





קובץ
חידושים וביאורים
תורת אמת

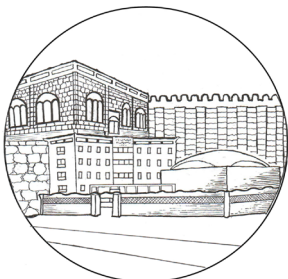
בנגלה, חסידות,
תורת רבינו, גאולה ומשיח, רמב"ם,
הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא

יו"ר ע"י
ישיבה גדולה תורת-אמת
ירושלים עיה"ק תובב"א
תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
חיי"ם שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
"קרנו תרום בכבוד"



חברי מערכת:
הת' משה שי' אמוזיג
הת' השליח אברהם אבוש שי' לאופר
הת' יוסף שי' קרוגליאק

עיצוב ועימוד:
הת' שניאור זלמן שי' מור יוסף



תורת אמת

חידושים, ביאורים והערות בכל מקצועות התורה
יו"ל ע"י ישיבה גדולה 'תורת אמת' עיה"ק ירושלים תובב"א

מען: רח' ירמיהו 16 ירושלים
נא לציין "עבור מערכת חידושים וביאורים"
דוא"ל: chidushimte770@gmail.com

פתח דבר



בשבח והודי' לה' יתברך, הננו מתכבדים בזה להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, אנ"ש והתמימים, את קובץ חידושים וביאורים - 'תורת אמת' גיליון ע"ו (א' לשנה זו) ובו חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם ועמלם של רבנן ותלמידיהון דשיבתנו הק'. מטבע הדברים רוב ההערות הנדפסות בשער הנגלה הם ממסכת בבא קמא הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תות"ל ברחבי תבל.

קובץ זה יוצא לאור ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וכמה וכמה פעמים להוציא לאור חידושי תורה, ולרגל מלאות שלושים שנה (תשמ"ח - תשע"ח) ליום ההסתלקות הילולא של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע אשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובסמיכות ליום הבהיר י' - י"א שבט התשע"ח - יום קבלת הנשיאות - חיי"ם שנה' לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ויום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

על פי הכלל "פותחין בדבר מלכות" הצבנו בראש הקובץ את שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו העוסקת בעניין "רשות משנה" שנדפסה בלקוטי שיחות חלק ל"ו משפטים א' (משיחת ליל ד' דחג הסוכות התשמ"ח).

בשער הנגלה מתפרסמים שיעורים מאת רבני ישיבתנו הק' על מסכת בבא קמא. בשער הלכה ומנהג מתפרסם שיעור שנמסר מהרה"ג הרה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א ראש כולל 'צמח צדק' ור"מ בישיבתנו הק'. בשער ההוספות מתפרסמים ב'פירסום ראשון' הגהות למאמר ד"ה 'ואברהם זקן' ה'תשל"ח.

תודת המערכת נתונה להרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר, ולתמימים הנעלים הת' אשר זעליג שי' ברנד והת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש, אשר עזרו ללא לאות בהוצאת קובץ זה לאור.

תקוותנו אשר הקובץ ימלא את ייעודו 'להגדיל תורה ולהאדירה' ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות.

דבר וודאי הוא אשר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו רווה נחת רוח רב מליבון דברי התורה בין תלמידי התמימים. ובטוחים אנו אשר על ידי ההוספה בלימוד התורה נזכה תיכף ומיד לקיום הייעוד "תורה חדשה מאיתי תצא", וכלשונו הקדוש דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (משיחת כ"ף מנחם אב התשמ"ב): "ויהי רצון שעל ידי לימוד התורה בישיבת "תורת אמת" – נזכה בקרוב ממש ללמוד "תורת אמת" לאמיתתה, מפיו של משיח צדקנו, שאז יהיה העניין ד"תורה חדשה מאיתי תצא", היינו, אף על פי שמתן תורה היה פעם אחת בלבד, אף על פי כן, בערך הלימוד שלפני זה יהיה זה באופן ד"תורה חדשה מאיתי תצא".

ונזכה זעה'ן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין הגוף ולמטה מי' טפחים, והוא יגאלנו".

המערכת

יום ההילולא – כ"ב שבט שלושים שנה
חיי"ם שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ה' תהא שנת עת חירותנו
עיה"ק ירושלים תובב"א

תוכן ענינים



דבר מלכות

11..... שיחת כ"ק אדמו"ר בעניין "רשות משנה" לקו"ש חלק ל"ו

שער הנגלה

19..... ביאור שיטות הראשונים בביאור סוגיית אי שתקת וכו' הרה"ג הרה"ח הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א

29..... ביאור בשיטת רש"י בסוגיית הגמרא ב"ק ג, א הרה"ג הרה"ח הרב משה יהודה לייב גרוזמן שליט"א

35..... בעניין גדר הידור מצווה וביאור מחלוקת רש"י ותוס' הרה"ג הרה"ח הרב יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א

42..... בעניין האחים שחלקו הרה"ג הרה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א

53..... בירור הצריכותא דקרבן תלושה ומחוברת הת' אהרון שי' אלפרוביץ

54..... מדוע יש צורך בהוכחה ש"אין נגיחה אלא בקרבן"? הנ"ל

56..... ביאור בדברי הגמרא "אליבא דרבי ישמעאל לא תבעי לך כי תבעי לך כו'" הת' משה שי' אמוזיג, הת' אשר זעליג שי' ברנד

64..... בגדר החיוב של שומר חנם ושומר שכר והשוואל הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן

68..... דין העוסק בשמירת האבידה לרש"י הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש

74..... "כח אחר מעורב בו" הת' אשר זעליג שי' ברנד

78..... מדוע לא תירצו התוספות כרבינו תם ביישוב סדר המשנה לפי הפסוקים? הת' מענדל שי' ברנד

- 80.....מדוע הביאה הגמרא פסוק מ"דברי קבלה" לפי ההו"א?
הת' דוד חי שי' חסין
- 83.....עקירה צורך הנחה.....
הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
- 90.....מעשר עני עד מחצה - שיטות הראשונים בביאור דברי רבה.....
הת' אלחנן שי' הכהן לרר
- 101.....ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי באיסור לימוד אגדה.....
הת' שמואל יעקב שי' מייערס
- 107.....בגזירה שווה שאינה גמורה.....
הת' מאיר שי' מנדלזון
- 108.....בדין טומאה רצוצה שי' כנגדו עד התהום טמא".....
הנ"ל
- 109....."והא דלא תני הכא לא הרי האש".....
הת' שמואל שי' פז
- 110.....מטמא מדמע ומנסך.....
הנ"ל
- 111.....מידי דהוה אעבד ואמה.....
הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי
- 116.....גדר חיוב ממונו שהזיק.....
א' התמימים

שער החסידות

- 121.....אפקוהו למט"ט.....
הת' שלום דובער שי' בראך
- 125.....התלבשות הנשמה בגוף.....
הת' השליח אברהם אבוש שי' לאופר
- 129.....הצורך בתקיעת שופר בר"ה שחל בשבת.....
הת' ברוך שי' לביאני
- 131.....נבונים בימי משה.....
הנ"ל

134.....דיוק בלשון אדמו"ר האמצעי.....
א' התמימים

שער תורת רבינו

143.....דין "בדד" בגחזי ובניו.....
הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש

146.....הערות לרשימת השגחה פרטית.....
הת' מענדל שי' לפידות

שער משיח וגאולה

151.....זמן התגלות שורש נשמות ישראל.....
הרה"ג הרה"ח מנחם מענדל וילהלם שליט"א

154.....ביטול הצומות והפיכתם לעתיד לבוא.....
הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם

156.....תשובה וגאולה בתורת רבינו.....
הנ"ל

178....."ואם . . או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה".....
הת' שמואל יעקב שי' מייערס

שער הרמב"ם

191.....חיוב פועל ונפעל כאחד.....
הת' השליח אברהם אבוש שי' לאופר

198.....מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהשגחה ובחירה באומות העולם.....
הנ"ל

203.....ביאור הראב"ד בידיעה ובחירה.....
הת' יהודה שי' רבינוביץ'

207.....מחלוקות הרמב"ם והראב"ד במצוות ידיעת ד'.....
הנ"ל

שער הלכה ומנהג

- 213.....(א) בעניין דברים הפוסלין בלולב ביום הראשון ובשאר הימים (א)
הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א
- 216.....האם צריך "רוב" מי פירות ותבלין בפת הבאה בכיסנין
הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
- 220.....האם "חברותא" נחשבים כבני חבורה?
הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב
- 221.....הפסקה בקריאת שמע מחשש הפסד ממון
הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
- 225.....המנהג בשתיית מים אחר השתייה
הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי

שער פשוטו של מקרא

- 231.....פירוש רש"י על הפסוק "את בגדיו"
הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
- 232.....פירוש רש"י על הפסוק "וה' המטיר על סדום"
הנ"ל
- 326....."לא בצדקתך . . ה' אלוקיך מורישם מפניך"
הת' משה שי' אמוזיג
- 240....."שעתידין בניו"
הת' לוי יצחק הכהן שי' סעידוב
- 242.....שהמצריים שטופי זימה
הנ"ל
- 244.....ההבדל בין 'מוטל במיטה' לגבי אהרון ולגבי משה
א' התמימים

שער ההוספות

- 249.....פרסום ראשון - הגהות למאמר ד"ה "ואברהם זקן" ה'תשל"ח



דבר מלכות





”פותחין בדבר מלכות . . מיטן רבינ'ס א ווארט”

(משיחת ליל ב' אייר תש"י)

”בא חסידים מיינט א דבר מלכות איבערזאגן א תורה-ווארט
אדער א התעוררות הנהגה-ווארט פון א רבי'ן, א נשיא
בישראל וואס דאס איז מעמיד - שטעלט אוועק - סיי דעם
זאגער און סיי דעם צוהערער אין א התקשרות צושטאנד, אז
מען ווערט מקושר צו דעם בעל השמועה, און דער רבי-בעל
השמועה איז מעורר רחמים רבים אויף זיי און זייערע בני בית”

(משיחות פורים ול"ג בעומר תש"ח)



דבר מלכות



משיחת ליל ד' דחג הסוכות התשמ"ח
לקוטי שיחות חלק ל"ו, משפטים א' - בעניין "רשות משנה"

הלכה זו (גבי שואל) "השואל פטור שהרי החזירו", דלכאורה הוה ליה למימר שפטור לפי שבטל דין מועד מהשור ו"חזר לתמותו" ובמילא אין חייבים יותר מחצי נזק (ופשיטא דחייב חצי נזק דתם חל על הבעלים).

ואף שמקור הרמב"ם הוא בלשון הברייתא: "בעלים משלמין חצי נזק ושואל פטור מכלום", הרי שם לא נאמר הטעם "שהרי החזירו", ויש לפרש שהטעם הוא לפי שחזר לתמותו, משא"כ הרמב"ם מפרש הטעם שהשואל פטור "שהרי החזירו".

ב. ויובן זה בהקדם הביאור וההסברה בהך דינא ד"רשות משנה", דלכאורה תמוה מה טעם נאמר דשינוי רשות יבטל דין מועד מהשור - הרי "מועד" פירושו (בלשון הרמב"ם) "העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד", ותם שנעשה

א. כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות נזקי ממון: "שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חזר לתמותו שהרשות שנשתנית משנה דינו" (ומקורו¹ בגמרא², דפליגי אמוראים אם רשות משנה אם לאו, והרמב"ם פסק כמאן דאמר: ד"רשות משנה").

והנה דין זה ד"רשות משנה" הביא הרמב"ם גם לעיל בפ"ד שם³, וזה לשונו: "שאלו⁴ כשהוא תם והועד בבית השואל והחזירו לבעליו חזר לתמותו הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה והבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור שהרי החזירו".

וצריך עיון קצת טעם השינוי בלשון הרמב"ם, דגבי שינוי רשות דמכר או מתנה נקט "שהרשות שנשתנית משנה דינו", וגבי שואל כתב "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה".

גם צריך עיון קצת לשון הרמב"ם בסיום

(7) נסמן בהערה הקודמת.

(8) וזה שהוצרך בברייתא שם לסיים "ושואל פטור" (דלכאורה מאי קמ"ל), הוא בכדי להדגיש הניגוד לרישא דברייתא (והובא ברמב"ם שם פ"ד ה"ח) "שאלו בחזקת תם ונמצא מועד בעלים משלמין חצי נזק ושואל משלם חצי נזק", דאף שבנדון זה משלמים הבעלים חצי נזק (אף שהשור הוא ברשות השואל), הנה בסיפא השואל פטור מכלום (ורק הבעלים משלמים חצי נזק).

והשאלה בפנים היא על לשון הרמב"ם שנקט בטעם הדין "שהרי החזירו", דלכאורה טעם הפטור הוא לפי שחזר לתמותו ואין מה לחייבו (משא"כ ברישא שנשאר מועד ברשות השואל - ראה לקמן ס"ה והערה 45).

(9) שם פ"א ה"ד.

(1) ה"ו.

(2) מגיד משנה שם.

(3) ב"ק מ, ב - לענין רשות שואל (וראה לקמן בפנים).
וראה לעיל שם (לט, ב), שזהו טעם פלוגתת התנאים גבי אפטרופוס (וראה שם מ, א). אבל בענין זה פסק הרמב"ם (כאן) כר' יוסי דה"ה בחזקתו (וראה לקמן סעיף ה והערה 46). וראה מגיד משנה כאן, שלדעת רב פפא אין פלוגתא זו תלויה ברשות משנה, והרמב"ם פסק כרב פפא. ע"ש.

(4) רב פפא.

(5) ה"ט.

(6) ומקורו בברייתא (שם מ, סע"א) וכפירוש רב פפא

(שם מ, ב), כמ"ש במגיד משנה שם.

הבעל יודע ששורו נגחן, ואפילו באו אליו שני עדים ואמרו לו כן, מכל מקום "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית-דין", דכך היא גזירת הכתוב¹⁸ שצריכות להיות עדות והתראה בב"ד, ועד אז אין לחייב את הבעלים נזק שלם.

ומזה מובן, שבדין מועד, "והועד בבעליו", יש שני ענינים: א) לגבי השור, שע"י ששור זה נגח שלש פעמים נקבע ש"שור נגח הוא"¹⁹ והוא "מועד לאותו דבר שהרגיל בו", ב) בנוגע להבעלים, שאין לחייב אותם בנזק שלם אלא אם כן מתרים בהם תחילה שלש פעמים, וכפרש"י על "והועד בבעליו" - "לשון התראה בעדים"²⁰.

[ואע"ג דאיבעיא היא בגמרא²¹ "לייעודי תורא או לייעודי גברא"²² - הרי זה רק לענין "שלשה ימים דקתני"²³, דבמשנה²⁴ איתא ד"מועד כל שהעידו בו שלשה ימים", ועל זה בעי בגמרא אי הא דבעינן שלשה ימים היינו רק שלש נגיחות דהשור צריכות להיות בשלשה ימים (ולא ביום אחד), או שגם²⁵) שלשת ההעדאות (התראות) להבעלים בפני ב"ד צריכות להיות בשלשה ימים (ונפקא מינה אם "אתו"²⁶ תלתא כיתי סהדי בחד

מועד היינו דכאשר "הרגיל בשינויו פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהרגיל בו", ולמה נתבטל דין מועד מטעם שינוי רשות?

ובמאירי¹⁰ כתב ש"ציצית השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו"¹¹. ולכאורה צריך עיון, למה יגרום שינוי בעלות שינוי במזל וטבע השור. ואף שיש לומר שזהו מצד דין תורה, וכדמצינו שדין תורה פועל שינוי בטבע העולם¹², קשה לומר כן בנדון דידן, כי היכן מצינו בתורה (אפילו ברמז) ששינוי הרשות פועל שינוי ב"מזלו וטבעו" דהשור.

ג. והנה בפרש"י¹³ כתב "רשות משנה, מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה את דין העדאות". ונראה לפרש כוונת רש"י, שאין הפירוש שנשתנה טבע השור, שנתבטל ממנו טבע הנגיחה, אלא שזהו ענין דין, שבטל "דין העדאות".

והסברת הענין:

שינוי בברייתא¹⁴ "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית דין" (כדילפינן¹⁵ ממ"ש¹⁶ "והועד בבעליו", ד"אין¹⁷ עדות אלא בבית דין"). זאת אומרת, דגם אם

(18) ובפרט לפמ"ש התוס' (ב"ב כה, ב סד"ה אלא) ד"בהעדאה . . גזירת הכתוב הוא דאין נעשה מועד אלא אם כן מעידים בפניו, אפילו יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בב"ד" (אבל ברש"י שם (ד"ה התם) דהעדאה בפני בעלים היא כדי שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן". ואכ"מ).

(19) לשון הכתוב פרשתנו שם (וכן שם, לו).

(20) ועד"ז במכילתא עה"פ. וראה תוד"ה ולא ישמרנו ב"ק כג, סע"ב. ועוד. ואכ"מ.

(21) ב"ק כד, א. שם מא, א.

(22) וברמב"ם שם פ"ו ה"א פסק שהוא ספק מועד כי הוא בעיא דלא איפשיטא - מגיד משנה שם).

(23) לשון הגמ' שם כד, א. וראה גם רש"י שם מא, א.

(24) שם כג, סע"ב.

(25) כי לכ"ע צ"ל הנגיחות בג' ימים (ראה ראב"ד ומגיד משנה לרמב"ם שם. וראה חכמת שלמה לשו"ע או"ח סק"ד ס"ט. ועוד).

(26) שם כד, א.

(10) במשנה ב"ק לט, א.

(11) ולהעיר משטמ"ק ב"ק לט, ב (ד"ה רשות בשם ר' יהונתן) גבי אפוטרופוס, "למ"ד חזר לתמותו סבר כשם שנשתנה בעל השור מחרשות לפקחות ומקטנות לגדלות כן נשתנה חולי השור ונתרפא מהעדאתו . . ור"י לא ס"ל רשות משנה משום שאין שווין האדם שיש לו מזל והשור שאין לו מזל (ב"ק ב, ב').

(12) כדברי הירושלמי הידועים (כתובות פ"א סה"ב, וש"ג. הובא בש"ך יו"ד סקפ"ט סק"ג. שו"ע אדמו"ר הזקן שם סק"ג).

(13) במשנה ב"ק לט, א ד"ה חזר לתמותו. וברש"י שם, ב ד"ה רשות משנה "משנה את העדאות".

(14) ב"ק כד, א. וכן הוא ברמב"ם שם פ"ו ה"ב.

(15) ובמהר"ם שם, שכצ"ל בגמ' "שנאמר והועד בבעליו", וכן משמע מפירוש רש"י". וכן הוא ברמב"ם שם.

(16) פרשתנו כא, כט.

(17) רש"י ב"ק שם. רמב"ם שם.

ד. אבל עדיין צ"ע שיטת המאירי שכתב כפירוש ש"ציצית השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו"³¹.

ויש לומר, שסבירא ליה להמאירי, שזהו ענין שבטבע, כי בעלים חדשים מתנהגים באופנים וסדרים חדשים, ועי"ז משתנה אופן הנהגת השור. ובפרט שבבעלים הקודמים נעשה שור נגח מפני העדר השמירה, הרי אפשר וקרוב לומר שהבעלים החדשים יזהרו בשמירה מעולה יותר³², ועי"ז גופא משתנה טבע³³ השור.

וכפי שמצינו על-דרך-זה שטבע השור להזיק תלוי בהמצב שסביבו, וכמו "מועד לשבתות אינו מועד לימות החול"³⁴, כי המצב דשבת גרם (באופן טבעי) לנגיחותיו (כפרש"י³⁵ דשבת "לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו", ובתוספות³⁶ הביאו מירושלמי שבשבת "ראה

ומא", ו"העידו²⁷ על שלש נגיחות של ג' ימים"); אבל בעצם ענין ההעדאה לא פליגי שיש בו שני הענינים דלייעודי תורא ולייעודי גברא²⁸, דגם להסברא דשלשה ימים הוא רק "לייעודי תורא", הרי אין לחייב הבעלים בנוק שלם עד שמעידים בפניהם (על-כל-פנים ביום אחד) על שלשת הנגיחות].

ועפ"ז יש לומר, שזהו שכתב רש"י ש"הרשות משנה את דין העדאתו", שאין כוונתו ב"העדאתו" לדין מועד דהשור, אלא לדין העדאת הבעלים²⁹, דכיון שגזירת הכתוב היא שאי אפשר לחייב הבעלים בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד, לכן כשמשתנית הרשות, צריכים הבעלים החדשים התראה חדשה. ואע"פ שכשקנו השור ידעו שהוא שור נגח, מכל מקום, זהו דין תורה שאי אפשר לחייבו נזק שלם בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד. וכמו שבבעלים הראשונים, הרי גם אם שני עדים התרו בהם שלא בפני ב"ד שהשור נגח שלש פעמים ובמילא יודעים שהשור הוא שור נגח, מ"מ, בלי העדאה בב"ד אין מחייבים אותם, אף שטבע השור לנגח - כך אם יש בעלים חדשים בטלה העדאת הבעלים הראשונים, וצריכה להיות התראה חדשה דבעלים החדשים, אף שהשור הוא שור נגח³⁰.

הרי זה רק גבי שואל (ואפוטרופוס), ולא במוכר או נותן מתנה] - שהרי בנמוקי" מבאר טעם הדיעה ד"רשות משנה", ואילו רבה ס"ל דרשות אינה משנה; אלא יש לומר שכוונתו כבפנים, דר"מ ס"ל דאין ההתראה להאפוטרופוס מועילה ליתומים, כמו שאין ההעדאה לבעלים ראשונים מועילה לבעלים חדשים.

וראה ריא"ז בשלטי גבורים לקמן שם גבי נעשה מועד ברשות שואל, דאם "נגח נגיחה רביעית ברשות בעליו הרי זה משלם חצי נזק שהרי לא ידע הבעל שהוא מועד בשעה שנגח נגיחה רביעית ואע"פ שהעידו עליו בפני השואל אין הבעל מתחייב עליו ע"י השואל".

31) ואולי יש לומר, שגם להמאירי יסוד הדין ד"רשות משנה" הוא מצד דין העדאת הבעלים, אלא כיון שדין תורה הוא שחייב נזק שלם תלוי ב"הוועד בבעליו", וכשמשתנית רשות בעלים בטל דין שור המועד - הרי דין תורה זה משנה את המציאות (ראה לעיל סוף סי"ב) ומשתנה טבע השור.

32) ראה גם ערוך השולחן ח"מ (סש"פ ס"ח) ד"יש להסביר הטעם (דרשות משנה) דשמא הבעלים החדשים יטילו עליו שמירה יתירה ולא יגח עוד".

33) ולשון המאירי "חזלו וטבעו" - ראה מאירי ב"ק ב, ב "צד או טבע להשתדל בהצלה". וראה ב' הפירושים ברש"י שם (וברש"י שבת נג, ב שצויין בגליון הש"ס שם). ואכ"מ.

34) רמב"ם שם פ"ו ה"ח, מב"ק לו, א (במשנה).

35) ב"ק שם ד"ה ה"ה מועד.

36) ב"ק שם.

27) לשון רש"י שם.

28) וגם לפי פירוש המאירי ב"ק שם, דלייעודי תורא ולייעודי גברא אינו רק בנוגע לג' ימים אלא בעצם גדר ההעדאה (ע"ש), הרי גם לדידיה מוכח, שגם להסברא דלייעודי תורא יש בהעדאה ענין של התראה לבעלים. ע"ש.

29) ראה גם קרית ספר לרמב"ם שנעתק לקמן הערה 43. - וגם אם תמצי לומר דכוונת רש"י ב"העדאתו" היא לדין מועד דהשור, הרי זה רק שבטל "דין העדאתו" כי אין לחייב הבעלים (ולא שנשתנה טבע השור), כבפנים.

30) להעיר מנמוקי" (למשנה ב"ק לט, א) בדין רשות משנה גבי אפוטרופוס, "דיכלו יתומים למימר אי הוו מיעדי ליה באנפא דילן הוה עבידנא ליה שמירה מעולה ולא הוי נגח ולפיכך דיינינן ליה כתם עד שיעיד בפני בעלים". ויש לומר, שאין כוונתו ע"ד סברת רבה ב"ק מ, ב (לענין הוועד בבית שואל) "דאלו לאו כל כמינך דמיעדת ליה לתורא" (וברש"י שם "לא שלך היה ולא נזהרת בשמירתו") [ולפ"ז

לגמרי, שהרי השור עדיין של הבעלים ורק שהשאלו לו, ובלשון הגמרא⁴¹ שעדיין "שם בעליו עליו", אזי לא מסתבר שנשתנה טבע השור, כי ודאי שהשואל לא ישנה כל-כך ממנהג הבעלים כלפי השור (שהרי צריך להחזירו), ובוה מסתבר לומר שהדין ד"רשות משנה" הוא רק מפני ביטול דין העדאת הבעלים.

וזהו החילוק בלשון הרמב"ם בין שתי ההלכות הנ"ל:

גבי שואל ("הועד בבית השואל והחזירו לבעליו") כתב "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה", והכוונה לביטול ההעדה⁴² (ההתראה) להבעלים⁴³, דאף שנבי שואל לא נשתנה טבע השור, מכל מקום, כיון שההתראה היתה לשואל, אין זה מחייב את המשאל כשחוזר השור לרשותו, שהוא צריך התראה בפני עצמה.

ועפ"ז מובן גם סיוס דברי הרמב"ם "והשואל פטור שהרי החזירו": כיון שטבע השור לא נשתנה והרי הוא שור נגח, סלקא דעתך אמינא דאע"פ שהשור כבר החזר לרשות הבעלים, מ"מ, כיון שהשואל עשהו לשור נגח (ועדיין נגח הוא), נחייב את השואל לשלם חצי נזק (השני) שאי אפשר לחייב הבעלים⁴⁴. כלומר, כיון שזה שהשור "חזר לתמותו" הוא רק בכך שאי אפשר לחייב את הבעלים בנזק שלם (כיון שלא היתה העדאה בפני בעלים), אבל השור מועד הוא, אם כן יש לחייב את השואל לשלם את ההפסד (חצי הנזק דנזק שלם) כיון שהוא גרם שהשור ייעשה מועד. וקמ"ל הרמב"ם דכיון שהחזירו בטלה כל

אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם"), וכן בנדון דידן, שאפשר וקרוב לומר שאופן הנהגת הבעלים הראשונים עמו גרם לנגיחותיו, והמצב החדש בבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור.

ונמצינו למדים, שיש שני אופנים בכיבור הדין ד"רשות משנה": א) ששינוי הרשות מבטל דין העדאת הבעלים, ב) שע"ז משתנה טבע השור.

[וי"ל נפקא מינה להלכה בין שני אופנים אלה - אם ברשות הראשונה היה "מועד לכל"³⁷ (לכמה מינים)³⁸], ואח"כ ברשות החדשה נעשה עוד פעם מועד רק למין אחד: אם אמרין דטבע השור נשתנה, פשוט שאינו מועד אלא למין זה; אבל אם תמצי לומר שלא נשתנה טבע השור, והרי הוא שור נגח כמקדם, ורק גזירת הכתוב היא שאין לחייב הבעלים החדשים עד שמתרים לו בפני ב"ד, יש לומר, דלאחרי שהתרו אותו ונתקיים בו "והועד בבעליו" שוב חייב לא רק על מין זה אלא נשאר "מועד לכל"³⁹. ועדיין צריך עיון⁴⁰].

ה. ויש לומר, שהרמב"ם ס"ל שהדין ד"רשות משנה" כולל שני האופנים, אלא שתלוי באיזה אופן: גבי מכירה או מתנה דהוי שינוי רשות לגמרי (שעובר לרשות חדשה ממש) אמרין ששינוי הנהגת הבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור; משא"כ כשאין שינוי רשות גמור, וכמו שור ברשות שואל שאינו שינוי רשות

41 מ, ב (דעת רב פפא שם). וכן הוא ברמב"ם שם פ"ד ה"ח. וראה לקמן הערה 45.

42 ראה רמב"ם שם פ"ז ה"ב "אין העדה כור", והיינו לשון עדות (והתראה), לא ענין של "מועד" (דהשור).

43 וכן מפורש בקרית ספר לרמב"ם על אתר "הרשות שנשתנה לה משנה את ההעדאות ואין שם השואל שהועד ברשותו עליו".

44 וע"ד רישא דברייתא, שהשואל משלם רק חצי נזק דתם והבעלים משלמים החצי השני (ראה לעיל הערה 8) כיון שעדיין מועד הוא.

37 ראה ב"ק לו, סע"א ואילך. רמב"ם שם ה"ט.

38 ראה מגיד משנה לרמב"ם שם, פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בפ"י "מועד לכל".

39 ע"ד מ"ש בטורי אבן לחגיגה (ד, א) בדעת רבי (יבמות סד, ב) דס"ל דחזקה בשתי פעמים ומ"מ בשור המועד הוא רק בג"פ מפני דילפינן מקראי - שזהו רק לענין שלא יתחייב נזק שלם דגזירת הכתוב דאינו חייב עד ג"פ, אבל די שיגח שני מינים שיהיה מועד לכל המינים (כיון דטבע של חזקה נקבע בב' פעמים). ע"ש.

40 כי י"ל שאינו חייב אלא על מה שהתרו בו.

משנה" ברמז, בפנימיות הענינים:

"שור" - קאי על הנפש הבהמית שבאדם, שצריך לשמור עליה שלא תעשה דבר בלתי רצוי ח"ו, ואדרבה, יש לנצל גם את כח ה"שור" שבאדם (נפשו הבהמית) לדברים של טוב וקדושה.

וכיון שגם הנפש הבהמית שבישראל היא מקליפת נוגה שיש בה טוב ורע, הרי יש בטבעה גם מדות טובות⁴⁷, ועוד זאת, שמצד עצם טבעה אין הנפש הבהמית שבישראל מתאוה לדברים אסורים אלא רק לתאוות היתר⁴⁸. וזהו ענין שור תם ("המשנה ועשה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד"⁴⁹) בעבודה, והיינו כשמתאוה לדברים אסורים (שאינו זה טבעה של נפש הבהמית שבישראל) ועד שנכשל רח"ל בעבירה, שאז הרי הוא בגדר "תם". וענין "שור המועד" הוא כאשר "הרגיל בשינוי פעמים רבות"⁵⁰, שחוזר על מעשה זה כמה פעמים עד שמתרגל בו (ונעשה לו כהיתר⁴⁹), ש"נעשה מועד לאותו דבר שהרגיל בו", היינו שהנהגה הבלתי רצויה נעשית אצלו כמו טבע.

והנה בדרך כלל, הסדר לבטל דין מועד בבהמה הוא ע"י ש"חזרה בה מדבר שהועדה לו . . שור שהועד ליגח וחזר שלא ליגח . . הרי זה תם לנניחה ומאימתי היא חזרתו עד שיהיו התינוקות ממשמשיין בו ואינו נוגח"⁵⁰, וכן הוא ברוחניות הענינים, שכדי שטבע נפשו הבהמית יחזור ל"תמותו" (שתבטל ממנו רגילות זו) צריך להתייגע עם נפשו הבהמית לבטל תוקף תאוותיו כו' עד שמתבטל טבע רע זה (שהרגיל את עצמו בו), ועד שיוכל לבחון את עצמו שלא

47 תניא ספ"א. ע"ש.

48 ראה תניא פ"ח (יב, סע"ב) ש"כח המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצר הרע של אומות העולם".

49 יומא פו, ב. וש"נ.

50 לשון הרמב"ם שם פ"ו ה"ז.

אחריותו דהשואל ואין לחייבו שום ממון.

משא"כ גבי מכר ומתנה מדייק הרמב"ם "שהרשות שנשתנית משנה דינו" (ולא ש"בטלה ההעדה"), כי כאן חל בו שינוי יסודי יותר, שנשתנה דין השור, ששוב אין עליו חזקת מועד, והיינו לפי שנשתנה טבע השור ובמילא אין עליו דין מועד.

ועפ"ז מדויק לשון הרמב"ם בהמשך הלכה זו "אבל אם השאלו או מסרו לשומר הרי הוא בחזקתו, וכן שור שהועד בפני אפוטרופסין ונתפקח החרש כו' אע"פ שבטלו האפוטרופסין הרי הן מועדין בחזקתן שהרי ברשות בעלים הן" - שלא נקט סתם "שנשאר מועד" וכיוצא בזה, אלא מדייק שנשאר בחזקתו, כי זהו הניגוד לתחילת ההלכה, דבמכר ומתנה נשתנתה חזקת (וטבע) השור, משא"כ בשואל שומר ואפוטרופוס, לא נשתנתה חזקת נגחן, כיון שאין כאן שינוי רשות גמורה, דגם שואל ושומר "שם בעלים עליו"⁴⁵, וכלי-שכן אפוטרופוס ש"ברשות בעלים הן".

[ויש לומר, דמ"ש הרמב"ם גבי אפוטרופוס "שהרי ברשות בעלים הן", הכוונה לא רק לדין רשות, אלא גם "רשות" בפשטות, דגבי אפוטרופוס נשאר השור ברשות ובית היתומים, ואם כן פשוט יותר⁴⁶ שטבע השור לא נשתנה כש"בטלו האפוטרופוסין"].

ו. ע"פ כל הנ"ל יתבאר היטב הדין ד"רשות

45 וכזה לא אמרין שבטל דין העדאת הבעלים [אע"פ שרשות שואל נחשבת לשינוי רשות, כברמב"ם שם ה"ט ש"הועד בבית השואל והחזירו לבעליו חזר לתמותו"], כי השואל (והשומר) קיבל עליו חיובי הבעלים (ראה רמב"ם שם פ"ד ה"ד) ועדיין "שם בעליו עליו" (רמב"ם שם ה"ח. וראה כס"מ שם). וראה ים של שלמה לב"ק פ"ד ס"ד. ועוד. ואכ"מ.

46 ולהעיר שבאפוטרופוס פשוט יותר גם שאין כאן דין שינוי רשות לגבי היתומים, כי הם בעלים ממש (ולא רק ד"שם בעליו עליו" כשואל) - ראה י"ש שם, צפנת פענח (המלוקט) לב"ק (לט, ב ושם מ, א) ועוד - בדעת הרמב"ם. וראה ח"י הרשב"א ב"ק מ, ב. ועוד.

אבל הענין ד"משנה שמו" הוא, דכאשר האדם משנה כללות מציאותו, וכמ"ש הרמב"ם שם "ומשנה מעשיו כולן לטובה", הרי זה שאין מענישים אותו על העבירות שעשה אינו מפני שביטל את חטאיו, אלא לפי שנעשה מציאות חדשה, "איני אותו האיש שעשה אותן המעשים" ובמילא האדם שעבר העבירות אינו לפנינו כדי להענישן].

ובזה גופא אפ"ל שני אופנים:

(א) שטבע נפש הבהמית לא נשתנה, אלא שמ"מ חזר לתמותו, ובעבודה היינו שעוצם גילוי נפש האלקית, ע"י השקעתו באור הקדושה ברשות (ומדריגתו) החדשה, פועל שנפשו הבהמית תהיה כפופה לגילוי אור הקדושה, ובמילא טבע הרע (שנתרגל בו מקודם) אינו פועל בו.

(ב) אופן עמוק יותר, שנעשה כאיש חדש ממש, ש"שינוי רשות" זה, שהשקיע את עצמו בעולם הקדושה, פועל בכל עניניו באופן פנימי, עד שגם טבע נפשו הבהמית נשתנה ונזדכך, שנתבטל ממנו כליל טבעו הרע, ו"חוזר לתמותו", כולל הפירוש הפנימי בזה - מלשון תמימות ושלמות, שמהתפך "להיות" טוב גמור, כמו יצר טוב ממש".

יפול בזה עוד פעם (על-דרך מחז"ל⁵¹ ד"תשובה גמורה⁵² היא שבא לידו דבר שעבר בו, "באותו מקום כו", ומכל מקום אינו נכשל).

ז. ועל זה יש הוראה ולימוד מהדין ד"רשות משנה", שיש עוד אופן לבטל דין "מועד" מנפשו הבהמית, ולהגביה מההשקעה ברע ח"ו, והוא ע"י הענין דשינוי רשות. דגם אם האדם לא עבד עם נפשו הבהמית עד שזיככו, אלא ששינה רשותו, שהשקיע את עצמו בכל מהותו בעולם חדש דקדושה, אם בלימוד התורה או בעבודת התפילה או במעשים טובים, אזי בדרך ממילא הועברה ממנו שליטת היצר בענין זה שהיה מורגל בו ו"חזר לתמותו".

[ועל-דרך שנתבאר במקום אחר⁵³ בפירוש תוכן הענין דאחד מדרכי התשובה הוא "שינוי השם"⁵⁴, וכמ"ש הרמב"ם⁵⁵ "ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", שהגדר דתשובה זו הוא - שינוי הגברא. דבכלל ענין התשובה המכפרת בא עלידי עזיבת החטא, חרטה על העבר וקבלה על להבא⁵⁶, וכאשר תשובה זו היא באמת (עד ל"תשובה גמורה" כנ"ל), אזי מתכפר לו עונו;

(51) יומא שם. רמב"ם הל' תשובה רפ"ב.

(52) רמב"ם שם.

(53) לקוטי שיחות חל"ד ע' 62 ואילך.

(54) רמב"ם שם פ"ב ה"ד.

(55) שם.

(56) ראה רמב"ם שם פ"ב ה"א.

(משיחת ליל ד' דסוכות תשמ"ח

- לקוטי שיחות חלק לו, משפטים א)

(57) לשון התניא ספ"ט.



שער הנגלה





”וזאת למודעי אשר אדיר חפצי שלימוד הנגלה בישיבת תו”א
יצ”ו יהי’ על גובה הראוי לישיבה גדולה באיכות,
והשי”ת יהי’ בעזרם בגו”ר”

(ממכתב כ”ק אדמו”ר מוהריי”צ י”ב אד”ר חצר”ת)

”מען באדארף לערנען נגלה בעיון רב, וויסען יעדער סוגיא
מיט אלע פרטי הסברות . . גוט אריינטראכטען אין סגנון
הלשון פון דעם רמב”ם, די חדושים וואס דער רשב”א איז
מחדש . . און פארטיפען זיך אין סגנון הלשון פונ’ם רבי’נס
שו”ע . . אבער נאך אלעס דעם מוז מען וויסען, אז דאס איז
גליא שבתורה, וואס די גליא האט א פנימי, און די פנימי,
איז דער חיות פון דער גליא . .”

(שיחת כ”ל היוצא למלחמת בית דוד’ כ”ק אדמו”ר (מוהרש”ב) נ”ע)



ביאור שיטות הראשונים בביאור סוגיית אי שתקת וכו'¹

הרה"ג הרה"ח הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ה, א): "תנו רבנן מכר לאחד או לשלשה בני אדם כאחד כולן נכנסו תחת הבעלים, בזה אחר זה כולן גובין מן האחרון. . . מכרן לאחד היכי דמי אילימא בבת אחת השתא לשלשה דאיכא למימר חד מנייהו קדים אמרת כולן נכנסו תחת הבעלים מכרן לאחד מיבעיא. אלא פשיטא בזה אחר זה ומאי שנא שלשה דכל חד וחד אמר ליה הנחתי לך מקום לגבות ממנו האי נמי אכל חד וחד לימא ליה (האי לוקח אחד - רש"י). הנחתי לך מקום לגבות ממנו (כי היכי דניזלו כולהו בתר זיבורית - רש"י). הכא במאי עסקינן כגון שלקח עידית באחרונה וכן אמר רב ששת כגון שלקח עידית באחרונה. (דניחא ליה למיתב להו כדינייהו ולא ליזלו בתר עידית. רש"י) [ואין הכי נמי דאם לקח זיבורית באחרונה כולם גובים מן הזיבורית].

אי הכי ליתו כולהו וליגבו מעידית (כלומר מעידית שנשארה בת חורין בב' הלקוחות והוטל שיעבודן עליה. רש"י) משום דאמר להו אי שתקיתו ושקליתו כדיניכוו שקליתו ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה ושקליתו כולכו מזיבורית (כי היכי דתהדרו למיגבא מיניה דאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין). אי הכי (דמשום האי טעמא הוא). בנזקין נמי נימא הכי.

אלא הכא במאי עסקינן ביתמי, דלאו בני פרעון נינהו ושיעבודא דיליה עליה דידיה רמיא הלכך ליכא למימר הכי. אלא משום דאמר להו טעמא מאי אמור רבנן אין נפרעין מנכסין משועבדים במקום שיש בני חורין משום תקנתא דידי אנא בהא תקנתא לא ניחא לי".

יש שלוש שלבים בסוגייתנו: א' - כיון שלקח עידית באחרונה דין כולם לגבות מעידית. ב' - בטענת 'אי שתקת' הוא מוריד אותם מדינם. [והפרטים בזה יבוארו לקמן עד כמה הוא יכול להוריד]. ג' - ביתומים אין סברת 'אי שתקת' אבל יש טענת 'אי אפשי' ועל ידי זה מתבטל זכותם לתבוע עידית וכל אחד נוטל כדינו. וכאן נדון בעיקר

(1) סעיפים ב' וג' הם ביאור שיטת רש"י והרמב"ן. סעיפים ד' וה' הם ביאור שיטת הרא"ש. וסעיף ו' הוא ביאור שיטת התוספות.

יסוד הדברים בביאור דברי הרא"ש דלקמן (סעיף ד' וה') זכור לי מעת לומדי מסכת בבא קמא בישיבת תות"ל המרכזית 770 בשנת תש"ע.

בשלב ב' בסוגיא.

ב.

כתב רש"י: "בנזקין נמי נימא הכי" – "אי בעית למישקל בינונית שקול ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה ותשקול זיבורית בעל כרחו ואמאי יהיב ליה עידית . ולהכי פריך מנזקין ולא פריך מבעל חוב דמאי לימא ליה אי שקלת זיבורית שקול ואי לא מהדרנא שטרא למריה ותשקול מיניה מצי אמר ליה האי לכשתחזיר דהא השתא נמי זיבורית קבעית למפרע לי".

למדנו מדבריו שתי דברים: א' – דעל ידי טענת "מהדרנא" אפשר להורידם רק לבינונית. דרק אז משתלם להם לוותר על עיקר דינם. דאם יתעקשו על שורת הדין הוא יחזיר ויקבלו זיבורית. וכשמקבלים בינונית הם הולכים לקראתו ומוותרים על העידית והוא הולך לקראתם ואינו מחזיר השטר ונותן להם יותר מזיבורית.

ב' – אין כאן דין שאפשר לכופם לקחת בינונית אלא אם הם רוצים הם יכולים לטעון לכשתחזיר. ואז הם לוקחים סיכון דאם יחזיר יקבלו זיבורית, אלא כיוון שיש בזה טירחא ולא דווקא שהמוכר יסכים לקבל בחזרה, ואם לא יחזיר יקבלו עידית כדינם.

וכן מבואר ברמב"ן במלחמות כאן: "אלא שאני אומר דהא דקא אמרינן בגמרא משום דאמר ליה אי שתקיתו שתקיתו לאו דפסקינן אנן הכי אלא הכי קאמר כולן נכנסו תחת הבעלים שיכולין לקוחות להגבותן כדיניהן ואי בעי נמי בעלי חובות ונזקין למימר ליה לכי מהדרת מהדרת מצי למימר הכי שאין זה מן הדין אלא שיכול להפסידן שלהן . . אלא ודאי הך טענה דאי שתקיתו אי טעין טעין ואי לא דיינינן אנן הכי ומה שהוצרכו בגמרא להעמידה ביתומים לרווחא דמילתא הוא לומר דאפילו טעין לא מתהני ליה מידי [1] כיוון² דהאי דינא בדאי טעין הוא לא הוצרך רבינו הגדול ז"ל לכתבה שהכל הולך אחר טענתו ואחר רצונן של נזקין ובעלי חובות שאינו מן הדין אלא מחמת טענתן של אלו ואלו ואי לא טעין אי נמי טעין ואמרי ליה הנך לכי מהדרת ולא אהדר דינא הכין הוא כדכתב רבינו הגדול ז"ל ואין להשיגו בזה כי עיקר הדין כתב אלא שאחו

(2) מיישב בזה קושיית הבעל המאור שהקשה על הרי"ף. מדוע השמיט הדין דאי שתקת, דבגמרא מבואר דביתמי עסקינן ומבואר מזה שאם המוכר חי באמת אפשר לטעון אי שתקת ואז גם נזקין גובים מבינונית ולא כדינו. [כן מבואר ברש"י ולקמן בפנים יתבאר שיש שיטות שע"י טענת מהדרנא הם לוקחים זיבורית].

והמלחמות מבאר שהשמיט הרי"ף להך דינא, כיון דאנן לא דיינינן הכי אלא שאם רצה הלוקח לאיים עליו בידו למעבד הכי, לא הוצרך הרי"ף להשמיענו להך מילתא. דאי"ז דין שבית דין פוסק רק הסכמה בין הלוקח לניזק.

דרך קצרה כמנהגו".

כלומר שאין כאן דין רק פשרה. ואינה פסק בית דין רק הסכמה מרצון הגובים שהם מוותרים על דינם ומתמצים לקחת פחות מדינם. [מחמת איום הלוקח שאם לא כן יפסידו גם בינונית].

ג.

אלא שאף שדברי רש"י הם הם כדברי הרמב"ן בפרט זה, הרי שהרמב"ן עצמו סובר שעל ידי טענת אי שתקת כולם יגבו מהזיבורית:

"עוד אזקק לפי' השמועה כדי להראות שאין זה דעת רבינו הגדול ז"ל הוי יודע שזה שכתב בעל המאור ז"ל דבלא יתמי דין אחר הוא ניזקין ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזיבורית אינו, דמ"ש כתובת אשה שדינה בזיבורית משום דאמר ליה אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למאריה ושקלת מזיבורית השתא נמי שקולי בזיבורית מינאי, בעל חוב נמי לימא ליה אי שתקת שתקת וכו' ולגבי בזיבורית.

ואי כדאמר ליה לכי מהדרת דהשתא נמי זיבורית בעית למפרע לי אשה נמי תימא הכי מעידית הוא דמצית לדחוייה אבל אי בעית למיתן לי בינונית הב לי ואי לא זיל אהדר שטרא למריה דהשתא נמי זיבורית בעית למפרע לי.

אלא הכא עיקרא דשמעתא דכי היכי דמצי לאגבואינהו אי מהדר שטרא ה"נ מגבה להו השתא הלכך לכולהו בזיבורית מסלק להו.

והא דאקשינן בגמרא אי הכי בניזקין נמי נימא הכי פירושיה לא מיבעיא לבעל חוב דמצי לסלוקי בזיבורית בהך טענה אלא אפילו לניזקין דדינייהו מדאורייתא בעידית מצי לסלקו בזיבורית כמו שהוא מסלק לאשה בזיבורית. עכ"ל".

הרי שסובר שאי אפשר לומר שדוחה בעל חוב וניזקין רק לבינונית ואם רוצה ליתן זיבורית יאמר "לכי מהדרת" דאם כן ה"ה כתובת אשה. [ואם כן טענת מהדרנא יועיל רק להורידה מעידית לבינונית]. והרי מבואר בגמרא שכל אחד לוקח כדינו, ומשמע בפשטות שכתובת אשה לוקחת בזיבורית כדינה, ומאי שנא.

אלא דצריך ביאור טעם הדבר שיכול להגבותם זיבורית, דאם רוצה להגבותם זיבורית יאמרו לו לכי תהדר³ ולמה יסכימו לוותר לו ללא שום רווח, דהרי כעת דינם בעידית. [ואף שאם רוצים הם יכולים לטעון לכי תהדר כנ"ל בדברי הרמב"ן אך מכל מקום צריך לבאר את דברי הגמרא שמשמע שבפשטות יסכימו לדברי הלוקח].

(3) כלומר מכיון שאין זה דין אלא פשרה זה לכאורה מכריח לומר שיש סיבה שכדאי להניק לוותר ועל כרחך שמקבל בינונית ולא זיבורית.

ונראה לבאר: דהיות ובכוחו להחזיר השטר, ואין בזה צד איסור⁴. [וגם המוכר אין לו נפקא מינה מזה דגם אם יטרפו מהלוקח ממילא צריך להחזיר לו כספו ואם כן אין חילוק כלל אם מחזיר קודם את השדה והם יטרפו מהמוכר או שטרופים מהלוקח ואז המוכר יחזיר לו כספו]. אם כן המוכר אומר להלקוחות אין לכם רווח מלהתעקש הרי למה שלא אעשה כן כיון שזה בידי למה שאשלם יותר. [וזה על דרך אין כח חסר פועל שכיון שיש לו יכולת על זה אם כן הענין ישנו 'בכח' ואם כן הרי זה כאילו הדבר כבר נעשה בבפועל].

מה שאין כן רש"י [והבעל המאור] סוברים שכל זמן שזה לא קרה זה לא בטוח שזה יקרה ויש בזה טירחא וכו' על כרחך הניזק לא יסכים לקחת זיבורית אלא יאמר לו לכשתחזיר, ועדיף להלוקח לתת לו בינונית שישתלם לו להתפשר כדי לחסוך מעצמו את הטירחא הזו.

אלא דאם כן עדיין יוקשה על רש"י קושיית הרמב"ן מכתובת אשה דאיך יתן לה זיבורית הרי היא תאמר לו לכתחזיר. ולכאורה על כרחך צריך לומר שלפי רש"י באמת גם כתובת אשה תקבל בינונית. ואף שהגמרא לא הקשתה מכתובת אשה כי הגמרא כבר דחתה תירוץ מחמת הקושיא מניזקין ואין צריך בעוד קושיא. ועוד דלפי מ"ש הרמב"ן בהמשך דבריו גם זה יתורץ וז"ל: "האי דמקשה נזקין משום דבנזקין איירינן ליתו כולהו וליגבו מעידית בנזקין⁵ וקאמר רב אי שתקיתו דחי להו מעידית [לבעל חוב ולכתובת אשה. (אבל נזיקין גובה מעידית כדינו)] ולפום הכי מקשי אי הכי נזקין נמי לידחי להו מעידית בהכי, ולא נחית למידק למאי מדחי להו לניזקין ולא לבעל חוב אלא במאי דעסיק מקשה ופשיטא ודאי דכולהו לזיבורית מידחו" ועצ"ע.

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שכתב רש"י לקמן דהא אחרונה היא - ושיעבודייהו עלה רמיא ובינונית הא לית ליה השתא דמצי למימר גבי מיניה דלא ניחא לי בתקנתא כו'.

סיכום: שיטת רש"י ורמב"ן שאם הניזקין והבעל חוב יאמר לכי תהדר טענתו תתקבל. והמבואר בסוגיין הוא רק שהם מקבלים בהסכמתם פחות מדינם. אלא שנחלקו עד כמה מורידם, לרש"י כולם גובים מבינונית ולרמב"ן כולם גובים מזיבורית. [ולכאורה לא שייך לומר שיש בזה מחלוקת דזה תלוי לפי המצב ולפי האדם אם הוא יסכים לקבל זיבורית. והמחלוקת הוא בעיקר בפירוש הסוגיא].

4 דאדרבא כן הוא שורת הדין דעיקר תביעתם על המוכר ורק בלית ברירה טורפים מהמשועבדים, ואם כן עדיף שידאג שיהיה אצל המוכר קרקע.

5 אוצ"ל כנזיקין.

ד.

לאידך גיסא הרא"ש בסוגיין ביאר דיסוד הך דינא דאי שתקת הוא דין "שכל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי", וכעין זה כתב הרשב"א בתו"ד דחשיב "כאילו אהדר שטרא למריה", וכ"ה בהמשך שם "דכל היכא דמצי למיהדר דיניה כאלו אהדר". ועד כדי כל שכתב הרא"ש דמהאי טעמא אין צריך שיטען הלוקח אי שתקת, אלא אנן טענינן ליה הכי וחשבי' ליה כאילו אהדר זיבורית למריה.

וז"ל הרא"ש: ואזליתו כולכו ושקליתו מזיבורית. ולא מצו למימר ליה לכי תיהדר. ואפילו האשה שרוצה ליתן לה זיבורית. משום שכל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי. כדאמרין פרק בתרא דכתובות (קט, ב) מי שאבדה לו דרך שדהו בחד דאתי מכח ארבעה יקח לו דרך במאה מנה או יפרח באויר. משום דאמר ליה אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית לאישתעווי דינא בהדייהו. אלא כל דבר שיכול לטעון פסקינן ביה כאילו כבר (טען בו) [עשוי], וכן משמע הכא. על כרחך.

והנה עניין זה לא נתבאר כל צרכו. דאינו מובן מדוע נגרע את כולם מדינים בעידית. ובפרט אינו מובן מ"ש הרא"ש שאין צורך שיטען הלוקח אי שתקת אלא אנן טענינן ליה. ואם נאמר שהדין הוא שכולם יקחו עידית אינו מובן כלל מדוע שנטען טענה לבטל את הדין.

וראיתי באחרונים שביארו דזה הוי מעין אפוכי מטרתא למה לי, דכיון שבידו למהדר זיבורית למריה ולבטל את זכות התובע בהעידית והבינונית, דנים דכבר כעת אית ליה להך זכות ובידו לסלק על ידי זה את תביעת התובע ולדחותו אצל הזיבורית. אלא דלעיל ביארנו שזה שיטת הרמב"ן, ועדיין לא נתבאר מדוע יוכל להכריחו על זה, כיון שכעת דינו לתבוע עידית מדוע נמנע ממנו לתבוע את דינו. [ויש לעיין בגדר הדין דאפוכי מטרתא מתי דין זה חל, ולפי זה במה נחלקו הרמב"ן והרא"ש].

ונראה לבאר באופן אחר בהקדם דברי הרמב"ן בביאור הסוגיא דכתובות שממנו יסד הרא"ש את שיטתו. "ואין זה דומה למה שאמרו במסכת כתובות גבי מי שהלך למדינת הים ואבדה דרך שדהו וכו' דאמרי' התם אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית לאשתעווי דינא בהדייהו דאלמא אנן דיינינן הכי אף על גב דלא טעין. זו אינה דומה לזו משום דהתם ה"ק ליה אתינא מכח ד' דלא מצית לאשתעווי דינא בהדייהו הלכך כדינייהו נמי דיינינא ליה דמה מכרו לזה כל זכות ומהדרנא שטרי לאו דוקא אלא מראה מקום הוא לו שאם יבאו בעלים הראשונים ומשתעי דינא בהדיה

לא גבי מינייהו כלום השתא נמי דינא דידהו אית ליה ללוקח זה דמה מכרו לו כל זכות שיבא לידם כדאמר רבא בשמעתין בהדיא מה שאין כן בזו".

ונראה שעל דרך זה יש לומר שסובר הרא"ש כאן. שעצם מה שיש בכוחו להחזיר זה ואז דינם בזיבורית זה מראה ומגלה שגם כעת עיקר תביעתם אינו מעידית רק מזיבורית. ואם כן עיקר כוחו אינו משום שאחרי שיחזיר את השדה לא יהיה להם ברירה ויצטרכו לקחת זיבורית (דאם דינם כעת בעידית מדוע שלא יוכלו לתבוע את דינם), אלא משום שיכול להחזיר את השדה וזה עצמו מספיק.

[ולפיזה צריך לומר שמ"ש הרא"ש: "כל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי" אין הכוונה שכאילו כבר נעשה בפועל [דאם העיקר זה רק כשנעשה בפועל וכל זה שלא נעשה בפועל דינו בעידית אם כן יאמר לך תהדר כנ"ל] אלא שהיכולת עצמה הוא לבד הפועל. ובלשון החסידות הרא"ש סובר שהכח מספיק לבד ולא צריך את הבפועל, דמעלת הכח אינו שהכח יביא את הבפועל אלא שהכח מצד עצמו יותר שלם מהבפועל ויש בהכח עצמו כבר את מעלת הפועל. דעצם מה שיש לו יכולת לעשות בזה עצמו יש לו את הענין, כאילו כבר נעשה ולא צריך שיעשה בפועל].

ה.

ולבאר הענין: יש להעמיק בדין שאמרו חכמים "אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין" שתיקנו שאפילו אם יש רק זיבורית בני חורין לא יטרוף עידית מהלקוחות. והנה לכאורה יטען הניזק דיני בעידית ואיני רוצה לוותר על דיני. א"ו מונח בתקנה זו שחכמים הגבילו את זכותו בעידית, ואמרו שזכותו בעידית הוא רק מהמזיק ולא מהלקוחות. וכשבא לטרוף מהלקוחות אין לו זכות עידית. וכיון שאצל המזיק אין עידית, והעידית הוא אצל הלקוח בכהאי גוונא אין לו זכות לתבוע עידית. ועל כרחק ברור שלא יטרוף כיון שיש בני חורין אצל החייב עצמו.

ולפי זה יש לומר שזה עומק דברי הגמרא שכיון שאני יכול להחזיר הזיבורית להמזיק ואז תקח מזיבורית, הרי שאין לך תביעה לגבות ממני דווקא מעידית, ועיקר תביעתך עלי רק לפרוע את החוב, ואם כן אתן לך זיבורית. [בסגנון אחר: עיקר תביעתך על המזיק והוא חייב לך עידית, אבל אני רק לוקח וחכמים תיקנו לטובת הלקוחות שאין לך זכות לתבוע עידית מהלוקח, ועל כרחק אתן לך זיבורית].

אלא דצריך להוסיף בכל זאת דזה ברור שאם אחד לקח רק עידית ויש לו זיבורית משל עצמו אינו יכול לתן להניזק זיבורית למרות שעל הלקוחות אין תביעה לגבות

מעידית דווקא⁶. דדוקא כאן היות ובעצם יש להמזיק זיבורית ואם כן בזמן שמוכר את העידית נפקע שיעבודו ממנו. רק שבפועל כיון שקנה כבר את הזיבורית על כרחך יש לו תביעה, (מצד שקנה עידית באחרונה) כאן דווקא יוכל לומר שיכול להחזיר את מעשיו ולהשאיר את תקנת חכמים במקומה [מה אין כן אם אחר קנה הזיבורית אם כן כעת דין הניזק על עידית זו דהרי אינו יכול לגבות כלל מהזיבורית].

וביאור הענין: עיקר טענתו הוא שכמו שאילו הוא לא היה קונה את הזיבורית לא היה לו כח לתבוע את העידית, אם כן לא יתכן שכעת מחמת שהוא קנה זה נותן לו כח חדש. ואם כן סברת מהדרנא הוא להראות שהוא מצד עצמו אין לו כח וכל כוחו בא מחמת שהלוקח קנה. [ואם כן נמצא שזה ההיפך הגמור ממה שמבינים מלכתחילה: דלכתחילה חשבנו שעיקר דינו על עידית וטענת מהדרנא הוא לבטל זכותו. וכעת אנו מבינים שעיקר דינו בזיבורית רק שעל ידי שלקח עידית באחרונה הוא רוצה לקבל זכויות חדשות לזה מועיל מהדרנא להעמיד הדבר על קדמותו].

וכמבואר כל זה בנתיבות קיט [ט]. . הטעם הוא כמו שכתבו התוספות בכתובות [קט, ב' ד"ה ורבנן] דלא אמרינן סברא דאי שתקת רק כל היכא שהזכות ממני שבא להוציא שלו בא על ידי הלוקח, כגון הכא במה שקנה הזיבורית, דאילו לא קנה הזיבורית ממילא היה גובה הזיבורית מטעם דאין נפרעין מנכסים משועבדים [וכו'], וכיון דהזכות בא על ידו להבעל חוב, יכול לסלק הזכות שלו על ידי אי שתקת. וכן בחד דאתי מכח ארבעה, כיון דהזכות בא על ידי שקנה מהארבעה, משום הכי יכול לטעון אחזיר השטר ואבטל הזכות שעשיתי.

ולסיכום צריך שתי הקדמות להבין שיטת הרא"ש: א' - שטענת מהדרנא הוא שזכות שבא לך על ידי אינו זכות אמיתי, וכדי לתובע ממני קרקע הרי זה צריך להיות שיש לך מצד עצמך זכות זו. ב' - שאם יש זיבורית בני חורין גדר התקנה הוא שאין לו זכות בעידית. ואם כן נמצא שבכהאי גוונא אין לו זכות עידית מהלוקחות.

ויש לומר שהרמב"ן חולק על הנ"ל וסובר שעיקר התקנה הוא שלא לטרוף למרות שאינו מקבל דינו. כלומר שהגם שדינו בעידית מכל מקום צריך לגבות מהמזיק עצמו, וזה גובר על תביעתו לקבל מעידית. [ולכאורה זה תלוי בהשאלה האם עיקר תביעת הניזק הוא מעידית דאז הוא יכול לטעון שהוא רוצה דווקא עידית ויטרוף מהלוקח, ועל

6) וכקושיית הרמב"ן על סברת הרא"ש: "דאי לא תימא הכי האי מאן דזבין עידית לחודה מחבריה והיו על המוכר ניזקין ובעל חוב וכתובת אשה לאו מי אמרי' להו גבו מעידית ואף על פי שיכול לומר להם אי שתקיתו שתקיתו ואי לא יהבינא זיבורית דידי במתנה ללוה ואזליתו ושקליתו מיניה הכי נמי לא שנא".

כרחך צריך לומר שחכמים ביטלו דינו מעידית בזמן שזה משועבד. או שעידית הוא רק דין בסדר הגביה ועיקר חיובו הוא רק החוב ואז שפיר אפשר לומר שעיקר התקנה לבטל זכותו לטרוף כיון שיש בני חורין]. ואם כן אין דין שאין לו עידית מהלקוחות, רק הדין הוא שאין לו זכות לטרוף אבל כעת שממילא טורף אם כן יטרוף כדינו בעידית. ורק כאשר יחזיר אז יהיה בני חורין ויקח מזיבורית. וכיון שעדיין לא החזיר יאמר לכשתחזיר.

ו.

וכעת נבוא לבאר דברי התוספות: אי שתקת כו' ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה - אף על גב דבלאו הכי אשה גביא מזיבורית מכל מקום לא מציא למימר ליה לכי תהדר כיון שאין מפקיע כחה אבל בעל חוב לא מצי למימר דלישקול בזיבורית מטעם דאי שתקת דכיון דמפקיע כחו מצי אמר ליה לכי תהדר דהא השתא נמי מזיבורית אתה רוצה ליתן לי לכך לא פריך בסמוך אלא מנזקין ולא מב"ח כדפירש הקונטרס.

ואינו מובן מה הפירוש "לא מציא למימר ליה לכי תהדר כיון שאין מפקיע כחה" שאם סברת מהדרנא הוא דין כמ"ש הרא"ש ש"כל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי" אם כן זה לא מחמת שאינו מפקיע כוחה אלא גם בבעל חוב כשמפקיע כוחו אינו יכול לומר לכי תהדר.

ואם אינו דין אלא איום ועל ידי זה רוצה שהגובה יתרצה מעצמו לוותר על העידית אם כן גם כשאינו מפקיע כוחה הכל תלוי ברצונה ואם אינה רוצה יאמר לכי תהדר.

ויתירה מזו: מה הפירוש ש'אינו מפקיע כוחה' הרי כעת דין כולם בעידית. ומה נוגע מה עיקר דינה. ומדוע שהאשה תסכים לוותר על דינה, אם אין לה רווח כלל בוותר זה.

ועל פי דברי התוספות בכתובות (מובא גם בנתיבות הנ"ל) הענין מתבאר היטב: . . הטעם הוא כמו שכתבו התוספות בכתובות [קט, ב ד"ה ורבנן] דלא אמרינן סברא דאי שתקת רק כל היכא שהזכות ממי שבא להוציא שלו בא על ידי הלוקח? . . וכיון דהזכות

(7) ולשלימות הענין מובא דברי תוספות בכתובות (קט,ב).

ורבנן סברי אי צייתת צייתת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו - אבל הא לא מצי למימר בחד דאתי מכח חד מזבנינא ליה לארבעה דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיהו שלא יכול להפקיע דינו על ידי מכירתו הואיל וקודם שבא לידו לא היה ראוי לומר כן.

אבל בחד דאתי מכח ד' יכול לומר מהדרנא שטרא למרייהו וזכות הבא על ידו הוא יכול להפקיעו ולהעמידו בזכותו שהיה לו קודם שבאו לו אלו השדות לידו.

[הרי להדיא שמהדרנא הוא דין וגדר הדין להעמיד זכותו הקודם. (ועוד אפשר ללמוד מדבריו שאי"ז רק כח מצד אפוכי מטרתא למה לי דהיינו שמה שיכול לעשות דנים כאילו הוא עשה, דהרי בחד דאתי מכח חד יכול למכור לארבע ולמרות זאת אין לו טענת מהדרנא)].

בא על ידו להבעל חוב, יכול לסלק הזכות שלו על ידי אי שתקת.

דהנה יש עיקר הדין ויש זכות נוספת שתובעים עידית מצד מה שקנו עידית באחרונה. ועל זה מועיל טענת מהדרנא לומר שמה שאני קניתי לא נותן זכויות חדשים לתבוע עידית אלא נשאר דינכם כמעיקרא. וביחס לזה אינו יכול לומר לכי תהדר דבזה מהדרנא הוי דין דאין זכות במה שבא על ידי הלוקח. וזה החילוק בין בעל חוב לכתובת אשה דבעל חוב שרוצה להורידו מדינו יכול לומר לכי תהדר משא"כ אשה.

[והרא"ש שסובר שגם בעל חוב וניזקין אינם יכולים לומר לכי תהדר היינו משום שסובר שאצל לוקח גם ניזקין לוקח מעיקר הדין זיבורית כנ"ל. ובזה סובר התוספות שזה תקנה שרק תיקנה במצב שנשאר זיבורית אבל לולי זה תביעתו על עידית, או שסובר כמו שנתבאר בדברי הרמב"ן].

אלא דאם כן אינו מובן לאידך גיסא, דהיות ודינו של ניזקין מעיקר הדין בעידית אם כן איזה כח יש בטענת מהדרנא. הרי נתבאר לעיל שעניינו רק להעמיד על עיקר הדין. ולא לשנות את הדין.⁸

ונראה לבאר בהקדם קושיא במהלך הסוגיא: דמתחילה הקשו שכולם יקחו מהשדה האחרונה, ועל זה תירץ שלקח עידית באחרונה. ועדיין קשה דאם כן דין כולם לגבות מעידית ד'הוטל שעבודן עליה'. ועל זה תירצו דבטענת 'אי שתקת' הוא מוריד אותם מהעידית. ועל זה הקשו דכמו שדין זה מועיל לבטל זכות 'הוטל שעבודן עליה' הכי נמי יועיל לבטל זכות העידית דהניזק וכולם יגבו מזיבורית.

ואינו מובן מה עלה על דעת הגמרא בהוא-אמינא, ומאיזה טעם חשבו שאי שתקת מועיל רק למנוע מהם לתבוע עידית ועדיין זכותם שכל אחד יקח כדינו.

(8) וזה קושיית התוספות שם (ראה בהערה הקודמת) בהמשך דבריהם: והא דקאמר בפרק קמא דבבא קמא (ח,א): "מכר לאחד או לג' בני אדם כאחד פירוש עידית ובינונית וזיבורית כולן נכנסו תחת הבעלים ומוקי לה התם בשלקח עידית באחרונ' ופריך וליתו כולהו וליגבו מעידית משום דאמר להו אי שקליתו כדינייכו שקליתו ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה. ופריך נזקין נמי נימא הכי אלמא התם אמרי' הך טעמא לכולי עלמא".

[וכוונתו להקשות כמו בפנים דאיך שייך לומר מהדרנא כאשר זה מה להפקיע זכות הניזק].

ותירץ שם: "לא קשה מידי דהתם לית ליה פסידא לגמרי דהא גבי מזיבורית ולהכי מודה התם דמצי אמר מהדרנא שטרא למריה אבל הכא דאיכא פסידא לגמרי סבירא ליה דלא אמרי' מהדרנא שטרא למרייהו. והא דפריך אי הכי נזקין נמי נימא הכי הוא הדין דאבעל חוב מצי פריך אמאי גובה מן הבינונית אלא רבותא קפריך דאפי' נזקין דדינו מן התורה בעידית לימא הכי". ע"כ.

אך דבריו שם הם דלא כתוספות כאן שכתב שיכול לומר לכי תהדר ושם סובר שהכל מעיקר הדין. ולכן גם ניזקין ובעל חוב נוטלים מהזיבורית. ובפנים יתבאר שיטת תוספות כאן.

ולמה שנתבאר בדברי תוספות דהכח של אי שתקת הוא רק להעמידם על עיקר דינם מובן היטב כוונת הגמרא שעל ידי אי שתקת כל אחד נוטל כדינו. וזה הוכחה גדולה לפירוש התוספות.

אלא שעל זה מקשה הגמרא "אי הכי נזיקין נמי" היינו שיתן לניזק בינונית. ולהנ"ל אינו מובן דהרי מהדרנא הוא רק להעמיד על דינו ולא להפקיע דינו, אם כן איך יתן לניזק פחות מדינו. ועל כרחק צריך לומר שכאן מחדשת הגמרא חידוש דין שבנוסף לכלל הנ"ל שמהדרנא הוא דין שלא יוכל להרוויח על ידי מעשי הלוקח אפשר להשתמש בטענה זו גם כאיום, וכדאי להניזק לוותר כדי שלא להפסיד וכיוון שאין זה דין על כרחק יכול לומר לכי תהדר. ולכך מקשה הגמרא כיון שמהדרנא יכול לשמש כאיום אם כן עדיין לא מיושבת הברייתא.

ונמצא שיש שתי דינים במהדרנא ולפי זה מיושב דברי תוספות. ותוספות הרוויח בזה לפרש מדוע כתובת אשה בזיבורית מה שאין כן לרש"י אינו מובן כלל.

סיכום:

ישנם ד' שיטות:

א. רש"י סובר שאין כאן דין כלל. וסובר שאם לא משתלם לו לא יפחות מדינו ואם כן עיקר דין אי שתקת זה שכולם יקחו מבינונית. גם כתובות אשה. [וכן בכתובות קט מבאר שחייב להיות משתלם].

ב. תוספות סובר כהרא"ש שאי שתקת הוא דין, אך כל זה רק לבטל את הכח שהתווסף על ידי שלקח עידית באחרונה. ובזה מיושב היטב מה שכתוב בגמרא שעל ידי שתקת נכנסו תחת הבעלים דוה עיקר הדין. רק שאחר כך הוסיפה הגמרה ענין חדש שלכאורה סברא זו יכולה לשמש גם כאיום להוריד הניזק לבינונית.

ג. הרא"ש סובר שזה דין להוריד את כולם לזיבורית. וביאור הדבר כיון שזה הכלל דחכמים תיקנו שליכא דין עידית אצל משועבדים. דאם היה דין עידית אם כן יטרוף גם אם יש זיבורית. בני חורין א"ו דאין דין עידית רק מהמזיק ולא מהלקוחות.

ד. רמב"ן סובר כרש"י כנ"ל רק שסובר שמוריד כולם לזיבורית. ונראה שהביאור הוא על דרך אפוכי מטרתא דכיון שבאמת יכול לעשות את זה אם כן יעשה ולא שווה לריב על זה. [ויש לבאר שפליג בגדר התקנה שאין טורפים במקום בני חורין]. [ונפקא מינה על זה. - שיכולים לטעון לכי תהדר. ב' - אם לא טען לא טענין שאי"ז דין כלל].

ביאור בשיטת רש"י בסוגיית הגמרא ב"ק ג, א¹

הרה"ג הרה"ח הרב משה יהודה לייב גרוזמן שליט"א
משפיע בישיבה

א.

קושיית התוספות על רש"י

איתא במסכתין (בבא קמא ג, א): "אמר מר 'ושלח - זו הרגל", וכן הוא אומר "משלחי רגל השור והחמור". (ומקשה הגמרא): טעמא דכתב רחמנא "משלחי רגל השור והחמור", הא לאו הכי במאי מוקמת לה, אי קרן כתיב, אי שן כתיב [= "וביער"]. (מתרצת הגמרא): איצטריך, סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא, קא משמע לן.

ופירש רש"י: אידי ואידי. "ושלח" "וביער" תרוייהו אשן. "ושלח" אתא לחיוביה היכא דלא כליא קרנא, דמשמע כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחילה. "וביער" היינו היכא דמכליא קרנא, דמשמע "וביער" שמבער לגמרי.

והיינו שרש"י מפרש שמה שאמרה הגמרא "לא מכליא קרנא" כוונתה למקרה שהבהמה אכלה תבואה, אך כיון שלאחר מכן תצמח תבואה נוספת נחשב הדבר "לא מכליא קרנא".

והתוספות (ד"ה הא דלא מכליא קרנא) הביאו את דברי רש"י, והקשו עליו: "וקשה, והא מכליא קרנא, שגם הבעלים היו יכולים לקצור". כלומר, שגם במקרה שלאחר מכן תצמח תבואה נוספת - הרי סוף סוף התבואה שכבר צמחה נתכלתה לגמרי, וא"כ זה בגדר "מכליא קרנא" ואיך יכול רש"י לומר שזהו בגדר "לא מכליא קרנא".

ומחמת קושייתם זו נטו התוספות מפירושו של רש"י ופירשו באופן אחר. וצריך ביאור מה יענה רש"י על קושיית התוספות, דלכאורה קושייתם קושיא אלימתא היא.

ב.

במה נחלקו רש"י ותוספות בתירוץיהם

על תירוץ הגמרא "איצטריך, סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא" הקשה רש"י (בהמשך ד"ה אידי ואידי), וז"ל: "ואי קשיא,

(1) נכתב לפני כעשרים וחמש שנה בעת שבתי בבית ה', בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - 770, ונערך כעת ע"י המערכת.

היכא מצי למימר "אידי ואידי אשן, הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא", ליכתוב חד להיכא דלא מכליא דליחייב וכל שכן היכא דכליא".

ומתריך רש"י: "תריך, אי מהאי קרא הוא אמינא האי אתי להיכא דמכליא, אבל לא מכליא לא, הלכך איכא למימר ודאי אידי ואידי אשן אי לאו דכתב רחמנא "משלחי רגל השור".

כלומר, רש"י מקשה איך הייתה הוא-אמינא לומר שהן "ושלח" והן "וביער" כוונתן ללמדנו החיוב על שן, שאחד מהם בא ללמדנו היכא דמכליא קרנא והשני על היכא דלא מכליא קרנא, הרי אם כן יכלה התורה להסתפק רק בפסוק אחד המלמדנו על היכא דלא מכליא קרנא, וממנו נדע בקל-וחומר שגם במכליא קרנא חייב. ומתריך שאם הייתה התורה מסתפקת בפסוק אחד היינו מפרשים שכוונת התורה בפסוק זה היא רק להיכא דמכליא קרנא, ולכן יש הכרח בשני הפסוקים.

התוספות בד"ה "והא דמכליא קרנא" הקשו גם הם קושייתו של רש"י אלא שתירצו באופן אחר, וז"ל: "ואם תאמר, ולכתוב רחמנא "ושילח" ולא בעי "וביער". ויש לומר דהוה אמינא דווקא דשילח שלוחי כדלקמן".

ויש לעיין מה טעם לא תירצו התוספות את תירוצו של רש"י ומה טעם לא תירץ רש"י את תירוצן התוספות, ובמאי קמיפלגי.

ג.

קושיית המהרש"א והמהר"ם על תירוצו של רש"י

והנה המהרש"א והמהר"ם (על התוספות ד"ה "והא דמכליא") ביארו מדוע לא ניחא להו לתוספות בתירוצו של רש"י (הנ"ל ס"ב)², שהוא משום דמוכח דאי הוה כתיב "ושלח" בלבד לא היינו מפרשים שקאי רק על היכא דמכליא קרנא.

וההכרח הוא מכך שבמסקנא לומדים מהפסוק "ושלח" שמדבר על נזקי רגל, והגמרא בפירוש אומרת לקמן בהמשך הסוגיא ש"רגל לא שניא מכליא קרנא ולא שניא לא מכליא קרנא", ואם כדברי רש"י – מהיכן יודעת הגמרא שברגל חייב גם כאשר לא מכליא קרנא, ומכאן מוכח ש"ושלח" משמע שכולל גם מכליא קרנא וגם לא מכליא

(2) יש להעיר שהתוספות כאן לא חלקו על רש"י בפירוש, ולא הביאו דבריו כלל (כשם שעשו בד"ה הקודם, שהביאו דבריו ונטו מהם), ויתכן שהטעם לכך הוא משום שקטע זה ברש"י לא היה בגירסת בעלי התוספות (כפי שכתבו ב"הגהות וצינונים" מהדורת פרידמן אות ז), אולם אף על פי כן יש לומר שכוונת המהר"ם והמהרש"א היא לבאר מדוע התוס' לא תירצו מדעתם את תירוצו של רש"י ובחרו בדרך אחרת. המעתיק.

קרנא.

וצריך ביאור איך מסתדר רש"י עם קושיא זו.

ד.

ב' קושיות נוספות של המהר"ם

ועוד הקשה המהר"ם על רש"י, שלפי דרכו למדנו שהלימוד מהפסוקים "ושלח", "וביער" אינו ממשמעות המלים, אלא מעצם כתיבת המלה בתורה, ולכן לו הייתה התורה כותבת מלה אחת היינו מפרשים שכוונתה על המקרה החמור יותר – אם כן כיצד בהמשך הסוגיא אומרת הגמרא שמהיכן לומדים שברגל חייבים גם במקרה של "אזלא ממילא" – משן, שבשן אין חילוק בין אזלא ממילא לשלח שלוחי, ולכאורה לפי דרכו של רש"י הנ"ל קשה: שן גופיה מנ"ל, כיון שבשן כתבה התורה רק פסוק אחד – אולי כוונתה דווקא למקרה החמור, של "שלח שלוחי"³.

ועוד הקשה המהר"ם מדוע מחלקת הגמרא את הדיון בשן ורגל לשני דיונים נפרדים, הרי הדיון בשניהם עוסק בייתור הפסוקים, ובשניהם אפשר לומר את ב' הצריכותות (כליא קרנא ושלח שלוחי) ומדוע מחלקת הגמרא אותם לשני דיונים, כאשר בכל דיון הגמרא מביאה צריכותא אחרת. ע"ש במהר"ם.

ה.

ב' קושיות נוספות

עוד צריך להבין, ובהקדים:

בהמשך הסוגיא: אמר מר: "ובער" זו השן, וכן הוא אומר "כאשר יבער הגלל עד תומו". (ומדייקת הגמרא: טעמא דכתב רחמנא "כאשר יבער הגלל עד תומו", הא לאו הכי במאי אוקימנא לה, אי קרן, כתיב, אי רגל, כתיב. (ומתרתת:)) איצטריך, סלקא דעתך אמינא אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי, קא משמע לן.

ולאחר מכן מקשה הגמרא:

ולכתוב רחמנא "ושלח" ולא בעי "וביער", דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל דכתיב "משלחי רגל השור והחמור", ומשמע שן דכתיב "ושן בהמות אשלח במ". (ומתרתת:)) אי לאו קרא יתירה הוא אמינא או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי או שן

(3) וכפי שהגמרא לקמן בסיום הסוגיא אכן אומרת, שאילו לא היה כתוב בתורה "וביער", היינו אומרים שב"ושלח" כוונת התורה גם לרגל וגם לשן, אלא שהיינו יודעים חיובי שן ורגל רק במקרה של "שלח שלוחי". חזינן מדברי הגמרא שאכן יש מקום לפרש בשן שכוונת התורה רק על "שלח שלוחי".

דיש הנאה להזיקו, מכדי שקולין הן ויבאו שניהם דהי מנייהו מפקת, אצטריך, סלקא דעתך אמינא הני מילי היכי דשלח שלוחי אבל אזלא ממילא לא קא משמע לן.

וצריך ביאור: מה סבירא-ליה להמקשן כשהקשה בקושייתו דנלמד שן ורגל מ"ושילח", הרי כבר אמרה הגמרא (בקטע הקודם) שיש הוה-אמינא ש"ושילח" הוא "דשלח שלוחי", וזהו אכן התירוץ שהגמרא מתרצת את קושייתו, אם כן מדוע בקושייתו לא חשב על תירוץ זה (ולכן הקשה קושייתו).

ועוד קשה: בסיום הסוגיא מעתיק רש"י מן הגמרא את המלה "אצטריך" ומפרש: "אצטריך ליה ובער, דאי מפקת מושלח הוה אמינא הני מילי היכא דשלחי איהו בכוונה לרעות בשדה חבירו אבל אזלא ממילא לא". הרי שכאן מצא רש"י לנכון לפרש את המושג "דשלח שלוחי", וצריך להבין מדוע מפרש זאת רש"י רק כאן, בסיום הסוגיא, ולא לפני כן כשמדובר בגמרא לראשונה על כך. וגם, מה האריכות יתר בדבריו.

1.

נקודת הביאור

ויש לומר נקודת הביאור בכל זה:

כאשר הגמרא (ב, ג, א) מגדירה את הגורם המרכזי המאפיין את אב הנזיקין של שן ואת אב הנזיקין של רגל היא כותבת שהמאפיין של שן הוא ש"יש הנאה להזיקה" והמאפיין של רגל הוא ש"הזיקו מצוי". ונראה לומר שהביאור בזה אינו רק שזהו המאפיין הייחודי בשן וברגל שמבדיל אותם מאבות-נזיקין אחרים אלא שמאפיין זה מהווה גם את סיבת החיוב שחייבה התורה בשן ורגל, שסיבת החיוב בשן היא משום שיש הנאה להזיקה וסיבת החיוב ברגל הוא שהזיקו מצוי.

