

# לילה אחד עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תל"ט  
ערש"ק פרשת משפטים ה'תשע"ד

בין "הווה" שבמכשפות ל"הווה" באלמנה ויתום

יצר הרע - לשון נסתר, ויצר טוב - לשון נוכח

בטעמייהו דר"מ וריב"ז בענין תשלומי ד' וה'

סוגי הנפש הבהמית והעבודה עמהם

אור  
החסידות



# פתח דבר

בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת משפטים, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תלט), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

\* \* \*

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,  
מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות  
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,  
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים  
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה  
והרב החסיד ר' יוסף משה  
וכל בני משפחתם שיחיו  
**זאיאנץ**  
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,  
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,  
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,  
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

## מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

נרפס באדיבות

**The Print House**

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



# תוכן העניינים

## ה. מקרא אני דורש.....

בין "הווה" שבמכשפות ל"הווה" שבאלמנה ויתום  
איך אפשר לומר "דיבר הכתוב בהווה" על אלמנות ויתומים – וכי אלמנות ויתומים שכיחים יותר מ"כל אדם" ר"ל? / מה החילוק בין "אחד אלמנה ואחד כל אדם" ל"הוא הדין לכל אדם"? / ביאור בחידושו של הכלל "דיבר הכתוב בהווה" בפסוק "כל אלמנה ויתום לא תענון" על הכלל הזה בשאר המקומות שבפרשתנו  
(ע"פ לקוטי שיחות ח"ו שיחה א' לפ' משפטים)

## ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

## ט. יינה של תורה.....

"שהוא אילי מצד השגתי וידיעתי – אז ואנוהו מלשון אני והוא":  
בין מ"ת דפ' יתרו למ"ת המבואר בפ' משפטים  
החידוש של מ"ת במצוות השכליות / שתי הקוים שבמ"ת ירידת העליון ועליית התחתון / מעלת האמונה ומעלת ההשגה וחיבורם זל"ז / גם ה"אלוקי אבי וארוממנהו" הוא חלק משירת משה ובני ישראל  
(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז שיחה א' לפ' משפטים)

## יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

## טו. חידושי סוגיות.....

בטעמייהו דר"מ וריב"ז בחילוק שור ושה לתשלומי ד' וה'  
יבאר דלר"מ נמצא דשיעור הקנס הוא בעצם ד' ולריב"ז הוא בעצם ה' / יסיק דאעפ"כ ליכא פלוגתא כי זה מיירי בגדר הקנס מצד הגנב וזה מיירי בגדר הקנס מצד הנגנב / יבאר כיצד ענין זה הוא המשך לדבריהם לעיל מיני' בסוגיין גבי חומר גנב מגזלן / יאריך לבאר הסברא שבטעמי כל אחד מהם ולתרץ כמה קושיות בזה  
(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז שיחה ג' לפ' משפטים)

## כג. תורת חיים.....

## כה. דרכי החסידות.....



## בין "הווה" שבמכשפות ל"הווה" שבאלמנה ויתום

איך אפשר לומר "דיבר הכתוב בהווה" על אלמנות ויתומים – וכי אלמנות ויתומים שכיחים יותר מ"כל אדם" ר"ל? / מה החילוק בין "אחד אלמנה ואחד כל אדם" ל"הוא הדין לכל אדם"? / ביאור בחידושו של הכלל "דיבר הכתוב בהווה" בפסוק "כל אלמנה ויתום לא תענון" על הכלל הזה בשאר המקומות שבפרשתנו

בפרשתנו באה האזהרה (כב, כא) "כל אלמנה ויתום לא תענון". ובפירושו רש"י מעתיק את כל הפסוק, ומפרש:

"הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם".

והנה, כאן היא הפעם השלישית בפרשתנו שרש"י מזכיר את הכלל "דיבר הכתוב בהווה".

הפעם הראשונה היתה בפסוק "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור וגו'" (כא, כח), ששם מפרש רש"י:

"אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף, אלא שדיבר הכתוב בהווה".

ושוב הניף ידו בפסוק (כב, יז) "מכשפה לא תחיה":

"מכשפה לא תחיה, אלא תומת בבית דין. ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות".

ולכאורה צ"ב, דלאחר שכבר הודיענו רש"י כלל זה שדרך הכתוב לדבר "בהווה", היינו: שזה שנקט דוגמא פרטית הוא רק משום שדוגמא זה מצויה יותר ובאמת לאו דוקא – הרי אמור התלמיד

להבין מעצמו שגם בנדר"ד כן הוא, ואף שנקט הכתוב "אלמנה ויתום" הרי "הוא הדין לכל אדם"; וא"כ, מאי טעמא הוצרך רש"י ללמדנו שוב דבר זה, כאילו יש בזה חידוש מיוחד?

[ועד"ז יש להקשות בה"צריכותא" שבב' הפעמים הראשונות גופא, דלאחר שהודיע רש"י לגבי "שור" אשר "דיבר הכתוב בהווה" – למה הוצרך לשוב ולהודיע דבר זה לגבי "מכשפה"? וכבר נתבאר מזה במק"א – ראה משנ"ת במדור זה לש"פ משפטים תשע"א ותשע"ב, עיי"ש בארוכה].

ב. אמנם כד דייקת שפיר, הנה בנדר"ד יש שינוי בלשון רש"י לגבי ב' הפעמים הקודמות שזוכר כלל זה ד"דיבר הכתוב בהווה":

לשון רש"י לענין שור היא: "אחד שור ואחד כל בהמה חיה ועוף". וכן לענין מכשפה: "אחד זכרים ואחד נקבות".

ולכאורה, גם בנדר"ד היה לו לומר בסגנון זה: "אחד אלמנה ויתום ואחד כל אדם"; אולם רש"י שינה בלשונו, וכתב: "הוא הדין לכל אדם".

ועוד חידוש בלשון רש"י כאן, דלעיל לגבי מכשפה כתב "שדיבר הכתוב בהווה שהנשים מצויות מכשפות" – ולא ביאר הטעם לדבר (מדוע באמת הנשים הן ש"מצויות מכשפות"); ואילו בנדר"ד, לגבי אלמנה ויתום, לא הסתפק רש"י באומרו "שדיבר הכתוב בהווה" . . דבר מצוי לענותם", אלא הוסיף הטעם לדבר: "לפי שהם תשושי כח".

ג. וביאור הענין, דאין-הכי-נמי וכוונת רש"י בנדר"ד שונה היא ממ"ש לפנ"ז:

כאשר הכתוב מדבר על "וכי יגח שור" וכן על "מכשפה" – הנה תיבות אלו ד"שור" ו"מכשפה" נכתבו מלכתחילה בתור דוגמא בלבד. והיינו, דכיון ואי אפשר לכתוב "וכי יגח" סתם ובהכרח להוסיף ולפרש מי נגח – לכן כתבה התורה "שור", בתור דוגמא של "כל בהמה חיה ועוף" (ונקט בדוגמא זו לפי שהיא השכיחה ביותר). וכן לגבי כישוף הרי אי אפשר לכתוב "לא תחיה" סתם ובהכרח להוסיף ולפרש במי המדובר – ולכן כתבה התורה "מכשפה", שהיא דוגמא שכיחה שמצוי בה כישוף.

וזהו שאומר שם רש"י "אחד שור ואחד כל בהמה חיה ועוף", "ואחד זכרים ואחד נקבות" – דבאמת אין הבדל כלל בין הדוגמא המפורשת בכתוב לבין שאר המקרים, כי היינו הך ממש: כשהכתוב נקט "שור" היתה כוונתו גם ל"כל בהמה חיה ועוף", וכשהכתוב נקט "מכשפה" התכוון גם ל"זכרים".

אמנם בנידון דידן, אי אפשר לומר שנקט הכתוב "אלמנה ויתום" בתור דוגמאות ל"כל אדם", והיינו, שהכתוב אמר "אלמנה ויתום" והתכוון ל"כל אדם" – דאם לשם דוגמא, הרי די ומספיק בדוגמא אחת (זו שיותר מצויה ושכיחה) ולמה הוצרך לשתים!?

ובכן, מזה שנקט הכתוב גם "אלמנה" וגם "יתום", מובן שכוונתו היא (לא לשם דוגמא, אלא)

## לקראת שבת

ז

בדוקא, והיינו, שהכתוב כאן מדבר רק ב"אלמנה ויתום" (ולא ב"כל אדם"); וכדמוכח גם מהמשך הכתוב (שם, כב-כג): "אם ענה תענה אותו, כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו. וחרה אפי .. והיו .. אלמנות .. יתומים" – שבפשטות הוא כעין מדה כנגד מדה (וכמ"ש המפרשים: רשב"ם. חזקוני. ועוד).

ולכן רש"י אינו אומר "אחד אלמנה ויתום ואחד כל אדם" – כאילו אין הבדל כלל ביניהם, שהרי בנדרו"ד הכתוב איירי רק באלמנה ויתום; אך כדי שלא יקשה התלמיד: וכי אדם אחר מותר לענות? ע"ז מבאר רש"י ש"הוא הדין לכל אדם", והיינו, שאמנם הכתוב מדבר באלמנה ויתום, אך הדין שאסור לענות נכון גם ביחס לכל אדם.

[והנה, ברש"י בהמשך הסדרה (כב, ל) הביא הכתוב "אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" (תצא כג, יא) ומפרש "הוא הדין למקרה יום אלא שדיבר הכתוב בהווה". הרי שלא נקט "אחד מקרה לילה ואחד מקרה יום", אלא "הוא הדין למקרה יום"; וצריך לפרש גם שם ע"ד המבואר כאן, שבאמת הכתוב עצמו מדבר רק ב"מקרה לילה", ורק שאותו הדין יהיה גם במקרה יום – והטעם לזה מובן לפי משנת במדור זה לש"פ תצא תשע"ב, עיי"ש היטב].

ברם, אם אכן הדין של "לא תענון" הוא גם בכל אדם – למה הזהיר הכתוב לגבי "אלמנה ויתום" במיוחד? ע"ז ממשיך רש"י ונותן טעם: "דיבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם" – שלכן צריכים הם לאזהרה מיוחדת.

