

ב"ה

קובץ

# עיונים וביאורים

ובו הערות וחידושים  
מהתמימים ואנ"ש  
בנגלה ובחסידות

גליון ב (ע)

יום הבהיר י"א ניסן  
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מה"מ  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים – ה'פרצת

יו"ל ע"י תלמידי ישיבה גדולה  
"תורת אמת" חב"ד ליובאוויטש - ירושלים עיה"ק ת"ו  
בנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

**כתובת המערכת:**

מערכת 'עיונים וביאורים', שעי"תל' ישי"ג 'תורת אמת'

רח' ירמיהו 16 ירושלים ת.ד. 5024. פקס: 02-5003679

דוא"ל: heores.j@gmail.com

ניתן לשלוח הערות ותגובות לכתובת הנ"ל

נערך נסדר והוכן לדפוס ע"י

הת' ישראל מאיר בן מרים בטוניאשווילי

הת' מנחם מענדל דוב בן רבקה יוזביץ

הת' אברהם בן שרה זקלס

נדפס בדפוס גרפצ'יק – פעיה"ק ירושלים תובב"א

02-5002321

---

## פתח דבר

---

מתוך שבח והודי' להשי"ת שמחים אנו על הזכות שנפלה בחלקנו למלאות את רצון קדשו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, ולהגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי' קובץ 'עיונים וביאורים', פרי עטם של רבנן ותלמידיהון דישיבתנו ישיבת 'תורת אמת' חב"ד - ליובאוויטש ירושלים תובב"א.

כבשנים עברו זכינו תודה לא-ל להוציא לאור בין כותלי הישיבה **קובץ שבועי** המכיל הערות וביאורים על הסוגיות הנלמדות בישיבה ובכל מקצועות התורה, ועיי'ז נתוסף הרבה בעזה"י בחיות לימוד תורתנו הקדושה;

ועתה לקחנום וחברנום למקשה אחת בתוספת עריכה והוספה וביחד עם הערות חדשות נוספות.

קובץ זה רואה אור לכבוד יום הבהיר י"א ניסן אשר בו ימלאו ק"ח שנה להולדתו של כ"ק אדמו"ר מה"מ, ודאי אשר יום זה מסוגל הוא לפעול תוספת חיות בקיום הוראותיו של הרבי, ובפרט - בעניין כתיבת חידושי תורה, כמדובר רבות בשיחות קודשו.

מתאים עם הכלל "פותחין בדבר מלכות", הבאנו בפתח הקובץ את שיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ משיחות י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה, בה מבאר הרבי את גדר ומעלת קיום מצות תלמוד תורה לעתיד לבא (השיחה נדפסה במלואה בלקו"ש חכ"ז - שיחה ג' בהוספות) ולאחרי' יבואו ההערות והביאורים, פרי עמלם של התמימים דישיבתנו הק', ללא חלוקה לנושאים ע"פ הוראתו הק' של כ"ק

אדמו"ר מה"מ, כי כל התורה כולה מקשה אחת היא; ההערות בנגלה עוסקות בעיקר במסכת ב"ק הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שכל מי שיש בידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ובפרט הערות על הנדפס בזה, לשלחם ע"פ כתובת המערכת המצוינת למעלה, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא.



תקוותנו איתנה שבעז"ה יפעל קובץ זה את מטרתו העיקרית - תוספת חיות ו"קאד" בלימוד התורה, ונזכה תיכף ומיד לחזות בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח ונלמד תורה מפיו - "תורה חדשה מאיתי תצא", וכלשונו של רבינו בהנוגע ללימוד התורה בישיבתנו הקי' "ויה"ר שע"י לימוד התורה בישיבת "תורת אמת" נזכה בקרוב ממש ללמוד "תורת אמת" לאמיתתה, מפיו של משיח צדקנו".

### יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת 'עיונים וביאורים'  
 יש"ג תורת אמת – ירושלים, אה"ק תובב"א

ימים הסמוכים ל"א ניסן ה'תש"ע - ה'פרצת  
 ק"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ  
 ושישים שנה לנשיאותו

## תוכן הענינים

### דבר מלכות

9 ..... הדרן על ספר משנה תורה להרמב"ם

### עיונים וביאורים

24 ..... בדין מיטב

30 ..... מחלוקת רש"י ותוס' בדין צרורות בשן ורגל

37 ..... מצות הצדקה כשנותן לאנשים לא מהוגנים

39 ..... כוחות הנפש ולבושיה

47 ..... ויעש בלק כאשר דיבר

48 ..... בטענת להכי טרכי וזבני

52 ..... ואהבת את ה' אלקך בחסידות

60 ..... אי הריגת אגג העמלקי

61 ..... יחס היונים לאמתות התומ"צ

63 ..... גדר הבירור דשבת

66 ..... האם ידעו בני"י על הכרובים

69 ..... סברות המחלוקת האם שמין לשואל

72 ..... מחלקת הראשונים בדברי הגמ' מאי קעביד

74 ..... מועד בקרן תלושה

78 ..... גדרו של משיח

80 ..... ביאור קושית הגמ' מאי ק"ו

83 ..... ביאור הפסוק ולבי חלל בקרבי

87 ..... אתכפיא בעבודת הצדיקים והתאפכא בבע"ת

91 ..... חיוב גרמי דממונו

93 ..... ביאור שיטת הגליונות ברש"י ד"ה משום ממונו

95	.....שיטת הרמב"ם בביאור סוגית הכשרתי במקצת.
101	.....דש בנירו לשיטת התוס'.
108	.....צריכות ב' הפירושים עה"פ "ויסע משם אברהם".
109	.....סברות החילוק בין זורק כלי לזורק אבן.
111	.....ביאור ברש"י ד"ה ארבעה אבות.
112	.....בענין רעב וצמא ברוחניות.
114	.....בענין קיום המצוות לעת"ל.



## מפתח נושאים

### דבר מלכות

9 ..... הדרן על ספר משנה תורה להרמב"ם

### נגלה

24	..... בדין מיטב
30	..... מחלוקת רש"י ותוס' בדין צרורות בשן ורגל
37	..... מצות הצדקה כשנותן לאנשים לא מהוגנים
48	..... בטענת להכי טרכי וזבני
69	..... סברות המחלוקת האם שמין לשואל
71	..... מחלקת הראשונים בדברי הגמ' מאי קעביד
73	..... מועד בקרן תלושה
80	..... ביאור קושית הגמ' מאי ק"ו
91	..... חיוב גרמי דממונו
93	..... ביאור שיטת הגליונות ברש"י ד"ה משום ממונו
95	..... שיטת הרמב"ם בביאור סוגית הכשרתי במקצת
101	..... דש בנירו לשיטת התוס'
109	..... סברות החילוק בין זורק כלי לזורק אבן
111	..... ביאור ברש"י ד"ה ארבעה אבות

### תורת רבינו

60	..... אי הריגת אגג העמלקי
63	..... גדר הבירור דשבת
66	..... האם ידעו בני"י על הכרובים
77	..... גדרו של משיח
87	..... אתכפיא בעבודת הצדיקים והתאפכא בבע"ת

114 ..... בענין קיום המצוות לעת"ל

### חסידות

39 ..... כוחות הנפש ולבושיה  
 52 ..... ואהבת את ה' אלקך בחסידות  
 61 ..... יחס היונים לאמתות התומ"צ  
 83 ..... ביאור הפסוק ולבי חלל בקרבי  
 112 ..... בענין רעב וצמא ברוחניות

### פשוטו של מקרא

47 ..... ויעש בלק כאשר דיבר  
 108 ..... צריכות ב' הפירושים עה"פ "ויסע משם אברהם"





# דבר מלכות

## הדרן

### על ספר משנה תורה להרמב"ם

בגדר ומעלת קיום מצות תלמוד תורה לעתיד לבא.  
(משיחות י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה)

"שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצוין כעפר" - היא לא כפל לשון<sup>3</sup> (ליופי המליצה וכיו"ב), כ"א מלמדנו שני ענינים שיהיו באותו הזמן. ויש לומר הביאור בזה<sup>4</sup> ובהקדם:

ממ"ש הרמב"ם "שהטובה תהי' בו" (לא - "והטובה כו") מוכח שכוונתו נתנית טעם על הקודמו, דהסיבה לזה ש"לא יהי' שם לא רעב בו" הוא מפני "שהטובה תהי' מושפעת כו".

א. בהלכה האחרונה של ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה ובל המעדנים מצוין כעפר. ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

והנה ידוע שלשון הרמב"ם מדויק הוא בתכלית<sup>1</sup>. ובלשון ודברי הרמב"ם עצמו<sup>2</sup> (בהקדמתו לספר היד) שחיבורו זה נכתב "בלשת ברורה ודרך קצרה". ומזה מובן, שאריכות לשון הרמב"ם -

<sup>3</sup> וכפל הלשון "קנאה ותחרות" - כי "קנאה" היא הרגש שבלב, המביא לידי "תחרות" (בפועל).

<sup>4</sup> ראה ג"כ (ובכמה ענינים דלקמן) ה"הדרן" על ס' משנה תורה (משיחת י"מ כסלו תשל"ד). שי"ל י"א ניסן תשמ"ה (וכמה פרטים נתבארו שם באו"א).

<sup>1</sup> יד מלאכי כללי הרמב"ם את ג. ועוד.

<sup>2</sup> וראה הלי' דעות פ"ב ה"ד: בד"ת .. יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים . . אם היו הדברים מרובין והענין מועט ה"ז סכלות.

שייך שום רגש של "קנאת ותחרות" (בקשר למעדנים<sup>6</sup> - ענינים גשמיים)<sup>7</sup>.

ב. אמנם, עדין צריך להבין האריכות בהמשך לשון הרמב"ם "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד":

יתור לשון זה – "לא . . אלא" (ולא כתב בקיצור: עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד) - מורה' כידוע, על שלילה **נוספת** (גם לעיכובא<sup>8</sup>). ולכאורה:

לאחרי כתבו שבאותו הזמן (לא רק "שהטובה תהי' מושפעת הרבה", כ"א עוד זאת) "וכל המעדנים מצויין (חשובין) **כעפר**", "כדבר שאין בו צורך כלל" - שלכן אין שייך שום רגש של "קנאה ותחרות", הרי ישנה רק האפשריות דעסק בענינים שאינם בסוג של "כל המעדנים" - ומהי השלילה ה**נוספת** שמרמזה הרמב"ם ביתור

ויש לומר, שב' הענינים בהטעם - (א) שהטובה תהי' מושפעת הרבה' (ב) וכל המעדנים מצויין כעפר - הם כנגד ב' הענינים שמונה לפנ"ז (א) לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה (ב) ולא קנאה ותחרות:

זה "שהטובה תהי' מושפעת הרבה" שולל מציאות של רעב ומלחמה - כי אז הרי יש לכל אדם טובה הרבה ואין צורך במלחמה לשלול שלל וכו' להוסיף ברכושו ונכסיו;

אמנם עדיין אין זה שולל הרגש של "קנאה ותחרות" - כי ידמה במחשבתו שאפשר יש לחברו "טובה" **שאיין יודע אודותה** וכיו"ב, שזה לא יביאו לידי "מלחמה" (כיון שאינו יודע מה לשלול לעצמו) אבל מרגיש הוא "קנאה ותחרות".

ולכן מוסיף הרמב"ם "וכל המעדנים מצויין **כעפר**", שחשיבות של כל המעדנים תהי' "**כעפר**", דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ<sup>5</sup>) "כדבר שאין בו צורך כלל".

ומכיון שכל המעדנים הם אצלו "כדבר שאין בו צורך כלל", שוב לא

<sup>6</sup> משא"כ ה"טובה" (סתם) אינה "כעפר" (שאיין בו צורך כלל) - כי גם בימות המשיח יהי' צורך בדברים גשמיים כדי שיהי' הגוף בריא ושלם שמדרכי (עבודת) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד. וכדלקמן בפנים סעיף ד).

<sup>7</sup> ועפ"ז מוכן בפשטות זה שהרמב"ם לא הביא שני ענינים אלו ("ולא קנאה ותחרות", "וכל המעדנים מצויין כעפר") בהל' תשובה פ"ט ה"א - כי בהל' תשובה מדובר בהזמן **שלפני** ימות המשיח, שמציאות העולם עדיין אינה כשלימות, ואין העולם במצב כזה ש"כל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר", ובמילא שייך "קנאה ותחרות".

<sup>8</sup> ראה תוד"ה "מתני' - מנחות פג, סע"ב.

<sup>5</sup> הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב.

שבהלכות תשובה' שגם שם<sup>10</sup> מתאר הרמב"ם איך ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה כו" וּמביא אותו הפסוק "כי מלאה הארץ גו'", לא הביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים".

ד. וי"ל נקודת הביאור בכל זה: בלשונו "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" שולל הרמב"ם (לא רק "עסק" שאינו "עבודה למקום ב"ה"<sup>11</sup>, "כ"א) גם עסק כזה שבזמן הזה (לפני "אותו הזמן") מחוייבים בו ע"פ תורה והוא ענין של "עבודה למקום ב"ה" - אבל מחמת השינוי שהי' בעולם "באותו הזמן", שוב לא יהי' צורך בעבודה זו, ובמילא "לא יהי' עסק כל העולם (אפילו לא בעבודת ה' אחרת) אלא לדעת את ה' בלבד".

והביאור:

הלכה זו באה בהמשך למ"ש הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז שבימות המשיח יהיו ישראל "פנויין בתורה וחכמתה", ובלשון ההלכה<sup>12</sup> - "תורתם אומנתם".

לשונו "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו"?

ויתירה מזו: לא הסתפק הרמב"ם באריכות לשונו זו, אלא מוסיף ("אלא לדעת את ה') בלבד". שמזה משמע, דגם לאחרי שידעינן ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'", עדיין לא נשלל הכל, ולזה מוסיף הרמב"ם עוד מיעוט "בלבד".

ג. וממשיך הרמב"ם בסיום וחותם ההלכה (וספר היד): ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר<sup>9</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

וגם בזה כמה דיוקים, ומהם:

(א) "דברים הסתומים" - מה הם ה"דברים הסתומים", ולמה לא פירש הרמב"ם לאיזה "דברים" הכוונה?

(ב) "כפי כח האדם" - מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות "דעת בוראם"?

(ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק "כמים לים מכסים". ובפרט

<sup>10</sup> פ"ט ה"ב.

<sup>11</sup> לשון הרמב"ם ה' דעות ספ"ג, כדלקמן בפנים.

<sup>12</sup> שבת יא, א. רמב"ם ה' תפלה פ"ו ה"ח.

למקום ב"ה"), ולכן - "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"<sup>18</sup>.

ה. עפ"ז יש לבאר ג"כ הוספת הרמב"ם תיבת "בלבד" - אלא לדעת את ה' בלבד - שהיא שלילה נוספת, ב"לדעת את ה'" גופא. כלומר: לא זו בלבד שלא יהי שום עסק אחר (גם כשהוא "עבודה למקום ב"ה") מלבד העסק "לדעת את ה'", אלא עוד זאת, שהעסק ב"לדעת את ה'" עצמו יהי באופן ד"לדעת את ה' בלבד". היינו: לא לדעת בשביל מטרה אחרת - גם מטרה קדושה (כמו: לידע את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תיעשנה) - כ"א אך ורק לשם ידיעת והשגת התורה בלבד, לימוד התורה לשמה - לשם התורה עצמה<sup>19</sup>.

[ע"ד ביאור הרמב"ם<sup>20</sup> בעבודת ה'

לשמה (מאהבה)<sup>21</sup>) - שזהו רק כ"שעושה האמת מפני שהוא אמת",

והנה בזמן הזה גם מי שתורתו אומנתו, פסק הרמב"ם<sup>13</sup> ד"כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה ה"ז חלל את השם כו", וצריך לעשות "מלאכה בכל יום מעט כדי חייו"<sup>14</sup>. וכמו ש"צור"<sup>15</sup> חכמים הוי ממעט בעסק", שמזה מובן שמיעוט עסק - כן צריך להיות.

אלא שכיון שהמדובר במי שתורתו אומנתו, הרי עסקו במשא ומתן הוא רק (כמ"ש הרמב"ם<sup>16</sup>) בשביל "שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהי' נפשו ישרה לדעת את ה'", שלכן המשא ומתן גופא נעשה "עבודה למקום ב"ה", הוא "עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן . . כל מעשיך יהיו לשם שמים . . בכל דרכיך דעהו".

אמנם כל זה הוא בזמן הזה. אבל "באותו הזמן", שאז "הטובה תהי' מושפעת הרבה", הרי לא יהי' צורך אפילו במיעוט עסק<sup>17</sup> (גם לא באופן שהמשא ומתן עצמו הוא "עבודה

<sup>13</sup> ה'ל' ת"ת פ"ג ה"י. וידועה השקו"ט בזה (ראה כס"מ שם. ועוד). ואכ"מ.

<sup>14</sup> רמב"ם שם ה"ט. ולהעיר מרדב"ז סוף ה'ל' שמיטה ויובל.

<sup>15</sup> ל' הרמב"ם שם סה"ח.

<sup>16</sup> ה'ל' דעות ספ"ג.

<sup>17</sup> ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק (ד"ה ועתה אהל) "באותם הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחיתם עד שבעמל מעט כו".

<sup>18</sup> ועפ"ז מובן השינוי: בהל' תשובה שם ה"א הלשון "וישפיע לנו כל הטובות כו" כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן כו" - השולל רק "כל ימינו", כי צ"ל (כנ"ל בפנים): משא"כ לעת"ל "לא יהי' עסק כו" אלא לדעת את ה' בלבד" (וזה שתהי' אכו"ש ו"עמל מעט" למצוא מחיתם - לא יהי' באופן של "עסק", ביגיעה והשתדלות).

<sup>19</sup> ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ז ע' 402 ואילך (וראה הנסמן שם הערה 9).

<sup>20</sup> ה'ל' תשובה פ"י ה"ב. וראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם סנה' שם ד"ה וכת חמישית (ושם: ולא תהי' אצלו תכלית למוד החכמה אלא לדעת אותה בלבד. אלא שאח"כ ממשיך "וכן אין תכלית האמת כו' ותכלית ידיעתה לעשותה". ואכ"מ).

<sup>21</sup> ראה שם ה"ה.

- ואף שגם אז יהי' קיום המצות (כי מצות בטילות רק לתחיית המתים)<sup>25</sup> ובמילא צריכים ללמוד כדי לידע את המעשה אשר יעשון כו' - הנה לזה מספיק שילמוד פעם אחת כל התורה כולה' היינו כל ההלכות של תורה שבע"פ<sup>26</sup> (וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת<sup>27</sup> ש"אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה. . כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר"), ושוב לא יצטרכו לעסוק בלימוד זה<sup>28</sup> (כי בימות המשיח, כאשר "רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>29</sup> אין, שכחה<sup>30</sup>),

ובמילא - "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", היינו העיון ב"עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו"<sup>31</sup> עד - הלימוד באופן

ולא בשביל איזו תכלית אחרת, גם לא דקדושה כמו "שאזכה לחיי העולם הבא", אף שע"פ ביאור הרמב"ם עצמו<sup>22</sup> הרי עולם הבא הוא "סוף מתן שכרן של מצות", וזה שאנו עוסקים בתורה ובמצות בעולם הזה הוא "כדי"<sup>23</sup> שנוזכה לחיי העולם הבא"].

כי מאחר שבני ישראל יהיו "פנוייני בתורה וחכמתה" - תורתם אומנתם - יקיימו אז מצות ת"ת בשלימותה; ושלימות הענין דת"ת היא כאשר הלימוד הוא לא בשביל איזו תכלית אחרת כ"א רק בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה'

[וזה גופא (זה שלומד תורה רק בשביל ידיעת והשגת התורה) מביאו לידי זה שאינו עוסק בשום ענין אחר חוץ מלימוד התורה' כי דוקא עיי"ז מתקשר ומתאחד עם התורה (בסגנון הרמב"ם<sup>24</sup>: אין. . נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד), וכדלקמן סעיף ט ואילך].

<sup>25</sup> אגה"ק סכ"ז (קמה' סע"א ואילך).

<sup>26</sup> ראה הרמב"ם בהקדמתו לס' היד שבספרו זה "מקבץ לתורה שבעל פה כולה". וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה. שם רפ"ג (אלא שלשיטת אדה"ז צ"ל גם עם הטעמים "בדרך קצרה" (הל' ת"ת פ"ב ס"א. פ"ג שם), משא"ב לשיטת הרמב"ם - ראה אדה"ז קר"א לרפ"ב שם) וראה לעיל ע' 230 ואילך.

<sup>27</sup> פ"א שם.

<sup>28</sup> וראה לקו"ש ע"ש 263 (ס"ז).

<sup>29</sup> זכר"י ג, ב.

<sup>30</sup> ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוס"י.

<sup>31</sup> ל' אדה"ז - הל' ת"ת פ"א שם.

<sup>22</sup> שם פ"ט בארוכה.

<sup>23</sup> ל' הרמב"ם שם. וכי"ה בהל' מלכים כאן (פ"ב סה"ד). וראה פיה"מ סנה' שם ד"ה "ועתה אחל" קרוב לסופו): ואם היותו (עוה"ב) הוא התכלית המבוקש אינו ראוי. . שיהי' עובד להשיג העוה"ב כו'. ע"ש. - וראה "הדרן" על מס' אבות (נדפס בסו"ס "ביאורים לפרקי אבות" הערה 80. לקו"ש שלח תשמ"ז ס"ד ואילך).

<sup>24</sup> הל' תשובה ספ"י. (ושם ה"ג) - לענין אהבה. וראה רמב"ם סוף הל' איסורי ביאה.

הסתומים” (“הנסתרות לה’ אלקינו”<sup>37</sup>) בערך לההלכות עצמן שהם (כנ”ל מאדה”ז) “הנגלות לכו ולבנינו”.

(ג) אח”כ מפרט הרמב”ם סוג נעלה יותר ב”דברים הסתומים” שבתורה - “וישיגו דעת בוראם”, ההשגה בעניני מעשה מרכבה<sup>38</sup> עד להשגת “דעת בוראם”, שהיא סתום מהנברא, כמו שהאריך הרמב”ם בהלכות יסודי התורה<sup>39</sup> שאי אפשר לאדם להשיג אמתת המצאו של הבורא. וכן בנוגע לדעתו<sup>40</sup>.

(ד) כפי כח האדם - יש לומר, שכוונת הרמב”ם היא [לא (רק) להגביל השגת האדם בזמן שהוא רק “כפי כח האדם” (כי, כנ”ל, מאי קמ”ל) - אלא להיפך]: דמכיון ש”לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה’ בלבד”, לכן תהי’ ההשגה בשלימותה’ “כפי כח האדם” - כלומר: כדבעי<sup>41</sup> - ככל יכלתו של האדם.

ד”יגדיל תורה ויאדיר”<sup>32</sup>, “דרוש וקבל שכר”<sup>33</sup>.

[ובזה יומתק דיוק לשון הרמב”ם “עסק כל העולם . . . לדעת כו,” - כי הלשון “עסק” (בשייכות לתורה) מורה על הטורח והיגיעה<sup>34</sup> בתורה’ ב”משא ומתן של פלפול”<sup>35</sup>. ובפרט באופן שמחדש בתורה’ עד שפועל “הגדלה” (והוספה) בתורה - “יגדיל תורה ויאדיר” - וכמחז”ל<sup>36</sup> שענינו של עסק הוא כאשר מרויח, כי “זבון וזבין תגרא איקרי (בתמי”)]

ו. עפ”ז יובנו גם דיוקי לשונות הרמב”ם בסיום ההלכה ועל הסדר:

(א) “ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים” - לא סתם חכמים, כ”א גדלות בחכמה’ לימוד באופן ד”יגדיל תורה ויאדיר”.

(ב) “יודעים דברים הסתומים” - “דברים הסתומים” שבתורה (שה”ז המשך (כנ”ל) לדבריו בהלכה הקודמת “פנויין בתורה וחכמתה”), שהם “עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו”” (שאינן לזה קץ ותכלית<sup>27</sup>), והם “דברים

<sup>36</sup> ב”מ מ, ב.

<sup>37</sup> ל’ הכתוב - נציבים כט, כח.

<sup>38</sup> ראה בארוכה בזה לקו”ש חכ”ו ע’ 117 ואילך.

<sup>39</sup> פ”א ה”ט ואילך. ועוד.

<sup>40</sup> ראה רמב”ם הלי’ יסוה”ת ספ”ב. הלי’ תשובה ספ”ה - הובאו בשער היחודה”א פ”ז (אלא ששם עיקר הכוונה ליריעת דברים ולא לשכל והבנה - משא”כ בשער היחודה”א פ”ח).

<sup>41</sup> ראה כתובות סז, רע”א.

<sup>32</sup> ישע”י מב, כא, חולין סו, ב.

<sup>33</sup> סוטה מד, א. וש”נ.

<sup>34</sup> ב”ח לטאו”ח סמ”ז ד”ה ונוסחא. ט”ז או”ח שם סק”א.

<sup>35</sup> ל’ ה”טו שם.

וזה "כמים לים מכסים", דנוסף על שהארץ תהי' מלאה מ"דעה את ה'" עוד זאת שיהי' באופן ד"כמים לים מכסים". דכמו שאין רואים קרקעית הים ולא כל הברואים שבים, כ"א רק המים המכסים על הכל - כמו כן לא יהי' נראה שום מציאות אחרת בארץ, כ"א רק הענין ד"דעה את ה'".

ויומתק בפרט ע"פ דעת רשב"ג<sup>45</sup> דכל שהוא מברייית המים אינו חוצץ, והיינו דמכיון שברואי הים נבראו מן המים,<sup>46</sup> הרי אמיתית מציאותם היא המים, ולכן אינם חוצצים בפני המים.

ועפ"ז נמצא, דזה שמי הים מכסים על הברואים שבתוכו, הרי באמיתית הענין, אין זה כיסוי של הסתר, כ"א אדרבא "גילוי" ה"סתום" - כי המים הרי הם אמיתית המציאות של ברואי הים (המכוסים בהמים).

וככה הוא בנמשל, דמכיון ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי ה"לדעת את ה'" נעשית מציאותו האמיתית של "כל העולם"<sup>47</sup>.

ולכל זה מביא הרמב"ם ראי' מתורה שבכתב - "שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": מכיון שהארץ תהי' מלאה ב"דעה את ה'", הרי שוב אין מקום לאיזה עסק וענין אחר (דאל"כ לא שייך לומר ע"ז "מלאה"), ומזה - ד"לא יהי' עסק כל העולם (הארץ)<sup>42</sup> אלא לדעת את ה' בלבד".

ז. עפ"ז מובנת ג"כ הוספת הרמב"ם כאן "כמים לים מכסים":

מאחר שאין שום עסק אחר כ"א "לדעת את ה' בלבד", והיינו ש"דעה את ה'" תהי' באופן של עסק<sup>43</sup>, ועסק היחידי, לכן, נוסף על שהאדם מלא מ"דעה את ה'":

- שזה אפשרי גם כשהם שני דברים: האדם וענין שני - "דעה את ה'" - וכידועה הדוגמא: דגים ומי הים, שהמים הם היות הדגים ובכ"ז הם שני דברים (ועד שלדעת חכמים<sup>44</sup> דגים חוצצין) -

כ"א שה"דעה" נעשית כל מציאותו, בפועל ובגלוי,

<sup>45</sup> מקואות פ"ו מ"ז. ידים פ"ב מ"ב. - אלא שאין הלכה כמותו (נח' בד"ה וראיתי אני, תרס"ב) - אבל הרי פסקינן כוותי' בהא דזבחים (כב, א). וכבר שק"ש ב זה בתוי"ט מקואות שם. חיבור לטהרה ה' מקואות כלל ב' בסופו (לפענ"ד בשניא דחיקא). ועוד, ואכ"מ.

<sup>46</sup> ראה חולין כו, ב.

<sup>47</sup> ראה לקמן סעיף יד.

<sup>42</sup> ראה לקמן סעיף יג-יד.

<sup>43</sup> ראה לק"ש שבהערה 19. וש"נ.

<sup>44</sup> ת"ק במשנה מקואות וידים שבהערה הבאה (ראה מפרשים שם).

קיום “מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר  
בכתר תורה”.

וז”ל הרמב”ם בהלכות ת”ת רפ”ג:

בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר  
תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר  
כהונה זכה בו אהרן . . . כתר מלכות זכה  
בו דוד . . . כתר תורה הרי מונח ועומד  
ומוכן לכל ישראל . . . כל מי שירצה יבא  
ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים  
גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר . . .  
הא למדת שכתר תורה גדול משניהם.

והנה בכסף משנה מציין המקור  
למס’ יומא<sup>50</sup> אבל שם לא נאמר הלשון  
”שלשה כתרים . . . כתר תורה וכתר  
כהונה וכתר מלכות”, כ”א “שלשה  
זירים הן, של מזבח ושל ארון ושל  
שלחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו, של  
שלחן זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין  
מונח הוא כל הרוצה ליקח יבוא ויקח  
שמא תאמר פחות הוא ת”ל כו”.

וכן - עוד כמה שינויים ברמב”ם  
לגבי ל’ הש”ס.

ולכן נראה לפענ”ד כדעת  
המפרשים (כמשנ”ת במק”א<sup>51</sup> בארוכה)

ולבן, זה שלעתיד “יראה” רק הענין  
ד”דעה את ה”” הוא לא ביטול מציאותו  
של “כל העולם”, כ”א אדרבה - זהו מה  
שתתגלה אז מציאותו האמתית ד”כל  
העולם” - “דעה את ה””<sup>48</sup>.

\* \* \*

ח. שלימות זו בעסק “התורה  
וחכמתה” שתהי’ בימות המשיח (בכל  
פרטי המבוארים בלשונות הרמב”ם,  
כנ”ל בארוכה) - תובן יותר, ע”פ ביאור  
הרמב”ם בהל’ תלמוד תורה שלו,  
אודות קיום מצות ת”ת כשלימות,  
ובלשון הרמב”ם שם<sup>49</sup> - “מי שנשאו  
לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות  
מוכתר בכתר תורה כו”” (היינו, שקיום  
מצדה זו כראוי הוא כשהאדם מוכתר  
בכתר תורה). שמזה מובן, ששלימות זו  
שתהי’ בימות המשיח, ענינה שבני  
ישראל יהיו מוכתרים בכתר תורה.

ועפ”ז יש לומר, שפרטי לשונות  
הרמב”ם שבסיום וחותם הספר אודות  
אופן העסק ב”לדעת את ה”” הם  
בהתאם להפרטים המבוארים  
בהרמב”ם (הל’ ת”ת) בביאור אופן

<sup>48</sup> וזה גופא הטעם למ”ש הרמב”ם בתחילת ההלכה  
ש”באותו הזמן לא יהי’ . . . קנאה ותחרות . . . (מפני ש)וכל  
המעדנים מצויין (חשובין) כעפר” (כנ”ל סעיף א) - כי מכיון  
שתתגלה אז שמציאותה האמתית של הארץ היא “דעה את  
ה””, הרי מובן שאין שום חשיבות למעדנים.

<sup>49</sup> הל’ ת”ת פ”ג ה”ו.

<sup>50</sup> עב, ב.

<sup>51</sup> לקו”ש קרח (תשר”ם).



הנצרכים כדי "להיות מוכתר בכתר תורה":

(א) "לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת"<sup>56</sup>. (ב) שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי אחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם<sup>57</sup>. (ג) מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה כו' אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה<sup>58</sup>.

וצריך ביאור: בפרק זה מונה הרמב"ם עוד כו"כ תנאים הנצרכים כדי שדברי תורה יהיו "מצויים וקיימים" אצל האדם - כמו: לא בגסי הרוח היא מצויה כו'<sup>59</sup>; האדם צריך להסיר "התאוות ותענוגי הזמן מלבו"<sup>60</sup>; אין ד"ת מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן<sup>61</sup>; כל המשמיע קולו כו'<sup>61</sup> - ובכל אלו לא הזכיר הרמב"ם שהוא

שמקור הרמב"ם הוא מספרי<sup>52</sup>, שכללות הלשון שם קרוב יותר<sup>53</sup> ללשון הרמב"ם.

אלא שעצ"ע: מדוע בחר הרמב"ם ב(לשון) הספרי ולא בהש"ס הנ"ל?

ויש לומר נקודת הביאור<sup>54</sup>: ספר משה תורה הוא ספר "הלכות הלכות"<sup>55</sup>. שמזה מובן, שמונת הרמב"ם בהביאו מחז"ל ד"שלשה כתרים כו'" היא לא רק כדי להדגיש המעלה והגדלות שבתורה (ואפילו גם לגבי כהונה ומלכות), כ"א משום שזהו נוגע להלכה.

ועפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם בוחר ב(לשון) הספרי "שלשה כתרים", ולא ב(לשון הש"ס) "שלשה זירים" - כי הנפק"מ להלכה מהענין ד"כתר תורה" מודגשת יותר בהלשון "כתרים", "כתר תורה" (כדלקמן סעיף יא).

ט. ה"הלכה" בקשר להענין ד"כתר תורה" מבוארת היא בהרמב"ם בהמשך הפרק, שבו מזכיר שלשה תנאים

<sup>56</sup> שם ה"ו.

<sup>57</sup> שם ה"ז.

<sup>58</sup> שם ה"ג.

<sup>59</sup> שם ה"ח-ט.

<sup>60</sup> שם ה"ט.

<sup>61</sup> שם ה"ב.

<sup>52</sup> קרח יח, יט"ב - ועד"ז באבות פ"ד מ"ג. וראה אדר"נ רפמ"א (צויין בהגהמ"י על אתר).

<sup>53</sup> אף שגם בזה שינויים (ראה בארוכה לקו"ש שם).

<sup>54</sup> בכל הבא לקמן - ראה גם לקו"ש שם.

<sup>55</sup> ל' הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היד.

מציאותו ואי אפשר להפריד בינו ובין התורה. כדלקמן.

יו”ד. התנאי הראשון הוא - “לא יסיח דעתו לדברים אחרים”. והיינו: לא רק שבפועל אינו עוסק בדברים אחרים, אלא שגם דעתו ומחשבתו מושקעת כל כולה בתורה, עד שאינו מסיח דעתו מתורה.

אח”כ מוסיף הרמב”ם עוד תנאי: “שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא כו’” - והחידוש בזה לגבי “לא יסיח דעתו לדברים אחרים” [דלכאורה: מאחר שידעינן שאין לו להסיח דעתו לדברים אחרים - כש”כ שאם יתעסק בפועל בקיבוץ ממון (גם לפי שעה) אא”פ לו לזכות בכתר תורה]:

האמירה (המחשבה) לקבץ ממון כדי שיוכל לחזור ולקרוא, אינה היסח הדעת “לדברים אחרים”, שהרי אדרבא כל טובתו ומטרתו בעסק זה היא רק כדי שיוכל ללמוד (אח”כ) תורה במנוחה (וע”ד ביאור הרמב”ם בנוגע למשא ומתן שהיא עבודה למקום ב”ה, כנ”ל סעיף ד). אבל בכל זה, כדי להיות מוכתר בכתר תורה אי אפשר שיעבור יום שמלאכתו קבע (גם אם מטרתו בשביל שיוכל ללמוד אח”כ במנוחה), כי זה מורה שאפשר להפריד בינו ובין התורה (עכ”פ לשעה קלה). כ”א צ”ל

“מוכתר בכתר תורה”, משא”כ בג’ תנאים הנ”ל.

ויש לומר הטעם בזה: העילוי ד”מוכתר בכתר תורה” הוא בזה - שהאדם שקוע כל כך בתלמוד תורה עד שזה נעשה כל מציאותו. כלומר: לא זו בלבד שלומד תורה, ועוד זאת ש”תלמודו מתקיים בידו” - אבל עדיין אפשר להפריד בין מציאות האדם הלומד והדברי תורה שלמד, הוא מציאות בפני עצמו שיש לו “רכוש”, “קנה” דברי תורה (עד ש”תורה דילי” היא<sup>62</sup>) - כ”א שהוא מוכתר (ומסובב) בדברי תורה באופן שזה נעשה מציאותו ועצמותו<sup>63</sup>.

וכדי להגיע למעלה זו מוכרחים לשלשה תנאים הנ”ל, שכל אחד מהם מורה ומוכיח שלא זו בלבד שהוא לומד תורה, אלא שתורה נעשית כל

<sup>62</sup> קידושין לב, סע”ב. - ומזה שלא הזכיר הרמב”ם (הל’ ת”ת פ”ה הי”א) גבי הדין דהרב שמחל על כבודו כבודו מחול הפרט ד”כתר תורה” מוכח, שענין זה (“תורה דילי” הוא) עדיין אינו המעלה דכתר תורה.

<sup>63</sup> וראה בארוכה לקו”ש שם סעיף ז ואילך בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות.

- וראה שם, שמשמע זה מביא הרמב”ם הפוסקים (בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות) - “והיתה לו ולורעו אחריו ברית כהונת עולם” (פינחס כה, יג), “זרעו לעולם יהי” וכסאו כשמש נגדי” (תהלים פט, לו) - כי בזה מודגש שענין הכהונה והמלכות נעשה מהותם ועצמותם, שלכן בא אצלם בירושה ובמילא נעשה נצחי, ירושה אין לה הפסק, לו ולורעו אחריו.

לצאת י"ח שמחוייב ללמוד תורה שבע"פ כולה (כמבואר בהל' ת"ת<sup>66</sup>) - שבוה פשיטא שמקודם צריך לקיים מצות ת"ת, ואין לדחותה עד שאקבץ כו' - כי אם בזה שכבר (יצא י"ח ו)למד תורה שבע"פ כולה: **ולאחרי זה רוצה לזכות בכתר תורה ע"י שישים כל מעינו בתורה ב"עיון עומק טעמי ההלכות כו'," "אחזור ואקרא"**].

והתנאי השלישי - "יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן", כי הבחינה שהתורה חדרה לעצם מציאותו היא בזה שאינו אובד אפילו לילה אחד: כמובן, החסרון בזה שאובד לילה אחד אינו בזה שביטל זמן שהי' צריך להקדיש ללימוד התורה (כי אפשר שישלים הזמן שהחסיר - ביום).

אלא, מכיון שהלילה הוא הזמן המיוחד ללימוד התורה (דאין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה . . . אין רנה של תורה אלא בלילה<sup>67</sup>), הרי מי שתורה נעשית כל מציאותו, אי אפשר לו שיאבד אפילו לילה אחד. כי שום דבר בעולם אינו יכול לדחות ענין ששייך ונוגע לעצם מציאותו.

(כהמשך דברי הרמב"ם בהלכה זו) "תורתך קבע ומלאכתך (רק) עראי".

ויתירה מזו: מפשטות לשון הרמב"ם משמע שעצם אמירה ומחשבה זו כבר פוסלת אותו מלזכות בכתר תורה - כי מחשבה זו מורה שאין דעתו שקועה לגמרי בת"ת.

[וע"פ הנ"ל במעלת "כתר תורה" יובן עוד דיוק בלשון הרמב"ם כאן - "שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא, עד שאקנה כו' אחזור ואקרא" - שמלשון זה משמע, שהמדובר במי שכבר קרא ולמד, ומחשבתו היא רק לדחות חזרתו **עוד הפעם** (אחזור ואקרא) "עד שאקבץ ממון כו'".

ולכאורה: לשון המשנה<sup>64</sup> (שמביא הרמב"ם בסיום ההלכה) הוא "לכשאפנה אשנה"<sup>65</sup> (סתם), זהרמב"ם משנה בתחילת ההלכה וכותב שהמדובר בזה האומר "אחזור ואקרא"?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שהרמב"ם מדגיש בזה שהמדובר כאן במי שרוצה לזכות בכתר תורה. כלומר: אין המדובר במי שרוצה ללמוד תורה

<sup>66</sup> ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד-ה. רפ"ב ושם סי"א.

