

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



אמור

גליון לו (שלח)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראץ עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

כ"ה ערב שבת קודש פרשת אמור ה'תשמ"ו.

ת ו כ ן ה ע נ י ב ל ם

מודעה נחוצה יד

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

ה הכפרה בעיצומו של יום היא על הגברא
ו מה המיוחד בשבת הגדול שצ"ל לפי ימי החודש?
ז בגדר הלאו דמשקלות דאינו רק חסרון ממון חבירו
ח ערמומיות במדה חסירה
ח הקשר דמשקלות ליצי"מ לדעת הראב"ד
ח לדעת הרמב"ם למה נענש פרעה
ח מבעט ביוהכ"פ צריך אח"כ אשם תלוי
ט כפרת יוהכ"פ באשם תלוי
י בזה"ב מספיק שלא יבעט
י לרבי אין יוהכ"פ מכפר לזכר דיומא
י

ש י ח ו ת

יא למה כתב רש"י אשמאי?
יא תי' נוסף בפירש"י ד"ה לא תעמוד על דם רעך"
יב מה ההפלאה כשטבע מסכים לאלוקות?
יג נשמה יתירה כיום טוב
יד טעם הבשמים במוצאי שבת קודש
טו מה הסכנה של המציל?
טז למה כותב רש"י נהר ולא ים כמו בשו"ע אדה"ז
טז בהשייכות ד"לכתחילה אריבער" לפרקי אבות
יז המקור לרש"י שבמרה ידעו על פרה אדומה
יז

מ ס כ ת ס ו ט ה

יז כמה אותיות צריך למחיקת השם?
יז שכר פפיעות והעברה על המצוות
יז

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

יח ברש"י ד"ה אמור אל הכהנים כא, א
יח ברש"י ד"ה כי אם לשארו כא, ב
יח

ברש"י ד"ה לא יקרחו קרחה כא, ה כב
 ברש"י ד"ה קדושים תהיו כא, ו ל
 ברש"י ד"ה קדוש יהי' לך כא, ח ל
 ברש"י ד"ה לחם אלוקיו כא, יז כג
 ברש"י הנ"ל כד
 ברש"י ד"ה שרוע כא, יח כו
 ברש"י ד"ה ילפת כא, כ כו
 ברש"י ד"ה ונכרתה וגו' כב, ג כז
 ברש"י ד"ה וכהן כי יקנה נפש כב, יא יח
 ברש"י ד"ה כי יאכל קדש כב, יד כב
 ברש"י ד"ה ושמרם ובד"ה ועשיתם כב, לא כט
 ברש"י ד"ה שבעת ימים כג, ח כח
 ברש"י ד"ה ממחרת השבת כג, טו יח
 ברש"י ד"ה אני ה' אלוקיכם כג, כב כז
 ברש"י ד"ה והאבדתי כג, ל כח
 ברש"י ד"ה באספכם את תכואת הארץ כג, לט כט
 ברש"י ד"ה פרי עץ הדר כג, מ כט
 ברש"י ד"ה הדר כג, מ כט
 בפרק כג, למה לא מובא שום ענין מיוחד (של מ"ת) בחג -
 שבועות כמו שמביא הכתוב בכל חגי השנה כ
 ברש"י ד"ה ויקב כד, יא יח
 ברש"י ד"ה אני ה' אלוקיכם כד, כב ל
 רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י פ' - בהר לא

ר מ ב " ס

בהלכות קידוש החודש פרק ו' הלכה י' לב
 בהלכות קידוש החודש פרק יג' הלכה ד' לב

מודעה_נחוצה

הגיעו אלינו כו"כ הערות בפרש"י עה"ת עם קושיות
ע"ד הפשט בפשטו של מקרא, אמנם תרי (כפי ששמענו כמ"פ
מכ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדויות), דרך הרצוי בכתיבת
הערות הוא לא רק לכתוב קושי' ושאלה שעלה ברעיונו,
אלא לעיין בזה במפרשי רש"י, אם עמדו על הקושי' ואם
יש בהם תירוץ ע"ד הפשט, ואם לאו להתייגע בזה בעצמו,
ליישב דברי רש"י ולבארם,

ומכיון שבכמה הערות שהגיעו אלינו (שדנו בהם
במפרשי רש"י) לא הובאו מהם בהערות לכן לא מצאנו לנכון
להדפיסם בהגליון, וכמובן דכוונתנו בזה בעיקר להודיע
על להבא אג"ה ויגעת ומצאת תאמין.

כן בקשתנו שטוחה לכאור"א, לכתוב כל הערה באופן
ברור ובכתיבה ברורה ושיהי' ריחוק בין השורות, ולא
לכתוב בין השורות ומן הצדדים וכו', שבקושי יוכלו
לקראותם. ורק הערות המתאימות ושיהי' כתובים באופן
ברור יודפסו בל"ב.

המערכת

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש אחרי מבואר בארוכה הענין ד'עיצומו' של יום הכפורים מכפר לשבים", שאין הכוונה שהאדם צריך לעשות תשובה על כל חטא וחטא שלו בפ"ע כדי שעיצומו של יום יכפר עליו, כ"א מספיק זה שהוא "שב" (בכללותו) לה', היינו שאינו ב'צור המנגד להכפרה של עיצומו של יום, ואז חל עליו כפרת היום. ועפ"ז מבאר ההבדל בין הכפרה ד'עיצומו של יום והכפרה דשעיר המשתלח שהיא "על העבירות", דלא כהכפרה ד'עיצומו של יום שהיא על הגברא. ע"ש באורך.

וכדאי להאיר מלקו"ש ח"ד ע' 428, שבפנים השיחה איתא שהמלחמה (מלחמת יוהכ"פ) התחילה ביום ד'עיצומו של יום מכפר ובמילא כל ישראל (ועאכו"כ החיילים שמסרו נפשם כו') הם בדרגא דצדיקים גמורים. ובהערה 6 שם (על הנאמר בפנים ד'עיצומו של יום מכפר): על כל עבירות שכתורה . . . ואפילו לדעת רבנן דצ"ל עם התשובה - הרי הפס"ד הוא דהרהר תשובה נעשה צדיק גמור . . . וביוהכ"פ אפילו קל שבקלים נתעורר כו' ודבר זה נראה בחוש (קונטרס העבודה פ"ה). וע"ש בהמשך ההערה.

והנה לפום ריהטא הי' זה ענין של לימוד זכות לחוד (ובפרט כעת המלחמה - זמן אמירת שיחה זו) - שכן, האם נראה בחוש שביוהכ"פ שב כל א"א על כל עבירות שעשה במשך השנה שעברה? . . . והראי' מהרהר תשובה נעשה צדיק גמור" לכאורה אינה מספקת, שהרי שם איירי בתנאי, דאזלינן בתר לשון בנ"א (וראה לקו"ש ח"ז ע' 186 ובהערות שם), ועוד ועיקר - הענין דצדיק גמור שם אין פירושו שעבירות נתכפרו, כ"א רק שמכאן ולהבא הוא איש כשר כו', כמשנ"ת בלקו"ש ח"ז ע' 198 (עיין בהערה 36 שם).

אמנם ע"פ משנ"ת בלקו"ש אחרי שנה זו יוצא שזהו"ע בנגלה, בהלכה כפשוטה. דמכיון שזה ברור שכאו"א מישראל אפילו קל שבקלים (ועאכו"כ החיילים שמסרו נפשם להגן על בנ"י כו') בודאי נתעורר ביוהכ"פ בתנועה כללית של תשובה, הרי חל עליו כפרת עיצומו של יום. ומה שמביא כ"ק אדמו"ר שליט"א מהא דהרהר תשובה כו', הוא רק להוכיח שאין צריכים אריכות זמן על התנועה דתשובה ודי הרהר לחוד. ונמצא שהם צדיקים גמורים לא רק מחמת כשרותם על להבא כ"א גם מצד שעבירות נתכפרו (מצד כפרת הגברא ד'עיצומו של יום).

והנה ראיתי בגליון שעבר שעמד הרב גערליצקי שי' . . . ושואל, דלפי פירוש כ"ק אדמו"ר שליט"א בעיצומו של יום מכפר, ולפי הביאור בהערה דל"ה הרמב"ם בהלכה ד' לא קאי על כפרת עיצומו של יום דהגברא כ"א מה שיוהכ"פ מוסיף בפעולת

התשיבה לכפר על החטא (ע"ש) - לכאורה הו"ל להרמב"ם לפרש על איזו עבירות מועילה כפרת עיצומו של יום כו'.

ולדעתי אין מקום לשאלה כזו כלל כי כאשר אומרים "עיצומו של יום מכפר לשבים" - הכוונה פשוטו כמשמעו, בלי שום הגבלה כלל. וכן מוכח מלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש ח"י"ד בהערה, שמתחיל "על כל עבירות שבתורה" - שזהו לשונו של רבי - וממשיך "ואפילו לדעת רבנן כו'". ומוכח שלפי מסקנת ההערה גם לרבנן הוא (בפרט זה) כדעת רבי, שיוהכ"פ מועיל "על כל עבירות בתורה". ובמילא אין צריך הרמב"ם להוסיף מאומה.

וכל הלכה דבאה לכתחילה לבאר רק ענין הכפרה שעל החפצא דהעבירות, כמודגש בלשון הרמב"ם "יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש כו'". אבל כפרת עיצומו של יום לשבים - אין בה הגבלה כלל. כנ"ל.

מרדכי אליהו בן שמואל
- מאנסי -

ב. בלקוטי שיחות שבת הגדול ש.ז. מקשה למה נקבע שבת הגדול ביום השבוע (שבו ה' הנס) ולא ביום החודש "כדרך שנקבעו כל המועדים".

אח"כ ממשיך בזה הלשון: ואדרבה: דער נס פון שבת הגדול איז דאך געווען פארבונדן מיט לקיחת השה לקרבן פסח, וואס די לקיחה איז בציווי ה' באשטימט געווארן אויף דעם טאג בחודש, כמפורש: "בעשור לחודש הזה ויקחו גו'" - האט דאך די קביעות פון דעם יום זכרון הנס אודאי געדארפט זיין געבונדן מיט דעם יום בחודש - נאך מער ווי דאס איז ביי די קביעות פון כל המועדים? עכלה"ק.

ולכאורה צ"ע כהדגש נאך מער, דהרי גם במועדים אחרים הרי כתוב בתורה מפורש היום בחודש, כגון פסח וסוכות, וא"כ צ"ע מה מדגיש דיום זכרון זה היתה צריכה להיות נקבע ביום החודש "נאך מער" מכלל המועדים*.

א' מאנ"ש
- ברוקלין נ.י. -

* הפי' הוא דהסיבה מה שגרם החג הנה בשבת הגדול מפורש בעשור לחודש ויקחו כו' - משא"כ בהה"פ לדוגמא לא ה' ציווי מפורש שיצאו כטו בניסן אלא בפועל יצאו אז.
המערכת

ג. בלקו"ש פ' קדושים (סעי' ג') ביאר כהא דמצינו בלאו דמשקלות שעוברים עליו משעת עשי' , דהאיסור דמשקלות אינו רק חסרון ממון של חבירו אלא עצם המציאות של המדה חסירה, ועפי"ז מבאר ג"כ מ"ש הרמב"ם והחינוך דהאיסור הוא בכל שהוא אעפ"י שבשאר גזילות לא הקפידה התורה אלא בפרוטה, כיון דכנ"ל אין יסוד האיסור חסרון ממון חבירו (דאז בעינן יסודות) אלא עצם המציאות דמדה חסירה, ומבאר בארוכה טעם הדבר, דהתוכן של "מצות מדות" הוא לשלול הערמומיות של האדם כלפי עצמו, עיי"ש.

