

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מתורת

הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

שנה ד / גליון קמז

ערש"ק פרשת כי תצא ה'תשס"ז



פתח דבר

בעזחי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת כי תצא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון קמז), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

אה"ק:

ת.ד. 2033 כפר חב"ד 72915

טלפון: 03-9604-832 פקס: 03-9607-370

ארה"ב:

353 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

(718) 732-9017



תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ביאור נפלא בפשט הכתוב "כי יהי ריב גו' ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" – דבא להורות שגם כאשר ישנו כאן אחד שישאר "רשע" גם לאחר המשפט, צריך להיות "ושפטום".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כד עמ' 152 ואילך)

יינה של תורה

ביאור מה שבנוגע לשכר המצוות דישראל, אין מקויים לכאורה הציווי ד"ביומו תתן שכרו"; מהות עבודתם של ישראל, ומהות השכר דלעתיד והשכר דעוה"ז, והתאמתם לפרטי הדינים בחיוב דבעה"ב לפועל.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כט עמ' 138 ואילך)

חידושי סוגיות

יביא מחלוקת רש"י ור"ת בגדר כלאי בגדים אי שוע טווי ונוז הוי תנאי בסוג הצמר ופשתים או בעשיית האיסור / יבאר שורש הפלוגתא דמן הכתובים נראה שהוא מאותו גדר דחרישה בכלאים, ותלוי אי חרישה אסורה מחמת עצמה אף שאין בה עירוב ממשי או שהוא סייג להרבעה / יבאר שיטת הרמב"ם דכתב בדרך ממוצעת, ע"פ חקירה בגדר איסור הרבעה אם עיקר האיסור בהתערובת שנעשתה או בעשיית מעשה החיבור / יסיק דבכלאי בגדים אזיל הרמב"ם לשיטתו דגדר כלאים הוא בחיבור ממשי אבל העיקר הוא במעשה חיבור ולא בתערובת הנוצרת.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לד עמ' 123 ואילך)

הוספה – דרכי החסידות

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע – מידת הבטחון כפי דרך מורנו הבעש"ט.

(אגרות קודש חלק יב עמ' רלז)

מקרא אני דורש

החידוש בכתוב "והצדיקו את הצדיק גו"

ביאור נפלא בפשט הכתוב "כי יהי ריב גו' ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" – דבא להורות שגם כאשר ישנו כאן אחד שישאר "רשע" גם לאחר המשפט, צריך להיות "ושפטום"

א. בפרשתנו (כה, א): "כי יהי ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט ושפטום, והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע". וממשיך בפסוק שלאחריו: "והי' אם בן הכות הרשע, והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר".

ובפשטות נראה, שהפסוק הראשון הוא הקדמה בלבד להפסוק השני. והיינו, שהתורה באה להשמיענו דין מלקות, "והי' אם בן הכות הרשע", ולפני כן מקדימה כיצד נעשה רשע – "כי יהי' ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט ושפטום, והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע".

אבל לפי זה, קשה יתור לשון הפסוק:

אם כל כוונת הפסוק היא הקדמה להפסוק הבא (דין המלקות), הי' צריך לקצר ולומר כך: "כי יהי' ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט ושפטום, והי' אם בן הכות הרשע וגו'"; אמנם המלים "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע", הם מיותרים לכאורה, בהיותם מילתא דפשיטא.

ואף אם בנוגע לתיבות "והרשיעו את הרשע" אפשר לפרש בדוחק שהם באים בתור הקדמה ל"והי' אם בן הכות הרשע", שלפני כן מבארת התורה כיצד נעשה רשע – על ידי ש"והרשיעו

לקראת שבת

את הרשע", הרי עדיין קשה: לשם מה נאמר "והצדיקו את הצדיק"?

ב. והנה בספרי על הפסוק למדו מהמלים "והצדיקו את הצדיק" – "צדקהו כדי שלא ילקה". וכמבואר במפרשים, כוונת הספרי היא שצריך לפתוח בזכות: לכל לראש צריך לחפש זכות על הבעל דין, "כדי שלא ילקה", ורק לאחר מכן לדון בעניני רשעות.

אבל קשה לפרש כן בדרך הפשט, כי אין פירושו זה מתיישב (כל כך) בלשון הפסוק:

לפירושו הספרי עולה, שכל הפסוק מדבר על אותו אדם, שבתחילה צריך לחפש זכות עליו, "והצדיקו", ורק אם לא מוצאים אז "והרשיעו"; אולם בפשטות, שני הענינים שבפסוק – "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" – מדברים על שני אנשים שונים (שני בעלי הריב, שאחד מהם צדיק ואחד מהם רשע).

[אמנם בגמרא (מכות ב, ב. הובא ברמב"ן עה"ת) למדו מפסוק זה דין מחודש, לענין עדים זוממים. והיינו, שהפסוק מדבר על מצב שבו באו עדים זוממין ולפי עדותם הרשיעו את הצדיק; לאחר מכן באו עדים אחרים "והצדיקו את הצדיק" – כלומר: החזירו את הצדיק דמעיקרא לצדקותו הראשונה, וביטלו את עדות העדים המרשיעים; ואז נמצא שהעדים זוממים עצמם הם הרשיעים, ועל זה נאמר "והרשיעו את הרשע, והי' אם בן הכות הרשע" – שעונש העדים זוממין במלקות (כאשר אי אפשר לקיים בהם את דין "כאשר זמם").

אבל בוודאי שקשה להעמיס הלכה זו בפירושו הפסוק לפי דרך הפשט; ובפרט שרשי בפירושו על התורה, שמביא את דברי חז"ל השייכים לפשוטו של מקרא, לא העתיק דרשה זו מן הגמרא, ומשמע דס"ל שאינו שייך לפשט הכתוב].

ג. והנראה לבאר פשוטו של מקרא, שהדגשת הכתוב "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע", אינה (רק) בתור הקדמה להפסוק הבא, "והי' אם בן הכות הרשע", אלא שפסוק זה הוא (גם) ענין לעצמו; ובא הכתוב להורות איך צריכה להיות ההנהגה כאשר "יהי ריב בין אנשים".

