עכ"ל.

ה מ ע ר כ ת

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ב. בלקו"ש פ' קדושים תשל"ח בהערה 57 כתב וז"ל: לכאו' י"ל מעיין זה במצות ראי' שמלשון הרמב"ם במ"ע נ"ג משמע שהחיוב לעלות "עם כל בן זכר שיש לו שאפשר לו להלוך לבדו" הוא מדאורייתא, וכ"מ ברמב"ם הל' חגיגה פ"ב הל' ג' - שלא כתב שהוא מד"ס כמ"ש בהל' ציצית ברכות סוכה ולולב (אבל ראה לח"מ וקרית ספר שם). וכך מפורש בפיה"מ להרמב"ם חלה פ"ד מי"א (וראה טו"א חגיגה ו), א סוף קטע המתחיל פיסקא) דמירושלמי חגיגה פ"א ה"א משמע דקטן ד(ב"ש ו)ב"ה חייב מה"ת. וראה העמק שאלה לשאלות שאילתא קל"ז סק"ב דלהרמב"ם הוא גם לקרבן), כי מכיון שנאמר "כל זכורך" הרי התורה רבי' לקטן, א"כ נכללו במצוה מדאורייתא. ועפ"ז מובן מה שהביא הכתוב ד"כל זכורך" אף שבבבלי כתב דקרא אסמכתא בעלמא. ועפ"ז חידוש הוא לכאו' די ש מה"ת חיוב "כדי לחנכו במצות" וראה העמק שאלה שם, ואכ"מ. עכ"ל.

ואולי אפשר להוסיף בהראי', דעי' בסוכה כח, א, דקטן שאי"צ לאמו חייב בסוכה, ובגמ' שם מנה"מ דת"ר "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" וכו' "כל" לרבות את הקטנים, והתנן נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה, ל"ק כאן בקטן

שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, קטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. ואי נימא כהלח"מ וקרית ספר דהרמב"ם נמשך אחר לשון הברייתא, א"כ למה בהל"ס סוכה לא הביא הפסוק דהברייתא דכל האזרח וכו' לרבות הקטנים, משמע מזה דדוקא הכא הביא הקרא, דסב"ל דהוה דרשה גמורה, והוה חיוב דאורייתא.

ועי' בנצי"ב חגיגה ו, א, (בד"ה והא) שמביא ראיה לשיטת הרמב"ם דהוה מדאורייתא מהא דמבואר בגמ' שם ז, א ואין נראין חצאין משום שנאמר "כל זכורך" וכו' סבר רב יוסף למימר מאן דאית לי' עשרה בנים לא ליסקו האידינא חמשה ולמחר חמשה כו', היינו שמפרש הברייתא שאם בא להראות במקצת בניו, אינו יוצא מצות ראיה כלל, משמע מזה דראיית בניו הוה דין דאורייתא, עיי"ש בארוכה.

והנה הרמב"ם בהל"ס חגיגה שם הל"ב כתב וז"ל: המקמץ והוא שמלאכתו לקבץ צואת כלבים וכו' ב לעבד העורות או לרפואה, וכך המצרף נחשת במחצב שלו והעבדנין, אע"פ שהן מאוסין מפני מלאכתן, הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות עכ"ל, וכתב בכס"מ דאע"פ דמבואר בברייתא שם ד, א ודף ז, ב דאחרים אומרים דהמקמץ והמצרף נחשת וכו' פטורין מן הראיה שנאמר "כל זכורך" יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך, מ"מ לא פסק הרמב"ם כמותן, דמכיון דבלשון אחרים מיתנייא, משמע דרבנן פליגי עלייהו ומיחייבא, ונקטינן כוותייהו וכו' דאיכא למימר דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לדרשה אחרייתי עיי"ש.

ובשו"ת מהרי"ט חלק אהע"ז סי' י"ד (ד"ה ואיכא למידק) הקשה ע"ז וז"ל: ואכתי קשה דאי רבנן דרשי כל זכורך לדרשא אחרייתי אמאי נקט הגמ' דרשה דאחרים דקאמר אלא "זכורך" למאי לכדאחרים, הו"ל למימר לדרשה דדרשי רבנן. ועוד דרך הגמ' דבעי ורבנן האי "זכורך" מאי עביד לי', עכ"ל.

ולפי הנ"ל אפ"ל, דרב יוסף באמת סב"ל דחיוב קטנים הוה מדאורייתא, ו"כל זכורך" בא לומר דמאן דאית לי' עשרה בנים לא ליסקו האידינא חמשה ולמחר חמשה, וזה סב"ל ג"כ רבנן דפליגי על אחרים, ומה דהקשה עליו אביי בדף ז, א פשיטא הי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו משוית להו זריזין, הנה לרב יוסף אין זה קשה כלל, דזה גופא גילתה התורה דאם לפועל נראה לחצאין ולא הביא כל בניו עמו, גם הוא לא יצא ידי חובת ראיה (והוה כאילו שלא הביא עולת ראיה דלא יצא כמבואר ברמב"ם שם ריש הל"ס חגיגה) ולדידי' שפיר מיתוקם הברייתא דאין נראין חצאין, דאם לא הביא כל בניו עמו לא יצא, ודוקא אביי דסב"ל לעיל ד, א דהחיוב הוא רק מדרבנן, וכך בדף ו, א "אמר אביי כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין לי' מדרבנן",

וא"כ כיון דבלא"ה יוצא מדאורייתא ידי חובתו, והוא רק דין דרבנן, א"כ מקשה שפיר פשיטא דהי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו זריזין, ולכן צריך לומר כאחרים למעט המקמץ וכו', ועפ"ז לא קשה קושיית המהרי"ט הנ"ל דלמה לא הביא הדרשה דרבנן, כיון דזהו לפי אביי, דסב"ל דהחיוב דקטנים הוה מדרבנן, וא"כ לא שייך לדרוש מאן דאית לי' עשרה בנים וכו' כנ"ל, כקושייתו דהי מינייהו משוית פושעים וכו', אבל אה"נ דרבנן דפליגי על אחרים סב"ל כרב יוסף דהוה דאודייתא, ולמעט ראי' לחצאיין.

אבל לפי"ז צריך להבין דלמה לא הביא הרמב"ם הך דין דאינו נראה לחצאיין, דאם לא הביא כל בניו עמו לא יצא ידי חובתו? כיון דלא פסק כאחרים.

ואולי אפשר לומר דהנה גם בזה שיש חיוב דאורייתא להביא הקטן עמו לעלות לרגל אפשר לפרש בב' אופנים: א) הוא פרט בחיוב האב, היינו דכמו שהוא חייב לעלות בעצמו, חייב לעלות גם עם בניו, והוא פרט בחיוב שלו, ואם לא הביא בניו עמו לא יצא גם חיוב שלו. ב) דאי"ז פרט בחיוב שלו, אלא הוא חיוב נוסף מצד הקטן להביא את בנו לחנכו במצוות, ואם לא הביא בנו, הנה חיוב שלו יצא בשלימות, אלא שלא קיים חיובו הנוסף, שצריך לחנכו במצוות. (וע"ד המבואר בלקו"ש חי"א פ' בא לגבי מצות פדיון הבן וכו' אם הוא חיוב דאב, או חיוב דבן עיי"ש).

והנה מדברי רב יוסף בהברייתא דאיין נראיין לחצאיין דלא ליסקו האידנא חמשה וכו' משמע כאופן הא', דאם לא הביא כל בניו עמו לא קיים גם מצוות ראי' שלו, דעצם הראי' של האב הוה לחצאיין, אבל מלשון הרמב"ם שכתב "כדי לחנכו במצוות" משמע דאיין זה פרט בחיוב האב אלא חיוב נוסף הבא מצד הקטן, דכיון שכשיגדל יתחייב לעלות לרגל בעצמו, לכן יש עכשיו חיוב לחנכו ולהעלותו עמו.

ועי' בירושלמי בריש חגיגה דר' שמואל בר אבא רצה לומר דגם קטן חרש חייב, דכיון שיש גזה"כ "כל זכורך" לרבות הקטן הייתי אומר אפי' קטן חרש יהא חייב, כיון דסתם קטן הוה חידוש הי' אפ"ל אפי' חרש, ולבסוף מסקינן התם דקטן חרש פטור כקן שאינו ראוי לאחר זמן עיי"ש היטב, ובפני משה.

ואפשר לומר דזהו ביאור פלוגתתם כהנ"ל, דר' שמואל בר אבא סב"ל כאופן הא', דהחיוב דקטן הוא פרט בחיוב האב, וא"כ אינו נוגע כלל אם הוא חרש ואח"כ לא יבוא לידי חיוב, כיון דכאן איין דנים כלל מצד הקטן בעצמו, וכיון דהאב הוא בר חיובא, במילא צריך להעלות גם בנו עמו אף שהוא חרש, וזהו ע"ד המבואר במנחת חינוך מצוה תרי"ב גבי מצוות הקהל, שחייב להעלות טף, גם אלו שלא יתחייבו אח"כ כגון חרש וכו', ועי' ג"כ בשפת אמת חגיגה ג, א (מובא בלקו"ש חי"ד

ע" 421 עיי"ש) כיון דכאן איך החיוב מצד הטף גופא, אלא מצד המביא עיי"ש, ולכן רצו ר' שמואל בר אבא לומר דגם קטן חרש חייב לעלות, אבל לבסוף מסיק בירושלמי דזה אינו, דכיון שאינו ראוי לבוא לאחר זמן גם עכשיו ליכא שום חיוב, וזהו משום דסב"ל כאופן הב' דכל הדין דקטן אינו פרט בחיוב האב, אלא הוא דין מצד הקטן, לחנכו במצוות, וכיון דאח"כ לא יתחייב, גם עכשיו ליכא שום חיוב.

