

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com | fax: 732.865.7002

עלה מבול

מקצת היום ככולו בזמני המבול
ע"פ קונטרס אור מאיר שמצורף לספר פרי אברהם אליעזר עמ"ס מקוואות מהג"ד עקיבא יוסף הכהן קפלן שליט"א

עלה נדר

מי שברך למתענים בה"ב
ע"פ ספר 'עיון תפילה'
להג"ד שמריה שמערל ברנדייס זצ"ל, שיו"ל מחדש עם הערות 'עלה זית'

ולענין אמן שעונין בשבת כשמברכין בה"ב, דאז אין צריך לקבל התענית אחר כך במנחה הקודם אם רוצה להתענות, [ואעפ"כ לא הוי כנדר שיצטרך להתענות (כן כתב המגן אברהם (סימן תקסג ס"ק א) בשם הלבוש)], נלענ"ד דזהו דוקא אם התענה בה"ב, אבל אם לא התענה בהשני או בהחמישי, אם רצה אחר כך להתענות בשני תנינא, צריך לקבלו, שהרי הראה בעצמו שמה שאמר אמן לא הוי קבלת תענית. אלא א"כ נוהג כן תמיד, יש לומר דאין צריך, דעל מנהגו סומך.

מהשטות: מה שכתבתי בקונטרס עיון תפילה להלעג על אלו שבשעת שמברך החזן את מי שיקבל עליו להתענות בה"ב (אחר פסח וסוכות) שמתיראים לומר אמן שלא יאחזיקו להתענות [א.ה. הערה זו לא נמצאת בעיון תפילה הנדפסים. ואולי השמיטוהו מאיזה טעם], כתב לי בני המופלג מ' שמואל שיחי' מק"ק זלאטשוב שאפשר ליישב ע"פ [מה] דאמרינן בגמ' שבועות (לו, א) אמן בו שבועה בו קבלת דברים וכו' שנאמר ארור אשר לא יקים את דברי התורה כו' ואמר כל העם אמן. וא"כ מה לי אומר אמן על קללה או על ברכה הוי גם כן קבלה ע"כ.

והשבתי לו, הנה כי כן מלעג הגאון בעל פרי מגדים (אשל אברהם סימן תקס"ג עיון שם היטב [וז"ל, אבל מ"מ הרשות בידו שלא להתענות דעניית אמן הוה רק כהרהור בלב שלא בשעת תפלת המנחה, ודלא כנוהגין בשעה שמברך הש"ץ מי שברך בה"ב דאין שום אחד כמעט עונה אמן דמתירא, דלהלבוש אין צריך להתענות, ואם רוצה להחמיר יתנה בלב שלא להתענות ולמה לא יענה אמן אחר מי שברך, עכ"ל]). ולגמרא הנ"ל לא דמיא כלל, דנהי דאם אומר 'ארור אשר לא יקים' ועונה אמן, הוי כקיבל גם על עצמו, היינו כיון שהאומר אומר, מי שיהיה אשר לא יקום יהא ארור, והוא אמר על זה אמן, הוי הוא ודאי גם כן בכלל זה, שהרי בעצמו הסכים על זה שמי שלא יקים יהא ארור. אבל באומר 'ברוך כל מי שיקום', ואומר אמן, על זה לא מוכח רק אם הוא יקים יהא גם כן בכלל זה, והברכה גם על ראשו תחול, אבל שיהא מחויב לקיים זאת אינו מוכח מזה כלל, ואינו רק שלא יהא בכלל הברכה הזאת.

העיריני ידידי הרב פייוול קירשענבוים שליט"א על חשבון הימים של שנת המבול, שלפעמים מחשבים את מנין הימים מעת לעת [ולהלן נקראם 'ימים שלמים'], לפעמים מצרפים מקצת היום מדין מקצת היום ככולו, אך רק בתחילת החשבון ולא בסופו, ולפעמים מצרפים מקצת היום בין בתחילת החשבון ובין בסופו. ונפרט:

א. "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" (ז, יב). ופירש רש"י שאין יום ראשון מן המנין, שהתחיל המבול ב"ז חשון, וארבעים יום כלים בכ"ח כסליו. ומבואר שמנין זה הוא בימים שלמים מעת לעת. אמנם הטעם הוא פשוט, מפני שנאמר "ארבעים יום וארבעים לילה", ואם מקצת היום ככולו יהיו רק ל"ט יום ול"ט לילה, וכן כתב החזקוני (ח, ג).

ב. "וישבו המים מעל הארץ הלוח ושוב ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום" (ח, ג). ופירש רש"י שבכ"ז כסליו פסקו הגשמים, ומשם יש ק"ג יום של תגבורת המים עד א' סיון, ואז התחילו לחסור. והקשו בדעת זקנים ובפירושו הרא"ש, שרש"י לעיל כתב שפסקו הגשמים בכ"ח כסליו, וכאן כתב בכ"ז כסליו. ותיריך החזקוני, שיום כ"ז הוא האחרון שהיה כולו יום גשמים, ופסקו באמצע כ"ח, וחציו השני של היום נמנה בתוך הק"ג. דמקצת היום ככולו [שהרי במנין הק"ג לא נאמר 'יום ולילה']. ועוד תירץ, שגם הק"ג היו ימים שלימים, ונגמרו בא' סיון, אלא שרש"י לא חש למנות א' סיון מפני שהיה רק במקצת היום.

וצ"ע על תירוצו הראשון, אמאי לא נמנה גם בסוף המנין מקצת היום ככולו, ולמה לו לרש"י להזכיר עד תחילת א' סיון, הרי סגי במקצת כ"ט איירי. ועל התירוץ השני צ"ע, מנין לן לחדש שהמנין היה ימים שלימים, כיון שאין רמז לזה בקרא.

ג. "ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט" (ח, ד). ופירש רש"י שמאז שהתחילו לחסור בא' סיון ועד שנחה התיבה בא' אב, היו ס' יום. והנה בתמוז יש רק כ"ט יום, ובהכרח כוונת רש"י שמקצת א' אב נמנה כיום שלם, שמקצת היום ככולו.

ד. "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התבה אשר עשה" (ח, ו). מ' יום אלו שנגמרים בשילוח העורב, מתחילים בא' אב. והנה רש"י (ח, ה) כתב שהיו כ"א יום משילוח העורב ועד שחרבו המים בא' תשרי. ולפ"ז על כרחינו לומר שלמנין מ' יום שבפסוק מצרפים מקצת היום בין בתחילתו ובין בסופו, והם מסתיימים באמצע י' אלול, ושוב מצרפים מקצת היום בין תחילה ובין בסוף למנין כ"א יום, וכך מסתיים המנין בא' תשרי.

ה. רש"י (ח, יד) כתב שהמבול התחיל ב"ז חשון ונגמר בכ"ז חשון לשנה הבאה, שמשפט דור המבול שנה תמימה, ונוספו י"א יום ששנת חמה יתירה על שנת לבנה. וגם כאן בהכרח למנות מקצת היום בין בתחילה ובין בסוף, ובלי זה אינו שנה תמימה.

continued on page 8



הג"ד עקיבא קפלן שליט"א עם הגאון רבי מאיר הרשקוביץ שליט"א

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א							
מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
5:57	שקיעת החמה	9:20	ס"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	5:41	הדלקת נרות	1:11	מנחה גדולה
6:40	ג' כוכבים קטנים	10:01	ס"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	5:56	איסור מלאכה (בשעה"ד)	3:20	ט' שעות (להתחלת סעודה)
7:10	ע"ב דקות	10:54	ס"ז תפילה גר"א וגר"ז	5:59	שקיעת החמה	3:46	מנחה קטנה (לעישית מלאכה)
7:20	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	12:40	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	6:40-7:40 (י"א 6:57-7:57)	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	5:17	פלג המנחה (מג"א לפי אופק- לחומרא)
12:40	חצות הלילה (למלה מלכה)	תחילת זמן קידוש לבנה: מוצאי שבת	מברכין המתענים בה"ב	6:38	צאת ג' כוכבים (לקר"ש לפני הסעודה)	5:29	חצי שעה קודם שקיעה (סימן רנו)

שנה ג: גליון ד | שב"ק פרשת נח ה'תשפ"ג

נה נבוכה עליה לתרופה

Rabbi Shimon Szimonowitz, Machon Aleh Zayis

The baal tefillah of the Debreciner shul, R' Gavriel Fisher, used to end U'Nesaneh Tokef with a cry, "U'teshuvah, u'tefillah u'tzedakah maavirin es roi-vah hazezeirah!" When it was pointed out that the word is correctly pronounced "roi-ah," he responded in true Oberlander fashion, "This is how my father said it!"

If a ה, ה, or ע at the end of a word follows a *tenuah gedolah* – a *tzeireh*, a *chirik* (with a *yud*), a *cholam*, or a *shuruk* – it gets a *patach* under it: נח, ריח ניחוח, יהושע, ריקיע, etc. This *patach* is called a *patach genuvah*.

The *patach genuvah* is an anomaly. It is not articulated as *nekudos* typically are, that is, following the letter they are under; if it were, נח would be pronounced Noi-**cha**. Instead, it's pronounced before that letter, giving us Noi-**ach**.

The Ibn Ezra (*Tzachos*, p.6b) even writes that the *patach genuvah* should be positioned not directly under the last letter of the word but to the right of the usual position of *nekudos*, so that it is under both the last letter and the one before it, indicating that it is articulated before the last letter. The 16th-century *medakdek* Rav Shabsi Sofer wrote his *siddur* this way; but later on, printers found it technically difficult to do that, so the *patach* is printed under the last letter of the word.

The *Minchas Shai* (*Bereishis* 1:6) writes that we pronounce such words as if an א with a *patach* was once there before the ה, ח, or ע but it was "stolen" (indeed, the formal name for this vowel is *patach shel os genuvah*). This is also the opinion of Ibn Ezra (*Tzachos*, p. 138), Radak, and many others. Accordingly, נח is pronounced Noi-**ach**. Similarly, it is correct to say *mizbei-ach* [not *mizbei-cha* or *mizbei-yach*]; *magbi-ah* [not *magbi-ha* or *magbi-yah*]; and *govo-ah* [not *govo-ha* or *govo-yah*]. Most importantly, this rule determines the pronunciation of one of the names of Hashem (אלוה), which is *Eloi-ah* [not *Eloi-ha*].

