

קובץ
הערות
וביאורים

מרתבתא ליובאזויטש
♦ בארטימאר ♦

גליק ג'
יום הברית
י"א ניסן

קובץ
הערות
וביאורים

מרת־בתא ליובאזויטש
♦ באר־טימאר ♦

גליק ג'
יום הבהיר
ל"א ניסן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושש לבריאה
קכ"ד שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ידיעת לאור ע"י
מהיבטת לויבאוויטש באלטימאר

חברי המערכת:

הת' זעליג שי' וילהלם
הת' שניאור זלמן שי' גאפין
הת' זלמן יודא שי' דייטש

דוא"ל:

Kovtzimaltimore@gmail.com

ב"ה.

פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט, יום הולדת המאה עשרים וארבע של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שמחים אנו להגיש לקהל שוחרי תורה ולומדיה, תומכיה ומכבדיה, קובץ "הערות וביאורים" גליון ג', הכולל בתוכו פלפולים, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, - פרי עטם ועמלם של רבני ותלמידי מתיבתא ליובאוויטש - באלטימאר. וכבר מלתייהו אמורה, אשר הורה כ"ק אדמו"ר - בקשר להכנות ליום יו"ד שבט - בשיחת ש"פ בא ה'תש"נ, וז"ל הק': "וויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה - איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד" חדש - דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו...".

ובפרט בקשר עם יום הולדתו, וכפי שהתבטא כ"ק אדמו"ר בעצמו בשיחת חג הפורים תשל"ב:

"כיון שישנם כאלו שמתכוונים בנוגע ליום ההולדת וכו', וחושבים באיזה אופן לבטא זאת, בענין הצדקה, בענין התורה וכו' - הנה כאן המקום להעיר (בעי"ן) ולהאיר (באל"ף), שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה.

ובהקדם - שבנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה הרי עם רצון לגרום נח"ר... ולכן: בכל ענין שיהי' - אצל מי שירצה - צדקה באופן כך או פעולות טובות באופן כך, ומעשים טובים באופן כך, הנה נכון ורצוי וטוב וישר ונעים וכו' שיהי' אצל כל אחד גם ענין של הוספה בלימוד התורה, וכאמור, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה".

ואם כן הוא בנוגע לכל אחד ואחד באשר הוא, על אחת כמה וכמה בנוגע

לתלמידי הישיבות, ובפרט תלמידי ישיבת תומכי תמימים, אשר ענינם העיקרי וכל מציאותם הוא תורה, הרי ברור שזו המתנה הכי מעולה ומתאימה. וכבר נודע בשער בת רבים עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר, שתלמידי התמימים ש"תורתם אומנתם"², ילמדו ויהגו בתורה באופן ד"לאפשה לה", ולהעלות את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה³ ולהאדירה.

*

בהזדמנות זו רוצים אנו לערר את תלמידי התמימים ואנ"ש להשתתף בכתיבת הערות וביאורים ע"מ להדפיסם בקובצי "הערות וביאורים" שיודפסו בעזרת השי"ת בעתיד הקרוב.

הרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר⁴ שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשה לה". וכדאי גם להעתיק כאן משיחת אדר"ח אד"ר ה'תש"ל: "מה שטוענים שזה עלול להביא הרגשת ישות וכו', הנה כבר מזמן ביטלו חששות אלו, וכפי שהחסידים מספרים שפעם בא חסיד לאדמו"ר האמצעי והתאונן שכשהוא חוזר חסידות ברבים יש לו ישות מזה, והשיב לו האדמו"ר האמצעי"א ציבעלע זאל פון דיר ווערן אבער חסידות זאלסטו חזרין", ואם זה הי' כך בדורו של אדמו"ר האמצעי, עאכו"כ בדורנו שכל שמתקרבים יותר לביאת משיח צדקנו העיקר הוא המעשה בפועל".

ואין מזרזין אלא למזורזין, ובקשתינו שטוחה לכל מי שיש לו הערות וביאורים בכל חלקי התורה שישלחם למערכת, ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים שי"ל בעז"ה.

*

עיטרנו את ראש הקובץ - כפי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות"⁵ - בחלק מהתוועדות י"א ניסן תשל"ב, בא מבאר רבינו בארוכה בנוגע הענין ד"אדם לעמל יולד", אשר התוועדות זו צפו ולמדו הבחורים בישיבתנו לקראת י"א ניסן הבעל"ט. השיחה נדפסה ברשות "ועד הנחות בלה"ק" ותודתינו

(2) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

(3) זהר ח"א יב, ב

(4) בשיחת ש"פ במדבר-יום ב' דחה"ש תנש"א.

(5) ראה שיחת ב' אייר ה'שי"ת (תורת מנחם התוועדויות - ח"א עמ' 115). וש"נ.

הרבה נתונה להם על כך.

בתור הוספה, שמחים אנו לפרסם כאן מכתב מכ"ק אדמו"ר נשי"ד מתאריך י"ג ניסן תשכ"ב, המופיע כאן בפעם הראשונה.

*

כאן המקום להודות לכל אלו שעזרו בהוצאת קובץ זה, שיזכו לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר.

ננצל העת להודות גם להרה"ח הרב מנחם מענדל שי' קמינקר, מנהל רוחני דשיבתנו הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת הישיבה, וכן לכל שאר הנהלת ישיבתנו הק', יה"ר שיאריך ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.

*

תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר. ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה התבטא כ"ק אדמו"ר⁶ שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא"⁷ נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר גו"⁸, ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא", אכיה"ר.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן, ה'תשפ"ו
תחילת שנת המאה עשרים וחמש להולדת כ"ק אדמו"ר נשי"ד
באלטימאר, מרילנד

(6) בשיחת ש"פ נשא תנש"א.

(7) ישעי' נא, ד.

(8) ישעי' כו, יט.

מפתח

- 5..... פתח דבר
13..... דבר מלכות

חסידות

- 27..... ד' דרגות באוא"ס שלפה"צ
הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
32..... ענין המס"נ בתניא פרק כ"ה ופרק מ"א
הנ"ל
34..... טבע העולם מלשון "טובעו בים סוף"
הת' חיים מיכאל שי' גטליב
36..... העלאת ה"ערב רב" לקדושה
הת' שניאור זלמן שי' גאפין
40..... סדר הקושיות ב"מה נשתנה"
הת' מרדכי שי' שמערלינג
41..... מח' אמוראים באופן דלא פליגי
הת' שמואל שי' ראזענבערגער

נגלה

- 45..... שיטת הרמב"ם בחיוב ברכת חתנים כשבע ברכות
הרב מנחם מענדל שי' קמינקר
49..... ביאור מח' הי"מ והרא"ש ע"פ ביאור רבינו
הרב יהושע חיים שי' פרידמאן
54..... סיכום השיטות בגדר מיטב במטלטלין
הרב יעקב ארי' לייב שי' ווערנער
58..... שיטת רב באונס לאו כרצון
הת' שלום מענדל הכהן שי' כהן
59..... שיטת הראשונים בגדר טינפה פירות להנאתה
הנ"ל
הת' זעליג שי' וילהלם
61..... סיכום המח' דר"מ ור"י ברף כ"ח
הת' חיים מיכאל שי' גטליב

- 66..... בענין שומר שמסדר לשומר
הת' שניאור זלמן שי' גאפין
- 67..... רוח חיים במים
הנ"ל
- 68..... ביאור ה"פשיטא" בשני אחים שחלקו
הת' זלמן יודא שי' דייטש
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
- 71..... תמי' על תמיהת המהרש"א.....
הת' שמואל שי' ראזענבערגער
- 75..... הכנסת פירות הוא עיקר חזקה - ע"ד הדרוש
הנ"ל
- 77..... שיטתו של רב באופן דראי' דחכמה
הת' שניאור זלמן שי' גאפין
- 79..... שיטת ר"פ ב"א אפשי בתקנת חכמים"
הת' יהושע שי' האריטאן
- 80..... באי אדם ישן הוי תולדה
הת' שלום זאלע שי' אזדאבא
- 81..... מניית בוד במתני' לפי שמואל
הת' אהרן שמעון שי' מנדה
- 82..... תולדותיהן כיו"ב לשיטת רש"י
הת' מרדכי שי' ברוק
- 83..... לימוד הצד השוה משן ובור
הנ"ל
- 84..... התכונה של קרן משום שהוא משונה או כוונתו להזיק
הת' יוסף יצחק שי' גאפין

הלכה

- 87..... בטעם אמירת הברלה ב"חונן הדעת" (גליון)
הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
- 94..... גדר הכלל דלב בית דין מתנה והמסתעף
הת' אשר צבי הלוי שי' פוקס
- 100..... עניית אמן בכרכות קריאת שמע
הרב זאב שי' גאפין
- 101..... סיכום פ"י ברכת הנהנין
הת' שניאור זלמן שי' שאנאוויטש

שונות

- 107..... חיובי ושלילי במילים בלשון הקודש
הרב זאב שי' גאפין
- 110..... ומדובקים "ביראתך" ולא "באהבתך"
הת' שמואל שי' ראזענבערגער
- 111..... איסור הנאה במכת דם
הת' מאיר שי' רייטפארט
- 112..... ביאור בד"א בפיה"מ ב"יהי כבוד"
הת' ראובן יהודה שי' בסמן
- 115..... הוספה



דבר מלכות

בס"ד. חלק משיחת י"א ניסן, ה'תשל"ב.

— יום הולדת* השבעים** של כ"ק אדמו"ר שליט"א —

בלתי מוגה

ד. דובר לעיל בנוגע לחודש ניסן, ובחודש ניסן עצמו חמשה עשר בו — שזהו הזמן ד"קיימא סיהרא באשלמותא¹, שלימות הלבנה, ששייך לבנ"י ש"מונין ללבנה" ו"דומין ללבנה" (כדאימא במדרשי חז"ל²) — שאז היתה לידת עם ישראל, כמ"ש "לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי", ובלשון המכילתא³: "אין תלמוד לומר גוי מקרב גוי, אלא כאדם שהוא שומט את העובר כו". וכמבואר גם במפרשי התנ"ך בקאפיטל המפורסם ביחזקאל⁴ (שהובא גם בהגדה) שמדבר אודות לידת עם ישראל — שקאי על חמשה עשר בניסן, בצאת ישראל ממצרים.

והנה⁵, בנוגע ללידה של עם, ועד"ז בנוגע ללידת כל אדם ("עולם קטן זה האדם"⁶) — שהרי ע"פ תורה ישנו הסדר שמה שיש בכלל יש בפרט⁷ — הנה תכלית השלימות (שאל"י צריך לשאוף ולהגיע) היא שחיו יהיו חיים שלמים.

וכשמדובר אודות ענין הלידה ד"לקחת לו גוי מקרב גוי", שנעשה "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו", "אני הוא ולא אחר"⁸ — הרי מובן, שענין ותכלית הלידה (שעי"ז נקבעת המטרה שאל"י צריך לשאוף הגוי הנולד) הוא בהתאם לרצונו של המוליד — "הקב"ה בכבודו ובעצמו", "אני הוא ולא אחר". וכיון שהקב"ה נקרא "עצם הטוב", ועליו נאמר הלשון "מטבע הטוב להיטיב"⁹,

— ולכן, גם למטה, הנה אדם שהוא בטבע הטוב (מצד התולדה,

(2) סוכה כט, א. ב"ר פ"ו, ג.
 (3) בשלח עה"פ (יד, ל) "ויושע".
 (4) טז.
 (5) בהבא לקמן — ראה גם מכתב י"א ניסן שנה זו (אג"ק חכ"ז ע' שעה ואילך).
 (6) תנחומא פקודי ג. זח"ג לג, ב. תקו"ז תס"ט (ק, ב. קא, א).
 (7) פסחים ו, ב. יומא כד, א. ועוד.
 (8) נוסח הגש"פ.
 (9) נסמן בלקו"ש חכ"ד ע' 334.

(* ביום הולדת של אדם מזלו שולט ועוזר לו (ראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח ובקה"ע סם). וראה לקו"ש ח"ה ע' 86 בערה הא' להערה 1. וש"נ.
 (** ראה שו"ת חות יאיר סי' ע' — הובא בפתחי תשובה ליו"ד סו"ס ריו. וראה שלחן הטהור — להרה"צ מקאמאנא — או"ח סו"ס רכג.
 (1) זח"א קנ, רע"א. רכג, א"ב. רכה, סע"ב. ועוד. וראה גם שמו"ר פט"ו, כו.

ללא השתדלות מצדו), אזי טבעו (ללא השתדלות) הוא להיטיב, כיון שכן הוא כביכול אצל הקב"ה, "אדם העליון שעל הכסא"¹⁰, שענינו "להטיב", מצד היותו "עצם הטוב" —

הרי מובן, שה"עם" שנולד על ידו, תכלית השלימות שלו היא — להיות במצב טוב, וטוב שהוא בתכלית השלימות.

ה. ובכן: איזה טוב הוא בתכלית השלימות?

בהשקפה ראשונה — הרי זה בשעה שמקבל הטוב אינו זקוק ליגיעה מצדו כדי להגיע להטוב, אבל אם יש צורך ביגיעה (אפילו יגיעה קטנה — שהרי החילוק הוא רק בכמות, ולא באיכות), הגה לכאורה אין זו נתינת הטוב בשלימות, כיון שמעמידים תנאי שקבלת הטוב היא דוקא אם גם מצד המקבל תהי' השתדלות ויגיעה (עכ"פ יגיעה קטנה), והרי מוטב שלא יהי' צורך ביגיעה, שאז יוכל לקבל בשלימות יותר את הטוב שנותן לו עצם הטוב שטבעו להיטיב.

ועפ"ז צ"ל המסקנא, שדוקא מצד האמונה בשלימות הבורא (שזוהי שלימות שאין למעלה הימנה), צריך להיות רצונו בנוגע לבניי — "מעשה ידי להתפאר"¹¹ — שיקבלו כל עניניהם ללא יגיעה והשתדלות. ומה שרואים שצריך להתייגע עד שמשיגים דבר-מה, אפשר להסביר שזהו ענין שנעשה מצד החסרון בשלימות האדם — ע"ד "מפני חטאינו", שבדקות הענינים יש גם הפירוש ד"חטאינו" מלשון חסרון¹², כמו "אני ושלמה בני חטאים"¹³ — שבגלל זה חסר גם בשלימות הטוב שמקבלים ללא יגיעה; וכדי לקבל את הטוב בשלימות — עליו להתייגע להגיע לשלימות שלו, שאז יהי' כלי לקבל את שלימות הטוב. אבל לולא החטא והחסרון, הוצרכה לכאורה להיות בריאת עם בניי — ועד"ז בריאת האדם בתור יחיד — באופן שיקבל כל עניניו בלי שום יגיעה והשתדלות.

ו. אבל אין האמת כן — כפי שמצינו מיד בבריאת אדם הראשון, — שמצד גופו הי' "יציר כפיו של הקב"ה"¹⁴, כמ"ש¹⁵ "גלמי ראו עיניך", ועל נשמתו נאמר¹⁶ "ויפח באפיו נשמת חיים", וכלשון הזוהר: "מאן דנפח מתוכי נפח", "פי' מתוכיותו ומפנימיותו"¹⁷, והיינו, שתיבת

(15) תהלים קלט, טז.

(16) בראשית ב, ז.

(17) תניא רפ"ב. וראה גם תניא עם לקוט

פירושים מרבוחינו ונשיאינו לשם (ע' נ). וש"נ.

(10) ראה יחזקאל א, כו.

(11) ישע"י ס, כא.

(12) ראה לקו"ת מטות פב, א. ובכ"מ.

(13) מלכים"א א, כא ובפרש"י.

(14) ראה ב"ר פכ"ד, ה. ועוד.

"ויפח" בלשון הקודש מורה על נפיחת הבל ע"י יגיעה (לא כמו הבל הדיבור, שאין בו יגיעה יתירה), כיון שבא "מתוכיות ומפנימיותו", ואצל אדה"ר גופא, בהיותו בשלימות (עוד קודם החטא והחסרון), כפי ש"עולם על מילואו נברא"¹⁸, כמ"ש¹⁹ "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" [דקאי על הבריאה שבכל הששה ימים, כולל גם בריאת האדם], "תולדות" מלא כתיב [כדאיתא במדרש²⁰ ש"תולדות" מלא נאמר רק ב' פעמים: בתחלת הבריאה, קודם החטא, וכן כשמתחיל בגלוי מעמד ומצב העולם כפי שיהי' לאחר ביאת משיח צדקנו: "אלה תולדות פרץ"²¹, ואילו בינתיים הרי זה מעמד ומצב של חסרון] —

שנתפרשה תכלית בריאתו: "ויניחהו בגן עדן" — לא רק כדי "לאכול מפרי" ולשבוע מטובה" ללא השתדלות מצדו, אלא אדרבה — "לעבדה ולשמרה"²²,

— אמנם לאח"ז נאמר לו "מכל עץ הגן אכול תאכל"²³, אבל תחילה נאמר שהמטרה ד"ויניחהו בגן עדן" היא על מנת "לעבדה" — והרי "עבודה" בלשון הקודש הו"ע הקשור עם יגיעה — כפי שמבאר רבינו הזקן²⁴ בפירוש הלשון "עובד אלקים" שהוא מלשון "עיבוד עורות", שזוהי אחת העבודות הכי קשות, ומזה מובן גם בנוגע לענין ד"לעבדה" שנאמר באדה"ר.

ולכן, בשעה שרוצים לציין מישהו שהוא מסור ונתון לגמרי עד שאינו מציאות לעצמו כלל, אזי קורין אותו בשם "עבד", שכל מציאותו היא מציאות האדון (כמבואר בכ"מ, ועד להמבואר בפוסקים²⁵ הנפק"מ דבר להלכה בפועל בנוגע לגט שחרור וכו' וכו').

ונמצא, שמבלי הבט על כך שלכאורה הוצרכה להיות בריאת אדה"ר קודם החטא באופן ש"מכל עץ הגן אכול תאכל" ללא השתדלות מצדו כלל — הנה לאחרי שכבר הי' בגן, הי' יכול להיות הענין ד"אכול תאכל", אבל התנאי והסיבה לכך ש"ויניחהו בגן עדן" — לא הי' כדי "לאכול מפרי", אלא כדי "לעבדה ולשמרה".

ז. וכן הוא בנוגע לכל אדם — כמ"ש²⁶ "אדם לעמל יולד", דקאי על כל אחד מישראל בתור יחיד, בכל מקום ובכל זמן:

18 ראה ב"ר פי"ב, ו. פי"ג, ג. פי"ד, ז.

19 שם ב, ד.

20 ב"ר פי"ב, ו. שמו"ר פ"ל, ג.

21 רות ד, יח.

22 בראשית שם, טו.

23 שם, טז.

24 תו"א בראשית ה, ב. משפטים עו, א.

לקו"ת ויקרא ב, ד. ובכ"מ.

25 ראה חידושי הרשב"א קידושין כג, ב.

26 איוב ה, ז.

אין זה ענין היוצא מן הכלל, או שקשור עם ענין של חטא ועון — כפשוטו או בדקות הענין, אלא מטרת לידת האדם ("יולד") מלכתחילה היא כדי שתהי' לו אפשרות ויקיים בפועל את ענין ה"עמל"; והרי "עמל" אינו ענין של עשי' בעלמא, כי אם עשי' שהיא באופן של יגיעה!

אלא שהגמרא במסכת סנהדרין²⁷ מבארת שה"עמל" צ"ל "עמל תורה", אבל בזה נכלל גם "עמל שיחה" ו"עמל מלאכה", כהקס"ד בגמרא, שלהיותו קס"ד של תורה, הרי זה גם חלק מהתורה שנכלל במסקנא²⁸. ועד"ז בנוגע לכללות עם ישראל:

בנוגע ליצי"מ — שאז היתה לידת עם ישראל, "לקחת לו גוי מקרב גוי" — נאמר מיד: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"²⁹; לא מספרים שלאחרי היציאה (והחירות) ממצרים יביאו את העם "אל ארץ טובה ורחבה"³⁰ כדי "לאכול מפרי" ולשבוע מטובה", אלא היציאה ממצרים היא בשביל שתהי' האפשרות ש"תעבדון את האלקים", — ובפרט ע"פ מ"ש במדרש³¹ ורש"י מביא זאת בפירושו על התורה [שזוהי הוכחה שזהו פשוטו של מקרא, כדברי רש"י בנוגע לפירושו על התורה³²: "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"]:"מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים .. (ש)עתידים לקבל התורה .. והיא הזכות העומדת לישראל"³³ —

וגם כאן ישנו דיוק הלשון "תעבדון" דוקא, שקשור עם עבודת עבד, ולא סתם עשי' בעלמא, והיינו, שבהוספה על מ"ש³⁴ "אשר ברא אלקים לעשות" (שפירושו "לתקן"³⁵), לשון עשי', נאמר כאן "תעבדון", היינו, לא רק ענין של עשי' או לימוד, שמיעה וכו', אלא ענין של עבודה, שזהו באופן של יגיעה ועמל.

ומזה למדים הוראה באיזה כיוון צריכה להיות ההשתדלות של כללות עם ישראל — שיש להתחיל (לא בהשתדלות לקבל מה שיותר, אלא ההתחלה צריכה להיות) מהענין ד"לעבדה ולשמרה", ועד"ז בנוגע לכל אחד מישראל — ש"לעמל יולד", שתהי' עבודה טובה, ובאופן של

31) שמו"ר פ"ג, ד.	27) צט, ריש ע"ב. וראה בארוכה תו"מ
32) בראשית ג, ח.	חנ"ב ע' 33 ואילך. וראה גם חנ"ח ע' 439
33) ראה גם לקו"ש חל"ו ע' 7 ואילך.	הערה 22. וש"נ.
34) שם ב, ג.	28) ראה גם לעיל ע' 23. וש"נ.
35) ב"ר פ"א, ו ובפרש"י.	29) שמות ג, יב.
	30) שם, ח.

שלימות, ועי"ז נעשית השלימות שלו, ואז תהי' בדרך ממילא גם המשכת הטובה – מעצם הטוב שטבעו להיטיב – בשלימות.

ח. אמנם, הן אמת שממ"ש בתורה בנוגע לאדה"ר ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, וכן בנוגע לכל אדם ש"לעמל יולד", יודעים שענין העבודה הוא שלימות הטוב, אבל עדיין רצונו של "עם חכם ונבון"³⁶ להבין זאת גם ע"פ שכל – דלכאורה, כיון שזהו ענין הקשור עם עבודה ויגיעה להסיר העלמות והסתרים, מניעות ובלבולים, הרי זה היפך משלימות הטוב!?

אך הביאור בזה³⁷ – שהקב"ה לא רצה שיהי' "נהמא דכסופא" (כהלשון הידוע³⁸):

רואים בטבע האדם, שבשעה שמקבל דבר ללא השתדלות מצדו (אפילו לא באופן ד"עביד נייחא לנפשי" שאז "יהיב לי מתנתא"³⁹) – הרי זה ענין שנקרא "נהמא דכסופא".

וכפי שמצינו ש"הכלה הופכת פני' ואוכלת"⁴⁰ (ע"ד מ"ש בירושלמי⁴¹ "דאכיל מן חברי' בהית (בוש) מסתכל ביי"), דכיון שזה עתה נהייתה כלה, ועדיין לא היתה השתדלות מצדה כו', כך, שמקבלת "נהמא דכסופא", לכן "הופכת פני' ואוכלת".

ועד כדי כך נוגע הדבר – שזהו באופן שלא בערך – כדברי הגמרא⁴² "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", היינו, שהוא מחשיב ומעדיף שיהי' לו רק קב אחד, אבל "קב שלו", ש"עמל בהן"⁴³, ובשביל זה מוכן לוותר על "תשעה קבים", אם הם של חבירו שנותן לו.

ומזה מובן, שאם הנתינה שנותן הקב"ה ליהודי תהי' באופן שאין שום השתתפות והשתדלות מצדו של היהודי, יהי' לו אמנם הטוב במילואו, אבל לא יוכל ליהנות מזה ("אים וואַלט דאָס ניט איינגעגאַנגען"), כיון שמקבל זאת בתור "נהמא דכסופא".

ולכן: דוקא מצד זה שהקב"ה הוא "עצם הטוב", ו"טבע הטוב להיטיב", ובתכלית השלימות, ורצונו שגם אצל מקבל הטוב יהי' הטוב בתכלית השלימות – נתן במיוחד הזדמנות להשתתפותו של יהודי

36) ואתחנן ד, ו. טז, א. ב"ב קנו, א.
 37) בהבא לקמן – ראה גם לקו"ש (40) פסחים ספ"ז (פו, א"ב).
 38) ע"פ 94 ואילך (גם משיחה זו). (41) ערלה פ"א ה"ג.
 39) לקו"ת צו ז, ריש ע"ד. (42) ב"מ לח, א.
 40) ראה מגילה כו, ב. גיטין נ, ב. ב"מ (43) פרש"י שם.

בקבלת הטוב, עי"ז שיהי' אצלו ענין של עבודה, שאז יוכל לקבל את הטוב בשלימות, ללא ענינים של "נהמא דכסופא".

וזהו כללות הביאור בענין ד"אדם לעמל יולד", החל מאדה"ר, שאפילו קודם החטא הי' אצלו הענין ד"לעבודה ולשמרה", ועד"ז בנוגע לכללות לידת עם ישראל ביצי"מ ("לקחת לו גוי מקרב גוי") — "תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שזו היתה הזכות שבגללה הי' הענין ד"בהוציאך את העם ממצרים"), שעיי"ז תהי' הכניסה ל"ארץ טובה ורחבה", או הענין ד"מכל עץ הגן אכול תאכל", מתוך השתתפות מצדו עיי' ענין העבודה, שאז נעשית קבלת הטוב בשלימות.

ט. ובאופן כזה היתה גם ההכנה ליצי"מ בחג הפסח — עיי' דם פסח ודם מילה, כמ"ש⁴⁴ "בדמייך חיי גו' בדמייך חיי":

דם מילה — הו"ע שקשור עם עבודה והשתדלות בעצמו, עד לאופן של סכנה (כמ"ש הרמב"ם בהלכות מילה⁴⁵), ואעפ"כ עשו זאת בני"ע עוד קודם מתן תורה.

וכן דם פסח — החל מעשירי בניסן, כמ"ש⁴⁶ "בעשור לחודש גו' ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" (לאחרי הענין ד"משכו גו"⁴⁷, "משכו ידיכם מעבודה זרה"⁴⁸, שהורגלו בזה במשך כמה שנים) — "שה" דוקא, שהי' ה"עבודה זרה" של מצרים, ועד כדי כך, ש"בשעה שאמר הקב"ה למשה לשחוט הפסח, אמר לו משה, רבון העולם, הדבר הזה היאך אני יכול לעשות, אי אתה יודע שהצאן אלהיהן של מצרים הן, שנאמר⁴⁹ הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו"⁵⁰, ואעפ"כ "ויאמן העם"⁵¹, ועשו זאת, מתוך מעמד ומצב נפשי שדרש עמל והשתדלות גדולה ביותר, במשך הימים שבינתיים שהיו הכנה לשחיטת הפסח ביי"ד בניסן, ועד לצאת ישראל ממצרים בחמשה עשר בניסן.

וכיון שהיתה ההשתדלות והעבודה והעמל מצדם — היתה הגאולה בתכלית השלימות, ועד ש"אילו זכו"⁵² היתה היציאה ממצרים תכלית השלימות בגאולה ותכלית השלימות ב"זמן חרותנו".

וכאמור לעיל, שבכל שנה ושנה "הימים האלה נזכרים ונעשים",

44) יחזקאל טז, ו. וראה פרש"י ומכילתא	48) מכילתא עה"פ. פרש"י שם, ו.
בא יב, ו.	49) וארא ח, כב.
45) ספ"א.	50) שמו"ר פט"ז, ג.
46) בא שם, ג.	51) שמות ד, לא.
47) (47) שם, כא.	52) ראה לקו"ש ח"כ ע' 230. וש"נ.

