

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



בראשית

גליון 1 (שסג)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

ב"ה שבת בראשית ה' תהא זו שנת משיח

ת ו כ ן ה ע נ ל י נ י ם

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

ד מהו מקום כפשוטו

ש י ח ו ת

ה דעת ר' יהושע דבניסין נברא העולם
ו מעלת בעל תשובה
ו מקומך אל תנח
ז ללמוד הלכתא רבאא לשבתא בשבת קודש בעלות המנחה ..

ר מ ב ״ ם

ח ברמב"ם הל' קידוש החודש פ"ט ה"א ובפ"י ה"א
י גדר וכח בהידור מצוה

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

יב די"ה (א,א) בראשית ברא
יב די"ה (א,ב) על פני תהום
יב די"ה (א,ח) ויקרא אלקים לרקיע שמים
יב בפרק א' פסוק יד וכו'
יג די"ה (א,כ) נפש חיה
יג עוד בהנ"ל
יג די"ה (ב,ה) טרם יהל' בארץ
יג די"ה (ב,ז) ויפח באפיו
יד די"ה (ב,ט) ויצמח
יד די"ה (ב,כג) לזאת יקרא אשה כל מאיש וגו'
יד די"ה (ב,כה) ולא יתבוששו
טו די"ה (ג,ג) ולא תגעו בו
טז די"ה (ג,ה) כי יודע
יז די"ה (ג.ה) והייתם כאלקים
יז עוד בהנ"ל
יח די"ה (ג,ו) כי טוב העץ
יח די"ה (ג,ו) גם
יח די"ה (ג,ז) וידעו כי עירומים הם
יט די"ה (ז,ג) עלה תאנה

די'יה (ג, ז) ותפקחנה יט
 די'יה (ח, ג) וישמעו יט
 די'יה (ח, ג) וישמעו (השנוי) כ
 די'יה (ט, א) איכה כא
 די'יה (ג, יא) המן העץ כב
 די'יה (ג, טז) עצבונך ויהרונוך ... בעצב תלדי בנים כב
 עוד בהנ"ל כב
 די'יה (ג, כא) כתנות עור כג
 די'יה (ג, כד) חרב המתהפכת כג
 די'יה (ז, א) את קינו את אחיו את הבל כג
 די'יה (ד, כב) נעמה כג
 די'יה (ו, ד) אשר יכואו כד
 די'יה (ו, ד) הגבורים כד
 די'יה (ו, ז) מאדם עד בהמה כד
 רשמת בלאורי כ"ק אד"ש בפירש"י פ' נח כה

ה ל ו ס

הערות בלוח היום יום כו

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש בראשית חלק י' ליקוט א' סוף אות ג' מובא שתכלית ושלימות העבודה דכיבוש ארץ ישראל הוא - "גילוי אורו ורצונו ית' בהענינים (שכל מציאותם מקום כפשוטו - ענינים) הגשמיים".

וצ"ל מהו "כפשוטו", שהרי "מקום" כפשוטו הוא ענין גדר ומציאות מוגבל, או כפי שביאר שם ענין ה"ארץ" - עניני גשמיות דוקא, דלכאורה היה צריך לדחות הביאור שבסוגריים עד לאחר "הגשמיים", והל"ל: גילוי אורו ורצונו ית' בהענינים הגשמיים (שכל מציאותם מקום כפשוטו) - מבלי הפסוק "מיותר" ו"סירבול" הלשון ..-"ענינים)".

ונראה שיובן ע"פ מ"ש בליקוט תורה (מסעי פט-א', בחקותי מח-ב, ועוד) ש"מקום" הוא בחינת יחודה עלאה- הוא מקומו של עולם.

והקדים הביאור לפני מלת "הגשמיים" כי ענינהגשם הוא מצד הסתר והעלם האור כלומר שהענינים, יש להם (גם) נתינת מקום לעצמם ונרגשים למציאות נפרד ממנו ית'.

ומדגש זאת כפי האמור מצד יחודה עלאה דהיינו שאין הכלים (הענינים) מציאות לעצמם אלא "שכל מציאותם מקום כפשוטו" כלומר - הקב"ה (וראה לקו"ת בחקותי שם - חיות הרוחני המחיה אותו תמיד והוא ג"כ נק' בח' מקום. שיש ג"כ בח' מקום למעלה וכו'"), ולכן מקום באותו אופן כתיבה שכתב קודם לכן - "לעשות רצונו של מקום".) והקדים הביאור לפירוט טענת המרגלים שאין הענינים הגשמיים "כלים" לקדושה והמשיך שמשום שכל תפיסת המקום" שלהם היא רק בכדי שע"ז תמלא רצון ה'.. כו' "ובמילא מוכן ש"מצד תכלית הכוונה" הרי הם כלים לאור הקדושה".

וזוהי גם שלימות העבודה ד"גילוי אורו ורצונו ית' בהענינים" וכפי ש"צ"ל בדרגא הכי נעלית" (לקו"ש עמ' 104 כפי הגהה - "אין עוד מלבדו" - שכל עניניו הגשמיים הם בטלים ומיוחדים באלקות בח' יחודה עלאה, והגשמיות שבהם אינה נרגשת אצלו כלל משם שהדבר הגשמי עצמו נהיה אצלו ענין של קדושה דהיינו שיהי' בחי' זו בגילוי (לקו"ת מסעי שם).

ש י ח ו ת

ב. בנוגע למה שדיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דיום שמח"ת בדעת ר' יהושע דכניסן נברא העולם (ר"ה י, ב) מה הי' סדר התפלות בר"ה לפי שיטתו.

הנה לפי שיטת התוס' בר"ה כז, א, על הגמ' שם "כמאן מצלינן האינדנא זה היום תחלת מעשיך כו' כמאן כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם" פירשו התוס' בד"ה כמאן דלפי האמת זהו גם לשיטת ר' יהושע ובלשונם: ד"הא דאמרינן ליה לאו משום ברייתו של עולם אלא משום תחילת מעשה דין שהעולם נדון בו להתקיים או לאו כו"ו ועי' גם בחי' הר"ן שם ורשב"א וריטב"א, אבל עי' ירושלמי ע"ז פ"א ה"ב: "מאן סבר בר"ה נברא העולם רב דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון הוי בר"ה נברא העולם".

והנה זה ברור דגם לדעת ר' יהושע הוה ראש השנה יום הדין אף דכניסן נברא העולם, וכדביאר הר"ן (ר"ה יד, א), וז"ל: 'אבל לר' יהושע דאמר דכניסן נברא העולם אכתי הדרא קושיין לדוכתא למה נידון בר"ה יותר משאר הימים" ונ"ל שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם ורצה לדון את ישראל בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה שלפי שנתרצה הקב"ה ביוהכ"פ הוקבע יום סליחה לדורות, לפיכך גזר ה' שיהא אדם נידון בר"ה כו' ואפשר עוד שמר"ה ועד יוהכ"פ התחיל ה' להתרצות למשה וביוהכ"פ נתרצה לו לגמרי ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה" (ועי' גם במורה נבוכים ח"ג פמ"ג דר"ה הוא יום תשובה ומפני זה יתקע בו בשופר כמו שבארנו במשנה תורה (פ"ג ה"ד) וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום עיי"ש דזהו ג"כ כעין מ"ש הר"ן, דלא הזכיר כלל דהוא יום בריאת האדם).