(ובמלוא הרועים ערך סומא אות י' כתב וז"ל: נסתפקתי קטן שנולד סומא, אי אביו חייב למולו לר' יהודא דסומא פטור מן המצוות, אי נימא דאף דאיהו פטור מכל המצוות, מ"מ אביו בר חיובא הוא, ועלי' רמיא מצוה זו, או דנימא כיון דכתיב המול ימול, וערל זכר אשר לא ימול וכו', דזה קאי על הנמול בעצמו דחייב כרת אי לא מל נפשי' בגדלותי', כל היכא דקרינן וערל זכר אשר לא ימול, קרינן המול ימול, וכל היכא דלא קרינן וערל זכר, לא קרינן המול ימול, כיון דיליד הזה לאו בר חיוב הוא למימהל נפשי' בגדלותי', גם אבוה לא חייב לממהלי' עכ"ל. והביאור בזה אפשר לבאר כהנ"ל ועפ"י מ"ש בלקו"ש הנ"ל, דאי נימא דחיוב האב הוה מחמת עצמו, א"כ לא איכפת לן מצבו של הבן, דהאב מ"מ חייב, אבל אם החיוב הוא מצד הבן גופא, כיון דהוא פטור מכל המצוות ליכא בזה שום חיוב גם מצד האב).

וא"כ אפ"ל דזהו ג"כ הטעם מה שפסק הרמב"ם דהחיוב דאורייתא דקטן הוא בכדי לחנכו במצוות, כמסקנת הירושלמי, וסב"ל דהוה חיוב נוסף על חיובו של עצמו, ולכן גם לא הביא הך דין דאין נראין לחצאין וכו' דהיינו דאם לא הביא כל בניו עמו לא יצא ידי חובתו שלו ג"כ, דכנ"ל, אין זה פרט בחיוב שלו, ורק לא קיים המצות דאורייתא שצריך לחנך בנו במצוות, ו"כל זכורך" דריש בפשטות לרבות קטנים שיש מצוה דאורייתא להעלותם, בכדי לחנכם במצוות.

ועי' במשנה למלך בפ"ב מהל' כלי המקדש ה"ג בסוף דבריו שכתב וז"ל: וכבר ידוע שדרכו לסמוך על הירושלמי עכ"ל, ועי' ג"כ בראב"ד הל' ק"ש פ"ג ה"ו, ועי' בספר משך חכמה ר"פ ויקרא ד"ה שוב ראיתי עיי"ש.

ועיי"ש בלקו"ש חי"ד שכתב בנוגע להקהל דבהנוגע לטף עצמם, השתתפותם הוא רק המצוה עצמה, בלי שום פניות אפ"י פניות דקדושה, ומביא דעפ"ז יומתק מש"כ ברמב"ם סוף הל' חגיגה שהוא כיום שניתנה בו בסיני (דכל בני' היו באותו מעמד) וממשיך דעפ"ז יומתק מש"כ במנ"ח (הנ"ל) דטף שאינו שאינו שייך לשום מצוה (כשיגדל) ג"כ שייך להקהל עיי"ש.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ג. בלקו"ש פ' במדבר ב' סיון ש.ז. מבאר ד"דבר שבמנין

- אפ"י -

אפי' באלף לא בטיל", שאני משאר הענינים שאינם מתבטלים כמו בעלי חיים וכו' דשם חשיבותם ניכר בגוף הדבר ולכן לא בטלי משא"כ בדבר שבמנין אין החשיבות ניכר בגוף הדבר כלל, ודוקא ע"י שמונה אותם מתגלה חשיבותן עיי"ש.

ויש להעיר מהא דזבחים עב, א גבי זבחים שנתערבו דמקשה וניבטלו ברובא וכי תימא חשיבי ולא בטלי הניחא למ"ד כל שדרכו לימנות שנינו, אלא למ"ד את שדרכו למנות שנינו מאי איכא למימר כו' ובתוס' שם בד"ה אלא מקשה וז"ל: תימה מי גרע שור גדול מאת שדרכו למנות הא אפי' חתיכה בעלמא חשיבא את שדרכו למנות משום דחשובה להתכבד בפני האורחים וכו' עיי"ש.

ובספר אור הישר שם תירץ עפ"י דברי רש"י דלפי ערך חכליתן של השור והחתיכה חילוק גדול ביניהם, דחתיכות דרכן לחלקן במכירה או במתנה לאחדים, משא"כ שוורים נמכרים הרבה ביחד לאדם אחד, משו"ה אין לנו להתחשב עם גודל השור רק עם אופן מכירתו, ושני הדברים ביאר רש"י, דבחולין (ק, א בד"ה כל) פי' דלהכי קבעוה חז"ל לחתיכה בדרכה לימנות, דאדם עשוי למנות חתיכותיו למנין האורחים שזימן, עיי"ש. משא"כ שוורים אי אפשר לחשבן בדרכן למנין דכשמוכר הרבה בהמות ביחד יש שמוסיפין ללוקח יתרה, או מוכרין כל העדר כדפירש"י הכא עיי"ש. ומזה נראה ביוה, דהא דדבר שבמנין אפי' באלף לא בטיל אינו תלוי בגוף הדבר מצ"ע, דכאן אמרינן דאפי' דבר גדול אינו דבר שבמנין וכו' ובטיל, אף דחתיכה אחת הוה דבר שבמנין, כיון דזה תלוי בפועל אי מונין אותו אם לא.

ועוד יש להעיר במ"ש בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ב סי' קל"ז בשם חידושי הרי"מ דאף דדבר שבמנין לא בטל רק מדרבנן, מ"מ זהו רק בדבר שאינו מצוה מן התורה למנות, אבל דבר שמצוה מה"ת למנות לא בטל מן התורה ובזה תירץ קושית התוס' בב"מ ו, ב בד"ה קפץ, דלכן אינו מתבטל עיי"ש וא"כ ה"ה אפ"ל בנדון זה, שיש ציווי למנות ישראל, שנתוסף בזה מעלה יתירה.

י.י.א. - תלמיד הישיבה

ד. לקו"ש ח"ב פרשת במדבר (בתחילתו): מנין איז א זאך וואס איז ניט פארבונדן און ווייזט אינגאנצן ניט אן אויף דעם תוכן פון דער זאך וואס ווערט געציילט, ווארום אין מנין ציילט מען אלעמען גלייך, אן קיין אונטערשייד פון א גרעסערן מיט א קלענערן אין כמות אדער אין איכות. דער גרעסטער פארנעמט אין מנין ניט מער ווי איין צאל, און דער קלענערער ניט ווייניקער ווי איין צאל...".

הנה, חלוק הוא העדר ההתחשבות בהכמות מהעדך ההתחשבות בהאיכות. באיכות ענינו - העדר ההתחשבות, בכמות ענינו - העדר לגמרי, הכמות אינו נמצא:

כל ענין המנין היא כמות, שלכן תמיד כשמתוסף בכמות - מתוסף בהמנין. ולדוגמא במנין בנ"י, כשמתוסף ישראל אחד בכמות - ה"ז הוספה בהמנין, כפשוטו. וא"כ, כל ענין כמותי שאינו מוסיף בהמנין בהכרח דהוי כמי שאינו.

דהנה, בכללות עכ"פ, כל דבר יכול להתחלק לחלקים, וחלקים אלו לעוד חלקים וכו'. כשמונים דברים, מחליטים וכו' על איזה גודל מסויים וקוראים אותו "דבר אחד"; אף שיכול הוא להתחלק לכמה חלקים, והרי הוי צירוף כמה פרטים ולא אחד - לענין זה מתחשבים בו כאחד - נקודה אחת הבלתי מתחלקת לכמות. וכל הפרטים שבו הם כענין איכותו.

ונמצא: מנין בודאי מתחשב בכמות, וכשלא מביטים במנין על חילוק מסויים בכמות אין זה לכאורה שלא מתחשבים בכמות, אלא - במנין זה, פרטים אלו אינם חשובים כריבוי אלא כנקודה אחת. אולי פרטים בהדבר, אך לא פרטים כמותיים.

ולדוגמא, לכשימנו ספרים, ויאמרו די ש כאן ב' ספרים, פירושו: יש כאן שני אחדים, כל אחד כמותו - אחד, ואיכותו: תוכן הספר, מספר העמודים, ארכו וכו'. ואף דכשיעיינו בכל ספר לבד יש לחלקו לכמה פרטים כמותיים: מספר הדפים וכו', ורק תוכנו יהי' איכותו - במנין זה, כל ספר הוא כנקודה אחת בכמות, וכל פרטים הנ"ל הם כאיכותו.

כי כנ"ל, מנין ענינו כמות, ובהכרח להתחשב במנין בכל ענין כמותי, אלא דבכהנ"ל הוי נקודה אחת ולא ריבוי כמותי.

ועפ"ז, מה שאיחא בהשיחה דבמנין לא מתחשבים באיכות א"ש, אך מה שאומר דבמנין לא מתחשבים בהכמות צ"ב לכאורה, דהרי לכאורה אין זה שמנין לא מתחשב בכמות, דהרי זהו כל ענין המנין, אלא: במנין זה נעדר חילוק הפרטים לכמות והוי כנקודה אחת.

שניאור זלמן משה דריזין

ה. בלקו"ש ח"ח נשא (ג) ס"י מבאר שהמצות שניתנו בסיני ביטלו את הציווים הקודמים, וכ"ה גם בנוגע למצות השבת שבשעה שנצטוו עלי' בסיני, נתבטל ציווי השבת שניתן במרה, ונמצא שמאז ואילך היו השעות הקודמות של היום. הוא חול ולא נקבעו כ"יום השביעי". ונמצא שהשעות שלאחרי מ"ת לא היו שבת, עיי"ש בארוכה.