ד. ועוד יש לבאר – בהטעם שהוצרך רש"י לחזור כאן עוה"פ על הכלל "דיבר הכתוב בהווה" (כנ"ל ס"א) – שבנדרו"ד יש חידוש מיוחד בענין זה ד"דיבר הכתוב בהווה", שלא מצינו לפני:

בפעמים הקודמות שבהם פירש רש"י כי "דיבר הכתוב בהווה" – ה"הווה" היה בהמציאות (ולא בפסק ההלכה): כך זה בהפסוק "כי יגח שור" – שאף שהדין הוא ב"כל בהמה חיה ועוף", מכל מקום כאשר בא הכתוב ומתאר מאורע של נגיחה אומר "כי יגח שור" משום שנגיחה רגילה להיות על ידי "שור"; וכך בהפסוק "מכשפה" – שאף שהדין הוא גם ב"מכשף", הרי כאשר בא הכתוב לדבר על המציאות דכישוף הוא מזכיר "מכשפה", משום ש"הנשים מצויות מכשפות".

אמנם בנדרו"ד, אין הפירוש שבמציאות "אלמנה ויתום" נחשבים דבר שכית, כמובן; וכל זה ש"אלמנה ויתום" נחשבים "הווה" הוא לענין הציווי: כאשר בא הכתוב להזהיר ולשלול ענין של עינוי, הרי ב"אלמנה ויתום" יש יותר מקום לחשש זה.

כיון שכן, יש סברא לומר שאף שבתיאור מאורע ומציאות מתאים שמתאר בדוגמא המתאימה לפי ה"הווה", הרי כאשר מדובר בציווי והוראה באים הדברים באופן יותר מדוקדק, ובמילא בנדרו"ד אם היה איסור לענות כל אדם – לא היה הכתוב אומר (שרק) "אלמנה ויתום לא תענון"!

ולכן קמ"ל רש"י שגם בכהאי גוונא מתאים הכלל "דיבר הכתוב בהווה" – ו"הוא הדין לכל אדם". ודר"ק.

# פנינים

## עיונים וביאורים קצרים

### ארץ ששוללת עקרות

לא תהי משכלה ועקרה בארץך

אם תעשה רצוני

(כג, כו. רש"י)

יש לתמוה, כיון שברכה זו היא על תנאי ד"אם תעשה רצוני", מדוע ניתנה הברכה רק "בארץך", ולא בכל מקום שישאל עושים רצונו של הקב"ה?

ויש לבאר בפשטות:

הפירוש ד"לא תהי משכלה גו' בארץך" הוא שברכה זו אינה רק להעושה רצונו של הקב"ה, שלא יהי אצלו "משכלה ועקרה", אלא "לא תהי משכלה גו' בארץך", כלומר, שהברכה היא להארץ, ש"אם תעשה רצוני" משתנה טבעה להיות ארץ שאין בה "משכלה ועקרה".

ונמצא, שהוספת התיבה "בארץך" לא באה להגביל ברכה זו, אלא אדרבה, להגדיל את הברכה הבאה על ידי עשיית רצונו של הקב"ה, שהברכה תהי לא רק להאדם העושה רצונו, אלא מביאה ברכה לכל ארץ ישראל כולה.

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שברכה זו היא רק "בארץך" ולא בחוץ לארץ - דכיון שא"י הוא המקום המיוחד והנעלה שהכין הקב"ה עבור בני"י (כמפורש בפסוקים שלפנ"ז "ולהביאך אל המקום אשר הכינתי" (כג, כ)), לכן, עשיית רצונו ית' בארץ זו פועלת ברכה מיוחדת לכל הארץ כולה, משא"כ בחו"ל, נמשכת הברכה ד"לא תהי משכלה ועקרה" רק לאדם זה העושה רצון ה'.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 128 ואילך)

### מדוע נענש הבעל על נזקי שורו?

וכי יגח שור את איש גו' ומת. סקול יסקל השור גו' ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא מתמול שלשום גו' השור יסקל וגם בעליו יומת (כא, כה-כט)

בנוגע לדין בעל שור תם שהמית "ובעל השור נקי" איתא במכילתא: "ר"י בן בתירה אומר, נקי מידי שמים. . שמעון בן עזאי אומר . . נקי מחצי כופר. . ר"ג אומר. . נקי מדמי עבד . . רע"ק אומר . . נקי מדמי ולדות".

והנה, ידועה החקירה בטעם מיתת בעל שור המועד שהמית, די"ל ב' אופנים: א. שהוא עונש על אשר לא שמר את שורו כדבעי. ב. שהוא משום שהשור הוא ממונו, ולכן פעולות השור נחשבים לחטא גם לבעליו, ובדוגמת מה שחצירו נקרא ידו (ראה ב"מ י, ב).

ועפ"ז יש לפרש פלוגתת ר"י בן בתירה וחביריו בפירוש "בעל השור נקי", דנחלקו בחקירה זו. דהרי, באם אמרינן דטעם מיתת בעל השור הוא משום שלא שמר שורו, למה לי קרא לפרש שבשור "תם" אין מיתה זו, דפשיטא שפטור ממיתה, דמאי הוי לי' למיעבד.

אך באם אמרינן כאופן הב', דמיתת בעל השור הוא משום שממונו המית, שפיר ה' סברא לומר שכמו שבמועד מתחייב מיתה מפני ששורו המית, כן יהי גם בתם.

וע"כ, ר"י בן בתירה דסבירא לי' כאופן הב' פירש דבא הכתוב להשמיענו שבעל השור נקי, כי בלי הקרא ה' אפשר לחשוב שחייב הוא. אך חביריו סבירא להו כאופן הא', ולדעתם אין סברא כלל לחייב את בעל שור התם - במיתה, וע"כ פירשו שבא הכתוב להשמיענו דברים אחרים, וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 329 ואילך)





## **"שהוא אֵלִי מצד השגתי וידיעתי - אז ואנוהו מלשון אני והוא": בין מ"ת דפ' יתרו למ"ת המבואר בפ' משפטים**

החידוש של מ"ת במצוות השכליות / שתי הקיום שבמ"ת ירדת העליון ועליית התחתון / מעלת האמונה ומעלת ההשגה וחיבורם ול"ז / גם ה"אלוקי אבי וארוממנהו" הוא חלק משירת משה ובני ישראל

שמה של פרשתנו הוא "משפטים". וידוע<sup>1</sup> שבכללות<sup>2</sup> מתחלקות המצוות לב' חלוקות: מצוות שכליות (שהשכל מחייב) הנקראות "משפטים", ומצוות שמעיות (שאין להן טעם) הנקראות "חוקים". ואכן, רובה המכריע של פרשתנו עוסקת ב"משפטים" – מצוות שכליות.

אך אמנם סיומה של פרשתנו חוזר ומדבר אודות ההכנות למתן-תורה, ובהכנות הללו מודגש דווקא ענין ה"חוקים" שבמצוות. דישראל אמרו "כל אשר דיבר ה' נעשה"<sup>3</sup> ו"נעשה ונשמע"<sup>4</sup>, בחי' "עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו"<sup>5</sup> – ההיפך הגמור מענין ה"משפטים". וע"פ הכלל הידוע

(1) כ"ה בהרבה ספרי ראשונים. ראה לדוגמא בהאמונות והדעות להרס"ג, מאמר ג.

(2) כמובן שבפרטות יש עוד חלוקות, כולל ובעיקר החלוקה לג': עדות, חוקים ומשפטים. ואכמ"ל.

(3) פרשתנו כד, ג.

(4) שם ז.

(5) ראה שבת פח, א ואילך.

ש"שמו של כל דבר מורה על מהותו"<sup>6</sup> מוכרח שגם ענין זה דחוקים וקבלת-עול קשור דוקא עם ענין ה"משפטים" שהוא השם של כל הפרשה כולה.

והנה, פרשת משפטים היא הפרשה הראשונה שאחרי מ"ת, וכמאמר רבותינו<sup>7</sup> "ואלה מוסיף על הראשונים, מה אלו מסיני אף אלו מסיני". ויש להבין: החידוש הגדול דמ"ת אינו במצוות השכליות, דעליהם נאמר<sup>8</sup> שגם "אלמלי לא ניתנה תורה (ח"ו)<sup>9</sup> לישראל היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה". ובפרט לשיטת הרמב"ן<sup>10</sup> אשר המשפטים ד"דיני גניבה והונאה, ועושה, ושכר שכיר, ודיני השומרים, ואונס, ומפתה, ואבות נזיקין, וחובל בחבירו, ודיני מלוה ולווה, ודיני מקח וממכר וכיו"ב" ישנם גם בבני-נח, הרי שבוודאי אינם קשורים בדווקא להחידוש דמ"ת לישראל;

ואילו מתן תורה הייתה התגלות אלוקית שלמעלה מן השכל והדעת לגמרי, "וכל העם רואים את הקולות"<sup>11</sup> – "רואים את הנשמע"<sup>12</sup> – ומה טעם הוסדרו בתוה"ק תיכף ומיד אחר מ"ת?

לכשתדקדק תמצא שסדר הדברים בתורה מסודר באופן שקשה להולמו: לכל-לראש פרשת מתן-תורה (שבפ' יתרו), לאחרי זה פרשת המשפטים (רובה ככולה של פ' משפטים, שנאמרה למשה (לרוב הדעות)<sup>13</sup>) בארבעים יום שהיה בהר סיני אחר קבלת התורה, ובאחרונה שוב חוזר להכנות דמ"ת – כחלק מפרשת משפטים.

מכל זה מובן ש: א) חידושו של מתן תורה מתבטא בעיקר במשפטים. ב) גם אחרי המשפטים יש ענין במתן תורה כשלעצמו שלמעלה מן המשפטים. ג) ענין הב' הנ"ל מגיע רק אחרי המשפטים, וכפי שיתבאר.

\*\*\*

**בספר של"ה הק', כשעוסק בענין "מאמר ה' אחד"<sup>14</sup>, כותב דברים נפלאים עתיקים וז"ל: "שורש הדברים הוא שורש השרשים: 'ידיעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים"<sup>15</sup>. רצה לומר, ידיעה בלב בהשגה מופתיית, נוסף על הקבלה מצד אבותיו . . . וזהו מרומז במה שכתוב<sup>16</sup> "דע את**

(6) ראה תניא, שער היחוד והאמונה פ"א. ועוד.