ועי' גם באבודרהם (סדר ערבית של ר"ה) דהטעם שהוקבע לדין בני אדם ביום זה ל"א משום שמזל תשרי הוא מאזנים וכתוב (תהלים סב, י) במאזנים לעלות לומר שנשקלין מעשיהן של כאו"א כו' והרמב"ם כתב טעם אחר שלא כמדת בשר ודם, מדת בשר ודם דן את אוהבו בשעת רצונו, ודן את אויבו בשעת כעסו, והקב"ה דן את העולם כולו בשעת רצונו בחודש השביעי שיש בו מועדים ומצוות הרבה שופר וכפור וסוכה ולולב כו' ע"כ, וטעמים אלו פשוט הם גם לדעת ר' יהושע.

ולפי המבואר בכמה מקומות (ראה ספר העיקרים מאמר א' פ"ד ועוד) דהזכרת מלכיות זכרונות ושופרות הם ג' עיקרים באמונה ועיי"ז יזכה האדם בדינו לכן אמרינן מלכיות זכרונות

ושופרות בר"ה שהוא יום הדין עילי"ש, נמצא בפשטות דכן הוא גם לדעת ר' יהושע.

אבל אכתי לא נתבאר בזה איך הוא מתאים לפי המבואר בדא"ח דזה קשור עם בריאת העולם.

* * *

ב) בהמבואר בלקו"ש ברבה שמח"ת (סעי' ז') דמי"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז ה"ד דמעלת בעל תשובה גדולה ממעלת אלו שלא חטאו כו' דהיינו שהוא מובטח יותר שלא יחטא עילי"ש, כיון דכבר רגיל למצבים אלו כו', לכאורה הלא לשון הרמב"ם שם הוא משום "שהם כובשים יצרם יותר מהם", ומשמע מזה דהטעם הוא שעבודתו היא עבודה גדולה יותר שלעולם הוא במלחמה עם יצרו, אבל איך מונח בזה הענין שהוא מובטח יותר שלא יחטא?

הרב יוסף גאנזבורג
- תושב השכונה -

ג. בשחת ליל ב' דחה"ס מובאר דהנקודה המשותפת דיצחק ורה"מ היא - "מקומך אל תנח", וממשיך דזוהי גם ההוראה בעבודתו של כאו"א מישראל - שיש זמנים ומצבים שצריך להשאר במקומו, וממקומו פועל על הנמצאים בחוץ. והיינו, דאע"פ שבד"כ אופן העבודה דבירור התחתון הוא עילי"ש שירוד למקומו של התחתון (=היפך הענין דמקומך אל תנח), אמנם, בעמדנו בליל ב' דחה"ס אזי מדגישים שיש זמנים מיוחדים שבהם יכולים וצריכה להיות העבודה באופן דמקומך אל תנח, היינו שנשאר במקומו, בגבול הקדושה, ובדרך ממילא תהי' כבר הפעולה על אלו הנמצאים בחוץ.

יוצא איפא, דההוראה ד"מקומך אל תנח" הינה היפך הוראה הופכית מההוראה של הפצת המעילינות חוצה, אע"פ שצדיכלים לנהוג כשניהם - ויש בזה מה שאין בזה. אלא לפעמים צריכה ההנהגה להיות באופן כזה ולפעמים באופן אחר.

אולם, בהמשך מבואר שאעפ"כ אי"ז שולל את הריקודים ברה"ר בלילה זה, אלא אדרבא, כיון שיהודי נהנה מרה"ר והיינו הליכה לשם טיול ולמעלה מזה הליכה לבית הכנסת ובית המדרש שעילי"ז נתוסף שכר הליכה (ולכך נהנה מרה"ר) יוצא שגם רה"ר הוא מקומו ומוסיף דאפ"ל אם הולך ברה"ר לא להנאתו, אלא בכדי לפעול על יהודי אחר - כגון במבצע ד' מינים, וכיו"ב ג"ז נק' מקומך.

ולכאורה מה שמבאר עתה זה היפך ממש"כ לפני"ז דעתה מבאר דגם מקומך אל תנח זוהי הוראה גם להפצת המעילינות.

ומלשון השיחה משמע שזוהי אותה הוראה ובהמשך למ"ש לפני"ז.
 ובנוגע להא גופא, מ"ש שמקומך אל תנח זוהי הוראה להפצת
 המעיינות, יוצא, שההדגשה פה שאע"פ שיורד ל"חוצה" ככ"ז
 "מקומך (בתומ"צ) אל תנח" היינו שלא תהי' לו ירידה במעמדו
 ומצבו.

וא"כ, אי"ז קשור דוקא לאושפיזין דיצחק והה"מ, וואדרבה
 אצל אברהם אבינו והבעש"ט מודגש יותר ענין זה, דאע"פ
 שעבודתם היתה באופן של ירידה לזולת, מ"מ "מקומך - בתומ"צ -
 אל תנח"?! ויל"ע.

הת' חלים סלונים
 - תות"ל 885 -

ד. בקשר למה ששאל כ"ק אד"ש בהתוועדות ד(יום) שמח"ת במ"ש
 באגה"ק סכ"ג (בסופו): ... ובשבת קדש בעלות המנחה יעסקו
 בהל' שבת כי הלכתא רבתא לשבתא ובקל יכול האדם ליכשל בה
 ח"ו אפילו באיסור כרת וסקילה מחסרון ידיעה ושגגת תלמוד
 עולה זדון ח"ו... שלכאורה למה תיקן שילמדו הלכות שבת
 וכו' בשבת קודש בעלות המנחה לאחרי שרוב הדינים וכו'
 שייכים לפני"ז ויכול לעבור עליהם לפני"ז בקל (כמ"ש
 בתניא שם), ולמה לא תיקן שילמדו הלכות שבת לפני שבת
 וכדומה?

אולי יש לומר ע"פ מאמחז"ל בגיטין מג, ע"א: אין אדם
 עומד על ד"ת אלא אם כן נכשל בהן. שלכן תיקן שילמדו הלכות
 שבת בשבת קודש גופא (לסוף השבת) כדי שבשעת לימוד ההלכות
 יזכרו הלומדים על מעשיהם בתוך השבת שלא היל' כדבעי וכו'
 ולכן תיקן שילמדו בתוך השבת שע"ז יהי' קל יותר בשבת
 הבאה ולאח"ז ליזהר לא ליכשל באותם הענינים. משא"כ אם
 לומדים הלכות שבת לפני שבת אז לא יזכרו ההמון על מעשיהם
 בהשבתים שלפני"ז (כ"כ), וממילא לא יעזור להם לעמוד "על
 ד"ת" בהשבתים שלאח"ז. כל הנ"ל הוא רק בד"א. (ועכ"פ
 לחדודי...).

א' התלמידים

ר מ ב " ם

ה. ברמב"ם ה' קידוש החדש פ"ט ה"א: "שנת החמה יש מחכמי ישראל שאומרים שהוא שס"ה ליום ורביע ליום שהוא שש שעות ויש מהן שאומרים שהוא פחות מרביע ליום".

ובפ"י ה"א: "שנת החמה למי שהוא אומר שהוא פחות מרביע מחכמי ישראל, יש מי שאומר שס"ה ליום וחמש שעות ותתקצ"ז חלקים ומ"ח רגע והרגע אחד מע"ו בחלק".

(והדברים צריכים עיון פתח ב"יש מי שאומר" ולא סיים שש אומרים אחרת, והרי מקרא זה אומר דרשינל).

והנה השיטה הא' היא שיטת שמואל והשיטה הב' היא שיטת אדא בר אהבה (כאשר ראינו בבבליתא הנקראת על שמו).

והנה ב'פירוש' לרמב"ם ה' קידוש החדש פ"ב כתב שנחלקו חכמי יון עם חכמי ערב בענין שנת החמה דאף ששניהם סוברים ששנת החמה הוא שס"ה ליום ופחות מרביע אבל נחלקו בכמה הוא פחות מרביע עד שדעת בטלמיוס הוא שס"ה ליום ורביע פחות חלק א' מש' ביום ואילו אצל אלבתנל שס"ה ליום ורביע פחות שלש מעלות מש"ס ביום ומ' חלקים על מנת שיהי' רביע היום צ' מעלות.

