

קובץ
הערות וביאורים
מגדל דוד

עיונים וביאורים
בתורת הנגלה והחסידות

גליון ה' (לח)
ר"ח מנחם אב ה'תש"ע

שנת שבע מאות ושבעים לפ"ק
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

מענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
לתלמידי הת' דישיבת תות"ל מגדל העמק
אשר הוציאו קובץ חדו"ת "מגדל דוד"
לקראת י"ט כסלו ה'תשנ"ב:

"נתקבל ות"ח, ואזכיר עה"צ לכהנ"ל ובהוספה וכנתינת כח דהל' חנוכה וכו'".
(**"ובהוספה...דהלכות חנוכה"** – כוונת הדברים הוא כשיטת בית הלל
שבקדושה צ"ל מוסיף והולך, ולכן מוסיף בכל יום נר מנרות החג).

כתובת המערכת:

רח' חב"ד 6 ת.ד. 5669

מגדל העמק 23038

פקס': 04-6443115

דוא"ל: kovetzmigdal@gmail.com

יוצא לאור על-ידי

מערכת "מגדל דוד"

ישיבת תומכי תמימים

חב"ד ליובאוויטש

מגדל העמק

פתח דבר

קודם סיום זמן הקיץ בשנה"ל זו, הננו מוציאים בזה לאור קובץ הערות וביאורים – מגדל דוד גליון ה' (לח) הכולל בתוכו הערות וביאורים בתורת הנגלה והחסידות שנתחדשו בזמן האחרון בבית מדרשנו.

תקותינו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות.



עפ"י הכלל פותחין בדבר מלכות מופיע בפתח הקובץ הדרן מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על מסכת בבא קמא, שנאמר בכ"ף מנחם אב ה'תשכ"ד.

בשיחה זו מבאר כ"ק אדמו"ר, בדברי כ"ק אדמו"ר המהר"ש, על דברי הגמ' בסיום המסכת: "ת"ר מסתתי אבנים אין בהם משום גזל כו". וכן את דברי הקב"ה למשה "פסולתן (של לוחות) יהיה שלך" (נדרים לח, א), ע"ד ההלכה.



דבר ודאי הוא אשר רווה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נחת מליבון דברי התורה והשקו"ט בין בניו הת', ובטוחים אנו שבזה תזורז התגלותו

המיידיית לעיניי בשר אין א גוף, ויוליכינו קוממיות לארצינו, תיכף ומיד
ממש.

המערכת

מוצאי שבת פרשת מטו"מ ה'תש"ע
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשי"ד
מגדל העמק, ארץ הקודש ת"ו

מפתח נושאים

11 דבר מלכות.....

🌀 תורת הנגלה 🌀

31 יאוש בדבר שנאבד בביתו.....

35 בדין זה לא נהנה וזה חסר.....

40 בגדר קנין ייאוש ובספק ייאוש דאורייתא או דרבנן.....

46 במחלוקת עולא ואביי האם בתשלום בע"כ משלם במיטב.....

71 ביאור הסייעתא מברייתא דפרה שהזיקה טלית לשיטת רש"י.....

74 בשיטת רש"י שבדין קלב"מ פטור הנהרג להחזיר אם החפץ בעין.....

77 השוכר עדי שקר להעיד לעצמו, פטור מדיני אדם לשיטת התוס' והרא"ש.....

80 מחלוקת ר"ע ורבנן בתשלומי עדים זוממין.....

85 פעולת המנסך היא על הגברא או על החפצא?.....

98 שינוי קונה, מן התורה ומן המשנה.....

100 האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא.....

102 בגדר "תחילתו בפשיעה".....

104 חיוב שמירה במוציא זבלו לרה"ר.....

113 אופן הלימוד דרב ותלמיד.....

117 בפשט מהלך הגמרא "תרי גווני אדם".....

122 בפטור דשן ורגל ברה"ר.....

124 דין מיטב בשור שנגח את העבד.....

147 בעניין "אדם דרכו להזיק".....

150 סילוקן של אמוראים דלא פסיק פומייהו מגירסא.....

166 בסיבת הפטור דנוקי עבד.....

169 אבות דמתנני' הזיקא דבידים.....

172 בגדר חיוב התורה בתשלומי נזיקין.....

174 בפטורו של מזיק הקדש לדעת התוס'.....

178 גדר שייכות האדון עם עבדו ושורו.....

188 שינוי החוזר לברייתו עם הייאוש, לא מהני, לשיטת התוס'.....

- 191.....דרכן לילך ולהזיק בכותל ואילן שנפלו.....
- 194.....אופן לימוד התורה שעל ידו דווקא "מרבית שלום בעולם".....

🌀 תורת החסידות 🌀

- 63.....יחס העקב לכח הרצון.....
- 68.....היצה"ר חפץ באמת בטוב האדם או להיפך?.....
- 87.....אופנים בביטול להקב"ה והשראת השכינה.....
- 108....."מהן עובדים לחמה ומהן עובדים ללבנה".....
- 132.....ביאור באופני אהבת ה' של יהודי.....
- 163.....באפשרות להיות בקירוב מקום גשמי לקב"ה.....
- 193....."האדם" כולל גם אוה"ע מתאים לשרשם.....
- 200.....לא יותר ממאה אמה בהגבלת גובה הסוכה?.....

🌀 הלכה ומנהג 🌀

- 25.....סך לנצח מקנים.....
- 79.....תיווך ב' השיטות בנוגע למי שאינו כורע במודים.....
- 126.....בעניין בקשת צרכיו בשבת.....
- 149.....תפילת עלינו לשבח במנהג צרפת.....
- 152.....שיטת אדה"ז בפסיק רישא בלא מתכוון בדרבנן.....
- 158.....בשיטת כ"ק אדמו"ר שהאוכל ח"ו חמץ בפסח קיים ב' מ"ע (גליון).....
- 161.....האם יש להניח ליהודי אחר תפילין דווקא ע"י בר חיובא?.....
- 165.....אמירת הפסוק "בידך אפקיד רוחי" ג"פ למנהג חב"ד.....
- 180.....האם לקיים ברית מילה במקרה שנתאחרה לזמן ביה"ש של יום השמיני?.....
- 118.....והיה מחניך קדוש.....

🌀 רמב"ם 🌀

- 92.....בעניין שינוי מנהגו של עולם לעת"ל.....
- 142.....שיעורים בפקו"נ בשבת.....



תוכן ענינים

11	דבר מלכות.....
25	סכך לנצח מקנים.....
31	יאוש בדבר שנאבד בביתו.....
35	בדין זה לא נהנה וזה חסר.....
40	בגדר קנין ייאוש ובספק ייאוש דאורייתא או דרבנן.....
46	במחלוקת עולא ואביי האם בתשלום בע"כ משלם במיטב.....
63	יחס העקב לכח הרצון.....
68	היצה"ר חפץ באמת בטוב האדם או להיפך?.....
71	ביאור הסייעתא מבריייתא דפרה שהזיקה טלית לשיטת רש"י.....
74	בשיטת רש"י שבדין קלב"מ פטור הנהרג להחזיר אם החפץ בעין.....
77	השוכר עדי שקר להעיד לעצמו, פטור מדיני אדם לשיטת התוס' והרא"ש.....
79	תיווך ב' השיטות בנוגע למי שאינו כורע במודים.....
80	מחלוקת ר"ע ורבנן בתשלומי עדים זוממין.....
85	פעולת המנסך היא על הגברא או על החפצא?.....
87	אופנים בביטול להקב"ה והשראת השכינה.....
92	בעניין שינוי מנהגו של עולם לעת"ל.....
98	שינוי קוונה, מן התורה ומן המשנה.....
100	האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא.....
102	בגדר "תחילתו בפשיעה".....
104	חיוב שמירה במוציא זבלו לרה"ר.....
108	"מהן עובדים לחמה ומהן עובדים ללבנה".....
113	אופן הלימוד דרב ותלמיד.....
117	בפשט מהלך הגמרא "תרי גווני אדם".....

118 והיה מחניך קדוש
122 בפטור דשן ורגל ברה"ר
124 דין מיטב בשור שנגח את העבד
126 בעניין בקשת צרכיו בשבת
132 ביאור באופני אהבת ה' של יהודי
142 שיעורים בפקו"נ בשבת
147 בעניין "אדם דרכו להזיק"
149 תפילת עלינו לשבח במנהג צרפת
150 סילוקן של אמוראים דלא פסיק פומייהו מגירסא
152 שיטת אדה"ז בפסיק רישא בלא מתכוון בדרבנן
158 בשיטת כ"ק אדמו"ר שהאוכל ח"ו חמוץ בפסח קיים ב' מ"ע (גליון)
161 האם יש להניח ליהודי אחר תפילין דווקא ע"י בר חיובא?
163 באפשרות להיות בקירוב מקום גשמי לקב"ה
165 אמירת הפסוק "בידך אפקיד רוחי" ג"פ למנהג חב"ד
166 בסיבת הפטור דנזקי עבד
169 אבות דמתני' היזקא דבידים
172 בגדר חיוב התורה בתשלומי נזיקין
174 בפטורו של מזיק הקדש לדעת התוס'
178 גדר שייכות האדון עם עבדו ושורו
180 האם לקיים ברית מילה במקרה שנתאחרה לזמן ביה"ש של יום השמיני?
188 שינוי החוזר לברייתו עם הייאוש, לא מהני, לשיטת התוס'.
191 דרכן לילך ולהזיק בכותל ואילן שנפלו
193 "האדם" כולל גם אוה"ע מתאים לשרשם
194 אופן לימוד התורה שעל ידו דווקא "מרבבים שלום בעולם"
200 לא יותר ממאה אמה בהגבלת גובה הסוכה?



דבר מלכות

הדרן על מסכת בבא קמא

ולהלן במשנה זו: "מה שהחרש

מוציא במעצד (שהן שפאין דקין) הרי אלו שלו, ובכשיל (שהוא "קרדום ומפיל שפאין גסין"²) של בעל הבית ואם ה' עושה אצל בעה"ב אף נסורת³ (אפילו דק דק היוצא מתחת המקדח שהוא דק מאד²) של בעל הבית". ובגמ' על "ואם ה' עושה אצל כו": "ת"ר מסתתי אבנים אין בהם משום גזל".

והנה בגמרא⁴ למדו ממה שאמר לו הקב"ה למשה (בלוחות השניים)

³ כן נעתק בפרש"י במשנה ועד"ז הוא במשנה שבירושלמי "הנסורת". ובדפוסי משניות "הנסורת" (וא"ר אחר הרי"ש). וכן הוא בכ"מ ראה דקדוקי סופרים. וראה שנויי גוסחאות למשניות.

⁴ נדרים לח, א. ועד"ז בתנחומא תשא כט. עקב ט. ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב. שמו"ר

א.

במשנה בסיום מס' בבא קמא¹ (בדיני פסולת המתהווה ע"י עשיית מלאכה מתי הוא של הפועל ומתי של בעל הבית): "מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו ושהסורק מוציא הרי אלו של בעל הבית". [והטעם ע"ז הוא, כי מה שהכובס מוציא ע"י שטיפה הוא דבר מועט ואין בעל הבית מקפיד ע"ז, ולכן הם של כובס; אבל מה שהסורק מוציא ע"י הסריקה הרי הוא של בעל הבית כי "דבר חשוב הוא ולא מחיל"²].

* השיחה במקורה (באידיש) ובשלימותה נדפסה בלקו"ש חי"ט ע' 106 ואילך, הנדפס כאן הוא תרגום חפשי ללה"ק.

¹ קיט, סע"א.

² פרש"י במשנה שם.

ומתריך "אך שם" סנפירין⁵ וכאן אמר
אבנים סתם אבל שם הי' אבן טוב".

ולכאורה הביאור הזה של כ"ק
אדמו"ר מוהר"ש - שב"פסולתן" של
הלוחות זקוקים להציווי (וההיתר)
דפסל לך מפני שהם היו מ"סנפירין" -
תלוי בשתי הדעות שבמדרש⁶: "רב לוי

"פסל לך שני לוחות אבנים
כראשונים"² ש"פסילתן שלך יהא".

וכ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע
(ברשימה קצרה³ בסיום עמ"ס ב"ק)
עמד על הברייתא הנ"ל (דמסתתי
אבנים אין בהם משום גזל) ומקשה
וה"ל:

"וצ"ל א"כ מה א"ל הקב"ה
למשה פסל לך מאחר שאין בהם
משום גזל ופי' מפני שהם הפקר
ואמנם שייכים להבעלים והאומן קרוב
יותר לזה וא"כ למה צ"ל פסל לך",

⁴ כ"ה פ"י הרא"ש נדרים שם תנחומא שם.
פדר"א פמ"ו. וכ"ה דעת רבי חנין בויק"ר
וקה"ר שם. ירושלמי שם (מחצב של אבנים
טובות ומרגליות). וכן פרש"י תשא לד, א.
בירושלמי שם (דעת ר' חנין) לא נאמר
שנתעשר מפסולתן של לוחות (ראה בפני
משה ותקלין חדתין לירושלמי), וראה הגי'
בע"י שקלים שם. פי' עז יוסף שם. ולהעיר
מהל' בקה"ר שם פ"ט ופ"י "פסילתן תהא לך".
⁵ כ"ה בהרשימה. וכ"ה ברא"ש בע"יובאוה"ת
תשא ע' ב'נח מפרש"י [לכאורה הוא טה"ד
וצ"ל: פי' הרא"ש]. נדרים שם. וכ"ה
במהרש"א שבע"י שם (ב' פעמים). בפדר"א,
ויק"ר ורש"י שבהערה הקודמת -
"סנפירינן"; בקה"ר [פ"י, ובפ"ט "של ספיר"
וכ"ה בספרי בהעלותך (יב ג) "שהספיר של
לוחות"]. תנחומא ופי' הרא"ש (בגמרא)
שבהערה הקודמת - "סנפירינן"; [בתיב"ע
ואתחנן ד, יג (ועד' בתנחומא תשא כו) -
בנוגע ללוחות הראשונות - "סמפירינן"
(במ'). וכ"ה בכ"מ ראה ערוך השלם ערך
סמפירינן].

⁶ תנחומא עקב שם.

פמ"ו ב. ויק"ר פל"ב ב. קה"ר פ"ט, יא. וספ"י.
וראה לקמן בפנים.

¹ בתורה שבכתב (או במקום ששייך
לתושב"כ) לוחות בכ"מ לשון זכר (עקב ותשא
שבהע' הבאה ועוד) משא"כ בש"ס וכו'. וראה
חולין קלו, ב. ולהעיר ג"כ מתוד"ה שתי
(מנחות צד, א).

² תשא לד, א. עקב יו"ד, א.

³ נדפס בסוף ספר תולדות אדמו"ר מוהר"ש
(קה"ת תש"ז) הועתק מגוף כתי"ק כ"ק
אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

והנה להדיעה שחציבת הלוחות (ופסילתן עשה משה למעלה, הרי אין זקוקים להתירוץ שמפני שהי' של סנפירין לכן הוצרך הקב"ה לומר "פסל לך" – שהרי הדין הוא (כמובא לעיל מהמשנה) ש"אם הי' עושה אצל בעה"ב הוא שלבעה"ב בכל אופן,

היינו, שאפילו אם היו אלו "אבנים סתם", לא של סנפירין, הרי מאחר שמושה עשה זה למעלה "אצל בעה"ב" – הקב"ה, הי' זקוק להחיתר של "פסל לך" ש"פסולתן שלך" (כי לולא זאת, "הרי אלו של בעה"ב").

ורבי יוחנן אומר¹ מהיכן פסלן אחד אומר מתחת כסא הכבוד פסלן, ואחד אומר מתוך אהלו, ברא לו מחצב ומשם חצב שני לוחות אבנים ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפירינון" – שלדיעה הראשונה היו הלוחות מלמעלה, ולדיעה השני' היתה החציבה למטה² [וכדמשמע גם מפשטות הנתובים בפ' עקב, שהציווי הי' "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" ולאחרי זה – "ועלה אלי ההרה" וכ"ה גם הסדר בהכתוב בקיום הציווי³ "ואעש ארון עצי שטים ואפסול שני לוחות אבנים כראשונים ואעל ההרה ושני לוחות בידי⁴" ועד"ז הוא גם בפ' תשא⁵];

להשוותן כו') הי' למטה ואח"כ "ואעל ההרה כו".

⁵ לד, א-ב, ד.

⁶ להעיר דלדיעה הא' בתנחומא שם "מתחת כסא הכבוד פסלן" אין מפורש שהי' של סנפירין. אבל גם את"ל דהתיבות "ומשם העשיר משה שהיו של סנפירין" אינו סיוס כל הענין (שייך לב' המ"ד) כ"א רק מדברי המ"ד ד"מתוך אהלו ברא לו כו", הרי פשוט לנאורה דמה שחצב מתחת כסא הכבוד הי אבנים טובות ביותר. וראה ספרי בעלותך (יב, ג), רד"ל לפרד"א שם אות כג.

¹ כ"ה בתנחומא לפנינו ואולי צ"ל "אומר" (אומרים).

² וראה דב"ר סוף פ' עקב. פרש"י תשא לד א רש"י אבות פ"ה מ"ו ולהעיר מאלג"ר תשא לד, ד, דלוחות שניות נבראו בע"ש בין השמשות. וראה רד"ל לפרד"א שם אות כו.

³ יו"ד ג.

⁴ ולכאורה הי' פסילתן בסוף מ' יום השניים בעת אמירת פסל לך, כפשטות הכתוב "בעת ההיא אמר ה' אלי" כפרש"י ראב"ע רמב"ן. "ואפסול שני לוחות אבנים" (פסילתן

ב.

ד"פסל לך" גם באבנים סתם - וא"כ מהו הפירוש בתירושו של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע?

ואע"פ שלאידך, כשהבעה"ב הוא הקב"ה, אינו שייך הטעם ד"קפיד בעה"ב (אפילו אשפאום דקים)⁵ כי לגבי הקב"ה אין שום דבר תופס מקום ואינו שייך שיהי' קפיד (ואין חילוק בין אבנים טובות לאבנים סתם) וכשאלת הרשב"ץ)) - אבל ישנו חילוק כש"עשאן למטה"⁶ כי למטה מתחשבים בהענינים (והדינים) כפי שהם מצד למטה, שלכן "כל" דבר שהוא לשם הקל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב כו' וכן הוא אומר כל חלב לה"⁸,

ברשימה הנ"ל ממשיך שהרשב"ץ שאל ש"לגבי למעלה אינו תופס מקום אפילו אבן טוב" וכ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע ענה "הרי עשאן למטה, דבאותן של מעלה לא הי' פסולת"¹, ובמילא סרה גם השאלה הנ"ל כי לא הי' 'עושה אצל בעה"ב". אבל עדיין קשה, שהרי גם למטה - בכל שהוא - הרי זה "אצל בעה"ב" (הקב"ה), ש"מלא כל הארץ כבודו", חז"ל (ולהלכה) "כל הירא דאיתי' בבי גזא דרחמנא איתא² דכתיב "לה' ומלואה"³ וא"כ אפילו כש"עשאן למטה" הי' פסלן של הלוחות "אצל בעה"ב"⁴, וזקוק לההיתר המיוחד

⁵ סמ"ע חו"ש סשנ"ח סקי"ד. ועד"ז בתויו"ט במשנה כ"ק שם. שו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה סכ"ב.

⁶ להעיר מהסיוס בגמרא שם "אתרא דקפדי יש בהן משום גזל" ובתוספתא סוף כ"ק דאין משנין ממנהג המדינה (וראה לקמן בפנים. ובהערה 45. ולהעיר מכמה ענינים שצריך לנהוג כהמקום שבא לשם. ואכ"מ.

⁷ רמב"ם סוף הל' איסורי המזבח. שו"ע יו"ד סי' רמח ס"ח.

⁸ להעיר אשר ברמב"ם הל' איסורי מזבח שם (וכן בשו"ע שם) כתב "הרוצה לזכות עצמו

¹ להעיר דבתנחומא עקב שם מקדים לפני ב' הת"ד "פסל לך שתהא הפסולת שלך". וא"כ צ"ל דגם למ"ד מתחת כסא הכבוד פסלן, הפסולת נעשה בגמר עשייתם למטה, כנ"ל הערה 14. עצ"ע.

² וראה צפע"נ הל' ערכין פ"ו הי"ג [נעתק בצ"פ בסוף ב"ק (במשנה)].

³ חולין קלט, א. וראה ר"ה ו, א.

⁴ אבל י"ל דמכיון ד"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז) אי"ז נדון כ"עושה אצל בעל הבית".

שם בפרטי הדינים מהו "שלו" ומהו "של בעה"ב, אלא על סיום המשנה "ואם הי' עושה אצל בעה"ב כו"³.

משמע מזה, שהדין ד"מסתתי אבנים אין בהם משום גזל", הוא לא רק כשהפועל עושה מלאכתו אצל עצמו, אלא כ"ה גם "אם הי' עושה אצל בעה"ב (בדומה לשאר הבבות שהברייתא "מפסקי אילנות מפסקי גפנים כו" שמלאכות אלו הרי הן בפשטות בכרמו (רשותו) של בעה"ב, "אצל בעה"ב").

ועפי"ז מובן בפשטות מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע, שהטעם שהזקקו ל"פסל לך" הוא מפני שהלוחות היו מסנפירין, כי באבנים סתם אין חילוק אם הי' עושה ברשותו של הפועל או ברשות בעה"ב, כי בין כך ובין כך "אין בהם משום גזל". אבל זהו דוחק, כי אותה הסברא שיש חילוק בין מלאכה שהפועל עושה אצל בעה"ב לבין מלאכה שהוא עושה ברשות עצמו, ישנה גם במסתתי

וא"כ נמצא לכאורה שאפילו באבנים סתם מאחר שהוא אצל בעה"ב - הקב"ה, הרי אלו של בעה"ב, שברשות בעה"ב קפיד בעה"ב על הכל¹.

(ואדרבא - מאחר שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה², לכאורה הקושיא היא להיפך: הקב"ה קפיד על הכל).

ג.

לכאור' הי' אפ"ל שבמסתתי אבנים לא נאמר הדין שבמשנה "ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף הנסורת של בעה"ב", וראי' ע"ז: הברייתא דמסתתו אבנים אין בהם משום גזל הובאה בגמרא לא על חלק המשנה דמיירי

יכוף כו" דע"פ המשמעות דקאי על כל הבא לאח"ז הרי זה שצריך ליתן מן הנאה והטוב כו' כל חלב לה' הוא רק מצד האדם. [ועד"ז נתבאר בלקו"ש חי"ב ע' 130 בשוה"ג הג' להערה 11 (ושם - דבנוגע להקרבת מצד עצמו דכתוב בו "מבחר נדריכם" (אף שלכאורה היינו נאה כו' חלב) מוכרח רק שיהי' לא כחוש וכעור וכיו"ב, שלילת בזיון קדשים)].

¹ לשון התויו"ט שם.

² שבת עז, ב.

³ ראה דק"ס שלכמה גי' ליתא.

בהברייתא דינים אלו מחולקים בשתי בבות ושני דינים כנ"ל: "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל מפסקי אילנות מפסקי גפנים מוקפי היגי מנכשי זרעתם ועודרי ירקות בזמן שבעה"ב מקפיד יש בהן משום גזל או בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו"; בתוספתא כל הדינים הם ביחד, בבבא אחת ובדין אחד: "מסתתי אבנים מפסקי גפנים מוקפי הגין מנכשי זרעים בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורים משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל".

היינו שנחלקו הברייתא והתוספתא אם במסתתי אבנים מועילה קפידת הבעה"ב - וצריך להבין מהו טעם המחלוקת? ולהעיר שבטור² (אע"פ שהוא מביא דין זה גם ב"מפסקי אילנות" ו עודרי ירקות" הכתובים רק בהברייתא ולא בהתוספתא) אבל הוא כותב

אבנים - וא"כ מהיכתי תיתי שבמסתתי אבנים שאני (ובפרט דלא אשתמיט שום פוסק לומר שבמסתתי אבנים אינו להדין ש"אם הי' עושה אצל בעה"ב אף נסורת שלבעה"ב¹.

יתירה מזו "גם בהרשימה הוא מדייק לומר "והאומן קרוב יותר לזה", דלכאורה הפירוש בזה הוא, שגם זה שמסתתי אבנים אין בהם משום גזל הוא דוקא כשאי"ז אצל בעה"ב, שהרי אם מיירי גם כשהוא ברשות בעה"ב אינו מתאים לומר ע"ז "האומן קרוב יותר לזה".

ד.

ויובן זה בהקדם לבאר החילוק שמצינו בדינים אלו בין הברייתא הנ"ל לבין התוספתא:

¹ אבל אין מזה הוכחה כ"כ, שהרי בפוסקים רי"ף רא"ש (סוף ב"ק) רמב"ם (הל' גניבה ספ"ו) שו"ע חו"מ (שם ס"ז) ואדה"ז שם, לא הובאו בכלל הדינים דסיוס הגמרא כאן. מלבד בטור מו"ס שנתח. וראה יש"ש בסיוס ב"ק לקמן. הערה 46.

² שם.

שבאופן זה כשזהו תלוי בקפידת בעה"ב ובעה"ב אינו מקפיד, ישנן שתי סברות⁴ למה דבר זה מותר - או שע"י שאינו מקפיד הרי"ז כאילו הפקיר, ולסברא זו צריך שיהי' זה הפקר לכל אדם, ולא רק להפועל או לאיש פרטי⁵; או שזהו ע"ד מתנה, שמאחר שזהו דבר מועט הבעה"ב הוא חונן ונותן לכל מי שיקח את זה, אפילו שלא מדעתו.

דעתו, בדברים "שאינן דרך בנ"א להקפיד עליהם" וכן בסיום הסעיף "כל שאין דרכו להקפיד עליו" (באותו מקום). וראה מאירי בסוף המשנה: ובין בדין משנתנו כו'.³ כ"ה לכאורה פשטות הפירוש בגמרא והמ"מ (הל' גניבה שם ה"ח) כתב "ובגמרא בזמן שבעל הבית מקפיד פירוש שדרך אנשי המקום להקפיד". וצ"ע.

⁴ שו"ת נוב"י (מהדו"ק) אה"ע סנ"ט, ואבני מילואים מכ"ח סקמ"ט לענין המקדש בדבר שאין בעל הבית מקפיד - רמב"ם הלכות אישות ס"ה ה"ח. טושו"ע אה"ע סכ"ח סי"ז. (וראה שו"ת חת"מ אה"ע סי' פה. צפע"נ לרמב"ם שם).

⁵ דעת הנוב"י שם. וראה טורי אבן מגילה ח, א ד"ה דריסת הרגל.

⁶ אבני מילואים שם.

שבמסתתי אבנים הרי" תלוי בקפידה בעה"ב (כפי התוספתא)¹

והביאור בזה: לפי הברייתא ישנו חילוק בין מסתתי אבנים לשאר הבבות - מפסקי אילנות וכו' מנכשי זרעים כי הפסולת של "מפסקי אילנות וכו'" יש בו חשיבות יותר מבמסתתי אבנים; ולכן זהו תלוי בקפידת הבעה"ב "בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו" [או שזהו אתרא דלא קפדי, שמנהג (אנשי) המדינה שם הוא שלא להקפיד על דבר מועט זה, שאז אפילו כשבעה"ב פרטי זה מקפיד - בטלה דעתו² מאחר שדרך בנ"א במקום זה הוא דלא קפדי]³

¹ ראה גם יש"ש בסוף המס': אבל כמו שכתבתי כתב הטור על פי התוספתא ועיקר. אבל לכאורה י"ל שהטור כתב ע"פ הברייתא, וכפי הגי' הובא בדק"ס כאן (אות ס') שליתא "אין בהם משום גזל" אחר "מסתתי אבנים". וכ"מ ביש"ש כאן.

² בפרש"י שם במשנה בתחלתה במה שהכובס מוציא "והמקפיד לא הוי קפידה". ובשו"ע אדה"ז כתב (בחצע"ג) "והמקפיד בטלה

ופי' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים.

בסגנון אחר קצת: בהאופן דמפסקי אילנות וכיו"ב התלויים בהקפדת בעה"ב (או במנהג (אנשי) המקום) גדר ההפקר (או המתנה) הוא מצד הגברא, אבל הדבר מצד עצמו יש בו חשיבות מסויימת; משא"כ בהדין דאין בהם משום גזל שבמסתתי אבנים (ועד"ז בכשות וחזיז), הוי הפקר מחמת החפצא.

ה.

עפי"ז י"ל שזהו טעם המחלוקת בין הברייתא והתוספתא שלדעתה

שהם הפקר ואינם שייכים לשום בנ"א, כי גם מצד האומן הוא הפקר, משא"כ בבבא הב'. בסגנון אחר: במסתתי אבנים מתאר החפצא "אין בהם משום גזל", ובבבא הב' - בנוגע להגברא "הרי אלו שלו" (וראה לקמן הערה 45). וע"פ הנ"ל יש לקיים דיוק הנ"ל ס"ג (דבמסתתי אבנים אין בהם משום גזל גם אם ה' עושה אצל בעה"ב) כי החשיבות דפסולת מסתתי אבנים היא פחותה גם מהנסורת שהחרש מוציא במעצד. וראה לקמן הערה 42. והפי' בהרשימה "האומן קרוב יותר לזה" ראה לקמן בפנים ס"ו.

אבל במסתתי אבנים שלשון הברייתא הוא "אין בהם משום גזל" החשיבות של פירורי האבנים פחותה מבמפסקי אילנות, ואין צורך להיתר ש"אין בעה"ב מקפיד עליהן", אלא שמחמת פחיתות חשיבותם הם הפקר מצד עצמם, דהיינו, שמאחר שאין להם שום חשיבות ושוויות בעיני בנ"א הרי הם הפקר מאליו וממילא¹ (ולכן אפילו אם נמצא בעה"ב שהוא מקפיד ע"ז בטלה דעתו, ולא רק מחמת ולגבי דעת כל בני אדם, אלא מפני שבעצם אין ע"ז בעלות מחמת העדר החשיבות שלהן)², וכמו שזהו מדוייק בהרשימה:

¹ להעיר מפירורי חמץ "שהם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם שמאליהם הם הפקר שהרי אינם חשובים בלל בעיני בנ"א" (שו"ע אדה"ז סי' תל"ד ס"ו, מ"ג"א שם סק"ה. וראה מ"ג"א סי' תמד, סק"ו. סי' תס סק"ב).

² עפ"ז אולי יש לפרש חילוק הלשונית דבמסתתי אבנים נאמר "אק בהם משום גזל" וב"מפסקי אילנות כו" "הרי אלו שלו", דאף שבפשטות משמע דבבבא הא' לא מדובר דוקא בפועל, משא"כ בבבא הב' (ראה יש"ש שם הדלשון "אין בהם משום גזל" אין מדובר בפועל), הרי"ז גופא טעמא בעי. וע"פ הנ"ל מובן כי הלשון "אין בהם משום גזל" פירושו

עלה מבבל³), ובכלל מסתבר שהברייתות שייכות יותר לבבל, שהרי בימי רבי היו "ישראל מתגלגלין והולכין לקצוות כו"⁴, ובבל נעשתה אז עוד יותר למקום תורה.

והנה, עה"פ⁵ "הבה נלבנה לבנים וגו' ותהי להם הלבנה לאבן" כ' רש"י "שאיין אבנים בבבל שהיא בקעה". ולכן בבבל, ששם לא השתמשו באבנים (כי לא היו מצויין), לא היתה שום חשיבות לשיירי האבנים שע"י הסיתות (מהאבנים שהובאו לשם לעתים רחוקות), ולכן איתא בברייתא שמסתתי האבנים אין בהם משום גזל, כי הם הפקר בעצם (בבבל), והמקפיד בטלה דעתו⁶.

³ ראה סוכה כ, סע"א. סדה"ד בערכו. וש"נ.
⁴ לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה.
⁵ נח יא, ג.

⁶ להעיר מקדושין (יב, א) חיישינן שמא שוה פרוטה במדי. אבל נוסף שהמדובר שם בנוגע לקדושי אשה כו' (ולהעיר מפרישה לטור אה"ע שם סקמ"ב (והוא בנוב"י) שם שפי' כן דברי הרמב"ם הנ"ל במקדש בדבר שאינו מקפיד), לכאורה אינו שייך לנדו"ד במסתתי אבנים וראה ר"ן ורא"ש (ועוד) קדושין שם.

במסתתי אבנים הרי"ז תלוי בקפידת בעה"ב, ובהקדם:

החילוק הכללי בין ברייתא ותוספתא הוא, כמבואר במפרשי כללי הש"ס¹, ש"תוספתא היא שנתוספה על המשנה לפיכך אינה כתובה לא בלשון תניא ולא בלשון תנו רבנן כו' שהתוספתות הם שסדר רבי חייא בפני רבי והי' אומר לו כתוב כך וכך והיינו דאמרינן רבי לא שנאה רבי חייא מנין לו, וברייתות הם משניות שנאמר שלא מדעת רבי חוץ ממדרשו כו", "וכך חברו רבי חייא ור"א וחכמים אחרים ברייתות ר"ל לשון ברא חוץ שנאמרו חוץ למדרשו של רבי"².

עפי"ז נמצא, שהתוספתא שסידר ר' חייא בפני רבי נאמרה בא"י (ששם היתה ישיבתו של רבי), משא"כ הברייתות שמחוץ למדרשו של רבי יתכן שנשנו בבבל (ובפרט שר' חייא

¹ ספר הכריתות ומהרי"ק (נעתקו בקיצור בכללי התלמוד (נדפס בסוף מס' ברכות הוצאת רא"ם וכו') ד"ה כתב פני המשניות).

² עץ חיים בהקדמה לפי המשניות (נעתק שם).

1.

עפי"ז יובן מ"ש ברשימה הנ"ל של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע:

שהם הפקר ממילא, ובאתרא דקפדי היינו שבמקום זה יש צורך בדבר זה וחשובים הם. ולכן ממשיך בגמרא "אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא", שבוה קמ"ל, דבעיננים אלו "שאין בהם משום גזל" כי את בהם שום חשיבות, כדי שיהי' בהם משום גזל צ"ל "אתרא דקפדי" בדוגמת ל"מתא מחסיא", כפרש"י "מקום בהמות הוא וצריכין למרעה טוב", היינו לא מצד דעת (קמצנות) אנשי המקום, אלא שכן **מוכרח** מצד תכונות המקום - וע"ד החילוק דמסתתי אבנים בין בבל וא"י (ראה מהר"מ של"ף שם). וע"פ כהנ"ל יש לבאר התמי' שהרמב"ם וש"ע השמיטו הדינים ד"מסתתי אבנים כו", כי דינים אלו משתנים ממדינה למדינה ומזמן לזמן, לפי צורך ותכונות המדינה. [משא"כ נסורת שהחרש מוציא במעצד שלו, ובכשיל של געה"ב כו', שהובא ברמב"ם וש"ע שם שחשיבותם יתרה ממסתתי אבנים, ובכלל מילתא דקבוע הוא בכל המקומות]. וי"ל דל' הרמב"ם שם "וכל הדברים האלו וכיוצא בהן הולכין אחר מנהג המדינה" הוא לא לפי שסמך על הנאמר בתוספתא (ראה מצפה שמואל שם) "ואין משנין ממנהג המדינה" דמדובר לכאורה בהגברא, כ"א דסמך על הסיום בבבלי, וראה יש"ש שם. ואכמ"ל.

אבל בא"י, שאבנים מצויין בה, ומשתמשים בהם לבנין ולשאר תשמישים, ואדרבה, נשתבחה א"י שהיא "ארץ אשר אבני' ברזל"¹, ישנה חשיבות גם לשיירי האבנים, בדוגמת מפסגי גפנים כו', ולגן איסורן והיתרן² תלוי בקפידת בעה"ב.³

ושם, דאין לממון אלא מקומו ושעתו, וראה שו"ת חת"ס שם, ועוד. ועצ"ע.
¹ עקב ח, ט. וראה רמב"ן שם מתרגום ירוש' למי.

² להעיר גם משינוי הלשונות בברייתא "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" - ובתוספתא, כש"אין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל". אבל בטור (וכן ביש"ש) שם "אין בהם משום גזל" (אף שלפנ"ז "בזמן שבע"ה מקפיד עליהן" כ' "אסורין משום גזל" כבתוספתא).

³ וי"ל שזהו גם החילוק דסיום התוספתא והסיום בגמרא: בתוספתא "השוכר את הפועל לנקף עמו בהגין ולזמר עמו במזמרות מקום שנהגו להיות שלו, הרי אלו שלו, של בעה"ב הרי אלו של בעה"ב. ואין משנין ממנהג המדינה". ובגמרא "א"ר יהודה כשות וחזיזי אץ בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהם משום גזל אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי": בתוספתא הוא, כפשטות הלשון, המנהג דאנשי המדינה, ובגמרא מדובר גם בעינינים אלו שמצ"ע, אין בהם משום גזל, דוגמת מסתתי אבנים כנ"ל היינו

שהזקקו שיהי' "א"ל הקב"ה למשה פסל לך".

[והפירוש בל' הרשימה "האומן קרוב יותר לזה" הוא לגבי הקב"ה כבעה"ב) - בי הדין דאצל בעה"ב אינו שייך בנדוד"ד כנ"ל - אלא) לגבי שאר בני אדם, שלכן בדרך ממילא האומן (דוקא) קונה את זה].

ז.

עוד ביאור י"ל בנוגע לההיתר דפסל לך בהלוחות:

הצורך בההיתר דפסל לך אינו מפני שפסולתן הוא של בעה"ב (הקב"ה), אלא מפני שהלוחות היו (צריכות להיות בהארון במשכן, וככל עניני המשכן ומקדש גם הלוחות היו) צריכות להיות של הצבור³ (שצריך למסור לצבור יפה יפה⁴, המסירה שלאחר העשי', או שמלכתחילה, גם

מאחר שישראל היו אז הולכי מדבר ששם (אע"פ שזוכרות אצלם אבנים - לדוגמא במקושש עצים¹) אין רגילות להשתמש באבנים⁴³ (ובפרט לבנין - שהרי לא בנו שום בנינים קבועים, מאחר שהיו במצב דויסעו ויחנו ויסעו כו') לכן חל ע"ז הכלל דמסתתי אבנים אין בהם משום גול: "ופי' מפני שהם הפקד ואינם שייכים להבעלים", שהם הפקר לגמרי מחמת החפצא (ולא רק משום שאין בעה"ב מקפיד - גברא) כנ"ל, וא"כ מה הי' הצורך בההיתר ד"פסל לך" "פסולתן שלך יהא"?

וע"ז בא התירוץ "שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם", ובסנפירין אינו שייך הדין דאין בהן משום גול, כבמסתתי אבנים שאין בהם חשיבות. כי פסולתן של סנפירין יש בהן חשיבות, כמובן², ולכן מובן הטעם

³ ראה גם עיון יעקב לע"י סוף כ"ק. תולדות אדם (לרמד"א טרויש אשכנזי (ירושלים תשל"ב)) לספרי בהעלותך (י"ד, ב).
⁴ ר"ה ז, סע"א ואילך.

¹ שלח טו, לה. לו.
² להעיר שגם במדבר קנו כו' מתגרי אומות העולם (יומא עה, ב), אבל אין לומר כן במסתתי אבנים, דלכאו' אינם ראזים למכירה.

ואע"פ שפסולתן של לוחות, גם של סנפירין, מאחר שהם של כלל ישראל⁴, ונמצא שאין מגיע שוה פרוטה לכל אחד⁵, והלאו דלא תגזול

⁴ לדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם הערה 51.

⁵ וידועה השקו"ט בשוה פרוטה [בנוגע לכו"כ ענינים - ראה שו"ת הרדב"ז (ח"ז מל"ו), משנה למלה הל' אישות (פ"ה ה"א), אבני מילואים סל"א סק"ד - גבי קידושין כשאין שוה פרוטה להנותן כ"א להמקבל; שו"ת שואל ומשיב (מהד"ת ח"ד סקע"ז) - בשומרין וכפירת ממון דבעי פרוטה אי בעי שיהי' שוה פרוטה ללוה ולמלוה, חתן סופר (קמד, ג) - בפחות משוה פרוטה גבי לא תחנם אי אזלינן בתר נותן או מקבל. ובצפ"ע הל' אישות פ"ה הכ"ד (והל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז) מביא מכמה מקומות "אם אזלינן בתר נותן או בתר מקבל". וברי"ט אלגאזי הל' בכורות (פ"ה אות נא) מדמה השקו"ט שברדב"ז הנ"ל לדברי התוס' (ד"ה לא צריכי - כתובות ל, ב) גבי גזל תרומה כו' שמשלם כל מה שנהנה, שסברת התוט' היא "דיכיון דוה נהנה בהנאת מעיו שיעור ש"פ משלם כל מה שנהנה כיון שעכ"פ הוא נהנה בש"פ אף דלבעלים לא הי' שוה פרוטה"] - האזלינן בתר הנגזל או הגזלן, וראה לעיל הערה 43. ולהעיר ג"כ מהשקו"ט בכ"כ חו"מ סי' ו' (ברכ"י אות ו'). פתחי תשובה סק"א. פ"ת לחו"מ ס"ג סק"ד. שער המשפט שם. ועוד) אם נזקקין לשותפין שתבעו לאיש אחד דחייב להם ממון השותפות שוה פרוטה. ובאמרי בינה לחו"מ הל' דיינים סי' יב (אם

לפני העשי'. הי' צריך להיות משל צבור¹) שהעשי' צריכה להיות בשל ציבור².

וכמובן גם מהמשך הגמרא³ "לא ניתנה תורה אלא למשה כו' שנאמר כתב לך פסל לך מה פסולתן שלך אף כתבן שלך", שב"כתבן" סיירי ע"ד "פלפולא" שבתודה (כבסיום דברי הגמרא) שזה ניתן למשה ולא להציבור, עד"ז מובן בנוגע לפסל לך "פסולתן שלך".

¹ כדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם: לפי שהוא אומר בעת ההיא אמר ה' פסל לך (הפסוק דפרשת עקב ולא דפ' תשא) לא היו אלא משל צבור. אבל לכאורה להדיעה במדרשים (שבהערה 8): מחצב של סנפירינן ברא לו בתוך אהלו ופסל ממגו כו' הי' זה משלו (וראה ספרי שבהערה 16), ומסרו לצבור אח"כ, ולפ"ז צ"ל דזה שאמר הקב"ה פסולתן יהא שלך היינו שאין צריך למוסרו לצבור. וראה בהמצוין לעיל הערה 45. וראה ירושלמי שקלים פ"ד ה"א (ובמפרשים שם), יומא לה, ב (ובתוד"ה נישחוש שם) מל"מושער המלך הל' שקלים פ"ד ה"ו, ובכ"מ. ואכ"מ.

² ע"ד מזבח שצ"ל מתחילה לשם - שיבנה לשמו (ראה מכילתא ס"פ יתרו צפע"ג עה"ח שם. וש"נ).

³ בנדרים שם.

בהם משום גזל⁴, כי "אסור⁵ לגזול או לגנוב כל שהו מדין תורה"⁶.

(משיחת כ"ף מנחם אב ה'תשכ"ד)



אינו חל אלא בשוה פרוטה כי התורה לא תחייב אלא בדבר שבממון¹ ופחות משו"פ אינו נקרא ממון², דפשיטא שאסור לגזול נכסי ציבור בכל אופן³, ופשיטא שאי אפשר לומר ע"ז ש"אין

נוקקו לשנים שגזלו שוה פרוטה מאיש אחד). ומובן דשקו"ט הנ"ל דוגמתה ביורשין שירשו תביעה דפחות משני פורטות וכיו"ב (ועוד).

¹ לשון החנוך מצוה רכט, וכ"ה בשו"ע אדה"ז ריש הל' גזילה וגניבה. וראה צפע"נ הל' מת"ע פ"ז ה"א (ס"ד, ג ואילך).

² מכיון שהיא של כל ישראל בתור צבור (לא בתור שותפים), י"ל דיש על זה בעלות גמורה ולא רק בעלות היחיד על פחות משוה פרוטה ראה מפענ"צ פיד מ"ב ואילך. וש"נ. שו"ת זרע אברהם (הנסמן שם) ס"ד אות כב. וראה ספר המאמרים תשי"א ע' בהערה 31, ואכ"מ.

³ להעיר מפרש"י סוכה (כו, ב) ד"ה כל האזרח. שו"ת הריב"ש סי' שמו. מנ"ח מצוה שכה מק"ט. שע"ח או"ח סתפ"ב סק"א. לקו"ש חי'ט ע' 343 הערה 8.

⁴ שו"ע אדה"ז שם. מרמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב.

⁵ ולהעיר משו"ע אדה"ז שם (מירושלמי דמאי פ"נ ה"ב. הובא במ"מ הל' גזילה ואבדה פ"אה"ב) בדבר שאינו מקפיד כלל, שממדת חסידות למנוע גס מזה.

⁶ וראה סנהדרין נז, א: נהי דבתר הכי מחיל לי' צערא בשעתא מי לית לי', ובפרש"י שם: הלכך גזל הוא. וראה פרש"י שם נט, מע"א. לח"מ הל' גזילה שם. ועוד.

סכך לנצח מקנים

הגה"ח הרב ישראל יוסף הכהן שיחי' הענדל
רב קהילת חב"ד מגדל-העמק ומשגיח ראשי דישיבתנו

א.

בשו"ע רבינו¹ מובאות ההלכות הקשורות למחצלות העשויות מקנים:

א. במקום שאין מנהג ברור לאיזה שימוש מיועד המחצלת והאומן עושהו סתם וכל א' מחליט לאיזה שימוש להשתמש בו: א) אם המחצלת קטנה שאין בו אלא כדי שכיבה, סתמא עומדת לשכיבה ואין לסכך בו אף אם עדיין לא שכב עליה, אם עשה או קנה אותו לשם סיכוך מותר לסכך בו אפי' אם יש לו שפה שראויה לקבלה. כיוון שאינה עשויה לקבלה. ב) אם המחצלת גדולה מכדי שכיבה, סתמא עומדת לסיכוך ואפי' ישכב עליה הזב לא יקבל טומאה כיוון שאינה מיועדת לשכיבה. ואפשר לסכך בו. אבל אם יש לו שפה שראויה לקבלה אין לסכך בו כיוון שעשויה גם לשים עליה פירות.

ב. במקום שמנהג רוב אנשי העיר להשתמש במחצלת קטנה לסיכוך, אפי' בסתם מותר לסכך בו אא"כ ידוע שעשהו לשכיבה,

ג. במקום שמנהג רוב אנשי העיר להשתמש במחצלת גדולה לשכיבה, אין מסככין בו אפי' אם עשהו לסיכוך, מצד מראית עין.

ד. במקום שנוהגין לקבוע מחצלת בתקרה, אין מסככין בו אפי' אם עשהו לסיכוך גזירה שמא ישב תחת תקרת הבית ויאמר מה בין מחצלת זה למחצלת זה, ומחצלת של תקרת הבית פסולה מדאורייתא כי עשויה לשם דירה.

¹ סי' תרכט סעיפים ז-יא.

וא"כ לפיכ"ז נמצא מובן, אשר בימינו ובמקומותינו, שאין משתמשים במחצלות של קנים לא לשכיבה ולא לתקרה. ובפרט אלו שמיוצרים לכתחילה לשם סכך הינם כשרים לכתחילה לסכך בהם.

ב.

אבל בספר "סוכה השלם"¹, מביא את דעת הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א, לפסול מחצלת קנים לסכך עפ"י שו"ת הרשב"א² שסכך שעשויה מנסרים דקין שאין ברחבן ד' והם מחוברים ע"י מסמרים הרי כל הנסרים כנסר א' רוחב ד' ויש בהם משום גזירת תקרה. וכן מביא משמו ג"כ ב"אז נדברו"³, ועוד כותב שיש לברר באיזה חוטים מחברים את הקנה, אם הם ממין הכשר לסכך כי אם זה ממין שאינו כשר לסכך הרי"ז מעמיד בדבר שאין מסככין בו שאינו כשר לכתחילה.

וגם להחולקים על דברי הרשב"א שם ומתירים לסכך בנסרים אלו המחוברים ע"י מסמרים, היינו דווקא שיש מרחק בין נסר לנסר, אבל במחצלת שלנו שקבועים א' ליד השני לכו"ע פסול, וכן כתב ב"חיי אדם"⁴: "אותם שעושים סריגות מעצים דקים ומחוברין יחד והן רחב ד' יש להסתפק, דאפשר דדינן כנסר שיש בו רוב ד"ט דפסול".

¹ עמוד תסא.

² ח"א סי' ריג.

³ ח"ב סי' סו.

⁴ כלל קמו סעי' לא.

ג.

וכדי לדון בזה נביא את לשון הרשב"א¹:

"שאלה: סכך סוכה העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבים כשליבת הסולם ואין בפתח הסולם שלשה טפחים ובחג מכסין אותם בהדס וערבה, אם פוסלין את סכך מחמת המסמרות, לפי ששמעתי בשם א' גדול שנתאכסן בבית א' מבני עירנו וציווה להסיר המסמרות מן הסכך. הודיענו טעמו אי משום שמקבלין טומאה, ואי משום כך מאי שנא משיפודין של ברזל שאם יש רווח ביניהם כמותם כשרה?

תשובה: אותו חכם אסר לא מאותו טעם שאמרת אסור, שאותן מסמרות אינן אוסרין את הסכך המרובה מהם, ואולי אסר מפני מה שאסר א' מרבתיי ז"ל דכיוון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר א' רחב ד' ויש בו משום גזירת תקרה, ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להם כיוון שנהגו שאפי' שאינן נביאים בני נביאים הם".

וא"כ הרי מוכח מדברי הרשב"א, שטעם האוסרים הוא רק מצד שהם **מחוברים** ונחשבים כנסר א' ואין נפק"מ אם הם א' ליד השני או שיש רווח ביניהם - ולמעשה הרשב"א התיר להם במקום שנהגו כן.

ד.

והאבני נזר² מסביר את ההבדל בין הנידון שם (בשו"ת הרשב"א) לבין מחצלת של קנים, ששם מדובר בנסרים שכל א' מהם רחב טפח ואעפ"י שיש רווח בין נסר לנסר פחות מג' טפחים ויורדים גשמים ברווח זה אבל תחת כל נסר לחוד

¹ שם.

² שו"ת אור"ח סי' תעג.

יש לו שיעור טפח ולא יורד גשמים תחתיו וא"כ הרי הוא דומה לבית ולתקרה משא"כ במחצלת של קנים אף שמחוברים יחד אבל הגשמים יורדים דרכם ולכן אינם דומים כלל לתקרה, וכן אין הקנים דבוקים יחד עם דבק משא"כ הנסרים מחוברים ע"י מסמרים והווי כדבר א'.

וא"כ רואים שהאבני נזר סובר שבמחצלת עדיפא מהנידון שם, ומשני טעמים: א. מכיוון שהגשמים יורדים דרכם, ב. שאינן דבוקין יחד בדבק, משא"כ שם שאין הגשמים יורדים תחת הנסרים וכן דבוקים יחד עם מסמרים.

