

קובץ  
הערות התמימים ואנ"ש

# קרית מלך רב

גליון ג' (ע"ז)  
כסלו ה'תש"ע

---

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש קרית נת  
ארץ הקודש תוכב"א



קובץ  
הערות התמימים ואנ"ש

# קרית מלך רב

יו"ל ע"י מערכת  
הערות התמימים ואנ"ש  
דישיבת תות"ל קרית גת  
ארץ הקודש תוכב"א

---

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה, שנת "פרצת"  
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ונ"ט שנים לנשיאותו

**חברי המערכת:**  
הת' בנימין שיחי גליס  
הת' יעקב יוסף שיחי רסקין  
הת' יצחק שיחי רסקין

**כתובת המערכת:**  
ישיבת תות"ל קרית-גת  
אליהו הנביא 5, 82106  
פקס : 08-6885562  
דוא"ל : [haore@chabadkg.org](mailto:haore@chabadkg.org)

## פתח דבר

בשבח ובהודי' להשיי'ת, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה קובץ חידו'ית (השלישי לשנה זו), ובו הערות והארות בכל מקצועות התורה, מפרי עטם של תלמידי ישיבתנו הק'.

פעמים רבות עורר הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נשיא דורנו אודות אופן לימוד התורה, שצריך להיות כזה אשר יביא "לאפשא לה", לחדש בתורה. וכן הדגיש כי מוכרח הדבר "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

כן הדגיש כ"ק אדמו"ר בשנים האחרונות כי ההוספה בכתיבת חידושי התורה והוצאתם לאור מהווים הכנה לביאת משיח צדקנו, אזי יקויים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ובלשונו הק' (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א):

"ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא, והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה".

\* \* \*

כידוע אשר "פותחים בדבר מלכות", הצבנו בראש הקובץ חלק משיחת כ"ק אדמו"ר, שנאמרה בליל נר חמישי דחנוכה ה'תשי"ב לתלמידי הישיבה, בחדרו הק'.

בשיחה זו מבואר באריכות אודות תפקידם של תלמידי הישיבה - תלמידי התמימים - כנרות להאיר, ושייכות הדברים לנרות החנוכה. ענינים אלו הרי הם ענינים שהזמן גרמא, הן מצד ימות החנוכה בהם נתונים אנו עתה, והן מצד היארצייט השלישי דאחינו התמימים – התי' יונתן ביטון ע"ה, התי' משה גולן ע"ה, והתי' לוי הענדל ע"ה, שנהרגו בדרכם למבצע חנוכה, בדרכם להאיר את העולם באור התורה והמצוות, ולמלא את תפקידם כנרות להאיר. יה"ר שקובץ זה יהי לעילוי נשמתם.

\* \* \*

ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית – 770,  
לא חולקו החידו"ת לפי נושאים, כ"א לפי סדר השמות, וזאת ע"מ להדגיש  
שכל התורה אחת היא.

בתחילת הקובץ הובא שיעורו של ראש ישיבתנו הגה"ח הר"ר **משה הבלין**  
שליט"א - רב העיר קרית גת, השופך אור על שיטת רש"י בכמה וכמה סוגיות  
העוסקות בדיני פלגא נזקא קנסא.

מרבית ההערות בסוגיות הש"ס בקובץ זה, עוסקות בסוגיות ממסכת  
בבא-קמא, שכן מסכת זו נלמדת השנה בישיבות תות"ל-חב"ד ברחבי תבל.

לרגל ימי החנוכה מתפרסם כאן לראשונה שו"ת מקיף בדיני חנוכה,  
שנערך ע"י א' מתלמידי הישיבה, והוגה ע"י רבנים מורי-הוראה. שו"ת זה  
כולל הלכות רבות הנוגעות לדיני ומנהגי חנוכה בכלל, ובפרט בדינים הנוגעים  
לבחורי ישיבות. כמו"כ, נידונים בו פרטים רבים וסבוכים הקשורים עם  
מבצע חנוכה.

\* \* \*

שם הקובץ "קרית מלך רב" לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב  
לגבי קרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) -  
שתהי קרית מלך רב".

\* \* \*

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחביבות אצל שוחרי התורה  
ולומדי ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום  
נח"ר לרבינו נשיאינו.

יהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז  
והבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה  
אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

**בברכת התורה,  
המערכת**

כ"ח כסלו, נר רביעי דחנוכה - שנת ה'פרצת.  
ק"ז שנים להולדת להולדת כ"ק אדמו"ר, ונ"ט שנים לנשיאותו.  
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א.

# ❁ תוכן ענינים ❁

## דבר מלכות

שיחת ליל נר ה' רחנוכה ה'תשי"ב, לתלמידי הישיבה בחדרו הק' ..... 9

## הערות התמימים ואנ"ש

- 13 בענין פלגא נזקא קנסא לשיטת רש"י .....
- 22 במהות אב ותולדה .....
- 23 כאשר זמם ולא כאשר עשה .....
- 25 "אדם אית ליה מזלא" .....
- 27 הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון) .....
- 30 "זמם ולא עשה" - בזמן או במציאות .....
- 32 פי' מבעה לשיטת התנא .....
- 33 שיטת הנמוק"י במתני' דריש ארבעה אבות .....
- 41 המשכת (המצאת) העשרה מאמרות .....
- 43 טרם כילה לדבר .....
- 46 חיזוק היהדות כהדלקת נרות חנוכה .....
- 49 גילו של אדמו"ר הזקן .....
- 50 איסור ההפסקה ב'ה' מלך' (גליון) .....
- 51 האם שרה נפקדה ע"י תפילת אברהם על אבימלך .....
- 55 בטלה לגמרי או שאינה מצויה .....
- 56 תנא אדם דאזיק שור .....
- 59 מקור הדין דעבד ואמה שהזיקו .....
- 62 ציונים בסה"מ ה'ש"ת .....

63	קרבן עדיפא דכוונתו להזיק .....
65	בזמנא חדא וברגעא חדא .....
67	יישוב קושיית רעק"א בתוד"ה "ואימא מבעה" .....
68	ביאור בשיטת הרא"ש באופן הלימוד מהצד השווה .....
70	לא מכליא קרנא לשיטת רש"י .....
72	מבעה דמתני' לשיטת התוס' .....
76	שו"ת בדיני (מבצע) חנוכה .....
83	גדר החילוק בין אש לשאר נזיקין .....
85	בירור שיטת הרשב"א בחידוש דבור .....
89	אין עונשין ממון מן הדין .....
97	הקשר דפרשיות התורה עם מספרן - ספר שמות .....
100	ביאור ברש"י הראשון דמסכת ב"ק .....
102	ביאור שיטת רש"י בדין מטמא מדמע ומנסך .....



# מפתח נושאים

## תורת רבינו

- 43 טרם כילה לדבר .....
- 46 חיזוק היהדות כהדלקת נרות חנוכה .....
- 51 האם שרה נפקדה ע"י תפילת אברהם על אבימלך .....
- 62 ציונים בסה"מ ה'ש"ת .....
- 65 בזמנא חדא וברגעא חדא .....

## חסידות

- 41 המשכת (המצאת) העשרה מאמרות .....

## נגלה

- 13 בענין פלגא נזקא קנסא לשיטת רש"י .....
- 22 במהות אב ותולדה .....
- 23 כאשר זמם ולא כאשר עשה .....
- 25 "אדם אית ליה מזלא" .....
- 30 "זמם ולא עשה" - בזמן או במציאות .....
- 32 פי' מבעה לשיטת התנא .....
- 33 שיטת הנמוק"י במתני' דריש ארבעה אבות .....
- 55 בטלה לגמרי או שאינה מצויה .....
- 56 תנא אדם דאזיק שור .....
- 59 מקור הדין דעבד ואמה שהזיקו .....
- 63 קרן עדיפא דכוונתו להזיק .....

67	.....	יישוב קושיית רעק"א בתוד"ה "ואימא מבעה"
68	.....	ביאור בשיטת הרא"ש באופן הלימוד מהצד השווה
70	.....	לא מכליא קרנא לשיטת רש"י
72	.....	מבעה דמתני' לשיטת התוס'
83	.....	גדר החילוק בין אש לשאר נזיקין
85	.....	בירור שיטת הרשב"א בחידוש דבור
89	.....	אין עונשין ממון מן הדין
100	.....	ביאור ברש"י הראשון דמסכת ב"ק
102	.....	ביאור שיטת רש"י בדין מטמא מדמע ומנסך

## הלכה ומנהג

27	.....	הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)
50	.....	איסור ההפסקה ב'ה' מלך' (גליון)
76	.....	שו"ת בדיני (מבצע) חנוכה

## שונות

49	.....	גילו של אדמו"ר הזקן
97	.....	הקשר דפרשיות התורה עם מספרן - ספר שמות

## דבר מלכות

בלבד, לא תלמידים חסידים גרידא, אלא – נרות להאיר, וכלשונם המדוייק בזה<sup>5</sup>.

דיוק הלשון – נרות וגם להאיר – כי אפשר שיהי' הנר בשלימות: פתילה, שמן, ונמצאים בכלי מתאים<sup>6</sup>, ובכל זה הנה העיקר – להאיר – יהי' חסר: הנר אינו דולק, אינו מאיר לא לעצמו ולא לזולתו.

ומוכרח הדבר שיהיו – נרות להאיר: למצוא בנפשו את הנר לכל חלקיו ולהדליקו. והתואר הלא הוא להאיר – לא אור או מאיר<sup>7</sup> – זאת אומרת, אשר תכלית הנרות הוא להאיר דוקא<sup>8</sup>. ויש לומר שזה כולל עוד ענין, והוא: צריכים ומחוייבים להדליק גם את הנר של חברו, כלומר למצוא גם בחברו את השמן הפתילה והכלי שלו, ולהדליקו.

<sup>5</sup> ראה גם תורת מנחם – התועודיות ח"ב ע' 343.

<sup>6</sup> ענינים בנפש האדם ובעבודת השי"ת – ראה תו"א פ' מקץ לב, ב. שם לח, ב. לקו"ת בהעלותך, ג. שערי אורה רד"ה כי אתה נרי (לד, ב ואילך). ובכ"מ.

<sup>7</sup> ע"ד הלשון כוכבי אור כו' כוכבים המאירים (פסחים ב, א).

<sup>8</sup> ראה ברכות נג, א.

א. כבוד קדושת הנשיאים האדמורי"ם זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע – מייסד<sup>1</sup> ומנהלי הישיבה תומכי תמימים<sup>2</sup> ליובאוויטש – אדיר הי' חפצם ורצונם<sup>3</sup> אשר תלמידי הישיבה יהיו נרות להאיר<sup>4</sup>, שיהיו לא תלמידים סתם, לא תלמידים לומדים

<sup>1</sup> מייסדי לשון רבים, כי בנוגע לפועל, הי' כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, המציע לאביו, כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, לייסד ישיבה. אחרי דו"ד שהי' ביניהם, נסע כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) על האוהל (כך שמעתי סתם מכ"ק מו"ח אדמו"ר. וברואי הכוונה להאוהל בליובאוויטש – היינו של כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" וכ"ק אדמו"ר מהר"ש – זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע), ובכואו משם אמר לכ"ק מו"ח אדמו"ר כי מקבל ההצעה.

<sup>2</sup> אודות קריאת השם "תומכי תמימים" – ראה "התמים" ח"א ע' כג ואילך (אגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"י עמ' שסה ואילך).

<sup>3</sup> חפצם ורצונם: חפץ – פנימיות הרצון, תענוג שהוא הסיבה לרצון. רצון – חזונית הרצון, הרצון גלוי (עיין לקו"ת שה"ש ד"ה לבבתי ספ"א (כח, ד). וש"נ). וכדיוק לשון רז"ל (ר"ה ו, א. וש"נ): כופין אותו עד שיאמר רוצה אני – כי אינו מתענג בזה, ואדרבה, אלא שבכל זה רוצה, כיון שכופין אותו. ואין להקשות דאעפ"כ הי' צ"ל לשון מרו"ל זה חפץ אני, עפמש"כ הרמב"ם בהל' גירושין ספ"ב - ולא קשיא דאף שבאמתית חפץ הוא (ואפילו בלא הכפי'), אבל כיון שעדיין הוא עצמו אינו מכיר ומודה בזה, הרי הוא אומר רוצה אני ולא חפץ אני. וק"ל.

<sup>4</sup> ראה ג"כ שה"ש תורת שלום ע' פב-פז [ע' 75 ואילך]. קונטרס עץ החיים פכ"ב.

ב. כיון שזו היא כוונתם של מייסדי ומנהלי הישיבה, שמע מינה תרתי: ראשונה – שהם השקיעו כחותיהם הק' בזה. ושני' – שעל ידי זה הנה, בדרך ממילא, נתהוו אצלכם (גם אם מתחילה לא הי') היכולת והכחות להביא את כל זה בפועל.

אמנם הקב"ה אינו רוצה שיהי' על דרך נהמא דכסופא<sup>9</sup>, וכמו שסיפר רבינו<sup>10</sup> אשר רבינו הזקן, בנו אדמו"ר האמצעי ונכדו אדמו"ר הצמח צדק, השתדלו ביגיעה, אשר החסידים יהיו יראי שמים ע"י עבודה ולא יראי שמים בדרך ממילא – לכן מתהווים אצל כל אחד נסיונות וענינים המונעים אותו להביא הדבר לידי פועל. לפעמים נדמה לו שזו מניעה, ולפעמים מניעה ממשית היא. לאחד נדמה אשר עבודה כזו כבדה היא יותר מדאי, ולהשני נדמה שהוא כבר בבחינת נר להאיר, כי מתאים הוא כבר להכוונה, הגם שבפועל עדיין רחוק הוא במאד מזה.

אבל כיון שרצון רבי וצדיק הוא, ואמרו רז"ל<sup>11</sup> צדיקים דומים לבוראם, הנה כשם שאצל הקב"ה הרי "חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח"<sup>12</sup>, כמו"כ נשיא ורבי, שהוא הממוצע המחבר בני ישראל בכלל, ובפרט תלמידיו ומקושריו,

<sup>9</sup> ראה תדבאר פ"כ. לקו"ת ר"פ צו (ז, רע"ד).

<sup>10</sup> ראה סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 57. וראה גם סה"ש תש"ב ע' 119.

<sup>11</sup> במדב"ר פ"י, ה. ועוד.

<sup>12</sup> שמואל-ב יד, יד.

עם הקב"ה<sup>13</sup>, יש גם כן כאן הענין אשר לא ידח ממנו נדח. ויהי' איך שיהי' – מוכרח הדבר לבוא בפועל. וכפי שכ"ק אדמו"ר הזקן אומר בתניא ושו"ע הלכות ת"ת<sup>14</sup> "בגלגול זה או בגלגול אחר".

"בגלגול אחר" – אין הכוונה דוקא לאחר מאה ועשרים שנה, בצאת הנפש מן הגוף. זהו פירוש הפשוט. אבל "גלגול אחר" – כולל גם כן כשנעשה בו שינוי עיקרי בחיים חיותו בעלמא דין<sup>15</sup>.

ומאחר שיכולים לעשות ולתקן זאת שעה אחת קודם – למה ועל מה לדחות התיקון על לאחר זמן?! וידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחותיו<sup>16</sup>: חסידים הם פקחים, אינם דוחים ליום המחרת מה שאפשר לעשות היום. "היום לעשותם"<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> ראה סה"ש תורת שלום ע' 158 (שם מדובר ע"ד אדמו"ר האמצעי): עומד בין הוי' וביניכם כו' ממוצע המחבר, המאחד עולמות ואלקות ע"י הנשמות.

<sup>14</sup> תניא ספ"ט. שו"ע הל' ת"ת פ"ד ס"ג.

<sup>15</sup> ראה שער הגלגולים הקדמה ב: וענין זה שהוא גלגול בחיים כו'. ושם בסוף הקדמה ג. ובמקומות המתאימים בספר הגלגולים. וראה ג"כ תניא ספ"ד. – וראה גם מכתב כ"ב אלול שנה זו (אגרות-קודש ח"ו ע' שנד).

<sup>16</sup> ראה סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 48 ואילך. תש"ב ע' 6. ע' 117. מכתב ג' תמוז שנה זו (אגרות-קודש ח"ו ע' קסו).

<sup>17</sup> לשון הכתוב – ס"פ ואתחנן.

ג. בלילי חנוכה מדליקים נרות חנוכה, וענין זה (הדלקת נ"ח) הוא עיקר מצות חנוכה<sup>18</sup>.

בין נשים ובין אנשים חייבים להדליק<sup>19</sup>. נרות שבת ויו"ט נמסרו לנשים<sup>20</sup>, אבל נרות חנוכה הם בין לאנשים, איש<sup>21</sup> – שדרכו לכבוש, ובין לנשים, כלומר מי שנדמה לו שאין לו, או שבאמת אין לו התקיפות וכח ההתפשטות עד כדי לכבוש ולפעול על הזולת. אבל גם הוא יכול להאיר את הסביבה שלו, לכל הפחות.

זמן הדלקתם – "משתשקע החמה"<sup>22</sup>, ויורד חושך בעולם, כשטמאו כל השמנים (אפילו אלו) שבהיכל<sup>22</sup>. וגם לאחר חורבן ביהמ"ק.

זאת אומרת – נרות חנוכה הם להאיר חשכת הלעומת זה, חשכת הגלות.

"נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ"<sup>22</sup> – בני ישראל בכלל ובני הישיבות בפרט, הנה גם עניניהם ה"חצונים" צריכים להיות מוארים באור תורה וכוונה האמיתית.

"נר חנוכה מצוה להניחה . . . משמאל"<sup>23</sup> – לא רק חלל הימני, אלא גם את חלל השמאלי שלו יאיר. ועוד יותר: יאיר גם את הזולת, אפילו מי שהוא באמת זולת<sup>24</sup> – למצוא גם בו את הנר ולהדליקו.

"יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך"<sup>22</sup> – בכל לילה ניתוסף נר מאיר – "נר מצוה ותורה אור"<sup>25</sup>.

באיזה אופן ועל ידי מה בטוח הוא שיהי' כן – "שפיל לסיפיל דקרא"<sup>26</sup>: "נר מצוה ותורה אור" ודרך חיים תוכחת מוסר" – דרך חיים זוהי ההתקשרות להמאור שבתורה, פנימיות התורה<sup>27</sup>, אשר בדורות האחרונים נתבארה בתורת החסידות – כמבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים<sup>28</sup>.

יעזור השי"ת אשר אתם, הנרות להאיר, תשלימו את הכוונה של מייסדי הישיבה ומנהלי הישיבה, ושיהי' בחסד וברחמים, ויקבלו נחת מכם, נחת חסידותי, בכל הפרטים.

(תו"מ התנועדות התשי"ב ח"א, עמ' 227 ואילך)

<sup>23</sup> שבת כב, א.

<sup>24</sup> ראה במדב"ר פכ"ב בסופה. ובתניא פל"ב: עמיתך עם שאתך בתורה ובמצוות כו' אבל מי שאינו חברו כו' צריך למשכן כו' לקרבן לתורה ועבודת ה'.

<sup>25</sup> משלי ו, כג. וראה פרש"י שבת כג, ב (ד"ה בנים).

<sup>26</sup> לשון חז"ל – ברכות יו"ד, א. ועוד.

<sup>27</sup> ראה פתיחת דאיכ"ר ב ובפ"י יפה ענף שם. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז ובפ"י קה"ע שם.

<sup>28</sup> עיין בזה ג"כ הקדמה לשערי אורה.

<sup>18</sup> ראה תוד"ה הרואה סוכה מו, א. מג"א או"ח ר"ס תרעו ובנ"כ שם. צפע"נ (להגאון מרגאצוב) על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג.

<sup>19</sup> ראה טושו"ע או"ח סתע"ה ס"ג. ספר המנהגים חב"ד ע' 69 הערה 2.

<sup>20</sup> ירושלמי שבת פ"ב סה"ו. ועוד. רמב"ם הל' שבת פ"ה ה"ג. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סרס"ג ס"ג (ס"ה).

<sup>21</sup> ראה יבמות סה, ב. וראה גם קידושין ב, ב.

<sup>22</sup> שבת כא, ב.



## בענין פלגא נזקא קנסא לשיטת רש"י

הגה"ח הר"ר משה הבלין שליט"א\*  
ראש הישיבה, ורב העיר קרית גת

א.

בבא קמא ג' ע"ב: "וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל, רגל, הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל, בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה, ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה. והא מבעיא בעי רבא, דבעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העלייה משלם, לרבא מבעיא ליה לרב פפא פשיטא ליה, לרבא דמבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל, לפוטרה ברה"ר".

וכתב רש"י: "בחצי נזק צרורות - שהיתה מהלכת והתיזה צרורות ברגליה ושיברו את הכלים, דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס, ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרין לקמן, האי פלגא נזקא ממונא הוא, והלכך לאו תולדה דקרן הוא, אלא דרגל, דמכח רגל הוא דאתו, וכרגל לא הוי, דרגל משלם נזק שלם, והיינו דרב פפא".

---

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נערך ע"י א' התלמידים.

ונראה מדבריו שאם לא ההלכה שחצי נזק זה הוי ממונא, היה הו"א לומר שחצי נזק זה הוא קנסא. וצלה"ב והלא ביאור הטעם דמ"ד פלגא נזקא קנסא הוא מאחר וסתם שוורים בחזקת שימור קיימי ואין דרכן להזיק, וע"כ מן הדין היה פטור, אלא שחידשה התורה וקנסה אותו בחצי נזק. וטעם זה אינו שייך לענין צרורות, שהרי היזק זה הוא דרך הילוכה והיזק מצוי, וא"כ ודאי שתשלום חצי נזק בצרורות הוי ממונא.

עוד צלה"ב מדוע יש צורך בהלכה ע"מ להוכיח שצרורות הוי תולדה דרגל ולא דקרון. דלכאורה כיון שצרורות הוא היזק הנעשה ברגל, אין כל סברא לומר שהוא תולדה דקרון, אלא פשוט הדבר דהוי תולדה דרגל, ובפרט שצרורות היזקו מצוי כרגל, ואין שייך בהם הסברא דבחזקת שימור, כדלעיל.

ובפנ"י הוסיף להקשות שהרי סוגייתנו היא לברר דברי ר"פ יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן, וא"כ כיון שלשיטת ר"פ פלגא נזקא ממונא, אין שייך לומר שכיון שהוא חצי נזק הוי קנסא, שהרי התשלום היחיד דחצי נזק שמצינו הוי ממונא<sup>1</sup>.

עיינ ג"כ בדברי הרא"ש בסוגייתנו בביאור ההלכה שכתב "דעיקר הלכה לח"נ גמירא, וה"ק אע"ג דתולדה דרגל הוי וממונא הוי הלכתא גמירי לה דלא משלם אלא ח"נ וכו'". ונפקא מפירושו שההלכה למשה מסיני היא ללמד שמשלם ח"נ, אמנם ע"מ ללמד דהוי ממונא אי"צ בהלכה דהא ידעינן מסברא (כיון שאין שייך הטעם דחזקת שימור, כנ"ל)<sup>2</sup>.

## ב.

והנה לקמן בגמרא (ה, ב) איתא "אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד לבר מקרן, משום דאיכא למיפרך מה

<sup>1</sup> ועיין במהרש"ל שכתב "נראה לפרש לאו דווקא דהכי הלכתא דממונא, א"כ למ"ד חצי נזק ממונא מאי איכא למימר, אלא הלכתא אחצי נזק קאי, והוא מפרש", ויש ספרים איתא בגמ' דממונא הוא, ועל כל פנים אינו מדברי ההלכתא. ודו"ק". ומ"מ מלשון רש"י לא משמע כן (ועיין לקמן טו, ב ברש"י ד"ה "משום דלא קתני" שכתב להדיא דההלכה בא להשמיענו דממונא), ועצ"ע.

<sup>2</sup> וכן משמע גם מלשון התוס' בד"ה לפוטין ברה"ר (ועיין ג"כ ברשב"א בד"ה הא דקאמרינן שפירש כן ברעת התוס'), ולקמן נבאר שיטתו בארוכה, וכן במה פליג על שיטת רש"י.



לכולהו שכן מועדין מתחילתן, ולמאן דאמר אדרבה קרן עדיפא שכוונתה להזיק אפי' קרן נמי אתיא".

וכתבו התוס' (בד"ה שכן מועדין) "אין לפרש שמשלמין נזק שלם, דא"כ קרן נמי אתיא כיוון דלא כתיב, אלא מפרש ר"ת דמועדין מתחילתן היינו שדרכן להזיק, משא"כ בקרן שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי למ"ד פלגא נזקא קנסא (לקמן טו.), ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא היינו למ"ד פלגא נזקא ממונא, שדרכו להזיק ולא קיימי בחזקת שימור. ולא כמו שפירש בקונטרס דלא איתפריש היכא".

ולשיטת רש"י שכתב "ולמ"ד כו' - לא איתפרש היכא", משמע שלא מצינו מחלוקת בש"ס בענין זה, האם דרך השוורים להזיק או לא. וצלה"ב בדבריו והלא מפורשת מחלוקת זו בגמ', דלמ"ד פלגא נזקא קנסא דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, א"כ קרן לא דומה לשאר מזיקין שמועדין מתחילתן, משא"כ למ"ד פלגא נזקא ממונא דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, דומה קרן לשאר המזיקין<sup>1</sup>.

### ג.

והנראה בביאור שיטת רש"י, דהנה גבי מחלוקת זו גבי שוורים בחזקת שימור קיימי אתא בגמ' (טו, א) "הניזק והמזיק בתשלומין. אתמר: פלגא נזקא - רב פפא אמר ממונא, רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא. רב פפא אמר ממונא, קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן, ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה. רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא, קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה".

ובפשטות מחלוקת ר"פ ור"ה האם סתם שוורים בחזקת שימור קיימי הינה מחלוקת בטבע השור, דלר"פ טבע השור הוא שאינו שמור ורגילותו לנגוח, ומן הדין היה לחייב את בעל השור בנזק שלם גם בג' הנגיחות

<sup>1</sup> ועיין מהר"ם על תוס' ד"ה "אבל בקרן מחוברת" (ב, ב) ומדבריו עולה שלא פירש רש"י כתוס' מפני דס"ל לפרש פירכת הגמ' "מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן" היינו שמשלמין נזק שלם, וכן כתב הנחל"ד, אך הסיק דלא כן מפני קושיית התוס' שם. ועיין ג"כ במהר"ם שיף ובמרומי שדה.

הראשונות, אלא שמ"מ חסה עליו התורה "דאכתי לא אייעד תוריה". ולר"ה השור מצד טבעו בחזקת שימור ואין דרכו לנגוח, ומן הדין היה לפטרו לגמרי על ג' הנגיחות הראשונות, אלא שהחמירה עליו התורה שאף בהם ישלם, חצי נזק בלבד.

אמנם נראה דיש לבאר הסוגיא באופן אחר, דלכ"ע השור בטבעו הרי הוא מזיק כבר מתחילתו ודרכו בכך, אלא שנחלקו ר"פ ור"ה לגבי מחשבת בעה"ב, דלר"פ היה לבעל השור לאסוקי אדעתיה ששורו יזיק, ולכן אע"פ שעדיין לא נגח שורו מחויב הוא בשמירתו, וא"כ ללא חידוש התורה שמשלם חצי נזק היה לו לשלם נזק שלם, ונמצא שחייב זה הוי ממונא. ולר"ה לא היה לבעל השור לאסוקי אדעתיה ששורו יזיק, מפני שאין זה מצוי כ"כ (בג"פ הראשונות), וא"כ חידוש התורה הוא שפטור מנזק שלם אלא שמ"מ חייבה התורה לאחמ"כ לשלם חצי נזק<sup>1</sup>.

ע"פ ביאור זה נמצא שאף למ"ד פלגא נזקא קנסא משונה קנס זה משאר קנסות שבתורה, מפני שמצד השור חיוב זה הוא חיוב גמור ככל שאר החיוב, אלא שישנו פטור על הבעלים מצד אחר, מפני שלא היה עליו להעלות בדעתו ששור זה יגח, אבל עי"ז לא ירד גדר מזיק מהשור. וא"כ כל מחלוקת ר"פ ור"ה היא האם יש פטור על הבעלים, אך מצד האמת ודאי שחיוב זה בעיקרו הוא חיוב ממון ולא קנס.

#### ד.

הנה כתב רש"י בביאור הנפק"מ בין ר"פ לר"ה "ממונא - דין הוא שישלמנו ואינו קנס, ונפקא מינה דאי מודה מקמי דאתו סהדי לא מיפטור". ולכאורה תמוה, והרי דין זה של מודה בקנס ואח"כ באו עדים תלוי במחלוקת רב ושמואל (עד, ב), דלשיטת שמואל בכה"ג חייב, וא"כ מדוע הוצרך רש"י להביא הנפק"מ בין מ"ד פלגא נזקא ממונא למ"ד קנסא

<sup>1</sup> הערת המערכת: לכאורה ניתן להוסיף ביאור בזה ע"פ הידוע ששיטת רש"י היא שחיוב האדם על נזקי ממונו הוא מצד פשיעתו בהעדר השמירה, וא"כ נמצא שכאשר לא היה מודע לאפשרות ששורו יזיק אין לחייבו שהרי לא פשע. ועיין גם לקמן בגמ' (מה, ב) בסוגיה דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי או לאו, בפירושי רש"י ותוס', ויש לקשר המחלוקת שם לעניננו, וא"כ נפקא לן שרש"י ותוס' לשיטתייהו גם בהכי בפירוש מחלוקת ר"פ ור"ה וכו', אלא שמ"מ אפשר קצת לחלק בין המבואר בסוגיה ברף מה ועיין ג"כ בפירושי רש"י בסוגיות השונות, ומה שיש עוד להאריך בזה אכתוב א"י בפעם אחרת, ואכ"מ.

דווקא באופן זה - שבאו אח"כ עדים ועכ"ז פטור, אשר לפי"ז מעמיד הסוגיה רק כשיטת רב, והיה לו להביא הדין הפשוט דנפק"מ למודה ולא באו עדים דפטור לכו"ע.

וע"פ המתבאר מדברינו לעיל בביאור שיטת רש"י בגדר קנס דקרבן תמה שמשונה משאר קנסות וכו', אתי שפיר מה שהעמיד הסוגיא רק כשיטת רב, וכדלקמן<sup>1</sup>.

דהנה במחלוקת רב ושמואל בדין מודה בקנס ואח"כ באו עדים, משמע שפליגי בגדר הפטור דמודה בקנס<sup>2</sup>, דלשיטת רב ההודאה היא דין של פטור, והיינו שע"י הודאתו הרי הוא נפטר מתשלום הקנס, וממילא א"א לחייבו בתשלום הקנס כלל לאחר הודאתו, שלכן אע"פ שבאו עדים לאחמ"כ והעידו שחייב בזה, מ"מ פטור ע"י הודאתו שקדמה לעדותם.

