

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



תצא

י"א אלול

גליח גו"ן (תז)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

שנת השמונים וחמש לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, עש"ק ל' אלול, ה'תשמ"ז.

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

שיחות

מוסיף חיים על חינו.....ה.
הגירת אפוד בד ע"י הנביאים לעת"ל.....ה.

לקוטי שיחות

בהחילוק בין גופו של אדם לממונו.....ז.
איסורי הנאה בכלאי הכרם וכו'.....ט.
גדר החילוק בין שקד ולוז.....לא.

פשוטו של מקרא

כא, לא ד"ה ולקחת.....לג.
שם.....לד.
כא, יב ד"ה ועשתה את צפרני'.....לד.
כא, יד ד"ה לא תתעמר בה.....טו.
כא, טו - שתיקת רש"י.....טו.
כא, כא ד"ה וכל ישראל ישמעו ויראו.....טז.
כא, כב ד"ה וכי יהי' באיש גו'. ותלית אותו על עץ.....טז.
כא, כב-כד ד"ה ותלית. כי קללת אלקים תלוי.....יט.
כב, י ד"ה לא תקח האם.....כ.
כב, ה ד"ה לא יהי' כלי גבר על אשה.....כ.
כב, י ד"ה לא תחרוש. כה, ד ד"ה לא תחסום.....כא.
כב, יא ד"ה שעטנז.....כד.
כב, כב-כז - שתיקת רש"י.....כה.

כב, כח-כט - שתיקת רש"י.....כו.....
כג, ד - שתיקת רש"י.....כז.....

כג, ג ד"ה לא יבא ממזר בקהל ה'.....כח.....
כג, ד ד"ה לא יבא עמונני.....כח.....
כג, יח ד"ה לא תהי' קדשהך.....כט.....
כד, יד ד"ה לא תעשוק שכיר.....כט.....
כד, כא ד"ה לא תעולל.....לא.....
רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י דפ' תבא...לב

נגלה

משיעוריו של הגר"מ מענטליק שליט"א לפני כמה מהת'...לד

חסידות

הערה במאמר אני לדודי ת"ש.....לח.....
הערה במאמר אני לדודי (השני) - לקו"ת.....לט

שונות

הוספות למ"מ בלקו"ת פ' תצא.....לט.....
ביאור בפירש"י יח, ד (גליון).....מא.....
הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע להזכרת שם של נפטר...מב

ש י ח ו ת

א. בשיחת ש"פ עקב ש.ז. נת' בסעי' מא, דהוספה בלימוד התורה "מוסיף חיים על חילו", הילינו שמוספים לו מלמעלה אריכות ימים ושנים טובות יותר ממה שהוקצה לו תחילה! וביאר שהדרגא הכי גבוהה לפני החיים נצחיים בימות המשיח הוא 180 שנה, מספר השנים השייך להאבות, כפי שהי' בפועל אצל יצחק.

ובהערה 103 מביא ראי' לדבר - שבנוגע לשני חיי אברהם, קע"ה שנה, יש צורך לבאר ולהסביר את הטעם לחסרון דחמש שנים (פרש"י תולדות כה, ל), עכ"ל.

ויש להעיר מלקו"ש חט"ו ע' 219, דמבאר דיצחק הי' צריך לחיות 185 שנה:

רש"י שרייבט פריער, אז אברהם איז נפטר געווארן פינף יאר פאר דער צייט מצד דעם אויבערשטנס צווייטע ברכה צו אברהם'ן "תבוא . . . בשיבה טובה". בכדי ער זאל ניט זען עשו איז יוצא לתרבות רעה, הלינט וויבאלד אברהם האט געדארפט לעבן מצד דעם ערשטער ברכה 180 יאר, קומט דאך אויס אז יצחק וואס האט אויך געהאט די ברכה און צוזאמען מיט די פינף יאר מער פון פרק אביו, האט ער געדארפט לעבן 185 יאר און ניט בלויז 180. ומבאר שם שהסתכלות על עשו בנו שהי' רשע, גרם שנגרעו ממנו 5 שנים. עי"ש.

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

ב. במה שהקשה הת' א.ז.ד. בקובץ הערות וביאורים פ' שופטים הערה ב' על מה שנתבאר בהתוועדות ט"ו תמוז ש.ז. בסיום הל' כלי המקדש עי"ש.

י"ל דזוהי שאלה ששילכת ל"גדרני הנבואה". דהבליאור של כ"ק אד"ש הי' שה"להודיע" כו' ע"פ רוה"ק. כאן בהל' כלי המקדש זה לא הלכה במה שדרוש לנביא אלא זה הלכה בגדר האפוד בד' (כלי המקדש) שמי שחגור אפוד בד' זהו סימן שהגיע לדבר ע"פ רוה"ק.

וכדי לדעת שיצטרכו זאת גם בביהמ"ק השלישי ולא רק כשבהמ"ק הי' קיים. (דלכאורה ע"ד כמו שיתבטלו שאר מועדים טובים לע"ל מצד "שרגא בטיהרא מאי אהני ליה" הנביאים יתבטלו ג"כ עד"ז) ע"ז מביא הפסוק בנוגע לבני הנביאים שמדבר לע"ל ואשפוך גו' ונבאו וגו'. ולכן מכיון שהלכה זו היתה בנוגע לכל בני הנביאים ותהיה (תחזור) לע"ל. ולכן נוגע להלכות בגדרי כלי המקדש כדי לקיימה לע"ל.

ומה שלע"ל יהיו כל ישראל נביאים מפני זה אין הכרח לומר שלע"ל יהיו פחות בני נביאים דמובן וגם פשוט שאם כל ישראל יתעלו במדריגה ויגיעו לדרגת הנבואה הרי בני הנביאים עאכו"כ שיתעלו במדריגה.

ולכאורה כל בני הנביאים יהיו חגורים אפוד בד'. ולא כמו שכתב הת' הנ"ל, רק אלה שהגיעו למעלת הנבואה הכי עליונה, אלא כמו שאנו מוצאים בדברי הנביאים שמונים וחמשה חגורים אפוד בד'. (בפנים השיחה) דמכיון שבנ"י הם הרבה פשוט שיצטרכו להיות מספיק בני הנביאים כדי שיוכלו לישראל כל ישראל צרכיהם.

ולכאורה זה גם הפשט בהערה 39 שאפ"י שהבן גם יגיע לנבואה. אבל יצטרך הוא לשאול מנביא גדול יותר מערכו וישאל מנביא ואפ"י שהוא לא במעלה הכי עליונה. ובמילא אין הכרח לומר שיחגרו אפוד בד' רק הנביאים במעלה הכי עליונה.

וזה שלא נדע ע"י האפוד בד' איזה נביא גדול יותר זהו שאלה אין ידע הישראל הזה שהצטרכותו דוקא דורשת מעלה של נביא במעלה הכי עליונה ולא מספיק המעלה של הנביא שהוא לא במעלה הכי עליונה. אבל ודאי שלא נוכל לומר שהישראל שלא צריך מענה מהנביא במעלה הכי עליונה ומצד שני שמצד נבואתו לע"ל לא ידע את צורכו שלא יצטרך את הנביא שלא במעלה הכי עליונה.

במלים אחרות השאלה איך נדע איזה נביא במעלה הכי עליונה ואיזה נביא לא במעלה הכי עליונה, זה שאלה ב"גדרי הנבואה". ולא שאלה מה יועיל חגירת אפוד בד בשעה שיהי' מבן ישראל שיצטרך לשאול את צרכיו דרך אותו נביא ולכן הנביא הוא צריך להיות חגור בד. ופשוט.

ועל גוף שאלתו אוי"ל דהרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"ז ה"ב כתב וז"ל: "הנביאים מעללות מעלות הן כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו כך בנבואה נביא גדול מנביא". עכ"ל.

ובחכמה הסדר הוא שהחכם הגדול יושב בראש והשני לו בסמוך לו וכו' לכאורה עד"ז גם בנבואה יכול להיות כך.

ועפ"י הנ"ל הוסרה השאלה לגמרי.

הת' יצחק ניאזוב
- תות"ל 770 -

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ג. בהמבואר בהליקוט דש"פ שופטים בהחילוק בין גופו של אדם וממונו, שגופו ניתנה לאדם רק בתור פקדון, משא"כ ממונו ניתן לאדם להיות בעה"ב עליו (אולם אינו מפקיע בעלותו הכללית של הקב"ה, כמובן). ועפ"ז מבאר הלכה תמוה בהלכות ברכת הנהנין שכל האוכל או שותה בלי ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, דלכאורה מאי פלוג הנאת הגוף מהנאת ממון וכו' שדוקא בהנאת הגוף מצינו חומר זה שאסור להיאנות וכו' בלי ברכה?