ובספר "חג האסיף"¹ מביא ראייה מהר"נ² שגם אם הקנים קשורים עם חוטים נחשבים כמחוברים, וז"ל: "אלמא אין רוב תקרות מנסרים שיש בהם ד' אלא אף מקנים, ואין זו קושיא אצלי שהנוהגים בקנים, מחברין וקושרים אותם עד שעושים מהם לוח מחובר יותר מד".

הרי למדנו שגם חיבור ע"י חוטים שייך גזירת תקרה ודלא כהאבנ"ז שמחלק שרק אם מחובר ע"י מסמרים נחשב כמחובר?

אבל לפענ"ד זו היא אינה קושיא כלל, כי הר"נ מדבר במקום שנהגו לעשות תקרה מקנים ולכן שייך גזירת תקרה לכל הדעות אבל במקום שאין נוהגים לעשות תקרה מקנים בוודאי שמותר לסכך במחצלת קנים.

ה.

ובשו"ת "אמרי יושר"³ מקשה על שיטת הרשב"א, לכאורה מה החיסרון שע"י המסמרים נעשו כל הנסרים כנסר א' רחב ד' ופסול לסכך הרי שמים סכך

¹ (למחבר סוכה השלם הנ"ל) סי' ד, אות ג.

² סוכה יד, א.

³ ח"ג סי' מג.

כשר ברווחים שבין הנסרים מהדס וערבות וא"כ הסכך הכשר רבה על הסכך הפסול מהנסרים ומכשיר את הסוכה? וכן מה הוצרך הרשב"א לומר הנח להם לישראל על דבר שאין בו חשש כלל?

אלא שמוכרחים לומר שהחיסרון הוא מצד מעמיד שכיוון שהנסרים נחשבים כנסר א' רחב ד' וא"כ הרי הם פסולים לסכך, וא"כ פסולין ג"כ להיות מעמיד לסכך הכשר כי הרי הוא מעמיד את הסכך בדבר הפסול לסכך, וכך נראה בב"י¹ שמעתיק את תשובת הרשב"א בדין המעמיד בדבר המקב"ט.

והא דמבואר² דבמקום שנהגו לקבוע מחצלת קנים כעין תקרה אין מסככין בהם. וא"כ במקום שאין המנהג לעשות התקרה ממחצלת קנים הרי הוא כשר לסכך בהם ואין בהם משום גזירת תקרה ואעפ"י שהקנים הם מחוברים זה ליד זה, כי כל החסרון, הוא דווקא בנסרים שמחוברין יחד ונהיו כנסר א' רחב ד' שהדרך היא לבנות תקרה מנסרים אלו משא"כ בקנים אעפ"י שמחוברין יחד אבל אין הדרך לבנות אתם תקרה ולכן אין בהם גזירת תקרה.

הרי מובן מדברי ה"אמרי יושר" שגם לדעה שמובאת ברשב"א להחמיר הוא דווקא בנסרים משא"כ במחצלת קנים אין סיבה להחמיר.

ו.

ועוד והוא העיקר, אם במחצלת קנים שמחוברים יחד ע"י חוטים ישנה לגזירת תקרה, צ"ע מהו השקו"ט בש"ס ופוסקים בסוגי המחצלות גדולים וקטנים ומנהגי מקומות הרי כולם פסולים בין כך לסיכון מצד גזירת תקרה, וא"כ מזה יש ראייה הכי חזקה שיכול להיות שלדעת הגמ' ופוסקים אין בזה משום גזירת תקרה

¹ סי' תרכט.

² בסי' תרכט סעי' ו.

ורק במקומות שנוהגין לעשות תקרה ממחצלות של קנים אין מסכנין בהם וכל הנידון בשו"ת הרשב"א הוא בנסרים שהדרך להשתמש בהם לבנית תקרה.

וא"כ בימינו שאין הדרך להשתמש בהם לתקרה הם כשרים לכתחילה לסכך בהן.

ז.

ובנוגע לחשש מעמיד בדבר הפסול בחוטים שקושרים אתם הקנים שבמחצלת.

י"ל עפ"י מ"ש בשו"ת "בצל החכמה"¹, שאם הקנים יכולים לעמוד על הסוכה לבד גם אם לא היו קשורים עם החוטים גם ברוח מצויה, וכל הסיבה שקושרים עם החוטים הוא שיהיה מסודרים בצורה מסודרת א' ליד השני כדי שיכסו את כל שטח הסוכה, וכן שיהיה יותר קל לשים אותם על הסוכה ולהוריד אותם אח"כ אז אין לו דין מעמיד כלל, כי הרי הם עומדים לבד.

ואפי' אם אינם יכולים לעמוד ברוח שאינה מצויה כגון סערה ורק עי"ז שהם קשורים בחוטים יכולים לעמוד ברוח סערה, הרי רק בזמן הסערה יש לחוטים דין של מעמיד, ויהיה פסול לכתחילה, אבל בזמן סערה הרי זה כבר בדיעבד, וכן כתב בשו"ת אמרי יושר² שאם החוטים הם רק לחיבור דהיינו כדי שהקנים יהיו מחוברים אין להם דין של מעמיד אפי' הם קשורים בחוטי ברזל.

¹ ח"ה סי' מד.

² ח"א סי' קכא.

ח.

ואם משתמשים בחוטים שלא נשתנו צורתם כמ"ש בשו"ע רבינו¹, וז"ל: "חבלים של סיב וגמי אעפ"י שהם שזורים הם כשרים לסיכוך כיוון שלא נשתנו צורתם", ולכן גם חוטים שעושים מהקנים עצמם ע"י שנחלקים לחלקים דקין מאד ואח"כ שזורין מהם חוטים הרי מכיוון שלא נשתנו צורתם ה"ה כמו חבלים מסיב וגמי שכשרים לסיכוך, וממילא גם למעמיד.

ולסיכום: מחצלות מקנים שמחוברים בחוטים העשויים מהקנים עצמם שלא נשתנו צורתם ועשויים לשם סכך כשרים לסכך בהם לכתחילה ולמהדרין.



יאוש בדבר שנאבד בביתו

הגה"ח הרב שלום דובער שיחי' לוינ
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א.

בשוע"ר הל' מציאה ופקדון סי"א: "בעל הבית אינו מתייאש ממה שאובד בביתו ובחצרו שסובר היום או למחר אמצא כיון שהוא מקום המשתמר ואין רבים נכנסים לשם. המוצא בחנות מהתיבה ולפנים שאין רבים נכנסים לשם. וכן בשולחני מן השלחן ולפנים".

¹ שם סעי' ו.

לפום ריהטא הלכה זו היא משנה מפורשת (ב"מ כו, ב): "מצא בחנות כו' בין התיבה ולחנוני של חנוני כו' בין הכסא ולשולחני הרי אלו של שולחני". וכן נפסק בטור וש"ע חו"מ סי' רס ס"ה.

אמנם בשו"ע ר' הוסיף כאן טעם להלכה זו "בעל הבית אינו מתייאש ... שאין רבים נכנסים לשם". ולפום ריהטא הוא דלא כפירש"י שם.

והיינו שברש"י שם (ב"מ כו, ב ד"ה בין התיבה וד"ה הרי אלו שלו) מבואר טעם החילוק, שמהתיבה ולפנים אמרינן מהחנוני נפל ומהתיבה ולחוץ אמרינן מן הבאין נפל. ואילו בשו"ע ר' מבואר טעם החילוק (אף אם בשניהם נפל מהחנוני), שמהתיבה ולפנים אינו מתייאש (כיון שהוא מקום המשתמר) ומהתיבה ולחוץ הוא מתייאש (כיון שרבים נכנסים לשם).

ב.

הנה הלכה זו, שאם רבים נכנסים לשם מועיל יאוש אף בבית, מבאר רבנו לעיל בס"י: "אם הוא בית שרבים נכנסים ויוצאים בו הרי הן שלו ואינו צריך ליתנן לבעל הבית, שאף אם ממנו נפלו כבר נתייאש מהם ונעשו הפקר".

ומצויין המקור לזה בראב"ן (ב"מ פ"ב קצח, ב). ובש"ך (סי' רס ס"ק יח). אמנם כשמעיינים שם נראה לכאורה דלא מיירו בזה כלל.

דו"ל הראב"ן שם: "ונראה לי דבתים שלנו שהרבים דורסין בהן, שהמוצא שם הרי הוא שלו, דד[ו] מה [ל] חנות הוא, ותנן מצא בחנות הרי הוא שלו משום דרבים מצויין שם ולא קניא ליה חנותו. אבל אם יתברר שהוא של בעה"ב שנמצא במקום דלא דרסי רבים שם, הרי הוא של בעה"ב, כדתנן בין התיבה ולחנוני הרי הוא של חנוני".

ממ"ש "דרבים מצויין שם ולא קניא ליה חנותו" נראה לכאורה דאמרינן שנפל מהבאים מבחוץ. וכך נראה לכאורה גם מהמשך דבריו "אבל אם יתברר שהוא של בעה"ב במקום דלא דרסי רבים שם", שעד עתה דברנו באבידה של הבאים מבחוץ.

וכן נראה לכאורה שמפרש הדברים בש"ך שם, שבתחלה מביא את מה שהקשו הרא"ש (פ"ב סי' י) והנמוקי יוסף (יד, ב במשנה) בשם הרשב"א והר"ן, שאף במצאו מהתיבה ולחוץ מדוע לא נאמר שתקנה חנות לחנוני מטעם חצירו, ומתרצים, דלא הוי חצר המשתמרת כיון דרבים נכנסים ויוצאים בה. וע"ז מביא הש"ך שכ"כ גם ראב"ן, ועוד כותב: ונ"ל דבתים שלנו כו'. וכיון שהרא"ש והנמוקי יוסף בשם הרשב"א והר"ן מיירו לכאורה כשנפל מהבאים מבחוץ, ומבארים רק הטעם שלא קנתה חצירו של החנוני, א"כ לכאורה מפרש הש"ך כן גם דברי הראב"ן. ומהיכן לומד א"כ רבנו "שאף אם ממנו [מבעל הבית] נפלו כבר נתייאש מהם ונעשו הפקר".

ג.

ונראה שההוכחה לכל הנ"ל היא מהמשנה וגמרא עצמה, דתנן (ב"מ כה, ב): "אם היה משכירו לאחרים אפילו מצא בתוך הבית הרי אלו שלו". ובגמרא שם (כו, א): "ואמאי ליזיל בתר בתרא". ומבואר בתוס' שם ד"ה וניזיל: דהיינו בעל הבית ... דאין בעל הבית מתייאש מה שמפסיד בביתו כסבור שימצאנו היום או למחר. ומתוצת הגמרא שעשאו פונדק לשלשה בני אדם, או שלשה נכרים. ומפרש תוס' שם: "אפילו כי יש סימן מתיאש".

הרי מפורש במשנה ובגמרא ובתוס', שגם אם בעל הבית מאבד המעות בביתו, אם הוא מקום שיש בו שלשה בני אדם, או שלשה נכרים, או רבים נכנסים לשם, מועיל היאוש. ורק במקום שאין נכנסים בו רבים כותב התוס' שם: "דאין

בעה"ב מתיאש מה שמפסיד בביתו כסבור שימצאנו היום או למחר". וכמועתק לעיל משוע"ר סי"א.

ולפי זה צריך לפרש המשנה שם (כו, ב) בחנות בין התיבה ולחנוני, דלא סגי במה שהוא בודאי נפל מבעה"ב, אלא צריך להוסיף לזה גם, מ"ש בשוע"ר "ובעל הבית אינו מתיאש ... שאין רבים נכנסים לשם", שאם רבים היו נכנסים לשם היה מתיאש והיאוש היה מועיל.

ובהכרח צריך לפרש כן גם מ"ש בראב"ן "דבתים שלנו שהרבים דורסין בהן שהוצא שם הרי הוא שלו" דהיינו גם אם יודע שנפל מבעה"ב, שכיון שרבים דורסין בהם מתיאש.

וכן נראה שפירש הסמ"ע בסי' רס ס"ק טז: "הנמצא בינו ובין צד פתיחת התיבה ודאי מיד החנוני נפל והוא שלו דלא נתיאש ממנו". הרי שאנו צריכים לב' ההוכחות בזה: א) שמיד חנוני נפל כיון שאין רבים נכנסים לשם. ב) דלא נתיאש ממנו כיון שאין רבים נכנסים לשם.

ד.

וראיתי באנציקלופדיה תלמודית ערך יאוש ע' קסד-ו, שמביא מחלוקת הפוסקים בזה, שמוכיח מתוס' הנ"ל שמועיל יאוש גם כשהוא בביתו. ולאידך מביא מדברי הרמב"ן שם ובמלחמות (יד, ב), שכנמצא ברשות הבעלים אין היאוש מועיל.

והיינו ההלכה שמובא בשוע"ר לעיל ס"א-ב, שאם המוצא הגביה את האבידה ע"מ להחזירה, לדברי הכל אין היאוש מועיל כיון שהאבידה "נעשית פקדון בידו וברשות בעליה עומדת לפיכך אין היאוש מוציאה מרשות בעלים,

שהיאוש אינו כהפקר גמור". וא"כ יש לומר כן גם כאן, כשבעל הבית מאבד דבר בביתו שרבים נכנסים ויוצאים בו.

אמנם מזה שאדה"ז פוסק בפשיטות לעיל כסברת הרמב"ן, וכאן פוסק כפשיטות כסברת התוס', א"כ נראה שלדעת אדה"ז אין מחלוקת בינם, אלא שכאשר המוצא הגביה את האבידה ע"מ להחזירה (אף שבעל האבידה אינו יודע מכך), הרי האבידה שמורה עבור בעליה, ולכן אין היאוש בטעות מועיל בה, ואינו דומה כלל למאבד דבר בביתו שרבים נכנסים ויוצאים בו.



בדין זה לא נהנה וזה חסר

הת' לוי יצחק שיחי' אפשטיין
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם¹: "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו.. אם החצר עשוי' לשכר אע"פ שאין דרך זה לשכור צריך להעלות לו שכר שהרי חסרו ממון".

ומקורו² ברי"ף³: "אבל בחצר קיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואע"ג דלא עביד למיגר דהא חסרא ממונא".

וכתב "המגיד משנה" על אתר: "אבל דעת התוס' שהוא פטור", דכתב התוס'⁴, ז"ל: "אפי' בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הו"א למימר

¹ הל' גזילה ג, ט.

² כפי שמציין המגיד משנה.

³ ב"ק כ, א.

⁴ ב"ק שם, ד"ה "זה אין נהנה".

דפטור כיון שלא נהנה אע"פ שגרם הפסד לחבירו דאפי' גירש חבירו מביתו ונעל דלת בפניו א"ז אלא גרמא בעלמא".

מדעת התוס' מובן, אשר במקרה זה פטור, כיון שאין זה אלא גרמא בעלמא - וגרמא בניזקין פטור.

אבל הרמב"ם אזיל לשיטתי¹, דכל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו כשאר המזיקין אע"פ שאין הוא המזיק נזק זה עצמו באחרונה, דהואיל והוא הגורם הראשון חייב².

ובדעת התוס' יש לעיין, דהנה כד דייקת שפיר בלשון התוס' יש לדייק ב' טעמים שונים בכדי לפטרו: א. כיון שלא נהנה. ב. דאי"ז אלא גרמא בעלמא.

ובזה יש להקשות ממזנ"פ: אם הוא גרמא בעלמא ולכן פטור למה נצרך לטעם שלא נהנה, הרי אפי' כשנהנה אם הזיק רק ע"י גרמא בעלמא פטור. ואם פטור כיון שלא נהנה למה נצרך לטעם שהוא גרמא, דאפי' אם הזיק באופן ישיר כיון שלא נהנה צריך לפטרו?

והפני יהושע³ כתב לבאר זה, שהרי זה שלא נהנה לבד אי"ז סיבה לפטרו, דהרי כל מזיק ממון לא נהנה מהזיקו, ואעפ"כ חידשה התורה שמתחייב ממון ולכן נצרך גם להטעם שהוא גרמא כדי לפטרו. אמנם לפ"ז לא הי' להתוס' להזכיר כלל הטעם שלא נהנה ומלשונו שמחלק זה לב' ענינים משמע שעל עצם המגורים פטור כיון שלא נהנה, וע"ז שחיסר ממון חבירו פטור משום גרמא.

¹ פ"ז מהל' חובל ומזיק ה"ז.

² והיינו לשיטת הסמ"ע (סי' שפ"ו), שפירש בדעת הרמב"ם שגרמא וגרמי היינו הך ובשניהם חייב, עיי"ש. אבל לשיטת הקצוה"ח (שם) שמוכיח בדעת הרמב"ם שגרמא בניזקין פטור צ"ל דס"ל להרמב"ם שכאן הוא גדר גרמי, וע"ד שורף שטרותיו של חבירו שחייב, עיי"ש באריכות.

³ ב"ק שם.

ועוד הקשו האחרונים¹ דאמאי חשיב גרמא, ה"ז היזק ישיר שדר בבית ואינו משלם?

ואולי אפשר לומר בזה: בכך שהאדם שהה בבית גרם ב' עניני היזק: א. מעצמו, שדר בבית בלי תשלום. ב. שבזמן הזה ה' הבעלים יכול להשכיר לאדם אחר בתשלום.

וע"ז כתבו התוס' שעל עצם המגורים בבית פטור כיון שלא נהנה בזה ולא מדין גרמא. ועל כך שהפסיד ממון לחבירו היינו (לא בזה שהוא עצמו לא שילם אלא) בזה שעכשיו הבעלים מנוע מלהשכיר הבית לאחרים פטור משום גרמא.

אבל הוא דוחק, דלפ"ז נמצא שסברת התוס' שפטור ע"ז שגר בלא תשלום (אע"פ שאי"ז גרמא כ"א היזק ישיר) היא כיון שלא נהנה. וזה תמוה כנ"ל, שהרי כל המזיקים אינם נהנים מהזיקם ואעפ"כ חייבים?

ואולי אפשר לומר, שחידוש התורה שמזיק ממון מתחייב אע"פ שלא נהנה אין בו אלא חידושו, ושייך דווקא במעשה היזק שהזיק את ממון חבירו בידים, דאע"פ שאינו נהנה מתחייב ממון. דהנה ידועה החקירה בעניין זה, דאע"פ שאין החיוב תשלומין בנזקין מסברא וכנ"ל, שהרי לא נהנה מההיזק מאומה², אעפ"כ יש לחקור, אם החיוב בתשלום הוא קנס על שהזיק, היינו שהחיוב הוא מצד המזיק, או שהחיוב בתשלום נועד בכדי להשלים את חיסרון הניזק.

ואפשר לומר, דהתוס' נקטו כאופן הא', שהחיוב הוא כעין קנס על מעשה ההיזק, ולא השלמת חיסרון המזיק, ולכן במקום שלא עשה מעשה היזק כ"א הפסד ממון בעלמא אינו מתחייב.

¹ דברות משה ב"ב יב.

² וע"ד מה שכתבו התוס' (כתובות נו, א) דחיוב תשלומי ממון בנזקין הוא בגדר מלווה הכתובה בתורה.

ולכן כשלא עשה מעשה היזק מעצמו ישנם ב' סיבות (המצטרפות) לפטור:
א. שלא עשה מעשה היזק, אלא (רק) הפסד ממון בעלמא. ב. שלא נהנה בזה
במאומה, ואף שחיסרון בהנאה זו אינו סיבה לפטור (שהרי כל מזיק משלם גם אם
לא נהנה בהיזקו), מ"מ בנדו"ד שאי"ז מעשה היזק כ"א הפסד ממון בעלמא - אי
אפשר לחייבו. במילים אחרות: זה שמזיק ממון חייב אע"פ שלא נהנה הוא דווקא
במעשה היזק ולא בהפסד ממון בעלמא [כלומר, שאם היה נהנה הי' מתחייב גם
אם לא הי' עושה מעשה היזק בידיים, וכן אם הי' מזיק בידיים הי' מתחייב גם אם
לא נהנה, ודווקא מפני שלא נהנה וגם לא עשה היזק בידיים - ה"ה פטור].

אמנם הפני יהושע סבר שזה שלא נהנה לבד אי"ז סיבה לפטור גם בהפסד
ממון בעלמא, וצריך להטעם דגרמא, ולכן ס"ל שטעם אחד הוא שלא נהנה, ועוד -
שהוא גרמא. אבל לפי הנ"ל בלשון התוס' משמע דלפטור ע"ז שדר בבית מספיק
הטעם שלא נהנה, והיינו כנ"ל דבמקום הפסד ממון בעלמא אם לא נהנה פטור.

ועפ"ז יומתק דיוק לשונו, דזה שאינו נהנה "אין מספיק לפטור", דלכאורה
הרי אי"ז סיבה כלל לפטור, שהרי התורה חייבה גם כשלא נהנה. אולם ע"פ הנ"ל
אתי שפיר, דאפשר לומר שדווקא במעשה היזק מתחייב אע"פ שלא נהנה, אבל
בהפסד ממון בעלמא שלא נהנה ממנה - פטור גם לולי הטעם דגרמא. אמנם
אעפ"כ סבר שאי"ז סיבה מספקת, שהרי במקום אחר (במעשה היזק) מצינו
שאע"פ שלא נהנה מתחייב בתשלום על היזקו, ולכן צריכים גם להטעם דגרמא גם
במגוריו שלו.

אבל לפי מה שנתבאר לעיל בביאור לשון התוס' דמשמע שמחלק זה לשני
עניינים (שפטור על מה שדר בבית מפני שלא נהנה, ופטור על מה שהפסיד את
חבירו ממון משום דהוי גרמא בעלמא) משמע, שהסיבה היחידה לפטור מתשלום
ע"ז שדר היא משום שלא נהנה, וצ"ל דהתוס' נקטו בפשטות שמניעת רווח שלא
נהנה ממנה פטור.

אמנם אי"ז נקרא גרמא, שהרי אי"ז שהבעה"ב הי' אמור להרוויח כסף ממקום אחר והוא גרם שלא יקבל רווח זה, אלא שהוא גופא לא שילם, ורק שלא עשה מעשה היזק, אלא שמנע ממנו רווח. ולאח"ז מוסיף התוס' שיש גם זה שהפסיד ממון שהי' יכול לקבל משוכר אחר, וע"ז פטור משום גרמא.

ובסברת הפני יהושע שגם מגוריו גופא נחשבים גרמא אפ"ל דס"ל שכל שאינו נעשה היזק הרי בדרך ממילא אינו נכלל בגדר גרמא, ואין 'מצב ביניים' של הפסד ממון בעלמא כנ"ל, אלא או שהוא מעשה היזק או שהוא רק גרמא. אבל לפי הנ"ל, וכן משמע בדעת האחרונים שתמהו על התוס' שמחשיב זאת לגרמא - יש 'מצב ביניים' שאי"ז מעשה היזק אבל לאידך אי"ז גרמא, כיון הפסיד ממון ישיר אבל בלא מעשה היזק.

ואולי אפשר לבאר סברת המחלוקת, דפליגי בגדר הפטור דגרמא, וכמו הנותן סם המוות לפני בהמתו של חברו ואכלה ומתה דפטור, האם חשיב כמזיק לכל דבר אלא שהוא דין פטור כמו טמון באש וכיו"ב, או שלא נחשב למזיק כלל. ואפשר לומר, דהאחרונים הנ"ל ס"ל שאי"ז מזיק כלל, והיינו דווקא במקרה הנ"ל שהוא רק תוצאה ממעשיו שהוא הניח הסם בלבד ואח"כ באה הבהמה ואכלה ולא האכילה בידיים, משא"כ כאן שהוא גופא דר בבית ולא שילם - אי"ז גרמא, אבל לאידך אי"ז מעשה היזק, ולכן יש להגדיר זאת כ'מצב ביניים' דהפסד ממון בעלמא.

אבל הפני יהושע סבר שנחשב מזיק אלא שהתורה פטרתו, ולכן לא שנה כשהניח סם המוות לפני בהמת חברו, ול"ש כשדר בבית חברו שלא ברשותו, כל שלא עשה מעשה היזק בידיים פטור מדין גרמא.



בגדר קנין ייאוש ובספק ייאוש דאורייתא או דרבנן

הנ"ל

במסיכתין (ב"ק סו, א), פליגי רבה ורב יוסף בנוגע לקנין גזלן בייאוש, דרבה ס"ל דהא פשיטא דיאוש קונה, "מיהו לא ידעינן אי דאורייתא או דרבנן, אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיוון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה האי נמי כיוון דמייאש מרה מינה קני ליה; או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה בהתירא אתי לידיה אבל האי כיוון דבאיסורא אתאי לידיה מדרבנן הוא, דאמור רבנן נקני מפני תקנת השבים (שלא יהא צריך לחזור ולטרוח אחר הגזילה עצמה - רש"י). ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפי' מדרבנן".

ובהמשך לזה מקשה ר' יוסף: "איתיביה רב יוסף לרבה גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, והאי כיוון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש, ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך, דמי מעליא בעי שלומי ליה".

ולכאורה צ"ע בשאלתו של רב יוסף, שהרי מפורש בדברי רבה דמספקא ליה בהא דייאוש קונה אי הוא מדאורייתא או מדרבנן, ושאלתו של רב יוסף מתאימה רק להצד שהוא דאורייתא, כי להצד שהוא דרבנן הרי בעצם ייאוש אינו קונה כיוון דבאיסורא אתא לידיה, אלא רבנן תקנו תקנת השבים לטובת הנגזל שבמקום שיצטרך לטרוח ולחפש אחר הגזילה גופא ישלם דמים ויפטר, ולכאורה כל התקנה שייכת כשאין החפץ בעין, דאז ניחא להגזלן לשלם דמים מאשר לחפש החפץ, אבל כשהחפץ בעין דאז ניחא ליה להגזלן להחזיר החפץ גופא - לא שייך התקנה הנ"ל. ובשני פנים: או שתתבטל התקנה לגמרי וא"צ לשלם דמים אלא יכול ג"כ

להחזיר החפץ, או שאדרבה - כאן התקנה גופא (שנועדה תמיד לטובת הגולן, להקל עליו לחזור בתשובה) תהיה שיחזיר החפץ עצמו.

ואפי' את"ל שלא פלוג רבנן והתקנה נשארת גם כשמפסיד ממנה, יכול הגולן לומר לא ניחא לי בתקנתא דרבנן שתיקנו לטובתי. וכ"ז הוא אפי' כשהחפץ מותר אלא שהוא בעין, וכ"ש וק"ו היכא דהחפץ אסור בהנאה, דפשיטא שאם הגולן ישמע שאם יחזור בתשובה יצטרך לשלם כל דמי החפץ ואסור לו ליהנות מהגזילה - אזי לעולם לא יחזיר החפץ, והתקנה גופא זועקת שניתן לו לומר "הרי שלך לפניך".

נמצא א"כ שכל שאלתו של רב יוסף שייכת רק להצד דיאוש קני מדאורייתא, דכאן מצינו שאע"פ שמתייבאש לא קני. וזה תימא, שהרי רבה מספקא ליה בהא דיאוש קונה אי הוי דאורייתא או מדרבנן, ואין מקום לשאלה על אחד מצדדים, כיון שיכול לתרץ דא"נ ומכאן מוכח כהצד השני, ומזה שרבה לא ענה כך משמע שלא זו השאלה, וצ"ב.

ובספר כוס הישועות כאן כתב ליישב בפשטות, שזהו מה שתירץ רבה "כי קאמינא אנא זה מתייבאש וזה רוצה לקנות האי זה מתייבאש וזה אינו רוצה לקנות", דבזה מתרץ את שני הצדדים: א. להצד שייאוש קונה רק מדרבנן מפני תקנת השבים, הרי זה שאומרים שמצד תקנת השבים קונה את החפץ הוא כשרוצה לקנותו, והוא לטובת הגולן שלא יצטרך לטרוח אחר הגזילה כ"א משלם דמים ונפטר, והיינו "זה מתייבאש וזה רוצה לקנות", משא"כ כאן שהחפץ בעין ועוד שהוא חמץ דניחא ליה שלא תהיה תקנת השבים ויחזיר החפץ גופיה, והיינו "זה מתייבאש וזה אינו רוצה לקנות". ב. להצד שייאוש קני מדאורייתא, הרי זה בפשטות רק כשמוכן לקנות, משא"כ כשאינו רוצה לקנות פשיטא שאין מכריחים אותו לקנות.

אמנם נראה להוכיח מפשטות סוגיית הגמרא דכל שאלתו של רב יוסף היא רק להצד דייאוש קני מדאורייתא, וכך גם הבין רבה, והתירוץ הוא בהתאם לשאלה זו.

דהנה רבה עונה לרב יוסף בזה"ל: "כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות", דבמקרה שזה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות אין הייאוש קונה, ולכן יכול לומר לו הרי שלך לפניך. ולכאורה הוא תמוה, דאפי' את"ל שייאוש לא קונה, הרי פי' "שלך לפניך" אי"ז רק שהוא לא קנה את החפץ, אלא גם שהחפץ נשאר ברשות הבעלים הראשונים, "שלך". ולכאורה אינו מובן, דהרי הבעלים התייאשו, ואפי' את"ל שהגזלן לא קונה כיוון שאינו רוצה לקנות, אבל פשוט ג"כ שאי"ז נשאר ברשות הבעלים.

וביאר הקצוה"ח¹ שזהו גדר הקניין בייאוש, שאינו יוצא מרשות הבעלים עד דאתי לרשות זוכה, ובמילא אם הגזלן לא רצה לקנות לא אמרינן שיצא מרשות הבעלים ולא הגיע ליד הגנב, אלא דכיוון דלא הגיע ליד הגנב לא יצא מרשות בעלים, משא"כ בהפקר שמיד כשהפקירו - יצא מידי הבעלים, ואי"ז נוגע מהי דעת הזוכה.

ונראה לבאר החילוק בזה בפשטות, דבייאוש אי"ז שאינו רוצה את החפץ דהרי גם לאחר יאוש אם יבואו ויחזירו לו את החפץ לא יאמר שאינו חפץ בו יותר וכבר התייאש (אלא אדרבה), אלא שהסיח דעתו מלחפש אחרי החפץ והשלים עם ההפסד ('וי לחסרון כיס'), דמסברא לא היה הייאוש קונה (וכן הלכה²), אלא דאמרי רבנן דנקי דכיון שהסיח דעתו וכו' והשלים עם ההפסד הרי זה מנתק את בעלותו מהחפץ ויכול המחזיק לזכות בזה, וכשתפס בו אחר הרי זה שינוי רשות והוצאה

¹ סי' ת"ז סק"ב.

² רמב"ם פ"א מהלכות גזילה ה"ב. טוש"ע חו"מ סי' ש"ג ס"א.

מושלמת מרשות הבעלים הראשונים, אבל כל זמן שלא החזיק בו אחר אם בגלל שאינו רוצה לזכות בו או מצד חיסרון אחר (ש"באיסורא אתא לידיה", וכדלהלן) - אין הסחת דעתו של הבעלים מנתקת אותו לגמרי מן החפץ, ועדיין נחשב החפץ שלו, ויכול לומר לו "הרי שלך לפניך".

משא"כ בהפקר, שהוא הוא המנתק את בעלותו מהחפץ מדעת גמורה, כיון שאינו רוצה בהחפץ, ומיד שהפקיר יצא החפץ מרשותו, ועכשיו החפץ מופקר (שאינו שייך לאף אחד) עד שיבוא מישהו ויזכה בו.

ועפ"ז נראה לבאר גם מ"ש התוס', על מה שחילקה הגמ' בייאוש שאפ"ל שדווקא באבידה ייאוש קני כיוון דבהתירא אתיא לידיה אבל בגניבה כיוון דבאיסורא אתיא לידיה לא קני הייאוש, וכתבו התוס'¹ דמכאן משמע דייאוש אינו כהפקר גמור דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר.

וע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה, דבהפקר לא מתייחסים לזוכה, אלא מיד שהפקירו יצא החפץ מרשותו, ולכן לא נוגע דעת הזוכה וגדרי התפיסה שלו בהחפץ (אם היתה באיסור או בהיתר); משא"כ בייאוש שתלוי בדעת הזוכה, אזי דווקא כשהגיע לידו בהתירא ויכול לזכות בחפץ הוא ייאוש והייאוש מוציא את החפץ מרשות בעלים, אבל כשהגיע לידו באיסורא דאינו יכול לזכות בהחפץ אזי לא הוא ייאוש היינו דהבעלים לא מוציא את החפץ מרשותו ע"י הייאוש.

וע"פ מה שנתבאר לעיל בגדר ייאוש, שפי' שמסיח דעתו מלחפש אחריו והשלים עם ההפסד (אבל אי"ז שאינו רוצה את החפץ), נראה לבאר החילוק בין אבידה לגניבה, שדווקא באבידה שבהתירא אתיא לידיה קני, משא"כ בגניבה שבאיסורא אתיא לידיה לא קני, דבאבידה דאתא לידיה בהתירא היינו שהחפץ יצא מרשות הבעלים והוא מצאו מחוץ לרשותם והייאוש היה מסיבה אמיתית -

¹ סו, א ד"ה כיון.

אז הייאוש קונה, אבל בגניבה שהחפץ היה ברשות הבעלים והוא הוציאו משם, הרי החפץ עדיין נחשב ברשות בעלים עד שיהיה בו שינוי וכיו"ב, ולכן הגולן חייב באונסין וכו' דהוי כעין שומר, היינו שהייאוש הוא מסיבה לא אמיתית, וע"ד המתייאש מחפץ הנמצא בתוך ביתו דלא הוי ייאוש, ולכן אין הגולן קונה¹.

ולפי זה נמצא, דלהצד דייאוש קני אפי' מדאורייתא ואע"ג דבאיסורא אתי לידיה - אין מתייחסים כלל לגדרי הזוכה אפי' בייאוש, ואפי' את"ל כהקצוה"ח (הנ"ל) שבייאוש אין החפץ יוצא מיד הבעלים עד דאתי לידיה הזוכה, מ"מ אפ"ל דס"ל שתמיד יכול לזכות בזה ואע"ג דבאיסורא אתי לידיה, ולכן תמיד הייאוש מוציא את החפץ מרשותו.

ונמצא, שסברת ב' הצדדים אי ייאוש קני דאורייתא או דרבנן היא, דלהצד שקני מדאורייתא - לא מתייחסים לגדרי הזוכה ותמיד קונה, ולהצד שקני מדרבנן - כן מתייחסים לגדרי הזוכה ולא תמיד זוכה, ואעפ"כ תקנו את תקנת השבים שבכך זוכה תמיד.

ועפ"ז אתי שפיר הא דשאלת רב יוסף היא רק להצד דייאוש קני מדאורייתא, דהרי גם רב יוסף ידע שהגולן לא רוצה לקנות את החפץ², ושאלתו

¹ ועד דאתינן להכא נראה לבאר גם המשך דברי התוס', דהקשו מהא דפרק השולח (גיטין לט, ב) ילפינן יאוש מהפקר לעניין עבדים, דא"ת דהמפקר עבדו אין צריך גט שחרור ילפינן מינה שהמתייאש מעבדו ג"כ אינו צריך גט שחרור, והקשו דלכאורה מהו לימוד זה, והלא ייתכן דדווקא בהפקר שנתייאש מגוף העבד - הוא שאין צריך ג"כ שטר, אבל בייאוש שרק נתייאש מלחפש אכתי נצטרך שטר לגופו. ותיריך דהתם היינו טעמא, "דכי היכי בהפקר אינו צריך גט שחרור לפי שאין רשות לרבו עליו - ה"נ כשנתייאש אין לרבו רשות עליו".

ולפי משנת"ל הוא בפשטות, דהרי החיסרון בייאוש הוא דכשהחפץ עדיין ברשות הבעלים אין הייאוש קונה, וע"ז כתבו התוס' דבעבד הרי מייד כשנתייאש אין לרבו רשות עליו, היינו שאינו ברשות רבו, ולכן הוא ייאוש מסיבה אמיתית, וזכה העבד בעצמו ואינו צריך גם שטר.

² ודווקא גדול לומר שחשב שכיון שעובר על איסור גזילה עובר ג"כ על איסור חמץ בפסח דחמירא טפי שיש בו כרת.

הייתה דמילא להצד דייאוש קני מדרבנן, שמתייחסים לגדרי הזוכה כנ"ל, מובן למה לא קנה בייאוש, כיוון שהגזלן לא רצה לקנות, אבל להצד דייאוש קני מדאורייתא, שלא מתייחסים לגדרי הזוכה כנ"ל, הרי לכאורה לא נוגע כוונותיו, ואפי' אם לא רצה לקנות כיוון שהתייאשו הבעלים זכה בחפץ, ולכן מקשה דהיאך אומר לו הרי שלך לפניך, כיוון שנתייאשו בעלים זכה בחפץ ודמי מעליא בעי שלומי.

וזהו מה שתירץ רבה, ד"כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות", דאת"ל שרוצה לבאר הצד דייאוש קני מדרבנן - מאי קמ"ל, הרי זהו כל שיטתם שמתייחסים לגדרי הזוכה כנ"ל, ולפי משנת"ל י"ל הביאור בזה, דאפי' להצד דייאוש קני מדאורייתא ואפי' היכא דבאיסורא אתי לידיה - כיוון שלא מתייחסים לגדרי הזוכה, הרי"ז דווקא במקרה שהזוכה רוצה לזכות בזה, שאז לא נוגע איך החפץ הגיע לידו אם באיסור או בהיתר דמשעה שרוצה לזכות בחפץ קנאו, אבל במקום שבכלל אינו רוצה לזכות בחפץ פשיטא שאי אפשר לכפותו ואינו זוכה.



במחלוקת עולא ואביי האם בתשלום בע"כ משלם במיטב

הת' יהודה ליב שיחי' אשכנזי
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'¹: "רמי ליה אביי לרבא כתיב² מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב אין מידי אחרינא לא, והתניא ישיב³ לרבות שווה כסף ואפילו סובין".

ביאור הדברים: מהפסוק "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" משמע שמשלם רק במיטב - קרקע עידית, אבל סובין אין יכול המזיק לשלם לניזק בשביל נזקו. ובביאור הפסוק "בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו" פסק הוא במשנה, שמדין תורה יכול המזיק לשלם לניזק נזקו אפילו בסובין, וא"כ לכאורה דין זה הוא בסתירה לדין מיטב שנאמר בפסוק?

בביאור הטעם לכך שמהפסוק "כסף ישיב לבעליו" משמע שהמזיק יכול לשלם לניזק נזקו אפילו בסובין, מפרש"י⁴, וז"ל⁵: "כסף ישיב לבעליו דהוה ליה למיכתב בעל הבור ישלם כסף לבעליו ישיב דכתב רחמנא למה לי הואיל וכבר כתיב ישלם לרבות כל השבות".

¹ בבא קמא ז, א.

² שמות כב, ד.

³ שמות כא, לד.

⁴ ואמנם בביאור קושיית הגמ' נחלקו מפרשי הסוגיא, אך הביאור כאן הוא כשיטת רש"י.

⁵ שם ד"ה ישיב.

מתרצת הגמ' "לא קשיא כאן מדעתו כאן בע"כ". אם המזיק משלם מדעתו אינו בדין מיטב, ויכול לשלם אפי' בסובין. אך אם המזיק משלם בע"כ הרי הוא בדין מיטב, ומשלם במיטב. וממשיכה הגמ': "אמר עולא ברי' דרב עילאי דיקא נמי דכתיב ישלם בעל כרחו", ממזה שכתוב בפס' "מיטב שדהו ומיטב כרמו **ישלם**", יש לדייק שמדובר במקרה שבו התשלום נעשה בע"כ של המזיק.

בדברי הגמ' אלו ("לא קשיא כאן מדעתו כאן בע"כ") יש לבאר: א. מהו המקרה שבו משלם מדעתו ומהו שבו משלם בע"כ? ב. מהו הטעם לכך שאם התשלום הוא במקרה מסוים משלם בסובין, אך אם הוא במקרה אחר משלם רק במיטב?

בהבנת המקרה המדובר (הפרט הראשון) כאן, יש לחקור: א. בנוגע לרצון המזיק לשלם - האם הוא רוצה לשלם, או שאינו רוצה לשלם. ב. בנוגע לתשלום בפועל - האם משלם מעצמו, או שב"ד יורדים לנכסיו וגובים מהם.

ובהקדים: במקרה שבו המזיק משלם מרצונו הוא גם משלם מעצמו, וזה פשוט. גם י"ל, שבד"כ המזיק משלם מרצונו רק מתי שאינו יודע כמה עליו לשלם.

ולפי"ז י"ל שישנם בכללות ב' אופנים שבהם המזיק משלם מרצונו ומעצמו: א. המזיק אינו יודע כמה עליו לשלם, וכיון שסומך על דעת הניזק משלם לו מיד. ב. המזיק אינו יודע כמה עליו לשלם, ואינו סומך על הניזק כיון שהוא צד בתביעה זו ופסק התורה שה"שוחד יעוור עיני חכמים". ולכן הוא ניגש לב"ד "עיני העדה" ע"מ לשמוע את דעתם כמה עליו לשלם, וכמה שיגידו ישלם, (וכמובן שבמקרה זה אין אנו נזקקים לפסק ב"ד ע"מ שישלם, אלא רק את דעתם).

ובמקרה שבו המזיק בטוח מאיזה סיבה שעליו לשלם פחות מתביעת הניזק אליו, הוא אינו רוצה לשלם, ולא ישלם כלל. אך אף כשאינו רוצה לשלם, יתכן מקרה שבו משלם מעצמו, והיא ע"י שיעמוד בדין, וב"ד יפסקו ויחייבו אותו

לשלם. במקרה זה כיון שהוא אדם ישר, לאחר שב"ד פסקו את פסקם הוא משלם מעצמו וללא שב"ד ירדו לנכסיו ויגבו מהם. ויתכן מקרה שבו אינו משלם מעצמו, אלא רק ע"י שב"ד ירדו לנכסיו, והוא במקרה שהמזיק הינו אדם שקרן, ולכן גם לאחר שעמד בדין אינו מוכן לשלם, ולכן על ב"ד לרדת לנכסיו ולגבות מהם.

ואמנם בתירוץ הגמ' "כאן מדעתו כאן בע"כ" יש לחקור האם יסוד החילוק הוא בנוגע: א. לרצון האדם לשלם, ולפי"ז תשלום 'מדעתו' היינו מקרה שבו התשלום נעשה מרצונו, ותשלום 'בע"כ' היינו מקרה שבו התשלום נעשה בניגוד לרצונו. ב. לתשלום בפועל, ולפי"ז מדעתו היינו מקרה שבו התשלום נעשה מעצמו - על ידו, ובע"כ היינו מקרה שבו התשלום נעשה ע"י ב"ד.

אך בפשטות כוונת הגמ' היא כאופן הראשון שהחילוק הוא בנוגע לרצון האדם, כי בפשטות הלשון "מדעתו" לא משמע מעצמו, אלא מרצונו וא"כ בע"כ הוא להיפך מתשלום מדעתו והיינו נגד רצונו¹. ולפי"ז מובן שיסוד החילוק הוא בנוגע לרצון המזיק לשלם ולא בנוגע לתשלום בפועל.

ב.

ואם כנים דברינו שמדברי הגמ' ומשיטת רש"י משמע רק שתשלום בע"כ הוא במקרה שבו משלם בניגוד לרצונו יש לחקור האם מדובר במקרה שבו משלם מעצמו, או במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו, או שאולי פרט זה אינו נוגע כלל ובפרט כמו שמשמע מלשון הגמ' שיסוד החילוק הוא האם משלם מרצונו או בניגוד לרצונו **בלבד?**

¹ אמנם מהלשון "בע"כ" אפ"ל שמשמע לא רק שהתשלום נעשה נגד רצונו, אלא גם שלא מעצמו - ע"י אחרים?

אך י"ל שמשמעות הלשון בע"כ הוא רק להיפך ממה שמשמע בלשון "מדעתו" וכיון שמהלשון "מדעתו" משמע רק מרצונו, בלשון בע"כ משמע נגד רצונו.

בביאור תירוץ זה בגמ' מפרש"י¹, וז"ל: "אי משלם לי מזיק נזקו מדעתו דלא אטרחי' (המזיק לניזק) לצעוק עליו בב"ד שקיל סובין אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא בב"ד דהיינו בע"כ אינו משלם כסף"². ובפשטות יש להכריח מלשון זה באיזה מקרה מדובר שבו התשלום נעשה מדעתו ואיזה שבו הוא בע"כ³:

וי"ל שלשיטת רש"י בתשלום בע"כ לא מדובר במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו אלא במקרה שבו משלם מעצמו, וכדלקמן: בנוגע לתשלום 'בע"כ' הלשון ברש"י הוא כנ"ל, "אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא בב"ד".

ובפשטות בלשון "אבל אם אינו רוצה" כוונת רש"י לפרט הראשון, שהמזיק אינו רוצה - אינו מוכן לשלם.

ואת הלשון "אלא בב"ד" אפשר ללמוד בב' אופנים: א. הוא בנוגע לרצון - "אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא (רוצה) בב"ד" ומלשון זה מובן שהמזיק אינו רוצה לשלם דווקא מחוץ לב"ד, אבל בתוך ב"ד הוא כן רוצה לשלם. ובפרט שבפשטות הלשון "אלא בב"ד" הוא בנוגע למה שנאמר קודם, "אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא בב"ד (כן רוצה)". אך אם נפרש את דברי רש"י באופן זה, א"כ משמע שתשלום 'בע"כ' הוא במקרה שבו משלם מרצונו ובהסכמתו, ולא שאינו מוכן לשלם, וכנ"ל מלשון הגמ' בוודאי שזה אינו כך.

ב. הוא בנוגע לתשלום - "אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא (משלם) בב"ד", ויתפרש כך: "אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק". וז"א בין בתשלום

¹ ד"ה "מדעתו"

² אמנם הגירסא שלפנינו ברש"י היא "כסף", אבל הרש"ש מתקן הגירסא ל"קרקע", אך עיין במפרשי הסוגיא בביאור לשון זו.

³ בפשטות מד"ה זה יש להכריח גם מהי הסברא לכך שאם התשלום נעשה מדעתו משלם בסובין ואם הוא בע"כ משלם בקרקע. וע"כ ידון בהרחבה בהמשך.

מ'דעתנו' ובין בתשלום 'בע"כ', המזיק אינו רוצה לשלם לניזק. וממשיך רש"י "אלא בב"ד" המזיק כן משלם בפועל. ומלשון זה מובן שהמזיק אינו רוצה לשלם, רק שבב"ד כן משלם בפועל, ובפשטות הסיבה לזה היא כי הם פסקו שעליו לשלם.

ואמנם אם נפרש את דברי רש"י באופן זה, א"כ משמע שתשלום 'בע"כ' הוא במקרה שבו משלם מעצמו ולא במקרה שב"ד יורדים לנכסיו. אך דחוק לפרש את דברי רש"י באופן זה, כיון שכנ"ל בפשטות הלשון "אלא בב"ד" מוסב על הלשון שכתב קודם, "אינו רוצה".

וי"ל: ג. בלשון זו, כוונת רש"י היא לפרט השני, בנוגע לתשלום בפועל, והיינו: כאן רש"י אינו בא כלל לבאר האם המזיק רוצה לשלם סכום זה או שאינו רוצה, אלא כאן הוא בא לבאר האם בפועל, המזיק משלם, או שבפועל, המזיק אינו משלם. וכך היא משמעות לשונו: "אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם (בפועל) נזקו לניזק אלא בב"ד (כן משלם בפועל)".¹

ולפי"ז אין להקשות הקושיא הנ"ל, כיון שגם כאן הלשון אלא בב"ד הוא בהמשך ללשון "אבל אם אינו רוצה כו".

ויש לדייק שלשיטת רש"י מדובר במקרה שבו משלם מעצמו, גם מלשונו: "אינו רוצה לשלם אלא בב"ד דהיינו בע"כ", ויש לדייק שכל הסיבה שהתשלום נחשב לבע"כ הוא כיון ש"אלא בב"ד" היינו גורם הבע"כ הוא עצם זה שהם בב"ד (היינו עצם זה שיש למזיק פסק ב"ד שעליו לשלם) ולא שהגורם הוא התוצאה שהוא ביד ב"ד והם יכריחו אותו לשלם למרות שאינו מעוניין.

¹ בשיטת אב"י כותב רש"י ("ד"ה "ישולם") "ישולם משמע ע"י אחרים שב"ד יורדים לנכסיו דמזיק", ומכאן מוכח שרש"י אינו מבאר מהי דעת המזיק במקרה זה אלא מבאר רק בנוגע לתשלום בפועל, האם הוא ע"י המזיק או ע"י ב"ד. וא"כ יש להוכיח כדברינו הנ"ל. אך יש לפרוך בקל דרש"י מונה רק פרט זה כיון שרק הוא שונה מהדין הקודם, כי הרי גם ב'ישלם' מדובר שמשלם נגד רצונו.

ועוד יש להוכיח זאת: מהלשון "דהיינו בע"כ" נראה שרש"י רוצה לחדש, שמקרה זה היינו בע"כ ולא כמו שהיה מקום לטעות, וזה אפשרי רק אם מדובר במקרה שבו משלם מעצמו, אך אם מדובר במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו פשיטא שהוי בע"כ ומשלם במיטב, ורש"י אינו צריך לחדש זאת.

ובפשטות ההכרח של רש"י לפרש כך הוא כנ"ל שמדברי הגמ' משמע שיסוד הטעם הוא, האם משלם בניגוד לרצונו, ואף אם משלם מעצמו הוי כתשלום בע"כ ומשלם במיטב.

ונמצא שלשיטת רש"י תשלום 'מדעתו' הוא, א. מחוץ לב"ד. ב. מרצונו של המזיק. ג. ע"י המזיק עצמו, ולא ע"י שב"ד ירדו לנכסיו. ותשלום 'בע"כ' הוא א. בתוך ב"ד. ב. בניגוד לרצונו של המזיק ג. ע"י המזיק עצמו, ולא ע"י שב"ד יורדים לנכסיו.

ובאמת יש להוכיח שלדעת הגליון לשיטת רש"י בתשלום בע"כ לא מדובר במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו, אלא במקרה שבו משלם מעצמו: דהנה הגליון¹ מקשה על פרש"י וז"ל: "פירש רש"י ז"ל דאטרחי' לבי דינא. וקשה, והא כולי עלמא לאו דינא גמירי, ולמה ימהר לפרעו עד שיעמוד בדין". ביאור דבריו: הרי זהו סדר העולם שאדם פורע את חובותיו רק לאחר פסק ב"ד, וא"כ מדוע לשיטת רש"י זה שמשלם בב"ד, הוא סיבה מספקת ע"מ לקנוס אותו בתשלום במיטב, ומהי הסברא לכך שבמקרה דבע"כ משלם במיטב?

ולכאורה מגליון זה יש להוכיח שלשיטתו לדעת רש"י במקרה של תשלום בע"כ לא מדובר במקרה שמשלם נגד רצונו וב"ד יורדים לנכסיו אלא באופן אחר: תשלום מדעתו הוא במקרה שמשלם מחוץ לב"ד ומרצונו. ותשלום בע"כ הוא במקרה שאמנם קודם פסק הב"ד - קודם שחייבוהו ב"ד לא היה מוכן לשלם, אך

¹ מובא בשיטה מקובצת, על אתר.