נמצא שדעת רב אדא בר אהבה קרוב לדעת בטלמיוס שכן לדעת בטלמיוס שנת החמה היא שס"ה ליום ורביע פחות פ"ו חלקים ושני חומשים (של חלק) משא"כ לדעת אלבתנל שנת החמה היא שס"ה ליום ורביע פחות רי"ח חלקים.

(וכנראה שלכן כתב הרמב"ם יש מי שאומר ודו"ק).

וצריך עיון שכאן סתם הרמב"ם אליבא דמאן דאמר שנת החמה פחות מרביע) כרב אדא בר אהבה (דאיתו סבר כשיטת בטלמיוס).

- ובפירוש שם כתב: "וכבר אמרו ז"ל ששיעור זה המהלך (של השמש ביום אחד) נ"ט חלקים וח' שניות.

וזו היא דעת חכם נקרא אלבתנל שהרי אומר בספרו ששיעור מהלך השמש האמצעי ביום אחד נ"ט חלקים וח' שניות וכ' שלישים ול"ה רביעים בקירוב, אבל על דעת בטלמיוס נ"ט חל"ז ל"ג ל"ב ל"א ועל דעת זולת אלו פחות ויתר כפי דעתו בשיעור שנת החמה.

והדרך בידיעת שיעור המהלך ביום א' שתחלק ש"ס מעלות הגלגל על שיעור שנת החמה ויצא לך מן החלוקה מהלך השמש ביום אחד כפי שינוי הדעות.

והרא"י שהוא (הרמב"ם) סמך על דעת אלכתני לא על זולתו שהרי כשנכפל מהלכה ב"י ימים הוסיף שלש שניות שהרי אומר שמנת עשרה ימים טנ"א כ"ג ועל דרך שאמר תחלה תהי' המנה טנ"א כ' בלבד, אבל לפי שיש במהלכה ביום אחד יתרון על נ"ט ח' כ' שלשיות, קבץ אותם עשרה ימים כמו מאתים שלישיות לקח מהן ק"פ בג' שניות והוסיף אותם על הכ' שניות נהיו כ"ג ונתתו כ' שלישיות כפל אותן עשר פעמים ולקח מהן ג' שניות והוסיף אותן על כפל ק' יום שהרי אמר שהוא צ"ח ל"ג נ"ג וכן הדין במהלכה בשנה ובחדש".

הרי שהרמב"ם סובר כדעת אלכתני ואחז החבל בשני ראשיו,

(איברא ברמב"ם לעם שם כתב דלדעת הרמב"ם ההוספה על נ"ט מעלות וח' שניות הוא ל"ט שלישיות ומ"ח רביעיות (ולא כ' שלישיות ול"ה רביעיות) אך עדיין הרי זה קרוב יותר לשיטת אלכתני מאשר לשיטת בטלמיוס).

עוד העירני הרב שמעון ניובארט שחישב לפי שיטת הרמב"ם ז"ל בפ"יב ופ"יד זמן קיבוץ הירח (ע"פ מהלכו האמצעי) עם החמה (ע"פ מהלכו האמצעי) ואינו זמן המולד (שלפי דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ו' ה"א המולד הוא שעה שיתקבץ בו הירח עם החמה במהלכם האמצעי).

גם העירני הנ"ל שחישב ומצא לפי שיטת הרמב"ם ז"ל שעת קיבוץ של הירח עם החמה בשנה הראשונה ליצירה הן לפי מהלכם האמצעי והן לפי מהלכם האמיתי ואינו זה שאמרו עליו שהוא המולד ב' ימים וה' שעות ור"ד חלקים.

והביאור בזה העירני א' מאנ"ש מה שהעיר הרב שלום בער לויך בגליון מג (רמב) על לשון הרמב"ם בהלכות קדוש החודש פ"י ה"ו (נוגע לתקופת רב אדא בר אבהו):

"ונראה לי הדברים שעל חשבון תקופה זו היו סומכין לענין עיבור השנה, לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון והוא קרוב מן הדברים שנתבארו באצטגנינוס יותר מן החשבון הראשון שהיתה בו שנת החמה שס"ה יום ורביע יום".

קצר הרמב"ם בלשונו לכתוב "האמת יותר מן הראשון", והוא קרוב יותר מן החשבון הראשון כי לדעת הרמב"ם-שניהם אלנם אמת לאמתו כי האמת הוא כדעת אלכתני ותן לחכם ויחכם עוד.

ואילולא דמסתפינא הוה אמינא ליישב בזה הקושי' הידועה (הובה בלקו"ש חט"ז בא (א) ע' 24 ואילך, חכ"ז ע' 229 ואילך).

להלכה נקטינן (לא את החשבון דתקופת שמואל אלא) החשבון דתקופת רב אדא שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון. ימו

שכתבו כמה ראשונים, ודוקא לפי חשבון זה לעולם חל הפסח בתקופת האביב.

ואם כן איך יתכן שבנוגע לברכת החמה בנוגע ההלכות מתחשבים רק בתקופת שמואל ?

ואילולי דמסתפינא מחבראי הוה אמינא שלפי האמת שמואל ורב אדא בר אהבה לא פליגי אהדדי ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

דשמואל אמר ששנת החמה הוא שס"ה יום ורביע, ומה שלא הזכיר שחסר קצת הוא משום שנוח יותר לחשב ימים שלימים ושעות שלמות מאשר לחשב שברי שעות ושברי דקות, ובפרט שגם לדעת ר' אדא בר אהבה הרי זה רק חילוק של ד' דקות ומשהו.

ואף ר' אדא בר אהבה אמר ששנת החמה הוא שס"ה יום וחמש שעות ותקצ"ז חלקים ומ"ח רגעים מפני שכך לא תמצא תוספת במחזור של י"ט שנה כלל, וא"כ לטווח ארוך החשבון של רב אדא בר אהבה נוח יותר.

וא"צ אפשר: שלאמתו של דבר גם ר' אדא בר אהבה סובר כדעת אלבתני.

ואם נכונים דברים אלו יובן בפשטות איך שמואל שהי' בקי בשבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא ה"ל יכול לומר חשבון שרחוק מן הדברים שנתבארו באיצטגניכות יותר מן החשבון של ר' אדא בר אהבה נתן ותן לחכם ויחכם עוד.

יוסף יצחק קעלער

- תות"ל 770 -

ו. בספר מעשי למלך בהלכות איסורי מזבח פ"א ה"א באות ח כתב 'שוב ראיתי כי בשו"ת מהר"א יור"ד סימן שי הקשה באמת לדברי רבינו דכ' דבכל מצות בעינן מן המובחר כמו בקרבנות דילפינן "מכל חלב" אי"כ תיקשי מ"ש דלמצוה מן המובחר כהך דמצא שמונה מזה ואו"נ דבסוף מחזירין ובשבת אין מחזירין וכבר הקשה כן בש"א אלא דמצנינן לתרץ בשאני מצוה מן המובחר דקרבן שזהו מה"ת אבל בשאר מצות רק מדרבנן מזה ואו"נ אבל לפמ"ש רבינו כאן דשוה שאר מצות מן המובחר לקרבן יקשה אמאי אין מחללין שבת עבור כידין שא"מ וכו'".