רפ"ג.

<sup>67</sup> רמב"ם שם.

<sup>64</sup> אבות פ"ב מ"ד.

<sup>65</sup> שדוהק הכי גדול הוא לפרש "אשנה" - לא אלמוד משנה (בניגוד למקרא), אלא מלשון "שני".

כאן, ותלוי באופן ותנאי הלימוד, כנ"ל בארוכה.

ולכן לא הביא הרמב"ם לשון הש"ס "שלשה זירים הן כו" - כי פשטות הלשון "שלשה זירים הן, של מזבח (כהונה) ושל ארון (תורה) ושל שלחן (מלכות)" ענינו, שהמדובר במעלה מיוחדת אשר בגוף (וחפצא) אשר בכהונה תורה ומלכות. וכמו "הזירים", שהיו חלק (העליון) של המזבח הארון והשלחן עצמם. וכן בנמשל, שהיא מעלה הכי עליונה בגוף הכהונה ומלכות (כהונה גדולה)<sup>72</sup> מלכות דוד, וכן בתורה.

ולכן בחר בלשון "שלשה כתרים", שבפשטות "כתר" הוא - הלבוש ותכשיט על ראש האדם, "בשלשה כתרים נכתרו ישראל".

יב. וע"פ כל הנ"ל יובן בתוספת ביאור תיאור הרמב"ם בסיום ספרו אודות "עסק העולם" בימות המשיח:

כוונת הרמב"ם היא להדגיש אשר בימות המשיח יזכו כל ישראל להיות מוכתרין בכתר תורה. דאף שגם בזמן הזה הוא "מונח ועומד ומוכן לכל ישראל", הרי אין כל אדם זוכה לזה

יא. עפ"ז מובן הטעם שבחר הרמב"ם בלשון הספרי ולא בלשון הש"ס:

הלשון "כתר תורה" (וכן - כתר כהונה וכתר מלכות) אפשר לפרש בשני אופנים:

(א) הכתר של התורה: (1) כתר מכסף וכיו"ב שמשמין על התורה<sup>68</sup>, (2) חלק מיוחד בתורה. וכמו שמצינו<sup>69</sup> (שדוקא) הלכות התורה נקראות "כתרה של תורה".

(ב) התורה נעשית כתר על האדם הלומדה. אין המדובר בחלק (או ענין) מיוחד שבתורה, כ"א שהתורה (בכללותה)<sup>70</sup> מכתירה את האדם.

והנה ברמב"ם מדייק "בשלשה כתרים נכתרו ישראל"<sup>71</sup>, היינו שמעלת "כתר תורה"<sup>71\*</sup> כאן היא (כאופן הב') בזה שהתורה מכתירה את לומד התורה' ובוזה היא ה"הלכה" שברמב"ם

<sup>68</sup> זח"ג רנו, ב.

<sup>69</sup> מגילה כח, ב. ועיין אגה"ק סכ"ט. וראה לקו"ש שם סעיף ה והערה 45 שם.

<sup>70</sup> כי קוראים למין הפרטי בשם המין הכולל אותו (הקדמת פיהמ"ש בשם טהרות - וכן בשם כוכב ועוד).

<sup>71</sup> אף שלשון זה (נכתרו ישראל) ליחא בספרי (ובכמה מהמקומות שהובא ענין זה).

וראה לקו"ש שם הערה 82. וש"נ.

<sup>71\*</sup> וכן כתר כהונה וכתר מלכות, כנ"ל הערה 63.

<sup>72</sup> אבל ראה ר"ח יומא שם: זכה אהרן ונטלה כלומר לקח הכהונה (ולא כתר כהונה, כה"א).

יג. עוד דיוק בלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו; "ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". שבפשטות נכללו בזה גם אומות העולם (וכמ"ש הרמב"ם בפרק שלפנז<sup>73</sup>) שמלך המשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' . . אהפוך אל עמים גו'", ובפרט שתיכף לאח"ז משנה הרמב"ם וכותב "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גחלים כו'", שמזה מוכח, דמ"ש לפנז "כל העולם" כוונתו לכלול בזה גם בני נח.

וע"פ הנ"ל בפירושו "לדעת את ה' בלבד", שהכוונה בזה - עסק התורה (לא בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', כ"א) בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, כדי להיות מוכתר בכתר תורה - נמצא, שאפילו מעלה זו ג"כ שייכת לבני נח.

ויש לומר, שמקורו דהרמב"ם הוא מספרי הנ"ל (סעיף ח), ששם הלשון: "כתר תורה מונח כדי שלא יתן פתחון פה לבאי העולם כו' כתר תורה מונח לכל באי העולם" - שלשון זה ("כל באי

<sup>73</sup> ספ"א.

שיוכל לקיים התנאים הנ"ל הדרושים לזה.

אמנם באותו הזמן, שנהי' "פנויין בתורה וחכמתה", ו"הטובה תהי' מושפעת הרבה כו'" - הרי - "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". כי לא יהי' צורך להסיח דעתו "לדברים אחרים", ולא זו בלבד שאין חשש למחשבה "עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא", אלא עוד זאת, שלא יהי' צורך אפילו ב"מלאכה בכל יום מעט";

ומאחר שאז יהי' ישראל מובתרין בכתר תורה הרי אין הלימוד בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', או כדי לצאת י"ח מצות ידיעת תורה שבע"פ כולה' כ"א רק "לדעת את ה' בלבד", בשביל ידיעת והשגת התורה.

ובמילא יקויים מש"נ "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - שבנ"י יהיו מוכתרין בכתר תורה, ולכן לא רק שיהיו מלאים מדברי תורה, כ"א שתהי' התאחדות גמורה עם התורה, עד שלא תראה מציאותה של הארץ כ"א רק הענין ד"דעה את ה' " (כנ"ל סעיף ז), "כמים לים מכסים".

"שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול", שמעלה זו ("שהוא ככהן גדול") שייכת למעלת התורה עצמה, כדאייתא בתוס'<sup>81</sup> "דנקט כהן גדול משום דדרשינן<sup>82</sup> . . יקרה היא מפנינים<sup>83</sup> מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים". שמזה מוכח, דזה שנכרי ישנו בלימוד התורה בשבע מצות דידהו, הוא לא רק הכשר לקיום מצות דילהו, כ"א יש בזה מעלה וחשיבות של תורה<sup>84</sup>.

[ויתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם – לשיטת הספרי - במצות ת"ת (תורת שבע מצות דידהו), היינו שיש בהם חיוב לעסוק בהלכות שבע מצות דידהו (לא רק בשביל לידע את המע שה כו' כ"א) חיוב של ת"ת בפ"ע<sup>85</sup> [והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי בז' מצות מונים.] רק מצוות ל"ת ולא קום ועשה<sup>86</sup>].

העולם") כולל<sup>74</sup> גם אוה"ע<sup>75</sup>. ונמצא שגם ב"נ שייכים לכתר תורה<sup>76</sup>

[אלא שבהל' ת"ת לא העתיק הרמב"ם פרט זה (וכתב "כתר תורה הרי מונח כו' ומוכן לכל ישראל שנאמר<sup>77</sup> תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב") - כי זה שיש כתר תורה גם אצל "כל באי העולם" (בשבע מצות דידהו כדלקמן) לסלק ה"פתחון פה" אינו נוגע להלכות של ישראל<sup>78</sup>; והרמב"ם רק מרמזו בתיאור מצב העולם באותו הזמן].

ואף שנכרי שלמד תורה חייב מיתה<sup>79</sup> - ה"ז רק בלימוד תורת מצות דירשאל, אבל בלימוד שבע מצות דידהו, הרי אדרבה אמרו חז"ל<sup>80</sup>

<sup>74</sup> ראה ר"ה פ"א מ"ב, וברמב"ם הלי' תשובה פ"ג ה"ג "מבאי העולם". ועד' ברמב"ם שם פ"ו ה"ג. סוף הלי' שמיטה ויובל. הלי' מלכים פ"ח ה"י. וברמב"ם סוף הלי' ס"ח, הלי' סנהדרין פ"ב ה"ג: כל באי עולם. וראה לקו"ש ח"י ע' 230 ושי"ג ואכ"מ.

<sup>75</sup> וכן מפורש במדרש לקח טוב ר"פ חוקת: כדי שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם.

<sup>76</sup> אבל מובן ד"כתר תורה" השייך בב"נ אינו כמעלת "כתר תורה" דבניי - שהרי גבי בניי כתר תורה הוא למעלה מכתר כהונה (כהמשך דברי הספרי שם, וכן ברמב"ם בהלכה זו, וכמו שממשיך בהלכה שלאח"ז דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה), מאש"כ נכרי שעוסק בתורה שהוא רק "ככהן גדול" ולא למעלה ממנו. (תוס' ע"ז ג, א). וראה לקו"ש ח"ה ע' 12 הרהר 49 ועוד.

<sup>77</sup> ברכה לג, ד. - ומוזה למדין (סנהדרין גט, רע"א) דנכרי שעסק בתורה חייב מיתה.

<sup>78</sup> כי טענות היא לנתון הכתרים, הקב"ה (ולא לבניי).

<sup>79</sup> סנהדרין שם. רמב"ם הלי' מלכים פ"י ה"ט.

<sup>80</sup> סנהדרין שם. ושי"ג.

<sup>81</sup> ב"ק לח, א. וכן בע"ז ג, א.

<sup>82</sup> סוטה ד, ב. הוריות יג, א.

<sup>83</sup> משלי ג, טו.

<sup>84</sup> ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ד ע' 38 ואילך.

<sup>85</sup> ראה תורה אין חגיגה (יג, א) דמהא דאפילו נכרי ועוסק בתורה ה"ה ככה"ג נפקא לן דמצוה ללמוד (ז' מצות שלהם) – והרי ענין ד"ה"ה ככה"ג" מורה על חשיבות התורה בפ"ע, כנ"ל בפנים (והערה הקודמת).

<sup>86</sup> סנהדרין נח, סע"ב.

והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו,

דהלשון "ממציא כל נמצא" (לא "המציא", ל' עבר) פירושו<sup>89</sup> - ש"ממציא" גם בהווה (בכל רגע ורגע) כל נמצא. שלכן, אמיתית המציאות של כל נברא הוא (כביאור אדמו"ר הזקן בארוכה<sup>90</sup>) רק "כח הפועל . . שבנפעל המהוה אותו תמיד".

וזוהו מה שיתגלה לעתיד לבא - "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שאז תתגלה אמיתית מציאותו של כל הארץ, ש"כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ובמילא לא תהי' נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק - "דעה את ה'", "אמיתת המצאו".

וי"ל שזהו ג"כ מה שהרמב"ם מביא הכתוב "כי מלאה הארץ דעה את ה'" - לא רק בני ישראל, כ"א "הארץ" - "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

יד. עפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות דסיום ספר היד להתחלתו: בחותם ספרו מדגיש הרמב"ם ד"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" באופן ד"כמים לים מכסים", היינו שזה נעשה כל מציאותו (לא רק דבנ"י, כ"א) ד"כל העולם".

ולכאורה: בשלמא בני ישראל, עם קרובו שניתן להם נשמה קדושה, הלק אלקה ממעל ממש<sup>87</sup>, מובן שכל מציאותם היא - "דעה את ה'". אבל איך יתכן לומר כן בנוגע ל"כל העולם", שכל מציאותו יהי' "לדעת את ה'?"

הנה לזה "מתכיפין התחלה להשלמה"<sup>88</sup> ולומדים תיכף בתהילת ספר היד: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון

<sup>89</sup> ראה ה"פירוש" להל' יסוה"ת ס"א ה"ג. וראה שעהיוה"א פ"א.  
<sup>90</sup> שם פ"ג.

<sup>87</sup> תניא רס"ב. וראה איוב לא, ב.  
<sup>88</sup> ל' ה"רשות לחתן בראשית".



## בדין מיטב

הגה"ח הרב בנימין זאב הלוי סגל שליט"א\*  
ראש הישיבה

.א.

איתא בגמ' (בב"ק ו, ב) תנו רבנן מיטב שדהו כו' מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל ור"ע אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית כו' ומקשינן ור"י אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה אר"א בר אבין כגון שאכל ערוגה בין הערוגות כו' ומקשינן ומה אילו ידעינן דכחושה אכל כו' השתא דלא ידעינן כו' משלם שמינה המע"ה.

והנה מדברי ר"א בר אבין משמע דמצ"ע שפיר יתכן לומר דכשאכל כחושה ישלם שמינה אלא דהפירכא היא כיון דחזינן דבאכל שמינה משלם שמינה וכמו שפירשו התוס' דחזינן דלא קנסינן ליה לשלם יותר ממה שהזיק א"כ ה"ה נמי באכל כחושה דלא ישלם יותר מההיזק. ומבואר דלולא זאת שפיר הוי מצי למימר דאכל כחושה ישלם שמינה וצריך ביאור הסברא בזה.

וגם צ"ב מה סבר ר"א בר אבין לומר דבאיכא ספק מה אכל משלם שמינה והא וודאי לא פליג אהא דקיי"ל המע"ה. ואף בדברי רבא דאמר "ומה אילו ידעינן כו'" יש לדקדק באריכות הלשון ואמאי לא הקשה בפשיטות דמספק אמרינן המע"ה.

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י אחד השומעים.



והנה בגוף הסוגיא הקשו האחרונים כמה קושיות. עי' פנ"י שהקשה אמאי לא משנינן דמיירי בבירא ושמא דהניזק יודע מה אכלה ולא המזיק וכיון דמודה במקצת וא"י לישבוע דהא א"י על כך משלם. ועוד יש מקשים לדעת אביי בגיטין דהקשה ג"כ קושיא זו והרי הוא עצמו ס"ל דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף וא"כ שפיר מצי לאוקמי בכה"ג.

ונראה, דיסוד העניין מבואר בדברי הרמב"ן בגיטין וכן משמעות הרשב"א והר"ן שם, דבהו"א ס"ל דאכל כחושה משלם שמינה היינו מאחר דלפי מידה משלם. והיינו דהא מבואר בפסחים (לב, א) גבי אוכל תרומה דאם לפי מידה משלם א"כ חל תורת תשלומין בכל השיעור שמשלם אע"פ ששווה יותר, וכגון אם אכל קב גרוגרות ומשלם קב תמרים דאמרינן תע"ב, דמה שמשלם נעשה תרומה. וחזינן דאע"פ שהערך הוא יותר אעפ"כ כיון דהתשלומין הם לפי מידה ע"כ חל שם תרומה על מה שמשלם. וא"כ יש לומר דבהו"א סבירא ליה דמה דאמר קרא מיטב היינו דצריך לשלם לפי מידה בערוגה שלימה כנגד מה שאכל, והא היסוד של תשלומי נזקין הוא למלאות את חיסרון חבירו כדאמר קרא "שור תחת השור", וזה נתחדש בקרא דמיטב דתשלום זה של מידה כנגד המידה שאכל יהא במיטב. והרי חזינן דאם לפי מידה משלם יש שם השלמה על הכל.

ועיין בדברי הרמב"ן שם בהמשך דבריו שהוקשה מהו ההו"א לפרש דוקא בדברי ר"י דלפי מידה משלם ואמאי לא פירש כן בדברי ר"ע. וכתב בתירוצו הב' שם דבשלמא לר"ע סברא הוא דמשלם מהעידית שלו, אך לר"י דמסקנא היא דשיימינן דנזק זה לא אסקינן אדעתין כלל.

דאיזו סברא היא לומר דכיון שיש לניזק איזו שדה עידית שלא היה בה לא נזק ולא תשלומין שנשום לפי שדה זו, ובשלמא לר"ע סברא שהמזיק שבא לשלם מהקרקעות שלו ע"ז אמרינן שמשלם מהעידית שלו, אך לומר דאולינן בתר עידית דניזק זה לא אסקינן אדעתין. ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דאם לא עלה על הדעת שישלם מהמיטב של השדה שלא היה בו נזק תשלומין. א"כ איך עלה על הדעת דבר זה, ויותר מזה שישלם מה שלא אכל כלל דאכל כחושה ישלם שמינה. אך הביאור בזה נמצא בדברי הרמב"ן בריש דבריו הנ"ל, דכיון דמצינו כיו"ב שחל על מידה דין תשלומין א"כ ה"ה הכא היכי דבאכל כחושה ישלם לפי מידה ערוגה שלמה ומצד דן מיטב יצטרך להשילם בדבר טוב דייקא.

וע"ז מקשינן, דכיון דחזינן דאין דין שצריך לשלם יותר ממה שהזיק א"כ אמאי באכלך כחושה יצטרך לשלם שמינה. והיינו דבעצם הסברא אמנם היה אפ"ל כן דאזלינן לפי מידה ובמילא מתחייב לשלם אפילו יותר מההיזק, אך כיון דלמעשה לא מצינו כה"ג בדיני נזיקין דשלם בדבר שהוא יותר ממה שהזיק א"כ ליכא למימר הכי.

וע"ז תירץ ר"א בר אבין דמיירי שאכל ערוגה בין הערוגות. וכה"ג היה אפ"ל דכיון דסו"ס יש ספק שמא אכל שמינה, שמיירי שלניזק יש ערוגות כחושות ושמינות כדפרש"י, א"כ בהכ"ג שפיר יתכן לומר דמחמת הצד שמא אכל שמינה יצטרך לשלם שמינה ואפ' אם אליבא דאמת אכל כחושה הרי סו"ס כיון דלפי מידה משלם שפיר הוי שוה בשוה במידה והיינו דגם תירוצו דר"א בר אבין מיוסד על הנחה זו דלפי מידה משלם. וזה מדויק מהא דאמרינן למסקנא "אלא אמר רב"י כו"ו וכאן לא נאמר "אלא", והיינו משום דתירוצו דר"א בר אבין בהמשך דהא דאמרינן לעיל דכיון שלפי מידה משלם והא אנן לא ידעינן מה אכל א"כ שפיר יתכן לומר דיתן שמינה.

וזוהו שהקשה רבא "והא אילו ידעינן דכחושה אכל כו"ו" דבזה בא לשלול סברא זו, ולא קשה מעצם הדין דהמע"ה, דהא הכא שאני דכיון דלפי מידה אכל כנ"ל, אלך דמ"מ הקשה כיון דחזינן דבדין זה גופא באכל כחושה משלם רק כמו שאכל לפי הדמים א"כ אין מסתבר לומר דמחמת חסרון הידיעה אז יחול דין מיטב שיצטרך לשלם בדמים יתרים על מה שהזיק.

ולפ"ז לק"מ קושית הפנ"י והגרעק"א הנ"ל דהא ר"א בר אבין בא לפרש הדין של מיטב דייקא, א"כ אם הוא מצד דין ברי ושמא הרי זהו אינו ודאי מיסוד הדין של מיטב, דהא זה שפיר יתכן גם שאינו יודע אם אכל ערוגה אחת או אכל ב' ערוגות ונימא ברי ושמא ברי עדיף וכיו"ב ויסוד דברי ר"א בר אבין הוא דבאופן שיש ספק אזי חל דין מיטב דלפי מדה משלם כנ"ל ודו"ק.

ויש להוסף בזה, ע"פ דברי רש"י בגיטין לגבי מיטב שדהו של נזיק שכתב "השתא משמע ליה שמין ערוגה יפה שבכל שדה הנזק". ועמד בזה הרש"ש שם דמדברי רש"י מבואר דאין שמין לפי כל שדות הנזיק אלא לפי השדה שהיה שם הנזק. וטעם לזה הוא כיון דבודאי אין טעם לומר דאם יש לו איזה מיטב באיזה מקום דישראל לפי"ז דבזה אין סברא, אלא יסוד הדין הוא להשלים לפי מידה עם ערוגה יפה שבשדה זו.

## ב.

ולמסקנת הגמרא המח' היא כשהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק ופליגי אי במזיק שיימנין או בניזק. ואמרין דלר"י אהני גז"ש והאני קרא, אהני קרא כגון דזיבורית דמזיק לא שויא כעדיית דניזק דמשלם לה ממיטב ידיה ולא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית.

והקשה הרעק"א אמאי קאמר דווקא בכה"ג דזיבורית דמזיק לא שויה כעדיית דניזק, נוקמא באופן שאין לו לניזק שדות שלל ובמילא אין שייך לשלם כהעידית של הניזק והו"א דבהכ"ג ישלם מה שרוצה דהא לגבי הניזק הכל עידית ולזה קמ"ל קרא דישלם כעדיית דמזיק.

והנה בהמשך דברי הגמרא איתא ממאי דבשעידית דניזק כו' פליגי דלמא כ"ע בדניזק שיימנין והכא בפלוגתא דר"ש בן מנסיא ורבנן קמפליגי כו' ומשנינן א"כ אמאי לא בא הכתוב ועוד מאי ק"ו להקדש.

ופרש"י דהא העידית דר"ע אתא להקל דיהיב ליה מעידית דניזק אף שהיא זיבורית דמזיק, וא"כ הרי הוי גריעותא דנימא דבהקדש משלם דוקא כעידית דמזיק. והתוס' הקשו דהא עצם הדין הוא חומרא דמשלם ממיטב ולא מזיבורית, וא"כ עכ"פ זה נילף בק"ו. ועוד יותר יש להקשות, דמלשון רש"י בגיטין מבואר דלעולם ר"ע דאמר עידית דניזק מיקל טפי מר"י וע"כ אמרין מאי ק"ו כיון דדברי ר"ע לעולם הם כולא. ולכאורה צ"ע דהא התוס' לעיל בד"ה (כגון) כתבו דהיכא היכי תמצי דר"י מיקל ור"ע מחמיר והיינו למ"ד דבשל עולם הן שמין כמבואר שם למ"ד כסף או מיטב עי"ש. וא"כ אמאי כתב רש"י בשי"ר ר"ע שלעולם הוא המחמיר ור"י המיקל.

ונראה לומר בהקדם דברי הרא"ש שהביא ב' שיטות היכא דיש למזיק זיבורית בינונית ועידית, וזיבורית לא שויא כעדיית דניזק ובינונית שוה טפי אי סגי שישלם לו מהבינונית אף שהיא יותר מעידית דניזק או דצריך ליתן דווקא העידית שלו. או בפשטות ביאור המח' היא כדמשמע מלשון הרא"ש, דדעת היש אומרים דסגי בבינונית הוא דהא בעצם סגי בעדיית דניזק וכשנותן לו בינונית א"כ נותן לו יותר מדינו ומה בכך. אך הראש ס"ל דבענין "מיטב" דייקא או דניזק או דמזיק, וכיון דבינונית אין מתקיים דין מיטב ע"כ בע"כ צריך לקים דין עידית דמזיק, ובהכ"ג חל עליו דין מיטב דמזיק. אך בדברי הרטב"א בגיטין מבואר דסבר כהדעה הראשונה אך בטעם אחר, דמבואר בדבריו דכשנותן לו הבינונית הרי שפיר מקים בזה דין מיטב דניזק, דבכלל מאתים מנה.

וביאור סברת הרא"ש היא דהא לולא הפסוק הוה אמרינן דאם רוצה הניזק הבינונית אין יכול לתובעה, דהא מה שיותר מהמיטב שלו אין צריך ליתן לו. וא"כ אין דין תביעה כלל על הבינונית של המזיק, והכא הרי הוא תובע מצד דין מיטב של המזיק. והיינו דלדעת הרא"ש כשנאמר דין מיטב של המזיק אזי אין מיטב של הניזק, אך הרטב"א ס"ל דגם שיש המיטב של המזיק הרי לא נתבטל בשה דין מיטב דניזק וע"כ שפיר יכול ליתן הבינונית מדין מיטב דניזק.

וכ"ז הוא להרא"ש דבאופן דא"א להתקיים מיטב דניזק אז חל דין מיטב דמזיק דייקא. אך לרש"י נראה דשיטה אחרת בזה, דבעצם דין מיטב שנאמר בקרא הוא ודאי הוא מיטב דמזיק, דפשוטו הוא שמי שמשלם זהו המיטב שלו וכמו שהובא בדברי הרמב"ן דלעיל דלא עלה על הדעת דניזיל בתר מיטב דניזק דאינו לא בנוק ולא בתשלומין. וא"כ מסברא אפ"ל לא הגז"ש בודאי הו"א דדין מיטב היינו מיטב דמזיק, אלא דשיט' ר"י היא דהקרא בא להגביל דין מיטב, דאף דדין מיטב בודאי קאי המזיק, וא"כ לפ"ז היה לומר דאיכא שהמיטב דמזיק הוה טפי ממיטב דניזק מ"מ יצטרך לשלם ממיטב שלו, ולזה אשמעינן קרא דלעולם אין חייב ליתן מיטב יותר מהעדיית דניזק.

והדברים מובארים להדיא ברש"י (מט, א ד"ה במאי עסקינן) שכתב וז"ל "ולאחר שנישומה בב"ד ובא להגבותו מזיבורית שלו והיא טובה כעדיית של ניזק והרי הוא אומר מעדיית שלך הגביני לפי דמי ניזקי שכך אמרה תורה מיטב שדהו ישלם", ולכאור' צ"ב דהא זה גופא המח' מה נאמר בקרא האם מיטב דניזק או מיטב דמזיק ומאי הפשיטותא "שכך אמרה תורה מיטב שדהו ישלם" דהא זהו גופא הספק שמא היינו מיטב דניזק ולא דמזיק. אלא בודאי הביאור הוא כמו שאמרנו דמיטב דקרא בפשוטו דבודאי קאי המיטב דמזיק אלא שיש הגבלה בדין מיטב זה ד"אין לנו לכופף את המזיק לפרוע אפי' יותר מהשגותיו של הניזק חש לו", דאף דבפשטות דין מיטב קאי על מיטב דמזיק אעפ"כ אין לנו לכופו ליתן יותר ממיטב דניזק.

ולפ"ז נראה דלש"י רש"י ליתא לכל דברי התוס' ומה שכתבו שאין צריך לקנות כי זה דבר פשוט דגם לר"י מיטב דמזיק בודאי הוי מיטב ולמה לקנות. וגם מה שכתב נפק"מ למ"ד שבשל עולם הן שמין וכו' דלר"י יהיב מעדיית דניזק, דלרש"י באמת מיטב דמזיק הוא מיטב גם לר"י, ורק דהגז"ש באה להגביל דין מיטב זה אך לא להוסיף וא"כ בודאי אם יתן לו מיטב דמזיק מהני, דבודאי אין צריך ליתן יותר ממיטב דמזיק. וכן למ"ד כסף או מיטב שבודאי אין צריך ליתן כסף כיון דשפיר יתקיים בזה דין מיטב.

וא"כ ניחא קושית התוס' על רש"י לענין מאי ק"ו להקדש, דלשי' רש"י אתי שפיר קושית הגמ' דבאמת כלך עיקר דינו דר"י בא להגביל הדין מיטב של המזיק, דהא באמת שין מיטב דפשוטו קי המיטב דמזיק ולר"י בא להקל ולהגביל דין מיטב דלעולם לא יהא יותר ממיטב דניזק. וא"כ אי נימא דר"ע ס"ל גם כן כר"י וא"כ מהו ק"ו להקדש דהא בדברי ר"י נאמר רק קולא בדין מיטב ואין בהם חומרא כלל.

ועפ"ז אתי שפיר קושית הגרעק"א, דהיכא דאין שדות לניזק באמת אין צריך קרא לזה לומר דישלם ממיטב שלו, דהא באמת דין מיטב בודאי הוה מיטב דמזיק מעצם קרא ד"מיטב שדהו", וכל יסוד דינו דר"י הוא רק לומר דדי בזה שיתן כמיטב של הניזק וא"כ היכא דליכא לניזק שדות כלל א"כ אף בלא אהני קרא פשיטא דצריך ליתן כמיטב דמזיק, דכיון דליכא שדות לניזק א"כ בהכ"ג אין ההגבלה בדין מיטב דמזיק שיהא כמיטב דניזק (דהא לית ליה מיטב) וא"כ פישטא שישלם ממיטב דדיה ולזה אין צריך קרא.



## מחלוקת רש"י ותוס' בדין צרורות בשן ורגל

הרה"ח יצחק מאיר הלוי שיחי' סגל\*

ר"מ בישיבה

"תנו רבנן: בהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר, כיצד בהמה שנכנסה לחצר הניזק... - משלם נזק שלם... חסורי מחסרא והכי קתני: צרורות כי אורחיהו - חצי נזק, וחזיר שהיה נובר באשפה והתיז והזיק - משלם חצי נזק; סומכוס אומר: צרורות, וחזיר שהיה נובר באשפה והתיז והזיק - משלם נזק שלם"

וכתב רש"י בד"ה "צרורות כי אורחיהו" - "כלומר אע"ג דאורחיהו להתז צרורות משלם חצי נזק כדמפרש לקמיה דהלכתא גמירי לה וכן חזיר הנובר ומתיז צרורות בחוטמו הוי נמי כצרורות דרגל דכל מה שהוא כחו ולא גופו קרי צרורות". ובתוד"ה "נובר באשפה - יכרסמנה חזיר מיער (תהלים פ, יד) מתרגמינן ינובריניה ואע"ג דתנא צרורות דרגל אשמועינן צרורות דשן דלהנאתו קעביד."

על פניו יש כאן מחלוקת בין רש"י לתוס', לפי תוס' חזיר הנובר באשפה זה דצורות דשן משום "דלהנאתו קעביד", ואילו רש"י סובר שזה צרורות דרגל משום ש"כל מה שהוא כחו ולא גופו קרי צרורות", לכאורה צ"ב לרש"י מהו השייכות לרגל, ומה נותן שזה כוחו שיקרא צרורות דרגל, ולכאורה צודקים התוס' שזה שן דלהנאתו קעביד.

והיה מקום לומר שאין כלל מחלוקת, אלא גם רש"י מודה שזה צרורות דשן, ולכן אמר "כצרורות דרגל" שכפי שברגל יש חילוק בין גופו לכוחו, שגופו משלם נ"ש וכוחו זה צרורות משלם ח"נ, כך ג"כ בשן יש חילוק בין גופו לכוחו, שגופו משלם נ"ש וכוחו זה צרורות משלם ח"נ, וזהו משום שרק צרורות דרגל נזכר מפורש במשנה ולכך מדמה זאת רש"י לצרורות דרגל שכבר ידענו עליו. אלא שקצת קשה לפרש כך, דתמוה שרש"י לא הזכיר את ב' המילים העיקריות "צרורות דשן". לכן נראה שרש"י לומד שזה כן צרורות דרגל, וחוזרת השאלה מה השייכות לרגל.

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י אחד השומעים.

והנה המאירי כתב ש"חזיר שהיה נובר בחוטמו באשפה תולדת רגל הוא" לכאורה זהו ראייה לרש"י, אלא שהמאירי מוסיף "חזיר שהיה נובר בחוטמו באשפה דרך הילוכו תולדת רגל הוא" ז"א שלפי המאירי מדובר שהיה דרך הילוכו וזהו דרכו, ולכך הוא צרורות דרגל, אלא שברש"י זה לא כתוב. לכן הסבר זה מהמאירי אינה נכונה לרש"י.

ולכאורה נראה שהמחלוקת בין רש"י לתוס' היא, האם בשן יש צרורות או לא, דלפי תוס' יש צרורות בשן כמו שאומרים כאן, ואילו מדברי רש"י (יח, ב) חזינן להיפך, דהנה הגמ' הביאה ברייתא ש"בהמה שעברה הטילה גללים לעיסה, ר' יהודה אומר משלם נ"ש, ורבי אליעזר אומר ח"נ" ותולה זאת הגמ' במחלוקת סומכוס וחכמים לגבי צרורות, שואלת ע"ז הגמ' הרי זה משונה, ועונה הגמ' "דדחיק לה עלמא" ומפרש רש"י "שעומדת במקום צר ואין לה מקום לזוז משם ובשלא להנאתה עסקינן דאי להנאתה תולדה דשן היא" ולכאורה מה אכפת לרש"י שזה להנאתה והוי תולדה דשן אלא מוכח מרש"י שאם כן נהנתה כיון שזה תולדה דשן ולא צרורות יהיה חייב נ"ש ולא נוכל לתלות זאת במחלוקת סומכוס וחכמים לגבי צרורות, רואים מרש"י שאין כזה דין של צרורות בשן, אלא גם בכוחו יהיה חייב נ"ש כי זה לא צרורות, וממשיך רש"י עוד פי' "ונראה בעיני דכל גללים להנאתה הוא ואפ"ה לאו תולדה דשן נינהו דשן הזיקא דגופה הוא והני צרורות נינהו" ז"א שכל המהות של שן זה בגופו, ואין כזה דבר של כוחו בשן, וצרורות הוא כוחו, לכן אין מציאות של צרורות בשן וגם לפי זה אין צרורות "במציאות" בשן. הרי לנו מחלוקת ברורה בין רש"י לתוס' האם יש צרורות בשן או לא.

אפשר לבאר את רש"י ע"פ מחלוקת הראשונים מה זה הפי' בשן שנהנית, האם צריכה להנות מדבר הניזוק או שצריכה להזיק באופן שנהנת (בשעה שנהנת), והנפק"מ היא שכמזיקה ונהנת אבל לא מהדבר עצמו, וזה המקרה שלנו "הטילה גללים לעיסה" היא נהנת מהטלת הגללים, ולא מזה שזה היה על העיסה, ומצידה להטיל גם לא על העיסה וג"כ תהנה, וזה לכאורה הפשט ברש"י "ונראה בעיני" שצריך להנות מהדבר עצמו, ואם לא, אז לא נחשב הנאה, ולפי"ז תוס' סוברים כפי הצד השני שכל דבר שהבהמה מזיקה ובשעת ההיזק יש לה הנאה, זה נקרא שן. וא"כ מובן חלק מהמחלוקת בין רש"י לתוס', שרש"י אומר שזה לא צרורות דשן כי אין מציאות של צרורות בשן, הרי שמוכן למה זה לא צרורות דשן, אבל עדיין נשאר קשה לרש"י למה נקרא צרורות דרגל, וכמובן שכ"ז הוא לפי' הב' של רש"י, אבל לפי' הראשון רואים ברור שבעצם אין צרורות בשן גם אם הוא להנאתה.

אלא שבאמת גם את הבעיה הראשונה, מדוע זה לא צרורות דשן, לא מבואר, שהרי בפרק שור שנגח את הפרה (לקמן מח, ב) כותב רש"י בד"ה חזא ירוקא" לגבי השור שחזה ירק על פי הבור ורצה לאוכלו, ונפל לתוך הבור, והזיק שם, אומר רש"י שזה תולדה דשן, רואים שאע"פ שלא נהנה מהנזק עצמו שבתוך הבור, בכ"ז זה אומר רש"י שזה נקרא תולדה דשן, רואים שגם רש"י סובר שחייבים בשן גם כשנהנה לא מהנזק עצמו, אלא בשעת ההיזק.

ונראה לומר שיסוד המחלוקת בין רש"י לתוס' הוא, שהם חולקים איפה נאמרה ההלכה של צרורות, שרש"י למד שצרורות הוא רק ברגל, ותוס' סובר שצרורות נאמרה בהכל.

דהנה (יח, א) "בעי רבא: חצי נזק צרורות, מגופו משלם או מעלייה משלם" רוצה הגמ' לפשוט מברייתא "ת"ש: הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, ואכל החררה והדליק את הגדיש - על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק (דזה צרורות)" ושם כותב שמשלם מגופו, ומשם ראייה שח"נ צרורות משלם מגופו. שואלת הגמ' והרי ר"א סובר שגם על הגדיש משלם נ"ש (כסומכוס), וא"א לומר שמשלם נ"ש מגופו. אלא מיירי במשונה, שנעשה מועד, וכולם סוברים שצרורות, ח"נ כרבנן, רק שמחלוקתם היא שרבנן סוברים שכשם שצרורות של רגל משלם ח"נ, גם צרורות של קרן ג"פ ישלם ח"נ, ור"א סובר שעכשיו זה נעשה קרן מועד ולכן משלם נ"ש ולשון רש"י בזה ש"נפקא מתולדה דרגל ונעשה תולדה דקרן" ולכאורה מי הכניס זאת לתולדה דרגל, שעכשיו צריך לנפקא מתולדה דרגל. נמצא שלרש"י תמיד כשדנים בצרורות, הרי הם של רגל.

אולם עיקר הראיה היא משי' רבנן שהגמ' מביאה מפה ראייה לשאלה של רבא האם בצרורות כי אורחייהו משלם מגופו או מן העליה, והראיה היא מרבנן, שכפי שאחר ג"פ משלמים ח"נ מצד צרורות וזה מגופו, כך גם בצרורות רגילים, משלמים מגופו, שואלים תוס' על רש"י מהי ההוכחה מקרן בפעם השלישית על רגל, והרי יש הבדל ביניהם, ע"פ הגמ' כאן שהביאה את דעת ר"י שצד תמות במקומה עומדת, א"כ והרי קרן בפעם השלישית משלם מגופו זה משום שהוא תם, משא"כ ברגל זה לא תם, ואיך אפשר להוכיח מקרן שמשלם מגופו על רגל.

ומתוך ה'מלא הרועים' שאין בכלל צד תמות כי הלכה של תם נאמרה בקרן, וכאן אחרי הפעם השלישית זה הופך להיות רגל, "ונראה דהתוס' ס"ל דאף דאייעד הוא קרן



מועד, רק דרבנן ס"ל דמועד קרן בצרורות לא חמיר מצרורות דרגל דמשלם נ"ש, אך בדברי רש"י נראה ברור שזה רגל ז"א שלרש"י בב' פעמים הראשונות הוא חייב משום ח"נ של קרן, וברגע שהועד חייב ח"נ משום שזה צרורות דרגל, ותוס' למדו שתמיד זה קרן, ולכן שאלו על רש"י מהי ההוכחה מקרן על רגל, הרי לנו מחלוקת גלויה בין רש"י לתוס' האם יש צרורות בקרן, לתוס' – כן, ולרש"י – לא.

ונראה לבאר יסוד מחלוקתם בהקדים החקירה של האחרונים מה הפי' ב'הלכה למשה מסיני' שצרורות משלמים ח"נ, האם זה דין בתשלומין, שבאמת היה חייב הכל, אבל הלכה למשה מסיני שממעטין בתשלומין, או שהפי' הוא שה'הלכה למשה מסיני' חידשה שהמזיק של צרורת הוא פחות משאר מזיקין, ה'ברכת שמואל' מביא ראיה ע"כ מתם, שזה סוג מזיק אחר שמחוייב בשמירה פחותה ולכן חייב ח"נ.

ולכאורה ב' הצדדים האלו, האם החידוש הוא בפרט, או שזה חידוש מהותי שזה לא אותו מזיק כמו האב, זהו מחלוקת הראשונים. (ג, ב) אומר רש"י "הלכתא גמירא להו – דממונא הוא" והיינו שה'הלכה למשה מסיני' אומרת ב' דברים: א. שזה ח"נ, וב. שהח"נ זה ממונא ולא קנסא, אבל הרבה מן הראשונים (ובראשם הרא"ש) חולקים ע"כ וסוברים שלא צריך 'הלכה למשה מסיני' שזה ממונא, דהרי בלא"ה זה תולדה דרגל, ורגל זה ממונא, וז"ל הרא"ש "הא לא בעי הלכתא דממילא ממונא הוא כיון דתולדה דרגל הוי ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי" והפלפולא חריפתא מוסיף ושואל ע"פ דברי הרא"ש (פ"ב ס"ב) שהרי כל הלכתא בא לגרוע ואם נאמר שההלכתא בא לומר שזה ממונא ולא קנסא יוצא שההלכה בא להוסיף, א"כ יש לנו ב' קושיות על שיטת רש"י.