וביאור הענין:

מצינו בכמה מקומות, שסכסוך בין שני אנשים – המובא לפני השופט – נקרא בתורה בשם "דבר", וכמו: "כי יהי' להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו" (יתרו יח, טז); "מי בעל דברים יגש אליהם" (משפטים כד, יד). אולם כאן מדייקת התורה: "כי יהי' ריב בין אנשים" [ולא "כי יהי' דבר בין אנשים"].

וההבדל בין "דבר" לבין "ריב" – מובן בפשטות (וראה מלבי"ם כאן):

בכלל, כאשר יש לשני אנשים סכסוך ביניהם שהוא לא בגדר מריבה, הרי אפשר ליישב את

לקראת שבת

ט

הסכסוך ולהביא שלום – או ע"י שהם יתדברו ביניהם, או ע"י שבית דין ימצא פשרה; ואפילו כאשר בית דין פוסקים שרק צד אחד צודק, הרי כיון שגם הצד השני מעוניין סוף סוף בבירור האמת, הרי על ידי פסק הדין נעשה שלום ביניהם, כיון שיש הכרעה בהסכסוך והוא בטל.

וכן הוא דרך התורה, שכשיש חילוקי דעות בין אנשים צריכים לבוא לפני בית דין בשביל בירור האמת, וכאשר בית דין חותכים את הדין הם מקבלים דברי הבית דין. ונמצא שענין המשפט מביא לידי שלום, מאחר ששניהם צדיקים הרוצים לידע האמת ולהתנהג על פי [ואין כאן רשע כלל].

אולם כאשר יש "ריב" בין אנשים, משמעות הדברים שיש כאן אנשי מריבה, שאינם מעוניינים בבירור האמת, אלא מטרתם היא בעצם המחלוקת.

ובזה יובן עומק כוונת רש"י, שכתב: "כי יהי ריב – סופם נגשים להיות אל המשפט. אמור מעתה: אין שלום יוצא מידי מריבה".

ותמהו המפרשים: מה החסרון בכך ש"סופם להיות נגשים אל המשפט"? אדרבה: על ידי שיגשו אל המשפט יהי שלום!

אלא, שזה גופא כוונת הכתוב להשמיענו, שכאשר יש "ריב" – אז גם לאחר המשפט עדיין לא יהי שלום; כי, בשלמא אם הי' מלכתחילה "דבר" ביניהם, סכסוך ומחלוקת בענין מסויים בלבד, אז הי' המשפט מסייע לברר את הענין ולהביא את השלום על כנו – אבל כיון שההתחלה כאן היא בענין של "ריב", "כי יהי ריב בין אנשים", הרי שוב "אין שלום יוצא":

גם לאחרי שנגשים אל המשפט לא יצא מזה שום שלום, כי כיון שיש כאן מטרה של מריבה לשם מריבה, הרי המפסיד בדין ימשיך בריבו גם אחרי פסק הדין.

ד. וזו כוונת התורה בכתוב "כי יהי ריב . . והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע":

כאשר יש משפט שהוא בגדר "דבר", שמטרתו בירור האמת והבאת השלום, אז יכול להיות ששניהם צדיקים, כי גם המפסיד בדין רוצה בבירור האמת; אולם כאשר המשפט הוא בגדר "ריב", אז בהכרח להיות "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" – המטרה של הפסק דין אינה לברר את האמת באופן ששניהם צדיקים, אלא על כרחך אחד מהם צדיק ואחד מהם רשע, והמטרה של הפסק דין היא לחתוך מיהו הצדיק ומיהו הרשע.

והכתוב בא לחדש, שאף כאשר בית דין רואים מצב של "ריב" [ולא "דבר"], אין להם לטעון שכיון שיש כאן בעל מחלוקת שכל ענינו הוא במריבה הרי אין טעם בכל המשפט וכו' –

אלא גם במצב כזה של "ריב", חל חיוב על בית הדין: "ושפוטם", לחקור בכל פרטי הדבר ולהוציא פסק דין ככל משפט, להרשיע את הרשע ולהצדיק את הצדיק.

יינה של תורה

שכר המצוות – "ביומו תתן שכרו"

ביאור מה שבנוגע לשכר המצוות בישראל, אין מקויים לכאורה הציווי ד"ביומו תתן שכרו"; מהות עבודתם של ישראל, ומהות השכר דלעתיד ודעוה"ז, והתאמתם לפרטי הדינים בחיוב דבעה"ב לפועל

א. בנוגע לציווי (פרשתנו כד, טו) "ביומו תתן שכרו" – ידועה השאלה:

דהנה, אמרו חז"ל (שמו"ר פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג) שהקב"ה "מקיים" מה ש"הוא אומר לישראל לעשות ולשמור". ובענינו – מצינו בכמה מקומות בחז"ל (ראה אבות פ"ב מ"ד-טז. ת"כ (ורש"י) בחוקתי כו, ט. ועוד) שמדמים את עבודתם של ישראל בקיום התורה והמצוות, לעבודת הפועל עבור בעה"ב שלו, ושכר המצוות הוא ה"תשלום" שהקב"ה ("הבעל הבית") משלם לישראל ("הפועלים") על "עבודתם".

ולפ"ז הי' צריך להיות, שבכל עת שמסיים האדם עשיית מצוה, צריך הוא לקבל מיד ("ביומו") לקבל את ה"שכר" על עבודתו – כציווי ה' בתורתו "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גוי" (ו"לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר" (קדושים יט, יג); וא"כ דרוש ביאור, דהרי מצינו, שאין הקב"ה משלם את שכר המצוות מיד, אלא רק "למחר" (לעולם הבא (תנחומא בראשית א. רש"י ס"פ ואתחנן)), כמאמר חז"ל (עירובין כב, א. ע"ז ג, א. ד, ב) "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם" [כי אף שישנם עניני שכר גם בעולם הזה, אין זה עיקר שכרן של מצוות] – וכיצד הקב"ה "מאחר" שכרם של ישראל עד "למחר"?!