ואולי אפשר לתרץ קושלתו ע"פ מה שראיתי בספר שלמי שמחה חלק ד' בסימן מ"ו ונ"ל הידור מצוה שייך רק במקום המצוה דהתורה אמרה לקיים המצוה בהידור דבעת הקיום וה"ה

נאה, דהתנאה לפניו במצות משא"כ במקום שכבר קיים המצוה ונגמרה מעשה המצוה של קיומה בלי הידור אז אח"כ אז אין שוב חיוב לעשות עוד הפעם המצוה בהידור, דאין הידור בלי קיום המצוה וכו' ומשו"ה אמרינן דאם פירש דכבר קיים המצוה ונגמר מעשה המצוה דאין חוזר על הציצין שאינם מעכבין וכו' אבל אם כבר פירש וקיים כבר המצוה לא שייך כלל הידור וכו' עכ"ל ועיין בגרי"ז על הרמב"ם שכתב ג"כ כהנ"ל.

והנה מזה רואין דכאן לגבי ציצין שאינם מעכבין שכיון שכבר נגמרה המצוה אז אין שייך הידור ומשו"ה אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבין ואולי אפשר לומר דמתי יש כח בהידור מצוה לבחנת שבת זהו דוקא בשעת שהוא עם קיום המצוה ומשו"ה אתי שפיר כאן שכיון שכבר נגמרה המצוה אז אין היתר לדחות שבת רק בשביל הידור מצוה.

אמנם בנוגע הדין דמצא שמונה ראיתי ג"כ בספר הנ"ל דיוק נפלא שעפ"ז אתי שפיר הכל וז"ל "והא דקאמר שם אומרים לו הבא שמונה לכתחילה ושחוט ושאני התם דטרם קיים מצות הקרבת הקרבן, דהרי לא קאמר שם בגמרא ב"אם קרב כחושה אומרים לו הבא שמינה אלא דקאמר "אם ישחט כחושה וכו'", דשאני ושאני אם ישחט כחושה מאם הקריב כחושה דבשחט כחושה עדיין לא נתקיימה המצוה דהקרבת הקרבן, ואז אומרים לו הבא שמינה ותהי' מצות הידור בעת קיום המצוה של ההקרבה וכו' ומשו"ה נקט הגמרא שחט כחושה ולא קאמר קרב כחושה, דאם כבר קרב וקיים המצוה אין להבא אח"כ עוד הפעם הקרבן שמינה משום הידור מצוה עכ"ל.

מזה רואין דכאן, שאני ושאני מהדין דאין חוזר על ציצין על שאינם מעכבין, כי שם כבר נגמרה המצוה וא"כ אין כח בהידור מצוה בעצמו לדחות שבת אבל כאן עפ"י הדיוק נפלא הנ"ל עדיין לא נתקיימה המצוה ומשו"כ אח"כ יכול להביא שמינה אע"פ שזה גם הידור מצוה אבל כאן ביחד עם ההידור מצוה נתקיים גם עצם המצוה דהקרבת הקרבן ובאופן כזה התיר התורה גם לדחות שבת בשביל הידור מצוה ועפ"ז יורדת קושית המרי"א הנ"ל בטוב טעם ודעת, ואתי שפיר גם לדעת רבינו הרמב"ם ואדרבה זהו שליטת והרמב"ם כמ"ש הגרי"ז הנ"ל והרמב"ם לשיטתו, ועפ"ז יכולים לתרץ כמה קושיות הובא באחרונים אבל אכמ"ל.*

הת' נח שמחה פאקס

- תות"ל 770 -

* ראה לקו"ש ויקרא תשמ"ו ובהערות שם.

המערכת

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

ז. בראשית, פרק א' פסוק א' רש"י ד"ה בראשית ברא ...
 אין המקרא אומר אלא דרשוני . . . ואם באת לפרש כפשוטו כך
 פרשהו וכו', לכאור' צ"ל למה אין המקרא אומר אלא וכו' והרי
 לכאור' מביא רש"י פירוש שמלישב גם את פלי' הפשוט, ועכ"פ
 הו"ל לרש"י להביא את פלי' הפשוט תחילה.

הת' דוד ליב חייקין
 - תלמיד במתיבתא -

ח. בפסוק (א, ב) בפירש"י על פני תהום: על פני המים
 שעל הארץ.

וא"מ: מה כוונת רש"י בזה, את"ל שכוונתו היא שהחשך
 לא ה' על פני התהום ממש כי אם על פני המים, הנה, (מלבד
 זאת שצ"ב מהו ההבדל בין "ע"פ התהום" ו"ע"פ המים", הנה,
 לפי"ז נמצא שהן החשך והן ה"רוח אלקים" היו ע"פ המים. וא"כ
 למה כתוב בנוגע לחשך (ע"פ) וְהוּם וּבְנוּגַע לִירוּחַ אֱלֹקִים -
ע"פ המים.

* * *

ט. (א, ח) ויקרא אלקים לרקיע שמים: שא מים, שם מים,
 אש ומים - שערבן זב"ז ועשה מהן שמים,

וא"מ איך יתקיימו אש ומים ביחד מבלי לכבות זא"ז?
 והנה, ידוע בלאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בזה בשיחת בראשית
 תשמ"ו, שהפירוש בזה הוא לא שהיו מעורבין ממש, כי אם,
 שהיו חלקים נפרדים, כלומר, שטח של מים ושטח של אש, שטח של
 מים וכו', והקשו ע"ז בני חמש למקרא: סו"ס, הרי אינם יכולים
 להתקיים אפילו כאשר האש והמים הם (רק) זה בצד זה.

* * *

י. (א, יד) בפסוק: .. יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל
 בין היום ובין הלילה. ואח"כ בפסוק ח"י: ולמשול ביום ובלילה
 ולהבדיל בין האור ובין החשך..

וא"מ: הרי המאורות הן המבדילים בין תחום היום ותחום
 הלילה, ועוד, שהם מהווים האור של היום ושל הלילה, ולפי"ז
 א"מ מש"כ (בפסוק ח"י): "ולהבדיל בין האור ובין החשך",
 הרי אין תפקידם להבדיל בין האור והחשך כי אם בין זמן האור
 וזמן החשך. ואילו הבדלת האור מן החשך נעשה ע"י הקב"ה כמ"ש

ויבדל אלקים בין האור ובין החשך.

הרב לוי גאלדשטיין
- תושב השכונה -

יא. בקאפיטל א פסוק כ' על המילים נפש חיה, מסביר רש"י שיהא בה חיות לכאורה צריכים להבין מה קשה בפסוק שרש"י צריך להסביר, גם צריכים להבין רש"י מסביר את המילים נפש חיה בפסוק כ"א וגם בפסוק כ"ד מפרש רש"י את המילים האלה ואותו דבר רש"י כבר הסביר את זה למעלה ולמה צריך רש"י להסביר פה.

שניאור זלמן זאיאנץ
- תלמיד בישיבה -

יב. (א, כ) נפש חל': שיהא בה חיות.

(א, כא) נפש שיש בה חיות.

(א, כד) נפש חל': שיש בה חיות.

וצ"ע: (א) צורך השילוש בפירוש נפש חל', (ב) טעם השינויים בין פירוש א' להשני.

ה.ל.ג.

יג. ברש"י (ב,ה) כתב רש"י כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא ואינו לשון קודם וכו'.

לכאורה מה הוא נוגע להעתיק בהד"ה יהי' בארץ כיון שעיקר פירושו כאן מפרש רק מהו הלשון "טרם" ואע"פ שאח"כ כתב רש"י ואף זה תפרש עדיין לא היה בארץ וכו' וכל עשב השדה עדיין לא צמח וכו' מ"מ היה לו לרש"י לכתוב לכל הפחות ומשום מה מביא בהד"ה גם תיבות והי' בארץ כיון שהוא מפרש הפסוק אבל עדיין צ"ב, למה לא כתב וכו' כי רש"י ג"כ מפרש כל הפסוק גם בנוגע הפרט וכל עשב וכו'.