(7) פרש"י ריש פרשתנו, והוא ע"פ דרשת ר' ישמעאל במכילתא עה"פ.

(8) עירובין ק, ב.

(9) כך היה נוהג להוסיף כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, כשהיה מזכיר מאמר חז"ל זה.

(10) פירושו עה"ת, וישלח לד, יג.

(11) יתרו יט, טו.

(12) רש"י שם כדעת ר"ע במכילתא (וראה בפירוש הדברים בלקו"ש ח"ו ע' 121 ואילך).

(13) וכ"ש וק"ו להדעה (ראה במכילתא ריש פרשתנו) שאת "משפטים" קיבלו במרה, וה"ז קודם מ"ת!

(14) עשרה-מאמרות מאמר-ראשון (מ, א. אות יד).

(15) דברים ד, לט.

(16) דברי הימים א כח, ט.

## לְקִרְאָת שַׁבָּת

יא

אלקי אביך", ר"ל, נוסף על מה שהוקבע אמונת האלקות בלבבך מצד אביך, דהיינו הקבלה איש מפי איש, דע אתה בעצמך מצד ההשגה. וזהו רמז הפסוק<sup>17</sup> "זה א-לי ואנוהו אלקי אבי וארממנהו", ר"ל, כש'זה א-לי', שהוא א-לי מצד השגתי וידיעתי, אז 'ואנוהו', מלשון 'אני והו'<sup>18</sup>, ר"ל, אני והוא דבוקים ביחד כביכול, כי הידיעה נתפסת בלב. אמנם כשאין לי הידיעה מצד ההשגה, רק מצד הקבלה, שהוא 'אלקי אבי', אז 'ארממנהו', כי הוא רם ונשגב ממני, ואני מרוחק מאתו במצפון הלב".

והיינו, שישנה לאמונה הבאה באופן של "אלוקי אבי" – "הקבלה איש מפי איש", ובנוסף לזה צריכה להיות גם הידיעה "זה א-לי מצד השגתי וידיעתי". כיון שהאמונה ב"אלוקי אביך" מביאה להכרה באלוקות ש"הוא רם ונשגב ממני, ואני מרוחק מאתו במצפון הלב", אבל "שהוא א-לי מצד השגתי וידיעתי". . . אני והוא דבוקים ביחד כביכול, כי הידיעה נתפסת בלב".

ולכאורה יש להקשות: לפירוש זה דהשל"ה בפסוק "זה א-לי ואנוהו א-לוקי אבי וארוממנהו" הול"ל להיפך – לכל לראש "אלוקי אבי וארוממנהו" דהא האמונת אומן הבאה מצד "הקבלה איש מפי איש" ישנה עוד קודם ההתבוננות והידיעה בעצמו, ורק אח"כ בדרגא הגבוהה יותר "זה א-לי ואנוהו"?

\*\*\*

בעניין דמ"ת מפורסמים וידועים דברי המדרש<sup>19</sup>: "משל למה"ד למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", כשבקש ליתן התורה ביטל גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל שנאמר<sup>20</sup> "וירד ה' על הר סיני" וכתב<sup>21</sup> "ואל משה אמר עלה אל ה'".

דחידוש זה דמ"ת, אינו שהתחתונים – המציאות הגשמית של הנבראים בעולם הזה) יחדלו להיות תחתונים ויהפכו לרוחניים-עליונים, אלא שהתחתונים – כפי שהם – יהיו "כלי קיבול" לעליונים, ועד ש"יעלו לעליונים"<sup>22</sup>. וכמו לדוגמה במצוות מזוזה ותפילין, שאין צורך לאבד או לשרוף את

17) שמות טו, ב.

18) רש"י שבת קלג ב, ד"ה הוי דומה לו.

19) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

20) שמות יט, כ.

21) שמות כד, א.

22) דזהו התכלית, דאף שבמציאות היה "וירד ה' על הר סיני" קודם ד"ואל משה אמר עלה אל ה'" – מ"מ בדברי המדרש מדוייק שכותב קודם "התחתונים יעלו לעליונים" ורק אח"כ "העליונים ירדו לתחתונים"

הערת המערכת: סוגיא זו במהות ירידת העליונים לתחתונים ועליית התחתונים לעליונים, ואי מינייהו עדיף, נתבארה באר היטב בשיחות כ"ק אדמו"ר במקומות אין מספר. ונציין למקומות אחדים (בהם נתבאר באריכות לפי ערך): לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו (דזהו המחלוקת דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בכמה עניינים בסוגיות דמתן תורה); הדרן על מסכת פסחים הא' (נדפס בהוספות להגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים. ושם דזהו

החומר הגשמי עבור עבודת השם – ורק שהחומר דבהמה גסה נהי' "כלי קיבול" לקדושת התפילין. ובזה שני פרטים, וכל אחד מהם נצרך: ירידת העליונים למטה – דעי"ז לא נשתנה המטה מממותו, ורק שפעל ביטול והכנעה ב"תחתונים". וכמו שהיה בפועל כש"וירד ה' אל הר סיני" שאז "ויחדר כל העם אשר במחנה", ו"גם העולם כולו חרד ממך"<sup>23</sup>, "ציפור לא צווח כו' אלא העולם שותק כו"<sup>24</sup>. דכאשר יש "גילוי שכינה" ה"ז פועל ביטול בעולם (וכך התפקיד של כל איש הישראלי שבעולם יורגש שיש "עליונים", ויהיה בביטול ובהכנעה כלפי מי שאמר והיה העולם); ועליית התחתונים למעלה – דאז נתעלה התחתון ונעשה קשור ומחובר עם אלוקות.

והסדר בזה מדויק: בתחילה ירידת העליון לפעול ביטול והכנעה בתחתון – ואז יכול התחתון בכח עצמו להתעלות "לעליונים". דכל זמן שאין הכנעה וביטול בעולם, אין הוא "כלי קיבול" לאלוקות (וכמו למשל בענין דומה: סדר עשיית התפילין מצריך עיבוד העורות לשמן ע"פ הלכה, שזה כמו "מכניע" שמעתה אי"ז סתם עור בהמה, אלא דבר המוכשר לתפילין. ואז ע"י כתיבת הפרשיות לשמן חלה קדושת התפילין על הקלף והדיו ממש).

**ובעבודת ה' גם ישנם לב' עניינים אלו בכל שעה ובכל רגע:**

ירידת העליונים לתחתונים הוא ענין האמונה, שהיא למעלה מן השכל והדעת, ולא באה ע"י עבודה כ"א היא מתנה מלמעלה, "ירושה לנו מאבותינו"<sup>25</sup>, וכלשון השל"ה דלעיל: "קבלה איש מפי איש". ותפקידה ועניינה של האמונה הוא לגרום שהאדם יהיה בטל להשי"ת ונכנע לפניו. אבל אין בכוחה לשנות את האיש הישראלי, והוא נשאר (כלשון השל"ה) "מרוחק מאתו".

ואח"כ ישנה עליית התחתונים לעליונים, שזהו ענין הידיעה בשכל, שהשכל הוא תחתון ונברא – ובכוחו הוא מתייגע (בהקדמת האמונה) להתקשר בקב"ה, ואזי נעשה "ואנוהו – אני והוא דבוקים ביחד".

ומעלה גם באמונה על השכל: לולי האמונה ("אלוקי אבי") תהיה כל העבודה רק מצד השכל, שהוא תחתון וחומרי, וא"א מצד ה"תחתונים" להתעלות לגמרי. דהשכל כשלעצמו, בריבוי ה"שוחד" דאהבת עצמו, יכול לקחת את האדם שלא יכוין אל האמת. אבל בהקדמת האמונה, כשיודע באמונה פשוטה שהוא לבדו הוא ואפס בלעדו, ואזי מתייגע בשכלו להבין – השכל יכול להתאחד עם האלוקות והיו לאחדים.

**ובאמת אחרי שזוכה האדם לב' דרגות אלו: "אלוקי אבי וארוממנהו", ו"זה א-לי ואנוהו" – אזי**

לשיטתייהו דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בריבוי מחלוקות בכל הש"ס). ובהדרן על פרקי אבות, לקו"ש חט"ז, פ"ה א.

(23) נוסח ברכת שופרות.

(24) שמו"ר ספכ"ט.

(25) תניא פי"ח.

## לקראת שבת

יג

משתנה גם ה"אלוקי אבי וארוממנהו". דקודם שהתבונן בשכלו והתייגע ל"זה א-לי" היתה האמונה אצלו בבחי' "מרוחק מאתו במצפון הלב", וגם לאחרי שהתבונן וקיים "דע את אלוקי אביך" – אזי זכה להבנה כמה ששייך להבנה, משא"כ בעצם בחי' האמונה שבה לא שייך הבנה דשכל. אבל לאחרי ככלות הכל, כשנתקיים בו "ואנוהו – אני והוא דבוקים ביחד", כיון שנעשה "דבוק ביחד" אתו עמו ית' – גם האמונה שהייתה בבחינת ריחוק נהיית בבחינת קירוב ואחדות עמו.

בסגנון אחר: הבחינה שה"עליונים ירדו לתחתונים" גבוהה הרבה מאוד מהבחינה שה"תחתונים יעלו לעליונים", שהרי זהו פעולת ה"עליונים", ומה לך גדול מ"וירד הוי' על הר סיני"? ואף שאח"כ עולים ומתעלים גם התחתונים, מ"מ, אין לדמות ולהשוות את עלייתם למציאות ה"עליונים".

דבד"כ שכל אינו יכול להבין עניינים נעלים, ואינו מתחבר עליהם כי הוא נברא ואין ערוך לך ה' אלוקינו. ובאם ננסה להסבירו דברים שאינם לפי ערכו כלל – יתבטל ממצייאותו. אבל כל זאת הוא מכיון שהוא "נברא", ו"נברא" בטבעו הוא היפך מ"בורא", ואינו "כלי" לאלוקות. אבל אחרי שהשכל כבר מבין עניינים אלוקיים, ו"מתחבר" לזה, נמצא, שהשכל נתעלה ונעשה בעצמו שכל אלוקי, אין הוא כבר בגדר "תחתון" המנגד, כ"א כבר מציאות נעלה יותר. ומציאות כזאת כבר אינה מנגדת לאלקות. וביכולת לקבל את האור בלי להתבטל.

