

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות וביאורים
בתזרת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : haore770@gmail.com

הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה
לקראת י"ד כסלו

תוכן הענינים

5.....	פתח דבר.....
7.....	דבר מלכות.....
10.....	בדין הפרשת חלה.....
13.....	בדין תיקון מקווה מרודדת.....
15.....	ענינו של חמשה עשר באב.....
18.....	גדר ד' אבות נזיקין דמתני'.....
28.....	פטור קנס בפסולות אי הוי דין בקנס.....
30.....	"שתי תולדות בהדי הדדי" לפירוש הרמב"ם.....
33.....	עיקר תקיעות – מיושב או מעומד.....
37.....	הוי' שאינו משמות הקדושים.....
38.....	דיוק לשון בתניא.....
39.....	בגדר חיוב תשלום נזק.....
50.....	מעלת עוה"ז על עולמות העליונים (גליון).....
51.....	ביאור הנהגת החסידים בענין סעודה שלישית ושינה בסוכה.....
56.....	בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים.....
61.....	יש לו לשמוח בחלקו שמסיח דעתו מהן.....
62.....	תולדות דבור מנלן.....
65.....	פנימיות הסברא דעתיד מכריע ההווה.....
68.....	אופן הפדיה לעתיד-לבוא.....
73.....	קיום המצוות בישראל ובב"נ.....
75.....	הגחלים שעממו ה"ה כקטומה.....

- 77.....מבוא בענין עולם התחיה.
- 86.....תולדותיהן כיוצ"ב או לאו.
- 90.....אין שני מלאכים נשלחים לדבר א'.



פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדי', את קובץ הערות התמימים ואנ"ש – (א' שנה לח). ובו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, ובמיוחד בתורתו של הוד כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מפרי-עטם ועמלם של תלמידי הישיבה וראשי', בהשתתפות אנ"ש מרחבי תבל.

הקובץ רואה אור בהתאם להוראותיו המפורסמות של כ"ק אדמו"ר, בהזדמנויות רבות "ע"ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה לאור דקובצי חידושי תורה, וכו'". ולנחת רוחו הק'.

קובץ זה מודפס בקשר עם יום הבהיר ר"ח כסלו, אשר בשנה זו מלאו ל"ב שנים (תשל"ח–תש"ע) ליום גדול זה, בו יצא כ"ק אדמו"ר בפעם הראשונה לביתו אחר המאורע דשמע"צ באותה שנה.

בימים אלו, מתכנסים בבית חיינו 770 אלפי השלוחים של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, לכינוס העולמי השנתי, – על-מנת לקבל את הכוחות הדרושים לעבודתם הקדושה "לתקן עולם במלכות שדי". א"כ, אין מתאים מלקשר את הדפסת הקובץ לימים גדולים אלו.

תקוותנו, אשר ימלא הקובץ ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד התורה, נגלה וחסידות. ועי"ז נזכה תיכף ומיד ממש זעה"ן זיך מיט"ן רבי"ן, בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש.

המערכת

יום הבהיר כ"ה מר-חשון, ה'תש"ע.
ישיבת תות"ל המרכזית - 770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, ניו יארק.

דבר מלכות

שיחת כ"ק אדמו"ר בקשר עם מקור איסור מזיק

פתיחה-

בהקשר לסוגיות דריש מס' בבא קמא הנלמדות כעת בישיבתנו, דנים הראשונים והאחרונים מהיכן למדים איסור מזיק.

יש כאלו הלמדים מ: לפני עור לא תתן מכשול, מואהבת לרעך כמוך, מהשבת אבידה, מאיסור גזילה. או דהוי גדר למצות עשה של ונשמרת מאד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם רעך, או שלמדים מעצם הדין של כופר. ויש הלמדים שהוי בכלל איסור דרבנן.

כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חכ"ז עמ' 144 דן לגבי מ"ש רש"י על הפסוק לפני עור לא תתן מכשול "לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו". ושואל כ"ק אדמו"ר מהיכן לקח רש"י בפשוטו של מקרא ללמוד את הפסוק שלא כפשוטו – שלא ליתן מכשול לאחד שאיננו רואה ר"ל. להלן קטע מתירון כ"ק אדמו"ר שעפ"י יוצא לכאן חידוש מהיכן נלמד איסור מזיק.

מען זיך משתדל זיין צו געפינען דעריין א חידוש דין, און ניט זאגן אז דער איבערחזרן איז בלויז כדי "להרבות בלאווין" (וכיו"ב)¹.

. . וועט דאס זיין פארשטאנדדיק לויטן כלל (אויך אין דרך הפשט), אז בשעת די תורה חזר'ט איבער א דין וואס מען ווייס שוין פון פריער, דארף

שמואל ומלאכת הקודש על פרש"י קדושים יט, יד) "ודוחק לומר לעבור עליו בשני לאווין" (ודלא כמ"ש בנימוקי שמואל כאן). וראה לקמן הערה 37.

1. ראה פסחים כד, סע"א ואילך. ופשוט דכ"ה ע"ד הפשט – ראה לדוגמא פרש"י משפטים כג, יט (ותשא לך, כו) ועוד. ולהעיר מפרש"י משפטים כא, יב: כמה כתובים וכו'. ולהעיר מס' שמע שלמה (הובא בנימוקי

[און אין די ערטער וואו רש"י איז מפרש "לעבור עליו בשני לאווינ" (וכיו"ב) איז עס ווייל ער געפינט ניט דארט (בדרך הפשט) א חידוש דין].

און ווי מען זעט אין פירוש רש"י אין דעם פסוק גופא: אויף "לא תקלל חרש" איז רש"י מפרש (כנ"ל): "מנין לרבות כל אדם ת"ל כו' א"כ למה נאמר חרש מה חרש כו'" – ולכאורה: רש"י האט געקענט לערנען בפשטות, אז כאטש ס'איז דא דער איסור "לא תאור" ³, וואס איז כולל "כל אדם", אויך א "חרש", שטייט אבער ביי "חרש" במיוחד "לא תקלל", כדי צוצוגעבן ביי "חרש" א לאו יתיר.

איז דערפון מובן, אז אויב ס'איז נאר מעגלעך דארף מען מפרש זיין די פסוקים אין אן אופן אז מען זאל ניט דארפן אנקומען צו זאגן אז דאז איז בלויז כדי להרבות בלאווינ.

ועד"ז בנדו"ד: דער ענין פון "ולפני עור לא תתן מכשול" כפשוטו – אז מען טאר ניט לייגן קיין מכשול דורך וועלכן אן "עור" זאל גע'ניזק'ט ווערן – ווייס מען שוין פון דעם וואס עס שטייט פריער אין תורה וואו ער רעדט וועגן כמה פאסירונגען אסורות, בלתי רצויות וכו': "וכי" יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה גו' בעל הבור ישלם גו'". ד. ה. אז מען טאר ניט טאן א זאך – "לייגן א מכשול" וואס וועט גורם זיין דעם צווייטן א היזק ⁵.

און אע"פ אז דארט רעדט ניט די תורה בפירוש וועגן איסור והיתר, נאר וועגן תשלומין אויפן נזק – איז דאך, אדרבה: אויב מען ווערט נענש (מ'דארף באצאלן) פאר דעם היזק וואס מ'האט גורם געווען

[און נאך מער: דער "מכשול" דארט איז גארניט "שלו" – ווי רש"י איז

פרש"י דקאי על כל אדם.

4. שם כא, לג – לד.

5. ראה ספורנו כאן דתוכן האיסור דלפני

עור גו' (כפשוטו) הוא "שלא יגרום בנזקיו".

2. ראה פרש"י תשא לד, כג (הרבה מצות

כו'). צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, כב. שם,

לא (ושם: או להזהיר על מלאכת לילה כו').

בהר כה, לו. ועוד.

3. משפטים כב, כז. ולהעיר, ששם לא

דארט מפרש אז עס רעדט זיך וועגן א בור ברשות הרבים – און אעפ"כ איז דער "בעל התקלה" מחוייב צו צאלן פארן היזק פונקט ווי עסו ואלט געווען "שלו"]

- איז דאך זיכער אז דאס איז א דבר האסור.⁶

לערנט דעריבער רש"י⁷ אז דא קומט צו א נייער סוג איסור⁸ וואס ווערט ניט נכלל און מ'קען עס ניט אפלערנען פון דעם דין פון "כי יפתח איש בור גו"⁹ (וואס מ'איז גורם דעם צוויטן א היזק), כדלקמן סוס"ז ואילך. .



(בפשטות – כולל בור ברה"ר) נכלל בהלאו ד"לא תשים גו" (ראה הערה הקודמת). וראה לקמן הערה 32.

8. לכאור'אפ"ל דאף שידעינן מן העונש שיש איסור (כבפנים) – מ"מ, מכיון שבהפסוקים ד"כי יפתח גו" לא מפורש האיסור, מקום להוסיף אזהרה מפורשת. וכפירש"י לעיל פסוק יא (וכן בכ"מ) "למדנו עונש אזהרה מגין".

אבל – אינו. כי בהמקומות שנאמר הן עונש והן אזהרה, נאמרו שניהם באותה לשון. משא"כ בנדר"ד, הרי העונש (על הגרמת נזק) והאזהרה נאמרו בלשונות אחרות לגמרי.

9. וראה לקמן הערה 37

6. ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בביאור הרי"פ פערלא שם (נד, ג ואילך. וש"נ) ומסיק שם שיש בזה הלאו ד"לא תשים דמים בביתך" (תצא כב, ח. וראה ספרי שם) – אבל בלימוד ע"ד הפשט י"ל שאין צריכים ע"ז אזהרה לידע האיסור, כי מובן הוא במכש"כ מהעונש, כבפנים. וראה לקמן הערה 8.

ומה שפירש"י שם "שור ולא אדם חמור ולא כלים" – הוא רק בנוגע להתשלומין (שזהו חידוש התורה, שהרי אין הבור שלו), אבל לא בנוגע לעצם האיסור הנלמד (ומובן) מזה.

7. ראה עד"ז ביאור רי"פ פערלא שם (בטעם שהוציאו חז"ל קרא דולפני עור גו' מידי פשוט), אלא שהוא כתב שמכשול בידים

ברין הפרשת חלה

הרב גדלי' שי' אבערלאנדער
 רב קהילת היכל-מנחם מאנסי
 מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

כט תמוז תשס"ט
 כבוד ידידי היקר באנשים חו"ב בתורה ויראה הטהורה
 אוצר בלום מוה"ר ... שי'
 אב"י במאנסי יע"א
 שלום וברכה

בדבר שאלתך באשה שאפאה חלות ושכחה להפריש ממנה חלה, אם אפשר להפריש חלה מעיסה אחרת בעד החלות שכבר אפאה ולא הורמו ממנה חלה, כלומר האם אפשר להפריש מן האפוי על העיסה.

תשובה = אם שניהם, האפוי והעיסה, יש לכל אחד שיעור חלה אז אפשר להפריש מהעיסה על האפוי ע"י הקפה ביחד, דהיינו שהעיסה והאפוי קרובים וסמוכים זה לזה ללא הפסק, אבל אין צריך נגיעה או צירוף סל. ואם אין להעיסה שיעור חלה ורק בצירוף האפוי יהי' חייב בחלה – אין מפרישין מהעיסה על האפוי, ואבאר.

בשו"ע (יו"ד סי' שכד סעי' יב): "מי שנתערב לו פת שהפריש ממנו חלה עם פת שלא הופרש ממנו, אם יש לו קמח יעשה עיסה מחמש רבעים ויצרפנה עם הככרות בכלי, ויפריש ממנה על אותם ככרות שנתערבו".

וכתב הט"ז (ס"ק יד): "כתב רש"ל ונ"ל דאם עושה עוגה קטנה פשיטא

דמצטרף כמו שמצטרף עיסה קטנה לעיסה גדולה כדלעיל ועיין בדרישה שהביא לשון מהרש"ל.

ומבאר בחידושי רע"א (על הט"ז): "היינו דאם ירצה לעשות עוגה קטנה ולאפותה מצטרף, אבל אם אינו רוצה להמתין לאכול עד שיאפה אותה, ולצרף העוגה קטנה שהיא עיסה עם האפוי הוי קצת כמו ב' מינין, בזה צריך שיהיה עיסה מה' רבעים קמח שהוא חיוב חלה בפני עצמו, בזה מצרף להפריש ממנה על הככרות".

כלומר דאם יש לכל אחד שיעור חלה ואין צריכים לצרף השניהם כדי להתחייב בחלה אז אפשר להפריש מהעיסה על האפוי, אבל אם אין שיעור חלה בהעיסה ורק בצירוף האפוי עם העיסה הם מתחייבים בחלה, אי אפשר להפריש מהעיסה על האפוי, דנחשבים כשני מינים, ושני מינים אין מצטרפין להתחייב בחלה.

ודין זה מבואר להדיא גם ברמ"א (סי' שכו סעיף א) על מה שכתב המחבר "שתי עיסות שיש בשתייהן שיעור החייב בחלה, ואין באחת מהן כשיעור, ונגעו זו בזו ונשכו זו את זו, אם היו של שנים, אפילו הם ממין אחד, פטורים מן החלה, שסתם שנים מקפידים. ואם ידוע שאינם מקפידים על עירוב העיסות, הרי אלו מצטרפות... היו שניהם של איש אחד, אם היו ממין אחד כפי מה שנתבאר בסימן שכ"ד, מצטרפין וחייבים בחלה. ואם משני מינים היו, אין מצטרפין, שסתם אחד אינו מקפיד...". מוסיף הרמ"א: "...וכל זה שאין שיעור בכל אחת, אבל אם יש בהן שיעור, מפריש מאחת על חבירתה אם הן של אדם אחד".¹

ואדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סי' תנז סעי' טז) מבאר זאת בבחיורות יתירה: "מי שהיו לו עיסות הרבה שהיה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה והפריש חלה ממקצת העיסות וממקצתן לא הפריש ואפה כל העיסות ביחד ונתערבו

1. וכך משמע גם בש"ך סי' שכט ס"ק ה בשם הב"ח.

מצות החייבות עדיין בחלה עם מצות שנפטרו כבר בחיובן - אינו יכול להפריש ממצה אחת על כולן אפילו אם יכניס כולן לתוך כלי אחד ויגעו זה בזה, לפי שיש לחוש שמא מצה זו שהוא מפריש ממנה היא ממצות שנפטרו מחיובן ואין מפרישין מן הפטור על החיוב, לפיכך צריך הוא להפריש מכל מצה ומצה בפני עצמה, או ילוש עוד עיסה קטנה ויאפה אותה ויצרפה בכלי אחד עם כל המצות הללו ועל ידי כן נתחייבה בחלה אע"פ שאין בה כשיעור ויפריש ממנה על המצות החייבות עדיין. אבל קודם שיאפה אותה אין לצרף אותה עם המצות בכלי אחד כדי להפריש ממנה עליהן שהרי הצירוף עושה אותן כאלו הן דבר אחד וחתוכה אחת ממש וכיון שהיא עיסה והן מצות אפיות איך אפשר שיצטרפו ויהיו כחתוכה אחת ממש². אבל אם יש בעיסה זו שיעור חלה בפני עצמה בלא צירוף כלי אין צריך לאפותה קודם הפרשת חלה ואין צריך לצרפה בכלי עם המצות מעיקר הדין אלא יקיפם יחד ויפריש מעיסה זו גם על המצות החייבות עדיין".

[וזה דלא כפי שמשמע בהגהות מימוני (סוף סדר זרעים, הל' חלה אות כב בהגהה) שכתב "וכן כתב רבינו משה, העושה עיסה ליבשה בחמה ולבשלה בקדירה פטורה מן החלה. והנה מורי רבינו מאיר אמר כדי להסתלק מן הספק לאפות מן העיסה ההיא מעט חררה קטנה בגחלים דהוי אפיית לחם גמור ואחר כך יקיפנה אל העיסה ויפריש חלה משניהם מן העיסה ומן החררה מכל אחד מעט לפי שאין תורמין מן האפוי על שאינו אפוי לפיכך יקח מן העיסה". וכך הוא גם במרדכי מס' פסחים (פ"ב אות תקצב. וראה בבגדי ישע, אות קכד מש"כ בזה)].

ומה ששאלת עוד אם אחד פת מקמח נקי והשני פת מקמח מלא האם גם אז אפשר להפריש מהעיסה על האפוי.

תשובה = גם אז אפשר להפריש מהעיסה על האפוי, ואינו נקרא מין על

2. וזה דלא כמ"ש בחלת לחם, סימן ד סק"ה, דאפי' לצירוף אפשר לצרף עיסה עם האפוי,

עיי"ש.

שאינו מינו. אבל בזה באנו למחלוקת בין הט"ז (סי' שכו סק"א) שסובר דבזה אין מועיל מה שסמוכות זו לזו אלא צריך נשיכה, או נגיעה³. והנקודת הכסף חולק עליו וסובר דגם בזה סגי במה שסמוכות זו לזו, מכיון דלכל אחד יש בה שיעור חלה ואין צריך צירוף בזה.



בדין תיקון מקווה מרודדת

הת' אושרי שי' בוגלר

תלמיד בישיבה

א.

בשו"ע יו"ד סימן רא סק"ו איתא: "מקוה שמימיו מתפשטין ואינו יכול להתכסות בו נותן בו מצד אחד אבנים או חבילי עצים כדי שיקבצו מימיו אל מקום אחד בעניין שיוכל להתכסות בו, ובלבד שלא יחלקו כל המקווה, אבל בכלים פסול" ובהג"ה כתב הרמ"א "ואפילו אם יכולה להתכסות במים אם אין מים עמוקים עד טבורה, ולמעלה ממנו זרת, לא תטבול בו לכתחילה שמא לא תטבול יפה. מיהו אם אין מקווה אחרת וא"א לתקן, אפילו צריכה להשתטח על פניה מחמת שאין המים עמוקים מתכסה גופה בדרך זה בפעם אחת, טובלת שם, וע"ע סי' קצח".

והנה המחבר כתב דבריו בהמשך לדבריו לעיל בסק"א וז"ל: "...ואם הוא רחב יותר ואינו גבוה כ"כ כשר, אם יכולה להתכסות בו כל גופה בבת אחת". ומדבריו מבואר שתקנתו למקוה מרודדת בס"ק ס"ו היא דוקא כשאי אפשר

3. כ"כ בביאור הגר"א סי' שכו אות ה. וכך כותב הנקודת הכסף בדעת הט"ז.

לטבול בו גם ע"י שכיבה, אלא שרחב כ"כ שאי אפשר לטבול בו כלל, אפילו בשכיבה (אע"פ שיש בו מ' סאה) וע"כ יש לצמצם המים ע"י עצים ואבנים וכדו'.

אך לפי הרמ"א לא מובן, שמדבריו משמע שתיקון המקווה הוא ע"מ שיגיעו המים למעלה מטבורה והרי כל עניין תיקון המקווה הוא ע"מ שתצליח לטבול. ומ"מ לא מצינו דין כזה בראשונים.

ב.

והנה המקור לדין מקוה מרודדת הוא במסכת מקוואות פ"ז מ"ז: "מקווה שמימיו מרודדים כובש אפילו חבילי עצים, אפילו חבילי קנים, כדי שיתפחו מימיו ויורד וטובל". ובב"י הביא דיוק מהרשב"ץ בכך שהמשנה לא הביאה אפשרות לצמצם המקוה בכלים, והטעם ע"ז כתב בעט"ז (סי' ר"א ס"ק ק"מ) כיון שכלים מקבלים טומאה והוויתו של מקווה צ"ל בטהרה. ותמהו האחרונים על טעם זה, דהרי אפילו בחדלית מצינו במשנה (מקוואות ס"פ ה') ד"מודים שהוא גודר בכלים וטובל בהם" ובפרט שבנדו"ד המקוה הוא כשר מצ"ע ויש בו מ' סאה, אלא שמצמצם בכלים ע"מ שיוכל לטבול בפועל.

עוד דייק הרא"ה שמקווה מרודד אינו מטהר מים שאובים, דאל"כ ישנה עצה פשוטה, שיוסיף מים שאובים במקווה (דהרי יש בו כבר מ' סאה) עד שיגיע לגובה המתאים, ומכך שלא הביאו עצה זו דייק שאין להוסיף מים שאובים במקוה מרודד אע"פ שיש בו מ' סאה.

וגם על דיוק זה צ"ע מדוע לא יטהר מים שאובים והרי יש בו מ' סאה?

[ואכן הרשב"א (בתורת הבית שער ז') כתב מפורש "לאו דוקא כובש, אלא אם אין מים להוסיף עליהם מדובר שם, אבל אם יש מים להוסיף יוסיף". וי"ל שהרשב"א לא דייק גם הדיוק דהרשב"ץ דלשיטתו הוי מקווה כשר לכל עניין,

אלא שישנה בעי' בטבילה בפועל].

ובישוב שיטת הרשב"ץ והרא"ה כתב הרא"י אונטרמן (בחיבור לטהרה) דלשיטת הרשב"ץ והרא"ה הוי פסול מקוה מרודד במקוה עצמו. וביאור סברתם, דהנה שיעור מ' סאה לא נאמר בפירוש בכתוב, אלא דייקוהו חז"ל מהפס' "כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר" (ויקרא כב, ויז) - "מה ביאת שמשו כולה כאחת אף ביאתו במים כולו כאחד". ומכאן למדו שצריך שיהיה מים כשיעור שכל גופו עולה בהם ושיעורוהו במ' סאה, וא"כ במקרה שאין מ' סאה מכסים אותו אין זה מקוה כשר "שעולה כאחד" ועפ"ז מובן מדוע אין לכבשו בכלים כיון שזוהי הווייתו דהמקוה וצ"ל בטהרה וכמו"כ אין להוסיף לו מים שאובים דלא הוי מקוה כשר.

ג.

עפ"י ביאור זה יש לבאר מחלוקת הרמ"א והמחבר, דהנה המחבר כתב דאין לכבוש בכלים, היינו שסבר כשי' הרשב"ץ דהוי פסול במקוה עצמו וא"כ הפסול הוא דווקא כשא"א לטבול בשום אופן גם לא בשכיבה דאז "אינו עולה כאחד" משא"כ הרמ"א סבר כהרשב"א דלעיל דהוי מקוה כשר אלא שהבעי' היא בטבילה בפועל וע"ז כתב שלכתחילה יתקנו שיהי' טבילה בריוח ע"י שיהי' זרת מעל הטבור.

אך מ"מ יש להקשות באם חולק הרמ"א, מדוע לא כתב זאת באופן של "יש אומרים" וכדו'?

ויש לומר שלדינא אין מחלוקת כלל בין הרמ"א למחבר וכן בין הרשב"א לרשב"ץ, דהרשב"א בעצמו סובר שמקוה שאי אפשר לטבול בו כלל פסול.

אלא שלמד שהמשנה דיברה במקרה ואפשר לה לטבול, אך בדוחק, ולכן תמה שאי אפשר להוסיף שאובין וכן נאמר גם לרמ"א שבאמת לדין הוא פוסל גדירה בכלים למקווה שא"א לטבול בו והוסיף כהרשב"א שעל מנת לטבול בריוח יש לתקן את המקווה.



ענינו של חמשה עשר באב

הת' מנחם מענדל שי' גליס
ישיבה שע"י האוהל הק'

במאמר ד"ה "לא היו יו"ט" תשמ"ז (סה"מ מלוקט ח"ד) מביא כ"ק אדמו"ר את הסיבה שענין זה ד"לא היו יו"ט" נאמר דוקא על חמשה עשר באב, אף שבכל חמשה עשר בחודש יש שלימות מילוי הלבנה, כיון ששלימות שאחרי ירידה היא נעלית יותר. ומכיון שבתשעה באב הירידה גדולה ביותר, לכן העליה אח"כ בחמשה עשר באב היא נעלית יותר.