ובהערה *47 כותב: "ועפ"ז מובן טעם "גדול אחד" - הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא "טעם נכוך" דאכילת מאכלי חלב בחה"ש הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר הי' צריך "הכנה רבה" לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב - דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל).", עכל"ק.

[דז"ל הגאולת ישראל (זעו בערך 1864, כפי שהובא בטעמי המנהגים ירות"ו תשי"ז ע' רפ"א): "לפי שעד מ"ת הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה, ועכשיו אחר נתינת התורה נצטוו על השחיטה ועל מאכלות אסורות ונאסרו כל הכלים ולא היו יכולים להגעיל הכלים בשבת וכו', כי לכל - בשבת ניתנה תורה, ולא הי' להם מה לאכול והוכרחו לאכול מאכלי חלב, וע"כ אנו נוהגין לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, זכר למתן תורה". וראה גם לקו"ש מטות תשל"ו ס"ג שמביא "אחד מהטעמים למנהג אכילת מאכלי חלב ב(יום א' ד) חג השבועות" - מס' גאולת ישראל הנ"ל, אך בהערה 26 כותב: "אבל ראה בארוכה לקו"ש ח"ח שיחה ג' לפ' נשא (בנוגע לשבת שבו ניתנה תורה) ובהערות *47..שם".]

ועפ"י ז יש להעיר במ"ש בהמועדים בהלכה ע' שי"א, וז"ל: "ונוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות. . שבמתן תורה הוזהרו על כל התורה כולה, ונאסר להם בשר נבילה, ולא יכלו באותו יום לשחוט ולמלוח ולבשל בכלים חדשים, שהכלים שהשתמשו מקודם נאסרו והוצרכו לאכול מאכלי חלב;" ומציין בהע' 41: "ספר ה"מטעמים", שבועות אות פ"ה; משנה ברורה [תצד, ג] ס"ק י"ב. . "עכ"ל.

דהנה מה שציין לספר ה"מטעמים" צ"ע, דהא שם לא כתב טעם זה, דז"ל שם: "לפי שעד מ"ת הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה ועכשיו נאסר להם אחר נתינת התורה ונצטוו על השחיטה ועל מאכלות אסורות ונאסרו כל הכלים ולא היו יכולים להגעיל הכלים בשבת וכו' ולא הי' להם מה לאכול והוכרחו לאכול מאכלי חלב".

הרי שטעמו של ה"מטעמים" הוא כהגאולת ישראל: מכיון ד"לכו"ע בשבת ניתנה תורה" ובמילא "מצד הדין" לא יכלו לשחוט ולהגעיל וכו' [והיינו דמה שכתב בהמשך ההערה שם מעצמו - "ויש להוסיף: להמבואר בגמרא שבשבת ניתנה תורה לישראל. . מצד הדין לא יכלו לשחוט באותו יום" - מפורש הוא ב(מטעמים וגאולת ישראל) הנ"ל].

ולא כמ"ש [בפנים]: לפי "שבמ"ת הוזהרו על כה"ת כולה וכו' ולא יכלו באותו יום לשחוט ולמלוח ולבשל בכלים חדשים וכו'" - דהיינו מצד "הכנה רבה", ולא נחית לחלק בין ה"מטעמים" לה"משנה ברורה" - כבלקו"ש.

[ומדי דברי יש להעיר, דבשיחת חגה"ש תשי"ג (הנחת הת" ס"ז) הביא כ"ק אד"ש טעם הגאולת ישראל (והמטעמים) (כהטעם שבמשנה ברורה שם)) וביאר דאאפ"ל כן מצד ב' טעמים, ע"ש בארוכה.

ולפי המבואר שם צ"ע (לכאורה) גם הטעם ד"גדול אחד" שהובא במשנ"ב, ע"ש ודו"ק, ואכ"מ.

וראה מה שסיים כ"ק אד"ש שם ב(סוף) ס"ח: "ובמילא

אאפ"ל הטעם להמנהג שאוכלים מאכלי חלב הוא כנ"ל, אלא צ"ל הטעם השני שהובא למנהג זה, והוא: מכיון שעל תורה נאמר "דבש וחלב תחת לשונך", "ע"כ (והוא הטעם שהובא בשם הכלבו).

ועדיין צריך לתווכך ג' השיחות (חגה"ש תשי"ג, נשא בח"ח, ומטות תשל"ו) זע"ז, ואכמ"ל.

מרדכי משה לאופר
תות"ל - לוד

ו. בגליון כז כותב י.ז.ד: בלקו"ש וראו תשל"ט מביא פלוגתת ר"י וחכמים שר"י ס"ל דאיך ביעור חמץ אלא שריפה וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח. ומבאר שם פלוגתתם - אם ההשבתה צ"ל בהחומר או בהצורה, והיינו לחכמים דס"ל דאף המפרר סברו שמספיק כשמשבית הצורה משא"כ ר"י ס"ל שצריך להיות ההשבתה בהחומר (ההיולי) ולכן כשמבער בשריפה מקיים מצותו להיות שאז נשבת החומר.

ועי' בלקו"ת פ' חקת (נו, ג) וז"ל . . . עד"מ כששורפים עצים ועי"ז נעשים אפר שהאפר הוא מהותו ועצמותו של העץ הנשרף כי הכל הי' מן העפר רק שנרכבו בו עוד ג' יסודות אש רוח מים אל העפר שהוא עצמותו וע"י השריפה באש אזי ג' יסודות אמ"ר שהיו בהעץ חלפו וכלו בעשן המתהווה מהרכבתן ויסוד הד' שהי' שזהו עצמותו שהוא העפר שבו הוא הנשאר קיים והוא האפר והוא ג"כ ענין חומר וצורה שבכל דבר יש חומר וצורה. והחומר הפשוט של העץ הוא יסוד העפר וג' היסודות אר"מ הוא רק הצורה של העץ וע"י שריפת העץ נשאר רק עצם החומר שלו הפשוט כו', עכ"ל.

ולפי"ז צ"ב איך זה מתאים עם הא דמבואר בלקו"ש בין לשיטת ר"י ובין לשיטת החכמים, כיון שבשריפה הרי נשאר עדיין החומר ורק הצורה נשבת.

והנה במאמר ד"ה והר סיני עשן (תרס"ב) מבאר שבעשן כלין כל הד' יסודות והאפר הנשאר הוא עפר דק שנשאר מיסוד העפר והיינו אף שנשאר יסוד העפר אבל הוא נשבת ונכלה.

וע"כ הי' אפ"ל כן בענין השבתת חמץ לפי שיטת ר"י ולתווכך זה עמ"ש בלקו"ת, דבאמת העפר הוא החומר כמו שמבאר בלקו"ת ואלא שהוא נשבת ונכלה והוא חשיב (בענין איסור חמץ בפסח) כמו שמושבת. עד כאן מדבריו.

ונראה שלהנ"ל דרוש ביאור כללי בכללות הענין, שלכן:

(א) טעה בהעתקת השיחה: "שצריך להיות ההשבתה בהחומר (ההיולי) - מה שאי אפשר כלל בידי אדם, ועכ"פ לא ע"י שריפה; ומ"ש בהשיחה בענין "חומר ההיולי" הוא לענין אחר, וכדלקמן.

(ב) הקשה מה שהקשה.

(ג) מתפש מהו החומר: "דבאמת העפר הוא החומר".

(ד) אופנו שתחילה מסתפק להשבתת החמץ לשיטת ר"י גם כשלא נשבת ונכלה יסוד העפר, ואח"כ לא מסתפק בזה.

וביאור הדבר:

התוארים העיוניים "חומר" ו"צורה" יחסיים הם ולא החלטיים; כלומר, אין דבר מסויים (בכללות עכ"פ) שנוכל תמיד לומר עליו שהוא "חומר" ודבר שני שנאמר עליו תמיד שהוא "צורה" - התוארים יתחלפו ביחס: דבר אחד, ביחס לענין "צורי" יותר יתואר כחומר, וביחס לענין חומרי יותר יתואר כצורה:

הרמב"ם כותב בהל' יסוה"ת (פ"ד ה"ח): ". . . והדעת היתרה המצוי' בנפשו של אדם היא צורת האדם. . . ואינה הנפש המצוי' לכל נפש חי' שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר. אלא הדיעה שהיא צורת הנפש. . . חומר האדם הוא גשמיות גופו וגם "הנפש המצוי' לכל נפש חי' שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר", ושבה הולך ממקום למקום, וצורתו - "הדעת היתרה המצוי' בנפשו של אדם".

וב"כל נפש חי'" הנפש המצוי' בה שבה מרגיש ומהרהר והולך ממקום למקום - היא צורתה, וגשמיות גופה כולל מה שמתגדלת וכדומה - חומרה.

ובצומח: מה שמתגדלת וכדומה - הצורה, וגוף גשמיותו כפי מה שנרכב - החומר.

ובדומם: ההרכבה וציורו - הצורה, וחומרם - הד' יסודות בלתי נרכבים.

ובהד' יסודות: ציור הפרטי דכל אחד מהם: אש, רוח, מים ועפר - הצורה, ומציאות אחת, הנודע בלב האדם ונראה לעין השכל, המשותפת לכולם, לכל ד' היסודות - החומר.

ולפי שחומר זה פשוט הוא לגמרי מכל ציור, ורק מוכן הוא לקבל ציור - דלא ככל הענינים הנ"ל הנקראים חומר, דיש בהם איזה ציור עכ"פ, וכנ"ל - נקרא חומר זה בשם חומר "היולי". היינו, זהו תוכנו של השם "היולי".