\*\*\*

והשתא עולה הסדר דג' הפרשיות כפתור ופרח:

בתחילה הוא מתן תורה דפ' יתרו – ירידת העליונים לתחתונים ד"וירד הוי' על הר סיני". דאז לא נשתנה ונתעלה העולם, ורק שנפעל בו הביטול (בחי' האמונה).

אח"כ הוא בחינת פ' משפטים – שכל האדם העוסק בתורה, עליית התחתונים. ועדיין חסר הדבר, כי רק השכל הוא העולה ומתעלה, אבל האמונה נשארה "מרוחקת במצפון הלב".

ואז בסיום פ' משפטים, אחרי שהשכל נתעלה, ו"אני והוא דבוקים ביחד" מגיעים למתן תורה דפ' משפטים – התאחדות השכל והאמונה, שגם האמונה נהיית חלק ממצייאות האדם!

וזהו המרומז בפסוק ש"זה א-לי ואנוהו" קודם ל"אלוקי אבי וארוממנהו", דהקשינו שלפי פי' השל"ה היה צריך להיות להיפך, אך האמת היא שרק אחר העבודה ד"זה א-לי ואנוהו", זוכים שגם ה"אלוקי אבי וארוממנהו" נעשה לחלק מהשירה ד"ישיר משה ובני ישראל", מציאותם של ישראל. דמציאותם של ישראל התעלתה והפכה להיות חלק מן האלוקות, ואז גם עניין האמונה שהוא אלוקות במהותו, נעשה נכס ששייך לישראל ומציאותם.



# פנינים

## דרוש ואגדה

### הקשר בין בניית מזבח למתן תורה

וישכם בבוקר ויבן מזבח תחת ההר (כד, ד)

איתא בגמ' (שבת פה, א): "בשני (בסיון) עלה משה וירד, בשלישי עלה וירד כו', ברביעי עלה וירד, בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן".

ולכאורה יש לעיין, הרי בחמישי בסיון עשה משה גם דברים אחרים כמפורש בסוף פרשתנו, וא"כ מדוע הובא כאן רק זה ש"בנה מזבח והקריב עליו קרבן"?

ויובן זה ע"פ הידוע (ראה לקוטי שיחות חט"ז עמ' 212 ואילך, וש"נ) שעיקר החידוש במתן תורה הוא שאז ניתן הכוח להמשיך קדושה גם בדברים גשמיים ובעניני העולם, שע"ז מבררים ומזככים ומעלים את העולם שיהי' מכון ומדור לשבתו ית', שזהו תכלית בריאת העולם הזה – ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (ראה תנחומא נשא טז, ובארוכה תניא פל"ו).

וזהו מה שעיקר ההכנה למתן תורה בחמישי בסיון הי' בניית מזבח והקרבת קרבן, כי בזה רואים בגלוי את העלאת וזיכוך הדברים הגשמיים, שמאבנים גשמיות עושים מזבח לה', ובהמה גשמית נעשית קרבן לה'.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ח עמ' 20 ואילך)

### פתח בלשון נסתר וסיים בלשון נוכח – מדוע?

ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתו לך מקום אשר ינום שמה (כא, ג)

בכתבי האריז"ל (שער הפסוקים כאן) מקשה, מדוע כתוב תחילה "אנה לידו" לשון נסתר, ואח"כ "ושמתו לך" לשון נוכח, דהול"ל "ושמתו לו מקום"?

ויש לבאר הדברים ע"פ מ"ש בלקוטי תורה (לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, פ' ראה לב, ג) בענין מ"ש "קראו שם פרעה" (ירמי' מו, יז), שכל ענייני לעומת זה מקומם "שם", היינו, במקום אחר שאינו מקומם של ישראל.

כי, האפשרות לעשות היפך רצון ה' אינו "נוכח" וקיים באיש ישראל מצד עצמו, שהרי נשמתו קדושה היא, ואינה שייכת לעבור על רצונו יתברך. אלא, העבירה על רצונו יתברך שייכת בישראל רק מצד יצרם הרע ונפשם הבהמית.

וזהו מ"ש "והאלקים אנה לידו" לשון נסתר, כי ענין החטא אינו "נוכח" באיש ישראל מצד עצמו, אלא מגיע מ"שם" – הוא מקום הקליפה ויצרו הרע. ולכן אין העבירה מתייחסת להאדם עצמו "אנה לידך" אלא "לידו" לשון נסתר, הוא יצרו הרע.

אמנם, ע"י העבירה נעשה פגם גם בנשמה הקדושה, והנשמה צריכה לעבוד ולתקן את הפגם. ולכן כתוב בתיקון החטא "ושמתו לך" לשון נוכח, כי תיקון החטא צריך להיות ע"י נפש האלקית.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ט עמ' 302)



## בטעמייהו דר"מ וריב"ז בחילוק שור ושה לתשלומי ד' וה'

יבאר דלר"מ נמצא דשיעור הקנס הוא בעצם ד' ולריב"ז הוא בעצם ה' / יסיק דאעפ"כ ליכא פלוגתא כי זה מיירי בגדר הקנס מצד הגנב וזה מיירי בגדר הקנס מצד הנגנב / יבאר כיצד ענין זה הוא המשך לדבריהם לעיל מיני' בסוגיין גבי חומר גנב מגזלן / יאריך לבאר הסברא שבטעמי כל אחד מהם ולתרץ כמה קושיות בזה

ע"כ (וכ"ה במכילתא עה"פ. תוספתא ב"ק פ"ז ה"ג.  
תנחומא נח ד).

ולהלן יתבאר איך עומק גדול יש בין דבריהם בהגדרת שיעור קנס ד' וה'. ובהקדים דלכאורה קצת צ"ע לשון הש"ס, דגריס "אמר ר' מאיר כו' אמר ריב"ז כו'" ולא "וריב"ז אומר", וע"פ כללי הש"ס (ראה שד"ח כללים ח"א ע' מט וח"ז ע' א'תעה. וש"ז) היינו דליכא פלוגתא ביניהו, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ולכאורה

א

ידקדק אמאי נקטו בלשון הנראה כאילו אין חולקין אף שלכאורה דבריהם הפוכים זמ"ז  
בשיעור עצם הקנס

גרסינן בבבא קמא (עט, ב) בטעם החילוק בין שור לשה לענין טביחה ומכירה, דעל שור משלם חמשה ועל שה ארבעה (פרשתנו כא, לז): "אמר רבי מאיר בא וראה כמה גדול כח של מלאכה שור שביטלו ממלאכתו חמשה שה שלא ביטלו ממלאכתו ארבעה, אמר ריב"ז בא וראה כמה גדול כבוד הבריות שור שהלך ברגליו חמשה שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה (שהרכיבו הגנב על כתיפו וזלזל את עצמו בו לפיכך היקל הקב"ה עליו בתשלומין. רש"י)".

(1) שכן היא הגירסא בשאר כל המקומות שהובאה פלוגתא זו – מכילתא תוספתא ותנחומא שם. וגם רש"י על הכתובים בפרשתנו (המבואר להלן ס"ב ואילך כיסוד לביאורנו בדברי הש"ס), בחר כגירסת הש"ס ולא כרוב המקומות.

דהקנס בעצם הוא ד' הן לשור והן לשה, ורק שבשור הוסיפה התורה עוד תשלום אחד מפני הנזק שביטל השור ממלאכתו, משא"כ לטעמא דריב"ז נמצא דהקנס על טביחה ומכירה בעיקרו הוא ה', אלא שהפחיתה התורה תשלום אחד אצל שה מחמת זה שהגנב הרכיבו על כתיפו וזלזל את עצמו בו. ומעתה איך נוכל לומר דאין המה מחולקים ביניהם ("אמר ר"מ כו' אמר ריב"ז כו'"), בשעה שיש חילוק בין ב' הדיעות בכמות חיוב הקנס מצד עצמו (אילולא הטעם להוסיף או להפחית ממנו).

## ב

**יבאר דריב"ז מיידי מצד הגנב ור"מ מיידי**

**מצד הגנב**

והנראה בזה בהקדים דיוק בדרך שהזכיר רש"י בפירושו על התורה ב' הטעמים הנ"ל, דהזכירן בהיפוך הסדר, תחילה טעמא דריב"ז ("אמר ריב"ז חס המקום על כבודן של בריות, שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתיפו משלם ה', שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו") ולאחריו טעמא דר"מ ("אמר ר"מ<sup>4</sup> בא וראה כמה גדול<sup>5</sup> כחה של מלאכה, שור שבטלו ממלאכתו משלם ה', שה שלא בטלו ממלאכתו ד"), והוא נגד הסדר בש"ס שהקדים ר"מ לריב"ז (וכן הוא הסדר בכל המקומות הנ"ל שהביאו דברי ר"מ וריב"ז), ובודאי טעם ה' לו בזה. ולכאורה ה' לומר על יסוד הנ"ל דמחולקים הם מהו עיקר הקנס,

הוא תימה כי הלא ר"מ וריב"ז מחולקים כאן בטעמיהם, ודברי כל אחד שונים מחבירו בתוכן הענין.

ולפום ריהטא הקושיא היא יותר חזקה, דיעויין בפ' משכיל לדוד עה"פ בפרשתנו דרצה לחדש שיש נפקותא לדינא בין הנך תרי טעמי בשור שהי' עומד לטביחה דוקא, דלריב"ז ישלם ה' ולר"מ (דהכא ליכא ביטול מלאכה) ישלם ד', וכן נפקותא בשה שהי' עושה מלאכה דלריב"ז ישלם ד' ולר"מ ה'. ולפי דבריו הקושיא הנ"ל היא עוד יותר חזקה, שהרי נמצא דר"מ וריב"ז חולקים לא רק בתוכן והסברת הדין, אלא בהלכה למעשה. אבל אין דברי המשכיל לדוד מוכרחים כי מובן הדבר<sup>2</sup> דנימא דלא פלוג, אחר שבכלל ביטול מלאכה הוא בשור דוקא<sup>3</sup>. ומה גם שכיון דאינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד (ב"ק סב, ב. רש"י בפרשתנו הנזכר להלן ס"ב – בהמשך דבריו) ה"ז מראה שזה על דרך ל' שקלים דעבד שגזירת הכתוב הוא בין שוה אלף זוז בין אינו שוה אלא דינר (עיין ערכין יד, ב. רש"י פרשתנו כא, לב). אבל עכ"פ סו"ס הרי הטעמים עצמם שאמרו ר"מ וריב"ז כאן בודאי שונים המה זמ"ז, ואמאי נקיט הש"ס לשון דמשמעו דליכא שום חילוק ופלוגתא.