ומסבירים האחרונים שההבדל בין רש"י לרא"ש תלויה מה עשתה פה ההלכה, שהרי בלי ההלכה כוחו כגופו הדין הוא שחייב נ"ש, כרא"ש, אבל ההלכה באה לומר חידוש בפרט, שאע"פ שכוחו כגופו והיה צ"ל חייב נ"ש, מ"מ מחדשת ההלכה שחייב ח"נ, אבל רש"י למד שכשההלכה חידשה שמשלם ח"נ, בזה גופא נתחדש לנו שהצרורות זה סוג אחר מזיק מחודש, וא"כ אפשר לחשוב שאולי זה קנסא, לכן מדגיש רש"י שהם ממונא.

ב' צדדים אלו תלויים בב' הצדדים הנ"ל של מה ה'הלכה למשה מסיני' בצרורות, אם זה פרט בתשלומין, זה כהרא"ש, שזה אותו דבר כמו רגל, שלכן בלי ההלכה הייתי חושב שמשלם נ"ש, וההלכתא בא לומר פרט, שפה חייב רק ח"נ, אבל רש"י סובר

שההלכה הייתה שזה מזיק אחר, שמשלמים עליו ח"נ, ולכן ע"ז צריך להדגיש שזה ממונא.

ולכאורה מדוע זה מזיק אחר, ונראה לומר שרגל גדרו הוא זה שהיזק מצוי, אבל צרורות היזק אינו מצוי אע"פ שזה אורחיהו, וזהו ע"פ דברי המהרש"ל (סימן ד'), וכן נראה מדברי הר"ח (יט) בדגמ' שם "בעי מיניה רבי אבא בר ממל מרבי אמי, ואמרי לה מרבי חייא בר אבא: היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת, ובעטה והתיזה והזיקה, מהו, כיון דאי אפשר לה אורחיה הוא, או דלמא השתא מיהא מחמת ביעוט קמנתזה צרורות, תיקו" ורש"י פי' "אורחיה הוא - וכצוררות דעלמא הוא ומשלם ח"נ". ואומרים התוס' "או דלמא השתא מיהא מחמת ביעוט הוא - וא"ת יש שנוי לצרורות לרביע נזק הא רביע נזק משלמת".

אבל הר"ח מסביר את שאלת הגמ' האם זה אורחיה כרגל וחייב נ"ש, או שזה צרורות ושואל ע"ז ה'חשק שלמה' והרי כל הצרורות הם אורחיה וז"ל "פי' רבינו בבעיה זו אינו מובן דהרי כל צרורות ג"כ הוה אורחיה, ומ"מ הלכה לשה מסיני שאינו אלא ח"נ, והרי"ף ג"כ נראה דמפרש כפי' רבינו והדבר צ"ע", אלא רואים מהר"ח יסוד חשוב זה שצרורות זה אורחיה ולא היזקא מצוי, שזה פחות מרגל, ולכן מסתפקת הגמ' במקום שהיזקא של הצרורות מצוי כיון שא"א לה א"כ מנתזת, זה דרך הילוכה, והר"ז כרגל או דלמא שזה בא ככוחו ולכן זה צרורות.

ועפ"ז מובן מדוע ההלכה של צרורות הוא רק ברגל לשי' רש"י כי גדר זה שהצרורות הוא מזיק מחודש - פחות - מהמזיק הרגיל של האב יתכן רק ברגל לפי מה שביארנו עד עתה שאין היזקו מצוי כרגל אבל בשן כשיש צרורות מדוע ישלם ח"נ, אם משום שהיזקן לא מצוי, הרי גם שן עצמה אין היזקה מצוי, א"כ הצרורות הם אותו דבר כשן, וכן גם בקרן שהועד, אין מקום להבדיל בין צרורות לקרן רגיל, לומר שהצרורות הוא משהו מחודש.

ועפ"ז מובן מדוע לרש"י ההלכה באה לומר שח"נ זה ממונא כי זה מזיק מחודש, והיה מקום לחשוב שזה קנסא, וזה רק ברגל.

והנה מבאר רש"י (ג,ב) מדוע צרורות דרגל הם כרגל, "כי מכוח רגל קא אתו" וצ"ע, שהרי ההגדרה של כל דבר היא ע"פ תכונותיו, כוונתו להזיק, או היזק מצוי, או הנאה וכו', ומדוע חיפש רש"י הגדרות אחרות, ועוד שהרי זה לכאורה לא נראה, דהרי דחתה

הגמ' (ב, ב) סברות אלו, "נשיכה - תולדה דשן היא, לא, שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה. רביצה ובעיטה - תולדה דרגל היא, לא, רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי" והיינו שהייתה הו"א כזאת בגמ' שהדבר נמדד מאיזה איבר בגוף הוא בא ההזיק ודחתה זאת הגמ' וצ"ע דברי רש"י. וכתב רש"י על רביצה דע"י כפיפת רגליים היא רובצת.

אלא וודאי הביאור בזה, משום שאין לרש"י כל דמיון אחר, וכנ"ל, משום שצוררות הזיק לא מצוי כרגל, ולכן חיפש רש"י דמיון של צורה ששניהם ברגל, ומה שדחינו זאת לקמן (ב, ב) צ"ל שזהו משום שאם יש מזיק שבתכונותיו הוא דומה לאב אחד וההזיק מגיע מאבר של אב אחר, הקובע הוא התכונה, אבל כאן שהצוררות אין להם דמיון לשן וכדו' א"כ זה שבאו מכוח רגל הוא סיבה מספקת לעשותם תולדה דרגל.

א"כ שיטת רש"י מדויקת מאוד, שלא שייך צוררות בדבר אחר אלא רק ברגל, משום בשן אין, ולפי האופן הב' ברש"י (יח) לא שייך, אבל אילו יצוייר שכן יהיה, יהיה לפי כל מה שנתבאר חייב באמת נ"ש. א"כ חזיר שנובר באשפה והתיז צוררות, למה נשווה אותו, שן, הרי הוא לא נהנה מהדבר עצמו, ואם כן היה נהנה מעצם הדבר היה משלם נ"ש אף שזה צוררות. אלא רגל, זה לא הזיק מצוי, וזה גם לא מכוח רגל, ולכן כותב רש"י כי צוררות דרגל, דהיינו שאי"ז באמת צוררות דרגל, רק שלאחרי שחידשה ההלכה צוררות דרגל שמשלם נ"ש, וצוררות של נובר באשפה שזה אורחיה ואין הזיקו מצוי כצוררות דרגל אף שלא מכוח רגל קאתו (וכאילו זה תולדה של צוררות דרגל), וזהו ש' רש"י, משא"כ התוס' סברו כמו הרא"ש שההלכה של צוררות הייתה רק להוריד בתשלומין, וא"כ אין כל סברא שזה יהיה רק ברגל דמ"ש רגל משן וקרן, הרי שנאמר על כל דבר שבא מכוחו כגופו וזה בכל מקום, נמצא דלרש"י זה הלכה מחודשת ולכן זה רק ברגל ולכן מדייק לומר כצוררות דרגל, ולתוס' זה בכל הדברים.

והנה רש"י (יח, ב) בד"ה או דלמא כתב "מעיקרא כי עבדי כי אורחיה תולדה דרגל היא דהא אורחיה הוא והזיקה מצוי ואפ"ה ח"נ הוא דמשלמת, הלכך זו היא העדאתה ואין לה העדאה אחרת" הרי דלא שכתב להדיא דלא כמשנ"ל אלא במפורש שצוררות הזיקא מצוי.

ונראה דהביאור לעיל מושתת על כמה יסודות א. גדר הלמ"ס שיש בזה ב' אופנים. ב. דברי רש"י (ג, ב). ג. בכל שאר המקומות שמשמע ברור ששי' רש"י שאין צוררות

כ"א ברגל וע"ז בא הביאור הנ"ל ע"פ יסודו של המהרש"ל, אבל יתכן שכל הנ"ל יהיה נכון לרש"י ללא ההסבר של המהרש"ל וכן לר"ח שמשמע ג"כ דס"ל סברא זו.

אבל יתכן עוד בזה דהנה אם באמת הזיקה מצוי מדוע לא מצינו בשום מקום שרש"י יזכיר כ"א כאן, ועוד בגמ' (ג, ב) לא מצא רש"י שום דמיון לרגל, אלא דלא נראה מוכח מזה שבאמת אין הזיקה מצוי כרגל ואם כאן דייק רש"י ולא כתב הזיקה מצוי כרגל, אלא כונת רש"י דווקא הכא דבעינן מהגמ' אי יש העדאה וצרורות הוכרח רש"י להוסיף שהזיקה מצוי והיינו דאם היינו אומרים דצרורות זהו רק אורחיה ג"כ היה מקום ללמד שלאחר ג' פעמים שייך כאן העדאה ב שהופך מאורחיה רגיל להזיקה מצוי וע"ז כתב רש"י דכל מה שיהיה בפעם הג', היינו שאין הפעם הג' יותר מצוי מפעם הא' וכבר בפעם הא' זה המקסימום שיש אבל באמת אין הזיקה מצוי כרגל



## מצות הצדקה לשנותן לאנשים שאינם מהוגנים

הת' דניאל מרדכי שיחי' אורטובסקי

תלמיד בישיבה

איתא בב"ק (טז, ב) "דרש רבא מאי דכתיב יהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם, אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שעושים צדקה הכשלים בבני אדם שאינם מהוגנים בכדי שלא יקבלו עליהן שכר", ע"כ.

והנה, ב'ספר חסידים' (סימן ס"א) כתב שהנותן צדקה לעניים שאינן מהוגנים אינו נחשב למצוה כלל ולא עוד אלא שנחשב לו לעוון שמקיים מורדים בהקדוש ברוך הוא בעולם, לפיכך יתפלל האדם להקב"ה לעולם שיזמין לו בני אדם מהוגנים. וכן כתב ה'יד רמה' (ב"ק ט, ב, אות קיט) שמדרשת רבא על דברי ירמיה משמע דהנותן צדקה לבני אדם שאינן מהוגנים אינה נחשבת לצדקה.

אך ברבינו יונה (ברכות מו, ב ד"ה לא יתן) כתב בענין נתינת אוכל לא' שאינו יודע אם מברך, דאם נותן בתורת צדקה ומכוון לשם מצוה, מותר. וכתב בגליוני הש"ס (כאן בד"ה כדי) דמשמע מדבריו שהנותן צדקה לעני שאינו הגון מקיים מצות צדקה.

ויש לעיין בשיטתם של ה'ספר חסידים' וה'יד רמה' דלא חשיב מצוות צדקה והלא איתא במסכת קידושין (מ,א, וכן בשבת סג,ב, וברכות ו, א) "ולחושבי שמו", מאי ולחושבי שמו כו' חשב מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", ע"כ.

ולכאורה הכא נמי היה מן הראוי דאע"ג שהעני לא היה הגון מכל מקום כיון שחשב לעשות מצוה חשיב כמצוה ממש, ולהוסיף דהכא מיירי שעשה כבר מעשה מסויים (מעשה הצדקה) רק שאין לזה גדר של מצוה מצד הגברא (מקבל הצדקה) כיון דאינו הגון וא"כ כל שכן שהיה ראוי שיחשב לו כמצוה ממש.

והדברים תמוהים יותר על פי מה שכתבו הראשונים (ב"ק שם על אתר), דמה שקילל אותם ירמיהו הוא שלא יחשב להם כמצוה ממש דהיינו שהמצוה עצמה מתקיימת רק דמשום שלא היו מהוגנים לא מקבלים הנותנים שכר מצוה ע"כ. וצריך

להבין, דהיכן מצינו לחלק בין המצוה עצמה לשכר המצוה דממ"נ אם זה מצוה ה"ה יקבל עליה שכר ואם אי"ז מצוה לא יקבל עליה שכר.

ונראה ליישב בהקדים דברי הגר"ח וחידושו על הרמב"ם:

דהנה כתב הגר"ח על הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א הי"ד) דבמצות צדקה יש ב' ענינים וגדרים: א. שהנותן ייתן, ב. שהעני המקבל יקבל את הצדקה, ובשני גדרים אלו מתקיימת מצוות הצדקה. וליתר ביאור: במצוות צדקה ישנם ב' חיובים, א. חיוב על הנותן כולל את כל פרטי הענינים שיש בזה (כוונה וכו') שהוא יתן את הצדקה לעני ועי"ז מקיים מצוות צדקה אך לא בשלימות עד שיתקיים התנאי ה', ב. שהעני יקבל, היינו: דבעצם קבלת הצדקה ע"י העני מקיים בזה הנותן (בשלימות) את מצוות הצדקה<sup>91</sup>.

ויש לומר דהוא הדין נמי הכא דהא דאמרינן בפוסקים דלא חשיב מצות צדקה אם המקבל לא ראוי, היינו דאף שמצד הנותן - הצדקה - נעשה חלק ממצות צדקה (הנותן כבר תרם את חלקו במצוה), מכל מקום כיון שהמקבל לא ראוי לכך לא חשיב דקיים את המצוה בשלימותה. והיינו: דאף שהנותן כיוון בנתינתו לשם מצוות צדקה והיה אפשר לומר דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מכל מקום כיון שבפועל הרי לא הייתה קבלת המצוה בשלימותה לא חשיב כקיום מצוה.

ונראה לומר שדברינו מדוקדקים בדברי הקובץ הערות<sup>92</sup> וז"ל:

“קשה מהא דאמרינן בגמרא (קידושין מ, א) חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ואם כן גם כאן שחשבו לתת צדקה יקבלו שכר כאילו נתנו לעניים. ויש ליישב, דאמנם שכר המחשבה יהיה להם אבל יחסר להם שכר המעשה”, עכ"ל.

משמע מדבריו, דיש שני ענינים במצוה (ע"ד חידוש הגר"ח הנ"ל) א. שכר מחשבה, ב. שכר מעשה. והיינו כנ"ל דיש את מעשה המצוה דהוא שהעני יקבל ובענין זה הרי

<sup>91</sup> ולפי"ז עלה בדעתי לחדש, דכיון דבמצוות צדקה ב' גדרים איכא מצד הנותן ומצד המקבל, כנ"ל בשם הגר"ח, לכן אין כל חשש ליתן צדקה בלילה וכדמביא כ"ק אדמו"ר בכמה שיחות דכל עוד זה מונח בקופת הצדקה לא חשיב מצוה, ולפי הנ"ל מובן דמכיון דאין פה את השלימות מצד המקבל (העני המקבל את הצדקה) רק מצד הנותן ממילא אין פה מצוות צדקה בשלימות, וממילא יוצא הוא גם לדיעות הסוברות שאסור ליתן צדקה בלילה, ועצ"ע.

<sup>92</sup> ביאורי אגדות סימן ג-ד, וכעין זה כתב הצ"ח בספר אהבת ציון דרוש שמיני ד"ח.

חסר אצלו, ויש את שכר המחשבה ובוזה הרי חשב לטובה, וא"כ לא שייך לומר "הקב"ה מצרפה למעשה" היכא דהמעשה עצמו לא יכול לחול ולהתבצע בשלימות, ודו"ק.

עוד יש להביא ראיה מדברי הפני יהושע בברכות (לב, ב) וז"ל: "מר רבי (אסי) [אמי] בפרק במה אשה (ס"ג,א) אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אלא דלכאורה אי אפשר שיהיו שקולים לגמרי המחשבה כמעשה דהא מי שעושה מצוה בפועל כמו שצוה הקב"ה יש לו שכר המצוה אע"פ שלא נתכוון לטעם המצוה כמו שהיתה, דזה בודאי אי אפשר אפילו לאדם גדול כמשה רבינו", נמצא: דאף שהקב"ה מצרפה למעשה, מכל מקום אינו דומה כלל שכר המחשבה לשכר המעשה, ופשוט ודו"ק.



## כוחות הנפש ולבושיה (ב)

הנ"ל

.א.

נפש האדם בכללות מצויירת משניים – כחות פנימיים (שכל ומדות) הנקראים גם כן כחות הגלויים שבנפש, וכחות מקיפים (ענג ורצון) הנקראים גם כחות הנעלמים של הנפש.

המקיפים – נקראים כך, כיון שאינם מתלכשים בכלי פרטי בגוף האדם, ופעולתם בגוף הוא באופן מקיף, בכל הגוף בשוה. כחות אלו 'נעלמים' מתפיסתו של האדם, כיון שזה למעלה מהשגתו והרגשתו, שהם כלי התפיסה של האדם.

לעומתם הכחות פנימיים, מתלבשים בכלי מסויים בגוף (לדוגמא: מדות האדם מלובשים בלב, ואור השכל מלובש במוח<sup>93</sup>) וכיון שכך, פעולתם היא בפנימיות, בכל כלי באופן שונה. ממילא, כחות אלו ‘גלויים’ לאדם, כיון שהם מתלבשים בכלי תפיסתו.

הכלל הוא<sup>94</sup>: ככל שהכח יותר בגילוי כך מרוחק הוא מעצם הנפש, ולכן, הכחות הפנימיים, מכיון שהם בבחינת ‘גילוי’ ה”ז מורה על ריחוקם מהנפש, משא”כ הכחות מקיפים מגלים את הנפש<sup>95</sup>, ולכן הם קרובים יותר לנפש.

אמנם, אף שבכללות המוחין ומדות נקראים כחות פנימיים, ורצון ותענוג כחות מקיפים, מכל מקום, נחלקים הכחות פנימיים עצמם לב’ מדריגות: מוחין, מדות. היינו: דאף שבין המוחין ובין המדות פועלים את התקשרות האדם לעולם שחוץ הימנו, מכל מקום, בהם גופא ישנו חילוק בדרגת הגילוי, השכל מגלה את האדם (הנפש) איך שהוא לעצמו, והמדות מגלים את האדם (הנפש) כפי שהוא יותר לזולתו, כדלהלן.

וכך הוא בנמשל למעלה, בהנהגת הקב”ה את עולמו שהוא על ידי מוחין ומדות, הרי, כמו שבאדם למטה הרי עיקר ענין המוחין ומדות הוא היציאה מחוץ לאדם (הנפש), ומכל מקום יש כמה חילוקים ביניהם כפי שיוסבר להלן בהרחבה, כן הוא ביחס לקב”ה, שיש בספירות ב’ דרגות: המוחין (חכמה בינה דעת) והמדות (חסד גבורה תפארת נה”י), שגם המוחין וגם המדות מגלים את הקב”ה כפי שהוא שייך לנבראים<sup>96</sup>, דרגת אור נמוכה יותר, ומכל מקום יש חילוק ביניהם גופא, כדלהלן.

## ב.

נתבאר כבר לעיל, שאף שיש ענין משותף בין המוחין למדות, מכל מקום ישנו חילוק ביניהם, ובכללות הוא ד’ חילוקים:

<sup>93</sup> תורה אור י, ג. ושם כ, א. ושם עו, ד.

<sup>94</sup> ראה ספה”מ תרנ”ט עמ’ ג-ד, וספה”מ תרס”ה עמ’ רצב.

<sup>95</sup> ראה המשך תער”ב ח”א פ”ד וה’ ואלך בנוגע לכח הרצון, ובפשטות כן הוא בנוגע לעונג, ודו”ק.

<sup>96</sup> ובהכרח הקשר ביניהם, עיין אג”ק אדמו”ר מוהרי”ן ח”ג עמ’ שו-שח לענין היחוד שלהם שיש בזה ג’ אופנים, עוד עיין ספה”מ תרנ”ה עמ’ קג”א, המשך תער”ב ח”א עמ’ ס”ו: מדות אלו “הנולדים מן השכל, נמצאים כלולים בהשכל קודם שנולדו בלב” דמזה מובן הקשר ביניהם, ועיין עוד: אור התורה ענינים עמ’ רמ”ג, ספה”מ תרס”ג ח”א עמ’ ח, ט, י”ז, דרך מצותיך עמ’ 36 בהרחבה, ותורה אור: ד, א, ג. וכן מובאר בלקו”ת יג, ב, ג, לענין ז”ת דתהו שהיו בהם בחי’ המוחין יעו”ש.



א. במידות, העיקר הוא מציאות האדם – הוא נמשך למה שהוא אוהב, שהדבר ההוא טוב בעבורו, ומתרחק ממה שרע לו. לכן, גם ההתעסקות עם הדבר שחוצה לו, היא עם הדבר כפי שזה מתייחס אליו.

ואילו בשכל, העיקר היא הבנת עניינו של הדבר כמו שהוא, ולכן, גם יחסו של האדם אל הדבר הוא כאשר הוא מופשט ממציאותו האישית.<sup>97</sup>

ב. מדות הם בבחינת התפעלות מורגשת דוקא דבר מורה על בחינת "ישות", משא"כ המוחין הם בכיטול, כדמבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>98</sup>, בזה"ל: "דזה כל ענין המדות שבהתגלות הלב שהן בבחינת התפעלות מורגשת דוקא, וגם ענין המדה בעצם הוא הרצון שרוצה כך וכך שהוא בחינת יש כו'. והמוחין עיקרם הוא ענין הביטול דוקא והעדר הישות כו', כמו הקטן הרי הוא בתוקף הישות בכל פרט, וכך מי שמתנהג על פי מדותיו הוא בבחינת תוקף הרצון בכל דבר שרוצה כך ורוצה כך וכל מה שרוצה הוא בתוקף גדול, משא"כ המתנהג על פי השכל הרי הוא מניח את עצמו בכל פרט ויעשה היפך רצונו, וכל מי שבבחינת מוחין דגדלות יותר הוא בבחינת ביטול יותר", עכ"ל.

ג. המדות הן מוגדרות וקבועות, ואינן ניתנות לשינוי. וגם כאשר ישנו שינוי, הרי זה לא במהות ועצמות המדות כי אם בציוור שלהם, אשר – במקום לרצות דבר בלתי רצוי הוא מתחיל לאהוב דבר רצוי.<sup>99</sup> משא"כ המוחין אינם מוגדרים כי אם ניתנים הם לשינוי. ועוד זאת, שאותו שכל יכול להכיל שתי סברות הפכיות לגמרי, וזהו כיון שהשכל אינו מוגדר<sup>100</sup>.

במילים אחרות, כדמבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>101</sup> "במדות הרי הוא נתפס בהדבר, משא"כ במוחין אינו נתפס כל כך, ולכן, במדות אינו יכול לסבול הדבר השנאווי אליו<sup>102</sup>, ובמוחין לפי שאינו בבחינת תפיסא כל כך יכול לסבול דבר השנאווי".

<sup>97</sup> ראה לקו"ש חל"ט עמ' 92.

<sup>98</sup> ספה"מ תרס"ה עמ' ט"ז.

<sup>99</sup> ע"ד המבואר בכ"מ בדא"ח, שעצם הרע דנה"ב א"א לשנות, ורק אפשר להטות את "ציוור" הרע שיהי רוצה רק ענינים של אלקות, ע"ד רוב תבואות בכח שור, וראה ד"ה לויחן זה יצרת תשמ"ח דזהו ההפך בין צדיקים לבע"ת, ודו"ק.

<sup>100</sup> ראה לדוגמא תורה אור טו, ב, וז"ל: "יזכ"ש וכל יצר מחשבות לבו רק רע כו' ועי"ז נמשך ואמר ה' אמחה את האדם כו' הרי מחמת זה שיצר מחשבות לבו רק רע נמשך ללמד חוכה ואח"כ בפ' נח כתיב ואמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מעוריו הרי שמסבא זו עצמה שיצר לב האדם רע מצא ללמד זכות שלא יוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם".

<sup>101</sup> המשך תער"ב ח"א עמ' פ"ב.

<sup>102</sup> ראה תניא פ"ו, תורת חיים נח בתחילתו, ד"ה אחרי מוט תרמ"ט, כל הנהנה תרנ"ג.

ד. התפעלות המדות – אהבה או יראה וכיוצא בזה – אינן מהאדם עצמו אלא מענין שחוץ הימנו, היינו: שהוא נמשך בהאבה לזולתו או ירא מזולתו, אבל, כאשר אין מציאות של זולת אין ממה להתפעל בין באהבה בין ביראה, וממילא אין שום מושג של מדה.

משא"כ המוחין, אינם שייכים כלל וכלל אל הזולת, הם אינם דורשים מציאות של זולת, וכל ההשכלות שמשכיל אינם לזולתו אלא לעצמו, וכהלשון הידוע<sup>103</sup>: "שגם כשלא יש לפני מי להשפיע, מכל מקום יוכל לישב לעצמו להשכיל השכלות". ואדרבה, מבואר בחסידות, שהמוחין פועלים דוקא כאשר אין מציאות של זולת, והוא נמצא במקום שקט ללא אנשים. וכפי שרואים "בטבע בעלי השכל שמרבים להתבודד ולהתרחק מחברת בני אדם, גם לא בעת ההשכלה עצמה"<sup>104</sup>.

## ג.

אם נתבונן בכל ד' החילוקים הנ"ל, נראה, שכולם נובעים מנקודה אחת מרכזית המחלקת בין המוחין למדות, שהיא סיבת כל החילוקים הנ"ל<sup>105</sup>.

הנפש הינה רוחנית. המשמעות האמיתית של רוחניות היא עליונותה מכל הגבלה מוגדרת, אמנם, גם דבר רוחני מוגדר בהגדרה מסויימת (שהיא קובעת את מציאותו ומבדלת בינו לדרגות אחרות<sup>106</sup>), אך למרות זאת, מפני רוחניותו מורגשת בו פשיטותו.

ומובן ופשוט לכל, שככל שהדבר יהי יותר רוחני, כך יהי רמת פשיטותו. דוגמא: ספירת החכמה לגבי ספירת הבינה, הנה, ספירת החכמה נעלית יותר ברמת רוחניותה מספירת הבינה<sup>107</sup> וממילא נעלית יותר בבחינת פשיטותה, היינו: "בחינת בינה בכלל היא בבחינת השגה והרגשה . . דבהשגה והבנה האור בא במורגש"<sup>108</sup>, זוהי גם הסיבה

<sup>103</sup> תרס"ה עמ' מ"ב, וראה ד"ה איתא במדרש תילים תרנ"ג, הודפס בספה"מ תרנ"ג ובספה"מ תשי"א.

<sup>104</sup> ספה"מ תרס"ה שם.

<sup>105</sup> בכדי להבין המבואר לקמן היטב, יש לעיין בספה"מ תרנ"ט עמ' ג, ד. וספה"מ תרס"ה עמ' רצ"ב, וכן בהמבואר לקמן לענין מחשבה ודיבור, והחילוקים מאד דומים, ודו"ק.

<sup>106</sup> ע"ד המבואר בכ"מ שאף שלא שייך גבול באצ"י מ"מ כח הגבול שיהי הגבול דבי"ע לאחר מכן שייך שם, וכן זה שהספירה מחולקת מחברתה הוי הגבלה, ראה דרוש ג' שיטות להצ"צ (נדפס באור התורה ענינים ד"ה זה) וספה"ע ערך אורות וכלים פשיטותם וציורם, יעו"ש.

<sup>107</sup> בקצרה תניא פ"ג, ובארוכה ראה ד"ה מן המיצר תרע"ח, שמח תשמח תרנ"ז (ספה"מ תרנ"ז עמ' קעג ואילך), ספה"מ תרס"ה עמ' רס"ט-ע"ד, ספה"מ תרנ"ד עמ' ר"ה, תרפ"ו עמ' רט"ז, תרס"ג ח"ב עמ' רי"ב. ועוד.

<sup>108</sup> ספה"מ תרס"ג ח"ב עמ' רי"ב.

שבספירת הבינה נעשה כבר המקור לבניה שלכן נקראת "אם הבנים"<sup>109</sup>, והיינו: דכיון שספירת הבינה יותר נמוכה במדריגה מספירת החכמה, לכן, האור בא יותר במורגש בבניה מאשר בחכמה.

וכמו כן י"ל במוחין ומדות, דכיון שהמדות נמשכים מהמוחין, והם למטה ממדריגה מהמוחין, לכן, הם בבחינת "מורגש" יותר מהמוחין, ולכן שייך לומר את כל החילוקים הנ"ל:

כיון שהשכל הוא רוחני, ממילא מורגשת בו הפשטה מהגדרה, לכן – חילוק ב' – עניינו הוא ביטול והעדר הישות, וממילא – חילוק א' – פעולתו גם הוא באופן כזה שהוא מופשט ממציאיותו, ועיקר התעסקותו הוא בעניין כפי שהוא. ומוכן גם מדוע (כנ"ל) יכול הוא להכיל כמה סברות שונות ואף הפכויות לגמרי – חילוק הג'.

וכיון שבשכל מאיר יותר גילוי אור הנפש, שלכן הוא רוחני יותר מן המדות, ממילא יש לו יותר שייכות וקירוב אל הנפש, לכן, אין לו שייכות כלל לעניין של זולת, ומשום כך אינו מוכרח למציאות של זולת. משא"כ המדות, שמאיר בהן פחות אור מהנפש, וממילא פחות ערך קירובם אל הנפש עצמה<sup>110</sup> – מוכרחים המה במציאות של זולת ולולי זאת אין כל פעולה – חילוק הד'.

#### ד.

כל זה הוא בנוגע לכחות הנפש (בין המוחין בין המדות) שהם בכללות<sup>111</sup> בבחינת איחוד ודביקות בהנפש ומאיר בהם ריבוי אור. אמנם, יש לבושי הנפש, שהם: מחשבה, דיבור, ומעשה. שלבושים אלו הם בבחינת פירוד יותר מהנפש, והסיבה לכך (שככל שיהיו בבחי' ריחוק יותר מהנפש יהיו בבחינת פירוד והעדר האור):

<sup>109</sup> הענין בקצרה, מבואר בספה"מ תרנ"ז עמ' קע"ה וז"ל: "הנה בנינים הם בחינת ששה מדות עליונות דז"א . . ושרשם הוא מבחינת בינה ששל זה נאמר "ולאה ילדה ששה בנינים", לאה היא בחינת בינה . . וילדה ששה בנינים היינו ששה מדות דלית והתגלות המדות הם מבינה, כמו שכתוב: "לפי שכלו יהולל איש", דלפי אופן השכל וההתבוננות לפי אופן כזה הם המדות", עכ"ל. ועיין עוד ספה"מ תער"ב ח"א עמ' נ"ו, דרך מצותיך עמ' קכו, א. ספה"מ תרפ"ו עמ' רט"ז, תרנ"ז עמ' קע"ד.

<sup>110</sup> וראיה לכך, מהמבואר בספה"מ תרנ"ט עמ' ג-ד, לענין החילוקים שבין מחשבה לדיבור שכתוב וז"ל: "וממילא הרי הגילוי אור במחשבה יותר מן הדיבור שהוא המקבל הראשון מן השכל ומדות, ומאיר במחשבה הגילוי אור הרבה יותר מדיבור, ולכן המחשבה מיוחד עם הנפש עד שהוא משוטט תמיד (ראה לקר"ת בהר מא, סע"א)", ופשוט.

<sup>111</sup> היינו, שהכחות בנוגע להרצון הם בבחי' פנימי, משא"כ ביחס להלבושים הם בבחי' מקיפים, וכפי שנראה מהמבואר באוה"ת דלקמן הע' 20.

מבואר בחסידות<sup>112</sup> “דהנה מהנפש נמשך ומתגלה בכלי הגוף כחות הרבה זה למעלה מזה, כמו: כח השכל כו’ וכן כח הראיה שבעין והשמיעה באוזן כו’ ועוד כחות נמוכים יותר כמו כח המעכל וכח הזן. ואמנם, הנפש עצמה במהותה ועצמותה היא למעלה ממהות כחות אלו, שלא יתואר בעצם הנפש מהות כח הראיה הגשמית (ולא כל הכחות שנמנו למעלה) כי הנפש . . אינה מתחלקת לחלקים”, וכמבואר בתניא<sup>113</sup> “אלא כולה עצם אחד רוחני פשוט ומופשט מכל ציור גשמי ומבחינה וגדר מקום ומדה וגבול גשמי מצד מהותה ועצמותה”.

“ומה<sup>114</sup> שנמצאו ממנה תוארי כחות אלו אינם באים מבחינת עצמות ומהות הנפש אלא רק מבחינת זיוה ואורה בלבד, שהיא בחינת אור וגילוי מהנפש. שמבחינת אור והגילוי שלה הוא שנמשכים כחות הנ”ל כו’, אלא שיש בכחות אלו חילוקי מדרגות, שכח השכל להשכיל דבר חכמה הוא נמשך מבחינת אור וגילוי פנימיות הנפש. ויש כמה בחינות בחיצוניות ופנימיות. ולפי ערך שרשן של הכחות בהנפש כך הוא מעלתן אחר כך בהיותן בגוף, שכח השכלי הוא העליון יותר, ולמטה ממנו כח המחשבה ולמטה ממנו כח הדיבור”.

העולה מכל האמור: ככל שהכחות יהיו יותר קרובים להנפש, מכיון שהם בבחינת איחוד בהנפש לכן מאיר בהם יותר ריבוי אור וגילוי מהנפש, וככל שהכחות יתרחקו יותר יהי בהם העדר האור והגילוי.

דוגמא קיצונית לזה, מכח האחרון בנפש – כח המעשה: דמבואר בדא”ח<sup>115</sup> “על דרך משל כח המעשה שביד, והוא כח וחיות מהנפש המלוּבש באברים להניע כל אבר בכח זה, ועל ידי זה יניע גם דבר נבדל זולתו כמו לזרוק האבן להלאה במרחק, להניע הקולמוס ולכתוב ולצייר”, ע”כ.

נמצא, שככל שיש יותר התרחקות מעצם הנפש, וככל שהכח יתרחק מהתאחדות עם הנפש, יהי בו יותר העדר גילוי אור הנפש.

<sup>112</sup> אזה”ת שמיני עמ’ תס”ו.

<sup>113</sup> פנ”א.

<sup>114</sup> המשך הציטוט מאזה”ת שם.

<sup>115</sup> אזה”ת ענינים עמ’ רמא-רמב.

והנה, שלשת לבושי הנפש – מחשבה דיבור ומעשה, מכיון שהם בבחינת ריחוק מהנפש, עד שהם כמו כח נבדל מהנפש, לכן, יש בהם העדר גילוי אור הנפש מהכחות.

ה.

והנה מבואר בחסידות<sup>116</sup> שיש ב' מיני לבושים: לבושים המאוחדים, ולבושים הנפרדים, והם בדרך כלל ההבדל בין הע"ס דאצילות לע"ס דבי"ע.

ביאור הענין<sup>117</sup>: "הנה בלבושים יש ב' מיני לבושים, לבוש הנפרד ולבוש המחובר, וכמו הלבושים גשמיים שהן נפרדים מן העצם ולכן יכול האדם לפשוט לבוש זה וללבוש לבוש אחר מפני שאין לו התחברות והתאחדות עם העצם רק שהעצם מתלבש ומתעלם בו, משא"כ בחינת לבוש המחובר הוא כמו הגוף שהוא ג"כ רק לבוש להנפש שהנפש מתלבשת בו, מ"מ ה"ה מתאחד עם הנפש"<sup>118</sup>.

ומבואר בחסידות שזהו ההבדל בין אותיות הכתיבה לאותיות החקיקה, וכן ההבדל בין אותיות וכלים<sup>119</sup>, ואכ"מ.

ו.

עתה נתמקד בב' לבושי הנפש העליונים – מחשבה ודיבור, ההבדל ביניהם הוא לכאורה בד' ענינים:

מבואר בחסידות<sup>120</sup>, "דכל הגילויים שבדיבור הם מן השכל ומדות כו', שהרי הדיבור מעצמו אין לו כלום כי אם מה שמקבל מהכחות שלמעלה ממנו. . ואופן הקבלה הוא שמתחלה מאיר מן השכל או מן המדות באותיות המחשבה ומן המחשבה בא האור באותיות הדיבור כו', וממילא, הגילוי במחשבה יותר מן הדיבור שהוא המקבל הראשון מן השכל ומדות, ומאיר במחשבה הגילוי אור הרבה יותר מדיבור, ולכן המחשבה מיוחד עם הנפש עד שהוא משוטט תמיד ואינם יוצאים חוץ לעצם, ואין האותיות

<sup>116</sup> ספה"מ תרנ"ג ד"ה תפילין דמארי עלמא עמ' רלד-ו, ואילך.

<sup>117</sup> ציטוט ממאמר דהערה הקודמת.

<sup>118</sup> וראה תו"א טז,א.ב. דע"י מעשה המצוות נעשה לבושים להנפש שעל ידם דוקא תקבל את הגילוי בג"ע, ומוכרח שזהו לבוש המאוחד, וראה עוד בענין זה תורה אור יג, ג. ד. דלבוש הגוף על דרך תכשיט, וראה ספה"מ תרנ"ג שם דמבואר ג"כ זה על מה שהספירות נקראים תיקונין, וראה תו"א ד"ה פתח אליהו, ותו"א עמ' מו, ג. ושם פז, א. וראה לקו"ת כ.ד. דברים יא. לג, א. יעו"ש.

<sup>119</sup> כ"ז בספה"מ תרנ"ג, ויעו"ש בלקו"ת בחקתי מה, ד. ספה"מ תרפ"ט עמ' 256, ספה"מ תרצ"ג עמ' תסט.

<sup>120</sup> ספה"מ תרנ"ט עמ' ג, וראה ספה"מ תרס"ה עמ' רצ"ב, ספה"מ תרנ"ד ד"ה כל שמעשיו, יעו"ש היטב.

מורגשים מפני שהם בטלים ומיוחדים בהנפש, משא"כ הדיבור שיש בהם בחינת פירוד עת לדבר ועת לחשות כו', והן מתגלים ויוצאין חוץ לעצם והם באים במורגש כו', וכל זה הוא מפני שהאור מצומצם בהם, משא"כ באותיות המחשבה שמאיר בהם האור בגילוי יותר, שזהו סיבת כל החילוקים הנ"ל שבין מחשבה לדיבור, ע"כ.

אם נדקדק ונמנה את ההבדלים, נמצאו ד' חילוקים שבין מחשבה לדיבור:

א. המחשבה היא המקבל הראשון משכל ומדות. ב. במחשבה מאיר ריבוי אור יותר מדיבור. ג. ולכן אותיות המחשבה מאוחדים עם העצם – עצם הנפש. ד. אותיות המחשבה לא באים במורגש, משא"כ אותיות הדיבור.

ו"סיבת כל החילוקים הנ"ל שבין מחשבה לדיבור" הוא זה שהאור במחשבה לא מצומצם כמו באותיות הדיבור, והיות והאור במחשבה אינו בבחי' צמצום, לכן: היא המקבל הראשון, מאיר בה ריבוי אור, מאוחדת עם הנפש, ולא באה במורגש, משא"כ באותיות הדיבור כו', ודו"ק.

ולכאורה י"ל שהחילוקים בין מחשבה לדיבור הוא ע"ד החילוקים שבין שכל ומדות:

נתבאר לעיל, שבשכל ומדות ד' חילוקים בכללות, א'. יחס השכל הוא לדבר שמחוץ ממנו, ב'. אינו בבחי' מורגש, ג'. המדות מוגדרות וקבועות, ד'. המדות שייכים לזולת והשכל לעצמו.

ועד"ז הוא באותיות המחשבה לעומת אותיות הדיבור: המחשבה מאוחדת עם השכל בדוגמת השכל שתופס את הדבר כפי שהוא (חילוק הא' והד' בשכל ומדות הנ"ל), וכיון שמאיר בו ריבוי אור אינו בבחינת הגדרה וקביעות (חילוק הג'), ואינו בבחינת מורגש (חילוק הב'), והוא מאוחד עם הנפש (חילוק הד' והא')<sup>121</sup>.