משא"כ לשיטת שמואל ההודאה אינה פוטרת מן הקנס, אלא שההודאה אינה מחייבת אותו בקנס, שחלות הקנס יכול להיות רק ע"י הבי"ד, ואין לבי"ד לחייב אדם בקנס ע"י הודאת עצמו (וכדכתיב "אשר ירשיעון אלוקים" - ודרשינן פרט למרשיע את עצמו), וממילא אע"פ שע"י הודאתו אינו חייב לשלם, מ"מ לא נפטר עי"ז מתשלום הקנס, ואם באו עדים לאחמ"כ יש ביד בי"ד לחייבו ככל שאר חיוב קנס.

ועפ"ז מבואר שפיר מה שכתב רש"י להעמיד הסוגיא אליבא דרב בלבד, מפני שלשיטת שמואל שדין מודה בקנס פטור אין זה דין פטור אלא שא"א לחייבו על פי הודאתו בלבד, א"כ בסוגייתנו בה מדובר על חיוב תשלומין על נגיחת שור דהוי מזיק עם פטור מיוחד, הרי בקנס זה יוכלו בי"ד לחייב ע"פ הודאתו. ורק לשיטת רב שמודה בקנס הוא דין של

<sup>1</sup> וע"ד מה שהביא השטמ"ק (טו, ב) בשם הראב"ד "והרכה כתבו בשם הראב"ד ז"ל שח"נ של תם משלם ע"פ עצמו, הואיל וקרן הוא ואינו דומה לשאר קנסות. ותמהו עליו מסוגיא זו . . ומכל מקום לא כתב דבר זה מעולם, והם טעו בנוסח דבריו, ומה שכתב הוא שח"נ בי"ד אומרים לו לך ושלם אם הודה, אלא שאין כופין אותו, משא"כ בקצת קנסות שאין אומרים לו שלם כלל ואי תפס לא מפקינן מיניה, אבל שאר קנסות של שהודה מוציאין מידו אף בתפס, כך כתב בתשובת שאלה".

משמע משיטתו שהחיוב קנס דקרבן תמה שונה משאר חיובי קנס, שלכן אומרים לו לשלם כאשר הודה. והביאור בדבריו בדומה לשיטת רש"י כמבואר בארוכה בפנים.

<sup>2</sup> כך עולה מדברי הקצוה"ח (בס"א ס"ק ו', ז', ח'), ועיין גם במה שרצה לברר בנוגע לחיוב קנס בזה"ז.

פטור על המזיק, א"כ אין חילוק בין הקנסות, וגם בקנס זה יקבל פטור ע"י הודאתו.<sup>1</sup>

ה.

וע"פ מה שביארנו בשיטת רש"י שהמחלוקת דפלגא נזקא ממונא או קנסא אינה לענין טבע השור, האם דרכו להזיק או שאין דרכו להזיק, אלא שהיא מחלוקת במחשבת הבעלים לגבי חזקת השימור של שווריהם. מבואר שפיר מה שכתב רש"י שהמחלוקת לגבי קרן (ה, ב) "לא איתפרש היכא", מאחר ששם היא מחלוקת לענין טבע השור, וא"כ אין כל שייכות בין ב' המחלוקות.

משא"כ תוס' לשיטתו בביאור מחלוקת ר' פפא ור' הונא שפליגי בתכונות השור האם דרכו להזיק, ולפיכך מבארים שהמחלוקת בגמ' האם ניתן ללמוד קרן מבור וחד מהנך או לא, הרי היא המחלוקת לגבי פלגא נזקא וכו'.

והנה ע"פ מה שביארנו<sup>2</sup> דיש לחקור האם תכונות כל מזיק הם הגורמות לחילוקים בחיובים ובפטורים, שכל תכונה שישנה במזיק בשונה משאר המזיקים גורמת לו לחיוב או פטור במקרה מסוים. או שזוהי גזה"כ שלכל שם מזיק ישנם חיובים ופטורים שונים, ותכונות המזיק נועדו ע"מ לבחון לאיזה אב משתייכת כל תולדה ע"פ הדמיון כמספר רב של תכונות

---

<sup>1</sup> ובאופן אחר נראה לבאר, דאין כוונת רש"י בדבריו דנפק"מ ב"מורה בקנס מקמי דאתו סהדי" לומר שהפטור דמורה בקנס הוא אף לאחר שיבואו עדים, וכשיטת רב דמורה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, אלא כוונת רש"י בדבריו אלו לומר שהפטור דמורה בקנס בנדוד"ד הוא רק "מקמי דאתו סהדי", אמנם לאחר שבאו עדים לא יפטר ע"י הודאתו שקודם לכן, שדינו ככל חיוב ממון. והיינו כשיטת שמואל שמורה בקנס ואח"כ באו עדים חייב.

והביאור בזה, דאע"פ ששיטת רב היא שמורה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, מ"מ בקנס זה שמשונה הוא מכל הקנסות, הרי א"א לומר שבהודאה בקנס זה יש דין של פטור, ולכן בקנס זה לא תועיל הודאתו אלא שלא לחייבו עד ביאת העדים, אך לאחר שיבואו העדים יחויב, מפני שלשורו יש דין של מזיק.

וע"פ ביאור זה נפקא שכתב רש"י לפרש הסוגיא אליבא דכ"ע, שמאחר ובקרוך יש דין מזיק ויש לחייבו מן הדין, הרי לכ"ע אין בקנס זה דין פטור, אלא שא"א לחייבו בלבד, אך כשיבואו עדים חייב.

<sup>2</sup> ראה בארוכה "קרית מלך רב" גליון ע"ו (ב' ד.ש.ו.) שם הארכנו לבאר ע"פ חקירה זו כמה וכמה ממחלוקות הראשונים.

מאשר לשאר האבות, אך אחר שהוכח מהו האב של תולדה זו תקבל את שם המזיק שלו על כל חיוביו ופטוריו.

דהנה ברש"י הנזכ"ל גבי צרורות ממשיך "והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל, דמכוח רגל הוא דאתו". וכיארז האחרונים שכתב רש"י זאת כהמשך למ"ש שחצי נזק זה הוא ממונא ולא קנסא, שלכן מוכרח שאינו תולדה דקרן. אמנם ע"פ דברינו יש לבאר כוונת רש"י באופן אחר, שבזה בא הוא לבאר מדוע היה קס"ד לומר שצרורות הוא תולדה דקרן.

והביאור בזה, דהנה ע"פ מה שביארנו שלשיטת רש"י אף מ"ד פלגא נזקא קנסא וסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, אין זה שאין עליו דין מזיק, אלא מצד טבעו הרי הוא מזיק, והא דמשלם חצי נזק הוא פטור שפטרה אותו התורה. וא"כ סברא זו יש לומר ג"כ בצרורות, שאע"פ שדרכה להזיק, מ"מ היה אפשר לומר שחצי נזק זה הוא קנסא, וכקנס דפלגא נזקא דנגיחה.

וע"כ אפשר לומר שצרורות הוי תולדה דקרן, דאע"פ שההיזק דצרורות נעשה ע"י הרגל, מ"מ מאחר שלשיטת רש"י החיובים והפטורים נקבעים ע"י התכונות של המזיק, הרי מכך שבצרורות החיוב הוא חצי נזק, וחצי נזק זה הוא קנסא, וכמו קרן, על כרחך שישנה תכונה מסוימת בצרורות שדומה לקרן, דאל"כ הרי לא יתכן שיהיה לצרורות אותו הדין כמו בקרן.

וכן מיושב מה שהקשנו בשיטת רש"י לגבי חצי נזק צרורות, שמשמע מדבריו שלולי חידוש התורה שח"נ צרורות הוא ממונא, היה מקום לומר שהוא קנסא, והיינו מפני שבאמת גם מ"ד קנסא סבר שסתם שוורים דרכן לילך ולהזיק וכל הסיבה שהתורה פטרה פטרתו היא רק מחמת מחשבת הבעלים, וא"כ דין זה שייך לומר גם בצרורות שהתורה פטרה לגמרי מחמת מחשבת הבעלים (ומ"מ חייבה לשלם חצי נזק).

וכן יש לבאר ג"כ בשיטת רב פפא, דאע"פ שסובר שפלגא נזקא ממונא, היינו רק לענין חצי נזק דנגיחה, שהרי מכך שהתורה פטרה את הבעלים מתשלום על חצי מהנזק אע"פ שהשור הוא מזיק וטבעו לנגוח, אין להוכיח שבצרורות שגם בהם מחויב לשלם חצי נזק בלבד הוי ממונא, שיתכן שבצרורות פטרה התורה מתשלומין לגמרי, אלא שקנסה לשלם על חצי מהנזק והיינו כדלעיל בדברינו מפני מחשבת הבעלים.

ולפי"ז א"ש שרש"י בפירושו דהלמ"ס בא להשמיענו שמשלם חצי נזק והוא ממונא, אזיל גם בשיטת ר' פפא שגם לשיטתו יש לחדש דין זה דהוי ממונא, רק שמ"מ אח"כ ממשיך רש"י ומבאר שאף שלקמן בגמ' יש מ"ד שחולק על ר' פפא ולשיטתו פלגא נזקא הוא קנסא (וכן הוא ההלכתא), מ"מ כאן כולם יסכימו שהוי ממונא.

ו.

דהנה התוס' כתבו 'לפוטרו ברה"ר - וא"ת אמאי פשיטא ליה טפי מלשלם מן העלייה, וי"ל כיון דמן הדין היה משלם נזק שלם, ואתי הלכתא דלא משלם אלא חצי נזק, אם כן אתי הלכתא להקל ולא להחמיר".

עוד כתבו "אמאי קרי לה תולדה דרגל - אע"ג דדמי לרגל, כיון שדינה חלוק היה לו לקרות לה שם בפני עצמה".

וצריך להבין א. לשיטת רש"י מדוע אכן פשוט יותר לומר שצוררות הוי תולדה דרגל מפני שפטורה ברה"ר, מאשר לומר שצוררות הוי תולדה דרגל מפני שמשלם מן העלייה. ב. משמע שרק לתוס' היה הו"א לקרוא לצוררות שם בפני עצמה, משא"כ לרש"י, וצריך להבין במאי פליגי.

וע"פ דברינו יש לבאר, שלתוס' החיובים והפטורים של התולדות נקבעים ע"פ שם המזיק שיש עליהם, הרי בצוררות שבחיוב אחד הוי כקרן, ובחיוב אחר הוי כרגל, הרי א"א לומר דהוי תולדה דרגל וא"א לומר דהוי תולדה דקרן, ולכן מוכרחים לפרש שלצוררות יהיה שם מזיק בפני עצמו, שדינו הם שמשלם חצי נזק ומשלם מגופו.

אמנם לרש"י כל דיני התולדות נקבעים ע"פ תכונותיהם, ולכן, אע"פ שיש לצוררות דינים מסוימים של קרן - שמשלם חצי נזק - ולאידך גיסא יש לצוררות דינים מסוימים של רגל - שמשלם מגופו - אין זה בסתירה לכך שצוררות יחשב כתולדה של קרן בלבד או של רגל בלבד, מפני שאע"פ שהוא תולדה של אחד מהם, יתכן שלא יהיו כל הדינים בשוה לאב, מפני שבתכונה אחת התולדה שונה מהאב, וממילא נגרם חילוק בדין. ואדרבה, מזה גופא שיש לצוררות דין אחד כקרן ודין אחד כרגל, נובע הספק כתולדת איזה אב להחשיבו.

ועפ"ז מבואר מה שהתוס' הקשו "אמאי פשיטא ליה טפי מלשלם מן העלייה", שמאחר וכל החיובים והפטורים נקבעים ע"פ שם המזיק, הרי

אין חילוק בין לשלם מן העליה לבין לפטור ברה"ר, ושניהם תלויים זה בזה, שכאשר באחד החיובים הדין הוא כמו ברגל, מוכח שצדורות הדין תולדה דרגל, וכיון שכל החיובים והפטורים נקבעים ע"פ שם המזיק, ממילא ב' החיובים יהיה כמו ברגל ואין לחלק ביניהם.

אך לרש"י שהחיובים והפטורים תלויים בתכונות, אין כל שייכות בין הא דמשלם מגופו לבין הא דפטור ברה"ר, מפני שלשלם מגופו הוא דין בתשלומין, וא"כ י"ל שמשלם מגופו מאחר שמשלם חצי נזק, משא"כ לפטור ברה"ר שפטור זה נובע מכך שהוא אורחיה, הרי יש מקום לומר שבצדורות הדין אורחיה יהיה פטור ברה"ר<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> הערת המערכת: הנה ברך ב' ע"ב איתא "ת"ר: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח. מאי ואומר. . מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה, אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא, ת"ש בכור שורו הדר לו וגו'.

וכתב רש"י "אלא - להכי איצטריך ואומר, דמהו דתימא כי חלק רחמנא בין תמה למועדת, דבשור תם כתיב וחצו את כספו ולא משלם אלא חצי נזק, ובמועד כתיב שלם ישלם שור תחת השור דמשלם נזק שלם, ה"מ בקרן תלושה דומיא דקרני צדקיה בן כנענה, וכגון שאחזה הבהמה הקרן בין שיניה ונגחה, דהתם ודאי לא משלם תם כוליה נזק, משום דאין דרכה בכך, ולא היה לבעלים לשמור מדבר זה; אבל מחוברת - דאורחיה הוא".

ובאחרונים נדחקו לבאר כוונת רש"י בהעמדת הסוגיה האם מתרין על קושית התוס' וכו' עיין בפנ"י וחיידושי ר' נחום, אמנם לפי שיעורו של הרב נראה לבאר לשון רש"י בפשיטות שהרי לפי המוסבר עד עתה שלשיתת רש"י אין כלל חילוק בין פ"נ ממונא או קנסא במהות גרדי המזיק של השור אלא רק בנוגע למחשבת הבעלים וא"כ אתי שפיר פירוש רש"י במה שכתב דקרו מחוברת אורחיה הוא ולכך ישלם נזק שלם, שהרי דין זה קאי לכ"ע ורק לאחר חידוש התורה להקיל גם בקרו מחוברת למדנו לשלם חצי נזק וכו'.

אמנם בתוס' פירשו: "אלב במחוברת אימא כולה מועדת היא - לשלם נזק שלם אפילו בפעם ראשונה, וא"ת ומהי תיתי, אי מתלושה דייה בתלושה, אי משאר אבות התינח למ"ד (לקמן ד' ה:): קרן עדיפא דכוונתו להזיק ואפילו קרן אתי, וכדמפרש ר"ת לקמן דהיינו למ"ד פלגא נזקא ממונא דאית ליה סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, אבל למ"ד פלגא נזקא קנסא דאית ליה סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, לא אתיא קרן מכולהו, כדאמרינן לקמן (שם) כי שדית בור בינייהו אתי כולהו לבר מקרן, דאיכא למיפרך שכן מועדין מתחילתן, פי' דרכן להזיק, משא"כ בקרן דבחזקת שימור קיימי".

והיינו משום דלתוס' א"א לפרש כן בפשיטות, שהרי לשיטתם יש חילוק בטבעי השור בין מ"ד פלגא נזקא ממונא או קנסא ולכך הוצרכו לפרש שהתנא בא להשמיענו וכו', ועיין ג"כ במה שפירש ההכרח לתוס' להקשות רק ע"פ ביאור ר"ת, ויש עוד להאריך בזה, ואכ"מ.

## במהות אב ותולדה

הת' דוד שי' אולידורט  
תלמיד בישיבה

איתא בב"ק דף ג' סע"א: "ס"ס זה (-בור י') אב למיתה וזה (-בור ט') אב לנזקין" וכתב רש"י, בפירוש הא': "ואב הוא, דהא מדיוקא דקרא נפקא", כלומר שבור ט' הוא אב מאחר ולמדים את החיוב בו מדיוקא דקרא. והקשה ע"ז בתוס' הרא"ש, דמאי ביאר בזה, והלא כל התולדות הם מסברא?

וצריך להבין את דבריו, כי הלא רש"י כותב שבור ט' נפקא לן מדיוקא דקרא, ולא מסברא, והתולדות נפקא לן מסברא, דהיינו שיש חילוק קל ביניהם ואין הכרח לדמותם. ולכאורה הי' יותר מתאים שישאל זאת על התוס', שכתבו במפורש שהן בור י' והן בור ט' נלמדים מסברא, וא"כ מה החילוק בין האב לתולדה?

גם ק"ק, מה שכאן כתבו תוס' שבור ט' (וי') לא כתוב במפורש בפסוק, ובכל זאת הוי אב, ובר"ה "הא דלא מכליא קרנא", כתבו שטנפה פירות להנאתה לא הוי אב כיון ש"אינו פשטי" דקרא".

ואפשר לומר הביאור בזה בפשטות, שלשון הפסוק הוא "כי יכרה איש בור או כי יפתח איש בור וגו'". ולהדיא, הפסוק אינו מדבר בכל תקלה ברה"ר, אלא על בור דווקא. ולכן דווקא בור הוא אב. משא"כ כל תקלה אחרת שאינה בור, היא תולדה. וכל הדיון בגמרא, לשיטת התוס' עכ"פ, הוא בגודל ועומק הבור, ובזה מסיקים שבור ט' הוא אב לנזקין ובור י' הוא למיתה. ולא שייכת כלל קושית הרא"ש, כי החילוק בין אב לתולדה הוא ברור, שאב זה בור שמפורש בפסוק, ותולדה הוא כל תקלה דומיא דבור.

ובזה יתכן מה שטינפה פירות להנאתה הוי תולדה, דס"ס פשט הכתוב עוסק באכלה פירות ממש, וטינפה פירות הוא רק נזק עם תכונות דומות לאכילה ולזאת אינו אב ואע"פ שנלמד מדיוקא דקרא.

ואולי אפשר לומר שהרא"ש למד ברש"י, שהפסוק עוסק דווקא בבור יו"ד בלבד. ואת עצם התקלה שניזוקה ממנה - למד לדיוקא דקרא. וע"ז מקשה הרא"ש, מאי שנא מתולדה.



אבל לפי כל הנ"ל ק"ק מדוע אומרים בתולדה "שור ולא אדם חמור ולא כלים". דהנה, זה שבבור ט' לא ממעטים אדם וכלים, כתבו התוס', "דקרא דונפל שמה לא איירי אלא בבור י", "וא"כ, גם בתולדה נאמר, שבפסוק לא עוסק אלא בבור ממש.

ואולי יש לחלק בין ההבדל שבין בור ט' לבור י' לבין ההבדל שבין בור לסתם תקלה. שפשט הפסוק לא איירי אלא בבור יו"ד, אבל הוא לאו דווקא בבור אלא בכל תקלה אחרת, רק שבמפורש נזכר בור. וק"ל.



## כאשר זמם ולא כאשר עשה

הני"ל

איתא במסכתין (ב"ק ד, ב) תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, וגנב וגזלן, ועדים זוממין, והאונס והמפתה ומוציא שם רע, והמטמא והמדמע והמנסך, והני תליסר, הא עשרים וארבעה.

וכתבו התוס' (ד"ה ועדים זוממין) שעדים זוממין נמנו באבות הנזיקין כיון דאיירי כשגרמו נזק, דהיינו שכבר יצא הממון ע"פ עדותם, ואע"פ שנאמר בתורה כאשר זמם דדרשינן מזה ולא כאשר עשה, דהיינו שחיוב עדים זוממים הוא רק קודם שפסקו את הדין על פיהם, אין זה שייך לגבי ממון. ריב"א אומר - כי לא שייך כאשר עשה בממון כי סוכ"ס ישנו בחזרה. ור"י סובר שאמרינן ק"ו ומה אם כאשר זמם חייב ק"ו כאשר עשה.

ולכאורה שיטת ר"י אינה מובנת, שהרי ממה שכתב על דברי ריב"א "ואין צריך להאי טעמא" משמע שמסכים הוא עם קביעת ריב"א שבממון לא שייך כאשר עשה. אמנם מיד לאחמ"כ ממשיך ומבאר שהחיוב דכאשר עשה נלמד בק"ו מהחיוב דכאשר זמם, וצ"ע דהרי אין כלל מקרה של כאשר עשה וכמו שאמר קודם לכן שאינו חולק על יסוד ריב"א. ואם ריב"א היה נותן טעם לחייב בכאשר עשה ור"י היה אומר שאין צורך

לטעם זה מפני הק"ו - היה מובן, אך לאחר שביאר ריב"א שאין שייך כאשר עשה - אין מובן לאיזה מקרה לומד ר"י ק"ו.

ושאלה זו לא תתורץ, לכאורה, לפי ביאור "בית הלוי" בטעם מחלוקת ר"י וריב"א (שכתב דלריב"א יש פירכא לק"ו של ר"י, שמה לכאשר זמם שמתחייב בדיני נפשות תאמר בכאשר עשה שאינו מחוייב בדיני נפשות), או אם נאמר שפליגי האם עונשין ממון מן הדין.

והנה בטעמם של ר"י וריב"א ויסוד פלוגתתם יש אחרונים<sup>1</sup> שרצו לתלות זאת בחקירתו הנודעת של ר"ח הלוי בחידושיו על הרמב"ם שחוקר בפירוש רש"י "כאשר זמם ולא כאשר עשה" - האם בעינן שלא יהיה כאשר זמם - או שיהיה כאשר עשה.

כלומר: או שנאמר שהתורה הקפידה על העד שמצידו המעשה לא יעשה היינו שעדיין יהיה העד זומם לעשות (ולא נתבצע זממו), או נימא שהתורה הקפידה על המעשה - שהמעשה שרצה לעשות לא יעשה.

ונפק"מ - במקרה שמצד העד התבצע הזמם, אבל המעשה לא נעשה מבחינת האמת, דוגמא לדבר, בעדים זוממין שחייבו בפועל את הנתבע ממון. אם נשאל את העד הרי מצידו התבצע הזמם ועכשיו אין הוא "זומם לעשות", אמנם לקושטא דמילתא אין כאן כאשר עשה - דאפשר בחזרה.

ובזה תולים האחרונים הנ"ל פלוגתת ר"י וריב"א דריב"א ס"ל שבתר "ולא כאשר עשה אזלינן" - וליכא, דאפשר בחזרה. ור"י ס"ל שאזלינן אחר כאשר זמם וכאן נעשה זממו ולכן יש מקרה שהמעשה נעשה - ובעינן ק"ו.



<sup>1</sup> עיין ג"כ בחיי' ר' נחום בסוגיא.

## "אדם אית ליה מזלא"

הת' אהרן שלמה שי' אופן  
תלמיד בישיבה

א.

בריש ב"ק (ב, ב) מבאר הגמ', דשינוי הלשונות בכתובים - שבתחילה נאמר "וכי יגח שור את איש וגו'" (שמות כא, כח) ואח"כ נאמר "וכי יגף שור איש את שור רעהו וגו'" (שם כא, לה), הוא מפני שבפסוק הראשון מדבר אודות נגיחת שור את האדם, ולכן נאמר בלשון 'יגח', ואילו בפסוק השני מדבר בנגיחת שור איש את שור אחר, ולכן נאמר בלשון 'יגף', הגם שבשניהם מדובר באותה פעולה (- היזק ע"י קרן הבהמה). והסיבה לשינוי הלשון הוא מפני ש"אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף".

רש"י בד"ה "אדם דאית ליה מזלא", מבאר זאת בב' לשונות:

"אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו כתיב כי יגח דודאי נתכוון השור להרע ובא עליו בכח אבל נגיפה הוי משמע שמצאו עומד ודחפו בקרניו". פירוש: נגיחה היא בכוונה בכח, ואילו נגיפה היא ללא כל מאמץ מיוחד. ולכן, באדם, שיש לו דעת לשמור על עצמו שהשור לא יזיקו, א"כ כשהשור כן הזיקו ה"ז מפני שהוא התכוון לכך עד שהאדם לא הצליח להינצל ממנו, ולכן נאמר בהיזק אדם לשון 'נגיחה'. משא"כ בבהמה, שאין לה דעת לשמור עצמה מהיזק השור, הרי לשור הנוגח אין צורך בכוונה מיוחדת כדי להזיקה, ולכן נאמר בהיזק בהמה לשון 'נגיפה'<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ובמאירי על אתר (פיסקא המתחלת: "שמא") הרחיב בכיור הדברים, וז"ל: "אלא שבאדם קראו נגיחה הואיל ואימתו מוטלת עליו ואי אפשר לנגחו פתאום כל כך אלא שהיא צריכה כוונה ואומד בשעת נגיחתה בו ואף הוא יש לו צד להשתדל בהצלה כאדם המכוין למלחמה שהנגיחה לשון מלחמה הוא כדמתרגם אונקלוס ה' ילחם לכם יגח לכוון קרב והדומים לו אבל בבהמה אחרת הואיל ואינה צריכה לשום אומד אלא שנוגחה פתאום ואין לשכנגדה צד או טבע להשתדל בהצלה הוא קוראה נגיפה על דרך שמתה הפתאומית הבאה מצד עונש קרויה כן כגון ויגוף ה' את נבל המתים במגפה".

לישנא אחרינא, "אית ליה מזלא ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט אלא בנגיחה בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף". פירוש: נגיחה היא דחיפת ונעיצת קרני השור בניזוק במאמץ ובכח, ואילו נגיפה היא רק דחיפת הניזוק ע"י הקרניים. ולכן, באדם, שיש לו מזל [דפשטות כוונת רש"י ב"מזלא" לפי לשון זו, הוא כפירושו בשבת נג, ב שהמלאך שלו (של האדם) מליץ עליו ומגן עליו, זקוק השור להזיק ע"י נעיצת קרניו בו משא"כ בבהמה שאין לה מזל, ניזוקת היא ע"י דחיפה בלבד.

## ב.

בתוס' רבינו פרץ על אתר (בד"ה "ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם"), מביא את קושיית הגמ' בסנהדרין (מה, א) גבי בית הסקילה שהיה גבוה ב' קומות: "תנא וקומה שלו הרי כאן שלש ומי בעינן כולי האי ורמינהו מה בור שהוא כדי להמית עשרה טפחים אף כל כדי להמית עשרה טפחים". פירוש: למדנו שבית הסקילה היה גבוה שתי קומות חוץ מגובהו של הסוקל, וע"כ הקשו בגמ' מדוע צריך לסקול מגובה כ"כ גבוה, הרי למדנו שגובה עשרה טפחים מספיק כדי להרוג.

ומקשה רבינו פרץ: כיוון דבהמה לית לי' מזלא, מאי פריך! כלומר, כאן הרי מדובר באדם, דאית לי' מזלא, ומוכן שזקוקים לגובה רב יותר כדי להמיתו.

ומתרץ שם ב' תירוצים, תי' הא': "דכיון שנגמר הדין איתרע ליה מזליה". תי' הב': "ועי"ל דכיון דאיכא התם דחיפה מחלשתו מאד", ולכן אין צורך בגובה רב כדי להמיתו.

## ג.

והנה, לכאורה אפ"ל דב' תירוצים אלו תלויים בב' הלשונות דרש"י הנ"ל בביאור מהו "מזלא":

לשון הא' - דאדם יש לו דעת, מתאים לתירוץ השני דר' פרץ. דכאשר דחפוהו, מקשה עליו הדבר לחשוב כיצד להישמר בפילתו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> הערת המערכת: ואולי ניתן לבאר תי' זה השני דר"פ אף ללשון הב' ברש"י. דהנה ללשון הב' ברש"י, מאחר ולאדם יש מזלא אזי נזקק השור לנוגחו בחוזק יותר. ועד"ז בענייננו ניתן לומר, דמאחר ולאדם איכא מזלא, ע"כ אנו דוחפים אותו, וכך נפילתו בחוזק גדול יותר.

לשון הב' - דאית ליה מזלא כיון המלאך שלו מליץ עליו, מתאים לתירוץ הראשון דר' פרץ, דמכיון שנגמר הדין, היינו הבי"ד גמרו ופסקו ע"פ כח התורה שאדם זה חייב למות, ממילא אין כח למלאך להליץ עליו ולהצילו - אין לו מזלא.



## הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)

הרב טוביה שי' בלוי

רב קהילת חב"ד נוה יעקב, ירושלים ת"ו

ראיתי את דבריו של הת' ש.פ. בקובץ הקודם (גליון ע"ו), המתייחס למה שכתבתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל כפר חב"ד (גליון רמג), ובאתי בזה להשיב על דבריו.

### א.

על מה שנאמר בשו"ע אדמו"ר הזקן (סימן קכ"ה סעיף ג'): "ונהגין לישא העיניים למרום בשעה שאומרים קדוש קדוש קדוש" - מעלה הכותב את פירושו לדברים אלה שכוונת אדמו"ר הזקן "לכוון לקב"ה שבשמיים".

פירוש זה מביא אותנו לשתי מסקנות חשובות ומחודשות: 1. בכל שאר חלקי התפילה, שלגביהם לא נאמר הביטוי המצוטט, אין צורך לכוון לקב"ה שבשמיים... 2. הלכה פסוקה יש ללמוד בדרך בדרוש, ולא דווקא באופן של 'פשוטו של מקרא'. לפי זה יתכן גם שמה שנאמר בהמשך ההלכה: "וכן נוהגים שמנענעין גופן ונושאים אותן מן הארץ" - משמעות הדברים היא שהגוף יתנתק מן הארציות...

### ב.

על מה שכתבתי שסיפור דברים אינו מהווה הוראה - מביא הכותב מספר התייחסויות לדברים הכתובים בתורה שלא בלשון ציווי.

המתבונן יווכח שהתייחסויות אלה רק מחזקות את דברי כפי שאכן מנסח הכותב "הדין בהם אינו חובה כל כך". אבל העיקר הוא שלא צריך להיות "בן חמש עשרה לתלמוד" כדי לדעת שכל התורה שבע"פ מלאה דרשות של פסוקים מהתורה שבכתב שנדרשות ע"י חז"ל על פי רוח הקודש ועל פי הקבלה מדור לדור החל ממשה רבנו (וכמבואר בין השאר ב'אגה"ק' ד"ה אשת חיל). די מצחיק ללמוד מדרשות חז"ל על פסוקי תורה - על דברים שנאמרים ע"י רבותינו הקדושים בדרך סיפור.

אגב: מה שחילק בין סיפור 'שקרי' לבין סיפור 'אמיתי' נובע מאי הבנה פשוטה של הדרוגמאות שהבאתי, שהרי, למשל, בקנין בלשון סיפור מתכוון אכן המקנה לומר שזו המציאות. מאידך, סיפור דברים של רבוה"ק על מנהג הנהוג באה"ק כאשר המציאות שונה - אינו יכול בשום אופן להתפרש כהוראה, על יסוד הכלל של "אין למדין" (בבא בתרא ק"ל), שהרבי ציטט אותו פעמים רבות. ואפילו אם זו היתה המציאות.

לגבי הציטוט משיחת כ"ק אדמו"ר "מכל מקום פירסמם רק דרך סיפור" - הקורא את מאמרי 'על מנהגים ומקורותיהם' ב'פרדס חב"ד' גליון 18 ילמד את הענין לאשורו, וכך גם ביחס למה שרבוה"ק נהגו להתפלל מתוך הסידור.