לקראת שבת

יא

ב. במפרשים תירצו (עיון יעקב לע"י עירובין שם), שמכיון ש"כל ימינו אנו משועבדים להקב"ה לעבודתו" (דהרי בכל רגע מחיי האדם, מחוייב הוא "לשמש את קונו" (קידושין בסופה)), נמצא, שכל חיי האדם הם משך זמן אחד של שכירות – לכל יהודי ניתן "שליחות" ותפקיד מסויים, אותו צריך הוא להשלים במשך חייו בעלמא דין, וכל פעולה שלו בתומ"צ היא פרט אחד מכלל שליחותו ותפקידו;

ולכן אין חיוב על הקב"ה לשלם לאדם את שכר המצוות עד לאחר פטירת האדם מן העולם (דאז מסיים הוא את זמן השכירות), מאחר ו"שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף" (והשוכר אינו עובר ב"בל תלין" בטרם שנסתיימה השכירות) (ב"מ קי, ב).

איברא, דתירוץ זה מתאים רק לפי שיטת הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב), שעולם הבא – "סוף מתן שכרן של מצוות" – הוא עולם הנפשות בלא גוף (גן עדן), ש"באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה". ועפ"ז, "למחר (לעולם הבא) לקבל שכרם" קאי על גן עדן.

משא"כ לשיטת הרמב"ן (שער הגמול בסופו) – שכך היא גם ההכרעה בקבלה ובחסידות – שעולם הבא (בנוגע ל"סוף מתן שכרן של מצוות") פירושו עולם התחי' (לאחר תחיית המתים) – נמצא, שהקב"ה "מאחר" את שכר המצוות עד לעתיד לבוא, ריבוי זמן אחרי שמסתיים זמן ה"שכירות" של האדם [נאף שישנו השכר דג"ע – אי"ז עיקר שכר התומ"צ (לשי' הרמב"ן)]. והדרא קושיא לדוכתא – כיצד מתאים זמן התשלום דשכר המצוות, עם ההלכה ד"ביומו תתן שכרו"?

ג. וי"ל – ששאלה זו מתיישבת לפי ביאורו של רבינו הזקן בספרו תניא קדישא (רפ"ו), שם מבאר את מאמר רז"ל (תנחומא נשא טז. ועוד) ש"תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", שהכוונה בזה היא, שבעולם הזה התחתון "שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר פניו ית'" יאיר "אור ה'" בלא שום הסתר;

וענין זה (שיאיר אור ה' בעוה"ז השפל) נעשה ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" (ובמשך כל זמני העבודה בכלל), מאחר וכל פעולה של יהודי בעבודת התומ"צ פועלת זיכוך בגשמיות גופו וחלקו בעולם (והמשכת אור אלקי בעולם) – כך שבצירוף עבודת כל בני ישראל במשך כל הדורות, נשלם הבריור והזיכוך של כל עולם הזה, והעולם כולו נעשה "דירה לו יתברך".

ולמצב זה של תכלית הזיכוך והעלי' יבוא העולם לעת"ל – בימות המשיח, ובעיקר ובשלימות – בתחיית המתים, דאז יבטל לגמרי הרע שבעולם ותהי' "התגלות כבודו וראו כל בשר יחדיו ויפיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ" (ל' רבינו בתניא שם).

ולפ"ז נמצא, שעבודתם של כל בני' יחדיו במשך כל הדורות, היא גדר אחד של "שכירות" אחת, שענינה ותכליתה לפעול ולעשות דירה לו ית' בתחתונים, שיאיר בעוה"ז התחתון גילוי אור ה'. וי"ל אף יתירה מזו, שבתפקיד זה נחשבים ישראל (לא כ"שכיר", אלא) בגדר של

לקראת שבת

"קבלן": הקב"ה "נתן" בידי בני את עולמו, בכדי שהם יעשו מהעולם דירה לו ית'.

ובזה מיושב היטב מה שעיקר ענין השכר יהי דוקא לעתיד לבוא (בימות המשיח, ובעיקר בעולם התחי') – מכיון שהשכר של עולם הבא הוא תשלום כללי עבור כל בני יחדיו, על עבודתם לעשות מהעולם דירה לו ית' (משא"כ השכר דג"ע, הוא על עבודתו הפרטית של כאו"א, ולכן בא לו לאחרי גמר עבודתו); ומכיון שהשלמת עבודה ו"שכירות" זו תהי רק לעת"ל, נמצא שתשלום שכר (זה) על העבודה, בא לבנ"י (ה"פועלים") תיכף לאחר סיום "עבודתם" בעשיית דירה לו ית' בתחתונים – "ביומו תתן שכרו".

ד. והנה, בנוסף לשכר המצוות שיהי לעתיד, נאמרו בתורה ריבוי הבטחות של שכר עבור קיום המצוות (וכפי שמביא הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"א): "יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה . . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה . . . כדי . . . (ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה"). וקשה לומר שאין זה בגדר שכר על המצוות, מאחר ולפ"ז ימצא, שכל אותן המקומות שדימו רז"ל את שכר המצוות לתשלום הבעה"ב לפועל, מדברים רק אודות השכר דעוה"ב – ולא אודות ריבוי עניני השכר המפורשים בתורה שבכתב!

ולכן מסתבר לומר, שגם ענין השפעת "כל הטובות" בעוה"ז, הוא בגדר של שכר, ובמילא הוא ענין של הלכה שמצינו דוגמתה בחיובי הבעה"ב לפועל.

ויש לבאר, דע"פ האמור לעיל – שעבודתם של בני"י היא לעשות מעוה"ז דירה לו ית' – יש לומר, שעבודתם של בני"י בעולם (אינה רק בגדר של "קבלנות", אלא) גם בגדר של שותפות:

היות והשכר דלעתיד לבוא יהי בכך שנראה "עין בעין" את כבוד ה', את האור האלקי הנמשך ע"י עבודתנו עתה – נמצא ששכר המצוות אינו שכר צדדי (מהעבודה עצמה), אלא השכר הוא תוצאה והוא התוכן דהעבודה גופא – שנראה את גילוי אור ה' שנמשך ע"י עבודתנו.

