

קובץ חודשי

הערות התמימים ואני"ש



ה (רלב)

אדר-ראשון ה'תשמ"ח

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

ב"ה
קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים
בנגלה, חסידות ובתורת
כ"ק אדמו"ר
זעוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ה (רלב)
אדר-ראשון ה'תשס"ח

יוצא לאור על-ידי מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
שע"י תלמידי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

מלפקם: 03-9607370

פתח דבר

מתוך שבח והודיה להשי"ת, ועל פי הוראות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ ז"ע, מגישים אנו בזאת בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש (ה-רלב) לחודש אדר ראשון, שכקודמיו גם הוא מלא וגדוש בדברי תורה, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון, לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות', הובאה בתחילת הקובץ תקציר מההתוועדות האחרונה לע"ע של כ"ק אדמו"ר. ההתוועדות התקיימה בש"פ ויקהל - שקלים כ"ה אד"ר ה'תשנ"ב, וכ"ק אדמו"ר הואיל לתקן כמה תיקונים על תקציר זה.

עומדים אנו ט"ז שנים לאחר חודש אדר ראשון ה'תשנ"ב, ט"ז שנים שבהם לא זכינו לשמוע שיחות ומאמרים מכ"ק אדמו"ר, "מתגברים הגעגועים" . ואנחנו לא נושענו, אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותיו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסר ח"ו . . " (מכתב כ"ק אדמו"ר ט"ו בשבט תשי"א).

וע"כ ברור שעלינו להוסיף חיזוק ואומץ בהתקשרותינו לרבינו, ולהשתדל לקיים הוראותיו, ומתוך שמחה דווקא דהרי 'שמחה פורצת גדר' - גדרי הגלות. ודגש מיוחד בזה בחודש אדר אשר 'משנכנס אדר מרבים בשמחה' ובמיוחד בשנה זו אשר קיימים שישים יום של שמחה - "דכיון שבשישים מתבטלים עיני איסור, י"ל ששישים יום דחודש אדר רומזים על ביטול (ועד שמבטלים בפועל) כל הענינים הבלתי רצויים . . ועד להפיכתם לטוב, אתהפכא חשוכא לנהורא" (סה"ש תשנ"ב עמ' 378).

יה"ר שהוצאת קובץ זה, יחד עם שאר מע"ט של בני, יזרזו ויביאו את קיום היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', ואבינו רועינו בראשם. ומיסמך גאולה לגאולה, גאולה האמיתית והשלימה עוד קודם גאולת פורים (שאינה בטלה לעת"ל) ונשמע תורה חדשה מפי מלך המשיח תיכף ומיד ממש.

המערכת

תוכן הענינים

9	דבר מלכות
13	מיגו להוציא לא אמרינן
17	צורת הכפתורים במנורה
23	הקרבת אהרן לכהונה - לפני חטא העגל!?
25	הלכה כבית שמאי לעת"ל
29	במצוה אחת אני שלך
30	"הלוחות אוכלות בארון" - לגמרי?
32	תשובת יעקב לעשו (ב)
33	ירידת הנשמה לגוף - צער או תענוג? (גיליון)
35	ב' אומרים נתגרשה - עדות מוכחשת
37	ביאור בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ה
39	יסוד העפר ועולם העשי'
41	שיטת אדה"ז בספק פס"ד דלשעבר
51	מיגו במקום עדים בב' כיתי עדים המכחישים זא"ז
58	לחם ויין בחנותא דמחוזא
59	עשיית הקב"ה מלאכה בבין השמשות
62	קול בעלמא או קול של עדות אמת?
65	הדמיון בין המשל לנמשל - בהשפעה מז"א למלכות
68	בחזיון שלא יחטא

96 יוסף עבד נאמן לה' (גיליון).
70 מעלת הברכה על התפלה
74 אם יאמר הש"ץ בסוף התפילה יהיו לרצון
75 תענית אסתר - ענינה וטעמיה.
79 גדר טוען חוזר וטוען.
84 דין חזקה בקנין כסף
86 שושבינא דמטרוניתא ביום חתונתו דווקא
88 הצורך בהתראה ב"מחיצת הכרם"
90 ונחנו מה - כבוד פה וכבוד לשון
91 קרן זוית במערה
95 בתי כנסיות שחרבו יקבעו באה"ק לעת"ל
96 בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי
109 תיקון טעות

