

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



קדושים

גליון לה (שלז)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ה ג ד ה ש ל פ ס ח

חג הפסח נקבע מצד יציאת מצרים ולא כסוכות שנקבע -
מצד המצוה (גליון) ד

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

עני שהדגיר למצורע עשיר ה
עצמו של יום מכפר לשבים ז
כפרה רק על הגברא י

ה ד ר ן ע ל ה ר מ ב " ם

למה לא מפרש בהדרן את דברי הרמב"ם כמו שמוכנים -
בפשטות יא

ש י ח ו ת

חביאור בפירש"י בפ' צו "חנופה תרומה מוליך ומביא -
מעלה ומוריד" יג
איך שייך לומר שבזה"ז בטל במצה ענין דלחם עוני יז
השאלות בפרש"י (יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך" הוגה -
ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א יט
בענין הנ"ל כ
בענין הנ"ל כ
בענין הנ"ל כא
בענין הנ"ל כא
בענין הנ"ל כא
בענין הנ"ל כג
בענין הנ"ל כד
בענין הנ"ל כו

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

בפרש"י עה"פ יט, ט ד"ה לא תכלה פאת שדך כח
בפרש"י עה"פ יט, לב ד"ה מפני שיבה תקום כח
בפרש"י עה"פ יט לב ד"ה והדרת פני זקן כט
בפרש"י עה"פ יט לג ד"ה לא תנונו ל

בפסוק כ, ח ושמרתם את חקותי לא
 בפרש"י עה"פ יט, לד' ד"ה כי גרים הייתם לא
 בפרש"י יצנה"פ כ, ג ד"ה למען טמא את מקדשי לב
 בפסוק כ, ב ואל בני"י... אשר יתן מזרעו וגו' לג
 בפרש"י על פסוקים: אני ה', אני ה' אלהיכם לד
 בפרש"י עה"פ יט, גגד"ה אני ה' אלוהיכם לה
 בפרש"י עה"פ יט, ז ד"ה פגול לה
 בפרש"י עה"פ יט, ז ד"ה ואם האכל יאכל לה
 בענין הנ"ל (גלגלון) לה
 בפרש"י עה"פ יט, לב ד"ה והדרת פני זקן לו
 בפרש"י עה"פ יט, ג ד"ה אני ה' אלוהיכם לז
 בפרש"י עה"פ יט, ג ד"ה ואת שבתותי תשמרו לח
 בפרש"י עה"פ יט, ל ד"ה ומקדשי תיבאו מא
 בפרש"י עה"פ כ, יב ד"ה תבל עשו מב
 רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י פ' אמור מג

ש ו נ ו ת

ושמתו פני מד
 ספר אור נערב - להחמ"ק ז"ל מד
 שעיר המשתלח מה
 את ה"א תירא - ואתחנן? עקב? מה
 שער וספר הליקוטים מו

ת י ו ס י ו ס

הערות ללוח היום יום מו

ה ג ד ה ש ל פ ס ח

א. בגליון שי"ל לשביעי של פסח עומד הרב י. כהנאו בהגדה של פסח ע' שצד שמבאר שם בארוכה ההבדל בין חגה"פ לחגה"ס, דחגה"ס קשור עם מצות ישיבה בסוכה שהישיבה בסוכה היא המבדלת ז' ימים אלו מכל ימי השנה ועושה אותם ל"חג", משא"כ ז' ימי הפסח נקבעו לחג לא מצד המצוה דאכילת מצות (חג המצות) כ"א מצד הענין דיצי"מ. ע"ש בארוכה. וכותב הרב הנ"ל, וז"ל: "ושם ... כשמבאר שם דחגה"פ הו"ע בפני עצמו אינם קשורים עם ענין המצות שבו" איתא שם בהערה 16. " וכמודגש בהדין ... ד"מי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה" ד"אכילת חמץ אינו תלוי כלל בקדושת היום". ולכאורה צ"ע כי בשו"ע אדה"ז שם ... אומר טעם על זה "שהרי אף בחומ"ש אסור לאכול חמץ", דמזה מוכח שהכוונה באינו תלוי כלל בקדושת היום היא (לא) לקדושת המועד בכלל, הכולל גם חוה"מ, כי אם) לקדושת יו"ט ... ועפ"ז צריך ביאור כמ"ש בהערה הנ"ל שדברי אדה"ז ... מודגש הענין ... שחגה"פ הו"ע בפ"ע - דלכאורה הרי אדה"ז מדבר שם לכאורה בענין קדושת יו"ט" (היינו היו"ט דימים האחרונים דפסח, שאין חוה"מ בכלל זה). עכ"ל. וע"ש בארוכה.

אמנם בהביטי בפנים ההגש"פ ראיתי שהשואל פשוט לא העתיק דברי פנים השיחה (שעליו קאי הערה הנ"ל) כראוי. והנני מעתיק לשון השיחה: "משא"כ בחג הפסח, שחג הוא ענין בפני עצמו ואינו מענין המצות, הרי כל ענינים האלו - זה שהוא מקרא קודש", הציווי "כל מלאכה לא תעשו", והקרבנות הקרבנות במשך שבועת ימי החג - אינם קשורים עם ענין המצות שבו". עכלה"ק - ועל זה קאי ההערה הנ"ל.

הרי מפורש, שהדיון כאן הוא לא על היחס שבין אכילת חמץ לכללות עצם קביעות החג - כ"א על היחס בין (בלשון השיחה) "זה שהוא מקרא קודש" (ההדגשה שלי), הציווי "כל מלאכה לא תעשו", והקרבנות הקרבנות במשך שבועת ימי החג" ל"ענין המצות שבו". והענין ד"מקרא קודש" הוא הוא קדושת יו"ט (כיום הראשון מקרא קודש ... ביום השביעי מקרא קודש). ונמצא דמ"ש בפנים השיחה הם הם דברי אדה"ז בשולחנו שאכילת חמץ אינו תלוי כלל בקדושת היום (אלא שבפנים השיחה איירי באכילת מצות ובשו"ע - איסור חמץ).

ולהבהרת הענין: בהשיחה כפי שמופיעה בההגדה (וראה לקמן) יש ג' סעיפים. בסעיפים א-ב דן אודות ההבדל הכללי בין חגה"פ וחגה"ס, בהיחס בין המצוה דישיבה בסוכה לקביעות חג הסוכות. והיחס דמצות אכילת מצה (חג המצות) לעצם קביעות חג הפסח.

אמנם בסעיף ג מתחיל בנקודה חדשה, והיא - היחס בין שאר פרטי החג (מקרא קודש, איסור מלאכה, הקרבת הקרבנות) להמצוה העיקרית דהחג. וע"ז מבאר, דבחגה"ס שהמצוה דישיבה בסוכה קשורה עם עצם קביעת החג, הנה מובן שגם שאר פרטי ענין החג הנ"ל קשורים עם המצוה דישיבה בסוכה (וכמבואר בהמשך השיחה שלא הועתק בההגדה, שזהו ההסבר בההידור לנטילת לולב בסוכה), משא"כ חג הפסח שאכילת מצה לא שייכת לעצם קביעת החג, לכן גם שאר פרטי החג אין להם שייכות להענין דאכילת מצה.

וכפי הנראה הרב השואל תפס רק הנקודה הכללית דהשיחה ולא הבחין כלל בהחידוש שבסעיף ג דהשיחה לגבי הסעיפים שלפנ"ז (ושלכן באה הערה זו רק בסעיף ג ולא בסעיפים שלפניו).

* * *

אמנם מה שיש לפלפל קצת בענין הנ"ל - לכאורה - הוא: דמדברי השיחה משמע שהטעם שהענין ד"מקרא קודש" אינו שייך להענין דאכילת מצה הוא תוצאה מהחידוש בהשיחה שאכילת מצה לא שייכת לקביעות עצם החג. ואילו בשו"ע אדה"ז אומר טעם פשוט (בנוגע לאיסור חמץ) - כי גם בחוה"מ (שאינו מקרא קודש) אוסר בחמץ.

ועכצ"ל שבהשיחה לא מדובר אודות "שייכות" במובן של "תלוי", כלומר, אם האיסור חמץ תלוי בקדושת יו"ט (מקרא קודש) - זה פשוט שאינו כן - אלא שייכות יותר פנימית. ויש לי בזה אריכות דברים אמנם אין הזמ"ג ועוד חזון למועד.

* * *

והנה הבנת הרב הנ"ל בהערה הנ"ל (שדימה שכ"ק אדמו"ר שליט"א מפרש לשון אדה"ז "קדושת היום" - קדושת מועד בכלל, הכולל גם חוה"מ) גרמה לו להסתבך בהשווה"ג להערה הנ"ל אודות ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ שנפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה מפני שמצוה זו היא "לצורך הרגל" - וכותב כ"ק אדמו"ר שליט"א "אין הכוונה ב"לצורך הרגל", "לצורך המועד" לקדושת המועד, כ"א הזמן דהרגל". עכלה"ק. וחשב הרב הנ"ל שזהו המשך להענין ד"קדושת היום" שמבואר בפנים ההערה. ע"ש אריכות לשונו, ואיני רואה צורך להעתיק דבריו, כי מאחר שנפל היסוד שוב נפל כל הבנין. וענין זה בא בשוה"ג, כי בא לסלק שאלה וקושי בהענין (בניגוד לפנים ההערה שהוא בא לחזק ולהוכיח מ"ש בפנים).

ולדעתי, פירוש דברי ההערה (היינו, מה שמקשר ברכת שהחיינו עם קדושת המועד) כך הוא: מזה שברכת שהחיינו נתקנה

לאמרה בקידוש דוקא (ורק שאם לא אמרו בקידוש לא ביום ראשון ולא ביום שני אפשר להשלימו בשאר ימי החג) משמע שברכת שהחיינו היא לא רק על עצם זמן המועד כ"א שייכת לקדושת המועד. ובזכרוני שפעם הסביר כ"ק אדמו"ר שליט"א דברי אדה"ז בשו"ע (סתצ"ד סי"ב) "ואין אומרים שהחיינו בקידוש של שתי לילות (דימים אחרונים דחגה"פ) כיון שכבר אמרו כב' לילות הראשונים של פסח" - שבפעם היו צריכים לאמרו גם בימים האחרונים, אלא שנפטר בהכרח דימים ראשונים. ואינני זוכר כעת מקומה לעיון בפנים (ואולי אינו שייך לכאן). ועפ"ז מכיון שהענין דאכילת מצה (ואיסור חמץ) אינו שייך לקדושת המועד, נמצא, שברכת שהחיינו בעת קידוש אין לה ייחס כ"כ לבדיקת חמץ. אמנם אין זה קושיא, אבל מה שכן יוצא מזה הוא, שפירוש הלשון "לצורך הרגל" הוא רק לזמן הרגל היינו קביעת החג, ולא לקדושת המועד (שברכת שהחיינו שייכת גם אלי'). ומ"מ פשוט דמכיון שברכת שהחיינו היא בודאי על עצם המועד לכן פוטרת שהחיינו שעל מצות בדיקת חמץ.

ואח"כ ממשיך בהערה להעתיק שינויי הלשונות בשו"ע אדה"ז בין דין הנ"ל דשהחיינו על בדיקת חמץ ודין שהחיינו דעשיית סוכה ועשיית לולב (שנפטרת בברכת שהחיינו בשעת קידוש). כי סו"ס ע"פ המבואר בהשיחה יש (גם למסקנא) הבדל - בין הייחס דשהחיינו דחמץ לחג הפסח (שבדיקת חמץ אינה שייכת לקדושת המועד) לגבי היחס בין ברכת שהחיינו דעשיית סוכה ועשיית לולב לחג הסוכות (שמצות אלו כן שייכות לקדושת המועד דחגה"ס). ואכמ"ל.

א' מתושבי השכונה

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ב. ראיתי בגליון לחגה"פ הערת הרב גערליצקי בלקו"ש פ' מצורע ויפה העיר שע"פ דברי השיחה מתורצת בפשטות קושיית הגרי"ז בסוגיא דערכין שם אלא שקצת פלא הוא בעיני שהרב החשוב שיחי' לא העתיק מהשיחה גופא הערה 23 (וקאי שם על מ"ש בפנים שצ"ל דמה שהמדיר העני מביא קרבן עשיר הוא גם כשביל כפרת המצורע) וזלה"ק: ולהעיר שיש לימוד מיוחד דעני המדיר מצורע עשיר מביא קרבנות עשיר (ערכין שם ריש ע"ב). תו"כ פרשתנו יד, (כא). עכלה"ק. והרי על זה קאי קושיית הגרי"ז. ולכאורה גם מ"ש הרב הנ"ל נכלל (עכ"פ בקיצור יברמז) במ"ש בהערה שיש צורך בלימוד מיוחד כו' וק"ל.

ברוך שמעון גרין

ג. בלקו"ש פ' אחרי מבאר בארוכה חחילוק בין הכפרה דשעיר למשתלח להא ד"עצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים", דשעיר המשתלח מכפר על גוף העבירות, משא"כ הכפרה דעצמו של יום הוא כפרה על האדם, ולכן בנוגע לכפרה זו אינו נוגע שפעולת התשובה תהי' מכוונת על החטאים באופן ישר ובמפורט, אלא שיהי' רק "שב" בכללותו לפני ה', דעי"ז חל עליו כפרת יוהכ"פ. ובהערה 37 כתב וז"ל: ע"פ כל הנ"ל בפנים י"ל דמ"ש הרמב"ם בה"ד (הברייתא דחלוקי כפרה - יומא פו, א) "עבר על מצות ל"ת כו' ועשה תשובה תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר" - הו"ע נוסף בכפרת יוהכ"פ, מה שיוהכ"פ מכפר גם על העבירות (וכלשונו שם בתחילת ההלכה "יש עבירות שהן מתכפרין לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרין כו'") וי"ל שאי"ז מה שיוהכ"פ מכפר על הגברא כ"א שיוהכ"פ בצירוף מעשה התשובה על החטא ה"ז מכפר על הל"ת. ובסגנון אחר: מצד תוקפו של יוהכ"פ התשובה נעלית יותר... במילא נתכפר לו חטאו שעבר על מצות ל"ת. ועצ"ע עכ"ל.

ויש להביא ראיה לפי זה (דיוהכ"פ מכפר היינו משום דאז תשובתו נעלית יותר) ממ"ש המאירי ביומא פה, ב, בד"ה המשנה הששית וז"ל: מיתה ויוהכ"פ מכפרין עם התשובה שזהו כלל גדול שאין שום דבר מכפר אלא עם התשובה, התשובה ר"ל לבד בלא מיתה ובלא יוהכ"פ מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה, אבל על החמורות כגון כריתות ומיתות ביד תשובה תולה עד שיבוא יוהכ"פ ויכפר, כלומר שתכלית התשובה נמצאת בו ומכל מקום הוא הדין שהתשובה הגמורה מכפרת בכל עת שאין הפרגוד ננעל בפני התשובה אלא שסתם הדברים שהיא נמצאת שלימה יותר בזמן הזה משאר זמנים, עכ"ל. (וראה גם בהערה 6 בשיטת המאירי) דזהו כפי שנתבאר בהערה דעת הרמב"ם, והו"ע נוסף על מה דעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים כנ"ל.

והנה בקובץ מורי' (שנה שביעית גליון ח-י) חקר הגר"ר בצלאל זולטי ז"ל לדעת רבנן דיוהכ"פ לא מכפר אלא לשבים, אם יסוד כפרת יוהכ"פ הוא שעצמו של יוהכ"פ מכפר כמו לרבי שיוהכ"פ מכפר אפי' בלא תשובה דעצמו של יוהכ"פ מכפר, עד"ז הוא לרבנן, רק שיש תנאי שצריך תשובה, או אפ"ל שעיקר כפרת יוהכ"פ הוא ע"י התשובה. היינו שהתשובה היא המכפרת רק כשהיוהכ"פ הוא זמן תשובה, דאז התשובה בשלימות ומכפרת, היינו דעצמו של יוהכ"פ פועל שתשובתו היא בשלימות.

ונפק"מ יהי' באם עבר עבירה באמצע השנה ומיד עשה תשובה אלא שהעבירה היא ל"ת שתשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, וכיוהכ"פ לא חזר לעשות תשובה על אותה העבירה, דאי נימא דעיקר כפרת יוהכ"פ היא ע"י התשובה דאז תשובתו נעלית

יותר, הנה כנדו"ז אין יוהכ"פ מכפר לו, כיון דרק התשובה של יוהכ"פ מכפרת ולא התשובה של כל השנה, אבל אי נימא דעצמו של יוהכ"פ מכפר מצ"ע אלא דצריך תשובה, הנה גם כנדו"ז יוהכ"פ מכפר לו כיון דכפועל אינו עומד ברשעו והוא כבר עשה תשובה בשאר ימות השנה ואי"צ תשובת יוהכ"פ דוקא.