ובאמת התמיהה גדולה יותר כי לכשתבונן בב' הטעמים ימצא דאינם רק טעמים שונים זה מזה, אלא הפכיים המה (עיין ג"כ בפ' דברי דוד להט"ז פרשתנו כאן). כי הלא לדעת ר"מ נמצא

(2) וגם על דרך הפשט מובן הדבר, ולהכי יתאימו הדברים גם כביאור על רש"י דלהלן ס"ב שהעתיק דברי הש"ס.

(3) עיין יש"ש ב"ק פ"ז סל"ד. חדא"ג מהרש"א בסוגיין. פי' עיין יעקב בעין יעקב בסוגיין.

(4) ראה בענין גירסת רש"י כאן לעיל הערה 1.

(5) כ"ה בדפוס שני וברש"י כת"י (וכ"ה הלשון בסוגיין, כמובא בריש דברינו). אבל ברוב דפוס רש"י (וכן בתחומא שם): גדולה.



ש"בטלו ממלאכתו" – הוסיפו בתשלומין).

ומעתה נמצא דבאמת ריב"ז ור"מ אינם מחולקים<sup>9</sup> בשיעור עיקר הקנס, אלא דבריהם נאמרו לצדדין, והדבר תלוי באיזה צד עסקינן, דלענין העוולה של הגנב (שהתוצאה ממנה היא השיעור שצריך לשלם) הרי שוויו הוא עונש של ה', אלא שבשה מתחשבים אנו בבזיון של הגנב ולהכי מפחיתים אנו (מהעונש שלו –) מעיקר הקנס. אמנם מצד הנגנב, היינו שיעור העוולה שנעשתה לו, הרי הקנס הוא ד', אלא שבשור היתה גם – ונלקחה בחשבון – תוספת ההיזק לנגנב במה ש"בטלו ממלאכתו", ולהכי הוסיפו על עיקר הקנס. הכלל, דריב"ז מיירי בשיעור מצד הגנב, ור"מ בשיעור שמצד הנגנב.

ובזה יתוסף הסבר אמאי הקדים רש"י טעם ריב"ז לטעם ר"מ, כי כן מתבצע בפועל סדר התשלומין – ההתחלה היא מה שהגנב מתחייב ומשלם תשלומין, ובמילא מקבל אח"כ הנגנב את המגיע לו. ולהכי פתח רש"י תחילה בטעמא דריב"ז דמיירי בשייכות לחיוב התשלומין מצד הגנב, ורק לאחריו טעם ר"מ – בשייכות לנגנב. והדברים מתאימים לזה שמצד סדר הכתוב נמצא מודגש יותר שיעור עיקר הקנס שמצד הגנב, תשלום ה' (כנ"ל, שנזכר ראשון בכתוב), כי לכל לראש באה התורה לקבוע (לא כמה יקבל הנגנב, אלא) כמה צ"ל "ישלם" דהגנב.

לעצם הענין ד"מלאכה". אבל גם בזה הכוונה שמתוסף בעון הגניבה כלפי הנגנב – ראה לקמן הערה 23.

(9) וראה תיב"ע כאן: חמשא תורא כו' בגלל דבטלי מן רדייה וארבע ענא כו' בגלל דאקטי' בגניבותי' כו'. וראה גם בחיי וחזקוני כאן.

אם ד' או ה', וא"כ כיון שהכתוב הזכיר תחילה ה' ואח"כ ד' – "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה" – להכי דעת ריב"ז קרובה יותר למשמעות הכתוב, כי השכל נוטה להכריע שהנזכר ראשונה בתורה הוא עיקר סכום הקנס, ולאחריו בא זה שנשתנה מן הסכום ונתמעט לד'. וזהו שרש"י המפרש את הכתובים לפי פשוטם הקדים תחילה טעמא דריב"ז.

אלא שלפ"ז עדיין עלינו אמאי כלל הביא רש"י טעמא דר"מ, אחר שאין דרכו להביא דברי חז"ל שאינם בדרך פשט הכתוב<sup>6</sup> [ובלאו הכי צריך ביאור מה שנזקק רש"י לב' טעמים ולא בחר אחד ודיו, כדי לבאר טעם הכתוב]. ולבאר זה נראה, דהנה אם תמצוי לומר דעיקר תשלומי הקנס הוא ה' ותשלום ד' בשה הוא מחמת שנתבזה בו בעת הגניבה, כטעם ריב"ז, הרי עדיין קשה דהן אמת שהגנב הגיע לידי חלק מסויים מעונשו במה שנתבזה בו, מיהו עדיין אין מובן היאך יש בזה כדי להיות תמורה על סכום תשלומי הכסף שהנגנב נעשה זכאי בו מחמת הטביחה והמכירה<sup>7</sup>, וכי מה הגיע לידי הנגנב בזה שהגנב נתבזה בשה! ולהכי בענין תרווייהו טעמי ואין די בטעם ריב"ז, וזהו שראה רש"י להזכיר גם טעמא דר"מ שלפי דבריו ימצא דהתשלומין לנגנב הם מעיקרא ד' ותו לא (אלא שבשור, מפני שהיתה הוספה בגוף הגניבה<sup>8</sup> –

(6) ובדפוס ראשון דרש"י הובא רק טעמא דריב"ז, וטעמא דר"מ לא הובא בכלל.

(7) כי אך שד' וה' הוא קנס – מכל מקום, לאחר שמתחייבים הגנב מטעם קנס, אמרה תורה שהקנס שייך להנגנב דוקא. וראה לקו"ש ח"ז ע' 13 הערה 19.

(8) ראה לקמן סוף סעיף ד בפירוש דברי רש"י על הכתובים בזה, דהכוונה ב"בטלו ממלאכתו" שהזכיר רש"י היא לא מניעת הרייוח דביטול מלאכה, כי אם

## ג

**עפ"ז יבאר דאזלי לשיטתייהו בדברי הש"ס לעיל מיני' גבי חילוק גנב מגזלן**  
 ומעתה יש לבאר שהחילוק בין ריב"ז לר"מ, שריב"ז הדגיש את אופן הקנס שמצד הגנב ולהכי החמיר בשיעורו (שעיקר הקנס הוא ה') ור"מ מיירי בקנס בשייכות לנגנב ולהכי הקיל בשיעורו (שעיקר הקנס הוא רק ד'), הוא לפי דאזלי לשיטתייהו במימרות שהובא תיכף לפני"ז בש"ס משום ריב"ז ור"מ, אשר בהמשך אליהן הובאו מימרותיהם לענין ד' וה', והכי איתא התם: "שאלו תלמידיו את ריב"ז מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן (לשלם כפל ארבעה וחמשה. רש"י), אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו (לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה. רש"י) וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו (אבל גנב לא השוה עבד לקונו אלא כיבד העבד יותר מקונו. רש"י). כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת (שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר. רש"י), שנאמר כו' [ומביא ע"ז ג' מקראות]. אמר ר' מאיר משלו משל משום רבן גמליאל למה הדבר דומה לשני בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה הוי אומר זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך. ונראה לבאר בעומק דדבריהם אלו גבי גנב וגזלן מוסיפים נופך וביאור רב במה שאמרו לאח"ז בסמוך גבי ד' וה'.

הדברים), ועיקר הדבר החילוק בין המשל דר"מ להסבר ריב"ז מובן הוא בפשטות, כי בדברי ריב"ז מודגש מה שאצל הגנב ה' חסר מורא שמים עד שהי' פחות ממוראו כלפי בני אדם (ועיין בדברי רש"י שנזכרו למעלה, "שהוא ירא מבנ"א ומעין של מעלה לא נזהר"), ולהכי בא עוולתו לידי ביטוי בזה ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה כו", כדמסיים ריב"ז. משא"כ לדברי ר"מ ההדגשה היא על מה שהגנב (בעשותו פעולתו בסתר) מראה מידה גדולה יותר של כבוד כלפי הגנב ממידת הכבוד – כביכול – כלפי שמים. ובדוגמת המובא במשלו שהעוולה היא במה ש"זימן את בני העיר" בשעה ש"לא זימן את בני המלך".

ואף הכא נאמר דריב"ז ור"מ אינם מחולקים ביניהם (וכדמוכח מהא דאף הכא הגירסא בש"ס<sup>10</sup> היא "אמר ר' מאיר" ולא "ור' מאיר אומר"), אלא כל אחד עמד להדגיש נקודה אחרת בהסברת הענין. דריב"ז בא לתאר העוולה (בעיקר) כפי שהיא מצד הגנב, ודבריו "לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו" (דעבד הלא קאי על הגנב) הם הקדמה כדי להוכיח שהגנב כופר בעין של מעלה (ראה מאירי וחדא"ג בסוגיא), "עשה עין של מטה כו". משא"כ ר' מאיר "לוקח בחשבון" גם את צד הגנב, ומזה באה המסקנא שהגנב נותן כבוד לנגנב (מה שאינו נותן לשמים). ונמצא דה"ז נמש בדומה לענין דידן, דריב"ז מדגיש כפי שהדבר הוא מצד הגנב ור' מאיר מדגיש כפי שהוא מצד הגנב.

10) וכ"ה בתנחומא שם (משא"כ בתוספתא ב"ק רפ"ז. ובמכילתא (פרשתנו כב, ו) הובא רק טעמא דריב"ז).