באות ד' שם שואל כ"ק אדמו"ר שלכאורה עיקר הענין של חמשה עשר בחודש הוא שהלבנה מתגלית. היינו, שהלבנה קיימת כבר קודם, ובחמשה עשר בחודש זה רק הגילוי שלה. ושואל שהרי חמשה עשר באב הוא מעין הגילוי דבית המקדש דלעתיד, שנעלה יותר מבתי המקדש שקדמו לו, ובאין ערוך וכו', וא"כ למה מקשר א"ז עם שלימות גילוי הלבנה, שזהו רק גילוי.

ובהערה 33 שם מביא מה שדובר בשיחות שקודם להמאמר, שתכלית בריאת הלבנה הוא להאיר על הארץ, ולכן חסרון בגילוי הוא חסרון בלבנה עצמה, אבל דוחה שענין זה הוא בנוגע לכל חמשה עשר בחודש, ואילו כאן השאלה היא לגבי חמשה עשר באב. שמשמע שחמשה עשר באב זה יותר מאשר גילוי.

ועונה (באות ה'), שביטול הגזירה דחורבן בית המקדש הוא (אכן, לא בחמשה עשר באב אלא) בתשעה באב, שבתשעה באב נולד משיח, וגילוי ענין זה בשלימות הוא בחמשה עשר באב. ע"ד בנוגע לגזירה של מתי מדבר, שבחמשה עשר באב התגלתה שהגזירה התבטלה כבר בתשעה באב. א"כ חמשה עשר באב ענינו גילוי. בחמשה עשר באב נתברר למפרע שזה שעלה ארי' והחריב אריאל הוא על מנת שיבוא ארי' ויבנה אריאל.

ובד"ה "לא היו יו"ט" תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"ג), לאחר שמבאר כנ"ל שחמשה עשר באב היא עליה שלאחרי ירידה, מבאר שחמשה עשר באב גדול יותר גם מפסח וסוכות. דאף שפסח מגיע לאחר הירידה דגלות מצרים, הרי מכיון שכאשר בנ"י יצאו ממצרים היו הם במצב של גרים – שגר הוא כקטן שנולד – ולכן עבודתם היתה בדרגת צדיקים, לכן העלי' דפסח היא לא כל כך בהמשך לירידה שלפנ"ז.

ובנוגע לסוכות אומר: שאף שבא בהמשך ליוה"כ שענינו כפרה ותשובה על ענינים בלתי רצויים, ז"א שזה עלי' שלאחרי ירידה, הרי שהעלי' עצמה מהענינים הבלתי רצויים שהיו קודם יוה"כ – היא ביוה"כ. רק שהגילוי דהענינים שנמשכים ביוה"כ הוא בסוכות (כמבואר בכ"מ). משא"כ העליה שלאחרי הירידה של תחילת חודש אב – העלי' עצמה היא בחמשה עשר באב! ולכן חמשה עשר באב גדול יותר גם מהיו"ט דפסח וסוכות.

ולכאורה זהו סתירה להאמור לעיל בד"ה "לא היו יו"ט" תשמ"ז, שם מבואר שזהו רק גילוי של העלי' שנעשית כבר בתשעה באב, ממש ע"ד המבואר כאן בנוגע לסוכות.

ואולי יש לומר בדא"פ ע"פ הערה 33 הנ"ל בד"ה "לא היו יו"ט" תשמ"ז, דכאשר ההו"א היתה שחמשה עשר באב הוא לא רק גילוי, אזי (כפי שאומר

1. ומציין בהערה 17 שם, שהתחלת העלי' אמנם היא בתשעה באב, אבל שלימות העלי' (עצמה) היא בחמשה עשר באב. היינו לא רק הגילוי אלא העלי' עצמה.

שם) לא היה נוגע מה שהתבאר בהתוועדות, שכיון שתכלית ענינה של הלבנה הוא להאיר על הארץ, לכן כאשר חסר בהגילוי אזי כאילו חסר בלבנה עצמה. כיון שסו"ס מדובר בגילוי של דבר קיים, רק שהגילוי הוא עיקרי. וכאמור, בהו"א אנו אומרים שחמשה עשר באב הוא יותר מזה.

אבל לאחר שנתבאר שחמשה עשר באב הוא (רק) הגילוי של תשעה באב, אפשר לומר שענין זה (שגם גילוי של דבר קיים יכול להיות עיקרי) שייך בעיקר לחמשה עשר באב.

דמכיון שהעלי' של תשעה באב היא הגאולה, לידת המשיח, הרי עיקר ענינה של הגאולה היא כאשר היא מאירה בעולם, ע"ד שתכלית בריאת הלבנה יא להאיר על הארץ. ולכן כאשר הענין של משיח קיים אבל לא מאיר בעולם, הרי זה כאילו חסרון בדבר עצמו, ע"ד שכאשר הלבנה אינה מאירה זה כאילו חסרון בה עצמה. ולכן מצד אחד אומר (בתשמ"ז) שחמשה עשר באב זהו רק גילוי, ומצד שני אומר (בתשל"ה) שבחמשה עשר באב הוא השלימות דהעלי' עצמה.



גדר ד' אבות נזיקין דמתני'

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

א.

תנן (ב"ק ב.): "ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה וכו'". ופירש"י (ד"ה 'השור'): "כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה, דפרשה ראשונה נאמרה בשור, שני' בבור". והק' התוס': "דלמ"ד תנא שור לרגלו לא הוי כסדר הפרשה, דרגל נפקא לן מושלח את בעירה דכתיב

בתר בור". ותי': "מ"מ שם שור כתיב קודם בפרשה, דהיינו נגיחה דקרן".
 ושם: "ולמ"ד מבעה זה אדם, אע"ג דלבתר הבעה כתיב בפרשת אמור מכה
 בהמה ישלמנה, דהיינו אדם דאזיק שור, לא חש לשנותו כסדר הפרשה לפי
 שרחוק כל כך, ושנאו כסדר לא הרי דסיפא, שמבעה קודם להבער. ור"ת פירש
 דשם אדם כתיב בפרשה קודם, כי יגנוב איש שור, והוא אחד מאבות נזיקין
 דקתני לה בברייתא בגמרא". ועי' בחי' הרשב"א שכ' בשם רש"י כתי' הא'
 שכתבו התוס', דלפי שרחוק כל כך לא חש לשנותו כסדר הפרשה'.

ראשית דברי אקדים, דשיטת רש"י ותוס' לכאור' צריכה ביאור, מה לא ניחא
 להו בתי' ר"ת, דהתנא הקדים 'מבעה' בגלל שם אדם שכתוב קודם. דהלא לגבי
 שור כתבו התוס' דהוזכר קודם בגלל שם שור שכתוב בפרשה קודם, וא"כ ה"ה
 הי' להם לפרש גם לגבי 'מבעה', שהתנא הקדים בגלל שם אדם שכתוב קודם.

ב.

והנה הק' הרשב"א על שיטת ר"ת: "שאם מבעה דקתני היינו גנב, א"כ
 חסר לי' מנייני דר' חייא חדא, דהא ר' הושעיא מנה תשעה, והני ד' דמתני',
 הא תליסר. ור' חייא תני אחד עשר, ובכללן הגנב והגזלן, ומנה נמי תליסר דר'
 הושעיא והוה להו עשרים וארבעה, ואם מבעה דמתני' היינו גנב, היכי מני לי'
 ר' חייא תרי זמני, הא ודאי חסר לי' מניינא".

ולפי ביאור המהר"ם בתוס', לא קשיא קו' הרשב"א. דהמהר"ם הביא את
 הא דמקשין העולם, "א"כ הי' לו להתנא להקדים ג"כ במתני' מבעה שהוא שן
 קודם בור, דהוא נמי בכלל שם שור כמו רגל". ותי' (למסקנא): "דאע"ג דתנא
 דמתני' למ"ד תנא שור לרגלו ומבעה לשינו לא איירי במתני' בקרן, משום
 דלא איירי אלא במועדים מתחילתן כדקאמר בגמרא, מ"מ כדי להורות לנו
 שיש עדיין אב שלישי בשור שהוא הקרן, והוא כתוב קודם בפרשה, הקדים
 אחד מן האבות המועדים מתחלתן שהוא רגל קודם בור להורות שיש עוד אב

אחד בשור שהוא הקרן הכתוב בפרשה קודם בור, אע"ג דלא איירי בו התנא דמתני', ולכך די בזה רמז במה שהקדים רגל לחוד, ולא איצטריך בשביל זה ג"כ מבעה שהוא שן. וכן למ"ד מבעה זה אדם לפי ר"ת, אע"ג דלא איירי תנא בגנבה, מכל מקום הקדים התנא מבעה שהוא אדם דאזיק שור, קודם להבערה, להורות שיש עדיין אב באדם הכתוב בפרשה קודם הבערה, והוא גנבה אע"ג דלא איירי בו התנא".

ולדבריו ל"ק קו' הרשב"א שהק' אמאי מנה ר' חייא מבעה וגנב כתרתי. ד'מבעה' לאו היינו גנב. רק מרמז שיש עוד אב מזיק באדם.

ג.

אחר הדברים הנ"ל קשה:

א. לפי רש"י ותוס' שתי' דהתנא הקדים שור כיון ד"שם שור כתיב קודם בפרשה, דהיינו נגיחה דקרן", אמאי לא תירצו כר"ת, דמשום 'שם אדם' הקדים התנא מבעה. ולמאי הוצרכו לדחוק ולפרש, ד'לפי שרחוק כ"כ שנאו כסדר לא הרי". כנ"ל.

ב. לפי הרשב"א שהבין בשיטת ר"ת, דכשהתנא אמר 'מבעה' הוא כלל גם גנב. לפ"ז למ"ד 'מבעה זה השן', אמאי לא הקדים התנא מבעה קודם בור, כמו שהקדים שור. וכמו שהקשה המהר"ם.

ג. בגמ' לקמן (ד:): גבי הברייתא דר' אושעיא: "גנב וגזלן דממונא הוא ליתני". ומשני: "הא קתני לי' שומר חנם והשואל". ולכאן צריך ביאור, אמאי תנא דידן לא הזכיר גנב. דהנה לפנ"ז הקשו בגמ' על ר' אושעיא: "והא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר. דקתני". ותיצו: "תני הזיקא דבידים וקתני הזיקא דממילא". ומובן דתנא דמתני' נקט רק הזיקא דבידים. ולפי' המהר"ם דב'מבעה' התנא רק מרמז על גנב, צ"ב אמאי לא הזכיר התנא גנב, והלא גנב מזיק בידים.

ד. למ"ד "תנא שור לרגלו ומבעה לשינו", אמאי כתב התנא 'שור' ולא כתב 'רגל'. דהנה לגבי מבעה איתא בגמ' (לקמן ג): "רב אמר מבעה זה אדם דכתיב . . אם תבעיון בעיו . . ושמואל אמר מבעה זה השן דכתיב . . נבעו מצפוניו". הרי שכשהזכיר התנא 'מבעה', הזכיר את אופן ההיזק, ולא אמר 'אדם' או 'שור'. וכמו"כ הו"ל למימר 'רגל'. ואמאי קאמר 'שור'.

ד.

ונראה לענ"ד לבאר כ"ז, ומתחילה אנסה לבאר את תירוץ התוס' דהתנא הקדים 'שור' (למ"ד תנא שור לרגלו) משום ששם שור הוזכר קודם, באופן אחר קצת מהמהר"ם. ולפ"ז יתבאר דלשיטת ר"ת, למ"ד 'מבעה זה האדם' נתכוין התנא גם לגנב. וכמו שהבין הרשב"א. וכן ליישב את קושית הרשב"א על ר"ת.

די"ל: הן אמת דבמה שנקט התנא שור ברישא, רימז על עוד סוג היזק של שור (קרן). אך לא כמ"ש המהר"ם דרימז על קרן בכך שהקדים 'שור' ל'בור', אלא י"ל, דבמה ששינה התנא וכו' 'שור' ולא כ' 'רגל', בזה רימז שיש עוד סוג היזק בשור, והיינו קרן. (ובזה נתיישבה הקו' הד', אמאי נקט התנא 'שור' ולא 'רגל'. דכוונתו לרמז על קרן).

ולכן רק ב'שור' יש מקום לומר דכוונת התנא לרמז על עוד סוג היזק, דלכן שינה התנא ונקט 'שור' במקום 'רגל'. משא"כ ב'מבעה', אין מקום לומר דכוונת התנא לרמז על עוד סוג היזק שע"י אדם, שהרי כשהזכיר 'מבעה' לא שינה הלשון.

ולפ"ז א"ש שיטת התוס' דלא תירצו כר"ת. דדוקא ב'שור' דהתנא שינה הלשון, איכא למימר דזהו בכדי לרמז על עוד סוג היזק שע"י שור, וכיון שסוג זה מוזכר קודם, לכן הקדים שור. משא"כ ב'מבעה', שלא שינה התנא הלשון, אין שייך לומר דאתא לרמז על עוד סוג היזק. וע"כ הוצרכו לפרש דכיון שרחוק,

לא חש לשנותו כסדר וכו'.

ואם כנים הדברים, צריך לומר, דלר"ת דס"ל דמה שהתנא הקדים 'מבעה' הוא משום דכתיב 'כי יגנוב וכו'', ע"כ הפי' הוא, דכשנקט התנא 'מבעה', כוונתו גם לגנוב. דאין לומר ד'מבעה' היינו אדם המזיק, ומרמז גם על גנוב. אלא ע"כ דכולל שניהם.

וממילא א"ש סברת הרשב"א שהקשה, לשיטת ר"ת, אמאי מנה ר' חייא 'מבעה' ו'גנוב' כתרתי. דלר"ת 'מבעה' דמתני' כולל גם גנוב.

ה.

ולבאר כל הנ"ל, וכן ליישב את קו' הרשב"א שהקשה על ר"ת. הנה לעיל הובאה הגמ' לקמן (ד: דר' אושעיא: "תני הזיקא דבידים וקתני הזיקא דממילא"). והיינו, דבמתני' נקט תנא דידן רק הזיקא דבידים.

דהנה, בשומר חינוס והשוכר וכו', ודאי אי"ז נחשב שעשה מעשה בידים, שהרי הנוק נגרם רק מכך שלא שמר. משא"כ אדם המזיק עושה מעשה בידים.

ומעתה יש לחקור בגדר גנוב, מהו. דמחד גיסא, הרי עושה מעשה בידים, שגונב את החפץ. ומאידך גיסא, עצם מעשה הגניבה אינו מעשה היזק. רק כיוון שגונב את החפץ ומשאירו אצלו, מחסר את הבעלים. ובסגנון אחר: גנוב אינו מזיק לגוף החפץ, אלא רק מחסר את הבעלים¹.

עוד יש לחקור, בהא דהתנא נקט ד' אבות נזיקין שמזיקין בידים, האם דיבר על גוף המזיק, כגון על עצם ה'בור' וכיו"ב. או שדיבר על פעולת ההיזק, כגון מה שהבור ממית.

1. ועי' מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חל"ד פרשת עקב (א) ס"ק ג', לחלק בין מזיק לגנוב. דבמזיק תלוי שווי החפץ, משא"כ גנוב הוא שמחסר את הבעלים.

וי"ל דהא בהא תליא. אם נפרש כוונת התנא לגוף המזיק, היינו שכשהזכיר 'מבעה' כוונתו לגוף האדם, ממילא התכוין לכל היכא דהאדם מחסר בידיו ממון חבירו, כולל גם גנב. אף שגנב אינו מזיק את גוף החפץ, אלא רק מחסר את הבעלים. משא"כ אם נפרש את כוונת התנא לפעולת ההיזק, היינו שכשהזכיר 'מבעה' כוונתו לפעולת היזק שעושה האדם בידים, ממילא כוונתו רק לפעולה שהיא עצמה פעולת היזק, ולא דמי לגנב שעצם הפעולה אינה פעולת היזק. שהרי אינו מזיק את גוף החפץ אלא רק מחסר את הבעלים. ואע"פ שמזיק בידים מ"מ אי"ז פעולת היזק.

והנראה, דבזה גופא נחלקו התוס' ור"ת. התוס' ס"ל, דכשהזכיר התנא 'ד' אבות נזיקין' כוונתו לפעולת ההיזק, ולכן גם כשהזכיר 'מבעה', כוונתו לפעולת היזק. ולא נתכוין לגנב שפעולתו אינה פעולת היזק. משא"כ ר"ת ס"ל דכשהזכיר התנא 'ד' אבות נזיקין' כוונתו לגוף המזיק, ולכן גם כשהזכיר 'מבעה' כוונתו לגוף האדם שמזיק בידים. ולכן גם גנב בכלל היזק בידים. דאף שפעולתו אינה פעולת היזק, מ"מ מזיק הוא בידים.

ו.

ואם כנים הדברים, ממילא א"ש כל הנ"ל, וכן נתיישבה קושית הרשב"א.

הקושיא הא', אמאי לא תירצו התוס' כר"ת, דהתנא הקדים 'מבעה' משום שם אדם שכתוב קודם, קשיא רק לפי המהר"ם דהתנא רימז על עוד סוג היזק במה שהקדים. משא"כ לפי הנתבאר, ל"ק. דלשיטת התוס' התנא דיבר רק על פעולות היזק בידים, משא"כ גנב שפעולתו אינה פעולת היזק. ודוקא לר"ת דהתנא דיבר על גוף המזיק, כוונתו גם לגנב. כנ"ל.

הקושיא הב', לשיטת הרשב"א אמאי לא הקדים התנא 'מבעה' ל'בור' (למ"ד מבעה זה השן). לפי הנ"ל ל"ק, דדוקא בשור מרמז התנא על עוד סוג היזק. משא"כ ב'מבעה'.

הקושיא הג', אמאי לא הזכיר תנא דמתני' גנב, קשיא רק לפי' המהר"ם, דפי' דכוונת התנא לרמוז גם על גנב. משא"כ לפי הנתבאר ל"ק. דלשיטת התוס' אין ברצון התנא להזכיר גנב, כיון שגניבה אינה פעולת היזק. ולשיטת ר"ת אליבא דאמת התנא הזכיר גנב. דמבעה כולל גם גנב.

הקושיא הד', אמאי נקט התנא 'שור' ולא נקט 'רגל', כבר נתבאר דבזה רימז התנא על 'קרן'.

ולפ"ז יש ליישב נמי את קו' הרשב"א על ר"ת. די"ל לשיטת ר"ת, דדוקא תנא דמתני' נתכוין לגוף המזיק, וממילא כשאמר 'מבעה' כולל גם אדם. משא"כ ר' חייא, כיון שנקט 'תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' גנב וגזלן וכו'", שהזכיר כמה אבות נזיקין באדם גופא, ע"כ נתכוין לפעולת ההזיק ולא לגוף המזיק. וא"ש דגם כשהזכיר 'מבעה' נתכוין לפעולת היזק ולא לגנב. ולכן מנה מבעה וגנב כתרתי.

ז.

ויש לסייע לכל הנ"ל, דהנה מתחילה ניסו הגמ' (שם) לבאר סברת התנא דמתני' דלא נקט כל האבות נזיקין שנקט ר' אושעיא, דלמ"ד "תנא מבעה לשינו", "תנא אדם וכל מילי דאדם". ופריך בגמ': "ולר' אושעיא נמי הא תני לי' אדם", ומשני: "תרי גווני אדם. תנא אדם דאזיק אדם, ותנא אדם דאזיק שור". ופריך: "אי הכי שור נמי לתני תרי גווני שור, ליתני שור דאזיק שור, וליתני שור דאזיק אדם". ומשני: "בשלמא אדם דאזיק שור, נזק הוא דמשלם, אדם דאזיק אדם, משלם ד' דברים. אלא שור, מה לי שור דאזיק שור, מה לי שור דאזיק אדם, אידי ואידי נזק הוא דמשלם". (ולמסקנא דחו בגמ', ותי', דר' אושעיא נקט הזיקא דממילא והזיקא דבידים).

והק' התוס' (ד"ה 'תרי'): "וא"ת כיון דתני תרי גווני אדם, ליתני נמי ג' אבות בשור, הקרן והשן והרגל". ותי': "וי"ל דניחא לי' לכלול כולם בשור, כמו תנא דמתני'".

והק' בשקטמ"ק: "וא"ת לר' אושעיא נמי נימא הכי, כמו שכלל בשור שלוש אבות, כך יכלול באדם אדם דאזיק שור ואדם דאזיק אדם". ותי' (בתי' הב'): "דשן וקרן כיון שבאים משור אחד, כלל אותם ביחד, ואדם דאזיק שור, ואדם דאזיק אדם, הם חלוקין בניזוקין". עכ"ל.

אך עדיין צריך ביאור, אמאי לא אמרו בגמ', ד'מבעה' (למ"ד מבעה זה האדם) נמי כולל ב' סוגי אדם המזיק. אדם דאזיק שור, ואדם דאזיק אדם. וכמו בהו"א דתני אדם וכל מילי דאדם (ודוחק לומר דהוה קשיא לה לגמ' אמאי תני ר' אושעיא ד' שומרים ומבעה, ותנא דמתני' נקט רק מבעה, וע"כ הסיקו בגמ' דתנא דמתני' נקט רק היזק בידים).

והנראה לומר בזה, דאדרבה. הקושיא הזו הוי ראי' אלימתא לכל הנ"ל, דהתנא דמתני' דיבר על גוף המזיק, ולכן כשהזכיר 'שור', כלל בזה: קרן, שן ורגל. דכוונתו לגוף השור, וממילא כולל כל הנזקים - בכל אופן שעושה. משא"כ לגבי אדם, כיון דאדם דאזיק שור, ואדם דאזיק אדם, החילוק הוא לא במזיק, אלא בניזוק, אין שום סברא שהתנא יכלול את כולם יחד. ולכן הוכרחה הגמ' לפרש, דהתנא דיבר רק על מזיק בידים.

כ"ז נתבאר בשיטת התנא דמתני', דכלל בשם 'שור' את 'קרן' 'שן' ו'רגל'. ובשיטת ר' אושעיא צריך לומר, דאף שנתבאר דדיבר על גוף ההיזק (ולכן לא הו"ל לכלול כולם ב'שור'), מ"מ ניחא ל' לכלול כולם ב'שור', כמו התנא דמתני'. משא"כ אדם דאזיק שור ואדם דאזיק אדם, דהתנא דמתני' לא כללם יחד, גם ר' אושעיא לא כללם יחד.

ח.

ולפי יסוד זה יש לבאר נמי את פלוגתת רש"י ותוס' לקמן.

דהנה איתא בגמ' (לקמן ג.): "אמר מר: ושלח זו הרגל, וכן הוא אומר, משלחי רגל השור והחמור". ופריך: "טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה, אי קרן כתיב, אי שן כתיב". ומשני:

"איצטריך סד"א אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא. קמ"ל". ופירש"י (ד"ה 'אידי'): "ושלח וביער תרוייהו אשן, ושלח אתא לחיובי' היכא דלא כליא קרנא, דמשמע כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח, אבל לא כתחלה. . .". והק' התוס': "והא מכליא קרנא שגם הבעלים הם יכולים לקצור". ולכן פי' דאיירי ב"שטנפה פירות להנאתה".