דבר מלכות

חלק משיחות ש"פ ויקהל, כ"ה אדר א' ה'תשנ"ב

בקביעות כו"כ פרשיות ויק"פ הם מחוברות, ובקביעות ש.ז. היא שפרשיות ויקהל פקודי הם פרשיות נפרדות. וביאור הענין בעבודת האדם: כללות עבודת האדם היא כמחז"ל "אני נבראתי לשמש את קוני", ולפעול גם בכל עניני העולם "לשמש את קונם". אך בזה גופא ישנם ב' אופנים והם מרומזים בשמות הפרשיות ויק"פ: א) "ויקהל" - שמגלה בכל עניני העולם את העבודה הכללית (שלמעלה מפרטים) ד"לשמש את קונם", ועי"ז פועל אחדות בכל עניני העולם, ועאכו"כ בבני"ע ע"י הענין דאהבת ואחדות ישראל. ב) "פקודי" - (לאחרי העבודה הכללית המאחדת את כל הפרטים - ה"ה) מגלה בכל פרט ופרט את החידוש בקביעות ש.ז. שקוראים פ' ויקהל בשבוע בפ"ע ופ' פקודי בשבוע בפ"ע - שבזה מודגש שישנה שלימות בעבודה דויקהל בפ"ע - שמגלים את האחדות הכללית בהבריאה ובבני"ע, ולכן אי"צ לחכות עד שמגלה בכל פרט את העבודה דפקודי.

ויש לקשר זה (ענין האחדות) עם פ' שקלים שקוראים היום: ידועה השאלה במ"ש "עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה", ולכאורה הול"ל שיש ליתן "עשר גרה", ומדוע מדגיש הכתוב שצריך ליתן דוקא מחצית מעשרים גרה? והביאור בזה: מחצית השקל מורה על העבודה דאחדות ישראל. ולכן מדגישים שכאשר יהודי נמצא בפ"ע ה"ה רק "מחצית", ובכדי להיות "שקל הקודש" עליו להתאחד עם יהודי שני, ועד להתאחד עם כאו"א מבני"ע. וזהו קיום המצוה ד"ואהבת לרעך כמוך", שפירוש "רעך" הוא לא רק יהודי שנמצא קרוב אליו אלא אפי"י יהודי שנמצא בקצוי תבל. והסיבה לזה היא, כמ"ש אדה"ז בתניא, שכאו"א מבני"ע הוא "חלק אלוקה ממעל ממש", והרי "העצם כשאתה תופס

במקצתו אתה תופס בכולו" - וא"כ הרי כל בני"הם מציאות אחת. ואפי' במקרה שיש לשלול אצל חברו ענין בלתי-רצוי - הרי הצורה הכי יעילה לפעול זאת הוא ע"י שמשפיע עליו בדרכי נועם ובדרכי שלום.

והנה, כהקדמה לפעול את האחדות (ויקהל) בעולם ובבני"י - יש להתחיל עם האחדות (ויקהל) בינו לבין קונו. וזהו גם א' מהביאורים במ"ש "עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה" - שכאו"א מבני"י מאוחד עם הקב"ה בתכלית ועד שהם "חד ממש", ולכן כאו"א מישראל הוא רק חצי והקב"ה הוא (כביכול) החצי השני, ולכן הקב"ה - שנתלבש בעשר ספירות - הוא כמו עשר גרה, וכאו"א מישראל - הכלול מעשר כוחות הנפש - הוא עשר, ודוקא ע"י איחודם יחד נעשים ל"עשרים גרה" - שקל הקודש. וביאור הענין: הדבר הראשון שיהודי עושה "מיד כשניעור משנתו" אומר "מודה אני", שזה מורה על התאחדותו עם הקב"ה בתכלית, וזהו עבודה כללית כפי שהוא לפני ולמעלה מפרטי העבודות דמשך היום (ע"ד העבודה הכללית דויקהל, כנ"ל). וזהו גם הדיוק בהנוסח "מודה אני לפניך", שמתחיל עם ענין ההודאה, ולא עם "אני לפניך" - מכיון דזה שכאו"א מבני"י מאוחד בתכלית ("אני לפניך") עם הקב"ה הרי זה דבר הפשוט, ואי"צ להדגיש זאת, ולכן מתחיל ומדגיש רק עם העבודה שלו - "מודה". ויש להוסיף, ש"מיד כשניעור משנתו" - כולל גם מ"ש הרמב"ם "ישנים . . בהבלי הזמן" (ל"ע ול"ע), שצ"ל נייעור גם משינה זו, ותחילת העבודה היא שידע שהוא "חד ממש" עם עצומ"ה, שהרי הוא חלק אלוקה ממעל ממש.

כל הנ"ל בהדגשה מיוחדת, כשרואים בשנים האחרונות איך שנעשה ה"ויקהל" בפשטות - קיבוץ גליות דבני"י מכל העולם, שעולים לאה"ק. והעלי' היא באין-ערוך להעליות שהיו פעם בדורות שלפנ"ו. [ולהעיר שרבותינו נשיאינו לא היו באה"ק, ואפי' לא בביקור, וגם נסיעת כ"ק מו"ח אדמו"ר ה' מפני שנמנע ממנו לבקר ב"קברי- אבות" דראסטוב, וליובאוויטש וכיו"ב]. ובמיוחד בעמדנו בשנה שהר"ת שלה ה' תהא שנת נפלאות בכל מכל כל.