.ז

יש לומר שהחילוקים שבין מחשבה לדיבור הם על דרך החילוקים (הידועים) בין אור ושפע, דבכללות הוא ג' חילוקים:

<sup>121</sup> מה שנתבאר שהחילוק הא' והד' זהים זה לזה, דבשניהם יש את האיחוד עם הנפש, ודו"ק. ומה שלא נזכר החילוק שבין מחשבה לדיבור בזה שהמחשבה היא המקבל הראשון, נראה שזה נכלל בזה שיש בזה ריבוי אור, וכנראה מהלשון בספה"מ תרנ"ט שם, ופשוט ע"פ סברא, וק"ל.

א. "שהאור מעין המאור"<sup>122</sup>, ולכן באור עצמו לא חל שינוי, לעומת זאת "השפע יש בו בעצמו שינויים"<sup>123</sup>.

ב. "אור הוא דבוק תמיד במקורו וכשנפרד בטל"<sup>124</sup>, היינו, שהאור תמיד צריך להיות בבחי' דביקות בהמאור, על דרך משל מעננים המסתירים על אור השמש הרי מיד יפסק ולא יאיר למטה<sup>125</sup>, ומוכרח שהאור דבוק במאור.

ג. האור אינו בבחי' מורגש, משא"כ שפע הוא בבחינת מהות בפני עצמו ובבחינת מורגש, דזהו "מה שהמקובלים כינו את הגילויים שנמשכים בעולמות בשם אור להורות שהוא בחינת הארה לכד מן העצמות. . דשפע הוא השפעה עצמית שהעצם נמשך בהשפעה"<sup>126</sup>.

ויש לומר שזהו על דרך ג' החילוקים שבין מחשבה לדיבור:

א. המחשבה יש בה ריבוי אור, על דרך "אור מעין המאור", שיש בו את כל המעלות שבהמאור, משא"כ בדיבור שהוא על דרך שפע, וכנ"ל.

ב. המחשבה מאוחדת עם הנפש עד שהיא משוטטת תמיד, על דרך אור שדבוק במאור עד שכל מציאותו היא מציאות המאור, ולולי המאור אין לו חיות, משא"כ דיבור.

ג. המחשבה אינה בבחינת מורגש, על דרך האור שהוא בבחינת העדר המציאות, משא"כ אותיות הדיבור.

ואולי יש להוסיף בדא"פ שסיבת כל החילוקים הנ"ל שבין אור ושפע ושכל ומדות הוא מצד החילוק הכללי שביניהם: שבאור ושכל ומחשבה האור אינו מצומצם, משא"כ בשפע ומדות ודיבור האור בא בבחינת צמצום, וזהו סיבת כל החילוקים הנ"ל, וצ"ע.



<sup>122</sup> לקר"ת ד"ה כי ביום הזה, כח, א.

<sup>123</sup> ספה"מ הת"ש עמ' 16.

<sup>124</sup> ספה"מ מלוקט ח"ב עמ' רצ"ב.

<sup>125</sup> ד"ה והר סיני תרס"ב.

<sup>126</sup> ספה"מ תרנ"ה עמ' רטז- יז ואילך, וראה המשך תרס"ו עמ' קצ"ג למטה, וצ"ע מהמבואר בד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט דמשמע שהשכל אינו אלא הארה, יעו"ש, ואכ"מ.

## "ויעש בלק כאשר דיבר . . פר ואיל"

הת' מנחם מענדל שיחי' אוזן  
תלמיד בישיבה

בפרשת במדבר (כג, א) בדברי בלעם לבלק כתיב בפסוק "והכין לי . . שבעה פרים ושבעה אילים" ולאח"מ ממשיך בכתוב "ויעש בלק כאשר דיבר . . פר ואיל במזבח" וצריך להבין דאיך ייתכן דבשעה שבלעם אומר לבלק להכין שבעה פרים ואילים ובלק הכין בפועל "פר ואיל" (לשון יחיד) בלבד כתיב בפסוק "כאשר דיבר" והרי בלק לא קיים לכאורה את דברי בלעם במלואם.

ואולי יש מקום לומר ש"פר ואיל" אין הכוונה ממש אחד מכל סוג אלא כמה מאלו ומאלו היינו "שבעה פרים ושבעה אילים" וזו היא כוונת ולשון הכתוב באומרו "פר ואיל". אולם עדיין קשה, דהרי כתיב לעיל (פס' מ) "ויזבח בלק בקר וצאן" ורש"י על אתר נעמד וז"ל: "בקר אחד וצאן אחד", דהיינו שזה שכתוב "בקר וצאן" בלשון יחיד אכן מורה על אחד דווקא ולא כמה, גם לא מסוג אחד.

ונראה לתרץ: דמפירוש רש"י הנ"ל ניתן לתרץ, דלכאורה היה מקום לשאול מדוע נצרך רש"י לפרש דכוונת הכתוב שם היא "בקר אחד וצאן אחד" הרי מובן מפשטות לשון הכתוב "ויזבח בלק בקר וצאן" דזבח אחד בלבד, אלא דללא פרש"י לא היינו מבינים שהמדובר הוא על "בקר אחד", והרא"י דהרי ענינו של רש"י הוא "אני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא" לבאר לנו את פשט הכתוב (ולא יותר) ללא חידושים כלל ומכך שדווקא על פסוק זה מסביר רש"י דהכוונה היא ל"בקר אחד", משמע שבמקומות אחרים שלא מפרש זאת לאו דווקא דכוונת הכתוב לא' בדיוק, ממילא בנדו"ד יכולים לומר דכוונת הכתוב באומרו דבלק זבח "פר ואיל" אינה כמשמעותו הפשוטה א' מכל סוג אלא שבעה מכל סוג כדברי בלעם וזהו דממשיך בכתוב "כאשר דיבר".





## בטענת "להכי טרחי וזבני"

הת' ישראל מאיר שיחי' בטוניאשווילי  
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (ב"ק ח, ב) "אמר רבא ראוּבן (שהיה חייב כסף ובמקום לשלם) שמכר כל שדותיו לשמעון והלך שמעון ומכר שדה אחת ללוי ובא בע"ח דראובן (לגבות את חובו) רצה מזה גובה רצה מזה גובה" (היינו או משמעון או מלוי).

ממשיכה הגמ' 'ולא אמרן (הא דבע"ח יכול לגבות גם מלוי) אלא דזבן (לוי) בינונית (דדין בע"ח הוא בבינונית ומשום כך יש לו זכות לגבות אף מלוי) אבל זבן עידית וזיבורית לא (מצי בע"ח לגבות מלוי, משום) דא"ל להכי דייקי וזבני ארעא דלא חזיא לך" (שלא תגבה ממני, דקרקעות אלו אינם בדינך), ע"כ.

והנה במקרה דלוי אכן זבן משמעון עידית וזיבורית מצינו מחלוקת בין הרא"ש לתוס' בענין החזקת שמעון בקרקע הבינונית, הרא"ש ס"ל דאין הבינונית נשארה בידי שמעון וטעמו עמו דאם הבינונית נשארה בידיו של שמעון יכול לוי לדחות את הבע"ח בטענה ד"הנחתי לך מקום" ומדוע נקטה הגמ' דלוי דוחהו בטענה ד"להכי דייקי וזבני" ולכן מוכרחים לומר דאין הבינונית נשארה בידי שמעון.

תוס' לעומ"ז ס"ל דאפ"ל דהבינונית נשארה אצל שמעון, א"כ קשה מדוע הגמ' נקטה דלוי דוחהו בטענה ד"להכי דייקי וגו'" הרי לוי יכול לדחותו בטענה ד"הנחתי לך מקום" (וכנ"ל בטעמו של הרא"ש) אלא מבאר תוס' דבטענת 'הנחתי' יכול הבע"ח לטעון דאינו רוצה לגבות מהבינונית שנשארה אצל שמעון כ"א מזיבורית שבידי לוי ומחוייב לוי לתת לו מטעם ד'נעילת דלת' (כדלעיל ז, ב - במקרה דשמעון צריך לשלם לבע"ח בינונית ובע"ח רוצה זיבורית דווקא דשמעון חייב לתת לו זיבורית דאל"כ "תנעל דלת בפני לווי") ומכיוון שכן נקטה הגמ' דלוי טוען טענה אחרת ('להכי טרחי') דבטענה זו אין הבע"ח יכול לגבות זיבורית דלוי אלא רק כדינו מבינונית דשמעון, ע"כ ביאור התוס'.

וצריך להבין: מדוע בטענה זו ('להכי טרחי') סברין דלוי מצי למידחי את הבע"ח לגבות רק מבינונית דשמעון ואין אנו חוששים ל'נעילת דלת' כבטענת 'הנחתי', הגם דבטענה זו אומר לוי דזבן זיבורית ('ארעא דלא חזיא לך' - דאין זה כדינו) הרי באם הבע"ח רוצה לגבות זיבורית דין הוא שיטול זיבורית וכן"ל וא"כ נחשוש ל'נעילת דלת' גם בטענה זו.

נראה לומר, בהקדים חקירה בחשש ד'נעילת דלת':

בענין 'נעילת דלת' אומרת הגמרא (ז, ב) דהחשש הוא "דא"ל (בע"ח ללווה) אילו הווי לוי זוזי הווי שקלי כדהשתא (כשווי העכשווי), השתא דזוזי גבך אשקול כ'יוקרא דלקמיה' (כשווי העתידי) ולכן אנו נותנים לו כרצונו שלא יגרם נעילת דלת. ויש לחקור מהו החשש ד'נעילת דלת' דהרי בסופו של דבר המלווה מקבל חזרה את מה שנתן בדרך כזו או אחרת ומדוע דנחשוש ל'נעילת דלת'.

דנהגה יש סברא לומר דהחשש הוא דמשום שהמלווה עשה טובה ללווה וה לווה לו כסף לזמן מסוים בזמן זה אין המלווה יכול לעשות עם הכסף שה לווה כלום וכשמגיע זמן הפירעון הלווה אומר למלווה שיטול כשווי העתידי ולא כשווי העכשווי (כ'יוקרא דלקמיה') ממילא אנו חוששים דבפעם הבאה יאמר המלווה דאין ברצונו להלוות משום דאין לו כל רווח מכך ולא עוד אלא דמקבל כ'יוקרא דלקמיה', (איני מעוניין בכאב ראש סתמי זה).

ולפי סברא זו נמצא דגם בטענת "להכי טרחי זבני" יש חשש ד'נעילת דלת' מצד הבע"ח משום דלא איכפת לוי מאיזה טעם זבן הלוקח זיבורית ('ארעא דלא חזיא לך') הוא אינו רוצה להלוות שוב וכדלקמן.

אולם לאידך גיסא י"ל עוד יותר, דהחשש הוא דהמלווה יחשוב וירגיש - דלא רק שאינו מרוויח כלום כנ"ל אלא עוד זאת - דהולכים לרעתו דהרי הוא עשה טובה והלווה, לא יכול להשתמש בכסף זה כל זמן ההלוואה, והשתא דהגיע זמן הפירעון הנה לא זו בלבד דלא קופצים ומחזירים לו את כספו כמו שהוא הלווה אלא דוחין אותו ואומרים לו שיטול כ'יוקרא דלקמיה', הנה כ"ז נותן לו להרגיש דלא רק שאין לא יתרון מכך שהלווה את כספו (כצד א' בחקירה) אלא עוד זאת דרוצים ברעתו ולא יקבל חזרה כרצונו, וזהו הטעם דאנו חוששים ל'נעילת דלת' שלא ילווה יותר.

לפי סברא זו בחקירה נוכל להבין את חילוקו של תוס' בין טענת "הנחתי לך מקום" לטענת "להכי טרחי וזבני", דאכן בטענה הא' ('הנחתי') יש מקום לחשש ד'נעילת דלת' (כסברא זו האחרונה) דכשמגיע המלווה ללוי (לוקח) והוא שולח אותו לגבות משמעון (המוכר) חש הוא דהם מעוניינים ברעתו (וכנ"ל בארוכה) וחוששים ל'נעילת דלת'.

משא"כ בטענה הב' ('להכי') אין חשש זה משום דבכך הלוקח מסביר למלווה דלא זו בלבד שאינו מעוניין ברעתו אלא אדרבא רוצה הוא בטובתו דכיוון שידע דדינו בתור בע"ח הוא בבינונית ומשום כך - ורק משום כך - אינו זבן בינונית אלא זבן עידית וזיבורית וכלל לא בכוונתו לגמול רעה תחת טובה, א"כ בשמוע המלווה טענה זו מבין דאין הלוקח חפץ ברעתו ולכן אין אנו חוששים ל'נעילת דלת'.

לעומ"ז אם נלמד כסברא הא' בחקירה דהחשש ד'נעילת דלת' הוי מכך דחזי שאין לא יתרון מכך חוץ מכאב ראש, חשש זה קיים גם בטענה הב' ('להכי') שכמה שהלוקח ינסה להסביר למלווה שטרח לקנות דווקא 'ארעא דלא חזיא ליה' (היינו זיבורית דאינה כדינו) אי"ז יועיל לכך דהמלווה עצמו לא הרוויח מאומה מכך ויש לו רק כאב ראש ולא ירצה להלוות יותר.

וזהו הא דכתב תוס' דבטענת 'הנחתי' יש חשש ד'נעילת דלת' שהרי לא מסביר למלווה כלום אלא דאומר לו לך לשני ותגבה כדינך בבינונית (דנראה לרעתו), אולם בטענת 'להכי' מדגיש הלוקח דאין הוא רוצה ברעתו אלא דטרח וזבן דווקא כזו קרקע דאינה כדין הבע"ח כדי לא להרע לבע"ח וכשהבע"ח שומע זאת מסתבר דמקבל טענה זו ואין לנו כל סיבה לחשוש ל'נעילת דלת'.



## הביאור ד"ואהבת את ה' אלוקיך" ע"פ חסידות

הנ"ל

.א.

בתו"א פ' בראשית מבאר אדה"ז על הפסוק "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה", דשמים וארץ הגשמיים נבראו בשביל התורה ובשביל ישראל שנק' ראשית ולכן צריך לומר שגם בהם עצמם (בתורה ומצות) יש בחי' שמים וארץ. ומביא מארו"ל שארץ נק' כך ע"ש "שרצתה לעשות רצון קונה", ובזה גופא ב' ענינים: א. 'רצתה' - לשון רץ. ב. 'רצתה' - לשון רצון.

בכך מבאר אדה"ז מ"ש "והחיות רצוא ושוב", שה'רצוא' שלהם הוא בב' ענינים הנ"ל, א' תשוקה בלב לדבקה בו יתברך (ענין 'רצון' הנ"ל), ב' לשון מרוצה (ענין רץ הנ"ל), וזהו פי' "והחיות רצוא ושוב", של'חיות' (נבראים בעולמות עליונים) יש 'רצוא' ותשוקה לצאת ממקום עמידתם ולעלות ליכלל באו"ס ב"ה.

וע"ד הפי' במ"ש "שרפים עומדים ממעל לו", של'שרפים' (נבראים בעולמות עליונים) יש תשוקה לעלות ליכלל בדרגה שמעל לשכינה (בד"כ מלכות) "ממעל לו", וכמו"כ בכללות נש"י במקורן ושורשן יש להם ג"כ 'רצוא' ותשוקה לדבקה בו ית' בא"ס ב"ה. וכמו שזה במקור נש"י ישנו זה גם בנפש האדם למטה כשמתבונן בה' אחד איך שהוא ית' 'מחדש בכ"י תמיד מעשה בראשית' ומהווה כל העולמות מאין ליש ממש, הנה מהתבוננות זו האדם מגיע ג"כ לבחינת "ארץ" - רצון ותשוקה לצדקה בו ית' כי הוא חייך.

.ב.

והנה - ממשך אדה"ז - בחי' 'רצוא' הנ"ל הוא בקריאת שמע ובחי' ה'שוב' הוא בתפילת שמו"ע ות"ת שהם גילוי והמשכת אלוקות ממעלה למטה, אך כדי לעורר 'רצוא' זה בק"ש צריכים להקדים כהכנה לכך את 'פסוקי דזמרה'. הטעם לכך: דהרי ה'רצוא' של נפש האלוקית בירידתה למטה הוא בהעלם והסתור מכיון שהגוף ונה"ב מעלימים על ה'רצוא' וכדי לגלות ולעורר 'רצוא' זה בק"ש צריך לעשות הכנה לכך.

וזהו"ע<sup>127</sup> פסוד"ז 'סידור שבחו של מקום', כמו למשל בברכת 'ברוך שאמר' ואומרים "ברוך שאמר והיה העולם" פי' שבדיבור א' נתהוו שמים וארץ וכל צבאם, ובסיום הברכה מסיימים "יחיד חי העולמים מלך" פי' שכל התהוות הנ"ל היא רק מבחינת הארת מדת המלכות, אבל הוא ית' 'יחיד' בדיוק כקודם בריאת שמים וארץ וכל צבאם ולאחר התבוננות זו בפסוד"ז הוא בא לק"ש ואומר "ואהבת את ה' אלוקיך" הנה אז מתעורר ליבו במידת האהבה, שרוצה ומשתוקק לדבקה בו ית'.

וממשיך וז"ל: "ומזה נולדה בחי' התפעלות האהבה בלבבו באומרו ואהבת את ה"א . . והיינו . . שע"י ההתבוננות תבוא לבחינת אחת להיות לה רק רצון א' לדבקה בו ית' והוא בחי' הרצוא הנ"ל לבחינת סוכ"ע לדבקה בעצמות אלוקות וכמאמר מי לי בשמים כו' וזהו"ע ואהבת שבק"ש". עכ"ל. (לאחמ"כ מבאר את ענין ה'שוב' שהוא בשמו"ע ובת"ת, וזהו"ע שמים וארץ באדם - כנ"ל - "ארץ" הו"ע ה'רצוא' שבק"ש, "שמים" - הו"ע ה'שוב' שבשמו"ע - ואכ"מ עי"ש).

## ג.

מהמבואר לעיל מוכח דענין "ואהבת את ה"א" בק"ש הו"ע ה'רצוא' והתשוקה בנפש האדם לדבקה במהו"ע ית'. וכן מוכן ממאמר ד"ה "ואהבת את ה"א" פ' ואתחנן', שאדה"ז מבאר את ענין ההתבוננות ביחו"ע ויחו"ת שבפסוקים "שמע ישראל" ו"ברוך שכמל"ו" ולאחמ"כ ממשיך וז"ל: "ועי"ז ואהבת את הו"י אלוקיך בכל מאדך בלי גבול דהיינו לצאת מבחינת כלי וגדול... (שזהו"ע ה'רצוא')."

וכן במקומות רבים נוספים מבאר אדה"ז<sup>128</sup> (ומבואר בחסידות בכלל) את המשך הפסוק "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" שאלו דרגות באהבה וה'רצוא' של האדם לדבקה בו ית' עד לבחינת "בכל מאדך" שהו"ע היציאה "מהכלי והגדול" דגוף הגשמי, וא"כ מוכח שענין "ואהבת" שבק"ש הו"ע ה'רצוא' והתשוקה בנפש האדם לו ית'.

<sup>127</sup> להעיר מהמבואר במאמר ד"ה "זה היום" תרצ"ד בענין פסוד"ז רעננים הוא "לומר עריצים להכרית החוחים וקוצים המונעים ומעכבים את העליה בסולם דתפילה", שהרי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום בריבוי טרדות ובלבולים ובריבוי מח"ז וכפרט בההילוך דעליה שצריכים על זה כח מיוחד, הנה העבודה דפסוד"ז הוא לומר עריצים להכרית החוחים והקוצים המונעים עליו זו. ועיין בתו"א פ' ויחי בתחילתו. וכן בד"ה "הכלילי עיניים" ועוד.

<sup>128</sup> לדוגמא בפ' 'כי תשא' אדה"ז מאריך לבאר את ענין ההתבוננות וז"ל: ומה יראה האדם שכשם שהגשמיות כל דבר בטל לגבי הרוחני המחיהו וכן באדם עצמו הנה הגוף טפל ובטל לגבי הרוחניות והחיות שבו לכן אוהב את חיי נפשו במאוד מאוד. כן ויצר מן יש לאדם לאהוב את ה' כאשר יסתכל בעיניו שכלו בראי' חושית כי הוא חיך ממש שהוא מקור חיי החיים, ועי"ז יבוא למדרגת ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך - בשני יצריך שאפי' היצר הרע הוא נכנע ובטל נגד אהבת ה'. משא"כ בחי' בכל מאדך... היינו הנפש במציאותה ממש מצד מהותו ועצמותו ית'. וע"ש וכן בפ' 'וישב' בארוכה.

ד.

והנה ב'פ' 'תולדות' מבאר אדה"ז את ענין "ואהבת" בהקדים השאלה הידועה, איך שייך ציווי לאהוב הרי אהבה היא מידה שבלב וכלל לא שייך בזה ציווי. ומבאר שהציווי בא לאחר התבוננות בגדולת ה' איך שכל הבריאה היא באין ערוך אליו כלל וכו' (ע"ש), וממשיך:

"ובהתבונן כ"ז בודאי כל איש ישראל יהיה חפצו ורצונו תמיד ליכלל בהוי' אחד ולא שירד למטה במקום חשך. אמנם זהו בחי' 'רצוא', אבל צ"ל אח"כ בחי' שוב - כדכתיב כיתרון האור מן החשך. ורצונו ית' להיות לו דווקא דירה בתחתונים, ולכן הציווי ואהבת הוא הפי' בהיפוך מלמעלה למטה. וכמארז"ל שיהא שם שמים מתאהב על ידך, פי' להמשיך גילוי אור אלקות מלמעלה למטה". עכ"ל. מכך משמע דענין "ואהבת" הו"ע ה'שוב' מלמעלה למטה.

נמצא דישנם ב' ביאורים בענין "ואהבת" דלכאורה סותרים זא"ז, דבפ' 'בראשית' מבאר אדה"ז דענין "ואהבת" הוא ה'רצוא' והתשוקה לצאת מכלי הגוף ולדבקה בו ית', לעומת ב'פ' 'תולדות' מבאר אדה"ז שענין "ואהבת" הוא ה'שוב' שלאחר ה'רצוא', וא"כ אנו צריכים להבין כיצד ב' הביאורים עולים בקנה אחד ואינם סותרים האחד למשנהו.

ולהוסיף דבפ' 'תולדות' גופא במאמר ד"ה "מים רבים" מבאר אדה"ז את ענין 'מים רבים' דזהו ההתבוננות בגדולת ה' ביחו"ע ויחו"ת שבפסוקים "שמע ישראל" ו"בשכמל"ו" והתבוננות זו גורמת ל"ואהבת... בכל לבבך וגו'" שתהיה נפשו צמאה לה' עד בבחי' "בכל מאדך" דהיינו בלי גבול, דמביאור זה מוכח ג"כ בפירוש דענין "ואהבת" הו"ע ה'רצוא' הפוך מהמבואר במאמר שלפניו וכו"ל, וא"כ צריך להבין את ענין "ואהבת את ה' אלוקיך" שבק"ש.

ה.

והנה ב'פ' 'וישלח' מאמר ד"ה "ויקח מן הבא בידו" מבאר אדה"ז דישנם ב' מיני השתלשלות וז"ל: "והנה יש ב' מיני השתלשלות, השתלשלות האורות בכלים בבחי' פנימי שהוא לפ"ע הכלי שהכלי יכול להגבילו. ויש השתלשלות בבחי' מקיף, דהיינו שאינו מוגבל בכלי". וממשיך לבאר ב' בחי' אלו בעבודת ה' דכאו"א וז"ל: "ויובן זה בעבודת ה' שבלב זו תפילה ברשפי אש, שכאשר האהבה באה מהתבוננות כי הוא חייך

וחיי החיים של כל העולמות נמשך מזה תשוקת הנפש כאשר תוכל שאת לפי מזגה ותכונתה. משא"כ כשהאהבה באה מחמת שישים אל ליבו ויעמיק בעומקא דליבא כי אני הוי' לא שניתי כתיב ולית מ"ת כו'. אשר ע"כ תכלה אליו נפש כל חי להבטל במציאות ולהתכלל באחד ממש. ולכן כאשר ישים אל ליבו ג"כ ריחוקו מא"ס ב"ה אשר ירדה הנפש ותרד פלאים בעלמא דפרודא כו' תהי' התגברות האהבה ביותר מאשר תוכל שאת עד שאין כח בנפש לכלוא את אה"ר וזהו בחי' בכל מאדך בחילא יתיר כו", עכ"ל.

ועפ"ז ניתן ליישב את קושי הנ"ל ע"י חילוק בסוג ההתבוננות המביאה את האהבה: כשמתבונן בגדולת הוי' כי הוא חייך וכנ"ל, אזי האדם מגיע לאהבה ותשוקה לדבקה בו ית' כאשר נפשו תוכל שאת ולא יפרד כלל מגופו דזהו"ע ה'שוב', לעומ"ז כשמתבונן בגדולת ה' איך דגם לאחר בריאת העולם אני הוי' לא שניתי ולמ"ת כנ"ל, מגיע האדם לאהבה רבה בבחי' 'בכל מאדך' דזהו"ע ה'רצוא' בחי' אהבה יותר מאשר נפשו תוכל שאת, ויתיישב בטוב.

אך בהתבוננות קצרה במאמר דפ' 'תולדות' נראה שאדה"ז מבאר דההתבוננות היא, דגם לאחר כל הצמצומים והירידות מדרי' אחר מדרי' עד שנברא עוה"ז בכ"ז כל אלו הצמצומים וכו' הינם באין ערוך כלל לגבי מהותו ית', אנת הוא חד כו' ובהתבונן כ"ז כל איש ישראל יהיה חפצו ורצונו תמיד ליכלל בה' אחד.

וכנראה לעין דהתבוננות זו היא התבוננות המביאה להתעוררות האדם באה"ר יותר מאשר נפשו תוכל שאת דזהו"ע ענין ה'רצוא' (וכמו שאדה"ז אומר שם בפ"י), ובכ"ז ממשיך ואומר דלאחרי כ"ז צ"ל בחי' 'שוב' המשכת אלוקות מלמעלה למטה, וא"כ קצת קשה ליישב את ענין הנ"ל ע"י חילוק בסוג ההתבוננות דהרי בשני המאמרים מדבר על סוג אחד של התבוננות וכפ' 'בראשית' מבאר דהתבוננות זו מביאה לאהבה בבחי' 'רצוא' ולעומ"ז בפ' 'תולדות' מבאר דהתבוננות זו מביאה לאהבה בבחי' 'שוב', וא"כ עדיין צריך להבין מה החילוק בין ב' ביאורים הנ"ל.

.1

ואולי יש לבאר ע"פ המבואר בפ' 'וישלח' מאמר ד"ה 'יעקב מלאכים וגו'' דישנם ב' בחי' בעבודת ה'. וז"ל אדה"ז: "הא' האהבה דרשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה כו' והוא בחי' אה"ר שאין כלי הלב מכילה אותה כי לא יכיל

הלב ההתפעלות העצומה, לכן לא יוכל לעמוד בכלי גופו וחפץ לצאת מנרתיקה חומר הגוף.

והב' בחי' התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחי' המשכת אלוקות מלמעלה למטה דווקא, בכלים מכלים שונים בתומ"צ. וזהו ענין "רצוא ושוב". עכ"ל. א"כ מבאר אדה"ז דישנם ב' בחי' אהבה, אהבה בבחי' 'רצוא' ואהבה בבחי' שוב, וכדלקמן.

הביאור בזה: אהבה בבחי' 'רצוא' מגיעה מכך שמתכוונן בענינים נעלים מאוד, כמשל התכוונות בכך שנשמתו ירדה בירידה גדולה ועצומה ממהו"ע ית' היש האמיתי ומכך הוא מגיע לתשוקה ורצון לצאת מהגבלת הגוף וליכלל ממש במקורו ושרשו האמיתי - או"ס ב"ה, ועל אהבה זו בבחי' 'רצוא' מדבר אדה"ז בפ' 'בראשית' וכן"ל בארוכה.

אולם יש סוג נוסף של אהבה והיא אהבה בבחי' 'שוב'. והענין: גם בבחי' זו קיימת ההתכוונות הנ"ל (וכנ"ל דאין חילוק בסוג ההתכוונות) וממילא קיימת ג"כ ההתפעלות ואהבה לה', רק שבבחי' זו האהבה מתיישבת בכלי הגוף משום שהאדם מביין ומפנים שתפקידו הוא להיות נשמה בגוף כאן בעוה"ז ולקיים תומ"צ ובדרך זו להמשיך אלוקות למטה, ולכן הגם שיש לו אהבה ותשוקה לדבקה בו ית' אעפ"כ אינו יוצא מהגבלת גופו אלא מכריח עצמו להתלבש בהגוף ובדרך זו פועל הוא את המשכת האלוקות מלמעלה למטה וע"ד מ"ש "על כרחך אתה חי" והיינו דהגם שיש לו אהבה לה' ורוצה לצאת מן הגוף אעפ"כ מכריח א"ע לחיות כאן בעוה"ז, מפני שמביין שזהו תכליתו לעבוד בעולם דווקא<sup>129</sup>. ואהבה זו המתיישבת בכלי הגוף נק' אהבה בבחי' 'שוב' המדוברת בפ' 'תולדות' וכמו שממשיך אדה"ז לבאר שם שזהו מארז"ל "שיהא שם שמים מתאהב על ידך" ופי' שהאדם יפעל להחדיר את אהבת ה' באחרים ג"כ ע"י המשכת אלוקות מלמעלה למטה<sup>130</sup>.

ומביא דוגמא לאהבה בבחי' 'שוב' מהנהגת אאע"ה שהמשיך אלוקות מלמעלה למטה וגילה זאת עד כדי כך שפעל את הענין "שיהא שם שמים מתאהב ע"י" דהיינו

<sup>129</sup> ועיין בפ' 'וישב' מאמר ד"ה "כה אמר ה'" שמבאר את ענין ירידת הנשמה לגוף שא"ז בשביל עצמה אלא בשביל הגוף וכידוע.

<sup>130</sup> ואולי יש לדייק דבפ' 'תולדות' מזכיר ב' בחי' אלו אם כי כלל לא בפרוש ועיי"ש.



דפעל גם על אורחיו אפי' הערביים שיכירו בגדולתו של הקב"ה ומהכרה זו יגיעו גם הם לאהבת ה'.

ע"פ ביאור זה יתיישב קושי הנ"ל בענין "ואהבת את ה' אלוקיך", דישנם ב' בחי' אהבה - אהבה בבחי' 'רצוא' המבוארת באריכות גדולה בפ' 'בראשית' ואהבה בבחי' 'שוב' המדוברת בפ' 'תולדות'<sup>131</sup>. (ואולי יש לדייק דבפ' תולדות מזכיר ב' בחי' אלו, אם כי כלל לא בפירושו ועיי"ש).

ובחילוק זה מבאר אדה"ז בהמשך המאמר את ענין הארבעה שנכנסו לפרדס, בן עזאי הציץ ומת וכו' רק ר"ע נכנס בשלום ויצא בשלום, ומבאר, שלבן עזאי היתה אהבה בבחי' 'רצוא' ובבחי' זו הנשמה רוצה ליפרד מכלי הגוף ולכן מת, לעומ"ז לר"ע היתה אהבה בבחי' 'שוב' שזהו תכלית ירידת הנשמה למטה לחיות כאן בעוה"ז, ולכן נכנס בשלום ויצא בשלום.

## ז.

בביאור הנ"ל יש להוסיף הא דבסה"מ - ענינים, בענין "ק"ש ותפילה" מבאר אדה"ז דישנם ב' ענינים, א. אור הגבורה בכלי החסד. ב. אור החסד בכלי הגבורה, וכמו שמבאר בכ"מ בחסידות שענינים אלו הם ב' פרשיות ראשונות דק"ש "שמע ישראל" ו"והיה אם שמוע" (ואכ"מ), ומבאר וזלה"ק:

"וביאור הדבר דהנה גבורות הוא ענין הסתלקות, דהיינו כשמתבונן בשמע ישראל הוי' אלוקינו . . איך שקמי' כולא כלא חשיב, שכולם בטלים נגדו ית' וכמ"ש לך הוי' הגדולה כו', פי' שכל מדותיו בטלים נגד מהותו ועצמותו ית' . . והנה כשמתבונן בכל הנ"ל אזי הוא רוצה ליבטל וליכלל אליו ית' ג"כ ולצאת מהנרתיק שלו, והוא בחי' הסתלקות (<sup>132</sup> 'אהבה בבחי' 'רצוא') שהוא בחי' גבורה, והנה מהתבוננות הנ"ל עיקר המכוון הוא מה שרוצה הביטול".

<sup>131</sup> להעיר מסה"מ - ענינים רבענין "אהו"ר" שואל שם אדה"ז ע"כ שמדמים מדת אהבה למדת החסד, הרי חסד נמשל למים דכמו שמים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך כך החסד מתפשט למטה שזהו"ע ה'שוב', משא"כ מדת האהבה היא רצון ותשוקה שזהו"ע ה'רצוא' היפך ה'שוב' וא"כ - שואל אדה"ז - מדוע מדמים מדת החסד למדת האהבה. ומבאר ב' בחי' אהבה בענין אחר. ועיי"ש וק"ל.

<sup>132</sup> הוספת הכותב.

מדברי אדה"ז משמע שיש אהבה בבחי' 'רצוא' המגיעה מהתבוננות בק"ש, וממשיך "ואהבה זו שהיא בחי' הסתלקות נק' אור, מחמת שהוא עיקר המכוון שהוא העולם, שהאור נעלם בהכלי וזהו אור הגבורה בכלי החסד".

לאחמ"כ מבאר אדה"ז ענין הב' דזהו אור החסד בכלי הגבורה וז"ל:

"והכלי של בחי' הסתלקות הנ"ל הוא החסד, שיש עוד בחי' אהבה, קרבת אלקים לי טוב. . ואהבה זו היא בחי' המשכה וכמ"ש "אהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד", ואהבה זו היא כלי המגדיל את בחי' ההסתלקות, (שהרי) בבחי' הסתלקות שהוא בחי' 'רצוא' יש בו ג"כ בחי' 'שוב'. וממשיך שזהו"ע אור החסד בכלי הגבורה.

מהמבואר במאמר זה מוכח שיש ב' בחי' אהבה, אהבה בבחי' 'רצוא' והסתלקות כמבואר בפ' 'בראשית', ואהבה בבחי' 'שוב' והמשכה כמבואר בפ' 'תולדות'. בסגנון אחר: ישנו ענין ד'אור הגבורה בכלי החסד' דזהו"ע ה'רצוא' והסתלקות (אור הגבורה), וישנו ענין ד'אור החסד בכלי הגבורה' דזהו"ע ה'שוב' והמשכה (אור החסד) ועיי"ש.

#### ח.

ויש לומר שב' בחי' אהבה אלו (אהבה בבחי' 'רצוא' ואהבה בבחי' 'שוב') הם ב' בחי' אהבה הנקראים בכ"מ 'אהבת עולם' ו'אהבה רבה' וכדמוכח ממאמר ד"ה "חכלילי עינים וגו" פ' 'ויחי' דאדה"ז מבאר ב' בחי' אהבה אלו וז"ל: "וביאור הדבר כי הנה יש ב' אהבות אה"ע ואה"ר. אהבת עולם היא האהבה הגלויה, ואהבה רבה היא אהבה המסותרת"<sup>133</sup>... אך הנה אה"ע היא האהבה שנלקחה מעולמות דהיינו מחמת התבוננות איך שהוא ית' מחדש בטובו כו'. ומהווה מאין ליש בכל יום מבחינת מל' ית'. . ועי"ז יגיע למדרגת ואהבת, פי' ואהבת הוא מלשון רצון, דהיינו שיהי' רצונך שהוי' יהיה אלוקיך בכל לבבך בשני יצריך יצ"ט ויצה"ר לאהפכא חשוכא כו' שיעקור רצונו מהבלי עולם להיות לו שינוי רצון ולהפך רצונו לה' אחד...

והנה כ"ז הוא בחי' אה"ע שאומרים אהבת עולם אהבתנו, פי' אהבתנו שאהבה זו היא מתלבשת בתוך נפשנו, שהנפש יכולה להיות כלי להגביל ולהלביש את האהבה זו

<sup>133</sup> בפ' ויגש אדה"ז מבאר את החילוק בדרכי הגעתם (חידוש או גילוי) של אהבות אלו ומעלה בכ"א על זולתו וכדאי ונכון לע"ש ד"ה "דילקט יוסף".

בתוכה ממש להיות תוכה רצוף אהבה". ונמצא דאהבת עולם היא אהבה בבחי' 'שוב' היינו דכלי הגוף יכול לקבל ולהגביל אהבה זו.

וממשיך בביאור ענין אה"ר שמגיעה מהתבוננות בכך שהוא ית' למעלה מגדר עלמין ובאין ערוך לגמרי מכל הבריאה אפי' לא כערך טיפה בים אוקיינוס שיש לה ערך מסוים, משא"כ אליו ית' אין ההשתלשלות ערוך כלל ולכן האהבה המגיעה מכך אינה מתלבשת ממש תוך הנפש ואין הנפש יכולה להגבילה אלא היא בבחי' העולם ובאה לידי גילוי בבחי' 'בכל מאדך'.

"אך כיצד תהיה אה"ר זו בבחי' גילוי שיעלה ויגיע למדרגת בכל מאדך, ע"ז אמרו נכנס יין יצא סוד . . וכשנכנס יינה של תורה יצא סוד הוא אור האהבה הגנוז מההעלם אל הגילוי להיות אצלו גילוי האה"ר המושרשת בשורש נפשו במקור חוצבה בבחי' בכל מאדך . . דהיינו האה"ר המושרשת בשורש נפשו, למעלה מכדי שתוכל הנפש שאת". ונמצא דאה"ר זו היא ממש האהבה בבחי' 'רצוא' הנ"ל דכלי הגוף אינו יכול להגביל אהבה זו.

ובביאור ב' בחי' אלו<sup>134</sup>, אהבת עולם - בחי' 'שוב' ואהבה רבה - בחי' 'רצוא' יתיישב בטוב קושי הנ"ל. ודו"ק<sup>135</sup>.



<sup>134</sup> בפי' יחזי ה"צ רוצה לחלק ב' בחי' אלו שהן הם ב' הענינים בחי' מ"ה ובחי' ב"ן וע"ש.

<sup>135</sup> כשנעמיק עוד קצת ונדייק, נראה דאולי בכ"ז יש מקום לחלק בסוג ההתבוננות, אבל כידוע ה'ווארט' של כ"ק דמו"ר הרי"צ נ"ע: "אז גוט איז גוט איז בעסער איז ניט בעסער" וד"ל.

## אי הריגת אגג העמלקי ומיטב הצאן - שכל דקדושה

הת' יחיאל אפרים פישל גלובוסקי  
שליח בישיבה

בלקו"ש (ח"ג פרשת זכור) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח את דברי הגמ' עה"פ "בן שנה שאול במלכו" שהיה נקי מחטא כתינוק בן שנה, ועפ"ז מבאר שזה שהשאיר את אגג ומיטב הצאן, לא דבכוונה לא רצה לציית לציווי ה' אלא היה לו טעם דקדושה<sup>136</sup> וכמו שאמר שאול בעצמו "הקמותי את דבר ה'" ומבאר בזה ששאול ידע את התוכן הפנימי של הקרבת קרבנות שענינם הפיכת חושך (בהמה גשמית) לאור ולכן רצה לקחת את תכלית החושך (מיטב הצאן של עמלק) ואתו להפוך לאור וטעותו בזה היתה שהלך אחרי שכלו ולא היה לו קב"ע.