ונראה דרש"י בזה לשיטתו, דכשאנו דנים על מזיק, אנו דנים על פעולת ההיזק. ומצד פעולת ההיזק, הרי שדוקא כשמזיק את החפץ עצמו נחשב לפעולת היזק. ולכן גנב שאינו מזיק את החפץ עצמו, אלא רק מחסר את הבעלים אי"ז פעולת היזק.

ולכן גם הכא ס"ל לרש"י דאם אחר שאכלה הפרה את השחת הוא יגדל כבתחילה, פטור. אע"ג דהבעלים הפסיד, שהרי ה' יכול לקצור. דאיננו דנים על הגברא, אלא על פעולת ההיזק, אם היא פעולת היזק או לא. ולכן הכא שהשחת יגדל שוב כבתחילה, אי"ז נחשב לפעולת היזק, ופטור. משא"כ התוס' כאן זו שיטת ר"ת, דס"ל דאנו דנים על גוף המזיק, וממילא כל היזק שיבוא ממנו. ולכן גם הכא, אף שאי"ז פעולת היזק (שהרי יגדל שוב כבתחילה), מ"מ כיון שחיסר את הבעלים, חייב.

ז.

ואם כנים הדברים, הרי שלפ"ז יש ליישב נמי את קושית התוס' על רש"י לקמן (ה:), ולבאר דרש"י בזה לשיטתו.

דהנה איתא בגמ' (לקמן ה:) בנוגע לד' אבות נזיקין, "אמר רבא: וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד, לבר מקרן וכו'". ופירש"י (ד"ה 'וכלהו'): "וכן אי כתב בור ואש, הוה אתו אינך בהאי דינא מבור. וכי פרקת מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק, תאמר ברגל ושן ואדם, אש תוכיח. מה לאש שכן מועדת לאכול בין שראוי לה בין שאינו ראוי לה, כגון עדים כלים ואבנים, תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה, בור יוכיח שאינו

מועד אלא לדבר הראוי לה. דבר שאינו ראוי לה מאי ניהו, אדם. דכתיב: ונפל שמה שור או חמור, שור - ולא אדם, חמור - ולא כלים וכו'".

והקשו התוס': "דלא אשכחן שאינו ראוי בשן. דאם אכלה דבר שאין ראוי לה, לא הוי תולדה דשן, אלא תולדה דקרן, כיון דאין הנאה להזיקה. ואי משחכת בשום ענין נילף מאש דמתחייב אף באין ראוי". ותי' התוס': "מיהו י"ל לפירוש הקונטרס דשפיר פרכינן פירכא דלא שייכא בשן, דכהאי גוונא פריך בהחובל וכו'".

וליישב את שיטת רש"י דלא תיקשי עלי' קושיית התוס', נ"ל ע"ד הנתבאר בשיטת התי' הא' בתוס'. די"ל, דס"ל לרש"י, דכשאנו דנים על המזיקים, אנו דנים על פעולת ההיזק שעושים. ולפ"ז ל"ק קושיית התוס'. דכיון שאנו דנים על פעולת ההיזק, ממילא אי"ש מה שכ' רש"י, דבשן יש קולא, שאינה מועדת לאכול את שאינו ראוי לה. ולא קשיא לרש"י מה שהקשו עליו התוס', דלא אשכחן שאינו ראוי בשן. דכיון שאנו דנים כלפי פעולת ההיזק, אי"ז נוגע אם אשכחן שן שאינו ראוי לה, או שלא אשכחן. דאע"פ שלא אשכחן שאין ראוי לה, מ"מ זה גופא שלא אשכחן שאין ראוי לה, זה קולא בשן. שפעולת ההיזק של שן אינה שייכת בשאינו ראוי לה. וכבר הובא לעיל מש"כ הרשב"א, דרש"י ס"ל כתי' הא' בתוס'. ולפ"ז רש"י לשיטתו.

משא"כ לשיטת התוס', י"ל דס"ל ע"ד הנתבאר בשיטת ר"ת, דכשדנים על המזיק, אנו דנים על גוף המזיק. ולכן כשאנו דנים על שן, הרי שמעיקר הדין הי' צריך להיות שכל נזק שיגרם על ידי השן יכלל בשם 'שן'. וכל נזק שיגרם ע"י הרגל יקרא בשם 'רגל'. וכל נזק שיגרם על ידי הקרן יקרא בשם 'קרן'. רק כיון שקרן הוא משונה, ושן יש הנאה להיזקה, ורגל הוא דרך הילוכה - לכן כל דבר המשונה, נכלל בשם 'קרן'. ודרך הילוכה נק' 'רגל' וכו'. ונמצא לפי זה, דמה שאם אכלה הבהמה מה שאין ראוי לה, שזה נכלל בקרן, אי"ז מצד חיסרון ב'שן', אלא מצד שהיזק זה נכלל כבר ב'קרן'. ולכן הקשו התוס', דלא אשכחן שאינו ראוי בשן. וכוונתם, דמעיקר הדין אף דבר שאין ראוי לה הי'

צריך להיות בכלל שן, והיתה מועדת, רק שכיון שזה משונה, לכן נכלל הוא בקרן. וממילא אין שום סברא להחשיב את מה שאין השן מועדת לאכול את הראוי לה כקולא. דאי"ז שום קולא, אלא שכיון שנכלל הוא בקרן, לכן אין השן מועדת לאכול את שאינו ראוי לה.



פטור קנס בפסולות אי הוי דין בקנס

הת' אמיר שי' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

הגמ' בכתובות (כט,ב) מביאה מחלוקת ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא, אי קנס במפתה ואונס הוא ב"אישה הראוי' לקיימה" (ר"ש בן מנסיא) או ב"אישה שיש בה הוי' " (שמעון התימני). וע"ש בגמ' הנפ"מ ביניהם להלכה.

ובקובץ שיעורים אות נ"ד מביא ב' צדדים ללמוד דבריהם, או שנאמר שדין קנס הוא רק כשבעל אישה הראוי' לו (שיש בה הוי' או שראוי' לקיימה), או שהקנס הוא רק כשישנה אפשרות לקיים התנאי של "לו תהי' לאישה", ובמילא כשאינו יכול לקיים התנאי, אינו משלם הקנס, אך אין זה דין בקנ גופא, ותלה זה במח' רש"י ותוס' לקמן בנוגע לבעולה לכ"ג שפטור מקנס לר"ש בן מנסיא (לדעה א') דבתוס' בשם ר"ח כתב שאפילו אם קודם לא הייתה בעולה, כיון שאחר בעילתה היא פסולה לו פטור מקנס, אך מרש"י משמע שמדובר שהייתה בעולה קודם, ולפי הנ"ל ביאר מחלוקתם דלרש"י הוא דין בקנס עצמו ולכן צ"ל שבזמן הבעילה כבר תהי' פסולה, משא"כ לתוס' שהוא מצד התנאי ד"ולו תהי' לאישה", אין צורך שתהי' פסולה בזמן הבעילה, ומאחר שאינו יכול לקיים התנאי ד"ולו תהי' לאישה" – פטור מהקנס, וצ"ב באופן הא', דניחא א"ת שהוא מצד שאינו יכול לקיים התנאי ד"לו תהי' לאישה" דהפס' תלאם

זב"ז, אך מהיכתי תיתי לומר שחייב בקנס דווקא באישה הראוי?

ויש לבאר זה ובהקדים מחלוקת רש"י ותוס' בשי' המשנה אצלנו, שחייב בקנס גם בחייבי כרת, אע"פ שאין בה הוי', דהנה בתוד"ה "וחד לאיתויי חייבי לאווי" (כט, ב), הקשה ע"ז שהגמ' לומדת לימוד אחד לחייב בקנס חייבי כרת ולימוד שני לחייבי לאווי"ן מדוע לא נאמר שא' מהריבויים שם הוא לחייבי עשה ובחייבי כריתות יתחייב בקנס ומתרץ שחייבי לאווי"ן וחייבי עשה אפשר ללמוד בלימוד אחד, כיון שמלכתחילה לא הייתה סיבה לפטור אותם, אלא, שישנו לימוד מ"ולו תהי' לאישה" שצריך שתהי' "ראוי" לאישה" או "שיש בה הוי'", "לכן הי' שוב צורך בלימוד לרבות חייבי עשה ולאוי"ן, וא"כ ניתן ללמד בלימוד אחד, וביאור דבריו, דאם היינו פוטרים קנס בפסולות מסברא כלשהי, הי' סברא לחלק בין חייבי עשה, לאו וכרת, אך כיון שאדרבה, הסברא נותנת שיתחייבו בקנס גם בפסולות, אלא, שישנו לימוד מהפס' "ולו תהי' לאישה" שממעטם, א"כ ע"מ לרבותם שוב לקנס מספיק ב' לימודים, אחד לאלו שאינם ראויים לו (חייבי לאו ועשה) ואחד לאלו שאין בהם הוי' (חייבי כרת).

ובשיטמ"ק על אתר מדייק מדברי רש"י שחולק על התוס' ולומד שהפטור דפסולות הוא מצד סברא ולא מצד לימוד, דכיון דהן פסולות אינם כאישה רגילה ולא נאמר בהם החידוש דקנס, דקנס כל כולו הוא חידוש שאין הסברא נותנת, א"כ "אין לך בו אלא חידוש", (וע"ש בשטמ"ק בביאור הגמ' לשי' רש"י).

עכ"פ, נמצא דנחלקו רש"י והתוס' אם לולי המיעוט ד"ולא תהי' לאישה" נחייב קנס בפסולות או לא, דלרש"י כיון שהקנס הוא חידוש "אין לך בו אלא חידוש" ונפטור בפסולות, משא"כ לתוס' דהסברא נותנת לחייבו בקנס, לולי המיעוט ד"ולו תהי' לאישה" יתחייב גם בפסולות.

ועפ"הנ"ל י"ל דלשיטת ר"ש בן מנסיא ושמעון התימני שנחלקו על המשנה ופוטרים מקנס בפסולות גם למסקנא, אפ"ל גם בב' אופנים הנ"ל, א: הפטור הוא מצד סברא (כרש"י לעיל) דקנס הוא חידוש ובאישה פסולה שאינה חשובה

כאישה רגילה פטור. ב: (כתוס') הקנס הוא מצד סברא ולולי המיעוט היינו מחייבים גם פסולות, אלא שהתורה מיעטה באישה שאינה ראוי' לקיימה או שאין בה הוי' שיפטר.

וע"פ הנ"ל מובנים ב' הצדדים בקובץ שיעורים הנ"ל, דלרש"י הפטור הוא מצד שהקנס הוא חידוש וא"כ חיוב הקנס הוא רק באישה שנאמרה בפס' ולא בפסולות שנתמעטו, אבל לתוס' שלומד שהקנס אינו חידוש, הפטור בפסולות הוא רק מצד שהתורה תלתה החיוב באופן שלאחמ"כ "ולו תהי' לאישה" ולכן פוטרים בפסולות.



"שתי תולדות בהדי הדדי" לפירוש הרמב"ם

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר

הת' יוסף שי' גרייזמאן

תלמידים בישיבה

כתב הרמב"ם גבי מלאכות שבת (הל' שגגות פ"ז ה"ו). "עשה תולדה של אב זה ותולדה של אב זה בהעלם אחת יראה לי שהוא חייב שתי חטאות".

כתב הכסף משנה: "מצאתי כתוב שנשאל ה"ר אברהם בנו של רבינו למה אמר "יראה לי", והלא גמרא ערוכה בריש ב"ק: "מאי איכא בין אב לתולדה, נפקא מינה דאי עביד שני אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מיחייב תרתי", א"כ מאי "יראה לי" דקאמר?"

והשיב: "לא אמר בגמרא שתי תולדות של שני אבות, ולפיכך אמר "יראה לי", שאפשר לומר דהאי דאמרינן בגמרא שתי תולדות של אב אחד לאו אליבא דהלכתא כו' ". עכ"ל הכס"מ".

והיינו שלפי תירוץ זה של ר' אברהם בן הרמב"ם: למד הרמב"ם את דברי הגמ' "אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי" שהכוונה שהעושה תולדות של אב אחד חייב רק אחד, (ודברי גמ' אלו אינם לא לפי ההלכה שעל שתי תולדות של אב אחד חייבים רק אחד), ואילו דינם של שתי תולדות של שני אבות לא נאמר במפורש בגמרא, ולכן כתב הרמב"ם על כך "יראה לי".

ולפי זה, תירוץ הגמ' הוא: אם עושה שני אבות שונים – חייב שנים, שתי תולדות (של אב אחד) – חייב שנים, ורק כשעושה אב ותולדותיו – חייב אחד.

והסברא בזה – דמעלתו של אב היא, שהתולדות בטלים אליו, וכמ"ש רש"י (ב"ק ב, א ד"ה "לא") בהטעם מדוע כשעשה אב ותולדותיו חייב רק אחד: "אאב מלאכה, אבל אתולדה ידי' לא מיחייב" מפני שכשהתולדה נעשית עם האב הרי היא בטלה וכלא חשיבא לגבי האב, משא"כ כשעושה שתי תולדות (אפי' של אב אחד) הרי אין תולדה בטילה לחבירתה ומיחייב שנים.

ויש לבאר הטעם שהרמב"ם בחר ללמוד את תשובת הגמ' דוקא בצורה כזו ולא כפי ששמע בפשטות (ששתי תולדות של אב אחד – חייב רק אחד – על סוג האב), דההבדל בין שני אופני הלימוד בתשובת הגמ' מתבטא גם בפירוש שאלת הגמ'. ובהקדים:

דלפי הפירוש הפשוט אין משמעות שאלת הגמ' "מאי איכא בין אב לתולדה" – מה הנפק"מ בין אב לתולדה, כיון שעל כך לא תירצה הגמ' מאומה, כיון שתולדה כלפי תולדה ואב כלפי אב יש להם אותו דין בדיוק, אלא שאלת הגמ' היא: מדוע היה צורך מעיקרא שיהי' אבות ותולדות, ומדוע אין כל המלאכות

הרמב"ם ס"ל אליבא דהלכתא כסברא זו, וכל ביאור הרמב"ם הוא רק לשיטת הגמ' ריש ב"ק דאינו אליבא דהלכתא. ופשוט.
2. ראה בכס"מ תירוצים נוספים.

1. ועיין בהמשך דבריו שהקשה ע"ז, וראה בלח"מ שתירץ קושייתו. ומה שהקשו מדברי הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז ששמע ששתי תולדות קיל טפי מאב ותולדותו – י"ל דגם

ברמה שווה, וע"ז מתרצת הגמ' דהנפק"מ היא, שאם היו כל המלאכות ברמה שווה – היו מתחייבים על עשיית כל שתי מלאכות, אבל כעת שיש "משפחות" מתחייבים אחד בלבד על כל משפחה.

וי"ל דזוהי הסיבה שהרמב"ם למד את הגמ' בצורה אחרת, כיון דלא הוה נוחא ליה לפרש כן, דמפשטות לשון שאלת הגמ' "מאי איכא בין אב לתולדה נפקא מינה כו'" משמע (כבכל הש"ס) ששאלת הגמ' היא מהי הנפק"מ בדין בין דיני אב לדיני תולדה, ולכן פירש הרמב"ם כפי שפירש, שלפ"ז יש שפיר נפק"מ בין אב לתולדה, שהאב חמור יותר מהתולדה ועד כדי כך שכאשר הוא נעשה יחד עם תולדותיו – חייבים רק עליו והתולדה בטילה אליו.

ולהעיר, שרש"י בסוגיא דידן משנה מלשונו במקומות אחרים בש"ס³, ובעוד שבמקומות אלו הוא מפרש שפירוש דברי הגמ' "שתי תולדות" הוא משני אבות דוקא, הרי כאן סותר דבריו ואינו מפרש כן⁴.

ועפ"ז יש לעיין בדעתו בסוגיא דידן, דדילמא ס"ל נמי הכא דהפי' הוא כשי' הרמב"ם. ויל"ע ואכ"מ.



מביא דוגמא של "אב ותולדה דילי", ולא של שתי תולדות של אב אחד כדפי' הוא עצמו בכריתות (טז, א ד"ה "ולרבי") ושם פי' גם הרמב"ם עצמו כן!

3. שבת סח, רע"א. צו, בד"ה "שתי אבות". וראה פיה"מ להרמב"ם רפ"ז דשבת דנראה דאזיל לשיטתו הכא, אבל במשנה שלאח"ז (שבת עג, ב) פי' אליבא דהלכתא.

4. ולהעיר שגם בסוגיין בד"ה "ולר"א"

עיקר תקיעות – מיושב או מעומד

הרה"ת מיכאל שי' לערנער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א.

ידוע השקו"ט (לקמן) איזה תקיעות הם עיקר : מיושב או מעומד.

וההבנה הרווחת בדברי אדמוה"ז בשולחנו (הל' ר"ה סי' תקצ"ב ס"ז), שפוסק כצד דמיושב הם העיקר.

וז"ל : שהתורה חייבה אותנו לשמוע תשע תקיעות בראש השנה ותקנו חכמים לשמוע אותם על סדר ברכות מלכויות זכרונות ושופרות אלא כדי לערבב את השטן (פירוש כדי שיתערבב מיד בתקיעות שלפני התפילה ולא יקטרג בתפילה) על כן נהגו כל ישראל לחלק את התקיעות של תורה ושל דברי סופרים לשתי פעמים ותוקעין מיושב כדי לקיים מצוה מן התורה ומברכין עליהן וגומרין את המצוה של דברי סופרים בתקיעות מעומד שעל סדר הברכות כמו שתקנו חכמים. עכ"ל אדמוה"ז.

הרי מוכח לכאורה דס"ל שמיושב הוא העיקר.

אלא כאשר מעיינים במקור הדברים רואים שלא דוקא ואדרבה.

ב.

הנה זה לשון הגמ' בר"ה (דף ט"ז סע"א) : אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדים כדי לערבב השטן ע"כ.

והנה התוס' הרא"ש¹ והר"ן (על אתר) פירשו שהתקיעות שעל סדר הברכות הם העיקר ותוקעין במיושב כדי לערבב השטן.

וכך פוסק הטור (או"ח ס' תקפ"ה, ג') וז"ל: אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד שהיא על סדר הברכות ע"כ. וכן פירש הב"י והב"ח. וכן הוא בלבוש (תקפ"ה א', תקצ"ב, א') וט"ז (תקצ"ב ס"ק ב') ומגן אברהם (תק"צ ס"ק י"ב).

אלא שדעת הראב"ה³ והרי"ד⁴ הוא, שהעיקר הם התקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד הם רק לערבב השטן.

והנה קשה לומר שאדמוה"ז הניח כל הני ראשונים ופוסקים הנ"ל, ובפרט דעת המג"א ונקט כדעת יחיד שתקיעות דמיושב הם העיקר.

וי"ל דראשית כל, אינו מוכרח ללמוד דאדמוה"ז סובר דתקיעות מיושב הם העיקר.

ועוד י"ל להיפך, דלא רק שאינו מוכרח אלא שדעתו כדעת שאר הפוסקים דתקיעות מעומד הם העיקר, כדלקמן.

ג.

הנה עד כאן הבנו בפשטות דזה שתקיעות מעומד הם "העיקר", פירושו - דאורייתא. ומיושב הוא מדרבנן כדי לערבב השטן. וכן מוכח בתוס', הלבוש והט"ז הנ"ל, דקיום המצוה מה"ת הוא במעומד.

הנ"ל על הרא"ש ב"ר פ"ד, סימן י'.

3. מובא ברא"ש סוכה פ"ג סי' כ"ו.

4. פסקי הרי"ד דף ל"ג ע"ב, הובא בכף החיים סי' תקפ"ה סק"ב.

1. בפסחים דף קט"ו ע"א ד"ה מתקיף.

2. עי' ב"י תקפ"ה, ד'. ורא"ש בפסחים

פרק א', סימן י': דעיקר מצות שופר על סדר הברכות. ועי' בהגהות ר' ברוך פרענקל תאומים (על אתר במהדורת עוז והדר). וגם בהגהות

אבל כשנדקדק בדברי הרא"ש והר"ן נראה שיש משמעות אחרת לזה שתקיעות מעומד הם העיקר.

דהנה הרא"ש בר"ה פ"ד סי' י' כותב: ובדין הוא שיהו תוקעין על סדר ברכות כסדר שתקעו כשהן יושבין אלא כיון שהברכות אינן מעכבות את התקיעות. הרי כבר יצאו ידי חובתן באותן שתקעו יושבין ע"כ.

משמע מלשונו שכבר יצא ידי חובתו מה"ת בתקיעות מיושב ואעפ"כ סובר הרא"ש (לעיל) דתקיעות מעומד הם העיקר.

וכן הוא בר"ן (על אתר) וז"ל: והקשו התוס' והא קא עבר משום בל תוסיף וכי תימא כיון דכבר יצאו ידי חובתן כשהן יושבין הוה לי' שלא בזמנו ע"כ.

משמע שכבר יצא מה"ת בתקיעות מיושב ואעפ"כ סובר הר"ן דתקיעות מעומד הם העיקר.

וכן הוא במג"א סי' תקפ"ה סק"ט: שכבר יצא בתקיעות שמיושב. ואעפ"כ במג"א שהבאנו לעיל כותב דמעומד עיקר.

ובהסברת הדבר י"ל בפשטות שפי' עיקר הוא עיקר תקנת חז"ל. דעיקר התקנה לכתחילה הי' לשמוע התקיעות של תורה על סדר הברכות ואח"כ התקינו לתקוע מיושב כדי לערבב השטן. ולאחרי התקנה דמיושב, לפעול כששמעו התקיעות דמיושב כבר יצאו ידי חובתם והתקיעות דמעומד הם רק מדרבנן. אבל אעפ"כ נשארים תקיעות שעל סדר הברכות, עיקר צורת שמיעת התקיעות כפי שתקנו חז"ל.

ודוגמא לזה מקידוש: קידוש מה"ת הוא רק זכירת דברים, וחז"ל תקנו אותו על הכוס. אבל לאחר שהתחילו לאמר קידוש בתפלה, קידוש על הכוס הוא רק מדרבנן. אבל נשאר שקידוש על הכוס הוא עיקר צורת קידוש לפי תקנת חז"ל.

ושוב ראיתי שכבר העלה סברא זו בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ע"ד, שפי' עיקר כאן הוא עיקר תקנת חז"ל ולא מדאורייתא.

ד.

נמצא שיש כאן באמת ג' שיטות:

א. מיושב הוא דאורייתא – עיקר. מעומד הוא דרבנן כדי לערוב השטן. והוא דעת הראב"ה ופסקי הרי"ד.

ב. מיושב הוא דרבנן (כדי לערוב השטן). מעומד הוא דאורייתא – עיקר. והוא דעת התוס⁵, לבוש, וט"ז.

ג. מיושב הוא כדי לערוב השטן אבל לפועל יוצאים מה"ת בהם. ומעומד הוא העיקר. והוא דעת הרא"ש, הר"ן והמג"א.

ה.

ועתה ניתנה ראש ונשובה לדברי אדמוה"ז דלכאורה יש לנו שתי אפשרויות איך ללמוד בדעת אדמוה"ז שכתב שמיושב מה"ת: או שסובר כדעה הא' (וכפי שהבינו הרבה) או כדעה הג'. דלפי דעת שני אלו במיושב יוצאים הדאורייתא.

אבל כשנעיין בלשון אדמוה"ז הנ"ל בסוגריים רואים ברור דסובר כדעה הג'. דהנה כותב: "כדי לערוב השטן (פירוש כדי שיתערבב מיד בתקיעות שלפני התפילה ולא יקטרג בתפילה) ע"כ.