ומבאר שע"פ המבואר לעיל לא קשה מידי, ובלשונו: בנוגע לנפשו וגופו של אדם שהם "קנין הקב"ה" באופן שאין לאדם בעלות עליהם, הרי גם הנאות שלהם הן כמותם - קניינו של הקב"ה, ולכן הן "קדשי שמים" שאסור ליהנות מהם בלא ברכה. ע"כ.

ולכאורה עדיין טעונים הדברים הסבר, שהרי בפשטות הכוונה שמכיון שגופו היא פקדון ה' לכן הרי כשמשתמש בגופו ליהנות וכו' ה"ז טעון ברכה, מכיון שהנאת גופו כגופו -

ולכאורה צ"ב שהרי מפשטות לשון ההלכה "כל הנהנה מעוה"ז בלי ברכה. . כאלו נהנה מקדשי שמים... " משמע שהכוונה ב"קדשי שמים" קאי על גוף האכילה ושתייה, וחוזרת הקושיא לעיקרא מאי שנא הנאת הגוף מהנאת ממון? במלים אחרות: אין הכל נמל שכשמשתמש בהגוף וכו' ה"ז בגדר הנאת קדשי שמים אבל מהי החלוקה בין עניני אוכל וממון שמשמע מההלכה שחלוקים הם בבעלותם של האדם עליהם, ואיך זאת מתבטא וכו'.

ואולי אפ"ל שחידוש השלחה היא בשתים, וכדלקמן: מובן ופשוט שכשישנו שני דברים אצל הקב"ה, ומפני איזה סיבה שהיא מסרם להאדם באופנים שונים, ובנדו"ד א' (הגוף) מסר לישראל רק בתור פקדון, והב' (עניני ממון וכל כיו"ב) מסר לבעלותו של האדם, מובן בשכל הפשוט שהדבר שלא מסר להאדם אלא רק בתור פקדון הוא גדולה יותר מזה שמסר כל כולו להאדם, ובנדו"ד: כפי שרואים בפשטות שגופו של האדם הוא "קדוש" - "גופא דלהון קדישא" וכו'. משא"כ ממון וכיו"ב.

ועפ"י הנ"ל מובן ופשוט שהעליון א"א ליהנות מהתחתון, וכשרואים דבר א' נהנה (מקבל) מדבר שני ה"ז גופא מכריח לומר שאינה בדרגא פחותה ה'מנו, וא"כ כשאומרים שהגוף של ישראל שתמיד נקראת גופא דילהון קדישא שמסרו הקב"ה לישראל רק בתור פקדון נהנית מאיזה ענין שהיא' ובנדו"ד עניני אכילה ושתייה, ה"ז גופא מכריח לומר וזה גופא מגלה שהאכילה ושתי' אינה בדרגא תחתונה וכו'. במלים אחרות: זאת מגלה שהעניני אכילה ושתי' הם גם ענינים שמסרם הקב"ה לישראל רק בתור פקדון, והיא תמיד קדשי שמים.

ואולי זאת הכוונה בההדגשה בהליקוט שם "ה"ה כמותם...".

נמצא שישנו חלוקה עיקרי בין עניני אכילה ושתי'

וממון. בדוגמת החילוק בין הגוף וממון, שאכילה ושתי' כגוף דמיא, וכפי שרואים בפשטות שבעניני אכילה ושתי' נזהרים יותר שאסור לבזותו וכו' וכו', וכ"ז מפני תוקף קדושתו וכו'.

וזהו ההדגשה שם בליקוט שמברך "ברוך שאכלנו **משלו** וכו', שרוצה להדגיש שהיא בדוגמת הגוף שגם האכילה ושתי' נקראת תמיד "שלו" בדוגמת הגוף שתמיד נקראת "דילהון קדישא". (וראה לקמן בהליקוט בהמשך הביאור).

לפי"ז יוצא שיש חילוק עיקרי בגדר האיסור דבל תשחית דעניני **אכילה ושתי'** לממון, שהאיסור בממון הוא רק **איסור של תורה** (כפי שכותב בריש הליקוט), משא"כ השחתת אכילה ושתי' ה"ז מעילה **בקדשי שמים**, כנ"ל בארוכה שגוף ועצם האכילה ושתי' שונה היא לחלוטין משאר ענינים. ויש להביא עוד ראיות להנ"ל ואכ"מ.

הרב לוי יצחק רובינאן
- תושב השכונה -

ד. בגליון תה סעי' ג' הביא דעת אדה"ז (קו"א ע' תלה סק"ב) בענין איסורי הנאה שאף "שאינן לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו" מ"מ "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבוא ויטול בעל כרחו של בעלים".

והקשה על ביאור זה מתוספתא פ"ה כלאים "כלאי הכרם מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר", ונשאר בצ"ע על שיטת אדה"ז מהך תוספתא ע"כ.

ואולי י"ל, דשאני כלאי הכרם משאר איסורי הנאה, ובהקדים:

בשו"ע יו"ד סי' קב סעי' ד' בהגהה מובא דין "כל איסור שלא ה"ל ניכר קודם שנתערב הוא בטל אע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין" כגון (מובא בש"ך ס"ק יב וכן בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' ש"כ סעי' ד): גיגות מלאה ענבים בעוטין והי' בו הרבה יין צלול קודם השבת מותר ליקח

בשבת מן היין ואע"פ שיוצא גם עתה מן הענבים כל שעה לפי שמתבטל במה שיצא כבר ואין בו משום דשיל"מ מאחר שלא ה' עליו שם יין בפ"ע מעולם.

והנה, ע"ד סברא הנ"ל "דמאחר שלא חל עליו שם יין בפ"ע מעולם" ולכן מתירין יין זה בשבת, ל"ל שכן הוא החילוק בין כלאי הכרם ושאר איסורי הנאה.

דהנה כל איסורי הנאה, בתחלתם היו (נתהוו, באו לעולם בהיתר) כגון בשר וחלב (בתחלה כל א' בפ"ע הוא היתר, ורק שבאו ביחד בבישול נהי' איסור), שור הנסקל (לפני שנגח ה' אפשר לשחטו כהלכה והי' בשר כשר), תרומה טמאה (לפני שנטמא ה' מותר באכילה) וכן שאר איסורי הנאה.

משא"כ כלאי הכרם (וכן הוא בערלה) נתהוו באיסור שלכן יש לעוקרו ברגע שרואה גידול של כלאים (הלכות כלאים פ"א ה"ג), בסגנון אחר: כלאי הכרם הוא איסור שלעולם לא חל עליו שם היתר, דמרגע הראשון שבא לעולם נחשב לדבר איסור משא"כ שאר איסורי הנאה.

ועפ"ז ל"ל דדברי אדה"ז בקו"א סי' תלה סק"ב בענין איסורי הנאה שאף ש"אין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו" מ"מ "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבוא ויטול בעל כרחו של בעלים" הוא רק לגבי שאר איסורי הנאה חוץ מכלאי הכרם. דהלשון "אינו הפקר גמור" לא שייך לגבי כלאים הכרם. כי אינו שלו מלכתחילה שצריך להפקירם, ולכן מובן דברי התוספתא דמותרין בגזל ופטורין מן המעשר.

[ואולי יש לבאר הנ"ל באותיות פשוטות יותר: חמץ בפסח ושאר איסורי הנאה, התורה עשתה את זה אחוז אחד שלו ו99 אחוז הפקר. וזה מספיק שלא יעבור על איסור חמץ, אבל לאידך משום שאחוז א' עדיין שלו, יש איסור גזילה.]

כלאי הכרם מרגע שהתחיל לצמוח, הוא הפקר ולכן לא שייך בזה דין גזילה].

ראה לקו"ש חכ"ג ע' 106, בענין איסור כלאי הכרם,

ע"פ חסידות.

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

ה. בגליון מה (תב) ס"ח מקשה הרב לוי יצחק רובינסאן כמה קושיות בליקוט דבין-המצרים ש.ז. ותוכן דבריו בקצרה: בליקוט מובא דברי הרגצ'ובי שההבדל בין "לוזים" ל"שקדים" הוא, ש"לוזים" הם מתוקים בקטנותם ומרים בגדלותם ו"שקדים" הם מרים בקטנותם ומתוקים בגדלותם, ולפי זה מבואר, שבמשל השקד דבין המצרים שבנבואת ירמיה' מרומז ענין הפיכת המרירות למתיקות.

וע"ז מביא הנ"ל ב' שאלות כלליות: (א) בירושלמי (שנסמן בהשיחה) איתא שהמשל על כ"א ימי בהמ"צ הוא מגידול הלוז. (ב) לפי הבנתו בדברי הרגצ'ובי משמע (דלא כמפורש בהשיחה (כדבריו) "שעיקר שם "שקדים" הוא על הגדולים המתוקים", אלא) "שרצונו לומר ש"לוז" ו"שקד" דבר אחד הם".