והנה יש סברא לומר דאם כל החיוב הוא מפני שיש הנאה להזיקה, אם כן יהיה החיוב דווקא במכליא קרנא ולא בלא מכליא. דכיוון שאנו מחייבים אותו על הזיק שבהנאתה – שהרי זוהי החומרא בשן – ולכן היא מועדת להזיק, אם כן מסתבר דהוא דווקא במכליא קרנא, דכשנהנית ביותר הרי אוכלת עד הסוף. אך כאשר הבהמה הותירה ולא אכלה עד הסוף, אף שאמנם יש כאן הנאה להזיקה אך זה לא בא לידי ביטוי במקרה זה בכל התוקף. ויש סברא לפטור – דאין זה ההנאה שעליה דיברה תורה בחיוב דשן⁴.

4) ליתר ביאור: לא רק שבלא מכליא אין זו ההנאה עליה דיברה התורה, אלא יותר מכך: התורה חייבה את האדם על כך שיש יצור מזיק תחת אחריותו ומכיוון שלא שמר עליו כראוי חייב בנזקו. אם כן כאשר הבהמה רעבה ונמצאת במצב של "מכליא קרנא" הרי היא באמת יצור שסיכוייו להזיק גדולים מאוד ולכן על יצור כזה התורה חייבה את הבעלים, לעומת זאת כאשר הבהמה לא להוטה לאכול ברמה כזו הרי יש סברא לומר שביצור כזה שסיכוייו להזיק פחותים בהרבה לא חייבה התורה.

ולאידך, כאשר סיבת החיוב היא משום שיש הנאה להיזקה אין סברא לומר דהחיוב הוא דווקא כשבעל הבהמה שלח אותה לאכול, דהרי סיבת החיוב הוא מצד הנאת הבהמה – ולכן מועדת להזיק, ומהו החילוק אם שלחה או לא שלחה (ועל כל פנים אינו כהחילוק דלקמן ברגל).

מה שאין כן בהיזקו מצוי הוא להיפך. דאין סברא לחלק בין מכליא ללא מכליא, דהוא הזיק בפועל. ואדרבה היזקו מצוי באופן דלא מכליא קרנא, דכשהבהמה הולכת כדרכה וכרגילותה היא אינה מכלה את הקרן. ואם סיבת החיוב ברגל היא משום שהיזקו מצוי, א"כ פשוט שמתחייב באופן שמצוי היזקו.

ולאידך בהיזקו מצוי – דהחיוב הוא משם שאינו עושה פעולה מיוחדת (אכילה וכו') אלא שזה מטעם נזק הליכתו [שילוחו], יש סברא לומר שהחיוב דווקא כששילחו, דאז עשה בעה"ב את הנזק, אך כשאזלה ממילא לא מחייבים אותו על זה. (ועי' במהר"ם ד"ה "איצטריך". ומהרש"א מהדו"ב).

ז.

תירוץ הקושיות

ויש לומר דעל פי זה מתורץ כל הנ"ל לשיטת רש"י:

לקושיית התוספות על רש"י דלעיל ס"א: אף שבאכלה חלק מהתבואה הבהמה אכן כילתה אותה, מכל מקום אין זה מכליא קרנא שדברה תורה. דהטעם שהתורה חייבה במכליא קרנא הוא משום שאז יש הנאה להיזקה בכל התוקף – דאז גומרת הכל. ואם לא גמרה אין זה הנאה להיזקה בתוקפו.

[במלים אחרות: לפי מה שנתבאר לעיל נמצא דלשיטת רש"י הסברא לחלק בין מכליא קרנא ולא מכליא קרנא אינה באמת משום שמכליא או לא מכליא⁵, אלא החלוקה היא אם יש הנאה לבהמה בכל התוקף או שאין לה הנאה בכל התוקף, אלא שזה מתבטא במכליא או לא מכליא.

וכיון שכן זהו התירוץ על קושיית התוספות, דאין הכי נמי שטכנית זה מכליא קרנא, אבל כיון שעצם הסיבה היא ההנאה לכן כיון שאין ההנאה בכל התוקף יש סיבה לפטור].

ועל השאלה דלעיל ס"ב יש לומר דרש"י לא מתרץ (כתוספות) דהוא אמינא ד"ושלח" דשן הוא "דשלח שילוחי", דלפי הבנת רש"י שנתבאר לעיל אין סברא כזו בשן, דמאי

(5) דבאמת אינו מובן מה הסברא לחלק בין מכליא ללא מכליא, ועד כדי כך שיש אומרים שזה גזירת הכתוב, אבל ידוע שבגזירת הכתוב משתמשים רק כאשר אין ברירה.

נפקא מינה אי בעל הבהמה שלחה או לא, הלא בשן החיוב הוא מחמת הנאת הבהמה עצמה ואין זה ענין לכוונת בעליה.

ולכן תירץ רש"י דהוה אמינא ד"ושלח" הוא במכליא קרנא, ואף שאין זה משמעות הפסוק מכל מקום כן הוא מצד הסברא, דמצד הסברא יש לומר דשן הוא רק במכליא כנ"ל.

על השאלה דלעיל ס"ג: מובן דברגל אין צריך לימוד דלא מכליא, דכל החילוק רק בשן.

על השאלות דלעיל ס"ד: שן גופיה מנלן: מסברא – דשן אין חילוק אי שלחה או לא. (ומ"ש בגמרא לקמן – עיין ו').

בשן הוא הדיון במכליא דווקא וברגל בשלחה דווקא. דכל זה מדברים במה שההוא אמינא מסברא.

על השאלות דלעיל ס"ה: וזהו דסבירא ליה למקשן: בשלמא אי ילפינן רגל לבד הוא אמינא דבשלחה שלוחי דווקא, דכן הוא הסברא ברגל. אך כיוון שילפינן גם שן עם רגל – הרי כמו שבשן אין סברא לומר דווקא בשלחה, כמו כן לא נחלק ברגל. ומתרת הגמרא – דאם בשן הוא אמינא דשלח שלוחי מצד משמעות הפסוק דושילח. (אך זהו דווקא כשלומדים שן ורגל ביחד, אך שן לבד לא נלמד כן מהמשמעות, דנלמד מהמשמעות כשיש ללמוד מסברא – דלומדים גם רגל. דאז יש נגד הסברא דשן – משמעות וסברא (דרגל).

ולכן פירש רש"י רק כאן דשלח שילוחי: דקודם הוא פשוט הסברא בזה – דהא מיירי ברגל. אך כאן דמיירי בשן צריך לפרש ולהאריך "דשלחי איהו בכוונה לרעות בשדה חברו". להדגיש דגם בשן אמרינן דדווקא כששולח לרעות בשדה חברו.

ויש לעיין עוד דיוקים ברש"י על פי הנ"ל. ותוספות לא למד כהנ"ל אלא רק דורש משמעות הפסוקים.



בעניין גדר הידור מצווה וביאור מחלוקת רש"י ותוס'¹

הרה"ג הרה"ח הרב יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א
ר"מ בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא ט, ב): "אמר ר' זירא בהידור מצווה עד שליש בעי רב
אשי שליש מלבר או שליש מלגו תיקו".

הנה כתב ה'רבינו חננאל': שלהלכה "עבדינן לחומרא מלבר", אך ה'חשק שלמה' על
אתר הביא דברי הרא"ש והטור שפסקו לקולא, וכתב ה'פלפולא חריפתא' בביאור דברי
הרא"ש: כיון דלא איפשיטא. "וטעמא דהדור מצווה מדרבנן, לקולא", וכן כתב הבית
יוסף שכיון שזה ספק אזי ספיקא דרבנן לקולא.

והקשה המהרש"ל בספרו 'ים של שלמה' דלכאורה זה ספיקא דאורייתא, שהרי
הידור מצווה למדום מדכתיב: "זה א-לי ואנוהו" ואיך כתב הרא"ש שזה ספיקא דרבנן.
והנה רש"י בסוגיין הביא מהגמרא שבת (קלג, ב) "זה א-לי ואנוהו" התנאה לפניו
במצוות, עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה", והנה ברייתא
זו נאמרה בקשר עם מה שנאמר שם בגמרא שכאשר נערכה ברית מילה אזי אמרה
הברייתא שתלוי, אם זה ציצין המעכבין חוזר עליהם, אך אם זה ציצין שאינם מעכבין
אם פירש אינו יכול לחזור עליהם, אך אם לא פירש אלא עדיין הוא מתעסק עם המילה
מותר לו לחתוך את הציצין היות וכתב "זה א-לי ואנוהו", דכשפירש ורוצה לחזור
להוריד את הציצין רק מפני ההידור, אי אפשר, שהרי לא מצינו ש"זה א-לי ואנוהו"
דוחה שבת, אך אם לא פירש אם כן עדיין זה חלק מהמילה שהיא דוחה שבת, ואם אכן
הי' זה דין דרבנן הרי לא היינו מתירים לצורך כך לחלל שבת.

ועוד יש להקשות ממה שכתוב במסכת סוכה "לולב הגזול והיבש . . פסול", ומבאר
שם רש"י שהטעם על כך שהלולב פסול זהו משום "זה א-לי כו'" (דלא כהתוספות
שפירשו שזה משום הדר דהוקשו כל המינים לאתרוג), הרי להדיא שזה דאורייתא ועוד
שהוא מעכב בדיעבד, ואם זה הי' רק דין דרבנן הכיצד זה פוסל לולב הכשר מדאורייתא.
ויש לתרץ, דהנה יש ג' אופנים (ובכללות נחלק לב' אופנים, רק דהראשון מתחלק
לשנים) בעניין של הידור מצווה:

א. הידור בגוף המצווה (כגון המקרה הנ"ל במילה שאין זה הידור בדבר נוסף אלא

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י הת' יוסף שי' קרוגליאק.

בגוף המצווה הי' ההידור שהברית תהי' שלמה).

ב. הוספה בגוף המצווה (כגון נרות חנוכה שהמצווה מתקיימת בשלימות על ידי נר אחד, אך יש האופן דמהדרין ומהדרין מן המהדרין שזה כבר הוספה על עצם המצווה, אך עדיין ההידור הוא בגוף המצווה).

ג. חביבות (כגון הדוגמאות שהובאו ברש"י, שבכל אלו המצווה נעשית כדבעי, ואין שייך להוסיף על גוף המצווה, דכשהוא מוסיף באיכות הכתב בספר תורה או בלולב נאה אין הוא מקיים בזה יותר מצוות ספר תורה או יותר מצוות לולב מלולב פחות טוב, בשונה מב' נרות בחנוכה שזה כמצווה אחרת מול נר אחד, דבב' נרות יש כאן פירסומי ניסא של ב' ימים כפשוט, מה שאין כן בלולב וכיוצא בזה (וכן הוא גם לפירוש התוספות שגם אתרוג כאגוז הוא אתרוג של תורה, וכשהאתרוג הוא גדול יותר אין זה נחשב ליותר אתרוג שנאמר שיש כאן הידור בגוף המצווה, אלא ודאי זה נחשב להידור שנוסף למצווה)).

ועל פי זה נראה לומר שהחילוק בין ב' האופנים הראשונים לאופן הג' הוא, דבשנים הראשונים היות וההידור הוא בגוף המצווה הרי שזה מדאורייתא, אך כאשר ההידור הוא לשם החביבות והיא הוספה שמחוץ למצווה אין לנו הוכחה שגם סוג נוסף זה של הידור נכלל גם כן ב"זה א-לי ואנוהו" ולכן סבירא ליה להרא"ש דזה רק מדרבנן.

ועל פי זה יש לתרץ השאלה ממילא, שאומנם במילה יהי' מותר לחלל שבת מצד הדין דהידור מצווה, היות ובמילה ההידור הוא בגוף המצווה ואם כן זה דאורייתא, אך בנדון דידן שמדובר על הידור מצד החביבות, הרי שכאן אכן יש לומר כדברי הרא"ש שזה דרבנן ולכן כלפי הספק אם מלגו או מלבר ההכרעה תהי' כבכל מקום לקולא.

[רק להשלמת העניין יש לבאר בנוגע ללולב היבש מדוע יהי' פסול כיון שחסר בו הידור דבר שלא מצינו בשאר הידורי התורה? ויש לבאר, שבשאר הידורים אף שההידור הוא בגוף המצווה כנ"ל בציצין שאינם מעכבים במילה, מכל מקום זה רק בבחינת שלימות המצווה, דגם עם הציצין יש כאן מילה, אך בלולב היבש, שכל הלולב הוא יבש, הרי זה חיסרון בכללות המצווה, ולכן מניעת ההידור פועל חסרון עד כדי פסילה מוחלטת].

אך ה"ם של שלמה' תירץ באופן אחר דמאחר ש("זה א-לי ואנוהו") זו 'מצווה בעלמא', סבירא ליה להרא"ש שאין זה דאורייתא, ולכאורה צריך ביאור: א. מה הפשט בדבריו שיש מצווה בעלמא ואין זה דאורייתא. ב. הנה המהרש"ל עצמו סובר כהרבינו חננאל שזה דאורייתא, ורק בכדי ליישב את שיטת הרא"ש כתב הנ"ל, אך

מכל מקום משמע מדבריו שלכולי עלמא אכן "זה א-לי ואנוהו" זו מצווה בעלמא, רק שנחלקו האם זה שזו מצווה בעלמא גורם שזה יהי' דרבנן, או שמא אין זה גורע מהיותה מצווה דאורייתא, וקשה, מהי סברת המחלוקת בזה.

ונראה לבאר זאת על פי מה שיש לחקור מדוע אמרין דספיקא דאורייתא לחומרא? האם זה מצד שחמור לבטל מצווה דאורייתא, או מצד החשיבות שיש בקיום מצווה דאורייתא, שאפילו קיום על ספק מכריע לחייב אותנו בכך, כלומר, האם זה מצד החיוב או מצד השלילה. ונראה שהנפקא מיניה בין ב' האופנים היא באופן של מצווה שקיומה הוא אכן מדאורייתא ואם כן יש בה את החשיבות, אך אי קיומה לא נחשב לביטול מצווה.

ואם כן נראה לבאר שזוהי ההגדרה של "מצווה בעלמא" שנקראת בשם זה, כיוון שיש כאן רק צד של מצווה, כלומר, שאם קיים את המצווה הרי שאכן עשה מצווה, אך אם ביטל זאת אין זה נחשב לביטול מצווה. ובנדון דידן, אם נאמר שספיקא דאורייתא זה מצד חומר אי קיום המצווה, אזי בהידור מצווה לא שייך לומר ספיקא דאורייתא כו' דכאן אין חומר אם לא יקיים, אך אם נאמר שזה מצד חומר קיום המצווה, הרי שגם בנדון דידן יש לומר ספיקא דאורייתא כו', שהרי יש מצווה להדר.

ויש להביא דוגמא לזה ממה שכתב אדמו"ר הזקן בספר התניא, שה'בינוני' "לא עבר עברה מימיו ולא יעבור לעולם" ובפרק ל' כתב אדמו"ר הזקן שה'בינוני' עובר על המצווה ד"קדש עצמך במותר לך" ומוסיף שזו מצווה דאורייתא, ואם כן איך שייך לומר שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם. אך על פי הביאור לעיל מובן ש'קדש עצמך' זה על דרך 'מצווה בעלמא', כלומר, שיש לה אומנם את החשיבות של מצווה דאורייתא, אך אי קיומה אינו נחשב לביטול מצווה?²

והנה הב"ח בסימן תרנ"ו מקשה על הרא"ש, דלכאורה דבריו בסוגיין סותרים לדבריו במסכת סוכה דשם לא פשט הרא"ש את הספק האם שלישי הוא מלבר או מלגו, והבין מכך הב"ח שבכך שאינו פושט את הספק, הרי זה הוכחה שפסק לחומרא, ולכן כל זמן שהוא לא בטוח שקיים את ההידור כדין שהוסיף בשלישי (מלבר) הוא חייב עדיין להדר (וכעין זה כתב הר"ן על הרי"ף שאף הוא לא פשט את הספק), ואילו בסוגיין פסק לקולא.

(2) כך יש שביארו את הכוונה בתניא. אך עדיין צ"ע לדעת מוני המצוות (שמן הסתם כוונת אדמו"ר הזקן גם) עליהם) שכן מנוהו במניין התרי"ג מצוות, ואכ"מ.

והנה בגדר החיוב להדר ישנה מחלוקת בין רש"י לתוספות מהו ההידור, לרש"י הכוונה להוסיף שלישי בדמים ולקנות יותר מהודר, אך לתוספות ההידור הוא כאשר יש לו (למשל) אתרוג בשיעור מצומצם, אזי מצד הידור מצווה יקנה אתרוג בשיעור יותר גדול, והיינו שלתוספות ההידור הוא רק במצבים מסוימים, אך לרש"י זהו דין כללי בכל מצב (נוסף על החילוק ביניהם שלרש"י ההידור הוא בדמים, ולתוספות ההידור הוא בגוף המצווה עצמה, אתרוג גדול וכו') (ויש להביא נפקא מיניה פשוטה ביניהם, במקרה שלא יש אפשרות או לקנות אתרוג קטן 'כאגוז' אך יקר, או לקנות אתרוג גדול וזול, הרי שלרש"י עדיף טפי היקר ולתוספות הגדול).

[ויש לחדד את שיטת התוספות על פי מה שהקשו במפרשים על מה שכתבו התוספות "שאם מצא אתרוג כאגוז", מדוע מביא התוספות דוגמא מאתרוג בכזה שיעור, הרי זו היא דעת ר' מאיר אבל להלכה קימא לן כר' יהודה דאתרוג שיעורו בכביצה, ואין נראה לומר שתוספות סובר שכל הסוגי' כאן היא רק לשיטת רבי מאיר ואינה להלכה. אך הנה יש לומר שתוספות רצו בזה להדגיש את סברתם, שדווקא כאשר יש לו אתרוג בשיעור מצומצם (כאגוז) שזה נראה כאתרוג לא רגיל, דווקא אז יש מצווה להדר ולקנות אתרוג גדול יותר, אך אם יש לו אתרוג רגיל, אין כל מצווה להדר ולקנות גדול יותר].

והנה הטעם שהתוספות מיאנו בפירש"י שצריך להוסיף שלישי בדמים ולקנות יותר מהודר, הוא משום דאם כן יקנה עד אלף זוז, שלעולם ימצא יותר ויכלה ממונו (כמ"ש בשיטה מקובצת בשם תלמיד הר"ר פריץ).

ויש שתירצו על פי מה שרש"י דייק בלשונו לומר "שאם מוצא ב' ספרי תורה לקנות כו'", כלומר, שדווקא כאשר הגיעו לפניו ב' ספרי תורה, ויש לו ספק מה לקנות הרי שיקנה את היותר מהודר, אך אם קנה כבר ספר תורה, סובר רש"י שאין עליו כל הידור לקנות יותר מהודר, דאין כאן כבר המצווה של הידור.

אך הנה הקשה על כך הביאורי הגר"א (שם) שלכאורה מצינו מקור לפי' רש"י בדברי הירושלמי ושם משמע שאפילו קנה הרי שיש עליו החיוב מצד המצווה של הידור לקנות יותר מהודר.

ועוד תירצו, שרק בפעם הראשונה שמגיע אליו דבר יותר מהודר ממה שקנה הרי שעליו להוסיף שלישי ולקנותו, אך בפעם השני', גם רש"י יסבור שאין חיוב.

אך עדיין יש בפוסקים שסברו שאכן שיטת רש"י היא כפשוטם של דברים, שבכל פעם שימצא לידו ס"ת מהודר יותר ממה שיש לו, יש לו מצווה לקנותו מצד ההידור.

איך שיהי' הביאור בשאלה זו, צ"ע עדיין שאלה אחרת, דלכאורה לשיטת רש"י יוצא דבר תמוה מאוד, שניים הגיעו לבית הכנסת, לשניהם אתרוגים מהודרים באותו השווי, אחד נחשב מהדר והשני לא, דהיות וכדברי רש"י ההידור הוא להוסיף שליש בדמים, הנה אחד השיג מלכתחילה אתרוג בשווי \$1000 והשני קנה תחילה בפחות ולאחר מכן הוסיף עוד שליש וקנה בשווי הנ"ל כו' הרי שהשני הוא המהדר והראשון אינו, ויתירה מזו, יכול להיווצר מצב שלאחד יש אתרוג בשווי \$1000 ולשני בשווי \$500 ודווקא השני הוא המהדר (והחשבון כנ"ל)! ולכאורה זה מילתא דתמיהא.

אך יש להסביר דרש"י ותוספות נחלקו בגדר ההידור, דיש לפרשו בב' אופנים, האם ההידור הוא דין בחפצא, שאז וודאי שכאשר יש לו אתרוג מהודר כדי הצורך אכן אין חיוב לחפש מהודר יותר, כשיטת התוספות, או, שההידור הוא בגברא כשיטת רש"י, היינו שהאדם מקיים המצווה יטרח ויטייגע לחפש אתרוג מהודר יותר, ואם כן אכן יובן שאפילו יש לאחד אתרוג בשווי גדול יותר אין זה הופך אותו למהדר לשיטת רש"י, אלא השאלה היא כמה הוא התייגע וחיפש, והוא זה שקיים מצוות "זה א-לי ואנוהו", וא"כ מה שא' נקרא מהדר והשני לא, אין זה קשור לאתרוג, היינו למצוות ד' מינים, אלא זה עניין חיצוני בפני עצמו.

אך ביאור זה יהי' טוב לפי השיטה שהבאנו שרש"י סובר שהחיוב הוא רק בפעם הראשונה, אך לשיטת שהבינו ברש"י שאפילו כמה פעמים עדיין יש חיוב להדר מה יש לומר, דאף אם נאמר שההידור הוא חיוב על הגברא הרי לאחרי שכבר התייגע וחיפש כבר קיים המצווה, ומה הביאור שעדיין הוא מחויב להדר עוד.

ונראה לבאר זאת על פי דוגמא בעניין אחר של הראגאצ'אבי שמביא כ"ק אדמו"ר בכמה וכמה שיחות ק', שחוקר מהו הגדר של המצווה ד"לפני עוור לא תיתן מכשול", האם זה איסור כללי או איסור פרטי, כלומר, האם זה איסור כשלעצמו, היינו, שיש איסור לגרום למישהו לעבור איסור, או שיש כאן איסור כללי בכל מצווה ומצווה, דלפני עוור זה איסור ופרט בכל עבירה ועבירה, דאסור לאדם להכשיל מישהו בזה.

והיינו, שכאילו נאמר שבכל מצווה ומצווה יש ב' אופנים איך עוברים רחמנא ליצלן על העבירה. א. - האדם עצמו עובר עלי'. ב. - וכמו כן יש איסור לגרום לאחר לעבור על האיסור (והנפקא מינה תהי', האם כאשר הוא גורם למישהו לעבור איסור, האם זה נחשב שהוא עבר על איסור "לפני עוור", או שהוא עבר על אותו האיסור שהוא הכשיל את האחר, דהנה יש מהראשונים שסוברים שלגרום לאדם מישראל לעבור רחמנא ליצלן על איסור עבודה זרה זה בדין "יהרג ואל יעבור", ומהי ההסברה בזה, אלא וודאי על פי חקירה זו, יובן, משום שסבירא ליה שלפני עוור זה איסור שהוא פרט בכל

עבירה ולכן האיסור שהוא עובר כשמכשיל אדם בעבודה זרה הוא איסור עבודה זרה).
ואם כן גם בנדון דידן יש לחקור בגדר הידור מצווה, האם זה מצווה כללית, ואם כן
בכל מצווה ומצווה כשמהדר הוא מקיים מצווה כללית של "זה א-לי ואנוהו". או שזה
מצווה פרטית, היינו שבכל מצווה ומצווה שהוא מהדר הנה קיים את אותה המצווה
באופן מהודר יותר מצד "זה א-לי ואנוהו".

ואם כן יש לומר שרש"י סבירא ליה – לפי האומרים שחייב להדר בכל פעם שמוצא
אתרוג וכיוצא בזה מהודר יותר – שהמצווה של "זה א-לי ואנוהו" זו מצווה כללית, ואם
כן זה לא קשור כלל למצב הלולב וכיוצא בזה, ולכן מובן שבכל פעם שמוסיף הידור
קיים עוד מצווה של הידור, משא"כ לדעת האומרים שהחייב להדר הוא רק פעם אחת
סוברים שההידור הוא חלק מהחפצא של המצווה, כיון שזה מצווה פרטית שבכל מצווה
ומצווה, הרי שלאחר שהידר פעם אחת וכבר מקיים את מצוות לולב בהידור אין מצווה
להדר פעמים נוספות.

וכן מובן שיטת התוספות שסוברים גם כן שזה מצווה פרטית ולכן סבירא ליה
שכשהאתרוג מלכתחילה הוא מהודר, לא חל עליו חיוב של הידור לקנות אתרוג מהודר
יותר.

הנה בהמשך הגמרא: במערבא אמרי משמיה דרבי זירא עד שליש משלו מכאן
ואילך משל הקב"ה.

וכתב כ"ק אדמו"ר באגרת מתאריך כ"ד טבת תש"ד³ שמה שהביאה הגמרא את
שיטת מערבא בשם ר' זירא אין זה בהוספה על הנאמר לעיל אלא זה שיטה חדשה
בדברי ר' זירא, דהיינו שהם חולקים על מה שלמדנו עד כה דמה שאמר ר' זירא 'בהידור
עד שליש' אין זה הגבלה בהידור, דבאמת החייב להדר הוא כמו המצווה עצמה דמה
שחייבים כלפי עצם המצווה, ה"ה יהי' כלפי ההידור שבה, אלא כל החילוק הוא רק
בנוגע לשכר, דעד שליש שיוסיף בהידור מצווה לא יפרע לו הקדוש ברוך הוא בחייו
"היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם", אך אם הוסיף יותר יפרע לו הקדוש ברוך הוא
בחייו.

ולכאורה על פי זה יש לתרץ את הרי"ף בסוכה שהביא דברי הגמרא: "א"ר זירא
בהידור מצווה עד שליש ובמערבא אמרי כו" ו"לא הביא בתוך דבריו את הספק של
הגמרא באיזה אופן יש להוסיף את השליש (מלגו או מלבר) וממילא לא הכריע להלכה

(3) נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"ה ע"מ 453.

כמה חייבים לשלם, וכתב שם הר"ן דכיון שאין הרי"ף מביא את הספק משמע שסבירא ליה שיש להחמיר ובפשטות, היות וזה דאורייתא, וסבירא ליה כהרבינו חננאל בסוגיין. וצ"ע, דאפילו אם אכן זו סברת הרי"ף שס"ל שזה דאורייתא ולכן יש להחמיר הרי שהי' לו להזכיר ולו ברמז שהידור זה דאורייתא ולכן מחמירים, דהרי אין זה כל כך פשוט לומר כן (דכנ"ל יש בראשונים שלמדו שזה דין דרבנן).

ועוד קשה בדברי הרי"ף מדוע הביא דברי מערבא, הרי דרכו של הרי"ף היא להביא דינים הנוגעים להלכה, וקבלת השכר בנדו"ד אינה נוגעת להלכה.

אך לפי דברי כ"ק אדמו"ר יובן, שהרי"ף סבירא ליה שמערבא חלקו על הפירוש בדברי ר' זירא כפי שהבבלי פירשו, אלא לשיטתם כל עניין השליש הוא רק כלפי הקדוש ברוך הוא אך בהידור עצמו אין חילוק, ולכן אינו מביא את הספק של הגמ' של מלגו או מלבר היות ואין זה שייך להלכה, אלא רק מאיזה שלישי הקדוש ברוך הוא נותן את השכר בחייו.



בעניין האחים שחלקו¹

הרה"ג הרה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ט, א): "האחים שחלקו ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר בטלה מחלוקת, ושמואל אמר ויתר". דמיירי באחים שירשו קרקעות מאביהם והבעל חוב של האב נטל את הקרקע של אחד מהם המשוועבדת לו הרי לשיטת רב חוזר אותו אח לאח השני שנשארה קרקע בידו והלה צריך לתת לו חצי מהקרקע ואילו לשמואל החלוקה כבר נעשתה ואותו אחד שהבעל חוב גבה ממנו הפסיד את חלקו ואין הוא יכול לתבוע את אחיו (ושיטה שלישית היא של רב אסי ד"נוטל רביע בקרקע ורביע במעות").

והנה בכללות דין זה שהבעל חוב גובה את חובו מקרקעות האב שביד היורשים, הרי בפשטות אין משמעות הדבר דהיורשים חייבים לפרוע את חובת אביהם, ולפיכך יכול הבעל חוב לגבות את החוב מהנכסים שבידיהם, שהרי במקרה שהאב לא השאיר נכסים, אין הם חייבים לפרוע את חובותיו. ויתירה מזו, אף כשהשאיר מטלטלין ולא השאיר קרקעות, הרי מדאורייתא "מטלטלי דיתמי לא משתעבדא לבע"ח", הרי שאין על היורשים חובת הגוף לפרוע את חובות אביהם.

אלא צריך לומר דיש כאן רק זכות גביה על הבעל חוב מהנכסים המשוועבדים לו, וכהדין בלקוחות דאף שכמובן אין חובה ללוקח לפרוע את חובות המוכר, מכל מקום מאחר שבידו נמצאת קרקע המשוועבדת לבעל חוב כבר קודם קנייתו, הרי הבעל חוב גובה את הקרקע המשוועבדת לו, כך הוא בנוגע ליתומים, דאף שאין הם חייבים לפרוע את חובות האב, מכל מקום בכוחו של הבעל חוב ליטול מהם את הקרקעות המשוועבדות לו בחובו - אך באמת אין הדברים פשוטים, וכפי שיתבאר לקמן.

והנה הגמרא מבארת את מחלוקתם של רב ושמואל דפליגי במשמעות ובהגדרת חלוקת האחים, דרב סובר ד"האחים שחלקו כירשים הוו", ולפיכך כשהקרקע נלקחה מאחד מהם מתבטלת החלוקה; ואילו שמואל סובר ד"האחים שחלקו לקוחות", ולכן אין החלוקה מתבטלת.

ויש לברר מדוע במחלוקת זו האם הם יורשים או לקוחות תלויה השאלה האם כאשר בעל חוב גובה מאחד מהם הוא חוזר על האחר.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נערך על ידי א' התמימים.

דהנה בטעם הדבר דבאם הם כלקוחות מפסיד האחד את חלקו אף שכאשר אדם קונה קרקע משועבדת יש עליה בדרך כלל אחריות והוא יכול לתבוע דמיה מהמוכר, מפורש בגמרא כאן דזהו משום דשמואל סבירא ליה דדינא הוא כלוקח שלא באחריות. ואף שהכלל הוא בכל מכירת קרקע ד"אחריות טעות סופר היא", וסתם מוכר קרקע נחשב הדבר למכירה באחריות, ומדוע לא נאמר כן גם בנידון דידן.

מבאר הדבר הרשב"ם בבבא בתרא (קז, א) דסתם מוכר קרקע לחבירו פשוט הדבר שהמכירה היא באחריות, דהלוקח לא יזרוק את מעותיו לשלם את דמי הקרקע על קרקע שיתן ויקחו אותה ממנו והוא ישאר בלא כלום, ולכן בפשטות כונתו לקנות רק באחריות, ומסתבר לומר דזוהי גם כוונת המוכר דלולא זאת לא יסכימו לקנות ממנו את הקרקע, מה שאין כן בנידון דידן דשניהם קונים את חצי הקרקע האחד מהשני, הרי אין כאן הפסד ללוקח שיקבל את חציו שלא באחריות, שהרי הוא מרוויח כנגד זה שהאחר מקבל את חלקו שלא באחריות ממנו, ואם כן ברור הדבר שדעתם היא שהחלוקה תהיה שלא באחריות.

אך על פי זה תמוה מדוע שלא יהיה טעם זה גם אם הם כיורשים דמאחר שאין להם כאן אינטרס מובהק שהחלוקה תהיה באחריות הרי אף אם גדרם הוא כיורשים מה יחייב את האחד לשלם לחבירו כאשר נגבתה ממנו הקרקע על ידי הבעל חוב דאף שיש סברא לומר שאף במקרה זה הם ירצו לעשות את החלוקה באחריות כדי שלא יפסיד האחד את הכל, והדבר כדאי לשניהם, הרי סברא זו שייכת גם אם הם נחשבים ללקוחות, ואם כן היה אפשר סתם כך להסביר את מחלוקתם של רב ושמואל דפליגי האם אומדים את דעתם שחולקים באחריות או לא, אך מדוע הדבר תלוי האם הם יורשים או לקוחות.

[ולכאורה אולי אפשר לומר שבאם הם יורשים הרי יש עליהם חובה לפרוע את חוב אביהם ולפיכך באם החוב כולו נפרע מאחד חלה חובה על השני לשלם לו, שהרי נתבאר לעיל שגדר גביית החוב מקרקעות היתומים הוא בדיוק כגדר הגביה מלקוחות דאין עליהם חובת הגוף לפרוע חובות אביהם אלא רק דין גביה מהנכסים].

הנה רש"י כתב בביאור שיטת רב "כיורשים דמו - ועל שניהם לפרוע הלכך מחצית חלקו יחזיר לו" ובאופן ברור יותר כתב הרשב"ם בבבא בתרא (שם) "תורת יורשים יש עליהם לפרוע בין כולם חובת אביהם" והיינו דעל כל אחד מהיורשים חלה חובה לפרוע את חובות אביהם ולכן כאשר גבו מהאחד את חלקו שבכך הוא שילם לבדו את החוב יכול הוא לגבות חצי מזה מהשני.

אך הרי נתבאר לעיל דאי אפשר לומר שישנה חובה על היורשים לפרוע חובת אביהם שהרי כשלא השאיר קרקע אין הם חייבים בזה.

וצריך לומר דרש"י והרשב"ם סבירא ליה דאף שאין חובה על כל יתומים לשלם חובות אביהם מעצם היותם בניו של אותו אדם, מכל מקום כאשר הם יורשים את קרקעותיו שעליהם מוטל שעבוד החוב הרי דבר זה מטיל עליהם חובה לפרעון חובותיו. ואין הדבר דומה ללקוחות שקרקעות הלוה בידם דאין הדבר מטיל עליהם חובת הגוף לפרעון חובותיו דהם אנשים זרים וכל שייכותם לשני הוא היות הקרקעות בידם וזה נותן רק דין גביה מהקרקע מה שאין כן היתומים שהם בניו הרי כאשר הם יורשים את קרקעות אביהם והרי דין היורש הוא שעומד במקום המוריש הרי מאחר שעל קרקעות אלו מוטל שעבוד חובותיו הרי בירושתם את הקרקעות הם מקבלים יחד עם זאת חובה לפרוע את החובות.

(ועל דרך דברי רש"י לעיל (ח, ב ד"ה רצה) דכאשר הלוקח קנה את כל קרקעות המוכר הופך הוא האחראי לשעבוד - אך צ"ל דבנידון דידן זהו באופן יותר חזק דשם אין הלוקח מקבל חובת הגוף לפרעון אלא רק אחריות לפרעון מהנכסים מה שאין כן כאן ולכן רק בנידון דידן באם האחר פרע את החוב חייב הוא להחזיר לו).

ועל פי זה מבואר מדוע לשיטת רב דהם כיוורשים יכול מי שגבו ממנו לתבוע חצי מהשני מאחר שהוא פרע את החוב כולו המוטל בחציו על אחיו מה שאין כן לשמואל דהם כלקוחות הרי שוב לא חלה עליהם החובה לפרוע את חובת אביהם (וצע"ק איך יכולים הם לבטל מעצמם על ידי מעשיהם חובה זו) ונשאר רק שעבוד על הנכסים ומאחר שזוהי מכירה שלא באחריות אין הוא יכול לתבוע את אחיו.

אך עדיין יש לתמוה מדוע בעקבות פריעת החוב המוטל על שניהם יכול הוא לתבוע את אחיו והרי מבואר בגמרא בנדרים (לג, א) ונפסק להלכה דאדם הפורע חובו של חבירו אין לו עליו כלום שהרי הוא לא נתן לו כלום אלא הרי זה כמבריה ארי מנכסיו דהוא רק גרם לכך שהמלוה לא יוכל לתבעו וא"כ כך גם בנידון דידן אף שהוא סילק גם את מחצית החוב שהיה מוטל על אחיו לפרעו מדוע יכול הלה לתבוע זאת ממנו.

וצריך לומר דישנו חילוק בדבר שבנידון דידן אילצו את היורש לפרוע את כל החוב דהוא לא יכל להתנגד לזה (מאחר שהשדה היא אפותיקי - כמבואר בתוספות) ולכן אין זה דומה לפרוע חובו של חבירו דשם הוא עשה את הדבר מדעתו בלא שנתבקש לכך ולפיכך אין הוא יכול לתבוע את הדמים.

[אך עדיין אין הדברים מבוארים כל צרכם מאחר דעיקר הגדר במה שאינו יכול

לתבוע את חבירו הוא משום שלא נתן לו כלום ורק הבריה ארי הרי גם במקרה זה אף שאולץ לכך מכל מקום במה יתחייב לו אחיו מאחר שלא נתן לו כלום ורק הבריה ממנו ארי].

אך ביאור זה תמוה כפי שהקשה הקצות (סימן עז ס"ק ז) דעל פי זה אין מובן לשונו של רב "בטלה מחלוקת" דאין כאן סיבה לביטול החלוקה שבוצעה כדין אלא רק דמאחר שחלה על שניהם חובה לפרעון החוב והאחד פרע את כל החוב מוטל על חבירו לשלם לו על כרחו.

ובאמת אין זו רק קושיא על לשונו של רב (כפי שמשמע מהקצות) אלא נפקא מינה גדולה בדבר דעל פי דברי רב ד"בטלה מחלוקת" הרי מאחר שהחלוקה בטלה צריך לעשות חלוקה מחדש של הקרקע שביד האחר ואם כן אין הוא יכול לסלקו במעות אלא חייב לתת לו חצי מהקרקע וכפי שכתבו התוספות בדברי רב אך על פי הביאור הנ"ל אין שום סיבה לביטול החלוקה ורק שמוטל עליו לשלם לאחיו ע"כ שפרע לו את חובו ואם כן בוודאי יכול לסלקו במעות ואיננו חייב לתת לו קרקע דווקא.

ולכן נראה לבאר באופן אחר את דברי רש"י והרשב"ם הנ"ל דמה שמחובתם של היורשים לפרוע חוב אביהם (אין זה רק שלכן מוטל עליו לשלם לאחיו שפרע את חובו אלא) הדבר גורם לכך שכל החלוקה היא רק על הקרקעות הנשארות מעבר לקיום חובה זו של פירעון חוב אביהם ולכן ברגע שא' הקרקעות שהייתה חלק מהחלוקה נגבתה בחוב הרי בטלה החלוקה וצריך לעשות חלוקה מחדש בקרקע שנשארה (דאף שקודם גביית החוב היתה החלוקה שרירה וקיימת למרות שעבוד הקרקעות לחוב דכל זמן שלא היתה גבי' בפועל הרי יכולים הם לחלוק את הקרקעות מכל מקום ברגע שכבר נגבתה אחת הקרקעות הרי הדבר מבטל את החלוקה).

ואף שגם למאן דאמר לקוחות הרי עד לחלוקה היה מוטל עליהם לפרוע את חוב אביהם מ"מ מאחר שע"י החלוקה הם נעשו לקוחות ופקע חוב זה הרי אין החלוקה כפופה לחיוב פריעת החוב והיא קיימת בכל מקרה מה שאין כן למאן דאמר יורשים הרי מאחר שאף לאחר החלוקה נשארת חובת פריעת החוב הרי משמעות הדבר היא שכל החלוקה היא רק ביחס לנכסים שמחוץ לפרעון החוב ולפיכך באם חלק מהנכסים נגבו בחוב צריכים לחלוק מחדש.

ב.

אך הנמוקי יוסף מבאר את שיטת רב באופן אחר ד"כיון דבא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן איגלאי מילתא דמה שחלקו תחילה לאו חלוקה היא דכחלוקה בטעות

הוא ובטלה וחוזרים לחלוק הנשאר כבראשונה".

וביאור דבריו בפשטות היה נראה (וכן כתבו האחרונים) שמאחר שנתברר שהחלק שנטל נלקח על ידי הבעל חוב של האב ולא נשאר בידי הרי החלוקה באופן זה היא טעות ולכן יכול לחזור בו מהחלוקה וכהדין הידוע שבמקח טעות בטל המקח.

וזהו ביאור אחר לגמרי מהביאור לרש"י ולהרשב"ם דאין זה קשור כלל לחובת הבנים לפרוע את חובות אביהן דהנמוקי יוסף איננו מזכיר זאת כלל (ויתכן שחולק על דין זה וכפי שנתבאר לעיל דזהו חידוש לומר שאף שסתם כך אין היתומים חייבים לפרוע חוב אביהן הרי ברגע שירשו קרקע מטיל עליהם הדבר חובת גוף לפרוע חובותיו - ובודאי יתכן שהנמוקי יוסף פליג על כך) אלא עצם העובדה שהקרקע שקיבל בחלוקה נלקחה ממנו בחוב אביהם עושה את החלוקה לחלוקה בטעות וממילא היא בטילה וצריכים לחלוק מחדש.

ונפקא מינה בין השיטות יהיה במקרה של לוקחים שקנו קרקע בשותפות ולאחר מכן חלקוה לשנים ובא בעל חוב של המוכר וגבה את הקרקע מאחד מהם האם לשיטת רב יכול הוא לתבוע מהשני חצי קרקעו כמו ביורשים.

ונחלקו בדבר הפוסקים (הובא בקצות סימן לז ס"ק ג) דהסמ"ע כתב שדינו של רב יהיה קיים אף בלוקחים ומאחר שנפסקה הלכה בגמרא בבבא בתרא כרב הרי אף בלוקחים יהיה הדין דבטלה מחלוקת וחולקים מחדש.

אך הט"ז פליג עליו שהרי כל הטעם שבטלה מחלוקת לרב מבואר בראשונים דזהו משום שעל הבן מוטל לפרוע את חובות האב ודבר זה אינו שייך כלל בלוקחים דלא מוטל על אף אחד מהם לפרוע את חובות המוכר אלא ישנו רק שעבוד על הנכסים ואם כן מדוע יוכל האחד לתבוע את האחר כאשר הקרקע המשועבדת שבידו נגבתה על ידי הבעל חוב של המוכר.

ובביאור שיטת הסמ"ע וסברת מחלוקתם הרי בפשטות פליגי במחלוקת רש"י והרשב"ם עם הנמוקי יוסף דהט"ז סבירה ליה כרש"י שמה שלרב בטלה מחלוקת זהו רק משום שעל היתומים מוטל לפרוע את חובות אביהם ולפיכך אין הדבר שייך כלל בלוקחים אך הסמ"ע סבירא ליה כהנימוקי יוסף (דאף ליורשים אין כלל חובה לפרוע את חובות אביהם) דמה שהחלוקה בטלה הוא משום שכאשר חלקו של האחד נלקח ממנו מתברר שהחלוקה היתה בטעות ולכן צריכים לחלוק מחדש וסברא זו קיימת אף בלוקחים שחלקו דמאחר שהקרקע נלקחה ממנו על ידי הבעל חוב של מי שמכרה להם התבררה החלוקה כחלוקה בטעות וממילא צריכים לחלוק מחדש.

אך באמת סברת הנמוקי יוסף כפי שנתבארה קשה לאמרה דאם כן אין זה מובן מדוע אומרים זאת רק לרב דכיורשים הווי הרי אף לשמואל דלקוחות הווי קיימת הסברא באותה המידה דמאחר שהתברר הדבר שהקרקע שקנה מאחיו נלקחה ממנו על ידי הבעל חוב של אביהם הרי התברר הדבר כמקח טעות ומדוע אינו יכול לחזור בו מהמקח והיינו דמדוע מחלוקתם של רב ושמואל תלויה בשאלה האם הם כיורשים או כלקוחות והרי באם להצד דיורשים נחשב הדבר כחלוקה בטעות הרי אף להצד דלקוחות צריך הדבר להחשב כמקח טעות.

וצריך לומר דאין סברת הנמוקי יוסף סתם כך שזוהי חלוקה בטעות אלא הדבר קשור לכך שיש כאן חלוקת ירושה וכפי שמדגיש הנמוקי יוסף בריש דבריו "יורשים הווי . . וכח ירושה לא הווי אלא היכי דמטי ליה לאחוי מאי דחזי ליה לפום ממונא דשבק אבוהון" ורק אחר כך הוא מוסיף "וכיון דבא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהם איגלאי מילתא דמה שחלקו תחילה לאו חלוקה היא דכחלוקה בטעות הווי ובטלה וחוזרים לחלוק הנשאר כבראשונה".

והנראה לבאר דבריו דמאחר שהם חלקו את ירושת אביהם בין שניהם הרי משמעות החלוקה היא שכל אחד מקבל בחלקו את ירושת אביו כנגד מה שהשני מקבל בחלקו אך ברגע שהאחד מפסיד את חלקו הרי אין כאן חלוקה כלל דכל מה שהאחד קיבל בחלקו הוא כנגד מה שהשני קיבל כנגדו אך כאשר רק האחד נותר עם חלקו מתבטל כל ענין החלוקה וצריך לעשות חלוקה מחדש.

ועל פי זה מבואר ההבדל בין שיטת רב לשיטת שמואל, דלשמואל שהם כלקוחות הרי אין כאן חלוקה אחת אלא כל אחד קנה את חלקו מהשני ויש כאן ב' קניינים ולפיכך אף כשמתבטל קניינו של האחד אין הדבר מבטל ממילא את קניינו של השני מה שאין כן לרב שהם כיורשים וזוהי חלוקה אחת הרי אין שייך שהאחד יאבד את חלקו והשני ישאר בו.

והנה על פי מה שנתבאר בשיטת הנמוקי יוסף יש לדון האם עדיין אפשר לבאר את שיטת הסמ"ע דאף בלקוחות בטלה חלוקה על פי ביאור הנמוקי יוסף דלכאורה לאחר שנתבאר שכל סברתו שזוהי חלוקה בטעות קשורה לזה שזוהי חלוקת הירושה הרי בלוקחים שאין שם חלוקת ירושה לא יהיה שייך דבר זה.

אך באמת יש לבאר את שיטת הסמ"ע דעיקר סברתו של הנמוקי יוסף איננה קשורה להיותם יורשים דוקא אלא לכך שזוהי חלוקה (ובמקרה זה חלוקת ירושה) ודלא כשיטת שמואל שהם לוקחים (דאז יש כאן ב' קניינים) דבחלוקה הרי קבלת חלקו

של כל אחד מהם תלויה בכך שאף השני יקבל את חלקו וסברא זו שייכת אף בלוקחים שותפים שחלקו את הקרקע ביניהם דמאחר שיש כאן חלוקה אחת של הקרקע לשנים הרי קבלת חלקו של כל אחד תלויה בקבלת השני את חלקו וכאשר הבעל חוב לקח מהאחד את חלקו ממילא בטלה החלוקה (ולשמואל הרי אף בלקוחות שחלקו לא יחשב הדבר לחלוקה אחת אלא לב' קניינים).

[וגם אם נאמר שכוונת הנמוקי יוסף בדוקא להיותם יורשים והיינו דהחלוקה מבררת דזה מה שירש מלכתחילה כל אחד מהם מהאב ולכן ביטול הירושה של האח מבטל את ירושת השני (כפי שמשמע קצת מלשונו) עדיין יש לומר אולי שאף בלוקחים החלוקה מבררת שחלקו של כל אחד היה זה מלכתחילה מה שקנה מהמוכר אך עדיין צ"ע בזה].

ג.

הנה עד עתה ביארנו את שיטות רב ושמואל אך לרב אסי יש שיטה שלישית בנידון ד"נוטל רביע קרקע ורביע במעות" ויש בדבריו ב' לשונות ברש"י ולשיטת קמא שכמותה מכריע רש"י הרי רב אסי סבירא ליה שגובה מאחיו רק רבע ואת אותו רבע יכול הוא לתת לו בקרקע או במעות.

והגמרא מבארת שרב אסי מסתפק האם כרב שהם כיוורשים וצריך לתת לו חצי מהחלק שלקח או כשמואל שהם כלקוחות שלא באחריות ואין חייב לתת לו כלום ומאחר שממון המוטל בספק חולקין" הוא משלם לו רבע מחלקו.

אך באמת בדברי רב אסי ישנו חידוש נוסף דאין הוא רק מסתפק בין רב לשמואל שהרי לשיטת רב שבטלה חלוקה חייב הוא לתת לו את חלקו בקרקע ואילו לרב אסי את הרבע שהוא נותן לו מספק דאולי הדין כרב והם יורשים הוא יכול לתת לו גם ממון הרי שהוא פליג על רב וסבירא ליה דלהצד דכיוורשים דמו אין הוא חייב לתת לו קרקע כלרב אלא יכול הוא לתת לו גם ממון (וצ"ע דהגמרא אינה מציינת כלל חידוש זה של רב אסי אלא היא כותבת בביאור דבריו רק ד"מספקא ליה אי כיוורשים דמו אי כלקוחות דמו") וצריך ביאור בסברת רב אסי ובמה פליג על רב.

[והתוספות כתבו שזהו משום שהוא טוען כלפי אחיו שהוא לא היה נותן לו קרקע אלא היה מסלקו במעות אך רש"י איננו מזכיר זאת כלל].

והנראה לבאר על פי מה שנתבאר לעיל בסברת רב לרש"י שזהו משום שעל היורשים מוטל לפרוע את חובות אביהם והבאנו תחילה סברא דמשום כך מוטל עליו להחזיר לו חצי מחלקו מאחר שהלה פרע את כל החוב גם את חצי החוב שהיה מוטל עליו לפרוע אך הבאנו שהקצות דוחה סברא זו שהרי על פי זה לא היה צריך רב לסבור

ד"בטלה מחלוקת" דאין העובדה שהשני פרע את חובו מבטלת את החלוקה ורק שמוטל עליו לשלם בעבור מה שפרע בשבילו ואם כן הוא לא היה חייב לתת לו חצי מהקרקה אלא יכל לסלקו בממון (ולכן נתבאר באופן אחר דמשום חיובם לפרוע לא חלה החלוקה כלל ביחס לחלק הנפרע).

אך כל זה הוא בשיטת רב דסבירא ליה שבטלה מחלוקת וצריך לתת לו את חלקו בקרקע דוקא אך לרב אסי שיכול הוא לתת לו אף מעות הרי בודאי אפשר להסביר בפשטות שהוא למד כביאור זה דמשום שהשני פרע את חובו מוטל עליו לשלם לו ולפיכך תשלומים אלו יכולים להיות אף בממון ולא דוקא בקרקע.

ואם כן בזה פליגי רב ורב אסי דלרב משום ששניהם חייבים בחוב אביהם הרי אין החלוקה חלה כלל ביחס לקרקע שנטלה בה חוב ולפיכך צריך לעשות את החלוקה מחדש ואילו לרב אסי העובדה שמוטלת עליהם החובה לשלם חוב אביהם איננה משנה את החלוקה כלל ולפיכך אף כשנטלו מהאחד את חלקו אין הדבר מבטל החלוקה ורק שמאחר שהוא פרע את חלק חבירו מוטל עליו לשלם על כך ויכול הוא לשלם אף במעות.

אך באמת כאשר מדקדקים היטב בדברי רש"י רואים שאת ביאורו ד"על שניהם לפרוע הלכך מחצית חלקו יחזיר לו" הוא כתב בדיבור המתחיל "כיוורשים דמו" וכשמעיינים בגמרא הרי לשון זה נאמר רק בנוגע לרב אסי - "מספקא ליה אי כיוורשים דמו אי כלקוחות דמו" מה שאין כן בנוגע לרב לשון הגמרא הוא "קסבר האחיס שחלקו כיוורשים הו".

ואם כן נראה בפשטות לומר דכל ביאורו של רש"י שחובתו להשיב לו מחצית חלקו נובעת מכך שעל שניהם מוטל לפרוע את חוב אביהם איננה מתייחסת כלל לביאור שיטת רב ד"בטלה מחלוקת" אלא לביאור שיטת רב אסי שמוטל עליו לפרוע את חלקו בקרקע או במעות.

ועל פי הנ"ל הרי הדברים מבוארים היטב דרש"י סבירא ליה שהעובדה שמוטל על שניהם לפרוע את חוב אביהם איננה סיבה כלל לביטול החלוקה כאשר האחד פרע מהקרקה שלו את כל החוב דאין עובדה זו נוגעת לחלוקה כלל (דזהו דוחק לומר כדלעיל שהחלוקה היא רק מחוץ לחובת הפירעון) אלא רק דמאחר שפרע את חלקו מוטל עליו להשיב לו את הממון ולכן זהו ביאור רב אסי שיכול הוא לשלם בקרקע או במעות וחובתו לפרוע היא משום שגם עליו היה מוטל להשתתף בפירעון החוב ולכן הוא צריך לשלם לאחיו שפרע גם בשבילו.

אך בשיטת רב אין הוא מביא כלל ענין זה דעל שניהם לפרוע משום דאין הדבר מביא כלל סיבה לביטול החלוקה ובאמת בשיטת רב לא כתב רש"י שום ביאור וצריך לומר דזהו משום שסבירא ליה שהדבר פשוט דמאחר דסבירא ליה לרב דכיוורשים הוו הרי גביית החוב מאחד מהם מבטלת את החלוקה ובפשטות נראה לומר בטעם הדבר דהוא כהנמוקי יוסף דגדר החלוקה היא שכל אחד מקבל את חלקו כנגד חלק השני ומאחר שחלקו של האחד נלקח על ידי בעל חוב של אביהם ממילא בטלה החלוקה וצריכים לחלוק מחדש.

[ובאמת הדבר בולט בהבדלי הלשון ברש"י דבשיטת רב הוא כותב "אותה חלוקה בטילה וחוזרים וחולקים בשווה החלק הנשאר" ואילו כאשר הוא כותב את הביאור ד"על שניהם לפרוע" הוא מסיים "הלכך מחצית חלקו יחזיר לו" דבפשטות זהו לשיטת רב אסי שאין כאן ביטול החלוקה אלא רק חובה להחזיר].

ועל פי זה הרי אין צריך בשיטת רש"י לכל מה שנתבאר בארוכה בדבריו בשיעור הקודם דהוא מבאר בשיטת רב דמשום של שניהם מוטל לפרוע את חוב האב לכן בטלה החלוקה.

אך באמת אין ביאור זה מיותר לגמרי דעדיין נצטרך לאמרו בשיטת הרשב"ם בבבא בתרא דהוא אומר זאת בפירוש גם בנוגע לשיטת רב בד"ה "יורשים הוו דתורת יורשים יש עליהם לפרוע בין כולם חובת אביהם" שלכן לפי רב החלוקה בטילה (ואחר כך הוא כותב זאת שוב בביאור הצד בשיטת רב אסי דכיוורשים דמו "דעל שניהם לפרוע חובת אביהם") - ולשיטת הרשב"ם צריך אכן לומר דמשום החובה של שניהם לפרוע חובת אביהם סבירא ליה לרב דכאשר הקרקע נגבתה מאחד מהם בטילה החלוקה כפי שבארנו שם שזהו משום שהחלוקה היא רק מחוץ לחובתם לפרוע חובות אביהם.

ד.

ביאור נוסף במחלוקת רב ושמואל ורב אסי מצינו ברמב"ן בבבא בתרא (וכן בר"ן ובעוד ראשונים שם) דאין מחלוקתם של רב ושמואל מחלת עקרונית האם גדרם של האחים שחלקו הוא כיוורשים או כלקוחות דלכולי עלמא מעיקר הדין הם כלוקחים (דלולא זאת יקשה שהגמרא פוסקת כרב דמשמע שיש ברירה והלכה היא שבדאורייתא אין ברירה).

ומחלוקתם היא בדעת האחים שחלקו האם הם עושים את החלוקה מתוך כונה שבאם תלקח הקרקע מאחד מהם בעקבות חובות אביהם יחזרו הם לחלוק מחדש דכונתם היא להיות כיוורשים בזה או שכונתם היא להיות כלקוחות שבאם יקחו מהאחד

את חלקו לא יוכל הוא לתבוע את האחר דרב אסי מסתפק האם כונתם היא כאופן א' או ב' ולכוונות יש משמעות שהרי "כל תנאי שבממון קיים" (אך עצ"ע דלכאורה אלו דברים שבלב וצריך לומר שהם "דברים שבלבו ובלב כל אדם" ועצ"ע).

ועל פי זה הדברים מובנים בצורה קלה יותר ואין צריך לכל הביאורים דלעיל בגדרי ברירה ואולי אפשר להסביר גם את שיטת הסמ"ע דלעיל על פי שיטתם דכשם שביורשים אנו אומדים את דעתם כשחולקים שבאם הקרקע תלקח מהאחד יחלקו מחדש משום שכך הדבר משתלם להם מסתבר לומר שכך הוא אף בלוקחים שחלקו.

ה.

והנה כל מחלוקת האמוראים הנ"ל היא במקרה ששניהם לקחו קרקע אך בגמרא מובא מקרה נוסף שבו האחד נטל כספים והשני נטל קרקע והבעל חוב גבה את הקרקע בחובת אביהם ובדין זה מביאה הגמרא ב' לשונות בב' אפשרויות הפוכות.

לשון א' דפשוט הדבר שבמקרה זה צריך בעל הכספים לתת לו חצי מחלקו ד"האי ברא והאי לאו ברא" דכשם שהשני בן כך גם בעל הכספים הוא בן ומוטל עליו להשתתף עמו בחובת אביו.

ולשון ב' דאין הוא חייב להשתתף עמו משום שאומר לו "להכי שקלי כספים דאי מגנבי לא משתלמנא מנך ולהכי שקלת ארעא דאי מטרפא לא משתלמא לך מידי מינאי" והיינו דאומדים את דעתם כאשר חל קו שכל אחד לקח על עצמו סיכונים מסוימים ואין הוא יכול לתבוע את השני כאשר הסיכונים התממשו.

ולענין פסק הלכה כתב הרי"ף שמאחר שהגמרא בבבא בתרא פוסקת לענין האחים שחלקו ושניהם נטלו קרקע כרב שבטלה מחלוקת הרי כך צריך להיות פסק ההלכה אף בנוגע למצב שהאחד נטל כספים כלישנא קמא דבטלה מחלוקת והוא צריך לתת לו חצי מחלקו בכספים.

אך השוואת הרי"ף בין ב' המקרים איננה פשוטה והיא תלויה לכאורה באופנים השונים שנתבארו לעיל בהסברת שיטתו של רב דבטלה מחלוקת.

דלביאור הרשב"ם שזהו משום שעל שניהם מוטל לפרוע את חובות אביהם הרי יש לומר שזהו רק כאשר שניהם קיבלו קרקע שהרי סתם כך אין חובה על הבנים לפרוע חובות אביהם אלא רק היות שבידיהם הקרקע המשועבדת לחובות אביהם מטיילה עליהם חובה זו אך במקרה שהאחד נטל כספים הרי לכאורה לא חלה עליו החובה לפרוע את חובות אביו והיא נשארת רק ביד אותו אחד שנטל את הקרקע ואם כן כאשר הקרקע נגבית ממנו לכאורה לא צריכה להיות חובה על בעל הממון לשלם לו.

[אך אולי היה אפשר לומר דמכיון שבתחילה קודם חלוקה היה מוטל על שניהם לפרוע הרי החלוקה שבה אחד נוטל קרקע והשני מעות איננה פוטרת את בעל המעות מחובתו דמאחר שהוא מקבל את המעות שכנגד הקרקע הרי גם עליו חלה החובה].

אך לשיטת הנמוקי יוסף (ורש"י) דביאור שיטת רב הוא שמהות החלוקה היא שכל אחד מקבל את חלקו כנגד חלק השני וברגע שהאחד מאבד את חלקו משום חובות האב בטילה החלוקה הרי בפשטות כן הוא גם כשהאחד נטל כספים דמאחר שהחלוקה היא שהוא מקבל את הכספים כנגד הקרקע שביד אחיו הרי ברגע שהקרקע נלקחת מאחיו מאבד הוא את חלקו בכספים.

וכן לשיטת הרמב"ן ששיטתו של רב היא אומדן דעת האחים שהם חולקים על דעת שבאם ילקח חלקו של אחד מהם משום חובות האב תבטל החלוקה ויחלקו מחדש מסתבר לומר שכן הוא גם כשהאחד נטל כספים וחלוקתם היא על דעת שבאם ילקח מהאחד חלקו משום חובות האב תבטל החלוקה ויחלקו מחדש.

[והנה לכאורה יש לתמוה על שיטת הרי"ף שהרי סברת הלישנא בתרא מתייחסת רק למקרה של כספים וקרקע דרק בזה שייכת הסברא שאני לקחתי את סיכון הגניבה וכנגד זה לקחת אתה את סיכון גביית הבעל חוב ואם כן בפשטות אף הלישנא בתרא מסכימה שבקרקע וקרקע יהיה הדין כרב דבטלה מחלוקת ומכל מקום היא סוברת שבקרקע וכספים אנו אומדים את דעתם שחלקו על דעת זה שהאחד לא יחזור על אחיו ואם כן כיצד מסיק הרי"ף מכך שהלכתא כרב שבקרקע וכספים אין ההלכה כהלישנא בתרא (והרי אף הלישנא בתרא מסכימה בקרקע וקרקע לשיטת רב).

ובאם נאמר שהרי"ף סבירא ליה כהרמב"ן אפשר לבאר את הדברים שהרי אף מחלוקתם של רב ושמואל בקרקע וקרקע היא באומדן הדעת של האחים האם התכוננו שהאחד יוכל לחזור אל השני באם הקרקע תלקח מהם או לאו ועפ"ז יוצא שמחלוקת רב ושמואל לענין קרקע וקרקע דומה לב' הלישנות בגמרא לענין קרקע וכספים האם אנו אומדים את דעתם שחולקים על דעת שכל אחד לוקח על עצמו את הסיכון או שיושיבו האחד לשני (אף שאין הדברים דומים לגמרי שבקרקע וכספים הם ב' סיכונים שונים ואילו בקרקע וקרקע זהו אותו סוג סיכון) ולפיכך מפסק הגמרא כשיטת רב אנו יכולים ללמוד גם בנוגע לכספים וקרקע שהלכה כלישנא קמא].



בירור הצריכותא דקרן תלושה ומחוברת

הת' אהרון שי' אלפרוביץ
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא ב, ב): "תנו רבנן ג' אבות נאמרו בשור, הקרן והשן והרגל. קרן מנלן דתנו רבנן "כי יגח" אין נגיחה אלא בקרן שנאמר "ויעש לו צדקי' בן כנען קרני ברזל ויאמר . . באלה תנגח את ארם" (היינו שנגיחה היא בקרן). ואומר "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים יגח יחדיו אפסי ארץ", (היינו שבהם, בקרניים, ייגח). ולאחר מכן שואלת הגמרא: "מאי ואומר" ומבארת שלולי ב' הפסוקים הוא אמינא שהעניין של תמה ומועדת שייך רק בקרן מחוברת לבהמה מה שאין כן כאשר הבהמה לוקחת קרן בפיה תהיה פטורה, קא משמע לן.

וצריך להבין דלכאורה היה אפשר להביא רק את הפסוק "בכור שורו הדר לו" ללמד שבקרן מחוברת ג' פעמים הראשונות תם ורק לאחר מכן נעשה מועד, ויובן ממילא שגם בקרן תלושה (שהנזק יותר משונה) קיים הדין שג' פעמים תם ורק לאחר מכן נעשה מועד?

והביאור בזה בדרך אפשר שאם היה כתוב רק פסוק ב' (בכור שורו . .) הוא אמינא שדווקא בקרן מחוברת חייב מה שאין כן בקרן תלושה שזה חידוש גדול כל כך הוא אמינא שפטור לגמרי, ולא משלם כלל¹, ועל כן מביא גם את הפסוק מדברי קבלה.



(1) כמו שרש"י מביא בנוגע לההוא אמינא הראשונה שאם היה כתוב שתלושה משלם חצי נזק אז הוא אמינא שמחוברת משלם נזק שלם, כך הוא אמינא כיוון שהתורה מדברת רק על קרן מחוברת הוא אמינא שאם בקרן מחוברת בג' פעמים הראשונים משלם רק חצי נזק אז בקרן תלושה יהיה פטור לגמרי.

מדוע יש צורך בהוכחה ש"אין נגיחה אלא בקרן"?

הניל

איתא במסכתין (בבא קמא ב, ב): "תנו רבנן ג' אבות נאמרו בשור, הקרן והשן והרגל. קרן מנלן, דתנו רבנן 'כי יגח' אין נגיחה אלא בקרן". והגמרא מביאה ב' פסוקים להוכיח שאכן אין נגיחה אלא בקרן.

ולכאורה קשה מה ההוא אמינא של הגמרא, וכי הגמרא לא יודעת שהנגיחה היא בקרן, שהרי במה יכול השור ליגח אם לא בקרן. ולכאורה יש לומר הביאור בזה בב' אופנים:

א. יתכן לומר שהגמרא הסתפקה האם זה שאנשים קוראים להכאה בקרן בשם נגיחה, זוהי גם כוונת התורה במושג נגיחה, או שזוהי הלשון המדוברת בשפת בני אדם בלבד, אבל בלשון התורה יתכן שכל מכה שהבהמה נותנת (בכל אברי גופה ולא דווקא בקרן) נקראת בשם "נגיחה". ולכן הגמרא צריכה לומר "אין נגיחה אלא בקרן" ולהוכיח זאת מב' פסוקים, שאכן זוהי גם כוונת התורה במושג נגיחה.

(ועל דרך המשך הסוגיא שהגמרא מסבירה שב"כי יגוף" – הכוונה לנגיחה, ואולי על דרך זה הוא אמינא ש"כי יגח" זה לא רק בקרן אלא כל נגיפה).

ב. על הפסוק¹ (בראשית ב, יג): "והנהר השני הוא גיחון" מפרש רש"י: "שהולך והומה והמייתו גדולה כמו 'כי יגח'" – היינו שנגיחה היא כמו "התפרצות" – "שהולך והומה".

והיינו שרש"י מפרש ש"נגיחה" בלשון התורה משמעותה התפרצות ולא דווקא בקרן, וכפי שמובן בפשטות, שהרי לנהר ששמו גיחון אין קרן ואף על פי כן התורה מכנה אותו גיחון על שם שמתפרץ. ועל דרך זה מפרש רש"י גם את הפסוק "כי יגח", וכמו שהביא הוכחה לפירושו שם "כמו כי יגח" והיינו שגם אצלנו מפרש רש"י שהכוונה ב"כי יגח" להתפרצות, ואם כן מובן בפשטות שיש מקום לומר שנגיחה היא בכל אופן שהוא ולא דווקא בקרן.

ויש לומר שעל דרך זה מפרש רש"י (משפטים כא, כח) ש"כי יגח" אין הכוונה דווקא בשור אלא גם אפילו בשאר בהמות וחיות ועוף, אלא שדיבר הכתוב בהווה. והיינו שגם פה מודגשת שיטתו של רש"י שנגיחה היינו התפרצות ולא בקרן דווקא, שהרי לעופות

(1) נקודת ביאור זה שמעתי מפי הרה"ח משה שי' גרוזמן, משפיע ביישיבתנו הק'.

אין קרן. ועל פי זה יובן שעל יסוד זה הייתה ההוא אמינא בגמרא.
אלא שיש להבהיר, שלכאורה למסקנא שונה דעת רש"י על התורה מדעת הגמרא,
שבפירוש רש"י על התורה נראה שמפרש כן גם למסקנא, שאכן נגיחה היא לאו דווקא
בקרן שהרי כן משמע מב' פירושי רש"י שהבאנו.
אמנם בגמרא פירוש זה שנגיחה היא לאו דווקא בקרן הוא רק בתור הוא-אמינא,
אבל אחרי שהבאנו את הפסוקים משמע ברור שנגיחה היא דווקא בקרן.
ואין קושיא אמאי נטה רש"י מהמובא בגמרא – על פי הידוע (ראה כללי רש"י,
פרק א' כלל 1) שרש"י על התורה מפרש פשוטו של מקרא גם כנגד דברי חז"ל וההלכה.



ביאור בדברי הגמרא "אליבא דרבי ישמעאל לא תבעי לך כי

תבעי לך כו"

הת' משה שי' אמוזיג
הת' אשר זעליג שי' ברנד
תלמידים בישיבה

.א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (בבא קמא ז, ב): "בעא מיניה רב שמואל בר אבא מאקרוניא לרבי אבא: כשהן שמין (האי עידית וזיבורית, רש"י), בשלו הן שמין (וההוא דהוי עידית לדידיה דמזיק יהיב ליה ואי אית ליה עידית וזיבורית ושווייה זיבורית דידיה כעידית דעלמא אפילו הכי לא יהיב ליה מזיק לניזוק אלא מעידית דידיה דבתר ארעתא דידיה אזלינן, רש"י). או בשל עולם הן שמין (ויהיב ליה מזיבורית שהרי לכל העולם הוא עידית, רש"י)". כלומר, רב שמואל בר אבא הסתפק מה הדין כאשר שמין את הקרקע של המזיק לשלם לעניין תשלום חוב נזקין, האם שמין לפי קרקעותיו של המזיק (אף שהזיבורית שלו נחשבת כעידית דעלמא). או שמין לפי השדות של עולם, ומשלם לפי העידית המקובלת בעולם (גם כאשר הזיבורית שלו שוויה כעידית דעלמא).

"אליבא דרבי ישמעאל לא תבעי לך דאמר בדניזוק שיימינן, כי תבעי לך, אליבא דרבי עקיבא דאמר בדמזיק שיימינן – מאי 'מיטב שדהו' אמר רחמנא, למעוטי דניזוק (דלא אזלינן בתר מיטב דניזוק ואף על גב דהך זיבורית דמזיק הוא מיטב דניזוק הואיל ולא הוי מיטב לעלמא לא יהיב לה מינה אבל אי לעלמא הויא מיטב יהיב לה מינה אף על גב דאית ליה עידית, רש"י), או דלמא למעוטי דעלמא נמי (דשדהו דווקא וההיא דלגביה הויא עידית יהיב ליה)". כלומר: רבי אבא בר שמואל מסביר ששאלתו היא לא לדברי ר' ישמעאל אלא רק לדברי ר' עקיבא, האם מה שר' עקיבא אמר לעיל בא למעט רק שלא שמין בשדה הנזוק, או שגם הוא בא למעט ששמין דווקא על גבי שדותיו של המזיק ואפילו לא על שדות העולם.

ולכאורה קשה, דהא הקושיא שייכת גם לדברי ר' ישמעאל, דאמר ששמין על גב שדה המזיק האם כוונתו לשלול שלא שמין על גב שדה המזיק, או שגם לא שמין על שדות העולם ושמין דווקא על שדות הנזוק.

ב.

ביאור ה'תוספות' וקושיא על דבריו

והנה התוספות (בד"ה "אליבא דר' ישמעאל כו") עמד על זה, וביאר, וז"ל: "כיוון דיליף מגזירה שווה ד'שדה' 'שדה' מ'וביער בשדה אחר', דהוי דניזק. אבל לר' עקיבא, אפשר דהא דקאמר דהאיך דקמשלם, לא אתא אלא למעוטי דניזק". עכ"ל.

כלומר: שבאמת קושיא זו הייתה מתקשה גם לפי רבי ישמעאל אלא שרבי ישמעאל למד זאת מגזירה שווה (פסוק²) שדווקא אניזק שיימינן, ואם כן לא שייך לברר האם רבי ישמעאל בא בדבריו למעט מזיק או גם דעלמא. מה שאין כן לפי דברי ר' עקיבא שלא למד זאת מגזירה שווה או מפסוק שדווקא אמזיק שיימינן אפשר להקשות ולברר האם דבריו הם למעוטי ניזק או גם למעוטי עלמא.

ולכאורה קשה על דבריו, דהרי בגמרא לעיל ר' עקיבא לומד מפשט הפסוק, דפשט הפסוק הוא שמשלם מיטב שדהו של המזיק "מיטב שדהו - ישלם", דהאיך דקא משלם, היינו מהמיטב של מי שמשלם - המזיק - ולא משל עולם. ואם כן (על פי ביאורו של תוספות שהקושיא היא רק על רבי עקיבא כיוון שהוא לא למד מפסוק) מהי שאלת הגמרא³?

(1) לעיל ו, ב. הובא להלן.

(2) התוקף של גזירה שווה הוא כפסוק מפורש בתורה. וכמו שכתב רש"י (כתובות ג, א) בד"ה שוויה רבנן לבעילתו כו' - "וכל הלמד מגזירה שווה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר". וראה גם רש"י בגיטין (לג, א) בד"ה בעילת "דגזירה שווה גופא תורה היא". וראה אנציקלופדיה תלמודית חלק ה' עמוד תקמ"ח ואילך.

(3) והנה כתב המהר"ם על תוספות וז"ל: "רצה לומר, אף על גב דרבי ישמעאל נמי איכא למיבעי הא דקאמר בדניזק שיימינן לא אתא לאפוקי מדעלמא אלא לאפוקי בדמזיק או דלמא אפילו מעלמא נמי. מכל מקום סבירא ליה להגמרא דליכא למימר הכי משום דכיוון דרבי ישמעאל מגזירה שווה יליף לה מקרא ד'וביער בשדה אחר' על כן דווקא קאמר בדניזק אבל רבי עקיבא אף על גב דלעיל משמע דמשמעות דקרא יליף (הק"ו) [הא] דקאמר מהאיך דקא משלם דהא קאמר לעיל אהני גזירה שווה ואהני קרא וכו' משמע דמקרא דייק דמיטב דהאיך דקא משלם הוא אפילו הכי איכא למימר דעידית דעלמא מקרי נמי דהאיך דקא משלם הוא המזיק המשלם נמי בכלל העולם הוא וק"ל". עכ"ל.

כלומר: המהר"ם מבאר שלהתוספות הוקשה דלכאורה השאלה נשאלת גם על רבי ישמעאל, דגם לשיטתו אפשר להסתפק האם מה שאמר בדניזק שיימינן, הוא לומר ששמים דווקא על שדהו של הניזק או שלא דווקא ואפילו על שדות העולם. ותירצו ה'תוספות': דמכיון שרבי ישמעאל לומד זאת מגזירה שווה וודאי דכוונתו לומר דבדניזק שיימינן; אבל רבי עקיבא שלומד מהפסוק דקאי על השדה דהאיך דקא משלם אפשר לומר דקאי גם אעידית דעלמא, מכיון שגם המזיק שמשלם בכלל העולם הוא.

ומדויק גם כן בדברי התוספות גופא, דהרי תוספות כתב בדבריו 'האיך דקא משלם', ולא נקט 'לא בא הכתוב אלא' בכדי לדייק זאת שגם רבי עקיבא למד זאת מפסוק ובכל זאת אפשר לעיין בדבריו האם בא

ג.

ביאור ה'תוספות הרא"ש' וה'תוספות רבינו פרץ'

ונראה שזה היה קשה לה'תוספות הרא"ש', ולכן ביאר באופן אחר, וז"ל: "ויש לומר דרבי ישמעאל הזכיר בהדיא 'ניזק' בעיקר מחלוקת ברייתא ראשונה^ה, אף על גב דבברייתא שניה^ה קאמר נמי רבי עקיבא 'מזיק', דלמא אגב דקאמר רבי ישמעאל ניזק, קאמר איהו מזיק. ולעולם מזיק לאו דווקא, אלא לאפוקי דניזק".

וכן כתב התוספות 'רבינו פרץ', וז"ל: "ויש לומר מדקאמר ר' ישמעאל במילתיה בהדיא מיטב שדהו של ניזק, שמע מינה דווקא קאמר למעוטי נמי דעלמא, אבל לרבי עקיבא סתם דבריו, ודקאמר 'לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית' ולא פירש של מזיק, איכא למימר דלא אתא לאפוקי דעלמא, אף על גב דבאידיך ברייתא דמייתי רב אשי אמר רבי עקיבא בהדיא מיטב שדהו של מזיק, איכא למימר דאידי דאמר רבי ישמעאל במילתיה של ניזק, נקט נמי במילתיה של מזיק, ולעולם לא בא למעט אלא של ניזק ולא של עלמא".

כלומר: שאלתו של רב שמואל בר אבא לא קשה לרבי ישמעאל כיוון שרבי ישמעאל אמר מפורש בדבריו (לעיל דף ו, ב): "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", ומכיוון שהוא אמר זאת מפורשות אין מה לברר בדבריו; מה שאין כן רבי עקיבא לא אמר מפורשות בדבריו מהי כוונתו, אלא רק אמר "לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית", וזה מה שנותר לנו לברר, האם כוונתו לומר ששמין דווקא בשל מזיק או לאו דווקא ושמין בשל עולם וכל כוונתו הייתה למעט של ניזק.

והנהגה בברייתא השנייה (שם בדף ז, עמוד א): "ועוד הא אמר רב אשי, תניא בהדיא: "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" – 'מיטב שדהו' של ניזק, ו'מיטב כרמו' של ניזק, למעט של ניזק או למעט דשיימינן דווקא אמזיק.

אבל מכל מקום צריך עיון בדברי המהר"ם, איך הוא לומד כן בפשט הפסוק, דהרי אינו משתמע כלל בלשון הפסוק, דהרי דוחק לומר שמה שכתב הפסוק "מיטב שדהו" ישמיע גם דקאי על העולם דהרי המזיק המשלם גם הוא בכלל העולם הוא. (וכי ממתני שווי שדותיו של אותו האחד שמשלם (של המזיק) הם אלו המשפיעות מהי העידית המקובלת בעולם).

ועל כן נראה לומר באופן אחר, וכדלקמן.

4 בד"ה "אליבא דר' ישמעאל לא תבעי לך".

5 דף ו, ב. ת"ר מיטב כו'.

6 דף ז, א. ועוד הא אמר רב אשי כו'.

7 בד"ה "כי תבעי לך כו'".

דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: 'מיטב שדהו' של מזיק, ו'מיטב כרמו' של מזיק".
 דלכאורה מבריייתא זו עולה דרבי עקיבא גם כן אומר מפורשות בדבריו ששמין
 על גב שדה של ניזק. ואם כן יורד התירוץ הנ"ל; על כך ביארו, דיש לומר שבבריייתא
 זו לא התכוון רבי עקיבא לומר ששמין דווקא על שדותיו של המזיק, אלא כיוון שרבי
 ישמעאל בדבריו נקט ניזק, נקט נמי רבי עקיבא מזיק, אבל לא התכוון לומר דשמין
 דווקא על שדותיו של המזיק; ועל כן עדיין נותר לנו לברר מהי דעתו של רבי עקיבא.
 אך עדיין צ"ע דאין זה מבאר את השאלה על התוספות.

ד.

צריך עיון בשאלת הגמרא

אך לכאורה גם לדבריהם צריך עיון בשאלת הגמרא, דהנה הגמרא לומדת את
 סברתו של רבי עקיבא מן הפסוק "מיטב שדהו – ישלם", דהפשט הפשוט הוא, דקאי
 על שדותיו של מי שמשלם, היינו שדותיו של המזיק. וצ"ע בכלל דגם רבי עקיבא
 לומד הוא מהפסוק, ואם כן יוצא שגם דלרבי עקיבא מפורש שגובים משל המזיק, ומהי
 שאלתו של רב שמואל בר אבא?⁸

וגם אם תאמר שזהו רק ביאור הגמרא בסברת רבי עקיבא, ובאמת רבי עקיבא
 לא סבר דשיימין דווקא על שדותיו של המזיק אלא גם על שדות דעלמא, יוקשה
 על כללות שיטתו איך סובר כך, והרי הוא נגד פסוק מפורש (דהא יוצא ההפך מפשט
 הפסוק, דמהפסוק משמע בפירוש דשיימין דווקא על שדותיו של המזיק, כדלעיל)?
 ומה שרבי ישמעאל אמר אחרת הוא מפני שלומד זאת גזירה שווה (שיש לה תוקף
 של פסוק⁹), אבל אם לא היה לו גזירה שווה הוא לא היה יכול לחלוק כך על משמעות
 הפסוק.

ועוד, דרבי ישמעאל בעצמו גם לומד כך בפשט הפסוק; היינו דלרבי ישמעאל
 ישנם בפסוק שני לימודים: א' – דלומדים מגזירה שווה 'שדה' 'שדה' מ'זביער',
 דשיימין אגב שדה הניזק. ב' – דבמקרה שהעידית של הניזק אינה שווה כמו העידית
 של המזיק¹⁰, ובמקרה שהזיבורית של המזיק שווה יותר מהעידית של הניזק, שיימין
 אגב שדותיו של המזיק.

(8) כדלעיל (סעיפים ב-ג).

(9) כנ"ל הערה 2.

(10) ראה 'הגהות וצינונים' עוז והדר מהדורת פריעדמאן. דף ו, ב. אות ב.

יוצא דאפילו רבי ישמעאל מסכים לכך שזהו הפשט הפשוט של הפסוק (ששמיין אגב שדותיו של המזיק), והא דלשיטתו שיימינן אגב שדותותיו של הניזק, הוא רק משום ה'גזירה שווה'.

ה.

התחלת הביאור בהקדים דברי הגמרא בדף ו'

ונראה לומר הביאור בזה; ובהקדים הבאת דברי הגמרא בדף ו':

דהנה הגמרא בדף ו' מביאה ברייתא (שבה נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדין זה): "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם – מיטב שדהו של ניזק (שאם אכלה ערוגה בשדהו שמין ערוגה משובחת של ניזק כמה היא יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהיה יפה בלא פירות ונתן לו, רש"י) ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר, לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית (של מזיק דשמן ערוגה של ניזק לפי מה שהיא ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו ונתן לו מיטב שדותיו שווה אותן דמים, רש"י), וקל וחומר להקדש". היינו, דלרבי ישמעאל שמין אגב שדותיו של ניזק וזה מה שמשלם לו, ואילו לפי רבי עקיבא שמין אגב העידית של המזיק.

