

קובץ

# הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



משפטים

גליון כג (שפ)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

ב"ה, עש"ק פ' משפטים, ה' תהא זו שנת משיח.

**תוכן הענינים**

**לקוטי שירות**

- ד..... חיובי שומרים וחיובי שואל.
- ד..... קטן שהגדיל במוצש"ק.
- ו..... אם יש חיוב הבדלה באחד שלא קידש.
- ז..... זכירת יצי"מ בהבדלה.
- ח..... חיוב הבדלה במוצאי יו"ט שחל בשבת.
- ט..... הבדלה הוא דאורייתא.
- ט..... קידוש ביום השבת אי הוה דאורייתא.
- י..... ההתבטאות של הקשר שבין מן לשבת ב"מנהג ישראל".
- יב..... גדר ההנאה שאסרה תורה לדעת ר' אבהו (גליון).

**שירות**

- יג..... בדיוק ל' חז"ל כל מלאכתך עשול' דליקא.
- יד..... במה שלע"ל הצמצום עצמו לאיר.

**פשוטו של מקרא**

בפירושי רש"י על הפסוק:

- טז..... כא, יג.
- טז..... כא, יח.
- יז..... כא, כ-כא.
- יח..... כא, כב.
- יט..... כא, כג-כה.
- כ..... כא, כח.
- כא..... כא, כט.
- כא..... כא, לא-לב.
- כב..... כב, ג.
- כג..... כב, כ.
- כו..... שם.

כז.....ח, כג  
 כז.....יג, כג  
 כח.....יג, כג  
 כח.....כ - והשינויים מפ' (בשלח) טו, יז  
 כט.....לג, כג  
 רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י דפ' תרומה...ל

**ש ו נ ו ת**

---

הערות בס' אוה"ת על נ"ך ח"ג (המשך).....לא

## ל ק ו ס י ש י ח ו ת

א. במה שנתבאר בלקו"ש דשבת זו (סעי' ב') דיש הפרש יסודי בין חיובי השומרים לחיובי השואל, דחיובי השומרים נובעים מצד קבלתם שקיבלו ע"ע לשמור, משא"כ חיובי השואל אינם באים רק מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאל, אלא דהוי גם כאילו קנה החפץ לגמרי והתחייב להחזירו עיל"ש.

יש להעיר ממ"ש אדה"ז בקו"א סי' תמ"ג סק"ב וז"ל: דמה שש"ח חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשליגע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרנו דמה ה"ל לו לעשות, ובש"ש החמידה יותר ובשואל יותר ובלוה יותר, עכ"ל. ועיל"ש עוד דאין שום חילוק בשמירה בין ש"ח לש"ש, ולכאורה לפי"ז יוצא דבאמת אין שום חילוק יסודי בין חיובי שומרים להשואל, דהרי אדה"ז כללן כולן כאחד, וא"כ אין מתאים זה להמבואר בהשיחה, ועי' גם בענינה של תורת החסידות בהערה 103 בענין זה, וגם דמהשיחה משמע דחיובו של שו"ח הוא בשביל פשיעתו דע"ז קיבל על עצמו, ועד"ז בשו"ש חיובו הוא בשביל גניבה ואבידה שקיבל ע"ע לשמור שמירה מעולה וכו' ומקו"א הנ"ל משמע דחיובו הוא מה ששיעבד א"ע להחזיר הפקדון בשלימות, אלא דבשו"ח אם אירע פשיעה ליכא סיבה לפוטרו, ובשו"ש גם בגניבה ואבידה לא חסה עליו התורה וליכא סיבה לפוטרו, ויל"ע.

קבוצת אברכים לומדי השיחות

- הרב אליהו סלאווין -

יו"ר

ב. בלקו"ש פ' יתרו (סעי' ג-ד) מבאר דלפי מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קנ"ה) דהמצוה דזכור את יום השבת לקדשו היינו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו ויציאתו להזכיר מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, יוצא דקידוש והבדלה הם שני חלקים של מצוה אחת, כי קיום המצוה הוא דוקא כאשר מזכירין הבדלתו, הן מהימים שלפניו והן מהימים שלאחריו, ובמילא נמצא דכאשר לא הבדיל כלל, י"ל דחסר בקיום מ"ע דזכור את יום השבת לקדשו. משא"כ לפי דעת

הרמב"ם בספר היד גדר המ"ע היא רק זכירת קדושתו בדיבור להזכיר "שבח וקידוש", וזה צ"ל הן בכניסתו והן ביציאתו, הנה כאשר לא הבדיל כלל לא חסר עכ"פ קיום המצוה מצד כניסתו, עי"ש.

ויש להעיר בזה, במה שנסתפקו באחרונים בנוגע לקטן שנתמלאו לו י"ג שנים במוצש"ק, אם הוא מחוייב בהבדלה מצד היותו גדול, ויכול להוציא גם אחרים ידי חובתם, או לא, מי נלמא דכיון דלא נצטוה על השבת וכחול הוא לגבי מדאורייתא, במילא אין לו על מה להבדיל, או דילמא דמ"מ כיון דעכשיו הוא גדול, הרי הוא מחוייב בהבדלה מצד עכשיו. (וראה בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קס"ה, ובשו"ת בצל החכמה ח"א סי' ע"ב, ושו"ת הרד"ד או"ח מהדו"ב סי' ז' ובס' משיב הלכה סי' שפ"ב, והסיקן דאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, עי"ש), ולכאורה יש לקשר זה עם הנ"ל דאי נלמא שהם ב' חלקים של מצוה אחת, הנה מכיון שלא היל' מחוייב בקידוש בכניסת השבת, במילא אינו מחוייב גם בחלק השני בהבדלה שביציאתו, כיון שרק שניהם ביחד מהווין המצוה, משא"כ אי נלמא כמ"ש בס' היד, י"ל דכיון דשייך קיום זה בלי זה, הנה אף שלא נתחייב בקידוש בכניסתו, מ"מ עכשיו מחוייב עכ"פ ביציאתו.

אבל י"ל דזה אינו, כי מכיון שנתבאר דלדעת הרמב"ם הנה כ"ז נכלל במצוות זכור את יום השבת לקדשו, הלינו דשבת זה הוא המחייב קידוש מלפניו ומלאחריו, במילא כיון שהיל' נפקע מחיובי השבת כיון שהיל' קטן, במילא אין שבת זו מחייבו שום מצוות כלל, כולל גם הקידוש ביציאתו, ובהר צבי שם הביא משו"ת חתם סופר (או"ח סי' קע"ב) בנעשה גדול במוצאי יוהכ"פ דפטור מתוספות יוהכ"פ אף דמרבין מקרא בר"ה ט, ב, דכיון דפטור מהעיקר איך שייך לחייבו בההוספה, עי"ש, וא"כ כ"ש הכא דהמצוה היא קידוש דשבת זו, דבמילא הוא פטור.

ולכאורה אכתי אפ"ל לפי אופן הא' המובא בהשליחה דהבדלה אינו מעין קידוש היום, אלא שהו"ע בפני עצמו להבדיל בין קודש לחול, וכדילפינן ממ"ש ולהבדיל בין קודש לחול וכו' כמ"ש במגיד משנה שם, אפ"ל שכשהגדיל הרי הוא מחוייב בזה מה"ת, כי לאופן זה י"ל דהזמן דמוצאי שבת מצד עצמו מחייב מצוות הבדלה, כי אז הוא הזמן שעוברים מקודש לחול, וכל מי שהוא גדול בזמן זה מחוייב להבדיל.

\*

ג. (ב) עוד יש להעיר במ"ש בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' ל"ד שנשאל לו מאחד מדוע אין מקפידין שלא להזמין במוצאי שבת וכן בימי החול הראשונים מונית לנסיעה, שנהגו אינו שומר שבת, ובטוח שאינו שומר הבדלה, הא הנהג אסור מדינא במלאכה, כיון שלא הבדיל, ונמצא שמכשילין אותו בידים בעשית מלאכה, ודומה להנפסק ברמ"א באו"ח סי' קס"ג סעי' ב' שאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול, יעו"ש בארוכה מה שכתב בזה להתיר עפ"י מה שכתב דיסוד איסור עשית מלאכה לפני הבדלה אינו דין מדיני שבת, אלא נובע מכח חיוב חובת הבדלה המוטלת עליו, דוגמת איסור אכילה לפני התפלה, ואיסור זה הוא רק באופן שיש בדעתו של האיש להבדיל, אבל באנשים אלו שאין בדעתם להבדיל כלל ליכא כלל איסור זה יעו"ש בארוכה, ועי' גם בחי"ב סי' ל"ז וסי' ל"ח בזה.