### ג.

מה שכתבתי בענין אמירת קריאת שמע לצאת ידי חובה לא היה מבוסס, כהבנתו, על דברי שו"ע אדמו"ר הזקן (סימן מ"ו), שכן אין קשר בין הדברים ולא קרב זה אל זה כפי שיודע כל מעיין (ועיין גם ברשימה שהתפרסמה בגליון רמ"ד של הערות התמימים דכפר חב"ד).

אגב: מה שכתב שהסיבה לדעתו שאדמו"ר הזקן שינה מן הנוסח של תדב"א והוסיף את 'ואהבת' היא בגלל הפסק בשו"ע סימן מ"ו (וכבר ציינתי שאין קשר בין הדברים), לפלא הוא שיודע את סיבת השינוי הזה דווקא, בשעה שישנם עשרות שינויים בין הנוסח הנפוץ בתדב"א לבין הנדפס בסידור (כמו שיש שינויים רבים כאלה כמעט בכל קטע שהוכנס לתפלה מן המשנה והגמרא, כי לפי דעת קדשו זו הנוסחא הנכונה וכך גם, למשל, בפרקי אבות).

לפי הנחתו שאדמו"ר הזקן הוסיף את פרשת 'ואהבת' בשביל לצאת ידי ק"ש - יש לשאול: א. האם פוסק אדמו"ר הזקן בסידור שדי בפ' ואהבת לצאת י"ח ק"ש?! ב. מדוע עלינו לומר פרשה זו גם כאשר אין חשש שנאחר זמן ק"ש?!

#### ד.

על ההבדל בין פסיקה לפירוש - הבאתי שורה של מקורות במאמר 'הלכה מול השקפה' ב'פרדס חב"ד' גליון 19, מדברי כל כותבי הכללים בהלכה ומביניהם אדמו"ר הזקן. בגליון רמ"ג של הערות התמימים דכפר חב"ד הבאתי הוכחות נוספות וברורות מדברי כ"ק אדמו"ר.

הכותב מתייחס לכך בהבאת הוכחה מדברי מו"ר הגרא"ח נאה זצ"ל. מובן שלא יעלה על הדעת שהגרא"ח נאה זצ"ל לא ידע את הכלל הפשוט הידוע כמעט לכל בר בי רב וכל-שכן שלא יחלוק על אדמו"ר הזקן, שעל דבריו מסר את נפשו כפשוטו. לפיכך, גם מבלי להיכנס לתוכן ה'הוכחה' - ברור לנו שיש כאן טעות מוחלטת ומופרכת מיסודה. נוסף לכך שלפי זה היה הגרא"ח זצ"ל מורה לקרוא בחוהמ"ס את הקריאה החדשה, ואילו בלוח שלו הוא פוסק לקרוא כפי ההלכה. עם זאת - די לנו לקרוא ברפרוף את דבריו של הגרא"ח נאה זצ"ל כדי לראות שהוכחתו היא דווקא מדעת פוסק מקובל ('משכנות יעקב'), וכן מ'משנה ברורה'.

העיקר: מי שמכיר את שיחו ואת שיגו של הגרא"ח נאה זצ"ל ואת דרכו בקודש לתרץ ולהסביר את מנהגי החסידים שהמתנגדים קראו עליהם ערער כאילו הם מנוגדים להלכה, יודע שגם כאן מדובר בענין דומה (המרומז במילים שלו "וכן עמא דבר").

#### ה.

גם לגבי הזכירות הידועות - מגלה לנו הכותב שמי שיצר את הזכירה השביעית (המופרכת מכל כיוון כפי שהוכחתי) אינו אלא מו"ר הגרא"ח נאה זצ"ל. גם כאן עצם תליית בוקי סריקי באחד מגדולי הפוסקים שלנו - מופרך מיסודו. עם זאת, גם כאן, תוכן הדברים כשלעצמו דורש ביאור. ע"פ דברי הכותב - אם מישהו יאמר ש"והיה בהניח" וגו' הנאמר בזכירת עמלק הוא ענין בעל משמעות עצמאית (בתוך הזכירה) יהווה הדבר הוכחה שיש מצוה של זכירה נוספת. כך גם לגבי המילים "אני ה' אלוהיכם"

המופיעים בפסוק של זכירת יציאת מצרים בקריאת שמע, ומיותר להרחיב את הדברים בנושא.

ו.

אדמו"ר הזקן פוסק: "ואם אין ט' מכוונים לברכותיו (של הש"ץ - המעתיק) קרוב להיות ברכותיו לבטלה". לאור חומרת הדברים, וכדי למנוע מצב חמור שיהודי, המשמש כש"ץ, נכשל ב-19 ברכות לבטלה ח"ו, והרי אנו אמונים על כך שהגדרה של רבותינו הקדושים כגון "קרוב להיות" היא הגדרה ודאית - הצעתי (בהערות התמימים דכפר חב"ד) מדרך שלכאורה מבוססת הלכתית, ולאחר מכן הודיעו לי כמה וכמה שאכן ה'משנה ברורה' מציע רעיון זה. וא"כ מדוע מעדיף הכותב להשאיר את המצב הנוכחי...

להבהרה: התייחסותי היתה לביטוי אדמו"ר הזקן "מכוונים לברכותיו", כאשר אין כוונת אדמו"ר הזקן לשמיעה בלבד, אלא שיתכוונו לברכותיו היטב. כנראה שהכותב לא הבחין בדבר. ה'משנה ברורה' מדבר על מקרה של אי-שמיעה בכלל של חזרת הש"ץ, ע"ש.

ז.

לגבי נתינת עליה לאורח - הדוגמא שהבאתי היא כאשר האורח הוא אביו של אחד המתפללים. כאן אין צורך להזדקק להוכחות, שכן מצוות כיבוד אב היא מדאורייתא.



## "זמם ולא עשה" - בזמן או במציאות

הת' רז זאב הכהן שי' בליזובסקי  
תלמיד בישיבה

איתא בב"ק ד, ב: "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה וגנב וגזלן ועדים זוממין". ובתוד"ה "ועדים זוממין" כתב: ועדים זוממין - פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר



בחזרה. ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא, דגבי ממון מחייבינן להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין. והא דאמרינן במכות (דף ה:): הרגו אין נהרגים, היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין.

הנה, כותב אדה"ז באגה"ק סי"ב "מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם, להבין ההפרש שבין מעשה לעבודה. . והנה מודעת זאת שישראל בטבעם הם רחמנים וגומ"ח. . והנה הצדקה הנמשכת מבחי' זו נקראת בשם מעשה הצדקה, כי שם מעשה נופל על דבר שכבר נעשה או שנעשה תמיד ממילא, והיא דבר ההווה ורגיל תמיד. . אך לשון עבודה אינו נופל אלא על דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו...". ע"ש.

ולענ"ד נראה לפרש בדרך החידוד (ואפשר אליבא דאמת): "כאשר זמם ולא כשאר עשה", הנה הפי' בעשיה ("כאשר עשה") יש לפרשו לב' פנים שבאגה"ק הנ"ל: או (א) דבר שכבר נעשה או (ב) דבר שנעשה תמיד.

ולפי"ז הפירוש הוא: (א) "כאשר זמם", דהיינו שהחיוב שלו כעד זומם צ"ל דווקא בשעת "זמם", אבל בשעה שכבר נעשה הנה מעתה זה שעת "עשה" [ואע"פ שלעתיד תתבטל העשי', הנה מ"מ מרגע שהייתה עשי' הרי "כבר עשה"], "ולא כאשר עשה".

(ב) "כאשר זמם", דהיינו שהחיוב של עד זומם הוא אך ורק כשכל פועלו הוא בגדר "זמם", אמנם באם פועלו הוא יותר מכך, דהיינו בגדר "עשה", אין לו חיוב של עד זומם "ולא כאשר עשה" ולכן בשעה שתתבטל עשייתו הרי סו"ס כעת פועלו הוא בסה"כ בגדר "זמם", שאי"ז "נעשה תמיד" "דבר ההווה".

ולפי ב' פנים אלו, יש לפרש מחלוקתם של ריב"א ור"י האם בממון ("דאפשר בחזרה") אמרינן שגם כשהוציאו ממון מתחייבים (דעת ריב"א), שלהיותו דבר החוזר, הנה נחסרת עשייתו שעשי' מורה על "דבר שנעשה תמיד", אבל אם עשי' מורה על "דבר שנעשה כבר" אי"ז משנה האם "אפשר בחזרה" או לא, ולעולם אין לחייבו (דעת ר"י).



## פי' מבעה לשיטת התנא

הת' לוי יצחק שי' גול  
תלמיד בישיבה

תנן בריש ב"ק: "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

והנה יש מהראשונים שעמדו ע"כ דלא פירש התנא את חומרתו של שור לגבי מבעה וחומרתו של מבעה לגבי שור, כפי שביאר את חומרת שניהם לגבי אש.

ובמאירי על אתר<sup>1</sup> כתב ליישב, שבשלב זה לא התפרש מהו פירוש מבעה, וע"כ לא ביאר חומרתו לגבי שור או חומרתו של שור עליו, וז"ל: "ולא הזכיר אותם הדברים במשנתינו מפני שלא נתברר לו עדיין עניין מבעה". היינו, שלא מזכיר החומרא מכיון שלא ניתן לבאר חומרתו של דבר כל עוד ואין ידוע מהו.

ולכאור' דבריו מתמיהים, דהרי התנא ודאי ידע פי' "מבעה" שהרי הוא גופא שנה "מבעה", וכיצד יתכן שאמר דבר שלא ידע פירושו? והא דהגמ' דנה בפי' תיבת מבעה הוא - מהי כוונת התנא! דהגמ' מסתפקת מהי כוונתו, אך לא ניתן לומר שהוא לא ידע כוונת עצמו. ומאחר וידע מהו מבעה הדרא קושיא לדוכתא - דהו"ל לבאר חומרתו על שור, וחומרת השור עליו.

ונראה לבאר שכוונת המאירי היא ע"ד דברי הראב"ד שכתב<sup>2</sup>: "ת"ר הכשרתי מקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו. כיצד חפר בור תשעה וכו'. האחרון חייב בין למיתה בין לנזקין. אני תמה על אלו הלשונות הזרות שאמרו בזה המשנה, מה ראו לומר בכאן לשון הכשר והוא

<sup>1</sup> פיסקה המתחלת "ומעתה".

<sup>2</sup> חידושי הראב"ד, מסכת ב"ק דף י'.

לשון קלקול, ועוד מה ראו לומר מבעה, לא באדם ולא בשן. ואמת נראה לי כי ר' יהודה הנשיא שסידר המשנה, שמע מי שהי' שונה אדם, ושמע מי שהי' שונה שן וקבע לו לשון העולה לשניהם".

והיינו שהא דלא רצה התנא לפרש חומרת המבעה, הוא מאחר שלא רצה להיכנס לפירוש "מבעה", שהרי הא גופא שהשתמש בלשון זו היתה ע"מ לרבות ולאיתויי כמה אופנים, כדמפרש בגמ'.

אלא שעדיין צע"ק לשון המאירי שכתב: "שלא נתברר לו עדיין", ונראה מדבריו שלאחמ"כ נתברר לו להתנא פי' תיבת מבעה. כלומר, שכעת לא ידע או עכ"פ לא פירש, ואילו לאחמ"כ פירש מהו מבעה. וכיצד נאמר כן, והרי פי' תיבת מבעה בא בגמ', ואילו במשניות דלאחמ"כ אינו.



## שיטת הנמוק"י במתני' דריש ארבעה אבות

הת' בנימין שי' גליס  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא בריש מסכתין (ב"ק): "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

וכתב הנמוקי יוסף: "הצד השוה. מפרש בגמרא לאתויי כל שדרכן להזיק ושמירתן עליך אע"ג דלא דמי לחד מהני אבות אי יכלינן לאתויי מתרתי או מתלת או מטפי בהצד השוה לחיובא מחייבין ליה:

"ושמירתן עליך. שנתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממונך או שנמסרו לך לשמרן או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן כדאמרינן לקמן. (ואשמור) [ואמר] שמירתן עליך שאין אתה חייב בנזיקה אלא בזמן ששמירתן עליך ופשעת בשמירתן עד שהזיקו לאפוקי היכא דמסרינהו לאחרינא לנטורינהו כדחזו ופשע בהן שומר דהשני חייב והראשון פטור ולאפוקי נמי היכא דנטרינהו כאורחיי הו והזיקו דפטור דאין שמירת כולן שוה דאילו קרן לא סגיא ליה בשמירה פחותה והשאר סגיא להו בשמירה פחותה וכדמפרש לקמן [דף נה:]. [ו]שור ממונו הוא ובור נמי ואפי' הפקיד רשותו בעל הבור קרייה רחמנא. ואש נמי ממונו הוא כדלקמן (ג:)."

והנה מצינו מחלוקת ראשונים<sup>1</sup> אי גרסינן במשנה [שדרכן להזיק] "וממונך" [ושמירתן עליך], או דלא גרסינן. ולקמן נברר (בדא"פ) את שיטת הנמוק"י בדבר.

היו שרצו להוכיח<sup>2</sup> שגרס הנמוק"י במתני' "וממונך". והוכחתם מסיום דבריו שהוסיף: "שור ממונו הוא . . . ובור נמי . . . ואש נמי ממונו הוא". דלא גירסא זו לא יובן מה שייכות דבריו להכא, ומה בא להשמיענו בדבריו. אלא, שבאם נגרוס לשיטתו במשנה "וממונך" אזי א"ש דבריו, שמביא ומוכיח כיצד כ"א מאבות הנזיקין ממונו הוא<sup>3</sup>.

אמנם, מתחילת דבריו נראה דלא גרס במתני' "וממונך", דכתב: "הצד השוה. מפרש בגמרא לאתויי כל שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכו'". וא"כ נראה לומר דלא גרס "וממונך". ועוד נראה להוכיח דלא גרס כן, שהלא דברים הנ"ל ("שור ממונו כו'") באו בנמוק"י לאחר שמבאר את דברי המשנה "ושמירתן עליך". ולכאור' באם גרס "וממונך", הו"ל לכתוב דברים אלו קודם "ושמירתן עליך", כסדר המשנה.

## ב.

ואולי ניתן לומר באו"א: דנימא שהרי"ף לא גרס במשנתנו "וממונך", והא דמביא "שור ממונו הוא ובור נמי ואפי' הפקיד רשותו בעל הבור

<sup>1</sup> ראה לקמן.

<sup>2</sup> כן כתב במגלה עמוקות.

<sup>3</sup> ולפי"ז בהגהות וציונים על הרי"ף (אות א') הוסיפו מדפו"א במתני' (ברי"ף) תיבת "וממונך".

קרייה רחמנא. ואש נמי ממונו הוא", הנה בא זה בהמשך לביאורו בענין "ושמירתן עליך". כלומר, דבא לבאר מכח מה שמירתן עליך. ואזיל ומבאר:

שור, מחמת והוא ממונך ע"כ שמירתו עליך, ובאם לא שמרת תתחייב.

ובנוגע לבור כותב: "ובר נמי", היינו שבור ג"כ ממונו הוא וע"כ חייב בשמירתו, וממשיך "ואפי' הפקיר רשותו בעל הבור קרייה רחמנא", כלומר דאפי' כשהפקירו וכעת אינו ממונו אעפ"כ בעל הבור קרייה רחמנא לענין שמירת הבור. והיינו שמבאר כנ"ל מדוע חייב בשמירתו, מאחר ובעל הבור קרייה רחמנא לענין שמירה אף שאינו ממונו.

[משא"כ באם נאמר שגורס ממון ובא לבאר שכ"א הינו ממונו, אזי נצטרך לומר כאן שבעל הבור קרייה רחמנא - היינו שנחשב כממונו אף שהפקירו. והוא תמוה דלפי"ז לכאו' יהיו נפק"מ לדינא, דיש לו ממון וקרקע. ואם תרצה לומר שנקרא ממונו אף שלדינא אינו ממונו, אזי יוקשה כקושיית הרשב"א (ב, א בסופו): "שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך. ובור נמי אע"ג דאינו ממונו קרי ליה ממון מפני שעשאו הכתוב כממונו כדאמרינן שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו כן פרש"י ז"ל, ואינו מחוור דמ"מ אין לקרותו ממון...".]

וממשיך לבאר דכן הוא גבי אש ד"נמי ממונו הוא", וע"כ חייב בשמירתו.

ולפי"ז א"ש הא דהביא הנמוק"י דברים אלו דוקא לאחר ביאור "ושמירתן עליך", שהוי המשך לביאור זה.

### ג.

וכן נראה מלשונו בתחילה: "ושמירתן עליך. שנתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממונך או שנמסרו לך לשמרן או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן כדאמרינן לקמן". ולכאו' נראה מוכח שכוונתו ב"לקמן" לסיום דבריו הנ"ל, וכתב שבזה מבאר מדוע שמירתן עליך בא' האופנים, או משום ממונך, או שנמסרו לך לשמרן, או שנתחייבת במעשה שעשית.

ולפי הנ"ל יתבארו הדברים. שאכן ג' האפשרויות - "שנתחייבת בשמירתן" - שמביא בתחילת דבריו, מתבארים בסיום דבריו - "כדאמרינן לקמן", ומפרט:

א. "מחמת שהם ממונך" - ע"ז מבאר ש"שור ממונו הוא", וע"כ חייב בשמירתו. ומוסיף "ובור נמי", שבכללות חיוב שמירת בור נובע ג"כ מטעם זה הראשון, שהוא ממונך.

ב. "או שנמסרו לך לשמרן" - בפשטות נראה דזהו בור כאשר הפקיר רשותו, שע"ז מוסיף "ואפי" הפקיר רשותו בעל הבור קרייה רחמנא", היינו שגם כאשר הפקיר רשותו ואי"ז ממונו, נמסר הבור לשמירתו - שנקרא בעלים לענין זה - מן התורה.

ולגבי אש כותב "ואש נמי ממונו הוא", ולפי"ז נראה שמחברו לטעם הראשון בחיוב שמירה - שממונו הוא.

אמנם בנוגע לטעם השלישי שהביא בתחילת דבריו - "או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן", צ"ע לפי"ז באיזה מקרה הוא.

#### ד.

ואולי ניתן לבארו בשונה מהנ"ל, דהטעם השלישי שייך בבור כשהפקיר רשותו. שבפשטות אמרנו בתחילה שבבור הוא הטעם דנמסרו לשומרן סתם, אך ניתן לומר שבור נמסר לשמירתו דוקא מחמת מעשהו, "שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן". ואילו טעם הב' "שנמסרו לך לשמרן" סתם, יתבאר בענין אחר.

כלומר, דבור נמסר לשמירתו מחמת מעשיו דוקא, היינו מחמת מעשה הכרי'. שהרי דוקא ע"י מעשיו בא הנזק<sup>1</sup>, וע"כ ניתן לומר שגם הא דמסרה התורה לשמירתו הוא "מחמת מעשיו".

אמנם טעם הב', דנמסרו לשמירתו סתם, ואינו תלוי במעשיו, יוכל להתפרש ב"בור המתגלגל". דהנה בדף ו' ע"א למד רבא ד"הצד השוה שבהן" אתא לאיתויי "בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה". והיינו

<sup>1</sup> ראה בדף ו' ע"א "מה לבור שכן מעשיו גרמו לו", וברש"י: "מעשיו. כרייתו גרמה את ההיזק".

כדכתב רש"י: "בורו המתגלגל. כגון הניח אבן ברה"ר ובעודה במקומה לא הזיקה וגלגלה רגלי אדם ובהמה למקום אחר והזיקה שם".

ומבארת שם הגמ' מדוע צריך לרבוויי מהצד השוה ואינו נכלל בכור (אע"פ שהפקירו ולכאו' צ"ל בור הן לרב והן לשמואל): "ולא דמי לבור, מה לבור שכן מעשיו גרמו לו, תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו...".

וא"כ במקרה זה דבור המתגלגל חייב (ד"שור יוכיח") אע"פ שלא מעשיו גרמו לו, בשונה מכור סתם דמעשיו גרמו לו. ואע"פ שאינו ממונו שהרי הפקירו. וע"כ במקרה זה מתאים טעם הב' לחיוב שמירה, ד"נמסרו לך לשמרן".

אמנם בזה יקשה קצת: דהרי לא הביא הנמוק"י מקרה זה דבור המתגלגל (אף שהוא חידוש יותר מכור סתם). וא"כ לפי"ז נפקא דהביא שור לטעם הא' (ממונו), ובור לטעם הא' ולטעם הג' (מעשיו), ואש ג"כ לטעם הא'. ולא הביא מקרה דטעם הב' (נמסרו).

#### ה.

ואולי ניתן לבאר שייכות ג' חיובי השמירה לסיום דבריו באופן אחר, ובהקדים:

הנה במחלוקת הראשונים הנ"ל (אי גרסינן וממונך כמתני' או לאו), הנה שיטת רש"י היא דגרסי' "וממונך" (כן כתב הרשב"א). ושיטת התוס' היא דלא גרסי'.

דהנה בפ"י דברי המשנה אמר רב דמבעה זהו אדם. והקשתה הגמ' לדבריו שהלא בהמשך המשנה איתא: "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך...". ואי נימא דמבעה היינו אדם צלה"ב כיצד שייך בו לשון "שמירתן עליך", והלא לשון זה שייך לגבי שמירת דבר החיצוני לאדם, שמוטלת עליו שמירתו ואינו שייך לגבי האדם עצמו.

וכתבו התוס' (ב"ק ד, א) ד"ה "אדם שמירת גופו עליו": "מכאן משמע דלא גרסינן כמתני' וממונך מדלא פריך נמי הכי [הכא] אדם ממונו הוא...". כלומר, בהצד השוה שהובא במשנה גרסי' "שדרכן להזיק ושמירתן עליך" ולא גרסינן כגירסאות אחרות "שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך". דאל"כ היתה הגמ' מקשה על דברי רב שהרי אדם אינו "ממונו".

והנה התוס' בד"ה "וממונך" (ג, ב) כתב לשיטתו: "וממונך. לאו דוקא גבי בור דלאו ממונא[ן] הוא וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבירו באש של אחר דחייב". וכדברים אלו נצטרך ליישב לדברי הנמוק"י שכתב דאש הוי ממונו, והלא יכול להדליק באש של חבירו כקושיית התוס'.

ולביאור הראשון בנמוק"י, שגרס ממונו, ובא לבאר דכ"א מאבות הנזיקין דוקא ממונו, אכן תקשה קושיית התוס', דבאש של חבירו חייב אף שאינו ממונו. וכפי שפירש בבור שממונו הוא, אך חייב גם במקרה שאינו ממונו<sup>1</sup> (אמנם זה ניתן לבאר בדרכים רבות כדתירצו במפרשים, כגון שזה אינו נזק דאש כ"א נזק בידים כו', ואכמ"ל).

משא"כ לפי הביאור הנ"ל בשיטתו לא יקשה. שהרי הנמוק"י בא לבאר מדוע מתחייב בשמירתו, וע"כ מבאר שאש הוי ממונו. אמנם כאשר ידליק מאש של חבירו (היינו במזיד), ודאי הדבר שיתחייב (כדברי התוס') אף שאינו ממונו. ולא הוצרך להזכיר כ"א כאשר הודלק גדישו של חבירו מהאש שלו בשוגג, שאז חייב מטעם שהוי לי' לשמור דממונו הוא.

וכפי שכתבו התוס' "וממונך. לאו דוקא...". ואילו לגבי המשנה כתבו "דלא גרסינן במתני' וממונך"<sup>2</sup>. דהנה לגבי המשנה מוכח שלא גרסינן "וממונך" מכך שלא הקשנו מהא על דברי רב, כנ"ל. ואילו בגמ' כאשר שנינו "וממונך", לא נצטרך למוחקו, שהרי יתכן בור ואש שהם ממונך, אלא ד"לאו דוקא", היינו שיתחייבו גם כאשר אינם ממונו. וא"ש דברי הנמוק"י עם דברי התוס'.

## ו.

ולפי כהנ"ל נראה לבאר בפשטות יותר השייכות בין תחילת דברי הנמוק"י - בבארו ג' טעמים לחיוב שמירה, לבין סיום דבריו - כאשר נחית למקרים ספציפיים דשור, בור ואש, ואזיל כסדר שבריש דבריו.

<sup>1</sup> וכמו"כ לפי אופן שיטה זו בנמוק"י יוקשה לו קושיית תוד"ה "אדם" הנ"ל (ד, ב), דמדוע לא הקשתה הגמ' לדברי רב דמבעה זה אדם מ"וממונך".

<sup>2</sup> עיין במהר"ם שפי' דלא יכל התוס' לומר שאף במשנה הוא "לאו דוקא" וע"כ לא הקשנו על רב, דלשון המשנה מדויק הוא.



דהנה טעם הא' ("ממונו") שייך בשור כפשוט (ובכור שלא הפקירו).

וטעם הב' ("נמסרו לך לשמרן") נימא דשייך בכור שהפקירו, שנמסרו לך מן התורה, היינו שנקרא בעלים לענין שמירתן אף שאינם ממונו.

ולענין החילוק אי זהו מחמת מעשיו או לאו, כדאמרינן לעיל מהגמ' בכור זהו מחמת מעשיו, וכיצד נימא דזהו מטעם הב'. לזה נראה לחלק ולומר ד"מעשיו גרמו לו" הוא לגבי הנזק, דבא מחמת מעשיו (משא"כ בכור המתגלגל דבא מחמת רגלי האדם והבהמה שגלגלו הבור). אמנם לענין חיוב שמירה שהוטל עליו מן התורה, נמסר הבור לשמירתו ללא תלות במעשיו, אף בכור סתם דמעשיו גרמו הנזק. וכמו שכתב רש"י על דברי הגמ': "מה לכור שכן מעשיו גרמו לו" - "מעשיו. כרייתו גרמה את ההזיק". היינו, שדנה הגמ' אודות סיבת הנזק, ולא אודות סיבת חיוב השמירה.

וטעם הג' ("שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן") שייך באש. דאף שכתב הנמוק"י לגבי אש "נמי ממונו הוא", היינו כדאמרינן לעיל (כיישוב קושיית התוס') שכתב לבאר שאף במקרה כגון זה (שהודלק בשוגג) יתחייב בשמירתו מחמת והוא ממונו.

אבל ודאי שאף לשיטתו הרי כשידליק באש דלאו ממונו הוא אלא ממונו של חברו יתחייב, וכזה הוא מחמת הטעם הג' - דמעשהו הוא שחייבו בשמירת האש.

ולא יקשה כ"כ כדמקשינן לעיל, מדוע לא כתב מפורש מקרה זה. דבכור (אי אמרינן כדלעיל) הו"ל לפרש בור המתגלגל שהוא בור אחר. אמנם באש (לביאור זה האחרון), לא פירש המקרה דאש, אלא כתב באופן סתמי. והא דנקט הטעם דממונו הוי רבותא, כדאמרן לעיל, שאף במקרה שנדלק בשוגג יתחייב מחמת והוא ממונו.

ז.

אלא שלכאורה קשה קצת לבאר כן, דביאור זה שייך באם נימא דהדלקת האש חשיב כ"מעשיו" שגרמו לו, ואזי חיוב שמירתו באש יהי' מטעם הג', דעשה מעשה שחייבו בשמירתו.

אך הנה כתבו התוס' בר"ה "כ"י" (ה, ב): "וי"ל דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו כיון שהרוח מסייעו". וא"כ קשה לכאור' לבאר כנ"ל דהחיוב שמירה באש הוא מחמת מעשיו שגרמו (דאף שבפועל הי' כאן מעשה, אך אי"ז נחשב ל"מעשיו שגרמו"). ולא נוכל לומר שזהו מטעם הג', כנ"ל.

אלא דנראה לחלק בין דברי התוס' לעניננו. דהתוס' דיבור אודות הנזק שלא אמרינן ד"מעשיו גרמו" אלא זהו ע"י הכח אחר המעורב בו. אמנם בנוגע לחיוב השמירה נראה לחלק ולומר שמחמת מעשיו (הדלקת האש) נתחייב בשמירתו.

וכפי שהובא לעיל חילוק מעין זה בנוגע לבור. דנתבאר לעיל טעם חיוב השמירה בבור מטעם הב', היינו שנמסרו לשמירתו סתם, ולא מחמת מעשהו. ואף שבבור נתבאר בגמ' ד"מעשיו גרמו לו", זהו בנוגע לנזק שבא מחמת מעשיו (משא"כ בבור המתגלגל). אך חיוב השמירה מן התורה ניתן לומר שאינו מחמת מעשיו דוקא (ראה לעיל).

ועד"ז (בהיפוך) ניתן לומר לגבי אש, דהנזק אמנם אינו מחמת מעשיו, אלא מחמת ה"כח אחר" המעורב בו. אך חיוב השמירה בא מחמת מעשיו.

וראה בתוד"ה "מה לבור" (ו, א): ". . . ולקמן גבי בור המתגלגל פריך מה לבור שכן מעשיו גרמו לו דלא שייך התם שכן אין כח אחר מעורב בו דהיכי נימא תאמר בור המתגלגל שכן כח אחר מעורב בו דמשמע דלא הוי בור אלא על ידי כח אחר וזה אינו שהרי נעשה בור בלא כח אחר משמניחו ברה"ר". היינו שמחלק התוס', דאף שבור המתגלגל בא נזקו ע"י כח אחר המעורב בו, לא שייך לחלק בענין זה בינו לבין בור סתם, דמציאותו כבור ישנה עוד קודם הכח אחר המעורב בו. וראינו מזה שניתן לחלק, דהנזק בא ע"י כח אחר, ואילו חיוב הבור שייך ללא הכח האחר.

ועד"ז לכאור' ניתן לומר כנ"ל דהנזק דאש בא ע"י כח אחר, ואילו חיוב האש ישנו כבר ע"י מעשיו לפני הכח אחר המעורב בו. דמיד בשעה שעשה מעשה והדליק את האש, עוד לפני שהתפשטה ע"י הכח אחר, נתחייב בשמירת האש. ועיין היטב, ודר"ק.



## המשכת (המצאת) העשרה מאמרות

הני"ל

במאמר ד"ה "וידבר אלקים" (סה"מ מלוקט ח"ג) מדבר בענין בריאת העולמות באופן דכלל ופרט, ומבאר בכללות (עפ"י משל מהשפעת שכל מרב לתלמיד) דמאחר ואוא"ס אינו בגדר דעולמות, ע"כ הי' מוכרח להיות ההתהוות באופן דמהאוא"ס יומשך הכלל תחילה, שאזי ישנו ה'ציור כללי' וההגבלה באור שיהי' לפי ערך העולמות, וממנו דוקא יומשכו הפרטים - העשרה מאמרות - דאז יהיו הם לפי האופן דהכלל, ובגדר דעולמות.