וממשיך הרבי דמזה שלא היה לו קב"ע (בנוגע לקרבנות) נשתלשל כל הגזירה של "להשמיד ולהרוג את כל היהודים" כידוע שבגלל שלא הרג את אגג ניתנה האפשרות ללידת המן לאחר מס' דורות, (עיי"ש בארוכה), ולכאוי' יש לדייק שמהביאור בהשיחה מובן שרק מזה שהשאיר את אגג בחיים ללא קשר להנהגתו בשייכות עם מיטב הצאן והבקר השתלשלו עניינים בלתי רצויים ואילו מזה עצמו שהשאיר את מיטב הצאן לא השתלשל דבר.

ויש לבאר זה דהנה בשיחה מביא הרבי טעם (דקדושה) רק בנוגע לזה שהשאיר את מיטב הצאן והבקר ולא מביא כלל טעם (דקדושה) על זה שהשאיר את אגג בחיים, ועפ"ז אולי י"ל שאכן רק בנוגע לזה שהשאיר את הצאן והבקר היה לו טעם דקדושה, אבל מכיון שזה היה היפך ציווי ה' והיפך הקב"ע לכן גילגלו עליו מלמעלה<sup>137</sup> שישאיר את אגג בחיים, היינו ש(לא רק שמזה שנשאר בחיים השתלשל ענין בלתי רצוי אבל בזה גופא שהשאירו בחיים היה לו טעם אלא ש)זה גופא שהשאירו בחיים היה ללא כל טעם, תוצאה והשתלשלות מהיפך הקב"ע בענין הקרבנות.

<sup>136</sup> לכאוי' ע"פ פשט י"ל שהפסוק מדבר לפני החטא בנוגע לאגג, ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח נוקט בפסוק זה כאסמכתא בלבד, ועיקר הביאור הוא בפנימיות העניינים ויל"ע.

<sup>137</sup> ע"ד עונשו של פרעה שמכיון שהתריס ברשעתו נלקח ממנו ענין הבחירה עיין לקו"ש ח"ו פרשת בא.

ובאו"א י"ל שאכן גם בנוגע לזה שהשאיר את אגג בחיים היה לו טעם דקדושה (שהרי "בן שנה שאון במלכו") אלא שבשיחה מביא רבינו ביאור רק בנוגע לענין הקרבנות והוי כגילוי מילתא בנוגע לפרט השני (השארת אגג בחיים) שגם עליו היה לו טעם דקדושה<sup>138</sup> ודו"ק.



## יחס היוונים לאמיתות התומ"צ

הנ"ל

בהטעם לזה שנקבעו ימי החנוכה להלל והודאה ולא למשתה ושמחה מבארים נו"כ השו"ע (או"ח ס' עת"ר) שכיון שהניצחון דחנוכה היה כנגד היונים שמלחמתם היתה מלחמה רוחנית בלבד היינו שלא רצו להרוג הגופות (כבפורים) כ"א "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", לכן נקבע החג להלל והודאה ולא לשמחה גשמית, ולפ"ז משמע שהיונים לא האמינו (בהקב"ה<sup>139</sup>, ודאי לא האמינו) בתומ"צ ולכן נלחמו כנגד זה.

אמנם בחסידות משמע דאינו כן, דמבואר<sup>140</sup> שהגזירה הייתה רק על החוקים, היינו שלא הפריע להם שבנ"י מקיימים משפטים (המובנים בשכל) ואפי' עדות (שלאחר שנצטוו בהם יש להם מקום בשכל), אלא רק בנוגע לחוקים "חוקי רצונך" שיהודים מקיימים מצוות ללא כל טעם, כנגד זה היתה מלחמתם.

והנה מלשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ "וכן המצוות שהן עדות כמו שבת ופסח וכדומה, לזה הסכימו גם היונים" נ"ל שהיונים אכן האמינו בהקב"ה ובתומ"צ, וראיה לזה מהא דהסכימו למצוות שהם עדות שבת ופסח וכדו' ששבת עדות היא לבריאת העולם בששת ימים וביום השביעי שבת, (אמונה בהקב"ה) וכן תוכנו של פסח שהוא עדות וזיכרון לזה

<sup>138</sup> אלא שבנוגע לעיקר הענין המבואר בשיחה (הקב"ע) אין נוגע פרטי הדברים.

<sup>139</sup> רק שאינו מוכרח, שמסתבר לומר שהאמינו בבורא, רק לא בנותן התורה ומצווה המצוות, ואכ"מ.

<sup>140</sup> ד"ה מאי חנוכה תש"א.

שהקב"ה הוציא את בני"מ מצרים (אמונה בתומ"צ), ורק שלא האמינו בחוקים, מכיון שלהבנתם ("הפילוסופיא היוונית") אין לומר על הבורא שהוא למעלה משכל<sup>141</sup>, מכיון ששכל הוא המעלה הכי גדולה והנהגה ללא שכל אינה מעלה כלל וכלל.

ועוד יותר נ"ל שהאמינו ג"כ במצוות דחוקים כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>142</sup> שבעצם גם בנוגע לקיום החוקים לא התנגדו והטעם לזה מפני ששכל עצמו מחייב שישנם עניינים שלמעלה מהשכל, רק הפריע להם שקיום המצוות (דחוקים וכמו"כ עדות ומשפטים) הוא רק מפני שהם "רצונך" שלמעלה מטעם.

ולפי"ז משמע שהמלחמה היתה רק בהשקפה, האם הקב"ה הוא למעלה משכל או שהוא בגדרי השכל, ולכן נלחמו רק על החוקים, ועפ"ז צלה"ב דמהרמב"ם (ועוד) משמע שגזרו על כל התומ"צ. ובד"ה ת"ר נ"ח תשל"ח מתייחס לכך כ"ק אד"ש<sup>143</sup> "ואין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם (ריש הלכות חנוכה) "ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות" ומהידוע (מגילת אנטיוכוס) שגזרו על מילה חודש ושבת) – דיש לומר, שהתחלת ועיקר המלחמה היתה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ומזה נשתלשלו אח"כ הגזירות על קיום התומ"צ בפועל.. וצלה"ב דאת"ל שהיוונים האמינו בהקב"ה ובמצוות, מדוע נלחמו שלא יקיימום<sup>144</sup> והרי לדידם יש בתומ"צ (וגם בחוקים) חכמה נפלאה ביותר.

וי"ל שמכיון שראו שאצל עם ישראל קיום המצוות (גם המצוות דמשפטים) אינו מצד השכל שבהם, אלא מצד שהם "רצונך" ומכיון שלשיטתם השכל הוא העיקר, א"כ הנהגה כזאת היא היפך ומנגדת לשכל וע"כ שכל עצמו אומר שעדיף לא לקיימם<sup>145</sup>.

יש לבאר זה באופן אחר, דאליבא דאמת לא האמינו כלל בתורה ובמצוות ורק שיכלו "לסבול" את קיומם (של המצוות המובנים בשכל) אבל עיקר רצונם היה לעקור לגמרי את כל האמונה בהקב"ה ובתומ"צ, והביאור בזה (בדא"פ):

<sup>141</sup> וע"ד המבואר בחסידות שאו"ע אינם מאמינים ולא שייכים להאמין בסוכ"ע, שהוא למעלה ממהות ובחי' חב"ד.

<sup>142</sup> בד"ה ת"ר נ"ח תשל"ח (מלוקט ב').

<sup>143</sup> שם הערה 33.

<sup>144</sup> ולפי ביאור הרבי שגם בנוגע לחוקים הבינו שיש להם טעם א"מ מדוע נלחמו נגד קיומם.

<sup>145</sup> והא ד"המעשה הוא העיקר" הוא מפני שטעמי וכוונת המצווה הם לא עיקר בהמצווה, משא"כ אם היו טעמי המצווה עיקר (כשיטת היוונים).

היוונים אכן העריכו את החכמה שבתורה וכן את החכמה שבקיום המצוות דעות ומשפטים, אלא שלא האמינו שהתומ"צ הם מהקב"ה אלא תקנות שתקנו לעם ישראל חכמיהם הראשונים<sup>146</sup>, ולכן האמינו שגם לחוקים יש טעם אלא שהטעם היה עמוק ודק שלא כל מוחא סביל דא ולכן השאירו אותו חכמי ישראל כחוקה, ולמרות זאת אחזו היוונים שהחכמה שלהם היא נעלית יותר מחכמת ישראל ולכן רצו שגם בני"י יתייוונו אלא שלא ע"ז היה עיקר מלחמתם, דמכיון שהיו אנשים שכליים הרי אם היו מקיימים עם ישראל את התומ"צ כענין שכלי גרידא לא היה יוצא עליהם הקצף כ"כ<sup>147</sup> אבל מכיון שהנהגת בני"י היה ללא כל הבנה לכן נלחמו נגדם, ובזה גופא עיקר מלחמתם הייתה נגד החוקים<sup>148</sup>.



## גדר הבירור דשבת

הת' שלמה אלימלך שיחי' דנה  
תלמיד בישיבה

בענין "בכל דרכיך דעהו" מבאר הרבי בלקו"ש<sup>149</sup> ב' ביאורים, בכיור א' כותב וז"ל: "אף שכל עשיותיו הן בעצמן קדושה – בכל זאת נרגש בעשייתן גם ה"גשמיות" שלהם על דרך משל אכילת שבת שהיא עצמה מצוה כנ"ל, מ"מ, הלא המצוה עצמה

<sup>146</sup> וכלשון אדה"ז (תו"א מקץ מא, א) " שבזמן ההוא היו פילוספים המכחישים בנבואה" דלפ"ז צ"ל שטענו שהתומ"צ אינם מהקב"ה (שהרי הכחישו הנבואה) אלא תקנות של משה רבינו וכיו"ב, ובנוגע לערות דפסח י"ל שיכלו לסבול שהיהודים הוגנים שיצאו ממצרים, וכיו"ב אבל לא שהקב"ה הוציאם.

<sup>147</sup> וכלשון הצ"צ (דרמ"צ עא, סע"ב) "שהפילוספים לא יאמינו דבר אלא ידעו מה שידעו ע"פ שכל אנושי"

<sup>148</sup> ואולי י"ל (עכ"פ בפנימיות הענינים) שבתחילה אכן האמינו בתומ"צ שניתנו מהקב"ה אלא שחשבו **שלהקב"ה** יש טעם (כאופן הא') ומה נשתלשל שכפרו לגמרי (בתומ"צ).

<sup>149</sup> לקר"ש חי"א עמ' 105.

מחייבת לענג את השבת בכשר שמן ויין ישן – הרי שגם בעת קיום המצוה מורגשת גשמיותם, שבה הוא התענוג שבדברים אלו", עכ"ל.

וכן מצינו דמבאר הרבי מהר"ש<sup>150</sup> בהמעשה הידוע אשר פעם הראה הבעש"ט לתלמידיו "שור מלובש בכובע של שבת מפני שהאוכל אכל בתאוה עצומה ונעשה הוא עצמו תמונת שור שהוא הבשר שנתאוה לה והכובע לא נשתנה", עכ"ל.

ולכאורה מצינו סתירה לזה מהמבואר בתורת חיים<sup>151</sup> שהאכילה דשבת אינה מגשמת, ומביא ראיה לכך משרש שבתכם לא קאמר.

ונראה לבאר על פי מה שכתב כ"ק אדמו"ר באג"ק<sup>152</sup> דמקשה ממה שכתב אדמו"ר האמצעי בתורת חיים הנ"ל, למה שכתב בתורת חיים בס"פ לך<sup>153</sup> אשר גם האכילה דשבת מגשמת מצד התענוג הגשמי שבגוף שאינו נברר והוא מעורב טוב ורע גמור מעץ הדעת טו"ר.

ומבאר בזה רבינו וז"ל "הנה מה שיש לפרש בזה הוא שאף שבשני המקומות אומר הלשון מגשם, אבל החילוק בזה הוא שרע אין באכילת שבת אבל מגשם כמו ענין של היתר, וזה אפשרי גם באכילת שבת", עכ"ל.

והנה מצינו בחסידות ביאור דומה לזה:

דהנה כותב אדמו"ר הצ"צ<sup>154</sup> "וכמו שמעתי מפיו הקדוש של מוריני ורבינו נ"ע (אדמו"ר הזקן) בכפר פיינא בימים שלפני הסתלקותו בטבת תקע"ג על ענין האכילה בשבת ששמענו מפ"ק כמה פעמים על פסוק "צדיק אוכל לשובע נפשו" שהאכילה דשבת אינה כשל חול לברר בירורים. בשבת בורר אסור אלא האכילה היא. . צדיק אוכל לשובע נפשו. . ושאלתי ממנו אז מאחר שהאכילה היא מאכלים גשמיים שהם מעורבים טוב ורע שהרי אותו הלחם והבשר מתבואה ובהמה א' שאוכלים ממנו בחול. . איך יתכן לומר שבשבת אין מבררים הטוב מן הרע. . מה נעשה ברע שהיה במאכל, ואם כן

<sup>150</sup> "המשך" זאת חנוכת המזבח תר"ם פרק ג' (ספה"מ תר"ם ח"א (קה"ת, תשס"ד) עמ' ל"ו). הובא גם בד"ה וילך איש מבית לוי תרמ"ג עמ' ס"ה.

<sup>151</sup> פרשת ויקהל דף תרכ"ז ותרמ"ז.

<sup>152</sup> ח"ה עמ' צא.

<sup>153</sup> דף צו, ריש עמוד ב'.

<sup>154</sup> מצות לא תבערו אש (בספר דרך מצותיך) קרוב לסופה).



בהכרח שמתברר כו', והשיבני שזה אינו כי בשבת נפרד הטוב מן הרע מערב שבת למעלה, וכך בכל דברים גשמיים ונשואים רק טוב (וזה נעשה בפנימיות הכח שבמאכל, ולפיכך אין ניכר מבחוץ לעין הרואה) ואם כן כל המאכלים בבוא שבת נעשים רק טוב ולכן א"צ לבידור", עכ"ל.

ומכאן משמע ממש כביאור רבינו באגרות קודש הנ"ל, והיינו: שבעצם בבוא השבת נפרד הרע מן הטוב ולכן לא שייך שום בידור<sup>155</sup> רק שמכל מקום מצד האדם שייך הגשמה<sup>156</sup>.

אך אמנם, לכאור' אין הדברים מובנים, דממה נפשך: אם אין בידור בשבת אז בדרך ממילא לא שייך שהאדם יתגשם על ידי זה – כיון שאין בזה רע כלל, ואם כן שייך בידור אז שוב הדרא קושיא לדוכתא ?

ונראה הביאור בזה על פי מה שמבאר בהמשך תער"ב<sup>157</sup> דבאמת יש בידור בשבת רק שהוא בידור אוכל מתוך אוכל משא"כ בשאר ימות החול שייך בידור היינו שהבידור דשם הוא בידור באופן של אוכל מתוך הפסולת.

והביאור בזה:

על ידי אכילת האדם מברר הוא את הניצוצות של עולם התהו שנפלו למטה הטמונים במאכלים הגשמיים<sup>158</sup>, רק שבאופן הבידור יכולים להיות ב' אופנים: א', שהוא מברר את הרע מהטוב, ב', שהוא מעלה את הטוב והקדושה למדריגה יותר עליונה.

וזהו התירוץ הנ"ל, היינו: דבשבת יש בידור – שלכן שייך שהאדם יתגשם על ידי זה – ומכל מקום מכיון שזהו רק בידור אוכל מתוך אוכל ולא אוכל מתוך פסולת, לכן, לא שייך בזה ענין של רע כלל, ודו"ק.

<sup>155</sup> ולהעיר מהמשך תער"ב ח"ב קרוב לסופו דשם מקשה איך שייך לומר שאין בידור בשבת והרי היו מקריבים קרבנות, ומבאר בזה שבעצם יש בידור בשבת רק שהוא בידור אוכל מתוך אוכל ולא בידור אוכל מתוך פסולת שזה שייך בימי החול, עיי"ש ולהלן בפנים ודו"ק.

<sup>156</sup> וכן משמע בפרי עץ חיים שער השבת פרק ג' שכותב דבערב שבת נפרד הרע מן הטוב, עיי"ש, ועיין עוד שם פ"א בארוכה.

<sup>157</sup> בהערות דלעיל.

<sup>158</sup> ראה לקו"ת ד"ה ששת ימים, וד"ה אחרי מות תרמ"ט ותורת חיים פרשת נח בארוכה, מאמרי אדמו"ר האמצעי פרשת וירא, ובכ"מ.

## האם ידעו בני"י על הכרובים קודם שנצטוו

הת' יהודה לייב שיחי' הירץ  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש (חי"א פ' תשא שי' א) מבאר הרבי שבעשיית העגל ע"י בני"י לא התכוונו לעשות 'תחליף' לקב"ה, אלא למשה רבנו, וכפי שנימקו את בקשתם בפני אהרן דמאחר ש"בושש משה לרדת מן ההר . . . "כי זה משה האיש . . . לא ידענו מה היה לו", לכן יש לעשות תחליף למשה.

ובהמשך מבאר, דהבסיס לטעותם של בני"י בכך נבע מציווי ה' בדבר עשיית הכרובים במשכן, שלמעשה שימש כעין ממוצע בין ישראל לקב"ה, ומשום כך טעו וסברו שגם הם ביכולתם לעשות ולמנות 'ממוצע' שיקשר אותם עם הקב"ה<sup>159</sup>.

ובהערה (39) כותב הרבי דלמרות שעדיין לא נצטוו על עשיית הכרובים במשכן, מ"מ "בפשטות נראה שענין כזה היה מובן להם. ולכן: א. לא מצינו שהי' אצלם פלא בעשיית הכרובים ומביניהם יהי' ודברתי אתך. ב. הציווי "לא תעשון" הנ"ל [שמתייחס לאיסור עשיית כרובים מחוץ לבית המקדש] – בא קודם לציווי דעשיית הכרובים [ומזה שהיה צריך להזהירם על כך, מובן שהיתה כזו מחשבה אצל בני ישראל]. ג. ועיקר – כבר פרש"י שידעו שיצוום לעשות המשכן וכו' (תרומה כו, טו).".

בפשטות נראה, שהטעם לכך שדווקא ההסבר השלישי הוא 'ועיקר', הוא מכיון ששני ההסברים הראשונים אינם מבארים את מה שכתוב בפנים השיחה "שמציאות הכרובים בקודש הקודשים מראה על גודל המעלה שבדבר", אלא הם מבארים רק שענין כזה היה מובן אצל בני ישראל, משא"כ הכוונה בהסבר השלישי כפי שנראה בפשטות הוא לומר שבני"י ידעו שיצטוו לעשות משכן וכרובים<sup>160</sup>.

<sup>159</sup> אלא שלאחר מכן נגררו עוד והחשיכוהו לע"ז ממש. עיי"ש בארוכה בהסבר הדברים.

<sup>160</sup> כך נראה בפשטות מהוספת ה"כו" בסוף ההערה.

אמנם, במקור הדברים (שם) מפורש ברש"י שהם ידעו (ע"י שיעקב סיפר להם) שיצטוו על עשיית המשכן ותו לא. וא"כ כיצד אפשר 'להכניס' בדברי רש"י אלו שיעקב סיפר להם גם אודות הכרובים.

יתירה מזו, קשה לומר שיעקב סיפר להם על הפריטים שיהיו במשכן. דהנה בלקו"ש (חל"א שיחה ב לפ' תרומה) מסביר הרבי מהו הכרחו של רש"י לפרש ש'תכלת' הכוונה היא ל"צמר צבוע בדם חילזון" ו'ארגמן' הוא "צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן". דמזה שהתורה משתמשת בלשון 'לקיחה' ('ויקחו לי תרומה .. תקחו את תרומתי .. התרומה אשר תקחו מאתם'), משמע שכל הפריטים הנזכרים בתורה בנוגע לנדבת המשכן היו כבר בידיהם של ישראל, מבלי שיצטרכו לקנותם מאחרים<sup>161</sup>. ולכן לא היה יכול רש"י לפרש את 'תכלת וארגמן' כפשוטן של מילים, שהרי מאין היו להם במדבר צבעים אלו ומדוע שיהיה להם במדבר צלוחיות של צבעים, לכן מפרש שהכוונה היא לצמר צבוע בצבעים אלו, דזה היה להם בנמצא הרבה, מאחר שהיה להם מקנה כבד מאוד.

נמצא מהכא, שיעקב לא סיפר להם על כיסוי המשכן (שזהו ענין עיקרי במשכן), שהרי א"כ רש"י יכול היה לפרש שתכלת וארגמן הם מיני צבעים שונים ולא היה צריך לדחוק כדלעיל, והיה מפרש שיעקב אמר להם להכין זאת, ע"ד שפירש בנוגע לקרשי המשכן<sup>162</sup>. מובן א"כ שיעקב לא סיפר להם על פרטי המשכן (כולל הכרובים), אלא רק על עניין המשכן בכללותו.

ולכן נ"ל שכוונת הרבי בהסבר השלישי הוא, שע"י שיעקב סיפר להם על המשכן לבדו, הם הבינו ששייך שיהיה דבר גשמי שבו תהיה השראת השכינה ויהיה ממוצע בינם להשם. ומזה באה טעותם.

ובאמת כך נראה מהלשון בראשית ההערה "נראה שענין כזה הי' מובן להם", וע"ז מביא באות ג' שהמשכן הידוע להם כבר, היה עד"ז.

<sup>161</sup> ובנוגע ל"שמן המאור" ראה לקו"ש ח"א שיחה א' לפר' תצוה (מאות ג' ואילך) שהם סחבו שמן ממצרים (ולא יזיתים). אמנם צ"ע לשם מה בני' לקחו כמות כה גדולה של שמן בצאתם ממצרים. ואולי היה זה לצורכיהם הפרטיים, לצורך מאכל או סיכה, או לצורך הירלקת נרות ש"ק.

<sup>162</sup> ראה עד"ז גם בלקו"ש ח"א עמ' 130 הערה 20.

אמנם עדיין צ"ע, מה מוסיף ומרמז במילה "כבר פרש"י שידעו שיצווים לעשות (המשכן) וכו'", שלכאורה מיותרת לחלוטין. עוד, אם בהערה מסיק לפי כל ההסברים, שהם לא ידעו כלל מזה שיהיו כרובים בתוך קודש הקודשים, מדוע מביא את הנ"ל בפנים השיחה, בתור הסבר מחשבת ישראל על גודל מעלת ענין הכרובים.

ולכן אולי אפ"ל, שבמילה וכו' מרמז שנוסף על ידיעתם שיהיה ציווי השם על עשיית המשכן, הם גם (אולי) ידעו (ע"י יעקב אבינו או משהו אחר או אף מעצמם) שיהיו כרובים (או אף ידיעה כללית שיהיה כלי מיוחד וכיו"ב) בקודש הקודשים (שיהווה מעין ממוצע ביניהם להשם, היינו שבו יתבטא כללות ענין המשכן). ופשוט שאינו דומה עניין הכרובים לשאר דברים, שהרי הכרובים שמשו לעניין מרכזי כהשראת השכינה במשכן<sup>163</sup>. וא"כ כלולים שם שני ביאורים, א. המשכן עצמו הוא ע"ד הכרובים. ב. הכרובים.



<sup>163</sup> ובפרט לשי' הרמב"ן שעיקר עניינו של המשכן הוא השראת השכינה. ראה בארוכה לקו"ש חי"א שיחה ב' לפר' תרומה. וכן חל"ו שיחה לויק"פ.

## סברות המחלוקת האם שמין לשואל

הת' יחיאל מיכל שיחי' הנ"ג  
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (ב"ק י"א, א) "אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין ואני אומר אף לשואל ואבא מודה לי". בהוספת דבריו אף לשואל דנה הגמ', האם הכוונה היא שלשואל ג"כ אין שמין או הכוונה ששמין, ולמסקנת הגמ' שמין, וכן היא ההלכה.

רש"י (ד"ה "אמר שמואל") פי' שזהו מנהג הדיינים שלגנב וגזלן אין שמין, כלומר שאת שברי החפץ הגנוב ישאירו ברשותם וישלמו עבור כל ההיזק לבעלים ולא יכולים ליתן שברי החפץ כחלק מהתשלום.

והתוס' (ד"ה "אין שמין") לאחר שמסביר ומוכיח מהפסוקים שגנב וגזלן קונים את החפץ הגנוב, מבאר שכן גם השואל לסברת המ"ד שאין שמין, הוא גם קונה כמו גנב וגזלן, דמאחר שמתחייב השואל באונסין נמצא שקנה את החפץ משעה שהוציא מרשות הבעלים, ומאחר שקנה החפץ צריך ליתן חפץ חדש.

וצלה"ב את סברת המ"ד הב' הסובר ששמין לשואל דהרי מתחייב באונסין והיינו שקונה החפץ כשהוציא מרשות הבעלים, וא"כ צ"ל שאין שמין, והנה ישנם מפרשים המבארים, דמחלוקת זו תלויה במחלוקת הידועה בנוגע לחיובו של השואל האם התחייב משעת משיכת החפץ השאול או משעת האונס, המ"ד שאין שמין לשואל ס"ל שהחיוב נוצר משעת משיכת החפץ ולכן קנאו מיד עם השאלתו והחפץ נחשב כאילו קנאו ומתחייב לשלם חפץ חדש והשברים יישארו ברשותו, ואילו המ"ד שמין סובר שהתחייבות השואל היא משעת האונס ולכן כל החיוב הוא רק על השלמת החפץ השבור שמעולם לא קנאו.

אך הנה מלבד הקושי הידוע ע"כ שסברא זו שקונה את החפץ מיד אם השאלתו נוגדת את הנפקס להלכה ששמין לשואל, דמזה מובן שקונה את החפץ רק בשעת האונס, ומצד שני ההלכה כדברי מ"ד שקנה משעת המשיכה כלומר בעת ההשאלה (כמובא

ברמב"ם הלכות שאילה ופיקדון פ"א ה"ה). הרי שעוד קשה, דהקובץ ביאורים והמנחת שלמה (ועוד) מבארים שההבדל בין גנב למזיק הוא, שעל הגנב יש חיוב השבה מיד בהוצאה מרשות הבעלים ואילו מזיק חיובו בא על ההפסד, והרי השואל לדברי תוס' קונה כגנב וגולן (שאליהם מדמו) ונמצא שגם מ"ד הסובר שחיוב תשלומין משעת האונסין יש עליו חיוב השבה משעת השאילה. ודברים אלו קשים בפרט לשיטת הרבי (בלקו"ש ח' ל"א פ' משפטים) וז"ל: "משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה החפץ לגמרי וממילא חייב להחזיר (ע"ד הלוואה), דמכיון ש"כל הנאה שלו" קנה את החפץ להתחייב באונסין", עכ"ל, משמע שהשואל קונה את החפץ משעת ההשאלה.

ואין לבאר זאת שמ"ד שמין חולק ע"כ שקונה את החפץ השואל וס"ל שרק חל עליו שיעבוד להחזיר החפץ אך אין כאן קניין ולכן שמין לו, וכן קשה לומר שסברת מחלוקתם היא שמ"ד שמין ס"ל שכל דין השואל הוא מגזירת הכתוב וחלק מגזה"כ הוא ששמין לו, מאחר שאין דבר זה מובן לפי דברי הרבי, דמשמע מדבריו שהשואל קונה את החפץ ולא שמשמע, וכן מדברי הרבי משמע שקונה את החפץ לא משום גזה"כ אלא משום שכל הנאה שלו. וקשה לומר שאין דברי הרבי תואמים לשיטת המ"ד ששמין מכיון שנפסקה ההלכה כשיטתו.

אלא נראה לומר דגם לשיטת מ"ד שמין שואל קונה את החפץ (כדברי הרבי) ומחלוקתם היא בנוגע להתחייבות השואל להחזיר את החפץ המושאל, דלמ"ד אין שמין התחייבותו היא להחזיר את החפץ בשלמותו או כסף כתחליף אליו אבל לא להחזיר את שברי החפץ ואילו המ"ד שמין סובר שאמנם נחשב כקונה ומתחייב להחזיר את החפץ אפי' במקרי אונס, אלא שאינו מתחייב להחזיר את החפץ בשלמותו באם נוצר בו היזק אלא רק להשלימו, ומובן היטב שלכאורה אין הוא גרוע יותר ממזיק החייב לשלם עבור נזקו רק בתור השלמה אבל לא חפץ שלם.

ונראה לתלות את מחלוקתם בדברי תוס' בכתובות (נ"ו, ב, ד"ה 'הרי זו מקודשת') דמבאר שדיני שומר תלויים בקבלתו עליו את חיוביו, ויכול להתנות את חיוביו השונים במה יתחייב ובמה יפטר אלא שבד"כ מקבל ע"ע את חיוביו הרגילים, ולפ"ז יובנו דברי המ"ד שמין, דכאשר השואל מקבל ע"ע את השמירה, יודעים אנו שאינו רוצה להתחייב שאם ייזק החפץ יחזיר את כל החפץ בשלמותו, ולכן דינו הוא רק להשלים את

השברים, ואילו המ"ד אין שמין אינו סובר כך, ולכן נשאר בעיקר חיובו, שחייב להחזיר חפץ מושלם או כתחליף אליו, כסף.

והנה לאחר שהוסברו סברות המחלוקת האם שמין או לא, יש להבין לדברי המ"ד אין שמין, האם גם השוכר (ושאר השומרים) בכלל דין זה, וכשמעיינים בדברי תוס' מוכרחים לומר (עכ"פ) ע"פ דברי הרבי בשיחה הנ"ל, אחרי הסברו בגדר דין השואל השונה משאר השומרים המתחייבים לשמור דאצל השואל כאילו קנה את החפץ המושאל, מסביר הרבי שהוא הדין לשוכר שהתחייבותו נובעת מקנייתו את החפץ ובכך דומה הוא לשואל, אף שבנוגע לחיובו לשלם, חיוב השוכר פחות מהשואל, הרי שאין זה מצד שהשוכר לא מקבל את אותם חיובים שמקבל על עצמו השואל, אלא מאחר שנותן תמורה עבור ההשאלה וא"כ אין כל הנאה שלו, ולכן נפטר מדיני אונס.

הלכך מוכרחים לומר כך בדברי התוס' דכוונת המ"ד אין שמין היא גם לשוכר מאחר וסיבתו היא שהשואל קונה את החפץ ממילא מתחייב להחזיר חפץ בשלמותו, וא"כ גם שוכר לא נשום לו מאחר וקנה את החפץ.

ומצינו שגם בדברי רש"י, הפנ"י מכריח ללמוד שה"ה לשאר השומרים, מאחר ורש"י (בד"ה "אלא לנזקין") מפרש ששמין לנזקין נלמד מהפסוק "והמת יהיה לו" הנאמר רק לגבי נזקין, ואין מזכיר כלל את הפסוק "ישיב" לרבות סובין דמיירי באופן כללי, משמע מכך שאין השומרים בכלל דין זה היינו שבשאר שומרים הנלמדים מפסוק "ישיב" יהיה כשואל שאין שמין.

(והנה מלבד שקשה ע"כ מדברי הפנ"י עצמם שלומד ברש"י כדברי הרשב"ם המובאים בב"מ (צ"ו ע"ב תוד"ה 'זיל שלים ליה') שדברי שמואל לגבי גנב וגזלן אין מתכוון שאינו יכול להחזיר את החפץ השבור (סובין) אלא כוונתו היא לפחת נבילה שהגנב והגזלן (וכן השואל למ"ד אין שמין) צריכים להשלים את הפחת של החפץ שהופחת משעת ההיזק עד ההעמדה בדין, וא' מהכרחו בזה הוא דמיטב מקיש את כל הנזקין לענין סובין, והרי שומרים הם בכלל הכ"ד אבות נזיקין),

הנה לכאורה אין מוכרחים דברי הפנ"י ברש"י מאחר שע"כ צריכים אנו לומר שגם השומרים נחשבים כמזיקים, משום שנזכרים יחד עם הכ"ד אבות נזיקין, ובפרט שיש שמסבירים בדברי רש"י שמביא פסוק זה ("והמת יהיה לו") דווקא ולא את הפסוק של "ישיב", כמ"ש ה'לחם אבירים' וה'פרחי כהונה' דכיון דאסיקנא לעיל שבנזקין אפי' פחת

נבילה לניזק להכי נקט רש"י קרא ד"והמת יהיה לו" דכולא דרשה מהתם נפקא, או כאחרים המתרצים שרק מפסוק זה משמע מפורשות שיכול לשלם את הנבלה לכתחילה, כלומר שללא פסוק זה הייתה הו"א שדין זה הוא רק במקרה שלמזיק אין אפשרות להשלים את כל הנזק.

אלא שבפשטות אפ"ל בדברי רש"י, ובהקדים שיש לבאר ברש"י בדבריו "מנהג דיינים" בנוגע לדינו של שמואל, אינו לומד שזהו דין (כפי שישנם המבארים כך בדבריו), אלא ס"ל<sup>164</sup> שזהו מנהג שרבנן קונסים את הגנבים והגזלנים שישלמו נזק שלם, ושמואל מוסיף שאף בנוגע לשואל כך הוא הדין (למ"ד אין שמין) והסברה בזה דכיון שכל הנאה שלו ואין הבעלים מרוויחים מכך דבר, חייבוהו רבנן לשלם חפץ כמעיקרא ועפ"ז מובנים דברי רש"י שלמ"ד אין שמין זהו דווקא בשואל ולא בשאר השומרים מאחר שרק בשואל שייך לקנוס מהטעם האמור.



## מחלוקות הראשונים בדברי הגמ' "מאי קעביד"

הנ"ל

איתא בגמ' (בב"ק י, א) "מסר שורו לחמישה בנ"א ופשע בו אחד מהם והזיק חייב, ה"ד אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר, פשיטא דאיהו קעביד, אלא דבלאו איהו נמי מינטר מאי קעביד" ביאור דברי הגמרא בקצרה: הובא בגמרא "שפרש אחד מהם חייב", ודנה ע"ז הגמ' אם מיירי במקרה שמשום פשיעתו נגרם הנזק הרי פשוט שחייב, ואם מדובר שבלעדיו השור היה נשמר מה עשה השומר האחרון.

ונחלקו המפרשים בפירוש דברי הגמ' "מאי קעביד", רש"י (ד"ה "מאי קעביד") מבאר שאם מיירי שבלעדיו השור היה נשמר הרי שאינו מתחייב כלום, ואילו תוס' (ד"ה "מאי קעביד") מפרש שהכוונה היא מאי קעביד טפי מחבריו, ולכן חייב יחד עמם, כלומר שאמנם אינו מתחייב לבדו שהרי בלעדיו השור היה נשמר, אך צריך לשלם עם



שאר שומרין, והרא"ש לומד כדברי רש"י שהשומר הפורש פטור ומוסיף שמסר את אחריות השמירה לארבעת השומרים הנותרים.

ונראה לתלות את מחלוקתם בחקירה הדנה בגדר חיובי השומר, האם מתחייב מדין מזיק שלא שמר, כלומר שחיוב השומר הוא לשמור את החפץ, או שמתחייב באחריות, כלומר שחיובו הוא על קבלת האחריות והשיעבוד להחזיר את החפץ שקיבל והיינו שעיקר חיובו הוא על התוצאה של אי שמירת השור ולא על השמירה עצמה (אך מ"מ חייב הוא לשמור), וישנם המסבירים חקירה זו באופן מעט שונה, האם השומר קיבל ע"ע לעשות מעשים שיועילו לשמור את החפץ או שקיבל ע"ע אחריות על החפץ.

עפ"ז אפ"ל שדברי התוס' יובנו לפי האופן הא' שהשומר קיבל ע"ע לשמור את החפץ וממילא חיוב השמירה הוא דווקא עליו, ולכן אינו יוכל למסרם לשומר אחר ובוודאי לא לחבריו לשמירה, וממילא כשפרש מן השמירה, חייב יחד עם חבריו.

ואילו דברי הרא"ש יובנו לפי האופן הא' בהסבר השני, שקיבל ע"ע לעשות מעשים שיועילו לשמירה ולכן מאחר שמסר זאת לחבריו בשמירה פטור (מאחר שגם בלעדיו השור ישמר) ואין לומר שהרא"ש ס"ל כאופן הב' שרק קיבל עליו אחריות, ופטור מפני שהשור יכול היה להישמר בלעדיו וסרה האחריות מעליו, דא"כ מדוע כתב הרא"ש שפטור מפני שמסר האחריות לשאר שומרין, הרי גם ללא המסירה סרה האחריות מעליו, שיכולים הם לשמור על השור, לכן צ"ל שהרא"ש ס"ל כאופן הא' בהחקירה הב' שקיבל על עצמו לעשות מעשים וע"י שמסר האחריות לשאר שומרין הרי שבזה הוא פטור מלעשות מעשים.

ודברי רש"י (אפשר להעמיד כהרא"ש שמייירי שמסר לשומרין אחרים אלא שלא משמע כן מדברי רש"י, לכן נראה לה) העמיד כאופן הב' שקיבל ע"ע אחריות על החפץ בלבד ולכן כיון שהחפץ יכול להישמר בידי השומרים הנותרים והנזק יכול היה להימנע ע"י השומרין הנותרים אין הוא חייב לשלם ע"כ גם בלא שיודיע לשומרים על פרישתו, ואין צ"ל שס"ל כאופן הא' שבחקירה הב' משום שרש"י לא כתב כרא"ש שפטור מפני שמסר האחריות לשאר שומרין.

<sup>164</sup> כמזכר כל השקלא וטריא בזה באוצר מפרשי התלמוד

אך עדין קשה לשי' רש"י והרא"ש גם לפי הנ"ל הרי בעל השור מסרו דווקא לחמישה בנ"א, כלומר שכוונתו שישמרו, אותם חמישה אנשים ולא פחות למרות שהשור ישמר בארבעה בנ"א וא"כ מדוע יפטר השומר הפושע.

אלא י"ל שסוברים כהתוס' בכתובות (נו, ב, ד"ה הרי זו מקודשת) שקבלת השמירה על השומר, תלויה בדעתו ובקבלתו עליו את חיובי השומר, ממילא כ"ז שלא אמר בפ"י לשומרים לא שיעבדו עצמם עליו כלל, ולכן אין את הטענה שיתחייב מאחר שמסר בדווקא לחמישה שומרים אף שאמנם מסר להם את השמירה אך לא אמר במפורש שרק הם ישמרו על השור (ואין מוכרחים לומר שתוס' כאן חולקים על התוס' בכתובות וסוברים שהשומר ישתעבד ללא ידיעתו כיון שהוסבר בדברי התוס' שקבלת התחייבותו של השומר שהוא בעצמו ישמור, ולכן אין אנו מוכרחים כלל לומר סברא זו שקבלת השמירה תלויה רק בדעתו, שמ"מ הרי עצם חיוב השמירה כן קיבל עצמו וס"ל לתוס' שקבלת עצם השמירה פ' שהוא בעצמו ישמור כאמור לעיל בסברת התוס').



## מועד בקרן תלושה

הת' יהונתן שיחי' וואלער  
תלמיד בישיבה

.א.

איתא בגמרא (ב"ק ב, ב) "מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא".

מפרש רש"י על אתר "כי חילק רחמנא בין תמה למועדת בשור תם כתיב וחצו את כספו דלא משלם אלא חצי נזק ובמועד כתיב שלם ישלם שור תחת השור דמשלם נזק שלם, ה"מ בקרן תלושה . . דהתם ודאי לא משלם תם כולה נזק משום דאין דרכה בכך ולא היה לבעלים לשמור מדבר זה", וממשיך בד"ה 'אבל במחוברת' "דאורחיה הוא

אימא כולה מועדת היא אפילו מתחילה ומשלם נזק שלם". כלומר דרך בתלושה היה חילוק בין תם למועד משום דאין דרכה לנגח, אבל במחוברת מתחילה הוי מועד דהרי דרכה בכך ואי"צ להמתין עד ג' נגיחות.

תוס' ד"ה 'אבל במחוברת' מקשה "לשלם נזק שלם אפילו כפעם הראשונה. וא"ת מהי תיתי אי מתלושה דיה כתלושה" דהיינו מנ"ל דמחוברת הוי מועד מתחילתו, דאם הפסוק "כי יגח שור" איירי בתלושה וילפינן ממנו דין מחוברת הרי ישנו כלל 'דיו לבא מן הדין להיות כנידון' וא"כ כשם שתלושה מתחילה הוי תם ולאחר ג' פעמים נעשה מועד כך צריך להיות במחוברת ג"כ.

והנה ה'שיט"מ' מביא בשם הריב"א דתירץ קושיא זו וז"ל: "דלא נאמר דיה כתלושה, דילמא בתלושה אינה מועדת (אלא) עם תלתא זימני משום דלאו אורחיה, אבל מחוברת כיון דאורחיה הוא נחשוב פעם ראשונה כתלושה ג' פעמים" דהיינו דדין זה דמחוברת הוי מועד כבר בפעם הראשונה נלמד מתלושה אחר ג' פעמים שנגחה, דהטעם שבתלושה משלם חצי נזק בפעמיים הראשונות, הוא משום דלאו אורחיה בכך, אלא דלאחר ג' פעמים נעשה כאורחיה ומשלם נזק שלם, לעומת זה במחוברת דאורחיה הוא מתחילה, הוי מועד ומשלם נזק שלם מיד בפעם הראשונה.

## ב.

וצריך להבין בזה:

א. במה נחלקו רש"י ותוס' דהרי לכאורה אין מקום לקושיית התוס' משום דרש"י ס"ל דילפינן מסברא פשוטה בקרן פעם שלישית.

ב. החילוק בלשונם הוא: דרש"י כותב "אימא כולה מועדת היא אפילו מתחילה ומשלם נזק שלם". והתוס' כתבו "לשלם נזק שלם אפילו בפעם הראשונה", דלכאורה קשה מדוע לתוס' לשנות מלשון רש"י.

והביאור בזה:

ישנה חקירה ידועה באחרונים ('קה"י' ועוד) בגדר דין 'העדאה' בשור דהיינו מה עושה את השור למועד: דהנה אפשר לומר שהנגיחות עצמם משנות את טבע השור דהיינו שהופכות את טבעו מתם למועד וג' נגיחות הם רק ראייה שטבע השור השתנה ע"ד הרגל נעשה טבע, אולם לאידך גיסא יש סברא לומר שאין הנגיחות הם אלו

הגורמות לשינוי טבע השור מתם למועד, אלא דלאחר ג' פעמים שנגח מתברר ומתגלה טבעו מלמפרע דבעצם הינו שור מועד לנגח.

והנה סברא זו האחרונה היא ע"ד ענין 'חזקה' שאנו מוצאים בכמה מקומות, דכשנוגח עד ג' פעמים אומרים ש'מקרה נקרית' אבל לאחר ג' פעמים אמרינן שיש שורש וסיבה אחת לכך שנגח דבעצם הוי שור המועד לנגח.

דוגמא לדבר מצינו בדין אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם', דהגר"ש שקופ מביא את דברי ה'טור' (או"ח סי' קי"ד) 'והרי"ם מרוטנבורג, בשמיני עצרת קרא ברכת אתה גיבור תשעים פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום ועכשיו אם היה מסופק אין צריך לחזור. וראייתן מפרק 'כיצד הרגל' (ב"ק כ"ד ע"א) דאמר גבי שור המועד, 'ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש', (היינו כשהשור נגח ג' פעמים וכל נגיחה הייתה בריחוק זמן מחברתה בכ"ז אמרינן דהוי מועד וחייב, כ"ש שנאמר דהוי מועד במקרה שנגח את כל הג' נגיחות בקירוב זמן זל"ז, א"כ) הכא נמי כיון ד(אם) אמר ל' יום (הדין הוא ד) מספק אי"צ לחזור, כ"ש צ' פעמים ביום אחד".

וה"ר פרץ ז"ל חולק ע"כ וכותב "לא חזינן לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי, שאין הנדון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהחזק ליגח ואם הוחזק בג' רחוקות כ"ש בג' קרובות, אבל גשם שנתקן בתפילה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי".

אפשר לומר דמחלוקת ה'טור' ור' פרץ תלויה בחקירה הנ"ל האם ג' הנגיחות מגלות לנו למפרע דהשור בעצם מועד (מתחילה) או שהם רק ראייה שטבע השור נהפך מתם למועד – הרגל נעשה טבע, דר' פרץ ס"ל שהנגיחות מגלות לנו את מהותו של השור שהוא שור נגחן בעצם (ולא שהם ראייה לכך ששינה את טבעו ונעשה מועד) וא"כ הא דאמרינן דאם בג' רחוקות הוא מועד כ"ש בג' קרובות אי"ז ראייה לתפילת הגשם שבזה צריך הרגל לשון דווקא (ולא לגלות לנו משהו, כבשור).

משא"כ ה'טור' ס"ל דג' הנגיחות הינם ראייה לכך שהשור שינה את הרגלו ונעשה מועד לנגח וע"כ אמרינן דכ"ש שבג' קרובות נעשה השור למועד, ולפ"ז הרי לנו ראייה ברורה לנדו"ד בתפילת הגשם דאם אומר צ' פעמים 'משיב הרוח ומוריד הגשם' ביום אחד זה מספיק כדי להתרגל לומר זאת וממילא אם הוא מסתפק אם אמר או לא אינו צריך לחזור ולומר.

## ג.

עפ"ז י"ל בנדו"ד דזוהי מחלוקת רש"י עם תוס', וכדלקמן:

רש"י ס"ל כצד א' בחקירה דהנגיחות הם אלו המשנות את טבע השור להיות מועד אלא דבפעמיים הראשונות עדיין אי"ז מספיק לשנות את טבע השור וממילא אין השור נעשה מועד עד הפעם הג', ולכך ס"ל לרש"י דילפינן דין מחוברת מדין תלושה בפעם השלישית, משום דמחוברת הוי מלכתחילה נגחן וזה טבעו (כפעם הג' בתלושה).

אולם התוס' סברי כצד הב' בחקירה דג' נגיחות הוי בירור וגילוי דהשור הוי מועד מתחילה ופחות מג' הוי 'מקרה נקרי'ת' וא"כ ליכא למילף מחוברת בפעם הראשונה מתלושה בג' פעמים, דהרי כשם דבתלושה צ"ל בירור ע"י ג' נגיחות דהוי מועד ה"ה במחוברת דצריך בירור להיות מועד. וזה מ"ש תוס' "אי מתלושה דיה כתלושה" כי על אף דמחוברת טבעו להיות נגחן מתחילה אעפ"כ כדי להיות מועד צריך בירור כבתלושה.

ובשינוי הלשון בין תוס' שכותב 'פעם הראשונה' לרש"י שנוקט הלשון 'מתחילה' יש לבאר ע"ד ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (סה"ש תנש"א פ' שופטים) בחילוק הלשון בין 'השיבה שופטינו כבראשונה' ללשון ב'ויועצינו כבתחילה' - דהלשון 'ראשונה' מעיקרא משמע, משא"כ 'כבתחילה' משמע על תחילת הענין בפועל (כדלקמן).

ועפ"ז יובן שינוי הלשון בנדו"ד, רש"י דס"ל שגדר העדאה הוא שינוי טבע השור מכאן ולהבא כותב הלשון "מתחילה" דמורה על תחילת הענין בפועל שמתחיל להיות מועד, משא"כ תוס' דס"ל דהעדאה הוא בירור דהשור מועד בעצם מלמפרע (היינו מעיקרא) כותב הלשון "בפעם הראשונה" דמעיקרא משמע. ודו"ק.

וי"ל שתוס' מקדים לשון זה קודם שאלתו דרק לשיטתו קיימת שאלתו, ויתיישב בטוב.



## גדרו של משיח

הת' שלמה שיחי' וולבובסקי  
שליח בישיבה

בסוף הלכות מלכים כותב הרמב"ם הלכות בענין מלך המשיח וידוע ביאורו של הרבי (לקו"ש חי"ח בלק ב') דעיקר כוונתו של הרמב"ם הוא לבאר שגדרו של משיח הוא להחזיר את השלימות דקיום התומ"צ.

וממשיך הרבי (בסעיף י"ג שם) וז"ל "ע"פ כל הנ"ל מובן זה שהרמב"ם כותב (בהלכה ג') ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים או כיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" (שבזה שולל שני ענינים: דאין זה ענינו של משיח "לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם", ולא בכך נבחנת אמיתתו) ומסיים "ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעלמי עולמים":

כיון שהנ"ל הוא גדרו וענינו של משיח – שלימות קיום הלכות ומצות התורה – לכן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" דהיינו לפעול שינוי בעולם, הרי זה סתירה לכך ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם", "ומאחר שגדרו וענינו של משיח הוא לא אותות ומופתים וחידוש דברים בעולם, מובן גם שלא זו היא הבחינה על אמיתתו". עכ"ל.

ולכאורה כוונת הרבי היא לבאר הקשר בין הא דמשיח לא צריך לעשות אותות ומופתים לכך ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעלמי עולמים".

וישנם המבארים<sup>165</sup> את תירוצו של הרבי דמבאר שגדרו של משיח הוא לפעול את שלימות התורה וקיום המצות, - ושלימות קיום מצות התורה היא כפי שזה בעולם, - ומכיון שכן מובן שאם נאמר שמשיח בא לחדש ולפעול שינוי בעולם הרי זה בסתירה לקיום התורה ומצות בעולם כפי שהוא מצד עצמו (שזהו גדרו של מלך המשיח). ומשום

<sup>165</sup> כן ראיתי בקובץ 'תורת הגאולה' ש"ל ע"י את"ה העולמי לכבוד י' שבט וכן בקובץ 'סוגיות בגאולה' (תשס"ט).

כך מביא הרמב"ם שא"א לומר כן משום ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעלמי עולמים".

אולם דוחק גדול לבאר כך את כוונת הרבי דהרי, א. המציאות היא שיגיע הזמן שבו יהיה שינוי במנהגו של עולם וא"כ יוצא לביאורם דבאותו הזמן לא יוכל להיות קיום התומ"צ בעולם כפי שהוא בגדרו הוא אלא בעולם כמו שהשתנה, דזה נגד הכלל ש"התורה . . לעולם"<sup>166</sup>.

ב. הפירוש הפשוט ד"לעולם" הוא ענין של זמן דלעולם ועד יהיו תורה ומצות קיימים ולא יהיה זמן שיתבטלו ח"ו<sup>167</sup>, אולם ע"פ הנ"ל יוצא דפירושו של "לעולם" הוא כאן בעולם הזה כמו שהוא כנ"ל (וע"ד אם נפרש ש"לעולם" הוא עולם הזה ולא עולם הבא), וזהו דוחק גדול ובפרט הלשון "לעולם ולעולמי עולמים" שכלל לא משמע כן אלא כמשמעות הפשוטה.

לכן נראה לומר שהרבי רצה לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר: דכוונת הרמב"ם הוא דמכיון שגדרו וענינו של משיח הוא להחזיר השלמות דתורה ומצות וא"כ א"א לומר שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים דהרי אם משיח צריך לעשות אותות ומופתים נמצא שללא ענין זה דאותות ומופתים לא יכול להיות קיום כל התורה ומצותי' מכיון שדווקא משיח מביא שלימות התורה ומצות ומשיח לא יכול לבוא כ"א ע"י עשיית ניסים וכו', שזהו נגד הכלל שתורה ומצות קיימים לעולם.

וביאור הענין: גם כעת קיימים כל התורה ומצות, רק שחסרים כמה ענינים טכניים שמונעים מלקיימם בפועל, ולדוגמא שחסר מלך וכן חסר בית המקדש וכו', וכל מה שהמשיח יעשה הוא להשלים את אותם ענינים בכדי שנוכל לקיים בפועל את כל מצות התורה, אולם אם נאמר שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים, נמצא דללא אותם אותות ומופתים א"א לקיים את התורה ומצות, וא"כ יוצא שיש זמן מסוים (זמן הגלות) שמצד העולם (שתורה ומצות ניתנו לקיימם בעולם) לא שייך לקיים את התורה ומצות, וזהו נגד הכלל ש"התורה האת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים" פירוש בכל זמן (כפשוטו).

<sup>166</sup> ע"כ יש לתרץ בדוחק, שלא צריך שיהיה שלימות קיום התומ"צ כל הזמן בעולם בגדרו הוא רק שמספיק רגע א' שבו תהיה השלימות בתומ"צ (דזהו ענינו של משיח להביא לרגע זה) ולאח"מ אין משנה כלל אם יהיה שינוי או לא.  
<sup>167</sup> עיין אריכות הביאור בזה בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם' תשנ"ב.

ואולי יש להביא משל להנ"ל, אם יהיה מצב שאין אפשרות להשיג לולב בעולם משום שלא גדלו לולבים באותה השנה בשום מקום בעולם, מ"מ אין זה סותר לכך שהתורה ומצות קיימים לעולם, דהרי גם השתא יש לנו את היכולת לגדל לולבים, רק שבפועל מאיזה סיבה שתהיה אין עכשיו לולבים. אבל אם נאמר שהקב"ה ביטל את כל ענין לולב מן העולם ולא קיימת יותר מציאות של לולב (לדוגמא אם הפסיק להוות את הלולב בדבר הוי') דהיינו שעכשיו א"א לקיים מצות לולב מצד טבע העולם, א"כ הרי זה היפך הכלל שהתורה קיימת לעולם בכל זמן משום שיש זמן דאין יכולים לקיים מצוה זו (ואף אם נאמר שע"י נס ימצא לולב, אעפ"כ הרי פשוט שמצות ניתנו כאן בעולם הזה הגשמי דווקא וא"כ נמצא דיש זמן בעולם הזה שא"א לקיים המצוה מצד גדרי העולם<sup>168</sup>).



## בביאור קושית הגמ' 'ועוד מאי ק"ו'

הת' יואל משה זקהיים

הת' אברהם שיחי' זקלס

תלמידים בישיבה

איתא בגמ' (בב"ק ז, א) מאי ק"ו להקדש . . דנגח תורא דידן לתורא דהקדש ודקא קשיא לך שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש ר"ע ס"ל כר"ש בן מנסיא דתניא ר"ש בן מנסיא אומר . . שור של הדיוט שנגח של שור של הקדש בין תם בין מועד משלם נזק שלם. . דלמא כ"ע בדניזק שימינן . . ר' עקיבא ס"ל כר"ש בן מנסיא ור' ישמעאל ס"ל כרבנן . . א"כ . . ועד מאי ק"ו להקדש"

<sup>168</sup> ואולי יש לבאר 'שורש טעותם' דאלו המבארים באופן אחר (כנ"ל בגוף ההערה):

דהרי ודאי שהתומ"צ ניתנו בעולם מצד גדרו וטבעו הוא (וכידוע הביאור של האדמו"ר הרי"צ מרדוך אדה"ז עזר את הספינה פעמיים כדי לקדש על הלכנה) אולם אי"ז הפי' של המילה 'לעולם' וכנ"ל בגוף הענין.



ביאור דברי הגמרא בקצרה: לאחר שהתורה כתבה שהמזיק צריך לשלם ממיטב שדהו ומיטב כרמו, נחלקו רע"ק ור"י האם משלם כפי המיטב של המזיק או של הניזק, ר"י ס"ל בניזק שיימינן ור"ע בדמזיק שיימינן ומוסיף ר"ע בדבריו "וק"ו להקדש", והגמרא דנה מה הוא הק"ו להקדש דאמר ר"ע, ומסיקה דמירי בשור שנגח שור של הקדש, לר"ע חייב משום שס"ל כר"ש בן מנסיא שלומד "ששור רעהו" אזיל לחייבו נזק שלם, וממילא ישנו חיוב על שור שהזיק ובזה חולקים ר"ע ור"י: א. האם בהזיק הקדש חייב לשלם. ב. מהיכן גובים מהמיטב דניזק או דמזיק, ושואלת א"כ נאמר שר"ע ור"י חולקים רק בנוגע להקדש ולא בנוגע לניזקין בהדיוט דהתם יהיה לכ"ע בניזק שיימינן, וע"כ דוחה הגמרא דא"כ מאי ק"ו להקדש.

ומבאר רש"י (בד"ה "ועוד מאי ק"ו להקדש") וז"ל הואיל ומן העידית דקאמר ר"ע אניזק קאי ולאקולי אתא דיהיב ליה מזיבורית מאי ק"ו להקדש גריעותא הוי ולר"ע יפה כוחו דהקדש בנזקין דאמר דאפילו הוי מזיק תם שקיל הקדש נזק שלם ונפקא ליה מרעהו". (פי' שהרי לדברי הגמ' שהמחלוקת בין רע"ק לר"י היא בהקדש כיצד אמר ר"ע ק"ו מניזקין בהדיוט דהתם רע"ק מקל וס"ל כר"י שבניזק שיימינן, להקדש שהתם מחמיר רע"ק, הרי הוי גריעותא, (כלומר שע"י הק"ו נמצא שנגרע בקדש ורע"ק לא יוסיף ויחמיר)

והנה תוס' על אתר (ד"ה "ועוד מאי ק"ו להקדש") מקשה מאי גרעותא הוי הרי זה חומרא דר"י פוטר לגמרי ואילו ר"ע מחייבו נזק שלם ולענין מיטב נמי חשיבות הוא דמשלם ממיטב דניזק לא מגרוע דניזק, כלומר שהרי עדין ישנו ק"ו דבנוגע לעצם החיוב שהרי ר"ע מחייבו נז"ש ואילו ר"י פוטר, וכן בנוגע למיטב מחמיר רע"ק דמחייבו לשלם ממיטב דניזק ולא מגרוע דניזק, נמצא שלא גורע בהקדש אלא מחמיר, ומפרש "ונראה לר"י דה"פ דלענין חיובא מזיק בהקדש לא קאמר דהא מקרא דר"ש נפקא אלא לענין מיטב . . .". כלומר דס"ל לתוס' שלעצם חיוב התשלום בהקדש לא נלמד מק"ו אלא מהפסוק של "שור רעהו".

נמצא דהתוס' למד ברש"י דהק"ו בהקדש אזיל על עצם חיוב נזק בשור שהזיק הקדש, ולכן שאל תוס' על רש"י דלא הוי גריעותא מכך שלר"ע משלם נזק שלם ואילו לר"י פוטר לגמרי, והיינו ששואל מעצם החיוב של שור שהזיק הקדש ולא רק מצורת התשלום (המיטב), וכן נראה מתירוצו דאומר "דלענין חיובא לא קאמר", משמע שבא לשלול את רש"י שסובר שגם לעצם החיוב נלמד מק"ו.

אך קשה א. שהרי בגמ' נראה בפשטות שר"ע סבר כר"ש בן מנסיא שלומד חיוב מזיק שור של הקדש מהפסוק "שור רעהו" ולא מק"ו דזהו שהגמ' אומרת שר"ע ס"ל כר"ש בן מנסיא וא"כ כיצד תוס' למד ברש"י שס"ל שגם עצם החיוב נלמד מק"ו.

ב. עוד קשה, דגם אם נאמר שאפשר שרע"ק למד חיוב ההקדש מק"ו ולא מפסוק, מ"מ רש"י עצמו כתב בד"ה הנזכר דמפקא מרעהו" כלומר שר"ע לומד את עצם החיוב של היזק הקדש מפסוק, א"כ כיצד תוס' למד ברש"י שר"ע למד את עצם החיוב מק"ו והקשה דלא הוי גריעותא דרע"ק מחיבו נז"ש ואילו ר"י פוטר, הרי אין זה קשה משום דהא שרע"ק מחייבו אין קשור לק"ו אלא ענין נפרד הנלמד מפסוק, ולא קשיא שאלת התוס' לרש"י.

י"ל הביאור בכל הנ"ל בהקדים סברות המחלוקת בין רבנן לר"ש בן מנסיא, דלכ"ע גם לרבנן וכן לר"ש בן מנסיא הקדש מצד עצמו יהיה חייב, דאין זה שונה מניזקין של הדיוט, אלא שישנו פסוק שבא לחלק שהחיוב של ניזק הוא רק בשור רעהו, והספק הוא האם הפסוק בא למעט הקדש, והיינו שדווקא הדיוט יהיה חייב ואילו הקדש יהיה פטור לגמרי, או שבא לרבות בהקדש והיינו שרק בהדיוט יהיה חילוק בין תם למועד ואילו בהקדש תמיד דינו כמועד ויהיה חייב נזק שלם, כלומר שעצם חיוב התשלום ישנו בהקדש אלא שאפשר שהפסוק בא לשלול תשלום זה או שבא להוסיף עליו.

וסברות המחלוקת הם, לר"ש בן מנסיא שבהקדש ישלם תמיד נזק שלם, והיינו שהפסוק אזיל כדי להוסיף בהקדש, ס"ל הא דהקדש חייב לשלם אינו רק מפני שהוא לא שונה מהיזק הדיוט אלא אדרבא ק"ו מהדיוט, דמה הדיוט שהוא קל יותר כ"ש גבוה שהוא חמור יהיה חייב על ההיזק, וממילא כשישנו פסוק הבא לחלק בין שור רעהו לשור של ההקדש, ע"כ שבא להחמיר ולהוסיף בהקדש יותר מהדיוט שלא רק שישלם חצי נזק כהדיוט אלא יתירה מזו שתמיד ישלם נזק שלם, ואילו לרבנן שלא לומדים הק"ו, גרסינן ששור רעהו בא למעט שרק בשור של הדיוט ישלם אך בשור של הקדש יהיה פטור לגמרי.

ועפ"ז יובן דהא דר"ע ס"ל כר"ש מנסיא ש"שור רעהו" בא ללמד שצריך לשלם נז"ש, הרי שעדין את עצם החיוב לומד מק"ו כר"ש בן מנסיא, וזהו שגמרא אומרת רע"ק כר"ש בן מנסיא דמאחר ור"ע ס"ל ק"ו בקדש מהדיוט, ממילא יסבור כר"ש בן מנסיא בלימוד הפסוק שאינו בא למעט תשלום בהקדש אלא להוסיף חצי נזק ויתחייב לשלם

נז"ש, דהיינו שלעצם החיוב אין צריך לפסוק של שור רעהו דהרי ישנו ק"ו מהדיוט, אלא מאחר שמהק"ו אפשר ללמוד רק לחצי נזק 'דדיו לבא מן הדין להיות כנידון' (כשם שהדיוט חצי נזק אף הקדש חצי נזק) לכן ע"י הפסוק נלמד לחצי נזק השני.

ועפ"ז אתי שפיר הקושיות הנ"ל, דהא שנמצא מתוס' שרש"י ס"ל שר"ע למד את עצם החיוב מהק"ו אף שמשמע בגמ' שס"ל כר"ש בן מנסיא, אין זה קשה דהרי גם ר"ש בן מנסיא את עצם החיוב של החצי נזק הראשון למד מהק"ו.

ומה שכתב רש"י שרע"ק נפקא מרעהו היינו גבי החצי השני הנלמד מהפסוק, א"כ מובנת שאלות התוספות על רש"י, משום שלרש"י עצם החיוב ושצריך לשלם חצי נזק נלמד מק"ו, וזהו שבתירוצו שלל תוס' את הביאור של רש"י שעצם החיוב נלמד מק"ו אלא ס"ל שעצם החיוב נלמד מהפסוק כלומר שלא ס"ל לתוס' הביאור הנ"ל בסברות המחלוקת, אלא הפסוק לר"ש בן מנסיא מלמד שיש חיוב לכתחילה או ששולל חיוב כרבנן.



## ביאור הפסוק "ולבי חלל בקרבי"\*

הת' מנחם מענדל דוב שיחי' יוזביץ

תלמיד בישיבה

.א

בקשר לפסוק "ולבי חלל בקרבי" (תהילים קט, כב) הנה איתא בתניא (לקו"א פ"א<sup>169</sup>) "אבל לעניין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים ארו"ל צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית" עכ"ל.

\* מוגש בקשר לקפיטל תהלים החדש של הרבי - תחילת שנת הק"ט.

והנה איתא בגמרא בבא בתרא (יד, א) "שלושה לא שלט בהם יצר הרע . . ויש אומרים אף דוד שנאמר ולבי חלל בקרבי", וברש"י ד"ה "חלל בקרבי" כתב וז"ל "היצר הרע מת בקרבי", ומשמע מזה בפשטות שהרגו ממש, היינו מדרגת צדיק.

ובגמרא עבודה זרה (ד, ב) איתא "לא היה דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב ולבי חלל בקרבי", וברש"י ד"ה פ' "לבי חלל" כתב וז"ל "יצר הרע חלל בקרבי ואין לו כח לשלוט בקרבי", ומדבריו משמע שלא הרגו, רק שאין לו כח לשלוט בו ולכאורה זהו מדרגת בינוני שיש לו יצר הרע, רק שאינו שולט על העיר קטנה זה הגוף.

והנה מוסבר בתניא בנוגע למדרגת הבינוני, שאמנם בלבו ישנם תאוות ומדות רעות, אך מ"מ בנוגע לפועל (היינו במחשבה דיבור ומעשה), הנפש האלוקית אינה נותנת לנפש הבהמית לשלוט על הגוף, ולכאורה זהו הפירוש הפשוט בדברי רש"י "ואין לו כח לשלוט בקרבי", ואם כן, עפ"י דברי אדה"ז אלה כוונת רש"י בעבודה זרה היא אינה למדרגת הצדיק כי אם על מדרגת הבינוני.

ובפשטות נראה לתרץ שהכוונה ב"ואין לו כח לשלוט בקרבי" הוא לא רק שאין ליצר הרע שליטה על המחשבה דיבור ומעשה שלו, אלא שאין לו שליטה גם על המידות שבלב היינו שבלב מתגלים רק המדות של הנפש האלוקית כצדיקים דלבם בוער באהבת ה' תמידית ויש בהם הגילוי דהרגש הקדושה בלבד.

ועפ"ז יובן החילוקים דב' הלשונות ברש"י, דהם ע"ד החילוק בין ב' המדרגות דצדיק גמור ושאינו גמור: דלשון רש"י בבבא בתרא "היצר הרע מת בקרבי" קאי על צדיק גמור שאין לו יצר הרע כלל (וממילא שונא את הרע בתכלית השנאה והמיאוס ולא נשאר בו כלל שמץ אהבה לרע), ולשון רש"י בעבודה זרה "יצר הרע חלל בקרבי ואין לו כח לשלוט בקרבי" קאי על צדיק שאינו גמור שהמעט מזעיר מהרע שבו כפוף ובטל אל היצר טוב מחמת מיעוטו בשישים או באלף ורובה וכיו"ב (כפי שמאריך בזה אדה"ז בפ"א), ועפ"ז אפשר לומר שלפירוש אדה"ז "צדיקים" אין זה משנה בין צדיק גמור לשאינו גמור, דבשניהם "יצר טוב שופטן" כי שניהם בדרגת "לבי חלל בקרבי" כ"א לפי ענינו (כמבואר לעיל).

## ב.

והנה מקור דברי אדה"ז הוא מהגמרא ברכות (סא, ב) דכתיב התם "צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי" וברש"י שם ד"ה "ולבי חלל בקרבי" פירש "יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי שיש בידי לכופו", ולכאורה קשה, דמלשון זה משמע שאין זה אפילו מדרגת צדיק ורע לו, כיון שעדיין צריך לכופו (עניין האתכפיא) והרי זה כמדרגת הבינוני, ואם כן קשה דמצד אחד המקור לדברי אדה"ז הוא מהגמרא בברכות ולאידך הוא מביא דווקא את שיטת רש"י בבבא בתרא.

ועוד קשה דלכאורה זוהי סתירה בדעת רש"י עצמו בהגדרת מהותו של צדיק, ועד"ז בהגדרת מהותו של דוד המלך, האם הוא כבינוני (כפירוש רש"י בברכות), או שמא כצדיק וטוב לו או צדיק ורע לו (כפירוש רש"י בבבא בתרא או בעבודה זרה).

ועניין 'מיתה' (המובא ברש"י בברכות), לכאורה אין הכוונה 'ביטול במציאות', אפילו לא באופן דצדיק ורע לו (דבטל מחמת מיעוטו) אלא דצריך לכופו, והיינו מדרגת הבינוני. ואם יקשה מה היא משמעות עניין המיתה, והלא בבינוני עניין הרע הוא בתוקפו רק שכופהו. יש לומר דלכאורה עניין המיתה הוא 'מה לי קטלה כולו מה לי קטלה פלגא', דאתכפיא יש בו מעט מזעיר עניין המיתה. ועכ"פ עדיין אין זה עניין המיתה של הצדיקים דהתם קטלה כולא. ואם כן קשה, מדוע אדה"ז מביא את הגמרא בברכות כמקור לדבריו ולא את הגמרא בבא בתרא או בעבודה זרה.

## ג.

ועוד יש להקשות מלשון אדה"ז<sup>170</sup> "אבל לא נתבטל לגמרי בבינוני אלא בצדיק שנאמר בו ולבי חלל בקרבי". וע"כ מעיר כ"ק אדמו"ר "כן משמע (קצת) בפ"א: חלל.. שאין לו יצה"ר (שהרגו) – הוא למיעוטי מדרגה נעלת יותר דאברהם שהפכו ליצה"ר – כדאיתא בירושלמי ספ"ט דברכות – ואז אין לבו חלל בקרבו – למעליותא). אבל ברש"י ברכות ובפשטות הירושלמי – מענין – מת. בפרש"י תהלים - ב' הפירושים"<sup>171</sup>.

והרי עפ"ז יש כאן מקום להקשות על ביאורנו הנ"ל דהרי אם יש מדרגה יותר נעלת ממה שביארנו, היינו מדרגת אברהם ד"הפכו", צריך לבאר ד"הרגו" הוא מדרגת צדיק

<sup>170</sup> לקו"א פרק י"ג.

<sup>171</sup> להעיר דאין זה נמצא בדפוסינו - פירוש רש"י על התהלים.

שאינו גמור שבו יש את העניין 'מה לי קטלה כולהו מה לי קטלה פלגא' ולכן נאמר בו "הרגו" אע"פ שרק "כופו", ולכאורה יהיה אפשר לבאר ד"כופו" אינו הפשט דאתכפיא, אלא "כופו" מלשון כפוף ובטל לטוב ביחס ולגבי דרגת אע"ה.

אולם יש לדחות זאת ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש<sup>172</sup> "שהרי אצל צדיקים גמורים אין כלל יצר הרע". ומעיר ע"כ<sup>173</sup> "תניא פ"א (וראה שם פ"י). ובפרט שאברהם אבינו "עשה מיצר הרע טוב", שהוא נעלה מ"לבי חלל בקרבי" שבתניא שם (ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה)", וע"פ לשונו ברור ללא כל ספק שבפרק א' מיירי בצדיק גמור ודרגת אברהם "הפכו" היינו מדרגה נעלית יותר בצדיק גמור, ולשון דברי אדה"ז בפרק י"ג "בטל" הוא באמת על מדרגת צדיק שאינו גמור.

אך עדיין קשה: א'. מדוע אדה"ז מביא את דברי רש"י בברכות כמקור לדבריו (בעניין צדיקים) דהרי משמע ע"פ דברי רש"י שהגמרא בברכות מדברת בניונים ואינה מדברת על צדיקים, ועפ"ז היה לו להביא כמקור לדבריו את דברי הגמרא בבבא בתרא או בעבודה זרה.

ב'. רש"י סותר את עצמו בג' לשונותיו הנ"ל בהגדרת מהותו של דוד המלך, האם דוד היה בדרגת צדיק גמור (כפירושו בבבא בתרא) או כצדיק שאינו גמור (כפירושו בעבודה זרה) או שמא כניוני (כפירושו בברכות).

#### ד.

וי"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במקום אחר<sup>174</sup> "ועפ"ז יש לומר שגם דוד המלך שאמר "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית" (תניא פ"א) היה לו העבודה ד"ואהבת גו' ככל לבבך, בשני יצריך" (דפשיטא דלא חסר לו במצוה זו) – כי גם ע"י עבודה בדרך תענית נעשה זיכוך בנפש הבהמית.

אלא מ"מ היה אברהם בדרגה נעלית יותר ש"עשה מיצר הרע טוב" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה), משא"כ דוד (ש"לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו"), אף שהיה לו אהבה "בכל לבבך בשני יצריך", אמר "ולבי חלל בקרבי", כי לא הפכו לטוב (כמו אברהם), כי

<sup>172</sup> חלק ה' עמ' 64.

<sup>173</sup> שם הערה 53.

<sup>174</sup> ספר השיחות ה'תשמ"ח חלק ב' עמ' 423 הערה 35.

אם כפה אותו לטוב, "שיש בידי לכופו" (רש"י ד"ה ולבי – ברכות סא, ב), "כפה אותו לעשות רצון בוראו" (פני משה בירושלמי שם). ואכ"מ "עכ"ל.

ועפ"ז משמע שרש"י בברכות מדבר על צדיקים גמורים, ואעפ"כ הלשון ברש"י הוא "שיש בידי לכופו", והוא כי לגבי מדרגת אאע"ה ש'הפכו' דוד נחשב 'הרגו' (ואפילו הרגו לגמרי דקאי על צדיק גמור) כדבר שצריך עדיין ל'כופו' שזהו מדרגה פחות נמוכה ממדרגת אברהם אך עדיין במדרגת צדיק גמור וכנ"ל. וממילא אין קושיא כלל מדוע אדה"ז מביא את הגמרא בברכות דווקא כראיה לדבריו כי באמת מיירי התם בצדיקים (גמורים).

אך עדיין נשאר קשה הקושיא השנייה מהו הטעם לג' הלשונות ברש"י, וגם אם נאמר דבכל שלושת הביאורים של רש"י הנ"ל, זהו אותו הדרגה, היינו דקאי על צדיק גמור, ובכ"ז מהי הסיבה לשינוי הלשון. 'ותן לחכם ויחכם עוד'.



## 'אתכפייא בעבודת הצדיקים ואתהפכא שבעבודת הבע"ת'

הת' שאול שרגא שיחי' לידר  
תלמיד בישיבה

במאמר "מרגלא בפומיה דרבא" התש"מ אות ד' (סה"מ מלוקט ה' עמ' צז) איתא: "וזהו היתרון שבעבודתה בקבלת עול לגבי רעותא דליבה דרעותה דליבה הוא רצון האדם וגם שהרצון שלו הוא בביטול שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא (שיושלם) רצון הקב"ה, מ"מ, גם רצון זה הוא הרצון של האדם, מציאות. והעבודה דקב"ע, שמקבל עליו לקיים ציווי ה' גם כשהציווי הוא כנגד רצונו בדוגמת עבד, שעבד הוא מוכרח לקיים רצון האדון, הוא לא מצד המציאות שלו אלא מצד עול מלכות שמים

המוטל עליו". ובהערה 28 "וי"ל, דענין זה שייך גם בצדיק שאין לו יצה"ר, כי המעלה דעבד המבוארת כאן היא [לא זה שיש לו רצון אחר והוא כופה א"ע, המעלה דאתכפיא, כ"א] הביטול שלו, שהוא מוכרח לקיים ציווי האדון גם באם היה הציווי נגד רצונו, הוא מוכרח בזה".

והנה באוה"ת<sup>175</sup> פרשת משפטים (עמ' א'קלח) מבואר דאף בצדיק גמור ישנה עבודה דאתכפיא, וא"כ צ"ב מדוע בכדי לבאר שעבודה זו דקב"ע שייכת גם בצדיק שאין לו יצה"ר הוצרך רבינו לשלול, שאין המדובר כאן בהמאמר על עבודה דאתכפיא – ובפשטות מפני שצדיק שאין לו יצה"ר לא שייך שאין רצונו כרצון הקב"ה – אלא רק שבאם היה לו רצון אחר, היה מכריח עצמו,

והא גם בצדיק גמור ישנה העבודה דאתכפיא, והיינו, שרצונו הוא בפועל ההיפך מרצון העליון. ובפרט ע"פ מה שמבאר רבינו במאמר ד"ה "ואלה המשפטים" סה"מ מלוקט ו' (עמ' קי"א הערה 69) דפשוט הוא, אשר כיון שזהו ציווי התורה שעליו לומר "אפשי ומה אעשה שאבינו שבשמים גזר עלי" (ראה באוה"ת שם באריכות), הנה ודאי שצריכה להיות אמירה אמיתית, אשר כך הוא רצונו (אפשי) וא"ל ולחלק בין צדיק שיש לו יצה"ר (בבחינת שינה) לצדיק הנזכר בהערה כאן – 'שאיין לו יצה"ר', דהא המדובר באוה"ת הוא בצדיק גמור (שהרגו בתענית).

ועוד צ"ב: דהנה בלקו"ש ח"ו (שיחה א' לפרשת יתרו) מבאר רבינו מחלוקת ר"י ור"ע גבי קבלת המצוות ע"י בני במעמד הר סיני, האם ענו 'על הן הן ועל לאו לאו' (ר"י) או 'על הן הן ועל לאו הן' (ר"ע), ומבאר מח' זו למחלוקתם גבי 'רואים את הנשמע ורואים את הנראה' (ר"ע) או 'רואים את הנראה ושומעין את הנשמע' (ר"י), שבשני מחלוקות אלו אזלי בחדא שי', דר"ע שהוא בע"ת אינו מכיר כ"א רצון הקב"ה, ולא בפרטי המצוות (פעולתן בעולם) משא"כ צדיקים (ר"י) ענינם הוא עבודה בבחי' שוב – ירידה והשפעה בעולם – ופועלים בעולם כפי שהוא בגדריו (ע"ש באריכות)

ובהערה (\*33) מבאר רבינו שבזה תובן הסברא (בס"ד עכ"פ) דבכל מצוות התורה ר"י ס"ל דהווי רשות ור"ע חובה, והטעם לזה הוא "כי צדיקים, מכיוון שעיקר עבודתם בקיום המצוות מצד העילוי והסגולה פרטית שבה, יקיימו אותה גם שלא יהיה ציווי על

<sup>175</sup> הובא תוכנו בספר המאמרים מלוקט ח"ו פרשת משפטים עמ' קי. ולהעיר דשם כותב "וכמ"ש אדמוה"ז", ובהערה 66 מציין לאור התורה ודרך מצוותיה (המובא בפנים), ושם אינו מוכר בשם אדה"ז. אך זהו דרוש של אדה"ז הנדפס שם.



זה – 'רשות' משא"כ בע"ת קיומם המצוות הוא רק מצד ציווי המצווה - 'חובה'. וגם בזה צלה"ב, היאך אומר דעבודת הצדיקים מתאימה לאופן ד'רשות', והרי העבודה דצדיקים צ"ל באופן ד'אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי'?

וכן בהא דכתב רבינו גבי בעלי תשובה אשר קיומם המצוות הוא רק מצד ציווי המצווה – חובה, צריך ביאור: דהא מבואר ב'ליקוטי אמרים' להה"מ (סימן קט"ז) והובא בלקו"ת (ח"ב ט, ד. וראה בסה"מ תרסו ע' כ"ז) שב"ת עבודתו צריכה להיות באופן ד'אי אפשי', וכן הוא באמת שאינו רוצה כלל' כו' וכל מה ששייך לאלוקות נרגש אצלו מאד' כו', וא"כ הא דמקיים המצוות אין זה מצד החיוב והציווי דהמצווה, כי אם מצד שרצונו הוא רצון העליון (וכמבואר בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם' גבי קיום המצוות דלעת"ל).

[ואין זה סותר להמבואר בריש סה"מ תרס"ו בעניין התשובה שהוא מצד הריחוק, שמזה נראה שגם אמירתו 'אי אפשי' אין פירושה שמרגיש הרצון העליון, אלא שברח מכל רצונות זרים, וזה בא דווקא שיש ציווי וחיוב דנראה שיש לחלק בין תחילת התשובה שבורח ומתרחק מן הרע בלבד, לבין מצבו לאחר שנתרחק, דאז אכן שייך אצלו ההרגש באלוקות. והיינו, דהמדובר בריש סה"מ שם הוא ב'עבודת התשובה' ומשא"כ 'עבודת ה'בעל' תשובה' – שכבר עשה תשובה (וראה סה"מ פר"ת ע' כ"ו ואילך)].

