





קובץ
חידושים וביאורים
תורת אמת

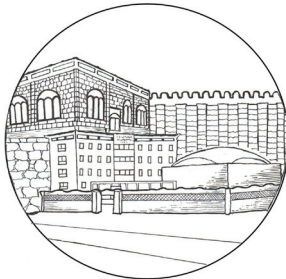
בנגלה, חסידות,
תורת רבינו, גאולה ומשיח, רמב"ם,
הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא

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



חברי מערכת:
הת' משה שי' אמוזיג
הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
הת' יוסף שי' קרוגליאק

עיצוב ועימוד:
הת' שניאור זלמן שי' מור יוסף



תורת אמת

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

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

פתח דבר



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

קובץ זה יוצא לאור על פי הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כמה וכמה פעמים¹ להוציא לאור חידושי תורה, ומגלגין זכות ליום זכאי בקשר עם יום הבהיר ט"ו אלול - יום הקמת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש שנת המאה עשרים ואחת (תרנ"ז - תשע"ח) ובסמיכות ליום הבהיר ח"י אלול - יום הולדת שני המאורות הגדולים - הבעש"ט הק' (ה'נח"ת) ואדמו"ר הזקן (ה'קה"ת).

על פי הכלל "פותרין בדבר מלכות" הצבנו בראש הקובץ הדרן מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על מסכת בבא קמא, שנאמר בהתוועדות כ"ף מנחם אב ה'תשכ"ד. ה"הדרן" הוגה על ידי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ונדפס בלקוטי שיחות חלק י"ט, שיחה ג' לפרשת עקב. בקובצנו הדפסנו את ה"הדרן" כפי שנדפס בתרגום ללה"ק בספר "הדרנים על הש"ס" חלק ב', עמ' שיז, ואילך.

בראש שער הנגלה מתפרסים שיעורים מאת רבני ישיבתנו הק' על מסכת בבא קמא.

בשער הלכה ומנהג מתפרסמים שיעורים מאת הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א ראש כולל 'צמח צדק' ור"מ בישיבתנו הק'.

תודת המערכת נתונה להרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר, וכן להת' הנעלה לוי יצחק שי' דייטש, אשר עזרו ללא לאות בהוצאת קובץ זה לאור.

(1) ראה שיחת ש"פ נשא ה'תנש"א ועוד.

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

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

"ונזכה זעהין זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מי' טפחים, והוא יגאלנו".

המערכת

יום הבהיר - ט"ו אלול
יום התייסדות ישיבת תומכי תמימים - 121 שנה
חיי"ם שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ה' תהא שנת עת חירותנו
עיה"ק ירושלים תובב"א

תוכן ענינים



דבר מלכות

11הדרן על מסכת בבא קמא.....

שער הנגלה

21ביאור דברי רב הונא 'או כסף או מיטב'.....
הגה"ח הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א

29ביאור גדר החיוב בגזל חבית ואח"כ שברה בידיים - שיטות הראשונים בזה.....
הגה"ח הרב יצחק מאיר סגל שליט"א

42ביאור מחלוקת התוס' בסוגי' ד'צנועין' עם התוס' בקידושין.....
הגה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א

55גר קטן.....
הגה"ח הרב יחיאל מיכל העניג שליט"א

61”יתמו חטאים” או השמדת הרשעים?.....
הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב

62ביאור בדברי הגמרא ”תפשוט ליה מדרבה”.....
הת' משה שי' אמוזיג

72”תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי”.....
הת' ישראל ניר שי' אשכנזי, הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי

75דין העוסק בשמירת האבידה לרש"י (ב).....
הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש

78המשותף בין ”רבעי” לאדמה.....
הת' בנימין שי' ברדה

79אי פדיית הקדש הוי ”שינוי החוזר” כמו שאלה על תרומה.....
הת' מענדל שי' ברנד

86”אוש כהפקר או לאו”.....
הת' איתן שי' האוזבנד

- 92 דיוק בפירוש רש"י 'מטמא מדמע ומנסך'.....
התה"ש חיים אלימלך שי' וילהלם
- 93 בחיוב מדין 'נהנה'.....
הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
- 100 "וניקנינהו בשינוי השם" לשיטת רש"י.....
הת' ברוך שי' לביאני
- 102 "גלל" לרש"י ולתוספות.....
הת' יוסף יצחק שי' למדן
- 104 מאי קעביד.....
הנ"ל
- 107 בסוגיית הכשרתי מקצת נזקו.....
הת' מאיר שי' מנדלזון
- 112 ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי באיסור לימוד אגדה (גיליון).....
הת' שמואל יעקב שי' מיערס
- 114 דיוק ברש"י ד"ה "וכולהו".....
הת' שמואל שי' פז
- 115 הערה בדברי הקצות בדין גונב מן הגנב.....
הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי
- 120 במחלוקת רבה ורבא ב"משלמת מה שנהנית".....
הת' לוי שי' קרלנשטיין

שער החסידות

- 129 בחירת הקדוש ברוך הוא בישראל.....
הת' מנחם מענדל שי' אליטוב
- 134 הכרה שכלית באור הסובב כל עלמין.....
הנ"ל
- 135 בענין התכללות המידות.....
הת' מענדל שי' ברנד
- 144 האם גם תכלית בריאת הגויים היא "דירה בתחתונים"?.....
הת' שמואל שי' פז

שער תורת רבינו

- 149 "מכל באי עולם" - וכהן גדול ממש?.....
הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
- 149 מראש צורים אראנו.....
הנ"ל
- 150 כשרש"י מציין שמקור דבריו ב"אגדת מדרש" או ב"מדרש אגדה".....
הרה"ג הגה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
- 153 זכרון יציאת מצרים.....
הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
- 155 דעת רבותינו נשיאנו באיסור 'דברים שבכתב'.....
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן

שער משיח וגאולה

- 163 חיוב קרבן פסח לנמצא בדרך רחוקה בביאת המשיח.....
הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
- 168 לימוד עניני בית הבחירה.....
הנ"ל
- 169 תשלומין לקרבנות חג השבועות בביאת המשיח.....
הנ"ל
- 172 מקום מזבח העולה והמקדש.....
הגה"ח הרב יהושע חיון שליט"א

שער הלכה ומנהג

- 187 ג' סוגים בעיקר וטפל.....
הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א
- 194 בירורי הלכה ומנהג.....
הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
- 199 הטעם לג' טבילות בערב יום הכיפורים.....
הנ"ל
- 202 הערות בנוסח הסידור.....
הנ"ל

- 205 בגדר חיוב הסיבה.
הגה"ח הרב יחיאל מיכל העניג שליט"א
- 208 מדוע השמיט אדמו"ר הזקן את דברי ה'מגן אברהם'?
הגה"ח הרב משה לוי יצחק לאופר שליט"א
- 211 מה מסתתר מאחורי ה"וכו"?
הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי
- 213 מכירת כסותו לצורך נר שבת (גיליון)
הת' לוי יצחק שי' הכהן סעידוב
- 214 תגובה להנ"ל.
הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי
- 215 זריקת הציפורניים בזמן הזה.
הת' ישראל שי' הלוי ליבמאן
- 218 "ברכה אחרונה של פירות"
הת' אלחנן שי' הכהן לרר
- 220 "שעיקר הפרי לכך נטעוהו"
הת' שמואל שי' פז
- 221 טעם האוסר בתולעים שהתליעו מהקמח ופירשו לדופני הכלי.
הת' משה שי' פינטו

שער פשוטו של מקרא

- 225 ויהי בעלות המנחה.
הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
- 226 "ושלחתי דבר בתוכם ונתתם ביד אויב"
הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
- 231 "שרצונם לשמוע ממך"
הת' לוי יצחק שי' לפידות

שער שונות

- 235 תיקוני טעויות ב'דבר מלכות'.
הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
- 236 לברך ביום הולדת.
הת' שמואל שי' פז



דבר מלכות





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

(משיחת ליל ב' אייר תש"י)

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

(משיחות פורים ול"ג בעומר תש"ח)



דבר מלכות



הדרן על מסכת בבא קמא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ושעורין נעוין ירק? אין בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהן משום גזל אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא (מקום נהמות הוא ולריכין למרעה טוזה).

א. כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע (ברשימה קצרה, בסיום על מסכת כ"ק) עמד על הברייתא הנ"ל, על הדין דמסתחי אבנים אין בהם משום גזל, ומקשה מזה על מה שלמדו בגמרא: ממה שאמר לו הקב"ה למשה (בלוחות השניים) "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" — ש"פסולתן שלך יהא", וז"ל:

"וצ"ל א"כ מה א"ל הקב"ה למשה פסל לך מאחר שאין בהם משום גזל ופי' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים והאומן קרוב יותר לזה וא"כ למה צ"ל פסל לך", ומתרחץ "אך שם" סנפיריני' וכאן אמר אבנים סתם אבל שם הי' אבן טוב".

ולכאורה: ביאורו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש

משנה. מוכין שהכובם מוציא (מנגד למר דבר מועט על ידי שטיפה ואין הנעל היתם מקפיד ומן הדין?) הרי אלו שלו (והמקפיד לא היו קפידא?) ושהסורק מוציא (ע"י הקוליס... סורק פלוג"ש כך שם האומנות על שם שהוא סורק נקוליס כעין מסרק?) הרי אלו של בעל הבית (שדבר משונ הוא ולא ממלי?). מה שהחריש מוציא במעצד (דלתי"ר נלע"ז קטנה וממליק זה אם הנסרס ושפלין שהוא משה דקין הן?) הרי אלו שלו ובבשיל (קידוס ומפיל שפלין גסין?) של בעל הבית ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף נסורת? (אפילו דק דק היואל מתמם המקדש שהוא דק מלד?) של בעל הבית.

גמרא. ואם הי' עושה אצל כו': ת"ר מסתחי אבנים אין בהם משום גזל מפסגי אילנות מפסגי גפנים מנקפי היגי מנכשי זרעים ועודדי ירקות בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו א"ר יהודה כשות וחזיו (שמת של מטאה טטין

(7) תשא לר, א. עקב יו"ד, א.

(8) כ"ה כפי' הרא"ש נדרים שם. תנחומא שם. פדר"א פמ"ו. וכ"ה דעת רבי חנין בויק"ר וקה"ר שם. ירושלמי שם (מחצב של אבנים טובות ומרגליות). וכן פרש"י תשא לר, א. בירושלמי שם (דעת ר' חנין) לא נאמר שנעשר מפסולתן של לוחות (ראה בפני משה ותקלין חדתין לירושלמי), וראה הגי' בע"ז שקלים שם. פי' עץ יוסף שם. ולהעיר מהל' בקה"ר שם פ"ט ופי' "פסולתן תהא לך".

(9) כ"ה בהרשימה. וכ"ה ברא"ש בע"ז (ובאוה"ת (תשא ע' ביצה) מפרש"י*) נדרים שם. וכ"ה במהרש"א שבע"ז שם (ב' פעמים).

בפדר"א, ויק"ר ורש"י שבהערה הקודמת — "סנפירינין"; בקה"ר**, תנחומא ופי' הרא"ש (בגמרא) שבהערה הקודמת — "סנפירינין"; [בנתיב"ע ואתחנן ד, יג (ועד"ז בתנחומא תשא כו) — בנוגע ללוחות הראשונות — "סמפירינין" (במ). וכ"ה בכ"פ ראה ערוך השלם ערך סמפירינין].

לוחות.

(1) קיט, סע"א ואילך.

(2) פרש"י במשנה ובגמרא שם.

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

(4) נדפס בסוף ספר תולדות אדמו"ר מהר"ש (קה"ת תש"ו) הועתק מגוף כתיב"כ אדמו"ר מהר"ש ב"ב נ"ע.

(5) נדרים לח, א. ועד"ז בתנחומא תשא כט. עקב ט. ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב. שמו"ר פמ"ו, ב. ויק"ר פ"ב, ב. קה"ר פ"ט, יא. וספ"י. וראה לקמן בפנים.

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

* לכאורה הוא סה"ד וצ"ל: פי' הרא"ש.

** פי'. ובפ"ס של ספיר"י וכ"ה בספרי בהעלותך (יב, ג) ש"הספיר של

של "פסל לך" ש"פסולתן שלך" (ולוא זאת, "הרי אלו של בעה"ב"), מאחר שמה עשה זה למעלה, "אצל בעה"ב" - הקב"ה.

ב. ברשימה הנ"ל ממשיך להרשב"ץ שאל: הרי "לגבי למעלה אינו תופס מקום אפילו אבן טוב" וכ"כ אדמו"ר מהר"ש נ"ע ענה "הרי עשאו למטה, דבאותן של מעלה לא הי' פסולת"¹⁷, ובמילא אין מקום גם לשאלה הנ"ל כי הוא לא הי' "עושה אצל בעה"ב".

אבל עדיין קשה, שהרי גם למטה, בכל מקום שהוא, הרי זה "אצל בעה"ב" (הקב"ה), ש"מלא כל הארץ כבודו", וכלשון חז"ל (ולזהלכה) "כל היכא דאיתי בני גזא דרחמנא איתא¹⁸ דכתיב לה' הארץ ומלוואה"¹⁹ וא"כ אפילו כש"עשאו למטה" הי' פסלן של הלוחות "אצל בעה"ב"²⁰, ויש צורך בהיתר המיוחד ד"פסל לך" גם באבנים סתם - וא"כ מהו הפירוש בתירושו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע?

ואע"פ שלאידך, בבעה"ב - הקב"ה, אין שייך הטעם ד"קפיד בעה"ב" (אפילו אשפאים דקים)²¹ כי לגבי הקב"ה אין שום דבר תופס מקום ואינו שייך כלל שיהי' קפיד (בלי חילוק בין אבנים טובות לאבנים סתם (וכשאלת הרשב"ץ))

(שהטעם שב"פסולתן" של הלוחות הי' צורך בהציווי (וההיתר) דפסל לך, הוא מפני שהם היו מ"סנפירין") תלוי בשתי הדעות שבמדרש¹⁰: "רב לוי ורבי יוחנן אומר¹¹ מהיכן פסלן אחד אומר מתחת כסא הכבוד פסלן, ואחד אומר מתוך אהלו, ברא לו מחצב ומשם חצב שני לוחות אבנים ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפירינן" - שלדיעה הראשונה היו הלוחות מלמעלה, ולדיעה השני' היתה החציבה למטה¹² ונכדמשמע גם מפשטות הכתובים בפ' עקב, שהציווי הי' "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" ולאחרי זה - "ועלה אלי ההרה" וכ"ה גם הסדר בהכתוב בקיום הציווי¹³ "ואעש ארון עצי שטים ואפסול שני לוחות אבנים כראשונים ואעל ההרה ושני לוחות בדי"¹⁴ (ועד"ז הוא גם בפ' תשא¹⁵);

ולדיעה שחציבת הלוחות (ופסילתן) עשה משה למעלה, הרי אין זקוקים להתירוץ שהוצרך הקב"ה לומר "פסל לך" מפני שהי' של סנפירין¹⁶, שהרי הדין הוא (כדלעיל מהמשנה) ש"אם הי' עושה אצל בעה"ב" הוא של בעה"ב בכל אופן.

היינו, שאפילו אילו הי' מדובר ב"אבנים סתם", לא של סנפירין, הי' משה זקוק לההיתר

(10) תנחומא עקב שם.

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

(12) וראה דב"ר סוף פ' עקב. פרש"י תשא לד, א. פרש"י אבות פ"ה מ"ו. ולהעיר מאלשיך תשא לד, ד, דלוחות שניות נבראו בע"ש בין השמשות. וראה רד"ל לפרדר"א שם אות כו.

(13) יו"ד, ג.

(14) ולכאורה הי' פסילתן בסוף מ' יום השניים בעת אמירת פסל לך, כפשטות הכתוב "בעת ההיא אמר ה' אלי" כפרש"י ראב"ע רמב"ן. "ואפסול שני לוחות אבנים" (פסילתן להשוותן כו') הי' למטה וא"כ "ואעל ההרה כו".

(15) לד, א-ב. ד.

(16) להעיר ולדיעה הא' בתנחומא שם "מתחת כסא הכבוד פסלן" אין מפורש שהי' של סנפירין. אבל גם את"ל הדחיקות "ומשם העשיר משה שהיו של סנפירין" אינו סיוס כל הענין (שייך לב' המ"ד) כ"א רק מדברי המ"ד ד"מתוך אהלו

ברא לו כו", הרי פשוט לכאורה דמה שחצב מתחת כסא הכבוד הי' אבנים טובות ביותר. וראה ספרי בהעלותך (יב, ג), רד"ל לפרדר"א שם אות כג.

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

(18) וראה צפע"נ הלי' ערכין פ"ו הי"ג (נעתק בצ"פ בסוף ב"ק (במשנה)).

(19) חולין קלט, א. וראה ר"ה ו, א.

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

(21) סמ"ע חו"מ סשנ"ח סק"ד. ועד"ז בתויו"ט במשנה ב"ק שם. שו"ע אר"ה"ה הלי' גזילה וגניבה סכ"ב.

אין חילוק אם הי' עושה ברשותו של הפועל או ברשות בעה"ב, כי בין כך ובין כך "אין בהם משום גזל".

אבל זהו דוחק, כי הסברא לחלק אם הפועל עושה המלאכה אצל בעה"ב או לא היא גם במסתתי אבנים — וא"כ מהיכי תיתי שמסתתי אבנים שאני (ובפרט דלא אשתמיט שום פוסק לומר שבמסתתי אבנים אין אומרים הדין ש"אם הי' עושה אצל בעה"ב אף נסורת של בעה"ב)²⁸.

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

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

בהברייתא הדינים מחולקים בשתי כבות ושני דינים כנ"ל: "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל מפסגי אילנות מפסגי גפנים מנקפי היגי מנכשי זרעים ועודרי ירקות בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו"; ואילו בתוספתא כל הדינים נאמרו ביחד, בכבא אחת ובדין אחד: "מסתתי אבנים מפסגי גפנים מנקפי היגי מנכשי זרעים בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורים משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל".

דבנוגע להקרבן מצד עצמו דכתוב בו "מבחר נדריכם" (אף שלכאורה היינו נאה כו' חזב) מוכרח רק שיהי' לא כחוש וכעור וכיו"ב, שלילת בויון קדשים)).

לשון התירוט שם.

(26) שבת עז, ב.

(27) ראה דק"ס שלכמה גי' ליתא.

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

— הרי ישנו חילוק כש"עשאן למטה"²², כי למטה מתחשבים בהענינים (והדינים) כפי שהם מצד למטה, שלכן "כל²³ דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב כו' וכן הוא אומר כל חלב לה"²⁴, וא"כ נמצא לכאורה שאפילו באבנים סתם מאחר שהוא אצל בעה"ב — הקב"ה, הרי אלו של בעה"ב, שברשות בעה"ב קפיד בעה"ב על הכל²⁵.

(ואדרבא: מאחר שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה²⁶, הרי לכאורה הקושיא היא להיפך: הקב"ה קפיד על הכל).

ג. לכאורה הי' אפ"ל שהדין שבמשנה "ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף הנסורת של בעה"ב" לא נאמר במסתתי אבנים, והראי': הברייתא דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל הובאה בגמרא לא על דברי המשנה שבהם מבוארים פרטי הדינים מהו שלו ומהו של בעה"ב, אלא על סיוס המשנה "ואם הי' עושה אצל בעה"ב כו"²⁷.

משמע מזה, שהדין דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל, הוא לא רק כשנפועל עושה המלאכה ברשות עצמו, אלא כ"ה גם "אם הי' עושה אצל בעה"ב" (וכמו שאר הבבות שבברייתא "מפסגי אילנות מפסגי גפנים כו", שבפשוטות הרי מלאכות אלו נעשות בכרמו (רשותו) של בעה"ב, "אצל בעה"ב").

ועפ"ז מובן בפשוטות מ"ש כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, שהטעם שהזקוק ל"פסל לך" הוא מפני שהלוחות היו מסנפירין, כי באבנים סתם

(22) להעיר מהסיוס בגמרא שם "אתרא דקפדי יש בהן משום גזל". ובתוספתא סוף ב"ק דאין משנין ממנהג המדינה (וראה לקמן בפנים. ובהערה 46). ולהעיר כממה ענינים שצריך לנהוג כהמקום שבא לשם. ואכ"מ.

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

(24) להעיר אשר ברמב"ם הל' איסורי מזבח שם (וכן בשו"ע שם) כתב "הרוצה לזכות עצמו יכוף כו" דע"פ המשמעות דקאי על כל הבא לאח"ז הרי זה שצריך ליתן מן הנאה והטוב כו' כל חלב לה' הוא רק מצד האדם. [ועד"ז נתבאר בלקו"ש חיי"ב ע' 130 בכוה"ג הג' להערה 11 (ושם) —

דבר זה מותר – או שע"י שאינו מקפיד הרי"ז כאילו הפקיר, ולסברא זו צריך שיהי' זה הפקר לכל אדם, ולא רק להפועל או לאיש פרטי³⁴; או שזהו ע"ד מתנה, שמאחר שזהו דבר מועט, הבעה"ב הוא חונן ונותן לכל מי שיקח את זה, אפילו שלא מדעתו³⁵.

אבל במסתתי אבנים לשון הברייתא הוא "אין בהם משום גזל", כי החשיבות של פירווי האבנים פחותה מבמפסגי אילנות, ואין בהם צורך להיתר שאין בעה"ב מקפיד עליהן, אלא מחמת פחיתות חשיבותם הם הפקר מצד עצמם, דהיינו, שמאחר שאין להם שום חשיבות ושוויות בעיני בני"א הרי הם הפקר מאליו וממילא³⁶ (ולכן אפילו אם הבעה"ב מקפיד ע"ז בטלה דעתו, ולא רק מצד ולגבי דעת כל בני אדם, אלא מפני שבצעם אין ע"ז בעלות מחמת העדר החשיבות של הדבר)³⁷, וכמו שזהו מדויק בהרשימה: 91' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים.

בסגנון אחר קצת: בהסוג דמפסגי אילנות

(35) אבני מילואים שם.

(36) להעיר מפירווי חמץ "שהם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם שמאליהם הם הפקר שהרי אינם חשובים כלל בעיני בני"א" (שו"ע אדה"ז סי' תלד סי', ממג"א שם סק"ה. וראה מג"א סי' תמד, סק"ו. סי' חס סק"ב).

(37) עפ"ז אולי יש לפרש חילוק הלשונות דבמסתתי אבנים נאמר "אין בהם משום גזל" ובמפסגי אילנות כו"ו "הרי אלו שלו", דאף שבפשטות משמע דבכבא הא' לא מדובר דוקא בפועל, משא"כ בכבא הב' (ראה יש"ש שם דהלשון "אין בהם משום גזל" אין מדובר בפועל), הרי"ז גופא טעמא בעי. וע"פ הנ"ל מובן כי הלשון "אין בהם משום גזל" פירושו שהם הפקר ואינם שייכים לשום בני"א, כי גם מצד האומן הוא הפקר, משא"כ בכבא הב'. בסגנון אחר: במסתתי אבנים מתאר החפצא, "אין בהם משום גזל", ובכבא הב' – בנוגע להגברא "הרי אלו שלו" (ראה לקמן בפנים)*.

וע"פ הנ"ל יש לקיים דיוק הנ"ל ס"ג (דבמסתתי אבנים אין בהם משום גזל גם "אם הי' עושה אצל בעה"ב") כי החשיבות דפסולת מסתתי אבנים היא פחותה גם מהנסורת שהחרש מוציא במעצד. וראה לקמן הערה 46. והפי' בהרשימה "הואמון קרוב יותר לזה" ראה לקמן בפנים סי'.

היינו שמחלוקת ביניהם אם במסתתי אבנים מועילה קפידת הבעה"ב – וצריך להבין מהו טעם המחלוקת? ולהעיר שבטור³⁸ (למרות שהוא מביא דין זה גם במפסגי אילנות ועודרי ירקות שנאמרו רק בהברייתא ולא בהתוספתא מ"מ הוא) כותב שבמסתתי אבנים הרי"ז תלוי בקפידת בעה"ב (כפי התוספתא)³⁹.

והביאור בזה: לפי הברייתא יש חילוק בין מסתתי אבנים לשאר הבבות (מפסגי אילנות וכו') מנכשי זרעים), כי הפסולת של "מפסגי אילנות וכו'" יש בו חשיבות יותר משל מסתתי אבנים ולכן זהו תלוי בקפידת הבעה"ב: "בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו" [או כשזהו אתרא דלא קפדי, שמנהג (אנשי) המדינה שם הוא שלא להקפיד על דבר מועט זה, שאז אפילו כשבעה"ב פרטי זה מקפיד – בטלה דעתו⁴⁰, מאחר שדרך בני"א במקום זה הוא דלא קפדי⁴¹].

שבסוג זה, שזהו תלוי בקפידת בעה"ב ובעה"ב אינו מקפיד, ישנן שתי סברות⁴² למה

(29) שם.

(30) ראה גם יש"ש בסוף המס': אבל כמו שכתבתי כתב הטור על פי התוספתא ועיקר.

אבל לכאורה י"ל שהטור כתב ע"פ הברייתא, וכפי הגי' הובא בדק"ס כאן (אות ס') שליתא "אין בהם משום גזל" אחר "מסתתי אבנים". וכ"מ בי"ש"ש כאן.

(31) בפרש"י שם במשנה בתחלתה כמה שהכובס מוציא והמקפיד לא הוי קפידה". ובשו"ע אדה"ז כתב (במצע"ג) "המקפיד בטלה דעתו", דברכים "שאין דרך בני"א להקפיד עליהם", וכן בסיום הסעיף "כל שאין דרכו להקפיד עליו" (כאותו מקום). וראה מאירי בסוף המשנה: ובין בדין משנתו כו'.

(32) כ"ה לכאורה פשטות הפירוש בגמרא. והמ"מ (הל' גניבה שם ה"ח) כתב "ובגמרא בזמן שבעל הבית מקפיד פירוש שדרך אנשי המקום להקפיד". וצ"ע.

(33) שו"ת נוב"י (מהר"ק) אה"ע ס"ט, ואבני מילואים סכ"ח סק"ט לענין המקדש בדבר שאין בעל הבית מקפיד – רמב"ם הלכות אישות פ"ה ה"ח. וטושו"ע אה"ע סכ"ח סי"ז. (וראה שו"ת חת"ס אה"ע סי' פה. צפע"ג לרמב"ם שם).

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

* וראה לקמן הערה 46.

יתכן שנשנו בכבל (וכפרט שר' חייא עלה מבבל⁴⁰), ובכלל מסתבר שהברייתות שייכות יותר לבבל, שהרי בימי רבי היו "ישראל מתגלגלין והולכין לקצוות כו"⁴¹, ובכל נעשתה אז למקום תורה עוד יותר.

והנה, עה"פ⁴² "הבה נלבנה לבנים וגו' ותהי להם הלבנה לאבן" כ' רש"י "שאינן אבנים בכבל שהיא בקעה". ולכן בכבל ששם לא השתמשו באבנים (כי לא היו מצויין), לא היתה שום חשיבות לשיירי האבנים שע"י הסיתות (מהאבנים שהובאו לשם לעתים רחוקות), ולכן אמרו בכרייתא שמסתתי האבנים אין בהם משום גול, שהם הפקר בעצם (בכבל), והמקפיד בטלה דעתו⁴³.

אבל בא"י, שאבנים מצויין בה, ומשתמשים בהם לבנין ולשאר תשימישים, ואדרבה, נשתבחה א"י שהיא "ארץ אשר אבני כרזל"⁴⁴ יש בה חשיבות גם לשיירי האבנים, בדוגמת מפסגי גפנים כו', ולכן איסורן והיתרן⁴⁵ תלוי בקפידת בעה"ב⁴⁶.

ו. עפ"י יובן מ"ש ברשימה הנ"ל של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע:

"אסורין משום גול" ככתוספתא.

46 ר"ל שזהו גם החילוק דסיום התוספתא והסיום בגמרא: כתוספתא "השוכר את הפועל לנקף עמו בהגין ולומר עמו כמזמרות מקום שנהגו להיות שלו, הרי אלו שלו, של בעה"ב הרי אלו של בעה"ב. ואין משנין ממנה המרינה". ובגמרא "א"ר יהודא כשות חזוין אין בהם משום גול באתרא דקפדי יש בהם משום גול אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי": כתוספתא הוא, כפשוטו הלשון, המנהג דאנשי המדינה, ובגמרא מדובר גם בענינים אלו שמצ"ע אין בהם משום גול, דוגמת מסתתי אבנים כו"ל היינו שהם הפקר ממילא, ובאתרא דקפדי היינו שבמקום זה יש צורך דבר זה וחשובים הם.

ולכן ממשיך בגמרא "אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא", שבוה קמ"ל, דבענינים אלו "שאינן בהם משום גול" כי אין בהם שום חשיבות, כדי שיהי' בהם משום גול צ"ל "אתרא דקפדי" בדוגמת ל"מתא מחסיא", כפרש"י "מקום בהמות הוא וצריכין למרעה טוב", היינו לא מצד דעת (קמצנות) אנשי המקום, אלא שכן מוכרח מצד תכונות המקום — וע"ד החילוק דמסתתי אבנים בין בכל וא"י (ראה מהר"ם ש"ף שם).

וכיו"ב התלויים בהקפדת בעה"ב (או במנהג אנשי) המקום) הרי גדר ההפקר (או המתנה) הוא מצד הגברא, אבל הדבר מצד עצמו יש בו חשיבות מסויימת; משא"כ בהדין דאין בהם משום גול שבמסתתי אבנים (ועד"ז בכשות וחזוין), הרי זה הפקר מחמת החפצא.

ה. עפ"י ז"ל שזהו טעם המחלוקת בין הברייתא והתוספתא שלדעתה במסתתי אבנים הרי"ז תלוי בקפידת בעה"ב. ובהקדם:

החילוק הכללי בין ברייתא לתוספתא הוא, כמבואר במפרשי כללי הש"ס³⁸, ש"תוספתא היא שנתוספה על המשנה לפיכך אינה כתובה לא בלשון תניא ולא בלשון תנו רבנן כו' שהתוספתות הם שסדר רבי חייא בפני רבי והי' אומר לו כתוב כך וכך והיינו דאמרינן רבי לא שנאה ר' חייא מנין לו, וברייתות הם משניות שנאמר שלא מדעת רבי חוץ ממדרשו כו". "וכך חברו רבי חייא ור"א וחכמים אחרים ברייתות ר"ל לשון ברא חוץ שנאמרו חוץ למדרשו של רבי"³⁹.

עפ"י נמצא, שהתוספתא שסידר ר' חייא בפני רבי נאמרה בא"י (ששם היתה ישיבתו של רבי), משא"כ הברייתות שמחוץ למדרשו של רבי

38 ספר הכריתות ומהרי"ק (נעתקו בקיצור כללי התלמוד נדפס בסוף מס' ברכות הוצאת רא"ם וכו') ד"ה כתב בפ"י המשניות.

39 עין חיים בהקדמה לפי המשניות (נעתק שם).

40 ראה סוכה כ, ס"א. סדה"ד בערכו. וש"נ.

41 לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה.

42 נח יא, ג.

43 להעיר מקדושין (יב, א) חיישינן שמא שוה פרוטה כמד. אבל נוסף שהמדובר שם בנוגע לקדושי אשה כו' (ולהעיר מפרשיה לטור אה"ע שם סקמ"ב (והובא בנו"ב שם) שפי' כן דברי הרמב"ם הנ"ל במקדש דבר שאינו מקפיד), לכאורה אינו שייך לנדרים במסתתי אבנים. וראה ר"ן ורא"ש (ועוד) קדושין שם. ושם, דאין לממן אלא מקומו ושנתו. וראה שו"ת חת"ס שם, ועוד. ועצ"ע.

44 עקב ח, ט. וראה רמב"ן שם מותרים ירושלמי.

45 להעיר גם משניו הלשונות: בכרייתא "מסתתי אבנים אין בהם משום גול" — ובתוספתא, כש"אין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גול". אבל בטור (וכן ביש"ש) שם "אין בהם משום גול" (אף שלפניו "בזמן שבע"ה מקפיד עליהן" כי

ז. עוד ביאור י"ל בנוגע להיתר דפסל לך בהלוחות:

הצורך בהיתר דפסל לך אינו מפני שפסולתן הוא של בעה"ב (הקב"ה), אלא מפני שהלוחות היו (צריכות להיות בהארון במשכן, וככל עניני המשכן ומקדש גם הלוחות היו) צריכות להיות של הצבור⁴⁹ (שצריך למסור לצבור יפה יפה,⁵⁰ המסירה שלאחר העשי, או שמלכתחילה, גם לפני העשי, הי' צריך להיות משל צבור⁵¹) שהעשי צריכה להיות בשל ציבור⁵².

וכמובן גם מהמשך הגמרא⁵³ "לא ניתנה תורה אלא למשה כו' שנאמר כתב לך פסל לך מה פסולתן שלך אף כתבן שלך", שב"כתבן" מיירי ע"ד "פלפולא" שבתורה (כבסיום דברי הגמרא) שזה ניתן למשה ולא להציבור, ע"ז מובן בנוגע לפסל לך "פסולתן שלך".

ואע"פ שפסולתן של לוחות, גם של סנפירין, הרי הם של כלל ישראל⁵⁴, ונמצא שאין מגיע שזה פרוטה לכל אחד⁵⁵, והלאו דלא תגזול אינו חל

מאחר שישראל היו אז הולכי מדבר ששם (אע"פ שנזכרות אצלם אבנים — לדוגמא במקושש עצים⁴³) אין רגילות להשתמש באבנים⁴³ (ובפרט לבנין — שהרי לא בנו שום בנינים קבועים, מאחר שהיו במצב דויסעו ויחנו ויסעו כו') לכן חל ע"ז הכלל דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל: "ופי' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים", שהם הפקר לגמרי מחמת החפצא (ולא רק משום שאין בעה"ב מקפיד — גברא) כנ"ל, וא"כ מה הי' הצורך בהיתר ד"פסל לך" "פסולתן שלך יהא"?

וע"ז נאמר התירוץ "שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם", ובסנפירין אינו שייך הדין דאין בהן משום גזל, כבמסתתי אבנים שאין בהם חשיבות. כי פסולתן של סנפירין יש בהן חשיבות, כמובן⁴⁸, ולכן מובן הצורך שיאמר הקב"ה למשה פסל לך. [והפירוש בל' הרשימה "האומן קרוב יותר לזה" הוא (לא לגבי הקב"ה (בעה"ב) — כי הדין דאצל בעה"ב אינו שייך בנרוד" כנ"ל — אלא) לגבי שאר בני אדם, שלכן בדרך ממילא האומן (דוקא) קונה את זה].

וע"פ כהנ"ל יש לבאר התמי' שהרמב"ם ושר"ע השמיטו הדינים ד"מסתתי אבנים כו'", כי דינים אלו משתנים ממדינה למדינה ומזמן לזמן, לפי צורך ותכונות המדינה. [משא"כ נסורת שהחרש מוציא במעצד שלו, ובכשיל של בעה"ב כו', שהובא ברמב"ם ושר"ע שם שחשיבותם יתרה ממסתתי אבנים, ובכלל מילתא דקבועה הוא בכל המקומות].

וי"ל דל' הרמב"ם שם "וכל הדברים האלו וכיוצא בהן הולכין אחר מנהג המדינה" הוא לא לפי שמסך על הנאמר בתוספתא (ראה מצפה שמואל שם) "ואין משנין ממנהג המדינה" דמדובר לכאורה בהגברא, כ"א דסמך על הסיום בבבלי. וראה יש"ש שם. ואכמ"ל.

(47) שלח טו, לה. לו.

(48) להעיר שגם במדבר קנו כו' מתגרי אומות העולם (יומא עה, ב), אבל אין לומר כן ממסתתי אבנים, דלכאור' אינם ראויים למכירה.

(49) ראה גם עיון יעקב לע"י סוף ב"ק. תולדות אדם (לרמ"א טרושי אשכנזי (ירושלים תשל"ב)) לספרי בהלוחות (י"ד, ב).

(50) ר"ה ז, ט"ע ואילך.

(51) כדעת אבא חנין בספרי בהלוחות שם: לפי שהוא אומר בעת ההיא אמר ה' פסל לך (הפסוק דפרשת עקב ולא דפרשת תשא) לא היו אלא משל צבור. אבל לכאורה להדיעה במדרשים (שבעה ע"ח): מחצב של סנפירינן ברא לו בתון אהלו ופסל ממנו כו' הי' זה משלו (וראה ספרי שבעה ע"ח, 16), ומסרו לצבור אח"כ, ולפי"ז צ"ל דזה שאמר הקב"ה פסולתן היא שלך היינו שאין צריך למוסרו לצבור. וראה בהמצוין לעיל הערה 49.

וראה ירושלמי שקלים פ"ד ה"א (ובמפרשים שם), יומא לה, ב (ובתור"ה יחוש שם), מ"מ ושער המלך ה' שקלים פ"ד ה"ו, ובכ"מ. ואכ"מ.

(52) ע"ד מובח שצ"ל מתחילה לשם — שיבנה לשמו (ראה מכילתא ס"פ יתרו. צפע"נ ע"ה שם. וש"י).

(53) בנדרים שם.

(54) לדעת אבא חנין בספרי בהלוחות שם (הערה 51).

(55) וידועה השקו"ט בשה פרוטה * — האולינן בתר הנגזל או הגולן. וראה לעיל הערה 43.

— בשומרון וכפירת ממון דבעי פרוטה אי בעי שיהי' שוה פרוטה ללוה ולמלוה; חתן סופר (קמ"ג) — ג) בפחות משהו פרוטה לגבי לא תחנם אי אולינן בתר נותן או מקבל. ובצפני' ה' אישות פ"ה הכ"ז (והל' איסורי

* בנוגע לכ"כ ענינים — ראה שו"ת הרדב"ז (ח"ז סל"ו). משנה למלך ה"ל אישות (פ"ה ר"א). אבני מילואים ס"א סק"ד — גבי קידושין כשאין שוה פרוטה להנותן כ"א להמקבל; שו"ת שו"א ומשוב (מהד"ר ח"ד סקע"ז)

אופן⁵⁷, ופשיטא שאי אפשר לומר ע"ז ש"אין בהם משום גזל"⁵⁸, כי "אסור" לגזול או לגנוב כל שהו מדין תורה"⁶⁰.

ש"ת זרע אברהם (הנסמן שם) ס"ד אות כב. וראה ספר המאמרים תשי"א ע' 31 בהערה. ואכ"מ.

58) להעיר מפרש"י סוכה (כו, ב) ד"ה כל האורח. ש"ת הריב"ש סי' שמו. מנ"ח מצוה שכה סק"ט. שע"ת אור"ח סתפ"ב סק"א. לקר"ש חיי"ט ע' 343 הערה 8.

59) שר"ע אדה"ו שם. מרמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב. ולהעיר משו"ע אדה"ו שם (מירושלמי דמאי פ"ג ה"ב. הובא במ"מ הל' גזילה ואבדה פ"א ה"ב) בדבר שאינו מקפיד כלל, שממדת חסידות למנוע גם מזה.

60) וראה סנהדרין נז, א: נהי דבחר הכי מחיל ל"י צערא בשעתא מי לית ל"י, ובפרש"י שם: הלכך גזל הוא. וראה פרש"י שם נט, סע"א. לח"מ הל' גזילה שם. ועוד.

הג"ל לדברי התוס' (ד"ה לא צריכי — כתובות ל, ב) גבי גזל תרומה כו' שמשלם כל מה שנהנה, שסברת התוס' היא "זכיון דזה נהנה בהנאת מעיו שיעור ש"פ משלם כל מה שנהנה כיון שענכ"פ הוא נהנה בש"פ אף דלבעלים לא ה"י שוה פרוסה".

אלא כשוה פרוטה כי התורה לא תחייב אלא בדבר שבכמוון ופחות משו"פ אינו נקרא ממון"⁵⁶ — הרי פשיטא שאסור לגזול נכסי ציבור בכל

ולהעיר ג"כ מהשק"ט בני"כ חו"מ סי' ו' (ברכ"י אות ו'). פתחי תשובה סק"א. פ"ת לחו"מ סצ"ג סק"ד. שער המשפט שם. ועוד) אם נזקקין לשותפין שתבעו לאיש אחד דחייב להם ממון השותפות שוה פרוטה. ובאמרי בינה לחו"מ הל' דיינים סי' יב (אם נזקקין לשנים שגולו שוה פרוטה מאיש אחד). ומובן דשק"ט הג"ל דוגמתה כיוורשין שירשו תביעה דפחות משני פרוטות וכיו"ב (ועוד).

56) לשון התנוך מצוה רכט. וכ"ה בשו"ע אדה"ו ריש הל' גזילה וגניבה. וראה צפע"ג הל' מת"ע פ"ז ה"א (סד, ג ואילך).

57) מכיון שהיא של כל ישראל בתור צבור (לא בתור שותפים), י"ל דיש על זה בעלות גמורה ולא רק בעלות היחיד על פחות משוה פרוטה. ראה מפענ"צ פ"ד סי"ב ואילך. ושי"נ.

ביאה פ"ד הי"ז) מביא מכמה מקומות "אם אזלין בתר ותן או בתר מקבלי".

וברי"ט אלגאזי הל' בכורות (פ"ה אות נא) מדמה השקו"ט שברב"ז

משיחת כ' מנחם אב ה'תשכ"ד
נדפסה בליקוטי שיחות חלק י"ט
עקב (ג)



שער הנגלה





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

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

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

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



ביאור דברי רב הונא 'או כסף או מיטב'¹

הגה"ח הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

איתא במסכתין (בבא קמא ט, א): "רב הונא אמר או כסף או מיטב. איתיביה רב נחמן לרב הונא ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין. הכא במאי עסקינן בדלית ליה אי דלית ליה פשיטא, מהו דתימא אמרינן ליה זיל טרח זבין ואייתי ליה כסף קא משמע לך".

ומבואר ברא"ש (סימן ה) ותוספות (ד"ה "רב הונא") שיש ב' גירסאות (ופירושים) בדברי רב הונא:

א. פירוש רש"י שבא לתרץ קראי דלעיל. ולא הספיק לסיים דבריו עד שהקשה לו רב נחמן. ואז אמר ליה דקראי הכי מיתרצי אם אין לו כסף או מיטב כל מילי מיטב הוא, ולא מצי אמר ליה זיל טרח וזבין ואי אית ליה כסף או מיטב לא יתן לו שוה כסף².

ולפי זה עיקר דברי רב הונא לתרץ סתירת הפסוקים והתירוץ הוא שמה שכתוב ישיב לרבות סובין זה רק בדלית ליה כסף או מיטב. [ובפשטות קושיית רב נחמן הוא הוא קושיית אביי לעיל בדף ז' אך ראה בזה לקמן. (ולביאור זה קצת קשה מה כוונת רב הונא במה שאמר 'או כסף או מיטב' וגם זה יתבאר לקמן)].

ב. אית ספרים דגרסי אמר רב הונא או כסף או מיטב. [ואם כן זה לא המשך למה שכתוב לפני זה אלא זה מימרא חדשה]. ואמתניתין קאי דקתני תשלומי נזק במיטב הארץ ואתא לאשמועינן דכסף כמיטב.

ומבואר בדבריו (באופן הראשון) שבזה תלויה מחלוקת הרי"ף ורבינו תם: שעל דברי רש"י כתב "וכן כתב רב אלפס דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע (לעיל ז, ב) פליגי אדרב הונא דהכא וסברי דכל מילי מיטב הוא ואפילו סובין ופסק כרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דאינון בתראי".

דהרי"ף פוסק דלא כרב הונא אלא שגם לכתחילה אפשר לשלם עם סובין, משום שסובר שרב פפא דלעיל פליגי ארב הונא דהכא, וזה כפירוש רש"י שרב הונא קאי

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

(2) הבא לקמן הוא שיטות התוספות והרא"ש בביאור דברי רש"י. אך ראה בחידושי ר' נחום אות שזו, שביאר באופן נפלא כוונת רש"י.

אדלעיל ובא לומר תירוץ אחר על סתירת הפסוקים וחולק על מה שתירץ רב פפא. כדלקמן.

מה שאין כן רבינו תם סובר שההלכה כרב הונא שאי אית ליה כסף או מיטב אינו יכול להביא סובין. וביאר הרא"ש שזה משום שסובר שאין בזה מחלוקת ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

ולבאר שיטת רבינו תם שרב פפא ורב הונא לא פליגי כתב הרא"ש (סימן ה) וז"ל: "ומה שלא פסק רבינו תם כרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דאינון בתראי צריך לומר דסבר דלא פליגי אדרב הונא, ולא אתו אלא לשנויי רומיא דקראי אהדדי, והכי קאמר לא קשיא הא דכתיב מיטב וכתוב קרא אחרינא ישיב אפילו סובין, דאי לית ליה מיטב שדה אפילו יהיב ליה סובין מיטב הוא ואין צריך ליתן לו מיטב מטלטלין, ולעולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו דכתיב מיטב שדהו ישלם ואי אית ליה בעי למיתב ליה, וכסף נמי כמיטב דכתיב כסף ישיב לבעליו.

מבואר בדבריו שבדברי רב הונא אין עדיין תירוץ על סתירת הפסוקים שהקשה אביי בדף ז'. דאפילו אחרי שתירץ לרב נחמן שמה שכתוב שאפשר סובין זה בדלית ליה מיטב, זה עדיין לא מיישב מה שישב מרבה סובין. דהרי משמע שאם אין לו כסף או מיטב יכול להביא סובין למרות שיש לו מיטב דמטלטלין. ואם כן עדיין קשה סתירת הפסוקים.

ונמצא שיש שלוש דרגות: א. מיטב או כסף שזה לכתחילה. ב. אם אין לו יביא מטלטלין אבל בזה גופא יש מטלטלין משובחים. ג. יש מטלטלין גרועים. והקושיא היא איך יביא סובין בזמן שיש לו מטלטלין משובחים. וזה מה שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע באו לבאר. [והביאור דבריהם כל מיילי מיטב הוא ביחס לענין זה יתבאר לקמן בעזר השם יתברך].

ב.

ולבאר הענין בפרטיות יותר; הנה איתא בגמרא לעיל בדף ז': "רמי ליה אביי לרבא כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב אין מידי אחרינא לא. והתניא ישיב לרבנות שוה כסף ואפילו סובין."

והנה אפשר לפרש כוונתו בשתי אופנים: א. שהקושיא היא שמדייק שרק מיטב אין "מידי אחרינא לא" ומידי אחרינא כולל כל סוגי השוה כסף אפילו דברים היותר

משובחים סוף סוף אין זה מיטב שדהו ומיטב כרמו³. ב. או יתכן שעיקר קושיית הגמרא הוא שהפסוק מרבה אפילו סובין שבשוה כסף גופא זה המין היותר גרוע.

ולכאורה בזה תלויה המחלוקת הנ"ל: דברש"י מבואר שבדברי רב הונא יש תירוץ על סתירת הפסוקים ואם כן על כרחך שהקושיא היתה כאופן הראשון⁴ (איך משלם שוה כסף הרי התורה חייבה לשלם דווקא מיטב) אך שיטת רבינו תם שדברי רב הונא אינם מתרצים הסתירה על כך משום שלמד שהקושיא כאופן הב' (איך ישלם סובין הרי אין זה מיטב אפילו ביחס למטלטלין) וכיון שזה השאלה מובן שרב הונא לא תירץ מידי בענין זה.

והנה בהתאם לשתי ביאורים אלו בביאור קושיית אביי משתנה הפירוש בדברי הגמרא: "כי אתא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב פרשוה כל מילי מיטב הוא דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתיב ליה ממיטב כי היכי דלקפוץ עלה זבינא".

דלשיטת רבינו תם שעיקר הקושיא היתה איך ישלם סובין בזמן שיש לו מטלטלין יותר טובים, על פי זה יתפרש שכוונת רב פפא בתירוצו "כל מילי מיטב" אינו לומר שאפשר לכתחילה לשלם ממטלטלין (ולומר שכל מילי שווה לארעא. וגם אם יש לו כסף או מיטב ישלם משוה כסף). אלא שסובין שווה להמטלטלין הכי משובחים. ואם כבר משלמים ממטלטלין אין חילוק בין סובין למיטב.

בסגנון אחר: אין כוונתו לומר שזה אכן מיטב (בשם העצם) שהתורה דורשת, רק שזה לא פחות משאר מטלטלין ודו"ק. [דהחילוק שהתורה מחלקת בין דבר משובח לבין דבר שאינו משובח הוא רק בארעא, אבל ביחס ל'כל מילי' דבר משובח שווה לדבר שאינו משובח, ואין חילוק בין זה לזה. [ואם כן 'כל מילי מיטב' אינו כפשוטו רק שכל מילי הוא שווה כמו מיטב דשוה כסף]].

[והנה יש לדקדק בזה דממה שבדף ז' אביי לא הקשה מעצם הדין שאפשר לשלם משוה כסף משמע שזה לא היה קשה לו אלא הבין בפשטות שאם זה דבר משובח גם זה מיטב. והוא כמו קרקע. ואם כן לכאורה זה דלא כרב הונא.

(3) ויתירה מזו: יש מקום להקשות מדוע פשוט שיכול לשלם כסף הרי גם זה אינו מיטב, ועל כל פנים מבואר שקושיית הגמרא הוא רק משוה כסף ולא מכסף. ובפשטות זה משום שברור שכסף הוא עיקר התשלום [דהוא חייב סכום כסף] ומה שמשלם קרקע הוא רק שגם על ידי זה פורע חובו.

(4) כל זה כתבנו על פי מה שיוצא מדברי הרא"ש שדברי רב הונא אינם מתרצים את השאלה איך יביא סובין, והם רק מבארים מתי יכול להביא שוה כסף ואם נאמר שדברי רב הונא מתרצים הקושיא על כרחך צריך לומר שזה כוונת הקושיא. אך ראה לקמן אות ד' ביאור שיטת רש"י בהרחבה.

וצריך לומר שזה אמנם לא היה קשה לאביי כיון דאפשר להבין שגם זה נקרא מיטב, והקשה רק מסובין שזה בשום אופן אינו מיטב. אבל מצד שני הוא לא הכריע דווקא לומר ששוה כסף משובחים נקראים מיטב. (רק שזה לא מופרך אצלו לומר כן) וכיון שמצינו שרב הונא הכריע שרק כסף או סובין זה מיטב גם אביי יסכים לזה].

ונמצא לפי זה חידוש בפירוש הסוגיא: דהנה בסוגיין איתיביה רב נחמן לרב הונא ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין. וקושיא זו אותו לשון ממש כמו שהקשה אביי לרבא לעיל בדף ז'. ולמרות זאת מבואר ברא"ש שקושיית רב נחמן שהקשה לרב הונא אינה אותו קושיא שרמי ליה אביי לרבא. דכוונת אביי להקשות איך הוא יכול לשלם סובין. ורב נחמן מקשה איך הוא יכול לשלם שוה כסף (גם דברים משובחים) הרי רב הונא אמר או כסף או מיטב.

ועל פי כל זה מובן היטב דברי הרא"ש שרב פפא ורב הונא לא פליגי דיש שתי סוגיות שונים ושתי נידונים שונים ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פלגי. [א. יכול יתן שוה כסף רק בדלית ליה. ב. אם לית ליה אין דיני קדימה לאחד על השני ויכול ליתן אפילו סובין דכל מילי מיטב].

[ונמצינו למדים שבדברי רב הונא 'או כסף או מיטב' יש חידוש גדול, שכאן חידש שאם יש לו כסף אינו יכול ליתן שוה כסף. [למרות שברא"ש משמע שעיקר דבריו לחדש שאפשר ליתן גם כסף, אך מתוך זה דייק רב נחמן שיכול ליתן רק כסף ולא שוה כסף]].

וכל זה שיטת רבינו תם; כמבואר מתוך דברי הרא"ש רק שקיצר בזה מאוד.

ג.

מה שאין כן לרי"ף רב הונא בא לתרץ קראי דלעיל. ונתבאר לעיל שיסוד המחלוקת הוא בביאור קושיית אביי בדף ז'. שהרי"ף סובר שהקושיא היתה לא רק על הפרט 'אפילו סובין' אלא בכלל דאיך יתן שוה כסף הרי כתיב מיטב אין מידי אחרינא לא.

ולפי זה משתנה הביאור בדברי רב פפא: שמכוונתו במה שאמר 'כל מילי מיטב' הוא שגם שוה כסף זה מיטב כפשוטו. והחידוש אינו רק שיכול לשלם עם סובין (גם כשיש לו מטלטלין יותר משובחים). אלא שמחדש שיכול לשלם עם שוה כסף (אפילו משובחים) וגם זה נחשב מיטב וגם לכתחילה יכול להביאם⁵. ואם כן הוא חולק על רב הונא שסובר 'או כסף או מיטב'.

(5) אלא שבכלל מאתיים מנה כיון שאמרינן כל מילי מיטב ויכול להביא שוה כסף לכתחילה, כבר מובן גם שאין חילוק בין סובין לשאר שוה כסף דעל הכל אמרינן שוה מיטב.

ולפי זה קושיית רב נחמן בסוגיין "איתיביה רב נחמן לרב הונא ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין" הוא אותה קושיא שהקשה אביי לעיל.

ועל פי זה יש ליישב קושיא בביאור שיטת רש"י שרב הונא בא ליישב קראי דלעיל וביאר הרא"ש שעיקר המימרא הוא שסובים זה בדלית ליה, רק שלא הספיק לסיים דבריו עד שהקשה לו רב נחמן. וזה תמוה דהקושיא לא הייתה כלל מכסף [ראה לעיל הערות 2 ו-31]. ואם כן מה ענין זה לרומיא דלעיל. [ואם כן לא רק שלא הספיק לסיים דבריו אלא שלא דיבר לענין כלל]. ולהנ"ל מבואר שתחילת דבריו הוא לומר שאי אפשר להביא שוה כסף, ובוזה בא לחלוק על רב פפא. ועל כך הקשה לו רב נחמן שאם כן הדרא הקושיא דלעיל לדוכתא ועל זה ענה בדלית ליה.

ולסיכום: רבינו תם סובר שרב הונא לא תירץ את הסתירה בין הפסוקים. ורב פפא לא בא לחלוק על רב הונא רק להוסיף עוד פרט על דבריו.

ונתבאר שזה תלוי מה היתה עיקר קושיית אביי. משוה כסף או מסובין. ולפי זה משתנה פירוש תשובת רב פפא שכל מילי מיטב האם זה מיטב ממש ובוזה יכול לקיים את חיוב התורה, או שכוונתו שסובין זה כמו הכי מעולה שבשוה כסף. ורבינו תם סובר שעיקר קושיית אביי מסובין וקושיית רב נחמן הוא משוה כסף אם כן יש כאן שתי שאלות שונות, וכל אחד ענה על מה ששאלו אותו ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

[ומסקנת הרא"ש שהגירסא הוא אמר רב הונא ולמרות זאת יש מחלוקת, דהפשט ברב פפא זה שזה מיטב ממש. כל זה מבואר בנחלת דוד].

ד.

וקשה דמבואר ברש"י שקושיית הגמרא לעיל היתה רק מסובין. דזהו לשון רש"י לעיל (ז, ב) ד"ה "מכל מקום קשיא" – "מיטב וישיב דמרבי סובין". [וכן בד"ה "מיזדבן במתא אחריתי" – "והכי מתרצי קראי בשדות יתן מיטב ובמטלטלים אפילו סובין"] הרי שלא מקשה איך ישלם עם שוה כסף אלא הקושיא איך ישלם עם סובין. ואף על פי כן רש"י אומר שרב הונא בא לתרץ קראי דלעיל. ואינו מובן דהרי מבואר ברא"ש שדברי רב הונא אינם מתרצים קושיא זו. דאפילו אם נאמר שהפסוק שמרבה שוה כסף הוא בדלית ליה, מכל מקום מדוע יתן סובין ולא מטלטלין משובחים כנ"ל.

6) ורב הונא לא סובר שכל מילי מיטב אם כן לכאורה גם בדלית ליה שמותר להביא שוה כסף לכתחילה יביא שוה כסף משובחים ולא סובין. וכל זה להבנת הרא"ש שגם בדלית ליה יש חיוב להביא מיטב וראה בזה לקמן.

ויש לומר דהנה בתוספות מבואר (להרי"ף) שרוב הונא סובר שסובין אינו מיטב. ולפי זה לכאורה מובן שדברי רב הונא מתרצים את הקראי דלעיל. כי אם רב הונא אומר שאם אין לו מיטב אין צריך להביא מיטב היינו שדין מיטב הוא רק לכתחילה ומה שיכול להביא שוה כסף הוא כי בדיעבד אינו צריך להביא מיטב אם כן מובן שמהאי טעמא גופא יביא סובין. ואין מקום לדברי הרא"ש שגם כשמביא שוה כסף צריך להביא מיטב – שוה כסף משובת.

ויוצא מזה שמוכרח שרוב פפא חולק על רב הונא דהרי אי אפשר לומר שכוונת רב פפא 'כל מיילי מיטב הוא' הוא רק בדלית ליה, דהרי בדלית ליה לא צריך מיטב כלל. ועל כן כוונתו שלכתחילה יכול לשלם בכל מיילי ודלא כרב הונא.

ועל כרחק צריך לומר ששיטת הרא"ש אינו כדברי תוספות. [ואם נרצה להשוות דבריהם נאמר שמה שאמר תוספות הוא רק אליבא דהרי"ף ורבינו תם חולק על זה (ולרבינו תם גם בדלית ליה צריך להביא מיטב רק שגם שוה כסף נחשב מיטב). ואם כן נמצא שרבינו תם והרי"ף נחלקו בפירוש דברי רב הונא כאן. (ויותר נראה שלתוספות לכולי עלמא שוה כסף אינו מיטב ולכולי עלמא יש מחלוקת בין רב פפא לרב הונא רק שרבינו תם פוסק כרב הונא. וכהפירוש השני של הרא"ש ע"ש)].

וכן מפורש בתחילת דברי הרא"ש "רב הונא אמר או כסף או מיטב. פירש רש"י שבא לתרץ קראי דלעיל. ולא הספיק לסיים דבריו עד שהקשה לו רב נחמן. ואז אמר ליה דקראי הכי מיתרצי אם אין לו כסף או מיטב כל מיילי מיטב הוא ולא מצי אמר ליה זיל טרח וזבין ואי אית ליה כסף או מיטב לא יתן לו שוה כסף".

היינו שסובר שגם להרי"ף הפשט בדברי רב הונא זה שבדלית ליה כל מיילי מיטב. והניחא לרבינו תם ניחא שכיון שסובר שרב הונא מסכים למה שאמר רב פפא שכל מיילי מיטב על כן מפרש שבדלית ליה אז אומרים כל מיילי מיטב אך מנא ליה לפרש כן בדברי הרי"ף.

ונראה שסובר שהחיוב להביא מיטב זה לעיכובא. רק שאם אין לו משהו יותר טוב גם זה נקרא מיטב. ואין הניזוק יכול לתבוע שיביא לו כסף כדי שיקיים דין מיטב דגם בזה יכול לצאת ידי מיטב. [ולא שזה סיבה למה לכתחילה יביא סובין רק שזה הסבר למה אם אין לו משהו אחר חייב הניזוק לקבל דגם זה מיטב].

והנה ראה מה שכתב מהר"י כץ (מובא בשיטה מקובצת): " . . ומשני⁷ מהו דתימא

(7 תחילת דבריו: "אי בדלית ליה פשיטא. תימה דמאי פשיטותא איכא כיון דכתיב כסף הוה אמינא דוקא. דהא גבי עבד עברי איצטרין קרא לרבות שוה כסף ככסף משיב גאולתו ואי לאו ייתורא דקרא לא הוה אמרינן שוה כסף ככסף משום דכתיב כסף. ויש לומר דהכי פריך פשיטא כיון דגלי קרא גבי עבד

אף על גב דגלי קרא דשוה כסף כסף איצטריך נמי לאשמועינן הכא ישיב לרבות שוה כסף כסף משום דכתיב מיטב והוה אמינא זיל טרח וזבין ואייתי כסף דבעי מיטב. ורב הונא לא סבירא ליה הכי דכל מילי מיטב הוא, קא משמע לן קרא דהיכא דלית ליה יהיב אפילו סובין ואף על גב דכתיב מיטב לא אמרינן זיל וטרח וזבין ואייתי כסף“.

הרי שההוא אמינא היה שכדי לקיים דין מיטב חייב למכור את הסובין שיכול להביא כסף שזה מיטב קא משמע לן שדין מיטב הוא דין לכתחילה אם יש לו אך אין לו לא צריך למכור בשביל זה.

ומבואר בדברי הרא“ש שחולק וסובר שקיבלנו את סברת ההוא אמינא שבשביל לקיים את דין מיטב צריך למכור את מה שיש לו רק הקא משמע לן הוא שכל מילי מיטב.

אך הנה מבואר בדברי מהר“י כף שאי אפשר לומר שרב הונא סובר כל מילי מיטב דממה נפשך אם סובר שגם סובין זה מיטב יביא לכתחילה. ואם אינו יכול להביא לכתחילה פירוש הדבר הוא שזה לא מיטב. ואיזה מקום יש לומר פירוש הרא“ש שאינו מיטב אך בדיעבד זה מיטב.

ועל דרך זה יש להקשות בדברי הרא“ש שמבאר דלא פליגי, שרב פפא מחדש שסובין נקרא מיטב (ואפילו יש לו מטלטלין יותר משובחים יכול להביא סובין) ולמרות זאת זה רק בדלית ליה.

ונראה לבאר שהרא“ש סובר שישנם ב' חלקים בדין מיטב: א. מה שהתורה אמרה. ב. דרישה כללית לתת דבר משובח. וזה מושג רחב שבכל ענין שיתן יתן המיטב שבוה; [וזה נלמד ממה שכתוב בתורה בבנין אב, למרות שבוה אינו ממש מקיים את ציווי התורה].

ואם כן לכתחילה צריך לקיים דין מיטב כפשוטו אבל גם לולי זה לא מתבטל דין מיטב אלא צריך לקיימו עד כמה שאפשר ולכן בדרך ז' הוא אמינא שצריך לתת מטלטלין הכי משובחים. וגם מה שלרב הונא יכול ליתן סובין זה רק בגלל שגם זה מיטב. ועיין היטב בכל זה כי עמוק הוא.

סיכום: לבאר דברי רבינו תם כתב הרא“ש שרב הונא לא חולק על רב פפא. וביאור הדבר תלוי בב' יסודות: א. מה שאמר רב הונא שבדלית ליה מביא שוה כסף הוא משום שבדיעבד כל מילי מיטב. [ויש שתי גדרים בחיוב מיטב, יש מושג של מיטב בדלית ליה. ואם כן עדיין קשה סתירת הפסוקים]. ב. מה שאמר רב פפא כל מילי מיטב זה רק

לבאר מדוע יכול ליתן סובין כשיש לו מטלטלין משובחים.
ורש"י סובר שרב הונא תירץ קראי דלעיל, כיון שבדלית ליה אין דין מיטב (ודין מיטב זה רק לכתחילה). ואם כן על כרחך שרב פפא אומר כל מילי מיטב אין הכוונה בדלית ליה אלא שגם כשיש לו ויש חיוב להביא מיטב יכול להביא כל מילי.



ביאור גדר החיוב בגזל חבית ואח"כ שברה בידיים — שיטות הראשונים בזה¹

הגה"ח הרב יצחק מאיר סגל שליט"א
ר"מ בישיבה

**ביאור דברי הרא"ש שבתברא בידיים, משלם כדהשתא, דאל"כ מצינו
חוטא נשכר**

הנה כתב הרא"ש בסוגיא דקרבן כעין שגנב דף ס"ה ע"א, שאם הגניבה הייתה שווה בשעה שגנב ארבעה, ואח"כ היא הייתה שווה זוו, ונשברה, משלם ארבעה כשעה שגנב, וכ"ש אם שברה בידיים, דאל"כ מצינו חוטא נשכר. והיינו דאם נאמר שמי ששברה בידיים שהוסיף בזה חטא על פשע, ישלם כשעת השבירה, שזה שווה רק זוו אחד, אזי ייצא שחוטא נשכר, דהרי מי שלא שברה בידיים אלא נשכר ממילא משלם ארבעה כשעת הגניבה, וזה לא ייתכן, דלא מצינו חוטא נשכר, לכן כ"ש שישלם כשעה שגנב דהיינו ארבעה.

ולכאור' דברי הרא"ש הללו צ"ע רב, דמהיכי תיתי שישלם רק זוו אחד, אילו כן מצינו שחוטא נשכר, דהרי עכ"פ הוא גנב חפץ שהיה שווה ארבעה, ואיך זה יימחק, דבשלמא כשזה להיפך, שבשעת הגניבה היא הייתה שווה רק זוו אחד, ואח"כ בשעת השבירה זה שווה ארבעה, יש לדון האם בנוסף למעשה הגניבה ישלם גם על מעשה השבירה, ומאיזה דין שזה בעצם דברי רבה שמשלם על התוספת של השבירה, אך כשבעת הגניבה זה היה שווה ארבעה, ואח"כ ירד שוויה לזוו אחד, איך יימחק מעשה הגניבה שלו שהיה בחפץ בת ארבעה זוו.

ובכלל, הרי הא דלא מצינו חוטא נשכר זה דין דרבנן, שמשמע לכאור' שמעיקר הדין אכן עליו לשלם רק זוו אחד, וזה תימה גדול הייתכן שייפטר ממעשה הגניבה?

והנראה בזה בהקדם ביאור עצם דברי רבה שדן במקרה הפוך כשהגניבה הייתה שווה בתחילה זוו ובשעת השבירה הייתה שווה ארבעה, שאם זה נשכר בידיים משלם כשעת השבירה, ויש לעיין מה באמת הטעם שמשלם על השבירה יותר ממה שגנב, שיש בזה כמה אופנים וטעמים.

הנה הקצוה"ח בסל"ד נקט כדבר פשוט, שא"א לחייבו על השבירה מדין גולן, שהרי "וגונב מבית האיש" כתיב, ודרשינן לקמן "ולא מבית הגנב", שלכן הגונב מבית הגנב

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

פטור, כיון שאי"ז מבית האיש, וה"ה בנדו"ד שכיון שכבר גולה מהבעלים, אין הוא יכול להתחייב עוה"פ על השבירה מדין גולן, אלא חיובו הוא מדין מזיק, דכיון דכל היכא דאיתיה ברשותא דמרא איתה, לכן בשבירת החפץ הוא הזיק את הבעלים, ולכן משלם את הנזק שעשה כדין כל מזיק.

אכן הנתיבות בסל"ד חלק על הקצות, אך ביסוד הדברים הסכים עם הקצות, שאין גולה אחר גולה כיון שזה גונב מן הגנב שפטור, [דלא כשאר מפרשים שס"ל דהא דגונב מן הגנב פטור, דכתיב מבית האיש ולא מבית הגנב, זהו דין מיוחד בכפל, שאין גנב שני מתחייב בכפל, (שיש שרצו לדייק כן גם מדברי רש"י ד"ה שני לקמן ס"ח ע"א ואכ"מ), אך כלפי הקרן וכן בגולה שכל עיקרה הוא רק הקרן, גם הגוזל מן הגולן מתחייב בקנייני גולה בדיוק כגולן ראשון].

אך בנדו"ד מבאר הנתיבות ששייך גולה אחר גולה, משום שהגולה הראשונה רק הוציאה את החפץ "מרשותו של הבעלים", אך עדיין אי"ז של הגולן אלא של הבעלים, כהא דא"ר יוחנן שגולן שגול חפץ מן הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, (או לעשות בזה כל קניין שהוא), הבעלים לפי שאינו ברשותם, והגולן לפי שאינו שלו, אבל כשהגולן שבר את הגניבה וכיו"ב, הרי קנאו הגולן בשינוי, שעתה זה נהיה שייך לגולן, ויצאה החפץ מבעלות הבעלים לגמרי, א"כ יש כאן שלב שני בגולה מן הבעלים, ושפיר קרינן ביה "וגונב מבית האיש".

והנה בב"מ דף מ"ג ע"א, לאחר שהביאה הגמ' את דברי רבה שתברא או שתייה משלם כשעת השבירה, שאלה הגמ' מאי טעמא, ואמרה "ההיא שעתא קא גזיל מיניה, ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה", ולכאן מפורש בגמ' כהנתיבות ולא כהקצוה"ח, וצ"ע רב בזה, אך באמת בר"ן ובנמוק"י שם מפורש כדעת הקצוה"ח, שזה מדין מזיק, ואולי חלק זה של הגמ' אינו נמצא בגרסתם, כמו בגמ' דידן שלא הובא כ"ז, ויש לעיין בזה ואכמ"ל.

*

והנה יש לחקור בגדר חיוב הארבעה זוזים בהא דתברא בידיים משלם כשעת השבירה, ממה מורכבים הארבעה, דיש לפרשו בב' אופנים, די"ל א. שהחיוב מורכב מב' חיובים, א' חיוב הזוז של שעת הגניבה, ב' חיוב של עוד ג' זוזים על שעת השבירה, שניתוסף על הזוז שכבר חויב על הגניבה. ב. אך י"ל בפשיטות יותר, שאי"ז ב' חיובים, כי אם חיוב אחד מחודש של ארבעה זוזים שנתחייב בשעת השבירה, (שבתוכו נכלל גם החיוב של הגניבה).

ובפשטות היה נראה לומר כאופן הב', אך הראב"ד בב"מ שם כתב בפירושו שהם ב' חיובים, של חד ועוד תלתא שנוספו בשעת שבירת החבית.

ולהנ"ל יש להבין שפיר את הצדדים בזה, דלהקצוה"ח אכן מוכרחים אנו לומר כהראב"ד שהם ב' חיובים, שהרי על הזוז הראשון הוא חייב מדין גזלן ועל הג' הנוספים הוא חייב מדין מזיק, שהם ב' איסורים שונים, [ובפרט לפי מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד פ' עקב שאיסור מזיק ואיסור גזלן הם ב' סוגי איסורים שונים במהותם לגמרי].

אך לדעת הנתיבות אפשר לומר שהחיוב הוא אכן ארבעה על מעשה השבירה, הכולל בתוכו גם את מעשה הגזלה הראשון, ואפשר גם לומר כדעת הראב"ד שהם ב' חיובים של גזלה, גזלת זוז ואח"כ עוד גזלה שהוציאה את החפץ מבעלות הנגזל לגמרי, (ובאמת שמלשון הראב"ד שם נראה יותר כהנתיבות ע"ש).

*

עכ"פ יש לנו עתה ב' דרכים בגדר החיוב של תברא או שתיא בידיים, מדין מזיק כהקצוה"ח, או מדין גזלה חדשה כהנתיבות, אך הנה הגר"ח דייק מהרמב"ם דס"ל לא כהקצוה"ח ולא כהנתיבות, דכתב הרמב"ם בהל' גניבה פ"א הי"ד, דאם גנב בהמה או כלי שהיו שווים שתים, ואח"כ בשעת העמדה בדין עמדו על ארבעה, "אם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו, משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה", ולכאן הרי רב אמר שכפל משלם כשעת העמדה בדין ולא כשעת הגניבה, אלא שהרמב"ם למד (כרש"י), שרב איירי כשהקרן הייתה שווה בשעת הגניבה ארבעה ובשעת העמדה בדין פחתה לזוז, שע"ז למדנו מהפסוק ש"אחייה לקרן כעין שגנב", לשון ייפוי ושלם, שאנו מייפים כוחו של קרן לשם כשעת הגניבה, והכפל נשאר כשעת העמדה בדין, אך כשזה להיפך, שבתחילה היה שווה זוז, ואח"כ נתייקר לארבעה בשעת העמדה בדין, שאז אין את ה"אחייה לקרן כעין שגנב", באופן זה לא איירי רב, וגם הכפל משלם כשעת הגניבה, ולכאן מאי שנא ומהי הסברא בזה.