הת' נחום זילבערשטראם

- תות"ל 770 -

(ב, ז) בפירש"י ויפח באפיו: ... בחמישי ישרצו המים - לתחתונים...

והקשה ע"ז בן חמש למקרא: הלא בחמישי נבראו העופות שהם שייך לרקיע השמים, (עליונים),

ואו"ל: שבבריאת העופות כתיב: ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים.

ועוד ועיקר: היות שנבראו (לפועל) מן המים (רקק), פירש"י ב, ח.) הרי"ז שייך לארץ.

ה.ל.ג.

יד. בקאפיטל ב' פסוק ט' על המילים ויצמח: מסביר רש"י לענין הגן הכתוב מדבר, צריכים להבין מה רוצה רש"י בזה הבן חמש במקרא לבד רואה אז זה בפסוק שכתוב בגן ולמה צריך רש"י להסבירו.

ה.ש.ז.ז.

טו. (ב, כג) לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו': .. מכאן שנבה"ע בלה"ק

וא"מ: מהו דיוקו של רש"י באמרו "מכאן" הרי פירש"י לפנ"ז (א, ח.) מהו לשון "שמים" - שא מים וכו', הרי יכולים להוכיח גם מזה שנבה"ע בלה"ק.

ה.ל.ג.

טז. קאפיטל ב' פסוק כ"ה ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבשו,

ומפרש רש"י שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע ואע"פ שנתנה בו דעה לקרות לו שמות לא נתן בו יצר הרע עד שאלו מן העץ (ואח"כ המו"ל) ונכנס בו יצר הרע וידע מה בין טוב לרע (ב"ר).

ולכאורה צריך להבין באם לא היה להם יצר הרע איך היה אפשר לפתותם לדבר האסור מאחר שהרי חסר תנאי עיקרי מצד האדם להתפתות דהיינו יצר הרע -

הגם שהיה עלויים בעץ הדעת ע"פ פשוטו כלומר ע"ד משל להבדיל הבדלות באם שייך לפתות בעל חי בענין תאוות הממון ? הגם שיש בזה עלויים רבים דזה אינה שייך מאחר שבענין זה חסר לו דיעה.

(ב) ובפרט שעץ הדעת עוד היה דבר המזיק

ואולי יש לומר דהגם שאין לצדיקים יצר הרע כפשוטו כמו אצל כל אדם מ"מ יש לו יצר הרע רוחני יותר מצד דבריהם טובים וניסיונית כפי מדריגתו ועניניו דהיינו בכדי שיהיה הענין של עבודה ובחירה במדריגתם בענינים רוחניים.

וכידוע שיש חסרון בדברים טובים אחד לגבי דבר אחר טוב במדריגתם של הצדיקים וזהו חסא מלשון חסרון במדריגתו ובזה הוא עבודתו, וכידוע ע"ד שלתת עצה ביחידות צריך להיות החסרון בדקות דדקות בענין של קדושה.

ואולי יש לומר עוד ע"ד"ז דבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד שם ואולי יכול להיות פתוי כביכול מצד הקדושה מצד בחירה שיחטא בכדי להגיע למדריגת בעלי תשובה והעילויים שבזה.

וכן ע"ד"ז אולי יכול להיות שהפתויים הוא עץ הדעת הוא בגלל העלוי שיבא אחרי הירידה ירידה צורך עליו!

ע"ד מעלת הבעלי תשובה ואולי באופן כזה יכול היה להיות פיתוי גם לאדם הראשון הגם שעדיין לא היה לא יצר הרע

* * *

(ב) קאפלט ג' פסוק ג' ... ולא תגעו בו ומפרש רש"י הוסיפה על הציווי לפיכך באה לידי גרעון...

ובפסוק ד' ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון ומפרש רש"י דחפה עד שנגע בו אמר לה כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה.

ונשאלת מיד השאלה מהו ה"כשם שאין מתים בנגיעה כך לא תמות באכילה" הרי על הנגיעה לא ה" ציווי וקנס מיתה אלא על האכילה והיא ידעה שאין מיתה אלא על האכילה ואין פיתה אותה בטענה זו כשהיא ידעה שזה הוסיפה משלה.

ומפרש השפתי חכמים שאדם ציונה והוסיף עלי' מכיון שנשים דעתן קלות שגם אפילו לא תיגעה בה והיא היתה סבורה באמת שהשיל'ת צוה גם על הנגיעה.

אבל עפ"ז משמע שהיא סברה שזה מהקב"ה והיא לא הוסיפה אבל קשה לומר כן שהרי רש"י מפרש בפסוק לפני זה שהיא הוסיפה על הציווי והשפתי חכמים מתרץ על זה שהיא לא הוסיפה כלום שהיא סברה שזה מהקב"ה, אעפ"כ לא הי' לה להשיב לנחש יותר ממה ששאל ממנה שהוא לא שאל אותה אלא על אכילה ולא על הנגיעה.

אבל קשה לומר כן ע"פ פשוטו שהוספה הי' לנחש שהרי ע"פ פשטות משמע שהיא הוסיפה על הציווי של הקב"ה שעל זה (על הקב"ה) מתאים הלשון שהוסיפה על הציווי.

וא"כ ע"פ פשטות משמע שהיא הוסיפה על ציווי הקב"ה וא"כ מדוע סברה כשם שאין מיתה בנגיעה שזה לא ציווי כן אין מיתה על האכילה?

שהרי היא ידעה שאין איסור על נגיעה אלא זו הוספה שלה.

* * *

ג) קאפיטל ג' פסוק ה' כי יודע ומפרש רש"י כל אומן שונא את בני אומנתו מן העץ אכל (הקב"ה המעתיק) וברא העולם.

וצריך להבין טענת הנ"ל לכאורה צריך להבין איך אפשר לטעון טענה כזו שזהו שטות הן מצדו של הנחש והן בגלל שמצד האשה לכאורה זה לא יתקבל והן מצד הבן חמש למקרא לא מקובל לכאורה.

דהיינו קודם כל א) איך רצה הנחש לטעון טענה שהי' אכל לאשה שהיתה אשת יציר כפיו של הקב"ה ובטח ידע שאין להקב"ה גוף ודמות גוף ואינו שייך ואינו צריך לאכילה.

ב) איך אפשר הי' וכול לטעון שאכל מן העץ וברא את העולם הרי בכדי שיהי' עץ צריך שיהי' העולם ואחר שיש עולם גודל עץ על העולם איך אפשר הי' להיות עץ בלי שיהי' קודם העולם הרי העץ הוא חלק מן העולם? (האם היה העץ באויר והי' אכל מן העץ לפי טענתו - ואחר כך ברא העולם ואחר כך נשתל העץ בעולם?!).

וא"כ איך הי' יכול לטעון הנחש טענה כזו של שטות שלכאורה לא יתקבל אצל חוה והן דורש ביאור להבנת הבן חמש למקרא שהרי בתחילת לימודו בראשית ברא אלקים את השמים וגו' אומרים לו מיד שאין להקב"ה גוף.

ג) וגם מבין שבכדי שיהי' עץ צריך קודם עולם כנ"ל.

הת' משה עזאגווי
- תות"ל 770 -

יז. (ג, ה) .. והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". פירש"י
והייתם כאלקים: יוצרי עולמות.

ואי' למה משנה רש"י מפירוש הפשוט של משמעות הפסוק
"והייתם כאלקים" היינו - כמו שמשיך בפסוק - "יודעי טוב
ורע" (ואינו מזכיר כלל ענין של יוצרי עולמות), שע"י
האכילה דעה"ד טוב ורע יפקחו עיניהם לדעת טוב ורע.