וממשיך, דכהנ"ל הוא לאחרי שישנו לאור שלמעלה מעולמות - אוא"ס, ואזי באם יומשכו ממנו הע"מ באופן ישיר, יהיו הם לפי האופן דאוא"ס, ולא בגדר דעולמות. וע"כ ישנו להכלל תחילה ע"מ שיהיו לפי האופן דהכלל.

אמנם עדיין יש לבאר, מדוע מלכתחילה היתה הבריאה באופן כזה שתחילה נתהווה האוא"ס, ואזי נצרכים להכלל לפני שימושכו הע"מ. והלא תכלית כל הגילויים שלמעלה (ואף אוא"ס) הם בשביל שיהיו הע"מ ונבראים פרטיים (וא"כ אין בהם מטרה בפ"ע), ויכלה הבריאה להיות באופן כזה שמתחילה יומשכו הע"מ (ואז, באם לא ישנו להאור שלמעלה מעולמות אין צורך בהכלל).

ובלשונו: "דביאור הנ"ל . . הוא לאחרי שהוקבע שבתחילה יהי' האור שלמעלה משייכות לעולמות וממנו דוקא תהי' המשכת האור שלפי ערך העולמות . . אבל אינו מובן, דכיון שהכוונה בהמצאת האור שלמעלה משייכות לעולמות היא בכדי שאח"כ יומשך ממנו האור שלפי ערך העולמות עד לעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, הרי לכאורה הי' צריך להיות מלכתחילה המשכת (המצאת) העשרה מאמרות."

ויש לדייק בלשון כ"ק אדמו"ר, ששינה בלשונו וכתב "המשכת (המצאת) הע"מ". וצלה"ב מהו החילוק בין המשכה סתם לבין המצאה - היינו, מה נוסף בתיבת "המצאת" ע"פ תיבת "המשכת", שלכן דייק "המשכת (המצאת)". וכמו"כ צלה"ב מדוע עד עתה כתב "המשכת" הע"מ, ואילו כעת מוסיף "המצאת".

והנראה לבאר בדא"פ: הנה ביאור החילוק בין המשכה סתם להמשכה באופן של המצאה, לכאו' כן הוא בפשטות (בקיצור נמרץ): "המשכה" הוא בכחי' קירוב ושייכות. היינו שהדרגא שממנה ההמשכה הינה בערך ובשייכות אל הדרגא הנמשכת. ואילו המשכה באופן של המצאה פירושו, שהדרגא הנמשכת אינה בערך כלל, ואין כל שייכות בינה לבין הדרגא שממנה ההמשכה, (ואף אינו נקרא "מקור"), אלא המשכה זו היא בדרך ממילא.

ובעצמותו ית' לא שייך לומר כ"א באופן השני. וכדאיתא בהמשך תרס"ו (עמ' שמ"ג ואילך): "רק על העצמות שייך לומר תחילה . . וענין שהוא תחלת הכל אין הכוונה שהוא בכחי' מקור להם ח"ו אלא שזהו בחי' העצמי שממנו נמצא הכל, שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים כו' . . וכ"ז הוא לפי שהוא בחי' עצמי לא בחי' מקור כו' . . אבל הוא בכחי' הבלדה לגמרי, והיינו שהעצמות מובדל לגמרי מהדברים הנמצאים ממנו כו'".

ואכן כפי הנ"ל, כשמדבר בהמאמר (בד"כ) בענין הע"מ כותב "המשכה" סתם שכן נמשכו מהכלל, ובזה הוא כפשטות לשון "המשכה". אך כאשר מדבר בענין האוא"ס כותב (בקטע דלעיל): "המצאת האור שלמעלה משייכות לעולמות", שכן המשכתו מהעצמות אינה באופן של המשכה סתם, כ"א דוקא בהמשכה כזו באופן של המצאה.

ולפי"ז יובן שכאשר מקשה שמלכתחילה יתהוו הע"מ ללא כל הקדמת האוא"ס והכלל כו', אזי מוסיף "המשכת (המצאת)" - שבא לומר דאז לא יהי' זה באופן ד"המשכה" סתם, כ"א באופן של "המצאה". שהרי המשכה באופן של קירוב ושייכות (כמשמעות לשון המשכה סתם) לא שייך לגבי עצמותו ית', וכאן מדבר אודות ההו"א שלא יהי' דבר שקדם להע"מ - שממנו נמשך - מלבד עצמותו ית'. וע"כ מבאר שלפי"ז תצטרך להיות המשכתם באופן של המצאה. אמנם לפנ"כ כאשר מדבר אודות הע"מ כפי שנמשכו מהכלל, שממנו שייכת המשכה באופן של קירוב ודביקות, כותב לגבם לשון "המשכה" סתם. וק"ל.



## טרם כילה לדבר

הני"ל

כאשר שלח אברהם אבינו את אליעזר לקחת אשה לבנו, אמר<sup>1</sup>: "ה' אלוקי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דבר לי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם".

ובלקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפרשת חיי שרה מבאר כ"ק אדמו"ר את דיוק הלשון "הוא ישלח מלאכו לפניך" ולא כפי שאמר אליעזר בסיפור הדברים "ויאמר אלי . . . ישלח מלאכו איתך" (שם פס"מ) - שתפקידו של המלאך הי' לפעול את הצלחתו של אליעזר ללא כל מאמץ מצידו. כלומר, המלאך לא בא לסייע לאליעזר בעבודתו ובמאמציו, אלא בא למנוע מראש את הצורך במאמצים אלו. וזהו דיוק הלשון "לפניך" שמורה שהמלאך בא לפני אליעזר, ולא "איתך" היינו שמגיע יחד עם עבודתו של אליעזר.

ובהמשך השיחה מביא כ"ק אדמו"ר את פרטי השתלשלות הענינים, ומוכיח מכל פרט ופרט שאכן לא הי' זקוק אליעזר לכל השתדלות מצידו, וכי הדברים נפעלו עוד לפני עבודתו ונכמו הריגת בתואל ע"י המלאך, הסכמתה המיידית של רבקה ללכת, ועוד].

ובתחילה מביא מכך שמיד כשהגיע אליעזר לארם נהרים, מיד "והנה רבקה יוצאת לפניו", ללא כל צורך בחיפושם וכדו'. ומזה מוכח כנ"ל שהמלאך הגיע לפניו ופעל שלא יצטרך להתיגע ולעבוד. וממשיך: "ויתרה מזה: דאס איז ניט געווען קיין תוצאה פון אליעזר'ס תפלה" הקרה נא לפני היום גו"ם בשלימותה - ווארום דער פסוק זאגט "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת גו"ם" (נאך איידער ער האט פארענדיקט זיין תפילה) - עס איז מלכתחילה געווען אויסגעשטעלט מלמעלה אז זי זאל קומען באלד נאך אליעזר'ס אנקום".

<sup>1</sup> בראשית כד, ז.

[תרגום חופשי: "ויתרה מזה: זה לא הי' כתוצאה מתפילתו של אליעזר הקרה נא לפני היום גו" בשלימותה - מאחר והפסוק אומר "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת גו" (עוד לפני שהוא סיים את תפילתו) - מלכתחילה נקבע מלמעלה שהיא תגיע מיד לאחר ביאת אליעזר".]

הנה, בהוכחה זו שביאת רבקה לא היתה מחמת תפילתו, שהרי היא הגיעה "טרם כילה לדבר", יש לעיין.

דהנה ידוע הכתוב<sup>1</sup> "והיה טרם יקראו ואני אענה, עוד הם מדברים ואני אשמע". היינו שיתכן מצב שבו "עוד הם מדברים", כלומר, שלא סיימו תפילתם ("טרם כילה לדבר") וכבר הקב"ה שומע את תפילתם. וכך הי' לכאור' אצל אליעזר, שלא הספיק לסיים תפילתו, וכבר שמע הקב"ה את תפילתו. וא"כ, אף שהי' זה לפני שסיים להתפלל, מדוע נאמר שאין זה מחמת תפילתו?

ונראה לתרץ מדברי כ"ק אדמו"ר בהערה (16) שם, דכותב: "בפשש"מ - הרי זוהי הוכחה שאינה תוצאה מהתפילה. וכפשטות הענין שיציאת רבקה מביתה היתה לפני שהתחיל להתפלל...". ועפ"ז יובן, שההוכחה אינה מכך שהגיעה באמצע התפילה, שע"ז אכן ניתן להחיל את דברי הפס' "עוד הם מדברים ואני אשמע". אלא שההוכחה היא מכך שיצאה מהבית לכיוונו עוד לפני שהתחיל בתפילתו.

אך לכאור' ביאור זה אינו מספיק, שהרי עדיין יש להקשות מחלקו הראשון של הפסוק, "טרם יקראו ואני אענה", והיינו שתתכן גם אפשרות כזו שהקב"ה ישמע את התפילה לא רק "עוד הם מדברים" אלא גם "טרם יקראו". ולפי"ז, אף אם נאמר שיציאת רבקה מביתה היתה עוד לפני שהתחיל להתפלל - לא יתיישב הדבר, שהרי עדיין אפשרי הדבר שהי' זה מחמת תפילתו, אלא שנענתה תפילתו עוד לפני שהתפלל.

בהשקפה ראשונה הי' נראה לחלק, שבפס' שכתוב "טרם יקראו - ואני אענה", היינו שהקב"ה יפעל שלא יצטרכו להתפלל, כלומר, שלא יצטרכו להגיע למצב של "יקראו". וא"כ, אי"ז שהקב"ה מקבל את תפילתם לפני

<sup>1</sup> ישעיה סה, כד.

שהתפללו, אלא שגורם שלא יצטרכו להתפלל. והוא ממש ע"ד הביאור כאן, שהמלאך פעל שלא יצטרך להתאמץ, והכל יהי' באופן דממילא.

אמנם לכאור' לא ניתן לומר כן, דהנה בתרגום אונקלוס (וכן משמע מעוד פרשני המקרא) אין פירוש הפסוק כן (שלא יצטרכו להתפלל), אלא: "ויהי עד לא יצלון קדמי ואנא אקבל צלותהון...". היינו שפירוש הפסוק הוא, שהקב"ה יקבל את התפילה עוד לפני שיתפללו [ואף שפי' רש"י ליכא לפס' זה, מ"מ נראה דמוכח שכן הוא גם הפי' לפשוטו של מקרא, שהרי אל"כ לא הי' מתאים הלשון "ואני אענה", שמשמעותו שהקב"ה "עונה" על בקשתם, והי' צ"ל "ואני אתן" וכדו'].

וא"כ, הדרא קושיין לרוכתא, דאף שעניית הקב"ה הינה קודם התפילה ("טרם יקראו"), זהו מחמת התפילה ("אענה") דוקא [אלא שהקב"ה איננו מוגבל בזמן, ויכול לקבל את התפילה עוד לפני שהתפללו אותה. אך זהו מחמת התפילה]. וכמו"כ ניתן לומר לכאור' לגבי אליעזר, שאמנם הקב"ה קיבל תפילתו לפני שהתפלל, אך עדיין היה זה מחמת תפילתו, וכיצד ניתן להוכיח מהא דיצאה רבקה קודם תפילתו שלא הי' זה מחמת תפילתו.

ואולי ניתן לומר הביאור בזה, שזו גופא היתה פעולת המלאך. היינו, זה גופא שהקב"ה קיבל את תפילתו של אליעזר עוד לפני שהתפלל - פעל זאת המלאך. ולפי"ז אף שהקב"ה קיבל את תפילתו של אליעזר, וא"כ הי' זה קשור לתפילת אליעזר, אעפ"כ לא הי' זה מחמת תפילתו, שהרי הקב"ה קיבלה עוד לפני שהתפלל. וזהו שמבאר כ"ק אדמו"ר שלא הי' זה מחמת תפילתו של אליעזר, כי מכך שיצאה רבקה מביתה עוד לפני שהתחיל להתפלל, מוכח שאי"ז תוצאה מהתפילה (אף ששייך לה, כנ"ל), אלא שהמלאך כבר פעל לפני"כ שלא יצטרך להתאמץ בתפילתו.

ואולי ניתן גם לדייק כביאור זה מלשון כ"ק אדמו"ר שם: "דאס איז ניט געווען קיין תוצאה פון אליעזר'ס תפלה" "הקרה נא לפני היום גו'" בשלימותה". דלפי הנ"ל יובן למאי אתא תיבת "בשלימותה", שאכן הי' זה קשור לתפילה, אך לא כתוצאה מהתפילה. וק"ל.



## חיזוק היהדות כהדלקת נרות חנוכה

הניל

במאמר ד"ה ואתה ברחמיך הרבים (סה"מ מלוקט ח"ד) מביא כ"ק אדמו"ר מביאור כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, מדוע לא הוקבע איזה תוספת דבר בכ"ו בכסלו, שהרי בו התחיל לכאורה נס חדש, ובלה"ק: "וממשיך בהמאמר, שבנס השמן גופא היו שני נסים. הנס שמצאו פך אחד שמן טהור חתום בחותמו של כהן גדול, שנס זה (דמציאת פך השמן) הי' בכ"ה בכסלו, והנס שלא הי' בו אלא להדליק יום אחד והדליקו ממנו שמונה ימים, דנס זה הותחל בכ"ו בכסלו. ומדייק בהמאמר, מפני מה לא הוקבע איזה תוספות דבר ביום כ"ו בכסלו שבו הותחל נס הספקת השמן לשמונה ימים".

ומתרץ לאחרי אריכות הדברים במאמר ע"פ פנימיות הענינים: "והטעם על זה שביום כ"ו בכסלו לא חידוש דבר, הוא, כמבואר בהמאמר, לפי שעיקר הגילוי דהוי' דלעילא יהי' לעתיד לבוא, כנור של ח' נימין, משא"כ בבית המקדש האיר רק הגילוי דהוי' דלתתא, שלכן כנור של ביהמ"ק הי' של ז' נימין, והגילוי דהוי' דלעילא שהי' בנס הספקת השמן הי' רק לפי שעה (בהשגה שבה הי' הנס), ולכן לא קבעו שבכ"ו בכסלו יחדשו איזה דבר".

ובהערה 40 שם (על תיבות "לא חידשו דבר") כותב: "כ"ה הלשון בהמאמר. ולכאורה הכוונה שבכ"ו בכסלו אין עושין דבר חדש שלא הי' כלל בכ"ה בכסלו. אבל זה שמוסיפים בכ"ו בכסלו נר שני - אין זה דבר חדש. וי"ל, כי ההדלקה בכ"ה בכסלו מלכתחילה היא באופן שבכל לילה יוסיף עוד נר, עד לח' נרות...".

היינו דמבאר כאן כ"ק אדמו"ר תירוץ לשאלה שיכולה להתעורר לאור דברים אלו. דלכאור' כיצד נאמר שלא מחדשים דבר בכ"ו בכסלו, והלא בכ"ה הדלקנו נר אחד, ואילו בכ"ו הדלקנו שני נרות. ובפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר בקושיא אינה מחמת שכעת ישנו בפועל נר אחד נוסף, אלא מעצם פעולת ההוספה. היינו, דלכאורה ישנו דבר שנתחדש ביום זה, והוא (לא עוד נר, כ"א) שביום זה מתחילים ענין חדש של הוספת נרות. שענין זה נמשך בכל הימים הבאים לאחריו בשוה, בדיוק כמו ביום השני. שהרי בכך



שביום השלישי מדליקים שלושה נרות אי"ז שינוי בעצם פעולת ההוספה ע"פ פעולת ההוספה שביום השני. והרי ביום הראשון לא היתה לפעולת ההוספה, כ"א להדלקה לבר, וא"כ צלה"ב מדוע לא נחשבת פעולת ההוספה לדבר חדש.

וע"ז מבאר, ד"ההדלקה בכ"ה בכסלו מלכתחילה היא באופן שבכל לילה יוסיף עוד נר, עד לח' נרות". היינו, שפעולת ההוספה אינה ענין חדש. מאחר וההדלקה כבר ביום הראשון לא היתה כדבר בפ"ע, וכיום השני נתחדש שלא מסתפקים בכך ומוסיפים. אלא, ההדלקה ביום הראשון היתה באופן כזה, שכעת מדליקים נר אחד ע"מ להוסיף אח"כ עוד נרות.

והנה ידוע שנר מורה על "נר מצוה ותורה אור", ומנרות החנוכה אנו למדים שאל לנו להסתפק במה שהי' ביום הקודם בעניני תומ"צ, אלא צ"ל באופן ד"מוסיף והולך", וכן שצ"ל "על פתח ביתו מבחוץ" דוקא, שלא להסתפק בפעולה על עצמו, כ"א לפעול ולהאיר את הזולת באור התומ"צ. וכדברי כ"ק אדמו"ר (התוועדיות תשד"מ ח"ב עמ' 688, בלתי מוגה): "הדלקת נר חנוכה ענינה - שיהודי אינו מסתפק בכך שביתו מאיר ב"נר מצוה ותורה אור", אלא תפקידו לפעול שהאור ד"נר מצוה ותורה אור" יאיר גם בחוץ...".

וע"כ נראה לקשר ביאור הנ"ל באופן הדלקת הנר הראשון, עם דברי כ"ק אדמו"ר על אודות אופן חיזוק היהדות וקירוב יהודים לתורה ומצוותיה, שגם שם מבאר שצ"ל הן באופן ד"מוסיף והולך", והן באופן כזה שכבר בתחילת התקרבותו יהי' מודע לכך שאין זו כל התורה כ"א התחלה, ובמשך הזמן ילך "מחיל אל חיל" (ומדברים אלו לכאור' יתוסף בהבנת דברי כ"ק אדמו"ר לגבי אופן הדלקת נרות חנוכה).

וזלה"ק (לקו"ש חל"ג עמ' 147): "וכמשנ"ת כמה פעמים בפירושו דיוק לשון המשנה "הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" - שצריכים לקרב את הבריות לתורה, ולא להיפך, "לקרב" ולהוריד את התורה ח"ו אל הבריות, על ידי ויתורים ח"ו ופשרות וגרעונות בהלכות התורה - גם אפילו באם נדמה שיתכן ופשרה זו דוקא תועיל (לפי דעתו) לקרב את הזולת לתורה ומצוותי', עכ"פ לקיום מצוות אחדות; כי כנ"ל, תורתנו הקדושה היא תורת אמת, ולא ניתנה לפשרות,

וכאו"א מישראל, מבלי הבט על מצבו ומקומו, חובתו לקבל את כל התורה כולה לשמור ולקיים כולה".

וממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר, כיצד מסתדר זה שמחובתו של אחד מישראל לקבל את כל התורה כולה, וע"כ לא ניתן לעשות פשרות בתורה, עם הידוע דצ"ל הפעולה על הזולת לפי ענינו ולפי מעמדו ומצבו:

"ואין זה סותר לכך שההשתדלות בחיזוק היהדות היא כפי שמפורש, "בכל אתר ואתר לפי ענינו", ועד שלפעמים צ"ל ההשתדלות באופן דלאט-לאט - ועד שמי שהוא בגדר תינוק שנשבה לבין העכו"ם, יתחיל בקיום מצוה אחת וכיו"ב (כנ"ל) - כי אין פירוש הדבר שעושים פשרות בתורה ויהדות, אלא ע"ד שמצינו בנוגע ללימוד התורה, שעם תינוק מתחילים בלימוד הא"ב, ואח"כ הולך מחיל אל חיל: לימוד צירוף כמה אותיות, כמה תיבות ועד שזוכה ללמוד את כל התורה כולה; ופשוט, שלימוד הא"ב עם תינוק אינו "פשרה" כלל, ואין בזה כל ויתור או גרעון כלל וכלל, אלא זהו סדר הלימוד, מן ההתחלה אל ההמשך וכו' דייקא;

"וכן הוא בנוגע לקיום המצוות, "חיזוק היהדות" - דכאשר מתעסקים עם "תינוק" (ברוחניות), שאין לו שום ידיעה בעניני יהדות, צריכים לכל-לראש ללמדו את הא"ב של "יהדות"; אבל תיכף בהתחלה זו יודע "התינוק" שאין הא"ב (שבזה התחיל) כל התורה כולה, אלא שבמצבו עתה (שהוא "תינוק" כו') הרי מתחילים בקיום מצוה אחת, ובמשך הזמן ילך מחיל אל חיל, ו"מצוה גוררת מצוה".

הרי שאופן הדלקת "נר מצוה ותורה אור" - "על פתח ביתו מבחוץ", בקירוב לתומ"צ צ"ל באופן כזה, דמיד בתחילה יהיו מודעים שזוהי אכן רק התחלה, היינו שלא מסתפקים בקיום מצוה זו לבד, אלא שכעת צריך להתחיל עם מצוה אחת, אך גם מצוה זו היא חלק מתהליך שלם.

ועד"ז בהדלקת נרות חנוכה, שכבר בהדלקת הנר הראשון מודגש שהדלקה זו היא באופן שבכל לילה יוסיף עוד נר, עד לח' נרות. וא"כ פעולת ההוספה לא התחדשה בכ"ו בכסלו, אלא כבר בכ"ה - כאשר הי' רק נר אחד, כבר הי' זה שייך להוספה שלאחמ"כ.



## גילוי של אדמו"ר הזקן

הני"ל

בלקו"ד ח"א, ליקוט ד' - י"ט כסלו - מובא בנוגע לגילוי של אדמוה"ז בשעת עליית הנשמה המפורסמת של הבעש"ט: "ידוע היטב לכל אחד ענין 'עליית הנשמה' שהיתה לבעל שם טוב נ"ע בראש השנה שנת תק"ז. בהתאם למסורת כ"ק אבות קדושים, הי' הרבי בשעת הסתלקותו - כ"ד טבת תקע"ג - בן ששים ושמונה שנים, והסימן הוא "חיים". הרי שבשעת עליית הנשמה האמורה הי' הרבי בן שלש שנים..."<sup>1</sup>.

ולכא' החשבון אינו מתאים. שהרי באם בשעת פטירתו הי' כ"ק אדמוה"ז בן ששים ושמונה שנים, הרי שנולד בח"י אלול (כידוע) תק"ד. וא"כ לפי"ז בר"ה תק"ז הי' בן שנתיים ושנים-עשר יום בלבד, ולא בן שלוש שנים.

ומלבד זאת לא מתאים הנ"ל עם הידוע (ונדפס ב'שלשת היחס' בספר היום-יום לכ"ק אדמו"ר) שכ"ק אדמוה"ז נולד בח"י אלול תק"ה. ולפי"ז בשעת פטירתו הי' בן ששים ושבעה שנים בלבד. אלא שע"ז אולי ניתן לומר, שכוונת הדברים היא ל"שנת הששים ושמונה", או שאכן (כפי שנראה במס' מקומות<sup>2</sup>) סופרים השנים לפי השנה, ולא מדייקים לתאריך הפרטי שבשנה. ומאחר ונולד בשנת תק"ה, ומשנת תק"ה עברו ששים ושמונה שנים עד לשנת תקע"ג - בה נפטר - אזי נחשב הדבר כששים ושמונה שנים.

אלא שלפי"ז שוב יוקשה לן, שבאם נולד בח"י אלול תק"ה, אזי בר"ה תק"ז הי' בן שנה ושנים עשר יום בלבד. ואף אם נרצה לומר כנ"ל שמחשבים לפי השנים ולא התאריך (אף שדחוק ביותר לומר זאת כאן

<sup>1</sup> ובלשונו הק': "אלעמען איז גוט בעוואוסט דער ענין פון עליית הנשמה וואס דער בעש"ט נ"ע האט געהאט בר"ה שנת תק"ז. . לויט דער מסורת כ"ק אבות קדושים איז דער רבי צו הסתלקות - כ"ד טבת תקע"ג - אלט געווען אכט און זעכציג יאהר דער סימן איז "חיים", איז בעת עליית הנשמה הנ"ל איז ער אלט געווען דריי יאהר...".

<sup>2</sup> ראה לקו"ש ח"כ שיחה ב' לפר' נח. ושם מבואר שאומרים זאת לאחר שעברה יותר ממחצית השנה.

כשמדובר על שנים עשר יום בלבד<sup>1</sup>), יחשב הדבר כגיל שנתיים ולא כשלוש שנים.

ובאם נאמר כדבר הזה, שיחשבו שנים-עשר יום אלו לשנה מאחר והתחלפה השנה, לכאור' נצטרך לומר כנ"ל אותו הדבר בנוגע לפטירתו בגיל ששים ושמונה, שנולד בח"י אלול תק"ה, ואעפ"כ נחשב הדבר לששים ושמונה שנים, כנ"ל. אלא שבאם יכלנו לחלק ולומר שבנוגע לפטירתו הכוונה לגיל ששים ושמונה שנים במדויק, כך שנולד בח"י אלול תק"ד. ובנוגע לגילו בר"ה תק"ז נאמר כנ"ל שהכוונה למנין השנים ולא לגילו המדויק (וכנ"ל אף שדוחק הוא ביותר), אזי הי' מובן מדוע נכתב שהי' אז בן שלוש שנים. שכן מתק"ד עד לתק"ז עברו ג' שנים.

אלא שדוחק ביותר הוא: א. לומר שיחשבו שנים-עשר יום אלו לשנה (ובפרט שאכן משיחת כ"ק אדמו"ר (הובאה למטה בהערה) משמע דלא אמרינן כן באם לא עברה יותר ממחצית השנה). ב. לחלק ולומר, שבנוגע ל"ששים ושמונה שנים" הכוונה לגילו המדויק, ואילו בנוגע ל"שלוש שנים" הכוונה למס' השנים שעברו. ג. עדיין יוקשה לן, שהרי נולד בח"י אלול תק"ה (כנרפס מפורש ב'היום-יום'), ולא בתק"ד. וצע"ג.

ואבקש את חוות-דעת המעיינים בדבר.



## איסור ההפסקה ב'ה' מלך' (גליון)

הרב יהודה ליב שי" גראנער  
מזכיר כ"ק אדמו"ר, ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם (ע"ו) כתב הת' מ.מ.ט. אודות הפסקה באמירת פסוקי ה' מלך. והביא שם (עמ' 62, קטע המתחיל "הנה עוד זאת") מהנרפס

<sup>1</sup> ראה הערה דלעיל.

בבדה"ש ע"ד אמירת ה' מלך, ומסיים (מדברי בדה"ש): "מ"מ לא נהגו אצלנו לעמוד באמירת פסוקי ה' מלך".

והנה אף שדברים אלו הובאו לביאור שיטתו של הגרא"ח נאה בלבד, ולא בנוגע להלכה לפועל, חשוב הי' להבהיר במקום שמנהגנו לפועל אינו כך. שכן, הקורא דברים אלו יכול לבוא לכלל טעות ולהסיק הלכה למעשה מדברים אלו, אף שלפועל מנהגנו שונה. שהרי כתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בענין זה בהגהותיו לסידור תורה אור ובסידור עם דא"ח, וזלה"ק: "ה' מלך ה' מלך - פסוקים אלו, היינו ה' מלך כו' והי' ה' למלך כו', צ"ל מעומד, ואם עומד בתפלה באיזה זמר אחר, והציבור אומרים פסוקים אלו צריך ג"כ לעמוד, אך לא יפסיק לומר עמהם הפסוקים (נראה שם שאפילו הוא עומד במקום שמותר להפסיק. המעתיק), אלא יאמר אותו הזמר שהוא עומד בו. . כל דבר שהוא מעולם האצי' צריכים לומר מעומד, ובפרט זה הוא אצי' שבאצי' עאכו"כ שצ"ל מעומד". עכלה"ק.

וע"כ מן הראוי להדגיש זאת ע"מ שלא יבואו לכלל טעות.



## האם שרה נפקדה ע"י תפילת אברהם על אבימלך

הת' דובער אליעזר שי' הבלין  
תלמיד בישיבה

א.

בש"פ וירא - כ"ף מרחשוון ה'תשמ"ג<sup>1</sup>, מביא רבינו את פירש"י עה"פ "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א), דמפרש: "סמך פרשה זו, ללמדך, שכל המבקש רחמים על חבריו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה

<sup>1</sup> תורת מנחם התוועדות תשמ"ג ח"א עמ' 475.

תחילה...". פירושו: מה שסמך את פרשת פקידת שרה לפרשה של אבימלך דוקא, הוא משום ששרה נפקדה ע"י שאברהם התפלל על אבימלך.

שואל ע"כ רבינו: משמע מכך, ששרה נפקדה דווקא ע"י תפילת אברהם על אבימלך. וקשה, איך אפשר לומר כן, הרי שרה נפקדה בגלל הבטחת הקב"ה לאברהם בכרית בין הבתרים - "לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך" (שם ד, טו)? ומבאר בזה, שבין ההבטחה בכרית בין הבתרים ועד ללידת יצחק, היה משך זמן של שלושים שנה, ואילו שרה נפקדה מיד לאחר תפילת אברהם על אבימלך. נמצא, שמה שגרם את זמן קיום ההבטחה, היה תפילת אברהם על אבימלך. ע"כ תוכן השיחה לעניינינו.

ולכאורה צריך להבין:

הכיצד ניתן לומר שתפילת אברהם על אבימלך גרמה את זמן פקידת שרה? הרי כבר קבע לו הקב"ה (ע"י המלאך ביום השלישי למילתו) גם את זמן קיום ההבטחה, כמ"ש "שוב אשוב אליך כעת חיה" (שם יח, י) וכפרשי" שם "כעת הזאת לשנה הבאה", א"כ מה נתחדש בתפילת אברהם על אבימלך?<sup>1</sup>

## ב.

ויובן זה בהקדים הביאור בפסוק שלאחריו:

על הפסוק "ותלד . . למועד אשר דיבר אתו" (שם כא, ב), מפרש רש"י: "ר' יודן ור' חמא ר' יודן אומר מלמד שנולד לט' חדשים שלא יאמרו מבית אבימלך הוא, ר' חמא אומר לז' חדשים". פירושו: ר' יודן סובר שזמן העיבור של שרה הי' ט' חדשים כדי שלא יאמרו שיצחק נולד מאבימלך, אך ר' חמא סובר שזמן העיבור הי' ז' חדשים.

וצריך להבין מחלוקתם:

הרי לפי דברי הפסוק שהלידה הייתה תוך שנה, א"א לומר שהם חולקים כמה זמן עבר מאז הסיפור עם אבימלך, שהרי אברהם עבר לגרר

<sup>1</sup> ושאלת ה"שפתי חכמים" שם אינה כהשאלה כאן. דשאלתו היא מה זה בא ללמדנו, הרי שרה נפקדה גם כך. ולשי' רבינו רק ע"י תפילת אברהם היא נפקדה.

בסמיכות להפיכת סדום<sup>1</sup> שהיתה יום אחד לאחר ביקור המלאכים. וא"כ, אם נאמר שהם סוברים שהמעשה עם אבימלך הי' מיד לאחר שעבר אברהם מאלוני ממרא לגרר, יוצא שעברה פחות משנה מעת הבטחת הקב"ה לאברהם. ואם נאמר שהמעשה אירע ז' חדשים לפני לידת יצחק, כלומר - חודשיים לפני המעשה עם אבימלך, א"כ יוצא ששרה נפקדה ללא קשר לתפילת אברהם על אבימלך<sup>2</sup>. וכין שרש"י הביא את המדרש כביאור בפש"מ, וודאי זה מסתדר עם פירושו בפסוק שלפנ"ז ששרה נפקדה ע"י תפילת אברהם על אבימלך.