ומיד מקשה הגמרא: "ורבי ישמעאל אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה?". היינו, הא דאכל שמינה משלם שמינה ודאי זה הדין כל אחד משלם לפי הניזק שהוא עשה. אבל האם דין הוא זה שגם מי שאכל כחושה ישלם שמינה?¹¹

ומתרצת הגמרא למסקנא¹²: "אלא אמר רב אחא בר יעקב, הכא במאי עסקינן, כגון שהייתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק. ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן ורבי עקיבא סבר בדמזיק שיימינן". וראה דברי רש"י: "מודה רבי ישמעאל דלא משלם אלא דמי ערוגה לפי מה שהיא, ובהא פליגי, כגון שהייתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן דהא דכתיב בקרא שישלם לו בדמי נזקו מקרקע מיטב אשדות דניזק קאי ומשלם ליה מזיק דמי נזקו קרקע מזיבורית שלו בשווה נזקו שהרי הוא כמיטב שדהו של ניזק".

ומבררת הגמרא את טעם מחלוקתם: "מאי טעמא דרבי ישמעאל, נאמר שדה למטה (מיטב שדהו ישלם, רש"י) ונאמר שדה למעלה (ובער בשדה אחר, רש"י), מה שדה האמור למעלה בדניזק אף שדה האמור למטה דניזק (והכי קאמר קרא שאם יש למזיק קרקע דומה לעידית דניזק ישלם לו הימנה שיעור דמי נזקו, רש"י). ורבי עקיבא

(11) וראה בתוספות ביאור שאלת הגמרא בב' אופנים.

(12) לאחר דחיית תירוץ של רב אידי בר אבין.

מיטב שדהו ומיטב כרמו – ישלם, דהאיך דקא משלם (דהיינו שדה של מזיק ולא אתי גזירה שווה ועקר ליה לקרא, רש"י)."

כלומר: רבי ישמעאל לומד הא דשיימינן אגב שדה אניזוק, מגזירה שווה דבלשון הפסוק¹³ "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה וביער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", דהנה בתחילת הפסוק מדובר על שדה, ושדה זו היא שדה הניזוק, אם כן גם השדה האמור בסוף הפסוק ידובר אודות אותה השדה, ועל כן מוכרחים לומר שמדובר אודות שדה הניזוק.

אמנם רבי עקיבא לא לומד כן משום שפשט הפסוק הוא שמדובר על שדה המזיק. ובדברי רש"י¹⁴: "דהיינו שדה של מזיק ולא אתי גזירה שווה ועקר ליה לקרא".

וממשיכה הגמרא: "ורבי ישמעאל אהני גזירה שווה ואהני קרא, אהני גזירה שווה כדקאמינא, ואהני קרא, כגון דאית ליה למזיק עידית וזיבורית, ועידית דניזק לא שוויא כעידית דמזיק¹⁵, וזיבורית דמזיק לא שוויא כעידית דניזק, דמשלם ליה ממיטב דידיה, דלא מצי אמר ליה תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב".

היינו דמחמת והיה לרבי ישמעאל קשה מהפשט של הפסוק לכן הוכרח ללמוד גם מלשון הפסוק, וכל מה שהסביר להיפך, הוא מפני הגזירה שווה.

ו.

קושיות בדברי הגמרא הנ"ל

והנה כשמעיינים בדברי הגמרא מתעוררות ב' קושיות:

א' – דהנה, אין בכוחה של הגזירה שווה להפקיע את פשט הפסוק מפשוטו¹⁶. וכמו שכתב רש"י בסוגיין בביאור שיטת רבי עקיבא¹⁷: "לא אתי גזירה שווה ועקר ליה לקרא".

ואם כן איך רבי ישמעאל לומד מגזירה שווה להפקיע את פשט הפסוק?

ב – כשהגמרא מבארת את סברות מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, היא מבארת את דברי רבי ישמעאל ולאחר מכן את דברי רבי עקיבא, ולאחרי שהיא מסיימת

(13) שמות כב, ד.

(14) בד"ה מיטב שדהו.

(15) ע"פ תיקון ה'הגהות וציונים' עוז והדר אות ב'. עיי"ש.

(16) וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'גזרה שווה' כרך ה', עמ' תקמו ואילך.

(17) רש"י בד"ה מיטב שדהו.

לבאר את דברי רבי עקיבא חוזרת וממשיכה לבאר את דבריו של רבי ישמעאל. דלרבי ישמעאל "אהני קרא", שבמקרה מסוים הוא ילמד את פשט הפסוק כפשוטו. ולכאורה סדר הגמרא תמוה, מדוע הגמרא לא סיימה לבאר את דברי רבי ישמעאל לגמרי, ורק לאחר שתסיים לבאר את דבריו תתחיל בביאור דברי רבי עקיבא?

ז.

ביאור הקושיות

ומכח ב' קושיות אלו מוכרח לומר שכל דברי הגמרא "ולרבי ישמעאל אהני גזירה שווה ואהני קרא" מגיעים בגלל דברי רבי עקיבא, היינו, מצד זה שראינו שזה פשט הפסוק, התעוררה קושיא מה רבי ישמעאל יעשה בפשט הפסוק (דאין בכוחה של הגזירה שווה להפקיע את פשט הפסוק, כנ"ל), על זה באה הגמרא וביארה שלרבי ישמעאל גם "אהני קרא".

וזה שיש לגזירה שווה כח להפקיע את פשט הפסוק, הוא מכיוון שאין זה מוכרח שזהו הפשט של הפסוק, ובאמת בפסוק אפשר ללמוד גם אחרת מביאור הגמרא בדברי רבי עקיבא.

ויוצא מכך דלאו דווקא שזהו הסברתו של רבי עקיבא בפסוק, ורק שהגמרא ביארה כך בדבריו (כנ"ל ס"ד), אבל יתכן שרבי עקיבא יפרש את הפסוק, באופן אחר. ולכן רבי ישמעאל יכול ללמוד את ה'גזירה שווה' דאינו מפקיע בכך את פשט הפסוק אלא רק מבאר מהו הפשט בפסוק בכח הגזירה שווה.

ח.

ביאור המקום לשאלתו של רבי שמואל בר אבא

ויש לומר שמצד קושיות אלו (שהוכח מהם שלאו דווקא שזהו פשט הפסוק) מגיע המקשן (רבי שמואל בר אבא), ומברר, האם לדעת רבי עקיבא בלבד (וכנ"ל) בשלו הם שמין או בשל עולם הם שמין, מכיוון שישנה אפשרות להסביר את הפסוק גם אחרת. ועל זה ענה לו רבי אבא: "רחמנא אמר מיטב שדהו, ואת אמרת בשלו הם שמין", כלומר: שרבי אבא עונה לו, שפשט הפסוק הוא אכן, ש(לרבי עקיבא) שמין על גב שדה המזיק.

אבל מכל מקום אפשר לומר שלאו דווקא שזהו פשט הפסוק, ומוכח מהמשך הגמרא, שמציגה סתירה בין ב' ברייתות; דבברייתא אחת כתוב: "אין לו אלא עידית כולם גובין מן העידית, בינונית כולם גובין בינונית, זיבורית כולם גובין זיבורית. היו לו

עידית בינונית וזיבורית, נזקין בעידית, ובעל חוב בבינונית, וכתובת אשה בזיבורית. עידית ובינונית, נזקין בעידית, ובעל חוב וכתובת אשה בבינונית, בינונית וזיבורית, נזקין ובעל חוב בבינונית, וכתובת אשה בזיבורית. עידית וזיבורית, נזקין בעידית, ובעל חוב וכתובת אשה בזיבורית".

ומקשה הגמרא דלכאורה אם אתה אומר שבשלו הם שמין תעשה בינונית שלו כעידית וידחה בעל חוב אצל זיבורית, ומדוע הוא מקבל מהבינונית, דלכאורה אם בשלו הם שמין אזי הבינונית היא העידית שלו.

ומתרצת הגמרא: "הכא במאי עסקינן? שהייתה לו עידית ומכרה, וכן אמר רב חסדא שהיה לו עידית ומכרה. הכי נמי מסתברא, מדקתני אחריתי, בינונית וזיבורית נזקין בבינונית (מפני שכעת היא העידית), ובעל חוב וכתובת אשה בזיבורית".

כעת מתעכבת הגמרא בביאור הסתירה בין הברייתות ומתרצת כמה תירוצים, ואחד מהתירוצים הוא דבאמת זה סתירה ולא קשיא מר סבר בשל עולם הם שמין (הברייתא הראשונה, ולכן הבעל חוב מקבל מהבינונית), ומר סבר בשלו הם שמין (הברייתא האחרונה, ולכן הבעל חוב מקבל מזיבורית).

ולכן גם למסקנא מוכח שלא דווקא שזהו פשט הפסוק ולכן חולקים גם למסקנא מה הדין לרבי עקיבא האם בשלו הם שמין או לא.

ומתבקש לומר דדברי הגמרא בדף ו' – הם לפי המר סבר שבשלו הן שמין.

ט.

הביאור בדברי התוספות

וזהו הביאור בדברי התוספות, דרבי ישמעאל אתי מגזירה שווה – היינו שהוא לומד מהגזירה שווה¹⁸ כדי להבין את פשט הפסוק – לדבריו, ברור ששיימינן אגב שדה הניזק.

אולם לרבי עקיבא, כיוון שלא כתב בהדיא איך הוא יסביר את פשט הפסוק אלא רק "לא בא הכתוב אלא" ויכולים להבין את הפסוק גם אחרת כנ"ל, ולכן רבי שמואל בר אבא מגיע לברר מה רבי עקיבא לומד בדברי הפסוק, והאם כוונתו בדבריו "לא בא הכתוב אלא" היא דווקא אשדה המזיק או לאו דווקא ושיימינן גם אגב שדותיו דעלמא. ועל פי זה יוצא דהתוספות הרא"ש והתוספות רבינו פרץ לא חולקים על ביאור

(18) ואדרבה, זו כל הסיבה שלשמה הביא את הגזירה שווה – להבין מהו פשט הפסוק.

התוספות ומבארים באופן אחר, אלא אדרבה מסבירים את דבריו¹⁹.



בגדר החיוב של שומר חנם ושומר שכר והשואל

הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא ד, ב): "תני רב אושעיא, שלשה עשר אבות נזיקין שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר וכו'".

וברש"י על אתר בד"ה "כל הנך" מפרש רש"י: "כל הנך דר' אושעיא הוא עצמו מזיק דהנך ד' שומרים הן עצמם הזיקו, הואיל ולא שמרו כראוי כו'". ואם כן יוצא דהד' שומרים נקראים מזיקים ממש (במקרה של פשיעה גניבה ואבדה או אונס כו') מפני שפשעו בשמירה.

והנה לפי המתבאר בסוגיין דסיבת חיובם של השומרים כאשר החפץ נזוק הוא משום שהם פשעו בשמירת החפץ, ולכן נחשבים מזיקים וחיבים לשלם; השומר חנם בפשיעה, והשומר שכר אף בגניבה ואבדה [אלא שבשומר חנם פטור בגניבה ואבדה כיוון שאינו מקבל שום שכר על כך שהוא שומר (ומכיוון שכך חיוב השמירה שלו הוא פחות ועל כן פטור בגניבה ואבדה); מה שאין כן השומר שכר חייב בשמירה יותר חזקה על החפץ ועל כן חייב גם בגניבה ואבדה. אבל באונס התורה לא חייבה גם את השומר שכר]. אבל בנוגע לחיוב התשלומים של השואל מצינו שבניגוד לשומר חנם ושומר שכר הוא חייב גם באונסין.

ולכאורה קשה איך אפשר לקרוא לשואל בשם מזיק. זה ששאר השומרים מכונים בשם 'מזיק' מובן, דהרי כל חיובם הוא רק בפשיעה או גניבה ואבדה (כנ"ל) ואם היו שומרים טוב החפץ לא היה נגנב ואם כן החפץ נגנב בגלל שפשעו בהשמירה – היינו שלא שמרו כראוי על החפץ ועל כן מכונים בשם 'מזיק' ולכן חייבים לשלם. (אבל באונסין יהיו פטורים – כיוון שאין זה נחשב פשיעה בשמירה); אבל אינו מובן מדוע

19 למרות שדוחק לומר כן, דהרי התוספות הרא"ש כתב בפירוש בסוף דבריו, ש"התוספות ביארו באופן אחר". וצ"ע.

השואל נקרא בשם מזיק, והרי השואל חייב גם באונסין, דהיינו כאשר החפץ ניזוק שלא באשמתו כלל, ואם כן אין שייך לומר שחיוב התשלומים שלו נובע מכך שפשע על ידי אי שמירת החפץ באופן הראוי, דהרי באונסין הנזק נגרם גם אם השואל שמר בשמירה הכי מעולה שאפשר, וכגון למשל שהבהמה מתה פתאום בידי שמים, שהרי אפילו אם שמר כראוי על הבהמה אין זה תלוי בו אלא בהקדוש ברוך הוא, ואם כן מדוע הוא נקרא בשם מזיק ומאי הוי ליה למעבד [ומדוע צריך לשלם על זה]?

והנה בלקו"ש חל"א (משפטים א')² מבאר כ"ק אדמו"ר בסיבת החיוב של השואל (גם באונסין) שזה לא מחמת שפשע בשמירתו אלא מחמת שזה כאילו קנה החפץ לגמרי, ונתחייב להחזירו לבעליו בשלימות, וזלה"ק: "קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר שכשמו כן הוא – שענינו,

(1) והנה בתוספות כתובות נד, ב. ד"ה "אף על פי כו" – בא"ד – "שאל ר"י לרבי אליהו והשיב לו דמצינו כענין זה בפרק 'השוכר את הפועלים' (בבא מציעא צד, א וראה ג"כ בתוספות שם), דתניא מתנה שומר חנם להיות כשואל ופריך במאי בדברים ומשני בקנו מידו משמע בכל ענין אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה ולכשיהיו לו נכסים חל שיעבודו מעתה. ואין זה קנין דברי בעלמא דקניין דברים לא הוי אלא כההיא דריש בבא בתרא . . . אלא מה שמשעבד גופו לדבר זה משתעבד, ואין זה קניין דברים בעלמא".

והנה כתב המהרש"א (שם) ד"ה "תוס' אם רצה כו' תימה דעכשיו נהגו כו' מתנה שומר שכר להיות כשואל כו" – . . . ויש ליישב דהתם משמע להו שאין מקנה להו שום נכסים אלא שמשעבד גופו בקניין לעשות לו שמירה מעולה כשואל ולהתחייב אם לא יעשה כן . . .". כלומר שגופו של שואל משתעבד להחפץ ולכן חייב.

ומקשה ה'צמח צדק' על המהרש"א דעם כל זה משמע שעבוד הגוף העיקר על שישמור כשואל ומכלל הן אתה שומע לאו שאם לא ישמור כן יתחייב אבל מלשון התוספות לא משמע כן שמלשונם משמע שהחיוב רק על התשלומין ועל זה משעבד על גופו. ואפשר טעמם משום דלא שייך הקניין על שישמור כשואל. דהא שואל חייב על מת ונשבר ונשבה. ואיך ישמור שלא תמות". היינו שמקשה ה'צמח צדק' והמהרש"א איך שייך שהשואל ישמור שהבהמה לא תמות (כהשאלה בפנים).

ומתן ה'צמח צדק' (לדברי המהרש"א): "ולמהרש"א צריך לומר דגם על זה שייך שמירה שישמור שלא תבוא לידי חולי ממאכל ומאוויר מזוהם וכהאי גוונא. ונהי דבשעה שבא האונס אין ביכולתו להציל מכל מקום לכתחילה יש לומר דשייך שמירה שלא יבוא לידי זה". ומוכיח דבריו מדברי המשנה: "וראיה לזה מדתנן ארבעה שומרים הן שומר חנם והשואל כו' מכלל דהשואל שמירתו צריכה להיות גדולה ביותר מהשומר שכר. ולהתוספות יש לומר דהשואל חייב אף בענין שאי אפשר לו לשמור כלל מכל מקום היא באחריותו".

רש"י שיבאר שלמהרש"א גם חיוב השואל נובע מחמת שלא שמר כראוי. אף שאירע אונס אנו תולים שאם היה שומר יותר טוב היה יכול למנוע האונס. [ות"ק שאונס רק משום שאין זה רגיל אבל עדיין היה בידו למנוע מזה]. ותוספות סובר שחילוק השואל אינו נובע מאי שמירתו.

וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירונו לו בשלימותו לבעליו. מה שאין כן חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה החפץ לגמרי ובמילא חייב להחזירו (על דרך הלוואה), דמכיון שכל הנאה שלו הנה אם החפץ להתחייב גם בעונשין (שאינן שייך להישמר מהם, אין גדר שמירה בהם) "עכ"ל הקדוש.

ולכאורה כל הנ"ל מהווה סתירה לכל היסוד בסוגיין (וברש"י יותר בפירושו) שהשומרים, שבתוכם כלול גם השואל, הם מזיקים, הואיל ולא שמרו כראוי, ולפי דברי כ"ק אדמו"ר הרי השואל אינו מזיק אלא זה כאילו קנה החפץ לגמרי (וכמו בהלוואה) ולכן חייב לשלם אף על אונסין כו'. (שהרי בהלוואה לא שייך אם אבד וכדו' גדר מזיק כמובן בפשטות).

ולכאורה אפשר לתרץ שמה שהגמרא ורש"י קוראים לשואל (בתוך הד') כמזיק, זה רק לגבי פשיעה או גניבה ואבדה, שאז כן שייך לומר שפשע בשמירה שלא שמר כראוי ולכן הוא מזיק.

כלומר שזה ברור ששואל הרי יש בו חיוב לשמור על החפץ ואם לא שמר הוי הוא מזיק, כמו שאר השומרים. אלא שבנוסף לזה יש גם התחייבות להחזיר את החפץ וגם אם לא פשע בשמירה חייב להחזיר מחמת התחייבות זו, ולכן חייב גם באונסין. והגמרא בסוגיין לא קראו מזיק כשנאנס אלא רק בפשיעה ובגניבה ואבידה כנ"ל.

[וזה מדוייק בלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש: "חיובי שואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא (גם) כאילו קנה החפץ" – היינו שיש לו גם חיוב שמירה כשאר שומרים].

אך הנה בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן תמ"ג בקונטרס אחרון ס"ק ב' כותב שאי אפשר לומר שחייבים (השומר חנם והשומר שכר) משום שפשעו כיוון דפשיעה הוי גרמא וגרמא בנוקין פטור, וז"ל: "שהרי אם לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחיוב אף בשומר חנם, ואין לך גרמא גדולה מזו, שהרי אף הפורץ גדר בפני בהמת חבירו וגנבוה לסטים או שיצאה מאיליה ונאבדה פטור משום דאינו אלא גרמא בעלמא. אלא על כרחך צריך לומר במה ששומר חנם חייב על הפשיעה אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפיקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעה התורה חסה עליו ופטרתו דמה היה לו לעשות, ובשומר שכר החמירה יותר, ובשואל יותר ובלווה יותר" עכ"ל.

ולכאורה הרי זה סתירה יותר גדולה למה שכתוב בסוגיין שהד' הם שומרים וחיובים

(בפשיעה וכו') מפני שלא שמרו כראוי ולכן נחשבים כמזיקים, והאדמו"ר הזקן כותב בפירוש שהחוב הוא לא מפני אי השמירה (מכיוון שאם כן הרי זה גרמא בעלמא), אלא מפני שכשמקבלו הוא מתחייב להחזירו בשלימות כשיגיע הזמן [ולפי זה מה שפטור אם שמר כראוי הוא פטור מיוחד שהתורה פטרה מחמת שהתורה חסה עליו אבל בעיקרון מכיוון שקיבל החפץ יתחייב להחזיר וחל עליו חוב להחזיר את החפץ. ואדמו"ר הזקן נוקט דווקא שומר חנם אבל בפשטות הרי גם מתכוין לשאר שומרים (מכ"ש וק"ו וד"ל)].

ולכאורה אפשר לתרץ, שלפי אדמו"ר הזקן הרי זה גופא מסקנת הגמרא שם בהמשך, דבקושיא הקשתה הגמרא "והא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר דאדם דאזיק שור הוא". היינו ששומר חייב מחמת שהוא מזיק. ורש"י כתב ביאור על זה שהנזק הוא במה שלא שמר כראוי, ואם כן קשה דזה נכלל במבעה של המשנה שזה אדם דאזיק שור. אך בתירוץ הגמרא אומרת "תני היזיקא דבידיים וקתני היזיקא דממילא".

ויש לבאר לפי אדמו"ר הזקן שכעת הגמרא שינתה את ההבנה בסיבת החוב של שומר וכעת הגמרא אומרת שזה היזיקא דממילא – היינו לא שהוא המזיק אלא רק שהוא גרם לנזק שקרה מעצמו.

ולפי זה על כרחך צריך לומר שסיבת החוב אינה מחמת הפשיעה רק מחמת שנתחייב להחזיר את החפץ.

אלא דלכאורה עדיין קשה דאם אינו חייב מחמת שהוא מזיק אם כן מדוע זה נכלל בכלל אבות נזיקין. [והרי לפי ביאור אדמו"ר הזקן הוא ע"ד החוב להחזיר הלוואה] ויש לומר דאף שסיבת חיובו אינו מחמת שהוא מזיק אך גדר חיובו הוא להשלים את הנזק שנגרם. היינו שעיקר התחייבותו הוא להחזיר החפץ עצמו וכעת הוא איננו וזה נזק. ועל נזק זה חייב לשלם.

(ולפי זה מדויק הלשון אבות נזיקין ולא אבות מזיקין (ראה בתוספות יום טוב במשניות שעמד על זה) דכאן אין מזיק ורק יש נזק והשומר חייב לשלם על זה).

[ולפי זה יוצא שהמחלוקת בין כ"ק אדמו"ר לבין אדמו"ר הזקן בגדר חוב השומרים היא, דלפי אדמו"ר הזקן כל הארבע מתחייבים בזמן המסירה להחזיר וזה לא חוב על פשיעה בשמירה, ולפי כ"ק אדמו"ר רק בשואל אומר כן (שמתחייבים להחזיר בעת המסירה) מה שאין כן בהג' שומרים (שומר חנם שומר שכר והשוכר) שמתחייבים בזמן המסירה על שמירת החפץ והחוב הוא על פשיעה בשמירה (רק בשומר שכר

התחייבות יותר גדולה כו' (כנ"ל מלקו"ש)) וגם שואל שמתחייב להחזיר החפץ יש עליו גם חיוב לשומרו וגם זה יכול לחייבו. כנ"ל].



דין העוסק בשמירת האבידה לרש"י (א)

הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא נו, ב): "שומר אבידה: רבה אמר כשומר חנם דמי, רב יוסף אמר כשומר שכר. רבה אמר כשומר חנם דמי מאי הנאה קא מטי ליה. רב יוסף אמר כשומר שכר דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר איכא דמפרשי הכי רב יוסף אמר כשומר שכר דמי כיוון דרחמנא שיעבדיה בעל כורחיה הלכך כשומר שכר דמי".

ומפרש רש"י מדוע לרב יוסף שומר אבידה פטור מלתת ריפתא לעניא (ד"ה 'דלא בעי'): "דהעוסק במצווה פטור מן המצווה מובלכתך בדרך נפקא לך במסכת סוכה (דף כה, א). עכ"ל.

ולכאורה תמוה:

דהנה שם בסוכה (כה, א) מתניתין: "שלוחי מצווה פטורין מן הסוכה, חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה, אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה".

ובגמרא: "מנא הני מילי דתנו רבנן בשבתך בביתך פרט לעוסק במצווה ובלכתך בדרך פרט לחתן. . . "ומדוע רש"י פירש שהעוסק במצווה נלמד מ'ובלכתך בדרך'? ויובן זה בהקדים: דמדוע צריך פסוק מיוחד לחתן והרי גם חתן נחשב כעוסק במצווה?

ועל כך מפרש רש"י (ד"ה 'ובלכתך בדרך'): "ואף על גב דהוא נמי במצווה טריד איצטריכי תרי קראי דאי הוה כתיב חד כיוון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא הוא אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצווה בידיים או מהלך למצווה אבל חתן

שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשב בעילה לא פטרו הכתוב לכך מקראי יתירא אשמעינן דפטור מקריית שמע דטריד במחשב בעילה". עכ"ל.

היינו שישנם שני סוגי פטור: א. כשעוסק בידיים ממש, דנלמד מ'בשבתך בביתך'. ב. כשטרוד במצווה אך יושב בטל, דנלמד מ'ובלכתך בדרך'.

ואולי על פי זה יובן מדוע רש"י מציין שהעוסק במצווה (בשומר אבידה) נלמד מ'ובלכתך בדרך' מכיוון שבא ללמד שגם כשלא עוסק באבידה בידיים ממש אלא רק טרוד¹ - כחתן - פטור מלתת ריפתא לעניא².

ולכאורה קשה לומר דלשיטת רש"י מספיק שהאבידה נמצאת ובכך נפטר ממצווה אחרת. ועוד, שכל סברת רש"י נלמדת מדיוק בדבריו, וצריך מקור לכך. והנה על המשנה (שם) מפרש רש"י:

"שלוחי מצווה" - "הולכי בדרך מצווה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים. פטורין מן הסוכה. ואפילו בשעת חנייתן".

ומוכח אפוא בפשטות שגם כשלא עוסק במצווה ממש פטור מן הסוכה³.

ולכאורה מה הסברא לומר שגם כשלא עוסק פטור שהרי כל מה שפטרו את העוסק במצווה זהו משום שעוסק במצווה אחרת (ולכאורה לא יכול לקיים שניהם יחדיו) ואם כן למה כשלא עוסק - לכאורה - גם כן פטור?

והנה כתבו תוספות בד"ה "שלוחי מצווה" - "הולכי בדבר מצוה כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויין, פטורין מן הסוכה, ואפילו בשעת חנייתן, כך פירש בקונטרס. וכן משמע בגמרא דקאמר הולכי לדבר מצוה פטורין מן הסוכה, בין ביום ובין בלילה, ומשמע אף על פי שאין הולכין אלא ביום, דאי דאזלי ביממא ובלילה אפילו לדבר הרשות, נמי פטירי, כדקתני בברייתא. ועוד עובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דסורא. ותימה אם יכולין לקיים שניהם, אמאי פטורין, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו, מי מיפטר בכך משאר מצוות, ובפרק אין בין המודר (נדרים לג, ב) גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו אף על פי דמהני ליה פרוטה דרב יוסף משום דלא שכיחא, ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני,

(1) בהא דצריך לטפל בה כל תקופה (כדאיתא בבבא מציעא כט, ב) וטרוד במחשבת טיפול באבידה כחתן.

(2) ובהמשך לזה מיד נעמד תוספות (בד"ה "בההיא הנאה") על שיטת רש"י ואומר שרק כשעוסק במצווה ממש פטור מלתת ריפתא לעניא.

(3) וכן משמע בדף כו, א (וכדמוכח מתוספות שם).

אם כן שכיחא היא, אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוחטה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבוא עני לשאול ממנו, וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצוות סוכה הווי מבטלי ממצוות".

דמביא ב' ראיות לשיטת רש"י ואחר כך מקשה על פירושו דהרי מדוע אם יכול לקיים שתי המצוות יחד פטור ממצווה אחרת, והרי זהו כמו ציצית בבגדו ותפילין בראשו "מי מפטר בכך משאר מצוות"?

ועוד מקשה: גבי המודר הנאה מחבירו דמחזיר לו אבידתו אף על פי שמרוויח על ידי זה את ה"פרוטה לעני" מכיוון שזה לא מצוי שעני יבוא בשעה שיעסוק באבידה. ולכן מכיוון שלא מרוויח בפועל יכול להחזיר לו את האבידה.

יוצא אם כן שהגמרא למדה שם שרק בשעה שעוסק במצווה אזי פטור מלתת פרוטה. וקשה לדעת רש"י.

ולכן מתרץ תוספות דהטעם דשלוחי מצווה פטורין מן הסוכה, זהו משום שאם יעסקו בבניית הסוכה וכהאי גוונא יבטלו ממצוותן, ולכן אפילו בשעת חנייתן פטורין מן הסוכה. וכדמפרש הרא"ש בסימן י' בהגה"ה בשם הראבי"ה: "משום דכשנחים וישנים בלילה להנאתן יכולים למחר לעסוק טפי והוי הכל בכלל עוסקי מצווה". (וניתן לומר שלפי ביאור הרא"ש אינם פטורין מסוכה בגלל שיבטלו ממצוותן – דבאמת הם כרגע לא עוסקים אך מכיוון שאם יעסקו יבטלו למחר וכדו' לכן פטורין – אלא עצם חנייתן זהו נחשב שהם עכשיו עוסקים במצווה) והעוסק במצווה פטור מן המצווה. וכן בר"ן (שם) מעיר שכתוב כל "העוסק" במצווה פטור אך לא כל ה'מקיים' (ומתרץ גם כן כמו תוספות)⁴.

ועל כן מוכרחים לומר שגם לשיטת רש"י אם מקיים מצוות תפילין חייב בכל המצוות וכהאי גוונא. ובנידון דידן אם האבידה נמצאת אצלו בבית ותו לא חייב לתת פרוטה לעני (דלא מסתבר לומר שלא).

אלא שרש"י סובר שאם הוא טרוד במצווה אך לא עוסק גם כן יהא פטור מה שאין כן לתוספות שרק כשעוסק בידי ממש.

ואולי אפשר לומר שרש"י סבר ש'אפילו בשעת חנייתן' זהו משום שיבטלו ממצוותן בסוכה (כתוספות והראשונים). ושיטתו היא שפטור רק כשעוסק בידי, ותוספות והראשונים רק מבארים את דבריו.

(4) וכן ברא"ש בסוכה סימן ו', ובקרבן נתנאל שם.

אך אין לומר כן דהרי לא משמע כן שבאים לפרש את דעת רש"י אלא באים רק לחלוק על דבריו וכדמוכח לקמן:

פוסק הרמב"ם (ספר זמנים הלכות סוכה פרק ו' הלכה ד'): "שלוחי מצווה פטורין מן הסוכה בין ביום בין בלילה . . ."

ומפרש⁵ ה'כסף משנה': "אפילו בשעת חנייתן אבל התוספות כתבו דלא מפטרו אלא היכא שאם יקיימו מצוות סוכה יבטלו ממצוותן". עכ"ל.

אם כן מוכח שיש מחלוקת בין רש"י לתוספות דלשיטת רש"י פטור מהמצווה גם כשלא עוסק בידיים ממש (אך ודאי צריך לומר שטרוד כנ"ל); מה שאין כן לדעת תוספות רק כשעוסק בידי ממש.

אך לכאורה איך תתיישב שיטת רש"י עם קושיות התוספות?

ב.

דהנה לעניין קושייתו הראשונה של תוספות: מדוע אם אפשר לקיים שני מצוות אמאי פטורין והרי זהו כאדם שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו.

מביא הר"ן את פירוש רש"י וההוכחות שתוספות מביא לשיטתו, וכן את קושיית תוספות והוכחותיו ותירוצו (ומסביר איך ההוכחות לרש"י מסכימות לדעת התוספות), ומקשה על תוספות ממעשה רב חסדא ורב הונא (י, ב) ועוד מקשה מברכות (טז, א) גבי חתן וכן (יד, ב) גבי החופר כוך למת וכן (יה, א) לגבי המשמר את המת עיי"ש. ולכן סובר שהעוסק במצווה פטור מן המצווה אף על פי שיכול לקיים שניהם אך כפשוט שאם רק מקיים מצווה אך אינו עוסק בה חייב שהרי העוסק כתיב ולא רק המקיים (כגון שומר אבידה – כשלא עוסק בה לצורכה אלא 'שמורה בתיבתו') ובכך מתרץ גם קושיית התוספות מנדרים; וכן אומר שחתן אף על פי שיכול ליישב דעתו – מכך שאומרים שאם רצה לקרות לילה ראשונה קורא – מכל מקום פטור שמכיוון ש'עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אף על פי שאפשר'.

ועל פי זה אפשר לומר בדעת רש"י שסובר כשיטת הר"ן: דהעוסק במצווה פטור הגם שיכול לקיים שניהם יחד מכיוון שלא הטריחוהו (ואפשר לומר שמה שרש"י פטר בטריד כנ"ל אפילו שלא עוסק בידי ממש זהו גם סברת הר"ן ממש"כ בדף כ"ז ד"ה "הולכי דרכים לדבר מצווה . . ." אף על פי שאינם הולכים אלא ביום משום דטרידי

(5) כן פירש ה'מגיד משנה' (ד"ה 'הולכי דרכים ביום') וכן עיין ב'לחם משנה' ד"ה הנ"ל.

(6) ד"ה 'שלוחי מצווה . . .'

(7) בד"ה 'שלוחי מצווה'.

ודואגים במחשבת המצווה ותיקונה (ואפשר לומר שהטרחא כאן היינו שלא הטריחוהו ליישב דעתו ממה שטרוד ומונח בו ולעסוק במצווה אחרת) וכן רש"י ד"ה הולכים לדבר מצווה (כו, א) כתב כן).

ואפשר להוסיף עוד בנוגע לקושיית התוספות מנדרים: בהגמרא שם אומרת שכל ההיתר שהמודר ישיב את האבידה למדיר זהו משום ש"פרוטה דרב יוסף לא שכיח", והנה בפירוש "לא שכיח" נחלקו רש"י והר"ן: רש"י⁸ כתב: "דלא שכיח כהאי גוונא דלהוי שביק ולא יהיב פרוטה לעניא בשביל אותה מצווה".

ולעומתו הר"ן פירש⁹ שיבוא עני לישאל ממנו באותה שעה. (וכן משמע מתוספות בסוכה (כה, א)).

אם כן לשיטת התוספות – שלומד דלא מצוי היינו דבשעה שעוסק באבידה יבוא עני – קשה שיטת רש"י שהרי מוכח שפטור מצדקה רק בשעה שעוסק בידיו הא אינו עוסק חייב.

מה שאין כן לרש"י – שלמד "דאינו מצוי" היינו "שלא ייתן לעני" אין מדברים כאן על זמן ההתעסקות (האם מצוי שעני יבוא באותה שעה או לא) אלא מדובר פה דוודאי מצוי שיגיע עני אך לא מצוי שהמתעסק באבידה לא ייתן לו (למרות שעוסק), ולכן קושיית התוספות לא מתחילה כלל.

אך אחרי זאת יוקשה:

דמנדרים (לג, ב) משמע שלא מצוי שירוויח את הפרוטה (אם בגלל שלא מצוי שעני יבוא או שלא ייתן) שלכן מותר לו להחזיר את האבידה ואילו מבבא קמא בסוגיין משמע שמרוויח שלכן דווקא אז נחשב לשומר שכר דאם לא ירוויח אמאי נחשב לשומר שכר?

אך על פי האמור לעיל אפשר לומר:

דלרש"י שסובר דבנדרים "לא מצוי" היינו שלא ייתן לעני צדקה נמצא שלמעשה אינו מרוויח את הכסף כיוון שתמיד ייתן לעני ומשום הכי יכול להחזיר את האבידה דמכיוון שכל הסיבה בהוא אמינא שלא ישיב לו האבידה זהו משום שהוא נהנה מהמדיר הרי כאן אין זה שייך שהרי הוא לא נהנה ממנו אף פעם.

(8) ד"ה "פרוטה דרב יוסף לא שכיח"

(9) ד"ה "פרוטה דרב יוסף".

מה שאין כן בסוגיין כיוון שיכול להרוויח את הפרוטה נחשב כשומר שכר, כלומר: הן אמת שמרוויח את הפרוטה אך הוא מרצונו נותן לעני הגם שלא חייב לתת לו ונמצא שמקבל שכר (אך אינו נהנה ממנו).

אך לתוספות: דבנדרים ד"לא מצוי" היינו "שעני יבוא", ופשוט שיכול להחזיר את האבידה כיוון שבאמת אין מרוויח כלום כיוון שלא מצוי שיבוא עני הרי לא מובן מדוע בסוגיין יחשב כשומר שכר שהרי לא יבוא עני?

[אלא באמת תוספות סובר להלכה ששומר אבידה אינו כשומר שכר (וכן כתב הרא"ש) מכיוון שאין זה הנאה מספיקה כדי שיחשב שומר שכר ולכן שומר אבידה כשומר חנם דמיו¹⁰].

אם כן יוצא מכל האמור לעיל מחלוקת ראשונים בעניין העוסק במצווה פטור מן המצווה:

תוספות והרא"ש: העוסק בידיו ממש פטור ואם לאו חייב ואם יכול לקיים שניהם יחד חייב לקיים שניהם (חוץ מ"חתן" דנלמד מפסוק מיוחד).

רש"י והר"ן: אפילו כשלא עוסק בידיו ממש אלא רק טרוד ואפילו יכול לקיים שניהם יחד פטור אלא אם כן אין טרחא כלל לקיים שניהם יחד.

אך לכולי עלמא אם אינו עוסק או טרוד אלא רק בגדר מקיים מצווה (כמו ציצית בבגדו ותפילין בראשו וכדו') חייב לעסוק במצווה האחרת דהרי כתוב 'העוסק במצווה' ולא 'המקיים מצווה'.

אם כן מובן דמה שכתב רש"י (בבא קמא נו, ב ד"ה "דלא בעי") שלמדנו עוסק במצווה פטור מן המצווה מהלימוד 'ובלכתך בדרך' שבסוכה למדו משם 'פרט לחתן' משום שרוצה לומר ששומר אבידה אפילו כשלא עוסק בידיו ממש באבידה (כתוספות) מכל מקום כיוון שטרוד באבידה נחשב עוסק במצווה כחתן (ובלכתך בדרך), ופטור מן המצווה.



”כח אחר מעורב בו”

הת' אשר זעליג שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

שיטת רש"י

איתא במסכתין (בבא קמא ו, א): "הצד השווה – לאתויי מאי? אמר אביי: לאתויי אבנו סכינא ומשאוי שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, (ומבררת הגמרא): היכי דמי, אי בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש (דתולדה דאש היא דמאי שנא אש מינה שכן כח אחר מעורב בה הני נמי כח אחר כו', רש"י), מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך".

ולקמן: ". . . תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן אש תוכיח מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק בור תוכיח וחזר הדין".

דהנה הגמרא מבררת את דברי אביי שאמר שהכוונה של המשנה בהצד השווה כו' הוא באבנו סכינא ומשאוי שהניחן וכו', שאינו דומה אף אחד מהאבות (ואזי נלמד מ"הצד השווה שבהן"), ובמהלך זה הגמרא מבררת היכי דמי דאם בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש, שחייב אפילו שכח אחר מעורב בו, ומפרש רש"י דהוי תולדה דאש 'דמאי שנא אש מינה'.

וכן הגמרא דלעיל (ג, ב) מבררת על הא דאמר רב פפא (בדף ב, ב): "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", האם כוונתו היא על אש, האם תולדותיה כיוצא בה "תולדה דאש מאי ניהו אילימא אבנו סכינא ומשאוי שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו היכי דמי אי בהדי דאזלו קא מזקו היינו אש, מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, אלא תולדה דאש כאש". ומפרש רש"י דכח אחר מעורב בהן – "והוה ליה לאסוקי אדעתיה".

דהיינו דלשיטת רש"י כח אחר מעורב בהן (באש) הוי חומרא.

ב.

שיטת התוספות וקושיא על דברי רש"י

והנה התוספות (ב, א) בד"ה 'ולא זה' מקשה מדוע המשנה לא אומרת לא הרי האש כשור ומבעה כדתני גבי מבעה ושור, לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ומבאר דהתנא לא שנא כך משום דלא יכל למצוא חומרא שאין בשניהם, דאי

משום דבאש כח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כי שורו, אינו חומרא, משום שכאשר הגמרא (לקמן ט, ב - י, א) מונה את חומרות האבות אחד מהשני מונה חומר אש משור – רק זה שאש מועד בתחילתו ושור אינו כן, ואינה מונה שכח אחר מעורב בו, והלכך אינו חומרא (ומכאן מובן שאש אינה חומרא רק לגבי שור).

ומהא דאמרינן לקמן (ג, ב. ו, א) גבי אבנו סכינו ומשאו מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו (דלכאורה משמע דהוי חומרא) אינו קשה משום דהכי קאמר מאי שנא אש דאף על פי שכח אחר מעורב בו, ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך, ושמיירתו עליך, ואם כן לא קשה משום דאינו חומרא כלל. דהיינו דלשיטת התוספות כח אחר מעורב בהן (למסקנא, גם באש לגבי בור) הוי קולא.

והנה קשה על רש"י (קושיית התוספות דלעיל (ב, א)) מדוע לא אמר התנא לא הרי האש כהרי השור ומבעה כמו שאמר לא הרי המבעה כהרי השור וכו'.

ג.

שיטת הרשב"א ועל פי זה תתורץ הקושיא על רש"י

והנה הרשב"א פירש (ג, ב) דכח אחר מעורב בו לפעמים קולא ולפעמים חומרא, תלוי ביחס למה הוא מובא, וז"ל: "טעם זה של כח אחר מעורב בו פעמים שתופסו לקולא ופעמים לחומרא, כל אחד לפי מקומו, דודאי קולא וחומרא יש בו, וכאן (היינו בהשוואה של אש לבור) תופסו לחומרא ולומר שעל כן חייבה בו תורה שאף על פי שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש, מכל מקום מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק, וכן הטעם באבנו וסכינו שהניחן בראש גגו שמצויין ליפול ברוח מצויה". עכ"ל.

וכן כתב' (בביאור דברי הגמרא בדף ה, ב) וז"ל: "דכח אחר מעורב בו אינו חומר לגבי בעלי חיים, דכל שכן שדרכן לילך ולהזיק מעצמן בלא כח אחר. . וכי נקיט במשנתנו חומר באש מבבור, לא נקיט משום חומר כח אחר המתערב בו, אלא משום שדרכו לילך ולהזיק, דמכל מקום מזיק הוא חוץ ממקום הנחתו, מה שאין כן בבור שאין דרכו לילך ולהזיק, וכדתניא נמי לקמן (י, א) בברייתא חומר באש מבבור שדרכו לילך ולהזיק, ולא קאמר שכח אחר מעורב בו. דמדה זו לעניין בור אדרבה קל הוא באש, שאינו מזיק אלא בכח אחר ואילו הבור הזיקו בלא כח אחר". ומבאר שעל כן גם באבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה ובתור דנייחי והפקירן – אינם דומים לבור, שהם

(1) בתירוץ על שאלתו, בד"ה "הא דאמר רבא כולהו כי שדיית בור ביינהו אתיא".

נעשו בכח אחר והוא לא נעשה בכח אחר אלא על ידיו, וכשרצו להשוות לאש השיבו וז"ל: "מה לאש שאינו חייב מחמת מידה זו, דאדרבה קל הוא זה, אלא שאני אש שעם אותו כח אחר דרכו לילך ולהזיק". ע"כ.

היינו דלשיטת הרשב"א כח אחר מעורב בהן הוי ואינו לא קולא ולא חומרא, אלא תלוי ביחס למה מובא.

והנה לפי פירוש הרשב"א אתי שפיר שיטת רש"י (ולא קשיא ליה הקושיא דתוספות לעיל (ב, א)) משום ששם אינו חומר לגבי שור וכו'.

ד.

קושיות על פירוש התוספות

ולכאורה תמוה, מדוע דחק² תוספות לפרש דכח אחר מעורב בו הוי קולא ולא כדפירש הרשב"א³ דהרי לשיטתו אתי שפיר גם השאלה (דדף ב, עמוד א) כדלעיל?

ובפרט תמוה (מדוע לא סבר כהרשב"א) דהא תוספות עצמו שייך את חומרתו של הכח אחר המעורב בו לייחס כדמצינן (בתוספות ד"ה "כי שדית" ה, ב) דמקשה איך נלמד אש מבור וחד מהנך דהא בבור לא שייך הקולא דכח אחר מעורב בו. ומוכיח מהגמרא⁴ (ו, א⁵) גבי אבנו סכיננו ומשאו, מה לבור (שיותר חמור משום ד) אין כח אחר מעורב בו (ומכל מקום לומד אבנו סכיננו ומשאו ממנו, כנ"ל).

ואם תאמר דכח אחר מעורב בו בנוגע להשוואה בין אבנו סכיננו ומשאו (בתר דנייחי) לבור. שבאבנו סכיננו ומשאו שלא הזיקו בהליכתן אלא לבתר דנייחי, ולא נעשו בור אלא על ידי כח אחר, ולא כבור שהוא עצמו חופרו, הוי קולא. אולם בנוגע להשוואה בין בור לאש, דאש הולך ומזיק בהליכתו על ידי כח אחר ולא כבור שאינו הולך אלא מזיק במקומו – הוי חומרא.

(2) פירוש זה שכתב אחר מעורב בו הוא קולא דחוק מעט משום שבבירור הגמרא בדברי רב פפא (ג), (ב) הגמרא משווה תולדות לאבות ובכל מקום מביאה את החומרא שבאב ואומרת שאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו והזיקו הוא תולדה דאש ומדוע שפיתאום תביא את הקולא שבאב ותאמר שאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו שייך באב?

וכן פירוש זה דחוק כיוון שתוספות שינה הפשט והוסיף "אף על גב דכח וכו'" ובהוספת מילה זו שינה במשמעות הפשט.

(3) שהובא לעיל.

(4) דכח אחר מעורב בו – קולא.

(5) שהובאה לעיל.

ואם כן מדוע תוספות לא הלך 'עד הסוף' עם הצעתו לפירוש סוגייתנו.

ה.

תירוץ הקושיות

ויש לבאר זה בפשטות:

תוספות לא רצה לסבור כמו הרשב"א כיוון דלפירושו יוצא שהגמרא לא הייתה צריכה לומר כלל כח אחר מעורב בו, אלא שהולך ומזיק כמו בהמשך הגמרא (י, א): "חומר האש מבבור שהאש דרכה לילך ולהזיק" שמציינת הגמרא רק את החומרא שבזה [ואת הקולא מציינת בכל ההשוואות ששייך לומר בהם גם את הקולא (כגון בדף ג, עמוד ב מדוע אבנו סכינו ומשאו וכו' דקאזלי קא מזקי חייב משום שהחמירה תורה שאף על גב שכח אחר כו')], דהא לפירוש הרשב"א כח אחר מעורב בו אינו שייך כלל לחומרא כנ"ל.

והלכך מובן מדוע לא רצה לפרש כמותו.



מדוע לא תירצו התוספות כרבינו תם ביישוב סדר המשנה לפי הפסוקים?

הת' מענדל שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ב, א): "ארבעה אבות נזיקין השור והבור המבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

ופירש רש"י (ד"ה "השור והבור כו"): "כסדר שהם כתובין בפרשה סדרן במשנה; דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור".

והקשו התוספות על פירוש רש"י (שם בד"ה "השור והבור"): הרי למאן דאמר שור לרגלו הרי אין זה כסדר הפרשה דהרי בפרשה בור קודם לשור לרגלו. ומתמצים, שמכל מקום השם שור כתוב בתורה קודם בור (אמנם לא לגבי רגל אלא לגבי קרן אך מכל מקום מוזכר שור קודם). ולמאן דאמר מבעה זה אדם הרי אדם כתוב אחרי הבער? ומתמצים התוספות: דמכיון שזה כל כך רחוק (בפרשת אמור) לא חש התנא לשנותו בסדר הפסוקים. אלא כסדר ה"לא הרי" שבהמשך המשנה.

ומסיימים התוספות: "ורבינו תם פירש ד(גם) שם אדם מוזכר לפני הבער – "כי יגנוב איש", וגנב הוא אחד מאבות הנזיקין" (דף ד, א).

ולכאורה קשה; מדוע לא תירצו התוספות כתירוץ של רבינו תם, לכאורה הרי זה "לשיטתייהו" (דאזלינן בתר "שם")?

ב.

ונראה לומר בזה ב' תירוץ:

א. שהתוספות ורבינו תם יש להם ב' אופנים שונים בסידור המשנה "כסדר שנכתבו בפרשה":

לשיטת רבינו תם: מספיק שישנו רק את השם (אפילו אם אינו קשור להדין הנלמד). אבל לשיטת התוספות, צריך שיהיה קשר בין השם שבפסוק לבין הדין הנלמד. ובנידון דידן: שלשיטת רבינו תם מספיק שיש את הפסוק של "כי יגנוב איש", הגם

שאינן לו קשר לה"אדם המזיק" שבמשנה (מכיון ש"גניבה" אינו אותו סוג היזק כמו "אדם המזיק" כפשוטו, דזה ניתן להשיב וזה אין ניתן להשיב, ועוד).

אבל לשיטת התוספות: בנוגע לשם שור, אפשר ללמוד רגל דשור משם שור דקרן, דשניהם ב' מזיקים באותו שור, והם אותו סוג היזק (ונוסף לזה, גם הייתה הוא אמינא לוקמיה לשור בקרן). אבל בנוגע לשם אדם, נהי דכתיב שם אדם ("כי יגנוב איש") אבל אין לו קשר להדין הנלמד (כנ"ל). ולכן הוצרכו התוספות לתרץ את תירוצם (ולא כרבינו תם).

[והא דקיימא לן (ד, א) "תנא אדם וכל מילי דאדם" (היינו, לא רק שישנו קשר בין "כי יגנוב איש" לבין הדין הנלמד, אלא שזהו ה"אדם המזיק דמשנתנו בעצמו) נראה לתרץ: דאין כוונת הגמרא לוקמיה ל"אדם המזיק" ב"הגנב", אלא, רק לכלול את "הגנב" כחלק מ"אדם המזיק". אבל אין זה בא לאפוקי מ"אדם המזיק" כפשוטו].

ב. ובהקדים:

על תירוץ התוספות "שם שור" מקשה המהר"ם דלפי זה גם מבעה (שן) היה לו להקדים, דהרי שן בכלל שור? ומתרץ: דדווקא רגל הקדים דקראו התנא בלשון שור, ואילו שן – מבעה שמו.

אבל המהר"ם דוחה ביאור זה, דהא בתר הכי כתבו התוספות (בתירוץ רבינו תם) דשם אדם כתיב בפרשה קודם, אף על גב שהתנא דמשנתנו לא קראו בשם אדם אלא בשם מבעה. ומזה יוצא – דלא תליא בלשון התנא. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא?

ועל פי זה אפשר לומר, דלפיכך לא פירשו התוספות כפירוש רבינו תם: דלפי תירוץ רבינו תם, שגם שם אדם כתיב ("כי יגנוב איש") הגם שבמשנה כתוב "מבעה" – קשה מידי (כיון דלא תליא בלשון המשנה). אבל לפי איך שהתוספות תירצו, משמע דתליא בלשון המשנה, ואתי שפיר למה לא הקדים התנא "מבעה" לפני "בור".

ובכך מובן אמאי לא תירצו התוספות כתירוץ רבינו תם.



מדוע הביאה הגמרא פסוק מ"דברי קבלה" לפי ההו"א?

הת' דוד חי שי' חסין
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

במסכתין (בבא קמא ב, ב) איתא: תנו רבנן ג' אבות נאמרו בשור, הקרן והשן והרגל. קרן מנלן, דתנו רבנן "כי יגח" אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר (מלכים א' כב, יא): "ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם" וגו', ואומר (דברים לג, יז): "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח".

כלומר הגמרא מביאה ראיות לכל אב ואב ובכללן לשור הנחלק לשלושה חלקים, הקרן השן והרגל. והגמרא מביאה את הפסוק "כי יגח" על מנת ללמוד שבשור שייך עניין של נגיחה ובכדי לדעת שנגיחה היא בקרן מביאה הגמרא את הפסוק ממלכים שממנו משמע שנגיחה היא בקרן, וכן מביאה פסוק מהתורה שממנו נראה בגילוי שהשור נוגח בקרניו דווקא.

ומקשה הגמרא: "מאי ואומר" היינו שמקשה המקשן, מהו הצורך בב' הפסוקים והרי פסוק אחד יכול להספיק לנו ובשביל מה הביאה הגמ' פסוק נוסף? והגמרא מביאה אפשרות לתירוץ: "וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" היינו שלא לומדים דברי תורה מדברי נביאים וכתובים ולכן יש צורך גם בפסוק "בכור שורו" ולא מסתפקים בפסוק הראשון.

ב.

דברי ה'לחם אבירים'

מקשה ה"לחם אבירים" (בד"ה "וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן") וז"ל: "אין להקשות לימא דברי תורה ולא דברי קבלה דלאו קושיא היא דדרך הוא להביא ראיה מדברי תורה ומדברי קבלה".

כלומר: קשיא ליה דאם לא לומדים דברי תורה מדברי קבלה מדוע הגמרא הביאה מלכתחילה את הפסוק מדברי קבלה?

ומתרץ דכן הוא דרך הש"ס להביא ראיות הן מדברי תורה והן מדברי קבלה.

ג.

הצריך ביאור בדבריו

ולכאורה צריך להבין ב' עניינים:

א. גם אם אמנם כן הוא דרך הש"ס, מכל מקום במקרה שלנו ראייה זו אינה מועילה, ואם כן מדוע הביאה הגמרא בכל זאת ב' ראיות?

ב. הא גופא צריך ביאור: מה מכריח את הש"ס כל פעם לחפש ב' ראיות הן מדברי קבלה והן מדברי תורה?

ד.

דברי המהרש"ך וביאורו

המהרש"ך מתרץ דזה שהביאו כאן פסוק נוסף הוא בכדי ללמדנו שגם ל"גילוי מילתא" לא לומדים דברי תורה מדברי קבלה.

ולכאורה קשה על דברי המהרש"ך: איך אפשר לומר כן, הרי בהמשך הגמרא ראינו שבשן ורגל הגמרא כן מביאה "גילוי מילתא" מדברי קבלה?

ה'שיטה מקובצת' (בד"ה "והאי מילף הוא") מתרץ וז"ל: "קשה דהוה ליה למיפרך עדיף טפי אם כן ושילח מנא לך דהוי רגל דהתם נמי איכא משלחי רגל השור והחמור שהוא מדברי קבלה כיוון שעלה בדעתו עכשיו דאפילו גילוי לא ילפינן. ויש לומר דסלקא דעתך דמצדקיה דהוא נביא שקר אפילו גילוי לא ילפינן".

היינו דה'שיטה מקובצת' מקשה את הקושיא דהקשינו לעיל ומתרץ: דדווקא במקרה זה שהבאנו ראייה מהפסוק בצדקיה בא התרצן להשמיענו שאפילו גילוי מילתא לא לומדים מדברי קבלה, כיוון שצדקיה היה נביא שקר.

ה.

דברי ה'קיקיון דיונה'

ה'קיקיון דיונה' מקשה (בד"ה "גמ' ע"ב מאי ואומר") וז"ל: "אם כן היה לו להביא הפסוק דבכור שורו מקודם כיוון שהוא מן התורה וגם עיקר הלימוד מיניה הוא". כלומר: לכאורה כיוון שיכלנו ללמוד קרן בשור רק מדברי תורה הי' לו להש"ס לכתוב קודם את הפסוק "בכור שורו . . ." (שהוא מדברי תורה) ובמיוחד שלעניינו עיקר הלימוד הוא מפסוק זה.

ומתריך: "ונראה דמכל מקום אינו לימוד גמור דהא התם אינו רק משל על גבורת יוצאי חלציו של יוסף ועל כל פנים לא היה נגיחה ממש בקרניים לאפוקי מפסוק דצדקיה היה נגיחה ממש בקרן, רק דלמא בתלושה על זה מביא ראייה מפסוק "בכור שורו" שגם במחוברים נקרא סתם נגיחה".

היינו שמהפסוק שהגמרא הביאה מהתורה אי אפשר ללמוד כיוון שהוא פסוק שבא כמשל לתגבורת יוצאי חלציו של יוסף ולא היה שם נגיחה כלל, ועל כן עיקר הלימוד הוא מהפסוק דצדקיה דשם היה נגיחה ממש והפסוק מהתורה הוא רק כדי לומר לנו שנגיחה היא גם בקרו מחוברת ולא דווקא בתלושה שבזה מדבר הפסוק מצדקיה ולולא הבאת פסוק זה לא היינו יכולים ללמוד מהתורה כלל.

ו.

שקלא וטריא בדבריו

ומתירוצו של הקיקיון דיונה משמע שמבלי הדברי קבלה לא היינו יכולים כלל ללמוד מהדברי תורה היפך מה שעד עכשיו אמרנו וצריך ביאור.

ויש לומר ובהקדים דיש לדייק בלשון ה'קיקיון דיונה' שעל אף שהד"ה נמצא בהוא אמינא שבגמרא מלשונו יובן שמדובר דווקא על מסקנת הגמרא, וכן הוא לשונו "וגם עיקר הלימוד מיניה הוא" שזה מה שיכלנו ללמוד דווקא אחרי שהגענו למסקנא שדברי תורה מדברי קבלה ילפינן רק בשביל גילוי מילתא.

וראה ב'אנציקלופדי' תלמודית' ערך "דברי קבלה", שאמנם הש"ס תמיד יעדיף להשתמש בדברי תורה, אך אם לא ימצא יוכיח גילוי מילתא מכל מקום שיכול למצוא ביאור (דעת התוס' הרא"ש בנדה כג, א). וישנה דעה נוספת שאומרת שאף הלכה ילמד מהנביא אם לא ימצא הוכחה מהתורה (עיין ב'תלמוד ירושלמי' חלה פרק א הלכה א).

אך עדיין צריך להביא הסבר לפי מה שיוצא מדברי ה'לחם אבירים' מדוע כן היא דרך הש"ס להביא בכל פעם שני ראיות א' מדברי תורה וא' מדברי קבלה.

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



עקירה צורך הנחה

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא כתובות (לא, א): "גופא אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגנבה קודם שיבא לידי איסור חלב. לימא פליגא דרבי אבין דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא.

הכי השתא התם אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה. מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא, איכא בינייהו, המעביר סכין ברשות הרבים וקרע שיראין בהליכתו, להך לישנא דאמרת אי אפשר להנחה בלא עקירה, הכא נמי אי אפשר להנחה בלא עקירה, להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה. גופא אמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו, פטור שעקירה צורך הנחה היא.

אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה."

והנה לכאורה הפירוש בלשון זה הוא: שמתי אנו אומרים שכבר משעת העקירה מתחיל חיוב המיתה ופטור הממון משום שהעקירה קשורה להנחה שתעשה בסיום המלאכה זהו רק כשעל ידי מעשה העקירה תעשה בוודאות גם ההנחה ולכן נחשבת העקירה כתחילתו של המעשה שהסתיים אחר כך אך במקרה דמצי לאהדורי אין העקירה נחשבת כקשורה להנחה שתיעשה אחר כך משום שאין ההנחה מוכרחת על ידי העקירה.

היינו שאם לא מצי לאהדורי נמצא שכל המשך הפעולה כבר נמצא ב'כח' בהזריקה ודווקא בכהאי גוונא אמר רבי אבין שעקירה צורך הנחה, שלמרות שהחיוב מיתה לא חל בפועל עד ההנחה אך כיון שההנחה נמצאת כבר ב'כח' ורק חסר שיצא מן הכח אל הפועל אז נחדש שכבר התחיל החיוב. מה שאין כן אם מצי לאהדורה החיוב הוא דבר נוסף שהתחדש אחר כך ובשעת העקירה אי אפשר לדון אותו כמחויב מיתה.

[ולפי זה אפשר לומר שהמחלוקת בין שני הלשונות הוא האם צריך שכבר משעת

העקירה נגדיר אותו כמחויב מיתה. (ללישנא בתרא) או שנאמר שלאחרי שהתחייב מיתה אפשר לחזור אחורה ולראות שהחויב התחיל כבר בשעה שהוא עשה מעשים המוכרחים להתחייב מיתה].

אך ראה ב'הפלאה' בגמרא וקרע שיראין בהליכתו. לכאורה משמע מהאי לישנא דנקט זרק חץ שהחץ קרע בהליכתו שיראין ולא קאמר זרק חפץ ובשעת הליכת החפץ קרע האדם שיראין, משמע לכאורה כשיטת ר"י לפירוש רש"י שכתבו התוספות בד"ה רב אשי וכו' דבעינן דווקא שחויב מיתה ותשלומין באין על מעשה אחת אבל בשני מעשים הוי ליה מיתה לשמים ותשלומין לחברו, וסבירא ליה לר' אבין מיתה לזה ותשלומין לזה חייב ולכך נקט כהאי גוונא שהחץ קרע שיראין דהוי מעשה אחת.

מיהו ללישנא דאי בעי לאהדורי וכו' יש לומר כמ"ש לקמן בס"ד דטעמא משום דאין החיוב מיתה והתשלומין אלא על הזריקה מידו דהא אחר כך אנוס הוא דלא מצי למהדר אלא בשעת הזריקה הוא המעשה שנתחייב עליה מיתה וכן התשלומין ביחד, אם כן צריך לומר בכהאי גוונא שהחץ קרע דאם הוא קרע בשעת הליכה נהי דלא מצי למהדר החץ מכל מקום החיוב של הקריעה אינו בשעת מעשה החיוב מיתה.

מיהו ללישנא דאי אפשר להנחה וכו' דמשמע דפטור ממזמן כל המשך הגורם החיוב אם כן הוי ליה למימר שבשעת הליכת חץ קרע הוא שיראין כנ"ל ע"כ צ"ל כשיטת ר"י. וכן משמע מהא דקאמר איכא בינייהו מעביר סכין וכו' משמע דווקא שהסכין קרע שיראין ולא שקרע בידו בשעת העברת חפץ דבעינן מעשה אחד כנ"ל וק"ל. ע"כ.

הרי שה'הפלאה' למד באופן אחר את דברי הלישנא בתרא: דכאשר אי אפשר לאהדורי כמו בזורק חץ הרי משמעות הדבר היא שכל מעשה המלאכה נעשה כבר בשעה שזורק את החץ שהרי האדם לאחר זריקת החץ אינו עושה מאומה ואם כן המעשה של האדם שבו הוא עושה את ההוצאה כולה מהעקירה ועד ההנחה הוא המעשה של זריקת החץ דאף שההנחה בפועל מתבצעת אחר כך מכל מקום המעשה שעליו אנו מחייבים אותו הוא מעשה העקירה (דגם אם אחר כך ילך לישון דבשעת ההנחה הוא ישן הוא יהיה חייב) וזהו ההבדל בין אם אפשר להחזיר או לאו דבמקרה שיכול להחזיר כמו מעביר אין שייך לומר כן דבעקירה הוא עשה את כל המעשה שהרי את ההנחה הוא יעשה אחר כך כאשר יניח בידיו את החפץ ורק בזורק שייך לומר כן שהרי בשעת הזריקה הוא סיים את כל מעשהו.

[ולאופן הב' הרי הלישנא בתרא לומדת את ענין עקירה צורך הנחה באופן חדש לגמרי דלאופן הא' הרי גם ללישנא בתרא הרי גדר הדבר הוא שהעקירה קשורה להנחה

שתבוא אחר כך אלא שהיא סבירא ליה שרק במקרה שאי אפשר להחזיר קיים קשר זה אך להלישנא בתרא גדר הדבר משתנה לגמרי דפטור הממון מתחיל מעקירה משום שבזריקה הוא כבר עושה את כל המעשה של העקירה וההנחה].

[ביאור הדבר: אם צריך פעולה נוספת להתחייב מיתה אז נאמר שהחיוב מיתה מתייחס לפעולה ההוא. אך כיון שזוה הפעולה היחידה שיש אם כן זה כל המחייב. ואין הפירוש שעיקר המחייב הוא ההנחה ורבי אבין מחדש שאף על פי כן כבר מהעקירה מתחיל החיוב, אלא אדרבא רק העקירה מחייבת].

[ויש להוסיף שלאופן הראשון הנ"ל אין עיקר הדגש 'אי מצי לאהדורי או לא' אלא האם צריך פעולה נוספת או לא. מה שאין כן לה'הפלאה' עיקר הענין הוא ש'לא מצי לאהדורי' ואם כן אי אפשר לחייבו על ההנחה שבאותו שעה הוא אנוס ועל כרחק החיוב הוא רק על מעשה הזריקה].

והנפקא מינה בין שתי ביאורים אלו הוא מה הדין אם זרק חץ ואחר כך הוא קרע שיראים. דאם נאמר שעיקר החיוב הוא בהנחה רק שמשעת העקירה כבר נפטר אם כן הפטור נמשך משעת העקירה עד שעת ההנחה ויהיה פטור על כל מה שיעשה במשך זמן זה. מה שאין כן לה'הפלאה' החיוב הוא רק בשעת הזריקה ולא במשך הזמן שביניהם¹. [אך לקמן יבואר דברי הגרנ"ט שחולק על זה].

ב.

התוספות הקשה דהגמרא ב'מרובה' מעמידה את הדין דגנב ומכר בשבת פטור מד' וה' משום דקם ליה בדרבה מיניה (אף שאיסור המכירה בשבת הוא רק מדרבנן) במקרה שאמר לו "זרוק גניבותיך לחצרי ותקנה חצרי גניבותיך", דקניין הגניבה נפעל במעשה

(1) משמעות הלשון של ההפלאה שהחיסרון הוא רק משום דלא הוי באותה שעה. אבל אם זרק חץ ובשעת הזריקה קרע שיראין הרי הוא פטור. למרות שזה מעשה אחר.

ויש לעיין בזה דאף שמעשה המחייב הוא מעשה הזריקה מכל מקום באותו זמן לא חל החיוב עד ההנחה. ואם כן היה מקום לומר דהוא פטור דווקא על מה שהחץ הזיק כיון שאותו מעשה מחייב את שתיים. אלא דבזה הוא חולק על הגרנ"ט שהוא סובר שאותו מעשה אינו פוטר אלא אם כן החיוב הוא ביחד. היינו שצריך את שתי התנאים גם מעשה א' וגם שעה א'.

ונראה מזה שה'הפלאה' למד שהיות שעל מעשה זה מחייבים אותו מיתה זה נחשב שבאותו רגע חל עליו חיוב מיתה. למרות שזה רק קורה למפרע. דכאשר בסופו של דבר נח אנו מחייבים אותו על מה שזרק. ואם קרע באותו זמן שיראים אי אפשר לחייבו ממון.

ויש להוסיף שלמרות שמבואר בדבריו שהחיוב הוא על מעשה הזריקה אף על פי כן פטור דקם ליה בדרבה מיניה הוא גם על שעת ההנחה כמבואר ברמב"ם שאם התנה שלא יתחייב עד שעת הנחה הרי הוא פטור מחיוב ד' וה' משום שזה בא ביחד עם איסור שבת למרות שהחיוב הוא על הזריקה.

שיש בו חילול שבת של הכנסה מרשות הרבים לחצירו ומקשה על כך הגמרא "מכי מטי לאוויר חצירו קנה ומתחייב בנפשו משום שבת לא הוי עד שתנוח" ומתרתת הגמרא דמיירי שאמר לו לא תקנה גניבותיך עד שתנוח שקניית הגניבה חלה רק בהנחת בהחפץ בחצר שאז הוא התחייב מיתה – ולדברי ר' אבין אין הקושיא מובנת שהרי עקירה צורך הנחה היא וכבר משעת העקירה מרשות הרבים מתחיל הפטור מממון ולכן הוא פטור על המכירה שנפעלה בכניסת הגניבה לאוויר חצירו ולכן כתבו התוספות דדברי הגמרא בבבא קמא הם רק לשיטת רבי ירמיה דפליג על ר' אבין וסבירא ליה דלא אמרינן עקירה צורך הנחה.

והנה הרמב"ם (בפרק ג מהלכות גניבה הלכה ב) פסק כדברי ר' אבין דהזורק חץ ד' אמות וקרע שיראין בהליכתו פטור דעקירה צורך הנחה אך בהמשך הפרק (הלכה ה) הוא פוסק את הדין בגנב ומכר בשבת פטור וכתב דהפטור הוא רק כשאמר לו לא תקנה לי גניבותיך עד שתנוח דרק אז המיתה והממון חלים יחד². ותמהו עליו האחרונים דפסקיו סותרים זה לזה דמאחר שפסק כר' אבין דהזורק חץ פטור אף על קריעת השיראין שבדרך משום שעקירה צורך הנחה הרי כך היה צריך להיות גם בגנב ומכר בשבת דאף אם קנין הגניבה חל כבר בהיותה באוויר החצר מכל מקום יפטור משום שעקירה צורך הנחה.

ג.

ולבאר שיטת הרמב"ם יש להקדים דבריו כאן: פרק ג מהלכות גניבה: הלכה א "כבר ביארנו בהלכות נערה שכל העושה עבירה שיש בה עוון מיתת בית דין ותשלומין אינו משלם אף על פי שהיה שוגג, והעושה עבירה שנתחייב בה מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם, לפיכך אם היה שוגג או לא התרו בו משלם ואינו לוקה.

במה דברים אמורים בשנתחייב בתשלומין עם עוון מיתת בית דין כאחת או שנתחייב תשלומין ומלקות בבת אחת אבל אם נתחייב בתשלומין ואחר כך נתחייב במיתת בית דין או במלקות או שנתחייב מלקות או מיתת בית דין ואחר כך נתחייב בתשלומין הרי זה לוקה ומשלם ומת ומשלם".

הלכה ב "כיצד, זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו, או שהדליק גדיש חבירו בשבת, או שגנב כיס בשבת והיה מגררו עד שהוציאו מרשות

(2) וז"ל: "גנב שמכר בשבת או שמכר לעבודה זרה חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה שאין במכירה מיתה, ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת".

הבעלים שהיא רשות היחיד לרשות הרבים ואבדו שם, הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והזק באין כאחת.

אבל אם גנב כיס בשבת והגביהו שם ברשות היחיד ואחר כך הוציאו לרשות הרבים והשליכו לנהר חייב לשלם תשלומי כפל שהרי נתחייב באיסור גניבה קודם שיתחייב באיסור סקילה וכן כל כיוצא בזה".

מגיד משנה הלכה ב "כיצד זרק חץ בשבת וכו" . . אלא שקשה לי קצת היאך פסק רבינו ז"ל דגנב כיס והגביהו חייב דהתם אקשינן מיניה לרבי אבין ואוקמה דוקא כבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי לעניין שבת אבל לרבנן פטור כדאיתא התם וקיימא לן כרבנן ואי אתיא כרבנן היא דווקא בשעמד לפוש בין הגבהה להוצאה כדאיתא התם והיה לו לרבינו לבאר כן.

ויש לפרש לדעת רבינו ז"ל כדברי קצת המפרשים ז"ל שפירשו ההיא אוקימתא וסוגיא אליבא דלישנא קמא דלעיל מיניה אבל לאידך לישנא דאי בעי מהדר לא דמי כיס לחץ וברייתא דכיסו ככולי עלמא אתיא וכן עיקר. וקיימא לן כלישנא בתרא ואמרינן בגמרא דלההוא לישנא דווקא חץ אבל מעביר סכין מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים וקרע שיראין בהליכתו חייב לפי שהיה אפשר לו להחזירו מה שאין כן בחץ כדאיתא התם".

הרי שהרמב"ם פוסק כלישנא בתרא.

ד.

אלא דלכאורה עוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב: הלכה א "כבר ביארנו בהלכות נערה שכל העושה עבירה שיש בה עוון מיתת בית דין ותשלומין אינו משלם . . במה דברים אמורים בשנתחייב בתשלומין עם עוון מיתת בית דין כאחת . . אבל אם נתחייב בתשלומין ואחר כך נתחייב במיתת בית דין . . הרי זה . . מת ומשלם".

הלכה ב "כיצד, זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו . . הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והזק באין כאחת".

וקשה לי: א - מדוע השמיט הרמב"ם טעמו של ר' אבין 'שעקירה צורך הנחה'.

ב - יתירה מזו: הרמב"ם הביא דין זה כדוגמא לכלל שצריך 'שיתחייב בתשלומין עם עוון מיתת בית דין כאחת' וסיים דבריו 'הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור הזק באין כאחת'. ולכאורה זה אינו דבאמת החיוב מיתה חל עליו אחרי החיוב ממון ואף על פי כן הוא פטור משום שעקירה צורך הנחה. (שמעשה המחייב התחיל).

ג - בהמשך כתב הרמב"ם: "אבל אם גנב כיס בשבת והגביהו שם ברשות היחיד ואחר כך הוציאו לרשות הרבים והשליכו לנהר חייב לשלם תשלומי כפל שהרי נתחייב באיסור גניבה קודם שיתחייב באיסור סקילה וכן כל כיוצא בזה".

וביאר המגיד משנה הנ"ל שסבירא ליה לרמב"ם כהלישנא בתרא ועל כן כאן לא נאמר 'עקירה צורך הנחה' כיון שמצי לאהדורי. אך לכאורה הרמב"ם כתב טעם אחר שהוא כתב 'שהרי נתחייב באיסור גניבה קודם שיתחייב באיסור סקילה' ולביאור המגיד משנה זה לא עיקר הטעם שחייב, דהרי גם כשזרק חץ 'נתחייב באיסור גניבה קודם שיתחייב באיסור סקילה' ואף על פי כן פטור מטעם 'עקירה צורך הנחה'. ואם כן הרמב"ם היה צריך לומר שכאן חייב משום שמצי לאהדורי.

ומכל זה נראה מוכח דסובר הרמב"ם כביאור ההפלאה הנ"ל. וכבר נתבאר דלפי ההפלאה החיוב מיתה והחיוב ממון הם כאחד ממש. ומה שהצריך לטעם 'עקירה צורך הנחה' הוא רק לבאר שמשום כך החיוב הוא על שעת הזריקה. [ולפי זה אין הכוונה ב'עקירה צורך הנחה' שהעיקר זה ההנחה רק שהעקירה נצרכת להנחה. אלא אדרבא שהעיקר זה העקירה כיון כל ההנחה הוא תוצאה מהעקירה]. ואין כאן חידוש בהלכות קם ליה בדרבה מיניה רק הגדרה של שעת החיוב.

ואם כן מובן מה שהביא הרמב"ם דין זה דוגמא להכלל שפטור רק אם באים כאחד. וכן מובן שהרמב"ם כתב שבגונב כיס חייב כיון שאינם באים כאחד, דכיוון שמצי לאהדורי אם כן החיוב אינו בשעת העקירה רק אחר כך בשעת ההנחה. וגם מובן מדוע השמיט את הטעם ש'עקירה צורך הנחה' כיון שזה אינו טעם מדוע הוא פטור משום קם ליה בדרבה מיניה, רק ביאור על איזה שעה מחייבים אותו וכאן עסקינן בהלכות קם ליה בדרבה מיניה. ודו"ק.

ונמצא שמוכח מהרמב"ם: א - שסובר כהלישנא בתרא. ב - שסובר כביאור ההפלאה בלישנא בתרא.

ה.

ולפי זה אפשר ליישב היטב שיטת הרמב"ם בהלכה ה (שפטור רק כשאמר לו לא תקנה לי גניבותיך עד שתנוח).

דראה מה שכתב ההפלאה: "תוספות ד"ה שעקירה וכו' ולא הוה מפליג וכו'." ולפמ"ש דללישנא דאי בעי לאהדורי וכו'. אין הפטור כל זמן משך החיוב אלא משום דהחיוב בשעת עקירה לשניהם דהוא מעשה המחייב אותו מיתה ותשלומין דאחר כך אנוס הוא".

אם כן לפי זה לא קשה כלל קושיות התוספות דשפיר פריך דהתם אין עיקר החיוב של ד' וה' אלא בשעת הקניין ולא בשעה שזרק דאם רצה לחזור במכירתו קודם שיגיע לאוויר חצירו יכול לחזור, וגם לא בעינן שיעשה מעשה במכירה דאפילו אם הלוקח משך או הגביה לקנות מרצון המוכר נמי חייב, אם כן שפיר מקשה כיון שבא לאוויר חצירו אז בא חיוב המכירה ומה ענין לעקירה,

אלא ללישנא דאי אפשר להנחה דסבירא ליה דכל המשך החיוב פטור מממון שפיר הוי מצי למימר הכי אלא דמקשי לר' ירמיה דלית ליה הך סברא, והוא הדין דהוי מצי למימר דסבירא ליה להש"ס כהך לישנא דבעי לאהדורי ודו"ק.

כלומר שלפי ביאור ההפלאה בדברי הלישנא בתרא, ללישנא בתרא לא קשה כלל קושיית תוספות. דכיוון שהפטור הוא רק משום שהחיוב הוא על שעת עקירה זה לא שייך אלא ביחס למזיק אבל במכר המכירה חלה בשעה שבא לצר חברו. דמעשיו לא גרמו את המכירה אלא שחצר חברו קונה לו, ואם כן לא נקנה עד שבא לחצר חברו. וכיון שהוכחנו שהרמב"ם פסק כהלישנא בתרא וכביאור ההפלאה שפיר פסק בהלכה ה' שאינו פטור אלא אם כן אמר לו לא תקנה לי גניבותיך עד שתנוח. ודו"ק.

ו.

[והגרנ"ט ביאר באופן דומה. בהקדם דיוק ההפלאה הנ"ל שלשון הגמרא 'וקרע שיראין בהליכתו' משמע מהאי לישנא דנקט זרק חץ שהתץ קרע בהליכתו שיראין ולא קאמר זרק חפץ ובשעת הליכת החפץ קרע האדם שיראין.]

וביאר בזה: דהיות וחיוב המיתה הוא רק אחר כך על כרחך החיוב שיהיה אחר כך אינו פוטר הממון שנתחייב לפני זה. והחידוש של רבי אבין הוא רק כששני החיובים הם מצד מעשה א' דבזה חידש ר' אבין דמעשה זה מתחילתו הוא מעשה שמחייב מיתה ועל כרחך מעשה זה אינו יכול לחייב ממון. ולא כמו שהבין ה'הפלאה' שנחשב שמתחילת המעשה כבר חל עליו חיוב מיתה. ולכן סובר שללישנא קמא אכן פטור גם אם הוא קרע את השיראין. ואף ללישנא בתרא אם יקרע בשעת הזריקה גם כן יהיה פטור. (ראה הערה 2).

ולפי זה ביאר (על דרך ה'הפלאה') שהחיוב דמכירה אינו מצד מעשה המוכר דדל מעשיו מהכא העיקר שהחפץ הגיע לאוויר חצר חברו ואם כן הקניין הוא על ידי החצר. וכיון שכן אין מניעה לחייבו ממון על המכירה למרות שמעשה הזריקה מחייבו מיתה דחיוב הממון אינו תלוי במעשיו. ע"ש בדבריו].

מעשר עני עד מחצה - שיטות הראשונים בביאור דברי רבה

הת' אלחנן שי' הכהן לרר
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ז, א) "תניא הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים ואינו מוצא למוכרן מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה".

פירש רש"י בלישנא קמא שהבתים שדות וכרמים שווים מאתיים, ואינו מוצא למוכרן במאתיים, וכיון שכן נידון כעני אין לו מאתיים וזו ומאכילים אותם מעשר עני עד מאה. [ומבואר מרש"י שבדוקים בכמה יכול למכור ואנו משלימים לו את השאר עד מאתיים. והיות וודאי יכול למכור במאה דלעולם לא יהיה פחות מחצי מכיר אם כן הכי הרבה שניתן לו זה מאה. וזהו עד מאה שזה הכי הרבה שניתן לו].

"והוה בה מר היכי דמי אי הוול ארעתא דכולי עלמא ודידיה נמי זל בהדייהו אפילו טובא נמי ליספי ליה דהא זול דכולי עלמא נמי אלא דאוקיר ארעתא דכולי עלמא ודידיה איידי דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה"

פירוש: הקשה רבה דאם אינו מוצא למכור אם כן נמצא שהמחיר ירד. ואם כן כעת זה לא שווה מאתיים (דבפשטות שווי היינו כמה מוכנים לשלם עבור זה). ואם כן הוא עני ואפשר לתת לו אלף זוז. ואם כן מה הפירוש במה שנאמר בהברייתא ש"אינו מוצא למוכרן" במאתיים והמשמעות הוא שרק אינו יכול למכור במאתיים ולמרות זה הם עדיין שווים מאתיים. [ולכן אי אפשר לתת לו אלף זוז].

ואם זה באמת שווה מאתיים רק שהיות והוא לחוץ על כן אנשים לא מוכנים לתת לו מחיר מלא. אם כן הוא עשיר ממש. [אנו דנים אותו לפי ערך נכסיו ואין בהם שום חיסרון, ואם כן נחשב שיש לו מאתיים זוז. וראה בזה לקמן אות ג באריכות].

ולזה חידש רבה שיש מצב שהשדה שווה מאתיים ועדיין אינו מוצא למוכרן בפחות ממאתיים. וזה במצב שזמן המכירה הוא בניסן ובזמן זה מוכרים במאתיים. אבל כעת שהוא בתשרי זה לא זמן השוק של שדות ואף אחד אינו מוכן לקנות בתשרי במחיר מלא רק מי שמוריד את המחיר יוכל למצוא קונה בתשרי.

בדרך כלל שמים מחיר הדבר לפי כמה הוא נמכר כעת אבל כאן התחדש שהמחיר האמיתי הוא בניסן, רק שכעת הוא לא יכול לקבל מחיר שלם.

ראה רמב"ם פרק ט הלכות מתנות עניים הלכה טז שכתב וז"ל: "מי שהיו לו בתים

שדות וכרמים ואם מוכרן בימי הגשמים מוכרן בזול ואם הניחן עד ימות החמה מוכרן בשויהן . " עכ"ל, ומדוייק מדבריו דכשהוא מוכרן בימות החמה הרי זה "בשויהן" וכשהוא מוכרן עתה הרי זה "בזול" שלא בשויהן, וחזינן מזה שעיקר שווי הקרקע כימי ניסן.