ועד"ז בפירש"י בתחיל' הפסוק: שטענת הנחש היתה שהקב"ה
אכל מן העה"ד וברא את העולם - אשר, דרא"ג, אינו מתקבל על
שכלו של בחמלמ"ק שתפתה חוה לדבר כזה שהקב"ה אכל מעה"ד
וכו' ועי"ז ברה"ע, - ומאיפה לקח הקב"ה את הפרי אם עדיין
לא נבה"ע ?

ולהוסיף: בפסוק שלאח"ז: ותרא האשה פירש"י:
ראתה דבריו של נחש.. כי טוב העץ: להיות כאלקים, וכי
תאווה הוא לעינים וכו', ואמנם אין רש"י מזכיר כלל
שזה כולל גם שיהיו כאלקים לברוא עולמות,

ואולי"ל שהא גופא הוכחה שלא נתפתתה חוה לטענת הנחש
שיהיו יוצרי עולמות, כי אם לשאר דבריו, שידעו טוב ורע כו'.

ולהעיר שינוי הלשון ברש"י - בתחיל' הפסוק אומר "ברא
(את העולם)" (ל' בריאה), ואח"כ אומר "יוצרי (עולמות)" (ל'
יצירה)

אחד התלמידים

יח. בפירש"י ד"ה והייתם כאלקים (ג, ה): יוצרי עולמות, עכ"ל.

וצריך להבין, מה מכריח רש"י לפרש כן, ולהוציא הכתוב
מפשטותו, שוהייתם כאלקים היינו ידעי טוב ורע.

ואולי אפשר לתרץ שתיבת "כאלקים" הוא מיותר, והי'
יכול לכתוב: והייתם ידעי טוב ורע.

ולכן פירש רש"י שזה בא להוסיף: יוצרי עולמות.

(ב) בפירש"י ד"ה כי טוב העץ (ג, ו): להיות כאלקים, עכ"ל.
וצ"ל, למה אין רש"י מפרש כפשוטו דהיינו שהי' לה
טעם ערב, וכמו שפירש הרמב"ן והספורנו.

הרב וו. רוזענבלום
תושב השכונה

יט. (ג, ו) גם: לרבות בהמה וח'י. היינו, שחיה נתנה גם להן
מעץ הדעת.

וא"י. למה לא נענשו הבהמות וחיות שאכלו מעה"ד, דכשם
ששייך, ונש בצומח (פירש"י א, יא.) עד"ז הי' צריך להיות
עו"י לבהמות וחיות שאכלו מעה"ד, וא"ת שאינו שייך לענשם
מג"י שלא שמעו ציווי ה', הר"י גם חוה לא שמעה ציווי ה'
(לכאורה - לפי פשש"מ) ולפועל לא מצינו בכתוב שום עונש
בנוגע לבהמות וחיות.

ומענין לענין: למה לא נאמר בכתוב שהנחש נתגרש מג"ע.

ה.ל.ג.

פ"ג פסוק ז' ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים
הם ויתפרו עלה תאנה וכו' וידעו כי עירומים הם ומפרש"י
רש"י אף הסומא יודע כשהוא ערום אלא מהו וידעו כי עירומים
הם מצוה א' הי' בידם ונתערטלו הימנה.

לכאורה צריך להבין מדוע אין רש"י מפרש כפשוטו שמקודם
לא הי' להם יצר הרע ולא ידעו דרך צניעות להבחין בין
טוב לרע כמו שמפרש בקפ"טל ב' פסוק כ"ה. אז שיפרש גם כן
כאן שותפקחנה לענין החכמה שנתן בהם יצר הרע להבחין בצניעות
ולכן עפ"ז הרגישו כי הם ערומים כפשוטו.

וכן מפרש רש"י בעצמו בפסוק י"א מי הגיד לך כי ערום
אתה מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום (כפשוטו).
ולאידך צריך להבין שמפסוק הנ"ל פסוק ב' משמע שהיא
סברה שאין מיתה ובפסוקי' על ותתן גם לאשה ומפרש רש"י
שלא תמות היא ויח'י הוא וישא אחרת שמפה משמע שהיא ידע
וסברה שהיא כן תמות - וא"כ נראה לכאורה סתירה בין רש"י
אחד להשני?

(ב) ובאם כן סברה שתמות מדוע אכלה?

(ג) באם סברה שתמות מדוע נתנה גם לאדם שגם הוא ימות?
האם כ"כ היתה הקנאה ושנאה שישא אחרת שכדאי הי' לה להמית
גם את בעלה מה יהי' לה מזה? ומה איכפת לה שישא אחרת מאחר

שבין כך תמות?*

ד) מדוע נתנה גם לכהמה" מה יהי' לה מזה? ובפרט באם סברה שגם הם ימותו מה הענין בזה ובפרט ששמה לא שייך הסיכה שמא ישא אחרת?

* * *

ב) פסוק ז' עלה תאנה ומפרש רש"י... ומפני מה לא נתפרסם העץ שאין הקב"ה חפץ להונות ברי'ה שלא יכלימוהו ויאמרו זה שלקה העולם.

ולכאורה צריך להבין איזה דעת יש לעץ שיהי' לו כלימה? הרי זה עץ?

וכן עד"ז קאפיטל א' פסוק י"א עץ פרי ומפרש רש"י שיהא טעם העץ כטעם הפרי והיא לא עשתה כן אלא ועץ עושה פרי ולא העץ פרי לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה.

הרי איזה דיעה ובחירה יש לדומם האדמה להצמיח באופן זה או אחר? אם לא איך שה' רוצה הרי זה דומם?

ה.מ.ע.

ב. בפירש"י ד"ה ותפקחנה וגו' (ג, ז): לענין החכמה דבר הכתוב ולא לענין ראי' ממש וכו', עכ"ל.

וצריך להבין, בפסוק (ג, ה) נאמר: ...ונפקחו עיניכם וגו', ולמה לא פירש רש"י שם שזהו לענין החכמה וכו'.

ה, ו, ר,

כא. ברש"י (ג, ח) ד"ה וישמעו" ויש מדרשי אגדה רביס" וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". עכ"ל.

ולהעיר מרש"י ג' כ"ב ד"ה ועתה" ויש מדרשי אגדה" אבל אין מיושבין על פשוטו. עכ"ל.

(* ואולי יש לתרץ שסברה תמות נפשי עם פלשתים. המערכת

ולהעיר מרש"י ג' כ"ב ד"ה החרב "ומדרש אגדה י"ש" ואני
איני בא אלא לפשוטו. עכ"ל.

ולהעיר מרש"י ה' א' ד"ה זה סבר "ומדרש אגדה יש רביס"
עכ"ל.

ולהעיר מרש"י ו' ג' ד"ה והיו "ויש מדרש אגדה רבים
בלא ידון" אבל זהו צחצוח פשוטו. עכ"ל.

ולכאורה בכל המקומות הנ"ל לא הניא רש"י המדרש רק כתב
שיש מדרש רבים, ולכאורה מהו נוגע לפשוטו של מקרא שצריך
רש"י לכתוב כן, וגם לאחרי שכתב רש"י כלל שאע"פ שיש מדרש
רבים מ"מ אני רק בא לפרש פשוטו של מקרא אי"כ למה צריך רש"י
לכתוב עוד כמה פעמים ויש מדרש אגדה אבל אין מלישבין על
פשוטו ולכפול הדברים.