ולפי מה שנתבאר בהשיחה ל"ל, דלפי דעת הרמב"ם בס' המצוות הנ"ל כיון שלא קידש בשבת, במילא ליכא עליו שום חיוב בהבדלה, ויש לדמות זה להמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקצ"ג סעי' ב' במצוות תקיעת שופר, שאם אינו יודע לתקוע אלא חלק מסדר התקיעות לא יתקע כל עיקר, וביאר בזה בשדה חמד (מערכת ח' כלל ל"ב) דאפילו נימא דיש מצוה בחצי שיעור, אין זה דומה לחצי שיעור כגון חצי כזית מצה, אלא מכיון דבתקיעת שופר התקיעה והתרועה הן גוף המצוה, ואם יעשה תקיעה או תרועה בלבד אין זה חצי שיעור אלא חצי מצוה, ודומה לחצי מלאכה בשבת דאינו אסור מה"ת עי"ש, וא"כ עד"ז ל"ל בנדו"ד, דבאופן שלא קידש ליכא שום קיום מצוה בהבדלה, דכאו"א הוא חצי מצוה כנ"ל, ובמילא כיון שאינו מחוייב בהבדלה ליכא עליו איסור מלאכה. אבל אי נימא שהוא חיוב בפ"ע, אי משום דילפינן מלהבדיל בין קודש לחול, או לדעת הרמב"ם בס' היד נמצא דשליך קיום מצוות הבדלה בלי קידוש, ובמילא גם בכה"ג מחוייב בהבדלה.

\*

ד. (ג) ועי' במנ"ח מצוה ל"א שהקשה דכיון דילפינן בגזירה שוה דצריך הזכרת יציאת מצרים, בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וגו' וכתיב הכא זכור את יום השבת וגו', א"כ לדעת הרמב"ם דגם הבדלה נכלל במצוות זכירה, למה לא תיקנו זכירת יציאת מצרים גם בהבדלה

עיל"ש. ולפי הנ"ל אפשר לומר, לדעת הרמב"ם בספר המצוות לא קשה כלל, כי מכיון ששניהם יחד הם מצוה אחת, וכא"א מהם הוא חצי מצוה, במילא כיון שהזכיר יצי"מ בקידוש שוב אינו צריך להזכיר, שכבר הזכיר יצי"מ במצוה זו, אבל אי נימא שהם ב' דברים נפרדים שפיר יש להקשות קושייתו.

\*

ה. ד) ועל' בס' עמק ברכה (קידוש והבדלה אות ד') שמביא הגמ' דפסחים קד, ב, אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי יו"ט וכו' אבל לא במוצאי יו"ט לשבת, ופי' רשב"ם דאפרכוס יוצא והמלך נכנס אין דרך ללוות האפרכוס שהכל נמשכין אחרי המלך, ומקשה לפי דעת הרמב"ם דהבדלה הוי נמי בכלל המ"ע של זכור את יום השבת לקדשו, וקידוש והבדלה של יו"ט, משמע נמי דדעת הרמב"ם דהוי דאורייתא, שהרי כתב בהל' י"ח וז"ל: כשם שמקדשים בלילי שבתות ומבדילין כך מקדשים בלילי יו"ט ומבדילין, שכולם שבתות ה' הן עכ"ל. וכ"כ החרדים בדעת הרמב"ם (ודלא כהמ"מ שם), וא"כ קשה במוצאי יו"ט לשבת למה בטלה כאן המצוה של זכור זכרהו ביציאתו, ולמה אין מבדילין בו כבשאר מוצאי יו"ט? ומתרץ דילפינן זה מקרא דולהבדיל בין הקודש ובין החול, ולכן במוצאי יו"ט לשבת שיוצאים מקדושה קלה לקדושה חמורה לא שייך בו לשון הבדלה ואין כאן מצוות הבדלה עיל"ש. מיהו בהשיחה נת' דמהרמב"ם משמע דאלי"ז משום מ"ש ולהבדיל בין הקודש ובין החול, אלא דנכלל במ"ש זכור את יום השבת לקדשו, א"כ לכאורה אכתי צ"ע.

ויש לתרץ לפי מה דמסיק בהשיחה דכל ענינו של קידוש ביציאתו הוא בכדי להמשיך זכירת השבת לימות החול, דזהו כשמזכירים אודות קידוש ושבח של שבת ביציאתו, ל"ל דבאופן כזה שהוא נכנס עכשיו לקדושה חמורה לא שייך כ"ז, וכן מובן לדעת הרמב"ן בספר המצוות דמצוות קידוש הוא להזכיר מעלת הבדלו של יום זה מימים שלפניו ומשל אחריו, ובמוצאי יו"ט שחל בשבת לא שייך לומר זה שיו"ט הוא מובדל וקדוש מיום שלאחריו, כיון דשבת הוי קדושה חמורה, במילא לא שייך בזה כלל מצוות קידוש ביציאתו. (אבל מ"מ מחוייב בקידוש ביו"ט ואלי"ז חצי מצוה, כיון דשם אין שייך מעיקרא הענין שהוא מובדל מימים שלאחריו).

ויש להוסיף בזה במ"ש בחי' החתם סופר פסחים קב, ב, שהביא בשם מהר"א פולדא דגם להסוברים דהבדלה במוצאי שבת הוא דאורייתא, הלינו דוקא משבת לחול, אבל משבת ליו"ט

דהוי בין קודש לקודש הבדלה לאו דאורייתא, והחת"ס הסכים לזה, וכ"כ גם בס' ארחות חיים סי' תפ"ט אות ט"ו בשם דברי צבי עינ"ש, ועי' גם בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' כ"ג (אות ח') מה שהאריך בזה, לכאורה י"ל דזה אינו לדעת הרמב"ם, כיון דלהרמב"ם לא ילפינן בעיקר ממ"ש ולהבדיל בין הקודש ובין החול דזהו עיקר טעמו של מהר"א פולדא וכו', ונמצא עוד הפרש בין אופן הא' לאופן הב' והג'. דלדעת הרמב"ם כיון דקדושת שבת חמורה במילא שייך קיום המצוה דאורייתא דזכרהו ביציאתו הן לפי הסהמ"צ, והן לפי ס' היד.

מיהו אפ"ל עפ"י מ"ש בס' משנת יעבץ (מועדים סי' ל"ח) דהא דקידוש יו"ט לדעת הרמב"ם הוא מה"ת, ה"ז מדין קידוש של שבת, וכמ"ש הטעם שכולן שבתות ה' הן, כי גם יו"ט אקרי שבת, והרי זה בכלל זכור את יום השבת לקדשו, וזהו הטעם שהרמב"ם הביא נוסח הקידוש של יו"ט לא בהל' יו"ט אלא בהל' שבת (פכ"ט הי"ח-ט) כיון דכ"ז הוא מצד דין שבת עינ"ש בארוכה, ולפ"ז אפשר לומר דגם לדעת הרמב"ם ליכא חיוב מדאורייתא להזכיר קידוש ושבח של שבת ביציאתו כשחל ביו"ט, כיון דבענין זה גם יו"ט נחשב כשבת.

ו. ה) במ"ש בהערה 33 דאולי י"ל דסב"ל להרמב"ם בס' היד דהמ"ע מן התורה הוא רק עצם הדבר "לקדש את יום השבת בדברים", אלא דרבנן קבעוהו בכניסתו ויציאתו כו' אלא שכמובן שבזכירתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה מקיים המ"ע של תורה דזכירת קידוש היום, ע"ד מלאכה בחוה"מ דאסור במלאכה מה"ת אלא דחכמים קבעו איזו מלאכות אסורות עינ"ש, לכאורה הפי' הוא דזהו בגדר "מסרן הכתוב לחכמים" שהם יפרשו כוונת התורה, ע"ד שהוא לגבי חוה"מ, הנה בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' ק"ח) כתב דבקרא כתיב "זכור את יום השבת לקדשו" ולא חליבה התורה אלא זכור בפה, ומה שאמרו חכמים זכרהו על היין בכניסתו וכו' הוי בכלל "מסר הכתוב לחכמים" עינ"ש, ואי נילמא דגם אמירת קידוש ביציאתו ה"ז מצד דכך קבעוהו רבנן, א"כ מאי שנא דבענין הבדלה לא הזכיר הרמב"ם דזהו מדברי סופרים, כמו שהזכירו בהל' ו' לענין קידוש על היין, (ונמצא דאי נילמא כהרמ"ע מפאנו (בדעת הרמב"ם) משמע דהבדלה הוא מה"ת ממש).

ועי' בר"ן ריש פרק בתרא דיומא לענין שאר עינויים ביוהכ"פ שכתב ז"ל: דכולהו מדאורייתא נינהו אלא דכיון דלאו בכלל עינוי דכתיב בקרא בהדיא, באורייתא נינהו אלא מריבויה דשבתון אתו וכדאיתא בגמ', קילי טפי ומסרן הכתוב

לחכמים והם התירו כפי מה שראו כו' וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' שביבת עשור דהוה דאורייתא עכ"ל. ושם לא הזכיר הרמב"ם דהוה מדברי סופרים אלא מפל השמועה עיל"ש. ועל' במ"מ שם דהוה דברי סופרים, ואכתי לל"ע בזה.