However, the *Minchas Shai* cites a second opinion as well, that of the *Makneh Avrohom*, who writes:

The "os genuvah" (missing letter) is not an א that should appear above the *patach*, but the letter implied by the preceding vowel. Each vowel is close in pronunciation to a letter; the *chirik* and *tzeireh* are close to *yud*, while the *cholam* and *shuruk* are close to *vav*. The *patach genuvah* syllable at the end of the word should be pronounced like the letter corresponding to its preceding vowel, although it should be said faintly and without emphasis as it is a "stolen" letter, i.e. it doesn't function in the word as a letter but just as a vowel. Accordingly, נח would be pronounced *siyach*, and *mizbei-yach* and *magbi-yah* would also be correct.

Following with a *cholam* or a *shuruk*, which would call for a *vav* sound, it would seem that the softer 'W' pronunciation of the *vav* is implied, as the Teimanim say it: *No-wach*, *gavo-wah*, *Yehoshu-wa*, etc. Rav Meir Mazuz (*Siddur Ish Matzliach*) writes that this was the way these words were taught in Tunis and is the correct way to say them. He brings proof from the Ohr Hachaim that the

vav is to be articulated: he writes (*Bamidbar* 7:1), that in the name יהושע the ו is not pronounced after the ה, (since it is part of the *cholam*) but it is pronounced after the ש.

However, Rav Yonasan Shteif, ז"ל, after the War the senior surviving Rav from Oberland, pronounced *vav* the Ashkenazi way, like the letter V. Citing the above opinion in his *sefer Limudei Hashem*, he says that the words ריח ניחוח are pronounced *rei-yach nicho-vach*. Similarly, I once heard from an Oberlander *baal dikduk* that the name נח has two correct pronunciations: *Noi-ach*, and *Noi-vach*.

We see that there are three possible ways to pronounce the *patach genuvah* that follows a *cholam* or a *shuruk*:

1. with a phantom alef;
2. with a "stolen" Sefardi *vav*; or
3. with a "stolen" Ashkenazi *vav*.

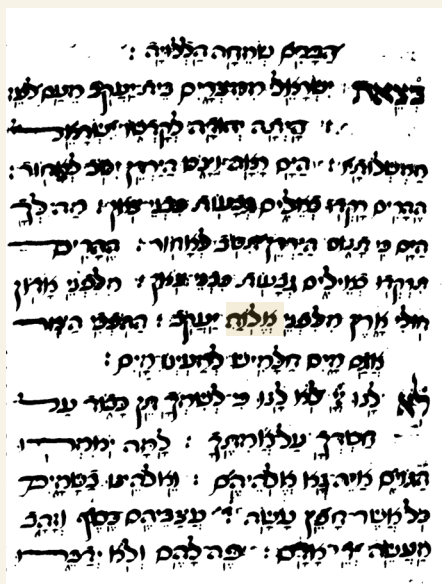
The last is the *mesorah* that R' Gavriel Fisher preserved by tenaciously clinging to his father's custom. Instead of assuming a phantom *alef* and saying *roi-ah*, as we do today, he "borrowed" a *vav* from the preceding *cholam*: מעבירין את רוע הגזירה became "maavirin es roi-va hazezeirah."



Rav Yonasan Shteif in his younger years



Reb Gavriel Fisher with the Debreciner Rav



Page from Rav Shabsi's Siddur



לכבוד ידידי הרב הלל שמעון שליט"א, יישר כחכם על הגליון הנפלא.

בגליון פרשת בראשית הביא כת"ר שליט"א כהמשך למאמרו של ידידינו הרה"ג ר' צבי פינקלשטיין שליט"א, בעניין חיוב התורה בדבר שהסברא מחייבתו שהוא רצון ה' דהוי חיוב דאורייתא, את יסודו של בעל הדור רביעי הגרמ"ש גלזנר, אשר חידש שכל דבר שמתועב מצד הסברא, אסור לעשותו, כיון שמתברר שהוא נגד רצון ה', ודבריו כלשונם: "... כי כל מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה, אפילו אינו מפורש בתורה לאיסור, העובר ע"ז גרע מן העובר על חוקי התורה וכו'... וכל שאסור לכלל מין האנושי הנאורה בחוק הנימוס א"א להיות מותר לנו עם קדוש", עיי"ש דבריו באורך.

ובאתי בזה בכמה הערות על הדבר:

ראשית, מה שהביא במאמר דקרב לדבר נאמר בשו"ת שרידי אש (ח"א סימן קסב), הנה לענ"ד אין משם ראייה ליסוד זה, כי שם לא דן מצד המתועב מצד הסברא, אלא דבר אשר ידענו שהתורה מתעבתו דמעצם איסור רציחה ידעין דרצון התורה הוא לקיים את החיים בישראל ומי שמאבדם עובר על רצון התורה, אבל לא דן שם כלל במקום שלא גלתה לנו התורה כלל את רצונה וכל ידיעתנו בזה היא מצד הסברא והמוסכמות האנושיות - 'מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה'.

זאת ועוד, שבעל הדור רביעי טוען מסברא שכאשר מגיע מצב של סתירה בין מה שמחייב השכל האנושי לבין חיוב התורה, אזי יש ללכת בזה אחר חיוב השכל והוא המכריע, ודבר זה ודאי שלא מצינו בשרידי אש, ואדרבא המעיין בדבריו ימצא להדיא להיפוך, דמקום שהתורה אסרה בלאו מפורש חמיר טפי, וכל מה שמצינו בדבריו הוא רק עצם הדבר שיש מושג של לעבור על רצון התורה אפי' בלי לאו מפורש, וגם זאת לא משום השכל האנושי אלא במקום שראינו רצון זה של התורה ממצוות אחרות.

שנית, הנה עצם המושג של 'בני אדם הנאורים' שהביא הדור רביעי, לא הבנתי כלל ופלא הוא בעיני מי קבע 'נאורות' מהי, ובאמת השם 'נאורות' הוא מושג שהומצא ע"י הפילוסופים של סוף המאה השמונה עשר ובראשם וולטר הצרפתי [Voltaire], והרבו להשתמש בו המשכילים ע"מ לנגח, ומן הסתם בעל הדור רביעי שייחס עצמו בשם ספרו לזקנו החת"ס לא כיוון עליהם, ועל כן לא הבינותי למי כיוון, שהרי בפשטות אחר שהתורה אסרה את הנבלה בלאו מפורש ואת בשר האדם בעשה, כיצד נוכל לקבוע מה יאמר בזה השכל הישרי. [ומצד הדין כמובן שיש לדון בזה טובא ועיי' בקובץ אוצרות ירושלים תשס"ד מאמר מהרה"ג ר' יחיאל זילברברג בעל מנחת יחיד שחילק בין בשר ישראל שאסור בהנאה לבשר גוי, ואכמ"ל].

וראייה פשוטה לחוסר יכולתנו להכריע אחר השכל האנושי והמוסכמות, דהנה ידוע המעשה במרן החת"ס שזכה לקיים מצוות מחיית עמלק, ולכשיבוא המשיח בעז"ה בקרוב ונזכה שיתברר לנו מי הם זרע

עמלק, הלא פשוט שנצטרך כולנו לקיים מצוות איבתו ומחייתו, לצאת כנגדם בחרב ובחנית ולהרגם מנער עד זקן אנשים נשים וטף - חלקם אנשים תמימים אשר לא חטאו נגדנו. ופשוט שכל אדם באשר הוא - נאור מאוד, נאור מעט ואפי' כלל לא נאור - יזדעזע מכך ובצדק, כי יראה הדבר כמעשה ברברי וחייתי. ואמנם אין עצה ותבונה נגד ה' וחייבים אנו במצוותיו גם כאשר הן נראות לנו כנוגדות את השכל האנושי שלנו, וא"כ אף כאן כיצד נעבור על איסור לאו מפורש של לא ילבש מצד שהשכל הישר מתעב לנו ללכת בלי כיסוי כלל. אתמהא.

ולדבריו נצטרך לחלק בדוחק גדול בין מקום שבו התורה העמידה להדיא את מצוותיה כנגד המוסר והמוסכמות האנושיות, ששם 'חישה' התורה את הדבר ובכל זאת הורתה לנו למחות את עמלק, או את יושבי ארץ כנען או את בנות מואב וכו', לבין מקום שבו הסתירה מגיעה על דרך מקרה, כגון כאן שהמצוה של לא ילבש לא נאמרה להדיא על מצב שבו הברירה ביד האדם לילך ערום.

עוד יש לשאול לפי דבריו מדוע לא נתיר כיום את המושג של המתת חסד, דהנה כידוע כיום המוסר והנאורות העולמית גורסים כי זכותו של אדם שלא לסבול, ובכלל זה זכותו לבכר מוות על חיים של סבל נטולי כבוד, ועתה שעל דרך מקרה נפגשו ב' האיסורים - רציחה מחד והחיוב הפשוט מסברא לזה אשר שאל נפשו למות וטוב מותו מחייו, מדוע זה נזעקו הפוסקים ואסרו באופן נחרץ להמיתו, לפחות בדרך של גרמא. והנה עינינו רואות כי בהליכה זו אחר השכל האנושי והמוסכמות נפתח מדרון חלקלק אשר אחריתו מי ישרונו.