אמנם המעיין בהשיחה ובדברי הרגצ'ובי יראה ברור שאין מקום לשאלות אלו כלל:

א) פשוט, שדיוק השיחה (וכן דיוק הרגצ'ובי) הוא בלשון תורה (ולא בלשון חכמים), וא"כ מה שנק' המקל בכתוב (בירמיה') בשם "מקל שקד" (ולא "מקל לוז") מספיק הוא כדי להוכיח הנקודה שהכוונה כאן היא ל"שקד" בדוקא. ובמילא אזלה זה השאלה מלשון הירושלמי.

ב) כוונתו של הרגצ'ובי היא לבאר הירושלמי הנ"ל, דמה שאמר "הטבת לראות" היינו שראה "שקדים" ולא "לוזים", וכמובן בפשטות לכל מעיין בלשונו. אלא שכאן בא הרב הנ"ל, ורוצה לבנות פלפולים בדברי הרגצ'ובי ולבאר ש"מלשונו של הרגצ'ובי משמע מפורש שרצונו לומר ש"לוז" ו"שקד" דבר אחד הם. ומ"ש "ר"ל דלא אמר לוז...". - אולי הכוונה שמכיון שלא אמר "לוז" שאז הי' משמע לוז בדוקא, ואמר "שקדים" שם הכולל לשניהם, לכן אמר הקב"ה, "היטבת לראות" - שדומה את ישראל לשניהם, שבשניהם מוצאים ענין המתיקות וזהו ענין הכפרה", עכ"ל.

וזה דבר שאין הדעת סובלתו כלל, לפרש פירוש מפולפל ודחוק כ"כ בדברי הרגצ'ובי רק על יסוד דיוק בלשונו שכתב בתחלת דבריו "ובאמת שניהם אחת", כי "באמת" כאן פירושו כמו בלשוננו "והרי", והעיקר הוא מ"ש "ר"ל דלא אמר לוז . . ושקדים הם באמת הגדולים המתוקים", וכמו שנתפרשו דבריו בהשיחה.

ג) וגם לגופו של ענין, מ"ש הנ"ל ש"שקד" הוא "שם כולל לשניהם" משא"כ "לוז" - תמוהני מניין לו הא?

ד) ולפענ"ד נראה ש"לוז" הוא שם כולל לכל הקטנים (המרים והמתוקים) ו"שקד" הוא שם כולל לכל הגדולים (המרים והמתוקים), ולכן, מכיון שעיקר גידול הפרי הוא כשבא למתיקותו, הרי עיקר שם "לוז" קאי על הקטנים המתוקים ועיקר שם "שקד" קאי על הגדולים המתוקים, ולפי הנחה זו מובן הכל באר היטב.

[ואת"ל מרומז גם זה בלשון הרגצ'ובי "לוזים הוה קטנים" - אלא שלי ולדכותי בכלל צ"ע האם אפשר לדייק בלשונות הרגצ'ובי; וכמדומה שמעולם לא נשמע לדייק כן בלשונות האחרונים].

ה) כדאי להעיר, שמ"ש הנ"ל "ובפשטות י"ל ג"כ שהפירוש בכל המאמרז"ל [!] האלו [!] היא [!] גם לא רק במספרם אלא גם לתכונת השקד, שמ"ז בתמוז עד ת"ב היא [!] בדוגמת הלוז שבקטנותו הוא מתוק ואח"כ נעשה מר" - דברים אלו אין ראוי לאומרם כלל, כי מה ענין י"ז בתמוז אצל מתיקות ה"לוז".

הרב יוסף פיק

- תושב השכונה -

פ ש ו ס ו ש ל מ ק ר א

ו. בתחילת פרשתינו (פרק כא פסוק יא) בענין אשת יפת תואר מפרש"י בד"ה ולקחת - לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור . . . וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה לכך נסמכו פרשיות הללו, ע"כ.

וצלה"ב:

א) מהו הטעם שדוקא בנוגע ענין זה שמתאה היצר הרע לזה, נותנת התורה היתר מיוחד, משא"כ בנדון אחר כגון עניני אכילה וכו' לא מצינו היתר?

ב) מהו הלשון "לא . . . אלא" בנוגע לתורה? הו"ל לכתוב "דברה תורה כנגד יצר הרע"?! דלפי הלשון המובא ברש"י משמע שכל תכלית התורה הוא כנגד יצר הרע, ומהו הכוונה בזה? (1)

ד) סוף פירושו מבאר רש"י "לכך נסמכו פרשיות הללו" . . . וידוע דאין זה מדרך רש"י לבאר טעם לסמיכות הפרשיות אם לא שבא לתרץ איזשהו קושיא, ומהו הקושיא שבא לתרץ? (2)

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

1) ע"פ המבואר כמ"פ בשיחות כ"ק אד"ש בדיוק "לא . . . אלא" מובן בפשטות שבנדו"ד "לא דיברה תורה" ז.א. שזה לא מה שהתורה רוצה לומר לנו שישא יפ"ת - "אלא נגד יצה"ר" כביכול מוכרח התורה להתירה.

2) אולי י"ל דק"ל להבין ה' דמאחר דבעצם זה נישואין אסורין ובלתי רצויין איך התורה אומרת סתם "ולקחת לך לאשה" דמשמע שזה דבר טוב (ומצוה) הלא הו"ל צ"ל איזה "באווארעניש" להאדם שזה בעצם דבר בלתי רצוי לכן ממשיך רש"י אבל אם נשאה וכו'.

ז. בפכ"א פל"א פירש"י "ולקחת לך לאשה - ... אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שע"י אחריו כי תהיין לאיש וכו' וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה לכן נסמכה פרשיות אלו".

וצריך להבין:

מה היל' קשה - בפסוק זה - בפשט"מ שרש"י רוצה לתרץ זאת ע"י שמסביר מדוע פרשיות אלו נסמכו זו לזו? שהרי הבן ה' עדיין לא למד את הפרשות שאח"כ (3).

הת' אליעזר צבי הכהן ווייספיט
- תות"ל 770 -

ח. בפרק כא פסוק יב רש"י ד"ה ועשתה את צפרנל': תגדלם כדי שתתנוול.

והלינו, שרש"י מפרש "ועשתה" לגריעותא, לא שמתקנת את צפרנל' לזפותם, כי אם, שגידול הצפרנלים הוא באופן "שמתנוול" על ידם.

וצ"ע איך לתווך את זה עם פירש"י בר"פ בראשית, (א, ז) בד"ה ויעש אלקים את הרקיע: תקנו על עמדו, והיא עשילתו, כמו "ועשתה את צפרנל'".

הנה, כאן (בבראשית) מבלא רש"י "ועשתה גו'" לראל' ש"עשיל' פירושו "תיקון", למעליותא.

וממה נפשך: באם פל' "ועשתה" הוא "תיקון" כבפ' בראשית, איך מפרש כאן לגריעותא, וכן לאידך.

(3) ראה הערת המערכת שלפנ"ז.

ועיין ברא"ס, גו"א (ועוד) שנעמדו ע"ז אמנם תירוצם אינם לכאורה ע"פ אופן הלימוד של בן חמש למקרא הלומד פשוטו של מקרא (ופשוטו של רש"י).

הרב לוי גאלדשטיין
- תושב השכונה -

ט. בפרשתינו פרק כ"א פסוק י"ד מצטט רש"י המילים לא תעמר בה וז"ל לא תשתמש בה בלשון פרסי קורין לעבדות ושימוש עימראה מיסודו של רבי משה הדרשן למדתי כן.

וצריך להבין:

(א) למה מצטט רש"י גם תיבת לא ותיבת בה הלא אינו מפרש אלא תיבת תעמר (4).

(ב) למה מציין רש"י מאיפה למה כן מה נוגע להבן חמש למקרא שרש"י למד פירושו מיסודו של רבי משה הדרשן.

הת' אליהו מיכל הלוי לאבקאווסקי
- תלמיד במתיבתא -

י. בפרק כ"א פסוק ט"ו כתיב - "וילדו לו בנים האהובה והשנואה והי' הבן הבכור לשנואה. וממשיך שדין הבכורה

4) אוא"ל בזה אם רש"י הי' מעתיק רק תיבת "תעמר" ויפרשו "תשתמש" לא הי' ברור מהו כוונת הפסוק דהילת יכול לטעות ולומר שמ"ש "לא תעמר בה" היינו שאתה לא תשמש אותה, שלא תהי' נעשית עבד לה וכדו', אף שאתה עניתה לכך מפרש רש"י באופן ברור לא תשתמש בה - לשם עבדות.

המערכת

קאי על בן השנואה כי הוא "ראשית אוננו".

וצלה"ב:

מכיון שמדובר שבן השנואה הוא הבכור א"כ מדוע לא
כתיב וילדו לו בנים השנואה (ואח"כ) והאהובה? (5).

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

לא. בפרק כ"א פסוק כ"א "ורגומוהו כל אנשי עירו
באבנים ומת ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו".