[ובזה יובן הדגשת הגמרא ש"דכולי עלמא נטרי עד ניסן ומזבני והאי הואיל ואצטריכא ליה זוזי זבין כדהשתא", דבזה רבה מלמד אותנו שהשווי האמיתי הוא בניסן דכיון שהדרך הוא להמתין עד יומי דניסן נמצא דהשווי האמיתי של הקרקע הוא כימי ניסן שזהו זמן המכירה, והוא מוריד את המחיר כיון שהוא משנה מהרגיל].

ובמצב זה אומרת הברייתא שמצד אחד הוא עשיר דקרקעות שוות מאתיים זוז [ולא שבניסן המחיר עולה רק כנ"ל זה השווי כעת]. ועל כן אי אפשר לתת לו אלף זוז. ומצד שני אנו מתחשבים עם הבעיה שלו משום שהעשירות שלו לא עוזרת לו בפועל. דהרי כעת ירצה כסף [ולקנות חיי נפשו צריך כסף] יצטרך להוריד את המחיר. [וזה לא רק בעיה שלו אלא שהנכס מצד עצמו הוא מצב שאי אפשר לקבל את מלא הערך שלו. כדלקמן]. והתחדש כאן שלמרות שבעצם יש לו מאתיים זוז נותנים לו צדקה כיון שבפועל חסר לו. וזה כדין בעל הבית ההולך ממקום למקום, שבמקומו יש לו כל, אבל באותה מקום אין לו, והוא נחשב עני באותה שעה, ועל כן נותנים לו דבר יום ביומו (כמבואר בראשונים).

אך כאן הדין שונה [שנותנים לו הרבה בבת אחת ולא רק דבר יום ביומו] כיון שכאן חסר לו לא רק מחמת שהוא לא נמצא במקומו (ואם כן זה חיסרון זמני עד שיחזור) אלא שאינו יכול לקבל את מלא הערך של הנכסים עצמם. ואם כן החיסרון שלו הוא יותר מממה שחסר לו עכשיו, ועל כן בודקים כמה הוא יכול לקבל ומשלימים לו את מה שחסר לו ממאתיים.

וכלל העולה שיש השווי העצמי של הנכס ויש המחיר שלו היינו כמה כסף אפשר לקבל ממנו וכשדנים על המצב הכלכלי של האדם ומתחשבים עם שתי המדדים.

ב.

אלא דיש לעיין בדין זה דאיך אנו אומרים שעני לא הוי מאחר שקרקעותיו שוות מאתיים, דלכאורה ממ"נ אם אנו פוסקים לו שימכור את נכסיו ואז יקבל מחצית דמיהם, אם כן הוא עני גמור, ואפשר לתת לו אלף זוז. [דהרי אם ימכור בתשרי לא יהיה לו נכסים כלל בניסן]. ואם נאמר שלא מצפים שימכור את נכסיו בהפסד וכיון שכן מובן שאפשר לדונו כעשיר כיון שיש לו נכסים ששווים מאתיים, אך אם כן בפועל אין

לו כלום. ומדוע נותנים לו לפי ערך כמה יוכל למכור. [ואם כן הוא ממש כמו בעה"ב ההולך ממקום למקום שנותנים לו כל צרכו דבר יום ביומו, אפילו אם יצטבר לסכום גדול יותר ממאה זוז].

והגע עצמך: מי ששדותיו שוות 150 רק נותנים לו 50 ומי ששדותיו שוות 100 נותנים לו מאה. וממ"נ אם ימכור ויקבל 150 אז אפשר לתת לו אלף. ואם אינו מוכר למא יקבל רק 50 ואינו מקבל 100, ומדוע יפסיד פרנסתו כיון ששדותיו שוות יותר.

בסגנון אחר: מדוע נקרא עני הרי מצד נכסיו הוא עשיר, אלא שעניותו הוא שא"א לחיות מנכסים וצריך כסף ואם ימכור את נכסיו הוא לא יכול לקבל מאתיים זוז, ומצד זה הוא עני. ואם כן ממה נפשה אם אנו דנים לפי המחיר של הנכסים דהיינו כמה כסף שיקבל על מכירתם אם כן הוא עני גמור, ואם לא ימכור הוא עשיר גמור. [ואם מצד שהוא עני באותה שעה כיון שאינו יכול למכור את נכסיו, ואם כן ניתן לו דבר יום ביומו]. ומה ההגיון שנותנים לו עד מאה זוז.

והנראה בזה דכשימכור וודאי יחשב עני גמור, כיון שבפועל יש לו פחות ממאתיים זוז, ויקבל אלף. אך אין בית דין מתערבים בזה אם למכור או לא אלא זה תלוי בו. אלא אנו פוסקים לו לפי המצב שלו כעת, והחידוש הוא שגם כעת הוא נחשב עני כיון שזה עומד למכירה בפחות ממאתים אם כן זה המחיר שלהם כעת, אבל לאידך היות ובפועל נכסיו ששוות מאתיים זוז אינו עני גמור שניתן לו אלף זוז ואנו רק משלימים את מה שחסר לו.

ואם כן יש כאן חידוש גדול ששמים את נכסיו בשתי שומות [המחיר שעניינו כמה כסף יתנו לו תמורתם. והשווי שענינו הערך העצמי של הדבר]. בו זמנית. והביאור בזה: משום שמצד אחד יש לו אפשרות למכור [ואף שיצטרך למכור בהפסד אין אנו חוששים לזה לפי הלישנא קמא]. ואם כן אינו כבעל הבית ההולך ממקום למקום שאין לו כלום כעת. ועל כן אם יכול למכור ב150 אי אפשר לתת לו יותר מ50. אבל לאידך כל זה שלא מכר הוא בעל נכסים, ואי אפשר להגדיר אותו ממש כעני.

ונמצא שבית דין אינו נותן צדקה על העתיד דאם ימכור יהיה עני, אלא כעת הוא נחשב עני כיון שהמחיר של נכסיו ירדו ויכול לקבל צדקה עוד לפני שמוכר.

ג.

ולפי זה אפשר לבאר דבר תמוה מאוד בדברי רש"י. דעל מה שכתוב בגמרא "אלא דאוקיר ארעתא דכולי עלמא ודידיה איידי דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה" כתב "שהרי שוות קרקעותיו מאתיים זוז". ואינו מובן מה מועיל

שהם שוות מאתיים כיון שאינו יכול למכרן במאתיים.

ובדברי רבה כתב "הלכך עני לא הוי דיטול שוה אלף דינר הואיל וביומי ניסן שוות קרקעותיו מאתים. ועשיר לא הוי הואיל ולכולי עלמא נמי לא הוי שוין השתא מאתים הלכך משלימין לו עד מאתים והיינו מחצה דעד פלגא אורחיה למיזל טפי לא." הרי שגם כאן מדגיש שדווקא משום שלכולי עלמא לא שוים השתא על כן משלימים לו, ולכאורה אינו מובן כיוון שבין כך השווי האמיתי הוא מאתיים ומה שמקבל צדקה הוא רק משום שבפועל לא יקבל על זה מאתיים, אם כן מה החילוק בין אם זה לכולי עלמא או רק לו.

וראיתי שרוצים לומר שזה כוונת התוספות במ"ש: "אי דאייקור ארעתא אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה - אף על גב שאינו מוצא ליתן עליהם מאתים זוז" כלומר שכוונתו לקושיא זו דכיון שאינו מוצא ליתן עליהם מאתיים זוז אם כן הוא עני. ועל זה תירץ "לא יטול כלל לפי שגרם לעצמו ופשע דלא הוי ליה למיעל ולמיפק אזוזי." אך רש"י כתב סברא זו לקמן בלישנא בתרא. וכאן לא הזכיר זה, ואם כן ברור שלא זה הטעם לפי רש"י. ואם כן עדיין צריכים ביאור.

ועל פי מה שנתבאר לעיל אתי שפיר. דהן אמת דגם כשעייל ונפיק אזוזי כשימכור לא יקבל על זה מאתיים, הרי מצד זה רק לאחר שימכור יהיה עני, אבל כעת יש לו מאתיים. ובאמת אין הכי נמי כשימכור ולא יהיה לו מאתיים אז ניתן לו אפילו אלף זוז, דאז הוא באמת עני.

והחידוש בברייתא הוא שנותנים לו צדקה משום שאינו מוצא למוכרן היינו לפני המכירה. וזה רק משום שכעת המחיר ירד דבתשרי קונים קרקע רק בזול. וזה רק אם זה המחיר לכולי עלמא, מה שאין כן אם המחיר הוא רגיל רק שהוא לא מוצא קונים אם כן מצד הנכסים שלו הוא עשיר [לא רק מצד השווי אלא גם מצד המחיר]. ואם בלית ברירה ימכור בזול אז יתחדש העניות שלו.

ואחרי העיון נראה שגם תוספות מסכימים עם רש"י וקושייתם היא בענין אחר. דהנה ז"ל התוספות: "אי דאייקור ארעתא אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה - אף על גב שאינו מוצא ליתן עליהם מאתים זוז לא יטול כלל לפי שגרם לעצמו ופשע דלא הוי ליה למיעל ולמיפק אזוזי. אבל אם לא פשע אפילו שוות יותר ממאתים זוז יכול ליטול קודם שימכור בפחות משויין".

וז"ל המהרש"א: "יראה שגם מפרשי ליה כפרש"י בענין אך במלות פורתא וטובא פירשו בע"א וה"פ אי הוול ארעא דכ"ע כו' כיון דלא פשע אפילו שוות טובא דהיינו

יותר מר' זוו יכול ליטול ולא יצטרך למכור בפחות משויין. ואי דעייל ונפק וגרם לעצמו אפי' פורתא דהיינו שאין מוצא לקנותם בר' זוו לא יטול כלום וק"ל".

והיינו שתוספות מחבר את החידוש שבשתי הלישנות יחד, וסובר את שתי הדינים היוצאים מדבריהם: א - שאם אינו יכול למכור אלא בהפסד יקבל צדקה למרות שהוא עשיר. ב - אם נכסיו שוות מאתיים זוו אפילו שאינו יכול למכרם כעת במחיר זה הרי הוא עשיר. [מה שאין כן רש"י סובר שללישנא קמא לא נותנים צדקה כדי שלא יצטרך למכור בזול].

ולפי"ז יש לבאר את כוונת התוספות באפן אחר: שגם תוספות מודה למה שנתבאר לעיל בדברי רש"י שמי שעייל ונפיק אזווי כעת הוא עשיר גמור, אלא שכל זה ביחס להנידון אם יש לו ר' זוו או לא [ואחרי המכירה כשלא יהיה לו אז יקבל. כנ"ל].

אלא שיש דין נוסף שאפילו מי שיש לו ר' זוו אינו צריך למכור בהפסד. ועל זה דן תוספות מדוע ימכור בהפסד. וביאור דבריו: אף על גב שאינו מוצא ליתן עליהם מאתים זוו [ואם כן הרי הוא מוכר בהפסד. ומדוע לא יקבל צדקה כדי שלא יצטרך למכור בהפסד. וע"ז מתרץ] לא יטול כלל לפי שגרם לעצמו ופשע דלא הוי ליה למיעל ולמפיק אזווי. ודווקא על פי זה מובן החיבור להמשך דבריו: אבל אם לא פשע אפילו שוות יותר ממאתים זוו יכול ליטול קודם שימכור בפחות משויין. דאם הנידון הוא שמחמת פשיעה לא נותנים לו למרות שהוא עני מה השייכות, ולהנ"ל הנידון הוא מלכתחילה שלא ימכור בהפסד.

ואם כן ניחא שרש"י לא נחית לסברא זו דפשע, כיון שלמה לי האי דין שאין למכור בזול. וכיון שאין בזה חיסרון למכור בזול רק החיסרון הוא מה שאין לו מאתיים זוו אם כן כל זמן שיש לו נכסים יש לו מאתיים זוו רק שאם ימכור בפחות אז לא יהיה לו ואז נתן לו. [ומה שמזכיר רש"י בלישנא בתרא שפשע הוא רק משום ששם אית לן האי סברא שאין לו למכור בזול].

אך ראה במאירי שכתב: "אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה, דאיהו דפשע כשמראה עצמו עייל ונפיק אזווי וזה של עובר ממקום למקום אינו פושע דאונסא דאורחא גרם ליה".

היינו שמקשה קושיא הנ"ל דמה בכך שקרקעותיו שוות מאתים הרי אינו יכול למכרם במאתים אם כן בפועל אין לו מאתיים. וכמו עני ההולך ממקום למקום, והמאירי אינו מקבל הסברא שמסתכלים על המחיר של השדה אלא שמסתכלים כמה בפועל הוא יקבל.

מה שאין כן לרש"י תוספות לא קשה מבעל הבית ההולך ממקום למקום דהחילוק הוא שכאן כעת יש לו מאתיים ואף שמסיבה צדדית לא יקבל מאתיים בהמכירה זה דבר חדש שיתחדש כשימכור, ואינו חיסרון בנכסיו כעת. מה שאין כן בעל הבית ההולך ממקום למקום כעת אין לו, כי נכסיו אינם אצלו.

אלא שגם לפי מ"ש המאירי ברור שכל זמן כשיש לו את הנכסים לפני שמכר ואחרי המכירה הוא וודאי עני. וקושייתו הוא רק שנדון אותו כבר עכשיו שהוא עני. דאין מקום לומר שמי שאין לו כסף מחמת שפשע אינו מקבל צדקה. דמה בכך שפשע אם אין לו מאתיים וזו הרי הוא עני וצריך פרנסה. וע"כ שוודאי אחרי שימכור ואין לו מאתיים וזו יקבל צדקה ולא נאמר שלא יקבל כיון שפשע.

ד.

פירש רש"י בלישנא בתרא: הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים (ששוים הרבה) ואינו מוצא למוכרן בשוים מאכילים אותם מעשר עני עד מחצה עד שימצא למכור בחצי דמיהם. [לפי זה 'מחצה' אינו פירוש כמה צדקה נותנים לו אלא עד מתי נותנים לו צדקה? ובפשטות נותנים לו דבר יום ביומו עד שיעלה המחיר].

וכאן התחדש שגם עשיר יכול לקבל צדקה כדי שלא יצטרך למכור בהפסד. ולכאורה זה תמוה מהיכי תיתי ליקח צדקה שלא להפסיד. ונראה דהכוונה היא דכיון שאינו יכול למכור בשוייה אם כן אין זה נקרא מכירה. דזה הפסד ואינו מחוייב למכור באופן בזה ואם כן נמצא שאין לו כסף, והוא עני באותה שעה.

וביאור קושיית רבה "אי הוזל ארעתא דכולי עלמא ודידיה נמי זל בהדיהו אפילו טובא נמי ליספי ליה דהא זול דכולי עלמא נמי" ביאר רש"י אפילו טובא נמי - אפילו מצי לזבונניהו טובא יותר מחצי דמיהן ליספו ליה עד שיוכל למכור בשויהן דהא מכה

(1) ראה 'נחלת דוד': קשה קצת ללישנא קמא דאמאי לא קמפרש הברייתא כמה נכסים יש לו כיון דמיירי דוקא בעני, ופשטא דלישנא דברייתא משמע דמיירי אפילו ביש לו הרבה, דהא סתמא קתני מי שיש לו כו' דמשמע אפילו טובא. [ונראה שמשום זה רש"י הביא הלישנא בתרא, וכן כתב המאירי].

(2) וראה 'נחלת דוד': ופירוש זה דחוק טובא בין בפשטא דלישנא דהגמרא ובין בסברא, חדא דלישנא דעד מחצה משמע יותר כפירוש קמא, [פירוש נותנין לו מעשר עני עד מחצה משמע שהברייתא בא לומר כמה נותנים לו. מחצה זה שיעור בהנתינה. ולא שמחצה הוא שנותנים לו עד זמן שימכור את הבית במחצה].

ועוד לישנא דפורתא וטובא משמע דקאי על כמות הנתינה. ועוד דמפסיק ללישנא דטובא ליספו ליה כו' בסכינא חריפא, ופשטא דלישנא וודאי משמע דהוא מאמר אחד וכפירוש קמא. [פירוש ללישנא קמא כוונת רבה שיתנו לו הרבה. מה שאין כן ללישנא בתרא הכוונה אפילו אם יוכל למכור ביותר ממחצה, עדיין יתנו לו וטובא אינו שייך לכמות הנתינה].

דכולי עלמא הוא ולא פשע מידי. "אלא דאוקיר ארעתא דכולי עלמא ודידיה איידי דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה" כתב רש"י אפילו פורתא נמי - אפילו אין יכול למוכרן אלא פורתא לא ליספו ליה דפושע הוא".

וראה ב'נחלת דוד' שהקשה: ולכאורה היה נראה עוד ראה לפירוש קמא דרש"י מעיקר שקלא וטריא דסוגיין, דקמתרץ אביי לרומיא דקראי דמיטב וישיב כדמר כו' והכי נמי נזקין דיניה בעידית ואי אמר הב לי בינונית טפי פורתא כו' ואמר ליה שקיל כיוקרא דלקמיה. ויש להבין לאיזה צורך מדמי לה אביי להא דרבה, אם בשביל דנשמע מדברי רבה שביומי ניסן יקרי ארעא וביומי תשרי זל ארעא, מסתמא מנהגו של עולם כן הוא ולמה לן למילף כן מדרבה.

ובשלמא לפירוש קמא דרש"י מתיישב זה היטב, דבלאו הכי וודאי לא מצי להעלות בדמיהן, דגם אביי הוי ידע להך סברא דאי בעי ניזק למשקל סובין שקיל בעל כרחו של מזיק שאפילו בעידית יפה כחו כל שכן בבינונית וכמש"כ רש"י כן להדיא עי"ש, רק דאביי הוי סבר דאפילו הכי מצי להעלותן כיוקרא דלקמיה, כיון דחזינן בהא דרבה דעל כל פנים גם יוקרא דלקמיה נחשב עתה ביומי תשרי לענין דלא להוי מקרי עני גמור³, כמו כן יליף מיניה אביי דלא חשבינן ליה למעלה יותר מכדי דמיהן במה שיטול כיוקרא דלקמיה, ושפיר הוצרך להא דרבה לענין עיקר תירוצו, דבלאו הכי הוי אמרינן מה לנו עתה במה שיתיקרו בניסן כיוון דעל כל פנים עתה אינם שוות כל כך הוי כמעלה בדמיהן ואינו רשאי, לכך יליף מדרבה דלא מקרי מעלה בדמיהן וכדכתיבנא.

אבל לפירוש רש"י ולהתוספות אליבא דהרי"ף אינו ענין כלל הא דרבה לעיקר תירוצו דאביי, ואדרבה לפירושם מוכח מדרבה דלא חשבינן כלל ליוקרא דלקמיה לשום דבר רק בתר השתא אזלינן לגמרי דו"ק ותשכח, ואם כן למאי הביא כלל להא דרבה. ע"כ.

היינו שבברייתא מבואר שאינו צריך למכור בהפסד, ונותנים לו צדקה עד שיוכל למכור במחיר רגיל. ועל זה הקושיא מדוע צריך למכור במחצה דמיהם, הרי גם זה הפסד, ואם כן לא ימכור כלל עד שיקבל כל שויים.

ותירץ רבה דמיירי שבתשרי זה המחיר, ולכן צריך למכור בכמה שנמכר כעת. דאין זה הפסד כיוון שזה המחיר כעת, ואין זה מכת מדינה. [ועל דרך פירוש הרי"ף בזל אעתא דכולא עלמא]. ובזה אין חידוש דזה הכלל הרגיל שדנים דבר לפי מחירו כעת. וזהו קושיית הנחלת דוד לפי זה אין צורך להביא את דברי רבה בסוגיין.

(3) ולמה שנת"ל באות א' עיקר השווי הוא כבימי ניסן.

ונראה שגם ללישנא בתרא יש חידוש בדברי רבה, דהרי הברייתא אומרת שאם המחיר ירד יותר ממחצה אז הוא הפסד, ולא ימכור. ואינו מובן מדוע הוא הפסד הרי זה המחיר של תשרי. אלא דכאן מונח יסוד הנ"ל דהמחיר האמיתי הוא מחיר של ניסן אלא שהוא מוכר בזול כיון שצריך כסף אלא דעד מחצה אורחיה בהכי כן הוא הסדר, ואין זה הפסד. אבל יותר ממחצה אז הוא הפסד. אלא דסוף סוף קושייתו היתה מדוע ימכור בהפסד של מחצה ואינו צריך להפסיד כלל ובהתירוץ על קושיא זו אין חידוש כלל כנ"ל. אלא דאם כן מתעורר שאלה חדשה אם מיירי בזמן שהמחיר ירד אם כן ימכור לפי המחיר אפילו פחות מחצי.

מה שאין כן ללישנא קמא עיקר קושיית רבה היה דאם אינו יכול למכור במאתיים וזו הרי הוא עני ולתרוץ זה צריך את היסוד שהמחיר האמיתי הוא כבניסן⁴.

ה.

הנה תוספות הביא פירוש הרי"ף: ורב אלפס מפרש בעשיר ועד מחצה היינו עד שימצא שיקנה אותם לכל הפחות בחצי דמיהן. [כהלישנא בתרא] וגרסינן בתר הכי אילימא דזיל ארעתא דכולי עלמא ודידיה נמי זל בהדיהו אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה פירוש אפילו הוזלו כל כך שאפילו המחצה לא יתנו לו לא ליספו ליה כיון דזל ארעתא דכולי עלמא. [וימכור כיון שאין זה הפסד. וזה היפך ממ"ש רש"י]. ושוות מאתים זוז אף לפי הזול. [ואם כן אינו עני].

ונראה דחולק על רש"י מסברא וכמו שהקשה ב'נחלת דוד' על פירוש רש"י: ועוד קשה טובא בסברא בין בהזול דכולי עלמא ובין באייקור דכולי עלמא, דבהזול אין הסברא נותנת כלל שיטול מעשר עני, דמה בכך שהזול דכולי עלמא אדרבה כיון דהזול דכולי עלמא אם כן עכשיו זהו דמיהן ומי יודע אם יתייקר ויחזור לקדמותו או לא, דלמא ישאר כך לעולם או על כל פנים לשנים רבות ובין כך וכך יאכל זה מעשר עני וחדוי.

אך נראה דאין בזה מחלוקת רק דכל אחד מדבר במקרים שונים, דהרי"ף קאי כאשר המחירים ירדו. ואז ימכור בשווי כיון שזה המחיר כעת. ורש"י כתב להדיא שמייירי כאשר יש 'מכה דכולי עלמא' ואינו יכול למכור למרות שהמחירים נשארו ביוקר.

ועל דרך זה מה שהקשה שם בהמשך על פירוש רש"י: וגם באייקור דכולי עלמא דאמרינן דלא יטול כלל כיון דפשע הוא דבר תימא, דמאי פשיעה שייך בזה במאי דעייל ונפיק אזוזי, כי מה יעשה העני בעניו אשר עולליו שאלו לחם ופורש אין להם (על פי

4) ואולי גם משום זה (ראה לעיל הערה 2). כתב רש"י שפירוש ראשון עיקר דלפי זה עיקר התירוץ תלוי בהיסוד של רבה. מה שאין כן בפירוש השני הרי זה ענין צדדי.

איכה ד, ד) אם לא ישתדל למכור קרקעותיו להחיות נפשו ונפשות ביתו העטופים ברעב, אטו בשביל שלא הסתיר עניו לקיים בעצמו יש מתעשר ואין כל (על פי משלי יג, ו) קנסינן ליה אתמהא.

והרי"ף פירש אלא דאייקור כולי עלמא אפילו טובא נמי ליספו ליה. פירוש אפילו מוצא שיתנו טפי ממצחה מכל מקום ליספו ליה עד שימצא למוכרן בשויין, דמה שאין מוצא למוכרן בשויין לפי שרואין אותו שהוא דחוק.

וגם בזה נראה דתלוי במציאות אם עשה דברים שלא היה לו לעשות ופשע או לא. [וממשיך תוספות: ואית דגרס אי דזולי כו' אפילו טובא נמי לא ליספו ליה פירוש אפילו הוזלו הרבה לא ליספו ליה כיון דשוות מאתים זוז וזול נמי דכולי עלמא ואי דאייקור אפילו פורתא ליספו ליה פירוש אפילו הוזלו פורתא.

היינו שגורסים כגירסת רש"י אך מפרשים כפירוש הרי"ף. והחילוק בין הפירושים דלרש"י הפירוש טובא הוא כמה יקבל עבור הבית ולפירושם טובא הוא כמה ירד המחיר].

ו.

והנה שתי הלישנות נחלקו האם נותנים צדקה כדי שלא יהיה לו הפסד. דללישנא קמא מי שיש לו מאתיים זוז אינו מקבל צדקה אפילו אם כדי להשיג את המאתיים זוז צריך למכור בהפסד גדול. דאם אין לו ברירה ימכור בזול. והברייתא מחדשת רק שהגם שהשדות שלו שוות מאתיים זוז כיון שאפילו אם ימכור לא יקבל מאתיים זוז אם כן נמצא שבפועל אין לו מאתיים זוז, ואינו יכול לחיות מבתים אלא צריך כסף. ועל כן נותנים לו כסף להשלים המאתיים זוז.

מה שאין כן ללישנא בתרא אינו צריך למכור בהפסד כלל. ויקבל צדקה כדי שיוכל למכור במחירו האמיתי. ואם כן הברייתא מיירי אפילו בעשיר שאם ימכור יקבל הרבה יותר ממאתיים רק אינו רוצה למכור כדי שלא להפסיד.

ונראה דללישנא בתרא במקרה של הלישנא קמא (שאם ימכור נכסיו בתשרי יקבל פחות ממאתיים) אם כן הוא עני ממש כיון שבפועל אין לו מאתיים, ואפשר לתת לו גם אלף זוז בבת אחת. ולית להו החידוש שיוצא מהלישנא קמא שלמרות שאינו יכול למכור את נכסיו במאתיים מכל מקום הוא נחשב עשיר כיון שבעצם (בניסן) הם שוות מאתיים. [דהרי ללישנא בתרא הדיון הוא רק מתי נחשב למכור בהפסד, ומה שדנים לפי המחיר של ניסן הוא רק לענין שפחות מחצי לאו אורחיה למיזל וממילא זה נחשב הפסד]. אלא ממה נפשעה או שנאמר לו שלא ימכור כלל וניתן לו צדקה דבר יום

ביומו עד שיוכל למכור ללא הפסד. ואם אנו אומרים לו שימכור (כיון שאורחיה בהכי) אם כן אנו רואים בכמה נכסיו עומדים למחירה. ואם כן אין לו מאתיים זוז. [ואין אנו מסתכלים על שתי השומות בבת אחת. כנ"ל באריכות].

ומצאתי כן להדיא בש"ך (רנג ס"ק ה) מי שהיו לו קרקעות כו' - המחבר העתיק לשון הרמב"ם ודעתו מבואר דס"ל כגירסת הרי"ף ומיירי בעשיר שאף אם ימכרם לפי הזול יהא לו שיעור ר' זוז, דאילו אין שוין אף לפי הזול ר' זוז לכולי עלמא נותנין לו אפילו אלף זוז בבת אחת דהא הוא ליה עני.

ז.

שיטת הרמב"ם

שולחן ערוך (יורה דעה הלכות צדקה סימן רנג סעיף ג) מי שהיו לו קרקעות ואם ימכרם בימות הגשמים ימכרם בזול, [היינו שהוא עשיר רק שימכור בהפסד] ואם יניחם עד ימות החמה מוכרן בשוין, אין מחייבין אותו למכור אלא מאכילין אותו מעשר עני עד חצי דמיהם, [פירש 'מחצה' היינו כפירוש רש"י בלישנא קמא שנותנים חצי שווי הקרקע]. ולא ידחוק עצמו וימכור שלא בזמן מכירה (לשון הרמב"ם פרק ט' מהלכות מתנות עניים הלכה י"ז)⁵.

(ויש אומרים שאין מאכילין אותו רק עד שיכול למכור קרקעותיו בחצי דמיהן) (טור ושאר הרבה פוסקים). [היינו שאם יכול למכור בחצי דמיהם הרי הוא מחוייב בזה. ואינו יכול להתפרנס מן הצדקה].

היו שאר האדם לוקחים ביוקר והוא אינו מוצא מי שיקח ממנו אלא בזול, מפני שהוא דחוק וטרוד, אין מחייבים אותו למכור אלא אוכל מעשר עני והולך [אפילו יותר מחצי דמיהם] עד שימכור בשוה וידעו הכל שאינו דחוק למכור.

ומבואר דלהרמב"ם לא ימכור בהפסד כלל אפילו בימות הגשמים. ואפילו אם יכול למכור בהרבה יותר ממחצית דמיהם לא ימכור.

(5) ראה ב'נחלת דוד' (וראה לעיל הערה 1 21): אולם הרמב"ם (פרק ט' ממתנות עניים הלכה ט"ז) פירש לשיטת הרי"ף רבו וגרסתו על דרך זה, היינו שהוא מפרש גם כן בעשיר כלשון ב' שברש"י, רק שבעד מחצה מפרש כפירוש קמא דרש"י דר"ל עד מחצה בדמיהן. ולפירוש זה שפיר יתפרש מלת פורתא וטובא על כמות הנתינה כמו לפירוש קמא דרש"י, וגם יהיה מקושר עם מלת ליספו ליה ולא ליספו ליה. ויתיישב כל מה שדקדקנו בין לפירוש ב' בין לפירוש קמא בין בלשון הגמרא ובין בסברא, דבאמת הסברא נותנת כן שלא יתנו לו רק מחצה בדמיהן, דכיוון דמשלמין לו הפסידו במה שהוכרח למכור עתה ביומי תשרי אם כן למה יטול יותר, [וראה בזה לקמן בפנים]. ושיטה זו מתחורא טפי מכולם, וגם דברי הרי"ף מתפרשין כן דמסתמא הוא הולך בשיטת הרי"ף רבו, ועיין.

ולא ידך גיסא נתחדש בהרמב"ם שגם אם הוזלו הרבה יש קצבה לכמה צדקה נותנים לו ויותר מזה לא נותנים לו ואם יגמר לו כספי צדקה ימכור אפילו בהפסד גדול.

והקצבה הוא שנותנים לכל אחד מחצה משווי נכסיו. וצריך ביאור מה הסברא בזה שכל אחד יקבל צדקה לפי ערך נכסיו. והעשיר יקבל יותר צדקה מהעני. ⁶ [מה שאין כן לרש"י נ"חא כיון שמשלמים לו מה שחסר לו ממאתיים וכיון שאפילו בתשרי לעולם לא יהיה שווה פחות מחצי דמיהם אם כן ההשלמה הוא מחצית דמיהם]. ועוד צריך ביאור איך נכנס פירוש בדברי הגמרא.

כתב ש"ך שם (ס"ק ה): מי שהיו לו קרקעות כו' - המחבר העתיק לשון הרמב"ם ודעתו מבואר דסבירא לי כגירסת הרי"ף ומיירי בעשיר שאף אם ימכרם לפי הוזל יהא לו שיעור ר' זוז. . ומכל מקום כיוון שאין לו מעות ר' זוז ויצטרך עכשיו בימות הגשמים למכור בזול אין מחייבין אותו למכור אלא מתפרנס מן הצדקה עד חצי דמי הקרקעות ואין משגיחין לראות בכמה הוא מוזל עכשיו אלא בין מעט בין הרבה מאכילין אותו עד מחצה לפי שעד מחצה הדרך להוזיל ולא יותר.

ואם שאר בני אדם לוקחים ביוקר והוא אינו מוצא למכור אלא בזול מאכילין אותו אפילו יותר מעד חצי דמי הקרקעות זהו דעת הרמב"ם.

אבל דעת התוספות ורבינו ירוחם וסמ"ג כגירסת הרי"ף שאין משגיחין ליתן עד דמי חצי הקרקעות או לא אלא רואין אם יכול למכור בימות הגשמים בחצי דמיהן אין מאכילין אותו. [ובזה הרמב"ם מיקל] אבל אם לא יוכל למכרן בחצי דמיהן מאכילין אותו ואין משגיחין לראות כמה יתנו לו אלא אפילו יותר מדמי חצי הקרקעות נותנין לו כיון שאינו יכול למכור אותם בחצי דמיהן [ובזה הרמב"ם מחמיר] לפי שעד מחצה הדרך להוזיל ולא יותר.

ונראה דהרמב"ם הבין שקושיית רבה היתה למה מגבילים את הצדקה עד חצי דמיהם יתנו לו עד כמה שהוא צריך שימכור בשוייהם. וע"ז ענה רבה: דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא דכ"ע נטרי עד ניסן ומזבני והאי הואיל ואצטריכא ליה זוזי זבין כדהשתא עד פלגא אורחיה למיזל טפי לאו אורחיה למיזל.

ונראה הכוונה שהיות ורגיל שההפסד הוא חצי מחיר אם כן נותנים לכל אחד צדקה עד כדי ההפסד שלו. דזהו די מחסורו שיחסר לו, דבימות הגשמים מי שזקוק לכסף מפסיד חצי דמי קרעותיו וזה התקציב שצדקה נותן לכל אחד. ולעולם לא צריך למכור בזול. [היינו שנותנים לו צדקה כדי שלא יצטרך למכור בזול, אבל השיעור שנותנים לו

(6) והנראה שכיון שהצדקה הוא להתיל הנכסים אם הם נכסים יקרים יותר הרי זה חשוב יותר להצילם.

הוא עד כמה המחיר של שדותיו ירדו, דהרי לא יתכן שיקבל צדקה מחמת שהמחיר ירד ויקבל יותר צדקה מעמה שהמחיר ירד].

[מה שאין כן במי שעייל ונפיק אזוזי ההפסד הוא זמני שאינו מוצא למכור אם כן אין בזה קצבה כמה יתנו אלא יתנו לו עד שיוכל למכור. ועצ"ע].



ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי באיסור לימוד אגדה

הת' שמואל יעקב שי' מייערס
תלמיד בישיבה

א.

הסתירה בדברי רבי יהושע בן לוי בין ה'ירושלמי' במסכת שבת למשנה בסוף עוקצין

איתא בירושלמי מס' שבת¹: "אמר רבי יהושע בן לוי הדא אגדתא הכותבה, אין לו חלק [= לעולם הבא]², החורשה – מתחרך³ [= המהרהר בה נשרף בגהינם]², השומעה, אינו מקבל שכר".

(ועל טעם האיסור, כתב הקרבן העדה שם שני טעמים וז"ל: "דכתיב' כי על פי הדברים האלה וגו' [-ולומדים מפסוק זה שאסור לכתוב תורה שבעל פה. ולכן יש איסור לכתוב אגדתא שהוא תורה שבעל פה. אם כן למה כותבים הלכה? -] בשלמא הלכות, לא סגי בלאו הכי, שיש לחוש שיתיר האסור. ועוד טעם אחר שאסור [=ללמוד אגדתא] משום שיש לחוש שיעזוב הלכות ויהיו נמשכים אחרי האגדות". עכ"ל).

בכדי להבין האיסור של ר' יהושע בן לוי על לימוד אגדה יש להקדים תחילה לבאר

(1) פ' ט"ז, ה"א.

(2) קרבן העדה ופני משה על אתר.

(3) יש גורסין: החורשה מתברך – "פירוש יהיה בשמתא" (- קרבן העדה).

(4) שמות לד, כו (ראה גיטין ס, א).

מהו גדר אגדה. בכללות⁵ – אגדה היא דרשות מפסוקים⁶ שאינם של מצוה⁷, וכמו שכתוב בירושלמי⁸ "זה בעל אגדה, שאינו לא אסור ולא מתיר לא מטמא ולא מטהר". על פי כל הנ"ל מובן שכל דבר תורה שהוא דרשות מפסוקים ואינו הלכה למעשה יש איסור לכותבו, להרהר בו או לשומעו – על פי שיטת ר' יהושע בן לוי. אבל לכאורה קשה, דבסוף מסכת עוקצין⁹ סיים רבינו הקדוש את כל ששה סדרי משנה במשנה זו, "אמר ר' יהושע בן לוי: 'עתידי הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר¹⁰ 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא'". ולכאורה מאחר שר' יהושע בן לוי אוסר לימוד אגדה איך היה יכול לעשות זאת בעצמו על ידי דרישת פסוק שאינו נוגע להלכה¹¹?

ב.

ניסיון תירוץ ודחייתו

ואין לתרץ שהאיסור הוא רק על הכתיבה, על ההרהור, ועל השמיעה, ואין איסור על לימוד כי: א) הרהור הוא בכלל לימוד – כי כשלומדים מחשבין מה שלומדים. ב) יש גורסין שם בירושלמי: "הדורשה מתחרך". ג) מזה שמביא הקרבן העדה טעם שני, ולא מסתפק בטעם הראשון, הוא, כי הטעם הראשון הוא רק על איסור הכתיבה (כי אסור לכתוב תורה שבעל פה), אבל מצד הטעם השני (דחיישינן שמא יעזוב הלכה) – האיסור אינו רק על הכתיבה אלא גם על הרהור, שמיעה, וכל שכן לימוד. אם כן עדיין קשה קושיא הנ"ל, איך דרש ר' יהושע בן לוי אם הוא בעצמו אסר לימוד אגדה?

5) ראה באריכות – אנציקלופדיה תלמודית ערך אגדה.

6) רשב"ם בבא בתרא קלד, א; תוספות הרא"ש נדרים לה, ב.

7) מבוא לתלמוד לר"ש הנגיד.

8) הוריות פ"ג ה"ה.

9) פ"ג משנה י"ב.

10) משלי ח, כא.

11) ראה ר' עובדי' מברטנורא, פירוש המשניות להרמב"ם, מלאכת שלמה, תפארת ישראל ועוד שם, שהם כולם כותבים שמשנה זה אינה נוגעת לגוף ההלכות ורק להודיע השכר למי שלומדים משניות. (בלקו"ש חלק כ"ב עמ' 47 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר שבאמת יש שייכות בין המשניות – עיי"ש – אבל אפילו לשיחה זו שיש למשנתנו שייכות לקודמות עדיין אין משנתנו דבר הלכה).

ג.

ביאור הדברים על פי ביאור כ"ק אדמו"ר ב'הדרן על הרמב"ם תשמ"ו

ויש לבאר זאת על פי הדרן על הרמב"ם שמסר כ"ק אדמו"ר לכבוד סיום הרמב"ם השני בש"פ ויקהל ה'תשמ"ו¹².

בתחילת הסיום שואל כ"ק אדמו"ר שאלה על זה שמסיים הרמב"ם את ספרו עם הלכות על דבר משיח וגאולה, וז"ל הק':

"וצריך להבין: הרי כל העניינים שבספר 'משנה תורה' הם הלכות (וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו) שעניינם הוא פסק דין בנוגע למעשה. ואינו מובן, היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאר המצב שיהיה בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?"

ותירץ כ"ק אדמו"ר:

"ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז. ועל פי זה מובן, שתיאר המצב של ימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל – שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם¹³".

ועל פי זה יש לתרץ גם קושיא הנ"ל על ר' יהושע בן לוי, שמשנה זו שתיאר מצב שיהיה לעתיד אינו בגדר אגדה, אלא נוגע – כלשון כ"ק אדמו"ר – ל"פסק דין הנוגע למעשה בפועל" – כי יש חיוב להאמין ולחכות ש"עתיד הקב"ה להנחיל וכו'", ולכן היה לו לדורשה אף על פי שאסר דרישת אגדה.

ד.

קושיא נוספת על האיסור מר' יהושע בן לוי

וכאן המקום להזכיר אודות שאלה נוספת על האיסור מרבי יהושע בן לוי על אגדה. שלעת עתה לא מצאתי עליה תירוץ מתאים.

נאמר בפרקי אבות, פרק קנין תורה¹⁴: "אמר רבי יהושע בן לוי: בכל יום ויום בת

(12) הוגה על ידי כ"ק אדמו"ר ונדפס בלקו"ש חכ"ז בהוספות (עמ' 249 ואילך). נדפס גם כן בתורת מנחם - התוועדיות ה'תשמ"ו ח"ד ע' 647 ואילך.

(13) וממשיך ומבאר בארוכה הטעם על זה – כי ביאת המשיח הוא בכדי שיהי' שלימות התורה והמצוות, ועל ידי מצב זה יהיה אפשר לקיים תורה ומצוות בשלימות, ולכן גם פרטים אלו נכללים בהחיוב דאמונה בביאת המשיח – ראה שם בארוכה.

(14) פ"ו. משנה ב'.

קול יוצאת מהר חורב [=הר סיני¹⁵] ומכרזת ואומרת: אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה, נקרא נזוף, שנאמר¹⁶: 'זום זהב באף חזיר, אישה יפה וסרת טעם'. ואומר¹⁷: 'הלווחות מעשה אלוקים המה, והמכתב, מכתב אלוקים הוא, חרות על הלווחות'. אל תקרא חרות אלא חרות שאין לך בן חורין, אלא מי שעוסק בתלמוד תורה, וכל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה, שנאמר¹⁸: 'וממתנה נחליאל ומנחליאל כמות¹⁹'.

על משנה זה יש להקשות גם כן הקושיא הנ"ל, איך היה לו לדרוש משנה זו שהוא אגדה – כי הוא דרשה מפסוקים שאינו נוגע להלכה – אם הוא בעצמו אסר לימוד אגדה?

ה.

ב' תירוצים על הנ"ל ודחייתם

ולכאורה יש לתרץ על כך שני תירוצים:

א. ר' יהושע בן לוי אינו מביא ראיה על הבת קול מהפסוקים, אלא שהפסוקים הם חלק מהבת קול. ולכן, ר' יהושע בן לוי אינו דורש אגדה אלא מספר מעשה שנעשה בכל יום – ש"בת קול יוצאת וכו'", והבת קול דורש הפסוקים את הפסוקים הנ"ל.
ב. אפילו אם תמצוי לומר שהדרשות מהפסוקים הם מר' יהושע בן לוי בעצמו, אפשר לומר שזה אינו בגדר אגדה כי הוא נוגע להלכה – הלכות תלמוד תורה, להזהיר ולעורר את העם לתלמוד תורה.

אבל עדיין צריך עיון כי כתב המחזור ויטרי (בפירושו על פרקי אבות) על משנה זו: "אמר ר' יהושע בן לוי: 'אגדה היא בתנחומא²⁰'. דהיינו שמשנה זו הוא אגדה. אם כן אין לתרץ תירוצים הנ"ל. ועדיין צ"ע, איך היה לו לדרוש משנה זו?"

(15) שבת פט, א (וכן כתבו במדרש שמואל ותפארת ישראל על המשנה).

(16) משלי יא, כב.

(17) שמות לב, טז.

(18) במדבר כא, יט.

(19) פירושו: ". . . וכיון שנתנו לו במתנה נחלו א-ל שנאמר וממתנה נחליאל וכיון שנחלו א-ל עולה לגדולה שנאמר: ומנחליאל כמות. – נדרים נה, א.

(20) פרשת כי תישא על פסוק "ויתן ה' אל משה וכו'" סימן טז.

ו.

ביאור על הנ"ל

ויש לומר שבאיסור אגדה יש שני איסורים מחולקים, כמבואר בקרבן העדה²¹. איסור הא', לכתוב אגדה, כי אסור לכתוב תורה שבעל פה. ואיסור הב' ללמוד ולדרוש אגדה, כי יהיו נמשכים אחרי אגדה, ולא הלכה – שהוא העיקר.

ועל פי זה יש לומר, שאף על פי שעל כל אדם יש שני איסורים – כתיבת אגדה ולימוד אגדה – על ר' יהושע בן לוי היה רק איסור על כתיבה ולא על הלימוד. כי כתיבה הוא איסור מדאורייתא, לכל אחד ואחד, שנאמר²² "כי על פי הדברים וגו'". מה שאין כן האיסור על לימוד אגדה היא רק על מי שיש חשש שימשוך אחריה ויעזוב הלכה. מה שאין כן צדיק כר' יהושע בן לוי²³, אין חשש שיעזוב הלכה. ולכן יש לומר שהיה מותר לו ללמוד אגדה, אף על פי שהוא בעצמו גזר הגזירה עליה.

וכן רואים ענין זה באיסור כתיבת ספר תורה בעל פה. כמבואר במסכת מגילה²⁴ שאף על פי שאסור לכתוב סת"ם שלא מן הכתב (- בעל פה), מכל מקום היה מותר לר' מאיר לכתוב סת"ם בעל פה בשעת הדחק "כי מיושרין הן אצלו".

וכן יש לומר בר' יהושע בן לוי, שהיה מותר ללמוד אגדה, כי אין שום חשש שיעזוב הלכה. ורק אסור לו לכתוב אגדה מפני שאסור לכתוב תורה שבעל פה.

אבל אם כן למה אמר ר' יהושע בן לוי בירושלמי²⁵ "אנא מן יומי לא איסתכלית בספרא דאגדתה, אלא חד זמן איסתכלית . . אפילו כן אנא מתבעי בלילי", וכמו שפירש הקרבן העדה²⁶ "אפילו כן אני מתפחד ונבעת בלילה מאותו עוון". וקשה, כי אם היה לר' יהושע בן לוי היתר ללמוד אגדה, מדוע פחד "מאותו עוון"?

ויש לתרץ:

שכמו שבכתיבת סת"ם בעל פה ההיתר היה רק בשעת הדחק, גם כאן, ההיתר

(21) הנ"ל אות א'.

(22) שמות שם.

(23) שהיה בדרגא גבוה ביותר, עד שנכנס חי לגן עדן, ולא נראתה קשת מימיו (כתובות עז, ב). ורש"י שם מפרש שזה היה מפני שהוא היה צדיק גמור.

(24) יח, ב.

(25) שם.

(26) על אתר, ד"ה "אפי' כן".

ללמוד אגדה הוא רק בשעת הדחק²⁷. ולכן היה לו פחד מזה שלמד אגדה, כי פעם זה (בירושלמי) למד אגדה שלא בשעת הדחק, שהוא אסור. ולכן יש לומר שכל אגדה מר' יהושע בן לוי הוא רק מה שדרש – אבל הוא לא כתב אגדה כי זה הוא איסור מדאורייתא אפילו לתלמידי חכמים וצדיקים.

ז.

צריך עיון בהנ"ל

אבל עדיין צ"ע כי אם הוא דרש את זה לאחרים להזהירם ללמוד תורה, אף על פי שאין לו איסור, יש להם, השומעים, איסור לשומעם? (ואין לומר שהשומעים הם גם צדיקים שאין להם איסור ללמוד כי אם כן למה צריך להזהיר צדיקים – שלא עוזרים הלכה – ללמוד תורה עד שאם הם מבטלים תורה "נקרא נזוף". וכו'?).

ולכן הדרא קושיא לדוכתא [דלפי ה'מחזור ויטרי' שמשנה זה אגדה] איך דרש ר' יהושע בן לוי את המשנה אם הוא אסר בעצמו לימוד אגדה²⁸? ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.



27) ומה שדרש אגדה במסכת אבות, יש לומר שזה היה בשעת הדחק, להזהיר על הענין דביטול תורה.

28) ולהעיר ממה שכתוב בבבא קמא (בללי' נה, א "רבי יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה", (וכן ראויים בכמה מקומות בבבלי שרבי יהושע בן לוי דורש אגדה). ואף על פי שאין מקשים מבבלי על ירושלמי, מכל מקום "לאפוש פלוגתא לא מפשינן" ובפרט מחלוקת במציאות [ירושלמי - "אנא מין יומי לא איסתכלית בספרא דאגתדה", ובבלי - "שהיה בקי באגדה"] ולכן גם זה צע"ק.

בגזירה שווה שאינה גמורה

הת' מאיר שי' מגדלזון
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא ו, ב): "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב, אלא לגבות לניזקין מן העידיית, וקל וחומר להקדש. . . אלא אמר רב אחא בר יעקב: הכא במאי עסקינן כגון שהייתה עידיית דניזק כזיבורית דמזיק, ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן, ורבי עקיבא סבר, בדמזיק שיימינן. מאי טעמא דרבי ישמעאל, נאמר שדה למטה (מיטב שדהו ישלם, רש"י) ונאמר שדה למעלה (ובער בשדה אחר, רש"י) מה שדה האמור למעלה דניזק אף שדה האמור למטה דניזק. ורבי עקיבא מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם".

ומפרש רש"י בד"ה "מיטב שדהו של האיך דקא משלם" – "דהיינו שדה של מזיק, ולא אתי גזירה שווה ועקר ליה לקרא", עכ"ל.

וצריך ביאור:

מדוע לא נקט רש"י שרבי עקיבא לא קיבלה מרבותיו ולכן לא למד את הגזירה שווה הנ"ל דהא אין אדם דן גזירה שווה אלא אם כן קיבלה מרבותיו¹ ואמנם רבי ישמעאל קיבלה מרבותיו, ואם תאמר דזה שרבי עקיבא לא קיבלה מרבותיו הוא פשיטא ואין רש"י צריך לומר זאת, אם כן מאחר ורש"י נקט איזה טעם, מדוע נקט דווקא את הטעם של "לא אתי גזירה שווה ועקר ליה לקרא"?

ויש לומר דהוא כיוון דהגדר של הגזירה שווה דהכא הוא דאינו גזירה שווה גמורה אלא גילוי מילתא לבד², וגילוי מילתא אדם דן מעצמו³ בניגוד לגזירה שווה שאין אדם דן מעצמו, על כן רש"י לא יכל לומר את הטעם דלא קיבלה מרבותיו דהרי אינו שייך הכא.

(1) ראה פסחים סו, א. נדה יט, ב. וראה 'אנציקלופדיה תלמודית' שם עמ' תקמ"ט, ו"ש"נ.

(2) ראה תוספות ערכין (טו, א) ד"ה "הוה ליה ב' כתובים": "דהגזירה שווהה דהכא לאו גזירה שווה גמורה היא".

(3) ראה 'אנציקלופדיה תלמודית' עמ' תקנ"ב, עיי"ש.

בדין טומאה רצוצה ש"כנגדו עד התהום טמא"¹

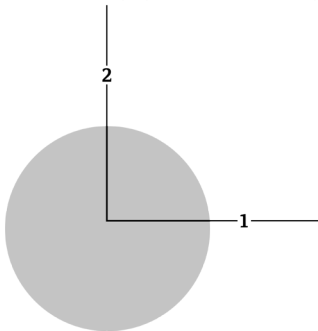
הנ"ל

הנה בהקדמת ה'קריית ארבע' לפרק ד' באהלות² מביא דין זה להדיא שטומאה יורדת עד התהום וכל מה שנמצא בתוך הקרקע נטמא, וז"ל: "כל טומאה רצוצה דהיינו שמונחת הטומאה טמונה בקרקע מכל הצדדים . . . הטומאה שמונחת שם בוקעת ועולה עד לרקייע ויורדת עד התהום, כל שכנגד הטומאה טמא".

ובספר 'אילה שלוחה' [בבא בתרא יט, ב]³: מביא את ה'קריית ארבע' ומקשה לשיטתו שהכהנים שנמצאים בחצי כדור התחתון הם בספק טומאה כי שמא יש טומאה בצד השני של כדור הארץ והם נטמאים מאחר והטומאה בוקעת ובוקעת ויורדת עד בלי גבול וממש כמו שבוקעת ועולה".

ונראה לבאר דאינו קשה כלל מאחר ובמציאות השטח נגמר באמצע הכדור ולא ממשיך [כדלקמן] אלא מתחיל שטח חדש וא"כ הטומאה שנמצאת בשטח העליון אינה ממשיכה לצידו השני של הכדור.

וביאור העניין דהנה ככל שעולים מהקרקע שטח אותו מקום בעצמו גודל. ולמשל לגבי טומאה אם יש טומאה על פני רבע כדור הרי תחילת הטומאה (1) כשהטומאה בוקעת ועולה לשמים וכו' וגם בסוף הטומאה (2) כשבוקעת ועולה היא מגיעה לשמים וכו' והשמים שבין כנגד תחילת הטומאה (1) לשכנגד סופה (2) הרי השטח שלהם גדול הרבה יותר משטח הטומאה למטה בארץ ועכ"ז כל השטח הנ"ל בשמים טמא כיוון שהשטח גודל כשעולה וממילא גם כשיורדים מפני הקרקע השטח נהיה קטן עד שנגמר



באמצע הכדור כשהטומאה בוקעת ויורדת למטה הרי למשל קילומטר מתחת לפני האדמה שבין תחילת הטומאה (1) לסופה (2) [והוא תחת כל הטומאה] הרי השטח קטן יותר מהטומאה המקורית והולך ונקטן עד הנקודה האמצעית של הכדור ששם השטח נגמר ואחר כך מתחיל שטח חדש ששייך לצידו השני של הכדור, ואם כן הטומאה לא ממשיכה לחדור כיוון שיותר עמוק

(1) לשון המשנה במסכת אהלות פרק ט משנה ז'.

(2) אות ב' ס"א.

(3) סוד"ה "בקושיית המ'קדש דוד".

כבר אינו השטח שלה לא קשיא מידי מה יעשו הכהנים שנמצאים בחצי כדור התחתון כיוון שהטומאה לא עוברת.



”והא דלא תני הכא לא הרי האש”

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

תנינן בריש מסכתין (בבא קמא ב, ב): ”ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה (=שור ומבעה) שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים”.

כלומר שיש הבדל בין הבבא הראשונה במשנה שעוסקת בשור ומבעה לבין הבבא השנייה במשנה שעוסקת בשור ומבעה לגבי אש, דלגבי שור ומבעה המשנה שיש חומרא בשור לגבי מבעה ויש גם חומרא במבעה לגבי שור, ולעומת זאת בשור ומבעה לגבי אש המשנה אומרת רק שיש חומרא בשור ומבעה שאין באש, אך המשנה אינה כותבת שיש חומרא באש לגבי שור ומבעה.

ועל כך כתבו התוספות בד”ה ”ולא זה וזה כו”’: ”והא דלא תני הכא ”לא הרי האש כהרי השור ומבעה” כדקתני לעיל ”לא הרי המבעה כהרי השור” משום שלא היה יכול למצוא חומרא מה שאין בשניהם, דאי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו, אין זה חומרא, מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור”.

היינו דקשיא ליה לתוספות מדוע המשנה לא כתבה שיש חומרא באש לגבי שור ומבעה כמו שכתבה לפני כן שישנה חומרא בשור על מבעה וחומרא במבעה על שור, דלכאורה היה אפשר לומר דחומרא באש על שור דכח אחר (רוח) מעורב בו מה שאין כן השור שהולך לדעתו.

ומתרצים התוספות דאין זה חומרא, כיוון שבגמרא להלן (י, א) כאשר הגמרא מדברת על חומר באש מבשור אינה מזכירה חומרא זאת ועל כן מוכרח לומר שאינה חומרא.

ולכאורה קשה דהרי בגמרא שם הגמרא מזכירה חומר אש מבשור, והיא "שהאש מועדת מתחילתה מה שאין כן בשור". ואם כן מדוע באמת המשנה לא הביאה חומר אש מבשור והרי היה אפשר לומר חומר אש זו שהאש מועדת מתחילתה והשור לא? וצריך לומר הביאור בזה, שהגמרא בדף י' שמדברת על "שור" כוונתה ל"קרן" שהיא אכן אינה מועדת מתחילתה, אולם במשנה אי אפשר לומר שזוהי החומר אש שבאש, על שור ומבעה, כיוון ש"שור" במשנה אין הכוונה לקרן כלל לפי שמואל, דלפי שמואל הכוונה בשור היא לשן או לרגל שהם מועדים מתחילתם, וכן לפי רב ה"שור" במשנה כולל גם שן ורגל, וכן "מבעה" הוא שן או רגל או אדם – שכולם מועדים מתחילתם (כמבואר כל זה בדפים ג, א – ד, א).



מטמא מדמע ומנסך

הני"ל

איתא במסכתין (בבא קמא ד, ב): "תני ר' חייא עשרים וארבע אבות נזיקין . . והמטמא והמדמע והמנסך. לימא קסבר ר' חייא היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק דאי שמיה היזק הא תנא ליה נזק".

ולכאורה קשה איך קא סלקא דעתך שר' חייא סובר שהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, והרי רש"י בדף ד' ע"ב בד"ה "מנסך" כתב: "מטמא ומדמע לא כתיבי בהדיא אפילו הכי הוו אבות שבכלל נזק הם".

והנה כל מה שכתב רש"י מתאים רק אם היזק שאינו ניכר שמיה היזק אבל אם לאו שמיה היזק אם כן זה בכלל לא נזק שכתוב בתורה, דהרי זה רק קנס שחכמים קנסו, ואם כן קשה מדוע הם נקראים אבות, והרי "אבות קרי להנך דכתיבי בקרא" (וכן הקשה ה'פני יהושוע' עיי"ש מה שתירץ בדוחק).

ונראה לתרץ על פי דברי הרא"ש, שכתב על מסקנת הגמרא שכל הכ"ד אבות נזיקין הם אבות לשלם 'ממיטב' ולומדים זאת מ'גזירה שווה' תחת נתינה ישלם כסף. והקשה דהרי מטמא מדמע ומנסך הם רק קנס דרבנן ותירץ דקנסוהו כעין דאורייתא לשלם

ממיטב.

ויש להוסיף ביאור בזה שבהיזק שאינו ניכר ישנו היזק ממש לניזק, רק שמדין תורה הוא לא חייב, כיוון שבמציאות העולם לא רואים את הנזק, ואם כן כשחכמים אמרו שחייב לשלם על היזק שאינו ניכר משמעות הדבר הוא שמתייחסים לזה כמו לנזק כיוון שסוף סוף הוא הזיק את חברו. (והיינו שמדרבנן גם זה נכלל באותו חיוב שהמזיק חייב לשלם).

ועל פי זה יש לומר שאף על פי שהחיוב הוא מדרבנן עדיין נכלל במה שכתוב בתורה נזק כיוון שבמקרה זה חכמים מרחיבים את דין התורה והיא לא תקנת חכמים בפני עצמה.



מידי דהוה אעבד ואמה

הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ד, א): "אמר רב יהודה תנא שור לקרנו ומבעה לשינו והכי קאמר . . ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק. [דאי כתב רחמנא שן לא אתי קרן מיניה - רש"י שהוא אמינא שקרן כיון שכוונתו להזיק הוא פטור]".

וביאר תוספות: "לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו" - "ופשיעה פשע שהיה לו לשמור שורו שבקל היה יכול לשומרו שאין דחוקה להזיק כיון שאין הנאה להזיקה אבל שן שיש הנאה להזיקה הוי כעין אונס שלא היה יכול לשומרה כל כך כיון שהשן דחוק לאכול להנאתו ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק ואין יצרה תקפה ובקל יכול לשומרה כראי הקרן דכוונתו להזיק ויצרה תקפה ואין יכול לשומרה כל כך יפה".

ומקשה הגמרא: "ולא קל וחומר הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב קרן שכוונתו להזיק לא כל שכן". ומתמצים: "איצטריך סלקא דעתך אמינא מידי דהוה אעבד ואמה עבד ואמה לאו אף על גב דכוונתן להזיק אפילו הכי פטירי הכא נמי לא שנא".

כלומר: דכעת מבינה הגמרא שהטעם שהאדון פטור על מה שהעבד והאמה הזיקו הוא משום שהזיקו בכוונה. וזה מקור לומר ש'כוונתו להזיק' הוא סיבה לפטור.

[ולהעיר שהגמרא כעת מבינה שכוונתו להזיק הוא הסיבה לפטור, ואם כן קשה בלשון הגמרא עבד ואמה אף על גב דכוונתן להזיק אפילו הכי פטירי, ומשמע שהפטור אינו משום שכוונתם להזיק אלא למרות שכוונתם להזיק. וצריך לומר שכוונת הגמרא שלמרות שבפשטות זה סיבה לחייב למרות זאת מצינו שזה גורם את הפטור. ועצ"ע].

אלא דקשה (כמו שהקשה תוספות) שבמשנה מפורש הטעם שפטור, וז"ל המשנה (ידיים פרק ד משנה ז): "אומרים צדוקין קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים שורי וחמורי שהזיקו חייבין ועבדי ואמתי שהזיקו פטורין מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם מצות הרי אני חייב בנזקן עבדי ואמתי שאני חייב בהן מצות אינו דין שאהא חייב בנזקן. אמרו להם לא אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם".

ואם כן איך הבינה הגמרא שפטור משום שכוונתם להזיק.

[ובזה יש ליישב את דברי רש"י שבתוספות ד"ה מידי דהוה אעבד ואמה כתב: ולא כפירוש רש"י שפירש משום דתנן בהחובל (לקמן דף פז, א) עבד ואשה פגיעתן כו' דאם כן הוה ליה למינקט עבד ואשה אלא מפרש ר"ת דנקט עבד ואמה משום דקאי אמתניתין דסוף מסכת ידיים וטעמא משום שמא יקניטנו רבו דבסמוך מפורש התם.

ונראה דמטעם זה נטה רש"י מדברי תוספות וכתב שהמקשן הקשה מהמשנה בהחובל ששם לא מפורש טעם זה ושפיר סבר המקשה שהטעם הוא משום שכוונתם להזיק. אבל לתוספות שקושיית המקשן הוא ממשנה זה גופא אינו מובן איך הבין פשט בהמשנה היפך המפורש במשנה זו גופא].

וז"ל התוספות בתירוץ: ויש לומר דשפיר הוה ידע המקשה טעמא דשמא יקניטנו רבו ואפילו הכי פריך כיון דעבד ואמה פטורין ואפילו באין כוונתן להזיק ואף על גב דלא שייך טעמא דשמא יקניטנו רבו דאנוס הוא דפעמים דנתכוונו ויאמרו לא נתכוונו לכך פטירי בכל ענין נמצא שכוונתן גורם הפטור.

ואינו מובן: דאף שבאין כוונתן להזיק לא שייך טעמא דשמא יקניטנו רבו אף על פי כן הוא פטור משום שחוששים שבאמת נתכוונו ורק שאומרים שלא נתכוונו, וכיון שבאמת נתכוונו שוב שייך הטעם שמא יקניטנו רבו. ואם כן מנא לן שכוונתן גורם הפטור.

וביאר הפני יהושע: היה נראה לו דוחק לומר שטעם הפטור הוא משום שמא

יקניטנו כיון דאף דאם העבד כיון באמת להזיק מחמת [כעס] רבו היה הרב חייב מצד הדין לשלם אלא מפני תיקון העולם פוטרים אותו, ואם כן בוודאי שאין זה טעם מספיק אלא היכא שיש מקום לומר שכיון להזיק.

אבל היכא שיש אומדנא דלא כיון להזיק לא שייך להפסיד הניזוק בידיים, כיון שהמזיק חייב מצד הדין. ואף אם נאמר דשמא העבד נתכוון באמת להזיק מכל שכן שהוא חייב אי לאו מפני שמא יקניטנו בפ"א והיאך יתכן להפסיד לניזוק בשביל כל הני ספיקי.

ודוחה הגמרא: אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חברו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום. וביאר תוספות: פירוש דאפילו באין כוונתו להזיק איכא טעמא רבה.

והנה לכאורה עדיין אינו מיושב דכיון שידע המקשה את המשנה ושם מפורש שטעם הפטור הוא משום שמא יקניטנו רבו אם כן איך סבר שטעם הפטור הוא משום שהזיקו בכוונה.

[ותוספות רק ביאר ההכרח לזה שלפעמים הוא פטור גם היכא שאין טעם זה אך אם כן קשה על המשנה שמפורש שפטור משום שמא יקניטם רבו. ויתירה מזו: אם כוונתו להזיק הוא סיבה לפטור אין צריך כלל לומר את הטעם דשמא יקניטם. ובפרט דבפשטות שמא יקניטם אינו טעם לפטור מעיקר הדין רק תקנת חכמים לפוטרו, מה שאין כן הטעם דהזיק בכוונה הוא טעם שמעיקר הדין פטור].

ובדוחק צריך לומר שבהוא אמינא הבינה הגמרא שכיון שדברי המשנה הוא רק מה שהחכמים (פרושים) ענו להצדוקים אם כן לא בהכרח שזה עיקר הטעם, רק שהם ענו להם טעם מרווח שאי אפשר להתווכח איתו, אבל באמת יש טעם אחר.

ב.

עד כאן ביאור הסוגיא לשיטת תוספות. ונראה שעל פי דברי הרמב"ם יש לבאר באופן אחר את השקלא וטריא בהסוגיא:

דז"ל הרמב"ם (הלכות גניבה פרק א הלכה ט): "העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אף על פי שהן ממנו מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשמרן שאם יכעיסנו רבו וילך וידליק גדישו באלף דינר וכיוצא בזה משאר נזקין, נשתחרר העבד חייב לשלם את הכפל".

וכתב 'אבן האזל' (נזקי ממון פרק א הלכה א אות טו): "והנה בהא דאמר בגמרא דף ד' מידי דהוי אעבד ואמה ומשני דשאני עבד ואמה שמא יקניטנו רבו, ומשמע

הפטור מדרבנן, אכן מדברי הרמב"ם בפרק א מהלכות גניבה הלכה ט משמע דהוא פטור מדאורייתא".

ונראה שהרמב"ם הבין באופן אחר את המשנה הנ"ל: "אמרו להם לא אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם".

דבפשטות נראה שמעיקר הדין הצדוקים צודקים ובאמת האדון היה צריך להיות חייב רק כיון שאם כן יכולים לחייב את רבם מאה מנה בכל יום תקנו חכמים לפטור את האדון (וכן כתב המאירי).

אך מהרמב"ם נראה שהעיקר זה תחילת דברי המשנה "לא אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת" כלומר שאין להשוות שור לעבד כיון שלעבד יש דעת. ואם כן הפרושים אינם מקבלים את טענת הצדוקים כלל ובאמת למרות שאדם חייב על נזקי שורו אינו חייב על נזקי עבדיו.

ומה שמסיים "שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם" אינו עיקר טעם הפטור אלא הוא רק להמחיש ולהוכיח את טעם הנ"ל שכיון שיש להם דעת **לא שנא** לחייב את האדון על מה שהם עושים.

ונראה לבאר בתוספת ביאור על פי מה שמצדד כ"ק אדמו"ר שהטעם שחייב כששורו מזיק הוא משום שזה ממונו ומבאר שזה בדוגמת שחצירו נקרא ידו. וכמו כן כשממונו מזיק הרי זה כאילו שהיא הזיק. [וכמו כן נוטה לשון הרמב"ם (בתחילת הלכות נזקי ממון) שכתב כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק]. וכיון שחייב משום שמעשה שורו מתייחס אליו וכאילו הוא עצמו עשה, ולפי זה שפיר יש לחלק בין עבד שהוא בר דעת לשור, דדווקא שור כיון שאין לו דעה אם כן אין לו מציאות עצמאית שבזה הוא נפרד מאדונו, מה שאין כן עבד כיון שיש לו דעת ועושה על פי רצונו ודעתו אם כן מה שהוא עושה אינו מתייחס להאדון לומר שכאילו שהוא עשה'.

ג.

ולפי זה נראה לומר ביאור חדש בהוא אמינא בגמרא שכוונתו להזיק זה סיבה לפטור ועל דרך מה שנתבאר לעיל: דשן שמזיק לפי טבעו שרוצה לאכול ויש הנאה להזיקו אם כן בזה נאמר שכיון שהשור הוא ממונו הוי כמו ידו וכאילו הוא הזיק. מה שאין כן בקרן

(1) והביאור בפנים הוא לא כמ"ש באבן האזל שם שהוא הבין שהעיקר זה מה שאינו יכול לשומרם, ובפנים נתבאר שהעיקר זה מ"ש במשנה וברמב"ם שיש להם דעת.

שכוונתו להזיק היינו שמזיק מצד שיש לו רצון להזיק ויצרה תקפה אם כן זה כבר ענין של השור ובוזה אינו מתייחס לבעליו. דזה לא מצד נטייתו הטבעית ומצד היותו שור כי אם מצד שהוא רצה בזה אם כן פרט זה לא שייך להאדון דהשור רצה להזיק ולא האדון. והנה תוספות ביאר שהפטור הוא מצד שהבעלים אינו יכול לשמור, אך לכאורה זה מיישב רק אם נאמר שהבעלים חייב מצד שלא שמר כראוי. אבל אם החיוב הוא מצד עצם הענין שממונו מזיק אינו מבאר. והנ"ל הוא ביאור לצד זה וכן"ל. [ועוד מעלה בפירוש זה דהרי לא ברור מה שכתבו התוספות: "כעין אונס שלא היה יכול לשומרה כל כך" דבפשטות גם בקרן יכל לשמור ומה כוונתו שהו כעין אונס].

על כל פנים לפי זה יש לומר שזה כוונת הגמרא 'מידי דהוה אעבד ואמה' שכאן מצינו את היסוד הנ"ל שכיון שיש להם דעת הם נעשים עצמאים ומעשיהם אינו מתייחס לאדונם ומכאן רצתה הגמרא לחלק בין קרן לשן כנ"ל.

ולפי פירוש זה מתורץ קושיית תוספות שאכן ידע שבמשנה כתוב שפטור משום שמא יקניטם רבו אלא שהוא סבר שעיקר הטעם הוא משום שהם בני דעת ומעשיהם אינו מתייחס להבעלים. ומזה נלמד גם לקרן. ולפי זה נרויח שסברת המקשן אינו סברא חדשה שלא כתובה בהמשנה אלא זה פשט בתוך דברי המשנה.

ד.

אלא דכיוון שכן צריך ביאור לאידך גיסא מה באמת כוונת הגמרא בהדחיה "אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום" דהרי ידענו טעם זה ואף על פי כן אנו משווים כיון שעיקר הפטור בעבד הוא משום שיש לו דעת ועל דרך זה השור הזיק משום שכוונתו להזיק וזה מרצונו ואם כן מה הדחיה.

והנראה: שכוונת הגמרא שרק בעבד יש טעמא רבה שיכול להדליק גדיש כדי להתנקם ברבו דאף שזה עצמו הוא רק הוכחה לעיקר הענין שיש לו דעת כנ"ל, אבל כוונת רב אשי בזה לומר שאינו דומה כוונתו להזיק שבבהמה לדעת של העבד. כמובן בפשטות ששור אין לו דעת וגם מה שכוונתו להזיק אין זה בבחירה ורצון ודעת ועל כרחך סוף סוף גם כשכוונתו להזיק הרי זה מתייחס להאדון. [ואם כן עיקר החילוק אינו בענין זה עצמו, אם כוונתו להקניט את רבו אלא שזה מבטא את החילוק ביניהם בענין הדעת שיש להם].

ולפי זה גם למסקנת הגמרא יש מקום להסלקא דעתך בגמרא שיסוד דבריו אכן מבוארים בהמשנה שם, והמחלוקת הוא רק האם אפשר להשוות את זה לכאן. מה שאין

כן לתוספות המחלוקת בין ר"א לסלקא דעתך הוא פשט בהמשנה בידיים, ולר"א אין יסוד כלל לסברת הסלקא דעתך.



גדר חיוב ממונו שהזיק

א' התמימים

ידועה החקירה שחקרו האחרונים בגדר חיוב תשלום נזק שהזיק ממונו האם הוא על עצם המעשה - שממונו הזיק (על דרך חצרו כידו) או שהיות ועל ידו בא נזק צריך לשלם (היות ולא שמר).

ולהעיר ממה שכתוב באגרת הקודש סימן כ"ה בביאור מאמר רז"ל כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה "כי אילו היה מאמין שמאת ד' הייתה לו זאת לא היה בכעס כלל ואף שאדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב דיני שמים על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום".

כלומר - לכאורה היה סיבה לאדם לכעוס על חברו שהוא בעל בחירה ולהשתמש בבחירתו החופשית בכדי להזיקו ואין זה מאת ה' חס ושלום?

ועל זה מבאר אדמו"ר הזקן שעל הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום (ואם לא היה מזיקו - היה ניזק באופן אחר על ידי אדם אחר).

ואלא שלפי זה נשאלת השאלה - אם על הניזק כבר נגזר מן השמים - מפני מה מתחייב המזיק לשלם לו?

ועל זה מבאר אדמו"ר הזקן ומתחייב דיני אדם . . על רוע בחירתו - כלומר כשם שעל הניזק נגזר שקולל או יוכה או יוזק ממונו כך נגזר על המזיק בעקבות בחירתו הרעה.

ולפי זה לכאורה אפשר לפשוט כהצד שגדר החיוב על עצם מעשה הנזק שלכן מתחייב המזיק על רוע בחירתו מה שאין כן לצד שגדר החיוב הוא שממונו הזיק, הוא רק תוצאה מהיזק ממונו ואינו שייך כל כך למזיק [ובפרט לשיטת השולחן ערוך שאין

חיוב לשמור ממונו].

ואף שאדמו"ר הזקן איירי בן אדם ולא בממונו שהזיק דוחק לחלק ולומר שכאשר ממונו הזיק אף שמאת ד' היה זאת לו בכל זאת יתחייב האדם על כך שממונו הזיק ולא מצד רוע בחירתו.
ועצ"ע.





שער החסידות



...ויתירה מזו, לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך, שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה - "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק" שחידש חידוש אמיתי בתורה.

ובפרט כנהוג לאחרונה - שמשדלים לפרסם את אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקו"ט אמיתית, המיוסדת על כללי התורה - פרסום בכתב, או באופן דדפוס, וכמדובר כמה פעמים... בזה בשנים הכי אחרונות".

(מר"ד ב, דר"ח חשון תשנ"ב)



אפקוהו למט"ט

הת' שלום דובער שי' בראך
תלמיד בישיבה

בד"ה "לולב וערבה" תרנ"ט מבואר החילוק בין עולם האצילות "שהוא בחינת התפשטות הארה מאין סוף המאציל בתכלית היחוד כו' אך עולמות בריאה יצירה עשייה הם נבראים בבחינת יש וגבול ממש שאינם בחינת מהות אלוקות כו' הגם שאין לך דבר שחוץ ממנו מכל מקום הם נראים למציאות יש ודבר נפרד עד שיוכל להיות בהם חטא ועוון שאז הם בבחינת פירוד ממש כו' ושייך זה גם במלאכים העליונים וכמו אפקוהו למט"ט כו" עכ"ל.

כלומר - היות ועולמות בריאה יצירה עשייה אינם בבחינת דבקות באלוקות כמו עולם האצילות - שייך בהם חטא ועוון כסיפור חז"ל במסכת חגיגה (ט"ו ע"א) אפקוהו למט"ט' - שהוציאו את מט"ט והלקוהו על כך שישב כו'.

והנה בד"ה "ויאמר ד' כו' לך לך" אעת"ר מבואר החילוק בין מחשבה לדיבור² ומבאר שעולם הבריאה הוא בחינת מחשבה ועולם היצירה הוא בחינת הדיבור וכתב שם: "דבעולם הבריאה שהוא בחינת היש הראשון שנברא מהעין האלוקי שם גילוי האין . . ומשום זה אינו בבחינת מציאות ניכרת עדיין בבחינת יש . . אבל ביצירה הוא בחינת התגלות היש ונקרא עלמא דאיתגליא דהיינו בבחינת מציאות נראה ונגלה . . ונבראים דיצירה יש בהם בחי' פירוד עד שיכול להיות בהם חטא ועוון וכמו אפקוהו ממט"ט כו' הגם שהוא מבחינת פנים דיצירה . . והיינו לפי שהתהוותן מבחינת הדיבור שאינו בבחינת יחוד כל כך".

דהיינו - היות והמחשבה היא לבוש המיוחד עם הנפש אינה מציאות יש כל כך וכן בעולם הבריאה שמאיר שם גילוי אלוקות ואינו ניכר כל כך מציאותו מה שאין כן הדיבור שהוא נפרד וכן בעולם היצירה שבו מתגלה היש ולכן דווקא בעולם היצירה שייך חטא ועוון וכמאמר אפקוהו למט"ט.

ולכאורה הדברים סותרים למבואר בד"ה "לולב וערבה" תרנ"ט המובא לעיל שכללות עולמות בריאה יצירה עשייה הם נפרדים ולכן שייך בהם חטא והביא לזה

(1) להעיר מדברי המהרש"א שהי' זה להוציא מדעת אחר (ולא עונש ממש).

(2) הובא במאמר "באתי לגני" תשח"י - המיוסד על פרק ח' במאמר ד"ה הנ"ל השי"ת - הנלמד בהאי שתא.

דוגמא מכך שאפקוהו למט"ט, אף שמט"ט הוא בעולם היצירה – מפשטות לשונו משמע שגם בעולם הבריאה שייך זה.

וראה בד"ה "כבוד מלכותך יאמרו"³ תשי"ב: "בבריאה יצירה עשיה עולם הפירוד אפילו מלאכים אשר צבא השמים לך משתחוים אף על פי כן הם בבחינת יש ונפרד דבר חוץ בעל בחירה".

ומוסיף כ"ק אדמו"ר: "ולהעיר שעניין זה הוא דבר חידוש שהרי מפורש בתניא שהמלאכים אינם בעלי בחירה ולכן מביא ראיה על זה ממאמר רו"ל".

וראה בד"ה "מי כמוכה" תרכ"ט (בסופו): "ומה שאמרו רו"ל בבבא מציעא דף פ"ה על אליהו ומחיוהו שיתין פולסין דנורא, והיינו מפני כי שינה וגילה בעולם הזה מהרזין עילאין, יש לומר שהמלאכים אלו היו תחלה נשמות, שמט"ט הוא חנוך, ואם כן יש לומר שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שארי המלאכים הם בלתי בחירה ורק כגרזן ביד החוצב בו".

ולכאורה נראה שביאור זה (שדווקא מט"ט ואליהו הם בעלי בחירה) סותר למבואר שעולמות בריאה יצירה עשיה הם נפרדים (או על כל פנים מעולם היצירה) שהרי רק למלאכים אלו ניתנה בחירה חופשית ולא לשאר מלאכים.

אך באמת מובן שאין סתירה כלל – שהרי במאמרים אלו (תרנ"ט ואעת"ר) מבואר (לא שיש בחירה חופשית אלא) שהם נפרדים עד כדי כך ששייך בהם חטא ועוון והראיה ממט"ט - שהייתה לו בחירה חופשית ולכן נכשל. ומזה מוכח שעולמות יצירה עשיה (או גם עולם הבריאה) נפרדים. כלומר שכאשר ניתנה בחירה חופשית בעולמות אלו אפשר שישנו מהכוונה העליונה כיון שאין מאיר שם גילוי אלוקות כל כך.

וראה בשיחת ש"פ בראשית תשי"ד: "מה שמצינו ירידה גם אצל מלאכים כמאמר רו"ל אפקוהו למט"ט ועל דרך זה אתיוהו לאליהו כו' יש לתרץ:

במלאכים סתם – אומנם לא שייך עניין של ירידה, אבל כיון שאליהו ומט"ט היו לפני כן בני אדם (שהרי חנוך הוא מט"ט) שייך בהם עניין של ירידה.

אומנם תירוץ זה אינו מספיק שהרי ישנה גירסא בגמרא הוציאווה לגבריאל כו' וגבריאל לא היה אדם לפני זה.

ולכן יש תירוץ נוסף – ובהקדם שעל דרך זה מצינו בעניין המלאכים שנקראים בשם עומדים כמו שכתוב "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה" דלכאורה אינו מובן הרי מששת ימי בראשית אומרים המלאכים שירה בכל יום וידוע ששירה הוא עניין של

(3) והוא מאמר אדה"ז עם הוספות כ"ק אדמו"ר.

עשייה ואם כן למה נקראים בשם עומדים? והתירוץ על זה שהעלייה שעל ידי אמירת שירה היא עליה שבערך והיינו שכל העליות של המלאכים אינם אלא במדרגה שלהם ולכן נקראים בשם עומדים.

ועל דרך זה בנוגע לענייננו – שהכוונה במה שנתבאר שאצל מלאכים לא שייך עניין של ירידה היא שלא שייך אצלם ירידה בתכלית שהיא בעין ערוך שכן הירידה דאפקוהו כו' אינה אלא ירידה שבערך שכן שירידה דאפקוהו כו' אינה אלא ירידה שבערך שאין זה אמיתית עניין הירידה אבל ירידה אמיתית שלא בערך כמו עניין המיתה אינה שייכת במלאכים". עכ"ל.

העולה מהנ"ל – שישנם ב' אופנים בחטא אצל המלאכים א' – שלאליהו ולמט"ט ישנה בחירה חופשית כיוון שבתחילה היו נשמות. ב' – שאצל כל המלאכים שייך עניין החטא אלא שאצלם זהו בדקות יותר וכן הירידה היא רק בערך ולא אמיתית עניין הירידה וביאור זה מתאים גם ל"אפקוהו לגבריאל".

וראה באג"ק⁴ על השאלה איך אפשר שהמלאכים יעשו היפך הרצון והלא אינם בעלי בחירה: "פשיטא שלא רצו לעשות היפך הרצון אלא שלא ידעו שזה היפך רצון הבורא וכל נברא אפילו מלאך ולמעלה הימנו אי אפשר שיהיה שלם בתכלית וכפירוש רש"י על הפסוק "אשר ברא אלוקים לעשות – לתקן" ולכן אפשר שיטעה".

והמורם מהנ"ל – שהחטא והעוון של המלאכים הוא שלא כיוונו לרצון העליון.

[אמנם ראה בספר המאמרים תרנ"א⁵ ביאור באופן אחר: "וכמו כן יובן למעלה דכאשר אור אין סוף הוא בבחינת התפשטות הרי כל בחינת גילוי אור אינו תופס מקום כלל וכמ"ש הן בקדושי כו' ושמים לא זכו בעיניו וכתוב הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה שמים הם המשכת וירידת השפע האלוקי בנבראים ומלאכים ועולמות היותר עליונים ולא זכו בעיניו כלל.