ז. (ו) במ"ש בסעי' ו' שזה מודגש בהדין שכתב הרמב"ם ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר כו' שמהמשך וההשוואה ללפני זה דאם לא קידש בלילה מקדש והולך כל היום כולו, דמשמע שהם בגדר אחד, דאינו מצד תשלומין, אלא שגם ימים אלו זמנו הוא עיל"ש.

יש להעיר דבנוגע להבדלה בג' ימים אחר השבת כתב הפמ"ג (סל' רצ"ו משבצות זהב ס"ק ז) דאף להסוברים שהבדלה היא מן התורה, מ"מ מה שמבדיל עד יום רביעי הוא מדרבנן, עיל"ש (מובא באנצקלופדיה ע' הבדלה ע' פ"ט) (ואפ"ל כן גם לפי הביאור שבהשיחה, כי סו"ס המצוה דאורייתא מתקיימת רק בשבת גופא או סמוך אצלה ולא בשאר הימים) משא"כ בנוגע לקידוש דאם לא קידש בלילה מקדש והולך כל היום כולו ה"ז מדאורייתא, וכפי ששמע בשאלתות דברים סל' קס"ו "מי אמרין בכניסתו אמר רחמנא וכיון דלא קדיש באורתא לית לי' תקנתא, או דילמא שבת אמר רחמנא" עיל"ש, ועל' גם בב"ח סל' רע"א (בד"ה ומ"ש ואם) בדעת הרמב"ם דקידוש זמנה כל השבת, אלא דעיקר המצוה לקדש מיד כשקידש היום עיל"ש. (ואף דבגמ' פסחים קה, א, פשיט קידוש מהבדלה, דכשם שבהבדלה מבדיל אח"כ כן הוא בקידוש עיל"ש, וא"כ איך אפ"ל דחלוקים הם, מ"מ אפשר לומר דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון, וכיון דמצינו דרבנן תיקנו דמקדש אחר השבת מובן דכן הוא בדאורייתא לענין קידוש) וראה גם בארוכה בשולל האדרת סל' ל"ב שהאריך דלדעת הרמב"ם הוי קידוש כל היום מדאורייתא, נמצא לפי"ז דאינם ממש בגדר אחד, דזהו מדאורייתא וזהו מדרבנן, מיהו אכתי אפ"ל שהם בגדר אחד לענין זה דגם בהבדלה אי"ז בגדר תשלומין אלא דתיקנו רבנן דעצם הזמן אז הוא המחייב וכדהאריך בענין זה בהשדה חמד שצולין בהערה 42.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ח. בלקו"ש פ' בשלח ש.ז. מבאר בסעי' ה' ענין העונג שבמן. ובהערה 40 מבאר דזה שהי' לבן מורה על פשיטות

שלמעלה מצבע, "וכזרע גד" היינו כפרש"י "ולענין העגול" שעגול מורה על דבר שאין לו תחילה וסוף. ע"כ.

הנה ידוע דיש כמה הנהגות בסעודת שבת שהם לזכר המן שירד במדבר, כגון ברכה על לחם משנה, שהחלות יהי' מכוסות מלמעלה ולמטה כמו המן שהי' מונח בקופסא, ועוד.

ויש להעיר גם מס' המטעמים ס"ק קכח שכותב: טעם שאוכלין בשבת פשטידא שקורין כעיגול ("קוגל") זכר למן משום שנא' והמן כזרע גד ופירש רש"י עגול כזרע גידא והוא היל' לשד השמן, ע"כ.

מובן מזה, איך שמנהג ישראל זה יש לו טעם פנימי (ענין הפשיטות) שנת' בהערה הנ"ל.

הרב מיכאל לוזניק  
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -  
מיאמי פלארידא

ט. בגליון האחרון הביא הרב אי"ב גערליצקי הערה בלקו"ש חלק ט"ז פ' וארא (ה) הערה 12 שתוכנו אשר גם ר' אבהו שסובר ד"לא לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע - גדר ההנאה שאסרה תורה הוא שלא יהא בו היתר אכילה".

והבין הרב הנ"ל אשר גם ר' אבהו דס"ל דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל וכו' - משמעות הקרא הוא שלא יהא בו היתר אכילה ועל יסוד זה רצה לבאר התו' בדף כ"א ע"ב ד"ה כל מקום (אשר לאחר כל הנ"ל עדיין צ"ע ואכ"מ).

אמנם כד דליקת שפיר בלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א תמצא דאינו כמו שכתב הרב הנ"ל, וז"ל ההערה הנ"ל "שגם לר' אבהו (ד"לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד הנאה במשמע)" גדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה" ומובן שפיר דאין פירושו שגם לר' אבהו משמעות הכתוב הוא שלא יהא בו היתר אכילה - אלא פירושו הוא דמשמעות הקרא הוא דגם הנאה הוא אסור ולאחר שכבר ידעינן דאסור בהנאה גדר ההנאה דאסרה תורה (היינו איזה

הנאה אסרה תורה כשאמרה לא יאכל לא תאכלו וכו' (מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א בשם השד"ח) דגדרה הוא) שלא יהא בו היתר אכילה.

וביאור הדבר הוא: הרי הערה זו בא בהמשך למובא בפנים דיש ב' אופנים ללמוד הגדר של איסור הנאה - א' הנאה המביא לידי אכילה שבכללה הוא כל ההנאות שהוא מרויח מזה שזה מביא לידי אכילה שהרי לוקח בדמים דבר מאכל ב' הנאה בדבר שאינו מרויח - לדוגמא להאכיל דבר איסור לכלבי הפקר שאין בזה שום רוח שע"ז יכול לקנות דבר מאכל.

ומבאר החילוק בין שני האופנים דתלוי עד כמה מגעת האיסור חמץ בחומר ועצם הדבר - באם האיסור הוא רק על התואר והציור של החפצא אז האיסור הוא רק על ההנאות השייכות לאיסור האכילה (היינו המביא לידי אכילה) ברם אם האיסור הוא על עצם הדבר אז האיסור חמץ הוא על העצם החמץ היינו כל ההנאות אפי' אם אינו מביא לידי אכילה.

וע"ז מוסיף בהערה דגם ר' אבהו (דבמשמעות הקרא אינו משמע שלא יהא בו היתר אכילה) גדר של ההנאה הוא שלא יהא בו היתר אכילה שהרי הא דהנאה גדרה הוא שלא יהא בו היתר אכילה אינו צריך קרא מיוחד אלא זה תלוי בגדר ותוקף האיסור (כנ"ל אם הוא על העצם הדבר או על הציור) וא"כ יכול להיות דהגם דמהפסוק אינו משמע דוקא שלא יהא בו היתר אכילה מ"מ באם כללות שיטתו הוא דאיסור ההנאה של חמץ הוא רק על הציור אז גדר ההנאה הוא שלא יהא בו היתר אכילה.

ולפי הנ"ל נמצא דבשאר איסורי הנאה אינו מוכרח דר' אבהו סובר דגדרה הוא שלא יהא בו היתר אכילה (שהרי זה תלוי איך לומד האיסור הנאה שם אם הוא רק על הציור או גם על החומר) אבל לפי מ"ש הרב הנ"ל נמצא דבכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו מוכרח שאיסור ההנאה שלה גדרה הוא רק שלא יהא בו היתר אכילה וצ"ע אם אכן כן הוא לר' אבהו בשאר איסורי הנאה - דגדרה הוא רק שלא יהא בו היתר אכילה (דבשלימא בחמץ ישנו ראי' דר' אבהו סובר דהאיסור הוא רק על הציור (כנ"ל מהא דצריך לימוד מיוחד שאסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר) אבל שאר איסורים מנ"ל דהאיסור הוא רק על הציור).

הרב יצחק קללין

- תושב השכונה -

## ש ל ח ו ת

י. בהתוועדות דש"פ בא שיחה ראשונה (וכן עוד כמה פעמים) הסביר כ"ק אדמו"ר שליט"א דיוק חז"ל "כל מלאכתך עשוי" - מלאכתך דייקא, אבל מלאכת שמים הרי אדרבה בשבת צ"ל עמל בעבודת ה'.

וראיתי בצידה לדרך פ' יתרו עה"פ ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, וז"ל:

ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך פירש הרב הגדול ר"א שלי' ששת ימים תעבוד עבודת הש"י תחלה ואח"כ ועשית כל מלאכתך כי כל תורה שאין עמם מלאכה סופה בטילה אבל ליום השביעי כולו לה' אלהיך לא תעשה בו מלאכה שלך אבל עבודת הש"י תעבוד גם בשבת עכ"ל וכבר קדמוהו בפירוש זה רבינו בחיי ז"ל בשם הרמב"ם ז"ל. עכ"ל.