ומבאר בהשיחה מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא בענין המכות: רבי אליעזר אומר. . . כל מכה היתה של ארבע מכות כו' רבי עקיבא אומר. . . של חמש מכות כו' - רבי אליעזר סובר דהמכה היתה לא רק בהדבר כמו שנרכב כבר מכל ד' היסודות, אלא גם בעצם דכל יסוד; ורבי עקיבא סובר עוד יותר: המכה היתה גם ב"חומר ההיולי" של הדבר הפשוט מד' היסודות.

אח"כ ממשיך דמחלוקת הנ"ל שפיגלט זיך אפ במחלוקת ר"י וחכמים הנ"ל בביעור חמץ: רבי יהודה אומר אין ביעור

חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח ומטיל לים. רבי יהודה סובר דצריכים להשבית עצם מציאות החמץ, והחכמים סוברים דדי להשבית ה"תואר".

והנה, זה פשוט, דגם ע"י שריפה לא משביתים חומר ההיולי. השבתת חומר ההיולי יהי' ענינו לעשות העדר לגמרי; שריפה פועל רק לשנות ציור (ביחס לחומר ההיולי עכ"פ) הדבר. אלא, כנראה, דמיון שני הפלוגתות זה לזה הוא: מה שהמכה צריך לעשות להדבר המוכה, צריך השבתת חמץ לפעול בחמץ. מציאות הדבר המוכה מתחיל מחומר ההיולי, ע"כ סובר רבי עקיבא דהמכה צריך להיות בחומר ההיולי; מציאות החמץ אמנם, אינו מתחיל מחומר ההיולי - חמץ הוא הרכבה (גם אם הרכבה מיזגית) של שני דברים, שאינם פשוטים, וגם אינם מד' היסודות, כ"א - הרכבה מב' דברים (וזמן וכו') המורכבים. כלומר, מציאות החמץ אינו בחומר ההיולי, וגם לא בד' היסודות - רק בהרכבת המים והקמח יחד (ואז אולי נעשה למציאות של הקמח והמים ג"כ בבחינת הרכבה מיזגית). שלכן, להשבית עצם מציאות החמץ אין צורך להשבית חומר ההיולי וכו' - עצם מציאותו של דבר זה, ורק - עצם מציאותו של ה(מציאות כהיותו) חמץ.

וזוהי שיטתו של ר"י: צריך להשבית עצם מציאות החמץ ע"י שריפה (דבזה גם מתפרדים היסודות ונשאר רק יסוד העפר). כי בזה נשבת עצם מציאות החמץ - מציאות דיסוד העפר אין לו כל שייכות לחמץ, יכול הוא להיות חלק מדברים אחרים כו' - הוא בבחינת חומר שיכול לישא הצורה דחמץ כשאר צורות. ובזה נשבת עצם מציאות החמץ. וסרה קושיית הנ"ל.

(וכשנאמר דשריפה פועל שנשבת ונכלה גם יסוד העפר, יהי' שיטת ר"י דעושה גם זה, כמובן).

וי"ל לכאורה, דזהו גם הטעם דכשמדבר בהשיחה במחלוקת זו דר"י וחכמים אינו מזכיר התוארים "חומר" ו"צורה" ורק "עצם" ו"תואר":

תוארים אלו, אף שקרובים הם ולפעמים מתחלפים - חילוק ביניהם. התוארים חומר וצורה אינם "מתעסקים" במציאות הדברים, אלא - באיכות דברים נמצאים: חשיבות, ציור ופשיטות וכו'. התוארים "עצם" ו"תואר" מתעסקים במציאות הדברים - האיך נמצא דבר זה: מוכרח הוא להמצא, מסובב הוא מדבר אחד או צדדי וכו'. העצם הוא "חלק" הדבר המוכרח להיות - בהיותו נמצא הדבר, וכשנמצא הדבר נמצא הוא, וכך בשלילה: כשאיננו - נעדר הדבר, וכשנעדר הדבר - נעדר הוא, וכו'; וזולת העצם (התואר, הבפועל המקרה וכו') הוא שאינו מוכרח למציאות הדבר אלא - כהוספה עליו, או מעצם אחר או וכו'.

שלכן, יכול להיות שעצם הדבר יהי' הצורה, ותואר הדבר - החומר. וכמ"ש הרמב"ם שם (ה"ט): "כשיפרד הגולם (החומר)

. . לא תכרת הצורה הזאת". צורת הנפש היא עצמית, ובמקרה מתחברת בחומר הגוף בכח המפליא לעשות.

ובעניננו: בתחילת השיחה דיבר אודות דבר המוכה וחומר - ההיולי, שלכך, אף שכנ"ל "חומר" ו"צורה" הם יחסיים - תחילת השיחה נוקט היחס שבין ההיולי לד' היסודות וכו' כחומר וצורה, שלכך, י"ל לכאורה, כשבא לדבר בחומר החמץ - לא חומר של דבר בערך הנ"ל - ההיולי, אלא חומר החמץ - ההרכבה של קמח ומים וכו' כנ"ל, וגם - במציאות המוגדרת ע"פ מושג הלכתי - יותר מתאים להשתמש בהתוארים עצם ותואר: עצם החמץ - המוכרח כו' להיותו חמץ, ומה שמחוסף ע"ז וכו'.

ואגב: אלה הם, לכאורה, גם שני הענינים המבוארים בלקו"ת שם: תחילה מבאר ענין השריפה בענין העצם וכו', ואח"כ מוסיף "והוא ג"כ ענין חומר וצורה שבכל דבר יש חומר וצורה . .".

* * *

בהערה 5 בשיחה הנ"ל מביא העקידה החולק על השיטה (המבוארת בהשיחה) דענין החמישי שהוכה בהמכות לדעת רבי עקיבא הוא החומר ההיולי - כי "ההיולי הוא משותף ושוה אצל כל הצורות כו'". ולכאורה כוונתו: גדר חומר ההיולי הוא חומר פשוט המוכן לקבל כל הצורות - ומשותף ושוה אצל כל הצורות - ואיך אפשר לשנות מציאות זו. היינו: זהו עצם גדר המציאות השוה לכל צורות המציאות - ואיך אפשר לשנות מציאות זו.

בסוף השיחה מבאר שיטת רבי עקיבא (בהמכה שבחומר ההיולי) בעבודה רוחנית, ובזה אין להקשות קושיית העקידה:

מובן הדבר דאין לשנות חומר ההיולי, כנ"ל, שלכך, מכה גשמית - מכת דם, לדוגמא - שענינו: שינוי המציאות - אי אפשר להיות בחומר ההיולי. מובן אמנם, דיחכך העדר דחומר ההיולי, כלומר, שינוי לא, אבל העדר כן. ומבאר ענין העבודה בחומר ההיולי "רבי עקיבא . . האט געשטאמט פון גרים, האט ער גערעדט און באווארנט די וועלכע מ'דארף ערשט בריינגען תחת כנפי השכינה . .".

לשיטת רבי אליעזר שהי' "בן הורקנוס און בן אברהם יצחק ויעקב . . האט זיך ביי אים ניט אפגעלייגט אז עפעס קען אנרירן דעם עצם פון א אידן . .". - ביהודי נמצא (תמיד) בחינת חומר ההיולי שבנפש - ושינוי לא יתכן בו; משא"כ רבי עקיבא הוא "גערעדט און באווארנט" אלו שנעדר אצלם חומר ההיולי - וזה יתכן.

ש.פ.ל.

תות"ל-770

נ ג ל ה

ז. על הא דכתבו התוס' בריש פרק האיש מקדש דלא אמרינן "לא זו אף זו" רק בשתי בבות אבל לא בשתי תיבות, הובא בגליון כז ביאור העצמות יוסף והבאר שבע: "דבשלמא בשתי בבות איכא למימר חדא חדא שמעינהו ותנינהו, כדמתרץ הגמ' בכמה דוכתי; אבל בשתי תיבות לא שייך לומר כן דהא כולן שמען בתוך כדי דיבור".

ועוד ביאור: בשתי בבות יש לומר דכשכתב הראשונה לא ירד לחידוש השני וכשכתב השני משום חדושה לא הוה לי' למחוק את הראשונה שאינה כ"כ מחודשת, כמאמר "משנה אינה זזה ממקומה"; משא"כ בשתי תיבות אין לומר דכשכתב הראשונה לא ירד לחידוש השני.

ושני ביאורים אלו קשים, לכאורה:

"לא זו אף זו" ענינו דיש סדר שתוכנו "לא זו אף זו", ולא דבמקרה יוצא לפעמים כך, כמובן בפשטות; ושני ביאורים הנ"ל ענינם דבמקרה יוצא סדר דלא זו אף זו בשתי בבות ולא בשתי תיבות, היינו, דכל ענינו ד"לא זו אף זו" (אינו כלל וסדר שכלי ותוכני שמסדרים כך, אלא) הוא ענין מיקרי, שלכן במקום שיצא כך במקרה יהי' הסדר לא זו אף זו, ובמקום שלא יצא כך במקרה אין שום ענין לסדר בסדר ד"לא זו אף זו".

הנ"ל

ח. קידושין מא ע"ב: בקדשים . . ישנן במחשבה. וברש"י ד"ה שכן ישנן במחשבה: קדשים נמי איתנהו במחשבה גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתניא בשבועות בפ"ג (דף כו ע"ב) מוצא שפתיך אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות.

ולא הבנתי:

(א) מנ"ל לרש"י דצ"ל גמר בלבו לומר הרי מהלימוד למדים אנו שגם במחשבה שיחשוב במחשבתו ששור זה יהי' עולה מספיק שיהי' עולה: גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות?