ומכיון שכן נמצא, שהוא ע"ד הדין ש"הנותן ביצים לבעל התרנגולים להושיב התרנגולין עליהן עד שיצאו האפרוחים ויגדל אותן בעל התרנגולים ויהי הריוח ביניהם" (רמב"ם הל' שלוחן ושותפין רפ"ח):

הקב"ה נתן את עולמו לבנ"י, בכדי שע"י עבודתם יפעלו, שאור האלקות שישנו בעולם הבעלם ובכח (בדוגמת האפרוחים, כביכול, שישנם "בכח" בהביצים) יתגלה, ועד לתכלית הגילוי ("ויגדל אותן") – וה"ריוח" מהעבודה הוא (מצד וכעין "שותפות") "ביניהם": הקב"ה מתענג, כביכול, מכך שנשלם הענין דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים (כמאמר (ספרי פינחס כח, ט) "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"); וישראל מתענגים "לחזות בנועם ה'" – מן גילוי אור האלקות שפעלו בעבודתם.

לקראת שבת

יג

ועפ"ז יש לומר, שה"חיוב" לשלם לישראל שכר מצוות בעוה"ז (כנזכר ריבוי פעמים בתורה, כנ"ל), מיוסד על הלכה זו ד"הנותן ביצים לבעל התרנגולים ויהי' הריוח ביניהם", שהדין בזה הוא, דנוסף לחלק הריוח שה"נותן" מתחלק עם בעל התרנגולים לאחרי ש"יגדל אותן", הוא מחוייב "צריך) להעלות שכר עמלו ומזונו . . בכל יום".

וכן הוא בעניננו, דנוסף לחיוב חלוקת הריוח לעת"ל (לאחרי שיסיימו ישראל את העבודה דעשיית דירה בתחתונים), הנה גם בזמן הזה – במשך זמן העבודה – ישנו חיוב לתת לישראל שכר ד"עמלים ומזונם", כדי שיוכלו לעשות עבודתם כדבעי (כלשון הרמב"ם הנ"ל (בנוגע לשכר זה): "כדי . . (ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה").



חידושי סוגיות

פלוגתת הראשונים בגדר כלאי בגדים

יביא מחלוקת רש"י ור"ת אי שוע טווי ונוז הוי תנאי בסוג הצמר ופשתים או בעשיית האיסור / יבאר שורש הפלוגתא דמן הכתובים נראה שהוא מאותו גדר דחרישה בכלאים, ותלוי אי חרישה אסורה מחמת עצמה אף שאין בה עירוב ממשי או שהוא סייג להרבעה / יבאר שיטת הרמב"ם דכתב בדרך ממוצעת, ע"פ חקירה בגדר איסור הרבעה אם עיקר האיסור בהתערובת שנעשתה או בעשיית מעשה החיבור / יסיק דבכלאי בגדים אזיל הרמב"ם לשיטתו דגדר כלאים הוא בחיבור ממשי אבל העיקר הוא במעשה חיבור ולא בתערובת הנוצרת

"לא תלבש שעמנו"

(פרשתנו כב, יא)

א.

יביא מחלוקת רש"י ור"ת אי שוע טווי ונוז הוי תנאי בסוג הצמר ופשתים
או בעשיית האיסור

באיסור "לא תלבש שעטנז" (פרשתנו כב, יא), שפירשו חז"ל ד"שעטנז" היינו "עד שיהא שוע טווי ונוז" (יבמות ה, ב. נדה סא, ב), איפליגו רש"י ורבינו תם:

לרש"י (שם) "דבר תורה לא הוי כלאים. . אלא א"כ עירב הצמר והפשתן יחד וסרקם יחד במסרק ("שוע") וטוום וארגם ("נוז") ביחד, ולר"ת (יבמות שם תוד"ה עד שיהא. נדה שם ד"ה שוע. וכן בתוס' הרא"ש שם) הוי כלאים מדאורייתא אפילו סרק כל אחד ואחד לבדו וטוואו לבדו ושזרו לבדו ("נוז"1) ואח"כ חיברן ביחד על ידי אריגה או כו" (לי הטור יו"ד ר"ס ש).

(1) דלר"ת "נוז היינו שזור", ולא כפרש"י דנוז היינו ארוג.

לקראת שבת

טו

והיינו, דלר"ת התנאי "עד שיהי' שוע טווי ונוז" תכנו רק הגדרת הצמר ופשתים שמחוייבים עליהן, שהוא רק בכאלה שקודם האיסור כל אחד מהם הוה ("שעטנו" –) שוע טווי ונוז, "ועל שעטנו של צמר לבד ושל פשתים לבד הזהיר הכתוב שלא יעשה מהם בגד ביחד ומיחדיו נפקא" (ל' התוס' יבמות שם). ולזה פירש ד"נוז" אינו מעשה אריגת הבגד שהוא חיבור הצמר והפשתים; ואילו לרש"י (דנוז היינו ארוג, כנ"ל), התנאי דשעטנו קאי על עשיית האיסור עצמו, דאסרה תורה צמר ופשתים שהם באופן דשוע וטווי ונוז ביחד.

ולכאורה יש לומר, שפלוגתתם תלוי' בגדר כלאי בגדים. ובהקדם, דאיסור שעטנו בא בפרשה בהמשך לכלאי הכרם ולכלאי בהמה – "לא תזרע כרמך כלאים גו' לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" (כב, ט. יר"ד), ובהמשך לזה "לא תלבש שעטנו גו'". והנה, שני אופני כלאים אלה – כלאי הכרם וכלאי בהמה – הם סוגים שונים: בכלאי הכרם, פעולת הכלאים היא שהמינים השונים, חטה ושעורה וחרצן (רש"י שם, ט²), מתערבים יחד באופן שמעירובם נוצרת מציאות חדשה (במה שצומח מהם) שהיא תערובת דשניהם יחדיו ממש – "פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" (ל' הפסוק שם); ואילו כלאים דחרישה, "לא תחרוש בשור וחמור יחדיו", אינו תערובת, דשניהם נשארים כמציאות בפ"ע ולא נולדה כאן מציאות מעורבת, ורק שביחד עושים פעולה בעולם, מחוץ להם. היינו שישנה פעולה אחרת המתייחסת לשניהם יחד, אבל הם עצמם אינם מעורבין זב"ז.