שלישית, עצם מה שכתב דעדיף לבישת בגד אשה על הליכה ערום, בזה גדלה תמיהתי מאוד, דהנה קיימא לן להלכה (יו"ד סי' שג סעיף א) "הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, היה קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו היה רבו וכו' ואם היה של דבריהם, אינו קורעו מעליו ואינו פושטו בשוק, עד שמגיע לבינתו וכו', ואם היה של תורה, פושטו מיד". וכתבו תוס' (ב"מ ל, ב) וז"ל "אע"ג דפ"י מי שמתו מוכח דאי הוה כלאים שב ואל תעשה היה נדחה מפני כבוד הבריות, היינו משום דערום הוי גנות ובזיון גדול כדאמר (יבמות סג, ב) אין לך משוקץ יותר מאותו שהוא מהלך ערום וכו'" וכ"כ בתוס' הרא"ש (ברכות שם) הרי להדיא שסברת כבוד הבריות ובכלל זה גם בזיון גדול של הליכה ללא בגדים כלל, נדחית מפני איסור כלאים אי הוי קום ועשה.

ובאמת בפשטות סוגיא זו היא המקור המפורש לנידון שלפנינו, דכן משמע מעצם השקלא וטריא של הגמ' שם דמקשה "ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור וכו' כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן". הרי בפשטות שמסקנת הגמ' שאין ערכי המוסר האנושיים דוחים איסורים המפורשים בתורה, דע"ז אמרינן דאין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה' - והחכמה והתבונה הן הן המוסר

והנאורות האנושיות, ורק במקום איסורין דרבנן או בשו"ת כבהמשך הסוגיא אמרינן הכי.

ובאתי להדגיש שאיני ח"ו בא לחלוק על דברי האי גאון שקטנו עבה ממתני, ולא כתבתי כאן אלא כעומד ותמה על המחזה באשר חידש כאן חידוש גדול ועצום ללא מקור וראיה, והגדיל לעשות שהעמיד הכל על בסיס מחשבת הנאורות אשר איני יודע למה כיוון.

בברכה, *אברהם אביאון*

הנה ידידי הרב הלל שימאנאוויטש שליט"א העתיק דברי בעל 'דור רביעי' שכתב בפתחת ספרו (אות ב) שהעובר על חוקי המוסר הבסיסיים והפשוטים יותר מתועב מעובר על חוקי התורה. ומלבד מה שיש להקשות ע"ד מסוגיית הש"ס והפוסקים... יש לעיין בעיקר יסודו, שהנה ידועה חקירת הפילוסופים [המכונה "דילמת אוטיפרון-Euthyphro dilemma"] האם הרע הוא רע בעצם, או שהרע הוא רע רק בגלל שהבורא אסרו. הנפק"מ היא דברים שלפי הנימוס נראים רעים ונצטוונו לעשות אותם, למשל - מחיית עמלק, הריגת עיר הנידחת. וכן הנפק"מ היא האם גניבה ורציחה הם רעים בעצמותם, או שהם רעים בגלל שהבורא אסרם.

יש שאמרו שמעשה הריגת עיר הנידחת ומחיית עמלק הם מעשים רעים, אבל צריך לעשותם בגלל ציווי הבורא [וכן משמע מהאור החיים (דברים יג, יח) שכתב על הפסוק "ונתן לך רחמים וכו'" שהכוונה שלא נהיה אכזריים אחר עשיית מעשה אכזריות. וכן משמע מדברי הנצי"ב (שם). ויש להשוות דבריו עם הסכמתו לספר אהבת חסד]. אמנם יש שאמרו שכל שהבורא ציווה זהו הטוב האמיתי, וכן מטו משמיה דהגרי"ז.

אברהם אביאון

ראיתי דברי הרב שמעון שימאנאוויטש בענין עבירה המוסכמת לבלי דעה בחוק הנימוס. וברצוני להעיר כמה הערות:

בענין המשל לאכול בשר אדם דיש בזה איסור. נראה להעיר מזה ממה דכתיב באיכה "ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן" (איכה ד, י). ונראה העומק בגודל החורבן שבה, מפני שגם בתקופות של רעב גדול לא שמענו שאדם היה רואה את בשרו של חבירו כ'בשר' וכ'מין מאכל'. וזה עומק הקללה של נשים בשלו ילדיהן, שהגיעו לדרגה שלא הכירו אפילו בניהם כבשר ודם, ורק כעוד בהמה והיכ"ת לאכילת בשר. ועכ"פ אין ראייה דיש בזה איסור.

ולעצם הנידון בדבר שהשכל מחייב לעשות או שלא לעשות מה דינו, אביא קצת דוגמאות:

ראשית ידועים דברי הרמב"ן בריש פרשת קדושים, ומתוך דבריו מבואר שאין איסור בעצם להיות נבל ברשות התורה, ורק אחר שהתורה אסרתו וכללתו בהדיא במצוות קדושים, שוב באותו ענין עובר אדם על העשה דקדושים תהיו [י"ל"ע מדברי הרמב"ם פ"ז מהל' תשובה דמשמע דאסור בעצם, אמנם לא מטעם הסברא והשכל עיי"ש].

עוד מצינו כמה דוגמאות בגמ' שאינם איסור אבל מכוער הדבר, ולדברי דור רביעי צריך להיות אסור מן התורה. וגם בדבר שהשכל מחייב לעשותו לא מצינו להדיא להיותו מצוה, דבגמ' (סנהדרין עג, א) מצינו מקורות לזה דאם חבירו טובע בנהר דמחויב להצילו, ובלי מקורות אינו מחויב. וכן ידוע באחרונים הנידון לענין מקור לאיסור להזיק, ולא אמרו מסברא, ורק כל דבר צריך שיכנס זה לתוך איזה איסור מן התורה, וכן מצינו בגמ' כמה דרשות שנלמדו מקרא ד"ואהבת לרעך כמוך" (סנהדרין מה, א, נדה יז, א ועוד).

מצינו ברמב"ן פרשת וירא, לענין בנות לוט, שלא ביקשו מאביהן שישא אותן אע"פ שמותר לעכו"ם לישא בתו, "שהיה הדבר מכוער מאד בעיני הדורות ההם ולא נעשה כן מעולם". אמנם משמע שאיסור אין כאן [ויל"ע מתוס' ב"ב (קמא, א ד"ה בת), עיי"ש]. ועצם הנהגת דרך ארץ ומה שהשכל מחייב רואים ביעקב אבינו, שלבן אמר "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה", והרי זה דבר שהשכל מחייב, וכל העיר הסכימו לדברי לבן עיי"ש במדרש.

בפרשת וישב אמר יוסף הצדיק לאשת פוטיפר "איננו גדול בבית הזה וגו' ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים". הרי דהקדים שאינו מן הנימוס, וגם שחטאתי לאלוקים, ולכאורה רואים מראשית דבריו שדבר שהשכל מחייבו, הוא גופא סיבה לאיסור. אמנם לשון הרמב"ן שם "ולא הזכיר איסור הערוה כי דבר עמה בדרך הנשים". מבואר שיוסף לא אמר את הסיבה האמיתית שהוא איסור ערוה, רק דיבר כפי דעתה וכפי הדרך לדבר לנשים.

בברכה, זאב ונאלי כ"י

ראיתי מה שכתב ידידי הרה"ג ר' הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א בשבוע שעבר, דהיסוד של הגאון ר' אלחנן זצ"ל על רצון ה' הגם דלא הוי ציווי בתורה, מצינו באחרונים גם באיסורים. יש לציין דלכאורה הדבר מפורש בתוס' בבא בתרא (טז, ב), דאיתא שם בגמ' אמר ר' יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום, בא על נערה מאורסה והרג את הנפש וכפר בעיקר וכפר בתחיית המתים. ותוס' שם (ד"ה בא) הקשו וז"ל, ואם תאמר והלא לא נצטוו בני נח על נערה המאורסה, כדאמרין בפ' ארבע מיתות בעולת בעל יש להן נכנסת לחופה ולא נבעלה אין להן, ואומר ר"י דאף על פי שלא נצטוו מכל מקום מכוער הדבר כמו ושט את הבכורה אף על פי שאינו מצווה על כך, עכ"ל. הרי מפורש בתוס' דאף על פי שלא נצטוו על כך, נקרא "עבירה" כמו שמפורש בגמ', והדברים עתיקים. [ודלא כמו ששמעתי מאיזה ת"ח שליט"א דרך הוי מכוער ולא הוי אסור, שהרי מפורש בגמ' דהוי עבירה ודו"ק]. וע"ע בשלחן ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל פרשת קדושים (כ, כג).

ואגב, אעתיק מה שכתבתי במקו"א בענין דברי הגרי"ז הלוי זצ"ל בפרשתו, ומה שדנתי בזה עם חתנא דבי נשיאה דודי הגאון ר' יעקב שיף שליט"א:

הקשה מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל, שהרי הלכה פסוקה ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"א-ב) דאם יש עיר שרוב עבירות הכל נאבד, וכן כל העולם אם רוב עבירות

כל העולם נאבד, וצ"ע א"כ למה הקב"ה הציל את נח, הרי רוב העולם חטאו. ותירץ ע"פ התרגום שנח היה "זכאי שלים", דהיינו בלא שום חטא, וכל הנידון של הרמב"ם הוא רק כאשר יש באדם מיעוט עבירות ורוב מצות, אז הוא נכלל במשפט ונידון לחובה משום שנטפל לדין של כל העולם, משא"כ אם ליכא עבירות כלל, אינו נכלל במשפט. [וראיתי בנחלת יעקב שכתב כנ"ל].

ובאמת היסוד הנ"ל מפורש בגמ' (ע"ז ד, א), שהקשה דלגבי אברהם כתיב חלילה לך וגו' להמית צדיק עם רשע, ובפסוק אחר כתיב להיפך, ותירץ בגמ' דיש חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור.

ויש לתמוה על מרן הגרי"ז, שהרי מפורש בסנהדרין (קח, א) שנגזרה מיתה על נח אלא שמצא חן בעיני ה'. ושאלתי קושיא זו לחתנא דבי נשיאה דודי הגאון ר' יעקב שיף שליט"א, ותירץ שזה גופא היה הטעם שמצא חן בעיני ה', לפי שלא עשה שום חטא. ודוחק מאד לומר כן, ושוב ראיתי בשיעורי הגרמ"ד זצ"ל שהביא שמרן הגרי"ז זצ"ל עמד שהגמ' סנהדרין מבואר דלא כדברי הגרי"ז הנ"ל.