והנה במ"ש שכבר קדמוהו רבינו בחיי בשם הרמב"ם - ז"ל הבחיל:

ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. יאמר: כל הששת ימים אפשר לך שתעבוד את השל"ת עם עשית כל מלאכתך, כענין האבות שהיו עובדים את הש"י עם עבודת המקנה ושאר ענינים הגופניים, אבל ליום השביעי שבת, כולו יהי' לה' אלקיך, לא תעשה בו מלאכה כלל, זה שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל. עכ"ל.

ונראה שיש הבדל קצת בין פי' הבחיל ופי' הר"א, דלפי הבחיל "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" אינו ענין של ציווי, רק "היתר", "אפשר לך שתעבוד את השל"ת עם עשית כל מלאכתך". וע"ז מסלים שביום השבת אין היתר זה, "לא תעשה בו מלאכה כלל" (אבל אין מודגש בו החיוב של עבודת ה' ביום השבת, ומ"ש "יום השביעי שבת כולו יהי' לה' אלקיך" הוא רק מפני שאין "מלאכה כלל" בשבת).

אבל לפי' הר"א הרי מ"ש "ששת ימים תעבוד ועשית גו" הוא בדרך ציווי, וכמו שמדייק דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, והיינו שבששת ימי החול יש שני ציוויים: תעבוד - עבודת הש"י, (ב) ועשית כל מלאכתך. וע"ז ממשיך דביום השביעי "לא תעשה בו מלאכה שלך אבל עבודת הש"י תעבוד גם

בשבו". זאת אומרת, שרק "ועשית כל מלאכתך" נתמעטה ביום השבת אבל לא החיוב ד"תעבוד" (שכנ"ל נאמר דרך ציווי). ונמצא שיש ציווי לעבוד עבודת הש"ת בשבת. והן הן דברי הש"ח.

הרב יעקב ליב אלטיין  
- תושב השכונה -

יא. בענין מה שלע"ל הצמצום יאיר, הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א לפני כמה חדשים דאינו מובן הפשט בזה, דבשלמא מה **שהחושך** יאיר הר"ז מובן לפי הדיעה דחושך בריאה בפ"ע (וכ"ה ע"פ דא"ח) ממילא יתהפך ענין זה לענין של אור, משא"כ באם הוא העדר האור בלבד הרי לא שייך שהוא עצמו יאיר כיון שאין הוא דבר בפ"ע שיתהפך, וענין להאיר את החושך כאן הוא לדחות את העדר האור ע"י האור (להאיר את החושך בפשטות). וא"כ לכאורה גם ענין הצמצום הוא סילוק והעדר האור בלבד, וא"כ מה שייך בזה שיתהפך הצמצום. עכ"ד.

ולכאורה צלה"ב מה הקושי כאן, דהרי כח הגבול הו"ע בפ"ע באלקות והיא גם ע"ד בריאה בפ"ע, וכמבואר בכ"מ. וכן ענין הצמצום עצמו משמע לכאורה בהמשך תער"ב במאמר שאליו ציין כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין הנ"ל בקונ' כ"ף מרחשון, שהו"ע בפ"ע ואין הוא רק העדר האור, וכמו שכותב "הצמצום היינו התגברות **כח ההעלם** על כח הגילוי (וכמבואר עד"ז בד"ה חסידים ואנשי מעשה עת"ר) והרי כח ההעלם הוא בריאה בפ"ע כדמוכח (גם) להלן. וכן מבואר שם דכמו שרצון העצמות שיהי' ענין הגילוי, כמו"כ רצונו בענין הצמצום וכו'.

אמנם יש לציין להמבואר במאמר ד"ה "והנה בכדי להמשיך כו" עטר"ת בקטע ש"אצ"ל" (סה"מ - ליקוט עמ' קיט) לאחר שאומר "והאמת הוא שהחושך הוא ברי' בפ"ע" כותב: ולא רק העדר האור כו' ומ"מ בשרש שרשו בעצמות א"ס י"ל שזהו רק בחי' **העדר** והיינו מה שביכלתו שלא להאיר. . . דענין היכולת שלא להאיר הגם שמזה הוא שנמצא כח ההעלם דהיינו כח הגבול **ומזה הוא ענין הצמצום** כו' מ"מ בעצמותו כבי' אין זה כח העלם כו' כ"א יכולת דהעדר הגילוי כו' וכמש"ל ובהתגלות הנה החושך הוא בריאה בפ"ע" עכ"ל.

ומכאן יש להוכיח לשני הצדדים (לכאורה), א) דבכללות לפה"צ כל האורות והגילויים הם רק בבחי' יכולת וכח וכו' ולא ענין בפ"ע. וממילא גם החושך אינו ענין בפ"ע אלא יכולת או כח (העדר הגילוי. ב) יש להוכיח אדרבא, דהרי כותב דהגם שנמצא ממנו כח ההעלם והצמצום כו', ר"ל וא"כ הרי כח הגבול והצמצום הם בריאה בפ"ע, ומדוע היכולת אינה בריאה בפ"ע? לא קשיא לפי שדוקא היכולת הוא בבחי' העדר האור משא"כ כח הגבול כו'.

אמנם יש לחלק בין כח הגבול לצמצום הנמצא מזה (וכפי ששמעתי ביאור בזה) דכח הגבול הוא אמנם בריאה בפ"ע, משא"כ עצם ענין הצמצום, לא הכח לצמצם כו' ולא ענין הצמצום, ולא מה שבא כתוצאה מהתגברות כח ההעלם על כח הגילוי וכו'. אלא פעולת הצמצום עצמה הי' בפשטות היא העדר, וע"ז היא קושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א\*. ועפ"ז אתי שפיר, דהן אמת שכל הגבול וכו' הם בריאה בפ"ע כפי ששמע מכל"מ וכנ"ל, ודאי שמזה הוא שנמצא הצמצום, ואעפ"כ פעולת הצמצום עצמה היא ענין של העדר. והרי לא כתוב שכל הגבול יתהפך (ולכאורה גם אין ענין בזה, דאדרבא הרי"ז משלימות העצמות) אלא החידוש הוא שחושך הצמצום שהוא תנועה של העדר (התעלמות) בלבד, והוא המקור לכל הצמצומים אח"כ - הוא עצמו יאיר. וכ"ה בכל הדרגות שאח"כ, דאתהפכא חשוכא לנהורא הלינו ההעלם והסתר עצמו והתחתון ממש, וזדונות דוקא כו'. נמצא מכ"ז דהצמצום אינו דומה לא לפניו ולא לאחוריו, דכך שהם בבחי' מציאות (וענין העדר דיכולת זהו ענין אחר, דאי"ז תנועה דהעדר כ"א חלק מיכולת העצמות שהיא בבחי' פשיטות ואינם ב' קוין ביכולת כידוע) משא"כ הצמצום היא המצב היחיד דכל סהשת"ל דלפה"צ ואח"ה"צ, שהוא רק בבחי' העדר. (ולפי"ז מה שהצמצום הוא התגברות כח ההעלם על כח הגילוי כמובא לעיל, הרי"ז רק תוצאה מפעולת הצמצום עצמה שהיא העדר הבל"ג ועי"ז נתגלה כח הגבול) וע"ז הקושיא דמילא שאר הענינים שאחר הצמצום אחר ההעדר,

\* כן הי' כמעט מפורש לשון כ"ק אדמו"ר שליט"א, ועי' הלשון בהנחה (ש"פ וירא כ"ף חשון תשמ"ז): אמנם, ענין הצמצום - אינו מציאות בפ"ע, כי אם, צמצום והעדר האור, וא"כ, אינו מובן: כיצד שייך לומר שהצמצום עצמו יאיר, כאמור, אם הוא מאיר, במה הוא ענין של צמצום.

דהיינו **בריאה** בפ"ע, מובן ששייך שיתהפך, לפי דחושך הוא בריאה בפ"ע, משא"כ ענין הצמצום עצמו **שקודם** הבריאה (כולל בריאה בפ"ע) ה"ה ענין של העדר בלבד, וא"כ אין שייך שהצמצום עצמו יאיר. ואף שגם כל הצמצומים דסהשת"ל הם עצמם העדר, אפ"ל דשונה צה"ר משאר הצמצומים, בכך שהוא צמצום על אור הבל"ג טרם התגלות כח ההעלם, ואדרבא הצמצומים מגלה את כח ההעלם, משא"כ שאר הצמצומים שאחר צה"ר ה"ה **חלק** מכח ההעלם (שנתגלה אחר הצמצום) ולכן הם בריאה בפ"ע.