ואולי אפשר לומר שרש"י רוצה להדגיש שהמדרשים יש להם
שייכות לפשוטו של מקרא ופירושו עפ"י פשוטו חסר ביאור וצריך
לעיין בהמדרשים כמו בפרש"י ה' א' ד"ה "זה ספר" דשם אפשר
לומר בפירושו על פי פשוטו של מקרא חסר ביאור ועפ"י צריך
רש"י לעיין בהמדרשים, אבל מרש"י ו' ג' ד"ה "והיו" א"א לומר
כן כי שם כתב רש"י להפירוש עפ"י פשוטו של מקרא הוא צחצוח
פשוטו וא"כ מהו נוגע לכתוב שיש מדרשים רבים, וגם יש להעיר
מכל השינויים בין כל הרש"י הנ"ל, ויש עוד כמה קושיות בענין
זה ואכמ"ל וצ"ב.*

ה.נ.ז.

כב. בפירש"י ד"ה וישמעו (השני) (ג,ח): מה שמעו שמעו את
קול הקב"ה שה' מתהלך בגן, עכ"ל.

וצ"ל מה אינו מובן כאן, ומה שאלתו של רש"י:

"מה שמעו", הרי נאמר בפירוש בפסוק מה שמעו, וכמו שרש"י
בעצמו מתרץ.

וא"כ מהו שאלתו של רש"י ומהו תירוצו, ומה מחדש כאן.

* * *

(ב) בפירש"י ד"ה איכה (ג, ט); יודע הי' היכן הוא אלא ליכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום וכן בקין אמר לו אי הבל אחיך וכן בבלעם מי האנשים האלה עמך ליכנס עמהם בדברים וכן בחזקי' בשלוחי מרודך בלאדן, עכ"ל.

בפירש"י ד"ה אי הבל אחיך (ד, ט): להכנס עמו בדברי נחת אולי ישוב ויאמר אני הרגתינו וחטאתי לך. עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) מאחר שרש"י אומר בד"ה הראשון: וכן בקין אמר לו אי הבל אחיך, מה צורך יש לפרש זה עוד פעם בד"ה השני.

(ב) למה משנה לשונו בשני ד"ה.

(ג) בנוגע לד"ה הראשון צריך להבין: למה אין רש"י מסיים מה שאומר שם: "ליכנס עמהם בדברים", לאחר שמביא הראי' גם מחזקי'.

(ד) לכאורה כשרש"י מביא ראי' מחזקי' הוה לזי' לפרש בהתאם ללשונו בנוגע לקין ובלעם, (שאינו אומר: "וכן בבלעם בשלוחי בלק) בזה"ל: "וכן בחזקי' אומר לו מה אמרו האנשים האלה ומאין יביאו אליך".

דרך אגב, צריך להבין עוד דבר באותו ענין, והוא. רש"י מפרש בישעי' (לט, ג) בד"ה מארץ רחוקה באו אלי, וז"ל:

זה אחד משלשה בני אדם שבדקו המקום ומצאו עביט של מימי רגלים קין וחזקיהו ובלעם, חזקיהו הי' לו להשיב אתה נביאו של מקום ולי אתה שואל התחיל מתגאה ואומר מארץ רחוקה באו אלי לפיכך נענש ועל ששמח עליהן והאכילן על שולחנו וכן בלעם שאמר לו מי האנשים האלה עמך והשיב ואמר בן צפור מלך מואב שלח אלי וכן קין שאמר לו אי הבל אחיך והי' לו לומר רבש"ע הלא כל הנסתרות גלויות לך וגו' עכ"ל.

וצריך להבין:

למה פירש רש"י כל ענין זה רק בישעי', ולא הביא זה בחומש לא בפרשת בראשית בנוגע לקין, ולא בפרשת בלק בנוגע לבלעם.

ולאידך גיסא אינו מביא בישע'י שם מה שפירש בפרשתינו,
בנוגע לחזקי' * .

* * *

ג) בפירש"י ד"ה המן העץ (ג, יא) : בתמיה,

בפירש"י ד"ה השומר אחי (ד, ט) : לשון תימה וכן כל ה"א
הנקודה בחטף פת"ח, עכ"ל.

וצריך עיון, למה בד"ה הראשון אומר רש"י: בתמיה,

ובד"ה השני: לשון תימה.

וכן למה אין רש"י אומר בד"ה הראשון: וכן כל ה"א הנקודה

וכו' **

ה.ו.ר.

ג, ט"ז) רש"י ד"ה עצבונך - זה צער גידול בנים והרונוך

- זה צער העיבור בעצב תלדי בנים - זה צער הלידה, והנה
מקורו של רש"י בגמרא עירובין ק' ע"א וק"ק דעל פל זה ה"ל
להפסוק לנקוט הנל תלתי בסדר אחר: הרונוך - זה צער העיבור
ואח"כ בעצב תלדי בנים זה צער הלידה, ואח"כ ועצבונך -
זה צער גידול בנים ?

ל.י.ש.

כג. ג, ט"ז) עצבונך: זה צער גידול בנים.

והרונוך: זה צער העיבור,

בעצב תלדי בנים: זה צער הלידה.

וא"מ לפי"ז נמצא סדר הכתוב אינו לא בסדר של קדימה
ואיחור, שהרי הסדר הוא: עיבור, לידה וגידול בנים. דאילו
לפירש"י הסדר הוא: גידול בנים, עיבור ולידה.

* * *

(* עדי"ז כתב הת' ל"ש.

**) עדי"ז כתב ה.ל.ג. המערכת

כד. (ג, כ"א) כתנוח עור: יש דברי אגדה אומרים חלקים כצפורן היו מדובקים על עורו...

וא"מ איך לתווך זה עם המבואר בכ"מ (ראה תניא ח"א פ"ב) שלבושי אדה"ר בג"ע (קודם החטא) היו מצפרנים, ואילו כאן מדובר לאח"ד החטא.

ה.ל.ג.

כה. פרק ג-כד - ד"ה חרב המתהפכת. . ומדרשי אגדה יש ואני אינני בא אלא לפשוטו. לכא'ו' למה צריך רש"י להביא שיש מדרשים ע"ז ואין מיושבין ע"פ פשוטו.

* * *

ב) פרק ד'-א' - ד"ה את קין את אחיו את הבל" ג' אתים ריבולים הם וכו'. לכא'ו' הרי בפש"מ ה"את" הא' אינו מיותר, דהרי א"א לכתוב "ותלד קין" כי הוא שם דבר (ואף שבכ"מ כתיב ותלד בן" הרי הפסוק ממשיך ותקאה את שמו וכו'").

התמימים: שמעי' שמוטקין
דוד ליב חייקין
- תלמידים במתיבתא -

כו. בפירש"י ד"ה נעמה (ד, כ"ב): היא אשתו של נח, עכ"ל. וצריך להבין, מה מכריח רש"י לפרש מי היא נעמה, ומהיכן יודע זה מפשטות הכתובים,

ועיין ברמב"ן, וז"ל: ובב"ר י"א אשתו של נח היתה ולא הו קורין אותה נעמה שהיו מעשי' נעים ונעימים נתכוונו לומר שהי' לה שם בדורות ההם כל היתה צדקת והולידה צדיקים... ואם נאמר שאינה האשה שהוליד נח ממנה שלשת בניו א"כ אין בזה טעם להזכירה, עכ"ל.

אבל דוחק גדול לומר שרש"י סמך שהבן חמש למקרא יבין כל זה מעצמו.

* * *

ב) בפירש"י ד"ה ויתהלך חנוך (ה, כ"ד): צדיק ה' וקל בדעתו לשוב להרשיע לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו וזהו ששינה הכתוב במיתתו לכתוב ואיננו בעולם למלאות שנותיו, עכ"ל.

וצריך להבין, רש"י בעצמו אומר ("וזהו ששינה הכתוב וכו'") שמקור לפירושו הוא מה שכתוב: "ואיננו", ואם כן למה אינו מעתיק תיבה זו מן הכתוב.