ההוראה למעשה בפועל מפ' שקלים: שיש להוסיף בנתינת הצדקה, שהרי בצדקה יש כמה דרגות: מעשר, חומש, "כל אשר לאיש יתן בעד נפשו". ולהחליט

בזה עוד בשבת זו, וגם להתחיל בזה כגון ע"י נתינת מאכל ומשקה וכיו"ב. וגם באופן הנתינה ישנה הוראה מפ' שקלים: נתינת מחצה"ש היתה בשביל קרבנות ציבור, וידוע ביאור אדה"ז בפירוש הפסוק "אדם כי יקריב מכם קרבן להוי"'" שכדי שהאדם יתקרב לה' הוא ש"מכם קרבן להוי"'" , שנותן כל מציאותו לה'. ומזה מובנת ההוראה למעשה בפועל, שנתנת הצדקה וגמ"ח צ"ל באופן שמכניס בזה כל עשר כחות נפשו, שנוסף להעשי' בפועל, חושב ומדבר עד"ז כו'. ועי"ז מזרזים את הגאולה שתבוא תומ"י ואז יעשה הקב"ה את צדקתו שמקבץ כל בני"י "קהל גדול ישובו הנה".



מיגו להוציא לא אמרינן*

הגה"ח ר' יוסף גולדברג ע"ה
ראש ישיבת תות"ל ברינווא, צרפת

איתא בגמ' בבא בתרא דף ל"ב ע"ב "ההוא דאמר לחברי מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא (השטר מזויף וגם שני חזקה לא החזקת. רשב"ם), גחין ולחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא, ומיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו. אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר (לי'¹) שטרא מעליא הוא, אמר לי' רב יוסף אמאי (קא²) סמכת אהאי שטרא, הא חספא בעלמא הוא".

ביאור דברי הגמ', הי' ויכוח בין שני אנשים על קרקע מסויימת למי היא שייכת, המערער טען שזה שלו, והנמצא בשדה טען שאכן פעם היתה השדה של המערער אך

* מתוך שיעור שמסר, ומתפרסם כאן בפרסום ראשון. נכתב ונמסר למערכת ע"י תלמידו המובהק הגה"ח הרב יוסף יצחק בעלינאווי שליט"א רב מרכז בני ברק, ועובד ע"י הת' יעקב שי' בעלינאווי, וזכות הרבים תלוי' בהם.

1. לפי הב"ח אין גורסים זאת.

2. כן הוא גירסת הב"ח.

הוא מכר לו את השדה, ואף הציג שטר מכירה. והמערער טען ששטר המכירה הינו מזויף. לחש בעל השטר לרבה, נכון ששטר זה מזויף הוא אך היה לי שטר אחר שהיה אמיתי ואבד לי. ולכן אמר לעצמו שיביא סתם שטר. אמר רבה שהוא נאמן לומר שהיה לו שטר טוב ויהי' נאמן, משום שאם היה שקרן הי' נשאר בטענתו שהשטר שהביא הינו שטר אמיתי. ומכיון שהודה זוהי הוכחה שהוא דובר אמת. אמר רב יוסף לרבה ע"מ אתה סומך? על שטר זה, הרי הוא חספא בעלמא?

ומקשים התוס' (ד"ה אמאי קא סמכת כו') דלכאו' צלה"ב, מה פשר קושיית רב יוסף הא שטרא וכו' הרי נאמינו במיגו, אכן ע"פ השטר לא נוציא ממון, אלא נוציא ע"פ מיגו.

ומתוצים בב' אופנים: שיטת ר"י בר מרדכי ושיטת הר"י. וכאן אתעכב בעזהי"ת על שיטת ריב"ם¹, דרב יוסף טוען דלא אמרינן מיגו להוציא ממון, וזה שהוא נמצא בקרקע אינו הופכו למוחזק משום דאין לו חזקה ואין לו שטר, וקרקע בחזקת בעלי' קיימא, ולכן טוען רב יוסף שהמיגו לא יעזור להוציא ממון מא' לשני אלא רק להחזיק ממון.

ולכאו' צלה"ב בזה, דהנה איתא בגמ'² לקמן דף קל"ד ע"ב אמר רב יוסף דבעל שאומר גרשתי את אשתי נאמן הואיל ובידו לגרשה, משמע שמגו מועיל להוציא, כי אנו אומרים מתוך זה שיכול לגרשה, הוא נאמן לומר שגרש כבד ועי"ז מוציא אותה. הרי"ז מיגו להוציא. ומיגו להוציא לא אמרינן.

וכן מובא שם עוד מקרה, בנוגע לאחד שהי' מוחזק שיש לו אחים, ובשעת מיתתו אמר שיש לו בנים, אף שע"פ החזקה צריכה אישתו יבום, אך אם אמר שיש לו בנים, מוציא מהחזקה ונאמן משום ש"הואיל ובידו לגרשה", והנה שרב יוסף סובר שאומרים מיגו להוציא?