וע"ד הדרוש (שבחסידות) יש לקשר זה עם המבואר בכ"מ דענין הצמצום הוא בכח העצמות דוקא (ראה ד"ה מן המיצר תרמ"ח, וד"ה וידבר גו' אנכי ה' תרס"ו) דע"פ כ"ז הרי"ז מובן, לפי שב"גילויים" האט דאס ניט קיין ארט, ענין של העדר בלבד, ע"ד המבואר בענין התהוות היש הגשמי שהוא דוקא בכח העצמות, לפי שאין לו עילה וסיבה, וממילא אין הוא יכול להתהוות ע"י ה"גילויים", לפי שכל ענין הגילויים הוא אדרבא שיתגלה בזה מקור וסיבה כו' כמבואר במ"א, ולכן התהוות היש הוא דוקא בכח העצמות שאין לו עילה וסיבה. **ועד"ז** י"ל בעניננו דענין הצמצום שונה מהכל בכך שהוא העדר בלבד וזהו נגד כל סהשת"ל לפה"צ ואחה"צ, דלפה"צ הכל הוא בבחי' אורות וגילויים והמשכות כו' עד למעלה מעלה עד אין קץ (וכל ענין ההעדר וההעלם שם הוא בגלל העצמיות של האור בעילוי אחר עילוי, ולא ענין של צמצום) ואחה"צ הכל הוא בבחי' מציאות עד למטה מטה עד אין תכלית שהכל הם נבראים ובריאה בפ"ע כו' וכן ענין הצמצום הו"ע שאין לו סיבה והסברה שהרי הוא שונה לגמרי מכל סהשת"ל. ולכן הוא בכח העצמות דוקא. (ויש לקשר שני הענינים, דהתהוות היש הוא דוקא ע"י העדר הגילוי והצמצום כמבואר בכ"מ).

ועפ"ז יומתק ג"כ מדוע ענין הפיכת הצמצום לאור הוא בכח העצמות (ראה קונ' כ"ף מרחשון ש.ז.) לפי שכל ענין הצמצום הוא בכח העצמות וממילא גם התהפכותו יכול להיות ג"כ רק בכח העצמות.

א. הכהן

- כפר חב"ד -

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

---

יב. פרשתינו כא, יג רש"י ד"ה והאלקים אנה לידו - זימן לידו ל' (תהלים צא) לא תאונה אליה רעה (משלי יב) לא יאונה לצדיק כל און (מ"ה ה) מתאנה הוא ל' מזדמן למצוא ל' עלה עכ"ל. א) מדוע צריך רש"י להביא את המלים והאלקים לידו מן הפסוק? ב) מדוע צריך רש"י להביא את התיבה לידו עוד הפעם בפירושו. ג) מדוע צריך רש"י להביא ג' ראיות הלא מספיק אחד? ד) מדוע לא מביא רש"י הפסוקים בסדר שהם כתובים בתנ"ך?

הת' א. קרעמער  
- תלמיד במתיבתא -

יג. בפסוק (כא, יח): וכי ירליבון אנשים והכה איש את רעהו וגו'.

עלין בפרשת תצא בפרש"י ד"ה כי יהי' ריב (כה, א): סופם להיות נגשים אל המשפט אמור מעתה אין שלום יוצא מתוך מריבה מי גרם ללוט לפרש מן הצדיק הוי אומר זו מריבה, עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש רש"י שם בד"ה כי ינצו אנשים (כה, יא): סופן לבא לידו מכות כמו שנאמר מיד מכהו אין שלום יוצא מתוך ידי מצותא, עכ"ל.

ולפי זה צריך להבין, למה לא פירש רש"י כעין זה בפרשתינו. שהרי מה שכתוב: וכי ירליבון אנשים הוא לכאורה מיותר. והי' יכול לכתוב: וכי יכה איש את רעהו (1).

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

---

(1) בפ' תצא שם התוצאות אינם נוגעות ישר אל הרוב בין בפסוק כה, א מ"ש ונגשו אל המשפט שהמדובר הוא אודות מלקות בב"ד וכן בפסוק כה, יא וקרבה אשה האחד וגו' וקצותה את כפה יכול לאוקמי בלי "כי ינצו אנשים". ולכן צריך רש"י לפרש המשך הכתובים, משא"כ כאן ה"ז תוצאה ישירה כי ירליבון

בפרשתינו (כא, כ-כא) וכלי לכה לאיש את עבדו וגו' ומת תחת ידו נקם ונקם, אך אם יום או יומיים יעמד לא יקם כי כספו הוא.

וצלה"ב: ע"ד שאם לא מת מיד, פטור הוא משום ש"כספו הוא" א"כ, מדוע לא נאמר שאם מת מיד ג"כ יהי' פטור משום שכספו הוא, ומדוע הדין שנקם ונקם (מיתת סניף כפרש"י). (2)

הרב מיכאל לוזניק  
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -  
מיאמלי פלארידא

יד. בפירש"י ד"ה ונגפו (כא, כב): אין נגיפה אלא לשון דחיפה והכאה כמו (תהלים צא) פן תגוף באבן רגלך. (ירמ' יג) ובטרם יתנגפו רגליכם. (ישעי' ח) ולאבן נגף, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) למה צריך לג' ראיות.

(ב) למה מביאם בסדר הזה.

(ג) למה אין רש"י מביא ראי' ממה שכתוב בפרשתינו (כא, לה): וכלי יגף וגו'. ועילין שם ברש"י: . . שאין נגיפה אלא ל' מכה.

ואולי אפשר לתרץ שהיות שבפסוק זה כתיב: . . ומת יכולים לטעות ולומר שלשון נגיפה הוא לשון למיתה.

ואולי בזה יתורץ גם כן למה אין רש"י מביא ראי' ממה שכתוב בפרשת ורא (ז, כז): . . נגף את גבולך וגו'.

-----  
אנשים והכה איש את רעהו, ואין שום קשיא שרש"י צריך ליישבו ולפרשו.

(2) לכאו' בכל אלו וכיובא בזה קשה קצת לשאול בטעם דיני התורה.

שעילין שם ברש"י וז"ל: מכה וכן כל לשון מגפה אינו לשון מיתה אלא לשון מכה וכן ונגפו אשה הרה אינו לשון מיתה וכן ובטרם יתנגפו רגליכם פן תגוף באבן רגלך ולאבן נגף.

דהיינו שלולי פירוש רש"י היו יכולים לפרש שלשון נגף הכתוב בפסוק זה הוא לשון מיתה.

ויש להעיר שגם כאן מביא רש"י הג' פסוקים שמהם הביא ראי' בפרשתינו, אבל בסדר אחר, דהיינו מירמי', תהלים וישעי'.

אבל גם סדר זה הוא שלא כפי הסדר שהי' ראוי לכאורה להביאם, דהיינו: ישעי' ירמי' ותהלים.

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

טו'. כא, כג-כה - ונתתה נפש תחת נפש, עין תחת עין, שן תחת שן וגו' חבורה תחת חבורה.

מפרש"י בד"ה ונתתה נפש תחת נפש רבותינו חולקין בדבר יש אומרים נפש ממש ויש אומרים ממון אבל לא נפש ממש. בד"ה עין - סימא עין חבירו נותן לו דמי עינו וכו', וכן כולם ולא נטילת אבר ממש כמו שדרשו רבותינו בפרק החובל (ב"ק פ"ד).

והנה במס' ב"ק מובא כו"כ טעמים, מדוע אין לפרש נטילת אבר ממש, אלא ממון.

ויש להעיר מהנמוקי יוסף על הר"ף על גמ' הנ"ל (ב"ק פ"ד) שמקשה דאיך אפשר לבטל כתוב מפורש בתורה ע"פ גזירה שוה שעושים מעצמם? ומבאר דהדין כשלעצמו ידוע ומקובל הי' מקדמת דנא ממילא אין בגזירה שוה שלפנינו, אלא אסמכתא בלבד.

בסגנון אחר - היסוד לדין זה הוא משום שכן הי' מקובל לחכמים דין זה, והגזירה שוה באה רק לחזק דין הנ"ל. וכפי שמפ' האבן עזרא "והכלל שלא נוכל לפרש את מצוות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קבלנו

התורה מהאבות, כן קבלנו התורה שבע"פ אין הפרש ביניהם".

אבל לאחר כל זה: ידוע מכו"כ שיחות שאין דרך רש"י לבאר את ההלכה אלא את הפשט (3), ולפעמים אף אם זה לא כהלכה.

ובנדו"ד: מהו ההכרח לפרש שאין זה נטילת אבר ממש, שהי' צריך לפרש מה שפירש. והלא הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג', מא פירש עין תחת עין ממש ולא ממון, ומבאר: ואל תטריד עיניך בהיותנו עונשין ממון, כי הכוונה הנה לתת סיבת המקראות, ולא סיבת דברי התלמוד. ועם כל זה יש לי במה שאמת בו דעת ישמע פנים בפנים.