הג"ר אפרים אשרי ז"ל עושה הזכרה לקדושים עשרה ימים לאחר השחרור עם ארבעה שרידים מהבריחה מפורט התשי"ז שליך קובנה

וכן יש להקשות על דברי הגרי"ז הנ"ל, מגמ' סוף פ"ק דב"ב (טז, א) דארבע מתו בעטיו של נחש, ונח אינו אחד מהם, וא"כ היאך שייך לומר שנח כלל לא היה בכלל המשפט. ושאלתי קושיא זו לדודי הגאון שליט"א, ותירץ דאולי נח חטא אחר המבול כמו שכתב "ויחל נח", אבל קודם המבול לא חטא. ותירץ עוד, שלא צריך להיות צדיק שלא עשה שום חטא בעולם, וסגי אם לא עשה עבירות השייכות לאותו משפט. וכן מבואר בגמ' ע"ז הנ"ל, שהגמ' מפרש דהצדיקים בסודם היו צדיקים גמורים, הגם שלא היו מהצדיקים שמתו בעטו של נחש, אלא מוכח כנ"ל.

בברכת כל טוב, ר' העב"ל דה"ל

בענין אכילת בשר אדם שהזכיר בעל דור רביעי שנחשב לאיסור מחמת שהוא מתועב מצד השכל, ראיתי מי שציין לסוגיא דתענית (ה, א) אודות נבואת אלישע (מלכים ב' ה, א) על שבע שנות רעב, שבשנים אלו אכלו תחילה מאכלי היתר, אחר כך מאכלי איסור, בשנה ששית אכלו בשר בניהם ובנותיהם, ובשביעית בשר זרועותיהם, ע"כ. אמנם יפה העיר בזה הרב זאב רייז שליט"א, דלא מטעם איסורא נגעו בה, אלא משום דלאו אוכל הוא.

וגם יפה העיד הנ"ל שלא נהגו כן מעולם, ואוסיף שגם אבותינו בהיותם מושלכים לחרפת רעב במצוק ומצור תחת ידם של הנאצים ימ"ש לא גאלו נפשם בבשר אדם. ראה עדותו של הג"ר אפרים אשרי ז"ל בשו"ת ממעמקים (ח"ד שאלה כג) המכיל שו"ת שעמדו על הפרק בימי הרג ואבדן רח"ל של שנות תש"א-תש"ה. שנשאל האם בתקופת השואה קרה מקרה שאחינו בני"י יאכלו בשר אחיהם שמתו מעוני ומחסור כדי להחיות את נפשם, ולאחר בירור שאין איסור גמור באכילת בשר אדם, מסיק וז"ל, ואע"פ [כך] לא קרה בגיטו קובנה וכן במחנות הסמוכים שיאכלו בשר אדם, רק זה ידענו שעל יד המקום שעבדו עובדי הכפיה היהודים היה מחנה של חיילים רוסים שבויים, וסיפרו לי יהודים שהם ראו איך החיילים השבויים הללו צלו במדורות אש שעשו, בשר חייל שמת ואכלו אותו. וגם ידידי הנ"ל שהיה במחנה טערזענשטאדט אמר לי שלא ראה ולא שמע יהודים יאכלו בשר אדם. ועל ישראל גאותו ובצדק וכו' לא ירדו ישראל מקדושתם קדושת אנוש ולא אכלו אף פעם בשר אדם כו' כלואי המחנות רצו להיות של הקב"ה ולמסור את נפשם בקדושה וטהרה על קידוש השם, הם בחרו למות מות ישרים ולא להתגאל לאכול בשר אדם שהוא מאוס, עכ"ל.

בברכה, 3/3 ג'א

לכבוד המערכת

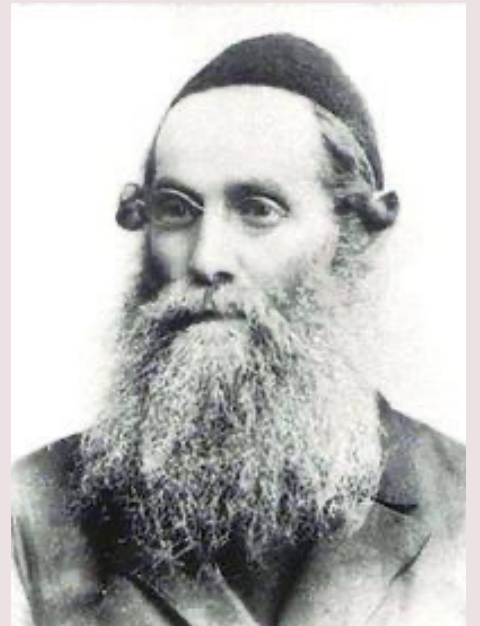
ישר כחכם על גליונכם המשמח אלקים ואנשים. בשבוע שעבר הביא בקול עלה מספר דור רביעי דיותר טוב לעבור על לאו דאורייתא מלעבור על דבר שהשכל מחייבו. ולענ"ד דברים אלו אסור לאמרן דודאי יש חיוב לעשות דברים שהשכל מחייבן ולהרחיק מדברים שהשכל מרחיקן ובהדיא אמרין ביבמות (סג, ב) שאין משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום, אבל ח"ו לומר שיעבור על איסורים דאורייתא מפני הנימוס. וגם הראיה שהביא שם מהפתחי תשובה ביו"ד (סימן שעד), אדרבה מזה מבואר להיפך מדבריו כאשר אבאר. דהנה איתא בברכות (יט, ב) א"ר המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. ושם בהסוגיא אמרין דאיסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות ולא איסור דאורייתא. ולבסוף מסקינן דשב ואל תעשה שאני. והנה הרמ"א ביו"ד (סימן שעד ס"א) כתב דהך ששוכב ערום והוא באהל עם המת וכו' אם כבר הגידו לו אסור להמתין עד שילביש עצמו. וכמה אחרונים חולקין על הרמ"א משום דבסוגיא מבואר דשב ואל תעשה נדחה מפני כבוד הבריות. ועוד דמשמע התם דילפינן מולאחות דאיסור כהונה נדחה מפני כבוד הבריות. ויש שמקיימים את דברי הרמ"א. אבל כל הנידון הוא אם החכמים עקרו דבר מן התורה בשב ואל תעשה מפני כבוד הבריות. אבל לא עלה על הלב לומר שהאיסור של הליכה בשוק ערום דוחה ל"ת מן התורה. וזה כנגד גמ' מפורשת הנ"ל דהמוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק. ואפילו זה שמצינו דכבוד הבריות דוחה ל"ת בשב ואל תעשה אין זה מפני שהאיסור של הליכה בשוק ערום גדול משב ואל תעשה, אלא הוי היתר משום שעת הדחק, וכמו שאינו מחויב להוציא כל ממונו לקיים מצות עשה.

וזה שכתב שם דחולה שיש בו סכנה יאכל נבילה ולא בשר אדם, גם זה חידוש גדול הוא, אבל הביא זה גם מספר אמת ליעקב. ואפשר הסברא דע"פ דיש דין בחולה שיש"ס שמאכילים אותו הקל קל תחילה, אבל עכ"פ אם אכל החמור עדיין יש לו היתר של פיקו"נ. ולכך אפשר להכניס סברות כאלו בחשבון, אבל נראה ברור דאין איסורי דאורייתא נדחה מפני הנימוס היכא דליכא היתר של פיקו"נ.

בברכה, אברהם הכהן

מצות הקהל

ע"ד מה שהבאת בגליון (פרשת האזינו) מתוך ספר 'הקהל את העם' את ספיקת האדר"ת, כשמלך קולו עמום או חולה, אם יכול למנות שליח במקומו, או לא. יש להעיר ממה שצייד האדר"ת במקום אחר לחדש, שודאי רק בדרך נס יכלו כולם לשמוע קול המלך. מעתה, למאי בעי שליח, מה לי מלך בריא מה לי מלך חולה, וכי יד ה' תקצר, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק.



האדר"ת זצ"ל

הנה מבואר מדברי האדר"ת שאפשר לקיים מצוה על ידי נס. וכבר דנו האחרונים בזה. ואפשר לומר, כיון שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, על כרחך לא ציוותה תורה אלא שהמלך יקרא כפי כוחו, ואם לא שמעו כל ישראל, לית לן בה. והנס קרה רק לפרסומי מצוה בלבד. ולפי זה, סרה ספיקת האדר"ת, שהרי לא נתנה תורה דבריה לשיעורים, וגם מלך חולה או קולו עמום יכול לכתחילה לקרות כפי כוחו, ונמצא שאין סיבה למנות שליח תחתיו.

עוד יש לעיין בעיקר דברי האדר"ת, למה נסתפק במיוחד אצל מלך חולה או קולו עמום. הלא יסוד הספק הוא, האם מצות הקהל ישנה בכלל שליחות, או לא. וחקירה זו שייך באופן דומה גם אצל מלך בריא וקולו חזק מאד, מי אמרינן שלוחו של אדם כמותו גבי מצות הקהל, או לא. ולפי מה שכתבנו בסמוך, יתיישב הערה זו.

עוד הבאת שם מספר 'הקהל את העם', שנסתפק האדר"ת, [את"ל יש שליחות בהקהל] האם ממנה את בנו או כל מי שיצוה. וקשה, דאי נימא שמתא דשליחות קא מיבעיא, איזה מעליותא ישנה בבן המלך להעדיפו משאר אדם.

ואולי יש להעמיד כל ספיקתו בענין אחר. שאין הנידון אודות פרשת השליחות האמורה בתורה, אלא הנידון האם מה שהמלך קורא באזניהם הוא חלק מעיקר מצות הקהל, ואם כן לא יצא ידי חובת המצוה כשהמלך נאנס בקריאתו. או דלמא, קריאת המלך בעצמו אינה כי אם מאחד מפרטי המצוה, ובדיעבד תנאי זה לא מעכב, ושפיר יכול להקים איש אחר תחתיו.