שעי"ז ש"הימים האלה נזכרים", שזוכרים ומתבוננים בתוכנם, אזי "נעשים" ההשפעות וההמשכות כמו שהיו בפעם הראשונה, ואדרבה: עוד יותר מזה, כיון שישנו הציווי "מעלין בקודש"⁵³, להוספה בכל ענייני טוב וקדושה. ו"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"⁵⁴, והיינו, שע"י מעשינו ועבודתנו (במשך "שיתא אלפי שני הוה עלמא"⁵⁵, ובמיוחד) כל זמן משך הגלות (כלשון רבינו הזקן⁵⁶), שאז המעשה והעבודה של בנ"י הוא מתוך מס"נ, שלא להתפעל מהסביבה ומהעולם שמסביבו — ממשיכים ופועלים הענין ד"אראנו נפלאות", בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

* * *

י. האמור לעיל שכיון ש"אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", לכן רצה הקב"ה וקבע את העולם (בנוגע לעם ישראל ש"בחר בנו מכל העמים") באופן שיהי' הסדר ד"תעבדון את האלקים" (ולא מיד לקבל "ארץ טובה ורחבה"), ועד"ז בנוגע לאדה"ר, "יציר כפיו של הקב"ה", שיהי' באופן ד"ויניחהו" על מנת "לעבדה ולשמרה", ועד"ז בנוגע לכל אחד ואחד, "אדם לעמל יולד" — הנה לכאורה אין זה תירוץ והסברה בנוגע להקב"ה⁵⁷:

כשמדובר אודות ענין הקשור ואסור עם חוקי הטבע, הנה כיון שטבע האדם ש"רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", אזי אין ברירה לנותן המתנה או הטובה — אם רצונו שהקבלה תהי' בשלימות — אלא לדרוש ממנו דבר-מה, שע"י יהי' הדבר "שלו", עכ"פ עבודה קטנה, ובלשון המדרש⁵⁸: "ובלבד שתתן ירך ואצבעך (אפילו אצבע קטנה) עמנו".

וא"כ, הסבר הנ"ל יכול להיות טוב בנוגע לענין שבין אדם לחבירו, אבל אי אפשר לתרץ על ידו את אופן הבריאה ע"י הבורא; כשמדובר אודות הקב"ה, שהוא זה שקבע את חוקי הטבע ("חוקות שמים וארץ .. שמתיי"ם"⁵⁹), אין מקום לכאורה להסבר זה — שהרי הא גופא קשיא: מדוע ברא הקב"ה את טבע האדם באופן שלא יוכל ליהנות מטובה אא"כ יעבוד וייתייגע על זה — "לעבדה" ו"לעמל יולד"?

57) ראה גם "הוספה לאחר זמן" להמכתב שבהערה 5 (משיחה זו). ובארוכה — בלקו"ש שבהערה 37.
58) דלקמן סי"ג. וש"נ.
59) ירמ' לג, כה.

53) ברכות כח, א. וש"נ.
54) מיכה ז, טו.
55) ר"ה לא, א. וש"נ.
56) תניא רפל"ז.
57) ר"ה לא, א. וש"נ.

והגע עצמך: כל עבודה, איזה שתהי' — דורשת השתדלות, שמשמעותה העדר שביעתי-רצון, העדר מנוחת הנפש, העדר מנוחת הגוף וכו'. ואיך יתכן שבאופן אחר אי אפשר ליתן לו את הטובה?!

הקב"ה אינו קשור עם חוקי הטבע; הוא זה שברא גם אותם. וכשם שברא את טבע האדם ש"רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבריו" — הי' יכול לבראו באופן שטוב לו "תשעה קבים של חבריו", ובלבד שיגיעו אליו בדרך הטוב והישר.

ולכאורה, מצד היותו "עצם הטוב" ו"מטבע הטוב להיטיב", הי' צריך לברוא את האדם בתכלית השלימות — שלא יצטרך ליגיעה ועבודה, אפילו לא השתדלות קטנה ביותר, ואעפ"כ יוכל ליהנות מתכלית הטוב, טוב במילואו, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

יא. אך כאן באה הנקודה הפנימית והתיכונית בכל זה:

הן אמת שהקב"ה שברא את האדם בטבע זה, הי' יכול לבראותו בטבע שיוכל לקבל טובה וליהנות ממנה בתכלית השלימות, ללא רגש של "נהמא דכסופא" — אם רק נתינת הטובה היא "בעין יפה"⁶⁰, ע"י "טוב עין הוא יבורך"⁶¹ [שהרי לולי זאת, אי אפשר ליהנות מהטוב, ואפילו אסור ליקח את הטוב], ועאכ"כ מ"עצם הטוב";

אבל אז הי' האדם רק "נברא" ו"מקבל" בלבד — שזוהי אמנם שלימות גדולה, שנברא עומד בתכלית השלימות שיש ביכלתו להגיע אלי', אבל אעפ"כ, רצונו של הקב"ה שתהי' שלימות נעלית יותר, תכלית שלימות הטוב — שתהי' אפשרות לנברא להתעלות מגדרי הנבראים, ולהיות "שותף להקב"ה במעשה בראשית" (כלשון הגמרא במסכת שבת⁶², והובא גם בפירוש רש"י על התורה⁶³, וכאמור לעיל (ס"ז) שמזה מובן שזהו פשוטו של ענין, שמתקבל אפילו אצל בן חמש למקרא),

ואז נעשה בדרגת "בורא", כדאיתא במדרש⁶⁴: "אל הוא ישראל אביכם, מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות", או בלשון הוזהר⁶⁵: "תלת קשרין אתקשראן דא בדא ישראל באורייתא ואורייתא בקוב"ה", שלכן, ע"י אורייתא נעשים "ישראל וקוב"ה כולא חד".

ובכן: כיצד יכול להיות הדבר? — אם מעניקים לו חלק מסויים ללא השתדלות מצדו, אין זו "שותפות", כי אם קבלת מתנה; אבל בשעה

(63) יתרו יח, יג.

(64) ב"ר פצ"ח, ג.

(65) ח"ג עג, א.

(60) ראה ב"ב נג, רע"א. וש"נ.

(61) משלי כב, ט.

(62) יר"ד, א. וש"נ.

שהוא משקיע את ההשתדלות והיגיעה שלו — אזי נעשה "שותף", ועד שהשותפות היא לא רק בטובה שהוא מקבל בנוגע לעצמו וחלקו בעולם, אלא כהלשון "שותף להקב"ה במעשה בראשית", בכל הענינים שנבראו בששת ימי בראשית שנכללים ב"מעשה בראשית", וכיון ש"אין כל חדש תחת השמש"⁶⁶, הרי כל הענינים שאירעו לאח"ז נכללים בששת ימי בראשית, שע"י עבודתו נעשה שותף בכולם; והרי אמיתית ענין השותפות הוא (לא באופן שלכל א' מהשותפים יש חלק מסויים, אלא) באופן שבכל נקודה ונקודה של הנכסים המשותפים שוים שני השותפים⁶⁷.

ושותפות זו נעשית ע"י היגיעה שלו, בין אם היא קטנה או גדולה יותר וכו' — שהרי האדם נברא רק ביום הששי, וכיום הששי עצמו קרוב לחצות היום, כדברי הגמרא במסכת סנהדרין⁶⁸: "שתיים עשרה שעות הוי היום, שעה ראשונה הוצבר עפרו וכו' חמישית עמד על רגליו וכו'", כך, שבריאת כל מעשה בראשית היתה קודם בריאת האדם, שנברא "אחור למעשה בראשית" ("דלא אברי עד מעלי שבתא")⁶⁹, וטעם הדבר — כדי שיכנס לסעודה מיד" (שימצא הכל מוכן, ויאכל מאשר יחפוץ)⁷⁰, וא"כ, ה' יכול ליהנות מסעודה מוכנה של מלך מלכי המלכים הקב"ה; אבל הקב"ה רצה שלא יהנה מסעודה מוכנה, אלא יהי' באופן של "שותף" ועד לאופן של "בורא" כביכול, באופן ד"כולא חד".

ובשביל זה יש צורך בענין העבודה מצד האדם: "לעבדה", "אדם לעמל יולד", "תעבדון את האלקים על ההר הזה" — בדוגמת ה"עבד" שאינו מציאות לעצמו, אלא כל מציאותו היא מציאות האדון (כדברי הרשב"א²⁵), כך גם עי"ז ש"תעבדון את האלקים" מתבטלת מציאותו בתור נברא, אלא נעשית המציאות של "אלקים" כביכול, וכמ"ש⁷¹ "אני אמרתי אלקים אתם", כדרשת חז"ל⁷² שלולי ענין החטא הי' נשאר במעמד ומצב כפי שרצה הקב"ה מלכתחילה; ועד"ז לפני הענין ד"תעבדון את האלקים" — "לעבדה ולשמרה", ועד"ז בכל אחד ואחד — הענין ד"אדם לעמל יולד".

יב. וזהו גם הביאור על הקושיא הידועה⁷³ — שכבר הובאה במדרש, אבל עכשיו היא נשאלת על כל צעד ושעל:

71) תהלים פב, ו.	66) קהלת א, ט.
72) ראה ע"ז ה, א.	67) ראה גם תו"מ חס"ו ע' 95. וש"נ.
73) ראה גם תו"מ חנ"ח ע' 142 הערה 26. וש"נ.	68) לח, ריש ע"ב.
	69) ברכות סא, א.
	70) סנהדרין שם, א (ובפרש"י).

אם רצונו של הקב"ה שיהודי יתנהג כפי שכתוב בשולחן-ערוך, ע"פ התורה והמצוה — למה מערים עליו ריבוי קשיים?!

הרי כל יהודי רוצה למלא רצונו של הקב"ה, ללמוד תורה ולקיים מצוות, ולהתנהג ע"פ השולחן-ערוך, וכפי שפוסק הרמב"ם⁷⁴ בנוגע לכל אחד מישראל, שלולי זה ש"יצרו .. תקפו", "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות וכו'", וא"כ, למה מעמידים בפניו כמה קישויים והעלמות והסתרים, שיצטרך להתייגע עליהם, ועד לאופן ד"בכל מאדך"⁷⁵, שהו"ע של מסירת נפש?!

וקושיא זו הובאה כבר במדרש³⁵ בנוגע למצוה הראשונה שניתנה לבנ"י — מצות מילה: "פילוסופוס אחד שאל .. אם חביבה היא המילה, מפני מה לא נתנה לאדם הראשון" (כלומר מפני מה לא נולד מהול)?

ועל זה השיבו לו: "כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשי', כגון .. התורמוסים צריך למתוק .. אפילו אדם צריך תיקון", והיינו, שמלכתחילה נברא העולם באופן שתהי' ליהודי אפשרות להיכנס ל"שותפות" כביכול עם הקב"ה.

ועד"ז בנוגע לעבודת כל אחד ואחת:

כשנתקלים באיזה קושי, ומיד בא היצר שמצד השמאל, יצר הרע, בטענה: הרי אתה מאמין באמונה פשוטה שהקב"ה הוא בעה"ב בכל פרט ופרט בימינו אלו בכל מקום ומקום, וא"כ, איך יתכן דבר והיפוכו — שהקב"ה רוצה שתקיים מצוה פלונית, ואעפ"כ, עליך להתייגע כו' כדי שתוכל לקיימה?! — צריך לדעת, שהטעם לזה הוא לא בגלל ש"עצם הטוב" רוצה ח"ו לייסר יהודי, וכיו"ב, אלא אדרבה:

דוקא מצד היוקר של בנ"י שרצונו של הקב"ה שתגיע להם תכלית השלימות, ומצד היוקר של תומ"צ — רוצה הקב"ה ליתן ליהודי אפשרות שקיום המצוה לא יהי' באופן ד"אשר נאכל במצרים חנם"⁷⁶, כמבואר בזוהר⁷⁷ שבסטרא דלעו"ז נותנים "חנם", משא"כ ענין של מצוות רוצה הקב"ה שיהי' (לא "חנם", אלא) דוקא בכסף, דוקא מתוך השתדלות כו', שאז מרגיש האדם שזהו ענין שלו,

ועד"ז בנוגע ללימוד התורה — שכדי שיהודי יגיע לידיעה אמיתית בתורה, באופן ד"מצאת" — קישר זאת הקב"ה עם "יגעת" דוקא, וכדברי

(76) בהעלותך יא, ה. וראה ספרי ופרש"י

עה"פ.

(77) ח"ב קכח, א.

(74) הלי גירושין ספ"ב.

(75) ואתחנן ו, ה.

הגמרא במסכת מגילה⁷⁸: "יגעתי ולא מצאתי אל תאמין" — לא תתכן כזו מציאות! הקב"ה לא הי' מניח ליהודי להתייטר אלא בשביל תכלית נעלה ביותר — שלאחרי שהתייגע ("יגעתי") בגלל שהקב"ה הורה שצריך להתייגע בתורה, אזי יהי' "נשכר" לא רק לפי ערך יגיעתו, אלא באופן של מציאה ("ומצאת"), כדברי הגמרא במסכת סנהדרין⁷⁹, שמציאה היא א' מג' הדברים ש"באין בהיסח הדעת", והיינו, שידיעת התורה תהי' אצלו במדה כזו שאי אפשר לבוא אלי' ע"י דעת, כי אם ע"י "היסח הדעת", אלא שבשביל זה יש צורך ביגיעה מצדו.

ומזה מובן, שהעובדה שיש קשיים בהשגת דבר טוב בכלל, ובפרט בעניני תומ"צ, אינה דבר מקרי שהי' יכול גם להיות באופן הפכי; לולי זאת הי' חסר בשלימות הטוב הנשפע למקבל הטוב, כיון שהי' רק "מקבל", ואילו עכשיו, כשיש השתדלות מצד האדם, נעשה "שותף" בטוב שמקבל, ועד שנעשה בדרגת מצוה המצוה ונותן התורה, כביכול.

יג. אמנם, ענין זה אינו באופן שמוכרחים להתייטר ח"ו ביגיעה עצומה, אלא כפי שלמדים מסיפור המדרש⁸⁰:

"מעשה בר' חנינא בן דוסא שראה בני עירו מעלין נדרים ונדבות לירושלים, אמר, הכל מעלין לירושלים נדרים ונדבות ואני איני מעלה דבר .. יצא למדבריה של עירו וראה שם אבן אחת .. ואמר הרי עלי להעלותה לירושלים .. זימן לו הקב"ה חמשה מלאכים בדמות בני אדם, אמר להם, אתם מעלין לי אבן זו, אמרו לו .. ובלבד שתתן ירך ואצבעך עמנו, נתן ידו ואצבעו עמהם ונמצאו עומדים בירושלים".

ולכאורה אינו מובן: מה כבר נפעל ע"י ש"נתן ידו ואצבעו עמהם" — דממה-נפשך: אם בגלל הצורך ש"לא יראו פני ריקם"⁸¹ — הרי בשעה שמלאכים מעלים עבורו את האבן הגדולה, אין זו עבודה שלו, וא"כ, מצדו הרי זה באופן ד"יראו פני ריקם"?

אך הענין הוא — שיש צורך שיהי' הדבר שלו עכ"פ ע"י השתדלות ב"אצבע קטנה".

ולתוספת הסברה בזה: השתדלות ב"אצבע קטנה" של בן-אדם נחשבת ליגיעה גדולה יותר מאשר חמשה מלאכים שמעלין אבן גדולה לירושלים.

בתחלתם. וראה גם תו"מ חס"ו ס"ע 67 ואילך. וש"נ.

(78) ו, ריש ע"ב.

(79) צז, א.

(80) קה"ר (ובחי' הרש"ש) ושהש"ר (81) משפטים כג, טו. ועוד.

וע"ד ש"לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו"⁸², כי אם "בדיבור פיו" — כך גם כדי להיות "שותף להקב"ה במעשה בראשית" אין צורך שיהי' דוקא "עמל" ו"יגיעה" כפשוטם, עד שישחירו פניו ("ער זאָל פאַרשוואַרצט ווערן") רח"ל, אלא די "בדיבור פיו".

אבל ענין זה צריך להיות כמו דיבור פיו של הקב"ה, כביכול, שהם ה"עשרה מאמרות" שבהם "נברא העולם"⁸³ שנאמרו בהתחלת התורה — שעל זה נאמר בגמרא במסכת שבת⁸⁴: "אנא נפשי כתבית יהבית", היינו, שהקב"ה הכניס את עצמותו ("נפשי", וכפירוש הבעש"ט⁸⁵ ש"כביכול נפשו של הקב"ה הוא ממש בתורה") בכתבת התורה ("כתבית"), ונתנה ("יהבית") לבנ"י; ועד"ז בנוגע לבנ"י — שהגיעה וההשתדלות בדיבור פיו צריכה להיות באופן שמכניס בזה את עצמותו ("אנא נפשי"), ואז הנה אפילו כשההשתדלות היא קטנה בכמות, הרי כיון שנעשית "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"⁸⁵, הרי זה נחשב שנותן אותו חלק כפי שנותן בורא מעשה בראשית כביכול, כך, שהם שני שותפים, ובתור "שותף" ביכלתו לחוות דעה בכללות מהלך העולם.

וענין זה נעשה ע"י לימוד התורה באופן ש"בתורתו יהגה יומם ולילה"⁸⁶, ש"נקראת על שמו"⁸⁷, היינו, שנעשה בעה"ב על התורה, ועי"ז הנה "בי מלכים ימלוכו"⁸⁸, "מאן מלכי רבנן"⁸⁹, כך, שהפס"ד שלו בתורה הוא באופן ש"אמר מלכא עקר טורא"⁹⁰, כולל גם — שנעקר היצה"ר ש"נדמה להם כהר"⁹¹, כך, שמתבטל הענין ד"מפני חטאינו", ובדרך ממילא מתבטל הענין ד"גלינו מארצנו", ובאה הגאולה האמיתית והשלימה.

ובלשון הרמב"ם⁹²: "הבטיחה תורה" — תורת אמת, וביחד עם זה תורת חיים, חיים בעוה"ז הגשמי והחומרי — ש"סוף ישראל לעשות תשובה", ומסיים: "ומיד הן נגאלין" — תיכף ומיד, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

* * *

(82) ב"ר פ"ג, ב. פי"ב, יו"ד. (83) אבות רפ"ה.
 (84) קה, א (לגירסת הע"י). (85) דגל מחנה אפרים עה"פ תשא לב, טז.
 (86) תהלים א, ב. (87) ע"ז יט, א.
 (88) משלי ח, טו.
 (89) ראה גיטין סב, סע"א. זח"ג רנג, ב (ברע"מ).
 (90) ראה ב"ב ג, ב.
 (91) סוכה נב, א. וראה גם תו"מ חס"ו ע' 193. וש"נ.
 (92) הלי' תשובה פ"ז ה"ה.



חסידות

ד' דרגות באו"ם שלפה"צ

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
משיב בישיבה

א

טרם הצטמצם האור והגיע אלינו לעולמות התחתונים נקרא האור בשם אור אין סוף. עם היותו פשוט בתכלית הפשיטות, היות והוא עוד לא הגיע לשום כלי שיכול לקבל אותו, בכל זאת יש בו כמה וכמה מדריגות¹. ובכללות נחלקות לג' מדריגות²:

א. עצם האור, היינו שלא שייך לשום דבר.

ב. גילוי לעצמו, היינו לאחר שהאור כבר מציאות כלשהי אך טרם האור שייך להגיע לעולמות.

ג. גילוי השייך לעולמות, היינו האור כפי שהוא שייך לצמצום.

ומצינו בתורת החסידות שג' דרגות אלו מופיעים בשמות שונים. ולדוגמה: "יחיד", "אחד" ו"קדמון"³, או "קדש", "קדוש" ו"שכינה"⁴, שקדש זהו בבחינה ומדרגה שקדוש ומובדל לגמרי היינו שלא שייך לעולמות כלל. וקדוש עם ו' הו"ע ההמשכה והתגלות שנמשכת לעולמות להחיותם. ו"שכינה" הוא "על שם ששוכנת ומתלבשת", שזהו האור השייך לסדר השתלשלות.

ובכמה דרושים מבואר אודות ג' דרגות אלו וענינם בבניין המלכות (עיין יו"ט של ר"ה תרס"ה, המשך ר"ה תש"ג).

(1) אלא שאינן בסתירה לפשיטותו, וב' טעמים בדבר:

א. פשיטות האמיתית הוא רק בעצמותו ית', אך בכל מה שנמצא ממנו אין שייך פשיטות באמת.

ב. בעומק יותר, החילוקי מדריגות הן רק מצד הגילויים, אך לא מצד הבורא. ראה בכ"ז באורך במכתב כ"ק אדמו"ר מח"י טבת תש"ט.

(2) בכמה מקומות מבואר שיש גם בחינת ה"יכולת".

(3) ראה ד"ה צאו"ר תרנ"ד.

(4) ראה שמח תשמח תרנ"ז.

ב

ובהמשך תער"ב, בד"ה וידבר וגו' כל הדברים האלה תרד"ע⁵, מבאר ג' דרגות אלו, וז"ל:

"והענין הוא, דהנה ידוע דבפרטיות יש בזה ג' מדרי' (בבחי' המלוכה הכלולה באוא"ס לפני הצמצום כו'). הא', בחי' המלוכה כמו שהיא כלולה בעצמותו, שאינו בבחי' המשכה וגילוי כו' (וזהו בחי' עצמות האור שנת"ל). והב', מה שעלה ברצונו אלא אמלוך כו' (והוא בחי' התפשטות הארה מוחי' עצם האור כו'). והג', איך שמשו"ז עלה ברצונו להאציל כו'". עכ"ל.

ומביא לג' דרגות אלו משל מנפש האדם, כמו מדת החסד, שישנה כפי שהיא מושרשת בנפש, ואח"כ כפי שבא בהתעוררות כללי, ולאחר מכן ההשערה באיזה אופן תהיה ההטבה. אלא שיש הפרש גדול בין המשל לנמשל, כי בנפש הסיבה שהדרגה השניה מתגלית, היא מפני שכך מוטבע בנפש האדם, ולא מפני שמהו חיצוני מעורר את הדרגה הראשונה להתגלות. לעומת זאת, אצל הקב"ה אין שייך לומר שמהו חיצוני מעורר אותו כפשוט.

ועל כן הוא ממשיך ומבאר במאמר שם:

"אמנם, בכדי שמבחי' המלוכה כמו שהיא בעצמותו תהי' ההתעוררות דהרצון אלא אמלוך, זהו ע"י ממוצע שיש ביניהם, והו"ע התורה, דכתי' בה' בי מלכים ימלוכו כו', והיינו שע"י התורה בא להתגלות בחי' המלוכה הכלולה בעצמותו וכו'". עכ"ל עיי"ש.

ומשמע מפשטות לשונו שבנוסף לג' הדרגות ישנו עניין נוסף של ממוצע, ובקיצור שם כותב ביתר הדגשה וז"ל:

"דהנה יש ג' מדרי', בחי' מל' הכלולה בעצמותו שאינו בבחי' המשכה, והיינו עצם האור, ועליית הרצון למלוכה, והשערה בכל. ומדרי' ד' היא התורה, ממוצע שיהי' התגלות עצם המלוכה, בכדי שיהי' עליית הרצון למלוכה, ע"כ הוא בחי' רוממות עצמי".

(5) המשך תער"ב ח"ג ע' תרמח (מהדורה חדשה).

(6) משלי ח, טו.

וכיוון שמצינו מפורש שזוהי מדרגה נוספת, רביעית במספר, יש להבין ביתר פירוט את עניינה, ואולי גם לבאר בדרך אפשר את תפקידה בבניין המלכות בר"ה.

ג

הנה עוד מצינו בד"ה צאו"ר תרנ"ד, לאחרי שמביא ומבאר כל ג' דרגות הנ"ל מוסיף בשוה"ג וז"ל:

"והנה עוי"ל שיש גם מדריגה ד' בבחי' עצמות או"ס שלפני הצמצום והוא בחי' תורה הקדומה שבעצמותו שעלי' נאמר ואהיה אצלו שעשועים שעשועי המלך בעצמותו (לפמ"ש בס' שבר יוסף ובעמק המלך נר' שזהו לאחר שעלה ברצון הפשוט אך מענין במי נמלך מובן שזהו קודם ההשערה בכח כו', וי"ל דזהו בחי' פנימיות וחיצוניות שבתורה וכמ"ש בד"ה בשעה שהקדימו כו' גבורי כח, הגדול, יער"ש).

[הלשון הנ"ל מופיע גם בסה"מ תרמ"ג-ה (מהדורת תשס"ב) בהוספות, בד"ה ויאמר ה' אל משה ע' שנוז].

ורואים להדיא כנ"ל שזוהי דרגא רביעית, אלא שכאן הוא מציין כמראה מקום למאמרים של האדמו"ר האמצעי.

ובד"ה בשעה שהקדימו כו' גבורי כח להאדמו"ר האמצעי (נדפס במאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תקצב), כתב וז"ל:

"והענין מבואר לעיל שיש ב' מדריגות במל' דא"ס, א' בחי' חיצוני' ההארה שמאיר ונמשך בקו וחוט באבי"ע... והב' בחי' פנימי' מל' דאצי' כמו שהוא בעצמות הרוממות דא"ס ממש... והנה בבחי' פנימיות ועצמיות דאור אין סוף בפנימי' מל' דא"ס הנ"ל שם הוא שורש התומ"צ שהוא עצמו ופנימי' רצונו ועצמות ופנימי' חכמתו דלתבונתו אין מספר כלל ונק' חכמה הקדומה בעצמות א"ס ממש... ומבואר למעלה (ע' תקעז) דבחי' הממוצע דתורה כלול מב' הפכים דפנימי' וחיצוניות".

ושם בע' תקעז כתב וז"ל: "הענין הוא דזהו בחי' הממוצע שבתוה"ק שיש בה מבחי' הפנימי' ועצמיות דחכמתו ית' שלתבונתו אין מספר כלל, וכמ"ש 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', ים הקדמוני הכולל כל ההשתל' כו', וגם יש בה מבחי' החיצוני' ליתן מדה ושיעור בהשתל' העולמות כאומן הבונה במדה כנ"ל". עכ"ל.

היינו, שדרגת "תורה הקדומה" היא הממוצע בין הרצון המוחלט בעצמותו לרצון הקדום, וכמבואר בכ"מ⁷ שממוצע ענינו שכולל הן מהדרגה העליונה והן מהדרגה התחתונה. וכך גם התורה: בפנימיותה היא שייכת לרצון המוחלט בעצמותו, מצד זה שהיא א"ס; ובחיצוניות יש בה ענין ההגבלה (למשל, מצוות לולב דווקא בד' מינים ותפילין שחורות דווקא) ומצד חיצוניותה היא שייכת גם לרצון הקדום.

ד

הצורך בממוצע בין מדרגה הא' (בחינת המלוכה כמו שהיא כלולה בעצמותו) ומדרגה הב' (מה שעלה ברצונו אנא אמלוך) הוא כמובא לעיל בס"ב, בכדי להביא את ענין המלוכה העצמי בגילוי כלפי עצמו, היינו שהכל הוא באותה מדרגה, ואין פה עדיין התעוררות של מלוכה על זולת. אלא הגדרת הממוצע הוא להביא את העצם שיהיה בהתגלות. ואז הוא נעשה סיבה שיתהווה ממנו לאחר מכן עניין של מלוכה על עם (מלשון "עוממות" כמבואר בכ"ד ואכ"מ).

[אבל עדיין אינו נעשה מקור לעם מפני שההתפשטות הזאת, מה שעלה ברצונו "אנא אמלוך", היא באותה דרגה כמו שהמלוכה היא כלולה בעצמותו.]

ואיפה אנו מוצאים את הביטוי לעניין של הממוצע (תורה) להביא את העצם שיהיה בהתגלות?

אולי יש לומר בדרך אפשר שזהו מה שמבואר בחסידות⁸ שבכדי להמשיך בר"ה את המלכות משרשה ומקורה בתכלית זהו על ידי אמירת פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות, שמביאים רא' מהתורה שכך צריך להיות. וכמ"ש⁹ "אמרנו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם".

וכיוון דאתאן להכי, אולי יש לומר אף יותר מזה. דהא מצינו בהמשך תרס"ו בסופו (ע' תקמו"ז) שיש שני ביאורים באמירת פסוקי שופרות (הלשון לקמן הוא מלקו"ש חלק לד' ע' 186):

(7) ראה סה"מ רנ"ט ע' רה ואילך והמצויין שם.

(8) ראה לקו"ת דרושים לר"ה נו, ג ואילך. ובכ"מ. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1146

הערה 14.

אלא שבחלק מהמקומות מבואר שהמעלה של אמירת הפסוקים היא שהתורה מגלה את המעלה דנשמות ישראל. ואולי הוא דווקא בנוגע לפסוקי מלכיות.

(9) ר"ה טז, א.

(א) תורה נקראת "תורה אור"¹⁰, אור וגילוי. וזהו"ע אמירת פסוקי שופרות - פסוקים של תורה - שכדי שפעולת השופר תומשך ותתגלה למטה¹¹, אומרים פסוקי תורה בענין השופר.