(ב) לאידך גיסא ובעומק יותר: מלימוד זה שמביא רש"י משמע דאם גמר בלבו לומר שהוא עולה אינו עולה:

דהנה הביאור בהלימוד הוא, דלכתחילה חשבנו דדוקא ע"י אמירה יכול להקדיש שור, והטעם, כיון דצריך פעולת ההקדשה, והוא דוקא ע"י דיבור, והתורה חידשה דגם פעולת המחשבה חשובה עד לפעולת הקדשה (או שההקדשה אינה צריכה לפעולה חזקה כל כך), אבל אם חשב שיאמר שור זו עולה, במלים אחרות: חשב שיעשה פעולת ההקדשה, היאך יעשה השור הקדש?

שניאור זלמן איידעלמאן

ט. והנה בסברא שביארנו לעיל ברמב"ם שיש דין רה"י מדרבנן אף שמדאורייתא אינו רה"י יהי' מובן הפי' בתוס' כאן והוא בהקדים מה שמובא בשו"ע אדמו"ר סי' שמ"ה סי"ב בשם הרא"ש שזה שמבוי המפולש הוי רה"ר הוא רק אם הוא רחב י"ג אמה אבל בפחות מזה אף שמפולש לרה"ר אינו רה"ר ולפי שני סברות האלו יתבארו כל דברי התוס' בלי שום קושיא כלל. ויהי' מובן המשך דברי התוס' דהתוס' הקשו למה הוא לא מביא את דברי ר"י מהמשנה דכל גגות וע"ז מחרץ דהמשנה מיירי במבוי המפולש לרה"ר והוא מביא את הברייתא שר"י אמר אפילו היכא שזה רה"ר גמורה עוברת בתוכו ולכאורה לא מובן תי' כלל א' מהו ההבדל בין רה"ר גמורה עוברת שם או שזה מבוי המפולש לרה"ר הלא שניהם הם רה"ר ומה ההבדל בין רה"ר גמורה לסתם רה"ר ב' אינו מובן אם יש הבדל וברה"ר שאינה גמורה מסתבר יותר לומר ששתי מחיצות עושות אותו לרה"י (שלכך כתבו התוס' שהי' צריך להביא את הברייתא שר"י אמר זאת גם ברה"ר גמורה ובלי הברייתא הייתי אומר שר"י אמר זאת רק ברה"ר שאינה גמורה א"כ משמע שברה"ר שאינה גמורה מסתבר יותר לומר ששתי מחיצות הוי דאורייתא) א"כ כשהחכמים רוצים לומר לאפוקי מדר"י הוי לי' לגמ' להביא יותר את המשנה שזה באו החכמים למעט וכ"ש שנתמעט ר"ה גמורה שזה לא נעשה רה"י ע"י ב' מחיצות.

וא"כ צ"ל שהפי' בתוס' הוא כך דהמשנה דכל גגות אין שום ראי' שר"י סובר ששתי מחיצות הוי רה"י דאורייתא וזה שר"י סובר שמערבין למבוי המפולש לרה"ר היינו במבוי שמדאורייתא הוא כרמלית דכיון שלא התיר ר"י אלא עד י"ג אמה ושליש וא"כ זה שר"י אמר שמערבין את המבוי מיירי שאינו רחב י"ג אמה ושליש וכיון שאינו רחב הרי הבאנו לעיל בשם הרא"ש שאינו רה"ר אלא כרמלית וא"כ י"ל שזה שר"י סובר שמערבין אותו הוא מפני שכיון שהוא כרמלית ולחי או קורה הוי כמו מחיצה דרבנן ולכן מותר לטלטל בתוכו כיון שהוא רה"י דרבנן אבל מדאורייתא אינו רה"י כלל דגם ר"י סובר שרה"י לא הוי עד שיש לו ג' מחיצות ולכן כתבו התוס' שהביא כאן מהברייתא שרביים עוברים לתוכו שאז אף שאינו רחב כלל הוי רה"ר גמורה וכמ"ש התוס' בערובין בהועי"ל וא"כ כיון שזה רה"ר מה"ת ומ"מ אמר ר"י שמערבין אותו א"כ מוכח מכאן שפיר שר"י סובר ששתי מחיצות דאורייתא הוי רה"י ובזה מדויק הלשון בתוס' שכתבו להכי מייתי הברייתא וכו' משום דשתי מחיצות דאורייתא והיינו כמו שכתבנו שרק ע"י הברייתא אנו יודעים ששתי מחיצות דאורייתא אבל מהמשנה לא היינו יודעים זאת כלל ואח"כ כתבו התוס' ואע"ג שבערובין משמע שלא התיר ר"י אלא עד י"ג אמה ושליש ולמדו התוס' בפשטות שלמה באמת התיר רק עד השיעור הזה ולמדו התוס' מפני שיותר מזה הוי רה"ר מה"ת ואז לא שייך לומר שע"י מחיצות דרבנן נעשה זה רה"י דרבנן וע"כ לא אמר

ר"י שם אלא עד י"ג אמה ושליש ששם זה כרמלית ואמר ר"י שזה נעשה ע"י קורה רה"י דרבנן כך למדו התוס' שלכן השיעור עד י"ג אמה ושליש ולכן אחרי שכתבו כאן שר"י אמר כן אפילו ברה"ר גמורה א"כ הקשה למה התיר ר"י רק עד י"ג אמה ושליש כיון ששתי מחיצות הוי רה"י מה"ת הי' צריך להתיר גם בט"ז אמה וע"ז תירצו התוס' דזה שלא התיר ר"י אלא עד י"ג אמה ושליש הוא רק מדרבנן אבל מדאורייתא מותר לטלטל גם ברחב ט"ז אמה גם בלי לחי או קורה כיון ששתי מחיצות הוי רה"י מדאורייתא אלא א"כ חוזרת השאלה מה ההבדל בין י"ג אמה ושליש שהתיר ר"י ליותר מזה שלא התיר הלא שניהם הוי רה"י מה"ת ע"ז כתבו התוס' שזה רק מדרבנן שהיכר מחיצה שנעשה ע"י קורה זה רק עד י"ג אמה ושליש ולא יותר מזה ושוב מדויק הלשון מה שכתבו עוד הפעם היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אפילו ברוחב ט"ז אמות מטלטלין "דאית לי' ב' מחיצות דאורייתא" ולא כמו שרצו ללמוד לכתחילה שדוקא עד י"ג מפני שרק בכרמלית התיר ר"י ולפי"ז מובן גם מה שהמשיכו התוס' אח"כ דע"כ צ"ל דלפי פי' הרע"ז אינו מובן מה רוצה לומר בזה ומקומו לפי הרע"א הי' צריך להיות קודם הוא ע"ג אבל לפי מה שפי' אתו כל דברי התוס' שפיר בלי שום פקפוק. ודו"ק.

הרב יחזקאל אלי' סטוליק

- ר"מ בישיבה -

י. בשו"ע אדה"ז ס"ב ס"ד איחא כשינעול מנעליו ינעול של ימין תחלה. . ומנעלים שיש בהם קשירה ינעול של ימין ולא יקשרנו ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו ואח"כ יקשור של ימין שהיא חשובה בתורה לענין קשירת התפילין" ואח"כ כותב שם עוה"פ במנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחילה. ולכאורה זה כפל לשון דהא בסעיף זה עצמו כבר כתב דבכלל צריכים לנעול מנעל ימין תחילה ורק אח"כ כותב כשיש בהם קשירה צריך לקשור של שמאל תחילה א"כ אמאי צריך לכפול עוה"פ במנעלים שאין בהם קשירה צריכים לנעול של ימין תחלה. ואפשר י"ל שאחר שכתב אדה"ז הדין דבקשירה צריך לקשור של שמאל תחלה יכולים לסבור שהעיקר בהקשירה אינו עצם הקשר אלא ההידוק וכמו בקשירת תפילין שאין עושים קשר ממש אלא עושים הידוק (ראה בשו"ת אבני נזר סי' קפ"ג ובשו"ת ארץ צבי סי' ז') א"כ במנעלים שאין בהם קשירה הרי ההידוק הוא הלבשה עצמה הי' מקום לומר דינעול של שמאל תחלה, ומשו"ז כופל עוה"פ דאעפ"כ ינעול של ימין תחלה. וראה ג"כ בתוס' מנחת לוי (הובא בהגהות מיימוניות על הרמב"ם פ"ד מהל' תפילין ס"ק ה') ד"ה משעת הנחה שהרבה מצינו בתלמוד לשון קשירה שפירושו הידוק עיי"ש.