וכן גבי הקושיא בגדר עבודת הבע"ת אפשר דאמנם אין כוונת רבינו להחיות דקיום המצוות בדווקא, כ"א שאצלו גדר המצוות הוא רק מצד שהם רצון העליון בקיומם ע"י האדם, שזהו מציאותם דהמצוות כבר בתחילת קיומם – בעליית הרצון דהמצוות, והיינו דאף שישנו מצב ד'רשות' שלמעלה מחיוב כנ"ל, מ"מ גם אז דדר המצווה הוא ציווי למצווה. ובסה"מ מ'לוקט ג' (עמ' ע"ד אות ח') "וי"ל בעומק יותר, שגם המצווה דוהגית בו יומם ולילה, כיון שהמצוות הם ציוויים להאדם [דלא כהתורה כמו שהיא חכמתו של הקב"ה (שלמעלה משייכות לעולם) ורק שאח"כ ירדה למטה], הרי התורה שלומדים מצד המצווה ד'והגית בו יומם ולילה' היא (לא התורה כמו שהיא מצ"ע, אלא) כמו ששייכת להאדם".

ואפ"ל ע"פ המבואר ב'שמונה פרקים להרמב"ם' (פרק ו) <sup>176</sup> והובא בחסידות <sup>177</sup>, אשר אמירת הצדיק 'אפשי' אינה שייכת במצוות דמשפטים, דאין שייך לומר שצוותה תורה שיעורר רצונות נבזים וגסים כאלו. וא"כ אפשר דהא כתב רבינו שהשייכות דעבודה זו לצדיק שאין לו יצר הרע היא כיון שלא מדובר כאן גבי אתכפיא כי אם בעבודה דקב"ע וביטול, זהו מצד המצוות דמשפטים שאין שייך גביהם עבודה דאתכפיא בצדיק, ולא חש להאריך ולחלק, ודוחק.

והיה נ"ל דבאוה"ת שם אמנם מבואר שיוצר הוא רצון ד'אפשי', ושלא כרצון הקב"ה, אך כאן מדובר בעבודת הצדיק מצד ענינו, אשר ודאי שאי אפשי, וזה שכופה א"ע אין זה כ"א יציאה ממציותו. ואף שכתב רבינו "דעניין זה שייך גם בצדיק גמור" (ומשום דאין מדובר בעבודה דאתכפיא), והיינו דעבודה דאתכפיא אינה (אפי') שייכת בצדיק, הרי בפשטות לא שייך לומר שאכן יש לו תאוה לעניינים שהם רע והיפך רצון העליון, אלא שפועל את עניין האתכפיא. וכן לאידך בבעל תשובה, דכאשר אכן נרגש בו הרצון העליון, אין זה עניינו כבעל תשובה, כ"א הוא שבזה הוא במצב ובחינת של צדיק (וכפי שבכל אחד ואחד ישנם איסורים אשר מופרכים לגביו לגמרי ולא יעבור עליהם) <sup>178</sup>.



<sup>176</sup> ומקורו של הרמב"ם, מבואר בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' (הערה 102) מדברי חז"ל (עירובין ק, א) ד'אלמלי לא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל ממנלה, דלמאי נפק"מ? אלא בהכרח שגם כשניתנה תורה צריכים להיות בעינינו רע גם מצד שכל האנושי.

<sup>177</sup> ראה דרך מצותיך (פד, ב).

<sup>178</sup> ראה בארוכה סה"מ פר"ת עמוד כ"ו ואילך.

## חיוב 'גרמי' דממונו

הנ"ל

איתא בגמרא (ב"ק ט, ב) "ת"ר חומר בשור מבבור . . . שהשור משלם את הכופר .  
משא"כ בבור", תוס' ד"ה 'מה שאין כן בבור' מבאר דהא דבאש ובור אין משלם כופר  
הוא ממיעוט הכתוב "(אם כופר יושת) עליו" ודרשינן לקמן בגמ' (כו, א) 'עליו ולא על  
האדם' וכמו"כ נדרוש 'עליו ולא על האש ולא על הבור'.

והקשו התוס' א"כ דממעטינן בור מ'עליו', מדוע הוצרך הכתוב למעט מ"כי  
יכרה...ונפל שמה שור" 'שור ולא אדם' דאדם הנופל בבור בעל הבור פטור הא למדנו זה  
מכופר, ומתמצים התוס': דמ'עליו' למדנו רק דאדם מישאל שנפל בבור בעה"כ פטור  
אך לא לגבי עבד או גוי הקנוי לישראל שנפלו בבור דאין הם בכלל 'עליו ולא על האדם'  
ולכן צריך לימוד מיוחד עבור עבד וגוי מ'שור ולא אדם' דבלימוד זה כל אדם בכלל.

והקשה בס' קצות החושן (סי' ת"י סק"א) על דברי התוס' הנ"ל גבי עובד כוכבים  
הקנוי לישראל הנלמד מ'שור ולא אדם', דמוכח מהגמ' ביבמות (מה, ב), ושם בקושיית  
רב אחא עי"ש) דכל קנינו של הגוי לבעליו (היהודי) הוא רק למעשה ידיו ואין גופו ממש  
קנוי לישראל, וא"כ כאשר הוזק אותו גוי אי"ז היזק ממוני ישיר לאותו בעלים אלא הוי  
'גרמי'.

והיינו, דמכיון שהגוי איננו (מכיון שנהרג מאותו היזק) ממילא מעשה ידיו אינם  
קיימים - אך אי"ז היזק במעשה ידיים עצמם - דזהו דין 'גרמי', וא"כ היאך כתבו התוס'  
דלימוד זה (ד'שור ולא אדם') ממעט את החיוב בכל אדם שנפל בבור דבעל הבור פטור,  
שהרי מכיון שהבעלים קונים רק את מעשה ידיו של הגוי (- העבד, דרק הם משתעבדים  
לבעלים) ממילא כשמזיק לאותו גוי הוי כמזיק שיעבודו של חבירו דזה נכלל בדינא

דגרמי, וכשמיירי על דינא ד'גרמי' הרי כל החיוב הינו רק מדרבנן<sup>179</sup> ולא מן התורה ומדוע הוצרכה התורה לחדש פטור על דבר שמדאורייתא פטור ורק רבנן הם שחייבו<sup>180</sup>.

ומוסיף הקצות: דאף אי נימא דדינא דגרמי (חיובו) הוא מן התורה<sup>181</sup>, מ"מ חזינן דאין חיוב ב'דינא דגרמי' כאשר מדובר בנזקי ממונו<sup>182</sup> אלא רק בנזקי גופו, וא"כ אכתי אינו מובן מדוע נזקקה התורה למעט את החיוב בבור והרי חיוב בורו הוא משום ממונו וממילא פטור (ראה ב"ק כט, ב).

מקושיא זו מכריח 'הקצות' דשיטת התוס' היא כשיטת הרמב"ן (קונטרס דד"ג דילי) דאף בבהמתו נחייב בהיזק גרמי.

והנה נראה לומר דלא דמי בור שעסקינן לבהמתו, דאמנם בבהמתו לא דיינינן 'דינא דגרמי' וזאת משום דנזקי הבהמה אינם מיוחדים אליו (אינם מעשיו), אך בור ודאי שונה בגדרו דהוי מעשיו של האדם ממש (אשר ע"כ נחשב בור בעיני התורה כממונו) וכמ"ש התוס' לעיל (ה, ב, ד"ה 'כי שדית') דהקשו היאך נלמד שאר מזיקין מבור ואדם דחמירי מטעם ד'מעשיו גרמו לו' (ותי' דאדם קאי בישן) וא"כ מוכח דבור הוי מעשיו של האדם כנ"ל ובדבר שהוא מעשי ידי האדם אכן נדון 'דינא דגרמי'<sup>183</sup>.

ואף דחזינן דחיוב האדם הוא אף על בורו שלא עשהו בידיים (לקמן כט, א) הנה י"ל ע"פ מ"ש ב'מנחת שלמה' על התוס' (ה, ב שם) דאף בבור שלא עשהו בידיים וכגון תקלתו שנפלה לרה"ר ע"י רוח - דהא לא מיקרי 'שכן מעשיו גרמו לו' - ומ"מ חייב, אכן אי"ז משום שנלמד חיובו על תקלה זו מבור לבדו אלא מבור ושור יחד, וא"כ י"ל דהא דדרשינן מן הפסוק "ונפל שמה שור" 'שור ולא אדם' אי"ז כ"א בבור ממש<sup>184</sup>.

<sup>179</sup> וכן היא שיטת ר"י בתוס' (נד, א, ד"ה 'חמור דבור') וריצב"א - דראה תוס' ב"ב (כב, ב, ד"ה 'זאת אומרת').

<sup>180</sup> וראה באחרונים (ר"ש שקופ, אולם המשפט וכובע ישועה) דכתבו לתרין דהא לא הוי דינא דגרמי כלל דלא דמי למזיק שעבודו של חבירו אלא כמזיק דבר שיש לחבירו בו קנין פירות.

<sup>181</sup> וכשי' הרמב"ן בקונטרס דד"ג. וראה תוד"ה 'וסבר לה כרבי שמעון' (לקמן ע"א, ב) דרק בסופו כתבו בשם ריב"א דחיוב 'דינא דגרמי' הוי מדרבנן, משמע דעד כאן סברו התוס' דהוי מדאורייתא.

<sup>182</sup> וכדחזינן בדברי הרמ"ה הובא בנימוק"י לקמן כא, א מדפי הרי"ף והובא ברמ"א סי' שפו, ס"א.

<sup>183</sup> ראה ח"י ר"ש שקופ על תוד"ה 'בורו המתגלגל' (ו, א) שחילק, דגדר החיוב בשור הוא 'ממון המזיק' משא"כ בבור ואש דהגדר הוא הכנת מזיק בעולם וידוע ביאור הרבי במכתבו (מובא בהוספות ללקו"ש ח"ו עמ' 329) אשר להצד דחיוב הנוקין הוא מצד החיוב שמירה, מובן יותר מדוע האדם ששורו הרג בן ברית חייב מיתה בידי שמים, משום שהוא (כמו) גורם לנזק ופגיעה זו (יע"כ ילפינן מדין זה לדיני נפשות, עיי"ש).

<sup>184</sup> ועדיין יש לעיין ע"פ מ"ש הרא"ש בריש מסכתין (סי' ה) דהתוס' ס"ל כמותו בענין עיקר גדר מזיק הנלמד בבמה מיצונו מבי' מזיקים, ואכמ"ל.

ונראה לתלות ב' אופנים אלו בהגדרת 'גרמי': דהנה בתוס' בב"ב (כב, ב) תי' ר"י החילוק בין גרמי לגרמא בב' אופנים: א) בגרמא הוא שלא בא ממעשהו היזק, אך בגרמי מעשהו היזק ממש. ב) גרמי היינו שבשעת מעשה הוא מזיק, משא"כ גרמא הוא שלא מזיק עם המעשה. והנה אפ"ל להביאור הב' דלא ס"ל לתוס' את לימוד הרמ"ה גבי 'גרמי דבהמתו' דהא בור לא הוה בגדר 'גרמי' דאין היזקו בשעת מעשה, ולשיטת הרמ"ה נראה בבירור דבור מיקרי 'גרמי', דהא מהדין במקרה ששורו כרה בור, דבעל השור פטור הוכיח דלא דיינינן 'דינא דגרמי' בבהמתו. וצריך לומר דהחיוב בבור הוא מטעם דעשאו הכתוב ברשותו, וכממונו המזיק דמי. וזה מתאים עם שי' ה'קצות' בתוס' אשר פליגי על כל יסוד הרמ"ה גבי בהמתו<sup>185</sup>.

אך לביאור הא' בתוס' אפ"ל דאמנם בור הוי 'גרמי', ואמנם התוס' ילמדו כהרמ"ה לענין בהמתו אך לא לענין בורו שהזיק דזה מעשיו ממש כנ"ל, ודלא כה'קצות'.

אך מ"מ אין תליית שיטות אלו מוכרחת כלל, דהא אותו בעל תוס' (ר"י) שלמד ב' אופנים אלו לחלק בין 'גרמי' ל'גרמא' ס"ל (ב"ק נד, א ד"ה 'חמור דבור') ד'דינא דגרמי' הוי מדרבנן, משא"כ ב' האופנים בתוס' דידן אזלי בשיטה דדינא דאורייתא הוא.



## ביאור שיטת הגליונות ברש"י ד"ה 'משום ממונו'

הנ"ל

איתא בגמרא (ב"ק כב, א) "איתמר ר' יוחנן אמר אישו משום חיציו ור"ל אמר אישו משום ממנו" כו', ובתוס' ד"ה אישו משום ממנו כתבו להוכיח שיטתם (כנגד רש"י) דאף כשאין האש ממנו מ"מ חייב משום ממנו, מהא דתנן הגץ שיצא מתחת הפטיש חייב ושם בפשטות הפקיר את הגץ, ומוכח דהוי חייב מטעם ממנו גם בכגון דא.

<sup>185</sup> ומקור דר"ג לשיטתם צ"ל דהוא מחיוב שבת (ראה קובץ 'יסודות וחקירות' בענין 'גרמא' ו'גרמי' גבי מקור הרמב"ן, ובהמצויין שם).

והקשה בשיטה מקובצת ד"ה ובגיליונות כתבו כו' אישו משום ממנו וז"ל "וכן מה שהקשו לו (לרש"י) דגץ ביוצא מתחת הפטיש, גם זה אינו קשה דגם זה בגופו עושה ההיזק, הלכך אין חילוק בין שהיה שלו כו'" עכ"ל. והנה מה שכתב בגופו היתה ההיזק צ"ב דהא מ"מ טעמא של ר"ל דאין אישו משום חציו הוא משום דבחציו כוחו מלוה אותם, אך באש אין כוחו מלוה אותה וא"כ מה נוגע שעשה ההיזק(האש) בגופו [וראה סוף ההערה]. וצ"ל דלשיטת הגיליונות מחלוקת ר"ל על ר"י היא כאשר יוצר אש בביתו ולא מתכון בזה להזיק אך כשבמעשיו נוצר מזיק בוודאות דמציאות ניצוצות אלו יודה רל"ק דהיא היזק.

ובחידושי ר"ש שקאפ (סימן כ"א) תמה על דברי הגיליונות דלדבריהם אין מובנים דברי הגמ' לקמן דהקשתה לשיטת ר"ל מדין גמל הטעון פשתן שעבר ליד חנות ונשרף הפשתן מנר שהיה מונח מחוץ לחנות ופגע הגמל עם אש זו בכירה ונתפשטה ושרפה את כולה דחייב בעל הגמל על כל הבית חצי נזק, דבשלמא לשיטת ר"י דאשו משום חיציו מובן חיוב בעל הגמל דחציו דגמל הם אך לר"ל דמשום ממנו הרי אין אש זו ממנו של בעל הגמל ומדוע חייב.

ולדברי הגיליונות הרי אש זו המזקת בודאי באה במעשה הגמל ובה גם ר"ל מודה שחייב מטעם חיציו.

ונראה לבאר שיטת הגיליונות ובהקדים דהנה בגמרא לעיל (ו, א) דנה הגמרא בדין בורו התגלגל. ובתוס' שם ד"ה הכי גרסינן בורו המתגלגל כו' חילקו דבאדם המתזז תקלה זו ופגע והיזיקה בהליכתה לא נחייב את בעל התקלה, דאף שאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים, מ"מ מעוצמת העפת האבן שפגע והיזיקה מוכח שבעט בכונה, אך באם בהמה של אחר התיזה האבן חייב בעל התקלה. ובביאור החילוק בין אדם לבהמה ביאר רש"ק (סימן ד') דגדר היזק אישו ובורו של אדם הוא הכנת מזיק בעולם, והנה כל דבר שקורה באופן טבעי – רוח מצויה וכדומה – מחייב את בעל הבור והאש דב (טבע ה) עולם אש זו הוכנה לנזק זה.

וא"כ מובן מדוע כשבהמה שאינה בעלת דעת ובחירה בעטה בתקלה זו מתחייב בעל התקלה (ובפרט שבכדי להתיז ולהזיק אין צורך בכוונתה דהבהמה) דבעיטת הבהמה היא המשך טבעי, אך אדם שהוא בעל דעת הבוועט במתכון שזה בא בבחירתו אין נק' המשך טבעי כלל, אלא דבר שבא ע"י בחירה של גוף זר ע"י בעל התקלה. והנה בהגהה

שם כתב תלמיד רש"ש סברא אחרת לחילוק שבין אדם לבהמה, דאדם הבועט בבחירתו ובכוונה נהיה בעל התקלה לענין חיוב הנזק דנעשית כגרזן ביד החוצב בידו, אך בבהמה שלא נתכוונה, לא שייכת סברא זו שנעשית התקלה כגרזן בידה.

ולפי זה י"ל הכא נמי דיש לחלק בין אדם שעף הגץ בכוונתו (ראה פנ"י שכתב אשר ודאי שרוצה שינתזו הניצוצות ולא ישארו במקומם וישרפו את חנותו) אשר לכן מיחשב כגרזן בידו ומתייחס איליו. אך משא"כ בגמל חסרה הכונה בכדי שההיזק ישתייך לגמל זה [וראה פנ"י על אתר].

ומלבד זאת, הרי יש לבאר כוונת ה'גליונות' גבי דוגמאות אלו שהביאו התוס' (ובפרט בדוגמא מגץ ביוצא תחת הפטיש) הווי חציו ממש, דבידיו עושה ההיזק דמכוחו ממש אזלי, וצ"ע קושיית הגשש"ק, אך כנראה שברור לו שאי"ז מיקרי כוחו דהעפת הגץ אינה בכח המכה באופן ישיר.



## שיטת הרמב"ם בביאור סוגיית "הכשרתי במקצת"

הת' מאיר מרדכי שלמה שיחי' נקי  
תלמיד בישיבה

.א

כתב הרמב"ם בהלכות נזקי ממון<sup>186</sup>: "מסר שורו לחמשה בנ"א ופשע בו אחד מהם ויצא והזיק אם אינו משתמר אלא בחמשתם זה שפשע בשמירתו חייב ואם משתמר בשאר אף אלו הנשארים חייבים" ומקור דבריו ממסכתין<sup>187</sup> "המוסר שורו לחמשה בני אדם ויצא והזיק חייב" ומקשה הגמ' שם דה"ד אי דבלאו איהו לא הוה מינטר פשיטא

<sup>186</sup> פ"ד הלכה ד'.

<sup>187</sup> דף י' ע"א.

(שהוא חייב על הכל) ואי דבלאו איהו נמי לא מינטר מאי קעביד" והיינו שהרמב"ם ס"ל דכוונת הגמ' 'מאי קעביד' שלא ישלם על הכל אלא רק את חלקו (כשי' תוס'<sup>188</sup> לקמן).

אך בהל' חובל ומזיק<sup>189</sup> כתב "חמשה שהניחו חמש חבילות על הבהמה ולא מתה ובא זה האחרון והניח חבילתו עלי' ומתה אם הייתה מהלכת באותן החבילות ומשהוסיף זה חבילתו עמדה.. האחרון חייב ואם מתחילה לא הייתה מהלכת האחרון פטור" ומקור דבריו (כמ"ש המ"מ) מהמשך דברי הגמ' אצלנו "המרבה בחבילה ה"ד אי דבלאו איהו אזלא פשיטא (שחייב) אי דבלאו איהו נמי לא אזלא מאי קעביד" והרמב"ם הבין שהכוונה מאי קעביד ופטור לגמרי (כשי' רש"י לקמן).

ולכאורה צ"ל מה הכריח את הרמב"ם לשנות את משמעות השאלה "מאי קעביד" בב' ההלכות והרי לשון השאלה הוא בשניהם בשווה, ועוד דאם יש לחלק הרי איפכא מסתברא, דבה' שומרים" הרי כאשר הראשון פרש, היתה שמירה מלאה על הבהמה ופשיעתו לא שינתה כלום, ובכל זאת אנו אומרים שגם הוא יתחייב, ואילו כאן שהי' לו חלק ממשי בתור "מזיק" אנו אומרים שייפטור לגמרי.

גם צ"ל מדוע שינה הרמב"ם הפשט דמרבה בחבילה מכל שאר הראשונים שהסבירו שמדובר ב"שריבה חבילי זמורות בהדליקה של חברו וקרבה לגדיש אחרים" (רש"י).

## ב.

ויובן בהקדים חקירה שמביא כ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>190</sup> ב' אופנים ללמוד מהו חיוב ממון המזיק א. שהחיוב הוא מצד שממונו הזיק ע"ד שחצרו נק' ידו, אלא שאם שמר ובכ"ז הזיק השור, אע"פ שממונו הזיק מ"מ הוא אנוס וממילא פטור. ב. שהפשיעה של בעל הממון יוצרת את החיוב דכשישנו חיוב לשמור ואינו שומר, כתוצאה מהעדר השמירה נגרם החיוב ולכן כששומר אין כל חיוב, ואם בכ"ז הזיק השור פטור מעיקר הדין ולא רק מצד אונס. ומהרמב"ם נראה (כפי שדייקו האחרונים) דסבירא ל' שהחיוב הוא מצד שממונו הזיק כמ"ש בריש הל' נו"מ "כל נפש חיה.. שהזיקה הבעלים חייבים לשלם שהרי ממונו הזיק" ולא כתב מצד שפשע בשמירה.

<sup>188</sup> ד"י ע"ב ד"ה "מאי קעביד" (רש"י ותוס').

<sup>189</sup> פ"ו הלכה י"ד.

<sup>190</sup> לקו"ש ח"ו עמ' 329.



והנה עפ"ז אפשר לבאר מחלוקת רש"י ותוס'<sup>191</sup> בסוגיין (האם הפי' מאי קעביד הוא שיפטר מתשלום שאר המזיקים ויהי' חייב רק על חלקו כתוס' או שיהי' פטור לגמרי, כרש"י), דלרש"י בה' שומרים יהי' פטור לגמרי, דכיוון שהחייב הוא רק מצד העדר השמירה, והרי כאן כשעזב (אמנם הייתה לו פשיעה לגבי הבעלים, אך) הפשיעה לא גרמה ולא זימנה את ההיזק - כיון שנשאר שמור במילא, כשי' רש"י שמחייבים את הגברא רק בגלל שהוא פשע, ואילו כאן הפשיעה לא הייתה קשורה (ולא יצרה את) הנזק ולכן יפטר. ואילו לתוס' שחייב הנזק הוא משום ממונו (והרי בה' שומרים זהו ממונם, שהשומר הוא בגדר ד"נכנס תחת הבעלים") הרי ממונו הזיק והתנאי לפטור הוא רק כשהוא אנוס והרי לא הי' כאן אונס, דלא הי' לו לעזוב ולכן יש לו לשלם (עכ"פ) את חלקו.

ולפ"ז יובן מדוע בה' שומרים פסק הרמב"ם דכולם חייבים, מפני שסבר כהתוס' לעניין שהחייב הוא מצד ממונו.

## ג.

אלא שלפי"ז מתחזקת יותר הקושיא מדוע ב"מרבח בחבילה" פסק שפטור לגמרי, אלא דנ"ל מהא דמשמע מכל הלכה זו ברמב"ם דיסוד המחייב, הוא תלוי בשעת העמידה של הבהמה "אם מתחילה לא הייתה מהלכת" היינו **שמלכתחילה** לא הילכה (דהיינו שכבר התחילה להינזק) וכשהניח חבילתו הרי אז הי' ברור שכבר התחיל הנזק וכו', ובמילא מובן מדוע הוא פטור לגמרי, שהרי זהו משום ד"בהמה קטילא קטל" וממונו לא הזיק (כלומר אמנם ממונו השתתף כאן אך לא בנזק עצמו).

והנה התוס' הקשו לשיטתם דלכאור' א"כ הרי זהו כמוסיף על נזק שכבר קיים, וא"כ למה יתחייב שהרי מצינו בבור י' שבא א' וחפר ל"א שפטור – כיוון שלא הוסיף בנזק כלום, והתוס' נשארים בצ"ע. והנה לכאורה לא מובנת שאלתם הרי כיוון דסבירא להו שהחייב הוא משום ממונו המזיק, לכן כאן כיוון שיש לו שותפות ממונית בנזק (החבילי זמורות) מחייבין אותו, אלא דנ"ל דסברו שכבור ובאש כיוון שהם אינם ממונו (כמ"ש

<sup>191</sup> ומקור הרברים הוא במחלוקת רש"י ותוס' בנוגע ל"כח אחר מעורב בו" דלרש"י (ד"ג ע"ב ד"ה "כח אחר") הרי"ז חומרא ולתוס' (ד"ב ע"א ד"ה "לא זה וזה") קולא, די"ל שתלוי בחקירה הנ"ל, דכאשר הרוח מלבה את האש הרי לרש"י יש כאן חומרא יותר דכיוון שהחייב הוא מצד העדר השמירה והרי כאן כשעזב את השמירה מהאש היא תזיק יותר מהר ובלשונו דאיבעי ל"י לאסוקי אדעת'י, משא"כ לתוס' שזהו משום ממונו הרי"ז קולא כיוון שלא רק ממונו הזיק אלא בצירוף כח אחר.

התוס'<sup>192</sup> "אש משום ממונו – חיוב ממונו . . . ואפי' הדליק בגדיש של אחר") ואנו מחייבים אותם משום שהם מזיקים שנחשבים לעניין זה כממונו.

וי"ל דמה שאנו מחשיבים אותם לממונו המזיק, הרי"ז דווקא כשמזיקים ועושים דבר משמעותי בנזק, משא"כ כאשר לא מוסיפים בנזק כלום, הרי ממילא לא יחשבו לממונו ולכן אין לומר שיש לו (בזמורות) שותפות ממונית בנזק<sup>193</sup> [משא"כ אם למשל יהי' ט' סכינים שיעשו שיעור נזק שלם ויוסיף עוד סכין וסכינו יזיק עם שאר כל הסכינים, הרי כיון שממונו הזיק אנו נוכל לחייבו כיוון שממונו השתתף בפועל בנזק].

והנה להרמב"ם, אם נאמר כסברא שאכן יש לו שותפות ממונית בנזק וחלק על (שאלת) התוס', הרי לא יובן מדוע שינה והביא המקרה דמרבא ע"ג בהמה, שהרי הי' לו להביא את המקרה דאש ואז ב' ה"מאי קעביד" יתפרשו בשווה (שפטור רק על חלקו – כנ"ל שיש לו שותפות בנזק), אלא נ"ל דסבר כתוס' (בשאלה) לגבי אש שאכן יהי' פטור לגמרי, שאנו לא מחשיבים א"ז בכלל לממונו (ופטור על הכל), וממילא גם האוקימתא דאש וגם ד"ע"ג בהמה" שווים, שבשניהם יהי' פטור לגמרי (אם מצד אש שלא נחשב לממונו המזיק אם מצד בהמה שהרי "קטילא קטל" כנ"ל), ואולי כן היה משמע לו יותר מלשון הגמ'<sup>194</sup> ולכן העדיף המקרה ד"מרבא בחבילה ע"ג בהמה".

#### ד.

וי"ל באופן אחר מדוע פרש הרמב"ם דווקא ב"מרבא ע"ג בהמה", ובהקדים דלכאורה צ"ל מה הוסיף רב ששת באתקפתא שלו, הרי הקושיות שהקשנו עליו הם אותם קושיות שנשאלו על ר"ז, והנה ע"ד הפשט הטעם לכך הוא כיוון שבאוקימתא ד"ה" שומרים" הרי כשעזב את השמירה כולם בעצם אנוסים אף אם בפועל פשעו, ואילו כאן כשהוסיף הרי כולם גם שותפים בנזק, אלא שהוא חייב על הכל כיון דהאש שלהם לא הייתה מגיעה אלא "מעמיא עמיא ואזלא" ולכן חשב ר"ש שזה הדוגמא להכשרתי מקצת נזקו.

<sup>192</sup> בדף כ"ב ע"א.

<sup>193</sup> וי"ל שהוא ע"ד שרבי יוחנן (בגמ' ט' ע"ב) פטר את הנותן אשו לחש"ו משום ש"צבתא דחרש קא גרים" שהסברא בזה היא משום שכשאר לא הוא עצמו עשה את הנזק הרי הוא כלל לא נחשב למזיק.

<sup>194</sup> ולהעיר מלשון המ"מ "וזה הפירוש נכון יותר".

ואפ"ל דהרמב"ם סבר שאין בכך הסברה מספיקה דאם נאמר שכוונתו דרב ששת בהאתקפתא לחלק הא' דבלאו איהו לא אזלא כיוון שהאש מצ"ע מעמיא עמיא, א"כ שוב הרי"ז כל נזקו (של המרבה בחבילות) ולא מקצת, ומה הוסיף ר"ש. אלא י"ל (עכ"פ בדוחק) דכוונתו היא לחלק הב' של מאי קעביד, וסבר ר"ש שכן יתחייב על הכל אע"פ ש"מאי קעביד" ובוה רצה לבאר הדוגמא שעל מקצת הנזק מתחייב על הכל.

ובביאור העניין נראה שמדובר באופן כזה שהנזק הי' נעשה במילא, אלא שהוסיף בחבילות כשיעור נזק שלם, ונקרא מקצת מפני שכלפי המזיקים היינו הגברא, הרי הוא עשה רק מקצת (משא"כ כלפי החפצא של הדבר הניזוק, שעשה את כל הנזק) ולפי"ז כוונתו שחייב אינה שהאחרים פטורים, אלא שהוא יתחייב בכל מצד עצמו, כיוון שעשה כשיעור נזק שלם, ובוה סבר ר"ש שיש חילוק ברור בינו ור' זירא, דבאופן זה (דבלאו איהו כו') במקרה של ר"ז באמת לא עשה כלום מצד הפשיעה, (אף שממונו השתתף בסוף בפועל בנזק) כיון שכשעזב הייתה הבהמה שמורה ורק אח"כ פשעו ג"כ הד', משא"כ הכא הרי פשיעתו עתה הגדילה בפועל את הנזק, וע"כ פרכה הגמ' מאי קעביד שאי"ז נכון אלא שגם בוה נחשב שלא עשה כלום.

אלא שהי' קשה להרמב"ם קושיית התוס', דכיוון דמיירי באש הרי לא ייחשב כלל לממונו (כנ"ל בארוכה) וא"כ מה הייתה הה"א של הגמ', ולכן הסביר שמדובר בבהמה ששם ע"ג חבילה שלו (שע"פ הנ"ל בחבילה יש שיעור מיתה שלם, וכנ"ל שאחרים יהי' חייבים ג"כ, אלא שהוא מצ"ע) יהי' חייב על הכל, למרות שעמדה ממילא כיוון שזהו ממונו שהזיק שיעור שלם, שבה"א לא הי' לו הסברא ד"קטילא קטל" (שהרי כיוון שזהו רק שהבהמה עמדה ולא שבפועל מתה הרי אינה נחשבת לקטילא ע"ד שאינו פשוט להגמ'<sup>195</sup> בנוגע ל"מנא תבירא תבר"), וע"ז פורכת הגמ' שמאי קעביד כיוון ש"בהמה קטילא קטילי", כנ"ל.

.ה.

והנה ביאור זה הוא דלא כמ"ש בתוס' ר"פ והרשב"א, דתירצו את קושיית התוס' "מיהו צריך לדקדק וכי בשביל שהשליך עץ בתוך אש גדולה יתחייב, הא לא דמי' אלא לא' שחפר בור י' ובא אחר והשלימו ל"א" וע"ז תי' דמיירי הכא בשעשה שיעור נזק

<sup>195</sup> דף כ"ב ע"ב

שלם וממילא אי"ז כ"בור י' וי"א" אלא כבור י' שבא אחר והשלימו לכ' שחייב כמו הראשון, וכן ג"כ כאן שהוא בעצם הוסיף כשיעור נזק שלם, דלפי זה א"מ הביאור שהרי כאן כיוון שעשה שיעור נזק שלם קושיית התוס' מעיקרא ליתא, וממילא הביאור בדעת הרמב"ם ששלל את הפי' שמדובר באש בגלל קושיית התוס' קשה.

וי"ל הביאור בזה בהקדים: דלכאוי' הרי זהו דבר הפשוט שכשם שיש ב' גדרים בבור, כן יש ג"כ ב' גדרים באש, ובפרט שהתוס' עצמו הביא זה בתחילת דבריו, וא"כ אינו מובן מה הוקשה להם לתוס' ומדוע לא תי' כהתי' הפשוט של ר"פ והרשב"א, אלא שנ"ל שיש הבדל בין בור ואש, דבבור כשהשני הוסיף י' הרי הוא לבדו עשה כשיעור נזק שלם בלי קשר לזה שלפניו (שיכול להזיק באותה מדה לבדו), משא"כ באש שהאש הייתה במילא דמה שהוסיף (עכ"ז שהוא שיעור נו"ש) הוא שנוקו מצטרף לאש שכבר הייתה ושהייתה מגיעה במילא<sup>196</sup> שמצ"ע - לבדו- אינו יכול להזיק, וממילא הרי"ז אותו מקרה דבור י' וי"א ששם הנזק מצטרף לנזק הקודם, וממילא מובן שאין הבדל באש אם הוסיף כשיעור נזק שלם, ולכן לא ס"ל להרמב"ם כשאר הראשונים שמדובר באש אלא מיירי בחבילות ע"ג בהמה, שבזה לא אכפת לן אם ההגדרה דהאחרון רק מצטרף כבאש, כיוון שסוכ"ס זה ממונו ממש שהזיק, כבפנים.

#### 1.

והנה לאחרי כל הנ"ל יש לברר מה הוסיף רב פפא בהמקרה ד"ה' שישבו ע"ג הספסל ובא א' וישב ושברו חייב", דמוכרח לומר שעיקר הראי' שלו אינה במקרה שבלאו איהו לא הוה מתבר שהרי כנ"ל הגמ' כבר אמרה שבכזה מקרה פשיטא שחייב כיוון שנחשב שעשה הכל דלכאוי' דומה ל"מסר שורו לה' בנ"א" שפשיעתו יצרה את אפשרות הנזק.

אלא י"ל שעיקר כוונת הגמ' היא במקרה דבלאו איהו הוה מתבר, וההוספה לגבי המקרה הקודם היא דכיוון שאז דחינו ש"בהמה קטילא קטל" אולם כאן י"ל שלא התחיל הנזק עכ"ז "דבלאו איהו נמי הוי מתבר", מ"מ ברגע שישב ע"ג הספסל הרי הספסל עדיין לא הי' בגדר ד"מתבר" כפי שהגמ' עצמה אמרה שיש לו טענה לגביהם

<sup>196</sup> ולהעיר מלשון התוס' "עץ (סתם) באש גדולה".

שהיו יכולים לקום והספסל לא הי' נשבר<sup>197</sup>, וא"כ הה"א של ר"פ היא ע"ד מה שביארנו בר"ש שאה"נ שהאחרים וודאי חייבים אבל ההו"א שגם הוא יתחייב דהא איירי בכגון פפא בר אבא, וא"כ זה דוגמא להכשרתי במקצת נזקו שחייב על הכל .

ויש לדייק כן מלשון הרמב"ם<sup>198</sup> "ה' שישבו על הכסא ולא נשבר ובא האחרון וישב עליו ונשבר אע"פ שהי' ראוי לישבר בהן . . חייב שהרי אומרים לו היינו עומדים קודם שישבור".



## 'דש בנירו' לשיטת התוס'

הת' יוסף יצחק שיחי' עובדי'ה

תלמיד בישיבה

.א.

איתא בגמרא בב"ק (ט, ב), "ת"ר חומר בשור מבבור - שהשור משלם את הכופר.. ודרכו לילך ולהזיק - משא"כ בבור..". ובתוד"ה ודרכו לילך ולהזיק מקשה, "הא דלא חשיב בע"ח משא"כ בבור משום דהוי בכלל ודרכו לילך ולהזיק וכוונתו להזיק לא שייך למיתני גבי בור שאין בעלי חיים".

מבואר מדברי התוס', הא דאין הגמרא נקטה חומר בשור מבבור שהשור כוונתו להזיק משא"כ הבור, דמכוון שהבור אינו בעל חיים (וזה שאינו בכלל בעל חיים נכלל בהא שאין דרכו לילך ולהזיק), א"כ לא שייך לשנות גבי בור שאין כוונתו להזיק, דלא שייך בזה חומרא דאין זה שייך במציאות גבי בור.

<sup>197</sup> ואינו דומה למרבה ע"ג הבהמה ששם גם אם נצייר מצב שיכול להוריד החבילות מעל גב הבהמה מ"מ הנוק כבר התחיל בפועל וכל עוד לא יעצרו אותו ה"ה בגדר "נוק", משא"כ בספסל שאי"ז בכלל בגדר נוק. [נע"ד ביאור האחרונים בנוגע ל"מנא תבירא תבר" שמדובר במקרה כזה שיכול להציל ומ"מ נק' תבר מפני שנעשה כבר "מעשה השבירה" (ראה בחר"ח במסכתין דיי"ז ע"ב בעניין "מנא תבירא")] <sup>198</sup> הל' חובל ומוזיק פ"ו הלכה ט"ו.

## ב.

הגיליון בשטמ"ק מקשה על תוס' מהגמרא בהמשך (י, א) שאומרת, "אלא אי אמרת ר"י מאי שייר דהאי שייר דש בנירו..", ופירש רש"י ד"ה דש בנירו, "שאם דש השור בנירו ונתכוון לכך שהרי השורין מלומדין בדישה תולדה דקרן היא שכוונתה להזיק וחיוב לשלם דמי נירו שקלקל משא"כ בבור דלא שיך ביה הזיק קרקע".

לפי רש"י נמצא, שהגמרא מתרצת הקושיא על ר"י שהתנא שייר (מלבד זאת דשייר את החומרא שיש בשור גבי בור ששור אם נגח שור פסולי המוקדשין חייב משא"כ בבור דבנוסף לזה שייר) את המקרה של שור שדש בנירו כחומר בשור על בור שבשור חייב משא"כ בבור שפטור.

ומקשה הגיליון (על תוס') כיצד תוס' כתב שכוונתו להזיק לא שיך לשנות בתור חומר בשור מבבור, בו בזמן שהגמרא עצמה נוקטת זאת בתור חומר (בשור מבבור) לפי פירוש רש"י, שיסוד החיוב במקרה זה של שור שדש בנירו הוא משום שכוונתו להזיק, "משא"כ בבור דלא שיך ביה הזיק קרקע" (עיי"ש במה שתיירן).

## ג.

ולכאורה יש ליישב בפשטות, דהנה תלמיד ר"ת ור"א חולק על רש"י בפירוש המקרה של דש בנירו, שאי"ז תולדה דקרן מפני שכוונתו להזיק, אלא מפרש שמכיון שמעשה זה חשיב משונה, לכן הוא תולדה דקרן, וז"ל "וא"ת היכי הוא דש בנירו תולדה דקרן הוא והא דרך הילוכה קא עבדה וגם אין כוונתה להזיק ודמי לתולדה דרגל, ואעפ"י שבקונטרס פירש שכוונתה להזיק הוא שדש בנירו ונתכוון לכך שהשוורים מלומדים בזה אי אפשר לומר כן שהרי השוורים מלומדים לדוש בשדה בור שהוא לתקן ולא בשדה ניר שהוא קלקול, מיהו נראה לרבי דהיינו טעמא דחשיב ליה תולדה דקרן משום דמשונה הוא, שאין דרכו לדוש בנירו".