ועפ"ז יל"ע בכלאי בגדים, באיזה סוג הוא – אם הוא ע"ד כלאי הכרם, שעיקרו הוא תערובת פעולת מציאותם, או שהוא ע"ד כלאים דחרישה, שהוא מחוץ להם.

ויש לומר, שבזה פליגי רש"י ורבינו תם: לדעת רש"י כלאי בגדים הוא מעין כלאי הכרם, שגדרם הוא יצירת חפצא שהיא תערובת שני מינים, ולכן נטה לפרש שהאיסור הוא כאשר מתחילת עשייתן נעשו ביחד³, מסריקתם עד אריגתם⁴, דעיקר מה שאסרה תורה כאן הוא

וי"ל שזהו מה שממשיך רש"י בפרשתנו "ורבותינו פירשו שוע טווי ונוז", ד"ורבותינו פירשו" אינו פי' שני, אלא שע"פ "ורבותינו" מתבאר מה שגדרו של שעטנו הוא "עירוב".

4) וביישוב קושיית התוס' ד"א"כ כלאים בציצית היכי משכחת לה דאצטריך קרא למישרי, והלא חוטי תכלת חלוקין במסרק וטווי לבדם – ראה מהר"י קורקוס לרמב"ם הל' כלאים פ"י ה"ב, מה שהביא מרש"י מהדו"ק. ולכמה מפרשים גם לרש"י ישנו עוד דין וגדר בהאיסור דלמדין מ"צמר ופשתים יחדיו^ג, גם בלא שוע טווי ונוז ביחד – ראה רא"ם

2) מברכות כב, א. וש"נ. וראה מפרשי רש"י.
3) ראה פרש"י על התורה עה"פ "שעטנו – ל' עירוב"^א, ולא כפי' מנחם שהביא בפ' קדושים (יט, יט) "ול' שעטנו פי' מנחם מחברת צמר ופשתים"^ב.

א) וראה רש"י תמורה לד, א ד"ה ליבטל (וראה הגהת השטמ"ק שם) בהטעם דלא שייך ביטול ברוב בכלאים. ולהעיר עד"ז מתוד"ה בגד – נדה שם (ועד"ז בתוס' ע"ז סה, ב), אבל אינו מוכרח שזהו לשיטת ר"ת (בתוד"ה שוע נדה שם). ולהעיר גם שמדגיש (וכן בעוד ראשונים) ש"שניהם היתר" משא"כ ברש"י. וראה ש"ך יו"ד ר"ס רצט ובשו"ת חת"ס שצוין בפ"ת שם. בית האוצר מערכת ב כלל יח אות ח (מ, טע"ב ואילך). ואכ"מ.

ב) ראה באר מים חיים (לאחי המהר"ל) לפרש"י קדושים שם, שני אופנים בפרש"י (הובא בסוף הערה הבאה).

ג) או מהסמיכות ל"גדילים תעשה לך" – ראה ראב"ד לתו"כ קדושים שם.

לקראת שבת

חיבורם בעצמם יחדיו, ולכך אסרה דוקא היכא שכל מעשיהם נעשו יחד; ולפי ר"ת, כלאי בגדים הוא ע"ד כלאים דחרישה, שענינם הוא ששני מינים שונים הנשארים שונים זה מזה מצטרפים יחד בפעולה מיוחדת, וזהו גדר איסור לבישת ב' הסוגים דצמר ופשתים יחדיו (אבל אין צריך שיהיו הם עצמם מחוברים זב"ז ביותר) – ולכך ס"ל שאין צורך שיהיו מסורקים וטוויים יחד, ודי⁵ שהם ארוגים יחד (שזה מספיק ע"מ שיתחברו שתיהן לעשות פעולת לבישה אחת).

ב.

יבאר שורש הפלוגתא דמן הכתובים נראה שהוא מאותו גדר דחרישה בכלאים, ותלוי אי חרישה אסורה מחמת עצמה אף שאין בה עירוב ממשי או שהוא סייג להרבעה

ובאם כנים הדברים, שיטת ר"ת לכאורה ניכרת יותר ממשמעות סדר הכתובים, ש"לא תלבש שעטנו" נאמר בהמשך ל"לא תחרוש גו", שמזה משמע שאיסור שעטנו הוא אותו הגדר דכלאים דחרישה. ומה גם שהכתוב שלפנ"ז "לא תזרע כרמך כלאים", נאמר בפרשה בפ"ע, והאיסורים ד"לא תחרוש גו" לא תלבש גו" הם בפרשה בפ"ע, ומדחילקם הכתוב לב' פרשיות, משמע שהם שני סוגים שונים.

ולכן פי' ר"ת, דכלאי הכרם (וכלאי זרעים), "לא תזרע גו", גדרם הוא האיסור לערב מינים באופן שנעשים מציאות אחת, משא"כ כלאים דחרישה וכלאי בגדים – "לא תחרוש גו" לא תלבש גו" – גדרם רק חיבור חיצוני, שגם זה אסרה תורה (בבהמה ובגד).

ויש לבאר טעמו של רש"י, שס"ל שגם גדרם של שעטנו – כלאי בגדים – הוא תערובת פנימית באופן שנעשה מציאות חדשה כמו כלאי הכרם, אף שאיסור זה נאמר בתורה בהמשך ל"לא תחרוש גו", דיש לומר שהוא סבר דכל סוגי כלאים הוו מגדר תערובת עצמית של ב' המינים, וזה שאסרה תורה כלאים דחרישה ("לא תחרוש גו") הוא כעין סייג לאיסור הרבעה ("בהמתך לא תרביע כלאים" (קדושים שס"6)) שהוא תערובת עצמית.

מ"ש "לרבות לבדים" היינו שאינם בכלל שעטנו מה"ת. ולפ"ז ה"ז כשיטתו בפירושו הש"ס. ואכ"מ.
 (5) וכלשון הטור שם "ולר"ת כו' אפילו סרק כ"א מהם לבדו כו". וראה משנה ראשונה לכלאים פ"ט מ"ח בסופו מ"ש בפ"י הרע"ב.

(6) ואולי י"ל אסמכתא לשיטת רש"י מהפסוק שם "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך" בכתוב אחד בהמשך ל"שך לא תזרע כלאים", וגם דשם נאמר בהכתוב "לא תרביע כלאים" ולא כלאים דחרישה.

לפרש"י קדושים שם (קרוי לסופו). צ"צ בחידושים על ש"ס כלאים פ"ט מ"ח אות ב (וראה שו"ת הצ"צ שער המילואים סל"ח). ערוך לנר לתוס' יבמות שם. צפע"נ להל' כלאים שם (יד, ב ואילך). ובכ"מ.

וכבר שקו"ט בדברי רש"י בפירושו עה"ת קדושים שם דהעתיק דברי התו"כ, דמשמע דגם לברדים אסורים, ונוח הוא לשון הנמלל ושזור כו', אם מתאים עם שיטתו בפירושו על הש"ס, או שפי' שם שלא אליבא דהלכתא – ראה בארוכה מפרשי רש"י שם. ולפי' באר מים חיים (וכ"ה בפנים יפות ובאר בשדה)

לקראת שבת

ז

וכמבואר ברמב"ן⁷ דאיסור כלאים דחרישה "היא מצוה מבוארת מן בהמתך לא תרביע כלאים שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת וירכיב אותן"⁸. וא"כ אין האיסור דכלאים דחרישה גדר חדש בכלאים, דכללות איסור כלאים הוא רק גדר אחד, דהיינו תערובת פנימית באופן שנעשה מציאות חדשה (וכלאים דחרישה הוא רק סייג לאיסור הרבעה), ולכן גם באיסור שעטנז ס"ל לרש"י שגדרו הוא תערובת פנימית, כנ"ל.

ג.

יבאר שיטת הרמב"ם דכתב בדרך ממוצעת, ע"פ חקירה בגדר איסור הרבעה אם עיקר האיסור בהתערובת שנעשתה או בעשיית מעשה החיבור

והנה, הרמב"ם (הל' כלאים פ"י ה"ב) כתב "כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה, כיצד צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים, טרפן וטוה אותן כאחד וארג בגד מטווי זה הרי זה כלאים".

והיינו, ששיטת הרמב"ם היא כעין שיטה ממוצעת בין רש"י ור"ת, שמחד גיסא ס"ל להרמב"ם ש"שוע טווי ונוז" הוא בהחפצא דשעטנז (ולא כפי' ר"ת שזהו רק תיאור סוג הצמר ופשתים שעליו חל האיסור לערבם יחד, והתערובות דשעטנז הוא רק בהאריגה); אבל לאידך, לא ס"ל כרש"י שצ"ל מעשה חיבורם בכל שלשת הדברים ד"שוע טווי ונוז", אלא מספיק "צד חבור בעולם", דגם שוע לבד הוי כלאים, ו(לכמה דיעות) גם טווי לחוד הוי כלאים (וכמו שהאריכו בנו"כ ובמפרשים (לדמב"ם שם⁹) בכיאר דעת הרמב"ם).

וע"פ הנ"ל שגדרם של כלאי בגדים נלמד מכלאים דחרישה (כיון שנאמרו בקרא בהמשך זל"ז), יש לומר דאזיל בזה בהתאם לשיטתו בגדר האיסור ד"לא תחרוש גו".

דהנה הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ט (הובא בחינוך מצוה תקנ)) כתב שטעם כלאים דחרישה הוא "כי אם יקבץ בין שניהם, פעמים ירכיב אחד מהם על חבירו", ולפום ריהטא ה' נראה שזהו ע"ד דברי הרמב"ן הנ"ל שאיסור כלאים דחרישה הוא רק סייג לכלאים דהרבעה, אבל יש לומר, שלדעת הרמב"ם, האיסור דלא תחרוש גו' הוא סייג לאיסור רביעה, לא רק מפני שבפועל מעשה דחרישה יחדיו יכול להביא לרביעה, אלא גם מצד הדמיון בתוכן שישנו בין שתי הפעולות דהרבעה וחרושה יחד (ומשום הכי נאסרה חרישה יחדיו אגב רביעה).

9) וכן בנו"כ ומפרשי הטושו"ע יו"ד ר"ס ש. ורוב מפרשים פירשו בדעת הרמב"ם דכ"א לבדו הוי כלאים, וכמ"ש הרמב"ם בהל' עדות פ"י ה"ג ובלח"מ שם. וראה גם חידושי הצ"צ שם. ועוד.

7) וראה גם בבחי"ב כאן. וכן ברמב"ן ובחיי קדושים שם. פענח רזא כאן.

8) להעיר שעפ"ז מצינו עוד מצוה דאורייתא מטעם סייג – ראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ח.

לקראת שבת

דהנה באיסור הרבעה עצמו, מצינו לחקור בגדרו, אי עיקר האיסור הוא בגלל התוצאה מזה – הולדת מין אחר חדש, הנעשה מהרכבת שני המינים, ולפ"ז, כלאים דהרבעה הם בדוגמא ובסוג¹⁰ כלאי הכרם (כלאים דזריעה), שעיקרם הוא מצד התערובת הנוצרת – דמין אחר חדש הנצמח מזה, וכמו שהאריך ברמב"ן עה"ת (קדושים שם בתחלתו¹¹). או שנאמר דאיסור כלאים דהרבעה אינו מצד התערובת שבמין החדש הנוצר אז, אלא ענין ההרבעה הוא מצד הפעולה והעשי' דעירוב שני מינים.