מכאן משמע ברור שהתקיעות דמיושב הם כדי לערוב השטן. והוא כדעת הרא"ש ור"ן ומג"א הנ"ל ודלא כדעת הראב"ה ופסקי רי"ד. וע"פ הנ"ל יוצא דאדמוה"ז אינו פוסק כדעת יחיד אלא פוסק כדעת הרא"ש, ר"ן ומג"א.



5. זהו דעת התוס' בפסחים, אבל מתוס' בר"ה דף ט"ז ע"ב, ד"ה ותוקעים, ותוס' דף כ"ח ע"ב, ד"ה ומנא, משמע שכבר יצאו מה"ת במיושב.

הוי' שאינו משמות הקדושים

הרה"ת יהושע שי' מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

א.

במהדורות הנפוצות של ה'תורה אור' פ' לך לך, בד"ה ולא יקרא עוד שמך אברם (דף יב טור ב במהדורות קה"ת), נדפס: שע"י המעשה ממשיך הוי"ה חדשה והתהוות דבר חדש. עכ"ל.

והוא טעות דמוכח מעניינו, וצ"ל 'הויה חדשה', כלשון רז"ל מקיש הויה ליציאה, שאינו ענין לשם הוי"ה.

במהדורה הראשונה של התו"א (קאפוסט תקצ"ז דף כא, א) נדפס: הוי' חדשה. אלא שבצורה דומה נדפסו שם גם שמות ההוי"ה, ולכן המדפיסים במהדורות הבאות לא הבחינו בין הוי' של חול להוי' של קודש.

הלשון "הויה חדשה" נמצא בתו"א גם בפ' משפטים (עה, ד): וזה בנקל יותר מאם היה צריך להיות הויה חדשה ממש. ובלקו"ת פ' מסעי (פט, ב): מבחי' ריח נמשך להיות הויה חדשה גבוה מאד נעלה. ובשו"ת צ"צ (אהע"ז סי' קטז אות ה): גדלות דקטן וקטנה שנעשה בהם עכשיו הויה חדשה ובאו לכלל דעת.

ב.

במהדורות הנפוצות של ה'תורת חיים' פ' נח, בד"ה ויהי כל הארץ (דף עד טור א), נדפס: ששרשם מבחי' הפירוד מתחלת ההוי"ה. עכ"ל.

גם כאן הוא טעות דמוכח מעניינו, וצ"ל 'מתחלת ההויה'.

במהדורה הראשונה של ה'תורת חיים' (קאפוסט תקפ"ו דף פט, א) נדפס כדבעי למהוי: מתחלת ההויה.

ושם קיימת אבחנה ברורה בין קודש לחול, כגון בשורות שלעיל מיניה:
לאור דהוי"ה שנק' מצות הוי"ה.

ברוב העותקים של המהדורה הראשונה מחקה הצנזורה כליל את הקטע דנן.
עותקים בלתי מצונזרים הם נדירים ביותר וסביר לשער שלפני עורכי המהדורה
החדשה של ה'תורת חיים' לא היה עותק שכזה, לפיכך השתבשו גם הם.

הביטויים "פירוד והתחלקות מתחלת ההויה" וכן "יחוד והתכללות מתחלת
ההויה" מופיעים במאמר זה עצמו – באופנים שונים – עוד שבע פעמים,
ובכולם נדפס לנכון "הויה". והשיבוש הנ"ל נפל במקום אחד בלבד.



דיוק הלשון "יחודו" ו"אלקותו" בתניא

הת' משה מנחם מענדל שי' פעוונזנער
תלמיד בישיבה

בתניא פמ"ז כתב "...ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל
וממשיך עליו יחודו ית' ". ובהמשך הפרק כתב "אבל מיד שרוצה ומקבל
וממשיך עליו אלקותו ית' " וצלה"ב טעם השינוי, שבפעם הא' כתב יחודו
ובפעם הב' אלקותו, ובפרט שבשניהם מדבר בנוגע לק"ש.

ואולי י"ל בדא"פ שמרמז על חילוק העבודה בין לפני מ"ת לאחר מ"ת,
שע"כ מדבר בפירוש בפרק זה וז"ל: "רק שאברהם זכה לזה במעשיו והילוכו
בקודש ממדרגה למדרגה .. אבל אנחנו ירושה ומתנה לנו שנתן לנו את תורתו
והלביש בה רצונו וחכמתו" וכו'.

ועפ"ז אפשר לבאר את חילוק הלשונות בין יחודו לאלקותו, דיחודו מורה

שהאדם נכלל ביחוד שלמעלה, דהיינו שאי"ז המשכה שנמשך באדם אלא מה שהוא מתעלה ונכלל וכמו שכתב בפרק זה לגבי אברהם וז"ל: "לפי שהי' בטל ונכלל ביחוד אור א"ס ב"ה וכו', משא"כ אלקות מורה על התלבשות (כידוע לגבי שם אלקים) והיינו מה שאלקות נמשך לאדם וע"כ כשמדבר על העבודה דלאחר מ"ת אומר הלשון "אלוקתו".

אמנם כ"ז הוא בדרך הרמז בלבד, דעפ"י פשט מדבר גם בתחילת הפרק לגבי לאחר מ"ת.



בגדר חיוב תשלום נזק

הת' חנא חיים הכהן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

"ארבעה אבות נזיקין. השור והבור והמבעה וההבער" (ב"ק ב' ע"א).

ראשית כל צ"ע, מהי השייכות בין פעולת הנזק שנעשתה ע"י ממונו של האדם אל בעליו שלכן מוטל עליו חיוב התשלום?

וביארנו שהטעם לכך הוא משום שהיה לו לאדם לשמור על ממונו, ומכיון שאפשרות עשיית הנזק נוצרה בהעדר שמירתו, לכך חל חיוב הנזק עליו.

ולפ"ז נמצא שסיבת חיובו של האדם היא: פשיעתו בהעדר השמירה על הממון.

רק שלפ"ז קשה קצת השוואת ארבעת האבות נזיקין שבמשנה, שכן לדעת רב מבעה היינו אדם המזיק, ובפשטות (אך עיין בגרי"ד סולבייצ'יק בסוגייתינו) חיובו של האדם הוא משום פעולת הנזק שעשה (ולא משום שלא שמר על

עצמו, שהרי האדם במהותו אינו מזיק המחייב שמירה), וא"כ אין יסוד החיוב שבאדם שווה ליסוד החיוב שבשאר האבות נזיקין.

[ולכאורה דוחק גדול לומר, שהשוואת הנזיקין היא רק בייחס לאדם הישן וכיו"ב, שאז י"ל שחיובו הוא מצד העדר השמירה. שהרי האב אדם כולל גם (ובעיקר) נזק שנעשה במצב רגיל. וראה לקמן]

מלבד זאת אין הגדר עצמו כ"כ ברור. שכן לפ"ז נמצא שהחיוב על האדם הוא משום שלא שמר ובכך איפשר את עשיית הנזק, ולא משום הנזק שנעשה בפועל, וא"כ החיוב הוא בתור עונש וכיו"ב (רק) שיעורו הוא לפי הנזק שנעשה. ודבר זה הוא חידוש.

ב.

ובאמת באחרונים כתבו באופן נוסף, שטעם החיוב הוא (לא משום שהאדם פשע בשמירתו על ממונו, כ"א) מצד עצם העובדה שממונו שלו הזיק, ועובדה זו לכשלעצמה מטילה עליו חובה לתקן את הנזק.

ולפ"ז, הטעם שכאשר האדם שמר על ממונו הוא נפטר, הוא משום דין אונס, דמאי הו"ל למיעבד.

היינו שלאופן הראשון העדר השמירה מהווה את סיבת החיוב, ולאופן השני, השמירה אינה אלא דרך להיפטר מהחיוב.

(והאריכו בכ"ז בס' אבהא"ז הל' נזקי ממון פ"א הי"ד. חידושי ר"ש שקאפ בסוגייתנו. גוף החקירה הובאה (בנוגע לחיוב כופר) בלקו"ש ח"ו בהוספות לפר' משפטים).

ולאופן זה א"ש היטב, הן השוואת שלושת המזיקים (שור בור והבער) לאדם המזיק, שכולם מתחייבים על עצם פעולת הנזק, והן הגדרת החיוב, שחלותו היא משום עצם פעולת הנזק.

רק שלפ"ז צריך ביאור בסיום משנתינו "הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך", שכן לאופן זה אין העובדה ש"שמירתן עליך" קשורה כלל להגדרת סיבת החיוב (ואי"ז אלא רק כששמר הוא נפטר מטעם אונס).

ועד"ז לקמן במשנה בדף ט ע"ב "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו". וברש"י "הכשרתי את נזקו. כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתי יפה". דמשמע שעובדת העדר השמירה קשורה לסיבת החיוב.

ג.

אך באמת בסברא נראה, שהדברים הנ"ל אינם מוכרחים כלל. שכן י"ל שאף שסיבת החיוב היא משום עצם פעולת ההיזק של הממון, מ"מ י"ל שכאשר האדם שמר על ממונו אין כאן סיבת חיוב כלל, ולא שהוא נפטר משום אונס. והטעם ובהקדים. את חיוב התורה על האדם המזיק עצמו, ניתן לכאורה לראות בשני אופנים.

א. שהוא משום שממנו נפעל נזק וחסרון לזולת.

ב. שהוא חיוב ועונש על עצם פעולת ועשיית הנזק לזולת.

היינו, שלאופן הא' עצם העובדה שממנו נוצר חיסרון ונזק לזולת, מחייבת אותו לתקן ולהשלים את החיסרון והנזק, משא"כ לאופן הב', סיבת החיוב היא איננה משום העובדה שנוצר ממנו חיסרון לזולת, כ"א עונש וחיוב על פעולת הנזק שהוא פעל והזיק לזולת.

[וראה דברי התוס' בכתובות דף נו. ובקידושין ד"א: שחיוב תשלום נזק אינו מסברא. עיי"ש היטב. ונידונינו כאן הוא מה חדשה התורה, שעליו להשלים החיסרון, או שענשתו על שפעל פעולת היזק לזולת].

והנפק"מ בין האופנים תהיה בסיבת הפטור באונס (ברמה הפוטרת את האדם, וכידוע השקו"ט בזה בראשונים):

לאופן הא' שחיוב התשלומין הוא משום שמהמזיק נוצר חיסרון אצל הזולת, א"כ בעצם גם בנזקי אונס היה על האדם להשלים את החיסרון שנוצר ממנו לזולת, ורק שהתורה פטרה אותו משום אונס, דמאי הוי ליה למיעבד, משא"כ לאופן הב', שיסוד החיוב הוא עונש וחיוב על עצם עשיית פעולת ההיזק לזולת, א"כ באונס, שאז (י"ל ש) אין הפעולה מתייחסת למזיק, לא חל כלל חיוב.

ד.

ולפי הגדרת החיוב בנזקי האדם עצמו, יש להגדיר גם את חיובו על נזקי ממונו.

האחרונים הנ"ל למדו (כאופן הא' לעיל) שסיבת חיוב האדם בנזקי הוא משום שנוצר ממנו נזק וחיסרון לזולת, וא"כ זהו גם יסוד חיובו על נזקי ממונו – יצירת הנזק אצל הזולת. ולכך הם היו צריכים לבאר, מדוע כשהאדם שמר על ממונו הוא נפטר, והרי בפועל נוצר מממונו נזק לזולת, ועל זה ביארו שזהו מטעם אונס, דמאי הוי ליה למיעבד.

אך אוי"ל (כאופן הב') שטעם חיוב האדם בנזקי הוא על עצם פעולת ההיזק. וא"כ, כשהאדם שמר על ממונו, אין כאן ממנו כל פעולה של היזק, ובעצם אין על מה לחייבו.

ה.

רק שלפ"ז תמוה, שכן גם אם האדם לא שמר על ממונו, הנה את פעולת ההיזק לא הוא עשה כ"א ממונו, ועל מה א"כ ניתן לחייבו (אלא א"כ נימא שסיבת החיוב היא העדר השמירה וזה קשה כנ"ל).

וע"כ צ"ל, שעצם העובדה שהתורה מחייבת את בעל הממון בפעולות ממונו, כשלא שמר עליו, מלמדת אותנו שהתורה מייחסת את פעולת ההיזק של הממון אל בעליו, היינו, שהתורה, המחייבת את בעל הממון בשמירתו,

מחשיבה את הנזק שנפעל מממון הנמצא בתחום אחריותו כנפעל על ידו.

(ואולי יש להוסיף שילפינן זאת מקרא ד"ולא ישמרנו".)

והגדרה זו היא חידוש בהתייחסות התורה אל חיוב שמירת הממון המוטל על האדם, שכן לפ"ז יוצא שמחמירה התורה בחובת שמירתו של הבעלים על ממונו, ורואה אותו כאחראי בצורה ישירה על כל נזק היוצא מממונו, על אף שהוא עצמו לא עשה את עצם פעולת הנזק.

ובאם כנים הדברים, נמצא שחלות החיוב היא עצם פעולת הנזק של האדם או ממונו, ורק שהטעם לכך שפעולת ממונו מתייחסת אל האדם הוא העדר השמירה המאפשר את התרחשות הנזק.

ומה נפלאים לפ"ז דברי רש"י (הנ"ל) בדף ט: על דברי המשנה "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו". שביאר "הכשרתי את נזקו. כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתי יפה". דהיינו, שהתורה מתייחסת לאדם בהעדר שמירתו, כאילו הוא עצמו הכשיר וזימן את אותו ההזיק.

(ואפשר שלזה כיוון רש"ש בכותבו (שם) שהעדר שמירת האדם זהו תנאי בחיוב).

[ורק שיל"ע אם זהו בכל חובת שמירה, אף בשומרים וכיו"ב. די"ל שחובה זו הטילה תורה על האדם רק בייחס לממונו, עליו אמרה התורה שכל נזק שיוצא מממונו כיוצא ממנו, משא"כ בסתם שומר, לא בהכרח שחידשה זאת התורה, ואין העדר שמירתו שייכת לפעולת הנזק כ"א כגרמא בעלמא. ויל"ע]

ו.

לפ"ז מיושבות היטב הקושיות הנ"ל. שכן מחד מובנת ההשוואה של שלושת האבות נזיקין לאדם המזיק, וזאת משום שחלות החיוב היא על פעולת הנזק בעצמה, ומאידך מובן גם שאי"ז סותר כלל לסיום דברי המשנה, וכן למשמעות דברי המשנה בדף ט', שהחיוב הוא משום הפגיעה בהעדר השמירה, שכן ע"י

העדר השמירה נחשב מעשה ההיזק של הבהמה למעשהו של האדם.

[ויש להוסיף. באבהא"ז (שם) כתב להוכיח שהחיוב הוא על העדר השמירה מאדם הישן, שא"א לחייבו על עצם פעולת הנזק. וא"כ ה"ה בכל נזקי ממון היוצאים מחיובו של האדם עיי"ש.

אך לפהנ"ל, י"ל שחיובו של האדם הישן הוא ע"ד חיובו בממון, שמכיון שפשע והביא לאפשרות שיווצר נזק, לכך הטילה עליו תורה אחריות על מעשה הנזק שיווצר. ואכ"מ]

ז.

לכשתימצי לומר:

בב' האופנים הנ"ל, האם חיובו של האדם הוא על הנזק שנוצר מממונו, או על פעולת הנזק עצמה, תלויה הגדרת תשלום הנזק, שכן באם חיובו של האדם הוא משום תוצאת הנזק, יוצא שהתשלום הוא על מנת לתקן ולהשלים את החיסרון שנוצר ע"י פעולת הנזק,

משא"כ אם החיוב הוא עונש על עצם פעולת ההיזק, יוצא שענין התשלום אינו שייך כלל לנזק והחסרון שנוצרו אצל הזולת, כ"א על עצם העבירה על איסור הנזק.

ח.

ועפ"ז יש לבאר כו"כ עניינים בסוגייתנו (ריש ב"ק), ועכ"פ בקצרה.

בנוגע לסדר האבות נזיקין שנשנו במשנתנו (ובטעם הדברים מדוע לא נשנו כסדר ה"לא הרי" שבסיפא) כותב רש"י: "כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה". אלא שלפ"ז תמוה, שהרי מבעה אליבא דרב, שפירושו אדם המזיק, נכתב בתורה לאחר ההבער, וא"כ מדוע נשנה המבעה במשנתנו קודם ההבער?

וביארזו זאת בתוס' (ד"ה השור) בב' אופנים, א. ש"לא חש לשנותו כסדר הפרשה לפי שרחוק כ"כ ושנאו כסדר לא הרי דסיפא שמבעה קודם להבער". ב. "ור"ת פי' דשם אדם כתיב בפרשה קודם כי יגנוב איש שור והוא אחד מאבות נזיקין דקתני לה בברייתא בגמ'".

ובכמה ראשונים (רשב"א ועוד) הביאו שרש"י עצמו נשאל בשאילה זו, וביאר כתירוצו הראשון של התוס'. [ואולי יש להוסיף, ועכ"פ בדא"פ, שהדברים מדויקים בלשון רש"י "כסדר שהן כתובין בפרשה". היינו שהשינויים מה"לא הרי" שבסיפא הם רק בדברים הכתובין בפרשת נזיקין עצמה. ודו"ק].

ובכל אופן יל"ע, מה חסר בתירוצו של ר"ת, והרי בלא"ה לדעת שמואל, ששור היינו רגל, מוכרחים לומר שהסיבה ששור נכתב קודם לבור היא משום ששם שור כתיב קודם בפרשה, כמובא בתוס' הנ"ל, וא"כ מדוע שבאדם לא נתרץ כן ששם אדם כתיב קודם בפרשה?

ז.

והביאור – ובפשטות:

ישנו חילוק מהותי בין גדר היזק לגדר גזילה. גזילה איסורה משום הפקעת רשות הבעלים האמיתיים של החפץ והכנסתו ברשות הנגזל, ואילו היזק איסורו הוא משום החסרת והיזק שוויו של החפץ (ולכך אם זה יביא לניזק תועלת, אין על זה שם היזק כלל) - עיין בכ"ז בלקו"ש חל"ד שיחה א' לפר' עקב ובהנסמן שם.

ולפ"ז מובן הדוחק בביאורו של ר"ת, שכן מאחר וגדר גזילה שונה במהותו מגדר היזק, דוחק הוא שהתנא ישנה שם אדם המזיק קודם להבער, משום שם גנב הנשנה קודם להבער.

אלא שלפ"ז צ"ב לאידך: מהו טעמו של ר"ת?

י.

ובהקדים. ידועים דברי רבינו יונה (ריש מס' אבות) והטור (רס"י שעח), שאיסור היזק נלמד מאיסור גזילה. וזאת משום שגדר שניהם הוא החסרת השני. ומגזל אנו למידים, שאין להחסיר את השני בשום אופן שהוא, ובאם החסירהו חייבים לשלם. וכבר האריכו בזה באחרונים.

ויש לומר שבכך נחלקו: ר"ת לומר שגדר תשלום הנזק הוא משום החסרת השני, וא"כ מהות החיוב בנזק היא אותה המהות של החיוב בגזל (וכנ"ל מר"י והטור), ולכך ניתן לומר, שכשהתנא שונה במשנתו אדם המזיק קודם הבער, זהו משום ששם אדם, העושה את אותו מהות איסור ומתחייב באותו מהות חיוב, כתוב בפרשה (בנוגע לגניבה) קודם הבער.

משא"כ רש"י והתוס' עצמם (קודם תירוצו של ר"ת) לומדים שחיוב תשלום הנזק הוא לא משום החסרת השני, כ"א חיוב על פעולת ההיזק עצמה (כנ"ל), ולכך אין גדרו וחיוב של הגזלן שייכים כלל לחיובו של האדם המזיק.

(אלא שבכל אופן, לפי ההגדרה הנ"ל מלקו"ש, צ"ב אמאי נשנים גנב וגזלן כחלק מהאבות נזיקין בברייתא דר"ח. ואכ"מ)

[ולפ"ז יש להעיר:

דהנה, לדעת האחרונים שיסוד חיוב תשלום הנזק הוא משום החסרת הזולת, היה אפשר לומר שחיוב התשלומים אינו נובע מאיסור ההיזק עצמו, שכן הם שני יסודות שונים, א. שאסור להזיק, ב. שאם הזקת עליך לתקן ולהשלים את החיסרון שנוצר בפעולתך. ורק לאופן שיסוד החיוב הוא על עצם פעולת ההיזק, החיוב הוא על עצם העבירה על האיסור.

אמנם לנתבאר כאן, מובן שאף לדבריהם של האחרונים שני הפרטים הם אותו הענין, שכן הן האיסור והן התשלום – הנובעים מיסוד איסור גזילה – יסודם בחיסרון שנוצר אצל הזולת].

יא.

ואולי יש לבאר לפ"ז עניין נוסף.

הגמ' מסתפקת האם "תולדותיהן (של האבות נזיקין) כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". ומדברי רש"י בכל מהלך הסוגיא משמע שהדיון הוא האם התולדות יהיו חייבים בתשלום הנזק או לא (עיי' רש"י ד"ה הכא, מאי ועוד).

מאידך, ידועים דברי הרי"ף, שספק הגמ' אינו האם הם חייבים או פטורים לגמרי, כ"א האם הם יהיו חייבים נזק שלם כאבות, או ח"נ בלבד.

ובטעם הס"ד שיתחייבו ח"נ בלבד, כתב הרא"ש שזהו משום שמצינו חילוק בין חיובי שור תם לשור מועד, לכך "העלה על ליבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות".

ובפשטות הדברים תמוהים: מהי השייכות בין תשלום הח"נ של שור תם, לתולדות האבות המועדות מתחילתן?

אלא נראה בביאור הדברים: כוונת הרי"ף בכך שכתולדות של שאר האבות נזיקין ישלמו ח"נ היא איננה משום שהם בגדר תמות, דזה אינו, אלא משום שיתכן והם בפועל נזקים קלים יותר מאבותיהם. רק שבאם לא היינו מוצאים חלוקה בין שור תם למועד, לא היינו מסיקים בדעתינו שישנו מושג של תשלום למחצה, ולאחר שאנו רואים כן בשור תם, שלא תמיד התורה דורשת נ"ש, העלה על ליבו לפשפש האם תולדות הנזיקין הם באותו רמת חומרה של אבותיהם, ויתחייבו בנ"ש, או לא.

ולפ"ז ספק הגמ' הוא האם התולדות הם באותה הרמה של האבות וישלמו נ"ש, או לא (ולאחר שר"פ אומר שיש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן, מחפשת הגמ' מסברא, מה נכלל ב"כיוצא בהן" ומה ב"לאו כיוצא בהן").

יב.

אמנם, שיטת רש"י תמוהה. מדוע שהתולדה לא תשלם כלל, והרי זה גם

נזק?

ובמהדור"ב למהרש"א (בע"ב ד"ה מאי שנא) כתב בזה: "איכא למימר כיון שאינו מפורש בתורה אף אם דומה לאב מ"מ גזירת הכתוב שלא יתחייבו בו". ונראה לומר, שהדברים תלויים בנתבאר לעיל.

הרי"ף י"ל שסובר שיסוד חיוב התשלומים בכל נזק הוא על החיסרון הנגרם לשני, וא"כ, אין מקום לומר שבאופן עקרוני תולדות המזיקין לא יתחייבו בתשלום הנזק, מאחר והם גם יצרו חיסרון אצל השני, אלא שמאחר וראינו בשור תם שהתשלום הוא אינו שלם, א"כ יש להסתפק, האם בתולדות, הקלות יותר מהאבות (עיין בדברי המהרש"ל (שבת דס"ח ע"א) "האב נראה יותר למזיק מהתולדה"), תחייב התורה תשלום מלא על הנזק הנגרם לשני, או שמא תסתפק בתשלום חלקי.

משא"כ לדעת רש"י, שכפי שנת"ל סובר שיסוד החיוב הוא על עצם פעולת הנזק, י"ל שדווקא על פעולות אלה חייבה התורה, ואין כל הכרח שאף על פעולות נזק שונות תחייב התורה. וזהו גופא ספק הגמ'.

[אלא שאין מוכרחים לומר שזהו ממש גזה"כ, כדמשמע מדברי המהרש"א, כ"א י"ל שיסוד חיוב התורה הוא משום שרצונה לגרום לבעלים לשמור טוב יותר על ממונם שלא יפעלו פעולת היזק, כפי שכותב החת"ס (שו"ת יו"ד סי' רמא). ולפ"ז יש לומר, שרק בפעולות היזק מצויות או קשות ביותר מחייבת התורה.

ובכל אופן, נראה שהיכולת לחלק בין האבות לתולדות לגבי התשלומין באופן עקרוני, הוא רק כאשר גדר החיוב הוא על עצם פעולת הנזק ולא על החסרת השני, דאז מאי שנא].

יג.

והנה, בביאור דברי הרי"ף, ישנו מהלך נוסף מהגרי"ז.

תורף דבריו הוא, שיסוד החיוב בכל האבות נזיקין הוא משום הצד השווה "שדרכן להזיק ושמירתן עליך", והמאפיין הפרטי שיש לכל אב ("כוונתו להזיק", "יש הנאה להיזקו" וכו') הוא הסיבה לדינים המיוחדים כל אב ואב

לעצמו (פטור תם בקרן, פטור רה"ר בשו"ר וכו').

בכך מבאר הוא את דברי הרי"ף בביאור ספק הגמ': האם לתולדות האבות יש את הדינים המיוחדים שיש לאבות, או רק את החיוב הכללי של כל המזיקין מצד "הצד השוה". ומה שנקט הרי"ף ח"נ, אי"ז אלא דוגמא לדין פרטי עליו מסתפקת הגמ' האם התולדה כאב או לא, אך ה"ה אף לפטור רה"ר בתולדותיהן של שו"ר וכו'.

[והנה, עצם דבריו ברי"ף דחוקים מאוד, שכן מהרי"ף נראה להדיא שספיקון בנוגע לח"נ הוא גם על תולדות מועד, ואף על תולדות שאר האבות האם ישלמו ח"נ. ובכלל תמוה שמזכיר רק הדין דח"נ ואינו רומז אפי' לשאר הפטורים המיוחדים של האבות].

אמנם, כפי שהוא עצמו מציין, מדברי רש"י מוכח שלא כן. שכן בנוגע לדברי הגמ' "מאי שנא קרן דכוונתו להזיק" כותב רש"י "ומיחייב", היינו שסיבת החיוב היא משום החומרות הפרטיות בכל אב ואב לעצמו.

ולהנ"ל א"ש היטב, שכן הרי"ף י"ל שלומד שיסוד חיוב הנזק הוא משום החיסרון שנוצר אצל הזולת, וא"כ יסוד חיוב כל האבות נזיקין הוא אחד, שכן הצד השווה ביניהם הוא שכולם יוצרים חיסרון אצל הזולת,

משא"כ לדעת רש"י, שחיוב התשלומין הוא על עצם פעולת הנזק, א"כ, חידוש התורה הוא בכל מזיק ומזיק על פעולתו הוא (כולל מאפייניו הפרטיים). ודו"ק.

(לפ"ז יש לבאר גם קושיית התוס' מהמכילתא בענין אין עונשין מן הדין, דמאחר שהחיוב במשנתנו הוא על פעולת הנזק, לכך הלימוד לחייב אף בפעולות אחרות חשיב "עונשין מן הדין". ואכמ"ל.)



מעלת עוה"ז על עולמות העליונים (גליון)

הרב פינחס שי' קארף

משפיע בישיבת אהלי תורה נ.י.

בקובץ זה גליון יו"ד שבט ה'תשס"ט בתוך ביאור המאמר ד"ה באתי לגני ה' תיש"א מאת הרב א.ב.פ. (בחלק השני אות ו'), מבאר במה ששולל במאמר (ס"ד) את עולם האצי' דוקא: "והטעם שכתב אצילות דוקא ולא בי"ע, ה"ז מפני שבי"ע ברור שהם ירידה, וא"כ אינם התכלית", ע"ש.

ולכא' אינו כן, כי בסעיף ה' בהמאמר "והנה לא מיבעי להשיטה שמביא אדמו"ר הצ"צ שגם הכלים דאצי' הוא גילוי ההעלם, דלשיטה זו הרי בודאי אין הכוונה בשביל האצי' כי הרי זה ירידה ורק גילויים, אלא גם להשיטה השני' שמביא שם שהכלים הם בריאה יש מאין, הנה מבואר בכ"מ שמה שאנו אומרים שהכלים הם בריאה יש מאין אין הכוונה יש מאין ממש. . א"כ מובן דאין הכוונה עולמות העליונים כ"א העבודה בעוה"ז".

א"כ הרי מזה מובן שאם היינו אומרים שהכלים הם יש מאין ממש, אזי היינו יכולים לומר שהכוונה היא בכלים, א"כ הרי בי"ע שהם יש מאין ממש, הרי אפשר לומר שהכוונה הוא בהם.

ואף שכ' לעיל מיני' (סעיף ד') דזה שבעוה"ז נרגש שמציאותו מעצמותו "זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו", וא"כ משמע שדוקא עוה"ז שרשו מהעצמות, משא"כ בי"ע הם גילויים, אבל הלא מהלשון שהבאנו לעיל מסעיף ה' "שגם הכלים דאצי' הוא גילוי ההעלם. . ה"ז ירידה ורק גילויים, אלא גם להשיטה השני' . . שהכלים הם בריאה יש מאין", מזה משמע שאם נאמר שהם יש מאין ממש – הם אינם גילויים, וא"כ בי"ע שהם יש מאין ממש, הם אינם גילויים.

ואף שבסעיף ד' כתוב על עוה"ז "זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו", א"כ משמע שדוקא עוה"ז שרשו מהעצמות, אבל הלא שם בחצע"ג אי' "ההפרש בין נברא ואור . . יש הנברא הנה לא זו בלבד שאינו מגלה בורא, אלא עוד זאת שהוא מעלים ומסתיר על זה, ואדרבה נרגש שמציאותו מעצמותו", וא"כ משמע שגם נבראים בכלל, שבזה נכלל גם בי"ע, הם מעלימים על הבורא ונרגש שמציאותם מעצמותם.

אלא צ"ל שיש בזה חילוקי אופנים באיזה אופן הוא ההעלם, ובאיזה אופן הוא ההרגש דמציאותו מעצמותו, דבאופן כללי הוא גם בבי"ע, ולכן גם בבי"ע יש הענין דחטא ועון, ומחי' שתין פולסא דנורא, אבל בעיקר זה בעוה"ז, ששם ההעלם הוא ביותר, ושם שייך ענין אתכפיא ואתהפכא.



ביאור הנהגת החסידים בסעודה שלישית ושינה בסוכה

הרה"ת שניאור זלמן שי' קוביטשעק
כפר חב"ד, אה"ק

א.

מנהג החסידים בסעודה שלישית ושינה בסוכה

בלקו"ש חכ"א (ע' 84 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את מנהג רבותינו נשיאינו שיצאו י"ח סעודה שלישית בשבת בטעימה בלבד ולא אכלו פת.

ונקודת הביאור שזהו מפני שבזמן סעודה שלישית מאיר אור מאוד גבוה, מעין הגילוי דלעת"ל. וכמו שבעוה"ב "אין בו לא אכילה ולא שתייה" (ברכות יז,א) מצד האור הגבוה שיאיר אז, כך בסעודה שלישית לא אוכלים פת (ויוצאים י"ח בטעימה כלשהי).

וזהו גם עפ"י הלכה, שכן הגדר של מצות סעודות שבת הוא עונג שבת, וממילא אדם שיש לו צער באכילה "כמעט שאסור לו לאכול" (שו"ע אדה"ז סי' רפח ס"ב) ועפ"ז מובן לענייננו, שאדם שידוע על האור הנעלה המאיר בזמן סעודה שלישית, כך שבשבילו יהי' צער לאכול פת, עדיף שלא יצער את עצמו באכילת פת, ויצא י"ח באכילה כלשהי

ומסיים כ"ק אדמו"ר (בתרגום ללה"ק) "וי"ל שלכן הי' מנהג רבותינו נשיאינו לצאת י"ח הסעודה בטעימה כלשהי, כיון שהם הרגישו את האור המאיר בעת סעודה שלישית והחסידיים הם הרי מקושרים אליהם, לומדים תורתם (ע"מ לעשות) והולכים בדרכיהם". (בכל הנ"ל עיי"ש באריכות).

ז"א שמאחר והחסידיים מקושרים לרבותינו נשיאינו גם להם יהי' צער באכילת פת ולכן גם הם לא אוכלים פת בסעודה שלישית.

והנה עד"ז מצינו גם בנוגע למנהג חב"ד בשינה בסוכה.

דבלקו"ש חכ"ט (ע' 211 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את מנהג כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע שלא הידר לישון בסוכה, על אף שבנוגע לאכו"ש נזהר עד קצה האחרון (גם במקרים שע"פ הלכה הי' פטור מלאכול ולשתות בסוכה), ע"פ פתגם כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה", היינו שבסוכה מאיר אור אלוקי נעלה מאוד ואיך אפשר לישון במקום קדוש כזה, והדין עפ"י הלכה הוא ש"המצטער מן הסוכה פטור מן הסוכה" וכיון שגורם לו צער לישון בסוכה, מחמת האור האלוקי המאיר בסוכה, הוא פטור מלישון בסוכה וכ"ק אדמו"ר ממשיך ושואל דהתינה בנוגע ליחידי סגולה המרגישים את האור המאיר בסוכה, אך מהו הביאור בנוגע לחסידיים שלא מרגישים ובכ"ז אינם מהדרים לישון בסוכה?

ומבאר זאת כ"ק אדמו"ר בד' אופנים:

א. חסידים בהיותם מקושרים לרבותינו נשיאינו, לומדים תורתם (ע"מ לעשות) והולכים בדרכיהם – מנהג רבותיהם בידיהם.

ב. לא להתנהג בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר גורם אצלם צער (שהמצטער מן הסוכה פטור מן הסוכה).

ג. שינה בסוכה תגרום לחסידים צער, מזה גופא, שאינו אוחז בדרגא שיחוש את האור המאיר בסוכה כ"כ, עד שלא יוכל לישון בסוכה.

ד. גם אחד שלא מפריע לו שלא חש באור המאיר בסוכה – הוא מצטער מדוע הווארט של אדמו"ר האמצעי הנ"ל לא "תופס" אותו ("דערנעמט אים ניט") בכ"ז עיי"ש באריכות.

א"כ ישנם ג' אופנים בצער של חסיד (שאינו מרגיש את האור) א. אי ההנהגה כמנהג רבותינו נשיאינו ב. מדוע אינו מרגיש באור ג. מדוע פתגם כ"ק אדמו"ר האמצעי אינו נוגע לו.

ב.

החילוק בין סעודה שלישית לשינה בסוכה

והנה ג' ענינים אלו שייכים לכאור' גם בקשר לסעודה שלישית, דגם בזה יש לומר שחסיד המקושר לרבותינו נשיאינו לומד תורתם והולך בדרכיהם - א. יהי' לו צער לשנות מהנהגתם ולאכול פת. ב. יהי' לו צער מדוע אינו אוחז במדריגה שהאור המאיר בזמן סעודה שלישית יורגש אצלו עד שלא יוכל לאכול אז פת. ג. אפי' אם עצם העניין לא מפריע לו, אך יצער אותו הא גופא שרבותינו נשיאינו מלמדים בתורתם על האור הנעלה המאיר בעת סעודה שלישית ולו אין זה נוגע כלל.

וצלה"ב א. מדוע בנוגע לסעודה שלישית לא מפרט כ"ק אדמו"ר את ג'

האופנים הנ"ל (ורק מתרץ בקיצור שחסידיים המקושרים לרבותינו נשיאינו לומדים תורתם והולכים בדרכיהם, זהו העונג שבת שלהם). בלאידך לאיזה אופן של צער מתכוין כ"ק אדמו"ר בנוגע לסעודה שלישית?²

ג.

ביאור החילוק וישוב הקושיות

וי"ל הביאור בזה בפשטות³:

ישנו הבדל יסודי בין הסוגיות, בנוגע לשינה בסוכה, אדמו"ר האמצעי תבע מהחסידיים שיהיו במצב שירגישו את האור המאיר בסוכה ובמילא לא יוכלו לישון בסוכה. משא"כ בסעודה שלישית אמנם רבותינו נשיאינו הסבירו פעמים רבות (כמצוין בהע' 9 בשיחה עיי"ש) שבזמן סעודה שלישית מאיר אור נעלה ביותר וכתוצאה מכך לא אוכלים בסעודה זו פת, אלא, יוצאים י"ח בטעימה, אך לא תבעו מהחסידיים להרגיש את האור שמאיר אז.

[וטעם החילוק מובן בפשטות שכן בסוכה מאיר "מקיפים דבינה", שאף שזהו אור מקיף וכו' אך הוא חלק מהעשר ספי' ובמילא שייך לסדר ההשתלשלות ומובן שיש איזושהי שייכות אלינו ויכולים לחוש בו (שלכן תבע זאת כ"ק אדמו"ר האמצעי מהחסידיים), משא"כ בסעודה שלישית מאיר תענוג העצמי הבלתי מורגש (כמבואר בארוכה בחסידות), שזוהי דרגא נעלית באי"ע מהאור שמאיר בסוכה ולכן לא תבעו רבותינו מהחסידיים להרגיש אור זה].

ועפ"ז מובן בפשטות שהאופן השני והשלישי בצער לא שייכים כלל

הוא מצד הצער. והשאלה היא רק לאיזה מג' הדרגות הנ"ל מתכוין הרבי.

3. להבנת. הדברים פשוטים וכמעט מפורשים, למעיין בלשון השיחה (של שינה בסוכה) אך מאחר ושמעתי מקשים בזה וכו' לא נמנעתי מלכתוב זאת.

1. ובנוגע לזה שבסעודה שלישית לא מביא הרבי את הסברא של "מנהג רבותיהם בידיהם" – ראה בקובץ "סעודה שלישית בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו" ע' 45 ביאור בזה.

2 ראה בקובץ הנ"ל ע' 41 ועמ' 45 הע' 5 הראיות שיסוד הפטור (גם של החסידיים)

בסעודה שלישית, שכן זה שיש לחסיד צער מזה שאינו אוחד במדריגה שהאור המאיר בסוכה יאיר אצלו בגילוי הוא (כמפורש בשיחה!) מאחר ואדמו"ר האמצעי תבע זאת מהחסידים, משא"כ בסעודה שלישית שכנ"ל לא תבעו זאת. וכן (האופן הג') זה שיש לחסיד צער לישון בסוכה מזה שפתגם אדמו"ר האמצעי לא "תפס" אותו הוא כיון שאדמו"ר האמצעי תבע ממנו להרגיש זאת ואי"ז שייך בסעודה שלישית.

ועפ"ז מובן גם שבנוגע לסעודה שלישית כוונת כ"ק אדמו"ר לאופן הראשון בצער. היינו שמאחר והחסידים מקושרים לרבותינו נשיאינו והולכים בדרכיהם (ולומדים את תורתם ויודעים שהזמן של סעודה שלישית הוא זמן נעלה וכו') יהי' להם צער לשנות מהנהגת רבותיהם בפועל ולאכול פת וזוהי סיבת הפטור של החסידים.

ד.

שייכות החסידים להרגשת האור שבסוכה ובסעו"ש

ועפ"ה הנ"ל יש לבאר דיוק בלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר:

בשיחה על סעודה שלישית מחלק כ"ק אדמו"ר (בטעם הפטור מאכילת פת) בין "רבותינו נשיאינו" לבין ה"חסידים" (שרבותינו נשיאינו לא אכלו פת מצד שהרגישו את האור שמאיר בזמן סעודה שלישית והחסידים מצד שהם מקושרים אליהם כו') ואילו בקשר לשינה בסוכה מחלק כ"ק אדמו"ר בין כ"ק מו"ח אדמו"ר ויחידי סגולה שמרגישים את האור המאיר בסוכה לבין "הנהגה של כמה וכמה" שאינם מרגישים את האור ואעפ"כ לא ישנים בסוכה.

וצ"ב בטעם החילוק.

אך עפ"י הנ"ל מובן הטעם בפשטות, שכן את האור הנעלה המאיר בעת סעודה שלישית מרגישים רק רבותינו נשיאינו ואי"ז שייך לחסידים ולכן החילוק הוא בין החסידים לבין רבותינו נשיאינו, משא"כ בנוגע לאור המאיר בסוכה

שאת זה תבע כ"ק אדמו"ר האמצעי מהחסידים שירגישו את האור ומובן שזה שייך לחסידים וממילא ישנם חסידים המרגישים זאת (אלא ש"עכ"פ בדורותינו אלה) מדובר ב"יחידי סגולה" אך בעצם אי"ז מושלל מהחסידים) ולכן השאלה ההיא רק על "ההנהגה של כמה וכמה" ולא על כל החסידים.



בצלאל הקדים עשיית המשכן לפני הארון והכלים

הרב ישכר דוד שי' קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק טז (ע' 434) מביא דברי המדרש (שמו"ר פ"נ, ב, וראה תנחומא כאן [ויקהל] ו. (תנחומא בובער ח)) עה"פ (שמות לז, א) "ויעש בצלאל את הארון": "בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה המשכן, בא ואמר לבצלאל. אמר לו [בצלאל]: מהו המשכן הזה? אמר לו [משה]: שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה. אמר לו בצלאל: והיכן התורה נתונה? אמר לו: משאנו עושים את המשכן אנו עושים הארון. אמר לו: רבינו משה אין כבודה של תורה בכך, אלא אנו עושין הארון ואח"כ המשכן, לפיכך זכה שיקרא על שמו, שנאמר: ויעש בצלאל את הארון".

בהערה 3 שם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וכן ס"ל שם פ"נ, א. וראה במפרשי המדרש שם שדרשא זו פליגי על הא דברכות (נה, א) דבצלאל עשה המשכן תחלה. ועד"ז קהלת רבה פ"ז בפסוק יא (ולדעת היפ"ת כן ס"ל בשמו"ר שם, ד). וראה אוה"ת פרשתנו ע' ב'רג. ואכ"מ". עכ"ל.

ונראה דיש לתווך בין המדרש להגמרא דברכות, ולא פליגי. דבגמ' שם

איתא: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רב יונתן, בצלאל על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו בצלאל: משה רבינו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר עשה לו ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה, עשה משכן ארון וכלים? אמר לו, שמא בצל אל, היית וידעת כו" עכ"ל - והיינו שבצדק נקרא שמו בצלאל. ואמנם עשה בצלאל משכן תחלה וכלים אחריו, כפי שהם סדורים בענין עשיית המשכן ע"י בצלאל (שמות פל"ר-לז).

והנה בגמרא נאמר בהדיא שהקב"ה אמר למשה שיאמר לבצלאל שיעשה את המשכן תחלה ואחריו הארון והכלים, משא"כ במדרש נאמר רק באופן כללי שהקב"ה אמר 'עשה משכן', ולא נאמר כלל הסדר שבדבר, רק שמשה ובצלאל שוחחו ביניהם מה להקדים, וכיון שבצלאל אמר להקדים את הארון תחלה על כן זכה שתקרא עשיית הארון על שמו, אבל לא נאמר כלל שכך אמנם עשה בפועל, וא"כ אין כאן סתירה, שבאמת הקדים תחילה עשיית המשכן כמ"ש בהדיא בגמרא, וגם זכה שעשיית הארון נקראת על שמו, כיון שנתן כבוד ואמר שהארון יעשה תחילה, אבל לפועל לא עשה כך.

ויש להעיר על עוד שינויים שיש בין המדרש לגמרא:

(ב) בגמרא נאמר שהקב"ה אמר למשה שיגיד לבצלאל שיעשה המשכן [וגם לפי סדר הנ"ל], אבל במדרש הקב"ה אמר זאת רק למשה, ולא אמר שיגיד לבצלאל [וגם בלי שום סדר].

(ג) במדרש שאל בצלאל את משה 'מהו המשכן הזה? ומשה ענה לו: 'שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה', משא"כ בגמ' כ"ז מעצמו כבר היה ברור להם, ולא שאלו ולא השיב לו על זה.

(ד) במדרש בצלאל דאג: 'והיכן התורה נתונה? ומשה ענה לו בארון, אלא שתחילה עושים את המשכן, בגמרא כל זה לא מופיע.

ה) במדרש בצלאל קורא למשה: 'רבינו משה', ובגמ' אומר הפוך: 'משה רבינו'.

ו) המפרשים (ריטב"א פנ"י צ"ח ועוד) שואלים בגמרא פליאה עצומה לכאורה, איך יתכן שמשה רבינו העבד הנאמן יהפוך את דבר ה', שבמקום הסדר שתחילה יעשה המשכן ואחריו הארון והכלים, יאמר לבצלאל בדיוק הפוך שתחלה יעשה הארון והכלים ורק לבסוף המשכן?! (ע"ש מה שתוצו). והנראה בזה לתרץ ולבאר, די"ל שהיו ב' פגישות בין משה לבצלאל, דהפגישה הראשונה היא זו שמופיע במדרש, ואח"כ [לאור הפגישה הא'] היה פגישה שניה ביניהם שמופיע בגמרא, ולא פליגי.

והנה כשמשה הסביר לבצלאל שמהות המשכן היא 'שהקב"ה משרה שכינתו בתוכו ומלמד לישראל תורה', שאל בצלאל: אם כך הדבר 'היכן התורה נתונה'? וע"ז השיב משה: 'משאנו עושים את המשכן אנו עושין את הארון' - וע"ז תמה בצלאל: 'שאינן כבודה של תורה בכך' שיהי' מונח התורה לפנינו בלי 'בית' משלה, דהיינו הארון, שהיא הדחיפות הראשונה עכשיו עוד לפני בניית המשכן עצמו, כמובן.

ומשה רבינו כנראה קבל את ההסברה הנכונה של בצלאל, שעכשיו הדחיפות העליונה היא לדאוג שיהיה 'בית' לתורה, 'כדי לשום בו את התורה', והיינו הארון.

ואח"כ בפגישה השניה אכן משה מציע לבצלאל להקדים את עשיית הארון תחילה מפני 'כבודה של תורה', כפי שבצלאל הציע לו בעבר בפגישה הקודמת.

ברם בפגישה השניה שמשה אמר לבצלאל פקודת הקב"ה (הפוך ממה שהקב"ה צוה אותו) ששם לא נזכר כלל ענין התורה, הבין בצלאל (ברוה"ק שלו) את הצד השני של הדברים, [ומה שמשה אמר לו בפגישה הראשונה שמהותו של המשכן היא (עוד לפני ה'מלמד לישראל תורה') 'שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו', שם הכוונה היא כמ"ש בלקן"ש שם גבי ענין הארון: "שבמשכן

תהיה אלקות בגלוי, באופן של איחוד", שזה ענין התורה], והיינו שבאופן כללי סוף סוף עדיף להקדים עשיית המשכן לפני הארון, והוא (כמ"ש בלקו"ש שם) "שהשראת השכינה תהיה 'בתחתונים' באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, בדומה למצות המתבטאות דוקא בדברים גשמיים", וכפי שאמר לו בצלאל: "משה רבינו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכן כלים, ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן? כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים", ואז שוב הצדיקו משה, וכך עשה לפועל שהקדים בעשיית המשכן לפני הארון והכלים.