אלא הביאור בזה, ע"פ הר"ן במס' קידושין דף ס"ד, דמובא בגמ' שם, כהמקרה דלעיל

1. ריב"ם כאן הכוונה לר"י ב"ר מרדכי, ולפעמים הכוונה לר"י ב"ר מאיר (שהי' נכדו של רש"י, אח הרשב"ם ור"ת), וזה לכאו' הריב"ם בתוס' ב"מ דף ב' ע"א דמתי' אחרת מתוס' פה. (ועיין באהל תורה הערה קכ"ז).
2. עיין בשערי תורה כלל ט"ז פ"ט דהקשה כן. ות"י ע"פ הר"ן בקידושין כדלקמן. ועי' בקובץ שיעורים אות קיט שמביא הברל זה בין מיגו דבידו, למיגו דיכול לומר, בשם עצמו ואינו מציין לר"ן.

שמוחזק באחים ולא מוחזק בבנים, ואמר סמוך למיתתו שיש לו בנים. חולקים רבי ור' נתן - רבי אומר מה לי לשקר כי עדים דמי ואתו עדים ועקרי חזקה, ותהא פטורה מיבום. ור' נתן סור מה לי לשקר כי חזקה דמי ולא אתי חזקה ועקרה חזקה לגמרי. ואומר הר"ן דהפסק כרבי, שנאמן.

ומקשה כיצד ניתן לפסוק כרבי ולומר מיגו דבמקום חזקה, הרי יש ספק בגמ' ב"ב דף ה' ע"ב, האם אומרים מיגו במקום חזקה או לא. ולכאור' במקרה זה, המיגו במקום חזקה. כי יש לה חזקת דצריכה יבום. ומבאר בזה, שיש חילוק בין מיגו, למה שאנו אומרים "הואיל ובידו לגרשה", שסתם מיגו יכול לטעון טענה אחרת אכן לא אומרים במקום חזקה, כי עדיין אי"ז נחשב לעדים, שיוכלו לעקור חזקה, אבל המיגו כאן לא רק שיכול לומר אלא שיכול לגרשה פי' דיכול לעשות מעשה, זה נחשב לעדים וכן אומרים במקום חזקה.

ועד"ז נאמר אף פה¹, דמשום שהוי מיגו דיכול לעשות, והוי כעדים לכן אומרים אף להוציא, כי ודאי שעדים יכולים להוציא².

אך לכאור' אפשר להקשות בזה³, דהנה הש"ך בסי' ס"ט סק"ז מביא את ה"עיר שושן", בנוגע לא' שמביא לבי"ד חתימה חלקה פי' שיש לו רק חתימה, ואין עוד דבר בתוכן גוף השטר וכו' (כשמות המתחייבים וסכום החיוב), וטוען שאותו א' שחתם לו חייב כך וכך, ולכן חתם לו, אינו נאמן משום דיכול החתום לטעון ממני נפל וכו', ואומר הש"ך

1. ובהמשך הר"ן אכן דן גם על המקרים של ב"ב דהבאנו לעיל דהבאנו לעיל, ומחלק וכו', אך כל החילוקים אינם לפי רב יוסף. וע"ש.

2. וכד דייקת שפיר בלשון הרשב"ם (דף קל"ד) א"א לומר זאת וד"ל "הואיל ובעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן. והלכך מיגו דאי בעי אמר גרשתי ותפטר מהיבום כי אמר נמי יש לי בנים נאמן", פי' אין הכוונה הואיל ויכול לגרשה, אלא אם הי' שקרן יכול הי' לומר גרשתי, וא"כ אי"ז מיגו ש"הואיל ובידו", אך אנו באים לבאר דברי התוס', ואף ברש"י בקידושין משמע דלא כהרשב"ם, דהגמ' אומרת שם דהוי מה לי לשקר ומבאר רש"י "דאתי מצי אמר לה פטונא ליה בגיטא מחיים סמוך למתתי" פי' שיכול לומר לאשה שפטורה בגט, ולא לומר לעדים שפטר את האשה בגט, ועי' בנתיבות המשפט כללי מיגו אות יא, בשו"ת רעק"א סי' קצה ד"ה ולענ"ד. אך על המקרה של בעל שאמר גרשתי את אשתי, בזה אף הרשב"ם מבאר דהכוונה "משום דאי בעי מגרש לה השתא בפנינו", פי' הואיל ויכול לגרשה, וא"כ פה הפי' הואיל ובידו.

3. עי' בפני שלמה שמקשה זה, ומבאר דתלוי אם הוי המיגו שיכול לעשות אותו אמת או שהי' צ"ל שקר. וע"ש.

"ומשום מיגו דאי בעי היה כתב עלי' מאי דבעי, אין לחייב החתום, דהוי מיגו להוציא ממון מהחתום".