לאחר פסק ה"ד - לאחר שחייבוהו משלם מעצמו וב"ד אינם צריכים לרדת לנכסיו.

ולכן מקשה אם המזיק משלם מעצמו אין סיבה לקונסו ואם משום שהוא לאחר פסק ב"ד הרי זו היא דרך העולם¹ (ולכן מבאר הגליון את מקרה הגמ' באו"א משיטת רש"י² יובא אי"ה לקמן בהרחבה).

¹ ואמנם ראיתי שבכל ספרי המפרשים דדורנו הבינו שלשיטת רש"י מדובר במקרה שבו משלם מעצמו, אך לאחר פסק ב"ד.

אמנם יש לפרוץ הוכחה זו כי מרש"י משמע שהטעם לכך שקונסת אותו התורה הוא 'כיון דאטרחיה לצעוק עליו בב"ד, וא"כ עדיין אפ"ל שלשיטת רש"י בתשלום בע"כ מדובר במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו וקושיית הגליון היא, הא ניחא אם לשיטת רש"י טעם החיוב היה שכיון שמשקר ואינו רוצה לשלם קנסה אותו התורה, אך כעת שלשיטת רש"י טעם החיוב הוא כיון שאטרחיה לצעוק עליו, צ"ב מה הסברא בכך כדי לחייב.

אך לפי מה שיתבאר לקמן (אות) שבלשון זו רש"י אינו מעונין כלל לבאר את טעם החיוב, נמצא שקושיית הגליון בשיטת רש"י היא כמו שהתבאר כאן, וא"כ יש להוכיח שלשיטת רש"י מדובר במקרה שבו משלם לאחר פסק ב"ד, אך מעצמו.

ומלשון הגליון בתחילת דבריו "פירש רש"י ז"ל דאטרחי' לבי דינא" גם יש לדייק שלשיטתו החיוב לשיטת רש"י הוא לא בגלל שאטרחיה **לצעוק עליו** ולכן הוא אינו מביא לשון זה דרש"י בתחילת דבריו. וכן יש להוכיח מלשונו בהמשך דבריו "והא כולי עלמא לאו דינא גמירי, ולמה ימהר לפרעו עד שיעמוד **בדין**" שטעם החיוב תלוי בפסק ה"ד ולא בסיבה אחרת.

² ומתשובתו גם יש להוכיח שלשיטת רש"י בתשלום בע"כ מדובר במקרה שבו משלם מעצמו וללא שב"ד ירדו לנכסיו.

כי מחמת קושייתו זו, מבאר הגליון את מקרה הגמ' באו"א משיטת רש"י, וז"ל: "ולכך נראה, בעל כרחו לאחר שחייבוהו ב"ד עדיין לא רצה לפרוע עד שימשכנו שליח ב"ד". ביאור דבריו: תשלום בע"כ: הוא במקרה שבו גם לאחר שב"ד פסקו שחייב לשלם אינו מוכן לשלם, ולכן שליח ב"ד צריך למשכן אותו - לגבות ממנו בע"כ. ותשלום מדעתו: הוא גם במקרה שמשלם רק לאחר שחייבוהו ב"ד כמו במקרה דבע"כ, אלא שבמקרה זה לאחר שחייבוהו, משלם מרצונו וב"ד אינם צריכים לרדת לנכסיו.

ומתשובתו יש לדייק שלשיטת רש"י מדובר באופו פחות יותר ממה שהוא מעמיד, והיינו לא במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו, אלא במקרה שבו משלם מעצמו.

ג.

כנ"ל מדברי הגמ' משמע שיסוד החילוק (האם חל עליו דין מיטב או שלא) הוא בנוגע לתשלום בפועל, ש"כאן (במקרה שבו משלם) מדעתו (ולכך משלם אפי' בסובין) וכאן (במקרה שבו משלם) בע"כ (ולכך משלם במיטב).

ויש לעיין בדברי רש"י מה לשיטתו יסוד החילוק: דהנה כנ"ל כתב רש"י, וז"ל: "אי משלם לי' מזיק נזקו מדעתו דלא אטרחי' (המזיק לניזק) לצעוק עליו בב"ד שקיל סובין אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא בב"ד דהיינו בע"כ אינו משלם כסף".¹

ובביאור לשון זו י"ל: א. אשר לשיטת רש"י תשלום 'מדעתו' הוא במקרה שבו המזיק אינו מטריח את הניזק לצעוק עליו ותשלום בע"כ הוא במקרה שבו המזיק כן מטריח את הניזק לצעוק עליו, ולא נוגע האם התשלום נעשה מחוץ לב"ד או בתוך ב"ד, ומה שכותב במקרה ד'מדעתו' "לא אטרחיה... בב"ד", ובמקרה דבע"כ "אלא בב"ד", הוא רק דוגמא למקרה שבו המזיק מטריח את הניזק,² אך בכל

[ולהעיר שבסברא זו מדוע מחוץ לב"ד משלם כסף ובב"ד משלם בקרקע מסביר רש"י (ד"ה מדעתו) אם הוא מחוץ לב"ד "דלא אטרחי' לצעוק עליו בב"ד" משלם בכסף, ויש לדייק: אבל אם הוא כן בב"ד שאז כן אטרחי' לצעוק עליו בב"ד משלם במיטב, ומה מובן שהסיבה לדעת רש"י שאם הוא מחוץ לב"ד משלם גם בכסף ואם הוא בב"ד משלם בקרקע, היא כיון שמטריחו לצעוק עליו בב"ד. אבל אם נאמר שלשיטת רש"י מדובר במקרה שבו משקר ואינו רוצה לשלם אף שידוע שחייב, היה צריך רש"י לכתוב שמשלם במיטב כי התורה קנסה אותו כיון שמשקר, ולא בגלל ש'אטרחי' לצעוק עליו בב"ד'.

אך לקמן יתבאר שבלשון זו רש"י אינו מבאר את סברת החיוב וא"כ לא ניתן להוכיח מלשון זו באיזה מקרה מדובר כאן לשיטת רש"י]

¹ ראה לעיל (אות) בביאור הלשון "כסף" ולא "מיטב".

² כיון שכנ"ל מלשון הגמ' משמע בוודאי שבתשלום 'בע"כ' לא מדובר במקרה שבו משלם מרצונו (וממילא מעצמו), א"כ אמנם המקרה היחיד שבו אינו מטריח המזיק את הניזק ('מדעתו') הוא רק

מקרה שבו המזיק אינו מטריח את הניזק משלם אפי' בסובין, ואם להיפך משלם במיטב.

אך אם נפרש כך בדברי רש"י יקשה שהרי מדברי הגמ' משמע שיסוד החילוק הוא בנוגע לתשלום בפועל האם הוא מרצונו או שבניגוד לרצונו, ומרש"י משמע שיסוד החילוק הוא האם הטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו, וזהו הרי קודם התשלום בפועל, ואינו קשור עמו אלא בדרך סיבה לתשלום בפועל בלבד?

אמנם יש לפרוך הסברה זו: א. בהסברת מקרה ד'מדעתו' כותב רש"י, וז"ל: "דלא אטרחיה לצעוק עליו בב"ד", ומלשון זו יש לדייק שהוי מדעתו כיון שלא אטרחיה בב"ד דווקא. ב. בהסברת מקרה ד'בע"כ' כותב רש"י, וז"ל: "אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו לניזק אלא בב"ד דהיינו בע"כ", ואם מקרה זה הוי בע"כ כיון שמטריח המזיק את הניזק והלשון ב"ד הוא רק דוגמא לא היה לו לרש"י בהסברת מקרה ד'בע"כ' להביא את הדוגמא אלא את יסוד החילוק, וזה פשוט. ג. בפשטות דברי הגמ' "כאן מדעתו וכאן בע"כ מוסבים על המזיק, שכאן מדעתו של המזיק וכאן בע"כ של המזיק ולפי"ז יוצא שהם מוסבים על הניזק, וזה דחוק.

ויתכן לומר בהסברת שיטת רש"י אופן נוסף: ב. לשיטת רש"י יש צורך בב' פרטים ע"מ שישלם במיטב, א. שיטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו. ב. שהטריחה תהיה בב"ד דווקא. ולכן רק במקרה שבו הטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו בב"ד הוי בע"כ ומשלם במיטב, אך במקרה שבו הטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו מחוץ לב"ד הוי מדעתו, ומשלם אפי' בסובין.

ואי"ל הסברא בזה, יסוד החיוב בתשלום מיטב הוא מכיון שמטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו, אמנם טריחה גדולה הוי רק כשמטריחו לב"ד שהרי אז

מחוץ לב"ד, והמקרה היחיד שבו המזיק מטריח את הניזק הוא רק אם משלם בב"ד, אך משמע שסברת החילוק היא אינה האם התשלום בב"ד או שלא, אלא האם "אטרחיה", או שלא.

צריך הניזק לסדר את טענותיו טפי וכו', אך במקרה שבו המזיק מטריח את הניזק לצעוק עליו אך מחוץ לב"ד, אף שהרי מטריח אותו, מ"מ לא הוי טירחה גדולה, וא"כ אין זה מספיק כדי לחייבו בתשלום מיטב.

אך גם לפי הסבר זה טעם החיוב הוא מכיון שמטריח המזיק את הניזק לצעוק עליו בלבד, וב"ד הוא ההסברה באיזה רמת טירחה מדובר כאן.

ולפי ביאור זה אין להקשות כנ"ל דהרי לפי הסבר זה הלשון ברש"י לגבי ב"ד אינו רק דוגמא באיזה מקרה מדובר, אלא הוא חלק מגורם החיוב, (שהרי אם לא מדובר בטירחה לב"ד דווקא, אינו בדין מיטב)¹.

וי"ל שבספר חידושי ר' נחום הבין כך את שיטת רש"י, דהנה בספר חידושי ר' נחום² מקשה על שיטת רש"י, וז"ל: "ואכתי ק"ק דהעיקר חסר מן הספר, דבגמ' משמע דיסוד החילוק הוא אם נעשה הפרעון מדעתו או בע"כ, ולפרש"י אי"ז תלוי בהפרעון אלא בזה דאטרחיה לב"ד מקודם לכן".

ביאור קושייתו: הלשון בדברי הגמ' הוא "כאן מדעתו וכאן בע"כ", וז"א שיסוד וגורם החילוק הוא, האם המזיק משלם מדעתו (מרצונו) או בע"כ (בניגוד לרצונו), אך מרש"י משמע שיסוד החילוק הוא האם המזיק הטריח את הניזק לב"ד או שלא, וא"כ צ"ב מדוע חילוק זה לא נכתב בדברי הגמ' (קושייה זו היא כעין מה שהקשנו לעיל בהסבר הראשון בדברי רש"י)?

ז"א שר' נחום הבין בשיטת רש"י, אשר יסוד החילוק הוא האם מטריח המזיק את הניזק או שלא, ולכן מקשה את קושייתו.

¹ אמנם גם לפי ההסבר הקודם מדובר שמטריחו לב"ד כיון שזהו המקרה היחיד שאליו יכול להיות טירחה, אך ישנו הבדל גדול בכך ששם אין ענין בב"ד דווקא אלא שבפועל הוא המקרה היחיד, משא"כ כאן נצרכת כאן טירחה לב"ד דווקא.

² בסוגיין, (אות רלב).

אך לפי"ז צ"ב קושיית ר' נחום בשיטת רש"י, דמה יענה ע"ז רש"י?

אך אם נבאר את ההסבר בדברי רש"י באו"א הוא יובן: ג. לשיטת רש"י יסוד החילוק בין המקרים הוא, כמו שנאמר בדברי הגמ' "כאן מדעתו וכאן בע"כ", ובפירוש זה בא רש"י לבאר רק איך היה המקרה בפועל, ולא מהו יסוד החיוב: בתשלום בע"כ, מבאר רש"י, אם התשלום הוא בניגוד לרצונו מדוע משלם? ולכן מבאר שמדובר במקרה שמוטל עליו פסק ב"ד, ולכן חייב לשלם. ובתשלום 'מדעתו' מדובר שמשלם מחוץ לב"ד וא"כ התשלום הוי מרצונו.

ואם נפרש את דברי רש"י באופן זה תובן קושיית ר' נחום.

אך לפי"ז צ"ב הלשון בדברי רש"י: "דלא אטרחיה המזיק לניזק לצעוק עליו"? ויש לומר הביאור בזה (בדוחק עכ"פ): התבאר לעיל שישנו אופן שבו אמנם המזיק והניזק מגיעים לב"ד אך לא ע"מ לקבל פסק, אלא רק ע"מ לשמוע את דעת ב"ד, וא"כ במקרה כזה משלם רק מרצונו.

וכיון שכאן רוצה רש"י לבאר ביאזה מקרה המזיק משלם בע"כ - אף שאינו רוצה בכך כלל, לכך מוסיף רש"י את הלשון "דלא אטרחיה המזיק לניזק לצעוק עליו" ובוהו רצונו להדגיש שלא מדובר כאן במקרה שבו משלם מרצונו (ובמקרה שבו משלם בב"ד), אלא המדובר כאן הוא במקרה שבו משלם לאחר פסק ב"ד ודוקא - שבמקרה זה התשלום הוי בע"כ, ולכן הוי תשלום זה בניגוד לרצונו ומשלם במיטב.

וזה משמע כי "אטרחיה לצעוק עליו" הוא בד"כ במקרה שבו הם בדיון בב"ד והם מתווכחים וכו', משא"כ אם הם בב"ד רק ע"מ לשמוע את דעתם של ב"ד, אין לתאר זה בלשון "אטרחיה לצעוק עליו" - ואין זה תשלום בע"כ של המזיק.

¹ ובאמת צ"ב מדוע לא פירש כן ר' נחום.

ועפ"ז נמצא: שבלשון "אטרחי' לצעוק עליו", אין כוונת רש"י להסביר מהו יסוד החיוב בתשלום מיטב, אלא רק מהו המקרה שבו מדובר - מקרה שבו התשלום נעשה לאחר פסק ב"ד - והוי בע"כ. ותובן קושיא זו.

ד.

ועדיין יש לבאר בשיטת רש"י, ניחא אם במקרה שבו ב"ד יורדים לנכסיו הוי כתשלום 'בע"כ', אך מהיכן ההכרח לכך שגם במקרה שבו משלם מעצמו, הוי כתשלום 'בע"כ', ומספיק כדי לגרום למזיק לשלם ב'מיטב' (קושיית הגליון לעיל)?

ובספר חידושי ר' ארי' ליב [מאלין]¹ מבאר ענין זה וז"ל: "עיקר החילוק לפי דעת רבא בין מדעתו לבע"כ הוא, דדין מיטב שנתנה תורה אינו אלא דין בזכות גוביינא של הניזק דיכול לגבות ממיטב אבל בדין פרעון של המזיק לא נאמר דין מיטב".

ביאור דבריו: ישנם בכללות ב' אופנים איך משלם המזיק את נזקו: א. פרעון חוב: והוא במקרה שהמזיק משלם מרצונו. ובמקרה זה התשלום הוא ע"י המזיק עצמו, כי הוא הרי משלם מרצונו. ב. גבית חוב: והוא במקרה שב"ד יורדים לנכסיו וגובים מהם ע"כ, כי המזיק אינו מוכן לשלם. ובמקרה זה התשלום הוא ע"י הניזק (ע"י ב"ד).

ודין תשלום במיטב שנתנה תורה, לא נאמר במקרה שבו נעשה פרעון חוב - במקרה שבו המזיק משלם, אלא רק במקרה שבו נעשית גבית חוב - במקרה שהתשלום נעשה ע"י ב"ד.

¹ "חידושי ר' ארי' ליב [מאלין] על הש"ס" סימן נה אות ב'.

וממשיך ר' ארי' ליב ומבאר: "רש"י סובר דאם עמד לב"ד ותובעהו לשלם, פסק ב"ד של חיוב לשלם אינו רק על הדין פרעון של המזיק אלא כבר נעשה פסק לעשות גוביינא ועיקר הטעם בזה הוא משום גוביינא...".

ביאור דבריו: לשיטת רש"י: במקרה שבו התשלום נעשה לאחר פסק ב"ד, אף אם משלם מעצמו - באופן של פרעון חוב, וללא שב"ד ירדו לנכסיו - באופן של גבית חוב, מקרה זה הוי כגבית חוב ומשלם במיטב כיון שהתשלום הוא לאחר פסק ב"ד¹.

וי"ל ההסבר בדבריו: לפי ההסבר הנ"ל שכאן מדובר במקרה שהוא בטוח לגמרי שאינו צריך לשלם, וכל הסיבה שבכ"ז משלם הוא אך ורק בגלל פסק הב"ד, (ולכך לדוגמא אם ב"ד לא יפסקו מאיזה סיבה לא ישלם כלל). א"כ מובן שאף שהתשלום בפועל הוא על ידו ולא ע"י שב"ד ירדו לנכסיו, אך הוא רק בגלל ב"ד, וא"כ הוי כגבית חוב, והיינו בע"כ, ולכך משלם במיטב.

וזה הכוונה בדבריו "ועיקר הטעם בזה הוא משום גוביינא...", עיקר הטעם שמחזיר הוא מכיון שיודע שאם לא יחזיר ב"ד ירדו לנכסיו ויגבו מהם, (אבל אם נאמר שלשיטת רש"י מדובר במקרה שבו המזיק אינו יודע כמה עליו לשלם, א"כ נמצא שהתשלום אינו רק בגלל פסק ב"ד, וא"כ הוי כפרעון חוב, ועדיין יקשה מדוע בתשלום באופן זה נאמר דין מיטב).

וי"ל הסבר נוסף בזה: עפ"י מה שיתבאר בהמשך דברי הגמ' בדברי עולא, שמהלשון 'ישלם' משמע שמדובר במקרה הנ"ל, י"ל שההכרח ללמוד כהסבר ר'

¹ להעיר: התבאר לעיל שלשיטת רש"י אף במקרה שבו ניגש לב"ד רק כדי לשמוע את דעתם כיון שהתשלום הינו ללא פסק ב"ד, משלם בסובין. ועפ"י הנ"ל יש להביא הכרח לדברים אלו שהרי כמבואר כאן, הלשון "דלא אטרחי" לצעוק עליו בב"ד" מבאר שמדובר במקרה שמשלם ללא פסק ב"ד ולא שמשלם ללא שנמצאים בב"ד.

אריה ליב הוא מלשון הכתוב ממש שהרי משמע מפורש שגם במקרה זה נאמר דין מיטב.

עכ"פ מובן מדבריו שהתשלום הוא מדין 'קנס', שקנסה אותו התורה לשלם במיטב¹, ויסוד דין חיוב המזיק בקנס הוא, כיון שמשלם לאחר פסק ב"ד, שאז חל עליו בדרך ממילא דין תשלום במיטב.

[ובספר חידושי ר' נחום² גם מבאר שהתשלום במיטב הוא מדין התורה, וז"ל: ברש"י פירש דכשהוא פורעו מדעתו בלא טירחא אית ליה זכות לשלם סובין, ואילו באטרחיה לב"ד צריך לשלם ממיטב דוקא. ומשמעות דבריו היא דלהך תירוצא עיקר דינו הוא מיטב, והא דבלא אטרחיה לב"ד משלם סובין הוי קולא, דכיון דלא אטרחיה לב"ד הקילה עליו התורה שיוכל לפרעו בסובין].

מובן מדבריו: שעפ"י דין התורה מזיק משלם במיטב, ורק היכן שמשלם מדעתו הקילה עליו התורה לשלם אפי' בסובין]

ה.

הנה לפי הנ"ל נמצא שלדעת ר' ארי' ליב יסוד החיוב בתשלום מיטב, לשיטת רש"י הוא כיון שמשלם נגד רצונו, וגם במקרה שבפועל משלם מעצמו, מ"מ כיון שהוי כתשלום נגד רצונו, משלם במיטב, י"ל אשר לשיטתו יש לבאר את דברי רש"י הנ"ל ("אי משלם לי' מזיק נזקו מדעתו דלא אטרחי' (המזיק לניזק) לצעוק עליו בב"ד) באו"א: ד. התשלום בב"ד הוא אינו רק סיבה לכך שמשלם בע"כ (כאופן הג'), אלא שזהו גופא יסוד החיוב, אשר כיון שמשלם לאחר פסק ב"ד, הוא סיבה מספקת ע"מ לחייבו בתשלום מיטב.

¹ אמנם עדיין יש לעיין מדוע דין התורה הוא שהמזיק משלם במיטב? אך זהו תלוי בגדר דין מיטב ואכ"מ.

² בסוגיין, אות רלב, ד"ה: "כאן מדעתו וכאן בע"כ".

אך לפי"ז יקשה כנ"ל, מדברי הגמ' משמע שיסוד החילוק הוא האם משלם מדעתו או בע"כ, ומדברי ר' ארי' ליב משמע שלשיטת רש"י יסוד החילוק הוא האם משלם לאחר פסק ב"ד, או שלא?

וי"ל הביאור בזה כדברינו לעיל שבלשון זו אין בכוונת רש"י ניסיון לתת טעם לחיוב במיטב, אלא רק לבאר באיזה מקרה מדובר. ולהוסיף: שכעת חילוק זה מובן טפי מדלעיל, שהרי כעת מובן שלשיטת רש"י כל יסוד החיוב בתשלום מיטב, הוא כיון שמשלם לאחר פסק ב"ד, וא"כ מבואר טפי מדוע רש"י צריך להדגיש שמדובר במקרה שבו משלם לאחר פסק הב"ד.

(ואין להקשות מדוע רש"י אינו כותב במפורש מדעתו הוא קודם פסק ב"ד ובע"כ הוא לאחר פסק הב"ד, כי כנ"ל אין כוונתו של רש"י לבאר כאן את יסוד החיוב אלא רק מדוע משלם אם מדובר במקרה שאינו רוצה לשלם)

וכן לפי"ז אין להקשות את קושיית ר' נחום לעיל, שמלשון רש"י משמע שיסוד החיוב הוא כיון שאטרחיה לב"ד, כיון שלשיטת ר' ארי' ליב, לא זהו יסוד החיוב, וכנ"ל שבלשון זו רש"י אינו מבאר את יסוד החיוב כלל.

אך עדיין יש להקשות (בדומה לקושיית ר' נחום): מדברי הגמ' משמע שיסוד החילוק הוא האם התשלום הוא 'מדעתו' או שהתשלום הוא 'בע"כ', ולפי דברי ר' ארי' ליב (בהסבר שיטת רש"י) נמצא שיסוד החילוק בהנוגע לעניינו הוא האם משלם קודם פסק הב"ד או לאחר פסק הב"ד, והחילוק בדברי הגמ' "כאן מדעתו (מרצונו) וכאן בע"כ (בניגוד לרצונו)", הוא רק נתינת טעם מדוע התשלום נעשה לאחר פסק ב"ד (כיון שאינו מוכן לשלם), וא"כ יש להקשות, לפי ההסבר בדברי רש"י העיקר חסר מן הספר ותירוץ הגמ' היה צ"ל כאן קודם פסק דין וכאן לאחר פסק דין?

ואף שבתירוץ הגמרא נאמר כאן בע"כ - נגד רצונו ומשלם במיטב, אך זהו לא נוגע לענייננו האם משלם בניגוד לרצונו או שלא, כיון שיסוד החיוב הוא האם משלם מעצמו או ע"י שב"ד יורדין לנכסיו (ופרט זה הוא רק בכדי לבאר מדוע גם במקרה זה הוי כאילו ב"ד יורדין לנכסיו?)

וי"ל: ובהקדים, י"ל שבתשובת הגמ' וכן אביי (לקמן) מסכימים ע"כ שבישלם מדובר במקרה שבו משלם לאחר פסק ב"ד אך מעצמו, ולכו"ע יסוד החיוב בתשלום מיטב הוא במקרה שב"ד יורדין לנכסיו, ויסוד מחלוקתם הוא רק שלגמ' הוי מקרה זה כדין בע"כ כיון שמשלם לאחר פסק ב"ד (היינו נגד רצונו), וזהו גורם החיוב, ולאביי הוי כדין מדעתו, כיון שמ"מ משלם מעצמו, ובמקרה שבו ב"ד אינם יורדין לנכסיו לא נאמר כלל דין מיטב.

ולפי"ז מובן אשר זה שבמקרה שבו ב"ד יורדין לנכסיו משלם במיטב, הוא פשוט וזה אינו צריך לחידוש, (וגם כשהקשתה הגמ' את סתירת הפסוקים ידעה זאת), א"כ מובן שהא דהגמ' צריכה לחדש, הוא יסוד נוסף, ("כאן מדעתו וכאן בע"כ" - בניגוד לרצונו - שגם במקרה שבו משלם בניגוד לרצונו נאמר דין מיטב, אך פרט השני "כאן מעצמו וכאן ע"י ב"ד" אינו צריך כלל לחידוש, וכנ"ל כיון שא. הוא לכו"ע. ב. הגמ' בקושייתה גם ידעה זאת, ולכך יש לחדש דין זה בתשובת הגמ'.

ולפי"ז נמצא שר' ארי' ליב הבין אשר יסוד החיוב בתשלום מיטב לשיטת רש"י הוא, האם משלם בב"ד, או שלא, ודייק זאת מלשון רש"י "דלא אטרחיה המזיק לניזק לצעוק עליו בב"ד". ואילו ר' נחום הבין אשר יסוד החיוב בתשלום

¹ י"ל שכך הוא הביאור בדבריהם, וענין זה יתבאר בהרחבה בגליון הבא א"ה.

מיטב לשיטת רש"י הוא, האם מטריח אותו לב"ד או שלא, ודייק זאת מלשון רש"י
"דלא אטרחיה המזיק לניזק לצעוק עליו בב"ד"¹.

[עפ"י ניתן לבאר ענין נוסף: בנוגע לסדר במהלך דברי רש"י, בנוגע לדין
מדעתו כותב רש"י, וז"ל: "אי משלם לי מזיק נזקו מדעתו דלא אטרחי לצעוק
עליו בב"ד שקיל סובין", במפורש רש"י מבאר רק את הסיבה לתשלום אפי'
בסובין (לא אטרחי לצעוק עליו בב"ד), ובאיזה מקרה מדובר הוא מובן ע"י הדיוק
בדבריו, ובנוגע לדין בע"כ כותב רש"י, וז"ל: "אבל אם אינו רוצה המזיק לשלם נזקו
לניזק אלא בב"ד דהיינו בע"כ אינו משלם כסף", וכאן הביאור הוא להיפך, במפורש
רש"י מבאר רק באיזה מקרה מדובר, ומהי הסיבה לתשלום במיטב מובן ע"י דיוק
מהרישא של דבריו?

אך עפ"י המבואר כאן שרש"י אינו מבאר כלל מהי הסיבה לתשלום במיטב,
קושיא זו תובן, כיון שנמצא שבאמת גם בהתחלה רש"י מבאר רק באיזה מקרה
מדובר ולא מהי הסיבה לתשלום במיטב].



¹ כמובן שלשיטתו גם הלשון "בב"ד" מבארת את יסוד החיוב, אך כנ"ל היא מבארת רק את רמת
יסוד החיוב ולא את סוג יסוד החיוב.

יחס העקב לכח הרצון

הת' יהושע ליב שיחי' בן יוסף
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו" תרפ"ה¹ מבאר אדמו"ר הריי"ץ את הפסוק "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים", שכוונת הכתוב היא, שלא משום השכל ומידות ("לא מרובכם") שנמצאים אצל עם ישראל יותר מאשר אצל הגויים הקב"ה בחר בנו, אלא משום נקודת המס"נ ("המעט") שישנה בכאו"א מעם ישראל.

וממשיך בהמאמר, שבזמן הבית היה גילוי אלוקות, משא"כ בזמן הגלות שחסר הגילוי אלוקות, ובפרט שישנם מלעיגים, וגרוע מכך - המלעיגים הם אנשים פחותים שלא אוחזים באיזו דקות, וגם המשכילים שבהם לא הועילה להם חכמתם לזכך המידות, אלא אצלם השכל משרת את המידות, והם כמו בהמה (וגרועים יותר מבהמה, שבהמה אין לה דעת ואדם יש לו דעת), וכשאנשים כאלו מלעיגים על תומ"צ קשה מאוד לקיים תומ"צ. אולם מעלת זמן הגלות היא שדווקא אז מתעורר כח המס"נ אצל בני ישראל.

ומביא משל לזה מנפש האדם, שכח הרצון שבו שורה (דווקא) בעקב שברגל ולא בראש, ולכן העקב מכניס א"ע למים רותחים ע"פ רצון האדם, משום שהראש הוא כלי לכח פנימי (ופרטי, שהו"ע השכל), ולכן ה"ה מעלים על הרצון² (שהוא כח

¹ סה"מ קונטרסים ח"ג עמ' קיט ואילך. סה"מ תרפ"ה עמ' רנו ואילך. וראה גם ד"ה אני ישנה תש"ט.

² והכוונה בזה היא, כמובן, לא רק למקרה זה של מים רותחים (שבזה כח השכל מעלים על הרצון), אלא גם לכללות עניינו של כח השכל, שאין נרגש בו כח הרצון.

כללי¹), משא"כ בעקב אין כח פנימי שיעלים על הרצון. וכ"ה גם בזמן הגלות, שדווקא בזמן שאין קיום התומ"צ מצד השכל ורגשי אהוי"ר - מתעורר כח המס"נ שבכ"א מישראל. [ומסיים, שבדורותינו אלה צרכים לעבוד מתוך מס"נ, וגם הבעלי מוחין צריכים להניח שכלם על הצד כי השכל מעלים על כח המס"נ, וא"א להתגבר על המניעות ועיכובים ללא כח המס"נ].

והנה במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה² מבאר הרבי, שמשיח יהיה גם 'מלך' וגם 'רב', ועניין זה תלוי ומתבטא במעשינו ועבודתנו בזמן הגלות:

עניינו של המלך הוא שמרומם מהעם, ודוגמתו בתומ"צ הוא עניינם של החוקים שלמעלה מטעם ודעת, כלומר שמשיח ימשיך גילויים כאלה שלמעלה מטו"ד. ועניין זה נמשך ע"י העבודה בזמן הגלות במס"נ במידת הנצח, ששרשה בעצם הנפש.

לעומת זאת עניינו של הרב הוא שמשפיע בהבנה והשגה, כלומר שמשיח יפעול שעניין הגילוי אלוקות יהי' לא כדבר הנוסף על מציאות העולם, אלא כדבר טבעי בעולם. ועניין זה נמשך ע"י העבודה בזמן הגלות כאשר לומדים חסידות בהבנה והשגה.

וממשיך לבאר שם³, דמה שעכשיו כח המס"נ הוא בגילוי יותר מאשר בזמן הבית יובן ממשל העקב שאפשר להכניסו למים רותחים יותר מאשר הראש, וכך גם המס"נ נמצאת יותר אצל האנשים הפשוטים, ועבודה זו של מס"נ ממשיכה את העניין של משיח שיהיה מלך לע"ל.

¹ ראה בכ"ז בד"ה אין הקב"ה בא בטרונאי שם.

² סה"מ מלוקט ח"ב עמ' מה ואילך.

³ סעיף ט'.

ובהערה 63 כותב: "לכאורה אפשר לומר שהשכל שבראש מעלים על הרצון, משא"כ בעקב אין שכל שיסתיר. אך ראה לקו"ש ח"ט עמ' 75 הע' 30".

ובלקו"ש ח"ט שם מבאר הרבי, דלכאורה הי' אפ"ל שבאמת אין הרצון מתייחס יותר להעקב שברגל מאשר להראש (ובאמת נמצא כולם בשווה), אלא שלעקב אין את החיסרון שיש להראש (שהשכל שבו מעלים ומסתיר על הרצון). אולם מהלשון בתו"א שבעניין זה העקב הוא הראש, משמע שהרצון מתייחס להעקב יותר מאשר לראש, היינו שיש עניין מיוחד בעקב שהוא כלי לכה הרצון. [וע"ד המבואר בדא"ח בכ"מ שמה שהעולמות התחתונים דווקא הם דירה לעצמותו ית' היא (לא רק מפני שהגילויים שבעולמות העליונים מסתירים על העצמות, ולכן אינם כלים לדירה לעצמותו ית', אלא גם) מפני ש'נעוץ תחילתן בסופן' דווקא (ולא רק מפני שב"סופן" אין את החיסרון שבגילויים, אלא גם) מפני שה"סופן" הוא כלי ל"תחילתן"].

ונראה לומר, שהחילוק בין מה שביאר אדמו"ר הריי"ץ בד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא הנ"ל לבין מה שמציין כ"ק אדמו"ר בהערה (מלקו"ש ח"ט שם) בד"ה ונחה הנ"ל הוא בהתאם להחילוק בין התוכן המבואר בשני מאמרים אלו:

דבד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא הנ"ל רוצה לבאר איך שבזה"ז גם בעלי המוחין צריכים להניח שכלם על הצד ולעבוד ה' מתוך מס"נ שלמלעה מטו"ד, שללא זה אפשר להיכשל, כי המוחין שלהם יפריעו לעבודה. ולכן כהקדמה לזה מבאר אדמו"ר הריי"ץ, שמעלת העקב שברגל היא בכך שאינה מעלימה ומסתירה על כח הרצון כמו השכל.

משא"כ בד"ה ונחה הנ"ל רוצה לבאר איך שהעבודה שבזמן הגלות דווקא ממשיכה את הגילויים דלעת"ל, היות שעבודת דורנו "עקבתא דמשיחא" היא מתוך מס"נ. וע"ז אכן שייך להביא ב' ביאורים לדבר, שמעלת הדור ד"עקבתא

דמשיחא" היא בכך ש: (א) מחוסר בעבודה מתוך שכל ואהוי"ר המעלימים ומסתירים על כח המס"נ. (ב) יתר על כן: דורנו הוא גם כלי לעניין המס"נ, היינו שעניין המס"נ מתייחס בעיקר לדורנו זה, דור "עקבתא דמשיחא" (כשם שכח הרצון מתייחס בעיקר לעקב שברגל, מצד עניינו של העקב, שהוא כלי אל הרצון).

ובעניין הנ"ל נראה לבאר עוד במ"א, דהנה בד"ה רני ושמחי בת ציון תשכ"ז¹ ס"ג מבאר כ"ק אדמו"ר מעלת העבודה דבתי (קיום המצוות מתוך קב"ע) על העבודות דאחותי ואמי (תורה ומס"נ), אשר בזה גופא כמה עניינים: תחילה מבאר המעלה **שבהמשכה**, שהעבודה דבתי ממשיכה העצמות ("הנני בא", אני מעצמי), משא"כ העבודה דאחותי ואמי (כיון שעבודות אלו הם רוחניות, ובמילא יש להם שייכות להמשכה הנמשכת על ידם, היינו שההמשכה היא לפי ערך העבודה). לאח"ז מבאר המעלה **שבאדם העובד**, שהעבודה דבתי היא מתוך ביטול, משא"כ בעבודה דאחותי ואמי (כיון שנרגש בהאדם מעלת העבודה (תורה ומס"נ) ומעלת התוצאה שעל ידה (שנק' בשם אחותי ואמי)).

ולאח"ז מוסיף בסוף ס"ג: "ויש לומר, דע"י הביטול הוא נעשה כלי להאור שנמשך ע"י המצוות". ולכאורה הכוונה בהוספה זו היא ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, שעניין הביטול (מצד עניינו) הוא כלי להמשכת העצמות, היינו שהמשכת העצמות מתייחסת לעניין הביטול.

¹ סה"מ מלוקט ח"ד עמ' רפג ואילך.

[ועד דאתינן להכא מן הראוי לבאר עניין נוסף:

בד"ה בלילה ההוא ה'ש"ת¹ כותב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, דזמן הגלות נמשלה לשינה, דכמו שבשעת השינה אין ניכר מעלת הכוחות זה על זה, כך בזה"ג אינה ניכרת מעלת עם ישראל על שאר האומות.

ובין הדברים כותב בזה"ל: "דזה שבשעת השינה אין ניכר מעלת הכוחות זה על זה הוא בדוגמת הכוחות כמו שהם כלולים בעצם הנפש ששם כל הכוחות הם בהשוואה".

והנה, בד"ה בלילה ההוא תשד"מ² מביא כ"ק אדמו"ר את הנ"ל בד"ה זה ה'ש"ת, ומסיים: "והיינו דעניין התעלמות הכוחות בשעת השינה הוא מה שהכוחות מתעלים ומסתלקים למקורם עצם הנפש".

והי' אפ"ל, שאדמו"ר הריי"ץ כתב שבשעת השינה הכוחות הם (רק) **בדוגמת** הכוחות כמו שהם כלולים בעצם הנפש, וכ"ק אדמו"ר **מוסיף** שבשעת השינה הכוחות אכן נכללים בעצם הנפש ממש.

אך אחר העיון נראה דאין לומר כן, אלא החילוק ביניהם הוא, דכ"ק אדמו"ר מדבר על כך שהכוחות **מסתלקים ועולים** בשעת השינה (וזה שהכוחות עולים ומסתלקים בשעת השינה הוא לא (רק) **בדוגמת**, אלא עולים ממש), ואדמו"ר הריי"ץ מדבר על כך שסילוק זה גופא הוא בדוגמת **התכללות** הכוחות בעצם הנפש (לפני שמתפשטים להחיות הגוף וכו').



¹ סה"מ ה'ש"ת בתחילתו.

² סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רסה ואילך.

היצה"ר חפץ באמת בטוב האדם או להיפך?

הנ"ל

במאמר ד"ה "זכור" תשי"ח¹ ס"ו מבאר הרבי, שאת כח המתאווה אפשר להפוך לקדושה כיוון שכח המתאווה הוא פשוט, אלא שיש ממוצע המקשרו לרע והוא התענוג (שלכן הוא מתאווה לרע ר"ל), ולכן אפשר להופכו לקדושה לאהבת ה', וכמו שנאמר "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך", ודרשו רז"ל² "בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע".

ומקשה, דלכאורה הרי כל ענינו של היצר הרע הוא לפעול העלם (כשמו), וא"כ איך אפשר לפעול ביצר הרע שיהי' לו אהבת ה'? ומבאר ע"פ מ"ש בתניא³ מהזהר המשל דזונה ובן המלך, שאף שהמלך שוכר אותה כדי להסית את בנו הרי פנימיות כוונתו שלא תצליח להסיתו. וכן הוא בנוגע ליצה"ר שפנימיות רצון העליון הוא שלא יצליח להסית את הרע, ולכן גם היצה"ר עצמו לא רוצה שישמעו לו, ולכן האדם ע"י עבודתו יכול לפעול שגם היצה"ר יהיה לו אהבת ה'.

והנה במאמר ד"ה "צהר תעשה לתיבה"⁴ כותב אדמו"ר הריי"ץ וז"ל: "כי היצה"ר ונפה"ב באמת אינם חפצים בטובתו של האדם". ולכאורה הוא בסתירה להמבואר לעיל (ד"ה זכור עפמ"ש בתניא), שגם היצה"ר עצמו אינו רוצה שישמעו לו?

¹ סה"מ תשי"ח עמ' קמה ואילך.

² ספרי ופרש"י עה"פ.

³ ספ"ט וספכ"ט.

⁴ סה"מ קונטרסים ח"ב עמ' 688 ואילך.

ובפשטות הי' אפשר לומר, שכוונת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לומר **שבמעשה** זה שהיצה"ר עושה - אינו מתכוון לטובתו של האדם.

[ולכאורה י"ל בפשטות באו"א: גם **במעשה** זה של העבירה כוונת ההיסת נעלית לטובת האדם, בכדי שיתגבר על הסתת היצה"ר, ובכך יתעלה למדריגה נעלית יותר, וכהמשל המובא בתניא מבן המלך זונגה וכו'. ומה שכתוב בד"ה צוהר הנ"ל שהיצה"ר ונה"ב אינם מתכוונים לטובת האדם, הוא כדי לשלול עניין **אחר** (כלומר, לא כדי לשלול שהכוונה הפנימית של ההיסת היא בכדי שהאדם יתגבר כנ"ל, אלא), שבפשטות הי' אפ"ל שהנה"ב מתכוון לטובתו ולהנאתו האישית של האדם בכך שמסיתו לדברי תאוות וכיו"ב, וכהלשון "שיהי' לי טוב" (ורק שכתוצאה מזה שהנה"ב רוצה שיהי' לו טוב בדברים האסורים וכו' ה"ה מכשיל את האדם בעבירה, אך אי"ז כוונת היצה"ר שייכשל האדם בעבירה). ולכן מחדש בהמאמר (ד"ה צוהר, ועוד) שאינו כן, אלא **כוונת** היצה"ר בהסתה זו היא 'לרע לו', כלומר **שייכשל האדם** בהעבירה (ורק שבכדי שייכשל האדם בעבירה ה"ה מראה לו את הטוב שבדבר האסור וכו').

ובתניא שם מוסיף (ע"פ דברי הזוה"ק), שהמטרה הפנימית של מה שהיצה"ר מסית את האדם (ומנסה להכשילו) היא בכדי שהאדם יתגבר על היצה"ר, ויתעלה לדרגה נעלית יותר, ומביא ע"ז המשל דמלך השוכר זונגה להכשיל את בנו, שגם בזה רואים הפרטים הנ"ל: (א) כוונת הזונגה היא **להכשיל** את בן המלך, ולא שיהנה כו'. (ב) המטרה בזה גופא היא בכדי שבן המלך יתגבר על רצונו וכו'. ובפשטות הי' אפ"ל שהמבואר בזוה"ק שם הוא רק בנוגע **להקב"ה**, שהמטרה **שלו** בכך שהיצה"ר והנה"ב מסיתים את האדם היא בכדי שיתעלה האדם. ובתניא (ספ"ט, ומפורש יותר בד"ה זכור הנ"ל) מחדש עוד יותר (בכוונת המבואר בזוה"ק), שמטרה זו היא גם מטרתו הפנימית **של היצה"ר** בעת שמנסה להכשילו לדבר האסור, שבאמת אינו רוצה שישמעו לו, כי עי"ז ממלא הנה"ב את מטרת שליחותו בעוה"ז -

שיתגבר האדם עליו¹ (ולכאורה נראה לומר שגם פרט זה שייך בהמשל דבן המלך, וצריך בירור)².

ואפ"ל לכאורה גם באו"א: על ההסבר בתניא שהקב"ה עצמו מביא את היצה"ר יש שהקשו³, דאם היצה"ר יודע שהקב"ה לא רוצה שיצליח בשליחותו - איך יעשה שליחותו באמת? וביארו, שבעצם הקב"ה הביא את היצה"ר, אלא שהוא שכר עוד אחד, והשני שכר עוד אחד וכו', עד שהאחרון כבר אינו יודע שזוהי שליחותו של המלך והוא מבצעה באמת.

ולפ"ז יש לומר, שמה שכ"ק אדמו"ר אומר בד"ה זכור הנ"ל שהיצה"ר באמת אינו רוצה שישמעו אליו - קאי על היצה"ר הראשון. ומ"ש אדמו"ר הריי"ץ בד"ה צוהר הנ"ל שהיצה"ר חפץ באמת להכשיל את האדם - קאי על היצה"ר לאחרי כל ההשתלשלות, שאינו יודע ומכיר שליחותו.



¹ ולהעיר, שהחידוש (בכך שהיצה"ר עצמו חפץ באמת שיתגבר עליו האדם) הוא גדול יותר, ע"פ מה ששמעתי מדייקים במשל הנ"ל, דאי"ז שהמלך שכר אשה רגילה כדי שתסית את בנו, אלא ששכר אשה שהיא כבר זונה, ובהנמשל הוא, דהיצה"ר הוא בציור של רע בעצם כו', ולא רק שמסית את האדם (ויש להאריך ולבאר זה, ואכ"מ. ועפ"ז ביארו מה שהקשה בהערות הר"י קארף לתניא דלהלן). דלפ"ז נמצא שגם היצה"ר, שהוא בציור של רע בעצם (ולא רק שבפועל מסית את האדם) - רוצה שיתקיים מטרתו ושליחותו בעוה"ז, שיתגבר עליו האדם. ולהוסיף, דהחידוש גדול עוד יותר, כיון שע"י שיתגבר עליו האדם - מתמעט היצה"ר, כמבואר בדא"ח בכ"מ, עד שלעת"ל יתבטל לגמרי, ועכ"ז חפץ היצה"ר בפנימיות שתתקיים שליחותו בעוה"ז.

² ועדיין צ"ע אם ביאור זה תואם לדברי אדמו"ר הריי"ץ בד"ה צוהר הנ"ל, ש"היצה"ר והנפה ב באמת אינם חפצים בטובתו של האדם".

³ הערות הר"י קארף לתניא.

ביאור הסייעתא מברייתא דפרה שהזיקה

טלית לשיטת רש"י

הת' ישראל שלום שיחי' גולדיאן
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹: "מאי שווה כסף? אמר רב יהודה שום זה לא יהי' אלא בכסף, תנינא להא דתנו רבנן פרה שהזיקה טלית וטלית שהזיקה פרה אין אומרים תצא פרה בטלית וטלית בפרה אלא שמין אותם בדמים". ופירש"י שהפרה הזיקה טלית בחצר הניזק (דרך שם חייב ברגל), והטלית הזיקה את הפרה ברשות הרבים (וחייב בעל הטלית משום בור ברה"ר), וקמ"ל דאין אומרים טול את הפרה או טול את הטלית המזיקה ולא תהא נישומת אלא הן חסר הן יתר, אלא שמין הנוק ומי שהזיק יותר ישלם את העודף, ולפ"ז מיירי בברייתא היכא שהפרה הזיקה הטלית ואותה טלית הזיקה את הפרה (וכך הבינו התוס' בפירש"י).

והקשו התוס' על פירש"י דהרי זה משנה מפורשת לקמן², וז"ל: "שני שוורים תמים שחבלו זה בזה משלמים במותר חצי נזק, מועדים משלמים במותר נזק שלם". א"כ רואים ששמין הנוק, ומי שהזיק יותר ישלם? ותירצו, וז"ל: "דתנא והדר מפרש", היינו דכאן רמז לנו התנא את הדין, והמשנה דלקמן פירשה ביתר ביאור (אמנם התוס' עצמם פירשו באופן אחר מפירש"י).

ולכאורה לפי זה צלה"ב מפני מה לא הקשתה הגמ' על פירושו של רב יהודה בשווה כסף, דכבר שנינו זאת לקמן במתני' דב' שוורים, וכן דרך הגמ' להקשות,

¹ יד, ב.

² לג, א.

כמו שמצינו לעיל¹ שהקשתה הגמ' על חלק מדברי המשנה שהם מיותרים כי הם כבר מבוארים להלן במשניות, ולאידך גיסא, אם נאמר שהגמ' סמכה על מה שתירצה לעיל שם שישנם דברים שבתחילה שנה אותם התנא בלשון קצרה ובהמשך בא ומפרט יותר במשנה ביתר ביאור ולכן לא הקשתה על רב יהודה אלא מיד כתבה היכן שנינו זאת, א"כ מפני מה הביאה הא דתנו רבנן בבבוייתא ולא את דברי המשנה דלקמן שהיא הביאור והמקור לדברי רב יהודה לפי מה שכתבו התוס'?

ויש לבאר זה בהקדים ביאור משנה הנ"ל דב' שוורים שחבלו כו', דהתוס'² פירשו דברי המשנה כפשוטם, אמנם רש"י פירש³ וז"ל: "כלומר אם הוא הזיק את התם יותר משהזיקו מועד", ונראה מפירושו אשר לשיטתו במשנה זאת חידוש גדול ישנו, והוא דאם למשל תם נגח מועד והזיקו בשווי מאתיים וזו וכן המועד הזיק התם בשווי מאתיים וזו, הנה בפשטות כיוון שדין תשלומי תם בדרך כלל הוא חצי נזק, הרי היה צריך לשלם רק מאה וזו, וכיון שכן הרי צריך לקבל מאה וזו העודפים מנזק שור המועד (שמשלם נזק שלם שהוא מאתיים). מ"מ חידשה כאן המשנה דכיון שהזיקו שניהם זה את זה, משווים את ערך נזק האחד לגבי ערך נזק השני ומפחיתים את שניהם בשווה, ולפי זה מתייחסים לכל נזק התם, היינו לכל המאתיים וזו שהזיק, והרי זה חידוש גדול, דלפירש"י במתני' נמצא שהתם חשיב כמועד (ובמקרה זה שכל אחד הזיק את השני בסכום שווה לא ישלמו כלל).

והנה לכאורה היה מקום לומר דכל הדין המחודש הנ"ל הוא דווקא היכא שנגחו זה את זה בבת אחת, משא"כ כגון הך דבבוייתא דילן בפרה שהזיקה טלית בחצר הניזק ולאחמ"כ הזיקה הטלית את הפרה ברה"ר, הרי לכאורה חשיבי ב'

¹ יג, ב ד"ה נכסים שהם בני ברית וכו'.

² ד"ה שני שוורים, ראה שם מה שמקשה "תימה דכולה מתניתין שאינה צריכה היא".

³ במשנה ד"ה מועד בתם משלם במותר.

נזקים נפרדים וכל מזיק צריך לשלם לפי דינו, פרה (תם) - חצי נזק¹, ובור (מועד) - נזק שלם, ואין משווים ערך נזק האחד כנגד ערך נזק השני, משום ששמין כל אחד בפ"ע ולפי ענינו ודינו, דהרי לא הזיקו זה את זה בבת אחת, כדי שנתייחס לזה כמקרה אחד ונשווה נזקיהם.

וי"ל דזהו מה שהברייתא אשמועינן שגם כשהנזקים נעשו בנפרד, כיון שסו"ס הזיקו זה את זה, שמין את נזק הפרה כנגד נזק הטלית ורואים את הפרה כאילו היא מועדת, והיינו דבאמת פשוט לגמ' שדברי משנתינו לפירוש רב יהודה נאמרו בצורת תני והדר מפרש ובשביל מה שדבר זה כבר נכתב לקמן לחוד, הגמ' לא הייתה צריכה לכתוב מאומה (ובודאי לא להביא את דברי הברייתא), אלא מה שהביאה הגמ' את דברי הברייתא הוא בכדי להוסיף שחידוש המשנה דלהלן הוא לא רק היכא דב' הנזקים נעשו בבת אחת, אלא גם כגון פרה וטלית שהנזקים נעשו לחוד, מ"מ כיון שהזיקו זה את זה שמין את נזקיהם זה כנגד זה. וק"ל.



¹ ראה בתוד"ה פרה שהזיקה שמבאר את הגמ' בשיטת רש"י גם בקרן שלדידן משלם גם ברשות הנזק חצי נזק.

בשיטת רש"י שבדין קלב"מ פטור הנהרג להחזיר אם החפץ בעין

הנ"ל

הגמ'¹ מביאה ברייתא שאומרת שמי שגנב בהמה ומכר אותה בשבת פטור מתשלומי ד' וה' משום שהתחייב בנפשו בחילול שבת ופטור מתשלום ממון מדין קלב"מ, ומקשה ע"כ הגמ' דהרי המשנה² אומרת שחייב במקרה זה בתשלומי ד' וה' משום שבעצם המכירה בשבת אין משום חילול שבת וחייב מיתה ולכן אין כאן דין קלב"מ, וא"כ לא מובן למה פטרה הברייתא משום קלב"מ.