ועפי"ז נראה לתרץ בפשטות קושיית המנ"ח (מצוה רנ"ח) שמקשה דאיך אפ"ל דהלאו דמשקלות הוא גם בפחות משו"פ, א"כ מהו קושיית הגמ' בב"מ סא, ב "לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי", היינו דזה נכלל בהלאו דגזל, הלא ודאי צריך הלאו דמשקלות לחדש דבזה עובר אפילו בפחות משו"פ? וכמ"ש התוס' בכתובות מו, א בד"ה אתיא להוכיח דאין ריבית בפחות משו"פ מדאמר בריש איזהו נשך לאו בריבית למה לי, ואי נימא דריבית עובר אפי' בפחות משו"פ מהו קושיית הגמ' עיי"ש, וא"כ עד"ז יש להנכיח לגבי משקלות דאינו בפחות משו"פ עיי"ש.

אבל לפי השיחה פשוט מאד, דלפי השיחה יוצא כנ"ל, דזה גופא דאמרינן שעובר עליו משעת עשי' מגלה לנו דגדרו של לאו זה אינו רק בשביל חסרון ממון חבירו אלא עצם המציאות שיש לו מדה חסירה, וא"כ אפ"ל דהה"ל המקשה הלאו דמשקלות למה לי, חשב דגדרו דלאו זה הוא משום חסרון ממון חבירו, ולכן לדעתו הוא רק בשו"פ, ודשפיר הקשה דלמה אי"ז נכלל בלאו דגזל, אבל לפי תירוץ של התרצן "לעבור עליו משעת עשי'" מתחדש כנ"ל דאין האיסור רק בשביל חסרון ממון חבירו, ולפי"ז שפיר פסקינן לפי האמת שהוא גם בפחות משו"פ.

ועי' גם ברמב"ם הל' גניבה שם פ"ז ה"ח שכתב וז"ל: אחד הנושא והנותן עם ישראל או עם גוי אם מדד או שקל בחסר עובר על לא תעשה וכו' עכ"ל. (וראה גם בשו"ע אדה"ז הל' מדות סעי' ב'), משא"כ בהל' גזילה פ"א ה"ב כתב התמב"ם לגבי עכו"ם דאסור לגזולו, וביאר בכס"מ שם דאין איסור זה מה"ת עיי"ש, ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל דדוקא איסור גזילה דיסודו הוא חסרון ממון חבירו, הנה בעכו"ם אי"ז מה"ת, אבל הלאו דמשקלות דכנ"ל הענין הוא לשלול הערמומיות של האדם כלפי עצמו אין הפרש בזה, וגם בעכו"ם עובר מה"ת. וראה במהר"ם שיק מצוה רנ"ט שכתב כע"ז ובזה מתורץ ג"כ דמהו קושיית הגמ' לאו דמשקלות למה לי, הלא אפ"ל לרבות אפי' בעכו"ם, כי זה יוצא רק מתירוץ הגמ' לעבור עליו בשעת עשי', דמזה מובח דאין יסוד האיסור מה שמחסר ממון חבירו, ובמילא הוא גם בעכו"ם.

(ב) ועי' בתוס' ב"ב פט, ב, כד"ה ובמשורה שכתבו וז"ל:
ובמשורה שלא ירתח. א"ת פשיטא דגזל גמור הוא ותיפוק ליה
משום לא תגזול וי"ל דאתי קרא להתחייב משעת הרתחה ואעפ"י
שעדיין לא מדד וכי האי גוונא אמרינן בריש איזהו נשך כו'
לעבור עליו משעת עשי' עכ"ל (ולהרמב"ם שכתב בפ"ח ה"ז
"ולא ירתח במדת הלח בעת שמודד" י"ל לכאן ג"כ דהחידוש
הוא דעובר מיד בעת שמרתח אפ"י לפני שנתנו לחבירו)
ולכאורה קשה דמה חידשו התוס' הא כן איתא בהדיא בגמ' לעבור
עליו משעת עשייה?

והנה בהשיחה ביאר ענין הערמומיות שבמדות שיש בזה
ב' תנועות הפכיות, דמצד אחד מדרד ושוקל לחבירו וביחד עם
זה עושה מדה חסירה דמדידה זו גופא יביא חסרון בממון
חבירו, ולפי"ז י"ל דיש מקום לומר דדוקא במדה חסירה כיון
דעצם מדה זו גורם החסרון לכן עובר עליו משעת העשי' ,
אבל בהרתחה הנה שם עצם המדידה הוא טוב, אלא דיש חסרון
מצד ענין אחר שמרתח היין שהא נראה יותר, אבל לא שיך
לומר בזה דהערמומיות הוא דעצם המדידה גורם החסרון, בזה
יש הו"א דזה דומה לגזל וכו' ואינו עובר משעת העשי' , לזה
קמ"ל דגם בזה עובר משעת הרתחה. וראה בס' שרי מנחה מצוה
רנ"ח.

ואולי יש להעמיס הביאור שבהשיחה במ"ש רש"י (קדושים
יט, לה) (וכן בחינוך שם) "שהמודד נקרא דיין כו' הרי הוא
כמקלקל את הדין" עיי"ש, דמצד אחר נראה כדיין שרוצה לשפוט
בצדק וכו' ולפועל מקלקל.

* * *

(ג) ועי' גם בס' ברכת אהרן (מאמר צ"ד) ובהדרש
והעיון ויקרא (מאמר רי"ט) שביאר הקשר דיציאת מצרים ללאו
דמשקלות עפ"י שיטת הראב"ד, שהמצריים עינו את ישראל יותר
ממה שהיו צריכים, ולא דקדקו לתת המדה הנכונה בהשעבוד כי
תחת לעבוד את ישראל אך במדה הנאותה עברו הגבול ויעבידו
אותם ביותר, וזהו"ע דמשקלות שאמנו נותן לו משקל צדק כפי
שעליו לתת, אבל בהשיחה נתבאר באופ"א לפי שיטת הרמב"ם.

* * *

(ד) במה שהובא בהערה 47 מ"ש התויו"ט (אבות פ"ב
מ"ו) גם פשיטת הרמב"ם ש"לא פעל ועשה לקיים מאמרו של הקב"ה
אלא זדון לבו השיאו לכך", הנה הרמב"ם בפועל הזכיר הטעם
משום שלא גזר על אותו פלוני לעשות רע, נמצא לכאורה דדברי
התויו"ט הוא הוספה ע"ז, היינו דבמקום שהוא לא נצטוה,
וגם אינו עושה לקיים רצונו של מקום, אז נענש, אבל כשאיש

פרטי נצטוו ואינו מקיים זה בשביל לעשות רצונו של מקום
אלא כשביל רוע בחירתו, אי"ז מספיק להענישו, וא"כ לשיטת
הרמב"ם בנוגע לפרעה דבלעד לא הי' אפשר להיות קיום הגזירה
דועבדום וענו אותם, צ"ל לכאורה דמחמת רוע בחירתו לבד לא
לחא נענש, ויל"ע יותר. וראה תערה 49.

* * *

(ה) במה שדייק בלקו"ש פ' אחרי (סעי' ד') בלשון הרמב"ם
הל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוהכ"פ ולא החטאת והאשם מכפרין
אלא על השבים המאמינים בכפרתן" ולא כתב "והמאמינים" משמע
דאי"צ ה"ר: של תשובה מפורטת על החטאים, אלא תנועה כללית
של תשובה שמחבטא בזה שאינו מבטע ומאמין בכפרות עי"ש.

לכאורה לפי"ז יל"ע בנוגע לחטאת ואשם, דשם הלא בודאי
צריך תשובה מפורטת על חטאיו וכדמובא בהערה 22 דבעינן
שיעשו תשובה, ואיך כלל הרמב"ם בתשובה כללית גם חטאת
ואשם?

ולכאורה בלא"כ לכאור' צ"ע בדברי הרמב"ם שכתב שאם הי'
מבטע בקרבנו אי"ז מכפר לל עד שיחזור בתשובה מבעיטתו,
דלכאורה איך זה מספיק הלא בעינן תשובה על חטאיו?

ולכאורה הי' אפ"ל דהרמב"ם כאן סומך א"ע מה שכבר כתב
בהל' תשובה דבעינן תשובה על חטאיו, וכאן לא נחית לזה,
ואידיה דבאמת עשה תשובה אלא דמ"מ מבטע ואינו מאמין
שהקרבן מכפר, ובמבואר בהערה 40 מתוס' שבועות יג, א בסוף
ד"ה דאי, ומה שהזכיר "השבים" הוא רק בדרך אגב כיון
דבעינן תשובה, ולכן אח"כ לא המשיך לומר אבל אם אינו שב
ומבטע כו' אלא הזכיר רק המבטע, ולפי"ז י"ל ג"כ דלכך כתב
"השבים המאמינים" ולא "והמאמינים" כיון דלא נחית כאן לבאר
ענין התשובה ובא רק בדרך אגב, וא"כ לכאור' גם לגבי יוהכ"פ
ליכא הוכחה מכאן, כי י"ל דסומך א"ע אמ"ש בהל' תשובה לענין
יוהכ"פ. וכוונתו כאן דאם מבטע ביוהכ"פ וחושב שאינו מכפר
לא נפטר מאשם תלוי, וכשיחזור בתשובה (מבעיטתו ביוהכ"פ)
יביא אשם תלוי.

(ועי' בס' מעיני התלמוד כריתות ז' ע"א שהביא
מהגר"ז (מפי השמועה) דאין הפל' דביוהכ"פ יש דין כפרה
של אשם תלוי, אלא יוהכ"פ גופא נחשב כהבאת קרבן אשם
תלוי, ומביא ראי' לזה מהא דיש הו"א דיוולדת שעבר עליה
יוהכ"פ לא תיתי קרבן, ושם אין עיקרו לכפרה ואיך יש הו"א
דלי"צ קרבן, ועכצ"ל דיוהכ"פ גופא נחשב להבאת הקרבן, ולפי"ז
ביאר שם אח"כ בס' הנ"ל דברי הערוך לנר, וכן במוריה
(שנה ו' גליון י"ב) דעת הרמב"ם דכשיחזור מבעיטתו ביוהכ"פ

יכול להביא אשם תלוי, וקשה להלא בעט ביוה"כ ומה זה שידך לכפרת מבעיטתו ביוה"כ אבל לפי הגר"ז ביחא דיוה"כ"פ גופא נחשב להבאת קרבן אשם תלוי, וה"ז כאילו ביעט באשם תלוי ולכן בעינן שיחזור מבעיטתו ביוה"כ"פ).

* * *

(ו) במה שנתבאר בסעי' ז' שהרמב"ם דייק לכתוב אין יוה"כ"פ מכפר ולא כתב דאין שעיר המשתלח מכפר, כיון דבזה"ב עיקר הכפרה הוא ע"י השעיר עי"ש, לכאורה כיון דילפינן הדין דחייבי אשמות תלויין פטורים ממ"ש "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" כמ"ש בהל' ט', דזהו קרא על עצם היום, כמ"ש לפני זה כי ביום הזה כו' וכן הביאו הרמב"ם לענין הזמן הזה בהל' תשובה, משמע דכפרת אשם תלוי הוא אחד גוף היום, וכמ"ש ג"כ בהל' ט' "שכל היום מכפר", (וכן הוא גם במשנה כריתות ובגמ' שם) משמע דדין זה אינו קשור עם שעיר המשתלח והוא דין בפ"ע, ואי נימא דבהל' י' הזכיר יוה"כ"פ רק משום ביעוט, אי"כ בהל' ט' דאירי לענין כפרה למה לא הזכיר שם מענין שעיר המשתלח, ויל"ע יותר. (וראה בס' לב חיים ח"א סי' כ"ב לענין אמירת יה"ר דאשם תלוי בזה"ז למחרת יוה"כ"פ).

* * *

(ז) לפי המבואר בהערה 44 שיש הפרש בין זמן הבית לזה"ז, דבזה"ז בעינן שיהא שם בכללותו, ובזה"ב רק שלא יהא מבעט עי"ש, לכאורה בהל' שגגות אירי בזמן הבית ולמה הזכיר "השבין" דכנ"ל בסעי' ד' הו"ע של תשובה כללית עי"ש.