אלא י"ל, דחולקים מתי אירע המעשה עם אבימלך, דלשיטת ר' חמא הי' זה ז' חדשים לפני לידת יצחק, ולשיטת ר' יודן הי' זה יותר מז' חדשים לפני כן.

דעפ"ז יוצא לכאורה, שלפי דעת ר' יודן אכן יובן זה ששרה נפקדה מיד ע"י שהתפלל אברהם על אבימלך, כי בלי תפילתו הי' יכול להיות ששרה הייתה יולדת לז' חדשים (היינו שתיפקד ב' חדשים אח"כ), וע"י שהתפלל נפקדה היא מיד.

אך עדיין צריך להבין: לדעת ר' יודן יוצא, ששרה נפקדה לאחר שנפקד אבימלך. כי מוכרח לומר ששרה התעברה רק כמה ימים לאחר שיצאה מבית אבימלך, שהרי רק כך החשד יוסר, שרואים שהט' חדשים שלפני הלידה התחילו כבר לאחר שיצאה מבית אבימלך<sup>3</sup>, ואזי אין חשד שנתעברה ממנו. א"כ דעת ר' יודן שהובאה ברש"י בפסוק זה, אינה מסתדרת עם מש"כ רש"י עה"פ שלפניו (שכביאורנו הוא מתאים) לשיטת ר' יודן - ששרה נפקדה לפני יציאתה מבית אבימלך כדי שלא יאמרו שנתעברה מאבימלך.

<sup>1</sup> כדברי רש"י עה"פ (וירא כ, א) "ויסע משם אברהם - כשראה שחרבו הכרכים ופסקו עובדי דרכים נסע לו משם". רואים מכאן שנסע בסמיכות להפיכת סדום, כי אז פסקו העובדים ושבים. אמנם לפירוש הב' שם - "שנתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו", לא משמע כ"כ שזה היה בסמיכות.

<sup>2</sup> ואולי יש לומר ג"ע, שהחשד שיצחק נולד מאבימלך עדיין קיים. מפני שאפשר לחשוב שיצחק נולד לסוף ז' חדשים מאבימלך, ולא לסוף ט' מאברהם.

<sup>3</sup> פירוש הע"ץ יוסף במד"ר פרשה נג פסקא ו.

ג.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים: רש"י מביא מחלוקת זו ע"מ לבאר מה מלמדנו הפסוק באומרו "למועד אשר דיבר אתו", שלדעת ר' יודן הפסוק בא לומר שהי' כאן עניין מיוחד שהעיבור הי' דווקא ט' חדשים ולא ז', כדי שלא יאמרו שנתעברה מאבימלך. אלא שקשה כנ"ל בדעת ר' יודן, דא"כ יוצא שנפקדה לאחר שיצאה מבית אבימלך, וזה סותר לדעת ר"י שהי' כאן הענין דהמתפלל על חברו. וע"כ מביא רש"י את דעת ר' חמא שהיה זה לז' חדשים, שלא סובר ששרה נפקדה אחר צאתה מבית אבימלך.

אלא שעדיין קשה, אם שרה נתעברה לפני צאתה מבית אבימלך, מהיכן הראיה לזה שיצחק הוא בנו של אברהם ולא של אבימלך? ע"כ מפרש רש"י על התיבה "לזקוניו" - שהיה זיו איקונין שלו דומה לשל אברהם", ובכך היה ניכר שנתעברה מאברהם ולא מאבימלך.

אך עדיין אי"מ מה מה מלמדנו הפסוק באומרו "למועד אשר דיבר איתו", הרי לשיטתו לא היה איזה עניין מיוחד בזמן העיבור? לכך מביא רש"י עוד פירוש על המילים למועד אשר דיבר אתו - "שרט לו שריטה בכותל וכו'".

לפי"ז מובנים היטב דברי רבינו, לדעת ר"ח שהיה זה לז' חדשים, אפ"ל שהפקידה יכלה להיות ט' חדשים לפני הלידה, אך שרה נפקדה רק לאחר שהתפלל אברהם על אבימלך, והיינו ז' חדשים קודם הלידה.

אלא רש"י אינו מסתפק בפי' זה, כי דוחק לומר שהקב"ה המתין עד שאברהם התפלל ורק אז פקד את שרה, כי הרי הקב"ה היה חייב לקיים את הבטחתו לאחר שנה, ולכן מביא רש"י ג"כ את דעת ר' יודן. וכאמור, כ"ז הוא בדא"פ<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> הערת המערכת: עפ"ז יומתק מה שרש"י כותב "ר' יודן ור' חמא" - ולא מביא ב' פירושים סתם, שידוע הכלל שבמקרה ושני הפירושים שווים, כלומר ששניהם אינם "גלאט" ע"פ פשט"מ באותה מידה - מביא רש"י שיש מחלוקת.



## בטלה לגמרי או שאינה מצויה

הת' שניאור זלמן שי' הרשקוביץ  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"מ (כט, ב): "ואמר ר' יוחנן מי שהניח לו אביו מעות הרבה ורוצה לאבדן (ר"י בא ללמדנו שלא ירגיל האדם במעשים אלו שעיי"כ מאבד את ממונו - ע"פ רש"י) ילבש בגדי פשתן וישתמש בכלי זכוכית...". ומבארת הגמ': "ילבש בכלי פשתן - בכתנא רומיתא (שדמיהם יקרים וממהרים לכלות - רש"י), וישתמש בכלי זכוכית - בזוגיתא חיוורתא" (והיינו זכוכית לבנה).

הקשו ע"ז בתוד"ה "בזכוכית לבנה": "וא"ת והא אמרינן פרק עגלה ערופה (סוטה דף מח.) דמשחרב בית המקדש בטלה זכוכית לבנה וי"ל דלא בטלה לגמרי קאמר אלא דלא שכיחא דהא רב הונא תבר זכוכית חיוורתא בחופת בנו פ' אין עומדין (ברכות דף לא. ע"ש)". המורם מדבריו, דתיבת "בטלה" ניתן לפרשה שאין הכוונה שבטלה לגמרי, אלא שלא שכח.

ולכאורה קשה על שיטתו, דהא גרסינן בסוף סוטה "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא אמר ליה רב נחמן לתנא לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא", ומכך שרב יוסף ורב נחמן אמרו לתנא שלא יתני שבטלה (ענוה או יראת חטא) דהא "איכא אנא", משמע שהבינו הם ש"בטלה" פירושו שבטל לגמרי ולא רק ש"לא שכחא"?

והנראה לתרץ בפשטות, דכסוטה מוכרחים לפרש ד"משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" - הוא דבטלה לגמרי. שהרי "משמת רבי" - משמע שרבי היה העניו והירא חטא (היחיד) אף בדורו, שהרי לא נאמר "משמת דורו של רבי", כ"א משמת רבי דווקא.

וא"כ אי נימא שנשארו עוד ענווים ויראי חטא (ו"בטלה" פירושו דלא שכח), לא יובן מהו "משמת רבי בטלה...". וכי בחיי רבי היה זה שכח, והרי גם בחיינו לא היו מצויים ענווים ויראי חטא. וע"כ מוכרח שפי' בטלה

בענין זה הוא דבטלה לגמרי, שמחמת ולפנ"כ הי' רבי שהי' עניו וירא חטא, וכעת אינו כלל, ע"כ נקרא בטלה.

וע"כ אמרו לו רב יוסף ורב נחמן לתנא שלא ישנה "בטלה", שהרי הם ענווים וירא חטא, ולא בטלה לגמרי.



## תנא אדם דאזיק שור

הת' מנחם מענדל שי' זילברשטרום

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"ק (ד, ב) "תני רב אושעיא, שלשה עשר אבות נזיקין: שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר, נזק צער וריפוי שבת וכושת, וארכעה דמתני' הא תליסר. ותנא דידן מ"ט לא תני הני, בשלמא לשמואל בנזקי ממוץ קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי, אלא לרב ליתני, תנא אדם וכל מילי דאדם. ולר' אושעיא נמי הא תני ליה אדם, תרי גווני אדם, תנא אדם דאזיק אדם ותנא אדם דאזיק שור".

וכתב רש"י, "תנא אדם דאזיק שור" - "כלומר נזקי ממוץ, דהא מבעה דומיא דבור קתני, ובור לא מיירי בנזקי אדם, דרחמנא פטריה לגמרי, כדתניא לקמן (דף נג:): שור ולא אדם חמור ולא כלים. ואדם דאזיק שור היכא כתיב דקרי ליה אב, דכתיב ומכה נפש בהמה ישלמנה".

והנה בדברי רש"י אלו מבוארים ג' ענינים. א', כוונת הגמ' בדבריה "תנא אדם דאזיק שור" אינם לשלול כל דבר מלבד שור, אלא לשלול אדם דאזיק אדם בלבד. ב', ההוכחה שמשנתנו מדברת על אדם דאזיק שור (ור"א הוסיף אדם דאזיק אדם, ולא להיפך) היא מכך שמבעה דומה לבור, וכשם שבבור חייב על נזק"מ בלבד, כן הוא במבעה. ג', מקור החיוב באדם דאזיק שור הוא בפסוק "מכה נפש בהמה ישלמנה".

והקשה המהרש"א במהדר"ב: "ק"ק [דהא] לרב קיימינן השתא ואלביה איירי שור דמתני' [כשור שהזיק אדם, דהא מפרש לעיל דלרב לא הרי שור

שמשלם כופר משמע דאיירי בכה"ג דאזיק אדם, וא"כ אימא דמבעה דומיא דשור ג"כ ומנ"ל לאוקמי דוקא דאזיק [שור] ויש ליישב ודו"ק".

כלומר, הא חזינן לעיל בדברי הגמ' לשיטת רב (דאליביה קיימינן השתא) שחומרת השור על המבעה הוא בכך שמשלם כופר ומבעה אינו משלם כופר, וא"כ מוכח ששור דמתניתין מיירי בנזקי שור דאזיק אדם, וא"כ כיצד מוכיח רש"י מבור, שמשנתנו עוסקת באדם דאזיק שור - ע"ד בור בו מדובר על נזק"מ, והרי משור דמתני' יש להוכיח דאיירי בנזקי אדם, שלכן אין להוכיח כלום לענין מבעה<sup>1</sup>.

ובמהר"ם שיף הקשה עוד, וז"ל: "ברש"י בד"ה תנא אדם דאזיק כו' שור ולא אדם כו'. משום הא לא אריא דעל נזקי אדם חייב בכור ובקטלא לא קמיירי דמהאי טעמא לא תני תרי גווני שור דאזיק אדם דמשלם כופר כמ"ש התוס' בסמוך בד"ה למעוטי מוסר וע"ש".

דהיינו שמבור אין להוכיח כלל - שהרי לקמן הקשו בגמ' מדוע אין רבי אושעיא מחלק גם בשור בין שור דאזיק אדם לשור דאזיק שור, והטעם ע"כ מבואר מפני שאין חילוק ביניהם ברין, וא"כ מוכח שבמשנתנו לא מדובר על מיתה דאל"כ הרי במיתה ישנו חילוק בין שור דאזיק שור לשור דאזיק אדם (לגבי תשלומי כופר<sup>2</sup>), וע"כ שבמתני' מדובר על נזקין בלבד, ואם מיירי בנזקין הרי א"א להוכיח מבור מידי, שהרי בנזקין לא פטרה התורה בור כלל.

והנה בעיקר דברי רש"י צריך להבין, לשם מה יש צורך להוכיח שבמשנה איירי בנזקי ממון, והרי מכך שרבי אושעיא הוסיף למנות אף

<sup>1</sup> וכתור"פ בביאור דברי הגמ' "לא ראי השור שמשלם את הכופר" כתב שאין הכוונה שאכן במשנה איירי 'בשור דאזיק אדם', אלא שמתניתין איירי דווקא בשור דאזיק שור ורק שלענין החומרות פירשו ממירי בכהאי גוונא, אמנם בהמשך דבריו בפירוש שמעתין כתב להדיא שמשנתנו מיירי בכל אופני נזקי השור, ע"ש. ולפ"ז יש ליישב קצת קושייתו, שמשור אין הוכחה שמירי רק בשור דאזיק אדם, אלא שמ"מ קשה שמשור מוכח שאיירי בכל אופני הנזקין.

<sup>2</sup> ועיין ג"כ בשטמ"ק בסוגיין ד"ה "אלא בשור" שהקשה כן בדברי הגמ' מדוע לא חלקנו בין תרי גווני שור - שבאדם משלם כופר וכו', ותי' בשם גליהן "דבקטלא לא קמיירי".

אדם דאזיק אדם, מוכח שבמשנה לא מנו נזקים אלו אלא רק אדם דאזיק דשור<sup>1</sup>.

ולחומר הקושיות, ובפרט שבעיקר דברי רש"י צריך להבין (וכמו שהקשה הר"פ) והרי גם בבור חייב על נזקי אדם, וא"כ מהו המקור שבמשנתנו לא מדובר על נזקי אדם, לכן נראה לבאר דברי רש"י באופן אחר:

דהנה שיטת הגמרא כך היא, מבארת הגמ' טעמו של רבי אושעיא שמביא אבות נזיקין נוספים על האבות שבמשנה כיון "דתרי גווני אדם, תני אדם דאזיק אדם ותני אדם דאזיק שור", לאחמ"כ מקשה הגמ' "אי הכי שור נמי ליתני תרי גווני שור, ליתני שור דאזיק שור וליתני שור דאזיק אדם, וע"כ מתרצת שבאדם ישנו חילוק בין נזקי אדם לנזקי שור, ולכן פרט זאת ר"א, אך בשור אין חילוק בין נזקי שור לנזקי אדם ולכן ר"א לא פרט זאת.

וצריך להבין במהלך הסוגיא, דממה נפשך, אם כשאמרו "תרי גווני שור" ידעו מהחילוק המבואר בזה בהמשך, אין מובן טעמו של המקשה לכתוב "תרי גווני שור", ואם עדיין לא ידעה הגמ' מחילוק זה, אין מובן כלל טעמו של ר"א המפרט הן אדם דאזיק שור והן אדם דאזיק אדם.

ולבאר קושיא זו כתב רש"י "דהא מבעה דומיא דבור קתני", שמאחר ובבור ישנו חילוק מסוים בין נזקי אדם לנזקי שור, הרי למרות שבמקרה כל שהוא חייב בבור על נזקי אדם, מ"מ נשמע מכאן שישנו חילוק בין נזקי אדם לנזקי שור, ולכן כתב ר"א הן אדם דאזיק אדם והן אדם דאזיק שור. ובכך ביאר סברת התרצן לחלק בין ב' סוגי הנזקי אדם, שהרי מצינו בכהאי גוונא שאפשר לחלק בין ב' סוגי נזקין של אדם, רק שהמקשן סבר שאפשר לחלק ג"כ עד"ז בשור, וע"ז תירצה הגמ' שבאדם יש חילוק גם בתשלומין משא"כ בשור.

ועפ"ז מיושבות בפשיטות קושיות האחרונים<sup>1</sup>, שהרי רש"י בפירושו לא רצה להכריח כלל מבור שבמתני' איירי בנזקי אדם בלבד, וכל דבריו

<sup>1</sup> וכמו שאבן מוכיח הר"פ.

היו ע"מ להוכיח ששיך לחלק בין נזקי אדם לנזקי ממון, וע"ז מוכח שפיר מבור - דכשם שבבור ישנו חילוק בין נזקי אדם לנזקי ממון (לגבי פרטים מסוימים), כך ג"כ לגבי אדם המזיק יתכן לחלק בין נזקי אדם לנזקי ממון.<sup>2</sup>

והנה נחלקו ב'אחרונים' (עיינן המהר"ם ובפנ"י בארוכה) האם לאחר שחידשה הגמ' את החילוק בין אדם דאזיק אדם לאדם דאזיק שור חזרה בה מדבריה שתנא דמתני' "תנא אדם וכל מילי דאדם" או לא, וכתב התורת חיים שמדברי רש"י אלו מוכח שתנא דמתני' איירי באדם דאזיק שור בלבד - דומיא דבור. אמנם ע"פ המבואר לעיל אין הכרח לזה (ומיושבת שיטת הפנ"י), כי רש"י בדבריו אלו בא להוכיח רק שיש חילוק בין נזקי אדם לנזקי ממון. (ועצ"ע, דמקושיות האחרונים לא משמע שפירשו כך דברי רש"י, ויש לעיין עוד בטעם הדבר כו', ואכ"מ).



## מקור הדין דעבד ואמה שהזיקו

הת' יוסף יצחק ש"י טובול  
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (בבא קמא ג, ב) "אמר רב יהודה: תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, והכי קאמר, לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקה, ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק. ולא ראי ק"ו הוא, ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש. איצטריך, ס"ד אמינא מידי דהוה אעבד ואמה, עבד ואמה לאו אע"ג דכוונתן להזיק אפ"ה פטירי, ה"נ לא שנא. אמר רב אשי: אטו עבד ואמה

<sup>1</sup> כן מה שהקשו האחרונים שבבור פטור על כלים וא"כ כיצד כותב רש"י שאדם דמתני' הזיק כל סוג ממון ואפי' כלים, אך ע"פ המבואר בפנים לא קשה שהרי רש"י רק ביקש להוכיח שיש חילוק בין נזקי אדם לנזקי ממון ולא להוכיח את פרטי הדינים, ועצ"ע.

<sup>2</sup> ועצ"ע שמלשון הר"פ משמע שלא למד כן ברש"י.

לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חברו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום".

והקשו התוס' (בד"ה לאו אע"ג) "כיון דידע רישא דמתניתין דמסכת ידים (פ"ד מ"ז) מדנקט עבד ואמה ולא נקט עבד ואשה, א"כ מסתמא ידע סיפא". כלומר צריך להבין סברת המקשן, שהלא מכך שנקט את הלשון הכתוב במשנה דמסכת ידים משמע שידע אותה, וא"כ כיצד לא ידע את הסיפא של המשנה שם שמבארת שהטעם שאדם פטור על נזקי עבדו ואמתו הוא שמא יקניטם וילכו ויזיקו ע"מ לחייבו.

ולכאורה צריך להבין, דהנה במשנה שם איתא "אומרים צדוקין קובלין אנו עליכם פרושים, ואתם אומרים שורי וחמורי שהזיקו חביבין. ועבדי ואמתי שהזיקו פטורין,] מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם מצות הרי אני חייב בנזקן, עבדי ואמתי שאני חייב בהן מצות אינו דין שאהא חייב בנזקן. אמרו להם לא, אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת, תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת, שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם".

הרי שמפורש במשנה שהצדוקים באו בסברא שאדם יהיה פטור על הנזקים שגרמו עבדו ואמתו, והרי הצדוקים לא ידעו את המשנה במסכת ידים, שעליהם נכתבה, וא"כ מוכח שאין צורך במשנה ע"מ לדעת את הדין של עבד ואמה שהזיקו בעליהם פטור מלשלם על היזקם.

## ב.

וי"ל בפשטות: דהנה כתב הרמב"ם בפירושו על משנה זו "וכבר ידעת שהדין אצלנו שהעבדים שהזיקו אין בעליהם חייבין לשלם כלל, כמו שנתבאר בקמא נשים ועבדים וקטנים פגיעתן רעה, הן שחבלו באחרים פטורים. אבל זה שהאדם חייב אם הזיקה בהמתו הרי הוא מפורש בתורה כי יגח שור כי יבער איש וכו'".

הרי שכל ידיעת הצדוקים דין זה דעבד ואמה שהזיקו פטורין מבוסס על המשנה דעבד ואשה פגיעתן כו', והטעם ששינוי מלשון המשנה - עבד ואשה - ונקטו הלשון עבד ואמה, הוא מאחר ובאו ללמוד ק"ו שיהיה האדון חייב על היזקם, שק"ו זה אינו שייך לגבי אשה מפני שאין חיובה

במצוות תלוי בבעל, ולכן אמרו עבד ואמה שבהם חיוב המצוות הוא מצד האדון, וא"כ יש לחייב את האדון אף על נזקיהם בק"ו משור ותרגול.

אמנם בסברת רב יהודה שכוונתו להזיק דקדן גורם לפטור, לא היה עליו לנקוט הלשון עבד ואמה אלא עבד ואשה, מפני שבכדי להוכיח שכוונתו להזיק הוא סיבה לפטור מספיק להביא הלשון דהמשנה עבד ואשה פגיעתן רעה, שהרי כוונת האשה אינה שונה מכוונת העבד, והטעם בשניהם שווה. ומכך שהביא רב יהודה הלשון עבד ואמה מוכח שמקורו במקום מסוים בו מופיעה לשון זו, וא"כ מוכח שידע המשנה דידיים שם מבואר ג"כ הטעם דשמה יקניטנו.

ג.

ויש להוסיף דעפ"ז יומתק לשון התוס' "מדנקט עבד ואמה ולא נקט עבד ואשה", דאין כוונתו להוכיח מכך שלשונו דר"י הוא כלשון המשנה דידיים ולא כבהחובל, אלא מפני שבלשון זו מרומז שאין טעמו מצד הכוונה להזיק שבמעשה העבד ואשה, אלא מצד הטעם דשמה יקניטנו.

כלומר, הנה בקיצור כללי המשנה (נדפס בהוספות למסכת ברכות) מובא "כתב בספר תחלת חכמה שער ב' אין חיוב שידע האמורא הברייתא, לפיכך אמרינן תניא כוותיה דפלוני ולא פרכינן ליה תנינא, אבל המשנה חיוב על האמורא לידע אותה, מ"מ יש מקומות שהאמורא לא ידע המשנה" (וראה בהגהות הגר"ב שם המקור לזה מרש"י ותוס').

וא"כ מדוע הוצרכו התוס' להוכיח שידע אמורא זה את המשנה מכך שנקט את לשונה, והלא יכלו להוכיח זאת מפני שחובה יש על כל אמורא לידע את כל המשניות, שלכאורה ראייה זו פשוטה יותר.

אמנם ע"פ המבואר לעיל את"ש, שהרי מכך שנקט הלשון עבד ואמה מוכח שדברי רב יהודה באים לאחר שידע הוא את דברי המשנה בהחובל, שעבד ואשה פגיעתן רעה, והטעם שבחר הוא לשנות מלשון המשנה שם הוא מפני שרצה להביא דבריו דווקא מהמשנה במסכת ידים, שם מדובר על עבד ואמה בדווקא מטעם שמה יקניטנו.



## ציונים בסה"מ ה'ש"ת

הת' ישעיהו אבא שי' יהודה  
תלמיד בישיבה

בסה"מ ה'ש"ת - אשר כידוע וכנרפס בפתח דבר, המ"מ והציונים בחסידות קבלה ומדרשים בספר זה, הינם מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - ד"ה החודש (עמ' 19 ואילך) נכתב בשוה"ג: "שבו ועל ידו: ראה לקו"ת ד"ה את שבתותי ס"ב. לקמן ד"ה בעצם היום".

ולכאור' תמוה, דהנה לקמן במאמרי ה'ש"ת לא מצינו שנרפס כל מאמר בד"ה "בעצם היום". ואולי הכוונה ב"לקמן" זה אינה להמשך ספר זה, אלא הכוונה היא למאמר ד"ה "בעצם היום" הנרפס בסה"מ ה'תש"ב. ואכן בהמאמר שם מדובר מהענינים המדוברים בד"ה החודש (שעליהם מצוינת ההפניה).

אלא שעצ"ע, שהרי כהמפורט בהקדמה מהמו"ל לסה"מ ה'ש"ת, נרפס ספר זה לבדו, וכיצד יצוין לספר אחר (סה"מ ה'תש"ב) בתיבת "לקמן".

\*

עד"ז יש להעיר ג"כ מהנרפס בעמ' 28 בשוה"ג: "שענינה תשובה: ראה לקמן ד"ה שופר של ר"ה". ואף מאמר בד"ה זה לא מצינו לקמן בסה"מ ה'ש"ת. ויתכן דהכוונה היא לד"ה "שופר של ר"ה" ה'תש"א. שאכן כנ"ל מדובר שם מהענינים עליהם מצוינת הפניה זו.

אלא שעצ"ע בענין זה כנ"ל, שספר זה נרפס לבדו וכיצד יצוין כן כו'.





## קרן עדיפא דכוונתו להזיק

הת' מנחם מענדל בר"ב שי' ירוסלבסקי  
תלמיד בשיבה

איתא בגמ' (בבא קמא ה, ב) "אמר רבא: וכולהו כי שדית בור בינייהו איתא כולהו במה הצד לבר מקרן, משום דאיכא למיפרך מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן, ולמאן דאמר אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק, אפילו קרן נמי אתיא".

ובביאור המ"ד דס"ל דקרן עדיפא דכוונתו להזיק נחלקו רש"י ותוס', דרש"י כתב "ולמאן דאמר כו' - לא איתפרש היכא", אמנם בתוס' פירשו שמחלוקת זו היא המחלוקת בין מ"ד פלגא נזקא ממונא למ"ד פלגא נזקא קנסא, שמ"ד מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן הוא המ"ד פלגא נזקא קנסא, שס"ל דסתם שוורים אין דרכן לילך ולהזיק בנגיחה, ומ"ד קרן עדיפא דכוונתו להזיק הוא המ"ד פלגא נזקא ממונא דס"ל שסתם שוורים דרכן לילך ולהזיק בנגיחה.

והנה בהגהות הגר"א כתב על דברי רש"י "ולמאן דאמר כו' לא איתפרש היכא - נ"ב הוא ברף הקודם". ולכאורה קושיא זו שייכת ג"כ על תוס', מדוע העדיפו לפרש שמחלוקת זו היא המחלוקת בפלגא נזקא קנסא או ממונא שבדף ט"ו, והרי ענין זה מובא כבר לעיל בדף ד'.

והנראה, דהנה כתבו התוס' "שכן מועדין וכו' - אין לפרש שמשלמין נזק שלם, דאם כן קרן נמי אתיא כיון דלא כתיב. אלא מפרש ר"ת דמועדין מתחילתן היינו שדרכן להזיק, משא"כ בקרן דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי למ"ד פלגא דניזקא קנסא, ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא היינו למ"ד דפלגא ניזקא ממונא, שדרכו להזיק ולא קיימי בחזקת שימור...".

מוכח מדבריהם שהמחלוקת בין ב' המ"ד בסוגייתנו אינה האם כוונה להזיק הוי סיבה לחיוב או לפטור, אלא לכ"ע כוונה להזיק הוי סיבה לחיוב, אלא שפליגי בטבע השור, שלמ"ד שאין ללמוד קרן משאר האבות מפני שמועדין מתחילתן, היינו שטבע השור הוא שלא לנגוח, שלכן א"א ללמוד מהחיוב בשאר המזיק לחיוב בו, ואע"פ שכוונתו להזיק.

משא"כ מ"ד קרן עדיפא דכוונתו להזיק, אין הפירוש בזה שמאחר וכוונתו להזיק יש ללמוד את החיוב בו מהחיוב בשאר המזיקין, אלא הטעם שאפשר ללמוד את החיוב בו משאר האבות הוא מפני שטבעו לנגוח, שסתם שוורים לאו בחזקת שימור, וא"כ שווה הוא לכולם שגם הוא מועד מתחילתו. ומה שאמר קרן עדיפא "דכוונתו להזיק" היינו בכדי לבאר את הטעם דקרן עדיפא, שמאחר וקרן לא רק מועדת מתחילתה ככל שאר האבות, אלא אף כוונתה להזיק, הרי יש סיבה לחייב בקרן יותר מאשר בכולם.

אך בגמ' שם איתא "אמר רב יהודה: תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, והכי קאמר, לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו, כראי השן שיש הנאה להזיקה, ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק, כראי הקרן שכוונתו להזיק. . אלא פריך הכי, לא ראי הקרן שכוונתו להזיק, כראי השן שאין כוונתו להזיק, ולא ראי השן שיש הנאה להזיקו, כראי הקרן שאין הנאה להזיקו".

והיינו שנחלקו האם הכוונה להזיק גורמת את החיוב או את הפטור, שללישנא קמא מפני שקרן כוונתה להזיק אי אפשר ללמוד את החיוב בה מהחיוב בשן שאין כוונתה להזיק, שהיינו אומרים שדווקא היזק שנעשה בלא כוונה יש להתחייב עליו, משא"כ היזק שנעשה בכוונה יתכן לפטרו. וללישנא בתרא הכוונה להזיק הוא טעם לחיוב, שלכן אם היינו כותבים קרן בלבד לא היינו יכולים ללמוד ממנו את החיוב בשן, מפני ששן אין כוונתה להזיק, שהכוונה להזיק היא הסיבה הגורמת לחיוב.

וא"כ מובן מדוע פרשו התוס' שהמחלוקת בין המ"ד שאין ללמוד את קרן משאר האבות לבין המ"ד שקרן עדיפא שכוונתו להזיק היא המחלוקת בדף ט"ו ולא המחלוקת בדף הקודם, מאחר שהמחלוקת כאן ובדף ט"ו היא מחלוקת בטבע השור, האם דרכו להזיק או שאין דרכו להזיק, משא"כ המחלוקת בדף הקודם אינה בטבע השור אלא האם הכוונה להזיק היא טעם לחיוב או טעם לפטור.

ועפ"ז יש לומר שהטעם שהקשה הגר"א דווקא על דברי רש"י הוא מפני שלשיטת התוס' בביאור המחלוקת נמצא שבדף הקודם אין כל שייכות למחלוקת כאן, שהרי שם המחלוקת בין ב' הלישנות היא האם הכוונה להזיק היא טעם לחיוב או לפטור, משא"כ כאן שלכ"ע הוא טעם

לחיוב, וכל הטעם שיש מ"ד שאין ללמוד חיוב בקרן משאר האבות הוא מפני שאין דרכו להזיק.

משא"כ על רש"י שכתב דמאן דאמר קרן עדיפא לא איתפרש היכא, שמשמע מדבריו שלא מצינו מ"ד שסובר שמפני שקרן כוונתה להזיק יש סיבה לחייבה יותר מאבות אחרים שאין כוונתם להזיק, הקשה הגר"א והרי בדף הקודם מצינו שיש מ"ד שכזה.

ואולי יש לפרש כוונת רש"י באופן אחר, דאין כוונתו דהמ"ד שקרן עדיפא דכוונתו להזיק לא איתפרש היכא, שאכן מ"ד זה מפורש בכמה וכמה מקומות, אלא כוונתו היא שהמחלוקת בין ב' המ"ד כאן לא התפרשה בשום מקום, שהרי בדף הקודם המחלוקת היא האם הכוונה להזיק גורמת לחיוב או לפטור, אך לכ"ע קרן כוונתו להזיק, וא"כ לא מצינו פלוגתא בענין זה דקרן כוונתו להזיק.