ותירץ רמי בר חמא שבברייתא מדובר כגון שהלוקח אמר לגנב שרוצה לקנות את הגניבה בצורה זו שהגנב יקטוף תאנים משל הלוקח ועי"ז שיקטוף את התאנים של הלוקח יזכה הלוקח בבהמה מן הגנב בחליפין, ולכן במקרה זה יש בשעת המכירה חילול שבת וחייב מיתה במעשה קטיפת התאנים, ונאמר כאן דין קלב"מ ולכן פטור מלשלם ד' וה'.

אבל הגמ' מקשה על תירוץ זה שבמקרה כזה אין כאן דין מכירה כלל, מכיוון שאם בעל התאנים - הלוקח - יתבע מהגנב את התאנים שקטף לצורך הקניין לא יוכל להוציא ממנו אותם בדין כי הרי במעשה הקטיפה נתחייב הגנב מיתה וא"כ צ"ל פטור על תאנים אלו שקטף (גם אם היה מתכוון לגנוב אותם) ומכיוון שכך ברגע הקטיפה אינם נחשבים לתאנים של הלוקח כי הגנב קנה אותם מדין קלב"מ, וא"כ אין כאן מכירה כלל כי צריך להקנות לגנב דבר שלו וכך לקנות את הבהמה

¹ ב"ק ע, ב.

² שם א.

ואם אין כאן כלל מכירה לא היה צריך לכתוב שפטור מד' וה' כי מלכתחילה לא היה מכירה לחייב אותו עליה בתשלומי ד' וה'.

רש"י¹ פירש שאם התאנים עצמם קיימים בעין, גם אותם לא יצטרך הגנב לתת ללוקח, והקשה עליו בגליון הש"ס שהרי ראינו שהגמ' אומרת² שהבא במחתרת וגנב אע"פ שמותר לבעלים להורגו ולכן יש לו דין קלב"מ ואם אכל מה שגנב פטור מלשלם, מ"מ אם החפץ עצמו קיים בעין צריך להחזירו אע"פ שבשעת הגניבה היה לו דין קלב"מ, א"כ מוכח מהגמ' שאת התאנים עצמם כן יצטרך הגנב להחזיר וא"כ למה כתב רש"י שאף אותם פטור מלהחזיר, והשאירו בצ"ע.

ולכאורה נראה לבאר שיש חילוק בין חיוב מיתה של בא במחתרת לבין חיוב מיתה שבא כתוצאה מחילול שבת, דהבא במחתרת אין לו בעצם חיוב מיתה אלא שיש לו דין רודף ולכן מותר להורגו וממילא מובן שכל החיוב מיתה שלו הוא רק באותו הרגע של הגניבה אבל אח"כ גם אם יבואו עדים ע"כ שבא במחתרת אין עליו חיוב מיתה משום דעכשיו כבר אינו רודף, משא"כ בחילול שבת היות שחיוב המיתה נשאר תמיד כי עשה מעשה שחייבים עליו מיתה, דהרי אם יש עדים שחילל שבת אפשר להורגו גם לאחר המעשה לכן אפשר אולי לומר שדין קלב"מ נמשך כל זמן שיש את החיוב מיתה כלומר כל עוד שנשאר עליו חיוב מיתה על העבירה שעשה יישאר פטור על חיובי ממון שעשה באותו זמן, ולכן י"ל שכאן לגבי התאנים הגם שקיימים בעין הרי הוא פטור מלהחזיר משום דין קלב"מ.

ואפילו במקרה שלא היו עדים, אע"פ שלא יהיה אפשר להורגו במקרה זה, מ"מ הרי אפילו אם גם בשעת מעשה לא היו עדים כלל הרי בכ"ז פטור מלשלם במקרה שיש דין קלב"מ, מכיוון שבדין קלב"מ אין נפק"מ אם בפועל יתחייב מיתה

¹ שם ד"ה בדינא.

² סנהדרין עב, א.

או לא אלא עצם זה שעשה איסור שיש עליו חיוב מיתה זה כבר מה שפוטר אותו מתשלום, משא"כ במקרה של בא במחותרת (רודף) אז כל החיוב מיתה הוא רק בזמן המעשה עצמו ולא אח"כ, ולכן הגמ' בסנהדרין אומרת שבא במחותרת וגנב והחפץ קיים צריך להחזירו משום דעכשיו לגבי אותו הממון (החפץ) אין דין קלב"מ.

ועוד נראה לחלק, דהרי לגבי בא במחותרת אין עליו חיוב להשיב את הדמים אלא רק את החפץ (ולכן אם אכל מה שגנב פטור מלשלם דהחפץ אינו קיים, ואת הדמים פטור מלשלם), ודבר זה הוא חידוש גדול שעל הדמים נפטר מדין קלב"מ, ומשא"כ על עצם החפץ לא חל הפטור דקלב"מ, ואת החילוק בזה ביאר רש"י שם¹ משום שאת הדמים קנה הגנב ולכן אם נחייבו להשיב אותם, נמצא שמחייבים אותו דמים ומיתה, משא"כ את החפץ הרי לא קנה והוא רק כפיקדון בידיו, ולכן אפי' אם נחייבו להחזיר את החפץ אי"ז נחשב שחייבנו אותו תשלומין ומיתה.

ולהבין דבר זה, למה את הדמים קנה הגנב אך לא את החפץ, מבאר רש"י בהמשך דבריו² וז"ל "אבל לענין מקנא לא קני אם קיימין הם אצלו והוא היה בא לעכבו ולומר דמים אני מחזיר לך לא קני ומהדר להו בעינייהו דכתיב והשיב את הגזילה וכו'.

א"כ כל הטעם לכך שאת החפץ לא קנה, זהו משום שיש עליו חיוב להחזיר את החפץ בעין, דהיינו מעבר לעצם זה שכל מזיק ואפילו גנב יש עליו חיוב תשלומין, כאן התורה רוצה שהגנב יחזיר דווקא את החפץ עצמו ולא תמורתו (דמים), וכמו שמצינו גבי גנב חמץ ועבר עליו הפסח שאע"פ שהחמץ עתה אינו שווה כלום מ"מ מחזיר את עצם החפץ שגנב.

¹ שם ד"ה אבל נטל וכו'.

² שם ד"ה אבל לענין מקנא וכו'.

וזהו הטעם שהגנב לא קנה החפץ ולכן דין קלב"מ לא פוטרו והוי כפיקדון אצלו, משא"כ לגבי חיוב דמים קנה אותם וקלב"מ פוטרו, אבל הכא שקצץ את התאנים (וקלב"מ) לא התכוון לגונבם, אלא דאח"כ אם לא רוצה ליתן לו הבהמה יש עליו חיוב להחזיר את הדמים, אבל בשעת קטיפת התאנים לא התכוון לגנוב מאתו, א"כ כמו שבאותה שעה קנה את דמי התאנים, כך קנה את התאנים עצמם (עצם החפץ), דהרי אין עליו חיוב בשעת הקטיפה ד"והשיב את הגזילה", בכדי שנוכל לחלק בין החפץ לדמים כנ"ל, ולכן קנה את שניהם וכשם שחל קלב"מ על הדמים ה"ה חל בשווה גם על החפץ בהיותו בעין, ולכן פירש"י כדלעיל שאם יתבע הלוקח את התאנים עצם יהי הגנב (המוכר) פטור לשלם משום דקלב"מ.



השוכר עדי שקר להעיד לעצמו, פטור מדיני אדם לשיטת התוס' והרא"ש

הנ"ל

איתא בגמ'¹: "אמר ר' יהושע השוכר עדי שקר להעיד פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים", ומקשה ע"כ הגמ': "היכי דמי אילימא לנפשיה (להוציא ממון מחבירו לעצמו רש"י), ממונא בעי שלומי (אותו ממון שהוציא חייב לשלם רש"י)", ולמה פטור מדיני אדם? אלא צריך לומר: "ששכר בשביל חברו".

ובתוס'² כתבו, וז"ל: "וכי תימא פטור מדיני אדם משום דלא ידעינן שהם עדי שקר, מ"מ כיון שאם היינו יודעים שהם עדי שקר משלם, אין שייך למיתני

¹ב"ק נה, ב בסופו.

²שם ע"ב בד"ה ממונא בעי לשלומי.

פטור מדיני אדם", מדברי התוס' משמע שאע"פ שהוא עצמו יודע שצריך לשלם, מ"מ לא מיקרי חייב בדיני אדם.

אמנם הרא"ש¹ כתב, וז"ל: "ומוקי לה להעיד לחברו, אבל לעצמו כיון שהוא יודע שהם עדי שקר ממונא בעי שלומי", א"כ משמע מלשונו שגם כשלא באו העדים עוד, מ"מ נחשב ממונא ומיקרי חייב בדיני אדם בגלל שהוא עצמו יודע שהוא צריך לשלם, משא"כ בתוס' (כנ"ל) משמע, שרק כשב"ד יודעים מיקרי חייב בדיני שמים².

ונ"ל שהתוס' ס"ל דכשפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, הכוונה לב"ד ולא לאדם, ולכן לגבי האדם אע"פ שיודע שהם עדי שקר וצריך לשלם, מ"מ לא מיקרי חייב בדיני אדם משום שאין ב"ד יכולים לחייבו, משא"כ הרא"ש ס"ל שהכוונה לאדם עצמו האם עליו מוטל חיוב, ולכן גם כשב"ד לא יודעים שהם עדי שקר, מ"מ מכיוון שהוא עצמו יודע שהם עדי שקר מיקרי חייב בדיני אדם וצריך לשלם.



¹ פרק ו, אות ב.

² ראה פלפולתא חריפתא שציין בדברי הרא"ש למש"כ התוס', ולפי דברינו להלן נראה דלא ס"ל להרא"ש כפ' התוס'.

תיווך ב' השיטות בנוגע למי שאינו כורע במודים

הנ"ל

איתא בגמ'¹: "שדרו של אדם לאחר ז' שנים נעשה נחש, והני מילי דלא כרע במודים", וכתבו ע"כ התוס'², וז"ל: "לפי שמצוה לכרוע וכי זקיף כחויא (כנחש), ולכן נענש מדה כנגד מדה ונעשה נחש שזהו גנאי, וי"מ יש עצם בשדרו של אדם שממנו חי לעת"ל.. והשתא שאותו עצם נעשה נחש אינו חי לעת"ל, ואין סברא שיהי' עונש גדול כ"כ בשביל עון זה".

ובזהר³ פי' דאינו קם לתנחי' כמו הי"מ. ולכאורה נראה לתווך בין ב' הפירושים, דאלו ואלו דא"ה, שהתוס' שכתבו שזהו רק גנאי אך יקום עוסקים באדם שלא כרע כדי שיתפקקו חוליות שבשדרו, כמ"ש בגמ' ברכות "המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה", אלא כרע כאדם המצטער שמספיק לו בנענוע ראשו⁴, במילא גם לא קיים את העניין שזקיף כחויא משום שלא השתחוה באופן שיוכל לזקוף עצמו כנחש, ולכן יקבל עונש שהוה רק גנאי שייחפך לנחש.

וכן מוכח מל' הירושלמי⁵ וז"ל "דבר נעשה חייו (משדרה של אדם נעשה נחש), אימתי בזמן שאינו כורע כל קומתו עד השיזרא". א"כ משמע שזהו עונש על

¹ ב"ק טז, א.

² שם (נדפס בע"ב) בד"ה והוא דלא כרע במודים.

³ פ' משפטים ק, א. ובשלח קסד, א.

⁴ כמ"ש בשו"ע ס' קיג.

⁵ שבת פ"ק.

כך שלא השתחוה כל קומתו עד השיזרא, היינו עד בכדי שהשיזרא (חוליות השדרה) יתפוקקו, א"כ מדובר אף באדם שנענע ראשו שגם הוא ייהפך לנחש ויקום.

אך בזוהר עוסק באדם שכלל לא זע בזמן הכריעה, ואף לא הרכין ראשו כאדם המצטער, ובמילא בזה הווה ממש כמורד במלכות שמים שלא מראה בעצמו אפי' שרוצה להתבטל אליו, וע"ז כתב הזהר שמקבל עונש חמור שלא יקום לתחי' כלל.



מחלוקת ר"ע ורבנן בתשלומי עדים זוממין

הת' משה שיחי' דורון

מהתלמידים השלוחים בישיבת תות"ל חדרה (סניף מגדה"ע)

נחלקו¹ רבי עקיבא ורבנן בגדר תשלומי "עדים זוממין", רבנן סוברים, שתשלומי עדים זוממין הינם "תשלומי ממון", ואילו רבי עקיבא סובר, שתשלומי עדים זוממין הינם "תשלומי קנס". ובטעמו של ר"ע נאמר בגמרא²: "אמר רבה תדע (דקנסא הוא - רש"י), שהרי לא עשו מעשה ומשלמין", שבעדים זוממין הרי מדובר שהו העידו שמישהו עשה מעשה מסויים (גנב, הזיק וכו') ולבסוף באו עדים אחרים והזימו אותם והוכיחו שהראשונים שקרנים אבל הם בעצמם לא עשו מעשה של נזק אלא רק דיברו וכתוצאה מזה היה אמור לבוא על אדם נזק לחינם

¹ ריש מכות

² שם.

אלמלא הזימו אותם וכיוון שלא עשו כלום ובכל זאת משלמים ברור שהתשלום הזה הוא קנס על כך שחשבו לגרום לשני נזק.

וצריך ביאור בדעת רבנן, מדוע הם סוברים שתשלומי העדים זוממין אינו קנס, הרי הם לא עשו מעשה ומשלמין ולכאורה זהו בדיוק הגדר של קנס (וכטענת ר"ע)?

והנה, מחלוקת זו הובאה גם במסכת בבא קמא¹ גבי אבות נזיקין, ושם פירש רש"י את דעת רבנן שסוברים שתשלומי עדים זוממין ממונא הוא, וז"ל "דכל המשלם יותר על מה שהזיק כגון כפל ותשלומי ארבעה וחמשה קרי קנס כדלקמן בהך פרקי², וכגון כל דבר קצוב האמור בתורה כגון חמשים של אונס ומפתה ומאה של מוציא שם רע כולוהו הוי קנסא, אבל מידי אחרינא ממונא".

היינו, שהגדרה של קנס היא באחד מב' האופנים: א. שמשלם יותר ממה שהזיק. ב. כשסכום התשלום קצוב. ולכך תשלום העדים זוממין, הוא "ממון" ולא "קנס".

וצריך להבין, שהרי לפי זה אדרבה עדים זוממין משלמים יותר ממה שהזיקו שהרי לא הזיקו בפועל כלל (אלא רק זממו להזיק), וא"כ צריך ביאור בדברי רש"י שבמקרה שמשלם יותר על מה שהזיק, התשלום הוי קנס, הסבר זה לא זו בלבד שאינו מוסיף ביאור בדעת רבנן, אלא אף מחזק את שיטת ר"ע?

והנה ב"חידושי הרשב"א³ גם מבאר את שיטת רבנן, וז"ל: "דאפילו לא שילם קרינא ליה ממונא, משום דאתו לאפסודי ממונא".

¹ ה, א.

² טו, ב.

³ על אתר.

ונראה שרצונו לומר, (וכפי שביאר ה"קובץ שיעורים"¹), שהדין בעדים זוממין הוא, שהתורה קבעה שיחול עליהם העונש שרצו להחיל על הנאשם, וכיון שהם רצו לחייבו בחיוב ממון ולא קנס, (ואפי' כשהעידו (שגנב שתשלומי הכפל הם קנס), הרי לאחר גמר דין גם תשלום הכפל הוא ממון ולא קנס), א"כ דין זה עצמו חל עליהם והם משלמים ממון ולא קנס. וזו כנראה כוונת הרשב"א, בלשונו: "משום דאתו לאפסודי **ממונא**", דכוונתו להדגיש שחיובם הוא ממוני, כיון שבאו לחייבו ממון ולא קנס, ומשום הכי גם הם מתחייבים ממון ולא קנס.

אך דברי רש"י צריכים ביאור שהרי הוא לא מזכיר את העניין שרצו לחייבו ממון כהרשב"א?

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים: הנה בהמשך דברי הגמרא איתא, דר' חייא שפירט כ"ד אבות נזיקין, לא מנה ביניהם דין "מוסר", כיון ש"בדיבורא לא קמיררי" - ומוסר משתמש בדיבורו למסור ממון חבירו למלכות. ומקשה ע"כ הגמ': "והא עדים זוממין דדיבורא דלית ביה מעשה הוא וקתני", (הרי ר"ח שנה את דין "עדים זוממין" שגם הם נזק שנעשה בדיבור)? ומתרצת: "התם אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"(פי' שאפילו שאין שם מעשה אבל התורה קראה לזה מעשה שנאמר ושיתם לו וגו').

וצריך ביאור מדוע התורה קוראת לדיבור העדות של העדים "לעשות" - מעשה?

והנראה לומר בזה: בפשטות כוונת הגמרא היא, שמלשון הכתוב: "זמם לעשות", אע"פ שהעדים לא זממו לעשות ולבצע בעצמם את הדין, (ורק זממו שהבית דין יעשה לנידון את דינו), רואים שהתורה החשיבה את העדים זוממין כאילו הם בעצמם עושים את המעשה.

¹ כתובות אות קח.

ועפ"ז נראה לומר, אשר בכך מחדשת התורה גדר חדש, (דלא רק שנקרא מעשה בשם המושאל, אלא) שעדותם של ב' עדים (שעל פיהם יקום דבר) נחשבת למעשה, דכשם שהדיין הפוסק את הדין נחשב לעושה הדין, אע"פ שלפועל הדין מתבצע ע"י שליח ב"ד, כיון שמבחינתו (מבחינת התורה) הדין כבר נעשה בהאדם הנידון ע"י שפסק את דינו (ולהעיר מזה שההורג לאחר שנגמר דינו בב"ד למיתה אינו נהרג, ספרי), הכא נמי כיון שהעדים מכריחים את הפסק דין של ב"ד כי "על פי שנים עדים יקום דבר" - הם הנחשבים לעושי הדין באחיהם ומבחינתם המעשה כבר נעשה והם כבר חייבוהו בדין ולא הוי אלא מחוסר זמן (דבמעשה שעשו והעידו לא ניתוסף מאומה עי"ז שאח"כ פסקו הבי"ד את הדין או עי"ז שהלה משלם בפועל ע"פ עדותם, דהמעשה שלהם כבר נסתיים ברגע שסיימו להעיד ובית הדין קיבל את עדותם וגם אם ימותו קודם הפס"ד - המעשה שלהם כבר נעשה).

(ויומתק ע"פ לשון רבנו חננאל כאן, שכתב: "ורחמנא שווי" מעשה", היינו שהתורה אכן מחשיבתו למעשה, ולא רק שנקרא בשם מעשה.)

ומעתה אתי שפיר מה שלדעת רבנן נחשב תשלום העדים זוממין ממונא ולא קנסא, כיון שמבחינתם הם כבר עשו את מעשה הנזק, ורק שלפועל התבטל המעשה (העדות) שעשו, אבל העונש של "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות" הוא על המעשה שלהם שעשו, ומה שמעשה זה נתבטל אח"כ ולא החילוהו על הנידון הרי"ז מתבטל רק מכאן ולהבא ואי"ז נוגע להם כי הם כבר עשו את המעשה (והוי ע"ד מעשה שבכוחו של הבי"ד לבטלו, דפשיטא שחשיב מעשה), א"כ לא משלמים יותר ממה שהזיקו, דמעשה הנזק והעונש שלהם הוא בדיוק באותה השוויות.

לפי זה צריך להבין לאידך גיסא את דעת רבי עקיבא - מדוע הוא סובר בכל זאת שתשלום העדים זוממין הוא קנס?

והביאור בזה ניתן לומר בג' אופנים:

א. שאינו סובר חידוש זה בגדר עדים שנחשבת עדותם למעשה¹. (ויומתק מאוד, שחידוש זה ש"רחמנא קריי' מעשה" נאמר בגמרא בדעת ר' חייא שמנה עדים זוממין אע"פ שהזיקן בדיבורם, ולא בדעת ר' אושעיא שס"ל כר"ע שעדים זוממין משלמים בתור קנס ולא מוכרח החידוש הלזה, ולפי הנ"ל אפשר לומר שר' חייא סובר כדעת רבנן שתשלום העדים זוממין הוא ממון ולא קנס וצ"ע).

ב. ס"ל לר"ע שחידוש זה שחידשה התורה שהעדאת עדים נחשבת למעשה (וכדמשמע מל' הכתוב כנ"ל) הוא רק בעדים זוממין, וא"כ זה גופא הוא קנס שקנסה התורה בעדים זוממין.

ג. עם היות דס"ל לר"ע שבכל שני עדים נחשבת עדותם למעשה מצד זה ש"על פי שנים עדים יקום דבר", מ"מ זה גופא הוא חידוש, שהרי אי"ו מעשה ממש אלא שנחשב למעשה, ותשלום על דבר שנחשב למעשה הוא קנס.



¹ עכ"פ בעדי בירור, אבל בעדי קיום יש לעיין, דאולי י"ל שגם ר"ע מודה דחשיב מעשה. ואכ"מ.

פעולת המנסך היא על הגברא או על

החפצא?

הנ"ל

איתא בגמרא¹: "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין... והמנסך...". ופרש"י: "ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו דלא קמחסריה ולא מידי דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו" (ועיין במהרש"א).

אחד המזיקים, הוא ה"מנסך" - אדם שניסך את יין חבירו לעבודה זרה, וא"כ כעת הוא אסור בהנאה. ומפרש"י דאין לומר שהמדובר הוא במקרה שבו המזיק **מערב** יין נסך, ביין חבירו, כיון שאין זה נזק, דניתן למוכרו לגוי אך לקבל תשלום רק על היין הכשר, ולא על הנסך שבו, אלא צ"ל שהמדובר הוא במקרה שניסך את היין עצמו, שכעת היין כולו אסור בהנאה וגם דמיו אסורים בהנאה ולכן לא יכול למוכרו לגוי.

וב"שלטי הגיבורים"² הקשה על שיטת רש"י, וז"ל: "איהו גופיה פ' בתרא דע"ז"³ פסק: דיינ נסך עם יין כשר אסור בהנאה בכל שהוא, וכ"כ פ' הניזקין במס' גיטין⁴, וכן תמהו הרבה מהאחרונים.

זאת אומרת שרש"י עצמו כותב, אשר במקרה שבו מערב את הנסך עם הכשר, היין כולו אסור בהנאה, וא"כ צ"ב מדוע כאן כותב שבמקרה זה לא חסרו כלום, כיון שיכול למוכרו, חוץ מהנסך שבו?

¹ ב"ק ד, ב.

² אות ג.

³ עא, ב ד"ה "אבל".

⁴ נב, ב ד"ה "מערב".

ה"פנים מאירות" מבאר בזה¹: דההלכה ש"יין ביין אוסר כולו", אינה אלא איסור דרבנן, כיון שמדאורייתא הנסך בטל, וא"כ א"א למנותו בכלל אבות נזיקין, דאבות הם רק "הנך דכתיב בקרא בהדיא", כדפירש רש"י בריש מסיכתין.

ולפי"ז אתי שפיר, מדוע בנוגע לכ"ד המזיקים שמדאורייתא, כותב רש"י, שאאפ"ל שמדובר במקרה זה, כיון שהמדובר כאן הוא בנוגע לאיסורי דאורייתא, ומדאורייתא כן ניתן למכור יין זה, ולכך אין למנות כאן אלא מנסך כפשוטו.

אך תמה בזה ה"חתם סופר", מה בכך שאיסור היין הינו רק מדרבנן, הרי לפועל הוא אסור ונגרם לו נזק - נחסר ממנו, וא"כ חייב לשלם לו מדאורייתא?

[בסגנון אחר: האיסור דרבנן, אינו אלא האמצעי שבאמצעותו נגרם הנזק וחסרון הממון, ולמאי נפק"מ מה הי' האמצעי שגרם לנזק, מקלו של המזיק או דין דרבנן, הרי החיוב הוא על התוצאה שנגרם מהנזק?].

והנראה לומר בזה, ע"פ מה שדנו האחרונים בגדר איסורים דרבנן, אם הוא איסור חפצא - מהות החפץ הוא איסור, וחיותו מג' קלפות הטמאות לגמרי², או שהוא איסור גברא - רבנן גדרו רק את הגברא והאיסור הוא עליו בלבד, אבל לא החילו שינוי במהותו של החפץ להפכו לדבר איסור, וא"כ חיותו היא מקליפת נוגה³.

והנה, אם נאמר דאיסור דרבנן אינו אלא על הגברא, נמצא שלא הוזק מהות החפץ עצמו, אלא רק שנמנעה אפשרות ההשתמשות מן הבעלים (ניתן להביא דוגמא לכך, שהוא ע"ד שעוקר שינוי של הבעלים, שלכן אינם יכולים לאכול, דפשיטא שאין לחייבו על שהזיק והחסיר מהבעלים את האוכל וישלם את כל שווי

¹ מובא בספר "חידושי החתם סופר".

² ראה תניא פ"ז.

³ ראה תניא שם.

האוכל, שהרי אין זה אלא תוצאה שנגרמה ממעשה שעשה בשינוי של הבעלים, ואין זה מעשה הנזק שלו).

ולפי"ז י"ל, אשר לשיטת ה"שלטי גיבורים", איסורי דרבנן הינם רק על הגברא ולא על החפצא, ולכך אין לחייבו כלל על מעשה זה, כיון שבעצם לא עשה שום נזק בחפץ, שנוכל לחייבו (וכמו בדוגמא לעיל מעיקרת שינוי של הבעלים). אמנם, לשיטת החת"ס, גם איסורי דרבנן הינם איסורי חפצא, ולא איסורי גברא, ולכך מקשה מדוע שלא נחייבו, הרי מ"מ הוא הזיק את החפץ.



אופנים בביטול להקב"ה והשראת השכינה

הת' לוי יצחק שיחי' האלצמאן
מהתלמידים השלוחים בישיבתנו הק'

בתניא פרק ו': אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית', בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'. ולכן אמרו רז"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרוי' כו', וכל בי עשרה שכינתא שריא לעולם.

בענין ב' מארז"ל אלו שהביא אדה"ז בשייכות לביטול בכח דכל איש ישראל להקב"ה - "אחד שיושב ועוסק בתורה" ו"כל בי עשרה", כ' בספר הלקח והליבוב (להרא"ס יודאסין ז"ל), דאלו הם ב' אופני ביטול - ביטול בכח וביטול בפועל: דכשיושב ועוסק בתורה ה"ה בטל בפועל (וכפי שביאר זה בשיעורים בספר התניא שכאשר יהודי לומד תורה, ניכרת התבטלותו אל הקב"ה גם בחיצוניותו, שמשקיע את שכלו להבין את חכמתו ורצונו ית'); וכשעשרה יהודים יושבים יחד, אף אם אינם לומדים תורה, ה"ז ביטול בכח (דענין השראת השכינה בעשרה הוא אף

כשאינם לומדים, וכמ"ש באגה"ק סימן כג גבי מארז"ל זה שהוא "אף שאינם מדברים בדברי תורה"

ויש שכתבו להקשות על ביאור זה¹, דממה שאדה"ז נקט לפנ"ז דוגמא להתגלות הביטול (המצוי בכח אצל כל יהודי) בפועל ממש - ממסירות נפש על קדושת ה', ולא נקט הדוגמא הפשוטה והמצויה יותר - לימוד התורה, מוכח לכאור' שאין לימוד התורה נכלל בהגדרת ביטול בפועל, כי אם בכח.

ואכן בפ' חסידות מבוארת² נתבאר בזה, דהנה ביטול המלאכים הוא תמיד בפועל ממש, משא"כ הביטול אצל יהודי קיים רק בכח, והתגלותו היא בעת מסירת נפשו עקה"ש. ועפ"ז מבאר אדה"ז משארז"ל דהיושב ועוסק בתורה שכינה שרוי' כנגדו, דמשמע דאין השראת השכינה תלוי' במדריגתו בעבודת ה' (דהשכינה שרוי' אצל כל מי שעוסק בתורה), אלא הוא כלי להשראת השכינה מצד עצם הביטול בכח שבו; וכמו"כ לגבי עשרה שיושבין, אף שאין עוסקין בתורה, הרי מצד הביטול בכח שבהם ה"ה כלים להשראת השכינה (ומה שהשכינה שורה דוקא בשני ענינים אלו - ה"ז משום שבלמוד התורה, ישנו אור השכינה שבתורה. ובעשרה - קיבוצם גורם שהשכינה תהי' במעמד זה). ע"כ תוכן הביאור.

והיינו דחידוש אדה"ז הוא שהשראת השכינה היא גם במי שביטולו להקב"ה הוא רק בכח, וע"כ כיון שביהודי ישנו בכח ביטול גמור לאלקות (המתגלה בפועל בעת מסירת נפשו עקה"ש) - הרי יש גם עליו השראת השכינה. ולפי הביאור דלעיל (בחסידות מבוארת), הביטול בפועל של יהודי להקב"ה הוא דוקא בשעת מס"ג עקה"ש, אך בד"כ הוא בכח בלבד, ובכ"ז גם בביטול בכח ישנה השראת השכינה. ובוה מבוארים ב' מארז"ל הנ"ל בהם נאמר ע"ד השראת השכינה אף

¹ בקובץ מגדל אור (ל.א. קאליפארניא) יו"ד שבט ה'תשס"ט ע' 13.

² היכל מנחם, מאנסי ה'תשס"ט.

בענינים שהביטול בהם לאלקות הוא בכח בלבד (דאפי' בשעת לימוד תורה - לפי דבריהם - ה"ה בטל בכח בלבד¹).

אך עדיין יש לבאר מהו החילוק בפרטיות בין ב' מארז"ל אלו בענין הביטול להקב"ה², דע"פ משנ"ת הרי בשניהם הוא אותו החידוש, שהשראת השכינה היא גם בעת ביטול בכח, ומפני מה צריך להביא את שני המאמרים³.

ויובן בהקדים בירור וביאור בכללות דברי אדה"ו, דהנה כיון שהשראת השכינה על היהודי היא מפני שיש לו ביטול בכח, הרי דבר זה שייך לעצם מציאותו של היהודי, וא"כ השראת השכינה עליו צריכה להיות בתמידות. ולפ"ז צ"ב, דהלא ב' המארז"ל שמביא הם לכאן ראי' לסתור, דמהם משמע שהשראת השכינה תלוי' במצב ופעולה מסויימת (לימוד תורה; קיבוץ עשרה).

ואולי י"ל שבהשראת השכינה ב' ענינים: א) עצם השראת השכינה, השורה על כל מי שבטל להקב"ה בין בכח בין בפועל (כמבואר בתניא). ב) גילוי השראת השכינה, התלוי בהכנה והכשרה לזה.

¹ אמנם בפשטות מסתבר לומר שגם לימוד תורה הוא אכן בכלל ביטול בפועל להקב"ה (וכמשנ"ת בפנים משבסה"ת). ואף שבתניא הביא דוגמא ממס"נ עקה"ש, הרי

[נוסף ע"ז דהא גופא צלה"ב, מדוע לימוד תורה הוא ביטול בכח בלבד, דלכאן' הרי בטל בלימודו בפועל לחכמתו ורצונו של הקב"ה]

יש לדייק בלשון אדה"ו שכתב גבי מס"נ "שבכחו להיות בטל ממש", ולא כתב "בפועל ממש" (כמ"ש במלאכים). וי"ל דאתא לאשמועי' דביטול בפועל שייך ג"כ באו"א (כגון ע"י לימוד תורה), רק דמס"נ עקה"ש הוא שלימות הביטול, ביטול בתכלית, וד"ז גופא נודע מהיותו יותר "בפועל ממש" משאר אופנים. וכמשי"ת להלן בפנים.

² ובפרט דבמפתח ענינים לכ"ק אדמו"ר מגדיר ענין זה בפ"ו בערך שכינה, ומפרט רק את שני מארז"ל אלו, דמזה משמע ג"כ שהם ב' ענינים בשייכות להשראת השכינה (היינו ב' סוגים בביטול, דבזה תלוי' ההשראה).

³ ואף שב' מארז"ל אלו מובנים דוקא עפ"מ שבתניא (כמ"ש "ובזה יובן") - הרי אם שניהם שוים במהות ענין הביטול שבהם, החידוש וההבנה שבהם הוא אחד (אף שהם ב' ענינים שונים), וא"כ מהי הצריכותא בהבאת שניהם, והו"ל לכתוב רק א' בפירוש (ובפרט - בספר התניא שמדויק הוא).

בתניא מבואר שעצם השראת השכינה קיים בכל יהודי ובכל מצב, שכן יהודי בטל להקב"ה בכח בתמידיות והשראת השכינה היא בכל מי שבטל להקב"ה, אף אם ביטולו הוא רק בכח. אמנם השראה זו מתגלית במצבים מסוימים בלבד (וענין גילוי זה יכול להיות לכאן' בכמה אופנים, אם שמתגלה להאדם עצמו, ע"ד המבואר¹ בענין הגילוי האלוקי שמאיר להאדם בעת שעומד במס"נ בפועל עקה"ש; או כמ"ש באגה"ק סכ"ג הנ"ל "שמעתי מרבותי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול משכינתא דשריא עלייהו וכו'" - שההשראה מתגלית ופועלת ביחס לעליונים).

ועפ"ז י"ל שכל ג' הענינים שמביא בתניא - מס"נ בפועל עקה"ש, לימוד תורה ומעמד עשרה מישראל - יש בהם ב' עניני השראת השכינה אלו: עצם הוכחת אדה"ז שכל יהודי בטל בכח להקב"ה היא ממה שכל יהודי יכול למסור נפשו בפועל עקה"ש (ולאידך, במס"נ בפועל ישנו עילוי נוסף שמתגלה השראת השכינה).

ומוסיף שעפ"ז יובנו ב' מארז"ל גבי השראת השכינה, שבהם מודגש שהשראת השכינה אינה תלוי' דוקא בביטול בפועל להקב"ה, כיון שאינם תכלית הביטול להקב"ה; אך לאידך גיסא - בב' ענינים אלו יש הכנה והכשרה לגילוי השראת השכינה, כיון שהביטול בהם אינו בכח בלבד, וה"ה קרוב לידי פועל ושלימות (ובזה גופא ב' סוגים, שלכן מביא ב' המארז"ל):

מס"נ עקה"ש הוא גילוי הביטול להקב"ה בפועל ובשלימות, "בטל ממש", שכן היא תנועה הפכית לעצם מציאות האדם. ואילו לימוד תורה שייך בכללות

¹ ראה ד"ה ואתה תצוה ה'תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קכט ואילך). ומשפיע אף לאחר המס"נ - כמבואר בקונטרס העבודה פ"ה (ע' 32) שכשבא לידי מס"נ בפו"מ ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה כו' נעשה אדם אחר ממש. ולהעיר מסה"מ מלוקט ח"ד ע' קפח הערה 49 וש"נ.

למציאות האדם, כיון שהלימוד קשור עם הבנתו והשגתו. אך גם בלימוד התורה יש **תנועה של ביטול**, כי תנועת ההבנה וההשגה היא להבין את רצונו וחכמתו של **הקב"ה**, תורת ה'. וע"כ אף שאינו **שלימות** הביטול בפועל (ולכן לא הביאו אדה"ז כדוגמא לביטול בפועל), ה"ה שפיר ביטול **בפועל** להקב"ה (ובזה סרה הקושיא לדעיל בזה), וע"כ מתגלה בעת לימוד התורה השראת השכינה.

וגבי הא דכל בי עשרה שכינתא שריא, אף שאי"ז ביטול בפועל, כיון שאין בהתאספותם ענין אלקי (שה"ז אף אם אינם מדברים בדברי תורה, ובפרט לפמ"ש באגה"ק הנ"ל שיכול להיות "נעשה מושב לצים בעשרה דשכינתא שריא עלייהו"), ואעפ"כ שריא שכינתא עלייהו. וע"פ מש"כ בתניא שהשראת השכינה היא גם בעת שישנו רק ביטול בכח, מובן ד"לכן אמרו רז"ל . . כל בי עשרה שכינתא שריא לעולם".

ולאידך גיסא, במעמד עשרה ישנה התגלות השראת השכינה, דמזה מובן שיש בזה איזו הכנה והכשרה לזה (ולא דמי לביטול שבכח שבכל יהודי בתמידיות). ולכאור' הענין הוא, דאע"פ שאין בציור מעשיהם ענין הביטול להקב"ה (כיון שאינם עוסקים בענין אלקי), אך סו"ס אפשר לומר שהוא מעין "בפועל שבכח"¹ שבביטול לאלקות, כיון שע"י התאספותם הרי הם באחדות (חיצונית עכ"פ), והרי הם כלי לגילוי השראת השכינה.^{2,3}



¹ יעויין לקו"ש ח"ו ע' 72 (בא ב ס"ה) - ע"ד הנגלה.

² עייג"כ תניא פרק ל"ב: קוב"ה לא שריא באתר פנים וכמ"ש ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך וכו'.

³ להבהרת הענינים: לולי החידוש המבואר בתניא שהקב"ה שורה גם על מי שבטל אליו **בכח**, הרי ב' מארז"ל אלו לא היו מובנים, דכיצד אפשר לומר שישנה השראת השכינה (**ומכ"ש** - גילוי) בענינים שאינם שלימות הביטול (בפועל) לגבי הקב"ה (ובפרט גבי "כל בי עשרה" כנ"ל שאין בזה כלל ביטול בפועל)? ואילו לפ"ז מובן שפיר דהשראת השכינה היא בתמידיות, וכיון שבענינים אלו בפרט ישנו הביטול לאלקות בגילוי יותר, ה"ה מעין הכשרה לגילוי ההשראה.

בעניין שינוי מנהגו של עולם לעת"ל

הנ"ל

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים¹: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש כו' משל וחידה כו' שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב כו' ויחזרו כולם לדעת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר כו' שנאמר וארי' כו' וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאיזה ענין הי' משל ומה ענין רמזו בהן".

ובלקו"ש² מקשה כ"ק אדמו"ר, שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים לנאמר בתורת כהנים³ עה"פ⁴ "ועץ השדה יתן פריו" - "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ השדה יתן פריו", שזהו הרי ענין של ביטול מנהגו של עולם [וראה בלקו"ש שם ס"ב, מדוע אין לתרץ שגם מרו"ל זה הוא משל וחידה].

ובהמשך העניין מביא כ"ק אדמו"ר את תירוצו של הרדב"ז⁵, שבכל העולם אכן "עולם כמנהגו נוהג", ו"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות

¹ פי"ב ה"א. וכעיי"ז בהל' מלכים פ"ט בסופו.

² חכ"ז עמ' 191 ואילך.

³ הובא בפרש"י עה"פ. ועד"ז הוא בסוף מסכת כתובות - ראה לקו"ש שם ס"א.

⁴ ויקרא כו, ד.

⁵ בהקשר להשגת הראב"ד שם "והלא בתורה (ויקרא כו, ו) והשבת חי' רעה מן הארץ" כתיב, שזהו הרי ענין של ביטול מנהגו של עולם.

בלבד¹ (ובנוגע לחו"ל משמעות הכתובים היא בדרך חידה ומשל), ובארץ ישראל יתקיימו ייעודים אלו (נוסף על משמעותם בתור משל וחידה, גם) כפשוטם². ולפ"ז מיושבת הסתירה הנ"ל, כיון שדברי הרמב"ם ש"עולם כמנהגו נוהג" (ושמשמעות הכתובים היא בדרך משל) מוסבים על חו"ל, ודברי התורה כהנים שעתידים אילני סרק להוציא פירות (כפשוטו) מוסבים על ארץ ישראל, בה יתקיימו שינויים במנהגו של עולם (כפשוטו).

[ולהעיר, שלכאורה צריך ביאור קצת בדברי הרדב"ז, מדוע כ' שמשמעות הכתובים בנוגע לחו"ל היא "משל וחידה", והרי ניתן לומר (בהתאם לשיטתו) שהפסוקים המתארים את הייעודים דלעת"ל (גם כאלו שהם בבחי' משל וחידה) מוסבים רק על ארץ ישראל (כשם שהפסוקים המוכרחים במשמעותם הפשוטה מתפרשים לפי הרדב"ז רק על א"י³), ותו לא⁴].

ועל ביאור זה מקשה כ"ק אדמו"ר (שם ס"ד - בתרגום חפשי):

¹ רמב"ם פי"ב מהל' מלכים ה"ב. וכ"ה בהל' תשובה שם.

² והכרחו של הרדב"ז הוא (לכאורה) מפני שישנם כתובים שקשה (ואף אי אפשר) לפרשם בדרך משל וחידה, כמבואר בלקו"ש שם ס"ב, בנוגע להמובא לעיל מהתו"כ.

³ והגם שדברי הרדב"ז מוכרחים (לכאורה) מדברי הרמב"ם עצמו, האומר שבחו"ל "עולם כמנהגו נוהג", וממשיך (היינו - בנוגע לחו"ל) "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים וכו'", מ"מ הא גופא צ"ב, מדוע (לפי הרדב"ז) מוכרח הרמב"ם לומר שפסוקים אלו מוסבים גם על חו"ל (בדרך משל וחידה). ועי' הערה הבאה.

⁴ ובדוחק עכ"פ י"ל, שהכרח הרמב"ם לומר שהפסוקים מוסבים בדרך משל וחידה גם על חו"ל (ראה הערה הקודמת) הוא משום משמעותם המוכרחת להתפרש גם בנוגע לחו"ל (הפסוק "זגר זאב עם כבש גו", הנאמר באופן כללי וסתמי, וכיו"ב).

⁵ אבל מה שכו' הרדב"ז שבא"י יתקיים גם המשל והחידה שבפסוקים (אף שלדבריו ניתן לומר שהפסוקים שמשמעותם משל וחידה נאמרו רק על חו"ל) - אינו קשה, כיון שללא זה נמצא שא"י תיגרע משאר הארצות, בכך שלא יתקיימו בה (גם) ייעודים גדולים ונפלאים (דוגמת ישיבת ישראל בשלום ושלווה, וכן המובא בס"ב בהשיחה שעמי הארץ ייהפכו לתלמידי חכמים).

א) ממה שסתם הרמב"ם וכתב שבימות המשיח לא יבטל "דבר ממנהגו של עולם" מובן שנכלל בזה גם א"י, שכן אם בא"י יתחוללו אותם ניסים בגשמיות, הרי זה (גם) ביטול מנהגו של עולם.

[ובהערה 31 שם: "ואולי יל"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבנ"י בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם. . אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימיה"מ, - באופן של נס (ולא - יבטל מנהגו של עולם)].

ולכאורה גם בזה צ"ב, דאם כוונת הרדב"ז היא שהייעודים יהיו באופן ניסי - מדוע מחלק הרדב"ז בין א"י לחו"ל, והלא ניתן לומר שהייעודים שנאמרו בפסוקים מוסבים על כל העולם בשווה, ורק שאופן קיום הייעוד (גם בחו"ל) יהי' בדרך נס (ולא שכך ייקבע בטבע העולם)¹].

ב) בימי בן כוזיבא ש"דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח² - "דימה" עד כדי שהלכו למלחמה (פקו"נ) ע"פ ציוויו (שמזה מוכיח הרמב"ם³ שהמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ושגם בימיו יהא עולם כמנהגו נוהג. . לא אירעו הניסים גם לא בארץ ישראל [וא"כ, לא היו צריכים חכמי ישראל לדמות ש"בן כוזיבא" הוא המשיח]. עכ"ל.

¹ והגם שהכרחו של הרדב"ז לחלק בין א"י לחו"ל הוא מדברי הרמב"ם עצמו, האומר שאין משמעות הפסוקים כפשוטם (ובמילא בהכרח לומר שדברים אלו חלים על חו"ל לפי הרדב"ז - ראה גם לעיל הערה 8), מ"מ הא גופא צ"ב (וראה לעיל שם), מדוע (לפי הרדב"ז) מוכרח הרמב"ם לחלק בין א"י לחו"ל בעניין זה. ובדוחק יש ליישב גם בזה ע"ד מ"ש לעיל הערה 9, עיי"ש.

² לשון הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג.

³ רמב"ם שם.

והנה, בהמשך השיחה (ס"ה) מביא כ"ק אדמו"ר תירוץ העבודת הקודש¹, שאכן לעת"ל יקוימו הייעודים כפשוטם, ובכ"ז אין זה ביטול מנהגו של עולם, כיון שכך הי' טבע העולם בימי אדה"ר, דוגמת מה שבתחילת הבריאה היו האילן בטבעו "עושה פירות בן יומה" וכיו"ב. ולפ"ז מיושבת הסתירה הנ"ל, כיון שאכן לעת"ל אילנות הסרק עתידין להוציא (כדברי התו"כ), וכשיטת ר"פ² שבתחילת הבריאה אילני סרק עשו פירות.

ועל ביאור זה מקשה כ"ק אדמו"ר (שם ס"ז):

א) אין הפירוש הנ"ל בתו"כ (שבאילני סרק יתכן השינוי (וכל יהי' בהם) לעתיד משום שכן הי' בתחלת הבריאה) מחוור, שהרי בענינים **שלפני זה** איתא בתו"כ **להדיא** שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" ונלמד מלשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית), ואילו גבי אילני סרק **לא** אמרו בתו"כ שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר (או כיו"ב)" אלא נלמד מקרא ד"ועץ השדה יתן פריו" (דקאי בדלעת"ל).

ב) אפילו נימא שהנאמר בתו"כ "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" קאי גם על אילני סרק והוא כדעת ר"פ שכל הי' גם בתחלת הבריאה, עדיין אינו מספיק, שהרי לדעת ר"פ שמצד הבריאה עצמה היו צריכים להיות (מצד ציווי הקב"ה) אילני סרק, אלא שהארץ **שינתה** מהציווי ואילני הסרק נשאו פירות (ולאחר החטא התבטל השינוי) יוצא ש"מנהגו של עולם" מצד עצמו הוא להיפך **שיהיו** אילני סרק.

ג) ובכלל, קשה לפרש כן דעת הרמב"ם, שהרי מתוכן והמשך דבריו מוכח ששולל לא רק **חידוש במעשה בראשית**, היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית,

¹ ח"ב פל"ח.

² בראשית רבה ה, ט - נתבאר בארוכה בלקו"ש שם ס"ו.

כי אם גם ביטול "דבר ממנהגו של עולם" (אלא "עולם כמנהגו נוהג"). וזה ברור שעניני השינויים הנ"ל אינם "מנהגו של עולם", כי פירוש "מנהגו של עולם" הוא כהנהגת העולם בקביעות, ואין נפק"מ כלל מתי נקבעה הנהגה זו, בתחלת הבריאה ממש או לאח"ז; לאחר שכך נקבע בטבעם של אילני סרק שלא יוציאו פירות ושל חיות רעות שיזיקו, וכך היא הנהגתם של אילנות וחיות אלו אלפי שנה ללא שינוי, הרי זה מנהגו של עולם, ובודאי ששינוי שנעשה בהם היפך הנהגתם זו הוא ביטול דבר ממנהגו של עולם. עכלה"ק.

ויש שהעירו, שמהקושיא השלישית נמצא (לכאורה) שכל שינוי מנהג העולם (אף אם אינו מבטל ומשדד את מערכות טבע הבריאה) אינו נכלל בהגדרת הרמב"ם ש"עולם כמנהגו נוהג". וא"כ צריך ביאור, מה הועיל הרמב"ם בכך שהוציא את הכתובים מהקשרם הפשוט, והרי גם אם יתפרשו פסוקים אלו כ"משל וחיידה" עדיין יחרגו הם ממסגרת ה"מנהגו של עולם" (ולדוגמא: העובדה שכל עמי הארץ ייהפכו לתלמידי חכמים, וכ"ש שהעובדה "שהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי עכו"ם", מהווה חריגה מנהג העולם).

והנראה לומר בזה בפשטות, דשני מיני 'הנהגות' הם: (א) הנהגה שנקבעה בטבע הבריאה, כגון מה שאילני הסרק אינם מוציאים פירות וכן חיות רעות מזיקות, שכמדוייק בהשיחה (שהובאה לעיל) עניין זה "נקבע בטבעם של אילני סרק. . . ושל חיות רעות", וכן מה שהכוכבים ומזלות "יומם ולילה לא ישבותו"¹. וסוג הנהגה כזו אינה נכללת בהגדרת הרמב"ם ד"עולם כמנהגו נוהג". (ב) הנהגה קבועה (רק) בנהג העולם (אך לא נקבעה בטבע הבריאה), כגון העובדה שעמי הארץ ייהפכו לת"ח (וכבר היו לעולמים, וכו' עקיבא, ר' אליעזר בן הורקנוס, וכו' מגדולי ישראל (כולל - הרמב"ם עצמו) - שנהפכו מע"ה לת"ח), וכן מה שישראל

¹ (בראשית ה, כב) - ראה הערה 50 שבהשיחה.

יהיו יושבים לבטח עם רשעי עכו"ם¹. וסוג הנהגה כזו אינה סותרת להגדרת הרמב"ם ש"עולם כמנהגו נוהג", כיון ששינויים אלו הם 'טכניים' בלבד, וכוונת הרמב"ם היא לשלול שינויים בהנהגה **הקבועה בטבע** הבריאה, "עולם כמנהגו נוהג"².

עוד נראה להעיר, דעל פי' העבודת הקודש יש להקשות עוד, ע"פ המובא לעיל בהשיחה: כיצד דימו חכמי ישראל (עד כדי **פקו"נ**) שבן כוזיבא הוא המשיח, והרי בימיו לא היו שינויים בנהגו של עולם אפי' כאלו שהיו מתחלת ברייתו של עולם [בסגנון אחר: כל ביאורו של העבוה"ק אינו שולל את פירושם הפשוט של הייעודים דלעת"ל (שהם שינויים במנהגו של עולם), כ"א רק **מגדיר** ייעודים אלו באופן שלא יסתרו את דברי הרמב"ם ש"עולם כמנהגו נוהג". וא"כ עדיין קשה, כיצד דימו חכמי ישראל שבן כוזיבא הוא המשיח]³.



¹ ואף שלכאורה העובדה "שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי עכו"ם" דומה ל"וגר זאב עם כבש גו" [ויתר על כן: ישראל נמשלו לכבש, ואפי' **אומות העולם** נמשלו לשבעים זאבים (וכ"ש **רשעי עכו"ם**)], שזהו שינוי מנהגו של עולם, מ"מ חלוקים הם בכך שאצל ישראל "גדול הרועה" - הקב"ה - המצילם מרעה כו', שעניין זה הוא גם מנהגו של עולם. ועוד יש לחלק ביניהם, **ואכ"מ**.

² אולם יש להעיר ולחלק, דמה שעמי הארץ נהפכו לת"ח בכל אורך ההיסטוריה - ה' זה ע"י **עבודה ויגיעה רבה** (אא"כ ה' השינוי באופן **ניסי**), משא"כ לעת"ל, שפשטות הכוונה בהנ"ל היא שיהפכו לת"ח ללא כל יגיעה (ואולי הכוונה היא לכך שיהפכו ע"י יגיעה כו', וצע"ק).

³ וצע"ק שלא נזכר כן בפירוש בהשיחה.