* * *

(ח) במה שנתבאר בסעי' ד' מהצפ"נ הטעם דמודה רבי בכרת דיומא משום דאין קטיגור נעשה סניגור וכלשון השיחה: ווייל וויבאלד דער חטא רירט אן אין יוה"כ"פ גופא, באופן אז יוה"כ"פ (שלילתו) ווערט ביים חוטא א פילה וגורם צום חטא, איז דאך מובן, אז דער גורם החטא קען נישט זיין דער מכפר - אין קטיגור נעשה סניגור, ע"כ.

לפי"ז לכאורה יש לדחות מ"ש בס' שלמי שמחה ח"ד (סי' כד) לרבי דעבירה דיומא אין יוה"כ"פ מכפר, הנה אם עבר על עבירה דחצי שיעור ביוה"כ"פ בגון שאכל פחות מכשיעור, אי נמיא דחצי שיעור הוא איסור כללי ואינו איסור פרטי דיוה"כ"פ, כיון דאי"ז עבירה של יוה"כ"פ, אלא איסור כללי אף דעברה ביוה"כ"פ, יוה"כ"פ מכפר עי"ש בארוכה.

אבל לפי המבואר בהשיחה לכאורה אינו נוגע אם בפועל הוא איסור של יוה"כ"פ או איסור כללי, כי סו"ס העבירה נגרם ע"י יוה"כ"פ, דאם לא הי' יוה"כ"פ לא הי' איסור לאכול, וכיון דיוה"כ"פ עכ"פ גרם לאיסור כללי זה, מסתבר דגם בזה נימא אין קטיגור נעשה סניגור.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליטש

ש י ח ו ת

ד. בהתוועדות ש"פ קדושים ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הרש"י על הפסוק פ' י"ט פסוק ל"ב ד"ה מפני שיבה תקום: יכול זקן אשמאי ת"ל כו' שלכא' המילה אשמאי הבן חמש למקרא לא שיע אף פעם, ולא יודע פירושה, ואם בגמרא רש"י צריך לפרש זה כ' ש בחומש? וביאר שהזות שרש"י בא לומר שצריכים לקום רק לפני זקן שקנה חכמה, א"כ אין צורך לדעת הפי' של המילה אשמאי כי בן חמש למקרא יודע שצריך לקום רק לפני זקן שקנה חכמה וכל מי שלא שנה חכמה נכלל בגדר של זקן אשמאי עכ"ל. אבל לט' צ"ל שרש"י אג"פ שאין צורך לדעת מה הפי' אשמאי לפי פשט"מ מכיון שאין חיוב לקום מלפניו אבל עדיין צ"ב מה הכרחו של רש"י לכתוב מילה "אשמאי" בכלל, ולא בלשון פשוטה ע"ד "יכול כל זקן" או "יכול סתם זקן", ובפרט שא' מכללי רש"י שאין דרכו להעתיק לשון הגמ' דוקא!*

א' התמימים

- 885 -

ה. בהתוועדות האחרונה ביאר כ"ק אד"ש שקשה לכן חמש למקרא מהו החדוש בפסוק ומהו הלשון לא תעמוד (ולא עזב תעזוב וכיו"ב), ולכן יש הכרח לפרש שמדובר באופן מיוחד שהי' מקום לומר שיעמוד (ולא יציל) ואעפ"כ - לא תעמוד על דם רעך.

ומפרש"י כגון שחבירו טובע בנהר וכו' כזמן חי' או לסטים באים עליו שאז ישנו ספק סכנה למציל והחידוש שאעפ"כ חייב להצילו.

והביא רש"י דוגמא זו משום שהכתובים מדברים בהוה והאריך לבאר שמקרה זה המצוי ביותר (באופן שיש ספק סכנה למציל).

ולכאנ' הי' אפשר לומר שמדובר באופן שיכול להצילו מהנהר אך לא מהחיה והלסטים שיתנפלו עליו כשינצל מהנהר, והי' מקום לומר שיעמוד ולא יצילו, וע"ז החדוש: לא תעמוד - לראות במיתתו (כל' רש"י) דכיון שראיתו טובע עליך להצילו, ומה שאתה מחשב חשבונות מה תהי' התועלת - עשה מה שעליך ואני ה' נאמן לשלם שכר. וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות

כנוגע להוראה מהפסוק שאף שחי' אה' לסטים באים - הצילוח
מהנהר וכו'. ואם נחרץ כך יובן מאיליו מדוע בחר רש"י מקרה
שבו שחי סכנה.

הפאל ממנו לוינסון

770

ו. בשיחה א' דשבת הגדול, ביאר כ"ק אד"ש הטעם מה שלא
הביא כ"ק אדמוה"ז הטעם תב' לענין שבת הגדול, משום שבשעה
שנפליאים את המעלה שהטבע עצמו כמו שהוא, מסכים לאלקות
שזהו נס גדול (וע"כ נק' שבת הגדול) אין מקום להזכיר גם
הטעם תב', שהטעם תב' הוא מה שלא הפריעו המצריים למצות
לקחת חשה אע"פ שהוא אלוקיהם, שזה אינו נס כ"כ גדול משום
שזה דבר פשוט שהעולם לא יכול להפחית לתומ"צ, וחפלא הי'
אם העולם כן הי' מפריע לתומ"צ. (כהנ"ל ע"פ החזרה מר"י שי').

ולכאורה אי"מ (בכלל בשו"ע ובפרט ע"פ השיחה הנ"ל
בהפרש בין ב' הטעמים) מה הנס בזה שבטבע עצמו מסכים לאלקות
דחרי כפי חלשון הידוע טבע עצמו הוא למעלה מהטבע (ראה ד"ה
למען דעת תר"ץ בסופו ובכ"מ), ומבואר ענין זה בארוכה בקו' טבע
ולמעלה מן הטבע (ראה אג"ק אדמוהרי"צ נ"ע ח"ב ע' תק"ז,
נדפס בשיחות קודש אדמוהרי"צ נ"ע כפ"ח תשמ"א) דהנהגת
הטבע הגשמי הוא טבע רותני הפועל בדרך נפלאה בטבעה גבורה
בתוך כל הנהגת הטבע, וממשיך שם דמזה בראה רפיון שכל אנושי
אחר את האמת אינו משיג ומשיג רק את התצונות ולמוש כנ"ל,
אע"פ שהאלקות הוא תניק ותחיים כו' (וראה בארוכה ד"ה אחת
שאלתי עת"ד) והפלא הוא מה שהלמע' מהטבע (טבע רוחני) יכול
להתלכד בצורה כזאת שלא יורגש כלל דטבע הגשמי ואדרבא
יורגש הפכו שהוא הטבע הגשמי לבד שבי' מנהיג א"ע, שס"ד.
וע"פ כ"ז אי"מ מהו הנס הגדול שזה שהטבע עצמו מסכים לאלקות
הרי זהו האמת שלו וזהו מהותם (הלמע' מן הטבע), ובפרט
ע"פ מה שביאר אד"ש דהטעם תב' אינו נס כ"כ ודוקא זהו נס
גדול ופלא וכו'.

ואולי י"ל דמאחר וזהו ענין הטבע מה שהוא למע' מהטבע
וזה מוטבע בו, ואינם כל דברים נפרדים, אלא הטבע עצמו
הוא טבע אלוקי, א"כ הרי לא יכול הלמע' מן הטבע להיות שרגש
בטבע ושהטבע ישאר טבע דחרי זהו מהותם של הטבע (ולכן
נק' טבע כו'), לכן זה שנפרץ גדר הטבע (שחול להיות מעלים
על הלמע' מן הטבע) ומגלה אלקות (היפך ענינו ומהותו
שהוא לחסירה כו'), ועכ"ז נשאר טבע זהו נס גדול. ויש לעיין
ולהאריך בכ"ז.

הח' אלישיב קפלון

- תות"ל כפ"ח -

ז. בהתועדות דליל י"ג ניסן ש.ז. בענין הרמב"ם בסוף פרק כ"ט מהלכות שבת וז"ל: "ולמה מברכים על הבשמים במוצאי שבת מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב".

והנה אדה"ז בשו"ע או"ח הל' שבת ריש סימן רצ"ז כותב: "הנהיגו חכמים להריח בבשמים בכל מוצאי שבת כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת ליציאת השבת בשביל הנשמה יתירה שהלכה..."

וע"ז שאל כ"ק אד"ש: מדוע במוצאי יו"ט אין לוקחים בשמים? וביאר בזה: דלפי שפירוש הרמב"ם זה מובן מפני שבשבת אין עשיית מלאכה, משא"כ ביו"ט שיש מלאכת אוכל נפש. (ומשמע בזה שלומד כ"ק אד"ש ברמב"ם דלא כהגהות מדימונית אות ע' דמפרש ברמב"ם שהטעם הוא גם מצד נשמה יתירה ואכ"מ).

משא"כ לפי אדה"ז שזה מצד הנשמה יתירה שיש בשבת, א"כ מדוע גם במוצאי יו"ט אין לוקחים בשמים דהרי ידוע שביו"ט יש גם נשמה יתירה. וביאר שיש כמה דרגות בנשמה יתירה וע"כ בשבת שיש דרגה נעלית בנשמה יתירה, לכן יש יותר דאבון על יציאת הנשמה יתירה, משא"כ ביו"ט שהנשמה יתירה איננה כ"כ בדרגה נעלית ע"כ אין לוקחים בשמים.

ולהעיר שכנגלה ענין הנשמה יתירה ביום טוב הוא שנוי במחלוקת דהנה התוס' בביצה (לג, ב) ד"ה כי הוינן דשואל מפני מה אין לוקחים בשמים במוצאי יום טוב? ומתרץ שביום טוב אין נשמה יתירה.

משא"כ הרשב"ם בפסחים (קב, ב.) ד"ה ושמואל אמר ינה"ק בסופו מסיים: "שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כשבת" ותוס' שם ד"ה רב חולקים עליו.

ועפ"י הכלל דלא לאפוש מחלוקת אפש"ל בזה עפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש דאין זה מחלוקת במציאות - האם יש נשמה יתירה ביו"ט או לא? -

דעת התוס' היא "שאין נשמה יתירה" הכוונה שהנשמה יתירה ביו"ט איננה כהנשמה יתירה שיש בשבת, אבל אין הכי נמי שביו"ט יש נשמה יתירה.

מה שצ"ע בזה הוא - דעפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש שיש דרגות בנשמה יתירה והכוונה לחלק בין הנשמה יתירה של שבת ושל יו"ט, ממ"ש ברשב"ם בפסחים (שם) "שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת" משמע מהלשון שזהו אותה דרגה של נשמה יתירה.

ועפ"י מה שביארנו בדעת התוס' נראה שמה שאמר כ"ק אד"ש

מתאים לדעת החוס'.

אחר כל הנ"ל נשאר עדיין לתבין - דהנה בשו"ע אדה"ז
סי' תצא סעי' א' כותב בטעם שלא מריחים בשמים במוצאי יו"ט
וז"ל: "כיו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל"

אך עפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש צ"ב בלשון מדוע כותב
"כלל". דהלא כתבא"ר שביו"ט יש נשמה יתירה אלא שאינה כהנשמה
יתירה ושבת, אך מלשון "כלל" משמע שכלל אין נשמה יתירה?
וצ"ע.

* * *

ח. בהמשך לסעם לקיחת בשמים במוצאי ש"ק - ישנה עוד סיבה
והיא: דבמוצאי שבת - אחר התפסקת של גהינם בשבת - מצד ריח
רע של גהינם ע"כ נוטלים בשמים ועפ"ז שואל חוס' במסכת
ביצה (ע' לג, ב. ד"ה כי הוינו) דא"כ גם במוצאי יו"ט ה"י
צריך ליטול בשמים מכיון שגם ביו"ט אין גהינם שולט. ועד"ז
מביא הב"ח בריש סי' רצ"ז.