ולאידך גיסא למה מעתיק תיבות: "ויתהלך חנוך" מן הפסוק, שאם להודיענו שצדיק ה' , הרי העיקר חסר כאן, שזה יודעים רק לאחר שכתוב: "את האלקים", וה' לו לרש"י להעתיק גם תיבות אלו, או עכ"פ לרמזם בתיבת וגו'.

* * *

ג) בפירש"י ד"ה אשר יבאו (ו, ד): היו יולדות ענקים כמותם, עכ"ל.

וצריך עיון, בפסוק כתיב: ... אשר יבאו ... וילדו וגו'. ואם כן ה' לו לרש"י להעתיק רק תיבת: "וילדו" מן הפסוק, ולפרש פירושו על זה, שהרי רש"י מפרש לכאורה באיזה אופן ה' "וילדו".

ולאידך גיסא, למה מעתיק תיבות: אשר יבאו מן הפסוק.

* * *

ד) בפירש"י ד"ה הגבורים (שם): למרוד במקום, עכ"ל: וצריך להבין, מה מכריח רש"י להוציא תיבת: "הגבורים", מפשטות פירושו, דהיינו שהיו גבורים בגשמיות.

ואולי אפשר לומר שזה שהיו גבורים בגשמיות אין צריך הכתוב להודיענו זה, שמוכר בפשטות שענקים הם גבורים.

* * *

ה) בפירש"י ד"ה מאדם עד בהמה (ו, ז): אף הם השחיתו דרכם וכו' עכ"ל.

וצריך להבין, אף הם שאומר רש"י, קאי לכאורה גם על רמש ועוף הנזכרים בפסוק.

ואם כן למה לא העתיק רש"י גם תיבות: "עד רמש ועד עוף" מן הפסוק.

ולכל הפחות הלי לו לרמוז זה בתיבת: וגו'.

ה,ו,ר,

רז. רשימת בלאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י פ' נח

<u>פרק ופסוק</u>	<u>ד"ה</u>	<u>נח' בהתוועדות</u>
ו, ט	אלה תולדות נח נח איש צדיק	נח תשכ"ז ¹
שם	בדורותיו.	נח תשכ"ה ²
שם	בדורותיו.	מוצאי ש"פ ו"ח תשי"מ ³
ו, טז	צהר.	נח ישל"א. ^{3*}
ז, ו	למה אין רש"י (אפ"ל) מרמז מש"כ במדרש ש"שנת המבול אינה עולה מן המנין".	ממכתבי סיון תשמ"א ⁴
ז, יב	ויהי הגשם על הארץ.	נח תשמ"ג ⁵
שם	למה אין רש"י מפרש איך יכלו כל הבהמות והחיות וכו' ליכנס בהתיבה. נח תשמ"א	
ז, כג	אך נח.	נח תשכ"ח ⁶
ח, א	ויזכור אלקים.	מוצאי ש"פ נח תשי"מ ⁷
ח, יא	למה אין רש"י מפרש מאיפה לקחה ה' היונה את ה"עלה זית".	נח תשל"ד ⁸
ח, יד	בשבעה ועשרים	מוצאי ש"פ נח תשל"ח ⁹
ח, יח	למה אין רש"י מפרש מדוע יצאו נח וכניו מהתיבה בנפרד, והלא הקב"ה צוה לו: "צא וגו' אתה ואשתך וגו'". נח תשמ"א ¹⁰	
ט, יב	לדרת עולם.	נח תשמ"ה.

נח תשד"מ.	בין אלקים ובין כל נפש חיה.	ט, טז
נח תשכ"ה 11	הצרמות.	י, כו
נח תשמ"ב	ומשם הפיצם.	יא, ט
לך לך תשמ"ה		יא, לא
לך לך תשכ"ה 12	וימת תרח.	יא, לב
לך לך תשמ"ה	וימת תרח.	שם
נח תשכ"ז 13	בחרן.	שם

(1) ה 36-46 . 2) שם 280 ואילך . 3) כ 13-24 .
 (3*) י 19-23 . 4) כ 25-29 . 5) נח תשד"מ . 6) ה 47-56 .
 (7) כ 30-37 . 8) 30-36 . 9) כ 290-291 . 10) נח תשמ"ה .
 (11) ה 283 ואילך . 12) שם 308 ואילך . 13) טו 63-69 .

הרב יוסף יצחק שגלוב
 - תושב השכונה -

ה ל ו ס י ו ס

בח. ד' תשרי - "קיצור ביאור אאמו"ר באופן הא': ת, תמלים
 תהי' עם ה"א, עבודת התשובה הבאה ע"י התמימות . . תמימות
 הלב . . כאמור באברהם אבינו ומצאת את לבבו נאמן לפניך".

תמימות: ראה שיעור תהלים דיום זה (כו, א): כי אני
 בתמי הלכתי גו'. וראה ילקוט עה"פ - שם - שקאי על אברהם
 אבינו. ראה קונט' "ברכות . . עריוהכ"פ" ע' 29, הערה 78.

ע"פ המזבא בהפתגם דיום שלפני זה (ג' תשרי) שעבודת
 התשובה ענינה הוא לחבר ולליחד עד "אשר הוי' שהוא למעלה
 מעולמות יהי' אלקיך" - מוכן מזה שגם בחמש דרגות אלו -
 (הראשי תיבות של תשובה: המנוילים בג' תשרי (ולאח"כ -
 בפרטיות כל יומא ויומא)) מתבטא ענין היחוד דהוי' ואלקים.

ויש להעיר בענין הנ"ל (יחוד ה"א) בתמימות ממ"ש
 בספר הליקוטים-דא"ח, צמח צדק אות ת', ע' ריד.

ה' תשרי - "קיצור ביאור אופן הב' : ש, שויתי ה' לנגדי תמיד, הו' מורה על התהוות העולם והתהוות הנבראים...".

התהוות העולם: ראה שיעור תהלים דיום זה (קאפיטל כט) וברשימות הצ"צ שם.

וכנ"ל ביטוי דיחוד הו' ואלקים בזה - ראה ספר הליקוטים דא"ח - צמח צדק אות ע', ע' קיב.

ו' תשרי - "ו, ואהבת לרעך כמוך...". ראה שיעור תהלים דיום זה (לה, יד): כאח לי לי התהלכתי גו'.

ביטוי דיחוד שם הו' ואלקים בזה - ראה ספר המצות להצ"צ, ע' כט: יחוד קוב"ה ושכינתו'. (והיינו יחוד ש' הו' ואלקים כמובאר בדא"ח-הערת המעתיק).

ח' תשרי - "ה, הצנע לכת עם הו' לאקיך...".

ראה שיעור תהלים דיום זה (מה, ד): חגור חרבך על ירך גו' וברשימות הצ"צ-שם.

כד תשרי - "התוועדות-פארבריינגען-ברבים בכלל ובשבת או במוצאי שבת בפרט היא אחת היסודות בדרכי החסידים והחסידות. (ראה לעיל כ"ד טבת: דרכי החסידות).

להעיר שהיום כד תשרי הוא תשעה חדשים מיום כד טבת (דשנה העבר) וענינו דט' חדשים נתבאר בשיחת ש"פ לך לך תשי"א (ראה סה"מ באתי לגני ח"א, ע' רפג ואילך).

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- תושב השכונה -

לזכות

לזכות התמימים

שניאור זלמן גולדברג

אברהם אשר גולדשמיד

שמואל גרינוולד

ירחמיאל וולוביק

לוי יצחק שפילמן

שיחיו

לרגל צאתם בשליחות כ"ק אד"ש לעיר סידני
אוסטרליה

* * *

נדפס ע"י חבריהם תלמידי הישיבה