ולכן גם בעבודת המלאכים וצבא מעלה בכלל ישים תהלה דאף שעבודתם היא עבודה זכה ותמה כל אחד ואחד לפי מדריגתו ומצבו כו' אך כל זה הוא לגבי בחינת האור המצומצם ומאיר להם הרי עבודתם עבודה תמה, אמנם לגבי העצמות הרי זה אינו תופס מקום כלל כל עבודתם".

המורם מכל הנ"ל – החטא ועוון של המלאכים הוא מכך שעבודתם היא עבודה מוגבלת לפי מעמדם ומצבם ולגבי עצמות אור אין סוף גם העבודה היותר נעלת לחטא

(4) נדפס בהוספות ללקו"ש ח"ל עמ' 285.

(5) עמ' עה.

תחשב' (ולהעיר מאגרת הקודש סימן כ' שמלאכיו ישים תהלה קאי על מלאכים דאצילות - שגם הם בבחינת יש).].

ונראה לומר שזהו החילוק בין החטא והעוון של המלאכים דעולם היצירה לעולם הבריאה - דבעולם הבריאה החטא הוא בדקות יותר, וכדמוכח מהשיחה דש"פ בראשית תשי"ד לגבי גבריאל - והרי גבריאל הוא בעולם הבריאה כידוע.

מה שאין כן בנוגע למט"ט שהוא בעולם היצירה מבואר שיש בו בחירה חופשית ומזה מוכח שהחטא והירידה שלו הוא ביותר.

ולהעיר שבש"ס דידן הגירסא אפקוהו למיט"ט (ביו"ד) ועל פי המבואר בדא"ח⁷ הוא בעולם הבריאה מה שאין כן מט"ט (בלא יו"ד) ועפ"ז יומתק מה שמצינו לפעמים דמביאים ראייה לכך שבכללות עולמות בריאה יצירה עשיה (שכולל גם עולם הבריאה) שייך חטא ועוון.



(6) וראה גם בד"ה "החלצו" תרנ"ט פי"ג ואכ"מ.

(7) ראה שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פנ"ח.

התלבשות הנשמה בגוף

הת' השליח אברהם אבוש שי' לאופר
שליח בישיבה

ידוע מה שכתוב בתניא, ומובא בכמה מקומות בדא"ח בעניין ירידת הנשמה בגוף ונפש הבהמית היא בבחינת גלות ממש ויתירה מזה שהנשמה היא בשביה ובמאסר (הגוף והנפש הבהמית). ראה בד"ה דבר גו' קדושים תהיו תשכ"א¹ ומכתב כ"ק אדמו"ר י"ט כסליו תשי"ד².

והנה בכ"מ מבואר³: "הנפש האלוקית מלובש בהנפש הבהמית. והתלבשות זו אינה הלבשה בדרך הכרח וכמו באדם היושב תפוס בבית האסורים שאם כן לא היה נקרא לבוש כמו שאין השלשלאות וכבלים נקראים לבוש, אף על פי שלבשו הרגליים מאחר שהן נגד רצונו והוא אסור בהם בעל כרחו. אבל הלבוש יקרא מה שהוא לחפצו והנאתו כמו שעושה בתי שוקיים וכדומה לפי מידת אבריו כו'. ולבוש כזה הוא שמתאחד עם נפש האדם כו' . . וכמו כן הוא בהתלבשות הנפש אלוקית בנפש הבהמית" וממשיך לבאר באריכות השייכות של נפש האלוקית לנפש הבהמית שהם מתאימים זה לזה בתכונותיהם – בקרירות או בחמימות וכו'"

ולכאורה הכתובים סותרים זה לזה – דלפי המבואר במאמר דתרע"ח – אי אפשר לומר שהנשמה בבחינת גלות בהגוף ונפש הבהמית כיוון שאינו נגד רצונו⁴ – אלא מתאימים זה לזה. ואילו בתניא מבואר שהתלבשות הנשמה בגוף היא בבחינת גלות.

והנה בד"ה "ביום השמיני עצרת"⁵ עזר"ת (הא') וז"ל: "ידוע שיש ב' מיני התלבשות. הא' שהמלובש מושלושולט על המלובש וכל ההנהגה היא מהמלובש וזהו בסטרא דקדושה

(1) ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' רסג.

(2) ספר המאמרים מלוקט ח"א, נדפס ג"כ בלקו"ש ח"ה עמ' 434.

(3) ראה ד"ה "למען ידעו" תרע"ח.

(4) במאמר ד"ה "באתי לגני" תשי"ב "הנשמה שהיא מכירה את מעלת הגוף בזה (=שהתהוותו מעצמות שמציאותו מעצמות) ומשום זה היא רוצה להתחבר וכו' . . אבל תכלית העבודה היא . . בכדי להשלים רצון העליון.

וראה גם בד"ה "דבר גו' קדושים תהיו" תשכ"א ובמכתב דתשי"ד כי שכרה ואשרה הנצחיים שהיא זוכה להם על ידי מילוי שליחותה וכו'.

ונראה שבמאמר זה – אין כוונתו לבאר הטעם שאין זה בהכרח אלא אופן ההתלבשות שאינו בהכרח.

(5) ראה גם בד"ה "שיר המעלות" תרס"ד (בסופו) ועוד.

בבחי' אורות וכלים למעלה . . והב' הוא שהמלבוש מושל ושולט, וכמו האסור בשק הרי אין לו שליטה וממשלה ואינו יכול לצאת ממנו דכן הוא בעניין הגלגולים רצה לומר דנפש האדם המתגלגל בגוף הבהמה. הרי בגוף הבהמה אינו מתווסף דבר ואין להנפש שום שליטה על הבהמה, אדרבה הבהמה שולטת עליו ומוליכה אותו בכל המקומות העכורים ואין הנפש יכול לצאת כו' . .

והנה, בהתלבשות הנפש האלוקית בנפש הבהמית יש ב' אופנים דכאשר האלוקים עשה את האדם ישר הנה הנפש האלוקית הגם שהוא בהתלבשות בנפש הבהמית מכל מקום הרי הוא מושל ושולט על הנפש הבהמית ומנהיגו כרצונו כו' והעיקר הוא כן בצדיקים שליבם ברשותם. אך בכל עובד אלוקים עם היות שיש להם שייכות אל העניינים הגשמיים המוכרחים בהם מכל מקום ההנהגה הוא מהנפש האלוקית שהוא המנהיג בכל ענייני דרכיו והליכותיו וכו' . . " וממשיך לבאר שהעצה לזה הוא לימוד התורה עיי"ש.

ולפי זה מובן שמה שכתוב בתניא שהנשמה בבחינת גלות ומאסר – הוא דווקא בבניונים (ספר של בינונים) ודווקא בלי עבודה (ולהעיר מפרק י"ג: "ואדרבה נתחזק יותר במשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתיה ושאר ענייני עולם הזה").

ואילו מ"ש במאמר דת"רע"ח שאין זה כמו במאסר איירי דווקא בצדיקים שהנפש הבהמית בטלה להנפש האלוקית אצלם.

אך יותר נראה לומר שהחילוק הוא באופן אחר קצת ולפי זה גם בבניונים בלי עבודה (ולמטה מזה) שייך האופן הראשון – שהרי בשעת לימוד התורה וקיום המצוות כו'.

דהנה בד"ה "לכן אמור" ת"רע"ח מביא גם כן שני האופנים בהתלבשות (שהמלוּבש שולט על המלוּבש ושהמלוּבש שולט על המלוּבש) וכותב שם שהתלבשות נפש האלוקית בנפש הבהמית היא באופן הב' (המלוּבש שולט על המלוּבש) שהיא בבחינת גלות וממשיך: "וביותר עניין הגלות הוא כמו בגלגולים רצונו לומר שנפש האדם מתגלגל בגוף הבהמה הרי הוא נמשך בעל כרחו בכל העניינים העכורים של הבהמה כו' רק דשם הוא שאין מהנפש גילויים כלל, דעם היות שמתלבש ונמצא שם, אבל אינו מתגלה כלל שהרי בגוף הבהמה אינו מתווסף מזה כלום כו' ולכן אינו יכול הנפש עצמו לצאת מגלגול . . אך בהתלבשות הנפש האלוקית בנפש הבהמית הוא בהתלבשות בבחינת גילוי שמתגלים הכוחות דנפש האלוקית בנפש הבהמית ועל כן יש שליטה

וממשלה מהנפש האלוקית על הנפש הבהמית לבררו ולתקנו כו' אבל יכול להיות גם התגברות דנפש הבהמית כאשר נמשך אחרי עניינים החומריים שלא לשם שמים הרי הנפש האלוקית אינו רוצה בזה בשום אופן ונמשך רק בעל כרחו שהרי הנפש האלוקית הוא המחיה ובכל ענייני הנפש הבהמית נמשכים בזה הכוחות דנפש האלוקית והיא בגלות בתוכה כו' . . ומכל מקום בכח הנפש האלוקית לצאת מזה מפני שהוא בהתגלות בנפש הבהמית כו' אבל כל זמן שאינו יוצא והנפש הבהמית מתגבר עליו הרי הוא מעלים ומסתיר על הנפש הבהמית כו'".

ומזה מוכח שהנפש האלוקית נמצאת בגוף ונפש הבהמית בבחינת גלות אלא שאין זה גלות כמו בגלגול נפש האדם בגוף הבהמה כיוון ש: א) בגלגול אין בגוף הבהמה גילויים כלל ולא מתווסף דבר על ידי הנפש. מה שאין כן בנפש האלוקית שיש ממנה גילויים בנפש הבהמית וממילא; ב) ביכולת הנפש לצאת מהגלות בכוחות עצמה מה שאין כן בגלגול שאין ביכולת הנפש לצאת בכוחות עצמה. אלא שיש דמיון בין גלות הנפש האלוקית בנפש הבהמית לגלות נפש האדם בגלגול – והוא בצורה שנמשכת אחר החומריות והעכרוריות.

ולבאר יותר החילוק בין צער הנפש האלוקית בהתלבשותה בנפש הבהמית לבין צער הגלגול יובן בהקדם המבואר בכמה מקומות בעניין הגלגולים שאין מתווסף שום דבר בבהמה על ידי התלבשות נפש האדם בה, והצער של הנפש מזה הוא מכיוון "שמוכרח לבלי להתגלות" (כ"ה בספר המאמרים עטר"ת עמ' ש') אמנם בספר המאמרים תרע"ח (עמ' קצ"ט) "והא דאיתא שהוא צער אל הנפש (שהרי זה עונש גדול רחמנא ליצלן) זהו ממה שנמצא בגוף הבהמה היינו בגוף עכור ונמשך אחרי עכרוריות. דכל עכרוריות שהבהמה נמשכת גם הנפש".

ושם בשוה"ג הביא המו"ל מה שהקשו לפני כ"ק אדמו"ר מספר המאמרים עטר"ת על תרע"ח. וענה על זה כ"ק אדמו"ר: "יש לומר החילוק בין עצם הנפש להתפשטותה". ולכאורה כוונת דבריו הק' – ששני הביאורים בצער הנפש בגלגולם – תואמים לשני דרגות בנפש – עצם הנפש והתפשטותה. דבהתפשטות הנפש נוגע מה שמוכרחת בלתי להתגלות – מה שאין כן בעצם הנפש שאין זה נוגע וכל צערה הוא ממה שנמצאת בגוף עכור ונמשכת אחרי העכרוריות.

ועל פי המבואר בכמה מקומות החילוק בין התלבשות הנפש לגלגולה גם בתוך גוף בהמה (רחמנא ליצלן) שבהתלבשות הנפש בתוך גוף האדם – האברים בטלים להנפש והיא שולטת עליהם (אף על פי שפועלים בה הגשמה) מה שאין כן בגלגול – שהבהמה שולטת על הנפש.

ונראה לומר שעיקר צער הנפש האלוקית הוא – על דרך צער עצם הנפש – שמתלבשת בגוף עכור ונמשכת אחר עכרויות. מה שאין כן צער התפשטות הנפש – שמוכרח לבלתי להתגלות – לא שייך כל כך בנפש האלוקית, כיוון שאכן מתגלה ופועלת בגוף וכמבואר לעיל שהם בהתאם זה לזה. ובפרט באלו שהנהגתם על פי תורה ועיקר צער הנשמה הוא מכך שנמצאת בגוף שמתאוה תאוות גשמיות.

ולפי זה עולה – שהדמיון בין גלגול הנפש בגוף הבעלי חיים להתלבשות נפש האלוקית בנפש הבהמית אלא שאין זה בבחינת גלות ממש – כיוון שהנפש האלוקית מתלבשת בגלוי בנפש הבהמית וגם פועלת בה (בשונה מגלגול שבו הנפש מוכרחת לבלתי להתגלות) ומכך מסתעף שגם יכולה לצאת מגלותה בכח עצמה.

אמנם ראה בד"ה "לכן אמור" תשכ"א (המיוסד על המאמר דת"רע"ח הנ"ל), שצער הנפש הוא בשישים – א) שנחסרים ממנה כוחותיה. ב) שהכוחות דנפש האלוקית מתלבשים בדברים גשמיים ולפעמים גם בדברים האסורים.

ולכאורה שני העניינים מקבילים לשני העניינים שבגלגול – א) שהכוחות אינם מתבטאים בגוף הבהמה. ב) שנמשכת אחרי הבהמה. ולכאורה משמע מזה שגם בנפש האלוקית ישנו הצער על דרך הצער דהתפשטות נפש האדם.

אך יש לחלק – דשם מדבר בחסרון הכוחות – שנתגשמו מקודם התלבשותה בגוף – דהנשמה כמו שהיא למעלה כל כוחותיה באלוקות. בכח הראיה – רואה אלוקות במוחש. ובשמיעה, שומעת הכרוזים העליונים. ובידיעתה למטה אינה משגת אלוקות כמו שהשיגה למעלה. אלא רק על ידי הסברים ומשלים וכו'.

ומבאר במאמר שם שביכולת הנפש האלוקית לשחרר עצמה על ידי ההתבוננות בעניין ראה נתתי גו' את החיים ואת הטוב וגו' ועל ידי זה יוצאת מנפש הבהמית בב' העניינים, שיוצא מהעניינים הגשמיים והחומרניים ושמאיר לו גילוי אלוקות.



הצורך בתקיעת שופר בר"ה שחל בשבת

הת' ברוך שי' לביאני
תלמיד בישיבה

ידוע הביאור בדא"ח בנוגע לכך שאין תוקעין בשופר בר"ה שחל בשבת, דבגמ' הטעם הוא שמא יעבירונו ד"א ברה"ר. אך לכאורה אין זה טעם מספיק, כיוון שהחשש הוא רק להדיוטים וקלי הדעת ואיך דחו בשביל זה מ"ע דאורייתא.

ומבואר בזה, שבר"ה צריך לתקוע בשופר בכדי לעורר עי"ז תענוג למעלה בבריאת העולמות ובר"ה שחל בשבת, כיוון שכבר ישנו תענוג - מצד שבת - אי"צ לתקוע בשופר.

ובד"ה 'והי' ביום ההוא" תשכ"ח [הערה 13] מדייק שבלקו"ת שם (נז ריש ע"ב) שבשבת אינו נצרך לשופר ואילו באוה"ת "בשבת אי"צ כ"כ לתקיעת שופר".

[ולהעיר מהמשך המאמר (בלקוטי תורה הנ"ל) בחילוק שבין זמן בית ראשון ושני "כי תענוג העליון . . הנמשך ע"י השופר לא הי' נמשך כ"כ בזמן בית שני ומזה משמע ג"כ כמ"ש באוה"ת].

"ולהעיר דעפי"ז מובן זה שגם בר"ה שחל בשנה ישנה המצווה דתק"ש אלא שאינה בתוקף כ"כ כמו בר"ה שחל בימי השבוע ולפי שבשבת אין צורך כ"כ לתק"ש ולכן היא נדחית מפני החשש שמא יעבירונו ד"א ברה"ר".

ועד"ז בד"ה 'יו"ט של ר"ה" דערב ר"ה תשל"ג "כיוון שבשבת מצד עצמו ישנו התענוג לכן בר"ה שחל בשבת המצווה דתקיעת שופר אינה בתוקף כ"כ (עם כל השטורעם) כמו בר"ה שחל בימות השבוע".

והנה במאמר ד"ה 'להבין הטעם שאין תק"ש בשבת" תקס"ח (שיצא לאור לקראת ר"ה תשע"ז) מכתיק אדהאמ"צ' "אך הנה העניין הוא משום דבאמת מה שביטלו חכמים מצוות הללו (=תק"ש ולולב) בשבת סוד כמוס ונעלם אצלם מטעם אחר כמ"ש "סוד ה' ליריאו כו" אך הליבו והעלימו הדבר ע"ד הפשט מפני גזירה שמא יעבירונו כו'".

ומאחר ששורש בחי' שבת גבוה כ"כ אז אין בחי' המשכה שע"י המצוות כמו תק"ש ונטילת לולב מועילין בשבת כלום". עיי"ש.

ובהנחת הר"ר פנחס רייזעס (שם) "כשחל בשבת מבטלין שופר כי שרגא בטיהרא.

וכן הוא באור התורה דברים².

וראה בספר תורת שלום (המתורגם ללה"ק עמ' 109) "עד עתה מקובלנו כי הרה"ק רבי פנחס רייזעס הי' בין אלה שדייקו באופן מלא בדבריו של אדמו"ר הזקן וכתבן מפיו באופן מדוייק את מה שאמר".

וברשימת היומן "לפעמים הי' אדמו"ר הזקן קייקלען זיך בשעת דא"ח והי' ר' פנחס מרכין (שוכב על הארץ) לשמוע היוצא מפיו".



נבונים בימי משה

הנ"ל

בתניא פרק י"ח: "הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן".

ובקיצורים והערות לתניא (לה'צמח צדק) "צריך עיון דהא נבונים לא אשתכחו עיין ברש"י בחומש פרשת דברים (א, יג) שאל אריוס כו' ועיין בתורה אור ר"פ לך ובלקוטי תורה ר"פ ראה. ויש לומר שזהו על דרך אשת חיל עטרת בעלה מכל מקום האיש למעלה במדרגה".

כלומר לפי האמור שהחכמה היא מקור לבינה ולמעלה ממנה קשה ממאמר חז"ל בנוגע לדיינים שבקש משה – "נבונים אפילו בימי משה לא נמצאו" ולכן מתחילה נאמר "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגו'" ואילו אח"כ נאמר "ואקח . . חכמים" (ולא נאמר נבונים) ומזה מוכח שמעלת הבינה (נבונים) היא למעלה מחכמה (חכמים) ובכדי לבאר זאת מציין ה'צמח צדק' לתורה אור – דשם נתבאר מעלת החכמה על הבינה שדווקא בה היא התגלות עתיק כיוון שבכדי לרדת למדרגה נמוכה יותר יש צורך בכח עליון יותר ובלקוטי תורה – שבינה נתפסת בהשגה מה שאין כן חכמה וממשיך שזהו על דרך אשת חיל עטרת בעלה שאף על פי שיש מעלה במלכות על ז"א (מצד שרשה) אף על פי כן האיש (ז"א) למעלה מהאישה (מלכות).

וכן מצינו להדיא בכמה מקומות בדא"ח בפירוש מאמר רז"ל הנ"ל.

ראה לדוגמא בספר המאמרים תש"ט¹ (במאמר ששמע אדמו"ר נ"ע בחזיון הלילה מאדמו"ר הזקן): "כאשר ההשגה דבינה מבארת הנקודה דחכמה אז מתעמק יותר ויותר ויתרון ההשגה על ההשכלה נבונים בימי משה לא אשתכחו התגלות עתיק בבינה שרש הבינה בכח המשכיל הוא למעלה משרש החכמה דחכמה היא נקודה דבינה היא התרחבות וההתרחבות שבכח המשכיל הוא בחינת מרחב עצמי דאינו מרחב של התפשטות".

כלומר – היות ושרש הבינה הוא למעלה מהחכמה – יש בהמעלה על החכמה (שדווקא בא הוא התגלות עתיק מה שאין כן בחכמה²).

(1) עמ' 93.

(2) אף שפנימיות אבא דווקא פנימיות עתיק ראה 'שמח תשמח' תרנ"ז בתחילתו ובכ"מ. ואכ"מ.

ולכאורה עדיין טעון ביאור – דהנה בכ"מ³ מבואר בעניין חכמה ובינה שאפשר להיות חכמה בלא בינה ובינה בלא חכמה דיש מי שהוא בעל המצאה להמציא המצאות וסברות חדשות ואינו בעל השגה להשיג ולהבין דבר ולברר וללבן כל דבר. ויש שהוא בעל השגה ואינו בעל השכלה כיוון שיש לכל אחד מהם מקור בפני עצמו בכח המשכיל ואם כן צריך להבין מפני מה חכמים נמצאו ונבונים לא נמצאו והלא כשם שיש מעלה בבינה (נבונים) על חכמה (חכמים) כמו כן להיפך יש מעלה בחכמים על נבונים?

(ובלשון העץ חיים (הרגיל בדא"ח) אור אין סוף מאיר בכתר ובחכמה בקירוב מקום ובבינה בריחוק מקום וראה בתניא פרק ל"ה בהג"ה).

ואדרבה – בפשטות חכמים הם למעלה במדרגה מנבונים וכמו שהחכמה היא למעלה מבינה והיא מקור לה בסדר ההשתלשלות (אלא שישנו יתרון מסוים לבינה על החכמה), ואם כן אכתי קשה כיצד יתכן שחכמים בימי משה נמצאו ואילו נבונים לא נמצאו (וכקושיית ה'צמח צדק').

והנה בלקו"ש חל"ד (דברים ב') מקשה שבנוגע למעשה המשכן מצינו שהיו בעלי חכמה ותבונה ואילו בנוגע למינוי דיינים נאמר נבונים לא מצאתי. ומבאר בזה (על פי המבואר בדא"ח) – "בהבנת דבר מתוך דבר ישנם שני אופנים כלליים:

א. כאשר הלומד דבר ונתון מסוים אין לימודו באופן שמבין רק מה ששמע מאחרים ותו לא מידי, כי אם שמתוך עניין זה הוא מבין מעצמו עוד פרטים נוספים שלא שמע בפירוש.

ב. מבין דבר מתוך דבר באופן של חידוש ממש והיינו שלא רק שהוא מרחיב הבנתו בהעניין ששמע בתוספת פרטים שעל יסוד דבר זה הוא בא להבנת דברים חדשים ממש".

(וזהו החילוק בין המשכן לדיינים, עיי"ש).

והנה⁵ בד"ה "וכל העם רואים" תרמ"ז (הנחות) מבאר עניין "הבן בחכמה וחכם בבינה". ו"על ידי שניהם בא לדרגה עליונה יותר שמבין דבר מתוך דבר והיינו שמתוך השכלה זו יבוא לידי השכלה חדשה לגמרי והוא הנקרא נבון שהוא למעלה במדרגה מן החכמה היינו מדרגה של המצאת החכמה מה שבכוחו להמציא המצאות חדשות מאין ליש וזהו דווקא כאשר יש לו ב' עניינים הנ"ל" (הבן בחכמה וחכם בבינה).

(3) ראה ד"ה "ואברהם זקן" תרס"ו. וש"נ.

(4) עמ' 9 ואילך.

(5) וראה גם בהנסמן בלקו"ש (שם) הערה 19.

וממשיך שם "וזהו שאמרו רז"ל ואילו נבונים אפי' בימי משה לא אשתכח שמדריגת נבון למעלה הרבה ממדרגת החכמה. ועצם הבינה יכול להיות חכם וגם בעל השגה ומ"מ לא יהיה נבון שזה דווקא בא אחר שיש לו כל המדרגות דחכמה ובינה אז יכול להיות נבון".

המורם מכל הנ"ל - הפירוש נבונים שלא נמצאו בימי משה אינו כמבואר בכ"מ שאפשר שיהיה אדם בעל הבנה ולא בעל המצאה. אלא נבון היינו דרגא שלמעלה מחכמה ובינה ופשוט שלא חסר אצלו את מעלת החכמים ובכלל מאתים מנה.

והדברים עולים בקנה אחד עם המובא לעיל מלקו"ש - שהנבונים שלא נמצאו בימי משה הוא המדרגה הב' - שבא להבנת דברים חדשים ממש.

ולפי זה לא קשה מאמר רז"ל נבונים לא אשתכחו ממה שהחכמה היא למעלה מהבינה - כיוון שהפירוש נבונים - אינו בעל הבנה בלבד אלא מדריגה שלמעלה גם מחכמה (חכמים) ובכלל מאתים מנה.



דיוק בלשון אדמו"ר האמצעי

א' התמימים

ברשימות היומן (עמ' שסג) "אדמו"ר האמצעי לא היה רוצה אז מזאל היטן ווערטער (=שישמרו על לשונו) וכן אצל הצמח צדק ואדמו"ר מהר"ש ואילו אדמו"ר הזקן היה מקפיד שידייקו בתיבות גם כן.

וראה שם (עמ' שנד): "גם זה לא ברוב מאמרי תורה אור ולקוטי תורה העיקר תניא".

אמנם מצינו בכמה מקומות שמדייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלשון אדמו"ר האמצעי.

ראה ד"ה 'פדה בשלום' תשמ"ו (ספר המאמרים מלוקט ח"ה) הערה 17: "ואולי יש לומר דזהו שמדייק במאמר (=פדה בשלום לאדמו"ר האמצעי) בלא מלחמה כלל וכלל, הלשון בלא מלחמה כלל – מדגיש דזה שהאויב אינו לוחם כנגדו הוא לא מפני שהוא ירא ומפחד ללחום אלא שנצחו אותו. והלשון בלא מלחמה כלל וכלל מדגיש שהאויב נתבטל לגמרי ולא רק שנצחו אותו, שלכן אין שייך שתהיה מלחמה".

וראה גם כן בד"ה הנ"ל תשמ"א (ספר המאמרים מלוקט ח"ה): "ואולי יש לומר, דמזה שמביא בהמאמר הפסוק ואריה כבקר יאכל תבן, מובן, דבימות המשיח גופא, השלימות דפדה בשלום תהיה בתקופה השנייה דווקא. וכמבואר במקום אחר תיווך הדעות בפירוש וגר זאב עם כבש וגו' שבתקופה הראשונה דימות המשיח יהיה זה בדרך משל וחיידה והכוונה לאומות העולם ובתקופה השנייה יהיה זה כפשוטו (בנוגע לבעלי חיים)".

ושם בהערה 10: "שהרי ההכרעה היא (וגם בחסידות-) שפירוש כתובים אלה כפשוטם. אלא שבדוחק קצת יש לומר שבמאמר זה לא נחית לחילוקי דעות אלה. כ"א רק להכתוב בכלל".

וראה גם כן שם הערה 5: "וראה גם שערי תשובה שם וכהאי גוונא היה בימי שלמה. שהשלום שהיה בימי שלמה היה רק דוגמת השלום דלעתיד לבוא".

וראה גם בד"ה "מקנה רב" תרס"ו בעניין עבד פשוט שמדייק שם בלשון כ"ק אדמו"ר האמצעי בכל פרט ופרט באריכות גדולה.

דמבאר שם ש"חפץ בגדולת ועושר והצלחת האדון ובשלוותו להיות לו נחת רוח

ותענוג על כן משתדל בעמו בכל כח עוז ותעצומות. הן בשירות שמשרתו לצורך גופו ומזונו ולבושו ומשקהו כמו לערוך שולחן בכל מעדני טוב שעשה לו ולנקות לבושו ולייפותם (ומדייק) עניין המעדנים טובים – היינו עבודת הבירורים . . ועניין יופי הלבושים יש לומר שזהו עניין קיום המצוות שעל ידם נעשים לבושים יפים . . גם יש לומר שניקיון הלבושים הוא כעניין כיבוס ביין לבושו דלבושים דמעשה המצוות צריכים כיבוס . . והכיבוס הוא שמחה של מצווה . . ולתקן יופי והידור כלי יקר שלו יש לומר דהיינו כלים דמעשה המצוות גשמיים . . גם יש לומר שהם אותיות התפילה . . ולהשקותו מיין הטוב בכלי יקר – יין הטוב הוא פנימיות התורה”.

וראה המשך הנ”ל ד”ה ‘לולב וערבה’ שיש עבד שעובד במלאכות דקים ושכליים¹ . נוקב מרגליות ואבנים טובות . . ומבאר שם שתפילה היא חוט העובר בנקבי החרוזים והאבנים טובות “אמנם עניין נקיבת האבנים טובות הוא שצריך לעשות מקום חלל” . עיי”ש.

וראה ברשימה קצרה על דבר הספר ‘תורת חיים’ (נדפסה בסופו²): “דרכו של רבינו היה להדגיש מילים על ידי הוספת מרכאות. כשההדגשה מוסיפה בהבנת העניין כגון שלפעמים כותב כ”ח מה היינו שמדגיש תיבת כח ולפעמים כח מ”ה היינו שההדגשה היא על תיבת מה. אך נראה שהמעתיקים לא דייקו בזה וכן המדפיסים לא שמו לב לזה כלל. כך שחסר עניין עיקרי בהעתקת הדרושים”.

ולכאורה לפי זה צריך עיון מה שכתוב ברשימת היומן שלא היה רוצה שידייקו בלשונו.

והנה בספר השיחות תר”פ – תרפ”ז: “כ”ק אאזמו”ר אדמו”ר האמצעי הנה כשם שהיה מאריך בלשונו הקדוש במאמרי חסידות אשר באמת שהמעמיקים דעתם אחר העיון בטוב הנה גם הכפל לשון הוא מדוייק און אין בעלי העמקה איז כ”ק אאזמו”ר אדמו”ר האמצעי גיוען רייך” (=בעלי העמקה היה אדמו”ר האמצעי עשיר).

ואולי אפשר לחלק לפי זה בין דיבור לכתיבה. שבדיבור הקפיד שלא ידייקו וכן משמע קצת מהלשון ברשימות “ולא היה רוצה אז מזאל היטן ווערטער” שבפשטות קאי על החוזרים שחזרו על מאמרי אדמו”ר האמצעי מה שאין כן בכתב וכמובא לעיל ממה שדייק רבינו בלשון אדמו”ר האמצעי בספר שערי תשובה – שהוא מכתב יד

(1) ראה הערת כ”ק אדמו”ר בספר המאמרים תש”י (עמ’ 171).

(2) עמ’ 964.

(3) עמ’ 286.

קודשו, (וכמובא לעיל שדייק גם במרכאות).

אמנם ראה בשמועות וסיפורים⁴ "יום אחד בא אל אדמו"ר האמצעי אברך צעיר. הייתה זו הפעם הראשונה שבא אל הרבי ויאמר לו הרבי ללמוד את ספר התניא ואת ספר אמרי בינה עשה החסיד כמצוות רבו ולמד את שני הספרים במשך שנה. נתעוררו אצלו שאלות בספר אמרי בינה ובא שוב אל הרבי עם שאלותיו. אמר לו אדמו"ר האמצעי: את האמרי בינה לא כתבתי כפי שאבא כתב את התניא אבא כתב את התניא כשהוא מדייק אפילו ב - ו', אולם אני לא ערכתני כך את האמרי בינה והרבי המשיך ואמר, למד אותו פעם א', פעמיים, שלוש פעמים, ארבע וחמש פעמים, אזי תבין".

ומזה נראה שגם בספרים שבכתב הקפיד שלא ידייקו.

והנה בשיחת ש"פ נשא תשמ"ג (סט"ז) "דובר כמה פעמים שבמקום להתפלפל בדיוקי הלשונות בעניינים שנתבארו בהתוועדות. אם כך היה הלשון או כך היה הלשון כו' - מוטב לעיין במקורות שמהם הובאו הדברים שנתבארו בהתוועדות ובפרט שלאחרונה נהוג לציין את מקור הדברים כו'.

ובפשטות כאשר מתפלפלים בדיוקי לשונות כו' - הרי יתכן שלשון מסוים לא היה בתכלית הדיוק כו' פליטת הפה וכיוצא בזה. ולכן ביקשתי כמה וכמה פעמים שיעיינו במקורות המצויינים כו' ועל ידי זה יבינו את תוכן העניין לאשורו (ובדרך ממילא יחסכו את השקלא וטריא בדיוקי הלשונות כו').

כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר לי שאדמו"ר האמצעי לא רצה שיעמדו על דיוקי הלשונות בדבריו כו'.

בנוגע לאדמו"ר הזקן הרי ידוע עד כמה מדייקים בלשונו. ועד לתואר המובא בכמה מקומות בנוגע ללשונו של אדמו"ר הזקן "לשונו הזהב" וכיוצא בזה. ולעומת זאת בנוגע לאדמו"ר האמצעי לא היה דעתו נוחה מזה שידייקו בלשונו כו'.

והוקשה לי בזה ב' דברים: א) מכיוון שאדמו"ר האמצעי היה ממלא מקומו של אדמו"ר הזקן. וכידוע שממלא מקום עניינו שממלא את כל המקום של קודמו (בכל הפרטים) כיצד יתכן חילוק כזה בין אדמו"ר הזקן לאדמו"ר האמצעי. ב) לשם מה סיפר לי כ"ק מו"ח סיפור זה. מה נוגע עניין זה אלי.

והביאור בזה:

לשונו של אדמו"ר הזקן היא בקיצור נמרץ - לשון קצרה ולכן מדייקים בלשונו בתכלית הדיוק כו'. ולעומת זאת - לשונו של אדמו"ר האמצעי הוא בתכלית ההרחבה

(4) ח"ב בהוצאה החדשה עמ' 45.

– רחובות הנהר וכפי שרואים בפועל עניין המבואר במאמרי אדמו"ר הזקן בתיבות ספורות בלבד. מתבאר במאמרי אדמו"ר האמצעי בהרחבה וביאורים גדולה.
[וכפי שאמר אדמו"ר הצמח צדק בנוגע לדרושי אדמו"ר האמצעי שלפעמים אי אפשר להבחין היכן הם דבריו של אדמו"ר הזקן והיכן מתחיל הביאור של אדמו"ר האמצעי כו'.]

ועד כדי כך – שלאחרי אריכות הביאור בעניין מסוים, כותב אדמו"ר האמצעי שכל זה הוא באופן הא'. ונוסף לזה, ישנו ביאור באופן שני – דלא כנ"ל וכן הלאה. ומפני גודל האריכות וההרחבה – רחובות הנהר – אי אפשר לכוון בנוגע לדיוקי הלשונות בתכלית הדיוק וכו'.

והשייכות דסיפור זה אלי (שלכן סיפר לי זאת כ"ק מו"ח אדמו"ר) מובנת אף היא – שהרי גם אני צריך לבקש⁵ שלא יתפלפלו בדיוקי הלשונות כו' אלא להתרכז בעיון והבנת תוכן העניין. על פי המקורות המצויינים כו", עכ"ל.

ועל פי זה מובן בפשטות – שכאשר הלשון הוא בתכלית הקיצור – בנקל יותר לדייק בלשון מה שאין כן כאשר הלשון הוא בהרחבה גדולה קשה יותר לדייק בלשון בתכלית הדיוק וכמובא לעיל מספר השיחות "אשר באמת שהמעמיקים דעתם אחר העיון בטוב הנה גם כו".

לפום ריהטא נראה שאין זה עניין עיקרי ורק שלאחר העיון רואים שגם הלשון מדויקת וכפשוט שאין זה דומה לגודל הדיוק כאשר הלשון היא בתכלית הקיצור.

ועל דרך מה שכתוב בקונטרס 'עץ החיים' (פרק כ"ט): "ומי ששכלו טוב וחזק ודעתו רחבה יכול ללמוד בעומק יותר וכמו לדקדק בלשון המשנה. . אמנם בגמרא מסופק אני אם אופן הלימוד הרצוי בהם הוא לדקדק בהתיבות ואם כי ודאי הדברים מדוקדקים מאוד אמנם מאחר שכל עניינה הוא השקלא וטריא והפלפול להקשות ולתרץ וליישב הדברים לזאת עיקר העסק בה הוא העיון בהעניין. ובוודאי צריכים לדקדק גם כן בהלשון והתיבות אמנם לפי דעתי אין זה עיקר העסק בעיון הגמרא".

היינו שהגם שהלשון בגמרא⁶ היא גם כן בדקדוק גדול – אף על פי כן הלימוד הרצוי

(5) להעיר ממ"ש ברמ"ח אותיות (אות קכ"ט) שפעם אמר הצמח צדק' דעם אלטן רבינס חסידות קען מען אים ערציילן וויפערל אין שווערס' חסידות (=את דברי החסידות של אדמו"ר הזקן אפשר למנות כמו פנינים במאמרי אדמו"ר האמצעי).

(6) ראה גם כן חג השבועות תשכ"ג.

(7) ראה בהמשך תרע"ב ח"ג עמ' א'שעט, ושם: "אמנם בגמרא היא טעמי המשנה והשקלא וטריא בכל ענייני המשנה ובכל דיני התורה על פי הטעם והשכל בסברות עמוקות ובפלפול עצום להוציא דין

אינו בדקדוק הלשון כי אם בתוכן העניין מה שאין כן ש"מי ששכלו טוב" צריך לדקדק בלשון המשנה כיון שכאשר הלשון היא בתכלית הקיצור בנקל יותר לדייק בלשון מה שאין כן כאשר ישנה אריכות גדולה וכו'.

ועל דרך זה בנידון דידן – בלשון אדמו"ר הזקן שהיא בתכלית הקיצור בנקל הרבה יותר לדייק בלשונו מאשר בלשון אדמו"ר האמצעי אף על פי שגם היא בתכלית הדייק ולכן "אחר העיון בטוב הנה גם כפל הלשון הוא מדוייק" וכמובא לעיל מד"ה 'פדה בשלום' שמדייק בלשון אדמו"ר האמצעי שאין שייך מלחמה כלל וכלל.

ועל פי זה יומתק גם כן המובא לעיל מד"ה 'פדה בשלום' תשמ"א שמדייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מלשון אדמו"ר האמצעי – שמביא הפסוק "וגר זאב עם כבש" – שקאי על התקופה השניה בימות המשיח ואילו בהערה שם מסיים – "אלא שבדוחק יש לומר שבמאמר זה ולא נחית לחילוקי דעות אלה כי אם רק להכתיב בכלל".

דהיינו – כיון שלשון אדמו"ר האמצעי היא בהרחבה גדולה – קשה יותר לדייק בלשונו.

ועל פי זה מובן גם כן המובא לעייל מרשימת היומן – שמה שהיו מדייקים בלשון אדמו"ר הזקן – לא היה זה ברוב מאמרי תורה אור ולקוטי תורה אלא בעיקר בתניא דהיינו כיון שמאמרי אדמו"ר הזקן בתורה אור ולקוטי תורה הם בהרחבה לפי ערך – גם בהם קשה יותר לדייק (מה שאין כן בספר התניא).

ובזה מודגש גם מ"ש רבינו בשיחה דתשמ"ג – שהיות ואדמו"ר האמצעי ממלא מקום אדמו"ר הזקן לא שייך שהיה חילוק ביניהם – שהרי גם במאמרים אדמו"ר

אמיתי בטו"ט ואו"ה כו', והיא השגת האמת לא כמו המשנה שהיא ראיית האמת בעין השכל (והן בחי' מידות שבחכמה בבחינת מידות שבמלכות כו') כנ"ל, ולכן באה בדברים קצרים כפי אמיתת אור החכמה כו', ואיתא בכתבים (בכתב יד קודש אדמו"ר האמצעי נ"ע צוקללה"ה) בזה הלשון רבינו הקדוש היה יודע גילוי אלוקות דבר ה' ממש שבמידותיו יתברך שנמשכו מחכמה עילאה כו', לכן היה יודע לסדרם בדברים שבלשון זה דווקא יהיה נשמת פלוני כשמדבר ביראה גדולה מרכבה למידות דיצירה כו', כמו ואם יאמר מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים כו', ואם לא יאמר הסימן של כניסת הכהנים אלא יאמר משעת צאת הכוכבים וכדומה, לא יהיו דיבורים אלו מרכבה להשראת דבר ה' זו הארת מידותיו יתברך שבתורה שבעל פה כו' עכ"ל. והרי זה בדוגמא כמו בתורה שבכתב שצריך להיות באותיות אלו דווקא מפני שהן בחינת הכלים השייכים אל האור כו' והן בחינת אותיות דמ"ה דחכמה שהכלי היא לפי ערך האור כו' וכמו שנתבאר לעיל, וכמו כן הוא במשנה בדוגמא כזאת הגם שזהו תורה שבעל פה מכל מקום צריכה להיות בדיבורים אלו דווקא מפני שהן גילוי בחינת החכמה כו'. וידוע דמה שאיתא משעה שהכהנים נכנסין מרומז בזה דביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו כו', ובגמרא יש בזה שקלא וטריא ומכריחים כן מצד השכל והטעם כו', ובתנאים האיר אור האמת שהוא כן ולא היו צריכים כלל טעם לזה . . ."

הזקן הארוכים גם כן לא היו מדייקים בלשון ואם כן אין זה חילוק ביניהם והטעם שלא מדקדקים בלשון אדמו"ר האמצעי הוא מפני שמאמריו באריכות יותר וכאשר העניין מבואר בהרחבה קשה יותר לדייק.

ועל פי זה יובן גם כן המעשה עם חסיד אדמו"ר האמצעי המובא לעיל – היות והחסיד למד באותה שנה הן את ספר התניא והן אמרי בינה – ששונים בתכלית בסגנונם, דספר התניא הוא בתכלית הקיצור ואילו אמרי בינה הוא בתכלית האריכות ובהיותו חסיד של אדמו"ר האמצעי הוא ממלא מקומו של אדמו"ר הזקן בכל העניינים וממילא כיון שספר התניא הוא בתכלית הדיוק מובן שכן הוא גם כן בספר אמרי בינה ולכן נתקשה בהבנת העניינים שם, כנראה במוחש שכאשר העניינים באריכות קשה לפעמים להבין את תוכן העניין.

ולכן הלימוד צריך להיות באופן אחר מאופן הלימוד בספר התניא דצריך להתעכב על תוכן העניין ולא כל כך על התיבות.

וזהו מענה אדמו"ר האמצעי – שלא ערך את הספר אמרי בינה כמו שאדמו"ר הזקן ערך את ספר התניא, כלומר, מכיון שהספר כתוב באריכות קשה יותר לדייק בלשון ויש צורך יותר להתמקד בתוכן העניין ולא כל כך בתיבות ועל ידי שילמד פעם אחת, פעמיים, שלוש, ארבע וחמש – דבר שמועיל יותר בהבנת תוכן העניין – יבין.

אלא שעדיין צריך עיון האריכות הגדולה בדיוק הלשון במשל דעבד פשוט.

ואולי אפשר לומר שמשלים שאני – כלומר שבמשלים ישנו דקדוק גדול יותר (מלבד עצם המשל שגם בזה יש דקדוק גדול – וכדלקמן) בכל פרטיו.

ראה בספר השיחות תש"ד⁸ [תרגום חופשי]: "הוד כבוד קדושת אאמו"ר הרה"ק אמר לי פעם שבכלל צריך לשמור על דברי הרב בעניין המשלים שמביאים בחסידות ומשל שהרביים לא אמרו – אינו משל. אבל באמת אני רואה כל עניין בחסידות על ידי משל מצויר.

ואמרתי להוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק אם המניעה היא היות והמשל צריך לעבור דרך השתלשלות של הרביים – הרי זה ישנו כבר כעת (היינו מפני שכבר אמרו הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק) זה היה בשנת (ברשימה חסרה השנה) ומאז כבר מצינו במאמרי כ"ק אאמו"ר הרה"ק משלים מעניין הציור".

וראה בספר המאמרים תרמ"ז⁹ בשוה"ג "וכמו מלך גדול שמתגלה לעמו בעצם

(8) עמ' 28.

(9) עמ' קי"ז.

גדולתו ורוממותו כמו שהוא שזהו נקרא קרוב כו".
 וב"הערת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בצד הגיליון" כתב "מחקתי אחר כך משל
 זה מפני שלא מצאתיו בשום מקום על עניין זה".

ובספר המאמרים תרס"ח¹⁰ לכאורה אפשר לומר משל משמן על עניין עשר ספירות
 הגנוזות שהוא בחינת העלם שאינו במציאות עוד יותר מאבן החלמיש דמכל מקום יש
 בו כח החום כו' וכמו שנתבאר במקום אחר דהמשל דשם הוא יותר שלא במציאות
 מכמו כוחות ההילויים העצמיים שזהו כמשל החום. לכאורה היה אפשר לומר על זה
 משל מהשמן רק דמסתפינא לומר משל חדש".

וראה מכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד (נדפס בלקו"ש ח"כ¹¹) "במה שכתב אודות משלים
 בחסידות חב"ד מועטים הם ביותר וגם לא מהסוג של משל מגידים זאת אומרת בתיאור
 סיפור וכו' וכיוצא בזה: משל למלך בשר ודם וכו'. ובמקום אלה – הרי חסידות חב"ד
 מנצלת ומסתייע מעניין ד'מבשרי אחזה אלוקה – למצוא העניינים ברוחניות בהנפש
 והמהלך שלה. היתרון – המשל עצמו משתלשל מהנמשל – מהעניינים דלמעלה.

ועל פי זה מובן – שכאשר ישנה אריכות במשל – בוודאי מכוונים כל הפרטים –
 ולא כסוג המשלים המתארים סיפור – שאז אין נוגע כל כך הפרטים.

ולהעיר גם מהמשל הידוע דהמלך בשדה – שדייק כ"ק אדמו"ר בפרטי המשל
 אף שמה שהיו מדייקים בלשון כ"ק אדמו"ר הזקן "לא היה זה ברוב מאמרי תורה אור
 ולקוטי תורה".



10) עמ' קי"ג.

11) עמ' 583.





שער תורת רבינו



“וישר הילם ותבוא אליהם ברכת פון די אלא וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכן זיך בדברי רבותינו נשיאנו”

(משיחת ויחי תשמ"א)



“השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . .
. . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד
המאמר חסידות שלי, קורא את השיחות . .”

(היום יום' כ"ד סיון)

דין "בדד" בגחזי ובניו

הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ב (תזריע מצורע¹) מבאר כ"ק אדמו"ר שישנם ב' דינים בשליחת המצורע מחוץ למחנה:

א' – "ולא יטמאו את מחניהם"² היינו שזהו דין בטומאתו (שלכן נשלח מן המחנות).
ב' – "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"³ היינו שזה דין בטהרתו (שהמצורע צריך להיות בדד) ואין זה לצורך הרחקתו מהמחנות.

וכ"ק אדמו"ר מביא ב' הבדלים להלכה היוצאים מהנ"ל; ההבדל השני הוא: דמצד הדין הראשון מספיק שהמצורע יהיה מחוץ לשלושת המחנות מובדל משאר טמאים (מצד "בדד ישב"), אך אין צורך שיהיה בדד משאר מצורעים; אבל מצד הדין השני אין זה מספיק אלא צריך גם להיות "בדד ישב" משאר מצורעים, שהרי זה דין בטהרתו, שהוא צריך להיות מבודד, בכדי שלא יתעסק בשיחת הרשעים וישוב בתשובה, דבר שאינו בטוח כאשר הוא נמצא בסביבת מצורעים אחרים; ולא רק מצד שלא יטמא. עיי"ש.

ועל העניין שצריך שהמצורע ישב בדד גם משאר מצורעים, מביא כ"ק אדמו"ר בסוף הערה 49: "וראה גם מלכים ב' ז, ג (הפסרת פרשתנו): "וארבעה אנשים היו מצורעים גו' ויאמרו איש אל רעהו גו' (אלא שזה גחזי ובניו שמחויבים לכבדו וכו'). עכ"ל.

כלומר לכאורה מצינו שמצורעים ישבו יחד בניגוד לדין "בדד ישב" (משאר מצורעים) אלא שאלה היו גחזי ובניו שמשום כיבוד אב הותר להם לשהות על ידו מסיבות שונות, היינו שכיבוד אב ואם דוחה את דין "בדד ישב".

ולכאורה מדוע שכיבוד אב ידחה דין "בדד ישב"?

והנה מובא בפירושי האחרונים⁴ שצרתם הייתה משום מחלה ולא טומאה. וכן

(1) אות ה', עמ' 73 ואילך.

(2) במדבר ה, ג.

(3) ויקרא יג, מו.

(4) 'אהבת יהונתן' (להרב יהונתן אייבשיץ) על הפסרת תזריע-מצורע' (עמ' 88).

מובא⁵ שנענשו בגלל שנשבעו לשווא, ולא משום לשון הרע. אם כן בגחזי ובניו אין זה שייך.

[ועל פי זה אפשר לתרץ את השאלה⁶ איך היו אומרים לבוא לעיר ולא היו מניחים אותם להיכנס בלי ספק מפני טומאתן?

ועל פי הנ"ל שפיר שהרי הם אינם בטומאת צרעת אלא רק מחלה וכדו'].⁷

ואם כן שפיר מדוע יכלו לדחות את דין "בדד ישב" משום כיבוד אב, משום שכל סיבת היותם מחוץ למחנה אינו מצד טומאה, ולכאורה אינו שייך כאן דין "בדד ישב". ולכן אין סיבה שלא יקיימו מצוות כיבוד אב.

אך לכאורה אין זה מתרץ:

א - דהרי רש"י כותב שם בהמשך ל"וארבעה אנשים היו מצורעים" - שסיבת היותם מחוץ למחנה היא משום "בדד ישב מחוץ למחנה", היינו שרש"י למד שסיבת היותם מחוץ למחנה הוא משום "בדד ישב" (שלכאורה זה משום טומאה)?

ב - מתירוץ כ"ק אדמו"ר משמע שבאמת היה אסור להם לשבת יחדיו וכל ההיתר הוא משום כיבוד אב (ואילו מהתירוצים הנ"ל משמע שהיה מותר להם כשלעצמם ולא כהיתר צדדי הדוחה את האיסור)? (ואדרבה מכך משמע שסיבת הפטור היחידה שבה יכלו להיות יחדיו היא כיבוד אב ולא משהו אחר!).

והנה ב'צווארי שלל' (הפטרות טהרה) מביא דמן הדין מותר למצורעים לשבת יחדיו, אך מכל מקום לא ראוי שיישבו יחד וכאן חידשו לנו (על ידי ציון שמותיהם) שלמרות שלא ראוי לשבת יחד, יכלו לשבת יחד משום שצרעתם לעולם (מקללת אלישע).

ואולי אפשר לומר על פי זה דמן הדין מותר לשבת יחדיו אך מכל מקום אין זה מן הראוי שישבו יחדיו משום שצריך שיהיה 'בדד' מאנשים סביבו וכך יעשה תשובה ויתחרט (מה שלכאורה לא יקרה אם יהיו אנשים בסביבתו) לכן כיבוד אב - שזהו חיוב דאורייתא - דוחה את ה"בדד ישב" (שמן הדין מותר).

אך עדיין אינו מובן דהרי לפי זה מדוע כ"ק אדמו"ר לא תירץ שסיבת היותם יחד הייתה משום כיבוד אב ולא משום שצרעתם הייתה לעולם וגם עדיין אינו מחוור מהו גדר ה"בדד ישב" (שלכן כיבוד אב דחה).

ואולי אפשר לומר על פי המובא בספר 'עיונים בפרשנות המקרא' המסביר את

(5) ראה בספר 'חוט המשולש' לר' יעקב משה לעבאוויטש. עמ' רנה - רנו.

(6) ה'כסא נכון' להרב ר' משה דוד וואלי זצ"ל (מתלמידי הרמח"ל) מלכים ב', ז. (עמ' רכה).

(7) להרב יהודה קופרמן ע"ה, פרק 'המצורעים פתח השער' עמ' 204.

המצאות גחזי ובניו מחוץ למחנה על פי הסבר ה'משך חכמה' בדברי הרמב"ם שישנם שני דינים בדין המשולח מחוץ למחנה:

"בדד ישב" – דין מידה כנגד מידה דמשום שהוא גרם לפירוד בין איש לרעהו לכן גם הוא צריך להיפרד אל מחוץ למחנה היינו שזהו משום דרך ארץ ולא משום טומאה. ולכן אם נכנס לשאר ערים המוקפות חומה (הגם שאסור משום "בדד ישב") אינו לוקה משום שאין זה מצד טומאה אלא מצד מידה כנגד מידה (ולכן לא ראוי שישב ביחד עם אנשים) ואפשר לקבוע אותו כחובה ובכל מקום.

"לא יטמאו את מחניהם" – יסוד דין זה הוא בטומאה שזה איסור דאורייתא ונוהג לא רק במצורע אלא גם בשאר טמאים ונוהג רק בירושלים משום שהיא נתקדשה בקדושה מיוחדת (עיי"ש בארוכה).

ועל פי זה אפשר לומר בנידון דידן:

שהרי המעשה בארבעה מצורעים היה שלא בירושלים (שומרון) וסיבת יציאתם מחוץ למחנה הייתה משום מידה כנגד מידה ולא (רק) משום טומאה וכל החיוב ד"בדד ישב" הוא משום שחכמים עשוהו כחובה.

ומשום הכי דחה כיבוד אב את "בדד ישב" משום שכיבוד אב זהו דאורייתא וזה שתקנו דין "בדד ישב" שלא בירושלים זהו משום תקנת חכמים ודאורייתא דוחהו.



הערות לרשימת השגחה פרטית

הת' מענדל שי' לפידות
תלמיד בישיבה

ברשימת כ"ק אדמו"ר אודות השגחה פרטית – "מבואר בזה שיטות שונות בהשגחה פרטית מחכמי ישראל עד הבעל שם טוב ושיטת הבעל שם טוב".¹ ושם בס"ה דן: "אם העניין דההתהוות הוא בכל רגע, וכפירוש הבעל שם טוב ב'לעולם ד' דברך ניצב', מכריח בעניין דהשגחה פרטית בכל נברא, ואז על כרחך דצריך לומר דכל הנ"ל דסבירא להו דאין השגחה פרטית בדומם צומח חי, חולקים גם בעניין ההתהוות בכל רגע", עיי"ש.

ויש להעיר:

א. שם "והנה אף שאלו שתפסו עניין הצמצום כפשוטו לכאורה ברור שחלקו על הא דההתהוות היא בכל רגע וכח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל".

ראה בביאור כ"ק אדמו"ר – בלקו"ש חלק כ"ה² ונדפס גם כן בשיעורים בספר התניא, דשם מקשר ב' נקודות עיקריות שבשער היחוד והאמונה – א) 'לעולם ד' דברך ניצב בשמים' – זאת אומרת שההתהוות בכל רגע. ב) שהצמצום אינו כפשוטו ומבאר שהא בהא תליא, עיי"ש. ושם בהערה 48, וז"ל: "ולפי זה אלו שסבירא ליה בצמצום כפשוטו, צריך לומר שחולקים גם על שיטת הבעל שם טוב (=ב'לעולם ד' דברך ניצב'). ודוחק קצת, שהרי שיטת הבעל שם טוב מיוסדת במדרש תהילים על הפסוק 'לעולם ד' דברך ניצב' גו', (הובא בלקוטי תורה ר"פ אחרי), ויותר נראה לומר שלדעתם ההתהוות בכל רגע היא מהשגחתו יתברך ולא מעצמותו".

כלומר הגם שבפשטות – החולקים על הא שהצמצום אינו כפשוטו חולקים גם על כך שההתהוות בכל רגע – אפשר (ויותר מסתבר) שלא חולקים על כך – וסבירא ליה שההתהוות אכן בכל רגע (אלא שההתהוות אינה באופן שהדבר ד' מתלבש אלא רק מקיף ובלשון הידוע כמלך "היושב בהיכלו ומביט באשפה").

ולפי זה העניין דצמצום כפשוטו אינו שולל השגחה פרטית.

1) נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"ח (עמ' 217 ואילך).

2) עמ' 200.

וראה גם כן שיחת אחרון של פסח תשמ"ה³: "מקובל לחשוב שהעניין דחידוש ההתהוות בכל רגע וכן העניין דהשגחה פרטית מתחדש ונתגלה על ידי הבעל שם טוב, אמנם לאמיתו של דבר – הרי בלשון הרמב"ם 'ממציא כל נמצא' מבוארים ב' העניינים – הן עניין ההתהוות בכל רגע והן העניין דהשגחה פרטית.

ופשוט שאין להקשות אם כן מה חידוש הבעל שם טוב מכיוון שהבעל שם טוב גילה ופירש עניין זה על דרך המבואר בנוגע לתורת הבעל שם טוב הנ"ל בפירוש הפסוק 'לעולם ד' דברך ניצב בשמים', שעניין זה מבואר במדרש תהילים על הפסוק, (כמובא בהערת ה'צמח צדק' בלקו"ת), אלא שפירש הבעל שם טוב – פאנאנדער געשפרייט עניין זה, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לקשר דעניין ההתהוות עם עניין ההשגחה שאפשר להפרידם וזהו החידוש שנעשה על ידי זה שפירש הבעל שם טוב – שההתהוות וההשגחה קשורים זה בזה".

ב. בהמשך מביא ד' ראיות שגם החולקים על הבעל שם טוב בעניין ההתהוות אפשר שסבירא ליה כמותו בעניין ההשגחה והראיה הב' "החידוש בדברך ניצב הוא שבכל רגע ההתהוות מחדש, אבל לכולי עלמא ברגע הראשון – וכמו בעת לידת וולד – הטלת נשמה – הוא על ידי דבר ד' ולשיטת הרמב"ם וכו' לידת וולד בהמה וכו' אינו בהשגחה פרטית כי אם במקרה".

ויש להעיר גם כן מהשיחה המובאת לעיל (אחרון של פסח תשמ"ה) שלשיטת הרמב"ם ההתהוות בכל רגע – ממציא כל נמצא – ואם כן לכאורה עדיפא ליה להביא ראיה משיטת הרמב"ם גופא – שסבירא להו שההתהוות בכל רגע ואף על פי כן סבירא ליה שאין השגחה פרטית על סוג הדומם צומח חי.

ואולי אפשר לומר שאין זה פירוש הפשוט בדברי הרמב"ם שההתהוות בכל רגע ובפרט על פי מ"ש בשיחה הנ"ל שלשון זה (ממציא כל נמצא) כולל גם את שיטת הבעל שם טוב בעניין ההשגחה ומבאר שאין זה סתירה למ"ש במורה נבוכים שההשגחה על הדומם צומח חי היא כללית לקיום המין כיוון שיש כמה דרגות בהשגחה (כמבואר בדרך חיים ובלקו"ש) אמנם במורה נבוכים (ח"א סוף פרק מט) ועל דרך זה בהפירוש ליסודי התורה פרק א הלכה ג מוכח שהרמב"ם אכן סבירא ליה שההתהוות בכל רגע – ולפי זה לכאורה הוה ליה להביא ראיה משיטת הרמב"ם גופא, וצע"ק.

עוד יש להעיר בנוגע לשיטת הרמב"ם על פי מה שכתוב בשער היחוד והאמונה פרק ז' שמוכיח מדברי הרמב"ם שבידיעת עצמו נמצאו כל הנמצאים – שאין הצמצום כפשוטו.



שער משיח וגאולה





"רואים שישינו קושי ("עס קומט אָן שווער") להחדיר ההכרה והרגשה
שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע
ש"הנה זה (המלך המשיח) בא"..."

והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח ואולה, כי, בכח התורה
(חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות את טבע האדם,
שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה
(כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי),

הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה נתעלה למעמד ומצב של גאולה,
ומתחיל לחיות בעניני הגאולה,
מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה משיח בא"

(משיחת ש"פ בלך תנש"א - מוגה)



זמן התגלות שורש נשמות ישראל

הרה"ג הרה"ח מנחם מענדל וילהלם שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ורב משרד התחבורה

במאמר ד"ה "הבאים ישרש יעקב" תשמ"ח¹ מביא כ"ק אדמו"ר את מאמר הצמח צדק שמבאר את פירוש התרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק, ש"הבאים" מדבר על הביאה לארץ שתהיה בגאולה העתידה כלומר הזמן שיבואו מהגלות ויכנסו לארץ ישראל לעתיד לבוא ואז יהיה "ישרש יעקב" כלומר יתגלה השורש של הנשמות של יעקב.

מכאן משמע שיתגלה שורש נשמתם של ישראל מיד בביאת משיח כשיבואו לארץ ישראל.

אמנם במאמר ד"ה "להבין עניין תחיית המתים" תשמ"ו² מבאר כ"ק אדמו"ר שעיקר החידוש והעילוי של תחיית המתים הוא שאז יתגלה השורש של ישראל כמו שהם מושרשים בעצמות [וראה בהמשך תרס"ו³ שזהו מה שאנחנו אומרים בתפילת שחרית של שבת "אין דומה לך מושיענו לתחיית המתים" שתתגלה שורש ומקור האמיתי של הנשמות כמו באמיתת העצמות]. וכן מבואר במאמר ד"ה "והיה עקב"תשכ"ז⁴

ראה באיגרת כ"ק אדמו"ר⁵ אודות פרטי תחיית המתים שמבאר שיהיו שני תקופות בגילוי האור אין סוף לעתיד לבוא בתקופה של ימות המשיח יתגלה אור הסובב כל עלמין ורק בתקופה השנייה של תחיית המתים תתגלה עצמות אור אין סוף.

אם כן צריך ביאור איך אומר במאמר הבאים ישרש יעקב שיתגלה שורש הנשמה מיד בביאת המשיח שיבואו לארץ ישראל, [כלשון "הבאים" משמע מיד כשיבואו לארץ ישראל יתגלה שורש הנשמות של יעקב שהם מבחינת עצמות אור אין סוף] ולא רק ארבעים שנה אחר כך שתתקיים תחיית המתים?

(1) שנאמר לפני שלושים שנה ויצא לאור בקונטרס כ"ד טבת תש"נ. (ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קכ"ה ואילך).

(2) ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' לג ואילך.

(3) עמ' תק"ז.

(4) ספר המאמרים מלוקט ח"ב (עמ' ס"ז ואילך).

(5) אגרות קודש חלק ב' עמ' ע'.

ולכאורה היה אפשר לבאר שאמנם גילוי עצמות אור אין סוף בכללות העולם יתגלה רק בזמן של תחיית המתים, אלא שכבר מיד בביאת המשיח תתגלה לישראל שורש נשמת שהם מבחינת עצמות אור אין סוף.

אך דוחק לומר כן שהרי במאמר להבין עניין תחיית המתים, שם לא משמע כלל שיתגלה עצמות אור אין סוף עד לזמן התחייה ובימות המשיח יהיה גילוי אור אין סוף הסובב כל עלמין ולא מחלק בין גילוי הנשמות לישראל לבין הגילוי בכללות העולם [גם לאומות העולם].

עוד היה אפשר לומר שהפסוק איירי רק בצדיקים שיקומו בתקופה הראשונה מיד בביאת המשיח; אך דוחק לפרש כן שהרי מפשטות לשון הכתוב "הבאים" – משמע שקאי על כל מי שיהיה בזמן הגאולה ולא רק הצדיקים שיקומו לתחיה בתקופה הראשונה.

ועוד היה אפשר לומר שהכוונה במאמר שם ב"הבאים" הוא – לא לאלו שחיים עכשיו ויבואו לארץ ישראל לעתיד לבוא אלא – לאלו שמתו בחוץ לארץ ובזמן תחיית המתים כשיבואו הגופים לארץ ישראל באמצעות מחילות שמתחת לארץ, אז יתגלה שורש נשמתם שמבחינת עצמות אור אין סוף.

אך גם זה דוחק – שהרי מלשון הפסוק שמביא בהמאמר "והביאך ה' אלוך אל הארץ" משמע דאיירי גם באלו שיהיו חיים אז.

ונראה לבאר בדרך אפשר שאין כוונת התרגום יונתן בן עוזיאל לומר שמיד כשיכנסו לארץ בימות המשיח תתגלה מעלת שורש נשמתם – אלא יתגלה רק בתחיית המתים, ועל פי המבואר בלקו"ש חכ"ז (בחוקותי א') שבאופן דאחישנה אפשר שיהיה שינוי במנהגו של עולם ותחיית המתים מיד (בתקופה הראשונה) ואם כן מיד בכניסה לארץ ישראל (ימות המשיח) תתגלה מעלת נשמתם.

ובשיחת ש"פ בלק תשל"ג מבאר כ"ק אדמו"ר שאפשר לפרש מה שכתוב בזהר שתחיית המתים זה אחרי מ' שנה שפירושו שבסוף מ' שנה יסתיים התהליך של תחיית

6) ראה לקו"ש ח"ב עמ' 518 ובכ"מ. ולהעיר מאגרת הקדש סימן י"ז: "שהרי כל נשמות הצדיקים והתנאים והנביאים שהם עתה בגן עדן העליון ברום המעלות יתלבשו בגופותיהם לעתיד ויקומו בזמן התחייה.

ובהערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא – "להעיר שמחלק לב' זמנים ובמילא מובן שזהו גם ב' עניינים לעתיד בתחיה וצ"ע". ועיין גם כן לקוטי שיחות חט"ו כ' מר-חשוון שמחלק הזמן דתחיית המתים לשניים.

המתים, אך יתחיל מיד (צדיקים, מתי ארץ ישראל, מתי חוצה לארץ וכו'). ולפי זה מובן דבאמת יתחיל גילוי הנ"ל מיד.

ולהעיר מב' הביאורים בחסידות (הובאו בלקו"ש חכ"א בשלח ב'⁸) אם הסעודה (של לויתן וכו') לצדיקים שהוא סעודה גשמית, ומה שאמרו רז"ל "עולם הבא (-) דקאי על עולם התחיה כפירוש הרמב"ן) אין בו אכילה ושתייה כו"ו הם באותו זמן בתחיית המתים ויאכלו מסיבה אחרת ולא לצורך קיום הגוף, או בב' זמנים.

וכמבואר בהמשך תרס"ו (מאמר ד"ה וישלח תרס"ו) שהם ב' סוגי הגילויים הנ"ל (אור הסובב כל עלמין ועצמות אור אין סוף). ע"ש.

והרי מוכח מכמה וכמה שיחות של כ"ק אדמו"ר שאנחנו נזכה תיכף ומיד לגאולה באופן של זכו שאז נגיע מיד לתקופה הב' ויהיו ניסים תיכף בביאת המשיח, כמו שמסיים כ"ק אדמו"ר בסוף השיחות ובפרט בהשיחות דהשנים האחרונות, שנלך תיכף ומיד עם ענני שמיא לארץ הקודש, ולירושלים עיר הקודש עם משיח צדקנו תיכף ומיד ממש. והרי בגמרא (סנהדרין צח, א) כתוב שרק במצב של זכו יהיה עם ענני שמיא. וד"ל.



ביטול הצומות והפיכתם לעתיד לבוא

הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
שליח בישיבה

בלקו"ש חט"ו – עשרה בטבת¹ מבאר כ"ק אדמו"ר שיש ג' אופנים (שלבנים) בביטול הצומות והפיכתן לעתיד לבוא: א) הצומות יתבטלו, כיוון שעל פי הלכה במצב ש"יש שלום" מתבטל החיוב לצום. ב) ממילא זה גורם לשמחה (מפני שנתבטל המצב של גזירת המלכות). ג) גם עצם עניין הצום נהפך לששון ולשמחה (כלשון הפסוק "והפכתי אבלם לששון").

ומבאר שהתענית הוא מדרכי התשובה וכמו כן בתשובה ישנם ג' עניינים אלו: א) על ידי תשובה מתבטלת מציאות העבירה "נעקר עווננו מתחילתו". ב) על ידי תשובה מאהבה הרי הוא מוסיף במעשים טובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו העוון – גורם הוספה בטוב. ג) על ידי תשובה מאהבה רבה "זדונות נעשו לו כזכויות", דהיינו שהעבירה (הרע) עצמו נהפך לטוב.

וזהו הפירוש במה שכתב הרמב"ם (סוף הלכות תעניות): "כל הצומות האלו עתידין ליבטל. ולא עוד אלא שעתידין להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה וכו'". בהתחלה (-) "עתידין ליבטל" הוא אומר ב' עניינים הראשונים הנ"ל, ומוסיף (-) "ולא עוד אלא" וכו' עניין הג' הנ"ל. ומוסיף לבאר שב' העניינים הראשונים יתקיימו מיד בביאת המשיח, והעניין הג' יתחדש רק בתקופה הב' של ימות המשיח.

ואולי יש להוסיף ביאור בזה על פי מה שכתוב בלקו"ש חכ"ז בחוקת² ההכרח לכך שיהי תקופה שניה בימות המשיח להרמב"ם ואז יתקיימו כל הניסים כפשוטם. כי כל הניסים שבימות המשיח יבואו על ידי שבני ישראל במצב של זכו (כמ"ש בגמרא), ולכן לא כתבם הרמב"ם בפירוש, דהרמב"ם פוסק רק מה שצריך להיות על פי הלכה ולהכי כתב רק מה שבוודאי יהיה (אפילו בלי מצב מיוחד דבני ישראל "זכו"), ולא מה שתלוי בעבודת ומצב בני ישראל.

אך בביאת המשיח שאז יוכלו בני ישראל לקיים תורה ומצוות בתכלית השלימות בלי הפרעות בוודאי יהיו בני ישראל על ידי זה במצב של זכו, ובמילא יקוימו (אז) כל הניסים דימות המשיח.

(1) עמ' 414 ואילך.

(2) עמ' 201.

על דרך זה אפשר לומר בענייננו: בתקופה ראשונה של ימות המשיח בוודאי יהיו כל בני ישראל לפחות באופן הא' או הב' דתשובה (שהרי "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין"³), לכן יהיה על כל פנים ביטול הצומות והשמחה שנגרם על ידי זה.

אך על ידי עבודה שבימות המשיח עצמו יתעלו כל בני ישראל למצב נעלה יותר, וממילא יהיו כולם במדרגה הג' דתשובה, לכן יהיה עניין הג' שבהפיכת הצומות כנ"ל. ועל פי מה שכתב כ"ק אדמו"ר בהערה למאמר 'קדושים תהיו' תשכ"א⁴ שעל ידי כל תשובה (לא רק מאהבה רבה) פועלים שזדונות נהפכו לזכויות (כי בכל תשובה יש המעלה של כובש יצרו – שלמעלה ממעלת הצדיקים, וכיוון שהזדונות הביאו לעבודה זו הרי הם נהפכים לזכויות כמבואר שם), מובן מה שבדורנו נזכה להפיכת הצומות באופן הכי נעלה תיכף ומיד בביאת משיח צדקנו⁵.



(3) רמב"ם הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה'. ובארוכה לקו"ש חי"א עמ' 2 ואילך.

(4) ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' רסג. ועיין לקו"ש ח"ט עמ' 128 ואילך.

(5) ראה לקו"ש חי"ח עמ' 313. ובארוכה שיחות שבת י"ז בתמוז תנש"א, ושבת תשעה באב תנש"א (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 683 ואילך. ועמ' 721 ואילך). ובכ"מ.

תשובה וגאולה בתורת רבינו¹

הני"ל

המקורות/הדעות שבזה/לשיטתייהו/ולא פליגי/צורך ומהות התשובה הנדרשת לפני הגאולה/מעלתה של תשובה זו/הרהור תשובה/קושיא על הנ"ל/בהקדם: ביאור בהמשך דברי הרמב"ם שם/ביאור הגמרא בקידושין/תירוץ הקושיא הנ"ל/עוד אופן בתשובה, והמסתעף מזה/עבודה שמצד עצם הנשמה/סיום

א.

המקורות

הנה בחמשה חומשי תורה מצינו בשני מקומות שהגאולה תגיע על ידי התשובה של בני ישראל:

א) בפרשת בחוקותי, בסוף פסוקי התוכחה (כו, מ ואילך): "והתוודו את עוונם ואת עוון אבותם וגו' והבאתי אותם בארץ אויביהם או אז ייכנע לבבם הערל ואז ירצו את עוונם, וזכרתי את בריתי יעקב וגו' ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם וגו' וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים להיות להם לאלוקים". וכדפירש רש"י שם דקאי על הגאולה. (ומה שכתוב באמצע בין 'והתוודו' – תשובה, ל'וזכרתי' – גאולה. "והבאתי אותם בארץ אויביהם" מבאר רש"י: "אני בעצמי אביאם. זו מידה טובה לישראל, שלא יאמרו הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיהם. אני איני מניחם, אלא מעמיד אני את נביאי והם מחזירין אותם תחת כנפי, שנאמר (יחזקאל כ, לב - לג): "והעולה על רוחכם היו לא תהיה וגו' חי אני וגו' אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם".)

ב) בפרשת ניצבים (ל, א - ו) "והיה כי יבוא עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' והשבות אל לבבך בכל הגויים אשר הדיחך ה' אלוקיך שמה, ושבת עד ה' אלוקיך ושמעת בקולו וגו' בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלוקיך את שבותך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה' אלוקיך אל הארץ וגו'". ועל דרך זה כתוב בכמה מקומות בנ"ך².

(1) עיקר תוכן ההערה הוא לבאר סוג התשובה שנדרשת לפני הגאולה ואופנה שקיים עכשיו בפועל ממש אצל כל אחד מבני ישראל.

כמובן שכל המובא כאן הוא רק כטיפה מן הים מעניין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.

(2) הובאו בגמרא סנהדרין צז, ב (בשיטת ר' אליעזר).

ב.

הדעות שבזה

בגמרא סנהדרין (צז, ב) איתא: "רב אמר כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבוא ואם לאו לא יבוא, רש"י), ושמואל אמר דיו לאבל שיעמוד באבלו (. . דיין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין, רש"י). כתנאי, ר' אליעזר אמר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין, אמר ליה ר' יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין (בתמיה), אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה . . .". ולפירוש רש"י (הנ"ל) נמצא שרב סבירא ליה כר' אליעזר ושמואל כר' יהושע – שאין הכרח שיהיה תשובה לפני הגאולה.

והגמרא שם מביאה עוד ברייתא עם מחלוקת זו ועם ראיות לכאן ולכאן. (ולכאורה צריך עיון מדוע לא הביא ר' יהושע ראיה מהפסוקים המפורשים הנ"ל, ובעזרת ה' נבאר בדרך אפשר לקמן).

ג.

לשיטתייהו

וכתב ה'צמח צדק³ בהסברת המחלוקת דאזלי לשיטתייהו בנוגע לזמן הגאולה. דבגמרא ראש השנה (יא, ב) פליגי ר' אליעזר ור' יהושע "ר' אליעזר אומר . . בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל . . בניסן נגאלו כדאיתא בתשרי עתידין ליגאל אתיא שופר שופר, כתיב הכא "תקעו בחודש שופר", וכתיב התם "תקע בשופר גדול". ר' יהושע אומר בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מנלן, אמר קרא "ליל שימורים", ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית".

ומבאר ה'צמח צדק' שתשרי קשור לעבודת האדם מלמטה למעלה, שהרי אז ראש השנה להנהגת הטבע וניסן הוא עניין של גילוי מלמעלה למטה, שאז היה הנהגה ניסית ונקרא חודש הגאולה על שם יציאת מצרים שהיה מצד "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם".

ונמצא שזהו נקודת מחלוקתם על הצורך בתשובה כהכנה לגאולה: דר' יהושע סבירא ליה שהגאולה תגיע באופן של גילוי מלמעלה (כמו יציאת מצרים) לכך אין צריך לתשובה.

(3) מאמר ד"ה 'החודש' תרכ"ו – אור התורה בא (עמ' רס ואילך). וראה בארוכה מאמרי "החודש" – ניסן תשכ"ו (ר"ח ניסן, יב' ניסן, וי"ג ניסן). לקו"ש ח"א פ' תזריע.

מה שאין כן ר' אליעזר סבירא ליה שהגאולה תגיע על ידי עבודת בני ישראל (עניין חודש תשרי), לכן צריך להיות לפני זה תשובה.

ד.

ולא פליגי

בשני המחלוקות הנ"ל לא הוכרע בגמרא כמאן הלכתא. ומצינו לכאורה סתירה בזה. דהנה בנוגע לזמן הגאולה מצינו שבמדרש⁴ הכריע וסתם כדעת ר' יהושע דבניסן עתידים ליגאל, ואם כן הכי הלכתא. דהכלל "אין למדים הלכה מן האגדות"⁵ נאמר רק אם באגדה או מדרש יש סתירה להפסק הלכה. אך בנידון דידן שאין פסק ברור בגמרא פסקינן על פי המדרש⁶. (וגם יש כלל ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע⁷).

אך בנוגע לאופן הגאולה פסק הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה') כדעת ר' אליעזר: "כל הנביאים כולם ציוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הם נגאלין. שנאמר: 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלוקיך. . . ושב ה' אלוקיך את שבותך וגו'⁸".

(4) שמות רבה פט"ו, יא.

(5) ירושלמי פאה פ"ב, ה"ד.

(6) ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אגדה. הובא בלקו"ש ח"ט – שבת נחמו (עמ' 68 הערה 14), ובכ"מ.

(7) כלל זה הובא בהקשר זה (מספר כללי הש"ס) במכתב כ"ק אדמו"ר מכ"ח אדר תש"ד (לקו"ש חל"ב עמ' 184. אגרות קודש ח"א עמ' רנב).

(8) על פסק הרמב"ם "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" ציין הכסף משנה המקור בפרק יום הכיפורים (פו, ב) "גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה" (וכן המגדל עז על הרמב"ם ציין גם כן לגמרא יומא שם), ולכאורה אינו מובן הרי פסק הרמב"ם ולשונו הוא משיטת ר' אליעזר בסנהדרין (כנ"ל), ומדוע לא ציינו לגמרא בסנהדרין שמפורש יותר כלשון הרמב"ם. (ואכן ב'עין משפט – נר מצווה' ציין להרמב"ם על הגמרא בסנהדרין ולא על הגמרא ביומא).

ואולי יש לומר הביאור: דקשה מדוע פסק הרמב"ם כדעת ר' אליעזר, הא כנ"ל (הערה הקודמת). יש כלל ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, לכן הביאו הגמרא ביומא דהובא מימרא דאזיל רק כשיטת ר' אליעזר, דאם כן נמצא ששייך כאן עוד כלל מכללי הש"ס והוא מה שכתוב בגמרא סנהדרין (ו, א) שכשיש מחלוקת ולא נתפרש כמאן הלכתא וסוגיין דעלמא (מהלך הדיון בגמרא במקום אחר) כחד מנייהו, הלכה כאותה דעה. לכן הביאו הגמרא ביומא שסתם סוגיית הגמרא (ולית מאן דפליג התם) הוא כשיטת ר' אליעזר, וממילא הכי הלכתא.

ועוד יש לומר שהרמב"ם למד הפירוש בשיטת שמואל ור' יהושע בסנהדרין על דרך ביאור המהרש"א (הובא לקמן בפנים) שלפי זה גם ר' יהושע ושמואל סבירא להו דבני ישראל יעשו תשובה לפני הגאולה

ולכאורה על פי הביאור הנ"ל בתוכן המחלוקת אודות זמן הגאולה אינו מובן איך פסקו כר' יהושע בנוגע לזמן הגאולה וכר' אליעזר בנוגע לאופן הגאולה הא סתרי אהדדי.

ומבאר כ"ק אדמו"ר⁹ דעל כרחק צריך לומר דגם ר' יהושע סבירא ליה שבני ישראל יעשו תשובה לפני הגאולה, אלא דסבירא ליה שזה שהגאולה מגיעה על ידי התשובה אינו מצד המצב של בני ישראל, רק על ידי כח ההתעוררות תשובה שיגיע מלמעלה לעורר את בני ישראל; אך מכל מקום לא יהיה בזה החיסרון שיש באתערותא דלעילא (שלאו דווקא פועל בפנימיות על האדם), אלא התעוררות תשובה הזו יפעל סוף סוף בבני ישראל בפנימיות (וכדיוק לשון הרמב"ם "סוף ישראל לעשות תשובה" – עשיה ועבודה דבני ישראל).

ובמקום אחר¹⁰ מוכיח כ"ק אדמו"ר דגם ר' אליעזר סבירא ליה שתשובה זו תהיה על ידי התעוררות מלמעלה, שהרי הפסוק שממנו לומד ר' אליעזר הא דבתשרי עתידין ליגאל הוא הפסוק "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'". והרי שופר עניינו לעורר בתשובה (כמו שכתב הרמב"ם הלכות תשובה פרק ג' הלכה ד': "אף על פי שתקיעת שופר גזירת הכתוב רמז יש בו לומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם . . וחזרו בתשובה"), ו"שופר גדול" היינו התעוררות תשובה מלמעלה שיעורר נקודת היהדות שבכל אחד מישראל וממילא יפעל גם על האובדים והנידחים שיבואו להשתחוות לה'.

נמצא שלכולי עלמא¹¹ יהיה לפני הגאולה התעוררות תשובה שיעורר כל בני ישראל, והתעוררות זו יומשך בפנימיות (עד שסוף סוף יפעל במעשה בפועל בשלימות).

אם כן צריך ביאור מאי איכא בין ר' אליעזר לר' יהושע הא לכולי עלמא יהיו ב' הדברים (התעוררות מלמעלה, שיפעל בבני ישראל בפנימיותם). ואולי יש לומר דלא פליגי בנוגע למעשה (איך יהיה בפועל ממש)¹².

(ובפרט שכתב הרמב"ם שזהו הבטחת התורה). ואם כן אין זה קשור לר' אליעזר ור' יהושע בסנהדרין, דכולי עלמא סבירא ליה כן.

9 מאמר ד"ה "החודש" תשל"ה (מלוקט ח"ד עמ' קצ"ה ואילך). שם אפשר ללמוד שזהו המסקנא להלכה בפועל, ולא דווקא שיטת ר' יהושע עצמו. אך באגרת דלקמן (הערה 11) מפורש כן גם לדעת ר' יהושע עצמו.

10 מאמר ד"ה "והיה ביום ההוא" תשכ"ח (ספר המאמרים מלוקט ח"ו עמ' ה' ואילך).

11 וראה עוד הוכחה לזה שגם לדעת ר' יהושע בני ישראל יעשו תשובה באגרות קודש ח"א עמ' קטז – קיז.

12 להעיר מהכלל הידוע שלא שייך מחלוקת במציאות, ומשמע בכמה מקומות דהיינו גם בנוגע

אלא דר' יהושע סבירא ליה שעיקר מעלתו וחידושו של הגאולה שיהיה המשכת אלוקות בעולם בפנימיות, ולכן מדגיש הגילוי שמלמעלה ושזה יומשך בפנימיות בעולם. ור' אליעזר סבירא ליה שעיקר מעלתו וחידושו של הגאולה הוא העלאת העולם למעלה, לכן מדגיש את התשובה שמגיע מצד האדם ומציאותו¹³.

וראה במהרש"א שפירש (על דרך הנ"ל) שגם ר' יהושע סבירא ליה שבני ישראל יעשו תשובה – על ידי פעולת הקדוש ברוך הוא כהמשך הגמרא בדעת ר' יהושע "אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להם מלך שגזרותיו קשין כהמן וישראל עושין תשובה".

ומפרש שגם שמואל כשאמר "דיו לאבל שיעמוד באבלו" לא התכוון שלא יעשו תשובה, אלא שהקדוש ברוך הוא יגרום לבני ישראל שיעשו תשובה בבוא זמן הגאולה, ולא יחכה לכך שהם יתעוררו לשוב מעצמם, (כפירוש הראשון ברש"י). ורק לפי זה מובן לשון הגמרא שרב ושמואל הם "כתנאי" כמו ר' אליעזר ור' יהושע.

(ועל פי זה יש לבאר בדרך אפשר מה שלא הביא ר' אליעזר הפסוקים שבפרשת ניצבים שהביא הרמב"ם כראיה שצריך להיות תשובה לפני הגאולה – משום דלא פליגי בהא וכולי עלמא סבירא ליה שצריך להיות תשובה לפני הגאולה, רק מחלוקתם הוא מה העיקר מלמעלה למטה או מלמטה למעלה).

ה.

צורך ומהות התשובה הנדרשת לפני הגאולה

כנ"ל הרמב"ם פוסק שצריך להיות תשובה לפני הגאולה, ומביא על זה ראיה מהפסוקים שבפרשת ניצבים. הסיבה שהרמב"ם לא הביא הפסוקים שבפרשת בחוקותי מובן על פי ביאור כ"ק אדמו"ר בפירוש רש"י על פסוקים אלו¹⁴: מכך שאחרי הפסוק "והתוודו את עוונם ואת עוון אבותם" ממשיך הכתוב "והבאתי אותם בארץ אויביהם וגו'" מובן ש'והתוודו' אינה תשובה מספקת בשביל להביא הגאולה – וכמו שכתב רש"י "יכפרו על עוונותיהם ביסורין" – ולכן צריך להיות גם "וזכרתי את בריתי יעקב וגו'" זכות אבות לפעול גאולה במצב כזה. מפני שוידוי זה עניינו רק שעל ידי היסורין הם מגיעים להכרה שלא היה שווה לעשות עבירות, אך עדיין לא נקבע אצלם התשובה

¹³ למציאות שעתידה להיות (ראה 'הדרן על הרמב"ם' תשמ"ז – ספר השיחות תשמ"ז ח"א עמ' 303 ואילך). ואכ"מ.

¹⁴ על דרך המבואר (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 657 ואילך) במחלוקת בית שמאי ובית הלל אם שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה (חגיגה יב, א). ע"ש.

¹⁵ לקו"ש חכ"ז בחוקותי (ב') עמ' 207 ואילך, וראה על דרך זה בלקו"ש ח"ל עמ' 200 הערה 18.

בפנימיות.

ובהמשך השיחה מביא כ"ק אדמו"ר את הרמב"ם הנ"ל ומבאר שחידושו של פסק ההלכה ברמב"ם (לגבי משמעות פירוש רש"י כאן) הוא שהתשובה שלפני הגאולה תפעל בפנימיות בבני ישראל, ולכן אין צריך לדבר נוסף (זכירת זכות אבות כבהפסוקים הנ"ל) בשביל הגאולה, אלא כמו שכתב הרמב"ם "ומיד הן נגאלין", וזה מודגש יותר בפסוקים דפרשת ניצבים.

בנוגע לכללות העניין שיהיה תשובה לפני הגאולה, מבואר בלקו"ש חי"א שיחת פרשת שמות¹⁵ דמה שכתב הרמב"ם "סוף ישראל לעשות תשובה" פירושו לא רק כללות עם ישראל, אלא כל אחד ואחד מבני ישראל, וזהו דלא כמו שהיה ביציאת מצרים שהיו רשעים שמתו בזמן מכת חושך ולא זכו ליגאל, מה שאין כן בגאולה העתידה "לא ידח ממנו נידח" שכל יהודי "בוודאי סופו לעשות תשובה"¹⁶ ובטעם ההבדל ביניהם מבואר שם שיציאת מצרים היה לפני מתן תורה, מה שאין כן בגאולה העתידה.

ובמתן תורה נפעל חידוש ביחס של הקדוש ברוך הוא לבני ישראל: לפני מתן תורה כתוב "בני בכורי ישראל", מה שאין כן במתן תורה נפעל העניין של "ובנו בחרת מכל עם ולשון".

והנה האהבה של אב ובן הוא עניין טבעי שלא שייך באופן אחר (על פי טבע), ולזאת אפשר להיות שהבן חס ושלום יתנגד לכך, ולא יתגלה אצלו אהבה זו, כי זהו דבר נוסף על מציאותו ויש כח לאדם לעשות גם מה שנגד טבעו. מה שאין כן כשמישהו בחר במשהו בבחירתו החופשית, פירוש הדבר שהיה אפשר להיות באופן אחר (ואין מעלה - לגביו, או בנוגע לעניין זה - בדבר שנבחר לגבי שאר הדברים, דאם לא כן אין זה בחירה חופשית מפני שנמשך לדבר מצד טבעו) ובכל זאת הוא החליט שרוצה דווקא בזה, הרי זה קשר יותר עמוק שקשור לעצם של הבוחר, ולכן פועל גם כן בעצם של הנבחר. לכן אי אפשר שבני ישראל ינגדו לקשר שלהם עם הקדוש ברוך הוא לאחרי מתן תורה, כי לא שייך שמישהו יתנגד לעצמו. וסוף סוף חייב להיות שזה יתגלה אצל האדם (ויפעל גם על כל הכוחות של האדם, כאשר ירגיש שזהו רצונו האמיתי).

נמצא מובן לפי זה שהתשובה הנדרשת להביא את הגאולה אינו תשובה על עבירות פרטיות, ושכל אחד יתחיל לקיים תורה ומצוות בתכלית השלימות. אלא שיתגלה אצל כל יהודי עצם נשמתו שקשור עם הקדוש ברוך הוא.

(15) עמ' 2 ואילך. ועל דרך זה באגרות קודש ח"א עמ' קמ"ו ואילך.

(16) כלשון אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה (פ"ד ה"ג).

(וסוף סוף¹⁷ זה יפעל שיקיים תורה ומצוות בשלימות אך אין צריך לחכות לזה בשביל הגאולה כדלקמן).

דוגמא לב' אופני תשובה הנ"ל: בלקו"ש חכ"ז אחרי (ב')¹⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר דבר תמוה ברמב"ם (הלכות תשובה פרק א' הלכות ב' וג') שבנוגע לשעיר המשתלח כתב הרמב"ם: "שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות הקלות והחמורות אם עשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין מכפר לו אלא על הקלות". וממשיך הרמב"ם: "בזמן הזה שאין לנו מזבח כפרה אין שם אלא התשובה. . ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים המאמינים בכפרתו". ואינו מחלק בין קלות לחמורות.

אלא הביאור בזה שיש חילוק עיקרי בין כפרת שעיר המשתלח וכפרת עצמו של יום הכיפורים: שעיר המשתלח פעל כפרה על העבירות, ולכן יש הבדל בסוגי העבירות וכדי שיתכפרו העבירות החמורות צריך להיות גם כן עשיית תשובה (דמצד חומר העבירות לא סגי להו בתשובה לחוד או שעיר המשתלח לחוד), מה שאין כן כפרת עצמו של יום הכיפורים אינו שמבטל החטאים עצמם, אלא רק כפרה כללית על האדם (שיקלו מעונשו וכדו') ובשביל זה אין צריך עשיית תשובה על עבירות, אלא שהאדם יהיה בגדר של "השבים", דהיינו ששב לה'. וממילא רוצה לעשות תשובה על העבירות הפרטיות שעבר. (והצורך בזה בשביל כפרה זו אף שהכפרה הוא מצד עצם היום של יום הכיפורים, הוא רק שצריך לגלות בעצמו שאין הוא מנגד להתקשרותו בה' – שקשר זה הוא שמתגלה ביום כיפור)¹⁹.

בסגנון אחר: כפרת שעיר המשתלח פועל ניקוי הפגמים שנפעלו על ידי העבירות, מה שאין כן "עצמו של יום הכיפורים" מגלה הקשר עצמי שבין בני ישראל לקדוש ברוך הוא ששם אין העבירות פוגמים או פועלים שינוי, וזה מעלה את האדם מעל לפגמים של העבירות. שהרי הוא קשור לעצמותו יתברך "בעל הרצון", שאינו מוגדר אפילו בהרצון דמצוות, ולכן סולח לאדם.

[בעניין זה יש להעיר ממה שנתבאר בלקו"ש ח"ז אחרי (א') בסופו²⁰ ביאור דברי ר' עקיבא במשנה (סוף יומא) "מה מקווה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל", דכמו שבנוגע למקווה אפילו אם האדם טמא טומאה חמורה (כטומאת

17) ראה בשיחה הערה 47 ההסברה בזה שעד אז שייך שלא יתגלה. וראה גם לקו"ש ח"ג עמ' 976 הערה 12.

18) עמ' 124 ואילך.

19) ועל דרך זה מבואר בלקו"ש ח"ד – יו"כ (עמ' 1149).

20) עמ' 181.

מת) מכל מקום המקווה מטהרו מטומאה קלה (שלוה מספיק טבילה במקווה), על דרך זה כשיהודי פונה להקדוש ברוך הוא בתנועה כללית דתשובה אבל קשה לו לשוב עכשיו בתשובה שלימה על כל העבירות שעשה מכל מקום הקדוש ברוך הוא מקבל אותו].

על כל פנים רואים שיש אופן של תשובה שהוא רק תנועה כללית של האדם – שמגלה התקשרות נשמתו בה', ואינו תשובה על עבירות פרטיות. ועל פי המבואר בשיחה הנ"ל בלקו"ש ח"א על דבר ההכרח לזה שבוודאי כל בני ישראל יעשו תשובה לפני הגאולה (וגם על פי מה שמדמה שם ענין תשובה זו לתשובה דיום כיפור) מובן שזוהו תוכנה של תשובה זו. וזה מספיק להביא את הגאולה כדלקמן.

והנה אף כי אין דברי כ"ק אדמו"ר צריכים חיזוק מכל מקום כמו שכתב כ"ק אדמו"ר בעצמו בכ"מ יש למצוא מקורות נוספים לדברי רבותינו נשיאנו גם מספרים אחרים בנגלה. – ראיתי בספר "ציפית לישועה" (ירושלים, תשנ"ב) בסופו הערת האדמו"ר ממעליץ שמביא שם מהספר "שומר אמונים" (להר"א ראטה) אודות מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע (הנ"ל) בסנהדרין אם צריכה להיות תשובה לפני הגאולה, ומפרש כהמהרש"א הנ"ל דגם ר' יהושע סבירא ליה שיהיה תשובה לפני הגאולה כהמשך דבריו "הקדוש ברוך הוא מעמיד עליהם מלך שגזירותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה". ושואל על כך אם כן במאי פליגי, ומבאר שלר' אליעזר צריך להיות תשובה שלימה לפני הגאולה, ולר' יהושע אין צריך תשובה שלימה אלא מספיק זעקה והתעוררות כללית, כמו שהיה בזמן גזירת המן (וזהו הפירוש בגמרא ש"גזרותיו קשות כהמן וכו").

ומבאר שם שזוהו הפירוש בפסק דין הרמב"ם: "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין", שהרמב"ם סתם דבריו ולא הסביר איזה אופן וסוג של תשובה יעשו בני ישראל כי פוסק כדעת ר' יהושע וגם תשובה שאינה שלימה מספיקה לכך.

נמצא שאפשר לומר דכן הוא גם הפירוש הפשוט ברמב"ם דלהלכה (פסק דין הרמב"ם) אין צריך תשובה שלימה לפני הגאולה. (ולהעיר שלפי זה לא קשה מידי מה ששאלנו בהערה למה פסק הרמב"ם כדעת ר' אליעזר שצריך להיות תשובה לפני הגאולה דלא כהכלל "ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע", שהרי על פי הנ"ל אדרבה פסק דין הרמב"ם הוא כדברי ר' יהושע שסובר שאין צריך תשובה שלימה לפני הגאולה, ולכן לא הגדיר הרמב"ם אופן תשובה זו).

אלא שעל פי דברי כ"ק אדמו"ר מיתווסף בזה נקודה נוספת שבכל זאת יפעל בפנימיות בבני ישראל בהמשך, וכדלקמן בארוכה.

ו.

מעלתה של תשובה זו

כנ"ל תשובה זו ענינה שיתגלה בכל אחד ואחד מבני ישראל התקשרותו העצמית להקדוש ברוך הוא.

אך לכאורה איך יתגלה אצל כולם ענין זה, הרי יש כאלו ששקועים כל כך בגלות עד שאינם יודעים כלל על יהדות וכו', או שיודעים ובכל זאת אינם רוצים הגאולה כי אינם מרגישים הצורך בזה.

מבואר בכמה מקומות²¹ שבשביל זה יהיה התעוררות תשובה מלמעלה ("קריאה של חיבה של הקדוש ברוך הוא לבני ישראל"²²) שיעורר גם האובדים והנדחים. והוא שעל ידי סיבות מלמעלה יתעורר אצל כל אחד נקודת היהדות דהיינו עצם הנשמה שלו. וכיון שכן אף שזהו התעוררות מלמעלה בכל זאת יפעל בפנימיות אצל כל אחד (שזהו המעלה של עבודת האדם בכח עצמו).

"ודלא כהתעוררות תשובה הבאה על ידי הכרוזים מלמעלה"²³; "הכרוזים שלמעלה" תוכנם כביאור הבעל שם טוב²⁴ במאמר המשנה (אבות פ"ו משנה ב') "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב וכו'", דלכאורה אינו מובן מי שומע כרוזים אלו, מבאר הבעל שם טוב שהנשמה שלמעלה שומעת, וזה פועל בנשמה המלובשת בגוף שיתעורר, ומזה נופלים לאדם הרהורי תשובה במחשבתו פתאום.

אך התעוררות כזו כיון שמגיע מלמעלה בלי עבודת האדם הנה אם לא יעשה משהו מיד לקשרו עם מעשה בפועל בקל יפסק ויתעלם ההתעוררות²⁵.

מה שאין כן התעוררות שמעצם הנשמה (לכאורה היינו לא משום דמזלייהו חזי – כדלעיל בפעולת הבת קול על פי ביאור הבעל שם טוב – אלא מפני שהוא עצמו אלוקות והוא הרי גם כן העצם של הנשמה המלובשת בגוף²⁶), בודאי פועלת התעוררות.

והתעוררות זו פועלת בפנימיות, שהרי ענינה ההרגשה שהמציאות האמיתית שלו (באיזה מעמד ומצב שהוא) הוא הנשמה שקשורה ומאוחדת בה'.

(21) ראה בארוכה בהתוועדויות תשרי תשכ"ח, ובפרט שיחת שבת בראשית. ובכ"מ.

(22) כמו שכתב אדמו"ר הרי"צ בספר המאמרים אידיש, עמ' 79.

(23) לשון כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה החודש תשל"ה דלעיל הערה 8.

(24) כתר שם טוב סימן קמו, וסימן רנה.

(25) כמבואר בלקוטי תורה ויקרא ב, ג.

(26) עיין מאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א (ספר המאמרים מלוקט ח"ו עמ' קלב).

ולכאורה נראה לומר שההבדל בין התעוררות (דהנשמה) מלמעלה או התעוררות של עצם הנשמה, מתבטא בכללות בשני פרטים: א - בהרגשת ההתעוררות: בנוגע להתעוררות מהכרוזים שלמעלה כתוב בהמשך תרס"ו²⁷: "שמתעוררים מחמת הבת קול שמכריז כו', שכל זה הוא בהעלם כו' (וכמו שבאמת בכמה בני אדם אינו נרגש כלל התעוררות מהכרוזים, או שנרגש להיפך בעניין גשמי, די ש לומר דבהכרח שכל אחד ירגיש את הכרוזים העליונים . . אלא שזהו רק הרגש המשכת הלב, ובמי שאינו מזוכך יכול להיות הרגש ההמשכה לעניין גשמי. אמנם גם במי שנרגש התעוררות הנ"ל . . כל זה הוא בהעלם, לפי שהוא בבחינת מקיף לבד כו'").

מה שאין כן בהתעוררות שמעצם הנשמה, לא שייך כל זה, וכשמתגלה הרי נרגש בגלוי אצל כל אחד ואחד מבני ישראל הקשר שלו עם הקדוש ברוך הוא (וכנ"ל שפועל גם אצל האובדים והנידחים שיבואו להשתחוות לה), ופועל על מציאותו²⁸ (להעיר מד"ה "לולב וערבה" תרס"ו).

ב - פעולת ההתעוררות על כחות האדם: בהתעוררות של הכרוזים וכדו' (אפילו אצל מי שמרגיש זאת) הרי זה בבחינת מקיף (כנ"ל) ולא דווקא שפועל עליו במעשה. ולכן אם אינו מקשר התעוררות זו מיד עם עניין של פועל, הרי יפסיק ההתעוררות ויתעלם לגמרי. וזהו מחמת חסרון ההתעוררות שאינו שייך למציאות האדם והעולם (להיותו למעלה מהם). מה שאין כן כשיש התעוררות של עצם הנשמה הרי זה פועל בפנימיות על האדם (ואפילו על הנפש הבהמית) שיעשה רצון ה'. ובמי שאינו יודע אודות תורה ומצות וכו' ("אובדים ונידחים") לכאורה הרי הוא פועל על כל פנים רצון להתקשר ליהדות ותורה ומצות אף שאינו יודע עדיין מה הם. ופועל בכל אחד לפי עניינו, ואינו נותן לאדם מנוחה עד שימצא קשר ליהדותו.

ומבואר בלקו"ש ח"ט תצא (א')²⁹ שגם כאשר עצם הנשמה מתחיל לפעול על האדם ולכן פועל רק בדבר קטן ("מצווה קלה"), יש בזה כל התוקף והמעלה כמו שיש בפעולה גדולה. וזה פועל בהמשך הזמן ש"מצווה גוררת מצווה" לקיום כל המצוות. ואפילו אם אין זה קשור מיד לפעולה מעשית, מכל מקום אין זה חסרון בהתעוררות

(27) מאמר ד"ה "וה' אמר המכסה" תרס"ז (עמ' שצט [בהוצאות החדשות עמ' תקכ"ו]).

(28) בכללות עניין פעולת עצם הנשמה באדם ביחס להתעוררות מלמעלה או על ידי התבוננות, יש להעיר ממאמרי "פדה בשלום" לאדמו"ר האמצעי (שערי תשובה - שער התפילה: נא, ד), תשמ"א (ספר המאמרים מלוקט ב' עמ' קפה), תשל"ח (ספר המאמרים מלוקט ג' עמ' כו), ד"ה "מחר חודש" תשי"א (תורת מנחם - ספר המאמרים תשי"א-תשי"ב עמ' סז).

שמצד עצם הנשמה. כמבואר בלקו"ש ח"ג - חנוכה - בסופו³⁰ שכאשר מיישהו מתעורר בכח המסירות נפש (המגיע מעצם הנשמה) אפשר להיות שחוץ מההתעוררות הזו (שנוגע לעניין מסוים - עצם יהדותו) לא פעל על כוחותיו הגלויים, ומצד הכוחות הגלויים נשאר גם אז "קל שבקלים", ובכל זאת אין זה חסרון בהתעוררות הזו, אלא חסרון בכוחות הגלויים שלו. עיי"ש.

ולכאורה כל הנ"ל הוא הפירוש בלקו"ש ח"ט דברים - שבת חזון³¹ שם נתבאר מעלת בית המקדש הג' על הב' שקדמוהו: בית ראשון - מלמעלה למטה (צדיקים), בית שני - מלמטה למעלה (בעלי תשובה), ובית שלישי - חיבור שניהם בכח ועל ידי גילוי העצמות. ובסוף השיחה מבאר שלזה צריך להיות חיבור שני קווים אלו דהמשכה והעלאה גם בתורה (ד' ספרים ראשונים - המשכה, וספר דברים - העלאה), ובהערה 55 כותב: "ובעיקר עניין התשובה (הבאה על ידי דברי תוכחות), וכפסק דין הרמב"ם הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה' (אבל עניין תשובה זו היא, כרמב"ם שם, להגאל על ידי זה ועניין הגאולה הוא - קו הג', בית המקדש הג')". דהיינו שתשובה זו כוללת ב' המעלות דמלמעלה למטה ומלמטה למעלה, ועניינו גילוי העצם (דהנשמה, ועל ידי זה - הגאולה, גילוי העצמות)³².

ובשיחת ש"פ ויחי תנש"א³³ מבאר כ"ק אדמו"ר - בארוכה - שאין צריך לחכות לשלימות התשובה (- קיום התורה ומצוות בפועל ממש בשלימות אצל כל בני ישראל) כדי שתגיע הגאולה. וכמרומו בנוסח התפילה של נפילת אפיים שמסיימים הפרק "פדה אלוקים את ישראל מכל צרותיו" ומיד מוסיפים פסוק מפרק אחר בתהילים "והוא יפדה את ישראל מכל עוונותיו", ומבואר במפרשים הפירוש בזה שקודם צריך להיות הגאולה (הפדיה מן הצרות), ורק אחר כך יהיה תשובה שלימה ("והוא יפדה את ישראל מכל עוונותיו" - שכולל גם פדיית הניצוצי קדושה שבעוונות דהיינו "זדונות" שעל ידי זה נהפכים הם לזכויות) על ידי קיום התורה ומצוות ותיקון כל הדברים שהוצרכו לתקן.

(30) עמ' 863. ומפורש יותר בלקו"ש ח"ט עמ' 128.

(31) עמ' 32.

(32) כן מבואר גם בשיחות ש"פ בלק, מטות מסעי, דברים, ואתחנן תנש"א (הוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסו בספר השיחות תנש"א) בנוגע לגאולה.

(33) ספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 237.

ז.

הרהור תשובה

בריבוי שיחות³⁴ מביא כ"ק אדמו"ר הגמרא בקידושין (מט, א): "המקדש את האישה על מנת שאני צדיק (גמור³⁵) אפילו רשע גמור מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בליבו", ומבאר שמכאן רואים שעל ידי הרהור תשובה אפשר לאדם להשתנות מן הקצה אלך הקצה, מרשע גמור לצדיק גמור.

אלא שבנוגע לבית דין שלמטה הרי בנידון דידן מקודשת רק מספק כי אי אפשר להם לדעת המחשבות של האדם. אבל בנוגע לבית דין של מעלה הרי הוא צדיק גמור בוודאי על ידי הרהור תשובה זו. ובמילא בנוגע לגאולה שנוגע רק ידיעת הקדוש ברוך הוא שעשו תשובה, הרי כלפי שמיא גליא אם היה לאדם הרהור תשובה וזה מספק להביא את הגאולה. וממילא אין צריך לקחת זמן לכך.

ובכמה מקומות מבאר כ"ק אדמו"ר³⁶ שבדורנו – ובפרט לאחרי כל העניינים שהיו בדור הקודם ש"ענינו ראו ולא זר" הצרות וייסורים דעקבתא דמשיחא – בוודאי היה אצל כל אחד ואחד מבני ישראל הרהור תשובה, ולא רק פעם אחת אלא כמה פעמים. ובמילא ברור שלפי כל העניינים צריכה הגאולה לבוא תיכף ומיד ממש.

וז"ל כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ ויקהל פקודי תשמ"ח³⁷: "לאחרי ריבוי שנים דעבודתם של השלוחים . . בכל קצווי תבל . . כדי לפעול הטהרה גם אצל אלו שהיו "מחוץ למחנה" – בוודאי שכבר נסתיימה העבודה, ובמילא באה הגאולה האמיתית והשלימה . . והמשך דברי הגמרא "ואין הדבר תלוי אלא בתשובה" . . על ידי הרהור תשובה נעשה צדיק גמור . . ומכיוון שאצל כל אחד מבני ישראל היו כמה וכמה הרהורי תשובה ובפרט על ידי פעולתם של השלוחים³⁸ כו' – הרי בוודאי ש"מיד הם נגאלין" תיכף ומיד ממש".

34) אחרון של פסח תשט"ז. ש"פ נציבים תשי"ב. ח"י אלול תשי"א. ובהנסמן בהערה 36.

35) גירסת האור זרוע' סי' קי"ב. וכ"ה בתניא פרק א'.

36) ט"ז בשבט תשל"ט (שיחות קודש תשל"ט ח"ב עמ' 146 (בהוצאת תשמ"ו)). ועל דרך זה בשיחות ו' תשרי תשמ"ב. י"א ניסן תשמ"ג, ש"פ בהר ובחוקותי תשמ"ג. ש"פ האזינו תשד"מ. ש"פ פנחס תשד"מ. י"ז תמוז תשמ"ז. ש"פ תצא תשמ"ח (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 630). ש"פ במדבר תש"נ. ש"פ יחי תנש"א. ועוד.

37) ספר השיחות תשמ"ח עמ' 328.

38) עניין זה נתבאר גם בשיחת יום ב' דראש השנה תשמ"ב (תורת מנחם – התוועדות תשמ"ב ח"א עמ' 8).

ועל פי מה שנתבאר לעיל מובן למה מספיק הרהור תשובה, מפני שזהו עצם ענין התשובה ששב למציאותו האמיתית שקשור להקדוש ברוך הוא, וזה נפעל על ידי מחשבה והרהור בלבד.

ח.

קושיא על הנ"ל

אך לכאורה מצינו דבר פלא באגרות קודש חל"א³⁹ שם הוסיף כ"ק אדמו"ר מספר שורות בכתב יד קודשו בשולי הגיליון של המכתב (שהוזכר במכתב הרמב"ם (הנ"ל) "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין") וז"ל: "להעיר שגם כאן כמו בהלכות מלכים (פרק י"א) קבע הרמב"ם ברור הסדר דהגאולה: תשובה (באופן וסוג האמור בכתובים שמביאים לראיה, לא הרהור תשובה דקידושין מ"ט, ב) בגלותן, ומיד (שבמילא מוכח שלפני ה"מיד" ה' סוף הגלות) נגאלין, לא לפני זה – זאת אומרת, שכל זמן שאין עשיית תשובה בגלוי (ככתובים הנ"ל) אין מלך מבית דוד הכופה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה ולוחם מלחמתה (כבהלכות מלכים שם) ומובן שאין סתירה לזה מאמירת נחם בתשעה באב במנחה מפני שאז נולד משיח הנקרא מנחם". הרי נתפרש הכא להדיא שאין מספיק "הרהור תשובה דקידושין מט, ב". אלא צריך להיות "עשיית תשובה בגלוי באופן וסוג האמור בכתובים שמביאים הרמב"ם לראיה".

וצריך ביאור איך מתאים זה עם המובא לעיל (מ"ש בריבוי מקומות) שמספיק הרהור תשובה להביא הגאולה שהרי על ידי זה נעשה צדיק גמור כמובן מהגמרא בקידושין.

ט.

בהקדם: ביאור בהמשך דברי הרמב"ם שם

ונראה לבאר כל זה בהקדם הביאור בהמשך ההלכה הנ"ל ברמב"ם "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין". ומבואר בשיחת ש"פ אחרי תשד"מ⁴⁰ שאע"פ ש"מיד" בהלכה אין פירושו תמיד מיד ממש, ולפעמים הרי זה נמשך משך זמן. הנה כאן פירושו מיד ממש כדמוכח מהלכה שלאחרי שבעל תשובה "צועק ונענה מיד שנאמר טרם יקראו ואני אענה", דכאן מפורש דהיינו מיד ממש, ועד"ז

(39) עמ' ק' (צילום כתי"ק של הערה זו נדפס ב'קונטרס הדרן על הרמב"ם תשמ"ז" – יו"ל לסיום הרמב"ם תשע"א).

(40) תורת מנחם התוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1479. ובכ"מ.

פירושו בהלכה הקודמת (בנוגע לגאולה שמגיע מיד ממש בהמשך לתשובה).
ועל פי מה שמובא לעיל שתשובה זו קשורה לעצם הנשמה, יש לקשר זה ולבאר
בתוספת ביאור, על פי מ"ש בלקו"ש ח"כ חיי שרה (ג')⁴¹ שם מובא מה שכתוב במדרש
שלושה נענו מיד כשביקשו בקשתם: אליעזר עבדו של אברהם, משה ושלמה. ומבאר
שג' בקשות ותפילות אלו הם עניינים כלליים הנוגעים לעשיית דירה בתחתונים, ומה
שנענו מיד הרי זה בדוגמת מה שכתב הרמב"ם (הובא לעיל) שהבעל תשובה "מודבק
בשכינה . . . צועק ונענה מיד".⁴² דהיינו שמחמת דביקותו באלוקות אינו צריך למשך
זמן עד שבקשתו תתקיים (שזה מראה שצריך לעבור דרך סדר השתלשלות), אלא
תפילתו נענית מיד, כיון שהוא נתאחד לגמרי עם הקדוש ברוך הוא, וקשור לאור אלוקי
שלמעלה מסדר השתלשלות שהוא בלי גבול וממילא אין לוקח זמן עד שנמשך למטה.
ובנדון דידן קשר עצמי דבני ישראל להקדוש ברוך הוא שמתגלה בתשובה זו גם כן
מאחד האדם לגמרי באלוקות, וממילא פועל באופן של מיד ממש.

י.

ביאור הגמרא בקידושין

לאידך, בנוגע להגמרא הנ"ל בקידושין מצינו שלא מדובר כאן על תשובה באופן
נעלה כזו: על מה שכתוב בגמרא שם שמקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו
נשאלת השאלה הרי קידשה על מנת שהוא צדיק (גמור) ובפועל נעשה בעל תשובה.
ובעל תשובה יותר נעלה מצדיק שהרי "במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים
אין יכולים לעמוד שם" (רמב"ם הלכות תשובה פ"ז ה"ד). והדין הוא בקידושין שאפילו
"הטעה לשבח" דהיינו שקידשה על מנת שהוא לוי (לדוגמא) ונמצא כהן שזהו יותר
נעלה, מכל מקום אינה מקודשת, כי התנאי אינו נכון.

ואם כן בנידון דידן הרי לא נתקיים התנאי, שהרי הוא בעל תשובה ולא צדיק.

ונתבאר בשיחת כ"ד טבת תשמ"א⁴² שאע"פ שע"י הרהור תשובה נעשה בעל
תשובה הרי אף על פי שזהו באופן של דילוג מכל מקום לוקח זמן עד שעובר דרך כל
המדרגות שדין מצבו שלפני זה (רשע גמור) עד שמגיע לדרגת בעל תשובה⁴³, ובאמצע
עובר דרך מדרגת 'צדיק גמור' וכשמגיע לשם - מקודשת. ומה שאחר כך ממשך

(41) עמ' 91 ואילך.

(42) שיחות קודש תשמ"א (בהוצאת תשמ"ו) ח"ב עמ' 11. וכ"כ בשיחת י"ט כסלו תשמ"ו.

(43) ראה ג"כ מאמר ד"ה "החודש" תשל"ה (דלעיל הערה 18) ס"ה וס"ו. וד"ה "רני ושמחי" תשכ"ז
(ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' רפד).

לעלות ומגיע לדרגת בעל תשובה שלמעלה מצדיקים אין זה מבטל הקידושין שנפעל ברגע שלפני זה.

(בלקו"ש חי"ז אחרי (ב)⁴⁴ מחלק כ"ק אדמו"ר בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה, שרק בתשובה מאהבה "זדונות נעשו לו (כ)זכויות", וזהו מעלתם של בעל תשובה לגבי צדיקים (כמ"ש בתניא פרק ז'). מה שאין כן בתשובה מיראה שפועל (רק) "נעקר עונו מתחילתו" (כמ"ש יומא פו, ב) לא עדיפי מצדיק.

ועל פי זה מתרץ שבהרהור תשובה לא שייך שיהיה תשובה מאהבה כל כך מהר, ממילא מדובר על תשובה מיראה שאינו נעלה יותר מצדיק.

אך בהערה במאמר ד"ה "קדושים תהיו" תשכ"א⁴⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר שעל כרחק צריך לומר שבכל סוג תשובה נפעל מעלה זו דהפיכת זדונות לזכויות, וממילא כל בעל תשובה נעלה יותר מצדיק, על פי מה שכתב הרמב"ם (הובא לעיל) שמעלת הבעל תשובה על צדיקים הוא בזה שהם כובשים את יצרם שזה אין בצדיק, ועניין זה יש בכל אופן של תשובה.

ועל פי המבואר בתניא (פרק ז') דהפיכת הזדונות לזכויות הוא "הואיל ועל ידי זה בא" למעלת הבעל תשובה. הרי כיון דכל בעל תשובה כובש את יצרו הרי הוא נעלה יותר מצדיק, וזדונותיו נהפכים לזכויות.

והא דאיתא בגמרא (יומא שם) שדווקא בתשובה מאהבה זדונות נהפכים לזכויות, ולא בתשובה מיראה כותב על זה כ"ק אדמו"ר בשוה"ג להערה הנ"ל: "בדוחק אולי יש לומר שהכוונה שם היא בתשובה מיראת העונש, שבתשובה זו אין גם העילוי דכובש את יצרו. ועצ"ע").

על כל פנים לפי הנ"ל נמצא שהרהור תשובה שמדובר עליו בגמרא בנוגע לקידושין, אינו תשובה של גילוי עצם הנשמה, אלא על דרך הרהורי התשובה שמתעוררים מצד הכרוזים שלמעלה⁴⁶, ולכן הרי הוא עובר דרך כמה דרגות עד שמגיע למעלת הבעל תשובה שלמעלה מצדיקים. דכנ"ל זה מראה שאינו התעוררות שמעצם הנשמה, שלכן אין הדילוג שבעבודת התשובה באופן של בלי גבול, אלא עדיין יש איזה הגבלה בדילוג שלו.

(44) עמ' 189.

(45) ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' רס"ג.

(46) ראה על דרך זה בספר 'מאור עיניים' (להרה"צ ר' נחום מצ'רנוביל) פרשת וירא.

יא.

תירוץ הקושיא הנ"ל

על פי הנ"ל אולי יש לומר הביאור במה שכתוב באגרות קודש שהתשובה שלפני הגאולה הוא דלא כהרהור תשובה שבגמרא קידושין (אף דכנ"ל כתוב בכמה מקומות ראייה לכך שהרהור תשובה מספיק לפני הגאולה מהגמרא קידושין); המובא בשיחות הנ"ל הוא רק ראייה מהגמרא בקידושין שעל ידי הרהור תשובה (שאפשר להיות בשעתא חדא וברגעא חדא) נעשה מרשע גמור לצדיק גמור.

אלא שבפרטיות יותר יש חילוק ביניהם: שהרהור תשובה בנוגע לקידושין הוא על דרך הרהורי תשובה שמהכרוזים שלמעלה, וממילא לאו דווקא יפעל בנוגע למעשה. (ומכל מקום הרי הוא בגדר צדיק גמור בשעה ההיא על כל פנים, מפני שמצוות התשובה הוא "עזיבת החטא בלבד" התנועה הכללית לשוב עד ה'. ומיד כבר יצא מגדר רשע ונעשה צדיק. ואפילו בעבירה ששלימות התשובה עליו דורש ממנו עוד פעולה כגון בגזילה "והשיב את הגזילה אשר גזל", מכל מקום מיד כשמחליט לעשות תשובה עוד לפני

שהשיב את הגזילה יצא מגדר רשע ונעשה כשר לעדות וכו' כמו שכתב החלקת מחוקק על השו"ע⁴⁷. וכמבואר כל זה בארוכה בהתוועדות פורים תשמ"ו⁴⁸).

מה שאין כן התשובה שלפני הגאולה הרי זה על ידי התעוררות עצם הנשמה שמגלה את ההתקשרות העצמית של בני ישראל עם הקדוש ברוך הוא, וממילא סוף סוף יפעל על כל אחד קיום התורה ומצוות בשלימות, וכנ"ל שאין תוצאה זו בפועל מניעה חס ושלום לביאת המשיח.

ותשובה "באופן וסוג האמור בכתובים שמביאים לראיה", היינו כמו שמבואר בהערת כ"ק אדמו"ר על אגרת התשובה פרק א'⁴⁹, ששם מבאר אדמו"ר הזקן ש"מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד", ומפרט, קבלת עול מלכות שמים (כללי) וקבלת עול מצוות (לקיים כל מצוות ה' הן מצוות עשה והן מצוות לא תעשה), ועל הביא אדמו"ר הזקן כמה פסוקים. ומבאר כ"ק אדמו"ר בהערותו שם שמרומז ב' עניינים אלו בכל אחד מהפסוקים. ואחד מהם הוא הפסוק שמביא הרמב"ם כראיה על תשובה שלפני הגאולה – "ושבת עד ה' אלוקיך ושמעת בקולו וגו' (ושב ה' אלוקיך את

(47) אבן העזר סימן ל"ח ס"ק מ"ד.

(48) תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 792 ואילך.

(49) נדפס בשיעורים בספר התניא שם.

שבותך)".

ומה שכתוב במכתב שם: "עשיית תשובה בגילוי" אולי יש לומר בדוחק שפירושו באופן שסוף כל סוף יומשך בגילוי גם בגילויים דהנשמה (כמו שנתבאר לעיל).
וכנ"ל דהקבלת עול מלכות שמים דכאן – גילוי והתעוררות עצם הנשמה – היא באופן שמביא לקבלת עול מצוות. אלא דאין צריך שלימות הגילוי של זה בפועל כתנאי לגאולה.

יב.

עוד אופן בתשובה, והמסתעף מזה

על פי המבואר לעיל יש לבאר גם מה שכתוב ב'היום יום' דג' תמוז: "אאזמו"ר אמר א' אידישער קרעכץ וואָס קומט ח"ו בסבה פון א' ניט גוט גשמי איז אויך א' תשובה גדולה, בפרט א' קרעכץ בסבה פון א' ניט גוט רוחני איז אוודאי א' תשובה מעלייתא. דער קרעכץ שלעפט ארויס פון עומק רע, און שטעלט אנידער אין א' מעמד טוב⁵⁰".

ובמאמר ד"ה "אנכי ה' אלוקיך" ה'תשמ"ט⁵¹ ס"ה כתוב: "ועל פי זה כשישראל למטה פוסקים פסק דין על פי תורה שכבר הגיע זמן הגאולה (כי כלו כל הקיצין וישראל כבר עשו תשובה) – כן יקום ותיכף ומיד מגיע הגאולה". ובהערה 56 כתוב: "כהפסק דין של כ"ק מו"ח אדמו"ר שאנחה של יהודי הוא תשובה גדולה (היום יום ג' תמוז. אגרות קודש שלו ח"ג סוף עמ' תקנא. ספר המאמרים תרפ"ז עמ' ד')". ולכאורה הנ"ל צריך ביאור איך אנחה אפילו מסיבה גשמית הוא תשובה מעלייתא, ומספק כהננה לגאולה כנ"ל.

להבין זאת יש להביא מ"ש בספר המאמרים ה'תרפ"ז (שם): "דבעצם הרי כל ישראל הם מסורים ונתונים לה' בעצם נקודת לבכם והיינו דמצד עצם נקודת לבבו הרי חפצם ורצונם הוא כמו שהוא על פי תורה. . וזהו שמבואר במקום אחר דתשובת בעלי עסקים והאנחה שלהם בתפילה הגם שהוא על הלא טוב הגשמי שלהם אבל באמת היא תשובה מעלייתא, לפי שעומק האנחה שלהם הוא מפני שאינם יכולים לעסוק בתורה ותפילה ומתפללים שירווח להם", עיי"ש בארוכה.

(50) בתרגום חופשי ללה"ק: אאזמו"ר [המהר"ש] אמר: אנחה יהודית בעקבות גשמיות לא טובה, חס ושלום – גם היא תשובה גדולה, בפרט אנחה בעקבות רוחניות לא טובה – בוודאי ובוודאי שזו תשובה מעלייתא [=מעולה]. האנחה עוקרת מעומק רע, ומציבה במעמד טוב.

(51) ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' קפ.

והיינו כמו שנתבאר לעיל. ועל דרך המבואר בלקו"ש חי"ט ראש השנה – ו' תשרי⁵² גם מה שמתפללים (בראש השנה) על עניינים גשמיים הרי זה מפני שסיבתו האמיתית הוא זה שהנשמה רוצה שיוכל לעבוד את ה' בלי דאגות וטרדות, ולכן רוצה הדברים הגשמיים (וכתורת הבעל שם טוב על הפסוק "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף" שהסיבה שאדם רעב וצמא הוא מפני שנשמתו רוצה לברר המאכל הזה).

ועל דרך זה מבואר בלקו"ש ח"ט⁵³ שופטים (ב') בשיטת ר' עקיבא שסובר ש"הירא ורך הלבב" שצריך לחזור מהמלחמה אינו "הירא מעבירות שבידו" רק כפשוטו שירא מהמלחמה לראות חרב שלופה וכו'. שזהו מפני שר' עקיבא היה "רגיל לזכות את ישראל" כל ימיו, לכן מיד כשראה תנועה של תשובה אצל יהודי מיד זיכהו אפילו אם התשובה עדיין לא פעלה על העתיד שלו. ולכן מי שירא מעבירות שבידו ולכן מפחד מהמלחמה ("פן ימות במלחמה") הרי כבר על ידי זה הרהר תשובה, ואין לו מה לפחד מהמלחמה. ואפילו אם עדיין אין לו התוקף לפרוש מחטאיו ולהיות מודה ועוזב, כיוון שזהו רק חסרון בכוחות הגלויים שלו (ולא בהתעוררות שמצד עצם הנשמה שהביאו להרהור תשובה) הרי ר' עקיבא המזכה את ישראל סבירא ליה שתשובה זו מספקת למחוק כל עוונותיו, וממילא אין לו ממה לפחד.

ובהערה 40 שם כותב כ"ק אדמו"ר: "דאף שבגלוי הוא ירא מעבירות שבידו שלא ייענש, הרי בפנימיות, בא זה מצד עצם הנשמה, כמובן מפסק הרמב"ם סוף הלכות גירושין. וראה ליקוטי ביאורים בספר התניא ח"ב עמ' קי"ב סעי' ג".

ולהעיר שר' עקיבא דכנ"ל "רגיל לזכות את ישראל"⁵⁴ סבירא ליה גם כן שבתשובה מיראה כלול בו גם כן תשובה מאהבה. (וסבירא ליה שאין צריך לחכות לכך שיתגלה רק מיד נחשב כשב מאהבה). כמו שנתבאר בלקו"ש חכ"ד – יום הכיפורים⁵⁵.

והרי שיטת ר' עקיבא בכלל (בניגוד לשאר התנאים שבדורו) הוא להסתכל על הטוב שבעתיד כבר בהווה, כיוון שהמצב ההווה הוא הכנה ומביא להעתיד הטוב. שלכן (כמו שכתוב בסוף מסכת מכות) צחק ר' עקיבא כשראה המצב שהרומיים שמחים, ושועל יוצא מבית קדשי הקדשים כמו שנתבאר בלקו"ש חי"ט – שבת נחמו⁵⁶.

(52) עמ' 295.

(53) עמ' 128 ואילך.

(54) גמרא סנהדרין קי, ב. וראה לקו"ש חכ"ה עמ' 184. חכ"ג עמ' 102 הערה 60.

(55) עמ' 242. ועיין שם הערה 33*.

(56) עמ' 77.

ותלמידו העיקרי שקיבל האהבת ישראל שלו באופן הנכון⁵⁷ הרי הוא רשב"י שגילה פנימיות התורה שגם זה עניינו לגלות עצם הנשמה ואלוקות בכל דבר ומצב והסתכלות טובה על העתיד והתוצאה מזה בעבודת בני ישראל.

ובפרט בגילוי החסידות בדורנו מיד לפני הגאולה⁵⁸, מובן ההסתכלות על ההתעוררות הזו שמגיעה מעצם הנשמה שגם עוד לפני שזה פועל בשלימות בכוחות הגלויים צריך לפעול אהבת ישראל ואחדות ישראל ובאופן שזה ימשיך להתגלות גם בכוחות הגלויים.

יג.

עבודה שמצד עצם הנשמה

עניין זה שהתשובה שלפני הגאולה הוא מה שיתגלה אצל כל אחד ואחד עצם הנשמה שלו, קשור גם לעניינו של משיח והחידוש שיפעל בעולם גילוי אמיתית האלוקות בכל מקום, השלמת הדירה לו יתברך בתחוננים דירה לעצמותו⁵⁹. "שהוא גילוי אין סוף ברוך הוא בעולם הזה הגשמי תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות"⁶⁰.

כיוון שהעצם נמצא בכל מקום בשווה ואינו משתנה⁶¹ הרי הוא קיים בשלימות גם כאשר מצד הגילויים של הנשמה (או העולם) אינו נראה (או נראה הפוך), לעתיד

(57) כמו שנתבאר בלקו"ש חכ"ב ל"ג בעומר (עמ' 138 ואילך). וראה גם כן היום יום דכ"ג אלול בפירוש הגמרא (גיטין סז, א) אמר ר' שמעון (רשב"י) לתלמידיו שנו מידותי (שיש בזה ב' פירושים: א) לימדו תורת. ב) לימדו מהמידות והנהגות טובות שלי) שמידותי תרומות מתרומת מידותיו של ר' עקיבא. דקאי על תורה וגם על מידות טובות שמגיעות ממנה.

(58) וראה ספר השיחות ה'תשמ"ז עמ' 94 (מובא כאן בתרגום חופשי):

"אין צורך בראיות שהדרך של חב"ד והשלוחים הוא מתוך אהבת ישראל – שהרי זהו המהות של חב"ד וליבאוויטש – אהבת ישראל ואחדות ישראל. וגם כאשר יש כאלו שמתנהגים שלא כדבעי – אומרת על כך הגמרא "יתמו חטאים, ולא חוטאים". חב"ד נלחמת עם העבירות, אבל לא חס ושלוש עם החוטאים. אדרבה – משתדלים להחזירם בתשובה.

ברור שאסור לתת הכשר להנהגתם, צריכים לדאוג לכך שלא ילמדו מהם. אבל זהו מלחמה בחטאים, ולא עם החוטאים חס ושלוש.

בדוגמת מה שאסור לתת הכשר לחנות שמוכרת נבילות וטריפות, אך אין זה היתר חס ושלוש למלחמה עם הקצב".

(59) ראה קונטרס 'עניינה של תורת החסידות' פרק ה'.

(60) תניא ריש פרק ל"ז.

(61) ראה המשך תרס"ו עמ' טו. וש"נ.

לבוא יתגלה עצמותו יתברך בתחתונים בעולם הזה הגשמי והחומרי, לכן ההכנה לכך (שההכנה הרי צריכה להיות מעין הדבר שאליו מתכוונים⁶²) הוא גילוי עצם הנשמה על כל פנים בעניין אחד אצל כל אחד ואחד מבני ישראל (גם אצל אלו שהם "אובדים ונידחים") שגם אלו שאינם מקיימים תורה ומצוות בשלימות בכל זאת יש להם נשמה שפועלת עליהם בכמה עניינים גם במצבם.

ומזה מובן שגם אצל בני ישראל המקיימים תורה ומצוות (וגם – חלק מ – הגילויים של הנשמה הוא בגילוי אצלם) צריכה להיות גם כן עבודה שקשורה לעצם הנשמה והיינו על ידי זה שלמרות שישנם ניסיונות מהנפש הבהמית והעולם, ובפרט ניסיונות שאינם על פי טעם ודעת וכידוע⁶³ שעיקר הניסיון בדורנו הוא הניסיון של אל יבוש מפני המלעגים (ובפרט שהמלעגים הם אנשים פחותים וריקים).

ובכל זאת עומדים בתוקף שלא להתפעל מחושך זה ולהמשיך לקיים רצון ה' למרות כל הקשיים, שתוקף זה מגיע מעצם הנשמה, הרי זה פועל מעין זה התגלות המשיח בגאולה האמיתית והשלימה⁶⁴. כי דווקא על ידי זה מבררים ומהפכים החושך הכי גדול של הלעומת זה שאינו על פי טעם ודעת כלל, להפוך השטות דלעומת זה (שאינו על פי טעם ודעת) על ידי שטות דקדושה⁶⁵. וכידוע⁶⁶ שהגלות אינו (רק) בשביל כפרת עוונות ש"מפני חטאינו גלינו מארצנו" דאי משום הא הרי אין צורך בגלות ארוכה כל כך. ובפרט שהגלות נעשית יותר קשה (על כל פנים ברוחניות) במשך הזמן, והרי מצד כפרת עוונות בני ישראל היה צריך להיות יותר קל במשך הזמן. ובמשך זמן הגלות כבר ביררנו את כל העניינים דלעומת זה עד שבסוף זמן הגלות נתברר כבר גם השטות דלעומת זה על ידי גילוי עצם הנשמה. (ולא רק הכוחות פרטיים כבדורות שלפני זה).

(בזה גופא – גילוי עצם הנשמה וכח המסירות נפש שלמעלה מטעם ודעת בעבודה – יש בפרטיות ב' אופנים: א) כללות התנועה דמסירות נפש והתמסרות לקדוש ברוך הוא בעניין מסויים. ב) כמו שפועל על האדם בכל כוחותיו. כמו שנתבאר בארוכה במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א⁶⁷. עיי"ש).

62 ראה ספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' קנ"ט, הערה 90.

63 ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' קפ"ב. ובכ"מ.

64 כמו שנתבאר במאמר ד"ה 'החודש' תשל"ה, וד"ה 'רני ושמחי' תשכ"ז (ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קצ"ז, ועמ' רפ"ו).

65 כמבואר במאמר 'באתי לגני' תש"י פרק ה'.

66 לקו"ש ח"ג פרשת ויגש (עמ' 826). ובכ"מ.

67 ספר המאמרים מלוקט ח"ו עמ' קכ"ט ואילך.

וכמו שכתוב בהמשך 'באתי לגני' תש"י⁶⁸ בשביל ניצחון המלחמה המלך מבזבו כל האוצרות היקרים שאינם משתמשים בהם בדרך כלל ומכוסים ונעלמים מעיני כולם וגלוי רק ליחידי סגולה.

ונתבאר בלקו"ש חכ"ד⁶⁹ דמה שכתוב "והייתם לי סגולה מכל העמים" ופירש רש"י "אוצר יקר" קאי על עצם הנשמה שאין תכליתו בעניין הגילוי וההשתמשות בהם אלא בהם עצמם. ועל ידי⁷⁰ שמגלים עצם הנשמה ולא מתפעלים מחושך הגלות, נתגלה תכליתו של החושך והעלם והסתר הגלות ונתהפך החושך הזה גופא לעניין של גילוי אמיתית האלוקות שנמצא בכל מקום. אם כן גם עבודה זו היא עניין התשובה גילוי הנשמה והפיכת הזדונות לזכויות.

וכמבואר בלקו"ש חט"ז כ"ד טבת⁷¹ שעיקר גילוי עצמותו יתברך בעולם נפעלה על ידי בעלי תשובה שעל ידם מתגלה שגם בג' קליפות הטמאות – זדונות, נמצא עצמותו יתברך וזהו כל קיומם שלכן בכח התשובה הם נהפכים לזכויות. ועל ידי זה נפעל עיקר העניין דדירה בתחתונים כשמבררים ענייני העולם ועד לעניינים הכי תחתונים בעניין הסתר אורו יתברך עד לקליפות וסטרא אחרא שהם נגד ה' ממש⁷². וכנ"ל נפעל גם כן על ידי זה שהניסיונות אינם מונעים את האדם מעבודת ה', אלא אדרבה פועלים התחזקות יתירה בעבודת ה' כנ"ל שעל ידי זה מתגלה תכליתם והניצוץ האלוקי שנמצא בהם בהעלם.

נמצא שעניין התשובה שמצד עצם הנשמה קיים אצל כל אחד ואחד מבני ישראל (אצל שומרי תורה ומצוות – על ידי זה שמקיימים תורה ומצוות למרות כל הקשיים שבעקבתא דמשיחא. ואצל אלו שלעת עתה עדיין אינם שומרי תורה ומצוות בכל הפרטים יש אצלם על כל פנים איזה שהוא התעוררות שמעצם הנשמה שסוף כל סוף יפעל גם עליהם קיום התורה ומצוות בשלימות במשך הזמן כנ"ל).

(68) פרק י"א. וראה שם פרק י"ז. פרק י"ט.

(69) (תבוא א') עמ' 162 ואילך. עיי"ש.

(70) ראה בכל זה בארוכה מאמר ד"ה 'וידבר גו' וארא' תשל"ח (יצא לאור על ידי ועד הנחות בלה"ק לשבת פרשת וארא ה'תשע"ח).

(71) עמ' 44 ואילך.

(72) ראה לקו"ש ח"ו (שמות ב') עמ' 22 ואילך. לקו"ש חט"ו (ויצא ב') עמ' 247.

י.ד.

סיום

ועל פי כל הנ"ל מובן ביותר מ"ש בשיחת ש"פ נח תשנ"ב⁷³ שם נתבאר שיש ב' אופנים בעשיית חשבון צדק: א) להתעסק בפרטים שצריך לתקן, ב) שמתעלה לדרגה ועולם נעלה יותר, להיות מונח לגמרי בתורה ותפילה, ובדרך ממילא ידחו ויתבטלו העניינים הבלתי רצויים. והשלימות האמיתית היא בחיבור שתיהן יחד, שעוסק בתורה ומצוות מתוך חיות ושמחה, אך באופן שאינו שוכח מהפרטים הצריכים תיקון, אלא שביחד עם זה מתקן גם את הפרטים.

וממשיך: "שכיון שהעיד כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו שכבר סיימו כל ענייני העבודה, כולל גם צחצוח הכפתורים, ועומדים מוכנים ("עמדו הכן כולכם") לקבל פני משיח צדקנו. הרי מסקנת החשבון צדק (חשבון צדק דייקא, חשבון אמיתי) שעושים בימנו אלו, היא, שתיכף ומיד ממש צריך לבוא הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש.

ובפרטיות יותר: גם כשידע איניש בנפשיה מעמדו ומצבו שיש אצלו כמה עניינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה חס ושלום להודעת נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי העבודה דכללות בני ישראל במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלויה "במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות") – נסתיימה ונשלמה⁷⁴, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהיה, הרי זה עניין פרטי שבוודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל אין זה גורע חס ושלום בגמר ושלמות מעשינו ועבודתנו דכלל ישראל שעומדים ומוכנים להגאולה, וכיוון שכן גם תיקון ושלמות דפרט זה היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה".

(73) ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 65.

(74) לכאורה היה אפשר להיות הפירוש בשיחה זו שאין צריך תשובה של כל אחד מישראל ומספיק תשובה של כללות עם ישראל. אך על פי מה שנתבאר בלקו"ש ח"א שמות – הובא לעיל – קשה לומר כן.

ויותר נראה לפרש כמו שנתבאר לעיל בארוכה. אך צע"ק על מ"ש בשיחת משפטים תשמ"ו (תורת מנחם התוועדיות תשמ"ו ח"ב עמ' 544) שמספיק גם שיהודי אחד יעשה תשובה, ואפילו על ידי ההרהור תשובה אחת של יהודי אחד מגיעה הגאולה. שלכאורה הרי מבואר בלקו"ש ח"א (שם) שכל אחד מבני ישראל יעשה תשובה.

”ואם . . או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה”

הת' שמואל יעקב שי' מייערס
תלמיד בישיבה

א.

קושיא על דברי הרמב"ם

במשנה תורה להרמב"ם, הלכות מלכים ומלחמותיהן (ומלך המשיח¹) איתא²: ”ואם יעמוד מלך מבית דוד . . הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח . . הרי זה משיח בוודאי, ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו התורה . .”.

דהיינו שכל מי שנהרג – אף על פי שהיה בחזקת משיח (כמו בר כוזבא³) – אינו יכול להיות משיח. אבל אם מת ולא נהרג, יכול להיות משיח. וכדאיתא בפרק חלק⁴: ”אמר רב, אי מן חייא כגון רבינו הקדוש, אי מן מתיא כגון דניאל איש חמודות”.

רואים מכאן שמשיח יכול להיות מן המתים⁵, כי משיח יכול להיות דניאל על אף שכבר מת. אבל אינו יכול להיות מי שנהרג⁶.

ולכאורה קשה, דהנה כתיב במגילת אסתר⁷: ”ותקרא אסתר להתך”. ועל פסוק זה מפרשת הגמרא⁸: ”אמר רב, התך זה דניאל, ולמה נקרא שמו התך? שחתכוהו מגדולתו. ושמואל אמר שכל דברי מלכות נחתכין על פיו”. ואיתא בפרקי דרבי אליעזר⁹: ”וראה

(1) ”כן הוא בדפוס וינציא רפד, שי” (ספר השיחות תשמ”ט ח”ב עמ’ 572 הערה 89).

(2) פרק יג הלכה ד.

(3) ראה הלכה ג.

(4) סנהדרין צח, ב.

(5) ראה ישועות משיחו (להאברבנאל) עיון ב’ פרק א. זהר לך לך פב, ב (ראה גם תורת מנחם ח”א עמ’ 100. ח”ב עמ’ 228. זהר ח”א קמ, א. יומא ה, א. שדי חמד ו’פאת השדה’ מערכת האל”ף אות ע’).

(6) הערת המערכת: צ”ע אם אפשר לומר לדעת הרמב”ם שדניאל יכול להיות משיח, דהרי בלקו”ש חל”ה ויגש ג’ (עמ’ 206) הערה 6 כותב כ”ק אדמו”ר שלכאורה להרמב”ם לא יהיה דוד המלך בעצמו משיח, כי משמע מהרמב”ם שהתחלת פעולותיו של משיח יהיה לפני הזמן של צדיקים הקמים לתחיה מיד (בלי הפסק – בפעולותיו בעולם – עד הגאולה השלימה). אך בכל אופן הוי קושיא אלימתא בגמרא סנהדרין (ועיי”ש בפרוש רש”י ד”ה ”אי מן מתיא”). ואכ”מ.

(7) ד, ה.

(8) מגילה טו, א (וראה גם בבא בתרא ד, א).

(9) פרק נ. וכן כותב הרד”ל בפירושו על ”פרקי דרבי אליעזר”, ולא עוד אלא, מדרש אבא גוריון, מדרש פנים אחרים, סדר הדורות, תרגום (נוסח ראשון ושני), ר’ אביגדור כהן צדק, ועוד.

המן להתך יוצא ובא, והרגו¹⁰”.

ועל פי זה קשה להרמב"ם, כי רב שאמר 'התך זה דניאל' (במסכת מגילה) סובר (במסכת סנהדרין) שדניאל יכול להיות משיח, אף על פי שהמן הרגו. אם כן, איך כתב הרמב"ם שמי שנהרג אינו יכול להיות משיח?
ויש לתרץ הנ"ל בג' תירוצים וכדלהלן:

ב.

ביאור ע"פ דברי ה'אבן עזרא'

הנה כתב ה'אבן עזרא'¹¹: "יש דברי יחיד שהתך הוא דניאל, והקרוב אלי, כי לא נמשכו ימיו עד מלך אחשוורוש¹², כי זקן היה, ומעלת החכמה לא תסור¹³".
וכן מבואר באריכות בנוסח ב'¹⁴:

"יש בדברי יחיד שהתך הוא דניאל, שנחתך גדולתו, ואין משפט לשון הקודש להחליף אות באות רק אותיות הנוח¹⁵, ושי"ן בסמ"ך כאשר פירשתי בספרי¹⁶. ועוד כי דניאל כבר מת לפי שיקול הדעת, כי יצא מירושלים והוא היה יודע כל חכמה¹⁷, כאשר פירשתי בספר דניאל, והוא היה כבן ט"ו שנה¹⁸, וגלה עם יהויקים ונשארו למלכותו ח' שנים כאשר פירשתי¹⁹, ועברו שנות צדקיהו²⁰, ועברו שבעים שנה לבבל²¹, ומלכות

(10) בעטו בסוסו והרגו (-מדרש אבא גוריון, ומדרש פנים אחרים).

(11) בפירושו על המגילה, נוסח א' פרק ד' פסוק ה'.

(12) כמבואר בנוסח ב' שם.

(13) אפילו אם הוא עדיין חי, למה "חתכוהו מגדולתו" בזמן אחשוורוש – וכי אין לו חכמה?

(14) שם.

(15) אותיות א-ה-ו-י.

(16) ולכן, אין לומר שהתך הוא מלשון "שנחתך גדולתו", שהוא חילוף ה' וח'.

(17) דניאל א, ד.

(18) בפירושו שם.

(19) כמסופר בתחילת ספר דניאל (א, א), שגלה בשנת שלש למלכותו, ומלכותו היה י"א שנים, נמצא שהיה ח' שנים של גלות – נמצא שבסוף גלות יהויקים דניאל היה בן כ"ג שנים.

(20) י"א שנים (מלכים ב' כד, יח) – נמצא שהוא בן ל"ד שנים.

(21) נמצא בן ק"ד שנים.

כורש ודריוש²², וי"ב שנה לאחשוורוש²³ והנה זקן היה מאוד. אולי היה הטעם בדרש, כי הסריס היה נאמן כאילו דניאל היה, שהיה צדיק בדורו שלא היה כמוהו . . .".

וכן הוא כותב²⁴ על פסוק ט': "ויבוא התך" – אילו היה דניאל, איך היה עומד לפני אסתר וכאילו שכח חכמתו שאין לו עצה, רק הוא שליח".

מכל הנ"ל מובן שמפני כמה ראיות התך אינו יכול להיות דניאל. וכוונת רב בהגמרא הוא שהסריס היה נאמן כדניאל, וסריס זה הוא שנהרג על ידי המן, ולא דניאל. ולכן, גם לפי הרמב"ם יכול דניאל להיות משיח, כמו שאמר רב בסנהדרין.

ג.

ביאור נוסף מדברי כו"כ מפרשים

אפילו אם תמצי לומר שבאמת התך הוא דניאל, כמו שפירשו כמה וכמה מפרשים²⁵, יש לתרץ קושיא הנ"ל ע"פ מה שכתב ר' אביגדור כהן צדק בפירושו על מגילת אסתר²⁶: "וקשה, דהכא משמע מפרקי דרבי אליעזר דהמן הרג להתך שהוא דניאל, והלא כמה שנים אחריהם, כשעלו בני הגולה בספר עזרא²⁷ מבני איתמר עלה דניאל [ומה] דלא חשבו עם הסגנים והראשים, זהו מפני שהיה זקן מאוד. ושמא המן בעטו בסוסו שלא היה יכול לעשות שלוחו יותר, אבל לא הרגו."

וכן אמרו ה'תוספות' במסכת 'בבא בתרא' (ד, א) שאף על פי שלפי שיטת הגמרא התך זה דניאל, המן לא הרגו. [והטעם שלא כתוב במגילה שהתך חזר לאסתר הוא מפני "שאינ משיבין על הקלקלה". וכדמפרש רש"י במגילה שם: "שהייתה אסתר מונעת עצמה מלבוא אל המלך לפיכך לא השיב התך את שליחותו כו"י].

ולפי תוספות זה רואים שאין כאן קושיא על הרמב"ם מהגמרא כלל וכלל כי לפי הגמרא המן לא הרגו. [אבל זה קשה לשיטות האחרות שסוברות שהרגו, כדלקמן].

(22) ד' או ה' שנים ביחד, כמבואר במסכת מגילה (יא, ב) – נמצא שהוא בן ק"ח או ק"ט שנים.

(23) שאז היה גזירת המן (אסתר ג, ז), - נמצא בן ק"כ או בן קכ"א!

(24) נוסח ב'.

(25) ר"י נחמיאש (על מגילת אסתר), "ולא עוד אלא" (פירוש על פרקי דרבי אליעזר), מוסיף רש"י, מחיר יין להרמ"א, ועוד. וראה ג"כ ר"מ חלאיו על מגילת אסתר (ד, ה), שהוא חולק על האבן עזרא.

(26) ד, י'.

(27) ח, ב. כי גזירת המן הי' בשנת ג'ת"ד, ועליית עזרא הי' בשנת ג'תי"ג, אחר זה שדריווש השני, בנו של אסתר, נתן להם רשות לבנות הבית המקדש השני. (כמו שנאמר בעזרא ז, ז: "ויעלו . . . בשנת שבע לארתחשסתא המלך" ורש"י פירש: "לארתחשסתא – הוא דריוש". (וראה ג"כ סדר הדורות)).

נמצא מובן מזה, שאף על פי שהתך היה דניאל, לא נהרג. ולכן, דניאל יכול להיות מלך המשיח, אפילו לפי הרמב"ם.

ד.

ביאור נוסף על פי דברי ה'ולא עוד אלא'

אפילו אם תמצי לומר שהרמב"ם סובר שהתך הוא דניאל, והמן הרגו כפשוטו, כדעת ה'ולא עוד אלא²⁸ על פרקי דרבי אליעזר²⁹, מכל מקום יש לומר שיש הפרש בין הריגת התך (דניאל) והריגת משיח ברמב"ם.

וביאור הדברים: ברמב"ם שם מדובר אודות בן כוזיבא, ובלשון הרמב"ם³⁰: " . . ודימה הוא [- ר' עקיבא] וכל חכמי דורו שהוא [- בן כוזיבא] המלך המשיח עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע שאינו משיח . . .".

דהיינו, זה שנהרג היה על פי בית דין מפני עוונותיו – שהיה נביא שקר³¹. ולכן אינו יכול להיות משיח. מה שאין כן דניאל, לא נהרג על פי בית דין מפני עוונותיו. אלא אדרבא, על ידי המן – לכפר על ישראל מפני שהיה צדיק³²!

על פי זה יש לומר בדרך אפשר, שזה שפסק הרמב"ם שמשיח אינו יכול להיות אם נהרג, זהו דווקא בנהרג כמו בן כוזיבא – על פי בית דין מפני עוונות. מה שאין כן דניאל אינו בגדר "נהרג" לעניין מלך המשיח.

ה.

קושיא על הנ"ל ודחייתה

ואין להקשות ממה שכתב בירושלמי³³ ובאיכה רבה³⁴, שהרומיים הרגוהו³⁵, ולא בית דין, מפני שני טעמים:

(28) כי לדעתו, נהרג לכפר על ישראל, שתהיה להם הישועה. (כמו בהרוגי מלכות שהריגתם כיפר על ישראל). וראה גם מאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א, סעיפים ז' וח'.

(29) פ"נ.

(30) פרק יא הלכה ג.

(31) סנהדרין צג, ב וביד רמה שם.

(32) לא עוד אלא הנ"ל.

(33) תענית פרק ד הלכה ה.

(34) ב, ד.

(35) וכן כותב הרמב"ם עצמו בהלכות תעניות פרק ה הלכה ג: "ונפל ביד הרומים".

(א) הרדב"ז כותב³⁶: ". . קטלוהו, כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו גוים והרגוהו".
דהיינו, שאף על פי שבית דין לא הרגוהו, הם מסרוהו להגויים.

(ב) אפילו אם תמצוי לומר שלא כהרדב"ז, אלא שהרומיים הרגוהו בעצמם, עדיין הסיבה משמיים שגרמה לכך הייתה מפני עוונותיו. כמו שמבואר בירושלמי שם ואיכה רבה שם, שהריגתו היה מפני שהרג את ר' אלעזר המודעי.

וכן כותב כ"ק אדמו"ר שנהרג מפני שהיה לו דין רודף³⁷ ובמק"א³⁸ מפני שחשב ש'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' או כמו דברי הגמרא שנהרג "מפני שאינו מורח ודאין". דהיינו שהיה נביא שקר³⁹ אבל בלקוטי שיחות (שנסמן בהערה) כותב כ"ק אדמו"ר שאין זה שיטת הרמב"ם אלא רק לפי הראב"ד נהרג מפני שהיה נביא שקר אבל לפי הרמב"ם נהרג בעוונות אחרים⁴⁰.

ועל פי זה, זה שיש הפרש בין נהרג למת, דאם נהרג אינו משיח אבל אם מת הוא יכול להיות משיח, זה רק על דרך המדובר כאן בנהרג על ידי עוונות ומפני זה לא יכול להיות משיח. אבל יש לומר נהרג סתם זהו כמת.

ויש לומר בדרך אפשר שהפי' "נהרג" בהמשך ההלכות ברמב"ם היינו כמו שכתוב לפני זה בנוגע לבר כוכבא: "עד שנהרג בעוונות". ורק על ידי זה נפקע מחזקתו כמשיח. וכידוע בכללי הרמב"ם שהרמב"ם סותם דבריו לפעמים כי סומך על מה שכתוב בפירוש לפני זה בספרו. (כמו שכתוב ב'יד מלאכי' – כללי הרמב"ם אות ו'). ולפי זה "כיוון שנהרג . . או נהרג" היינו כמו שכתוב לפני זה "נהרג בעוונות".

ולכן יש לומר שאפילו על פי הרמב"ם, דניאל יכול להיות משיח. ואין זה סותר ל מה שכתב⁴¹ "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאין זה שהבטיחה התורה עליו".

36) על הרמב"ם שבהערה הקודמת. וראה מה שמבאר בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ"ז עמ' 199 הערה *69 בארוכה.

37) לקו"ש שם.

38) תורת מנחם – התוועדויות חלק מג עמ' 38 ואילך.

39) סנהדרין שם, וראה גם ביד רמה שם.

40) וצ"ע קצת ממה ששמעתי מפי המשפיע ר' יצחק מאיר גוראריה שליט"א (משפיע בישיבת תות"ל מאנטריאל) שמקובל מפי חסידים ש"נהרג בעוונות" הוא לא עוונותיו אלא עוונות הדור, אבל זה עצמו קשה איך זה מתאים עם כל הנ"ל מהירושלמי הא"יכה רבה' והגמרא בסנהדרין וכו'? וצ"ע.

41) הלכה ד'.

.1

ביאור לדברי ה'אבן עזרא' וה'ולא עוד אלא'

אבל לכאורה, לפי שיטת ה'ולא עוד אלא' – שהתנך הוא דניאל והרגו כפשוטו, עדיין קשה קושיא הנ"ל מר' אביגדור כהן צדק (על האבן עזרא), שצריך לומר שדניאל היה בחיים בגזירת המן, כי עלה עם עזרא ט' שנים אחר כך⁴². ואם היה חי ט' שנים אחרי הגזירה איך אמר ה'ולא עוד אלא' שהמן הרג דניאל - כפשוטו?

ויש לומר שלפי ה'אבן עזרא' וה'ולא עוד אלא', אין דניאל שנאמר בעליית עזרא אותו דניאל שנהרג על ידי המן⁴³ - "דניאל איש חמודות"⁴⁴.

והאבן עזרא מביא ראייה לזה, אם דניאל בעליית עזרא הוא באמת דניאל איש חמודות, היה צריך לחשבו עם הסגנים והראשים⁴⁵. כי הוא "היה יודע כל חכמה . . . וצדיק בדורו שלא היה כמוהו"⁴⁶.

ועל טענה זה תירץ ר' אביגדור כהן צדק⁴⁷, שבאמת הוא דניאל, "ומה שלא חשבו עם הסגנים והראשים הוה אמינא מפני שהיה זקן מאוד"⁴⁸.

ועל זה בא האבן עזרא וחולק ואומר⁴⁹: "ומעלת החכמה לא תסור". דהיינו שאף על פי שהיה זקן עדיין היה חכם, והיה צריך להיות עם הסגנים. ומזה שלא חשבו אותם עם הסגנים, מוכרח לומר שאין זה דניאל איש חמודות אלא דניאל אחר.

ומזה יש לה'ולא עוד אלא' לומר שנהרג כפשוטו, אף על פי שנאמר בעזרא שעלה לארץ ישראל. כי דניאל בעזרא הוא דניאל אחר שאינו חכם וגדול כמו דניאל איש

(42) ראה הערה 27.

(43) רק לפי ה'ולא עוד אלא', אבל לפי ה'אבן עזרא' המן לא הרג דניאל כנ"ל.

(44) דניאל י, יא.

(45) ואינו מובן, כי מלשון הפסוקים (דניאל פרק ח) נראה שחשבו עם הסגנים והראשים, כי הוא היה מהראשי אבות? ואפשר כוונתו הוא לפסוק טז – "ואשלחה לאליעזר לאריאל לשמעיה לאלנתן וליריב ולאלנתן ולנתן ולזכריה ולמשולם ראשים וליריב ולאלנתן מבינים" שעזרא שלח ראשים (פירש רש"י – גדולים) ומבינים (פרש רש"י – חכמים) לחפש לויים לשיר בבית המקדש. ובפסוק זה לא הזכיר אודות דניאל, שלכאורה היה גדול וחכם.

(46) לשון ה'אבן עזרא' נוסח ב' פסוק ה'.

(47) על פסוק י' הנ"ל.

(48) וכן כתיב ב'ויסיפון' ספר א' פרק ג, שבסוף חיו תשש כוחו, ולא היה יכול להיות שר למלך. (אף על פי כן, משמע מ'ויסיפון' שדניאל מת לפני עליית עזרא (- סדר הדורות)).

(49) נוסח א' פסוק ח'.

חמודות, שנהרג על ידי המן. (או לשיטת ה'אבן עזרא' שכבר מת לפני המעשה של פורים).

(וכן משמע ממה שכתוב בסדר הדורות (בשם ספר צמח דוד ח"ב), "שלא נראה שהאריך ימיו כל כך". כי "לא הזכיר אודותו במלכות כורש ודריוש". נמצא משמע מזה שלפי סדר הדורות אין הדניאל בעליית עזרא – שהי' במלכות דריוש – "דניאל איש חמודות").

ז.

קישור מחלוקתם למחלוקת המלבי"ם והרס"ג

ויש לומר שמחלוקת זו בין האבן עזרא ור' אביגדור כהן צדק (האם דניאל שנאמר בעליית הוא דניאל) תלוי במחלוקת בין המלבי"ם ורס"ג בתחילת ספר דניאל.

בתחילת ספר דניאל כתיב⁵⁰: "ויאמר המלך לאשפנז רב סריסיו להביא מבני ישראל ומזרע המלוכה ומן הפרתמים"⁵¹. ועל כפל הלשון מבני ישראל, וזרע המלוכה, ומן הפרתמים, יש מחלוקת מה לומדים מזה.

המלבי"ם אומר: מבני ישראל – בין מין ההמון. מזרע המלוכה – בין מגדולים. ומן הפרתמים – בין מן השרים. היינו שאחד מהילדים צריך להיות מן ההמון, אחד ממלוכה (בית דוד), ואחד מבני שרים.

מה שאין כן הרס"ג לומד: "מבני ישראל – ולא מבני לוי. ומזרע המלוכה – מבית דוד, ולא ממלכי ישראל. ומן הפרתמים – פירי תמים כתפוח הזה שאין בו מום ויפה פרי תואר." דהיינו שכל אחד מהילדים צריך להיות מבית דוד, ולא מבית לוי, ויפה תואר.

ולכן לפי הרס"ג, אין דניאל בעליית עזרא יכול להיות [אחד מהילדים שהביא לפני המלך, דהיינו] "דניאל איש חמודות". כי בעליית עזרא כתיב⁵²: "ואלא ראשי אבותיהם . . מבני איתמר דניאל". דהיינו שדניאל היה ראש בית משפחת איתמר. אבל איתמר היה בנו של אהרן הכהן⁵³ שהיה (בן עמרם בן קהת) בן לוי. ואם דניאל הוא מבית לוי,

(50) א, ג.

(51) שהמלך צווה לאשפנז להביא ילדים יהודיים ובפסוק ו' כתיב שילדים אלו היו דניאל, חנניה, מישאל ועזריה.

(52) ח, א-ב.

(53) ראה דעת המקרא על הפסוק, שמבאר שדניאל (זה) היה מכהנים דווקא. וכן הוא מתחילת ספר במדבר, שבראשי בית אבות הולכים אחר האב, וכן בכהנים, אם כן צריך להיות שהדניאל בעליית עזרא

איך הביאו לפני המלך - לפי רס"ג - אם המלך בעצמו אמר "מבני ישראל - ולא מבית לוי?"

אבל לפי המלבי"ם שבני ישראל פירושו הוא מההמון, יכול להיות שדניאל אף על פי שהוא היה מבית דוד היה יכול להיות גם כן מבני לוי ולכן היה יכול להיות ראש בני איתמר, כפו סברת ר' אביגדור כהן צדק.

ולכן יש לומר שהרס"ג סובר כה'אבן עזרא' שדניאל שנאמר בעליית עזרא אינו דניאל איש חמודות וכל אחד עם הראיה שלו. רס"ג, כי דניאל לא היה מלוי, ובעליית עזרא דניאל היה ראש בני איתמר. ואבן עזרא, כי דניאל מסתמא כבר מת, ואם היה חי, היה צריך להיות עם הסגנים וראשים. וה'ולא עוד אלא', כי המן הרגו.

ועוד ראה לזה (שהם שני אנשים שונים): כתיב בסדר הדורות בשם ספר גלילות ארץ ישראל (וכן כתוב ב'יוסיפון') שדניאל מת ונקבר בשושן. אם כן מסתבר שלא עלה לארץ ישראל. אבל לפי שיטת ה'ולא עוד אלא', שנהרג על ידי המן בשושן, או לפי ה'אבן עזרא' שמת כמה שנים לפני זה, מובן איך מת, ומקום קבורתו, הוא בשושן.

ח.

קושיא על הנ"ל ותירוצה

אבל עדיין צריכים בירור מפני שאלתו של ה'אבן עזרא' - על השיטות שסוברים שדניאל נהרג על ידי המן, או שדניאל עלה בעליית עזרא - איך היה יכול לחיות עד כה, דהיינו קכ"א שנה בגזירת המן או ק"ל שנה בעליית עזרא?

יש לתרץ שרק לפי החשבון של האבן עזרא תמצא שדניאל היה בן ק"ל שנה בעליית עזרא. כי הוא סובר כר' יהודה הלוי⁵⁴ שסובר שהשבעים שנים של גלות הם השבעים שנים של מלכות בבל לאחר החורבן. ורק לשיטתו היה דניאל בן ט"ו כשהביאו לפני המלך (בתחילת ספר דניאל). ורק לשיטתו היה מלכות פרס ומדי - לפני אחשוורוש - ד' או ה' שנים.

דהיינו, לשיטתו דניאל היה בן ט"ו כשבא לפני המלך (נבוכדנצר) שאז היה שנה הראשון של מלכותו. נמצא י"ח שנים אחרי זה (שנת י"ט למלכות נבוכדנצר) - שנת החורבן - דניאל היה בן ל"ד שנים. ואחר החורבן - לשיטת ה'אבן עזרא בשם ר' יהודה הלוי - היה עוד שבעים שנה למלכות בבל⁵⁵ נמצא בן ק"ד. ולאחרי ד' או ה' שנים של היה כהן.

(54) 'אבן עזרא' על דניאל ט, ב.

(55) נמצא לפי ה'אבן עזרא', מלכות בבל הייתה פ"ט שנים (י"ט לפני החורבן וע' אחרי). וזה שנאמר

מלכות פרס ומדי (גם רק לפי שיטתו) היה בן ק"ט או ק"י נמצא י"ב שנים אחרי זה בגזירת המן היה בן ק"כ או קכ"א. ונמצא בעליית עזרא בן קכ"ט או קל"ל.

אבל לפי שאר המפרשים⁵⁶, גלות בבל הייתה שבעים שנה מחורבן בית ראשון לתחילת בנין בית שני – כולל כ"ז שנים של מלכות נבוכדנצר⁵⁷ כ"ג למלכות אויל מרודך (בנו של נבוכדנצר), ג' שנים למלכות בלשצר, שנה אחת לדריוש הראשון, ב' שנים לכורש⁵⁸ י"ד לאחשוורוש וב' לדריוש השני בן אסתר נמצא ע' שנים.

נמצא לפי החשבון של ה'אבן עזרא' מוסיפים י"ח שנים למלכות בבל וב' או ג' שנים למלכות פרס ומדי. נמצא מוסיף כ' או כ"א שנים. ולכן לפי שאר המפרשים, בעליית עזרא, דניאל היה רק בן ק"ט⁵⁹.

נמצא שתשעה שנים לפני זה, בגזירת המן היה רק בן ק' שנים (או פחות⁶⁰), לפי רוב המפרשים. אבל לפי ה'אבו עזרא' בגזירת המן, דניאל היה בן ק"כ⁶¹ או קכ"א שנים. ולכן, לפי ה'זלא עוד אלא' אפשר שהמן הרג דניאל, כשדניאל הי' בן ק' שנים (או פחות). ולפי ר' אביגדור כהן צדק אפשר שעלה עם עזרא כשהיה בן ק"ט שנים (או פחות). אבל לפי חשבון ה'אבן עזרא' אינו יכול להיות כי הוא כבר בן ק"כ שנים ולכן סובר ה'אבן עזרא' שדניאל מת לפני גזירת המן.