* * *

יא. בסי' כ"ז ס"כ כתב אדה"ז "ישלשל הרצועות של תש"ר

- ויהיו -

ויהיו תלויים מלפניו וקבלו הגאונים שצריך שיגיעו עד הטבור או למעלה ממנו מעט" ולכאורה קשה ממ"ש בסל"ג ס"ו שיעורן דהיינו בש"ר עד הטבור מצד ימין ועד החזה מצד שמאל דהיינו דבסימן כ"ז כתב דבשניהם צריכים להגיע עד הטבור ובסל"ג כתב דרק הימין צריך להגיע עד הטבור והשמאל הוא רק עד החזה. ועוד קשה דבסל"ג כתב ציין בהמ"מ שם להרמב"ם פ"ג הי"ב ושם בהרמב"ם מבואר דלא כמ"ש בסל"ג אלא כמ"ש בסכ"ז ורק בהכס"מ שם כתב שיש דעה אחרת והוא דעת הטור דשל ימין עד הטבור ושל שמאל עד החזה. ועוד יש להעיר בסכ"ז מהלשון דהשיעור הוא קבלה מהגאונים וציין שם בהמ"מ לשו"ע סכ"ז סי"א ושם אין כתוב כלל שהוא קבלה מהגאונים. אלא קי"ל דבזה גופא רוצה לתרץ קושיא הנ"ל דדין זה שבסכ"ז הוא רק קבלה מהגאונים אבל מעיקר הדין אינו כן אלא כמ"ש בסל"ג (ראה גם בשו"ע אדה"ז סתקפ"ב ס"ו "הגאונים תקנו לומר בעשי"ת בברכת אבות זכרינו ובגבורות מי כמוך ובהודאה וכתוב ובשים שלום בספר . . . ואם נזכר לאחר שהזכיר את השם שבחתימת הברכה לא יאמר במקום שנזכר וגם לא יחזור לראש הברכה משום איסור ברכה לבטלה כיון דאינו אלא תיקן הגאונים" וראה גם בשו"ע אדה"ז סמ"ו ס"ז) אבל קשה לומר כן משום דבסכ"ז (שהוא עיקר מקום של השיעורים) הי' צריך לומר בפירוש דהשיעור העיקרי הוא הימין עד הטבור והשמאל עד החזה ולא לסמוך על מה שיכתוב לקמן (וגם שם הוא רק בדרך אגב) וא"כ עיקר חסר מן הספר, ואח"ל שבסכ"ז הוא עיקר הדין ובסל"ג הוא רק הבדיעבד של הדין וגבי אם נפסקו וכו' גם זה קשה לכאורה דמפני מה לא הזכיר אדה"ז כלל הבדיעבד של הדין בסכ"ז סכ"א דשם מדובר בהבדיעבד של השיעורים. ועוד מהכס"מ הנ"ל מוכח בפירוש שהם שני דעות מחולקות ולא הלכתחילה והבדיעבד א"כ אמאי סתם בסכ"ז כדעה אחת (בלי להזכיר שיש דעה אחרת). ובסל"ג כדעה אחרת (בלי להזכיר שיש דעה אחרת). וגם יש עוד נפק"מ בין הב' שיטות, אם רצועה א' צ"ל ארוך יותר מחבירו, ראה בס' לקט הקמח החדש סכ"ז ס"ק ק"ז, דיש מחלוקות הפוסקים אם רצועה א' צ"ל ארוך יותר מחבירו, ויש להעיר שבס' קצות השולחן (מהגרא"ח נאה ז"ל) ס"ח סכ"ז הביא רק השיעור דסל"ג ולא הזכיר כלל השיעור בסכ"ז וצ"ע.

* * *

יב. מסי' שי"ט ס"ז מוכח שאדה"ז גורס בהגמרא (שבת ע:):
או "אי לא שלקי" או "אי שקלי" כגירסת הב"ח שם.

* * *

יג. בסי' תל"ו ס"ב כתב אדה"ז, "אבל אם הוא מניח בביתו אשתו וב"ב הגדולים שיש בהם דעת ויכולים לבדוק ככל משפטי הבדיקה . . . אין צריך לבדוק כלום קודם יציאתו אלא יצוה לאחד מהם וימנה אותו שיבדוק ויבטל החמץ כשמגיע הזמן, ששלוחו של אדם כמותו" ולכאורה קשה הלשון "אין צריך"

דלכאורה מה הידור הי' יכול להיות שהוא יבדוק קודם הזמן
ממה שהם יבדקו בזמן שצריך אדה"ז להודיענו שא"צ (וגם
לכאורה משמע מלשון "אין צריך" באם רוצה יכול לבדוק
בעצמו קודם הזמן). הא אין זה שעת החיוב ואינו יכול לברך
אז אבל אם ב"ב הגדולים יבדקו יהי' זה בזמן החיוב ויהיו
מברכים על בדיקה, ובפרט לפמ"ש אדה"ז לעיל סת"ב ס"ח
"חובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל ב"ב האוכלים משלו אין
חיוב הבדיקה חל עליהם כלל (אא"כ אין האיש בביתו כמ"ש
בסת"ו) " מזה מוכח דאם אין הבעה"ב אינו בביתו בשעת זמן
הבדיקה חל עליהם הבדיקה. אלא י"ל הביאור עפמ"ש שם בסי'
סת"ב ס"ח ומ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו . . ואם אינו
יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל "המקומות יבדוק
הוא חדר א' או זווית א' וכו'" עפי"ז י"ל דהחידוש כאן
בסת"ו הוא "שא"צ לבדוק כלום" שאפילו "חדר א' וזווית א'"
ג"כ א"צ לבדוק בעצמו עכשיו מצד הטעם דמצוה בו יותר
מבשלוחו, משום דעכשיו אין עיקר חיוב הבדיקה. א"כ מהנ"ל
מובן דכאן בסת"ו אינו משמיענו דאין עליו חיוב הבדיקה
אלא רוצה להשמיענו דא"צ לבדוק כלום, והטעם ע"ז הוא משום
דכיון דבשעת חיוב הבדיקה אינו בביתו ממילא חל החיוב אז
על בני ביתו כמ"ש בסי' תל"ב דבני ביתו אין חיוב הבדיקה
חל עליהם אא"כ אין האיש בביתו דאז י"ל דהחיוב חל עליהם
למפרע ומשו"ז א"צ אפילו חדר א' או זווית א'.

* * *

יד. י"ל הטעם שלא הביא אדה"ז בסת"ל הטעם על השם "שבת
גדול" שהוא משום שמאחרים לשמוע הדרשות עד אחר חצות סמוך
למנחה עד שדורשין שם הלכות וכו' ומפני משך זה נראה
בעיני העם שהיום גדול וארוך יותר מיום אחר (ובפרט שטעם
זה נוגע לנו עכשיו יותר מהטעם דנס גדול דלמכה מצרים
בבכוריהם), וי"ל שהוא מפני שכתב אדה"ז בסת"ט ס"ב
"שהחכם דורש הל' פסח בשבת שלפניו אם אינו ערב פסח", מזה
מוכח דאם השבת שלפני הפסח הי' ערב פסח דורשין שני שבתים
קודם הפסח. אבל אפילו בקביעות כזו אין שני שבתים קודם
הפסח נקרא שבת הגדול רק שבת אחד קודם הפסח, משום זה לא
הביא הטעם דאריכות הדרשה דהא בכמה שנים דורשים שני
שבתות קודם הפסח ואע"פ כן אינו נקרא שבת הגדול.

* * *

טו. בסק"ג ס"ה כתב אדה"ז דיש אומרים שהש"ץ אין צריך
יהיו לרצון בסוף חזרת התפלה משום שסומך על חתקבל שבסוף
הקדיש, וי"א שצריך לאמר יהיו לרצון, ולפי"ז בתשעה באב
בשחרית שמדלגין חתקבל לכו"ע צריך לאמר יהיו לרצון.

הרב מנחם גדלי' שוחאט
ברוקלין, נ.י.

טז. בגליון כו (מו) מקשה הרב א.י.ב.ג. דלמה לי' להר"ן לומר דאמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה משום פו"ר, והאשה שמסייעת להבעל יש לה חלק במצוה זו, והי' צריך לומר בפשטות מצד מצות קידושין גופא. דכיון דע"י שמתקדשת מסייעת להבעל במצוה שלו דקידושין, יש לה חלק במצוה זו דלכך מצוה בה יותר מבשלוחה?

וי"ל דהר"ן ס"ל דמצות קידושין אינה מצוה חיובית מצ"ע, רק כשרוצה לקיים פו"ר צריך לקדש, דהיינו דאם קיים מצות פו"ר בלא קידושין לא חל מצוה חיובית מצד קידושין ומסייעת לא שייך רק במצוה חיובית. ולכך כשהר"ן רוצה לומר שהיא מסייעת להבעל במצוה ניחא לי' לומר מצות פו"ר כיון דהיא מצוה חיובית.

דוד מנחם מענדל מרוזוב

ח ס י ד ו ת

יז. בהמשך ר"ה תש"ח אות ז' (ע' 13) מבאר ענין חי בעצם וז"ל: "אך הענין הוא דהנה איחא בסש"ב פנ"א בהמשל בנשמת האדם וז"ל אלא כולה עצם אחד רוחני' פשוט ומופשט מכל ציור גשמי ומבחי' וגדר מקום ומדה וגבול גשמי מצד מהותה ועצמותה לצאת אל הפועל והגילוי מההעלם כו' והנה על המשכת כל התרי"ג מיני כחות וחיות מהעלם הנשמה אל הגוף להחיותו עלי' אמרו שעיקר משכנה והשראתה של המשכה זו וגילוי זה הוא כולו במוחין שבראש כו' (ע"כ מסש"ב) שאמר כאן ב' דברים המשכה וגילוי ועליהם אמר ב' לשונות משכנה והשראתה שמשכן שייך גם בדבר שהוא בעצם נבדל מהמקום שהוא נמצא שם משא"כ השראה שהוא בדבר שיש לו שייכות אליו והנה ענין המשכה זו הוא למעלה גם מבחי' האור והחיות הכללי דבהאור והחיות הכללי ה"ה בבחי' התפשטות החיות בגוף עכ"פ כנ"ל" עכ"ל.

והנה בלקו"ש ח"ה ע' 97 בהע' 18 וז"ל: "ראה ד"ה זה היום תש"ח פ"ז - לענין בחי' "חי בעצם" (אף שהיא רק בחי' העצמיות דנר"נ, שהיא בכלל הארת הנשמה שנמשכת למטה בהגוף - שהרי משכנה והשראתה היא במוחין שבראש). ומכ"ש שכ"ה בנוגע לבחי' עצם הנשמה (ח"י) שנשאת למעלה", עכ"ל.

הרי דמפרש דמ"ש בתש"ח הנ"ל משכנה והשראתה הם ב' ענינים בחי בעצם.