(ב) הפעולה ע"י אמירת פסוקי שופרות היא למעלה מפעולת תקיעת השופר עצמה¹², דאע"פ שתק"ש היא מצוה דאורייתא, ואמירת הפסוקים רק דרבנן¹³ - מ"מ, מצד המעלה שבדברי תורה על קיום מצוה, יש עליו בהפעולה שע"י אמירת פסוקי שופרות לגבי תקיעת שופר עצמה, וכמבואר בזה, ש"אמיתית הגילוי שיהי' לעתיד במדריגה העליונה ביותר .. נמשך עתה בראש השנה באמירת (פסוקי) שופרות".

וזה מתאים לשני העניינים שבתורה כממוצע. מצד המדרגה התחתונה של התורה (בחי' חיצונית), הנה ענינה הוא גילוי. לגלות את ענין המלוכה העצמי בגילוי כלפי עצמו, שזה מהווה סיבה לענין המלוכה בפשטות.

ואילו מצד פנימיות התורה (המדרגה העליונה) מורגש שהיא שייכת לרצון המוחלט בעצמותו, מצד זה שהיא א"ס. ועל כן, ע"י אמירת פסוקי שופרות ממשיכים את ההעלם העצמי, בדוגמת "אמיתית"¹⁴ הגילוי שיהי' לעתיד לבוא, במהרה בימינו אמן".



(10) משלי ו, כג.

(11) ראה גם סה"מ תרצ"ט ס"ע 27 ואילך. ובמאמרי אדה"ז - תקס"ד (ע' ריז-ח) שאמירת פסוקים פועלת "קיום לדבר". ע"ש.

(12) המשך תרס"ו ע' תקמא.

(13) ר"ה לד, ב. - ולהעיר מהשקו"ט בל' "אמר הקב"ה אמרו כו" - ראה רמב"ן בהשגות לסה"מ צ שורש א ובקנאת סופרים שם (וראה רמב"ן עה"ת אמור (כג, כד) ובמפרשי רש"י שם). ריטב"א ר"ה טז, א. ועוד.

(14) המשך תרס"ו ע' תקמז.

ענין המס"נ בתניא פרק כ"ה ופרק מ"א

הנ"ל

כתב אדמו"ר הזקן בספר התניא פרק כ"ה, וז"ל: שקיום התורה ומצותיה תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו שיהיה קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימיש מזכרונו כי בזה יוכל לעמוד נגד יצרו לנצחו תמיד בכל עת ובכל שעה כנ"ל. עכ"ל.

היינו, שאדמו"ר הזקן מחדש שמסירות נפש אינה נדרשת רק בשעה שהגוי כופהו לעשות דבר כנגד עול מלכות שמים, כי בשעה שעמדו להיכנס לארץ הבטיח להם משה "פחדכם ומוראכם יתן ה' על פני כל הארץ אשר תדרכו בה", וכיון שכך, מדוע ציוה אותם לקבל עול מלכות שמים במסירת נפש.

אלא, החידוש הוא, שעל ידי כך שזוכר בכל רגע ענין מסירת נפשו לה' יוכל להתגבר על יצרו ולקיים התורה ומצוות כדבעי, ובזה תלוי קיום התומ"צ.

והפירוש בזה יש לבאר על פי מה שמבאר רבינו במאמר ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תשכ"ט, וז"ל: ויש לומר, דזה שמשה דוקא ציוה לדור שנכנסו ארץ הוא, כי מס"נ הו"ע הביטול, וכיון שהאדם הוא מציאות (היפך ענין הביטול), לכן, בכדי שענין המס"נ יהי' אצלו בגילוי [ובאופן שיהי' קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימיש מזכרונו], צריך לזה נתינת כח מיוחדת. והנתינת כח הוא ע"י משה, כי משה הו"ע הביטול, ונחננו מה. עכ"ל. וראה שם בהמשך דבריו אריכות הענין.

ואילו בתניא פרק מ"א בסופו כתב, וז"ל: אבל יחוד נפשו והתכללותה באור ה' להיות לאחדים בזה חפץ כל אדם מישראל באמת לאמיתו לגמרי בכל לב ובכל נפש מאהבה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל לדבקה בה' ולא ליפרד ולהיות נכרת ונבדל ח"ו מיחודו ואחדותו ית' בשום אופן אפי' במסירת נפש ממש ועסק התורה ומצוות והתפלה הוא ג"כ ענין מסירת נפש ממש כמו בצאתה מן הגוף. עכ"ל.

ומכאן משמע לכאורה שענין המסירת נפש אינו רק הכנה לקיום התורה והמצוות, אלא העסק בתורה ומצוות ותפילה צריך להיות מתוך מסירת נפש. ועוד משמע מדבריו שזהו בכחו של כל יהודי ואין רואים כאן הענין שזהו תלוי דווקא במשה רבינו. וצע"ק.

ואולי יש לתווכן על פי מה שכותב כ"ק אדמו"ר בספר השיחות תשנ"ב (ע' 418 הע' 93), וז"ל: ויתירה מזו: גם כשעוסק בלימוד התורה, ש"עסק התורה... הוא

ג"כ ענין מסירת נפש ממש כמו בצאתה מן הגוף... שאינה מהרהרת בעניני העולם" (תניא ספמ"א), הרי, ההתבוננות דמס"נ היא רק הכנה בהתחלת הלימוד (ולכל היותר בכל שעה (שם)), אבל בעת הלימוד עצמו צ"ל דעתו מחשבתו מונחת בפרטי הענינים שלומד בתורה כפי שנתלבשה בעניני העולם, "המחליף פרה בחמור", וכיו"ב. ועד"ז כשעוסק בקיום המצוות, ובפרט במצות צדקה וגמ"ח (כללות כל המצוות), שדעתו ומחשבתו צ"ל מונחים בהשתדלות בטובתו של חבירו בענינים גשמיים, וכיו"ב. עכ"ל.

היינו, שאכן המדובר בפרק מ"א הוא בעצם כעין האמור בפרק כ"ה, שהייחוד והמסירות נפש בשעת לימוד התורה וקיום המצוות הוא רק הכנה. ודווקא בעבודת התפילה הייחוד מתרחש בעת התפילה.

ומכיוון שכך, שוב ברי למה נזקקת בדווקא ההתקשרות למשה לא רק לצורך ההכנה לקיום התורה והמצוות, כי אם גם לצורך הקיום עצמו. כי מה שיהודי שייך מצד עצמו הוא רק זכירת המסירות נפש שלצורך הקיום (וגם זהו ע"י משה רבינו, כי יהודי מצד עצמו הוא מציאות, היפך ענין הביטול כנ"ל).



טבע העולם מלשון "טובעו בים סוף"

הת' חיים מיכאל שי' גטליב
שליח בישיבה

במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו סעי' ה' – ר', מביא כ"ק אדמו"ר מה שמבואר בחסידות, שיש בטבע ג' פירושים בכללות, הא' שטבע הוא "שם חדש שחידשו האחרונים", שגם הטבע הוא נס, אלא שהוא באופן של ניסים רצופים. פי' הב' – טבע מלשון מטבע, ופי' הג' הוא שטבע פירושו כל שהוא למעלה מן השכל. ומבואר, שפירוש הראשון קאי על הנהגת העולם, ועל זה אומר שהוא באמת נס – ניסים רצופים, פי' הב' קאי על חיות הנבראים, ופי' הג' קאי על התהוות הנבראים.

ומבואר בהמאמר, שב' הפירושים האחרונים קשורים גם עם פירוש טבע מלשון "טובעו בים סוף". לפי הפירוש שטבע קאי על חיות הנבראים, הרי החיות טבועה ומלובשת בנבראים, אך באופן של לבוש המעלים, ולכן אין הנברא מרגיש שהחיות שלו באה מהקב"ה. ולפי הפי' שטבע קאי על התהוות הנבראים, הקשר ל"טובעו בים סוף" הוא בענין ההעלם, טבע מלשון מכוסה ונעלם. שכיון שהתהוות הנבראים הוא באופן שהכח האלקי מובדל מהנבראים לכן אין מרגישים בו ולכן הוא בהעלם.

והנה, מזה שרבינו אומר ששני הפירושים האחרונים קשורים לפי' טבע מלשון "טובעו בים סוף", משמע לכאורה, שפי' הא' שטבע קאי על הנהגת העולם אינו קשור ל"טובעו בים סוף". ויותר מכן, רבינו מבאר בנוגע לפירוש הג', שזה שאומרים שהוא קשור עם הפירוש ד"טובעו בים סוף" הוא חידוש, שאילו הפי' הב' כל הענין שייך אליו, שהרי החיות ממש מלובשת בתוך הנברא כמו דבר הנטבע בים. משא"כ בפי' הג', שהכח האלוקי המהווה לא מלובשת בתוך הנברא, כי אם אדרבא, הוא מובדל ממנו. אלא רק הענין הכללי שב"טובעו בים סוף", שהוא ענין ההעלם – שייך גם בפי' הג', כי גם הכח האלוקי המהווה הוא בהעלם. ועפ"ז משמע שבנוגע לפי' הא' – מושלל ממנו כל ענין "טובעו בים סוף", אפי' ענין ההעלם שבו. ובפשטות הוא כן, וזהו מה שאומר שהטבע הוא נס שאליבא דאמת אין כאן העלם.

וצ"ב, שהרי לעיל בסעי' ב' מבאר רבינו איך שבהנהגת העולם יש מקום לטעות שהעולם מתנהג מעצמו כיון שהטבע מתנהג בתמידות. ומביא שם בהערה 9 כמה

מקורות לענין זה, ומביא מה שמבואר במקורות שם, שענין זה שלא ניכר בגלוי שהקב"ה הוא המנהיג – קשור לענין ד"טבע מלשון "טובעו בים סוף", ומציין לקמן סעי' ו'. ומשמע שענין "טובעו בים סוף" אכן שייך לענין הנהגת העולם!

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



אופן המס"נ דנחשון בן עמינדב

הת' יהודה ארי' שי' ווילענסקי
 הת' זעליג שי' וילהלם
 תלמידים בישיבה

בלקו"ש ח"א¹, מבאר כ"ק אדמו"ר את ההוראה שיש ללמוד מהסיפור דקריאת ים סוף. שהרי ידוע שכל הנס קרה ע"י שיהודי אחד, נחשון בן עמינדב, קפץ לתוך הים, ועי"ז פעל הנס דקרי"ס. ומקשה רבינו שלכאורה מעשה זה אינו פשוט כלל וכלל, שהרי ידוע שלפני מ"ת היה לבנ"י גדר דבני נח, ולכו"ע בני נח אינם מחוייבים על מס"נ, הנה לכאורה לנחשון היה אסור למסור את נפשו ולקפוץ למים? ומבאר, שנחשון ידע שכשה' הוציאם ממצרים הוא אמר ש"בהוציאך מארץ מצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" – כלומר, שממצרים צריך ללכת ישר להר סיני לקבל את התורה. ולכן לא היה נוגע אצלו מה באמצע הדרך. אפילו אם יש באמצע ים, זה לא יבלבל אותו והוא ימשיך ללכת עד שיגיע להר סיני. והרבי ממשיך לבאר ההוראה שלומדים מזה.

אך לכאורה אינו מובן, איך זה מתרץ השאלה? הלא לנחשון היה איסור גמור לקפוץ למים, וא"כ זה שנחשון לא התפעל מהקשיים שמלפניו ולא נכנס לשום שקלא וטריא כי ידע שאין עוד דרך להגיע לארץ ישראל אינו תירוץ למסור הנפש שהוא איסור גמור.

הנה יש לבאר זה בפשטות ע"פ המשך השיחה שם. רבינו מביא את החילוק הידוע בין המס"נ דרבי עקיבא ואברהם אבינו. ובלשונו הק': "אז רבי עקיבא האט געשטרעבט צו דעם און געזוכט צו טאן מסירות נפש, ווי ער האט געזאגט מתי אבוא לידי ואקיימנה. משא"כ ביי אברהם אבינו איז מסירת נפש ניט געווען קיין עבודה פאר זיך. זיין ענין איז געווען "ויקרא בשם הוי' אל עולם - אל תקרי ויקרא אלא ויקריא" ער האט געמאכט יענעם שרייען אז אין עוד מלבדו. איז ער האט נישט געזוכט מסירת נפש. נאר אויב עס האט זיך געפאדערט מסירת נפש איז ער געווען גרייט אויף דעם".

ווי'ל שזהו גם הפירוש במס"נ דנחשון בן עמינדב. נחשון ידע שעבודתו הוא להגיע להר סיני. לכן היה מוכן לעשות מה שרק נצרך ממנו כדי להגיע לשם. ואם

נצרך ממנו לקפוץ למים, הנה גם על זה מוכן. כלומר, אצלו זה לא היה כלל ענין של מסירת נפש, אלא רק קיום עבודתו, ולכן לא נכנס לשום שקלא וטריא אלא קפץ מיד.

אך קשה לבאר כן, כיון שסוף סוף הרי זה ענין של מסירת נפש. נכון שאצלו זה לא היה ביטוי של מסירות נפש אלא רק קיום הרצון העליון, אך בפועל ממש הוא כן קפץ למים שהיה אסור באותו לזמן.

והנה יש לבאר בד"א ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ש"פ שמיני תשח"י², בנוגע להאריז"ל, ובלשונו הק':

"האריז"ל היה נוהג לצאת עם תלמידיו לקבל שבת בשדה, כפי שהסדר הוא ע"פ קבלה, שצריכים לצאת לשדה לקבל פני שבת המלכה. פעם אחת, בצאתם לשדה, אמר האריז"ל לתלמידיו: רצונכם שנלך לירושלים לקבל שבת?

אמנם, כיון שבשביל זה היו צריכים לעזוב את ביתם למשך השבת, אמרו חלק מהתלמידים שצריכים להודיע תחלה לנשותיהם, ע"ד לשון הש"ס: "איזיל ואימליך בדביתהו". מיד נפלה רוחו של האריז"ל, ונתבטלה הליכתם לירושלים. ואמר האריז"ל, שאילו היו הולכים מיד – היו יכולים להביא את המשיח.

ולכאורה: איך יתכן שהאמירה "איזיל ואימליך בדביתהו" תהי' סתירה להבאת הגאולה? הרי כן הוא ע"פ תורה, שבנוגע למילי דעלמא צריכה להיות ההנהגה באופן ד"אימליך בדביתהו", ובפרט בשייכות לשבת, שכל ענין נרות שבת הוא בשביל השלום שבין איש לאשתו, ובשבת ישנם כמה עניני חיוב של איש לאישתו; וא"כ, ענין שכולו ע"פ תורה, ומיוסד על השולחן-ערוך – מדוע יעכב את הגאולה?

והמענה לזה הוא (כנ"ל): ה"חשבון" הוא אמנם "חשבון", אבל למלחמה – אינו ראוי! אי-אפשר להביא את המשיח ע"י הנהגה כזו, שכאשר שומעים הוראה מהאריז"ל, מוציאים את ה"שולחן-ערוך", ופונים ל"מורה הוראה" לברך פשט ב"באר היטב"... אם אין סתירה בדבר! באופן כזה – אי-אפשר להביא את המשיח!

(2) תו"מ תשח"י ח"ב ע' 291 ואילך

ואין זה רק מצד פנימיות הענינים, אלא כן הוא גם ע"פ נגלה דתורה: כאשר שמעו דבר-מה מהאריז"ל, שהי, גאון גדול גם בנגלה (כדאיתא בלקו"ת בטעמה"צ להרח"ו) – הי' להם לדעת שאפשר לסמוך עליו שלא יכשיל אותם ח"ו לעשות ענין היפך ההלכה. ומי שמפקפק ח"ו בדברי רבו – הרי זו הוראה שחסר בהתקשרות שלו. וממשיך רבינו לבאר ההוראה שלמדים מזה.

והנה לכאורה י"ל שזהו גם הפירוש בנוגע לענינו. כאשר נחשון בן עמינדב שמע ממשה רבינו שה' אמר "בהוציאך מארץ מצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", שמיד כשיוצאים ממצרים צריך ללכת ישר להר סיני לקבל את התורה, הנה היה ברור אצלו שאין זה יכול להיות סתירה להלכה, כי משה רבינו בודאי יודע ההלכות יותר ממנו, ואם משה אמר לעשות כך, הרי אין זה ענין של מסירות נפש כלל וכלל אלא רק קיום הוראת הקב"ה.

אך לכאורה עדיין צ"ע, כיון שמלשון השיחה שם משמע שכך היה ענין של מסירות נפש דוקא, ובפרט שזה כל ההוראה שרבינו לומד מהמדרש.



העלאת ה"ערב רב" לקדושה

הת' שניאור זלמן שי' גאפין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א¹ מבאר כ"ק אדמו"ר, שהציווי של יוסף אל המצריים, "הא לכם זרע", שצריכים למול את עצמם, הרבה את חיות הקליפות במצרים. וע"י אמירת "הא לחמא עניא" בהגדש"פ, מכפרים על כך. ומקשה כ"ק אדמו"ר, הלא ע"י זה השפיע יוסף על מצרים אלקות, ואיך יכול להיות שהתוצאה היתה להיפך לגמרי, באופן שצריך כפרה?! ומתריך, דהיות שיוסף עשה את זה מדעת עצמו, הרבה את חיות הקליפות במצרים, בגלל שלא היו ראויים לזה. ולכן, היתה גלות מצרים קשה מאד, כיון שגלות מצרים היתה תוצאה מכך. ומוסיף כ"ק אדמו"ר, שכן הי' גם ביציאת מצרים, שמשה העלה את ה"ערב רב" מדעת עצמו, וכתוצאה מזה, חטאו בני"ב חטא העגל".

אך לפ"ז לכאורה צ"ב במה שמסביר רבינו בהשיחה לפ' ויגש בלקו"ש ח"ג², שהענין ד"ערב רב" היתה הבטחת הקב"ה לאברהם ד"ואח"כ יצאו ברכוש גדול" (רכוש גדול ברוחניות). ושכשגרו בני"ב במצרים, נתבררו על ידם הר"ב ניצוצות דקדושה, וכשיצאו, נטלו ניצוצות אלו איתם. וזהו ערב רב, דהיינו הר"ב ניצוצות דקדושה. הנה לכאורה עפ"ז משמע שהענין ד"ערב רב" היה ציווי והבטחה מהקב"ה. וצ"ב מהשיחה בח"א שמשמע שמשה עשה זאת מדעת עצמו?

הנה אפ"ל שבאמת עצם הענין היה ענין רצוי וע"פ הקב"ה, רק שהאופן בו משה עשה זאת בפועל היה ע"פ דעת עצמו ולא ע"פ הקב"ה. ולכן, השיחה בח"ג מבארת את עצם הענין דהעלאת הניצוצות ד"ערב רב", שהיה הבטחה מהקב"ה. אך בח"א מבואר האופן בה עשה זאת בפועל, וזה היה ענין בלתי רצוי. אך צ"ע ההסברה בזה. ועצ"ע.



(1) שיחת פ' ויגש ע' 98 - 99

(2) ע' 824. ע"פ המבואר בתו"א ס"ג.

סדר הקושיות ב"מה נשתנה"

הת' מרדכי שי' שמערלינג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א שיחת פסח, דן כ"ק אדמו"ר בסדר הד' קושיות ד"מה נשתנה", ומקשה שלכאורה הסדר היה צריך להיות באחד מהב' אופנים דלקמן:

א. בסדר חשיבותם, דהיינו מצה, שהיא מדאורייתא, ואח"כ מרור, שהוא מדרבנן בזמן הזה וכו'.

ב. מה שהבן רואה תחילה, דהיינו מסובין שזהו אחרי קידוש, שהוא בתחילת הסדר. ובהערה 3 מביא כ"ק אדמו"ר תשובת הגר"א, על מה שקושיית מסובין באה לבסוף, "כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה, ולכן לא נזכרת במשנה ובגמרא". ומקשה על תשובת הגר"א, שצע"ג, "כי ברמב"ם הלכות חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושי' מסובין וגם קושית כולו צלי", הרי דהיו שואלין מסובין גם בזמן ביהמ"ק.

ולכאורה צריך ביאור בדברי הרמב"ם - אם אכן היו אוכלים מסובים כל השנה, למה היו בכלל שואלים קושיא זו?

וכן צריך ביאור בהקושיא שמקשה כ"ק אדמו"ר על הגר"א, דהרי אפשר לומר בפשטות שהרמב"ם הביא כל הקושיות שהיו שואלים במשך כל הדורות. ועצ"ע.



מח' אמוראים באופן דלא פליגי

הת' שמואל שי' ראזענבערגער
שליח בישיבה

איתא בקונטרס בית רבינו שבבבל¹: "על הפסוק "ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם" – שגם בחוץ לארץ, במקום ובזמן הגלות, ישנו מקדש מעט, מעין ודוגמת "המקדש הגדול אשר בירושלים", איתא בגמ'² "א"ר יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. ור"א אמר, זה בית רבינו שבבבל". ויש לומר, שר"י ור"א לא פליגי. היינו, שגם לדעת ר"א נקראים כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל "מקדש מעט", וגם לדעת ר"י עיקר ושלמות הענין ד"מקדש מעט" הוא בבית רבינו³. עכ"ל.

ויש להקשות, דלכאורה יש מחלוקת מפורשת בגמרא, ואיך שייך לומר ד"לא פליגי"?

ואולי י"ל, ע"פ המבואר במס' מ"ק³ שדנה מאיפה יודעים שצריכים לציין קברות, ותירצו כ"כ אמוראים, כל אחד מפסוק אחר ממה שתירץ חבירו (עיי"ש בגמ'). וכתבו התוס'⁴, שאע"פ שיש כו"כ תירוצים שונים, אינם חולקים זה עם זה, אלא אורחי' דמלתא הוא, דמה שזה מסיק אדעת' אין חבירו מסיק אדעת', ולכן נקט כל חד וחד מה דאסיק אדעת', אבל אינם חולקים זה עם זה, וכולם סוברים שיכולים ללמוד הדין ד"מציינין קברות" גם מהפסוקים האחרים שהביאו חבריהם.

וע"פ הנ"ל יש לתרץ, שר"י ור"א אינם חולקים זה עם זה, ובוודאי ר"י סובר שגם בית רבינו הוא עיקר מקום השראת השכינה בגלות, אלא שזה אומר מה דאסיק אדעת', וזה אומר מה דאסיק אדעת', ולא פליגי.



(1) סה"ש תשנ"ב ע' 465

(2) מגילה כט, א

(3) דף ה' ע"א

(4) ד"ה "רב פפא אמר סלו סלו"



נגלה

שיטת הרמב"ם בחיוב ברכת חתנים בשבע ברכות

הרב מנחם מענדל שי' קמיונקר'
ראש הישיבה

כתב הרמב"ם²: "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נשואין. במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נשואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נשואין. והוא שיהיו עשרה. וחתנים מן המניין":

הנה ידועים דברי הגר"ח מבריסק בחידושו על הש"ס, שהרמב"ם הולך לפי שיטתו, שכל החיוב של ברכת חתנים של כל השבע ברכות, הוא לא בקשר לענין של הוספה בשמחה (כמו שיטת הרא"ש והתוספות³), אלא שיטת הרמב"ם הוא דהוה חיוב דהמברך, כלומר, החיוב הוא על המשתתפים לברך ברכה זו כשהם בפעם הראשונה בבית חתנים. ולכן הכל תלוי אם הם כבר שמעו הברכות בשעת הנישואים או לא.

ובגדר ברכה זו לדעת הרמב"ם, כתב הערוך השולחן (אה"ע סי' ס"ב): "אלא דכך הוא עיקר העניין לדעת הרמב"ם ז"ל - דהנה ברכות אלו הם לברך את הזוג שיצליחו, ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם הנאספים ולהזכרת חורבן ירושלים כמ"ש, והחיוב הזה מוטל על כל איש מישראל כשבא לבית חתונת הזוג, שצריך לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה, והאחד מברך והאחרים שומעים ועונים אמן הוה כאלו כל העומדים ברכו את החתן והכלה, וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם, ולכן כשיש פנים חדשות שלא שמעו עדיין הברכות הרי לא בירכו עדיין את הזוג ומחוייבים לברכם, ולכן עומד המברך ומברכם והם שומעים ועונים אמן ויצאו ידי חובתם, וזה שכתב הרמב"ם "מברכין בשבילם" כלומר מברכין בשבילם כדי שיצאו י"ח לברך את החתן ואת הכלה, ואפילו אם יש אחד שלא שמע מברכין בשבילו".

(1) ע"פ שיעור שנמסר בישיבה ועל אחריות המערכת בלבד.

(2) הל' ברכות פ"ב ה"י

(3) עיין בסוגיא - כתובות דף ז' ע"ב - וראה שו"ע סי' ס"ב סעי' ז'.

הנה מבואר לשיטת הרמב"ם דגדר ברכת שבע ברכות אינו כמו שאר ברכות המצוות או ברכת השבת, אלא דהכא הוי ברכה מיוחדת שבין אדם לחבירו – לברך את החתן והכלה שיצליחו בענין נישואיהם ובחיייהם. וממילא הוי חיוב המוטל על כל המשתתפים לברך ברכות אלו כאשר הם נמצאים בבית חתנים, דהיינו בשעת שבע ברכות.

ולפי זה, הנה כל זמן שיש פנים חדשות – היינו אנשים שלא שמעו עדיין ברכות אלו – הרי הם מחויבים בברכה זו, ולכן מברכים בשבילם.

אלא דאכתי קשה,

חדא, דצ"ע לענ"ד לומר דגדר ברכה זו הוא בעיקר לברך החתן וכלה, דאיפה מציינו חיוב לברך מישהו אחר? דהן אמת דזה הוה תוכן של ברכת "שמח תשמח" כלשון רש"י⁴ "ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב". אך נראה דחוק ביותר לומר שהוא עיקר החיוב והגדר של כל השבע ברכות?

ועוד, דלפ"ז יש לעיין במה שכתב בשו"ת ר"א בן הרמב"ם⁵, דלדעת הרמב"ם, כדי לברך כל הז' ברכות יש צורך בב' פנים חדשות, וז"ל: "ואולם גדר פנים חדשות לפי מה שנמסר בשם אבא מרי ז"ל בענין הוא לא פחות משנים, כי פנים לשון רבים, והפחות של רבים לפי ההלכה שנים, וכן הדבר מבואר מן החיבור לאמרו ז"ל אבל אם היו האוכלים אחרים וכו', ומובן אחרים רבים, ולכל הפחות שנים. וזולת אבא מארי זצ"ל סבורים שגם לו רק אחד פנים חדשות מברכים בגללו שבע ברכות, והוא זק"ל לא הסכים לזה".

אך דבריו קשים קצת, שהרי אם כל הגדר דמצות הברכות הוא (כדאמרינן לעיל) שכל אדם מחויב בברכה זו כדי לגרום שמחה לחתן וכלה, א"כ, לכאורה גם

(4) דף ח, ב ד"ה "שמח תשמח".

(5) סי' פ"ו

כשיש רק אדם אחד הרי הוא חייב לברך כל זמן שלא שמע הברכות, שהרי עדיין לא פטר עצמו מברכה זו?

ולכן נראה לומר, דלפי הרמב"ם, גדר ברכות אלו הוי בעיקר כברכת השבח והודאה⁶ על השתתפות בשמחת הנישואין, אך גם כעין ברכת שהחיינו (שהוא על "כל שמחת לבב הבא לו לאדם"), דכל אחד מברך על שמחת לבבו בהשתתפותו בשמחה זו. ומעתה, כיון שכל אחד כבר בירך פעם אחת על שמחה זו – שוב אינו חוזר ומברך פעם נוספת באותה השמחה.

אמנם כאשר נתווספה שמחה יתירה ע"י איזה התחדשות, אזי מחויב לברך עוד הפעם על השמחה שנתוסף. ולכן לדעת הרמב"ם התחדשות כזה הוה (לא ע"י התחדשות פנים של איש אחד - שאינו התחדשות כ"כ באותה נישואין לחייב ברכה נוספת) רק כשיש ב' פנים חדשות שלא השתתפו עד כאן בהשמחה – אזי הוא שמחה מחודשת בדרגה כזו המחייבת ברכה נוספת.

והנה תו יש לבאר באופן אחר, ע"פ מה שכתב הבית יוסף בתחילת הסימן, דיש מקום לומר דהוי ברכת המצוה, וצריך לברכה קודם הכניסה לחופה, כדרך שמברכים על המצוות קודם עשייתן.