שינוי קונה, מן התורה ומן המשנה

הת' משה שיחי' וועג

תלמיד בישיבה

איתא בגמ'¹ "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזילה אשר גזל מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי לשלומי, תנינא הגוזל עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים משלם כשעת הגזילה, אי נמי לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור".

רבה מביא מקורות מן התורה ומן המשנה לכך שאם הגנב שינה בידיים (רש"י) את החפץ שגנב, קנה אותו בייאוש, וכבר אין עליו חיוב להחזיר את החפץ לבעלים אלא רק דמים.

והנה יש לעיין, מדוע רבה אינו מסתפק בהבאת מקור לדינו, מן התורה, ומביא לכך מקור גם מן המשנה, ובפרט שאין לך ראייה גדולה מן הפסוק, וכקושיית הגמ'² "יהודה ועוד לקרא"³, זאת אומרת שמדינא דגמרא אין להוכיח בנוסף להוכחה מן התורה?

והנה הגמ'⁴ מוכיחה, ש"ציע" (חדר קטן שעשוי לנוי) נקרא "תא" ומוכיחה זאת מן הפסוק: "והתא קנה אחד..", לאחמ"כ מוכיחה זאת הגמ' גם מברייתא

¹ ב"ק סו, א.

² קידושין דף ו' ע"א.

³ הגמ' שם רוצה להוכיח שהאומר לאישה "הרי את חרופתי" מקודשת כי חרופה זה לשון קידושין ומביאה לכך מקור מהפסוק "והיא שפחה נחרפת לאיש" הרי שחרופה הוא לשון מקודשת, ועוד שביהודה קורין לארוסה חרופה.

⁴ ב"ב סא, א.

שאומרת והתא קנה אחד אורך. התוס'¹ מקשים מדוע הגמ' צריכה להביא לכך ראייה גם מן המשנה, אף שאין זה דרך הגמ', כמוכח מקושיית הגמ'² "יהודה ועוד לקרא?" ומתרצים ע"כ התוס' אשר קושיית הגמרא (יהודה ועוד לקרא) היא בעיקר מצד הלשון שם: "ועוד שביהודה" אך לא מצד עצם זה שמביאים עוד מקור בנוסף למקור מהתורה, דזה אפשרי.

וממשיך התוס' ומבאר, שעד"ז הוא גם ההסבר בדברי הגמ' בב"ק³ שאומרת שלפי חבריו של האדם, ניתן לדעת מה ענינו שלו, ומביאה לכך ראייה מפסוק וממשנה.

וע"פ דברי התוס' אלו, היה ניתן לבאר גם בעניננו, שהא דרבה מביא עוד מקור חוץ מהפסוק, הוא דבר אפשרי, ואינו דומה לקושיית הגמרא הנ"ל "יהודה ועוד לקרא".

אך קצת קשה לפרש כך במקרה דנן, כיון שבמקומות שמזכיר התוס', מדובר על קריאה לדבר בשם מסוים, וי"ל שדווקא בנוגע לענין זה, לביאור התוס' ניתן להביא הוכחות נוספות שבאמת כך קוראים לאותו הדבר, אך בעניינו שמדובר בנוגע לפסק הלכה האם ייאוש קונה או לא, לאחר שישנה הוכחה מהפסוק שכך ההלכה מה מקום יש להביא ראיות נוספות שכך היא ההלכה?

ויש לומר הביאור בזה: הטעם לכך שרבה מביא משנה בנוסף לפסוק, הוא לא בכדי להוכיח את הידוע ממקור נוסף, אלא הוא בכדי ללמד פרטים נוספים.

דמהפסוק ניתן ללמוד רק את עצם הדין שאם היה שינוי בחפץ הגזלן פטור מלהחזיר אותו וחייב להחזיר רק דמים, אך לא ניתן ללמוד את הפרטים שבדבר,

¹ שם ד"ה ואי בעית אימא.

² קידושין דף ו' ע"א.

³ שם צב, ב.

ולכן יש להביא את המשנה של הגוזל עצים, כיון שבה מבוארים פרטי הדין, שהמדובר הוא במקרה שעשה שינוי בידיים ואז קונה את החפץ.

ולכך גם מביאה הגמ' את המשנה של "הצובע צמר", כיון שמשם מוכח שדין זה קיים אפילו במקרה שלא שינה ממש את גוף החפץ, אלא צבע אותו בלבד, ושגם זה חשיב שינוי.



האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא

הנ"ל

איתא בגמ'¹ "כשהזיק חב המזיק, חב המזיק? חייב המזיק מיבעי ליה, אמר רב יהודה אמר רב האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא".

ובפשטות הדברים, הגמ' מקשה מדוע כתוב דווקא הלשון "חב" ולא הלשון חייב? ומתרצת: התנא היה יכול לנקוט אף את הלשון "חייב", אך רצה לנקוט בלשון יותר קלה, ובתוס'² פירשו שבכל המקומות בש"ס שכתוב חב כמו "אין חבין לאדם אלא בפניו" וכדו' הגמ' לא שואלת את זה כי שם אין משמעות המילה מלשון של חייב ולא פטור, אלא מלשון חובה (כמו זכות וחוב).

א"כ לפי דברי התוס' נמצא, שהלשון "חב" משמעו חובה, והלשון "חייב" משמעו חיוב.

¹ ב"ק ו, ב.

² שם ד"ה "חב חייב מיבעי ליה".

והנה בהכרח קושיית הגמרא יש להקשות, אם הקושייא היא רק מדוע כתוב הלשון חב ולא הלשון חייב צ"ב, דלכאורה למאי נפק"מ איך יהיה כתוב כיון שאין כלל הבדל במשמעות הלשונות?

ואמנם לפי דברי התוס' ניתן לומר אשר גם בקושיית הגמ' אין כוונתה רק מדוע נוקט בלשון זו ולא אחרת, אלא קושיית הגמרא היא, מכיוון שבאמת לשונות אלו הינם שני עניינים נפרדים (וכדברי התוס') והלשון "חב" משמעו לשון חובה, אינו מובן מדוע המשנה בחרה בלשון שאינה מתאימה לנושא שלנו, שהרי כאן שמדובר בנוגע לחיוב התשלומין של הבעלים, יותר מתאים הלשון "חייב", שהוא מלשון חיוב (וכדברי התוס').

אמנם לפי"ז, בתירוץ הגמ' צ"ל, אשר כוונת התירוץ הוא, שהתנא הוא ירושלמי ולא מדקדק בהבדל המשמעות שישנו בין שתי הלשונות חב וחייב, ולכך נקט לשון קצרה. (ולפי"ז הוא לא כמו שמשמע מפשטות לשון הגמ' שהתנא סתם לא דקדק בלשונו לומר באופן ברור, אך באמת ישנו ענין של חב והוא לא דקדק להבדיל ביניהם ולכתוב דווקא חייב).

[להוסיף, דהנה מדעת הרמב"ם נמצא מקום נוסף שבו שינוי הלשון בגמרא אינו נדרש כפשוטו, אלא גם לשינוי בתוכן, דהנה איתא בגמרא¹: ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה.. טוחנת". ומקשה הגמ': "טוחנת ס"ד? ומתרת: "אימא מטחנת", בפשט הגמ' נראה, אשר השינוי בין ההו"א בגמ' והמסקנא, הוא רק בלשון, אך לא בתוכן, והנה בנוגע לביאור האופן שבו "מטחנת", כתב הרמב"ם², וז"ל: כיצד "מטחנת", יושבת ברחיים ומשמרת את הקמת, ואינה טוחנת", וא"כ

¹ כתובות נט, ב.

² הלכות "אישות" כה, ה.

מדעת הרמב"ם משמע, אשר כשמשנה שם הגמ' את לשון הביאור, הוא אינו רק שינוי בלשון, אלא גם שינוי בתוכן]



בגדר "תחילתו בפשיעה"

הת' מנחם מענדל שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם¹: "אחד החופר בור או שיח או מערה או חריץ, ולמה נאמר בור עד שיהי' בו כדי להמית, וכמה כדי להמית עומק עשרה טפחים אבל אם הי' פחות מעשרה ונפל לתוכו שור או שאר בהמה הי' ועוף ומת פטור ואם הוזקו חייב בעל התקלה נזק שלם".

ובטעם הפטור דמיתה בבור ט' כתב² (בנוגע לתל ברה"ר): "שהנזק בכל שהוא דבר מצוי וידוע ואין המיתה בכל שהיא מצוי' והרי הוא כמו אונס".

הרמב"ם פוסק אשר בבור עמוק עשרה טפחים, חייב החופר בין על נזק ובין על מיתת הנופל בו. ובבור עמוק פחות מעשרה טפחים, חייב החופר על נזק הנופל בו, אבל פטור על מיתתו, כיון שמיתה זו היא בגדר אונס - שלא היה לחופר להעלות על דעתו שכתוצאה ממעשהו ימות הנופל בו.

והנה כבר כתב הרמב"ם³: "כל שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב", היינו במקרה שבו פשע האדם כמובן שיתחייב על התוצאות של מעשה זה, ומחדש

¹ הל' נזקי ממון יב, י.

² שם הל' טו.

³ הל' נזקי ממון ב, טו.

הרמב"ם שכיון שפשע בתחילת מעשהו יתחייב אפילו על תוצאות שאינם בגדר פשיעה אלא אונס.

וא"כ לפי פסק הרמב"ם זה, יש להקשות: מדוע כתב הרמב"ם, שבבור פחות מעשרה פטור בו על המיתה, הרי כיון דלענין נזיקין הוי פשיעה נמצא שתחילת המעשה - עצם חפירת הבור הייתה בגדר פשיעה, וא"כ אע"ג שסוף המעשה - מיתת הבהמה הוי אונס, הרי כנ"ל "כל שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב"?

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים: לכאורה בטעם לחייב אדם במקרה של "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" צ"ב, כיון שהרי נזק זה הינו אונס ולא פשיעה?

ואמנם אפ"ל הביאור בזה בב' אופנים¹: א. בפשטות, דכיון שלולא הפשיעה לא הי' האונס קורה, חשיב פושע גם לענין האונס. ב. דבאמת אין מקום לחייבו וחיובו הוא קנס דכיון שפשע קנסוהו להתחייב גם באונסין, (וע"ד גולן שחייב באונסין).

ואמנם לפי ב' אופנים אלו מובן, אשר "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" הוא במקרה כגון: ע"י פעולת האדם יכולים הכלב והגדי לקפוץ מן הגג, ובפועל קודם שקפצו מן הגג הם נפלו. והיינו: אשר פשיעת האדם פועלת שבעוד זמן מסוים בוודאי שיקרה נזק זה, וזהו "תחילתו בפשיעה", אך בפועל "סופו באונס" - קודם שנעשה הנזק ע"י הפשיעה, נעשה הוא באונס - באופן שבו לא היה יכול האדם להעלות על דעתו שיקרה דבר זה, כדי למנוע אותו.

ובמקרה זה אף שבפועל נעשה הנזק באונס, כיון שכבר קודם היה ברור שיהיה הנזק, ובגלל פשיעתו, הוא חייב.

¹ ביאור ענין זה באופן טוב, דורש לבימה בפני עצמה, ואכ"מ.

אבל במקרה דנן, שחפר בור תשעה ונפל שם שור ומת, הרי פשיעתו לא יכולה כלל לגרום מיתה, כ"א נזקין, וא"כ נמצא אשר בזמן חפירת הבור, לא הייתה כאן כלל אפשרות למיתה, אלא לניזקין בלבד. וא"כ המיתה היא אינה תחילתו בפשיעה, אלא תחילתו באונס גמור, ופשוט הוא שלא יחשב פושע כלל לענין זה.



חיוב שמירה במוציא זבלו לרה"ר

הנ"ל

.א.

נחלקו הלבוש והסמ"ע¹ בנוגע לדין²: "כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים (כגון פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות הגשמים וכן הוצאת זבלים בשעתן), אם הזיקו חייבין לשלם". ובטעם הדבר שמותרין להוציאן לרה"ר נאמר בגמ' "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ".

ולכאורה צ"ב, דא"כ למה אם הזיקו חייבים והרי עשו זאת ברשות (ואה"נ שבגמ' דף ו, א איתא דנלמד במה הצד משור ובור, אכן בטעם הדבר צ"ב)?

וכתב הלבוש שלא נתן להם יהושע רשות להוציאן אלא אם כן משמרו, היינו, דיהושע לא הפקיע מהם חובת שמירה, ולהכי אם לא שמרו כראוי חייבים לשלם הנזק. אמנם הסמ"ע כתב דוודאי תיר יהושע להוציאם לרה"ר גם ללא שמירה, אלא שיהושע הפקיע רק חובת השמירה ולא הפקיע חיוב התשלומים.

¹ חו"מ סי' תי"ד (ראה סמ"ע שם סק"ו).

² ב"ק ל, א והובא בדף ו, א.

ולכאורה צ"ב בדעת הסמ"ע, דאם נפקעה חובת השמירה מהבעלים, א"כ מהיכי תיתי לחייבם בתשלומים, והרי כל חיוב התשלומים נאמר רק כאשר "שמירתן עליך", כדאיתא במשנה (ריש ב"ק)?

וביותר צ"ב, דנאמר בגמרא¹, אשר חיוב התשלומים שלהם נלמד מהצד השוה הנאמר במשנה "דרכו להזיק ושמירתן עליך" – "הני נמי . . . ושמירתן עליך"?

והנה ה' אפשר ליישב ולומר דדעת הסמ"ע היא שיסוד חיוב הבעלים בנזקי ממונו אינו נובע מחמת חיוב השמירה שהטילה עליו התורה, אלא מחמת זה שמעשיו של ממונו מתייחסים אליו (וכאילו שהוא בעצמו פעל אותם), וממילא מעשה הנזק מתייחס אל הבעלים², ולאופן זה, השמירה אינה אלא 'זכות-פטור' שנתנה התורה, שכאשר שמר כראוי נפטר מלשלם (אף שהזיק), א"כ כאשר הפקיע יהושע את חיוב השמירה מהבעלים, אי"ז נוגע אלא לאיסור שבזה, אבל בנוגע לחיוב ממון עדיין צריך לשלם כיון הוי כאילו הוא הזיק, וזה אינו קשור לאיסור שלא לשמור.

אמנם עדיין אי"ז מיישב את לשון הגמרא "שמירתן עליך"?

והנה, חיוב האדם לשמור את ממונו שלא יזיק נובע בפשטות מהאיסור להזיק, שהרי אם לא ה' איסור להזיק ה' מותר לאדם להזיק ולשלם, ובמקור האיסור להזיק מצינו כו"כ דעות, הנחלקות בכללות לשני אופנים: א. דין בפני

¹ ו, ב.

² וכפי שחקרו בזה הגרנ"ט (סי' קי) והגר"ש שקאפ (ב"ק סי' א) ועוד. וראה ליקוטי שיחות כרך ו' עמ' 329 הגדרות מחודשות בנושא, ואכ"מ.

עצמו - הנלמד מאיסור גזילה, או מהפסוק "לפני עור לא תתן מכשול", או מהפסוק "ואהבת לרעך כמוך", או מחיוב השבת אבידה¹.

ב. האיסור להזיק והחיוב שמירה נאמרו בתורה בעצם פרשת חיוב התשלומים, שלא היתה התורה מחייבת בתשלומים לולא ה' בזה איסור².

והנה, לאופן הב' פשיטא דמדחזינן שבמקרה דנן ("כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים) חייבים בתשלומים, בהכרח לומר שלא הפקיע יהושע את החיוב שמירה, דלא יתכן חיוב תשלומין ללא האיסור להזיק והחיוב שמירה, אמנם אם נאמר כאופן הא' דבעצם פרשת חיוב התשלומים של מזיק עדיין לא נאמר האיסור להזיק והחיוב שמירה, ורק שישנו איסור בפ"ע שמקורו מפרשה אחרת, נמצא דאף אם הפקיע יהושע החיוב שמירה אין לזה שייכות לחיוב התשלומים שנשאר עומד בעינו.

וא"כ לפי אופן זה מבוארת קושייתנו מדוע לשיטת הסמ"ע מוטל עליו חיוב תשלומין אף שלא מוטל עליו חיוב השמירה? וכנ"ל כיון שחיוב התשלומין, הינו חיוב בפני עצמו.

ב.

אך בהא גופא צ"ב, מדוע ס"ל להראשונים הנ"ל, שצריך לימוד מיוחד שאסור להזיק, והרי זה נלמד בפשטות מחיוב התשלומים שהטילה התורה על המזיק בפשיעה?

¹ ראה טור סי' שע"ח, רבינו יונה ריש מס' אבות, יד רמ"ה ב"ב כו, א, מנ"ח מצוה י"א ובקומץ המנחה, ועוד.

² וראה מה שדן בזה כ"ק אדמור"ר בליקוטי שיחות כרך כ"ז עמ' 145 ועפ"ז ביאור נפלא בדעת רש"י עה"ת, וכעין זה היא כנראה דעת הגר"ח המובאת בברכת שמואל סי' ב.

והנראה לומר בזה, אשר לדעתם אין חובת השמירה נובעת מהאיסור להזיק אלא הוי עניין בפ"ע, דזה פשיטא שלא ייתכן חיוב תשלומים על האדם לולא הי' מוטל עליו חובת שמירה (גם אם נאמר שסיבת חיוב האדם בתשלומי נזקי ממונו הוא משום שמעשי ממונו מתייחסים אליו, הרי שלולא חיוב השמירה והאחריות לא היו מעשי ממונו מתייחסים אליו, דהוי כעין אונס, ויתירה מזו י"ל דלענין הנזקים שעשה אין זה ממונו), אבל כל זה עדיין אינו אוסר עליו לפשוע בשמירה ולהתחייב, דחיוב השמירה המוטל על האדם עם היותו מתנאי חיוב התשלומים, אינו מדין האיסור להזיק, לכן צריך לימוד מיוחד לדעתם ללמד על האיסור להזיק.

וי"ל שזוהי דעת הסמ"ע דעם היות ש"שמירתן עליך" ולכן חייב בתשלומים, מ"מ אין לו איסור להוציאם לרה"ר ללא שמירה, דיהושע הפקיע את האיסור שבזה, ועדיין אי"ז מפקיע את השמירה המוטלת על האדם כגורם המחייבו ממונו.



"מהן עובדים לחמה ומהן עובדים ללבנה"

הת' ראובן שיחי' זאיאנץ

תלמיד בישיבה

בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א¹ ס"ב, מביא את הנאמר במדרש² עה"פ³ "חלקי הוי' אמרה נפשי": "משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי".

ומדייק בהמאמר: "דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך גדול מהם. . ולמה צריך להטעם דכולהו מתחלפין".

וממשיך בהמאמר (סעיף ג), דלכאורה הי' אפשר לבאר את פקחותו של הבוחר בהמלך, על פי המבואר בדא"ח⁴, שהחטא דע"ז הוא להחשיב את הכו"מ כאילו יש להם שליטה ח"ו על ההשפעות שבעולם שעל ידם ("ממגד תבואות

¹ סה"מ מלוקט ח"ג עמ' צט ואילך. בהוצאה החדשה - תו"מ סה"מ חודש ניסן עמ' קצו ואילך.

² איכ"ר עה"פ.

³ איכה ג, ד.

⁴ ראה מקומות שנשמנו בהמאמר הערות 17, 20.

שמש וממגד גרש ירחים"¹, והטעות של אומות העולם בשיתוף הוא שמחשיבים את הממוצעים לבעלי בחירה, ולכן ראוי להודות להם על ההשפעות שעל ידם, ע"ד "חמרא למרא טיבותא לשקיי"² (נוסף לכך שעי"ז יוכלו לקבל יותר השפעה מהכו"מ). וישראל אומרים שלכו"מ אין שום בחירה, וה"ה כגרזן ביד החוצב, שלכן אין ראוי להודות להם ע"ז. ועפ"ז מבוארת פקחותו של הבוחר בהמלך, המבין שכל מציאות הממוצעים היא רק כגרזן ביד החוצב³.

ועל ביאור זה מקשה בסעיף ד: "אמנם מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם [ודלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישראל יודעים את האמת שהם רק כגרזן ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך".

¹ דאף שגם הם מודים שהקב"ה גדול מהם, ויתר על כן - ששליטתם על ההשפעות באה מצד מינויו של הקב"ה (שלכן אף החוטאים בע"ז "קרו לי' אלקא דאלקייא"), מ"מ, לאחר מינויים ה"ה השולטים על ההשפעות שבעולם כו', דוגמת שר שמינהו המלך ו"עזב ה' את הארץ" ח"ו (בידי הכו"מ) - ראה בכ"ז בארוכה בהמאמר ס"ג ובהערות.

² בבא קמא צב, ב.

³ כ"ה כוונת המאמר בפשטות. אולם ראה קובץ העו"ב גליון תשל. ואכ"מ.

[וכמו שמבאר בהמשך העניין (שם), דישנה מעלה בהעבודה לכו"מ בעניין קבלת ההשפעה, ובב' פרטים: (א) בכדי לקבל את השפעה לא צ"ל בביטול. (ב) ההשפעה להסט"א היא בריבוי יותר, כמבואר בדא"ח בכ"מ¹]. עכת"ד.

ולכאורה צריך ביאור, דכיון שבנמשל העבודה לכו"מ אינה מועלת כלל, אשר מטעם זה שולל המאמר (בסוגריים) את הביאור שבסעיף ג, א"כ מה מועיל לומר (בסעיף ד, ביאור באופן אחר) שהחילוק בין ישראל לאו"ה (ובין הפקח לשאר האנשים) הוא שאו"ה מעוניינים בריבוי השפעה (ובאופן ד"חנם)² משא"כ בני, והרי סו"ס העבודה לכו"מ אינה מועלת כלום, כיון שאין להם בחירה (ושוב אין הנמשל דומה למשל, בו הבחירה בהשרים יכולה להועיל בנוגע לקבלת ריבוי השפעה וכו').

והביאור בזה בפשטות: כוונת הביאור שבסעיף ד היא, שאומות העולם בוחרים בריבוי השפעה (ובאופן ד"חנם) מאת הקב"ה, אף שהשפעות אלו (מהקב"ה) לסט"א וללעו"ז הם בבחי' אחוריים. וישראל מעוניינים דוקא בהשפעה פנימית מאתו ית', אף שתהי' מצומצמת בכמות ההשפעה.

וקצת יש לדייק כן בהמשך ל' המאמר³: "והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא . . שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר⁴ דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש⁵ אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם . . דמכיון שיניקת הסט"א הוא מהמקיף

¹ ראה הנסמך להלן הערה 11, וע"ע להלן.

² כנ"ל בב' הפרטים שבסוגריים.

³ ההדגשות אינם במקור.

⁴ ח"ב קכח, א. וראה בארוכה סידור (עם דא"ח) קמב, ג. סהמ"צ להצ"צ ו, א. ובכ"מ.

⁵ במדבר יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא בפרש"י) עה"פ: חנם מן המצוות.

שלמע' מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול".

[ולפ"ז צריך לומר, דכוונת המדרש במ"ש "מהן עובדים לחמה ומהן עובדים ללבנה"¹ היא, שהעבודה לכו"מ היא (רק) היכ"ת בקבלת השפעה מהקב"ה בבחי' אחוריים כו'. וצע"ק].

ועד דאתינן להכא, מן הראוי לבאר יותר בעניין שנזכר לעיל - ריבוי קבלת ההשפעה שמצד הסט"א, ובל' המאמר: "ועוד טעם על זה שרצו לקבל השפעתם מהכו"מ, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון שיניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול".

ולכאורה מתבאר מדברי המאמר, שההשפעה שמצד בחי' (חיצונית) המקיף מרובה יותר לסטרא אחרא מאשר לקדושה, דאל"כ אין זו סיבה (נוספת) לבחירת או"ה בההשפעה מסט"א. וכן מבואר להדיא בכ"מ בדא"ח² [ולדוגמא³: "דכאשר האור הוא בבחי' העלם במקורו ה"ה כלם שוים בלי שום התחלקות, ע"כ הנה מזה נמשך ענין הגלות שאיננו ניכר מעלת נש"י ואדרבא מהמקיף יש להם שייכות יותר לקבל"].

ולכאורה צריך ביאור, דמצד בחי' חיצונית המקיף, כיון שהוא באין ערוך להגבלות העולמות והנבראים כו', הרי שמצ"ע אין חילוק בין קדושה לסט"א (ובין

¹ וכן צ"ל בכוונת המאמר בכ"מ שמזכיר ע"ד העבודה לכו"מ (גם לאחר סעי' ד), וצע"ק.

² ראה גם ד"ה על כן קראו תשי"ג סעי' ה-ז (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קצב-קצד). וש"נ.

³ ד"ה בלילה הוא הש"ת ס"ג (סה"מ קיץ הש"ת עמ' 7).

טוב לרע), ובמילא יכולה להיות השפעה גם לסט"א¹. אך מדוע, איפוא, ישנה מצד בחי' זו העדפה בהשפעה לסט"א על פני ההשפעה לקדושה (ובפרט ששניהם שווים לפניו).

ויש לומר הביאור בזה: אכן מצד בחי' חיצוניות המקיף אין העדפה להשפיע לסט"א על פני ההשפעה לקדושה, והחילוק ביניהם הוא בעניין קבלת ההשפעה: הסטרא אחרא, כיון שעניינה הוא באופן דחיצוניות² - לכן ה"ה 'כלי' לקבלת השפעה מחיצוניות המקיף, משא"כ בקדושה, שעניינה הוא באופן פנימי - אינו 'כלי' (כ"כ) לקבלת השפעה מבחי' חיצוניות המקיף, כ"א (בעיקר) מפנימיות המקיף³.

[ואולי יש להביא מעין דוגמא לדבר: אדם שהוא בעל מוחין, והנהגת חייו היא באופן פנימי, הנה גם כאשר יהי' אצלו ההתגלות דבחי' המקיף (כמו בעת שמחת נישואי בנו וכיו"ב) - לא יהי' אצלו (כ"כ) בהדגשה העניין החיצוני הבא כתוצאה מהעניין המקיף, אלא (בעיקר) העניין הפנימי שבזה (וע"ד דוגמא בעניין הריקוד, שלא יהי' אצלו עניין הריקוד שלא ע"פ סדר לגמרי (כתוצאה מהגילוי דבחי' המקיף) ובהדגשה יתירה, אלא עיקר ההדגשה תהי' על העניין הפנימי שבזה)].



¹ וכלשון המאמר להלן (סעי' ה - ההדגשה אינה במקור): "מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף **השייך גם** להשפיע בקליפות".

² היינו שכל מציאותם הוא רק אמצעי "בשביל התורה ובשביל ישראל" (פרש"י ר"פ בראשית).

³ ראה בסה"מ הש"ת שם, שהכלי לקדושה הוא עניין הביטול, הקיים אצל ישראל (ועד"ז י"ל בעניין הסט"א).

אופן הלימוד דרב ותלמיד

הת' מנחם מענדל שיחי' זילברשטרום
תלמיד בישיבה

פסחים קיז, א: "תנו רבנן כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים . . . מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה, ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות . . . אלא מתוך שמחה של מצוה . . . אמר רב יהודה אמר רב וכן לדבר הלכה" [כלומר, שאופן לימוד דבר הלכה צריך להיות מתוך שמחה דווקא, וכפי שיבואר להלן בגמרא].

ובהמשך לזה מקשה הגמרא: "איני, והאמר רב גידל אמר רב כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה, שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר, אל תקרי שושנים אלא ששונים אל תקרי מור עובר אלא מר עבר"¹. ומהוראה זו נמצא שרב סובר, שהדרך בלימוד דבר הלכה צריך להיות מתוך יראה דוקא.

ומתרצת הגמרא בב' אופנים:

א) "הא ברבה הא בתלמידא", היינו, שהרב צריך ללמד את תלמידיו מתוך דבר שמחה, אך התלמיד ראוי שלימודו יהי' מתוך יראה, מאימת רבו עליו.

[ולכאורה צריך לומר, שבהבנת הגמרא כעת אין הכרח שכאשר הרב לומד מתוך שמחה הרי"ז יגרום לשמחה גם אצל התלמידים. וצריך בירור.

ולהעיר, דהי' אפשר לומר שכוונת הגמרא בתירוץ זה ("הא ברבה הא בתלמידא") היא, שכאשר הרב לומד לעצמו - צריך הלימוד להיות מתוך שמחה,

¹ וראה בפתח עינים להחיד"א (ע"פ הערוך ערך טף א) ורש"ש מהו המקור לכך ש"תכוינה".

משא"כ כאשר מלמד את תלמידיו - צריך ללמד מתוך יראה. וקצת סימוכין לזה ניתן למצוא בדברי הרשב"ם כאן: "הא ברבה. צריך ללמוד מתוך דבר שמחה" (ולא 'צריך ללמד מתוך דבר שמחה' וכיו"ב). ולפ"ז ניתן לומר, שגם בתי' זה הבנת הגמרא היא (וכמובן גם מסברא), שכאשר הרב מלמד מתוך שמחה (או להיפך) הרי"ז גורם ללימוד מתוך שמחה גם אצל התלמיד. אך דוחק לפרש כן¹.

(ב) "הא והא ברבה ולא קשיא הא מקמי דפתח והא לבתר דפתח, כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". היינו, ששתי הוראותיו של רב נאמרו בקשר לרב המלמד את תלמידיו: בתחילת לימודו צריך הרב לפתוח בדברי שמחה (וכהסיפור עם רבה, שלפני שפתח את לימודו² אמר "מילתא דבדיחותא"), אך לאחר מכן על הרב ללמד את תלמידיו מתוך יראה.

והי' אפשר לומר דב' התירוצים חולקים זה על זה, שלתי' הא' צריך הרב תמיד ללמד מתוך שמחה (גם "לבתר דפתח"), ולתי' הב' צריך הרב להיות בשמחה רק "מקמי דפתח", אולם "לבתר דפתח" צריך שילמד מתוך יראה דוקא.

אולם בחידושי הרא"מ הורוויץ³ על אתר כתב: "ואב"א הא והא ברבה. ר"ל אפי' ברבה אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן. נקט בבדיחותא רבנן לרבנותא. ובאימתא נקט ברבה גופא לרבנותא".

ומדבריו נראה, שכוונתו לחדש ב' דברים:

¹ כ"י: א) א"כ אין לכנותו כ"כ בשם "רב" (אלא בשם 'איניש' בעלמא וכיו"ב), כיון שלומד לעצמו. ב) א"כ מהי כוונת הגמרא בתירוץ השני "הא והא ברבה".

² ראה לקו"ש חי"ז שיחה הא' לחג הפסח באריכות.

³ נדפסו בסוף מסכת פסחים (ובמהדורות החדשות - בילקוט מפרשים).

א) שאין מחלוקת בין ב' התירוצים, והתירוץ השני **מבאר** (באו"א) **כוונת** התירוץ הראשון.

ב) שהתירוץ השני מבאר באו"א התירוץ הראשון **בב'** פרטים: א. שגם הרב פעמים שצריך ללמוד מתוך יראה - "לבתר דפתח". ב. שגם התלמיד פעמים שצריך ללמוד מתוך שמחה - "מקמי דפתח" (שכתוצאה מכך שהרב פותח ב"מילתא דבדיחותא" - "בדחי רבנן").

אך לכאורה לפ"ז צ"ב קצת, ובהקדים, דהתירוץ השני ש"הא והא ברבה" - נמצא דחוק קצת בלשון הוראתו השני' של רב "כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה", שבפשטות "שפתותיו" קאי על **התלמיד**, היושב לפני רבו¹ (על אף שבדוחק קצת י"ל שקאי על שפתותיו של הרב).

ולפ"ז צריך ביאור קצת, מדוע לא תירצה הגמרא (בתירוצה השני) ש"הא והא **בתלמידא**", "ולא קשיא הא מקמי דפתח" (כיון שכאשר פותח הרב במילתא דבדיחותא הרי"ז גורם שגם אצל התלמיד יהי' תחילת הלימוד מתוך שמחה², וכמסופר בהמשך הגמרא על רבה, שלאחר שפתח במילתא דבדיחותא - "**בדחי רבנן**"), "והא לבתר דפתח" (דמאחר שמלמד הרב מתוך יראה הרי"ז גורם שילמדו התלמידים מתוך יראה). ואתי שפיר הוראתו השני' של רב "כל ת"ח היושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה", כיון שגם הוראה זו קאי על התלמיד.

[וראה בש"ס 'מהדורת שוטנשטיין' כאן הערה 53, שכתבו: "שני התירוצים של הגמרא אינם חולקים בהכרח זה על זה, ויתכן ששניהם עולים בקנה אחד: הרב

¹ דאף שבכדי שיהיו שפתותיו של התלמיד "נוטפות מר" הוא (גם) ע"י שהרב מלמד מתוך יראה (כנ"ל בפנים), מ"מ, עניין זה הוא רק **כתוצאה** מזה שהרב מלמד מתוך יראה. וא"כ אין לומר שזוהי כוונת הגמ' באמרה "הא והא ברבה" בשעה שהוראתו השני' של רב עוסקת **בתלמיד**.

² וזוהי הרי **הסיבה** שהרב פותח את הלימוד במילתא דבדיחות, בכדי שייכנסו הדברים יפה ללב התלמיד. וראה עוד להלן.

צריך ללמד את תלמידיו מתוך דבר שמחה - אולם רק קודם שפותח בלימודו. ואילו התלמיד, ראוי שישב באימה לפני הרב בכל עת (עיי'ן רשב"ם ד"ה הא ברבה, רבנו חננאל¹, ורש"י שבת שם; ועיי'ן פתח עינים שבת שם, וחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ כאן).

ולפ"ז הי' אפשר לבאר מדוע לא נקטה הגמרא בתירוצה ש"הא והא בתלמידא", כיון שסוברת שהתלמיד **תמיד** צריך ללמוד מתוך יראה.

אולם פירושם צ"ע, כי: א) לשון הרא"מ הורוויץ (שהובא לעיל) מורה בפירוש בכוונתו, שהתי' השני שבגמ' מחדש גם בנוגע לתלמיד, שפעמים שלומד מתוך דבר שמחה, "מקמי דפתח". ב) הסברא נותנת, שכאשר פותח הרב ב"מילתא דבדיחותא" - הרי"ז גורם ללימוד מתוך שמחה גם אצל התלמיד. ג) יתר על כן (וכנזכר לעיל): ה**סיבה** שפותח הרב ב"מילתא דבדיחותא" היא בכדי שעיי"ז ייכנסו הדברים יפה ללב התלמיד. ד) ועיקר: בגמרא מבואר להדיא, שלאחר שרבה "פתח להו לרבנן" ב"מילתא דבדיחותא" - הרי"ז גרם לכך שעיי"ז "**בדחי רבנן**", ו"ראייה לסתור"?!]

ואשמח לשמוע את דעת המעיינים בדבר.



¹ וו"ל: "וכן להלכה וכן לחלום טוב. ואסיקנא כי הא דרבא מקמי דלפתח בשמעתא הוה אמר מילתא דבדיחותא קמי רבנן לבדוחי לביהו והדר הוה יתיב באימתא ופתח בשמעתא וכל שכן תלמיד **דלא ליתב אלא באימתא**", דמדבריו אלו משמע קצת כמו שפירשו בש"ס הנ"ל, שהתלמיד צריך לישב תמיד מתוך יראה. אלא שבדוחק קצת י"ל שכוונת הר"ח היא שלבתי דפתח גופא כל שכן שהתלמיד צריך לישב מתוך יראה.

בפשט מהלך הגמרא "תרי גווני אדם"

הנ"ל

איתא בגמרא¹: "אמר ר' אושעיא י"ג אבות נזיקין, שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר, נזק צער וריפוי שבת ובושת, וארבעה דמתניתין". ובהמשך לזה מקשה הגמרא, דהא אדם כבר שנוי במתניתין (וכבר נכלל בזה ד' שומרין וה' דחובל), וא"כ איך מונה ר"א י"ג אבות נזיקין. ומשני "תרי גווני אדם, תנא (במתני', רש"י) אדם דאזיק שור ותנא (ר' אושעיא) אדם דאזיק אדם". בהמשך לזה מקשה הגמרא: "והא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר דאדם דאזיק שור הוא וקתני, ומשני "תני (במתני') היוזיקא דבידים וקתני (ר"א) היוזיקא דממילא".

וצריך להבין, האיך חשבה הגמרא דד' שומרין אדם דאזיק אדם הוא (ואין לומר דאה"נ סד"א דכיון שהשור לא ניזוק בגופו כ"א נגנב, אי"ז היזק לשור כ"א לבעלים ולהכי חשיב אדם דאזיק אדם, דא"כ מצינו גדר חדש במזיק אדם, ואמאי קתני לגבי שומרין דוקא²).

ונראה לבאר דברי הגמרא, דגם מעיקרא לא סלקא דעתין דר' אושעיא איירי רק באזיק שור, כי אם שמתניתין איירי באזיק אדם **בלבד** ור"א איירי **בין באזיק אדם ובין באזיק שור** (וכדמוכח מהא גופא שהזכיר ר"א הנך דמתני', דהתם וודאי איירי באזיק שור).

וקושיית הגמרא היא דהא ד' שומרין שהם אדם דאזיק שור ומ"מ תנא להו ר' אושעיא ולא הסתפק באדם דאזיק שור המובא בד' אבות דמתניתין, א"כ מוכח דהחילוק בין אבות דר"א לאבות דמתניתין אינו רק בזה דר"א הוסיף גם אדם

¹ ב"ק ד, ב.

² וראה רש"י ד"ה אדם דאזיק אדם.

דאזיק אדם אלא ע"כ שיש עוד חילוק בין מתני' לבין אבות דר"א. [ואולי י"ל דקושיית הגמ' היא יתירה מזה, דממה שבמתני' לא הוזכרו ד' שומרין אף דהווי אדם דאזיק שור, מוכח דאין הגדר דאבות דמתני' בכך דהזיקו שור].

וע"ז מתרצת הגמ' דבאמת מתני' איירי רק באדם דאזיק שור ואפ"ה לא נקט ד' שומרין כיון דמתני' איירי רק באדם דאזיק שור בידים.



והיה מחניך קדוש

הת' שלמה שיחי' זערוור
תלמיד בישיבה

א.

התורה מספרת¹, על כך ששכם בן חמור טימא את דינה בת יעקב אבינו. כאשר שמעו אחי דינה - שמעון ולוי על-כך שטימא שכם את אחותם התעצבו ע"ז. וממשיכה התורה ומספרת, אשר ביום השלישי למילה נחלש האדם בגופו, ולכן ביום השלישי למילתם של כל זכרי העיר, הרגו שמעון ולוי אחי דינה כל זכר שבעיר.

לאחר שהרגו כל זכר, שומע על כך יעקב אביהם הוא כועס על מעשה זה, וטוען להם²: "ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי, עכרתם אותי להבאישיני ביושב הארץ בכנעני ובפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני ובתי".

¹ בראשית, לד.

² שם פס' ל.

ועל טענת יעקב זו עונים לו שמעון ולוי¹: "ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו".

הרמב"ן² כותב, וז"ל: "ויתכן שהיה הכעס ליעקב שארור אפם על שהרגו אנשי העיר אשר לא חטאו לו, והראוי להם שיהרגו שכם לבדו". זאת אומרת, אילו הרגו את שכם וחמור, וודאי היה הדין עימהם אך החטא היה בכך שלא חסו על אנשים חסרי מגן, ולפיכך גער בהם יעקב "עכבתם אותי".

וממשיך הרמב"ן ומקשה³, וז"ל: "ורבים ישאלו, ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי?" ומתרץ ע"כ הרמב"ן, עיי"ש, (אך כמובן הם טעו כיון שכנ"ל מדברי הרמב"ן הם שפטו גם צדיקים).

ב.

אך עדיין יש לבאר: אמנם לאחרי ביאור הרמב"ן מובן מדוע היה (לשיטתם) היה מותר להרוג את כל אנשי העיר, אך עדיין צ"ב היאך עפ"י דין התורה, התירו לעצמם האחים לסכן את חייהם **שלהם** כדי להרוג את שכם ואת כל זכרי העיר, הרי נפסק להלכה בשו"ע, אשר "חייך קודמין לחיי חברך" - אדם אינו יכול לסכן את חייו שלו כדי להציל את חיי חברו?

בתרגום "יהונתן בן עוזיאל"⁴ מפרש: שתשובת שמעון ולוי ליעקב אביהם היא, ערלים נהרוג בגין עובדי אלילים, בגין ביתו של יעקב, ולא יהיה שכם בן חמור מלגלג עלינו בדבריו עלינו, וכזונה שאין לה תובעים יעשה את אחותנו אם לא היינו עושים כדבר הזה.

¹ שם, פס' לא.

² שם, יג.

³ שם.

⁴ על אתר.

ואף יותר מכך אומר הרש"ר הירש, וז"ל: "הם לא ביקשו להתנהג בחכמה, הם רצו להפיל את אימתם על הבריות שלא יעיזו אחרים לעשות כדבר הזה בנות יעקב לא תיהנה הפקר, אך הם הרחיקו לנצח כאשר הרגו צדיקים בעוון רשעים תקיפים.. הנימוק ששאפו אליה היו קדושים ומצודקים".

ומדברי הרש"ר הירש (ואולי אף מדברי התרגום) יש לבאר זאת: אמנם כנ"ל נפסק להלכה בשו"ע, אשר "חייך קודמין לחיי חברך" - אדם אינו יכול לסכן את חייו שלו כדי להציל את חיי חברו. אבל בעת מלחמה לא נאמר דין "חייך קודמין לחיי חברך", אלא כאו"א מחויב אפילו לסכן את חיי נפשו ובלבד להציל את חיי חברו.¹ והטעם לכך הוא משום שבעת מלחמה לא אותו פצוע בלבד נמצא במלחמה, אלא זו היא מלחמה של כל כלל ישראל.

ובפרט כאשר המלחמה היא על הנפש, וכמו באותו המקרה של זוגות חנון בן נחש מלך עמון שלא ביקש להרוג את המרגלים, ולא לגלח להם את חצי הזקן, ודוד אומר להם לשבת ביריחו ולחכות עד שגדל להם החצי השני ולא לגלח החצי הראשון.²

ומדברי הרש"ר הירש אולי יש לדייק, אשר לדעת שמעון ולוי כעת היו הם ע"ד כבמצב של מלחמה ממש, שהרי גם זו הייתה זו מלחמה של כל כלל ישראל, כיוון אשר (כמו שמפרש הרש"ר הירש), יש צורך להפיל את אימתם על הבריות כדי "שלא יעיזו אחרים לעשות כדבר הזה בנות יעקב לא תיהנה הפקר", זאת אומרת שישנו חשש גדול לכך שיעיזו אחרים לעשות גם כדבר הזה.

¹ ציץ אליעזר סי' נז.

² רד"ק "שמואל ב" י, ד.

וכדין התורה¹ "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלוקיכם הולך עמכם להילחם לכם להושיע אתכם".

ומפרש²: בענין הוא רב אבל בעיני אינו רב, הקב"ה אומר לעם שבמלחמה, כאשר יש קדושה כלשון הפסוק: "כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך והיה מחניך קדוש" - הקב"ה מבטיח כאשר יש קדושה במלחמה אז "לא תירא מהם" - כי הקב"ה איתך.

ועפי"ז מובן מדוע התירו לעצמם שמעון ולוי, לסכן את חייהם ולהרוג את שכם ואת כל זכרי העיר, משום שהטענה של יעקב הייתה, כעת, אחרי מעשה זה יבואו אוה"ע ויהרגו בנו ח"ו. וע"כ ענו לו בניו, אין כל סיבה לפחד, כיון שכאשר יוצאים אנו למלחמה, ויש קדושה במחנה, אזי נמצא הקב"ה איתנו יחד, וכ"ש כאשר כל מלחמתנו, היא על ענין זה - על ענין הקדושה.

ג.

עפ"י הנ"ל - אשר לא הייתה זו מלחמה על הגוף אלא על הנפש, יש להסביר גם את המשך סיפור הדברים³: הקב"ה מצווה את יעקב: "קום עלה בית א-ל ושב שם" ולאחמ"כ מצווה יעקב: "הסירו את אלוקי הנכר אשר בתוכם".

בהמשך למקרה זה, שבו לחמו הם על הנפש, אומר הקב"ה ליעקב ומצווה אותו קום עלה בית א-ל, זאת אומרת, הן אמת אשר פעמים וחייבים להילחם בפועל עבור טהרת העם, אך יש לדעת, אשר כל מטרת המלחמה היא, "קום עלה בית א-ל ושב שם" - לשבת ולהשתקע בד' אמות של תורה: "שבתי בבית ה' כל ימי חיי".

¹ שופטים כ, א.

² שם.

³ שם לה, א-ב.

וזהו מה שאומר לאחמ"כ יעקב¹: "אחלקה ביעקב ואפיצם בישראל" ומבאר הנצי"ב² בד"ה "אחלקה ביעקב", וז"ל: "נצרך מעט אנשים כאלה אבל רובם במקום אחד. קשה ע"כ ביעקב שיהיו מעט במקום אחד ואפיצם בישראל, כן בקרב חסדי ישראל נדרש לפעמים איש כזה כמו פינחס במעשה זמרי אבל רק מעט יפה. ע"כ יהיו נפוצים בישראל³."

וממשיך יעקב ואומר להם: "הסירו את אלוקי הנכר", דווקא שם במלחמה, ישנה המלחמה האמיתית, מלחמת היצר - מלחמת הנפש, וכמו שמפרש רש"י⁴ ד"ה "הסירו את אלוקי הנכר", וז"ל: "והיטהרו מעבודת אלילים", - הילחמו את מלחת הנפש.



בפטור שן ורגל ברה"ר

הת' דוד הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

ידוע מה שכתב הרי"ף⁵ דפטור שן ורגל ברה"ר הוא מצד שזהו טבעו ורגילותו של השור ואין הבעלים יכולים לשמרו על כל פסיעה. והקשה הרא"ש⁶ שהרי דין הפטור הינו פסוק מפורש - "ובער בשדה אחר", ולא צריכים אנו לטעמים (דאורח'י). ותירץ, הריף אמר טעמא דקרא, וקמ"ל דלא הוי גזירת הכתוב.

¹ שם, מט, ז.

² על אתר.

³ העמק דבר, שם.

⁴ שם, לה, ב.

⁵ ב"ק א, ב.

⁶ סי' א, ושם בפלפולא חריפתא.

והנפק"מ - בעץ שמונח מרשות הרבים לרשות היחיד, ודרכה הבהמה עליו ברה"ר והזיק ברה"י, דלפי הטעם שהוסיף הרי"ף גם כאן יש לפוטרו. ובשלטי הגיבורים הוסיף, דגם בהתייזה מרה"ר לרשות הניזק ס"ל להרי"ף שפטור. ובזה אתי שפיר מה שהשמיט הרי"ף דין זה המפורש בגמ'¹.

והקשו על דעת הרי"ף (בפלפולא חריפתא, ועוד), איך חידש שפטור (והשמיט דינא דגמ') מבלי שיפטרהו הכתוב וכ"ז על סמך סברא בלבד.

ויובן בהקדים החילוק בין שן ורגל לקרן מועדת, דאף שבשניהם הוי' אורחי', מ"מ י"ל חילוק גדול ביניהם, דשו"ר הוי ההיזק חלק **מגדר השור**, ובלשון הרמב"ם²: "כמנהג ברייתו", ואין זה פעולה של **היזק**, ולכן לומר לאדם לשמור על בהמתו שלא תאכל ותזיק ברגלי' ברשות הרבים הוי כמו לומר לו שלא ישים את בהמתו כלל ברה"ר, ולכך פטור. משא"כ בקרן מועדת, דאף שהורגל בזה, ובלשון הרמב"ם "הורגל בשינויו", עדיין אי"ז מגדר השור, ולכך חייב הבעלים לשומרם שלא תזיק ברה"ר.

לפ"ז י"ל שזהו גופא מה שאמרה התורה "ובער בשדה אחר", דאין זה שהתורה חידשה פטור בשו"ר, אלא שהתורה הגדירה היכן מותר לבהמה להלך, וכיון שיש לה רשות להלך ברה"ר ממילא אי אפשר לחייב הבעלים על שן ורגל. עפ"ז סרה התמיהה בדברי הרי"ף, דכיון שכשמהלכת על העץ ברה"ר אין כאן מעשה נזק אלא חלק מגדר השור, א"א לחייב בזה את הבעלים, שכן הכתוב התיר לשור להלך ברה"ר.

¹ י"ט, א.

² פ"א מהל' נוקי ממון ה"ד.

עפ"ז יש ליישב תמיהה נוספת בדברי הרמב"ם שכתב¹ הטעם דשו"ר פטורים משום דהוי אורחי, ומאידך כתב² שהתיזה מרה"ר לרה"י - חייב (דלא כדברי השלטי גיבורים שהובאו לעיל), וצ"ב?

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דבדרסה על מקל ברה"ר והזיק ברה"י פטור כיון שדריסה היא חלק מגדר השור שדורך ברגליו בהילוכו, אבל התזת צרורות דאין זה פעולה טבעית המתחייבת מעצם הליכת הבהמה ברה"ר אי"ז אורחי' ממש, ולכן חייב.



דין מייטב בשור שנגח את העבד

הנ"ל

ד' אבות נזיקין נאמרו במשנה (ב"ק ב,א.). א. שור. ב. בור. ג. מבעה. ד. הבער. ופסק הוא במשנה אשר הבעלים משלמים במייטב. בגמרא³, מביאים רבי חייא ורבי אושעיא אבות נוספים, שלא נאמרו במשנה זו, בנוגע לתשלום הבעלים נאמר בגמרא: "אמר רבי אבהו כולן כאבות לשלם ממייטב, מאי טעמא אתיא תחת נתינה ישלם כסף". היינו שבשור המועד נאמר "ישלם שור תחת השור", ובשור שנגח את העבד נאמר "כסף יתן לאדוניו", ובשן ורגל נאמר "מייטב שדהו ומייטב כרמו **ישלם**", ובבור נאמר "בעל הבור ישלם **כסף** ישיב לבעליו". ומארבעה מקומות הללו ילפינן לכל אבות הנזיקין שנאמר בהם אחת מארבע הלשונות הללו "תחת, נתינה, ישלם, כסף" - שמשלמים ממייטב שדהו כארבע הנ"ל.

¹ שם פ"א.

² ב, ד.

³ ב"ק ה, א.

ואף שדין מיטב ("מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם") נאמר רק בשן ורגל, וא"כ היכי ילפינן שגם בשור המועד ובשור שנגח את העבד ובבור משלמים ממיטב - ביאר בתוס' רבינו פרץ¹, דבבור ובשור המועד נאמר "ישלם" ונלמדים משן ורגל שנאמר בהם "ישלם" שמשלמים ממיטב, ובשור שנגח את העבד נאמר "כסף" ונלמד מבור שנאמר בו "כסף".