וביארנו מפרשי הרמב"ם, משום דלא ייתכן שהכפל יהיה יקר יותר מהקרן, דלהיפך כשהקרן כעין שגנב הוא ארבעה, והכפל כשעת העמדה בדין הוא אחד, זה שייך, דכיוון שהקרן שווה עתה זוז, לכן די במה שנקנסנו כמו ששווה עתה, אך להיפך כשהקרן בשעת הגניבה הוא זוז, אין שום יסוד שישלם כפל ארבעה, כשכל גדר הכפל הוא מה ש"ביקש לחסר ממון חברו" כלשון הרמב"ם, וכיון שקבענו שהחיסר הוא אחד, איך ישלם את קנס הכפל ארבעה, ולכן באופן זה גם הכפל הוא כעין שגנב.

וכששבר הכלי בידיים, כתב הרמב"ם שמשלם הכל כשעת העמדה בדין היינו כשעת השבירה, ואם נסבור כהקצוה"ח, שמה שמשלם מדין גניבה זה רק זוו, ושאר הג' זוו זה רק מדין מזיק, א"כ היה צ"ל שישלם כפל רק זוו כעין שגנב, ולא ארבעה כשעת העמדה בדין, שהרי על דין מזיק אין כפל, וכיון שהרמב"ם קבע כלל שלא ייתכן שישלם כפל יותר מהקרן, איך ייתכן שעל קרן הגניבה משלם רק זוו, ועל הכפל משלם ארבעה, אלא מחוורתא דלא כהקצוה"ח, ולשיטת הרמב"ם כל הארבעה זוו הם מדין גניבה.

ובהשקפה ראשונה נראה שאדרבה מהרמב"ם הוכחה לשיטת הנתיבות, אך באמת זה גם לא כהנתיבות, שהרי לנתיבות שבירת הכלי נחשבת כגזלה חדשה, בכך שהוציאה מרשות בעלים לגמרי, אך מהיכי תיתי שנחשיב זאת כגניבה, וכי משום שבתחילה בא כגנב במחירת וגנב את החפץ, אזי גם עתה כשברו לאור יום בביתו יחשב הדבר גם כגניבה, וודאי אפשר להחשיבו בשבירת החפץ רק כגזלן, וכיון שכן, הרי בגזל אין דין כפל, נמצא שקרן הגניבה זה רק זוו, ושאר הג' זוו זה מדין גזלה, אזי שוב מדוע משלם כפל ארבעה זוו, אלא מחוורתא דהרמב"ם לא סובר גם כהנתיבות, א"כ מה הביאור לשיטת הרמב"ם, מדין מה מתחייב הגנב או הגזלן בשבירת הכלי.

ומבאר הגר"ח שזוהי "גניבה אריכתא", ועד"ז מצינו ברוגזובער (הובא ונתבאר דבריו בלקו"ש פ' קדושים חי"ז), שגדר גניבה וגזלה היא "פעולה נמשכת", והיינו שאי"ז כפי שמקובל לחשוב לכתחילה, שהגנב או הגזלן מתחייבים על מעשה הגניבה והגזלה, ואח"כ כל רגע מחויבים הם לתקן את המעשה, אלא שכל רגע שאינם משיבים את החפץ, הר"ז פעולה נמשכת ונמשכת הגניבה והגזלה מחדש.

ולפ"ז יוצא, שכששבר את הכלי, אין לדון כלל אם זה מזיק או גזלן חדש, דאי"ז נוגע כלל, כיון שזה מעשה בתוך ה"פעולה נמשכת" וה"גניבה אריכתא" שלו, שנמשך כל רגע, וא"כ זה מעשה שבירה בתוך הגניבה הנמשכת כל רגע מחדש, ולכן משלם ע"ז כפל כשעת השבירה.

והיינו שלשיטה זו אפשר"ל כהקצוה"ח, שאכן אין גניבה אחר גניבה, ומעשה השבירה אכן אינה נחשבת כגניבה חדשה, אך היא מעשה של שבירה בתוך הגניבה, וע"ז אנו מחייבים אותו, דבאמת הוא מחויב על הגניבה כל רגע מחדש, אלא שא"א לחייב בגניבה וגזלה ללא מעשה, וכיון ששבר יש כאן מעשה לחייבו על ה"פעולה הנמשכת" בגניבתו.

וא"כ יש לנו ע"ע ג' דרכים בגדר החיוב של גזלן ששובר או מוציא מן העולם את גזלתו. א' מדין מזיק - הקצוה"ח. ב' מדין גזלן - הנתיבות. ג' מדין המשך למעשה

הגניבה או הגזלה בתחילה "פעולה נמשכת וגניבה אריכתא" – הגר"ח בדעת הרמב"ם. אך הנה מצינו שיטה מחודשת והיא שיטת הפרישה בביאור הטור, דס"ל כהרמב"ם דלעיל, שמחלק בין נשבר הכלי מאליו, שמשלם את הכפל כשעת הגניבה, ואם שברו בידיים משלם הכל כשעת העמדה בדין, משום שעתה בשבירתו הוא גנב את החפץ, ועד עתה "לא גנב ולא מידי", דרק בכוח הוא גנב, שעליו להשיב את החפץ כמו שהוא, ובהשבת החפץ הוא מתקן את הלאו לגמרי ולמפרע, א"כ רק עתה זה נחשב לשעת הגניבה, ולכן משלם כפל ג"כ כדהשתא.

ובאמת שאע"פ ששיטת הפרישה נראית מחודשת מאד, הרי שמשמעות הגמ' בדברי רבה בב"מ, משמע דווקא כהפרישה, שאחרי שרבה אמר שבתברא או שתייה משלם ד' זוז כדהשתא, שאלה הגמ' מאי טעמא, (ובפשטות ביאור שאלת הגמ' היא, דכיון ששעת הגניבה הייתה מעיקרא כשהייה שווה זוז, הרי אין גניבה אחר גניבה, ומדוע מתחייב כדהשתא), וע"ז עונה הגמ' ד"ההיא שעתה קא גזיל מיניה, ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה, והיינו שזוהי שעת הגזלה ולא לפני כן, בדיוק כשיטת הפרישה, ולשיטות האחרות צריך יותר לדחוק בלשון הגמ', (רק לשיטת הקצוה"ח עדיין צ"ב כדלעיל).

ועכ"פ לפי דעת הפרישה אפשר לבאר היטיב את דברי הרא"ש, דלפי ג' האופנים הראשונים יוצא דבר אחד פשוט, שכשגנב מעיקרא כשהיה שווה זוז, אזי זה וודאי שעת הגניבה, ולאח"ז מתחיל הדיון מה הגדר של החיוב כששברו הגנב אח"כ בידיים, אם זה מדין מזיק, או מדין גזלה חדשה, או מצד גניבה אריכתא, וזה מעשה העמקת הגניבה.

אך לדעת הפרישה יוצא להיפך, שכשברו בידיים אזי רק זה הדיון, דמה שגנב מעיקרא "לא גנב ולא מידי", ורק כששברו והוציאו מהעולם, גנבו מהבעלים, וא"כ לפ"ז היה מקום לומר, דכשבתחילה היה שווה ד' זוז ובשעת השבירה היה שווה זוז, כיון שמקודם "לא גנב ולא מידי", ורק עתה הוא גנב זאת, א"כ מה לי אם עתה זה שווה ד' זוז, שהתייקר ממה שהיה שווה בתחילה, לביין אם זה שווה עתה זוז, שזה הוול ממה שהיה שווה תחילה ד' זוז, הרי רק עתה הוא שעת הגזלה, וא"כ יש לנו לדון על מעשיו עתה בלבד.

וע"ז כתב הרא"ש שזוה לא ייתכן, כי א"כ יצא שחוטא נשכר, שהוסיף חטא על פשע ושברו בידיים, ובחטא זה דווקא הרוויח שישלם רק זוז, ואם היה נשבר ממילא היה משלם ד' זוז, לכן משלם גם כשברו בידיים ד' זוז כמו נשבר ממילא.

האם מכירה נחשבת כתברא או שתיה

ויש לברר מהי שיטת רש"י בגדר חיוב תברא ושתיה באחד מן האופנים דלעיל, ונראה דהנה הגמ' שאלה "לימא, פליגא דרב אדרבה! דאמר רבה: האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי, תברה או שתיה - משלם ד', איתבר ממילא - משלם זוזא!" ואילו רב אומר שקרן משלם כעין שגנב. וכתב רש"י "וגבי טביחה ומכירה הוי כי תברה או שתיה".

והקשה הרעק"א, בשלמא טביחה דומה לתברה או שתיה, שזה דבר שנאבד מן העולם, אבל במכירה הרי הבהמה קיימת והיא לא נאבדה מן העולם, כיון שהמכירה לא הועילה?

והנה לקמן בדף ס"ו ד"ה לימא (באי נמי) כתב רבנו פרץ מפורש שמכירה הוי כאיתבר ממילא, דלא כרש"י, וברא"ש בסוגיינתנו כתוב טביחה ומכירה והב"ח מגיה על מכירה ש"תיבה זו נמחקת", ובמקום מכירה הוא מגיה שבירה ושוב כנ"ל. א"כ צ"ב מה הפשט ברש"י, ומהי סברת המחלוקת בין רש"י לר"פ?

והנה ה'דרכי דוד' ביאר שהמחלוקת האם מכירה נחשבת כתברה או שתיה או לא, תלויה במחלוקת הגמ' לקמן דף ס"ח האם ייאוש (לבד) קונה או לא קונה, שאם ייאוש קונה אז רק כשמוכר לפני הייאוש הוא יתחייב בד' וה', כי לאחר הייאוש הרי שלו הוא טובח ושלו הוא מוכר ופטור מד' וה', אבל אם ייאוש לא קונה אז גם כשמוכר לאחר הייאוש הוא יתחייב בד' וה',

א"כ אם ייאוש קונה, שלפ"ז הטביחה ומכירה חייבים להיות לפני הייאוש כדי שיתחייב בדו"ה, אזי המכירה לא תועיל, כי הגזול צריך להחזיר את הבהמה, ולכן א"א לומר שהמכירה הזאת היא כתברה או שתיה שהרי הבהמה חוזרת לבעליה.

אבל אם נאמר שייאוש אינו קונה, ז"א שגם כשיש ייאוש בעלים הוא צריך להחזיר לבעלים, אז כשהוא מוכר זאת לאחר ייאוש שג"כ חייב בדו"ה, אז לכו"ע (ייאוש ושינוי רשות) קניה, וזה נקרא שאיבד את זה מן העולם לגבי הבעלים.

והנה רעק"א כבר רמז בדבריו עד"ז, אלא שרעק"א הקשה ע"ז, שא"א לומר זאת, כי הרי רש"י אומר זאת בדברי רב, ורב הרי אומר שייאוש קונה בדף ס"ח ע"ב ולשיטתיה חיוב דו"ה הוא רק לפני ייאוש, א"כ א"א לומר שגם מכירה נחשבת כתברא או שתיה, שהרי לא הועילה המכירה כלום וצריך הגזלן להחזירה לבעלים, (וזה נוסף ע"כ שצ"ב על ביאור הנ"ל, מה שרש"י לא כתב שרק לאחר ייאוש נחשבת המכירה כתברא או

שתייה), והדרא קושיא לדוכתא מהי כוונת רש"י שמכירה נחשבת כתברא או שתייה? ונראה לומר בזה, ע"פ ד' האופנים דלעיל דאם נאמר שהחיוב בתברא או שתייה זה כאופן הא', שזה מדין מזיק, מובן שפיר שיטת ר"פ, שא"א לחייב על מכירה מדין מזיק, שהרי המכירה לא הועילה כלום, ובמיוחד שמדובר כאן לפי רב שלשיטתו חיוב דו"ה הוא רק כאשר מכר זאת לפני יאוש הבעלים, שכיון שצריך להחזיר זאת לבעלים, א"כ אי"כ שום היזק, אך שיטת רש"י לא תיתכן לפי דרך זה.

ואם נאמר כאופן הב' שזה מדין גזלה חדשה, אז כ"כ מובנת שיטתו של ר"פ, שהרי המכירה לא הוציאה זאת מרשות הבעלים שהרי לא הועילה מכירתו, ואין כאן גזלה חדשה, וא"כ א"א לדמות מכירה לתברא או שתייה וגם לדרך זו לא תיתכן שיטת רש"י. ואם נאמר כאופן הד' – דעת הפרישה, וודאי שלא תיתכן שיטת רש"י, שהרי לא הייתה כאן שום גזלה שהוציאה מרשות בעלים, ומובנת שוב שיטתו של ר"פ.

אבל אם נאמר כאופן הג' – דעת הגר"ח, אז מובנת שפיר שיטת רש"י, שהרי לדעת הגר"ח יוצא, שבעצם כל רגע שאינו מחזיר זאת לבעלים הוא גנב מחודש, שגונב ברגע זה מחדש, אלא שאין מחייבים אדם אלא על מעשה, שלכן באיתבר ממילא, אף שהוא נחשב גנב עתה, מ"מ אין מחייבים אותו לפי מה שהחפץ שווה עתה, אלא לפי מה שהיה שווה בשעת מעשה הגניבה, (וע"ד מש"כ הרמב"ם שלא דלא תחמוד הוא לאו שאין לוקין עליו, כיון שזה לאו שאין בו מעשה, כי העבירה היא על החימוד בלב, אך מ"מ אין עוברין על הלאו בפועל אלא כשזה התבטא במעשה).

וא"כ לשיטת הגר"ח אין אנו זקוקים לומר שמעשה השבירה יחשב כגזלה, שאין אנו מחפשים עתה גזלה חדשה בשביל לחייבו, כ"א כל מעשה שעניינו חיסור והיזק לבעלים, הר"ז מעשה בתוך הגניבה האריכתא שלו והוא מתחייב על גניבתו עתה, שיש לה חלות במעשיו ועתה זה שווה ארבעה.

וא"כ לפ"ז אין אנו זקוקים למצוא במכירת השור שיתקיים בזה הוצאת השור מרשות הבעלים, אלא כל מעשה שעניינו להזיק ולהרחיק זאת מן הבעלים, היא מעשה בתוך הגניבה האריכתא שלו.

ומובן שפיר לפ"ז מדוע מכירה זה כתברא או שתייה, דמה שלא הועילה מכירתו כיון שעדיין הגניבה חוזרת לבעלים אין בזה כלום, שהרי גם מעשה הגניבה שלו לא הועילה, שהרי הגניבה חוזרת לבעלים, וא"כ כיון שעכ"פ יש במכירתו מעשה של גניבה והרחקתו מהבעלים, לכך מתחייב על הגניבה של אותו הרגע מצד ה"פעולה נמשכת" שבגניבה.

בדין חומשו עולה לו לכפלו

ועתה יש לברר שיטת התוס' בזה, הנה בגמ' תני ר"ח לסיועיה דרב מר' יעקב וכו', ודנה הגמ' "ה"ד (שחומשו עולה לו בכפילו)? אילימא דמעיקרא שויא ד' ולבסוף שויא ארבעה, חומשו עולה לו בכפילו? כפילא ארבעה וחומשא זוזא! אלא לאו דמעיקרא שויא ארבעה ולבסוף שויא זוזא, דכפילא זוזא וחומשיה זוזא, אלמא: קרן - כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' - כשעת העמדה בדין?!

והקשו התוס' בד"ה אלמא, "תימה אמאי לא דחי כגון דמעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' וכפילא זוזא כעין שגנב דלא כרב, וחומשא זוזא כשעת העמדה בדין, כדאמר דתברה או שתייה משלם ד", ולכאורה צ"ל מה הוסיפו התוס' "כדאמר דתברה או שתייה משלם ד" מה רצו להרוויח בזה?

ומבאר המהרש"א במהדורא בתרא, שההוספה "כדאמר דתברה או שתייה משלם", זה המשך השאלה של תוס', שמה שהקשו שנעמיד זאת כשלבסוף שויא ד' וחומשא זוזא כשעת העמדה בדין, היינו באופן דתברא או שתייה "כדאמר וכו'" שמשלם ד', זאת משום שאל"כ משלם הקרן גם כעין שגנב דהיינו זוז אחד, וא"כ אין החומש זוז, ורק בגלל ששבח הקרן הוא כדהשתא - ד' זוז ובמילא החומש ג"כ כדהשתא, לכן זה יוצא זוז.

ולכאורה צ"ב, שהרי כשהנפקד כפר בפיקדון ונשבע לשקר, זה היה שווה רק זוז אחד, ובשעת העמדה בדין כששבר את החפץ היה שווה ד' זוז, א"כ הוא צריך לשלם את החומש כתוספת על הקרן כעין שגנב שע"ז הוא כפר ונשבע לשקר שזה (רבע) זוז, ומהי קושיית התוס' שישלם חומש על הד' זוז?

וא"כ אם נאמר כה'קצות' שחיובו הוא מדין מזיק, אזי לא מובנת כלל שאלת התוס', שהרי על הג' האחרים הוא חייב בתור מזיק, ואיך אפשר לומר שישלם חומש על מה שהזיק, והרי חיוב חומש הוא רק על גניבה שנשבע לשקר, ומהי שייכותה למזיק ג' הזוזים.

וכן א"א להסביר את שאלת התוס' גם לפי ה'נתיבות', כי הרי הוא נשבע רק על זוז אחד שזה הגזלה הראשונה, ואיך אפשר לחייבו חומש לפי הגזלה הב'? הרי בגזלה זו לא הייתה כל שבועה לשקר.

אלא חייבים לומר שסברת התוס' היא כאופן הג', שזוהי אותה גניבה ואותו הקרן, ומשלם חומש על הד' מצד שזה גניבה אחת, ולפ"ז צ"ל שהחיוב ד' זה שה"והשיב גדל (ולא שחייב ג' נוספים בגלל שהשבח ברשות בעלים), כי במעשה שבירתו הוא מעמיק

את הגניבה, יוצא אפוא שהקרן הוא של אכן ד' זוו, ולכן צריך לשלם חומש על הד' זוו. וכ"ז מוסבר היטב עם היסוד שנתבאר במק"א, שגדר חיוב החומש הוא לא חיוב בפ"ע אלא הגדלת הקרן, א"כ הרי הקרן של הגניבה מצד חיוב 'והשיב' הוא ד', א"כ פשוט שהחומש הוא זוו, אע"פ שנשבע לשקר כשהחפץ היה שווה רק זוו, אך אם החיוב של החומש היה חיוב בפני עצמו על שבועת השקר, א"כ החיוב צ"ל לפי מה שנשבע כשהקרן היה שווה זוו, אך לפי משנת"ל יוצא, שהשבועה היא רק הסיבה המחייבתו, אבל גדר ומהות החיוב הוא הגדלת הקרן, וא"כ כיון שהקרן גדל, מהו הקרן אזי לפי הגר"ח זה קרן ששווה ד'.

הסברת קושיית הגמ' "לימא תהוי תיובתא דרב"

הנה לקמן דף ס"ו ע"א הקשתה הגמ', "לימא תהוי תיובתא דרב", ופירש רש"י שהקושיא היא מר' אילעא ור' חנינא דלא ס"ל כרב, וצ"ב היכן ראינו שר"ח הוא דלא כרב, הרי כל מה שר' חנינא אמר, זוהי סברא מיוחדת בטלה ונעשה איל שזה שונה ממצב רגיל, משום סברת תורא גנבי מינך.

ולשיטת ר"י בתוס' אכן זהו התירוץ של רבא כאן, ש"טלאים כדמעיקרא" זה שינוי בגוף, ואז משלם כדמעיקרא, מצד הסברא של "תורא גנבי מינך" ו"דמים כדהשתא" זה יוקרא וזולא, ובוה אירי רב, אך צע"ג דמעיקרא מאי קסבר, הרי תירוץ זה היא סוגיא מפורשת לעיל בדברי ר' חנינא, וכאן הוצרכנו לתירוץ של רבא, ועוד שעכ"פ היה רבא צריך לומר כדאמר ר' חנינא וכיו"ב.

ולשיטת רש"י צ"ב עוד יותר, שעל קושיא זו תירץ רבא תירוץ מחודש, שאם בא לשלם בטלאים משלם כדמעיקרא ואם משלם בדמים משלם כדהשתא, ונתקשו הראשונים בפירוש כוונת רש"י, עיין בדבריהם (נתבאר במק"א), אך לפני זה צ"ב רב לעצם העניין, שהרי יש לנו כבר יסוד והבדל ברור לעיל, בין דברי רב לברייתא, ולא יזוה צורך הוצרך רבא לחדש יסוד חדש בסוגיא.

וכן צ"ב מר' אילעא, היכן ראינו שהוא דלא כרב, דהנה בקושיית ר' אילעא על ר' חנינא, שאם כדבריך, לשלם כי השתא, לא הסבירה הגמ' מדוע שישלם כי השתא, ובהשקפה הראשונה לכאן הכוונה בזה היא, מצד דברי רב שכפל ודו"ה משלם כי השתא, ולא כעין שגנב, וע"ז תירץ לו ר' חנינא "תורא גנבי מינך וכו'", א"כ תמוה מאד, מה הקשתה הגמ' כאן "לימא תהוי תיובתא דרב", הרי כבר הקשנו לעיל סתירה זו מרב לברייתא, ונמצא שאדרבה שיטת ר' אילעא מבוססת על שיטת רב.

וא"כ בין לר' חנינא בין לר' אילעא, אין כל קשר בין ברייתא זו לדברי רב, ומה א"כ שואלת הגמ'.

אלא וודאי צ"ל שכל הסוגיא הקודמת אינה קשורה כלל לרב, והסברא של "דיכרא גנבי ממך" היא רק ביחס לשאלת ר' אילעא, אך עדיין חשבנו שסברא זו לא מתאימה לרב, ולכן הקשתה הגמ' "לימא תהוי תיובתא דרב" ולפיכך הוצרכנו לתירוץ חדש של רבא (לרש"י עצם התירוץ גופא הוא מחודש, ולתוס' הוצרכנו לרבא שיחדש לנו שגם לרב אומרים סברא זו של "תורא גנבי מינך"? אך עד עתה סברנו שסברא זו לא שייכת בשיטת ודברי רב). אך יש להבין מהי ההסברה בזה.

ונראה לבאר בהקדם: (ביאור זה מיוסד על נקודה מדברי רעק"א), הנה ר"ח הקשה על ר"א שמוכח מהברייתא שאין שום שינוי בטלה ונעשה אייל, שואל ע"כ ר"א דאם הכל כרגיל, הרי כאן הייתה טביחה שזה כתברא ושתייה, וא"כ הקרן של הטביחה הוא קרן שגדל וצריך לשלם אייל, (וכדסבירא לי לר"א גופא שעל הקרן משלם כדהשתא), א"כ גם הכפל והדו"ה גדלו בהתאם לקרן, ומדוע?

והביאור בזה י"ל, ע"פ הנ"ל שיש ד' אופנים, בגדר החיוב שמשלם ד' וזו בתברא או שתי'.

וא"כ לפי הגר"ח (וגם הפרישה) אפשר לבאר היטיב את הסוגיא, שזהו יסוד הקושיא של ר"א שישלם כי השתא, והיינו מצד דברי רבה, וכיון שהקרן גדל ו"והשיב" גדל, כיון שמעשה השבירה עניינה העמקת הגניבה הראשונה שזהו "גניבה אריכתא", (וודאי לפי הפרישה שרק עתה זה הגניבה), אזי גם הדו"ה ישלם כהשתא כקרן המוגדל, כדכתבו התוס' ד"ה אלמא שההנחה הפשוטה היא, שאין לחלק בין הקרן לכפל ודו"ה, (אם לא מכוח פסוק).

דאם אנו נלמד כהקצוה"ח, שחיוב השבירה הוא מדין מזיק, או כהנתיבות שזהו מדין גזלה חדשה, אז וודאי שיש לחלק בין הקרן לכפל ודו"ה, משום דאיזה שייכות יש בין הכפל והדו"ה, לחלק של המזיק שיש בקרן, או אף לחלק של הגזלה חדשה שיש בקרן, אך לפי הגר"ח שזה המשך הגניבה, אתי שפיר מאד קושיית ר"א.

וא"כ לפ"ז הרי אדרבה הקושיא אינה מבוססת על דברי רב, שדווקא כן חילק ביניהם מכוח הפסוק, אלא הקושיא מבוססת על דברי רבה, וזה מרומז גם ברש"י שכתב ש"לקמן מותבינן ארב", והיינו שאי"ז שייך לסוגיא דהכא.

ע"ז תירץ ר"ח "תורא גנבי מינך? דכרא גנבי מינך!" ויש לבאר זאת בב' אופנים.

א' שר"ח תירץ כהקצוה"ח, שעל חלק הקרן שבטביחה חייב הגנב רק מצד מזיק, אבל על גניבת הקרן הוא חייב כשעת הגניבה, כיון שלא גנב ממנו אייל אלא טלה, וא"כ ממילא גם תשלומי הדו"ה נשארים כעין שגנב.

ב' שהקרן של הגניבה גדל ובשינוי בדמים באמת יתחייב הגנב מצד העמקת הגניבה ולא מצד מזיק, כיון שזוהי גניבה אריכתא, אך מ"מ מה שלא היה כאן בשעת הגניבה, לא שייך לומר ע"ז שזה גדל בקרן.

[אבל לקמן בדף ס"ו הקשתה הגמ' קושיא אחרת, שתניח כשתברא או שתייה – טובח, אך מה יהיה באופן שלא שברה בידיים, משמע שאז ישלם כעין שגנב, מצד שאין את החיוב החדש של תברא ושתייה, שאף לרבה באופן זה שנשבר ממילא משלם כעין שגנב, א"כ זה דלא כרב.]

ולפ"ז נוכל להבין מהו באמת הביאור ברש"י, שקרן משלם אף לר' אילעא כי השתא, ולגבי דו"ה הדין הוא שקנאו, וביארנו במק"א באריכות וכו', אך עדיין צ"ב, מדוע היה זה נוגע לרש"י כאן לפשט לדעת חילוק זה, שקרן כי משלם השתא דווקא, ושארינו שהראשונים לא למדו כך, אלא למדו כפשוטו.

ולהנ"ל י"ל, משום שתברא או שתיה זה היסוד של קושיית ר"א לר"ח, שהרי יש כאן תברא או שתייה, שאם אינך סובר העניין של 'פנים חדשות', אזי כיון שתברא או שתיה שבמילא הקרן הוא כי השתא, א"כ גם כפל ודו"ה ישלם כי השתא כיון שאין לחלק ביניהם.

והאמת היא, שדרך זה שקושיית ר"א היא לפי רבה, זה נראה הפשט הרגיל, משום שאם אין כאן 'פנים חדשות', אזי קרן הוא כי השתא, (ולר"א הדין הוא שעל אף ה'פנים חדשות' שיש כאן, מ"מ קרן כי השתא).

הסברת שיטת ולשון התוס' בתירוץ רבא שטלאים כדמעיקרא

הנה על הקושיא "לימא תהוי תיובתא דרב", חלק ר"י על רש"י בפירוש תירוץ רבא ש"טלאים כדמעיקרא דמים כשל עכשיו", ומפרש, שבשינוי הגוף אפשר לומר שלפועל גנבתי טלה ולא אייל, ולכן משלם כדמעיקרא, אך כשהשינוי הוא בדמים, א"א לומר גנבתי רק זוז ולא ד' זוז, שהרי לא הוא גנב לא זוז ולא ד' אלא גנב חפץ, (שיש לו שווי ממוני).

אך יש לעיין בלשון התוס', שכתבו שרבא חידש שגם בכפל ודו"ה "משלם כדמעיקרא כמו קרן", והיינו שבקרן היה לנו תמיד פשוט שמשלם כדמעיקרא,

כשהשינוי הוא בגוף, ובפשטות הסברא בזה היא, מצד מה שאמר רב ש"אחייה לקרן כעין שגנב, אך לכאו' צ"ב שהרי כאן מדובר (גם) בטובת, שזה כתברא או שתייה כמו שראינו לעיל, וא"כ באופן זה הרי משלם קרן כדהשתא כדאמר רבה, ואיך כתבו התוס' שמשלם כדמעיקרא, וצ"ב רב בעצם הדין.

ונראה בהקדם מה שצ"ב עוד, שתוס' בנו את התירוץ על סברא שמחלקת בין טלאים לדמים, ואח"כ הוסיפו התוס' שמלישנא דקרא נמי מוכח וכו', עיין בדבריהם, ולכאו' מדוע אנו זקוקים גם ללשון הפסוק, דהיינו מה היה חסר לתוס', אחרי שביארו מסברא, שהוסיפו ע"ז שגם מלשון הקרא חזינן כן.

והמהר"ם הבין שזה באמת עוד תירוץ, וצ"ב א"כ מה חסר בתירוץ הראשון של הסברא, שצריכים תירוץ אחר שמקרא חזינן כן, אך בעיקר צ"ב, האם זה אכן ב' תירוצים, הרי זה רק דיוק ורמז בפסוק לחילוק זה.

אך ע"פ הנ"ל יש לבאר, שגם לפי דרך הג' וגם לדרך הד', שאין כאן גזלה או מזיק חדש, אלא העמקת הגניבה, או שעתה הוא עיקר הגניבה, א"כ עונה הגמ' שאם זה טלה ונעשה אייל מה אומר, שהעמקתי את הגניבה, כן היינו בטלה, אך אייל לא גנבתי, א"כ מה שייך לומר בזה שהעמקתי את גניבת האייל, שהרי לא גנבתי אייל, דלפי הקצוה"ח והנתיבות יש כאן מעשה חדש המחייב, או מדין מזיק או גזלה חדשה, ולכן פשוט שאתחייב על האייל מדין תברא או שתייה, אך אם זה השרשת הגניבה אין זה שייך באיל.

וע"ז מחדש רבא כמ"ש התוס' "כמו קרן", שבזה היה פשוט כדמעיקרא, ומדוע זה פשוט, אזי כפי שהסברנו במק"א שלתוס' ההנחה הפשוטה היא שבכל דבר משלם כעין שגנב, אך שאלנו שמצד דברי רבה גבי תברא ושתיה, אזי עתה זה שעת החיוב, אלא שע"ז כבר אמר ר' חנינא תורא גנבי מינך?", דהיינו שאי"ז נכלל במעשה הגניבה שנוכל לומר שבזה הוא העמיק את הגניבה, כנ"ל באופן הג'.

והיינו לפי איך שביארנו לעיל, שר"א סבר שישלם "כי השתא", שאי"ז מצד דברי רב שמשלם כעין כשעת העמדה בדין, אלא זה מצד דברי רבה שבתברא ושתיה משלם את הקרן כי השתא, ואין לחלק בין קרן לכפל ודו"ה, כמ"ש התוס' לעיל, אם לא מכוח הפסוק, במילא ישלם הכל כי השתא, וע"ז ענה לו ר' חנינא שלא שייך כאן דברי רבה, כיון שהוא לא גנב אף פעם אייל, ובמילא א"א לומר בזה שהעמיק את הגניבה.

וא"כ זה עונה רבא, שכמו שכלפי הקרן פשוט לך שמשלם כדמעיקרא, מצד הסברא

של "תורא גנבי מינך"? גם בתברא ושתיה, כי אין כאן העמקת הגניבה וכו', א"כ ה"ה בכפל ודו"ה, איי בכפל ודו"ה יש גזירת הכתוב, ומניין לנו שיועיל כאן הסברא שאמרנו בקרן, ע"ז מתרצים תוס' שמוכח כן גם בלישנא דקרא.

וא"כ אי"ז ב' תירוצים בתוס' אלא שתוס' הביאו מתחילה סברא בזה, אך לא די בזה, שהרי בסברא מלכתחילה בכל אופן גם בדמים היה עליו לשלם כעין שגנב, אלא שיש כאן גזירת הכתוב, א"כ ה"ה בטלאים, ע"ז מוסיפים התוס' שמלישנא דקרא מוכח כן.

וא"כ אומר רבא, שכשם שכלפי הקרן הונח אצלנו בפשיטות הסברא של "תורא גנבי מינך" (לפי תשובת ר' חנינא לעיל, כדלקמן), שלכן משלם כשעת הגניבה, כך אני אומר זאת גם בכפל ודו"ה, כשמשלם בטלאים, "תורא גנבי מינך"?



ביאור מחלוקת התוס' בסוגי' ד'צנועין' עם התוס' בקידושין¹

הגה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

הגמרא במסכתין (בבא קמא סח, ב) לומדת מכך שהצנועין היו מחללים את פירות כרם הרבעי שלהם שנגזלו על ידי עוברי הדרכים כדי לאוכלם בכדי להצילם מהאיסור – דסבירא ליה לצנועין דאף שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו שלו יכול הוא להקדיש דבר שאינו ברשותו, שהרי פירות הכרם רבעי אף שהיו שייכים לצנועין לא היו ברשותם אלא ברשות עוברי הדרכים שגזלו ומכל מקום הם חיללום.

ומקשים התוספות: "דבר תימה דהיכי מדמי הקדש כלל לחילול דלמה לא יוכל לחלל נטע רבעי ומעשר שני של חברו שלא מדעתו כיון דזכות הוא לו דזכין לאדם שלא בפניו . . וכי אין טוב להם למלקטין שיחללו אותם הבעלים ממה שיאכלו בלא חילול".

והיינו שבמקרה זה של הצנועין בפשטות יכלו לחלל את הנטע רבעי אף אם הוא לא היה שלהם כלל (ולא רק שאינו ברשותם), והיינו שהיה שייך לגמרי לגזלנים (וכגון שהיו קונים זאת ביאוש וכד'), שהרי הכלל הוא שזכין לאדם שלא בפניו וחילול הפירות הוא זכות גמורה לגזלנים דאין הם מפסידים כלום בזה ורק מרוויחים שלא יעברו איסור באכילת הפירות, ונשארו בקושיא.

והתוספות בקידושין² כתבו לתרץ קושיא זו: "אבל בההיא דצנועין ליכא למימר הכי שהרי הגזלנים עצמם אינם יכולים לתקן כלום מה שבידם שהרי אינו שלהם והוי גזל ולא נתייאשו וכיון דאינהו לא מצוי עבדי שלוחיהו נמי לא מצוי עבדי".

והיינו דמה שיש כח ביד האדם לזכות לחברו ביארו התוספות שם שזהו מדין שליחות, דמאחר שזוהי זכות בשבילו הוא נהפך להיות שלוחו אף שלא מנהו וישנו כלל בדיני שליחות ד"כל היכא דאיהו לא מצוי עביד שלוחיה נמי לא מצוי עביד", דאין לשליח כח לפעול יותר מכח משלחו, ועל פי זה מבואר מה שהצנועין לא יכלו לחלל

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י א' התמימים.

(2) נו, א ד"ה מתקיף.

בשביל העוברי דרכים מדין זכיה שזהו מדין שליחות דמאחר שהעוברי דרכים עצמם לא יכלו לחלל מכיון שהפירות אינם שלהם, לא יכלו לעשות זאת אף הצנועין, בשליחותם. והנה מכך שהתוספות בסוגין לא תרצו כן, ויתרה מזו שנשאר בקושיה מוכח דלא סבירא להו לביאור זה, וצריך עיון בסברתם דמאחר שזכיה מטעם שליחות איך סברו שיכולים הצנועים לחלל בשביל העוברי דרכים אף שהעוברי דרכים עצמם אינם יכולים לעשות זאת.

ב.

מחלוקת הראשונים ביסוד דין זכיה

ובפשטות נראה לבאר דהתוספות בסוגין פליגי וסבירא להו דזכיה אינה מטעם שליחות, דהנה כללות דין זה דזכיה האם היא מטעם שליחות שנוי במחלוקת הראשונים. דהתוספות³ והרא"ש⁴ ועוד, סבירא להו דזכיה היא מטעם שליחות, אך הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א⁵ ועוד סבירא להו שזכיה לאו מטעם שליחות.

וביאור מחלוקתם, הנה הדין המוסכם ומפורש בגמרא⁶ הוא ד"זכין לאדם שלא בפניו", והיינו שבעיקרון בממונות הרי יכול אדם לזכות בחפץ לאדם אחר ללא שהוא מינה אותו לשליח, וכן בכל דבר שהוא זכות לו, ודבר זה נלמד מהפסוק "ונשיא אחד" שלענין חלוקת הארץ הנשיא זוכה בנחלה לכל בני שבטו.

ולשיטת הרמב"ן וסייעתו הרי פסוק זה מלמד אותנו דין נוסף מחוץ לדין של שליחות - דשליחות שייכת רק כאשר המשלח מינה אותו - שבדברים של זכות יכול אדם לפעול בשביל חברו אף שהוא איננו שלוחו.

אך לשיטת התוספות והרא"ש יכולתו של הזוכה לפעול בשבילו הוא מדין שליחות, ומה שנצרכים לפסוק הוא כדי ללמדנו שבדברים של זכות הרי אף שהלה לא מינה אותו הרי הוא נעשה שלוחו ממילא. ומכל מקום למעשה, הוא נחשב לשליח גמור אלא שאיננו צריך מינוי, וכפי שמבאר הרא"ש (בגיטין) בטעם הדבר ד"אנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו" שלכן הוא נעשה לשלוחו אף ללא מינוי.

ויש לומר דבזה נחלקו התוספות בקידושין והתוספות בסוגין דהתוספות בקידושין

(3) קידושין שם. גיטין יא, ב. כתובות יא.

(4) גיטין.

(5) קידושין מב.

(6) שם.

סבירא להו (וכפי שכותב שם בפירושו) דזכיה מטעם שליחות ולפיכך הם מבארים שהצנועין לא יכלו לזכות לעוברי-דרכים משום דכל היכי דאיהו לא מצי עביד וכו', ואילו התוספות בסוגין סבירא ליה דזכיה לאו מטעם שליחות ולפיכך אף שהעוברי-דרכים עצמם לא יכלו לחלל יכולים הצנועין לזכות בשבילם.

ג.

ג' אופנים בשליחות

וביאור הענין יותר יובן בהקדים הענין הידוע שמביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה מקומות⁷ מדברי הלקח טוב שישנן ג' דרגות בשליחות.

אופן א' - שאמנם המעשה מתייחס להשליח דאין בכוחה של השליחות לגרום לכך שייחשב הדבר שהמשלח עשה את המעשה, אלא נחשב הדבר רק שהשליח עשאו ומכל מקום הדבר מועיל למשלח. ולדוגמא, בשליחות להולכה בגירושין הרי נחשב הדבר שפעולת הגירושין נעשית לגמרי על ידי השליח, ואין למשלח כל חלק בפעולה, ורק שהדבר מועיל למשלח, והיינו שהתוצאה והנפעל הוא במשלח - שהאשה מתגרשת ממנו, דזהו חידוש התורה בשליחות דמאחר שנעשה לשלוחו - בכח מעשיו לפעול חלות בשביל המשלח.

אופן ב' - שהמעשה עצמו מתייחס למשלח, והיינו דכאשר השליח מבצע את פעולת הגירושין הרי מכיון ש"שלוחו" הוא "כמותו", הרי נחשב הדבר שאת פעולת הגירושין ביצע המשלח ולכן האשה מגורשת.

אופן ג' - שהשליח הוא כמותו ממש של המשלח, והיינו, "שגוף השליח הוא כגוף המשלח".

(ובדרך כלל מביאים אחרונים רק את ב' האופנים הראשונים שהם יותר מבוארים בפשט הגדר ההלכתי של שליחות).

והנה להשיטות שזכיה לאו מטעם שליחות הרי יש לומר שההבדל בין שליחות לזכיה הוא ההבדל בין ב' הדרגות הראשונות;

דהנה לגבי שליחות מסתבר לומר שמאחר שהשליח התחבר למשלח על ידי שנעשה לשלוחו הרי פעולת השליח נחשבת כמעשה המשלח, אך בנוגע לזכיה מאחר שאין קשר בין הזוכה למי שזוכה בשבילו, הרי אין מסתבר לומר שתחשב פעולתו כאילו עשאה מי שזוכה בשבילו אלא דזהו חידוש התורה דיש בכח הזוכה לפעול חלות

(7) ראה לקוטי שיחות חלק לג עמ' 114 ועוד.

לגבי מי שזוכה בשבילו.

ד.

ביאור מחלוקת התוספות בסוגיין דידן עם התוספות בקידושין על פי הנ"ל

ועל פי זה יש לבאר את מחלוקת ב' התוספות דהתוספות בקידושין דסבירא ליה דזכיה מטעם שליחות דזהו כהדרגא הב' הרי מובן שבוזה היכי דאיהו לא מצי עביד שלוחיה נמי לא מצי עביד שהרי כל תועלת השליחות היא לייחס את מעשהו למשלח, אך במקרה שהמשלח עצמו אין בכחו לפעול לא יועיל לייחס אליו את המעשה, ולכן לא יכלו הצנועין לחלל את הרבעי בשליחות העוברי-דרכים.

אך התוספות בסוגיין סבירא ליה דזכיה לאו מטעם שליחות דזהו כהדרגא הא' דיש כח לזוכה לפעול בשביל מי שזוכה בשבילו, דעל פי זה הרי אף אם אותו אחד שזוכה בשבילו אין בכחו לפעול את הדבר בעצמו, מכל מקום מאחר שאת כל הפעולה עושה המזכה והתורה נתנה לו כח לפעול בשביל השני במקרה של זכות, הרי אין שום ריעותא במה שהמזוכה איננו יכול לפעול בעצמו זאת ולפיכך היה בכח הצנועין לזכות בחילול הנטע רבעי בשביל העוברי-דרכים.

אך ביאור זה דחוק קצת, כי בהתוספות בכמה מקומות, מפורש דסבירא ליה דזכיה מטעם שליחות.

ה.

ביאור שיטת התוספות בסוגיין באופן אחר

ולפיכך נראה לבאר באופן אחר דגם התוספות בסוגיין סבירא ליה דזכיה מטעם שליחות אלא דפליגי ביסוד דין זה עם התוספות בקידושין.

ובהקדים דביסוד הדין דהיכי דאיהו לא מצי עביד שלוחיה נמי לא מצי עביד יש לומר (כמבואר באחרונים לענין נשתטה המשלח לאחר המינוי) דאין משמעות הדבר שאף כאשר הוא כבר שליח אין הוא יכול לפעול בשביל המשלח דברים שאין בכח המשלח עצמו לפעול, אלא כל הבעיה היא במינוי דכאשר דהיכי דאיהו לא מצי עביד אין בכחו למנות על דבר זה שליח, אך באם בשעת המינוי היה בכחו לפעול את הדבר וכבר נתמנה לשלוחו (וכגון שבשעת המינוי היה פקח ואחר כך נשתטה) הרי אף אם בשעת ביצוע השליחות אין בכח המשלח לפעול זאת יכול השליח לפעול בשבילו.

[ובפשטות הוא כהדרגא הא' דהשליח מקבל כח לפעול בשביל המשלח ולפיכך כאשר הוא כבר נעשה לשלוחו הוא יכול לפעול בשבילו גם אם אין למשלח עצמו את הכח - ולאידך לאופן זה מבואר מדוע זוהי בעיה במינוי דכאשר אין למשלח עצמו את הכח אין הוא יכול למנות דהיינו לתת לשליח את כח הפעולה מאחר שלו עצמו אין כח זה].

ועל פי זה יש לומר דאף שהתוספות בסוגיין סבירא ליה דזכיה מטעם שליחות מכל מקום הרי אין המזוכה ממנה את הזוכה לשלוחו ולפיכך היותו לשליח יכול להתבצע אף שהמזוכה לא מצי עביד, וברגע שנעשה כבר לשלוחו יכול הוא כבר לפעול בשבילו ללא בעי' ולכן יכלו הצנועין לחלל בשביל העוברי-דרכים.

אלא שעדיין צריך ביאור סברת התוספות בקידושין בזה ובמאי פליגי.

ו.

מחלוקת בביאור הא דזכיה מטעם שליחות

והנראה לבאר דיסוד שיטת הראשונים דזכיה מטעם שליחות יש לבארו בב' אופנים; דהנה התוספות בכתובות⁸ כתב בביאור הענין דזכיה מטעם שליחות - "דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח" והיינו דמכיון שאנן סהדי שהוא היה רוצה למנות אותו לשלוחו הרי נחשב הדבר שהמקבל ממנה את הזוכה להיות שלוחו. אך רש"י בגיטין⁹ כתב ד"אנן סהדי דניחא ליה דנהוי האי שלוחו להכי", והיינו שאין הדבר נחשב שהוא מינה אותו לשליח אלא שהדבר נח למקבל שהוא יהיה שלוחו, וממילא הוא נעשה שלוחו.

וביאור מחלוקתם, דהתוספות סבירא ליה דבזכיה מטעם שליחות הרי נחשב הדבר שהמקבל ממנה את הזוכה לשלוחו, ואף שבפועל הוא לא מינה אותו (ואין הוא יודע מהדבר כלל), הרי מכיון שהדבר ברור שהוא חפץ בזכיה ושליחות זו - הרי נחשב הדבר כאילו מינהו. והיינו דחידוש התורה בדין דזכין הוא דאף שבדרך כלל כדי למנות שליח צריך לומר לו בפירוש שממנה אותו הרי בדבר שהוא זכות גמורה הרי מכיון שברור שזהו רצונו שהוא יהיה שלוחו, הרי רצונו הברור מחשיב את הדבר כאילו אמר לו בפירוש שממנהו לשלוחו.

אך רש"י סבירא ליה דבודאי אין שייך מינוי שליחות ללא שיאמר המשלח לשלוחו

(8) יא, א ד"ה מטבילין.

(9) ט, ב.

שממנהו, אלא חידוש התורה בדין דזכין הוא, שבדבר שהוא זכות גמורה למקבל הרי הוא יכול להיות שלוחו אף בלי מינוי, דהתורה עצמה ממנה אותו להיות שלוחו מכיון שהדבר הוא זכות לו.

ויש לומר דהתוספות בקידושין סבירא ליה כהתוספות בכתובות בענין זכיה מטעם שליחות דנחשב הדבר שהמזוכה ממנה אותו לשלוחו אף שלא מנהו ומכיון שכך הרי אף לענין זכי מטעם שליחות כאשר המשלח עצמו "לא מצי עביד" אין יכול להתבצע מינוי המזכה לשלוחו.

ואילו התוספות בסוגיין סבירא ליה דהתורה היא הממנה את הזוכה לשלוחו וממילא אין זה משנה כלל מה שהמשלח לא מצי עביד דמכל מקום אין כאן שום בעיה במינוי שנעשה ישירות על ידי התורה ושוב אחר כך יכול כבר השליח לפעול בשבילו ולכן יכלו הצנועין לחלל בשביל העוברי-דרכים.

ז.

דברי הבית שמואל והקושי בדברי

והנה כתב הבית שמואל¹⁰ שדין זה שאין אדם יכול להקדיש ולהקנות חפץ גזול מאחר שאינו ברשותו לא יהי' במקרה שבו הגזלן עצמו מוכן לפעולת ההקדש של הבעלים אף שאין הוא מוכן להשיבו לבעלים שישתמשו בו כרצונם ד"מ"ש ר' יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדישו היינו כ"א אינו יכול להקדיש אבל בריצוי שניהם נעשה הקדש".

אך האבני מלואים¹¹ תמה עליו הן מסברא והן מתוספות; דבסברא הרי מאחר שהעובדה שהחפץ אינו ברשותו אינה מאפשרת לגזלן להקדישו מה יעזור שהגזלן מוכן לפעולת ההקדש הרי מאחר שאין הוא רוצה להחזירו לבעליו הרי עדיין אין החפץ ברשותם ואיך יוכלו להקדישו.

וכן תמה עליו מהתוספות בקדושין (ובסוגיין) שהרי התוספות כתב שזכות גמורה היא לעוברי-דרכים שיחללו בשבילם את הפירות דדבר פשוט שהוא שהם חפצים בכך, ואם כן להבית שמואל אין צריך להגיע כלל לגדר הדין ד"זכין לאדם שלא בפניו" דהצנועין זוכים בשביל העוברי-דרכים אלא ברגע שהעוברי-דרכים מסכימים להחילול שוב יכולים הצנועין עצמם לחלל שהרי הפירות כבר נחשבים

(10) אבן העזר סימן כח סעיף קטן טז.

(11) שם סעיף קטן יג.

ברשותם, ובודאי תמוה על התוספות בקידושין דמה נוגע זה שהעוברי-דרכים עצמם אינם יכולים לחלל הרי ברגע שמסכימים לחילול שוב יכולים הבעלים לעשות זאת (ובאמת הקושיה היא על גוף הוכחת הגמרא מצנועין אלא שהתוספות הם שכתבו להדיא דהחילול הוא זכות גמורה להעוברי-דרכים).

ת.

ביאור העניין ע"פ מחלוקת המאור והמלחמות

והנראה לבאר את שיטת הבית שמואל, ובהקדים דנחלקו המאור והמלחמות¹² בהגדרת "אינו ברשותו דלהמאור משמעות העניין הוא מה שאין הבעלים יכולים בפועל להשתמש בחפץ ואין להם שליטה עליו, דמשום כך אין הם יכולים להקדישו, ואילו המלחמות סובר דגדר הדבר הוא מה שיש לגזלן קנייני גולה על החפץ דהדבר פוגם בבעלותם של הבעלים ולפיכך אינם יכולים להקדישו, דבנוגע לסברא הרי עיקר הקושיה היא לשיטת המאור, שעצם העובדה שאין הגזלן מאפשר לבעלים שימוש בחפץ, מורידה מכחם בחפץ ולפיכך אינם יכולים להקדישו, דעל פי זה מה יועיל שהגזלן מסכים להקדש הרי נשאר אינו ברשותם ועדיין חסר בכחם.

אך לשיטת המלחמות דחסרון האינו ברשותם הוא קנייני הגולה שיש לגזלן בחפץ והיינו דיש כאן עוד בעלות על החפץ הרי יש לומר דברגע שהגזלן עצמו מסכים להקדש שוב אין בעיה להקדישו, שהרי יוצא שיש כאן ב' בעלים על החפץ, דעיקר הבעלים הוא הנגזל ולגזלן יש גם מעט בעלות, ובאם שניהם מסכימים להקדש בודאי יכולים להקדישו כמו כל ב' שותפים שהקדישו.

והנה האבני מלואים עצמו כתב דעל פי המלחמות בודאי אין הנגזל יכול להקדישו כשהגזלן מסכים שהרי המלחמות כתב שאף כאשר הגזלן מוכן להשיב לגמרי את הגולה לבעלים אין הם יכולים להקדישו וכל שכן כשאין הוא רוצה להשיבה להם ומוכן רק לפרט של ההקדש.

אך על פי מה שנתבאר הרי יש לומר דלאידך ישנה מעלה כאשר הגזלן מוכן להקדישו דכשמוכן להשיבו לבעליו הרי זהו רק שהוא מסכים לתת את החפץ לבעלים כשיבקשו זאת אך אין כאן הסכמה ברורה לפעולת ההקדש (שאין הוא יודע עליה כלל) ולפיכך אין ההקדש יכול לחול שהרי עדיין יש לגזלן קנייני גולה ונדרשת השתתפותו בהקדש, מה שאין כן כאשר הוא מסכים להקדש, דאז כל הבעלים שותפים להקדשה.

(12) ח"י, א בדפי הרי"ף.

וגם לשיטת בעל המאור הרי נתבאר לעיל ב' דרכים בענין אינו ברשותו;

א. דאף שהחפץ שייך לגמרי לבעליו ולא נגרע מבעלותו מאומה בזה שאינו יכול להשתמש בו מכל מקום עצם העובדה שהוא איננו יכול להשתמש בחפץ מרחיק ממנו את החפץ שאין לו שום מגע עם החפץ ועל ידי זה בעלותו על החפץ נשארת מופשטת דהיא איננה מתבטאת כל כך בעולם המעשה שבו אין לו שום מגע עם החפץ ולפיכך הוא איננו יכול להקנותו שאין לו שום גישה אל החפץ (וכמו אדם חסר ידיים (ל"ע) דאינו יכול לבצע משיכה).

ב. דעל ידי שאין החפץ ברשותו ואין לו שום אפשרות להשתמש בו נגרע מבעלותו על החפץ דענין ההשתמשות איננו רק תוצאה מהבעלות אלא הוא חלק מהבעלות עצמה וחפץ שאינו יכול להשתמש בו מהוה הדבר חסרון בעצם הבעלות על החפץ והיינו דה'אינו ברשותו' מגרע מה'שלו' - ולפיכך אינו יכול להקנותו דיש כח ביד אדם להקנות רק חפץ שהוא לגמרי שלו, אך כשאינו ברשותו דעל ידי זה חסר בה'שלו' הרי הוא מאבד את כוחו להקנות.

וקושיית האבני מלואים תהיה רק לאופן הב' (ועל פי זה מבואר היטב דהאבני מלואים אזיל בזה לשיטתו בהקצות שנתבאר שם שהיא כאופן הב') דמאחר שמה שאין הדבר ברשותו פוגם ב'שלו' וממילא בעצם כחו להקדיש לא יעזור מה שהגזלן מוכן לפעולת ההקדש, דמאחר שמכל מקום אין הגזלן מוכן להשיבו לבעלים ונשאר האינו ברשותו הרי עדיין חסר בה'שלו', וממילא בכחו להקדיש.

ויש לומר שהבית שמואל סבר כאופן הא' דאין האינו ברשותו יוצר ריעותא בה'שלו' אלא בכח הנגזל בעצם עדיין להקדישו אלא דמאחר שלמעשה אין לו אפשרות למגע עם החפץ, הרי אין לו את ה'ידיים' להקדישו דעל פי זה יש לומר שברגע שהגזלן מוכן לפעולת ההקדש הרי הוא נותן לבעלים את ה'ידיים' להקדישו וממילא יכולים הם לממש את כחם.

ועל פי זה יש לתרץ גם את הקושיה על הבית שמואל מהתוספות דיש לומר שכדי לקבל את כח הגזלן לצורך ההקדש (שהרי להמלחמות בודאי צריך את כחו מאחר שהחפץ גם שלו, ואף להמאור צריך שיתן את ה'ברשותו') הרי צריך את ידיעתו הברורה של הגזלן שהבעלים רוצים להקדיש ואז את רצונו להשתתף בהקדש, אך בנידון דידן הרי אין העוברי-דרכים יודעים כלל מרצונם של הצנועים לחלל והתוספות רק כתב שזכות היא להם מאחר שבאם היו יודעים בודאי היו מסכימים אך אין הדבר מספיק לצורך ההקדש דצריך בזה ידיעה ברורה לצורך ההשתתפות בהקדש.

[ולהתוספות בקידושין בודאי מובן ההבדל בין זכיה להקדש על פי מה שנתבאר לעיל דלשיטתם התורה היא הממנה את המזכה לשליח ואם כן אין מקם להשוות זאת כלל לענין הקדש, אך גם למה שנתבאר לשיטת התוספות בסוגיין דמאחר שזכות היא לו נחשב הדבר כאילו הבעלים מינוהו אין להקשות דנאמר כך אף בנוגע להקדש דנחשב כאילו הגזלן השתתף בהקדש שהרי זהו חידוש מיוחד שחידשה התורה לגבי זכיה ואין להסיק מכך בנוגע לדינים אחרים].

ואולי יש לומר שהאבני מלואים מקשה משום דהבין (דגם במקרה הבית שמואל) שהגזלן רק אינו מפריע לפעולת ההקדש, דאין כאן השתתפות שלו בהקדש אלא רק הוא לא מפריע לפעולת ההקדש של הבעלים ולפיכך היה קשה לו איך פותר הדבר את חוסר האפשרות של הבעלים להקדיש משום שאינו ברשותם (ואף להמלחמות הרי זהו קל וחומר ממקרה שבו הוא איננו מפריע לשום פעולה של הבעלים), ולפיכך הוא מקשה גם מהתוספות.

אך הבית שמואל התכוון למצב שבו הגזלן משתתף בפעולת ההקדש ורק במקרה כזה אין בעיה להקדש לחול, ובאמת הדברים מדויקים בלשונו "אבל בריצוי שניהם נעשה ההקדש".

ט.

תמיהה על דברי התוספות

אך עדיין דברי התוספות תמוהים, דמה ענין זכין לאדם שלא בפניו לנדון דידן (שיוכלו הבעלים לחלל את הפירות דנטע רבעי)? דהרי ענין זכין הוא שיכול אדם לזכות לחברו בחפץ (או בכל דבר ממוני אחר), [באופן אחר: לפעול חלות על חפץ של חברו, וכהדוגמא שמביא תוספות מתרומה, דאם יש לאדם אחר פירות טבל – יכול הוא מדין זכין להפריש עליהם תרומה מפירותיו, ובכך להפכם לחולין מתוקנים]. אך בנדון דידן הרי אין הפירות של העוברי דרכים כלל, דגזל הם בידם, ורק שישנו חשש שיעברו על איסור אכילת רבעי והבעלים רוצים על ידי החילול להצילם מאיסור זה, אך אין הם זוכים להם כלום (והרי זה כאדם שעושה מצוה בתורת צדקה לזכות מישוהו אחר), ומה ענין זכין לכאן?

דעיקר הבעיה בנדון דידן היא שאף שהפירות שייכים לבעלים אין הם ברשותם ולפיכך אין הם יכולים לפעול בהם ולחללם, ואם כן מה יעזור הדין דזכין (דאף אם נאמר שהזכין פועל להקנות את הפירות לעוברי-דרכים) הרי נשארת הבעיה דאין להם כח

לעשות זאת משום שהפירות אינם ברשותם ואינם יכולים לפעול בהם.

י.

האם הבעלים יכולים למנות את הגזלן לשליח להקדיש

ונראה לומר, שלפיכך הוסיפו התוספות בקידושין בקושייתם שזכיה היא מטעם שליחות – שרק על פי זה מתעוררת קושיית התוספות. (וכן סברו גם התוספות בסוגיין, ולא כתבו זאת בפירוש משום שכן היא שיטתם בכמה מקומות בפשיטות).

וביאור הענין יובן בהקדים, דבכללות הדין דאין אדם מקדיש (ופועל) בדבר שאינו ברשותו, יש לדון מה יהי' באם הבעלים ימנה את הגזלן לשלוחו להקדיש או לחלל. דבפשטות נראה דבמקרה זה יוכל הגזלן להקדיש שהרי לא חסר לו כלום, את הישלו' הוא מקבל מהבעלים כשליח ואת היברשותו' הרי יש לו מצד עצמו.

[ואף לשיטת האבני מילואים הנ"ל, דהסכמת הגזלן להקדש אינה מספיקה - הרי זהו רק כאשר הישלו' והיברשותו' נשארים אצל ב' אנשים נפרדים, דסבירא ליה שאינם יכולים להצטרף, אך במקרה בו אותו אדם / הגזלן יש לו הן את הישלו' והן את היברשותו', לכאורה פשוט שיוכל להקדיש].

והנראה שהדבר תלוי בגדר "אינו ברשותו" דלשיטת המלחמות שמשמעותו היא קנייני הגזלה שיש לגזלן בחפץ, והיינו שהבעלות על החפץ היא לא רק של הנגזל אלא גם לגזלן יש בעלות מסוימת, הרי לכאורה פשוט שבמקרה זה יוכל הגזלן להקדיש, שהרי יש לו הן את עיקר הבעלות של הנגזל והן את קנייני הגזלה שלו, וביחד יש לו את כל הישלו' לצורך ההקדש.

ולשיטת המאור שהבעיה באינו ברשותו היא העובדה שהגזלן מחזיק את החפץ אצלו ואינו נותן לבעלים להשתמש בו הרי הדבר יהי' תלוי בב' האופנים שבארנו לעיל; דלהאופן שהברשותו מגרע בשלו נראה שלא יועיל מינוי הגזלן לשליח דהרי לנגזל עצמו חסר בעצם כח ההקדש משום שאינו ברשותו ואין הוא יכול למנות את הגזלן לשליח בזה.

אך להאופן שאין שום חיסרון בישלו' של הבעלים וממילא שיש להם בשלימות את הכח להקדיש ורק שלמעשה אין הם יכולים להקדיש משום עצם האיני ברשותו שאינו נותן להם אפשרות לקשר לחפץ - הרי יש לומר דמאחר שלבעלים יש את עצם הכח להקדיש בשלמות יכול הוא להעבירו לשלוחו הגזלן ומאחר שלגזלן יש גם את היברשותו' הרי הוא יכול להשתמש בכח זה שקיבל מהבעלים כדי להקדיש בפועל.

ואף להכלל ד"כל היכי דאיהו לא מצי עביד שלוחי נמי לא מצי עביד", והרי הבעלים עצמם אינם יכולים להקדיש, הרי לאופן זה אין חסרון בעצם כחם של הבעלים להקדיש, אלא רק שאינם יכולים לממש את כחם בפועל וממילא יכולים הם לתת לשליח את כחם זה להקדיש והוא כבר ישתמש איתו בפועל מאחר שהחפץ ברשותו (וע"ד אדם ללא ידיים (ל"ע) שממנה את חברו לשליח לעשות בשבילו קנין דבודאי יכול הוא לתת לחברו את כחו לקנות).

[ולכאורה הדבר תלוי בדרגות בשליחות (שנת' לעיל) דרק לדרגא הא' פשוט שהבעלים יכולים להעביר את כחם להקדיש לשליח והוא יוכל לממש זאת לפועל, אך לדרגא הב' שמעשה השליח מתייחס למשלח הרי בנדון דידן לא יועיל הדבר שהרי הבעלים אינם יכולים להקדיש - אך באמת אף לדרגא הב' מאחר שלבעלים יש את הכח להקדיש ורק שאינם יכולים לממש זאת בעשיה בפועל הרי יש לומר שברגע שהשליח הוא זה שעושה את המעשה ומייחס זאת אליהם יועיל הדבר מאחר שבכחם להקדיש].
ולסיכום יוצא שלרוב הצדדים (הן להמלחמות והן להמאור לאופן הפשוט יותר) יכול הבעלים למנות את הגזלן לשלוחו להקדיש.

יא.

האם הגזלן יכול למנות את הבעלים לשליח להקדיש

ועתה יש לדון מה יהיה הדין במקרה הפוך שבו הגזלן ימנה את הבעלים שיהיו שלוחיו להקדיש את החפץ, הרי יש מקום לומר דמאחר שה'ברשותו' הוא של הגזלן יכול הוא למנות את הבעלים לשליח ואז יהי' לבעלים הן את ה'שלו' והן את ה'ברשותו' ויוכלו להקדיש.

וגם בזה הרי להמלחמות פשוט יותר לומר כן, שהרי גם לגזלן יש חלק ב'שלו' ואת אותו חלק הוא נותן לבעלים כשלוחו לענין ההקדש.

אך אף להמאור שהאינו ברשותו הוא עצם העובדה שהגזלן מחזיק את החפץ ואינו נותן לבעלים להשתמש בו הרי אף שמצד דיני התורה אסור לו לעשות זאת וזוהי רק מציאות שהגזלן עושה זאת בכח, מכל מקום אנו רואים שיש משמעות דינית למציאות זו שמחמתה אין הבעלים יכולים להקדיש (והרי אין כאן בעיה טכנית שאין להם מגע עם החפץ שהרי אפשר להקדיש בדיבור), הרי שהחזקתו זו של הגזלן בחפץ משמעותה כח מסוים בחפץ שנלקח מהבעלים ואם כן הרי יש לומר שכח זה יכול הגזלן להעבירו לבעלים בשליחות.

וגם כאן לכאורה הדברים מובנים רק להצד שה'ברשותו' אינו פוגע בה'שלו' דלהצד שחסר בשלו הרי מאחר שאין הגזלן נותן לבעלים את כל הברשותו אלא רק מאפשר לו להקדיש לכאורה עדיין יהיה חסר בשלו של הבעלים וממילא בעיקר כחם להקדיש (אך יש ליישב גם לצד זה).

[ולכאורה הדברים יתכנו רק להדרגא הא' בשליחות דאז הגזלן נותן לבעלים כח זה של הברשותו, אך להדרגא הב' דעשיית השליח היא כעשיית המשלח תהיה פה בעיה לבעלים לכתחילה לעשות ולאידך לא יועיל שיתייחס הדבר לגזלן].

י"ב.

ביאור דברי התוספות על פי הנ"ל

ועל פי זה יש לומר שזו גם כוונת התוספות בקושייתם שהצנועין יוכלו לחלל את הרבעי מדין זכין לאדם שלא בפניו מכיון שזוהי זכות בשביל העוברי-דרכים דמאחר שזכיה מטעם שליחות, כוונתם היא שהצנועין יפכו להיות שלוחיהם של הגזלנים לענין החילול והיינו שהגזלנים יתנו להם את הברשותו וממילא יהיה בכח הצנועין לחלל.

והיינו דבאם זכיה אינה מטעם שליחות הרי כל מה שנאמר בזכיה הוא שהתורה נותנת כח לאדם לפעול בשביל אדם אחר, והיינו דבאם יעשה פעולה של זכיה חפץ או חלות בשביל אדם אחר יחול הדבר (דעל פי זה קשה בנדון דידן איך יכול הוא לעשות זאת והרי אין החפץ ברשותם של הצנועין).

אך באם זכיה היא מטעם שליחות הרי משמעות הדבר היא שבכל מצב שהאדם היה רוצה למנות את השני לשלוחו אומרת התורה שנחשב הדבר כאילו מנהו (והיינו שאין זה רק אפשרות לעשות פעולה אלא התורה אומרת שהוא נהפך לשלוחו וממילא יכול לפעול בשבילו) ומכיון שכך הרי מכיון שבנדון דידן העוברי-דרכים בודאי היו רוצים שהצנועין יהיו שלוחיהם לחלל שהרי זכות גמורה היא בשבילם, הרי ממילא הופכים הם לשלוחיהם ומקבלים הם את כח הברשותו שלהם ועל ידי זה יכולים הצנועין לחלל.

[והנה התוספות בקידושין מתרצים על הקושיא על פי הכלל ד"כל היכי דאיהו לא מצי עביד שלוחיה נמי לא מצי עביד", שלכן מאחר שהעוברי-דרכים לא יכולים לחלל אין הם יכולים למנות את הצנועין לשלוחיהם לשם כך, והיינו דאין שייך שימסרו להם את כח ה'ברשותו' לצורך החילול מאחר שלהם עצמם הוא אינו נותן כח לחילול.

אך התוספות בסוגיין דפליגי על כך הרי אין לומר דסבירא להו שזכיה אינה מטעם

שליחות (וכפי שרצינו לבאר תחילה) שהרי אז אין קושייתם מתחילה כלל וכנ"ל אלא צריך לומר (כפי שנתבאר) דסבירא להו שאף שזכיה מטעם שליחות מכל מקום המשמעות היא שהתורה ממנה את הצנועין להיות שלוחי הגזלנים ומכיון שכך הרי אף שהגזלנים עצמם אינם יכולים לעשות את החילול מכל מקום התורה יכולה לתת לצנועין את כל הברשותו של הגזלנים וממילא יכולים הם לחלל].



גר קטן

הגה"ח הרב יחיאל מיכל העניג שליט"א
נו"נ בישיבה

א.

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פ' יג הל' ז) מביא וז"ל "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו" ובהלכות מלכים (פ' י הל' ג) מביא וז"ל "בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם אין שומעין לו אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג ואם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו ממחה אלא הרי הוא גר צדק".¹

הרי שלבי"ד יש אפשרות להחיל גירות על גוי קטן אלא שכאשר ימחה בשונה מגר רגיל אינו מחויב בקיום המצוות אלא די לו להיות כגר ותושב.

והנה מקורו של הרמב"ם הוא בגמ' בכתובות (ד' יא ע"א) אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו כלומר שכאשר רוצים לגייר גוי קטן יכולים לגיירו על דעת בי"ד וטעם הדבר הוא משום שזוהו זכות לו.

בהמשך מביאה הגמ' את דברי רב יוסף "הגדילו יכולין למחות" כאשר יגדל ילד זה באם אינו מעוניין במעשה זה של הגירות ביכולתו למחות ואינו חשוב כיהודי.

והנה צלה"ב הרי חלק מרכזי מעניין הגירות הוא קבלת המצוות כמו שהובא בגמ' (בכורות ד' ל ע"ב) גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ר' יוסי בר יהורה אומר אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים א"כ כאשר יגדל הילד ולא ימחה כיצד תתבטא קבלת המצוות שלו הרילא מוזכר בגמ' שכאשר הגדיל מביאים אותו לבי"ד ומודיעים לו על המצוות וכעת מקבל על עצמו אותם.²

והנה הריטב"א (על אתר) ביאר וז"ל "אע"ג דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות ההוא למצוה ולא לעכב והכא דלאו בר הודעת הוא אינו מעכב" ואזיל לשיטתו

(1) וראה מה שביאר בקובץ תושבע"פ חו' כא עמ' כז בכך שהרמב"ם חילק ולא הביא במקום אחד את הדין שאפשר לגיירו אך יכול למחות כשהגדיל.

(2) ואף אם אכן נאמר שכך יש לעשות ע"מ לגיירו גיור מושלם מה הועילה א"כ הזכות שבי"ד זכו עברו בגיור.

בגמ' ביבמות (ד' מז ע"א) שקבלת המצוות אינה מעכבת כלל בגיור³ א"כ לדבריו מובן שכאשר יגדל קטן זה ולא ימחה מעשה ביי"ד בהטבלתו לשם גירות נשאר בו ולכך חשוב כיהודי לכל דבר שהרי אכן לא נדרש ממנו קבלת מצוות..

והנה השיטה מקובצת (על אתר) מביא בשם שיטה ישנה שאף שבכל גירות ישנה חובה מעכבת בגיור והיא קבלת המצוות ע"י הגר הטובל מ"מ בקטן הבא להתגייר שאי אפשר שיקבל על עצמו מצוות אין צורך בזה ואין זה מעכב בגירותו.

אלא שעדיין אין דבריו מבנים כ"כ שהרי באם הגדר המרכזי הוא קבלת המצוות כיצד תועיל הגירות כאשר אי אפשר

בעקבות כך ביאר הברכת אברהם (כתובות עמ' מב) את דברי השיטה ישנה שאכן בגירות ישנם ארבעה דברים ע"מ לקבל עליו את הגירות וכשם שקרבן אינו מעכב את הגירות ומילה אינה מעכבת אשה בגירותה כך גם קבלת המצוות אינו מעכב כלומר שלדבריו שיטת השיטה ישנה היא שהגדר המרכזי בגירות אינו קבלת המצוות אלא ע"מ להכנס תחת כנפי השכינה יש צורך בארבעה פעולות כשאחת מהם היא קבלת המצוות וכאשר אינו יכול ליישם אחת מהם אינה מעכבת כשם שמילה אינה מעכבת באשה וקרבן בזמן הזה.

ב.

והנה בלקו"ש (חל' לג עמ' 26) מאריך הרבי באופן הגירות של בני"ז בזמן מ"ת ובתוך דבריו מבאר את גדר הגירות וז"ל "ויש לומר בזה בהקדם מה שיש לדייק במאמר חז"ל שהכניסה לברית היא במילה וטבילה והרצאת דם שלכאורה אמאי לא מנו גם קבלת מצוות שהיא ענין עיקרי בגירות ואדרבה זהו עיקר הגירות כמו שנפסק להלכה בשו"ע שאם לא היתה קבלת מצוות בפני שלשה וביום מעכבת (משא"כ הטבילה שלכמה דיעות אינה מעכבת אם לא היתה בפני ג') אך הביאור בזה פשוט, קבלת מצוות אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם לברית אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה וכדיוק לשון הרמב"ם 'בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן' הרי שהענין דיקבל עליו עול תורה הוא חלק מהרצון להכנס לברית. ומזה מובן פפשטות למה לא נמנית קבלת מצוות בין תנאי הגירות כי כשאין קבלת מצוות אין זה חסרון בתנאי הגירות אלא אין כאן גירות ורק לאחר שרוצה להיכנס

3 וראייתו היא משבת בפרק כלל גדול על גר שנתגייר בין העכו"ם שודאי לא קיבל על עצמו מצוות ומ"מ חשוב כגר.

ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה יש חלות הגירות במילה וטבילה משא"כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות אין כאן מעשה גירות" נמצא א"כ מדברים אלו שקבלת המצוות הוא הדבר העיקרי בכל מעשה הגירות וכל הפעולות הנוספות הינם רק תנאי בזה בגירות ולפי"ז חוזרת לה הקושיא הנ"ל שאינו מובן מה עם קבלת המצוות ע"י הקטן כאשר מתגיר.

והנה אפשר לבאר זאת עפ"י דברי הרבי בשיחה זו שלכאורה מדוע בני"ז בזמן קבלת התורה מלו טבלו והקריבו קרבן עוד קודם שקבלו את המצוות עליהם ומבאר הרבי שטעם הדבר הוא לפי שלפני שניתנה תורה לא היה שייך שיקבלו את המצוות ואח"כ יטבלו וכו' מאחר ולא היה עדיין גדר זה של קיום המצוות ומ"מ המטרה המרכזית היא קבלת המצוות שנעשית ע"י טבילה וכו'.