וז"ל הב"י שם: "מברכין ברכת חתנים קודם כניסת החופה - כ"כ הרמב"ם פ"י מהל' אישות. והטעם מבואר משום דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. והר"ן כתב בפרק קמא דפסחים ולענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפלה ושבח תדע שהרי מברכין אותן כל ז' וכ"נ מדברי בה"ג אבל הרמב"ם כתב שצריך לברך אותם קודם נשואין וכן דעת הרמב"ן ז"ל ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצות כולם מברך עליהם עובר לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן אלא מפני שחופה ייחוד הוא ובעינין ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה" עכ"ל.

6) וכרוב הברכות דבעיקר הוה הודאה להקב"ה חוץ מברכת שמח תשמח עיין רש"י שם.

7) לשון ברכה"נ לאדה"ז ריש פ"ב. ועיין לקו"ש ח"ט עמ' 372 הערה 12.

הנה משמע מדבריו שלומד בדעת הרמב"ם דברכת הנישואין בעת כניסה לחופה הוה בגדר של ברכת המצוות ולכן צריך להיות עובר לעשייתן.

ולפי זה יש לומר, דגם הברכות שבשעת המשתה הם ברכת המצוות ע"ד ברכת המצוה של ברכת הנישואין, ובלשון הרמב"ם - "כדרך שמברכים בשעת הנישואין". ולהיות שכל שבעת ימי הנישואין הם המשך ממצוה זו, לכן מברכין עליה. אך כל זה הוא רק כשיש איזה הוספה במצוה זו, ולמשל ע"י הוספת בשמחה ע"י שני בני אדם.

[עוד נ"ל באופן אחר, דבשעת המשתה הברכות אינם על מצות הנישואין של החתן, אלא הם ברכת המצוות של המשתתפים. וי"ל שבעצם הם מקיימים המצוה של מצות הכנסת כלה שהיא בכלל גמילות חסדים היא⁸, רק שחכמים תקנו ברכה זו ע"ד מה שתקנו ברכה זו בעת נישואין, וזה רק כשנרגש שם איזה חידוש והוספה בהשמחה⁹, כדלעיל.]



(8) עיין הרמב"ם הל' אבל פי"ד.

(9) ובפרט שלא תיקנו ברכה על שאר עניני של גמילות חסדים, דלדעת הרמב"ם מברכים רק על מצוה דהוה בין אדם למקום - ראה ריש הל' ברכות. ולכן תיקנו רק כאן כשיש איזה חידוש וחביבות.

ביאור מח' הי"מ והרא"ש ע"פ ביאור רבינו

הרב יהושע חיים שי' פרידמאן'
משפיע ור"מ בישיבה

א

במסכתין דף ו' דנה הגמ' בשיטות התנאים בדין מיטב. הגמ' מסיקה שלפי ר' ישמעאל צריך לשלם את שווי השדה המשובחת ביותר של הניזק, ולפי ר' עקיבא משלם את מיטב שדהו של המזיק. טעמא דר' ישמעאל - משום דיליף גזירה שוה מהפסוק "וביער בשדה אחר" ששם הכוונה היא לשדה הניזק, לכן גם כאן הכוונה לשדה הניזק. אך ר' עקיבא הביא ראייתו מהפסוק "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" – דהאיך קא משלם. וממשיכה הגמ'² "אהני קרא לרבי ישמעאל כגון דאית ל' למזיק עידית וזיבורית, ועידית דניזק לא שוויא זיבורית דמזיק, דמשלם ל' ממיטב דידי', ולא מצי אמר ל' תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב".

דהיינו שבמקרה שאין למזיק שדה השווה מיטב דניזק, אלא רק שדה ששווה יותר ופחות, גם רבי ישמעאל יאמר שאז יצטרך לשלם לו מיטב דמזיק.

וכתב הרא"ש³ ע"ז, וז"ל: "אהני קרא דאי אית ל' למזיק עידית וזיבורית, ועידית דניזק לא שוויא זיבורית דמזיק, דמשלם ל' ממיטב. ואי אית ל' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שוויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שוויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב ל' בינונית, ואית דאמרי דאפי' הכי יהיב ל' עידית. ודבריהם נראה לי, דאהני גז"ש ואהני קרא תרוויהו לשלם ממיטב – אהני גז"ש לשלם מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק. דלעולם בעינן מיטב, או דניזק או דמזיק". עכ"ל.

(1) ע"פ שיעור שנמסר בישיבה, ועל אחריות המערכת בלבד.

(2) דף ו', ב

(3) דף ו' ע"א ד"ה"ת"ר מיטב שדהו"

ויש לעיין מהו טעם וסברת המח' בין הרא"ש והי"מ באם חייב לשלם המיטב דמזיק, או שלכל הפחות צריך לשלם מיטב דניזק.

הנה הריטב"א⁴ הקשה על שיטת הרא"ש, וז"ל: "ומיהו, אי אית לי' למזיק בינונית דשווה טפי מעידית דניזק, בכי הא וודאי יהיב לי' עידית, דהא מקיים לי' שפיר מיטב דניזק כיוון דשווי טפי. ושלא כמקצת רבוות' דסברי דדוק' היכא דשוויא כעידית דניזק, אבל היכא דשוויא טפי לא אלא עידית דמזיק משלם דמיטב דניזק או מיטב דמזיק אית לי' לשלומי ולא נהיר' דאי שווי טפי משלם עידית דניזק".

וכן מקשה ר' נחום ע"ז בחידושו⁵ "הנה לכאורה גם לפי מה שנתבאר, אכתי דברי הרא"ש אינם מחוורים. מה בכך שחל עליו דין מיטב דמזיק, הא זה פשוט שאם המזיק יתן לו את הבינונית, הרי הוא מקיים בזה את הדין מיטב דניזק, דבכלל מאתיים מנה, וא"כ אכתי צ"ב מאי טעמא מחייבים לי' למיטב דמזיק הא בידו ליתן לו את הבינונית, לקיים עי"ז את הדין מיטב דניזק".

ומבאר ר' נחום, דצ"ל דהרא"ש ס"ל, דהא דחידשה התורה ד"אהני קרא" דכל היכא דליכא מיטב דניזק חל דין מיטב דמזיק, אינו תלוי אי אית לי' בפועל מיטב דניזק או לא, אלא אי אית לי' זכות תביעה במיטב דניזק, דכל היכא דליכא לניזק זכות מיטב דניזק, נתנה לו התורה זכות אחרת דמיטב דמזיק. ומשום הכי סבירא לי' להרא"ש דגם בכה"ג דאית לי' עידית ובינונית, אין המזיק יכול לפרעו בבינונית, דנהי שבפועל יתקיים עי"ז דין מיטב דניזק, מ"מ מאחר ומצד תביעת הניזק לית לי' זכות מיטב דניזק, (דלאו כל כמיני' לתבוע את הבינונית שהיא יתירה מדינו) חל דין מיטב דמזיק, ודו"ק".

והנה לכאורה יש לדקדק על דבריו, עפמ"ש רעק"א בשמעתינן, ד"אינו סברא שהתורה הקפידה על ב' מיני מיטב או דניזק או דמזיק, אלא דאהני קרא ואשמועינן, דצריך שלא יפחות לו מדניזק, אף אם עי"ז יתן יותר מדניזק", ואף שבהמשך דבריו מבאר שדבריו אלו הינם בשי' הי"מ, מ"מ סברה פשוטה היא, ול"ל להרא"ש לחלוק

(4) חידושי הריטב"א על מס' גיטין דף מח, ב

(5) חידושי ר' נחום ב"ק סי' ריד

ע"ז ולדחוק לפרש באופן אחר⁶. ועפ"ז יש לדקדק על יסוד ביאורו של ר' נחום בשי' הרא"ש, דע"פ פשטות ישנו דין (או זכות) אחד ד'מיטב' ולמה ליה (להרא"ש) למימר שיש ב' מיני מיטב. והדרא קושיא לדוכתא, דאם איתא רק חיוב א' של 'מיטב', למה ל"ל להרא"ש הך סברא ד"בכלל מאתיים מנה"?

ב

ואוי"ל הביאור בכ"ז, ובהקדם:

בלקו"ש חלק כ"ז⁷, מבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד בדברי הרמב"ם בסוגיית "הנודר קטן והביא גדול" דפוסק כשיטת חכמים ד'יצא". ומביא רבינו ב' ביאורים בזה:

א. שכוונת הגברא בעת נדרו הוא להביא לפחות קטן. (ולכן, כאשר מביא יותר מנדרו – גדול – מקיים את נדרו).

ב. שבכלל החפצא - הבהמה הגדולה - שמביא, נמצא ג"כ בהמה קטנה, שהרי בכלל מרובה מועט (ע"ד הסברא ד"בכלל מאתיים מנה").

אבל למסקנא מבאר רבינו שא"א לפרש בב' אופנים אלו, וז"ל: "ומזה מובן, אז ווען נדר קטן מיינט ער ניט אויך א גדול, ועד"ז בה"חפצא" דהקרבן – איז אין א קרבן ניט נכלל א קרבן קטן. און ס'איז מובן דער חילוק צווישן דעם און וואס מ'זאגט יש בכלל מאתיים מנה: דארטן איז עס דאך אן ענין שבמציאות, שבכלל מאתיים יש מנה במציאות, משא"כ בנדר"ד, ווען ער איז מקריב א שור איז אין דעם ניטא אן עגל".

ומזה מובן, דאם לא נמצא המנה במציאות המאתיים, לכו"ע לא אמרינן בכלל מרובה מועט, או בכלל המאתיים מנה. ודין זה הוא לכו"ע, דאף שבסוגיית "נדר קטן והביא גדול" הוא מח' רבי ורבנן, מ"מ מכיון שלמסקנא הא ד"בכלל מאתיים מנה" ו"בכלל מרובה מועט" אינו טעם המח', גם רבי היה מסכים לזה.

(6) ולקמן יבואר מה שרעק"א ביאר כן (רק) בשיטת הי"מ.

(7) שיחת ויקרא א' ע' 3 ואילך

ועפ"ז יצא, דלכו"ע רק בענין של שווי, היכן דהדבר הקטן באמת נמצא בתוך הדבר גדול אז אמרינן לסברא זו, משא"כ כשמדובר בחפץ או דבר מסויים, א"א לומר סברא זו, מכיון שלא נמצא שם במציאות.

והנה יש לחקור בגדר החיוב ד'מיטב שדהו' שחידשה תורה בתשלומי נזק:

א. אי 'מיטב שדהו' הוי תואר וסוג (מסויים) של קרקע, ומשמעותה דאין 'מיטב שדהו' שדה ככל השדות אלא הוי שדה מיוחדת, וכאילו שמתעם וסיבת חשיבותה (לגבי פלוני) קבעה לה שם גדר בפני עצמה, וחל עלי' התואר ד'מיטב'. וכמה דוגמאות לדבר בהלכה איך שע"י חשיבות, קריאת שם, מנין וכדו' בלבד אפשר לקבוע חשיבות בחפץ מסויים, אף שאין בחפץ שום מעלה עצמית.

ב. אי התואר 'מיטב שדהו' אינו תואר חלות שם וחשיבות מיוחדת וכו', אלא דבר שבמציאות הנקבע על ומצד שווי ומעלת הקרקע, דמשום ששווי יותר משאר שדותיו של פלוני), לכן מחשבים שווי' כשווי מעולה 'מיטב'.

לסיכום: יש לחקור האם התואר 'מיטב' נקבע על השדה עצמה (בסיבת מעלתה וחשיבותה) ושדה זו קבלה שם וחשיבות בפני עצמה בתור 'שדה המעולה שבנכסיו', או ש'מיטב' הוא רק תואר לשווי' של השדה, דשווי זו הוא המעולה אצלו.

והנפק"מ בזה, במקרה דהרא"ש והי"מ היכן ד'אהני קרא' (לר"י), הנה א"א ד'מיטב' הוי חידוש גדר בשדה עצמה, לכו"ע לא יוכל לשלם בקרקע בינונית דמזיק, דאאפ"ל 'בכלל מרובה מועט וכדו' מכיון שהמזיק צריך לשלם עם שדה הנקרא 'מיטב' אצל מאן דהו (או שדה הנקרא 'מיטב' דניזק, או שדה הנקרא 'מיטב' דמזיק), ושדה זו הבינונית אין לה את התואר 'מיטב', לא בדניזק ולא בדמזיק. ואף ששווי' של שדה זו הינה יותר משווי' של שדה הנקרא 'מיטב' דניזק, מ"מ לא בשווי עסקינן.

אבל א"א ד"מיטב" הוי רק תואר לשווי' של המעולה בשדותיו, כי לכו"ע אמרי' בכלל מרובה מועט, ובכלל מאתיים מנה.

ועפ"ז יש לומר בד"א, דבהא פליגי הרא"ש והי"מ, דלהי"מ לא חידשה תורה גדר וסוג חדש דמיטב, ולכן אפשר לומר להסברא ד'בכלל מתאיים מנה', משא"כ הרא"ש סב"ל דהתורה אמרה 'מיטב שדהו' וצריך לשלם שדה הנקראת 'מיטב', או מיטב דניזק או מיטב דמזיק.



סיכום השיטות בגדר מיטב במטלטלין

הרב יעקב ארי' לייב שי' ווערנער
משפיע ור"מ בישיבה

הגמ' בדף ז. מקשה סתירה בין הכתוב בתורה בנוגע למזיק "מיטב שדהו ישלם", ובין מש"כ בניזק "כסף ישיב לבעליו" - "ישיב" - לרבות שוה כסף ואפי' סובין. הגמ' מנסה לתרץ ג' תירוצים ומקשה עליהם, ואז מתרצת הגמ' תי' רביעי: כי אתא ר' פפא ור' הונא בריה דר' יהושע מבי רב, פרשוה דמטלטלין כל מילי מיטב הוא, שאפילו אם נמכר פה בזול, נמכר במקום אחר ביוקר, ולכן מטלטלין תמיד נחשבים כמיטב. ולכן אינם צריכים להיות דוקא מהמיטב דמטלטלין שלו, כיון שהם תמיד נחשבים כמיטב. והפסוק "מיטב שדהו" איירי דוקא בקרקע, שבו אפשר לחלק בין עידית וזיבורית.

והנה, הגמ' בדף ט' ע"א מביאה עוד¹ תי' שמתרץ ר' הונא, "או כסף או מיטב", שלכתחילה המזיק צריך לשלם מיטב קרקעותיו או בכסף. ובאם אין לו, יכול לשלם מטלטלין ואפי' סובין.

והתוס' שם² מביא את שיטת הרי"ף שסובר שר' הונא חולק על ר' פ' ור' הונא ברי' דר' יהושע דלעיל. דלשיטתם, מטלטלין נחשב מיטב, ואפשר לשלם מטלטלין לכתחילה, ומקיים את חיובו לשלם דווקא ממיטב. אבל לפי ר' הונא בדף ט', מטלטלין אינן נחשבים מיטב, ולכן מלמד הפסוק "ישיב" - לרבות אפילו שוה כסף. שבמקרה שאין לו מיטב, אפשר לשלם מטלטלין.

ולפ"ז יוצא, שב' הסוגיות דלעיל חולקים זה בזה באם מטלטלין נחשבים מיטב.

וראה בשיטה מקובצת³ שמביא בשם המהר"י כ"ץ, שמקשה שלכאורה למה צריכה הגמ' לחדש שיכול לשלם שוה כסף, היינו מטלטלין, הלוא זה דין מפורש בעבד עברי, שלומדים "שוה כסף" הרי הוא ככסף?

(1) לדעת רש"י ותוס', אבל ראה הרא"ש סי' ה' שמפרשו באופן אחר.

(2) דף ט. ד"ה "רב הונא".

(3) דף ט: ד"ה "אי בדלית ליי".

ומתריך, שאכן בדיני ממונות יודעים שווה כסף ככסף דמי. אבל, לגבי נזיקין, שוב נתחדש שיש חיוב לשלם ממיטב. וזהו החידוש של הפסוק "ישיב", דאה"נ שמצד דין "מיטב" יש חיוב לשלם דווקא קרקע, אבל במקרה שאין לו קרקע, אין דין מיטב מעכב, ובדיעבד, יכול לשלם מטלטלין⁴.

והנה, הגמ' לעיל בדף ח' ע"א, מביאה תקנתו של עולא, שמעיקר הדין "בעל חוב" גובה מזיבורית, אך חכמים תיקנו שיגבה מבינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין. ומביא ראי' לדבריו, שהרי כתיב בנוגע לבעל חוב הלוקח משכון מהלוה, "בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוצא אליך העבוט". והגמ' דורשת, "מה דרכו של אדם להוציא? פחות שבכלים". ולומדת הגמ' מדרשה זו, שכמו שבמשכון, יכול הלוה ליתן לבעל חוב "זיבורית" דמטלטלין, כמו"כ כאשר הבעל חוב גובה קרקע מהלוה, לוקח זיבורית.

והקשו הראשונים ע"פ הנ"ל, דהלוא לפי ר"פ ור"ה בריה דר"י דלעיל, אינו מובן כלל - איך מביאה הגמ' ראי', שבעל חוב גובה מזיבורית ממשכון, הרי לפי

(4) כן משמע מלשון התוס' המובא בפנים, "ור"ה סבר דלא הוי מיטב, אלא, או כסף או קרקע". ומשמע שלומד שהלימוד של "ישיב" לרבות אפי' סובין, הוא, שבדיעבד אין צריכים מיטב.

וכן משמע מלשון השיטה בשם מהר"י כ"ץ הנ"ל, "ור"ה לא סבירא לי' הכי דכל מילי מיטב הוא, קמ"ל קרא דהיכא דלית לי' יהיב אפי' סובין. ואע"ג דכתיב מיטב, לא אמרינן "זיל וטרח וזבין, ואייתי כסף", משמע שלשיטתם, לר"ה חידש הפסוק "ישיב" שבדיעבד אין צריך מיטב.

אבל מהרא"ש בסי' ה' משמע דלימודו של ר"ה היא, דכאשר אין לו מיטב תיחשב המטלטלין למיטב, וז"ל: "וכתב בס' הישר.. "בנזקין או כסף או מיטב, כרב הונא, בדאית לי' ואי לית לי' כל מילי מיטב הוא".

וכן הוא בהמשך דבריו, מביא צד לצרף ב' הדעות של ר"פ ור"ה, "וה"ק לא קשיא הא דכתיב מיטב, וכתיב קרא אחרינא "ישיב" אפי' סובין, דאי לית לי' מיטב שדה, אפי' יהיב לי' סובין מיטב הוא, ואין צריך ליתן לו מיטב מטלטלין".

משמע שלומד, שלימודו של ר"ה, שאם אין לו קרקע, גם מטלטלין נחשבים למיטב.

שיטתם כל המטלטלין נחשבים מיטב?!

ומתרץ התוס'⁵, שרואין ממשכון שהתורה נתנה ללוה להוציא באיזה סוג שירצה, (הגם שנחשב כמיטב אבל מ"מ רואים שנותנים לבעל חוב אפשרות להחליט מה לתת, וכמו"כ כאשר משלם מקרקע, יכול לתת איזה שירצה, כולל מיטב).

אך הנמוק"י⁶ מתרץ באופן אחר. הוא מסביר שבאמת עולא חולק על רב פפא ורב הונא ברי' דר' יהושע דלעיל, וסובר שמטלטלין אינן נחשבין מיטב. (ולשיטתו אין מקור שבעל חוב גובה מזיבורית, דהרי אדרבא, משכון הוי מיטב. ומבאר הנמוק"י שעולא סובר כהשיטה בריש פ' הניזקין דגיטין שבעל חוב מדאורייתא גובה מעדית, וחכמים הורידוהו לבינונית מפני החשש דשמא אקפוץ ואלונו כו').

ויוצא מכאן, שלפי תוס', עולא מסכים לדינו של ר"פ וסיעתו, שמטלטלין נחשבין מיטב. אך להנמוק"י יוצא שהוא חולק על זה, וסובר שאין מטלטלין נחשבים למיטב.

והנה, הגמ' בדף י: מוכיחה מהפסוק "והמת יהי' לו", שבעלים מטפלים בנבילה, היינו, שהמזיק יכול לשלם חיובו עם גוף הבהמה. ועל זה מקשה הגמ', למה צריך הפסוק לחדש, שיכול לתת גוף הבהמה לתשלומין, הלוא זה נכלל בדין "ישיב" – לרבות שוה כסף, ואפי' סובין, היינו שיכול לשלם עם מטלטלין, ובוודאי יכול גם לשלם עם גוף הבהמה. (ומכח קושיא זו, הגמ' מחדשת, שלומדים מהפסוק "והמת יהי' לו" את דין "פחת נבילה").

והרא"ש מדייק⁷, שסוגיא זו, היא כפי שיטת ר"פ ור"ה ברי' דר"י, הסוברים שכל מילי מיטב הוא. ולכן, אין צריכים החידוש של הפסוק "והמת יהי' לו", שאפשר לשלם מגוף הבהמה.

(5) דף ח' ע"א בד"ה "להוציא".

(6) דף ח' ע"א ד"ה "והלכתא".

(7) שם

אבל לר"ה, הסובר שרק בדיעבד אפשר לתת מטלטלין, הי' אפשר לתרץ שאכן יכול לשלם מטלטלין, אבל, זהו רק בדיעבד. ועל זה בא הכתוב "והמת יהי' לו", ומחדש, שיכול לשלם לכתחילה מגוף הבהמה שהוזק. ומזה מוכיח שסוגיא זו היא כפי שיטת ר"פ ור"ה ברי' דר"י.

ולסיכום השיטות, יוצא שלר"פ ור"ה ברי' דר"י, בדף ז', מטלטלין נחשבים מיטב. לרב הונא בדף ט' אינם נחשבים מיטב. ולפי עולא, בדף ח', חולקים הראשונים: לפי תוס' הוא סובר כר"פ ור"ה ברי' דר"י שנחשבים מיטב, אך לנמקו"י סובר כרב הונא שאינם מיטב. והרא"ש מדייק שהסוגיא בדף י': הולך בתר ר"פ ור"ה ברי' דר"י.



שיטת רב באונס לאו כרצון

הת' שלום מענדל הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין דף לט. "שור האצטדין אינו חייב מיתה שנאמר "כי יגח" - ולא שיגיחוהו".

הנה מכך שהגמ' הוצרכה לדייק "כי יגח - ולא שיגיחוהו" - היינו דאונס לאו כרצון, משמע, שבלאו הכי, הו"א דאונס כרצון, ולפיכך בא הכתוב לאשמועינן שאונס לאו כרצון, ולכן השור יהי' פטור ממיתה.

וקשה, שהגמרא להלן (דף מ:): מביאה מחלוקת בין רב ושמואל, אם שור האצטדין כשר לקרבן. רב סובר שהשור כשר, ושמואל סובר שהוא פסול. אמנם, ע"פ המבואר לעיל, שרק מהלימוד "כי יגח - ולא שיגיחיהו" אנו יודעים שאונס לאו כרצון ולכן יהי' פטור, אך לכאורה, כאן, לגבי קרבנות, מהיכי תיתי דאונס לאו כרצון, אין שום לימוד כאן לאשמעינן הכי, ומאיפה יודע רב שהוא כשר לקרבנות?!

ואולי י"ל, שרב סובר שמהלימוד הנ"ל לומדים את כללות הגדרת שור האצטדין, שהגדרתו הוא אונס לאו כרצון, ואזלינן בתר כוונת השור. משא"כ שמואל סובר דאזלינן בתר הפעולה המעשית של השור, ולכן יהי' פסול לקרבן.



שיטת הראשונים בגדר טינפה פירות להנאתה

הנ"ל

הת' זעליג שי' וילהלם

תלמידים בישיבה

איתא בגמ' דף ג. "תולדה דשן מאי היא? נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה." והנה הראשונים נחלקו בפירוש טינפה פירות להנאתה: לפי רש"י היינו "שנתגלגלה עליהם כדרך סוסים וחמורים דהיינו דומיא דשן שיש הנאה להיזקה". ורבינו חננאל פירש שעשתה צרכיה, "דאילולי עשתה צרכי' הייתה מצטערת לפיכך חייב מפני שנהנית".

והנה המפרשים הקשו על שיטת רבינו חננאל, שהרי הטילה גללים להנאתה הוא מקרה דצורות - תולדה דרגל, ולא תולדה דשן? ! ובשיטמ"ק תירץ בשם הר"י מיגש שרבינו חננאל איירי בגללים לחים, שאינם צורות כיון שהם מחוברים לגוף, ומקרי גופו ולא כחו. אך בסתם גללים, כולי עלמא מודים שהם צורות - תולדה דרגל.

והנה מכ"ז מוכח שלשיטת רבינו חננאל ההנאה לא צריכה להיות מהפירות עצמם, כיון שהוא סובר שהטילה גללים - שאז אין ההנאה מהפירות עצמם, הוא תולדה דשן. עד כאן נוגע לענינו. והנה, יש לעיין בהאם רש"י יודה לרבינו חננאל במקרה זה דגללים לחים שהוא תולדה דשן. ובהקדם:

לקמן בדף יח: דנה הגמ' במקרה דהבהמה היתה משלשלת. ופי' רש"י: "בשלא להנאתה עסקינן, דאי להנאתה תולדה דשן היא", אך רש"י מיד חזר בו ופי': "ונראה בעיני דכל גללים להנאתה הוא ואפילו הכי לאו תולדה דשן הוא, דשן היזיקא דגופא הוא והני צורות נינהו".

הנה לפי מה שרש"י מפרש כאן, אי אפשר לומר שרש"י חולק על רבינו חננאל וסובר שההנאה צריכה להיות מגוף הפירות עצמם, כיון שמדבריו "כל גללים להנאתה" משמע, שהוא סובר שמצד ההנאה שבגללים, זה באמת צריך להיות תולדה דשן. אלא שיש סיבה טכנית - צורות - שבגללה גללים אינו תולדה דשן.

וכמו כן אי אפשר לומר שרש"י סובר שבגללים אין הנאה, כיון שרש"י בפירוש חזר בו ואמר שכל גללים להנאתה הוא, ולכן אי אפשר לומר שהם חולקים בענין זה.

ואולי יש לומר, שהטעם שרש"י פירש שטינפה פירות היינו נתגלגלה ולא הטילה גללים הוא כיון שהוא חולק על רבינו חננאל וסובר שאפילו גללים לחים הם צרורות ולא תולדה דשן. ולכן מביא פשט אחר בפירוש טינפה פירות. וכן אפשר לדייק מדבריו "כל גללים להנאתה...והני צרורות נינהו" - שרש"י בא להוסיף שגם גללים לחים הם צרורות. אך אעפ"כ, עדיין אפשר לומר שרש"י סובר שגללים לחים הם יוצאים מן הכלל הנ"ל דכל גללים צרורות הם. וכיון שאנו לא מוכרחים לומר שיש מחלוקת ביניהם, אנו אומרים ש"אפושי מחלוקת לא מפשינן" ואין שום מחלוקת בענין.

ועפ"ז יש לומר בפשטות, שבאמת אין שום מחלוקת בין רש"י ור"ח. ובאמת גם רש"י סובר שגללים לחים הם תולדה דשן. והטעם לכך שרש"י כתב פשט שונה מרבינו חננאל בנוגע לפירוש טינפה פירות, הוא כיון שבדף יח: רש"י מביא אופן לומר שסוגיין עוסק בגללים לחים (משלשלת) והם לא להנאתה. ואפילו שרש"י שולל פירוש זה, עדיין כיון שיש שיטה הסוברת שגללים לחים הם לא להנאתה (כלומר שאינם תולדה דשן), רצה רש"י לכתוב פירוש לדעת כולם - מקרה דנתגלגלה עליהם.

(או שיש לומר בפשטות, שרש"י לא רצה לפרש שטינפה פירות היינו הטילה גללים לחים, כיון שזה פשט הרבה יותר דחוק והרבה פחות מצוי מנתגלגלה עליהם. ויש להוסיף, שהטעם שרבינו חננאל כן כתב כזה פשט דחוק הוא כיון שרבינו חננאל רצה ללמדנו חידוש - שגללים לחים אינם צרורות, אפי' שלא כו"ע מודים לכך.)

וצריך עיון רב, ונבקש מקוראי הגיליון להאיר עינינו בזה.