כי הנה בהסברות אלו לענין גנב וגזלן הרבה יש לדקדק (כפי שיחזו עינינו להלן בתוך ביאור

להתקשות בסברא, ועל פי שיטתו במקום אחר יתבאר העניין<sup>11</sup>:

על טעם ריב"ז יש לתמוה (כמו שהקשה בשטמ"ק בסוגיון. וברי"ף לע"י כאן. ועוד) אמאי חילקה התורה בתשלומין בין שור לשה רק היכא דטבח או מכר, הלא לכאורה טעם החילוק מצד שנתבזה בו ישנו תיכף בעת פעולת הגניבה<sup>12</sup>. דבעת גניבת שור ליכא בזיון ובשה איכא בזיון, וא"כ הי' צ"ל חילוק בין תשלומי שור לשה גם בתשלומי גניבה עצמה, ואמאי משלם לעולם כפל (פרשתנו כב, א). ותו יש להקשות דבזיון אינו שייך אלא כשישנו אחר שבפניו מתבזה<sup>13</sup>, וא"כ איך מתאים לומר גבי גניבת השה שנתבזה בו אחר שהדבר נעשה בסתר ואף אחד לא ראה הגנב נושא את השה על כתפו. ונראה דיש לתרץ בזה דהן אמת שבשעת הגניבה אין אצל הגנב בזיון, כיון שעושה הגניבה בסתר, מ"מ כאשר נתפס הגנב והובא לב"ד ונודע לכל שגנב והרכיב את השה על כתפו – הרי אז הדבר הוא בזיון לו. ולהכי הבזיון הוא דוקא היכא דהיתה טביחה או מכירה ולא בגניבה לחוד, כי

11) ובוזה יתבאר היטב מה שטרח רש"י על הכתובים להזכיר שמות בעלי המימרות, ריב"ז ור"מ, אף שאין דרכו להקפיד בזה כי אם במקום שהדבר מוסיף ביאור בפירושו (כמו שהוכח כבר רבות פעמים – ראה בספר "כללי רש"י" פרק ח בארוכה), ולפי המבואר להלן אכן נמצא שבוה רמז דטעמים אלו שייכים לשיטות בעלי המימרות הללו, כי רק ע"פ שיטתם במקום אחר יתיישבו קושיותיו של "תלמיד ממולח" המרבה להקשות ולבקש הבנת הדבר על בוריו.

12) אבל אין להקשות כן גם על הטעם ד"ביטלו ממלאכתו" – דפשוט ד"בטלו ממלאכתו" פירושו לגמרי (ע"י טביחה או מכירה), משא"כ ע"י גניבה לחוד שהוא רק לפי שעה (וכמ"ש הר"ף לע"י כאן).

13) ראה גם חדא"ג להמהר"ל בסוגיון. ולהעיר מלשון רש"י שהובא לעיל: וזלזל את עצמו כו'. וראה בת"ב ע' (ופי' יונתן) פרשתנו כאן.

וחילוק זה האחרון שבין ריב"ז לר"מ בהסברת מה שהחמירה תורה בגנב יותר מבגלון מוסיפה הבנה (לא רק אמאי ריב"ז עוסק בגנב ור"מ עוסק בנגנב, אלא) אף בטעם גוף החילוק הנ"ל שבין גנב לנגנב בנוגע לשיעור עיקר הקנס, אי שיעורו ד' או שיעורו ה'. כי לפי ריב"ז שעיקר העוולה היא במה שחסר אצל הגנב באמונה בעין של מעלה, ש"עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'" – הרי במילא צריך לומר שגם לענין הקנס צריך להכריע חומר החטא שמצד הגנב, ולהכי הקנס הוא ה'. משא"כ לשיטת ר"מ המדגיש שחטא הגנב בא לידי ביטוי בהרגש הכבוד וכו' כלפי הנגנב, הרי זה גופא נתינת מקום שמצד (יחס הכבוד של הגנב כלפי) הנגנב יקילו בתשלומי הגנב לנגנב.

## ד

**יוסיף נופך בסברות טעמי ר"מ וריב"ז ע"פ  
ביאור לשונות רש"י על הכתובים, ובוזה  
יתרץ קושיות שבסברא בדבריהם**

אמנם, בהמבואר עד עתה נתוספה הסברה במה שריב"ז בחר לו חיוב הקנס כפי שהוא מצד הגנב (דלהכי שיעורו ה') ור"מ תפס הקנס כפי שהוא מצד הנגנב (ולהכי עיקרו ד'). אבל על פי עוד כמה דקדוקים באופן שהזכיר רש"י על הכתובים טעמייהו דריב"ז ור"מ (היינו, על פי הבנת סברותיהם בדרך הפשט) – יש להוסיף ולהמתיק דגם הביאור בגוף סברותיהם, מה שלריב"ז מיעטה התורה בתשלומי השה משום הטעם שנתבזה בו ור"מ נקיט דלפי שבטלו ממלאכתו הוסיפה התורה בתשלומי שור – אף הוא תלוי בשיטות הנך תנאי בדוכתא אחרינא.

ובהקדים דבכל אחד מיניהו יש מקום

אלא דבאמת בהקדמת הלשון "חס המקום על כבודן של בריות" רצה רש"י להדגיש הסברת הדבר שמשום בזיון קל הופחת כ"כ מן התשלום, דאע"ג שמשורת הדין אפשר שלא הי' לנו להפחית כל כך מתשלום הגנב משום בזיון קל כזה, אבל המקום חס על כבודן של בריות ומפני רחמנותו הוא מקיל בתשלומין גם מפני בזיון קל. ועיינו לשון רש"י בסוגיין "היקל הקב"ה עליו בתשלומין". וזהו שלא כתב רש"י דחס הקב"ה "אפילו על גנב" (כגירסת התנחומא) אלא שינה וכתב "חס המקום על כבודן של בריות", כי לפי ההסברה הנ"ל אין הכרח לחדש דאפילו על גנב חס, כי מאחר שהבזיון אינו אלא כשיבוא לב"ד, לאחר זמן רב מן הגניבה (ובינתיים טבחו או מכרו, ואח"כ נתפס, ואח"כ הובא לב"ד, ואח"כ מצאו עדים וכו' וכו'), ולא זו בלבד שאין לו שום ריווח מן הגניבה הנה אף מתברר לו שיהא עליו לשלם "ארבע צאן גו'", וא"כ בודאי שמתחרט באמת על הגניבה והוא רחוק מן ההגדרה "גנב" לאמיתתה. ולהכי לפי ההסברה שנקט רש"י ליכא מכאן הכרח שהקב"ה חס גם "על גנב".

מיהו, סוף סוף יש מקום להתקשות היאך אפשר שכבודן של בריות נוגע כל כך עד שמשום בזיון קל יופחת כל שווי הגניבה. אבל ע"פ שיטת ריב"ז במקום אחר יש להוסיף בזה נוסף, דאיתא בברכות (יז, א) "אמר עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק", ומכאן חזינן דלשיטת ריב"ז כבודן של בריות יקר כל כך עד שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ויתר על כן – "ואפילו<sup>14</sup> נכרי (ואפילו)

בגניבה אין חילוק מהו הדבר שגנב אלא רק כמה הי' שוויו, ואין חוקרין אותו אם הי' זה כלי או שה או שור, אלא רק כמה הי' שווי הגניבה, כלשון הש"ס (ב"ק סב, ב) "מדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים" (ועיינו לשון רש"י בפרשתנו (כב, ג) "כל דבר בכלל תשלומי כפל כו"). ורק בטביחה ומכירה, ש"מדת תשלומי ד' וה' אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד" כהמשך דברי הש"ס שם (והביאו רש"י בפרשתנו תיכף בד"ה שלאחר דבריו גבי טעמי ריב"ז ור"מ), היינו דוקא כשמביאין אותו לב"ד בתביעה ד"טבחו או מכרו", הנה אז מוכרח להתברר בגלוי שגנב שה, ובמילא אכן "נתבזה בו". אלא שלפ"ז ישאר הענין בלתי מחוור, כי כיון שתוכן הבזיון הוא במה אינו במה שרואין אותו מרכיב את השה על כתיפו אלא בזה שיודעים על כך לאחר זמן כאשר מובא הגנב לב"ד, א"כ איך נאמר שמשום בזיון קל כזה יופחת ממנו כל שוויות השה פעם אחת.

והנראה דכבר רמז רש"י בפרשתנו הסברת הדבר, במה שנקט בהתחלת דברי ריב"ז "חס המקום על כבודן של בריות", דלכאורה הקדמה זו מיותרת היא וטעם ריב"ז הי' מובן דיו ללומד גם אילו התחיל רש"י בתיבות "שור שהולך ברגליו כו'", ותו, דאף אם יש צורך להקדים זה עדיין צ"ע אמאי לא נקיט רש"י בלשון המתאימה יותר (בפרט – בדרך פשט המקראות) כגירסת התנחומא: "שחס הקב"ה אפילו על גנב", דהלא הכא מיירי הכתוב בגנב, והלשון "בריות" שנקט רש"י אין משמעו תיאור איש פחות וחוטא כגנב וכיוצא בו, ורק מורה על העדר המעלות, כשיגרת הלשון "בריות בעלמא" (ועיינו תענית כ, רע"ב. וראה לשון זו בתניא פ"ב).

14 ברבותינו בעה"ת (שופטים כ, י. וכו"ה בחדא"ג ברכות ו, ב. וראה ר"ן (ועוד) ספ"ה דגיטין. שו"ע יו"ד סקמ"ח ס"י) דזה שהקדים ריב"ז שלום לעכו"ם הי' כדי

"בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה". אלא דההגיון מורה בדרך הפשט<sup>19</sup> (שבה אזיל רש"י) שביטול הריווח ממלאכת השור נכנס בחשבון תשלומי הגניבה בתורת קרן [כשם שתשלום "שבתו יתן" שמשלם המזיק על ביטול מלאכה בעת שהזיק אדם, כנ"ל. כן הוא גם בביטול מלאכת כלי אומנות שגנבם וכיו"ב (ואין רש"י זקוק לחזור ולומר יסוד זה גבי גניבה, שהרי טעם אחד הוא במזיק ובגנב)]; וכן הוא הדבר לא רק בשור שהרווח הוא מן המלאכה, אלא אף בשה דלפי דרך לימוד הפשט צריך הגנב לשלם על מניעת הריווח<sup>20</sup> הדצמר המתוסף בשה, וכן הדומה לזה<sup>21</sup>. אלא דהחידוש כאן הוא שמשום חסרון ענין המלאכה אצל בעל השור, היינו לא רק הריווח מזה<sup>22</sup> כי אם עצם המלאכה עם השור<sup>23</sup>, צריך הגנב לשלם שוויו של כל השור. וזהו שהוכרח רש"י להעתיק הקדמת ר"מ "בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה", דבוה יוסבר

בשוק" [עיין ביומא (ט, טע"ב) "דמשתעי בהדי בשוק"]. ומובן דעל אחת כמה וכמה בנדון דידן שבודאי נתחרט הגנב באמת (ושמא י"ל דעשה תשובה) על הגניבה (כנ"ל) שוב אפילו מידה הכי קטנה של בזיונו תופסת מקום<sup>15</sup> גדול<sup>16</sup>.

וכן על טעם ר"מ יש קושיות המיתרצות לשיטתו דוקא. ובהקדים העיון במה שרש"י על הכתובים טרח להעתיק גם הקדמת ר"מ "בא וראה כמה גדול כוחה של מלאכה" [אף שלכאורה אינה שייכת לפירוש הכתובים, ומה גם שבטעם ריב"ז לא ראה להעתיק ההקדמה "בא וראה כמה גדול כבוד הבריות" שהביא הש"ס<sup>17</sup>], והרבה יל"ע מהו תוכן ההפלאה שרצה רש"י להשמיע כאן "בא וראה כו" בשעה שהוא דבר המובן וברור בכל מקום דעל ביטול מלאכה צריך אדם לשלם<sup>18</sup>] ומה גם שכבר שמענו ענין זה לעיל (בפרשה זו (כא, ט)) דלימדנו הכתוב "רק שבתו יתן", ופירש רש"י "ביטול מלאכתו מחמת החולי" (ושם לא ראה רש"י להכריז

19 משא"כ על דרך ההלכה – ראה בבא קמא צו, ב. בהנשמן לקמן הערה 21.

20 ידוע השקו"ט אם מניעת הריווח הוי הפסד [ראה בשד"ח כללים מע' ה' אות סט (כרך א' קיא, טע"ב ואילך)]. פאת השדה לכללים שם אות ב' (כרך ח' א'תרסא, א ואילך)] – אבל על דרך הפשט גם מניעת הריווח הוא ענין של הפסד – אף שאינה דומה להפסד ממש – ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 135. וראה לקו"ש ח"ז (שנסמן בהערה 7) – באופן אחר – לענין תשלומי ד' וה'.

21 משא"כ על דרך ההלכה דכל הגזלנים משלמין כשעת גזילה (משנה רפ"ט דב"ק).

22 כבראב"ע וחזקוני כאן. ובספר הזכרון פירש (בדברי רש"י): יפרע הגנב לבעליו מה שבטלו ממלאכתו.

23 ראה על דרך זה ש"ך על התורה כאן (אבל שם כתב דבטלו ממלאכתו – שחסר מלאכה בעולם (ועפ"ז כתב דב"מכרו" ליכא ביטול מלאכה) – אבל לפרש"י משלם עבור בטול מלאכתו של בעל השור בשור זה).

שלא יצטרך לכפול לו שלום ואין כופלין שלום לעכו"ם (גיטין שם) – אבל על דרך הפשט [שוהו דרכו של רש"י גם בפירושו על הש"ס] מורה על גודל יוקר כבוד הבריות שהי' אצלו, וכדמוכח גם מזה "שלא הקדימו אדם כו" – כולל עם הארץ מבני". וראה ט"ז וברכ"י יו"ד שם.

15 להעיר ממשלי (ו, ל-לא) "לא יבזו לגנב גו' למלא נפשו כי ירעב. ונמצא ישלם שבעתים גו'".

16 ועוד יל"פ בזה (וגם בזה שרש"י מקדים "חס המקום על כבודן של בריות"): לכאורה אפ"ל דזה "שנתבוה בו" הוא טעם להחמיר על הגנב, שלא עמד מלגנוב אף שהי' קשור עם בזיון – ולכן מקדים רש"י "חס המקום כו" – דלכן נקטינן טעם זה לקולא, וגם זה הוא מצד שיטתו דריב"ז ד"כבוד הבריות" עדיף וגובר, כבפנים.

17 משא"כ במכילתא. ובתוספתא ב"ק: "בא וראה כמה חס כו'". ועד"ז בתנחומא שם.

18 ראה גם דברי דוד על רש"י כאן.

לגבי בעה"ב, ומכל-שכן ביחס לחיי השור), דזמן חרישה הוא לכל היותר ב' זמנים בשנה, ורק בשעות מסויימות ביום וכו' וכו'. וגם אפשר לשאול דקנס חמשה תשלומין הוא הלא גם היכא דטבתו (ואדרבה – הזכירו הכתוב קודם ל"מכרו"), וכיון ששחט הגנב את השור קרוב הדבר לומר שהי' זה שור העומד לשחיטה ולא הי' ראוי לרדיא" (או למלאכה בכלל), כי אל"כ הי' מקיימו בידיו (או מוכרו) למלאכה, דהא דמי שור הראוי לרדיא הוא יותר משור לנסכתא (ראה ב"ק מו, א), וא"כ הרי אין בזה ביטול מלאכה (עכ"פ אינו ביטול גדול). ובזה יש לומר דאזיל ר"מ לשיתתי' דחיישינן למיעוטא (יבמות סא, ב. וש"ג) ולהכי חייש רחמנא למיעוט שוורים הנשחטים גם בשעה שראויים הם (למיעוט) מלאכה<sup>26</sup>.

26 אבל פשוט דגם שוורים העומדים לטביחה משלם "חמשה" (אף דליכא בהו ביטול מלאכה) – כיון דרוב שוורים לרדיא, וכמ"ש בעיון יעקב לעין יעקב שם (וכנ"ל ס"א ובהערה 3).

החידוש הגדול דאשכחן כאן – שהגנב צריך לשלם עוד פעם אחת תשלום כל השור, אף שכבר שילם על פל ההפסד של בעה"ב (כולל מניעת הריווח מחמת ביטול המלאכה), וזהו "בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה", רוצה לומר – החשיבות של המלאכה, דכל כך גדולה וחשובה היא המלאכה<sup>24</sup> שמחמת שנעדר ענין המלאכה מבעל השור<sup>25</sup> צריך הגנב להוסיף עוד פעם את תשלומי כל השור!

מיהו סו"ס אפשר להקשות דהלא עשיית מלאכה עם השור נמשכת זמן מועט ביותר (הן

24 ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פל"ט, ח): "בשעה שהי' אברהם מהלך כו' ראה אותן עסוקין בניכוש כו' בעידור כו' אמר הלואי יהא חלקי בארץ הזאת". ובסנהדרין (צט, רע"ב): "כל אדם לעמל נברא . . איני יודע כו' אם לעמל מלאכה כו'". ונתבאר בארוכה בשיחות יו"ד שבת תשכ"ח. י"א ניסן תשל"ב. לקו"ש חט"ז ע' 94 ואילך.

25 משא"כ זה שלריב"ז משלם רק "ארבע" בשה הוא משום הבזיון עצמו – ולכן לא מביא רש"י "כמה גדול כבוד הבריות" (וגם לא "בא וראה כמה חס כו'" – כבתוספתא ב"ק, כנ"ל הערה 17).





## עצות בענייני פרנסה

### אין להתפטר מעבודה קבועה

במענה למכתבה ממוצש"ק בו כותבת ראשי-פרקים מימי חיי' והמצב המשפחתי עתה, ושואלת  
חוות דעת בהנוגע:

בעלה שי' עובד בחברת חשמל וביחד עם זה בונה משק, וקשה עליו להתעסק בשני העניינים גם  
יחד, ולכן ישנה סברא שיתפטר מחברת החשמל ויתעסק רק בענייני המשק.

ולדעתי אין הזמן מתאים לשינוי כזה ובפרט שבטח העבודה בחברת חשמל קשורה בזכיות  
מיוחדות כמו פענסיא בטחון וכיו"ב, אלא שצריך הי' למצוא דרך איך להקל העבודה, ובטח קל  
זה יותר בהנוגע לעבודת המשק אם ע"י עוזר וסיוע או ע"י תכנית לזמן יותר ארוך לביסוס המשק  
והתפתחותו.

(אגרות קודש חי"ז עמ' יח)

במענה למכתבו ממוצש"ק, בשאלתו שבמקום בו עובד עתה עומדים עתה בפני פטורים, אבל לא  
הגיע התור שלו, ושואל האם יתפטר מעצמו בכדי לקבל הפצוים ולסלק החובות. וקצת פלא בדבר,  
שכפי הנשמע הנה באה"ק ת"ו כל מי שיש לו משרה משך שנים, משתדל להחזיקה, ואינו להוט אחר  
הפצוים. והרי ודאי לא יפסיד הפיצוים גם לאחר זמן.

(אגרות קודש חי"ז עמ' רכח)

## באיזה מצב יש לצרף שותף לעסק

ובשאלתו:

א) בהנוגע לשותפות במסחרו. כיון שהשם יתברך הצליחו, למה יצרף עוד מי להענין, ואם העסק דורש שירחיבוהו, יש להשתדל להרחיבו בכחות עצמו, ויהי רצון שתהי' הרחבה בשעה טובה ומוצלחת ולהשתמש בהריוח שלו לענינים בריאים ושמחים ובענינים של תורה ומצות.

...ג) במ"ש אודות סוחרים המתחרים אתו וכו'. מהעצות בזה להסיח דעת מהם, וע"פ מ"ש כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, הרי סו"ס פועל היסח הדעת ממנו ומעניניו.

(אגרות קודש חי"ז עמ' של)

במענה למכתבו מעש"ק, בו כותב אודות מצב פרנסתו המשפיע על מצב הבריאות, ואיך שטרודים בה מהשכם בקר ועד מאוחר בערב וכו'.