והנה ברש"י² כתב: "וארבע אבות גמירי כולהו משן ורגל", היינו דקן, אדם, אש ובור שנאמר בהם "ישלם" (קן - "ישלם שור", אדם - "מכה בהמה ישלמנה", אש - "שלם ישלם המבעיר", בור - "בעל הבור ישלם") ילפינן משן ורגל שנאמר בהם "ישלם". והוסיף רש"י לבאר היכן נאמר בכל א' מהעשרים וארבעה אבות "תחת, נתינה, ישלם, כסף", ומהיכן למדים כל א' מהאבות שמשלם ממיטב (עיי"ש).

ולכאורה צריך ביאור, מה שבשור שנגח את העבד השמיט רש"י מהיכן למדנו שמשלם ממיטב ולא הזכיר שהוא נלמד בגזירה שווה "כסף כסף" מבור (כנ"ל בתוס' רבינו פרץ). ובפרט שהרי חלק מהאבות נלמדים בגזירה שווה "נתינה נתינה" משור שנגח את העבד שמשלמים ממיטב, והי' לו לרש"י לבאר מהיכן למדנו הא גופא ששור שנגח את העבד משלם ממיטב?

ואין לומר דס"ל לרש"י שבוזה שחידשה התורה בשור שנגח את השור שמשלם ממיטב נכלל גם השור שנגח את העבד, שהרי אינם דומים זה לזה, דתשלומי שור המועד הוא ממונא ואילו שלושים של עבד הוא קנסא.

ואולי י"ל, שכיון שר' חייא לא כלל שלושים של עבד (וכופר) בכלל האבות נזיקין, וכפי שביארו התוס' הטעם לדבר משום "דבקטלא לא מיירי", נמצא שר'

¹ על אתר.

² ד"ה "תחת".

חייא לא בא ללמדנו דין זה שבשור שנגח את העבד משלם ממיטב, כי בקטלא לא מיירי, א"כ גם רש"י לא ראה לנכון לפרש לנו מהיכן ידענו ששור שנגח את העבד משלם ממיטב.

[עד דאתינן להכא, נ"ל דדין זה שבכופר גם משלם ממיטב (כדמוכח ממה שכתבו בתוד"ה "למעוטי" שר' חייא לא הזכיר כופר כי "בקטלא לא מיירי" ולא משום שאינו משלם מיטב) נלמד בא' מב' אופנים: א. הוא נכלל בפרשת שלושים של עבד (שהרי כתובים בזה אחר זה). ב. נלמד משלושים של עבד שהרי נאמר בו "נתינה" - "ונתן פדיון נפשו"].



בעניין בקשת צרכיו בשבת

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

בירושלמי ב"ברכות" (פ"ה סוף ה"ב) מובא: "אסור לו לאדם לתבוע צרכיו בשבת קודם שיבדיל". ובגמרא ירושלמי ב"שבת" (פט"ו ה"ג) מובא ב"קרנן העדה" שני טעמים לדין הנ"ל: א. מפני שאדם צריך להרגיש בשבת כאילו כל מלאכתו עשויה, וכאשר הוא מבקש צרכיו הרי זה מראה שאין מלאכתו עשויה. ב. מפני שחושב בלבו על מחסורו ומביא דאגה בלבו.

אך יש מצבים שהותר לבקש צרכיו, כך למשל בברכת המזון תיקנו לומר "פרנסנו וכלכלנו" אע"פ שזהו בקשת צרכיו, כיוון שחששו חכמים שאם יצטרך המברך לשנות בנוסח הברכה יתבלבל בברכתו, לכן התיירו לומר את טופס הברכה כולל בקשת צרכיו.

ולהלן יש לברר א. סתירה על דברנו ב. למה גם בתפלה לא אומרים ברכות אמצעיות בשבת משום "טופס ברכה".

א.

בשו"ע אדה"ז¹ כתב, שא' הטעמים לכך שתיקנו לומר במוצש"ק "אתה חוננתנו" בברכת "אתה חונן", הוא מפני שאסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת ולכן צריך להבדיל באמירת אתה חוננתנו לפני שמבקש צרכיו בשאר ברכות האמצעיות, המקור לכך הוא מהירושלמי בברכות²: "אסור לו לאדם לתבוע צרכיו קודם שיבדיל", וכן בירושלמי בשבת³ מובא ג"כ שאסור לתבוע צרכיו בשבת, ושם נתבאר ב"קרבן העדה" שני טעמים לדין זה: א. שמכלל עונג שבת הוא שירגיש האדם שכל מלאכתו עשויה, וכאשר הוא שואל צרכיו הרי מראה שאין מלאכתו עשויה. ב. מפני שמביא דאגה בלבו בשבת, מחמת שחושב על מחסורו.

אך הנה לעיל⁴ כתב אדה"ז: "אם טעה והתחיל אתה חונן בשבת גומר את הברכה מפני שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל הברכות האמצעיות רק שמפני כבוד השבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים לכן יש לגמור את אותה ברכה מכיוון שהיה ראוי לאומרה עתה מן הדין"⁵.

והקשה בספר מ"מ וציונים, דלכאורה שני דינים אלו הם תרתי דסתרי, שבס"י רצ"ד מביא שאסור לבקש צרכיו בשבת, ואילו בסימן רס"ח משמע שמן הדין כן היה ראוי לומר כל ברכות אמצעיות בשבת רק שמפני כבוד השבת ויו"ט לא הטריחוהו וכו'.

¹ סימן רצ"ד סעיף א'.

² פ"ה סוף ה"ב.

³ פט"ו ה"ג.

⁴ בסימן רס"ח סעיף ב'.

⁵ המקור לכך הוא מברכות דף כ"א ע"א.

ב.

וכן לכאורה יש עוד להקשות, מהא דבסימן קפ"ח (סעי' ד') הביא לשלול מדעת אלו שמשנים בנוסח ברכת המזון ואומרים בשבת בברכת רחם אומרים במקום הפתיחה "רחם ה' אלוקינו" שאומרים במשך השבוע אומרים בשבת "נחמנו ה' אלוקינו" מפני שחוששים לאיסור בקשת צרכיו בשבת, וכתב עליהם "טעות היא בידם", מפני שאין לחוש לאיסור שאלת צרכיו, כשם שאין חוששים באמירת "פרנסנו וכלכלנו" מפני שטופס הברכה כך הוא, לכן גם בנוגע ללשון של רחמים אין חשש של שאלת צרכיו, מחמת טופס הברכה.

המקור לכך שאין משנים את "טופס הברכה", גם במקרים שהי' מן הראוי לשנות אותו מפני החשש של שאילת צרכיו, הוא מה"ירושלמי"¹ שמקשה, כיצד ניתן לבקש בבהמ"ז בשבת "רענו זוננו וכו'", הרי לכאורה זהו בקשת צרכיו, ותיירצו על זה שם, שמכיוון שזהו "טופס ברכות" לכן מותר לבקש "רענו זוננו וכו'" אף בשבת, ובטעם הדבר נאמרו שני פרושים, ה"פני משה" מפרש: שכל האיסור לבקשת צרכיו בשבת, זהו רק בבקשה מיוחדת, אך בקשה שהיא מתוך "טופס הברכה" אין בה איסור כלל, ואילו "קרנן העדה" פירש: שהתירו לבקש צרכיו מתוך "טופס ברכות" בשבת, מחמת החשש שאם ישנה בברכתו יתבלבל.

וצ"ל מדוע אין טעם זה ד"טופס ברכה" גם בתפילה, הרי הבקשות אינן בקשות מיוחדות אלא מתוך נוסח התפילה הקבוע, וכן גם בתפילה יש לחשוש שמא יתבלבל בתפילתו, ואדרבה, לכאורה בתפילה יש מקום לחשש שמא יתבלבל יותר מאשר בברכת המזון, מפני שתפילה (שמתפללים ג' פעמים ביום) יותר שכיחה מברכת המזון, א"כ מדוע בנוגע לתפילה נמנעים מבקשת צרכים בשבת על אף שזהו בטופס התפילה משא"כ בבהמ"ז.

¹ שבת פט"ו ה"ג.

ג.

ולכאורה נראה שאפ"ל שהאיסור של בקשת צרכיו בשבת הוא תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי דהנה המקור לכך שאסור לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל הוא מהירושלמי בברכות כנ"ל, וכן המקור לכך שלא משנים את טופס הברכה הגם שיש בנוסח הקבוע בקשת צרכיו הוא מהגמרא בירושלמי (הנ"ל בשבת) ששואלת איך אומרים בנוסח בהמ"ז "רענו זוננו" הרי זה בקשת צרכיו? אלא הגמרא מתרצת שמכיוון שזה טופס ברכה לכן אומרים את זה גם בשבת, א"כ לכאורה אנו רואים שהירושלמי אזיל לשיטתיה שאסור לבקש צרכיו בשבת.

ואילו זה שכותב אדמוה"ז שאם התחיל אתה חונן בשבת גומרה הוא מהבבלי, וכן הטעם הראשון שמביא ע"כ שאומרים "אתה חוננתנו" בברכת אתה חונן דווקא הוא מפני ששניהם קשורים שאם לא היה לנו דעת לא היינו יודעים להבדיל הוא מהבבלי¹, (ואח"כ מביא את הטעם הנ"ל שצריך להבדיל לפני בקשת צרכיו).

ואפ"ל שכאן הבבלי אזיל לשיטתיה שבאמת לדעת הבבלי אין איסור של בקשת צרכיו בשבת ולכן לא הזכיר שהטעם לאמירת "אתה חוננתנו" בברכת "אתה חונן" הוא משום שצריך להבדיל לפני שמבקש צרכיו, אלא מכיוון שהבדלה קשורה לדעת, ולכן ג"כ לשיטתו אם התחיל "אתה חונן" בשבת לא יפסיק אלא יסיים כי מצד העניין אין איסור לבקשת צרכיו בשבת רק שלא הטריחוהו חכמים.

ולכן אפ"ל שבנוגע להלכה אדמוה"ז פסק כדעת הבבלי (הלכתא כבתראי) ולכן פסק שאם התחיל אתה חונן בשבת מסיים כי מן הדין וכו', וכן לגבי נתינת טעם מביא את דעת הבבלי תחילה (והיא: שההבדלה בין קודש לחול קשורה עם עניין של דעת), ומביא אח"כ ג"כ את השיטה של הירושלמי וזה מכיוון שהמדובר

¹ ברכות ל"ג ע"א.

הוא לא בנוגע לפסיקת הלכה בפועל אלא רק נתינת טעם (והוא שאסור לבקש צרכיו בשבת).

אבל באמת אי אפשר לומר כך, כי הרי בסי' קפ"ח מביא שאנו לא חוששים לומר "פרנסנו וכלכלנו" בשבת מפני שכך היא טופס הברכה, משמע מדבריו שאם לא היה את הטעם של טופס ברכה כן היה חשש ל"משום שאילת צרכיו" דהיינו שכן חוששים לשיטת הירושלמי שאסור לשאול צרכיו בשבת¹.

ולכן עדיין לא מובן למה כאשר התחיל "אתה חונן" מסיים את כולו הרי אסור לבקש צרכיו בשבת², כי הרי משמע שלא אומרים לגבי הברכות האמצעיות

¹ וגם לכאורה רואים בגמרא בב"ב דף צ"א ע"א שעל בגדים שהוזלו מותר להתפלל כדי שיתיקרו בחזרה ואומרת שם הגמרא "אפילו בשבת" לכאורה מכאן ראייה שגם לבבלי יש את האיסור של בקשת צרכיו בשבת. ואולי הכוונה שם אחרת, וצ"ע.

² ואפ"ל כדברי הת' א.פ. מיישיבת חח"ל צפת שתירץ: שמה שאומרים שצריך לומר "אתה חוננתנו" לפני כל הברכות מפני שאסור לבקש צרכיו בשבת זה רק מפני התוספת בקשות שאדם מוסיף על נוסח הברכות, אבל באמת נוסח הברכות עצמם אין בהם משום איסור שאלת צרכיו בשבת מפני שזה טופס הברכה כדפירש ה"פני משה" על העניין של טופס ברכה. ואינו נראה, דהרי אם כל הטעם שאסור לבקש צרכיו בשבת הוא מפני שצריך להרגיש האדם כאילו כל מלאכתו עשויה, או מפני שחוששים שלא יצטער בשבת על הדברים שחסרים לו, א"כ לפי פירוש ה"פני משה" (שכך גם רצה להסביר בדברי אדמוה"ז) עדין אינו מובן סברתו של הפני משה למה בדברים שרגיל לאומרים לא חל החשש הזה? (מיילא לפי "קרנן העדה" יש לו סברא בנוגע לעניין של טופס ברכה שהיא החשש שמא יתבלבל, א"כ החשש הזה יותר חזק מהחשש שמא יביא דאגה בלבנו, או מהטעם שצריך להרגיש כאילו כל מלאכתו עשויה. אבל לפי דברי ה"פני משה" (וכך גם רצה לומר בדברי אדמוה"ז) מה הסברא של טופס ברכות שידחה את שני הטעמים הנ"ל). ועוד תקשי עליו משאלת שירי הקורבן שלא תורצה, ושאלתו היא: שהרי רואים בתשובת רמ"מ שכתב שהאיסור הוא כשמבקש על חולי או על פרנסה וע"ז יש איסור דבקשת צרכיו, א"כ אם נאמר שהפירוש של אדמוה"ז (על עניין טופס ברכות) הוא כה"פני משה" (שברכות שרגיל לומר מדי יום ביומו מותר לאומרים) א"כ לא מובן מה שכתב הרמ"מ שהאיסור הוא כשמבקש על חולי או על פרנסה, והרי חולי ופרנסה הם דברים שרגילים לבקש מדי יום ביומו ולמה אסור? (וכן ג"כ קשה כשאלתו שם) א"כ על כרחך קשה להעמיד את דברי אדמוה"ז כה"פני משה".

¹⁰ סימן ק"ח סעי' י"ח

את הטעם של טופס ברכות כי אם היינו אומרים טעם זה הוא לא היה אומר בכלל שאסור לומר ברכות אלו בשבת, אז מטעם מה כאשר התחיל לברך מסיים הרי אסור לשאול צרכיו בשבת.

ד.

ונראה לומר בדא"פ, שבאמת אין כלל מחלוקת בדין זה ולגבי אדם שהתחיל לומר "אתה חונן" אז למרות שהדין הוא שאסור לאדם לבקש צרכיו בשבת, אבל מ"מ כאשר התחיל לומר "אתה חונן" מסיים מפני שאם לא יסיים אלא יפסיק באמצע ויתחיל לברך את הברכה האמצעית של שבת יהיה זה הפסק בתפילתו, וכמו שמצינו הדין¹⁰ לגבי אדם שטעה ואמר "יעלה ויבוא" בתפילתו (בזמן שלא צריך לומר) שצריך לחזור על כל התפילה מפני שעשה הפסק בתפילה, לכן גם בענייננו מכיוון שחוששים להפסק בתפילה הדין הוא שיסיים את הברכה.

והגם שלכאורה אסור לאדם לבקש צרכיו בשבת, מ"מ כאן מתירים לו מפני שזה טופס ברכה ומה שמלכתחילה לא אומרים את הברכות האמצעיות מפני שלא הטריחוהו חכמים, א"כ למה כתב אדה"ז שאסור לבקש צרכיו מפני שכך הוא מצד הדין אבל כשרוצים להתיר אומרים שזה טופס ברכה, ולכן הביא את זה שצריך להבדיל לפני בקשת צרכיו רק כטעם וטעם שני (לאחר שהביא את הטעם הראשון והעיקרי שהוא: מפני שהבדלה בין קודש לחול קשורה עם עניין הדעת) לכך שאומרים "אתה חוננתנו" ב"אתה חונן" כי זה מצד הדין באופן כללי.

כלומר שיש בדין זה שלוש דרגות, מצד הדין לכו"ע אסור לשאול צרכיו בשבת, אלא שיש היתר שבמקרה שזה "טופס הברכה" אז מותר לשאול צרכיו (מצד הטעמים המוזכרים למעלה) ולכן בבהמ"ז לא חוששים לאיסור זה, אבל בתפילה לא תיקנו לומר את הברכות האמצעיות (למרות שגם בהם שייך ההיתר הנ"ל משום טופס ברכה) בשביל לא להטריח, והיות שבתפילה יש להתיר לומר

ברכות אלו מצד הדין לכן אם התחיל לומר בטעות את הברכה צריך להמשיך ולגמור אותה מצד החשש של איסור ברכה לבטלה.



ביאור באופני אהבת ה' של יהודי

הת' יחזקאל שיחי' לאזאר
תלמיד בישיבה

אמרו חז"ל: "לית פולחנא כפולחנא דרחימותא". מוסג"פ סיכום בכמה סוגים כללים ב"אהבת ה'"¹.

אהבה זוטא ואהבה רבה:

מהותם: היות ואהבה באה מצד התבוננות האדם לכן היא אהבה זוטא משא"כ אהבה שמגיעה מלמעלה זוהי אהבה רבה.

פעולתם על האדם: אהבה זוטא פועל על האדם לאהוב את ה' אבל בגלל שטוב לו. ולמעלה יותר, שרוצה אלוקות אבל מ"מ אינו רוצה להתבטל ולכן בוחר באהבה שנהנין מזיו השכינה ולא בעצמות, משא"כ אהבה רבה הוא שרוצה להשתאבה בגופא דמלכא אע"פ שיתבטל ולא נוגע לו כלל מציאותו.

אופן עבודתם: אהבה זוטא, באה אחרי שמתבונן בעניין ש'נשמה שנתת בי טהורה היא ואתה עתיד ליטלה ממני', דמכיוון שהנשמה מצד עצמה טהורה היא ורק אשר אתה נפחת בי וסוכ"ס אתה עתיד ליטלה ממני ולכן גם עתה אני מוסרה ומחזירה לך ליחדה באחדותך, דאע"פ שמוסר נפשו אבל זהו מדוד ע"פ שכל

¹ רוב המ"מ נלקחו מ"ספר הערכים חב"ד", ערכי ה"אהבה".

המולידה. משא"כ אהבה רבה זוהי אהבה שנמשכת מלמעלה אחרי הקדמת אהבה זוטא ולכן אהבה רבה זהו בלי מדידה כלל (כמו ההפרש בין בכל מאודך ובכל נפשך כדלקמן). וכל אחד יכול לזכות לכעין זה. ונקראים ג"כ זכר ונקבה כי שתי האהבות תלויות מאיפה הגיעו. ובהקדים שאיש ואשה זה הקב"ה וכנסת ישראל וכאשר ההתעוררות מגיעה תחילה מכנסת ישראל דהיינו עבודת האדם אזי אישה מזרעת תחילה יולדת זכר אהבה רבה אבל כאשר ההתעוררות תחילה מגיעה מלמעלה אזי איש מזריע תחילה ויולדת נקבה אהבה זוטא (שדעתן קצרה) ולכן יכולה להיות ממנה נפילה בתאוות כי דעתן קצרה.

הוספות: באהבה רבה יש עוד דרגה שמגיעה דווקא ע"י שמחה של מצווה שאין צורך באתערותא דלתתא (אהבה זוטא) ולכן המשכתה ממקום שאפי' אתערותא דלתתא לא יכול להגיע לשם.

ואולי יש לומר שבאהבה זוטא יש שתי דרגות ע"י אתערותא דלתתא (וזהו האהבה שגם כי יזקין לא יסור ממנה (תניא, חינוך קטן) וע"י מגיעים לאהבה רבה ויש אהבה זוטא שמגיעה מלמעלה שזהו בבחינת נקודה שדעתן קצרה.

אהבה "בכל לבבך" ו"בכל נפשך" ו"בכל מאדך":

מהותם - שלשה סוגי אהבות כלליות שנמצאים באדם.

- והחילוק שביניהם: "בכל לבבך" זה רק בלב ו"בכל נפשך" זה בכל בגוף ו"בכל מאדך" היא בלתי מוגבלת כלל ועוד ש"בכל לבבך" ו"בכל נפשך" זה בעיקר מלמטה משא"כ "בכל מאדך" זה מגיע מלמעלה. וההבדל בין "בכל לבבך" ל"בכל נפשך" בהתבוננות מלמטה הוא בזה, ש"בכל לבבך" מתבונן בזה שאלוקות זה טוב (אבל יכול להיות שגם העולם הוא טוב) ו"בכל נפשך" מתבונן בזה שהעולם זה רע ואלוקות זה חיים וטוב.

א. "בכל לבבך":

פעולתה על האדם: היא בלב דווקא כי היות והיא הפיכת ענייני העולם הזה דהיינו ליבו והקירוב של האדם להקב"ה זה באופן של רחוק ונעשה קרוב כי הופך את הלב מתאוות עוה"ז לאלוקות ולכן א"א שזה יהיה ממש כמו אהבת הבן לאבא שזוהי אהבה עצמית. ובדרך כלל זה רק בדרך כפיה (אתכפיה) ולא אתהפכא.

אופן עבודתה: ע"י התבוננות בעניין ביטול המלאכים שבברכת יוצר אור, כי א"א לעורר אהבת ה' בנה"ב רק ע"י שרשה חיות הקודש. ועי"ז באה לאהבה לאלוקות בתנועה ברצוא וכלות הנפש.

ב. "בכל נפשך":

פעולתה על האדם: היא אינה נתפסת במקום מסוים בגוף האדם אלא האדם וזוהי אהבה באופן של קירוב ודביקות עצמי כאהבת הבן לאביו ומצד זה מואס ברע לגמרי. (רק שזה לא ממש "בכל מאודך" כי ברגע שיסיח דעתו לשעה קלה ובמעט פריקת עול תתגלה הרע רק) שמצד עוצם אהבתו והתקשרותו הסיר ממנו הרצון לתאוות עוה"ז מכל וכל ועי"ז מגיע למס"נ אבל אעפ"כ אין זהו "בכל מאדך" כי זה מס"נ שע"פ טעם "אילך הוי' נפשי אשא" ולכן מבין שזה חייו האמיתיים.

אופן עבודתה: בזה שמתבונן שהעוה"ז זה רק הארה של עצמות אוא"ס ואוא"ס הוא מופלא מהעולמות לגמרי ועי"ז יבוא לכלות הנפש ש"אילך הוי' נפשי אשא".

הוספה: ההבדל בין "בכל נפשך" לבין "בכל מאודך" (שיבואר לקמן) שאהבה "בכל נפשך" יש לה יותר שייכות לגבול ולעולם, כי מתבונן שהארה שבעוה"ז היא בלי ערך לעצמות ומהות, משא"כ באהבה "בכל מאודך" כדלקמן.

ג. "בכל מאורך":

אופן עבודתה: זה פועל עליו באופן ד"מאוד" בבחי' בלי גבול וזה לא שמבין ש"כי הוא חייך" לכן רוצה אלוקות אלא שמתבונן בהפלאות האלוקות לגבי העולמות ומצד התבוננות זו נעשה אצלו יציאה מגדר הכלים לגמרי ואין לו נוחם בשום דבר וכל רצונו שיהיה אלוקות בעולם. ובאופן כללי זוהי פעולה באופן של מקיף כי האהבה הזאת זה בכל הגוף לב לאהוב ורגליים לרוץ לדבר מצווה וכדו'. ולכן זה משנה את טבע האדם כמו הרצון שאם ירצה לשים את רגלו באש אין מונע בידו. ולכן ג"כ אין בה שינויים כי היא לא מוגבלת ומוגדרת בגדרי האדם ועי"ז נמשך אור אין סוף הבל"ג.

אופן עבודתה: בכללות, א. ע"י התבוננות בזה שהקב"ה מופלא מהעולם (דלא כמו באהבה "בכל נפשך" שמתבונן בזה **שהעולם** זה רק הארה מאוא"ס) ועי"ז משתוקק לבל"ג הזה. ב. ע"י קיום המצוות כי קיום המצוות זה ביטול רצונו ונפשו הבהמית ורק עי"ז יכול להמשיך ע"ע את רצון העליון שזה בלתי מוגבל. ג. ע"י תשובה כי תשובה זה מגדיל הצמאון ונוגע בעומק הנפש ועי"ז מכניע ושובר ליבו ועי"ז שובר את מגבלותיו ונותן לאור הא"ס להתלבש בו.

אהבת ה' כמים וכרשפי אש:

מהותה - שתי סוגי אהבה כלליות שבעיקר מתחלקות בזה שאהבה כמים זה מלמעלה למטה, כמו שרואים בטבע המים שיוורדים ממקום גבוה למקום נמוך וכן אין הוא זקוק לדבר חיצוני כדי שיזרום כמו שרואים בטבע המים שבוקע אפי' דברים קשים, משא"כ אהבה כרשפי אש זה בעיקר מלמטה למעלה כמו שרואים בטבע האש שזה עולה למעלה. ולכן ג"כ האש צריכה דברים חיצוניים כדי ליצור אותה כמו שמן ופתילה וכן בעבודת האדם צריך התבוננות.

א. אהבה כמים:

פעולתה על האדם: באופן של קירוב ודביקות באופן המתקבל בלב אפי' במקום הנמוך בלב באופן של התפשטות כמו הטבע של המים ולכן הרי"ז פועל רק חלישות בנה"ב כי אינו מבטל ושורף אלא אדרבה מרבה המציאות אע"פ שזה מציאות דקדושה.

אופן עבודתה: כשמתבונן בקירוב האלוקות לעולם שמחיייה ומתלבש בכל פרט ואפי' בעולמות התחתונים שזהו וכן ע"י ההתבוננות בזה איך שהקב"ה הניח את העליונים והתחתונים ובהר מכולם דווקא בבנ"י ועד כדי כך שירד בכבודו ובעצמו למקום הזוהמא בזמן יציאת מצרים ומתן תורה וכמים הפנים לפנים יעזוב ענייניו וילך וידבק באלוקות.

הוספה: יש עוד דרגה באהבה כמים נעלית יותר אפי' מאהבה כרשפי אש וזוהי אהבה שאע"פ שאור אינו בהתישבות אלא מופלא אבל האדם הוא קרוב לאור (כמו בן שקרוב לאבא) דאז אין אהבתו ניכרת בגלוי.

אופן עבודתה: ע"י שמתבונן באוא"ס המופלא, איך שאפילו האור העליון הזה נמצא בכל העולמות, מרגיש קירוב אפי' לאור העליון.

ב. אהבה כאש:

פעולתה על האדם: בבינת צימאון ורצוא ואינה מתלבשת בהתישבות בלב, אלא בכל הגוף בכללות. וזה כמו "בכל מאדך" (וכמו שאש שורף כל דבר המנגד כך אהבה הזאת שורפת ומכלה את הנה"ב לגמרי). והאהבה הזאת היא ברצון ותשוקה בדרך צימאון להמשיך אלוקות על גופו, (ויוצא מהגבלות כלי הגוף אבל לא ממהות הגוף). ויש עוד דרגה, שרוצה לצאת ממהות הגוף. אבל אעפ"כ התכלית בשניהם זה ה'שוב'.

עבודתה: כאשר מתבונן בזה איך שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית באופן של יש מאין, ואיך שכל הבריאה הזאת זה באופן של מה רבו מעשיך ה', יבוא בצימאון לאלוקות. וכן ע"י ההתבוננות בביטול המלאכים שהם שורש הנה"ב. ועי"ז מבטל את הנה"ב. וכן עי"ז שמתבונן בביטול האדם שצריך להיות תמיד שרשו במקורו ובלי זה אין לו מציאות ושהוא בעצם לא מוסיף לקב"ה כלום. ועי"ז מתעורר בהתמסרות לקב"ה. וכן עי"ז שמתבונן בכללות על הפלאת אוא"ס. ולא רק מהתהוות העולמות, אלא אפי' מהאור המאיר בעולמות העליונים ועי"ז כ"ז ועוד יבוא לתשוקה באהבה עזה כרשפי אש, בשלהבת מתלהבת העולה מאליה.

הוספה: החילוק בין אהבה עזה כרשפי אש והדרגה השניה באהבה כמים, נובע מהחילוק בין תורה למצוות. שהמצוות הם תלויים בזמן ומקום וכו', ולכן ע"י קיום המצוות מבין שאוא"ס עצמו הוא באין ערוך לגמרי, ולכן מתעורר בצמאון ברשפי אש. אבל תורה היא נמצאת בעולם, ואינה מוגבלת בזמן ומקום, שזה גילוי אוא"ס בתוך העולם. ולכן אינו מתעורר כ"כ בצימאון ברשפי אש.

אהבת עולם, אהבה רבה ואהבה בתענוגים:

ענינים: ג' מדרגות במהות האהבה, זו למעלה מזו:

אהבת עולם זוהי אהבה של הנה"ב הבאה מהתבוננות בענייני העולם והמבוקש שבה אשר בחינת האלוקות שבעולמות תהיה בגילוי.

אהבה רבה זהו רצון שלמעלה משכל ובא לידי התבוננות באלוקות שלמעלה מהעולמות ואהבה זו היא מצד שורש הנשמה למעלה. מ"מ זה אהבה בצימאון כי אינה מיוחדת בעצם האהבה.

אהבה בתענוגים זוהי אהבה שמתענג על הוי' מצד הקירוב אל הוי'.

בפרטיות יותר:

א. אהבת עולם:

פעולתה על האדם: שמכרר את הנה"ב ע"י הנה"א. והיות והאהבה הזאת באה ע"י עבודת האדם ביגיעה עצומה, (וע"ז נאמר "לית פולחנא כפולחנא דרחימותא [=אין עבודה כעבודת האהבה]) לכן הר"ז מדוד כפי מידת הנר"נ שלו. והיות שאהבה הזאת מגיעה מהשכל, השכל דורש ג"כ שיעשה מעשה שיבטא את האהבה, כמו א' שאוהב חיי נפשו, ולכן אוכל וכדו'. והיות שהאהבה הזאת היא מדודה, לכן כשטרוד בעסקי העולם היא חולפת ועוברת. אבל מאידך גיסא, היות ומתפעל מהאלוקות שבתוך העולמות, העולמות לא מפריעים כ"כ.

הוספה: בכללות האהבה הזאת באה מאותה סיבה של אהבה כרשפי אש, אהבה זוטא, ודומה לאהבה "בכל לבבך".

יש עוד דרגה באהבת עולם, שהפירוש 'עולם' אינו התבוננות בענייני העולם אלא עולם מלשון נצחיות. והאהבה הזאת היא למעלה מהאהבה רבה, כי אהבה רבה היא סו"ס אהבה מוגבלת ('רבה'), והאהבה הזאת היא בלי סיבה שמסובבת אותה, אלא באה בסיבת "אהבת עולם אהבתך", שהקב"ה אוהב אותנו וממשיך לנו אותה (או ע"י התבוננות באהבה הזו).

ב. אהבה רבה:

פעולתה על האדם: הרגש הנשמה שלמעלה מהתלבשות בנפש הבהמית. והיא פועלת ביטול ואתהפכא בנה"ב, והיא באה לאחרי ההתבוננות של האהבת עולם (שפועלת בירור ואתכפיא בנה"ב). והיות והיא למעלה מהתלבשות בגוף, פועל שמקיים מצוות בלי שינוי בכל הגוף.

אופן עבודתה: בכללות אהבה הזאת אינה מגיעה מלמטלמ"ע אלא מלמעלמ"ט. ועי"ז מתעורר באהבה עצומה, אבל מ"מ יש צורך באהבה מלמטה. אבל העבודה היא שלא בערך להמשכה שבאה לאחמ"כ.

הוספה: האהבה הזאת יש לה דמיון לאהבה "בכל מאדך" וכן לאהבה כברא דאשתדל, ויש גם דמיון בפרט מסוים לאהבה כמים בזה שיורד מלמעלה למטה, וכן לאהבה כאש שזה למעלה מטו"ד.

ג. אהבה בתענוגים:

פעולתה על האדם: האהבה היא באופן שלמעלה מהתלבשות בפרט מסויים בגוף, אלא היא מקיפה עליו. והיא נעלית יותר מאהבה רבה כי אהבה זו היא בתענוג שמרגיש איך שאלוקות זה דבר קרוב אליו ולא רחוק כמו באהבה רבה. ועניין האהבה הזו הוא כמו אהבת עצמו. ועי"ז מסיר את הבגדים הצואים שהם התאוות לתענוגי העוה"ז ומהפכם לקדושה. ועל אהבה זו אמרו "עולמך תראה בחיך".

אופן עבודתה: בכללות אהבה זו באה רק כמתנה מלמעלה.

אהבה כברא דאשתדל:

מהותה: כמו שבן רוצה לעשות נחת לאביו עד כדי מס"נ ועושה את זה כי יודע שבעצם זוהי כוונת אביו.

פעולתה על האדם: שאע"פ שרוצה להידבק בה' יודע שאמיתת רצון הקב"ה זה ה'שוב' ולכן מקיים מצוות בביטול להקב"ה.

אופן עבודתה: הרי"ז שייך רק לבנ"י מצד שהם בנים לקב"ה.

אהבה מסותרת:

מהותה: זוהי אהבה שנמצאת אצל כל יהודי, ובאה בירושה לכל יהודי אפילו ליהודים הכי פשוטים ועל אהבה זו אמרו כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו.

פעולתה על האדם: ברגע שרוצים לנתקו מאלוקות באופן גלוי הרי הוא מוכן ללכת על מס"נ בלי טעם ודעת, ולמעלה ממדידה והגבלה. ולכן מצינו שמסרו נפשם אפילו על "יעבור ואל יהרג". וכן אין לאהבה הזאת שום שינוי, כי כל מהותו של האיש הישראלי - הוא רוחניות. וגם אלו אשר הרוח שטות מטעה אותם לחשוב שבעברם על איזה איסור אינם נפרדים ממנו ית' (שזה בדוגמת שינה - שמחשבתו אינה בהתלבשות במוחו) אבל כשזה מגיע לאמונה בהוי' אין ביכולת שום דבר להעלים עליה. (ויכול יהודי, ע"י התבוננות בזה שאפי' קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש ה' בעניני אמונה, לבוא לידי קיום המצוות בשלימות) אבל מ"מ מי שיש לו רק אהבה זו אינו נקרא "עובד".

אופן עבודתה: כדי לבוא לגילוי אהבה זו צריך להיות:

א. קדימת העבודה וקיום המצוות ע"פ טו"ד. ולכן זה שייך גם אצל פושעי ישראל שמלאים מצוות כרימון (רק שלפעמים צריך לגלות זאת). וכן ע"י לימוד התורה, כי האור (האהבה המסותרת שנבראה ביום ראשון) גנוז בתורה וע"י עסק התורה בביטול מתגלית דרגה זו. וכן חייב להיות עניין הצדקה שהצדקה עניינה רחמים, ומדה כנגד מידה הקב"ה ימשיך עליו רחמים ועי"ז יבוא לידי אהבה.

ב. וכן צריך להסיר את הערלה שהם הדברים המעלימים עליה וזה ע"י מילה בגשמיות. וכן מילה ברוחניות דהיינו שימעיט הנאותיו מדברים הגשמיים הן ע"י פרישות בפועל והן ע"י התבוננות באלוקות ועי"ז יבוא בדרך ממילא לפריעת הכיסוי שאוטם את הלב.

וזה הכנה ל"מל ה"א את לבבך" שיסיר את הכיסוי של האהבה שע"פ טו"ד ותתגלה אהבה שלמעלה מטו"ד.

ג. וכן ע"י התבוננות (שעי"ז תהיה האהבה שייכת אליו) בזה שהעולם בעצם אינו מציאות וכמו שנאמר ע"י אברהם אבינו (שאהבה הזאת היא ירושה לנו ממנו) "אל עולם" בלי ה"א שהאל הוא העולם. וכן עי"ז שיתבונן איך שהקב"ה קרוב אלינו והניח עליונים ותחתונים ולא בחר כ"א בישראל עמו ועי"ז יבוא לגילוי אהבה מסותרת זו כמים הפנים לפנים לעזוב כל ענייניו ולהדבק בהקב"ה.

הוספה: אבל מ"מ אין זה אהבה כברא דאשתדל שאינו חושב ע"ע כלל, אלא כדי לגרום נחת רוח לפני אביו. מאידך הבן זה מציאות חדשה ונפרדת משא"כ באהבה מסותרת.



שיעורים בפקו"נ בשבת

הרב אהרן שיחי' מושקוביץ

נו"נ בישיבה

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת ה"ח¹: "חולה שהיה צריך לשתי גרוגרות, ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עקצין ושלוש גרוגרות בעוקץ אחד - כורתין העקץ שיש בו שלש, אף על פי שאין צריכים אלא לשתיים, כדי שלא ירבו בבצירה, אלא יכרתו עקץ אחד ולא יכרתו שנים, וכן כל כיוצא בזה".

והנה, הדוגמא שנקט הרמב"ם (וכ"ה בגמ'²) היא גרוגרת, והנפק"מ בפשטות מדוגמא זו היא שגם בעוקץ אחד יש גרוגרת שיש לה שיעור חיוב חטאת במלאכת קצירה³ (שבצירה היא תולדה הימנה).

ולפ"ז יש לעיין מהו הדין במקרה שנצרך החולה לזית או לפרי יותר קטן שבו אין שיעור חיוב חטאת במלאכות, האם עדיף לבצור שתי עוקצים שבשניהם יחד אין שיעור חיוב אף שמרבה בבצירה, או עדיף לבצור עוקץ אחד אף שיש בו כגרוגרת כדי למעט בבצירה.

והנה מהלכות יוה"כ⁴ יש להוכיח שמרבים באכילות כדי שלא תהיה באחת מהם כשיעור חיוב חטאת, והוא מדין "הקל קל תחילה".

ולאידך איתא בר"ן¹ שבשבת עדיף לשחוט לחולה מלהאכילו נבילות, כיון שהשחיטה היא פעם אחת, משא"כ אכילת הנבילה ה"ה מתחייב על כל כזית וכזית

¹ וכן נפסק בטושו"ע או"ח סי' שכ"ח סט"ז, ובשו"ע רבינו שם סי"ח.

² מנחות סד, א.

³ גמ' שבת קג, א. רמב"ם פ"ח מהל' שבת ה"ג.

⁴ טושו"ע או"ח סי' תרי"ח ס"ז, ושו"ע רבינו שם סי"ג.

(ועיין במדרש פליאה² עה"פ³ "אמרי נא אחותי את"). ומזה משמע שעדיף לעשות איסורא רבא פעם אחת מאיסורא זוטא פעמים רבות.

ועפ"ז יש לחלק ולומר, דהא דאמרינן שמאכילין אותו לשיעורים הוא דווקא בחצי שיעור, לפי שהוא סוג אחר של איסור (ואינו נקרא עובר על לאו, ואינו מתחייב ע"ז אפילו במלקות⁴, ואינו מושבע ע"ז מהר סיני⁵), ובהא הוא דאמרינן שעדיף לעשות איסור זה פעמים רבות מלעשות איסור של שיעור פעם אחת. אבל בין שני לאווים רגילים, אף אם אחד מהם חמור בחיובו מחבירו - עדיף לעשות איסור פעם אחת אף אם הוא חמור יותר, ולא לעשות את האיסור החמור פחות ממנו פעמים רבות.

ועכ"פ לפ"ז באיסורי שבת גופא, נראה שעדיף להרבות בבצירה שאין בה שיעור מאשר לבצור פעם אחת בצירה שיש בה שיעור המחייב. ואף שיש לחלק, דאכילות אינם מצטרפים אם הפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס⁶ אבל קצירות מצטרפות זו לזו להצטרף לשיעור⁷, וא"כ גם אם יקצור חצאי גרוגרות עם הפסק ארוך יצטרפו זו לזו, מ"מ נפק"מ למקרה שהחולה אינו צריך אלא לפחות

¹ יומא ד, ב ד"ה וגרסינן.

² הובא ונתבאר בלקו"ש חט"ז עמ' 488.

³ בראשית יב, יג.

⁴ משא"כ איסור לאו קל שחייבים עליו מלקות (שבמקום מיתה עומדת), שבזה יותר י"ל שב' פעמים איסור מלקות חמירי מפעם אחת איסור מיתה.

⁵ רמב"ם פ"ה מהל' שבועות ה"ז.

⁶ רמב"ם פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ד. שוע"ר שם וכן בס' תרי"ב ס"ג.

⁷ רמב"ם פ"ח מהל' שבת הכ"ג גבי הוצאה, ומזה נלמד לשאר המלאכות. ועיין בפתיחת הפרי מגדים שבהערה 14.

מגרוגרת, או אם יאכילו את החולה לפני שיקצצו פעם שנייה, שבכה"ג במלאכת הוצאה משמע שאינם מצטרפים¹, ואולי י"ל שכ"ה גם במלאכת קצירה².

אלא שע"פ המשנה בריש פ' המצניע, אם הצניע לרפואה יהיה שיעורו בכל שהוא, וכאן גם כיון שהוא קוצץ דבר זה לרפואה י"ל שיהיה שיעורו בכל שהוא.

אבל י"ל שמ"מ נפק"מ להיכן שהחולה צריך לשיעור גדול ויש אפשרות לקצוץ אחת אחת ולהכניסם לפיו, ואזי קודם שקצץ השניה כבר נאכלה הראשונה ואינם מצטרפות, ולא יבוא לידי מלאכה שיש בה חיוב כלל, ואף שהוא לרפואה מ"מ כיון שאין תועלת לחולה בפחות מכגרוגרת אין זה נקרא מצניע לרפואה.

גם י"ל דהא דמחללין השבת על החולה אינו רק ברפואה אלא גם לכל הצרכים, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ב (ועוד). ולפ"ז שפיר משכחת לה שציוה הרופא להביא פרי הקטן מחצי גרוגרת ואינו לרפואה דווקא, אלא כדי להאכיל את החולה, הנמצא במצב של "כל אוכל תתעב נפשם", ובכה"ג אוי"ל שהוי כמזון כיון שאין תועלת באכילה אחת אלא ע"י שממשיכים אחריה ומשלימים לשיעור גדול, ובזה י"ל שיהי' עדיף להרבות בכצירה אם לא יצטרפו הבצירות לכגרוגרת.

ולפ"ז אתי שפיר מדוע נקטו (הגמ' והרמב"ם הנ"ל) הלשון גרוגרת דווקא, כיון שבזה אין רווח ריבוי בצירה כדי שלא יהיה שיעור חיוב, ולכן עדיף להרבות בשיעור כדי למעט בכצירה. ועצ"ע.

¹ רמב"ם שם.

² עיין בפמ"ג בפתחה להלכות שבת ד"ה ונסתפקתי, שנסתפק אם דין זה שאם נשרף אין מצטרפים הוא רק במלאכת הוצאה או גם בשאר המלאכות. אבל מלשון הרמב"ם והגמ' "נעשה כמי שנשרף" משמע שבהוצאה שהיא מלאכה גרועה צריך שיתקבץ גרוגרת בבת אחת באותו רשות, אבל גם בשאר המלאכות אם נשרף קודם שהשלים השיעור יהי' פטור.

שוב עיינתי בשו"ע אדה"ז סי' שכ"ח סעיף ט"ז, שהביא כמה טעמים לכך ששוחטין לחולה ואין מאכילין אותו נבילה (אף שהוא איסור קל יותר), וזלה"ק: "לפי שהשבת נתנה כבר להדחות בהבערה ובבישול, ועוד שבנבילה עובר על כל כזית וכזית ואפי' כשיאכל פחות מכזית יש איסור מן התורה".

והטעם שהוצרך רבינו (וכן המגן אברהם) להזכיר חצי שיעור אף שלא הוזכר זה בר"ן ובדברי הראשונים, י"ל בפשטות דבלא זה הו"א שאם יש אפשרות להאכיל את החולה בבשר נבילה לשיעורין (והחולה מספיק לו באכילה כזו) נעדיף להאכילו נבילה בשיעורין, כיון שאינו עובר אלא על איסור קלוש של חצי שיעור, ולא נדחה שבת החמורה בשביל לשחוט לו בשר כשר. וע"ז אומר רבינו שגם איסור זה של ח"ש הנעשה פעמים רבות חמור יותר מאיסור שבת פעם אחת.

ומזה משמע, שלא רק שעדיף לעשות איסור סקילה פעם אחת מלעבור על איסור לאו כמה פעמים, אלא אפילו אם האפשרות השניה היא לעבור רק על איסור חצי שיעור כמה פעמים, שכמו שנתבאר לעיל הוא איסור קל בכמה עניינים יותר משארי איסורים, מ"מ נעדיף לדחות איסור שבת פעם אחת מלדחות איסור חצי שיעור כמה פעמים.

ולפ"ז מוכח שדעת אדה"ז (והמ"א) היא שאין חילוק בין ח"ש לשאר איסורים קלים (דלא כדארמון לעיל), וגם בהא ס"ל דעדיף לחלל שבת החמורה פעם אחת ולא לעבור על איסור קל זה של ח"ש פעמים הרבה.

ומה שבהל' יוה"כ פסקו שעדיף להרבות באכילות כדי שלא להאכיל את החולה כשיעור, י"ל דיש בזה חילוק בין איסורי אכילה לשאר איסורים.

דבאיסורי אכילה י"ל שהאיסור אינו על מעשה האכילה אלא על עצם האכילה וההנאה שיש לו מהדבר הנאכל (הנאת גרונו או הנאת מעיו), ואין האיסור תלוי במעשה אלא בהנאה, משא"כ בשאר האיסורים האיסור הוא מעשה האיסור

ולכן מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה¹, משא"כ בשאר איסורים התלויים במעשה, ומתעסק לא חשיב מעשה).

ולכן באיסורי שבת וכה"ג לקצוץ בפעם אחת תאנים רבות נחשב מעשה אחד וחילול שבת אחד, ואילו לקצוץ שתי תאנים בשתי פעמים נחשב לשני מעשים ולשני חילולים, משא"כ באיסורי אכילה אין כל נפק"מ אם הוא אוכל ח"ש בפעם אחת או שהוא אוכלו בפעמים רבות, כיון שלא רוב המעשה מרבה את האיסור אלא רוב האכילה, ולכן אין עדיפות לאכול בפעם אחת פחות מכשיעור מאשר לאכול בפעמים הרבה, ותמיד יעבור בכל משהו ומשהו על ח"ש, ובכל שיעור שיעור יעבור על איסור השיעור (לאו או כרת).

אלא שאם אוכלים כשיעור בכדי אכילת פרס מתחייבים על איסור חמור יותר (מלבד מה שעובר בזה על כל משהו ומשהו הנאכל כאחת באיסור ח"ש בפ"ע), ולכן באיסורי אכילה אין עדיפות למעט במעשי אכילה (כיון שסו"ס בעיקר המודד הכמותי של האיסור שהוא האכילה עצמה אינו ממעט), ואדרבה עדיף להרבות במעשים כדי לא להגיע לאיסור חמור יותר של "כשיעור".

ולכן עדיף לשחוט לחולה בשבת מלהאכילו פחות מכשיעור כי שבת היא איסור התלוי במעשה ואילו נבילה היא איסור אכילה שעוברים בה על לאו בכל כזית ועל ח"ש בכל משהו.

ועפ"ז מוכח דלשיטתם ליתא לכל הדיוק שדייקנו לעיל מהא דנקטו הלשון גרוגרת, שבחצי גרוגרת עדיף להרבות בבצירת חצי שיעור מלבצור פעם אחת כשיעור, אלא גם בכה"ג נעדיף תמיד למעט בבצירה גם אם עי"ז נעבור על מלאכת שבת בשיעור המחייב.

¹ כריתות יט, ב. שבת עג, א. רמב"ם פ"ב מהל' שגגות ה"ז.

אלא אם כן נאמר כדעת החכם צבי¹ (הובא בשו"ע ר סי' תמ"ב קו"א סקי"ד), שח"ש במלאכת שבת אינו אסור מן התורה, שאז וודאי יהיה עדיפות להרבות בבצירת ח"ש באופן הנ"ל (שלא יצטרפו יחדיו).



בעניין "אדם דרכו להזיק"

הת' אהוד יוחאי שיחי' מזוז

מהתלמידים השלוחים בישיבת תות"ל חדרה (סניף מגדה"ע)

בנוגע לפירוש המזיק "מבעה" הכתוב במשנתנו² נחלקו רב ושמואל³, לשיטת שמואל "מבעה" זה "שן"-נזק שנעשה ע"י הבהמה שיש לה הנאה ממנו (כגון אכילה) ולשיטת רב "מבעה" זה אדם-היזק שנעשה ע"י האדם עצמו.

ומקשה הגמרא לשיטת רב "וכי אדם דרכו להזיק" שהרי כאן מדובר בנוגע לנזק שנעשה בדרך רגילותו של המזיק וכי אדם דרך רגילותו להזיק? ומתרת: "בישן"-המדובר הוא באדם שהזיק בעת שנתו. וממשיכה הגמרא ומקשה ע"כ "וכי ישן דרכו להזיק"? ומתרת: "כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא"-דרכו להזיז את אבריו בעת שנתו ותוך כ"כ להזיק.

והנה בשיטמ"ק¹ הקשה: "הקשה מורי הרב וכי משום דישן אורחיה הוא על כן יקרא לכל אדם דרכו להזיק והא איכא נעור דאין דרכו להזיק, ותירץ כיוון דאשכחנא שם אדם דדרכו להזיק קורא התנא דרכו להזיק לכל אדם, ע"כ".

¹ סי' פ"ו. אבל עיין בפתחה לפרמ"ג שם, ובשו"ע רבינו או"ח סי' ש"מ.

² ב"ק דף ב ע"א

³ שם דף דע"א

ולכאורה תירוצו צריך ביאור, דמה הועיל בתירוצו והרי גם קודם שתירץ ידענו שאדם ישן דרכו להזיק², ומ"מ הקשינו שלא מסתבר לקרוא לאדם ער דרכו להזיק, ומה א"כ התחדש לנו בתירוצו שלכן כן מסתבר לקרוא לאדם ער דרכו להזיק?

וי"ל בדרך אפשר שכוונתו ע"ד הדין של מועד לסירוגין³ שעם היות שרק אם יגח בימים שלהם הוא מועד ישלם נזק שלם, משא"כ אם יגח ביום שאינו מועד אליו ישלם חצי נזק, מ"מ גם בימים שאינו מועד להם חל עליו שם מועד לסירוגין בנוגע לימים שהוא כן מועד להם (לדוגמא - ביום שני הוא נחשב מועד לימים אגה, אע"פ שליום ב' עצמו אינו מועד, מ"מ לא פוקע ממנו שם מועד ביום שני לגבי הימים שמועד להם, ובכל יום יקרא שמו "מועד לסירוגין"), עד"ז י"ל באדם, דעם היות שביום אין דרכו להזיק מ"מ כיון שבלילה דרכו להזיק, הרי שגם ביום יקרא שמו "דרכו להזיק בלילה".



¹ דף ג ע"ב ד"ה "תולדה ישן"

² כדברי הגמ' בדף ד ע"א

³ לקמן דף לו ע"א

תפילת עלינו לשבח במנהג צרפת

הנ"ל

כתב מהר"י אבוהב¹: "כתוב בצרורות² שהמנהג בצרפת שאין אומרים אותה (תפילת "עלינו לשבח") בתפילת המנחה אפילו בשבת רק בשחרית וערבית שאומרים שמע ישראל, ע"כ. ונראה הטעם לפי שבכאן (בתפילת "עלינו לשבח") אנו מיחדים כמו שמיחדים בק"ש עכ"ל.