## בזמנא חדא וברגעא חדא

התי' שלמה שי' כהן  
התי' מנחם מענדל שי' שמולביץ  
תלמידים בישיבה

בלקו"ש ח"כ (שיחה ב' לפרשת חיי שרה), מביא כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו את ביאור הזוהר בהחילוק בין עבודת הצדיקים לעבודת הבעלי-תשובה (בראשית כד, א). שעבודת הצדיקים היא בעלי' והדרגה מיום ליום, עד שהם מגיעים לתכלית הקירוב והדביקות בהקב"ה, ואילו בע"ת "בשעתא חדא וכיומא חדא וברגעא חדא קרבין לגבי קוב"ה".

ומדייק כ"ק אדמו"ר (עפ"י ביאורו של אביו הרה"ק ר' לוי' צ' זצ"ל) בדברי הזוהר, שלמרות שהסדר "בשעתא . . . וכיומא . . . וברגעא... " אינו מתאים לסדר אורך הזמן (שהרי לפי סדר אורך הזמן מתאים יותר לכתוב: "כיומא . . . ובשעתא . . . וברגעא..."), מ"מ הסדר בזה הוא לפי דרגת התשובה שבכל אחד מהם (שעתא, יומא, רגעא) ובאופן דמלמטלמ"ע.

ומבאר בזה, בהקדים הא דמצינו שפעמים מדובר במעלת האריכות על הקיצור ופעמים במעלת הקיצור על האריכות, דהביאור בזה הוא, שהעניין משתנה בהתאם לדרגא שבה מדברים: דכאשר מדובר בשתי מדרגות בהבנת איזה השכלה שאחת היא גבוהה יותר מהשניה [כהחילוק בין משנה לגמרא], אזי כשהשכלה היא בהדרגא היותר גבוהה - תהיה היא שם בקיצור, משא"כ כשהיא בהדרגא הנמוכה יותר - אזי יצטרכו ליתר ביאור ואריכות ע"מ להבינה. היינו, שמעלת הקיצור על האריכות. ואילו כאשר מדברים באותה הדרגא בהבנת ההשכלה, אזי פני הדברים הם להיפך: כדי להבין סברא פשוטה יהיה די בביאור קצר, ואילו כדי להבין סברא יותר גבוהה (עמוקה), יהיה צורך ביתר אריכות. היינו, שמעלת האריכות על הקיצור.

ומכך יובן גם בענייננו: הדרגות הנ"ל בתשובה נחלקות בכללות לשתיים: שתי הדרגות הראשונות הם תשובה תתאה, והדרגא האחרונה היא תשובה עילאה. שתי הדרגות הראשונות הם תשובה של "סור מרע ועשה טוב", שתשובות אלו הם בעולם המעשה, ואילו הדרגא השלישית היא תשובה של "בקש שלום" - לימוד התורה, שהיא בעולם המוחין.

ולכן, התשובה ששייכת למוחין היא בקיצור יותר - "רגעא", מכיוון שבעולם השכל העניינים הם בגילוי ואין צורך באריכות (ובספירות היא ספירת הבינה), ואילו באופני התשובה השייכים למעשה, הוא להיפך: שהתשובה של "ועשה טוב" שהיא נעלית יותר, היא באריכות יותר - "יומא" (ובספירות היא ז"א), משא"כ התשובה של "סור מרע" היא בקיצור יותר - "שעתא" (ובספירות היא ספירת המלכות). ולפי"ז מובן הסדר (מלמטלמ"ע) "בשעתא חדא וביומא חדא וברגעא חדא".

בסוף השיחה מבאר הרבי, שעפי"ז תובן גם גירסת הרמ"ק בזהר: "בשעתא . . . ביומא . . . בזמנא . . . ברגעא...". דהנה, מבואר בלקר"ת שבפרטיות ישנה דרגא רביעית בתשובה שהיא מגיעה בספירת החכמה (ובעבודה הוא העניין ד"קדש עצמך במותר לך"), וא"כ יש לבאר שדרגא זו מרומזת לפי הוספת הרמ"ק בזהר "בזמנא חדא", שלמרות שרגע הוא חלק קטן מאוד בזמן, מ"מ יש לו שיעור, כדברי הגמ' ש"רגע כמימרא"! משא"כ זמנא אינו מגדיר שיעור זמן כלל, והוא רק מסמל את עצם מציאות הזמן. ע"כ תוכן הדברים לענייננו.

והנה, לכאורה עדיין צ"ב: א. מדוע זמנא נכתב לפני רגעא, הרי זמנא נעלה יותר? ב. לפי הביאור בשיחה, שבאותה דרגא ככל שהסברא תהיה עמוקה יותר, תהיה היא באריכות יותר, אינו מובן מדוע דרגת התשובה שמגיעה בחכמה (זמנא) קצרה יותר מדרגת התשובה שמגיעה בכינה (רגעא)?

ואולי אפשר לתרץ בדא"פ (עכ"פ ברוחק) על השאלה השניה, דהיות שחור"ב הם "תרין רעין דלא מתפרשין", לכן הם מובאים לפי סדר ההמשכה שלהם - מלמעלמ"ט (כידוע שחכמה משפיעה לבינה). אע"פ שבשאר הדרגות הסדר הוא מלמטלמ"ע, מ"מ, כאן הסדר הוא מלמעלמ"ט, היות שהם נחשבים לשתיים מחוברים. ועצ"ע.



## יישוב קושיית רעק"א בתוד"ה "ואימא מבעה"

הת' משה מרדכי שי' לאופר  
תלמיד בישיבה

במסכתין (ד, ב) "מאי מבעה: רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זה שן". ובדף ד' ע"ב "מתקיף לה רב מרי ואימא מבעה זה המים".

ובתוס' (ד"ה ואימא) הקשו "וא"ת הני מים היכי דמי... ותיצרו א"נ לבתר דנחו, ולא דמי לבור כגון פותקין ביבותיהן דלקמן, ואע"ג דאתי במה הצד, הוה אמינא דאיצטריך לכותבו לחייב כלים דמבור לא הוי שמעינן".

ביאור דבריהם: רב מרי מקשה מדוע אין לפרש שפי' מבעה במשנתינו היינו מים, והמקרה שחייב על נזקיהם הוא כששפכם לרה"ר ואדם ניזק בהם, ואע"פ שהיזק באופן זה הוי בור, מ"מ ישנם ב' חילוקים בין מים לבור, שבור נעשה שלא ברשות בי"ד ואילו המים הוצאו לרה"ר ברשות בי"ד, וכן בבור פטורים על נזקי כלים ובמים חייבים.

ובחי' רעק"א: "וקשה אמאי לא קאמרי בפשיטות לחייב בכלים כמו שמסקי, וק"ל נד"ז נכתב ע"י תלמידו". כוונתו להקשות לשם מה צריכים התוס' לבאר שישנו חילוק בין בור למים שבור אינו ברשות ומים הינם ברשות, שהרי ע"א לבאר את טעם המשנה שמנתה אותם כב' אבות, די בכך שישנו חילוק ביניהם בדין, שבבור פטור מנזקי כלים ובמים חייב.

ולכאורה יש ליישב קושיא זו בפשטות, שלולא החילוק בין בור למים באופן יצירת הזיקם, לא היה מוכן הטעם לחילוק ביניהם בדין, מדוע בור פטור בכלים ומים חייבים. וכך לא היינו יכולים לדעת מה דין אבנו סכיננו ומשאו לגבי נזקי כלים, שהרי אפשר לומר שהם תולדה דבור ואפשר לומר שהם תולדה דמים.



## ביאור בשיטת הרא"ש באופן הלימוד מהצד השווה

הת' אבי דוב שי' לרמן  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (בבא קמא ו, א) "הצד השווה שבהן לאתויי מאי: אמר אביי: לאתויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. היכי דמי . . היינו בור . . לעולם דאפקרינהו, ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן, אש תוכיח, מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח, וחזר הדין".

והנה בענין הדינים של אסו"מ אלו, שחיוכם נלמד מהצד השווה דבור ואש, כתב הרא"ש ש"יש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם, ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור, ומטמון [כמו באש, דכיון דאתו במה הצד יהבינן להו הקל שבשניהם. ויש שנסתפקו בדבר. ולי נראה דכל דין בור יש להם".

ובביאור שיטת הרא"ש (דלכאורה תמוה, כיצד הלמד יתחייב על דבר שהמלמד שלו פטור), כתב הגרי"ז<sup>1</sup> שבלימוד דהצד השוה אין למדים את החיוב מב' המלמדים, אלא החיוב נלמד מכח הדין מזיק שעליו, והצד השוה בא להוכיח שיש על הלמד דין מזיק. אמנם הפטורים באים מגזה"כ בכל שם בפ"ע.

ולכן, חלות דין מזיק באסו"מ הוא כיון שדומים לבור, אלא שהיות וכח אחר מעורב בהם יש צורך להוכחה שדין מזיק הוא אף במזיק כזה, וע"ז מוכיחים מאש שיש בה דין מזיק אע"פ שכח אחר מעורב בה. אמנם סוכ"ס כיון שעיקר שמם הוא בור, הרי דינם הוא כבור לכל דבר.

וצריך להבין, דהנה מלשון הגמ' "מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק, בור יוכיח", משמע שהיה הו"א ללמוד את החיוב דאסו"מ מאש. ולפי ביאור זה ברא"ש אין כלל אפשרות לכך, שהרי אין אסו"מ דומים לאש אלא לבור, וא"כ די היה לכתוב "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, אש תוכיח".

ונראה לבאר שהוספת הגמ' "מה לאש שכן דרכו לילך להזיק" היא בכדי להקשות, כיצד אפשר להוכיח מאש שדין מזיק חל גם כשכח אחר מעורב בו, והלא באש יש ענין מיוחד שדרכו לילך ולהזיק, וא"כ אין להוכיח שגם באסו"מ יש דין מזיק, שהרי אין דרכם לילך ולהזיק. וע"ז מתרצים "בור תוכיח", שאע"פ שאין דרכו לילך ולהזיק יש עליו דין מזיק, ועצ"ע.



<sup>1</sup> וכן ביארו בפשיטות גם בעוד אחרונים ועיין גם בפירוש מהרש"ל ביש"ש ועוד.

## לא מכליא קרנא לשיטת רש"י

הת' יואל שי' מאייערס  
תלמיד בישיבה

איתא בב"ק (ג, א) "ושלח זו הרגל, וכן הוא אומר משלחי הרגל השור והחמור. טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמית לה, אי קרן כתיב אי שן כתיב, איצטריך סד"א איד ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא".

ופרש"י ד"ה אידי ואידי: ושילח וביער תרוויהו אשן. . היכא דלא כליא קרנא דמשמע כגון שאכלה ערוגה וסופה לחזור ולצמוח אבל לא כתחילה..."

והק' עליו התוס' (ד"ה דלא מכליא קרנא) "וקשה דהא מכליא קרנא שגם הבעלים היו יכולים לקצור". היינו אף שסופו לחזור ולצמוח, הקרן עצמו שאכל היה הבעל יכול לאכול אותו וגם אז היה חוזר וצומח, ופירשו באופן אחר.

והנה הרשב"א מביא פי' רש"י וקושיית תוס' עליו ומתריך לדעת רש"י ז"ל, שאם זרע בשביל בתבואה (הסופית) אע"פ שהבעל היה יכול לאכול את השחת, אין זה נחשב ל"מכליא קרנא" דאין השחת נחשב לקרן בפ"ע אלא הוה רק חלק של התהליך של הצמיחה, מפני שזה היה דבר רגיל לקצור השחת, וממשיך "ותדע שאף בעלי התבואות משלחין בהמותיהן בתבואותיהן כדי לאכול השחת ואח"כ תצמח התבואה ותצליח יותר" ע"כ.

ואינו מוכן דלכאורה רש"י מפרש דאם אכל השחת אינו צומח כתחילה ואיך מפרש הרשב"א בדעתו דלא רק שצומח כתחילה אלא שמצליח יותר כמקודם?

ויש שכתבו לבאר<sup>1</sup>, דהנה הרשב"א בתחילת דבריו כשהביא דברי רש"י לא הביא מילים אלו "אבל לא כתחילה" ונראה שלא גרס כן ברש"י,

<sup>1</sup> הת' מ.ב.א. בקובץ הערות וביאורים דישיבת תות"ל טאראנטא.



וא"כ יוצא שפיר, שלפי גרסתינו, רש"י סובר דאינו צומח כתחילה, אבל בלי מילים אלו אפשר לפרש דצומח כתחילה (ואדרבה, יותר כבתחילה).

ואע"פ שלפ"ז נמצא שב' הגירסאות חלוקות במציאות, כתבו לבאר שישנם שני סוגי אכילה בשחת (כמבואר בפרק חזקת הבתים), כאשר אוכלים את התבואה בשעה שעודנה רכה אין האכילה מזיקה לצמיחה בשנית, אך כאשר התבואה כבר קשה האכילה מזיקה לצמיחה. רש"י ותס' פי' שהאכילה נעשתה באופן המזיק, והרשב"א פי' שנעשתה באופן המועיל.

אך מלבד זאת שע"פ ביאור זה נמצא שקושיית התוס' עדיין לא סרה מדברי רש"י, מאחר שכל תירוץ הרשב"א הינו ע"פ גירסתו שלו ברש"י ואילו לגירסתנו קשה. ויתירה מזו משמע שאף הרשב"א יודה שמבקרה וע"י אכילת השחת תצמח התבואה שלא כתחילה לגריעותא, הרי נחשבת אכילה זו כמכליא קרנא.

הנה עוד זאת שדברי הרשב"א לא משמע כן, שהרי כתב "דשחת לא מכליא קרנא כל שזרע לתבואה", דהיינו הטעם שנחשב אופן זה כלא מכליא קרנא אינו מפני שע"ז צמחה התבואה יותר מכתחילה, אלא הטעם הוא מפני שבזרע לתבואה הקרן הוא התבואה וכל האכילות שקודמות לתבואה אינם חשובות כקרן<sup>1</sup>.

וכביאור זה אכן משמע גם מלשון רש"י "ערוגה שעתידה לצמוח אבל לא כתחילה", שההפסד שגרם לבעל התבואה הוא בכך שבצמיחה העתידית אינה כפי שיכלה להיות, אך אין לחייבו על עצם אכילת הערוגה כעת אף שכילה אותה (וע"י נמוקי הגרי"ב).

וכן מוכח גם מדברי הרשב"א בהמשך דבריו "ולא כל מה שהבהמה מגרעת הפירות קריא מכליא קרנא", אבל אם ע"י האכילה נשאר מקצת הפירות נחשב זה כלא מכליא קרנא, מפני שהקרן שהיינו הערוגה עדיין קיימת.

<sup>1</sup> ולהעיר שביאור מעין זה כתב הת' לוי"צ מעטוף (בקרית מלך רב קובץ ע"ה) בדברי רש"י בריש פרק הכונס ששמין את הנזק לא לפי ההיזק בערוגה המסוימת שניזוקה, אלא ע"פ ההיזק הכללי של השדה. שכן היא דעת רש"י והרשב"א כאן שהנזק אינו ההפסד הפרטי של אכילה זו אלא ההפסד שנגרם למטרה ולענין הכללי בערוגת השחת.

ומה שכתב רש"י ש"סופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחילה", ולכאור' אין זה מתאים עם דברי הרשב"א ש"אח"כ תצמח ותצליח יותר", אין זה קושיא כלל, כיוון שרש"י לא נחית לפרש אופני ההיזק אלא כתב בכללות שע"י האכילה יגרם הפסד שכן הוא הדרך הרגיל.

ולהוסיף, שמאחר ואין כלל נפק"מ האם התבואה תצמח כתחילה או לא, ובכל מקרה שלא תהיה ע"י אכילת התבואה ישאר מקצת הערוגה, ויחשב זה כלא מכליא קרנא כיוון שחלק מן הערוגה קיים. ע"כ לא נחית רש"י לבאר האופן המדוייק של האכילה, האם גרם הוא שלא יצמח כתחילה לגריעותא או למעליותא.



## מבעה דמתני' לשיטת התוס'

הת' שמואל שי' מנדלזון  
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת בבא קמא (ה, ב) "אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד, לבר מקרן, משום דאיכא למפרך מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן, ולמאן דאמר אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק אפילו קרן נמי אתיא". כלומר אם הייתה כותבת התורה את כל אבות הנזיקין לא יכולנו ללמוד את החיוב דקרן במה הצד, מפני שכל האבות משלמים מתחילתם נזק שלם משא"כ בקרן, וישנה שיטה נוספת שבכ"ז אפשר ללמוד מהם החיוב דקרן.

וכתבו התוס' (בד"ה שכן מועדין) "אין לפרש שמשלמין נזק שלם, דא"כ קרן נמי אתיא כיוון דלא כתיב". פ' אין לפרש שכוונת הגמ' בדבריה לגבי כל אבות הנזיקין "שכן מועדין מתחילתן" היינו שמשלמין מתחילה נזק שלם, כי אם כן יכולים ללמוד החיוב דקרן משאר האבות שהרי רבא אמר שאם התורה לא הייתה כותבת קרן, שבמקרה כזה לא היינו יודעים

שקרון משלמת בתחילה חצי נזק, אלא היינו למדים משאר האבות שתשלם נזק שלם (ע"ש ביאורים בגמ').

והנה אמרו במשנה ריש מסכתין "ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור". וביארו בגמ' (ד, א) שלשיטת רב שמבעה זה האדם - פי' משנתינו כך הוא "לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאין משלם את הכופר, ולא ראי האדם שחייב בארבעה דברים כראי השור שאין בו ארבעה דברים".

ולכאורה יש להקשות כאן בדומה לקושיא דלעיל, כיצד אפשר לומר שאין ללמוד את החיוב דאדם מהחיוב דשור מפני ששור חייב בכופר והרי כיוון שמבקשים אנו ללמוד את חיוב האדם משור, הרי הוא הדין שבדעתנו ללמוד אף את חיוב הכופר. וכן יש ללמוד ששור חייב בנזקיו כמו שאדם חייב בנזקיו, ויהיה השור חייב אף בארבעה דברים שעדיין לא למדה התורה שפטור. וצריך להבין מדוע לא הקשו התוס' קושיא זו כאן (ובפרט שהתי' שם אינו מועיל בעניינו).

## ב.

והנה בביאור הסדר דאבות הנזיקין במשנה כתב הרשב"א (ד"ה השור והבור) וז"ל: פרש"י ז"ל דתנא נקט להו על סדר הכתובים בפרשה, ואינו מחוור דלרב דאמר בגמרא מבעה זה אדם, אדם מוקדם בפרשה דכתיב כי יריבון אנשים . . . ואחריהן וכי יגח שור איש את שור רעהו ומת, ואפשר דמתניתין נזקי אדם בשור ושור באדם קתני אבל נזקי אדם באדם לא קתני. אלא דקשיא לי דהא במנינא דרב אושעיא תני נזק וצער ורפוי ושבת ובושת דנזקי אדם באדם ואמרי' עלה בגמ' תנא דידן מ"ט לא תני הני לרב דאמר מבעה זה אדם ופריק תני אדם וכל מילי דאדם אלמא תנא דמתני' אף בנזקי אדם באדם איירי והדרא קושיא לדוכתה...."

אמנם התוס' (בר"ה השור והבור) כתבו: "ולמ"ד מבעה זה אדם אע"ג דלבתר הבערה 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 פי' דשם אדם כתיב בפרשה קודם כי יגנוב איש שור והוא אחד מאבות נזיקין דקתני לה בברייתא בגמרא".

וצריך להבין במה פליגי, שמדברי התוס' מוכח שאדם הכתוב במשנה הוא אדם דאזיק שור, הנלמד מהפסוק "מכה בהמה ישלמנה", וקשה שהרי הוכיח הרשב"א מדברי הגמ' בדף ד' ע"ב שבמשנה נכתב אדם וכל מילי דאדם, דהיינו כולל אדם דאזיק אדם שנלמד מהפסוקים המוקדמים ביותר בפרשה, כגון כי יריבון אנשים ועוד.

ג.

והנה נחלקו האחרונים האם דברי הגמ' על תנא דמתני' "תנא אדם וכל מילי דאדם" קיימים גם למסקנת הגמ', או שמא דלאחר שחילקה הגמ' בין אדם דאזיק אדם לאדם דאזיק שור אפ"ל שבמשנה נכתב רק אדם דאזיק שור.

התורת חיים כתב: "תרי גווני אדם - השתא הדר ביה ממאי דשני מעיקרא תנא אדם וכל מילי דאדם, דהא השתא קאמר דמבעה באדם דאזיק שור דווקא איירי ולא באדם דאזיק אדם - דומיא דבור כדפרש"י ז"ל, וא"כ צ"ל דתנא דמתני' באדם דאזיק אדם לא קמיירי".

אך הפנ"י כתב: "תרי גווני שור - כתבו מהר"ם ות"ח נראה שחזר בו הש"ס ממאי דשני לעיל תנא אדם וכל מילי דאדם, אלא דמתניתין איירי רק באדם דאזיק שור ולא איירי באדם דאזיק אדם כלל, דומיא דבור כדפרש"י דלא איירי בנזקי אדם, ע"כ אבל לשון הגמ' לא משמע כן שחזר בו הש"ס, ועוד... (ע"ש מה שמבאר).

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת התוס' והרשב"א, דלשיטת התוס' לאחר שחילקה הגמ' בין שור דאזיק אדם לבין שור דאזיק שור הרי כוונתה שבמשנה תנא אדם דאזיק שור בלבד, שנלמד מהפסוק "מכה בהמה" שמאחר בתורה יותר מכל האבות. וכן שור הכתוב במשנה הוא שור דאזיק שור בלבד.

אך לשיטת הרשב"א גם למסקנת הגמ' תנא דמתניתין תנא אדם וכל מילי דאדם, וא"כ אדם קודם לכל האבות, שהרי גניבה קודם לכל.

ד.

ועפ"ז נמצא שלשיטת התוס' פי' המשנה כך הוא: השור שהזיק שור, והבור, והמבעה שהוא האדם שהזיק שור, וההבער. אמנם בחיובי שור דאזיק אדם ואדם דאזיק אדם לא עסקה בהם המשנה כלל.

לאחמ"כ ממשיכה המשנה וכותבת "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור", והביאור בזה כמ"ש הגמ' לא ראי השור שמשלם את הכופר, כראי אדם שאין משלם את הכופר", כלומר, האם הייתה התורה כותבת התורה שור דאזיק שור בלבד לא יכולנו ללמוד ממנו חיוב לאדם דאזיק שור מפני שבשור יש חיוב נוסף (בו לא עסקה המשנה) שמשלם את הכופר כשהרג אדם, משא"כ באדם שאינו משלם את הכופר כשהרג אדם<sup>1</sup>.

וכן "לא ראי האדם שחייב בארבעה דברים, כראי השור שאין בו ארבעה דברים", שאם היינו יודעים רק את החיוב של אדם דאזיק שור לא היינו יכולים ללמוד מכך חיוב לשור דאזיק שור, מפני שבאדם ישנו חיוב נוסף (בו לא עסקה המשנה) שחייב בארבעה דברים כאשר הזיק את האדם, משא"כ שור שכשהזיק אדם אינו משלם יותר מאשר נזק בלבד<sup>2</sup>.



<sup>1</sup> והנה כתב רש"י "תנא אדם דאזיק שור - כלומר נזקי ממון, דהא מבעה דומיא דבור קתני, ובור לא מיירי בנזקי אדם, דרחמנא פטריה לגמרי, כרתניא לקמן (דף נג:). שור ולא אדם חמור ולא כלים. ואדם דאזיק שור היכא כתיב דקרי ליה אב, דכתיב ומכה נפש בהמה ישלמנה".

והקשה המהר"ם שיף "ק"ק [דהא] לרב קיימינן השתא ואליביה איירי שור דמתני' [וב]שור שהזיק אדם, דהא מפרש לעיל דלרב לא הרי שור שמשלם כופר משמע דאיירי בכה"ג דאזיק אדם, וא"כ אימא דמבעה דומיא דשור ג"כ ומנ"ל לאוקמי דוקא דאזיק [שור] ויש ליישב ודו"ק".

ועפ"י ביאור זה יש לתרץ פרט אחד מקושייתו שאין מוכרח שמשנתנו איירי במיתה, ומ"מ קשה הפרט השני בקושייתו שבבור חייב על נזקי אדם.

<sup>2</sup> הערת המערכת: ביאור זה דומה בכללותו לביאור הר"פ בגמ' (ד"ה לא ראי), אלא שלשיטת הר"פ ברישא איירי המשנה אף בנזקי אדם, רק שבסיפא כשבאים ללמוד בבמה הצד מכוונים ללמוד אדם ושור שהזיקו שור בלבד (ראה שם ע"ב ד"ה אדם).

## שו"ת בדיני (מבצע) חנוכה

בשו"ת זה נידונות שאלות רבות הנוגעות להלכה למעשה בדיני ומנהגי חנוכה בכלל, ובפרט בדינים הנוגעים לבחורי-ישיבות. כמו"כ נידונים בו פרטים רבים וסבוכים המתעוררים במהלך 'מבצע חנוכה'.

שו"ת זה נערך ע"מ להקל חיפוש מייגע בספרים רבים הדנים ומתעסקים במקרים ובדינים אלו. ובפרט אשר רבו המחלוקות בדיני חנוכה, עקב אי-הבהירות בסוגיות מסוימות, כגון: האם נר חנוכה הינו חובת גברא או חובת הבית, כאשר מדיון זה מסתעפות נפק"מ רבות לדינא.

חשוב לזכור, אשר כל מטרתו של מבצע חנוכה היא זימי הרבים, ולא ח"ו להיפך. וע"כ כאשר נגשים להדלקת חנוכה ב'מבצעים', אל לנו להיות פזיזים ולברך, אלא עלינו לעצור ולחשוב האם ניתן לברך במקרה זה או שמא לא. שהרי איננו מעוניינים לגרום לברכה לבטלה ח"ו וח"ו, לא לנו ולא ליהודי אחר.

ויהי רצון מהש"ת שלא יצא דבר תקלה תחת ידינו. ובקרב ממש נזכה לפרסומי ניסא האמיתי, בהתגלותו של הרבי תיכף ומיד ממש.

הת' **מנחם שי' סעיף\***

תלמיד בישיבה

◀ **שאלה:** המעוניין לצאת מוקדם למבצע חנוכה: האם עליו להדליק נרות-חנוכה לפני יציאתו ל'מבצעים' (שאז מקיים מצוה בזמנה), ואז לא יוכל להמתין ליד הנרות מחצית השעה, או שעליו לדחות את זמן ההדלקה לאחר ה'מבצעים', וממילא יוכל לשהות בסמיכות לנרות מחצית השעה כדרוש?

**תשובה:** אם כשיחזור לביתו יהיו בני ביתו נעורים (או לישיבה, ובחורים עדיין ערים), עדיף להדליק לאחר ה'מבצעים', ולשבת מחצית השעה ליד הנרות, מאשר להדליק בזמן. אבל אם בשעה שיחזור לביתו (או לישיבה) יהיו כולם ישנים, אזי מצווה בזמנה עדיפה<sup>1</sup>.

\* שו"ת זה עבר הגהה של רבנים מורי הוראה.

<sup>1</sup> ראה נטעי גבריאל פ"ג ה"ד, ושו"ת שב יעקב סכ"ב.

◀ **שאלה:** האם בעל-חנות יכול לצאת ידי חובה בהדלקת נרות החנוכה בחנותו?

**תשובה:** בעל החנות אינו יוצא ידי חובתו בהדלקת הנרות בחנות. אמנם, באם אוכל הוא את ארוחותיו בחנות - כולל ארוחת הערב, אזי יכול לצאת ידי חובה<sup>1</sup>, וזאת בתנאי: א. שלא מדליקים בביתו, שהרי אז יוצא הוא י"ח בהדלקה שבביתו. ב. כאשר יחזור לביתו יהיה זה לאחר חצות הלילה, ובני ביתו יהיו ישנים או שאינם נמצאים<sup>2</sup>.

◀ **שאלה:** במקרה שאין בעל החנות יוצא ידי חובה בהדלקה שבחנותו, האם ניתן (לתת לבעל החנות או למישהו אחר) לברך על הנרות? ואם כן, מהו התנאי לכך?

**תשובה:** הואיל וי"א שדווקא באם יש במקום מנין (גם נשים וילדים שהגיעו לגיל חינוך מצטרפים) בשעת הברכה ניתן לברך, יש להשתדל שיהיו עשרה בשעת הברכה. אלא שבאם אין מנין במקום, אם ודאי אצלו שבמשך מחצית השעה יראו עשרה את הנרות, יש לסמוך על המתירים<sup>3</sup>.

◀ **שאלה:** מי שיצא למבצעים ביום הראשון קודם שהדליק בעצמו, ובא' החנויות הדליק בברכה (כולל ברכת שהחיינו), כאשר הוא חוזר לביתו או לשיבה ומדליק לעצמו, האם יכול לברך שוב ברכת "שהחיינו", או שכבר נפטור בהדלקה שהדליק בחנות, ועל הדלקתו שלו יברך רק ברכת "להדליק" וברכת "שעשה ניסים"?

**תשובה:** לא יחזור ויברך<sup>4</sup>. אבל אם יצא למבצעים לאחר שהדליק את נרותיו שלו, יכול לברך שוב כשמדליק בחנות (ובתנאים דלעיל תשובה ג'), משום פרסומי ניסא<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ממשעות המ"ב ס' תרע"ז סק"ב וראה גם פסקי תשובות ס' תרע"ב אות ז' והערה 34.

<sup>2</sup> מ"ב ס' תרעז סק"ב.

<sup>3</sup> ראה מ"ב ס' תרע"א ביאור הלכה ד"ה ויש נוהגין.

<sup>4</sup> מ"ב ס' תרע"א סקמ"ה.

<sup>5</sup> פסקי תשובות ס' תרע"ב אות י"ד (בשם שע"ת).

◀ **שאלה:** בחור שהדליק את החנוכיה בזאל (בית המדרש), האם יכול לברך שוב כשמדליק בחדרו?

**תשובה:** היות ויש דעות שיוצא י"ח בהדלקה בזאל, יש להשתדל שמישהו אחר שאינו מהישיבה, או לחילופין שאחד מצוות הישיבה, ידליק בזאל. אלא שאם בכ"ז הדליק א' הבחורים, יכול לחזור ולברך כשמדליק בחדרו (אך ביום הראשון שמברכים שהחיינו, לא יחזור לברך שהחיינו כשמדליק בחדרו, וכנ"ל שאלה ד'). אבל אדם שיש לו בני בית, כשמדליק בביתו חוזר ומברך שהחיינו פעם נוספת לבני ביתו היוצאים בהדלקתו<sup>1</sup>.