לפי"ז י"ל שכך גם בגר קטן מאחר וכל זמן היותו קטן אינו שייך לקבלת המצוות כלל ועיקר ולכך יטבול ימול וכו' וכשיגדיל יקבל עליו מצוות ובכך הושלמה הגירות. אלא שקשה לומר כך מאחר וגירותו של הקטן היא למפרע כלומר כאשר מתברר שאין הקטן מוחה בגירותו נעשה גר למפרע ולפי"ז משמע שכבר קודם לכן חשוב הוא כגר לכל דבר (לעניין יין נסך⁴ וכדו'⁵) א"כ הרי בזמן זה לא היה שייך הקטן כלל לקדושת ישראל כיון שעיקר הגירות שהיא קבלת המצוות לא היתה בזמן ההוא ומדוע תחול קדושתו כיהודי למפרע?

ג.

והנה הרמב"ם בהלכות עבדים (פ' ח הל' כ) הביא וז"ל "ישראל שתקף בגוי קטן או משצא תינוק גוי והטבילו לשם גר הרי זה גר" ומקור דבריו הינם מהירושלמי ביבמות (פ"ח ד"א) "בן איש אי אתה מוהלו בעל כורחו ר' יוחנן בעי הא בן קטן אתה מוהלו בעל כורחו וכו' מצא תינוק מושלך הטבילו לשם עבד הרי אתה מוהלו לשם עבד לשם בן חורין אתה מוהלו לשום בן חורין".

ולכאורה אינו מובן הרי אין מטבילין גוי בע"כ ומדוע הביא הרמב"ם הלכה זו בהלכות עבדים הרי דין זה שייך להלכות העוסקות בגירות (שהובא לעיל) ובנוסף לכך אינו מובן מדוע לא הזכיר כאן הרמב"ם וכן בירושלמי את הדין שמטבילין את אותו הקטן על דעת ביי"ד ואדרבה מדבריו משמע שהטבילה היא על דעת האדם שתקף את

(4) רש"י ד"ה "על דעת בית דין".

(5) ראה הגהות אשרי על הרא"ש בכתובות פ' א' סי' כג.

(6) וראה בכ"ז באור שמח על אתר.

העבד שזהו לכאורה הפוך מכל הסוגיא של גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

ד.

ויובן בהקדים דהנה בתחילת הסוגיא מביא רש"י וז"ל "אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר" כלומר שכאשר הקטן מגיע לבי"ד אין הוא מגיע לבד אלא ע"י אמו שמביאתו להתגייר וצלה"ב מדוע יש צורך שאמו תביא אותו להתגייר ומדוע אין די בכך שיבוא לבד ובנוסף לכך מדוע מדגיש רש"י שאין לו אב.

והנה השטמ"ק אכן הבין שדברי הרש"י אינם בדוקא אלא ה"ה כאשר הביאו האב להתגייר אך לכאורה דברים אלו קצת דחוקים בלשון הרש"י.

והנה מצינו בדין זה מחלוקת בראשונים האם מקרה זה שבי"ד מגיירים על דעתם עוסק כאשר הקטן הגיע לבדו או ע"י הוריו וכדו'.

דהנה המרדכי (עמ"ס יבמות (מז ע"ב)) מביא בשם הראב"ה וז"ל "מצאתי כתוב בשם רבי אבי"ה כגון שאמר גירוני וקמ"ל אע"ג דאין לו דעת שומעין לו דזכות הוא לו אבל אם אינו רוצה אינו גר" כלומר שלשיטתו גם כאשר הקטן הגיע מעצמו ב"ד מגיירים אותו.

הר"ן - על אתר - לומד וז"ל "לא שיהיו ב"ד מצווים לחזור ולמול את את העכו"ם מעצמם אלא שאם בא התינוק מעצמו או שהביאתו אמו או שעשו כן ב"ד מעצמן מהני" הרי שגם לשיטתו אין ב"ד מחזרים אחר קטנים לגיירם אלא שבאם בא עם אמו או אפי' כאשר החליטו משום מה לגיירו הרי הוא גר.

והנה בפשטות דבריו של רש"י הינם בדוקא ואכן כאשר אביו מביאו לבי"ד אין צריך כלל את דעת ב"ד⁷ וכפי שמשמע מהמשך דבריו (ד"ה "על דעת ב"ד") וז"ל "שלושה יהיו בטבילתו כדין כל טבילת גר שצריכים ג' והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן" הרי שלשיטתו בית הדין נעשים במקום האב הרי שאכן ישנו צורך בכח האב או בחילופו ע"מ לפעול את הגירות.

ה.

ונקודת הביאור בזה היא שישנם מציאויות בהם יש לאדם בעלות על אדם אחר כפי שמצינו שאדם זכאי למכור את בתו וכדו' וכן ישנו מציאות של עבד שגופו קנוי לאדונו ומשום כך כאשר מוצא אדם קטן ללא רשות עליו ולוקח אותו בחזוקה ובכך זוכה בו יכול להטבילו על דעתו ואף שאין מגיירים בע"כ מ"מ כאן הרי אדם זה הוא בעליו של

(7) אכן יש צורך שבי"ד יטבילו אותו כבכל גיור שעל ב"ד להיות נוכח בשעת טבילתו וכו'.

הקטן וביכולתו לזכות עבורו במקומו את המצוות ובכך נעשה אותו קטן יהודי ואף כאשר יגדל אינו יכלו למחות בגיור זה ונעשה יהודי לכל דבר ומשום כך הביא הרמב"ם דין זה בנפרד ולא בדיני הגר אלא בדיני העבדים שהרי כאן עוסק בבעלות על אדם ומסיבה זו אינו יכול למחות.⁸

כך על דרך זה י"ל בגדר תוקף כוחם של בית הדין שהם המקבלים את המצוות עבור הקטן אלא שאת הכח לזה מקבלים הם מכך שזכות הוא לקטן שהרי אינם תוקפים אותו ועושים זאת בכח אלא שהבי"ד נעשים בעלים עליו לכה"פ לעניין זה וכשם שהבעלים יכולים לקבל עבור הקטן שלקחוהו בכח את המצוות ובכך לגיירו כך לבי"ד ישנו כח דומה אלא שכאשר יגדל וימחה מתברר שאין זה זכות לו ומשום כך חוזר לגיותו.

וזהו בעצם תוקף כוחו של האב שמאחר ובנו סומך עליו וניחא ליה במה שעושה עבורו לכך כאשר האב⁹ מביאו להתגייר הרי שמקבל עבורו את המצוות ואין צורך לכך בדעת בי"ד.

ו.

עפ"ז יש לבאר את שיטת הסוברים הובאו בפתחי תשובה (סי' רסח בק"ח) שכאשר האב התגייר יחד עם בניו אינם יכולים למחות¹⁰ שלכאורה אינו מובן הרי כל סיבת הגיור הוא משום שזכות הוא לקטן ומדוע שונה דינו בגיור הקטן ע"י אביו אלא שעפ"י המתבאר מובן הדבר שמאחר ואביו התגייר עמו הרי כל הגיור הוא על דעת אביו שיש בו איזה סוג של בעלות על הבן ומשום כך אין הבן יכול למחות כלל בגיור זה שהרי האב הוא זה שקיבל את המצוות עבורו ודומה הדבר לישראל שתקף גוי קטן¹¹.

ז.

אך הנה התוס' בסנהדרין (סח ב) איננו סובר את הנזכר לעיל וז"ל "ואין חסרים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה" הרי שסובר מפורשות שקבלת המצוות נעשית בכך שלא מיחו.

(8) ראה גם בספר מגילת-ספר על הסמ"ג לאוין קטז (נד,ג).

(9) לשיטת רש"י דלעיל.

(10) להעיר שבשו"ע שם בסעי' ז' משמע שלא כשיטה זו.

(11) אך ראה בשיח שרפי קודש (עמ' 358 ואילך) שסובר הרבי שאין כל בעלות של האב הגוי על הבן בין לפני הגירות ובטח לאחריו שכאשר התגייר עמו אין כל זיקה ביניהם וכנראה שדעתו של הרבי היא כסוברים שגם בזה יכול הבן לבטל את גיורו על מחאתו.

אלא שי"ל שסברתו של התוס' היא שקבלת המצוות אינה חלק עיקרי במעשה הגירות אלא כשם שישנו מילה טבילה וקרבן ובאין אפשרות אינו מעכב כנ"ל כך גם כאן קבלת המצוות אינה מעכבת כל עוד אינו שייך לכך אך כאשר גדל הקטן ולא מיחה¹² הרי במעשה זה גילה שמעוניין במצוות וא"כ שעה זו אינו חסר אפי' את גדר קבלת המצוות. והנה לכאורה יש לבאר את דברי התוס' בכתובות (ד"ה 'לכי גדלה') כדברי תוס' זה וז"ל "וא"ת והלא כבר גדולה היא שהיא נערה כיון שהיא בת קנס ומפרש ר"י לכי גדלה ונהגה מנהג יהודית" ולכאורה כוונתו היא שבשעה זו שקיימה מצוות קיבלה עליה מצוות ובכך נעשה גר מושלם.

אלא שישנה אפשרות אחרת לבאר שכוונתו היא אכן שכאשר גדלה וקיימה את המצוות אין הכוונה שקבלה את המצוות ברגע זה אלא שבזה רק מתבטא שאינה מוחה בקבלת המצוות¹³ אך באמת קבלת המצוות נעשת כמתבאר לעיל ע"י בי"ד.



(12) ואולי משום כך אין צריכים להודיעו ולשמוע בפירוש שמקבל עליו מצוות מאחר ובעצם כיון שבשעת הגירור לא 'קבלת המצוות' ל עכבו את גירותו.

(13) להעיר שמדברי התו"י משמע שהמחאה היא יום או יומיים לפני גדלותה עליה לנהוג במנהג גויים ע"מ למחות משמע מדבריו שאין מעשה של קבלת המצוות אך גם בדבריו יש לבאר כמתבאר בפנים.

”יתמו חטאים” או השמדת הרשעים?

הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (ברכות י, א): ”הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דרבי מאיר, והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימתו, אמרה ליה ברוריה דביתהו, מאי דעתך, משום דכתיב (תהילים קד, לה) יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפא דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם, אלא בעי רחמי עלויהו דליהדרו בתשובה, בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה“.

כלומר, שהגמרא מספרת, שבשכונתו של רבי מאיר היו בריונים שהיו מצערים אותו, ורבי מאיר התפלל עליהם שימותו, ואמרה לו ברוריה אשתו שכיון שנאמר: ”יתמו חטאים“, ולא כתיב ”חוטאים“, וכן משמע גם מסיום הפסוק ”ורשעים עוד אינם“ – דכיון שאין חטאים ממילא גם אין רשעים, אלא, תתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, וכן היה, שהתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, וחזרו בתשובה.

ולכאורה צריך ביאור, הרי יש פסוקים רבים שבהם המשמעות המפורשת היא שמתפללים על איבוד הרשעים, ולדוגמא (תהילים נה, כד): ”ואתה אלוקים תורידם לבאר שחת וגו““. ולכאורה פסוקים אלו סותרים את דברי הגמרא הנ”ל שלא מתפללים לאיבוד הרשעים, אלא רק לכך שיתמו החטאים?
וצריך עיון. ואשמח לשמוע דברי המעיינים בזה.



ביאור בדברי הגמרא "תפשוט ליה מדרבה"

הת' משה שי' אמוזיג
תלמיד בישיבה

א.

ספקו של רבא

איתא במסכתין (בבא קמא יז, ב): "בעי רבא, דרסה על כלי ולא שברתו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר, מהו, בתר מעיקרא אזלינא, וגופיה הוא, או דלמא בתר תבר מנא אזלינא, וצרורות נינהו".

כלומר: רבא מסתפק מה יהיה הדין במקרה שבהמה דרסה על כלי והכלי לא נשבר מיד אלא עף ונתגלגל ורק לאחר זמן נשבר. האם הוי גופה שהזיק ומשלם נזק שלם. או דלמא הוי כוחה שהזיק ומשלם חצי נזק מדין צרורות.

צדדי הספק:

א' – "בתר מעיקרא אזלינן", כלומר: אנו הולכים אחר תחילת מעשה ההיזק, תחילת מעשה ההיזק היה על ידי גופה ומחמת כן נשבר הכלי הוי גופה ומשלמת נזק שלם. והיינו, כיוון שכח השבירה נעשה מיד בזריקה נחשב כאילו נשבר.

ב' – "בתר תבר מנא אזלינן", כלומר: אנו הולכים אחר מציאות העניין, מציאות השבירה של הכלי, ובנידון דידן, הכלי נשבר בפועל רק מכוחה, ולכן משלם רק חצי נזק דהוי צרורות ובצרורות משלם חצי נזק¹.

ב.

ניסיון תירוץ מדברי רבה וביאור דבריו על פי שיטת רש"י

וממשיכה הגמרא: "תפשוט ליה מדרבה, דאמר רבה: זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל – פטור, דמנא תבירא תבר"².

(1) ראה חידושי הגר"ט סימן קכו.

(2) ובביאור דברי רבה נחלקו הראשונים האם מכאן ראייה לומר דבתר מעיקרא אזלינן או בתר בתרא אזלינן. דישנם הסוברים דמדברי רבא שמעינן ד"בתר בתרא אזלינן" והא דהשני פטור הוא משום ששבר כלי שאין לו דמים, ומיהו הראשון ודאי פטור והיא דעת הרמב"ן במלחמת ה' (בגמרא לקמן, כו, ב) ושם: "ויש דרך אחרת בפירוש זו השמועה בעצמה, והוא שנפרש ונאמר דרבה בתר בסוף אזיל, והא דאמרינן בגמרא "ותפשוט ליה מדרבה" – הכי פירושא תפשוט דבתר בסוף אזלינן, מדאמר רבא ובא אחר ושברו במקל פטור ולא אמר הראשון חייב, דאי סלקא דעתך בתר מעיקרא אזיל, הוה ליה למימר הראשון חייב, ואשמועינן רבותא, ולא לימא דשני פטור, דשני אפילו אזלת בתר בסוף פטור, כיוון

ורש"י כאן מפרש את דברי רבה כן: "פטור" – "המשברו, וחייב הזורק. אלמא בתר מעיקרא אזלינן, והואיל וסופו לישבר לכשינוח, כמי ששברו הוא דמי".
וביאור דבריו:

דמכך שהאחרון פטור רואים אנו שהראשון חייב, דהסברא לומר שהשני פטור הוא משום שהוא שבר כלי שבור. היינו, שכאשר הראשון זרק את הכלי מלמעלה רואים אנו את הכלי כאילו הוא שבור כבר, ומכאן ראה ש"בתר מעיקרא אזלינן", ולכן השני פטור. וכן כתב הנימוקי יוסף כאן: "פטור – המשבר וחייב הזורק", "מנא תבירא – דכיוון דסופו לישבר, מחמת זריקתו של ראשון, כמו ששברו הוא דמי, אלמא בתר מעיקרא אזלינן, דאם לא כן, מנא מעליא הוה ושני אמאי פטור".

כלומר: הראיה לספקו של רבא מדברי רבה, היא שמזה שהשני פטור משמע שהראשון חייב, ו"בתר מעיקרא אזלינן", דאם לא כן, השני אמאי פטור, והרי כלי שלם שבר. ובגלל שכבר בהתחלה בזריקת הכלי, הכלי נחשב שבור כבר, לכן השני פטור. ומכאן ראה מוכחת ד"בתר מעיקרא אזלינן".

ג.

קושיות על כללות ניסיון תירוץ זה

לכאורה מלכתחילה על כל ניסיון תירוץ זה להגמרא מתעוררות ב' קושיות חזקות:
(א) מה הקשר בין ספקו של רבא לדברי רבה, והא במקרה של רבה וודאי שהכלי יישבר, אין כזה דבר שתזרוק כלי מהגג והוא לא יישבר כאשר הוא יגיע לארץ, אבל בספקו של רבא מי אמר שהכלי יישבר, וכי כל כלי שמתגלגל ברחוב נשבר בסוף, ואדרבה אנשים רואים כלי מתגלגל ברחוב הם עוצרים אותו ואם כן לאו דווקא שהכלי יישבר.

ואם כן, איך מדמינן בין ספקו של רבא לבין המקרה דרבה? מה הקשר? נאמר, שמה שברבה חזינן דאזלינן בתר מעיקרא, הוא רק משום שוודאי שהכלי עומד להישבר, אבל במקרה שלא דווקא שהכלי יישבר (ספקו של רבא), מי אמר שבתר מעיקרא אזלינן,

סופו לישבר, ואין לו דמים עכשיו, אלא ודאי מדאיצטריכא ליה פטורא דשני שמע מינה דראשון נמי פטור דבתר בסוף אזלינן". אמנם דעתו צריכה עיון, דגם אם נאמר שלא מחייבין בגלל זה שהוא שבר את הכלי דהכלי עדיין היה שלם. מכל מקום, היה עלינו לחייבו, על כך שאיבד את הדמים של הכלי.
וראה בחידושי ר' נחום (אות יז ואילך) שביאר שכל החיוב של המזיק הוא רק כאשר הוזק גוף החפץ, אבל כאן שהמזיק לא הוזק את עצם החפץ, אלא רק איבד את שוויו, לא חשיב מזיק, ושניהם פטורים, עיי"ש. ואכ"מ.

כאן יהיה הדין דבתר בתרא אזלינן, וההיגיון הפשוט אומר לחלק בין המקרים בצורה כזו, במקרה שהכלי וודאי יישבר, נסתכל כאילו מההתחלה הוא כבר שבור, אבל במקרה שלא דווקא נסתכל אחר שבירת הכלי בפועל?

ויצא דבמקרה של רבה, שוודאי שהכלי יישבר, נאמר, בתר מעיקרא אזלינן. אבל במקרה של רבא שלא דווקא שהכל יישבר, נאמר, דבתר תבר מנא אזלינן³.

(ב) ועוד, המקרה של רבה מדבר באדם, ובאדם לכאורה לא שייך כלל דין צרורות⁴, וכל העניין של צרורות הוא רק בבהמה שזרקה משהו על כלי ועל ידי זה הכלי נשבר.

ואם באדם אין צרורות אז וודאי שבאדם אנו מסתכלים בתר מעיקרא, וודאי גופו הוא וגם על כוחו חייב נזק שלם, ולא שייכא ביה צרורות, אבל בספקו של רבא שמדובר על בהמה כאן יהיה הדין דבתר תבר מנא אזלינן דהא בה שייך צרורות.

ואם כן איך בכלל אנו מנסים להוכיח מהמקרה דאדם גבי ספקו של רבא, רק באדם נאמר ד"בתר מעיקרא אזלינן" (כנ"ל), אבל גבי בהמה שכאן יש דין צרורות "בתר תבר מנא אזלינן" ותהיה חייבת רק חצי נזק, ואינו דומה כלל למקרה של רבה⁵.

ד.

תירוץ הקושיא הא'

ויובן בהקדים ביאור ספקו של רבא באופן אחר מהמבואר עד כאן; דיש לומר שרבא לא הסתפק אי בתר מעיקרא אזלינן או בתר בתרא אזלינן, אלא רבא הסתפק בגדר צרורות, האם צרורות זה רק כאשר ניתו משהו ועל ידי המשהו הזה שניתו על ידי הבהמה, נשבר הכלי, דזהו וודאי כוחו, חשיב צרורות, אבל כאשר הנזק נגרם מזה גופא שהיא דרסה על הכלי על אף שבפועל ממש הכלי לא נשבר עדיין ונשבר רק לאחר זמן, הוי גופו, ולא משלם חצי נזק, אלא נזק שלם כיוון שאין כאן צרורות, אלא היזק גופה.

או שלמרות שזנזק זה נגרם על ידי הבהמה בעצמה, מכל מקום, מכיוון שלא היה כאן היזק מיידי אלא היה הפסק בינתיים שהכלי עף, הזמן הזה שבו הכלי עף, הוא מכוחו של הבהמה, וחשיב צרורות, וחייב רק חצי נזק.

ועל זה הגמרא עונה לו: "תפשוט ליה מדרבה" – שמה היה במקרה של רבה, שם אדם זרק כלי (את הכלי בעצמו כבנידון דידן, ולא רק משהו שניתו על הכלי ושברו),

(3) ראה 'לחם אבירים' על הגמרא כאן בד"ה "בעי רבא". וראה גם כן 'אבן האזל' הלכות נזקי ממון פרק ב הלכה יג.

(4) וכדמפרש רש"י בגמרא לקמן (כב, א בד"ה "חיצו דכלב הן") ד"אין צרורות באדם".

(5) ראה 'לחם אבירים' על הגמרא כאן בד"ה "תפשוט ליה מדרבה".

ולאחר מכן היה הפסק עד שבירת הכלי (דהרי הכלי ישבר רק כשיגיע לקרקע), מכל מקום חייב (על אף שבפועל לא הוא שבר את הכלי, אלא אדם אחר). ומזה משמע שאף על פי שהיה באמצע הפסק (כוחו), מכל מקום, אנו מסתכלים על גופו, על התחלת המעשה. ומכאן יש להוכיח לספקו של רבא, שאין כזה דבר צורות בגלל שהיה הפסק בין פעולת ההיזק להיזק בפועל, וייחשב גופו וחייב.

ה.

דחיית התירוץ הנ"ל

אבל עדיין קשה לומר כן, דהרי עדיין אפשר לומר דמה שבסוגיא דרבה אזלינן בתר מעיקרא כנ"ל, ומסתכלים כאילו הוי גופו הוא דווקא כאן, שכאן וודאי שהכלי יישבר, מה שאין כן בסוגיא דידן, לאו דווקא שהכלי יישבר ואם לאו דווקא שהכלי יישבר אז לא נאמר בתר מעיקרא אזלינן. ואין זה מתרץ. וכן קשה עדיין (קושיא ב') דאולי רק באדם נאמר שאף על פי שהיה הפסק בינתיים הוי גופו ולא כוחו, אבל בבהמה יחשב כוחה. דהרי באדם ליכא צורות.

ו.

נקודת הביאור

ויש לומר שאף על פי כן מוכרחים אנו לומר שזה מה שאנו באים לברר; מהו גדר צורות, האם גדר צורות זה רק הצורות הרגיל שאנו מכירים, שבהמה התיזה אבנים והאבנים פגעו בכלי, ומחמת כן הכלי נשבר. או שכל דבר שבא מכוחו ולא דווקא כזה מקרה חשיב צורות וחייב חצי נזק ולא נזק שלם. (דאם לא כן יוקשה לך איך מנסים לפשוט מרבה, וכנ"ל דאין שום קשר בין המקרה של רבה למקרה של רבא).

[אמנם יש מן האחרונים (ה'אבן האזל'⁶) שאמרו שמכך שבכדי לבאר את ספקו של רבא, הובאו דברי רבה, מוכרח לומר שמדובר במקרה שהכלי וודאי יישבר, וגם אם לא הרי סוף סוף הכלי נשבר.

אבל לפרש זאת בצורה כזו הוא "ללכת ראש בקיר – עם דברי הגמרא" אך גם לדבריהם קשה עדיין הא דאין צורות באדם].

(6) הלכות נזקי ממון פרק ב הלכה יג.

ז.

שיטת רש"י

ויש לומר הביאור בכל זה; ובהקדים דהנה נחלקו הראשונים אי יש צרורות באדם, או לאו; וכדלקמן:

הנה הא דאמרינן ד"אין צרורות באדם" הוא לא דעת כל הראשונים, אלא היא שיטת רש"י לקמן (כב, א') ושם הגמרא דנה גבי המקרה של הכלב שנטל חררה והדליק את הגדיש דהדין הוא דעל החררה משלם נזק שלם, ואילו על הגדיש משלם רק חצי נזק.

ומביאה שם הגמרא מחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש דלר' יוחנן סבירא ליה אשו משום חיציו, ולריש לקיש סבירא ליה אשו משום ממונו. והסיבה דריש לקיש לא אמר כר' יוחנן היא משום דחיציו מכוחו קא אזלי, מה שאין כן אש דלאו מכוחו, ור' יוחנן לא אמר כריש לקיש משום דבממונא אית ביה ממשא והאי לית ביה ממשא (ואכ"מ).

והגמרא שם (מנסה להוכיח כשיטת ר' יוחנן דאשו משום חיציו) מסבירה דהדין הוא דבמקרה של הכלב שנטל חררה והלך והדליק את הגדיש דמשלם נזק שלם על החררה וחצי נזק על הגדיש. מכיוון דאשו משום חיציו, דהחררה (האש) הוי שן בחצר הניזק, ולכן על החררה משלם נזק שלם. ואילו על הגדיש דהוי (כוחו) צרורות משלם חצי נזק (והגמרא דוחה זאת, ואומרת שמכל מקום אין להוכיח מכאן דאשו משום חיציו ונעמיד מריש לקיש כגון דאדייה אדויי).

ומפרש שם רש"י: "חיציו דכלב הן – דהוה ליה צרורות, הלכך משלם חצי נזק, ואדם המדליק, משום הכי משלם נזק שלם, דאין צרורות באדם". ורואים מפורש מרש"י דסבירא ליה, שאין צרורות באדם.

וכן כתב ה'מאירי'⁸ על הגמרא כאן, ומוכיח זאת מהא דאם לא היה השני שוברו, מכל מקום, היה מתחייב הראשון בתשלום נזק שלם על הכלי, דאין צרורות באדם. וז"ל: ". ומכל מקום כל שלא קדם הראשון ושרו חייב הראשון אף אם אתה אומר בתר השתא אזלינן שאין דין צרורות באדם".

(7) ד"ה "חיציו דכלב הן".

(8) בד"ה "תרנגולין שהיו מנקרין" (יח, א).

ח.

שיטת רבינו ישעיה

אמנם רבינו ישעיה ב'שיטה מקובצת'⁹ כאן פליג עלייהו וסבירא ליה דיש צרורות באדם, וז"ל: "ובא אחר ושברו במקל פטור – אלמא בתר מעיקרא אזלינן דאי בתר תבר מנא אזלינן, דנהי דמקרי צרורות דראשון לחייב ליה חצי נזק הכא הוה לן לפטור הראשון לגמרי הואיל ושברו זה בידיים, דאף גבי צרורות אם התיזה בהמה צרורות ובא אחר ושבר הכלי במקל קודם שיגיעו הצרורות אל הכלי פטור בעל הבהמה".

כלומר, רבינו ישעיה חולק על רש"י וסובר שיש צרורות באדם, ומוכיח זאת מהא דמזה שהאחרון פטור מוכח דבתר מעיקרא אזלינן דאם לא כן היה הראשון צריך להיות פטור לגמרי, דהרי כל חיובו של הראשון הוא מדין צרורות, אבל בדין צרורות הדין הוא שאם הבהמה התיזה צרורות ואדם אחר בא ושבר את הכלי בידיו עוד לפני שהצרורות שהבהמה התיזה נחתו על הכלי ושברוהו, ודאי שהאחרון זה ששבר את הכלי בידיו יתחייב על מעשה שבירת הכלי.

ולפי זה שאנחנו מחייבים כאן את הראשון, משמע דכל היסוד המחייב כאן, הוא לא צרורות, אלא גופו, ד"בתר מעיקרא אזלינן". דאם היסוד המחייב כאן היה צרורות השני ששבר בידיו את הכלי יהיה חייב וכנ"ל.

ואם כן ברור וודאי שלפי דעה זו שיש צרורות באדם, אפשר להוכיח מהך דרבא (והא דלכאורה הך וודאי שהכלי ישבר והך ספק שהכלי ישבר וכנ"ל, יבואר לקמן).

ט.

ביאור הדברים על פי שיטת רש"י

אבל יש לעיין מה היא שיטת רש"י.

ומוכרח לומר כנ"ל דכל הספק הוא בכללות גדר צרורות; האם צרורות זה רק במקרה הקלאסי המוכר לנו בצרורות, שבהמה התיזה משהו והמשהו הזה פגע בכלי ושברו, או גם כאשר היה פה גופה שהזיק ורק שבפועל הכלי נשבר מחמת כוחה ולא מחמת גופה. ומדויק כל הנ"ל יפה מדברי רש"י עצמו. דהנה כתב רש"י: ". . . אלמא בתר מעיקרא אזלינן, והואיל וספו לישבר לכשינוח, כמי ששברו הוא דמי".

היינו דכוונתו שמדברי רבה אפשר להוכיח רק הא שמסתכלים אחר מעשה ההיזק

(9) ד"ה "ובא אחר ושברו במקל".

ומשייכים את הנזק לגופו, אף על פי שבפועל הכלי נשבר רק מכוחו. ולענייננו כל מה שאנו מביאים ראיה מדברי רבה הוא שאף על פי שהכלי נשבר מכוחה, הא לא חשיב צרורות אלא גופא.

וזהו הראיה לענייננו, שיש פה מקרה שנעשה נזק בגוף הכלי על ידי גופו של המזיק, והשבירה הייתה רק לאחר זמן ועל ידי כוחו מכל מקום אנחנו משייכים את מעשה הנזק לגופו ואין צרורות (כוחו) בכגון דא¹⁰.

ועל פי זה לא קשיא ב' הקושיות: דבאמת אין צרורות באדם ובאמת לא אכפת לי שהכלי יישבר בסוף מה שאני מחפש לדעת שבמקרה שהועף כלי אנו משייכים זאת לגופו של הזורק ולא לכוחו.

ואין שום אפשרות אחרת (לשיטת רש"י) לומר שלומדים מכאן ראיה אחרת, דאם כן מה הקשר, הרי אין צרורות באדם.

י.

ניסיון דחייה, וביאורו

אבל מדברי רש"י עצמו שכתב: "והואיל וסופו לישבר לכשינוח, כמי ששברו הוא דמי". משמע עדיין שכל היסוד המחייב במקרה של רבה שבגללו בתר מעיקרא אזלינן הוא בגלל שאנחנו מסתכלים על כלי שבוודאי יישבר, ובגלל שבוודאי יישבר אזלינן בתר מעיקרא דהרי רואים את הכלי כאילו הוא שבור כבר, אבל מי אמר שבמקרה של רבא שלא דווקא שהכלי יישבר, גם כן אזלינן בתר מעיקרא, אולי כאן שלא דווקא שהכלי יישבר, אז הדין שבתר תבר מנא אזלינן.

ויש לומר, דרק כאשר איגלאי מילתא, שבפועל נשבר הכלי הדין הוא שבתר מעיקרא אזלינן והוי גופו ולא הוי צרורות, ותשלם נזק שלם ולא חצי נזק (ואם בפועל לא נשבר הכלי – אז זה בכלל לא משנה לנו).

ועיקר הראיה מדברי רבה לספקו של רבא, הוא לעניין עיקר השאלה; האם משייכים אנו את זה שדרסה על הכלי לדין צרורות (כוחו) או לדין גופו שהזיק. ובכלל לא מעניין אותנו להוכיח זו האם הכלי וודאי עומד להישבר או לא. ומה שאנחנו מחפשים הוא כנ"ל האם כשהיא דרסה על הכלי ובפועל הכלי נשבר, הוי צרורות ותשלם חצי נזק או שהוי גופו ומשלמת נזק שלם, ומכאן אנו רואים שהוי גופה.

וזה משנה לנו רק לעניין האם אנו מחשיבים את כלי זה כשבור מלכתחילה או

(10) ראה בקונטרסי שיעורים שיעור י אות א.

שאינן אנו מחשיבים את הכלי כשבור מלכתחילה עד שבירתו בפועל. ובמקרה של רבה שהכלי ודאי עומד להישבר אזי כאילו הוא שבור מלכתחילה, ובמקרה של רבא אין הכלי שבור מלכתחילה אלא רק לבסוף כשישבר.

ואנו בכל זאת יכולים להוכיח מדברי רבה לספקו של רבא כי לא זה (האם הכלי שבור מלכתחילה או לא) מה שאנחנו באים לברר (וכנ"ל).

ומוכח גם כן מדברי רש"י גופא, דהנה מה שכתב רש"י: "והואיל וסופו לישבר לכשינוח, כמי ששברו הוא דמי". הוא כתב זאת רק בדברי רבה. ומדוע לא פירש כן רש"י כבר בהתחלה בספקו של רבא?

ויש לומר שבא רש"י לדקדק כאן דקדוק גדול, שרק כאשר בוודאי יישבר, כגון הא דרבה, דזרקה את הכלי מראש הגג שם אנו מסתכלים כאילו הכלי שבור כבר. אבל בספקו של רבא פירש רש"י רק: "בתר מעיקרא שדחפתו ובגופא תבר מנא", כדי לדייק לנו את זה, שרק כאשר הכלי נשבר בפועל אנו מסתכלים בתר גופא, וכאן לא חשיב הכלי כלל ככלי שבור עד שישבר בפועל אבל לאחר שנשבר בפועל מתגליא מילתא למפרע דכאילו הכלי שבור כבר.

יא.

רש"י לשיטתו

ויש לומר, דהא דלרש"י סבירא ליה ד"אין צרורות באדם" הוא לשיטתו דאין צרורות בשן ולכאורה גם לא בקרן, אלא שההלכתא של צרורות באה ללמדנו רק לגבי רגל, ולא גבי שום דבר אחר וגם לא אדם המזיק.

דהנה לאורך כל הסוגיא אנו רואים מחלוקות בין רש"י לתוספות אי שייך צרורות רק ברגל או גם בשן.

א. גבי חזיר הנובר באשפה (בחוטמו) והתני צרורות והזיק, אומרת הברייתא דחייב חצי נזק מדין צרורות.

ומפרש רש"י: "וכן חזיר הנובר ומתני צרורות בחוטמו הוי נמי כצרורות דרגל דכל מה שהוא כוחו ולא גופו קרי צרורות". ויש לומר דלפי רש"י הברייתא באה לחדש לנו דגם בהתני על ידי חוטמו הוי רגל, דהוא אמינא שרק כאשר הצרורות ניתזו על ידי הרגל ייחשבו צרורות, אבל כאשר ניתזו על ידי חוטמו ייחשבו שן, ומתחייב נזק שלם, קא משמע לן הברייתא, שגם צרורות על ידי חוטמו כיוון דהוי כוחו חשיב כרגל והוי צרורות, וחייב חצי נזק.

מה שאין כן תוספות חולקים עליו וסוברים דהוי צרורות דשן ומעמידים שמדובר דזה להנאתו¹¹.

ב. בגמרא להלן (יח, ב) מובא מקרה של בהמה שהתיזה גללים לעיסה דלהנאתה הוא, ולכאורה הוי צרורות דשן, ובכל זאת הגמרא אומרת שמשלם חצי נזק, ולמרות דמשונה הוא, והוי תולדה דקרן, מכל מקום מעמידה שם הגמרא שעמדה במקום צר, ולא יכלה לזוז, ולכן אין זה משונה והוי תולדה דשן ולא של קרן.

ומפרש שם רש"י ב' פירושים: א) וכגון דמשלשלת, והואיל ומשלשלת זה לא להנאתה, ולכן הוי תולדה דרגל ולא תולדה דשן, אבל אם היה תולדה של שן, הדין היה שמשלמת נזק שלם כיוון שאין צרורות בשן.

ב) באמת כל גללים נחשבים להנאתה, והא דכאן משלם חצי נזק, כיוון דהוי מכוחה, ואם הוי מכוחה, זה כבר לא תולדה דשן, אלא, תולדה דרגל, ובתולדה של רגל יש צרורות ולכן משלמת רק חצי נזק ולא נזק שלם.

אבל לעומתו תוספות כתבו שם מפורש דיש צרורות בשן וזוהי הסיבה שמשלם רק חצי נזק דהוי צרורות ויש צרורות בשן.

וסברתו של רש"י שהוצרך לומר כן, ולהעמיד דהוי צרורות דרגל ולא צרורות דשן, משום דבשן לא נאמר הלכתא, וכל ההלכתא נאמרה רק לגבי רגל, מה שאין כן התוספות פליגי עליו, וסבירא להו דההלכתא נאמרה גם בשן וכו' ולא דווקא ברגל. ויש לומר דמחלוקתם היא משום שרש"י הוא "פשטן" והוא הולך עם הפשט "עד הסוף", ובפשט, ההלכה למשה מסיני, נאמרה גבי צרורות דרגל ממילא צרורות שייך רק ברגל, ולא בשום דבר. מה שאין כן תוספות הבין, שההלכה למשה מסיני נאמרה בכל דבר שהוא כוחו ולא רק בצרורות דרגל¹³.

יב.

דברי התוספות כאן

והנה כתב התוספות בד"ה "זרק" וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי, ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא, לא משכחת בצרורות חצי נזק, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו".

כלומר, כל מה שאמרנו ד'בתר מעיקרא אזלינן' הוא רק כאשר זרק את הכלי בעצמו,

(11) ראה בחידושי ר' נחום דף יז, ב אות ה.

אבל אם זרק חץ או אבן על הכלי ולפני שהאבן פגעה בכלי הוא נשבר, אזי כאן לא שייך הדין של אזלינן בתר מעיקרא, והכלי ששבר היה כלי שבור; אלא כאן החייב הוא זה שזרק את הכלי לפני שהאבן פגעה בו. וראיית התוספות היא, דאם לא תאמר כן אזי לא תמצא בשום מקום דין צרורות חצי נזק.

והנה מדברי רבינו ישעיה דלעיל יש לומר דהא דלתוספות יש חילוק בין זורק כלי עצמו לבין זורק חץ או אבן על הכלי כיוון דלשיטתם יש צרורות באדם ואם יש צרורות באדם – אז זרק חץ או אבן זה בדיוק צרורות ואם תאמר שגם במקרה כזה נסתכל כאילו הכלי שבור כבר, אזי ביטלת את כל גדר צרורות, דמה הוא החילוק בין צרורות דאדם לצרורות דבהמה. ועל פי זה מבואר יפה מדוע אם לא כן, לא משכחת צרורות¹².

יג.

מחלוקת רש"י ותוספות לשיטתייהו גם הכא

ועל כן נראה לומר דלהתוספות סבירא ליה כשיטה מקובצת נגד שיטת רש"י והמאירי ולומד דיש צרורות באדם.

אבל אם זה החילוק עדיין יוקשה מה ההבדל בין זה לדברי רבה הרי בשניהם הכלי יישר.

ועל כן יהיה מסתבר לומר, דלהתוספות סבירא כהרמב"ן דבתר תבר מנא אזלינן¹³. ומכיוון שהשני הוא זה ששבר את הכלי בפועל אזלינן בתר מנא וחייב. והמורם מזה, דרש"י ותוספות נחלקו כאן בב' עניינים:

א' – גבי הא דיש צרורות באדם, דלרש"י אין צרורות באדם. ולתוספות יש צרורות באדם. ומוכרחים לומר דזהו חלק מההלכה למשה מסיני¹⁴.

ב' – גבי אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר תבר מנא. דלרש"י בתר מעיקרא, ולתוספות בתר בתרא.

אבל לא משמע מהתוספות עצמו לומר דפליג על רש"י בהא, וגם לו סבירא

(12) וראה ב'קצות החושן' סימן שצ, סעיף ה, אות א, ד"ה "ונתגלגל למקום אחר", מה שהשיג על דברי התוספות. וראה גם כן ב'תרומת הכרי' סימן שצב סעיף א.

(13) ויש לומר שגם להרמב"ן סבירא ליה כדעת התוספות שהזורק חץ או אבן על הכלי ובא אחר ושברו השני חייב. וראה בחידושי ר' נחום כאן אות יז.

(14) והא דיוקשה לך, איך יכולים רש"י ותוספות לחלוק בהלכה למשה מסיני, יש לומר דההלכה למשה מסיני נאמרה גבי רגל, דצרורות דרגל חצי נזק, ונחלקו רש"י ותוספות האם זה שייך בכל דבר שיש בו צרורות או רק ברגל, כנ"ל סעיף יא. וראה בחידושי ר' נחום הנסמך בהערה 12.

דבּתּר מעיקרא אזלינן. וצ"ע מדוע מחלק בין זורק חץ לזורק כלי עצמו. ועל פי כל הביאור הנ"ל, יש לומר שהוא מחלק ביניהם, דזה הוי צרורות ממש וזה לא הוי צרורות ממש.



“תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי”

הת' ישראל ניר שי' אשכנזי
הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי
תלמידים בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא יז, ב-יח, א): “בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצרורות נינהו. . תא שמע תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמים נזק שלם שמע מינה בתר מעיקרא אזלינן”.

והיינו שיש דין צרורות, שהוא במקרה שהבהמה הלכה והתזזה דרך הילוכה משהו שנפל על כלי והכלי נשבר, והדין הוא שמשלמים חצי נזק. ורבא הסתפק האם במקרה שהבהמה דרסה בגופה על כלי והכלי עצמו נשבר אלא שלא נשבר מיד, אלא שנתגלגל ואחר כך נשבר, האם גם מקרה זה נחשב צרורות, או שנאמר שכיון שהתחלת הסיבה לשבירה היתה בגוף הבהמה – נחשב כהיזק בגופה ולא כצרורות ומשלם נזק שלם.

וכדי להוכיח כצד הב' הביאה הגמרא את הברייתא שתּרנגולין שהיו מחטטין בחבל הקשור לדלי וכתוצאה מכך החבל נקרע והדלי נשבר – בעל התרנגולים משלם נזק שלם, ומכאן הוכחה שבספק של רבא לא הוי כצרורות.

וצריך להבין דהרי פשיטא שבמקרה זה הוי צרורות, כיוון שהם חיטטו בחבל וכלל לא נגעו בדלי, ואם כן הוי מקרה רגיל של צרורות, ואיך הגמרא מנסה להוכיח מברייתא זו שבספק של רבא, שהכלי עצמו נשבר לאחר זמן לא הוי צרורות ובתר מעיקרא אזלינן?

ועוד קשה גם כן על הברייתא בעצמה, הרי הדין הוא שבצרורות משלמים חצי נזק, ואם כן מדוע כאן הדין הוא שמשלמים נזק שלם, והרי זה צרורות והדין צריך להיות

שישלמו חצי נזק?

והנה היד דוד¹ פירש שמוכרחים לומר שכיון שהחבל קשור לדלי זה שמחטטין בחבל הוי כאילו שנגעו בדלי עצמו. ולכן זה לא צרורות אלא גופו שהזיק, ועל כן משלמים נזק שלם. וכן מובן מדוע הגמרא מביאה מכך ראייה להא דבתר מעיקרא אזלינן. ויש להעיר שמצינו דיון בעניין זה – האם חבל שקשור לדלי נחשב חלק מהכלי או לא – בדברי הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל על דברי הרמב"ם בהלכות שבת; דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק יג הלכה יד: "הזורק חפץ מרשות לרשות והיה קשור בחבל ואגדו בידו. אם יכול למשוך החפץ אצלו פטור. שהרי אין כאן הנחה גמורה ונמצא כמי שעקר ולא הניח".

ומצינו ב' מקומות שבהם דן הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בדברי הרמב"ם אלו²:

(א) "הרב המגיד כתב עלה מפורש בסוגיא וכו' – וק"ל דזהו ראייה לאוגדו בידו דפטור, מכל מקום, מנא לן דדווקא ביכול למשוך אצלו, דלמא אף באין יכול למשוך אצלו פטור, דהוי כאילו מקצת כלי שבידו כרשות היחיד, והוי כמוציא חפץ שמקצתו ברשות הרבים ומקצתו ברשות היחיד, וצל"ע"³.

ומדבריו אלו שכתב "דהוי כאילו מקצת כלי שבידו כרשות היחיד" מוכח דסבירא ליה להגאון רבי עקיבא איגר שהחבל נחשב כחלק מהחפץ ולכן כיון שהחבל עודנו ברשות היחיד נחשב שחלק מהחפץ ברשות היחיד ולא הוי עקירה.

(ב) "ונראה לעניות דעתי בישוב הרמב"ם דהוציא דינו מסוגיא זו והיינו מדפרכינן לכתא ומתנא אגדו בידו, למאי צריך מדין אגדו בידו, לפרוך בפשוטו דהא מקצתו בפנים, דאף אם היה הכתא ומתנא מונח בארץ ולא היה בידו פטור כיוון דלא הוציא כולו, מזה מוכח דהחבל אינו שייך להכלי, דמכל מקום מקרי הוציא כל הכלי לחוץ וכיוון שכן יקשה גם אגדו בידו לא לפטריה כיוון דאנו דנין על הכלי לחוד, ומה בכך דהחבל בידו, אלא על כרחך הטעם משום דבידו למשוך אצלו לא מקרי זריקה, משום הכי אילו מונח בארץ ואינו בידו היה חייב, אם כן, נשמע היכא דאין בידו למשוך דחייב, דבזה אין חילוק בין אם הוא בידו בין מונח בארץ"⁴.

(1) מאת הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל (ירושלים, ה'תשל"ז).

(2) הובאו על גיליון הרמב"ם במהדורת פרנקל.

(3) הגהות הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל על שלחן ערוך אורח חיים סימן שנב, מגן אברהם סעיף קטן

ב'.

(4) ליקוטים בסוף חידושו לסדר טהרות.

היינו דכל הסיבה שהרמב"ם כאן פוטר היא משום דאגדו בידו והוא יכול למושכו מיד ולכן פטור כיוון דהוי חלק מידו, אבל מהא דהרמב"ם לא כתב בפירוש הטעם לזה שפטור משום דהוי כחפץ שחלקו ברשות הרבים וחלקו ברשות היחיד, משמע, דלא זוהי סיבת הפטור, ובמקרה כזה חייב.

ולפי זה משמע ברור דהחבל והכלי הם שני דברים שונים ולא דבר אחד, ובלשון הגאון רבי עקיבא איגר: "דהחבל אינו שייך להכלי דמכל מקום מקרי הוציא כל הכלי לחוץ".

והנה התירוץ של היד דוד' מתאים לכאורה רק לפי דברי רבי עקיבא איגר בקטע הראשון שהבאנו, אבל לפי דבריו בקטע השני שהבאנו (שנראה שזוהי מסקנת הגאון רבי עקיבא איגר בדעת הרמב"ם) אין מקום לתירוץ זה. וצריך לומר שרבי עקיבא איגר למד את סוגיין באופן אחר.

ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



דין העוסק בשמירת האבידה לרש"י (ב¹)

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

בהמשך להנדפס לעיל בקובץ הקודם דישיבתנו הק', גליון ע"ו, בענין סתירה בדברי הגמרא, דלפי שיטת רש"י אתי שפיר, אך לפירוש התוספות קשה מידי.

דהנה, במסכתין² מצינו דשומר אבידה נחשב שומר שכר משום פרוטה דרב יוסף (היינו, שפטור מלתת פרוטה לעני בשעה שהוא עוסק במצוה), והרי בנדרים³ מצינו, שהמודר הנאה מחבירו יכול להשיב אבידה לחבירו שהוא מודר ממנו, ואין חוששים שמא ירוויח על ידי זה, משום שדין זה דפרוטה דרב יוסף לא שכיח, דלרש"י "לא שכיח" פירושו הוא דלא מצוי דלא יתן לעני (אף על גב דהוי "עוסק במצוה" ד"פטור מן המצוה"), ולכן, אין זו נחשבת הנאה, דמכיון שאין שום הנאה בפועל, אין זו נחשבת הנאה, ולכן מותר לו להשיב לו את אבידתו. מה שאין כן במסכתין, דכאן נחשב להיות "שומר שכר" משום דבפועל הרי הוא יכול להרוויח את הפרוטה, אלא שמרצונו נותנו לעני (הגם דאינו חייב). מה שאין כן לפי התוספות שפירשו "לא שכיח", היינו שלא מצוי שעני יבוא בשעה שהוא מתעסק עם האבידה – קשה מידי, ולא תורץ שם.

א.

ישוב שיטת התוספות

ונראה לומר הביאור בזה:

דבשומר אבידה דנחשב שומר שכר – היינו משום שישנו ענין של רווח (הגם דלא שכיחא שיבוא עני, מכל מקום ישנה אפשרות להרוויח), והגם דרווח זה אינה אלא בעתיד, מכל מקום, הרי רווח איכא.

אך לגבי "מודר הנאה" (דיכול להשיב את האבידה, משום דאין חשש שיבוא עני) יש לומר, שאין אנו מתחשבים ברווח דעתיד לבוא, משום דאינו מצוי, ונמצא, דאינו נהנה. (דמשום החשש אין לאסור עליו מלהשיב את האבידה)

(1) חלק א' נדפס בקובץ הקודם דישיבתנו הק' (גליון ע"ו, כ"ב שבט שנה זו) עמ' 68 ואילך.

(2) בבא קמא, נו, ב.

(3) דף לג, ב.

מה שאין כן לגבי "שומר אבידה", דנחשב שומר שכר, משום שיכול להיות שיבוא עני ויפטר מלתת לו. והגם דב"מודר הנאה" גם יכול להיות שיבוא עני ויפטר מלתת לו, ואז יעבור באמת על נדרו, הנה לכן פירשו התוספות "לא שכיח" – לא מצוי שיבוא עני, כלומר, שזה שאולי בכל זאת כן יבוא עני (ואז יתחייב לתת לו, אך יפטר מדין "עוסק במצוה", ונמצא מרוויח ועובר על נדרו) – אינו אלא חשש, ומשום חשש אין לאסור עליו, כנ"ל.

ולפי זה אתי שפיר שיטת רש"י והתוספות.

ב.

ביאור מחלוקתם

ואולי אפשר לומר שיסוד מחלוקתם – היא מהו גדר 'המתעסק'.

ובהקדים:

בגמרא ברכות⁵ מפרש רש"י אמאי שומר על מת פטור מקריאת שמע (דלכאורה יכול לקיים שניהם יחד) וז"ל: "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצווה".

היינו שלמרות שלא עוסק בידיו ממש וכדומה, פטור מקריאת שמע משום שטרוד בקבורתו, והיינו כמו חתן שיושב בטל דחושב במחשבת בעילה (כדפירש רש"י שם).

וכן נראה מרש"י (שם יח, א בד"ה "פטור מקריאת שמע") – "משום דעוסק במצווה" שסובר דמה ששומר על מת פטור מקריאת שמע אף על גב שיושב בטל מכל מקום כיון שטרוד נחשב כעוסק במצווה.

והנה תוספות (בד"ה "פטור מקריאת שמע") הסביר את הפטור של השומר על מת מקריאת שמע באופן אחר, וז"ל: ". . . כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חיך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים . . .".

היינו שפטור מקריאת שמע לא משום שטרוד אלא משום פסוק⁶, היינו שיש לו

(4) ועל דרך המניח תפלין, דהגם דיכול להיות שתפליו פסולות, מכל מקום, מכיון שזהו רק חשש – אינו חייב לבדקם כל פעם, ואף יכול לברך עליהם.

(5) דף יז, ב.

(6) וכן כתב ב'דברי מלכיאלי' (אורח חיים סימן כ"ב א', ח') בשם שיטה מקובצת פרק מי שמת הנ"ל דהטעם שפטור מקריאת שמע הוא משום כבודו של מת שאם יעסק בדבר אחר יראה כאילו אינו חושש בכבוד המת, ומסיח דעת ממנו, עיי"ש בד"ה "מוטל".

ולזה הוי כמבטל מצות אנינות וכבוד המת בידיים, וזה אסור לשיטת תוספות כמו שנתבאר לעיל. עכ"ל.

היתר מיוחד דאף על גב שיושב בטל ויכול לקיים שניהם, מכל מקום פטרוהו, משום שמצות קריאת שמע שייכת רק כשעוסק בחיים ולא במתים (וכמו חתן דאפילו שיושב בטל מכל מקום פטור, מכיוון שיש לימוד מיוחד של "ובלכתך בדרך").

ולכאורה מדוע התוספות לא סוברים כמו רש"י – דמשום טירדא פטור (והרי זה כמו חתן)?

אלא אולי יש לומר שנחלקו מהו גדר המתעסק:

דלרש"י מתעסק היינו לאו דווקא מתעסק בגוף הדבר היינו באופן שיהיה ניכר ממש בידיים אלא מספיק להיות טרוד בעניין (באופן שלא יכול לקיים מצוה אחרת בנקל באותו הזמן) ואין צורך להביא לימוד מפסוק משום שזהו כמו חתן, ולגבי חתן נפקא מ"ובלכתך בדרך" – דהגם דיושב בטל מכל מקום פטור משום דטריד, והוא הדין לשאר מקומות כגון דא (ובנידון דידן שומר אבידה).

מה שאין כן לתוספות, מתעסק היינו בידיים ("ולא ימים שאתה עוסק במתים"), שצריך שיהיה ניכר ההתעסקות בגוף הדבר, (ואינו מספיק שיהיה טרוד). ומשום הכי לא פירשו כרש"י, אלא מצריך פסוק – שהרי שומר על מת, הרי הוא יושב בטל ויכול לקיים שניהם יחד. (ובנידון דידן שומר אבידה דפטור מלתת פרוטה לעני רק כשעוסק באבידה בידיים לנערה וכדו').

ובאופן אחר:

דנחלקו האם הפסוק הנלמד גבי חתן (דפטור גם אם הוא יושב בטל) אפשר ללמוד ממנו לשאר מקומות דיושב בטל אך טרוד, או לא.

דלרש"י זהו בנין אב לשאר מקומות (שומר על מת, שומר אבידה). מה שאין כן לתוספות, רק המתעסק בידיים ממש פטור, ולכן חכה מקום צריך פסוק בפני עצמו, (ומשום דלאבידה אין פסוק, לכן פטור רק בשעה שעוסק באבידה בידיים ממש).



המשותף בין "רבעי" לאדמה

הת' בנימין שי' ברדה
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "כרם רבעי, היו מציינין אותו בקוזות אדמה".

ומבאר הגמרא את הטעם לכך שהיו מציינים דוקא באדמה: "סימנא כי אדמה, מה אדמה איכא הנאה מינה – אף האי נמי, כי מפרקא שרי לאתהנויי מינה".
(הסימון הוא באמצעות אדמה, כי כמו שאפשר ליהנות מאדמה – כך גם כרם רבעי, ניתן ליהנות ממנו אחרי שפודים אותו.)

וכוונת הגמרא בפשטות היא, שהצד השווה שבין "רבעי" ל"אדמה" הוא בכך ש"איכא הנאה מינה" – שיש אפשרות להנות מהם, ולכן הציון של "רבעי" הוא על ידי אדמה.

וההנאה שיש באדמה היא, כמובן בפשטות – התבואה או הפירות שצומחים ממנה. וכן פירש הרע"ב²: "מה אדמה דאיכא הנאה מינה – שהיא עושה פירות".
אך רש"י פירש³: "דאיכא הנאה מינה – לאחר זמן, בחרישה, וזריעה, וקצירה".
ויש לדייק בלשון רש"י:

א. מדוע הוסיף רש"י את המלים "לאחר זמן"?

ב. מדוע כתב "בחרישה וזריעה וקצירה", ולא כהפשט הפשוט, כהרע"ב, "שהיא עושה פירות"?

ומזה נראה, שרש"י רוצה לבאר – שההשוואה בין "רבעי" לאדמה אינה רק בכך שמשניהם יש הנאה, אלא עוד זאת, שההנאה בשניהם באה כתוצאה מפעולת האדם, ובאה רק לאחר זמן.

ולכן הדגיש רש"י ההנאה היא: א. "לאחר זמן", ב. "בחרישה וזריעה וקצירה".
וזאת בדומה ל"רבעי" – שההנאה ממנו היא רק לאחר: א. שנות הערלה ("לאחר זמן"), ב. פעולת הפדיון ("בחרישה וזריעה וקצירה") – פעולת האדם).

(1) בבא קמא, סט, א, ממשנה שנשמנה בהערה הבאה.

(2) מעשר שני פרק ה, משנה א.

(3) בסוגיא דידן.

והטעם שהוסיף והדגיש זאת רש"י – אפשר לומר שהוא כיון שהנאה יכולה להיות כמעט מכל דבר שבעולם, ואם כן, צריך ביאור מדוע הסימון הוא דוקא על ידי אדמה, היה ניתן לסמן על ידי כלים, או כל חפץ אחר שיש הנאה ממנו?
ולכן מבאר רש"י, שבאדמה יש משהו מיוחד – שההנאה היא רק לאחר זמן, וגם זאת – רק על ידי פעולת האדם כנ"ל, שכל זה הוא בדומה ל"רבעי".



אי פדיית הקדש הוי "שינוי החוזר" כמו שאלה על תרומה

הת' מענדל שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמרא בסוגיין

איתא במסכתין': "אמר רבה . . יאוש אמרי רבנן דניקני מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן . . ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן".

ובהמשך הסוגיא² מקשה הגמרא על דברי רב יוסף (הסובר שיאוש אינו קונה) מדברי הברייתא, וזה לשון הגמרא: "מיתבי הגנב והגזולן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר" (אלמא קני ל"י לגזילה ביאוש!), ומתרצת הגמרא: "אמרי התם איכא שינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה הקדש מעיקרא חולין והשתא הקדש".

כלומר, הגמרא מתרצת, שאכן לשיטת רב יוסף יאוש לבד אינו קונה, והסיבה לכך שההקדש התרומה והמעשר חלים – הוא מכיון שיש "שינוי השם".

(1) בבא קמא סו, א.

(2) סו, א (ובפירוש רש"י).

ב.**דברי התוספות, ותמיה על דבריהם**

ועל דברי הגמרא הנ"ל הקשו התוספות (ד"ה "מעיקרא טיבלא") וזה לשונם: "ואף על גב דשינוי החוזר לברייתו על ידי שאלה כדאמרינן בהאשה רבה³ ובסוף הנודר מן הירק"⁴? ותירצו: "מכל מקום לא חשיב להו שינוי החוזר לברייתו כיון דלא שכיחא".

כלומר, התוספות מקשים דלכאורה מכיון שיכול להישאל על תרומתו⁵, ואז התרומה חוזרת להיות חולין, ובמילא הוי 'שינוי החוזר לברייתו' דלא קני (וחוזרת הקושיא על רב יוסף?) ומתרצים דלא חשיב להו "שינוי החוזר לברייתו" כיון דלא שכיחא שנשאלים על התרומה.

ולכאורה צריך ביאור, מדוע הקשו התוספות את קושייתם רק על תרומה, ולא הקשו גם על הקדש, דגם בזה שייך לכאורה שינוי החוזר לברייתו על ידי פדיה, שאפשר לפדות מן ההקדש – ואז ייעשה ההקדש חולין בחזרה?

ג.**פירוש הנצי"ב, ולפירושו לא קשה מידי**

והנה, הנצי"ב בספרו "מרומי שדה" דן באיזה סוג הקדש עוסקת הגמרא (- "הקדישן הקדש . . איכא שינוי השם . . מעיקרא חולין והשתא הקדש"), וזה לשונו: "אי בבדק הבית אינו שינוי השם, שהרי עומד לפדות, ואם כן הוי הדר. אלא בקדשים הוא משום שינוי רשות, והכא מיירי בקדושת מזבח". ע"כ.

היינו, שהגמרא כאן מתכוונת להקדש הקדוש בקדושת הגוף (קדשי מזבח) ולא לקדושת דמים (בדק הבית), דאילו היה קדושת דמים, אין הכי נמי דמצד שינוי השם הוי שינוי החוזר, ולא קני.

ולפי פירושו של הנצי"ב, נמצא, שמוכן בפשטות מדוע לא הקשו התוספות שגם הקדש הוי שינוי החוזר לברייתו – משום שמדובר בגמרא בקדושת הגוף דאינה נפדית. (ולכא לתרוצי כדתירצו התוספות דלא שכיח, דהא קדושת דמים חייבים לפדות⁶).

(3) יבמות פח, א.

(4) נדרים נט, א.

(5) ראה לקמן אות ט.

(6) ראה לקמן אות ט-י.

ד.

“פנים חדשות באו לכאן”

ויש לדון בדברי הנצי"ב, ובהקדים סוגיית הגמרא לקמן בפרק הגזול קמא: "אמר רב פפא, האי מאן דגזל עפרא מחבריה ועבדיה לבינתא לא קני, מאי טעמא, דהדר משוי ליה עפרא. לבינתא ועבדיה עפרא – קני, מאי אמרת דלמא הדר ועביד ליה לבינתא – האי לבינתא אחריתי הוא, ופנים חדשות באו לכאן".

(מי שגזל עפר מחבירו ועשאו לבינה לא קנה, מפני שהוא יכול להחזירה להיות עפר. אבל אם גזל לבינה מחבירו ועשאה עפר – קנה, כי גם אם הוא יעשה את העפר ללבינה מחדש, לבינה אחרת היא, ופנים חדשות באו לכאן).

וממשיכה הגמרא: "ואמר רב פפא, האי מאן דגזל נסכא מחבריה ועביד זוזי, לא קני, מאי טעמא, הדר עביד להו נסכא. זוזי ועבדינהו נסכא – קני, וכי תימא⁸ הדר עביד להו זוזי – פנים חדשות באו לכאן".

(מי שגזל גוש כסף מחבירו ועשאו מטבעות, לא קני, מפני שהוא יכול להחזירו להיות גוש כסף. אבל אם גזל מטבעות מחבירו ועשאו גוש כסף – קני, מפני שגם אם הוא יעשה את המטבעות חזרה – פנים חדשות באו לכאן).

וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך⁹: "נשתנית הגזילה, אף אל פי שלא נתיאשו הבעלים, אין צריך להחזיר אלא דמיה . . והוא שלא יהיה שינוי החוזר לברייתו. כיצד? . . גזל עפר ועשאו לבינה לא קנה, שאם ידוק הלבינה תחזור עפר כשהיתה. גזל לשון של מתכת ועשאו מטבע לא קנה, שאם יתיך המטבע יחזור לשון כשהיה, וכן כל כיוצא בזה. אבל . . גזל לבינה ועשאה עפר . . או מעות והתיכן – הרי זה שינוי בידו, שאם יעשה מעות אחרות – פנים חדשות הן, וכן כל כיוצא בזה".

ה.

שיטת רש"י והרמ"ה ב"פנים חדשות באו לכאן", ויישוב פירוש**הנצי"ב**

והנה רש"י פירש "פנים חדשות באו לכאן", וזה לשונו: "לא זו היא לבינה הראשונה,

(7) צו, ב.

(8) על פי הגהות הב"ח.

(9) חושן משפט סימן ש"ס סעיפים ה-ו.

אלא זו לבינה אחרת, שהוצרך תיקון וגיבול בפני עצמה, ומשונה היא מהראשונה¹⁰, דאי אפשר לצמצם, או גדולה או קטנה“.

ועל דרך זה פירש הרמ"ה¹¹, וזה לשונו: "ליבני ועבדינהו עפרא – קני, מאי אמרת דהדר עביד ליה ליבני – פנים חדשות באו לכאן, דלא איפשר דלא משתניא חזותיה מדמעיקרא, ולא שינוי החוזר לברייתו הוא“.

כלומר, דהא דאמרינן "פנים חדשות באו לכאן" אינו מצד מהות החפץ (שהוא "מעשה" חדש), אלא מפני שאין צורתה החיצונית דומה לצורת החפץ הראשון, ולפי זה מובן דאילו לא יחול שינוי בצורת החפץ ויישאר צורתה כבתחילה – לא חשיב "פנים חדשות“.

ועל פי זה אתי שפיר פירוש הנצי"ב דאיירי דוקא בקדשי מזבח ולא בקדושת דמים, דכשפודה חפץ הקדוש בקדושת דמים, הרי אין שינוי בצורת החפץ (דהרי החפץ נשאר בצורתו הוא) אלא במהותו (שינוי השם, וכשפודה חוזר שמו להיות חולין), ולכן הוי שינוי החוזר לברייתו, דלא קני.

ו.

דברי הרא"ש

אך הנה הרא"ש פירש, וזה לשונו: "ועדיף טפי מזווי ועבדינהו נסכא דלא מקרי שינוי החוזר אף על גב דאפשר למיהדר למיעבדינהו בלי גירוע ותוספת, משום דפנים חדשות באו לכאן“.

ועיין בספר דבר יעקב¹² שפירש, דלפי הרא"ש, גם אם עשה מטבע חדשה באותו גודל בדיוק (!) כמו הראשונה הוי שינוי. ונראה שסובר כן גם לגבי לבינה (כלומר, שגם אם עשאה באותו גודל בדיוק כמו הלבינה הראשונה הוי שינוי (וחולק על רש"י)).

והנה, בשלמא אם נאמר שהתוספות סבירא לי' כפירוש רש"י והרמ"ה – מובן מדוע לא הקשו גם על הקדש, וכמו שנתבאר לעיל מדברי הנצי"ב, שהגמרא איירי רק בקדושת הגוף, (דאכן אם היה מדובר בקדושת דמים – הוי שינוי החוזר).

אך אם נאמר דסבירא לי' להתוספות כהרא"ש – שוב אפשר לומר דאיירי שפיר בגמרא בקדושת דמים (ודלא כהנצי"ב). והטעם דלא הוי שינוי החוזר שינוי החוזר

10) על פי הגהות הב"ח.

11) בשיטה מקובצת.

12) לאחד ממחברי זמננו.

לברייתו הוא משום דלשיטת הרא"ש שנתבאר לעיל, כשפודה הקדש – הרי "פנים חדשות באו לכאן", ולכן לא חשיב שינוי החוזר, שהוא משהו חדש. ולהכי לא הקשו התוספות דהקדש הוי שינוי החוזר בפדיה¹³.

ז.

הפלפולא חריפתא

אמנם כגון דא צריך לאודועי, דהנה הפלפולא חריפתא למד פשט בדברי הרא"ש, דמה שכתב "בלי גירוע ותוספת" – "היינו במשקל" ולא בגודל (וכן הוא לכאורה הפשט הפשוט). ואם כן הרי זה כמו פירוש רש"י. (דאין לומר דב"אי אפשר לצמצם" התכוון רש"י למשקל, דאם כן מאי קא משמע לן? תיפוק לי' מדין קיצוע! אלא ודאי דכוונת רש"י דאי אפשר לצמצם בגודל, אבל במשקל – ודאי שרש"י מסכים שהלבינה היא באותו משקל).

ואם כן, לכאורה ליתא לפירוש הדבר יעקב בדברי הרא"ש. דלפי הפלפולא חריפתא – הרי גם הרא"ש סבירא לי' כרש"י, ואז שפיר יש לומר כדברי הנצי"ב.

ח.

דברי הר"מ קזיס

אמנם, אף שבדברי הרא"ש אי אפשר ללמוד כביאורו של הדבר יעקב, שהרי הרא"ש התכוון בלי גירוע ותוספת במשקל (והיינו כפירוש רש"י) כמו שנתבאר לעיל, אך באמת מצינו מקור לדברי הדבר יעקב, והוא בדברי אחד מגדולי האחרונים, הלא הוא חידושי הר"מ קזיס, דכתב וזה לשונו: "כתב בעל נמוקי יוסף, משונה היא מהראשונה שאי אפשר לצמצם, והוא מדברי רש"י. ונראה לומר שאין אנו צריכים לכך, שאפי' אם יעשינה כמו הראשונה ממש, מכל מקום פנים חדשות באו לכאן, כי העפר לעולם הוא אחד בעצמו, וכשעשה ממנו לבינה ואחר כך החזירה לעפר כשהיה – הוא העפר עצמו שהיה בתחילה, מה שאין כן בצורת הלבינה, שאם גזל לבינה ועשה ממנה עפר, אם יחזור ויעשה ממנה לבינה – אין צורת הלבינה שהיתה בתחילה, רק היא צורה אחרת הדומה לראשונה".

ואם כן, אפשר לומר, כמו שנתבאר לעיל¹⁴ – שבגמרא איירי גם בקדושת דמים

13) להלן אות ט-י יתבאר החילוק שבין שאלה על תרומה (שעל זה הקשו התוספות) לבין פדיית הקדש לשיטה זו.

14) אות ו.

(ודלא כהנצ"ב), ומיושב שפיר גם לפי דעת הר"מ קזיס.

ט.

הרמב"ם

ועתה צריך לבאר החילוק שבין שאלה על תרומה (שעל זה הקשו התוספות), לבין פדיית הקדש (לשיטת הר"מ קזיס).

ויובן בהקדים:

הנה כתב הרמב"ם¹⁵, וזה לשונו: "קידשה על מנת שאין עליה נדרים, והיו עליה נדרים, והלכה אצל חכם והתיר לה – הרי זו מקודשת".

ועיין במגיד משנה שהביא הטעם מהגמרא¹⁶ "דחכם עוקר הנדר מעיקרא", ע"כ. כלומר, כשחכם מתיר נדר – הרי זה כאילו מעולם לא חל הנדר.

ועיין מה שכתב הרדב"ז¹⁷, וזה לשונו: "והוי יודע, שאם הקדיש בהמה ושחטה בחוץ ואחר כך נשאל עליה לחכם, פטור מכרת ומקרבן – דהוי כאילו לא הקדיש מעולם, דחכם עוקר הנדר מעיקרו. והוא הדין לכל הדבר הקדוש במוצא שפתים כגון תרומה. ולפי זה, אם קרא עליה שם תרומה ואכלה, ואחר כך נשאל עליה – נפטר מידי מיתה בידי שמים, דחד טעמא הוא".

וזה לשון הרמב"ם בהלכות תרומות¹⁸: "המפריש תרומה או מעשרות, וניחם עליהן, הרי זה נשאל עליהן לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין שאר הנדרים, ותחזור חולין כמות שהייתה".

ובנוגע להקדש כתב הרמב"ם¹⁹ "אחד המקדיש לבדק הבית. . . מועלין בכולן משעה שהוקדשו, עד שייפדו דברים הראויין להיפדות".

(15) אישות, ז, ח.

(16) כתובות, עד, ב.

(17) נדרים, ד, ח.

(18) ד, יז.

(19) מעילה, ה, א.

י.

תירוץ שאלתינו על התוספות

ועל פי כל הנ"ל נראה לבאר החילוק בין שאלה על תרומה לפדיית הקדש:

דכשהוא נשאל על התרומה – הרי זה חזר להיות טבל למפרע (כאילו הוא בכלל לא היה תרומה). דאם לא כן, אמאי פטור אי מעל בתרומה והדר נשאל עליה. והוי כמו "גזל עפרא ועבדיה לבינתא, נסכא ועביד זוזי" – דלא קני.

אבל כשפודה הקדש, (מכיוון שאינו נשאל על ההקדש. אלא שהוא צריך לפדותו) – הרי הוא כמו קניין חדש. ואינו אותו חפץ של חולין שהיה קודם לכן, ולכן אינו נחשב כ'חוזר לברייתו'. דאם לא כן, לעולם לא יהא חייב על מעילה בקדושת דמים, שהרי קדושת דמים (שאינם ראויין למזבח) חייב לפדות, ואם נאמר שהפדיה היא למפרע, אמאי חייב? אלא ודאי דפדיית הקדש היא רק מכאן ולהבא. והוי כמו "גזל לבינתא ועבדיה עפרא, זוזי ועבדינהו נסכא – דקני, כנ"ל.

ועל פי זה יוצא, דהסברא ד"שינוי החוזר לברייתו אינו קונה" הוא – שאם השינוי לבסוף חוזר לברייתו הרי זה כאילו מעולם לא נשתנה (למפרע), ולכן אינו קונה. ולכן שאלו התוספות דוקא על תרומה ולא על ההקדש. כי בתרומה כשנשאל עליה הרי הוא חוזר לברייתו הקודמת. אבל כשפודה הקדש, הרי הוא כמו חולין "חדשים", ובמילא לא שייך הדין ד"שינוי החוזר לברייתו אינו קונה".



יאוש כהפקר או לאו

הת' איתן שי' האוזבנד
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא ודברי התוספות כאן

איתא במסכתין (בבא קמא סו, א): "יאוש, אמרי רבנן דניקני. מיהו, לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתייתי לידיה קני ליה, האי נמי, כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני. או דלמא, לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה בהתירא אתיא לידיה, אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה, מדרבנן הוא דאמור רבנן ניקני, מפני תקנת השבים. ורב יוסף אמר, יאוש אינו קונה, ואפילו מדרבנן".

כלומר, שחכמים אמרו שיאוש קונה. והסתפק רבה האם הוא מדאורייתא הוא מדרבנן, מצד אחד אפשר לומר שזה שיאוש קונה הוא מדאורייתא, מאחר וגזילה דומה לאבידה, וכמו שבאבידה כאשר הבעלים התייאשו אזי המוצא אבידה קנה את החפץ, כך גם בגזילה כאשר הבעלים התייאשו הגולן קנה את החפץ. ואילו מצד שני אפשר לומר שאינו מדאורייתא, מפני שאין זה ממש דומה לאבדה מאחר והגזילה באה אליו מלכתחילה באיסור, מה שאין כן באבידה שהגיעה אליו בהיתר.

והנה התוספות כאן בד"ה "כיון דבאיסורא אתי לידיה" מוכיח מהמשך הסוגיא דיאוש אינו הפקר גמור, דאם כן מדוע חייב להחזיר את החפץ, גם כאשר זה הגיע לידו באיסורא, הרי יאוש זה הפקר וקונה את החפץ, ואם כן מכך שחייב להחזיר את החפץ לאחר מכן לבעלים משמע שיאוש זה אינו הפקר גמור (כבאבידה).

ב.

הצריך ביאור

וצריך ביאור:

א. כיצד יבאר רש"י את קושיית התוספות, דהנה ידוע דהביא ה'קצות החושן' דלרש"י סבירא ליה דיאוש הוי כהפקר, ואם כן מדוע חל עליו חיוב להחזיר את החפץ, ואף על פי שזה הגיע אליו באיסורא, מכל מקום אין זה משנה את דין זה שיאוש כהפקר?
ב. וכן קשה על הרמב"ן שהמפרשים מביאים וסוברים דלשיטתו כאשר הבעלים

התייאש אזי הדין הוא שהחפץ יוצא מרשות הבעלים, משמע דהוי הפקר גמור (אותה הקושיא שהקשינו לפירוש רש"י). אך קשה מצד אחר, דהנה אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך חושן משפט¹ מביא את פשט הרמב"ן במקרה שאדם מצא אבידה לפני שנתייאשו הבעלים ולאחר שלקחה נתייאשו הבעלים ופוסק הרמב"ן שאין זה יאוש. והטעם לכך – מפני שהוא כשומר, ואם כן זה נקרא ברשות הבעלים, ופלא גדול מה שאמר אדמו"ר הזקן שמביא את אותו המקרה בשם הרמב"ן ומוכיח ההיפך מדבריו – שהייאוש אינו מוציא מרשות הבעלים, ולפיכך יאוש אינו כהפקר? ומהו הביאור בזה?

ג.

ביאור ה'נתיבות המשפט' בדברי התוספות

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים ביאור מהו גדר יאוש ומהו גדר הפקר בדברי התוספות:

והנה ה'נתיבות המשפט' מבאר שהחילוק בין הפקר ליאוש הוא; דבהפקר החפץ יוצא מרשות הבעלים, אבל ביאוש החפץ אינו יוצא לגמרי מרשות הבעלים, והטעם שכל אחד יכול לזכות בהפקר הוא מפני שיש היתר זכיה וזה נותן לו רשות לזכות.

וראיה לכך (שביאוש החפץ לא יוצא מידי הבעלים) מהמשך הסוגיא, דהנה בהמשך הסוגיא הגמרא מדברת בנוגע למקרה ש"גזל חמץ ועבר עליו הפסח", דהדין הוא שהגזלן יכול לומר לנגזל "הרי שלך לפניך" למרות שאין לחפץ זה שום ערך, דהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ומכאן ראייה שביאוש אינו יוצא מרשות הבעלים דאילו היה יוצא מרשות הבעלים היה הדין שאינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך – כיון שיצא מרשותו, דודאי דהוי יאוש דהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור להינות הימנו, ומכך שהדין הוא שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, מוכח, שיאוש אינו מוציא מידי הבעלים.

ועל פי זה מבאר ה'נתיבות המשפט' שפיר את דברי התוספות שאמרו שאין היאוש הפקר גמור, ואינו יוצא לגמרי מידי הבעלים.

ד.

דחיית ביאורו של ה'נתיבות המשפט'

והנה על אף שדבריו של ה'נתיבות המשפט' יפים ובהירים, עם כל זה אי אפשר לומר שהם הם היסוד עליו תוספות התבסס בפירושו.

דהנה התוספות בהמשך דבריו הקשה וז"ל: "והא דאמר בהשולח (גיטין לט, ב)

(1) הלכות מציאה ואבדה סעיפים א-ב.

נתייאשתי מפלוני עבדי דלא בעי גט שחרור, אי אמרינן המפקיר עבדו יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור, לא משום דכי מתייאש הרי הוא מפקירו דאי יאוש הוי כהפקר, אם כן אפילו אתא לידיה באיסורא כיון שמפקיר זכה בהן.

כלומר, כיצד הגמרא מדמה ממקרה שהרב התייאש מעבדו למקרה שרב הפקיר את עבדו, שגם ביאוש אינו צריך גט שחרור, שכל זה מובן רק כאשר יאוש כהפקר, אבל אם יאוש אינו כהפקר, איך מדמים?

ואם כל היסוד של התוספות הוא היסוד הנ"ל של ה'נתיבות המשפט' לא היתה צריכה להתעורר כאן שום קושיא, מפני שאף על פי שיאוש אינו כהפקר ואינו יוצא מרשות הבעלים, בכל זאת גם אם האדון התייאש יש היתר זכיה והעבד מחזיק בעצמו וממילא יצא לחירות.

ומכך שבכל זאת תוספות הקשה משמע שלא נקט את היסוד הנ"ל של ה'נתיבות המשפט'.

ה.

ביאור הדברים על פי דברי 'תרומת הכרי'

ונראה לבאר זאת על פי דברי ה'תרומת הכרי';

דהנה מבאר ה'תרומת הכרי' דהחילוק בין הפקר ליאוש הוא, דבהפקר ישנו חלות דין של הבעלים – שזה הקנאה, אך יאוש אין זה הקנאה, הרי רק צווח "ווי לחסרון כיס" והוא רק הסחת הדעת. אך בשניהם גם בהפקר וגם ביאוש, החפץ יוצא מידי רשות הבעלים. וההבדל הוא בהפקעה – שבהפקר הוא דין הבעלים – הקנאה, מה שאין כן ביאוש, היאוש הוא לא זה שהבעלים הפקיע את החפץ, אלא שהתורה הפקיעה, היאוש הוא הטעם לכך.

וזה הפירוש "דבאיסורא אתי לידיה" – כיון שהתורה חייבה אותך להחזיר לא יתכן שהתורה תפקיע את החפץ מרשות הבעלים.

ועל פי יסוד זה אפשר ליישב את רש"י שהיה קשה מאחר שסובר שיאוש כהפקר מה זה משנה האם החפץ הגיע אליו באיסור. יאוש כהפקר וממילא קונה.

אך על פי דברי ה'תרומת הכרי' אפשר לומר שדברי רש"י (שיאוש כהפקר) הוא על התוצאה, שבשניהם (גם ביאוש וגם בהפקר) החפץ יוצא מידי הבעלים, וסובר כתוספות, שהתורה הפקיעה את החפץ מרשותו, והיאוש הוא רק טעם על כך. (ואפשר לסייע לכך מזה שהתוספות לא נעמדו על דברי רש"י).

ועל פי זה מובנת קושיית התוספות מדוע מועיל יאוש בעבד ללא גט שחרור, שהרי דוע שבגט שחרור נפעלים ב' ענינים: א. קנין ממון - שלא שייך לאף אחד. ב. קנין איסור - שמקודם היה אסור בבת חורין ובשפחה. ושנהפך ליהודי.

וזה החידוש שאמרה הגמרא בשם שמואל שגם ביאוש נפעלים ב' ענינים אלו, ועל זה הקשה התוספות - מילא במפקיר שיש הקנאה וזה יוצא מרשות המוכר לרשות הלוקח לא צריך גט שחרור. אך ביאוש שהוא הפקעת התורה - היכן יש מצב שהוא משתחרר באופן כזה ללא גט שחרור, ותוספות מתרץ על כך שכיון שאין רשות רבו עליו - נהפך לישראל.

ו.

דחיית הביאור הנ"ל וביאורו באופן אחר

אך אי אפשר לומר כך דהנה מצינו כמה מקומות בפירוש רש"י שרש"י מחשיב יאוש כהפקר לגמרי. כלומר, שהיאוש מפקיע את החפץ, ולכן אי אפשר לייסד את דבריו על פי 'תרומת הכרי'.

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים ביאור מה פירוש יאוש כהפקר:

אך הענין הוא שישנם ב' סוגים של הפקר: א. הפקר רגיל. ב. הפקר שהוא יאוש הבעלים. וההבדל ביניהם הוא שההפקר הרגיל "אבד רק שזה ברשותו", מפני שזה הקנאה ומכח הבעלים, ולכן כאשר אינו ברשות הבעלים אזי חסר כאן כח הבעלות ולכן אינו יכול להפקירו.

אך ביאוש זה להיפך, שהוא מעשה "סילוק", ככל שאני יותר רחוק מהדבר כך יותר קל להסתלק ממנו, וזה המדובר אצלנו. אך עדיין צריך ביאור מה זה משנה האם הגיע לידו באיסור או בהיתר, והרי גם אם זה הגיע לידו באיסור הרי הבעלים מסתלקים ממנו?

הנהגה בגדר יש לחקור ב"איסורא אתי לידיה" בב' אופנים: א. יש בגזילה דין יאוש! אבל ישנה בעיה צדדית שמונעת מהיאוש לחול והיא זה שב"איסורא אתי לידיה". ב. בגלל שב"איסורא אתי לידיה" אין היתר של יאוש.

והנפקא מינה בין ב' האופנים, במקרה שהגולן מכר את החפץ הגנוב לאדם אחר, דלפי האופן הא' בחקירה אזי לגבי אותו אדם החפץ לא הגיע אליו באיסור, אלא בהיתר, ולכן מה שנשאר זה היתר היאוש, וקנה את החפץ. אך לפי האופן הב' בחקירה אין כאן בכלל דין יאוש כיון שאתי לידיה באיסורא.

ועל פי זה אפשר לבאר לשיטת רש"י מדוע לא קונה את החפץ כאשר הוא הגיע לידו באיסור – מפני שמלכתחילה אין פה דין יאוש!

ז.

ביאור על פי זה בדברי הרמב"ן ואדמו"ר הזקן

וכך אפשר לתרץ גם כן את דברי הרמב"ן ואדמו"ר הזקן (יותר מכך – אחד מתרץ את השני) שעל מקרה כזה דיבר הרמב"ן דכיון שאין כאן "סילוק" הבעלים במקרה שמצא את החפץ לפני שנתייאשו הבעלים ונהפך לשומר וידו כיד הבעלים, לכן אם מתייאש החפץ לא יצא מרשותו מפני שיאוש עובד רק כאשר אין החפץ ברשותו, אבל כאן שהחפץ ברשותו, דהרי הוא שומר, והוא כיד הבעלים, ממילא כאן אין יאוש. וזה דברי אדמו"ר הזקן.

ובאמת גם לפי דברי הרמב"ן יאוש כהפקר דמי, אך יאוש עובד רק במקרה שזה לא ברשותו; מה שאין כן בהפקר שהיאוש כן עובד. וזה מה שאמר אדמו"ר הזקן הנפקא מניה ביניהם ולכן כתב "שזה לא יוצא מרשות הבעלים – מפני שזה פיקדון וזה נקרא ברשותו; מה שאין כן אם זה מונח על קרקע עולם – הפקר – יוצא מרשות הבעלים.

ח.

קושיות נוספת בפירוש רש"י

עד כאן מובן לרש"י מדוע לא קונה את החפץ למרות שיאוש כהפקר. אך מהמשך דברי הגמרא מחמץ רואים מפורש שיאוש אינו כהפקר ולכן יכול לומר לו "הרי שלך לפניך". ואיך רש"י יתרץ קושיא זו?

ויש לומר הביאור בזה; ובהקדים קושיא נוספת:

ידוע שבאיסורי הנאה ישנה חקירה א. דאין זה שוה פרוטה. ב. זה לא שייך לבעלים – "פוקע בעלות" ורואים בסוכה שכך סובר רש"י גבי לולב האסור בהנאה דהנה רש"י שם כותב, וז"ל: "לא יצא ידי חובה משום שלא נאמר בזה לכם" משמע מזה שלשיטת רש"י הגדר של איסור הנאה הוא שבעלותו פוקעת.

ובנדון דידן הקשה ה'קצות החושן' שרואים מחמץ שיאוש אינו כהפקר, דהרי יכול לומר לו "הרי שלך לפניך", ואם נאמר שיאוש כהפקר וביאוש יצא מרשותו, אם כן כיצד יכול לטעון "הרי שלך לפניך" – ואם כן מוכח דיאוש אינו כהפקר.

וקשה על דבריו דגם אם נאמר שיאוש אינו כהפקר ישנה בעיה של איסור הנאה – חמץ שעבר עליו הפסח, אם כן גם כאן לשיטת רש"י זה יצא מרשותו ואם כן מה זה משנה האם יאוש כהפקר או לאו; והרי מכל מקום יצא מרשותו.

ט.

ביאור הקושיות

אלא חזינן מהכא דלשיטת רש"י אין שום בעיה לומר "הרי שלך לפניך" וכך גם ביאוש.

והסברא לומר כן, הנה ידועים דברי הראגאטשאבי³ גבי גדר גניבה וגזילה שהוא פעולה מתמשכת. ולכן כשמחזיר את החפץ מתקן מכאן ולהבא, ומשמע מדבריו, שאם זה לא פעולה מתמשכת אלא מעשה חד פעמי כן יתקן את העבר, ועל פי זה אפשר לומר, ואם ננקוט כדברי הראגאטשאבי שכל הגדר של גניבה וגזילה הוא גנבה אריכתא, כלומר, יש מועד של זמן ולכן אם גנב בא' אייר והחזיר בא' סיון לא יוכל לתקן את כל אייר מפני שכל הזמן שעובר והחפץ ברשותו הוא נקרא גנב מחודש עד מחזיר, ולכן כשמחזיר הוא רק מתקן, היינו, שמכאן ולהבא הוא לא גנב. אבל את העבר הוא כבר לא יכול לתקן מפני שעברו כבר ימים אלו שבהם הוא נקרא גנב.

ובנדון דידן, אם הגזלן מחזיר את החמץ הוא לא יכול לטעון "הרי שלך לפניך" מפני שכל היסוד של הראגאטשאבי כנ"ל הוא פעולה נמשכת ולכן עכשיו כשמחזיר את החפץ, החמץ כבר לא ברשות הבעלים ואינו יכול לטעון "הרי שלך לפניך".

אך אם נאמר שלא כדבריו, אלא נאמר, שמעשה הגניבה הוא מעשה חד פעמי זה אומר שכאשר הוא מתקן את אותו המעשה גם כשזה היה באייר הוא תיקן את מעשה הגניבה.

ובנדון דידן, כשמחזיר את החמץ אנחנו לא מסתכלים האם החפץ הוא ברשותו או לא, אלא מסתכלים על המעשה, החפץ – החמץ, הוא אותו החמץ שהיה לפני הגניבה, והוא לא עבר שום שינוי, ולכן יכול לומר לו "הרי שלך לפניך".



דיוק בפירוש רש"י 'מטמא מדמע ומנסך'

התה"ש חיים אלימלך שי' וילהלם
שליח בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא ד, ב): "תני ר' אושעיא י"ג אבות ניזיקין . . . תני ר' חייא כ"ד אבות ניזיקין . . .". ומוסיפה הגמרא שר' אושעיא מדבר רק על ממונא ור' חייא מוסיף גם תשלומי קנס. בין הדברים שמזכיר ר' חייא הוא "המטמא והמדמע והמנסך". מקשה הגמרא על ר' אושעיא "המטמא והמדמע והמנסך דממונא הוא ליתני", ומתרצת "אי היזק שאינו ניכר שמיה היזק הא תנא ליה נזק, ואי נזק שאינו ניזק שמיה לאו שמיה היזק הוה ליה קנסא ובקנסא לא קמיירי". והנה בדברי ר' חייא פירש רש"י: "מטמא – תרומה". "מדמע – תרומה בחולין". "ומנסך – יין לע"ז . . . ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו דלא קמחסריה ולא מידי דהא מזבן ליה חוץ מדמי יין נסך שבו". "ומטמא – שמגיע שרץ בתרומת כהן דמפסידה מיניה".

ולאחר מכן בקושיית הגמרא על רב אושעיא פירש רש"י: "מדמע – מערב תרומה עם חולין של חבירו דהשתא מזבין להו בזול לפי שאין יכול לאוכלה אלא כהן". "ומנסך – שנסך יין חברו לעבודה זרה ואסרו בהנאה הואיל ועביד ביה מעשה בגופיה דיין". וצריך ביאור שהרי כידוע כל מילה שבפירוש רש"י הוא מדוייק, ואינו מובן אם כן למה רש"י חזר על פירושו עם כמה שינויים.

ואולי יש לומר דפירוש רש"י בקושיית הגמרא על רב אושעיא בא לבאר מצד מה נחשב בגדר ממון, (דהיינו חיוב מצד ההיזק). ולפני זה בדברי ר' חייא מפרש ומגדיר מהו המקרה.

ולכן בדברי ר' חייא האריך רש"י (בסוף ד"ה 'ומנסך') לשלול הפירוש שהמנסך היינו מערב יין נסך, וכן אחר כך (בד"ה 'ומטמא') מבהיר שמטמא חייב רק אם עשה כן במזיד, שמגיע שרץ בידיו בתרומה (מה שאין כן אם היה מדובר בטומאת הגוף היה אפשר לטעות ולפרש שזהו אפילו בשוגג) ויש לומר שזהו ההדגשה בסוף הפירוש דמפסדה מיניה שהפסידו במתכוון.

ובפירוש קושיית הגמרא מדגיש רש"י סיבת החיוב וההיזק שעשה. ולכן בד"ה

(1) כמו שכתוב במשנה (גיטין נב, ב). ועצ"ע למה כתבו רש"י בד"ה בפני עצמו בסוף, אחרי שפירש כבר לפני זה "מטמא – תרומה".

'מדמע' מפרש שאף על פי שלא נאסרה לכולם, שהרי מותר לכהנים. מכל מקום הפסידו בכך שצריך למכרו בזול מפני שרק כהנים יכולים לקנותו. ובדיבור המתחיל 'מנסך' מבאר איך יש בכוחו לאסור היין בהנאה, הרי אין אדם אוסר דבר שאינו בשלו, אלא ההסבר הוא מפני שעשה מעשה בגוף היין. ומטמא תרומה לא הסביר שמובן פשטות שהוא אסור באכילה לכולם.



בחיוב מדין 'נהנה'

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא (כתובות דף ל, ב): "זר שאכל תרומה לאביי פטור ולרבא חייב ולאביי פטור והאמר רב חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב אלמא דמעידנא דאגביה קנייה מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה. הכא נמי בעידנא דאגביה קנייה מתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה.

הכא במאי עסקינן . . כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה היכי דמי אי דמצי לאהדורה ניהדר. אי לא מצי לאהדורה אמאי חייב. לא צריכא דמצי לאהדורה על ידי הדחק".

היות והחיוב מיתה הוא על האכילה אם כן הגמרא מחפשת מקרה שאין לחייבו על גניבה שזה חל לפני האכילה אלא שהוא רק חייב מפני שנהנה שהנאת גרונו הוא בעת האכילה באותו זמן שחל עליו החיוב מיתה ואם כן אפשר לפטור אותו מדין קם ליה בדרבה מיניה.

וכתבו התוספות: "ואי דלא מצי לאהדורה אמאי חייב" – "פירש בקונטרס אמאי חייב מיתה וקשה לר"י דלוקי כגון שמרצונו מניח לו לתחוב דהשתא ודאי חייב מיתה אף על גב דלא מצי לאהדורה. וממון נמי לא מיחייב כיון דלא מצי לאהדורה אלא על הנאת גרונו ומעיו וההיא שעתא קים ליה בדרבה מיניה.

ונראה לר"י דהכי פירושא אמאי חייב ממון והרי הוא לא גזלו ואהנאתו לא מיחייב דאף על גב דאמרינן (בבא קמא דף קיא, ב) גזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו

רצה מזה גובה כו' היינו דוקא לפי שהדבר הגזול ישנו בעולם בשעה שזה שני גזול אבל הכא דבשעה שזה נהנה ממנו כבר הוא אבוד מן העולם שהוא במקום דלא אפשר לאהדוריה אין לו על השני כלום".

וביאור דבריו: דכיון שהראשון כבר איבדו לגמרי מן הבעלים כיון שהוא במקום דלא אפשר לאהדוריה אם כן כל תביעתו אינו אלא על הראשון. דביחס להבעלים אין שום הבדל עם השני נהנה או לא. ואם כן הרי זה כמו הזוכה מן ההפקר. שאחרי שכבר נאבד מן הבעלים הוא נהנה. [ועל דרך הדין בשלוליתו של נהר שאבודה ממנו ומכל אדם הרי זה נעשה הפקר. ובמצב זה אין לזה בעלים כלל].

והדין שגזול ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה הוא 'דוקא לפי שהדבר הגזול ישנו בעולם בשעה שזה שני גזול' וכמו שביארו האחרונים שגם לאחרי הגניבה גוף החפץ עדיין שייך לבעליו דהרי צריך להשיבו לו. וכיון שבא אחר ואכלו הרי הוא הפסיד להבעלים את הגוף. ועל כן יש לו תביעה על שתיהם על הראשון מפני שהוציאו מרשותו ועל השני שאיבד את הגוף.

והיינו ששיטת ר"י שהחייב מדין נהנה אינו על מה שהנהנה קיבל אלא שהוא חייב משום שהוא לקח משהו מהבעלים. ולכן כאן למרות שהוא נהנה כיון שהוא לא לקח שום דבר מהבעלים על כן אי אפשר לחייבו.

מה שאין כן רש"י שפירש שקושיית הגמרא אמאי חייב מיתה בפשטות נראה שסובר שממון מדין נהנה הוא צריך להיות חייב. ויותר מפורש הוא בדברי ריב"א בסוף התוספות שכתב: "והכי פירושא אנוס הוא ופטור ממיתה וממון דאנן סהדי דלא ניחא ליה באכילת איסור." ומפורש בדבריו שפטור רק משום שהוא לא נהנה באכילת איסור אבל לולי זאת היה חייב למרות שהאוכל כבר היה אבוד מבעליו.

[ולהעיר מתוספות בבבא קמא (קא, א) "או דלמא אין שבח של סממנין על גבי צמר" – "תימה הרי נהנה שצמרו מעולה בדמים יותר וישלם מה שנהנה כמו אכלה מצדידי רחבה דפרק ב (דף יט, ב) וירדה לגינה דהכונס (לעיל דף נה, ב) ובפרק אלו נערו (כתובות דף ל, ב ושם) אמר תחב לו חבירו משקין של אחרים בבית הבליעה דמשלם מה שנהנה. ויש לחלק דהנאה דהכא אין באה על ידי מעשיו ולא על ידי מעשה בהמתו ובתחב לו חבירו אף על פי שאין זה על ידי מעשיו מכל מקום נהנה גופו" – שחייב נהנה הוא רק על מעשיו ומעשה בהמתו ואכ"מ.]

הרי מפורש להדיא שאין לחייבו על הנאה אלא אם כן ההנאה בא על ידי מעשיו. ולהנ"ל שהגדר בזה שחייב על מה שלקח את ההנאה. (ולהריב"א ולרש"י צריך לומר

דאף שהחיוב על ההנאה שקיבל מכל מקום אי אפשר לחייבו על הנאה שבא לו בעל כרחו שלא בבחירתו ולא על ידי מעשיו).]

ב.

ואם כן קושיית הגמרא (לפי תוספות) היא שממה נפשך: אי דמצי לאהדורה ניהדר. ואז אינו חייב מדין נהנה אלא על זה שלא אהדרה שזה לפני האכילה. ואי לא מצי לאהדורה אמאי חייב. שאי אפשר לחייבו כלל מדין נהנה. והיינו שלא שייך לחייבו משום נהנה דממה נפשך אם הוא יכל להחזיר ואף על פי כן בחר לאכול חייב על הכל מדין גניבה, ואם לא יכל להחזיר אין לחייבו כלל.

ועל זה מתרצת הגמרא: "לא צריכא דמצי לאהדורה על ידי הדחק".

וכתב תוספות: "לא צריכא דמצי לאהדורה על ידי הדחק" – "והשתא ליכא למימר דניהדרה דאין מרויחין בעלים בכך דכבר נמאסו הלכך ליכא חיוב ממון אלא על ידי הנאת מעיו ואז באין כאחד.

ואף על גב שחבירו גזלה הואיל ויכול להחזירה הוא כמו שהיא בעין והרי הוא בולעה ונהנה בה".

כלומר לתוספות תירוץ הגמרא בא לבאר:

א. מדוע אינו חייב מדין גנב היינו על כל החפץ כיון שיכל להחזירה. ועל זה התירוץ כיון שהוא מאוס. ואינו שווה פרוטה על כן אינו חייב להשיבה.

ב. מדוע הוא חייב על הנאתו כיון בשעה שנהנה כבר יצא מרשות בעליו. ועל זה מתרץ כיון שיכול להחזיר הבעין להבעלים אם כן זה לא יצא מרשות בעליו ויש להם עדיין שייכות להחפץ ולכן יש להם תביעה עליו שהוא נהנה מהחפץ שלהם.

ג.

ממשיך תוספות: "ואם תאמר והא אמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עא, א) גבי טומאה בלועה [דלא מטמאה לא משום דלא חזיא דנהי דבפניו לא חזיא] שלא בפניו מיחזא חזיא אם כן אי הוה מהדר לה הויה חזיא. ויש לומר כגון דמעיקרא לא הוי בה כי אם שוה פרוטה או מעט יותר ועתה שנתקלקלה קצת אינה שוה פרוטה".

כלומר, תוספות מקשה שמצינו בגמרא שגם אחרי שבלע אינו מאוס לגמרי. ומתרץ שוודאי זה יורד מערכו על כל פנים מעט, וכאן מיירי שמלכתחילה היה רק שווה פרוטה וכיון שנתקלקלה קצת אינה שוה אפילו פרוטה. ועל כן אינו חייב מדין גנב.

וממשיך תוספות: "ואפילו אי זה נהנה וזה לא חסר פטור מכל מקום כיון דשוין כל

שהוא אז מיחייב בכל כדאמרינן התם (בבא קמא דף כ, ב) משום דאמר ליה את גרמת לי היקפא יתירתא מיחייב בכל הנאה או משום שחרוריתא דאשיתא מיחייב לכולי עלמא בכל".

היינו, כאן מקשה התוספות קושיא חדשה דאף שיכול להחזיר הבעין להבעלים ומצד זה יכול לתבוע את ההנאה, אבל כיון שהוא כבר מאוס אם כן הבעלים לא הפסיד ממה שהוא נהנה והוי זה נהנה וזה לא חסר. ואינו חייב לשלם על זה.

ומתרץ התוספות שכיון שהיה שווה משהו, והוא החסיר לו את זה, אם כן יצא מגדר זה נהנה וזה לא חסר. וכיון שכן יכול כבר לתבועו על הכל'.

וביאור הענין: זה נהנה וזה לא חסר פטור בפשטות משום שלולי חיסרון אין לו תביעה על הנהנה, כי הוא לא לקח ממנו כלום כיון שלא נחסר לו. וזה הפשט שמשום "כל שהוא אז מיחייב בכל" דכיון שיש לו כבר תביעה עליו על כן נפתח הפתח ויכול לתבוע הכל.

אך הקשה המהרש"א בד"ה "לא צריכא כו" ואפילו אי זה נהנה וזה לא חסר פטור כו' כדאמרינן התם משום דאמר ליה את גרמת כו' עכ"ל" – "רצונו לומר דזה נהנה דבמעיו נהנה מהם פרוטה אלא שזה לא חסר פרוטה דהא אי אהדריה על ידי הדחק לא היה שוה פרוטה צריך זה לשלם כל הנאתו כדאמרינן התם בפרק כיצד הרגל במקיף את חברו מד' רוחותיו דמשום היקפא יתירה צריך לשלם לו ההנאה כפירוש התוספות שם וכן בדר בבית חברו שלא מדעתו בבית דלא עביד למיגר דזה נהנה וזה לא חסר אלא משום דחסר ממנו שחרירותא דביתא צריך לשלם כל הנאה, מיהו יש לגמגם בראיה זו התם חסר מיניה מיהת פרוטה ולכך צריך לשלם לו כל ההנאה מה שאין כן הכא שהרי לא חסר ממנו פרוטה כלל ודו"ק".

פירוש שעל ידי החסר כל שהוא יש לו סיבה לתבוע אותו על אותו חסר ואז כבר תובע אותו על השאר. ואם כן זה רק אם החסיר לו שווה פרוטה. אבל כאן שהחסר הוא פחות משווה פרוטה אין לו תביעה עליו על חיסרון זה, ואם כן איך זה נותן לו אפשרות לתבוע את ההנאה.

ויתירה מזו הקשה 'מחנה אפרים' (הלכות מכירה - דיני אונאה סימן כו) "איברא דאיכא לפלוגי ולומר דלא אמרינן נפשו של אדם חותה מאכילת האיסורין אלא באיסורי תורה, אבל באיסור דרבנן כגון גבינה של גוים לא אמרינן הכי ומשלם זה כל מה שנהנה

(1) ולפי זה נמצא שקושיא הראשונה של תוספות (שגם אחרי הבליעה האוכל עדיין שווה משהו). הוא היסוד לתרץ את השאלה השניה של תוספות. (שכיון שהיה שווה משהו על כן יכול לחייבו בהכל). בבחינת מקדים רפואה למכה.

כאלו היה רוצה לקנות היתרא. אבל עדיין נראה לומר דאינו משלם כמו שנהנה דכיון דזה הוי מקח טעות הרי זה לא מתחייב אלא בדמים שהיה שוה ולא יותר, ולא דמי לההיא דפרק אלו נערות דמשלם כל מה שנהנה דהתם נתכוון ליהנות מאותה אכילה אבל הכא אנן סהדי דאלו היה יודע זה לא היה קונה אותו. ועוד דאעיקרא דמלתא דברי התוספות שם בפרק אלו נערות אינם מוכרחים דמה שדמו זה לההיא דאמרינן דמשום גרם ליה היקפא יתירתא קצת משלם כל מה שנהנה אין דמיון זה עולה יפה דהתם דמשלם כל מה שנהנה היינו משום דהכי שוה הבית אבל הכא היאך נחייב לשלם ביותר שוה ממה שאכל, ולעניות דעתי עיקר קושית התוספות ליתא לפירוש הירושלמי והביאו הרמב"ם ז"ל בהלכות תרומות פרק י, ז"ל: אכל תרומה שאינו שוה פרוטה יע"ש בכ"מ. כלומר שלא יתכן לחייב יותר ממה שהחפץ עצמו שווה. [ודוגמא לדבר אדם שמאיזה סיבה יש לו צורך גדול לאיזה דבר שלכולם אינו שווה אלא מעט ברור שאי אפשר לחייבו כמה שזה שווה לו, אלא מחייבים אותו כמה הדבר שווה מצד עצמו]. מה שאין כן בשאר הדוגמאות שעל ידי חיסרון כל שהוא משלם הכל היינו שקיבל דבר ששווה הרבה יותר ממה שמשלם רק שהחיסרון הוא כל שהוא. מה שאין כן כאן שכל החפץ אינו שווה פרוטה ואיך יתכן לחייבו לשלם יותר ממה שקיבל. (ונמצא שהבעלים מרוויחים מזה שהוא נהנה דהחפץ שלהם אינו שווה פרוטה ועכשיו שהוא נהנה הוא משלם יותר).

ד.

והנה תוספות בבבא קמא כתב: "ואם תאמר ההוא דתחב לו חבירו בבית הבליעה דריש אלו נערות (כתובות דף ל, ב) אמאי חייב האוכל זה נהנה וזה לא חסר הוא שאם היה מחזיר היתה נמאסת ואין שוה כלום. ויש לומר, דלא דמי הואיל ונהנה מחמת החסרון שהיה מתחילה מידי דהוי אהא דתנן מתוך הרחבה משלם מה שנהנית דאלעיסה לא מחייב דהוי שן ברשות הרבים אלא אהנאת מעיו מחייב אף על פי שאם מחזירו אין שוה כלום".

כלומר, התוספות בבא קמא מקשה כמו תוספות כאן אלא שמתרץ שכאן הוי חסר "הואיל ונהנה מחמת החסרון שהיה מתחילה" פירוש: שאינו דומה לזה נהנה וזה לא חסר הרגיל שלהבעל הבית לא נחסר כלל ועל כן אין לו תביעה. מה שאין כן כאן שהיה חיסרון להבעל הבית על כן יש לו תביעה שתשלם על ההנאה. אף שזה לא אשמתו שהיה החיסרון דהראשון עשה את החיסרון, והוא נהנה אחרי שכבר היה מאוס, אבל סוף סוף הוא קיבל הנאה מהחפץ שלו.

והנה לביאור זה מובן שגם אם בזמן שהוא נהנה אינו שווה כלום עדיין יהיה חייב. כמבואר בלשון התוספות: "אם היה מחזיר היתה נמאסת ואין שוה כלום" כיון שמלכתחילה היה שווה. מה שאין כן תוספות כאן חולק על זה וסובר שבכהאי גוונא צריך לומר פטור, דמבואר בדבריו שכל תביעתו אינו אלא משום "כיון דשוין כל שהוא אז מיחייב בכל." ואם כן במקרה שאינו שווה כלום הוא באמת פטור.

וביאור שיטת תוספות כאן (שסובר שאי אפשר לחייבו מחמת החיסרון שהיה מתחילה) יש לומר: שכיון שאין לו תביעה על הנהנה מדוע נהנת משלי, דהרי אין לו תביעה תפלוט את האוכל כיון שאין לו שום שוויות. וכיון שכן אינו חייב לשלם דכיון שההפסד כבר נגרם מה איכפת לך שהוא נהנה. (ואדרבא לכאורה אם יפלוט יש כאן איסור של בעל תשחית, ועדיף לו שלפחות הוא יהנה מזה).

ואם כן המחלוקת הוא האם חיוב נהנה הוא רק כאשר הנהנה החסיר לו ויש לו תביעה עליו משום כך. או שעצם ההנאה היא מחייבת רק שאם הבעל הבית לא הפסיד כלל אזי אינו יכול לתבוע (דזה מדת סדום דמה איכפת לך שעוד יהודי יהנה). אבל אם הוא הפסיד יכול לתבוע את הנהנה כיון שסוף סוף הוא קיבל הנאה מחמת ההפסד שהוא הפסיד. [וכמו אם אחד זרק חפץ של חברו מראש הגג וזה עמד לישבר ומישהו אחר תפס את זה לא נאמר שכיון שהראשון כבר זרק אם כן זה יהיה של השני, דסוף סוף החפץ של בעל הבית והוא הציל לו את החפץ שלו ויש לו תביעה עליו. ועל דרך זה כאן שלמרות שזה כבר נמאס מכל מקום כיון שאתה נהנת מחפץ שלי יש לי תביעה על זה]. ולפי זה נראה שתוספות כאן לשיטתו בתוספות הקודם. ששיטת התוספות דאי אפשר לחייב על מה שהשני קיבל הנאה אלא החיוב הוא מה שהוא לקח את ההנאה. ולכן סובר תוספות שם שאם החפץ היה אבוד מבעליו אינו יכול לתבוע ההנאה. ועל דרך זה כאן סובר תוספות שאי אפשר לתבוע את הנהנה רק על עצם הדבר שנהנה. ורק אם בזה הוא החסיר להבעלים אז נוצר תביעה.

מה שאין כן רש"י וריצב"א שחולקים על תוספות לעיל הם יכולים לבאר כאן כמו תוספות בבבא קמא שהתביעה היא על עצם ההנאה למרות שהוא לא החסיר. וכן משמע ברש"י כאן שכתב "דאי נמי אהדרה ממאסה ולא חזיא לבעלים" ומשמע בפשטות שלא חזיא למידי ואינו שווה כלום.

ה.

והנה לפירוש התוספות בבבא קמא מיושב קושיות הנ"ל (סעיף ג) כיון שדנים על החפץ איך שהיה מלכתחילה לפני שתחבו לתוך פיו וביחס לשעה זו החיסרון הוא

יותר מפרוטה (קושיית מהרש"א). וגם החפץ עצמו שווה יותר מדמי הנאתו (קושיית המחנה אפרים). וקושייתם דווקא על מה שתוספות כאן סובר שמה שהיה היה, ואין בזה סיבה לחייב את הנהגה ולפי זה דנים על החפץ איך שהוא בתוך בית הבליעה ואז כבר אינו שווה פרוטה.

ונראה ליישב קושיית האחרונים הנ"ל על תוספות: דכיון שנתבאר שמה שהצריך תוספות שיהיה בו שוויות כעת הוא רק משום שעל זה יש תביעה על השני שהוא נהנה מחפץ שלו אם כן מתורץ קושיית המהרש"א שאף שאין תביעה על מה שהחסיר כיון שזה לא שווה פרוטה² אך תוספות סובר שהתביעה אינה על החיסרון אלא תובע אותו על ההנאה שקיבל. רק שלולי שהחסיר לו משהו אין לו תביעה על ההנאה כנ"ל.

ובעומק יותר: המהרש"א הבין שעיקר תביעתו על החיסרון רק שכיון שכבר יש לו תביעה עליו מגלגל עליו עוד תביעה של ההנאה. ומתוספות נראה שעיקר התביעה הוא על ההנאה רק שאם אין שום חיסרון אינו נחשב שהוא לקח ממך את ההנאה ועל ידי חיסרון כל שהו זה מצדיק לתבוע את מה שהוא נהנה.

ובזה יש ליישב גם קושיית המחנה אפרים. דקושייתו הוא רק משום שהבין שכל הדיון הוא רק על האוכל איך שהוא כעת בבית הבליעה, ומשום כך שאל שלא יתכן לשלם יותר ממה שהחפץ עצמו שווה. אבל להנ"ל מובן דזה ברור שעיקר המחייב הוא משום שנהנה והנאתו היתה מאוכל טוב שתחבו לו בבית הבליעה. דאף שאחר כך זה נמאס, הרי זה פשוט שזה רק נמאס לאחרים אבל לעצמו זה עדיין טוב כבתחילה דהרי כן הוא סדר האכילה שלפני האכילה זה עובר דרך בית הבליעה. ואם כן הוא נהנה מדבר ששוה יותר ממה שההנאה שלו שווה. ומה שתוספות דן על האוכל איך שהוא כעת רק בכדי שנוכל לדון שהנאה זו הוא לקח מהבעלים ורק אז יכול לתבוע אותו על הנאה זו שהוא קיבל כנ"ל.

המורם מכל זה: בתוספות ד"ה "ואי דלא מציי" הוא מייסד שיטתו שהנאה המחייבת הוא רק אם החפץ הוא ברשות בעליו. ובהמשך לזה מצריך כאן שהנהגה יחסיר משהו על כל פנים.

מה שאין כן רש"י וריצב"א סוברים שעצם ההנאה מחייבת. רק שאם לא חסר הרי זה מדת סדום, ואם כן הם יכולים לבאר כמו שביאר תוספות בבבא קמא שגם חיסרון שלא קשור להנהגה יכול לחייבו.

(2) כמבואר בתוספות שאין לו תביעה שיחזיר את זה שפחות משווה פרוטה אין בו חיוב השבה. אף על פי כן זה מספיק כדי לתבוע אותו על ההנאה.

“וניקנינהו בשינוי השם” לשיטת רש”י

הת' ברוך שי' לביאני
תלמיד בישיבה

במסכתין (בבא קמא סו, א) מובא הדין ש"שינוי קונה", והיינו שגזולן או גנב שעשה שינוי בידיים בחפץ שגנב או גזלו – השינוי גורם לכך שהחפץ יהפוך להיות שייך לגנב או לגזולן, והגמרא מביאה את המקור לכך מן התורה ומהמשנה והברייתא. והנה בגמרא לעיל (סה, ב): אמר רב אילעא גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו.

והיינו שרבי אילעא מרחיב את הדין ד"שינוי קונה" ומחיל אותו גם במקרה שהשינוי לא נעשה בידיים אלא ממילא (ראה תוספות ד"ה ואי – סה, ב). אמנם רבי חנינא בגמרא שם חולק על רבי אילעא, וסברתו בפשטות היא דאמנם שינוי בידיים קונה, (דהוא ברייתא, כנ"ל) אך שינוי ממילא לא קונה. והנה בהמשך הסוגיא: מתקיף לה רבי זירא [את רבי חנינא]: וניקנינהו בשינוי השם.

ופירש רש"י: נהי דשבח דגופיה לא הוי שינוי, דממילא קשבח ואזל, ומיהו בשינוי בשמא ודאי אישתני. עד כאן.

ולכאורה תמוה ביותר: הרי דעתו של רבי חנינא ששינוי שנעשה ממילא אינו פועל שינוי בבעלות החפץ, ואם כן מהי קושייתו של רבי זירא עליו שיקנה בשינוי השם, הלא גם שינוי השם נעשה בדרך ממילא, ומדוע שיקנה לפי דעת רבי חנינא?

ועל כרחך צריך לומר שהביאור בזה הוא, שבאמת הסיבה שרבי חנינא חולק על רבי אילעא אינה כמו שנתבאר לעיל בגלל שזה ממילא, אלא הסיבה שכיוון שזה נעשה בדרך ממילא הרי זה אינו שינוי אמיתי.

ומובן בפשטות, שטלה שנעשה איל זה לא שינוי שהתרחש ביום בו הטלה נעשה איל בהגיעו לגיל מסוים, אלא שהטלה גדל והולך מיום הולדתו, ובכל יום הוא גודל יותר, ומובן שביום שבו נעשה איל, לא התרחש בגופו שינוי מיוחד יותר מהשינוי שמתרחש בגופו בכל יום ויום.

ולכן סובר רבי חנינא שטלה שנעשה איל אינו שינוי, שהרי בגופו לא השתנה משהו מיוחד יותר משלשום לאתמול.

וזהו שמקשה רבי זירא, דהן אמת נכון הדבר ששינוי הגוף לא הוי שינוי (וכמו שנתבאר לעיל) אמנם שינוי השם הוי שינוי, דעד שנעשה עליו היה שמו טלה בלבד וכשנעשה איל נעשה שינוי ביום זה, שנשתה להיות שמו "איל" וזה הוי שינוי.

במילים אחרות: ישנו שינוי שמתרחש בתהליך הדרגתי, וזהו שינוי הגוף, ובזה פליגי רבי אילעא ורבי זירא, וישנו שינוי שמתרחש בבת אחת ובאופן של ד"דילוג", שזהו שינוי השם [וגם שינוי מעשה], ובזה כולי עלמא מודו דהוי שינוי.

ונראה לומר (בדוחק על כל פנים) שזוהי כוונת רש"י בכתבו "דממילא קשבח ואזל" – שכוונתו היא שכיון שגדל בדרך ממילא וכדרכו עד עתה, שהולך וגדל בכל יום ויום – לכן אין זה נקרא שינוי.

אמנם עדיין צריך עיון מדוע כתב רש"י את העניין של "ממילא", שהרי בזה שווים שינוי הגוף ושינוי השם, ששניהם הם ממילא. וצריך עיון. ואשמח לראות ביאורים נוספים בקושיא הנ"ל.



”גלל” לרש”י ולתוספות

הת' יוסף יצחק שי' למדן
תלמיד בישיבה

א.

הצעת המחלוקת וקושיא על פירוש התוספות

איתא במסכתין (ב, ב): ”שן ורגל היכא כתיבי דתניא 'ושלח' זה הרגל וכן הוא אומר 'משלחי הרגל השור והחמור', 'ובער' זה השן וכן הוא אומר 'כאשר יבער הגלל עד תומו'". ובביאור השייכות על הפסוק 'כאשר יבער הגלל' לשן ישנם כמה פירושים: רש”י (ד”ה 'הגלל', ג, א):

א) ”היינו שן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה וכתוב ביה 'ובער'". היינו שהשייכות בין הפסוק לשן הוא המילה 'גלל' שדומה למגולה והנה כאשר ובער (הדבר) שפעמים מגולה ופעמים מכוסה היינו שן.

ב) ”לישנא אחרינא גלל זה רעי שהשן מבערת למאכל ונעשית גלל כמו גללי אדם וגללי בהמה“. היינו שהשייכות בין הפסוק לשן הוא גם מהמילה גלל אך כפשוטו זה מורה על הסיבה לגלל – השן והכי פירושא כאשר יבער הגלל (שהוא תוצאה לשן) עד כאן פשט דבריו.

והנה התוספות מפרש פירוש שלישי (ד”ה כאשר ב, ב) וז”ל: ”פירש רבינו חננאל כמו נידבכין די אבן גלל שהשן דומה לאבן שיש“ – היינו דשייכות הפסוק לשן דהמילה גלל מורה על סוג אבן שיש שדומה לשן.

והנה צריך ביאור אמאי התוספות לא פירש כשיטת רש”י ועוד יותר הביא פרוש שלישי?

ב.

ביאור הקושיא ובהקדים ביאור בדברי רש”י

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים; אמאי רש”י הביא שני פירושים ולא הסתפק באחד מהם:

דפירוש ראשון – 'מגולה ומכוסה' – אינו בדיוק פרוש המילה גלל אלא רק כמו שן ולכן הביא פרוש שני – 'רעי' – דזהו קרוב לפשט גלל כפשוטו.

אך לא היה יכול להסתפק בפרוש שני בלבד דהגם וזהו הפרוש כפשוטו מכל מקום אין השייכות בין הפסוק לשן מתייחסת באופן ישיר מהמילה גלל אלא בתור תוצאה המורה על הסיבה - שן, מה שאין כן הפרוש הראשון השייכות בין הפסוק לשן מתייחסת באופן ישיר מהמילה גלל - מגולה - השן עצמה, וצריכא.

על פי זה יובן אמאי תוספות מפרש פירוש שלישי, משום דאינו רוצה להביא שני פרושים שיצטרכו זה לזה, ולכן מפרש פירוש אחר, וזה פרושו: גלל - אבן שיש, דזה גם פרוש המילה כפשוטו וגם השייכות בין הפסוק לשן מתייחסת מהמילה גלל עצמה.

ג.

על פי הנ"ל קושיא על פירוש רש"י ותירוצה

ועל פי זה צריך ביאור מדוע לא פירש רש"י את פירוש התוספות; דאם היה מפרש כפירוש התוספות היה נפטר מהדוחק שבפירושו?

ואולי אפשר לומר הביאור בזה; רש"י העדיף להביא את ב' פירושו על אף הדוחק שבהם (לגבי פירוש התוספות) הוא מכיון שהוא רצה לפרש פירוש שיהיה יותר קרוב לעניין הנידון בגמרא, שן דשור. ובהקדים:

הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" המובא בגמרא, נלקח מספר מלכים א' (יד, י): "ולכן הנני מביא רעה על בית ירבעם. . ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תומו", ומפרש רש"י (שם): "כאשר - המבעיר את המאכל בפיו לעשות גלל, כן אבער אחריו עד תומו". עכ"ל.

היינו דרש"י במלכים פירש כדפירש בלישנא בתרא בסוגיין.

והנה הפסוק המובא בתוספות, מקורו הוא מספר עזרא י', ב: "נדבכין די אבן גלל תלתא . . ." ומפרש רש"י: "נדבכין - לשון כתלים וקירות הכתלים היו של אבן גלל, גלל מרב"א בלע"ז". עכ"ל.

ויש לומר שהטעם שרש"י מפרש בשני מקומות פרושים שונים מכיוון ששני המקומות מדברים במקרים שונים:

בספר מלכים שמדבר בתוכחות ה' אל ירבעם אינו שייך לפרש שם 'גלל' אבן, דהרי אז המשמעות לא תתסדר לפי הפשט דהרי הפסוק אומר שהקדוש ברוך הוא יבער את בית ירבעם כמו שיבער הגלל עד תומו ואם יפרש שזהו אבן מה תהיה המשמעות ומילים "עד תומו" לכן פירש "גלל" היינו שגומר את האוכל עד כדי כך שנהפך לגלל דזהו "עד תומו".

אך בספר עזרא שמדבר על בניין בית המקדש פירש גלל אבן (דכפשוט שאין לפרש כאן הפירוש שבמלכים).

ובנדון דידן דמשום דהסוגיא מדברת בעניין השן דשור לכן רש"י העדיף לפרש פירוש שמתאים לעניין הנדון – (למרות שכל פירוש צריך לחבירו) לשור. מה שאין כן תוספות העדיף לפרש יותר כפשטות הלימוד עצמו הנלמד מן הפסוק בשייכות לשן וכנ"ל.



מאי קעביד

הנ"ל

א.

איתא במסכתין (בבא קמא י, א): "תנו רבנן, הכשרתי במקצת נזקו וכו' מתקיף לה רב זירא ותו ליכא וכו' היכי דמי וכו' מאי קעביד (ואינו חייב כלום, רש"י)".

דהיינו שלרש"י האחד שפשע אינו חייב כלום (משום שהלך מדין¹).

ואילו תוספות כתב² "בכולה שמעתין צריך לומר מאי קעביד טפי מאחריני וישלם כל אחד חלקו".

דהיינו שיש מחלוקת בין רש"י לתוספות בפירוש דברי הגמרא מאי קעביד. דלרש"י הוא שלא עשה כלום ואינו חייב לשלם כלום. ולתוספות שלא הזיק יותר מאחרים וכולם חייבים בשווה.

והנה הרא"ש כתב³ "והא איכא מסר שורו וכו' אלא דבלאו איהו נמי מינטר מאי קעביד כלומר דפטור לגמרי" דלכאורה סבר כרש"י.

ובהמשך כתב וז"ל: "וכגון שאחרים לא סילקו עצמם משמירת השור כשפשע האחד ולא רצה לשמור יותר, וכיון שנשמרו בשמירת השור ויכולין לשמרו בלא האחד הן חייבין והוא פטור, שהרי מסר לכולן שורו, לכל מי שיכול לשומרו אפילו בלא חברם,

(1) וצריך עיון, דאם כן מדוע נקרא פושע.

(2) ד"ה "מאי קעביד".

(3) באות ט'.

אבל אם אמרו לו אם אינך רוצה לשמור גם אנו מסלקים עצמנו משמירתו, כולן חייבין". עכ"ל.

ואולי יש לומר שרש"י דיבר על המקרה שעליו כתב הרא"ש "ופטור לגמרי", שאחרים לא סילקו עצמם משמירת השור כשפשע אחד, ופטור, שהרי בעל השור מסר לכולם שורו – לכל מי שיכול לשומרו, ונתרצו לשומרו גם בלא חברים, שיכולים לשומרו בלעדיו.

ואילו תוספות דיבר על המקרה השני שהביא הרא"ש, שאם אמרו לו שאם אינו רוצה לשמור אזי גם הם מסתלקים משמירתו – וכולם יהיו חייבים בשווה (שלכאורה הוא פרש מדין משום שיכלו להסתדר גם בלעדיו והם פשעו שפרשו אחריו שאז לא היה מי שישמור, בכל אופן יהיה חייב, דמאי קעביד, מה שמר יותר טוב מאחרים).

ואולי אין לומר כן משום שראיית תוספות: "ואין לומר דליפטר דתני פרק הפרה אחד החופר בור ל"י ובא אחר והשלימו לעשרים ובא אחר וכו' כולם חייבים אע"ג דבלאו איהו הוה מתה", שאפילו שבלעדיו הייתה מתה כולם יהיו חייבים, לכן גם כאן (במקרה הראשון שהביא הרא"ש) שאפילו שהיה נשמר בלעדיו, יתכן שתוספות יסבור שיהיה חייב. וכן פליג על רש"י והרא"ש.

(ול"נ לפרש כן שהרי אמרו לו או הסכימו לשמור בלעדיו ואין כאן שום סברא להגיד שיהיה חייב כמותם).

ב.

ובאמת משמע מהשלחן ערוך⁴ שמה שאומר התוספות שחייב זה במקרה של הרא"ש שכותב הבית יוסף שבמקרה של אדם המוסר שור לחמשה בני אדם ואחד מהם הלך אז הוא חייב כמו כולם ואז הוא מוסיף שי"א שזה דווקא כשהלך ואמרו לו שאר השומרים שאם אתה מסתלק מסתלקים אנחנו עמך אז חייב אבל אם הם נשארו לשמור אז פטור לגמרי.

והפני יהושע⁵ כתב שבכלל אין כאן שום מחלוקת בין רש"י לתוספות שבמקרה של המוסר שור אז החמישי לא פשע ולכולי עלמא פטור לגמרי אלא מה שכתב התוספות זה בנוגע למרבה בחבילות ואילך.

אך התוספות רבינו פרץ⁶ חולק עליו במפורש ואומר שמה שכתבו התוספות זה

(4) חושן משפט סימן שצו סעיף ו.

(5) על דף י עמוד א בד"ה "שם ברש"י".

(6) תוספות רבינו פרץ ד"ה "ואי בדלאו" "והא איכא".

הולך דווקא על מוסר שורו לחמישה אבל לגבי מרבה בחבילה דלכאורה מדוע שיחייבו על שזרק עץ לתוך המדורה של הראשונים אלא שחייב לומר שעסקינן בזה שהוא הביא עצים ואש בשביל ללבות אותה והוא מביא לזה ראייה ממה שהביאו התוספות לעיל מפרק הפרה "החופר בור ברשות הרבים עשרה טפחים וכו' ובא אחר והשלימו לעשרים וכו'" שכולם חייבים וכן כאן (ולרבנן דאזלי בתר אחרון לנזקים הרי זה גזירת הכתוב). ומיהו לפי הפני יהושע יובן היטב הצריכותא בבית יוסף להגיד שחייב רק במקרה הראשון ברא"ש אבל לפי זה אינו מובן למה הוא מזכיר את הרא"ש רק בי"א וצ"ע.



בסוגיית הכשרתי מקצת נזקו¹

הת' מאיר שי' מנדלזון
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (בבא קמא י, א): "תנו רבנן, הכשרתי מקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו, כהכשר כל נזקו. כיצד? החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה, האחרון חייב (בין מת בו השור בין הוזק וטעמא מפרש לקמן מקראי בפרק שור שנגח את הפרה², רש"י), ודלא כרבי, דתניא: החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה אחרון חייב. רבי אומר, אחר אחרון למיתה (אם מת השור לא ישלם הראשון כלום דט' טפחים אין בהם כדי להמית³, רש"י), אחר שניהם לנזקין (דאם הוזק השור ולא מת ישלמו בין שניהם, רש"י). רב פפא אמר (מתניתין דקתני כהכשר כל נזקו דאין חייב אלא אחרון במיתה, שמת השור קמיירי, רש"י) למיתה ודברי הכל (דאפילו רבי קאמר אחר אחרון למיתה, רש"י). איכא דאמרי: לימא דלא כרבי? אמר רב פפא למיתה ודברי הכל".

ומביאה הגמרא עוד ד' הצעות שיכלה הברייתא להעמיד את המשנה:

א: "מתקיף לה רבי זירא, ותו ליכא? (למימר כהכשר כל נזקו, רש"י) והא איכא (למימר תו כגון אי אתרמי דמסר שורו כו'. ומסברא קמקשי ליה רבי זירא, ואינה משנה, רש"י) מסר שורו לחמשה בני אדם, ופשע בו (שהלך לו ולא שמרו, רש"י) אחד מהן והזיק, חייב".

ודוחה הגמרא: "היכי דמי? אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר (כגון שהיו עסקיו רעים, רש"י), פשיטא (אין זו הכשרתי במקצת נזקו אלא כל נזקו, ולא דמי להשלים בור לעשרה דאע"ג דקי"ל בור ט' דלא עבדי מיתה, נזקין מיהא עבדי, וסייע הראשון בהגרמת מיתתו, ואיצטריכא למיתני דאחרון חייב, רש"י) דאיהו קעביד, אלא דבלאו

(1) מתוך שיעורי ה'קנים' הנמסרים בישיבתנו הק'.

(2) דף נא, א.

(3) לעיל דף ג, א.

(4) ועיין תוספות שהובא לקמן.

איהו נמי מינטר, מאי קעביד (ואינו חייב כלום⁵, רש"י).

ב: "מתקיף לה רב ששת, והא איכא מרבה בחבילה? (שריבה חבילות זמורות בהדלקה של חבירו וקירבה ע"י החבילות לגדיש אחרים שהיה בדין שיהא הוא חייב ולא הראשון, רש"י).

ודוחה הגמרא: "היכי דמי? אי דבלאו איהו לא אזלא, פשיטא (ולמה הוה לן למיתנייה הרי הראשון לא סייע כלום לכל מה דשביק ליה מעמיא ואזיל אבל חופר בור תשעה רוב מיתתו הוא עושה אלא האחרון מקרבה, רש"י), אלא דבלאו איהו אזלא, מאי קא עביד".

והרמב"ם כתב⁶ בנוגע למרבה בחבילה⁷: "חמשה שהניחו חמש חבילות על הבהמה ולא מתה ובא זה האחרון והניח חבילתו עליה ומתה. אם היתה מהלכת באותן החבילות ומשהוסיף זה חבילתו עמדה ולא הלכה האחרון חייב. ואם מתחלה לא היתה מהלכת האחרון פטור".

ג: "מתקיף לה רב פפא, והא איכא הא דתניא: ה' שישבו על ספסל אחד ולא שברוהו, ובא אחד וישב עליו ושברו, האחרון חייב, ואמר רב פפא כגון פפא בר אבא (שהיה בעל בשר, רש"י).

ודוחה הגמרא: "היכי דמי? אילימא דבלאו איהו לא איתבר, פשיטא (דלא דמי לבור, שהראשון גרם נזקין והרג חציו או רובו, אלא משום הכי הוא דמפטר, דאמר ליה, אי לאו אתה הוה מתזיק ולא הוה מיית. אבל אלו לא שברו כלום כל זמן שלא בא זה, רש"י), אלא דבלאו איהו נמי איתבר מאי קעביד".

אולם הצעה זו הביאו מברייתא, ולכן הגמרא מתעכבת להסבירה: "סוף סוף מתנייתא (דספסל, רש"י) היכא מתרצא? (הואיל ומותבת הכי; אבל מוסר שורו ומרבה בחבילות לא מתנייתא ניהו אלא מסברא הוה מקשי להו, רש"י) לא צריכא, דבלאו איהו הוי מיתבר בתרי שעי (ולחכי אצטריך למיתנייה, לאשמועינן דאפי' הכי חייב. ומיהו בהדי ההיא לחופר בור, לא מצי למיתנייה, דתהוי הך כהכשר במקצת נזקו, דמתני' דהאי לא מקצת נזק הוא, אלא כל נזק, שהראשונים לא התתילו לשברן, כי היכי דחופר

(5) אך תוספות סבר (בד"ה "מאי קעביד") "מאי קעביד טפי מאחריני, וישלם כל אחד חלקו".

(6) הלכות חובל ומזיק פרק ו הלכה יא.

(7) וכתב ה'מגיד משנה' וז"ל: "זה . . . שאמרו מרבה בחבילה בפרק קמא דבבא קמא (י, א), וזו היא גרסתו: והא איכא מרבה בחבילות, היכי דמי, אי דבלאו איהו הוה אזלי, פשיטא, פירוש דחייב, אלא דבלאו איהו נמי לא אזלא, מאי קא עביד, פירוש דפטור" עכ"ל.

בור ט', הזיקתו הבל חום של ט', והבל חום של י' הרגו, רש"י), והשתא איתבר בחדא שעה, דאמרי ליה, אי לאו את, הוי יתבינן טפי פורתא וקיימין. ולימא להו אי לאו אתון בדידי (לחוד לא הוה מיתבר. ואתם כשישבתי היה לכם לעמוד, ומדלא עמדתם אתם כמוני שברתם, וגבי משלים בור לעשרה ליכא לאקשווי הכי, דמאי הוה ליה לקמא למיעבד, רש"י) לא הוה מיתבר. לא צריכא, דבהדי דסמיך בהו תבר (לעולם דבלאו איהו לא הוה מיתבר כלל ודקאמרת פשיטא לא צריכא דלא ישב עליו אלא עמד על רגליו ונסמך עליהם. ואתא לאשמועינן דכחו כגופו דמי, רש"י⁸).

ד: "ותו ליכא והא איכא הא דתניא: הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות, בין בבת אחת בין בזה אחר זה ומת, כולן פטורין (שאיין ידוע על ידי מי נהרג, רש"י), רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו (ופלוגתייהו דרבי יהודה בן בתירא ורבנן מפ' בסנהדרין בפרק אלו הן הנשרפין⁹ ר' יהודה סבר כי יכה כל נפש אדם כתיב דמשמע כל דהו נפש ורבנן סברי כולה נפש משמע והיינו הכשרתי במקצת נזקו דומיא דחופר בור שהראשון הזיק והאחרון הרג, רש"י)".

ודוחה הגמרא: "בקטלא לא קמיירי". דהיינו שהברייתא אינה עוסקת בהריגת אדם, אלא רק בדיני ממונות. "ואיבעית אימא: בפלוגתא לא קמיירי". דהיינו שהברייתא לא עוסקת בברייתא השנויה במחלוקת.

ב.

תוספות והתורת חיים

והנה הקשה התוספות¹⁰ וז"ל: "נהי נמי דאיכא טובא, אטו כי רוכלא ליחשיב וליזיל?"

כלומר: מדוע מביאה הגמרא עוד דוגמאות, וכי התנא הוא רוכל המציג את כל סחורתו (ולא מסתפק בדבר אחד בלבד)?

ומתרץ: "משום דדחיק לאוקמי מתניתין דלא כרבי, או כרב פפא ולמיתה, והיה יכול להעמיד בניזקין".

כלומר: לגמרא היה קשה מדוע הברייתא העמידה את המשנה רק לשיטת רבנן ולא לרבי, או (לשיטת רב פפא) גם לשיטת רבי, אך רק למיתה ולא לנזקין, בעוד שיכל

(8) וברש"י ד"ה "סמך בהו": "נסמך עליהם ולא יכלו לעמוד. לישנא אחרינא: דזגא מזגא גרסינן, כדאמרינן בעלמא חזי למיזגא עליה" (שבת דף מח, א).

(9) דף עח, א.

(10) בד"ה "ותו ליכא".

להעמיד באופן שיסתדר לכולי עלמא ובכל אופן (דהיינו גם במיתה וגם בנזקין). והנה ה'תורת חיים' כתב¹¹ וז"ל: "וגבי חבילות וספסל, נקט סתמא פשיטא, ולא קאמר דאיהו קעביד. ושמא יש לומר דאקמא סמין. אי נמי דגבי חבילות וספסל, נהי דראשונים לא סייעו כלום ולא עשו שום היזק, מכל מקום לא נעשה ההיזק אלא בצירוף מעשה הראשונים. אבל הכא שחבריו שומרין, ולא פשע אלא הוא לבדו, נמצא, דאיהו קעביד כל ההיזק כולו, לכך קאמר, פשיטא דאיהו קעביד".

כלומר: שרק ב'מסר שורו' להצד שבלעדיו השור היה מזיק, האחרים לא עשו כלום, אלא האחד שפשע בלבד, אך בשאר האופנים האחרים היו גם שותפים.

ג.

הקושי בשאלות הגמרא

ולכאורה צריך ביאור:

א: מדוע הגמרא מחפשת סברות חדשות, בעוד שישנם ברייתות שמובן גם מהם על עניין ד"הכשרתי מקצת נזקו, חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו".

ב: מדוע מביאה הגמרא ג' הצעות להעמיד את המשנה שנידחות באותו אופן, ומה הייתה ההוה אמינא של הגמרא (והיו צריכים להבין שדחייה זו דוחה גם את ההצעות האלו).

ד.

הסבר דבריהם

אלא צריך לומר שיש חידוש בכל אופן שהגמרא מעמידה את המשנה ולכן נקטינן דווקא את האופן הפשוט ביותר דמחירי תיתי את האופן המחודש יותר, וכדלהלן:

א. המקרה של התנא של החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה – הוא חמור יותר, משום שהבור עצמו מורכב משניהם (מהראשון שחפר תשעה ומהאחרון שהשלים לעשרה), ומובן בפשטות הטעם שהאחרון חייב.

ב. במקרה של מסר שורו לחמשה בני אדם, כיון שיש עוד שומרים אזי יותר חידוש לחייבו לבד; מה שאין כן בבור שאת הטפח העשירי הוא כרה לבדו וממילא פחות חידוש לחייבו.

במרבח בחבילה: לרש"י שמדובר באש – כיון שהוא לא הדליק בידיים והמדליק

(11) בד"ה "פשיטא דאיהו קעביד".

לא שמר יותר חידוש שהוא חייב לבדו, מה שאין כן במסר שורו לחמשה בני אדם, שאין עוד פושע מלבדו, פחות חידוש שחייב.

לרמב"ם שהפירוש מרבה בחבילות הוא על הבהמה כיון שבמיתתה שותפים כולם יותר חידוש לומר שהאחרון חייב, מה שאין כן במסר שורו שהוא הפושע היחיד פחות חידוש לחייבו.

ד. במקרה של חמשה שישבו על ספסל אחד – האחרון פשע, שהיה אסור לו לשבת¹², ועדיין את המעשה כולם עשו מה שאין כן במרבה בחבילה לרמב"ם שהניחו כבר את החבילות ולא ידעו מאיפה לקחת, פחות חידוש לחייב את האחרון. ולרש"י שמדובר באש שהמרבה לבדו עשה את פעולת הריבוי פחות חידוש שחייב לבדו.

ה. במקרה של הכוהו עשרה בני אדם – את המעשה עצמו רק הוא עשה והוא רוצח¹³, אך בבור יש חידוש, כיוון שהוא הרגו לבד, מה שאין כן במשלים לעשרה טפחים בבור, שבהרג שותפים שניהם, ועדיין רק המשלים לעשרה יהיה חייב.

ואם כן, מובן מדוע הגמרא חיפשה אופנים נוספים בביאור המשנה, וכן מדוע כתבה הגמרא דווקא בסדר זה, על אף שמביאה הסברות לפני המשנה והברייתא, משום שרצתה ללכת "מן הקל אל הכבד", להביא אופנים פחות מחודשים.



(12) "כגון פפא בר אבא וכו'" וכפי שפירש הרשב"ם בתוספות ד"ה "כגון".

(13) ועיין בגמרא "מפני שקירב מיתתו" וכן ברש"י. ואפשר לומר דאפילו אי בלאו איהו נמי מיית, חייב הוא על הכל לפי רבי יהודה בן בתירא.

ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי באיסור לימוד אגדה (גיליון)

הת' שמואל יעקב שי' מייערס
תלמיד בישיבה

בקובץ חידושים וביאורים "תורת אמת" דישיבתנו הק' גיליון ע"ו (א)¹ הקשתי מירושלמי שבת על ב' משניות (וכמה וכמה גמרות).

דהנה בירושלמי איתא²: "אמר רבי יהושע בן לוי הדא אגדתא הכותבה, אין לו חלק [-לעולם הבא³], החורשה - מתחרך [-המהרהר בה - נשרף בגהינם³], השומעה, אינו מקבל שכר". היינו מפורש דרבי יהושע בן לוי אסר ללמוד אגדה.

אמנם מצינו כמה וכמה אגדתא במשניות וגמרות שהם מרבי יהושע בן לוי⁴ - בניגוד לדבריו בירושלמי דאסור ללמוד אגדה. וסימתי שם דעדיין לא מצאתי ביאור מתאים לקושייתי.

והנה באנציקלופדיה "אוצר ישראל" (ערך אגדה) מבאר באריכות, דבתחילה כולם סבירא להו שטוב ללמוד אגדה, אבל לאחר זמן, ולאחר שנתפשטה שיטת הנצרות שהתחילו להכניס "דברים רבים מעניני כישוף ואמונה טפילה והזיות ההמוני", והם חיברו "אגדותיהם ודרשותיהם של דופי בדבר משיחם ואמונתם", וקראו לזה אגדה ואמרו שמגיע מהתורה וכו', אז רבי יהושע בן לוי (וכן רבי יוחנן (פסחים פרק ה⁵)) אסרו ללמוד אגדה, אבל לא כל אגדה אלא רק אגדה של נוצרים ואפיקורסים.

וזהו הטעם שהירושלמי כותב "הדא אגדתא וכו'" פירוש אגדה כזאת - כמו של הנוצרים - אסור אבל האגדה שהיא ממשה מסיני עדיין מותר.

על פי זה אין שום קושיא כיצד רבי יהושע בן לוי לימד אגדה, אבל מצד שני אסר

1) יצא לאור לרגל כ"ב שבט ה'תשע"ח, עמ' 101.

2) שבת פרק טז, הלכה א.

3) קרבן העדה ופני משה על אתר.

4) עוקצין בסופה. פרקי אבות פרק ו, משנה ב. וצריך עיון גם כן ממסכתין (בבא קמא) נה, א: "רבי יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה". ובכמה מקומות.

5) הלכה ג: "א"ל מסורת בידי ואבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי רוח ומעוטי תורה".

על כולם ללמוד אגדה. כי האגדה שהוא למד ולימד לכולם במשניות ובגמרא הייתה אגדה אמיתית של תורה. מה שאין כן מה שהוא אסר ופחד מזה וכו' היה זה אגדה של הנוצרים.

אבל לכאורה תירוץ זה אינו מספיק כל כך, וכדלקמן:

(א) ה'קרבן העדה' על הירושלמי מבאר שטעמו של האיסור על כתיבת אגדה הוא מפני שאסור לכתוב תורה שבעל פה, ואם מדובר על כתיבת אגדת הנוצרים טעם האיסור הוא בדיוק להיפך – לא חס ושלום משום שזה תורה שבעל פה – אלא מפני שזה כפירה ואפיקורסות.

(ב) אחר שרבי יהושע בן לוי אומר שאסור ללמוד אגדה הוא כותב "אנא מן יומי לא איסתכלאית בספרא דאגדתא אלא חד זימנא אסתכלית, אשכחית כתוב בה כו", וממשיך ומפרט את האגדתא שהוא קרא.

ובאם המדובר כאן היה על אגדה מהנוצרים כיצד יתכן שרבי יהושע בן לוי הסתכל בהספר – ועוד יותר שהוא מפרט ה"כפירה" שהוא קרא ועד שרבי יוחנן כתב זאת בתלמוד ירושלמי!?

ומהנ"ל מוכח שתירוצו של ה"אוצר ישראל" אינו מובן כלל, והדרא קושיא לדוכתא. כיצד הוא למד אגדה אחר שהוא עצמו אסרה? ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



דיוק ברש"י ד"ה "וכולהו"

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (בבא קמא, ה, ב): "אמר רבא, וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד לבר מקרן".

כלומר, שאם התורה היתה כותבת רק "בור" ועוד אחד מהאבות נזיקין, היינו יכולים ללמוד מהם את חיובי שאר האבות מ"צד השוה" שיש ביניהם, חוץ מ"קרן".

ומבואר ברש"י ד"ה "וכולהו" כיצד היינו למדים כל אחד מהם מ"בור" ועוד אחד.

ובנוגע ללימוד מ"בור" ו"שן" כתב רש"י, וזה לשונו: "וכן אי כתב רחמנא בור ושן אתו כולהו אינך נמי לבר מקרן בהאי דינא: מה בור שאין דרכו לילך ולהזיק חייב, רגל ואש לא כל שכן, וכן אדם. מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק תאמר בכל אלו, שן תוכיח! מה לשן שכן יש הנאה להזיקו, תאמר בכל אלו, בור תוכיח! הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך אף אני אביא כל אלו".

ויש לדייק בדברי רש"י דלא כתב "ואדם" כהמשך מ"רגל ואש", אלא הפסיק ביניהם וכתב "וכן אדם".

דהנה הגמרא לעיל הביאה מחלוקת בנוגע ל"מבעה", וזה לשונה: "מאי מבעה? רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זה השן".

ולכן כשרוצים ללמוד שאר האבות שבמשנה מ"בור" ו"שן" – נלמד מהם רק "רגל" ו"אש", ונמצא, דלפי שיטת שמואל, אתיא כולהו במה הצד.

אך לפי שיטת רב, ד"מבעה זה אדם" – הרי צריכים ללמוד גם אדם.

ואולי יש לומר, דלכן הוסיף רש"י "וכן האדם", אך מכיון שזהו רק לשיטת רב – הפסיק ביניהם ב"וכן".

ומה שכתב בהמשך הרש"י ואדם (בהמשך לשאר האבות), ולא "וכן אדם" הוא מפני ששם מדובר על הפירכא, דאיכא למיפרך "מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק תאמר בשן ואש ואדם". מדובר שם על עצם הלימוד לחיוב האב של אדם (מבעה לשיטת רב).



הערה בדברי הקצות בדין גונב מן הגנב

הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי
תלמיד בישיבה

א.

כתב בקצות החושן (סימן לד סעיף קטן ג): קיימא לן (בבא קמא סב, ב) דגונב אחר הגנב אינו משלם תשלומי כפל,

ובריש פרק הגוזל ומאכיל (שם קיא, ב) סבירא ליה לרמי בר חמא דגזל ולא נתייאשו בעלים ובא אחר ואכלו דאינו גובה אלא מגזלן, וע"ש בתוספות (ד"ה גזל) שכתבו בטעמא דרמי בר חמא דכיון שהוא לא גזלן אינו יכול לתובעו כלל שהרי אינו לגמרי ברשות דמאריה שהרי אינו יכול להקדישו ע"ש, ואם כן ודאי החולק עם הגנב לא הוי גזלן.

אלא אפילו לרב חסדא דקיימא לן כוותיה (לקמן סימן שסא סעיף ה) דאם בא אחר ואכלו רצה מזה גובה [רצה מזה גובה], היינו דוקא אם אכלו ומשום מזיק דאכתי דנגזל הוא,

אבל מחמת גזלן לא מחייב, וכגון שבא השני וגזלן ונאבד ממנו אין השני חייב בתשלומין דלאו שמייה גזלן דבעלים כיון דאינו ברשותיה דמאריה.

ותדע דהא אפילו גזלן ראשון אינו חייב לשלם אלא כשעת גזילה, ואי גזל חביתא דחמרא מעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' תברא או שתייה משלם ד' איתבר ממילא משלם זוזא (בבא קמא סה, א) ולא סגי דלא אגבה לחביתא בתר דשויה ד', ועוד דהא בחצירו הוא וכל שעתא ושעתא גזליה ואמאי אינו משלם ארבעה, אלא על כרחך כיון דכבר גזליה ואינו ברשותו דנגזל תו לא מחייב משום גזילה אלא בתורת מזיק.

והיינו טעמא דאין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משום דכתיב (שמות כב, ו) וגונב מבית האיש וכדאיתא בפרק מרובה ומשום דאינו ברשותיה ע"ש (בבא קמא דף סט, ב), ואם כן לא הוי על השני תורת גזלן כלל,

אלא אי איתיה בעינא כיון דלא קנאו דנגזל הוי כל היכא דאיתיה כיון דלא קנאו, אבל על כל פנים השני אינו גזלן ולא גנב דכיון דכבר נגנב מבית הבעלים ואינו ברשותו תו לא עבר השני משום לא תגנוב או משום לא תגזול. ע"כ דבריו.

קיצור: הקצות סובר שאחרי שהחפץ כבר גנוב אין משמעות לגניבה שניה ולא חל

על הגנב השני שם גנב כלל. ואף שזה פשוט שצריך להחזיר החפץ כל זמן שהוא בעין כיון שאינו שלו. מכל מקום נפקא מינה מזה שאינו נקרא גנב שאם החפץ נאבד אינו חייב לשלם עליו דאף שעשה מעשה גניבה מכל מקום לא נקרא גנב ואין עליו החיובים שיש לגנב.

ב.

יש חולקים על זה (וכן נראה מדברי הרא"ש בתשובה כלל סד סימן א ע"ש. ומכאן ואילך נקרא לשיטה זו ע"ש הרא"ש). וסוברים שאף שהראשון כבר גנב כיון שכל היכא דאיתא ברשות מרא איתא על כן גם השני נקרא שגנב חפץ של הבעלים. וחייב לשלם על גניבתו.

ונראה ששורש המחלוקת היא, דהקצות סובר שעיקר הגניבה הוא מה שהוציא את החפץ מרשות בעליו, ואם כן במקרה שגם לפני שגנב כבר לא היה ברשותו על כן השני אינו גנב. מה שאין כן הרא"ש סובר שעיקר פעולת הגנב אינו במה שהוציא מרשות בעליו אלא במה שהוא לקח את החפץ לעצמו (וקנה בקנייני גניבה) ועל כן גם הגנב השני הוא גנב גמור.

והנה לקמן דף סט עמוד ב איתא: תנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל אמאי בשלמא לגנב ראשון לא משלם, וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב. אלא לבעלים נשלם אלא לאו שמע מינה זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

והנה פסוק זה איירי לענין כפל (שמות כב, ו) "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים", ולהנ"ל נמצא שנחלקו הקצות והרא"ש בביאור הלימוד שלומדים מפסוק זה, דלהרא"ש המיעוט הוא רק ביחס להכפל [שאמנם גם הגונב מבית הגנב הוא גנב רק שיש דין פרטי שגנב כזה אין עליו חיוב לשלם כפל] ולקצות החושן הלימוד הוא גם ביחס להקרן [שהתורה כאן מלמדת אותנו שרק הגונב מבית האיש הוא גנב אבל הגונב מבית הגנב אינו נקרא גנב כלל].

ג.

ובדף סח איתא: גנב ובא אחר וגנבו הראשון משלם תשלומי כפל והשני אינו משלם אלא קרן בלבד. ופירש רש"י: ושני אינו משלם אלא קרן - לגנב ראשון דכתיב וגונב מבית האיש.

דהנידון ע"ע הוא בהחייב דהגנב השני כלפי הבעלים וכאן מבואר דהגנב השני חייב לגנב הראשון.

וצריך להבין מהו חיובו של הגנב השני לראשון הא אין הממון של הראשון.

וראה בקובץ שעורים בבא קמא אות יז שכתב: ובגמרא - ס"ח - מבואר, דגונב מן הגנב צריך לשלם קרן לגנב ראשון, ולכאורה מאיזה טעם יתחייב לשלם לגנב קודם יאוש, ואין לומר מפני שמפסידו שצריך לשלם לנגזל הא זה לא הוי אלא גורם לממון, וצריך לומר שהוא מטעם גרמי, אבל זה אינו דמפורש בגמרא דמקרא דוגונב מבית האישה ולא מבית הגנב ילפינן, דגנב שני אין צריך לשלם כפל לראשון והשתא דאיכא קרא, לא נתמעט אלא מכפל ולא מקרן ומבואר דאין חיובו מטעם מזיק אלא מתורת גנב, ואי לאו מיעוטא דקרא היה צריך לשלם כפל לגנב ראשון, ועל כן צריך לומר, דהגזלן מיקרי בעלים משעת הגזילה, על הזמן שלאחר הפקעת חיוב השבה, ומשום הכי סלקא דעתך אמינא בלא קרא שצריך לשלם לו כפל.

ביאור דבריו: מתחילה סלקא דעתך דהחיוב של הגנב השני אינו מדין גנב אלא מדין מזיק [דאף שלא הזיק את החפץ הרי בזה שלקחו גרם הפסד להגנב ראשון וזה נקרא גרמי וחייב לשלם על זה]. אך הוכיח מהסוגיא דלעיל בד' סט שמבואר שילפינן מפסוק שהוא פטור מכפל ועל כן חיובו מדין גנב דמזיק אין דין כפל כלל.

ולכאורה מבואר כאן דגם להקצות שסובר שאין גניבה אחר גניבה היינו רק ביחס להבעלים דכיון שכבר גנבו ממנו אין שום תוספת בהגניבה השניה על הראשונה מה שאין כן ביחס להקנין שיש להגנב הראשון בהגניבה בזה שפיר הוי הגנב השני גנב.

[ועל כן יש שהוכיחו מסוגיין כהקצות שכאן מבואר (ברש"י) שהגנב השני אינו חייב להבעלים ורק להגנב הראשון ואם כן מבואר כהקצות ואכ"מ].

ד.

אך קשה מאוד לומר כן דלפי זה נמצא שהפסוק רק ממעט כפל ולא קרן, והגונב מהגנב הוא באמת גנב וחייב לשלם לו הקרן רק שהתורה ממעטת שכיון שהגנב מבית הגנב אין דין כפל. אך ראה מה שכתב הקצות: "והיינו טעמא דאין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משום דכתיב (שמות כב, ו) וגונב מבית האישה וכדאיתא בפרק מרובה ומשום דאינו ברשותיה ע"ש (בבא קמא דף ס"ט, ב), ואם כן לא הוי על השני תורת גזלן כלל".

ואם כן יש כאן הוכחה לשיטת הרא"ש ודעימיה, דבדף סח מבואר שגנב שני חייב קרן לגנב ראשון למרות שלומדים מהפסוק וגונב מבית האישה שאינו חייב כפל ועל כרחק שהלימוד הוא דין פרטי ביחס להכפל ולא שאינו גנב כלל. ואם כן כמו כן כלפי

הבעלים שגם לומדים מאותו פסוק שפטור מכפל עדיין חייב קרן. ולשיטת הקצות נמצא דיש חילוק בין דין הגנב שני ביחס לגנב ראשון לבין דין הגנב שני ביחס להבעלים וקשה מאוד הרי שתיהם נלמדו מפסוק אחד. ולולי דברי הקצות הוה אמינא שאכן הפסוק רק ממעט מכפל והא דאין גניבה אחר גניבה [כלפי הבעלים] הוא סברא ואינו נלמד מהפסוק כלל. ואולי אפשר להעמיס כל זה בדבריו במה שכתב: "והיינו טעמא דאין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משום [א'] דכתיב וגונב מבית האיש וכדאיתא בפרק מרובה. ומשום [ב'] דאינו ברשותיה ע"ש (בבא קמא דף סט, ב). ונפרש שכוונתו שזה עוד טעם חוץ מהפסוק. דהפסוק ממעט רק ביחס לגנב ראשון אך ביחס להפטור ביחס להבעלים לא סגי בהפסוק. וזהו שמציין להגמרא בדף סט להראות שמה שאינו חייב לבעליו אינו נלמד מהפסוק אלא מסברא שאינו ברשותו, ולכאורה אינו מובן איזה סברא יש בזה, ועל כרחך הפירוש בזה הוא "לא הוי על השני תורת גזלן כלל". כיון שכבר אינו ברשות בעליו מהגניבה הראשונה.

ה.

ולתוספת ביאור יש לבאר תחילה הגמרא שם: תנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל. אמאי בשלמא לגנב ראשון לא משלם, וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב. אלא לבעלים נשלם.

ולא ברור מה כוונת הגמרא בקושייתה מדוע המיעוט ניחא ביחס להגנב ולא ביחס לבעליו, כיון שסו"ס גנב מבית הגנב ולא מבית האיש.

והביאור דביחס להגנב יש הגיון לפטור אותו מהכפל, דהגם שהוא קנה את החפץ וכעת הוא שלו ועל כן חייב לשלם לו את הקרן (כנ"ל מהקובץ שיעורים), אך כיון שהוא קנה את החפץ על ידי גניבה מובן שהתורה לא זיכתה לו כפל [על דרך שלא יהיה חוטא נשכר].

מה שאין כן ביחס להבעלים לא ברור מה החילוק בין הגנב הראשון להגנב השני, וכי גנב שגנב חפץ שנשכח ברחוב הוא פחות גנב? ומה לי אם זה ברחוב או בבית הגנב הרי "כל היכא דאיתא ברשות דמאריה איתא".

ועל כרחך לומדים מכאן "אלא לאו שמע מינה זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו". היינו שבבית הגנב אינו ברשות בעליו רק שזה 'שלו'. ואחרי כל זה שוב יש הגיון למעט גם ביחס להבעלים מהפסוק "וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב". ולפי זה

למסקנת הגמרא גם הפטור של הגנב כלפי הבעלים נלמד מאותו פסוק.

אך לשיטת הקצות אי אפשר לומר כן כיון שהפסוק אינו אלא מיעוט מכפל. ולשיטתו ביחס להבעלים אינו גנב כלל. ועל כן נראה שהקצות סובר שכיון שאתינן להסברא ש'שאינו ברשותו' שוב לא צריכים פסוק למעט את הגנב השני כיון שלא חל עליו שם גנב כלל. דכבר לא היה ברשות בעליו.

[ויש להוסיף שאם היינו אומרים שגם אחרי הגניבה החפץ ברשות בעליו אם כן הגנב אינו מוציאא מרשות בעליו וחייבו הוא מצד הפעולה שלוקח את החפץ ואם כן בזה שפיר השני גם נקרא גנב. אבל כיון שפעולת הגניבה מוציאה את החפץ מרשות בעלים אינו ברשותו אם כן מובן שעיקר פעולת הגניבה הוא במה שהוציא את החפץ מבעליו וביחס לזה השני לא הוסיף שום דבר על הראשון].

וכוונת הגמרא לפי זה תהיה כך: אם נאמר שגם אחרי שגנב זה עדיין ברשותו אם כן גם הפסוק לא יוכל למעט ועל כרחך צריך לומר שאצל הגנב אינו ברשותו ואם כן פשוט שהגנב השני לא עשה כלום. ועצ"ע.

ד.

ועוד יש ליישב דברי הקצות באופן אחר: ונבאר דבריו כפשוטם שמהפסוק ילפינן שאינו גנב כלל. ובוה אין חילוק בין כלפי הגנב לבין כלפי הבעלים. ומה שכתוב בסוגיין שהגנב השני חייב לגנב הראשון נאמר שהחייב אינו מדין גניבה רק מדינא דגרמי.

ומה שהקשה הקובץ שיעורים דאם כן מדוע צריך פסוק למעט אותו מכפל כיון שאינו גנב כלל. יש לפרש שמה שכתוב בגמרא: תנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל. אמאי בשלמא לגנב ראשון לא משלם, וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב.

שאינו כוונת הגמרא לומר שמפסוק זה לומדים שפטור מלשלם, ובאמת אין לגמרא שום צד שהגנב השני יהיה חייב לשלם לגנב הראשון ועל כן אין צריך פסוק למעט, אלא שכוונת הגמרא הוא רק שאם היינו אומרים שהפסוק ממעט את החייב כלפי הגנב הראשון הוה ניחא מדוע אינו חייב, כיון שאין זה חפץ שלו, אבל איך פסוק זה ימעט ביחס להבעלים דמה החילוק מאיפה גנב כנ"ל. באופן שבאמת הפסוק אינו נצרך למעט החייב כלפי הגנב (רק שבזה יש הבנה מדוע יש למעט החייב) ועיקר כוונת הגמרא להקשות מאי טעמא לא יהיה חייב כלפי הבעלים.

לסיכום: להקצות מבוואר דיש חילוק בין דין הגנב שני ביחס לגנב ראשון לבין דין הגנב שני ביחס להבעלים, ובגמרא נראה ששתייהם נלמדו מפסוק אחד ומשמע

שדיניהם שווים. ונתבאר בשתי אופנים: או שהפסוק הוא רק ביחס לגנב ראשון ולצד זה הוא באמת נקרא גנב ביחס אליו רק שפטור מכפל. [וביחס להבעלים אינו גנב כלל ואין צריכים על זה פסוק]. או שהפסוק הוא רק ביחס להבעלים והפסוק מחדש שאינו גנב כלל [ולא רק שפטור מכפל] אבל ביחס לגנב ראשון אין צריך על זה פסוק. [ומכל מקום חייב לשלם לגנב ראשון מדינא דגרמי כיון שהוא מזיק. ולא שייך בזה כפל, כפשוט].



במחלוקת רבה ורבא ב"משלמת מה שנהנית"¹

הת' לוי שי' קרלנשטיין
תלמיד בישיבה

.א.

הצעת הסוגיא

שנינו במסכתין (בבא קמא יט, ב) "כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות, אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק (דמשונה הוא, רש"י), במה דברים אמורים ברשות הניזק אבל ברשות הרבים פטור (דבעינן ובער בשדה אחר, ואכסות וכלים נמי פטור, רש"י) ואם נהנית משלמת מה שנהנית (לאו תשלומין מעליא נינהו כדמפרש בגמרא, רש"י)".

ובגמרא (כ, א): "ומשלמת מה שנהנית" – "וכמה? רבה אמר: דמי עמיר (שאם אכלה שעורין כדי שביעתה אינו משלם לו אלא דמים שהיה צריך ליתן בקשין ובתבן להאכילה דאמר ליה אי אפשר להאכילה שעורין אלא קשין ותבן, רש"י). רבא אמר: דמי שעורים בזול (כפי שהיה צריך ליקח שעורין למאכלה אם היה רוצה להאכילה שעורין ולא ייתן לו כשער שבשוק, דלמא איהו לא מאכיל לה שעורין אלא בזול ייתן כדאמרין בפרק מי שמת (בבא בתרא קמו, ב) וכל זוזא חשיב בארבע דנקי דהיינו שני שלישי

1) כתב ה'נחלת דוד': "הרבה האריכו במחלוקת זו (- ה"ב"י הבש"ג ועוד . . . -) דברים שאינם מתיישבים על הלב, ונלאיתי להאריך בסתירת דבהו וגלויים הם לכל מעיין", ולמרות דבריו אלה הבאתי ופתחת את מחלוקת זאת מפני שחשובה היא כשלעצמה, וחשוב להבין על ידה את מהלך הסוגיא כולה.

הדמים, רש"י).

וממשיכה הגמרא "תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרבא, תניא כוותיה דרבה – רבי שמעון בן יוחי אמר אין משלמת אלא דמי עמיר בלבד. תניא כוותיה דרבא אם נהנית משלמת מה שנהנית כיצד אכלה קב או קביים אין אומרים תשלם דמיהן אלא אומדים כמה אדם רוצה להאכיל לבהמתו דבר הראוי לה אף על פי שאינו רגיל (להאכילה שעורין אלא עמיר משלם לו למי שעורין כפי מה שאדם אחר רגיל ליתן לבהמתו קב או קביים, רש"י) לפיכך (כיון דמשערין בדבר הראוי לה, רש"י) אכלה חטין או דבר הרע לה (דלא נהנית פטורה ברשות הרבים, רש"י) פטורה".

ב.

פירוש הרמב"ם וה'מגיד משנה' והצריך ביאור

כתב הרמב"ם (הלכות נזקי ממון, פרק ג, הלכה ב) וז"ל: "כיצד, נכנסה לרשות הניזק ואכלה שומשומין או לוט וכיוצא בזה בשווה דינר – משלם דינר. ואם אכלה אותן ברשות הרבים ונהנית רואין אותן כאילו הם שעורין או עמיר, ומשלם דמי עמיר או דמי שעורין בזול".

וכתב ה'מגיד משנה²: "בגמרא (דף כ, ב) היא מחלוקת – רבה אומר דמי עמיר, רבא אומר דמי שעוריו בזול. ותימה איך עירב רבינו את המחלוקת?

ואפשר שנסתפק לו פסק ההלכה כמי וכתב שתי הדעות להיות יד המזיק על העליונה אי זה מהם שיהיה פחות ישלם".

וממשיך: "ונראה שהוא מפרש עמיר – אגודת השבלים. וכן פירשו בעלי הלשון שלא כדברי רש"י תבן או קש".

וצריך ביאור:

א. מדוע הרמב"ם פוסק כשתי הדעות בגמרא – רבה ורבא – ולא כאחד מהם בלבד³?

ב. מהם טעמי המחלוקת בין רש"י ל'מגיד משנה' (בעלי הלשון) בפירוש המילולי של המילה "עמיר".

ג. כיצד [לפי דבריו הראשונים של ה'מגיד משנה'] יתכן מצב שבו המזיק ישלם דמי שעורין בזול, כלומר, לא רק מצב טכני, כי על זה אפשר לומר שבזול זה ארבעה

(2) שם הלכה א, בד"ה "הבהמה מועדת וכו'".

(3) קושיית ה'מגיד משנה'.

דנקי, היינו, שני שלישי. אך ייתכן מצב טכני שבו שעורין יצא יותר שווה וזול מדמי עמיר. אך מהמשמע מסוגיין שעמיר תמיד יהיה פחות בשווי הכספי זאת אומרת שאי אפשר לומר שאני מביא משהו יקר – שעורין, וזה בעצם יוצא יותר זול מהזול האמיתי – עמיר. לכן המינימום לכאורה זה לשלם דמי עמיר ולא דמי שעורין למרות שזה יוצא בפועל יותר זול.

ג.

הביאור ובהקדים דברי הראשונים בסוגיין

ויש לומר הביאור בכל הנ"ל; ובהקדים מה שכתבו על כך הראשונים:

כתב הרי"ף: "איכא מאן דפסק כרבה משום שהוא רביה דרבא ואיכא מאן דפסק כרבא משום שהוא בתרא". כלומר, בנוגע לפסיקת ההלכה, במחלוקתם של רבה ורבא בסוגיין, ישנו מי שפסק כמו רבה משום שהוא רבו של רבא. וישנו מי שפסק כרבא משום שהוא בתראי, והלכה כבתראי.

וכתב ה'נימוקי יוסף שם: "וכתבו הרא"ה והריטב"א ז"ל שספק הגאון בזה מסולק הוא, מפני שהברייתא שמסייעת לרבה שייך לר' שמעון בר יוחאי, והברייתא שמסייעת לרבא שייך לרבנן, וכלל בידינו שיחיד ורבים הלכה כרבים ואם כן הלכה כרבנן זאת אומרת כרבא".

כלומר, ה'נימוקי יוסף' מביא את דברי הרא"ה והריטב"א שפסקו כרבא, משום שהברייתא שמסייעת לדבריו היא מרבנן, ואילו הברייתא שמסייעת לרבה היא מדברי רבי שמעון בר יוחאי, והדין הוא שיחיד ורבים הלכה כרבים, ואם כן הלכה כרבא ולא כרבה.

וממשיך ה'נימוקי יוסף' וכותב: "שהלכה כרבא אף על פי שרבה רביה הוה, שלא אמרו מורין הלכה בפני רבו – אלא כשחולקין שניהם יחדיו בהדי הדדי אבל כשתלמיד מאריך ימים אחר רבו וחולק עמו, הלכה כמותו. וכאן פוסקים כרבא מפני ב' הסיבות, א' – משום שהברייתא היא של רבנן. וב' – מפני שהוא בתראי". עכ"ל.

כלומר, היה קשה ל'נימוקי יוסף' דלכאורה קשה כיצד פוסקים הלכה כרבא, והרי אין פוסקים הלכה כתלמיד במקום הרב?

ומתוך, דרק כאשר חולקים יחד אזי אין הלכה כתלמיד במקום רבו, אבל כאשר התלמיד מאריך ימים לאחר הרב, והתלמיד חולק עליו, אזי אפשר לפסוק הלכה כמותו, ואין זה במקום הרב. וכאן ישנם ב' טעמים לפסוק כרבא. א. משום שהוא בתראי, והלכה

כתבתי. ב. מפני שהברייתא המסייעת לו היא מדרבנן מול הברייתא המסייעת לדברי רבה שהיא מרבי שמעון בר יוחאי, ויחיד ורבים, הלכה כרבים. וכן הרא"ש, הרשב"א והמאירי פוסקים גם כן כשיטת ה'נימוקי יוסף' שהלכה כרבא. ועל פי כל הנ"ל מתחזקת השאלה מדוע פסק הרמב"ם כשתי הדעות בגמרא להלכה והרי זו מחלוקת?

ד.

ביאור הדברים

ומחמת שרואים ברור, שרבה ורבא אכן נחלקו האם משלם דמי עמיר או דמי שעורים בזול; ובכל זאת פסק הרמב"ם שלא נחלקו, על כן מבאר הכסף משנה – שחייב לומר דלשיטת הרמב"ם רבה ורבא כלל לא חולקים, וז"ל:

"ולי נראה שרבנו מפרש דרבה ורבא לא פליגי, דעמיר היינו אגודת שיבולים, ונמצא דעמיר היינו שעורים בשיבולים. אלא שכל דבר נערך כפי זמנו שבזמן הקציר דרך להאכילה שבלי שעורים, ושלא בזמן הקציר, דרך להאכילה שעורים שלא בשבליים, ורבה ורבא לא פליגי, אלא מר איירי בזמו הקציר ומר איירי שלא בזמן הקציר, ואף על גב דאמר תניא כוותיה דרבה תניא כוותיה דרבא, לאו משום דפליגי, אלא לומר

(4) וכאן המקום להזכיר את מה שכתב הרב אפרים פרוס בקובץ 'תורת צדק' יצא לאור על ידי כולל 'צמח צדק' ירושלים בין החומות תובב"א והביא זאת בקצרה ותמצית הלשון: יש דמיון גדול בין הפסיקה של האדמו"ר הזקן והצמח צדק לבין הפסיקה של רבה ורבא. ובהקדים: הצמח צדק גדל אצל סבו אדמו"ר הזקן וממנו בעיקר למד את התורה דרך הפסיקה וכו', גם אחרי הסתלקות אדמו"ר הזקן היה מתגלה אל הצמח צדק בהקין ומספר לו חידושי תורה וכו' - ולכן יש לומר בפשטות שהצ"צ היה תלמידו של אדמו"ר הזקן בין בנגלה בין בנסתר. נביא ב' דוגמאות שבהם פעם אחת פוסקים אנו כהצמח צדק; כפי שנראה במוחש, ופעם שניה כאדמו"ר הזקן: א' - כהצמח צדק - בסדר ברכות קריאת המגילה ביום, הצמח צדק פוסק לומר שהחינו ביום הפורים (ראה פסקי דינים ח"ב ליקוטים ס"ד - להצ"צ) אך אדמו"ר הזקן פוסק שאין לומר שהחינו בברכות היום. אך פוסקים כהצ"צ בפועל - ספר המנהגים עמ' 73.

ומצד שני - הפוך - בדין איטר יד שעושה כל מלאכתו בימין אך כותב בשמאל הצ"צ פוסק: שיניח על שמאל של כל אדם. כלומר, הולכים בתר עשיית המלאכה של היד, ולא בתר כתיבה ואדמו"ר הזקן פוסק: שהולכים בתר כתיבה כלומר, באיזה יד כותב ואם כותב בשמאל ועושה מלאכותיו בימין הרי הוא איטר יד ויניח תפילין על ימין של כל אדם, ופוסקים כאדמו"ר הזקן - שולחן ערוך הלכות תפילין סימן כז סעיף ט.

לענייננו ייתכן מצב שבו יש מחלוקת בין רב לתלמיד - בנוגע להלכה למעשה ממש - שפעם אחת פוסקים כהרב ומצד שני כהתלמיד. אך יש צורך להסתכל מכל ההיבטים: א' - הראיות שכל אחד מביא. ב' - הלכה כרבים. ג' - אם התלמיד מודע לפסיקה של רבו ובכל זאת פוסק אחרת, יהיה אפשר לומר לפסוק כהתלמיד.

שדבריהם שנויים בברייתא, וצריך לומר דהא דאמר בזול קאי גם לרבה".
 כלומר, מפרש ה'כסף משנה' דבאמת לשיטת הרמב"ם, רבה ורבא כלל לא חולקים, ופירוש המילה עמיר הוא שבלי שעורים, ורבה שאומר עמיר כוונתו לשעורים בתקופת הקציר; ואילו רבא מדבר על שעורים שלא בתקופת הקציר, וכל אחד מהם נתכוון לתקופה אחרת, ולא פליגי⁵.

ועל פי זה יובן גם כן טעמי המחלוקת בין רש"י לבעלי הלשון (המובא בדברי ה'מגיד משנה') בפירוש המילה "עמיר". רש"י שמפרש שעמיר פירושו תבן וקש, הוא לפי מה שכתב ה'כסף משנה', ששמם של השעורים משתנה על פי התקופה.
 ונפקא מינה להלכה בשיטת רבה, דלפי רש"י ישלם תבן וקש, ולפי הרמב"ם תמיד ישלם שעורים.

ויוצא שהמחלוקת בין רש"י והרמב"ם היא בפשט הגמרא (דהיינו האם רבה ורבא חולקים או שמדברים על תקופת שונות בשנה) ולא מה הוא הפשט ב"דמי עמיר" (היינו לשיטת רש"י, לרבה – משלם תבן וקש, ולרבא – משלם שעורים. ולשיטת הרמב"ם גם לרבה וגם לרבא משלם שעורים, רק תלוי איך משלם אותם בפועל, האם באגודת שיבולים או סתם שעורים מפוזרים).

והנה כתב הטור (סימן שצא סעיף ח) וז"ל: "ואיני מבין דברי הרמב"ם, שכתב רואין אותן אם זה דמי עומר או שעורים, ומשלם דמי עמיר או שעורים". ופוסק (כאביי הרא"ש) כרבא, דמי שעורים בזול.

ועל זה כתב ה'בית יוסף', שאין להסתפק בדברי הרמב"ם, אלא לפרשו על פי רש"י, להקל על הנתבע, ולא להחמיר כמו שפירש ה'מגיד משנה' על הרמב"ם.

והנחלת דוד⁷ כתב⁷ שהרמב"ם לא הסתפק בדין, וזה שכתב משלם דמי עומר או דמי שעורים בזול, הוא, שמצד הדין היה חייב לשלם דמי עומר, אלא שאם הלך ותפש

5 והקשה ה'נחלת דוד' (בד"ה "רבה אמר דמי עמיר רבא אמר דמי שעורים בזול") דאם כן מדוע היתה צריכה הגמרא להביא "תניא כוותיה דרבה ותניא כוותיה דרבא", דלכאורה לפי דבריו לא פלגינן?

ומתרצים המפרשים שהגמרא הביאה ברייתות בכדי לבסס את דברם, דהיינו שדיברו דווקא בצורה זו משום שכך ראו בברייתא. ועוד אפשר לומר שמהבאת הברייתות יוצא שההלכה היא כרבה כמו שכתב ה'נימוקי יוסף' לעיל (אות ג').

ובכלל קשה על קושייתו, דהא ה'כסף משנה' ביאר זאת בפשטות בתוך דבריו.

6 בד"ה "אכלה ברשות הרבים משלמת מה שנהנית".

7 בד"ה "רבה אמר דמי עמיר רבא אמר דמי שעורים בזול".

דמי שעורין, לא מוציאים מידו.

ה.

סיכום

לסיכום:

א. הרמב"ם הסתפק מה ההלכה, ולכן פסק שישלם את הזול מבניהם, בכדי להקל על הנתבע. ודמי עמיר, לשיטת ה'מגיד משנה הכוונה לדמי שעורין בזול. ול'בית יוסף' הכוונה קש ותבן כשיטת רש"י.

ב. רבה ורבא לא פלגינן, אלא כל א' מדבר על תקופה אחרת בשנה, היינו שרבה אמר דמי עמיר הכוונה שעורין בתקופת הקציר שאוספים אותם לאגודת שיבולים, ולרבא נקראים שעורין, שאינם בזמן הקציר ובמילא אינם באסיף.

ג. הרמב"ם פסק שמצד הדין חייב לשלם דמי עמיר, אבל אם הניזק כבר תפס שעורין אין מוציאים מידו, ולכן כתב גם שעורים וגם עמיר.

ד. לגבי מחלוקת רש"י וה'מגיד משנה' בנוגע לפירוש המילולי של עמיר, שרש"י כתב 'תבן וקש' הוא משום שרבה ורבא חולקים. וה'מגיד משנה' סובר שמדובר על תקופות שונות.





שער החסידות



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

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

(מר"ד ב, דר"ח חשון תשנ"ב)



בחירת הקדוש ברוך הוא בישראל

הת' מנחם מענדל שי' אליטוב
תלמיד בישיבה

א.

מהו תוכן בחירת הקדוש ברוך הוא בישראל

במאמר ד"ה "ביום עשתי עשר" ה'תשל"א (ספר המאמרים מלוקט חלק ג') שואל כ"ק אדמו"ר זי"ל: "מה שכתוב בתניא (פרק מט), דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקדוש ברוך הוא".

כלומר: ידוע שעניין הבחירה הוא דוקא, או בשני דברים שווים או בשני דברים שונים, אך בכל א' מהם יש מעלה שאין בזולתו, ואם כן קשה לומר שבחירת הקדוש ברוך הוא בישראל היא (כפי שנראה בפשטות) מצד נשמתם, שכן נשמת בני ישראל נעלית לגמרי מנפשות אומות העולם, ולכן מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא שבחירת הקדוש ברוך הוא בישראל היא דווקא בגוף שלהם שהוא דומה לגופי אומות העולם.

ועל זה מקשה כ"ק אדמו"ר במאמר שגם הגוף הישראלי אליבא דאמת הרי הוא נעלה מגופי אומות העולם, ורק בחיצוניות² הוא דומה להם, וכאשר מדברים על בחירת הקדוש ברוך הוא בישראל, שהקדוש ברוך הוא וודאי מכיר מעלת הגוף שלהם, שוב אינו מובן מה יש לבחור כאן?

ובפשטות קשה למצוא ביאור שאלה זאת בצורה מפורשת בגוף המאמר.

(1) עמ' צט.

(2) כך לומד כ"ק אדמו"ר בפשטות, אף שלכאורה יש לומר שאינו מוכרח, כי הלשון נדמה שם בתניא אפשר לפרשו שהוא דומה באמת.

ויש לומר שמוכרחים ללמוד כדברי כ"ק אדמו"ר כי: א. מהלשון שם בחומריותו משמע קצת שדווקא שבזה הוא דומה להם אבל בכלל הרי הוא נעלה מהם. ב. מפורש בכמה מקומות בדא"ח (ראה לקמן בגוף ההערה) שהגוף הישראלי נעלה משאר הגופים, ואם כן אין לפרש שהוא דומה באמת. ג. מהלשון נדמה (ראה רשימות על התניא עמ' שיז).

ב.

עניינה של בחירה חופשית

ובדרך אפשר יש לבאר, ובהקדים:

בעניין הבחירה בכלל יש להבין ב' עניינים:

א. בכמה משיחות כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ד ובהערות שם³) מובא הלשון דלקמן: "בחירה אמיתית היא בחירה חופשית". "חופשית" פירושה שאינה מוכרחת היינו – שאינה נגרמת מאיזה סיבה. וצריך להבין מה מכריח בתוכנה של 'בחירה' שהיא 'חופשית'? שבפשטות מדובר כאן על ב' עניינים: בחירה רגילה, שאפשר שתיגרם מאיזה סיבה. ויש עניין נוסף, בחירה שהיא חופשית מכל סיבה.

ב. על פי זה שבחירה אמיתית היא חופשית מובן שבחירת הקדוש ברוך הוא בישראל וממילא בחירת ישראל בהקדוש ברוך הוא (וכמו שיתבאר לקמן) היא בחירה כזאת שאין לה טעם או סיבה. ולכאורה זהו פלא ללמוד עניין זה בפשטות, שבחירה זאת היא סתמית לגמרי, ובמילא נצטרך לומר שהיה יכול להיות אחרת שהקדוש ברוך הוא היה בוחר באומה אחרת או שהם היו בוחרים באלוקים אחרים חס ושלום.

ויש לומר שבתוכן הלשון של מילת 'בחירה' בפשטות, (לדוגמא כשאומרים "אני בחרתי" או "הוא בחר") טמונים ב' עניינים: א. הבחירה הינה מצד הבוחר דוקא (ולא מצד שום סיבה אחרת). ב. הבחירה באה מעצמו של בוחר.

וזהו תוכן עניין הבחירה, נוסף על זה שאינה באה מצד גורם שהוא מחוץ לבוחר, הרי היא באה מצד עצמו של הבוחר, היינו מצד שהדבר הנבחר קשור אליו בעצם. וכיון שבשורשם הרי ישראל דבר אחד עם העצם של הבורא כנאמר בזהר "ישראל ואורייתא וקב"ה כולא חד", הנה מצד זה באה הבחירה⁴, ונמצא שהבחירה היא מצד העצם של הבורא.

ואף שבאופן זה יוצא שהבחירה היא מוכרחת היינו שאינה יכולה להיות באופן אחר, ואם כן צריך להבין מדוע בחירה זאת נחשבת לבחירה חופשית? הנה כבר נתבאר העניין בלקוטי שיחות חלק יט לפרשת ניצבים⁵ גבי הבחירה של

(3) עמ' 1147 ובהערות שם, ועוד.

(4) וראה לקוטי שיחות חלק יא לפרשת שמות עמ' 5 שמבאר שם שעוד לפני מתן תורה (שאז בחר הקדוש ברוך הוא בישראל) כבר היתה לעם ישראל המעלה של בנים קשורים לאביהם בעצם, ומה שנתחדש במתן תורה הוא שנתגלה בבני ישראל מה שכבר היו קשורים לאלוקות בעצם.

ישראל באלקות הבאה מצד עצם הנשמה, שנתבאר שם שלמרות שמצד המדרגה הזאת לא שייך שלא יבחר האדם באלקות, מכל מקום נקראת 'בחירה חופשית' כיון שאינה באה מגורם חיצוני שפועל הבחירה רק מצד דביקות ישראל בשורשם בעצמות, שזהו תוכן עניין החופשיות שהדבר קשור לגמרי למציאותו הוא ואינו תלוי בדבר שמחוץ אליו. ויש לומר שכן הוא גם בבחירה של הקדוש ברוך הוא בישראל, שלמרות שלא שייך שיהיה אחרת חס ושלום, הרי היא חופשית כי באה מהדבקות העצמית של ישראל באלקות.

ג.

הבחירה בגוף דווקא

וכדי לתרץ השאלה הנ"ל (סעיף א) עוד אחת יש להקדים:

דהנה בשיחת שמחת תורה ה'תרס"ט⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר הרשב"י: "וזהו דכתיב ובנו בחרת, ואיתא בספר של בינונים (פרק מט) שזהו שבנו בחרת הוא מצד הגוף החומרי. . העיקר של כי בנו בחרת הוא מצד הגוף דוקא, כיון שהוא גוף של יהודי ובגוף דוקא עומד כח העצמות".

והיינו כנ"ל שהבחירה היא מצד הדביקות בעצמות, שלמרות שיש בגוף הישראלי מעלות שונות על גופי אומות העולם שהוא שד משדין יהודאין ויכולים להתברר כו' (כמבואר בתניא פרק ח ובשיחה שם באריכות) הנה לא מצד זה היא הבחירה רק מצד שהוא קשור בעצם של אלוקות, ואין הפירוש שעניין זה שישאל בשורשם הם דבר אחד עם אלקות הוא מעלה יותר גדולה בישראל שגורמת את הבחירה, כי תוכן עניין הבחירה אינו שהבוחר נמשך לדבר בעל מעלה, אלא שהבוחר בוחר בדבר שהוא חלק ממנו.

אולם לפי הנ"ל לכאורה אפשר לשאול: כיון שכלפי הבורא לא נחשבים עניינים חיצוניים כמעלה, והוא בוחר רק במה שהוא מאוחד עמו - הרי גם הנשמה בשורשה היא דבר אחד עם אלקות ולא כך הגוף ומדוע אין הבחירה בה?

ובאמת אינו קשה, כיון שבעניין הנשמה אין צורך להגיע כלל לעניין הבחירה, שכן היא נעלית באין ערוך מנפשות של שאר אומות העולם, וכנ"ל בחירה נדרשת דווקא כשיש שני דברים שווים (או שלאחד יש מעלה שאין בזולתו, שאז גם יוצא שהם שווים⁷) ודווקא בגוף שלכאורה אין צד להעדיף אותו שכן הוא דומה לגופי אומות

(6) ספר השיחות "תורת שלום" עמ' 120.

(7) ראה בבבא קמא ג, א: "מכדי שקולין הן ויבאו שניהן דהי מינייהו מפקת" עיי"ש.

העולם אז נדרש עניין הבחירה.

ואף שגם הגוף הישראלי באמת נעלה מגופי אומות העולם כנ"ל, ואם כן אפשר לומר שגם בו אין צורך להגיע לעניין הבחירה? הרי נתבאר בלקו"ש חי"ח מסעי (ב) עמ' 804⁸ שאדרבה כל המעלות האחרות שיש בגוף הישראלי הם תוצאה מזה שהמציאות האמיתית של הגוף הוא עצמות אין סוף ברוך הוא⁹, ובלקוטי שיחות חלק י"א (ראה הערה 3) מבואר שבחירת הקדוש ברוך הוא בישראל היא זאת שגילתה בהם את המעלה שמצד העצם שלהם, ואם כן קודם הבחירה לא היו בהם בגלוי מעלות אלו וממילא לא שייך לומר שמצד מעלות אלו לא נצטרך לעניין הבחירה בעוד שאז הם עוד לא התגלו בישראל.

ועדיין צריך להבין: בשיחה הנ"ל מהרבי הרש"ב שמבאר עניין הבחירה בגוף הישראלי שבאה כתוצאה מכח העצמות שיש בו, משמע בפשטות שהוא על דרך המבואר במאמר ד"ה ולקחתם לכם תרס"א (ובעוד כמה מקומות בדא"ח) שהאמת של הדבר הגשמי ה"יש הנברא" הוא ה"יש האמיתי" היינו עצמות אין סוף ברוך הוא, וכפי שמבואר העניין באגרת הקודש "איהו וחיהו" – "אשר מהותו ועצמותו שמציאותו מעצמותו ואין לו עילה קודמת חס ושלוש הוא לבדו בכוחו ויכולתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט", ואם כן צריך להבין מה החילוק בין הגוף הישראלי לשאר הדברים הגשמיים שגם הם מגיעים מעצמות אין סוף?

וכבר ביאר כ"ק אדמו"ר שאלה זאת בלקוטי שיחות חלק י"ב לפרשת תזריע¹⁰, ושם מבאר בנוגע לעניין הנ"ל שהאמת של הדבר הגשמי הוא עצמות ומהות אין סוף ברוך הוא, שזה יתגלה לעתיד לבוא ובשולי הגיליון שם: "אלא שגילוי כח העצמות, שבעולם אינו ככח העצמות שבישראל כי זה מה שמציאות העולמות הוא העצמות הכוונה בזה היא שהעצמות הוא המהווה אותם [היינו כדבר אחר, חדש שאינו הוא בעצמו] מה שאין כן בישראל מציאותם גופא היא העצמות [וכמו החילוק בין בריאת יש מאין, לבין עלול הבא מהעילה שמציאותו היא מ-וכמו מציאות העילה וכהדוגמא בחסידות על השתלשלות המידות מהמוחין שנמצאים כבר בהעלם במוחין. ואכ"מ"]".

(8) ועד"ז גם במאמר ד"ה "זה היום" ה'תשמ"א ספר המאמרים מלוקט חלק ב עמ' קב ואילך.

(9) וראה לקוטי שיחות חלק י"ח לפרשת מסעי שמבאר שם חילוק בין מעלת הגוף שהוא מצד עניין הבחירה ומעלת הנשמה שהוא בעניין אחר.

ד.

מדוע הביאור אינו מפורש במאמר

ולפי זה מבואר היטב החילוק בין הגוף הישראלי לשאר הדברים הגשמיים, ומובן היטב מדוע דוקא הוא שייך לעניין הבחירה.

והנה למרות שנתבאר תירוץ השאלה הנ"ל, עדיין צריך להבין מה שהתירוץ אינו מפורש בגוף המאמר.

והנה במאמר מבאר בפירוט עניין הבחירה של ישראל באלקות, שלמרות שהבורא הוא נעלה באין ערוך (ואם כן אין שייך בזה עניין הבחירה כנ"ל), מכל מקום לא מצד זה היא הבחירה שלהם רק הבחירה שלהם היא למעלה מטעם ודעת מצד עצם הנשמה. ועל פי הנ"ל יש לומר שבאמת הבחירה של הקדוש ברוך הוא בישראל והבחירה שלהם באלקות הם ענין אחד¹¹, שהרי שניהם נובעים מאותה הנקודה: מה שישראל בעצם הרי הם דבר אחד עם הבורא. ואולי יש לומר שזאת היתה כוונת כ"ק אדמו"ר במאמר, שביאר איך זה בישראל וממילא זה אותו העניין מצד הבורא.



(11) וכפי המבואר בכמה מקומות בדא"ח (ראה ספר הליקוטים ערך בחירה ובהמראי מקומות שם) שיכולת הבחירה של ישראל באה מזה שקשורים בעצמות שלו יש כח הבחירה.

הכרה שכלית באור הסובב כל עלמין

הנ"ל

במאמר ד"ה "תקעו בחודש" ליל ב' דראש השנה תר"ע מבואר העניין של "מבשרי אחזה אלוקה" – שעל ידי הסתכלות בעולם איך שהוא חי ניתן לראות בבירור שיש בו כח אלוקי המתלבש בו ונותן בו החיות – אור הממלא כל עלמין, ואחר כך מוסיף אשר ניתן להבין ממה שיש אור המתלבש בגדרי העולם שלא זהו האור עצמו (שכן מהותו של כל דבר אינה מתחילה במה ששייך לזולת) אלא יש עצם האור שלמעלה מהתלבשות- אור הסובב כול עלמין.

אלא שבכמה מקומות בדא"ח (לדוגמא: דרך מצוותיך, מצוות האמנת אלוקות פ"א) מבואר שמה שהוא יתברך שלימותו היא למעלה ממה שניתן להגיע על ידי גדרי העולם – היינו מה שהוא סובב כל עלמין, הנה זה שייך לתחום האמונה שהיא למעלה מהשכל.

ולכאורה במאמר הנ"ל בואר היטב על פי שכל שהוא יתברך סובב כל עלמין?

ובאמת במאמר שם מבואר שמה שיש לנו השגה במה שהוא סובב כל עלמין, הנה זה באופן של ידיעת השלייה, והיינו שאנו מבינים על פי שכל שהוא יתברך נעלה ושלם באין ערוך מכל גדרי הבריאה, ומכיוון ששלימות זאת היא למעלה מן הבריאה אין לנו שום השגה בעניין כזה אלא רק באופן של שלייה שהוא לא שלם בגדרי הבריאה אלא נעלה ממנה הרבה יותר.

ועל פי זה שמא אפשר לבאר שהן אמת ששייך הבנה בעצם מה שישנו אור סובב כל עלמין אבל כיוון שבנוגע למהותו אינו בגדר הבנה כלל, לכן באופן כללי הרי הוא שייך דווקא לאמונה, ורק בפרט מסוים שלכאורה אינו נוגע לעצם העניין של אור הסובב הרי הוא מובן בשכל.

(ואף שגם אור הממלא כל עלמין אין מהותו מושגת בשכל נתבאר בהערה קודמת בגליון זה חילוק- שאור הממלא כל עלמין הרי יש בו השגת המהות על כל פנים במה שמתלבש בעולמות).



בענין התכללות המידות

הת' מענדל שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

ידוע שכאשר מדובר בחסידות על העשר ספירות דלמעלה מביאים על זה משל מנפש האדם "מבשרי אחזה אלו-ה", מפני שהמדות ותכונות שבנפש האדם "נשתלשלו מהם"¹. שלכן אפשר להיות על ידם איזה השגה בנמשל – שרשם למעלה².

והנה כל משל שמובא בחסידות הוא מדוייק בתכלית³ (אלא שכשמביאים משל מדבר גשמי על שרשו באלוקות אין המשל דומה לנמשל בכל הפרטים, שהרי הגשמי הוא מוגבל ומצוייר ובאלוקות אינו כן⁴, ולכן⁵ לפעמים מביאים ב' משלים על ענין אחד כיון שכל אחד מהם מדגיש נקודה מסויימת ויש בזה מה שאין בזה, ולאידך בכל אחד מהם יש חסרון שאינו בנמשל שנשלם על ידי השני). וגם כאשר מבארים את עבודת תיקון המידות דהנפש הבהמית על ידי המדות של הנפש האלוקית הרי המדות מורים על תוכן הספירה שממנו נמשכה, והם בדוגמתו.

על פי האמור ננסה להשוות ולהבין תוכן הדוגמאות המובאים בכמה מאמרים על התכללות המידות שבמדת החסד (ושייכותם למדת החסד) דהנפש האלוקית, המבוארים במאמרים של ספירת העומר שאז הוא זמן בירור המדות של הנפש הבהמית.

(1) תניא ריש פרק ג.

(2) ראה בפרטיות באגרת הקודש סימן טו.

(3) ראה לקוטי שיחות חלק כ עמוד 583.

(4) לקוטי שיחות חלק ז אמור (ב) עמוד 155.

(5) ספר המאמרים מלוקט חלק ד' עמוד שלז ואילך.

ב.

חסד שבחסד

והנה, ענין חסד שבחסד מבואר בד"ה "משכני" ה'תרנ"ה,⁶ ה'תרס"ח,⁷ ה'תש"א,⁸ ובד"ה "להבין ענין ספירת העומר" ה'תש"ח,⁹ שחסד שבחסד ענינה הוא "גילוי האהבה בכל כחות ואיברי גופו". ובד"ה "וספרתם לכם" ה'תשי"א¹⁰ כתוב באופן אחר קצת שחסד שבחסד הוא "שאוהב את אוהבי הוי".

ויש לומר הביאור בזה:

דבכל ה"נ"ל הנקודה הוא: גילוי האהבה. כלומר, לא שהאהבה נשאר מסותרת בליבו, אלא שמגלהו בעצמו ועד כדי כך שמתגלה גם לחוץ. וענין זה ישנו בב' הדוגמאות הנ"ל. א. שהוא מגלה וממשיך את האהבה בכל כוחות ואברי גופו. כגון: רץ לדבר מצוה, וכדו'. ב. כשאוהב את אוהבי ה', כלומר, שזה שאוהב אותו הוא מפני שהוא אוהב את ה'. ובמילא כשמגלה את אהבתו אליו הרי הוא בעצם מגלה את אהבתו לה'.

(6) "חסד שבחסד והוא שהאהבה בהתגלות בנפשו ולא בכחינת אהבה מוסותרת לבד שהיא בהעלם בנפש כל אחד ואחד מישראל אלא שמאירה בגילוי בנפשו והיינו שהיא בהתגלות הלב, שזהו ענין אמיתית העבודה באהבה ויראה שיהיו בהתגלות דוקא כמו שכתוב במקום אחר".

(7) "הנה חסד שבחסד בנפש האלוקית הוא ענין התגלות האהבה, דעיקר ענין האהבה הוא ההתגלות אהבה דוקא. דהאהבה כמו שהיא בהעלם אינו ענין כלל שהרי בכל אחד ואחד יש אהבה טבעית בהעלם אבל אינו ענין כלל. שאהבה כמו שהיא בהעלם אינו שייך לפעול כלל כמו שכתוב בספר של בינונים שאהבה ויראה הוא מקור לרמ"ח מצות עשה כו', היינו אהבה ויראה בהתגלות ולא בהעלם. ומכל שכן שאינו ענין קירוב ודביקות לאלוקות וכמו שכתוב בספר של בינונים שהעבודה באהבה ויראה שנשאר בהעלם אינו עולה למעלה מעלה וישאר בעולם הפירוד. ועיקר העבודה הוא באהבה ויראה שבא בהתגלות הלב, ועל כל פנים שיהיה בגילוי במוחו שעל ידי השגה והתבוננות הוא מסכים מטרצה בריצוי גמור שכך יאתה לו למסור נפשו להדבק ולהכלל באור אין סוף בחכמתו ורצונו שבקיום התורה ומצוות. אבל האהבה ויראה כמו שהיא בהעלם אינו ענין כלל. וזהו ענין חסד שבחסד היינו התגלות האהבה שתהא בהתגלות".

(8) "חסד שבחסד, והוא שהאהבה היא בהתגלות בנפשו. והיינו, דאינה אהבה מוסותרת בלבד שהיא בהעלם בנפש כל אחד ואחד מישראל, אלא שמאירה בנפשו בהתגלות הלב וליבא פליג לכל שייפין, שהאהבה מתפשטת בכל כחות ואיברי גופו. . . דרך לדבר מצוה ומדבר בענין זה בהתעוררות גדולה ומחשבתו דעתו ושכלו עסוקים וטרודים רק באהבת ה'".

(9) "חסד שבחסד, היינו שהאהבה לאלקות היא בהתגלות בנפשו".

(10) "חסד שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי' הרי הוא אוהב את אוהבי הוי' שכאשר הוא רואה מי שעוסק בלימוד התורה ובקיום המצוות ביראת שמים, הרי הוא מתעורר באהבה אליו".

ג.

גבורה שבחסד

והנה, ענין גבורה שבחסד מבואר בכל המאמרים הנ"ל¹¹, שגבורה שבחסד תוכנו הוא "ששונא את שונאי ומנגדי ה".

והענין בזה מובן שהרי שנאתו להמנגדים היא (לא ענין בפני עצמו אלא שהוא תוצאה) מגודל אהבתו לה' שהוא בתוקף אצלו כל כך עד שפועל אצלו שנאה למנגדי ה¹².

וכמו בהמשל הידוע לענין גבורה שבחסד מהלוקח סכין מתינוק, שמה שלוקח את הסכין ממנו אינה מפני שנאתו להתינוק, אלא אדרבה הוא תוצאה מגודל אהבתו להתינוק שלכן לוקח ממנו את הסכין כדי שלא ייזוק על אף שהתינוק בוכה שהוא רוצה את הסכין, מכל מקום מפני אהבתו להתינוק הוא לוקח ממנו את הסכין (תנועה של גבורה), כדי שלא יזיק לו.

ד.

תפארת שבחסד

בנוגע לתפארת שבחסד, הנה בד"ה "משכני" ה'ת"רס"ח¹³ מבואר, שתפארת

11) בד"ה משכני ה'ת"רנ"ה: "ובחינת גבורה שבחסד הוא גם כן כנ"ל ששונא מי ששונא את אוהבו, והם המנגדים לה' . . . וכל שהאהבה להם בתוקף ביותר יותר יגדל השנאה והכעס על המנגד כו'."

בד"ה הנ"ל ה'ת"רס"ח: "וגבורה שבחסד הוא גם כן מעצמיות מדת החסד רק שמתלבש בדבר היפוכו, והיינו השנאה ששונא להמנגדים לה' . . . והיינו מצד תוקף האהבה לאלוקות. דמי שהאהבה אצלו אינו בתוקף כל כך אף שאינו מתערב ואינו הולך עמהם חס ושלוש מכל מקום הוא יכול לסבלם אבל מי שהאהבה לה' הוא בתוקף הוא שונא אותם בתכלית ואינו יכול לסבלם כלל, וזהו ענין גבורה שבחסד."

בד"ה הנ"ל ה'ת"ש"א: "וגבורה שבחסד, ששונא את מי ששונא את אוהבו, והם המנגדים לה' . . . וכל מה שהאהבה היא בתוקף יותר, יותר יגדל הכעס והשנאה על המנגדים."

בד"ה וספרתם לכם ה'ת"שי"א: "גבורה שבחסד, היינו, שאהבתו להו"י מתבטאת בקו ההפכי, ששונא את מנגדי הו"י."

ובד"ה להבין ענין ספירת העומר ה'ת"ש"ח: "גבורה שבחסד, היינו שהאהבה באה בענין של גבורה. וכמשנת"ל, שאין זה שמדת הגבורה איך שהיא מדה בפני עצמה כלולה בחסד, כי אם שגם הגבורה היא מצד החסד, וכמו השנאה לאויבי הו"י."

12) ראה תניא פרק י' וכפי ערך אהבתו לה' כך ערך השנאה לסטרא אחרא והמיאוס ברע בתכלית."

13) "ותפארת שבחסד היינו הפאר שבחסד שיהיה בחינת חסד מפואר, ויש לומר דהיינו קיום המצוות מאהבה וכמאמר רז"ל איזה מדה שיבור לו האדם שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם ופירש רש"י. דהיינו קיום [המצוות] בעתם, דבר בעתו מה טוב, או ההדור מצוה זהו הנקרא ת"ת שבחסד."

שבחסד הוא "קיום המצות מאהבה, והידור מצוה". ובד"ה "וספרתם" ה'תשי"א¹⁴ מבואר באופן אחר, "שהוא מתפאר על היופי שבתורה ומצוות". אך בד"ה "משכני ה'תרנ"ה¹⁵, וה'תש"א¹⁶, מבואר באופן נוסף, שתפארת שבחסד הוא ענין "תפארת לנפש האלוקית"¹⁷. ועל דרך זה בד"ה "להבין ענין ספירת העומר" ה'תש"ח¹⁸ מבואר שענינו: "שמייפה ומפארת אותו – תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם".

והביאור בזה:

תפארת שבחסד הוא שמצד אהבתו לדבר זה רואה בדבר הזה פאר ויופי, גם אם בלי זה לא היה מפעל ומתפאר מזה כל כך, על דרך "חן מקח על מקחו"¹⁹.

ועל פי זה יובן הצד השווה שבכל אלו:

ענין "תפארת לנפש האלוקית" הוא, דהגם שיכול להיות שמצד עצמו היה שייך לעשות משא ומתן באופן של היפך התורה ומצוות, מכל מקום, הרי הוא נהנה מקיום התורה ומצוות יותר (עיינ בפירוש רש"י המובא בהערה 17). ועל דרך זה מה שמקיים מצוות בהידור, היינו שמפני אהבתו לה' לתורתו ולמצוותיו, אינו מסתפק בקיום המצוות גרידא, אלא מקיימן בהידור. וכן מה שמתפאר על היופי שבתורה ומצוות, היינו שמצד אהבתו לתורה ומצוות הרי הוא רואה את הפאר והיופי בזה איך שבכח התורה לפעול על האדם כו'. וכן מה שמתפאר על היופי והתענוג שבתורה עצמו, היינו שמפני שאוהב את הקב"ה – רואה הוא בתורה דבר הראוי להתפאר בו.

14 "תפארת שבחסד הוא ענין ההתפארות הבאה מחסד, שכאשר רואה מי שלומד תורה ומקיים מצות מתוך נועם ועריבות (מיט א גישמאק) הרי הוא מתפאר על היופי שבתורה ומצוות, באיזו מידה (אויף וויפל) יכולה התורה לפעול באדם".

15 "ובחינת תפארת שבחסד הוא שאהבתו לה' היא בבחינת תפארת לנפש האלוקית, וכמאמר רז"ל בפרק ב' דאבות איזה דרך ישרה כו' כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם כו' וע"ש בפירוש רש"י ז"ל".

16 "ותפארת שבחסד הוא שאהבתו לה' היא תפארת לנפש האלוקית, וכמאמר רבותינו: "איזה היא דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", וכפירוש רש"י".

17 כפירוש רש"י: "ותפארת לו מן האדם. שלכל העולם היא ישרה, דאין לך דבר עבירה שיעשה אדם שלא יתחרט בו ויאמר בלבו מה עשיתי, ויש לו בושת מבני אדם. אבל נודמן לידו דבר מצוה ודרך ישרה ויקיימנה, אז ישמח ביותר עליה, וגם בני אדם מפארים ומשבחים אותו: (אבות, ב, א).

18 "ותפארת שבחסד, היינו, שהאהבה היא באופן של יופי, שמייפה ומפארת אותו, תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם".

19 נזיר כג, ב. סוטה מז, א. סנהדרין ק, ב. הוריות י, ב.

ה.

נצח שבחסד

והנה בענין נצח שבחסד, מבואר בכל המאמרים הנ"ל²⁰, שנצח שבחסד הוא ענין "הנצחון על המונעים ומעכבים".

ומוכן בפשטות שנצח שבחסד הוא לא נצח מצד עצמו, אלא שמנצח המניעות לקדושה בגלל אהבתו לה'.

ו.

הוד שבחסד

ועל דרך זה בענין הוד שבחסד, מבואר בכל המאמרים הנ"ל²¹, שענין הוד שבחסד הוא "שלוחם עם האויבים ומנגדים"²².

(20) בד"ה משכני ה'תרנ"ה: "ובחינת הנצח הוא שמנצח את עצמו נגד כל המונע ומעכב מעבודת ה' ולהתגבר עליהם מפני עוצם אהבתו לה' כו".

בד"ה הנ"ל ה'תרס"ח: "ונצח שבחסד הוא הנצחון שמצד האהבה, היינו שמצד תוקף האהבה לאלקות הוא מתנצח על כל המניעות ועיכובים שמונעים מעבודת הוי' וקיום התורה ומצוות. והנצחון הוא מצד תוקף האהבה דווקא, שאם האהבה אינו בתוקף כל כך, לא יש אצלו הניצחון להתנצח על המניעות ועיכובים, אך זהו מצד תוקף האהבה דווקא".

ובד"ה הנ"ל ה'תש"א: "ונצח שבחסד הוא מה שמנצח את עצמו נגד כל מונע ומעכב מעבודת ה' להתגבר עליהם מבלי לשום לב כלל לכל המניעות ועיכובים, מפני גודל עוצם אהבתו לה'".

בד"ה וספרתם לכם ה'תשי"א: "דנצח שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי', הנה גם כאשר יש מונעים ומעכבים, ה"ה מנצח את עצמו לעמוד נגד כל מונע כו".

ובד"ה להבין ענין ספירת העומר ה'תש"ח: "ונצח שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי', הרי הוא עומד נגד כל המניעות ועיכובים המרחקים אותו מאלקות, ומתגבר עליהם ומנצחם, כדי שיוכל לקרב את האלקות אליו או להתקרב לאלקות".

(21) בד"ה משכני ה'תרנ"ה: "ובחינת ההוד הוא להילחם עם האויבים והמנגדים הנ"ל".

בד"ה הנ"ל ה'תרס"ח: "הוד שבחסד, היינו, שמצד האהבה הוא מתלבש להילחם".

בד"ה הנ"ל ה'תש"א: "והוד שבחסד, הוא מה שלוחם עם אויבי ה' ומנגדיו, אשר הוא בעצמו אינו מתפעל מהם, אלא עוד זאת, שהוא מוסר נפשו ממש להרביץ תורה ברבים, וכן להסיר כל המניעות ועיכובים של מנגדי הוי', ובכלל זה הוא מה שבעבודתו בקיום התומ"צ ולימוד התורה ה"ה לוחם נגד בני האלקים הבאים להתיצב על הוי', שהם מנגדים להוי'".

בד"ה וספרתם לכם ה'תשי"א: "שכאשר יש התנגדות מבחוץ ואין לו כח כו', כי רבים קמים עליי, הנה, מצד אהבתו להוי', הרי הוא לוחם עם המנגדים כו', שזהו ענין הוד שבחסד".

ובד"ה להבין ענין ספירת העומר ה'תש"ח: "והוד שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי', עומד הוא בהתנועה דהוד, להשפיל אויביו, ולהציל אוהבי עליון".

(22) וראה להלן החילוק בינו לבין נצח שבחסד.

וגם בזה פשוט שלחימתו אינה מצד מדת ההוד בפני עצמה, אלא הוד שבחסד פירושו שמצד אהבתו לה' נלחם הוא במנגדים לתורה ומצוות.

ז.

יסוד שבחסד

בענין יסוד שבחסד, מבואר בכל המאמרים הנ"ל²³, שיסוד שבחסד ענינה היא "ההתקשרות אל הוי' תורתו ועבודתו".

היינו שגם אם מצד עצמו היה קשה לו לקיים תומ"צ ואין לו חשק בזה בכל זאת מפני אהבתו לה' הרי הוא מקשר את עצמו להתחבר ולהתקשר להם (עד שיהיה לגמרי חדור בזה²⁴), באופן שאי אפשר להפריד ביניהם.

ונראה לומר, שיסוד שבחסד הוא ענין ההתקשרות שזה מראה על תוקף אהבתו.

ח.

מלכות שבחסד

והנה בענין מלכות שבחסד, מבואר בד"ה "משכני ה'ת"רנ"ה²⁵, ה'ת"רס"ח²⁶, וד"ה "להבין ענין ספה"ע" ה'תשח"²⁷, שענין מלכות שבחסד הוא "שמדבר דיבורי

(23) בד"ה משכני ה'ת"רנ"ה: "ובחינת היסוד הוא ההתקשרות בה' בתורתו ועבודתו יתברך כו". וד"ה הנ"ל ה'ת"רס"ח: "ויסוד שבחסד הוא ההתקשרות לאלקות, שמקושר אליו בכל לבו ונפשו, על שכל ענינו וחלקו בעולם הוא עבודת הוי' וקיום התורה ומצוות. . מצד עצם האהבה, ולכן הוא מוסר את עצמו לגמרי לאלקות".

בד"ה הנ"ל ה'תש"א: "ויסוד שבחסד היא ההתקשרות והדבקות בהוי' ותורתו יתברך". בד"ה "וספרתם לכם" ה'תשי"א: "וענין יסוד שבחסד, היינו, שגם כאשר מאיזה טעם אין לו משיכה לתורה ומצוות, הנה מצד אהבתו להוי', הרי הוא מתקשר לזה בכל תנועות נפשו, עד שמתעורר בתשוקה לתורה ומצוות".

ובד"ה "להבין ענין ספירת העומר" ה'תשח"י: "וענין יסוד שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי' הרי הוא מתקשר לאלקות, וכאשר מתקשר לאלקות, אזי אינו שייך להתקשר בענינים אחרים".

(24) לכאורה ענין זה שייך יותר למלכות; אך ראה במאמרים שמחברים ביניהם.

(25) "ובחינת המלכות הוא הדיבור שמדבר בענין האהבה אלוקית, או איך שקרבת אלקים הוא טוב כו'. וגם שמדבר תמיד בעניני אלוקות. וכל זה מצד גודל האהבה בנפשו לאלוקות לכן הוא מדבר תמיד בעניני אלוקות כו".

(26) "וענין מלכות שבחסד הוא ענין דיבורי אהבה, שמדבר בעניני הטוב דאלקות, שקרבת אלקים הוא טוב, ובכלל שהוא בענינים דאלקות דווקא, והיינו מצד האהבה".

(27) "וענין מלכות שבחסד, היינו, שמצד אהבתו להוי' הרי הוא מדבר דברי אהבה, בהדר גאונו כו', או גם ענינים אחרים, וכמו דיבורי התורה ומצוות כו".

אהבה". ובד"ה "משכניי" ה'תש"א²⁸ מוסיף "שדברי תורה חקוקים בכח זכרונו". ובד"ה "וספרתם" ה'תשי"א²⁹ מבואר עוד יותר, שענין מלכות שבחסד הוא "שכל המחשבה דיבור ומעשה שלו חדורים בתורה ומצוות".

ונראה לבאר בזה, שהתוכן של מלכות (שבחסד) היא הן בשלימות הקבלה בעצמו והן להשפיע ענין זה גם לאחרים.

על פי הידוע שספירת המלכות בסדר ההשתלשלות³⁰, היא בחינת מקבלת מעולם האצילות, דהיינו מהספירות שלפניה. ולאידך נעשה בחינת כתר ועתיק (משפיע) לעולם הבריאה, וכן הוא במלכות דבריאה יצירה ועשיה.

וכן הוא בנדון דידן: מלכות שבחסד איך שהיא מקבלת לעצמה היינו, שהאדם בעצמו נעשה כל כולו חדור בענייני תורה ומצוות ושיפעל בו במחשבה דיבור ומעשה³¹. ומצד גודל אהבתו לאלוקות, הוא מדבר ומגלה גם לאחרים את אהבתו לאלוקות.

וכשם שנתבאר התכללות המדות שבמדת החסד, כן הוא בכל המדות.

ט.

החילוק בין נצח שבחסד להוד שבחסד

ולכאורה צריך ביאור מהו החילוק בין נצח שבחסד (שמנצח את המונעים ומעכבים), להוד שבחסד (שהוא לוחם עם המונעים ומעכבים)³².

ונראה לומר הביאור בזה, שענין נצח שבחסד הוא לנצח את עצמו (את נפשו הבהמית), וענין הוד שבחסד הוא להלחם עם אחרים המונעים ומעכבים מבחוץ.

וההבדל ביניהם הוא, דכאשר נופל לאדם מחשבה זרה וכדומה בשאר מחשבות המבלבלות לעבודת ה' שאין להם שום ענין ותוכן מצד עצמם³³, הרי אין תכליתה שהאדם יתלבש ויתעסק להלחם נגד זה אלא לעמוד בתוקף שלא להתפעל מזה

(28) "ומלכות שבחסד הוא הדבור שמדבר בענין האהבה לאלקות ודברי תורה חקוקים בכח זכרונו בשביל לחזור עליהם בכל מקום ובכל זמן, שהכל הוא מפני גודל אהבתו להוי' הרי הוא מדבר תמיד בענין אהבת הוי'".

(29) "ועד שכל המחשבה דיבור ומעשה שלו הם רק בתורה ומצוות, שזהו ענין מלכות שבחסד".

(30) ראה ד"ה "באתי לגני" ה'תשי"א ספר המאמרים מלוקט א' עמוד ג; ועיי' ד"ה האומנם ה'תרמ"ג שהמשכו; ועוד.

(31) וראה לקמן אות י.

(32) עיי' גם כן שיעורים בספר התניא - אגרת הקודש סימן טו.

(33) ראה בארוכה תניא פרק כח, ובפרק כט שאין לו שום מציאות.

ולנצח את נפשו הבהמית³⁴ שלא יחשוב בזה ויסיח דעתו ממנה³⁵, ואדרבה יתחזק יותר בעבודתו מתוך שמחה. אבל כל זמן שעדיין לא ניצח את עצמו, הרי לא עשה את הנדרש ממנו במצב זה. ולכן נקראת בשם נצח, שהניצחון הוא דבר המוכרח כאן (והגם שאי אפשר לניצחון ללא מלחמה, הנה אין הלחימה בדרך התעסקות אלא בזה גופא שינצח יצרו ויתגבר על נסיון זה).

מה שאין כן כשמדובר במניעות ועיכובים שמגיע מאחרים שהם מונעים ומעכבים מבחוץ (ועל דרך זה בבירור הנפש הבהמית באופן פנימי על ידי התבוננות שבשעת התפילה) יש ענין להתלבש ולהתעסק איתם בדרך מלחמה³⁶, באופן שלא יבלבל לעבודה בפועל, וזה גופא הוא העבודה הנדרשת אף אם לא יוכל לנצחו מכל וכל³⁷.

[ובסגנון אחר: נצח שבחסד הוא נצחון זמני בלבד (על הנפש הבהמית), כלומר, כשהוא הולך לעשות דבר מצוה, ויש לו מניעה מצד הנפש הבהמית, הרי הלחימה והנצחון בענין זה הוא ענין נצח שבחסד. אבל הלחימה התמידית והבירור והזיכור דהנפש הבהמית הוא ענין הוד שבחסד].

י.

החילוק בין חסד שבחסד למלכות שבחסד

והנה במאמרים הנ"ל בענין חסד שבחסד מבואר, שגילוי האהבה הוא שהאהבה מתגלית בכל כוחות ואיברי גופו, כגון הרץ לדבר מצווה. ולכאורה בענין מלכות שבחסד מבואר דבר דומה, כגון: לדבר דיבורי אהבה, דברי תורה חקוקים על ליבו, שכל המחשבה דיבור ומעשה שלו חדורים בתורה ומצוות וכו'.

ואם כן מהו החילוק שבין חסד שבחסד למלכות שבחסד.

ויש לבאר החילוק ביניהם בדרך אפשר: חסד שבחסד הוא התפשטות האהבה באיברי הגוף, כגון, רץ לדבר מצווה; אבל מלכות שבחסד הוא התפשטות בלבושי הנפש, במחשבה דיבור ומעשה. כמבואר בתניא³⁸ שהם לבושי הנפש.

ובעומק יותר יש לומר, שחסד שבחסד היא תנועה בנפש, היינו, משיכה לקיים

(34) כמבואר בארוכה במאמר ד"ה "נתת ליראיך" תשי"א ועוד.

(35) כמבואר בהרבה אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

(36) החילוק הנ"ל בנוגע לשני אופני עבודה עם הנפש הבהמית נתבאר בארוכה במאמר ד"ה "באתי לגני" תש"ל (ספר המאמרים מלוקט חלק ד' עמוד קמז ואילך).

(37) ראה תניא סוף פרק כז. ופרק לה ואילך.

(38) פרק ד'.

המצוות מתוך אהבה לה, וזה יתבטא בזה שהוא רץ לדבר מצווה³⁹.
 אך מדת מלכות שבחסד ענינה הוא העשיה בפועל ממש בלבושי הנפש, שבפועל
 הוא חושב אודות ה' ותורתו, ובפועל הוא מדבר דיבורי אהבה, ועוסק בדיבור בפירוש
 כל התרי"ג מצוות והלכותיהן וכו', ומקיים המצוות בפועל וכו'.
 ויש לעיין עוד בזה, ולדייק בדוגמאות השונים שהובאו במאמרים אלו, שהרי ידוע
 שכל המאמרים של רבותינו נשיאנו מיוסדים על מאמרי רבותינו נשיאנו שלפני זה⁴⁰,
 וכל הפרטים והדוגמאות הם בתכלית הדיוק.



(39) ראה בארוכה לקוטי שיחות חלק י"ז עמוד 373 ואילך.

(40) ראה שיחת שבת פרשת נח ה'תשי"ז – נדפסה בלקוטי שיחות חלק א עמ' 11; וראה גם כן שיחת פורים ה'תשכ"ג (תורת מנחם – התוועדויות חלק לו, עמ' 216).

האם גם תכלית בריאת הגויים היא "דירה בתחתונים"?

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא ריש פרק ל¹: "עוד זאת ישים אל לבו לקיים מאמר רז"ל והוי שפל רוח בפני כל האדם".

והנה מקור מאמר רז"ל זה הוא מהמשנה (אבות ד, משנה י) והנה רוב הראשונים גרסו וכן הגירסא בש"ס דידן וכן גרס כ"ק אדמו"ר הזקן בסידורו²: "והוי שפל רוח בפני כל אדם" ללא ה"א הידיעה. וגירסא זו היא גרסת רבינו יונה (ועוד קצת ראשונים). וצריך עיון מדוע הביא אדמו"ר הזקן בתניא גירסא זו דוקא?

והנה שאלה זו נשאל כ"ק אדמו"ר במכתב מחורף ה'תש"ו³, ותיריך⁴ וז"ל: ". . והנה כל מילה ומילה בתניא מדויקת היא בחסר ויתיר⁵. ואף כי, לכאורה, בנידון שלנו שינוי קל הוא, ומאי נפקא מינה אם כתוב בה"א או בלא ה"א – אך בהתבוננות קצת נראה, אשר בשינוי זה תלויה הסברת כל הענין, ובדיוק הביא רבינו הזקן כאן האדם בה"א, ובמקומות אחרים כתב דוקא אדם בלא ה"א.

וביאור הדבר: לבוא לשפלות רוח בפני הכל, הוא בשתי דרכים:

א) על פי מאמר רז"ל⁶ "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו", כי מקומו גורם לו לחטוא, ובטבעו הוא מחומם, ויצרו במלחמה גדולה ועצומה עליו. וצריך כל אחד לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחינת מלחמה עצומה כזו – וכמו שהאריך בתניא פרק ל.

ב) כל אחד מתוקן מחברו, על ידי חבירו, דוקא. וכמשל האדם שאף שהרגלים הם סוף המדרגות והראש הוא העליון, בכל זאת יש יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך

(1) לח, א.

(2) וכן גרס בעוד מאמרים, וכדלקמן במכתב כ"ק אדמו"ר.

(3) נדפסה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק ב' עמ' קיג ואילך.

(4) וראה גם כן אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"כ עמ' רלז.

(5) ראה ספר קיצורים והערות לתניא עמ' קיח ואילך. ועוד.

(6) אבות ב, משנה ד.

בהם וגם הם מעמידי הגוף והראש וגם כשאירע כובד בראש מקיזין דם ברגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו. – וכמו שהאריך בזה בלקטי תורה פרשת נצבים.

והנה חלוקים שתי דרכים אלו בפעולתם בשתיים:

הדרך הראשונה מביא לשפלות, עצבות ומרירות. ואף על פי כן הרי כך היא המידה, וכמאמר רז"ל "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע ובלבד שינצחו ויהיה סור מרע ועשה טוב. וכמו שנתבאר בתניא פרק ל"א. ועוד זאת: התבוננות זו פועלת שפלות לא רק בפני בני ישראל אלא גם בפני נכרים. וכמו ההתבוננות בכבוד אב דדמא בן נתינה (קידושין לא, א) וכיוצא בזה.

הדרך השנייה מביאה לשפלות, אבל לא לעצבות. ודוקא בפני חברו מבני ישראל, שכל בני ישראל הם קומה שלימה וכל אבר מקושר וזקוק לזולתו, אבל לא בפני הנכרי. והנה אמרו רז"ל אתם קרויים אדם ולא הנכרים, אבל בשם האדם נכללים גם הנכרים) יבמות סא, א. תוספות ד"ה ואין).

ולכן כשאינן האדם יכול ללחום עם היצר מפני כבודת שבלבו וצריך לאכפייא ליצר הרע לבטש ולהשפיל ולהוכיח לעצמו שהוא גרוע כו' יותר מבעלי חיים הטמאים כו' - מוכרח הוא ללכת בדרך הא' הנ"ל, ובמילא בא לשפלות גם בפני הנכרי וכו'. ולכן מדייק רבנו הזקן להעתיק הגירסא: בפני כל האדם - בה"א.

אבל כשמדבר על דבר אהבת רעהו הישראלי, אין התבוננות זו שייכת לכאן, כי אם העיון בזה שכל ישראל הם קומה אחת שלמה וכל אחד מתוקן מחברו כו'. ולכן מעתיק רבנו הגירסא בפני כל אדם - בלא ה"א. – ראה אגרת הקדש סוף סימן כב. לקוטי תורה ריש פרשת נצבים. סידור שער האלול ד"ה אתם נצבים.

והיינו שאדמו"ר הזקן הוסיף ה"א וכתב "האדם" בכדי לכלול גם את הגוי.

ואולי יש לומר על פי הנ"ל דגם בתניא פרק ל"ג שכתב⁷: "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו יתברך דירה זו בתחתונים". הרי שגם כאן כתב כ"ק אדמו"ר הזקן האדם בה"א, ויש לומר שכוונתו גם כן לכלול הגויים שגם מטרת ותכלית בריאתם היא על מנת שיהיה לו יתברך דירה בתחתונים. וק"ל.

ולהעיר גם מהמבואר בלקוטי שיחות חלק כג עמודים 177-181 שגם אומות העולם יהיו חלק מהגאולה העתידה, עיין שם בארוכה ובהנסמן שם.





שער תורת רבינו



“וישר הילם ותבוא אליהם ברכת פון די אלא וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכן זיך בדברי רבותינו נשיאנו”

(משיחת ויחי תשמ"א)



“השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . .
. . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד
המאמר חסידות שלי, קורא את השיחות . .”

(היום יום' כ"ד סיון)

“מכל באי עולם” – וכהן גדול ממש?

הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב איזורי עומר

בקשר לרמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל “מכל באי עולם” שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מדייק ששייך גם לבני-נח (ראה במצויין במפתחות ספרים ללקוטי שיחות א-כט על זה, וברמב"ם מהדורת 'חזק' במקומו), קשה להבין לפי זה את הביאורים המופיעים בספר יין מלכות, במהדורה החדשה (ה'תשע"ו) שם, ובפרט בסימן ל, כמו יחידה שבנפש, דברים שאינם שייכים כלל באומות העולם (ובעצם - מתחיל מהביטוי 'קדש קדשים' שברמב"ם עצמו).

וכן מה שבלקוטי שיחות חלק ב עמ' 317 (תורת מנחם חלק כ' עמ' 44) מסביר את ענינו של כהן (שרק הוא מיטיב את הנרות) על פי הרמב"ם הנ"ל - שהרי האמור שם שייך ל'כל באי עולם', ולא רק ללוי, וכל שכן לכהן (או לכהן גדול, כפי שבא בהמשך השיחה)!!



מראש צורים אראנו

הנ"ל

בלקוטי שיחות חלק ב פרשת בלק (עמ' 341) אודות “מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו” שהכוונה לאבות ולאימהות “שבכל עניניהם היו בבחינת מרכבה”. ולכאורה, ביחס לאימהות לא נאמר הדבר במפורש, ולכאורה הוא ע"פ האמור בתניא שהיו “הם וכל אשר להם”.



כשרש"י מציין שמקור דבריו ב"אגדת מדרש" או ב"מדרש אגדה"

הרה"ג הגה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נו"נ בישיבה

בלקוטי שיחות¹ חלק ה' שיחה ב' לפרשת וישלח מבאר כ"ק אדמו"ר בהרחבה את פירושי רש"י על הפסוקים² בהם מתארת התורה את נשותיו של עשו: "עשו לקח את נשיו . . . ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות". ומפרש רש"י: בשמת בת ישמעאל – ולהלן³ קורא לה מחלת, מצינו באגדת מדרש ספר שמואל⁴ שלשה מוחלים להן עוונותיהן, גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן, לכך נקראת מחלת שנמחלו עוונותיה.

כלומר, שרש"י מקשה: מדוע בפרשת תולדות התורה קוראת לה "מחלת" ואילו בפרשת וישלח התורה קוראת לה "בשמת"? וקושי זה מתרץ רש"י על-ידי שמביא את האגדה הכתובה ב"מדרש ספר שמואל" ש"לכך נקראת מחלת – שנמחלו עוונותיה" כשנישאה לעשו.

והטעם שרש"י מציין את מקורו (אף שאין דרכו לציין מקורות אלא אם כן מוסיפים ביאור) מבאר כ"ק אדמו"ר (שם עמ' 171) שהוא כיון שגם בירושלמי הובאה דרשת חז"ל זו, אלא שדווקא האופן בו מובאת הדרשה ב"אגדת מדרש ספר שמואל" (לפי הגירסה שהיתה לרש"י) מתאים לפירושו של רש"י, ולכן הביא רש"י את המקור – כדי להדגיש שהדברים מתאימים רק לפי "אגדת מדרש ספר שמואל".

(1) בעת עריכת המהדורה השלישית של הספר "כללי רש"י" (יצא לאור לקראת י"ט כסלו ה'תשע"ח) התעוררו שאלות ודברים שנראים כסתירה בין שיחות שונות של כ"ק אדמו"ר בביאור דברי רש"י וב"ה נתבררו ונתלבנו הדברים על ידי ידידים מבינים עד לעת העריכה הסופית של הספר ועל פי בירורים אלו נכתבו כללים שונים בספר.

כיון שזכיתי ליטול חלק בעריכת המהדורה הנני לכתוב ולפרסם בזה אחד מהשקלא וטריא הנ"ל לתועלת הרבים.

(2) וישלח לו, ב-ג.

(3) לעיל פרשת תולדות כח, ט.

דרך אגב, מכאן (וממקומות נוספים) נראה שבלשונו של רש"י גם דברים שמופיעים לעיל נקראים "להלן", והוא לא כמו שרגיל בלשונו כיום להיפך, ש"להלן" משמעו בהמשך הדברים, כמו "לקמן".

(4) פרק י"ז.

ובהערה 30 כ"ק אדמו"ר מוסיף ומבאר, שגם לפי הטעם האמור היה רש"י יכול להסתפק בציון ל"אגדת מדרש", שגם מזה היינו מבינים שאין הכוונה לירושלמי, ומדוע הוצרך רש"י להוסיף את המלים "ספר שמואל"? ומבאר, שגם האגדות שבש"ס בבלי וירושלמי נקראים "מדרש", ולכן אילו רש"י היה כותב רק את המלים "באגדת מדרש" עדיין היינו יכולים לטעות שכוונתו לירושלמי, ולכן כתב רש"י "באגדת מדרש ספר שמואל" – כדי שנדע שאין כוונתו לירושלמי.

עד כאן תוכן דברי קדשו של כ"ק אדמו"ר בשיחה שם בנוגע לענייננו.

נמצא מבואר שכאשר רש"י כותב "אגדת מדרש" הדבר יכול לכלול גם דברים מהגמרא. ולכאורה צריך ביאור משיחה אחרת של הרבי שם משמע שכשרש"י כותב "מדרש אגדה" הדבר שולל את האמור בגמרא, וכפי שיפורט להלן.

בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 60 בשולי הגיליון להערה 26 מביא כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י שאברהם אמר לשרה בבואם מצריימה "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", ורש"י אומר על כך "מתוך צניעות שבשניהם". ומעיר כ"ק אדמו"ר שבגמרא נאמר שהדבר קשור לצניעותו של אברהם (ולא נזכר שהדבר קשור לצניעותה של שרה), אולם בספר הזהר נאמר "צניעותא דהוות ביניהון", שהדבר קשור לצניעות גם של שרה, ועל כך כותב כ"ק אדמו"ר: ויש לומר שלכן כותב רש"י "מדרש אגדה" (ולא "רבותינו אמרו" וכיוצא בזה), כי בגמרא שם משמע שהוא ענינו של אברהם. עכלה"ק. ומשיחה זו משמע ברור, שהלשון "מדרש אגדה" מספיק כדי לומר שכוונת רש"י היא למדרש ולא לגמרא, בעוד שמהשיחה המובאת לעיל משמע שלשון "מדרש אגדה" אינו שולל האמור בש"ס.

ומשהוצעה שאלה זו לפני יודעי דת ודין עלו כמה תירוצים ליישב השיחות:

א. יש הבדל אם רש"י כותב "אגדת מדרש", שאז אין זה שולל את הגמרא, לבין כשרש"י כותב "מדרש אגדה" שאז זה שולל את האמור בגמרא. וטעם החילוק, דכשמקדים "אגדה" משמע שעיקר כוונתו היא לכך שזה אגדה, ומה שמוסיף "מדרש" הוא כחלק מתיאור ה"אגדה" ולא ש"מדרש" כוונתו לשם הספר, מה שאין כן כשמקדים "מדרש" כוונתו ששם הספר הוא "מדרש" ובמילא שולל את הגמרא.

אמנם תירוץ זה צריך עיון: 1. עצ"ע החילוק בין "מדרש אגדה" ל"אגדת מדרש". 2. אם זה נכון – מדוע היה על רש"י להאריך ולכתוב "אגדת מדרש ספר שמואל" כדי לשלול את הגמרא – יכל לקצר ולומר "מדרש אגדה" שאז במילא נשללת הגמרא.

(5) תירוץ זה תירצו הרב ישראל שמעון שי' קלמנסון והרב צבי הירש שי' זלמנוב.

3. ברש"י לך לך יג, י: "ומדרש אגדה דורשו לגנאי, על שהיו שטופי זמה בחר לו לוט בשכונתם. במסכת הוריות", הרי לנו שגם על האמור בגמרא כותב רש"י "מדרש אגדה" (ולא "אגדת מדרש") ופשיטא שאינו שולל את הגמרא.

ב. יש' הבדל אם המדרש והגמרא אינם חולקים בענין, שאז זה שרש"י כותב "מדרש אגדה" בא להוסיף שמקורו לא רק בגמרא אלא גם במדרש, ולא בא לשלול, אלא כוונתו בביטוי "מדרש אגדה" היא גם למדרש וגם לגמרא, ואז צריך להוסיף "ספר שמואל", או שהמדרש והגמרא חולקים ואז הביטוי "מדרש אגדה" בא לשלול את הגמרא.

אבל כפי שהעיר המתרגם עצמו לא משמע כל כך כתירוץ זה במהדורה קמא דהשיחה שנדפסה בהוספות ללקוטי שיחות חלק ה'. ויתבאר אי"ה במ"א.

ג. בלקוטי שיחות חלק כ"ה עמ' 48 הערה 19 ש"רבותינו פירשו" הוא יותר פשוט מ"מדרש אגדה", ועל פי זה אפשר לומר שבחלק ה' עמ' 60 לא בא רש"י לשלול את הגמרא (כי באמת אינו שולל וכבעמ' 171), וכן לא בא כלל לציין המקור, [שכן היא דרכו של רש"י בדרך כלל], אלא כאן בא רש"י רק לומר שפירוש זה הוא רחוק יותר מפשוטו של מקרא [יותר מפירוש שמובא בגמרא] כיון שמקורו בזהר. [ומצינו שההגדרה כ"מדרש" היא לא בגלל הענין אלא בגלל המקור – כללי רש"י מהדורא ג' פרק ה' כלל 22].

אבל גם תירוץ זה אינו מחוור כל כך.

ד. בהגדרה⁷ שגם האגדות שבש"ס נקראים "מדרש" נכלל כל מה שבחלק האגדה שבש"ס, אמנם בהגדרותיו של רש"י בפירושו על התורה "מדרש" ו"אגדה" הם רק מה שלא בגדר הפשט של פירוש התורה, ולכן גם פירוש שמובא בש"ס אבל הוא מבאר פשוטו של מקרא רש"י אינו קורא לו "מדרש אגדה", אלא רש"י קורא רק מה שבאמת מדרשי, וזהו החילוק: הדרשה שבירושלמי הנ"ל היא באמת לא פשוטו של מקרא, ולכן יכולה להיכלל ב"אגדת מדרש", ולכן רש"י צריך להוסיף "ספר שמואל" כדי לשלול, אולם הדרשה שבגמרא בכבא בתרא "צניעות שבאברהם" היא פשט הפסוק – ולכן "מדרש אגדה" שולל אותה.

תירוץ זה הינו המחוור ביותר לענ"ד לע"ע⁸.

ואשמח לראות חוות דעת הקוראים בכל הנ"ל.

(6) תירוץ זה תירץ הרב צבי הירש שי' זלמנוב.

(7) תירוץ זה תירץ בן-דודי הרב משה מרדכי (בהר"ש) שי' לאופר.

(8) בבירור השקלא וטריא הנ"ל השתתף גם גיסי הרב לוי יצחק שי' שפרינגר.

זכרון יציאת מצרים

הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
שליח בישיבה

בלקוטי שיחות חלק י"ב שיחת חג הפסח¹ מבאר כ"ק אדמו"ר את שיטת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן שבליל פסח יש חיוב להראות את עצמו כאילו הוא יוצא עתה משעבוד מצרים. דהיינו שבנוסף לחיוב שישנו בכל יום ויום לראות את עצמו כאילו הוא יצא (היום) ממצרים, הנה בליל פסח צריך להראות זה גם לאחרים ולכן "צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות" וכו'.

ומבאר שמקורם מהמשנה² "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ואף שכתוב "לראות" ומנא ליה דצריך "להראות". למדו כך מזה שבליל הסדר צריך להיות סיפור ביציאת מצרים לאחרים (בדרך שאלה ותשובה)³, מזה למדו שעל דרך זה כל מעשה לילה זה שהם זכר ליציאת מצרים – צריך להיות בדרך של להראות לאחרים. ומוסיף בסעיף יא שאפשר לומר שלמדו את זה ממ"ש בגמרא שם "צריך שיאמר ואתנו הוציא משם", שמהלשון "אותנו", לשון רבים משמע שיש כמה אנשים, בנוסף להשואל, וכולם ביחד מתנהגים בדרך חירות (שיראו את זה ביחד התנהגות של חירות ויציאת מצרים).

(1) עמ' 42.

(2) פסחים קיז, ב.

(3) בפנים השיחה (סעיף ח) כתוב בסוגריים: "וזהו הטעם למה שאמרו שבאם אין לו בן או אשה כו' שישאלו אותו הוא שואל לעצמו – כי מכיון שהחיוב בליל פסח לספר ליציאת מצרים לאחר לכן (כשאינו לו מי שישאל אותו) צריך הוא לשאול את עצמו, כי על ידי שהוא שואל את עצמו נעשה "אחר" לגבי עצמו, ועל ידי שמישיב על שאלתו ומספר ל"אחר" שבעצמו הוא מקיים בזה מצות "והגדת גוי"". ועל זה כותב בהערה 28: "ועל ידי זה בא גם הוספה עיקרית בהבנת הדברים על בוריים ולעמקם על דרך מאמר רז"ל במעלת הסדרן שהוא גם פלפול . . .". דהיינו שכיון שצריך להיות הגדה לאחר (כמבואר לפני זה בשיחה) הנה אם אחד יושב לבדו שואל לעצמו וזה נחשב אמירה ל"אחר" שבו. ומההערה משמע וזהו על ידי שמתעמק בזה הנה לגבי ידיעתו שלפני זה הוא אחר לגמרי. כמו שצריך להיות בלימוד בעיון שככל ששואל עוד בענין אפשר להגיע להבנה "אחרת" וחדשה בסוגיא שלומדים.

לפי זה נמצא שיש להקפיד (לכתחילה על כל פנים) כשיושבים ביחד – לא רק משפחה, אלא גם בסדר ציבורי או שיושבים ביחד בחורים – שאחד ישאל הקושיות בקול ועוד אחד יאמר מ"עבדים היינו" בקול. ואם אחד יושב לבד יש לו ללמוד סיפור יציאת מצרים גם בעיון (בנוסף לאמירת ד' הקושיות למנהגנו שכל אחד אומר), כדי שיחשב אמירה לאחר.

ובהערה 31 כתב שלשון המשנה "לראות את עצמו" (דכנ"ל פירושו שמספיק שרק הוא ירגיש כן לעצמו) קאי על מצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום וכמו שכתוב בתניא פרק מז⁴.

והסיבה שלא נתפרש ברמב"ם ובשלחן ערוך שצריך להיות כן בזכירת יציאת מצרים בכל יום הוא כי לא נמצא כן בש"ס מפורש אודות זכירת יציאת מצרים שבכל יום.

והיינו מפני שמשנה זו ("בכל דור ודור כו") היא במסכת פסחים, ולא בברכות (פרק א) במקום שמדובר אודות זכירת יציאת מצרים שבכל יום. משמעו ששייך לליל פסח דוקא, אלא שמהמשך הגמרא והסברא (כנ"ל) רואים שצריך להיות "להראות" בליל פסח, ומזה מובן שהלשון לראות אפשר לפרשו גם על כל יום. ע"כ.

ויש לבאר בדרך אפשר מדוע באמת נשנתה משנה זו במסכת פסחים ולא (על כל פנים גם) במסכת ברכות.

המשנה נכתבה בלשון קצרה הכוללת עניינים רבים (כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות) לכן נכתב הלשון "לראות את עצמו", וכתבו במסכת פסחים כדי שנלמד מזה שני העניינים: א) במשך כל השנה צריך כל אחד לעצמו להרגיש יציאת מצרים (- ולכאורה סתימת לשון המשנה, הוא מקורו של אדמו"ר הזקן שצריך להיות כן בכל יום, שהרי לא נתפרש במשנה אימתי צריך להיות כן בכל דור ודור). ב) בליל פסח (דעליו מדובר בכל מסכת פסחים) גם כן צריך להיות כן, ונתווסף בו עוד חיוב שיתנהג לפי זה עד שגם אחרים יראו את זה בגלוי ("להראות").

ונראה שלכאורה אפשר לתרץ מה שלא הובא בשלחן ערוך בהלכות קריאת שמע (-זכירת יציאת מצרים) באופן נוסף על דרך המבואר בספר השיחות תנש"א⁵ פרשת תרומה בשולי הגיליון להערה 2, הטעם שלא הובא ברמב"ם ושלחן ערוך הא ד"משנכנס אדר מרבין בשמחה" מפני שהוא בעיקר בנוגע למצב-הנפש ואין בו נפקא מינה למעשה בפועל (מה שאין כן "משנכנס אב . . ."). ועל דרך זה היה אפשר לומר דמכיון שבנדון דידן לראות את עצמו וכו' הוא ענין של מצב הנפש לכן לא הובא ברמב"ם ושלחן ערוך. מה שאין כן להראות שנוגע למעשה בפועל - להרבות בכלים נאים, הסיבה וכו', הובא. אמנם לכאורה עדיין צריך עיון בזה, שהרי חלק מהביאור שם הוא דמכיון שמצב-נפש זה של שמחה צריך להיות תמיד (כפסק דין הרמב"ם בהלכות דעות והרמ"א סוף אורח חיים) וההוספה היא בדבר תמידי שאין בו מעשה, לכן לא נחית לפרטים אלו.

(4) עיין בשיחה הערה 24.

(5) חלק א עמ' 339.

ואולי אינו כן בזכירת יציאת מצרים.

ולאיך יש לעיין בזה שהרי אפשר שיש ענין תמידי בלראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. שהרי בתניא פרק מז (המקור היחיד שמפורש בו שצריך להיות כן בכל יום ויום. ומצד הסברא שלא לחדש מחלוקת ממפורש בתניא על הסתום בשלחן ערוך ורמב"ם אמרינן בשיחה שכן הוא להלכה גם כן) כתוב: "והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. . על ידי עסק התורה ומצות בכלל, ובפרט בקבלת על מלכות שמים בקריאת שמע. .". משמע שיש בזה חיוב תמידי בכלל ובפרט (מודגש ענין זה) בשעת קריאת שמע.

ותן לחכם ויחכם עוד.



דעת רבותינו נשיאנו באיסור 'דברים שבכתב'

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

בלוח 'היום יום'¹ כותב כ"ק אדמו"ר²: "טהרת האויר איז דורך אותיות התורה. . יעדער איינער פון די יודעי ספר, און יודעי תורה, מוז האבען עפעס אויסגעלערנט בעל פה: חומש, תהלים, משניות, תניא, אזוי אז צו יעדער צייט און אין יעדען ארט זאל ער קענען טראכטען און זאגען די הייליגע אותיות שבתורה"³.

ולכאורה צריך ביאור, איך דורש כ"ק אדמו"ר הריי"צ מן החסידים שיחזרו חומש ותהילים בעל פה⁴, דהרי הוא נכלל בגדר האיסור 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם

(1) י"א טבת.

(2) ומקור דבריו משיחת אסרו חג הפסח ה'תש"ב (ספר השיחות ה'תש"ב עמ' 116).

(3) בתרגום חופשי: "טהרת האויר היא על ידי אותיות התורה. . כל אחד מיודעי ספר ויודעי תורה מוכרח ללמוד משהו בעל פה מחומש, תהלים, משניות, תניא כך שבכל זמן ובכל מקום יוכל לחשוב ולומר את האותיות הקדושות שבתורה".

(4) וראה בספר המאמרים ה'תש"ד (עמ' 145): "כמו שמצינו בכמה אנשים פשוטים ביותר שנצטוו

בעל פה⁵, דהיינו שאין לחזור את התיבות של תורה שבכתב שלא מתוך הכתב.⁶
 בשלמא גבי תהילים נקטו כמה מן הפוסקים⁷ להקל דהוא לעורר רחמי שמים ודינו
 כתפילה לעניין זה, אך גבי חומש איך התירו לחזור בעל פה⁸?
 ונראה לבאר בדוחק על כל פנים; ובהקדים:

נחלקו הפוסקים האם דבר השגור בפיו מותר לחזור על פה או שיש צורך שיהיה

להתלמד פרשיות התורה ותהילים ופרקי תנאי בעל פה ולחזור עליהם בכל עת מצוא והצליחו במאוד
 שזכו לטהרת הנפש שלא לפי ערך מהותם בידיעת התורה ועבודה שבלב.

(5) גיטין ס, ב. תמורה יד, ב. עיי"ש.

(6) והנה בגיליון 'הערות התמימים ואנ"ש' – צרפת פרצת' ברינווא (גיליון ב', כסליו תשל"ט) הקשה
 א' התמימים קושיא זו על ה'יום יום' ותיריך: דהנה מצינו להלכה (והוא מתוספות בבא קמא ג, ב ד"ה
 "כמתרגם") דסומא מותר לקרוא על פה משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך". ולכאורה היה נכון לומר
 כן גם בנידון דידן דמאחר ועניין זה נזקק לטהרת האוויר הרי "עת לעשות לה" הפרו תורתך" ומשום
 הכי מותר.

ובגיליון ד' דקובץ הנ"ל הקשה עליו הת' י. א. דאין לומר כן דהרי בשביל טהרת האוויר סגי בלימוד
 משניות ותנאי בעל פה, דהוי תורה שבעל פה ובתורה שבעל פה אין איסור זה [ואדרבה ההיפך, ובלשון
 הגמ' שם (גיטין ס, ב): "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם", ואכ"מ]. ועל פי זה אין זה "עת
 לעשות לה" דהרי לטהרת האוויר אפשר גם תורה שבעל פה והקושיא במקומה עומדת.

(7) כן כתב בשו"ת חוות יאיר (סימן קעה, הובא במשנה ברורה סימן מט, סעיף קטן ו) וז"ל המשנה
 ברורה שם: "ובתשובות חוות יאיר מתיר לומר כל ספר תהילים בעל פה דכיון שהוא לעורר רחמי ה'
 הוי ליה כתפילה; ונראה לי שיש לסמוך עליו". אך גם בזה יש דעות החולקות ואומרות שכוונתו היא
 רק מפני שהיה שגור בפני הכל, אך האינדנא שאינו שגור כל כך, יש להחמיר זולת בשעת הדחק. ועיין גם
 כן ביכף החיים' סימן מט בסעיף קטן ו, (עמ' רלט (בהוצאה החדשה) ירושלים תשע"ה). וראה בהנסמן
 בספר 'פסקי תשובות' סימן מט הערה 28.

(8) והנה בשיחת פורים תשכ"ה (תורת מנחם – התוועדויות חלק מ"ג עמ' 16) הביא כ"ק אדמו"ר את
 הפסוק: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", ושינה מלשון הפסוק ואמר: "אל כל בני ישראל",
 ושאל א' את כ"ק אדמו"ר מדוע שינה מלשון הפסוק, וענה לו כ"ק אדמו"ר ("א" גלאטיקער' (חלק
 יותר) בהענין ד'דברים שבכתב' וכו', ובפרט כשמצטטים פסוק שלם".

ובספר 'שולחן מנחם' (סימן מא, עמ' קלא) הביאו מענה זה והוסיפו בשו"ה ג שכן מצינו גם כן
 ב'רשימות היומן' (תורת מנחם – רשימות היומן עמ' קפז) שסיפר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע אודות
 הנהגתו של אביו נ"ע, וסיפר שהיה נוהג בכל יום לומר תנ"ך בעל פה, ושאלו כ"ק אדמו"ר על דבר
 האיסור הנ"ל, ואמר: "שלא היו נוהרין בזה".

וביאר זה עורכי הספר, שכנראה רבותינו נשיאנו סברו כדעת המאן דאמר שהאיסור הוא דווקא
 בקורא על מנת להוציא אחרים, אך לא כשקורא לעצמו, (דעת הרא"ש המובא בטור הובא להלן). ולכן
 אמר כ"ק אדמו"ר רק שהוא "א גלאטיקער" היינו רק שהוא יותר חלק אבל לא שיש בזה איסור מצד
 הדין.

ולהעיר שלכאורה יש כאן דבר מעניין, שעל אף שכ"ק אדמו"ר שמע מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אשר
 "לא היו נוהרין בזה", בכל אופן הקפיד לשנות מלשון המקרא כדי לא לעבור על איסור זה.

שגור בפי כל ורק אז יהיה מותר לחזור על פה.

כתב ה'טור':⁹ "ומה שקורין פרשת התמיד על פה וכן פסוקי דזמרה, אף על גב דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה. כתב דודי הרב רבי חיים ז"ל כל דבר שרגיל ושגור בפי כל אין בו משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה. וא"א הרא"ש¹⁰ דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה אלא להוציא ידי חובתן אבל כל אחד לעצמו שרי".

מפשוטם של דברים מורם, אשר לדעת ה'טור' רק כאשר הדבר שגור בפי כל כמו פסוקי דזמרה וכהאי גוונא, מותר לאומרם על פה; אבל כאשר אין הדבר שגור בפי כל אסור.

וכן פסק ה'מחבר' בשולחן ערוך¹¹: "אף על גב דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון: קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר".

וכן כתב ה'מגן אברהם': "אבל אם לא שגור בפי הכל, אף על גב ששגור בפיו אסור . . ולכן נראה לי שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנזכר פה בשולחן ערוך".

וכן פסק אדמו"ר הזקן בשולחנו (סימן מט): "נהגו לקרות פרשת הקורבנות וכן שאר פסוקים כגון זמירות ושירת הים וקריאת שמע וכיוצא בזה הכל בעל פה, ואף על פי שאמרו רז"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה מכל מקום כל דבר שהוא שגור ורגיל בפי הכל כגון אלו שאמרנו מותר, אבל אם לא שגור בפי הכל אף על פי ששגור בפיו אסור".

המורם מהנ"ל דגם אם שגור בפיו אסור לאמרם על פה אלא אם כן שגור בפי כל. אך הנה כתב הב"ח בביאור דברי ה'טור': "ולפי זה הא דכתב ר' חיים ז"ל 'דבר שרגיל ושגור בפי כל, אין רצונו לומר דווקא שיהיה רגיל בפי כל דאפילו אינו שגור בפי כל מכל מקום לאותו שהוא רגיל בהן מותר לו לאמרן על פה . . .". וכן כתב החיד"א בספרו 'ברכי יוסף'¹² וכן פסק ה'כף החיים'¹³.

ומדבריהם משמע שאף כאשר אין הדבר שגור בפי כל מותר לאמרם על פה, במקרה

(9) סימן מט.

(10) ובביאור דברי הרא"ש ראה מה שכתבו ה'בית יוסף' וה'ב"ח' כאן.

(11) סימן מט.

(12) בסימן מט, עיין שם. עמ' פא ואילך (בהוצאת ירושלים תשע"ב).

(13) סימן מט, סעיף א'. עמוד רלט [בהוצאה החדשה, ירושלים תשע"ה].

שהדבר שגור בפיו, וכיון שכאן דורש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שידעו את החומש והתהלים הרי מובן שכאשר יחזרו על זה בעל פה יהיה כבר הדבר שגור בפיו. ואולי אפשר לומר שדעת רבותינו נשיאנו היא כדברי הפוסקים הנ"ל ולכן התיירו. ויש להביא כדמות ראייה להנ"ל משיחת שבת פרשת בחוקותי תשד"מ¹⁴ (בלתי מוגה): "הכלל ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה" – אינו שייך בדבר שהורגלו באמירתו, היינו, שבדבר השגור אצלו ביותר, ובלשון העולם: דבר השגור כמו "אשרי" – מותר לאמרו בעל פה. וכפי שרואים במוחש שאומרים כמה וכמה עניינים בעל פה, אף שהם דברים שבכתב".

אך צריך עיון בכל הנ"ל דאין נראה שרבותינו נשיאנו יפסקו ויתנהגו בפועל נגד פסק דין אדמו"ר הזקן בשולחנו, שנראה שפוסק בבירור אשר מותר לחזור דברים שבכתב בעל פה רק כאשר הוא שגור בפיו כל, ואם אינו שגור בפיו אסור, וכלשונו: "אבל אם לא שגור בפיו הכל אף על פי ששגור בפיו אסור".

ונראה לומר הביאור בזה בדרך אפשר; ובהקדים:

לאחר שאדמו"ר הזקן שולל הדעה הנ"ל הוא ממשיך, וזלה"ק: "ויש אומרים שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתן אבל כל אחד לעצמו מותר ויש ליזהר כסברא הראשונה אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו".

והיינו דאמנם את דעת הב"ח שולל אדמו"ר הזקן לגמרי, אולם דעה זו (שהיא דעת התוספות והרא"ש) אינו שולל לגמרי ו"אין צריך למחות בידו", אלא ש"יש ליזהר כסברא הראשונה", דמלשון זה נראה שלא שולל דעה זו באופן מוחלט (ועוד שהכרעה זו היא במוסגר ויתכן דאדמו"ר הזקן הסתפק בה כידוע).

ואם כן – כבר מצינו שבמקום שיש כמה דעות ואדמו"ר הזקן לא שולל לגמרי – מצינו שרבותינו הקדושים נהגו כדעות אלו לפעמים.

ובנדון דידן – דב"רשימת היומן" (עמ' קפז) מפורש בשם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ "שלא היו נוהרין בזה".

ודוגמא לדבר מענין סעודה שלישית, שאדמו"ר הזקן בסימן רצא מביא בסעיף ז כמה דעות: ". . . אבל יש מקילין עוד שיכול לקיים סעודה ג' בכל מאכל העשוי מחמשת המינים שמברכים עליו בורא מיני מזונות שהוא נקרא מזון ויש מקילין עוד שיכול לקיימה גם כן בדברים שדרך ללפת בהן את הפת כגון בשר ודגים וכיוצא בהם אבל לא

(14) ראה התוועדיות – תשד"מ ח"ג עמ' 1721.

בפירות ויש מקילין עוד שאפילו בפירות יכול לקיימה.
ואין לסמוך כלל על כל זה אלא אם כן אי אפשר כלל בענין אחר כגון שהוא שבע
ביותר ואי אפשר לו לאכול פת בלא שיצער את עצמו וכן בערב פסח שחל להיות בשבת
שאי אפשר לאכול פת במדינות אלו שאין נוהגין במצה עשירה כמו שיתבאר בסימן
תעא“.

וידוע שרבותינו הקדושים סברו להקל כדעות אלו שהובאו בשלחן ערוך אדמו“ר
הזקן – ראה היום יום כ“ב אדר. ספר המנהגים עמ’ 34.





שער משיח וגאולה





"רואים שישינו קושי ("עס קומט אָן שווער") להחדיר ההכרה והרגשה
שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע
ש"הנה זה (המלך המשיח) בא"..."

והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח ואולה, כי, בכח התורה
(חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות את טבע האדם,
שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה
(כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי),

הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה נתעלה למעמד ומצב של גאולה,
ומתחיל לחיות בעניני הגאולה,
מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה משיח בא"

(משיחת ש"פ בלך תנש"א - מוגה)



חיוב קרבן פסח לנמצא בדרך רחוקה בביאת המשיח

הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם
שליח בישיבה

בשיחת ערב פסח (לאחר תפילת מנחה) ה'תנש"א בסופה¹ איחל כ"ק אדמו"ר שנוכח תיכף ומיד ממש לגאולה האמיתית והשלימה ונבוא כולנו עם ענני שמיא לארצנו הקדושה לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש השלישי "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים".

ובהערה 66 כתב כ"ק אדמו"ר: "ואף שבארץ ישראל כבר עבר הזמן דהקרבת הפסח – יש לומר שתהיה האכילה (ומעיר על זה בשולי הגיליון: "עיקר ענינו של הפסח – שי"לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב - משנה)). מן הזבחים ומן הפסחים שהקריב אליהו הנביא שי"אמרו עליו שהוא מקריב תמידין בבית המקדש אף על פי שהוא שמם הרי בקדושתו הוא עומד (עשרה מאמרות מאמר אם כל חי חלק ג סוף פרק ג). "עכ"ל הק'".

ולכאורה צריך ביאור:

שהרי אף כשנאמר שאין מאמר רז"ל יוצא מידי פשוטו והוא בגשמיות שאליהו הנביא מקריב בכל יום בהמות גשמיות על מזבח בהר הבית (וכן משמע ממה שכתוב ביחידות לרבנים הראשיים לארץ הקודש (י"א אייר ה'תשמ"ט)² שדיברו אודות הקרבת פסח שני ושאל הרב שפירא מניין ואיפה ישיגו כבשים הראויים לקרבן, ואיך יספיקו לבדקם ממום. וביאר כ"ק אדמו"ר בקשר לכך: "איתא במדרש שאליהו הנביא מקריב תמידין בכל יום, וכיון שכן, בודאי ישנם גם כבשים הראויים לעוד קורבנות מן המוכן. ובענין זה יכולים לסמוך גם על אליהו הנביא, שהרי לא מדובר כאן על פסק דין הלכתי (שאי אפשר לפסוק על פי נבואה כנ"ל) כי אם על בירור המציאות (שאינו בו מום), וכשנביא אומר שרואה בנבואה שאין בו מום, חשיב בדוק ממום. ועצ"ע".

(1) ספר השיחות ה'תנש"א חלק א עמ' 434.

(2) ומובן דהכוונה בזה כפשוטו בגשמיות (ולא ברוחניות הענינים), דאם לא כן קושיא מעיקרא ליתא - דמה בכך אם עבר זמן הקרבת קרבן פסח.

(3) ספר השיחות תשמ"ט חלק ב עמ' 742.

הנה בשלמא מה שאליהו הנביא מקריב קרבנות - מובן, שהרי אליהו הנביא הוא כהן ("פנחס זה אליהו"), וכמו שכתוב בגמרא⁴ "אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו הנביא דקיימא בבית הקברות של עובדי כוכבים. . אמר ליה ולא כהן הוא מר וכו'".
(ובנוגע לבגדי כהונה הרי מבואר באגרות קודש חלק כה' ועוד מקומות דאינן מעכבין. עיי"ש).

ואף שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו⁵ יש לומר שאליהו הנביא מינה כל בני ישראל על פסחיו דזכין לאדם שלא מדעתו.
אך עדיין צריך להבין:

מה שייך לומר שבני חוץ לארץ (ואפילו בני ארץ ישראל הרחוקים יותר מט"ו מיל מירושלים), נתחייבו בקרבן פסח שלכן שחט אליהו הנביא קרבן פסח בשבילם ומנאום בחבורתו - הרי הם נמצאים בדרך רחוקה, ופטורים מקרבן פסח. ואפילו כאשר מגיעים עם ענני שמיא כהרף עין לירושלים עיר הקודש הרי כנ"ל כבר עבר זמן הקרבת קרבן פסח. והרי פסק הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פרק ה הלכה ג): "ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו - אף על פי שבא לערב, לא הורצה וחייב בפסח שני".

ומה שנגיע עם ענני שמיא כהרף עין - אין זה גורע מכך שהיו ב"דרך רחוקה" במשך היום, וכמו שלא נשתנה השיעור דט"ו מיל דאיקרי דרך רחוקה בזמנינו, אף על פי שעל פי טבע אפשר להגיע עם רכב מחוץ לשיעור זה במהירות. כדמשמע ממכתב כ"ק אדמו"ר להרש"י זוין⁶ - אודות היציאה מירושלים כדי להיות בדרך רחוקה, להימנע מחשש ספק חיוב כרת על מה שלא הקריבו קרבן פסח לכמה דיעות בשנים שאחרי מלחמת ששת הימים⁷ - שכתב לו כ"ק אדמו"ר ששיעורו גם בזמנינו הוא ט"ו מיל, ועל מה ששאל הרב זוין על כך שיש בזה כמה שיטות בנוגע להמצב בזמנינו כנ"ל - לא התייחס הרבי לשאלה זו, ונשאר דעתו כנ"ל.

ולאחר העיון נראה לתרץ קושיא זו, וכדלקמן:

הנה מקור הלכה זו הוא מהגמרא פסחים ריש פרק מי שהיה (צב, ב): "איתמר

(4) תרגום יונתן וארא ו, יח. זהר חלק ב קצ, ב. ועוד.

(5) בבא מציעא קיג, א. וברש"י ד"ה "ולאו כהן הוא מר".

(6) עמ' קפ"א.

(7) זבחים פרק ה, משנה ח.

(8) אגרות קודש חכ"ה עמ' קפג ובשולי הגליון שם.

(9) בשנים תשכ"ח - תשל"ד. (ראה בארוכה לקו"ש חלק יב הוספות פסח-שני ובכ"מ).

היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו (ולערב יבוא, ומכל מקום בדרך רחוקה הוא שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, רש"י) רב נחמן אמר הורצה, ורב ששת אמר לא הורצה. רב נחמן אמר הורצה, מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבוא עליו ברכה [התורה ריחמה עליו לפוטרו מפסח ראשון, ולתת לו עוד הזדמנות בפסח שני. אבל אם יקריב פסח ראשון תבוא עליו ברכה]. ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא [התורה דחתו מפסח ראשון ולא יועיל לו אם יקריבו בשבילו כמו טמא שהתורה דוחה לפסח שני]."

ובהמשך הגמרא כל אחד מביא ראיות לשיטתו, וכן"ל פסק הרמב"ם כרב ששת, ובמפרשי הרמב"ם¹⁰ ביארו שפסק כן משום דהלכתא (כרב נחמן בממוני ו) כרב ששת באיסורי¹¹.

אך הנה מצינו שיטה נוספת בדבר זה; דבפירוש הרמב"ן על התורה¹² פסק כשיטת רב נחמן שבמקרה זה הורצה לו. על הפסוק "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה וגו'" פירש הרמב"ן: "ולא הזכיר הכתוב אלא לומר שיעשו השני ברשות ולמנוע הטמא מלעשות הראשון, אבל מי שהיה בדרך רחוקה פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת בראשון וצווה ושחטו עליו הורצה, דקיימא לן מיחס הוא דחס רחמנא עליה ואי עביד תבוא עליו ברכה . . ." עיי"ש.

ואף שכנ"ל לכאורה יש כלל דמחלוקת רב נחמן ורב ששת הלכה כרב ששת באיסורין, מכל מקום שאני הכא דמתניתין וברייתא (דריש פרק "מי שהיה") בפשטות הרי הוא כשיטת רב נחמן¹³.

ועוד שיש אומרים¹⁴ אשר כללי הש"ס לא נאמרו אלא בדברים הנהוגים בימיהם, ובודאי שכן הוא בכללים דפלוני ופלוני הלכה כפלוני וכיוצא בזה דטעם כלל זה הוא מפני שאחד היה גדול ובקי יותר בדינים אלו, שלכן מצינו אשר בזוג אחד עצמו הרי

(10) היכסף משנה; והר"י קורקוס.

(11) תוספות עירובין (לב, ב) ד"ה "רב ששת אמר" בשם הבעל הלכות גדולות ועיי"ש שיש אומרים שיש כמה יוצאים מן הכלל בזה. וראה יד מלאכי סימן קסב.

(12) בהעלותך ט, י.

(13) ראה בית דוד פסחים פרק ט שהקשה כן על הרמב"ם.

ומה שכתב במהרי" קורקוס על הרמב"ם דכל שכן הוא שכאן הלכה כרב ששת, שהרי רב אשי הביא לו ראיה – הנה באנציקלופדי' תלמודית ערך הלכה אות כט (חלק ט עמוד שיח) כתבו שיש בזה מחלוקת הראשונים, ויש אומרים שאין הכרח שאמורא שמתרץ דברי חבירו גם הוא סובר כן בעצמו.

(14) מהרי"ק שורש קסה, הובא בתוספות יום טוב כלים פרק ג משנה ב. – הובא באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק ב עמוד עג.

במקצוע זה הלכה כפלוגי ובמקצוע שני כבעל מחלוקתו – לדוגמא בנדון דידן רב ששת ורב נחמן הלכה כרב ששת באיסורי וכרב נחמן בדיני. שטעם הדבר הוא מפני שאחד היה רגיל לפסוק איסורין והשני ממונות לכן היו בקיאים במקצוע אחד יותר מהשני. לכן יש מקום לומר שלא נאמרו כללים אלו אלא בדינים שהיו נהוגים בימיהם.

ובענייננו הרי רב נחמן ורב ששת היו אמוראים ולא היה קרבן פסח קרב בזמנם, לכן לא חל כלל זה לכמה דעות כאן.

ויש לומר דכן סבר הרמב"ן ולכן פסק כרב נחמן. ובפרט שכנ"ל יש לרב נחמן ראייה חזקה מהמשנה והברייתא.

על פי כל הנ"ל יש לומר שבשיחה זו פוסק כ"ק אדמו"ר כדעת הרמב"ן שגם מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו וזרקו עליו כיון שבא לערב הורצה לו, ואוכל מהקרבן פסח.

אלא שנצטרך להוסיף על כך דזהו רק לשיטת התוספות בגמרא שם¹⁵ שמפרש שאפילו אם נמצא בדרך רחוקה עד כדי כך שאפילו בלילה לא יוכל לבוא ברגל מכל מקום כיון שיכול להגיע בסוסים ובפרדים, והגיע בסוף, הורצה לו לשיטת רב נחמן. וכאן הוי חידוש גדול יותר שהרי ביום אין להם דרך לבני חוץ לארץ להגיע לירושלים (מה שאין כן לפירוש רש"י שם¹⁶ רב נחמן מדבר רק במקרה שיכול להגיע ברגליו לירושלים בזמן אכילת קרבן פסח, אלא שבזמן השחיטה לא יוכל).

ועוד צריך לומר שמה שאמר רב נחמן "הורצה לו", היינו דוקא כשאכל מהקרבן פסח בליל פסח, ורק אז נפטר מפסח שני. מה שאין כן אם שחטו וזרקו עליו ולא אכל – חייב להביא פסח שני¹⁷. כדמוכח משיחת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק יב – הוספות – פסח שני¹⁸ שאם משיח מגיע בין פסח ראשון לפסח שני חייבים להקריב קרבן פסח שני (אף שעל פי הנ"ל אליהו הנביא כבר הקריב קרבן פסח – ראשון – בשבילנו). ולכן גם אלו שהיו בירושלים (ולא בדרך רחוקה) חייבים להקריב קרבן פסח שני, אם נבנה בית המקדש בין ב' הפסחים.

ויש לומר בדרך אפשר שגם לזה נתכוון כ"ק אדמו"ר בהביאו בשולי הגיליון בשיחה

(15) ד"ה "ורב נחמן אמר הורצה".

(16) ד"ה "שחטו וזרקו עליו".

(17) ודלא כמו שמחדש בחידושי מנחת שלמה להרב הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל (פסחים חלק ב עמוד רנז) שאפילו אם אחר כך לא בא (!) ולא אכל, פטור מפסח שני.

(18) עמוד 218 ואילך.

שאכילה הוא ענין עיקרי בקרבן פסח "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה".
 שוב ראיתי בספר ימות המשיח בהלכה חלק ב' (סימן עד¹⁹) שקלא וטריא אודות
 הגדרת דרך רחוקה (לענין קרבן פסח) בזמנינו שאפשר לנסוע עם רכב וכדומה, ובסופו
 מביא (כנ"ל) שממכתב כ"ק אדמו"ר להרב זוין משמע שבכל זאת לא נשתנה השיעור
 דדרך רחוקה כיום. ועוד מעיר משיטת הרמב"ן (הנ"ל) ומבאר מה שפסק כדעת רב נחמן
 על פי מה שכתב המהרי"ק שכללי הש"ס נאמרו רק בדינים שהיו נהוגים בזמנם.
 ועל פי דברינו הרי זהו הפירוש בהערת כ"ק אדמו"ר בשיחה כמו שנתבאר לעיל
 בארוכה. ותן לחכם ויחכם עוד.



לימוד ענייני בית הבהירה

הנ"ל

מבואר בלקוטי שיחות חלק י"ח מסעי' – בין המצרים בארוכה על יסוד דברי המדרש (תנחומא פרשת צו) שכאשר הקדוש ברוך הוא אמר ליחזקאל הנביא להגיד לבני ישראל את מידות וצורת בית המקדש, ויחזקאל שאל את הקדוש ברוך הוא מהו התועלת בכך הרי עכשיו הם נמצאים בגלות ואין בידם לבנות הבית, אמר לו הקדוש ברוך הוא "וכי בשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל".

והמדרש מבאר שעל ידי ההתעסקות בתורת הבית אני מעלה עליהם כאילו בונים אותו. שמזה מובן שעל ידי לימוד התורה בענייני בית המקדש הרי בזה מקיימים מצות בנין בית המקדש (שנלמד מהפסוק "ועשו לי מקדש" שהיא מצוה תמידית לדורות), בשלימותו בזמן הגלות. ואף שחסר הבניה בגשמיות הרי מכיון שאנחנו עושים את כל האפשרי לנו לעשות בזמן הזה במצוה זו, הרי בזה נחשב לנו קיום מצוה זו בשלימותה. (ובדוגמת תשובה וגירות שאע"פ שחלק משלימותה היא על ידי הבאת קרבן בכל זאת בזמן הזה שאין לנו קרבנות התשובה והגירות היא בשלימות, ומה שלעתיד לבוא יביאו הגרים קרבנותיהם הרי זה שלימות נוספת שיתוסף אז, ואינו גורע כלל משלימותה שהיתה לפני כן). ובפרט שבזה אנחנו בונים את בית המקדש הגשמי שבנוי למעלה ויתגלה וירד מן השמים בקרוב ממש. עיי"ש.

והנה בשיחת כ"ח תמוז תשל"ו¹ אומר כ"ק אדמו"ר ששאלו על כך ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שמסכת מדות אין בו אלא סיפור דברים, ולכאורה על פי הנ"ל הרי זה נוגע להלכה גם בזמן הזה. והסביר כ"ק אדמו"ר שזה נאמר רק בנוגע לסגנון הכתיבה של מסכת מדות ביחס לשאר המסכתות שבסדר קדשים (שג"כ אינם נוהגים בגשמיות בזמן הזה), אמנם לפי האמת גם הוא זה שייך להלכה.

ואולי יש להוסיף שבזה שנכתב בסגנון של סיפור מודגש עוד יותר מה שנתבאר לעיל שעל ידי לימוד עניינים אלו מקיימים מצוות בניין בית המקדש בזמן הזה. ויובן זה על פי מה שנתבאר בלקוטי שיחות חלק ל"ב שיחה לערב פסח³ בביאור דיוק לשון אדמו"ר הזקן בסדר קרבן פסח, שנכתב באופן שמספרים ומתארים את סדר הקרבת

(1) עמ' 113 ואילך.

(2) שיחות קודש תשל"ו חלק ב' עמ' 524 (בהוצאת שנת תשמ"ו).

(3) עמ' 36 ואילך.

קרבן פסח כפי שהיה בפועל בבית המקדש. שבוה מודגש שעל ידי אמירת סדר קרבן פסח הרי זה נחשב כאילו הקרבנו בפועל קרבן פסח בבית המקדש. דהנה בכלל מצינו שלוש אופנים בזה: א. על ידי קריאת הפרשיות של הקרבנות בתורה שבכתב מתכפרים העוונות. ב. על ידי למוד ההלכות בתורה שבעל פה נחשב כהקרבן של הגברא. ג. על ידי תפילה, שתפילות במקום קרבנות תיקנום נחשב שהקרבת הוקרב מצד החפצא. וכאן בסדר קרבן פסח הרי זה באופן יותר נעלה מכל הג' אופנים הנ"ל, וכמודגש בכך שמתארים את כל הסדר איך שהיה בפועל. ועל פי זה יש לומר שכן הוא גם בענייננו שבוה שמסכת מדות נכתבה בסגנון של סיפור שמתאר איך היה נראה הבנין של בית המקדש בפועל, ולא בסגנון של הלכות שהוא צריך להיבנות באופן מסויים וחייבים לבנות בו פרטים מסוימים וכו'. מודגש שעל ידי לימודו מקיימים מצות בניין בית המקדש בזמן הזה בשלמותה.



תשלומין לקרבנות חג השבועות בביאת המשיח

הנ"ל

בשיחת י"ב סיון תשמ"ז¹ ביאר כ"ק אדמו"ר את מה שהזכיר בשבת פרשת נשא שבאם משיח מגיע באמצע שבועת ימי התשלומין דחג השבועות נזכה להקריב קרבן חגיגה² של חג השבועות. ואף שאין קרבן חגיגה דוחה את הטומאה, הנה על כך מבאר שמצינו בגמרא (יומא ה, ב) שמיד כשיבנה בית המקדש "משה ואהרן ובניו יהיו עמנו". ולא מצינו שהקמים בתחיית המתים יצטרכו הזאה להטהר מטומאת מת. נמצא שיש כהנים טהורים להקריב הקרבנות. ועל דרך זה יהיו בגדי כהונה מיד שהרי יש דיעה שהמתים יקומו לתחייה יהיו בבגדיהם שהיו רגילים ללבוש בחייהם – אף שלא נקברו

(1) תורת מנחם התועדויות תשמ"ז ח"ג עמוד 486 ואילך.

(2) לכאורה צריך לומר שמדובר רק על קרבן חגיגה ולא על עולת ראייה ושלמי שמחה, שהרי ימי התשלומין דחג השבועות אינם ביום טוב או בחול המועד כשאר הימים טובים. (וא"א לקיים אז מצוות ראי' שבג' רגלים, או מצות שמחת יו"ט).

עם זה³ – וכן בנידון דידן יקומו הכהנים בבגדי הכהונה (אף שמפורש בתורה שאהרן הכהן העביר את בגדי הכהונה שלו לאלעזר בנו לפני מותו⁴).

ומה שכתוב בגמרא (חגיגה ט, א) שמי שהיה חיגר ביום הראשון של יום טוב ונתרפא אחר כך פטור מחגיגה, מפני שכולן תשלומין לראשון. ואם כן לכאורה גם בנידון דידן שהיינו פטורים ביום הראשון, לא נתחייב אחר כך. מבאר כ"ק אדמו"ר שמזה שהגמרא הביא דוקא מקרה של חיגר ונתרפא (אף על פי שזהו דבר שאינו רגיל כל כך) ולא הביא דוגמא אחרת מובן שזה מדוייק ללמדנו שרק אם זהו חסרון בגברא הרי הוא פטור גם אחר כך, מה שאין כן אם היה אנוס מצד סיבה שמבחוץ יוכל להתחייב בימים שאחר כך. (כדמשמע גם ממה שכתב התוספות⁵) ע"כ.

ויש להעיר שהנ"ל קאי רק לשיטת הראשונים⁶ שאף מי שהיה בדרך רחוקה ביום הראשון מכל מקום מתחייב בקרבן חגיגה כשיגיע לירושלים בימי התשלומין. וסבירא להו הכי גם כן מטעם הנ"ל דאין החסרון בגופו כבחגיגר.

כנ"ל החגיגה אינה באה בטומאה⁷, ולכן צריך לומר ההסברה הנ"ל שיהיו הכהנים טהורים. אך עדיין צריך להבין: מי יאכל את כל הקרבנות שלמים האלו, שהרי מה שאינו דוחה את הטומאה כולל גם טומאת אוכליהם. ואם תמצי לומר שיאכלום הטהורים שיקומו בתחיית המתים שהרי השלמים נאכלין לכל אדם⁸, עדיין אינו מובן שהרי קרבן חגיגה עיקרו בא למאכל הדיוט⁹. ובפשטות שייך לאכילת המקריבים אותו. וכדתנן¹⁰ "מי שהיו לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים, ועולות מרובות. נכסים מרובים ואוכלים מועטים מביא עולות מרובות ושלמים מועטים". ומפורש ברמב"ם¹¹ דקאי על שלמי חגיגה. ואם כן בנדון דידן קשה שהרי הבעלים לא יוכלו לאכלו מפני טומאתם.

3 ראה בגמרא כתובות קיא, ב ובתוספות ד"ה המתחיל 'שם'.

4 פרשת חוקת כא, כח.

5 חגיגה ט, א. תוספות ד"ה 'יום טבוח'.

6 עיין פסחים פ, א. תוספות ד"ה 'אתה'.

7 כמו שכתב הרמב"ם הלכות חגיגה פרק א, הלכה ח.

8 זבחים פרק ה, משנה ח.

9 חגיגה ז, א. וברש"י ד"ה "נאמרה חגיגה".

10 חגיגה ח, ב.

11 הלכות חגיגה פרק א הלכה יא.

ואולי יש לבאר זה על פי מה שנתבאר בלקוטי שיחות חלק כ"ח בהעלותך (ב)¹² בנוגע לטענת האנשים שהיו טמאים לנפש אדם ולא יכלו להקריב קרבן פסח וטענו למה נגרע, דפירש רש"י (לגירסא אחת) שאמרו "יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים ויאכל לטהורים" – לאנשים אחרים. שכוונתם היתה שגם אם הם לא יזכו לאכול מהקרבן פסח רצו לפחות שיקריבו בשבילם, כך שיהיה להם חלק בהקרבת הקרבן. אלא שבנוגע לקרבן פסח נאמר להם שלא שייך לחלק בין ההקרבה לאכילה שהרי אכילת הקרבן פסח הוא ענין עיקרי ותנאי בהקרבתו (ובלשון המשנה¹³ שהפסח "לא בא מתחילתו אלא לאכילה"), שלכן יש מצוות מיוחדות באכילתו.

ועל פי זה אולי יש לומר בעניינינו שיש ענין מיוחד וזכות בהקרבת קרבן חגיגה גם אם לא יאכלו ממנו. וכמו שמסיים בשיחה הנ"ל שהתענוג הכי גדול של יהודי הוא כאשר מקריב קרבן "אשה ריח ניחוח לה" (גם אם לא יאכלנו), שעל ידי זה פועל "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

ובפרט בקרבן חגיגה שאין אכילת הבשר מעכבת¹⁴, ויוצא ידי חובתו גם אם הוא לא יאכל ממנו. (ולכאורה באופן כזה לא נאמר הדין של "מי שהיו לו אוכלים מרובים כו" שהרי אין הבעלים אוכלים מהקרבן).



(12) עמוד 69 ואילך.

(13) פסחים עו, ב.

(14) ראה אנציקלופדי תלמודית ערך חגיגה ס"א. (חלק י"ב עמוד תקפה).

מקום מזבח העולה והמקדש

הגה"ח הרב יהושע חיון שליט"א
מח"ס אבן ישראל

מקום ההיכל והמזבח בעזרה הפנימית שאורכה 187 אמות ורוחבה 135 אמות הוא אחד מהנושאים הסתומים בגמרא למרות שנדון במספר מקומות בש"ס¹. גם הדעות בין חכמי ישראל על מקום המזבח בעזרה - חלוקות.

רבי שמעון ורבי יוסי - כולו בצפון (כל המזבח עמד בצפון העזרה).

רבי יהודה - באמצע העזרה.

רבי אליעזר בן יעקב - כולו בדרום.

ההלכה נפסקה כדעת רבי אליעזר בן יעקב.

ברם, אם ההיכל עמד במרכז העזרה אז שיטתו של רבי אליעזר בן יעקב מופרכת מאחר ויש סטייה של שבע אמות בין מקום המזבח להיכל - הנמצא במרכז העזרה. [מאחר והצפון על פי פסיקת הרמב"ם = 60.5 אמות² ואמצע העזרה 67.5-135:2 אמות]. והצפון נקבע גם עפ"י מקום דלתות ההיכל כפי שיתבאר להלן.

גם הגמרא במסכת יומא פוסקת כשיטת ראב"י, וגם דנה באריכות בשיטתו של רבי אליעזר בן יעקב.

במסגרת הסיכום נעמוד על השיטות ועל דרך הפסיקה ובס"ד נעלה הצעה לישב את הסתירה לכאורה בדברי רבי אליעזר בן יעקב, שהרמב"ם ונו"כ פסקו הלכה כשיטתו. להלן תמצית לימוד הסוגיות בש"ס, העוסקות במקום המזבח וההיכל בעזרה.



[רוחב העזרה 135 אמות חציים = 67.5 אמות.

בס"ד בפרק זה יוכח שההיכל לא עמד באמצע

בעזרה אלא נטה מעט צפונה]

(1) יומא ט"ז, זבחים נ"ג, נ"ח, נ"ט.

(2) 60.5 אמות מהכותל הצפוני עד קיר המזבח, מה שמכריח שמיקום המזבח נטה מעט גם לצפון, מאחר שהצפון הוא 67.5, א"כ אין כולו בדרום, ומתעצמת השאלה שהרי הרמב"ם עצמו פסק שהלכה כר' אליעזר בן יעקב שכולו בדרום.

יֵרֶךְ הַמְזֻבַּח צְפוֹנָה:

מטרות הפרק: להוכיח על פי מהלכי הגמרא, וכללי הפסיקה המקובלים. שהיכל בית ה' עמד בעזרה, נוטה לצפון שיעור קנה 6 אמות.

נפתח בדברי המשנה במסכת מידות³ המפרטת את סך אורכי מרכיבי העזרה הפנימית, נוכח פתח ההיכל. מן הצפון לדרום מאה ושלושים וחמש: הכבש והמזבח ששים ושתים. מן המזבח לטבעות שמונה אמות. מקום הטבעות עשרים וארבע. מן הטבעות לשלחנות ארבע. מן השלחנות ולנסיך ארבע. מן הנסיך לכותל העזרה שמנה אמות. והמותר - בין הכבש לכותל, ומקום הננסיך:

מזבח וכבש.....	32+30=62
פנוי (בין מזבח לטבעות).....	8
טבעות.....	24
מטבעות לשולחנות.....	4
משולחנות לנסיך.....	4
מננסיך בית מטבחים לכותל.....	8
השאר.....	25
סה"כ.....	135

עד כאן לשון המשנה

במשא ומתן משני מבררת הגמרא⁴ את סך יתרת שאר ה-25 אמה, שלא מפורשת מידת אורכם במשנה - האם הם שני מקומות או יותר. ראה להלן עמודים ו-1

כאמור, בארבעה מקומות בש"ס דנה הגמרא בסוגית מקום המזבח, בשטח העזרה. על פי שלושת השיטות, המוזכרות במשנה ובברייתא בזבחים. כפי שנראה להלן

ברם, שיטת רבי אליעזר בן יעקב שהיא השיטה שכולו בדרום [כל המזבח בדרום]. המתבררת כאן⁵ היא השיטה שהגמרא מכוונת לפסיקת ההלכה. גם הרמב"ם פסק כשיטת רבי אליעזר בן יעקב - שהמזבח כולו בדרום.

במסגרת חקירת הגמרא ביומא טז ע"ב מנסה הגמרא לקבוע מי התנא, שסידר את מסכת מידות? מסקנת הגמרא - שמסדר מסכת מידות - הוא רבי אליעזר בן יעקב.

(3) ראה מסכת מידות פרק ה' משנה ב'.

(4) ביומא טז ע"ב.

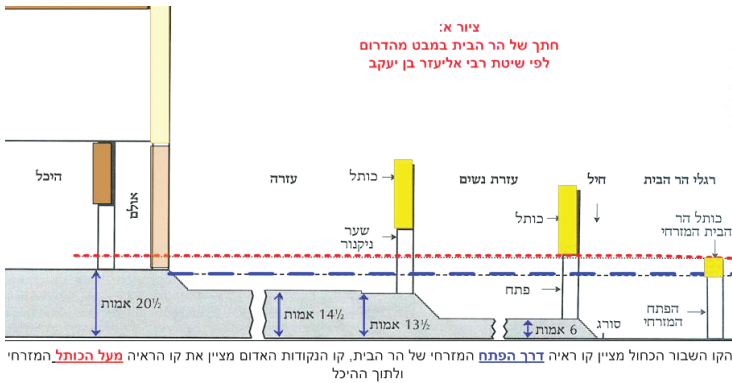
(5) במסכת יומא בדפים ט"ז ו"ז ול"ז.

וקיימות לכך שתי שיטות:

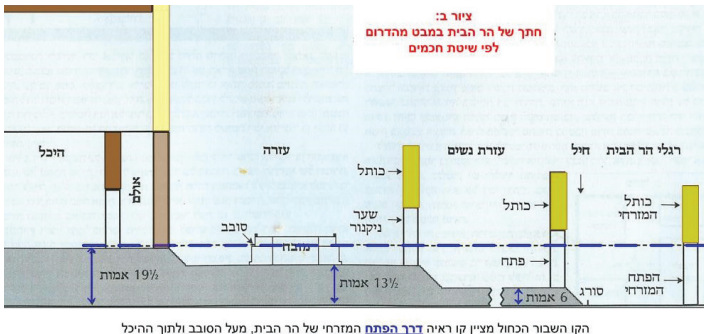
1. **שיטת רב הונא** – מאחר ובמסכת מידות פ"ב מ"ה אומר רבי אליעזר בן יעקב שלשכת בית השמנים, שכחתי למה שימשה. מכאן שעורך מסכת מידות הוא - רבי אליעזר בן יעקב.

2. **שיטת סתם** – אוקימתא של הגמרא: על פי מסכת מידות, הדנה בגובה שער שושן. על פי מסכת מידות: לשער שושן בחומת הר הבית המזרחית - לא הייתה חומה גבוהה, מתאים לשיטת רבי אליעזר בן יעקב.

מאחר ועל פי שיטת ראב"י במסכת מידות גובה רצפת ההיכל גבוהה ב-20.5 אמות מרצפת הר הבית. לכן הכהן השורף את הפרה בהר הזיתים⁶, לא יכול לראות דרך שער המזרח - את פתח ההיכל. רק מעל חומת השער הגבוה - בגובה 6 אמות, מעל שער שושן (מה שמצריך שהחומה לא הייתה גבוהה. ע"פ מסכת מידות). ראה ציור א



מאידך, לשיטת חכמים: הפרש הגבהים בין רצפת ההיכל לרצפת הר הבית הוא 19.5 אמות, [אם כן יש חצי אמה רווח] שדרכה אפשר לראות את פתח ההיכל, לכן אין צורך בהגבלת גובה החומה המזרחית מעל שער שושן. ראה ציור ב



הקו השבור הכחול מצוין קו ראייה **דרך הפתח** המזרחי של הר הבית, מעל הסוכב ולתוך ההיכל

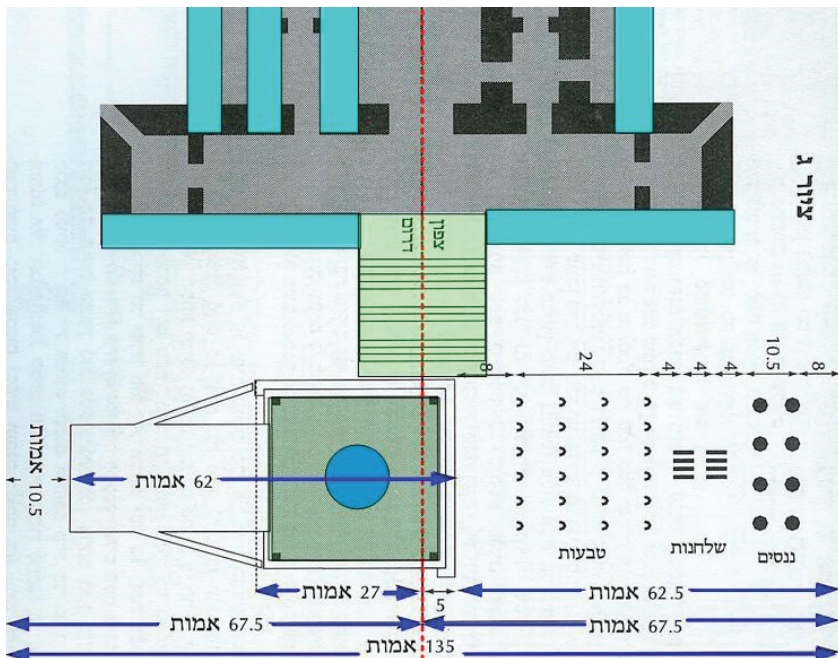
* רב אדא בר אהבה - טוען שהעמדת הגמרא תהיה נכונה בתנאי - שתעמוד במבחן תאימות נוסף - גם לנתוני המשנה שפתחנו בה במידות פ"ה מ"ב. חקירתו של ראב"א מבוססת על אינדוקציה תחומית [מניפה] הבודקת, איזה תנא עומד במבחן מפרטי המשנה. התנא אשר תתאים ותתברר שיטתו - הוא תנא דסתם משנה במידות.

שלושת השיטות הם:

- שיטת רבי יוסי - שהמזבח כולו בצפון.
- שיטת רבי יהודה - שהמזבח באמצע.
- שיטת רבי אליעזר בן יעקב - שכולו בדרום.

נחזור לרש"י ביומא יז: לפי ההבנה הראשונה טוען רש"י שמתוך לשון המשנה חסרים מידות, של שלושה חלקים בעזרה והם... שולחנות, ננסיין, בן כבש לכותל. סך השטח שלא פורש - 25 אמות כמו שראינו לעיל.

לכן מתוך ה-25 אמות ניקח 4 אמות לשולחנות ויתרת ה-21 אמות, אותם נחלק לשנים 10.5 לכל אחד [למותר בין הכבש לכותל, והננסיין] ראה ציור ג



אבל רש"י אומר ליבי מגמגם, ואין דעתו מיושבת בהבנה הראשונית דלעיל.
ונראה שרש"י דוחה את הה"א משתי סיבות:

1. בגלל שהמשנה במידות מציינת שמותר השטח, מתחלק לשני מקומות - לבית המטבחים, ובין הכבש והכותל. ולא מציינת תחום נוסף שלא ידועה מידתו 4) אמות = שולחן).

2. אגב מה שלמדנו במסכת מידות, שבין שתי שורות הנסים היו גם שולחנות (ראה להלן תמונת השולחנות ונסיים) ממלא שטח השולחנות כלול בתוכם.

אשר על כן, רש"י מסכם ומפרש: ש-25 האמות שהמשנה במידות לא פרטה מתחלקים לשני חלקים שווים כמו שפסק הרמב"ם וממלא השטח ש-:

* בין הכבש והכותל = 12.5 אמות,

* הננסיין [בית המטבחים] = 12.5 אמות.

לצורך הכרת רכיבי השטח, שתפסו מקום - הננסיין והשולחנות נעזר...

בדברי המשנה במסכת מידות פרק ג' משנה ה' "...וטבעות היו לצפוננו של מזבח - ששה סדרים של ארבעה, ויש אומרים ארבע של ששה. עליהן שוחטים את הקודשים.

בית המטבחים היה לצפוננו של מזבח ועליו שמנה עמודים ננסיין ורביעין של ארז על גביהן, ואונקליות של ברזל היו קבועין בהם, ושלושה סדרים היו לכל אחד ואחד שבהם תולין ומפשיטין על שלחנות של שיש שבין העמודים: [גם במסכת תמיד פרק ג' משנה ה' - משמע שבין העמודים היו שולחנות].

כלומר, מקום הטבעות הוא = 24 [או 6*4 או 4*6] אמות.

בית המטבחים - היה מקום הננסיין. ובין הננסיין היו שולחנות. [כלומר בין שולחן לננס (שורה שניה), ועוד מקום הננס (שורה ראשונה) עד השולחן שטחו הוא: 4 אמות]. כאמור הרמב"ם קובע ששטח בית המטבחים - הוא 12.5 אמות. [משמע שמננסי השורה הראשונה ועד שולחן יש - 8.5 אמות].

[ועוד נראה לי ש-4 אמות שבין שולחן לננס, כולל גם את מקום השולחן שהוא 1.5 אמה, כמובא ביחזקאל פרק מ' פסוק מ"ב גם ראיתי שרש"י פירש כך ביומא].

והחישוב הוא לפני יתרת 25 אמות, שהמשנה לא מציינת את שטחם. שהם בין הכבש וכותל העזרה, ומקום הננסיין. משמע - שכל אחד הוא 12.5 אמות - חצי מהשטח הפנוי שמציינת המשנה. ע"פ הרמב"ם.

למרות שזה דוחק גדול לקבוע, שהצפון הוא 60.5. מאחר וזאת סטייה של 7 אמות

ממרכז העזרה שהיא: $2:135 = 67.5$. שהרי דלת ההיכל הצפונית צריכה להיות מול הצפון, ודלת ההיכל הדרומית צריכה להיות מול דרום העזרה. [כדאיתא בתוספות במנחות יט].

כך גם היה יוצא, שהצפון והדרום בעזרה היו שווים.

אשר על כן, מעלה רש"י ביומא כיוון מחשבה חדש. במקום לחלק בצורה שווה את מקום הנסין, ואת מקום בין הכבש לכותל. - היינו נותנים לבית המטבחים ולשולחנות $12.5 + 7 = 19.5$ אמות שיש צורך בשטח הנוסף להכנת בשר הקורבנות בבית המטבחים. ומקום אחרי הכבש, שהוא מקום פנוי היינו נותנים לו רק $12.5 - 7 = 5.5$ אמות ודיו.

אבל רש"י דוחה גם כיוון מחשבה זו ביומא דף יז ע"ד ה"ה אלא לאו - "וא"ת אם כן שלא דקדק התנא לחלקו לחצאין, ויש לך להרבות ולמעט להיכן שתרצה. כרבי יהודה נמי מצית מוקמית לה...", כלומר יוצא שגם משנה זו במידות, תתאים לשיטת רבי יהודה!!

[כיצד? - ניתן 21.5 אמות בין כבש לכותל + 30 מקום הכבש $+16$ אמות חצי המזבח סה"כ 67.5 חצי עזרה. ו- 3.5 אמות לנסין ואז תתאים המשנה במסכת מידות גם לשיטת ר"י!!!]

לכן, רש"י דוחה גם את ההבנה החדשה הזאת. שהרי מסקנת הגמרא שמסכת מידות מתאימה - רק לשיטת רבי אליעזר בן יעקב.

גם נראה שדעת כל המפרשים היא, מאחר ולא פירש התנא מקום הנסין, ומקום שבין הכבש והכותל. לכן, חייבים לחלק את 25 אמות הלא מפורשות לחצאין [ע"כ מהלך הגמרא ביומא].

נפנה ונתבונן בפסיקת הרמב"ם

רמב"ם הלכות בית הבחירה פוסק: ...ורוחב העזרה מן הצפון לדרום מאה ושלושים וחמש וזהו חשבונן: מכותל צפוני עד בית המטבחים שמונה אמות (משנה), בית המטבחים י"ב אמות ומחצה (ראה הסבר לעיל), שם תולין ומפשיטין את הקדשים בצדו.

מקום השולחנות שמונה אמות (ראה הסבר להלן) ובו שולחנות של שיש, שמניחין עליהן הנתחים ומדיחין את הבשר לבשלו. ושמונה שלחנות היו, ובצד מקום השולחנות מקום הטבעות כ"ד אמה (משנה) ושם שוחטין את הקדשים.

ובין מקום הטבעות והמזבח שמונה אמות (משנה) והמזבח ל"ב, והכבש שלשים (משנה), ובין הכבש ולכותל דרומי י"ב אמה ומחצה (ראה הסבר לעיל), ולכן, מכותל צפוני של עזרה עד כותל המזבח שהוא רוחב ששים ומחצה, וכנגדו מכותל האולם עד כותל מזרחי של עזרה שהוא אורך - שש ושבעים.

כל המרובע הזה הוא הנקרא צפון הוא המקום ששוחטין בו קדשי קדשים. (עד כאן

לשון הרמב"ם).

וקשה על דברי הרמב"ם מקום השולחנות שמונה אמות מהיכן למד?

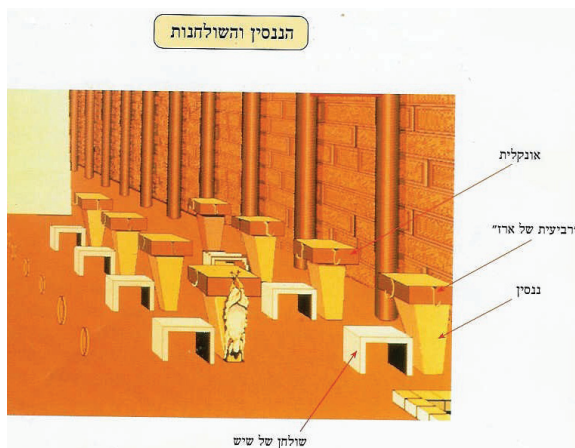
הכסף משנה מפרש: שהם ארבע אמות מהטבעות ועד השולחנות, וארבע אמות מהשולחנות לננסין סה"כ 8 אמות.

ואינו מובן, הרי מובא בשקלים פרק שישי 8 שולחנות היו!! א"כ קצת קשה שהכ"מ אומר שבשמונה אמות היו כל שמונת השולחנות. והרי בין הננסין היו גם שולחנות!?

אלא שנראה לי שכוונת הכסף משנה שהשמונה אמות הוא מקום ארבע מן השולחנות. (והחשוב הוא עד מחצית השולחנות - כלומר הארבע אמות בין הטבעות לשולחנות הכוונה עד מקום השולחן. ומשם ועד הננסין עוד 4 אמות).

ושאר ארבע השולחנות בתוך חשבון מקום הננסין שהוא 12.5 אמות קאי.

ראה להלן בציור הננסין והשולחנות



העולה מזה: שלדעת כולם, ה-25 האמות הסתומות המובאות במשנה במידות - מתחלקות לחצאין. ומקום השולחנות, הוא 8 אמות.

וקשה, שדווקא שיטת ראב"י המתבררת כאן במסכת יומא מול המשנה מסכת

[בהנחה שהדרום והצפון שווים]

- מגיעה למסקנה - שהמזבח עומד לסוף 74.5 אמות מהדרום [7 אמות מעבר לחצי העזרה]. מסקנה שלא תואמת לשיטתו של ראב"י בכל הש"ס - שהמזבח כולו בדרום.

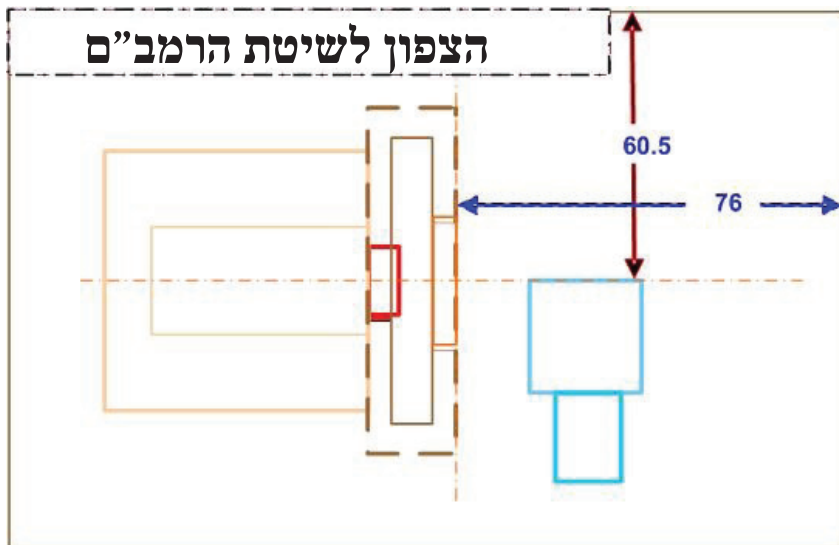
גם אם נאמר, שיש שתי דעות בשיטת ראב"י. כבר קדם התוספות ביומא יז ע"א וקבע נחרצות, שאין שיטה נוספת פרט לשלוש המובאות במסכת זבחים!!! ואין לבדות שיטה רביעית מליבנו!.

ואכן על קושי זה עמדו ראשונים ואחרונים. גם החזון איש עמד על הקושי בפסיקה, הובא בספר מבוא הקודשים.

אשר על כן אין לנו אלא, לחזור ולשנן את הראשונות. אולי ירחם ה' ודבר מה יראנו. הצפון לרמב"ם: מצפון לדרום 60.5 אמה.

החישוב הוא:

1. מקיר העזרה עד בית המטבחים 8 אמות.
2. בית מטבחים 12.5 אמות.
3. מקום השולחנות 8 אמות.
4. מקום הטבעות 24 אמות.
5. ובין הטבעות למזבח 8 אמות. סך הכל 60.5 אמות.

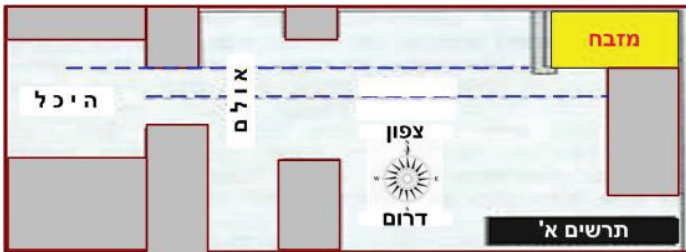


נחזור ונתבונן בשלושת השיטות שבש"ס

המזבח כולו בצפון: שיטת רבי יוסי ורבי שמעון

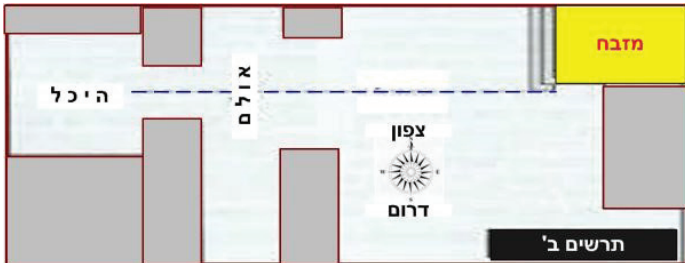
שיטת רבי יוסי – המזבח כולו בצפון. כלומר המזבח משוך ממול לדלת הצפונית של ההיכל לכוון צפון. רש"י מעלה שתי הבנות בשיטת רבי יוסי, כדלהלן.

* על פי הגמרא בזבחים נ"ג ע"א בפירוש רש"י שארבע אמות פנויות מול פתח



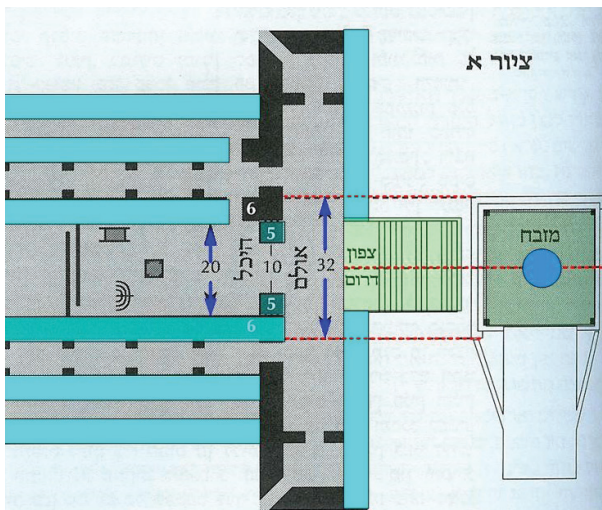
ההיכל ורק אמה כנגד פתח ההיכל. ושאר 5 האמות מול פתח האולם מצפון. תרשים א'

* על פי הגמרא בזבחים נ"ג ע"א בפירוש שני של רש"י כל חמש האמות מול



פתח ההיכל מצפון. ועוד חמש אמות מול פתח האולם מצפון. תרשים ב'

שיטת רבי יהודה - שהמזבח עמד בתצי העזרה:



לשיטת רבי יהודה: גם המזבח וגם ההיכל עמדו במרכז העזרה בהתאמה.

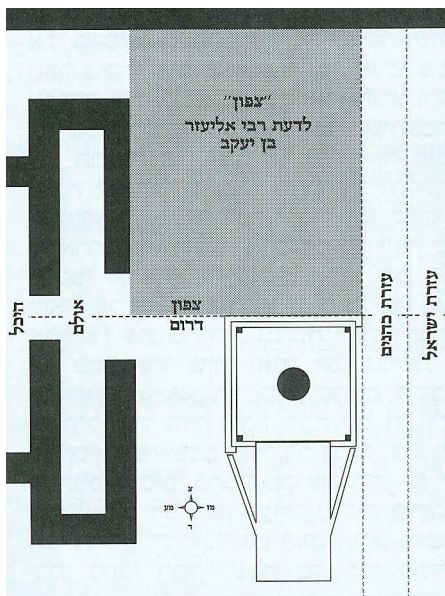
שיטת רבי יהודה: היא היחידה מכל שלושת השיטות, הטוענת במפורש שגם המזבח וגם ההיכל עמדו באמצע העזרה. ראה זבחים נ"ח ע"ב...דתניא ר"י אומר מזבח ממוצע ועומד באמצע העזרה ושלישים ושתיים אמות היו לו עשר אמות כנגד פתחו של היכל. אחת עשרה אמה מיכן ואחת עשרה אמה מיכן נמצא מזבח מכוון כנגד היכל. מכאן אפשר ללמוד:

- למה אומרת הברייתא, שמזבח ממוצע ועומד באמצע?
- אפשר לדייק שעומד באמצע – מתייחס, להיכל העומד באמצע העזרה.
- ולדייק ששאר השיטות לא בהכרח מציינות, שההיכל עמד באמצע העזרה, ולא פוסלות את האפשרות, שההיכל נמצא או בצפון או בדרום העזרה.

נקודה חשובה לביאור העניין: ידוע שכל האמות בבית המקדש היו בינוניות = 6 טפחים חוץ ממזבח הזהב, הקרן, הסובב והיסוד כמבואר במסכת כלים פרק י"ז משנה י'. ממהלך הגמרא⁸ למדנו: ירך המזבח צפונה – כולל את אמת היסוד. יש לזכור שאמת היסוד גובהה ורוחבה = 5 טפחים. שאר אמות המזבח הם 6 טפחים, למעט אמת קרנות המזבח שגם היא של 5 טפחים.

כולו בדרום – שיטת רבי אליעזר בן יעקב

לשיטת רבי אליעזר בן יעקב: המזבח כולו בדרום. ועומד מול הדלת הדרומית של



ההיכל, משוך לדרום העזרה. כדלהלן... ועדיין השאלה עומדת במקומה שע"פ דעת הרמב"ם צפון העזרה עמד על 60.5 אמות מקיר המזבח לכותל הצפוני, מה שמכריח שהמזבח היה נוטה מעט צפון, שהרי חלוקת העזרה בצורה שווה צפון ודרום היא $135/2 = 67.5$. והוא עצמו מסכים לשיטת ראב"י שכולו בדרום.

למסקנה:

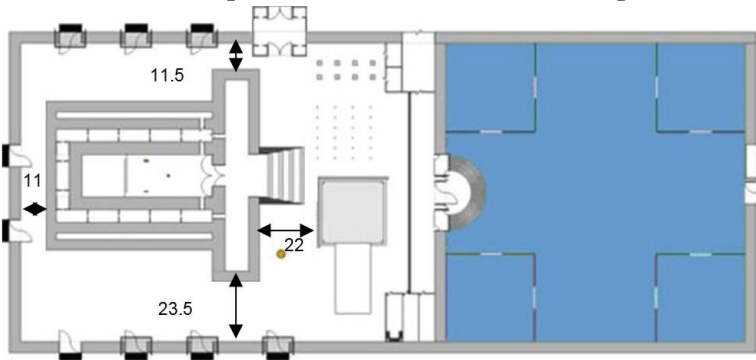
נראה בס"ד לענ"ד לישוב את הסתירה בגמרא ובפסיקה. בכך שהפרש הסטייה של 7 אמות בין שיטת ראב"י לבין פסיקת הרמב"ם והראשונים. נובע מהעובדה, שההיכל כנראה לא עמד באמצע העזרה! אלא היה נוטה לצד צפון העזרה - שיעור קנה = 6 אמות וטפח.

על פי הדיוקים הבאים:

1. שלא מצאנו בכל הש"ס שחז"ל אומרים שההיכל עמד במרכז.
 2. כשנדייק בשיטת רבי יהודה - מתברר שהוא היחיד מבין רבותינו הטוען שההיכל, עמד במרכז העזרה הפנימית.
 3. בכל הש"ס כל חישובי העזרה הפנימית, הם - ביחס למקום המזבח בלבד. לא הוזכר המרחק של ההיכל מכותל העזרה, למעט הצד המערבי - שם המרחק בין ההיכל לכותל העזרה, הוא 11 אמות. כמו כן, בצד מזרח המרחק הוא 22 אמות בין האולם ולמזבח.
- יש לנו סמך נוסף, מהעובדה שגם העזרה לא עמדה במרכז הר הבית כדברי הרמב"ם⁹. על פי מסכת מידות.
- העזרה לא הייתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מדרום הר הבית יתר מכל הרוחות. וקרובה למערב יתר מכל הרוחות. ובינה ובין הצפון יתר ממה שבינה ובין המערב ובינה ובין המזרח יתר ממה שבינה ובין הצפון:
- מכאן אפשר להסיק שגם ההיכל - עמד בצפון העזרה וקרוב למערב. בהתאמה כמו העזרה [החצר הפנימית] העומדת בצפון הר הבית וקרובה למערב.
- שאם לא כן, מדוע לא עמדה העזרה במרכז הר הבית, לכאורה פגם הוא שאין העזרה עומדת במרכז הר המזרחי. מן הראוי היה שמתחם הר הבית יקיף את העזרות וההיכל, מסביב בשווה.
- אבל מאחר וקבעו נביאי ישראל ברוח הקודש את מקום העזרה וגודלה. ובכ"ז לא העמידו את העזרה באמצע הר הבית...
- מכאן שבא ללמד ואל תתמה, שגם ההיכל לא עמד באמצע העזרה. אלא רחוק, שיעור של 6 אמות וטפח מהמרכז לצד צפון.

(9) הלכות בית הבחירה ה.ו.

גם שיעור הסטייה של 6 אמות לצד צפון, לא היה גדול וגם לא בלט מתוך 135 אמות רוחב העזרה [שעור הסטייה עמד על פחות מ-4%].



שיעור הסטייה: נקבע שיעור 6 אמות וטפח. מפני שהחישוב של הצפון הוא עד קיר המזבח ולא עד יסוד המזבח, שיעור אמה אחת. ועוד טפח הוספנו ל6 האמות מפני שצריך להוסיף טפח ליסוד. מאחר והמזבח עומד לסוף 73.5 אמות מכיון שהיסוד הוא אמה של 5 טפחים. וכדי שחצי פתח ההיכל יעמוד מול הקיר הצפוני של המזבח – ההיכל נוטה לצפון שיעור 6 אמות וטופח.

יש בידינו בס"ד הוכחה נוספת שהיכל בית ה' עמד נוטה לצפון, המפורשת בדברי הנביא יחזקאל¹⁰ שם מתאר הנביא שברוח הנבואה ה' מביא אותו, אל פתח שער הפנימית הפונה צפונה – הוא שער העזרה המזרחי [שער ניקנור] ממנו נכנסים מהעזרה החיצונה לפנימית.

מכאן, שהשער פנה צפונה - מאחר וההיכל נתון בצפון, והפתח צריך לעמוד ממולו. ראה יחזקאל פרק ח' פסוק א': **וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית בְּשָׁשִׁי בַחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ אָנִי יוֹשֵׁב בְּבֵיתִי וְזִקְנֵי יְהוּדָה יוֹשְׁבִים לְפָנַי וְתַפְלַעַלִּי שָׁם יַד אֲדֹנָי-ה'."**
פסוק ב': **וְאָרְאָה וְהִנֵּה דְמוּת כְּמֵרְאָה אֲשֶׁר כְּמֵרְאָה מִתְּנִי וְלִמְטָה אֲשֶׁר וּמִמִּתְּנִי וְלִמְעֵלָה כְּמֵרְאָה זֶהר כְּעֵין הַחֲשֻׁמְלָה."**

פסוק ג': **וַיִּשְׁלַח תְּבִנִית יָד וַיִּקְחֵנִי בְּצִיצַת רִאשֵׁי וַתִּשָּׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין הָאָרְץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וַתָּבֵא אֹתִי יְרוּשָׁלַיִם בְּמֵרְאֹת אֱלֹהִים אֶל פֶּתַח שַׁעַר הַפְּנִימִית הַפּוֹנֶה צְפוֹנָה אֲשֶׁר שָׁם מוֹשֵׁב סָמַל הַקְּנָאָה הַמְּקֵנָה."**

שאם לא כן למה אמר הכתוב (פסוק ה' יחזקאל) מצפון לשער המזבח - שם עמד סמל הקנאה. שהיה יכול להכניסו דרך שער צפון ולראות מיד בכניסה, את סמל הקנאה. אלא באמת רצה ה' שייכנס כדרך הנכנסים בשער המזרח.

ולאחר מכן לקחו לצפון, ושם ראה מה שראה [תבנית רמש ונראה לי שהכוונה ללשכת הגזית שם שבעים זקני הסנהדרין ויאזניה שחשוב בדורו היה].

ואחר לקחו להראות בפתח היכל ה', את הנשים בפשפש הצפוני שבבית החליפות. ואחר ראה כעשרים וחמישה בין האולם והמזבח. בגלל מעשיהם שם, חרבה ירושלים.

לכן הביאו לראות, מפתח העזרה המזרחי הנקרא (בית שני) - שער ניקנור. שם בשמחת בית השואבה היו אומרים אבותינו וכו' וד"ל.

וקשה, וכי שם עמדו, והלא בין האולם והמזבח היו!?

אלא שמשם ראה יחזקאל בתחילה, בשער ניקנור אשר פונה צפונה לעבר ההיכל שבצפון... וק"ל.

[ראיה נוספת: ראה גם זוהר¹¹ יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון - שההתפשטות הראשונה הייתה מצפון לדרום שמיעוטו מן המערב ורובו בדרום, לכן המקדש לא ישב באמצע הר הבית, כמו שעמד המשכן במדבר באמצע החצר. מאחר וכאן מוקם המקדש, בהקבלה להתפשטות הראשונה (כפי שהוסבר בחלק הראשון).

ועוד ראיה מרש"י בתהילים מ"ח ג' "ירכתי צפון" - ירך המזבח צפונה ששם שוחטין חטאות ואשמות ומי שהיה עצב על עבירות שבידו, מביא חטאות ואשמות ומתכפר לו. והוא יוצא משם שמח ועל ידי הקרבנות טובה באה.]

ראה גם יחזקאל מ"ד ד' 'ויביאני דרך שער הצפון אל פני הבית וארא והנה מלא כבוד יהוה את בית יהוה ואפל אל פני': לכאורה קשה פני הבית מול המזרח הם, ואיך קראם שער צפון?

= אלא לימד שהשער פונה צפונה, אל פני הבית שבצפון וק"ל.

זאת ועוד, גם גורל הפייסות של עבודת הכוהנים נעשה בצפון בחלק המקודש יותר. מאחר וגורל הפייסות נעשה על פי רצון ה' בלבד.

שכל הגורלות צריכים לפני ה' במקום המקודש. ראה גם יהושע י"ט נ"א: "אֵלֶּה הַנְּחָלֹת אֲשֶׁר נָחֲלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן-נוּן וְרָאשֵׁי הָאֲבוֹת לְמִטּוֹת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּגוּרֵל בְּשֵׁלָה לְפָנַי יְהוָה פֶּתַח אֵהָל מוֹעֵד וַיְכַלּוּ מִחֶלֶק אֶת-הָאָרֶץ".

וכן הגורל שהטיל כוהן גדול על שני השעירים ביום הכיפורים, נעשו לפני ה' בצפון. שכל עניין הפייסות - היה לברר מי ראוי על פי רצונו של הקב"ה, לעשות במלאכת הקודש. ולכן נערכו הגורלות במקום היותר מקודש בצפון, לפני ה'. וק"ל.

(11) פקודי רכ"ב ע"א.





שער הלכה ומנהג



"המציאות בדורנו היא, שאפילו אלו הלומדים בהתמדה ובסקידה, ובאופן של "יגעת ומצאת", קשה להשפיע עליהם שילמדו שו"ע או"ח! ..

.. יש להרעיש עולמות ולעשות את הכל כדי שינהיגו בישיבות את לימוד חלק או"ח! ואפילו אם לא רוצים שהלימוד בזמן דסדר הישיבה, כי אז רוצים לעסוק בענינים מיוחדים - ג' בבות וחו"מ - ע"פ דברי המשנה "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" - אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה .. נכון אמנם ש"הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות"; אבל יש דברים שעליהם יחי' האדם, ועליו לדעת את כל פרטי הדינים

(משיחת ליל י"ג ניסן ה'תשמ"ג)



ג' סוגים בעיקר וטפל¹

הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א
 ר"מ בישיבתנו הק' וראש כולל 'צמח צדק'

בברכת הנהנין ההלכה היא שהעיקר פוטר את הטפל. דהיינו שאם אוכל ב' מאכלים שברכותיהם שונות וא' מהם עיקר והשני טפל אליו, מברך על העיקר והטפל נפטר בברכה זו². ובזה יש ג' אופנים כדלקמן ובכל אחד מהם יש גדרים ותנאים אחרים:

א) באופן שאוכל הטפל מחמת העיקר. ומקורו במשנה (ברכות מד, א): "הביא לפניו מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפילה לו. זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה".

ב) מין דגן. במקרים מסוימים (כדלקמן) אם אחד מהמאכלים הוא מין דגן (מחמשה מיני דגן, שברכתו בורא מיני מזונות) הוא נחשב עיקר, אפילו אם הוא המועט, ומקורו מהגמרא (ברכות לו, ב): "גופא רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שהוא מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. וצריכא דאי אשמועינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובת לא קא משמע לן כל שיש בו". וכדלקמן מהרא"ש שכן הוא אפילו כאשר הדגן הוא המיעוט (אם המין דגן אינו רק לדבק, אלא על כל פנים גם נותן בו טעם כמו שנתבאר בסימן קסח³).

ג) רוב. והיינו שיש ב' מאכלים ביחד (כדלקמן פרטיו) ואחד מהם הוא רוב והשני מיעוט, הרוב נחשב עיקר ומברך עליו והמיעוט נפטר בברכתו. ומקורו מהמשך הגמרא (שם) "ואי אשמועינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת מיני דגן אין אבל אורז ודוחן לא משום דעל ידי תערובת אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קא משמע לן כל שהוא מחמשת מיני דגן הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות אבל אורז ודוחן מלא וכו'", עיי"ש.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה נכתב על ידי הת' השליח חיים אלימלך שי' וילהלם (עם הוספת כמה נקודות שבייר אחר כך).

(2) בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה (אם אכל מהעיקר כשיעור, אם אכל מהטפל כשיעור ולא מהעיקר מברך ברכה אחרונה של הטפל).

(3) סעיף יא. ומקורו מפרי חדש ביוורה דעה סימן קי"ב, ולכן לא הובא בשאר הפוסקים. (ולשאר הפוסקים כדי לברך עליו מזונות צריך לומר רק לתת טעם).

וכתב על כך הרא"ש "ומה שכתב רב אלפס דהא דמברכים על האורז בורא מיני מזונות" הני מילי היכא דאיתיה לאורז בעין אבל על ידי תערובת לא, היינו שהרוב ממין אחר דבכי האי גוונא בחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר מברך בורא מיני מזונות". (עיקר מקומם בשלחן ערוך: סוג הא' - בסימן ריב. סוג הב' - סימן קסח. סוג הג' - סימן רח^ט).

והנה בסימן ריב סעיף א כתב אדמו"ר הזקן:

"כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה. אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר, כגון כל תערובת ב' מינים שהא' הוא העיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה ואחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל, או בתערובת דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר. ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד כגון עיסה הממולאת פירות, ואז אפילו אוכל הטפל לבדו אחר שבירך על העיקר אין צריך לחזור ולברך. אלא אפילו אינן מעורבים כלל זה עם זה אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכלו כלל עתה. הרי הוא טפל ונפטר בברכתו אפילו הוא לחם שהוא חשוב מכל המינים, כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת הרי היא טפילה לדג ונפטרת בברכתו.

והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת פת, אבל אם הוא תאב לאכילת הפת צריך לברך על הפת ולא על המליח אף על פי שאוכלו עם המליח הואיל והוא מדברים שדרכן לבוא מתוך הסעודה שהם נפטרים לעולם בברכת הפת אף שאינם באים מחמתה כמו שנתבאר בסימן קעז".

היוצא לנו מסעיף זה: הגדר של סוג א' הוא שאוכל הטפל רק מחמת העיקר ובלעדו לא היה אוכל הטפל, אבל אם היה אוכל הטפל מצד עצמו גם לולא אכילת העיקר צריך

4) מדינא דגמרא מברכים על אורז מזונות (מפני שמזין), ועל דוחן האדמה (כמו שאר קטניות). אלא שכתבו הראשונים (רש"י ועוד) שנסתפק לנו מהו אורז ומהו דוחן. לכן פסק אדמו"ר הזקן (סדר ברכות הנהנין פרק א סעיף יא) שאם אוכלו שלא בתוך הסעודה יברך שהכל. (כמו בכל ספק - כמו שכתב שם סעיף ד). אך בודאי שאם מברך מזונות והאדמה על מאכל אחר - עדיף טפי. ומה שלא כתב אדמו"ר הזקן עצה זו כמו שכתב (שם סעיף יט) עצה דומה לענין ספק ברכה אחרונה, יש לומר לפי שבזמנם לא היה מצוי בבתים (כל כך) מיני מזונות, והרי יש ברכה ראשונה כוללת לכל המינים (שהכל), מה שאין כן לענין ברכה אחרונה שאין ברכה כוללת.

5) סימן רח משלחן ערוך רבינו לא הגיע לידינו, וכמה מהלכות אלו נמצאים גם בסימן ריב ובסדר ברכות הנהנין פרק ג.

לברך עליו.

הולכים אחר הרוב רק אם הם מעורבים ממש. מין דגן עיקר כשיש בתערובת ממשות דגן מעורב ממש, או אפילו אם אינו מעורב ממש אם נעשה על דעת להאכל יחד ונאפו או נתבשלו יחד (כמובן מהדוגמא שמביא לכך). וכאשר נאפו או נתבשלו יחד אז אינו צריך לברך על הטפל אפילו כשאוכלו אחר כך בנפרד.

בסימן רד סעיף יז מוסיף אדמו"ר הזקן עוד תנאי בעיקר של רוב וז"ל:

” . . אבל תבשיל העשוי לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן אלא כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב, ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ומברך עליו ופותר את הפירות וכן להיפך. אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו, כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל. אבל אם לא נתבשלו יחד, ועירבם לאוכלם יחד אין הולכים אחר הרוב, אלא צריך לברך על שניהם כמו שכתוב בסימן ר"ב, אלא אם כן אחד מהם עיקר אצלו והשני אינו אלא לתקן ולהכשיר אכילת חבירו שאז גם בנתבשלו יחד מברך על העיקר אף עם הוא המועט“.

הרי מפורש שכדי שהרוב יחשב עיקר הרי זה רק אם הם כתושים ומעורבים יחד שזהו הפירוש של “מעורבים ממש” (שכתב בסימן ריב), או אם נתבשלו יחד. אבל אם לא נתבשלו יחד אין הולכים אחר רוב התערובת (אלא אם כן אחד מהם הוא עיקר אצלו כי זה עיקר אצלו באכילה זו והשני בא לתקנו ולהכשירו“).

על כך שבלא נתבשלו יחד אין הרוב עיקר וצריך לברך על שתיהם מציין לסימן רב. שם בסעיף יג כתב אדמו"ר הזקן:

”וכל זה במרק שנתבשל בו המאכל או נשרה בו עד שנתן בו טעם, אבל אם לא נתבשל בו ולא נשרה בו אלא שעירבן לאכול יחד ובא לשתותו בפני עצמו צריך לברך עליו ברכה המיוחדת לו לדברי הכל. וכשאוכלן יחד אין צריך לברך עליו כלום אפילו הוא יין מפני שהוא טפל למאכל ונפטר בברכתו. ואם עיקר כוונתו על המרק והמאכל הוא לצורך שתיית המרק מברך על המרק. ואם כוונתו על שתיהן אין הולכים בו אחר הרוב, אלא מברך על שניהם. תחילה על המאכל ואוכל ממנו מעט, ואחר כך על שהכל נהיה בדברו על המרק . . ואפילו המאכל הוא מין דגן, אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו, לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות כמו שכתוב בסימן רח“.

הרי נתפרש כאן שהולכים אחר הרוב רק אם נתבשלו יחד, אבל אם לא נתבשלו

יחד (ואין אחד מתקן את השני) מברך על שתיהם (וכן כתב שם בסעיף כ"ג בנוגע לאגוז שקורין מושקאט עיי"ש). וממשיך לבאר שם שמין דגן שהכניסו במרק (ולא נתבשל בו) אינו נחשב עיקר לפטור את המרק בברכתו, שהרי אם המין דגן היה נימוח ונעשה כמרק כבר לא מברכים עליו מזונות לכן אין ברכה זו פוטר את המרק (וכמובן הוא הדין בכל תערובת יבש בלח של מין דגן). גם מובן מכאן שהמין דגן אינו צריך להיות מעורב ממש (דהיינו כתוש ומעורב) כדי להיחשב עיקר, אלא מספיק אם הוא מעורב סתם, שהרי במין דגן שבמרק אינם כתושים ומעורבים אלא רק מעורבים.

הלכה זו שאין המין דגן נחשב עיקר בתערובת יבש בלח וצריך לברך על שניהם מקורו במגן אברהם (סימן קסח סעיף קטן ל). והנה המשנה ברורה (סימן קסח בשער הציון אות סא) מקשה על המגן אברהם שצריך עיון מהו מקורו וטעמו, אך על פי מה שכתב אדמו"ר הזקן מובן הטעם כנ"ל. אך ה'תהלה לדוד' (סוף סימן קסח) שואל על הטעם הנ"ל שנתן אדמו"ר הזקן דלכאורה אינו מובן הטעם הוזה שהרי מה בכך שמין דגן שנימוח יצא מברכת בורא מיני מזונות, הרי העיקר פוטר את הטפל (בסוג הא') אף כשאין ברכותיהם שוות כלל.

ונראה לבאר⁷ שיש הבדל בין איך שהעיקר פוטר את הטפל באופן הא' לבין שאר הב' אופנים (מין דגן ורוב). באופן הא' הרי אינם מבושלים יחד ולא מעורבים ממש נמצא שברכת העיקר פוטר את הטפל מלברך עליו, מה שאין כן בשאר האופנים נחשב כל התערובת כמאכל אחד, וקובעים מהותו של מאכל זה וברכתו לפי הרוב או לפי חשיבות המין דגן, נמצא שברך על כל התערובת. (אלא שבפרטיות יותר גם בהם יש דינים אחרים כשלא נתבשלו יחד: במין דגן מספיק מה שהם מעורבים בכלל, וברוב צריך להיות כתושים ומעורבים כדי שיחשב הכל כמציאות אחת). ולפי זה בנידון דידן במין דגן במשקין יבש בלח אם נגיד שהם מציאות אחת, הרי אינם מזונות. שהרי מין דגן שנעשה משקין – יצא מברכת מזונות.

על כל פנים, רוב נחשב עיקר רק אם נתבשלו יחד, או שהם כתושים ומעורבים (סלט נחשב מעורב אך אינו כתוש), אם לאו צריך לברך על שניהן, אלא אם כן אחד מתקן ומכשיר השני שאז רק הוא העיקר. ומין דגן נחשב עיקר רק יבש ביבש אם נתבשלו או נאפו יחד, או אפילו לא נתבשלו יחד אם הם מעורבים יחד.

עוד פרט חשוב בדיני עיקר וטפל, פסק אדמו"ר הזקן בסימן ריב סעיף ה שבעיקר וטפל שנהיו בשעת אכילה (סוג הא') ולא נתבשלו או נאפו יחד – אם נשאר מן הטפל

7) ראה קובץ חידושים וביאורים "תורת אמת" דשיבתנו הק' גליון ע"ד עמוד 230 ואילך. וגליון ע"ה עמוד 221.

ורוצה לאכול אותו אחר שסיים לאכול את העיקר צריך לברך עליו. מה שאין כן אם נתבשלו או נאפו יחד אין צריך לברך על הטפל שאוכל בפני עצמו אחר כך כמו שכתב שם בסעיף א.

וגם זה מובן על פי ההסברה הנ"ל שכאשר נתבשלו יחד הם נעשו מציאות חדשה שברכתו ברכת הרוב (או מין דגן) וכבר בירך על הכל, מה שאין כן כשהעיקר והטפל הם ב' מאכלים שאחד בא בשביל השני הרי לא בירך על הכל רק על מה שהיה טפל לעיקר, ומה שנשאר עדיין טעון ברכה (אך לענין זה צריך להיות דוקא בישול, וגם במין דגן אינו מספיק מה שמעורב ואפילו כתושים ומעורבים לא מהני).

לסיכום:

א. טפל הבא מחמת העיקר.

גדרו: "עיקר האכילה הוא ממין אחד, והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל את הראשון לא היה אוכלו כלל עתה". אבל אם הוא תאב גם לאכילת הטפל אינו נחשב טפל. והוא הדין בכל שני דברים שאוכל ביחד וכוונתו העיקרית הוא על אחד מהם.

פרטיו: אוכלם ביחד או אוכל הטפל אחר העיקר, לאו דוקא שנתבשלו או נדבקו יחד.

דוגמאות מעשיות: פת עם מליח⁸. קרקר עם טונה⁹. פרי מתוק למתק תה. סנדוויץ¹⁰. בשר או דג שנתבשל עם קצת ירקות. סלט ביצים עם בצל¹¹.

ב. מין דגן.

גדרו: אוכל המעורב עם "מזונות" (שעל כל פנים גם נותן בו טעם). פרטיו: תערובת של יבש ביבש, שמעורב במאכל. או מין דגן שנתבשל או נאפה עם עוד מין.

דוגמאות מעשיות:

עיסה הממולאה בפירות. עוגת גבינה¹² או פירות וכדומה שנאפו עם עיסה דקה

(8) והוא הדין כשאוכל משהו מיד אחר ששתה לחיים – כדי לבטל טעם המרירות שבפיו.

(9) תלוי מה עיקר כוונתו.

(10) עיקרו הלחם (שעל שם זה נקרא כריך). אינו נפטר מטעם מין דגן שהרי אין זה בגדר מעורב, צריך לברך על מה שנופל ממנו.

(11) אינו מצד רוב, שהרי לא נתבשלו יחד ואינם כתושים ומעורבים.

(12) בעוגת גבינה צריך להיות העיסה מזונות מצד עצמו (רוב מי פירות או עם הרבה תבלינים וכדומה), שהמילוי של גבינה אינו עושה את העיסה בגדר פת הבא בכיסנין כמ"ש בשלחן ערוך אדמו"ר

מלמטה שגם מוסיף טעם. האוכל סלט עם קרוטונים - אם יש בכל כפית ירק ביחד עם קרוטון¹³ - מברך רק מזונות. אם לאו - מברך שני ברכות. דגני בוקר - אם שניהם המזונות והחלב שווים בחשיבות אצלו - מברך שתי ברכות. אבל אם רוצה בעיקר המזונות ומוסיף חלב בשביל הטעם - מברך רק מזונות¹⁴. שקדי מרק¹⁵ שהוסיף במרק אחרי הבישול - מברך שתי ברכות¹⁶.

קניידלאך שנתבשלו במרק¹⁷ - ב' ברכות, וצריך לברך תחילה שהכל על המרק ואחר כך מזונות על הקניידלאך¹⁸.

עוגת קרם¹⁹ - יש לעיין אם מותר לברך עליו ברכת בורא מיני מזונות. שהרי בודאי אינו יכול לפטור בזה את הכל מצד מין דגן, אף שיש בו טעם ואינו רק כדי לדבק ולהחזיק את הקרם, כי הם לא נאפו יחד ואינם מעורבים. ולאידך הקרם הוא העיקר²⁰ ואולי צריך לברך רק שהכל על כל העוגה. ויש לעיין עוד בזה).

ג. רוב.

גדרו: ב' מיני אוכלין (לא מזונות) - השווים בחשיבות אצלו²¹ וכוונתו על שתיהם - שנתבשלו יחד, או שהם כתושים ומעורבים. אבל אם לא נתבשלו יחד

הזקן סימן קסח סעיף י" וי"ז.

13) שאז הם מעורבים (וכנ"ל שבמין דגן אינם צריכים להיות כתושים). וראה בארוכה קובץ חידושים וביאורים "תורת אמת" דישיבתנו הק' גליון ע"ה עמוד 220 ואילך.

14) שאז כבר נכנס לגדר של סוג א' הנ"ל.

15) השקדי מרק (שבהשגחת הברד"ץ או בהשגחת הרב לנדא) הם מזונות ודאי (לא מצד פת הבא בכיסנין, אלא מפני שנחשבות כ"לחמניות"), מפני שהם מטוגנים. ועיקר הפסק הוא כמ"ש בסדר ברכות הנהנין (פרק ב' הלכה י"ב) שטיגון כבישול.

16) מזונות ואחר כך שהכל (כהסדר הרגיל בדיני קדימה בברכות). כנ"ל משלחן ערוך סימן רב סעיף יג.

17) וכוונתו על שתיהן בשוה.

18) שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רב סעיף יב, וראה הגהת המהרי"ל על הגיליון שם וש"ת 'צמח צדק' סימן קטז. נעתקו בשולי הגליון בהוצאות החדשות של שלחן ערוך רבינו. והסיבה לכך שמשנים מסדר הקדימה בברכות הוא מספק: אולי כאן יפטור ברכת בורא מיני מזונות גם את המרק, ואף שכנ"ל מין דגן אינו פוטר משקין מברכתם שאני הכא שנתבשל בו ונתן בו טעם ואולי דומה למרק שבישלו בו ירקות שברכת המרק הוא האדמה, מפני הירקות שנתבשלו בו ונתנו בו טעמו.

19) הנקרא בשם "עוגת יום הולדת".

20) שאז הרי זה כסוג הא' הנ"ל.

21) דאי לאו הכי הרי זה בסוג הא' דלעיל.

אלא שעירבן יחד – מברך על שניהם.

דוגמאות מעשיות: חתיכות קטנות של בשר או דג שנתבשלו עם הרבה ירקות²². סלט פירות עם מילון, או אבטיח וכדומה שהיו בקופסאות שימורים (נחשב כמבושל, על פי הכלל ההלכתי ש"כבוש כמבושל").

אם אוכל סלט פירות חי (עם העץ והאדמה) - צריך לברך על שניהם.

(ולהעיר שבננה ואננס הם ספק העץ ספק האדמה לשיטת אדמו"ר הזקן²³ ואם אוכלם עם פרי העץ - יש לברך עליהם האדמה לפני שמברך על פרי העץ. כי אם יברך ברכת בורא פרי העץ לפני שאוכלם לא יוכל לברך עליהם האדמה מספק שמא נפטרו כבר בברכת העץ).



22) ואף שכתב אדמו"ר הזקן (סימן רב סעיף יד) בנוגע למרק שנתבשלו בו ירקות עם בשר שמברכים עליו שהכל (ולא האדמה) כי טעם הבשר עיקר לגבי הירקות. הרי זה רק בנוגע לטעם שנותנים במים, אבל ממשות הבשר אינו עיקר לגבי ממשות הירק. וכמו שכתב שם שמברך על המרק ברכת הבשר רק "אם בא לשתותו בפני עצמו". שזה ממעט כשאוכל המרק עם הירק שאז מברך על הירק ברכת בורא פרי האדמה (ראה 'פסקי תשובות' סימן רה הערה 16).

23) עיין סדר ברכות הנהנין פרק ו סעיפים ז-ח.

בירורי הלכה ומנהג

הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב איזורי עומר

א.

ווידוי לצד מזרח

אנ"ש המתעניינים במנהגי הרבי מוסרים שכשהרבי היה מתפלל ב'זאל הקטן' בבית חיינו, היה מסתובב לצד מזרח לאמירת 'אשמנו'. ולכאורה זה מתאים ל'לשון אדמו"ר הזקן בעניין הווידוי, שיש "לשחות". כדי להתוודות בהכנעה גדולה¹, וההכנעה היא לצד השכינה.

ולהעיר ממה שבבית המקדש היו משתחוים (על רצפת העזרה) לכיוון ההיכל. ובמהרש"א² מבואר, שהגס שהיו "משתחוים רווחים" נעשה כדי שלא ישמע האחד את ווידויו של חברו.

ב.

מנחה ביחיד לפני השקיעה, או בציבור לאחריה?

כתב במשנה ברורה (רלג, יד): "לכתחילה צריך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה. . . ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אחר כך בציבור".

מאיך, בשו"ת יחזה דעת (חלק ה סוף סימן כב) מעדיף להתפלל אחרי השקיעה בציבור, ולסמוך על הפוסקים המאחרים את זמן מנחה. וכן כתבו בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן מח), שו"ת אור לציון (חלק א סימן כ), עיניים למשפט (ברכות כו, א). שערים מצויינים בהלכה (לקיצור שלחן ערוך סט, א).

אמנם מה שכתב בסדר הכנסת שבת לאדמו"ר הזקן שלא למחות בידי המקילין בזה, נימוקו שונה מהנ"ל, וזה לשונו: "אבל לענין תפילת המנחה, שהיא מדברי סופרים, אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק, בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות, בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

וכן בספר המאמרים קונטרסים לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ חלק א (דף רד, סוף עמוד

(1) סימן תרז סעיף ז, מהלבוש.

(2) בחידושי אגדות לגמרא מסכת יומא כא, א.

א. וראה בסוף עמ' 412): "לשני הדעות [=רבי יהודה ורבנן שבמשנה], הנה זמן המנחה הוא קודם שקיעת החמה". הרי שמשמיט את הדעות האחרות לגמרי. והנה בספר היכל מנחם (חלק ג עמוד רלה), מובא מענה ביחידות לאחד מאנ"ש שנהג בזה כדעת המשנה ברורה, וטען שראה שחסידיים אינם נוהגים כך, ושאל את הרבי כיצד עליו לנהוג. ונענה שכיוון שנוהג על פי המשנה ברורה, ימשיך כך גם להבא. עד כאן.

ולכאורה זו רק תשובה פרטית, ולא הוראה לרבים.

ואכן בלקוטי דיבורים (ליקוט ב, חלק א עמ' 79, המקור בלה"ק) מסופר אודות כ"ד טבת תרס"ו, שאז היה אדמו"ר מוהרש"ב במוסקבה, וכיוון שמבחינת השלטונות היתה בעיה ליהודים לדור שם, "עלה זאת בכבוד גדולה להתקבץ יחד, ובפרט לשעה קבועה", ואדמו"ר מוהרש"ב ש"היה זהיר בתפילה בזמנה, ובפרט בתפילת המנחה" כבר התפלל, והחסידיים התפללו מאוחר יותר. ע"כ³.

ג.

פורס מפה ומקדש

בהתוועדויות ה'תשד"מ חלק א עמ' 323 כתוב שיפסיקו לנהוג ב"פורס מפה ומקדש" "בהתוועדויות", משמע לכאורה לבית חיינו, להתוועדויות כ"ק אדמו"ר. מאידך, בהתוועדויות ה'תשמ"ח חלק א עמ' 319 כתוב ש"פסקו לנהוג כך בחב"ד", ולכאורה משמע – בחב"ד בכל העולם.

הספרן הגה"ח הרב שד"ב לויין שליט"א אומר שהכוונה רק להתוועדויות כ"ק אדמו"ר⁴.

ואשמח לדעת אם ניתן לברר זאת ממני שהיה שם, מכותבי ההנחות או היומנים

דאז.

(3) הערת המערכת: אולם אפשר שמשם אין ראי', כיון שאין מפורש שם שהמדובר אחר השקיעה. מה גם שאדמו"ר מוהרש"ב התפלל לפני כן, ואם כן אין הכרעה ברורה מרבתינו הקדושים כיצד לנהוג בזה

(4) והרבנים הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א והגה"ח הרב יקותיאל פרקש שליט"א נוהגים ב"פורס מפה ומקדש" כשיש "פורים משולש" ובהזדמנויות נוספות, בציבור גדול בעיה"ק ירושלים תובב"א.

ד.

היכן מתחיל ה'שביעי' דפרשת נשא?

בהתוועדות שבת פרשת נשא ה'תשמ"ה סעיף מח⁵ נאמר ברור שתחילת ה'שביעי' כפי שקראו בבית הכנסת של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, היא מ"זאת חנוכת המזבח", ורק מביא אחרים שקוראים מ'ביום עשתי עשר יום'.

מאידך, בהתוועדות ב' דחג השבועות ה'תשמ"ו סעיף יח⁶ נאמר, ששיעור החומש בשבת קודש מתחיל מ"נשיא לבני אשר", ולא מ"זאת חנוכת כנ"ל. וצריך עיון, האם ניתן לומר שזו 'משנה אחרונה'; או אולי - כפי שהביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו גם מרבתינו נשיאינו בדורות הקודמים שאיננו אחראי על ההנהגה בבית הכנסת שלו (למרות שהזכירה, והזכיר הנהגות אחרות, ולא העיר אז מאומה)?

ה.

קריאת ההפטרה בלי נגינת הטעמים

בשלחן ערוך ואחרונים אורח חיים סימן קמב נפסק, שצריך לקרוא בתורה בנגינת הטעמים ולדייק בזה.

אמנם לגבי ההפטרה נאמר בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רפד סעיף ח (על פי המגן אברהם שם סעיף קטן יב), ש"קטן היודע לקרות, שיודע לחתוך האותיות בטוב, יודע למי מברכין - יכול להפטיר בנביא", ולא נזכר מאומה אודות הטעמים. האם ניתן ללמוד מזה שאף לכתחילה יש להעלות למפטיר מי שאינו יודע הטעמים?

ו.

טיולים בימי הספירה ובין המצרים

בלקוטי דיבורים⁷ מספר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (תרגום מאידיש):

"חודשיים בימי הקיץ - מאחר חג השבועות עד שבת נחמו - עם הפסקה מסויימת בשלושת השבועות, שהיו באמת ימי אבל, [כי] הלכות תשעה באב נשמרו עם כל פרטי הדינים - היו מטיילים מעט בין מנחה למעריב ליד כיכר השוק [בעיירה ליובאוויטש].

(5) תורת מנחם - התוועדויות ה'תשמ"ה חלק ד עמ' 2293.

(6) תורת מנחם - התוועדויות ה'תשמ"ו חלק ג עמ' 505.

(7) ליקוטי ה, שיחת חג הפסח ה'תרצ"ד חלק א סעיף ד, במקור דף קטז, א. בתרגום ללשון הקודש:

חלק א-ב עמ' 154.

מפסח עד שבועות איש לא הלך לטייל, רק מאחר שבועות עד שבעה עשר בתמוז טיילו, ונהגו מהאוויר הטוב הקיצי⁸.

בספר נטעי גבריאל⁹ הביא שתי דעות בנושא: "יש שכתב להימנע מלנסוע בימי הספירה¹⁰, ו"א כי אין שום טעם ויסוד לזה, ואדרבא, ימי הספירה הם ימי חסד והצלחה"¹¹. ובהלכות בין המצרים¹² הביא זאת מתקנת מהר"ח פלאגי.

ז.

ברכת שהחיינו בשבת י"ז בתמוז שנדחה

בנושא זה, הנה בלוח כולל חב"ד לשבת זו כתוב: "ומיהו בשבת פרשת בלק שחל י"ז בתמוז ונדחה, יש מתירין לברך שהחיינו" (כדעת המגן אברהם סימן תקנ"א סעיף קטן מב, א"ר ובאה"ט שם, אגרות הרמ"ז הובא בברכי יוסף שם סעיף קטן יא ובגדי ישע על המגן אברהם אות מב. הדעה החולקת היא בעל הכנסת הגדולה בשו"ת שלו בעי חיי אורח חיים חלק ב סימן ט, במור וקציעה וברכי יוסף שם ובספרו חיים שאל

(8 וכבר פורסם בניצוצי רבי בהתקשרות גיליון א'עו - עש"ק תשא, שושן פורים תשע"ו. וקישר זאת עם המובא בספר המלך במסיו חלק א עמ' שיח (מפרי עץ חיים שכ"ב פ"ז. ראה מקורות נוספים בספר בין פסח לשבועות פרק ח הערה יא) שמניעת התספורת בימי ספירת העומר אינו מצד אבילות אלא מצד שהם ימי דין, ע"כ. ועצ"ע, שהרי כאן בשיחה מקשר זאת אדמו"ר מהור"י"צ עם דיני אבילות.

(9 הלכות פסח חלק ג פרק נו סעיף יד. גם שתי ההערות הבאות העתקתי משם כלשונו [מלבד המופיע בסוגריים מרובעות].

(10 בספר דברי שמחה (ציעשינוב) מכתב נ"ז, שהעיר בשם חותנו הגה"ק מהר"י מבלעזא זי"ע שאמר בעת נוסעו ללנצהוט, שמעודו לא נסע בימי הספירה, אך למען חיבת הקודש ופרנסת אלפי נפשות, מוכרח שלא להשגיח על שום דבר, ע"כ.

(11 שו"ת מנחת אלעזר חלק ד סימן מד, שאין שום יסוד [לזהירות] שלא לנסוע בימי הספירה, שהרי אלו שעלו לרגל לפסח, היתה החזרה לביתם אחר הפסח [וכן הנסיעה לירושלים לחג השבועות בימי העומר. וכן נסיעת האר"ז ל וכו' לל"ג בעומר למירון, ואף שהם ימי דין אין זה שולל נסיעה בהם]. ומביא מזוהר הקדוש, כי חודשי: אדר, ניסן, אייר וסיוון, הם מובחרים לחסד ורחמים, והרמ"ע כתב [שם מופיע בשם מגלה עמוקות פרשת ואתחנן אופן קז] כי חמישים ימים שבין פסח לעצרת הם הימים שבהם עיקר הצלחת ישראל, עיי"ש.

(12 בפרק כג סעיף ג כתב "יש שכתב שלא לערוך טיולים בבין המצרים", ומקורו מספר משא חיים למהר"ח פלאגי דף ב' אות ג', הובא בשדי חמד מערכת בין המצרים סימן א אות יו"ד (בהוצאת קה"ת חלק ח עמ' 3522): "שעשו הסכמה ותקנה בכח תורתנו הקדושה, שמיום שבעה עשר בתמוז עד אחר ט' באב לא יוכל שום בר ישראל לטייל בגנות ופרדסים ועל שפת הים והנהר... והעובר על זה, מלבד שעובר על דברי רז"ל, עוד בה הרי זה עובר על הסכמת ותקנת הקהל וענוש יענש...". משמע לכאורה שהדבר אסור מדינא. ובהערה ח בנטעי גבריאל שם ציין לספר יוסף אומץ (מנהגי פפד"מ, עמ' של), שיש לאבל על אביו ואימו להימנע מלערוך טיולים כל י"ב חודש.

חלק א סימן כד וכף החיים סעיף קטן רו) אם כי אינו כותב זאת כפסיקה, אך מאידך אינו מביא דעה אחרת.

וכן הוא פשוט לשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "השבת דוחה רק את הצום, והענינים הבלתי-רצויים דבין המצרים" (ספר השיחות ה'תנש"א חלק ב עמ' 691). ובוודאי שהעניין שלא לברך "שהחינו לזמן הזה", שהוא הנימוק בספר חסידים סימן תתמ, מקור המנהג, הינו מן "הענינים הבלתי רצויים".

ת.

שמו הנשים עליהם חובה

במגן אברהם (סימן תפט סעיף קטן א), וממנו בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן (שם סעיף ב), מחדש ש"במקצת מדינות, שמו הנשים מצוה זו [ספירת העומר] עליהם חובה". וכבר תמה על עצם העניין במנחת חינוך (מצוה שו. שצויין גם בלקוטי שיחות בכ"מ).

וצריך עיון, מדוע לא כתבו כן לגבי שופר ולולב, שהנשים מקפידות ביותר לקיימן?

ט.

ביקורים בקברי אבות

בספר 'נטעי גבריאל' הלכות אבילות¹³ הביא מקורות למנהג לבקר בקברי אבות ולהתפלל עליהם ביום היארצייט, אבל במקורות אלו לא הזכירו שצריך להיות מניין. ושם בפרק פא סעיף ב כתב על ביקור בקבר ביום השבעה, ובסעיף ד ביום השלושים – שניהם על פי האמור בשלחן ערוך יורה דעה סימן שדמ סעיף כ. גם כאן לא נזכרו מניין או קדיש, אלא השכבה ותחינות בלבד.

מעבר לזה, ניתן לראות בספר ליקוט מורחב ביותר, 'דברי הסופרים', על הלכות אבילות¹⁴ לסימן שדמ סעיף כ הנ"ל, וכן להלן סימן שעו סעיף ד¹⁵ ובדיונו שם. מכל דבריו נראה שגם בנוגע לביקור עצמו בזמננו (ובפרט אם אינו לחכם אלוף וגאון) המקור לעצם הביקור הוא רחוק, וכמובן גם הוא וכל המקורות שהזכיר לא מדברים על דבר קדיש ומניין.

ואולי זאת הסיבה שכ"ק אדמו"ר לא הקפיד לנהוג כן, ואמר (בקשר להקמת המצבה

13) חלק ב ריש פרק עו.

14) להרב נחום ליברוב, ירושלים תשס"א.

15) בעמ' שנד - שנה.

– ערב חג הסוכות תשכ"ה) שבמדינתנו לא נהגו בזה.



הטעם לג' טבילות בערב יום הכיפורים

הנ"ל

בטור¹ הביא מרב עמרם גאון ומרב סעדיה גאון את מנהג הטבילה בערב יום הכיפורים, ומסיים בשם אביו הרא"ש, שהטעם הוא שנהגו להיטהר מקרי לקראת יום הכיפורים, וסמכו על מדרש פרקי דרבי אליעזר², שישראל נקיים כמלאכי השרת ביום הכיפורים.

וכתב על זה ב'דרכי משה'³: "ומאחר שטעם טבילה זו משום קרי, פשיטא שאין צריך לטבול רק פעם אחת. וכן כתב מהר"י וייל בדרשה (סימן קצא) . . . ודלא כמהרי"ל שכתב שיש לטבול שלש פעמים. וגם משמע במהרי"ל דלא מהני הטלת תשעה קבין . . . דיש אומרים טעם טבילה זו לאו משום קרי, אלא משום דהוי כגר המתגייר דצריך טבילה. אבל מהר"י וייל כתב דמהני, וכן כתב הכל בו ותשב"ץ בשם מהר"ם . . .". וכן כתב הרמ"א⁴ בסימן זה בהגהת השלחן ערוך, לעניין מספר הטבילות ולעניין ט' קבין, דלא כמהרי"ל אלא כמהר"י וייל וכו'.

מאידיך, בספר חסידים⁵ כתב: "נשים רגילות לטבול [כנראה – לטהרתן בכלל] שלשה פעמים, "במים טהורים, וטהרתם . . . , אטהר אתכם"⁶, "וטהרו וקדשו מטומאות בני ישראל"⁷, "לטהר אתכם . . . לפני ה' תטהרו"⁸, ולכך הטובל בערב יום הכיפורים יכניס ראשו במים ג' פעמים. "וב'פירוש' שם: "רצונו לומר, שבפסוק וזרקתי וגו' יש ג'

(1) סימן תרו.

(2) פרק מז.

(3) סעיף קטן ג.

(4) שם סעיף ד.

(5) סימן שצד. הובא במקור חיים ובהגהות הגרי"פ על השלחן ערוך שם.

(6) יחזקאל לו, כה.

(7) ויקרא טז, יט.

(8) שם שם, ל.

פעמים לשון טהרה, וכן בפסוק וטהרו וגו' הנאמר בעניין יום הכיפורים גם כן ג' פעמים לשון טהרה, רמז שבערב יום הכיפורים יטבול ג' פעמים.

ועל דרך זה⁹ במנהגי מהרי"ל¹⁰ [לאחר שהביא את הדעה שעיקר הטבילה משום תשובה היא והביא גם דעת יש מפרשים שטעם הטבילה בערב יום הכיפורים משום טהרה] כתב ש"היה טובל ג' פעמים בין בערב ראש השנה, בין בערב יום הכיפורים, וכן איתא ברוקח¹¹, משום שנאמר "מקווה ישראל ה'" שלש פעמים בקרא¹², וגם אותם שטובלים משום תשובה מודים שיהיו טובלים קודם מנחה . . .".

ונראה מדברי הספר חסידים והמהרי"ל שטעם הטבילה ג' פעמים הוא משום הג' פעמים שבפסוקים ואין לכך קשר למחלוקת אם טעם הטבילה היא משום טהרה או משום תשובה.

אמנם ה'מגן אברהם'¹³, לאחר שהביא דברי הרמ"א שהטבילה היא משום טהרה מקרי, הביא את הדעה שהטבילה היא משום תשובה (שהרי גם נערים ובתולות טובלים, ואפילו מי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי יחזור ויטבול), ומסיים: "ולפי זה יש לטבול שלש פעמים, וכן כתב ברוקח¹⁴". [וב'לבושי שרד' ל'מגן אברהם' (סימן תרו סעיף קטן ט) מבאר, שלדעת ה'מגן אברהם' גם מהאר"י ז"ל משמע שהטבילה היא משום תשובה].

ובמחצית השקל הקשה, דלדברי מהרי"ל שהטבילה היא משום דהוי כגר (שזהו הטעם הטבילה היא משום תשובה), "לא ידעתי למה צריך ג' פעמים, דהא

בגר סגי בפעם אחת. ועל כרחק סבירא ליה [שהטעם לטבילה ג' פעמים, הוא כדי לחזק את התשובה על ידי] שיצטער . . .".

9) במטה משה (סימן תשפח) ובמקור חיים (מכתב יד) בשלחן ערוך שם, כתבו על דברי מהרי"ל "וכן כתב בספר חסידים".

10) עמ' שטו - שטז.

11) המו"ל [וכן ב'הגהות והערות' בשלחן ערוך השלם אות ז] העיר שלא נאמר שם במפורש (סימנים ריד וריח), אלא שכמה מקורות (לא כולל את שכנה"ג שציינו שם) מציינים זאת ממהרי"ל בשם הרוקח.

12) ירמיהו יד, ח. יז, יג. עזרא י, ב.

13) סעיף קטן ח.

14) ראה לעיל הערה 11. אלא שברוקח [שהובא ב'הגהות והערות הנ"ל] מפורש, שטעם הטבילה משום טהרה.

אבל בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן¹⁵ כתב: "אבל יש אומרים שטעם טבילה זו הוא משום תשובה, כגר המתגייר. ולפי זה יש לטבול שלוש פעמים". היינו שפוסק דלא כהרמ"א שטעם הטבילה היא משום טהרה מקרי אלא שטעם הטבילה היא משום תשובה¹⁶, ומעתיק מה'מגן אברהם' גם את ההכרעה שצריך לטבול ג' פעמים.

ועדיין צריך עיון קושיית ה"מחצית השקל" על ה'מגן אברהם', דמה ענין זה שטעם הטבילה הוא משום תשובה, כגר המתגייר, לזה שיש לטבול ג' פעמים, והקושיא היא בג' פרטים: א. בספר חסידים ובמהרי"ל נראה שטעם הטבילה ג' פעמים היא ג' פעמים שבפסוקים ולא מטעם אחר. ב. גם לטבילת גר מספיקה טבילה אחת (קושיית המחצית השקל). ג. מדוע אם הטבילה היא משום תשובה יש לטבול ג' פעמים¹⁷. וצריך עיון.



(15) סעיף יב, לאחר שהביא בסעיף יא את הטעם משום טהרה.

(16) כידוע הכלל בדברי הפוסקים שכאשר מביאים דעה מסויימת בהקדמת הלשון "אבל . . ." הדבר מורה שדעתם לפסוק כן.

(17) הערת המערכת: ובדוחק על כל פנים יש לומר שהביאור בזה הוא כדלהלן:

באם הטבילה היא מטומאת קרי – הרי לטבילה זו יש גדרים על פי הלכה, ואחד הגדרים הוא שבטבילה אחת סגי, וזהו מה שפסק הרמ"א בדרכי משה ובשלחן ערוך. אולם אם הטבילה היא משום תשובה, הרי אין גדר הטבילה גדר הלכתי, אלא הוא יותר ענין רוחני, להטהר מן העבירות והטומאות הרוחניות בכלל, ואם כן הוא – אפשר להתבסס על הפסוקים (העוסקים גם הם בטומאות כלליות כנראה מהפסוקים) ועל פי זה להצריך טבילה ג' פעמים.

ועל פי זה תתורץ גם קושיית ה'מחצית השקל', שאין כוונת ה'מגן אברהם' לדמות את טבילת יום הכיפורים לגדר ההלכתי של טבילת גר אלא למשמעות הרוחנית של תשובה ושינוי הכיוון, כגר שנתגייר. ועצ"ע.

הערות בנוסח הסידור

הנ"ל

א.

ברכת 'גואל ישראל' והגאולה השלימה

באגרת התשובה פרק יא כתב אדמו"ר הזקן: "ואם לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלין מיד כמו שאנו מברכין ברוך אתה ה' גואל ישראל".

וכבר העיר על זה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מפרוש רש"י (מגילה יז, ב. ד"ה "אתחלתא דגאולה"): "ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד . . אפילו הכי, כיוון דשם גאולה היא, קבעוה בשביעית"¹.

וביאר בזה: א. אדמו"ר הזקן כן מביא זאת כאן בנוגע לגאולה מהגלות². ב. שבשמונה עשרה מתחילין עם הגאולה הפרטית דכל אחד ואחד מישראל, ובצירוף עוד כמה וכמה מישראל נעשית גם הגאולה הכללית בשלימות, אף שלעת עתה היא נשארת למעלה בהעלם³.

ולהעיר מהגירסא בברכה זו, שבסידורי ספרד וכן בסידור האר"י היא: "ומהר לגאלנו גאולה שלימה למען שמך", וזה דלא כרש"י הנ"ל, וכן בסידור רב עמרם גאון ובערוך (ערך עין) ורמב"ם ואבודרהם לא גרסו "גאולה שלימה", ובסידור צלותא דאברהם (חלק א' עמוד רפה, בפירוש 'עמק ברכה') כתב על זה: "ונראה, דמשום הכי הרב בעל התניא ז"ל בסידורו שיסדו על פי נוסח האר"י ז"ל, מכל מקום כאן כתב בנוסח אשכנז "וגאלנו מהרה למען שמך" לפי שאין לנו בני אשכנז לשנות ממה שכתב רש"י ז"ל להדיא . . .".

ב.

בנוסח "העושה גדולות" בתפלת ערבית

בנוסח התפילה דסידור אדמו"ר הזקן בברכת "אמת ואמונה" אומרים: "העושה גדולות עד אין חקר, ונפלאות עד אין מספר".

ויש להעיר ולציין מספר הערות בענין זה:

(1) הערת המערכת: להעיר מחידושי אגדות מהרש"א שם (ד"ה "ומה ראו לומר כו") שמפרש דלא כרש"י, וכותב מפורש דהיינו גאולה מן הגלות.

(2) תורת מנחם חלק ט"ז עמ' 285.

(3) תורת מנחם חלק מ"ב עמוד 288 ובהערה 326. וראה בלקוטי שיחות חלק כה עמוד 188.

א. בספר איוב ישנם שני פסוקים דומים: בפרק ה פסוק ט נאמר: עושה גדולות ואין חקר, נפלאות עד אין מספר. ובפרק ט פסוק י נאמר: עושה גדולות עד אין חקר, ונפלאות עד אין מספר. ואדמו"ר הזקן נקט כלשון הפסוק השני.

ב. בסידור היעב"ץ (הוצאת אשכול) כתב בשולי הגיליון שצריכים לומר: "העושה גדולות ואין חקר", כהלשון באיוב ה, ט. והאומר "עד אין" משתבש, והוא לשון הכתוב באיוב ט, י. אלא שמן הראוי לתפוס לשון ראשון⁴ ובנוסח ספרד (הספרדים)⁵ ליתיה, עד כאן לשונו.

ומביאים שם מספרו 'לוח ארש' סימן רפד שחזר בו, וכתב, להעמיד הנוסח "עד אין חקר", ואם כן דעת רבינו היא כ"משנה בתרא" דהיעב"ץ ולא כ"משנה קמא" שלו.

ג. אמנם שינוי אחד שינה רבינו מלשון הפסוק, בכתבו "העושה" בה"א הידיעה. ואולי הטעם כדי להתאים לרצף ברכת "אמת ואמונה", ששאר הפסוקים שלפניו ושלאחריו פותחים בה"א הידיעה ("הא-ל", "השם", "המדריכנו" וכו').

ד. בכמה נוסחאות (וכן בסידור הנ"ל) הנוסח הוא "ניסים ונפלאות", וצריך עיון מדוע שינו מלשון הכתוב וכמו שנקט רבינו?

ג.

הנוסחאות שאין אומרים בשבת 'מה רבו מעשיך'

בלקוטי תורה ד"ה "שובה ישראל" סעיף ב' איתא: "ולזה יש נוסחאות בברכת יוצר בשבת, שאין אומרים 'מה רבו מעשיך כו', לפי שבשבת אין ההתלכשות בבחינת עשיה. אבל באמת הנוסחא העיקרית לומר גם בשבת 'מה רבו מעשיך כו', כי גם בחינת מחשבה הוא בחינת עשיה לגבי קודשא בריך הוא. . " עד כאן לשונו הקדוש.

ובמראי מקומות שבסוף הספר מציין רק לספר המאמרים תרכ"ט. אבל בסידור 'צלותא דאברהם' (שבת קודש חלק ג' עמוד שפ"ח) מביא, שבסידורי אשכנז ובסידור

4) ויש להעיר, שבגמרא תענית ב, א איתא (בנוסח שלפנינו): מאי גבורות גשמים, אמר רבי יוחנן מפני שיורדין בגבורה, שנאמר עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר, וכתב הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות. ובהגהות הב"ח תיקן (וגם בפירוש רש"י שם) לפסוק הראשון, אך טעמו מובן בפשטות, כיון ששם הביאו הפסוק "הנותן מטר" המופיע מיד לאחר הפסוק הראשון וזוהי הוכחת הגמרא שם, ואינו שייך לנדון דידן כלל.

5) וכן בנוסח רומא (כמצוין בסידור אדמו"ר הזקן).

6) דברים דף סו טור ג.

רב עמרם⁷ ובמחזור ויטרי – ליתא ביוצר דשבת פסוק זה, אבל בסידורי האר"י והרמ"ק ובסידורי ספרד נמצא הפסוק, וכן נראה מדברי הכל-בו (סימן לז) שכתב שיש קיי"ג תיבות מ'הכל יודוך' עד 'א-ל אדון', וזה ביחד עם הפסוק 'מה רבו מעשיך ה', ודו"ק. ומציין לספר בני יששכר (מאמרי השבתות, מאמר ז אות ה).

ד.

אמירת "מגדול" והזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלוש בחול

המועד

שאלה: מהו המקור למנהגנו לומר בברכת המזון "מגדול" (ולא "מגדיל") גם בימי חול המועד? כמו כן, האם לפי זה למנהגנו יש לומר "מעין המאורע" במעין שלוש בחול המועד (כפי שכותב ה'כף החיים' סימן רח סעיף קטן סו)?

תשובה: א. אנו אומרים "מגדול בחול המועד". על יסוד זה שבתיקונים שאישר כ"ק אדמו"ר להדפיס בסידור "תהלת ה" במהדורת ה'תשל"ט, מופיע "מגדול" בשולי הגיליון.

ב. בסידור 'צלותא דאברהם' (ורדיגר) חלק ב עמוד תקנ"ה הביא מקורות לאמירת "מגדול" בחול במועד. ה'אבודרהם' מחלק בין יום חול לשבת. האליה רבה (על הלבוש, סימן קפז סעיף א.) והעטרת זקנים (קפט, א) מוסיפים ראש חודש. אדמו"ר הזקן (בשלחן ערוך קפט, ז. ובסידורו) לא הזכיר חול המועד, אך הפרי מגדים בקונטרסו 'נועם מגדים' הוסיף חול המועד "דלא גרע מראש חודש". יש המזכירים (בן איש חי שנה ב חוקת אות יט. כף החיים סעיף קטן יא) גם פורים, חתונה, מוצאי שבת קודש [וכן כתב בברכת המזון הוצאת שי למורא, כנראה שזה מפני שכך הוא המנהג בירושלים. אבל בהתועדויות כ"ק אדמו"ר שהתקיימו במוצאי שבתות בשנת ה'תשל"ח לא נהג כן], וסיום מסכת. לדברי סידור 'צלותא דאברהם' הנ"ל, העולם נוהגים לומר "מגדול" רק בשבת יום טוב וראש חודש.

ג. שם בעמוד תקצ"ב הביא מקורות להזכרת מעין המאורע במעין שלוש: ירושלמי ברכות פרק ו סוף הלכה א, רמב"ם סוף פרק ג מהלכות ברכות, תוספות ד"ה על העץ ברכות מד, א. הרא"ש, הטור, המאירי, אבודרהם, אורחות חיים וכל בו מביאים גם בראש

(7) הערת המערכת: וכן כתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהגהותיו לסידור תורה אור (הובאו גם במהדורת הגרלוי"צ ראסקין שי' עמ' רפט): "בנוסחא אשכנז ליתא זה בברכת יוצר דשבת. וכן בסידור רב עמרם ליתא . . .". ועיין שם שמבאר את טעמם וכן את טעם נוסחו של אדמו"ר הזקן, וכלשונו שם: "והיא הנוסחא האמיתית (וכן הוא בסידור האריז"ל)".

חודש (בשם הרמב"ם מביאים זאת רק בעל החרדים בפירושו לירושלמי, והאור זרוע דלהלן). באור זרוע סימן קפא (היחיד שמביא זאת מהרמב"ם!) מביא בשם הרמב"ם גם ראש חודש וחול המועד. ובשלחן ערוך הבית יוסף (ר"ח, יב. אין שם שלחן ערוך רבינו) כתב ש"מזכירין מעין המאורע בשבת ויום טוב וראש חודש, אבל לא בחנוכה ופורים". [מקור השלילה לחנוכה ופורים בהגמ"י שם בשם מהר"ם. ולכאורה ממה ששלל רק חנוכה ופורים מוכח שבחול המועד כן אומרים].



בגדר חיוב הסיבה

הגה"ח הרב יחיאל מיכל העניג שליט"א
נו"נ בישיבה

אחד ההלכות הבולטות יותר בסדר ליל פסח היא מצוות ההסיבה ולהלכה אף מעכבת כאשר אכל מצה או שתה אחד מארבעת הכוסות ללא הסיבה לא יצא יד"ח ומוכרח לאכול שוב¹.

הראב"י² חולק על הראשונים הסוברים שחובה זו היא גם בזמנינו וסובר שמאחר והיום אף המלכים והשרים החשובים אינם נוהגים להסב כלל בשעת אכילתם א"כ אין בזה חובה כלל ויוצא יד"ח אף כאשר לא הסב.

על דבריו סומכות הנשים ואינן מסיבות (שוע"ר סי' תע"ב סע' י) וכן כאשר שכח ולא הסב בכוס הראשונה והשלישית (שם סע' טו).

וצלה"ב מהי סברת הראשונים החולקים על שיטתו שהרי לכאורה דבריו מובנים ביותר שהרי מטרת ההסיבה היא לנהוג בלילה זה מנהגי חירות ומשום כך יש גם להסב ומדוע א"כ בזמן הזה שאין דרך כלל לאנשים החשובים להסב עדיין ישנה חובה להסב (לשיטות החלוקות עליו).

והנה בערוך השולחן (סי' תע"ב סע' ג') מבאר שאכן אף בזמן הזה אין חובה כלל מן הדין להסב אלא שחובת ההסיבה היא כחלק מחובת עשיית השינויים שמטרתם היא

1) ובאם לא יצא יד"ח אף מצוות אכילת מצה מדאורייתא עיין בפמ"ג סי' תפ"ה א"א סק"א. אך ראה לקו"ש חל' י"א (עמ' 15 בהע' 10) שפשיטא ליה שיצא יד"ח מהתורה שהרי חיוב מצוה זו היא מדרבנן וצ"ע שהרי הפמ"ג מוכיח זאת מראשונים ופלא שלא הוזכר או צוין אליו כלל.

לעורר את הקטנים לשאול את ארבעת הקושיות (על מנת לקיים את חיוב והגדת לבנך דרך תשובה לשאלתם).

אלא שמדבריו נמצא שההסיבה אינה חובה כ"כ ואינה מעכבת א"כ מדוע נפסקה ההלכה שההסיבה מעכבת ובנוסף לכך אינו מובן שא"כ אין צורך בעשיית ההסיבה לאחר אמירת ההגדה שהרי כבר שאלו התינוקות ונענו.

ויובן בהקדים דהנה בהגדת הרבי בפיסקה 'הסיבה' מביא הרבי וז"ל "ויסב אלקים את העם מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם" כלומר חובת ההסיבה

נלמד מפסוק זה של 'ויסב אלוקים את העם' ואינו מובן מה הצורך לכאורה להזכיר כאן מהיכן המקור לחובת ההסיבה די לציין שחייבו חכמים לאכול בלילה זה בחירות שאחד מביטוייו הוא ע"י הסיבה.

ויש לומר בזה דהנה ישנם שני צדדים² בהגדרת תקנת חכמים בהסיבת לילה זה האם חייבו חכמים לנהוג בלילה זה בחירות ומשום כך יש גם להסב (כשם שיש לנהוג בשאר דברים שידגישו את חירות לילה זה)³ או שחכמים חייבו לנהוג בלילה זה הסיבה כזכר לחירות.

ובפשטות סברת הראב"ה היא שאין חובת הסיבה במיוחד בלילה זה אלא חובה לנהוג בחירות ומשום כך כאשר מנהג אנשי המקום החשובים להסב ישנה חובה על הדרים שם להסב בלילה הסדר אולם במקומות שאין הנהוג כן אין חובה כלל (ואולי אף יש להמנע מכך לרוצים להחמיר על עצמם) להסב.

אך החולקים על דבריו סוברים שחובת ההסיבה בלילה זה אינה רק משום שחובה בלילה זה לנהוג בחירות אלא ישנה חובה בלילה זה לנהוג בדרך חירות ומשום כך על חכמים לקבוע מהי דרך החירות ותקנו שיש להסב א"כ תקנת חכמים היא על ההסיבה אף כאשר אין הנהוג כן במקום ההוא.

ובתוספת ביאור: דהנה רבנו הזקן בשולחנו (ס' תע"ב סע' ז) כתב וז"ל "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים הגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים" הרי שהזכיר

(2) ראה בכ"ז בדברי מנחם ח"ג סי' י"ח.

(3) ואין להקשות מחובת שתית ד' כוסות בלילה זה כפי שמצינו שר' יהודה היה חוגר צדעיו עד עצרת לאחר שתית כוסות אלו כיון שנאמר בגמ' שהשותה כוסות אלו כיון חי ולא מזוג ידי יין יצא אך ידי חירות לא יצא הרי שבד' כוסות אלו ישנה חובת שתית יין שאינה קשורה לחירות במיוחד.

שחובת לילה זה היא להראות את עצמו כאלו יצא ממצרים כלומר אין החובה להרגיש ולנהוג בדרך חירות אלא להראות את עצמו בחירות ולפיכך קבעו חכמים שחייב האדם להסב.

אלא שיש להוסיף שטעם תקנתם להסב היתה משום הפסוק "ויסב אלקים את העם" ולמדו מכך שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה ש'ויסב' פירושו שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם.

ומשום כך הביא זאת הרבי בביאור בהגדה ע"מ להגדיר את חובת ההסיבה בלילה זה שאינה משום הרגשת חירות אלא ע"מ להראות את עצמו כבן חורין.

וכך גם ביאר זאת המהר"ל (גבורות ה' פרק מח) שתמה על דברי הראב"ה דמה בכך שאין מיסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו הרי בלילה זו מחויב להראות עצמו כאלו הוא בן חורין ולפיכך צריך להסב.

וכן כתב בספר האמרכל (ד' כו ע"ב) וז"ל "ומיהו מצאתי כיון שאנו רגילין בלא הסיבה כל ימות השנה עתה דרך חירות בכך".

ויש להוסיף שדייק רבנו הזקן בשולחנו בקשר להנחת כלים נאים על שולחנו בליל הסדר שכתב בטעם ענין זה הוא משם זכר לחירות ולהוציא מדברי הגר"א שלמד שזהו חחלק מדרך החירות ובפשטות הוא משום שרבנו למד שדרך חירות הוא רק דברים שתקנו חכמים ומשום שחכמים לא תקנו להניח כלים נאים מנהג זה נובע משום זכר לחירות שגם בזה יש עניין לבטא בליל זה.



מדוע השמיט אדמו"ר הזקן את דברי ה'מגן אברהם'?

הגה"ח הרב משה לוי יצחק לאופר שליט"א
נו"נ בישיבה

א.

דברי המחבר בשולחן ערוך וה'מגן אברהם'

בשולחן ערוך המחבר אורח חיים סימן א סעיף ג נפסק: "ראוי לכל ירא שמים
שיהא מצר ודואג על חורבן בית המקדש".

על סיוע דברי המחבר הביא ה'מגן אברהם' סעיף קטן ה מדברי השל"ה: "שבכל
סעודה יאמר על נהרות בבל ובשבת יאמר מזמור בשוב ה' את שיבת ציון וגו' ואחר
כוונת הלב הן הן הדברים".

ב.

השמטת אדמו"ר הזקן את ה'מגן אברהם'

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן מהדורא קמא סימן א סעיף ח הביא להלכה את דברי
המחבר הנ"ל, אך השמיט ולא הביא כלל את דברי ה'מגן אברהם' בענין זה.

ולכאורה צריך ביאור, הרי ידוע שדרכו של אדמו"ר הזקן בשולחנו לפסוק כה'מגן
אברהם', ומדוע לא הביא את דברי ה'מגן אברהם'.

וקשה לומר שבנדון דידן אדמו"ר הזקן חולק על ה'מגן אברהם', שהרי אדמו"ר הזקן
הביא בסידורו מזמורים אלה וכתב לאומרים לפני ברכת המזון.

ג.

השינויים בין לשון הרא"ש למחבר

ונראה לומר שהביאור בזה יובן בהקדים שינויי הלשון שיש בהלכה זו בין לשון
המחבר בשולחן ערוך ללשון הרא"ש, מקור דברי המחבר.

איתא בגמרא במסכת ברכות (ג, א): "שלוש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר
ומשמר הקדוש ברוך הוא אומר אוי שהחרבתי את ביתי וכי".

ועל דברי הגמרא אלה כתב הרא"ש (פרק א סימן ב), וזה לשונו: "וראוי לכל ירא
שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש כמו

שנאמר¹: קומי רוני בלילה לראש אשמורות. ודברי הרא"ש הובאו ב"בית יוסף" על הטור.

אולם כאשר העתיק המחבר בשלחן ערוך את דברי הרא"ש העתיקם בנוסח זה: "ראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג על חורבן בית המקדש".

השינויים הבולטים ששינה המחבר מלשון הרא"ש הם: 1. השמיט את המלים "באותה שעה". 2. השמיט את המלים "ולשפוך תחנונים". 3. השמיט את סיום הדברים: "כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות".

ד.

ביאור משמעות השינויים

ונראה לומר ששינויים 1 ו-3 אינם קיצור לשון בלבד, אלא מבטאים שינוי עיקרי בין כוונת הרא"ש בדבריו לכוונת המחבר, דהרא"ש קאי, כאמור, על דברי הגמרא בענין המשמרות בלילה, ועל זה אומר ש"ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה", והיינו המשמרות בלילה, שבאותה שעה גם הקדוש ברוך הוא מצטער על החורבן, ולכן יש ענין מיוחד שגם האדם יצטער באותה שעה על החורבן. ולכן מקורו של הרא"ש הוא מהפסוק "קומי רוני בלילה לראש אשמורות", שזה מקור לתפלה בשעה זו דווקא.

אמנם המחבר בשלחן ערוך שהשמיט "באותה שעה" (שינוי 1) נמצא שכוונתו לומר כאן דין כללי, שעל האדם להצטער על החורבן, ולא דווקא באותה שעה, אלא בכלל. ומסיבה זו גם לא הביא את המקור מהפסוק הנ"ל (שינוי 3), כי מהפסוק הנ"ל רואים דווקא על תפלה ב"ראש אשמורות" ולא על כך שבאופן כללי על האדם להצטער על החורבן.

ה.

ביאור טעם השמטת אדמו"ר הזקן

ולפי זה יובן שדברי ה'מגן אברהם', שלפני ברכת המזון צריך לומר "על נהרות בבל" או "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון", שעוסקים בענין החורבן, שייכים לענייננו דווקא לפי המחבר, שכתב כאן הלכה כללית, שבמהלך החיים על האדם לזכור את החורבן, מה שאין כן לפי הרא"ש שמדבר על ה"אשמורות" בלילה – אין זה שייך לברכת המזון, כמובן.

(1) איכה ב, יט.

ועל פי זה יובן מדוע אדמו"ר הזקן לא העתיק את דברי המגן אברהם כאן, כיון שאדמו"ר הזקן נטה בהלכה זו מניסוח של המחבר בשלחן ערוך, והלך בעקבות הרא"ש, דזה לשון אדמו"ר הזקן כאן:

"וטוב שיתחנן בשעות שמשנתנות המשמרות . . שבאלו הזמנים הקדוש ברוך הוא זוכר לחורבן בית המקדש וכו' לכן התפלה שיתפלל האדם באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל לכן ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש כמו שכתוב קומי רוני בלילה לראש אשמורות".

ועל פי זה נראה לבאר שהטעם שלא הביא רבינו את דברי המגן אברהם הוא משום שדברי המגן אברהם שייכים לסימן זה רק לפי האופן שניסח המחבר סעיף זה, שהוא דין כללי על כל הנהגת האדם במשך היום, שעליו להיות מצר על החורבן, אולם לפי האופן שנקט רבינו בהבאת הדברים (שהוא לשון הרא"ש) הובא דין זה בקשר לתפלת האדם בקומו בלילה לקונן על החורבן, ולכן אין כאן המקום להזכיר על דבר ההנהגה בברכת המזון, למרות שאכן אדמו"ר הזקן סבירא ליה כהמגן אברהם בענין זה.



מה מסתתר מאחורי ה"וכו"?

הנ"ל

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן א סעיף ח (מהדורה קמא):

"טוב להשכים קודם אור הבוקר להתחנן לפני בוראו, וטוב שיתחנן בשעות שמשנתנות המשמרות, . . שבאלו הזמנים הקדוש ברוך הוא זוכר לחורבן בית המקדש וכו', לכן התפלה שיתפלל האדם באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל . .".

וצריך ביאור למה רומז ה"וכו" ומדוע לא פירטו רבינו?

ואחר העיון לפי ערכי בזה נראה לפי עניות דעתי שלשון רבינו כאן (מתחלת הסעיף, וכמו שצוין במראי מקומות מדפוס ראשון) מועתקת בשינויים קלים מלשון הטור כמו שיראה כל מעיין, ובטור כאן כתב:

"שבאלו הזמנים הקדוש ברוך הוא נזכר לחורבן הבית וגלות ישראל שבין האומות והתפלה שיתפלל אדם באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל".

ולפי זה נראה לעניות דעתי שרבינו כתב במפורש כלשון הטור: "הקדוש ברוך הוא זוכר לחורבן בית המקדש וגלות ישראל שבין האומות", אלא שמיראת הצנזור השמיטו מלים אלו "וגלות ישראל שבין האומות" וכתבו במקומם "וכו", ומובן הטעם בפשטות, כיון שהצנזור הקפיד על דברים בגנות האומות, כידוע.

וראיה לכך, שגם בהמשך דברי רבינו שהובאו לעיל, "התפלה שיתפלל האדם באותה שעה על החורבן והגלות", נזכרו ב' הענינים: 1. החורבן. 2. הגלות. וזה מקביל לב' הענינים שמזכיר בתחלה: 1. זוכר לחורבן בית המקדש. 2. וגלות ישראל שבין האומות.

ובאם כנים הדברים - אולי מהנכון להחזיר עטרה ליושנה ולהכניס בחצאי ריבוע או בשוה"ג מלים אלו בשלחן ערוך רבינו כאן.



מכירת כסותו לצורך נר שבת

הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו (הלכות פסח סימן תעב סעיף ל) וזה לשונו הקדוש: אפילו עני המתפרנס מן הצדקה, ואין לו מעות לקנות יין לארבע כוסות, שלא נתנו לו הגבאים, חייב ללוות או למכור כסותו או להשכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות או שאר משקין, במקום שהם חמר מדינה.

ואם אין לו אלא מעט מעות, ואם יקנה בהן יין לד' כוסות, לא יהיה לו נר בביתו, הרי נר ביתו קודם לד' כוסות, מפני שלום ביתו, ויעשה הסדר על הפת, כמו שיתבאר בסימן תפג. עד כאן לשונו הקדוש.

כלומר, כל אדם חייב בארבע כוסות, אפילו עני שמתפרנס מהצדקה, ואין לו כסף על מנת לקנות יין לד' כוסות שגבאי הצדקה לא נתנו לו, חייב ללוות או למכור את כסותו או להשכיר את עצמו על מנת לקנות יין לד' כוסות, אבל אם אין לו מספיק כסף אלא רק או לנר ביתו או ליין לד' כוסות, אזי הדין הוא שנר ביתו קודם לד' כוסות, ומעות שיש לו יקנה נר ביתו. והטעם שנר ביתו קודם ליין לד' כוסות הוא מפני שנר ביתו הוא משום שלום בית.

והנה בהלכות שבת (סימן רסג סעיף ב) כתב אדמו"ר הזקן וז"ל: "מי שאין לו מעות לקנות נר לשבת חייב אפילו לחזור על הפתחים בשביל נר זה".

היינו שלצורך נר שבת אדם צריך לחזור על הפתחים על מנת לקנות נר שבת, אבל לא מצינו לכאורה חיוב למכור את כסותו או להשכיר את עצמו לצורך כך.

וצריך ביאור: מדוע גבי נר שבת שהוא עדיף מייין לד' כוסות לא מצינו דין זה שצריך למכור כסותו או להשכיר את עצמו; ואילו גבי יין לד' כוסות שהוא פחות חשוב מצינו שצריך למכור כסותו או להשכיר את עצמו?

ושמעתי מהגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א (ר"מ בישיבתנו הק') שאפשר לומר הביאור בזה:

כל הטעם שנר ביתו קודם לד' כוסות הוא משום שלום ביתו, ובודאי אם ימכור כסותו הדבר לא יוסיף בשלום ביתו, ולכן לא מצינו שיש עליו חובה למכור כסותו לנר

ביתו, מה שאין כן בארבע כוסות שאין הטעם משום שלום ביתו אם כן יש עליו חובה למכור כסותו כיון שאין זה בסתירה לחיוב ארבע כוסות. ואשמח לשמוע דברי המעיינים בזה.



מכירת כסותו לצורך נר שבת (גיליון)

הת' לוי יצחק שי' הכהן סעידוב
תלמיד בישיבה

בגיליון פנימי דשיבתנו הק' (גיליון י"א¹) הביא הת' ס. י. ג. שי"ג² דמצינו³ גבי דין ד' כוסות שאם אין לו כסף לקניית יין לד' כוסות עליו ללוות או למכור את כסותו או להשכיר את עצמו בכדי לקנות יין לד' כוסות; אבל באם אין לו כסף אלא רק לקניית יין לד' כוסות או לנר שבת אזי נר שבת עדיף משום שלום ביתו. והביא דבהלכות שבת⁴ לא מצינו לכאורה חיוב ללוות או למכור את כסותו או להשכיר את עצמו לצורך קניית נר שבת. והקשה דלכאורה באם נר שבת עדיף מדוע לא מצינו גביו החיוב למכור את כסותו וכו' ורק גבי ד' כוסות שהוא פחות חשוב מצינו החיוב למכור את כסותו.

ותירץ ששמע מהגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א (ר"מ בשיבתנו הק') שלכאורה אפשר לומר הביאור בזה דכיון שכל הענין של נר שבת הוא מפני שלום ביתו ואם ימכור את כסותו ודאי שהדבר לא יוסיף בשלום ביתו על כן לא מצינו חיוב למכור את כסותו.

ולפי עניות דעתי צריך עיון בסברת דבריו, דהרי אם תאמר שכל הטעם שלא ימכור כסותו לצורך נר שבת הוא מפני שלום ביתו מדוע גבי חיוב ד' כוסות מצינו שחייב למכור כסותו, ואם שלום ביתו עדיף מדוע יגרע שלום ביתו לצורך פחות יותר מנר שבת דין ד' כוסות.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

(1) יצא לאור לרגל שבת קודש פרשת אמור, י"ג אייר, ה'תשע"ח.

(2) עמ' 18 ואילך, נדפס לקמן עמ' 212.

(3) הלכות פסח סימן תעב, סעיף ל.

(4) סימן רסג, סעיף ב.

תגובה להנ"ל

הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי
תלמיד בישיבה

לכאורה הביאור בשאלתו הוא בפשטות:

אמנם חכמים קבעו שנר ביתו עדיף מד' כוסות משום ש"שלום ביתו" עדיף, אבל אין הכוונה שכעת כל ענין של שלום בית דוחה ד' כוסות, אלא רק מה שחכמים אמרו, שהוא הענין של נר ביתו.

וכמובן בפשטות, שאם נניח שיש אדם שבאם ישתה ד' כוסות יחסר בשלום ביתו – כלום משום זה יפטר משתיית ד' כוסות?! פשוט שלא!

ואם כן מובן שברגע שאנו באים לדון אם לדחות ד' כוסות משום שלום בית (בלי נר ביתו) – ד' כוסות עדיף.

ורק כאשר באים לדון אם למכור כסותו משום נר ביתו – אז שפיר יש להתחשב בטעם שאמרו חכמים לנר ביתו – משום שלום ביתו.

אלא שכמובן תירוץ זה עדיין צריך ביאור בסברא:

מדוע דוקא בנר ביתו התחשבו חז"ל כל כך ב"שלום ביתו" ולא בכלל בכל מקרה שיש "שלום ביתו"?

ועוד נראה לומר הביאור לשאלתו בפשטות יותר:

כיון שחג הפסח וחיוב ארבע כוסות חל רק פעם אחת בשנה – יש חביבות מיוחדת ויוצאת מן הכלל, הרבה יותר מאשר מצות נר שבת שהיא תדירה בכל ערב שבת.

ועל פי זה אולי אפשר לומר שבאם ימכור כסותו עבור ארבע כוסות – יתקבל הענין ולא יגרע הדבר בשלום ביתו, מה שאין כן בנר שבת – שאין לזה כל כך החביבות כלארבע כוסות – מכירת כסותו תפגע בשלום ביתו.



זריקת הציפורניים בזמן הזה

הת' ישראל שי' הלוי ליבמאן
תלמיד בישיבה

כותב אדמו"ר הזקן בשולחנו (סימן רס סעיף ד) וזלה"ק: "השורף ציפורניים חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל ולדה כו". עכלה"ק.

והנה יש לחקור האם דין זה הוא דיש לציפורניים עצמם דין של שריפה או שכל הטעם שצריך לשרוף הוא משום שזו היתה הדרך היחידה – בזמנים ההם – שלא יגרם מהם היזק (והנפקא מינה היא להיום שאפשר להשליך את הציפורניים בבית הכיסא, האם יחשב שריפה או שנחשב עדיין קבורה).

והנה מקור הלכה זו היא מהגמרא מועד קטן (יח, א) "שלשה דברים נאמרו בציפורניים: השורף ציפורניים חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל ולדה כו".

והנה על חסיד מפרש רש"י (נדה יז, א): "עדיף מצדיק כשקוברן איכא למיחש דהדרי ומגלו". [ותוספות (שם) מוסיף שחסידותו היא בהא דשורף למרות שיכול להזיק לו ובלבד שלא יזיק לזולת].

היינו דסיבת השריפה הוא דבכך אין הציפורניים יזיקו באופן מוחלט, מה שאין כן כשקוברן דיכולים להתגלות (ועל דרך מה דאיתא בגמרא בבא קמא ל, א ובתוספות שם) וכן מהמשך הגמרא מובן דמותר לזורקן בבית המדרש משום שנשים מצויות שם. אם כן לפי זה יכול לגרום לאי הזיק לאו דווקא בשריפה אלא צריך שלא יזיק כלל אפילו לאחר זמן – ואם כן לכאורה יוכל לזורקם בבית הכסא (אלא אם כן יש חשש גם בזה שיתגלו).

והנה מהטעמים על זה שישנו חשש שאשה עוברה תפיל ולדה מחמת הציפורניים: כתב הנימוקי יוסף (מועד קטן שם): א. משום מיאוס היינו שאשה תדרוך על הציפורניים ותמאס ומכך עלולה להפיל (דלכאורה הלכו יחפות). ב. משום כשפים.

דלכאורה הטעם הראשון אינו מובן מהמשך הגמרא "כיון דאישתני אשתני" היינו שיכול להעבירם ממקום למקום ואינם יזיקו והרי אם זהו הטעם משום מיאוס, אמאי זה משנה כאשר מוזיזו ממקום אחד למישהו, אך לטעם הב' מובן אמאי אפשר להזיזם ממקום למקום, ואז כבר לא יזיקו.

וכן כתב בספר 'תולעת יעקב'¹ דלפני חטאו של אדם הראשון היה מלובש בציפורניים וכשחטא נתפשטו ממנו הלבושים ונשארו רק הציפורניים לידיו ורגליו ומאחר שהאשה גרמה לכך יש לחוש שממה שנשארה מהלבוש תינזק.

ולפי טעם זה אפשר לומר שיועיל אם יזיזם ממקומם. אך ב'עיון יעקב' (גדה יז, א) כתב דמכיון שהציפורניים מגיעים מהלובן שהוא השכבת זרע של אדם לכן אין נכון לזרקם כיון שהוא מתולדת היצר הרע, להכי השורפן חסיד וגונזן צדיק לבער הסטרא אחרא מן העולם.

ולפי זה אפשר לומר, שאם יזיזם ממקום למקום יועיל, אך אפשר לומר שלא דוקא, אך מכל מקום מהא דכתב ב'עיון יעקב' שפיר דצריך לשרוף מצד הציפורניים עצמם כדי לבער הסטרא אחרא, ואילו הגונזן צדיק דאינו מבערם לגמרי מהעולם.

והנה כתב ב'ערוך השלחן' (סימן א) דכל דברי חז"ל נאמנו מאד, והמה ענינים סגוליים שנעלמו מטבע השכל. ולכאורה לפי דבריו משמע דצריך לשרוף את הציפורניים² (על אף שאין לזה טעם בשכל).

המורם מהנ"ל בפשטות, דלפי הטעם שסיבת שריפת הציפורניים הוא משום דיכולים להזיק לאדם אין חייב לשורפן, ובלבד שיהיה בעניין שלא יזיקו (על דרך שריפה). מה שאין כן לטעמים דטעם שריפת הציפורניים הוא מצד הציפורניים עצמם אזי צריך לשורפם, ולא יועיל מה שיצניעם באופן שלא יוכלו להזיק.

להעיר ממעשה רב, מנהג כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שנהג לזרוק את הציפורניים בבית הכסא (עיין ב'דבר יהושע' ובשו"ת 'בצל החכמה' שזריקת הציפורניים לבית הכסא – באופן שישטפום המים – נחשבת כשריפת הציפורניים).

ולכאורה צריך ביאור בכמה ענינים הנ"ל:

במה שכתבו רש"י ותוספות על סיבת שריפת הציפורניים שנקרא חסיד (גדה שם) משום שכך אין חשש שיתגלו מה שאין כן כאשר קוברים שאז ישנו חשש שיתגלו.

צריך ביאור, דהרי מדברי הגמרא במועד קטן – על פי דברי רש"י שם – משמע שאם משתנה מקומם ממקום למקום אין הם מזיקים. וקשה לומר שיתגלו בלא שיזוזו ממקומם; ואם כן מהי הבעיה שהציפורניים יתגלו?

(1) מובא בשל"ה הק' על מסכת שבת.

(2) אם כי יתכן שאמר זאת בהתכווננו למה שאמר שם לפני זה דעל ידי שמוזיזים ממקום למקום או שחותך משהו אחר בסכין שגזז בו הציפורניים – ויוכל לקוברן בעניין שלא יזיקו – עיי"ש בדבריו.

והנה הר"ן (מועד קטן שם ד"ה אבל) כתב: "וכתב הרב ר' יונתן ז"ל דדוקא היכא שעברה עליהן אשה עוברה תיכף שנפלו לארץ כלומר באותו יום עצמו אבל אי כנש להו לאחר אותו יום שכבר נשתנה מראיתן מחמת הקרקע אם רוצה לזרקן ברשות הרבים לית לן בה ע"כ. והיינו דקאמר . . .". ועיין שם בדבריו.

היינו ד"אשתני" הכוונה היא שהם עצמם השתנו, ולא שמקומם השתנה. ועל פי זה שפיר מה שפירשו רש"י ותוספות "שמא יתגלו", דגם אם יזונו ממקומם הראשון עדיין יכולים להזיק שהרי יתכן וזה בענין שלא נשתנו מחמת הקרקע.

אך לפירוש רש"י צריך ביאור:

והנה ב'משמרת שלום' כתב דמה שאין מזיק אם משתנים ממקום למקום היינו דזה מחליש את כח ההיזק אך לא לגמרי. ועל פי זה מובן שאחרי כל זה החסיד שורפן והצדיק קוברן וכו', מפני שעדיין נשאר ההיזק קצת (על כל פנים).

אך קשה לומר כדבריו דהרי אין זה משמע ממסקנת דברי הגמרא. דממסקנת הגמרא יוצא דאפשר לזרוק הציפורניים בבית המדרש לכתחילה משום שמשתנים ומשמע שאין בזה היזק כלל. וצריך עיון.

ויש לבאר עוד דלכאורה אם משנה מקום הציפורניים מאחד למישנהו אמאי צריך לקבור וכל שכן לשרוף דיכול לזרקם ולהזיזם ממקומם?

והנה כתב ה'פרי חדש' (יורה דעה סימן קטז סעיף קטן ט) וז"ל: "ומכל מקום מסתברא לן דהני מילי כי כניש להו מדוכתא קמא דנפלי ביה ממילא, אבל אי כניש להו בחד דוכתא אדעתא דלבדרוינהו בתר הכי, בההוא דוכתא דקאמבדר להו הוה ליה דוכתא קמא ותמן מזקי וכו'", עיין שם.

ועל פי זה מובן, אמאי לכתחילה אינו יכול להזיזם דהרי ההיזק נשאר מה שאין כן אם נפל שלא במתכוין אינו מזיק ושפיר חסיד שורפן וכו'³.



3) ואולי על פי זה אפשר לומר דמה שהגמרא נקטה "אשתני" היינו בלא מתכוין מה שאין כן הא דחסיד שורפן מוחשש שמא יתגלו - כדפירש רש"י - היינו במכוון דאחר שהחסיד והצדיק יודעים שאי אפשר לשנות מקום הציפורניים במכוון כל מה שנשאר להם לעשות זהו למנוע ההיזק בלבד - החסיד שורפן דכך לא יהיה מצב כלל שיזיקו. ואילו הצדיק קוברן משום שיתכן ויקבור את הציפורניים במכוון - כדי שאם מתגלה נמצא שנשתנה מקומו. אך קשה לומר זאת דהרי עכשיו אמאי נקרא צדיק והרי עכשיו יחשב לו כזורקן רשע. וצריך עיון.

”ברכה אחרונה של פירות”

הת' אלחנן שי' הכהן לרר
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן רטו סעיף א וזלה"ק:

”העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, אלא אם כן בירך שתי ברכות או יותר שיש אחיזה לזו בזו עונה בסוף כולן אמן, כמ"ש בסימן נד. ויש חולקין גם בזה, כמו שנתבאר שם, וכן מנהג מדינות אלו, ואין לשנות המנהג.

ואחר ברכה אחרונה של פירות וכיוצא בהם, לדברי הכל אינו עונה אמן אחר ברכת עצמו, כי אין לה אחיזה עם ברכה ראשונה, שהרי רשאי להפסיק ולדבר בינתיים, ואינו דומה ל'ישתבח' שהיא ברכה אחר פסוקי דזמרה ויש לה אחיזה עם ברכה ראשונה שהיא ברוך שאמר לפי שאסור להשיח באמצע פסוקי דזמרה, כמ"ש שם“.

וצריך ביאור מה הפירוש ”ברכה אחרונה של פירות וכיוצא בהם“, דאפשר לפרש שכוונתו היא לברכת ”מעין שלש“ שמברכים אחר אכילת פירות משבעת המינים, ואפשר גם לפרש שכוונתו על ברכת ”בורא נפשות“ שמברכים אחר אכילת פירות שאינם משבעת המינים.

ונראה לומר שכוונת אדמו"ר הזקן היא כהאופן הא' ולא כהאופן הב'.

והטעם לזה, דהנה מה שבא אדמו"ר הזקן לחדש כאן הוא שאף שב”ברכה אחרונה של פירות“ יש סברא לומר שהברכה הראשונה והברכה האחרונה יש להם אחיזה זו בזו, מכל מקום שולל זאת אדמו"ר הזקן ומבאר הטעם שאינם אוחזות זו בזו.

והנה ברכת ”בורא נפשות“ היא ברכה כללית ביותר ופשוט שאין לה שום קשר לברכת ”בורא פרי העץ“ שלפני האוכל ואין אף צורך לשלול סברא זו, ולעומת זאת בברכת ”מעין שלש“ יש קשר מהותי בין ”בורא פרי העץ“ ל”על הארץ ועל הפירות“ ולכן דוקא בברכה זו יש צורך לשלול כנ"ל.

אלא שעדיין צריך ביאור, מדוע נקט ה'מגן אברהם' (סעיף קטן א – מקור דברי אדמו"ר הזקן) דוקא ”ברכת הפירות“ ולא ”מעין שלש“ שכולל גם ”מזונות“ ו”על הגפן“.

ונראה לומר בדרך אפשר שהטעם שנקטו ה'מגן אברהם' ואדמו"ר הזקן ”ברכה אחרונה של פירות“ ולא נקטו ”מעין שלש“ הוא מאותו טעם שנתבאר לעיל שמחמתו

נקטו דווקא פירות מז' המינים.

דגם בין "בורא מיני מזונות" ל"על הארץ ועל המחיה" אין קשר הדוק כל כך, כמו הקשר בין "בורא פרי העץ" ל"על העץ ועל פרי העץ" כמובן בפשטות, ולכן דווקא באו לאשמועינן שאף ב"ברכת הפירות" שהיא קרובה ביותר לברכה שלפניה – מכל מקום "אין להם אחיזה זו בזו".

ובנוגע לברכת "בורא פרי הגפן" שיש קשר הדוק בינה ל"על הגפן ועל פרי הגפן" יש לומר בשתיים: א. גם היא נכללת ב"ברכת הפירות" שכולל גם "פרי הגפן". ב. זוהי כוונת אדמו"ר הזקן שהוסיף על דברי ה'מגן אברהם' אחר "ברכת הפירות" את המילים "וכיוצא בהם" – לכלול גם ברכה זו. ושוב יש לומר שב"כיוצא בהם" נכללות גם "על הארץ ועל המחיה".



“שעיקר הפרי לכך נטעוהו”

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

כותב אדמו"ר הזקן בשולחנו (אורח חיים סימן רב סעיף י'): "כל הפירות שסחטן להוציא מימיהן אין מימיהן חשובים כמותם לברך עליהם בורא פרי העץ, ואפילו יצאו מעצמם. . אלא מברך עליהם שהכל נהיה בדברו. . חוץ מזיתים וענבים שהיוצא מהם כמותם שאף שנשתנו, נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם שעיקר הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהם יין, וזיתים להוציא מהן שמן, לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ.

אלא שהיין מפני חשיבותו שסועד הוא משמח הלב כמו שכתוב ויין ישמח לבב אנוש הוציאוהו מכלל פירות העץ וקבעו לו ברכה לעצמו והיא בורא פרי הגפן שהיא ברכה פרטית ומבוררת יותר שמבררת ופורטת יותר חשיבותו שהוא פרי הגפן".

והיינו שאדמו"ר הזקן מסביר שהסיבה לשוני בין כל מיצי הפירות (שברכתם "שהכל נהיה בדברו") ליין היא שעל ידי סחיטת הענבים הרי נשתנו לעילוי, והסיבה שנשתנו לעילוי היא כיון שעיקר הענבים נטעו כדי להוציא מהם יין.

וזו הסיבה שיברכו על היין "בורא פרי העץ" (לא כשאר מיצי פירות שברכתם "שהכל"), ובנוסף לזה – מפני חשיבותו של היין קבעו לו ברכה מיוחדת – "בורא פרי הגפן".

וצריך עיון מה יהיה הדין במקרה שאדם קונה ענבים בשוק – שעיקר נטיעתם הוא לא על מנת לעשות מהם יין, אלא על מנת לאוכלם – ועשה מהם יין בביתו, האם עליו לברך על יין זה בורא פרי הגפן או אולי נאמר שברכתו שהכל נהיה בדברו כיון שלכאורה לא נטעו את עיקר הפרי לכך ונמצא שלא נשתנו לעילוי על ידי הסחיטה.

ויש לומר שמחמת ורוב הענבים הגדלים הולכים ליצירת יין, לכן מיעוט הענבים שנמכרים בשוק, על מנת לאוכלם בטלים לרוב. (כמו שכתוב בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רב סעיף יב עיי"ש, וכן ראה בט"ז שם).



טעם האוסר בתולעים שהתליעו מהקמח ופירשו לדופני הכלי

הת' משה שי' פינטו
תלמיד במכון סמיכה 'עיון ההלכה'
שעל ידי ישיבתנו הקן

בשלחן ערוך יורה דעה סימן פד ובבית יוסף שם סעיף קטן ה, מביא מחלוקת גבי תולעים שהתליעו מהקמח ופירשו לדופני הכלי אם מותרים.

טעם המתיר, כי מצאנו בדומה לזה גבי תולעים שבכלי של מים אם פירשו לדופני הכלי מבפנים וחזרו לתוך המים, הגמרא אומרת שמתירים כי "היינו ריביתיה", כלומר, זה נחשב מקום גידולן, וכמי שלא פירשו מהמים, ולכן זה לא נקרא "שורץ על הארץ". וכמו כן בקמח שתוך הכלי אם תולעים קפצו לדופן וחזרו עדיין נחשב ריביתיה.

ולכאורה צריך להבין טעם האוסר מה שונה קמח ממים?

ונראה לומר הביאור בזה בדרך אפשר; ובהקדים ביאור מה שהתורה התירה את התולעים במקום גידולן (מים או פרי) קודם ששרצו על הארץ, ומרגע ששרצו על הארץ נאסרו.

ואולי אפשר לומר שתולעת המים (וכן בפירות), כיון שנוצרו מהמים הרי הם בטלים למים והם בגדר מים (או פרי).

אבל לאחר שיצאו לאוויר העולם כבר נפרדו ממקורם ויש להם שם שרץ בפני עצמם.

ולפי זה אפשר לבאר החילוק בין תולעת המים (בריאת המים) ותולעת הפרי (בריאת הארץ) – על פי מה שמובא בלקוטי תורה פרשת צו ד"ה "ששת ימים תאכל מצות" באות ה', ששם מבאר שיש בחינת "אחד" יחודא עילאה, ויש בחינת "ועד" יחודא תתאה: "כי הברואים שבים חיותם וקיומם הוא בתוך הים דוקא וכך הוא בחינת עלמא דאסתכסא . . שכולם בטלים במציאות למקורם . . ובחינת ועד . . הוא מקור עלמין דאתגליין שנראה כאילו העולם הוא דבר ויש בפני עצמו".

ועל פי זה מובן טעמו של האוסר את תולעים אלו; מה שאין כן בתולעים הבאים מן המים, דבתולעים הבאים מן המים, אזי התולעים בטלים למקורם וכנ"ל, ולכן מותרים, מה שאין כן בברואי הארץ, ולכן אסורים.



שער פשוטו של מקרא



"כבר שקו"ט ב"קובצים" בפירוש דברי רש"י - ותירצו כו"כ תירוצים,
ובחלקם - נקודות המתאימות ללימוד ע"פ הפשט,
ו"ישר כוחם" של כל המתרצים.

אבל - תירוצים אלו נכתבו באריכות גדולה, כיו"ב, דף וחצי,
ומתוך הבאת כו"כ מקורות מדברי חז"ל, מפרשים וכו',
עד למקור מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני הערה פלונית!
ומכיון שמדובר אודות בן חמש למקרא - טוען הוא: מה רוצים ממני
עם אריכו גדולה כזו - רצונו להבין את דברי רש"י בפשטות ובקיצור,
כדי שיוכל אח"כ לשחק... ואין מה להסביר לו שקו"ט ארוכה בדברי
המפרשים, עד להוכחה מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני,
וברקו"ש גופא - ב"הערה", הכתובה ללא נקודות!..

(משיחת ש"פ יתרו תשד"מ - בלתי מוגה)



ויהי בעלות המנחה

הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב אזורי עומר

כתוב במלכים (א, יח, לו-לז) בנוגע לסיפור הידוע אודות אליהו הנביא ונביאי הבעל בהר בכרמל: "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר ה' אלקי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלקים בישראל ואני עבדך ובדבריך עשיתי את כל הדברים האלה: ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלקים ואתה הסבת את לבם אחרנית" (מהפטרת שבת פרשת תשא כשאין בה אחת מארבע פרשיות).

ובגמרא ברכות (ו, ב) אמרו: "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר: "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני ה' ענני".

בשו"ת הרדב"ז (מכת"י, אורח חיים-יורה דעה, חלק ה סימן לב), מוכיח שדבר זה אירע במנחה קטנה שכן "הצהריים" כבר עבר לפני כן.

מאידך, המהרש"א (בחידושי אגדות ברכות ו, ב) מפרש שהכוונה למנחה גדולה – כי לדעתו "זהיר בתפילת המנחה" היינו להתפלל בהתחלת זמנה דוקא.

אגב, את הפירוש [המובן-מאליו] ש"מנחה קטנה" הכוונה שיש מעט זמן להתפלל, ו"מנחה גדולה" שיש הרבה זמן, מצאתי מפורש ברבינו מנוח על הרמב"ם הלכות תפילה פרק ג, הלכה ב. נדפס ברמב"ם הוצאת פרנקל.



“ושלחתי דבר בתוכם ונתתם ביד אויב”

הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
תלמיד בישיבה

א.

פירוש רש"י

באחת הקללות שנאמרו בתורה; על הפסוק (ויקרא כו, כה): “ושלחתי דבר בתוכם ונתתם ביד אויב”. מפרש רש"י: “ושלחתי דבר בתוכם – ועל ידי הדבר ונתתם ביד האויבים הצרים עליכם, לפי שאין מלינים את המת בירושלים, וכשהם מוציאים את המת לקברו, ניתנים ביד אויב”.

והיינו (בפשטות) שהפסוק כלל את ב' ענינים אלו (ד“ושלחתי דבר בתוכם” וד“ונתתם ביד אויב”) יחד וכללם כענין אחד, והוא כיון שעל ידי הדבר שבא עליהם הם ניתנים ביד אויב. כלומר: דמפני הדבר יש הרבה מתים ולכן צריכים להוציא את המתים חוץ לירושלים לקברם, ומפני שיש דין ש“אין מלינים את המת בירושלים” לכך נצרכו להוציאם מיד, ועל ידי זה האויבים שבמצור תופסים אותם ובוה מתקיים החלק השני שבפסוק “ונתתם ביד אויב”.

ב.

קושיא על פירוש רש"י הנ"ל

והנה רש"י הביא טעם להמניעה שלהם להשאיר את המת בלילה בלי לקבור, שלכן נצרכו להוציאו מיד, מהדין שנאמר בגמרא (בבא קמא פב, ב) ש“אין מלינים את המת בירושלים”.

ולכאורה צריך ביאור, דמאחר שרש"י נדרש להביא את זה שלא יכלו להשאיר את המתים בלילה שלכן נצרכו להוציאם מיד, למה הוא מביא את זה מהדין הפרטי של “אין מלינים את המת בירושלים” שהוא על ירושלים בלבד, ואינו מביאו מהאיסור הכללי מדאורייתא שאין מלינים את המת בכלל בכל מקום (כל המלין את מתו עובר בלא תעשה, במשנה בסנהדרין מו, א), דמוכן בפשטות שרש"י יעדיף להביא איסור לא תעשה מדאורייתא שיש לזה מקור בתורה (כמבואר איך נלמד דין זה מהתורה, בגמרא בסנהדרין וברש"י שם), מאשר דין שהוא מסורת גרידא, ויעדיף להביא איסור כללי הנוהג בכל מקום, על דין פרטי שהוא נוהג רק

בירושלים!?

וביותר יוקשה מפני שהאיסור דאורייתא הכללי של הלנת המת מובא במשנה מה שאין כן הדין הפרטי של "אין מלינים את המת בירושלים" מובא רק בגמרא, שמובן בפשטות שענין מהמשנה חזק הרבה יותר מענין מהגמרא, ופשוט אם כן שרש"י יעדיף להביא האיסור מהמשנה ולא מהגמרא, אם כן למה מביאו מהגמרא?

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת ובסיסית יותר על פירוש רש"י הנ"ל, כדלהלן סעיף ג'.

ג.

קושיא נוספת על פירוש רש"י הנ"ל

ועוד יש להקשות, דמאחר שקללות באות עליהם על ז' עבירות והן (כדמפרש רש"י על פסוק טז שם בד"ה "להפרכם את בריתי"): לא למד, לא עשה, מואס באחרים העושים, מונע את האחרים, כופר במצוות, כופר בעיקר.

אם כן מאחר שהם אפילו כופרים בעיקר, וכי מדוע שיקפידו על הדין ש"אין מלינים את המת בירושלים" ויציאו אותם מיד²?

וביותר תמוה, דהרי הם יודעים שהם מסכנים בזה את עצמם שיראו אותם ויתפסו אותם באם יוציאו את המתים, אם כן הרי ודאי שלא יקפידו על הדין הנ"ל ולא יוציאו אותם מיד, אלא יקברו אותם בירושלים או ישאירו אותם וכיוצא בזה, הרי אם כן איך ניתנים ביד האויב על ידי הדבר?!

ואם תמצי לומר שהעונש בא על כלל ישראל כולו בגלל עוונותיהם, אבל עדיין יש כמה צדיקים הנשארים צדיקים ומקיימים את המצוות כדבעי, ומקפידים גם כן על כך שאין מלינים את המת בירושלים וממילא יוציאו את המתים ועל

(1) לעצם הענין מה בכלל החידוש של התקנה של "אין מלינים את המת בירושלים" שלכאורה הרי כבר יש את האיסור של אין הלנת המת בכלל בכל מקום (כמובא בפנים), ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ט' ערך ירושלים פרק ז' עמוד שלג שמבואר שם שאפילו כשזוה כבוד המת להלינו שבכל מקום מותר, בירושלים אסור. ועיי"ש, ואכ"מ.

(2) הנה הישפתי חכמים' כותב על זה: "ואף אל פי שעשו כל רעות לא היו מלינים את המת לפי שהארץ אינה יכולה לסבול שמסריח מיד אם מלינין אותו". ודבריו צריכים עיון: (א) מפני הטעם הנ"ל שמסריח מיד מה ההבדל בין הלילה ליום שעל זה אומר ש"אין מלינין" (ב) הרי הטעם הזה שמסריח הוא בכל מקום, אם כן למה דוקא בירושלים יזהרו שלא להלין ויציאו ויסתכנו כו'. אלא מוכרח לומר כמו בגמרא שם שהתקנה הזאת הוא גמרא (מסורת היא בידינו ואין טעם לדבר, רש"י).

ידי זה ניתנים ביד אויב, אם כן יצא שעונש זה בא רק על הצדיקים שמקפידים שלא להלין את המת בירושלים; וזה תמוה ביותר לומר שהעונש שבא על עוונות הרשעים יגיע בפועל רק לצדיקים שלא גרמו לעונש.

[ואפשר לומר הביאור בזה (על דרך הצחות על כל פנים) על פי הידוע (ומובא בחסידות) שהצדיקים נושאים על עצמם את כל עוונות בני ישראל וסובלים את עונשם במקומם (מדוכא מפשעינו מחולל מעוונותינו³), אבל דוחק גדול לומר כן, ובפרט לבן החמש למקרא הלומד פירוש רש"י].

ד.

קושיא ג' ועיקרית בפירוש רש"י הנ"ל

ויובן בהקדים תמיהה גדולה ביותר בהבנה הפשוטה של דברי רש"י הנ"ל.

רש"י אומר שמפני ש"אין מלינים את המת בירושלים" לכן יצטרכו להוציא את המתים מירושלים ועל ידי זה יתפסו כו', והרי מקור הדין הזה הוא בגמרא (הנ"ל בסעיף ב') ושם משמע ורש"י כותב בפירוש בד"ה אין מלינים ("מת בה אדם באותו היום קוברים אותו מיד") שהענין של אין מלינים הוא שאין משאירים אותו מבלי לקבור לילה אחד, ולא מתכוון שמה בכלל לענין של איסור קבורה בירושלים, שהרי לקבור (לפי הפשט שם) ודאי שמותר בירושלים.

ואם כן לכאורה אינו מובן כלל פירוש רש"י, שהרי למה שיוציאו את המתים מפני הדין הנ"ל ועל ידי זה ינתנו ביד אויב, הא אפשר לקברם בירושלים?

ה.

תירוץ בדרך אפשר בשאלה הג'

ויש לתרץ הקושיא ג', ובהקדים:

ישנו כלל בפירוש רש"י על התורה שכאשר הוא מצטט איזה דין מהגמרא וכיוצא בזה אפשר פעמים רבות שלצורך שיובן פירושו לפי פשוטו של מקרא לבן החמש רש"י מתכוון להדין הנ"ל לאו דווקא כמו כל הפרטים והתנאים המובאים במקור על דין זה, אלא למשמעותן הפשוטה של המילים רק, ואפשר שזה לא יתאים לפרטים ותנאים של המקור.

ובלשון המובא בספר כללי רש"י (פרק ט' כלל 21): "כיון שרש"י כתב את פירוש על התורה כדי לפרש לבן החמש את פשוטו של מקרא, צריכים גם המלים של רש"י

(3) מאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א.

עצמו להתפרש כפי המשמעות הפשוטה שלהם וכפי שהם מובנים לכן החמש, זאת גם כאשר המקור של לשון רש"י הוא בדברי חז"ל ושם משמעותם שונה⁴.

ולפי זה אפשר לומר בדרך אפשר שרש"י מתכוון באומרו "אין מלינים את המת בירושלים" למשמעותם הפשוטה של המילים, כלומר לזה שאין משהים בלילה (מלינין) את המת בירושלים מכל מקום, בין קבור ובין אינו קבור, במילים אחרות: שגם אסור לקבור בירושלים בכלל.

ועל פי זה מובן התירוץ לשאלה הג' שהקשינו בפירוש רש"י, שעכשיו מובן איך על ידי הדבר הם ניתנים ביד אויב, והיינו שמפני הדבר יש מתים רבים, ומחמת שאין קוברין את המת בירושלים לכן הוצרכו להוציא את המתים הרבים ועל ידי זה ניתנו ביד האויבים שעומדים במצור כו'.

ו.

על פי זה תירוץ הקושיא הא'

ועל פי זה אפשר לתרץ גם את הקושיא הא', וכדלקמן;

רש"י לא הביא את סיבת מניעתם מקבורת והשארת המת בירושלים מהאיסור הכללי של הלנת המת בכל מקום, מפני שכמובן, אותו אי אפשר יהיה לפרש המלים כפשוטן שאין מלינין מכל מקום גם אם קוברים אותו אפילו ל"בן חמש למקרא", מכיון שאי אפשר לפרש לו בשום דרך שהוא שיש איסור לקבור בכלל, ש: א. הבן חמש ודאי יודע שקוברים את המתים וזה בלתי אפשרי שיהיה איסור לקבור את המת בכלל בכל מקום. ב. ועוד שאם כן הוא שאסור לקבור בכל מקום מה יועיל זה שיוציאו אותו מירושלים הרי מכל מקום אי אפשר יהיה לקבורו.

לכן הביא רש"י את מניעתם מקבורת והשארת המת בירושלים דוקא מהדין של "אין מלינים את המת בירושלים" שאותו כן אפשר לפרש ל"בן חמש למקרא" שפירושו שאין מלינים בכלל, כלומר שגם לקבור אסור בירושלים.

ז.

תירוץ הקושיא הב'

ועל פי זה אולי אפשר לתרץ גם הקושיא הב', מדוע קיימו הלכה זו של "אין מלינים את המת בירושלים" על אף שכפרו בעיקר וכו'.

שכדלעיל (בסעיף ו') כשמזכיר רש"י ענין או דין מהגמרא מתכוון לענין כמשמעו

(4) ההדגשה אינה במקור.

הפשוט ולא דווקא לאותה משמעות שבגמרא שם. ולפי זה אפשר לומר שכשרש"י מזכיר את הדין של אין מלינים, הוא לא מתכוון לזה בתור דין או הלכה מצד הדת, אלא הוא מתכוון בזה פשוט שזה עובדה ש"אין מלינים את המת בירושלים".

ואמנם למה באמת לא היו מלינים?

ונראה שמכיון שהיה המנהג כך והונהג כן כל כך הרבה זמן, הוטבע במקום המנהג הזה כנוהג רגיל וידוע לכל, שכך היה המסורת שכולם היו מקיימים, אף בלי שידעו שיש לזה קשר ישיר לדת וליהדות (אלא שקיימו אותו מפני שרצו להמשיך מסורת אבותיהם ולעשות להם נחת רוח וכיוצא בזה, שלזה אין צורך בשום אמונה וכמובן בפשטות).

ולזה רש"י מתכוון באומרו ש"אין מלינים", שלפי זה מובן למה קיימו את זה אף שכפרו בעיקר כו', שהוא מכיון שאפילו לא ידעו שזה קשור לדת, אלא פשוט קיימו את זה מפני שכך היה נהוג מתמיד ש"אין מלינים את המת בירושלים".

וכמו שידוע שמנהגי ישראל לפעמים נחקקים בעם ישראל הרבה יותר מאשר הלכות עיקריות וכו' (וכמבואר בחסידות הטעם לזה), ואין זה רק דבר הכתוב בספרים, אלא דבר הנראה בחוש גם לבן חמש למקרא, שישנם כאלה שלא מקפידים על ענינים עיקריים ואף על פי כן מייקרים ושומרים על המנהגים מכל משמר וכדלעיל.

ולכן מנהג זה של "אין מלינים" נשמר גם ביהודים כאלה וכו'.

ועל פי זה יומתק גם זה שרש"י הביא הדין של אין מלינים דוקא מהגמרא ומהדין הפרטי בירושלים ולא מהמשנה והאיסור הכללי של הלנת המת (שאלה א'), מפני שדווקא הדין הפרטי הוא מסורת ומנהג שבו אפשר לפרש כנ"ל שקיימו אותה אף שכפרו בעיקר כו', מה שאין כן אילו היה מביא אותו מהאיסור הכללי של הלנת המת שבה אי אפשר לפרש כנ"ל ודו"ק.

ת.

סיכום

"ושלחתי דבר בתוכם – ועל ידי הדבר ונתתם ביד האויבים הצרים עליכם, לפי שאין מלינים את המת בירושלים, ולכאורה הרי אפשר לקברו שם (שאלה ג' דלעיל) ולמה נצטרכו להוציאו? אלא שבדברי רש"י הנ"ל כלול גם שאין קוברים את המת בירושלים (לפי פשוטו של מקרא כדלעיל סעיף ה).

וכשהם מוציאים את המת לקברו, ואף על פי שלא קיימו תורה ומצוות ואפילו כפרו בעיקר (שאלה ב' דלעיל) מכל מקום המנהג הנ"ל קיימו מפני שהורגל ונטבע

במקום כל כך עד שאפילו לא ידעו שזה קשור ליהדות, שלזה מתכוון רש"י באומר
 "אין מלינים", שהיא עובדה ולא דין וכיוצא בזה, ולכן על ידי זה שהוציאו אותם הרי
 הם ניתנים ביד אויב".

ולא באתי אלא להעיר ולבאר לפי עניות דעתי ועדיין כל הענין הנ"ל צריך עיון
 ובירור והעמקה וד"ל וק"ל. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



”שרצונם לשמוע ממך”

הת' לוי יצחק שי' לפידות
 תלמיד בישיבה

בפרשת יתרו (יט, ט) נאמר: "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן
 בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם. ויגד משה את דברי העם
 אל ה'".

רש"י מעתיק את המילים "את דברי העם וגו'" ומפרש:
 תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע
 מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכינו.
 עד כאן דברי רש"י.

וצריך ביאור, מהי כוונת רש"י שבני ישראל אמרו שרצונם לשמוע מהקדוש
 ברוך הוא ולא מפי השליח, הרי בפסוק מפורש "בעבור ישמע העם בדברי עמך",
 כלומר: שעם ישראל ישמע את דיבורו של הקדוש ברוך הוא, ואם כן מהי טענתם?
 ונראה לומר הביאור בזה בפשטות, ובהקדם קושיא נוספת בפירוש רש"י זה:
 מה הקשר בין טענת בני ישראל שרצונם לשמוע מהקדוש ברוך הוא, לסיום
 דבריהם: "רצוננו לראות את מלכינו", הוה ליה למימר: "רצוננו לשמוע את
 מלכינו" ומה השייכות כאן לראיה?¹

1 ועל דרך הצחות יש להעיר ממאמר חז"ל (מכילתא על הפסוק דין (יט, ט)): "אינה דומה שמיעה
 לראיה".

ונראה לבאר כוונת רש"י בפשטות:

בפסוק נאמר: "בעבור ישמע העם בדברי עמך", כלומר: הקב"ה רצה לדבר עם משה, אלא שעם ישראל ישמע את דיבור הקדוש ברוך הוא למשה. וזאת היתה טענת בני ישראל, שאין רצונם רק לשמוע את דיבורי הקדוש ברוך הוא כשהקדוש ברוך הוא מדבר עם משה, אלא רצונם שהקדוש ברוך הוא ידבר עמהם במיוחד.

ובלשון רש"י: "תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך". שלא אמר "שרצונם לשמוע אותך" (כשמדבר עם משה), אלא "שרצונם לשמוע ממך" – שהקדוש ברוך הוא ידבר עמהם.

וזהו גם הכוונה בהמשך דברי רש"י: "אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך", שאין הכוונה שאינו דומה אם ישמעו את הקול של השליח או את הקול של המלך, אלא שיש הבדל אם השליח מדבר עם האדם או המלך מדבר עם האדם, וזהו "מפיי" – שפי המלך מדבר עמו.

ועל פי זה יובן גם הקושיא שהקשינו – מה שמסיימים בני ישראל "רצוננו לראות את מלכנו", שמובן גם בפשטות ל'בן חמש למקרא', שכאשר אדם מדבר עם חבירו ומישהו שלישי שומע את הדיבור – אינו מוכרח שהשלישי יראה את המדבר, לעומת זאת כאשר אדם מדבר עם מישהו אחר – הסדר הוא שהוא רואה אותו, וזאת הייתה טענת בני ישראל שרצונם שהקדוש ברוך הוא ידבר עמם (ולא שרק ישמעו כיצד מדבר עם משה) ובמילא הדבר מתבטא בכך ש"רצוננו לראות את מלכנו"!



וזהו גם פירוש רש"י בפסוק הבא (פסוק י'): "ויאמר ה' אל משה – אם כן, שמזיקים לדבר עמם, לך אל העם וקידשתם וזימנתם שיכינו עצמם היום ומחר", שכוונתו שלכך שהקדוש ברוך הוא ידבר במיוחד אל בני ישראל – לזה צריך הכנה מיוחדת של בני ישראל ולא מספיקה ההכנה שעושים כדי לשמוע את הקדוש ברוך הוא מדבר למשה?²



2 ועל-דרך דוגמא (מ"צדיקים דומים לבוראם") שאנ"ש והתמימים ששהו ב-770 זכו לשמוע שיחות מכ"ק אדמו"ר מידי יום ומידי שבת ואף על פי כן ידוע ההכנות הרבות שהיו עושים לפני "יחידות". וק"ל.



שונות



"...ועד"ז בנוגע לישיבות - שהאברכים דכתות הגבוהות
ודאי שייכים להוציא לאור קובצי חידושי תורה, ואפילו
כתות הקטנות ביכלתם עכ"פ להקשות ולשאול בפלפולא
דאורייתא ולהוציא לאור ענינים אלה..."

(משיחת ש"פ מטו"מ תשל"ג)

תיקוני טעויות ב'דבר מלכות'

הגה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב אזורי עומר

בחוברת 'דבר מלכות' נעתק לשון התניא וביאורו, מספר 'שיעורים בספר התניא'.
והנה באגרת הקודש סימן כה נדפסו כמה שינויים מהנדפס בלוח התיקון של הרבי
בסוף ספר התניא.

(1) דף קלט, ב שו"ה אלא, בתניא הרגיל: 'בארצות העו"ג'. ובלוח התיקון: 'שבארצות
האומות', ובביאור הוסיפו: 'בחוף לארץ'.

(2) שם שו"ה בארצות, בתניא הרגיל: 'בארצות עו"ג'. בלוח התיקון: 'בחו"ל'. שם
נעתק: 'בארצות האומות'.

(3) דף קמ, ב שו"ה ולהשליטם, בתניא הרגיל: 'ולהשליטם בזמן הגלות'. ובלוח
התיקון: 'ולהשליטם עתה בזמן הגלות'. שם נעתק: 'ולהשליטם בזמן הגלות'.

(4) שם שו"ה העו"ג, בתניא הרגיל: "העו"ג היו שולטים על ישראל". בלוח התיקון:
'האומות שולטין עתה . . . שם נעתק: 'האומות היו שולטין . . .'

סביר להניח שאין זה הגהה חדשה כביכול של הרבי, אלא שהכותב טעה פה ושם.
וחבל לחזור שוב ושוב ולתת לאנ"ש לומר חת"ת מתוך הטעויות.

ועדיין לא נגענו במאות ואולי אלפי 'תיקוני' הצנזורה בפירוש רש"י ובנוסח
הרמב"ם (בפרט בהלכות עבודה זרה) שנכנסו ב'דבר מלכות' ולא תקנו כלל ועיקר.

וחבל.



לברך ביום הולדת¹

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

איתא בירושלמי (ראש השנה פרק ג הלכה ח): "ר' יהושע בן לוי אמר, עמלק כושפן (מכשף היה, קרבן העדה) מה היה עושה, היה מעמיד בני אדם ביום גינוסיא שלו, לומר לא במהרה אדם נופל ביום גינוסיא שלו . . .". ובקרבן העדה (שם): "היה מעמיד – למלחמה עם ישראל בני אדם שהיה אותו היום יום לידתו. לומר לא במהרה אדם ניוזק ביום מולדתו שאז המזל השולט ביום ההוא עוזר לו".

כלומר, שביום הולדתו של אדם "מזלו גובר" (כמו שמביא כ"ק אדמו"ר בכמה וכמה שיחות²).

ועל יסוד דברי הירושלמי אלו נוהגים כמה וכמה מבני ישראל שבהגיע יום הולדתם מברכים את חבריהם וכמה וכמה מבני ישראל.

ויש להעיר שלכאורה מצינו לזה רמז מן התורה, שברכת יצחק ליעקב היתה ביום הולדתו.

וביאור הענין הוא, דהנה יצחק נולד בפסח – בט"ו בניסן, דהנה בתחילת פרשת וירא מספרת התורה שהמלאכים הגיעו לאברהם ובישרו לו על לידת יצחק³ ומפרש שם רש"י בד"ה "כעת חיה" – "כעת הזאת לשנה הבאה ופסח היה ולפסח הבא נולד יצחק", מכאן ראייה שיצחק נולד בפסח.

וכן איתא בגמרא (ראש השנה יא, א): "בפסח נולד יצחק, מנלן? כדכתיב למועד אשוב אליך", וראה גם בתוספות שם בד"ה "אלא" – "בט"ו בניסן נולד יצחק".

ובקשר לברכת יצחק את בניו מספרת התורה בפרשת תולדות⁴: "ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו מראות ויקרא את עשו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני. ויאמר

(1) להעיר שהשנה מלאו שלושים שנה מאז שתיקן כ"ק אדמו"ר מבצע יום הולדת (כ"ה אדר ה'תשמ"ח – ה'תשע"ח) לעשות התוועדויות של שמחה והחלטות טובות וברכות וכו'. ראה שיחת כ"ה אדר ה'תשמ"ח (ספר השיחות ה'תשמ"ח ח"א עמ' 331 ואילך), שיחת אחרון של פסח ה'תשמ"ח – על דבר יום הולדת (ספר השיחות ה'תשמ"ח ח"ב עמ' 398 ואילך).

(2) וראה בשיחות שבהערה הקודמת.

(3) בראשית יח, י.

(4) בראשית כז, א-י.

הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד. ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואכלה בעבור תברכך נפשי בטרם אמות. ורבקה שומעת . . . ורבקה אמרה אל יעקב בנה לאמר הנה שמעתי את אביך . . . ועתה בני שמע בקולי לאשר אני מצוה אתך. לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים ואעשה אתם מטעמים לאביך כאשר אהב. והבאת לאביך ואכל בעבור אשר יברכך לפני מותו . . .”

ומפרש רש"י "שני גדיי עיזים" – "וכי שני גדיי עיזים היה מאכלו של יצחק אלא פסח היה. האחד הקריב לפסחו והאחד עשה מטעמים".

ומובן בפשטות שכוונת רש"י היא שזה היה בליל ט"ו בניסן שהוא יום א' דפסח, שאז הוא זמן אכילת קרבן פסח, ועל פי זה נמצא שהברכות שבירך יצחק את יעקב היו ביום הולדתו.



לזכות

ההנהלה דישיבתנו הק'

הרה"ח אברהם יואל שי' לפידות
ראש הישיבה

הרה"ח זלמן שמעון שי' שפרינגר
הרה"ח יחיאל יוסף שי' לסקר
משגיחים בישיבה

הרה"ח יעקב שי' אורנשטיין
הרה"ח שניאור מרדכי שי' אייזמן
הרה"ח חיים שלום שי' דייטש
הרה"ח יצחק מאיר שי' סגל
הרה"ח יוסף צבי שי' צירקוס
רמי"ם בישיבה

הרה"ח יוסף יצחק שי' אופן
הרה"ח משה יהודה לייב שי' גרוזמן
הרה"ח שניאור זלמן שי' כהן
הרה"ח שמואל שי' פרסמן
הרה"ח אלימלך שי' פרקש
משפיעים בישיבה

הרה"ח יחיאל מיכל שי' הניג
הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נוני"ם בישיבה

לזכות
הנהלת ישיבתנו הק'

ובראשם

הרה"ח הרב יהושע שי' יוזביץ

מנכ"ל

מוסדות 'תורת אמת' ו'צמח צדק'

הרה"ח יששכר דוב שי' ולס

מנהלי מוסדות תורת אמת וצמח צדק

על התמסרותם בגוף ונפש עבור
התפתחות המוסדות בכלל וישיבתנו בפרט
ויה"ר שימשיכו להתעסק ב'הרחבת המלוכה'
דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מתוך הצלחה,
בריאות נכונה ואריכות ימים ושנים טובות

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה 'תורת אמת'
לשנת ה'תשע"ח

הת' מנחם מענדל שי' באראש
הת' חיים אלימלך שי' וילהלם
הת' שלום דובער שי' טובול
הת' חיים אליהו נתן שי' קארצאג
הת' אברהם מרדכי שי' רייצעס
הת' יוסף יצחק שי' רפפורט
הת' לוי יצחק שי' שמוטקין

להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
שיזכו לגרום נחת רוח רב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
תמיד כל הימים מתוך בריאות נכונה, שמחה וטוב לבב

לזכות

משפחת אוסטניאזוב

לאריכות ימים ושנים טובות והצלחה רבה בגשמיות
וברוחניות

לע"נ

דוד בן בלוריאה (במקרה קציאה) ע"ה

נלב"ע י"ז אייר ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה

יהי רצון שנזכה תיכף ומיד לקיום היעוד "והקיצו ורננו
שוכני עפר" והוא בתוכם, בעגלא דידן ממש

לע"נ

ר' משה בר מכלוף ע"ה

נלב"ע ה' שבט

ת.נ.צ.ב.ה

"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,
תיכף ומיד ממש

לע"נ

יצחק בן רחל ע"ה

נלב"ע כ"ח אייר

ת.נ.צ.ב.ה

ויהי רצון שנזכה תיכף ומיד לקיום היעוד "והקיצו ורננו
שוכני עפר" והוא בתוכם, בעגלא דידן ממש

לע"נ

האשה החשובה

מרת לאה בת הגאון החסיד ר' אברהם יעקב ע"ה

קרוליאק

נלב"ע ח"י תמוז ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה

ויהי רצון שנזכה תיכף ומיד לקיום היעוד "והקיצו ורננו
שוכני עפר" והיא בתוכם, בעגלא דידן ממש

נתרם ע"י בנה שי'

לזכות החיילת בצ"ה

מושקא בת רות

לרפואה שלימה בקרוב ממש בתוך שאר חולי ישראל

לזכות

התמים החתן דוד ישראל שי' אליטוב
שיזכה לבנות בית נאמן בישראל,
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות

הרה"ח ר' עמרם שי' בן פריחה
שיזכה לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות
ונחת מיוצאי חלציו

לזכות ולהצלחת

תלמידי התמימים דשיעור ג' - 'קבוצה' התשע"ט

הת' יובל אביעד שי' חיון	הת' אופק שי' אבני
הת' דוד חי שי' חסין	הת' מנחם מענדל שי' אליטוב
הת' אברהם שי' למברוזו	הת' יוסף יצחק שי' בטשוילי
הת' מענדל שי' לפידות	הת' מנחם מענדל שי' בן הרא"ש
הת' שניאור זלמן שי' מור יוסף	הת' שניאור זלמן שי' בן הרא"ש
הת' אליהו שי' מלכי	הת' שלום דובער שי' בראך
הת' מאיר ראובן שי' מנדלזון	הת' בנימין שי' ברדה
הת' מנחם מענדל שי' קפלן	הת' מנחם מענדל שי' גולדברג
הת' יהודה שי' רבינוביץ	הת' אליעזר שי' ג'ייקובס
הת' שניאור זלמן שי' רייניץ	הת' מנחם מענדל שי' זייבלד

להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
לזכות לכוון ולבצע רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולגרום נחת רוח רב לכ"ק תמיד כל הימים
מתוך בריאות נכונה ושמחה וטוב לבב

לזכות
תלמידי התמימים
דישיבתנו הק'
להצלחה במילוי שליחותם
בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
ובתפקידם להיות נרות להאיר חשכת הגלות
ולהכין את העולם כולו לקבלת פני משיח צדקנו
בפועל ממש