אך צ"ב דהרי בספר הליקוטים ערך חדש ע' ל"ב מביא
בהפך שבין יו"ט לר"ח שבראש חודש אין גהינם שולט, משא"כ
ביו"ט הגהינם כן שולט ועיי"ש הטעם?

ועפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש בנוגע לנשמה יתירה ביו"ט -
שיש בזה דרגות, עד"ז אפש"ל בנוגע לגיהנום שיש בזה דרגות.
וע"כ מ"ש פתוס' (ביצה שם) שאין גהינם שולט ביו"ט היינו
שאינו כ"כ בביום חול אבל קצת שולט, ומ"ש בספר הליקוטים
ששולט הכוונה ששולט יותר מר"ח.

ואפש"ל קצת מקור לזה שיש דרגות בגהינם - ע"פ מ"ש
בגמ' עירובין (יט, א) "אריב"ל ז' שמות יש לגהינם ואלו הן
שואל ואבדון... ובאגדות מהרש"א על אחר מביא שענין מספר
ז' הוא מפני שמעשי האדם נמשכים לפי ז' ימי בראשית שיש
לכל יום מזל אחר. ועד"ז בפורענות יש ז' פנים לפי העון,
בגהינם הז' שמות הם כנגד ז' מדורות שיש שם. והמדרית
בגהינים נקראת ארץ תחתית שהיא הדיוטה התחתונה בגיהנום.
וצ"ע מזה שיש בגהינם דרגות וביו"ט שולט קצת משא"כ
ביום חול שהוא בתוקף יותר.

חת' שאול משה אליטוב

- תות"ל 770 -

* ראה שיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ה שיחה ד', וש"פ בהערך
תשמ"ה שיחה ד'.

ט. בהתוועדות דש"פ קדושים ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א פושי"י עה"פ: "לא תעמוד על דם רעה" - לראות במיתתו ואתה יכול להצילו כגון טובע בנהר רעה או ליסטים באים עליו".

זקוקות הביאור: שציון שטובע בנהר אם לא יבואו להצילו - ימות בודאי, והמציל נמצא רק בספק סכנה, לכן מצוה על המציל לילך ולהציל את הנטבע.

ויש להבין מהו הסכנה של המציל?

אם הסכנה הוא ספק סכנת נפשות, היינו: שיתכן שהח"י או ליסטים יהרגו, או"כ צלה"ב (א) מדוע צריך כלל לה"חיה או ליסטים", הרי מציאות כזו של ספק סכנת נפשות יכולה להיות בטביעה בנהר גופא. (שהרי מדובר כאן שיש רוחות וכיו"ב - וא"כ יש ספק שגם המציל יטבע) (ב) עדיין נשאר קשה קושי אדמו"ר שליט"א מדוע כתוב "חיה" סתם ולא "חיה רעה" שהמשמעות בחיה סתם היא שאין ספק סכנת נפשות? (ואולי י"ל בזה שב"חיה רעה" הרי"ז וודאי סכנת נפשות, ודווקא?) (ג) הרי כ"ק אד"ש הסביר שה"חיה או לסטים אין כוונתן להרוג את הנטבע. וא"כ לכאורה שבמכ"ש וק"ו אין כוונתן להרוג את הבא להציל את הנטבע?

(ב) עפ"י צ"ע הלשון "ואתה יכול להצילו" - דמשמע שאתה יכול להצילו שישאר בחיים בוודאות, וכאן שיש "חיה או לסטים" הרי הנטבע יחזור להיות טוב בסכנת חיים מהחיה או לסטים, וא"כ אי"ז בוודאות ש"אתה יכול להצילו" (ה) הרי בזה (ספק סכנת נפשות) יש מחלוקת בהפוסקים, האם הדין אכן כך?

אך אם נפרש ש"חיה או לסטים" אינם מסכנים סכנת נפשות רק סכנת חבורה (שבזה נכלל ספק שה"י: גדם או קטע וכיו"ב). וזה מחדש הכתוב שכשיש ספק סכנת חבורה ולהשגי ספק חיים צריך לילך ולהציל. הרי עפ"י יתורץ כהנ"ל. (ונקט חיה סתם ולא חיה רעה בשכזה יש סכנת חיים).

אך עפ"י הטעם שא"צ לילך ולהציל את ההולך בדרך ו"חיה או לסטים באים עליו" - הוא ממ"נ: אם נמצא בסכנת חיים, א"צ לילך ולסכן א"ע בסכנת חיים. ואם נמצא בסכנת חבורה, א"צ לילך ולסכן עצמו בסכנת חבורה עבור אדם שבכ" מסוכן רק בסכנת חבורה.

וא"כ - מדוע פירש כ"ק אד"ש טעם אחר - שאדם ההולך יחיד הוא אשם בזה, ולכן אין מצווה להצילו. (והרי א) הביאור הנ"ל, הוא חלק מעצם הביאור ברש"י, משא"כ הביאור בהשיחה ב) ביאור זה תמוה קצת מדוע אדם כזה שאשם בזה

שהלך יחידי - לא יהי מצוה לילך ולהצילו - מצד לעשות צדקה ומשפט.

* * *

י. שמעתי כו"כ מאנ"ש מתקשים בהבנת החילוק מדוע רש"י כתב טובע בנהר, משא"כ אדמוה"ז כתב ב"ים". ולפענ"ד נראה הביאור בזה פשוט; דבר ברור שלטנים מצויים ב"ים" יותר משפת הנהר הנמצא ליד מקום ישוב. ומשו"ה נקט אדמוה"ז "ים".

אך מכיון ש"ים" אינו ב"הוה" לה"כן חמש" - שהרי רגיל לילך בנהר משא"כ ים אינו מצוי אצלו, לכן אע"פ שלטנים מצויים יותר ב"ים" מכיון ש"נהר" יותר מצוי אצלו מ"ים" לכן כתב רש"י "נהר".

משה פרוכטר

- ברוקלין נ.י. -

יא. בשיחת ש"פ קדושים (הנחת הת' בלתי מוגה ע' מג טל"ח וא"לך) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א השייכות דפ"ב דפרקי אבות עם "מלכתחילה אריבער": "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי הוא ה' מונה שבחם" רבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר".

וז"ל: "מעין המתגבר איז שלא על הסדר,, ער ווארט ניט ביז ער וועט ניט קענען ארונטער וועט ער גיין אריבער, נאר מלכתחילה (ווען ער האט בלויז א טפה אחת) - גייט ער גלייך אריבער און איז זיך מתגבר!".

ולאח"ז מבאר השייכות דמלכתחילה אריבער לתורת רבי אלעזר בן ערך והביאור בלקוטי לוי"צ, וההוראה בעבודה.

ויש להמתקן הנ"ל ע"פ מ"ש באבות דר"נ פל"ד: "... ואלעזר בן ערך קרא לו נחל שוטף ומעין המתגבר שמימי מתגברין ויוצאין לחוץ לקיים מה שנאמר יפוצו מעיינותיך חוצה..." ועי"ש.

א' התמימים

- תות"ל 770 -

יב. בגליון לד שאלתי איך אפשר לומר שהגילוי דפרשת פרה אדומה באה לאחרי האתעדל"ת של משה ע"י שנתכרכמו פניו, מאחר שמובא בפרש"י בפ' בשלח טו, כה שבמרה כבר ידעו מפרשת פרה אדומה.

והנה מצאתי בתו"ש במילואים לפ' בשלח, סי' יא, שמביא כו"כ ספרים שמתפללים, מנלן הנמקור של רש"י שבמרה קבלו דיני פרה אדומה דאף שכמה ראשונים מפרשים שמובא במכילתא, אבל בכל הכת"י שמצא בעל התו"ש לא מצא גירסא שמובא פרה אדומה, ובעל תורה תמימה רצה לבאר שזהו טעות הדפוס, עיי"ש בארוכה, וכן מובא מה ששאלתי ובשם הפענח רזא.

אבל, בהתוועדות דפ' בשלח תשכ"ח, מבאר דהכרח רש"י שקבלו דיני פרה אדומה במרה כי איתא בפסוק - ושמם לו חק וגו' ולשון חק מצינו רק בשני מקומות בתורה, לגבי קרבן פסח - זאת חקת הפסח ולגבי פרה אדומה - זאת חקת התורה, ומכיון שקשה לומר שבמרה ניתן להם עוד פעם דיני פסח מאחר שכבר קבלו זה במצרים לפני כמה שבועות, לכן מוכרחים לומר שגאי על חק דפרה אדומה.

עכ"פ, מובן דקושייתי דאיך מתאים ביאור הנת' בהתוועד' דש"פ צו ש.ז. עם הא, שבמרה ידעו מדיני פרה אדומה, הוא רק לפני פרש"י (וסדר עולם זוטא, עיי"ש בתו"ש).

* * *

מ ס כ ת ס ו ט ה

יג. בנוגע מס' סוטה הנה בדפים שלמדו בימים אלו, הנה בדף כא מובא בתוס' ד"ה מגילתה, ירושלמי, שנחלקו ב"ש וב"ה כמה צריך לימנח ממגילת סוטה, דלדעת ב"ש אות אחת ולדעת ב"ה שתיים כדי לכתוב י - ה והנה, בהל' יסודי התורה פ"ו, פוסק שהמוחק אגמ אחת מן השם לוקה, הרי נתקיים מחיקת השם ע"י אות אחת ולמה מצריכים ב"ה שתי אותיות.

* * *

יד. בדף כב, א מביא דיש מעלה שאם יש לו לאדם שתי כתיב כנסיות בעירו ילך להתפלל ברחוק יותר מפני שיש לו שכר פסיעות, ואיך זה מתאים עם הכלל ד"אין מעבירין על המצוות" ובפרט שמצינו כעין זה בנוגע להבאת העומר, שאיתא במנחות סד, ב שמצות העומר להביא מן הקרוב משום שאין מעבירין על המצוות?

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי-פלארידא -

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

טו. בפרשתינו (כא, א.) מעתיק רש"י התיבות "אמור אל הכהנים" ומפרש: "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים".

וצ"ל מה המיוחד בזה שמדגישים שצ"ל הזהרה מגדולים על הקטנים.

ועד"ז מצינו בפ' אחרי (יז, יב.) עה"פ כל נפש מכם מפרש רש"י גם להזהיר גדולים על הקטנים - דשם מובן מדוע מדגישים שיש להזהיר הקטנים, כיון שזה איסור חמור כ"כ שיש חיוב כרת על אכילת דם, ובמיוחד שכתוב "ונתתי פני" וכפירש"י שם (יז, י.).

משא"כ כאן באיסור טומאה מהזה מיוחד יותר משאר ענינים ?

גם צ"ל - מדוע מעתיק בד"ה (אמור) אל הכהנים דהרי מפרש רק היתור דאמור ואמרת ? ועד"ז מצינו בספר שמות (כ, י.) בנוגע לשביתת שבת בקטנים ומפרש רש"י בזה"ל: "אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים", וגם בזה צ"ב מה המיוחד בזה ?

* * *

טז. בפרשתינו בענין ספירת העומר (כג, טו.) עה"פ "ממחרת השבת" מפרש רש"י "ממחרת יום טוב", והרי כבר פירש את זה ביתר ביאור כאותו ענין בפסוק י"א וצ"ל ממחרת השבת - "ממחרת יום טוב הראשון של פסח...".

ואת"ל שלפני"כ דיבר בנוגע לקרבן העומר וכאן מדבר בנוגע ל-וספרתם, אא"ל כן, דהלא הפסוק כותב "וספרתם לכם ממחרת השבת" ומפרש שמהי זה מחרת השבת: "מיום הביאכם את עומר התנופה" ורש"י כבר פירש לעיל בנוגע לעומר התנופה.

הת' שאול משה אליטוב
- תות"ל 770 -

יז. פרק כא, ב - בד"ה כי אם לשארו מפרש"י אין שארו אלא אשתו.