ואולי הי' אפשר ליתן טעם נוסף למנהג צרפת, והוא ע"פ מה שכתב הב"ח³ הטעם שאומרים תפילת "עלינו לשבח" בסוף התפילה וז"ל: "הטעם הוא לתקוע בלבבינו קודם שנפטרים לבתיהם יחוד מלכות שמים ושיחזק בלבבינו אמונה זו שיעביר הגילולים וכו'". מדבריו משמע שטעם זה שייך רק כשהולכים לבתיהם בסיום התפילה, אבל אם נשארים בבית הכנסת בין מנחה לערבית אין אומרים "עלינו לשבח" בסיום התפילה, ואולי זהו טעם נוסף למנהג צרפת המובא בספר הצרורות.

ולהעיר מדברי הלבוש⁴ שכתב בנוגע לזמן תפילת מנחה וערבית וז"ל: "ולצאת בין תפלה לתפלה ולחזו' [ר] ולהתאס' [ף] הקהל ג"כ אי אפש' [ר] שיבואו לידי ביטול התפל' [ת] ואין לך שעת הדחק גדול מזה לכך מתפללין לעולם שתי התפלות יחד באסיפה אחת אע"ג דלפעמים מקדימין ולפעמי' [ם] מאחרין וסתרן אהדדי" משמע שכן הי' הדרך להתפלל יחד מנחה ומעריב בלי להפסיק.



¹ על הטור סי' קלג

² ספר צרור הכסף או צרור החיים לר' חיים בן דוד תלמיד הרשב"א, ראה שם הגדולים בערכו

³ ריש סי' קלג

⁴ סי' רלג סעיף א

סילוקן של אמוראים דלא פסיק פומייהו

מגירסא

הנ"ל

איתא במסכת שבת¹ דלאחר שאמר הקב"ה לדוד המלך ע"ה שיסתלק ביום השבת "כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא (שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה² - רש"י), ההוא יומא דבעי למינח נפשיה, קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה דלא הוה פסיק פומיה מגירסא, אמר מאי אעביד ליה, הוה ליה בוסתנא אחורי ביתיה, אתא מלאך המות סליק ובחיש באילני (מזענע המלאך באילנות להשמיע קול תימה - רש"י), נפק למחזי, הוה סליק בדרגא, איפחית דרגא מתותיה, אישתיק, ונח נפשיה".

והנה, מצינו בכ"מ בש"ס עניין זה דכאשר הצדיק לא פסיק פומיה מגירסיה אין מלאך המות יכול לשלוט בו (והוצרך מה"מ לגרום שיפסיק מתלמודו): בבבא מציעא³ איתא גבי הסתלקותו של רבה בר נחמני "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה קא פסיק פומיה מגירסיה" וכו'⁴, וכן מצינו במועד קטן⁵ (והובא ג"כ במסכת מכות⁶ להוכיח ד"דברי תורה קולטין" היינו ממלאך המות⁷) "רב

¹ דף ל ע"ב

² דף כא ע"א

³ דף פו ע"א

⁴ ויש לעיין בהמשך סיפור המעשה שם שהוכרח להפסיק מלימודו ונח נפשיה, ומאידך נאמר שם "כי נח נפשיה אמר טהור" היינו שפסק דין בעת יציאת נשמתו, ויש לבאר, ואכ"מ.

⁵ דף כ"ח ע"א

⁶ דף י ע"א

⁷ וראה בחשק שלמה שם שהקשה מפני מה לא הביאה הגמ' עובדה דדוד המלך ע"ה להוכיח זה.

חסדא לא הוה יכיל ליה (- המלאך המות), דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... ושתק ויכיל ליה¹.

ועפי"ז נלענ"ד לבאר (עכ"פ בדרך אפשר) מה דאיתא בכתובות² דרב רחומי הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא, הוה רגיל דהוה אתי לביתיה כל מעלי יומא דכיפורי, יומא חד משכתייה שמעתא, הוה מסכיא דביתהו השתא אתי השתא אתי, לא אתא חלש דעתה אחית דמעתא מעינה, הוה יתיב באיגרא, אפחית איגרא מתותיה ונח נפשיה", דלכאורה למאי נפק"מ באיזה אופן נח נפשיה, וביותר צ"ב מדוע הי' צ"ל מעשה משונה של "אפחית איגרא מתותיה", אכן עפ"י הנ"ל י"ל דכיון ש"משכתייה שמעתא", היינו שלא פסיק מלימודו, לא הי' מלאך המות יכול לשלוט בו, והוצרך להפסיקו מלימודו ע"י ש"אפחית איגרא מתותיה" ע"ד דוד המלך ע"ה.



¹ ויש לעיין מפני מה לא הביאה הגמ' שם גם עובדה דרבה, שהרי בתחילת העניין שם מדובר גבי "רבה ורב חסדא תרווייהו צדיקי הוו" וכו'".

² דף סב ע"ב

שיטת אדה"ז בפסיק רישא בלא מתכוון בדרבנן

הת' מאיר אליהו שיחי' מחפוף
תלמיד בישיבה

א.

פסק אדה"ז בשו"ע שלו¹ שאסור מדאורייתא לעשות נקב בחבית בשבת, כיון שהוא תיקון מנא (כלי), אך מדאורייתא האיסור הוא רק כשהחור הוא בכדי להשתמש בו הן להכניס בו, והן ולהוציא בו (כעין ברז), אך אם הנקב, הוא רק בכדי להוציא, או רק בכדי להכניס - אזי איסורו מדרבנן. וכן אם הוא הרחיב חור שכבר קיים האיסור הוא מדרבנן.

וממשיך אדה"ז: אשר במצב שבו הסכין כבר תחובה בחבית (תחיבה אחת) מבעוד יום, וא"כ יש כבר בחבית חור (במקום הסכין), אע"פ שבאם ישלוף את הסכין בשבת **בוודאי** שיתרחב החור, מותר כיון שאינו מתכוון להרחיב את הנקב בשביל להוציא (או להכניס) אלא כוונתו היא רק להשתמש בחור שכבר קיים, ומכיוון שאיסורו רק מדברי סופרים לא החמירו בו כ"כ.

הנמצא מובן, אשר שיטת אדה"ז היא, ש"פסיק רישיה בלא מתכוון בדרבנן" מותר - בוודאי שיתרחב החור, אך אין כוונתו בכך והאיסור הוא רק מדרבנן, דינו להיתר. וכאן פליג על דברי המג"א² שמעלה לאסור ומוכיח במישרים שכן הדעת

¹ שיד, א-ב.

² שיד, א.

נוטה, (וא"כ פסק זה הינו בשונה מדרכו לילך כשיטת המג"א), ומוסיף אדה"ז, שיש חולקין בדבר (שיטת הרמ"א) ולשיטתם פ"ר בל"מ בדרבנן, אסור.

ומסיים אדה"ז, שהעיקר כסברא הראשונה, אלא שיש לחוש לדעת הרמ"א¹ במקום שאין שם צורך כ"כ. וא"כ כנ"ל, שיטת רבנו מוכחת להתיר אלא שמשתמש בלשון "עדינה" (בשונה משאר מקומות שכתב יש להחמיר וכיו"ב) שטוב לחוש לדעת הרמ"א. במקום שאין צורך כ"כ.

אמנם יש להוכיח אשר שיטת אדה"ז בנידו"ד היא להיפוך, אשר פסיק רישא בלא מתכוין בדרבנן אסור, ובהקדים:

ה"תורת רפאל"² מוכיח מלשון הרמב"ם, הטור וה"בית יוסף", שפ"ר בל"מ בדרבנן מותר, דהלכה היא³, שמותר לאדם להוליך את התבואה לבהמותיו בתוך "כברה" (נפה), ומבארים הפוסקים הנ"ל את הטעם להתיר, "אע"פ שהמוץ **נופל** מאליו (-) דרך נקבי הכברה בשעה שהוא הולך, וזהו איסור **דרבנן** שהרי אין דרך לנפות בשבת את התבואה לבהמות⁴) מותר כיון שאינו מתכוון".

ומסיים התו"ר: הנה מוכח שאע"פ שהמוץ **נופל** מאליו, פי' שזהו פ"ר, הנה אעפ"כ מותר, קמ"ל פ"ר בדרבנן בל"מ מותר, ועוד, שהרי טעם ההיתר שמזכירים הפוסקים הנ"ל הוא רק מפני "שלא מכוון", ולא ראינו עוד היתר בדבריהם (שמותר כיון שזהו לא "פסיק רישיה") א"כ לכאורה נכרים דברי אמת שהולכת המוץ זהו (בוודאי) פסיק רישיה, וכנ"ל, שאעפ"כ מותר כיוון ש"לא מתכוון" ופ"ר בל"מ בדרבנן מותר.

¹ שם בהגה.

² סי' כז.

³ שו"ע שכד, א.

⁴ ספר "שערי-ציון" במשנ"ב על אתר.

אך בשו"ע אדה"ז¹ כתב, דזה שמותר לאדם להוליך הכברה עם התבן לבהמותיו, הוא מב' טעמים, א. שהוא אינו מתכוון. ב. שזה לא פסיק רישיה, ומדבריו משמע, שכל טעם הפטור הוא כיון שאי"ז "פסיק רישיה", אך אם כן היה זה פ"ר, הייתה נוטה דעתו לאסור כיון שפ"ר בל"מ בדרבנן אסור.

וא"כ הוא בשונה מדברינו לעיל שפ"ר בל"מ בדרבנן דעת רבנו להתיר, וצ"ב איך הוא הביאור בסתירה זו?

ב.

אפ"ל, אשר באמת הטעם של "אינו מתכוון" בלחודוהי מספיק בכדי להתיר את הולכת הכברה, אך כיוון שסובר שבמציאות הולכת הכברה לא הוי פסיק רישיה, מביא גם טעם זה בכדי לאפושי בטעמיה, ולהגדיל את סיבת ההיתר, וא"כ אתי שפיר, שבאמת דעת אדה"ז להתיר וכאן אין לדייק מלשונו שאסור, כיון שכעת מובן, אשר גם אם כן היה זה פסיק רישיה, דינו היה להיתר, ולא לאיסור, כיון שכנ"ל בטעם ד"לא מתכוין" בלבד ישנו בכדי להתיר.

אך אין לומר שהוספת טעם זה, הינה רק בכדי ל"אפושי בטעמא", כיון שהרי כנ"ל הפוסקים שלפניו הרמב"ם, הטור, והשו"ע, חולקים ע"כ וסוברים שבמציאות, מקרה זה כן הוי "פסיק רישיה", ואין סברא לומר שאדה"ז מביא סברא שהפוסקים שלפניו חולקים עליה, רק בכדי ל"אפושי בטעמא", ולכך צ"ל אשר אדה"ז בכ"ז כותב, שמקרה זה לא הוי "פסיק רישיה", וכנ"ל בכך חולק במפורש על הפוסקים שלפניו, כיון שלשיטתו כל סיבת ההיתר היא רק בגלל שמקרה זה לא הוי "פסיק רישיה", ולכך חייב להביא טעם זה.

¹ שכד, א.

ובסגנון אחר קצת: הרי אדה"ז עצמו, סובר שפ"ר בל"מ בדרבנן מותר, וא"כ מקרה זה הוי מותר ב"כ, וא"כ בשביל מה להביא טעם נוסף להתיר (שאינן זה פ"ר), ובכך לחלוק במפורש עם הפוסקים הנ"ל שלפניו. (או עכ"פ להביא בתור מאמר המוסגר, אשר יש לחשוש לדעת הרמ"א שס"ל לאסור פ"ר בל"מ בדרבנן. או שיביא אשר אין לחוש לשיטתו כיוון שזה לא פסיק רישיה).

וא"כ כנ"ל י"ל אשר מכך שאדה"ז כן נדחק להביא את הטעם להתיר, מכיון שזה לא פ"ר, משמע שאם כן היה זה פ"ר (אע"פ שזה דרבנן ואע"פ שלא מכוון) היה דינו לאיסור, וקמ"ל שפ"ר בל"מ בדרבנן אסור. וכנ"ל זהו בשונה מדברי אדה"ז הנ"ל אשר פ"ר בל"מ בדרבנן מותר?

ויש לומר הביאור בזה: הרי כל הראיה לכך שלשיטת אדה"ז פ"ר, בל"מ ובדרבנן, אסור, היא רק לפי דברי ה"תורת רפאל" שלשיטתו סיבת ההיתר דהב"י ושאר הפוסקים בהולכת הכברה, היא בגלל שפ"ר בל"מ בדרבנן מותר, ורק עפי"ז הסקנו, אשר הסיבה לכך שמביא אדה"ז טעם נוסף, להתיר את הולכת הכברה זה לא פסיק רישיה כיוון שסובר שאזו זה היה כן פ"ר אזי אע"פ שזה דרבנן יהיה אסור, ומכאן הוכחנו שלשיטתו פ"ר בל"מ בדרבנן אסור.

אך יש לומר, שכאן סיבת ההיתר דהב"י בהולכת הכברה, היא לא בגלל שפ"ר, בל"מ ובדרבנן מותר, (אע"פ שאמנם הוא סובר כך למרות זאת), אלא סיבת ההיתר כאן, היא אך ורק בגלל שבאמת מקרה זה לא הוי כלל "פסיק רישיה".

והסיבה לכך שלא כתב זאת הב"י בפירושו, היא כיון שזה מובן מאליו, ואין צורך לבאר זאת.

ובנוגע למה שכתב: "המוץ נופל מאליו", י"ל, אשר הפירוש בזה הוא, שרק בשעת הגבהת הכברה צריך שבמחשבתו לא יהיה זה פ"ר, ולכך אע"פ שבשעת

הולכת הכברה, מבחין המוליך שהמוץ כן נופל, והוי "פסיק רישיה", אינו צריך להפסיק, כיון שכנ"ל בשעת הגבהת הכברה לא היה זה "פסיק רישיה".

ולפי"ז הפשט בדברי הב"י: "המוץ נופל מאליו" הוא, כמו שהובן לעיל - שבזמן הולכת הכברה, הוי "פסיק רישיה", כיון ש"המוץ נופל מאליו", אך טעם ההיתר הוא אינו בגלל שפ"ר, בל"מ ובדרבנן, מותר, אלא בגלל שבשעת הגבהתו את הכברה, לא היה זה "פסיק רישיה".

וראיה מוכחת לכך שהב"י אינו מתיר במקרה ד"הולכת הכברה", בגלל שפ"ר, בל"מ ובדרבנן מותר, אלא סיבת ההיתר הוא כדברנו שמקרה זה לא הוי פ"ר, שהרי אם היה סובר שפ"ר בל"מ ובדרבנן מותר, היה צריך הרמ"א בהגהותיו, להשיג עליו, ולומר אשר לדעתו אסור להוליך את הכברה, כיון שכנ"ל לדעת הרמ"א פ"ר בל"מ בדרבנן אסור¹. ומכך שכנ"ל הרמ"א לא השיג על דברי הב"י, משמע שמסכים עמו, שהרי כבר כתב בספר "כללי ההוראה והפסיקה"², שכל מקום שהרמ"א לא השיג על שיטת הב"י, משמע שסובר להלכה כמותו. והמקרה (היחידי) שבו ניתן לומר שהרמ"א מסכים לדברי הב"י שמוותר להוליך הכברה הוא רק אם נאמר שזה לא פסיק רישיה.

וכנ"ל: א. לכאורה ברור שהב"י אינו סובר שבמקרה דהולכת הכברה, הוי "פסיק רישיה". ב. י"ל אשר שיטתם בכ"ז להתיר, היא בגלל שהולכה זו לא הוי "פסיק רישיה".

¹ כדמוכח במישרים מהגהתו סי' שיד סוף סעי' א. שמוכחת להיפוך מהגהתו על דברי הב"י "ואם להרחיב אסור" והגיה הרמ"א "ובלבד שיתכוון" ומכך משמע, שאם הוא אינו מתכוון מותר. י"ל אשר שם אינו בא לומר את דעתו, אלא רק להסביר את דברי הב"י, כמו שהסביר המשנ"ב (שם) וכן מוכח מהמג"א (שם) שכתב "ולא ידענא מה חידש בזה", הרי שאא"ל שחידש בזה שפ"ר בל"מ מותר כיוון שלהדיא דעתו היא שאסור.

² רמ"א כלל קצ.

ולפי"ז מובן, מדוע אדה"ז מביא ב' טעמים להתיר, ובשונה משאר הראשונים, והוא כיון שמסתמך על דברי הב"י שהתיר מב' הסיבות הנ"ל, וטעם ב' הוא עיקר, בגלל שלא פ"ר.

ובמילא מובן, שבכדי להתיר מביא אדה"ז את הטעם שמקרה זה לא הוי פ"ר, ואין הפי' שאם כן היה זה פ"ר היה דינו לאיסור, אלא כוונתו, היא רק לומר שזה שהב"י מתיר הוא (גם) מצד זה שמקרה זה לא הוי פסיק רישיה, ולכן הרמ"א מודה לדבריו ומותר לכתחילה, ואין כלל מקום לחוש לדעת אחרת כיוון דאיננה (בגברא רבה כהרמ"א עכ"פ) ודלא כבסי שי"ד שכתב שיש מקום לחוש לדעת הרמ"א ז"א שרבינו הזקן רק מצטט את מרן הב"י איך שהם עפ"י הבנתו שמתיר כיוון שזה לא פ"ר וזה שמביא את ה"לא מתכוון" כיוון שזה חייב להיות כי אם מתכוון לאותה מלאכה אע"פ שזה לא פסיק רישיה וודאי שאסור.

ג.

אך עדיין יש לבאר, אמאי באמת הב"י היה צריך לטעם ההיתר להוליך את הכברה - כיון שזה לא הוי פ"ר, שהרי גם אם זה כן פסיק רישיה אם זה בל"מ בדרבנן, דעתו להתיר?

ואולי י"ל, שס"ל להב"י, ובמילא לאדה"ז אשר ניפוי התבן לבהמות, נחשב לניפוי כדרכו (אע"פ שאין דרך לנפות לבהמות מ"מ יתכן שמנפה לעגלים הרכים וכו'), וא"כ הוי מלאכה דאורייתא, שאז האפשרות היחידה להתיר, הוא כיון שזה לא הוי פ"ר (ובל"מ), אך ק"ק לפרש כן, כיוון שב"תורת רפאל"¹ וב"שערי ציון"² הבינו שהולכת הכברה היא מלאכה דרבנן (כיוון שאין דרך לנפות לבהמות). אך עדיין יש לדון בזה עוד, האם נכונים הם דברים אלו.

¹ שם.

² על המשנ"ב שם.

ואמנם יש לדון בענין זה עוד, האם דעת אדמוה"ו שפ"ר בל"מ בדרבנן מותר או לא.

אך עכ"פ, לאחר העיון במרבית המקומות שכתב אדה"ו, אודות הלכות שיש בהם פ"ר בל"מ בדרבנן, נמצא שבכו"כ מהם העלה לאסור מ"מ במקרה דנן - (עשיה בשבת, נקב בחבית) אינו כותב את ההלכה בלבד, שאז מוכח ממנה אשר דעתו שפ"ר, בל"מ ובדרבנן מותר, אלא שלשונו הק' היא: "ואף שא"א שלא יוסיף בנקב ע"י הוצאה זו אין בכך כלום כיון שאינו מתכוין להוסיף, ואף שפסיק רישא ולא ימות הוא מ"מ כיון שאף שעושה נקב חדש כזה במתכוין אין בו איסור אלא מד"ס לפיכך לא החמירו בו כ"כ לאסור אף להוסיף שלא במתכוין" (ואפילו בפסיק רישיה).



בשיטת כ"ק אדמו"ר שהאוכל ח"ו חמץ בפסח קיים ב' מ"ע (גליון)

הנ"ל

בקובץ "בתוך רבים אהללנו"¹ הבאתי את שיטת הרבי,² אשר האוכל ח"ו חמץ בפסח, אף שעבר על הלאו ד"לא יאכל", מ"מ קיים ב' מצוות: מ"ע³ ד"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים" שהרי מכלה את החמץ. ומצות ל"ת ד"לא יראה ולא ימצא" שהרי החמץ כבר אינו נראה ואינו נמצא.

¹ י"ל ליום י"א בניסן שנה זו, ע"י תלמידי הישיבות הגדולות תות"ל ב"אה"ק".

² שערי הלכה ומנהג ח"ב או"ח סי' מ"ז.

³ שמות יב, טו.

והקשתי שם מדוע כך הוי לשיטת הרבי, אף שזו היא "מצוה הבאה בעבירה" שלא מקיים בה את המצוה, כגון קיום "מצות לולב" בלולב הגזול, ומצות "אכילת מצה" במצה גזולה וכו'?

ובפשטות במקרה זה דינו הוי כדין "מצווה הבאה בעבירה", שהרי הפרטים הנצרכים לאמירת דין זה ישנם גם כאן: א. במקרה דנן המצוה והעבירה באין כאחד, כי באותו רגע עובר את העבירה ומקיים את המצוה. ב. האיסור¹ דנן הינו בחפצא - החמץ עצמו הוא דבר האסור, ולא שהאיסור הינו על הגברא - המאכל אינו חמץ ורק שעל האדם ישנו איסור לאוכלו. ג. אין² שום אפשרות שתיעשה המצוה, וללא עשית העבירה. וביארתי שם את שיטת כ"ק אדמו"ר עיי"ש.

והנה לאחר העיון מצאתי, אשר דברי כ"ק אדמו"ר מדוייקים ומתורצים לפי דבריו שבמ"א, כדלקמן.

הוכחתי שם אשר לכו"כ דעות, דין "מצוה הבאה בעבירה" (שלא קיים את המצוה) נאמר רק היכן שהאיסור הינו על החפצא - שהחפץ עצמו הוא דבר האסור. אך הוא לא נאמר כלל היכן שהאיסור הינו רק על הגברא - שאסור לו לעשות מעשה זה, ועל החפצא עצמו אין כל איסור.

והנה כתב הרבי³, וז"ל⁴: "אפשר לומר שבמשך כל השנה כולה זהו חפץ מותר ובימים אלו זה נהיה חפץ אסור, אבל מונח יותר בשכל שבחפץ אין שינויים שהרי אם החפץ היה אסור היה צריך להיות אסור כל השנה, ומכיוון שיש זמן שהחפץ מותר זה לא יותר מכך שבימים אלו יש איסור על הגברא..".

¹ ירושלמי שבת ריש פרק האורג.

² שרשי ים ח"ב סימן מא הובא בשד"ח כללים ע"ו.

³ שיחת אחרון של פסח תשל"ו.

⁴ תרגום חפשי.

נמצא מדברי הרבי, אשר איסורים התלויים בזמן - שהם רק בחלק מן הזמן, הינם איסורי "גברא", ולא איסורי "חפצא".

וממשיך הרבי: "שעפי"ז, יש לכאורה ראייה להדיעה הסוברת שאיסורים זמניים הם איסורי גברא, מכיוון שקשה לומר שכל השנה יונק הוא חיות מנוגה ובמשך זמן מסויים לדוגמא: **חמץ בשבעת ימי הפסח יונק**, הוא את חיותו מגקה"ט שזהו דבר שאין מסתבר לומר כן.

ועוד יותר רבנו הזקן בתניא¹: שקיום גופם מגקה"ט אם לא היה מדובר על קיום גופם יכולנו לומר שפעמים שיונק מגקה"ט ופעמים מנוגה אבל כשאומרים שקיום גופם מגקה"ט הרי בנוגע לעצם בריאתם א"א לומר כך, שהרי הבריאה בתחילתה או בגקה"ט או בקליפת נוגה.

ומדברים אלו מפורש, אשר גם חמץ בפסח איסורו הוי על הגברא, ולא על החפצא, וא"כ לפי"ז י"ל אשר אע"פ ש"מצוה הבאה בעבירה" היא, מ"מ מצוה היא.



¹ פרק ח.

האם יש להניח ליהודי אחר תפילין דווקא

ע"י בר חיובא?

הנ"ל

בספר המבצעים כהלכתם¹ כתב בשם הציץ אליעזר²: "ויש לעשות כל צרכו בכדי לחזור אחר איש בר חיובא שיקשור לו (תפילין)". ז"א, אדם שאינו יכול להניח תפילין בעצמו טוב שיקשור לו דווקא אחד כזה שהוא בר חיובא.

והנה המעיין בציץ אליעזר³, רואה שעיקר החשש שתיעשה הקשירה ע"י בר חיובא, הוא א. כיוון שעצם זה שמיישהו אחר יכול לעשות את הקשירה הוא מדינא דשליחות, וא"כ, גם השליח צ"ל בר חיובא⁴, ואת זה דחה, מכיוון שאשה גם יכולה לברך.

ב. משום מה דכתב ר"ת, שאשה אינה יכולה לתקן הציצית ולאגד הלולב מפני שאינה חייבת בו. והביא מספר פ"ת⁵ שכתב שבאם היא לו קושרת לו ורק מסייעת מותר.

אמנם לענ"ד נראה דאין צריך לרדוף אחר בר חיובא, וקטן, גוי וכיו"ב יכול להניח לו תפילין. דהיינו, שאפילו שהיא קושרת ולא רק מסייעת כבר אפשר ויכול לברך.

¹ ח"א עמ' 64.

² ח"ג סי' ז'.

³ שם.

⁴ תשורת ש"י ח"ב סי' כ"ד.

⁵ או"ח סי' לט.

והיסוד לכך מוכח מפסקיו של כ"ק אדמו"ר¹, אשר עצם זה שאדם המניח יכול לברך כשמישהו אחר מניח לו, הוא נלמד מדין מקיף וניקף - הגמ' אומרת² שהמקיף (גוזז) לחברו מקומות שאסור להקיף (לגוזז) בשיער, גם הניקף עובר על לאו ומתחייב³, כיון שסוכ"ס הוא בעצמו מסייע למקיף (מזיז את הראש מעט וכיו"ב).

וכמו"כ אומר כ"ק אדמו"ר לגבי יהודי שמניחים לו תפילין אשר כל הסיבה לכך שיכול הוא לברך, היא כיוון שמסייע במעט, ולכך נחשב (כאילו) שהוא מניח לעצמו. וזאת אומר כ"ק אדמו"ר לגבי הברכה על התפילין, שכידוע, בנוגע לברכה כשיש ספק נוהגים להקל כמה שיותר. ומכך שמכריע כ"ק אדמו"ר בפשיטות שאפשר לברך, משמע שוודאי הווי כאילו הוא מניח לעצמו.

ולכך גם לא צריך לרדוף אחר בר חיובא, כיוון שזה שיכול להניח תפילין ע"י אחר כיון שהוי (כאילו) שהוא עצמו מניח. ולא אכפת לן מיהו המניח. וזהו איננו מדין שליחות כמו שחשבו חלק מהאחרונים המצוטטים בציץ אליעזר ולכן **הסתפקו** אם צריך שהשליח יהיה בר חיובא.



¹ שערי הלכה ומנהג או"ח ח"א.

² ב"מ יא, ב.

³ ראה בתוס' שם.

באפשרות להיות בקירוב מקום גשמי לקב"ה

הת' מנחם מענדל שיחי' פישר
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "קרוב ה' לכל קוראיו" תשח"י מקשה כ"ק אדמו"ר על פסוק זה, איך שייך להיות קרוב לאלוקות, ומפרט את השאלה ומבאר, אשר אין מקום לומר שהפירוש בקירוב לקב"ה, הכוונה, הוא לקירוב במקום גשמי, כי הקב"ה לא שייך בגדר מקום גשמי, ולכן צ"ל שהקירוב לקב"ה, הוא קירוב במעלה דווקא.

וממשיך כ"ק אדמו"ר, ומקשה, אשר גם פירוש זה לא יתכן, ואדרבה, בשלמא אם הקירוב לקב"ה היה קירוב במקום גשמי, אזי היה מובן שהוא ע"ד מה שהיה בבית המקדש, ששם היה גילוי השכינה במקום מסוים בגשמיות, ועל ידי גילוי השכינה שם האירו בביהמ"ק לא רק דרגת השכינה ששייכת להשתלשלות אלא גם הדרגות שלמעלה מדרגת שכינה (כמבואר שם), אך היות שכאן מדובר בנוגע לקירוב במעלה, אינו מובן איך שייך לומר שאדם ע"י עבודתו יכול להתקרב כביכול לדרגתו של הקב"ה, שהוא הרי אין סופי.

ובפשטות, צריך ביאור בשאלה זו, שהרי בתחילה מבאר כ"ק אדמו"ר, אשר אין לפרש שהכוונה בקירוב זה, הוא לקירוב במקום גשמי להקב"ה, ולכן מכריח שהכוונה היא לקירוב במעלה, וע"כ מקשה, אם הכוונה הייתה לקירוב במקום גשמי היה מובן, אבל מפני שהמדובר הוא לקירוב במעלה, אינו מובן. ולאידך גיסא, אם באמת ניתן להסביר שבקירוב זה, הכוונה הוא לקירוב במקום גשמי, א"כ צ"ב, מה באמת מכריח לומר אשר אין הכוונה לקירוב במקום, אלא לקירוב במעלה שע"כ מקשה, אשר לא ניתן לומר קירוב במעלה לגבי הקב"ה?

ואולי יש לומר הביאור בזה: בתחילה, כותב שלא שייך לומר קירוב במקום גשמי, הוא מפני שהקב"ה הוא בכל מקום בשווה - הקב"ה אינו מוגבל במקום, ובמילא לא יתכן לומר שאדם ע"י קריאתו להקב"ה, מתקרב למקום גשמי שבו הקב"ה נמצא, כי כנ"ל הוא אינו נמצא בגדרים של מקום.

ולכן מבאר שהפירוש בקירבה זו, הוא קירוב במעלה - ע"י הקריאה, האדם מתעלה ונעשה קרוב יותר למעלת הקב"ה כביכול, ולכאורה זה כן שייך לומר, כי אופן זה אינו מגביל את הקב"ה בגדרים גשמיים.

אך על זה מקשה, שגם זה לא יתכן לומר, כי לא יתכן להתקרב במעלה לאלויות - לא שייך להתקרב לדרגתו של הקב"ה, דכיון שהאדם הוא מוגבל, והקב"ה אינו מוגבל, אפילו שמתעלה בדרגתו, לא נעשה קרוב יותר לקב"ה, שהוא בגדר אחר לגמרי, (וכמו שמספר שניים, יותר קרוב למספר מליון ממספר אחד, כיון שהם באותו גדר, אך לגבי בלי גבול של מספרים, אף המליון אינו קרוב אל הבלי גבול יותר ממספר אחד, כיון שהם אינם באותו גדר).

וע"כ ממשיך כ"ק אדמו"ר ומקשה, בשלמא אם הכוונה הייתה בנוגע לקירוב במקום, אזי היה מובן, כיון שזהו ע"ד הקירוב במקום שהיה בבית המקדש, והיה שייך קירוב זה, כיון שעלה ברצון הקב"ה, אשר יהיה מקום מסוים בגשמיות שבו יהיה יותר גילוי, ומי שקרוב בגשמיות למקום זה, קרוב יותר להתגלות הקב"ה במקום, ופעולה זו, היא בכוחו הבלתי מוגבל של הקב"ה, לצמצם עצמו, שיהיה מקום גשמי, שבו יתגלה יותר מבשאר מקומות בעולם, (וזהו ע"ד מה שישנם זמנים מסוימים בשנה, שבהם אלויות מאיר יותר בגילוי), ועד"ז היינו מפרשים בפסוק "קרוב ה' לכל קוראיו", אשר מי שקורא לקב"ה הוא מתקרב לאותו מקום שבו ה' נמצא, (אך כנ"ל, זה גופא אפשרי רק מצד רצון הקב"ה, שכל הקורא אליו יכול להתקרב למקומו).

אך מ"מ א"א לפרש כן, כיון שהרי בפסוק זה הוא אומר, שהקב"ה נמצא קרוב למי שקורא אליו, ולא שהאדם מתקרב למקום שבו הקב"ה החליט להתגלות שם יותר, ולכן לא ניתן לפרש כך בלשון הפסוק (שהמדובר הוא בנוגע לקירוב מקום בגשמיות), כי באמת מצד האדם עצמו, לא שייך לומר שע"י קריאתו להקב"ה, מתקרב אליו. ועצ"ע.



אמירת הפסוק "בידך אפקיד רוחי" ג"פ למנהג חב"ד

הנ"ל

בנוגע לפסוק "בידך אפקיד רוחי", כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי¹, וז"ל²:
"העיקר שבשעה שאומרים הפסוק בידך אפקיד רוחי, בידך ה' אתן את רוחי ונשמתי שלא יהיו לקליפות תגאלני ברחמנות רבה.. כשאומרים ג"פ הפסוק בידך אפקיד רוחי נגאלים".

ובספר "סידור אדה"ו עם הערות"³, מביא פירוש זה, כדי להוכיח אשר בסדר "קריאת שמע שעל המיטה", יש לומר פסוק זה ג"פ. אך לכאורה, אין ללמוד משם שב"קריאת שמע שעל המיטה" יש לומר פסוק זה ג"פ, מאחר שבדא"ח מתבארים ומוזכרים גם עניינים ומנהגים שונים, שאינם מנהג חב"ד.

¹ קונטרס "פוקח עורים" סי' לח.

² תרגום חפשי.

³ להרב לוי יצחק רסקין. עמ' שצט הע' 26.

ודבר זה מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר¹, בנוגע למה שכתב אדה"ז², שאומרים במוצאי שבת, את הזמירות "אל תירא עבדי יעקב", ומעיר על זה כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "בתורת החסידות כמה מנהגים ונוסחאות גם מאלה שאינם בנוסח ונוהג חב"ד".



בסיבת הפטור דנזקי עבד

הת' שמואל שיחי' קרסיק
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם פ"א מהל' גנבה ה"ט: "העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין, שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממנו, מפני שיש בהם דעת ואינו יכול לשמרן שאם יכעיסנו רבו ילך וידליק גדיש באלף דינר, וכיוצא בזה משאר נזקין".

והקשו האחרונים על טעמו של הרמב"ם בפטור העבד "מפני שיש בו דעת ואינו יכול לשמרן כו'", דלכאורה הוא כפילות (ויתירה מזו, כעין סתירה), דהטעם שיש בו דעת משמעותו שלא חל על האדון חיוב שמירה דאורייתא כיון שיש לעבד דעת, ואדם שמירת גופו עליו, ואין האדון צריך לשמרו. וא"כ מדוע צריך להטעם דאינו יכול לשמרו שמא יקניטנו רבו וכו' דמשמע שהוא כתקנת חכמים דפטרוהו, שחסו על ממנו של האדון אע"פ שמן הדין הי' לו להתחייב.

¹ לקו"ש ח"ג שיחה לפרשת וישלח הע' 25.

² לקו"ת פרשת בלק עב, ב.

ונראה לבאר זה עפמ"ש בתוספות הרא"ש¹ לחלק בין שוגג למזיד, דכשהזיקו העבד והאמה בשוגג פטור הבעלים כיוון שבן דעת הוא ועליו לשמור ע"ע, אבל כשכוונתם להזיק ראוי לחייב את רבו בכדי שישמרם ולא יתכוונו להזיק, ולפיכך פטורין לפי שקשה לשמרם שכוונתן להזיק שמא יקניטנו רבו וכו'.

ועפ"ז יש לומר, דזהו מ"ש הרמב"ם דפטור כיון שיש בו דעת ושמירת גופו עליו, אמנם זהו ביאור רק לשוגג אבל על מזיד אכתי נחייב את רבו, ואדרבה כיוון שיש לו דעת הרי שאפשר להסביר לו את חומר העניין והתוצאות וכו' של ההזיק, ולזה מוסיף שגם מזיד אינו יכול לשמרן שאם יכעיסנו רבו וכו'.

והנה, הקשו האחרונים במה שהביא הרמב"ם דין זה (שהרב פטור מלשלם עבור מעשי עוולה של עבדו) בהלכות גניבה ומסיים "וכיו"ב משאר נזיקין", דהא במתניתין דהחובל² ובמתניתין דידיים³ מובא דין זה לענין נזקי העבד?

עוד הקשו, מה ההו"א לחייב את הבעלים בגניבת עבדו, הרי העבד הוא הגנב וחיובי תשלומי גניבה הוא על הגנב (לא רק הקרן דהוא פשיטא, כ"א אפילו הכפל הוא קנס על הגנב עצמו)?

ובחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם⁴ ביאר דהא גופא בא להשמיענו הרמב"ם דגדר תשלומי גניבה יש בהם דין וגדר של תשלומי נזק (עיי"ש).

ותמהו על דבריו, שהרי חילוק גדול יש בין תשלומי גניבה לתשלומי נזק, דתשלומי הגניבה גדרם הוא להשיב את מה שחיסר אצל הנגזל והכניס לרשותו, ואילו תשלומי מזיק דבפשטות לא הו"ל להתחייב בתשלומים שהרי אין בידו חפץ

¹ ב"ק ד, א.

² ב"ק פז, א.

³ פ"ד, מ"ז.

⁴ פ"ט מהל' גזילה ה"א.

שנחייבו בהשבה, ואי"ז אלא חידוש של התורה, וכמ"ש התוס'¹ שנזקין הוי מלוה הכתובה בתורה (שלא כהלואה), וא"כ איך אפ"ל דבתשלומי גניבה הם בגדר תשלומי נזק?

ונראה לבאר באו"א קצת, די ש לחלק בתשלומי גניבה בין הקרן שמשלם מדין השבה לבין הכפל שמשלם מדין קנס, די"ל שהרמב"ם לא איירי בנוגע לתשלום הקרן, דבזה פשיטא שאין לחייב את הבעלים כיון שהעבד הוא זה שגנב ומהיכן יתחייבו הבעלים בהשבת חפץ שלא לקחו, אלא הרמב"ם איירי רק בדין תשלום הכפל שהוא מדין קנס, ובזה אפ"ל שבא כתשלום על עצם מעשה החיסרון שגרם העבד לנגנב. ונמצא שזהו ע"ד חידוש התורה בתשלומי נזק שמשלם על עצם מעשה החיסרון שחיסר אצל הניזק (ולא מדין השבה), וזהו שבא הרמב"ם להשמיענו שתשלומי הכפל בגניבה יש בהם דין תשלומי נזק (אמנם תשלומי קרן וכן תשלומי גזילה שהם מדין השבה - אין בהם דין תשלומי נזק, וזהו דלא כמו שכתב הגר"ח שגם בגזילה יש דין תשלומי נזק, ואולי לכך משמיענו הרמב"ם דין זה בגניבה ולא בגזילה, וצ"ע).



¹ כתובות נו, א ד"ה הרי.

אבות דמתני' היזקא דבידיים

הנ"ל

חיוב האדם בתשלומין על ממונו שהזיק, אינו מסברא, דמסברא יש לפטור אותו כיון שהוא אינו מרוויח דבר ממעשהו, אלא רק מפסיד ממון לזולתו, (ושלא כמו גנב וגזלן שמרוויחים ע"י מעשיהם איזה דבר ולכן מסברא יש לחייבם), אלא הוא גזיה"כ שמזיק ממון חייב לשלם.

וכמ"ש התוס'¹, דחיוב תשלומי ממון דמזיק הוא כמלווה הכתובה בתורה.

אמנם בגוף חידוש התורה יש לחקור² מהו גדר החידוש. כ"ק אדמו"ר מביא³ חקירה זו, וזלה"ק: דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: א. על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם). ב. על שממונו (שורו) המית.

והיינו דלהאופן הראשון, ההיזק גופא אינו מתייחס אליו כלל, אלא רק לשורו, וחיובו הוא רק על שלא שמר שורו. משא"כ להאופן השני, ההיזק גופא מתייחס לבעלים עצמם ולא לשורם⁴.

ואולי יש להוכיח בזה ממשנתנו, דהנה נאמר במשנה⁵, וז"ל: "ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער", ובגמ', נאמר⁶: "תני ר' אושעיא י"ג אבות נזיקין ד' שומרין נזק צער ריפוי שבת ובושת והגך דמתני'". וממשיכה הגמ'

¹ ד"ה "

² אבן האזל (פ"א מהל' נזקי ממון ה"א אות יד ואילך), חידושי הר"ש שקאפ (ב"ק סי' א). וראה גם חידושי הגרנ"ט (סי' קי), ועוד.

³ לקו"ש ח"ו ע' 329.

⁴ ע' מש"כ בזה הנ"ל, בארוכה.

⁵ ריש ב"ק.

⁶ ד, ב.

ומקשה, הרי במתני' נאמר גם מזיק אדם, ואדם הרי כולל את כל סוגי הנזקין הנעשים על ידו, וחלק מהנזקין הנעשים על ידו הם גם נזקי ממונו?

ומסקנת הגמ': "תני הזיקא דבידים ותני הזיקא דממילא", במשנה מדובר בנזק שנעשה בידיים, ור' אושעיא שונה מקרים של נזק שנעשה ממילא.

ומכך נמצא, אשר המשנה קוראת לכל המזיקין שבמשנה בשם "הזיקא דבידים", וא"כ מוכח אשר סיבת חיוב הבעל בתשלומין היא כיון שהנזק מתייחס אליו, שהרי רק כך הוא נחשב למזיק בידיים, דכנ"ל את"ל שחייב רק ע"כ שלא שמר, ה"ז הזיקא דממילא, (וע"ד ד' שומרין שחייבים על פשיעתן בשמירה ונמנים בכלל האבות דר' אושעיא בתור הזיקא דממילא).

ולכאו' ה' אפשר לדחות ראיה זו ולומר, אשר כל מה שחידשה הגמ' שמשנתנו מדברת ב"הזיקא בידיים" דווקא, הוא רק כיון שהמדובר הוא בנוגע לאדם שהזיק בידיים, אבל בנוגע ל"ממון המזיק" דאיירי במתני' שפיר י"ל דחשיב הזיקא דממילא?

אך יש לפרוך, כיון שברש"י¹ כתב, וז"ל: "אבות דמתניתין הזיקא דבידיים", ומלשון זה מדויק, שכל המזיקים המוזכרים במשנה וגם ממונו שהזיק, חשיבי הזיקא דבידיים, וא"כ יש להוכיח כדלעיל, אשר הוא חשיב מזיק בידיים אף על "ממונו שהזיק".

אך אמנם י"ל, אשר מסקנת רש"י זו - שאף אם ממונו הוא שהזיק, האדם חשיב כמזיק בידיים, הוי רק לשיטת רש"י דהוא הכן ס"ל בכמה מקומות שסיבת חיוב האדם על נזקי ממונו, הוי משום שמעשי ממונו מתייחסים אליו.

¹ שם ד"ה "וקתני".

וא"כ ניתן לפרוך ולומר אשר לשאר השיטות זה אינו, ומשנתנו חשיב הזיקא בידיים רק את נזקי האדם עצמו, ולא את נזקי ממונו?

ואמנם אם נאמר כך - שאדם המוזכר במשנה הוא רק במקרה שהזיק בידי ממש, יקשה קצת לפרש בדברי הגמ' - שמשנתנו מדברת בנוגע לאדם המזיק, כאשר בפועל כמעט כל המשנה איירי בהזיקא דממילא - שהוא אינו בגדר אדם המזיק, וא"כ צריך לומר שלא רק לשיטת רש"י, אלא לכו"ע שיטת משנתנו היא, אשר אף ע"י ממונו שהזיק, הוא הוי כ"מזיק בידיים".

אך יש לפרוך ראי' זו, ניתן לפרש, אשר בדברי הגמ' "הזיקא דבידיים", אין כוונתה כמו שביארנו עד עתה, "הזיקא דבידיים" - ביחס לבעלים, אלא, "הזיקא דבידיים" - ביחס לפעולת ההיזק, והיינו שהיחס בין מבצע הנזק לבין פעולת הנזק, הינו יחס ישיר ופעיל, בקרן - השור בגופו ובקרניו נגח לניזק, ובבור - הניזק נפל לגוף הבור, וכמו"כ באדם - הוא בגופו ובידיו הזיק את השור. משא"כ בד' שומרים, מבצע הנזק - השומר, לא עשה את הנזק בידיים, כ"א בדרך ממילא בכך שלא שמר כדבעי.

ומה שמנה ר' אושעיא נזק צער וכו', הוא כמפורש בגמ'¹ דמתני' תנא שור דאזיק שור (בידים) ור' אושעיא תני שור דאזיק אדם (ושור דאזיק שור ממילא).



¹ ש.ם.

בגדר חיוב התורה בתשלומי נזיקין

הת' פנחס יעקב שיחי' רוזנברג
תלמיד בישיבה

למדנו בגמרא¹, אשר במקרה שהשור אכל מערוגתו של חברו, הבעלים צריך לשלם לנזיק עבור נזק זה, ומחדשת הגמרא, אשר מקום לומר שהתורה צריכה לחדש אשר הבעלים חייבים לשלם הן במקרה שבו האכילה הייתה באופן ד"מכליא קרנא", והן באופן ד"לא מכליא קרנא", ובלשון הגמרא: "סד"א אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא".

ובהסברת המקרה שבו אכילת השור היא באופן ש"לא מכליא קרנא" כתב רש"י²: "דלא כליא קרנא כגון שאכלה ערוגה וסופו לצמוח אבל לא כתחילה". ובתוס³ הקשו על פירוש זה ברש"י: "והא מכליא קרנא שגם הבעלים היו יכולים לקצור", ולכך ביארו באופן אחר עיי"ש.

והנה, מפשטות לשון רש"י נראה דס"ל שאם כן הייתה צומחת כתחילה אין בזה מעשה היזק כלל ופטור. אבל בגליון אלפס כתב בנוגע להבנה זו, וז"ל: "טעות, ודייני דשפילא הכי דיינא שיהי' פטור בכה"ג מלשלם.. דהא גם הבעל הבית בעצמו היה יכול לקצור העשבים ונמצא שהפסידו כל מה שצמח הערוגה בפעם זה".

וביאר כוונת רש"י באופן אחר, דכוונתו לומר שאם הי' צומח כתחילה הי' זה מכליא קרנא, ורק כאשר אינה צומחת כתחילה שאז אין בעל הבית הי' קוצרה

¹ ב"ק ג, א.

² שם ד"ה "אידי".

³ ד"ה הא.

בכדי שלא לקלקל התבואה, וא"כ לא הפסידו את עצם השחת, אלא רק בזה שהתבואה הצומחת אינה כתחילה ובזה הוי לא מכליא קרנא.

ובדעת התוס' שנחלקו על רש"י ביאר בגליון אלפס שם, דלדעתם על המזיק לשלם גם עבור השחת אע"פ שבין כך הבעלים לא היו קוצרים אותו. ובטעם הדבר כתב, וז"ל: "אע"ג שבלא ספק לא היה קוצרה שלא תושחת התבואה, מ"מ ס"ל להתוס' דכיון דסוף סוף המזיק האכיל התבואה א"כ גם הבעה"ב היה יכול לעשות כן א"כ ה"ל מכליא קרנא".

וצ"ב במה נחלקו רש"י והתוס', ומהי באמת סברת התוס', דלכאורה גם לאחר ביאורו של הגליון אלפס אכתי אינו ברור כל צרכו?

ויש לומר, ובהקדים מה שחקרו האחרונים במהות חיוב התשלומים שחייבה התורה את האדם לשלם על נזק, דבפשטות הוי כל חיוב התשלום בנזקין כ"מלוה הכתובה בתורה¹, ומ"מ אחר שחידשה התורה חיוב תשלומין בנזקין - יש לעיין במהות החיוב, אי הוי בתורת קנס על המזיק (אלא שהתורה חפצה שהעונש יתבצע ע"י שישלם לניזק את מה שהזיק), או שזיכתה התורה את הניזק להשלים חסרונו מממונו של המזיק?²

ועפ"ז י"ל דבזה נחלקו רש"י והתוס' לפי גליון אלפס, דרש"י ס"ל שמהות חיוב התשלומים הוא מזכויותיו של הניזק להשלים חסרונו, א"כ הכא שלא נחסר אצלו מאומה בגוף השחת, שהרי בכל מקרה לא הי' קוצרה - אין לו זכות ליטול ממנו של המזיק. אמנם התוס' ס"ל דמהות חיוב התשלום הוא בתורת עונש על המזיק, א"כ עצם השחתת ממנו של הניזק מחייבת אותו בעונש.



¹ תוס' במסכת כתובות נו, א.

² וע"ע מה שנתבאר בגליון זה בדיון זה לא נהנה וזה חסר.

בפטורו של מזיק הקדש לדעת התוס'

הת' משה שיחי' רסקין
תלמיד בישיבה

מתני'¹: "שור של ישראל שנגח שור של הקדש ושור של הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש" (ובגמ' הובאה דעת ר"ש בן מנסיא ששור של הדיוט שנגח שור של הקדש בין תם ובין מועד מלשם נזק שלם).

והנה, רש"י והתוס' הוכיחו², אשר גם שאר המזיקים (שן ורגל, בור, אש ואדם) שהזיקו את ההקדש פטורים, אלא שנחלקו מהיכן ילפינן דין זה, לשיטת רש"י³, כולהו נזקין נפקא לן מהלימוד "שור רעהו ולא שור של הקדש".

אמנם התוס'⁴ הקשו דאיך אפשר ללמוד פטור שנתחדש בנגיחה שאינה מועדת מתחילתה לשאר מזיקין החמורים שמועדין מתחילתן, לכך כתבו "ונראה דשאר נזקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור" דבשלשתן פטרה התורה בהדיא מזיק הקדש, דבקרן נאמר "שור רעהו" ודרשינן "ולא שור של הקדש", ובאדם נאמר בתרומה "כי יאכל" ודרשינן⁵ "פרט למזיק" (וילפינן בגז"ש "חטא" - "חטא" דהוא הדין בהקדש⁶, ובבור נאמר "והמת יהיה לו" ודרשינן¹ למעט מזיק פסולי המוקדשין שאין המת של הבעלים, וכ"ש מזיק הקדש).

¹ ב"ק לז, ב.

² ו, ב.

³ דף ט, ב, ד"ה "נכסים". וכן נראה מדבריו בלישנא קמא דף ו, ב, ד"ה "שור".

⁴ ו, ב, ד"ה "שור".

⁵ פסחים לב, ב, ויומא פ, ב.

⁶ מעילה יט, א והובא בב"מ צט, ב.

והקשו התוס' דגם לשיטתם יקשה איך ילפינן שן מכולהו (אדם, קרן ובור), והרי שן חמורה משאר המזיקים בכך שיש הנאה להזיקה?

ותירצו התוס', וז"ל: "וי"ל דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירה", היינו, דאדם המזיק הוא המזיק הכי חמור, ולכן כשפטרה התורה אדם שהזיק הקדש אפשר ללמוד דין פטור זה לכל שאר המזיקים שקלים יותר מאדם.

ולכאורה צ"ב, דא"כ למה הוצרכה התורה למעט בפירוש 'קרן' ו'בור' שהזיקו את ההקדש, והרי אפשר ללומדם מאדם (ע"ד שאר המזיקים), וביארו התוס' שהפסוק "כי יאכל" דדרשינן "פרט למזיק" אינה דרשה מוכרחת בפני עצמה, דאפ"ל שהתורה באה למעט באדם המזיק רק דין חומש אבל לא את עצם שווי הנוק, ולכן כתבה התורה "שור רעהו" ללמד שקרן שהזיקה את ההקדש פטורה לגמרי, ומכאן נלמד שגם בפסוק "כי יאכל" דדרשינן "פרט למזיק" פטרה התורה את האדם שהזיק את ההקדש לגמרי.²

¹ ב"ק נג, ב.