ופירש"י "וכל ישראל ישמעו ויראו - מכאן שצריך
הכרזה בב"ד פלוני נסקל על שהי' בן סורר ומורה".

וצריך להבין:

מדוע רש"י חוזר ומפרש שלשון הזה הוא בכדי
שכרזו בב"ד הרז כבר פי' זאת לעיל בפ"ט פ"כ פ"י
"ישמעו ויראו - מכאן שצריכים הכרזה פלוני ופלוני
נהרגין על שהוזמו בב"ד"?

הת' אליעזר צבי ווייספיט
- תות"ל 770 -

לב. בפרש"י ד"ה וכי יהי' באיש חטא משפט מות (כא),

(5) אין זה קושיא כ"כ בפש"מ מאחר דכתיב לעיל
בפסוק "האחת אהובה והאחת שנואה" - ושם מובן מדוע
מקדים אהובה, מפני שהיא חביבה לי' - לכן מסלים ג"כ
באותו הסדר וק"ל.

המערכת

כב): סמיכות הפרשיות מגיד שאם חסים עליו אביו או אמו סוף שיצא לתרבות רעה ויעברו עבירות ויתחייב מיתה בבית דין, עכ"ל.

ובד"ה ותלית אותו על עץ: רבותינו אמרו כל הנסקלין נתלין שנאמר כי קללת אלקים תלוי והמברך ה' בסקילה, עכ"ל.

(א) לכאורה הי' רש"י יכול לפרש שני ענינים אלו:

(א) סמיכות הפרשיות. (ב) מהיכן יודעים שכל הנסקלין נתלין, בפירוש אחד.

והוא כמו שפירש הבעל הטורים, וז"ל:

לעיל כתיב ורגמוהו וסמך לו פרשת נתלין לומר שכל הנסקלין נתלין, עכ"ל.

דהיינו הן לפי פי' רבותינו שרש"י מביא והן לפי פירוש הבעל הטורים, הפירוש ב"חטא משפט מות" שנאמר בפסוק (כב) הוא: חטא שחייבין עליו סקילה.

אלא שלפי פי' רבותינו שרש"י מביא; יודעין זה ממה שכתב בפסוק (כג): "כי קללת אלקים תלוי".

משא"כ לפי פי' הבעל הטורים יודיעם זה מסמיכות הפרשיות.

ולכאורה פירוש זה הוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא, ולומר כמו שפירש רש"י, "כי קללת אלקים תלוי והמברך ה' בסקילה".

ורש"י בעצמו אומר על פירוש זה: "ורבותינו אמרו", דהיינו שאין זה פשוטו של מקרא,

ואדרבה, רש"י בעצמו מפרש "קללת" באופן אחר דהיינו "זלזולו של מלך".

משא"כ לפרש סמיכות הפרשיות משמע לכאורה מרש"י

שזה פשוטו של מקרא.

שהרי רש"י אינו אומר "רבותינו דרשו" או "רבותינו אמרו" או כדומה ללשון זה.

וכן מצינו כמה פעמים בפירש"י שמביא ענין של סמיכות הפרשיות בלי שום הקדמה של "רבותינו וכו'".

ולותר מזה מצינו, שרש"י מפרש ענין של "סמיכות הפרשיות" לא רק בנוגע "לסיפוד דברים".

אלא אפילו בנוגע לדינים, ואפילו להתיר איסור: עיין בפירש"י ד"ה גדילים תעשה לך (כב, יב): אף מן הכלאים לכך סמך הכתוב, עכ"ל.

(ב) יש כאן דיוק "קל" בד"ה וכו' יהי' הנ"ל, והוא: למה אומר רש"י: "שאם חסים עליו) אביו או אמו וכו'" (6).

ולכאורה היל' יותר מתאים הלשון: "אביו ואמו":

(א) בפסוק נאמר (יח): ...בקול אביו ובקול אמו וגו' ולא כתיב: "או בקול אמו".

וכן על דרך זה בפסוק (יט) ...ותפשו בו אביו ואמו וגו'.

ולא כתיב: "או אמו".

(ב) רש"י בא לפרש מה יהי' הסוף של הבן סורר ומורה, בודאי, לא שלש ספק בדבר זה,

וזה משמע לכאורה מלשונו שאומר: "סוף שיצא", ואינו אומר: "אפשר" או ש"אולי".

(6) בדפוסים שלפנינו כתוב אביו ואמו.

והנה, כשרק אחד מהאבות חס עליו, דהיינו או האב או האם, משא"כ השני.

וכל שכן, אם האם חס עליו ולא האב, אין דבר ברור כלל שיצא לתרבות רע וכו'.

ואולי ה' אפשר לתרץ דרך אפשר שרש"י "מרמז" בזה מה שפירש הספרי, וז"ל:

...מלמד שאינו חייב עד שיהי' לו אב ואם, עכ"ל.

ועיין בהתורה והמצוה מהמלבי"ם, וז"ל: כל לשון זה הוא למותר שהל"ל כמ"ש בכ"מ והוצאתם אותו אל זקני עירו. וממילא צריך שיהיו לו אב ואם ושניהם יהיו מרוצים לזה, עכ"ל.

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

יג. פרק כ"א פסוק כב-כד - וכי ה' באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על העץ. לא תלין נבלתי על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי וגו'.

ומפרש"י בד"ה ותלית - רבותינו אמרו כל הנסקלין נתלין.

ובד"ה כי קללת אלקים תלוי - מפרש מדוע זה קללה כי האדם עשוי בדמות דיוקנו (של הקב"ה).

וצריך להבין:

א) מכיון שתלוי משום חטא מדוע זה נחשב לקללת אלקים? ואם יש טעם מדוע יש לתלותו, מדוע דוקא בנסקלין, ולא שאר מיתות בית דין?

ב) לפי המשל שמביא רש"י שהוא זלזולו של מלך, מדוע תולין את הנסקלים אפי' לאותו יום? הרי יש לקברם

מיד? (7).

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

יד. בפרש"י ד"ה לא תקח האם (כב, י): בעודה על בנים,
עכ"ל.

וצריך להבין:

רש"י בא כאן לפרש לכאורה מהו הפירוש של: "על
הבנים" הנאמר בכתוב,

ועל זה מפרש: "בעודה על בנים".

ואם כן, למה העתיק תיבות: "לא תקח האם" מן
הכתוב, (8)

ולמה לא העתיק (רק) תיבות "על הבנים" מן הכתוב.

*

טו. בפרש"י ד"ה לא יהי' כלי גבר על אשה (כב, ה):
שתהא דומה לאיש כדי שתלך בין האנשים וכו', עכ"ל.

ובד"ה שאחר זה, ולא ילבש גבר שמלת אשה: לילך

(7) בפשטות תולין את הנסקל שכולם יראו
וילראו. (אבל בערב מאחר שאין רואים הרי זה בנין וכו',
וצ"ע).

(8) לפי גירסת השואל הי' אפ"ל דרש"י מעתיק לא תקח
האם - בעודה - על הבנים, אבל לפי גירסתנו "על בני"
א"א לתרץ כנ"ל.

ולישב בין הנשים וכו', עכ"ל.
וצריך להבין:

למה לא פירש רש"י בד"ה השני על דרך שפירש בד"ה הראשון, דהיינו:

"לילך בין הנשים", ולמה מוסיף תיבת: "ולישב".
ועיין בספרי, וז"ל:

...שלא תלבש אשה מה שהאיש לובש ותלך לבין האנשים והאיש לא יתקשט בתכשיטי נשים וילך לבין הנשים, עכ"ל. (9)

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

טז. עיין בלקוטי שיעור חלק ו' פרשת משפטים - א שמבאר כ"ק אד"ש שם באריכות גדולה, הכלל שמבאר רש"י כמה פעמים: "דיבר הכתוב בהוה". והגם שעיקר נקודת השיחה שם לבאר למה אמר רש"י בפרשת משפטים ארבעה פעמים "דיבר הכתוב בהוה" (ולמה לא פירש רש"י זה קודם לזה, בפסוקים

(9) אולי י"ל בזה דדרך הנשים להיות בבתיים ולא לילך ברחוב בין האנשים לכן מפ' רש"י "כדי שתלך בין האנשים" שזה בלבד - לילך - הוא לשם בלאו. מאחר שמקומה היא בבית וכדו', משא"כ האיש הרי גם הוא מצוי בבית ואין זו פרצה (כ"כ) אם הולך בין הנשים - הנמצאות בבית - משא"כ לילך ולישב בין הנשים, ודו"ק.

מחבר: הרב וו. ראזענבלום, תושב השכונה, "המערכת"

שנת ה'תשמ"ז, אלול ה'תשמ"ז, י"א

אחרים שגם בהם מתאים לפרש זה), אבל בין כך, נתבאר שם כמה דברים בנוגע ל"דיבר הכתוב בהוה" בכלל, המובאים בסדרות אחרות, וגם בפרשה שלנו, וע"ש באריכות.

והנה בפרשתינו יש כמה דברים, שלכאורה עוד לא נתבארו בשיחה הנ"ל, וצריכים ביאור:

(א) בפירש"י ד"ה לא תחרוש בשור ובחמור (כב, ל): הוא הדין לכל שני מינים שבעולם וה"ה להנהיגם יחד קשורים זוגים בהליכת משא, עכ"ל.

ובד"ה לא תחסום שור בדישו (כה, ד): דבר הכתוב בהוה וה"ה לכל בהמה חי' ועוף העושים במלאכה שהיא בדבר מאכל א"כ למה נאמר שור להוציא את האדם, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) למה לא אמר רש"י בד"ה הראשון: "דיבר הכתוב הוה", על דרך שאמר בד"ה השני, ועל דרך שאומר כמה פעמים (10).

(ב) בד"ה הראשון אומר רש"י: "לכל שני מינים שבעולם".

ובד"ה השני: "לכל בהמה חי' ועוף". ולכאורה, בהתאם לד"ה הראשון הי' רש"י יכול לומר גם כאן:

"לכל מין שבעולם העושים במלאכה".

(ג) למה שואל רש"י בד"ה השני: "א"כ למה נאמר שור" ומתרץ: "להוציא את האדם".

ולכאורה מהו השאלה: "למה נאמר".

הרי רש"י אמר שהטעם שנאמר שור הוא מפני ש"דיבר הכתוב בהוה". ועיין בשפתי חכמים וז"ל:

פי' כיון דשור לאו דוקא א"כ לכתוב לא תדוש בחסימה, עכ"ל.

ולא הבנתי, כנ"ל, שלאחר שרש"י נותן טעם למה נאמר שור, משום ד"דיבר הכתוב בהוה" מה מקום לשאלה "למה נאמר".

וזוהו לכאורה הנעם מה שרש"י אין שואל זה בכל מקום שאומר "דיבר הכתוב בהוה".

ואם הטעם שנאמר שור הוא "להוציא את האדם" הרי אין הטעם שנאמר שור מפני "שדיבר הכתוב בהוה" (11).

וגם צריך להבין, למה אין רש"י שואל על דרך זה בד"ה הראשון: "ולמה נאמר שור וחמור".

ועיין בפירש"י בפרשת משפטים בד"ה שור או חמור (כא, לג): הוא הדין לכל בהמה וחי' שבכ"מ שנאמר שור וחמור אנו למדין אותו שור שור משבת . . ולא נאמר שור וחמור אלא וכו', עכ"ל.

ולמה לא אמר רש"י על דרך זה כאן.

ועוד יש שינוי מהתם לכאן:

ששם אומר רש"י: הוא הדין לכל בהמה וחי'. ובפרשתינו אומר: הוא הדין לכל שני מינים שבעולם.

ועיין בכל זה בלקוטי שיחות הנ"ל.

(ד) עיין בפירש"י בפרשת משפטים ד"ה ובשר בשדה טרפה (כב, ל): ...וכן כי בשדה מצאה וכן אשר לא יהי' טהור מקרה לילה וכו' עכ"ל.

ועיין בלקוטי שיחות הנ"ל שמבאר באריכות למה צריך רש"י להביא שתי דוגמאות אלו דוקא.

אבל מה שעדיין אינו מובן הוא:

פסוקים אלו שרש"י מביא שם הוא מפרשתינו.

ועיין בפירש"י ד"ה מקרה לילה (כג, יא): דיבר

הכתוב בהווה.

ולמה לא פירש רש"י גם בפסוק כי בשדה מצאה
(כב, כז): "דיבר הכתוב בהווה".

וממה נפשך, אם סמך על מה שכבר פירש בפרשת
משפטים, לא ה' לו לפרש כלום גם בפסוק (כג, יא).

ואם לא סמך על זה למה לא פירש גם בפסוק (כב,
כז): "דיבר הכתוב בהווה".

ועיין בלקוטי שיחות הנ"ל בהערה 44 שמבאר כ"ק
אד"ש באריכות למה מביא רש"י ראי' דוקא מפסוק זה,
"שדיבר הכתוב בהווה".

והרי כתיב קודם לזה (כב, כה): ואם בשדה ימצא
וגו'.

וכן למה אין רשי מביא ראי' ממה שכתוב (כב, כג):
ומצאה איש בעיר וגו', עינ"ש באריכות.

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

יז. בפכ"ב פל"א "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו".

ופירש"י "שעטנז - לשון עירוב ורבותינו פירשו שוע
טווי ונוז".

ועיין בויקרא יט, יט שפי' שם עה"פ "ובגד כלאים

(10) אולי שאין זה בהווה לחרוש בשור וחמור יחדיו.

(11) הרי גם אם ה' מביא חל' אחרת ג"כ יכולים
לומר שבא למעט האדם, ועי' גו"א.

המערכת
המחבר

שעטנז לא יעלה עליך - למה נאמר לפי שנא' לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו . . ת"ל שעטנז דבר שהוא שוע טווי ונוז . . ול' שעטנז פי' מנחם מחברת צמר ופשתים".

וצ"ב מדוע רש"י חוזר ומפרש זאת ומשנה בלשונו (שכאן מפ' קודם שהוא לשון עירוב ואח"כ שוע טווי ונוז ואילו בפ' קדושים פי' הפוך)?

הת' אליעזר צבי ווייספיט
- תות"ל 770 -

חי. פרק כב פסוקים כב-כז - בפסוקים אלו מובא דין "אם ימצא איש שכב עם אשה בעילת בעל ומתו גם שניהם", ולאח"כ מובא אותו דין לגבי נערה בתולה מאורסה אבל מובא שם עוד פרטים, דאם היו בעיר ולא צעקה אז דוקא הורגים את שניהם אבל אם בשדה ימצא האיש את הנערה אז "ומת האיש אשר שכב עמה לבדו".

וצלה"ב: מדוע פרטים אלו לא מובא לגבי אשה בעילת בעל?

ועוד צלה"ב בחילוק הנ"ל, בין דין אם נמצאים בעיר או בשדה:

לפי הפסוק מובן שהפטור של נערה מאורסה היא לא משום שהיתה בשדה אלא משום שהיתה בשדה וצעקה ואין מושיע לה וכן להיפך בעיר, דהי' לה לצעוק א"כ הי' צריך להיות הדין שתלוי אם צעקה או לא? בנדון שנמצאת בעיר, אם לא צעקה חייבת מיתה ואם צעקה פטורה וכן הדין בשדה.

ומכיון שאין מיתה אלא בהתראה ועדים, אם כן העדים יעידו אם צעקה או לא, ומדוע תולים את זה בעיר או בשדה?

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

לט. בפרשתינו פרק כ"ב פסוק כ"ו מעתיק רש"י המילים כי כאשר יקום וגו' וז"ל לפי פשוטו זהו משמעו כי אנוסה היא ובחזקה עמד עלי' כאדם העומד על חבירו להרגו ורבותינו דרשו בו הרי זה בא ללמד ונמצא למד וכו'.

וצריך להבין:

א) ממה נפשך מה רצה רש"י לפרש כאן אם רצה לפרש עוד פירוש הי' לו לומר כל הפירוש ואם לא רצה לפרש לא הי' לו להתחיל הרי זה בא וכו'.

ב) למה מביא רש"י עוד פירוש מה קשה בפירוש הראשון?

ג) למה מצוין רש"י רבותינו אמרו הי' לו לומר פירוש אחר או ד"א וכיוצא בזה (12).

הת' אליהו מיכל לאבקאווסקי
- תלמיד במתיבתא -

כ. פרק כב פסוקים כח-כט - כי ימצא איש נערה בתולה וגו' ושכב עמה . . . ונתן האיש השכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף ולו תהיה לאשה וגו' לא יוכל שלחה כל ימיו.

וצלה"ב מאי שנא דין זה מהא דמשפטים כב, טו-טז - וכי יפתה איש בתולה וגו' מהר ימהרנה לו לאשה. אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולות.

א) מדוע לגבי מפתה יכול אבי' למאן ולא יכול

(12) דק"ל דכל הפסוק מתחיל מ"כי כאשר וגו'" הוא מיותר ומה למדים מזה וע"כ מביא דיש בזה דרשה מרבותינו שכוונת התורה היא לא (רק) ללמוד מרוצח אלא ללמד וכו', אבל מהו הלימוד זה לא נוגע לפשט"מ.

המערכת

באונס? (13).

(ב) בדין מפתח רק משלם אם מלאן אבלי, ובאונס נוסף שלוקחה לאשה צריך לשלם לאבלי, וטעמא בעי. (14).

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

כא. פרק כג פסוק ד - לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו' על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים וגו'.