וצלה"ב:

(1) מדוע א"א ללמוד שתיבות אלו (כי אם לשארו הקרב אליו) הם כעין הקדמה ומבוא לפרטי הקרובים שמונה הפסוק אח"כ ?

(2) מדוע, אם יש צורך לפרש, מעתיק גם תיבות "כי אם" בד"ה, אם רק מפרש תיבת "שארו" ?

(3) אפי' אם נפרש שפי' "שארו" הוא אשתו, מדוע לא הובא בפסוק בפירושו, כעין שאר ששה הקרובים, ורק נזכר כרמז? וכפרט שלמד בפי' בראשית ב', כד - שלכן ועזב איש את אביו ואת אמו "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" הרי מובן דזהו המשפחה הכי קרובה?! וכן בפי' חיי שרה כד, טז מפרש"י בד"ה אחרי אמו (בנוגע לנשואי יצחק ורביקה) ש"דרך ארץ כל זמן שאמו של אדם קיימת כרוך הוא אצלה ומשמתה הוא מתנחם באשתו הרי שאשת במקום אמו, וכן רואה"הבן חמש מביתו, שרוב הזמן אביו ביחד עם אמו ולא עם שאר משפחתו. וראה רמב"ן עה"פ, שמבאר שבעיניו הבעל "אשתו קרובה לו מהם".

(4) מהו הלשון "אין וכו' אלא" (לשון שלילה)? הדי במס' ב"ב קח, ב. דורשים שארו הוא אביו ואף שהוא בענין אחר, (וראה פרש"י במדבר כז, יא. בד"ה לשארו הקרוב, ואין משפחה קרוי' אלא משפחת האב), אבל משום זה הו"ל לפרש בלשון חיובי?

(5) אם יש סברא מדוע לא מוזכר בפרוש בפסוק, אם כן אפי' רמז זה ד"כי אם לשארו" אין צריך, כי אפשר לדייק דין זה מפסוק ד' שמפרש"י, "וכן פשט"מ לא יטמא בעל בשארו, באונו שהיא להחלו להתחלל הוא מכהונתו", הרי, דוקא לאשתו פסולה אינו מטמא אבל לאשתו כשרה כן מטמא, ע"ד המובא ביבמות כב, ב.

(6) הנה, בהל' אבל פ"ב ה"ב פוסק יטומאת כהן לאשתו הוא מדבריהם, ואף שיש מחלוקת מהו שיטת הרמב"ם בנוגע אשתו, אבל מפשטות לשונו משמע שהוא מדרבנן, ומפרש"י משמע שהוא מדאורייתא, וצלה"ב במה פליגי?

* * *

יח. בפרק כב, יא בד"ה וכהן כי יקנה נפש מפרש"י עבד כנעני שקנוי לגופו.

וצלה"ב:

הרי רש"י בא לפרש איזה סוג עבד מדובר כאן, והכרחי הוא מתיבות "קנין כספו" כי סתם "יקנה" יכול להיות גם עבד עברי (משפטים כא, ב) א"כ:

(1) מדוע לא הוצא גם תיבות "קנין כספו" שמכריח טזה קנין גופו ובמילא דוקא עבד כנעני (ראה רש"י במשפטים כא, כ).

ועוד: הרי בפסוק זה גופא בד"ה ויליד ביתו לומדים שגם אשת כהן אוכלת תרומה משום שהיא קנין כספו!

(2) מהו הצורך להעתיק בד"ה תיבות "וכהן כי יקנה (נפש)?

* * *

ט. בפרק כג, ב בד"ה דבר אל בני ישראל מועדי ה' מפרש"י עשה מועדות שיהיו ישראל מלמדין בהם, שמעברים את השנה על גליות שנעקרו ממקומן לעלות לרגל ועדין לא הגיעו לירושלים, וצלה"ב:

(1) מה לא מובן בפסוק שיש צורך בכלל לפרשו ?

(2) מנלן מדייק רש"י את דבריו מהפסוק ?

(3) רש"י מפרש ש"יהיו ישראל מלמדין בהם", והרי ידעינן שדיני קדוש החודש ועבור השנה ניתן ביד הטהורין, בית דין, ולא ביד כל אחד מישראל (ראה ר"ה כב, א שומדין דתפקיד זה ביד בית דין מפסוק "החדש הזה לכם").

(4) בטעם עבור השנה מובא עוד כמה טעמים כגון : מפני התקופה, ועל האביב, ועל פירות האילן, מפני הדרכים שאינם מתקנים, על הגשרים שנהרסו ועל תנורי פסחים (סנהדרין יא, א), ומדוע מכל טעמים אלו בחר דוקא טעם הנ"ל ואפי' לא רמז ב"וכו" שישנם עוד טעמים ?

ועוד בהל' קדה"ח פ"ד מובא כל הטעמים שמעברים השנה, ודוקא הטעם שרש"י הביא, מובא כטעם אחרון בהלכה ה'.

* * *

כ. בפרק כ"ג שמתאר כל חגי השנה, מובן שבכל חג יש ענין מיוחד, כגון בחודש הראשון חג המצות, בחדש השביעי זכרון תרועה, יום כפור - יום שמכפר, בחמשה עשר יום לחדש השביעי - חג הסוכות ולקחת ד' מינים.

משא"כ בשבועות (שם זה לא מוזכר בפסוק), לא מובא שום ענין מיוחד, רק שממחרת הפסח יש לספור חמשים יום "והקרבתם מנחה חדשה לה'", ועוד הקרבת קרבנות החג וכו', אבל לא ענין מיוחד שמבטא את גדלות ועילוי יום זה.

והנה, בהתוועדות דש"פ נשא תשמ"ג הנחה לה"ק, שפ"י: כו, נת' דעצם העובדה שגם לאחר חורבן ביהמ"ק נשאר היו"ט דחג השבועות בכל התוקף (בנוגע לאיסור מלאכה) ומהו ההוכחה שעיקרו של יו"ט זה אינו הענינים החיוביים שבו (שהיו בזמן הבית - כגון קרבנות החג, שתי הלחם וכו'), שהרי הם נתבטלו לאחר החורבן, אלא עיקרו של יו"ט זה הוא - איסור עשיית מלאכה, "עצרת".

אבל הא גופא קשיא, לכן חמש למקרא : הרי למד בחומש שמות שביום חמישים לספירה, קבלו את התורה, את אוצר ה', תכלית ברה"ע (ראה פרש"י בראשית א, א), עם כל המעלות שבזה, ובפרט שכתפלת יו"ט דשבועות מזכיר "זמן מתן תורתינו" א"כ מקשה הבן חמש למקרא:

מדוע לא מצינו שבתורה תדגיש ענין מיוחד ליום זה כדי לחגוג את זמן מתן תורתנו, ורק מצינו ענין של עצרת, ואף שחיוב לימוד התורה הוא כל יום, אבל [ע"ד שמצות זכירת יציאת מצרים הוא ג"כ בכל יום, אעפ"כ בפסח יש ציווי מיוחד לספר באריכות סיפור יציאת מצרים (ראה לקו"ש חי"ז חגה"פ), וכן אכילת מצה כדי לזכור במעשה ענין של יצי"מ, אעפ"כ] הי' צריך להיות ג"כ איזשהו ענין מיוחד, (מצוה) ביום זמן מתן תורתנו שהוא העיקר יטוד של כל המצוות !! וע"ד שמצינו מנהג לומר "תיקון ליל שבועות", ללמוד תורה בעיון וכו' כמנהג המקום, אבל בתור מצוה, אין מובא שום ענין בתורה מלבד ענין דעצרת, ועד כדי כך, שחג זה נקרא עצרת בתורה !! ומבקש ביאור מקוראי בגליון בענין זה, ע"פ פשש"מ ?

* * *

כא. בפרק כד, יא בד"ה ויקב מפרש"י כתרוממו ופרש שנקב שם המיוחד וגרף והוא שם מפרש ששמע מסיני.

וצלה"ב:

(1) רש"י מבאר שני ענינים בפירושו - א) תרגום זיקר ותיבת "השם" שהוא שם המיוחד, א"כ מדוע מובא בד"ה א' ? ולאידך, מדוע תיבת "השם" לא מוזכר בד"ה.

(2) מדוע א"א ללמוד שניקב שם השם כפשוטו, ולא שם המפורש ?

(3) רש"י מבאר מנלן יודע את שם המפרש, כיון ששמע מסיני.

וצלה"ב:

א - מנלן ששמעו שם המפרש בסיני.

ב - בפסוק יב מפרש"י בד"ה ויניחוהו שמעשה דמקשש עצים הי' באות זמן של מעשה דמחרף ובפ' שלח טו, לב מפרש"י בד"ה ויהיו בנ"י במדבר וימצאו - בגנותן של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה ובשניה בא זה וחללה הרי שמעשה זה אירע בערך חדש לפני מ"ת, א"כ איך אפשר לומר שידע את שם המפרש כי שמע מסיני ?

(4) הנה, מקור פרש"י הוא בספרא ושם הלשון "ששמע בסיני" ולא מסיני, וצלה"ב טעם השינוי.

[במלבי"ם על לשון הספרא, מפרש שצ"ל ששמע בסיני, ר"ל השם הנודע לישראל בסיני אבל זה גופא בעי ביאורי מנלן ידע את השם המפורש ?

והי' אפשר לבאר דמצינו בפ' שמות ב, יא - יד. שמש

ראה איש מצרי מכה איש עברי ומפרש"י שהאיש עברי הי' בעלה של שולמית בת דברי, ובפסוק יד מפרש"י שמשה הרג את איש המצרי בשם המפורש, א"כ אפשר לומר, שבעלה של שולמית שמע את שם שביטא משה, וזכרו בע"פ או כתבו על ניר וכיוצ"ב, ולמד שם זה לבנו.

אבל אף שיש לפרש כן במלבי"ם, אבל ברש"י א"א לפרש כן, דמבאר שידע את השם כי שמע מסיני.

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי-פלארידא -

כב. ברש"י עה"פ כ"א ה' ד"ה לא יקרחו קרחה אומר וז"ל: והלא אף ישראל הוזהרו על כך אלא לפי שנאמר בישראל בין עיניכם יכול לאיזה חייב על כל הראש תלמוד לומר בראשם וילמדו ישראל מהכהנים בגז"ש נאמר כאן קרחה ונאמר בישראל קרחה מה כאן כל הראש אף להלן כל הראש במשמע כל מקום שיקרח בראש ומה להלן על מת אף כאן על מת, כמובן אין צורך להביא כאן כל דברי רש"י. עכ"ל.

בקושיית רש"י "והלא אף ישראל הוזהרו על כך" כוונתו בפשטות הוא דא"כ (דאף ישראל הוזהרו ע"כ) למה מזהיר ע"ז בפרשת כהנים, וא"כ דורש ביאור בתירוצו של רש"י שהרי אע"פ ד"יכול לא יהא חייב על כל הראש" ולכן "תלמוד לומר בראשם", הרי בזה עדיין לא מתורץ למה מזהיר על זה באמצע פרשה שמדובר בכהנים, הרי (אם רוצה לומר צווי זה עוד פעם) יכול לאומרו במקום אחר ועדיין צ"ב למה הזהירה בפרשת כהנים.

[ועדיין בפי' כלי יקר כאן, ובפי' באר מים חיים (על רש"י) כאן]

* * *

כג. רש"י פרק כ"ב פסוק י"ד בד"ה כי יאכל קודש, מפרש רש"י - תרומה.

וצ"ע וז"ל: "בתרומה הכתוב מדבר שכל הענין דיבר בה", עכ"ל, וא"כ למה צריך לפרש עוד הפעם ד"קודש" פירושו תרומה, הרי כל הענין דיבר בה.

(ועוד זאת: ה"שפתי חכמים" אומר [בפסוק י"ד] "דכל הפרשה נאמרה בתרומה", הרי דתלי טעמא דמפרש רש"י שזה תרומה מצד זה שכל הפרש נאמרה בתרומה, וכמו שאמר רש"י בעצמו לעיל שכל הענין דיבר בה ועפ"י צ"ע כנ"ל).