חובתי להגיד, שבכתבי דברים אלו לא היה ספרו של האדר"ת תחת ידי לעיין בו בפנים, ובאתי רק לעורר לב הקוראים הנכבדים שיחי'.

ביקרא דאורייתא, אברהם הכהן

לשון 'ישיבה' בסוכה

כבוד ידידי הרה"ג ר' שמעון שליט"א,

נהניתי מן המאמר היפה בשיטת הרמב"ם, שפירש לשון 'ישיבה' בכל מקום כשיטת רב דהיינו ישיבה ממש, ומטעם הנ"ל לא דרש תשבו כעין תדורו. אך לא זכיתי להבין את הענין כל צורכו. דהנה מצינו עשרות פעמים בחומש "וישב" מלשון ההתיישב ולהשתקע באיזה מקום (settle) - "ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד וגו'", "ויאהל אברם וישב בארץ מצרית", "ויעל לוט מצוער וישב בהר ושתי בנותיו עמו כי ירא לשבת בצוער" ועוד כהנה רבות. ואם לזה נתכוון רבי יוחנן כשאמר "אין ישיבה אלא לשון עכבה", לא היה אפשר לומר דרב פליג וס"ל דישבה בכל מקום היינו ישיבה ממש, דא"כ איך יפרש כל הפוסקים הנ"ל. ועוד, דאם כן למה הביא רבי יוחנן ראיה מפסוק בספר דברים ולא מספר בראשית. ולכאורה צ"ל דרבי יוחנן לא נתכוון לומר דישבה היינו settle, אלא 'להתעכב', ומשום דמיירי במשה רבינו על ההר דלא שייך בו לשון התיישבות. ומשום כך הביא ראיה ממה שנאמר על בני ישראל שישבו בקדש ימים רבים, ששם הכוונה היא שהתעכבו שם זמן רב, כמשמעות הלשון "ימים רבים".

ולפי זה גם 'תשבו כעין תדורו' לכאורה פירושו מלשון settle, דהיינו שקובע דירתו בסוכה, ולא תלוי בפלוגתת רב ורבי יוחנן.

ב"י (הקדמה)

לכבוד אחי ר' שמעון שליט"א,

עברתי על בנין מפואר הראוי להעלות על שלחן מלכים. בנין קבע שבנית מתוך בקיאות בכמה סוגיות הש"ס, ואעיר עליהם בס"ד.

א) מה שכתבת שכמחלוקת בענין ישיבת ההר כך מחלוקת בכל התורה, קשה לי להולמו, דאטו לא מצינו בפירוש ישיבות של עכבה וישיבות ממש. כגון בראשית יח - א 'והוא ישב פתח האהל וברש"י

שם פירש דר"ל ישיבה ממש, לעומת בראשית כ - א 'וישב בין קדש ובין שור'. וכן רבים. ובפרט מה שכתבת שהרמב"ם בהלכות תשובה מגלה דעתו בזה בפירושו לפיסקא 'צדיקים יושבים כו', שהוא לשון חכמים, והאיך דמית לשון מקרא ללשון חכמים.

ב) מה שכתבת שאביי הביא רשימת תנאים כו', היה לך לכתוב דאוקמינהו בשיטה, ובריי"ף שם כתב שכל כה"ג ר"ל שאין הלכה כאחד מהם. ולפי"ז סותר מה שכתבת, דאדרבה אביי בא לפסוק כנגד כל הנך שיטות. אלא שכבר הקדמת שאין זה אלא בדרך פלפול, ולא איכפת לן בזה.

ג) מה שכתבת ליישב קצת ברייתא דף כתב, דדרשינן תשבו כעין תדורו, דלא ר"ל לעכובא אלא למצוה בעלמא. לא הבנתי כוונתך בזה, דהתם נדרש גם לקולא, דלכך פטור כשירדו גשמים, כמו ששמע מלשון המשנה. אלא דזה יש לדחות דלפי שיטת רבא י"ל ששתי הלכות מופרדות הן.

ועוד, לא הבנתי מה שהרווחת בתירוץ זה, דלדעתך לית ליה להרמב"ם דישבה היינו עכבה, אא"כ בלשון מושאלת, וא"כ האיך נדרש ד"ז כלל אפילו למצוה, הא לא משתמע כלל.

ד) לא כתבת האיך לפרש ענין מצטער פטור מן הסוכה לפי הרמב"ם, דלפי הפשטות הוא משום דין תשבו כעין תדורו (שכן מצינו בפוסקים שהמידה לדעת אם נפטר מדין מצטער הוא אילו היה יוצא מן הבית). ורבה הוא בעל המימרא (כו, א) דמצטער פטור מן הסוכה.

ה) מה שכתבת שלפי דרשת תשבו כעין תדורו היה מן הדין להכשיר סוכה קבועה, שבזה דומה לבית, לא ידעתי הטעם, דהא לעולם לא מצינו שום היקש בין סוכה לבית, אלא דכתיב תשבו, ופירש התוס' יו"ט (ב - ד) דנדרש דבעינן ישיבה קבועה, והבית אינו אלא אמת המידה לדעת שיעור קביעות של ישיבה. והאיך נדרש מזה להכשיר בנין קבוע, אטו הוי ישיבה יתירה כשהבנין קבוע.

ישראל מאיר רב' שימאנאוויטש, בית מצרע גרמא

תגובת הרב הלל שמעון שימאנאוויטש:

תודה רבה על ההערות המחכימות והקולעות למטרה. אציין, שהמאמר בגליון 'עלים' היה רק תקציר של המאמר המלא מפאת אפס מקום, ובמקור נתבאר הדברים. ואבא על סדר ההערות.

א) בענין המונח 'ישב' בהקשר של 'וישב בין קדש ובין שור', שהעירו עליו גם הרב פינקלשטיין וגם אחי הרב ישראל מאיר צבי, כתבתי במקום אחר (אם תעירי גליון ג עמוד פג) שזה לשון מיוחד של ישיבה בארץ ואינו ענין לעכבה או לישיבה ממש, אבל אחרי שובי ניחמתי שלדעת הרמב"ם הפירוש של settling הוא משורש 'נח', שלדעתו במורה (חלק א פרק יא) הוא שורש הלשון של ישיבה ממש, ואם כן יש מקום לדרוש "בסוכות תשבו" במשמעות settling ללמוד ממנו תשבו כעין תדורו. וידידי הרב יעקב יצחק מילר העירני לדבר ספר 'רביד הזהב' על הפסוק "בסוכות תשבו" שדן בענין זה, והביא שלש משמעויות ללשון "תשבו", או ישיבה כפשוטה, או עכבה, או מגורים דהיינו כל התשמישים. וכתב שדרשת חז"ל כעין

וכוונתי לומר שע"פ דרשת תשבו כעין תדורו אין מניעה שהסוכה תהיה כבית.

סוכה שקולה ככל המצוות

תשואות חן על הגליון הנפלא המופיע מידי שבוע.

באתי להוסיף על מאמרו של הרה"ג ר' משה ברוך קויפמאן שליט"א בענין איזו מצוה להקדים סוכה או לולב. הנה לגבי סוכה מצינו שהיא שקולה כנגד כל המצוות. כן משמע ביוצר ליום ב' של סוכות, שכתב הפייטן "בל תהי מצות סכה בעיניך קלה כי כנגד כל מצות דת חקוקתה שקולה". וכן בפיוט המתחיל 'כי אקח מועד' כתוב "אשרי אנוש יעשה זאת יחשב לו כשמר כל התורה הזאת". וע"ע בבאר היטב (ריש סימן תרלט) בשם מהרי"ו שהמקיים מצות סוכה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וכפי מיטב ידיעתי לא מצינו כן במצות לולב. ולענ"ד ראויים טעמים אלו להצטרף לתת משפט הקדימה למצות סוכה.

בברכה מרובה, *אמרי צבי* אלקאאוט

תגובת הרב משה ברוך קופמאן:

יפה העיר שיש עוד מעלה בסוכה מטעם ששקולה ככל המצות, ויש בזה טעם להכריע. אמנם הפוסקים שהבאתי שלא הביאו טעם זה, כנראה טעמו כי ענין זה לא מפורש כל כך, ולא מצינו כן בש"ס רק לענין ציצית דוקא וכן שמירת שבת ומצות מילה, אבל לא בסוכה. וכבר העירו על דברי הפייטן שלא מצינו מקור לדבריו אף שדרך הפייטנים להעתיק ממדרשים. ובתורת חיים (עבודה זרה ג, א) כתב שהפייטן למד כן ממשמעות הגמ' שם, דאם האומות היו מקיימין מצות סוכה משמע שהיו מקבלים שכר על כל התורה, וע"כ משום דשקולה ככל התורה. אבל כפשוטו זה היה רק נסיון שלהם לראות אם יכולים לשמור מצוות, ועל ידי קיום מצות סוכה היה הקב"ה מקבל טענתם, ולא דע"ז הוי כאילו קיימו כל התורה.

ומה שמציין לדברי מהרי"ו, אף אנו נאמר כן בלולב, ראה זה בביכורי יעקב (ריש סימן תרמה) בשם מהרי"ו וייל כי לולב בגמטריא ל"ו-ל"ב כנגד ל"ז מסכתות, וכנגד התורה המתחלת בב' ומסיימת בל'. ועוד, כי אתרוג מספרו תר"י ועם ג' מינים תר"ג, **ששקול כנגד תר"ג מצות**. ומהרי"ל כתב, מי שקונה אתרוג עם לולב יפס זוכה לחיי העוה"ז והעוה"ב. א"כ בודאי אף שהדרש ידרש, אבל ע"פ הלכה אין טעם זה עיקר.

האם היו לו לרש"י אגדות נוספות בפרק חלק?