וצלה"ב מדוע אין רש"י מתרץ הסתירה בין טעם זה למש"כ בדברים ב, כט - (אכל בכסף תשברני וגו' שאמר לסיחון) כאשר עשו לי בני עשו וגו' והמואבים היושבים בער וגו', ראה פ' הרמב"ן.

ואולי ל"ל דפסוק ה' שנותן טעם מדוע לא יבוא עמוני ומואבי יש לחלקו לשתים, דחלק הראשון של הפסוק על דבר אשר לא קדמו את כם בלחם וגו' הוא הטעם לעמון וחלק השני "ואשר שכר עליך את בלעם וגו' לקללך" הוא הטעם למואב.

ובענין זה יש עוד להבין: מכיון שפסוק ה' הוא רק טעם מדוע לא יבואו קהל ה', מדוע בכלל כתיב פסוק ו' "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם וגו'"? הרי לא מסופר כאן על כל הסיפור עם בלק ובלעם, אלא שם בלעם רק נזכר כדרך אגב, א"כ מהו הצורך לפסוק ו'?

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

(13) לכאורה באונס בטח יכולים לעכב והחידוש הוא שאפילו במפתח יכול האב לעכב.

(14) פשוט מאחר שאנסה!

כב. בפרק כ"ג פסוק ג' מעתיק רש"י "לא יבא ממזר בקהל ה', ומפרש: לא ישא ישראלית, ובפסוק ד' מעתיק רש"י המילים "לא יבא עמוני" ומפרש: לא ישא ישראלית.

וצריך להבין:

למה צריך לפרש בשני המקומות את אותו הפשט הרי כבר פירש בפסוק ג' זאת ועוד יותר בפסוק ג' מעתיק באריכות "לא יבא ממזר בקהל ה'" ובפסוק ד' רק "לא יבא עמוני".

ומ"מ אם מ"לא יבא" לומד שלא ישא ישראלית למה מעתיק גם ההמשך בקהל ה' כמו בפסוק ג' מכמו שרואים בפסוק ד' שלא מעתיק המילים "בקהל ה'" רק "לא יבא" ומפרש שלא ישא ישראלית.

ובכללות צריך להבין למה צריך גם להעתיק באיזה סוג מדובר, שבפסוק ג' מעתיק ממזר ובפסוק ד' מעתיק עמוני, ועוד יותר אם כבר מעתיק למה לא הביא גם ההמשך "ומואבי", והעתיק רק "עמוני".

ועיין בשפתי חכמים שפירש למה צריך לפרש עוד פעם בעמוני, אבל עדיין צ"ב לגבי שאר השאלות לגבי העתקת מהפסוק.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן
- ר"מ בישיבה -

כג. בפכ"ג פ"ד "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור שצריך לא יבא להם בקהל ה' עד עולם".

ופירש"י "לא יבא עמוני - לא ישא ישראלית".

ובפסוק הקודם פ"ג "לא יבא ממזר בקהל ה' - לא ישא ישראלית".

ואינו מובן:

מדוע בפסוק הקודם מזכיר גם את המלים "בקהל ה' ה' ואלו בפסוק הזה מזכיר רק "עמוני" ולא מזכיר "ומואבי בקהל ה'?"

הת' אליעזר צבי ווייספיטש
- תות"ל 770 -

כד. בפרשתינו פרק כ"ג פסוק יח מעתיק רש"י המילים לא תהי' קדשה וז"ל מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות.

ועיין בפרשת וישב פרק לח פסוק כ"א מעתיק רש"י תיבת הקדשה וז"ל מקודשת ומזומנת לזנות.

וצריך להבין:

(א) למה מעתיק רש"י גם התיבות לא תהי'.

(ב) למה כאן בפרשתינו מוסיף תיבת מופקרת ולא כתב כן בפרשת וישב שבא קודם לכן. (15).

הת' אליהו מיכל הלוי לאבקאווסקי
- תלמיד במתיבתא -

כה. בפירש"י ד"ה לא תעשוק שכיר (כד, יד): והלא כבר כתוב אלא לעבור על האביון בב' לאוין לא תעשוק שכיר שכיר שהוא עני ואביון, ועל העשיר כבר הוזכר לא תעשוק את רעך, עכ"ל.

ובפירש"י לא תטה משפט גר יתום (כד, יז): ועל העשיר כבר הוזכר לא תטה משפט ושנה בעני לעבור עליו בשני לאוין לפי שנקל להטות משפט עני יותר משל עשיר לכך הזהיר ושנה עליו, עכ"ל.

15) אולי י"ל - בדוחק גדול עכ"פ - ששם ביהודה לפועל לא היתה מופקרת לזנות רק מקודשת ומזומנת לזנות עם יהודה אבל לא מופקרת לכל, ואף שיהודה לא ידע מזה אבל מ"מ מאחר שהמצילות היא ככה לא רצה רש"י לפרש מופקרת, משא"כ כאן בקדשה כפשוטו הרי היא מופקרת לכל ודו"ק.

המערכת

עלין בקובץ הערות וביאורים לפרשת תצא תשמ"ו,
גליון (שנה) ששם שאלתי:

א) שבד"ה הראשון מתחיל רש"י לבאר שעל העני עובר
ב' לאוין, ומסיים בנוגע לעשיר, משא"כ בד"ה השני מתחיל
רש"י פירושו בנוגע לעשיר, ומסיים בנוגע לעני.

ב) בד"ה השני אומר רש"י: ..לפי שנקל להטות משפט
עני וכו'.

ולכאורה על דרך זה הי' לו לפרש גם בד"ה הראשון:

"לפי שנקל לעשוק שכר שכיר עני וכו'" ואם אין נקל
יותר, צריך להבין, למה באמת שנה עליו הכתוב ב' פעמים.

והרי רש"י אומר בדה השני: "לפי", דהיינו שזהו
הטעם למה עובר בב' לאוין.

ויש להוסיף עוד חילוק שיש בין שני פירושי רש"י
אלו,

שבד"ה הראשון מעתיק רש"י תיבות "לא תעשוק שכיר"
ולא תיבות: "עני ואביון" הנאמרים בפסוק,

הגם שתיבות אלו הם נוגעים לפירושו. משא"כ בד"ה
השני מעתיק רש"י גם תיבות: "גר יתום" הנאמרים בכתוב.
(16).

הרב וו. ראזענבלום

- תושב השכונה -

(16) אולי י"ל כללות הביאור בזה דסתם שכיר הוא
אביון (לפי ערך) משא"כ בנוגע למשפט הוא המשפט הוא
בשורה לעשיר ועני, ולכן שם מביא רש"י לא חטה משפט גר
יתום דק"ל מ"ש גר יתום משאר אנשים, ע"ז מתרץ שעל
העשיר כבר הוזהר, משא"כ כאן לא קשה כ"כ למה כתיב לא
תעשק שכיר עני מפני שדיבר הכתוב בהווה רק קשה היתור
דהלא כבר כתוב ע"ז מתרץ שעשק השכיר (שהוא עני) יש בזה
ב' לאוין משא"כ בעשק העשיר לא הוזכר כלל ענין של
שכירות, ודו"ק.

המערכת

כו. בפכ"ד פכ"א "כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך לגר ליתום ולאמנה יחי".

ופירש"י "לא תעולל - אם מצאת בו עולל לא תקחנה ואיזו היא עוללת כל שאין לה לא כתף ולא נטף. יש לה אחד מהם הר"י היא לבעל הבית וראיתי בגמ' ירושלמית איזו היא כתף פסיגין זה על גב זה, נטף אלו התלויות בשדרה ויורדות".

ועיין בפר' קדושין (יט,י) שפי' "לא תעולל - לא תטול עוללות שבה והן ניכרות איזהו עוללות כל שאין לה לא כתף ולא נטף".

וצריך להבין:

א) מדוע רש"י חוזר ומפ' מהו "לא תעולל"?

ב) מדוע משנה בלשונו שאצלינו מאריך בפירושו ואילו בפר' קדושים [שהבן ה' כבר למד קודם] מקצר?

ג) מדוע אצלינו מביא את הגמ' מהירושלמי [ולא מביא זאת בפר' קדושים]?

ד) כן צ"ל מהו הלשון "וראיתי בגמרא ירושלמית"?