◀ **שאלה:** מה הדין כשכבר הדליק (במבצעים או לעצמו) ונזכר שלא ברך, האם יכבה הנרות וידליק שוב בברכה, או שיברך אחרי ההדלקה? והאם יש הבדל בין כשכבר הדליק כל הנרות או שאוחז באמצע ההדלקה?

**תשובה:** לכבות את הנר ולהדליקו שוב ודאי שאסור (שהרי הברכה אינה מעכבת, ואסור לכבות הנר סתם). אלא שאם הדליק כל הנרות, יברך ברכת "שעשה ניסים". וה"ה בנוגע לברכת "שהחיינו" בלילה הראשון אם הוא תוך חצי שעה מההדלקה, אבל לא יברך "להדליק נר". ואם עברה כבר מחצית השעה מההדלקה, יברך 'שהחיינו' למחרת בשעת ההדלקה. אבל באם עדיין לא הדליק את כל הנרות, יפסיק באמצע ההדלקה ויברך את כל הברכות (גם ברכת "להדליק")<sup>2</sup>.

◀ **שאלה:** מה הדין כשהפסיק בדיבור בין ברכה להדלקה (שלא מענין ההדלקה)? וכן מה הדין אם דיבר באמצע הדלקת הנרות?

**תשובה:** אם דיבר בין הברכה להדלקה (שלא מענין ההדלקה), צריך לחזור ולברך. אבל כשדיבר באמצע ההדלקה (בין נר לנר) אף שלכתחילה צריך להימנע מדיבור, מ"מ אם דיבר (אפי' שלא מענין ההדלקה) אינו צריך לחזור ולברך<sup>3</sup>, היות ועיקר המצוה היא בנר א', והרי כבר הדליק<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ראה מש"כ בזה נטעי גבריאל פמ"ה ס"ד ועיין שם בהערה, פסקי תשובות סי' תרעא ס"ז וראה הערה 70.

<sup>2</sup> מ"ב סי' תרע"ו ס"ק ב' וד', וראה נטעי גבריאל פ' כד ס"ט

<sup>3</sup> שו"ע אדה"ז סי' תלב ס"ו.



◀ **שאלה:** במקרה שבעל החנות רוצה לצאת י"ח בהדלקה בחנותו (בתנאים המופיעים בתשובה ב'), ואומר שיצטרך לכבות את הנרות תוך חצי שעה מההדלקה [אני צריך לסגור את החנות בתוך מחצית השעה הקרובה, ואני פוחד משריפה..."] (וכיוצא באלו הדברים), ולא יעברו עשרה אנשים במשך זמן קצר זה (שאז הי' יכול לברך משום פרסומי ניסא), האם מותר לברך על הנרות?

**תשובה:** אין לברך. אלא שכאשר בשעה שהדליק היה בדעתו לשהות חצי שעה, ואח"כ הוכרח לצאת, יכול לכבות הנרות ולא יחשב כברכה לבטלה.<sup>2</sup>

◀ **שאלה:** האם מותר לברך במקום שיש רוח (או מזגן וכיו"ב), ויש חשש שהנרות יכבו?

**תשובה:** היות ומסתפק שמא יכבו הנרות אין לברך, דספק ברכות להקל.<sup>3</sup>

◀ **שאלה:** היכן הוא המקום הטוב ביותר לבחור ישיבה להדליק נרות חנוכה?

**תשובה:** המקום הטוב ביותר הוא בחדר השינה, שבו ניכרת הפרטיות של הבחור, יותר מאשר בחדר האוכל שהוא המוני. ועוד, שהרי במקום השינה יש יותר פירסום הנס, שכן שוהה שם יותר זמן מזמן שהותו בחדר האוכל. אלא שלשם כך יש לו לאכול בחדרו לכה"פ מאכל שברכתו "בורא מיני מזונות", בכדי שחדרו יחשב גם כמקום אכילתו.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> מ"ב סי' תרעב סק"ו.

<sup>2</sup> נטעי גבריאל פרק לב סי"ב.

<sup>3</sup> משמעות המ"ב סי' תרעג סקכ"ה.

<sup>4</sup> פסקי תשובות סי' תרעז ס"ו ובהערות 45 ו-46.

◀ שאלה: כשאין מספיק נרות כמנין הימים, כיצד צריך לנהוג?

תשובה: ידליק נר א' בלבד - שהוא עיקר המצוה, ואין להוסיף<sup>1</sup>.

◀ שאלה: האם מותר להזיז הנרות ממקום הדלקתם תוך מחצית השעה?

תשובה: לכתחילה אין להזיזם ממקום בו הודלקו. אלא שבדיעבד אם הזיזם, אינו צריך לכבות ולהדליק שוב בברכה<sup>2</sup>.

◀ שאלה: אשה שאינה לבושה בצניעות, האם יכולה לברך?

תשובה: כן<sup>3</sup>.

◀ שאלה: מה הדין כאשר רוצים לברך, ונמצאת במקום אשה או תמונה של אישה שאינה לבושה בצניעות?

תשובה: מותר לברך בתנאי שיפנה פניו ממנה. ועצימת עיניו לבד - לא מהני<sup>4</sup>.

◀ שאלה: כאשר חוזר ממבצעים, ועומדים לפניו תפילת ערבית והדלקת נר חנוכה, מה קודם?

תשובה: יש להתפלל קודם ההדלקה, דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם<sup>5</sup>. אלא שאם המנין שבו רגיל להתפלל הוא מאוחר יותר, יש להקדים את הדלקת הנרות<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> מ"ב סי' תרעא סק"ה.

<sup>2</sup> מ"ב סי' תרעה סק"ו.

<sup>3</sup> שו"ע אדה"ז סי' רו ס"ו.

<sup>4</sup> שו"ע אדה"ז סי' עה ס"א וס"ח וסי' רו ס"ו, פסקי תשובות סע"ה סט"ו.

<sup>5</sup> מ"ב סי' תרעב סק"א.

<sup>6</sup> נטעי גבריאל פ"ג ס"ה.

◀ **שאלה:** בחור שמגיע לפנימיה מאוחר, וכולם כבר ישנים האם מותר לו להדליק בברכה?

**תשובה:** לפני חצות יכול להדליק בברכה (אלא שעדיף להעיר א' מהחברים להדלקה). ולאחר חצות עד עלות השחר, יש להעיר א' מהחברים שיהיה איתו בשעת ההדלקה.<sup>1</sup>

◀ **שאלה:** האם מותר לאכול קודם הדלקת הנרות?

**תשובה:** אכילת פירות ושתיית משקים (לא כולל משקאות חריפים) מותר ללא הגבלה. ואילו פת ומזונות מותר עד כביצה ושזהו נפח של שתי קופסאות גפרורים (שבסופגניה הוא לערך רבע סופגניה)<sup>2</sup>.

◀ **שאלה:** האם ניתן לברך על הדלקת נרות בבתי רפואה, בתי אבות, מלונות וכיו"ב? ובאם מדליקים שם, היכן הוא המקום הטוב ביותר להדליק, האם בחדר האוכל או בחדר השינה?

**תשובה:** היות ומשלמים עבור השהייה במקומות אלו, נחשב מקום זה כביתו, ומחוייב להדליק נרות חנוכה בברכה. ואפי' אם אשתו מדליקה עליו בבית (וכן להיפך, כשהאישה בבית הרפואה והבעל בבית). וכנוגע למקום ההדלקה: לכתחילה יש להדליק בחדר השינה ששם נמצאים יותר מחדר האוכל, וגם שם ניכרת יותר פרטיות האדם. אך כאשר אין אפשרות להדליק בחדר השינה, ידליק בחדר האוכל.<sup>3</sup>

◀ **שאלה:** כאשר מוציא אחרים י"ח (כגון בבתי אבות), האם ניתן לברך באמצעות רמקול?

**תשובה:** כאשר מוציא אחרים י"ח אין לברך ברמקול, שהרי אין זה קול אדם שנוכל לומר שומע כעונה.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> שם פ"ג סט"ו וט"ז, מ"ב סי' תרעב סקי"א.

<sup>2</sup> מג"א סי' תלא סק"ג, פסקי תשובות סתרעב ס"ז, וראה שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"ה.

<sup>3</sup> פסקי תשובות סי' תרעז ס"ז והערות 4 ו-6.

<sup>4</sup> שערי הלכה ומנהג ח"א סי' עד וח"ב סי' רצ.

◀ **שאלה:** מה הדין אם הקדים ברכת "שעשה ניסים" לברכת "להדליק"?<sup>1</sup>

**תשובה:** יצא י"ח, ואין צריך לחזור ולברך "שעשה ניסים" לאחר ברכת "להדליק"<sup>1</sup>.

◀ **שאלה:** באיזה גובה יש להניח החנוכיה?

**תשובה:** לכתחילה יש להניח החנוכיה למעלה מג' טפחים. ובדיעבד אם הניח למטה מג' טפחים יצא י"ח. ומצוה להניחם למטה מי' טפחים (ובבתי-כנסיות נהגו להניחה למעלה מי' טפחים). ואם הניחה למעלה מכ' אמה, לא יצא י"ח. ואף אם הורידה אחר ההדלקה למקום שלמטה מכ' אמה.<sup>2</sup>

◀ **שאלה:** היות ו"קול באישה ערוה", מה הדין במבצעים כאשר גם הנשים שרות "הנרות הללו"?

**תשובה:** בכדי למנוע בעיה זו, יש להקדים לפני שמדליקים שלאחר ההדלקה אנו נשיר 'הנרות הללו', הגברים יצטרפו לשירה והנשים תמחאנה כפיים. ואם בכל-זאת הצטרפו לשירה, יש להשתדל להשיח דעת מקולן, ולהגביר את עוצמת השירה ע"מ שלא לשומעם.<sup>3</sup>

◀ **שאלה:** האם יש ליטול ידים ולברך המוציא כשאוכל סופגניות בכמות של קביעות סעודה (סופגניה וחצי לערך)?

**תשובה:** לא צריך ליטול ידים ולברך המוציא באוכל שיעור קביעות סעודה, היות וטיגונם בשמן עמוק.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> נטעי גבריאל פכ"ד ס"ח.

<sup>2</sup> מ"ב סי' תרעא ס"ק כו-ל.

<sup>3</sup> ראה פסקי תשובות סע"ה סי"ב.

<sup>4</sup> סבה"נ פ"ב הי"ב.

◀ שאלה: במוצאי שבת מה קודם, נר חנוכה או הבדלה?

תשובה: בביהכ"נ קודמים נרות החנוכה ולאחמ"כ הבדלה<sup>1</sup>, ובבית קודמת ההבדלה ולאחמ"כ נרות החנוכה<sup>2</sup>.

◀ שאלה: איטר יד - באיזו יד אוחז השמש כאשר מברך ומדליק?

תשובה: איטר יד אוחז השמש בשעת הברכה והדלקה בידו הימנית, שהיא שמאל כל אדם<sup>3</sup>.

◀ שאלה: ממתי ניתן להדליק בביהכ"נ בברכה?

תשובה: בבית הכנסת ניתן להדליק בברכה מפלג המנחה, שהוא שעה ורביעי זמניות לפני השקיעה<sup>4</sup>. בשנה זו (ה'תש"ע) 'פלג המנחה' באזור המרכז הוא בשעה 15:35<sup>5</sup>.



## גדר החילוק בין איש לשאר נזיקין

הת' יהודה שי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (בבא קמא ג, ב) "מאי מבעה: רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זה השן". והקשו (ד, ב) "מתקיף לה רב מרי ואימא מבעה זה המים". וכתבו התוס' "וא"ת והני מים ה"ר, אי דמשקיל עליה בדקא דמיא ובכח ראשון כחו הוא, ואי בכח שני גרמא בעלמא הוא

<sup>1</sup> שו"ע סי' תרפא ס"ב.

<sup>2</sup> ספר המנהגים.

<sup>3</sup> ספר איטר יד פרק כג ס"ג.

<sup>4</sup> שי"ע סי' תרעב ס"א וראה נטעי גבריאל פמ"א ס"ב והערה שם.

<sup>5</sup> גיליון התקשרות כ"ד בכסלו ה'תש"ע, מדור הלכות ומנהגי חב"ד.

כדאמרינן בהנשרפין (סנהדרין דף עז:), וי"ל דמיירי בכח שני, וקמ"ל דבכח שני נמי חייב".

והקשו האחרונים, דהנה איתא בגמ' (בבא קמא כב, א) "אתמר: ר' יוחנן אמר אשו משום חציו, וריש לקיש אמר אשו משום ממונו. וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן אמר לך חציו מכחו קאזיל האי לא מכחו קאזיל, ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא".

עוד אמרו בגמ' (ו, א) "אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי, אי בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש, מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך".

וא"כ, לאחר שמבואר שכל מזיק שהזיקו נעשה ע"י כח אחר המעורב בו הוי תולדה ראש, הרי אין מובן מדוע יש צורך בחידוש מיוחד שיהיה חייב על נזקי המים בכח שני<sup>1</sup>, דלכאורה יש ללמוד את החיוב בהם מאש, דכשם שבאש אדם חייב אע"פ שההזיק נגרם לא ע"י כחו ממש אלא ע"י הכח אחר המעורב בהם, כמו"כ יש לחייב על כל המים שהזיקו בכח שני משום תולדה ראש (וע"ד החיוב באבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו), ואעפ"כ הדין הוא שפטור בכח שני<sup>2</sup>.

ומבואר יותר הקושיא ע"פ מה שכתב הנמוקי יוסף בביאור המ"ד ראשו משום חציו שנחשב שכל התוצאות של האש נוצרו ברגע ההדלקה (דאל"כ כיצד מותר להדליק נרות שבת, והרי כל רגע נחשב שעושה מעשה), וא"כ מה לי כח ראשון מה לי כח שני].

והנראה לכאור בזה, דהנה ישנו חילוק מהותי בין נזק שנגרם ע"י שור לנזק שנגרם ע"י אש, שבשור הנזק נגרם ע"י השור שלו, וכאש הנזק נגרם ע"י האש שהוא יצר, ובלשון הגמרא "שכן מעשיו גרמו לו".

<sup>1</sup> בביאור כח שני פ"י רש"י דהיינו המים שהגיעו למקום רחוק, והרמ"ה כתב שהם המים שבאו לאחמ"כ.

<sup>2</sup> ועיין ב"ב כו, א ובתוד"ה זיקא, וסנהדרין עז, א ובתוד"ה סוף.

ולכן בכל אבות הנזיקין בהם לא הוא זה שיצר את המזיק, אין לחייב את האדם בכל התוצאות שיבואו ממעשי ממונו, משא"כ באש שהוא עצמו יצר את המזיק, אפשר לחייב את על כל מה שיגרם מהמזיק, ואע"פ שכח אחר מעורב ביצירת הנזק<sup>1</sup>.

וא"כ נמצא שאי אפשר לדמות את הנזק שנגרם ע"י המים בכח שני לאש, מפני שרק באש שהמזיק עצמו נוצר ע"י האדם מחייבים על כל מה שבא מהמזיק, אך במים שלא הוא עצמו יצר אותם, אין לחייב בהם על כח שני שלא בא מחמתו ממש, ורק על ההיזק שבא ממש על ידו ולא באופן דגרמא, אפשר לחייב<sup>2</sup>.



## בירור שיטת הרשב"א בחידוש דבור

הת' שמואל ש"י פרוש

תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכתין (ב"ק ב,א): "ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק, הצד השווה שבהן שדרכן להזיק, ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

ובתוס' (בד"ה ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים) הקשו: "דמשמע דעונשין ממון מן הדין, ובמכילתין תניא "כי יפתח" ו"כי יכרה", אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש, אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן

<sup>1</sup> ועדיין צריך להבין מדוע מוזכר אבנו וסכיננו ומשאנו שמשמע שחייב להיות שהם שלו.

<sup>2</sup> יש שמנסים לומר תי' זה רק לפי שיטת היד רמה, אבל אפשר לומר גם לשיטת רש"י שכוח שני פטור אם ההיזק נמצא רחוק מהמקור של המים פטור כיוון שלא יצר את המים, וע"ע.

הדין. ומיהו בפרק הפרה (לקמן מט: ושם) דריש ליה לדרשא אחרינא שעל עסק פתיחה וכרייה באה לו, או להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון (לקמן נא.).

אמנם הרשב"א כתב "ואי קשיא לך דמשמע דאין עונשין מן הדין אף בנזיקין, וכדאמר' במכילתא תניא כי יפתח איש בור או כי יכרה אם על פותח חייב על כורה לא כ"ש ללמדך שאין עונשין מן הדין. מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנזקי בור מפני שהוא חדוש וליכא בכלהו נזיקין דכותיה, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, ועוד שהניזק בא לרשותו של מזיק דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חדושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין".

המורם מדבריהם: דלשיטת התוס' ישנה מחלוקת בין המשנה והמכילתא האם עונשין ממון מן הדין, משא"כ לרשב"א גם לשיטת המכילתא עונשין ממון מן הדין, ורק בבור שהוא חידוש מיוחד - ותשלומיו כעונש - אין לך בו אלא חידושו, שלכן בו בלבד אין עונשין מן הדין.

וצריך להבין יסוד מחלוקת התוס' והרשב"א, דמתוס' משמע שאחר שחידשה התורה בבור שחייב על נזקיו, נהפך דין הבור לחיוב רגיל ואין לתשלומיו גדר של חידוש, משא"כ מהרשב"א משמע שגם לאחר חידוש התורה בחיוב בור נשאר זה בגדר של חידוש.

## ב.

עוד צלה"ב<sup>1</sup> בשיטת הרשב"א דהנה חידוש התורה ש"אע"פ שאינו ברשותו עשאו הכתוב ברשותו" נאמר ג"כ גבי חמץ בפסח, וא"כ דבר זה איננו חידוש כיון שנמצא הוא בכ' מקומות (ע"פ המבואר בתוס' מס' חולין סד, א ד"ה שאם). וגם את"ל לחלק בין בור לחמץ בפסח, ששם חידוש התורה הוא לגבי האיסור ואילו בבור החידוש הוא גבי התשלומין, עדיין תקשי מאש שגם בו חייב הכתוב אע"פ שאינו ברשותו וכו'.

<sup>1</sup> כו הקשה הפורת יוסף והמנחת שלמה אך נשארו בצ"ע לחומר הקושיא.



עוד יש לתמוה על דברי הרשב"א שלכאורה הרי כל חיוב בנזיקין מן התורה הוי חידוש מעיקרו, ומהו החידוש המיוחד שישנו בבור, דהיינו שאף שבבור ישנם ג' חידושים אין זה חידוש באיכות, אלא חידוש בכמות החידושים שחידשה התורה שאף באופן זה צריך לשלם.

כן צריך להבין החילוק בין החידוש ד"אין דרכו לילך ולהזיק", לבין הא שבבור אין המזיק הולך לרשות הניזק אלא "הניזק בא לרשות המזיק", דלכאורה היינו הך, ומדוע מחלקם הרשב"א לב' ענינים.

ג.

ונראה לבאר כל הנ"ל בהקדים החקירה הידועה מפני מה מחויב האדם לשלם על נזקי ממונו, דיש לפרש זאת בב' אופנים:

א. החיוב בא מצד העדר שמירת הבעלים על ממונו, דהיינו שהטילה התורה חיוב לכל אדם לשמור על ממונו שלא יזיק, וע"מ שאכן לא יפגע בכך חייבה אותו התורה לשלם על ההיזקים שיווצרו מממונו. ב. החיוב הוא מפני שממונו הזיק, דכשם שמחויב האדם על הנזקים שהוא עצמו גורם, כן מחויב הוא על הנזקים שגורם ממונו (מיהו ע"מ שיחשב המזיק לממונו אי"צ בבעלותו מבחינה קניינית, אלא אף אם יצר בור או אש נחשבים הם כשלו לענין החיוב).

ומהחילוקים בין שני האופנים - באופן הב' החיוב הוא על החסרון וההפסד שנגרם ע"י ממונו לניזק, משא"כ באופן הא' אין זה שייך כ"כ לחסרון שנגרם.

וע"פ הקדמה זו נראה לבאר מחלוקת התוס' והרשב"א, ולבאר הקושיות שהקשנו בדברי הרשב"א. הנה משיטת התוס' בכ"מ משמע שיסוד החיוב של אדם על נזקי ממונו הוא מחמת שממונו הזיק, משא"כ בשיטת הרשב"א י"ל דס"ל שיסוד החיוב הוא מחמת פשיעת הבעלים בהעדר שמירתו, ועפ"ז יש לבאר שיטת התוס' והרשב"א - כדלקמן.

ד.

הנה כתב הנמוקי יוסף בריש מסכתין "ושמירתן עליך - שנתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממונך, או שנמסרות לך לשומרן, או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן כדאמרינן לקמן ואמר אשמור. שמירתן עליך -

שאינ אתה חייב בנזקיהן אלא בזמן ששמירתן עליך ופשעת בשמירתן עד שהזיקו...".

מבואר מדבריו שע"מ לחייב אדם על נזק מטעם ש"שמירתן עליך", דהיינו לפי אופן הא' ביסוד חיוב מזיקין שהוא מחמת העדר השמירה, הרי בכדי שנוכל לחייב אדם על נזקי ממונו יש צורך בסיבה מסוימת המחייבת אותו בשמירת המזיק. ובזה גופא יתכנו ג' אפשרויות, או מפני שהוא ממונו, או מפני שנמסר לו לשמור, או שעשה מעשה שחייב אותו לשמור (כגון כורה בור).

ועפ"ז יש לבאר הצריכותא בג' החידושים דבור שכתב הרשב"א, שלשיטת הרשב"א יסוד החיוב בנזקי הממונו הם מחמת העדר שמירת הבעלים, וע"כ בא לבאר שמכל ג' הטעמים המחייבים לאדם לשמור על ממונו - אין לחייב כאן את בעל הבור על הנזקים שגרם ע"י כריית הבור.

דמטעם שהוא ממונו אין לחייב את בעל הבור, מפני שהבור אינו ממונו אלא התורה חידשה דהוי ברשותו. וכן כבור אין להגדיר את מעשהו כמעשה שחייב שמירה לגמרי, מפני ששונה המעשה בבור משאר המזיקים, מאחר שבו הניזק בא לרשות המזיק ולא שמעשה האדם גרם לו להזיק. וכן א"א ללמוד משאר המזיקים שהטילה התורה חיוב שמירה אף בבור, מפני שהבור אינו הולך, ויתכן שכל חיוב השמירה הוא רק במזיקים שהולכים.

וא"כ נמצא שהרשב"א בדבריו בא לבאר מדוע החידוש דבור הוא מסוג שונה מאשר החידושים בשאר האבות, שלכן "אין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חידושו", מפני שמצד כל הגדרים דחיוב שמירה אין לחייבו. ואין זה שייך כלל להא שמצינו חידושים בענינים שונים, מפני שרק בבור ישנו חידוש כזה שמחמתו אין לחייב כלל בשמירה.

ומתורצות הקושיות שהקשנו בדבריו, שדווקא בור שחידושו הוא כ"כ גדול עד שאין שום סברא לחייב בו, אין עונשין ממנו מן הדין, אך בכל שאר המזיקין הרי אע"פ שנמצאים בהם חידושים מסוימים מ"מ הרי עדיין ניתן ללמוד מהם לאבות אחרים.

אמנם כ"ז לשיטת הרשב"א, אך לשיטת התוס' שחיוב התשלומין הוא מפני שממונו הזיק, הרי אין נוגע כל החידושים שישנם בבור, מפני

שסוכ"ס ע"י בורו נגרים הפסד לניזק, הרי מחוייב הוא להשלים את הנזק שגרם.

ה.

והנה ע"פ ביאור זה נראה ליישב מה שהקשו באחרונים דלשיטת הרשב"א שבור הוא חידוש מיוחד, שלכן דווקא ממנו א"א לענוש מן הדין וללמד על שאר אבות המזיקין, א"כ תקשי לאידך גיסא, כיצד ניתן ללמוד ממנו את החיוב בתולדותיו - הרי הינו חידוש ואין לך בו אלא חידושו כו'.

אך ע"פ המבואר לעיל אתי שפיר, שהרי כוונת הרשב"א בדבריו אינה שרק בבור ישנו חידוש שלכן אין ללמוד ממנו לשאר האבות, אלא ודאי שאף בשאר האבות ישנם חידושים כל חד וחד לפום שיעורא דיליה, ומ"מ בור הינו חידוש באופן אחר, שרק בבור החידוש הוא באופן אחר משאר החידושים, שמכל צד אין לך לחייבו בשמירה.

וא"כ נמצא שחידוש התורה הוא על דבר מסוים - שאינו ברשותו והניזק בא אליו ואינו הולך ומזיק - שאעפ"כ חייב, ואין כל טעם לחלק בין ב' צורות שונות של היזק זה. וע"ד הדרשה עה"פ "והמת יהיה לו", שללא פסוק זה היינו למדים שרק בבור חייב ואילו בשיח ומערה פטור, ופסוק זה בא ללמד שבכל צורה של בור יהיה חייב, ובפשטות ה"ה שאי"צ שיהיה הבור באופן של חפירה בקרקע, ואף כאשר הוא באופן שונה - כאבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברה"ר - יהיה חייב.



## אין עונשין ממוזן מן הדין

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד  
ר"מ בישיבה

א.

שיטת התוספות

איתא במשנה בריש מסכתין: "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער", ומוסיפה המשנה ומבארת מדוע הוצרכה התורה לכתוב

את ארבעתם, "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

ובתור"ה "ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים" בסופו מקשה "וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין, ובמכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן, אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין. ומיהו בפרק הפרה (לקמן מט: ושם) דריש ליה לדרשה אחרינא, שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו, או להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון (לקמן נא)."

ביאור דבריהם: מכך שמבארת המשנה שאם לא היתה כותבת התורה את כל אבות הנזיקין לא יכולנו ללמוד אחד מהשני מפני החילוקים שביניהם, משמע שלולי החילוקים יכלנו ללמדם אחד מהשני, וא"כ מוכח שעונשין<sup>1</sup> ממון מן הדין. אמנם במכילתא דורשים מכך שכתבה התורה חיוב גם בפותח בור וגם בכורה שאין עונשין מן הדין ולכן הוצרכו לכתוב שניהם. ומוסיף התוס' שלשיטת הבבלי דורשים דברים אחרים מפסוק זה, והפסוק לא בא ללמדנו דאין עונשין ממון מן הדין.

המורם מדברי התוס': לשיטת הבבלי עונשין ממון מן הדין, ולשיטת המכילתא אין עונשין ממון מן הדין.

## ב.

### הערות הגאון רעק"א בגליון הש"ס

והנה בגליון הש"ס מציין הגרע"א למקום נוסף במכילתא בו למדים שאין עונשין מן הדין, שעה"פ "וטבחו או מכרו" דרשו במכילתא "אם על הטביחה חייב על המכירה<sup>2</sup> לא כ"ש, אלא ללמדך שאין עונשין מן הדין. וצריך ביאור מדוע בחרו התוס' להוכיח שיטת המכילתא דווקא מהדרשה לגבי בור ולא מהדרשה לגבי תשלומי ד' וה'.

<sup>1</sup> עונשין ממון מן הדין היינו שיש ללמוד עונש ממון מסברא ובק"ו או במה מצינו. ולענין משנתנו חלוקים המפרשים האם התנא רוצה ללמוד שור ממבעה בק"ו או מה מצינו. ואכ"מ.

<sup>2</sup> למכילתא מוכח שמכירה עדיפא מטביחה, ויל"ע בטעם הדבר, ויתכן שלשיטת המכילתא שינוי רשות הוא התרחקות מהנגנב יותר מאשר מעשה בגוף הגניבה.

עוד מציין הגרע"א לתור"ה ועדים זוממין (לקמן ד, ב) שכותב ר"י בעל התוספות שם שבועדים זוממין "גבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין". אולם המעיין בתוס' שם יראה שריב"א מתרץ את קושיית התוס' באו"א מר"י, ובפשטות זהו משום דלא ניחא ליה בתירוץ ר"י<sup>1</sup>, וצריך להבין והרי תוס' דידן מוכיח שלבבלי עונשין ממון מן הדין.

### ג.

#### שיטת הרשב"א

הנה הרשב"א מביא אף הוא את דברי המכילתא הנ"ל, ומבאר שאין מחלוקת כלל בין הבבלי והמכילתא, וז"ל: "מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנזקי בור, מפני שהוא חרוש וליכא בכלהו נזיקין דכותיה לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, ועוד שהניזק בא לרשותו של מזיק דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חרושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין".

ביאור דבריו: בבור ישנם ג' חידושים א. אין דרכו לילך ולהזיק ב. אע"פ שאינו שלו עשאו הכתוב ברשותו, ג. הניזק בא לרשות המזיק<sup>2</sup>. ולכן א"א ללמוד ממנו לשאר מזיקין, שהרי אין למדים מחידוש שאין לך בו אלא חידושו, אך בשאר דיני ממונות שייך ללמוד מן הדין.

וצריך להבין מדוע לא ניחא לתוס' בתירוץ הרשב"א.

### ד.

#### ב' אופני חידוש

והנראה בביאור שיטת התוספות, דהנה ישנם ב' אופנים של חידוש, א. ישנו חידוש כזה שהוא דבר תימה<sup>3</sup> ולולי שתורה היתה מחדשת לנו אותו לא היינו יכולים להשיגו, אמנם לאחר שהתורה חידשה דין זה

<sup>1</sup> שלכאורה זוהי כוונת הגרע"א בציינו לשם, להראות שדבר זה תלוי במחלוקת בעלי התוס'.

<sup>2</sup> לכאורה חידוש זה הוי כחידוש הראשון שאין דרכו לילך ולהזיק, ואולי החילוק הוא שבחידוש הראשון ההדגשה על החפצא המזיק, וכאן על הגברא הניזק, וד"ל.

<sup>3</sup> ראה רש"י פסחים מ"ד, ב ד"ה חידוש.

מתקבל הוא על השכל, מפני שישנה סברה מסויימת בדין זה, ולכן לאחר שחידשה התורה את אותו הדין מתחבר הוא לשאר הדינים שבאותו הסוג [וע"ד עדות]. וע"ד הוצאה בשבת שכתבו הראשונים שהוי חידוש<sup>1</sup>, אך מ"מ לאחר שאסרה התורה הוצאה נחשב זה כשאר מלאכות דשבת ולא כדבר מיוחד בפני עצמו.

ב. ישנו סוג של חידוש שגם לאחר שהתורה חידשה אותו נשאר הוא בגדר של חידוש ותימה, והוי כענין כפ"ע שאינו מתחבר לשאר הדינים שבאותו הסוג, משום שקשה לדמותו אליהם [וע"ד חוקים]. וע"ד חיוב כפל, שאע"פ שמוכן קצת בשכל שחייב כפל על גניבתו וע"כ שעשה שונאו של הקב"ה כאילו אינו רואה, מ"מ החיוב דכפל אינו כשאר הדינים בהם חייב קרן בלבד<sup>2</sup>.