והנה, לאופן הראשון, כלאים דחרישה על כרחך צ"ל דהוא בסוג וגדר אחר מהרבעה, שהרי אין בזה עשיית ויצירת תערובת רק בהפעולה דשני המינים יחדיו. ולדרך זו נצטרך לומר דהא דאיסור חרישה הוא סייג לאיסור רביעה, הוא רק מחמת מה שבפועל יכולה החרישה להביא לידי הרבעה. אבל ליכא שום צד דמיון בין חרישה להרבעה.

אמנם להאופן השני יש לומר, דכלאים דחרישה הוא באותו הסוג ומעין הגדר דכלאי הרבעה, כי זה שנאסרה החרישה יחדיו הוא משום שזהו כעין התחלה של מעשה החיבור של שני המינים. והטעם על זה גופא שפעולה זו חשיבא למעשה חיבור הוא מכיון שקיבוץ שני המינים מביא לידי כך ש"פעמים ירכיב אחד מהם על חברו". היינו שלדרך זו אין ההסברה הנ"ל (שע"י חרישה תבוא ההרבעה) באה לבאר כל טעם הסייג, רק שע"ז נתבאר לנו מה שחשיבא למעשה חיבור ב' מינים (כיון שמביאה להרבעה), ושוב נאסרה מחמת דמיונה להרבעה דהוי פעולת חיבור כמותה.

וכבר נתבאר במק"א¹², שנפסקה הלכה כדרך השני' הנ"ל, שגדר איסור הרבעה הוא בעשיית מעשה החיבור עצמו – כמ"ש הרמב"ם – "מותר להכניס שני מינין לסהר אחד ואם ראה אותם רובעים זה את זה אינו זקוק להפרישן" (הל' כלאים פ"ט ה"ב), "מי שעבר והרכיב בהמתו הרי הנולד מהם מותר בהנאה" (שם ה"ג), ולוקה מה"ת רק כשהכניס בידו כו' (שם ה"א¹³), דמשמע, דגדר איסור כלאים דהרבעה ע"ד ההלכה, אינו בגלל התולדות שנוולדים מהם (שנוצרה תערובת כדרך הא' הנ"ל), אלא מצד עצם מעשה ההרכבה וההרבעה.

והמורם מכל זה, דלשיטת הרמב"ם זה שאסרה תורה כלאים דחרישה הוא לפי שהאיסור הוא במעשה החיבור עצמו. אבל לאידך, אין זה מפני שהתורה אסרה חיבור זה מצד עצמו, אלא לפי שהם בגדר כלאים דהרבעה, וזהו עיקר האיסור, כאשר פעולת החיבור יש בה ההרכבה – הרבעה דשני מינים.

כו"ו הוא עוד טעם, כמפורש שם בהמשך בנוגע לכלאי זרעים.

(12) לקו"ש חכ"ד ס"ע 149 ואילך.

(13) ועד"ז בסה"מ מל"ת ר"ז.

(10) אף שהולד הנולד אינו אסור בהנאה ככלאי הכרם (כדלקמן בפנים). ולהעיר מדעת איסי בן עקבי' (ירושלמי כלאים פ"ח ה"ב).

(11) ומ"ש להלן שם "והמינים בבע"ח לא יולידו

לקראת שבת

יט

ד.

יסיק דבכלאי בגדים אזיל הרמב"ם לשיטתו דגדר כלאים הוא בחיבור ממשי אבל העיקר הוא במעשה חיבור ולא בתערובת הנוצרת

ועפ"ז יש לומר, שלשיטתו אזיל גם בכלאי בגדים (שהוא בגדר וסוג זה), שיש בזה ב' הקצוות:

גדר האיסור אינו רק צירוף שני דברים, שמצטרפין יחד לפעולה אחרת שמחוץ להן (כדעת ר"ת, שאין בזה יצירת תערובת עצמית) אלא צ"ל חיבור דשני המינים עצמן בעשייתן; אבל לאיך אין החיבור צ"ל באופן ששניהם נעשים חפצא אחת מתחלת הוייתן דצמר ופשתים, עד שנעשו לבגד אחד שאינה ניכרת חלוקתן (כדעת רש"י), אלא די שיהי' איזה "צד חיבור" ביניהם (ע"ד שהתורה אסרה פעולת החרישה יחדיו, אף שאין כאן הרכבה ממש, כיון שזוהי כעין התחלה של הרבעה, כנ"ל).

ומדוייק כל זה בלשונות הרמב"ם, שאף שכתב בתחילה (הל' כלאים שם) "כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה", מ"מ ממשיך "כיצד צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים, טרפן וטוה אותן כאחד וארג בגד מטווי זה הרי זה כלאים", ולכאורה אין דבריו מחוורין, דהא כיון שמן התורה נאסר בכל צד חיבור בעולם [וכפי שהאריך בהלכה שלאח"ז (ה"ג)] "תפר בגד צמר בשל פשתן ואפילו תפרן במשי או שתפר בגד צמר בחוטי פשתן או בגד פשתים בחוטי צמר או קשר חוטי צמר בחוטי פשתים או גדלן אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן הרי אלו כלאים, ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של פשתן אע"פ שהרצועה באמצע, וכן אם כפל בגדי צמר ופשתן וקשרן הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדיו מכל מקום כיון שנתאחד נאסר" – אמאי מודגש בכתוב "שוע טווי ונוז", וכדוגמא הראשונה באופן החיבור שתפס ברמב"ם שם ד"טרפן זה עם זה ושע אותן¹⁴ ועשה מהן לבדין¹⁵ (שבדוגמא זו, כללות עשיית הבגד מתחילתו היתה ע"י תערובת שני המינים, ולא רק צד חיבור אחד).

אמנם להמבואר לעיל א"ש, דהא לדעת הרמב"ם כלאי בגדים הם בדוגמת כלאי בהמה, וכמו בכלאים דבהמה, אף שהאיסור הוא גם בכלאים דחרישה, שאין כאן חיבור פנימי, מ"מ

עשייתן בכך ולא הוצרכו לשוע טווי ונוז אלא בבגד שלא נגמרה עשייתו אלא בשלשתם" (ועד"ז בתוס' הרא"ש נדה שם). ולהעיר דלפי' הרמב"ם בפיה"מ (כלאים פ"ט מ"ח), מעשה הטריפה והמחיקה הוא לאחר שנעשה בגד. וראה חי' הצ"צ שם בתחלתו. הכתב והקבלה קדושים שם.

14) ולהעיר ש"שוע" נאמר בתורה בפירוש (ברמז) בתיבת "שעטנוז" – "שע". וראה כס"מ לרמב"ם שם.

15) ולהעיר ממאירי (ביצה טו, א. יבמות ה, ב בפסקיו – הובא בשעה"מ הל' כלאים פ"י ה"א) בטעם הרמב"ם דלכדים אסורים מה"ת, "מפני שגמר

עיקר גדרו הוא כלאים דהרבעה כנ"ל שהוא חיבור ממשי, מעין זה הוא בכלאי בגדים, דאע"פ שאיסור כלאים מה"ת הוא אף כאשר נתחבר בכל צד חיבור בעולם, מ"מ, עיקרו וגדרו הוא כאשר יש חיבור פנימי, שזהו כאשר טרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין¹⁴.



דרכי החסידות

אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ
מליובאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

מידת הבטחון

הבטחון באופן כזה היא מידת הבטחון אשר מורנו הבעש"ט נ"ע השריש בין מקושריו
- לא רק בין תלמידיו החבריא קדישא כ"א בין מקושריו

המלוה לעני בשעת דחקו

הוד כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק צמח צדק צוקללה"ה נבג"ם זי"ע ענה לאחד מן
החסידים הגבירים שהיתה דחיקא לי' שעתא בפרנסתו, כי דרוש לו הזכות של צדקה מיוחדת
והוא הזכות דגמילות חסדים. וביאר לו מארז"ל המלוה לעני בשעת דחקו, כלומר דחקו של
מלוה ואינו מתחשב עם דחקו, הנה בזה הרי לבד זאת דעביד מצוה רבה מה שאין היצה"ר
ושכל אנושי מסכימים לזה ועושה זאת אך ורק לפי שזהו מצות השי"ת, הנה לבד זאת ה"ז
הוראה על מדריגתו במידת הבטחון, שהוא בוטח בהשי"ת אשר בודאי יעזור לו. והגם שהוא
דחוק ואין לו שום מראה מקום כלל ישתדל בכל מיני השתדלות להלוות לעני בשעת דחקו.

ודייק לומר לעני, דגמ"ח בין לעניים ובין לעשירים והוא משתדל להלוות לעני בטעם
להגדיל בטחונו בהשי"ת כי העשיר הרי ברי שיחזיר הגמ"ח והעני הרי עלול שלא יהי' לו במה
לפרוע, ובזה שהוא מלוה לעני והלוואתו היא בעין טובה ובפיוס, הנה בזה עצמו שעושה נח"ר
להשי"ת, הנה שורה ברכה והצלחה בהלוואה זו כמארז"ל כל הנוטל פרוטה מאיוב מצליח.

מידת הבטחון שהשריש הבעש"ט

הבטחון באופן כזה היא מידת הבטחון אשר מורנו הבעש"ט נ"ע השריש בין מקושריו – לא רק בין תלמידיו החבריא קדישא כ"א בין מקושריו – כמעשה הידוע אשר מורנו הבעש"ט נ"ע שלח את אחד מחסידיו המקושרים אל איש כפרי שהי' מחזיק בית מלון (קרעטשמע) ובית רחיים וקרקעות בשיכות אצל אדון פלוני בעל אחוזה, להתלמד מהאיש הכפרי הזה מידת הבטחון.

כשבא החסיד את בית המלון מצא כי שלוחי בעל האחוזה באו להודיע כי היום הוא יום האחרון לפרוע את דמי השכירות ואם לא יפרע יושיבהו האדון במאסר ואת אשתו וילדיהם יקח לעבודה עבור העונש שאינו משלם בזמנו, וכל הנמצא בבית ובאוצר התבואות ימכר לשלם דמי השכירות. אבל מכיון שראו בעל המלון ואשתו את האורח שמחו עליו שמחה גדולה שהיו מהדרים במצות הכנסת אורחים. בצהרים שוב באו שלוחי האדון להתרות בהם כנ"ל וילכו להם.

על שאלת החסיד דבר מצבו של בעל המלון סיפר לו אשר יש להם הרבה תבואה אבל המקח נמוך ביותר אשר אם ימכרו עתה לא יהי' שום ריוח ובוטח הוא בהשי"ת אשר בודאי יעזר לו למכור את התבואה במקח השווה שירויה, וישועת ה' כהרף עין.

ובהגיע זמן תפלת המנחה שוב באו שלוחי האדון להתרות אשר בעת [בעוד] שעתים יוגמר המועד, ואם עד אז לא יביא את הכסף בעד השכירות עד פרוטה האחרונה ידעו כי מרה תהי' אחריתם, כנ"ל.

בעל המלון הי' לו רק חלק עשירי מן הסכום שהי' חייב להאדון, בכל זאת הלך אל האדון, וכששאל החסיד איך הוא הולך הלא חסר לו תשעה חלקים מכסף התשלומין והוא מתחייב בנפשו, השיב בעל המלון כי בוטח הוא בהשי"ת וילך לו והחסיד עקב אחריו לראות מה יהי', והנה כשהגיע סמוך לחצר האדון פגש בעגלה עם נוסע וישאל הנוסע את בעל המלון אם יש לו תבואה למכור ויאמר יש ויש למכור במקח כך וכך, ואז הי' שעת זול גדולה ובעל המלון אמר מקח גבוה לפי ערך, ולא הסכים הקונה, וילך לו בעל המלון והנוסע נוסע הלאה, אך בעוד בעל המלון נכנס בשער החצר והנה [ה]נוסע חזר וירדוף אחרי בעל המלון וישקול על ידו את הכסף – במחיר שאמר בעל המלון – בשלימות, ובעל המלון נכנס אל החצר ויפרע את חוב השכירות במילואו ואת תבואתו מכר במקח טוב.