סיכום המח' דר"מ זר"י בדף כ"ח

הת' חיים מיכאל שי' גטליב
שליח בישיבה

הקדמה

המשנה בדף כ"ח. דנה בענין תקלה ברה"ר. היינו, מי שנפל ממנו כד ונשבר, וכעת נמצאים שברי הכד או המים באמצע הדרך – האם הוא חייב בהיזקיו, אם אדם ניזק מהם. לר"מ יהי' תמיד חייב, ולר' יהודה רק אם נתכוין (הפי' במלה נתכוין נתפרשת בגמ' בכמה אופנים שונים). לאחר מכן בגמ' דף כ"ט ע"א, מפרש אביי שר"מ זר"י במשנה חולקים בב' מקרים – בשעת נפילה ולאחר נפילה. בדרך כלל הכוונה היא, ששעת נפילה היינו לאחר שנשבר הכד והשברים נמצאים כבר בדרך, אך לא הי' לו פנאי לסלקם. ולאחר נפילה היינו כשהי' לו פנאי לסלקם ואעפ"כ לא סילקם. ובזה גופא יש כמה חלוקי דינים - אם הפקיר השברים או המים או לא, ואם נשבר הכד בפשיעה או באונס. גם בנוגע לחייבו על כלים שהוזקו על ידי התקלה או רק בנזקי אדם – תלוי במח' בין רב ושמואל אם תקלה הוי מדין בור או מדין ממון המזיק, שהרי בבור לא חייב בנזקי כלים, משא"כ בממון המזיק, כמו שורו. הטבלא דלקמן היא בעיקר על פי מה שהבנתי מהגמ' ותוס' על אתר, וגם קצת מהמפרשים. כאמור, כל הטבלא היא רק עפ"י שיטת אביי בגמ', ולא לשיטת רבה, המפרש המח' באופן אחר.

ר' מאיר			
חייב על אדם וכלים ¹		דין	בשעת נפילה (ועדיין לא נח)
כיון שעדיין לא נח, חייב מדין מזיק ככוחו, ולא מדין ממונה שהזיק		טעם	
לשמואל - חייב רק על נזקי אדם	לרב - חייב על אדם וכלים	שיבר בכוונה	בשעת נפילה (כבר נח ולא הי' לו פנאי לסלק)
כיון שהניח ממונו שם בכוונה - הוי כחופר בור, וחייב בנזקי אדם	כיון שהניח ממונו שם בכוונה - הוי כשורו שהזיק, שחייב גם בכלים	טעם	
לשמואל - חייב רק על נזקי אדם	לרב - חייב על אדם וכלים	נתקל ונשבר	
כיון שנתקל - פושע הוא, והוי כחופר בור, וחייב בנזקי אדם	כיון שנתקל - פושע הוא, הוי כאילו הניח שם ממונו בכוונה, והוי כשורו שהזיק	טעם	
לשמואל - חייב רק על נזקי אדם	לרב - חייב על אדם וכלים	דין	לאחר נפילה
כיון שהי' לו פנאי לסלק - חייב עליו, ואפי' מתחילה נפל באונס ³	כיון שלא הפקירו - עדיין הוי ממונו וחייב עליו, ואפי' מתחילה נפל באונס ³	טעם	(הי' לו פנאי לסלק)²
חייב בנזקי אדם		שיבר בכוונה/ נתקל ונשבר	בשעת נפילה (כבר נח ולא הי' לו פנאי לסלק)
כיון ששיבר בכוונה, הוי כחופר בור ברה"ר, וחייב בנזקי אדם		טעם	
פטור		נפלה ברוח שאינה מצוי'	
כיון שנפל מכח הרוח, ולא מכחו - לא הוי כחופר בור (ואע"פ שבד"כ הוי בור כשהפקירו)		טעם	לסלק)
חייב בנזקי אדם		שיבר בכוונה/ נתקל ונשבר	לאחר נפילה (הי' לו פנאי לסלק)
כיון ששיבר בכוונה, הוי כחופר בור ברה"ר, וחייב בנזקי אדם		טעם	
פטור		נפלה ברוח שאינה מצוי'	
אף שמפקיר נזקיו חייב, אך פה הוי כמו אחר שכרה ולא הוא. וכן אינו אחראי למלאותו, שהרי הפקירו. וכן לא חייב בדיני שמים, כיון שלא הוי אפילו גרמא, שכשהניחן בראש הגג לא הי' לו להעלות על דעתו שיפול, ולא עשה מעשה להביאן לידי נפילה.		טעם	

לא הפקיר

הפקיר

ר' יהודה			
חייב על אדם וכלים ¹		דין	בשעת נפילה (ועדיין לא נח)
כיון שעדיין לא נח, חייב מדין מזיק ככוחו, ולא מדין ממונה שהזיק		טעם	
לשמואל - חייב רק על נזקי אדם	לרב - חייב על אדם וכלים	שיבר בכוונה	בשעת נפילה (כבר נח ולא הי' לו פנאי לסלק)
כיון שהניח ממונו שם בכוונה - הוי כחופר בור, וחייב בנזקי אדם	כיון שהניח ממונו שם בכוונה - הוי כשורו שהזיק, שחייב גם בכלים	טעם	
פטור		נתקל ונשבר	
כיון שנתקל - הרי הוא לא כרה בור, אלא הוי כאילו הקרקע חפר הבור, שמכח הקרקע נפל הכלי, ע"י שנתקל בו. והוא לא פשע בנפילתו כי נתקל לאו פושע		טעם	
לשמואל - חייב רק על נזקי אדם	לרב - חייב על אדם וכלים	דין	לאחר נפילה (הי' לו פנאי לסלק)²
כיון שהי' לו פנאי לסלק - חייב עליו, ואפי' מתחילה נפל באונס ³	כיון שלא הפקירו - עדיין הוי ממונו וחייב עליו, ואפי' מתחילה נפל באונס ³	טעם	
פטור		שיבר בכוונה/ נתקל ונשבר	בשעת נפילה (כבר נח ולא הי' לו פנאי לסלק)
אפי' כששיברו בכוונה, הרי לשיטת ר"י מפקיר נזקיו פטור ולא הוי בור		טעם	
פטור		נפלה ברוח שאינה מצוי'	
כיון שמפקיר נזקיו פטור, ובכלל הרי לא נפל מכחו אלא מכח אחר		טעם	לאחר נפילה (הי' לו פנאי לסלק)
פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים		שיבר בכוונה/ נתקל ונשבר	
כיון שהפקירו - לא הוי בור, כי מפקיר נזקיו פטור, אבל חייב בדיני שמים כמו כל גרמא בנזקיין, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים כיון שהי' לו פנאי לסלק ⁴		טעם	לאחר נפילה (הי' לו פנאי לסלק)
פטור		נפלה ברוח שאינה מצוי'	
כיון שהפקירו - לא הוי בורו, וגם לא ממונו, וגם לא חייב בדיני נפשות, לכאורה, כי א"ז גרמא, אפי' כשהניחו בראש הגג, לא הי' לו להעלות על דעתו שיפול ברוח שאינה מצוי', ולא עשה מעשה לקרבו לידי נפילה כלל.		טעם	

לא הפקיר

הפקיר

מילואים לטבלא

1) וי"א (עי' בעל המאור על אתר) שאפי' קודם שנח יהי' פטור, אם היה באונס, כי סובר שהוי בור ולא כח אדם. ומשמע לשיטתו שאפי' לר"מ יהי' פטור אם היה באונס ממש כגון נפשרה בדף כח:

2) הנה, תוס' ר' פרץ על אתר מוכיח, שרב ושמואל חולקים רק בשעת נפילה כשכבר נח, ולא באחר נפילה, ומפרש, כי אחר נפילה חולקים ר"מ ור"י במפקיר נזיקיו כמ"ש בגמ' כ"ט. , א"כ אי אפשר להעמיד מח' רב ושמואל בזה, כיון שחולקים רק כשלא מפקיר נזיקיו.

אך לכאורה צ"ב, הרי עדיין יכולים לפרש שמח' רב ושמואל קאי באחר נפילה. כי הנה בגמ' בדף כ"ט. מפרש לשיטת אביי, שבמתני' איתא ב' מקרים – שעת נפילה ואחר נפילה, ומפרש לשון המשנה לפי ב' המקרים. ובנוגע אחר נפילה, מפרש "שמתכוין" שחייב בו גם ר' יהודה, היינו בנתכוין בעל הכד לזכות בשברי כדו – היינו שלא הפקירים מעולם. א"כ למה א"א לפרש שעל זה חולקים רב ושמואל? ואף שמפורש שמדברים במקרה של היזק המים, כלשון הגמ' "לא שנו אלא שטינפו כליו במים", והרי פירש בגמ' בדף כ"ט. "הוחלק אחד במים – בשעת נפילה, או שלקה בחרס' – לאחר נפילה" – מ"מ הרי פירשו בתוס' ד"ה הוחלק שזה לאו דוקא. היינו, זה שנקט הגמ' מים בשעת נפילה וחרסים לאחר נפילה, היינו כי סתם אדם מפקיר שברי כלי חרס שלו, ואילו מים אינו מפקיר אף שנפלו על הארץ, אבל וודאי שעדיין שייך היזק חרסיו אחר נפילה, וכגון במתכוין, שלא הפקירם. וא"כ למה אין מעמידין מחלוקתם באחר נפילה?

וי"ל בד"א, שר' פרץ אינו בא לשלול לגמרי מח' רב ושמואל מאחר נפילה. אלא שלא רצה להעמיד עיקר מח' בזה, כיון שמקרה זה של מתכוין לזכות בחרסיו אינו מעיקר המח' של ר"מ ור"א, שהרי אדרבה, עיקר מחלוקתם במפקיר נזיקיו, ושייך שר"מ לא מתייחס כלל למקרה זה כיון שאפי' במפקיר נזיקיו חייב, ולא הי' מתאים כ"כ הלשון "לא שנו אלא שטינפו כליו במים", שלכאורה קאי על שניהם – בין ר"י ור"מ. שאבל מאחר שקובע עיקר מחלוקת בשעת נפילה, שייך גם מחלוקתם באחר נפילה בשלא הפקיר.

ועצ"ע.

3) כן עולה מתוס' ד"ה פליגי דף כ"ט., שאפי' לר"י, כשלא הפקיר והי' יכול לסלקו, אפי' נפל מתחילה באונס – חייב. ולכאורה גם בזה רב לשיטתו ושמואל לשיטתו – היינו שלרב חייב בנזקי ממונו אף כשלא הניחו שם, כיון שיכול עכשיו לסלקו, ולשמואל הוי כבור ברשותו וחייב למלאותו.

והנה, לכאורה דין זה שחייב משום בורו אף שלא הניח התקלה שם – הוא חידוש גדול, שהרי הוא לא כרה את הבור! והעירני חכם אחד, שבאמת זה להיפך, שזה שצריכים שיחפור בור – היינו רק כשמדובר בבור ברה"ר, או בנדו"ד כשהפקיר נזקיו, שאז מחייבים אותו רק משום שהוא כרה את הבור (או הפקיר נזקיו), וכלשון ר' ישמעל (המובא לקמן דף כ"ט:): "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן: בור ברה"ר כו" – הרי שבלא גזירת הכתוב הי' פטור, ומחייבים אותו רק כי כרה את הבור. (ולכן מצינו שכשהוא לא כרה את הבור ואז הפקירו – פטור לכו"ע, כמבואר בתוס' הנ"ל). אבל פשוט שכשיש בור ברשותו – חייב על נזיקיו אף שהוא לא כרהו, כל שלא הפקירו, וחייב עליו כמו כל שאר נכסיו.

והנה לאידך, בדין של רב שסובר שחייב על תקלתו אפי' נפל באונס והוא כשורו שהזיק, לכאורה יש להקשות מהגמ' להלן דף נ"ח. שאומרת שבהמתו שנפלה באונס לתוך שדה חבריו – פטור על מה שאכלה, ומפרש שם הרא"ש שמה שפטור על מה שאכלה – היינו אפי' כשהיה לבעלים פנאי לסלק, ומפרש שם הטעם, שצריכם "ושלח" ו"ובער" (הכתובים בשן ורגל), שכדי להתחייב ב"ובער" צריך שהוא ישלח אותה, ופה לא שלח אותה אלא נפלה באונס ולכן פטור על האכילה. ולכאורה מאי שנא הכא, שמחייבין אותו על בורו אף שלכאורה הוא לא הזמין את הנזק אלא בא ע"י כח אחר?

והעירני עוד חכם הנ"ל, שכבר כתבו התוס' לעיל בדף ג: שזה שרב מחייב על תקלתו שלא הפקירו מדין שור – היינו מדין קרן של שור ולא שן ורגל. והרי כלל המובא ברא"ש הנ"ל (שהוא מגמ' דף נ"ה:): קאי רק על שן ורגל.

4) ולהעיר, שלפי המלחמת ה' דלעיל, לכאורה יהי' פטור לגמרי בנתקל ונשבר, כמו בנפילה מן הגג ברוח שאינה מצויה

בענין שומר שמסר לשומר

הת' שניאור זלמן שי' גאפין
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין דף י"א ע"ב: "שומר שמסר לשומר...רבא אמר חייב...דאמר לי" את מיהמנת לי בשבועה האי לא מהימנת לי בשבועה".

הגמרא שם דנה במקרה של "שומר שמסר לשומר", עולא בשם ר' אלעזר סובר פטור, ורבא סובר חייב. עולא סבר שכיון שהשומר השני בר דעת הוא, לפיכך שמירה מעולה היא. ורבא סבר שרק הראשון נאמן בשבועתו, לעומת השני דאינו נאמן בשבועתו. היינו בשעה שנתנו הבעלים החפץ להשתמר, קבלו עליהם דאם יגנב החפץ יאמינו שבועת השומר, אבל השומר השני לא קבלו עליהם כלום. והעירו תוס' (ד"ה את מהימנת לי בשבועה) על טעם זה, שאם השומר השני הי' נאמן בעיני הבעלים ביותר, השומר הראשון יהי' פטור.

והנה הגמרא בב"מ (דף לו:) דנה ג"כ בנושא "שומר שמסר לשומר", ושם מביא טעם אחר שיהי' השומר הראשון חייב, שהוא כיון ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר". ולפי טעם זה, אפי' אם השומר השני הוא נאמן ביותר, אעפ"כ השומר הראשון יהי' חייב. עכ"ד.

ולא זכיתי להבין דבריהם, דהא גופא ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" הוא מפני שאינו נאמן בעיני הבעלים? ! וא"כ, איפוא, למה העירו תוס' שרק לפי הטעם ד"רק שבועת שומר הראשון נאמנת ולא שבועת השני", אך לא לפי הטעם ד"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", אם לכאורה סברא זו דאם השומר השני הי' נאמן בעיני הבעלים, השומר הראשון יהי' פטור, שייכת גם אז?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



רוח חיים במים

הנ"ל

בגמ' ד"ד ע"ב, שואלת הגמ' "ואימא מבעה זה המים". ופירשו תוספות שני מקרים שבהם יכול להיות האב דמים. א' - במקרה שקשר אחד ידיו ורגליו של חברו על שפת הים, והפנה את שטף המים לכיוונו של חברו ושטפוהו המים ונהרג. ואף על פי שכח שני הוא - גרמא, ולכאורה יהיה פטור, ע"ז מחדשת הגמרא שעדיין יהי' חייב, עיי"ש. ואופן הב' (ועיין גם רש"י ד"ה "אימא...המים") הוא במקרה ששפך מים ברה"ר ובתר דנחו המים הוחלק חברו עליו והבאיש כליו, והגמ' פה מחדשת שאף שהו"א דמים דומיא דבור (כיון שנלמד מהצד השוה), ולכן יהיה פטור על כלים, אעפ"כ במקרה הזה השופך יהיה חייב עבור הכלים.

ומבואר בחידושי החתם סופר, דמש"נ בסוף דברי תוס' ד"הוה מצי למיפרך מאי זה וזה שיש בהן רוח חיים" - כלומר, שכיון שאין במים רוח חיים לא יכול להיות שמבעה הוא מים, כיון דאיתא במשנה "לא זה (שור) וזה (מבעה) שיש בהם רוח חיים וכו'" - הוא רק לפי תירוץ הב' של תוספות (מים ברשות הרבים) אבל לפי תירוץ הראשון של תוספות (שהפנה שטף המים) יש במבעה רוח חיים (אדם).

ויש להעיר, שלפי השיטמ"ק לעיל דף ב ע"א שמפרש דרוח חיים היינו "אין כוח אחר מעורב בו", לכאורה יש רוח חיים במבעה גם לפי התירוץ הראשון של תוספות, כיון שמדובר במקרה שכח אחר היה מעורב בהיזק.

ולא באתי אלא להעיר.



ביאור ה"פשיטא" בשני אחים שחלקו

הת' זלמן יודא שי' דייטש
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין¹: "אמר רב אסי כספים הרי הן כקרקע. למאי הלכתא?... אלא לשני אחים שחלקו ונטל אחד קרקע ואחד כספים, ובא ב"ח ונטל קרקע (פרש"י: בשביל חובות אביהם) דאזיל האי ושקיל פלגא בכספים בהדי (פרש"י: עם אחיו, והיינו דקאמר הרי הן כקרקע דבעל כספים נמי, ופרע חצי חובו של אביו).

הנה הגמ' דוחה תירוץ זה ומביאה ב' לישנות:

(א) "פשיטא - האי ברא והאי לאו ברא" (פרש"י: בתמיה - כלומר, בעל כספים לא הוי ברא לפרוע חוב אביו, אבל בעל קרקע הוי ברא?)

(ב) "איכא דאמרי (פרש"י: דלאידך גיסא פרכינן דבעל כספים לא ליחייב דאמר ליה לבעל קרקע להכי שקלי) אדרבה, לאידך גיסא דא"ל להכי שקלי כספים דאי מגנבי לא משתלמנא מינך ולהכי שקלת ארעא, דאי מטרפא לא משתלמנא לך מנאי".

והיינו דלפי לישנא א' פשוט הוא שבעל הכספים צריך לשלם חצי החוב, משא"כ לפי לישנא ב' אדרבה, בעל הכספים א"צ לשלם חצי החוב.

והקשה בתלמוד ר"ת, "ותימה דמעיקרא קפשיט ולבסוף קאמר אדרבה לאידך גיסא" כלומר איך שייך ללישנא קמא להקשות פשיטא שצריך לשלם חצי חוב אם יש סברא לומר שא"צ לשלם כלל בלישנא ב'.

ותירץ שם, "ונראה לרבי דלא נאמרו שניהם בבית המדרש בפעם אחת, אלא כשהיו סבורין פשיטא, לא היה שום אדם חולק על זה דודאי פשיטא לן הא מילתא, ואחר כך אמרו בבית המדרש אדרבה לאידך גיסא. והשתא יש שדוחין מילתיה דרב אסי מלהעמיד על זה משום פשיטא, ויש שדוחין אדרבה לאידך גיסא"

ולכאורה כוונתו הוא דבזמן שהקשו בבית מדרש פשיטא לא היה שום חולק על זה, דעדיין לא עלה על דעתם סברת האיכא דאמרי. ורק אח"כ עלה בדעתם סברת האיכא דאמרי.

אבל לכאורה סוף דבריו צ"ע, דממשיך שם "והשתא יש שדוחין מילתיה דרב

(1) דף ט' ע"ב

אסי מלהעמיד על זה משום פשיטא, ויש שדוחין אדרבה לאידך גיסא". ולכאורה, לפי תירוצו היה שייך להקשות "פשיטא" רק לפני שעלה בדעתם סברת האיכא דאמרי, אבל לאחר שהביא בגמ' סברת האיכא דאמרי אינו פשוט כ"כ לכאורה דצריך לשלם חצי החוב, דצריך להוציא מסברת האיכא דאמרי.

וא"כ, לדידן דיודעים הן מסברת הלישנא קמא והן מסברת הלישנא בתרא, הו"ל להגמ' להעמיד דברי רב אסי שכספים הרי הן כקרקע במקרה של אחד נטל קרקע ואחד נטל כספים ובע"ח נטל הקרקע שבעל הכספים צריך לשלם חצי, ואין שייך להקשות פשיטא, דעכשיו שיודעים מסברת הלישנא בתרא אינו פשוט, מפני שצריך להוציא מסברת הלישנא בתרא?

ב

והנה, הפני יהושע הקשה על קושיית תלמיד ר"ת, וז"ל: "שם בגמ' פשיטא האי ברא והאי לאו ברא אדרבא לאידך גיסא וכו' לכאורה לשון הש"ס בכאן תמוה דאין שייך להקשות פשיטא דהא איצטריך לאפוקי מסברת א"ד".

ונקודת תירוצו הוא, שרוצה לתלות המחלוקת בין לישנא א' ולישנא ב' בהמחלוקת המובא להלן בהסוגיא בין רב ושמואל אם יורשים שחלקו דינם כיוורשים או כלקוחות. דלמ"ד יורשים הם פשוט הוא שחוב על בעל הכספים לשלם חצי החוב, "האי ברא והאי לאו ברא". משא"כ למ"ד לקוחות הם, י"ל דבמקרה זה הם כלקוחות שלא באחריות כדמסיק שם "להכי נטלי כספים דאי מגנבי וכו'" עיי"ש.

ויוצא לפי דברי הפנ"י, דלפי הלישנא קמא דאמר "פשיטא האי ברא וכו'" אין מקום להוציא מסברת הלישנא בתרא "דלהכי נטלי כספים דאי מגנבי וכו'" דסברא זו שייך רק למ"ד לקוחות הם, משא"כ למ"ד יורשים הם אין מקום לסברא זו, ופשוט הוא שצריך לפרוע חלקו.

אבל עדיין צ"ע:

(א) דאפ"ל דהא גופא בא רב אסי להשמיענו דאין לומר שאחין שחלקו לקוחות הם ולכן יש סברא לומר שכשבוע"ח נטל הקרקע יכול הבעל כספים לומר "להכי נטלי כספים דאי מגנבי", אלא האחין שחלקו יורשים הם ולכן צריך לפרוע חצי הקרקע במעות.

(ב) כ"ז ניחא רק לשיטת הרי"ף דסבר דהלישנא קמא הוא רק לשיטת רב

ד'יורשים הם, עיי"ש, אבל מדברי התוס' (ד"ה פשיטא) נראה ברור לכאורה דסבר דדברי הגמ' בלישנא א' "פשיטא האי ברא והאי לאו ברא" מתאימים גם לשיטת שמואל, כדמקשה שם "וא"ת ואמאי פשיטא ליה והא שמואל אמר בסמוך בא"ה ונטל חלקו של אחד מהם ויתר" ונקודת תירוצו הוא שגם שמואל מודה דבמקרה שזה נטל קרקע וזה נטל כספים דעל בעל הכספים הוא לשלם חצי, ורק כששניהם נטל קרקע אומרים "ויתר" עיי"ש. ונמצא שלשיטת התוס' עדיין צ"ע.



תמי' על תמיהת המהרש"א

הת' שמואל שי' ראזענבערגער
שליח בישיבה

איתא במס' בבא בתרא (דף כ"ט ע"א), בביאור הטעם ש"חזקה" הוי בג' שנים (לדעת חכמים): אלא אמר רבא: שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר. אמר ליה אביי: אלא מעתה, מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דאמר ליה: אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטראי! (ומתרצת הגמ':) דאמר ליה: חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה. ע"כ.

וכתבו התוס' (ד"ה אלא מעתה שלא בפניו כו'): אור"י דליכא לאוקמי פירכא דאביי אלא כשהן [דריין¹] בעיר אחת, דאי בעיר אחרת, היכי פריך דלא תהא מחאה ותהא חזקה, אדרבה כיון דלא הויא מחאה לא הויא חזקה, דהא אינו צריך לבוא (בעיר) [לעיר²] אחרת לפני המחזיק ולמחות, כדמוכח לקמן. ע"כ.

וכ' ע"ז המהרש"א, וז"ל: "אך קשה לכאורה מ"ש דהא אינו צריך לבוא בעיר אחרת לפני המחזיק ולמחות כו' מהיכא פסיקא לי' לר"י לומר כן כו'". עכ"ל.

[ולתועלת המעיינים מובא בזה שלימות דברי המהרש"א: "בד"ה אלא מעתה כו' אדרבא כיון דלא הויא מחאה לא הויא חזקה כו' כדמוכח לקמן. עכ"ל. הכי מוכח לקמן, מההיא דבשוקא בראי הואי, דהיכא דלא הויא מחאה לא הויא חזקה. וע"ש פי' רשב"ם. וכן מוכח מתוך הסוגיא ממתניתין דהיה ביהודה כו'. וא"כ לפום הך סברא דלא אסיק אדעתיה השתא למימר חברך חברא אית ליה כו', וא"כ בעיר אחרת נמי דלא הויא מחאה לא הויא חזקה.

אך קשה לכאורה מ"ש "דהא אינו צריך לבוא בעיר לפני המחזיק ולמחות כו'" - מהיכא פסיקא ליה לר"י לומר כן, דהא אדרבא לפום הסברא דהשתא דמחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, אית לן למימר דצריך לבא לפני המחזיק, דהכי ס"ל לקמן תלמודא בההיא דאין מחזיקין בנכסי בורח. ורבא נמי בעי למימר הכי, אפי' אליבא דרבנן, דהוי חזקה מיהודה ליהודה, משום דבעי עד שיבא בפניו וימחה, כמ"ש ר"י גופיה לקמן בד"ה ליתבי אדוכתיה כו', ע"ש.

ודוחק לומר דמ"ש הכא בעיר אחת היינו מיהודה ליהודה, ובעיר אחרת היינו מיהודה לגליל. ועוד דהא לפי אותה הסברא של רבא, לא הוי טעמא דמיהודה

(1) הגהות הב"ח.

(2) שם.

לגליל לא הויה חזקה, דלא הויה המחאה ואינו צריך לבא לפני המחזיק, אלא טעמא משום דהחזקה אינה נשמעת מיהודה לגליל, כמ"ש התוס' בשם ר"י שם.

ונראה ליישבו דודאי לרבא לקמן בין לר"י בין לרבנן כיון דאפי' היכא דהמחאה נשמעת למחזיק בעי המחאה בפני המחזיק, א"כ בעיר אחרת מיהודה ליהודה נמי בעי המחאה בפניו. אבל אביי ודאי דלית ליה האי סברא, דהא למאי דמסיק חברך חברא אית ליה, לא בעי המחאה בפניו, ואפי' אם ידוע לנו שלא הגיעה המחאה זו למחזיק, כמ"ש התוס' לקמן, א"כ בעיר אחרת נמי אפי' לפום דבעי המחאה בפניו, היינו בעיר אחת דוקא, משום שלא הגיע למחזיק המחאתו, אבל לעיר אחרת ודאי דא"צ לבא ולמחות, ודו"ק. "עכ"ל.]

והנה קשיא לי טובא על דברי המהרש"א הנ"ל, דלכאורה מהי קושיתו על הר"י, הלא לכאורה יש ראי' ברורה לדברי הר"י, מהגמ' לקמן בדף לח, א, ואבאר שיחתי בשפה ברורה:

דהנה בהמשנה לקמן (בדף לח, א), איתא, שלפי דעת חכמים (=הת"ק) יש לאדם להחזיק בשדה חבירו בעיר אחת ביהודה, אע"פ שהבעלים הראשונים נמצאים בעיר אחרת ביהודה, והוי חזקה בשלש שנים, כל זמן שלא עשו הבעלים הראשונים מחאה במשך אותו השלש שנים, אבל אם הבעלים הראשונים נמצאים במדינה אחרת – וכגון שהמחזיק נמצא ביהודה, והבעלים הראשונים נמצאים בגליל – לא הוי חזקה אפי' ביותר מג' שנים.

והגמ' שם מחפשת לידע מהי דעת חכמים, האם הם סוברים "מחאה שלא בפניו" – "הוי מחאה", או הם סוברים "לא הוי מחאה". ובפילפולם של בני הישיבה בהצד שדעת חכמים היא ש"לא הוי מחאה" – שאלו, שאם איתא "שלא הוי מחאה", א"כ "אפי' יהודה ויהודה נמי לא", כלומר "לא תהא חזקה". והטעם לזה הוא, כי היות שאין מחאתו של זה (המערער שלא בפניו), מחאה, ובמילא אינו יכול למחות במקומו, והרי בכלל כל ראית החזקה הוא מזה שלא מחה המערער, ובמקרה זו הרי אינו יכול למחות³, א"כ גם חזקתו של זה לא תהא חזקה. וזה הוא סתירה לפסק משנתינו ש"יהודה ויהודה הוי חזקה"? (וראה שם בגמ' מה שמתרץ).