ולכאורה יש ליישב את רש"י בפשטות מקושיא זו, די"ל דדווקא מפני דאין רגילותו לדוש בשדה ניר הוא תולדה דקרן, כי מוכח שנתכוון להזיק דאין דרכו בכך, אך אין לשון רש"י משמע כן, (ועיין בהמשך תירוץ לזה).

א"כ נמצא שיש מחלוקת מדוע שור שדש בנירו הוי תולדה דקרן, דלרש"י היינו מכיון שנתכוון לכך, ולתלמיד ר"ת ור"א הוא מכוון שמשונה מעשה זה, וי"ל בפשטות דתוס' ס"ל כתלמיד ר"ת ור"א (שדש בנירו הוי תולדה דקרן מחמת שהוי משונה).

.ד.

ועפ"י הנ"ל לא יוקשה כלל על תוס' קושית הגיליון לעיל ובהקדים, תוס' ד"ה (י, א) ליחכה נרו וסכסכה אבניו מביא את דברי רש"י גבי דש בנירו שפירש שבבור לא שייך היזק קרקע, וכן דמשמע שרש"י רוצה לפרש כן גם גבי חומר באש מבור, שאש חייבת גם בלחכה נירו וסכסכה אבניו אעפ"י שאין דבר זה ראוי לה, משא"כ בבור דלא שייך ביה היזק ניר ואבנים.

ועפ"ז מקשה תוס' על רש"י דיכולה הגמרא למצוא הרבה סוגי נזקים שאש יכולה לעשות הדבר הקבוע, כמו ששורף ביתו וכו', וא"כ מדוע נקטה הגמרא דווקא דוגמא זו של ליחכה נירו וסכסכה אבניו, ולכן תוס' חולק על רש"י ומפרש חומר באש מבור היינו שאש אף בדבר שאין רגילותו בכך, כגון לחכה נירו וסכסכה אבניו חייב, משא"כ בבור שבדבר שאין רגיל בו כגון להמית בפחות מ' טפחים פטור.

ומוכרחים לומר דכפי שתוס' מפרש הגמרא גבי חומר אש מבור, כן יפרש גבי חומר בשור מבור גבי דש בנירו, דשור אעפ"י דאין רגילות שידוש בנירו "כי זה משונה" בכל זאת חייב, משא"כ בבור בדבר שאין רגיל בו כגון להמית בפחות מ' טפחים פטור, דמוכרחים ללמוד כן, דאל"כ קשה מהו היתרון לתוס' בפירושו יותר מרש"י, דנוכל לומר דגם רש"י, דווקא גבי חומר בשור מבור פירש דלא שייך בבור היזק קרקע, אולם גבי חומר באש מבור יפרש כתוס' משום שאין רגילות הבור כנ"ל, ואם בכ"ז חולק תוס' על רש"י משמע דתוס' מפרש גם בהמשך הגמרא גבי חומר בשור מבור, דשור, אף בדבר שאין רגילותו בכך כגון דש בנירו שדבר זה "חשיב משונה" חייב, (כתלמיד ר"ת ור"א), משא"כ בבור שבדבר שאין רגילות הבור כגון להמית בפחות מ' טפחים פטור.

## ה.

עפ"י כל הנ"ל לק"מ קושית הגיליון לעיל על תוס', דחומר שור מבור בהא שדש בנירו חייב, אי"ז מצד שדש בנירו הוי תולדה דקרן מפני שכוונתו להזיק, אלא משום שדבר זה חשיב משונה, היינו שלשי' תוס' אין מונה כאן הגמרא חומר בשור מבבור שכוונתו להזיק, דחומרה כזו לא שייך למתני, כמ"ש תוס' לעיל, אלא שכאן חומר השור על בור הוא בהא דאפי' בדבר שאין רגיל בו (משונה) חייב, משא"כ הבור ולק"מ קושית הגיליון.

וי"ל דזהו שרש"י לא פירש כפירוש התוס', היינו משום שרש"י חולק בעצם על הנחה זו שתוס' כותב גבי בור, שהרי התוס' פירש חומר בשור מבבור, שהשור בדבר אין רגילותו בכך (משונה) חייב כגון דש בנירו, משא"כ בבור שבדבר שאין רגילותו בכך פטור כגון להמית בפחות מ' טפחים (אבל שייך שבור ימית בפחות מ' טפחים), ורש"י ס"ל שבור פחות מ' טפחים אינו ממית כלל, כמ"ש רש"י (ג', ב) ד"ה וזה אב לניזקין, בלישנא אחרינא בסוף הדיבור "ומיהו אם מת השור אמור רבנן בבור תשעה פטור דלא מחמת הבור מת דאין בו כדי להמית...". ואם איתרמי ששור מת מחמת בור ט' אמרינן "דמזליה גרים", דפשיטא דלאו מחמת הבור מת, (ועיין רש"י (י, א) ד"ה אחר אחרון שכ"כ), א"כ פשיטא דאין רש"י יכול ללמוד כתוס' בפירוש דברי בגמרא דש בנירו.

## ו.

אלא שעדיין יש להקשות לרש"י, כיצד אפשר לומר שדש בנירו הוי תולדה דקרן, והרי השור נתכוון רק לדישה ולא להזיק השדה, אמנם יש כאן כוונה אך חסר פה ב"להזיק", והרי כדי שיהיה תולדה דקרן צריך שיהיה כוונתו להזיק, וגם יש להקשות לתוס' מדוע לא פירש כפירוש רש"י.

יובן בהקדים מחלוקת רש"י ותוס' (ג, ב) בפירוש דברי הגמרא גבי צרורות, "בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה ואמאי קרי לה דרגל לשלם מן העליה...".

רש"י ד"ה בחצי נזק צרורות פירש שם, "שהיתה מהלכת והיתזה צרורות ברגליה ושיברה את הכלים דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דמונא הוא ולא קנס ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן האי פלגא נזקא ממונא הוא והלכך לאו תולדה דרגל הוא אלא דקרן...".



תוס' שם ד"ה ואמאי קרי לה תולדה דרגל מקשה, "אע"ג דדמי לרגל (א"כ מאי קשה לגמרא אמאי קרי לה תולדה דרגל), כיוון שדינה חלוק היה לה לקרות שם בפ"ע", מדברי רש"י משמע דלולי שחצי נזק צרורות הוא ממון ולא קנס, היה לנו לומר, דהוי תולדה דקרן ולא תולדה דרגל, אעפ"י שיש להקשות הרי אי"ז דומה כלל לקרן, מפני שא'. אין הבהמה התכוונה להזיק, ויותר מכך אין התכוונה כלל להעיף צרורות, ב'. נעשה ע"י רגל ולא ע"י קרן, ובכ"ז רש"י אומר דהיה לנו לדמות זאת לקרן מאשר לרגל, כלומר שאין רש"י מצריך שהתולדה תהיה דומה בפעולתה לאב, אלא די בכך שהיא דומה לאב בדין, וכבר אפשר לקרותה תולדה דהאב.

אולם מתוס' משמע מעצם קושייתו "אע"ג דדמי לרגל", דקשה לו מדוע מקשה הגמרא על חצי נזק צרורות ואמאי קרי לה תולדה דרגל, הרי פשיטא מאחר ודומה לרגל ומה קשה לגמרא, ותירץ כיוון שדינה חלוק, שהיא משלמת רק חצי נזק ולא כל הנזק כקרן, היה לה לקרות שם בפ"ע, נמצא מדברי התוס' שצריך שהתולדה תהיה דומה לאב לא רק בפעולה אלא גם בדין (דלא כרש"י).

.ז

ועפ"ז מיושבות ב' הקושיות דלעיל, א' דרש"י לשיטתו דאין צריך שהתולדה תהיה דומה לאב כ"כ אלא די בדמיון חלש לקרותה תולדה, וא"כ את"ש דדש בנירו לשיטת רש"י אעפ"י שאין כוונתה להזיק, אלא עצם זה שהבהמה התכוונה למה שעשתה, כבר מספיק לקרותה תולדה דקרן אעפ"י שחסר ב"להזיק".

וא"כ מובנת ג"כ הקושיא הב', דתוס' לא יכול לפרש כפירוש רש"י, כי תוס' לשיטתו, שצריך דמיון ממשי בין התולדה לאב, ודש בנירו אי"ז דומה ממש לאב מצד שכוונתו להזיק, כי חסר ב"להזיק" כנ"ל, ולכן תוס' ס"ל שדש בנירו הוי תולדה דקרן מצד שהיא משונה, שמצד סיבה זו היא ממש דומה לקרן, שגם קרן (נגיחה) משונה, ואעפ"י שנעשה ע"י הרגל, אי"ז נקרא תולדה דרגל משום שאינו מצוי, כרגל שהיזקה מצוי.

עפ"ז יש לישב קושית מהר"ם שי"ף על רש"י, דהקשה אם דש בנירו הוי תולדה דקרן כי כונתה להזיק כקרן, א"כ תאמר הגמרא חומר בשור מבכור שהשור כוונתו להזיק משא"כ הכור, ומדוע נקטה הגמרא דוגמא של דש בנירו, ועפ"י הנ"ל לק"מ, משום שיש חידוש גדול לפי רש"י, אע"פ דאין הוא ממש דומה לקרן מפני שחסר בה שכוונתה

להזיק, מ"מ הוי תולדה דקרן, ולכן י"ל דנקטה הגמרא דוגמא זו לרבותא, דאפ"ה חשיב תולדה דקרן ולא דרגל דלא כתלמיד ר"ת ור"א.

ח.

א"כ נמצא שעפ"ז גם בתשובה של הגמרא על תירוץ זה, הגמרא שעונה שדש בנירו לא הוי שיוור מפני שדש בנירו, גם הוא נכלל בהא דדרכו לילך ולהזיק שהתנא כבר שנה זאת בתור חומרא בור גבי בור.

שלשי' רש"י מובן בפשטות תירוץ הגמרא דדש בנירו הוא חלק מדרכו לילך ולהזיק שברך כלל הוא הולך ומזיק ע"י נגיחה (כמ"ש רש"י ותוס' דכל הסוגיא מיירי בקרן).

אלא שלפי תוס' ותלמיד ר"ת ור"א, שדש בנירו הוי תולדה דקרן, הוא מכיוון שמשונה הוא, א"כ מאי תרצה הגמרא שדש בנירו הוי בכלל דרכו לילך ולהזיק הרי הם ב' דברים שונים שמשונה בפשטות לא יכול להיות נכלל בדרכו לילך ולהזיק.

ובפרט לפי שיטת תוס' (טו, ב) ד"ה והשתא דאמרת . . שכו' שם, דלמ"ד פלגא נזקא ממונא, "כלבא דאכיל אימרי ושונירא דאכלה תרנגולא" פטור בעל הכלב או החתול, מפני שמהיכא תיתי לחייבו, הרי מצד קרן א"א לחייבו כי שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, א"כ אורחיה הוא, והאי משונה הוא, א"כ מדברי התוס' מבואר שדבר שהוא משונה א"א ללומדו מדבר שאורחיה בהכי.

אלא י"ל שלפי תוס' ותלמיד ר"ת ור"א אין כוונת הגמרא לומר ממש "שדש בנירו" נכלל בהא "דדרכו לילך ולהזיק" אלא מכוון שהיזק זה נעשה ע"י הילוך השור א"כ הוי בכלל דרכו לילך ולהזיק, אעפ"י שאין להם אותה תכונה ממש.

היינו שלפי רש"י דש בנירו ממש דומה לדרכו לילך ולהזיק שהתנא מנה בכרייתא, מפני שהתנא מיירי על היזק שכוונתו להזיק ולפי תוס' הדמיון ביניהם הוא מפני שנעשה ההיזק ע"י הילוך השור אולם אי"ז ממש חלק מדרכו לילך ולהזיק.

ט.

והנה בשיטה שם תירץ תירוץ נוסף וז"ל "וי"ל דלגבי דבר הניזק דהיינו הקרקע אמרינן חומר בשור דהיינו דש בנירו משא"כ בבור אע"ג דלא שייך גבי בור, אבל לגבי

דבר המזיק דהיינו כוונתו להזיק דשייך על גוף המזיק עצמו כוון דלא שייך גבי בור לא אמרינן".

מבואר מדבריו דדש בנירו מכיוון שנתכוון לכך הרי"ז נכלל בתור תולדה דקרן שכוונתה להזיק כמ"ש רש"י עיין בתחילת דבריו, וביאר דחומרא זו שיש בשור על בור דהיינו דש בנירו שהיא מדברת על דבר הניזק שייך לשנותה בתור חומרא, אבל כוונתו להזיק שאי"ז מתייחס לגבי דבר הניזק אלא שזה חומרא כללית לא שייך לשנותה בתור חומרא, אלא שלפ"ז צריך לומר שהקושיא בגמרא על התירוץ "שייר דש בנירו", הוא שאפילו דש בנירו, נכלל בהא "דדרכו לילך ולהזיק" א"כ נמצא שגם דבר שכוונתו להזיק נכלל בהא "דדרכו לילך ולהזיק", ובזה מיישב את דברי התוס'.

אלא שלפי הנ"ל קשה הרי תוס' עצמו לעיל ד"ה ודרכו לילך ולהזיק כתב, שלא שייך לשנות חומר בשור מבבור שהשור כוונתו להזיק משא"כ בבור, כי לא שייך לומר שבור אין כוונתו להזיק (דהר"ז פשיטא) דהרי אין הוא בעל חיים, ונמצא שלגבי שור שייך לומר שכוונתו להזיק אעפ"י שהוא בעל חיים שזה נכלל בהא שדרכו לילך ולהזיק (משא"כ בבור), ז"א שכוונתו להזיק לא נכלל בהא דדרכו לילך ולהזיק, ולפי התירוץ המובא בשיטה הנ"ל נמצא שכוונתו להזיק כן נכלל בהא דדרכו לילך ולהזיק.

אלא דצ"ל שרק בהו"א לא נכלל כוונתו להזיק בהא דדרכו לילך ולהזיק אולם לפי המסקנא נמצא שגם כוונתו להזיק נכלל בהא דדרכו לילך ולהזיק, וצ"ל כמו שכתבנו לעיל בשיטת רש"י דמכיון שההזיק נעשה ע"י הילוך השור לכן כלל זאת התנא בהא דדרכו לילך ולהזיק.



## צריכות ב' הפירושים עה"פ "ויסע משם אברהם"

הנ"ל

בפרשת וירא (כ, א) ברש"י ד"ה "ויסע משם אברהם" מפרש ב' פירושים "כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם, דבר אחר להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו", בפירוש השני מבארים המפרשים דאברהם לא רצה שיזכירו את שמו עם לוט כי היו אומרים על לוט, 'בן אחי אברם בא על בנותיו' ולא רצה זאת אברהם ולכן נסע לו משם.

ובפשטות מובן שהפירוש הראשון קרוב יותר לפשוטו של מקרא מכיוון שענינו של אברהם היה "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" – "אל תיקרא ויקרא אלא ויקרא שהקריא שם ה' בפי כל עובר ושב", ומאחר שפסקו האנשים לעבור (כי חרבו הכרכים) הרי שאברהם כדי להמשיך בעבודתו היה צריך ליסע משם. אבל לפירוש השני לכאורה אין די בסיבה זו בכדי שאברהם ייסע ויעתיק כל רכושו למקום אחר בכדי שלא 'יזכר' שמו בקשר ללוט, ולכן הובא כפירוש ב'. אולם צריך להבין מהו החיסרון בפירוש הא' שרש"י צריך להביא פירוש שני.

ויובן זה בהקדים דעל המילים "ימים רבים" (כא, לד) רש"י מבאר "מרובים משל חברון . . . וילך למסעיו עד ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון שם ישב עד שנהפכה סדום 'מיד' ויסע משם אברהם מפני בושה של לוט ובא לארץ פלשתים..". וקשה דהרי רש"י פירש שאברהם ישב בחברון עד שנהפכה סדום ומיד נסע משם מפני הבושה של לוט ולכאורה היה צריך לומר שנסע משם כי לא היו עוברים ושבים כמו שכתב לעיל (כ, א) בפירוש הראשון הקרוב יותר לפשוטו של מקרא ומדוע כאן נוקט כפירוש הב' לעיל.

וי"ל דכאן רוצה רש"י להדגיש ש"מיד" אחר הפיכת סדום נסע אברהם כדי שהחשבון של הזמנים שרש"י מחשב יהיה מדויק ואברהם לא התעכב שם, לכן מביא רש"י הפירוש "מפני בושה של לוט" כי זה מראה ש"מיד" אברהם נסע כדי שלא יזכר שמו על לוט משא"כ לפירוש "שפסקו עוברים ושבים" אין זה מוכרך שנסע אברהם "מיד" דבפשטות היו כאלה עדיין בדרך לסדום שלא ידעו שנחרבה וכו' . . . ולכן מביא

רש"י הפירוש הב' "מפני בושה של לוט" שבפירוש זה יותר מודגש מדוע נסע אברהם 'מיד' מחברון.

עפ"ז יש לתרץ הקושיא לעיל מדוע הביא ב' פירושים ולא רק את פירוש הא' כי הפירוש הראשון אף קרוב יותר לפשוטו של מקרא אבל מ"מ אי"ז מוכרח שנסע אברהם 'מיד' לכן הביא רש"י גם פירוש הב' "מפני בושה של לוט".



## סברת החילוק בין זורק כלי לזורק אבן

הת' ברק בנימין שיחי' פייבשיץ

תלמיד בישיבה

גמ' בב"ק (י"ז, ב) "בעי רבא . . בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו, תפשוט לה בדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר".

תוד"ה 'זרק כלי מראש הגג' אומר וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר. . וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו". עכ"ל.

צריך להבין: מהי הסברא לחלק בין מי שזורק כלי והכלי הולך להישבר לבין מי שזורק אבן על כלי, והרי לכאורה נראה אותו דבר דבעת שאדם זורק כלי, הכלי הרי שלם אלא היות שהולך להישבר בלי פעולה נוספת הרי שנקרא כבר שבור וממילא מי ששובר את זה נחשב שלא שבר כלום וא"כ גם מי שזורק אבן על כלי הרי הכלי הולך להישבר, וא"כ גם אז צריך להיות פטור כי כבר לא מציאות - כלי שלם היות ועוד מעט נשבר, כלומר יש בו כבר ענין של כלי שבור כמו בזורק כלי.

ויש מתרצים: שבזורק כלי זה וודאי נשבר ובזורק אבן על כלי לאו דווקא, אך מלשון תוס' משמע שזה תלוי אם זרקתי אבן או שזרקתי כלי שאומר 'כלי עצמו' משמע שסיבת החיוב הוא מזריקת הכלי עצמו ולא כי שאז בטח נשבר.

ולכאור' היה אפ"ל הביאור בזה: שבעת שאדם זורק כלי, כוחו נכנס בתוך הכלי ממש ולכן עכשיו שהכלי באוויר ויש בו ענין של שבירה היינו שזה מצד כח האדם שנמצא בכלי, משא"כ כשזורק אבן לכלי אז כח האדם השובר נמצא באבן ולא בכלי ובכלי נמצא רק ענין השבירה ולא כח השובר ולכן לא נחשב שהאדם הראשון שבר.

אבל עדיין לא מובן, כי הסבר זה טוב מדוע נאמר שבזורק כלי האדם הראשון חייב משא"כ כשזורק אבן שפטור, אך מצד האדם השני הרי בשניהם הכלי בגדר של שבירה. ועוד קשה ע"כ מהגמ' "תרנגולים שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמים נ"ש ש"מ בתר מעיקרא אזילנן" והרי במקרה זה הכח של התרנגולים לא היה בתוך הכלי ובכ"ז מחייבים אותם.

אלא יש לומר דיש לחלק בין אם המצב של השבירה נמצא בכלי ממש או שיש רק ענין של שבירה סביב לכלי והוא שכשהאדם זורק את הכלי או שהכלי נופל כבתרנגולים שחיטטו בתכולתו שהכלי עצמו זו והיות שהכלי זו מובן שבו נמצאת הפעולה והיות שהפעולה היא פעולת השבירה ממילא פעולת השבירה היא בכלי עצמו, משא"כ כשזורק אבן לכלי פעולת השבירה נמצאת באבן ולא בכלי ולכן הכלי אין בו פעולת שבירה רק ענין שעוד מעט נשבר וזה לא גורם שיחשב לשבור.

ואולי י"ל לבאר מדוע הנ"ל פשיטא כלשון התוס' משום שלמעשה בזמן שהאדם זורק אבן והאדם זורק כלי בזה עצמו יש לנו את שני ההבדלים (משא"כ בתרנגולים שחיטטו בחבל דלי) – שבזורק כלי כח הראשון נמצא בכלי וגם הכלי עצמו יש בו עצמו פעולת השבירה ובזורק אבן אין כח הזורק בכלי וגם אין בכלי פעולת השבירה ולכן פשיטא דהשני חייב.



## ביאור ברש"י ד"ה 'ארבעה אבות'.

הת' נפתלי נתנאל שי' רוטנברג  
תלמיד בישיבה

איתא במשנה (ב"ק ב, ב) "ארבעה אבות נזיקין וגו'". רש"י ד"ה 'ארבעה אבות' כותב וז"ל: "אבות קרי להנך דכתיבין בקרא בהדיא". ובכך מבאר רש"י מדוע השור, הבור וכו' נקראים בשם אבות והיינו משום דכתובים בתורה.

הטעם לכך דאין אנו אומרים שנקראים אבות משום תולדותיהם וכמ"ש בגמ' בסמוך "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות" דהיינו שתולדותיהם מחייבות שהם ייקראו אבות הוא, משום דא"כ אין כל סיבה לומר שדווקא הם אלו האבות ואחרים הם התולדות ויכולנו לומר להיפך, לכן מבאר רש"י דהטעם ע"כ דדווקא הם אלו הנקראים אבות הוא משום דכתיבין בתורה, וממשיך רש"י "ובגמ' מפרש הי ניהו תולדות".

וצריך להבין: כשם שעל התולדות כותב רש"י 'ובגמ' מפרש' כך לכאור' היה צריך לכתוב גם לגבי האבות, דהגמ' (ב, ב) מביאה על כל האבות הכתובים במשנה מקור בפסוקים ומשם היינו למדים ג"כ הא דהאבות נקראים בשם זה משום דכתיבי בתורה.

וי"ל בפשטות: הא דהגמ' מביאה פסוקים כמקור בתורה לאבות אי"ז יכול ללמדנו דזוהי הסיבה ג"כ דנקראים בשם אבות, רק דהגמ' מביאה פסוקים אלו לגלות לנו שסוגי נזקים אלו הם כתובים בתורה ותו לא, ולכן רש"י צריך לכתוב זאת בפירושו, משא"כ לגבי התולדות יכול רש"י לשלוח אותנו לגמ' שהיא מפרטת מה הם התולדות של כל אב, וק"ל.



## בענין רעב וצמא ברוחניות

הנ"ל

בקובץ 'קרית מלך רב' דישיבת תות"ל קריית-גת (כ"ז אייר ה'תשס"ט), העיר התה"ש ש. פ. (עמ' 75) מהמובא בהמשך (יו"ט של ר"ה) תרס"ו (עמ' רל"ו) מאמר ד"ה 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד' (פרשת במדבר), דבסוף המאמר (עמ' רל"ו) כותב הרבי נ"ע וז"ל: "וזהו"ע במדבר סיני באוהל מועד דהנה כתיב מי זאת עולה מן המדבר וארז"ל כל עילוי מן המדבר כי מדבר הוא בחי' צימאון, וכמ"ש מזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה צמאה לך נפשי כו' וכתיב רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף דלכאורה בגשמיות אינו מובן איך שייך לומר בבת אחת רעב וצמא כו' אלא שקאי על בחי' רוחניות האהבה שיש בחי' אהבה כמו רעב ללחם, ויש בחי' אהבה בבחי' צימאון שהיא אהבה בתוקף ביותר כו' וזהו"ע בחי' מדבר שהוא בחי' הרצוא והצימאון כו' וזהו בחי' העלאה", עכ"ל.

והנה הקשה הנ"ל על שאלת הרבי נ"ע דשואל כיצד שייך לומר דישנם רעב וצמא בבת אחת, ומקשה דהלא מעשים שבכל יום שאנשים רעבים וצמאים ביחד. ואולי יש לבאר את שאלת הרבי נ"ע: דהרי בד"כ אדם צמא רק בגלל שלפנ"כ אכל ולאח"מ נעשה צמא וא"כ בעת שרוצה לשתות הוא לא רעב (ומה שאנשים רעבים וצמאים יחדיו זהו רק לאחר שלא אכלו ושתו זמן רב, ואפי" במקרה שלא אכל ושתה זמן רב הרי בתחילת הצמא היה שבע ולא רעב), ממילא צ"ל שהפסוק "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף" קאי על הזמן ההתחלתי של הרעב או הצמא שאז חייב להיות רק דבר אחד (כנ"ל) ולא שניהם יחדיו, ועפ"ז שואל הרבי נ"ע איך יש רעב וצמא יחדיו בגשמיות ומסיק דהפסוק קאי ברעב וצמא ברוחניות.

והנה במה שתמה התה"ש ש. פ. על תשובת הרבי נ"ע - דהפסוק קאי ברוחניות - ושאל איך יתכן לומר שברוחניות שניהם (רעב וצמא) באים יחדיו, יש לבאר בב' אופנים את שאלתו:

אופן א': דמכיון דכל מה שישנו בגשמיות משתלשל משורשו ברוחניות א"כ מכיון שברוחניות שייך רעב וצמא יחד, מדוע שבגשמיות לא יהיה שייך יחד, וכן הוא לאידך



גיסא דאם אנו רואים בגשמיות שאי"ז יכול להיות יחד, ממילא גם בשורשו ברוחניות לכאו' אי"ז שייך יחד, וא"כ צריך להבין את תשובת הרבי נ"ע דהפסוק "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף" קאי ברוחניות דשם שייך להיות ענין רעב וצמא יחד.

והנה זאת יש לתרץ דבאמת גם בגשמיות שייך רעב וצמא יחד, והיינו רק לאחר שלא שתה ואכל זמן רב (וכנ"ל) וא"כ אפ"ל דגם ברוחניות שייך רעב וצמא יחד, אלא שע"ז גופא שואל הרבי נ"ע, דהרי בדרך כלל רעב וצמא בגשמיות באים אחד אחרי השני וא"כ אינם יחד כנ"ל, וע"כ מתרץ דמכיון שברוחניות שייך ענין רעב וצמא יחדיו אזי גם בגשמיות זה שייך במקרה שזמן רב לא אכל ולא שתה.

אופן ב': כיצד פי' שברוחניות הם יחד, דהיינו איך יתכן ששני הענינים (רעב וצמא) ברוחניות יבואו לידי ביטוי בבת אחת. וי"ל הביאור בזה בפשטות: דלאחר שהאדם מתבונן באלוקות משך זמן מה, הוא מגיע לאהבת ה' באופן של צימאון (דזוהי אהבה כרשפי אש) הכוללת בתוכה את האהבה הפחותה יותר בבחי' רעב בלבד 'בכלל מאתיים מנה'.

ויש להביא ראיה מסה"מ תרס"ב<sup>199</sup> (עמ' שי"א) וז"ל הרבי נ"ע: "אלא שקאי על בחינת רוחניות האהבה, שיש בחינת רעב כמו רעב ותעב ללחם, וגם בחינת - אהבה בבחינת צימאון שהוא - אהבה בתוקף יותר בבחינת מס"נ ממש כמו למשל בגשמיות שרעב יכול לסבול יותר מצימאון שתיכף יכלה נפשו בצמא".



199 ציטוט זה מסה"מ תרס"ב מובא בהמשך ס"ו הגי'ל (הוצאה חדשה - חוברת - עמ' רל"ו).

## בענין קיום המצוות לעת"ל

הת' נפתלי שיחי' שכטר  
שליח בישיבה

בהביאור של כ"ק אדמו"ר מה"מ על פרק ד' וה' על שער היחוד והאמונה (נדפס בלקו"ש חכ"א בהוספות לפרשת יתרו עמ' 428 ואילך) מקשה הרבי דמכיון שלפי האמת הנבראים כלולים במקורם, וזה שהם נראים כמציאות יש הוא רק מצד הצמצום והסתר ואילו ניתנה רשות לעין לראות היו רואים שהם באמת אלקות, אינו מובן כלל כל העניין תורה ומצוות. כי העניין דתומ"צ הוא להמשיך אלקות בדברים גשמיים שבהם נעשית המצוה, א"כ מכיון שבאמת הדבר גשמי הוא אלקות גם קודם שנעשית בו המצוה, נמצא שהמצוה של תורת אמת אינה פועלת שום דבר בהדבר הגשמי מכיון שתמיד הי' אלקות רק שאין זה נראה ונגלה.

ומבאר, שקושיא זו מתורצת בזה שאדה"ז אומר בתחילת הסוגריים (בסוף פרק ד') שהצמצום נק' בשם כלים, שבזה הוא אומר שהצמצום הוא מציאות שמסתיר על האור האלקי ורק שלגבי האור אין הצמצום מסתיר, אולם לגבי הנבראים - הצמצום נמצא במציאות (וכפי שנאמר שגם מצד למעלה "מסכימים" שישנו ענין של צמצום לגבי הנבראים). ע"כ תוה"ד עיי"ש באורך.

ויש לעיין בנוגע לקיום המצוות לעת"ל (הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם) דמכיון שאז יתבטל צמצום וההעלם ויתגלה אמיתית מציאות הנבראים שהם אלקות, מהו הפעולה של המצוות בהנבראים.

וי"ל ע"פ המבואר בקונטרס הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם (נדפס בספה"ש עמ' 27 ואילך) שמבאר את דעת האומרים "מצוות בטילות לעת"ל" (שזה לכאור' עומד בסתירה עם נצחיות התורה).

ומביא תירוץ בהו"א שנצחיות התורה, גדרו הוא מלכתחילה בנוגע לכל משך הזמן ד"היום לעשותם" ולא בנוגע ל"למחר לקבל שכרם". כלומר שענין המצוות הוא רק בעולם המעשה אך אינם שייכים ב"עולם" אחר עולם השכר. כלומר הם מלכתחילה

ניתנו רק בשביל עולם המעשה ולא בשביל עולם השכר ולכן כל הענין של נצחיות התורה קאי רק בה"עולם" שבו שייך קיום המצוות.

ודוחה התירוץ מכיון דזה שמצוות התורה נצחיות המה הוא מצד שהם "רצונו של הקב"ה", היינו שהם מטרה ותכלית כשלעצמם, מילוי רצון העליון ואינם בשביל מטרה אחרת כזיכוך האדם והעולם (ובהערה 32 מבהיר שמה שאמר ריב"ל שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות (ב"ר רפמ"ד) ה"ז חיצוניות הרצון כפי שנתלבש בחכמה) – שאם כל ענין היה שייך לומר שכשהאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו למצוות אחרות או שלא יצטרכו למצוות כלל, אבל מכיון שקיום המצוות זה מטרה מצד עצמם כנ"ל, לא שייך לומר שאינם שייכים "בלמחר לקבל שכרם"

ובהמשך השיחה מסביר שיש דרגא חיצונית בהמצוות ששם עניינם הוא בשביל העולם שהעולם יתנהג כפי רצון העליון, אבל יש דרגא נעלית במצוות שאינו מתייחס למציאות העולם (ואדרבא בריאת העולם היא "בשביל התורה") אלא הוא תכלית כשלעצמו רצונו של הקב"ה. ע"כ מתוכן הדברים שם בהנוגע לעניינינו.

ועפ"ז י"ל שכל השאלה בהביאור בשער היחוד והאמונה היא בהדרגא דהמצוות שעניינם לפעול בעולם, להמשיך אלקות בדברים גשמיים, שלגבי דרגא זו מוקשה שלכאורה המצוות אינם פועלים כלום מכיון שהנבראים הם מלכתחילה הם לפי האמת אלוקות, אבל בהדרגא של המצוות שהם אינם בשביל מטרה אחרת אלא הם המטרה להיותם רצונו העצמי של הקב"ה - אין מקום לקושיא זו.

ומכיון שלע"ל קיום המצוות היא מצד הדרגה השני' שבמצוות, הרי מובן שקושיא זו אינה חלה לגבי קיום המצוות דלע"ל.

ואולי יש"ל שזהו הכוונה כשאומר בהקונטרס הלכות תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם שמילא אם נאמר שעניין המצוות הוא בשביל לפעול בעולם יש מקום לומר שכשהעולם יתעלה לדרגה נעלית, יבטל קיום המצוות, אבל מכיון שהמצוות הם תכלית כשלעצמם לא שייך לומר זאת, שלכאורה הכוונה בזה הוא שאם המצוות הם רק להמשיך אלקות בעולם הרי אם יגיע העולם למצב שהצמצום יבטל הרי אז לא שייך לכאור' קיום המצוות. אולם מכיוון שהמצוות הם רצונו העצמי של הקב"ה - ה"ז עניין נצחי גם לע"ל. וק"ל ולא באתי אלא להעיר.

## לזכות

מנכ"ל המוסדות

המסור בלב ונפש לביסוס והרחבת ישיבתנו הק'  
בגשמיות וברוחניות

הרה"ח ר' יהושע יוזביץ שליט"א

יה"ר שברכת ה' תלווהו בכל מעשה ידיו

ויראה הצלחה בכל עניני המוסדות בכלל

ובפרט בישיבתינו הקדושה

ויזכה לגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמור מה"מ

## לזכות

ראש ישיבתנו הקדושה

המסור ונתון לכל עניני הישיבה

הגה"ח הרב בנימין זאב הלוי סגל שליט"א

שיזכה לרוות נחת מכל תלמידי הישיבה

ולראות בעליית הישיבה מחיל אל חיל

כרצונו של הרבי

## ולזכות

חברי מזכירות הישיבה

הרה"ח ר' נחום שי' מרגליות

הרה"ח ר' נטע שלמה שי' וייסברג

הרה"ח ר' ישראל הכהן שי' כהן

להצלחה רבה ומופלגה בכל הענינים

## לזכות

המשגיחים, מגידי השיעורים ומשפיעי הישיבה

הרבנים הגאונים החסידים

הרב ר' יעקב אורנשטיין שליט"א

הרב ר' דוד טרעגער שליט"א

הרב ר' יוסף יצחק אופן שליט"א

הרב ר' חיים שלום דייטש שליט"א

הרב ר' מנחם מענדל אשכנזי שליט"א

הרב ר' יוסף צבי צירקום שליט"א

הרב ר' זלמן נימן פינחס נוטיק שליט"א

הרב ר' יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א

הרב ר' הלל מונרשיין שליט"א

הרב ר' אריאל נוזה שליט"א

הרב ר' שניאור הלוי סגל שליט"א

הרב ר' יעקב ישראל שניידער שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש,  
ברצון ולנחת-רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

לזכות התלמידים השלוחים לשיבתנו הק' לשנת ה'תש"ע

ה"ה התמימים היקרים

הת' **יחיאל אפרים פישל** שיחי' **גלובובסקי**

הת' **שלמה** שיחי' **וולבובסקי**

הת' **מנחם מענדל** שיחי' **זינגער**

הת' **יקותיאל זלמן** שיחי' **לוין**

הת' **יהושע העשיל** שיחי' **צייטלין**

הת' **נפתלי** שיחי' **שכטר**

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש,  
כרצון ולנחת-רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח



לזכות ידידנו החשובים

הרה"ח ר' **יוסף** שיחי' **יוזביץ** ומשפ'

הרה"ח ר' **שניאור** שיחי' **יוזביץ** ומשפ'

הרה"ח ר' **יעקב** שיחי' **קעניג** ומשפ'

הרה"ח ר' **חיים** שיחי' **רייכמן** ומשפ'

להצלחה רבה ומופלגה בכל הענינים

לעילוי נשמת

**ר' משה ע"ה בן אליהו ומרווארי ז"ל**

נלב"ע א' טבת ה'תשס"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר לחיי עולם והוא בתוכם



ולזכות משפחתו שיחיו  
בתוך כלל ישראל

לאלתר לגאולה לעם סגולה  
ולכל הבריאה כולה  
ומתוך אורה ושמחה גדולה  
בימינו ממש אמן ואמן



לעילוי נשמת

**ר' יששכר דוב בן שלמה ז"ל**

**קאליש**

נלב"ע ביום י' שבט ה'תש"נ  
ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות החייל בצ"ח

## יהודה אריה לייב שיחי לפידות

שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן  
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
לנח"ר הוריו וזקניו שיחיו  
מתוך בריאות נכונה והצלחה בגו"ר



## לזכות

החתן הת' יהודה שיחי' אמיתי

והכלה תחילה שתיח'

לרגל בואם בקשרי שידוכין

יה"ר שתהא החתונה בשעטומ"צ,

ויזכו להקים בית נאמן בישראל, בנין עדי עד,

מושבת על יסודי התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה

זוהי תורת החסידות

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מה"מ

## לזכות

החתן התמ' שמעון שיחי' טייכמל  
 לרגל נישואיו בשעטומ"צ  
 עב"ג הניא אימה שתחי' בק  
 יה"ר שיהי' זה הבית בנין עדי עד  
 על יסודי התורה והמצווה  
 כפי שהם מוארים  
 במאור שבתורה - תורת החסידות



## לזכות

החתן הת' חיים ירחמיאל שיחי' זקהיים  
 והכלה חי' מושקא שתיח' פרום  
 לרגל בואם בקשרי שידוכין  
 יה"ר שתהא החתונה בשעטומ"צ,  
 ויזכו להקים בית נאמן בישראל, בנין עדי עד,  
 מושתת על יסודי התורה והמצווה  
 כפי שהם מוארים במאור שבתורה  
 זוהי תורת החסידות  
 לנה"ר כ"ק אדמו"ר והתורים שיחי'  
 הוקדש ע"י ולזכות משפחותיהם

## לזכות

החתן התמים ישראל שיחי'

וב"ג הכלה חנה שתחי'

## בר כוכבא

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ו' ניסן ה'תש"ע

יה"ר שיהי' זה הבית בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצווה

כפי שהם מוארים

במאור שבתורה – תורת החסידות

לנחת-רוח הרבי



לזכות החיילת בצ"ה

חי' מושקא בת רות יהי'

נולדה ר"ח אדר ה'תש"ע

שתזכה לגדול לתורה, לחופה ולמעש"ט

לנח"ר הוריה וכל משפחתה

ולנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

להצלחה בגו"ר מתוך שמחה אמיתית

## לזכות

ידידינו החשוב והנעלה

מסייע רבות למבצעי כ"ק אדמו"ר

מבעלי דפוס ‘צבעים אמיתיים’

**שלומי שיחי' חמרה**

יה"ר מה' יתברך

שיצליח בכל מעשיו לטובה ולברכה

ויזכה לביאת המשיח בתוך כל עם בני ישראל

במהרה בימינו אמן ואמן

לזכר נשמות הקדושים

הרב **גבריאל נח** הי"ד בן יבלחט"א ר' **נחמן** שיחי' - שליח מלפנים

בישיבתנו הק'

וזוג' **רבקה** הי"ד בת יבלחט"א ר' **שמעון** שיחי'

**חולצברג**

נעקד"ה בעת מילוי שליחותם בבית חב"ד כמומכאי כ"ט חשוון - א' כסלו ה'תשס"ט



לעילוי נשמת אחינו התמימים

**יהונתן** ז"ל בן יבלחט"א הרה"ח ר' **ציון** שיחי' **ביטון**

**משה** ז"ל בן יבלחט"א הרה"ח ר' **דוד** שיחי' **גולן**

**לוי הכהן** ז"ל בן יבלחט"א הרה"ח ר' **ישראל יוסף הכהן** שיחי' **הענדל**

שנפלו בעת מילוי שליחותו של אבינו רוענו בעת מבצע חנוכה ה'תשס"ז