פי' אף ששם יש לו מיגו שיכל לכתוב ע"ז מה שטען שחייבים לו, אינו נאמן משום דהוי מיגו להוציא, ולכאו' לפי החילוק שהבאנו לעיל בין מיגו דיכול לטעון למיגו דיכול לעשות, הרי פה הוי מיגו דיכול לעשות ולכאו' כן אמרינן להוציא אעפ"כ פוסק הש"ך דלא אומרים מיגו להוציא משמע שאינו מקבל חילוק זה במיגו להוציא.

אך אפשר לחלק דבמקרה של גירשתי יש לו מיגו דנכשיו¹ יכול לגרש, בשעת אמירתו יכול לעשות מעשה. משא"כ במקרה דהש"ך לאחר שהגיע לבי"ד והראה שיש בו רק חתימה ללא תוכן גוף השטר וכו' וטוען שנאמן לו משום שהיה יכול לכתוב אך עכשיו כבר אינו יכול להוסיף בגוף השטר, בזה אין אומרים להוציא - משום דאז נחלש כח המיגו, וע"ז לא אמרינן דהוי מיגו, פי' "מה לי לשקר שבידו" אמרינן להוציא הכוונה שבידו לעשותו בשעת הטענה, ולא שבידו הי' לעשות זאת.

1. וראתי שיש מקשים בגמ' דף קלד, שמשווים בגמ' ב' המקרים א. בעל שאמר יש לי בנים. ב. בעל שאמר גרשתי את אשתי, דלכאו' אי"ז דומה דבמקרה הא' כבר מת ואינו יכול לגרש עכשיו משא"כ דבמקרה הב' יכול לגרש עכשיו. ולכאו' אינו מובן וכי הפי' עכשיו בדיון כבי"ב הרי הפי' עכשיו בשעת אמירת טענתו ובשניהם בשעת דהאמירה הי' יכול לגרש ולכן נאמין לו.

צורת הכפתורים במנורה

הת' ברוך יהודה לייב שי' בלוי
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פרק ג' הלכה ט': "... והכפתורים כמין תפוחים בירותיים שהן ארוכים מעט, כביצה ששני ראשיה כדין." וכן בפירוש המשניות¹ כתב: "הכפתור היא דמות כדור שאינו עגול מכל וכל, רק שיש בה אורך מעט, קרוב לצורת ביצת העוף." כלומר, שלדעת הרמב"ם הן בספר הי"ד והן בפיה"מ, צורת 'כפתור' שבמנורת ביהמ"ק אינה עגולה לחלוטין אלא מעט אליפסית, דהיינו שאורכה רב על רוחבה.

ולכאורה יש להבין מאי ההכרח לומר שהיה אורכה יתר על רוחבה.

ובהקדמה:

איתא בגמ'² "אמר שמואל משמיה דסבא גובהה של מנורה שמנה עשר טפחים הרגלים והפרח ג' טפחים וטפחיים חלק וטפח שבו גביע וכפתור ופרח וטפחיים חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאין ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפח חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאין ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפח חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאין ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפחיים חלק נשתיירו שם ג' טפחים שבהן ג' טפחים ג' גביעין וכפתור ופרח".

ואף הרמב"ם פסק³ שזו צורת המנורה וכן בפיה"מ⁴.

ובהמשך שם (בפיה"מ) כתב: "ודע שכל הכפתורים שיעור אחד לכולן. וכן הגביעים

1. מנחות פרק ג' משנה ז'.

2. מנחות דף כ"ח ע"ב.

3. שם, הל' בית הבחירה פ"ג הל' י'.

4. שם.

כולן שוין. והפרחים גם כן. " ולכאורה אינו מובן, שהרי בגובה המנורה "וטפח כפתור" דמשמע שגובה הכפתור הוא טפח, ולאידך "וטפח שבו גביע כפתור ופרח", דמשמע שבטפח אחד צ"ל גם גביע גם כפתור וגם פרח, והרי זה אינו מתאים עם האמור שהכפתור לבדו הוא בגובה טפח.

ואמנם נחלקו בזה רש"י ותוס'¹: דהתוס' כתבו: "יש תימה למה היה משונה משאר גביעים כפתורים ופרחים שהיה לכל אחד טפח ולג' אלו לא היה כי אם טפח". ורש"י שם: "וטפח שבו - מצד אחד של מנורה גביע ומצד שני כפתור (פומ"ל) ומצד שלישי פרח" דהיינו שתוס' וודאי אינו מתאים לדעת הרמב"ם שהרי ס"ל שהגכו"פ בהאי טפח היו קטנים יותר. ומרש"י אמנם משמע שהכפתורים כולם שווים וגבהם טפח שלם (דלכן נדחק לפרש שהיו זה לצד זה), ולכאורה אתי שפיר².