והאריך שם לבאר דשיטת הרמב"ם היא דהתשובה של יוהכ"פ הוא המכפר, ומבאר בזה מ"ש הרמב"ם בהל' הנ"ל "עבר על כריתות ומיתות בל"ד ועשה תשובה תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה וכו' במה דברים אמורים בשלא חילל את השם בעה שעבר, אבל המחלל את ה' אעפ"י שעשה תשובה והגיע יוהכ"פ והוא עומד בתשובתו ובאו עליו יסורין אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות כו'", וצ"ע מ"ש הרמב"ם אעפ"י שעשה תשובה והגיע יוהכ"פ "והוא עומד בתשובתו" הלא פשיטא דמיירי בעומד בתשובתו, דאם אינו עומד בתשובתו ושוב עבר על אותה העבירה, מאי מהני התשובה שעשה, הלא אח"כ שוב עבר על אותה עבירה? ומתרץ לפי הנ"ל דכוונת הרמב"ם "והוא עומד בתשובתו" היינו שחזר ועשה תשובה וביוהכ"פ על אותה העבירה, דאז שייך שיוהכ"פ יכפר לו דאל"כ בודאי אין יוהכ"פ מכפר לו כיון דרק תשובת יוהכ"פ היא בשלימות עיי"ש בארוכה.

אבל בלקו"ש ח"ד ע' 1150 מפורש לא כן, כדמבאר שם פלוגתא רבי ורבנן דלכו"ע עיצומו של יום מכפר, אלא דפליגי איך אפשר להגיע להכפרה של עיצומו של יום, דלרבי ה"ז נפעל ע"י עצם היום בלי פעולת האדם, ורבנן סב"ל דבכדי להגיע לכפרת עיצומו של יום צריך תשובה, דק עי"ז יש לו הכפרה דעיצומו של יום שהוא למעלה מעלה יותר מהכפרה שנפעלת ע"י התשובה עיי"ש. ולפי"ז לכאורה שוב צ"ע במה שכתב הרמב"ם "והוא עומד בתשובתו", כיון דלפי"ז אין הכרח לכאורה לתשובת יוהכ"פ דוקא, בכדי להגיע לכפרת עיצומו של יום דיוהכ"פ, ככנ"ל.

ולפי המבואר בהערה הנ"ל ניחא, כיון דנתבאר דכאן לא איירי הרמב"ם אודות כפרת עיצומו של יום שמכפר על הגברא, אלא במעשה התשובה שהוא באופן ישר על גוף החטאים שהם נעלים יותר ביוהכ"פ כנ"ל, א"כ שוב אפשר לפרש כדבריו, דאז שעומד בתשובתו היינו שחזר ועשה תשובה ביוהכ"פ ונמצא שתשובתו היא נעלית יותר מצד תוקפו של יוהכ"פ, מ"מ אינו מתכפר לו.

אלא דלכאורה הלשון "והוא עומד בתשובתו" לא משמע כפירושו שחזר ועשה תשובה ביוהכ"פ, דאז ה' הרמב"ם אומר אעפ"י

ששכ ביוהכ"פ וכיו"ב, והלשון "ועמד בתשובתו" משמע יותר שעומד בתשובתו הישנה שכבר עשה באמצע השנה, וכפי שביאר בס' התשובה ע' מא (עקבי השדה ציון 49) דלאו לאפוקי דאם אינו עומד בתשובתו באופן דשוב עבר על אותה העבירה, דזה פשיטא (כנ"ל) דאם חזר ועבר אותה העבירה מאי מהני התשובה שעשה, אלא דכוונת הרמב"ם לאפוקי שאינו חוזר מתשובתו, היינו דאינו תוהה על הראשונות, כי אף אם לא חזר ועבר על אותה העבירה, מ"מ אם הוא מתחרט מהתשובה בטלה התשובה והעונות חוזרות וניעורות עיי"ש, ולזה קמ"ל הרמב"ם דאף שהוא עומד בתשובתו ואינו מתחרט מ"מ אינו מתכפר לו.

ויש להביא רא' לפירוש זה ממ"ש הרמב"ם שפ פ"ב הל' ח': "עבירות שהתודה עליהם ביוהכ"פ זה חוזר ומתודה עליהן ביוהכ"פ אחר אעפ"י שהוא עומד בתשובתו כו"ו" וכאן הרי הוזכר שהוא מעשה התשובה בדיבור (כמ"ש הרמב"ם בה"ב וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו) ובמילא פשוט דאין לפרש דצריך לעשות עוה"פ תשובה אעפ"י שהוא עומד כו' שהוא עושה תשובה עוה"פ, אלא הפי' הוא כנ"ל שאינו מתחרט ותוהה על תשובתו של שנה העברה. (שו"ר בלקו"ש יוהכ"פ תשמ"ה בהערה 37 ובשוה"ג דשקו"ט אם שייך וידוי בלי התעוררות עתה ברגש של תשובה עיי"ש).

אלא דלפי"ז שוב יל"ע גם בהביאור שבהערה, דכיון שנבאר דבהל' זו איירי הרמב"ם מתשובה על גוף החטאים ביוהכ"פ שהיא נעלית יותר וכו', א"כ ה' הרמב"ם צריך לומר עוד יותר, דאף אם חוזר ועושה תשובה כיוהכ"פ שהיא נעלית יותר מ"מ אינו מתכפר לו וכו', ולמה כתב רק שהוא עומד בתשובתו הישנה, כיון דזהו בעצם כל התוכן שבתשובה ויוהכ"פ שבהל' זו.

משא"כ אי נימא דהל' זו הו"ע אחד עם מ"ש מקודם דעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים, היינו דאם עשה תשובה על חטאו (אפי' בשאר ימות השנה) חל עליו הכפרה דעצמו של יום וכנ"ל, ולא איירי בכלל בהלכות אלו אודות תשובת יוהכ"פ, ושהיא בשלימות יותר, שפיר מוכן מ"ש, דאעפ"י שעומד בתשובתו הישנה ובמילא חל עליו כפרת יוהכ"פ, מ"מ אינו מתכפר לו. ובכלל ממה שהתחיל הרמב"ם הל' ד' "אעפ"י שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, לכאורה משמע דהל' זו הו"ע אחד עם מ"ש בהל' ג' דעצמו של יוהכ"פ מכפר, דכאן מבאר הפרטים בעצמו של יוהכ"פ מתי מכפר ומתי לא, ועוד דבנוגע למעשה התשובה ביוהכ"פ שהיא קץ סליחה ומחילה כו' כתוב רק לקמן בפ"ב ה"ז, ויל"ע.

בכללות הביאור דעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים שהוא כפרה דק על הגברא, יש להביא דוגמא לזה ממ"ש בס' המאיר לעולם ח"ב (דרוש ג') שכתב דכבר הקשו המפרשים דהאיך יש בכחה לעקור החטא למפרע, ומבאר שם דעיקר כח התשובה הוא להגביר עליו מידת הרחמים דהא א"א לענוש את החוטא כ"א כשיש להמעניש ידים להכות בהם, וכמו"כ אף אם יהי' לו ידים אם לא יהי' לו כעס לא יוכל להענישו, ומכ"ש אם יכמרו רחמיו על החוטא בודאי לא יוכל להענישו, אעפ"י שהחוטא מחוייב בעונש כמו"כ במלכותא דרקיע כשהאדם מתחרט מאד על מעשיו הרעים אעפ"י שלא נפטח בכך עפ"י דין ממה שחטא מקודם מ"מ המידה היא שירחם עליו הקב"ה, והואיל ומרחם עליו שוב אי אפשר להענישו הואיל ואין כאן חרון אף, ומבאר בזה מה דאיתא באבות דתשובה הוא כתריס בפני הפורעניות, די ש פורעניות במציאות מ"מ הוא עושה מחיצה בינו ובין הפורעניות ע"י הרחמים יעו"ש בארוכה, ועי' גם בס' התשובה ע' 33 מה שביאר בשיטת רבינו יונה.

דאף דבהשיחה כאן מבואר דכשעושה תשובה באופן ישר על החטאים הרי זה מבטל גוף החטאים וכו' לא כנ"ל, ובאמת מפורש דזדונות נעשים לו כשגגות וכזכיות וכו' וראה גם לקו"ש פ' מצורע תשמ"ד בארוכה דעצם החפצא נתהפך. מ"מ הביאור כאן בהשיחה בנוגע לעצמו של יוהכ"פ דמכפר לשבים דומה למ"ש, דמכפרים את האדם בלבד מצד הרחמים, ועד"ז ביוהכ"פ שנתגלה עצם הנשמה דשם לא שייך שום פגמים וכו'.

אלא די ש לעיין הגדרים בזה עפ"י ההלכה, דמה פועל כפרה זו על הגברא לענין איזה חטאין, כיון די שנם בזה דינים חלוקים כמ"ש בה"ד, דכשלמא אם הל' ד' בא בהמשך להל' ג' נמצא דהרמב"ם ביאר בפרטיות בפינולת יוהכ"פ מה דעצמו של -יוהכ"פ מכפר על איזה סוגי עבירות וכו', אבל לפי השיחה שהו"ע בפני עצמו, לכאורה לא נתבאר בפרטיות בנוגע לאיזה סוגי העבירות זה פועל על הגברא וכו', ויל"ע. וראה בח"ד שם בסוף הערה 12 לענין עצמו של יום דזדונות נעשים לו כזכיות כו' עיי"ש.

וראה בלקו"ש יוהכ"פ תשמ"ה שמבאר בארוכה אודות יוהכ"פ שהוא זמן תשובה לכן חייבך הכל לעשות תשובה כו' עיי"ש בארוכה, דלפי"ז יוצא שביוהכ"פ ישנם ג' ענינים, הא' שצ"ל באופן של "שב" בכללות, בכדי שיחול עליו כפרת עיצומו של יום, הב' התשובה בפרטיות על חטאתו דאז התשובה עעלית יותר. הג' מצד זמן תשובה ואין הזמן גרמא להאריך יותר.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ה ד ר ן ע ל ה ר מ ב " ס

ד. ב'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ו ס"ז מכאר מש"כ הרמב"ם בתחילתו (ה"ב) "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות", ומכאר הכוונה ב"שהוא אינו מצוי" - דס"ב שהקב"ה אינו מצוי בנבראים ח"ו אלא הריהם קיימים ח"ו מצ"ע ואינם צריכים תמיד לדבר ה' המהוה אותם בכל רגע, שיש מקום לומר כן מאחר שהוא ית' למעלה לגמרי מגדרי השכל שהריהו "נמנע הנמנעות" וכל ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הבריאה, וזו תצווה לשלול סברא זו לגמרי ולדעת ש"כך עלה ברצונו" שב"ז "אין דבר אחר יכול להמצאות".

וב'הדרן' משיחת י"ט כסלו תשל"ה מכאר באופן אחר הכוונה שהוא ית' אינו אלא "אינו מצוי" בלבד, ללא שום ערך ויחס לנבראים, ושולל זה דא"כ נמצא שכל מציאות העולם אינו אלא דמיון (ומתווך שני הפירושים בהערה 22 ב'הדרן' תשמ"ו).

והנה כשלומדים בשטחיות דברי הרמב"ם, מפרשים כוונתו בפשטות שאם יעלה על הדעת שאין מציאות אלוהה ח"ו, ושולל זה דא"כ אין שום מציאות כלל, וזה שישנה מציאות כלשהי ח"ו מורה על מציאות הבורא.

והטעם שב'הדרנים' אלו לא מפרש כ"ק אד"ש פי' זה, מכאר ב'הדרן' תשל"ה (ס"ג עיי"ש) מפני הדיהקים בלשון הרמב"ם: (א) ואם יעלה על הדעת דמשמע שזהו "עלי' בדעת" (דאלי"כ הול"ל בקיצור "ואילו" וכיו"ב) ולפי' זה אין זה כלל עלי' בדעת כ"א סברא מושללת ומופרכת בתפליית מעיקרה.

(ב) הלשון "שהוא אינו מצוי" - ולפי' זה הול"ל בקיצור "שאינו מצוי", ומשמע שבא לשלול ש"הוא" יהי' ח"ו באופן דאינו מצוי.

ובאמת י"ל שהטעם למאן בפי' זה הוא יותר מדיוקים אלו, אלא עצם ה"נתינת מקום" ל"סברא" כזו שאין מציאות אלוהה ח"ו וח"ו, הוא כ"כ מושלל ומופרך, עד שלא מסתבר שהרמב"ם "מתחשב" בסברא כזו ובא לשוללה, ולכן מפרש כ"ק אד"ש בשני האופנים כנ"ל.

ולכאור' יש להקשות, לפי המבואר ב'הדרן' תשמ"ו, שהפי' "שהוא אינו מצוי" הוא שהנבראים אינם צריכים אליו ח"ו, ומכאר ה"נתינת מקום" לסברא כזו אף שהשכל מכריח שלא כן - לפי שהוא ית' "נמנע הנמנעות" ואינו מוכרח בשום הכרח שכלי, וא"כ יש מקום לומר שעשה דבר שאין לו כלל מקום בשכל - שיהי' מציאות שאינה צריכה אליו ח"ו (אלא ששוללים זאת מצד שהתורה

אומרת שאיננו כן משום שכך עלה ברצוננו).
ולפי"ז לכאורה אפ"ל כהפ"ל הפשוט, שהרמב"ם שולל את
ה"סברא" שאין אלוה ח"ו, ולשאלה "היתכן?! - אפ"ל בפשטות
"נמנע הנמנעות" והי' אפ"ל שעשה דבר שאין לו כלל מקום בשכל -
שלא יהי' ח"ו וח"ו כלל.

ולפי"ז יובנו גם הדיוקים שמקשה בתשל"ה - דפ"ל "יעלה
על הדעת" הוא אמנם "עלי' בדעת", דאף שהדבר מושלל ומופרך
בתכלית מעיקרו, מ"מ מצד "נמנע הנמנעות" הי' מקום לומר כן,
ושוללים זה רק מפני "שהתורה אומרת", וכן הלשון "שהוא אינו
מצוי" הפי' לפי"ז שהי' אפ"ל שח"ו הוא עשה עצמו (מצד "נמנע
הנמנעות) אינו מצוי, ושוללים זה משום ש"כך עלה ברצוננו"
שאינו כן!.

וידעתי שרבים ושלמים יקצפו על עצם העלאת מילים אלו
על הסברא והכתב - שח"ו וח"ו לחשוב שיתכן דבר כזה אפי'
מצד "נמנע הנמנעות", שהרי פי' "נמנע הנמנעות" הוא שלימות
מבלי חסרון ח"ו ועוד יותר שאף השלימות הנבראים אינו כלל
שלימות לגבינו וכחסרון ממש תחשב, אבל לא יתכן וח"ו לומר
שמצד "נמנע הנמנעות" יעשה ח"ו וח"ו שלא יהי', שזהו לא רק
שלילת השכל כ"א שלילת האמונה וכו' וכו'.

וצודקים הם לכאורה מאד בתמיהתם זו -

אבל לפי"ז - וכי אא"פ להקשות בדיוק אותו דבר בהסבר
של "הדרך" תשמ"ו?!

והרי חסידות מבארת שמעיקרי האמונה שאין עוד מלבדו
ולית אתר פנוי מיני' ויש לאמונה זו בדיוק אותו תוקף כמו
האמונה בעצם מציאות האל, וכפירה בזה ה"ז ממש כפירה בעצם
מציאות האל, וא"כ איך אפ"ל שמצד "נמנע הנמנעות" יעשה לעצמו
חסרון ח"ו שיהי' נקודה וענין שאיננו צריך אליו וקיים מצ"ע?

(ואם תאמר שמצד "נמנע הנמנעות" אין קושיות כלל, א"כ
אפ"ל גם כפי' הפשוט!)

וצ"ל (כמו שכתבתי בקובץ "פלפול התמימים" דכפ"ח ח"ז
באריכות עי"ש ובהמצוין שם) הפי' בזה, דאין הכוונה שהי'
אפשריות בפועל שיהי' ענין זה ח"ו, אלא שאין ה"הכרח"
ו"הצורך" שלא יהי' כן, וע"ד המבואר בכ"מ בענין בחירת
העצמות שבחר בישראל ובתורה "כלי שום הכרח וצורך אלא
מצ"ע בלבד, ועד שמשתמשים בביטוי "שהי' אפ"ל באופן אחר" -
שיבחר ב"איבן" - אך ודאי בפועל יהי' רק כפי שהי', ולא
מקרה ו"סתם כך" בחר (שאין הקב"ה עושה דברים "סתם כך" ח"ו,
ובמכ"ש מכו"ד כידוע בשיחות), אלא שאין בבחירה זו ההכרח
והצורך דמוכרח שלא להשתנות אלא לא ישתנה מצד שבעצם

הוא כך ואלא משום ההכרח (עי"ש באריכות).