וראה במפרשים על המורה מה שאמרו כגון רבי שם טוב: אנה פנה רבינו ומאורנו וכו' השם הטוב יכפר בעדו ובעדנו".

וכן בהלכות חובל ומזיק פ"א, ה"ג - "ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה". אלא משום קבלה אין מענישים את האדם הזה כ"ראוי" אלא בממון. עכ"פ, מובן דפי' הפשוט של הפסוק היא נטילת ממון, וכפי שפי' הרמב"ם, וכן נוהגים בכמה ארצות ערביות כך. אי"כ מה הכריח את רש"י לפרש, לא כפשוטו? ואולי הוא מפני שהבן חמש, לא ראה בחייו, אף אדם, שנענש באופן של עין תחת עין, לכן רש"י מפרש לבן חמש למקרא איך פסוק זה מתאים עם מה שרואה הבן חמש למקרא בחייו.

\*

טז. כא, כח - בד"ה ולא יאכל את בשרו, לאחר פירושו אומר זהו מדרשו ופשוטו כמשמעו וכו'.

וצלה"ב מהו הצורך להביא את מדרשו? וכן מדוע נאמר לפני פירוש כפשוטו?

וכן בפרק כג, בד"ה ולא תענה על ריב לנטות לאחר פירשו מפרש ואני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו?

-----  
(3) אולי זהו רק כשיש מחלוקת או ס"ד וכיו"ב משא"כ כאן דכ"כ פשוט ומקובל דא"א לפרשו באו"א, (וע"ד מ"ש בסוף הענין).

ויש עוד כו"כ, שמעדיף רש"י להביא לכל לראש את הפירוש לפי הלכה, מדרש ורק אח"כ כפשוטו.

וצלה"ב אם יש טעם כללי מדוע מוצאים דרך זה בפרש"י בפ' משפטים, או יש לומר דכל פסוק, הוא ענין בפני עצמו, וצריכים לדון את זה לפי ענינו, ויוצא שיש טעם פרטי לכ"א, מדוע מביא קודם את הפירוש לפי ההלכה, ואח"כ לפי הפשט.

\*

יז. כא, כט - ואם שור נגח מתמל שלשם והועד בבעלו וגו' ובפסוק כח כתיב - כי יגח שור את איש וגו' ומת סקול יסקל השור וגו'.

וצלה"ב כקושיית הגמ' - אם חייב השור סקילה לאחר פגם א', אם כן איך אפשר שיהי' נדון שיהי' מועד? ומובא כו"כ תירוצים לשאלה זה כגון שברח מבית דין לפני שסקלוהו, ועוד. אבל הקושיא היא, דמכיון ששאלה זו נתעוררה אצל הכן חמש, מדוע לא הביא רש"י עכ"פ תירוץ א', איך אפשר מצלאות זה (4)?

\*

וצלה"ב - טעם ר' ישמעאל נת' במכילתא - בא וראה רחמיו של הקב"ה על בשר ודם, שאדם קונה עצמו בממון מידי שמים.

ולכאורה (5) טעם זה מובן בפשטות. אבל טעם ר' עקיבא הוא לא משום סברא אלא משום לימוד מיוחד [ב"ק מ, א, - נאמר כאן ככל אשר יושת עליו ונא' לעיל כאשר ישית עליו בעל האשה מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק]. ז.א. דאף לפי ר"ע

-----  
(4) בפש"מ מובן בפשטות שנגח ג' פעמים ולא תפסוהו.

(5) בפש"מ מובן סברת ר"ע דצריך לשלם לניזק מה שהזיקו כמו נפש תחת נפש - דמי ולדות!

מצד הסברה ה' מסכים שליטת ר' ישמעאל ורק מצד הלימוד ס"ל בדניזק שלימינו, א"כ כשלומדין פשש"מ מה מקום לביאור של ר' עקיבא? .

הרב מיכאל לוזניק  
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -  
מלאמי פלארידא

יח. בפירש"י ד"ה או בן יגח (כא, לא): בן שהוא קטן, עכ"ל.

ובד"ה (שאחר זה) או בת: שהיא קטנה וכו', עכ"ל.

ובד"ה אם עבד או אמה (כא, לב): כנעניים, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) למה בד"ה הראשון העתיק רש"י גם תיבת "יגח" מן הכתוב, משא"כ בד"ה השני לא העתיק תיבה זו מן הכתוב.

(ב) בד"ה השני אומר: "שהיא קטנה", ואינו אומר: "בת (שהיא קטנה)". משא"כ בד"ה הראשון אומר: "בן (שהוא קטן)".

(ג) בד"ה השלישי כולל רש"י עבד ואמה בד"ה אחד, ומפרשם.

וצריך להבין למה לא עשה כן רש"י גם בנוגע ל"בן ובת". דהיינו, שה' לו להעתיק בד"ה אחד תיבות "או בן" או "בת", ולפרש: "קטנים".

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

יט. כב, ג - בד"ה חיים שנים ישלם מפרש"י ולא ישלם לא מתים אלא חיים או דמי חיים.

וצלה"ב מה לא מובן בפסוק ע"פ פשט, שיש צורך להביא דבר הלכה? ומדוע מצרף תיבת חילים ששייך אלפני זה (יש אתנחתא מתחת חילים), לתיבת "שנים ישלם"? (6)

הרב מיכאל לוזניק  
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -  
מיאמי פלארידא

כ. בפירש"י ד"ה וגר לא תונה (כב,כ): אונאת דברים, עכ"ל.

עיינן בפרשת קדושים (יט, לג) בפירש"י ד"ה לא תונו וז"ל: אונאת דברים לא תאמר לו אמש היית עובד עבודת כוכבים ועכשיו אתה בא ללמוד תורה שנתנה מפני הגבורה, עכ"ל.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י בפרשתינו מהו האונאת דברים, על דרך שפירש בפרשת קדושים.

\*

בפירש"י ד"ה כי גרים הייתם (שם): אם הוניתל אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת מוס שבך אל תאמר לחברך. כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) למה אומר רש"י: "...יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת".

הרי בפסוק כתיב: "...כי גרים הייתם וגו'". ובהתאם לזה ה"ל לו לומר: "...אף אתה גר הייתם וגו'". ובהתאם לזה ה"ל לו לומר: "...אף אתה גר היית. וכמו שרש"י בעצמו אומר: "...מוס שבך וכו'".

-----  
(6) דמלת חילים לכאו' מיותר וע"ז מפרש רש"י וכו'.

ב) רש"י פירש בד"ה וגר לא תלחץ (כג, ט): בהרבה מקומות הזהירה תורה על הגר מפני **ססורו רע**, עכ"ל.

שלפי זה מובן לכאורה, שפירוש של גר בפסוק שלנו (שהוא **אחד** "מהמקומות שהזהירה תורה על הגר") הוא אדם שעבר מאמונת הגוים לאמונת ישראל (ססורו רע).

ואם כן צריך להבין מה שרש"י אומר: "כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם".

הרי **אין זה** הפירוש של גר בפסוק זה לכאורה.

ג) למה אומר רש"י: "כל לשון גר וכו'" הרי יש עוד פירוש לגר. והוא אדם **שלא** בא ממדינה אחרת, אבל עבר מאמונתו לאמונה אחרת.

ד) בפרשת חיי שרה כתיב (כג, ד): גר ותושב אנכי עמכם וגו'. ולמה לא אמר רש"י שם: "כל לשון גר וכו'".

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

כא. בפרשתנו (משפטים) כג, ח - בפסוק "ושחד לא תקח כלי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים" - וברש"י "ושחד לא תקח - אפילו לשפוט אמת וכ"ש כדי להטות את הדין שהרי כדי להטות את הדין נאמר כבר (פסוק ו' - המעתיק) לא תטה משפט". "יעור פקחים - ואפילו חכם בתורה ונוטל שוחד סוף שטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו ויכהה מאור עיניו".

בפסוק זה ישנם כמה קושיות:

על כללות הפסוק יש להקשות - כפי שמקשה בלקו"ש חכ"ג שיחה א' לפ' שלח - הפסוק בעצמו מעיד שהמדובר הוא אודות "פקחים" "צדיקים", ומכיון ש"תורת אמת" מתארם בשמות אלו ודאי שאמת הוא לאמיתתו, וא"כ מה שייך אצלם בכלל הענין ד"שחד" - המנוגד ל"פקחים" "צדיקים", שהרי אם שייך הם ל"שחד" אין הם "פקחים" ואין הם "צדיקים"?