אבל הרמב"ם לא הזכיר כלל עניין זה, ואדרכה: בפירוש המשניות (וכן בספר הי"ד) צייר³ דמות המנורה בכת"י באופן שהגכו"פ צ"ל אחד על גבי חברו ולא זה לצד זה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, כיצד שייך שבטפח אחד יהיו גביע כפתור ופרח, בעוד שמידת כל הכפתורים שווים⁴, וגובה כפתור יחיד הוא טפח?

וכבר ביאר זאת הגה"ח הרב נפתלי מרינובסקי שליט"א⁵, דעפ"י ביאור הרבי בלקו"ש יובן כל זה בפשטות:

דהנה, אף שהרמב"ם צייר⁶ את גביעי המנורה בהיפוך (כשפיהן הרחב כלפי מטה)

1. במנחות שם, ד"ה וטפח שבו.

2. ראה ציורים להלן.

3. ראה ציור להלן.

4. אמנם עניין זה שמידת הכפתורים שווים לא הובא בספר הי"ד וא"כ אינו להלכה, אבל: א. בהעתקת ציורו בספר הי"ד אין חילוק בין הכפתורים. ב. אין מקום לומר שהדין שונה ובפרט שמתעלם מבעיה זו על אף שנחלקו בה הראשונים.

5. בקובץ היכל מלך עמ' ק"י.

6. ראה ציור להלן.

הסבירו¹ כמה המפרשים שאין כוונתו בזה, ובאמת ס"ל שהגביעים היו ופיהן למעלה². אבל בלקו"ש³ שולל זאת וז"ל: "... נראה לומר כפשטות הדבר, אז דער רמב"ם האט מצייר געווען די גביעים באופן זה וויל לדעתו איז אזוי געווען זייער קביעות במנורה (אדער מצד הקבלה פון מלמד צו מלמד מדור לדור), אדער וויל אזוי האט ער געפונען אין א מדחז"ל שלא הגיע לידנו..." דהיינו שהרמב"ם דייק בצירור את הגביעים בהיפוך וסבר בפשטות שכך צורתן.

והנה עפ"י הסבר זה אין שאלות כלל ואף שגודל הכפתורים הוא שווה (= טפח), בכ"ז שייך שיהיו גביע כפתור ופרח, וכולן בטפח אחד באופן של זה ע"ג זה!

כיוון שהפרח הוא העליון ופיו פתוח כלפי מעלה, ואילו הגביע לעומתו הוא בהיפוך ונמצא תחת הכפתור כשפיו כלפי מטה, ממילא מתוך הגכו"פ, היחיד ש'תופס מקום' בשטח גובה הקנה הוא הכפתור (שהוא בדיוק טפח כשאר הכפתורים), ואילו את גובה הפרח והגביע יש לחשב כשטח ריק, (שהרי הפרח וכן הגביע עשוי מזהב רדוד ודק ולכן הקנה נותר חשוף עד לקרקעית הפרח והגביע).

(להבנה ברורה ומוחשית מומלץ לעיין בצירור דלהלן).

ועדיין קשה קצת, שהרי אורך הכפתור הוא טפח בדיוק, אבל חוץ ממנו יש להוסיף עוד מעט עבור הגביע והפרח, וזה אינו מתאים בדיוק עם מ"ש הרמב"ם (והברייתא): "וטפח שבו גביע וכפתור ופרח" כי עפ"ז החשבון עולה למעט יותר מטפח⁴.

ואולי יש לומר:

ההכרח של הרמב"ם שצורת הכפתור היא אליפסית כביצה הוא בהמשך לאמור לעיל. "וטפח שבו גביע וכפתור ופרח" ס"ל להרמב"ם שבהאי טפח יש להפוך את הכפתור כך

1. ראה פירוש הרב קאפח ברמב"ם כת"י תימן.

2. וראה רלב"ג עה"ת (תרומה): שוליהם לצד יציאתו מקנה המנורה. וכן מוכח בחזקוני ובבכור שור עה"ת פרשתנו, שהגביעים היו מתמלאים מן השמן כשהנר מתמלא יותר מדאי.

3. חלק כ"א עמ' 164 (שם סעיף ב').

4. ואף שהכלל הו' שבשיעורין 'משהו' אינו נחשב.

שיעמוד על צידו הרחב ובזה יהיה מקום לפרח ולגביע!¹

ועפי"ז מובן החילוק בדברי הרמב"ם² "וכן הגביעים כולן שוין. והפרחים גם כן" אבל בנוגע לגביעים כותב הרמב"ם "ודע שכל הכפתורים שיעור אחד לכולן". ועפי"ז מובן, כיון שהכפתורים אמנם אינם שווים אלא שיעור אחד לכולן דהרי חלק מן הכפתורים עומדים לגובה כך שתופסים טפח שלם, וחלקן תופס מעט פחות כך שרק יחד עם הגביע והפרח יתפוס שטח של טפח³.