וא"כ - הרי אפ"ל אותו ההסבר גם בענין זה שמציאותו ית' אינה משום ש"מוכרח" להיות כי "אינו מוכרח בשום דבר" ועד שמשתמשים בביטוי "שהי' אפ"ל באופן אחר", אבל ודאי וודאי שאין שום מקום שלא יהי' כן בפועל, אלא שכך רוצים להדגיש את המעלה (מבלי החסרון, כדברי הרמב"ם הידועים כמו"נ הובאו בלקו"ת פקודי, ובדרמ"צ האמנת אלקות ספ"ה, ורק שאצלנו אא"פ לתאם המעלה בלי החסרון) שהיותו מצוי - אינו משום שום "הכרח" וציור וסברא שכלית אלא "אזוי אזוי איז דער ענין". וא"כ לכאור' אפ"ל שזו גם כוונת הרמב"ם כאן - וצ"ע.

הרב לוי יצחק גינזבורג
משפיע בישיבת תות"ל
- כפר חב"ד -

לרליוה הענין - יש להאיר ממש"כ בר"ד מהסעודות מכ"ק אד"ש (קרוב לסופו) בארוכה בביאור השיטה דצמצום כפשוטו, ושבאמת הי' יכול לעשות בעצמו הגבלה שלא יהי' כביכול במקום מסוים ומ"מ אי"ז שום חסרון כו' עיי"ש באריכות. וצריך ביאור.

* * *

עוד להעיר ממש"כ בתפלת עלינו לשבת "אמת מלכנו אפס זולתו (רק משום) ככתוב בתורתו" (הוא שהנביא אומר, "שהתורה אמת").

* * *

ש י ח ו ת

ה. בענין ההערה שהזכיר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתועדות פ' פרה ה'תשמ"ו ע"ד לשון רש"י בפרשת צו 'אָנוּפּה תְּרוּמָה מוֹלִיךְ וּמְבִיא מַעֲלָה וּמוֹרִיד וְכוּ', והעירו על - זה שענין זה מובא בפרש"י במקומות נוספים, ובשינויים ממקום למקום. ובמילא, דרוש ביאור והסבר: (א) בנוגע לפרטים שנכפלו בפירוש רש"י. (ב) בנוגע לפרטי השינויים ממקום למקום: הפירוש דמוליך ומביא מעלה ומוריד (בכללותו) - כותב רש"י בפ' תצוה ובפ' צו וכן בפ' שמיני, ולכאורה, מהו הצורך לחזור ולכפול פירוש זה כמה פעמים?

ונוסף לזה: בפ' שמיני ממשיך רש"י "ולמה חלקן הכתוב תרומה בשוק ותנופה בחזה - לא ידענו, ששניהם בהרמה והנפה". ולכאורה שאלה זו "למה חלקן הכתוב כו'", מתעוררת מיד בפ'

תצוה, וא"כ מדוע ממתין רש"י לעורר על זה רק בפ' שמיני?
ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש להקדים, שהחילוק בין "תנופה"
(מוליך ומביא) ל"תרומה" (מעלה ומוריד) אינו אלא כאשר
ב' הלשונות באים יחדיו, משא"כ במקום שנאמר לשון א' בלבד,
הרי יתכן שלשון זה כולל את ב' הענינים ד"מוליך ומביא
מעלה ומוריד". ומצינו דוגמתו בכ"ו ענינים: א) הלשון
"ארץ" - לפעמים מתייחס ל"ארץ" כפשוטה (בניגוד ל"שמים"),
ולפעמים מתייחס לכללות הבריא, ארץ ושמים (בניגוד ל"בורא").
ובפשטות: במקום שמופיעים ב' הלשונות, "את השמים ואת הארץ",
הפירוש ד"ארץ" הוא בניגוד לשמים, משא"כ במקום שמופיע
הלשון "ארץ" בלבד - הרי יתכן שלשון זה קאי על הבריא
כולה, גם "שמים", ולדוגמא: "מלא כל הארץ כבודו", שאין
הכוונה ל"ארץ" דוקא, בניגוד ל"שמים", כי אם לכל הבריא
כולה (גם "שמים"), ביחס ל"בורא". ועוד שם דוגמאות וכו'.

ובנוגע לכלל הפירוש "מוליך ומביא מעלה ומוריד" בכמה
פסוקים, והשינויים ממקום למקום - הנה: כבר העירו אודות
שינויי הגירסאות בחומשים הנדפסים - יש חומשים שבהם חסר
כל הפירוש הנ"ל בפ' שמיני (או בחצאי ריבוע), ויש חומשים
שבהם נדפס במקום "לא ידענו" "להודיענו", אשר בהתאם לשינויים
אלו, משתנה הביאור בכללות הענין מן הקצה אל הקצה. ולכן
כדי שיוכלו לגשת לביאור הענין - יש לברר, בראש ובראשונה,
מהי הגירסא הנכונה והמדויקת בפירוש רש"י. לאחר חיפוש
ועיון בדפוסים הראשונים ובכתבי יד דפירוש רש"י. ובהקדמה
- שבדאי אין לחשוד ח"ו כ"בחור הזעזער" שישנה מדעתו בדברי
רש"י. ובפרט בהתחשב עם העובדה שהימים ההם היתה מלאכת
סידור הדפוס נחשבת ל"מלאכת הקודש", כפי שרואים בסיום
דכמה ספרים שהמדפיס חתם את שמו בתור "העוסק במלאכת הקודש",
ומכיון שכן, בדואי התייחסו למלאכה זו מתוך אחריות גדולה,
"באימה וביראה וברתת ובזיע, ופשיטא שלא ישנה מאומה ח"ו,
אא"כ הי' בטוח ומשוכנע שנפלה טעות בהעתקה שלפניו, ולכן
שינה ע"פ הכנתו ותהכרח שלו שהגירסא הנכונה היא כך וכך,
ובהתאם לכך ניתן לברר מהי הגירסא הנכונה והמדויקת בפירוש
רש"י, והיכן נפלה טעות בהעתקה כז' - כאשר הואים את
הסיבה שהביאה את המעתיק לשנות דבר מסויים.

ובכן לאחר שיבררו את הגירסא המדויקת בפירוש רש"י -
בדאי תתקיים ההבטחה "יגעתי ומצאתי", שימצאו את ההסבר
והביאור על כל השאלות והדיוקים בפירוש רש"י הנ"ל (עד כאן
עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א).

והנה בפ' תצוה (שמות כט, כד-כז) כבר התעכב בבירור
הנוסחא ב"ספר זכרון". ובהתאם לנוסחת ספר זכרון וכן הוא

לפי כתבי יד ודפוסים ראשונים, מה שכתוב בלשון רש"י (שמות כט, כד) "תרומה מעלה ומוריד למי וכו'" והוא המשך לשון רש"י על המעלה שיש בתנופה שמעכבת ומבטלת כו' ושגם מעלה ומוריד כו' ומעכבת כו'. (ומזה הרווחנו אחד מכפלי הלשון "תרומה", כי לפי גירסת הדפוסים משמע שהוא כהתחלת דיבור תרומה כו', ולפי תיקון ספר זכרון הכל דיבור אחד).

ומה שכתוב ברש"י שם (שמות כט, כה) ובחומשים אחרים, שמות כט, כז) "תנופה לשון הולכה והבאה" - כתב בספר זכרון שהוא טעות סופר. שהרי כבר כתב רש"י בפסוק הקודם שהתנופה היא מוליך ומביא ומעלה ומוריד. ואין לגרוס שם תיבות אלו. אלא שגורסו בסוף פסוק כ"ז קודם דיבור המתחיל "הורם", וגורס כך: (הונף, לשון הולכה), ומזה הרווחנו שוב כפל לשון "תנופה וכו'" שבפרשת תצוה (שמות כט, כ"ה). וביאר שם בספר זכרון, שרש"י בא לפרש, שלא תחשוב ש"אשר הונף" חוזר ל"חזה התנופה", ו"אשר הורם" חוזר ל"שוק התרומה". אלא כך פירושו, השוק והחזה שנעשה בהם התנופה. (כמו שמבואר בכתוב באמרו "אשר הונף ואשר הורם" וירמוז בשניהם לתנופה. ההיא, שכל תנופה לא תמלט משתיהן, דהיינו תנופה והרמה). ובספרא פרשת צו אמרו "וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם", שאין תלמוד לומר "ואשר הורם", אלא זה כנה אב, כל שהוא טעון תנופה טעון הרמה. (עד כאן לשון הספרא). ואף על פי שנראה מפשט לשון הכתוב שהחזה הוא המונף ולא השוק, קיבלו רז"ל שהי' מניף שניהם דהיינו מוליכם ומביאים וגם מעלה ומוריד את שניהם.

ומה שכתוב "תנופה" בחזה לבדו, הרי זה בא ללמדנו שאם נטמאו חלק האימורין ונשתייר אחד מהן שיניפנו לבדו, שנאמר (ויקרא ז, ל) "להניף אותו". (עד כאן עפ"י ס' זכרון והובא ברמב"ן בפרשת צו, ויקרא ז, ל). (וראה עוד להלן בשם הרמב"ן).

ובפרשת שמיני ויקרא י, טו). שם יש נוסחאות שונות בין בכתבי היד העתיקים ובין בדפוסים. יש שאין גורסים שם את הדיבור המתחיל "שוק התרומה" (כת"י שנת ד'אלפים תת"ק) (כת"י שנת ה"א ל"ז). ויש גורסים הדיבור (כת"י שנת ה"א ס"ו), (כת"י שנת ה"א קמ"ה). וכן הרמב"ן ז"ל הביא נוסחא זו בשם רש"י. וכתב שם הרמב"ן ז"ל בטעם שנקרא השוק בשם "תרומה", והחזה בשם "תנופה", מפני שזכות אהרן ובניו בחזה ושוק לדורות ה' מיום המילואים, וזכו בשוק "בתרומתו לה" (שהוקטר עם הלחם ועם החלבים, ונקרא "תרומה לה") (ואע"פ שגם הונף, לא נקרא על שם תנופתו, כי תנופתו היתה כדי להקטירם לה'. אבל החזה, כתנופה בלבד נתקדש, וזכה בו משה להיות לו

למנה. (עד כאן עפ"י הרמב"ן ז"ל).

ואולי יש לומר הטעם שהמתין רש"י מלעורר על זה רק בפרשת שמייני, ולא בפרשת תצוה. כי בפרשת תצוה הרי יש הפרש בין השוק להחזה, שהשוק נצטוו להקטירו על המזבח מה שאין כן החזה הי' למשה למנה. ועל כן בא שינוי הלשון, בשוק "תרומה", ובחזה "תנופה", ועל דרך שכתב הרמב"ן. ובפרשת צו (ויקרא ז, לד) (שמדובר בקרבן שלמים של כל יחיד) שם החזה והשוק שניהם לכהן, ואין רש"י מעורר השאלה, כי עצם החילוק בתורה בין השוק להחזה בא כדי ללמד שאם נטמא חלק האימורים ונשתייר אחד מהם שיניפהו לבדו, כמובא ברמב"ן (ויקרא ז, ל) ובספר זכרון (שמות כט, כו). אבל רש"י קיצר בפרשת צו ועירב יחד לפרש "התנופה התרומה - מוליך ומביא מעלה ומוריד", שמזה מובן שהם כמו שמות נרדפים ושניהם משמעם גם תנופה וגם הרמה. וממילא נבין שמה שחלקה התורה לכתבם לחוד הרי זה בא ללמד פרטים מסויימים בענין הקרבן והנפתו (כנ"ל מהספרא), ורש"י אינו מעתיק פרטי הלימודים כולם שבתורת כהנים, וברמז זה בלבד די במקום זה כדי להבין פשוטו של מקרא. אבל בפרשת שמייני (לפי אותן הנוסחאות שגורסים את הדיבור המתחיל "שוק התרומה") כותב רש"י השאלה "למה חלקו הכתוב תרומה ושוק ותנופה בחזה". והרמב"ן ז"ל כתב תשובה על השאלה והזאת וכנ"ל. אבל יתכן שרש"י לא אבה בפירוש הרמב"ן כי לפי נוהג לשון הקודש אם תיכת "התרומה" היא תואר (או כעין תואר) ל"שוק", הי' לו לומר "השוק התרומה" או "השוק המורם", אבל לשון "שוק התרומה" צריך להיות פירושו: "שוק של התרומה", ועל כן כותב רש"י: "למה חילקו... לא ידענו".

ובענין הגירסא ברש"י בפרשת שמייני במקום "לא ידענו" - "להודיענו", הנה בכל החומשים הנדפסים שראיתי ושגורסים שם הדיבור הזה, הגירסא "לא ידענו". ורק בכתב יד שנת ה"א קמ"ה הגירסא "להודיענו ששניהם וכו'", וכן בכתב יד תימן שנדפס ע"י "קרן מנשה ושרה ליהמן" הנוסחא "לומר ששניהם וכו'", וגם בהערה שנדפסה בהוצאה החדשה של "ספר זכרון" ע"י משה פיליפ העתיק הנוסחא "להודיענו דשניהם וכו'". ומשמע מהערתו שהוא לשון הרמב"ן בשם רש"י, אבל ברמב"ן שבחומשים הרגילים וכן ברמב"ן הוצאת שעוועל הנוסחא "לא ידענו".

ובענין אם אפשר ללמוד מכתבי היד הנ"ל, שהעתיקום יותר שנזכרו לעיל אין בהם הדיבור המתחיל "שוק התרומה", ובמאחרים יש בהם הדיבור "שוק התרומה" - אין להביא ראיה

מכאן שבתאריך שבין כתב יד פלוני לכתב יד פלוני הוסיף איזה מעתיק את הדיבור הזה, כי כידוע ומוכח, אין כתיב היד העתיקים של פירוש רש"י העתק של מקור ראשוני אחד, אלא שתלמידי רש"י העתיקו ולפעמים הוסיפו בנוסח (בהסכמתו של רש"י) ואח"כ תלמידי תלמידיהם קבלו נוסחאות שיש כמה וכמה שינויים ביניהם. ועל כן בודאי שאין כאן הוספת "הבחור הזעזער" או אפילו של מעתיק מהמעתיקים הראשונים. והראיה שהרמב"ן ז"ל העתיקו כלשון רש"י. ואעפ"כ יש בזה נוסחאות שגורסים הדיבור ואין גורסים, וכנראה מהטעם הנ"ל.

והעיר לי אמו"ר שליט"א (מח"ס "משנת יעקב") שמהלשון "לא ידענו" משמע שכתבו זאת תלמידי רש"י. כי דרכו של רש"י לכתוב "לא ידעתי" כלשון יחיד בכמה מקומות.

הרב שמואל יהודה הלוי וינפלד
- ירושלים עיה"ק -

ו. בשיחות אחש"פ (וש"פ אחרי) נתבאר בארוכה מחלוקת הרמב"ם וראב"ד פ"ח ה"ח מהל' חו"מ בנוגע טבילה בחרוסת, ונתבאר ע"פ מש"כ הצפע"נ שיש גבי מצה ב' טעמים על אכילתו, אחד משום זכר לעוני ואחד משום זכר לחירות, ובה"ז כיון דחזינן דמצוה דזכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן עד"ז נתבטל הזכר לעוני שיש במצה, ונשאר רק הטעם משום חירות דהוה מה"ל. ובה פליגי הרמב"ם והראב"ד אי תיקנו במצה זכר לעבדות, וכמשנ"ל בארוכה בהשיחה.

ולכא' צריך הסברה פי' הדברים דבמצה נתבטל הזכר לעניות, דבפשטות הכוונה הוא להפסוק לחם עוני, והרי מלחם עוני לומדים כו"כ דינים באופן קיום מצות מצה, לדוגמא שאין יוצאים במצה עשירה, ושצ"ל חרוסה וכו', ולפי דברי הצפע"נ נמצא דלשיטת הרמב"ם (והראב"ד) כל ענינים אלו בזה"ז הם (לכל היותר) רק דרבנן! (ובפשטות ביאור הצפע"נ הוא גם לשיטת הרמב"ם (ולא רק להסביר למה הראב"ד חולק) וכן הי' משמע (בהשיחה)).

ונפק' גם להלכה, דלפי הנ"ל אם יש לו רק מצה עשירה יוצא בזה"ז י"ח מצה מה"ל כיון שבזה"ז אין דין לחם עוני (מה"ל) לביאור הצפע"נ (וע"ד שיטת הב"ח סי' תע"א ומהר"ל בגבורת ה' פמ"ח (אם יש תערובות מים (לשיטתם) - אבל מטעם אחר, שס"ל דלחם עוני הוא מצוה בפ"ע עיי"ש מובא בלקו"ש חט"ז ע' 122 הע' 5). ולא אישתמיט שיש בזה חילוק בין זמן הבית לזה"ז, ראה רמב"ם פ"ו ה"ו שפסק בסתמא שאינו יוצא במצה עשירה.

וגם נפק"מ לענין אם מותר לאכול מצה עשירה ער"פ, דלפי הנ"ל אסור כל היום כיון דמה"ת יוצא בזה, ודלא כפסק אדה"ז סי' תנ"ה סל"ג וסתע"א ס"ד-ה (מובא בלקו"ש שם וע"ש בשוה"ג). (ולמעיר שזה יותר מדעת הב"ח ומהר"ל וכו' הנ"ל, דלשיטתם צ"ל מצה עשירה מעורב עם מים כמבואר במהר"ל שם ומובא ג"כ בא"ר סי' תע"א סק"ח), וכאם לאו אינו יוצא כלל, משא"כ לשיטת הרמב"ם פ"ו ה"ה (וראה: הגש"פ (תשמ"ו) ע' שצו ביאור שי' הרמב"ם)). ועד"ז אפ"ל עוד נפק"מ בנוגע לשאר דינים.

[ובדוחק אולי אפ"ל שזהו דיוק ל' הרמב"ם פ"ה ה"כ "וביום ראשון בלכד הוא שצ"ל זכרון לחם עוני", משמע שהוא רק ענין של זכרון, (וראה שינוי נוסחאות בסוף רמב"ם פרנקל שבכמה נוסחאות אין תיבת "זכרון". וידועה השקו"ט בדברי הרמב"ם - ראה חי' הגרי"ז על הרמב"ם). ועד"ז יש לדחוק ל' הרמב"ם פ"ו ה"ב "אסרו חכמים לאכול מצה ער"פ דכו"י" - ולא כ' איזה מצה, ואולי י"ל שכולל גם מצה עשירה, והיינו בזה"ז דוקא כנ"ל. אבל מוכן שכ"ז דוחק גדול. ובפרט שבשו"ע אדה"ז סי' תס"ב ס"א משמע שאינו יל"ח מה"ת מטעם לחם עוני וגם בזה"ז, וגם מותר לאוכלו ער"פ כנ"ל (וכמדומה שביאור השיחה עפ"י יסוד הצפע"נ נאמר ג"כ בתור ביאור בשיטת אדה"ז שפוסק כהראב"ד)].

וא"כ צריך ביאור, מהו הפי' שנתבטל הזכר לעוני, כיון שאם אינו לחם עוני לא יל"ח מה"ת?*

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
כולל מחנה ישראל
- ברוקלין נ.י. -

* וראה בזה בשיחה ע"פ אחרי הנחה בלה"ק ס"ז.

הננו מביאים בזה את השאלות ששאל כ"ק אדמו"ר שליט"א ביחידות דאור ליום ג' כ"ז ניסן. השאלות הוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א.

המערכת

בפרשתנו (פ' קדושים) עה"פ (יט, טז): "לא תעמוד על דם רעך" מפרש רש"י: "לראות במיתתו ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר וחיה או לסטים באים עליו".

והמקור לזה לכאורה הוא בתורת כהנים עה"פ (פ"ד, ח): "ומנין אם ראית טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, חייב אתה להצילו בנפשו כו'".

(וראה ג"כ במס' סנהדרין (עג, א): "מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו כו'").

וצריך להבין:

(א) בתו"כ וביל"ש רמז תריב בסופו (ובסנהדרין עד"ז*) כתוב: "טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו" הרי מדובר כאן בג' מקרים שונים (א) טובע בנהר (ב) לסטים באים עליו (ג) חיה רעה באה עליו, ורש"י בפירושו כותב: "טובע בנהר וְחיה או לסטים", היינו שבעת שחבירו טובע בנהר וְחיה או לסטים באים עליו".

(ב) בתו"כ כתב: "חיה רעה" ורש"י בפירושו כתב: "חיה" (סתם). - ועד"ז בסנה'..

(ג) בתו"כ הסדר הוא: "או לסטים באים עליו או חיה רעה" ורש"י מהפך הסדר "וחיה או לסטים" ועד"ז בסנה'.

ואינו מוכן מהו הטעם לרש"י בפשוטו של מקרא לכהנ"ל בפירושו.

ובודאי יתבוננו בזה עד לשבת הבאה לבאר טעם השינויים בין פירש"י להתו"כ ותן לחכם ויחכם עוד.

(*) וברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"א ה"ד. ולהעיר משו"ע אדה"ז חו"מ הל' נזקי גוף ונפש סעיף ז' שמביא רק לסטים.

ז. בנוגע למה שהקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א ביחידות על פירוש רש"י פרשתינו ברק י"ט פסוק ט"ז

אולי אפ"ל בד"א הביאור בזה הנה מפשטות המשך לשון הכתובים אינו משמע שמ"ש "לא תעמוד וגו'" הוא חיוב להציל אדם ממות, דא"כ: (א) מאי קמ"ל? (ב) הו"ל למימר בלשון חיוב (מ"ע) ולא בלשון שלילה (ל"ת) (ג) * מהו השייכות למ"ש לפני"ז לא תלך רכיל וגו' (וכך כל הפרשה הכל מפסוק י"א לא תגנובו וגו' הכל מדבר מענינים) וגו' הכל מדבר מענינים שאין צריכים לעשותם, ובכללות הנהגות ישרות בין אדם לחבירו וכו', אבל לא בענין כ"כ חמור שצריך לעשותו).

אשר ע"כ מפרש רש"י "לא תעמוד וגו'" לראות במיתתו שאסור לראות במיתת חבירו, אבל אימתי מדובר איסור זה ע"ז ממשיך רש"י שהאיסור הוא רק במקרה ואתה יכול להצילו ז.א. שאין המדובר שאתה תצילנו מן המיתה דא"כ מאי קמ"ל אלא הכוונה תצילה ממזיק אחר וע"ז ממשיך רש"י כגון אדם הטובע בנהר ויכול להיות שיטבע בנהר וימות ואין אתה יכול להצילו מטביעה אבל וח' או לסטים באים עליו ואתה יכול לגרשם וכו' אז אסור לעמוד ולראות איך הוא טובע ואתה מחויב לגרש החי' או הלסטים אף שיכול להיות שימות מ"מ, אף ע"ז אומר לא תעמוד על דם רעך, ולכן מובן למה אין רש"י כותב חי' רעה כי אינו מדובר שהחי' תהרגנו דוקא רק אפי' אם תזיקנו, ומקדים חי' ללסטים מפני שבפשטות אצל הנהר מצויין חיות יותר מלסטים.

הרב אפרים פיקרסקי
- מנהל בישיבה -

ח. ברש"י הנ"ל:

אפ"ל זה שהפסוק אומר לא תעמוד על דם רעך הי' חת"כ הכן ה' למקרא שרק במצב שאתה לא מסכן עצמך אמה חייב ל... אבל באם אתה מסכן עצמך אינך צריך, בא רש"י ואומר שכונת הפסוק לפי פשוטו של מקרא אפי' שבזה שאתה הולך להציל אותו מסכן עצמך (שהרי יש חי' או לסטים) ואתה יכול להצילו אתה חייב.

אבל אם נחלי' אינה חי' טתם רק חי' רעה אינך מחויב להצילו ורש"י רצה לתת ציור יותר טוב לילד, שהיות שהוא רק בן ה' ולא יודע מלסטים כ"כ כמו חי' שהוא רואה, בגלל זה מקדימו רש"י.

ועוד י"ל בנוגע לשאלה הג' של כ"ק אד"ש שבים מצוי

(* להעיר דבאוה"ח ובאבן עזרא מסבירים השייכות בין רישא דקרא לסופו.

יותר הענין של חל' מאשר הענין של כסטים .

הת' לוי יצחק שפילמאן
- תלמיד בישיבה -

כע"ז תירץ הת' :
אשר גרשוביץ - תות"ל 885

ט. ברש"י הנ"ל:
לכאורה יש לתרץ מאחר שהבן חמש יודע שאין חל' מצוי במים
כי הוא למד בפ' בראשית שהקב"ה אמר שהדגים ישרצו במים בימים
ובנחלים ושהחיות והבהמות יחזו על הארץ וא"כ יודע בפשטות שאין
כוונת רש"י שבעת שטובע בנהר חל' או לסטים באים עליו אלא כוונת
רש"י שאין חל' או לסטים באים עליו*.
ובזה יכולים גם לתרץ שאלה הא' ולמה רש"י מהפך כאן
מתו"כ) כי רש"י רצה לדייק שאין חל' או לסטים
באים עליו בעת שטובע בנהר ולפיכך איזו כתב רש"י כבתו"כ
היו יכולים לטעות ולומר שבעת שטובע בנהר לסטים או חיות
באים עליו (לפי שלסטים מצויים בים) אבל עכשיו ששינה רש"י
אין לטעות כנ"ל (שהבן חמש יודע שאין חיות מצויות במים).

הת' אפרים שמואל קעלער
- תלמיד בישיבה -

י. ברש"י הנ"ל:

הנה ב' שאלות האחרונות (ב) בתו"כ כתוב "חל' דעה"
ואילו ברש"י כתוב רק "חל'". (ג) בתו"כ כתוב מקודם "לסטים"
ורק אח"כ.. חל' (דעה) "משא"כ ברש"י כתוב קודם "חל'". ורק
אח"כ (לסטים) אפשר לתרץ בפשטות שהמקור לרש"י הוא לא מהתו"כ
כ"א מהגמ' (סנהדרין עג, א) (שם כתוב (כמו ברש"י) רק
"חל'". ולא נוסף תיבת "דעה" והסדר הוא ג"כ כמו ברש"י
מקודם "חל' ואח"כ "לסטים").

ועל השאלה הראשונה (למה כתוב ברש"י "וחל'". בווא"ו
המחבר בו בזמן שבתו"כ ובגמ' כתוב "או חל'") יש לומר דגם
לפירש"י הרי זה ג' מקרים נפקדים ומש"כ "וחל' הרי הוא כמו
"או חל'". ומצינו כמה פעמים כיו"כ. ומה שאצל לסטים כתב
רש"י בפירוש "אין לסטים" הוא משום שתיבת "באין" הנמצא אחרי
תיבת "לסטים" נמשך גם על "חל'". וכדי להדגיש הענין כתב רש"י
"או לסטים" ועדיין צ"ע*.

אחד התלמידים
יא. בענין הנ"ל יש לקשר זה עם מה שנתבאר בלקו"ש פ' ואתחנן

(*) אבל עוד צ"כ למה שינה רש"י מהמקור.
המערכת

תשמ"ה (סעי' ה) דמש"כ הרמב"ם "וחיי בעלי חכמה ומבקשה בלא ת"ת כמיתה חשובין" דכוונתו במה שמוסיף "ומבקשי" אינו להוסיף תנאי שני בדרגת התלמיד, אלא דהוא"ו הוא במקום תיבת "או" היינו בעלי חכמה או מבקשי, עיי"ש.

וראה מ"ש בעין זוכר (להחיד"א) מערכת ו' אות כ"ו שמביא מכללי רב"א וז"ל: לפעמים האמורא אעפ"י שסומך הענין באות ו', או קתני, כדאשכחן בתנא גבי חלץ ועשה מאמר, רש"י ב"ק דף ט, א, וכן פירש רשב"ם בכבא בתרא דף קז, א. והרשב"א והר"ן חולקים שם דלא אמרינן בדברין האמורא שהוא"ו הוא כמו או, אבל בדברי התנא אמרינן, עכ"ל. וראה גם בס' לב שומע מע' י' אות ג'.

וראה גם בס' יד מלאכי (כללי שאר הפוסקים אות לא) וז"ל: וא"ו במקום או, מצינו גם בדברים הפוסקים, כן מצאתי להרב"י באו"ח סש"א, שעל מה שכתב שם הטור אבל אם הוא משופע ואין בו ארבעה טפחים כתב הוא ז"ל שהוא וא"ו במקום או, והסכים עמו הרב"ח שם, וכ"כ עוד שם סס"י שס"ג וביו"ד ס"י קי"ב ס"ה, וכ"כ הש"ך יו"ד ס"י קע"ז ס"ק נ"א וקע"ד ס"ק י"א, וראש יוסף או"ח רס"י תקפ"ו, וכן מצאתי עוד להפ"ח ביו"ד ס"י פ"ג, שפירש דברי הרשב"א שכתב של דג טהור ואני מלחתי שר"ל וא"ו במקום או, ובחדא מינייהו סגי, עיי"ש. ועי' עוד ב"ח חו"מ ס"י קי"ג ס"ד ושם בדרישה ופרישה כו' עכ"ל.

ועי' גם בס' דרכי שלום להמהרש"ם שמביא ג"כ כנ"ל דב דבפוסקים מצינו וא"ו במקום או לחלק, וציין לסמ"ע ס"י קע"ה ס"ק נ"ה, אהע"ז ס"י ק' ובית שמואל ס"ק ב', סמ"ע ס"י רנ"ט ס"ק י"ט, ש"ך חו"מ ס"י שי"ז סייק א', ט"ז או"ח ס"י שס"א ס"ק ב', ועוד.

ועי' ג"כ בטור יו"ד ס"י קפ"ד שכתב בשם הרשב"א בד"א בגדולה אבל בקטנה כו' ולא הביאה סימנים אי"צ לפרוש סמוך לווסתה, וכתב הב"ח שם דהאי ולא הביאה סימנים פירוש או לא הביאה סימנים, דוא"ו המדבקת במקום וא"ו המחלקת כו' עיי"ש, ועי' גם בט"ז יו"ד ס"י מ' ס"ק ד' דמש"כ בה"ג אי קופה לתתאי ולא עייל פירושו או לא עייל, ומצינו כזה רבים עיי"ש. ועי' גם ש"ך יו"ד ס"י כ' ס"ק ח' דצ"ל דמ"ש המחבר וידע, הוא וא"ו מחלקת, כלומר והוא שהחזיר או ידע, ועי' גם ט"ז יו"ד ס"י קכ"ט ס"ק כ"ה, דהך וחלוקים היינו או חלוקים, עיי"ש.

ולפי כ"ז לכאו' אפ"ל דכוונת רש"י הוא "או" חיה וכו' ובפרט דרש"י אזיל לשיטתו' בב"ק ט, א דורביע הוא או רביע כנ"ל.

הרב יוסף גאנזבורג

- ברוקלין נ.י. -

יב. ברש"י הנ"ל:

אולי י"ל כדלקמן: אחרי שהבן חמש למקרא לומד תמצה הנ"ל הוא מקשה לעצמו קושי' שלכאורה מה הוא יכול לעשות בכדי להציל חברו שהרי אם זה דבר שמסכן את נפש חברו זה גם יסכן את נפשו וממילא איך הוא יכול להצליח להציל חברו אם חבירו לא מצליח לצאת מהסכנה מעצמו.

לזאת רש"י מדגיש שמדובר שזה "דם רעיק" שהסכנה אך ורק אצלו, "לחאות מתתו", וע"ז אומר התורה "אל תעמוד" - בגלל שאתה יכול להצילו בלי לסכן עצמך.

זאת אומרת שהסכנה שאצל "רעך" נגרמה רק בגללהמצב המיוחד שלו שגורם לו חלישות מיוחדת המביאה עליו את הסכנה והבן חמש למקרא שאינו במצב של חלישות הזאת אינו בסכנה ויכול להצילו וחיוב להצילו.

ולזאת נותן רש"י דוגמא שסכנה באה עליו שזה חי' או לסטים ולמה הן באים עליו אך ורק בגלל שהיא טובע בנהר והוא במצב מיוחד של חלישות הבן ח"ל מבין שעצם הלשון לטבוע בנהר אינו מצב של סכנה נפשות ודאית כשלעצמה מפני ב' סיבות (א) הוא רואה בפשטות אצל הנהר שהנהר אינו כמו הים ששפתי הנהר הם בקירוב מקום זל"ז ויש אפשרות ש"רעיהו" ינצל. (ב) כאן מדובר שחי' וליסטים באים עליו (בפשטות לצורך הנהר) אז בודאי שזה לא נהר רחב או עמוק או מסוכן ביותר כי אז הליסטים והחי' לא היו נכנסים אחריו (ומזה אולי אפשר להסביר שינוי אדה"ז בשו"ע שלו בהלכות נזקי הגוף הל' ז' שכותב "הרואה את חבירו טובע בים" ומשנה מלשון "נהר" בגלל שבנהר הסכנה אינה ברורה ובדאות כ"כ כמו בים), אבל בהחלט שזה גורם חלישות והחלישות הזאת מביאה את החיות והליסטים, והבן חמש למקרא כבר למד ששינוי במצב בריאות האדם יכול להביא עליו חיות, בספר בראשית פרק ט' פסוק ב' "ומראכם וחתכם וכו'" ע' רש"י שם "דאימתי יהי' מוראכם על החיות כל זמן שאתם חיים" שמזה מובן שאם חסר חיות או יש חולשה בחיות מזה נובע חלישות ב"מוראכם"!

ולכן רש"י חייב להשמיט המלה "רעה" כי חי' רעה מסכן אדם בכל מצב שהוא ואם כאן חי' מדובר בחי' רעה אז הדרה קושיית הבן חמש למקרא לדוכתי'. (ע' בראשית 1) כח, יא "וישם מראשותיו" עי' רש"י "ירא מפני חיות רעות". (2) לז, לג "חי' רעה אכלתהו" וכו'.

ולכן מדובר בחי' סתם הכא על האדם דווקא במצב חלש שלכן לא יהי' סכנה למציל שאינו במצב חלש ולכן רש"י מקדים חיות ללסטים כי בפשטות בסכנה הנגרמת ע"י חולשה יש יותר

סכנת נפשות אצל חיות שבאים לאכול מאצל לסטים שעל ממון באים וכו' וז"ל.

ובזה יובן למה רש"י משנה ה"א' ל"ו' שבזה משנה את הטובע בנהר מלהיות הסכנה עצמה להיות התנאי הגורם לסכנה אך ורק לזה שמסוכן ולא למציל וכך אולי יתורצו כל הקשיות על פי פשוטו של מקרא.

הרב משה מנחם גולדשטיין
- טברי' אה"ק -

יג. כרש"י הנ"ל:

לכאורה נראה דע"פ פשוטו של מקרא נשמע מן הלשון לא תעמוד על דם רעך שזה מיירי דווקא ב' אופנים האלו הא' שזה מיירי שחבירו נמצא במצב של מיתה וודאית ע"פ דרך הטבע והב' שברור שיכול להצילו, משא"כ אם יכול לחפש תחבולות להציל חבירו ואולי יועיל אז אינו מחוייב (ואל תתמה על זה שהרי בגמ' סנהדרין ע"ג באמת מצריך צריכותא ע"ז).

וביאר הדברים בהקדים השינוי שיש בין פירש"י בסנדרין שם ופירש"י בפרשתינו דרש"י מפרש בסנהדרין ד"ה לא תעמוד 'לא תעמוד עצמך על דמו אלא הצילהו' וכאן בפרשתנו כתב 'לראות במיתתו ואתה יכול להצילו' והמשמעות של 'לא תעמוד עצמך' מסביר רש"י בעצמו שם בד"ה קמ"ל וז"ל 'לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל הצדדין שלא יאבד דם רעך עכ"ל דמשמע מזה דהלשון על עצמך משמע שלא רק יציל אם יכול להציל (ועיי' ד"ה 'הנני מילי שם דמשמע בפירוש דהלשון 'יכול הציל' נקרא יכולת וודאית) אלא אפילו על הספק ג"כ מחוייב להשתדל להציל ולהעיר שבפרש"י עה"ת אינו מדגיש זאת כלל, ואדרבה כתב 'ואתה יכול להצילו' דמשמע שיכול בשעת מעשה ובאופן ברור להצילו.

וי"ל דהנה בהלשון 'לא תעמוד' יש לפרש ב' אופנים הא' לא תעמוד עצמך ועפ"י הפירוש של 'תעמוד אי"ז עמידה ממש רק היינו שלא תתאפק מלהציל דהיינו עמידה רוחנית שעומד ואינו עושה כלום, ואם נפרש כך מסתבר שמיירי א' אפילו אם אינו ברור ההצלה דמכיון שאסוק להתאפק ולישב במנוחה במצב

כזה הרי מוכן שצריך לחפש על כל הצדדים להציל והב') שאפילו אם הסכנה ג"כ אינה וודאית, שהרי מכיון שהחיוב אינו רק להציל באופן ישיר רק לחזר על כל הצדדים א"כ יוצא מזה שהוא מחוייב "צו באווארענען" בחבירו לא יבוא לידי מצב של מיתה (וזהו דיוק לשון רש"י שם "שלא יאבד דם חבירו"), ולפי"ז הפירוש של הלשון "על דם רעך" היינו שיש סכנה על דם של חבירו וזהו ע"ד ההלכה וכן מבואר ברמב"ם ובשו"ע עיי"ש.

ופירוש הב') שלא תעמוד על דם רעך (ונראה שכן פירש"י ע"ד הפשט) ד"לא תעמוד" היינו עמידה גשמית כפשוטה, ושיעור הדברים הוא שלא תעמוד ותראה אותו בשעה שהוא מת (ומובן בפשטות דהמכוון הוא שיציל אותו דהרי אין איסור בהסתכלות סתמית על אדם כשהוא מת, ח"ו) וא"כ מיירי שהוא במצב של מיתה וודאית וזהו דיוק הלשון "לראות במיתתו" וא"כ אין שום הכרח מהכתוב שמחוייב "לחזר על כל הצדדין" דהרי זה נלמד דווקא מן הלשון לא תעמוד עצמן (כדמוכח מרש"י סנהדרין שם) וזהו הדיוק "ואתה יכול להצילו".

ועפי"ז אפשר לתרץ הקושיות של כ"ק אד"ש דהנה בתו"כ מיירי במצב של סכנה לבד, וע"ז מספיק להביא דוגמא של מציאות אחת, דהיינו אך טובע בנהר או חיה כו'. משא"כ רש"י מדבר בוודאי סכנה ומיתה וא"כ כשהוא רק טובע בנהר אי"ז מיתה וודאית כי אולי יצליח להגיע אל היבשה בכח עצמו, אבל אם הוא ג"כ בסכנה אם יצליח להגיע אל היבשה מפני חיל או לסטים אז הרי אין לו שום מבוא להמלט, דהרי אם יגיע ליבשה הרי מחכה עליו חיל או לסטים וא"כ איך שיהי' אין לו הצלה, ולפי"ז הפירוש של הלשון "על דם רעך" היינו דם ממש, והיינו מיתה וודאית, ולא סכנת דם.

ולפי"ז יש לומר דנקט חיה דזהו יותר מיתה וודאית דכמיון שבאה עליו הרי ברור שהיא רוצה להרגו משא"כ לסטים אפילו אם מוחזקים לרוצחין אבל אי"ז כ"כ בוודאית שהרי אפשר שירחמו עליו או ימכרוהו לעבד וכו'.

ובנוגע להשינוי לענין התיבה "רעה" ונראה נבוא ג"כ לביאור הסדר של התו"כ) דהנה החילוק בין חיה סתם לחיל רעה י"ל דחיה סתם היינו שאין טבעה ללחום בכל האמצעים כדי לטרוף אדם רק במקרה הוא רעבה באותו השעה שראתה האדם ההוא שהיא באה עליו ומצאה הזדמנות נוחה לטרוף אותו, וא"כ כשיפחידו אותה, ובפרט שילחמו אתה במקלות וכו' היא תברח, משא"כ חיה רעה היינו שכוּעַר בה טבע הרע שלה והיא מועדת לטרוף אדם דווקא וגם לא תנוח כ"ץ שתראה ח"ו אפשריות יע"ז.

ולפלי"ז י"ל דהסדר בתו"כ הוא מן הקל אל הכבד, דהיינו מתחילה נקט טובע בנהר שהסדר שמי שעומד על היבשה יש לו אמצעים בטוחים להציל את מי שטובע כבר בהמים. ואח"כ בנוגע לליסטים הרי לפעמים אפשר לשחדם בממון וכו' (עי' ברמב"ם פ"א מהלכות רוצח הל' י"ד) ואח"כ מביא דרגמא מחיה רעה ששם אין שום אופן הצלה רק ע"י מלחמה, משא"כ רש"י עה"ת שמפרש עפ"י פשוטו של מקרא ומצד פשט"מ הרי מילי כנ"ל רק באופן שישנם שני אופני הסכנות יחדיו כנ"ל, ולא נחית לבאר מה שהוא יותר רבונתא בנוגע להלכה ומשו"כ מביא חיה לפני לסטים מפני שזהו עיקר הסכנה של מיתה.

ומבואר ג"כ למהלא כתב חיה רעה שמכיון שהוא טובע בנהר ובשעה מעשה אינו יכול להמלט היבשה מפני החיה, הרי במילא זהו מצד של סכנה וודאית אפילו אם אינה חיה רעה. כנ"ל.

ובדרך אגב יש להעיר דהנה ישנם שינויים בין התו"כ ובין הברייתא המובא בסנהדרין דבתו"כ הסדר טובע בנהר - לסטים - חיה רעה ואילו בסנהדרין הסדר כמו בפירש"י ועוד שינוי דבתו"כ הגירסא חיה רעה באה עליו ואילו בסנהדרין הגירסא חיה גוררתו וי"ל דבסנהדרין המכוון הוא דבכל מצב ומצב צידיים להושיע לחכירו וממילא הסדר הוא דבטובע בנהר מכיון שזהו מצב של טביעה הרי הוא במצב מסוכן ביותר, ואח"כ אומר רבונתא יותר דאפילו במצב של גוררתו דהיינו שהוא רק נגרר אל הסכנה (-ולא כמו במים שהם כבר מטביעים אותו בשעת מעשה) ג"כ מחוייב להציל, ואח"כ ממשיך בדוגמא של מצב של (לסטים) באים עליו דהיינו שרק נרדף ע"י דבר המסוכן אבל אינו נגרר ומכ"ש שאינו דומה למצב של טובע ודו"ק.

משא"כ בתו"כ הסדר של מן הקל אל הכבד הוא בנוגע להמציל ובנוגע להמציל הרי טובע בנהר קל יותר ומלסטים קשה יותר ומחיה קשה עוד יותר כנ"ל בארוכה.

הרב דוד פרידמאן
- ברוקלין נ.י. -

יד. ברש"י הנ"ל:

אולי אפשר ליישב הקושי' על פירוש רש"י כדלקמן.

ובהקדים, נראה דצ"ל שרש"י בא לפרש ענין אחר מהת"כ והגמ' בסנהדרין.

בת"כ ובגמ' בסנהדרין רוצים להביא ג' מקריש אשר בו

אדם חייב להציל את חבריו משום "לא תעמוד על דם רעך" ומביאים ג' מקרים נפרדים.

ולכאורה נראה מלשון רש"י ז"ל כי הוא אינו מביא אלא מקרה אחד בלבד והוא: "חבירו הטובע בנהר" וְהַעֲנִינִים שֶׁל חֵי' או ליסטים באים עליו, אינם אלא הוספה למקרה הנ"ל, והביאור בזה: מסתבר לומר שכוונת רש"י בפירושו הוא לחדש בענין הדין של "לא תעמוד על דם רעך" - שאין כוונת פשוטו של מקרא שאם אדם רואה את חבריו בסכנת מיתה וודאית שחייב להציל אותם, שהרי כשכיל זה לא צריך פסוק זה דבר פשוט לבן חמש למקרא שאם הוא יכול להצילו בוודאי שאסור לו לתת לחבירו למות והוא יעמוד ויראה במיתת חבריו, אלא שבא רש"י לחדש שדין זה של "לא תעמוד על דם רעך" מדבר אפילו במקרה שהאדם מכניס את עצמו למצב של ספק נפשות דהיינו שיתכן שהוא מסכן את נפשו, כדי להציל את חבריו ואעפ"כ באה התורה ומצווה ש"לא תעמוד על דם רעך".... "לראות במיתתו ואתה יכול להצילו".

ובנדרו"ד מה שרש"י כותב: "וחי' או ליסטים באים עליו, "עליו" הכוונה על המציל ולא על חבריו הטובע בים וכוונתו כמשנ"ל הוא שהמציל חייב להציל את חבריו הטובע בנהר אפילו אם הוא מכניס את עצמו לסכנה של ספק נפשות דהיינו שיתכן והוא ימות, אך ביחס למות הוודאית של חבריו מצווה הוא ללכת ולהצילו מ"מ".

ועוד יש להביא ראיה לביאור הנ"ל מהכסף משנה בהל' רוצח ושמירת נפש פרק א' הלכה י"ד, ומביא שם הדין מהירושלמי וז"ל: "בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב עכ"ל", ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי, והוא ספק.

ועוד אסמכתא לביאור הנ"ל מהגמ' בבבא מציעא ריש דף ס"ב עמוד א' שם מובא דעת ר"ע בענין שנים המהלכים במדבר וקלטון מים המספיק לאחד מהם שחייב האחד להציל את נפשו קודם ממש"כ "וחי אחיך עמך", ומדייק שם רש"י ז"ל: "דוקא אם המים מספיקים לאחד מהם" - וא"כ הרי שאם ספק אם יספיק לשניהם חייבים הם להתחלק במים ולא שאחד ימות מיתה וודאית.

והרי שע"פ הנ"ל מתורץ השינוי הראשון בפירוש רש"י מכיוון שאין הכוונה לג' מקרים נפרדים כמו בתו"כ יבגמ' סנהדרין אלא למקרה אחד בלבד ולכן משתמש בנ' החיבור ולא ב"או".

ובענין חי' ולא חי' רעה הרי נראה די"ל שאם היה מדובר בחי' רעה אין זה ענין של ספק נפשות אלא קרוב יותר למיתה

*, לכאורה זה אינו דמלשון רש"י ואתה יכול... משמע שבתחילה מדבר על המציל ומ"ש (אח"כ): עליו הכוונה על הניצול.

וודאית ולכן משנה רש"י ומשתמש במילה חי' שג"כ דבר מסוכן אך מ"מ לא כמו חי' רעה שהוא יודאי, (ולהאיר אשר כן הוא הלשון בבבלי מס' סנהדרין ע' שם).

ובנוגע להחלפת הסדר והקדמת חי' לליסטים אולי אפשר לומר שרש"י בא לסדר את הענינים מהכבד אל הקל דהיינו, חי' לכא' יותר מסוכן מליסטים, מכיון שליסטים לאו דוקא באים על עסקי נפשות וממילא יכול להיות שימלט בנפשו ע"י שיתן לליסטים את ממונו משא"כ חי' שבא רק על ענין טריפת האדם ולכן הקדים רש"י חי' לליסטים. להאיר: קשה מדוע לקח רש"י פירוש הב' דוקא של תורת כהנים ולא הא' וג' בענין עדות, ורודף אחר חכירו שחייב להצילו בנפשו. תורת כהנים פ' קדושים פרק ד' הל' ח': "ומנין אם ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חי' רעה באה עליו חייב אתה להצילו (בנפשו)". ת"ל לא תעמוד על דם רעך". נראה דמקורו של רש"י ז"ל הוא, מהגמ' סנהדרין דשם לומד ענין "לא תעמד דוקא לדין וחכירו טובע בנהר ולא לב' האחרים בת"כ.

ויומתק באור הנ"ל מזה שמצות: "לא תעמוד על דם רעך, בא בסמיכות למצות: "ואהבת לרעך כמוך", (כפי שהזכיר כ"ק אד"ש ג"כ ביחסדות הנ"ל), שהרי אין לך אדם שלא יעדיף להוציא את עצמו ממצב של מות וודאית למצב של ספק אם ימות והעיקר שיציל את עצמו. ולשום כך באה מצות לא תעמוד על דם רעך, בסמיכות למצות: "ואהבת לרעך כמוך", להודיע לאדם שאם הוא רואה את חכירו במצב של סכנת מיתה וודאית ("חכירו טובע בנהר") וע"י שהוא ילך להצילו הוא מכניס את עצמו לסכנות ספק מיתה, הרי שמצוה הוא מ"מ לסכן את נפשו בספק מיתה זה העיקר שיציל את חכירו ממיתתו הוודאית.

אליהו א.א. קיי

- תות"ל 770 -

נתקבלו גם תירוצים מהת': רפאל שמשון לוינסון תת"ל 770, ומהת' ברוך סבג תות"ל 885, ומהרב אהרן אליעזר שי' צייטלין - צפת, ומהת' מ.ש.פ. תות"ל 770, ומר' יוסף האוזי - כולל מאנטריאל, ומהת' שלמה יהושע הומינר - אהלי תורה, ומהת' שלמה געשטעטנער ישיבה גדולה מאיאמי, ומהת' יצחק הומינר - אהלי תורה, והת' מנחם יצחק הכהן ערענטרוי, מיכאל יהודה רייניץ - אהלי תורה, י.ג. יצחק אחנה, * ר.א.פ. י.י.נ. מ.מ.ש., לוי יצחק שפילמאן, מנחם מענדל פרידמאן, הרב י. צייטלין, י.ק. ועוד. ומחמת קוצר הזמן לא הי' באפשריות להדפיסם ואתם הסליחה.

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

טו. בפרש"י בד"ה לא תכלה פאת שדך, (יט, ט): שיניח פאה בסוף שדהו, עכ"ל.

וצריך להבין:

רש"י בא כאן לכאורה לפרש (כפי שפירשו כמה מפרשי רש"י) שפאה צריך להניח בסוף השדה ולא בתחילתה או באמצע.

ואם כן לפי זה הי' לו לרש"י להעתיק רק תיבת פאת מהכתוב ולפרש: סוף, ותו לא. על דרך שרש"י מפרש בד"ה פאת זקנך (יט, כז): סוף הזקן. (אלא שגם שם קשה, למה מעתיק רש"י תיבת זקנך מהכתוב, הלא אינו מפרש רק תיבת פאת), ומהו כל האריכות ברש"י*.

* * *

בפירש"י בד"ה מפני שיבה תקום (יט, לב): יכול זקן אשמאי ת"ל זקן אין זקן אלא שקנה חכמה, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) תיבת אשמאי הוא תיבה בלתי רגיל כלל להבין חמש למקרא ולמה אין רש"י מפרשו.

(ב) בגמרא (קידושין לב, ב) מפרש רש"י זקן אשמאי: אשם רשע ועם הארץ, עכ"ל.

ואם כן, מהו הסלקא דעתך - "יכול" - שצריך לעמוד לפניו, וכי מפני רשע צריכים לעמוד.

(ג) בגמרא שם יש מחלוקת:

תנא קמא סובר אין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ורבי יוסי הגלילי סובר אין זקן אלא מי שקנה חכמה שנאמר ה' קנני ראשית דרכו, ורש"י מפרש שם: ולשון נוטריקין דיבר הכתוב, עכ"ל.

והגמרא מפרש מאי בינייהו (רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא),

* להעיר מלקו"ש חי"ז ע' 263 הערה 52 (ועפ"ז אולי כוונת רש"י להדגיש שאין בזה שיעור?)

תנא קמא סבר יניק וחכים לא,

ורבי יוסי הגלילי סבר אפילו יניק וחכים.

עד כאן תוכן קצר מהגמרא בנוגע לענייננו.

ולפי זה צריך להבין, למה אמר רש"י כאן ת"ל זקן אין זקן אלא שקנה חכמה, שזהו לכאורה כדעת רבי יוסי הגלילי, שאפילו יניק וחכים,

ולא אמר ת"ל זקן אין זקן אלא חכם, שזהו כדעת התנא קמא שיניק וחכים לא.

שהרי בפשטות הכתובים ובפשטות הענין זקן אין פירושו יניק והרי רש"י בא בעיקר לומר שאין הפירוש של שיבה כאן זקן אשמאי,

ואם כן אין חילוק בנוגע לזה איך לומדים אם כהתנא קמא שאין זקן אלא חכם, ולא יניק וחכים,

או כרבי יוסי הגלילי, שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, וגם יניק וחכים.

והיה לו לרש"י לבחור מה שיותר קרוב לפשוטו של מקרא, דהיינו כדעת תנא קמא.

(ד) לפי מסקנת רש"י: "ת"ל זקן אין זקן אלא שקנה חכמה", נמצא שמי שהוא עם הארץ אבל אינו רשע גם כן אין צריכים לעמוד מפניו, שהרי אין הוא זקן (חכם). ואם כן הי' לו לרש"י לומר חידוש גדול יותר, דהיינו: "יכול זקן שהוא עם הארץ ת"ל זקן אין זקן אלא שקנה חכמה".

(ה) עוד ענין שצריך להבין כאן הוא:

בגמרא שם שואל:

יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק. יכול יעמוד בבית הכסא ובבית המרחץ, ומתרחץ שם.

ואם כן כמו שרש"י אמר יכול זקן אשמאי, הגם שלא הי' מוכרח לפרש זה מצד פשטות הכתובים, אלא שזהו לכאורה תוספת ביאור.

(והגם שאין ענינו של רש"י להביא ענינים נוספים, רק מה שנוגע לפירוש הפשוט של הפסוק - יש לומר שהיות שמדובר כאן במצוה שאין צריכים שום הכנות ושום דבר ונוהג ככל זמן, יתעורר הבן חמש למקרא לקיים מצוה זו תיכף ומיד לאחר שלומד פסוק זה בהזדמנות ראשונה.

אולי זהו הטעם מה שרש"י מפרש לו ענין נוסף תיכף ומיד).

אם: כן כמו כן ה' לו לרש"י לפרש ענינים אלו גם כן.

* * *

ברש"י בד"ה והדרת פני זקן: איזהו הדור לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, עכ"ל.

(א) וצריך להבין, רש"י פירוש בד"ה אני ה' אלקיכם (יט, ג): איזו מורא לא ישב במקומו ולא ידבר במקומו ולא יסתור את דבריו, עכ"ל.

הרי מכאן משמע שזה שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו הם ענינים של יראה,

ואיך מפרש רש"י כאן שהם ענינים של הדור.

ולפי זה ה' יותר מתאים לכתוב כאן תמורת והדרת פני זקן, ויראת מפני זקן.

(ב) אפילו נניח שזה ענין אחד, למה מפרש רש"י שם: לא ישב במקומו ולא ידבר במקומו ולא יסתור את דבריו.

וכאן מפרש רש"י רק לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, ומשמית ולא ידבר במקומו.

דרך אגב, צריך להבין:

הגמרא בבא קמא דף צד: מקשה: ומפני כבוד אביהם חייבין להחזיר איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך.

ואם כן לפירוש רש"י שזקן אשמאי הוא אשם רשע ועם הארץ, מהו הסלקא דעתך שחייבים לעמוד מפניו, והרי אינו עושה מעשה עמך.

והקושיא הוא עוד יותר לאיסי בן יהודה שסובר אפילו כל שיבה במשמע, ופירש רש"י: אפי' זקן אשמאי, ור' יוחנן אמר הלכה כאיסי בן יהודה,

למה אין הגמרא מקשה: וכי חייבין לעמוד מפני זקן אשמאי איקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור.

* * *

בפירש"י ד"ה לא תונו (יט, לג): אונאת דברים לא תאמר לו אמש היית עובד ע"א ועכשיו אתה בא ללמוד תורה שנתנה מפי הגבורה, עכ"ל.

וצריך להבין, שהרי בפרשת משפטים (כב, כ) כתיב: וגר לא תונה וגו', ופירש שם רש"י: אונאת דברים כמו והאכלתי את

מוניך את בשרם, עכ"ל.

ולמה לא אמר רש"י שם כמו שאמר כאן: לא תאמר לו וכו'.

ועל מה שפירש רש"י כאן: אונאת דברים, כותב השפתי חכמים וז"ל: דהא בפ' בהר כתיב לא תונו ומדבר באונאת ממון דשם מדבר במקח וממכר וא"כ ע"כ לא תונו דכ' כאן מדבר באונאת דברים, עכ"ל.

ולא הבנתי כוונתו שהרי:

(א) בפרשת בהר אינו מדבר אודות גר.

(ב) גם בפרשת בהר כתיב שתי פעמים, פעם אחת כתיב (כה, י) אל תונו איש את אחיו, ושם פירש רש"י: זו אונאת ממון, עכ"ל. (ונראה שלפסוק זה נתכוון השפתי חכמים, הגם שמזכיר הלשון לא תונו, וכאן כתיב אל תונו).

אבל כתיב עוד פעם כמה פסוקים אחרי זה (כה, יז) ולא תונו איש את עמיתו וגו', ושם פירש רש"י: כאן הזהיר על אונאת דברים, עכ"ל.

ואם כן לפי דבריו, מהו הוכחת רש"י שלא תונו הכתוב בפרשתינו הוא אונאת דברים.

* * *

בפסוק (כ, ח) כתיב: ושמרתם את חקתי ועשיתם אתם אני ה' מקדשכם.

ובפסוק אחר זה (כ, ט) כתיב: כי איש איש וגו'.

וצריך להבין מהו פירושו של כי זה, ולמה אין רש"י מפרש זה, כדרכו כמה פעמים לפרש הלשון כי, ובפרט כאן שלכאורה אין לו הבנה כלל.

* * *

בפרש"י ד"ה כי גרים הייתם (יט, לד): מום שבך אל תאמר לחברך עכ"ל.

והנה לכאורה הפירוש הפשוט ברש"י כאן הוא, "במום שבך", שבנ"י היו גם כן גרים במצרים, וכמו שאמר הכתוב כי גרים הייתם וגו'.

אבל לפי זה צריך להבין, שהרי אין "המומים" שוים,

המום של הגר הוא שהי' עובד ע"ז, והמום של בנ"י (ואם שייך לקרות זה מום) הוא ענין "חיצוני" בלבד, שגרר כארץ לא להם.

בפרשת משפטים (כב, כ) בד"ה כי גרים הייתם פרש"י, וז"ל: אם הוניתי אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת מום שבך אל תאמר לחברך, כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) מהו הפירוש במה שרש"י אומר: "אף אתה מגרים באת", ולמה לא אמר: אף אתם גרים הייתם.

(ב) מהו כוונת רש"י ממה שאומר: "כל לשון גר וכו'", ומפני מה לא אמר זה בפעם הראשון שנזכר לשון גר בתורה (חיי שרה, כג, ד).

והנה השפתי חכמים מתרץ זה, וז"ל: בא לפרש שכל ישראל גרים היו אף אברהם יצחק ויעקב דכל ל' גר וכו', עכ"ל.

אבל לפי זה אינו מובן מה שהפסוק מסיים כי גרים הייתם בארץ מצרים.

(ג) הלא יש לגר עוד פירוש, וכמו בפסוק זה גופא, והוא אדם שעובר מאמונת הנכרים לאמונת ישראל, ואם כן האין אומר רש"י ש"כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה וכו'".

* * *

ברש"י ד"ה למען טמא את מקדשי (כ, ג): את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי כלשון (ויקרא כא) ולא יחלל את מקדשי.

והנה הפירוש הפשוט ברש"י זה הוא לכאורה כמ"ש השפתי חכמים, וז"ל: אבל לא מקדש ממש כי מה ענין טומאת מקדש אצל החוטא, עכ"ל.

אבל לפי זה צריך להבין מהו הראי' מהפסוק ולא יחלל את מקדשי, הלא שם הפירוש של מקדשי הוא לכאורה מקדש ממש ולא כנסת ישראל.

ואולי אפשר לתרץ, עכ"פ בדוחק גדול, לפי פירש"י שם (כא, כג) בד"ה ולא יחלל את מקדשי, וז"ל: שאם עבד עבודתו מחוללת להפסל, עכ"ל.

והפירוש שם ברש"י לפי השפתי חכמים הוא, שמ"ש מקדשי בפסוק זה אינו מקדש ממש, אלא עבודתו.

ואם כן אולי כוונת רש"י בפרשתינו הוא, רק, שמצינו עוד מקום שהפירוש של מקדשי. ופירושו מקדש ממש אלא על ענין שהוא קודש, ולא שמק וי פירוש כנסת ישראל.

* * *

בפסוק (כ, ב) כתיב:

ואל בני ישראל תאמר וגו' אשר יתן מזרעו למלך מות
יומת עם הארץ ירגמהו באבן.

ואחר פסוק זה (כ, ג) כתיב:

ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אתו מקרב עמו כי
מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי.

ואחר פסוק זה (כ, ד) כתיב:

ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא וגו'.

ואחר פסוק זה (כ, ה) כתיב:

ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו וגו'.

וצריך להבין המשך הכתובים כאן:

שלכאורה אחר פסוק (ב), שאומר שעם הארץ ירגמהו באבן,
ה'י לכאורה מתאים שיביא הפסוק (ד) שאומר אם העלם יעלימו
עם הארץ.

ואח"כ יביא פסוק (ה) שאומר מה שיהי אם העלם יעלימו,
ושמתי אני וגו'.

ופסוק (ג) לכאורה מיותר, (דהיינו תחלת הפסוק) שהרי
העונש של כרת אנו יודעים מפסוק (ה).

והגם שהפסוק מסיים שם כי מזרעו וגו' למען טמא את
מקדשי ולחלל את שם קדשי, הנה כל זה ה'י יכול לבוא בהמשך
לפסוק (ה), אבל תחילת פסוק (ג) לכאורה מיותר לגמרי.

עוד צריך להבין, בפרשת אחרי (יח, כא) כתיב: ומזרעך
לא תתן להעביר למלך ולא תחלל את שם אלקיך וגו'.

ולמה לא כתיב כאן: ולא תטמא את מקדשי ולחלל את
שם אלקיך, כמו שכתוב בפרשת קדושים (כ, ה) בנוגע להעונש.
ובפרשת קדושים בלמוד זה מפרשת אחרי.

שהרי בנוגע להאזהרה נוגע זה ביותר לכאורה, שהרי
יכול להיות שמצד ענין אחד (ולא תחלל את שם אלקיך וגו')
לא ימנע את עצמו לעשות את העבירה, אבל כשמוסיפים עוד
ענין (ולא תטמא את מקדשי) אולי זה יפעול עליו.

אבל בפרשת קדושים שזה נאמר אחר שכבר עשה את העבירה,
וזה רק טעם להעונש אין זה נוגע כמו קודם שעשה העבירה.

הרב וו. ראזענבלום

- ברוקלין נ.י. -

טז. ב' אחרי וקדושים נמצא פעמים רבות או "אני ה'" או "אני ה' אלקיכם". רש"י מפרש בד"כ למה הוצרכו לכתוב, אך יש ופעמים שאינו מפרש כלום. ולדוגמא חוזר הפסוק ב' אחרי יח ד' וכותב עוה"פ בתור הקדמה לפ' עריות (חוץ ממה שכתוב ב' א') "אני ה'" ואין רש"י מפרש כלום רק על אני ה'" שבפסוק א', וצ"ע. ב' קדושים י"ט ל"ז אני ה' (אני ה'" שבפסוק ל"ו יש לאמר שרש"י מפרש כמה שכותב בד"ה אשר הוצאתי אתכם יעל מנת כן" ד"א כו' (הגם שעדיין דוחק שאינו מביא מהפסוק אני ה''). ועוד קודם לזה י"ט י"ב וגם י"ד מפרש רק ויראת מאלקיד ולא האני ה'. בפסוק יט טז מפרש נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע אך שם הלא כתוב רק אני ה' (ולא אלקיד). בפסוק י"ח אינו מפרש כלום. והנראה בכל זה: שבכל מקום שיש לפרש אני ה'" לא רק על הנאמנות של שכר ופרעון כ"א יותר להענין מפרש רש"י כן, ולפעמים מובן מעצמו ואין רש"י צריך לפרש (שייכות אני ה'" להענין).

ונתחיל (כמה דוגמאות) בסדר: אחרי י"ח ד', מדבר במשפטים וחוקים בכלל ואומר שישמרו אותם, מובן למה מסיים אני ה'" (שהם משפטי).

פסוק י"ח ה' "וחי בהם אני ה'", רש"י מפרש "נאן לשלם שכר" (ואינו כותב נאמן להפרע) כי אחר וחי בהם מתאים יותר שכר.

י"ח כ"א ולא תחלל את שם אלקיד אני ה', מובן גם בלא פירושו שכשמדבר בחילול השם מתאים לסיים אני ה'.

ב' י"ח מפרש רש"י כנ"ל לפי הענין.

קדושים י"ט ב', רש"י אי"צ לפרש כי לקדושה מתאים לסיים אני ה'" (לפעמים מסיים אני ה' ולפעמים גם אלקיכם), פסוק שאח"ז מצא רש"י פי' שמתאים להענין, ובפסוק שלאחריו כשמדבר בע"ז אי"צ לפרש, שמתאים אני ה'" וכן בכולם.

ובכלל כשכתוב אני ה' אחר ציווי, הגם שה' הוא שם מדת הרחמים לפעמים מפרש רש"י גם דיין להפרע, וזה תלוי בסוג הציווי, אם רק עשה או גם לא תעשה. ולדוגמא י"ט טז לא תעמוד על דם רעיד.

ועדיין צ"ע לפי הנ"ל למה אין רש"י מפרש ב' י"ט י"ח מהו אני ה'. ועוד במקומות שונות*.

הרב משה לברטוב

- ברוקלין נ.י. -

* בענין אני ה' נאמן כו' עיין לקו"ש ח"ז ע' 175 הערה 6. ח"ב ע' 83 ואילך בפנים השיחה (ועי"ש הערות 5, 18, 19, 32). ח"ב ע' 96 ואילך (ועי"ש הערה 15 ועוד). המערכת

יז. בפרשתינו עה"פ: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלקיכם" (יט, ג) מעתיק רש"י התיבות אני ה' אלקיכם ומפרש: "אתה ואביך חייבים בכבודי לפיכך לא תשמע לז' לבטל את דברי" וממשיך: "איזהו מורא לא ישב ... ואיזהו כבוד ...".

וצ"ב: א) מדוע כותב הפי' של מורא וכבוד בד"ה זה, ולא בד"ה שלפניו "אמו ואביו תיראו"? ב) גם צ"ל דהלא כבוד לא מוזכר במקום זה אלא רק מורא, וא"כ מה רש"י צריך לפדשן כאן, השפתי חכמים מפרש איזהו כבוד "היינו כבוד שבעשרת הדברות", וצ"ב מה שייך לפרש כבוד שבעשרת הדברות כאן?*

הת' שאול משה אליטוב
- תות"ל 770 -

יח. רש"י בפ' קדושים יט, ז מפרש המלה "פגול" וגם מכי' רא'י לפירושו מן ישע'י סה.

וזו מעורר תמ' שהרי לפני זה באותו ענין בפ' צו, ז, י, כבר נמצא בכתוב מלת "פגול" ושם אין רש"י מפרש כלום. ואדרב' רש"י בעצמו משתמש שם במלת "פגול" תוך פירוש כללות הפסוק?*

ב) עוד דבר הדורש ביאור בפ'י רש"י, על פסוק הנ"ל (קדושים יט, ז) ד"ה ואם האכל לאכל וגו' (ובפרט לפי דרכו של כ"ק אד"ש בפ' רש"י על התורה) שרש"י מפרש כללות הכתוב עפ"י דרשת חז"ל בזבחים כח: "אם אינו ענין לחוץ לזמנו ... תנהו ענין לחוץ למקומו...". וכאן אינו מקדים המילים "ורבותי דרשו" וכדומה, שרגיל בו רש"י בכגון זה, שמזה מוכח שהוא פשט"מ לדעת רש"י, למרות שבכתוב כאן מפורש ענין חוץ לזמנו!

יוסף וולדמאן

- ברוקלין נ.י. -

יט. בפרשתינו פרק יט פסוק ז מעתיק רש"י תיבת פגול ומפרש מתועב כמו ומרץ פגולים כליהם.

ובגליון כט (שלא) הקשה הרב מיכאל לוזניק שהרי תיבה ז

* עי' לקו"ש ויקהל תשד"מ שוה"ג להערה 13.

** שאלה א' כבר שאל מ.ל. בגליון כט (שלא) ועיין הערה

הבאה.

המערכת

"פיגול" נמצא כבר בפ' צו (ז, יח) ושם לא פ'י רש"י כלום על תיבת פיגול.

וכבר קדמו בקושיא זו הרב מנחם בראכפלד ז"ל בכרם שלמה (אייר תשל"ח).

ושם תירץ בהקדם קושי' על הצ"ב שלאח"ז (פסוק ח) שמעתיק רש"י תיבות ואוכליו עונו ישא ומפרש: "בנותר גמור הכתוב מדבר ואינו ענוש כרת על הנשחט חוץ למקומו שכבר מיעטו הכתוב וזהו בנותר גמור מדבר במס' כריתות למדוהו בג"ש".

ולכא' קשה מהו זה שכתב רש"י "וזהו בנותר גמור מדבר" דמסיים במה שפתח והוא לשון יתר לגמרי. ועוד קשה, דהרי מה שכתב דאינו ענוש כרת על הנשחט חוץ למקומו כוונתו על הנשחט במחשבת חוץ למקומו (כדאיתא בזבחים דף כ"ח וברש"י שם) ולפי"ז קשה הרי כבר כתב כך לעיל מיני' בפסוק ז "יכול יהיו חייבין כרת על אכילתו ת"ל ... יצא הנשחט במחשבת חוץ למקומו" ולמה הוכפל כאן עוד פעם.

ותירץ הנ"ל בדפוס הראשון נמצא ד"ה פגול אחרי ד"ה ואוכליו עונו ישא וז"ל ד"ה ואוכליו עונו ישא "בנותר גמור הכתוב מדבר ובמס' כריתות למדוהו מג"ש" היינו דכל הקטע "ואינו ענוש כרת ... וזהו בנותר גמור הכתוב מדבר" ל'י שם (וכנ' שהיתה הוספת גליון).

ועפי"ז מפרש שהא דסיים רש"י דפגול פירושו נתעב שלא יקשה הלא כתיב כאן פגול ועל הפיגול הרי חייבין כרת ע"ז פירש שאין זה הפיגול הנקרא בלשון חז"ל הנשחט במחשבת חוץ לזמנו רק פירוש פיגול הוא מתועב.

וצ"ע דלכא' פירוש זה אינו מתאים להידוע דרש"י כתב פירושו לבן חמש למקרא שלא למד עדיין משנה וגמ'.

ועדיין צ"ע למה פירש דבנותר גמור הכתוב מדבר ולא פירש דכשוחט במחשבת חוץ לזמנו הכתוב מדבר ואולי משום שכבר נאמר בפ' צו, וק"ל.

י. י. קעלער

- תלמיד בישיבה -

כ. בפרשתינו (יט, לב) עה"פ "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" ויראת מאלקיך אני ה', מעתיק רש"י את המילים - והדרת פני זקן - ומפרש איזהו הדור לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו יכול יעצום עיניו כמי שלא ראהו לכך נאמר ויראת מאלקיך שהרי דבר זה מסור ללב של עושהו שאין מכיר בו אלא הוא וכל דבר המסור ללב נא' ויראת מאלקיך ע"כ.

וצ"ל בזה א) מדוע רש"י צריך לבאר עוה"פ לכן חמש למקרא את הענין והפרוש של "ויראת מאלקיך" וכו' בו בעת שבאותה הפרשה קודם (יט, יד) עה"פ "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אנכי ה'", ומפרש רש"י על ד"ה ויראת מאלקיך אותו הדבר - לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות, לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי לפיכך נאמר בו ויראת מאלוקיך המכיר מחשבותיך וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכיר בו נאמר בו ויראת מאלקיך ע"כ.

וב) אפילו אם נאמר שכן יש הכרח לרש"י לחזור על אותו הענין ב' פעמים מאיזה סיבה שתהי' מדוע רש"י מעתיק הפעם הראשונה (יט יד) את ד"ה ויראת מאלקיך ומפרש הענין ובפעם השני' (יט, לב) מעתיק רש"י את ד"ה והדרת פני זקן ומפרש בזה הפירוש וג"כ הפירוש של ויראת מאלוקיך מפני מה אין רש"י מעתיק את המילים ויראת מאלקיך בפני עצמו כמו בפעם הראשונה?*

ניר הלוי גורביץ
- ביהמ"ד תות"ל אושען פארק -

כא. פ' קדושים פסוק ג': איש אמו ואביו תיראו וגו' פירש"י ד"ה אני ה' אלקיכם (אחרי ג' ד"ה) - איזהו מורא וכו', ולכא ה' צריך לפרש מיד בד"ה איש אמו ואביו תיראו? וצ"ב.

ורש"י מפרש איזהו מורא: לא ישב במקומו ולא ידבר במקומו ולא יסתור את דבריו.

ואח"כ בפסוק ל"ב והדרת פני זקן וגו' מפרש רש"י איזהו הדור לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו. ומשמיט את הענין ולא ידבר במקומו וצ"ב מדוע משמיט את הענין הנ"ל, ובכלל צ"ב, אם זהו פירוש של מורא, אך זה בעצמו פירוש על הידור וכו', ומבקש לבאר את זה ות"ח מראש.

הרב אלכסנדר סנדר ליכעראוו
- מנשסתר, אנגלי' -

* לכאור' צריך רש"י לבאר איך שייך בזה שהוא מסור ללבו של אדם, ואינו קשה. ולהעיר מלקו"ש חיי"ז ע' 217 ובהערה 22 צויין לעוד מקומות בפרש"י.

כב. מאז ההצעה של כ"ק אד"ש שהעולם ישאלו השאלות על רש"י לפני ההתוועדות וידפיסו אותם בהקובצים וכו', מדפיסים כל שבוע הרשימה של ביאורי הרש"י'ס מכ"ק אד"ש (על שבוע תבא) בקובץ זו.

וכדאי להעיר שמלבד מה שמדפיסים וכו' מה שדיבר כ"ק אד"ש באופן ישר על הרש"י'ס, יש ריבוי ביאורי רש"י'ס מכ"ק אד"ש, אף שלא דיבר ע"ז כ"ק אד"ש באופן ישר - אבל מובנים ע"פ מה שדיבר כ"ק אד"ש על רש"י שני, או באיזה הערה בלקו"ש... וכו', אף שלא הזכיר כלל אותם הרש"י'ס.

ואביא ע"ז כמה דוגמאות:

(א) בפרשתינו (יט, יג) "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" מעתיק רש"י התיבות "ואת שבתותי תשמורו" ומפרש "סמך שמירת שבת למורא אב לומר אע"פ שהזהרתך על מורא אב אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו וכן בשאר כל המצוות." ע"כ.

ולכאורה א"מ כלל (כפי שהקשו כמה מפרשים על אתר): הרי פירש רש"י בפ' ויקהל (על מה שמצינו שקודם ציווי מלאכת המשכן כותב ששת ימים תעשה מלאכה וכו' - (לט, כ) "הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת". היינו שמדייק רש"י ממה שהקדים שמירת שבת למלאכת המשכן, שמזה למידים שמלאכת המשכן אינו דוחה שבת שמוקדם בפסוק, (ואם תמצי לומר שרש"י אינו מדייק ממ"ש מוקדם בפסוק - ה"י לרש"י לכתוב כמו כאן "סמך"). וא"כ בפסוק דידן שכתוב "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו", וע"פ הפירוש רש"י דפ' ויקהל, ה"י צריכים ללמוד שאמו ואביו תיראו דוחה שבת, מדכתוב מוקדם בפסוק, ואעפ"כ כותב רש"י "סמך...". היינו שרש"י מדגיש שאינו מוקדם, אלא סמך, ואעפ"כ כותב רש"י שהראשון אינו דוחה את השני?

וכנ"ל יובן שפיר ע"פ מה שכותב כ"ק אד"ש בלקו"ש חי"א (ויקהל (א) ע' 158 ואילך. ששואל שם על מ"ש שכותב רש"י בפ' ויקהל שם, שלכאורה ע"פ פרש"י (שהובא לעיל) שעיקר הכוונה באזהרת שבת כאן (אינו להזהיר על כללות ענין שמירת שבת, כ"א) הוא להודיע פרט להזהיר דמלאכת המשכן אינו דוחה איסור מלאכה בשבת, הו"ל לצוותם תחלה על מלאכת המשכן ואח"כ יוסיף הפרט, יצווה על השבת "לומר שאינו דוחה את השבת"? (ועיין שם שמבאר שמה ה"י צריך להתחיל עם העיקר - אחד מעשרה הדיברות - עיי"ש). ובהערה 11 כותב: ברא"ס, דבק טוב, ועוד, כתבו דזהו טעמו של רש"י במ"ש הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת" - דלא תימא דטעם הסמיכות הוא לומר (להיפך) שמלאכת המשכן

דוחה שבת - "כיון דכתוב בתחלה פ' שבת ואח"כ פ' מלאכת המשכן ודאי אותו שכתוב בתחלה הוא עיקר והשני נדחית מפניו" אבל קשה לפרש כן שהרי מכיון שכבר מפורש בפ' תשא "אך את שבתותי גו'" ופרש"י "למעט שבת ממלאכת המשכן", הרי מוכרח לומר שהסמיכות באה לומר שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת (היינו אפילו אם ה' כתוב בהיפך). ומ"ש רש"י "הקדים כו'" "הקדים לאו דוקא אלא הושטא דמילתא נקט". ובהערה 29: וי"ל שזהו דיוק לשון רש"י "הקדים כו'" - להורות ולהדגיש הקדימה במעלה, כבפנים. ע"כ.

ולפי כהנ"ל יובן שפיר: מה שכותב שם רש"י הקדים אין הפירוש שרש"י לומד את הלימוד ממה שהקדים שמירת שבת - שהרי גם אם ה' כתוב להיפך היינו למידים כך (שהרי בפ' תשא כבר פירש רש"י שמלאכת המשכן אינו דוחה שבת - והי' א"א ללמוד באופן אחר), ומ"ש רש"י הקדים היינו במעלה, ולפי"ז יוקשה כלל מפירש"י דפרשתינו, שהרי כאן כותב רש"י "סמך כו" כיון שבאיזה אופן שיהי' כתוב היינו למידים שמלאכת המשכן אינו דוחה שבת (שזה קרום במעלה...). ואי"ז שום סתירה עם מ"ש רש"י בפ' ויקהל "הקדים כו'" - שכנ"ל אין הכוונה שם שהלימוד בא מדהקדים, אלא קושטא דמילתא הוא... (או כמ"ש בהערה שהכוונה הוא הקדים במעלה).

ב) בחומש דברים פ' תצא (ב יא-יב) כתוב: "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו", (ובפסוק לאח"ז) "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה" - מעתיקת"י את התיבות "גדלים תעשה לך" ומפרש "אף מן הכלאים לך סמך הכתוב". היינו שאע"פ שיש איסור שעטנז, אבל מדסמך הכתוב זל"ז, למידים (שהשני) ציצית דוחה (הראשון) שעטנז.

ולכאורה גם כאן דרוש ביאור והסבר, שהרי פירש רש"י בפ' ויקהל (כנ"ל) ש"הקדים שמירת שבת למלאכת המשכן לומר לך שאינו דוחה שבת", היינו שמדהקדים... שמירת שבת למידים שהשני אינו דוחה שבת, וא"כ איך כותב כאן רש"י שמדסמך זל"ז למידים שהשני - ציצית - דוחה שעטנז - הראשון - הרי כתב רש"י בעצמו שהקדום הוא שאינו נדחה, וכאן כותב רש"י ההיפך שמדסמך זל"ז לכן דוחה השני הראשון? ורש"י מדגיש בעצמו שרק סמך זל"ז, ולכאורה הי' צריך להיות הלימוד בהיפך שאע"פ שנצטווית על ציצית, אעפ"כ אינו דוחה שעטנז?

וגם כאן הביאור הוא כדלעיל ע"פ מ"ש שם בלקו"ש ח"א. ששם כותב שמה שכתוב רש"י הקדים, אין הכוונה שהלימוד הוא מדהקדים וכו', אלא קושטא דמילתא נקט, והקדים היינו במעלה... ועפי"ז שפיר מבואר פירוש רש"י כאן - שהרי אין

שום כלל שהכתוב ראשון אינו נדחה מפני השני, אלא קושטא דמילתא נקט וכו'. ולכן אין שום סתירה ממה שכותב רש"י כאן שהשני דוחה הראשון.

ג) לכאורה עדיין קשה, שהרי מצינו בתורה כמה פעמים שסומך שני דברים יחד, ורש"י בא ומפרש פעם אחד שהשני דוחה הראשון, ופעם להיפך, ולכאורה מניין לרש"י בכלל לפרש שבמקום אחד דוחה השני את הראשון ופעם אחד להיפך, הא צריך להיות איזה כלל בזה, ומניין לרש"י לפרש במקום אחד שציצית (הכתוב שני) דוחה שעטנז (הכתוב ראשון), ושמירת שבת (הכתוב ראשון) אינו דוחה מלאכת המשכן (הכתוב שני, וכן שכיבוד אב ואם (הכתוב ראשון) אינו דוחה השני (שבת)? מניין לרש"י לפרש פעם כך ופעם כך?

והביאור בזה פשוט הוא, כדלעיל ע"פ מה שכותב בלקו"ש ח"א שם: שמה שכותב רש"י שם הקדים הכוונה הוא במעלה, ולכן ב' קדושים וב' תצא אינו יוצא מן הכלל ממה שפירש רש"י ב' ויקהל.

ואדרבא ע"פ שכל כשהתורה כותבת שני דברים שאחד יכול לסתור השני מסתבר יותר שמדסמכן הכתוב יחד, שהשני ידחה הראשון, והא דפירש רש"י ב' ויקהל בהיפך הוא כפי שכותב שם שהכוונה הוא הקדים במעלה, שענין שבת הוא אחד מעשרת הדיברות וכו' וכו', ולכן שם הוא יוצא מן הכלל שהשני אינו דוחה הראשון, אלא להיפך.

ולפי"ז מובן שפיר למה כותב רש"י פעם כך ופעם כך (שלב' אין בזה שום מקום בפשוטו של מקרא), שהרי תמיד מפרש רש"י שהשני דוחה הראשון (כפי שמסתבר בפשוטו של מקרא), אלא שב' ויקהל הוא יוצא מן הכלל שאע"פ שמקדים שמירת שבת, מ"מ כיון שהוא מוקדם במעלה לכן למידים שהשני אינו דוחה את הראשון. (משאל ב' קדושים שכותב שכיבוד אב אינו דוחה שבת הכתוב שני מובן בפשטות, שהרי מסתבר ביותר שהשני דוחה את הראשון (שמירת שבת), ואין צריכים לזה שהוא מוקדם במעלה).

ומכאן רואים שמהערה בלקו"ש ח"א יבואר כו"כ שאלות על פירש"י, שאינו מביא בכלל ואינו מציין אותו בכלל. ואי"ה בשבוע הבא אציין עוד מקומות שמבוארים ע"פ מה שכותב על ענין אחר לגמרי בלקו"ש.*

הרב יצחק אחנה
- תושב השכונה -

* כבר יש בלקו"ש ויקהל תשד"מ אריכות גדולה בכמה מהענינים פה, ועיי"ש.