ובמצב כזה צריך הוא להתענין ע"ד שותף מתאים, ובאם הרווחים דהחנות במצבה עתה אין מספיקים לשותפים, הרי נוהגים בזה שהשותף מכניס אמצעים נוספים להרחבת העסק שע"ז מתוסף גם בהרווחים ובאופן כזה בודאי שבמשך איזה זמן יוכלו לסדר שעות העבודה בחנות שיהי' זמן גם למנוחה, ובכללות עבודה נוחה יותר, מובן שתנאי עיקרי בשותף הוא שיהי' אדם נוח לבריות וכו'.

(אגרות קודש חי"ז עמ' ע')

## סיוע לפרנסה על ידי הוספה בעניני קדושה

במענה למכתבו – שנתארך דרך הילוכו יותר על הרגיל עד שהגיע לידי – בו כותב אשר עבר לחנות חדשה, ולעת עתה אינו רואה הצלחה בפרנסתו והוא במקצוע – חייט.

מסתמא יודע מענין הפרשת מעשר מהריוח, ובפרט כשיש דוחק בפרנסה צריך להרבות בצדקה, אבל בכל אופן לא פחות ממעשר, ולחלק את הצדקה בכמה פעמים, ומזמנים המסוגלים הוא בכל יום חול קודם תפלת הבוקר. וכן מהנכון לבדוק את התפילין שלו, וישאל אצל רב, באם פתח החנות שלו חייב במזוזה, ואז יקבע מזוזה כשרה באופן הכשר, ובאם אין החנות חייבת במזוזה, אזי עכ"פ צריך שיהי' מצוים שם בחנותו סידור ותהלים.

ויהי רצון אשר ירחיב בורא עולם ומנהיגו פרנסתו ויוסיף בלימוד בתורה הק' תפארת בחורים בזמנים הפנוים וגם על ידידיו ישפיע שגם הם יעשו ככה וזכות הרבים מסייעתו.

(אגרות קודש חי"ז עמ' ק-קא)







## סוגי הנפש הבהמית והעבודה עמהם

מי שטבע הנפש הבהמית שלו בגבורות, הנה גם בהתגלות אור הנפש האלקית הוא בהגבורה דוקא בהתלהבות והתלהטות, והאהבה באה כרשפי אש ההתפעלות. ואופן עבודתו הוא בדין ומשפט דוקא, ותיקון כל דבר הוא בדרך דחיה. את הלא טוב ירחק בהתפעלות, וכן את הטוב יקרבו בזרוע, כלומר גם במדריגות שלא הגיע אליהם עדיין בעבודתו. . דכפי אופן חומר הנפש הטבעית כן הוא התגלות או הנפש האלקית

### העבודה כפי מזיגת והרכבת חומר הנפש הטבעית

בעבודת ה' הנה ירידת והתלבשות הנפש האלוקית בנפש הבהמית, הוא תלוי במזיגת והרכבת חומר הנפש הטבעית [הבהמית] והתכללות חסד וגבורה שבו.

דהנה הנפש הבהמית עם שבכללותו הוא בהמי, וזהו כל ענינו שהוא מושרש ונטוע בענייני עולם, ויש לו חיות בכל הענינים הארציים, הנה בכל זאת בפרטיות מהותו יש בו חילוקי מדריגות אם שהוא בגבורה או בחסד.

דיש מי שהנפש הבהמית שלו הוא רך, ואף שענינו שנמשך אחרי ענייני עולם ותענוגי עולם הזה, ויש לו בזה חוש גדול, להיות כל היום והלילה לא יחשה מלהתאוות תאוה, ואין מעצור לרוחו בגסות הרוח וחמדת העולם, הנה בכל זאת יש שהוא בטבע הרך על כל פנים, שאינו בתוקף כל-כך. ואף שהוא מדות בעצם מהותו, ומכל מקום השכל פועל עליו, וגם לפעמים מתפעל מזה שהנפש האלקית מתפעל מאלקות, והוא גם חפץ בענין שכלי, ובפרט כאשר מבארים לו איזה ענין שכלי

ואנושי שמהראוי שהאדם יכבוש את תאוותיו, וידאג על ענין שכלי או שישתדל לטובת זולתו והדומה בכמו אלה, הנה הוא שומע ומתקבל אצלו. עד כי לפעמים יתעורר בדאגה על שככה לו להיות רק בהמי וארצי, ונרגש בו איזה דקות ("עס ווערט דערהערט אין אים א איידילקאייט"), ולשעה נופל בעצמו.

והוא לפי שהוא רך בטבעו ושרשו ממדריגת החסדים, לכן הוא עלול וראוי להתעורר, או לכל הפחות נחלש הרתיחות שלו בעיני עולם.

### מעיינו כל הימים לאכול לשתות ולהתענג על עניני העולם

ויש שחומר הנפש הבהמית שלו הוא מהגבורה, והוא בתוקף גדול עזות וחוצפא, וזה מעיינו כל הימים לאכול לשתות ולהתענג על עניני העולם, לחפש אחרי התענוגים ועידונים, ואין מעצור לרוחו כלל, ונשחת האנושית שבו, דאף גם בעת שרואה צרת חבריו ח"ו הנה לא ימנע אתו כלל מעניניו, ומשתדל לברוח מזה שלא יפול לבו בקרבו מזה, וירע לבבו מראיית דבר לא טוב, ובמילא לא יוכל כ"כ להנות מאשר יהנה, ומנחם את עצמו או שחושב שכל זה אין נוגע לו, ואותו לא יאונה כל רע, ובשרירות לבו יוכל ללכת, ויצליח בכל עניניו, והוא פרי השחתת מדותיו ודעותיו, לאמר אשר בשביל תענוגיו נברא העולם, וכל זה הוא בתוקף וישות, וברמת רוח, לאמר "אני ואפסי עוד", ומי ידמה לו, והוא יקר בעיני עצמו מאד, רם ומתנשא על הכל, ומבטל את כל אדם, כי מי הוא זה אשר יוכל לחיות כאשר יחי' הוא ברוב פיזור והנאה בשביל עצמו.

וכל זה הוא בעצם מפני חומריות וגסות הנפש הבהמית שהוא חומר עב ביותר, ובזה יש כמה מיני מדריגות חלוקים בטבעי הנפש הבהמית, שבהם נשתנו איש מרעהו בפרטי פרטיות אופני חסרוני בני אדם, זה בכה וזה בכה, זה בעל מקנא, זה אוהב לשקר, וזה גס הרוח, בריבוי או במיעוט, איש כפי אשר הוא.

והנפש האלקית מתלבשת בנפש הבהמי, אמנם אופן גילוי הנפש האלקית... הוא כפי אופן מזיגת והרכבת חומר הנפש הטבעית.

### הנפש הבהמית תבוא לאהבת ה' ע"י התבוננות

...עבודת הנפש האלקית, אשר לא לבד שהנפש הבהמית יזדכך אלא עוד זאת יבוא באהבה לד', והדרך המביא לזה הוא העבודה בהתבוננות.

דכתיב "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע", דטוב הוא אלקות שהוא חיים, ואומר על זה "ראה", כלומר – התבונן אשר בכל דבר ודבר הנמצא בעולם יש בו חיים ומות שהוא טוב ורע ובחירתך תהיה בטוב שהוא חיים.

## לקראת שבת

כז

דהנה בכל דבר ודבר שנברא ונמצא בעולם יש בו גשמיות ורוחניות . . הננו רואים במוחש שהגשמיות טפל ובטל אל הרוחניות שבו, וכמו בהאדם הרי הגוף נגרר אחר הנפש ובטל אליו, וכן הוא בכל דבר גשמי. הנה כאשר יאריך ההתבוננות בזה ויעמיק דעתו הנה אז יוכל לפעול גם על הנפש הבהמית להכיר ולידע כי העיקר הוא האלקות, ויבוא באהבה לאהוב את הטוב דאלקות.

### אופן העבודה דחסד הוא בדרך בירור ותיקון לאט לאט

אמנם אופן העבודה, והיינו התגלות או הנפש האלקית הוא כפי מזג טבע חומר הנפש הבהמית: כדאשר מזיגת חומר נפש הטבעית בחסדים אז עיקר העבודה היא בהתיישבות, במנוחה ובהגברת השכל על המדות בכל דבר וענין, והאהבה הבאה בזה היא אהבה כמים, וכן בתיקון כל דבר שבחלקו בנפש ובעולם, דזהו ענין האדם ומעשהו בעולם לתקן דבר, וכמ"ש אשר ברא אלקים לעשות, שפירושו לתקן, וכמאמר רז"ל דכל מה שנברא בעולם צריך תיקון, והוא ענין הבירורים, הנה מי שמזיגתו בחסדים הנה התיקונים שלו הוא ג"כ בדרך בירור וקירוב. וכמו על דרך משל מי שאבד לו מרגליות בחול, הנה מביא כמה נפות ומנפה את החול עד שמוציא את המרגלית, כמו כן באופן העבודה דחסד הוא בדרך בירור ותיקון לאט לאט, לרחק את הפסולת ולצרף את הכל עד שמוציא את המדה טובה, ועבודתו הוא בגמ"ח הן בגופו והן בממונו, והתעסקותו הוא בסדר אשר יום ליום יחווה דעת בקירובו לאלקות.

מה שאין כן מי שטבע הנפש הבהמית שלו בגבורות, הנה גם בהתגלות אור הנפש האלקית הוא בהגבורה דוקא בהתלהבות והתלהטות, והאהבה באה כרשפי אש ההתפעלות.

ואופן עבודתו הוא בדין ומשפט דוקא, ותיקון כל דבר הוא בדרך דחיה. את הלא טוב ירחק בהתפעלות, וכן את הטוב יקרבו בזרוע, כלומר גם במדריגות שלא הגיע אליהם עדיין בעבודתו (ובנקל לו יותר לטעות בעצמו מכמו הנ"ל).

דכל זה הוא לפי דכפי אופן חומר הנפש הטבעית כן הוא התגלות אור הנפש האלקית . . שעי"ז שעובד כפי אופן טבע הנפש הבהמית שלו, הנה עי"ז מזדכך עצם חומר הנפש הבהמית.

(ספר המאמרים תרפ"ב עמ' שצא ואילך)