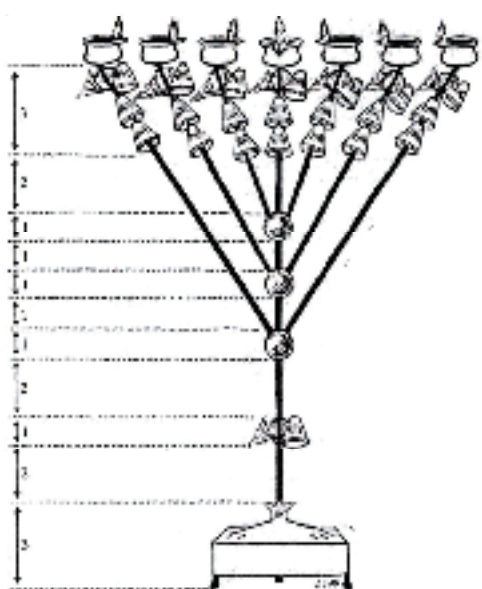
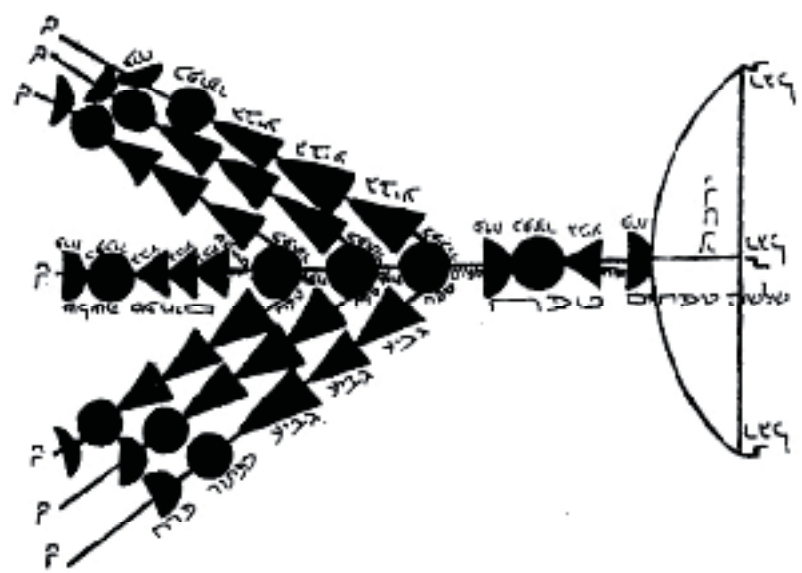
(להעיר שדיוק זה -בלשון הרמב"ם- הוא עפ"י הנוסח הנפוץ של תרגום⁴ פיה"מ, אבל עפ"י תרגום הרב קאפח⁵ אין לדייק כל כך בהלשון.)

1. ראה ציור להלן.

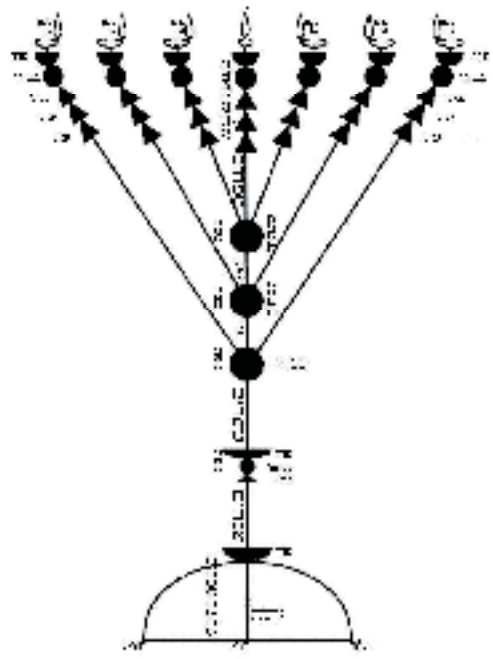
2. פיה"מ שם.

3. עפי"ז יומתק בלשון הרמב"ם: א. לאחר שמונה הגביעים כפתורים ופרחים (ה"ב): "ושלשה כפתורים אחרות" - ועפי"ז מובן כיון שרק ג' כפתורים הללו עומדים למלוא גובה הטפח. ב. שכותב "שיש בה אורך מעט" ולא גובה, אף שלשון הברייתא (שמביא הרמב"ם בעצמו) - "גובהה.. כנגד גובהה"
4. כידוע במקורו נכתב פיה"מ בשפה הערבית (באותיות עבריות).
5. תרגום זה נחשב למדויק ומתאים יותר.

תוכנית מפרטים של מערכת עיבוד מידע



ציד המכונה לשיקוף רשמי (נפ"י 500 סמ"מ מעגלה חודש)



ציד המכונה לשיקוף השוטף

הקרבת אהרן לכהונה - לפני חטא העגל!?