[בלקו"ש שם מבואר ששחד (אין עניננו לקיחת כסף

וכד', אלא) ענינו שאינו חושב אודות הענין איך שהוא באמיתותו, מכיון שחושב הוא אודות מציאותו, ולכן צריכים ה"באווארעניש" גם אצל "פקחים" ו"צדיקים", מכיון שכשהדין נוטה הדין וכו' מצד שחד, לאו דוקא שבשעת מעשה יודע הוא אמיתית ההלכה וכו' ומצד לקיחת שחד וכו' עושה היפך מה שיודע הוא לבד כההלכה, אלא שהוא בעצמו רואה מלכתחילה באופן מוטעה, מכיון שהוא "משוחד", ולכן יתכן ענין זה אצל צדיקים, מכיון שבשעת מעשה אינם יודעים כלל שהם "משוחדים".

(ועיין שם העצה לזה ש"פקחים" ו"צדיקים" יובטחו שלא יהיו משוחדים שצריכים לזכור שהוא "שליח" ששלוחו של אדם כמותו - ששליח אין לו מציאות בפ"ע, אלא שכל מציאותו הוא מציאות המשלח. ובזה גופא "שליח של משה", שמשה רבינו הוא מדת ה"אמת": שמקושרים כל העת עם משה רבינו, אז מובטחים שלא יהיו משוחדים. עיי"ש אריכות הביאור).

אבל רש"י אינו מרמז על זה כלל].

גם ישנם הרבה דיוקים בפירש"י זה:

דברי רש"י בד"ה "יעור פקחים", מקורו הוא מהמכילתא, אבל שם הוא שונה לגמרי: לשון המכילתא הוא "ושוחד לא תקח שמה תאמר הריני נוטל ממון ואיני מטה את הדין ת"ל. כי השוחד יעור עיני חכמי' (בתורה אתה אומר או אינו אלא חכמים כשמועו) ת"ל יעור עיני פקחים אלו פקחי דעת שהם מטהרים ומטמאים מדעת עצמם מכאן אמרו כל הנוטל ממון ומטה את הדין אינו יוצא מהעולם עד שיחסר מאור עיניו, ר' נתן אומר עד שיהא בו אחד משלשה דברים הללו או טירוף דעת בתורה שיטהר טמא או שיטמא טהור או יצטרך לבריות או שיחסר מאור עיניו". היינו: שישנן שני דעות (בהמכילתא): א) שכל הנוטל ממון ומטה את הדין אינו יוצא מהעולם עד שיחסר מאור עיניו. ב) לאו דוקא שיחסר מאור עיניו, אלא עד שיהא בו אחד משלשה דברים הללו או טירוף דעת בתורה שיטהר טמא או שיטמא טהור או יצטרך לבריות או שיחסר מאור עיניו. היינו שלדעת ר' נתן כל הנוטל ממון וכו' מובטח שאינו יוצא מהעולם עד שיהי' בו אחד משלשה דברים הללו. ורש"י הרכיב שני דעות הללו בהמכילתא כדעה אחת, שכותב: "יעור פקחים - ואפילו חכם בתורה ונוטל שוחד סוף שתטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו ויכהה מאור עיניו" היינו דעה הראשונה

ודעה השני' יחד, ש(לפי שיטת רש"י) סוף א) שתטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו ב) ויכהה מאור עיניו. לא כשיטת אחד מן הדיעות הללו בהמכילתא.

מצד שני רואים שרש"י השמיט מדעת ר' נתן (שאחד מהשלש דברים הוא) שיצטרך לבריות (7)? וטעמא בעי.

גם צריכים ביאור על שינוי הלשון ברש"י שכותב "שתטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו", ובהמכילתא הלשון הוא "טירוף דעת בתורה". ורש"י מוסיף (ומפרש?) "וישתכח תלמודו" (8)?

עוד: ברש"י "ויכהה מאור עיניו". ובמכילתא - בין בדעה הראשונה שם ובין בדעת ר' נתן - הלשון הוא "שיחסר מאור עיניו". וגם כאן טעמא בעי.

\*

עוד צריכים להבין שינויי הלשונות ברש"י בפסוק זה מהפסוק בשופטים טז, יט כאן כתוב "ושחד לא תקח כל השחד

יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים". ובשופטים (שם) "...ולא תקח שחד כל השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים".

וכמה שינויים בזה.

על כללות השינויים (שהרבה מהם הוא ששם בשופטים מקצר

---

(7) לכאו' יצטרך לבריות אינו שייך למ"ש "יעור פקחים".

(8) אולי מפני שזה לשון כללי יותר ממ"ש במכילתא "לטהר טמא וכו'" דהא בכתוב כתוב רק בכללות "יעור" וא"כ פ' בפש"מ שישתכח תלמודו.

וכו') יש לומר ע"פ כללו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י (עלין גם בלקו"ש חיל"ז שיחה א' לפ' מצורע) שכשרש"י מפרש ענין שכבר פירשו אלא שיתכן שהבן חמש למקרא שכחו, חוזר על פירושו ובקיצור.

ישנו שינוי אחד שדרוש לכאורה בלאור רב, והוא: שבמשפטים מעתיק רש"י התיבות "יעור פקחים" ומפרש "אפילו חכם בתורה ונוטל שוחד סוף שתטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו ויכהה מאור עיניו". ובשופטים מעתיק רש"י התיבות "כי השחד יעור" ומפרש "משקבל שוחד ממנו אי אפשר שלא יטה את לבבו אצלו להפך בזכותו". שתוכנם של שני פירושי רש"י אלו שונים זמ"ז לגמרי.

בפשטות הביאור: שבמשפטים מפרש רש"י כפי שמעתיק מהפסוק "יעור פקחים", הלינו שמפרש מהו פירושו של "יעור" דייקא, ולכן מפרש מהמכילתא וכו'. משא"כ בשופטים מפרש רש"י כפי שמעתיק מן הפסוק "כי השוחד יעור", הלינו שמפרש תיבת "כי" הלינו שהוא דבר ודאי, ועל זה בא פירושו ש"אי אפשר שלא יטה את לבבו אצלו להפך בזכותו"... אבל הא גופא צריך ביאור למה בפרשתינו (משפטים) מצא רש"י לנכון (רק) לפרש "יעור" דייקא, ולא "כי" "אי אפשר שלא יטה את לבבו"...". (לאחר כתבי שורות אלו העיר לי חכ"א שיש לומר ששינוי זה הוא ע"פ שינוי הפסוק "פקחים" "חכמים" שבפקחים משמע שהמדובר הוא אודות ענין גשמי "יעור פקחים". משא"כ בנוגע לחכמים, ודו"ק).

(חלק זו של הקושיות באמת יוקשה להבן חמש כשיגיע לפרשת שופטים, ואגב אורחיה הנני מביאם כאן).

וצריכים ביאור עכהנ"ל.

הת' יצחק הומינר

- תלמיד בישיבה -

כב. כג. לג. - וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר ומפרש"י בד"ה בן אמתך - בעבד הערל הכתוב מדבר.

ה' וצלה"ב מה קשה לרש"י שצריך לפרשו, ולמאי נפק"מ אם ה' מדובר בעבד מהול? (9).

הרב מיכאל לוזניק  
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -  
מיאמי פלארידא

כג. בפירש"י ד"ה שלש פעמים וגו' (כז, יז): לפי שהענין מדובר בשביעית הוצרך לומר שלא יתעקרו שלש רגלים ממקומן, עכ"ל.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י זה בפסוק (כג, יד).

ומה שאמר השפתי חכמים וז"ל: דק"ל הא כבר נאמר וכו', עכ"ל. לא הבנתי היכן כבר נאמר.

\*

כד. בפירש"י ד"ה אשר הכנתי (כג, כ): "ומדרשו . . שבהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בהמ"ק של מטה", עכ"ל.

ענין בפירש"י בפרשת בשלח ד"ה מכוון לשבתך (טו, יז) וז"ל: מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה עכ"ל.

וצריך להבין (10) בשני המקומות אומר רש"י לכאורה ענין אחד, ואם כן למה משנה לשונו:

(ענין בלקו"ש חכ"א שיחה א' לפ' משפטים ובהערות שמעיר בנוגע לשינוי הלשונות ברש"י זה, אבל אינו מבאר בכתבו ש"אכ"מ" - המערכת).

כאן: בהמ"ק של מעלה.

שם: כסא של מעלה (11).

(9) ולכאורה בן אמתך הוא יהודי ממש וכנ"ל כא, ז-ט.

(10) ששם כתוב לשבתך.

(11) כי שם בא בהמשך למ"ש "בהר נחלתך שמדובר

כאן: של מעלה מכוון כנגד של מטה.

שם: של מטה מכוון כנגד של מעלה.

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

כה. בפרשתנו כג, לג רש"י ד"ה כי תעבוד וגו': "וגם מצלנו בהרבה מקומות אם משמש בלשון אשר כמו ואם תקריב מנחת בכורים".