ע"כ התוכן של דברי הגמ' שם בהנוגע לענינינו.

(3) שהרי בודאי אין אנו מצריכים אותו (=המערער) לבוא בעיר אחרת ביהודה ולמחות לפני המחזיק בקרקעו, כדלהלן.

והנה, על שאלה זו (של הגמ') יש לשאול: לכאורה מהי ההכרח לומר שמפני שאין מחאתו של זה מחאה - א"כ ג"כ אין חזקתו של זה חזקה, דלכאורה אפשר לאמר שתהא חזקה לזה המחזיק בעיר אחרת שביהודה, והטעם הוא מפני שהי' לו להמערער לבוא להעיר האחרת לפני המחזיק ולמחות בפניו, ומפני שלא בא לפניו למחות הוא הפסיד על עצמו, ולפיכך "תהא חזקה" לזה המחזיק בקרקעו, וא"כ קשה מהי סברת הגמ' לומר "שלא תהא חזקה" – ואין המערער צריך לבוא בעיר אחרת ולמחות לפני המחזיק?

ויש לתרץ: הבני הישיבה הסתכלו במשנתנו בשיטת הת"ק (=חכמים) וראו שאם הם סוברים ש"מחאה שלא בפניו, לא הוי מחאה", א"כ בהכרח לומר שבכל מקרה אין המערער מחויב לבוא בעיר אחרת לפני המחזיק בקרקעו ולמחות, שהרי אם לא נאמר כן, והיינו שבמקרה שהי' (=המערער) ביהודה (=בעיר אחת), והחזיק (=המחזיק) ביהודה (=בעיר אחרת ביהודה) – שצריך לבוא לפניו ולמחות, א"כ תקשה לך המקרה ד"הי' ביהודה והחזיק בגליל" – מדוע סוברים חכמים "שלא הוי חזקה", אדרבה יש לנו לומר שהי' להמערער לילך מיהודה לגליל לפני המחזיק ולמחות. ואע"פ שיש חירום ביניהם, ואין השיירות מצויית ביניהם (כ"כ), מ"מ אין זה שיש שעת חירום ביניהם טעם מספיק שלא יבוא למחות לפני מי שמחזיק בקרקעו!

וכן כתב תוס' הרא"ש (להלן בדף ל"ט ע"א): וללכת לפניו ולמחות אינו מחויב לטרוח, שאם יש לו לטרוח ללכת ולמחות בפניו, הוא הדין נמי מיהודה לגליל, דמשום חירום אין לו להניח מלילך למחות במחזיק בקרקעו. עכ"ל. עיי"ש.

ועד"ז בתוס' (להלן בדף ל"ח ע"ב): דאי לא הויא מחאה אלא צריך לבא לפני המחזיק, א"כ מיהודה לגליל תהא חזקה! כמו שביהודה יש לו לילך ולמחות, מיהודה לגליל נמי ילך לפניו וימחה. עכ"ל. עיי"ש.

ונמצא שלפי דעת הגמ', אם הת"ק (=חכמים) סובר ש"מחאה שלא בפניו, לא הוי מחאה" א"כ במילא ג"כ לא יהי' חזקה לזה המחזיק, באיזה מקום שהוא

(4) ד"ה "ליתבי אדוכתי" ולמחי".

(5) ד"ה "אין מחזיקין בנכסי בורח".

(6) וראה שם גם מדוע אין לפרש בדעת חכמים שהטעם ש"לא הוי חזקה" במקרה ד"היה ביהודה והחזיק בגליל", הוא משום שגם החזקה לא נשמעת מגליל ליהודה, ולפיכך לא הי' יכול לילך ולמחות בפניו, ולעולם אימא ש"מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה", ובכל מקום ומקום שהחזקה נשמעת צריך לילך ולמחות בפניו.

מחזיק שם, והטעם הוא משום שהת"ק סובר שבכל מקרה⁷ אין המערער צריך לבוא לפני המחזיק ולמחות, וכיון שאינו צריך לבוא לפני המחזיק ולמחות, לפיכך אינו מחויב כלל למחות בפני האדם המחזיק בקרקעו, ולפיכך אפ לא הלך (בפועל ממש) למחות בפניו, א"כ במילא ג"כ אין חזקה לזה המחזיק בקרקעו, שהרי אין שם ראי' להחזקה, מזה שלא מחה המערער, שהרי אינו מחויב לבוא ולמחות בפניו.

ולא חזרה הגמ' מזה הסברא (היינו מזה שאילו סובר הת"ק ש"מחאה שלא בפניו, לא הוי מחאה" – במילא ג"כ לא יהי' חזקה לזה המחזיק בקרקעו, מפני שאינו צריך לבוא בפניו ולמחות כנ"ל), אלא, שמפני קושיהם דלעיל⁸ ש"א"כ יהודה ויהודה נמי לא, חזרו ופרשו דעת הת"ק באופן אחר, היינו שהם סוברים שמחאה שלא בפניו, הוי מחאה, (ומשנתינו בשעת חירום שנו - ראה שם בגמ').

ולפי כל הנ"ל קשה מאד להבין המהרש"א הנ"ל, שהרי לכאורה יש מקור מפורשת לדברי התוס' שבדף כט, א המובאים בתחילת ההערה, שא"א לפרש שאלת אביי ("אלא מעתה . . .") אא"כ שאנו עוסקים במקרה שהם (המחזיק והמערער) דרים בעיר אחת, אבל בעיר אחרת, אדרבה אילו מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה (כמו שאביי נוקט בשאלתו) - לא תהא חזקה, כיון שצריך לבוא ולמחות בפניו.

[אבל בעיר אחת נחא, שהרי כשהם דרים בעיר אחת ודאי שהמערער צריך לבוא לפני המחזיק ולמחות בפניו (לפי הסברא שצריך "מחאה בפניו"), ולפיכך כשלא עשה כן ולא מחה בפניו, שואל אביי, שתהא חזקה לזה המחזיק בקרקעו (אע"פ שמיחה המערער שלא בפניו), שהרי מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה!].

- הנה יש ראי' לכל זה מהגמ' שבדף לח, א כנ"ל באריכות, וא"כ מאי קשיא לי' להמהרש"א?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



(7) היינו, אפי' "הי' ביהודה והחזיק ביהודה".

(8) ולא מפני שחזרו בעצם סברתם, בשיטת הת"ק בענין "מחאה שלא בפניו לא הוי

מחאה".

הכנסת פירות הוא עיקר חזקה - ע"ד הדרוש

הנ"ל

איתא בירושלמי¹ "רב אמר, עיקר חזקה - הכנסת פירות. לא מודה רב במנכש ובמעדר? מודה רב במנכש ומעדר, מהו דאמר רב עיקר חזקה הכנסת פירות, אלא שאם ראו אותו חורש [וזורע]² וקוצר ומעמר ודש ובורר ולא ראוהו מכניס פירות אינה חזקה אלא הכנסת פירות". עכ"ל.

והנה לפשט הפשוט ראה במפרשי הירושלמי שם. ורציתי לפרשו ג"כ בדרך הדרוש (ובדרך אפשר):

מדובר כאן מהו עיקר החזקה בתורה. וע"כ אמר רב ש"עיקר חזקה - הכנסת פירות (כדלהלן). ומפרש בירושלמי:

שאם ראו אותו חורש (היינו ההכנה לעצם הזריעה, והיינו: שקובע עתים לתורה), וזורע (היינו שלומד תורה בפועל³) וקוצר (היינו שחזר על לימודו⁴ - וזה מועיל לו לזכרו⁵) ומעמר (היינו שקנה הרבה תורה) ודש ובורר (היינו שהוא מברר

(1) בבא בתרא פרק ג הלכה ג. ומובא ברשב"ם על מתניתין (בבא בתרא דף לח.) אבל בשינוי נוסח קצת.

(2) כת"י אסקוריאל, וכ"ה ברשב"א ובמאירי - משינויי נוסחאות מהדורת "עוז והדר".
 (3) וגם ראהו "מנכש ומעדר" בהשדה, שזהו הדוגמא של הירושלמי לבטא הא "שצריך שיראוהו עושה מלאכה ומתעסק בעבודת הקרקע" (פני משה על אתר) והיינו: שראהו בשעת לימודו, שלומד בשקידה ובהתמדה (בכל יום ויום...) בכל כוחותיו וכו'.
 (4) כדברי ר' יהושע בן קרחא בסנהדרין דף צט, סע"א: רבי יהושע בן קרחא אומר: כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה - דומה לאדם שזורע ואינו קוצר.

(5) ויש להעיר, שבאמת כדי לזכור את מה שלומד, צריך להיות בו גם יראת שמים (ראה גמ' שבת דף לא סע"א - "יראת ה' היא אוצרו", "קב חומטין וכו'" - וראה גם שם בריש עמוד ב'), ולא די במה שחוזר על לימודו וכו'. ומבואר מפירוש רש"י ז"ל שם ד"ה "היא אוצרו" - שעיקר הזכרון בדברי תורה, תלוי ביראת שמים דוקא, (וכפשוט נראה שרש"י מדייק זאת מלשון הפסוק המובא שם בגמ' שבת "יראת שמים היא אוצרו" ולא דבר אחר אוצרו (והיינו שאין דבר אחר אוצרו כמו שיראת שמים אוצרו)).

את כל הסוגיות, ומחלק בכל הסברות וכו') ולא ראוהו מכניס פירות (היינו הכנסת פירות לבית⁶, והיינו עניני בית, והם עניני הרשות⁷ שלו, כמו אכילה שתי' שינה וכדומה, והיינו: שהתורה שלמד לא פעל עליו הרבה בעניני הרשות שלו) אינה חזקה (כלומר שהתורה אינו מוחזק אצלו (באמת), עד שאין כאן חזקה - שיעמוד בו ובמה שכתוב בו לעולם!) אלא (דוקא ע"י) הכנסת פירות (- הוי חזקה⁸).

ולשון "עיקר חזקה", והיינו שיש גם חזקה באופן אחר אלא שעיקר החזקה הוא הכנסת פירות - יש לפרשו, שבא לרמז להא דאמר רז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה כו"⁹. דהנה דוקא כשלומד האדם לשמה פועל הלימוד על עניני רשות שלו. ולפיכך אמר ש"עיקר חזקה" הוא לפעול בעניני הרשות, ללמדינו שאף אם עוד לא הגיע למדריגת לימוד התורה לשמה (שפועל בעניני הרשות), מ"מ לעולם יעסוק אדם וכו'. שהרי מ"מ יהי' התורה קצת מוחזק אצלו, ע"י שאר הענינים שמנה רב (היינו חורש קוצר וכו' כנ"ל).



ובאמת צריך שגם ילמוד בקול (ראה גמ' עירובין דף נד., וריש עמוד ב' עה"פ "ערוכה בכל ושמורה" - אם ערוכה ברמ"ח איבריו - משתמרת וכו' - וראה במהרש"א בחדא"ג שם, וראה גם פירוש אדה"ז על מאמר הנ"ל בספר התניא ריש פל"ז, וראה שם בפירוש "חסידות מבוארת" שם - ובעיונים שם).

(6) וכן הוא פירושו בפשטות, וכן מבואר נמי להדיא בפירוש מהר"א פולדא (וגם "פני משה") שם.

(7) כמובן בפשטות הקשר בין בית לעניני הרשות, וראה עוד בזה בגמ' מ"ק דף ז: בסוף העמוד.

(8) וראה עד"ז בפירוש הרע"ב להמשנה בפרקי אבות (פ"ג משנה ט) - "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו כו".

(9) פסחים נ, ע"ב.

שיטתו של רב באופן דראי' דחכמה

הת' שניאור זלמן שי' גאפין
תלמיד בישיבה

מבואר בריבוי מקומות בדא"ח¹ אודות הענין ד"ראיה דחכמה"² (ברק המבריק), המדריגה בחכמה שהוא למעלה מטו"ד. המשל הנפוץ בדא"ח לזה, הוא מגמ' במס' ביצה³ שמביאה פסק דין מרב, דאפרוח שנולד ביו"ט אסור מחמת מוקצה. ושאלו רב כהנא ורב אסי, מהו החילוק בין אפרוח שנולד ביו"ט שאסור, לעגל שנולד ביו"ט שמותר. והשיב רב, שהעגל כבר הי' מותר מעיו"ט מחמת הדין ד"בן פקועה"⁴, ולכן העגל יהי' מותר גם בהיו"ט עצמו, משא"כ אפרוח. שבו ושאלו עוד - הלא עגל הנולד ביו"ט, ואמו טריפה, מותר לשוחטו ביו"ט, אע"פ שלא הי' שייך בו הדין ד"בן פקועה", ולא הי' ראוי לאכילה מבעוד יום - ואעפ"כ אינו מוקצה? וכי מה בין זה לבין זה? ושתיק רב ולא השיב תשובה לשאלתם, ואעפ"כ לא חזר מדבריו⁵.

ומבואר בדא"ח, שסברתו דרב הי' בבחי' "ראי' דחכמה". דהיינו, כמו בראי' בעיני בשר, שהראי' מאמתת את מציאות הדבר הנראה, כך גם אצל רב, סברתו היתה בהנחה עצמית ומוחלטת, ולא היתה שייך בה שום קושיא וסתירה.

(1) ראה תניא סוס טו (קכד, א), תו"א בראשית ו, ג. לקו"ת שלח מד, ד. סה"מ תקס"ז ע' רע"ז. סה"מ אדה"א בראשית ע' צ"ד. תו"ח בראשית י, א. טו, א. סה"מ תרנ"ד ד"ה וביום הביכורים. סה"מ תרנ"ה ד"ה אז תשמח. סה"מ תרנ"ט ע' עד. סה"מ תרנ"ט ע' רמ"ז. סה"מ תרס"ג ח"א ע' ק"ד ואילך. המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ע' ל"ח-ל"ט. סה"מ עת"ר ע' ק. סה"מ תרפ"ט ע' 130. סה"מ תש"ד ע' 19. סה"מ תשי"ח ע' 25 ואילך. לקו"ש חלק כ"ד ע' 367. ועוד.

(2) הענין בקצרה: מדובר בבחינה שנקודת המושכל הוא בבחי' כח המושכל שבנפש, ועדיין אינו מהות ומציאות כלל, אלא, הוא בהתגלות רק בכח החכמה. היינו, שעדיין אינו מיושב ובבחי' תפיסא בשכלו, כ"א מרחף במוחו לבד, שמאיר האור של המושכל, אבל לא המושכל עצמו. ולכן, אינו יכול להתלבש באותיות, כיון דענין של התלבשות שייך דווקא כשנתפס ונקלט בשכלו. אלא רק כשמתעלם האור אזי בא לבחי' השכלה, שהוא השגה והבנה, ואזי נרגש הבחי' השכלית שבמושכל. אמנם, בכ"מ בדא"ח מבואר, דההבדל בין חכמה לכינה היא ההבדל בין ראי' לשמיעה. ואכמ"ל.

(3) דף ו ע"א. ועייג"כ שם ל"ז ב, ב"מ ס"ט, ב וב"ב ס"ב, א.

(4) מי ששחט פרה ומצא עגל במעיי' מותר לאוכלו בלא שחיטה. עיין חולין דף ע"ד ע"א ואילך טוש"ע ושו"ע יו"ד הל' שחיטה סי' י"ג י"ד.

(5) הראשונים נחלקו אם אכן רב חזר מדבריו או לא. תוס' ב"ב שם ד"ה "ומודה" סוברים, שרב אכן חזר מדבריו והודה לדברי ר"כ ור"א. וכן פסק הרי"ף, ועיי"ש בנמו"ד ד"ה שתיק רב. אבל השגות הראב"ד על בעל המאור (אות א) חולק עם תוס' וסובר שלא חזר מדבריו. עיי"ש.

והנה, במסכתין דף י"א ע"א, דנה הגמ' באם שמין או אין שמין לגבי שואל. כלומר, במקרה שנשבר הכלי ששאל, הנה באם שמין - השואל מחזיר את השברים, ומשלם השאר. אך באם אין שמין - צריך לשלם כלי חדש, והשברים שלו. וכדי לפשוט את הספק, מביאה הגמ' מעשה ברב, באחד ששאל מחבירו גרזן ונשבר, ופסק רב שצריך לשלם גרזן חדש, ושאלו רב כהנא ורב אסי, ד"דינא הכי"? ! ושתיק רב, ומסיק הגמ' ד"ש"מ דשמין", ואכן, רב חזר מדבריו.

והנה, מצינו בכמה מפרשים⁶ שמקשרים גמ' זו עם הגמ' דלעיל במס' ביצה, ומשמע מדבריהם שב' הסוגיות הם ממש ענין אחד. אך לכאורה ע"פ המבואר לעיל, דהנחתו של רב היתה באופן דראיה, ולכן לא חזר מדבריו בסוגי' דביצה, הנה לכאורה היתה שיטתו באופן כזה גם בסוגי' במסכתין, וא"כ קשה, למה מסיקה הגמ' שבאמת חזר מדבריו? ועצ"ע.



(6) תוס' ב"ב שם, גליון הש"ס סוכה שם. ועוד.

שיטת ר"פ ב"אי אפשי בתקנת חכמים"

הת' יהושע שי' האריטאן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין דף ח' ע"א: "ת"ר מכר לאחד או לשלשה בני אדם כאחד, כולם נכנסו תחת הבעלים. בזה אחר זה, כולן גובין מן האחרון, אין לו גובה משלפניו, אין לו, משלפני פניו".

כלומר, שהניזק גובה מהלוקח את הקרקע הנמכרת לאחרון, דהיינו הזיבורית (אע"פ שדינו הרגיל הוא שגובה מן העידית), הבעל חוב גובה מהלוקח את הקרקע השני, דהיינו הבינונית, והאשה גובה מהלוקח את הקרקע השלישית, דהיינו העידית, (אע"פ שדינה הרגיל היא שגובה מן הזיבורית¹). ואע"פ שאין זה דינם הרגיל, כנ"ל, מ"מ תיקנו חכמים (גיטין מח:): ד"אין נפרעים (גובים) מנכסים משועבדים, במקום שיש בני חורין", דהא בשעה שהעידית נמכרה, היו הבינונית והזיבורית בני חורין. ולכן הניזק גובה מהזיבורית, שנמכרה אחרונה.

ומקשה תוס' רבינו פרץ² ע"ז, דהלא התקנה ד"אין נפרעים" וכו' נתתקן דוקא לטובת הניזק, אך במקרה הנ"ל, לא רק שאינו לטובת הניזק, אלא אדרבא, הוא לרעתו, שהרי צריך לגבות מזיבורית, היפך דינו הרגיל! ומתוך, דהואיל ו"אפסדי" בזה ב"ח וכתובת אשה, לא מצי למעקר תקנתא דרבנן", עיי"ש.

אבל קשה, דהרי איתא בהדיא בגמ' לקמן ע"ב, שבמקרה שתקנת חכמים גורם לניזק להפסיד, יכול הניזק לומר "אי אפשי (אינני רוצה) בתקנת חכמים", ואע"פ שמפסיד את הב"ח וכתובת אשה, שומעין לו. הנה לכאורה דברי ר"פ הנ"ל סותרים בפירוש לגמ' זו, כיון דמפרש שבמקרה שמפסיד את הב"ח וכתובת אשה, אינו יכול לומר שאינני רוצה בתקנת חכמים? וצ"ע.



1) אע"פ שלאמיתתו, דינה בעידית, לפי השיטות דכתובת אשה מדאורייתא היא, (ע"פ הלימוד מ"כסף", עיין לעיל דף ה' ע"א ורש"י שם), תיקנו חכמים שתגבה מזיבורית, "שלא תראה שדה נאה ובית נאה לבעלה, ומתקוטטת עמו שיגרשנה ותגבה מאותו בית ומאותו שדה". (תוס' רבינו פרץ ד"ה לכתובת אשה).

והעירני הת' משה בנימין וואלאוויק: הנה בנוגע לדין גביית האשה בזמן הזה, מצינו מח' הפוסקים: לפי הרמב"ם והרשב"א, וכן פסקו גם הטור ושו"ע, גובה מזיבורית. אך הב"ח והבית שמואל פסקו, שאשה בזמן הזה גובה מעידית.

(2) ד"ה אין לו

באי אדם ישן הוי תולדה

הת' שלום זאלע שיי' אודאבא
תלמיד בישיבה

במסכתין דף ג: מנסה הגמ' לברר מה הם התולדות של אדם. הגמ' מנסה להציע שהאב הוא כשהאדם ניעור, והתולדה הוא כשישן. אך הגמ' מיד דוחה זאת כין שתנן "אדם מועד לעולם בין ער בין ישן". ובתוס' שם מקשה "דהוי מצי למפרך דלקמן מוקי מתניתין בישן שדרכו להזיק וקרי לה אב? אלא דבלאו הכי פריך שפיר." כלומר - שהגמ' יכלה לתרץ ע"פ מה שאמרינן לקמן שישן גם הוי אב כיון שדרכו להזיק, אך זה לא כ"כ נוגע כיון שהגמ' כבר פירכה שפיר.

ואולי יש לומר, שהגמ' ידעה שאפשר לפרוך גם ממה שאמרינן לקמן דישן גם הוי תולדה, אך עדיין העדיפה ללמוד מהמשנה ש"אדם מועד לעולם בין ער בין ישן", כיון שפירכה זאת יותר חזקה. וי"ל בפשטות, שתוס' רוצה להציע שישן לא יכול להיות תולדה כיון שמצינו לקמן שישן הוי אב. אך פי' זה עדיין נותן מקום לאפשרויות אחרות שלא מצינו שקרויים אבות. אך התירוץ שמובא בגמ' ש"אדם הוי מועד בין ער בין ישן" לא נותן מקום לשום תירוץ אחרים, שהרי "אדם מועד לעולם". ולכן כתבה הגמ' דוקא הפירכא הזו.

ולא באתי אלא להעיר.



מניית בור במתני' לפי שמואל

הת' אהרן שמעון שי' מנדה
תלמיד בישיבה

הגמרא בדף ד' עמוד ב' מביאה ברייתא המונה את השלשה עשר אבות נזיקין דר' אושעיא, הכוללים את הארבע אבות דמשנתינו ועוד תשעה אבות דנזקי אדם. ושואלת הגמרא "ותנא דידן מאי טעמא לא תני הני"? ומתצת, שלדעת שמואל היינו כיון שהמשנה דנה בנזקי ממונו ולא נזקי גופו, ולרב היינו כיון דתני אדם וכל מילי דאדם.

אך לכאורה צריך ביאור בשיטת שמואל, דהרי גם נזק בור אינו ממונו אלא רק באחריותו?

הנה בפשטות י"ל ע"פ מה שכתב הנמוקי יוסף¹ דבור הוא בכלל ממונו כיון דעשהו רחמנא בעל הבור. וכן מצינן בראשונים דאש ובור ממונו הוא.

אך לכאורה עדיין יש להקשות לשיטת תוס', דהנה לעיל ד"ג ע"ב כתבו התוס'² "בור לאו ממונו הוא וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבירו חייב", דלפי שיטתו בור אינו בכלל ממונו, א"כ אינו מובן מה שכללו התנא במתני' דהרי לפי שמואל התנא כלל רק נזקי ממונו?



(1) דף ב' ע"א ד"ה ושמירתן עליך

(2) ד"ה ושמירתן עליך

תולדותיהן כיו"ב לשיטת רש"י

הת' מרדכי ש"י ברוק
תלמיד בישיבה

ידוע שאלת הגמ' בדף ב: - האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. ופי' רש"י שהגמ' שואלת האם גם תולדות חייבים עבור תשלומי נזק או לא. וידוע הקושיא בזה: דאם הם פטורים מלשלם, לענין מה הם קרואים תולדות? והרבו האחרונים לתרץ בענין זה.

ומבואר בשם ר' חיים בריסקער, די שנם ב' דינים, החיוב לשלם עבור הנזק, והחיוב שמירה שהתורה חייבתו לשמור ממונו שלא יזיק. ולכן, על אף שהתולדות פטורין מתשלומין, מכל מקום הן בכלל תולדות לענין חיוב השמירה שחייב לשמור על ממונו שלא יזיק.

ונראה מזה, שלהגמ' פשוט שהחיוב שמירה שיש באב וודאי ישנו גם בתולדה, והשאלה היא רק בנוגע לחיוב התשלומין. ולא זכיתי להבין למה זה. דהרי כמו שפשוט לגמ' שחובת השמירה חל על התולדה, למה לנו לחלק בין זה לדין התשלומין?

ואבקש מקוראי הגיליון להאיר עיני בזה.



לימוד הצד השוה משן ובור

הנ"ל

הגמ' בדף ו' מנסה לברר איזה לימוד לומדים מהצד השוה דמשנתנו. ובדף ו' עמוד ב': "אמר רבינא: לאתויי הא דתנן: הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם. נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו - בתוך הזמן פטור, לאחר הזמן חייב". והגמ' ממשיכה לבאר איך שלומדים את זה מהצד השוה בין בור ובור.

והנה, בעצם לבעל האילן יש הנאה במקרה זה כיון שהוא לא צריך לכרות את העץ בעצמו או לשלם לפועלים לכרות את העץ. ולכן, בעצם אפשר ללמוד דין זה מצד השוה משן ובור. בור - כיון שהוא הזיק ברה"ר, ושן - כיון שיש הנאה להזיקו.

אך יש לדחות סברא זו, ולומר שההנאה הזו לא נקראת הנאה. ובפשטות - כיון שזה לא שבעל האילן בעצמו נהנה, אלא שהוא לא צריך להצטער לכרות את העץ או לשלם לפועלים. אך בעצם לאדם עצמו לא קרתה הנאה כלשהי. וי"ל שזהו הטעם שהגמ' לא למדה דין זה מצד השוה בין בור ושן, כיון שהנאה זו לא מקרי הנאה.

ולא באתי אלא להעיר.



התכונה של קרן משום שהוא משונה או כוונתו להזיק

הת' יוסף יצחק שי' גאפין
תלמיד בשיבה

איתא במסכתין דף ב: בפרש"י ד"ה בעיטה ולהכי הוו תולדה דקרן דכוונתן להזיק כי קרן ואין הנאה להזיקן כי קרן. ופי' וע"כ אינו תולדה דשן. ואין הזיקן מצוי תדיר. ופי' וע"כ אינו תולדה דרגל. והלכך הוו כי קרן דכל אימת דלא הועדה בב"ד ג' פעמים בכך אינה משלמת נ"ש. כלומר וכיון שאינו כמו רגל, ואינו כמו שן ודומה לקרן בכוונתו להזיק הוי תולדה דקרן. ומשמע שתכונה עיקרית ומחייבת דקרן היא כונתו להזיק. ולכאורה זה סותר למש"כ לעיל (בדף ט"ו): הני כלבא דאכל אימרי ושונרא דאכלה תרנגולא משונה הוא ולא מגבינן בבבל. וכן למש"כ רש"י לקמן (בדף יז). בריש כיצד הרגל רש"י ד"ה היתה מבעטת, וז"ל שינוי הוא זה ותולדה דקרן היא הלכך חצי נזק ותו לא עכ"ל. ומשמע שהתכונה העיקרית והמחייבת של קרן היא שהדבר משונה, ולא כונתו להזיק.

ומפרש בבית אהרן שהתכונה העיקרית הוא כונתו להזיק וכיון שהוא משונה כ"כ דכלבא אכל אימרי ושונרא אכלה תרנגולא צ"ל כונתו להזיק.

אבל זה עדיין לא מתרץ מש"כ רש"י בדף י"ז שהתם אינו משונה כ"כ.

וי"ל שהתכונה העיקרית של קרן המחייבת הוא משונה ואין דרכו בכך, כמו ששמע בכמה מקומות במסכתין

והכא רש"י מפרש שכיון שאינו דומה לשן כי אין הנאה ואינו דומה לרגל שאינו מצוי תדיר ואלא בכל אלו שכוונתן להזיק, כפי שמדגיש רש"י כמה פעמים, דהוי תולדה דקרן שכוונתו להזיק, ולא שעיקר תכונת קרן היא כוונתו להזיק אלא שבא לשלול שאינו כמו שן ורגל.

אמנם, א"כ יש לשלול שאינו כמו שן ורגל שהוא משונה משא"כ שן ורגל.

וי"ל דהו"א שיכול להיות שן ורגל אע"פ שהוא משונה, כיון שהמעשה דבעיטה הוא ברגל הו"א שהוא כמו רגל. ושן כיון שהוא בפה אע"פ שהוא משונה הוי תולדה דשן, קמ"ל לא, שאינו כמו שן ורגל, דהכא כוונתו להזיק, משא"כ שן שיש הנאה להזיקן, ורגל דמצי תדיר אגב אורח' ואינו בכוונה.

וע"פ כ"ז התכונה העיקרית והמחייבת היא שקרן משונה ולא כוונתו להזיק.





הלכה

בטעם אמירת הבדלה ב"חונן הדעת" (גליון)

הת' זושא הלוי שי' קריצ'בסקי
משיב בישיבה

א

כתב¹ אדה"ז בשולחנו² (ריש הל' הבדלה בתפילה): "כשתקנו אנשי כנסת הגדולה לישראל נוסח הברכות ותפלות וקידושים והבדלות תקנו הבדלה בתפילה בלבד ולא על הכוס לפי שכשעלו מן הגולה היו דחוקים בעניות ולא היה ספק ביד כולם לקנות יין להבדלה.

ותקנות בברכת חונן הדעת מפני שההבדלה האדם יודע להבדיל בין קדש לחול חכמה היא לו לפיכך קבעה בברכת חכמה ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבעה קודם שאילת צרכיו בברכות אמצעיות". ע"כ.

היינו, שיש ב' טעמים למה תיקנו הבדלה ("אתה חוננתו") דווקא בחונן הדעת: א. בגלל שזו חכמה להבדיל בין קודש לחול. ב. מפני שיש איסור לתבוע צרכיו בשבת³, ממילא גם במוצ"ש אסור עד לאחר שיעשה הבדלה, לכן קבעו את

(1) חלקה הארי של ההערה יצא לאור בזמנו בספר "מגדל דוד" כרך טז. מחמת דברים שנתווספו הודפסה הערה זו מחדש.

(2) רצד, א.

(3) ראה "מ"מ, ציונים ומפתחות לשו"ע אדמו"ר הזקן שציין: לכאן' ממ"ש הירושלמי שבת פט"ו ה"ג הובא בראש, ורבינו יונה, ורשב"א ברכות מ"ח ע"ב ד"ה מתחיל בנחמה ועי"ש שסיים "טופס ברכה הוא". וכ"ה בשו"ע ר"ס' קפ"ד ס"ד [לכאן' זה ט"ס וצ"ל "קפ"ח ס"ד] וכן משמע לכאן' בס' רס"ז ס"ב [לכאן' זה ט"ס וצ"ל "רס"ח ס"ב] שרק משום טורח ציבור אין מתפללים תפלה של חול ולא הוזכר שם איסור שאלת צרכיו ולפי"ז צ"ב הוספת רבנו כאן.

ובב"ח סי' רס"ח סק"ב כתב על הטור: "ומ"ש לא שנא נזכר בברכת אתה חונן וכו' כתב כן לאפוקי מהרא"ש מלונ"ל שסובר שלא אמרו כן אלא בברכת "אתה חונן" שהיא ראשונה, כלומר דכיון דמטעם דמותר האדם מן הבהמה היא הבינה וההשכל ואמרו ג"כ בירושלמי [ברכות פ"ד ה"ד] "אם אין בינה אין תפילה", על כן קבעוה ראש לאמצעיות כמ"ש רבינו לעיל ריש סימן קט"ו, א"כ בדין היה דמיבעי לצלויהי הך ברכה גם בשבת ויום טוב דאיננה שאלת צרכים אלא לכונן אותו בינה להקדיש אלקי יעקב, אלא שלא רצו

ההבדלה לפני ה"שאלת צרכיו" שבברכות האמצעיות.

המקור לטעם הא' הוא מהגמרא בברכות (לג, א): אמר רב יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה. פרש"י שם (ד"ה "מתוך"): החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור.

והמקור לטעם הב' הוא במג"א כאן (סק"א) שכתב על פי הירושלמי⁵ והרשב"א⁶ "מפני שאסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה". ומוסיף ה"לבושי שרד" על אתר: "ולפי שאתה חונן הוא ראש לכל הצרכים קבעו שם ההבדלה".

וממשיך האדה"ז (ס"ב): "ואח"כ כשהעשירו ישראל קבעוה חכמים על הכוס וכשחזרו והענו חזרו חכמים וקבעוה בתפילה וכדי שלא יהא ההבדלה מיטלטלת תדיר ע"י עושר ועוני מתפילה לכוס ומכוס לתפילה התקינו חכמים שלעולם צריך כל אדם המבדיל בתפילה להבדיל גם על הכוס אם יוכל למצוא". ע"כ.

הפשט, לאחר שהייתה לבד"י תקופה רעה בגשמיות בה הבדילה רק בתפילה, הגיעה תקופה בו לישראל הייתה רווחה וממילא הבדילו רק על הכוס ולאחר זמן שבו הצרות ושוב תיקנו ההבדלה בתפילה, עד שתיקנו באופן קבוע שיבדילו גם בתפילה וגם על הכוס.

ויש בזה כמה שאלות:

א. על פי הנכתב בסעיף ב' משמע שהיה זמן בו בנ"י הבדילו על היין רק לאחר תפילת מעריב. ולכאורה קשה, איך יכלו להתפלל שמו"ע ולשאול צרכיהם בברכות אמצעיות קודם הבדלה?

ואדרבה, ע"פ המבואר בסי' רצט (סט"ו): "אע"פ שיצא שבת והוסיף מחול על הקדש אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילווה את המלך דהיינו שיבדיל או

לחלק בינה לבין שאר אמצעיות שהן שאלת צרכים. לפיכך אמרו חכמים בברכה זו אם התחיל גומר, אבל אם נזכר בשאר ברכות אפילו באמצע ברכה פוסק דאסור לשאול צרכיו בשבת, כן נ"ל לפרש לדעת הרא"ש מלוני"ל. אבל ה"ר יונה והרא"ש דחו דבריו דמלישנא דלתמודא [ראה מחצית השקל סק"ב שאומר שאין זה לשון הש"ס, והרא"ש חולק על הרא"ש מלוני"ל מסברא] דקאמר "בדין הוא דמיבעי לצלויי י"ח ומפני כבוד השבת לא אטרחוה רבנן" משמע דכן הדין בכל הברות, וקרוב בעיני דהרא"ש מלוני"ל היה גורס התם "בדין הוא דמיבעי לי לצלויי ומפני כבוד השבת לא אטרחוה רבנן" ולא היה גורס "לצלויי י"ח והיה מפרש דלא קמיבעיא ליה אלא בברכה ראשונה ובה קאמר אם התחיל גומר ולא בשאר ברכות מטעמא דפירשתי. ולענין הלכה נקטינן כה"ר יונה והרא"ש ורבינו". ע"כ.

(4) ברכות פ"ה ה"ב.

(5) ח"א סי' תשלט. וראה גם אבודרהם סדר ערבית של מוצ"ש.

על הכוס או בתפילה ואפילו חפצים האסורים בשבת עצמה מדברי סופרים (אבל איסורי דברי סופרים התלויים בדיבור מותרים מטעם שנתאר בסוף סי' רס"ג חוץ מבקשת צרכיו שאסרו קודם שיבדיל בתפילה כמו שנתברר בסי' רצ"ד). היינו שיש איזו חומרה מסוימת לבקש צרכיו קודם הבדלה?

ב. ועוד, בסי' רס"ח (ס"ב) כותב האדה"ז "אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעיות של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול וכן ביו"ט לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות אמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחול של מועד אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום א"כ זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאמרה עתה מן הדין⁷".

היינו, על פי המבואר פה, הטעם שלא אומרים ברכות אמצעיות בשבת ויו"ט הוא לא מצד איסור, אלא אך ורק גזירה דרבנן מפני כבוד השבת, שלא רצו להטריחו. ולכאורה, הדברים עומדים בסתירה למבואר בסימן רצ"ד⁸.
ובפשטות, על פי הנתבאר בסימן הנ"ל, לטעם הב', אין שום סיבה לומר "אתה חוננתו" דווקא בברכת "חונן הדעת".

ג. למה בכלל צריך האדה"ז להביא ב' טעמים לתיקון הבדלה ב"חונן הדעת"? ועוד, למה מחלק ב' הטעמים לשני סעיפים שונים?

ב

ואולי יש לתרץ על פי המובא בהלכות ברכת המזון (קפח, ד): "ובין בשבת ובין בחול יש לומר נוסח אחד ולא כאותם שאומרים בחול בלשון רחמים ובשבת בלשון נחמה לפי שאין מבקשים רחמים ותחנונים בשבת וטעות הוא בידם שגם
 (6) ושם "דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו אליו איסור כלל". וראה בקו"א שם סק"ח באריכות.

(7) וראה כל זאת גם במג"א סי' רסח, סק"ב.

(8) וראה גם בתורת שבת (סק"א) שהקשה כן גם על המג"א (בהע' 7)

נחמנו הוא בקשת רחמים ותחנונים כמו רחם ואין לחוש, שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא וגם כל הרחמן יכול לומר בשבת אע"פ שאינן מטופס הברכה שתקנו חכמים מכיון שנהגו הכל לאמרם בכל פעם שמברכים ברכת המזון נעשה להם כטופס הברכה ואין בהם משום שאלת צרכיו בשבת". ע"כ.

ע"פ הנ"ל יש לומר שכל הבעיה בשבת היא להוסיף תחנונים משלו ("לתבוע צרכיו"⁹), אך אם זה הנוסח של התפילה, באמת אין כל בעיה לאמרו בשבת. וכן רואים במפורש בסימן רפח (סעי' ח"ט): "ח. ... ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו כגון על פרנסה או על רפואה לחולה שיש לו סכנה וכיוצא בהם מצרכי הגוף אבל חרטת עוונות טוב לומר בכל יום.

ט. ואפילו שאלת צרכיו התירו אם הוא חולה המסוכן סכנת היום שזועקים ומתחננים עליו בשבת אפילו בצבור וכן מותר לברך על החולה המסוכן בו ביום וכן המקשה לילד שהיא מסוגלת בו ביום אבל חולה שאין מסוכן בו ביום אסור לבקש עליו ולא לברכו בשבת כיון שאפשר לעשות כן אחר השבת". ע"כ.

נפקא, שבאמת אין שום איסור לומר את הנוסח שקבעו חכמים (כמו שנתברר בסי' רסח). ומה שכותב בסי' רצד שאסור להתפלל ערבית קודם הבדלה, יש לומר שזהו רק בגלל החשש שמא מתוך הנוסח שתקנו חכמים ייגרר לבקש גם על צרכיו האישיים¹⁰ (שזה אסור בשבת כנ"ל), ולכן תיקנו הבדלה דווקא ב"חונן הדעת" כי החל מהברכות האמצעיות יכול לשאול צרכיו¹¹. ולכן גם בזמן בו היה יין יכלו להתפלל מעריב לפני הבדלה (ואולי אז התריעו שלא להתפלל על צרכיהם האישיים, אלא אך ורק להיצמד לנוסח שתיקנו חכמים¹²).

9) בסי' קיט ס"א בנוגע לשאלת צרכיו ביום חול כתב וז"ל: "אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת קפאנו היה צריך לפרנסה מבקש בברכת השני אבל בשומע תפילה יכול לשאול כל צרכיו מפני שהיא כוללת כל הבקשות וכשהוא מוסיף מתחיל בברכה ואח"כ מוסיף אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה מפני שצריך לעשות עיקר ממטבע שתקנו חכמים ובקשתו תהיה טפילה". עכ"ל.

וכן מוצאים בשו"ע עוד התייחסויות לתחנונים שמחוץ לנוסח שתיקנו חכמים, וראה לדוגמה סי' קיג ס"ח שכתב ש"אין להוסיף על תואריו של הקב"ה יותר מהאל הגדול הגיבור והנורא... במה דברים אמורים בתפילת י"ח אבל תחנונים ושבחים לאדם אומר מעצמו יכול להרבות בתארים כמו שירצה וכו'". ע"כ.

10) אך צע"ק למה לא הזכיר טעם זה בסי' רסח, וי"ל בפשטות כי בסימן הנ"ל מדובר למה אין איסור לומר את ה"שאלת צרכיו" שבנוסח שתיקנו חכמים.

11) ראה סי' קיב.

12) וממילא דעת רבינו היא כשיטת הרא"ש ורבינו יונה (הנ"ל הע' 2). וב"אשל

ג

ועפ"ז יש לתרץ גם למה הביא האדה"ז ב' טעמים, כי בכל אחד מהם יש מעלה וחיסרון (כדלהלן):

בטעם הא' יש חיסרון כי הוא "טכני" לכאורה - בגלל שבשביל ההבדלה בין קודש לחול צריך את עניין הדעת, לכך תיקנו דווקא בברכת "חונן הדעת". אך מאידך גיסא, אם אומרים את טעם הא' לא צריך להיכנס לכל הדיון של "שאלת צרכיו בשבת", אלא מסבירים בפשטות.

ובטעם הב' יש מעלה, שזהו עניין הלכתי (שאסור לבוא צרכיו האישיים קודם הבדלה), אך יש בזה חיסרון שאין זה שייך לכולם, כי לא כולם נוהגים להוסיף שאלת צרכיהם בתפילת שמונה עשרה. ואולי באמת לכך זה מופיע רק בתור "ועוד", היינו כטעם הב'.

(ואולי יש לומר עוד, שאם יאמרו רק את הטעם השני, אזי לא התפרש למה תיקנו הבדלה דווקא ב"חונן הדעת", והרי מצד הדין יכלו לתקן אותה בכל ברכה אחרת, לכן אומר זאת בהקדים הטעם הראשון, שיש עניין מיוחד בברכת "חונן הדעת").

וב"לקט ציונים והערות לשו"ע אדמו"ר הזקן"¹³ כתב בשם הרב אלאשווילי שיש ליישב הסתירה בין הנכתב בסי' רצד לנכתב בסי' רסח בשלושה אופנים:

יש לומר שדעה זו (בסי' רצד) חולקת על הטעם המובא בסי' רסח, ולכן הביאו רבינו כאן כדעה הב', אמנם העיקר כדעה הא' ולפיכך אם שכח לומר הבדלה ב"חונן הדעת" אינו חוזר, אלא ממשיך להתפלל שמו"ע ולבקש צרכיו, אף שלא הבדיל בתפילה תחילה.

יש לומר שגם לפי הטעם השני (של איסור בקשת צרכיו), אין הפירוש שאזור להתפלל שמו"ע ללא הבדלה בתפילה, שהרי בדיעבד אין זה מעכב (גם לפי דעה זו), אלא שכיום שאסרו בקשת צרכיו לפני הבדלה (שלא כחלק מנוסח התפילה), הרי כשתקנו חכמים לומר הבדלה בתפילה, קבעו אותה לפני בקשת צרכיו בתפילה,

אברהם" סי' רסח סק"א ובית יוסף (שם) ציינו שהוא גם דעת הרמב"ם ז"ל (הל' תפילה פ"י ה"ז).

כדי להורות הדין (הכללי) שיש איסור לבקש צרכיו לפני הבדלה. (אך זה קצת דוחק ואין משמע כך בלשון האדה"ז).

עיקר מה שקבעו הבדלה בתפילה לפני בקשת צרכיו, אינו משום בקשת צרכיו בנוסח התפילה, אלא מפני בקשת צרכיו שיכול להוסיף בברכות אמצעיות בתפילה, וזה אסור להוסיף ללא הבדלה, כיון שאינו מטופס הברכה. (וזהו ע"ד מה שכתבנו).

ד

ואולי יש לדייק כן גם בלשון, שבכל מקום בו האדם מתפלל על צרכיו כחלק מנוסח התפילה או בהיתר, נכתב הלשון "שאלת צרכיו". ואילו בכל מקום בו השאילה היא שלא על פי דין, כתובה הלשון "לתבוע צרכיו" או "בקשת צרכיו"¹⁴. לדוגמה¹⁵: "ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הודה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבעוה קודם שאלת צרכיו [המותרת] שבברכות אמצעיות".

ועוד¹⁶, "חוץ מבקשת צרכיו שאסרו קודם שיבדיל בתפילה".

ועוד¹⁷, "ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו [שזה מהדברים האסורים בשבת]".

ועוד¹⁸, "ואפילו שאלת צרכיו התיירו".

והטעם לכך יש לומר בפשטות, "תביעה" היא לשון תוקף, נגד הרצון. וכן "בקשה" עניינה הוא שמבקש משהו שלא כפי הסדר הרגיל. ו"שאלה" היא בדרכי נועם ותחנונים, וכמו "שאלת גשמים"¹⁹ שהיא על פי הדין²⁰.

(14) וכן מדויק גם בלשון שו"ע המחבר עיי"ש.

(15) רצד, א.

(16) רצט, טו.

(17) רפח, ח.

(18) שם, ט.

(19) תענית ב, א.

(20) אך בהלכות ברכת המזון כתב "ואין חוששין לאיסור שאילת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא, ועוד, "ואין בהם משום שאילת צרכיו בשבת". משמע דווקא בהלכות אלו "שאלת צרכיו" הוא לשון של איסור, אך יש לתרץ בפשטות ששם הוא לא נדרש לחלק בין שני העניינים של "תביעה" ו"שאלה", אז הוא נוקט בלשון הפשוטה של הכלל ההלכתי

ויש לומר שמעין מקור לעניין מצינו במאמר כ"ק אדמו"ר, בד"ה אני לדודי תשכ"ט²¹, ושם: "שבעבודת הצדיקים, כפי שאלוקים עשה את האדם ישר, שלא חטא ולא פעם ולא עבר את הדרך, אפילו לא בדקות דדקות, אין צרך ליגיעה, ועאכו"כ שאין צריך ליגיעה עצומה, אלא מספיק אפילו שאלה בלבד, ומיד כששואל ממלאים את בקשתו. אבל כשצריך גם להפוך את הענינים דבחי' "שם", אזי צריך להיות (לא רק שאלה בלבד, אלא גם) יגיעה והשתדלות באופן של בקשה (ובקשתם)". ע"כ.

ורואים בבירור שלשון "בקשה" הוא תביעה הרבה יותר חזקה מ"שאלה גרידא".

ובטעם החלוקה של ב' הטעמים לשני סעיפים נפרדים יש לומר שבסעיף א' הדגש הוא על כך שעיקר התקנה הוא ההבדלה בתפילה. ואילו הטעם הב' מובא בסעיף נפרד (אף שהוא מגיע בהמשך לטעם הא' כפשוטו) כי ממנו משמע החשיבות שיש בהבדלה על הכוס, עד כדי כך שבסוף סעיף ב' אדה"ז נדרש להדגיש "אע"פ שכבר הבדיל על הכוס בלילה לפי שההבדלה בתפילה היא עיקר התקנה".



של "שאלת צרכיו" ע"ד הלשון "שאלת גשמים" ועוד כנ"ל בפנים.

(21) סה"מ תשכ"ט ע' 352-353.

גדר הכלל דלב בית דין מתנה והמסתעף

הת' אשר צבי הלוי שוי' פוקס
תלמיד בישיבה

הקדמה

בכ"מ בש"ס, נזכרו דברים שקדושים "קדושת הגוף", ובשל כך לא מועיל בהם לכאורה פדיון, ואעפ"כ ניתן לפדותם ולהוציאם לחולין משום ש"לב ב"ד מתנה עליהן". כלומר, דעת ב"ד להתנות על דברים אלו שאינם קדושים ב"קדושת הגוף" אלא ב"קדושת דמים" ולכן ניתן לפדותם.

וצ"ב בגדר דין זה, וכן באם דין זה נאמר רק בדברים שהקדישו ציבור, או גם במה שהקדיש יחיד.

הנה, מכלל זה נובע כמה כו"כ דינים והלכות בשו"ע, ובתוכם מקרים הנוגעים מאוד בזמן הזה. ולדוגמא:

א. שימוש חולין בתשמישי קדושה – האם ניתן להתירו מדין "לב ב"ד מתנה עליהן", לומר שמעיקרא נקבע שאין איסור בשימושים אלו. ובזה נכלל:

- שימוש "חול" בכימה שקוראים עלי' בתורה – להנחת ספרים או מגבעת וחליפה, להישען על הבימה ועוד.
- שימוש בארון קודש להניח בו – להניח שם: יריעות ס"ת שנפסלו, ספרי נביאים והפטרות, חומשים, ספרים ותיק עם טלית ותפילין ועוד.

ב. אכילה ושתי' ועריכת שמחות בבית הכנסת.

ג. שימוש בתיק הטלית ותפילין לצורך אחסון חפצי חולין.

א

גדר "לב ב"ד מתנה עליהן" – צבור או יחיד

איתא במס' שבועות י, ב: "אמר עולא אמר ר' יוחנן - תמידין שלא הוצרכו לצבור, נפדין תמימים".

בגמ' מדובר בנוגע לדין שבכל שנה ושנה, כשהגיע ר"ח ניסן לא היו מקריבין עוד את קרבנות צבור מהשקלים של השנה שעברה. ואפי' סיפק עוד מעות משנה שעברה, נפסלו המעות, ואסור להקריב קרבנות ממעות אלו. אלא, היו פודים את שקלים, ויוצאים לחולין. ועם המעות המחוללין, היו חוזרים ולוקחים בהמות אחרות, להקריבן על המזבח.

והגמ' שם מקשה, דהלא יש בהן קדושת הגוף, והיאך פודין אותן בלא מום? והגמ' נו"נ באם יש קדושת הגוף, ויהי' אסור לפדותן או לאו. ומסיק הגמ', "לב ב"ד מתנה עליהן", דמעיקרא, היו ב"ד מתנים בשעת לקיחת הקרבנות, שאם יצטרכו לפדות את הקרבנות, לא יחל בהן קדושת הגוף. ולכן, מותר לפדותן¹.

ומפרש הריטב"א², "מדנקט לישנא ד"לב ב"ד מתנה" – משמע שאין צריך תנאי מפורש, וכדמפורש דמי, ודברים כאלו בלב כל אדם, והוו דברים. דמסתמא כל מה שיכולין ב"ד לתקן במ יתקנו". היינו, שאין צריך להתנות בזה תנאי מפורש, אלא די בכך שדרך בנ"א כך.

וכתב רש"י³ "בשעת לקיחה, דלא ליקדשו קדושת הגוף אלא הצריכין לשנה, וכל מידי דציבור נותנין ב"ד לב". ומשמע מדבריו שדין זה שייך רק בקרבנות ציבור, אך לא בקרבנות יחיד.

ופסק הרמב"ם⁴, "...שתנאי ב"ד הוא על כל הבהמות שלוקחין לתמידין, שאם

(1) וכן מבואר בכתובות קו, ב, בענין אם מותר לעשות כלי שרת במעות בדיק הבית.

(2) שם יא, א.

(3) ד"ה "לב ב"ד מתנה עליהם".

(4) הלכות שקלים פ"ד הי"א. וכן בהלכות פסולי המוקדשין פי"ב ה"ו.

לא יהיו צריכין להן יצאו לחולין".

והמשנה למלך מפרש שם "דלעולם מה שנותנים לאומנים ממצות תרומת הלשכה הוא, מטעם ד"לב ב"ד מתנה"... משום דע"כ לא אמרינן "לב ב"ד מתנה", אלא בהקדש צבור, שתלוי בדעת ב"ד, אבל בהקדש יחיד, לא שייך לומר לב ב"ד מתנה".

אך בנוגע למעשה, כתב בפסקי תשובות⁵ שבנוגע לתשמישי קדושה השייכים לאנשים פרטיים שמפקידים אותם בביהכנ"ס והציבור משתמש בהם, ג"כ אמרינן לב ב"ד מתנה עליהם, אא"כ התנה המקדיש בפירוש שמקדישו לבית הכנסת על מנת שלא יהנו וישתמשו לשום דבר של חול.

ב'

שימוש "חול" בבימה שקוראים עלי' בתורה

איתא במס' מגילה⁶: "אמר רבא, מריש הו"א האי כורסיא (בימה של עץ - רש"י) תשמיש דתשמיש הוא, ושרי. כיון דחזינא דמותבי עלוי' ס"ת אמינא תשמיש דקדושה הוא, ואסור".

אמנם, במס' מגילה בתלמוד ירושלמי⁷ איתא, "בימה ולוחין (לוחות שכתבן עליהן להתלמד) - אין בהן קדושת ארון, ויש בהן משום קדושת בית הכנסת". והגמ' שם מביאה מעשה בר' ירמי', שפעם הלך להעיר ששמו "נוולה", וראה שהיו נותנים את הכלי שאורגין בו בתוך הארון. ושאל את ר' אימי באם זה מותר, והשיב, דמפני שהתנו מעיקרא להשתמש בו גם תשמישי חולין, מותר מצד הדין ד"לב ב"ד מתנה עליהן⁸".

וע"פ גמ' זו, פסקו הפוסקים להתיר שימוש חולין בתשמישי קדושה, דמעיקרא,

(5) ס"י קנ"ד סעי' כ"ז.

(6) דף כו, ב

(7) דף כג, ב

(8) קרבן העדה שם

נקבע שאין איסור בשימושים אלו.

הנה, בשו"ת תרומת הדשן⁹, מובא שאלה על מה ש"נהגו ליהנות בכמה מקומות מן התיבה ומפות ומעילים של הספר תורה באקראי יש צד היתר או לאו?".

והשיב ע"פ הגמ' דמגילה, וז"ל "יראה דאם לא התנו עליהם בתחילה, שיוכל לעשות בהן תשמישו, מילתא דפשיטא היא דאין צד היתר בדבר, אפי' תשמיש עראי דאקראי... וא"כ אסור להניח שום ספרים על התיבה, שמניחין עליו הס"ת. אמנם, ע"י התנאים שרי אפי' לתשמיש חול..."

...ואנן דלא זהירין בכל הני, אפי' בלא התנאה נראה ליישב בדוחק... ולכך, קשה מאד ליזהר שלא יניחו ספרים על התיבה.. וכיון דהכי הוא "לב ב"ד מתנה עליהם", כי היכי דלא ליתו בהו איניש לידי תקלה". ומביא את הגמ' דשבועות דלעיל, ומוסיף "ופירש"י שם, דאכל מידי דצבור ב"ד נותנין לב. ולא דוקא כי התם, דגבי תמידים דידעו ב"ד דודאי יותירו בכל שנה, כדפרש"י התם, אלא, אפילו במידי דלאו ודאי, אלא דרגיל להיות "לב ב"ד מתנה עליהם".

...משמע, דאי הוה שכיחי, אע"ג, דלאו ודאי קאתי, הי' "לב ב"ד מתנה עליהם". ומסיים, ש"נדחקתי כדי ליישב קצת, מה שאין העולם נוהרין". עכ"ל. וכן פסק הרמ"א להלכה, שמנהג העולם להקל בזה.

אמנם בספר הליכות שלמה מובא בשם הגרש"ז אויערבאך, שראוי להימנע מלהניח על הבימה מגבעת ודומה, "ואף שהדבר מותר מצד הדין, מ"מ אין זה דרך כבוד, וראוי להימנע מכך".

ובנוגע לשעינה על הבימה, כתב המשנ"ב¹⁰ שמלכתחילה הרי זה אסור משום כבוד, אך בדיעבד, אם הוא בעל בשר, וכן חולה או זקן, מותר להישען, אך לא כ"כ, כך שאם ינטל אותו דבר לא יפל.

(9) סי' רע"ג

(10) סי' קמ"א ס"ק ד'.

ג'

שאר תשמישי קדושה בביהכנ"ס

כיוצא בזה, התיר הרמ"א¹¹ להדליק מנרות בית הכנסת, כיון ש"דעת בית דין מתנה בכך, וכך בכל הדברים שנהגו להקל בדברים כאלו, והוא מהאי טעמא". ובמשנ"ב¹² כתב "לענ"ד, אחר שכתב הרמ"א דלצורך גדול אמרינן דלב בית דין מתנה, מסתברא דשרי נמי ליקח נר לחפש מעותיו שנפלו ממנו¹³". והמג"א¹⁴ כתב, שהמקור למנהג פריסת פרוכת ארון הקודש בחופת חתנים הוא מדין לב ב"ד מתנה¹⁵.

והערוך השולחן¹⁶ שהביא רא"י להתיר להשתמש בתשמישי חולין בדברים מקודשים מדין לב ב"ד מתנה מדברי הירושלמי במגילה דלעיל, התיר שימוש בריהוט של בית הכנסת (שולחנות, ספסלים ומנורות) בשמחה פרטית המקיימת שלא בבית הכנסת מדין לב ב"ד מתנה.