לכבוד המערכת שליט"א,

עומדים אנו בשנת מוצאי שמיטה, ומצפים שבזו השנה יקום בנו מאמרם ז"ל (מגילה יז, ב) "במוצאי שביעית בן דוד בא". והנה רבינו החפץ חיים כתב מכתב מפורסם, שאחת מההכנות העקרויות לקראת ביאת המשיח הוא לימוד חומש עם פירוש רש"י, כי אין נבא לקראת מלך המשיח ערומים מהידיעות הבסיסיות, וכבר הזכיר מרן המשגיח שליט"א את דברי הח"ח האלו לפני כמה שנים. וכאשר עברתי על

מקום צר ופתוח, ואילו רבא לשיטתו ס"ל שהוא מקום צר ופתוח.

ועל דרך זה יש לומר שגם הרמב"ם לשיטתו, דלמשנת לא ס"ל להרמב"ם שעיקר המשמעות של תשבו כעין תדורו הוא ישיבת קבע כעין ישיבת בבית, וזה עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג פרק מג), שכתב בענין שמיני עצרת וז"ל, אבל צאתנו מסוכות למועד שני ר"ל שמיני חג העצרת, הוא להשלים בו מן השמחות, מה שאי אפשר לעשותו בסוכות אלא בבתי הרחבים ובבנינים, עכ"ל. והיינו שהסוכה היא מקום צר וכדברי רבא.

ג) הדברים מיוסדים על הנצי"ב במרומי שדה (סוכה כא, ב; כו, ו; ועוד). ותורף דבריו, שדרשת 'תשבו כעין תדורו' אינה ממשמעו הלשון 'תשבו', אלא מיתורא דקרא, ממה שכפל הכתוב לשון ישיבה בפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת" (ויקרא כג, מב). ורבא דרש זאת למצוה ולא לעיכובא, מפני שמסיפא דקרא מוכח שלא צריך כעין תדורו, כפי שדרשו רז"ל מ"כל האזרח בישראל ישבו בסכת" שכל ישראל ראוי לישב בסוכה אחת, ובודאי אין זה כעין תדורו [כקושיית המג"א (סימן תרלט ס"ק ח)], ועל כן מפרש רבא שמרישא דקרא דורשים תשבו כעין תדורו למצוה, ומסיפא דקרא למדים שמ"מ כל ישראל ראוי לישב בסוכה אחת, וכעין תדורו אינו לעיכובא.



הנצי"ב זצ"ל

ד) הנצי"ב שם עמד בזה, וכתב שפטור מצטער אינו מדרשת כעין תדורו, אלא מדכתיב "כל האזרח" שמשמע כאזרח רענו, וכדברי הריטב"א (סוכה כח, ב ד"ה רבא אמר) בשם הרמב"ן, "שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענו פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיוצא בהן".

ה) לא הבנתי דבריך. הלא כדי לפסול סוכה מדין בית, עליך להביא ראיה שסוכה צריכה להיות עראי דווקא. ואין צריכים היקש לבית להכשיר, אלא אדרבה בעינן למילף מניעה שלא תיעשה כבית,

תדורו היא מחמת המשמעות השלישית. ועוד כתב שלהרמב"ם כוונת הכתוב לב' משמעויות, גם ישיבה ממש וגם עכבה. ויש להאריך בזה עוד, אבל כיון שאני קצת נבוך בזה לא נכנסתי בו כאן.

וסמך נפלא למה שפירשתי הראני ידידי הרב משה מיימון, מספר 'המספיק לעובדי השם' לרבינו אברהם בן הרמב"ם (פרק העמידה), שם דן האם צורת התפילה ראויה להיות בעמידה או בישיבה, וכתב: "גם בישיבה יש עבודת ה' על פי דברי דוד "אשרי יושבי ביתך", והרי נאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'", ונאמר "ליושבים לפני ה'", ובתנאי שתהיה ישיבת עבודת ה' לא ישיבה איך שמזדמן", עכ"ד. הרי לנו שפירש "יושבי ביתך" לשון ישיבה ממש, ונאמנים דבריו לדברי אביו הרמב"ם ש"בסוכות תשבו" מלשון ישיבה ממש.

וידידי הרב יעקב יצחק מילר הנ"ל העירני עוד לדברי הרמב"ם (פ"ד מהלכות תפילה ה"טז) וז"ל, כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה, לפיכך צריך לישב מעט קודם התפלה כדי לכון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה תפלתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו, לפיכך צריך לישב מעט אחר התפלה ואחר כך יפטר, עכ"ל. ומשמע שצריך 'ישיבה' ממש [וכ"ה בפרי מגדים (א"א סימן צג סק"א)], והוא ע"פ הירושלמי (ברכות פרק ה הלכה א), אריב"ל זה שהוא עומד ומתפלל צריך לישב שתי ישיבות אחת עד שלא יתפלל ואחת משיתפלל. עד שלא יתפלל אשרי יושבי ביתך, ואחת משיתפלל אך צדיקים יודו לשמך ישוב ישרים את פניך, ע"כ הירושלמי. ואף שרוב מפרשים פירשו שהכוונה לשהות קודם ואחר התפילה, הרמב"ם נקט הדברים כפשוטם, הרי לנו שביאר הכתוב "אשרי יושבי ביתך" על ישיבה ממש, וכדברי בנו רבא"ם.

ואודות הערת אחי נ"י שיש לחלק בין לשון תורה ללשון חכמים, הנה כשם שמשמעות 'צדיקים יושבים' שהזכיר הרמב"ם היא על ישיבה ממש, כן פירש רבא"ם גם הכתוב "ליושבים לפני ה'" (ישעיהו כג, יח) על ישיבה ממש, ואין לחלק בין לשון תורה ללשון חכמים בזה. [ובמקום אחר (קובץ 'המאיר לעולם' כסלו תש"פ, עמוד תנה) הארכתי אם נוסח ברכת המצוות מיוסד על לשון המקרא או לשון חכמים.]

ב) ועתה אשיב על שאר הערות מר אחי נ"י. אודות אב"י שהביא הדעות שסוכת דירת קבע בעינן ויאוקמינהו בשיטה, יפה כיוונת ואינו אלא לפלפולא. ואוסיף עוד פלפולא כלשהו בעיקר דברינו שם, שאב"י אית ליה דרשא דתשבו כעין תדורו וסוכה צריכה להיות יותר קבע כדי לאפשר דירה כעין בית, ואילו רבא לית ליה דרשא דתשבו כעין תדורו, אלא אדרבה ס"ל (סוכה ב, א) דסוכת דירת עראי בעינן וקבע פוסל, והביא ע"ז הנצי"ב כמה מקורות. ברצותי להוסיף שכן יוצא גם מסוגיא דחתן פטור מסוכה, דאיתא בגמרא (סוכה כה, ב) שחתן ושושבינין וכל בני חופה פטורים מסוכה, ומקשינן וליעבדו חופה בסוכה, אב"י אמר משום ייחוד ורבא אמר משום צער, ופירש"י (ד"ה צער חתן) דברי רבא "שהמקום צר ופתוח, שאין לה אלא שלש דפנות". ואב"י לשיטתו ס"ל תשבו כעין תדורו ואם כן אינו

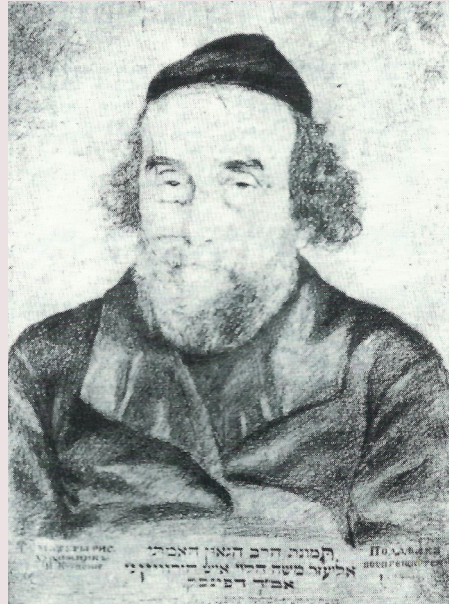
פרשת בראשית נתעוררתי בהערה מעניינת ברש"י (ד, יט), שהארץ בדרך של דור המבול להיות להם ב' נשים אחד לפו"ר ואחד לתשמיש כו' ע"ש בכל דבריו, וסיים "כמו שמפורש באגדת חלק". והעירו כמה חומשים שאין זה נמצא בפרק חלק אלא בבראשית רבה. וכאשר קרית זה נזכרת שזה זמן רב שראיתי הערה קרובה מאד לזה ברש"י נדה דף סא. ד"ה עוג פלט מן המבול וז"ל, שברח לא"י כדאמרינן בחלק עכ"ל, וכבר עמדו שם במסורת הש"ס ומהרש"א (ח"א שם ובזבחים דף קיג, א) דזה ליתא בחלק. ורציתי לידע אם נמצאים עוד הערות מעין אלו, והאם ניתן להציע שאמנם היו לו לרש"י אגדות [בבבלי] שאינם לפנינו מאיזה טעם. והנה יש לפנינו רש"י על פרק חלק, וצריך לחפש אם יש דברים בפירושו על האגדות שאינם לפנינו, [ולא חפשתי], אכן ראיתי בהגהות וציונים בש"ס פרידמאן בר"פ חלק, שהביאו מספר דקדוקי סופרים דיתכן דפירוש רש"י לפרק חלק הוא מאחד מתלמידי רש"י, ועיין.

ואידי דאתא לידן ב' דיבורי רש"י האלו, בפרשת בראשית ובנדה, נימא בהו ב' מילי, דשייכי לפרשיות השבוע.

א. בדברי רש"י בראשית שמעתי ממורנו הרה"י הג"ר דוד צבי שוסטל שליט"א שביאר ענין הנהגת דור המבול בהני ב' נשים, אשר לפום ריהטא היה נראה כענין של "צדקות", דהאשה של פו"ר אין בה תערובת של תאוה אלא אך ורק למען הפו"ר. וביאר הרה"י שליט"א דהוא באמת רשעות עמוקה, משום דענין ההנאה והתאוה של תשמיש הוא לטובת והשלמת הולד, שהחיבור שבין איש ואשה נשלם בולד שיוצא מביניהם וכדברי רש"י עה"פ "והיו לבשר אחד", ויופי האשה שהוא מעורר החשק הוא לתועלת זה. ודור המבול רצו ללחום כנגד זה, שלא יבא שום דבר טוב מהתאוה אלא יהיה הכל רק למען היצר, ולכן האשה של תאוה היתה עקרה, ולא ידך גיסא האשה של פו"ר - כי סו"ס רצו גם בנים - תהיה משוללת מכל הנאה וחיבור, אלא יהי' רחוק ככל האפשר, כדי להוציא בנים פגומים ככל האפשרות, ודו"ק.

ב. ובדברי רש"י בנדה, כתב המהרש"א שם וז"ל, ולא מצאתיה באגדת חלק אבל בזבחים פרק בתרא איתא דעוג על צידי התיבה היה עומד [ושם הי' אפשר להתקיים], ואפשר דהיינו דוקא למ"ד המבול היה בא"י, אבל למ"ד דלא היה המבול בא"י איכא למימר כך שברח לא"י, ואף על גב דלדידיה נמי מתו בא"י משום הבלא כדאיתא שם, אפשר עוג שהיה גיבור וגדול לא הזיק לו ההבל כמ"ש התוספות שם גבי ראם וק"ל, עכ"ל. והיינו דהקשה המהרש"א דמבואר בסוגיא בזבחים דאפילו למ"ד דלא ירד מבול לא"י מ"מ היה הבל, וע"ז הביא מדברי תוס' שם [ד"ה היינו] שכתבו דההבל לא המית הראם כיון שהיה גיבור וגדול, וא"כ י"ל כמו כן לענין עוג. אכן בח"א בזבחים שם נתקשה המהרש"א בזה, דלאחר שכתב כדבריו בנדה הוסיף וז"ל, אבל מסוגיא דהכא לא משמע כן אלא דאפילו לר"י ע"כ נצטננו לו צדי התיבה עכ"ל, והיינו דלענין הא שלא מת הראם אמרינן דניחא למ"ד דלא ירד המבול לא"י, אבל לענין הא דלא מת עוג מבואר אח"כ בגמ' דקשה לכולי עלמא, ולכאורה זהו משום דלענין אדם לא היתה מועילה גבורתו. ומעתה נמצא דדברי רש"י בנדה הם דלא כמאן.

ונתעוררתי בס"ד לדון בדבר החדש, דהנה בעיקר המחלוקת אם ירד מבול בא"י או לא, איכא ב' לשונות בהשקלא וטריא. דמה שהביא המהרש"א דאפילו למ"ד דלא ירד מבול לא"י מ"מ מתו בהבלא, זהו לישנא קמא, אבל אח"כ איכא לישנא הפוכה, והיינו דלישנא קמא הקשה המ"ד דירד מבול לארץ ישראל [דהיינו ריש לקיש] למ"ד דלא ירד [רבי יוחנן] למה מתו אותם שבארץ ישראל וכדנראה מהפסוק "מכל אשר בחרבה מתו", ולזה השיב שמתו בהבלא. אבל אח"כ קאמר הגמ' "איכא דאמרי" דאדרבא רבי יוחנן הוא שהקשה לריש לקיש מהפסוק הזה, [דלשון "בחרבה" משמע דגם עכשיו היה חרבה בעולם, דהיינו ארץ ישראל], ע"ש בגמ'.



ומעתה אפשר להציע דהלישנא בתרא באמת חולק על הלישנא קמא, וסובר דאין ראייה כלל לשיטת ריש לקיש מהפסוק ד"מכל אשר בחרבה" [אלא אדרבא איכא ראייה לרבי יוחנן], ומשום דהטעם דלא נתקיימו אנשים בארץ ישראל לא היה ע"י שלא ירד המבול לשם, אלא ע"י דבמצואות לא היו אנשים שם. והמשך הסוגיא דנקט דהו"ל לעוג למות אי לאו נצטננו צידי התיבה, ס"ל כלישנא קמא דהיה הבלא בארץ ישראל ולכן הו"ל למות שם וכש"נ לעיל, אבל להלישנא בתרא באמת י"ל דעוג נתקיים ע"י שברח לארץ ישראל ושם לא היה אף הבלא. וא"כ יש לקיים דברי רש"י בנדה אליבא דהך לישנא בתרא.

וע"ע במדרש רבה (פ' עקב ס"ו) [הובא במסורת הש"ס והגהות ראמ"ה על תוס' בזבחים שם ד"ה לא ירד] שמובא שקלא וטריא [בין ר' יונתן לכותני] אי ירד מבול לארץ ישראל, ואמר לו ר' יונתן וז"ל, א"כ היה לו להקב"ה לומר לנח לעלות (לשם) [להר] ולא לעשות תיבה עכ"ל ע"ש, ומשמע שהבין דאותו כותי נחית דבזה גם לא ימותו בהבלא. ועי' בהגהות ראמ"ה הנ"ל שכתב דאותו כותי ס"ל כרבי יוחנן [משא"כ המדרש שהביאו תוס' ע"ש בדבריו], ולפמ"ש היינו כהלישנא בתרא.

וכמובן דהכל מחודש טובא, אכן עפ"ז ארוחנא לבאר נקודה נפלאה בדעת הרמב"ם בסוגיא בזבחים שם.

דהנה תוכן הסוגיא להלכה הוא, דמבואר במתני' זבחים (שם) ובמס' פרה (פ"ד מ"ב) דפרה אדומה ששחטה [או שרפה] חוץ מגתה פסולה, וקאמר ריש לקיש ד"חוץ מגתה" היינו חוץ ממקום הבדוק לה, והקשה רבי יוחנן דהא כל ארץ ישראל בדוקה היא, ולכן פירש רבי יוחנן ששחטה לפניו מחומת ירושלים. והרמב"ם (הל' פרה פ"ד הי"א) כתב וז"ל, שחטה חוץ ממקום שרפתה אפילו שחטה לפניו מן החומה פסולה, עכ"ל. ובאור שמח (ה"ב שם) נקט דכונת "מקום שרפתה" היינו מקום הבדוק לה, אלא שהקשה על זה דהו"ל להרמב"ם לפסוק כרבי יוחנן שחולק על פסול זה. ולזה תי' האור שמח וז"ל, לאו משום דר"י מכשיר בשרפה חוץ ממקומה הבדוק, רק דסובר דפשיטא בכ"ג פטור משום שחוטי חוץ, כיון דמן התורה כל ארץ ישראל בדוקה, ואין זה רק מעלה, וזה ברור בס"ד, עכ"ל. והיינו דבאמת מודה רבי יוחנן לעיקר הפסול של "מקום הבדוק", ומה שהשיג על ריש לקיש דכל ארץ ישראל בדוקה, היינו דמשי"ה הוי הפסול הזה רק "מעלה" ולכן ממילא פשוט שלא יתחייב בחוץ, ומאי קמ"ל המשנה בזבחים שם, עכת"ד האור שמח. מיהו יש להעיר על זה, שברש"ש בזבחים שם ד"ק בראיה ברורה דעיקר הסוגיא בזבחים באמת אינו חוזר על המשנה בזבחים שפוטרת בשחוטי חוץ, אלא על המשנה בפרה שפוסלת הפרה, יעו"ש בדבריו, ולפ"ז קשה לומר דהשגת רבי יוחנן על ריש לקיש היה מכח הרבותא דמתני' בזבחים.

אכן עפמ"ש"נ דאיכא ב' לשונות בהסוג' דזבחים אי מתו בהבלא בארץ ישראל או לא, י"ל ברווחא. דהנה כבר הקשו תוס' בזבחים שם על דברי רבי יוחנן, דאפילו אי לא ירד מבול לארץ ישראל מ"מ הרי מתו בהבלא. ועי' רש"י (קיג: ד"ה מהבלא) מש"כ בזה, אבל תוס' לא ניחא להו בזה ונשארו בקושיא. ולפי דרכינו אפשר לומר, דדברי רבי יוחנן בריש הסוגיא קיימי אליבא דשיטתו בהלישנא בתרא דלא מתו אף בהבלא, ואה"נ דלפי הלישנא קמא לא היה רבי יוחנן משיג בזה על ריש לקיש.

ומעתה י"ל בדעת הרמב"ם, דמפרש ג"כ הכי, אלא שסובר דמ"מ גם לפי הלישנא קמא שמודה רבי יוחנן לריש לקיש דיש דין של "חוץ ממקום הבדוק", מ"מ קושטא הוא שסובר רבי יוחנן דגם פסלינן תוך החומה, דמימרא זו של רבי יוחנן היתה מקובלת לבעלי הגמ' גם לפי הלישנא קמא. ולכן ממילא פסק הרמב"ם הכי, ודו"ק.

כיון דעסיקנא בהל' פרה, אסיים מעין הפתיחה, בלשון הרמב"ם הל' פרה (סוף פ"ג), ותשע פרות אדומות נעשו וכו' והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה, אמן כן יהי רצון.

בכבוד רב, י"ק ר"ס

לכבוד מערכת 'עלים', ראשית אביע הכרת הטוב על העלים הנפלאים היוצאים מדי שבת בשבתו מלאים בתוכן נפלא, דברי תורה ערבים, וגם דבד ה' זו הלכה, יה"ר שתזכו להרבה סייעתא דשמיא מרובה לנטוע שרשים להצמיח עלים ופירות יקרים לאורך ימים ושנים טובים.

ועל זה באתי בענין הע'לה תחנון' שכתב הרה"ג ר' משה ברוך קופימאן שליט"א, בענין מנהג א"י שלא

שאינן אומרים בהם תחנון, אז אף ביום האמצעי אין אומרים. וכגון בב' סיון שאין אומרים מחמת שהוא באמצע בין ראש חודש סיון ושלושת ימי הגבלה. וא"כ כאן נמי הלא יום כ"ט תשרי הוא בין כ"ח תשרי יום שמחת חתן לראש חודש.