ולכאורה, בדיני ממונות, האופן הראשון של חידוש יחשב כממון וכל דיני ממון חלים עליו, ולדוגמא דהודאת בעל דין בו כמאה עדים דמי. ואילו באופן השני אי אפשר להחשיבו כממון אלא דינו הוא כקנס, וכל דיני קנס קיימים בו, ולדוגמא, המודה בקנס פטור.

ה.

ביאור מחלוקת תוס' והרשב"א

ועפ"ז יש לבאר שלשיטת התוס' הכללים שאין למדים מחידוש ואין לך בו אלא חידושו נאמרו רק לגבי חידושים באופן הב' שאינם מתקבלים כלל בשכל, אך בחידוש שאפשר לתת לו הגיון לא נאמר כלל זה ויתכן ללמוד ממנו לדברים אחרים. לפ"ז י"ל דס"ל לתוס' שהחיוב בבור הוא חידוש כאופן הא' שלאחר שנאמר יש ליתן טעם לדבר ולדמותו לשאר האבות, וא"כ יש ללמוד מהחיוב בבור לשאר מזיקין.

<sup>1</sup> עי' תוס' וראשונים ריש שבת שהוצאה מלאכה גרועה, ובביאור הגדר בזה כתבנו ב"בצרוור החיים" ח'.

<sup>2</sup> וע"ד בשר בחלב (ראה פסחים מ"ד, ב) שהוא חידוש שהרי "אי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי, בשיל ליה בשולי אסיר", ולכן אין למדים ממנו לשאר איסורין שטעם כעיקר, וברש"י שם "כל איסורו תימה הוא, ודבר חידוש שאינו מצוי בינינו בשאר איסורין, לא גמרינן חומרא דידיה אשאר איסורין, דכי היכי דשאר חידושין דידיה לא הוי בשאר איסורין, האי דטעם כעיקר נמי לא גמרינן מיניה".

ולכאורה יש להוכיח זאת, דהנה למ"ד סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ופלגא נזקא קנסא<sup>1</sup>, קנס זה הוא ככל קנס שעליו נאמר שמודה בקנס פטור, לעומת זאת החיוב בכור הוא ממון שעליו נאמר שהודאת בעל דין כמאה עדים, והדבר דרוש ביאור, וע"כ צ"ל שאף אם החיוב בכור הוי חידוש הינו בשונה מהחידוש דקרן דהוי חידוש גמור וחיובו הוא רק מטעם קנס.

אך הרשב"א חולק וסובר שגם בחידוש [כאופן הא'] כבור שלאחר שנכתב נתפס הוא בהגיון, נאמר הכלל שאין לך בו אלא חידוש<sup>2</sup>. ובדומה קצת למה שכתב הרמב"ן ריש שבת<sup>3</sup> בביאור הטעם שהוצרכו ב' פסוקים לאיסור הוצאה [אחד להוצאה ואחד להכנסה], שהוא מפני שהוצאה הוא חידוש ואין לך בו אלא חידוש.

#### ו.

#### האם קנס שאני

ועפ"ז מוכן ג"כ הטעם שלא הוכיחו התוס' את שיטת המכילתא [דאין עונשין ממון מן הדין] מהדרשה לגבי טביחה ומכירה, מפני ששם הוא קנס, ובקנס אף תוס' [דס"ל שעונשין ממון מן הדין] מודה שאין ללמוד ממנו.

עפ"ז יש לבאר ג"כ מחלוקת ר"י וריב"א. שריב"א העדיף להתעלם מן הכלל דעונשין ממון מן הדין לגבי עדים זוממין, מפני שהחיוב בעדים זוממין הינו קנס, ובקנס ס"ל דמוסכם הוא שאין עונשין מן הדין.

אמנם משיטת הר"י שמבאר את הדין בעדים זוממין ע"פ הכלל דעונשין ממון מן הדין, נפקא לכאורה שלשיטתו אין כל חילוק בין קנס לממון, ועולה לשיטתו שלשיטת הבבלי כשם שבממון עונשין מן הדין כן [בממון שהוא] קנס עונשין מן הדין.

<sup>1</sup> לשיטת רב הונא בריה דרב יהושע בדף ט"ו אך רב פפא חולק וס"ל דהוי ממון.

<sup>2</sup> עייל דס"ל לרשב"א שהחידוש בכור דומה לקנס, אמנם קשה לומר כן שהרי הוא חיוב ממון.

<sup>3</sup> מובא באנציקלופדיה תלמודית ערך חידוש.

ז.

ביאור נימוקי יוסף תמוה

והנה איתא במשנה (בבא בתרא נו, א) "היו שנים מעידים אותו שאכלה שלש שנים ונמצאו זוממים משלמין לו את הכל". וכתב הנמוקי יוסף "וא"ת היכי דמי, אי כשהוזמו קודם גמר דין אין להם לשלם כלום כדאי' במסכת מכות (דף ה:), ואם לאחר גמר דין כיון שמחזיק בגויה זכה בה מיד והוה ליה כאשר עשה . . והריטב"א ז"ל תירץ דאיירי שהמחזיק הוא חוץ לקרקע כשדן עליו, ואחר שנגמר הדין הוזמו עדיו קודם שהחזירוהו שם, והשתא הוא כאשר זמם".

ולכאורה הדבר תמוה, דמשמע מדבריו שאילו היה מחזיק בקרקע בשעת גמר דין היינו פוטרים את העדים משום כאשר זמם ולא כאשר עשה, וצ"ע האם חולק הריטב"א על הוכחת התוס' מהמשנה שעונשין ממון מן הדין.

אך ע"פ הנ"ל י"ל שכל דבריו הם רק בעדים זוממין, שמאחר ופסקינן שעדים זוממין הוי קנס, א"כ אין עונשין בהם מן הדין, דעד כאן לא אמרינן עונשין ממון מן הדין אלא ב'ממון', אבל בקנס אמרינן אין לך בו אלא חידושו<sup>1</sup>.

ח.

הוכחה מסוגיא ד'דיו'

בסוגיא דדיו (כ"ב, ב) לומד ר"ט ק"ו ע"מ לחייב קרן ברשות הניזק נזק שלם, "ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם" [ע"ש מחלוקת ר"ט וחכמים אי אמרינן דיו].

<sup>1</sup> ע"ש בנ"י תי' נוסף בשם אחד מגדולי רבני צרפת "שאינן אומרים בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה כיון שאפשר בחזרה", והיינו כדברי ריב"א בתוס', וצ"ע מדוע לא מביא הנ"י גם שיטת הרי"ר דבממון עונשין מן הדין. וע"פ הנ"ל מבואר, כיון שעדים זוממין הוי קנס, וכבפנים.



ולכאורה יש לעיין, הרי קרן הוי קנס, ואעפ"כ מבקש רבי טרפון ללמוד ק"ו מקרן ברה"ר לקרן ברה"י<sup>1</sup>, וא"כ קשה על שיטת הרשב"א [והריב"א] שבחידוש אין עונשין מן הדין. ומוכח כשיטת ר"י.

ויש לומר שכל הכלל שאין עונשין קנס מן הדין נאמר רק כשאנו רוצים ללמוד חיוב חדש, כגון בפותח בור שלא נאמר דינו בתורה, וכן טבח ומכר בגניבה, אבל כאשר יודעים אנו על גוף החיוב בתשלומין יכולים אנו ללמוד את פרטי ההלכה שבו מן הדין. וכיון שכך, הרי בקרן שכבר יודעים אנו על חיובה יכולים ללמוד מן הדין על גודל החיוב [תשלומי נזק שלם].

ויתכן לומר דה"ה לענין דין הכללי דעונשין מן הדין דאיירי באיסורין [ולאו דווקא בקנס], דלאחר שכבר ידוע גוף האיסור וכללות העונש ובאים ללמוד פרטי העונש<sup>2</sup>. עיין מגיד משנה רפ"ב מהלכות מאכלות אסורות לגבי דבר שכבר נאסר באיסור עשה שעונשין מן הדין גם על איסור ל"תויש להשוות לעניננו, וד"ל.

#### ט.

#### יישוב סתירה בדברי המכילתא

והנה מבואר במכילתא (משפטים פרשה טז): "וכי ישאל איש מעם רעהו . . . ונשבר או מת. אין לי אלא שכורה ומתה שבויה מנין, הרי אתה דן, נאמר כאן מיתה ונאמר להלן מיתה, מה מיתה האמורה להלן שבויה בכלל, אף כאן כך; גנבה ואבדה מנין, אמרת קל וחומר, מה במקום שלא חייב על מיתה, חייב על הגניבה ואבדה, כאן שחייב על המיתה, דין הוא שנחייב על הגניבה ועל האבדה". וקשה והרי לשיטת המכילתא אין עונשין מן הדין.

אך ע"פ הביאור דלעיל ניחא, דהא דאין עונשין מן הדין נאמר רק לגבי חידוש גוף הדין, אך בנדרו"ד שכבר יודעים אנו את חיובו של השואל באונסין, אין מניעה כלל ללמוד את הפרט דחיוב בגניבה ואבדה [מן הדין] משומר שכר.

<sup>1</sup> עי' רש"ש שעומד על קושיא דומה לזו.

<sup>2</sup> העיר לזה הרש"ש כ"ד, ב.

לפ"ז יתורץ מה שלא הוכיחו התוס' שלש"ס דידן עונשין ממון מן הדין מדברי הגמ' לגבי קרן בחצר הניזק (עי' תוי"ט שכתב ע"ז "ומכאן ראייה למ"ש בשם התוס' בפ"ק דגמרא דידן סברה דעונשין ממון מן הדין). וכן הרי קשה לומר שהמכילתא חולקת על כל ריבוי המקומות שמצינו עונשין ממון מן הדין. ולפי דברינו מבואר שרק כאשר באים ללמוד את גוף החיוב אין עונשין מן הדין, אך כשכבר ידוע גוף החיוב אפשר ללמוד לפרטי החיוב.

.

ביאור נוסף (בדא"פ)

ועוי"ל (בדא"פ) שגם לשיטת המכילתא עונשין ממון מן הדין, וכל דבריהם שאין עונשין נאמרו לגבי נזיקין בלבד.

והביאור בזה, דהנה חקרו האחרונים<sup>1</sup> האם חיוב האדם בנזקי ממונו הינם מפני שממונו הזיק, או שהוא חיוב מחמת העדר שמירתו. ולפי הצד שהחיוב הוא על העדר השמירה נמצא שאין זה תשלום ממוני ממש אלא עונש<sup>2</sup> על אי שמירתו, שלכן בזה "אין עונשין"<sup>3</sup> מן הדין, אך בשאר דיני ממונות יש לחייב ממון מן הדין.



<sup>1</sup> ראה אוצר מפרשי התלמוד על המשנה ד"ה הצד השוה.

<sup>2</sup> אמנם גם לסברא זו אין חיוב נזקי ממון בגדר קנס אלא ממון, ודינם כממון, כגון בהודאת בעל דין בו כמאה עדים.

<sup>3</sup> עיי' בתוס' שמעתיק לישון המכילתא שאין עונשין ממון מן הדין, דמשמע דהוי עונש ולא חיוב ממון.

## הקשר דפרשיות התורה עם מספרן - ספר שמות

הרב מנחם מענדל שי" רייצעס

נו"נ בישיבה

ידוע בשיחות הק', בענין חלוקת הפרשיות שבתורה, שחלוקתן מדוייקת ומתאימה בכל הפרטים. וענין זה מודגש גם בשמות הפרשיות, שלכל פרשה ניתן שם המיוחד לה. ולא כפי שאפשר לחשוב שהשם הוא רק בתור "סימן" בעלמא - אלא שבאמת שם הפרשה מבטא את תוכן הפרשה כולה.

ובשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט התחדשה עוד נקודה בענין זה - שמבאר שם הקשר בין ענינה של הפרשה לבין המספר הסידורי שלה בתוך פרשיות התורה.

וכפי שמבאר שם בנוגע לפ' יתרו ומשפטים, שפ' יתרו היא הפרשה הי"ז בתורה, כיון שי"ז בגימטריא "טוב" - והרי "אין טוב אלא תורה", ולכן שייך מספר זה לתוכנה של פ' יתרו המספרת על נתינת התורה; ואילו פ' משפטים היא הפרשה הח"י בתורה, כיון שתוכנה של פרשה זו הוא משפטי התורה שבאים בהבנת והשגת האדם ונעשים חלק מחייו ממש, ולכן פרשה זו היא הפרשה הח"י בתורה - ענין החיים בתורה. עיי"ש בארוכה.

ומובן עפ"ז שכן הוא בנוגע לכל פרשיות התורה, שיש קשר בין התוכן המדובר בפרשה לבין המספר הסידורי שלה.

ולפי זה אולי יש לומר בדרך אפשר, בנוגע לפרשיות ספר שמות (בהמשך למ"ש בגליון זה בעבר בנוגע לפרשיות ספרים ויקרא-במדבר):

← פרשת שמות היא הפרשה ה"ג. - הנה י"ג בגימטריא "אחד", כמפורש במקומות רבים. וביאור השייכות בין פרשת שמות לענין ד"אחד": בפ' שמות מתחיל ענין הגאולה ממצרים, על ידי שהקב"ה שלח את משה לגאולה, ואז אמר משה "שלח נא ביד תשלח" - שרצה לפעול כבר את הגאולה דלעתיד לבוא. ומבואר בלקו"ש (חי"א שיחה ב' ב')

לפרשתנו), שכאשר מצרפים את תיבת "אחד" לתיבת "משה" - הרי זה בגימטריא "משיח", "והיינו שביאתו של משיח בפועל יהיה על ידי העבודה באופן של "אחד". והכח לבצע עבודה זו ניתן לנו ממשה, ולכן "משה" (נתינת הכח על עבודה זו) בצירוף "אחד" (העבודה עצמה) בגימטריא "משיח" (ועיי"ש בארוכה בתוכן העניין). ולפ"ז אתי שפיר שפ' שמות שייכת לענין ד"אחד", כיון שבפרשה זו מתחיל ההתגלות של משה רבינו, שהוא הנותן את הכח לעבודה באופן של "אחד".

← פרשת וארא היא הפרשה ה"יד". - בפרשה זו מדובר כמ"פ אודות יד ה' שתתגלה בתוך מצרים על ידי האותות ומופתים: "הנה יד ה' הוי' במקנך", "כי עתה שלחתי את ידי". וק"ל.

← פרשת בא היא הפרשה ה"טו". - א) תוכן העיקרי של פרשה זו הוא יציאת מצרים שהיתה ביום ט"ו לחודש ניסן. ופשוט. ב) בסוף הפרשה יש את ב' הפרשיות הראשונות שבתפילין: פרשת "קדש" ופרשת "והיה כי יביאך". והנה ידוע שפרשיות אלו ענינן הוא מוחין, חכמה ובינה (בשונה מב' הפרשיות האחרונות - פרשת "שמע" ופרשת "והיה אם שמוע" - שענינן מדות, חסד וגבורה. ראה לקו"ש ח"ט ע' 59, וש"נ); והרי מבואר בכ"מ (אגה"ת פ"ד. ועוד) שענין המוחין שייך להאותיות "י"ה" שבשם הוי', שהם בגימטריא ט"ו (וראה בארוכה לקו"ש ח"כ ע' 126 וחל"ה ע' 102 ואילך).

← פרשת בשלח היא הפרשה ה"טז". - א) חלק חשוב מפרשה זו עוסק בענין המן, ורש"י מפרש (טז, א) שהמן התחיל לרדת ביום ט"ז בחודש אייר (ולהעיר שכל פרשת המן היא בקאפיטל טז, וראה לקו"ש חט"ז ע' 229 הערה 40). ב) הפסוק שנאמר בפרשה זו (לענין המן) "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (טז, כט), יש מפרשים אותו שהוא המקור לאיסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (רמב"ם הל' שגגות פי"ד ה"ב. תורה שלימה עה"פ אות קעב, וש"נ); והרי כדי שתהיה מציאות של "רשות הרבים" צריך להיות רוחב של ט"ז אמה (כמבואר בשוע"ר סשמ"ה סי"א, וש"נ).

← פרשת יתרו היא הפרשה ה"יז", ופרשת משפטים היא הפרשה ה"יח". - נתבאר בארוכה על ידי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט (הנ"ל).

← פרשת תרומה היא הפרשה ה"יט". - בפרשה זו הוא הציווי על עשיית המשכן, וענין המשכן הוא המשך לירידת ה' על הר סיני שהיתה במתן תורה. וכמו שאמר הקב"ה למשה "והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר" (תרומה כו, ל), ומבואר בלקו"ש (חכ"ד ע' 16): "שבו באה לידי קביעות, השראת והתגלות השכינה שהיתה בהר (במתן תורה) לפי שעה". כלומר: במתן תורה היתה ירידה והתגלות באופן ארעי, ואילו במשכן זה נעשה בדרך קביעות. ולפ"ז מובן השייכות דפרשה זו למספר "יט": גם הפרשה המדברת על ירידת ה' על הר סיני נמצאת בס' שמות קאפיטל יט, ומבואר בלקו"ש (חט"ז ע' 229) תוכן הקשר של מספר "יט" עם ירידת ה' על הר סיני, עיי"ש בארוכה שמספר זה מורה על ספי' המלכות כו'. ואפשר לומר שהוא הטעם לפ' תרומה, שענינה הוא ירידה וגילוי של כבוד ה' בענינים הגשמיים, שזה שייך למספר "יט" - ספירת המלכות.

← פרשת תצוה היא הפרשה ה"כ". - הנה בפרשה זו מוזכר כמה פעמים ענין המשיחה בשמן המשחה, ורש"י מפרש (כט, לו): "וכל המשיחות כמין כ"ף יונית". ומבאר האברבנאל (כט, ז), שהטעם למשיחה באופן זה דוקא, היא כי האות כ"ף רומז "שהוא אשר בחר השם לכהן כי הכ"ף היא ראשונה לאותיות כהן". (ונתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ו ע' 242 ואילך). שלפי זה מובן היטב הקשר של פרשה זו עם מספר "כ", כי מלבד שבפרשה זו מוזכר ענין המשיחה שהוא "כמין כ"ף", הרי יתירה מזו: כל הפרשה עוסקת בעניני הכהנים והכהונה, והרי תיבות אלו מתחילות באות כ"ף (כדברי האברבנאל). - וק"ל.

← פרשת תשא היא הפרשה ה"כא". - בפרשה זו מסופר אודות חטא העגל, שהיה ב"ז תמוז, וממנו התחלת "בין המצרים" שהם כ"א יום. וראה בהתוועדויות תש"נ ח"ד ע' 42 ואילך, בענין זה ש"בין המצרים" הם כ"א יום, ועתידים ליהפך לששון ולשמחה [וכפי שנאמר בפרשה זו: "חג לה' מחר", וכמבואר בכהאריז"ל עה"פ], ועליהם נאמר (תהלים עג, א) "אך טוב לישראל" (ראה בהתוועדויות שם).

← פרשת ויקהל היא הפרשה ה"כב". - לע"ע לא מצאתי קשר בין הפרשה למספר כ"ב, ומי שימצא - בוודאי יפרסם זאת כו'.

← פרשת פקודי היא הפרשה ה"כג". - הנה בפרשה זו מסתיים סיפור מעשה המשכן, באופן שהמשכן כבר מוכן להקמה בפועל. ואמנם, בפרשה מדובר במפורש על הקמת המשכן באופן קבוע, שהיא היתה בראש חודש ניסן, אך ידוע שהפעם הראשונה שהקימו את המשכן - אם כי אח"כ חזרו ופירקוהו - היתה בכ"ג אדר, ואם כן, בפרשה זו "נכלל" גם הקמת המשכן כפי שהתחילה בכ"ג אדר (ולהעיר מלקו"ש חי"א ע' 183 הע' 22\*, ואכמ"ל). ודרו"ק.

כ"ז בקיצור, ויש עוד להאריך. ואם שגיתי ה' יכפר.



## ביאור ברש"י הראשון דמסכת ב"ק

הת' יעקב יוסף ש"י רסקין  
תלמיד בישיבה

כתב רש"י בריש מסכתין "ארבעה אבות נזיקין - אבות קרי להנך דכתיבי בקרא בהדיא, ובגמרא מפרש הי ניהו תולדות". וביאור הלשון "הי ניהו תולדות" בפשטות שבגמרא יפרשו את התולדות של האבות, שזוהו משמעות הי ניהו - אלו הן.

אמנם ברש"י על הרי"ף כתב "ארבעה אבות - להנך דכתיבי קרי אבות, ובגמרא מפרש מאי נינהו תולדות". ומדברים אלו משמע שבגמרא לא מפרשים את התולדות של האבות הללו, אלא שביאור התולדות בא כדרך אגב לפירוש ענין התולדות כשלעצמם.

ונראה לבאר החילוק בין ב' הלשונות, ובהקדים:

הנה איתא בגמ' "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן . . . הכא מאי, אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן. ת"ר ג' אבות נאמרו בשור, הקרן והשן והרגל. קרן מנלן...".

וכתב רש"י "יש מהן כו' - ולקמן מפרש מילתיה דרב פפא בשמעתין". ומדבריו משמע ש"בשמעתין" דהיינו המשך סוגייתנו מבוארים דברי רב פפא, כלומר שבירור התולדות של כל אב ואב, והאם התולדות שווים לאבות או לא, אין זה ענין צדדי בשייכות לדברי רב פפא, אלא חלק מעיקר סוגייתנו.

אמנם בתוס' כתבו "תנו רבנן שלשה אבות - הפסיק בכרייתא זו לפרש תולדותיהן לאו כיוצא בהן דקאמר רב פפא אהייא". והיינו שדברי הגמ' בבירור התולדות של כל אב ואב אינם בכדי לבאר את ענין התולדות, אלא מאחר ובאים לברר את דברי רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן" מבררים דרך אגב מהם התולדות של כל אב ואב.

והנה ברי"ף מביא בתחילה את דיוק הגמ' "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לא", ולאחמ"כ כותב את התולדה המסויימת עליה כיון ר"פ במה שאמר שיש מהן לאו כיוצא בהן. ורק לאחמ"כ מתחיל הוא בביאור התולדות דכל אב ואב. ומדבריו משמע כשיטת התוס' שבירור התולדות הוא ענין בפ"ע.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין לשון רש"י על הש"ס ללשונו על הרי"ף, שעל הגמ' כתב "הי ניהו", שאכן בגמ' עוסקים בבירור אלו הם התולדות, מפני שלשיטתו הברייתא דג' אבות נאמרו בשורר היא חלק מעיקר סוגייתנו.

משא"כ ברש"י על הרי"ף הרי הביאור הוא כשיטת הרי"ף, שהברייתא דג' אבות נאמרו בשורר אינה נוגעת כ"כ לסוגייתנו ובאה ככדרך אגב, וא"כ א"א לומר שבג' מפרש אלו הם התולדות כיון שלא בא זה כביאור על משנתנו, ורק שייך לומר שבגמ' מפרש מהם תולדות.

ועוד יש להאריך הרבה, ואי"ה עוד אכתוב בזה.



## ביאור שיטת רש"י בדין מטמא מדמע ומנסך

הת' יצחק שי' רסקין  
תלמיד בישיבה

איתא במסכת בבא קמא (ד, ב): "תני ר' חייא, עשרים וארבעה אבות נזיקין: תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, וגנב וגזלן, ועדים זוממין, והאונס והמפתה ומוציא שם רע, והמטמא והמדמע והמנסך, והני תליסר הא עשרים וארבעה.

וכתב רש"י: "מטמא - תרומה; מדמע - תרומה בחולין; ומנסך - יין לע"ז, ובמס' גיטין (דף נב): מפרש אמאי לא קם ליה בדרבה מיניה. מטמא מדמע ומנסך לא כתיבי בהדיא, ואפ"ה הוו אבות, שבכלל נזק הן, ונזק ממון כתיב בתורה (ויקרא כד) מכה נפש בהמה ישלמנה. ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו, דלא קמחסריה ולא מידי, דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו; ומטמא - שמגיע שרץ בתרומת כהן דאפסדה מיניה.

וצלה"ב דהנה במטמא כתב רש"י שטמא תרומה שע"י מעשיו אסרה באכילה וגרם הפסד לכהן, ולכאורה היה אפשר לבאר שטמא טהרותיו של חבירו שגם בזה גורם הפסד (ועוד שכן מפורש בגמ' גיטין שם עיקר הסוגיא דמטמא מדמע ומנסך<sup>1</sup>).

ותירץ החת"ס שהיות ומדאורייתא אין כל הפסד ע"י שהחולין נטמאו, וכל האיסור לגרום טומאה לחולין שבא"י הוא מדרבנן, לכן א"א לפרש שמטמא מיירי גם כאשר טימא טהרותיו של חבירו, דא"כ הי מחויב מדרבנן בלבד ואין להחשיבו כאב. ועדין יש לעיין בדקדוק לשון רש"י מדוע חוזר לפרש עוה"פ דין מטמא שמייירי בכגון שטמא דווקא תרומה וכו'.

<sup>1</sup> עי' בנמוק"י כאן שפי' "מטמא - טהרותיו של חבירו, חולין או תרומה, משא"כ רש"י שמדגיש פעמיים שמטמא הכוונה לתרומה בלבד. ובחת"ס כתב לבאר שבמטמא חולין של חבירו אין נגרם הפסד לניזק, וביאר כוונת הגמ' באופן אחר.



עוד צלה"ב דהנה במנסך כתב רש"י ד"ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו, דלא קמחסריה ולא מידי, דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו". והקשה בתוס' רי"ד "ולא נראה לי דמדמע נמי מזבין לכוהנים, אלא פסידא היא דכוהנים מזלזלי וזבני, ה"נ עכו"ם מזלזלי וזבני. ובפ' הניזקין פליגי בה רב ושמואל, דרב אמר מנסך ממש ושמואל אמר מערב, והתם מפרש טעמייהו".

עוד צלה"ב מדוע מפריד רש"י בין ההכרח לפי' במנסך לבין פירוש, בכך שמבאר ביניהם את המקור בתורה לכך שמתמא מדמע ומנסך חייבים.

וכן דרוש ביאור השייכות בין ביאור המקור דמתמא מדמע ומנסך בתורה, לבין ההכרח שאין לפרש שמנסך הוא המערב יין נסך ביין כשר.

וב"פנים מאירות" כתב לבאר את הכרחו של רש"י לפרש שמנסך אינו מערב, שהרי לפי שיטת רש"י אבות הם את המזיקים המפורשים בתורה, וא"כ המערב יין נסך ביין, שמהתורה אפשר למכור יין זה לנכרי, רק שחכמים גזרו שייך זה נאסר בהנאה, אי אפשר למנותו כאחד מאבות הניזקין מפני שמדאורייתא אינו חייב. אך במסכת גיטין שם אינם דנים האם חיובו הוא מן התורה אלא על דינו בפועל, אפשר לפרש שמנסך היינו מערב, מפני שחכמים חייבוהו לשלם.

ועפ"ז נראה לבאר מהלך דברי רש"י בביאור הסוגיא, דבתחילה מבאר הוא את פשטות הדברים, מהו מטמא מדמע ומנסך, לאחמ"כ כותב הוא מה המקור בתורה ששלושת אלו חייבים על מעשיהם, כי הרי אם לא היה מקור בתורה לכך שחייבים על היזק כזה לא היה יכולים להחשיבם כאבות, ולזה מביא את הפסוק מכה נפש בהמה ישלמנה שמלמד את החיוב על כל נזק.

לאחמ"כ חוזר עוה"פ וממשיך רש"י וכותב "ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו, דלא קמחסריה ולא מידי, דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו", שהרי לאחר שהוכחנו שאבות אלו הינם ככל שאר האבות שחיובם הוא מן התורה, א"כ אין לפרש שמנסך היינו מערב, שהרי מן התורה לא גרם לו להפסד כיון שיכול למכור היין לגוי (ואף שמדרבנן יין זה אסור בהנאה אינו מספיק לקרותו אב). ולאחמ"כ שב לבאר ג"כ במטמא - שע"פ ביאורו בגדר אבות, מובן ההכרח לבאר מטמא ככה"ג דווקא.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ הטעם שהוכרח רש"י לפרש שמטמא הוא שטמא תרומה דווקא ולא חולין, שהיות ומדאורייתא אין כל הפסד ע"י שהחולין נטמאו, וכל האיסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל הוא מדרבנן, לכן א"א לפרש שמטמא הוא שטמא תרומה, כי א"כ הוה רק חיוב מדרבנן ואינו נחשב לאב.



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק



לע"נ הרה"ח ר' רפאל עמוס ב"ר אהרן ע"ה

קרניאל

נלב"ע י"ז טבת ה'תשס"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



לע"נ

הרה"ח ר' מנחם מענדל בן הרה"ח ר' יעקב יוסף ע"ה

רסקין

נלב"ע בליל ש"ק פר' חיי שרה, כ"ז מר-חשון ה'תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת  
מ' פסיה בת ר' מרדכי הלוי ע"ה  
**אלברג**  
נלב"ע בליל שבת - שמע"צ ושמח"ת, כ"ב תשרי ה'תש"ע  
ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות  
הרך הנולד לבית משפחת הרה"ח ר' **שעיה שי' כץ**  
נולד ביום כ"ב כסלו ה'תש"ע  
שיגדל לתורה לחופה ולמעשים טובים



הוקדש ע"י זקניו שי' לבית משפחת כץ



לעילוי נשמת  
מ' ציפורה פייגא בת הגה"ח ר' משה הלוי ע"ה  
לאופר  
נלב"ע ט"ו חשון ה'תש"ע  
ת. נ. צ. ב. ה.



לע"נ שלוחי הרבי  
שנרצחו על קידוש ה'  
הרה"ח ר' גבריאל נח בן – יבלחט"א – הר"ר נחמן  
ורעייתו מ' רבקה בת – יבלחט"א – הר"ר שמעון  
הולצברג  
הי"ד  
ת. נ. צ. ב. ה.





לזכות  
תלמידי ש"ג ה'תש"ע  
שיצליחו בכל מעשה ידיהם בגו"ר  
וימלאו את תפקידם כנרות להאיר



הוקדש ע"י הת' אברהם שי' אלפרוביץ



לזכות  
חתן הבר מצוה  
הת' **מנחם מענדל שי' גלויברמן**  
לרגל הגיעו למצוות בכ"ח כסלו ה'תש"ע  
שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר





מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לעילוי נשמת אחינו התמימים  
אשר נלקחו מאתנו בחטף ובפתאומיות  
בעת שעסקו ב"מבצע חנוכה"  
בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הת' **יונתן ע"ה** בן יבלחט"א הרה"ח ר' **ציון ביטון**  
הת' **משה ע"ה** בן יבלחט"א הרה"ח ר' **דוד גולן**  
והת' **לוי ע"ה** בן יבלחט"א הרה"ח ר' **ישראל יוסף הכהן הענדל**

נלב"ע נר רביעי דחנוכה - כ"ח כסלו ה'תשס"ז  
ת. נ. צ. ב. ה.

ויה"ר שנוכה בקרוב לקיום היעוד  
"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם