ויקרא ב

א. בסיום הסדרה זאָגט די תורה, אַז אויב איינער וואָס האָט פאַרלייקנט געלט פון אַ צווייטן און האָט געשוואָרן אויף דעם אַ שבועת שקר, איז זיך מודה און טוט תשובה, דאַרף ער אומקערן דאָס געלט און צוגעבן דערצו אַ פינפטל — „וחמשתיו יוסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו".

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „לאשר הוא לו" און איז מפרש: „למי שהממון שלו" — אַז דעם חומש דאַרף ער געבן צו דעם צו ווען עס באַלאַנגט גט דאָס געלט.

איז ניט מובן: אויך אַן רש"י'ס פירוש וואָלט מען לכאורה געווואוסט וואָס עס מיינט „לאשר הוא לו". וואָס דאַרף עס רש"י מפרש זיין?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, צוליב וואָס דאַרף דער פסוק גופא מוסיף זיין די ווערטער: אויך אַן זיי וואָלט מען לכאורה געווואוסט אַז דעם חומש דאַרף ער געבן צום נגזל — צו ווען דען אַנדערש זאָל ער עס געבן? טאָ וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן די דריי (פיר) ווערטער?

ב. פאַר די ווערטער „למי שהממון שלו" שטייט אין רש"י [אַרומגערינגלט] „לאפוקי בנו ושלוחו. ת"כ" [1] — אַז פון דעם פסוק לערנט מען אפ. אַז מיט'ן געבן דאָס געלט צום זון פון נגזל אַדער צו זיין שליח (אַז זיי זאָלן עס איבערגעבן צום נגזל), איז ער ניט יוצא דעם חיוב השבה (ביז דאָס געלט ווערט אָנקומען צום נגזל גופא). וואָס לויט דעם איז מובן דער טעם פון דעם וואָס דער פסוק איז מוסיף די ווערטער „לאשר הוא לו".

אָבער פון דעם וואָס די ווערטער זיינען אַרומגערינגעלט, איז מובן אַז עס זיינען דאָ חילוקי דיעות צי די ווערטער זיינען פון דברי רש"י (ביז אַז ס'זיינען פאַראַן כמה דרוקן, צווישן זיי — דער ערשטער דרוק פון פרש"י על התורה, אין וועלכע עס שטייען אינגאַנצן ניט די ווערטער). דאַרף מען פאַרשטיין לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען ניט פון דברי רש"י: וואָס איז דער פסוק מוסיף מיט „לאשר הוא לו"?

אויך לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען יאָ פון דברי רש"י, איז ניט מובן פאַרוואָס שרייבט ער זיי פאַר „למי שה־ ממון שלו": מיט'ן „למי שהממון שלו" איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „לאשר הוא לו", און מיט'ן „לאפוקי בנו ושלוחו" ערקלערט ער דעם חידוש פון דעם פסוק — דעם מאי קא משמע לן, האָט ער דאָך לכאורה געדאַרפט פריער אַפטייטשן די ווערטער אַליין און דערנאָך זאָגן וואָס איז דאָ נתחדש געווואָרן.

ג. דער ביאור אין דעם איז:

דער טעם אין פשטות פון דעם וואָס דער גזלן דאַרף מוסיף זיין אַ חומש איז (ניט בכדי דעם נגזל זאָל צוקומען אַ פינפטל מער ווי מ'האָט ביי אים צוגענו־ מען, נאָר) ווייל ער איז באַגאַנגען האַרבע עבירות [2] — גזילה, שבועת שקר — האָט

1) וכ"ה במשנה ב"ק קג, א. אבל בתו"כ שלפנינו כאן — שלוחו (ואינו מזכיר בנו).

2) להעיר ג"כ מפי' הראב"ע נשא ה, ז (דכשמוסיף בעונו — אינו מתודה — יוסיף עוד חומש) — אף שבביאור הפשט דתיבת חמישיתיו דכאן — חולק עליו פירש"י דכאן.

אים — דעם גזלן — די תורה גע׳קנס׳נט אַז ער זאָל מוסיף זיין אַ חומש: וועט ער זאָל אָפגעבן בלויז דעם קרן, וועט ער דאָך דערביי גאָרניט דערליגן. ובמילא, וועט דער פסוק וואָלט ניט געזאָגט „לאשר הוא לו״, וואָלט מען געקענט מיינען אַז ער קען געבן דעם חומש אויך צו אימעצן אַנדערש (אָדער — בדוקא צום אויבערשטן (לגבוה), וואָס נשבע בשמו לשקר), אַבי ער, דער גזלן, זאָל אַוועקגעבן נאָך אַ חומש.

און כאָטש מען געפינט שוין פריער אין פרשת משפטים[3], אַז אויך די תשלומי כפל און ארבעה וחמשה — כאָטש זיי קומען אַלס קנס פאַר דעם גנב, דאַרף ער זיי צאָלן דוקא צו דעם פון וועמען ער האָט גע׳גנב׳עט[4], איז עס קיין ראי׳ ניט

3) כא, לז. כב, ג. ו. ח.

4) וי״ל דזה פשוט כ״כ, עד שלא הי׳ צריך הכתוב לפרש זאת, ולכן בכתובים הראשונים כתב ישלם — סתם.
ומה שבפסוק ח׳ שם מפרש „ישלם שנים לרעהו״ — יש לומר:
א) לפי שהתשלומין דשם, לפעמים הם להמפקיד ולפעמים — להשומר (ראה פירוש רש״י שם). ולכן מפרש בכלל וגם אומר „לרעהו״ (ולא „לאשר הוא לו״), שכולל את שניהם.
ב) מכיון שהחיוב כפל בטוען טענת גנב הוא כשנשבע דוקא — והעון דשבועת שקר הוא בנוגע לגבוה — (שאינו שייך לכאורה להמפקיד) — הוצרך הכתוב לפרש, שאעפ״כ ישלם שנים לרעהו. (ובזה יומתק מה שרש״י שם שטעלט זיך על התיבות „ישלם שנים לרעהו״). אבל אין לומר שמטעם זה הוצרך הכתוב כאן לפרש „לאשר הוא לו״ לפי שחיוב החומש הוא בנשבע דוקא — כי לאחרי שגילה לנו הכתוב בטוען טענת גנב אף שחיובו הוא בנשבע דוקא, „ישלם שנים לרעהו״, מובן מעצמו שכ״ה גם בחיוב החומש ד„וכחש בעמיתו״. (אלא שמ״מ א״א ללמוד חומש משם, מהטעם דלהלן בפנים).

אַז אויך דעם חומש וואָס עס דאַרף געבן דער „וכחש בעמיתו״ דאַרף געגעבן ווערן צום נגזל. ווייל פון דעם לשון הפסוק „ושלם אותו בראשו וחמישיתיו יוסף עליו״ — אַז דער חומש גייט ניט אַריין אין די תשלומי הקרן (אַזוי ווי כפל און ד׳ וה׳, וועלכע ווערן נכלל צוזאַמען מיט די תשלומין פונעם קרן: „חמשה גו׳ ישלם״; „שנים ישלם״; „ישלם שנים״[3]), נאָר ס׳איז אַ צוגאָב און הוספה צו די תשלומי הקרן, קען מען דאָך זאָגן, אַז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגזל דוקא.

ד. דעם טעות וואָס מען האָט געקענט מאַכן (ווען ניט די ווערטער „לאשר הוא לו״) אַז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגזל, איז ניט נאָר מצד דעם לשון הפסוק „וחמשתיו יוסף עליו״ (אַז ער קומט אַלס צוגאָב און הוספה צו די תשלומין) נאָר אויך מצד דעם וואָס זיין חיוב קומט דוקא דורך די הודאה פונעם „וכחש בעמיתו״ — „כשיכיר בעצמו לשוב בתשובה כו׳״[5] — און ניט על פי עדים:

ווען מ׳זאָל זאָגן אַז דער חומש איז אַן ענין פון תשלומין וואָס דער „וכחש בעמיתו״ איז נתחייב געווארן צו צאָלן צו דעם פון וועמען ער האָט די געלט פאַרלייקנט — דאַרף דאָך דעמאָלט דער חיוב ניט זיין אָפהייניק אין זיין הודאה און תשובה. ואדרבה — בעת ער האָט זיך ניט מודה געווען נאָר ער איז געכאַפט געווארן דורך עדות, דאַרף מען אים זיכער מחייב זיין. ווי מען זעט עס טאַקע ביי כפל און ד׳ וה׳, אַז זייער חיוב

5) רש״י בפרשתנו ה, כג.

קומט דוקא על פי עדים, און ניט דורך הודאה[6].

און וויבאלד אז די תורה האט יא תולה געווען די נתינת החומש אין זיין הודאה און תשובה, לייגט זיך דאך צו זאגן אז ס'איז אן ענין פון כפרה אזוי ווי דער קרבן אשם[7], און ניט קיין ענין פון תשלומין. און וויבאלד ס'איז א כפרה, דארף ער עס געבן צום אויבערשטן (אזוי ווי דעם קרבן אשם), און דאס האט כלל ניט צוטאן מיט'ן נגזל.

ה. דאס אלץ איז א ביאור אויף דעם וואס דער פסוק דארף זאגן "לאשר הוא לו". עס בלייבט נאך אבער שווער: וואס דארף רש"י מפרש זיין "למי שהממון שלו", ווי וואלט מען אנדערש געקענט לערנען דעם פסוק?

מפרשים זאגן[8], אז ווען רש"י וואלט ניט מפרש געווען "למי שהממון שלו" וואלט מען געלערנט אז "לאשר הוא לו" מיינט, אז די "טובת הנאה" פון דעם תשלום *[8] געהערט צו דעם וואס צאלט דאס געלט. (וע"ד פירוש רש"י אויף "ואיש את קדשיו לו יהיו"[9] — "מגיד שטובת הנאתן לבעלים").

ס'איז אבער אינגאנצן ניט מובן: פאר־וואס זאל גאר זיין א סלקא דעתך אויף אזא פירוש, בעת עס שטימט ניט כלל מיט'ן פשטות לשון הכתוב[10]:

לויטן פירוש אז "הוא" באציט זיך צו דעם (טובת הנאה פון דעם) תשלום (און מיטן "לו" ווערט געמיינט דער וואס צאלט), האט דאך דער וואורט "לאשר" קיין המשך ניט. און וויבאלד עס שטייט "לאשר הוא לו" — ובפרט לאשר (מיט א תוספות למ"ד), צו דעם וואס עס איז זיינע, איז דאך פשוט אז די ווערטער באציען זיך צו דער נתינה און די תשלומין (און זיי קומען בקשר צום "יתננו" וואס נאך זיי), אז ער דארף געבן דעם תשלום צו דעם צו ווען עס באלאגנט די געלט.

איז דאך שווער: וואס איז רש"י מחדש מיט זיין פירוש "למי שהממון שלו"?

ו. איז דער ביאור אין דעם:

אין דער זעלבער פרשה, מיט עטליכע פסוקים פריער, רופט אן די תורה דעם בעל הממון מיט'ן נאמען "עמיתו" — "וכחש בעמיתו"; "עשק את עמיתו". איז ניט פארשטאנדיג: וואס דארף דער פסוק זאגן דריי ווערטער "לאשר הוא לו" (און ס'איז ערשט ניט אזוי קלאר וואס ער מיינט דערמיט), ער האט גע־דארפט זאגן, ווי פריער, איין וואורט "לעמיתו", אן עס וואלט געווען קלאר זיין כוונה.

---

6) כדילפינן בב"ק עה, א. וגם בדרך הפשט, משמעות הלשון "ירשיעון אלקים" (משפטים כב, ח) הוא שהרשיעוהו עפ"י עדים (ראה פירש"י שם). וכן משמעות הלשון "המצא תמצא" (שם כב, ג) "ימצא" (שם, ו) הוא שמצאו אצלו ולא שהודה מעצמו.

7) ראה רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ח.

8) ראה רא"ם וש"ח כאן.

*8) גם של הקרן — ראה להלן הערה 12. וכן אין טעם לחלק ביניהם (ובפרט ע"ד הפשט).

כן להעיר אשר "טובת הנאה" כאן (כמו בכ"מ) היינו שיכול ליתננו לכל מי שירצה (ואפילו לא לבנו או שלוחו) ע"מ שימסרו להנגזל.

9) נשא ה, יו"ד.

10) ופשוט שמצד ההסברה דלעיל (שמכיון שהיא כפרה אי"ז שייך להנגזל) אין מקום לעקם את הכתוב ולהוציאו מפשוטו.

און מצד די קשיא, האָט מען געקענט מאַכן אַ טעות און אינגלערנען אַז מיט'ן „לאשר הוא לו״ [11] וואלט געמיינט אַז די טובת הנאה פון דעם תשלום געהערט צו דעם וואָס צאָלט עס

— וואָרום כאָטש אַז לויט דעם פירוש איז שוועך דער וואָרט „לאשר״, איז אָבער לויטן פירוש „למי שהממון שלו״ דאָ אַ שטאַרקערע קשיא: עס האָט דאָך ניט קיין אָרט צו שרייבן אַן אריכות'דיקן לשון און דורך וועלכן די כוונה איז ניט קלאָר, בעת מען קען שרייבן אין וואָרט דורך וועלכן ס'איז יאָ קלאָר די כוונה —

און דערפאַר וועט מען מפרש זיין דעם פסוק: (דער ערשטער דין) ושלם אותו (בראשו וחמשתיו יוסף עליו). (דער צוויי־טער דין), אַז דער ושלם אותו [12]) אשר הוא לו (בנוגע טובת הנאה, דערפאַר) יתגנו (סתם [13], אפילו לבנו ולשלוחו *[13], דער תנאי איז נאָר) ביום אשמתו. און דער למ״ד פון דעם לאשר — איז דאָך שיטת רש״י אַז „כך דרך המקראות לכתוב למ״ד יתירה״ [14]. עס איז ניט אַן אויסנאַם נאָר — דרך המקראות.

דעריבער מוז רש״י מפרש זיין אַז „לאשר הוא לו״ מיינט „למי שהממון שלו״ [15]. און די קשיא צוליב וואָס זאָגט דער פסוק אַזאַ אריכות — באַוואָרנט רש״י (לויט איין גירסא) מיט זיין פירוש „לאפוקי בנו ושלוחו״: די אריכות הלשון פון דעם פסוק איז בכדי צו לאָזן הערן דעם דין „לאפוקי כו׳״.

און דערפאַר שרייבט רש״י „לאפוקי בנו ושלוחו״ פאַר „למי שהממון שלו״ — כאָטש אַז „למי שהממון שלו״ פאַרטיטש די פשוט'ע משמעות פון די וועךטער „לאשר הוא לו״, ווייל מצד די שוועריקייט וואָס לויט דעם פירוש — צוליב וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן אַזאַ אריכות — וואָלט מען געמוזט אין זיי אינגלערנען אַן אַנדער פירוש. דעריבער איז רש״י מקדים אַז מיט דער אריכות הלשון מיינט דער פסוק „לאפוקי בנו ושלוחו״, און דוקא לאחרי ווי מען ווייסט דעם ביאור פון דער אריכות, האָט אַן אָרט דער פירוש „למי שהממון שלו״.

ז. עפי״ז בלייבט דאָך אָבער שוועך דער טעם פון אריכות לשון הכתוב לויט די גירסא אַז „לאפוקי בנו ושלוחו״ איז ניט פון דברי רש״י?

איז דער ביאור אין דעם, אַז די צוויי גירסות זיינען תלוי אין אַ מחלוקת פון מפרשי התנ״ך:

פאַראַן מפרשי התנ״ך וואָס האַלטן, אַז צוליב יופי המליצה איז אַ וואָרט וואָס איז שוין באַנוצט געוואָרן עטלעכע מאָל, וועלט ער פאַרביטן דורך אַן אַנדער אויסשפראַך — אַפילו וען יענער אויס־שפראַך פאַדערט אַן אריכות — אַבי ניט צו באַנוצן דעם זעלבן וואָרט פיל מאָל.

---

11) שבפרשתנו — שהרי התלמיד לא למד עדיין הכתוב „ונתן לאשר אשם לו״ שבפרשת נשא (ה, ז).

12) עפי״ז מתורץ „הוא״ „יתגנו״ — לשון יחיד.

13) ע״ד פי׳ התו״כ בזה.

*13) ואפילו לאחר, ע״מ שימסרו להנגזל. ומ״ש בהשיחה „אפילו לבנו ולשלוחו״ — כי בזה מדובר בפירש״י. ובהשלילה מובן שפורטם, דבנו ושלוחו — כמותו. ומכ״ש דאחר לא.

14) בשלח יד, כח.

15) ומה שבחר רש״י בפי׳ זה — כי ע״ד הפשט נראה יותר לפרש „הוא לו״ — שהממון שלו, מאשר — טובת הנאה דהממון. ולכן בנשא (ה, יו״ד) דאין שם פי׳ אחר יותר קרוב לדרך הפשט — מוסיף עכ״פ רש״י: ועוד מדרשים כו׳ ומדרש אגדה כו׳.

לויט אָט די דיעה קען מען ניט אָפּלערנען פון דעם וואָס דער פסוק זאָגט „לאשר הוא לו" און ניט „לעמיתו" — ווייל דער וואָרט „לעמיתו" שטייט שוין צוויי מאָל מיט עטליכע פסוקים פריער.

אַן אַנדער דיעה האַלט אַבער, אַז דאָרט וואו מ'קען שרייבן בקיצור און פאַר־שפּאָרן עטלעכע ווערטער, טוט מען עס, אפילו אין פאַל וואו מצד יופי המליצה פאַסט בעסער צו מאריך זיין. און לויט דער דיעה מוז מען זאָגן, אַז מיט „לאשר הוא לו" מיינט דער פסוק „לאפוקי בנו ושלוחו".

ח. פירוש רש"י על התורה, כאָטש בגלוי איז ער פשוטו של מקרא, איז אָבער פאַראַן אין אים אויך [דער חלק הרמז והדרוש, ובפרט[16]] דער חלק הסוד שבתורה ובלשון רבותינו[17] — ייִנה של תורה.

דער כלי יקר [וועלכער איז פון די ספרים וואָס בריינגען זיך אין חסידות] זאָגט דעם טעם אויף דעם וואָס מען דאַרף מוסיף זיין אַ חומש, „לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו"[18]:

בשעת עס געפינט זיך ביי אַ מענטשן

---

16) כי כמו שבעולמות, עולם האצילות הנרמז בתיבת „אף" נסמך ל„עשיתיו" דוקא (ראה לקו"ת בלק סט, סע"ג), כן גם בד' חלקי התורה פרד"ס שהם כנגד ד' העולמות, חלק הסוד שבתורה — אצילות — שייך לחלק הפשט — עשי' (ראה לקו"ת ויקרא (ה, ד) שמביא שם הענין ד„אף עשיתיו" לענין השייכות דפנימיות התורה למקרא). ולהעיר מסדר הבנים בהגש"פ — שג"ז כנגד אב"ע: חכם רשע כו' (משיחת ש"פ נח תשכ"ה — לקו"ש ח"ה ע' 279).

17) היום יום ע' כד.

18) ועיי"ש במש"כ הטעם להוספת חומש דוקא. ולכאורה אינו מובן. וי"ל (לחידודי עכ"פ, אבל חד הוא כו'): דבדיני קנסות נקבע הסכום (לדעת כמה מפרשים) געלט, האַנדלט ער דערמיט און דורך דעם פאַרדינט ער נאָך געלט. און בשעת מען נעמט צו פון אימעצן געלט, אַפילו וועז דערנאָך קערט מען עס אים אום צוריק, איז מען אים נאָך ניט משלים דעם גאַנצן חסרון, און בכדי אַז דער „והשיב את הגזילה" זאָל זיין בשלימות, אַז דער נגזל זאָל ניט ליידן קיין שום הפסד, דאַרף מען אים צוגעבן אַ חומש (צו פאַרגיטיקן דעם ריוח וואָס מען קען פאַרדינען דורך האַנדלען מיט געלט)[19].

ע"ד הרוב — בסתם (ראה מפחשים בטעם קנס העבד ל' שקלים. מו"נ ח"ג פ"מ. עקידה שמ"ו ועוד). והנה כאן המדובר בפקדון ובהלוואה וכו' וסתם הלואה ל' יום (מכות ג, ב) שאז תובעו ומכחש כו' היינו שבסתם היו מעותיו בטלים ל' יום. והנה ריוח מעסק בחמישים זוז הוא שיהי' לו מאתים זוז (פאה פ"ח מ"ט) היינו ריוח ק"ג זוז. והוא במשך שנה (ראה שם מ"ח במפרשים. וגם צדקת לקט כו' בסתם היינו פעם בשנה). וא"כ בל' יום הוא חומש (שצ"ל מלבר — פיה"מ ב"ק פ"ט מ"ז. רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ז).

ולכאורה אינה מובנת הטענה דמעותיו בטלות אצלו — בהלואה ופקדון ושכר שכיר. ואת"ל דהכוונה משעה שכחש בעמיתו — א"כ אין לזה שייכות לסתם מלוה ל' יום. וי"ל דכאן שייך הא דהרחבת ב"ד (לאחרי דכחש והפס"ד) הוא ל' יום (ראה שו"ע חו"מ רס"ק ובנ"כ).

19) ואף ששיעור ביטול המעות תלוי בכמות משך הזמן שמשעת הגזילה עד שעת ההשבה (אבל ראה הערה שלפני זו) — יש לומר, שעיקר טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה כנ"ל בפנים, ולא לפי שביטל מעותיו (כי על „מניעת הריוח" (ולא הפסד) אינו שייך חיוב כ"כ. ולכן בלא נשבע, או בלא הודה, אינו מוסיף חומש). ורק שאחרי שמחייבים אותו מטעם כפרה, אמרה תורה שחומש זה יתן להנגזל, מצד מניעת הריוח שגרם לו.*

---

*) ויש לומר, שזהו גם כוונת הכלי יקר כאן במה שהוסיף „וענין החומש הוא כו'"

אויף אָט דעם ביאור איז פַּאַראַן אַ קשיא פון תניא:

עס שטייט אין תניא[20], אַז בשעת אַ מענטש באַגייט אַן אומרעכט לגבי אַ צווייטן, האָט דער ניזק ניט וואָס צו זיין אין כעס אויף דעם מזיק, ווייל דער היזק וואָס ער האָט געליטן, איז אויף אים נגזר געוואָרן מן השמים; אויך וועלן דער מזיק וואָלט עס אים ניט געטאָן, וואָלט ער געליטן דעם שאָדן.

אין כאָטש דעם מזיק קומט אַן עונש פַּאַר זיין אָנטאָן דעם שאָדן, ווייל ער איז אַ בעל בחירה און האָט געקענט בוחר זיין ניט צו טאָן דעם מעשה ההיזק[21] (און דער גזר וואָלט זיך אויסגעפירט אויף אַן אַנדער אופן — וואָרום „הרבה שלוחים למקום") — איז דאָס נאָר אַ חשבון וואָס איז נוגע דעם מזיק. צום ניזק אַבער האָט עס קיין שייכות ניט, ער וואָלט אַלץ אינגס געליטן דעם היזק, ווייל אַזוי איז אויף אים נגזר געוואָרן מלמעלה (און אויב עס וואָלט אויף אים ניט נגזר געוואָרן, וואָלט אים גאָרניט געשאַדט אַפילו ווען דער מזיק וואָלט אים ווען טאָן שלעכטס. די בחירה וואָס מען האָט געגעבן אַ מענטשן איז נאָר בשייכות צו זיך אַליין, ניט בנוגע אַ צווייטן)[22].

לפי זה שטעלט זיך אַ קשיא: פון דעם וואָס דער גזלן האָט צוגעגעבן, פון פון גזל אַ געווייסע סומע געלט אויף אַ משך זמן, איז דאָך ברור, אַז אַזוי איז אויף דעם נגזל נגזר געוואָרן מן השמים, ובמילא אויך ווען דער גזלן וואָלט עס ניט געגזלט, וואָלט סיי ווי געפעלט באַם נגזל די סומע געלט במשך דער צייט, און ער וואָלט ניט געקענט האַנדלען

ועד"ז יש לומר בתשלומי כפל וד' וה', שעיקר טעם החיוב הוא קנס להגנב. אלא שמ"מ צריך לשלם הקנס למי שגנב ממנו, לפי שביטל מעותיו. (ולהעיר מפירוש רש"י משפטים (כא, לז), שטעם הראשון הוא בנוגע להגנב, וטעם השני -- „שביטלו ממלאכתו". וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 259 ואילך).

20) אגה"ק סכ"ה.

21) ראה ג"כ רמב"ם הל' תשובה ספ"ו.

[שממשמעות לשונו „ועניין כו'" (ולא „ועוד", וכדומה) משמע שבא בהמשך לדלעיל מיני'] — שבזה בא לבאר עיקר טעם החיוב (והשיעור חומש). והטעם ד„מעותיו בטלים אצלו" הוא רק על זה מה שנתינת החומש הוא להנגזל.

22) אעפ"כ אמרו בנוגע להשפעת הטוב (ב"ק צב, ב) חמרא למרי' טיבותא לשקיי', והטעם — כיון שהשליח הוא בעל בחירה צריך להודות לו (דרמ"צ ו, ב) — וזהו גם הטעם מה שנצטוינו בכיבוד אב ואם כמצוה שכלית — להיותם בעלי בחירה (ד"ה מים רבים תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"א ע' נד) ס"ד. ובכ"מ. לקו"ש יתרו תשנ"ב). ואי"ז סותר למ"ש כאן (מאגה"ק) — כי שאני השפעת הטוב מהשפעת היפך הטוב, בשתים:

א) גם בהיפך הטוב, מתחייב המזיק בדיני אדם על רוע בחירתו (אגה"ק שם). אלא שמובן, אשר לחייבו (ולענשו) בדיני אדם — מוטל על „שופטים (ושוטרים)", ופשיטא דלא על הניזק הנוגע בדבר ויחם לבבו (ושאני דין גואל הדם), משא"כ בנוגע לשכר וטובה, הרי גם המקבל את הטובה הוא ככל ישראל, שצריכים לשבח את משפיע הטוב על טיב בחירתו. ואדרבה: מכיון שהוא קיבל ממנו את הטוב, צריך להודות לו יותר מהשאר.

ב) בהשפעת הטוב, השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה שמלמעלה (ואפשר להר־סיף — כמו שמועלת תפלת צדיק עליו או ברכתו וכיו"ב) — ראה תוספות (ד"ה חמרא) ב"ק שם. (ומש"כ בדרמ"צ הוא אליבא דפרש"י). ואולי י"ל כן גם בדרמ"צ ע"פ הדיוק ושינוי שם: „כי אין כו' בחירה כלל להשפיע כך או כך כו' ומ"ש כו' טיבותא כו' היינו כי כו' הוא בעל בחירה" (מרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א).

מיט'ן געלט. היינט פאַרוואָס זאָל מען אים מוסיף זיין אַ חומש?

איז דער ביאור בזה: די זעלבע קשיא איז ניט בלויז אויפן חומש, נאָר אויך אויפ'ן קרן: ווייבאַלד אַז מלמעלה איז נגזר געווואָרן אַז דאָס געלט זאָל באַ אים פעלן, און דער גזר דין וואָלט געקומען בפועל אויך ווען דער גזלן וואָלט גאָר־ניט געטאָן, — טאָ פאַרוואָס דאַרף מען אים אומקערן[23]?

[מילא וואָס דער גזלן איז מחוייב צו באַצאָלן, איז פאַרשטאַנדיק: די גזירה העליונה איז געווען אַז די געלט זאָל פעלן באַ דעם נגזל, אָבער ניט אז ער זאָל זיי גזל'נען. זיין מעשה הגזילה איז געקומען מצד זיין בחירה — היפך פון רצון העליון וואָס האָט אים אָנגעזאָגט ניט צו גזל'נען. די שאלה איז אָבער: פאַרוואָס דאַרף ער עס אָפגעבן צום נגזל, ער קען דאָך עס אָפגעבן ערגעץ אַנ־דערש (ובדוגמא ווי אַ גזל וואָס עס איז ניטאָ קיינער להשיב האשם אליו"[24]) — ווי אויף צדקה וכדומה[25]: די גזירה אויפן נגזל וואָלט דאָך סיי ווי געקומען בפועל, אויך ווען דער גזלן וואָלט פון אים ניט גע'גזל'ט].

23) ואין לומר שחיוב השבת הגזילה הוא לפי שכל זמן שלא השיב את הגזילה לבעלי' „עונו גלוי ונזכר" (לשון רש"י יבמות (כב, ב) ד"ה השתא — לענין בא על הערוה והוליד ממנה ממזר): א) לזה מספיק שיוציא הגזילה מתחת ידו (ע"ד ב"ק קט, א). ב) הרי גם כשהגזילה אינה בעין, חייב הוא בתש־לומין, והא ד„עונו גלוי ונזכר" הוא רק „כל זמן שממזר קיים" (רש"י שם).

ואין לומר שגם לאחרי הנ"ל יש זכרון לעונו, לפי שנשאר ההפסד שהגיע להנגזל על ידו — כי הפסד אינו מציאות, שמציאות מזכרת (עון).

24) נשא ה, ח.

25) ראה טושו"ע חו"מ סו"ס שסז.

איז דער ענטפער אויף דעם בפשטות: פון דעם וואָס מען האָט צוגענומען דאָס געלט פון נגזל איז נאָך ניט קיין הוכחה אַז אויף אים איז נגזר געווואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק. עס קען דאָך זיין אַז אויף אים איז נגזר געווואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט נאָר אויף אַ געוויסער צייט, דער בירור אין דעם גזר־דין אויפן נגזל — צי ער זאָל פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק, אָדער בלויז אויף אַ משך זמן — ווערט מען ערשט וויסן דערפון גופא: ווערט דער גזלן אים אומקערן די גזילה, ווערט עס זיין אַ באַווייז אַז דער גזר־דין איז געווען צו ליידן דעם היזק בלויז צייט־ווייליק; ווערט ער אים די גזילה ניט אומקערן (און אויך ניט דורך אַנדערע — וואָרום „הרבה שלוחים למקום"[26]) ווערט

26) שלכן, גם ב„אינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו", „אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ג) — אף שבאינו יודע אי אפשר שיחזיר לו הגזילה — כי מכיון ש„הרבה שלוחים למקום" ואפשר שית־מלא חסרונו ע"י אופן אחר (מציאה וכיו"ב), הרי אין שום הוכחה כלל שנגזר עליו שיפ־סיד לעולם*. ומכיון שכן, הרי נמצא שישנם בידו מעותיו של הנגזל, ולכן אין תשובתו תשובה גמורה.

*) ובכלל, כל זה רק כלפי שמיא גליא. כי [כו"כ אופנים בהמילוי — כולל גם ביטול חסרון אחר (שנגזר על הנגזל), וכן לאידך גיסא — גם כשימצא מציאה וכיו"ב, הרי] אפ"ל שהמציאה לא למלאות באה, כ"א בלאה"כ שייכת אליו.

וגם אפשר שמילוי החסרון יהי' לאחרי מות הגזלן, וימולא ג"כ הריוח שהי' יכול להרויח במשך כל הזמן — שמזה הוכחה אליבא דאמת שלא נגזר על הנגזל הפסד כלל והגזלן מת ומעות הנגזל בידו. ופשוט.

מעין דוגמא לדבר: לוה רשע ולא ישלם

מען דאַן וויסן אַז די גזירה איז ער זאָל פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק.

און וויבאַלד אַז מען וויים ניט וואָס ס׳איז נגזר געווארן אויפ׳ן נגזל, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער גזלן האָט ניט קיין שום רעכט ניט אומצוקערן די גזילה דעם נגזל (אַדער אפילו אַפלייגן די השבה אויף שפעטער) מיט דער טענה, אַז זיין אַפהאַלטן זיך פון השבת הגזילה וועט באַווירקן אַז מלמעלה איז נגזר געווארן אויפן נגזל ער זאָל ליידן דעם היזק אויף שטענדיק (אַדער אויף אַ לענגערע צייט, ביז ער וועט עס אים אומקערן) — (פונקט ווי ס׳איז ניט שייך צו זאָגן, אַז מ׳זאָל אימעצן מעגן מזיק זיין, אַדער מפסיד זיין ממונו, מיט דער טענה אַז דאָס גופא וועט זיין אַ הוכחה אַז אויף אים איז נגזר געווארן צו ליידן אַ היזק).

איז אָט דער זעלבער תירוץ אַן ענטפער אויך בנוגע צום חומש: וויבאַלד ס׳איז פאַראַן אַ מעגליכקייט, דורך צוגעבן אים אַ חומש, אַז ער זאָל ניט ליידן קיין שום הפסד פון דער גזילה (ער זאָל האָבן ניט בלויז דעם קרן, נאָר אויך דעם חומש וועלכן ער וואָלט געקענט פאַרדינען אויב מ׳וואָלט ביי אים ניט גע׳גזל׳ט), קען דאָך זיין, אַז די גזירה צו מפסיד זיין דעם חומש איז געווען בלויז ביז שעת ההשבה, אָבער ניט אויף שטענדיק.

און דאָס זאָגט רש״י „למי שהממון שלו״, מיינענדיק דערמיט (ניט בלויז אַז דעם חומש דאַרף מען געבן צום נגזל, נאָר אויך) מבאר זיין דעם טעם דערפון: די הוכחה אַז ס׳איז נגזר געווארן אַז דאָס געלט זאָל צוגענומען ווערן פון אים איז בלויז בנוגע דעם עבר. בנוגע דעם עתיד אָבער, דאַרף מען עס באַטראַכטן אַלס זיין אייגענטום — „הממון שלו״, און דעריבער דאַרף מען אים צוגעבן אַ חומש, בכדי צוליק צושטעלן אים זיין פאַרמעגן בשלימות.

ט. ענין הנ״ל איז אַ הוראה אין דער כללות ההנהגה שבין אדם לחבירו:

בשעת אייגער האָט געטאָן שלעכטס אַ צווייטן — אים געשעדיקט, באַליידיקט, א.ד.ג. — און ער כאָפט זיך אַז ער האָט געטאָן אַן אומרעכט, וואָס דאַן דאַרף ער בעטן מחילה ביים צווייטן — קומט דער יצה״ר און טענה׳ט: דער אַלטער רבי זאָגט דאָך אַז יענעם האָט עס געקומט, און אויב איך וואָלט עס ניט געטאָן, וואָלט אים באַליידיקט אַ צווייטער — האָט דאָך יענער צוליב מיר גאָרניט געליטן, היינט וואָס דאַרף איך אים גיין איבערבעטן? אי איך האָב געטאָן אַן עוולה, און ווי דער אַלטער רבי זאָגט אַז דער מזיק איז נענש על רוע בחירתו, איז דאָס אַן עוולה אַנטקעגן דעם אויבערשטן, דאַרף איך טאָן תשובה, פאַסטן, זאָגן תהלים. וואָס דאַרף איך אָבער בעטן מחילה פון יענעם?

איז דער ענטפער אויף דעם: דורך בעטן מחילה פאַרלייכטערט מען, אין אַ געוויסער מאָס, דעם צער וואָס מען האָט יענעם פאַרשאַפן. ובמילא האָט מען דאָך ניט קיין רעכט צו פאַרשאַפן יענעם אַ גרעסערן צער דורכן ניט בעטן מחילה ביי אים — וואָרום ס׳איז דאָך ניט קיין הוכחה אַז ס׳איז נגזר געווארן אויף אים צו ליידן אַ גרויסן צער — און מ׳איז מחוייב צו טאָן אַלץ וואָס מען קען אויף צו פאַרגיטיקן דעם צער חבירו.

— (ואז) וצדיק (הקב״ה, המקום) חונן ונותן להמלוה (ראה מפרשים לאבות פ״ב מ״י).

יו"ד. דער יצה"ר איז דאָך אבער אַ קלוגינקער, טוט ער זיך אָן אין אַן איצטלא פון אַ ירא שמים און טענה'ט, אַז עפ"י תורה דאַרף אַ איד טראַכטן נאָר וועגן דעם אויבערשטן. דער רבי זאָגט אין כמה וכמה מאמרים[27] (טענה'ט דער יצה"ר), אַז אויך "משפטים", מצות שכליות שבין אדם לחבירו, ווי לא תגזול וכדומה, דאַרף מען זיי מקיים זיין מצד קבלת עול מלכות שמים, פונקט ווי דער קיום פון "חוקים".

ובמילא מאַכט ער אַ חשבון: די עוולה וואָס איך האָב געטאָן דורכן באַלידיקן יענעם און אָנטאָן אים צער באַשטייט דאָך [ניט אין דעם וואָס איך האָב אויפ־געטאָן מוסיף געווען אָן ענין פון היפך הצדק והיושר, נאָר] אין דעם וואָס איך האָב געטאָן היפך פון גזירת המלך. איז אַז איך האָב געטאָן אַ חטא אַנטקעגן דעם אויבערשטן, דאַרף איך טאָן תשובה און בעטן דעם אויבערשטן ער זאָל מיר מוחל זיין. אָבער ניט בעטן מחילה פון אַ מענטשן.

אי עס שטייט אין שו"ע אַז מען דאַרף מרצה זיין את חבירו — איז אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן אַזוי, ווען איך דאָס אויך מקיים זיין, מצד קבלת עול מלכות שמים, ווי אַלע אַנדערע מצות. ווער זאָגט עס אָבער, אַז מיר דאַרף טאַקע פאַרדריסן דאָס וואָס איך האָב מצער געווען מיין חבר און איך דאַרף זוכן אים צו מפייס זיין?

אדרבה (טענה'ט ער): תורה האַלט אין אירן מדגיש זיין אַז "אין עוד מלבדו", און בשעת מען גיט אָפּ אַ חשיבות צו אַן ענין וואָס איז אויסער אלקות איז עס אַן הנהגה היפך האמת. היינט אויב מיר זאָל אַרירין דער ענין וואָס איך האָב מצער געווען אַ צווייטן (ניט אַלס דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט אַז מען טאָר גיט מצער זיין יענעם) און איך זאָל גיין מפייס זיין אים (ניט מצד דעם וואָס אין שו"ע שטייט אַז מען זאָל אַזוי טאָן, נאָר) מצד דעם געפיל אַז איך האָב געטאָן אַן עוולה אַנטקעגן יענעם — איז עס דאָך אַן ענין פון פירוד ר"ל, היפך פון "אין עוד מלבדו"!

איז דאָך אָבער מובן, אַז די טענה קומט ניט פון נפש האלקית[28], נאָר פון נפש הבהמית, וואָס האָט זיך אָנגעטאָן אין אַ זיידענע זופיצע. זיך ניט ווען מפייס זיין יענעם און זיך ניט קימערן וועגן דעם, קומט ניט פון תורה, נאָר פון ישות[29].

אי וואָס דער רבי זאָגט, אַז "משפטים" דאַרף מען מקיים זיין פונקט ווי חוקים — איז עס ניט געזאָגט געווארן לקולא ח"ו, נאָר לחומרא: וודאי ופשוט אַז אַ איד טאָר ניט האָבן קיין מדות רעות, און עס דאַרפן אים אָנגיין אַלע ענינים פון צדק ויושר בנוגע בין אדם לחבירו[30]. נאָר דער רבי איז מוסיף אין דעם (ניט גורע ח"ו), אַז דאָס אַלץ דאַרף זיין מצד קבלת עול מלכות שמים, אַזוי ווי חו־

27) ד"ה למען דעת תר"ץ (בסה"מ קונטרסים ח"א) סעיף ה'. הוי' לי בעזרי תרצ"א (תרפ"ז) (בסה"מ שם) סעיף ג'. סה"מ אידיש ע' 46. ובכ"מ.

28) ראה יומא פז, א: חטאתי לאלקי (גירסא זו — דע"י — הובאה לפס"ד בשו"ע או"ח תר"ו. משא"כ ברמב"ם (הל' תשובה ספ"ב) "לה' אלקי") ישראל ולפלוני.

29) ראה שו"ע אדה"ז סתר"ו סוס"ב "להכניע א"ע".

30) ראה ח"פ להרמב"ם פ"ו, אשר המעלה ד"כובש את יצרו" הוא רק בענין החוקים. משא"כ הרעות אשר גם מצד השכל הן רע, א"צ להתאות אליהן. עיי"ש בארוכה.

קים [31], וואָס דאָס גיט נאָך צו מער „חומרא" אין דעם:

וועז משפטים וואָלט זייער קיום געווען בלויז מצד חיוב השכל — איז דאָך מצד דעם שוחד פון אהבת עצמו, וואָס „על כל פשעים תכסה אהבה" [32], קען ער מיינען אַז דער „שולדיקער" איז דער צווייטער: ער איז אָבער געראָטן.

און אפילו וועז ער וועט שוין פּועל'ן ביי זיך אָפּצולייגן זיינע פּניות און זיך מתבונן זיין אליבא דנפשי', וואָס דאָן וועט ער קומען לידי הכרה, אַז דאָס וואָס ער זעט אַ חסרון אין צווייטן איז עס זיין איגענע שולד [33] — איז דאָך אָבער דער כללות ענין השכל במדידה והגבלה, ובמילא, וועז ער וועט מקיים זיין די „משפטים" בלויז מצד חיוב השכל, וועט זייער קיום זיין באַגרענעצט לויט דער הגבלה פון שכל.

דעריבער זאָגט דער רבי אַז מען דאַרף מקיים זיין משפטים אַזוי ווי חוקים, בדרך קבלת עול מלכות שמים, וואָס אין קבלת עול זיינען ניטאָ קיין הגבלות.

יא. ס'איז דאָך נעוץ סופן בתחלתן [34] —

אין תחילת הסדרה שטייט פריער „ויק-

---

31) כי גם המיאוס בהרעות שמצד השכל, צ"ל בדרך קב"ע, לקיים רצון העליון, שרצונו הוא אשר נזכך את נפשותינו ונמאס בהם.

32) משלי יו"ד, יב. — גם על פשעים אלו המרדים (יומא לו, ב. שבועות יב, ב) תכסה אהבה.

33) וכפירוש הבעש"ט עה"פ (ירמי' ב, יט) תייסרך רעתך, שהרע שרואה בזולתו הוא „רעתך" — רע שלו. וראה עד"ז לקו"ת בהעלותך לג, סע"א.

34) ספר יצירה פ"א מ"ז.

ראָ" סתם, העכער פון הוי' [35], און דערנאָך — „וידבר הוי' ". וואָס אין עבודה הייסט עס — אַז דער יסוד (והתחלת) העבודה דאַרף זיין קבלת עול שלמעלה מטעם ודעת [36], דערנאָך דאַרף עס אָבער אַראָפּ-קומען אין השגה והרגש [37]

און אַזוי איז עס אויך בנוגע די מצות שבין אדם לחבירו: דער יסוד דאַרף טאַקע זיין — קיום ציווי הבורא. דערנאָך דאַרף עס אָבער אַראָפּקומען אין אַ הרגש פּנימי (וואָרום דאָס גופא איז דער רצה"ע — אַז דער מענטש זאָל האָבן מדות טובות), ער זאָל טאַקע מרגיש זיין דעם זולת, עס זאָל זיין „יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך" [38] (וואָס דער יוקר פון זיין כבוד איז דאָך ביי אים ניט מצד קבלת עול).

---

35) ראה לקו"ת ר"פ ויקרא. וראה סד"ה ויקרא העת"ר (בהמשך תער"ב ח"ב).

ועפי"ז יומתק מ"ש רש"י „אבל לנביאי האומות כו'" (דלכאורה, מאיזה טעם יהי' ס"ד לומר, שהקריאה, שענינה הוא „לשון חיבה", הייתה גם לנביאי או"ה) — כי מכיון שהקריאה היא מבחינה שלמעלה מהו"ע, הרי בבחינה זו כחשיכה כאורה, אח עשו ליעקב — שניהם בשוה. ואעפ"כ — ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי.

36) תניא פמ"א.

37) אלא שגם זה עצמו צריך להיות בכדי לקיים רצון הבורא (כי רצה"ע הוא שהעבודה תהי' גם בהשגה והרגש). וזהו"ע „לכל דברות כו' קדמה קריאה", שגם ה„דברות" — השגה והרגש — הקדמתם ויסודם הוא „ויקרא" — קבלת עול.

וכ"ה גם בהענינים שבין אדם לחבירו, שאף שצ"ל בהרגש כו', הנה זה עצמו צ"ל מצד קב"ע, כנ"ל הערה 31. ובזה יומתק, מה שגם סיום הסדרה (אף שהמדובר בו הוא ענינים שבין אדם לחבירו) נקרא „ויקרא".

38) אבות פ"ב מ"י.

און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע דער הנהגה בין אדם לחבירו מלכתחילה, אַזוי איז עס אויך בנוגע „והשיב את הגזילה", דעם פיוס וואָס ער דאַרף איבערבעטן דעם צווייטן אויב „וכיחש בעמיתו" — אַז די בקשת מחילה דאַרף זיין ניט בלויז מצד קבלת עול, מקיים זיין אַ דין וואָס שטייט אין שלחן ערוך, נאָר טאַקע מרגיש זיין דעם חטא וואָס ער האָט געזינדיקט צום צווייטן מענטשן, און זיך משתדל זיין דעם מענטשן צו מפייס זיין.

און בשעת די בקשת מחילה איז אין דעם אופן, נעמט עס אַראָפּ מער פון דעם צער וואָס ער האָט יענעם גורם געווען (שזהו עוד טעם שצ"ל באופן זה דוקא) און במילא, ווערט דורך דעם זיין תשובה מער נתקבל אויך ביים אויבערשטן.

וגדולה מעלת התשובה, אַז ישראל כשעושין תשובה — מיד [און ווי דער אַלטער רבי איז מוסיף[39]: ותיכף ומיד] הן נגאלין[40], בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה)

---

39) אגה"ת פי"א.
תוספת תיכף על מיד — עיין תענית (יט, ב) איזהו מיד שלהן כו', רש"י ד"ה מיד שבת פט, א. משא"כ תיכף עפמש"כ זבחים לג, א. תוד"ה כל (סוטה לט, א). שו"ע או"ח סקס"ו.

40) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.