² ובאמת צ"ב, דא"כ למה לא כתבה התורה "מכה בהמת רעהו ישלמנה", והיינו ממעטים אדם המזיק הקדש מפסוק א' בלבד (ולא היינו צריכים לפסוק "שור רעהו" ולא לפסוק "כי יאכל", וממנו היינו למדים לכל שאר האבות נזיקין.

וי"ל בב' אופנים: א. דאז לא היינו ממעטים את האדם שהזיק תרומה מהחומש, כיון שהתרומה היא ממונו של כהן. ב. עדיין הי' מקום לחייבו בדיני מעילה, אף שנתמעט מדיני נזקים, לכן הוצרכה התורה למעט בפירוש "כי יאכל" - פרט למזיק.

עוד י"ל ובפשטות, דהלימוד מהפסוק "כי יאכל" אינו מהייתור, אלא ממשמעות הפסוק שהי' לו לכתוב בלשון "כי יזיק", אבל זה פשיטא שא' מבין השניים (או "כי יאכל" או "כי יזיק") היתה התורה צריכה לכתוב, וכיון שא"א לכתוב "כי יזיק" (שהרי מזיק תרומה פטור מן החומש), כתבה התורה "כי יאכל", ומעתה שוב לא נצרך לכתוב עוד פסוק ללמד ע"ז. ועצ"ע.

והנה בנוגע לבור לא כתבו התוס' מדוע הוצרכה התורה למעטו בפירוש מנזקי הקדש, וי"ל בפשטות שצריך למעטו בפ"ע, כיון שרק כך ידעינן הדין שגם מזיק "פסולי המוקדשין" פטור, דמאדם המזיק ילפינן רק שהמזיק הקדש פטור¹.

אך מ"מ עדיין קשה, דאה"נ שצריכה התורה לכתוב בפירוש פטורו של בור שהזיק את ההקדש ע"מ ללמד דין פסולי המוקדשים שנפלו לבור, אבל בכדי ללמוד את כל שאר המזיקים את ההקדש שפטורים - די לנו בלימוד מאדם המזיק (בצירוף הלימוד ד"שור רעהו" שמסייע ללימוד שאדם המזיק הקדש פטור, כנ"ל) ואין צריכים ללמוד מבור, וא"כ מהו שכתבו התוס' "ונראה דשאר נזיקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור"?

וכתב המהרש"א במהדו"ב וז"ל: "לרווחא דמילתא קאמרי הכי, דמאדם לחוד איכא למילף כולהו, ולא מיקרי שלשה כתובים, דקרן איצטריך לגלויי כמ"ש התוס' לקמן, ובור איצטריך לפטור אף פסולי המוקדשין וק"ל".

ולכאורה הי' אפשר לתרץ בפשטות, דהנה הביאה הגמ'² ארבעה מזיקים הנלמדים במה הצד דבור ושור ואש (כגון אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו, בור המתגלגל וכו'), א"כ בהם אנו מוכרחים ללמוד הפטור דמזיק הקדש דווקא מבור, דאם נלמדם מאדם, הרי נחייבם בפסולי המוקדשין כאדם. ולכאורה צ"ב מדוע מיאן בזה המהרש"א (ושאר המפרשים)?

וי"ל בפשטות, דהנה לעיל בדף ו' נחלקו הרא"ש ויש מן הגדולים³ בהנך מזיקים דילפינן במה הצד דבור ושור ואש, דעת הרא"ש להם רק דיני בור והו

¹ אולם ראה בתוס' הרא"ש ובשיטמ"ק עוד תירוצים, וצ"ב מדוע לא נקטו בפשטות כמ"ש כ, ואכ"מ.

² דף ו'.

³ מובא ברא"ש שם.

תולדות דבור, דעת הימה"ג דיש להם דיני בור ושור (או דיני בור ואש) והוו תולדות דשניהם, א"כ לדעת הרא"ש אף שנלמדים מבור ושור, הרי הוו תולדות דבור עם כל דיני בור, ואינם מזיק בפ"ע ורק נלמד מבור, אמנם לדעת הימה"ג דהם נחשבים לתולדות דבור ושור, נמצא דהם מזיק בפ"ע (שאיננו בור) ונלמד מבור שפטור בפסולי המוקדשים.

והנה הרא"ש שם הוכיח את שיטתו גם מדעת התוס'¹, אך המהרש"א² כתב דלכא' מהתוס'³ משמע דלא כהרא"ש ונשאר בצ"ע.

ועפ"ז י"ל, דכיון שכל התירוץ הנ"ל אינו נכון לדעת הרא"ש כנ"ל, ואילו בדעת התוס' מסתפק המהרש"א אי ס"ל כהרא"ש (כפי שמשמע מדבריהם בדף ו') או שנחלק על הרא"ש (כפי שמשמע מדבריהם בדף ד'), לכך לא תירץ כן את דברי התוס' בסוגיין, אלא כתב דנקטו "בור" לרווחא דמילתא.



¹ שם ד"ה "תאמר".

² על התוס' שם.

³ ד, ב, ד"ה "משורו".

גדר שייכות האדון עם עבדו ושורו

הנ"ל

א.

איתא במסכת ידיים¹: "אמרו צדוקים קובלים אנו עליכם פרושים.. מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם מצות הרי אני חייב בנזקן, עבדי ואמתי שאני חייב בהן מצות אינו דין שאהיה חייב בנזקן?"

פסקו חכמינו ז"ל, אדם חייב לשלם את הנזקים אשר עשה שורו, ופטור מלשלם את הנזקים אשר עשו עבדו ואמתו. וכיון שכך הקשו הצדוקים מדוע, הרי עבד ואמה חמורים יותר משורו וחמורו, והראי', האדון פטור ממצוות התלויות בשורו וחמורו, אך חייב במצוות התלויות בעבדו ואמתו, ואם חייב על נזקי שורו וחמורו (הקלים), בוודאי שצ"ל חייב על נזקי עבדו ואמתו.

בסברא לדמות את עבדו ואמתו לשורו וחמורו צ"ב: שהרי אמנם עבדו ואמתו חמורים בענין מסוים, אך מדוע בחומרא זו יש נתינת טעם לענין חיוב **בתשלום נזקו** יותר מבשורו וחמורו?

וי"ל: כדי לחייב את האדון בתשלום נזקי עבדו ואמתו, שורו וחמורו, אנו צריכים למצוא אשר הם שייכים לאדון, ואם הם שייכים לו ברור שהוא חייב בנזקיהם. וא"כ יש להוכיח מחיוב האדון באחריות מצוות שורו וחמורו, עבדו ואמתו, כיון אשר בפשטות הטעם לכך שחייב באחריות מצוותם הוא כיון שהם שייכים לו.

¹ פ"ד, מ"ז.

וא"כ יש להוכיח משורו וחמורו לעבדו ואמתו, מה אם שורו וחמורו שפטור על קיום מצוותיהן, זאת אומרת שאין לבעלים כ"כ שייכות עליהם, בכ"ז הוא חייב בנזקייהם, עבדו ואמתו שחייב באחריות קיום מצוותיהן, זאת אומרת שיש לו שייכות חזקה עליהם, ק"ו שיהיה חייב בתשלום נזקייהם.

ולכאורה תמוה, מ"ש גבי שור וחמור "דאיני חייב בהם מצות", והא איכא מצוות רבות בשור וחמור, כגון מצוות פטר חמור, מעשר, שביתה בשבת, שביתה בשביעית ועוד רבים נוספים?

וי"ל הביאור בזה בפשטות: חיובי המצוות שבשורו וחמורו, הם אינם חיובי השור והחמור, אלא חיובי הבעלים, רק שחיובים אלו חלים עליו בזכות שורו וחמורו, וכן הם מתקיימים ע"י שורו וחמורו, וא"כ אין שהבעלים חייבים במצוות השור. אבל בעבדו ואמתו, חובת קיום המצוות הינם של העבד עצמו, והאדון מחוייב באחריותם.

ולפ"ז ניתן לבאר בדא"פ את הק"ו שעשו הצדוקים באו"א: מה שורו וחמורו אף שעליהם עצמם לא חל חיוב, מ"מ חל על בעליהם חיוב לשלם את נזקייהם, עבדו ואמתו שחל עליהם עצמם חיוב במצוות, ק"ו שהבעלים יתחייבו באחריות חיוב הנזקים שחל עליהם, וכמו שחייבים באחריות קיום המצוות של העבד.

ב.

עפי"ז יש להעיר על חקירת האחרונים: בנוגע לחיוב האדם בתשלום נזקים שנעשו ע"י ממונו: א. האם הוא מכח חיוב התשלומים שחל על ממונו. ב. או שחיוב זה מעיקרא חל על הבעלים.

והנה, בשור וחמור אין לומר כאופן הראשון - שלכתחילה חיוב הממון חל על השור והחמור, שהרי אינם בר חיובא, אבל גבי עבדו ואמתו שכל סיבת הפטור

אצלם, נובע מכך שאין להם במה לשלם (ולכך כאשר משתחרר הם חייבים לשלם), שפיר משמע אשר חיוב התשלומים חל עליו, והאדון משלם מתוקף היותו אחראי על עבדו.



האם לקיים ברית מילה במקרה שנתאחרה לזמן בין השמשות של יום השמיני?

הרב ראובן שיחי' שמלה
רב בה"ס מגידו וקישון

א.

מהו זמן בין השמשות:

א. מקור הדין:

גמרא¹: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין (שנראה אדמומית חמה בעבים), הכסיף (השחיר) התחתון (תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ) ולא הכסיף העליון (גובהה של כפה אינה ממהרת להכסיף וכו'...) - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, **דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר**: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל (זהו שיעור אורך בין השמשות, ולאחר חצי מיל הוי לילה). **רבי יוסי אומר**: בין השמשות כהרף עין (כשיעור קריצת עין, ברפיון ולא בחזקה), זה נכנס (הלילה נכנס והיום יוצא,

¹ שבת לד, עב.

יציאת זה עם כניסת זה. כשהם מתפרשין קרי בין השמשות. וכל דמקמי הכי - הוי יום מעליא) וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו. וכו'...

ובשיטת רבי יהודה נחלקו, שיעור בין השמשות בכמה? **אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשה חלקי מיל.. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: שני חלקי מיל.**

גמרא¹: רבי יהודה אומר: ... משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין...

ב. שיטות הראשונים:

תוספות²: "קשה לרבינו תם: דבסוף "במה מדליקין"³ אמר: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, דברי ר' יהודה. ומסקינן התם דבין השמשות דר' יהודה תלתא ריבעי מיל, והכא קאמר ר' יהודה גופיה ארבעה מילין? ויש לומר: דהכא קאמר: מתחלת שקיעה, דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה - הוי ארבעה מילין. והתם קאמר מסוף שקיעה.

גאונים והגר"א: מיד אחר שקיעת גוף השמש מתחיל בין-השמשות אלבא דרבי יהודה דפסק רבי יוחנן כותה לחמרא בשבת שם, ומשך זמן בין-השמשות הוא ג' רבעי מיל.

¹ פסחים צד, א.

² שם, ד"ה "רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין".

³ שבת לד, ב.

רבנו אליעזר ממיץ: בין-השמשות מתחיל ג' רבעי מיל קדם התחלת השקיעה, ומשמתחלת החמה לשקוע הוה לילה גמור מדאורייתא מיד בתחלת שקיעה.

בה"ל¹: ומכל מקום לכתחלה בודאי טוב לחש לדברי הרא"ם ולהקדים מעט יותר בהדלקת הנרות כדי לצאת גם שיטתו, וכמו שכתב הב"ח שכן היה מנהג הקהלות מאז.

ב.

מהו הדין בתינוק שנולד בבין השמשות:

א. מקור הדין:

משנה²: קטן נימול לשמנה לתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולשנים עשר, לא פחות ולא יותר. הא כיצד: כדרכו - לשמנה, נולד לבין השמשות - נימול לתשעה, בין השמשות של ערב שבת - נימול לעשרה, יום טוב לאחר השבת - נימול לאחד עשר, שני ימים של ראש השנה - נימול לשנים עשר. קטן החולה - אין מוהלין אותו עד שיבריא.

בעל העיטור: דבפלוגתא דשיעור בין השמשות דס"פ במה מדליקין³, דאיפליגו ביה תנאי ואמוראי, מספקא לרבי יוחנן⁴ אי הלכה כרבי יהודה או כרבי יוסי, הילכך אי אתיליד ינוקא [בערב שבת] משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי ונימול לי', ואי אתיליד במוצאי שבת משתשקע החמה

¹ ד"ה מתחלת השקיעה.

² שבת קלו, א.

³ שבת לד, ב.

⁴ שם לה, א.

מספקא לן אי כרבה אי כרב יוסף¹ ועבדינן לחומרא כרבה דמשוי ליה בין השמשות ונימול לתשעה. **וכן פסק השו"ע** ביורה דעה סימן רס"ו סעיף ט'.

ב. ההלכה:

א. אנדרוגינוס², ונולד בין השמשות, וכו'... אין מילתן דוחה שבת. ב. נולד³ בין השמשות, מונים לו מהלילה, ונימול לתשיעי, שהוא ספק שמיני.

ג.

מה הדין אם מלו תינוק בלילה או בתוך ח' יום:

א. מקור הדין:

משנה⁴: אין קורין את המגילה, ולא מלין, וכו'... עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר - כשר.

ב. שיטות הראשונים:

הגהות מימון: אם מלו בלילה, צריך לחזור ולהטיף דם הברית.

רא"ש ותשובת הרשב"א: בין אם מלו בלילה ובין אם מלו בתוך ח' יום, אין צריך לחזור ולהטיף דם הברית.

דרכי משה⁵: ואפשר דעדיף תוך שמנה ביום, מאילו נימול [בזמנו] בלילה.

¹ שם לה, ב.

² שו"ע אורח חיים שלא, ה'.

³ שו"ע יורה דעה רסב, ד.

⁴ מגילה כ, א.

⁵ ס"ק א.

ג. ההלכה:

רמ"א¹: עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית² מלו תוך ח' וביום יצא³.

באר היטב⁴: כתב ה"ז תמוה הג"ה זאת בתרתי. חדא: דמשמע דחייב הוא, וא"כ אפילו בשבת יחזור ויטיף כו', וזה אינו, דרוב הפוסקים לא ס"ל הכי, וא"כ פשוט שאין כאן אלא חומרא, ובשבת לא יעשה כן. ותו, במ"ש כאן בסיפא, מל תוך ח' וביום יצא, משמע שא"צ לחזור ולהטיף וכו', מאי שנא מרישא דודאי לא עדיף תוך ח' מבלילה, וכן מוכח בסי' רס"ד דתוך ח' לא הוי מילה כלל עכ"ל.

ובדין זה, אם מל תוך ח', הסכים ג"כ ה"ש"ך ופסק דצריך מדינא לחזור ולהטיף וכו' ובזה לא ניתנה שבת לדחות, אבל אם מל בלילה לא יצא אפי' דיעבד י"ל דצריך להטיף וכו' אפי' בשבת ע"ש.

ד.

מה הדין אם אירע אונס שלא הספיקו למולו ביום השמיני עד ששקעה השמש:

א. מחלוקת אחרונים:

ילקוט יוסף⁵: תינוק הנימול לשמונה, ואירע אונס שלא הספיקו למולו ביום השמיני עד ששקעה השמש, יש למולו מיד, בזמן בין השמשות, ולא לדחות המילה למחרת, ולבטל מצות עשה של "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". ורשאים גם כן לברך כל ברכות המילה. ואם עבר זמן "בין השמשות" והגיע "צאת

¹ שו"ע יורה דעה רסב, א.

² ב"י ממשנה שם והגה' מי'.

³ הרא"ש בפ' ר"א דמילה ושכ"נ מתשו' הרשב"א

⁴ ס"ק א.

⁵ ג, ט.

הכוכבים", אין למולו, כי מילה בלילה פסולה, אלא יש לדחות המילה למחרת ביום. [ואין למול גם בזמן בין השמשות של רבינו תם].

הטעם: דבנידון דידן איכא ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כדעת רבינו תם, ואם תימצוי לומר דהלכה כהגאונים ואחר השקיעה מיד חשיב כזמן בין השמשות, וכפי מנהגינו, שמא בין השמשות יום הוא, ושמא יש בו מן היום ומן הלילה, וכל שיש ספק ספיקא, עדיף לקיים מצות מילה בזמנה, ולא לדחותה ולבטל מצות עשה ד"ביום השמיני". ואין לומר שספיקות אלו הוי משם אחד¹, כיון שהספק הראשון דשמא יום גמור הוא, הוי מתיר יותר מן הספק השני², וחשיב שפיר ספק ספיקא משני שמות. ואפילו אם תמצא לומר דהוי משם אחד, כיון דמדאורייתא חשיב שפיר ספק ספיקא ונחשב כיום גמור, מהיכא תיתי לדחות מצות עשה של מילה בזמנה, משום חומרא דרבנן דספק ספיקא משם אחד.

הרה"ג **שלום משאש** ז"ל: ואני הצעיר הארכתי בספרי תבואות שמ"ש³ לסתור סברא זו, דהוי ס"ס משם אחד, ואפילו בספק אם נולד ביום לגמרי או נולד

¹ **ש"ך** (סימן ק"י כללי דיני ספק ספיקא ס"ק י"א): אם שני הספיקות של "הספק ספיקא" הם משם אחד - אין זה ספק ספיקא אלא ספק אחד הוא, כגון: המארס קטנה, ומשגדלה נשאה, ומצא שנבעלה תחתיו, אסורה לבעלה "ישראל" (סוגית פתח פתוח, כתובות ט'), ואע"פ שיש כאן ספק ספיקא: ספק שמא נבעלה תחתיו באונס, ואז, מותרת היא לבעלה (אבל אם בעלה כהן אסורה עליו אע"פ שנבעלה באונס) ואם תמצא לומר ברצון, שמא נבעלה כשהיתה קטנה, ופתוי קטנה אונס הוא - אפילו הכי אסורה היא לבעלה, דאין זה ספק ספיקא, כיון דההיתר בשני הספיקות אינו אלא משום אונס, וא"כ שני הספיקות הם משם אחד של אונס, וס"ס משם אחד לא הוי ספק ספיקא, אלא הוי כספק אחד.

² **ש"ך** (סימן ק"י כללי דיני ספק ספיקא ס"ק י"ב): אבל כל שהספק הראשון מתיר יותר מהספק השני, (והוא הדין אם הספק האחרון מתיר יותר מן הראשון), מתירין ספק ספיקא כזה אע"פ שהוא לכאורה משם אחד וכו'...

³ חיו"ד סימן צב.

אחר השקיעה אסרו רבנן לעשות המילה מס"ס זה, דחשבו אותו לס"ס משם אחד וכ"ש בנולד אחר השקיעה, והבאתי שם שכן דעת הב"ח המ"א הא"ר הפמ"ג והמשב"ר המ"ך הרדב"ז והגאון רעק"א וחכמת אדם שדבריהם ברורים שלא למולד אחר השקיעה ביום השמיני דאז נכנס לספק מילה בלילה.

ב. דברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בענין מילה שלא בזמנה:

א. אם¹ מלים תינוק אחר שמונה ימים, - גם כשלא היתה אפשרות למול: קודם משום שהיה חולה, - לא קיימו את מצות מילה בזמנה.

ב. וגם לגבי מצות המילה בכלל, שמתקיימת על ידי המילה אחר כך, אין זה אלא לענין שיהא מהול מעכשיו, אבל לא לגבי הימים שלפני זה, בהם היה הילד ערל...

הרמב"ם כותב כי הטעם לכך שאין למול אלא תינוק שאין בו שום חולי הוא: "שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". מאריכות לשון הרמב"ם: "ואפשר למול כו", מובן שכוונתו לתת טעם שני: טעם אחד משום שפקוח נפש "דוחה את הכל", כלומר שאפילו אם אין שום עצה לקיים את המצוה אחר כך, היא נדחית משום פיקוח נפשות; טעם נוסף, משום ש"אפשר למול לאחר זמן", שהמצוה אינה נדחית כלל שכן אפשר למול אחר כך. מזה מובן, שמצות מילה המתקיימת לאחר זמן, מועילה גם לימים שלפני כן, עד שנעשית כמילה בזמנה.

"ובמענה² על שאלותיו: (א) כמו שכותב גם הוא במכתבו, הוראה ששמע מפי כ"ק מו"ח אדמו"ר בשעתו, הנה הברית מילה צריך לעשות כשיהי' מצב

¹ לקו"ש חלק ג' פרשת תזריע.

² שערי הלכה ומנהג יו"ד סימן ק"א.

בריאות בניו שיחיו בשלימות. ואם יש איזה ספק או ס"ס, הרי אפשר לעשות למחר או למחרתיים. וידוע לשון הרמב"ם ספ"ג דמילה, דמפרשו בצפנת פענח דס"ל דמילה לאח"ז מתקנת למפרע".

ג. מסקנא:

לדינא נראה שיש לדחות את המילה למחרת ולמולו ביום התשיעי.

הטעמים: א. כי לדעת הרא"ם השקיעה שלנו הוה לילה, ואין כאן ס"ס, ולדעת הש"ך מילה בלילה, אינה מילה, אפי' בדיעבד, וצריך לחזור להטיף דם הברית אפי' בשבת. ב. תינוק שנולד בבין השמשות, מלין אותו ביום התשיעי, ולא אמרינן ס"ס להקל, בין בשבת, ובין ביום חול. ג. אין לומר שס"ס משם אחד הוי ספק שפיר מדאורייתא, כי הפמ"ג¹ מסתפק בזה, וז"ל "ומ"מ צ"ע דאפשר ספק ספיקא משם אחד ממש כמו ההיא דפתח פתוח, מן התורה לא הוה ס"ס". ד. לדעת הרה"ג שלום משאש ז"ל הוה ס"ס משם אחד. ה. ע"פ מה שכותב כ"ק אדמו"ר שמילה לאח"ז מתקנת למפרע, עדיף לדחות את המילה למחרת, ולא להיכנס לספק או אפי' לס"ס, אם המילה כשרה או לא.

אמנם למעשה היה עדיף למול בבין השמשות, ולמחרת להטיף דם הברית.

טעמים: א. לצאת ידי חובת כל הדעות. ב. כדי לחשוש לדעת הפתחי תשובה² וז"ל: "ועיין בתשובת נו"ב תניינא חי"ד סי' קס"ו ע"ד תינוק שלא נימול בזמנו מחמת חולי ושוב חזר לבריאותו ואביו רוצה לעכב למולו עד שיגיע ערב פסח כדי שיאכלו הבכורים על הסעודה, וכתב דזה מעשה מגונה מאד, חדא,

¹ שפתי דעת ס"ק יא.

² סימן רסב ס"ק ב.

שעובר מצות זריזין, וגם יש לחוש אולי ח"ו ימות הולד ונדחית המצוה לגמרי, וכו'... ועוד מי התיר לבכורים לאכול בע"פ בסעודת מילה שלא בזמנה ע"ש".



שינוי החוזר לברייתו עם הייאוש, לא מהני, לשיטת התוס'

הת' צבי יהונתן שיחי' שניאורסאהן
תלמיד בישיבה

בנוגע לדיני יאוש, שינוי השם ושינוי מעשה מקשה הגמ'¹ על מ"ד שייאוש לא קונה מברייתא "הגנב והגזולן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר", וא"כ משמע שקונים את הגזילה ע"י יאוש? ומתרצת הגמ': הקנין שם הוא אינו מצד הייאוש, אלא מצד שינוי השם "מעיקרא טיבלא והשתא תרומה, מעיקרא חולין והשתא הקדש".

התוס'² מקשים דטבל שנעשה מעשר הוא שינוי השם החוזר לברייתו (מכיוון שיכול להישאל - כמו הפרת נדרים - על ההפרשה ולבטל אותה) ולא צריך לקנות בשינוי זה, ומתרצים שאין מה שיכול להחזיר ע"י שאילה חשוב חזרה כי לא מצוי שחוזרים.³

¹ סו, א.

² ד"ה מעיקרא טיבלא.

³ ראה ברשב"א שמוסיף מכיוון שאין מצווה לישאל לא שכיח ועי"ש שדוחה ביאור זה ומסביר באופן אחר.

ובחידושי הלכות מקשה המהרש"א על דברי התוס' וז"ל: "ויש לדקדק מהיכא פסיקא ליה דשינוי החוזר לברייתו עם הייאוש לא מהני" כלומר מה התוס' מקשה שהרי השינוי חוזר לברייתו, ומה בכך שהוא חוזר לברייתו מאיפה התוס' מוכיח ששינוי השם (עם יאוש) החוזר לברייתו לא קנה, דמה שר"ז תירץ לעיל בנוגע למריש דלא הוי שינוי מכיוון שחוזר לברייתו היינו דוקא במריש שיש בו רק שינוי השם ללא יאוש (וכמו שהעמידו התוס' לעיל בד"ה הא לאו הכי) אבל כאן שמדובר שהיה יאוש אין הכי נמי שמועיל שינוי השם הגם שחוזר לברייתו.

אבל לכאורה צריך להבין את קושייתו, דהנה התוס' לעיל¹ ביארו בב' אופנים את קושיית הגמ' מדין מריש באופן שיקשה רק על שיטת רב יוסף ולא על רבה שסובר שייאוש קונה, ולכן רוצה לבאר שבמריש אין ייאוש וא"כ לא שייך להקשות על שיטת רבה והקושיא על רב יוסף לפי זה היא: א. באמת בקניין ע"י שינוי השם צריך שיהיה גם ייאוש² אבל זה כאשר מדובר בשינוי השם "קטן" כדלעיל לגבי עורות דמעיקרא קרו להו 'משכא' והשתא 'אברזין' שקונה רק עם ייאוש³ אבל אם יש שינוי השם "גדול"⁴ כמו כאן דמעיקרא קרו ליה 'כשורא' והשתא 'מטלתא' צריך לקנות גם ללא ייאוש⁵, או באופן ב. באמת שינוי השם מועיל גם ללא ייאוש ומה שזוקקים בעורות ובמעשר וכו' לייאוש זה רק בשביל שיחול שינוי השם ובמריש שינוי השם חל גם ללא הייאוש.

¹ ד"ה "הא לאו הכי".

² וכמו שפסק התוס' לעיל סו, ב בד"ה שינוי השם כשינוי מעשה דמי.

³ כדמוכח במשנה שמחלקת בין גנב לגזול במחלוקת רבנן ור"ש דפליגי במאי הוי יאוש.

⁴ בפשטות החילוק אם נקרא קטן או גדול הוא שבעורות רק חישב עליהם ולא נעשה בהם שום שינוי ובמריש למרות שבמריש עצמו לא נעשה שינוי אבל מ"מ נעשה חלק מהגג ובטלה ונעשה איל (ראה הערה הבאה) הוא עצמו השתנה אבל מ"מ לא השתנה בידי אדם ורק גדל באופן טבעי.

⁵ וע"ד גנב טלה ונעשה איל ששם זה שינוי השם יותר גדול (ראה מהר"ם) ובזה לכו"ע קונה גם ללא ייאוש.

והנה לפי הנ"ל מובן שלמרות שבמריש לא היה ייאוש אבל מ"מ צריך לקנות בדיוק כמו שנקנה במקרים אחרים עם ייאוש, לאופן הב' מובן בפשטות שבעצם בכל שינוי השם מה שפועל זה השינוי לבד והייאוש רק מאפשר לו לחול ובמריש הוא חל לבד, וגם לאופן הא' שבמקרה רגיל של שינוי השם צריך שיהיה ייאוש מ"מ במריש היות שזה שינוי השם גדול הוא צריך להועיל בדיוק כמו שמועיל שינוי השם קטן עם ייאוש.

ולפי"ז צ"ב בקושיית המהרש"א אשר אין להוכיח מדברי ר"ז בנוגע למריש שלא קונה מכיוון שהוא חוזר לברייתו על טבל ונעשה תרומה מכיוון שבמריש אין ייאוש משא"כ במקרה של טבל ונעשה תרומה שיש ייאוש וי"ל שקונה למרות שחוזר לברייתו, כי כנ"ל בכך שיש ייאוש במקרה של טבל ונעשה תרומה לא נוסף כלום בפשטות על שינוי השם שיש במריש?

ואולי י"ל בזה בדוחק עכ"פ, לפי התירוץ הראשון בתוס' ששם מסביר שבעצם צריך ייאוש בקניין ע"י שינוי השם אלא ששינוי השם גדול יכול להיחשב כשינוי השם עם ייאוש, ובזה י"ל שאם יש באמת סומכים גם על ייאוש וגם על שינוי השם לא מפריע שבשינוי השם יש חיסרון שחוזר לברייתו כי סומכים גם על הייאוש, אבל אם יש רק שינוי השם (אלא שהוא שינוי גדול ומועיל גם ללא ייאוש) בזה צריך שהשינוי השם יהיה שינוי מושלם ללא חיסרון שחוזר לברייתו.

אבל לתירוץ הב' בתוס' א"א לומר כך כי שם אומר בפירוש שבכל קניין שינוי השם לא צריך שיהיה ייאוש בתור חלק מהקניין אלא רק בשביל שהשינוי יוכל לחול ולפי"ז במריש שלא צריך את הייאוש בשביל זה אז הקניין הוא כמו שינוי וייאוש לגמרי. ועצ"ע.



דרכן לילך ולהזיק בכותל ואילן שנפלו

הנ"ל

במסיכתין ב"ק ו, ב ילפינן מהצד השווה דבור ושור שגם בכותל ואילן רעועין שנתנו לו הב"ד זמן לקוץ ונפלו בתוך הזמן חייב לשלם, דאע"פ שאין תחילת עשייתן לנזק כבור מ"מ שור יוכיח, ואע"פ שאין דרכן לילך ולהזיק כשור מ"מ בור יוכיח, וילפינן מהצד השווה שבהן.

והנה בתוס'¹ נקטו דהנידון בסוגיא הוא בין אם הכותל והאילן הזיקו תוך כדי נפילה ("בהדי דקאזלי") ובין אם הזיקו לאחר שנחו. והקשו התוס', שבתחילה רצתה הגמרא ללמוד את הכותל והאילן מבור לבדו, וזה קשה שהרי כותל ואילן המזיקים תוך כדי נפילה שונים מבור בכל ש"הולכים ומזיקים" דלא כבור שמזיק במקומו. ותירצו, שאי"ז קושיא כי אדרבה אפשר ללמודם מבור בקל וחומר.

ובמהדו"ב למהרש"א מבהיר, שאין כוונת התוס' לומר שכותל ואילן תוך כדי נפילה חשיבי "דרכן לילך ולהזיק", דא"כ מהי שאלת הגמרא "מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח", והרי גם בכותל ואילן תוך כדי נפילה דרכן לילך ולהזיק כשור.

[ונראה להוסיף בדבריו, דזהו דוחק לומר ששאלת הגמרא היא רק על כותל ואילן שהזיקו אחר שנחו, דא"כ הייתה הגמרא תריכה לשאול מה לשור שכן יש בו רוח חיים, ובזה הייתה כוללת גם כותל ואילן שהזיקו תוך כדי נפילה].

¹ ד"ה "היינו" נדפס לעיל ו, א.

ולכן מבאר, דאף שהולכים ומזיקים במקומם ולא כבור שעומד דומם במקומו, מ"מ אינם בגדר של דרכו לילך ולהזיק כיון שאינם יוצאים ממקומם ולהזיק במקום אחר.

והנה בהמשך דברי התוס' שם כתבו, דכותל ואילן שהזיקו תוך כדי נפילה יש לדמותם בשווה לבור ולאש, דלאש אינם דומים לגמרי שכן אין כח אחר מעורב בהם כאש, ולבור אינם דומים לגמרי שכן אין תחילת עשייתם לנזק. וצריך להבין, מדוע לא כתבו התוס' שאינם דומים לאש בזה שאש דרכה לילך ולהזיק ואילו כותל ואילן אינם בגדר של דרכם לילך ולהזיק, וכפי שביאר המהרש"א במהדורא בתרא?

וביותר יש להבין, דהנה המהרש"א הקשה מדוע לא חילקו התוס' בין בור לכותל ואילן בכך שבור אינו הולך ומזיק והאילן והכותל הולכים ומזיקים כפי שכתבו התוס', ולכאורה תמוה, דיותר ממה שיש לחלק בין בור לכותל בעניין זה, יש לחלק בין אש לכותל ואילן בעניין זה, שהרי חילוק זה מפורש בגמרא בסוגיא זו גופא שכותל ואילן חלוקים משור בכך שאין דרכם לילך ולהזיק.

וי"ל בפשטות, דהנה התוס'¹ הקשו, דאיך בעינן למילף אש מבור וחד מהנך, הרי קולא באש שכן כח אחר מעורב בה (לדעת התוס' דהוי קולא). ותירצו, דלגבי בור הוי זה שכח אחר מעורב בו חומרא, כיון שע"י הכח אחר הולכת למרחוק ומזיקה.

ועפ"ז י"ל דזוהי גם כוונת התוס' במה שכתבו דכותל ואילן חלוקים מאש בכך שאין כח אחר מעורב בהם כבאש, דכוונתם שמשום שחסר בהם הכח אחר דהרוח אין דרכם לילך ולהזיק כאש שדרכה לילך ולהזיק ע"י הכח אחר שמעורב בה.

¹ לעיל ה, ב ד"ה "כי".

ועפ"ז יש ליישב גם קושיית כמה מהאחרונים שהקשו על התוס', דלשיטתם שכח אחר מעורב בה הוא קולא, א"כ מה בכך שכותל ואילן אינם דומים בכך לאש, אדרבה נלמד אותם מאש בק"ו. והנה, מלבד שי"ל שאין כוונת התוס' למצוא חומרא באש לגבי כותל ואילן אלא שינוי במהות המזיק, י"ל ע"פ הנ"ל באו"א ובפשוטות, דאכן באש הוי הכח אחר המעורב בה חומרא לגבי כותל ואילן כיון שע"י הכח אחר שבה הרי "דרכה לילך ולהזיק", וזוהי חומרא לגבי כותל ואילן שגם תוך כדי נפילה אין דרכם לילך ולהזיק כמ"ש המהרש"א במהדורא בתרא.



"האדם" כולל גם אוה"ע מתאים לשרשם

הנ"ל

כתבו התוס'¹ בשם ר"ת דבמקום שכתוב אדם זהו יהודי וכשכתוב האדם בה"א הידיעה הכוונה הוא גם לגוי.

ולכאורה אפשר להסביר בפנימיות הענינים, דהנה מבואר בלקו"ת² אשר שרש נשמות ישראל הוא מז"א דאצי', משא"כ נפשות אוה"ע שרשם מה' גבורות שבמלכות ובהמשך מבאר ביתר פירוט וכותב שעיקר נשמת אדם הראשון שממנו נמשכו נש"י זהו מז"א, אבל גם בו יש יחוד ז"א ונוקבא (מלכות) משום שבמלכות יש ב' בחינות: חיצוניות המלכות שזהו ה"ג (שרש נפשות אוה"ע) ופנימיות המלכות שזה ה' חסדים ונשמות ישראל נמשכו מיחוד ז"א ומלכות הכוונה לפנימיות הנמלכות שזהו ה"ח.

¹ ב"ק לח, א ד"ה "אלא האדם".

² פ' אמור ד"ה "והניף את העומר".

ועפ"ז אפ"ל אשר במקום שכתוב אדם הכוונה רק לישראל שבא מז"א שהוא עיקר בנין אדה"ר שבו תלויים נש"י, וכשכתוב האדם בתוס' ה"א, הכוונה היא לישראל וכן לאוה"ע, דזהו משום ששרש נפשות אוה"ע הוא מהה"ג ולכן נרמזו בתוספת אות ה', אבל באדם - ז"א - אין להן אחיזה, מ"מ גם כשכתוב האדם הכוונה לישראל ג"כ, וזהו משום שנמשכו מבחי' ה"ח הנ"ל, ולכן גם הם נרמזו היכן שכתוב האדם בתוס' ה"א כמ"ש להודיע לבני האדם גבורותיו שזהו כולל כל אנשי תבל.



אופן לימוד התורה שעל ידו דווקא "מרבנים שלום בעולם"

א' התמימים
תלמיד בישיבה

א.

אומרת הגמ'¹: "אמר ר"א אמר ר"ח: תלמידי חכמים מרבנים שלום בעולם שנאמר: "וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך", אל תקרי בְּנִיךְ אלא בְּנִיךְ".

כוונת הגמ' היא: תלמידי חכמים מרבנים שלום בעולם מכך שבנוגע ללימודי ה' - לימוד התורה כתיב "ורב שלום בניך", וי"ל שאין הכוונה כאן ל"בניך" - מלשון בנים, אלא ל"בניך" - מלשון בנין, זאת אומרת שתלמידי חכמים "שלום בניך" - בונים - מרבנים בבנין שלום - והבנין הוא בעולם.

¹ ברכות, סד, א.

[ואין להקשות: מדוע כדי להוכיח מפסוק זה שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, יש צורך להגיע לדיוק הלשון "אל תקרי בניך, אלא בוניך", הרי ניתן להוכיח זאת בפשטות גם מלשון הפסוק עצמו "וכל בניך) לימודי ה' ורב שלום (בניך)", א"כ מוכח שלומדי ה' מרבים בשלום, ומדוע יש צורך להגיע לדיוק זה?

כי אם הלימוד היה באופן זה היה משמע שריבוי השלום הוא רק בנוגע לבניך, אך לא בנוגע לעולם. וזה פשוט]

ובנוגע לענין זה כתב המהרש"א¹, וז"ל: "כבר כתבנו בסוף יבמות טעם שסיים שם בזה המאמר ע"ש גם בכאן שכבר סיים בדברי אגדה לעיל והוסיף זה המאמר נראה קרוב לזה לפי שכל מסכת זו התפילות והברכות הנזכרות בה הם תיקון דרבנן וטעמם להרבות בזה שלום בעולם דהיינו בין ישראל-ל לאביהם שבשמים ואל תקרי בניך אלא בוניך כו' כי אלו התפילות והברכות הם קיומו של עולם תחת העבודה וכל הפסוקים מורים על הכוונה זו ובכך א-ל השלום ישים שלום אמן סלה".

מדברי המהרש"א מבואר שבפסוק זה אין מדובר כלל בנוגע ל"לימוד התורה", אלא בנוגע ל"תפילה", ולכן מאמר זה בא בגמרא בסיום מסכת העוסקת בתפילות וברכות - מסכת "ברכות". וא"כ ריבוי השלום בעולם אינו ע"י "לימוד התורה", אלא ע"י "תפילה" דווקא, שקיום העולם תלוי בזה, כמו שבזמן שביהמ"ק קיום העולם היה תלוי בעבודת הקורבנות.

¹ שם, חידושי אגדות, ד"ה "ת"ח מרבים שלו כו".

ב.

אך אם זו היא כוונת המהרש"א, א"כ דבריו לכאורה צ"ב: מפשטות לשון הגמרא משמע שהמדובר הוא בנוגע לתלמידי חכמים - לימוד התורה, ולא בנוגע לתפילה?

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

בנוגע לפסוק זה "וכל בניך לימודי ה'", מבאר כ"ק אדמו"ר¹, שבפסוק זה מדובר בנוגע לתלמיד חכם שאינו לומד תורה לשם לימוד חכמה סתם ח"ו, אלא לתלמיד חכם שבעת לימודו מבין ומרגיש שתורה זו היא תורת ה' וכהלשון בתניא²: "היא חכמתו ורצונו של הקב"ה".

וזהו שאומרת הגמרא³: "אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב: "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ?" דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו אמרו נביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר: "ויאמר ה': על עזבם את תורת אשר נתתי לפניהם", אמר רב יהודה אמר רב: "שלא ברכו בתורה תחילה". ומפרש הר"ן⁴: שאמנם למדו תורה, אך חטאם היה בכך ששכחו על נותן התורה - הקב"ה.

וממשיך כ"ק אדמו"ר ומבאר, וז"ל: "ובכדי שלימוד התורה יהיה באופן זה, הוא ע"י הקדמת עבודת התפילה". וההסבר בזה: בדא"ח⁵ מבואר שבמהלך התפילה מתבונן יהודי ברוממות הא-ל ובהשגחתו על כל הנבראים, ובשפלות

¹ מאמר ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ב.

² ליקוטי אמרים פרק ה'.

³ בבא מציעא פה, א-ב.

⁴ על אתר.

⁵ מאמר ד"ה "אני לדודי" תשי"ב.

האדם, ועי"ז מבין את גדלות הבורא ומבטל את עצמו כלפי הקב"ה. וממשיך הרבי, וז"ל: "ועי" לימוד התורה באופן זה נעשה רב שלום בניך.. ריבוי שלום בעולם".

ובפשטות הרי מלשון המהרש"א כאן גם מוכח שענין התפילה הוא הקירוב בין יהודי לקונו, וכמו שמדוייק מלשונו: "שלום בין ישראל-ל לאביהם שבשמים", וכן כמו שממשיך: "וכל הפסוקים מורים על הכוונה זו". וכן משמע מלשונו, שה"שלום בעולם" נעשה ע"י הקירוב בין יהודי לקב"ה.

ולפי"ז יש לומר: שזו היא גם כוונת המהרש"א בפסוק זה: גם לשיטת המהרש"א "ריבוי השלום בעולם" כאן הוא אינו ע"י "תפילה" סתם, אלא כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר ע"י "לימוד התורה". אלא שהמהרש"א מחדש בדבריו ש"ריבוי השלום בעולם" אינו נעשה ע"י "לימוד תורה" סתם, אלא ע"י לימוד באופן נעלה יותר - באופן דתפילה - שעל ידי הלימוד מרגיש יהודי את נותן התורה ומתבטל לקב"ה.

[ועדיין צ"ב: המהרש"א לא מזכיר כלל בלשונו "לימוד התורה", אלא רק "תפילה", וא"כ לא משמע כלל שמדובר בלימוד אך באופן של תפילה, אלא רק בתפילה בלבד?

וי"ל: לעיל התבאר מדברי כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "ובכדי שלימוד התורה יהיה באופן זה, הוא ע"י הקדמת עבודת התפילה", וע"י שבשעת ה"לימוד" עצמו יזכור את ענין ה"תפילה", וא"כ בשעת "לימוד" זה ישנם שני פרטים: א. ענין "התורה". ב. ענין "התפילה".

ואמנם מדברי הפסוק עצמו מובן הפרט הראשון - שע"י "לימוד התורה" מרבים שלום בעולם, וא"כ בנוגע לפרט זה המהרש"א אינו צריך ללמד, וממשיך המהרש"א ומבאר את הפרט השני - שהן אמת שמדובר בנוגע ל"לימוד", אך

מדובר בנוגע ל"לימוד באופן נעלה יותר באופן דתפילה. ולכך מזכיר רק את ענין התפילה, כי הרי רק הוא אינו מפורש בפסוק¹]

ולפי"ז נמצא, אף לשיטת המהרש"א, בפסוק זה אין הכוונה (כמו שמוכן בפשטות) ל"עבודת התפילה" וגם אין הכוונה ל"לימוד תורה" סתם, אלא ל"לימוד תורה" באופן נעלה יותר.

בנוגע לתלמידי חכמים מבארת הגמ'² ענין נוסף: "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר: "וכפטיש יפוצץ סלע", א"ל רבי אבא לרב אשי אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה דכתיב: "ארץ אשר אבניה ברזל", אל תיקרי אבניה אלא בונייה.

ובדעת רבי אבא מפרש רש"י, בד"ה "בוניה", וז"ל: "תלמידי חכמים מקיימי עולם בבניניהו". ובד"ה "ברזל", ז"ל: "קפדנים וקשים כברזל".

עכ"פ מובן מכאן, אשר ת"ח שאין בו את ענין ה"ברזל" אינו ת"ח. והנה בנוגע לענין "ברזל" מבואר בדא"ח³ שברזל דקדושה ענינו "חכמה שלמעלה מהשכל", ומבואר ש"חכמה שלמעלה מהשכל", הוא ענין ה"לימוד" באופן נעלה יותר הנ"ל.

[אמנם לפי"ז מובן אשר "כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח", והיינו כל ת"ח שאין בו את ענין ה"ברזל" - הביטול והכרה שזה תורת ה' כנ"ל, אינו ת"ח כלל]

¹ עדיין יש להקשות: הרי השלום בעולם נעשה ע"י הקירוב בין יהודי לקב"ה, וכיון שהרי ענין זה נעשה גם ע"י התפילה מדוע יש צורך ללימוד התורה כדי לעשות "שלום בעולם"? אך מבואר בדא"ח שישנו עילוי בנוגע לקירוב בין יהודי לקב"ה, שע"י לימוד התורה דווקא. אך יש להרחיב בענין זה עוד ואכ"מ.

² תענית ד, א.

³ ספר הליקוטים אות ב', בענין "ברזל".

ג.

עד דאתינן להכא: להעיר: בנוגע למשמעות ענין "ברזל" מצינו משמעויות רבות, ואף הפוכות: משמעות לענין טוב: א. כל¹ ת"ח שאינו קשה כברזל, אינו ת"ח" וברש"י מפרש שהפירוש הוא בנוגע לכך שהם "קשים וקפדנים". ב. "מה² ברזל זה אחד מחדד את חברו, אף שני ת"ח מחדדין זה את זה בהלכה". ג. ענין³ "ברזל" הוא משל למספר פירושים שנלמדו ממילה אחת בלבד בתורה. ד. כמו ניצוצות היוצאים מפטיש של ברזל כך ענין⁴ "ברזל" הוא משל לדבר ה' שנחלק לשבעים לשונות.

וכן בדא"ח: ה. מבואר⁵ אשר ברזל גימטרייה "גורל" שקאי על עצם הנשמה.

וישנם מקומות שבהם הוא משמע לענין של רע: א. רש"י בפרשת יתרו⁶ מביא אשר "ברזל נברא לקצר ימיו של אדם" וכן אשר הוא "כורת ומחבל". ב. משוויים⁷ קשיים בלימוד התורה לברזל. ג. כתוב שהענין "ברזל"⁸ מזכיר את אדום שהחריבו את ביהמ"ק. ד. משוויים⁹ ברזל ליצה"ר.

וכן בדא"ח: ה. כותב¹⁰ אשר "ברזל הוא בגימטרייה עמלק".

¹ שם.

² שם, ז, א.

³ סנהדרין לד, א.

⁴ שבת פח, ב.

⁵ אור התורה פרשת תצווה.

⁶ כ, כב.

⁷ תענית ז, ב.

⁸ שמות רבה, לה, ה.

⁹ סוכה נב, ב.

¹⁰ ספר הליקוטים, אות ב, בענין "ברזל".

[יש להוסיף: בתוס' מקשה, וז"ל: "וקצת קשה דהכא מדמה פטיש ליצה"ר ובהנהו מדמי פטיש לד"ת בסנהדרין ובשבת" ומתוך התוס': "ושמא ה"ל דמקרא אחד יוצא מלכמה טעמים" עיי"ש].



לא יותר ממאה אמה בהגבלת גובה הסוכה?

א' התמימים
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אז ישיר" תרס"ה, מדבר כ"ק אדמו"ר הרש"ב, אודות עניין הגבול שישנו בתורה. וז"ל: "כל ענייני התורה הם במידה וגבול, כמו אלו טרפות ואלו כשרות כו' וכן סוכה ז"ט ומשהו ולא יותר מק' אמה, שופר טפח ומשהו כו'".

כ"ק אדמו"ר מוכיח שיטתו, מכך שכל מצוות התורה מוגבלים בכך שצ"ל באופן מסוים דווקא ולא באופן אחר, והיינו בהגבלה, השופר אינו יכול להיות פחות מגודל טפח ומשהו וכו'.

אך בנוגע לסוכה, הוא כותב שאינה יכולה להיות למעלה מגובה מאה אמה. להלכה גובה הסוכה צ"ל כ' אמה ולא יותר, וא"כ צ"ב, מדוע כותב שההגבלה היא בכך שגובה הסוכה צ"ל לא יותר ממאה אמה (שהרי בפשטות הוא מדבר בנוגע להגבלה שנעשית ע"י ההלכה)?

ואולי באמת צ"ל "ולא יותר מכ' אמה", ולא "ולא יותר מק' אמה".



¹ סוכה, נב, א. ד"ה "ואם ברזל".

לזכות

הרה"ח ר' עופר שיחי

וזוגתו מרת עינבל תחי

שטוייר

לחיזוק ההתקשרות האמיתית

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות בנם הנולד להם במזל טוב

שיגדל להיות חסיד, ירא שמים ולמדן

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות

הרב יוסף יצחק שיחי

פיקרסקי

ומשפחתו

להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות

ולחיזוק ההתקשרות האמיתית

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מוקדש

לזירוז הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו
ובקשר יום ההילולא של אהרון הכהן נ"ע זי"ע

ע"י הרה"ח ר' אשר אריה הכהן שיחי'

שפר



לזכות

זמיר שיחי'

וזוגתו רחל תחי'

ובניהם אברי אברהם

ובירן יוסף

אסור

להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות

ולחיזוק ההתקשרות האמיתית

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרב יצחק ז"ל
בן הרה"ח ישראל יוסף הכהן ז"ל
נלב"ע עש"ק פ' תצוה י"ב אדר ה'תשס"ז

וזוגתו הרבנית מרת שיינא חוה ז"ל
בת ר' אלי הכהן ז"ל
נלב"ע בש"ק פ' יתרו כ' שבט ה'תשס"ו
הענדל

התמים לוי ז"ל
בן יבלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן שליט"א
הענדל

נקטף ביום ג' כ"ח כסלו ד' חנוכה ה'תשס"ז
- בדרכו למבצע חנוכה עם חיילי צה"ל -

הרבנית צבי' מרים ז"ל
בת הרב יצחק הכהן ז"ל גורארי'
נלב"ע יום ד' י"ב אייר ה'תשס"ו

הרה"ת הרב אברהם ז"ל
בן ר' יצחק אייזיק הלוי ז"ל לויטאנסקי
שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בשמחה מוניקא קאליפארניא
נלב"ע י' סיון ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ת יוסף

ב"ר יעקב קאפיל ע"ה

ראש ישיבת תות"ל צרפת

נלב"ע כ"ב סיון ה'תשמ"ה

ומרת צביה בת הרה"ת מיכאל ע"ה

נלב"ע ח' כסלו ה'תשס"ז

גאלדבערג

לעילוי נשמת

השלוחים הקדושים
הרב גבריאל נח ורעיתו רבקה הי"ד
הולצברג

שנהרגו על קידוש ה'
ביום א' כסלו ה'תשס"ט



התמימים חיילי בית דוד
יהונתן ז"ל בן יבלחט"א ר' ציון ביטון
משה ז"ל בן יבלחט"א ר' דוד גולן
לוי ז"ל בן יבלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן הענדל
שנהרגו בדרכם למילוי שליחותם
במבצע הדלקת נרות חנוכה
ביום כ"ח כסלו ה'תשס"ז



יהי רצון שיקויים במהרה הייעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה תכו"מ ממש

הוקדש ע"י מערכת "הערות וביאורים - מגדל דוד"