ועתה באתי להעיר על מנהג הישיבות בחו"ל שבשבעת ימים לאחר סוכות, וכן בשבעת ימי התשלומים של שבועות אומרים תחנון כמנהג הרמ"א אע"פ שהמג"א ועוד פוסקים הביאו את המנהג שלא לומר תחנון, ואילו פסח שני שלא נזכר כלל בגדולי פוסקי אשכנז, ואף המשנה ברורה לא הביאו בשום מקום, אין אומרים בו תחנון. והפרי מגדים כתב שבפסח שני שאינו אלא תשלומים ליחידים הטמאים אומרים תחנון, ואילו שבעת ימים שלאחרי שבועות שהם ימי תשלומים להרבה מישראל ונחשב כציבור, לכן יש נוהגים שאין אומרים. ובאמת מנהג האשכנזים שאומרים תחנון גם בפסח שני. ובפרט שפעמים חל תענית בה"ב בפסח שני וגם אומרים בו סליחות ומתענים.

ומצאתי במכתב של אחד מרבני המתנגדים, שהתרעם שפעם אחת חל בה"ב בפסח שני והיו החסידים עושים יום טוב ביום תענית, ותמה הרב כי לשמחה מה זו עושה.

ואגב, שמעתי מידידי הרב ברוך פריעד שליט"א שבישיבת סטאטן איילנד לא אמרו תחנון בשבעת ימי תשלומין של עצרת, ועוד חזון להרחיב הדיבור בנושא הזה.

ואני תחינה, דיהא רעוא קמיה דתשרי על עמיה במתיקין ודובשין - שהדבש והמתיקות של חודש תשרי יהיו על עמא קדישא במשך ימי החורף.

שמח ביום קדושתו

שבעת ימי המשתה אחר החתונה, ראויים הדברים למי שאומרים.

ואוסף מענין לענין בנוגע לשבעה ימים אחרי חג השבועות, שגם שם נחלקו המנהגים אם אומרים בו תחנון או לא. ואף ששם עיקר הטעם הוא מחמת שהם ימי תשלומים לקרבנות של עצרת, וכמו שכתבו הפוסקים, מכל מקום יש לומר כעין הדברים הנ"ל. שכיון יום מתן תורה הוא יום כלולת כלל ישראל בברית הנישואין עם אורייתא וקודשא בריך, כמו שאמרו חז"ל (תענית כו, ב) "יום חתונתו זה מתן תורה", הרי שבעה ימים שלאחריהם הוא כעין שבעת ימי המשתה, ושפיר נהגו אלו שאין אומרים בהם תחנון.



הג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל בצד שמאל

אמנם אף שאין משיבים על האגדות, מכל מקום אם נעשה חשבון עדיין צריכים טעם מדוע אין נופלים על אפים בכ"ט תשרי. כי בארץ ישראל שמחת תורה היא ביום כ"ב תשרי, ונמצא שכבר נשלמו שבעת ימי המשתה של חתני תורה בכ"ח תשרי. ואולי מכאן סמך למנהג כאשר יש יום באמצע שני ימים טובים

לומר תחנון בסוף חודש תשרי. ולתועלת הרבים ראיתי להעתיק דבר נפלא מה שאמר בזה הגר"י חשין זצ"ל לענין הימים שאחר שמחת תורה: "הנה כאשר אנחנו עומדים היום בתוך 'שבעת ימי המשתה' של החתנים 'חתן תורה' ו'חתן בראשית', כאשר אמר בביהמ"ד ב'בתי ברוידא' **הראש ישיבה הגר"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל, כי מטעם זה אין אומרים תחנון באלו הימים עד ר"ח (נ.ב. כמנהג א"י), משום 'סיום התורה' שעושים בשמחת תורה, והמנהג בסיום הש"ס שאין אומרים תחנון כל שבעת הימים ימי משתה שעושים סעודות בכל יום.** כי אין שום טעם אחר בזה כי יום 'שמיני עצרת' אין לו תשלומים כמו בשבועות, וכן לא יצא רוב החודש בקדושה כמו בניסן" ע"כ. (הובא בספר 'עבודת אפרים' ח"א עמ' שכ)

הרי שהגר"ר איסר זלמן זצ"ל נקט שהגם שמעיקר הדין אין סיבה שלא לומר תחנון בסוף תשרי, אבל הטעם הוא משום 'סיום התורה' שעושים בשמחת תורה, והמנהג בסיום הש"ס שאין אומרים תחנון כל שבעת הימים ימי משתה שעושים סעודות בכל יום! ואולי יש להוסיף בזה, שבתקופה זו ובמשך השנה כולה עלינו להרגיש שאנו נמצאים בתקופה 'שנה ראשונה' עם ה'חיתון' עם התורה הקדושה, ונתחזק לעשותו קשר של קיימא ללמוד בהתמדה ובעמל הראוי בס"ד.

בברכת כהן הדיוט שתצליחו עוד ועוד להגדיל תורה ולהאדירה

אברהם הכהן / אברהם אורי (מח"ס 'אור המועד')

תגובת הרב משה ברוך קופמאן:

בענין מה שכתב מע"כ טעם לשבח למנהג ארץ ישראל והספרדים שאין אומרים תחנון ז' ימים אחר סוכות, שהוא מחמת השמחה של חתני תורה וחתני בראשית, ומעין הדין שאין אומרים תחנון במשך

continued from page 1 וכל זה צ"ע, אימתי מונים מקצת היום רק בתחילה או רק בסוף, ואימתי מונים בשניהם, ואימתי לא מונים כלל.

עלה מבול

ונראה ליישב כל השאלות באופן פשוט, דהנה בכל התורה כולה קיי"ל דמחשבין מקצת היום ככולו, אף משני צדדים. ועל כן, גם לגבי המבול לעולם מצרפין מקצת היום, בין בתחילת החשבון ובין בסופו, חוץ מהיכא דגלי לן קרא דאין מקצת היום מצטרף. ומשו"ה גבי הארבעים יום של ימי המבול, דמפורש בקרא שהיו מ' יום ומ' לילה, אין מצרפין כלל מקצת יום. וכן לגבי הק"נ יום של תגבורת המים, וכן לגבי המ' יום שהמתין נח עד ששילח את העורב, אין מצרפין מקצת היום בסוף החשבון אלא בתחילתו, והיינו משום דגלי קרא, שהרי כתיב, "ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום". וכתיב, "ויהי מקץ ארבעים יום", וכיון דבב' מקומות אלו כתיב לשון קץ, משמע דסוף החשבון לא נגמר במקצת היום לחוד, אלא בעינן שיהא יום האחרון בשלימותו.

ועכשיו נבאר שנת המבול על הסדר לפי דברינו הנ"ל. המבול התחיל באמצע יום ז' חשוון, ונגמרו מ' ימים שלימים באמצע יום כ"ח כסליו. ובו ביום התחיל חשבון ק"נ יום, מדין מקצת היום ככולו, ובאמת כבר נגמרו ק"נ יום באמצע כ"ט אייר, מדין מקצת היום ככולו, אלא שגילה הפסוק דלא נגמר החשבון עד סוף היום דהיינו עד א' סיון. ומא' בסיון עד א' אב, כתב רש"י שהיו ס' יום, דהיינו עם צירוף מקצת א' אב, וכמו בעלמא דקיי"ל מקצת היום ככולו. ובאמת היה מהני מקצת היום אף בתחילת החשבון של הס' יום, אלא שהתחיל החשבון בתחילת היום של א' סיון וכאמור. לאחר שנראו ראשי ההרים בא' אב, המתין נח מ' יום עד ששילח את העורב, כדכתיב "ויהי מקץ ארבעים יום וגו'". ולענין חשבון זה, מצרפין מקצת אחד באב בתוך החשבון, אבל בסופו לא נגמר החשבון עד סוף היום של י' אלול, וכלשון הפסוק "ויהי מקץ וגו'". וכיון שכן, לא שילח נח את העורב עד יום המחרת, דהיינו בי"א אלול. והמנין הראשון של ז' ימים נגמר באמצע ט"ז אלול, מדין מקצת היום ככולו, ואז שילח נח את היונה באמצע היום. ובו ביום ז', לאחר ששבה היונה, מיד התחיל המנין השני של ז' ימים, ונגמר המנין באמצע יום כ"ג, ושוב שילח נח את היונה, "ותבוא אליה היונה לעת ערב" (ח, יא). ובו ביום כ"ג, לעת ערב, לאחר שחזרה היונה, התחיל מנין השלישי של שבעת ימים ביום כ"ט אלול. ובא' תשרי חרבו המים מעל הארץ. [אולם פרט זה צ"ע, וכמו שהקשינו לעיל, שהרי גם כאן, לכאורה אפשר לומר מקצת היום ככולו בסוף החשבון, וא"כ נמצא דחרבו המים באמצע כ"ט אלול ולא בא' תשרי, ולהלן ניישב]. ושוב נגמרה שנת המבול בכ"ז חשוון, שהיתה שנת החמה, כיון שהיו בה י"א ימים יתירים על שנת החמה, דהיינו עם צירוף מקצת יום ז' חשוון שהתחיל בו המבול, ומקצת יום כ"ז חשוון שנגמר בו המבול.

ונראה ליישב קושיא הנ"ל אמאי לא מונים מקצת יום כ"ט אלול לחריבת המים, לפי שדין מקצת היום ככולו שייך רק לענין חשבון על דבר שבא, דכיון שכבר בא באמצע היום אפשר להחשיב אותו היום כיום שלם, אבל לענין חשבון דבר שלא בא, א"א להחשיב מקצת היום ככולו, שהרי עד סוף היום אינו נחשב "שלא בא". וכן הוא הדבר לענין המנין השלישי של שבעת ימים גבי שליחות היונה, שלא נחשב שלא חזרה היונה אלא לאחר שנגמר כ"ט אלול ועדיין לא חזרה. ועל כן שפיר נחשב שחריבת המים היתה רק בא' תשרי. [אמנם לדברינו עדיין יל"ע בלשון רש"י (ח, ה) ש"כ"א יום המתין בשליחות היונה. ויש ליישב].