י.י.ח.

- תות"ל מאנטרעאל -

כד. בפרשתנו (כא, יז) "לחם אלקיו" - מאכל אלקיו כל סעודה קרוי 'לחם כמו (דניאל ה, א) עבד לחם רב.
ועד"ז להלן בפ' (כא, כא) "לחם אלקיו" - כל מאכל קרוי לחם.

וצלה"ב:

- 1) למה מפרש רש"י בפ' אמור המלים "לחם אלקיו" ב"פ ?
- 2) בקונקורדנצי' (מנדלקורן) מביא שהמלה "לחם" מובא בהרבה מקומות במנ"ך, וכשמעיינס בכל המקומות רואים שרש"י מפרש המלה "לחם" במקומות אלו:

א) בשמואל א' (יד, כד) "אשר יאכל לחם" - כל מאכל במשמע כמו נשחיתת עץ בלחמז (ירמ' יא, יט).

ב) בתהלים (יד, ד) "~~לחם~~ לחם" - עשו משתה (דניאל ה, א) בלשצר מלכא עבד לחם רב.

ג) בקהלת (י, יט) לשחוק עושים לחם" - לחדוות מזמוני חתנים ומלכים עושים סעודה, וסתם סעודה גדולה קרוי 'לחם כמו דאת אמר (דניאל ה, א) בלשצר מלכא עבד לחם רב.

ד) בדניאל (ה, א) "עבד לחם רב" - עשה סעודה גדולה וכו'.

וצלה"ב:

- 1) למה במקומות אלו דוקא מפרש רש"י המלה "לחם" ?
- 2) למה בפרשתנו (כא, יז), בתהלים ובקהלת מביא רש"י הפסוק מדניאל, ואילו בשמואל א' מביא הפסוק מירמ' ?
- 3) למה בפ' ויצא, ויקרא דלקמן ואמור, מביא רש"י מדניאל רק המלים "עבד לחם רב", ובתהלים וקהלת מביא ג"כ המלים "בלשצר מלכא עבד לחם רב" ? *

* * *

(*) ויל' בפסוק דלגוכיח שכל מאכל נק' לחם מספיק להעתיק "לחם רב" ומה שהעתיק בתהלים "בלשצר מלכא" הוא כי שמה בא לפרש מ"ש אכלו לחם ה' לא קראו ומפרש רש"י שמדובר בסעודת בלשצר שאז אכלו לחם וי' לא קראו ודו"ק.

ומה שהעתיק בקהלת "בלשצר מלכא עבד לחם רב" היינו כי שם בא לפרש הפסוק לשחוק עושים לחם ופירש רש"י "לחדות מזמוני חתנים וכלות עושים סעודה וסתם סעודה גדולה קרוי 'לחם כמו דאת אמר בלשצר מלכא עבד לחם רב" ומפסוק ההוא רואים שחדות מזמוני חתנים וכלות עושים סעודה ודו"ק.

כה. ומענין לענין באותו ענין:

בפרש"י ויקרא (ג, יא) "לחם" - ל' מאכל וכן נשחיתה עץ בלחמו (ירמי' יא, יט). עבד לחם רב (דניאל ה, א). לשחוק עושים לחם (קהלת י, יט).

והנה בפרש"י זה ישנם כמה דברים הצריכים ביאור, ומהם:

(א) למה בכלל צריך רש"י לפרש זה כאן, והלא כבר פירש לעיל ב' ויצא (לא, נד) "לאכל לחם" - כל דבר מאכל קרוי לחם כמו עבד לחם רב (דניאל ה, א). נשחיתה עץ בלחמו (ירמי' יא, יט).

(ב) למה מביא רש"י ב' ויצא רק ב' הוכחות לפירושו, וכאן מביא ג' הוכחות לפירושו.

(ג) ואת"ל שרש"י צריך (מפני סיבה) לפרש זה ג"כ בויקרא, וכן צריך להביא ג"כ הוכחה לפירושו מהפסוק "לשחוק עושי לחם" (שלא הביאו ב' ויצא), למה מביא ג"כ הפסוקים "נשחיתה עץ בלחמו", "עבד לחם רב" שכבר הביאם בפירושו לפ' ויצא ?

(ד) למה משנה רש"י ב' ויקרא מפירושו לפ' ויצא, דשם מביא הוכחתו הראשונה מהפסוק "עבד לחם רב", ולאח"כ מביא הפסוק "נשחיתה עץ בלחמו", וכאן משנה ומביא לראשונה הפסוק "נשחיתה עץ בלמו", ולאח"כ מביא הפסוק "עבד לחם רב". ?

(ה) למה כאן מביא רש"י הוכחה מהפסוק "עבד לחם רב" שהוא בדניאל, לפני שמביא הפסוק "לשחוק עושי לחם" שהוא בקהלת, והלא בסדר התנ"ך ספר קהלת היא לפני ספר דניאל, וא"כ הי' צריך להביא לראשונה הפסוק "לשחוק עושי לחם" שהוא בקהלת, ורק לאח"כ הפסוק "עבד לחם רב" שהוא בדניאל ?

(ו) ועד"ז צלה"ב בפרש"י לפ' ויצא, למה מביא רש"י הוכחה מהפסוק "עבד לחם רב" שהוא בדניאל, לפני שמביא הפסוק "נשחיתה עץ בלחמו" שהוא בירמי', והלא בסדר התנ"ך ספר ירמי' היא לפני ספר דניאל, וא"כ הי' צריך להביא לראשונה הפסוק "נשחיתה עץ בלחמו" שהוא בירמי', ורק לאח"כ הפסוק "עבד לחם רב" שהוא בדניאל.

כע"ז כתב חזקוני הענין דוד
געץ, תלמיד בישיבה.
הרב יוסף יצחק שגלוב
- ברוקלין נ.י. -

כו. בפרשתינו פכ"א פי"ז: "דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדרתם אשר יהי בו מום לא יקרב לחם אלקיו". מעתיק רש"י מהפסוק "לחם אלקיו" ומפרש "מאכל אלקיו", כל סעודה קרויה לחם כמו (דניאל ה') עבד לחם רב" [ושם (בדניאל) מפרש רש"י:

"עשה סעודה גדולה".

וצ"ב:

(א) מה קשה לרש"י בתיבות "לחם אלקיו" שצריך לפרשם ?

- בשפ"ח מפרש שק"ל מש"כ "לא יקרב להקריב לחם אלקיו" (שה מבריח למזל שאין הכונה ללחם הפנים); אבל קשה לפרש כן ברש"י, דא"כ היה צריך להעתיק מהפסוק (עכ"פ) תיבת "להקריב לחם אלקיו" -

(ב) בפשטות נראה שרש"י מפרק רק תיבת "לחם" שפירושה מאכל ?

ולפי"ז:

(1) היה מספיק שיעתיק מהכתוב רק תיבת "לחם" (ועד"ז בפירושו יכתוב רק "מאכל") ?

(2) הרי כבר פירש רש"י כמה פעמים ש"לחם" הוא ל' מאכל; הן בפ' ויקרא פ"ג פ"א, שכותב "לחם - ל' מאכל וכן נשחיתה עץ בלחמו, עבד לחם רב, לשחוק עושים לחם" זכמו"כ לפנ"ז בפ' ויצא פל"א פנ"ד, שכותב: "כל דבר מאכל קרוי לחם כמו עבד לחם רב, נשחיתה עץ בלחמו". ומדוע חוזר ומפרשו בפרשתינו ?

כמו"כ צ"ב בטעמי השינויים בפירושי רש"י אליו (שפעם מביא רק הוכחה אחת, ופעם ב' הוכחות, ופעם ג' הוכחות, ופעם אינו מביא כלל הוכחה, וכמו"כ צ"ב בסדר ההוכחות, ועוד.*

(ג) את"ל שקשה לרש"י הצירוף של "לחם אלקיו" (אין שלא יהיה הביאור בזה), הרי כמה פסוקים לפני"ז (בפסוק ו, ופסוק ז), כתוב "לחם אלקיהם" לחם אלקין, ושם לא פירש רש"י כלום?

(ד) מדוע אינו כותב רש"י "סעודת אלקיו" מהאין לעשות לשונו ולהתוכחה מדניאל? או שיכתוב "כל מאכל קרוי לחם כדלקמן בפירושו לפסוק כ"א?

(ה) מדוע בכלל כותב "כל סעודה קרויה לחם" ואינו מסתפק לכתוב בקיצור יותר: "מאכל אלקיו כמו עבד לחם רב" (כדרכו בכ"מ)?

להלן בפסוק כ"א: "את לחם אלקיו לא יגש להקריב". מעתיק רש"י מהפסוק "לחם אלקיו" ומפרש "כל מאכל קרוי לחם".

וצ"ב (בנוסף לזה שגט כאן קשה ע"ד הנ"ל (א) (ב) (ג) - באם יש איזה קושי בתיבות "לחם אלקיו", הרי כבר פירש רש"י לפני"ז (בפסוק י"ז), ומדוע חוזר שוב על אותו פירוש?

* * *

כז. בפרשתינו פכ"א פל"ח: "איש... שרוע". מעתיק רש"י תיבת "שרוע" ופרש "שאחד מאיבריו גדול מחבירו עין אחת גדולה ועינו אחת קטנה או שוקו אחת ארוכה מחברתה" ולהלן בפכ"ב פכ"ג: "ושור ושה שרוע". מעתיק רש"י ותיבת "שרוע" ומפרש "אבר גדול מחבירו".

וצ"ב: א) זה שבפכ"א, פל"כ מפרש ורש"י: תיבת שרוע (ובאריכות) מוכן, מאחר שזוהי פעם הראשונה שכתוב תיבה זו, אבל אחר שכבר פירשה מדוע חוזר ומפרשה שוב כמה פסוקים לאח"ז?

ובפרט שנראה שרש"י בפירושו בפכ"ב פכ"ג סומך על מה שפירש לפני"ז (בפכ"א פל"ח) ולכן מקצר. וא"כ צ"ב מדוע בכלל מפרש פעם ב'?

ב) מדוע בפירושו הראשון (בפכ"א פל"ח) מביא רש"י ב' דוגמאות? ובכלל לשם מה זקוק הבן חמש למקרא לדוגמא?

כע"ז כתב ג"כ הת' שאול משה שי' - אהרונסון
אליטוב תות"ל 770.

כח. בפכ"א פסוק כ' ד"ה ילפת כתב רש"י "ולמה נקראת ילפת שמלפפת והולכת עד יום המיתה" - ולהלן בפרשתינו (כא-כב) גבי מומי בהמה בד"ה גרב כ' "ולשון ילפת כמו וילפת שמשון שאחזה בו עד יום מיתה שאין לה רפואה".

וצלה"ב, מדוע לא הביא רש"י הוכחה זו מוילפת שמשון גבי מומי אדם, דלכאור' גם במומי אדם צריכם להוכיח שפי' ילפת היא מלשון אחיזה - ואדרבה, הרי מומי אדם מוקדמים בפרשה ועפ"י הכלל הידוע (ראה כללי רש"י ע' 55) שרש"י מפרש מחיבה כו' בפעם הראשונה שנכתב בפסוק ואח"כ סומך על מה שכבר וביאר לפני"ז - א"כ הו"ל לרש"י להוכיח כן גבי מומי אדם הקודמים בפרשה (וכ"ה בפי' הראב"ע לפסוק זה).

- וברש"י בכורות (מא, א) כ' "מלפפת, דבוקה בו כדמתרגמינן ויחבר (שמות לו) ולפיק" - וי"ל דלכן בפי' עה"ת לא הביא ראי' זו, משום דעציף להוכיח כן מלשון הכתוב גופא (וילפות שמשון) ולא רק ממה שמתרגמים כן (ולפיק) - אלא שצ"ב להיפוך מדוע לא הביא בפי' על הש"ס הך דוילפות שמשון - .

ועוד צ"ב דיוק הלשונית - שבמומי אדם כ' מלפפת והולכת עד יום המיתה - וגבי מומי בהמה הוסיף "שאין לה רפואה".

ב) במומי אדם נקט לשון מלפפת והולכת ולא לשון אחיזה

- ובמומי בהמה נקט לשון שאחזה בו עד יום מיתה - וצ"ע בכ"ז.

עד"ז הגשה ותירץ חת' י.י.ח. א' התמילים
תות"ל מאנטריאל. - תות"ל 770 -

כט. ברש"י בד"ה ונכרתה וגו' (כב,ג): יכול מצד זה לצד זה
'נרת ממקומו ויתישב במקום אחר ת"ל אני ה' בכל מקום אני,
עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) זה שכת פירושו "בכל מקום", אין זה דוקא כאן,
אלא שכן פירושו לכאורה בכל מקום שנאמר כרת,

אם כן למה המתין הכתוב עד כאן להודיע לנו זה.

(ב) רש"י פירש בפרשת אחרי בד"ה ונכרת (יז,ט): זרעו
נכרת וימיו נכרתיו, עכ"ל.

והנה רש"י בא כאן לכאורה לפרש מהו כרת. ואם כן,
אם יש איזה סלקא דעתך - "יכול" - שיכרת ממקומו ויתושב

במקום אחר, ה' לו לרש"י להביא ראי' שאין הפירוש כן,
אלא שימיו נכרתיו,

שהרי שם לא נאמר: מלפני אני ה'. רק מעמיו, (ואדרבה
זה מחזק יותר הסלקא דעתך - "יכול" - שכת אין פירושו
בכל מקום).

ג) ברש"י פרשת בא (יב,טו) בד"ה מישראל פירש: שומע
אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר מלפני
בכל מקום שהוא רשותי, עכ"ל.

והנה מה שאמר רש"י כאן: ת"ל במקום אחר מלפני.

לכאורה כוונתו לפסוק (כב,ג) שבפרשתינו שאנו מדברים

בו,

אבל צריך להבין:

ח בפרשתינו אומר רש"י: "ת"ל אני ה'".

ובפרשת בא אומר רש"י: "ת"ל מלפני".

*

*

*

ז. בד"ה אני ה' אלקיכם (כג,כב): נאמן! לשלם שכר, עכ"ל.
וצריך להבין:

בפרשת קדושים כתיב (יט,י) לעני ולגר תעזב אתם אני
ה' אלקיכם, ורש"י פירש שם על תיבת אני ה' אלקיכם: דין
להרטי

לכאורה. יכולים לתרץ בפשטות, שהיות שנאמר שתי פעמים באותו ענין אני ה' אלקיכם, לכן פירש רש"י בפעם הראשון דיין להפרע ובפעם השני נאמן לשלם שכר, אבל השאלה הוא, שמצינו שרש"י מפרש פעמים על תיבות: אני ה': נאמן לשלם שכר ונאמר להפרע. כמו שפירש בפרשת קדושים (יט, טז).

באם כן למה נאמר שתי פעמים באותו ענין אני ה', אחד להודיע שדיין להפרע ואחד להודיע שנאמן לשלם שכר, הלא בפעם אחד די, ועל זה הוה לי' לרש"י לפרש נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע. דרך אגב צריך להבין למה פעמים מצינו הלשון ברש"י דיין להפרע, כמו בפרשת קדושים (יט, י).
א ופעמים מצינו הלשון נאמן להפרע, כמו בפרשת קדושים (יט, טז).

* * *

לא. ברש"י ד"ה שבעת ימיה (כג, ח): כל מקום שנאמר שבעת שם דבר הוא שבוע של ימים וכן כל ל' שמונת ששת חמשת שלשת, עכ"ל.

וצריך להבין:

הלשון שבעת נאמר כמה פעמים לפני פסוק זה, וגם ששת נאמר רק כמה פסוקים לפני פסוק זה, ולמה לא פירש רש"י שם כלום.*

* * *

לב. ברש"י בד"ה והאבדתי (כג, ל) לפי שהוא, אומר כרת בכ"מ ואיני יודע מה הוא כשהוא אומר והאבדתי למד על הכרת שאינו אלא אבדיו, עכ"ל.

א) מהו הפירוש ברש"י כמה שאמר: "ואיני יודע מה הוא, הלא לכאורה הפירוש של כרת מובן.

ב) אם אין אנו יודעים מהו הפירוש של כרת, וזה בא תחוב כאן לפרש, צריך להבין, למה המתין הכתוב עד כאן לפרשו.

ג) אפילו אם תמצא לומר שיש טעם למה לא פירש הכתוב מהו הפירוש של כרת עד כאן, אבל אינו מובן למה לא פירש רש"י עד כאן שהפירוש של כרת הוא אבדון.

ועוד רש"י פירש בפרשת אחרי בד"ה ונכרת (יז, ט) זרעו נכרת וימיו נכרתיו, עכ"ל. והי לו לרש"י לפרש שם: זרעו נאבד וימיו נאבדיו.

(*) לקו"ש חי"ז ע' 244 ואילך ראה פרש"י כא, יב, טו, פרשתנו ב"ג, ח וראה הביאור. המערכת

(ד) למה אמר רש"י: למד על הכרת שאינו אלא אבדין,
 ואינו 'אומר: למד על הכרת שהוא אבדין.
 ברש"י בד"ה ושמתם (כב, לא): זו המשנה ועשיתם: זה
 המעשה, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) בפרשת קדושים כתיב: (כ, ח): ושמתם את חקתי ועשיתם
 אתם וגו' וכן כתיב שם (כ, כב): ושמתם את כל חקתי ועשיתם
 אתם וגו'.

ולמה לא פירש רש"י שם כמו שפירש כאן בפרשתינו.

(ב) בפרשת ואתחנן (ד, ו) כתיב: ושמתם ועשיתם וגו'.
 ושם פירש רש"י:

ושמתם: דזו משנה, (ובפרשתינו: זו ההשנה).

ועשיתם: כמשמעו, (ובפרשתינו: זה המעשה ולמה לא
 אמר גם כאן כמשמעו).

*

*

*

לג. ברש"י בד"ה באספכם את תבואת הארץ (כג, לט): שיהא חדש
 שביעי זה בא בזמן אסיפה מכאן שנצטוו לעבר את השנים שאט אין
 העבור פעמים בא באמצע הקיץ או החורף, עכ"ל.
 וצריך להבין:

(א) למה אמר רש"י: "מכאן שנצטוו וכו'", הרי רש"י כבר
 פירש בד"ה דבר אל בני ישראל וגו' מועדי ה' (כג, ב): עשה
 מועדות שיהי' ישראל מלומדין בהם שמעברים את השנה וכו',
 הרי משם כבר אנו יודעים שמעברים את השנה, והי' לו
 לרש"י לומר שם: מכאן שמעברים את השנה וכו'.

(ב) למה לא אמר רש"י שם (גם) הטעם שאומר בפסוק שלנו
 דהיינו: "שאט אין העבור פעמים בא באמצע הקיץ או החורף".

*

*

*

לד. ברש"י בד"ה פרי עץ הדר (כג, מ): עץ שטעם עצו ופריו
 'שוה, עכ"ל.

וצריך להבין:

רש"י מפרש רק תיבות פרי עץ מהפסוק, ולמה מעתיק גם
תיבת הדר מהפסוק.

*

*

*

לה. בד"ה הדר מפרש רש"י וז"ל: הדר באילנו משנה לשנה וזהו
 אתרוג, עכ"ל.

וצריך להבין:

למה אין רש"י מפרש כפשוטו, דהיינו הדר מלשון הידור,
ומה מכריח רש"י לפרש לכאורה שלא כפשוטו?

* * *

ל. ברש"י ד"ה אני ה' אלקיכם (כד, כב): אלקי כולכם כשם
שאני מיחד שמי עליכם כך אני מיחד שמי על הגרים, עכ"ל.

וצריך להבין, בפרשת קדושים פירש רש"י בד"ה אני ה'
אלקיכם (יט, לד): אלקיך ואלקיו אני, עכ"ל.

א"כ למה בפרשת קדושים הבא לפני פ' אמור, מפרש רש"י
הענין בקיצור, ובפרשתינו מאריך, ואינו מסתפק לומר: אלקי
כולכם, או אלקיך ואלקיו אני, ותו לא.

ולמה בכלל צריך רש"י לפרש הענין עוד פעם, מאחר שכבר
פירש זה בפרשת קדושים.

הרב וו. רוזנבלום
- ברוקלין נ.י. -

לז. בפרשתנו קאפ. כא פ"ו רש"י מעתיק קדושים יהיו: על
כרחם יקדישום ב"ד בכך, עכ"ל רש"י וצריך להבין איך משמע
בעל כרחם מהמלים קדושים יהיו, הש"ח מפרש מהמילה יהיו
ולא כתב הם משמע על כרחם אבל לכאורה יותר מתאים לפרש כמו
שרש"י פירש על המלים קדושים תהיו (בפ' קדושים) הו... וגב
כאן אפשר לרש"י לפרש היו פרושים מן הטומאה כמו שמבארים
המפרשים שקאי על פסוקים דלעיל או כמו שרש"י מפרש באותו
ד"ה בפ' קדושים "קדושים יהיו אשה זונה וחללה" ר"ל שהמילים
קדושים יהיו קאי ע"ש אח"כ.

* * *

לח. בפרשתנו כא. ח רש"י מעתיק המילים קדוש וזהי' לך,
ומפרש "נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר ולברך ראשון
כסעודה" (ת"כ) עכ"ל רש"י.

הנה מה שצווינו לת"כ זה טעות סופרים שאין דרשה כזאת
בת"כ כמו שעמד על זה בפ"י תורה תמימה על הפסוק אלא
המקור הוא בגמ' גיטין נט: ושם הלשון וקדשתו לכל דבר
שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליסול מצה יפה ראשון
ע"כ.

וצריך להבין: למה רש"י משמיט הדבר השלישי שבגמ'
"ולטולי מצה יפה ראשון" ששייך גם בדברים שבקדושה. וכפי'
התוס' - שצנצה יפה ראשון קאי בצדקה וכדומה. וגם מהו הדיוק
"נהוג" כו', ולא קיצר כלשון הגמרא?

הרב שלמה הכהן טוויל
- אברך הכולל -

לט. בפ"י רש"י ד"ה ושמרתם וד"ה ועשיתם (כב - לא) צריך להבין מה כוונת רש"י בפירושו. על "ועשיתם" זה המעשה?

וכמובן שאין להסתפק בפ"י רש"י בזה שהוא העתק לשונו של הת"כ.

ובפרט שבת"כ ממשיך "וכל שאינו במשנה אינו במעשה" שזה מכניס הבנה בכוונת פירוש הנ"ל שלפניו. הת"כ שהוא לבן עשר למשנה ולמעלה צריך לזה ורש"י שהוא (גם) לבן חמש למקרא מקצר ומשמיט המשך דבריו של התו"כ שהם לכאורה מסייעים לתפוס כוונת פ"י הנ"ל שהם בהמשך אחד.

ומעניין ששד"ל בפ"י "גור אר"י" שלו מאריך בביאורם של דברי רש"י על ד"ה ושמרתם שזו "משנה" ואינו יורד כלל לשאלת הצורך של פ"י רש"י על "ועשיתם"?

(וגם לפי פ"י הרא"ם (והש"ח שצ"א דבריו) שהוא כן נכנס לבאר "ועשותם", אינו מובן כוונת רש"י בפירושו על "ועשותם", שלכאורה דברי רש"י נראים כחזרה על מה שנכתב מפורש בפסוק?

יוסף וולדמאן
- ברוקלין נ.י. -

מ. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י פ' בהר

פרק ופסוק	ד"ה	נת' בהתוועדות
כה, א	בהר סיני	בהר תשכ"ה ¹
כה, ב	שבת לה'	בהו"ב תשכ"ו ²
כה, י	וקראתם דרור	בהו"ב תשמ"ג
כ"ה, כ	למה לא פירש רש"י הפסוק: "וכי תאמרו מה נאכל".	בהר תשל"ג ³
כה, כג	למה לא פירש רש"י התיבות: "כי גרים ותושבים אתם עמדי" הדורשים ביאור לכאור' בהו"ב תשמ"ה	
כה, מ"א	הוא ובניו עמו	בהו"ב תשל"א ⁴
שם	הוא ובניו עמו	בהו"ב תשמ"מ ⁴

שם ואל אחוזת אבותיו בהו"ב תשל"א⁴
כו; ב אני ה' בהר תשכ"ה (פ).

1 לקו"ש חי"ז ע' 276 - 285. 2 לקו"ש חי"ב ע' 108-
114. 3 לקו"ש בהר תשד"מ. 4 לקו"ש חכ"ב ע' 150-158.

הרב יוסף יצחק שגלוב
- ברוקלין נ.ג. -

ר מ ב " ס

מא. כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ו ה"י הטעם שעושין בכל מחזור של י"ט שנים ז' שנים מעוברים וי"ב שנים פשוטות וז"ל ... שבזמן שאתה מקבץ מנין ימי שנים עשרה שנים פשוטות ושבע מעוברות ושעוניהן וחלקיהן וכו' תמצא הכל תשע עשרה שנה משני החמה עכ"ל, ובפירוש שם מבאר איך עושים החשבון הזה (בדרך הא') ונמצא שיש במחזור של י"ט שני החמה ששת אלפים ותתקל"ט ימים וי"ח שעות (ש 18 י 6939) ובמחזור של י"ט שני לבנה (ז. מעוברים, וי"ב פשוטות) יש ששת אלפים ותתקל"ט ימים וט"ז שעות ותקצ"ה חלקים (ח 595 ש 16 י 6939).

והחשבון הזה הוא על פי מה שכתב לעיל בה"ד דיש בשנת החמה שלש מאות חמשה וששים יום וש"ן שעות (ש 6 י 365) ובשנה של לבנה אם הוא פשוטה שלש מאות יום וארבעה וחמישים יום ושמונה שעות ושמונה מאות וששה ושבעים חלקים (ח 876 ש 8 י 354) ואם הוא מעוברת יהיה שלש מאות ושמונים ושלושה יום ואחת ועשרים שעות וחמש מאות ותשעה ושמונים חלקים (ח 586 ש 21 י 383).

אולם בפ"ח הל' ו-ח מבאר הרמב"ם אודות החדשים מרחשון וכסלו ודרך ידיעת השנה אם היא מלא, כסדרן, חסר. והחשבון שכתב הרמב"ם לעיל הוא רק אם השנה (או שנים) חסרים דהיינו שיש למחשון וכסלו רק כ"ט יום, דאם לא כן אפשר שיהיה במחזור של י"ט שני לבנה לא רק גרוע ממחזור של י"ט שני החמה אלא יותר בכמה ימים וצ"ע.

הת' מרדכי טלזנר
- מחלקת הישיבה לונדון -

מב. עכשיו שזכינו להגיע ללימוד הל' קידוש החודש במחזור השלישי, נזכרתי על כמה שאלות ששאלוני כו"כ מלומדי

השיעורים במחזור א' וב' - ומפני חוסר הזמן לא עניתים בשעתם -
ועכשיו זכרתי השאלות ושכחתי מי ומי הם השואלים. והיות
אשר שאלות אלו עלולים לעלות על דעת הרבה אנשים הנני להזכיר
כאן השאלות יחד עם תירוצם.

בהל' קדה"ח פ"ג הל' ד' כתב הרמב"ם מנת מסלול
השמש לכל עשר מעלות עד ק"ף מעלות, ובהל' ה' כתב "הי' המסלול
יותר על ק"פ מעלות תגרע אותו מש"ס מעלות ותדע מנתו".
והטעם הוא לפי שמק"פ עד ש"ס חוזרת המנה חלילה לעלות
ולרדת באותה מדה אשר מאפס עד ק"פ, ועל זה שאלו, הלא
במסלול מצ' מעלות עד ק"פ תרד המנה באותה מדה אשר תעלה
רמסלול מאפס עד צ' מעלות ולמה כתב רבינו מנות אלו בפירוש,
הרי יכולים לחשוב מנות אלו באותה הדרך אשר חושבים מנות
מסלול רוחב הירח בפי' ט"ז הל' י"ג: "שאם יהי' המסלול יותר
על צ' עד ק"פ תגרע המסלול מק"פ והנשאר תדע בו המנה".
(וכן נראה נכון למביני קצת מחכמת המשולשים: [מנת המסלול])
$$= 1:59 \times \text{סימ} \text{ (מסלול) } . \text{ וכל המנות למסלול השמש הם קרוב}$$

מאד למה שיוצא מהשואה הזאת).

אבל כאשר נדייק היטיב במנות נרגיש אשר כל המנות
למסלולים מאפס עד צ' מעלות הם פחותים מעט מן מנות המסלולים
המקבילים מצ' עד קפ'. ולמשל - מנת מסלול מ' מעלות היא
מעלה אחת וט"ו חלקים, ומנת מסלול ק"מ מעלות היא מעלה אחת
ויו"ט חלקים, וכזאת ענית, ושוב שאלוני - מה חסאן המסלולים
שבינן אפס ועד צ' שיחסר ממנותיהם - ומה זכו המסלולים שבינן
צ' ועד ק"פ שיתוסף על מנותיהם? ובאמת כשנשגיח בציור ל'
הנדפס בסוף הל' קדה"ח (ואפילו בהוצאת "פרנקל" אשר שם,
בדרך כלל, הציורים הם מדויקים יותר) לא יופיעו החסרונות
והיתרונות האלו, והוא מחוסר דיוק ע"י המציירים.

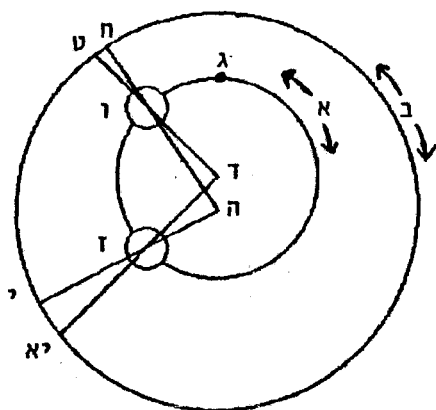
ושורש הדבר הוא אשר בהיות המסלול פחות מצ' מעלות אזי
תהי' החמה רחוקה ממרכז הארץ וקרובה לגלגל המזלות - ובהיות
המסלול יותר על צ' תהי' החמה קרובה למרכז הארץ ורחוקה
מגלגל המזלות. ובזה תראה בציור א' המצויר ע"י מכוונת מחשב
והוא מדויק. וכשתשגיח בציור הזה תחזינה עיניך אשר אמנם
כן הוא - שהמרחב של קשת י'-י"א (המנה למסלול של קל"ה
מעלות) הוא גדול ממרחב קשת ח'-ט' (מנת מסלול מ"ה מעלות).

ושוב שאלות כמה מלומדי השיעורים על מה שכתוב בפי'
ט"ו הל' ו' במנות מסלול הירח. וגם שם כל המנות למסלולים
בין אפס לצ' מעלות הן חסרות והמנות למסלולים המקבילים
שבינן צ' לק"פ הן יתירות, ובמידה גדולה מאשר במנות
מסלול השמש, ולמשל - אם יהי' המסלול הנכון עשר מעלות תהי'
מנתו נ' חלקים ואם יהי' ק"ע תהי' מנתו מעלה אחת ונ"ט

חלקים (יותר מכפליים). וגם זה יתורץ כשתשים על לב שכאשר המסלול יהי' יותר על צ' מעלות אזי יהי' הירח קרוב אל הארץ, וכאשר המסלול יהי' פחות מצ' מעלות אזי הירח רחוק מן הארץ כנראה בצירור ב'. המרחב בין קו א'-ה' לקו א'-ב' (מנת מסלול ק"ס מעלות) הוא יותר מן המרחב בין קו א'-ד' לקו א'-ג' (מנת מסלול כ' מעלות).

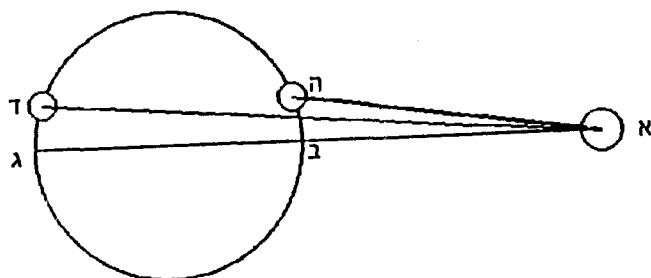
ועוד שאלו באותה ההלכה - לכאורה הי' צריך להיות מנת מסלול צ' מעלות המנה הכי גדולה, ולמה תהי' מנת ק' מעלות גדולה ממנת צ' מעלות? "ואם יהי' צ' - תהי' מנתו ה' מעלות וה' חלקים, ואם יהי' ק' - תהי' מנתו ה' מעלות וח' חלקים". וגם לי הי' זה תמוה עד אשר ציירתי ציור מדויק ע"י המחשב. ובציור ג' נראה שבמהלך הירח ממסלול צ' עד מסלול ק' יתקרב לארץ במדה יותר גדולה מאשר יתקצר מרחבו, וראה בעיניך אשר המרחב בין קו א'-ד' לקו א'-ב' (מנת מסלול ק' מעלות) הוא יותר מן המרחב בין קו א'-ג' לקו א'-ב' (מנת מסלול צ' מעלות).

ציור הא'



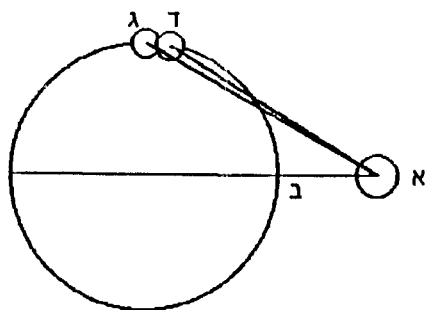
(א) גלגל השמש. (ב) גלגל המזלות. (ג) נקודת גובה השמש. (ד) מרכז גלגל השמש. (ה) מרכז סדור הארץ. (ו) הירח במסלול של מ"ה מעלות. (ז) הירח במסלול של קל"ה מעלות. (ח) מקום הירח האמיתי במסלול מ"ה. (ט) מקום הירח האמיתי במסלול קל"ה. (י) מקום הירח האמיתי במסלול קל"ה. (יא) מקום הירח האמיתי במסלול קל"ה.

ציור הב'



(א) מרכז כדור הארץ. (ב) נקודת מסלול ק"פ מעלות שהיא נוכח הארץ ואין לה מנה. (ג) נקודת מסלול ש"ס (או אפס) מעלות שהיא נוכח הארץ ואין לה מנה. (ד) הירח במסלול של כ' מעלות. (ה) הירח במסלול של ק"ט מעלות.

ציור הג'



(א) מרכז כדור הארץ. (ב) נקודת מסלול ק"פ מעלות שהיא נוכח הארץ ואין לה מנה. (ג) הירח במסלול של צ' מעלות. (ד) הירח במסלול של ק' מעלות.

הרב שמעון ניובארט

- ברוקלין נ.י. -

לזכרת

הילד יוחנן שיחי'

לאורך ימים ושנים טובות

לרגל הכנסו לבריתו של א"א ע"ה

ביום ג' ד' אייר ה'תשמ"ו

נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' שמעון וזוגתו מרת אסתר שיחיו

גאלדחאן

הרה"ת ר' יעקב יצחק וזוגתו מרת שרה מלכה שיחיו

סיימאן