כג. בפרשתינו (יט, ל) כתוב "את שבתתי תשמרו ומקדשי תגדאו אני ה'" - מעתיק רש"י את התיבות "ומקדשי תגדאו" זכותב "לא יכנס לא במקלו ולא במנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ואע"פ שאני מזהירכם על המקדש את שבתותי תשמרו - אין בנין בית המקדש דוחה שבת".

ולכאורה דרוש ביאורו

(א) מניין לרש"י שאין בנין בית המקדש דוחה שבת - הרי בפסוק כתוב "את מקדשי תגדאו", ולכל היותר יכולים ללמוד שיראת המקדש אינו דוחה שבת, אבל מניין שבנין בית המקדש דוחה שבת?

ובפרט רש"י בעצמו כתב בהקדמה "לא יכנס לא במקלו ולא במנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו..." היינו שזהו יראת המקדש, ואיך כתב מיד לאח"ז שמזה למידים שבנין בית המקדש אינו דוחה שבת (מדסמכן)?

(ב) פירוש רש"י כעין זה מצינו בפ' ויקהל, שכותב שם על מה שמצינו שהקדים הכתוב שמירת שבת לפני מלאכת המשכן, וכותב "הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת". ולפי"ז צ"ל השינויים בפירוש רש"י זה (בפ' קדושים מפ' ויקהל):

(1) בפ' ויקהל מקדים רש"י "הקדים להם אזהרת שבת לציווי. - משא"כ כאן משמיטו, וכותב מיד את הלימוד.

(מה שמצינו שכאן מעתיק רש"י את התיבות הכתובות שני' "ומקדשי תגדאו", ובפ' ויקהל, מעתיק את התיבות הכתובות ראשון "את שבתותי תשמרו", מובן בפשטות כי שם בפ' ויקהל, אינו כתוב שני הדברים בפסוק אחד, כי אם לאחריו כמה פסוקים שמדבר אודות שמירת שבת כתוב באריכות אודות מלאכת המשכן, ולכן צריך רש"י להעתיק מה שכתוב בתחלה, כי שם נופל השאלה להבין חמש למקרא).

(2) בפ' ויקהל כותב רש"י מלאכת (המשכן אינו דוחה שבת), משא"כ כאן כותב בנין (בית המקדש אינו דוחה שבת)?

(3) לכאורה שני ענינים אלו שמפרש רש"י כאן (א) מהו יראת המשכן - לא יכנס לא במקלו ולא במנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו. (ב) שאין בנין בית המקדש דוחה שבת, הם לכאורה שני ענינים נפרדים, והיו צריכים להיות בשני ד"ה נפרדים?

(ג) כנ"ל למה א"א לומר שאין הלימוד הוא שאין יראת המשכן שדוחה שבת? ומפירוש רש"י זה נראה שא"א לומר כך?

ואע"פ שכך נמצא בתו"כ, הרי כידוע אין ענינו של פירוש רש"י להעתיק מדרשי חז"ל וכיו"ב, אלא מה שנוגע לפשוטו של מקרא. וכפי שרואים שרש"י משנה כו"כ פעמים ממדרשי חז"ל. ועוד כו"כ שינויים.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ע"ז.

הרב יצחק אחנה

- תושב השכונה -

כד. על הפסוק (פרשתינו פ"כ פסוק יב) "ואיש אשר ישכב את כלתו מות יומתו שניהם תבל עשו דמיהם כס" ומעתיק רש"י את המילים תבל עשו ומפרש: "גנאי, ל"א מבלבלין זרע האב בזרע הבן" ע"כ פירושו, ובפשטות בא רש"י לפרש את המילה תבל.

וצריך להבין:

(א) הרי כבר פירש רש"י את המילה תבל בפרשה הקודמת (אחרי פי"ח פסוק כג) עה"פ ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרעבה תבל הוא, ומעתיק רש"י את המילים תבל הוא ומפרש: "לשון קדש וערוה וניאוף וכו' ואפי' על תבליתם (ישעי' י) ד"א תבל הוא לשון בלילה וערוב זרע אדם וזרע בהמה", ע"כ ומה חוזר רש"י ומפרש זאת שנית בפרשה לאחר זיה. בפרשתינו.

ב) מדוע משנה רש"י כאן ממה שפירש שם לשון קדש וערוה, וניאוף, וכאן כתב שזה גנאי.

ועוד כמה דיוקים ומהם:

(1) מדוע מעתיק רש"י את המילים "עשו" ו"הוא" בפסוקים הנ"ל והרי לכאורה לא בא לפרש אלא את המילה תבל.

(2) בפר' אחרי כופל רש"י בפירושו השני (אחר הד"א) עוד הפעם את המילים תבל הוא וטעמא בעי.

עוד העיר לי בזה הת' מ.מ.פ. שיחי', דהנה בפירש"י עה"פ בפר' אחרי מביא ראי' לדבריו מפסוק בישעי' (י, כה) ואפי' על תבליתם ורש"י שם מפרש על המילים על תבליתם- לשון תבל עשו (ויקרא כ) על חירופים וגידופים אשר גידפו נערי מלך אשור אותו, ע"כ.

וא"כ מפליא שרש"י בפירושו על התנ"ך מביא לראי' את הפסוק הנ"ל בישעי' לפסוק שבפרשת אחרי-תבל הוא -, ובפירושו עה"ת הרי על הפסוק תבל הוא מציין לישעי', וכאמור שרש"י עצמו בישעי' מציין לפסוק תבל עשו שבא לאחר הפסוק תבל הוא.

ולכאורה באמת משמע שיש יותר קשר לפסוק בישעי' לפסוק
תבל עשו שרש"י פירש עכ"פ בפירוש הראשון שזה לשון גנאי,
מאשר לפסוק תבל הוא, שבפירוש הראשון מפרש רש"י לשון קדש
ועירוה וכו' , שלכאורה אין לזה קשר לפסוק בישעי', ע"כ. *

הת' גד מימוני
- תות"ל 770 -

* ראה לקו"ש חלק ה עמוד 189 בהערה 33 והלאה
המערכת

כה. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירוש רש"י עה"ת
פ' אמור.

<u>פרק ופסוק</u>	<u>ד"ה</u>	<u>נת' בהתוועדות</u>
כא, א	אמור אל הכהנים.	אמור תשכ"ה.
כב, כח	אותו ואת בנו	אמור תשד"מ.
כב, לב	ולא תחללו.	אמור תשמ"ב.
כג, ג	ששת ימים.	אמור תשל"ד ¹ .
כג, יד	בכל מושבותיכם.	אמור תשל"ז ² .
כג, כב	ובקוצרכם.	מוצאי ש"פ אמור תשל
כג, כד	זכרון תרועה.	בהעלותך תשכ"ז ⁴ .
כג, לו	עצרת היא.	אמור תשמ"מ.
כד, כג	ובני ישראל עשו.	אמור תשכ"ה ⁵ .

1) לקו"ש ח"י"ז ע' 242-247. 2) שם ע' 248-254, 3) שם
ע' 255-266. 4) לקו"ש ח"י"ב ע' 103-107. 5) לקו"ש
ח"ז ע' 158-169.

ש ו נ ו ת

כו. בקדושים כ,ה. ושמתי אני את פני באיש ההוא כו' ותרגום יונתן: ואשוי אנא פנוייתא לאסוקי בגברא כו'. ובתרגום אונקלוס ואשוי אנא ית רוגזי. ורש"י אין מפרש ומובן כי סמך על מה שפירוש לעיל אחרי יז, ונתבאר בהתוועדות דש"ק העבר.

ולהעיר מרש"י תהלים לד, יז עה"כ פני ה' בעושי כו' ומעתיק תיבת פני ומפרש פנים של זעם לישאריא"ש בלע"ז כמו ושמתי פני באיש ההוא כך חיברו מנחם.

* * *

ספר אור נערב להרמ"ק ז"ל נחלק לז' חלקים וכל חלק נחלק לפהקים (וחלק הז' נחלק לאותיות) ולכן כשהצ"צ מציין אליו באוה"ת מציין להחלק והפרק ולדוגמא: אוה"ת במדבר ע' פו; פינחס ע' א' קצג: בספר אור נערב להרמ"ק חלק ששי ב"פ"ג (כפינחס שם ב"פ"ג ונראה שהוא טה"ד וצ"ל כבבמדבר רפג).

ביום ב' דחה"פ עיינתי בד"ה לה"ע יו"ט שני של גליות בלקו"ת דרושים לשמ"ע ושם צב, ג מביא: מ"ש הרמ"ק בספר אור נערב שבח"ל אינם יכולים לקבל ההרה ביום אחד כמו שמקבלים בא"י אלא צ"ל יום שני (ועד"ז בדרך מצותין קיד, א) ובמהאי מקומות ללקו"ת שם לא נסמן מקומו.

בס' מאמרי אדה"ז - תקס"ד בד"ה להבין.. יו"ט שני של גליות ע' רמה: יו"ט שני.. להשפיל ולהוריד האור כ"כ גם בנוגה דעשי' אך... אין ההתלכשות בע' שרים עצמן (דלא כהרמ"ק בספר אור נערב) לא עד בחי' מל' דיצי' ועשי' בלבד" ובמהאי מקומות לשם לא נסמן מקומו. ועד"ז באוה"ת לך ע' 1350: אך לפ"ד הרמ"ק בס' אור נערב מתגלה השפע ביו"ט שני של ש"ג (של גליות) בתוך ע' שרים. ובאוה"ת דרושים לשמ"ע ע' א' תתכט: ולפי פי' הרמ"ק בס' אור נערב מתגלה השפע בהשרים עצמם.

באוה"ת נצבים ע' א' רמו: ח' בגדים דכה"ג שהם וארבעה (כנצ"ל ארבעה) בגדי לבן וארבעה בגדי זהב הם כנגד ד' אותיות הוי' וד' אותיות אדני כ"כ הרמ"ק בס' אור נערב ובמראי מקומות לשם לא נסמן מקומו. וראה סה"מ תרע"ח ע' שנב (ולהעיר שלע"ע מצאתי ענין זה בסידור תפלה למשה להרמ"ק ח"ב) (עבודה ליוהכ"פ ע' שעו תקון כהן גדול ה. ז.).

ומי שיודע מקומות הנ"ל בספר אור נערב מטובו לפרסמו בגליונות הבאות.

* * *

בתו"א בראשית ה', ד הובא בלקו"ש אחרי ש.ז. הערה 47:
וכידוע שהיסורים הם לתועלת הפרדת הרע. . וזהו ג"כ ענין שעל
המשתלח וראה הערה 35 בלקו"ש שם.

* * *

בדברים (ואתחנן) ו, יג את ה"א תירא (1) ואותו תעבוד
ובשמו תשבע. בדברים (עקב) ז, כ את ה"א תירא אותו תעבוד
וכו תדבק ובשמו תשבע.

בפסחים כב, ב כיון שהגיע לאת ה"א תירא פירש... לרבו
ת"ח ובתורה אור שם מציין להכתוב דברים י.

בקדושים (2) הובא דרוש הנ"ל ובתורה אור שם מציין דברי

1.

ולכא' הוא טה"ד בא' משני המקומות, ובפרט רגיל הטעון
בין האותיות יו"ד ווי"ו, ובזה רואים המעלה כשמצינים
להסדרה (ע"ד בלקו"ש) מלציין להחומש.

מדברי המרש"א בפסחים שם שכתב: ועיל... בההוא פרשתא
כשהגיע לואהבת, וראים שלומד שהכוונה להכתוב דברים (ואתחנן)
ו, יג.

אכל הגאון מקעניקסבורג (3) בספרו חיבור קטן - שיין
למ"ע ג"ח טז, א כותב: והנה יש לזהדק על המציין בגמרא
וכן ציין התורות אהרן (דברים י' כ') ולא דברים ו' י"ג
אבל י"ל הואיל וכתוב וכו תדבק ודרשו חז"ל וכי אפשר לידבק
בהקב"ה אלא בת"ח תדבק וק"ל.

(1) ד"ה כזה נדפס בס' מאמרי אדה"צ הקצרים ע' שכח
בסדר המסכתות פסחים כב, א (ולא בא מאמר הנ"ל בין מאמרים
שנסתדרו ע"פ פסוקי התורה - אף שמציין שם עקב י, כ - שלא
רצה להכנס לסבך דלקמן בפנים ובזה רואים עד כמה דייק
המו"ל בסידור המאמרים).

מאמר זה נדפס גם בסה"מ תקס"ג ח"ב ע' תרצה ושם סודר
בין מאמרי פ' ראה ע"פ הסדר דבוכ 1149 שבראשו רשום (שם ע'
תתסב) בגוכתי"ק הצ"צ "אמרות צרופות אשר דרש מדי שבת כרבי
או ביחיד משנת פ' תזריע תקס"ג עד פ' תבוא שנת הנ"ל.

ומשני המו"ל נעלם שמאמר זה נדפס באוה"ת דברים כרך
ה' ע' ב' כ בפ' ואתחנן (והוא ע"פ דברי המהרש"א דלקמן
בפנים).

והמו"ל דאוה"ת לא הרגיש שזה מאמר אדה"צ (שעליו רצה
הצ"צ לציין הגהותיו שלכן נעתק בין מאמרי הצ"צ?).

(2) צויין רק מקום אחד. ויש לעיין בשאר מקומות שנסמו עה"ג. ובירושלמי. ועוד.

(3) להעיר שגאון זה - אף שדעתו הוא נגד כל מוני המצות כמ"ש בעצמו בספריו - הובאו דבריו בדרך מצותיך בסע"ב וראה לקו"ש ז ע' 313.

* * *

בלקו"ש מכתבים כללים לחגה"פ ע' 9 הערה ד"ה ספעציעלער וויכטיקייט מציין עייג"כ ל"ח להאריז"ל. שער { (וספר) הליקוטנים להאריז"ל ר"פ שמות.

יש לעיין מהו הפי' בתיבת שער ומדוע תיבת (וספר) בא בין שני חצאי לבנה.

י. שאלתיאל

ה ל ו ם

כז. יב ניסן - "מזמן יצי"מ נקראו בנ"י צבאות ה'". - ראה שיעור תניא דיום זה: פ' קדש והי' כי יביאך גו' ענינים דיצי"מ בפשטות.

"צבאות ה'" - ראה רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב.

י"ג ניסן - "מספורי אאזמו"ר: הצ"צ התחיל לכתוב נגלה ודא"ח בהיותו בן שנים עשרה שנה", ויש להעיר - ע"ד הרמז - "בהיותו בן שנים עשרה שנה" (במספר קטן) עם הה' כוללים עולה כגימט' 78 והיינו שנת הע"ח לי"ג ניסן תרכ"ו. (תרכ"ו-תש"ג).

י"ד ניסן - "בבית רבינו נוהגים שלא לעשות הרב למורשה" ... ויש להעיר - ע"ד הרמז - שתיבות "בבית רבינו נוהגים שלא" ... במספר קטן עולה 56 מתאים להגימט' (במספר קטן עם הכולל) של תיבות "רבינו משה בן מימון" שנולד ביום זה*.

"כאפית השמורה ערב פסח אחר חצות הי' אאמו"ר נוכח" - ויש להעיר - ע"ד הרמז - שאאמו"ר (אדמו"ר מוהרש"ב) הוא הוא הרמב"ם דתורת החסידות והיינו מתאים להזמן "ערב פסח אחרי חצות". ועפ"ז יש להעיר ע"ד הצחות הלשון: "אאמו"ר נוכח".

(*) ויש להעיר עוד ע"ד הברי"מ שלו שהי' בשש"פ יום קרי"ס וראה שיחת אחש"פ תשי"א ובכ"מ ששביעי של פסח הוא יו"ט דמשה רבינו ואחש"פ הוא יו"ט של משיח, וד"ל.

ט"ו ניסן - אכילת מצה -

ט"ז ניסן - ההגדה - ויש להעיר מהרמב"ם בכותרת להל' חומ"צ וכן בשו"ע אדה"ז בכותרת להל' פסח. שמונה שני ענינים אלו עי"ש.

י"ח ניסן - "שנת תר"ח אמר הצ"צ מאמר ע"פ אם כסף תלוה" - ויש להעיר - ע"ד הרמז - שתיבות "שנת תר"ח אמר הצ"צ" (במספר קטן עם ענין אותיותיו וכן הד' כוללים) עולה "לוי יצחק בן זעלדא רחל" (עם הכולל) מתאים למה שביום זה נולד אביו של - יבלחטי"א - כ"ק אדמו"ר שליט"א.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן
- ברוקלין נ.י. -

לזכות

הילדה חי' בינה שתחי'

לאורך ימים ושנים טובות

נולדה ביום ג', ד' דחומ"פ, כ' ניסן ה'תשמ"ו



נדפס ע"י הורי'

הרה"ת ר' שלמה לייב וזוג' מרת רבקה עטה שיחיו

אבראמאוויץ