הת' אליעזר צבי ווייספיט

- תות"ל 770 -

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

נת' בהתוועדות	פרק ופסוק ד"ה
-----	-----

תבא תשד"מ	למה אין מפרש אריכות לשון הכתוב.	כו, א
-----------	---------------------------------	-------

תבא תשכ"ה (1)	והי' כי תבא גו' וירשתה וישבת בה.	שם
---------------	----------------------------------	----

תבא תשכ"ה	מראשית (הא').	כו, ב
-----------	---------------	-------

תבא תשכ"ו	מראשית (הא').	שם
-----------	---------------	----

תבא תשכ"ו	זית שמן	שם
-----------	---------	----

תבא תשכ"ו	ודבש.	שם
-----------	-------	----

תבא תשכ"ו	מראשית (הב').	שם
-----------	---------------	----

תבא תשכ"ה	הגדתי היום.	כו, ג
-----------	-------------	-------

תבא תש"ב (2)	למה אין רש"י מפרש מדוע כתוב רק ב' החסדים (ההצלה מלבן, והגאולה ממצרים), ולא כתוב שאר הנסים והחסדים שעשה הקב"ה עם בני"י קודם שהביאם לארץ ישראל.	כו, ה-ט
--------------	---	---------

(3) תבא תשכ"ח	היום הזה ה' אלקיך מצוך וגו'.	כו, טז
(4) תבא תש"מ	היום הזה ה' אלקיך מצות וגו'.	שם
(5) תבא תשכ"ח	ושמרת ועשית אותם.	שם
(6) תבא תשל"ל	האמרת והאמירך.	כו, יז
(7) תבא תש"מ	כאשר דבר לך.	כו, יח
(7) תבא תש"מ	ולהיותך עם קדוש כאשר דבר.	כו, יט
תבא תשמ"ג	היום הזה נהיית לעם.	כז, ט
תבא תשמ"ה	היום הזה נהיית לעם.	שם
תבא תשל"ג. האזינו תשל"ד	למה אין רש"י מפרש מדוע ה' הברכה והקללה דוקא בל"ב ענינים אלו; והקשרם בל"ב השבטים.	כז, טו-כו
תבא תשמ"א	ברוך טנאך.	כח, ה
תבא תשמ"א	ומארת'ך.	שם

- כח, טח באניות. תבא תשל"ד (8)
- שם והמתכרתם שם לאויבך. תבא תשל"ד (9)
- שם ואין קונה. תבא תשל"ד (8)
- כט, ג ולא נתן ה' לכם לב לדעה. תבא תשכ"ז (10)
- שם עד היום הזה. תבא תשכ"ז (10)
- כט, ד עקב תשד"מ.

כט, ו ותבואו אל המקום הזה. תבא תשכ"ה (11)

- (1 ט 161-152. 2) יד 98-93. 3) יט 234-232. 4) כד 186-188. 5) יט 234-227. 6) ט 174-162. 7) כד 166-157. 8) יט 243-236. 9) שם 243-238. 10) יד 107-99. 11) שם 107-100.

נערך ע"י הרב יוסף יצחק שגלוב

תושב השכונה -

נ ג ל ה

כח. תנו במס' שביעית (פ"י מ"ו) "אין כותבין פרוזבול
אלא על הקרקע" לפי שאם יש ללוה קרקע נחשב החוב כאילו
הוא כבר גבול ביד ב"ד.

ומבאר כ"ק רבינו הזקן בשו"ע שלו, חו"מ הל' הלואה סל"ה: אין פרוזבול מועיל אא"כ יש קרקע כל שהוא ללוה או דבר המחובר לקרקע ואפילו אינו שלו לגמרי אלא בשכירות או בשאלה לפי שעה, ואם אין לו כלל מזכה לו המלוה קרקע כלשהו וכו'.

ונמצא לפ"ז שאם אין ללוה קרקע וגם אין לו שכירות או שאלה במחובר לקרקע, וכן אין גם למלוה - אין כותבין פרוזבול.

והנה לכמה דיעות אפשר לכתוב לכ"א על יסוד הכלל שאין אדם מישראל שאין לו ד"א בארץ ישראל, ואפ"ל בעת שנטלו הגויים, משום שקרקע אינה נגזלת ובחזקה ישראל היא - שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סימן תקל. ספר השטרות לר"י ברצלוני ע' 43. אוצר הגאונים קידושין סי' קמו - קנא. ועיין בלקו"ש חט"ו ע' 108 הע' 65. ח"כ ע' 309 הע' 69.

אבל נוסף ע"ז שהתוספות (ב"ב מד, ב ד"ה דלא) והרא"ש ב"מ פ"ד ס"ב) - הובא בב"י וד"מ חו"מ ס"ס קל"ג - והרמב"ם (הל' שולחין פ"ז) חולקין ע"ז.

הנה עוד זאת, דבשו"ע אדה"ז שלא הביא דיעה זו כלל, נראה ברור שאינו סומך ע"ז ומצריך שיהי' לו פועל ממש קרקע או שכירות ושאלה במחובר לקרקע.

ובטעם הדבר מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א (לקו"ש ח"כ שם, ובשוה"ג) "כיון שלא הוברר חלקו א"א לגבות מהקרקע".

ומעתה יש לשאול: בחור בישיבה (הדר בפנימי' של הישיבה) - ויש לעיין בגדר "זכותו" בפנימי' - או בחור הסמוך על שולחן אביו - האיך כותבין לו פרוזבול לפי שיטת אדה"ז?

ועוד (העירני ע"ז הר"ר יצחק שפרינגער שי'): גר צדק שנתגייר כהלכה שאינו בכלל "אין לך אדם שאין לו ד"א בא"י" - הנה לפי כל הדיעות לא יוכל לכתוב פרוזבול אם אין לו קרקע משלו וגם אין לו שכירות או שאלה במחובר לקרקע?

ושאלה זו נוגעת למעשה בעת הזאת - סיום שנת השמיטה - ע"פ מ"ש אדה"ז שם "ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששנית יעשה בשביעית עד ר"ה של מוצאי שביעית".

ואכן בלקו"ש חכ"ד ע' 317 כותב: שאם אין ללוה קרקע אזי הרב או א' מג' האנשים שכותבים את הפרוזבול - יקנה ללוה קרקע כל שהוא.

*

איסור בישול בשר בחלב שיעורו בכזית (חולין קח, ב כלול)

כט. ויש לעיין אם בישל חצי זית של בשר-בחלב בקערה אחת, וחצי זית של בשר-בחלב בקערה שני'. ובישלם בבת אחת, האם חייב מלקות?

האם נימא כיון שלמעשה יש כאן כזית, ונמצא שבישל כזית שלם (גם מצד הפעולה - יש פעולת בישול כזית, וגם מצד התוצאה - נתבשל כזית) יהא חייב, או דילמא דכיון שלא נתבשל ביחד ממש, אינו לוקה.

ואת"ל שאינו לוקה - כיצד יהי' הדין במבשל שני חצאי זיתים בכלי אחד, אבל לא נגעו זה בזה?

בפוסקים לא מצאתי (לע"ע) שאלה זו, וגם לא נאמר שצריך שיהי' הכזית כולו ביחד בכלי אחד. ולכאורה צ"ל שתחייב משום שבישל כזית בב"ח.

והעירני בזה הר"ר שמואל הבר שי' שצריך לחקור בדין זה מהו האיסור דבישול בב"ח, האם הוא איסור על האדם (הגברא) שלא יבשל כזית בב"ח, או שלא יתבשל כזית בב"ח על ידו (ולפי הצד האחרון צריך שיהי' הכזית דבוק כולו יחד).

(בפרמ"ג, בפתיחה לבשר בחלב, מבואר שדין חצי שיעור אינו שייך בבישול והנאת בשר בחלב משום שלא שייך בהם הטעם (שיש באכילה) דחזי לאצטרפוי בכדי אכילת פרס.

אבל אין להוכיח משם מאומה לעניננו, שכן כאן בישל כזית בבת אחת, ורק שהי' בשני כלים נפרדים).

ונוסף על זה יש לעיין בעצם הדין, מנ"ל לגמ' שגם איסור הבישול בב"ח דינו בכזית, והרי לא נאמר בהם לשון "אכילה"?

וראה בגליון הערות וביאורים דש"פ ראה, לענין איסור אכילת בשר בחלב. אבל גם לפי המבואר שם (שהלמ"מ שכל אכילה הוי בכזית) - עדין לא מבואר לענין איסור בישול.

*

ל. אדה"ז בקונטרס אחרון להל' פסח סתל"ה, מביא מ"ש החק יעקב, דמי שלא ביער חמצו ומת לאחר זמן איסורו - אין היורשים חליבים לבערו, משום איסורי הנאה אינם של האדם ואינו מורישם.

ואדה"ז מוכיח שאין הדין כמותו, ומאריך להוכיח מכו"כ מקומות בש"ס שאיסורי הנאה אינן הפקר גמור, אלא גוף החמץ שלו ורק שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו.

וצריך להבין:

הרי בשאלה זו, אם יש בעלות על איסורי הנאה, כבר נחלקו הראשונים, י"א שאיסורי הנאה אינם של הבעלים וי"א שהם כן שליכים לבעלים (ורבו הדיעות לכאן ולכאן, ונסמנו באנציקלופדי' תלמודית כרך ב' ערך אסורי הנאה, ע' צו ואילך).

וא"כ מהו ההידוש בקונ' אחרון, ומה תלונתו על החק יעקב, אם כבר נחלקו הראשונים בדבר זה. ולכאורה הו"ל לקצר ולומר שאינו פוסק כדעת האומרים שאיסורי הנאה אינם שלו (ושבח"י פסק אחריהם), אלא כדעת החולקים ואומרים שעדיין הם שלו?

ועוד: לפנ"ז בשו"ע סתל"ד סט"ו כתב אדה"ז "החמץ בשעה שעובר עליו בב"י וב"י אינו שלו כלל", וצע"ג מה

כוונתו בהוספת תיבת "כלל", והרי אדרבה זו הדגשה לסתור, שהרי לדעתו החמץ הוא כן שלו ורק שאין לו זכות בגופו כו'. ומדוע הוסיף תיבת "כלל"?

*

לא. באתון דאורייתא כלל כ"ד מחדש שבכל איסורי אכילה אין האיסור על עצם מעשה האכילה אלא על ההנאה שבזה.

ומבאר שזהו הפירוש בגמ' (כריתות דף יט המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה) שבשאר איסורים שבהם העשיל' היא האיסור הנה כאשר רק מתעסק אזי נחשב שלא הוא העושה, משום שלא עשה מדעתו, ואין המעשה מתייחס אליו, ופטור. משא"כ באיסורי אכילה שההנאה היא האיסור - חייב).

וי"ל לכאורה שזהו ג"כ הפירוש בגמ' בחולין דף קג ע"ב: אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אחר חייב שהרי נהנה גרונו בכזית. ועוד שם: אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו, וס"ל לר' יוחנן שחייב גם בזה כי נהנה גרונו בכזית.

והנה, יש איסורי אכילה שלוקין עליהם גם שלא כדרך הנאתו, בשר בחלב וכלאי הכרם (פסחים כה ע"א).

ולדעת הרמב"ם (ספהמ"צ מל"ח קפ"ז) פירושו שחייב אף אם לא נהנה כלל באכילה זו.

וא"כ צ"ל שבדברים אלו לא יהא חייב המתעסק, שכן בהם מצינו שאין האיסור ההנאה אלא עצם האכילה.

ע"פ מה שדיבר הגר"מ מענטליק שליט"א
(ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א)
לפני הת' שביקרוהו

ח ס י ד ו ת

לב. בהמאמר אני-לדודי ת"ש מביא שם מארז"ל במס' סוכה מו, בא וראה כו' מדת הקב"ה מלא מחזיק וכו', וממשיך

שמאמר זה הוא ג"כ בגמ' ברכות מ, ושהמהרש"א מפרשו, וכל הענין מובא ג"כ בהמא' ד"ה אשרי העם תש"ב. וצ"ע למה מביא לכתחילה מן מס' סוכה ורק אח"כ כותב שמובא ג"כ בברכות, וששם מפרש המהרש"א, ה"ל לו להביא מברכות מלכתחילה, ובפרט שברכות קודם לסוכה.

ואפשר לידשב, שבתש"ג מביא הרש"י על מאמר זה, ובסוכה מפרש רש"י יותר מברכות.

*

לג. בלקו"ת ד"ה אני לדודי (השני) בפ' ראה. בסוף אות ב' לכאו' יש שם טה"ד דמוכח, בשורה המתחלת "נברא", כתוב אבל בתורה ומע"ט כו' לכאו' צ"ל אבל בתשובה ומע"ט, כי הרי מבאר בהמאמר ההפרש בין תורה ומצוות (ע' באות א') שתו' היא בבחי' פנימי', ממכ"ע, משא"כ מצות הם מקיפים סוכ"ע.

ובכללנו' המאמר לא זכיתי להבין התירוץ על שאלתו בתחלה, ששואל מהו"ע י"ג מדה"ר בחדש אלול, בשלמה בעש"ת יתכן שהם ימי סליחה? ואיפה התירוץ ע"ז.

הרב משה לברטוב
- תושב השכונה -

ש ו נ ו ת

הוספות למ"מ - לקו"ת פ' תצא *

לד. לדג,

שו"ה בענין - אלא מספר חילי האדם: ראה ד"ה החלצו - תרנ"ט ע' סב.

* לז"נ הת' שמואל בן אהרן ז"ל.

לה,ב

שו"ה כז - החיות נושאות ומנושאות . . בחי' ביסול
כו': מובא באוה"ת מטות ע' א'רסט.

לז,ד

שו"ה ממש - האריז"ל מל שאינו בוכה: פע"ח שער
השופר פ"ה, ראה לקו"ש - ט ע' 206 ואילך. ושם הערה 19.

לח,ג

שו"ה אני - קוצו של יו"ד. . שהוא נמשך למעלה
לא"ס ב"ה ראה בד"ה וכל העם רואים - הנחה - תרמ"ז ע'
תל.

לח,ד

שו"ה וכסוי - וז"ש בראשית ברא אלקים: ראה באוה"ת
תולדות - ד צ"ל תתלג, ב ביאור ע"ז.

לט,א

שו"ה נפשו - כמעשה פכ"א ב"ד: וראה סה"מ - תקס"ה
ע' תקב.

לט,א

שו"ה להבין - קוצו של יו"ד: ראה סה"מ - תרנא ע'
לח. לקו"ש - יט ע' 420 הערה 21.

לט,ג

שו"ה - ע"י אתדל"ת בטל רצונך: ראה בד"ה וידבר
- ויצוים תרמח ע' ריח.

לט,ד

שו"ה (רס"ז ב') - בד"ה וירא ישראל: תו"א סא,ד

וראה באוה"ת שמות - ז' ע' ב'תקסד.

שנ"ה ועשה - ומאחורי העור דנוק': ראה ד"ה כל
באש תרנא ע' פד.

הרב אהרן חילטריק
- תושב השכונה -

לה. בגליון העבר דש"פ שופטים העיר הת' אליעזר צבי
ווילספיש [ועד"ז העירו הת' א.ל.מ.ש.] על רש"י בפל"ח
פ"ד "וראשית גז צאנך כו' ולאפ' בה שיעור וכו' וכמה
צאן חליבות בראשית הגז. חמש רחלות שנא' וחמש צאן
עשיות ר' עקיא אומר ראשית גז שתיים צאנך ארבעה תתן לו
הרי חמשה". דצ"ב מדוע רש"י מביא ב' דרשות מהיכן נלמד
שראשית הגז הוא לחמש רחלות? ועוד מדוע מזכיר את שמו
של ר' עקיבא? ועד"ז העירו התמימים הנ"ל על רש"י
בפסוק י' "מעונן ר"ע אומר אלו נותני עונות שאומרים
עונה פלוני יפה להתחיל וחכ"א אלו אוחזי העינים".

(א) למה מזכיר רש"י שם של בעלי המאמר. (ב) בפ'
קדושים (יט, כו) מצטט רש"י המילים לא תעוננו ומפרש
"ל' עונן ושעות שאומר יום פלוני יפה להתחיל מלאכה.
שעה פלונית קשה לצאת" ולמה שמה אינו מזכיר שם של
בעל המאמר משא"כ כאן.

ויש ליישב כל הני קושיות בחדא מחתא: שכך דרכו
של רש"י בכל מקום שהוא מביא ב' דעות שהן בהכרח
חולקות זו על זו. שהוא מביא שם בעלי המלמרות*.

ולכן בפ' קדושים ששם לא הביא כ"א דעה אחת לא
הביא שם בעל המאמר.

הת' יוסף יצחק קעלער
- תות"ל 770 -

* ראה לקו"ש חלק ה' ע' 209 דאינו כן.

לו. נא לפרסם ובהקדמה שבסידור אצל הזכרת נשמות יש
הוספה בסוף העמוד על מילת "פב"פ" שפירוש ושכן צ"ל
"פלוני בן פלונית", והיינו שלמרות שידוע מנהג העולם
להזכיר שם האב אצל נפטר, הנה צ"ל פלונית.

והנה זה לא כבר היל' לי יארציט אחר אבי תנצב"ה
ומסרתי איזה סכום על צדקה לכ"ק אד"ש וכתבתי שיארציט
אחרי אבי פלוני בן פלונית ביום פלוני, וע"ז העיר כ"ק
אדמו"ר שליט"א "שם האב?".

(דרך אגב כתבתי אחרי שמו של אבי תנצב"ה "היל"ד"
והוסיף כ"ק אד"ש "תנצב"ה").

הרב משה לברטוב
- תושב השכונה -

לזכות
החתן התמים ר' **כתריאל שי'**
והכלה מרת **חנה עלשה תחי'**
שם-טוב

*

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום ב' ו' אלול
תהא זו שנת משיח

*

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת מנחם מענדל וזוג' מרת שרה שיחיו
שם-טוב

הרה"ת ראובן וזוגתו מרת צירל שיחיו
בערנס

זקניהם
ר' דוד וזוגתו מרת פעסל שיחיו
בראון

מרת יהודית תחי'
בערנס