ומד"ה והנה נת"ל תרס"ג בסופו נראה ג"כ דישנם ב' בחי' בחי בעצם. וז"ל: "וזהו מה שהמוחין נק' חיים היינו בחי' חי בעצם שזהו מבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס שמאיר בבחי' פנימי' ועצמות אוא"ס שמאיר בבחי' פנימיות חו"ב כו'. וענין השבועה שהיא חי ה' היינו המשכת בחי' חי בעצם הנ"ל מבחי' פנימי' חו"ב ע"י היסוד למלכות שיהי' למטה בב"ע ג"כ הגילוי מבחי' זו. ולא מבחי' התפשטות החיות

לבד השייך לנבראים דשרשו מבחי' זו"נ מבחי' תחתונה שבמוצע כו' כ"א תהי' ההמשכה והגילוי מבחי' העליונה שבמוצע שהוא בחי' חי בעצם כו', עכ"ל.

אבל בסה"מ עת"ר בד"ה אז ישיר ע' קלא אומר שמשכנה והשראתה קאי על חיות כללי וז"ל: "ואפשר דהאור והחיות כללי ג"כ משכנן במוח אלא שהוא למעלה מזה שהמוח כולל כל הכחות כו', וכן יש לדייק בסש"ב פנ"א דמ"ש ולא זו בלבד אלא כו' ג"כ כלולה ומלובשת כו' איך זה מ"ש קודם שיעקר משכנה והשראתה כו' די"ל דהכוונה היא על האור וחיות כללי, ומ"ש אח"כ הכוונה על כללות הכחות כו', עכ"ל.

וכן מוכח לכאורה מתש"ח גופא, דהנה לקמן בד"ה דרשו הוי' ע' 23 וז"ל: ". יש להקדים תחלה משנת"ל די'ש ב' בחי' חיות, חי בעצם, וחי להחיות בחיות כללי ובחיות פרטי. ". ואח"כ ממשיך באות יב וז"ל: "והנה להביך בעומק יותר, ב' בחי' חיות, וגם ביאור ענין המשכה וגילוי שהם המקור דב' מיני חיות הנ"ל", עכ"ל.

הרי דאומר ב' הלשונוות המשכה וגילוי על ב' מיני חיות, חי בעצם וחיות להחיות, ומכיון דהמשכה וגילוי מוסב לב' הלשונוות משכנה והשראתה, מובן דמשכנה והשראתה מוסב על חי בעצם וחיות להחיות.

עוד צריך ביאור במאמר הנ"ל, דבד"ה דרשו הוי' (ע' 23) אות יד מתחיל לבאר ב' מיני חיות חי בעצם וחיות להחיות בחיות כללי וחיות פרטי, ומבאר דכיון דכללות החיות שורה במוח שבראש וממנו נמשך החיות לכל האברים, וישנם ג' מוחין חב"ד, ולכל מוח יש הכח המתלבש בתוכו אמנם בעיקר הם שנים חו"ב, והדעת ממוצע ביניהם, ומג' מוחין אלו נמשכים ג' מיני גידים, גידי הדם, גידי הרוח חיים, וגידי ההרגשה, ואח"כ מסביר שגידי הדם נמשכים ממוח הבינה, ובאות טו ממשיך לבאר דגידי ההרגשה נמשכים ממוח הדעת וכן ממוצע בין חו"ב, וגידי הרוח חיים נמשכים ממוח החכמה, ומסיים אות ט"ו: "וזהו בחי' חיות הא' שנמשך ממוח הבינה שהוא בחי' חי בשרי בחיות גשמי במורגש דוקא". ובאות טז ממשיך לבאר: "והנה בחי' חיות הד' הוא שבא ממוח החכמה שהוא בבחי' חיות רוחני שלא נשתנה להיות חיות גשמי", וע"ז הולך אריכות הביאור עד אות כ', איך שחכמה הוא איך, ובאות כ' מבאר ההמשכה שמבחי' החיות דמוח החכמה דזהו ענין צהבו פניו וענין הנוי והיופי "וכ"ש ענין מראה ויופי הפנים באדם שהוא למעלה מבחי' החיות המורגש כו', וכמו איש חי בעצם שנראה וניכר בו שהוא חי בעצם שאיך זה מהחיות שבא בהגשמה שזה יש בכאו"א אלא הוא מבחי' עצמות החיות ואינו בא במורגש".

דמכ"ז מובן דחי להחיות בחיות כללי ובחיות פרטי נמשך ממוח הבינה, וחי בעצם נמשך ממוח החכמה, וצ"ב איך לתווכ זה עמ"ש בד"ה והנה נת"ל תרס"ג (המובא לעיל) דחי

בעצם הוא מבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס שמאיר בבחי' פנימי' ועצמות אוא"ס שמאיר בבחי' פנימי' חו"ב . " עכ"ל. דחי בעצם נמשך מפנימי' חו"ב.

ועוד יותר צ"ל, דבתש"ח (אות כ') אומר דההמשכה דחי בעצם הוא מפנימי' חכמה, ובתרס"ג אומר וז"ל: "ועיקר ההמשכה מבחי' בינה כמ"ש בפרדס והיינו דבחי' פנימיות בינה הגם שהוא כמו החכמה מ"מ הוא בבחי' קירוב יותר לבחי' ז"א וכמא' בינה ליבא ודא הלב מבין כו'. וית' לקמן בעזה"י דזהו בבחי' פנימי' בינה כו'. וזהו"ע השבועה שהוא המשכת השפע המאיר למל' מהבינה ע"י היסוד. והיינו המשכת בחי' חי בעצם מבחי' פנימי' בינה ליסוד ומשם למל' להאיר למטה בבי"ע כו". עכ"ל.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

יח. בגליון מח מביא הת' מ.מ.ר. ממאמר באחי לגני תשי"א פ"א שמביא שם ראי' מדברי אדהאמ"צ "כי הארת הקו וחוט לגבי עצמיות אוא"ס נק' שכינה" ומזה מביא ראי' על המבואר לעיל "כי ענין שכינה הוא למע' מע' מאצי' ג"כ גם בבחי' אוא"ס שלפני הצמצום", ומביא מה שמקשים בגליון לו שאיך זה ראי' מהקו על אוא"ס שלפני הצמצום, ומביא שם פירושם שהרי ב"קו" נכלל גם "ראשית הקו" וראשית הקו הרי נוגע בלפני הצמצום עיי"ש. והנ"ל מחזק פירושם מזה שמביא שם ממאמר שמח תשמח תרנ"ז וז"ל: "והיינו לפי שגם שרש ומקור הקו שהוא בחי' מלכות דא"ס שלפנה"צ הוא ג"כ בחי' שכינה . . ולכן כללות גילוי הקו גם בראשית המשכתו מבחי' מלכות דא"ס עצמו נקרא שכינה" עיי"ש באריכות. שמזה מביא ראי' שזהו אותו הביאור על ב' הענינים וכמו שמביא שם הל' "משום דכללות עניניו הוא בשביל התחתונים" ומזה מחזק הפי' בהמאמר כמו שהראי' על זה שאוא"ס שלפנה"צ נק' הוא מזה שהקו נק' שכינה שהרי הוא אותו הביאור דאיתו הענין, עיי"ש.

ואני אומר שאיך צריכים לפרש פירושים במאמר ברמזים, כי אם כוונתו בהראי' מענין הקו הי' מצד ראשית הקו הי' צריך להזכיר אודות ראשית הקו, וגם כי הגם שזה אמת שראשית הקו נוגע באוא"ס שלפנה"צ אבל אעפ"כ הרי אין זו אותה המדרי' דלפנה"צ כשמזכירים סתם לפנה"צ, והראי' שהרי במאמר זה אחר שמביא אודות ראשית הקו מביא אח"כ "ולמע' אותה המדרי' יותר שכינה בשרשו הראשון באוא"ס שלפנה"צ" הרי שאיך אותה המדרי', וגם ממאמר שמח תשמח גופא שהביא הרי משם ראי' להיפך שהם ב' מדרי' רק שלשניהם הוא אותו הטעם. ואם זה כוונתו ג"כ שהראי' הוא לא על פרטית המדרי' דלפנה"צ כ"א על כללות הענין שלא דוקא מלכות דאצי' שהוא שוכן ממש בתחתונים נק' שכינה אלא גם למע' מאצי' מאחר שהוא בשביל התחתונים וממילא יודעים שגם לפנה"צ נק' שכינה. אבל בפרטיות מבאר זה בסוף האות, הנה הוא בודאי צודק שהרי זה הוכן כל האות שם שזהו אותו הטעם הן על הקו והן על לפני

הצמצום, ול"ד שכל הקושיא מעיקרא ליתא (וזהו ג"כ דלא כמו שביארתי אני בגליון לז) כי הרי אומר כאן שני ענינים "כי ענין שכינה הוא למע' מע' מאצי' ג"כ גם בבחי' אוא"ס שלפנה"צ" היינו שחידוש א' שהוא גם למע' מאצי', וחידוש ב' שהוא גם לפנה"צ, וא"כ הראי' מהקו הוא על חידוש הא', ואודות חידוש הב' מבאר אח"כ, ואעפ"כ הרי ביאור א' להם וכנ"ל.

הרב פינחס קארף

- משפיע בישיבה -

י.ט. בגליון כז (מז) הקשה הת' י.ו.ו. על זה שמצינו שפורים הוא ר"ה למס"נ וגם מצינו אשר שש"פ הוא ר"ה למס"נ.

והנה כפי שנרשם ברשימות "ר"ד בעת הסעודות (הנחה פרטית בלתי מוגה - חוברת ב' ע' טז) נשאל שאלה זו לכ"ק אד"ש והמענה הי' אשר המס"נ של פורים הי' שעמדו במס"נ כל השנה ועל מס"נ כזה לוקחים הכחות בפורים.