במסכת מגילה (יא, ב) שמלכות בבל הי' ע"א שנים (כי יש מ"ה שנה של נבוכדנצר, כ"ג של אויל מרודך וג' של בלשצר), יש לומר שלפי ה'אבן עזרא' השנים הנ"ל שנמנו במסכת מגילה הם רק השנים של גלות בבל שהיא הייתה ע' שנים אבל מלכות בבל הייתה פ"ט. (וזה שהיא ע"א שנים ולא ע', יש לומר שלשיטתו הייתה שנים מובלעות (כמו מלכות פרס ומדי)).

(56 מצודת דוד, רש"י, המלבי"ם, יוסיפון, סדר הדורות (ע"פ סדר העולם), ועוד.

(57 כמבואר במסכת מגילה יא, ב.

(58 וזה שנאמר במסכת מגילה (שם) שמלכות פרס ומדי הייתה ד' או ה' ולא ג' כמו חשבון זה, יש לומר שלפי חשבון זה גם מלכות דריוש בן אסתר כלול עם הג' שנים, נמצא הג' שנים של דריוש הראשון וכורש עם הב' שנים של דריוש השני (בן אסתר) נמצא חמש שנים (ויכול להיות ד' כי הי' שנים מובלעות).

(59 וזהו רק אם דניאל הי' בן ט"ז כשבא לפני המלך (שיטת ה'אבן עזרא'). אבל לשאר המפרשים היה יכול להיות פחות מט"ו, ולכן היה יכול להיות פחות מבן ק"ט שנים בעליית עזרא.

(60 ראה הערה דלעיל.

(61 ויש לומר שזהו הטעם שכתב ה'אבן עזרא' "אפילו היה בחיים, מעלת החכמה לא תסור". כי יש יכולת להיות בחיים בגיל ק"כ, אבל אינו מסתבר "לפי שיקול הדעת".

ט.

סיכום הדברים

לסיכום, ישנם ג' סברות בעניין מיתת דניאל:

א. ה'אבן עזרא' – שמת לפני גזירת המן (כי לפי חשבוננו דניאל היה כבר בן ק"כ שנה בגזירת המן) והסריס שהמן הרג הוא סריס כדניאל ולא דניאל ממש – והאיש שעלה עם עזרא הוא דניאל אחר (כנ"ל).

ב. ו'לא עוד אלא' – שדניאל הוא התך והמן הרגו (וזהו לפי שיטתו שהי רק בן ק' שנים) והדניאל שעלה עם עזרא היה דניאל אחר (כנ"ל).

ג. ר' אביגדור כהן צדק - שדניאל היה התך אבל המן לא הרגו⁶² אלא בעטו עד שלא יכול לעשות שליחותו והוא הוא אותו דניאל שעלה עם עזרא. ולפי שיטתו וחשבוננו הוא היה רק בן ק"ט כשעלה עם עזרא ולא בן ק"ל כה'אבן עזרא'.

ומכל זה רואים שהקושיא על הרמב"ם איך דניאל יכול להיות משיח אם נהרג היא רק לפי ה'לא עוד אלא' – ולכן יש לומר לשיטתו – רק אם נהרג בעוונות אז יכול להיות משיח אבל הנהרג מפני צדקתו עדיין יכול להיות משיח.







שער הרמב"ם



.. וכאן המקום לעורר עוה"פ ובתוספת חידוש בנוגע ללימוד הרמב"ם .
לחדש בלימוד הרמב"ם, וגם לפרסם ולהדפיס החידושים, כמדובר
כמ"פ שאע"פ שבדורות הראשונים נמנעו לפרסם ולהדפיס חידושים
בתורה . . הרי מה"חידושים" (הטובים) דדור האחרון שצריכים
להשתדל לפרסם חידושי תורה, כיון שעי"ז ניתוסף חיות בלימוד
התורה . . כפי שרואים במוחש."

(משיחת ש"פ שמיני תשמ"ט - מוגה)



חיוב פועל ונפעל כאחד

הת' השליח אברהם אבוש שי' לאופר
שליח בישיבה

א.

חקירת ה'אתוון דאורייתא'

בספר 'אתוון דאורייתא' להר"י ענגיל (כלל כ'): "בו יבואר דכל מקום שאסרה תורה לפעול דבר בזולתו ואסרה גם כן מלקבל הפעולה ההיא מזולתו אזי אם האדם עושה הדבר ההוא בעצמו עובר שתיים משום פועל ומשום מתפעל".

ויסוד דבריו על פי הגמרא במכות (כ, ב) שהמקיף לעצמו לוקה שמונים. דהיינו מכיוון שיש איסור להקיף פאת ראשו וכן יש איסור להקיף פאת הזולת – כאשר מקיף לעצמו מתחייב שתיים (א) מדין המקיף לעצמו. (ב) מדין המקיף לחברו.

ועוד הביא ראיה לדבריו – מהגמרא במסכת סנהדרין (נה, א) דהמערה בעצמו מתחייב שתיים – משום שוכב ומשום נשכב.

ומביא ראיה נוספת מדברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק ג הלכה ט וז"ל: "העושה עבודה זרה לעצמו אף על פי שלא עשאה בידו ואך על פי שלא עבדה לוקה שנאמר לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה. וכן העושה עבודה זרה בידו לאחרים אפילו עשה אותה לגוי לוקה שנאמר ואלוקי מסכה לא תעשו לכם לפיכך העושה עבודה זרה בידו לעצמו לוקה שתיים".

ב.

קושייתו על הרמב"ם בהלכות נזיר

על פי סברא זו מקשה על מה שכתוב בגמרא (נזיר מב, א): "נזיר שהיה מגלח כל היום אינו חייב אלא אחת אמרו לו, אל תגלח, אל תגלח, חייב על כל אחת ואחת". ובגמרא (מד, א): "אמר קרא תער לא יעבור על ראשו קרי ביה לא יעביר הוא ולא יעביר לאחר". ולפי סברתו הווה ליה ללקות שתיים על כל פעם. ומתרץ שאכן כוונת הגמרא היא שעל כל התראה חייב שתיים – ואין רצונו לומר לשלול את החיוב הנוסף אלא רק לחדש שעל כל התראה מתחייב שוב (ב' חיובים).

אמנם מהרמב"ם לא משמע כן דכתב (בפרק ה הלכה יג): "נזיר שגילח כל ראשו, אינו לוקה משום התגלחת אלא אחת; ואם התרו בו על כל שיערה ושיערה, ואמרו לו אל תגלח, אל תגלח, והוא מגלח – לוקה על כל אחת ואחת". ולפי המבואר לעיל – היה

צריך ללקות שתיים על כל אחת ואחת. ונשאר בצ"ע קצת.

ג.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בבל תקיף

ונראה לבאר זאת בהקדם גדר חיוב הניקף:

דהנה בהלכות עבודה זרה (פרק יב הלכה יא) כתב הרמב"ם: "אין מגלחין פאתי הראש, כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה וכומריהן – שנאמר¹ "לא תקיפו פאת ראשכם" וחייב על כל פיאה ופיאה; לפיכך המגלח שני צדעיו, אפילו בבת אחת והתראה אחת – לוקה שתיים. . במה דברים אמורים, באיש המגלח; אבל האיש המתגלח, אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח. . .".

ובהשגת הראב"ד: "אמר אברהם: אף על פי שאינו לוקה, כיון שמדעתו עשה עובר בלאו".

וכתב ה'כסף משנה': "ויותר נראה לי דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו כיון דלא עבד מעשה כלל ואפילו אם אמר לו להקיף לו פאת הראש אין שליח לדבר עבירה".

ובמניין המצוות (מצוות לא תעשה מצווה ג) כתב הרמב"ם: "שלא להקיף פאת ראש ככומרי עבודה זרה, שנאמר¹ "לא תקיפו, פאת ראשכם".

והשיג הראב"ד: "לאו למקיף ולא לניקף לאו למשחית ולא לנישחת".

וכתב ה'כסף משנה': "ואני אומר שיש לתמוה למה כתב כן על דברי רבינו פה, שרבינו לא נחית הכא, אלא למנות המצוות לבד, לא לומר אם הניקף חייב או פטור ובפרק שנים עשר מהלכות עבודה זרה כתב רבינו שהניקף הוא פטור אלא אם כן סייע. ויש לתמוה, כיון שכשסייע לוקה, וכשאינו מסייע לדעת הראב"ד אף על פי שאינו לוקה עובר בלאו, מדוע כתב כאן ולא לניקף".

כלומר – לשיטת הראב"ד – שיש לאו בפני עצמו למקיף ולניקף, קשה מה שכתב בהלכות עבודה זרה, שגם כאשר אינו מסייע למקיף – (אף על פי שאינו לוקה) עובר בלאו – ולכאורה כיון שיש לו לאו בפני עצמו מדוע אינו לוקה.

ד.

ביאור דברי הגמרא

ונראה לבאר זאת – דמחלוקתם היא משום מה מתחייב המתגלח – לשיטת הרמב"ם חיוב המתגלח הוא מדין מסייע – כיון שסייע למקיף – מתחייב גם הוא במעשהו של המקיף והוי כאילו הוא בעצמו גילח.

מה שאין כן לשיטת הראב"ד – שחישב במניין המצוות לאו למקיף ולא לניקף – אין חיובו מדין מסייע אלא מצד חיוב התורה על הניקף, אלא שכאשר אינו מסייע – הוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו², ואם כן, מובנת שיטת הראב"ד בהלכות עבודה זרה, שאף על פי שאינו לוקה מכל מקום עובר בלאו.

ושורש מחלוקתם נעוץ בדברי הגמרא במסכת מכות הנ"ל, ושם: "תני תנא קמיה דרב חסדא, אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, אמר ליה מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי (מי שלא עשה מעשה ילקה!?) דאמר לך מני רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. רבא אמר במקיף לעצמו ודברי הכל רב אשי אמר במסייע ודברי הכל".

המורם מהנ"ל – ישנם ג' אופנים לתרץ מדוע הניקף לוקה – ואף על פי שאין בו מעשה. א) למאן דאמר שלוקין על לאו שאין בו מעשה. ב) במקיף לעצמו (ולפי זה ילקה שתיים³ כמו שכתב באתוון דאורייתא). ג) כאשר סייע הניקף למקיף.

ולהלכה פסק הרמב"ם כאופן הג' – ולכן כאשר אינו מסייע אינו לוקה. אלא שבזה גופא נחלקו הרמב"ם והראב"ד – דלשיטת הרמב"ם חיוב ניקף הוא מדין מסייע – ולכן מצטרף מעשהו של המקיף לחיוב הניקף והוי לאו שיש בו מעשה וזהו כל חיוב הלאו בניקף, ואם כן – כאשר לא סייע – אף על פי שמצווה על המגלח להקיף לו – אינו עובר בלאו כלל כיוון שלא עשה מעשה. ואם כן כאשר מקיף לעצמו – אינו חייב אלא אחת – שהרי כל חיוב הניקף הוא מכך שמצטרף מעשהו של המקיף לחיוב הניקף. ואם כן כאשר מקיף לעצמו לא שייך לחייבו שתיים ומזה מוכח שחיוב המקיף והניקף הוא מלאו אחד.

מה שאין כן להראב"ד דסבירא ליה שחיוב המסייע הוא מצד מעשה הסיוע של הניקף – (ולא מצד מעשהו של המקיף) אם כן בהכרח לומר שהם שני לאווין שונים לאו

(2) וכדעת התוספות בבא מציעא (י, ב ד"ה אקפי' לי' קטן) וראה גם כן תוספות בשבועות (ג, א) ד"ה ועל הזקן. ופסקו כן הטור והשו"ע (יורה דעה סימן קפא, סעיף ד), ולכאורה סותר דבריו ב'כסף משנה' וצ"ע.

(3) ע"פ רש"י שם.

מקיף ולא לניקף ולכן כאשר לא סייע אף על פי שאינו לוקה הואיל ואין לוקין על לאו שאין בו מעשה מכל מקום עובר על כל פנים בלאו של ניקף.

ויש להוסיף שמחלוקתם היא גם – האם סבירא ליה לרב אשי כרבא. לשיטת הרמב"ם – רב אשי פליג על שיטת רבא (שמחייב שתיים על המקיף לעצמו) וסבירא ליה שחיוב הניקף הוא רק כאשר מסייע למקיף מה שאין כן להראב"ד סבירא ליה שרב אשי לא פליג על רבא אלא בא להוסיף על דבריו עוד היכי תמצי שיתחייב הניקף.

ה.

תירוץ קושיית ה'אתון דאורייתא'

על פי הנ"ל סרה קושיית ה'אתון דאורייתא' על דברי הרמב"ם בהלכות נזירות. שכן האפשרות לחייב שתיים על מעשה אחד הוא דווקא כאשר נתחייב בשני לאווין שונים ובדוגמת מה שכתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה שהעושה עבודה זרה לעצמו מתחייב שתיים כיוון שהיו שתי לאווין שונים (לא תעשה לך כל פסל ואלוקי מסכה לא תעשו) מה שאין כן בנזיר דאף על פי שאחד המגלח ואחד המתגלח חייב – אינו חייב אלא אחת כיוון ששתייהם מאותו לאו אלא שמעשה המגלח מצטרף לחייב גם את המתגלח ואם כן כאשר גילח לעצמו מובן שאין שייך לחייבו שתיים.

ו.

החילוק בין בל תקיף לנזיר

אלא שעדיין יש לעיין מה החילוק בין האיסור דבל תקיף שנמנה (על כל פנים לשיטת הראב"ד) בשתי לאווין ואילו נזיר בלאו אחד.

והביאור בזה – ברש"י דמסכת מכות שם (ד"ה דאמר לך מני): "דניקף הוא דקא עבר אלאו דלא תקיפו דשמעינן לקרא הכי לא תקיפו לא תניחו להקיף כמקיף אי נמי מדאפקיה בלשון רבים דכתיב לא תקיפו משמע דאתרי קא מזהר רחמנא ניקף ומקיף". עכ"ל.

דהיינו רש"י מביא ב' אופנים לחיוב הניקף: (א) דדרשינן מלא תקיפו – לא תניחו להקיף ואם הניח הרי הוא כמקיף. (ב) היות ואמרה תורה לא תקיפו לשון רבים משמע שהאיסור הוא לשתיים – המקיף והניקף.

על פי הנ"ל מובן החילוק בין נזיר לבל תקיף – בנזיר נאמר ותער לא יעבור על ראשו ודרשינן לא יעביר⁴. אך לא נאמר בלשון רבים ולכן האיסור הוא אחד – האיסור

(4) להעיר שבנזיר פשט' דקרא הוא לחייב הנזיר (לא יעבור) אלא שדרשינן גם לחייב המעביר.

לגלח לעצמו כשם שאסור לגלח לאחרים.

ואולי אפשר לומר שבזה גופא נחלקו הרמב"ם (לשיטת ה'כסף משנה') והראב"ד דלהרמב"ם סבירא ליה שהמקור האיסור לניקף הוא מדרשת רז"ל לא תקיפו - לא תניחו להקיף והניקף חייב מדין המקיף ואם אינו מסייע אינו עובר בלאו כלל - כיוון שכל האיסור חל על המקיף בלבד אלא שאם סייע הניקף - מתחייב גם הוא; מה שאין כן להראב"ד - סבירא ליה שמקור האיסור הוא מדיוק הלשון - לא תקיפו - לשון רבים - המקיף והניקף ולפי זה - יש חיוב על הניקף בפני עצמו ולכן גם כאשר לא סייע למקיף - יעבור בלאו (אלא שהיות ואין לוקין על לאו שבכללות - לא ילקה).

ז.

ביאור הרמב"ם על פי ה'מגדל עז' וה'לחם משנה'

אמנם כל זה הוא לביאור ה'כסף משנה'.

אך ה'מגדל עז' (בהלכות עבודה זרה שם) נחלק על ה'כסף משנה' וכתב על דברי הראב"ד - "ואני אומר כי ר"מ ז"ל יודה בזה ולא פירשו כמנהגו במשנה תורה כאשר כתבת". עכ"ל.

כלומר - ה'מגדל עז' נחלק על ה'כסף משנה' (שסבירא ליה בדעת הרמב"ם שכאשר הניקף אינו מסייע אינו עובר בלאו כלל) וסבירא ליה שגם לדעת הרמב"ם יעבור הניקף בלאו אף על פי שלא סייע. וכן כתב ה'לחם משנה': "וזה שכתב רבינו אינו לוקה כלומר מלקות ליכא אבל איסורא דלאו איכא".

ויש לומר - שדווקא לשיטת ה'מגדל עז' באנו לחקירת ה'אתון דאורייתא' - דהא במקרה שבמעשה אחד עובר בשני לאוון שונים - פשיטא שמתחייב שתיים. וכמו שפסק הרמב"ם בנוגע לעושה עבודה זרה לעצמו ולאידך - באם נאמר (כדברי ה'כסף משנה') שכאשר אינו מסייע אינו עובר בלאו כלל - פשיטא שכאשר מקיף לעצמו אינו חייב אלא אחד וכדלעיל (סעיף ה').

ודווקא לשיטת ה'מגדל עז' וה'לחם משנה' - שסבירא להו שגם הניקף מתחייב אף על פי שלא סייע - באנו לחקירת ה'אתון דאורייתא' - האם כאשר התורה אסרה לפעול דבר בזולתו ואסרה גם כן לקבל הפעולה ההיא מזולתו ועשה האדם ההוא בעצמו - יתחייב שתיים כיוון שלבד זאת שעשה הפעולה קיבל גם כן. או (שהיות ושני מה שאין כן בבל תקיף - שפשיטא דקרא לחיוב המקיף אלא שדרשינן לחייב גם הניקף (על כל פנים לשיטת הכסף משנה)).

האיסורים באים מלאו אחד) יתחייב רק אחד.

ת.

ביאור ה'אתון דאורייתא'

על פי הנ"ל – שלהלכה נפסק כאופן הג' – שהניקף לוקה כאשר מסייע לכאורה צ"ע על מה שכתב ה'אתון דאורייתא' שסבירא ליה שלוקה שתיים. וביותר יקשה הא שיסד דבריו על דברי הגמרא במכות הנ"ל והלא במחלוקת היא שנויה והרמב"ם לא סבירא ליה כן (כמבואר לעיל) ובפרט שהביא ראייה מדברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה וכן הקשה על דברי הרמב"ם בהלכות נזיר.

ונראה לומר שה'אתון דאורייתא' סבירא ליה דלכולי עלמא ילקה שניים – כלומר גם לשיטת רב אשי שהעמיד במסייע – סבירא ליה שלוקה שתיים – וע"ד המבואר לעיל (ס"ד) בדעת הראב"ד.

ועל פי זה מובן שאין סתירה בין פסק הרמב"ם שמתחייב מדין מסייע לכך שיתחייב שתיים.

אלא שדוחק לומר כן, דלפי זה הוי לי' לרמב"ם לכתוב דין זה בהדיא וצ"ע אמאי לא חש לזה ה'אתון דאורייתא'.

ט.

שיטת הגאון הרוגוטשובי

בספר צפנת פענח לגאון הרוגוטשובי⁵ (הובא בספר כללי התורה והמצוות ערך גילוח נזיר) "הך דנזיר דף מ' ע"א גבי תגלחת מצווה דלא מהני על ידי נשא ר"ל אם המצווה לגלח ובה לא מהני על ידי נשא דהדין הוא הפועל לא הנפעל. ולך גבי המקיף את חבירו אף דחבירו מסייעו מכל מקום אין על חבירו חיוב רק משום ניקוף ולא משום מקיף". ואם כן במגלח נזיר נוכל לומר דהנזיר עצמו אינו לוקה. וזה יה' תליא אם נזיר

5) ראה בשיחת אחרון של פסח תשל"ו: "בכלל פלא מה שלא מבחינים שהרוגוטשובי והר"י ענגיל בכללות שווים בשיטת הלימוד שלהם, אלא שיש שני חילוקים כלליים ביניהם – א) שהרוגוטשובי כותב בקיצור ובאופן כללי ביותר, ומביא כללים על כל התורה, מה שאין כן אצל הר"י ענגיל שאמנם כותב גם כן באופן כזה אך לא כל כך כהרוגוטשובי (אבער ניט מיט די ברייטקייט פון דעם רוגוטשובער) ב) אצל הרוגוטשובי מצינו הרבה חידושים, מה שאין כן אצל הר"י ענגיל שאמנם בוודאי יש אצלו חידושים אך חידושים של עניינים חדשים וגדרים ומושגים מיוחדים כמו אצל הרוגוטשובי, לעת עתה לא מצאתי".

6) על פי זה נראה שסבירא ליה להגאון כדעת ה'מגדל עוז' וה'לחם משנה'.

מגלח בסם עיין נזיר דף מ' ודף מ"ב ע"א".

ביאור הדברים בגמרא נזיר (מ' ע"א) מבואר דישנה מצווה על הנזיר לגלח (במלאות ימי נזרו) ולכן אם השיר שער על ידי סם לא קיים את המצווה היות והשרת השער היא תוצאה בלבד (מגילוח השער) וחסרה הפעולה (גילוח).

ומזה מוכיח הגאון הרוגוטשובי – שנזיר שגילח (בימי נזרו) על ידי אחר – אינו מתחייב (אלא שמבטל גדל פרע שער ראשו).

ועוד כתב (הובא בספר הנ"ל בערך תגלחת נזיר) "אם אחר גילח הנזיר חייב משום דזהו איסור עצם ולא על ידי פיו. והאיסור הוא שלא יגלח נזיר ולא שהנזיר לא יגלח עצמו".

דהיינו – שהאיסור דתער לא יעבור על ראשו – הוא רק על הפועל ולא על הנפעל. [ולפי זה צריך לומר שדרשת הגמרא לא יעבור לא יעביר היא (לא שבנוסף על הלאו דנזיר להתגלח (אפילו על ידי אחר) ישנו איסור על אחר לגלח נזיר אלא) שבנוסף על הלאו דנזיר לגלח עצמו] – ישנו איסור לגלח נזיר אחר.

וכן מה שכתב הרמב"ם (הלכות נזירות פרק ה' הלכה יא): "אחד המגלח ואחד המתגלח שנאמר תער לא יעבור על ראשו" צריך לומר שכוונתו בין המגלח אחר בין המתגלח בעצמו].

ועוד כתב⁸: "איך הדין אם הי' גם הנזיר מזיד והי' מסייע להמגלח אם לוקין שניהם עיין מכות דף כ ודווקא שם דהו' לאוין נפרדין . . ולכך אם הקיף לעצמו חייב שתיים". דהיינו שהחילוק בין נזיר לבל תקיף הוא – דבבל תקיף ישנם שני איסורים שונים וכדמוכח מכך שלשיטת רבא לוקה שתיים, מה שאין כן בנוגע לנזיר שהאיסור הוא רק על המגלח.

על פי הנ"ל – לא קשה מידי קושיית ה'אתוון דאורייתא' – שהרי לא אסרה התורה בנזיר לקבל את פעולת הגילוח כלל (מלבד ה'עשה' דגדל פרע שער ראשו). ולפי זה אפילו אם תמצי לומר שהרמב"ם סבירא ליה דמקיף עצמו לוקה שתיים (כדעת רבא) – כיון שעובר על שתי איסורים פועל ונפעל – אכתי לא יקשה כלל על דברי הרמב"ם בנזיר – שהרי בנזיר האיסור הוא על פעולת הגילוח בלבד ולא על קבלת הפעולה.



(7) ראה הערה 4.

(8) מהד"ת דף ע"ה סע"ג.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהשגחה ובחירה באומות העולם

הני"ל

כתב הרמב"ם (הלכות אבות הטומאה פרק ב הלכה י'): "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא . . אחד העכו"ם או הגר תושב – שחיטתן נבילה".

והשיג עליו הראב"ד: "עכו"ם הם כבהמות, ואין מטמאין, ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גויים כמר מדלי, ואת כולם ישא הרוח, והחושב אותם לכלום, אסף רוח בחופניו".

ומקשה ה'כסף משנה' על דברי הראב"ד מה עניין שאין עכו"ם אין מטמאין ואין מיטמאין שייך לשחיטת עכו"ם – הלא הדיון כאן הוא על טומאת הנבילה ולא על טומאת העכו"ם?

ומבאר הגאון הראגאטשאבי (צפנת פענח' הפטרת בהר) שהאפשרות שהשחיטה של נכרי תנבל את הבהמה (עד שתטמא במשא) היא דווקא אם נאמר שהגויים הם מציאות ולא העדר. דאם היה העדר לא יתכן שינבל את הבהמה. וע"ז כתב הראב"ד שהעכו"ם אין מטמאין ואין מיטמאין – דאף על פי שבכמה עניינים יש לעכו"ם מציאות מכל מקום בנוגע לטומאה וטהרה¹ הם כבהמות ואינם יכולים לטמאות אחרים (לנבל בהמה) וזהו מחלוקתם – האם הגויים הם מציאות או העדר.

ומוסיף הגאון הראגאטשאבי – שמחלוקתם תלויה בשיטתם לעניין השגחה על אומות העולם – לדעת הרמב"ם² ישנה השגחה פרטית על אומות העולם ולכן הם 'מציאות' מה שאין כן לשיטת הראב"ד הם העדר מכיוון שלדעתו אין השגחה פרטית על אומות העולם.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חח"י (שלח ג'³) על פי זה גם את עניין השכר ועונש

(1) ראה גם לקו"ש חלק ל' (עמ' 212).

(2) להעיר ממש"כ בשיחת ש"פ ניצבים-וילך תשכ"ז (תורת מנחם – התוועדויות ח"ג, אות יד, עמ' 397 ואילך) בשם הגאון הראגאטשאבי שהעניין של השגחה פרטית ישנו רק אצל בני ישראל, ואצל אומות העולם (להבדיל) יש רק השגחה כללית אבל לא על כל פרט.

ומבאר שדבריו הם לפי שיטת הרמב"ם (כידוע הראגאטשאבי עסק בלהט (ער האט זיך געקאכט) בדברי הרמב"ם) שהשגחה פרטית היא רק על מין האדם והרי "אתם קרויים אדם ולא אומות העולם". וראה הביאור שם וראה לקו"ש חלק ט' ניצבים א' (עמ' 181 ואילך) ואכ"מ.

(3) עמ' 165 ואילך.

(4) ראה גם לקו"ש ח"כ ויצא ג' (עמ' 136 ואילך).

אצל אומות העולם על פי תורת הבעל שם טוב על הפסוק ד' צלך - שפעולת האדם למטה מעוררת פעולה דומה מלמעלה וכיון שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה - גם פעולותיהם מעוררות כביכול המשכה מלמעלה, וכאשר הם מבצעים פעולה טובה נותן להם שכר וכאשר עוברים עבירה יורד להם עונש מלמעלה.

אך כל זה דווקא לשיטת הרמב"ם⁵ שגדר הגויים הוא מציאות ויש עליהם גדר השגחה פרטית; מה שאין כן לשיטת הראב"ד שהם העדר ואין עליהם השגחה פרטית - השכר ועונש שלהם הם בבחינת סיבה ומסובב דהיינו תוצאה טבעית ממעשיהם. כלומר: כיון שכל מטרת בריאתם היא בשביל ישראל כאשר אינם שומרים ז' מצוות בני נח - שזוהי מטרתם (בשביל ישראל) נענשים כתוצאה טבעית של בריאתם; ועל דרך השכר והעונש אצל בעלי חיים שהתורה אומרת "ואת הבהמה תהרוגו" שאף על פי שבהמה מה חטאה, ומכל מקום היא נהרגת מפני שבאה לאדם תקלה על ידה, עכת"ד. ואולי אפשר לבאר בדרך אפשר דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה בשיטתם בעניין בחירה חופשית אצל אומות העולם.

דהנה באגרות קודש מבאר כ"ק אדמו"ר (חלק ט"ז)⁶ "במה שכתב אודות הבחירה באומות העולם על פי המבואר בכמה מקומות בדא"ח . . אין שייך בחירה חופשית - לגמרי - כי אם בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה חס ושלום וכו' ובמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן שהוא ממהות ועצמות של האב. וענין השכר ועונש באומות העולם יש לבאר בשניים:

(א) שכר ועונש בנידון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל. אבל אמיתתם הוא באופן דסיבה ומסובב. ועל דרך תינוק קטן הדוחף אצבעו במים רותחים (וצריך עיון קצת מרמב"ם תשובה סוף פרק ה).

(ב) שבאותם עניינים שנצטוו עליהם זאת אומרת מצוות בני נח (ביחד עם) הציווי עצמו נותן האפשרות לשני דרכים זאת אומרת מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שש מקום לבחירה, וכמובן ממאמר המשנה דשכר מצווה מצווה עצמה, דזה עצמו שהחכם גדול מצווה לאיש הפשוט איזה עניין מקשרו עם החכם גדול. והרי כל עניין קשור מביא לנקודה משותפת בין המקושרים". עכ"ל.

כלומר - לפי אופן הא' - אין בחירה חופשית באומות העולם והשכר ועונש אצלם בא בבחינת סיבה ומסובב.

(5) להעיר מלקו"ש ח"ה (וישלא א' עמ' 150 ואילך) שגם לשיטת הרמב"ם בא העונש באופן דסיבה ומסובב. וראה גם בהערה 2.

ואילו לפי האופן הב' – אכן יש אצלם בחירה חופשית אלא שבישראל הבחירה חופשית היא מצד עצמם – שהם ממהות ועצמות האב – חלק אלוהי ממעל ממש מה שאין כן באומות העולם – הציווי שנצטוו הגביה אותם שתהיה להם בחירה חופשית ולא מצד עצמם.

ונראה לבאר – דלשיטת הרמב"ם – שהגויים הם 'מציאות' ויש עליהם השגחה פרטית, סבירא ליה שגם לאומות העולם יש בחירה חופשית אמיתית והחילוק בין הבחירה חופשית של ישראל לשל אומות העולם הוא רק בנוגע לשייכותם לעניין הבחירה (שבאומות העולם הוא דבר נוסף על מציאותם מה שאין כן בישראל) וכמבואר לעיל שלשיטת הרמב"ם גם אצל אומות העולם עניין השכר ועונש הוא על דרך תורת הבעל שם טוב על פסוק ד' צלך.

ואילו הראב"ד – שסבירא ליה שהגויים הם העדר ואין עליהם השגחה פרטית – סבירא ליה כאופן הא' – שאין להם בחירה חופשית כלל וכל עניין השכר ועונש אצלם הוא רק שם המושאל ובא בדרך סיבה ומסובב. וכביאור הנ"ל בלקו"ש שלשיטת הראב"ד זהו עניין השכר ועונש באומות העולם.

ועל פי זה מיושב גם מה שכתב בנוגע לאופן הא' "וצריך עיון קצת מרמב"ם תשובה סוף פ"ה" ושם: "נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקדוש ברוך הוא מושכו ולא גוזר עליו לא לעשות כך ולא שלא לעשות כך. . . ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על כל מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע", דמסתימת לשונו שלא חילק בין ישראל לאומות העולם נראה שגם באומות העולם ישנה בחירה חופשית אמיתית ויתרה מזו – כל עניין השכר ועונש תלוי בבחירה חופשית אמיתית דווקא. ולכן לפי האופן הא' צריך עיון קצת מדברי הרמב"ם.

ולפי המבואר לעיל אתי שפיר – שהרי הרמב"ם אזיל לשיטתו שבאומות העולם ישנה השגחה פרטית והם בבחינת 'מציאות' ויש להם בחירה חופשית, וכמוכח ממה שכתב כ"ק אדמו"ר שלשיטת הרמב"ם השכר והעונש אצלם הוא על דרך תורת הבעל שם טוב על פסוק ד' צלך, וכמובא לעיל.

ועל פי זה אולי אפשר לבאר גם מחלוקתם בעניין עונש המצרים – דהנה כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ו הלכה ה) בטעם העונש על המצרים אף שנאמר בתורה "ועבדום ועינו אותם" כלומר שכבר נגזר על בני ישראל להשתעבד למצרים ומדוע אם כן נענשו? ומבאר: "לפי שלא גזר על איש פלוני. . . וכן המצרים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמרעים לישראל. אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו – שלא גזר על איש

ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם".

ובהשגת הראב"ד שם: "ועניין המצרים אינה שאלה משתי פנים, האחד כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו ואחר שיפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו ברשעו וכן הוא אומר הוי אשור שבט אפי כהתימך שודד תושד פירוש מפני רשעך וגודל לבך והתפארך עלי, והמצרים גם כן רשעים היו וראויים למכות ההם".

ועל פי המבואר לעיל מובן – דהרמב"ם – שסבירא ליה שהגויים הם מציאות ויש עליהם השגחה פרטית ובחירה חופשית – מבאר שהקדוש ברוך הוא לא ציווה על איש פלוני הידוע וכו' והיינו על דרך מה שכתוב באגרת הקודש (סימן כ"ה): "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני שמים על רוע בחירתו אף על פי כן על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה⁷ שלוחים למקום".

כלומר אף שאדם – שיש לו בחירה חופשית אמיתית – הזיקו – אין לו לניזק לכעוס עליו כיוון שכך נגזר עליו מן השמים ואם לא היה פלוני מזיקו היה ניזק באופן אחר אלא שהמזיק מתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו, כלומר על כך שבחר הוא להיות השליח להזיק.

ועל דרך זה בנידון דידן – שהמצרים נענשו על כך שבחרו להיות המשעבדים את ישראל ואזיל הרמב"ם לשיטתו בעניין הבחירה באומות העולם שהיא בחירה אמיתית. מה שאין כן הראב"ד⁸ – שסבירא ליה שאין על הגויים השגחה פרטית וכל מציאותם הוא העדר – אי אפשר לומר שעונשם הוא על כך שבחרו להיות השלוחים לשעבד את ישראל ולפיכך מבאר: "שאינ הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו ברשעו ואחר שפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו ברשעו . . והמצרים גם כן רשעים היו וראויים למכות ההם".

דהיינו שהקדוש ברוך הוא משתמש עם אומות העולם שאין להם בחירה חופשית – וכל גדרם הוא העדר – ואחר כך נפרע מהם על דרך "ואת הבהמה תהרוג", הואיל ובאה תקלה על ידה.

(7) ראה תענית יח, ב ולכאורה זהו המקור לביאור הרמב"ם ולהעיר ששם נאמר בנוגע לגוי (טוריינוס); ועל פי זה יומתק מה שהרמב"ם סבירא ליה שיש לגויים בחירה חופשית.

(8) בפשטות – כוונת הראב"ד היא (כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ו הלכה ג) שאפשר שחטא האדם חטא גדול או חטאים הרבה . . שהיה הפירעון שמונעין ממנו דרך התשובה וכן הוא להדיא שם גבי פרעה. וראה ברמב"ן על התורה (בראשית טו, יב) וצ"ע.

אלא שעדיין יש לעיין באופן הא' – מה עניין ז' מצוות בני נח אם אין להם בחירה אמיתית.

והנה במכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ה" בנוגע למה שכתוב בסוף פרק א' בתניא דנפשות אומות העולם הם משאר קליפות הטמאות שאין בהם טוב כלל איך שייך אצלם ז' מצוות בני נח ואיך שייך להענישם על זה.

ומבאר שם דנפש הבהמית דישראל – יש בה טוב וממנה מידות טובות בטבע וכמו רחמנות מה שאין כן אומות העולם שאין בהם טוב כלל והא דחזינן שעושים טוב הוא רק לגרמייהו.

והציווי בז' מצוות בני נח והעונש על זה אינו שייך לטוב ורע שבנפש אלא לתוארים בחסיד ומושל בנפשו, עיי"ש.

"ובדקות יותר ועל דרך החסידות מה שיש לעיין בכל זה הוא דאיך שתהיה כוונת העובד גילולים העושה טוב או שיקיים אחת מז' מצוות הרי סוף סוף עביד טיבו ומקיים מצווה ואין ביכולתו לעשות זה כיוון שאין בו טוב כלל . . אלא שכן כתב בזה בד"ה 'פדה בשלום' העת"ר . . וז"ל מ"ש בספר של בינונים דבג' קליפות הטמאות אין בהם טוב כלל אין הכוונה שאין בהם שום ניצוץ כלל שהרי אי אפשר להיות קיום שום דבר בלי איזה ניצוץ טוב (הגם שקיומם הוא מהמקיף מכל מקום בהכרח שיש בהם איזה ניצוץ כו') רק שהניצוץ הוא שנתרחק ונחשך כל כך עד שהוא כמו רע כו' והיינו שאין בו שום הרגש אלוקי כלל וכלל כו' עכ"ל לענייננו – ואולי זהו גם כן הכוונה בקונטרס ומעייני מאמר ב' שהוסיף בלשון הספר של בינונים ואף על גב דאיהו לא חזי "כלומר בבחינת הרגשתם". ועיין גם כן במצוות אחדות ד' בספר המצוות לה' צמח צדק' שכתב: "הסטרא אחרא עיקרה בעולם העשייה וכל נפשות העובדי כוכבים ומזלות מושפעות משם ומושרשות שם ואין שם אלא ההוא נהירו דקיק מאור הקדושה שניתן שם ממי מלכי קדם ולכן הם חייבים להאמין בבורא יתברך", עכ"ל.

והעולה מכל הנ"ל – שהיכולת לעשות טוב שיש באומות העולם נובע מהניצוץ קדושה שמחיה אותם.

אמנם יש להעיר ממה שכתוב ב'שיעורים בספר התניא' סוף פרק א' שבין אומות העולם ישנם יוצאים מן הכלל. והם הנקראים חסידי אומות העולם שיש בהם מידות טובות ומיטיבים עם הזולת כדי לעזור לו ולא לטובת עצמם שכן הנפש שלהם אינה מג' קליפות הטמאות אלא מקליפת נוגה (והעיר על כך כ"ק אדמו"ר מפני שנלקחים מנוגה

כו' כידוע בשער חג המצות בס' – ליקוטי ביאורים לר' הלל מפארטיש).
ולפי זה נראה לומר שלחסידי אומות העולם ישנה בחירה חופשית אמיתית וכאופן
הב'.



ביאור הראב"ד בידיעה ובחירה

הת' יהודה שי' רבינוביץ'
תלמיד בישיבה

בהלכות תשובה (פרק ה הלכה ה) כתב הרמב"ם: "שמא תאמר: והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה קודם שיהיה, ידע שזה צדיק או רשע, או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע, שתשובת שאלה זו 'ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים', וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה; אבל אתה צריך לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר. כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקדוש ברוך הוא אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהן ודעתן שנים, אלא הוא יתברך שמו ודעתו – אחד; ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, שנאמר: 'כי לא יראני האדם, וחי' – כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אומר: 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. וכיוון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים והמעשים".

ובהשגת הראב"ד שם: "אמר אברהם לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה, ואף על פי שאין תשובה ניצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר, אם היו צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזירת הבורא יתברך היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו והייתה לנו השאלה קשה

מאד ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה, וכל זה אינו שווה."

ובשיעורים בספר התניא (שער היחוד והאמונה פרק ז) דשם מביא אדמו"ר הזקן את לשון הרמב"ם: "שהקדוש ברוך הוא יחיד ומיוחד הוא ודעתו הכל אחד ממש ובידיעת עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים עליונים ותחתונים . . ואין ידיעה זו מוסיפה בו ריבוי והרכבה כלל מאחר שאינה רק ידיעת עצמו ועצמותו ודעתו הכל אחד ולפי שזה קשה מאד לצייר בשכלנו . . ."

ובשיעורים בספר התניא שם (הערה 13) מדייק כמה דיוקים בלשון אדמו"ר הזקן עיי"ש. ואחר כך ממשך "ועל פי זה מתורצת גם כן קושיית הראב"ד בהשגותיו (הלכות תשובה סוף פרק ה) על הרמב"ם דמתחיל בקושיא על פי שכל (בנוגע לידיעת ד') ולא השלימה על פי שכל 'כי אם החזירו לאמונה' ועל פי הנ"ל מתורץ – כי גם ברמב"ם שם מדייק 'להשיג דבר זה על בוריו'; ידיעת החיוב והמהות דווקא – מה שאין כן בידיעת השלילה שאפשר – והרי זה הסברה וידיעה בשכל ולא באמונה.

וראה גם כן בליקוטי שיחות חלק ל"ד (נצבים ב') דישנה מחלוקת בין החוקרים האם העיקר בידיעת ה' היא האמונה או ההשגה ויש בזה מה שאין בזה עיי"ש.

ומבאר בנוגע למחלוקת הנ"ל בהלכות תשובה – ששיטת הרמב"ם היא שיטה ממוצעת. דהיינו שבנוסף לכך שצריך להיות חקירה שכלית (כמה שיד שכלו של אדם מגעת), יש חיוב גם להתייגע בדברים שלמעלה מהשגתו ולהבין שעניין זה למעלה מהשגתו, ולכן כתב הרמב"ם: "אבל אתה צריך לידע ולהבין בדבר זה", ועל ידי זה יבין ויכיר שידעתו של הקדוש ברוך הוא אינה בסתירה לבחירת האדם.

מה שאין כן לשיטת הראב"ד, שאף על פי שכתב: "טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה" מכל מקום תמימות התמימים והשגה הם שני עניינים שונים, ואין לערבם יחד, דאמונת היהודי היא למעלה מהשכל, ואילו שכל קשור עם מציאותו, והקצת תשובה שכתב היא דבר המתיישב בשכל האדם.

ובהערה 35 שם: "אף שמסיים 'וכל זה איננו שווה' הרי זה מצד תוכן וגוף התשובה, ולא לפי שהמדובר בדבר שלמעלה מהשגת האדם."

כלומר – מה שכתב הראב"ד "וכל זה איננו שווה" אין רצונו להדגיש שעניין זה הוא למעלה משכל האדם, אלא שביאורו אינו מספיק.

ונראה לבאר כוונתו הקדושה על פי מה שכתוב ב'הדרן על הרמב"ם' תשמ"ו¹ (בהערה 14): דשם מקשה על מה שכתב הרמב"ם "דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מידה וכו'".

לכאורה (כמ"ש הר"מ אלמושינו) בידיעת איזה דבר – אין הידיעה סיבה לדבר אלא אדרבה – הידיעה היא מסובבת מהדבר עצמו וכיוון שהקדוש ברוך הוא למעלה מגדרי הזמן – מובן בפשטות שאין ידיעתו יתברך מכריחה את בחירת האדם. וא"כ מפני מה כתב הרמב"ם "דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מידה".

ואם ישנה סברה השוללת תירוץ זה – מדוע לא עמדו עליה המפרשים?

ומבאר – כלל הנ"ל שידיעה מסובבת מהדבר שיודע – הוא על פי גדרי השכל, ומכיוון שהוא יתברך אינו מוגדר בגדרי השכל – הרי ידיעתו יתברך היא לא מצד הדבר שיודע כי אם שיודע מצד עצמו ורק אחרי שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובבת מהדבר אלא שמכל מקום גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות כי לפניו יתברך אין קדימה ואיחור.

ועל פי זה יש לומר שהר"מ אלמושינו מדבר בידיעה שאחר הצמצום בגדרי השכל ואילו הרמב"ם איירי בידיעה שלפני הצמצום בגדרי השכל. עכת"ד.

ולכאורה נראה לבאר שהראב"ד גם כן מבאר כדברי הר"מ אלמושינו וזוהי כוונתו במה שכתב: "כידיעת האצטגנינים" דהיינו כשם שידיעתם אינה מסובבת ממעשה האדם כך גם ידיעת הקדוש ברוך הוא כביכול.

ולפי זה יש לומר שמה שכתב "וכל זה איננו שווה" – שחסר בתוכן התירוץ הוא – מכיוון שידיעת הקדוש ברוך הוא היא למעלה מגדרי השכל ולכן אי אפשר שמעשה האדם סבה לידיעת ד'.

או באופן אחר – שידיעת האצטגנינים "שיודעים מה יהיו מעשיו של זה" היא מכח אחר משא"כ ידיעת ד' גם (אחרי שנתצמצם בגדרי השכל) היא מסובבת ממעשה האדם.

(1) ראה גם ספר השיחות ה'תשמ"ח עמ' 403 הערה 61.

(2) הוגה על ידי כ"ק אדמו"ר ונדפס בלקו"ש חכ"ז בהוספות (עמ' 249 ואילך). נדפס גם כן בתורת מנחם - התועדויות ה'תשמ"ו ח"ד ע' 647 ואילך.

אמנם ב'ביאורי הזהר' לה'צמח צדק³ מבאר בעניין ידיעה ובחירה – דכיוון שבא"ק העבר ההווה והעתיד נכללים בסקירה אחת – יודע הקדוש ברוך הוא מעשה האדם ואין זה מכריח את האדם כמו שאין האבן מתפעל ממחשבת האדם. ומוסיף שאף על פי שידיעתו יתברך מהווה את הנבראים – "מכל מקום ביכולתו גם כן שלא יתפעל הנברא מידיעה אחת" כו' כי הוא כל יכול. וכעין זה תירץ הראב"ד שם שהקדוש ברוך הוא הסיר זו הממשלה מידו כו' רצונו לומר ממשלה זו שהיה ראוי שיתפעל האדם לעשות כפי הידיעה אבל הקדוש ברוך הוא כל יכול והסיר ממשלה זו מהידיעה שלא יגיע ממנה שום שליטה והכרח לאדם".

ולכאורה לפי זה הראב"ד איירי בידיעה שלפני הצמצום בגדרי השכל (שהרי מחשבה הקדומה היא חיות הנבראים; ראה המשך תער"ב פרק ס, ושם פרק נח: "הרי החיות של כל עובי הכדור הוא מידיעתו יתברך דידיעתו יתברך הוא מה שבידיעת עצמו יודע את הנבראים דהיינו הידיעה שבעצמות") ולא זו בלבד אלא שמבאר גם כן כיצד ידיעה זו אינה בסתירה לבחירת האדם, ושבעים פנים לתורה.



(3) עמ' רס"ו.

(4) צריך עיון הלשון, ואולי צריך לומר בעניין אחד.

מחלוקות הרמב"ם והראב"ד במצוות ידיעת ד'

הנ"ל

בלקו"ש חל"ד (נצבים ב') שבידיעת ד' ב' אופנים – א) על ידי אמונה פשוטה. ב) מתוך ההכרח והבנת שכל האדם – דרך חקירה ויש בזה מה שאין בזה.

דהנה אמיתית הימצאו של הקדוש ברוך הוא היא למעלה מגדר – השגה של נברא – אלא שמאמין באמיתת הימצאו.

וזוהי המעלה באמונה על חקירת השכל – שהאמונה היא באמיתת הימצאו של הקדוש ברוך הוא מה שאין כן שכל – האדם יכול להשיג מדעת קונו רק באופן מצומצם שאין זו אמיתית הימצאו כמו שהיא. אבל לאידך כיוון שדעה זו באה הכרח וחקירת השכל – הרי היא פנימית יותר מה שאין כן עניין האמונה יכול להיות בבחינת מקיף.

ומבאר שבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד² – בהלכות עבודה זרה פרק א' הלכה ג' כתב הרמב"ם: "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו".

ובהשגת הראב"ד שם: "יש אגדה בן שלוש שנים שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי, מניין עקב"ב".

ומביאורו עולה שלהראב"ד – העיקר היא האמונה ולכן הביא את האגדה שבן שלוש שנים הכיר את בוראו – שאז אינו בגדר להכיר את בוראו באופן של השגה מלאה מה שאין כן הרמב"ם שסבירא ליה שהעיקר בהכרת הבורא היא מתוך חקירת השכל הביא את המדרש "בן ארבעים" (לבינה).

על פי זה מבאר גם מחלוקתם בהלכות יסודי התורה (פרק א הלכה א) שכתב הרמב"ם: "מהו שביקש הראני נא את כבודך – ביקש לידע אמיתית הימצאו של הקב"ה כו".

ובהשגת הראב"ד: "הרי ראה בסיני מה שלא ראה נביא מעולם עד שקינאו בו המלאכים כו". . ומה הוצרך עוד?³

ואזלי לשיטתייהו – לשיטת הרמב"ם שהעיקר בשלימות ידיעת ד' היא על ידי השגת השכל לא הסתפק משה במה שראה מסיני מה שאין כן לשיטת הראב"ד כיוון

(1) עמ' 175 ואילך.

(2) ראה גם כן ביאור מחלוקתם בלקו"ש ח"כ נח א' (עמ' 14 ואילך).

(3) ב' תירוצים באופן אחר על קושייתו – בלקו"ש ח"ו (עמ' 249).

שראה מה שלא ראה נביא מעולם "מה הוצרך עוד". [ובהמשך מבאר על פי זה גם פלוגתתם בעניין ידיעה ובחירה].

ושם בהערה 28: "ומודגש גם בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בסוף ספר המדע סוף הלכות תשובה ע"ש ועוד".

ונראה לבאר כוונתו הק' בדרך אפשר – בסיום ספר המדע כתב הרמב"ם: "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בליבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה . . אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו ועל פי הידיעה תהיה האהבה . . לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות המודעות לו את קונו . .".

ובהשגת הראב"ד "א"א זה השגיון לא ידענו לאיזה דבר כיוון ואנו מפרשים אותו בשני העניינים לשון שיר, כמו שיגיון לדוד. ועניין אחר בעבור אהבתה תשגה בעיניך שלא תשים אליהם לב".

ונראה לומר בדרך אפשר – שכוונת הרמב"ם היא שהפירוש תשגה קאי על ההתבוננות בדברים המביאים לאהבת ד' כהמשך דבריו אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו.

ועל דרך מה שכתוב בתניא (סוף פרק ג): "שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה". ובדברי הראב"ד כתב הכסף משנה – מה שכתב לשון שיר נראה דהיינו לומר ששמח באהבת ד' כמו שהאדם שמח בשיר. הובא גם בפירוש הרבינו 'אבן עזרא' לשון תענוג. ונראה לבאר על פי פנימיות העניינים דהנה בתורה אור (הוספות לכי תשא קיג, א): "שהשיר הוא בחינת כלות הנפש וזהו שאמרו רז"ל יוצאין בשיר ונמשכין בשיר – פירוש יוצאין בכלות נפשם עד מדריגה שיכולין לילך בעצמם. ונמשכים בשיר הוא למעלה ממדרגה שלא היו יכולים לילך בעצמם".

ואולי אפשר לומר שלשיטת הראב"ד – העיקר השלימות של האהבה היא כאשר באה מלמעלה. מה שאי אפשר לאדם להשיג מצד עצמו⁴.

מה שאין כן לשיטת הרמב"ם שהעיקר היא התבוננות ותקיעת דעתו ועל דרך תורת הבעל שם טוב והרב המגיד בעניין "ואהבת את ד'" – איך שייך לצוות על האהבה, ותירצו שהציווי הוא על התבוננות האדם ומה שיבוא אין זה מעיקרי המצווה⁵.

4) עוד יש להעיר מספר המאמרים תרס"ה (עמ' רמ"ט) בעניין קול מעורר הכוונה – שעל ידי ניגון אפשר לעורר הלב.

5) ראה ספר המאמרים תש"א (עמ' 116), ובהנסמן שם.

[וראה בחינוך קטן בעניין שתי האהבות].

והנה בהערה שם כתב ועוד דהיינו שאפשר לפי זה לבאר עוד על כל פנים אחד ממחלוקות הרמב"ם והראב"ד.

ונראה לבאר זאת – דהנה בהלכות תשובה (פרק ג הלכה ז) כתב הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים – האומר שאין שם כו' והאומר שיש שם ריבון אחד אבל שהוא בעל גוף ובעל תמונה".

ובהשגות הראב"ד שם: "אמר אברהם ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר מה שראו בדברי האגדות המושבשות את הדעות"⁶.

ונראה לבאר פלוגתתם ובהקדם מ"ש בשיחת תולדות תשנ"ב⁷:

"מעלת תינוק המתפלל לגבי גדול בישראל המתפלל לדעת זה התינוק – שגדול בישראל כיוון שידוע ומשיג עניני ספירות וכו' צריך לשלול ולהפשיט וכו' עד תכלית הידיעה שלא נדעך וגם אז נרגשת אצלו ההפלאה התוארים מה שאין כן תינוק – כיוון שאין לו מושג בדרגות ותוארים ואינו צריך לשלול – כוונתו להקדוש ברוך הוא בעצמו". ושם בהערה 56 – "ולכן אין חסרון בכך שאצל תינוק מצטיירת מציאותו יתברך באופן גשמי כיוון שכוונתו לעצמתו יתברך ממש שאינו בגדר תואר ומעלה גם לא המעלה דרוחניות לגבי גשמיות".

ואולי אפשר לומר ששיטת הראב"ד – כיוון שסבירא ליה שהעיקר בידיעת ד' היא האמונה שמעלת האמונה היא שהיא באמיתת הימצאו כאשר חסר אפילו בעניין יסודי בידיעת ד' בענייני השגה – אי אפשר לכנות הטועה בזה בתואר 'מין' מה שאין כן לשיטת הרמב"ם שהעיקר היא השגת שכל האדם – הרי זה מין.

וראה גם כן בלקו"ש חט"ו (לך לך ב') "בתחילת הלימוד של 'בן חמש למקרא' מלמדים אותו את הפסוקים המדברים על הקדוש ברוך הוא בביטויים כגון היד הגדולה היד החזקה כפשוטם. ככל שיסבירו ויפשטו לילד את הכוונה בביטויים אלו עדיין יתאר לעצמו שמדובר ביד גשמית, אלא שהיא גדולה וחזקה הרבה יותר ממה שהוא רואה אצל המלמד שלו, למשל.

לכאורה זו סתירה לעיקרי האמונה שאין לו גוף ולא דמות הגוף וכיצד דורשת

(6) ראה ביאור מחלוקתם באופן אחר – בלקו"ש חל"ה נח ב' (עמ' 27 ואילך).

(7) ספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 126.

(8) עמ' 79.

התורה שילמדו ילד או קטן הידיעה פסוקים וביטויים שמוכרחים ללמדם כפשוטם?" ושם בהערה 33: "מובן שאין זה שייך למה שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה ז) דנקרא מין. דהרי זהו כמו שיודע ומבין למעלה מזה כו' מה שאין כן בתינוק. ויש לומר שעל דרך זה היא כוונת הראב"ד שם: "הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות יותר ממה שראו בדברי האגדות וראה בכסף משנה שם בשם העיקרים (=ושם): "אמר אברהם אף על פי שעיקר האמונה כן הוא המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשוטן ואין ראוי לקראתו מין".

ועל פי זה נראה לבאר מחלוקתם כנ"ל – לשיטת הרמב"ם שהעיקר היא השגת האדם – כאשר חושב שהקדוש ברוך הוא גוף – נחשב מין. מה שאין כן לשיטת הראב"ד – שהעיקר הוא האמונה – אף על פי שחסר בידיעתו את ד' בעניין יסודי באחדותו (כמ"ש בשיחה דתשנ"ב) – עדיין אי אפשר לקרותו מין. ובפרט שכך מבינים ילדי ישראל – ואי אפשר לקרות להאדם המבין כמותם בשם "מין".

[ועל פי זה יומתק מה שכתב הראב"ד יש אגדה בן שלוש שנים – כיוון שהעיקר היא האמונה באמיתת הימצאו אלא שחסר בהשגה ואדרבה בתינוק בן שלוש שנים ישנה מעלה על גדול בישראל ואולי אפשר להוסיף שאברהם שנקרא ראש לכל המאמינים – למדים עניין הנ"ל - להראב"ד שבן שלוש שנים הכיר – אף שהיה חסר בהכרה שכלית (ויתכן אף שהצטייר אצלו בצורה מגושמת) – אי אפשר לקרוא להאומר שיש לו גוף ותמונה "מין" מה שאין כן לשיטת הרמב"ם – שבן ארבעים הכיר – היות וגדר האמונה נלמד מאברהם – כאשר חסר בהשגת האדם שחושב שיש לו תמונה הרי זה מין] ואולי זאת כוונת רבינו במה שכתב "ועוד".







שער הלכה ומנהג



"המציאות בדורנו היא, שאפילו אלו הלומדים בהתמדה ובסקידה, ובאופן של "יגעת ומצאת", קשה להשפיע עליהם שילמדו שו"ע או"ח! ..

.. יש להרעיש עולמות ולעשות את הכל כדי שינהיגו בישיבות את לימוד חלק או"ח! ואפילו אם לא רוצים שהלימוד בזמן דסדר הישיבה, כי אז רוצים לעסוק בענינים מיוחדים - ג' בבות וחו"מ - ע"פ דברי המשנה "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" - אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה .. נכון אמנם ש"הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות"; אבל יש דברים שעליהם יחי' האדם, ועליו לדעת את כל פרטי הדינים

(משיחת ליל י"ג ניסן ה'תשמ"ג)



בעניין דברים הפוסלין בלולב ביום הראשון ובשאר הימים

(א)¹

הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א
ראש כולל 'צמח צדק'
ור"מ דהלכה דישיבתנו

א.

כותב אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן תרמה סעיף ט: "דרך ברית עלין של לולב כך היא, כשהן גדילים גדילים שנים שנים זה לעומת זה משני צידי השדרה וכל עלה ועלה כפול לשנים והוא דבוק מגבו ופתוח מלפניו ואם נחלקו רוב העלין של הלולב לשנים ברוב אורכן, דהיינו שרוב עלי הלולב נסדקו מגבן במקום הקפל, בעניין שכל עלה מהן נחלק ברוב אורכו לשנים הרי לולב זה פסול לפי שאינו מהודר, וכן אם מתחילת ברייתו לא היו רוב העלין כפולין לשנים ברוב אורכן הרי זה פסול."

ובסעיף יו"ד: "וכל זה בשאר עלי הלולב חוץ מעלה העליון האמצעי אבל עלה העליון האמצעי שהוא גבוה מכל העלין והוא הנקרא ראש הלולב ודרך עלה זה להיות כפול כשאר עלי הלולב ואם לא הי' כפול מתחילת ברייתו הרי זה פסול אפילו אם כל העלין חוץ מזה הן כפולין וכן אם הי' כפול מתחילת ברייתו ואחר כך נחלק לשנים בכל אורכו דהיינו מראשו עד מקום שעלין יוצאין משם (שממקום זה ולמטה אינו נקרא עלה האמצעי אלא גוף השדרה) פסול."

ופסולים אלו שבעלה העליון אינו משום הידור הלולב אלא משום שנאמר ולקחתם לכם ודרשו חכמים לקיחה תמה ושליומה וזה העלה שהוא עיקר הלולב שהאדם רואה אותו בתחלת השקפתו ודרכו להיות כפול בכל הלולבין ואם הוא חלוק לשנים הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם במקום הסדק."

ב.

דהנה יש לעיין האם יש הבדל בפסולים אלו בין היום הראשון לשני. דהנה בסימן תרמט סעיף א' כתב אדמו"ר הזקן: "כל ארבעת המינים שהי' אחד מהם שאול בידו . . . הרי זה פסול ביום הראשון של חג מן התורה שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' ודרשו חכמים לכם משלכם להוציא את השאול . . .".

וממשיך בסעיף ב': "ומיום השני . . . ואילך שחיוב נטילת לולב אינו אלא מדברי

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י הת' יוסף שי' קרוגליאק.

סופרים אדם יוצא ידי חובתו לכתחלה בשאול דכיוון שלא תיקנו אלא לזכר למקדש לא החמירו לפסול את השאול, כיון שאין פיסולו בגופו שהרי הוא מין כשר אלא שאינו שלו".

ויש לעיין כנ"ל מה יהיה הדין בפסולין שהובאו לעיל בסימן תרמה, האם יותרו לשאר הימים או לאו.

ג.

ואכן בהמשך סימן תרמט בסעיף יט כתב וז"ל: "נמצאת למד שכל הפסולין בראשון מן התורה פסולין בשאר הימים מדברי סופרים חוץ מן עשרה דברים ואלו הם . . ג' לולב שנסדק (היינו שדרתו) בעניין שנפסל. ד' נחלקה עלה העליון האמצעי (ששני פסולין אלו הן מחמת חסרון כמ"ש בסימן תרמה) . .".

יוצא אם כן מדברי קודשו שפסול הנגרם מחמת חסרון הרי שבשאר הימים יהיה כשר לברכה לכתחילה, משא"כ פסול מחמת ההדר הרי שגם בשאר הימים פסול.

ויש לתת לכך סימן ובהקדים לשון הפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'" אשר הפסולין שנכתבו בפסוק קודם ל"ביום הראשון" (היינו "ולקחתם" ו"לכם") הרי שאיסורם הוא רק ביום הראשון, משא"כ ה"הדר" שנכתב לאחמ"כ הרי שפוסל כל השבעה.

וצ"ע מהו הטעם לחלק.

ד.

ויש לומר ההסברה בזה שהדר נאמר בנוגע למין (האתרוג וממנו למדים לכל האחרים), וא"כ אין מקום לומר שביום השני יהיה שינוי במין, היינו במהות הדבר, משא"כ ולקחתם ולכם שזה רק צורת הלקיחה והבעלות על הד' מינים הרי נראה שבוה אכן יש לומר שיחול שינוי בין היום הראשון לשאר הימים.

ואם כן יש לחלק בין הפסול בסעיף ט לפסול בסעיף י, דבנחלקו רוב עלי הלולב שאז הפסול הוא מחמת שאין הלולב הדר הרי שגם בשאר הימים יהיה פסול, מה שאין כן אם נחלק העלה האמצעי הרי שבהשאר הימים יהיה כשר אפילו אם נחלק, היות והפסול הוא מחמת השלמות של הלולב שכנ"ל אינו פוסל בשאר הימים.

(אך חשוב להדגיש מה שכותב אדמו"ר הזקן בסימן תרמה סעיף יא דמה שאמרנו בסעיף י' שכל עוד לא נחלק העלה האמצעי לכל אורכו הרי שיהיה כשר גם ביום הראשון, הנה זה רק בדיעבד "אבל לכתחילה מצווה מן המובחר לחזור אחר לולב שלא

נחלק עלה העליון שלו כלל אלא הוא כפול מראשו עד מקום שעלין יוצאין משם לפי שיש פוסלין אפילו אם לא נחלק אלא מקצת עלה זה העליון ואף על פי שאין הלכה כדבריהם מכל מקום טוב לחוש לדבריהם אם אפשר").

ה.

והנה החילוק בין שני הפסולים בסעיפים ט וי"ד בגורם הפסול ("הדר" ו"ולקחתם") הוא חידוש של אדמו"ר הזקן, דהנה כשמתבוננים בציונים לשולחן ערוך המקור להלכות אלו הוא בגמרא סוכה (לב, א): "נחלקה התיומת פסול" ונחלקו הראשנים מה הוא "התיומת", האם זה כל עלי הלולב או שמא זה רק העלה העליון, וסברות מחלוקתם הם האם זה שכתוב "תיומת" לשון יחיד הכוונה היא לעלה העליון או (כמו שכתב הרא"ש) שתיומת זה לשון חיבור היינו שנחלק החיבור ואם כן ניתן לפרשו גם על ריבוי עלים. להלכה נפסק בשולחן ערוך כב' הדעות.

[יש מי שחידש שעל פי זה במקרה בו יש לא' ב' לולבים באחד יש פסול שנחלק העלה העליון ובשני נחלקו שאר העלין הרי שיכול ליטול שניהם יחדו ולברך עליהם]. אך בנוגע לחילוק שחילק אדמו"ר הזקן בגורמי הפסול, הנה לא מצינו כן בשאר הפוסקים, דאם היות שאכן מציין אדמו"ר הזקן לדברי הרבינו ירוחם וה'מגן אברהם', אך כאשר רואים את דבריהם הנה ב'רבינו ירוחם' מביא את הגמרא שנחלקה התיומת פסול ומביא את שני הפירושים הנ"ל בגמרא זו ולאחר מכן אומר שפסול זה שנחלקה התיומת הוא פסול משום שאין זה לקיחה תמה (הנלמדת מהמילה "ולקחתם") ואינו אומר זאת רק על אחד הפירושים בו נחלקה התיומת, ובפשטות נראה שכוונתו לפי שני הפירושים וגם ה'מגן אברהם' שמביא דברי רבינו ירוחם' לא אומר שדבריו הם רק לפי פירוש אחד שנחלקה התיומת. אם כן יוצא שחילוק זה חידש אדמו"ר הזקן מעצם דעתו הק'.

ומכל מקום למסקנא מחלק אדמו"ר הזקן בין שני הדיעות שהפסול ברוב עלי הלולב הפסול משום הדר, ומזה יוצא שפסול זה הוא בכל שבעת הימים ואילו הפסול שבעלה העליון האמצעי הוא משום שאינו לקיחה תמה, ולכן הוא פסול רק ביום הראשון בלבד.



האם צריך "רוב" מי פירות ותבלין בפת הבאה בכיסנין¹

הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נו"נ בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פרק ג הלכה ט: "עיסה שלשה² בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין, אף על פי שהוא פת, מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא".

א.

דעת ה"בית יוסף"

ובפירוש דברי הרמב"ם כתב ה'בית יוסף' בסימן קסח וז"ל: והיה נראה לומר דהיינו דווקא בשלא נתן מים אלא מעט אבל אם נתן בה מים הרבה אף על גב שנתן בה גם כן שאר משקין כיוון דמיעוטה נינהו בטלים הם לגבי המים ויש לאותה עיסה דין פת גמור לכל דבר. והכי דייק לישניה שכתב שנילושה בדבש וכו' דאם לא כן הוה ליה למימר עיסה שנתן לתוכה דבש וכו'. אלא דממה שכתב או שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא דהא תערובת תבלין דבר מועט הוא ואפילו הכי מוציאו מתורת לחם לעניין המוציא, . . אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין, כיוון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא וג' ברכות אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, והוא שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה. וזה נראה עיקר ולישנא דנילושה דנקט הרמב"ם [לאו דווקא³]. ורש"י פירש פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים. עכ"ל הב"י.

והיינו, שבלשון הרמב"ם אפשר לדייק מרישא, שכתב "עיסה שנילושה בדבש וכו'" ולא כתב "שנתן לתוכה דבש", ומזה משמע שבשביל שיהיה פת הבאה בכיסנין צריך ששאר המשקין יהיו "הרבה" והמים יהיו "מעט", ואם המים הם "הרבה", הרי שאר המשקין "כיוון דמיעוטה נינהו בטלים הם לגבי המים" והוי לחם גמור. ומאידך, ניתן לדייק מסיפא, "שעירב בה מיני תבלין", ש"תערובת תבלין דבר

(1) נכתב בעת לימוד הנושא בכולל "צמח צדק" ירושלים העתיקה ת"ו.

(2) והב"י כנראה גורס: שנילושה.

(3) השלמת ה'חידושי הגהות'.

מועט הוא ואפילו הכי מוציאו מתורת לחם לעניין המוציא, ולכן "כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין" דינו כפת הבאה בכיסנין (אם ניכר הטעם). ומתחילה נקט הב"י כאופן הא' ולבסוף הכריע כאופן הב'. וכן משמע מלשונו בשו"ע סי' קסח ס"ז ששינה לשון הרמב"ם וכתב: "עיסה שעירב בה דבש כו" שהיא הלשון שכתב הרמב"ם גבי תבלין, ולא כתב "שנילושה" כלשון הרמב"ם גבי דבש וכו' (וראה מ"א סוף ס"ק ט"ז ובמחצית השקל שם).

ב.

דעת הרמ"א

אולם הרמ"א בחיבורו דרכי משה כתב על דברי הב"י: "אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם. על כן נראה דסבירא ליה דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט אלא אם כן עיקר העיסה נילוש באותן דברים. ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן, דלא כפי שפירש ב"י ומכל מקום נראה לי שאותן מיני מתיקה שקורין לעקו"ך דינו כדין פת הבאה בכיסנין שהרי יש בהן דבש ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהם". ע"כ.

וכן הגיה הרמ"א בשו"ע על דברי המחבר: ויש אומרים שזה נקרא פת גמור אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקו"ך שכמעט עיקר הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים. עכ"ל.

והיינו שהרמ"א לומד כאופן הא' (הוא אמינא של הב"י) שלא די ב"מעט" תבלין או שאר משקין בכדי שיהיה פת הבאה בכיסנין, אלא שצריך שיהיה "עיקר העיסה נילוש באותן דברים" והיינו "הרבה תבלין או דבש".

ג.

דברי כ"ק אדמו"ר הזקן

וכדעת הרמ"א כן פסק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו סימן קסח סי"א וזלה"ק: "ואפילו עירב בה מעט מים, אם הרוב הוא משאר משקין מברכין עליו בורא מיני מזונות. . . וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים. . . אבל עיסה שנילושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין. . . אין מברכין עליה בורא מיני מזונות אלא המוציא וברכת המזון כיוון שהרוב מים. . .". וכן הוא בלוח ברכות הנהנין פרק ח הלכה ד.

אולם בסדר ברכות הנהנין פרק ח הלכה ז כתב אדמו"ר הזקן וזלה"ק: ". . . ואין

קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב. וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב גם תבלין בלישתה עד שאין דרך בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני ריבוי התבלין".

ושמעתי מהרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א שפעם אמר לו הרה"ג הרה"ח ר' יוסף יצחק אופן שליט"א, שמכך שבסידור אדמו"ר הזקן לא הזכיר שצריך להיות תבלין יותר ממים (כמו שכתב בשו"ע ובלוח) מובן שאדמו"ר הזקן חזר בו וסבירא ליה שבתבלין אין צריך רוב, אלא די בכך ש"אין צריך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה . . מפני ריבוי התבלין", והוסיף הרב אופן שכן כתב גם הגרא"ח נאה. עד כאן מדברי הרב דייטש.

ד.

דעת הגרא"ח נאה

והנה מ"ש שכן כתב הגרא"ח נאה – לכאורה צריך עיון, דבפירוש כתב הגרא"ח להיפך, וז"ל בבדי השולחן סימן מח ס"ק י"א: "ובסימן קסח י"א כתב שצריך שיהיו התבלין הרבה יותר ממים. ונראה דמה שכתב בסידור שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה כו' היינו הך מה שכתב בשו"ע, דסבירא ליה דכל זה שאין התבלין הרבה יותר ממים בני אדם קובעין סעודה עליו. והעיקר בזה שלא יהיה דרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליו".

והן אמת דמסיום לשונו משמע שאין זה דווקא רוב תבלין, ודי בכך שאין דרך רוב בני אדם לקבוע, אמנם ממה שכתב ברישא ש"היינו הך" מה שכתב בשו"ע מוכח שלדעתו אדמו"ר הזקן לא חזר בו, ואם כן על כרחך צריך לומר דפירוש דבריו הוא שכאשר אין רוב בני אדם רגילים לקבוע על זה – כנראה שיש תבלין יותר ממים. וכן מוכח מלשונו כמ"פ לאחרי זה באותו ס"ק - שצריך רוב, ע"ש (וראה להלן).

ויתכן שכוונת הרב אופן היא למ"ש הגרא"ח נאה בסוף דבריו, לאחר שכתב שמהשמטת אדמו"ר הזקן הדעה של "כוססין" משמע דלא סבירא ליה כוותה – כתב: "ולולי דמיסתפין אמינא שאם עשו עוגות יבשות ובתוך הלישה עירבו גם תבלין ומי פירות באופן שנגרש טעם התבלין אף על פי שאין רוב נגד המים, בזה יש להקל גם לדעת אדמו"ר הזקן בסידור", שמזה נראה לכאורה שאכן לדעת אדמו"ר הזקן בסידור אין צריך רוב תבלין.

אך המעייין בהמשך דבריו, יראה שאין זאת כוונתו, ואדרבה מוכח להיפך, וכמשנ"ת, דז"ל שם: "כיון דדעת הב"י בשו"ע שאם נרגש טעם התבלין הוי פת כיסנין, ובצירוף

היש אומרים שעוגות יבשות לבד הוי פת כיסנין ישנם ב' סברות להקל ויכולים לסמוך על זה", הרי שפתיו ברור מיללו דטעם ההיתר כאן הוא בצירוף ב' דעות שכל אחד מהם אינה מספיקה לברך בורא מיני מזונות לדעת אדמו"ר הזקן ורק בצירוף שתיהם יחד מקל הגרא"ח, שכתב "דעת הב"י בשו"ע שאם נרגש טעם התבלין הוי פת כיסנין" ואם כסברא הנ"ל פשוט הוא שלדעת אדמו"ר הזקן מספיק שנרגש טעם ואין צריך רוב תבלין, ואין צריך להסתמך על דעת הב"י בשו"ע. וק"ל.

ה.

שקלא וטריא בדעת אדמו"ר הזקן בסידור

ובנוגע לעצם דעת אדמו"ר הזקן בסידור – אמר הרב דייטש שקשה מאוד לומר שאדמו"ר הזקן חזר בו בסידור בפרט זה, וסבירא ליה שאן צריך רוב תבלין, וכדלהלן. והנה הבא להלן הוא מלבד מה שקשה לומר שאדמו"ר הזקן בסידור פליג על הרמ"א וסבירא ליה כמחבר, דהא דרכו של אדמו"ר הזקן לפסוק כרמ"א כידוע.

ומלבד זאת, הלא הן לדעת הב"י והן לדעת הרמ"א ה"מי פירות" וה"תבלין" הולכים ביחד, ואו שצריך בשניהם רוב או שאין צריך בשניהם רוב. דהנה יסודו של הב"י לפרש שאין צריך רוב הוא מלשון הרמב"ם (שהובא לעיל בריש דברינו) גבי תבלין "שעירב בה מיני תבלין", שע"ז כתב הב"י "דממה . . תבלין איכא למידק . . ועל פי זה פסק שגם במי פירות צריך רוב. זאת אומרת שהיה פשוט לו שתערובת מי פירות ודין תערובת תבלין שווה.

וכן הרמ"א שפליג על הב"י בזה, יסודו מהמנהג ב"מיני לחם המתובלין הרבה" ומזה הסיק הרמ"א גם לגבי "שאר משקין" שבעיני רוב. נמצא שהן הב"י והן הרמ"א היה פשוט להם שדין אחד הוא למי פירות ולתבלין, ואיך יתכן שאדמו"ר הזקן יבוא ויחלוק על שניהם, דהרי בנוגע לשאר משקין כתב אדמו"ר הזקן גם בסידור ש"הולכין אחר הרוב" ואיך אפשר לומר שסבירא ליה שתבלין שונה ממי פירות ובמי פירות צריך רוב ותבלין אין צריך רוב.

ויתירה מזה, שהרי, כאמור, מקורו של הרמ"א לומר שבמי פירות בעיני רוב – הוא מכך שבתבלין בעיני רוב, ואם אדמו"ר הזקן סבירא ליה שבתבלין אין צריך רוב – אם כן פרח היסוד לשיטת הרמ"א ומאין המקור לכך שצריך רוב במי פירות? ועכצ"ל כמ"ש הגרא"ח נאה שמה שכתוב בסידור "היינו הך" מ"ש בשו"ע ואין כאן חזרה.

ואף ששינוי הלשון עצ"ע, ולולי דברי הב"י והרמ"א יתכן שהיה חילוק זה מתיישב יפה בדברי הרמב"ם (שגבי מי פירות נקט "שנילושה" וגבי תבלין נקט "עירב"), מכל

מקום אחר הדברים האלה צ"ע לומר כן.

ושאלתי את הרב דייטש שליט"א מהמובא במלקטים (פסקי תשובות) שדעת הערוך השולחן בדעת הרמ"א עצמו היא שאין צריך רוב, רק "הרבה", ע"ש, ולאחר העיון שם אמר שעצם שיטה זו צ"ע, וקשה לומר שאדמו"ר הזקן למד כן, ובפרט שכנ"ל גבי מי פירות מצריך במפורש רוב.

לסיכום הדברים: נראה שדעת אדמו"ר הזקן גם בסידור שצריך רוב תבלין ומי פירות כדעת הרמ"א וכדעתו בשו"ע.



האם "חברותא" נחשבים כבני חבורה?

הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב
תלמיד בישיבה

כותב אדמו"ר הזקן בשולחנו (אורח חיים סימן קע"ח ס"א): "היה אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר לאכול צריך לחזור ולברך, שמכיוון שעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו וזו אכילה אחרת היא, וטעונה ברכה בתחילה אף על פי שלא הסיח דעתו בינתיים ואפילו חוזר למקומו לאכול צריך לחזור ולברך שכיוון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו . . .". כלומר: ברגע שעמד ויצא מהחדר הוי כאילו סיים לאכול ולכן כשחוזר צריך לחזור ולברך.

וממשיך בסעיף ב: "וכל זה ביחיד או בבני חבורה ועקרו כולם ממקום למקום, אבל אם הניחו מקצתם במקומם אפילו אחד מהם והשאר הלכו כולם אפילו לבית אחר אפילו אינו סמוך לבית זה, כשהם חוזרים, אין צריכים לברך על מה שיאכלו כאן כאילו לא עקרו ממקומם כלל בינתיים כיוון שהניחו מקצת חבריהם נשארה קביעותם כאן ואין זה עקירה". היינו שכאשר נשאר אפילו אחד אז אין זה נחשב עקירה כלל ממקום סעודתם¹.

(1) ראה גם ב'פסקי תשובות' ח"ב עמ' תק"מ, ושם כותב שאפילו שני אנשים נחשבים כחבורה לעניין

וצריך עיון האם שני אנשים הלומדים יחד בחברותא ושותים ואוכלים תוך כדי הלימוד, ובאמצע הלימוד אחד מהם יצא, האם כאשר הוא יחזור הוא יוכל להמשיך לאכול או שהוא יצטרך לברך שוב?
היינו שיש להסתפק האם הם נחשבים כבני חבורה גם לאכילה ושתייה, או שהם נחשבים קביעות רק לעניין הלימוד.



הפסקה בקריאת שמע מחשש הפסד ממון

הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא (ברכות יג, א) לעניין הפסקה בקריאת שמע: "באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד".

ומפרש רש"י ד"ה "מפני היראה" - "אדם שירא מפניו שלא יהרגהו", משמע מדבריו שמפני היראה הכוונה לפיקוח נפש (ולכן מותר להפסיק באמצע הפרק כמו שמפסיק לכל דבר שהוא פיקוח נפש).

והנה מדברי הרא"ש לא משמע כן דכתב בסימן ה' ד"ה "מפני היראה" - "פירש רש"י אדם שהוא מתיירא שמא יהרגנו, ולא נהירא לי, פשיטא שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. ונראה דאביו ואמו ורבו חשיב מפני היראה דכתיב "איש אמו ואביו תיראו", ותנן "מורא רבך כמורא שמים". עכ"ל. העולה מדבריו ש'מפני היראה' היינו מי שנתחייב לירא ממנו כגון אביו ואמו ורבו.

הרמב"ם במשנה תורה (ספר אהבה הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה טז) כתב: "היה קורא באמצע הפרשה אינו פוסק ומתחיל לשאול אלא בשלום מי שהוא מתיירא ממנו כגון מלך או אנס וכיוצא בהן. אבל מי שהוא חייב בכבודו כגון אביו או רבו אם נתן לו שלום תחילה, פוסק ומשיב לו שלום". עכ"ל.

ומפרש ה'כסף משנה' (שם בהלכה טז): ". . . וכתב הרא"ש ז"ל דפשיטא שאין לך

יוצא אם כן לדברי הטור לדעת הרמב"ם מותר לשאול רק במקום של פיקוח נפש אך במקום של חשש 'שמא יצערנו' אין להפסיק (שאין זה פקוח נפש).

אך הב"ח חולק עליו וסובר שהגדרת 'מפני הכבוד' היינו מי שראוי לכבדו (כגון אביו או רבו) מה שאין כן יראה היינו פיקוח נפש. וז"ל: ". . . הלכך נראה לפי עניות דעתי עיקר כפירוש רש"י והרמב"ם דאין להפסיק באמצע אלא מפני יראת המלך או אנס אבל לאביו או לרבו ולמי שגדול ממנו אין להפסיק באמצע אלא בין הפרקים מפני הכבוד והכי נקטינן ודלא כמה שפסק בשולחן ערוך (ס"א) כהרא"ש, גם הסמ"ג (עשין יח, ק); והסמ"ק בהלכות קריאת שמע (סי' קד עמ' עט) כתבו כרש"י והרמב"ם ונשאר הרא"ש והרשב"א כיחיד נגד רבים . . ."

לסיכום יוצא מכל האמור לעיל מחלוקת מה נכלל בגדר ד"מפני הכבוד" ו"מפני היראה":

לדעת רש"י² והרמב"ם:

"מפני היראה" – פיקוח נפש (לדעת ה'כסף משנה' בדעת הרמב"ם – 'צער').

"מפני הכבוד" – מי שמחויב לכבדו (כגון אביו או רבו).

וכן כתב הב"ח³ (הסמ"ג⁴ והסמ"ק) כנ"ל.

ואולי זה שהכסף משנה לא פירש ש"מפני היראה" היינו כמו שפירשו הרא"ש והרשב"א – אביו או רבו – אלא פירש 'שמא יצערנו' משום קושיותיו של הב"ח על הרא"ש והרשב"א, עיי"ש. אלא שעדיין צריך להבין שהרי הב"ח מקשה גם על השאלה ד"פיקוח נפש הוא פשיטא" ואילו גם הכסף משנה סבר שהוא פשיטא ואם כן צריך להבין מדוע לגבי הפירוש של "מפני היראה" הכסף משנה מפרש אחרת מהרא"ש והרשב"א אך מכל מקום נשאר כדעתם לעניין ד"פיקוח נפש הוא פשיטא". וצריך ביאור.

(2) יש לציין דרש"י התייחס רק לעניין "מפני היראה".

(3) להעיר שהב"ח כולל ב'מפני הכבוד' לא רק אביו ורבו אלא גם 'מי שגדול ממנו' ובפשטות אפילו אינו רבו, ואולי אפשר לומר שאם כן יוצא לשיטתו שאין זה משום שמחויב לכבדם אלא משום שראוי לכבדם.

אם כן מובן מדוע אביו ואמו או 'גדול ממנו' נכללו ב'מפני הכבוד' אך רבו לכאורה זה בגדר יראה – 'מורא רבך כמורא שמים'; ואולי אפשר לומר ש'כבוד' לגבי 'רבו' נכלל ב'מורא', עיין רי"ף על 'עין יעקב' (בבא קמא מא, ב) ד"ה 'תניא שמעון העמוסוני'.

(4) להעיר שהלשון בסמ"ג הוא 'מושל או אנס' ודומה להרמב"ם – 'מלך או אנס'. ואין לומר שלדעת הכסף משנה הסמ"ג סובר כהרמב"ם (שמא יצערנו) אך הב"ח למד שהכוונה פיקוח נפש כמו שפירש בדברי הרמב"ם.

לדעת הרא"ש והרשב"א:

"מפני היראה" – מי שמחויב לירא ממנו (כגון אביו או רבו).

"מפני הכבוד" – (לכאורה בפשטות מובן) כל אדם שראוי לכבדו.

וכן פסקו הטור והשו"ע.

ב.

והנה על פי זה יש לדון במקרה של הפסקה מחשש 'שמא יצערנו' או הפסד ממון וכדו': דגם לדעת רש"י והרמב"ם וגם לדעת הרא"ש והרשב"א אסור להפסיק שכן זה לא משום פיקוח נפש ולא משום חיוב מורא.

(וגם לפירוש ה'כסף משנה' בדעת הרמב"ם שיהיה מותר מכל מקום בפירושו על הטור פסק כשיטת הרא"ש).

והנה ב'ביאור הלכה'⁵ פסק בשם ה'שלמי שמחה' בשם מהרש"ק: "במקום הפסד ממון אפשר להפסיק".

ואולי מקורו הוא ב'כסף משנה' הנ"ל 'שמא יצערנו' ולמד דהוא הדין גם להפסד ממון (שבפשטות הוא נכלל בצער).

אך נראה דמדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו לא משמע כן (סי' סו, א) דפסק ד'מפני היראה' היינו מי שמחויב לירא ממנו, וז"ל: "ובאמצע הפרק שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו כגון אביו שנאמר בו "איש אמו ואביו תיראו" או רבו שאמרו בו "מורא רבך כמורא שמים" ומשיב שלום לכל אדם נכבד" עכ"ל.

ובפשטות מקורו ברא"ש והרשב"א – שמפני היראה היינו ממי שמחויב לירא ממנו. ולא כדעת הרמב"ם (לפרושם) ש'מפני היראה' היינו פיקוח נפש.

לפי זה אולי יש לומר שבמקרה של אדם שיצערנו יהא אסור להפסיק לשאול בשלומו שהרי אין חיוב לירא ממנו ובפיקוח נפש וודאי לא מדובר (שהרי פשוט לומר כך וכרא"ש והרשב"א הנ"ל).

אם כן אולי אפשר לומר על פי זה במקרה של הפסד ממון – שלכאורה זה גם נכלל בצער שהרי בפשטות אין מקום לחלק בין סוגי הצער ומהמניעים המונעים לכך – וכגון אדם המנהל מוסדות (המבוססים על תורמים) שנמצא באמצע הפרקים ואחד מתורמיו שואל בשלומו ומוכרח לתת לו שלום (שאם לא התורם יכול לפרש זאת כאי הערכה ועלול להפסיד את תרומתו), יש לו את הכתוב ב'ביאור הלכה' הנ"ל – דמקום הפסד

(5) סימן ס"ו ס"א ד"ה "או אנס".

ממון אפשר להפסיק; אך לדעת אדמו"ר הזקן שפסק כהרא"ש והרשב"א לכאורה לא ניתן להפסיק (לפחות על פי המבואר כאן ואולי במקומות אחרים ישתמע אחרת וצ"ע).



המנהג בשתיית מים אחר השתיה

הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא (ברכות מ, א): "ואמר רבא בר שמואל משמיה דרבי חייא אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה ניזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה ניזוק תניא אידך אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה. תנו רבנן המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעיים".

וכתב הרמ"א בהגהתו לשולחן ערוך סימן ק"ע וז"ל: "אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים וכמו שיתבאר לקמן סימן קע"ט ונראה לי דווקא שלא היה לו מלח בפת או במאכלים שאכל וכן שלא שתה משקה שיש בו מים אבל בלאו הכי ליכא למיחש וכן נוהגין שלא ליהדר באכילת מלח ושתיית מים אחר הסעודה ומטעם שנתבאר".

ובסימן קע"ט בסופו כתב המחבר: "אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקה ולא שתה מים ביום ידאג מפני ריח הפה ובלילה מפני ריח הפה ומני האסכרה (פירוש חולי של תינוק) והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודלו (גודל הוא האצבע הגס אצבע הוא הקרוב לגס, אמה הוא הארוך, קמיצה הוא הסמוך לקטן, זרת הוא הקטן) דקשה לקבור בנים ולא הזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לשם רע אלא באמה ובקמיצה"

וכתב הרמ"א בהגה"ה: "ועיין לעיל סימן ק"ע למה אין אנו נוהגין באכילת מלח ושתיית מים".

ב.

ובשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סוף סימן קע"ט כתב: "אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה ניזוק, אכל כל מאכל ולא אכל מלח, שתה כל משקין ולא שתה מים, ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה וכל המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעיים. והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל מפני שקשה לקבור בנים ולא בזרת מפני שקשה לעניות לא באצבע שקשה לשחין רע אלא באמה ובקמיצה ועכשיו לא נהגו כלל באכילת מלח אחר סעודה ואין ניזוקין מפני שנשתנו הטבעיים כמו שנתבאר בסימן קע"ג". עד כאן.

וראים שאדמו"ר הזקן אומר שעכשיו לא נהגו כלל באכילת מלח אחר הסעודה . . מפני שנשתנו הטבעיים אבל הוא לא מדבר על שתיית מים.

וצריך ביאור:

הרי ראינו בדברי הרמ"א שכותב שלא נהגו גם באכילת מלח וגם בשתיית מים; ומדוע אדמו"ר הזקן הביא רק את העניין שלא נהגו באכילת מלח ולא הביא את זה שלא נהגו בשתיית מים?

ג.

ואולי יש לומר, ובהקדים דברי ה'בית יוסף' בפירושו על ה'טור' בסימן קע"ט וז"ל: "תנו רבנן אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקה ולא שתה מים ביום ידאג מפני ריח הפה ובלילה מפני ריח הפה ומפני האסכרה. וכתבו כיוון דאי לא אכל ולא שתי הוי סכנה אין צריך לברך מידי דהווי אשותה משקה לרפואה שאין צריך לברך והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודלך דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לש"ד אלא באמה ובקמיצה והשתא לא נהג עלמא במלח משום מלח סדומית עכ"ל שבלי הלקט.

ועל פי זה אולי אפשר לומר שאדמו"ר הזקן דייק בלשון ה'שבלי הלקט' שכתב: "והשתא לא נהג עלמא במלח" שמזה שלא כתב שלא נהגו גם במים נראה שבמים אכן נוהגין גם כיום אם כן יש בעניין המנהג בשתיית מים מחלוקת בין הרמ"א ל'שבלי הלקט' דהרמ"א סבר שלא נהגו בשתיית מים וה'שבלי הלקט' סבר שנהגו; וכן הכריע אדמו"ר הזקן כשיטת ה'שבלי הלקט'.

ד.

ויש לעיין בחילוק שבין דברי הרמ"א וה"שבלי הלקט" הנ"ל:

ידוע הכלל (ראה שדי חמד, כללים, שער המ"ם) ש"אין מחלוקת במציאות" ולפי זה צריך להבין איך יתכן מחלוקת במציאות האם נוהגים בשתיית מים (כפי שסובר ה"שבלי הלקט") או שלא נוהגים (כפי שכותב הרמ"א במפורש).

ונראה לומר בפשטות, שכולם סוברים שאכן הרבה אנשים לא נוהגים בכך, אלא שהשאלה היא האם זה שאנשים לא נוהגים כך זה מבוסס בהלכה, או שבהלכה אין לכך טעם ומקור. ובזה חולקים: הרמ"א שביאר שטעם המנהג שאין שותים מים ואין אוכלים מלח הוא משום שהמאכלים כיום מעורבים במלח והמשקים מעורבים במים – הרי שלשיטתו יש למנהג זה של אי שתיית מים מקור בהלכה – לכן סובר שמנהג זה נקרא "מנהג", לעומת זאת ה"שבלי הלקט" שסובר שהטעם שאין אוכלים מלח הוא מפני "מלח סדומית" – הרי שטעם זה הוא רק לאי אכילת מלח, אך לא לאי שתיית מים, ולכן לא מחשיב את זה שלא שותים מים ל"מנהג".

אלא שעל פי זה יש לעיין: אדמו"ר הזקן למד שהטעם הוא (לא כהרמ"א ולא כהשבלי הלקט, אלא) כהמגן אברהם שהוא מפני שנשתנו הטבעיים, ואם כן צריך ביאור מדוע סבר שטעם זה מהווה טעם רק למנהג של אי אכילת מלח ולא לכך שאין שותים מים.

וצריך עיון. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.





שער פשוטו של מקרא



"כבר שקו"ט ב"קובצים" בפירוש דברי רש"י - ותירצו כו"כ תירוצים,
ובחלקם - נקודות המתאימות ללימוד ע"פ הפשט,
ו"ישר כוחם" של כל המתרצים.

אבל - תירוצים אלו נכתבו באריכות גדולה, כיו"ב, דף וחצי,
ומתוך הבאת כו"כ מקורות מדברי חז"ל, מפרשים וכו',
עד למקור מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני הערה פלונית!
ומכיון שמדובר אודות בן חמש למקרא - טוען הוא: מה רוצים ממני
עם אריכו גדולה כזו - רצונו להבין את דברי רש"י בפשטות ובקיצור,
כדי שיוכל אח"כ לשחק... ואין מה להסביר לו שקו"ט ארוכה בדברי
המפרשים, עד להוכחה מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני,
וברקו"ש גופא - ב"הערה", הכתובה ללא נקודות!..

(משיחת ש"פ יתרו תשד"מ - בלתי מוגה)



פירוש רש"י על הפסוק "את בגדיו"

הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נו"נ בישיבה

א.

על הפסוק (חקת כ, כו): "והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו ואהרן יאסף ומת שם" מפרש רש"י: את בגדיו – את בגדי כהונה גדולה, הלבשהו והפשיטם מעליו לתתם על בנו בפניו. אמר לו הכנס למערה ונכנס, ראה מטה מוצעת ונר דלוק. אמר לו עלה למטה ועלה, פשוט ידך ופשט, קמוץ פיך וקמץ, עצום עינך ועצם. מיד חמד משה לאותה מיתה. וזהו שנאמר לו כאשר מת אהרן אחיך מיתה שנתאוית לה.

ב.

ולכאורה צריך ביאור:

א. לכאורה כוונת רש"י בתחילת פירושו היא לפרש ש"בגדיו" הם (לא בגדיו הרגילים, דאם כן מדוע צריך להלבישם לאלעזר בנו, אלא) בגדי כהונה גדולה. – אבל צריך ביאור מדוע כותב רש"י "הלבשהו ו(הפשיטם מעליו)" – היכן נרמז כאן ציווי להלביש את אהרן, ובפשטות אפשר לומר שאהרן היה לבוש בהם כבר?

ב. מדוע כותב רש"י "והפשט מעליו לתתם על בנו בפניו" כשלכאורה הדבר מפורש בפסוק עצמו: "והפשט את אהרן, והלבשתם את אלעזר בנו"?

ג. מדוע הוסיף רש"י את כל המשך פירושו – תיאור שלם בריבוי פרטים אודות מיתת אהרן – שלכאורה אין לו מקום ורמז בפשוטו של מקרא?

[ואין לומר שבא לפרש את הפסוק "כאשר מת אהרן אחיך", דאם כן – הוה ליה לקרא לפרשו במקומו ולא כאן].

ד. גם אם יש הכרח בפשוטו של מקרא להביא את כל התיאור הנ"ל – מנא ליה לרש"י בפשוטו של מקרא שהדבר היה בצורה כזו: "אמר לו עלה ועלה, . . פשוט . . ופשט . . קמוץ . . וקמץ, . . עצום . . ועצם" והוה ליה לומר בפשטות: "עלה אהרן למטה, פשט ידיו, קמץ פיו ועצם עיניו".

(ואין לומר דמנא ליה לאהרן לעשות כן, כי כשם שמשה ידע זאת – על פי ציווי – כך אהרן יכל לדעת זאת).

ג.

ונראה לבאר זאת בדרך אפשר, ובהקדים:

לכאורה נראה שבמאורע זה הייתה הכוונה רק למיתת אהרן, ואם כן קשה: מהו הצורך באלעזר בנו כאן, הרי בכדי למנותו לכהן גדול במקום אביו יכלו לעשות זאת לאחר פטירת אביו ומהו הצורך להעלותו ולהלבישו כאן?

ומזה מוכרח דהיה כאן ענין מיוחד "להנעים" ככל האפשר לאהרן את הרגעים שלפני מיתתו. ותפקיד זה הוטל דווקא על משה רבינו, והיינו שהיה ציווי למשה רבינו ע"ה שעליו "להנעים" לאהרן ככל האפשר רגעים אלו.

ומטעם זה נצטווה גם משה לעלות עם אהרן להר ההר – דלכאורה בשביל ענין המיתה לבד מהו הצורך במשה – ונצטווה אף להעלות את אלעזר בנו עמו, וכפירוש רש"י על הפסוק "קח את אהרון – בדברי ניהומים. אמור לו אשריך שתראה כדרך נתון לבנך מה שאין אני זכאי לכך".

וזה כמעט מפורש בפסוקים כאן: "קח את אהרון . . . והעל אותם . . . והפשט . . . והלבשתם", שהכל צריך להיות על ידי משה דווקא.

ועל פי זה אפשר לתרץ גם הקושיא שטעמו של רש"י שפירש שמה הלבישו בבגדי כהונה, דאם אהרן היה לבוש כבר בבגדי כהונה – מובן שהפשטת בגדי כהונה תגרום לו צער, כיון שבזה נפרד מתפקידו זה, ולכן מפרש רש"י באופן שינעים לו: שלא היה לבוש בהם, וכל זה שהלבישו עכשיו הוא כדי "לתתם על בנו בפניו", שמובן שזה יגרום לו עונג, ללבוש את הבגדים כדי להעבירם לבנו. ו"את בגדיו" דלכאורה מיותר – וזה בא לרבות!

וזהו גם הביאור לקושיא הג', שלכן הוסיף רש"י תיאור זה וכן את הסיום "נתאוית לה" להדגיש עוד את הנעימות שנעשתה לאהרן אז.

וזהו גם התירוץ לשאלה הד', דכיוון שנתבאר לעיל שה"הנעמה" הייתה צריכה להיות על ידי משה – מובן מדוע בכל הפרטים מדגיש רש"י שמה אמר לו ועל ידי זה עשה.



פירוש רש"י על הפסוק "וה' המטיר על סדום"

הנ"ל

א.

על הפסוק (וירא יט, כד): "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים" מעתיק רש"י את המילים "המטיר על סדום" ומפרש: בעלות השחר, כמו שנאמר "וכמו השחר עלה" (לעיל יט, טו), שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה, לפי שהיו מהם עובדין לחמה ומהם ללבנה, אמר הקדוש ברוך הוא אם אפרע מהם ביום יהיו עובדי לבנה אומרים: אילו היה בלילה, כשהלבנה מושלת, לא היינו חרבים. ואם אפרע מהם בלילה, יהיו עובדי החמה אומרים: אילו היה ביום, כשהחמה מושלת, לא היינו חרבים. לכך כתוב "וכמו השחר עלה" ונפרע מהם בשעה שהחמה והלבנה מושלים. עד כאן לשון רש"י.

ב.

הנה בהשקפה ראשונה פירוש רש"י זה מלא קושיות, ומהם:

א. מהו ההכרח לפרש בפשוטו של מקרא כל ענין זה, ומה לא מובן לולי זה בפסוק "וה' המטיר על סדום"?

ב. אם רש"י בא לבאר מדוע נאמר "וכמו השחר עלה" (וכלשונו: "לכך כתיב וכמו השחר עלה") – הוה ליה לפרש זאת לעיל, על הפסוק "וכמו השחר עלה".

ג. מהו ההכרח לפרש ש"וה' המטיר" התרחש בזמן עלות השחר, הרי סדר הפסוקים הוא (בסוגריים יובאו סימוני הפסוקים): וכמו השחר עלה ויאצו המלאכים בלוט לאמור קום קח את אשתך וגו' פן תספה גו' (טו), ויתמהמה גו' ויוציאוהו . . . מחוץ לעיר (טז), הדו-שיח בין המלאכים ללוט (יז-כב), השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה (כג), וה' המטיר (כד). ומסדר הפסוקים משמע שפיר שבעלות השחר ("וכמו השחר עלה") החלה הבריחה, ועד שלוט הגיע לצוער, היה כבר נץ החמה ("השמש יצא על הארץ"), ואז (ולא בעלות השחר) "וה' המטיר"?

ד. על פי פשוטו של מקרא אין תפקידו של רש"י לבאר כל מאורע בתורה באיזו שעה בדיוק הוא התרחש¹, וכמו, לדוגמא, בחטא המבול שלא מצינו ברש"י פירוט הזמן ביום בו החל המבול לרדת על הארץ, ואם כן מדוע דווקא כאן מוצא רש"י לנכון לבאר

(1) ראה "כללי רש"י" מהדורת ה'תשע"ח (בעריכת סבי הרה"ג הרה"ח ר' טובי' בלוי שליט"א) פרק ב' כלל 24.

ש"וה' המטיר" היה "בעלות השחר"?

ג.

ונראה לומר הביאור בזה:

על הפסוק (לך יג, יג) "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד" מפרש רש"י: רעים – בגופם. וחטאים – בממונם. לה' מאוד – יודעים ריבונם ומתכוונים למרוד בו. [וראה גם רש"י וירא יח, כא: עומדים במרדם כו', שיתכן לפרשו גם כן כנ"ל – מרידה בקדוש ברוך הוא].

ומשמע מזה שעיקר חטאם החמור ביותר של אנשי סדום הוא (לא החטאים של בין אדם לחברו, אלא) ש"מתכוונים למרוד בו" כלומר: מרידה גלויה בקדוש ברוך הוא. והנה כאשר בן חמש למקרא לומד זאת, הרי הוא מצפה שבעונש של אנשי סדום, ייכלל גם הענין שיבינו שמרידתם אין לה מקום כלל. כלומר: אם היה חטאם רק ב"בין אדם לחברו" – מובן שעל ידי שרואים שהולכים להיהרג, ועל דרך משל להיטבע במבול, הרי הם מבינים שמעשיהם לא היו כדבעי, אבל כאן שחטאם היה בחוסר אמונה מספיקה בקדוש ברוך הוא, ועד שמרדו בו והתכוונו למרוד בו, מצפה הבן חמש שהקדוש ברוך הוא יראה להם שמרידה זו היא טעות וטיפשות.

וזאת בא רש"י לפרש כאן – שהיכן מצינו שהקדוש ברוך הוא הראה להם זאת – בשעת ההפיכה, ולכן מפרש שהפיכת סדום הייתה "בעלות השחר", שבזמן זה הירח והשמש מצויים, וזה הוכיח להם שאכן הקדוש ברוך הוא, הוא הבורא והמנהיג היחידי וכל המרידה בו והאמונה באלילים אחרים היא בטעות גמורה. וזה מכריח את רש"י לפרש שאכן הפיכת סדום הייתה בזמן ש"וכמו השחר עלה" לפני ש"השמש יצא על הארץ" (שהרי "אין מוקדם ומאוחר בתורה" הוא גם על פי פשוטו של מקרא).

ד.

ואלו התשובות לקושיות שהקשינו:

- א. ההכרח הוא, כנ"ל, היכן רואים שהקדוש ברוך הוא הוכיח להם טעותם.
- ב. בא לבאר דווקא כאן, כיון ששם לא קאי על אנשי סדום אלא רק על הבריחה, שמזה אין להוכיח לגבי סדום.
- ג. ההכרח הנ"ל (א) מכריח את רש"י לפרש שסדר המאורעות שונה מסדר הפסוקים.
- ד. אכן בדרך כלל אין זה עניינו של רש"י, וכן הוא במבול שלא פירט זאת, אלא שכאן בא לבאר כנ"ל איך נפעל ענין זה, ועל זה מבאר על ידי שהיה זה בעלות השחר.

ה.

אמנם עדיין צריך להבין:

גם אם נאמר כמו שנתבאר לעיל שיש הכרח לרש"י לפרש באופן שהעונש לאנשי סדום היה באופן שהוכיח להם על אחדות ה', אך איך יכול רש"י לפרש היפך משמעות הפסוקים (כנ"ל סעיף ב' שאלה ג') שהפיכת סדום הייתה בנץ החמה ולא בעלות השחר? [ובקשר ל"אין מוקדם ומאוחר בתורה" ראה "כללי רש"י", ה'תשע"ח, פרק טו, כלל 1].

ותירץ סבי הרה"ג הרה"ח ר' טובי' בלוי שליט"א שניתן להוכיח מהפסוקים עצמם שאין כוונת התורה כאן שהפסוקים כסדרם, ועל כרחך צריך לומר שהסדר שונה כמו שפירש רש"י, וכדלהלן:

א. ידוע שישנם כמה שיטות מהו הזמן שבין עלות השחר לנץ החמה, ובכל אופן מדובר בזמן רב (לפחות 72 דקות). בתורה מסופר שלוט אמר למלאכים (יט, כ-כד): "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה. . . על כן קרא שם העיר צוער. השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה. וה' המטיר על סדום גו" ואם העיר "צוער" קרובה לסדום (ממנה יצאו בעלות השחר) בוודאי שההגעה לצוער הייתה לפני נץ החמה, וכוונת התורה בכתבה "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה. וה' המטיר גו" היא שלא כסדר הדברים, אלא כאשר "השמש יצא על הארץ" היה זה לאחר ש"לוט בא צוערה" ואחרי ש"ה' המטיר".

ב. בד"ה "המטיר גו' גפרית ואש" מפרש רש"י: "בתחילה מטר ונעשה גפרית ואש", דרכו של מטר (=גשם) שבא כאשר השמיים מכוסים בעננים, אם כן על כרחינו שמה שכתוב "השמש יצא על הארץ" – שהשמש נראתה – התרחש לאחר "וה' המטיר".
ודפח"ח.



”לא בצדקתך .. ה' אלוקיך מורישים מפניך”

הת' משה שי' אמוזיג
תלמיד בישיבה

א.

פירוש רש"י והקושי בדבריו

על הפסוק (דברים ט, ד): ”אל תאמר בלבבך בהדף ה' אלוקיך אותם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת וברשעת הגויים האלה ה' מורישים מפניך”, מפרש רש"י: ”אל תאמר בלבבך” – ”צדקתי ורשעת הגויים גרמו”. ובביאור כוונת דבריו פירשו' שלא יחשוב שגם צדקתו וגם רשעת הגויים גרמו זאת, שזה אינו, אלא רק רשעת הגויים גרמה זאת.

וקשה ביותר אמאי הוצרך רש"י לבאר זאת והלא מיד כאשר ממשיכים לקרוא בפסוק לאחמ"כ מפורש אשר כן הוא, ובלשון הפסוק: ”לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגויים האלה ה' אלוקיך מורישים מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב”, ומפרש רש"י על התיבות ”כי ברשעת הגויים” – ”הרי כי משמש בלשון 'אלא'”. היינו שפשט הפסוק הוא אשר לא בצדקתך אלא ברשעת הגויים וא"כ מיד כאשר ה'בן חמש למקרא' קורא את הפסוק הבא מיד מתבהר לו הפשט בדברי הפסוק הקודם ומה בא רש"י להשמיענו בפירושו זה?² והלא כלל הוא ברש"י שכל מילה בפירושו מכוונת ומדוייקת בתכלית הדיוק וכוונתם הם להוסיף ביאור בפשט הפסוק?³

ב.

פירוש הרמב"ן וקושייתו על רש"י

והנה הרמב"ן ז"ל בפירושו עה"ת (שם, ד"ה ”אל תאמר בלבבך”) מפרש, וז"ל: ”אחרי שהזהיר שלא תחשוב כחי ועוצם ידי עשה לי, רק שתדע כי הנצוחים במלחמה ה' נתן להם הכח ההוא, והתקיפים שבהם וההרים הבצורות אשר תלכדו השם בכבודו עשה לכם כן בנס מפורסם מאתו, חזר והזכיר לא תחשוב כי עשה ה' עמך בצדקתך, כי

(1) עפ"י 'באר מים חיים' הו"ד במהדורת שי' למורא'.

(2) וכן הקשה בספר ה'גור' – פירוש קדמון לפירוש רש"י מהר' נפתלי הירץ טריוויש. (הו"ל ע"י מכון "מתבתא דרש"י" פרדס כץ, בני ברק ע"ז).

(3) ראה בספר 'כללי רש"י' כללים בסיסיים כלל ה' עמ' 67.

לא עשה לכם כן רק ברשעת הגויים האלה". היינו שהסיבה שעשה לכם כן הוא לא מצדקתך אלא מרשעתם. אמנם הרמב"ן אינו מקבל ביאור זה מחמת שאין זה ביאור על כך שעם ישראל יקבלו את הארץ. וכלשונו: "והנה זה טעם באבדן הגויים ההם, ולא נתן להם טעם ברשת ישראל את הארץ". ועל פי זה מבאר הרמב"ן שזהו בעצם הצורך בפסוק הבא דלכאורה יוקשה מה הצריכותא בב' הפסוקים והרי כבר בפסוק ד' מבואר אשר זהו מפני רשעת הגויים ובלשון הפסוק: "וברשעת הגויים האלה". וז"ל: "על כן חזר וביאר לא בצדקתך שתהיה צדיק במעשה, ולא אפילו בלב ישר שהיה לך, רק ברשעת הגויים אבדו הם, ובעבור שבועת אבותיך ירשת אותה הארץ, כי אין החטא שלך יכול לבטל המתנה שנתן לאבותיך כי בשבועה נתנה להם". היינו שהסיבה האמיתית אשר על כן ירשו בני ישראל את הארץ היא מחמת שבועת הקדוש ברוך הוא לאברהם יצחק ויעקב ולא מחמת רשעת הגויים ורשעת הגויים הועילה רק לגרש את הגויים האלה מהארץ.

ואם כן יוקשה עוד יותר לרש"י מדוע פירש אשר רק ברשעת הגויים מורישם מפניך והלא הסיבה העיקרית היא השבועה שהקב"ה נשבע לאבותינו? וכן הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו הנ"ל על רש"י, וז"ל: "ורש"י כתב אל תאמר בלבבך צדקתי ורשעת הגויים גרמה לי, לא בצדקתך, (אלא, כדלעיל). ואיננו נכון". ומה יתרץ רש"י על קושיא זו?

ג.

תירוץ השפתי חכמים

והנה כתב בשפתי חכמים על אתר⁴ בדברי רש"י: "רצה לתרץ דב' קראי סתרי אהדדי, דברישא דקרא כתיב 'אל תאמר בלבבך גו' בצדקתי הביאני וברשעת הגויים גו' דמשמע דלא צדקתם ולא רשעת הגויים גרמו לרשת, ואחר כך כתיב 'לא בצדקתך כי אם ברשעת הגויים האלה' וגו'. – לכך פירש דהרי פירושו רישא דקרא, אל תאמר בלבבך, צדקתי ורשעת הגויים לבד גרמה להם להתגרש משם, ונשאר המקום הפקר וכל הקודם בו זכה, ומאחר שאתם הקודמים זכיתם בו". – היינו שרש"י בא לתרץ סתירה שמתעוררת לכאורה בין פסוק ד לפסוק ה. דבפסוק ד מבואר דלא בצדקתך ולא ברשעתם ירשתם את הארץ, ואילו בפסוק ה מבואר שדווקא ברשעת הגויים ירשת את הארץ. וזה בא רש"י לבאר שכוונת הפס' הראשון הוא לבאר אשר לא תאמר שגם בצדקתך וגם ברשעתם אלא (שלזה בא פסוק ה) רק רשעתם גרמה.

וממשיך ה'שפתי חכמים' ומקשה על ביאור זה שביאר בדברי רש"י, דהרי מיד

(4) בשפ"ח החדש שבהוצאת 'עוז והדר' הוא באות ב', ובהוצאות הישנות הוא באות צ'.

כאשר נקרא את הסיפא נבין את הרישא ומה הי' הצורך לרש"י להשמיענו זאת? ובלשונם: "ואם בשביל זה, היינו לתרץ את הסתירה בין ב' הפסוקים), לא היה צריך לפרש, דוודאי מסיפא אגלויי רישא דפירושו כן הוא?"

ועל כן מפרש השפתי חכמים שהיה קשה לרש"י דלכאורה משמע מהפסוק ש"בצדקתי הביאני" שרק בצדקתי היה ראוי להביאני אל הארץ הזאת, וזה אינו, אלא צריך גם את צדקתי וגם את רשעת הגויים דאם לא כן היה ראוי לתת לנו ארץ טובה אחרת ולא להוציאם מארצם. אלא רק כאשר יש גם את צדקתי וגם את רשעת הגויים אפשר הי' לחשוב כן. וזה בא רש"י לחדד שלא (גם) מצדקתי אלא רק מרשעתם.

ד.

תירוץ הרא"ם על קושיית הרמב"ן

אמנם ביאור זה עולה יפה לבאר שפירוש רש"י זה אינו מיותר אלא בא לתרץ סתירה בין ב' פסוקים וכן לחדד את הצורך בשניהם, אך מכל מקום אין זה מתרץ את שאלת הרמב"ן ואדרבה היא סותרת לביאורו של הרמב"ן דבאמת לא ברשעת הגויים ירשו אלא דווקא מהשבועה.

והנה כתב הרא"ם (שם) וז"ל: "ומה שטען (הרמב"ן) ואמר 'ואיננו נכון', כוונתו בזה מפני שאין צדקתם ורשעת הגויים סבה לדבר אחד, עד שיאמר: אל תאמר ששניהם גרמו, שהרי כתוב: "אל תאמר . . . בצדקתי הביאני ה' לרשת. וברשעת הגויים . . . מורישם". דמשמע שצדקתם סבה לרשת ולא להוריש, ורשעת הגויים סבה להוריש ולא לרשת, אינה טענה מפני שרש"י ז"ל לא אמר, אל תאמר צדקתי ורשעת הגויים יחד גרמו, לרשת או להוריש עד שיטען שאין שניהם יחד סבה לרשת או להוריש. ואיך יעלה על הדעת שיהיו שניהם סבה, כי רש"י ז"ל לא אמר רק אל תאמר ששניהם גרמו, ויהיה פירושו על הכיבוש, שלא גרמו הכיבוש שניהם יחד, רק ישראל מצד צדקתם זכו לרשת, והגויים מצד רשעתם נתחייבו להתגרש. ופירושו: "לא בצדקתך" זכית לירש, אלא "ברשעת הגויים" נתחייבו הגרוש משם, ונשאר המקום הפקר, וכל הקודם בו זכה, ומאחר שאתם הקודמים זכיתם בו". ע"כ.

כלומר: הרא"ם מבאר שקושיית הרמב"ן איננה קושיא כלל, כיוון שלא זה מה שרש"י בא לבאר רק שרש"י רצה לשלול שנחשוב שמה שגרם הוא צדקתנו ולכן ראויים אנו לרשת את הארץ, ורשעת הגויים היא זו שגרמה. אלא שלא בצדקתך אתה יורש את הארץ הזאת, וגם לא ברשעת הגויים אלא שברשעת הגויים הם מגורשים מהארץ הזו והסיבה שאתה מקבל את הארץ הזו היא מפני השבועה שנשבע לאבותי.

ה.

הקושי בדבריו

על פי ביאור זה בדברי רש"י, היינו שכוונת רש"י לומר שלא רשעת הגויים גרמה לרשת, הדרא קושיא לדוכתא (לפי ביאור ה'שפתי חכמים'), איזה סתירה בא רש"י לבאר והרי יוצא מכאן דגם לרש"י סבירא דרשעת הגויים לא היא הסיבה לירושה וא"כ איזו סתירה בא רש"י לתרץ בפירושו והרי אינה סתירה ובשני הפסוקים מבואר אשר לא ברשעת הגויים ירשת את ארצם.

ולכאורה היה מספיק שרש"י יבאר את תיבת "כי" שמפרשה "הרי כי, משמש בלשון אלא". והי' מובן מאליו שאין סתירה בין הפסוקים. וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



”שעתידין בניו”

הת' לוי יצחק הכהן שי' סעידוב
תלמיד בישיבה

על הפסוק (בראשית יד, יד): ”וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן” מפרש רש”י בד”ה ”עד דן” – ”שם תשש כוחו שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל”. וכן בפרק יג פסוק טז ”ושמתי את זרעך כעפר הארץ” שהבטיחו הקב”ה שיהיה לו ילדים.

והנה לאחר מכן בפרק טו, פסוק ב: ”ויאמר אברם ה' אלוקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר”.

וקשה דבפרק יג הקדוש ברוך הוא מבטיחו שיהיה לו ילדים ובפרק יד מבואר שאברהם ראה בנבואה שיהיה לו ילדים ואילו לאחר מכן בפרק טו אומר שהוא ”ערירי” ולכאורה מכיוון שכבר הבטיחו הקדוש ברוך הוא וכבר ראה בנבואה שיהיה לו ילדים מדוע נצרך לבקש מהקדוש ברוך הוא שייתן לו ילדים?

והנה ה'אור החיים' בפירושו על התורה (בראשית טו, ג) מקשה קושיא זו וז”ל: ”קשה, א' איך יוכל לומר ”לא נתת וגו'”, והלא כבר הבטיחו ואמר לו (לעיל יג, טז) ”ושמתי את זרעך כעפר הארץ”, ומה לו לפקפק ח”ו בדברי ה'. ב' אומרו ”הן לי”, היה לו לומר ”הן לא נתת לי”. ועל כך מבאר ה'אור החיים': ”אכן כוונת הכתוב היא על זה הדרך, שלהיות שבשורת הזרע שאמר לו ה', אמר 'כעפר הארץ', ודבר ידוע כי הנמשלים לעפר הארץ הם בני אדם הבזויים והפחותים שאין בהם נפש קדושה, על דרך אומרו (קהלת ג, כא) ”זרוח הבהמה היא היורדת למטה לארץ”, והם הנקראים עמי הארץ, ובני אדם כאלו לא יתמלא רצון הצדיקים בהם. לזה אמר אברהם ”הן לי” וגו', פרוש דבר השווה לי, לא נתת זרע. ולזה השיבו ה' ואמר לו ”ספור הכוכבים, כה יהיה זרעך”, והם הצדיקים המשולים לכוכבים דכתיב (דניאל יב, ג) ”ומצדיקי הרבים ככוכבים”, ובזה נחה דעתו¹”.

כלומר: כיוון ש”עפר הארץ” אינו זרע מבורך אמר אברהם לקדוש ברוך הוא ”הן לי” כיוון שזרע כמו שאני רוצה זרע מבורך, ”ככוכבים”. עד שהקדוש ברוך הוא בירכו (טו, ה): ”ויוצא אותה החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך”.

(1) עיי”ש בדבריו.

אבל ביאורו זה אינו מבאר את לשון הפסוק "עירי" – דמשמע שאין לו ילדים כלל (ולא רק שאינם צדיקים). ואין לומר שאברהם חשש שמא יגרום החטא מכיוון שנלחם והרג אנשים וכו', ומחמת כן חשב שלא יהיה לו ילדים, ועל כן ביקש שוב ברכה מהקדוש ברוך הוא, מכיוון שאברהם אבינו כבר ראה בנבואה שיהיה לו ילדים כדמפרש רש"י בד"ה "עד דן" (המובא לעיל).

ויש לתרץ בדוחק, שבכל פעם שפוגשים את אברהם אבינו מתחילת הפרשה רואים שהקדוש ברוך הוא מברכו בבנים, (יב, א-ב) "ויאמר ה' אל אברהם . . . ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" ומפרש רש"י בד"ה "ואעשך לגוי גדול" – "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים, ממעטת פריה ורביה, וממעטת את המזון, וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלש ברכות הללו, שהבטיחו על הבנים ועל המזון ועל השם". היינו שבירכו בבנים כבר מיד בתחילת הפרשה.

גם לאחר מכן, בפרק יג פסוק טז: "ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה", ועוד.

ורק במקרה האחרון שהקדוש ברוך הוא פוגש את אברהם אבינו לאחר המלחמה כאשר רצח אנשים במלחמה הקדוש ברוך הוא בירכו במזון בלבד ולא בבנים (טו, א): "אל תירא עבדי אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד". ולא בירכו בילדים ועל כן חשב אברהם אבינו שעכשיו אחרי המלחמה לא יהיה לו ילדים.

אבל מכל מקום קשה לומר כן, כי כאמור אברהם ראה הכל בחיזיון.
וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.



שהמצריים שטופי זימה

הני"ל

על הפסוק (וירא כ, טו): "ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב" מפרש רש"י בד"ה "הנה ארצי לפניך" – "אבל פרעה אמר לו הנה אשתך קח ולך¹, לפי שנתיירא שהמצריים שטופי זמה"; והנה בפרשת לך לך (יב, יט) מפרש רש"י על הפסוק "למה אמרת אחותי היא ואקח אתה לי לאשה ועתה הנה אשתך קח ולך" – "קח ולך" – "לא כאבימלך שאמר לו הנה ארצי לפניך אלא אמר לו לך ואל תעמוד, שהמצרים שטופי זמה הם, שנאמר² וזרמת סוסים זרמתם".

וצריך ביאור:

א. – מדוע רש"י חוזר כאן שוב על כך שהמצרים שטופי זמה הם והרי כבר אמר לנו זאת בפרשת לך לך והרי דרכו של רש"י בפירושו שמפרש ל'בן חמש למקרא' שאינו מפרש שוב דברים שפירש כבר פעם כיוון שה'בן חמש למקרא' כבר למד פירוש זה וא"כ הוא כבר יודע זאת ומשום כך אין צורך לחזור ולפרש שוב פירוש זה ובפרט שזה באותו חומש³.

ב. – וכן תמוה מדוע רש"י מפרש בפרשת לך לך אודות אבימלך והרי ה'בן חמש למקרא' עדיין לא יודע מי הוא אבימלך ואם כן מאי נפקא מינה לגבי⁴?

ואולי אפשר לומר ובהקדים:

דישנם שינויים בלשון רש"י בין פירושו בפרשת לך לך לבין פירושו בפרשת וירא:

א. – בפרשת לך לך כותב רש"י: "לך ואל תעמוד", ואילו בפירושו בפרשת וירא לא כותב זאת.

ב. – בפירושו בפרשת וירא כותב: "לפי שנתיירא שהמצריים שטופי זימה הם", ובפרשת לך לך לא כותב זאת.

והביאור: בפרשת לך לך ה'בן חמש למקרא' שואל מדוע התורה כותבת את דברי

(1) לעיל יב, יט.

(2) יחזקאל כג, כ.

(3) ראה בספר 'כללי רש"י' פרק ג' כלל 7, ושם בפרק ז', וש"נ.

(4) ראה שיחת ש"פ ויגש, ט' טבת ה'תשד"מ, 'תורת מנחם – התועודיות' ה'תשד"מ ח"ב עמ' 267.

ושם כ"ק אדמו"ר מקשה קושיא זו ומשאירה ב"ואין כאן מקומו".

פרעה "קח ולך" והרי וודאי שאם נותן לו את שרה הוא מתכוון שיכול ללכת ואין הוא מעכבו כלל (בפרט אחרי מה שקרהו) ועל זה רש"י נעמד דמכיוון שיכול לעכבו כדי לתת לו כביכול פיצוי - כמו אבימלך - לכן רש"י מפרש שהמצריים שטופי זימה ואינו יכול להישאר במקום. ולכן רש"י אומר "לך ואל תעמוד" (מה שמשמיט מילים אלו בפרשת וירא) שהרי זה סכנה כל זמן שנשאר במצרים (ואולי על פי זה מובן מדוע הביא את אבימלך למרות שאין ה'בן חמש' מכירו שהרי זהו דוגמא מוכרחת בכדי שהבן חמש למקרא יבין שגם אחרי מה שפרעה עבר למרות זאת ירצה לעכבו בארצו בתור פיצוי - כאבימלך).

אך עדיין אינו מובן ל'בן חמש למקרא' שאצל אבימלך אין הם שטופי זימה (והראיה שגם שם לקחו את שרה) ואם כן מדוע אבימלך הסכים לתת את ארצו ואיל פרעה לא הסכים?

על כך רש"י מפרש עוד פעם שמכיוון שהמצריים הם שטופי זימה לכן פרעה נתיירא שמא המעשה יחזור על עצמו ואמר לו קח ולך (מה שאין כן אצל אבימלך שכנראה לא היו כל כך שטופי זימה כמצריים נתן לאברהם את ארצו כפיצוי וכדו').



ההבדל בין 'מוטל במיטה' לגבי אהרון ולגבי משה

א' התמימים

על הפסוק (שמות לב, א): "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר, ויקהל העם על אהרן, ויאמרו אליו קום עשה לנו אלקים, אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו". כותב רש"י: "כי זה משה האיש" – "כמין דמות משה הראה להם השטן, שנושאים אותו באוויר רקיע השמים".

והנה בנוגע למיתת אהרון (במדבר כ, כט): "ויראו כל העדה כי גווע אהרן, ויבכו את אהרן שלושים יום כל בית ישראל", מפרש רש"י "ויראו כל העדה" – "כשראו משה ואלעזר יורדים, ואהרן לא ירד. אמרו, היכן הוא אהרן. אמר להם, מת. אמרו, אפשר מי שעמד כנגד המלאך ועצר את המגיפה, ישלוט בו מלאך המוות, מיד ביקש משה רחמים, והראוהו מלאכי השרת להם מוטל במיטה, ראו והאמינו".

ויש לעיין בטעם לכך שבמיתת אהרון בני ישראל האמינו בכך שראוהו מוטל במיטתו הרי בחטא העגל קרה אותו הדבר ואז היה זה ניסיון ואמונתם בכך הביאה לחטא נורא ביותר?

לכאורה היה ניתן לבאר שכאשר ראו את אהרון במיתתו היה זה משה שהראה להם ולכן האמינו. אך מלשון רש"י משמע שמלאכי השרת הראוהו את אהרון ולא משה.

וכן היה אפשר לומר שבחטא העגל השטן הראה להם והם הכירו בכך (ולכן לא היה עליהם להאמין) משא"כ כאן כאשר לא היה זה השטן אלא מלאכי השרת האמינו. אך מלשון רש"י משמע שהשטן הראה להם שנושאים אותו ברקיע השמים ולא ידעו שזה השטן.

ונראה לומר בדוחק שבחטא העגל בני ישראל לא ראו את משה מת בגשמיות, אלא שראו אותו בשמים, גבוה ומנושא ("נושאים אותו"), והבינו מכך שהוא לא יחזור וירד (וכידוע שעיקר טעותם הייתה בספירת הימים, וכאשר ראו שבישש לבוא נפתח הפתח לחטא העגל וכו').

וכן משמע מדברי ה"כלי יקר" על התורה' שמבאר שראו את משה "כאמצעי בין שמים לארץ". ולכן רצו לעצמם אמצעי אחר (שיהיה בארץ). ומה שאין כן באהרון, שראוהו מת בגשמיות – "מוטל במיטה", ולכן האמינו.

(1) על הפסוק ד"ה "וירא העם כי בשש משה".

אבל מכל מקום צריך עיון מדברי ה"בעל הטורים"² – "שהראה להם השטן מיטתו של משה רבינו" (ניתן אמנם לתרץ בדוחק שזהו על פי הרמז, ולא על פי הפשט כרש"י).
וצ"ע, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.





הוספות



פרסום ראשון - הגהות למאמר ד"ה 'ואברהם זקן' ה'תשל"ח



הגהות כ"ק אדמו"ר על מאמר ד"ה ואברהם זקן ה'תשל"ח

בס"ד. מוצאי ש"פ חיי שרה, מבה"ה כסלו - בחדרו - ה'תשל"ח.

ואברהם זקן בא בימים גו'¹ ומביא רבינו הזקן בתו"א בדרוש "השייך" לפסוק זה [וזהו בפרשתינו ד"ה² להבין ענין משארז"ל³ יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי עוה"ב וכמ"ש (בתו"א) בתהילת (ולפני הדרוש שהוא "שייך לפסוק ואברהם זקן בא בימים") את מאמר הזהר⁴ על הפסוק באינון יומין עילאין כו', שהם הלבושים דתומ"צ⁵ (תשובה ומעשים טובים) שעל ידם תוכל הנשמה ליהנות מזיו השכינה בעוה"ב. וענין זה שייך גם לימים כפשוטם⁶, שצריך שצריכים להיות כל הימים שלמים, היינו שכל יום יהי' מלא בעשיית מצוה (יומין עילאין). וידוע ופמאמר הבעש"ט⁷ "לא יניח שום יום מעשיית מצוה כו'". וזהו בא בימים, שאברהם אבינו עבד את עבודתו בכל יום ויום⁸, שכל ימיו היו יומין שלימין (ולא חסרין ח"ו), ועי"ז "בא בימים - באינון יומין עילאין"⁹. וידוע הדיוק בזה¹⁰, הרי העיקר הוא לבושי המצוות (יומין עילאין), ומה נוגע בזה ענין הימים (כפשוטם), שלא יניח שום יום מעשיית מצוה כו'. דלכאורה הרי גם כשעושה כמה מצוות במשך יום אחד יש לו אותו מספר המצוות כמו כשהי' מקיימם במשך כמה ימים¹¹, (בכל יום רק מצוה אחת), וא"כ, מה נוגע (כ"כ) שיקיים מצוה בכל יום דוקא, ועד שכאשר חסר לו יום אחד חסר לו לבוש¹².

ב) והנה מזה שמעלה זו דאברהם (בא בימים) מסופר בכתוב בא בקרא לאחרי כו"כ מעלות שלו שמסופר שבפסוקים שלפנ"ז, ועד שבכתוב זה גופא בתחילה הוא אומר ואברהם זקן ואח"כ מוסיף בא בימים, מופה מזה מובן שענין בא בימים הוא מעלה גדולה יותר גם מהמעלה דזקן. דהגם שבאברהם זקן מתבטא¹³ מעלתו של אברהם כמו דהגם שואברהם זקן פי' שהי' בעילוי נפלא ביותר, כמובן ממרז"ל וכמרז"ל¹⁴ שאמר לו הקב"ה לאברהם בא לבוש לבושי (זה דהקב"ה שנקרא¹⁵ עתיק יומין¹⁶) שנאמר ואברהם זקן, היינו שואברהם זקן מתבטא את היינו היא מעלת אברהם מה שלובש לבוש הקב"ה כמו שהקב"ה הוא בבחי' עתיק יומין, מ"מ המעלה דבא בימים היא נעלית נעלה עוד יותר גם מהמעלה דזקן. וצריך להבין מהו גודל העילוי דבא בימים, לבושי המצוות [ובפרט בהענין דעשיית מצוה בכל יום דוקא, הגם שאינו מתוסף עי"ז במספר המצוות], ועד שזה נעלה יותר מענין (ואברהם) זקן שהוא בחי' (הלבוש ד) עתיק יומין¹⁶.

ג) ויובן זה בהקדים ביאור הידוע¹⁷ (בענין מה בזה שהנשמה צריכה להלבושים דתורה ומצוות, בכדי שתוכל ליהנות מזיו השכינה, כי להיות שהנשמה היא בחי' נברא [וכמבואר

* על תיבת "מתבטא" כתב: הנמצא ל' זה בדא"ח?

בכ"מ שהנשמה היא כמו שאלקות נעשה בבחי' נברא¹⁸, ועד שהדביקות שלה באלקות היא דביקות בלתי ניכרת¹⁹ וא"א לשום לנברא להשיג שום השגה באוא"ס ב"ה, לכן בכדי שתוכל הנשמה ליהנות מזיו השכינה שהוא הארה מאוא"ס ב"ה [ובפרט לחזות בנועם הוי'²⁰], צריכה היא ללבושים. וכמשל אור גדול [ביותר, וכמו אור השמש, בחי' שמש הוי'] שאין יכולים להביט בו, וע"י המסך (שהוא כמו לבוש) יכולים לקבל [ולקלוט] את האור.

והנה ידוע שכל ממוצע המחבר ב' דברים, בהכרח שהוא צ"ל כלול משניהם. ומזה מובן גם בענין הלבושים דתומ"צ [שהם כמו ממוצע המחבר בחי' זיו השכינה (שהוא הארה מאוא"ס הבל"ג) עם הנשמה (שהיא נברא ובע"ג)], שיש בהם מב' הענינים. דשרשם (של התומ"צ) הוא מרצה"ע וחכמתו ית' שהם מיוחדים בו ית' (וכמו שידוע שהוא וחכמתו ורצונו אחד) - ענין הבל"ג [ועד שרצה"ע וחכמתו ית' (שרש התומ"צ) הם למעלה גם מבחי' זיו השכינה], וע"י שירדו למטה בעוה"ז הגשמי ציצית בצמר גשמי ותפילין בקלף גשמי וכן בכל המצוות [ועד"ז הוא גם בתורה שנתלבשה בשכל אנושי, ועד בטענות של שקר, ובפרט ע"י התלבשותה ונתלבשה בדיו על הספר] הם בבחי' מדידה והגבלה ועד להמדידה והגבלה דעוה"ז הגשמי שאין תחתון למטה ממנו, הנה ע"י ב' ענינים אלו שבתומ"צ [ענין הבל"ג שבהם מצד שרשם, וענין הגבול שבהם מצד ירידתן למטה] הם נעשים לבוש וממוצע המחבר את הנשמה שהיא נברא ובע"ג (ואפילו הנשמה וכמו שהיא מלובשת בגוף גשמי) עם בחי' זיו השכינה ועד עם בחי' נועם הוי' שלמעלה מכל מדידה והגבלה.

ד) והנה מצד ההתלבשות דתומ"צ בעניני עוה"ז הגשמי שהוא רובו ככולו רע, צריך לנקותן מכל פסולת הנופל בהן, וכמו בלימוד התורה, שמצד זה שהתורה נתלבשה בשכל אנושי ובענינים גשמיים הרי אפשר שהלימוד שלו יהי' שלא לשמה ועד לדרגא הכי תחתונה בשלא לשמה, ועד"ז במצוות. דזהו מה שהלבושים דתומ"צ צריכים לרחיצה וכיבוס, שיהי' לבושים נקיים וכו' (ולא יהיו באופן דוכל מלבושי אגאלתי), בדוגמת לבוש הגשמי שבכדי שיהי' צה זך ונקי צריך לרחוץ ולכבס אותו במים טהורים. אמנם [וגם לאחר שהאדם מכבס את הלבושים דתומ"צ שיהיו נקיים מכל פסולת כו', מ"מ, בכדי שיעלו למעלה, צריכות הן צריכים הם להזדכך ע"י המלאכים, דגפיף להון ונשיק

בכ"מ שהנשמה היא כמו שאלקוח נעשה בבחי' גברא, ועד שהדיקוח שלה באלקוח היא דביקוח בלתי ניכרת¹⁹ וא"א לשום גברא להשיג שום השגה באזא"ס ב"ה, לכן בכדי שתוכל הנשמה ליהנות מזיו השכינה שהוא הארה מאזא"ס ב"ה [וכפרט לחזות בנועם הוי"ע]²⁰, צריכה היא ללבושים. וכמשל אור גדול [ביותר, וכמו אור השמש, בחי' שטש הוי"ע] שאין יכולים להביט בו, וע"י המסך (שהוא כמו לבוש) יכולים לקבל [ולקלוט] את האור.

והנה ידוע שכל ממוצע המחבר ב' דברים, ~~השנייה~~²¹ כלול משניהם. ומזה מובן גם בענין הלבושים דתומ"צ [שהם כמו ממוצע המחבר בחי' זיו השכינה (שהוא הארה מאזא"ס הבל"ג) עם הנשמה (שהיא גברא ובע"ג)], שיש בהם מב' הענינים, דשרשם (של התומ"צ) הוא מרצה"ע וחכמתו ית' שהם מיוחדים בו ית' ~~(גברא ודודי) שהוא~~²² וחכמתו ורצונו אחד) - ענין הבל"ג [ועד שרצה"ע וחכמתו ית' (שרש התומ"צ) הם למעלה גם מבחי' זיו השכינה]²³, וע"י שירדו למטה בעוה"ז הגשמי ציצית בצמר גשמי ותפילין בקלף גשמי וכן בכל המצוות [ועד"ז הוא גם בחזרה שנחלשה בשכל אנושי, ועד בטענות של שקר, ופטרם ~~ע"י ההגבלות~~ בדיו על הספר] הם בבחי' מדידה והגבלה ועד להמדידה והגבלה דעוה"ז הגשמי שאין חתוץ למטה ממנו, הנה ע"י ב' ענינים אלו שבחומ"צ [ענין הבל"ג שבהם מצד שרשם, וענין הגבול שבהם מצד ירידתן למטה] הם נעשים לבוש וממוצע המחבר את הנשמה שהיא גברא ובע"ג (ואפילו הנשמה כמו שהיא מלוכשת בגוף גשמי) עם בחי' זיו השכינה ועד עם בחי' נועם הוי"ע שלמעלה מכל מדידה והגבלה.²⁶

ד) והנה מצד ההתלבשות דתומ"צ בעניני עוה"ז הגשמי שהוא רובו ככולו רע, צריך לנקות מכל פסולת הנופל בהן, וכמו בלימוד התורה, שמצד זה שהתורה נחלשה בשכל אנושי ובענינים גשמיים הרי אפשר שהלימוד שלו יהי' שלא לשמה ועד לדרגא הכי תחתונה בשלא לשמה, ועד"ז במצוות. דזהו מה שהלבושים דתומ"צ צריכים לרחיצה וכיבוס, שיהי' לבושים נקיים וכו' (ולא יהיו ח"ו באופן דוכל מלבושי אגאלתי), בדוגמת לבוש הגשמי שבכדי שיהי' ~~צ~~²⁸ נקי צריך לרחוץ ולכבס אותו במים טהורים.²⁸ ~~א~~³¹ [גם לאחר שהאדם מכבס את הלבושים דתומ"צ שיהיו נקיים מכל פסולת כו', מ, בכדי שיעלו למעלה, צריכים ~~הן~~²⁹ להזדכך ע"י המלאכים, דגפיהן ל"ן ונשיק

להון. והענין הוא דהנה כתיב אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, שמצד זה שמפני שהאדם נמצא בארץ בעוה"ז הגשמי שרובו ככולו דע לכן אין שייך שלא יהי' יש בו איזה חטא, חטא מל' חסרון (עכ"פ). והגם שהחטא (החסרון) הוא לא באשמתו ח"ו, שהרי ועמך כולם צדיקים, כי אם כמ"ש נורא עליה על בני אדם מה שמצד שרצון הקב"ה הוא שבנ"א נמצא בעולם כזה שרובו ככולו דע [ובדוגמת מלך ששלח את בנו למדינה רחוקה בכדי להראות את חכמת בנו שגם במדינה הרחוקה יכיר את האמת, בחי' ואמת הוי' לעולם], אעפ"כ, מכיון שבפועל יש בו (חטא מל') חסרון [מצד זה שהוא נמצא במדינה רחוקה], וגם התומ"צ שלו אינם בשלימות, וכמ"ש אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, שהחסרון (יחטא) הוא גם בהתומ"צ (יעשה טוב) שלו, לכן בכדי שהתומ"צ שלו יעלו למעלה, צריך הוא לסיוע המלאכים].

ה) והנה זה מה שהתומ"צ שבעוה"ז הגשמי א"א שיעלו למעלה כ"א ע"י צריכים וזקוקים לסיוע המלאכים הוא לא רק מצד זה מפני שבעוה"ז הגשמי הוא רובו ככולו דע (שלכן יש איזה חטא וחסרון בקיומם, כנ"ל), אלא גם מצד הגשמיות דעוה"ז. שלהיותו גשמי הוא באין ערוך לעולמות העליונים (הרוחניים). וע"ד הידוע בנוגע לנשמת האדם, שאפילו צדיק גמור כשהולך כשעולה לג"ע צריך טבילה בנהר דינור בכדי לשכוח על חיזו דהאי עלמא, כי מצד האין ערוך דעוה"ז הגשמי דג"ע לג"ע הרי כל זמן שזכר אפילו מקצת דמקצת מעניני עוה"ז א"א לו מונע מלעלות בג"ע לג"ע [ובדוגמת העליות שבדרגות דג"ע גופא שמגעה"ת לגעה"ע וכו', שמכיון שהעליות הם באין ערוך, צריך להיות תחילה ביטול ההשגה דגעה"ת. וכמו שידוע וכידוע המשל על זה מענין השגת השכל, שבכדי לבוא להשגה עליונה שבאין ערוך להשגה הקודמת (אע"פ שגם השגה העליונה היא בעוה"ז הגשמי) צריך להיות תחילה ביטול השגה הקודמת. וכמו ר"ז כי סליק לארעא דישאל יתיב מאה תעניתא (או מ' תעניות) לשכוח תלמוד בבלי בכדי שיוכל ללמוד תלמוד ירושלמי], עד"ז הוא גם בנוגע להתומ"צ של האדם, גם התומ"צ דצדיק גמור, שמצד היותן מלובשות בענינים גשמיים, א"א שיעלו למעלה, עד צ"ל תחילה שיזדככו ויתפשטו מגשמיותן; ע"י המלאכים.

ו) והנה וי"ל בדרך אפשר להגם שהזדככות התומ"צ והעלאתן למעלה נעשה ע"י המלאכים, מ"מ, מכיון שתכלית השלימות דכל ענין הוא דוקא כאשר הוא נעשה ע"י עבודת האדם

(ולכן וע"ד האדם רוצה בקב שלו דוקא), לכן גם ענין הזדככות התומ"צ, מתחיל ההתחלה בזה הוא ע"י בעבודת האדם. וזהו מה שאיתא בתו"א שכיבוס וזיכוך התומ"צ הוא ע"י עבודת התפלה, שהכוונה בזה היא (לא רק שע"י התפלה הוא מנקה את התומ"צ מכל פסולת, שלא יהיו באופן דשלא לשמה וכיו"ב, כי אם), שע"י התפלה נעשה גם (התחלת ה) זיכוך שלהם, מה שמזדככות מגשמיותן ועולות למעלה. דהנה תפלה היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, היינו שהתפלה היא מקשרת את ב' הקצוות דארץ ושמים (מטה ומעלה), ובפרט לפי ע"פ הידוע שארצה (בתוס' ה') הוא מדריגה היותר תחתונה שבארץ הלזו הגשמית גופא, ושמימה (בתוס' ה') הוא מדריגה היותר נעלית שבשמים (שמי השמים), והשמימה (בתוס' ה' גם בתחילה) הוא למעלה גם משמימה. וזהו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, שע"י התפלה "יכול להיות עליית גם (האדם) הנמצא ארצה במדריגות היותר תחתונות שבארץ הלזו הגשמית להשמימה להמדרגות היותר נעלים ונפלאים". הנה כמו שהתפלה פועלת בהאדם, שגם כשהוא נמצא ארצה יכול הוא להתעלות להשמימה (אלא שצ"ל גם סיוע המלאכים דחביק לה כו'), עד"ז פועלת היא גם בכל עניני האדם ובפרט בהתומ"צ שלו, שע"י ד' השליכות דתפלה (שהם כנגד ד' עולמות) עולות הן מעולם לעולם, ועד שהן עולות בבחי' השמימה שלמעלה מהעולמות, ועד שהן עולות למהותו ועצמותו ית' ממש.

ז) וזהו אחד הביאורים בהשייכות דלבושי המצוות לענין הימים (כפשוטם), כי עיקר עליית המצוות הוא ע"י התפלה, ומכיון שהתפלה והתפלה הרי היא "ענין עבודת היום" (וכמובן גם ממרוז"ל תפלות כנגד תמידין תקנום, והרי התמידין הם עולת תמיד העשוי בכל יום, שנים ליום), שהתפלה בכל יום מבררת ומעלית ומעלה את הניצוצות שנתחדשו ביום זה, לכן גם המצוות [שעלייתן הוא ע"י התפלה] שייכים לענין הימים, לענין התפלה שהוא "ענין זקוקים ל"עבודת היום".

אמנם ביאור זה מבאר רק השייכות דמצוות לימים. אבל עדיין אינו מובן ההכרח לעשיית המצוות בכל יום דוקא, דלכאורה, גם כשיחסיר יום אחד ולמחר יעשה שתי מצוות, יזדככו המצוות ע"י התפלה דיום המחרת. וא"א ואין לומר שהתפלה יכולה לזכך ולהעלות רק המצוות השייכים השייכות ליום זה, דאין כל טעם לחילוק זה. ועוד דמכיון שבנוגע לתפלה (גופא) די ש ענין

ה'תשנ"ג 45
 (לאדם רוצה בקב שלו דוקא), לכן גם ענין הדרכות התומ"צ, מהגדל הוא עבודת האדם, וזהו מה שאיחא בתו"א שכיבוס וזיכור התומ"צ הוא ע"י עבודה התפלה, שהכוננה בזה היא (לא רק שע"י התפלה הוא מנקה את התומ"צ מכל פסולה, שלא יהיו באופן דשלא לשמה זכרו"ב, כי אם), שע"י התפלה נעשה גם (התחלת ה) זיכור שלהם, מה שמזדככות מגשמיותן ועולות למעלה. דהנה תפלה היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, היינו שהתפלה היא מקשרת את ב" הקצוות דארץ ושמים (מטה ומעלה), ובפרט ⁴⁹ הידוע שארצה (בתום" ה") הוא מדריגה היותר תחתונה שבארץ הלזו הגשמיים גופא, ושמימה (בתום" ה") הוא מדריגה היותר נעלית שבשמים (שמי השמים), והשמימה (בתום" ה" גם בתחילה) הוא למעלה גם משמימה. וזהו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, שע"י התפלה "יוכל להיות עליית גם (האדם) הנמצא ארצה במדריגה היותר תחתונה שבארץ הלזו הגשמיים להשמימה (האדם) הנמצא ארצה במדריגה היותר תחתונה שבארץ הלזו הגשמיים להשמימה ⁵¹ להמדריגות היותר נעלים ונפלאים". הנה כמו שהתפלה פועלת בהאדם, שגם כשהוא נמצא ארצה יכול הוא להתעלות להשמימה, עד"ז פועלת היא גם בכל עניני האדם ובפרט בהתומ"צ שלו, שע"י ד" השליכות התפלה (שהם כנגד ד" עולמות) עולות הן מעולם לעולם, ועד שהן עולות בבחי" השמימה שלמעלה מהעולמות, ועד שהן עולות למחותי ועצמותו ית' שמש.

ז) וזהו אחד הביאורים בהשייכות דלבושי המצוות לענין הימים (כפשוטם), כי ע"י עליית המצוות הוא ע"י התפלה, ומכיון שהתפלה היא "ענין עבודה היום" [וכמוכן גם ממרוז"ל תפלות כנגד חסדין תקנות, ⁵⁴ ע"י התפלה היא "ענין עבודה ליום", שהתפלה בכל יום מבררת ומעלית את הניצוצות שנתחדשו ביום זה, לכן ⁵⁵ גם המצוות שעלייתן הוא ע"י התפלה] ~~ע"י התפלה~~ ⁵⁶ עבודת היום" ⁵⁷

אמנם ביאור זה מבאר רק השייכות דמצוות לימים. אבל עדיין אינו מוכן ההכרח לעשיית המצוות בכל יום דוקא, דלכאורה, גם כשיחסיר יום אחד ולמחר יעשה שתי מצוות, יזדככו המצוות ע"י התפלה. ⁵⁸ לומר שהתפלה יכולה לזכך ולהעלות רק המצוות השייכות ליום זה, דמכיון שבבניית התפלה (גשמת) ⁵⁹ ענין ⁶⁰ (באין ג' ע"י התפלה) ⁶¹

10001-10711

התשלומין (ביום שלאח"ז, בתפלה הסמוכה לה) "ואין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו", ועד ש(בנוגע לכוונת התפלה) תפלה אחת מלוקטת מתפללות כל השנה מעלית את התפללות דכל השנה, מובן משמע מזה גם בנוגע לעליית המצוות שע"י התפלה, שהתפלה מעלית גם המצוות דימים (אחרים ומכ"ש-ימים) הסמוכים דיום הסמוך וכו'. וכמו שמצינו בענין וסמוכין לדבר - התפללות דשבת שהן מעלות התפללות של כל ימי החול עם כל התורה ומע"ט שנכללו בהן.

(ח) אך הענין הוא, דהנה ידוע שהתכלית דתומ"צ הוא לפעול בירור וזיכוך בעוה"ז הגשמי. דזהו מה שתורה לא בשמים היא, וכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, ועאכו"כ מצוות שלא ניתנו אלא לצרף בהן את הבריות. דזהו הטעם על זה ועד שמצוות צדקה היא שקולה כנגד כל המצוות (ונקראת בשם מצוה סתם), כי התכלית דמצוות [וכן התכלית דירידת הנשמה למטה] שהוא [לא בשביל הנשמה כ"א] בכדי לתקן את הגוף ונפה"ב וחלקו בעולם, נשלם ע"י מצות הצדקה (יותר מאשר ע"י שאר כל המצוות), כמבואר בתניא. וזהו הביאור על זה מה שצריך להיות יומין שלימין דוקא, מה שבכל יום ויום צריך להיות קיום מצוה, כי מכיון שגדר העולם הוא מקום זמן, הרי מובן שהתומ"צ (שתכליתם הוא לתקן את העולם) צריכים לתקן גם את הזמן. ולכן מוכרח שבכל יום תהי' עשיית מצוה (הגם שגם כשחסר לו יומא חדא יכול הוא למלאות לעשות את הלבוש ע"י שיעשה שיקיים מחר ב' מצוות), כי בכדי לתקן את הימים (הזמן) גופא צריך להיות כל יומא ויומא עביד עבידתי'.

(ט) וזהו ואברהם זקן בא בימים, שלאחרי שאומר שואברהם זקן הוא מוסיף גם בא בימים שהוא מעלה גדולה יותר גם מהמעלה דזקן. דהנה הכוונה האמיתית בהתהוות העולמות (הנעוצה בבחי' עצמות א"ס) היא מה שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא. וכוונה זו נשלמת ע"י עבודת האדם, אתם קרויין אדם, שהאדם דוקא יכול להשלים כוונה זו. וזהו גם מה שנקרא בשם אדם, ששם זה מראה לא רק ע"ש ב' הקצוות שהוא אדמה לעליון כ"א גם ושהוא נוצר מן האדמה, היינו שגופו נעשה מהאדמה עצמה ובאופן שהי' תחילה דומם כפ"ע (כלי שום נפש חיונית בתוכו) וכמ"ש גלמי ראו עיניך, שלכך גוף האדם הוא בבחי' דומם (ולא כגוף הצומח והחיי), כי גם ענין זה שבהתואר אדם (על שם האדמה) מורה על מעלתו, שהוא

מברר מתקן ומעלה גם את הדומם שהוא תחתון ביותר שאין תחתון למטה ממנו. ומעלה זו שבו נשלמת באה בפועל ע"י העבודה דבא בימים דוקא. שע"י העבודה דזקן (עצמה), אף שגם עי"ז בירר ותיקן את חלקו בעולם (מקום), מ"מ, מכיון שלא תיקן עדיין את הזמן, הרי לא השלים עדיין הכוונה דדירה בתחתונים. ולכן הגם שעבודה זו מגעת בבחינת עתיק יומין, שהיא בהעתקה (והבדלה) מבחי' יומין, אין זה תכלית השלימות. משא"כ ע"י העבודה דבא בימים, כשעובד לתקן את הימים, ובאופן ועד דאת מספר ימיך אמלא מספר ימיך הוא מלשון אבן ספיר (וכמ"ש בתו"א שענין שמשפר ימיך הוא כמו השמים מספרים שפירש בזהר מנהרין ומנצצין וספירין), היינו שהאדם מאיר את הימים (הזמן) באור התורה והמצוות, הנה עי"ז הוא משלים הכוונה דדירה בתחתונים (בהתחתון שבעולם הזה גופא), שזה (השלמת כוונה זו) הוא תכלית שלימות מעלת האדם, כנ"ל.

מברר מתקן ומעלה גם את הדומם שהוא תחתון ביותר שאין תחתון למטה ממנו. ומעלה זו שבו נשלמת באה בפועל ע"י העבודה דבא בימים דוקא. שע"י העבודה דזקן (עצמה), אף שגם עי"ז בירר ותיקן את חלקו בעולם (מקום), מ"מ, מכיון שלא תיקן עדיין את הזמן, הרי לא השלים עדיין הכוונה דדירה בתחתונים. ולכן הגם שעבודה זו מגעת בבחינת עתיק יומין, שהיא בהעתקה (והבדלה) מבחי' יומין, אין זה תכלית השלימות. משא"כ ע"י העבודה דבא בימים, כשעובד לתקן את הימים, ובאופן ועד דאת מספר ימיך אמלא מספר ימיך הוא מלשון אבן ספיר (וכמ"ש בתו"א שענין שמשפר ימיך הוא כמו השמים מספרים שפירש בזהר מנהרין ומנצצין וספירין), היינו שהאדם מאיר את הימים (הזמן) באור התורה והמצוות, הנה עי"ז הוא משלים הכוונה דדירה בתחתונים (בהתחתון שבעולם הזה גופא), שזה (השלמת כוונה זו) הוא תכלית שלימות מעלת האדם, כנ"ל.

שלימין" מוכח דמה שצריך לעשות מצוה בכל יום (כתורת הבעש"ט המובאה בפנים) הוא גם כשאינן לו פנאי (במשך ב' הימים) לעשות יותר מב' מצוות, שאז שאין נפק"מ במספר המצוות.

[על התיבות "והשאלה שבפנים" כתב:]
הרי השמיטן זה בפנים (אף שאמרת')

12. "ודוחק לומר דמיירי בביטול מ"ע התלויים התלויות בו ביום כמו ק"ש כו', דא"כ מלבד מה שחסר הלבוש הרי פגם ג"כ בביטול המצוה וצריך תשובה" (אוה"ת בלק שם).

13. ב"ר ספנ"ח.

14. דניאל ז, ט.

15. מ"כ לב"ר שם (הובא באוה"ת פרשתנו תשעט, א). וראה גם פרש"י לב"ר שם. ובהגהות הרד"ל שם מביא מילקוט "דכתיב עתיק יומין יתיב".

16. ובפרט לפי מ"ש בתו"א מקץ לג, ב, שעתיק יומין הוא "נעתק ונבדל מבחי' היומין שהם הלבושים הנעשים מהמצוות".

17. ראה בכ"ז אגה"ק סכ"ט. תו"א מקץ לב, ד ואילך. וראה גם תו"א פרשתנו שבהערה 2.

18. ראה ביאוה"ז לאדהאמ"צ (קטו, ב) ולהצ"צ (ע' תקמוח). המשך תרס"ו ע' תנט. ס"ע תע.

19. דנוסף לזה שהכלים דאצילות (שרש הנשמות) הם בדביקות בלתי ניכרת, הנה גם הדביקות דנשמות בהכלים היא בלתי ניכרת (ראה המשך תער"ב ח"א ריש ע' קע).

20. אגה"ק שם.

1. פרשתנו כד, א.

2. טז, א. וראה תו"א משפטים עו, ג. עט, ב.

3. אבות פ"ד מי"ז.

4. ראה זח"א רכד, א. וראה שם קכט, א הלשון "יומין עילאין".

5. באגה"ק ובתו"א מקץ שבהערה 17 [וכן בתו"א ח"ש שם (בתחילת הענין)] שהמצוות הם לבושים. אבל ובתו"א משפטים עט, ב (וראה גם תו"א ח"ש בהמשך הענין - נעתק לקמן ס"ג): לבושי התורה והמצוות - בפרטיות יותר. וראה תניא ספ"ה. וראה אוה"ת משפטים ע' א"רסו.

6. כ"ה בתו"א משפטים שם.

7. צוואת הריב"ש בתחלתה.

8. ראה זח"א קכט, א: ולא אתקריב אברהם ביומא חדא או בזמנא חדא אלא עובדוי קריבו לי' בכל יומוי כו'.

9. לשון הזהר שם.

10. אוה"ת שבועות ע' צא. בלק ע' תתקמח. פינחס ע' א'קצט. וראה גם אוה"ת (י"א) לתהלים ע' תקכו.

11. באוה"ת וארא ע' קכ: "וצריך לסגל תורה ומצוות אפילו מצוה אחת כמה פעמים במספר הימים אשר נתנו לו מן השמים כפי שיעור הלבושים הצריכים לפי שרש נשמתו... כי מאחר שיש לו פנאי כו'".

והשאלה שבפנים (ממקומות שבהערה הקודמת) "הלא יוכל לעשות למהר שתי מצוות" - שהוא (לשון הצ"צ באוה"ת שבועות שם) - היא - כי מהלשון "יומין

- 1) פרשנו כד, א.
- 2) טז, א. וראה תו"א משפטים עו, ג. עט, ב.
- 3) אבות פ"ד מי"ז.
- 4) דאח זח"א רכז, א. וראה שם קכט, א הלשון "יומין עילאין".
- 5) באגה"ק ובתו"א מקץ שבהערה 17 [וכן בתו"א ח"ש שם (בחחילה הענין)]
שהמצוות הם לבושים. ~~אל~~ בתו"א משפטים עט, ב (וראה גם תו"א ח"ש
 בהמשך הענין - נעתק לקמן ט"ג): לבושי התורה והמצוות וראה אזה"ת
 משפטים ע' א'רסו.
 6) כ"ה בתו"א משפטים שם.
 7) צוואה הריב"ש בתחלתה.
 8) ראה זח"א שם: ולא אתקדיב אברהם ביומא חדא או בזמנא חדא אלא עובדוי
 קדיבו לי' בכל יומיו כו".
 9) לשון הזהר שם.
 10) אזה"ת שבועות ע' זא. בלק ע' חקמח. פינחס ע' א'קצט. וראה גם אזה"ת
 (אז"ת) להללים ע' חקכו.
 11) באזה"ת וראו ע' קכו: "וצריך למגל חורה ומצוות אפילו מצוה אחת כמה
 פעמים במספר הימים אשר נחננו לו מן השמים כפי שיעור אלסאז הלבושים
 הצריכים לפי שרש נשמתו. . כי מאחר שיש לו פנאי כו".
 והשאלה שבפנים (ממקומה שבהערה הקודמת) אאא "הלא יוכל לעשות
 למחר שני מצוות" ~~למחר ה"ה~~ באזה"ת שבועות שם) - כי מהלשון.
 "יומין שלימין" מוכח דמה שצריך לעשות מצוה בכל יום (כתורה הבעש"ס.
 המובאה בפנים) הוא גם כשאין לו פנאי (במשך ב" הימים) לעשות יותר
 מב' מצוות, ~~שלא~~ נפק"מ במספר המצוות.
 12) "דווחק לומר דמיירי בביטול מ"ע החלוקים בו ביום כמו ק"ש כו", דא"כ
 מלבד מה שחסר הלבוש הרי פגם ג"כ בביטול המצוה וצריך השוכח" (אזה"ת
 בלק שם).
 13) ב"ר ספנ"ה.
 14) דביאל ז, ט.

הצרכים לפי שרש נשמתו
 וראה תניא סנה.

רבי האילן
 שם בפנים
 (אזה"ת)

לזכות

ההנהלה דישיבתנו הק'

הרה"ח אברהם יואל שי' לפידות
ראש הישיבה

הרה"ח יעקב שי' אורנשטיין
הרה"ח יחיאל יוסף שי' לסקר
משגיחים בישיבה

הרה"ח שניאור מרדכי שי' אייזנמן
הרה"ח חיים שלום שי' דייטש
הרה"ח יצחק מאיר שי' סגל
הרה"ח יוסף צבי שי' צירקוס
רמי"ם בישיבה

הרה"ח יוסף יצחק שי' אופן
הרה"ח משה יהודה לייב שי' גרוזמן
הרה"ח שניאור זלמן שי' כהן
הרה"ח שמואל שי' פרסמן
הרה"ח אלימלך שי' פרקש
משפיעים בישיבה

הרה"ח יחיאל מיכל שי' הניג
הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נוני"ם בישיבה

לזכות
הנהלת ישיבתנו הק'

ובראשם

הרה"ח הרב יהושע שי' יוזביץ

מנכ"ל

מוסדות 'תורת אמת' ו'צמח צדק'

הרה"ח יששכר דוב שי' ולס

מנהלי מוסדות תורת אמת וצמח צדק

על התמסרותם בגוף ונפש עבור

התפתחות המוסדות בכלל וישיבתנו בפרט

ויה"ר שימשיכו להתעסק ב'הרחבת המלוכה'

דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מתוך הצלחה,

בריאות נכונה ואריכות ימים ושנים טובות

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה 'תורת אמת'
לשנת ה'תשע"ח

הת' מנחם מענדל שי' באראש
הת' חיים אלימלך שי' וילהלם
הת' שלום דובער שי' טובול
הת' אברהם אבוש שי' לאופר
הת' חיים אליהו נתן שי' קארצאג
הת' מרדכי שי' רייצעס
הת' יוסף יצחק שי' רפפורט
הת' לוי יצחק שי' שמוטקין

להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
שיזכו לגרום נחת רוח רב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
תמיד כל הימים מתוך בריאות נכונה, שמחה וטוב לבב

לרפואה שלימה
ר' צבי משה בן אסתר לאה

לע"נ
ר' אברהם יצחק בן יבדלחט"א ר' צבי משה
"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,
תיכף ומיד ממש

לזכות
טובה גיטא בת ברכה רישא רחל
מושקא בת חיה שרה גיטל
אברהם אלימלך בן מושקא
חנה בת מושקא
מנחם מענדל בן מושקא
יעקב ישראל בן מושקא

לע"נ

הרה"ח ר' שלום זאב בן הר"ר אהרן ע"ה

קרוגליאק

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

תיכף ומיד ממש

הוקדש ע"י בנו שי'

לע"נ

ר' משה בר מכלוף ע"ה

נלב"ע ה' שבט

ת.נ.צ.ב.ה

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

תיכף ומיד ממש

לזכות, לרפואה שלימה ואריכות ימים

הרה"ח ר' עמרם בן פריחה שי'

לרפואה שלימה

החיילת בצבאות ה'

מושקא בת רות תחי'

לזכות

מרת ורדה רבקה בת מזל

ולזכות יוצ"ח:

אהרן נתן הלוי בן ורדה רבקה
וזוגתו פייגא יהודית בת ציפא

וב"ב:

חנה אסתר בת פייגא יהודית
שמואל מאיר הלוי בן פייגא יהודית
לוי יצחק הלוי בן פייגא יהודית
חיה מושקא בת פייגא יהודית

אברהם פרץ הלוי בן ורדה רבקה
וזוגתו חנה בת מרים

וב"ב:

שיינא בריינא בת חנה
ישראל דוד הלוי בן חנה
נחמה דינה בת חנה

לע"נ

שמואל מאיר הלוי בן דוד ברוך
נלב"ע כ' מנחם אב התשס"א

מזל בת שלמה
נלב"ע כ"ו מרחשוון התשע"ז

חיים שלמה בן סנדר הלוי
נלב"ע ה"י תמוז התשע"ג

דוד ברוך בן שמואל הלוי
נלב"ע י"ד טבת התשנ"ג

אסתר בת אלטער בן ציון
נלב"ע י"א אדר א' התשס"א

ת.נ.צ.ב.ה

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם,
תיכף ומיד ממש

לזכות ולהצלחת

תלמידי התמימים דשיעור ג' - 'קבוצה' התשע"ט

הת' אברהם שי' לפידות	הת' אופק שי' אבני
הת' מענדל שי' לפידות	הת' מנחם מענדל שי' אליטוב
הת' יחיאל שי' מוסקוביץ	הת' יוסף יצחק שי' בטשוילי
הת' שניאור זלמן שי' מור יוסף	הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
הת' אליהו שי' מלכי	הת' שניאור זלמן שי' בן הרא"ש
הת' מאיר שי' מנדלזון	הת' שלום דובער שי' בראך
הת' משה דוד שי' ניגרי	הת' בנימין שי' ברדה
הת' שמואל שי' פרנקל	הת' אליעזר שי' ג'ייקובס
הת' יוסף שי' פרקש	הת' יוסף יצחק שי' זיגלבוים
הת' שניאור זלמן שי' ציפער	הת' מנחם מענדל שי' זייבלד
הת' שמואל שי' קולסקי	הת' יובל אביעד שי' חיון
הת' מנחם מענדל שי' קפלן	הת' דוד חי שי' חסין
הת' יהודה שי' רבינוביץ	הת' אברהם שי' למברוזו
הת' שניאור זלמן שי' רייניץ	

להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
לזכות לכוון ולבצע רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולגרום נחת רוח רב לכ"ק תמיד כל הימים
מתוך בריאות נכונה ושמחה וטוב לבב

לזכות
תלמידי התמימים
דישיבתנו הק'
להצלחה במילוי שליחותם
בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
ובתפקידם להיות נרות להאיר חשכת הגלות
ולהכין את העולם כולו לקבלת פני משיח צדקנו
בפועל ממש