וצ"ל: (א) למה לא ציין כאן לפ' יתרו כ, כב דשם מביא גם הדרש דר' ישמעאל. (ב) למה מעתיק רש"י התיבות תעבוד וגו' לכאן רש"י רק מפרש כי.

הרב אהרן חילריק  
- תושב השכונה -

כו. בפסוק (כד, א): ...ואהרן נדב ואכיהוא ושבעים מזקני ישראל וגו'.

וצריך להבין (12):

למה אין הפסוק מזכיר אלעזר ואיתמר, ועיין בפירש"י בפרשת כי תשא ד"ה ואחרי כן נקרבו (לד, לב): ...נכנס אהרן . . . נכנסו בניו . . . ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן . . . נכנסו זקנים וכו' עכ"ל.

שמש משמע שאלעזר ואיתמר היו חשובים עוד יותר

בפסוק אודות ביהמ"ק שלמטה משא"כ כאן (א) המקום אשר יבנותי - מכבר - ביהמ"ק דלמעלה.

(12) אולי אין להקשות על ציווי השל"ת.

## מהזקנים שהרי נכנסו לפניהם.

ועיין בפירש"י בפרשת כי תשא בד"ה ושב אל המחנה (לג, יא): לאחר שנדבר עמו ה' שב משה אל המחנה ומלמד לזקנים מה שלמד והדבר הזה נהג משה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן ולא יותר, עכ"ל.

שמכל זה משמע שבאותו זמן כבר היו אלעזר ואתמר גדולים וחשובים יותר מן הזקנים. ואם כן למה לא הזכירם הפסוק בפרשתינו יחד עם נדב ואביהוא.

[ולאידך גיסא צריך להבין למה אין רש"י מזכיר נדב ואביהוא בפרשת כי תשא בד"ה ואחרי כן נגשו].

ודוחק גדול לומר לכאורה, שבזמן מתן תורה עדיין לא היו אלעזר ואתמר חשובים וגדולים, ונעשו חשובים וגדולים רק לאחר יום הכיפורים כמה חדשים לאחר מתן תורה) שאז התחיל סדר הלימוד של משה עמהם כמו שפירש"י בפרשת כי תשא בד"ה ושב אל המחנה.

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

כז. בפרשתינו כד, ו ד"ה ויקח משה חצי הדם פרש"י "מי חלקו מלאך בא וחלקו".

מפרשי רש"י כמו המזרחי (ומובא בשפ"ח) פ"י שהוקשה לרש"י דהו"ל למכתב תחלה שחלקו ואחר כך שלקח חציו.

אבל עוד צ"ע לפי פשוטו של מקרא יותר קרוב לומר שמשה חלקו. וכן דעת תני ר' ישמעאל בויקרא רבה ו, ח (מובא בתו"ש כאן אות מ').

וכן קשה לפי המזרחי איפה כתוב בהפסוק שבא מלאך, שזה רחוק מהפשט. וראה במשכיל לדוד.

פשטני המקרא כמו האבן עזרא, רשב"ם, והרמב"ן, לא עמדו לפרש על תי' אלו וגם לא הביא פ"י רש"י.

ואולי הפי' אינו לרש"י וחסר הוא בכמה דפוסים רש"י

הראשונים כמו דפוס ראשון, דפוס זמרא.

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

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

נת' בהתוועדות	ד"ה	פרק ופסוק
(1) תרומה תשכ"ה	וילקחו לי תרומה.	כה, ב
(2) תרומה תשכ"ה	תרומה.	שם
תרומה תשל"ד	תחשים.	כה, ה
(2) תרומה תשד"מ	ועשו לי מקדש.	כה, ח
תרומה תשד"מ	למה אין רש"י מפרש מדוע נאמר ושכנתו בתוכם, לשון רבים.	שם
תרומה תשמ"א	וכן תעשו.	כה, ט
תרומה תשמ"ו	למה אין רש"י מפרש מדוע קדם הציוול דעשילת הארון להציוול דעשילת המשכן.	כה, י
תרומה תשמ"ו	אמתלים וחצי ארכה.	כה, יז

(4)	ויק"פ תשל"ז	מקשה תיעשה המנורה.	כה, לא
	תרומה תשמ"א	תיעשה המנורה.	שם
(5)	ויק"פ תשל"ז	את נרותי'.	כה, לז
(6)	ויק"פ תשל"ז	ככר זהב טהור.	כה, לט
	תרומה תש"מ	ככר זהב טהור.	שם
	תרומה תשמ"ג	וראה ועשה.	כה, מ
	תרומה תשמ"א	מקבילות הלולאות אשה אל אחותה.	כו, ה
(7)	תרומה תשכ"ה	יתדות.	כז, יט

---

(1 טז 275-283. 2) שם 286-291. 3) תרומה תשמ"ה. 4) טז 323-327. 5) שם 325-327. 6) שם 3422-327. 7) ו 162-169.

הרב יוסף יצחק שגלוב  
- תושב השכונה -

### ש ו נ ו ת

---

כה. הערות בס' אוה"ת על נ"ך ח"ג (המשך להנדפס לעיל בגליון שעב):

(יג) מלכים ע' א' קעד. ד"ה ביום השמיני שלח.

זה אינו מאמר בפ"ע כ"א סיום ד"ה שאו שערים. וכבר נדפס כ"ז במקומו בסיום ד"ה שאו שערים - להלן בס' זה עצמו (ע' א'רצז ואילך - שו"ה בענין).

(יד) ישעי' ע' א'קצו. ד"ה והי' הנשאר בציון.

בהמ"מ כאן מצוין לד"ה זה באוה"ת נ"ך ע' תשסא וע' קו. אמנם באוה"ת נ"ך שם יש רשימות עה"פ והי' הנשאר בציון. משא"כ המאמר כאן שהוא הנחה מהנדפס באוה"ת עה"פ ויהי כל הארץ (נח כרך ג' תרנד, א) ושם באריכות מכאן.

(טו) ישעי' ע' א'רח. ד"ה ושעשע יונק.

כבר נדפס באוה"ת נח (כרך ו') תתרסג, א.

(טז) ישעי' ע' א'ריא. ד"ה מיושתי ובן גרני.

כבר נדפס באוה"ת בראשית בראשית תיז, ב (ורשום עליו: לביאורי הזהר גרן האטד).

(יז) ישעי' ע' א'ריג. שו"ה מטך - זח"א פ' ויחי.

מהתלבות "זח"א פ' ויחי" עד הסיום הוא מאמר חדש על זוהר ר"פ ויחי וכבר נדפס בביאורו"ז במקומו (ע' תשלו) ושם הוא בשלימות.

(יח) ישעי' ע' א'רכד. ד"ה לפני לא נוצר.

זה אינו מאמר בפ"ע כ"א פיסקא קטועה מתוך מאמר. וכבר נדפס המאמר בשלימותו באוה"ת שמות ע' מא ואילך.

(יט) ישעי' ע' א'רלב. ד"ה מחיתי כעב.

בשוה"ג כאן באה הערה ארוכה ע"ד ד"ה זה. הנה ההערה כאן נעתקה כלשונה מאוה"ת ואחתנן (כרך ו') בהארה לד"ה שמע ישראל (שהיא ג"כ באידיש), וכמה דברים הרשומים בהערה זו הם שייכים רק לד"ה שמע

ישראל ולא לד"ה מחיתי. לדוגמא מ"ש בהערה כאן שבאגרות קודש כו' רשום שמאמר זה נמצא בגוכי"ק הצ"צ, הנה באגרות קודש כתוב זה על ד"ה שמע ישראל ואינו שייך לנדו"ד. ועד"ז עוד.

כ) ישעי' א'רלח. לד"ה ושמתי כדכד.

ד"ה ושמתי כדכד וההגהות שעליו מקומם באוה"ת פ' ראה.

הרב אליעזר בריקמאן

- תושב השכונה -

## לעילוי נשמת

הרה"ת ר' נפתלי הערץ ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יעקב ע"ה

מינקאוויטש

נפטר ביום ד', כ"ט שבט, ער"ח אדר, תשמ"ה



נרפס ע"י

זוגתו

מרת תאנה תחי'

בניו

הרה"ת ר' לימא זוג' מרת שושנה ריזא שיחיו מינקאוויטש

הרה"ת ר' יוסף זוג' מרת פעסיא לאה שיחיו מינקאוויטש

בנותיו

מרת חנה ובעלה הרה"ת ר' אפרים שיחיו שמוקלער

מרת פריידא דבורה ובעלה הרה"ת ר' אברהם אשר בנציון שיחיו

גולדשמיד

מרת רבקה ובעלה הרה"ת ר' שמואל מרדכי שיחיו הילדסהיים

ומשפחותיהם שיחיו