ולכאורה יובן ע"פ המבואר בהליקוט דיו"ד שבט ש.ז. אות ה' שיש מעלה מיוחדת כשהמס"נ היא בלי שינויים רק נשארת באותה התוקף, וזהו לכאורה הענין מיוחד שבמס"נ כל השנה, מאחר שכל השנה הוא משך זמן שבו עוברים כל אופני שינויים שאפ"ל כמבואר בכ"מ ועכ"ז נשארו באותה התוקף של מס"נ הרי"ז אופן מיוחד ונפלא במס"נ שע"ז יש ר"ה מיוחד.

הרב שלמה זלמן מאיעסקי

- משפיע בישיבה -

כ. בגליון כז (מז) הקשה הת' י.י.ש.ט. דבד"ה באתי לגני תשי"ד אות ג' מבאר שהאדם צריך לדצ"ח ה"ז לא רק לתכלית עבודתו (כמו דצ"ח שצריכים לאדם בשביל מעלתם ותכליתם) כי אם להכרח קיומו. וממשיך והנה אם צורך האדם לדצ"ח הי' רק מצד הגשמיות הדצ"ח הי' אפשר לבאר וכו'. שע"ז דוקא היא נאחזת בהגוף אמנם באמת הוא גם מצד רוחניות הענינים והיינו שהאדם צריך לניצוץ האלקי שבדצ"ח וכו'. ואח"כ מביא מהבעש"ט בשם האריז"ל על קושית החוקרים שמקשים למה צריכה הנשמה לחיות ממאכלים גשמיים וכו' וממשיך ואומר על זה האריז"ל שנסתכלו בשאלתם כי זה מה שהנשמה צריכה להם אינו להגשמי שבהם כ"א להניצוץ אלקי אשר בהם, עכ"ל.

והנה ממ"ש האריז"ל מובן שאם הי' אומרים שהנשמה צריכה לדצ"ח מצד גשמיות אז יש להקשות איך הוא והלא הנשמה רוחנית היא אבל מאחר שמה שהנשמה צריכה לדצ"ח הוא בשביל הניצוץ האלקי אשר בהם ע"כ מובן למה הנשמה צריכה להם ולכן אומר על החוקרים שנסכלו בשאלתם. אבל ממש"כ בפנים בהמאמר משמע לכאורה להיפך, דאם הצורך לדצ"ח הי' מצד גשמיות הי' מובן הצורך לדצ"ח לפי שבטבעה הנשמה רוצה לעלות למעלה וכו' ולכן היא צריכה לדצ"ח גשמיים והקושיא היא רק אם אומרים שהנשמה צריכה לדצ"ח מצד הרוחניות.

- והקשה -

והקשה הנ"ל דצ"ב לתווכ הנ"ל.

אבל כנראה שלא תפס הכוונה בהמאמר, כי זה מה שאומר בתחלת האות דאם הי' מצד גשמיות לא הי' קלה, אבל אם זה מצד רוחניות הענינים יש להקשות, הרי"ז בקשר למה שמסיים בסוף האות "ומובן מכל הנ"ל דזה שהאדם צריך לדצ"ח (גם) להכרח קיומו הוא גם מצד הרוחניות, וצריך להבין זה", ר"ל צריך להבין מהו העילוי בהרוחניות על הרוחניות דאדם דבדצ"ח. אבל לא הקושיא דלמה צריכים לדצ"ח כקושיית החוקרים, אבל על קושיית החוקרים, דקושייתם היא למה צריכים לדצ"ח גשמיים והלא הנשמה היא רוחנית, דזה אפשר להקשות רק אם נאמר דצריכים לדצ"ח מצד גשמיותם.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

תשובות להיכר תמצית לגליון ל (ג)

לשאלה א: הי"ת שאדם שלא שמר ממונו כראוי ונגנב ממנו ואדם אחר מחוייב לשלם לו אותו ממון?
תשובה המלוה על המשכון הוא שומר שכר ואם המלוה הפקידו

אצל הלוה ונגנב ממנו המלוה חייב לשלם להלוה משום שהמלוה הוא ש"ש והלוה הוא שומר חנם. (ח"מ סי' ע"ב)
לשאלה ב: הי"ת בשטר, ששטר כשר שאין בו חשש פסול אין גובה בו ואם יש בו חשש פסול עי"ז גובה בו?
תשובה ראובן הוציא שטר על שמעון ושמעון על ראובן מאוחר לשטר של ראובן והגיע זמן פדעון של ראובן קודם שלוה משמעון יכול שמעון לומר לראובן אילו חייב הייתי לך לא הי' לך לגבות ממני אלא הי' לך לפרוע מחובך ודוק שהשטר ברור אבל אם יש טענה על השטר כגון שיש אסמכתא בו או כדומה לזה יכול לומר הייתי מתיירא שא"א לי לגבות בשטרי מכה אסמכתא ע"כ הוצרכתי ללות ממך כי לא הי' פנאי לדון ולנגוש אותך. (שו"ע ח"מ סי' פ"ה ס"ג)
לשאלה ג: הי"ת שאדם שמתה פרתו בביתו ועי"ז מוכרח לשלם לאחר דמי שוי' של פרה?

תשובה שכר פרה מחבירו ואח"כ השאילה השוכר להמשכיר והמשכיר אמר להשוכר בשעה ששכרה ממנו יהי' דינך עם השואל ומתה הפרה אצל המשכיר מחוייב המשכיר לשלם להשוכר כיון שהוא שואל. (ב"מ פרק המפקיד ועי' בש"ך סי' ש"ז סק"ד)
לשאלה ד: הי"ת שאם מלוה חייב שבועה כנגד הלוה

אף שהלוה מוחל לו השבועה אעפ"כ צריך המלוה לישבע?
תשובה המלוה על המשכון ומחולקים בסך הלואה צריך המלוה לישבע שבועה שאינו ברשותו קודם שישבע הלוה שמא ישבע הלוה ואח"כ יוציא המלוה הפיקדון ונמצא שם שמים מתחלל ואפילו אם הלוה פוטר למלוה מלישבע מ"מ צריך לישבע מטעם הנ"ל. (ח"מ סי' ע"ב)

לשאלה ה: הי"ת מקוה חסר שנפלו בתוכו שלשה לוגין מים שאובין ונפסל המקוה ואח"כ יחזור להכשרו מעצמו?
תשובה אם הגליד בימי הקור חוזרים להכשרם. (שו"ע הלכות מקואות)

לשאלה ו: הי"ת שאחד קיבל עליו איזה איסור בנדר וחבירו יכול לפוטרו מן האיסור אף בלי התרה?
תשובה מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני שהוא נזיר הותר הראשון הותר גם השני. (מסכת נזיר)
לשאלה ז: הי"ת בבהמה שהריאה טריפה והבהמה כולה כשרה?
תשובה צמקה הריאה ולא ידעינן אם מחמת בני אדם שהפחידוה כו' טריפה ואם בידי שמים כגון שפחדה מקול רעם כו' כשירה ואם הדבר ספק מאיזה דבר בא לה מושיבין את הריאה במים מעת לעת אם חזרה לברייתה הרי זה בידי שמים ומותרת כו' והריאה טריפה מחמת כיבוש והבהמה

כולה מותרת. (עיי'ן יו"ד סי' ל"ו ובתבואות שור)
לשאלה ח: הי"ת דע"י הפרת הנדר לאשה גרם לה איסור
 ובלא הפרה יש לה היתר?

תשובה שמע האב והיפר נדר בתו שהיא ארוסה ולא הספיק
 הארוס לשמוע עד שמת אי'ן האב יכול להפר חלקו של הארוס
 דאע"ג דאם לא היפר האב כלל חוזרת לרשות האב כיו'ן דהיפר
 בחיי הארוס גרע טפי לפי שנקלש חלק הארוס ואי'ן בו כח
 להורישו להאב. (יו"ד סי' רל"ד ועי' בש"ך ס"ק ל"א)
לשאלה ט: הי"ת דבר שמותר למכור לנכרי ואסור להאכיל
 להחתולים?

תשובה גיד הנשה מותר בהנאה ויש חולקין (עי' יו"ד
 סי' ס"ה ובפר"ח) ויש ליזהר לכתחילה ואי'ן להאכילו
 להחתולים אבל מותר למכור הירך לעכו"ם. (עי' בכרו"פ)
לשאלה י: הי"ת מי שרוצה לעשות דבר שצריך ברכה לפני'
 אם הוא עצמו רוצה לברך אסור ואם אחר מברך מותר לעשותו?
תשובה חרש המדבר ואינו שומע לא ישחוט מפני שאינו
 שומע הברכה ואם הוא מומחה שוחט אפילו לכתחילה אם
 אחר מברך. (יו"ד סי' א')

לשאלה יא: הי"ת שיש רשות לבן לעבור על נדרי אביו?
תשובה המדיר עצמו מהנאת בנו כדי שלא יחבטל הבן
 מלימודו בשבילו מותר הבן למלאות לו חבית של מים
 ולהדליק לו את הנר ולצלוח לו דג קטן. (יו"ד סי' רכ"ג ס"א)
לשאלה יב: הי"ת שגוי העושה מצוה יהי' נחשב יותר מעבד
 שלא נשתחרר אע"פ שהוא חייב במצות?

תשובה היה לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם ה"ז
 קיים מצות פו"ר אבל אם הי' לו בנים כשהוא עבד ונשתחרר
 הוא והם לא קיים מצוה זו עד שיוליד אחר שנשתחרר. (אהע"ז
 סי' א' ועי' ב"ש ס"ק י"ב ועי' תוס' יבמות דף ס"ב ע"א
 ובשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' קל"ד)

ל ז כ ר ת

הילד שניאור זלמן הלוי שיחי'

לאורך ימים ושנים טובות

לרגל הכנסו בבריחו של אאע"ה

יום ב' ד' סיון ה'תשמ"

* * *

נדפס ע"י הוריו

הרה"ת יוסף יצחק הלוי וזוגתו אסתר שיחיו

ד ו כ מ א ן