ומכל מקום כתב המשנ"ב¹⁷ כי ההיתר של התרומת הדשן דלעיל נאמר "דוקא במה שמבורר מנהגא להקל, אבל במה שאינו מנהגא, אין לנו להקל בעצמנו". ועוד כתב המשנ"ב¹⁸, שמכיון שהתרומת הדשן יישב את מנהג העולם בדוחק, כנ"ל, ע"כ "ראוי לכל אדם שמתנדב דבר לבית הכנסת או הגזברים בשעה שקונים איזה דבר, להתנות שיהיו רשאים להשתמש בהם".

(11) שו"ע או"ח סי' קנ"ד סעי' י"ד.

(12) ס"ק נ"ו.

(13) ומשמע מכך שהוא הדין גם בנוגע להדלקת סגריה מנר בביהכנ"ס ביו"ט.

(14) ס"ק י"ג.

(15) ובפסקי תשובות (סי' קנ"ד סעי' כ"א) כתב בנוגע לתליית פרוכת בתור נוי לסוכה, שכיון שלא נהגו כן בקרב האשכנזים, הרי זה אסור, כיון שהדין דלב ב"ד מתנה עליהם הולך תמיד אחר המנהג.

(16) שו"ע או"ח סי' קנ"ד סעי' י"א.

(17) סי' קנ"ד ס"ק ל"ו.

(18) שם ס"ק ל"ז.

ד'

שימוש בארון קודש

בספר חסידים¹⁹ כתב לאסור להניח בתוכו יריעות ס"ת שנפסלו או שבלו. אולם המג"א²⁰ כתב להתיר מדין לב ב"ד מתנה. והוסיף המשנ"ב²¹, "אבל חומשים ושאר ספרים יש להזהר לא להניח בתוכו אפי' לא לפי שעה". ובשו"ת יחווה דעת²² כתב להתיר להניח בארון הקודש ספר הפטרות, וכן רימוני הס"ת ושאר תשמישי קדושה מדין לב ב"ד מתנה. ובשו"ת מהרש"ם²³ כתב, כי היסוד למנהג דזריקת ההושענות בהושענא רבה על ארון הקודש הוא מדין לב ב"ד מתנה.

הנה בנוגע לשימוש בתיק התפילין לחפצי חולין, ראה בט"ז²⁴ שכתב "לא יפה עושים הרבה בני אדם שמשתמשים בשק של תפילין כשהולכים בדרך, ומצניעין שם שאר דברים מה שצריך לו לדרך. אלא דנראה ללמד זכות, דאותם האנשים מסתמא הוי מתנה בפירוש²⁵. וראי' לזה, ממש"כ הרמ"א²⁶ שנהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה, כיון שנהגו כן ואי אפשר להיזהר, לב ב"ד מתנה עליהם מעיקרא. והוא הדין נמי דמסתמא כשקונה שק חדש לתפילין, דעתו להשתמש בו בדרך בנ"א בדרך". ויוצא מכך, שמכיון שבימינו רוב האנשים מתנים להניח עוד חפצים וקונטרסים בתיק התפילין, לכאורה יהי' זה מותר.



(19) סי' תתקל"ד.

(20) שם ס"ק י"ד

(21) שם ס"ק ל"א.

(22) ח"ג סי' י"א.

(23) ח"ד סי' נ"ז.

(24) סי' מ"ב ס"ק א'.

(25) ולכאורה משמע מדבריו, וכן מדברי הערוך השולחן דלעיל, שחולק על הריטב"א המובא לעיל שסובר שאין התנאי צריך להיות בפירוש.

(26) סי' קנ"ד סעי' ח'.

עניית אמן בברכות קריאת שמע

הרב זאב שי' גאפין
מנהל פועל

ידועה ההלכה הערוכה בתלמוד¹, וכן מובא להלכה², שבברכות ק"ש, בין הפרקים כו' שואל מפני הכבוד ומפסיק מפני היראה כו'.

ויש להקשות, שאם כבר יש אופנים שמפסיקים, למה החמירו בין סוף ברכות ק"ש לשמע, שלא לענות אמן אחר ברכה זו.

ויש להעיר בזה בד"א עכ"פ, ע"פ מ"ש בגמ' ברכות³, שבמקום לענות אמן במקדש, היו עונין בשכמל"ו. וברכות ק"ש נאמרין כהכנה לק"ש, וברצף אחד, ולא שפסוק שמע מפסיק ביניהם, וכמבואר בריבוי מקומות החסידות, שפסוקי שמע ובשכמל"ו ענינם אחד (כגון: ועד בחילופו אתוון אחד וכו'). ואולי י"ל בזה, שנמנעים מלומר אמן בסוף ברכת ק"ש, שסומכין אנו על האמן שבשכמל"ו.

ובאם כנים הדברים, נמצא שבאם יענה אמן, עובר על מה שמובא בירושלמי⁵, שאין עונין אמן ב' פעמים, שנראה כמודה לב' רשויות.

עוד ענין, איתא בגמ' עירובין⁶, שכ"מ שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק עולמית. ואולי י"ל, בנוסף להמשכת הברכה עצמה שאין לה הפסק, גם נוסח הברכה נמנעים מלחתמה בקול ולחתמה באמן, דוגמת הענין שאין לו הפסק עולמית.

נכתב לע"נ אבא מארי הרה"ח הרה"ת מנחם מענדל בן ברוך ע"ה הכ"מ



-
- (1) ברכות יג, א
 - (2) רמב"ם הל' ק"ש פ"ב הט"ו. טוש"ע, שו"ע מחבר ושוע"ר סי' ס"ו סעי' א'
 - (3) דף סג, א
 - (4) וראה בספר הליקוטים (להצ"צ) ערך ק"ש שמביא כו"כ פעמים המעלה שבכוונת אמן שבשכמל"ו על הלשון אמן סתם
 - (5) מגילה פ"ד ה"י
 - (6) דף נד, א.

סיכום פ"י ברכת הנהנין

הת' שניאור זלמן שי' שאנאוויטש
תלמיד בישיבה

הבאנו כאן סיכום מסדר ברכת הנהנין פרק י', אותה למדנו בישיבה.

בכל מקום בה מובא בטבלא האות א, הסימון הוא להערה הזאת:

ובזה גופא, אם יש לפניו שנים ממיין זה, מברך קודם כל על השלם. אם שניהם שלמים, מברך על החביב יותר. אם שניהם חביבים באותה המידה, מברך על הנקי יותר, ואם אינו, מברך על הגדול יותר. ואם שניהם באותו הגודל, מברך על הלבן יותר. (אך במקרה ואחד לבן יותר ואחד גדול יותר, מברך על איזה שירצה). אך במקרה ואחד מהמאכלים הוא משבעת המינים, ישנו ספק איזה מהם יבוא קודם, אך משמע מדברי אדה"ז שמברך על איזה שירצה

כמה כללים חשובים בדיני חביב שלא נזכרו בטבלא:

באם יש לפניו חטה ושעורה, אך השעורה חביבה עליו יותר – מברך על איזה שירצה.

במקרה ויש לפניו חטה ושעורה וכן כוסמין החביבה עליו, הנה אדה"ז לא כתב הדין בפירוש, אבל לכאורה משמע מדבריו שאיזה שירצה יקדים.

בז' מינים גופא (חוץ ממאכלים שברכתם המוציא), באם יש מאכל המאוחר בקרא אך חביב עליו, מברך על איזה שירצה. וכן בנוגע לשאר פירות שאינם ז' מינים, אם הם חביבים עליו יברך עליהם. אך בנוגע למאכל שברכתו שהכל, אין ברכתו קודמת אפילו באם חביב עליו.

אם יש לו זית יין ושעורה (ויין קודם לזית, שעורה קודם ליין וזית קודם לשעורה) מברך קודם על השעורה, אז על היין, ואח"כ על הזית. (והחשבון פשוט – הקדימות של יין על הזית ושעורה על הזית היא קודמת אפילו כשהזית חביבה עליו יותר, ולכן קדימה זו חזקה יותר מהקדימה של הזית על השעורה, ולכן ברכתם קודמת לברכת הזית).

ב. בשני מיני מזונות, מאפה תמיד יקדם לתבשיל.

ג. מעיקר הדין, ברכת העץ אינו קודם ל"האדמה", ולכן, אם יש מעלה ב"האדמה", כגון אם הוא חביב עליו ברכת האדמה קודמת.

מתיבתא ליובאוויטש באלטימאר

מזונות		המוציא						
שיבולת שועל ושיפון	כוסמין	שעורה	חיטה	שיבולת שועל ושיפון	כוסמין	שעורה	חיטה	
חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	א	חיטה
שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	א	חיטה	שעורה
כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	א	שעורה	חיטה	כוסמין
שיבולת שועל ושיפון	ששו"ש	ששו"ש	ששו"ש	א	כוסמין	שעורה	חיטה	שיבולת שועל ושיפון
חיטה	חיטה	חיטה	א	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	חיטה
שעורה	שעורה	א	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	שעורה
כוסמין	א	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	כוסמין
שיבולת שועל ושיפון	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	שיבולת שועל ושיפון
יין	יין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	יין
זית	כוסמין	זית	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	זית
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	תמר
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ענב
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	תאנה
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	רימון
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	העץ
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	הארמה
ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	ששו"ש	כוסמין	שעורה	חיטה	שהכל

שחבל	האדמה	העץ	רימון	תאנה	ענב	תמר	זית	יין
חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה
שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה
כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין
שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש
חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה	חיטה
שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	שעורה	זית	שעורה
כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	כוסמין	יין
שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	שש"ש	זית	יין
יין	יין	יין	יין	יין	יין	יין	יין	א
זית	זית	זית	זית	זית	זית	זית	א	יין
תמר	תמר	תמר	תמר	תמר	תמר	א	זית	יין
ענב	ענב	ענב	ענב	ענב	א	תמר	זית	יין
תאנה	תאנה	תאנה	תאנה	א	ענב	תמר	זית	יין
רימון	רימון	רימון	א	תאנה	ענב	תמר	זית	יין
העץ	ג. העץ	א	רימון	תאנה	ענב	תמר	זית	יין
האדמה	א	ג. העץ	רימון	תאנה	ענב	תמר	זית	יין
א	האדמה	העץ	רימון	תאנה	ענב	תמר	זית	יין



שׁוֹנָה

חיובי ושלילי במילים בלשון הקודש

הרב זאב שי' גאפין
מנהל פועל

בספר משלי (ט"ו, ל"א) מובא הכתוב "אזן שומעת תוכחת חיים וכו'", ואדה"ז בתניא¹ הביא פסוק זה וממשיך בלשונו תוכחת חיים אשר הוכיח ה' חיים וכו'. ויש שהקשו, המינוח תוכחה בשימושו הנפוץ הוא שלילי בעליל, ומה עניינו אצל חיים - תוכחת חיים?

ויש לבאר ולהרחיב קצת בזה, כדלקמן.

ישנן מילים בלה"ק, למרות שמשמעותן וצלילן - רק שלילית או חיובית, מ"מ, המעייין בהן, ובמיוחד בשימושיהן השונות במקרא, יווכח לדעת שתוכן המילה מכיל נטי' חיובית ושלילית, אלא, שהנטי' תלוי' בהרכב המשפט בו היא מובאת.

כמה דוגמאות לזה:

א. קנאה

ענינו - לכאורה - צרות עין בטובת אחר; חשד; חמה עזה; התנגדות לפגיעה וכיו"ב.

הדגמה מהמקרא, "בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי את בני" בקנאתי" (במדבר כ"ה, י"א). ופרש"י שם: "בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהי' לי לקצוף. כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר". נטיתה בעליל - שלילית.

אך, בנוסף לזה שהדוגמא הנ"ל מוסבת רק על עצם הפעולה, הקנאה, הקצף, הנקמה שהיא שלילית, אבל בנסיבות הקיימות, מבחינה דתית - אידיאולוגית היא היתה מוצדקת.

- מצינו הגדרה יותר שמרנית ופשוטת ברש"י. "ויאמר... המקנא אתה לי" (שם י"א, כ"ט). ובפירש"י שם: "כל לשון קנאה אדם הנותן לב על הדבר או לנקום או לעזור.

(1) אגה"ק ריש סימן י'

ולציין, ישנה רשימה מאת כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, בה הוא מגדיר שלשה אופנים בקנאה². האחת טובה במינה, והשתיים גרועים הם. הא' - ע"ד קנאת סופרים תרבה חכמה, וכו', ע"ש.

מורם מכהנ"ל, שישנה קנאה חיובית וקנאה שלילית. התוצאה משתי הגדרות אלו - הבדל עיקרי בדקדוק כתיבתן.

קנאה הבאה מצרות עיין, חמד ממה ששייך לזולת, מילת הלואי מתחילה ב-"את" או "ב". "ויקנאו אותו פלישתים" (בראשית כ"ו, י"ד), "ויקנאו בו אחיו" (שם ל"ז, י"א).

לעומת זאת, קנאה הבאה מחמת התלהבות לבצע דבר האהוב עליו, או התנגדות לפגיעה ביקר לו, מתחילה בתוספת לוואי "ל". "קנאתי לירושלים ולציון קנאה גדולה" (זכרי' א, י"ד) "קנאתי לציון קנאה גדולה" (זכרי' ח', ב').

ב. קדוש

ענינו - נשגב; נעלה; מרומם; טהור וכו'. בניגוד ל"חול"; חולין; טמא וכו'. וא"צ ראי' מהמקרא, כי נמצאים בשפע. לכאורה, נטיתו - חיובית.

אך, ראה הגדרתו הקולעת של רש"י, בדברים כ"ב, ט': "כל דבר הנתעב על האדם בין לשבת, כגון הקדש, בין לגנאי, כגון איסור, נופל בו לשון קדש". היינו, שנטייתו יכולה להיות גם-שלילית.

2) אגאק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"ב ע' תק"י. והודפס ב"שמועות וסיפורים" ח"א ע' 101. וראה גם ליובאוויטש וחיילי' ע' 180.

3) ביחסי אישות מצינו שני האופנים:

א. "וקנא את אשתו" (במדבר ה', י"ד)

ב. "מי שקינא לאשתו ונסתרה" (סוטה פ"ו מ"א)

וי"ל הסיבה לזה, כי בסדרי הבריאה יש ביחסי אישות צד חיובי וצד שלילי. ובלשון הכתוב, "אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב', י"ח). ובלשון חז"ל "זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להלחם" (פירש"י על אתר). וכן בסוטה, הקינוי - ענין שלילי, וגם ענין חיובי, שאם לא נסתרה, המי סוטה נהיים ברכה בקרבה.

וכן מבואר בטוב בתניא⁴, דקדושה היא לשון הבדלה, ובזה מסביר הפי' בברכה, "אשר קדשנו במצוותיו וצווננו", עיי"ש.

ג. הוכחה – תוכחה (שרש: יכח)

בשימוש הנפוץ, ענינו: הטיף מוסר; יסר; טען; ענש וכיו"ב.

במקרא: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט, י"ז). "לא יאהב לץ הוכח לו" (משלי ט"ו, י"ב) - ובזה בשימוש השלילי.

אך, רש"י מגדירו בפירושו (בראשית כ, ט"ז) "ולשון תוכחה בכל מקום בירור דברים". וכן פירש בכו"כ מקומות. היינו, שאפשר להשתמש בשרש זה לטוב או רע. לברר וללבן נושא או דעה באמצעות הטפת מוסר. או בירור ע"י שפיטה, וכתוצאה ליעד ולקבוע – לטוב.

הדגמה מהמקרא: "אותה הוכחת לעבדך ליצחק" (בראשית כ"ד, י"ד), "האשה אשר הוכיח ה'" (שם כ"ד, מ"ד) שאלעזר ע"י שיקול דעתו בירר והודיע -כפירש"י- את מסקנתו.

ומכאן י"ל, השתמש כ"ק אדה"ז (אגה"ק סימן י') בסגנון "תוכחת חיים אשר הוכיח ה' חיים ע"י נביאו", שהכוונה בזה השפיטה והבירור של הנידון, והתוצאה הסופית, הקביעה – לחיים.

נכתב לע"נ אבא מארי הרה"ח הרה"ת מנחם מענדל בן ברוך ע"ה הכ"מ



(4) לקו"א פמ"ו (ס"ו, א). ועייג"כ שם ספכ"ז (ל"ד, ב). ועוד מקומות רבים בחסידות.

ומדובקים "ביראתך" ולא "באהבתך"

הת' שמואל שי' ראזענבערגער
שליח בישיבה

בתפלת "אתה חוננתנו" אנו אומרים "אבינו מלכנו החל עלינו הימים הבאים לקראתינו לשלום, חשוכים מכל חטא, ומנוקים מכל עון, ומדובקים ביראתך". וצלה"ב מדוע אומרים דוקא "ביראתך" ולא אומרים גם "באהבתך".

וי"ל הביאור בזה בדא"פ: דהנה מבואר בקונטרס העבודה ריש פ"ג (וריש פ"ו), שיראה יכול וצ"ל אצל האדם כל היום, משא"כ אהבה א"א שיהי' בהתגלות הלב כל היום, אלא היא רק בשעת התפילה.

ועפ"ז י"ל שלכן אומרים "ומדובקים ביראתך":

דהנה המילים "ומדובקים (ביראתך)", (וכן "חשוכים" "ומנוקים") מוסבים הם על המילים דלעיל מיני' היינו "הימים הבאים", ולפיכך הם בלשון רבים מפני שמדובר אודות הימים (הבאים) שהוא לשון רבים, וא"כ הפירוש ד"ומדובקים ביראתך" הוא, שכל הימים הבאים יהיו מדובקים ביראתך, ופירוש מלת "מדובקים", היינו כדבק הזה שכשמימים אותו בין שני דברים (כגון נירות) הם מתדבקים זה בזה עד שאינם מתפרדים זה מזה כלל, ונמצא שהפירוש ד"ומדובקים ביראתך" הוא שאנו מבקשים מאת השי"ת שיהיו כל הימים הבאים לקראתינו (בשבוע זה) מדובקים ביראתך בכל רגע ורגע ממש.

ועפ"ז מובן מדוע אומרים דוקא "ביראתך" ולא אומרים גם "באהבתך", כי כנ"ל דוקא יראה היא בכל היום ובכל רגע (משא"כ אהבה).



איסור הנאה במכת דם

הת' מאיר שי' רייטפארט
תלמיד בישיבה

איתא במדרש רבה¹ עה"פ² "והגדה אשר ביאור מיתה", "אמר ר' אבין הלוי רבבי: "ממכת דם העשירו ישראל. כיצד? המצרי וישראל בבית אחד, והגיגית מלאה מים, ומצרי הלך למלאות הקיתון מתוכה, ומוציאה מליאה דם, וישראל שותה מים מתוך הגיגית. והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים, ונותן לו, ונעשו דם. ואמר לו: "נשתה אני ואתה מן קערה אחת" וישראל שותה מים, והמצרי דם. וכשהיה לוקח בדמים היה שותה מים, מכאן העשירו ישראל". עכ"ל.

וכתב בספר הפרשה בהלכה³, שלכאורה יש להעיר כיצד הותר לישראל לעשות סחורה בדם, הלא דין הוא שאסור לעשות חורה בדברים האסורים בהנאה [אם לא שנאמר שבהיותם במצרים לא היו מקיים כל התורה? ומתוך ע"פ מה שחידש בספר פרי תואר⁴, שאיסור דם שונה משאר המאכלים האסורים, ואין בו איסור הנאה.

אך לא זכיתי להבין דבריו, דהלא הטעם שאסור לעשות סחורה בדברים האסורים מבואר ברשב"א⁵, שהוא משום סייג לאכילה, שהסוחר במאכלות אסורות עלול לבוא לידי אכילת מאכלות האסורות. והנה הש"ך חלק עליו, וכתב שאין לחוש שמא יבא לאכול, "וכי ברשעים אנו עוסקים שאינם זהירים באכילת איסורים"? !, אלא כתב שהטעם הוא משום מראית עין⁶, שהרואה שסוחר בדבר האיסור לצורך אכילה, יחשוב: "שכשם שסוחר בהם כך אני אוכל מהם".

הנה לפי הנ"ל, כיון שבשעה שבני ישראל מכרו המים להמצריים היו מים, א"כ אין כאן שום איסור דעשיית סחורה בדבר איסור לפי שהמים היו מים ולא דם. ולכן אין כאן לא חשש דמראית עין (לשיטת הש"ך), כיון שהם מים ולא דם, וכן אין שום חשש דשמא יאכלנה, (לשיטת הרשב"א והט"ז), לפי שהישראל הרי אינו יכול לאכול דבר איסור, כיון שברגע שנוטלו בידו נעשה מים?! וצ"ע.



(1) שמות רבה פרק ט'

(2) שמות ז, כא

(3) להרב יששכר דוב פראנד, ראש ישיבת נר ישראל דבאלטימאר.

(4) לבעל אור החיים, הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קיז סק"א

(5) תשובות הרשב"א חלק ג' סימן רכג וט"ז שם סק"ב

(6) הש"ך שם

ביאור בד"א בפיה"מ ב"יהי כבוד"

הת' ראובן יהודה שי' בסמון
תלמיד בישיבה

בפיוט "יהי כבוד" מובא הפסוק "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד", ומיד אח"כ הפסוק "ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו". והטעם בפשטות, כיון שהפסוק "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך כו'" מלוקט חלקית מהפסוק "ה' מלך עולם ועד". והנה הרד"ק בתהילים על הפסוק "ה' מלך עולם ועד" מפרש, שפירוש הפסוק הוא, שמתי יהי' ה' מלך עולם ועד - מלכות אמיתית - דוקא כאשר "אבדו גויים מארצו". שזהו לע"ל כאשר "והיה ה' למלך על כל הארץ".

והנה הפסוק שבא לאח"כ בתפילה הוא הפסוק "ה' הפיר עצת גויים הניא מחשבות עמים" שבא הרבה אחר כך בתהילים. ואולי יש לומר השייכות בין הפסוקים, שבעצם הפסוק הזה הוא המשך לאמור לפני זה: שאפילו שבעצם המלכות האמיתית של הקב"ה תהי' רק לע"ל, אך עדיין אפילו בימינו עתה הקב"ה מולך מלוכה אמיתית ע"י ש"הפיר עצת גויים והניא מחשבות עמים".

ולא באתי אלא להעיר.





הוספה

הוספה

לפנינו - בפרסום ראשון - מכתב מכ"ק אדמו"ר נשיי"ד בשפת המדינה, מיום י"ג ניסן ה' תשכ"ב. רבינו כותב לאחד העובר תקופה קשה, שאל לו להיכנס לעצבות, כיון שעצבות ודיכאון הם הרי עצת היצר, ולכן זה גם גורם לו ספיקות ושאלות. אלא עליו לדעת שזהו הכל נסיון מהקב"ה, שרוצה לראות איך שיעבדו גם כשהמצב שלו קשה, וכל הכוונה היא רק כדי שהוא יתעלה על ידי העמידה בנסיון וילך מחיל אל חיל, (מנסה מלשון נשא).

By the Grace of G-d
13th of Nissan, 5722
Brooklyn, N.Y.

Sholom uBrocho:

I am in receipt of your letter of Nissan 6th. Needless to say it is out of place to feel that you are bothering me too much in connection with the Lubavitch House. As a sacred institution it would have been close to my heart even if it were not Lubavitch, and even more so, as it is.

As for being upset perhaps something was done that should have been done differently, and considering this the cause of recent difficulties, such a view can only be the influence of the Yetzer. Your view should rather be as stated in the Torah, "for G-d tries you to see if you love G-d with all your heart and with all your soul." It is easy to continue working when all goes well and successfully; so you are put the test to see how real is your devotion and dedication and Mesirus- nefesh. But the purpose of it is to uplift you, for the word "manaseh" also means "uplift" ("nes" meaning a banner lifted up high). The proof that your feeling is induced by the Yetzer lies in the fact that it has caused some discouragement and doubt. Therefore, the way to deal with it is to redouble your efforts and overcome your difficulties and go from strength to strength. This includes, of course, everybody who has the cause of the Lubavitch House at heart.

The delay in replying to letters has a simple explanation; it is due to the pressure of work. Knowing who the correspondent is, it is assumed that the delay will not discourage him, and that it will not be misconstrued. I hope you will pass this on to all concerned.

Wishing you and all yours a kosher and happy Pesach, and a true
Zaah Cheruteinu,

With blessing,

לזכות תלמידי מתיבתא ליובאוויטש באלטימאר תשפ"ו

נתן גורארי'

שניאור זלמן שאנאוויטש
מנחם מענדל הכהן כהן
יחזקאל הכהן ראזענפעלד
זעליג וילהלם
אברהם ברוך הלוי ברודי
דוד מרדכי חן
מנחם מענדל טל
ישראל גבריאל נח בוימגארטן
שמואל מרדכי זאב הכהן גוטניק
אשר מנחם ישראל יונטף
ראובן יהודה בסמן

שיעור ג'

לייב מאיר נאוועמבער
אברהם יואל חוטארעצקי
משה בצלאל גרין
אליהו ברוך הכהן כהן
שלום מענדל הכהן כהן
יוסף יצחק גאפין
שלום זאלע אודאבא
זלמן יודא דייטש
זלמן יודא בערנשטיין

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

שיעור א'

לוי יצחק שלום יונטף
אלימלך פאליצ'נקא
מרדכי שמערלינג
מנחם מענדל רינגא
מנחם מענדל הלוי לאבקאווסקי
שניאור זלמן גאפין
אהרן שמעון מנדה
יהודה ארי' ווילענסקי
מרדכי ברוך
אליעזר דוד וואלאסאוו
משה צימענד

אשר צבי הלוי פוקס
לוי יצחק דייטש

יהושע האריטאן
מנחם מענדל שאנאוויטש
דוד זאב עווערס
אברהם הלוי לויטנסקי

שיעור ב'

משה בנימין וואלאוויק
מאיר רייטפארט

לזכות הנהלת ישיבתנו הק'
הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' קמינקר
הרה"ת ר' יעקב ארי' לייב שיחי' ווערנער
הרה"ת ר' יהושע חיים שיחי' פרידמאן
הרה"ת ר' אהרן מרדכי שיחי' גאלדבערג
הרה"ת ר' שניאור זלמן שיחי' אפשטיין
הת' זושא הלוי שיחי' קריצ'בסקי

מנהל פועל

הרה"ח זאב שיחי' גאפין

מנהל גשמי

הרה"ח מנחם מענדל שיחי' שמוקלער

שיזכו להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם,
ולגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

לזכות תלמידי השלוחים לשנת תשפ"ו

הת' ישראל שיחי' טענענבוים

הת' חיים מיכאל שיחי' גטליב

הת' מנחם מענדל שיחי' זאנדהויז

הת' מנחם מענדל שיחי' הייז

הת' מנחם מענדל שיחי' רובין

הת' מרדכי שיחי' באראן

הת' שמואל שיחי' פאריז

הת' שמואל שי' ראזענבערגער

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לזכות

הנהלת הישיבה ותלמידי התמימים שיחיו

*

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח אליעזר משה זוג' מרת פריידא

שיחיו ציפער

לזכות משפחת קריצ'בסקי – לונדון
לחיזוק ההתקשרות למשלה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולהצלחה רבה בעבודת השליחות
מתוך בריאות והרחבה
לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ
הרה"ח אברהם יוסף ע"ה
בן
הרה"ח מיכאל דוד ע"ה

נפטר כ"ח אדר א'
ה'תשמ"ט
*
נדפס ע"י
משפחת פאליצ'נקא

לע"נ
הרה"ח הרה"ת מנחם מענדל ע"ה
בן
הרה"ח הרה"ת ברוך ע"ה
גאפין

נפטר כ"ה כסלו
גר ראשון דחנוכה
ה'תשפ"ו

*

נדפס ע"י בנו
הרה"ת זאב וזוג' מרת חנה וב"ב שיחיו
גאפין

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן

*

לע"נ אבי מורי
הרה"ח הרה"ת ר' צבי אבא ע"ה
בן
הרה"ח הרה"ת ר' חיים דובער ע"ה
לרמן
נפטר ט' ניסן
ה'תש"פ

*

נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת גרשון לייב וזוגתו מרת אלה
וב"ב שיחיו
לרמן

לזכות השליח
הרה"ח יחזקאל מאיר וזוגתו מרת לאה
וב"ב שיחיו
דייטש

שלוחי הרבי בעיר
טייסונס, וירג'יניה

לחיזוק ההתקשרות למשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולהצלחה רבה בעבודת השליחות
מתוך בריאות והרחבה
לאריכות ימים ושנים טובות

*

נדפס ע"י אחיינו האהוב