ועפ"ז א"ש שבמדרש אמר בצלאל: 'רבינו משה', כיון ששם בעיקר מדובר אודות התורה - 'והיכן נתונה'? לפיכך מקדים התואר 'רבינו' (שהוא התורה) לפני (שמו של) משה, משא"כ בגמרא שעיקר הנדון הוא אודות השראת השכינה 'בתחתונים' - 'להיות מקריבים בו קרבנות' בתוך המשכן, אזי מקדים 'משה' לפני 'רבינו' (שהוא ענין התורה), כי 'משה' כאן העיקר שהוא הנשיא של כלל ישראל, וזה שייך בעיקר לענין השראת השכינה בתחתונים.

ולפי"ז יבואר גם מדוע משה הפך בתחילה את הסדר 'ארון וכלים ומשכן', כיון שמפאת שה'תורה' מונחת לפנינו חשב שעכשיו הדחיפות העליונה הוא להקדים את הארון לפני הכל, כיון שהיא זקוקה עתה דחוף ל'בית' משלה, אבל אח"כ שוכנע שוב ע"י בצלאל, שסוף סוף העדיפות העליונה היא שתחילה צ"ל עשיית המשכן ואח"כ הארון והכלים, כפי שציוה הקב"ה, וא"ש.

ולפ"ז נראה לומר אודות פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן (שמביא לקמן בס"ז) בנוגע למלאכת המשכן והמקדש; דלדעת הרמב"ן (ר"פ תרומה) עיקר ותכלית המשכן הוא 'מקום מנוחת השכינה שהוא הארון' - וזה מתאים עם דברי המדרש הנ"ל שעדיף להקדים עשיית הארון לפני המשכן. ולדעת הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה. ספר המצות מ"ע כ) שתכלית המשכן הוא 'להיות מקריבים בו קרבנות' - זה מתאים עם הגמרא הנ"ל שעדיף להקדים עשיית המשכן לפני הארון.

ונראה לבאר מדוע במדרש דוקא נאמר בעיקר אודות עשיית הארון ובגמרא נאמר בעיקר בענין עשיית המשכן, ועפ"י מה שנת' בלקוטי שיחות שם חט"ז ס"ז: שבמשכן ישנם שני ענינים: א) שבמשכן תהי' אלקות בגלוי, באופן של איחוד. ב) שהשראת השכינה תהיה 'בתחתונים' באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, בדומה למצות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים. ואלה שני הענינים של 'ארון' ו'קרבנות' והמשכן בכלל וכו'.

ועי' לקוטי שיחות חלק יח (ע' 448) דהרמב"ם פסק (פי"א מה' מלכים) דמשיח בונה מקדש, כי הרמב"ם הוא ספר הלכות, ועפ"י הלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על כל בני ישראל, לפיכך מדגיש החלק של בנין ביהמ"ק שיבנה ע"י בני"י שעיי"ז מקיימים המצוה בשלימות, משא"כ החלק שיבא משמים אינו שייך להחיוב ומצות בנין ביהמ"ק שחל על בני"י, ולכן הזהר והמדרשים כותבים הצד שיבנה בידי שמים, כי מצד פנימיות התורה מדגישים ענין שלימות ותכלית המכוון של ביהמ"ק דלעתיד, 'בניינא דקוב"ה', שיש לה קיום נצחי וכו', ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דהגמ' והרמב"ם הם בעיקר ענינים של הלכה ולמעשה, לפיכך הם מדגישים בעיקר ענין 'השראת השכינה' בתחתונים באמצעות בירור וזיכוך הענינים התחתונים והגשמיים, ולכן עיקר ותכלית המשכן הוא, 'להיות מקריבים בו קרבנות', ענין המצות המתבצעות דוקא בדברים גשמיים.

משא"כ המדרש והרמב"ן שהם מדגישים בעיקר ענינים של פנימיות התורה, לפיכך כותבים הצד של התורה והארון שענינם הוא שתהי' במשכן השראת אלקות בגלוי באופן של איחוד.

[וכידוע אודות המחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן בענין השכר דלעתיד, אם זה נשמות בגופים או לא - וכאן זה גם לשיטתם, ואכמ"ל].



יש לו לשמוח בחלקו שמסיה דעתו מהן

הרב ישכר דוד שי' קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא (פרק כז) כתב רבנו הזקן: "אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. . וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה, ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש וכו'", עכ"ל.

ונראה להביא ראיה לזה מגמ' סנהדרין (יט, ב), שהגמרא דנה שם בענין נישואי דוד עם מיכל בת שאול, שדוד קידש את מיכל וקידושיו אכן תפסו בה, אלא שלדעת שאול אביה לא תפסו בה הקידושין, ועל כן חזר שאול ומסרה לפלטי בן ליש.

ומקשה הגמרא: "כתיב [שמואל א כה, מד] פלטי וכתוב [שמואל ב ג, טו] פלטיאל אמר ר' יוחנן פלטי שמו ולמה נקרא שמו פלטיאל שפלטו אל מן העבירה מה עשה נעץ חרב בינו לבינה אמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב זה". - פלטי סבר כדעת דוד שהמקדש במלוה ובפרוטה דעתו על הפרוטה, ונמצא שהיתה מקודשת לדוד, וע"כ לא נשאה. (ומה שקידשה, כנראה היה מחמת אימתו של שאול). או אפשר שאכן סבר כדעת שאול שאינה מקודשת לדוד, אלא שמ"מ החמיר על עצמו. - תוס' שבת יג, ב. ד"ה מטה. ועי' מהרש"א ד"ה וילך].

ומקשה הגמרא עוד: "והכתיב [וילך אתה אישה] הלך ובכה" [ואם אכן אינו אשתו ולא נגע בה, מדוע בכה על חזרתה לדוד], ותירצה: "על המצוה דאזיל מיניה". ומפרש ביד רמה: לפי ששנינו בגמ' מכות [כג, ב] שמי שבא

לידו דבר עבירה ונמנע ולא עבר, נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה בפועל, ולכן בכה פלטי שהפסיד את שכר הפרישות, ע"ש.

הרי בהדיא שמי שנפל בחלקו נסיון של עבירה "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. . וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה, ואמר רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממשי".



תולדות דבור מנלן

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

תנן בריש מס' ב"ק (ב, א) "ארבעה אבות נזיקין השור והבור המבעה וההבער לא הרי השור כהרי הבור ולא הרי הבור כהרי השור ולא אלו ואלו שדרכם לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

ופירושו, דמאחר שישנה חומרא מיוחדת בכל מזיק, לכן א"א ללמוד החיוב של מזיק אחד מחבירו ולכן נכתבו כולם מפורש בקרא, (אע"פ דלמסקנא דגמ' ה, ב) אינו כן, ע"ש בגמ' ובתוד"ה "ולא").

והקשו בתוס' (בד"ה "ולא") מהא דמובא במכילתין על הפס' "כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור" והקשו "אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא

כל שכן אלא מכאן שאין עונשין מן הדין", ואילו מהמשנה משמע, שלולא החומרא שישנה בכל מזיק, היינו למדים החיוב תשלומין דכל אחד מחבירו, וא"כ משמע שעונשים מן הדין.

ותירץ ברשב"א, דהדין במכלתין דאין עונשין מן הדין הוא דוקא בבור שהוא חידוש, "כיון שאין דרכו לילך ולהזיק ואינו שלו ואפילו הכי עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לחייבו, ועוד שהניזק בא לרשות המזיק דהיינו חלל הבור ואין עונשין מדין כזה שהוא חידוש ואין לך בו אלא חידוש, אבל שאר נזיקין עונשין בהם מן הדין". ע"כ.

ב.

והקשו האחרונים (ברכת אברהם ועוד) על הרשב"א דא"כ לא נלמד מבור כלל, ד"אין לך בו אלא חידוש" וא"כ קשה כיצד למדו תולדות בור (אבנו סכינו ומשאו שהניחם ברה"ר) מבור. וצריך להבין מה תירץ הרשב"א.

ג.

ונראה לומר הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

דהנה בכל אב מהד' אבות נזיקין ישנם ב' פרטים היוצרים ההיזק:

א. גוף המזיק שעשוי להזיק. ב. פעולת ההיזק בפועל. (המחייבתו כיון שפשע, או כיון שממונו הזיק עיי' בלקו"ש ח"ו הוספות לפ' משפטים ובחידושי רשש"ק לב"ק סי' א).

וא"כ י"ל דבחידוש דבור לשי' הרשב"א ב' פרטים:

א: החידוש בגוף המזיק, דבכל המזיקים ממונו הוא שהמזיק, משא"כ בבור שאינו ממונו והתורה עשאתו כאילו הוא שלו לחייבו.

[ובאופן אחר י"ל, בשאר האבות, גוף המזיק קשור לבעליו, משא"כ בבור, (נוסף ע"כ שאינו שייך לו) עשייתו היא באופן ממילא דע"י שעושה פעולת החפירה בחול נעשה בור בחלל שנוצר, א"כ פעולתו אינה בגוף המזיק, אלא בחול והמזיק נוצר במילא].

ב: החידוש בפעולת ההיזק, דבכל מזיק דרכו לילך ולהזיק, היינו שההיזק נעשה ע"י פעולת המזיק עצמו, משא"כ בבור אין הבור עושה את פעולת ההיזק, אלא נגרם ע"י היתקלות הניזק והתורה חידשה שלמרות זאת יתחייב. (ואולי זהו גופא חידוש התורה שפעולת ההיזק מתייחסת למזיק, כיון שיצר הנזק וגרם להיתקלות הניזק).

ד.

והנה לימוד התולדות מהאבות היא מאופן פעולתם – שהם דומים להאב, דגוף המזיק אינו דומה להאב, אך כיון שפעולת ההיזק של התולדה דומה לפעולת ההיזק של האב, לכן היא נכללת באב.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין לימוד התולדות מהבור, ללימוד כריית הבור מפתיחת בור, דבלימוד תולדות מהאב הלימוד הוא רק לעניין פעולת ההיזק, ואי"ז לימוד, אלא שנכלל באב. וכלשונו של המאירי בריש ב"ק "ארבעה אבות נזיקין הם פי' שהם אבות לכל הנזיקין וכל שאר הנזיקין נכללים בהם".

דמאחר דאותו פעולה של הבור נמצא בתולדתו, לכן כשחידשה התורה פעולת ההיזק בבור אסרה כל פעולת היזק של תולדתו, דאותו פעולה כוללת גם התולדה, (דהרי בפעולה לא שייך חילוק בין אב לתולדה). משא"כ גופי ההיזק דהרי הם גופים מחולקים, וע"כ כשחידשה התורה בחד מיניהו א"א ללמד לגוף ההיזק השני, דהואיל ומחולקים הם בגופם לכן צריך לימוד על כל גוף. ובנידון דידן א"א ללמוד כי אין לך בו אלא חידושו. כדלעיל.

ונמצא לפי כל הנ"ל - מובן הכל בטוב טעם, דאע"פ דבור הוה חידוש ואין

לך בו אלא חידושו, ולכן צריך פסוק מיוחד לכריה ופתיחה, ואעפ"כ אין זה מונע הלימוד של התולדות.



פנימיות הסברא דעתיד מכריע ההווה

הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

בהדרן על מס' יומא (לקו"ש חכ"ד ע' 239) מבאר כ"ק אדמו"ר מחלוקתם דר"י בן בבא ורע"ק גבי הצורך לפרט החטאים בשעת התשובה, דלדעת ריב"ב צריך לפרוט ולדעת רע"ק אינו צריך. ובתוס' (ד"ה ליחוש – גיטין לה, ב) כתבו בטעם הפלוגתא, שהמ"ד "צריך לפרוט את מעשיו" הוא "מפני הבושה . . כדי שיתבייש מחטאיו", ולהמ"ד ש"אינו צריך" הו"מ "שלא יחשדוהו בשאר עבירות".

ובתחילת השיחה התבאר שמחלוקת זו נוגעת בשאלה כללית בשיטת רע"ק והחולקים עליו, אי מכריע העתיד ("שלא יחשדוהו") את ההווה (התועלת בהתשובה "כדי שיתבייש מחטאיו"), דהיות ורע"ק לומד בכל הש"ס שהעתיד מכריע את ההווה, ה"ה בנדר"ד שהחשש העתידי מכריע התועלת בהווה, ולכך "אינו צריך לפרוט". אך ביאור זה נדחה, כיון שמחמתו נפקא לן שבאם פורט בשקט גם לרע"ק יכול לפרוט חטאיו, כיון שאין כאן להחשש ש"יחשדוהו בשאר עבירות".

ובהמשך השיחה, מקדים המדריגות שישנם בתשובה, שמתחלקים הם (בכללות) לתשובה מיראה ותשובה מאהבה. ומסתבר לומר שהצורך "לפרוט את מעשיו" הוא בתשובה מיראה דייקא. דכיון שתשובתו היא מחמת שירא

מן העונש הרי שנוגע חומרת העבירה שעבר והעונש ע"ז, ותועלת תבוא לרגש היראה מכך שיפרוט חטאיו. משא"כ בתשובה מאהבה, כיון שעיקרה הוא הדביקות בהקב"ה, אין נוגע כ"כ מאיזה חטא שב הוא בתשובה, כיון שלגבי הדבקות בהשי"ת שוות כל העבירות בנקודה שעל ידם נפרד החוטא מהקב"ה.

ועפ"ז מבאר המחלוקת בין ריב"ב לרע"ק, ובהקדים:

"ווי גערעדט אמאל בארוכה, איז אין אלע אופני התשובה איז די זעלבע נקודת התוכן. אפילו דער נידעריקסטער אופן אין תשובה, איז ענינה (כשמה) – וואס דער מענטש קערט זיך צום אויבערשטן. און דאס איז דער ענין הגלוי אין תשובה מאהבה וואס א איד טוט תשובה כדי צו זיין דבוק צום אויבערשטן. בא תשובה בלויז מצד דעם מורא צו נענש ווערן, איז עס מצד דעם פארשטעל פון יצר הרע, "יצרו הוא שתקפו" און זיין ביטול, אבער די פנימיות אויך פון דער תשובה – איז וואס זיין נשמה קערט זיך צום אויבערשטן.

און דעריבער: לשיטת ר' עקיבא, אז עתיד איז מכריע את ההווה – ר' עקיבא "זעט" אינעם הווה זיין פנימיות, וואס וועט ארויסקומען בעתיד – זעט ער אויך די פנימיות פון ענין התשובה, אז אע"פ אז מ'האלט ערשט ביי דער דרגא הנמוכה פון תשובה (- מיראה), איז עס "בכח" ובפנימיות שוין אן ענין פון תשובה מאהבה (אין וועלכער ס'איז ניט (אזוי) נוגע וועגן וועלכער עבירה עס רעדט זיך, כנ"ל). און דעריבער האלט ער אז אין צריך לפרוט את מעשיו, כנ"ל", עכלה"ק.

ולכא' צ"ע בזה:

(א) מהי השייכות דענין זה להא דהעתיד מכריע את ההווה?

אמנם, בההנחה בלתי מוגה דההתוועדות (וא"ו תשרי ה'תשמ"ב) מבאר רבינו בארוכה שהשב בתשובה מיראה חזקה עליו שישוב בתשובה מאהבה. וא"כ הוא העתיד, שישוב בתשובה מאהבה שבה אי"צ לפרוט החטא. אך עפ"ז

צ"ב שהרי העיקר חסר מן הספר, דבהליקוט אין הזכרה שהסיבה שאי"צ לפרוט הוא מחמת התשובה מאהבה שיעשה בעתיד.

(ב) ועיקר: דלביאור זה (דהנהחה) צ"ע. שהרי העתיד יכריע את ההוה ויבטלו (לשיטת רע"ק) רק באם סותרים המעשים בהוה להעתיד, אך בנדר"ד, מה סתירה יש בכך שקודם שיעשה תשובה מאהבה שב הוא בתשובה מיראה ומפרט בה את מעשיו (אף שאכן בתשובה מאהבה אינו זקוק לפירוט, אך הפירוט בהוה מה מפריע הוא לתשובה העתידית)?

ולכא' יש לומר הביאור בזה:

מעיון בדברי רבינו (בהליקוט) נראה שאינו מכון שמחלוקת זו ענינה סתירה בין ההוה לעתיד. כ"א שלומד רבינו פשט חדש בגדר הענין דעתיד מכריע את ההוה. והוא – שהעתיד מהוה פנימיותו של ההוה. ובדיוק יתר, שקדימת ההוה לעתיד היא רק בחיצוניותו, ואילו בפנימיותו (באם ישנה איזו השלכה על העתיד) הרי העתיד נמצא זה מכבר בהוה¹. וההיקש למחלוקתינו הוא בפנימיות הסברא דהעתיד מכריע את ההוה, שהיא הכרעת הפנימיות את החיצוניות. ואשר ע"כ מובן, שרע"ק אזיל בזה לשיטתו, שע"ד שבכל הש"ס מבכר הוא ההבטה על הפנימי מהחיצוני (שבשאר מחלוקות הגדרת הענין הוא

המעשה הא' (כשמעו קול המונה של רומי) בכך שההוה מהוה חלק מהעתיד. ועפ"ז נראה, שבהגדרת העתיד מכריע את ההוה, ב' ביאורים לכאור': הא' – שאין מתחשבים בהגבלות הזמן. שלכך אף שהעתיד אינו בפנינו, אין מתחשבים בכך, ומייחסים חשיבות רק לחומרות האחרות. (שזה צ"ע - מדוע אכן לא יתחשבו בהגבלות הזמן?). והב' – שהעתיד נמצא בההוה. וכנ"ל, שכיון שמעשה מסוים ישפיע וישליך על העתיד, הרי נמצא שמהוה חלק מהעתיד, ועפ"ז העתיד עצמו נמצא בההוה ואין לההוה מעלה עליו מצד היותו מוקדם יותר.

1. ולדוגמא (הובאה בלקו"ש חי"ט לשבת נחמו): דחיית צום גדלי' מחמת אי האפשרות לצום ביוהכ"פ. שבמבט חיצוני דהגדרות והגבלות הזמן, הרי יום ג' לחודש תשרי הוא צום גדלי', ואילו יוהכ"פ בוא יבוא רק בעוד שבוע. אך במובן פנימי יותר, היינו – מעשים מסויימים שיעשו בג' תשרי שישליכו הם על יוהכ"פ, הרי נמצא יוהכ"פ עצמו ביום זה. ולהעיר: בשיחה המצויינת (בחי"ט) שהינה הדרן על מס' מכות מבאר כ"ק אדמו"ר את המעלה בהמעשה הב' אודות רע"ק וחבריו (כשראו שועל יוצא ממקום המקדש) על

הכרעת העתיר את ההוה), הרי עד"ז הוא בנדו"ד, שכיון שבפנימיותה התשובה מיראה היא חזרת האדם ודבקוהו בהשי"ת (ורק בחיצוניות נראה שזה מיראת העונש), סבירא לי' לרע"ק שאי"צ לפרוט את החטא.

ויעויין היטב בלשון כ"ק אדמו"ר שהועתקה כאן. (וכן בלשונו שבתחילת הענין "וי"ל נאך א הסברה בשיטת רע"ק וואס אויך זי איז פארבונדן מיט שיטת רע"ק אז עתיד איז מכריע את ההוה" – היינו לא אותו ענין עצמו). ועצ"ע.



אופן הפדיה לעתיד-לבוא

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

בתחילת המאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו, (ספה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר על הפסוק פדה בשלום נפשי כי ברבים היו עמדי" את מארז"ל "כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות".

ומדייק שנחלק לב' חלקים:

א. העוסק בתורה וגמ"ח שנרמזים במילה שלום. ב. תפילה עם הציבור שנרמזת במילים כי ברבים היו עמדי. ומזה לכאורה משמע שתיבת "בשלום" אינה מתייחסת לאופן הפדיה, אלא לסיבה שהביאה לפדיה. וא"כ פירוש הפסוק הוא כך: "פדה (מכיוון ש) בשלום נפשי".

ואולי יש לומר בדא"פ הטעם בזה עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר כדלקמן:

בהמשך המאמר (אות ט), מבאר כ"ק אדמו"ר (בעומק יותר) שעצם זה

שהמתברר תופס מקום לגבי המברר גם כשהמברר נשאר במקומו מלמד שביטולו אינו בתכלית, שהרי הוא תופס מקום.

ועפ"ז מבאר הרבי בהערה 56 שם את ההפרש בין "מנוחה" ל"שלום": שמנוחה איננה שוללת את מציאותו של המנגד, אלא רק פועלת שהמנגד איננו לוחם. משא"כ שלום ששולל מציאות של מנגד. ולכן מחלק הפסוק בקשר לשלמה "מנוחה ושלום אתן בימיו" לב' עניינים: א. מנוחה ב. שלום. והשלום בא לאחר ובתוספת לעניין מנוחה.

והנה בהערה זו משמע דבא לבאר במאמר שבימי שלמה שבכללות האירה אז בעולם דרגת "עתיק" (כמבואר במאמר בארוכה) היה ב' מדרגות (ואולי זה תלוי בב' זמנים) והעניין הב' שהיה בימי שלמה והנעלה יותר מוגדר בשם 'שלום'.

והנה זה פשוט שגם קודם הביאור באות ט' מדובר על דרגת עתיק שהאירה בימי שלמה (שהרי זה ההפרש בין מילוי החסרון שהיה במשכן שבמדבר לעשירות שהייתה בימי שלמה, דאריך הוא בכלל מילוי החסרון ואילו עתיק הוא ענין עשירות, כפי שמסיים כ"ק בסוף אות ו') וא"כ משמע שבעתיק גופא שהאיר בימי שלמה (ולא בפנימיות עתיק דלע"ל) ב' מדרגות א. מנוחה, שהגדר בזה שאין לו מנגדים בגילוי ואם יש מנגדים בהעלם אין זה מפריע לעניין המנוחה ב. שלום, שאין עניין של מנגד כלל.

והנה בפירוש ב' דרגות אלו י"ל בדא"פ שהם ב' הדרגות בעתיק שמביא במאמר ד"ה "להבין עניין נרות חנוכה" תשכ"ו באות ח' (ספה"מ מלוקט ח"ו ע' סט ואילך) שם מבאר כ"ק ההבדל בין פנימיות עתיק לעתיק, שעתיק יומין עם היותו מובדל מהשתלשלות, ואפילו לא שורש ומקור להשתלשלות, אעפ"כ מעצם זה שנקרא עתיק מיומין, משמע שיש לו איזה יחס להשתלשלות, שהרי בזה גופא שאומרים שהוא נעתק מהשתלשלות מייחסים ומקשרים אותו להשתלשלות. ומוסיף שם (בסוגריים) דאפי' עתיק סתם (לא "עתיק יומין") הרי בעצם השם עתיק שהוא נעתק ונבדל יש לו יחס להשתלשלות.

ועפ"ז אולי י"ל שב' דרגות אלו עתיק יומין ועתיק סתם הם ב' הדרגות המבוארות במאמר דילן (באות ט') שהיו בימי שלמה א.מנוחה ב.שלום.

והביאור הוא דמנוחה אין הפירוש שאין מציאות של מנגד, אלא שאין מנגד בפועל, אבל בהעלם אפשרי שיהיה מנגד, ולכן ע"מ שלא יבוא המנגד בגילוי צריך שתהיה איזו מציאות שלא תיתן לו להתגלות (וזה עניינו של המלך במשל שבעצם היותו מלך אזי אין מנגד בפועל) וי"ל שזוהי דרגת עתיק יומין שאף שאינו מתעסק עם המתברר (במשל) ואפילו אינו יורד למקומו, אבל הוא שולל אותו בזה שהוא במקומו, ע"ד עתיק מיומין שמייחסים אותו ליומין שנעתק מהם (וכן במשל - המלך מייחסים אותו מעצם השם "מלך" למנגדים), אבל שלום הינו שאין מנגדים לא בגלל שאין מלך אלא בגלל שאין מנגדים ע"ד בחי' עתיק סתם.

ב.

והנה עפ"ז צריך לבאר, מהו א"כ החידוש שיהיה לעת"ל על ימי שלמה דאם גם בימי שלמה לא היו מנגדים מצד עצמם ולא מצד פעולת בירור, א"כ ה"ז אותו גילוי דלעת"ל.

הנה להבין זה ילה"ק עוד עניין במאמר שאינו מובן בהשקפה ראשונה:

באות י' מדייק כ"ק אדמו"ר, שמאחר שאדמו"ר נ"ע מבאר את המעלה דלע"ל (בחי' חסד), לכן נוקט הלשון א"ס שברדל"א, ולא כלשונו של הרח"ו א"ס שבג' רישין, שהם "נמצא מתעלם ומתגלה", ומבאר כ"ק את דיוק הלשון נמצא - שהוא נמצא כמו שהוא בעצמותו, וצריך להבין הרי גם הרח"ו מדבר אודות דרגת נמצא ומהדיוק במאמר משמע שאדמו"ר נ"ע מדבר אודות דרגה יותר נעלית שמתגלית רק ברדל"א, שעל דרגה זו לא דיבר הרח"ו, ומאידך הדיוק הוא מתיבת "נמצא" ותיבה זו קיימת גם בדברי הרח"ו.

ויש לומר דגם תיבת "נמצא" יש לבאר בב' אופנים כדלקמן.

דהנה הן אמת שתיבת נמצא באה להורות כדיוק כ"ק, שהוא נמצא כאן כמו שנמצא בעצמותו, אך בזה גופא יש ב' אופנים א. שהלשון נמצא הוא ע"ד שמשמשים במילה זו לומר שדבר זה מתגלה בתוך דבר פלוני אומרים נמצא, היינו שזה נמצא בו, כך י"ל שאוא"ס נמצא בג' ראשין- בראש הראשון והפירוש בזה שזה שהוא נמצא אין זה מצד המציאות של הדבר בו הוא נמצא אלא שהוא קיים בו ומתאחד עמו.

ועוד אופן לפירוש נמצא, ע"ד שאומרים שפלוני נמצא שעניין זה הוא בעצם עניין אחר, היינו לשון מציאה בדבר זה גופא.

ועפ"ז דיוק הלשון נמצא (בנמשל) יהיה שאוא"ס נמצא ברדל"א (ועד"ז לע"ל בכל ההשתלשלות) כלומר, שיתגלה שהכל אלקות. וכפי שמביא במאמר שיהיה זה מצד הנפעל עצמו שנמצא שהוא אלקות יתגלה בו אמיתית מציאותו. (ובזה גופא ב' אופנים, א. שמתגלה בו כח הפועל. ב. מצד הנפעל עצמו) .

ג.

ועפ"ז י"ל שזהו ההפרש בין ה'נמצא' שבדברי הרח"ו (שזה נכלל עדיין בדרגת הגילויים) שהעליון מאיר בתחתון (אמנם התחתון אינו מתבטל מצד העליון אבל גם לא מאיר בעצמו, אלא מתבטל והעליון מאיר) אבל ה'נמצא' שבדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע הוא שהוא נמצא כמו שהוא בעצמותו, דהפירוש בזה שמצד הנפעל עצמו גם מתגלה אלקות (כהביאור הב' בנמצא כנ"ל).

ועפ"ז יש לקשר זה להמבואר לעיל בנוגע לימי שלמה שהיה אז גם דרגת שלום, שזהו ע"ד נמצא הא' שאין מנגד (התחתון מתבטל) אבל העליון לא מאיר בו, אלא מאיר בכל מקום (מצד העליון) היינו שישנו רק העליון, משא"כ לע"ל שיתגלה בתחתון עצמו שהוא אלקות היינו שישנה המציאות דהתחתון אבל היא תהי' אלקות. [והנה ברור דמאחר דבימי שלמה היו אורות שנחשכו

לגמרי, עד שנעשו חתיכה דאיסורא, הרי גם בדרגת שלום שהיתה בימיו הם לא נכללו באלקות, אלא התבטלו, משא"כ לע"ל הם יכללו בקדושה. וע"ד החילוק בסוף המאמר 'להבין עניין נרות חנוכה' בין ב' סוגי ניצוצות שנחשכו ש'מורדת' יתבטל, ויש ניצוצות שיתכללו באלקות, עד"ז יש לחלק בימי שלמה בין האורות דק"נ לגקה"ט שלא נתבררו].

ובזה נתיישבה הקושיא מה ההפרש בין דרגת שלום דימי שלמה לגילוי דלע"ל.

ד.

והנה ע"פ כהנ"ל אולי י"ל שזהו החילוק בין פדה בשלום לפדה סתם, דימי שלמה היה פדה בשלום שבא להורות על דרגת שלום ש'שלום אתן בימיו' דרגת שלום שלמעלה ממנוחה, אבל חסד דלע"ל היא דרגה יותר נעלית, פדה בעצם, שהפדיה היא לא באופן של שלום (היינו שאין מנגד אפי' בהעלם), אלא יתרה מזו שבנפעל עצמו מתגלה שיש אלקות, הפדיה היא בעולם ובנפעל עצמו, שמתגלה שהם אלקות, היינו שהפדי' מגלה שגם קודם לא הי' זה "שבי" ולכן לא מודגש כאן הענין דשלום.

ולכן לעת"ל יהיה "פדה" סתם, וע"כ הפסוק מחולק לשניים – "פדה (מכיון ש) בשלום נפשי".

ועפ"ז מובן הא דבמאמרז"ל כל העוסק כו' שמביא במאמר משמע שעניין השלום אינו חלק מאופן הפדי' אלא אחד מג' העניינים בהם רואים פדי' בעצם (וודאי שגם בפשטות הייתה פדי' בשלום ולא במלחמה אבל בפדי' סתם נכלל וודאי גם זה שהפדיה היא ללא מלחמה (שהרי "בכלל מאתיים מנה").



קיום המצוות בישראל ובב"נ

הת' מנחם מענדל שי' רייכער

תלמיד בישיבה

בנוגע לכללות החילוק בין ז' מצוות ב"נ למצוות דבנ"י מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (לקו"ש חכ"ה ע' 49) דאי"ז חילוק רק בכמות (תרי"ג או ז'), אלא גם באיכות, וז"ל:

"ז' מצוות ב"נ איז תוכנם (בעיקר) דער ישוב העולם, דער זיכוך האדמף אז דער מין המדבר זאל זיין כדבעי, די וועלט כדבעי, און די אויסגעאיידילקייט און שלימות פון וועלט ווערט דורך דעם וואס די ב"נ זיינען מקיים זייערע מצוות. משא"כ די מצוות פון אידן איז עניינם "צוותא וחיבור"¹ עם הבורא, און דאס איז מהותה פון א מצוה "עכ"ל.

והנה בעניין זה מצינו ביאור אחר בלקו"ש חט"ו (ע' 150 ואילך)² וז"ל:

"די וועלט איז באשאפען געווארן צוליב אן אנדער זאך "בשביל ישראל ובשביל התורה", און וויבאלד אז די מציאות פון די בני נח איז צוליב אידן און תורה, איז פארשטאנדיק אז אויך די מצוות זייערע זיינען "בשביל ישראל ובשביל התורה" (און ניט אז די מטרה דערפון געפינט זיך אין זיי אליין (ווי דאס איז ביי די מצוות אויף וועלכע אידן זיינען אנגעזאגט געווארן)). צוליב אידן און און תורה איז נויטיק אז די וועלט זאל מתאים זיין צום "לשבת יצרה" (ישוב העולם), עס זאל ניט זיין א סביבה והשפעה כלתי רצויה ואדרבה די וועלט זאל ווערן אויסגעאיידילט און שלימות'דיק, דעריבער דארפן די ב"נ

1. רצ"ק מהל' ז' מצוות ב"נ, שמילת מצוה 159.

מורה על "צוותא וחיבור" שזהו דוקא בבנ"י.

2. וראה באופן דומה בלקו"ש ח"ה ע'

יש עדיפות למצוה של הימנעות מאכילה

מקיים זיין זייערע מצוות" ע"כ.

והיינו שלביאור זה אין תכלית בקיום המצוות דב"נ מצ"ע, אלא רק בשביל ישראל, משא"כ לביאור שבחכ"ה שישנה תכלית בקיום מצוות ב"נ מצ"ע בשביל ישובו של עולם. וזיכוך מין המדבר.

וי"ל נ"מ ביניהם, שלפי הביאור שבחכ"ה צריך שיהי' קיום ז' מצוות ב"נ גם מצד שכלם ע"מ להביא לבירור מין המדבר וישובו של עולם, משא"כ לביאור שבחט"ו (ובח"ה) כיון שכל התכלית של קיום המצוות דב"נ הוא בשביל ישראל, אין צריך לבוא מצד שכלם דאומות העולם, והעיקר הוא רק קיום המצווה בפועל, ע"מ שיהי' העולם כלי ומקום ראוי ל(קיום המצוות ד)בנ"י. וא"צ שיהי' מצד טעם שכלי

[ואדרבה לפי ביאור זה, קשור קיום המצוות דב"נ עם דרגא שלמע' מטו"ד, שבה היא הבחירה בישראל, משא"כ לביאור שבחכ"ה קשור בדרגא שעפ"י טו"ד ע"מ שיהי' העולם מקום ראוי לישוב אדם ויכולים לקיים המצוות בשלימות בלי שידעו שזהו רק טפל לעבודת בנ"י].

ועפ"ז יש לדייק הא דבביאור שבחכ"ה לא הביא החילוק לעניין מיתה, דב"נ חייבים מיתה על כל הז' מצוות משא"כ ישראל, כיון שעניין זה הוא רק מצד זה דכל העולם נברא בשביל ישראל ובמילא אם לא מקיים את תכליתו דינו מיתה, אך לפי הביאור שהוא עפ"י טו"ד, ע"מ שיהי' העולם מקום ראוי למין המדבר, אין מקום עפ"י שכל לומר שיתחייב מתה על פעם א' שעבר על מצווה אחת.



הגחלים שעממו ה"ה בקטומה

הרה"ת שמואל שי' רסקין

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע או"ח סי' רנ"ג ס"א כותב רבינו: כירה . . אם הוסקה בגפת . . או בעצים . . אסור ליתן עליה תבשיל מבעוד יום להשהותו עליה . . אם כשמגיע הלילה אין התבשיל מבושל עדיין כמאכל בן דרוסאי . . שמא יחתה (פירוש ינער) ויהפך הגחלים במחתה בשבת לגמור בישולו,

אלא אם כן הכירה היא גרופה . . או שהיא קטומה דהיינו שכסה הגחלים באפר למעט חומם ואין צריך לקטום עד שלא יהיה ניכר שם אש כלל אלא די בקטימה כל שהוא ואפילו הובערו הגחלים אח"כ מאליהם אין בכך כלום דכיון שגילה דעתו מבעוד יום שאינו צריך להגחלים שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת והגחלים שעממו הרי הן כקטומה:

והנה, את הדין הפרטי של "גחלים שעממו הרי הן כקטומה" כתב רבינו לבסוף ולא כאחד מן התנאים, שהרי יכול היה לכתוב "גרופה או קטומה או שעממו הגחלים" – וכמו שכתב הרמב"ם.

וי"ל הטעם בזה, ובכמה אופנים:

א. רבינו רצה לסיים בהובערה מאליה שהוא כמין פירוש וביאור לכל הדינים – "דכיון שגילה דעתו מבעוד יום שאינו צריך להגחלים שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת" – שלכאורה זהו הטעם דגרופה וקטימה בכלל.

ולכן לא יכל לכתוב דין "גחלים שעממו" קודם, כי הוי כמו ראייה לסתור, שהרי שם לא "גילה דעתו" כיון שהם עממו מאליהם. וע"ז הביא כחידוש דין שדין "גחלים שעממו" הוא כקטומה.

ב. הסמיך גחלים שעממו מאליהן להובערו מאליהן. דהיינו שפתח במעשי ידי אדם – מה עליו לעשות שיוכל להשהות מערב שבת – דהיינו גריפה וקטימה. סיים בדין קטמה והובערה ששם נשאר כוח הקטימה, וחתם במקרה הדומה למקרה הזה רק בקצה השני – שעממו מאליהן.

ג. גם י"ל שרבינו נקט לשון הגמרא "גחלים שעממו הרי הן כקטומה" ללמדנו דבר חידוש – שאפילו אם הובערו אח"כ, דליתא לטעם שגילה דעתו מבעוד יום, כיון שלא עשה מעשה של קטימה, מ"מ "ה"ה כקטומה" גם לענין זה. ולכן כתב דין זה מיד לאחר שכתב דין קטמה והובערה, ללמדנו שדין גחלים עוממות כדין קטומה גם לענין זה (משא"כ אם היה כותב מקודם, וכן ברמב"ם שכתב "לפיכך אם גרף האש, או שכסה אש הכירה באפר או בנעורת פשתן הדקה או שעממו הגחלים שהרי הן כמכוסות באפר וכו'" ששם מקום לומר שאינו אותו הדין ממש, ורק דומה לענין ההיתר הכללי ולא לדין הובערה ג"כ).

והטעם לחידוש דין זה י"ל – שלומד רבינו שהגילוי דעת שבקטימה אינו בזה שהוא הולך וממעט חומם (כמו שכתבו כמה ראשונים) – אלא בזה שהוא מראה שאינו זקוק לגחלים, דזה צד השווה בין גרופה וקטומה. ולזה אמר שגם אם הגחלים עוממות, הרי זה כקטומה – שכאשר אינו מלבה אותם, ומניח שם קדירה כמות שהן, ה"ז ג"כ גילוי דעת שאינו צריך לגחלים. אלא שמדמה לקטומה ולא לגרופה, כיון שבכל אופן יש כאן גחלים, ורק שענין צדדי מראה שאינו צריך אותם.

ואדאיתנן להכי י"ל יתירה מזו: שמסמיכת מקומם אתה למד דבר חידוש – במהותו של גילוי דעת זה, שאינו דין בגחלים, אלא בהנחת הקדירה באופן שאינו זקוק לגחלים!

[ב"הערות וצינונים" כאן מעיר שבסוף סעיף יט כותב רבינו "לפי שהגחלים שנשארו מן החימום שחממוהו לצורך האפיה כבר כהו ועממו והרי הן כגרופות" – ואכ"מ].

ד. ואולי י"ל באופן שונה לגמרי: רבינו פתח באיסור שהיה בכירה שיש בה גפת ועצים – והאריך בפרטי ההיתר בזה. ושוב חזר לתחילה והעיר שבמקרה שהגחלים עוממות אין צורך לכלל זה.

אך מדברי רבינו "הרי הן כקטומה" נראה יותר כטעמים דלעיל.



בענין עולם התחייה*

מבוא כללי במשנת כ"ק אדמו"ר של עולם התחייה

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

הזמן שלאחר ביאת המשיח מורכב משתי תקופות כלליות: הראשונה - הזמן שעד תחיית המתים, המכונה תקופת ימות המשיח, והשניה - הזמן שלאחר תחיית המתים שכמה כינויים לה: 'עולם הבא', 'עולם התחייה', 'זמן השכר והגמול' ו'תקופת תחיית המתים'. תקופה זו האחרונה תהיה שונה לגמרי במהותה ועניינה מתקופת ימות המשיח.

אי אלו הערות קלות).
לעיון רחב בנושא 'עולם התחייה' ראה בקובץ הנ"ל.
1. כך נראה לומר ע"פ לקו"ש חכ"ז עמ' 191. קונטרס הלכות תושבע"פ אינם בטלים לעולם בסופו. ועוד. וראה לקו"ש חט"ו עמ' 141.

*מבוא זה הדפסתי כפתיחה לקובץ "תורת חיים" – ליקוט מתורת רבינו בענייני עולם התחייה שי"ל ע"י ועד תלמידי התמימים העולמי לקראת ג' תמוז תשס"ט. והובא כאן בתוספת עניינים שונים.
להיות מטרת המבוא כעין 'שער' לענייני תקופת עולם התחייה, לא כתבתיו בסגנון של חידושים וכיו"ב ואין בו מ"מ מלאים (מלבד

אמנם לשיטת הרמב"ם יהיו שלוש תקופות: תקופה שלפני תחיית המתים ובה עולם כמנהגו נוהג, תקופה שלאחר תחיית המתים שאז יהיה שינוי מנהגו של עולם, ותקופת עולם הבא שבו יהיו נשמות ללא גופים, והוא זמן השכר והגמול. אך רוב המפרשים סוברים (וכן פוסקת תורת החסידות) שתקופת עולם הבא היא לנשמות בגופים דווקא, וממילא היא תקופה אחת עם תקופת תחיית המתים.

הדברים דלהלן נכתבו, כמובן, לפי שיטת תורת החסידות – שזמן השכר והגמול חד הוא עם תקופת תחיית המתים.

מכיוון שהן 'גן עדן' – העולם שלאחר המיתה, והן זמן השכר והגמול – הזמן שאחר שיחיו המתים, נקראים שניהם בשם עולם הבא, כינוי שווה לשני ענינים שונים, גרם הדבר לטעויות ולבלבול-מה בין שני הענינים. ולכן ראוי להבהיר שבכל פעם שמוזכר (בסתמיות וללא פירוט) במבוא זה המושג "עולם הבא", הכוונה בזה היא לזמן שאחר תחיית המתים.

כמו כן ראוי להבהיר שישנם ענינים ויעודים שונים שנכתב עליהם במקורות חז"ל ובתורת החסידות שיהיו לעתיד לבוא, ויש לחלק ולהבדיל היכן מדובר אודות ימות המשיח, היכן מדובר אודות תחיית המתים, ומתי הכוונה לכללות הזמן דימות המשיח הכולל את שתי התקופות גם יחד.

מובן ופשוט שמכיון שנושא זה הובא פעמים אין ספור בתורת כ"ק אדמו"ר, אין בזאת אפ"י לא במקצת הקפה של הנושא כולו.

ב.

זמן השכר והגמול

מטרת ירידת נשמת איש ישראל בפרטות, ומטרת בריאת העולם בכללות, הם לזכך ולברר את הגוף הגשמי שיהיה מקום משכן לה', ולהפוך את העולם הגשמי והחומרי למקום הראוי לדירתו ית'. לשם כך ניתנו ליהודי מצוות, שבאמצעותם ביכולתו לברר ולזכך את גופו והעולם.

בגמר העבודה, כלומר, בזמן שהעולם יהיה נקי ומבורר לגמרי גם מהרע הנעלם ששכן בו, תתרחש תחיית המתים ותתחיל תקופת עולם הבא.

כמו בכל עבודה ששכרה מגיע בסיומה, כך גם בנדון דידן, השכר לכללות העבודה יתקבל לאחר סיומה הכללי.

אמנם, נשתנה מתן שכר מהקב"ה ממתן שכרו של פועל רגיל, בעוד שאצל הפועל הרגיל השכר והעבודה הינם שני דברים נפרדים, אצל הקב"ה שכר המצוה היא המצוה עצמה²:

והיינו: מצוה היא מלשון 'צוותא' וחיבור של היהודי עם הקב"ה. שכר המצוה, א"כ, הוא שיתגלה בעולם ה'צוותא' והחיבור בדרגא הנעלית ביותר – גילוי עצמותו ומהות א"ס ב"ה בעולם.

שכר זה אינו דבר נפרד מעבודתנו, כי הרי זהו כל תכלית פועלנו בזמן הגלות – לברר את העולם, השכר הוא רק שיתגלה מה שפעלנו והמשכנו בנו ובעולם – גילוי עצמותו ית' שנמשך על ידי המצוות.

ובזה יבוארו דברי חז"ל בריש פרק חלק בסנהדרין ש"כל ישראל יש להם להם חלק לעולם הבא", להיות שאפילו על פושעי ישראל נאמר שהם "מלאים מצוות כרימון", א"כ מובן שגם להם מגיע שכר זה³.

כמו כן מובן שכל היעודים של עולם הבא נעוצים במשמעותו הפנימית של השכר, ולדוגמה:

הטעם למה שארז"ל (ברכות יז) שעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה, הוא מפני שבעוה"ב יוסרו מעלינו מגבלות הגוף עקב היותנו קשורים עם הקב"ה בגלוי⁴.

2. ראה גם לקו"ש חל"ז עמ' 79.

3. ראה אג"ק ח"א עמ' קמ"א מכתב פ"ה שם מבאר באריכות מי יזכה לתחיית המתים.

וראה גם לקו"ש חל"ז עמ' 344, ביאורים לפרקי אבות בביאור משנת 'כל ישראל'.

4. ראה רשימות חוברת יו"ד.

ג.

סעודת הצדיקים

לעתיד לבוא⁵ יתקיים מאורע מסוים הקרוי בשם סעודת הצדיקים. מפרטיו הידועים⁶:

הקב"ה יעשה 'קניגיא' – מין משחק – בו ילחמו שור הבר והלוויתן זה בזה, סיום הקרב יהיה כאשר שור הבר ינגח את הלוויתן ובה בעת הלוויתן ישחט בסנפיריו את השור, וכך ימותו שניהם. הקב"ה יתיר שחיטה זו ובשר זה יהווה סעודה לצדיקים.

במבט שטחי, מאורע זה הוא חלק משכר העבודה בזה"ז שינתן ע"י הקב"ה, אך ברור לכל בר דעת ששכר הצדיקים אינו רק סעודה ומשחק גשמיים, ודעת לנבון נקל שלא לכך נתאוו ולא למען זה עבדו כל ימיהם.

אין לו קיום כלל וכלל, והאכו"ש תהיה אז לצורך תכלית אחרת ולא בשביל קיום הגוף. וקיום הגוף עצמו יהיה על ידי שיהיו נהנים מזיו השכינה, ומזה יהיה ניזון הגוף הגשמי. א"כ משמע שלדעת כ"ק אדה"ז סעודה זו תהיה בעולם התחייה ממש.

אך כ"ק אדמו"ר עצמו בקונטרס תורה חרשה מאתי תצא תנש"א מוכיח שסעודה זו תהיה בימות המשיח: שהרי בקשר לסעודה זו מצינו שהקב"ה יתיר את שחיטת שור הבר בסנפירי הלוויתן, ואם מדובר אודות הזמן בעולם התחי', שבו המצוות בטלות, מה הצורך בהתרה וחידוש תורה ששחיטה זו כשרה, לפיכך נראה לומר שהסעודה תתקיים בימות המשיח.

6. בנושא זה ראה באריכות קונטרס תורה חרשה מאתי תצא תנש"א.

5. זמנה של סעודת הצדיקים:

בתשובות וביאורים (נדפס באג"ק ח"ב עמ' ס"ה) דן כ"ק אדמו"ר לגבי זמנה של סעודת הצדיקים, ולהלן תוכן דבריו ובהקדים: לפי הרוב המכריע של המפרשים, סעודת הצדיקים שהקב"ה יעשה לעתיד לבוא תהיה סעודה גשמית.

והנה ידוע מאמר רז"ל שעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולפ"ז נראה בפשטות שסעודה זו תהיה בימות המשיח לפני זמן התחייה או בתחילת זמן התחייה.

אך בלקוטי תורה כותב כ"ק אדמו"ר הזקן שסעודת הצדיקים תהיה בזמן שטרותיהם בראשיהם, כלומר, בזמן עולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה.

ולפ"ז צריך לומר שמ"ש שאין בו אכילה ושתיה אין הכוונה שלא יהיה כלל, אלא שלא יהיה באופן שהגוף מוכרח בכך, וללא אכו"ש

אלא הביאור בזה:

כאמור לעיל, לעתיד לבוא יהיה גילוי אלקות בדרגא הנעלית ביותר – כאן למטה. כלומר, האורות הנעלים ביותר שנסתרים כעת מעין כל, יתגלו בעולם הזה.

סעודה זו משקפת איפוא את תוכן התקופה:

הלוויתן נמצא בים ולכן הוא מכוסה מעין כל, וכן אין הוא יכול לצאת מהים מפני שתמיד הוא צריך להיות מחובר למקורו. משא"כ שור הבר גלוי לעין וכן ביכולתו להתנתק ממקורו – האדמה, ואין הוא חייב להיות מחובר למקורו תמיד.

מסיבה זו מסמל הלוויתן את הגילויים הנעלים ביותר, שלרוב מעלתם אינם באים לידי גילוי, ודרגות גבוהות אלו דבקים תמיד בהקב"ה. לעומת זאת שור הבר מסמל את הדרגות הנחותות יותר והגלויות, שמנותקים כביכול ממקורם.

ה'קניגיא'⁷ שתהיה – היא שהדרגות הנעלות ביותר יתגלו בדרגות הנמוכות ביותר, מבלי שירדו ממדרגתם, כלומר, יהיה חיבור בין העולמות העליונים לעולמות התחתונים. העולמות העליונים יאירו ויתגלו בעולמות הנחותים מהם, והעולמות התחתונים יוסיפו עילוי בעולמות העליונים – מעלת הגילוי, שיוכלו להתגלות למטה.

זהו הביאור בכך ששור הבר ישחט – יעלה – את הלוויתן, ובמקביל הלוויתן יעלה אף הוא את שור הבר.

נמצא שלא זו בלבד שאין זו סתם סעודה, אלא אדרבה, בכך ישתקפו כל מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות.

7. על ה'קניגיא' ראה גם הדרן על סדר הלימוד ליארצייט – כ"ב שבט התש"נ.

ד.

תקופה שניה - מעלת ישראל

עולם הבא (אחר שיחיו המתים) מתחלק הוא גם לשתי תקופות:

א. זמן השכר והגמול, כנ"ל בארוכה.

ב. דרגא גבוהה אף מזה, והיא – גילוי שורשם של ישראל כפי שהם מושרשים בעצמות ומהות א"ס ב"ה, "חלק אלקה ממעל ממש".

דרגא זו תתגלה לאחר הדרגא הקודמת, כלומר, לאחר הגילוי הנעלה של השכר והגמול, יתגלה בנשמות ישראל שורשם העצמי שלמעלה אף מתורה ומצוות, כידוע ומבואר רבות בתורת החסידות.

בעקבות גילוי זה ייווצר מצב מיוחד; בעוד שבכל העולם כולו יהיה גילוי העצמות, אך יהיה זה כדבר זר להם, שהרי הם עצמם אינם מושרשים בהעצמות כישראל שקדמו לכל דבר, אך ישראל מכיוון שתתגלה בהם מעלתם העצמית, יהיה גילוי העצמות כחלק ממצויאותם עצמם⁸.

דרגא זו היא אף למעלה מהשכר וגילוי בחירת הקב"ה בישראל, כי בחירה שייכת בדבר זר בלבד, וישראל לא יהיו זרים לגילויים שיבואו מהקב"ה. השם המתאים לדרגא זו הוא "ירושה ונחלה", כי כשם שאב מוריש לבנו את רכושו לא כשכר, בחירה, ומתנה, אלא מפני שהאב ובנו הם עצם אחד ומציאות אחת, כן הקב"ה יוריש לנו את הדרגות הגבוהות ביותר, וגילויים אלו לא יהיו זרים אלינו אלא יהיו שייכים לדרגתנו⁹.

צריכים אנו להבין קודם את הקשר של נשמות ישראל להקב"ה בזמן הגלות:
בכללות יש ג' דרגות בקשר של ישראל עם הקב"ה, והם: "חלוקה" "גורל" "ירושה", וכפי שאומרים לפני תפלת השחר "אשרנו מה טוב

8. ראה הדרן על הרמב"ם תש"ג, לקו"ש חכ"ג עמ' 172. לקו"ש חכ"ח עמ' 174. ובנסמן בהערות שם ועוד. הדרן על הש"ס תשמ"ט.
ועוד.
9. כדי להבין יותר את דרגת ישראל לעת"ל,

ה.

מצוות בטלות בעולם הרב

מפני עוצם גילוי האלקות שישורר אז בעולם, לא תהיה כלל נתינת מקום ומציאות של רע בעולם, ולכן הקב"ה ישבית את החיות הרעות, וגם אומות העולם יתבטלו ממציאותם העכשווית¹⁰, ויהיו בטלים להקב"ה.

זה מה שמכונה בדברי חז"ל ה"אלף השביעי" בו כבר נהיה לאחר ביאת

בחרת מכל עם ולשון, בחירת הקב"ה בעם ישראל, כח הבורא המתקשר בישראל ע"י תורה ומצוות, ודרגא זו היא בכללות הזמן שממתן תורה עד לעתיד לבוא – זמן עבודת ישראל בקיום התורה והמצוות.

ירושה – נחלה היא הדרגא שלמעלה מהכל, דהרי כל קשר מבטא בשני דברים נפרדים המתקשרים אחד בשני, משא"כ ירושה גדרה היא שהאב והבן הם מציאות אחת, היורש עומד במקום המוריש, ודרגא זו היא למעלה מהכל, כי הרי קשורה היא למציאות של לישראל, ונעלית ביותר למעלה מכל קשר אחר, דבני ישראל והקב"ה הם מציאות אחת.

דרגא זו תתגלה בזמן התחייה לעתיד לבוא – זמן השכר והגמול, או אז תתגלה המעלה העצמית של ישראל, שהם כביכול אחד עם עצמותו ית'. לא בדרך של משפיע ומקבל, אלא גילוי העצמות ממש. ישראל וקוב"ה כולא חד. (ע"פ לקו"ש חכ"ח עמ' 174)

10. ראה לקו"ש ח"ז שיחה א' לפ' בחוקותי. אג"ק ח"ג עמ' ק"ג. לקו"ש חכ"ג עמ' 172.

11. ראה גם לקו"ש חט"ו עמ' 141.

והנה נ"ל שהביאור שם מתאים גם לפי

חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו". חלק מבטא את הקשר של הקב"ה עם בני ישראל המובן בטעם ודעת, מפני שישראל ע"י עבודתם ראויים שיהיה להם קשר להקב"ה, וברגא זו יש מעלה וחסרון. החיסרון הוא שדרגא זו שייכת למציאותם של ישראל – מציאות מוגבלת. אך מצד שני זה עצמו גם מעלה, מכיוון שזה נוגע וקשור במציאותם של ישראל, ואין זה ענין שזר להם, אלא ענין ששייך אליהם באופן פנימי.

דרגא זו הייתה גם לפני מתן תורה, שהרי כבר ביציאת מצרים נאמר "בני בכורי ישראל". דרגא זו היא בכללות בזמן שלפני מתן תורה.

גורל - בחירה היא הדרגא שלמעלה מהשתלשלות, בחירת הקב"ה בבני ישראל, דעל אף שישראל לכאורה שווים לאומות העולם, בכל זאת הקב"ה בחר בהם למעלה מטעם ודעת.

וגם בזה יש מעלה וחסרון: החיסרון הוא שאין זה קשור למציאותם של ישראל, וממילא זה דבר זר להם. והמעלה היא שאורות דרגא זו נעלים ביותר – קדושה לא מוגבלת.

במתן תורה התגלתה דרגא זו של "ובנו

המשיח ואף לאחר תחיית המתים שיתרחשו באלף השישי, ובו יהיה עולם חרב, שהמשמעות הפנימית של הדבר היא, שההעלם וההסתור ("עולם") יחרב, והאור האלוכי יאיר בגילוי בעולם.

[לגבי אלף השביעי ואלף השמיני ראה לקו"ש ח"ז פרשת בחוקותי שיחה א', הדרן על הרמב"ם – ש"פ לך לך תנש"א. ועוד].

על פי זה יובן גם מדוע על תקופה זו נאמר כי "מצוות בטלות לעתיד לבוא"¹¹, שהרי בהשקפה ראשונה נראה הדבר תמוה – מדוע דווקא כאשר יגיעו ישראל לדרגא הנעלית ביותר יתבטלו המצוות – אך לביאורו של כ"ק אדמו"ר בענין¹² מובן שהמצוות בתור ציווים יתבטלו, כלומר, הציווי על קיומם יתבטל, אך פעולתם תתבצע על ידינו מאליו, ללא צורך בציווי כלשהו.

הסברת טעם הדבר:

ציווי שייך רק כאשר ישנם שני דברים נפרדים: מצווה המצוה, ומי שנצטווה לקיימה. אך כאשר מדובר בדבר אחד – לא שייך ציווי, וכפי שמובן בפשטות שהאדם אינו צריך לצוות על אבריו בכדי שיישמעו לו.

לכן כיון שבתקופה ההיא גילוי עצמותו ומהותו ית' יאיר בנו בגלוי, נתאחד ונתבטל לגמרי לרצונו של הקב"ה עד כדי אי היותנו מציאות נפרדת ממנו הזקוקה לציווי.

לגבי הגילוי שישורר אז בעולם (ראה תו"מ התוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1430).

פעם ביאר רבינו הטעם ששמחת המועדים תתבטל גם כפשוטו ע"פ נגלה כי טעם השמחה ביו"ט הוא מפני שיכולים ללמוד תורה במנוחה ולעת"ל יהיה זה גם בימות החול וממילא לא יהיה דבר מיוחד ביו"ט על ימות החול. (תו"מ ח"ה ע' 9).

ראה תו"מ התוועדויות ח"ו עמ' 112. תו"מ סה"מ מלוקט עמ' רי"ז. ד"ה ונגלה כבוד

המבואר בפנים במבוא ש'מצוות בטלות לעת"ל' אין הכוונה כפשוטו, כי בתקופה כזו שיתגלה שורשם העצמי של ישראל בעולם, אולי אפ"ל שאין מתאים העניין הא' בשיחה שם. עיי"ש ודו"ק.

12. קונטרס הלכות תושבע"פ שאינם בטלים תשנ"ב.

ולגבי המועדים אם יהיו בטלים לעת"ל או לא, ביאר רבינו שאין הכוונה היא שיתבטלו לגמרי אלא שיהיו בטלים כאור לפני האבוקה

ה.

חיות מהגוף ומעלת הגשמיות

מוסבר בחסידות כי נשמתו של היהודי קודם ירידתה להתלבש בגוף, מצויה בדביקות והתבטלות אל הקב"ה בדרגא נעלית, הרבה יותר מדרגתה כפי שהיא מלוכשת בגוף.

מטרתה של הנשמה בירידתה להתלבש בגוף ונפש הבהמית, אינה בשביל עצמה, (שהרי, כמוסבר לעיל, עבורה מהווה הדבר ירידה עצומה), כי אם לשם זיכוך הגוף ונפש הבהמית, כיון שהקב"ה לא מסתפק בנשמה לבדה כשהיא בטלה לגילויים הנעלים, אלא רצונו ית' שהיא תרד למטה דווקא ותברר את הגוף.

מכך מסיק רבינו שאכן הגוף נעלה יותר מהנשמה, שהרי נמצא שהנשמה יורדת במיוחד כדי לשרת את הגוף ולהביאו למטרה שלשמה נברא. לכן הגוף גומל לנשמה בכך שדווקא על ידו היא מתעלה לדרגות נעלות שמצד עצמה לא יכלה להגיע אליהם¹³.

לעתיד לבוא בזמן בו האדם יגמור לברר את גופו, תתגלה מעלתו העצמית והייחודית של הגוף הגשמי, ולכן, אז הנשמה תקבל חיותה מן הגוף ("הנשמה ניזונת מן הגוף"), שלא כבזמן הזה שהגוף מקבל חיותו מן הנשמה.

עד"ז לענין זיכוך העולם, מכיוון שברצונו ית' שנברר את גשמיות העולם, תתגלה לעתיד לבוא מעלת הגשמיות, כיצד היא מושרשת בדרגות הנעלות ביותר.

על פי האמור לעיל יובן מדוע תורת החסידות סוברת שתכלית השכר ושלימות הבריאה תהיה לעתיד לבוא, לנשמות בגופים דוקא:

13. ראה תו"מ התוועדויות ח"ו עמ' 112. תו"מ סה"מ מלוקט עמ' רי"ז. ד"ה ונגלה כבוד ה'

מלבד זאת שבזמן הגלות העבודה נעשתה גם ע"י הגוף, שלכך מגיע לו שכר, קיימת בגוף מעלה על הנשמה, ותכלית שלימות הבריאה היא כאשר תתגלה מעלתו העצמית של הגוף על הנשמה, שזה מטרת בריאתו, ומובן שכשנגיע סוף סוף לגילוי מעלת הגוף יהיה זה ביחד עם הגוף.



תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצ"ב*

א' התמימים
תלמיד בישיבה

א.

במשנה ריש מס' ב"ק: "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער" ובגמ': "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות",

ומקשה הגמ' "תולדותיהן כיוצא בהם או לאו כיוצא בהם" ומביאה דוגמאות מתולדות שבת (ש"כיוצא בהם") ומתולדות טומאה (ש"לאו כיוצא בהם") וקבעי "הכא (בנזיקין) מאי"? ומתרצת: "אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהם ויש מהן לאו כיוצא בהם".

וידועה הקושיא מהו הביאור בקושיית הגמ' אי תולדותיהן כיוצא בהם אי לאו כיוצא בהם, הלא הא גופא דמיקרו "תולדותיהן" היינו מפני שדומים לאבות ואם כן מה הסברא שיהיו לאו כיוצא בהן?

ובפרט לפי המשך מהלך הסוגיא בגמ' שהגמ' מביאה התולדות של כל אב

*מתוך שיעור שמסר הרב יקותיאל שי' פלדמן ר"מ בישיבה.

ואב ומסיקה מיד שכיון ש"לא שנא" האב והתולדה ויש להם את אותם תכונות, פשיטא ש"כיוצא בהן", וא"כ מה הייתה הסברא בקושיית הגמ' ואיך איפשיטא לה בגמ'.

והנה הרי"ף והרא"ש כתבו דכיון שידענו מקודם שבקרן יש תשלום חצי נזק (בתם) ונזק שלם (במועד) ושניהם אבות, הוקשה לה להגמ' דאפשר שגם בתולדות יש חילוקים מהאבות במידת חיוב התשלומין, והיינו דפשיטא לה להגמ' דאף התולדות מחוייבות בתשלומין מפני הדמיון לאבות, אך הסתפקה כמה צריכים לשלם.

אולם רש"י חלק ע"ז וביאר דהספק של הגמ' הוא האם "לא שנא אב ולא שנא תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא", ז.א. שהספק הוא בכלל אם תולדות צריכים לשלם, וצע"ג מהי הסברא בזה כמ"ש לעיל.

ב.

ונראה לבאר הספק דהגמ' לשיטת רש"י, ובהקדים:

מדברי רש"י הנ"ל שכתב שהספק בגמ' הוא האם תולדות חייבין בתשלומין אם לא, חזינן דלשיטתו אבות ותולדות אינן מציאות תורנית בלבד ולעניין דינא, אלא, הם עניין הגיוני ומסברא במציאות העולם. דמזה שכתב שיש אפשרות ש"תולדותיהן לאו כיוצא בהן" ז.א. שמחד גיסא הן תולדותיהן דהאבות ומאידך גיסא אינן חייבים כלל בתשלומין, מוכח דגם בלא שהתורה הייתה מחדשת חיוב תשלומין גבי תולדות, היינו מבינים שישנו מושג כזה של תולדות שדומים לאבות.

והנ"מ מזה, שמכך שיש תולדות שדומים להאבות, הרי אע"פ שלא נכתבו בתורה, מ"מ חיוב שמירה ילפינן מעצם הדמיון להאבות, אע"פ שהתורה לא אמרה שיש משמעות לכך שהן תולדות.

והחילוק בין האבות לתולדות, נראה לומר בפשטות שגם במציאות העולם

התכונות של סוג ההיזק מובלטות וחזקות יותר בהאב מאשר בתולדותיו. ולדוגמא, נגיחה שהיא אב של קרן, בה מובלטות ומודגשות התכונות של קרן (כוונתו להזיק) במידה מסויימת יותר מאשר בנגיפה נשיכה רביצה ובעיטה.

ג.

על דברי המשנה כתבו התוס' (בד"ה "לא") ש"אין פירוש" (של "לא הרי" שבמשנה) כשאר מקומות שבתלמוד, שכיון שפירוש "לא הרי כו' כהרי כו' " שבכל הש"ס הוא, שכאשר מוצאים חיוב אחד בכמה דברים שונים מוצאים שאין החומרא שמצוי' בזה כהחומרא שמצוי' בזה, ונמצא שאין החומרות הפרטיות שמצויות בכל דבר הן הסיבה המחייבת והגורם לאותו דין מסויים שבכולן, ועפ"ז "יוצרים" צד השווה שבכולם שהוא הסיבה המחייבת, ומעתה כל מה שנמצא עם סיבה זו ילפינן "במה הצד".

אולם הכא אין כן פני הדברים, וכאן כוונת המשנה לומר ש"אין קולתו של זה כקולתו של זה" והיינו שפה מטרת המשנה לערוך "צריכותא" מדוע הייתה התורה צריכה לפרט את כל הד' אבות נזיקין, כיון שאילולי כן היינו מוצאים בכל דבר שלא נכתב בתורה קולא שאין בחבירו.

ומדברי התוס' האלו שמעינן דבר מופלא, שאע"פ שיש צד השווה בין כל הד' אבות נזיקין, מ"מ אין זה סיבת החיוב בהן, ולכן אילו הייתה התורה כותבת רק קרן, לא הואי ילפינן שן מינה אע"פ שיש צד השווה ביניהן, מפני שיש שוני מסויים ביניהן בתכונה אחת, ולא היינו יודעים שגם בזה חייב. [ואפשר שכוונת התוס' היא דגם לאחר שהמשנה מצאה "הצד השווה שבהן" הרי כמבואר בגמ' זה אתי לאתויי דבר פרטי ומסויים ולא (כבכל הש"ס) למצוא שזוהי הסיבה המחייבת. וי"ל דגם למסקנת המשנה הרי הדבר המחייב דכל אב נזיקין הוא התכונה המיוחדת לו, בקרן – דכוונתו להזיק, בשן – יש הנאה להזקה אלו הן הסיבות המחייבות, וילע"ע בזה].

ד.

ובטעם הדבר י"ל, דהתנא דמתני' סבר דאע"פ שדומין האבות להדדי, מ"מ מהא דכתבה התורה אב זה ולא אב זה, אף שדמי לי', הו"ל כעין גזיה"כ שיתחייב רק באב זה. (ואין הכוונה לגזיה"כ גמורה, כיון שאיכא חומרא באב זה מבאב זה, אלא שגזיה"כ היא לחייב דוקא בחומרא זו ולא בחומרא אחרת).

ואחר שהשמיענו כן תנא דמתני', נתעורר הספק לגמ' לגבי התולדות, דכמו שראינו במשנה לגבי האבות הסברא דיתכן שאף שבשניהם סיבה שווה לחיוב, מ"מ מפני חומרתו המיוחדת דאב זה חייבתו תורה, אף שבסברא אינו מובן מדוע לחייב דוקא על חומרא זו, דלמא הוא הדין לגבי התולדות, דהן אמת דהתולדה דומה להאב (שלכן נקראת תולדה דהאב גם מסברא), מ"מ יתכן דזה שהתורה כתבה במפורש את האב אתיא לאשמועינן דדוקא אאב מחייב ותו לא ז.א. דעל החומרא המיוחדת של האב חייבה תורה, אף שעצם הסיבה מצויה גם אצל התולדה, וזה הוי כמו מגזיה"כ.

ומש"כ רש"י בריש מסכתין "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא ובגמ' מפרש הי ניהו תולדות" אין כוונתו בכך לומר שכל החילוק בין אבות לתולדות הוא רק אי כתיבן באורייתא אי לאו, כי אם להיפך: החילוק בין אבות לתולדות ידוע ממצאות העולם ו(אפשר ד)לכן התורה כתבה ובחרה דוקא סוג היזק זה לכתבו בהדיא – כי בו מודגשות, כאמור, התכונות של היזק זה.

ועפ"ז י"ל דזהו הספק בגמ', דבפשטות "תולדותיהן כיוצא בהן" – כיון שדומים להאב (ועוד יותר מאשר אב אחד לאב הב'), או דלמא אמרינן דכשם שבמשנה חזינן דאיכא סברא דמה שכתבה תורה במפורש – חייב, ותו לא, דלמא ה"ה נמי הכא, ו"תולדותיהן לאו כיוצא בהן" ואינן חייבין בתשלומין.

ולפ"ז תשובת הגמ' אינה מצד הסברא כ"כ, אלא היא כעין הכרעה, שאין לדמות התולדות לאבות דמתני', דסו"ס הדימיון דהתולדות להאבות הוא יותר מאשר הדימיון דהאבות להדדי ולפיכך "תולדותיהן כיוצא בהן" (חוץ מחצי

נזק צרורות דהוי הלכה למשה מסיני כמו שפירשה הגמ' לקמן).



אין שני מלאכים נשלחים לדבר א'

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בפרשת וירא פרק י"ט פסוק ט"ז בהקשר להוצאת לוט ע"י המלאכים מן העיר, נאמר "ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו". כותב על כך רש"י (ד"ה ויחזיקו): "אחד מהם היה שליח להצילו, וחבירו להפוך את סדום, לכך נאמר "ויאמר המלט" ולא נאמר ויאמרו".

ויש לעיין:

א. מדוע כתב זאת רש"י דווקא על תיבת ויחזיקו ולא על תיבת ויאמר שבפסוק לאחר מכן, שהרי כאן עדיין אין נוגע החילוק בשליחות המלאכים, אלא רק לאחר שנאמר הפסוק "ויאמר המלט". ואם כן היה לרש"י לכתוב זאת שם?

ב. לאחר מכן בפסוק כ"ב נאמר "מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה". כותב רש"י (ד"ה כי לא אוכל): "לשון יחיד, מכאן אתה למד שהאחד הופך והאחד מציל, שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד.

וקשה מדוע למד רש"י שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד דווקא בפסוק זה בו בזמן שיכל ללמוד זאת מפסוק י"ז ששם כותב לראשונה על ההבדל בשליחות המלאכים. ואז היה חוסך גם ד"ה (בפסוק כ"ב) שלכאורה מיותר.