הת' יעקב ש" בעלינאוו

הת' אלחנן יהודה ליב ש" רייצעם

תלמידים בישיבה

בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' תצוה מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה¹ את ההבדל שבין הפסוקים "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך גו' לכהנו לי"², לפסוק "ואתה תדבר אל כל חכמי לב גו' ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי"³:

דבפסוק הראשון מדובר על עצם עשיית אהרן ובניו לכהנים ואילו בפסוק השני שכפי שכותב רש"י שם ש"לשון כהונה שירות הוא", הרי אין מדובר על עשייתם לכהנים בשם התואר כ"א על שם הפעולה, והיינו להכניסם לעבודה בפועל.

וע"כ כותב רש"י על הפסוק הראשון (ואתה הקרב וגו'): "לאחר שתגמור מלאכת המשכן". דכיון שכאן מדובר על עשייתם לכהנים ולא על הכנסתם לעבודה כנ"ל, הרי הו"א שיכול וצריך לעשות זאת מיד, וע"כ קמ"ל שיעשה זאת דוקא "לאחר שתגמור מלאכת המשכן". ואת זאת לומד רש"י מהמילים "ואתה הקרב אליך". עיי"ש בארוכה ותמצא טוב.

ועפ"ז מבאר ג"כ קושיא בדין שמתעוררת לכאור' - דהדין הוא⁵ שכהן ששימש לע"ז אסור יותר לשמש בביהמ"ק. וא"כ, כיצד יכול הי' אהרן הכהן לעבוד במשכן לאחר ששנה מזבח לעגל?

ועפ"י מה שנתבאר, שאהרן נעשה כהן אך-ורק לאחר שנגמרה מלאכת המשכן, הרי

1. סעי' ג ואילך.

2. תצוה כח, א.

3. שם כח, ג.

4. סעי' ז שם.

5. מנחות קט, א.

מובן בפשטות, שכיון שבעת שבנה אהרן את המזבח לעגל לא הי' כהן כלל אין לו דין של כהן ששימש לע"ז. עד כאן ביאורו של כ"ק אדמו"ר.

ולכאור' צריך להבין בזה, דהא גם את"ל שנעשה אהרן כהן מיד כשנצטווה משה ע"ז, וכבההו"א, הרי הציווי גופא הי' - לפי פירוש¹ - לאחר חטא העגל!

וא"כ, הרי גם אם היינו לומדים שנעשה לכהן מיד לאחר הציווי (ולא הי' ממתין עד שתגמר מלאכת המשכן) הוה אתי שפיר שאהרן לא היה כהן כשבנה את המזבח בחטא העגל?!

ומדוע א"כ אומר זאת כ"ק אדמו"ר דוקא בגלל שנעשו לכוהנים לאחר שנגמרה מלאכת המשכן?

ונשמח לראות דעת המעיינים בזה.

1. תשא לא, יח. וראה פרטי הדעות בזה כפי שנסמן בלקו"ש ח"ו עמ' 153, ושם בהע' 14 מציין בפשטות שכן דעת רש"י, אף דלכאור' אי"ז כ"כ מוכרח מהלשון בפירוש"י בסדר המאורעות. ואולי מוכרח מלשון רש"י (שם) "אין סדר מוקדם ומאוחר בתורה". וע"פ פי' השפתי חכמים' שם אתי שפיר.

הלכה בבית שמאי לעת"ל

הת' יעקב ש" בעלינאו
הת' אליהו ש" שוויכה
תלמידים בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה' מבאר כ"ק אדמו"ר את שיטתייהו דבית שמאי ובית הלל שעפ"ז נקבעות מחלוקתם, והוא :

דלכ"ש ס"ל שע"פ התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכללי הנראה מיד.

וב"ה ס"ל שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, למרות שפרטים אלו אינם נראים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' - וזה דוקא מכריע בדיני התורה.

ועפ"ז מסביר את מחלוקתם במס' כתובות (טז, סע"ב) - "כיצר מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה. רש"י) וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן בית שמאי לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו".

ומסביר הרבי שמוכרחים לומר שגם לב"ה אסור להגיד דבר שקר ולב"ש מי שלקח מקח רע מן השוק צריך שישבחנו בעיניו.

אלא שגם כאן אולי לשיטתייהו, דלשיטת ב"ש צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שלכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן

1. הדרן על מסכת חגיגה (נדפס בתרגום ללה"ק בהדרנים על הש"ס כרך א', הדרן ב' למסכת חגיגה).

שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - כלה כמות שהיא, וב"ה לשיטתם אזלי דס"ל שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחרי התבוננות: מכיון שהחתן לקח מקח - בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה.

ועפ"ז מובן ג"כ שלדעת ב"ה אי"ז שקר שהרי לאחרי התבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה, משא"כ לשיטת ב"ש שהראי' בגדר הכללי היא הקובעת אי אפשר לומר על חיגרת וסומא שהיא כלה נאה וחסודה וממילא ה"ז בכלל - "מדבר שקר תרחק".

(עי' בשיחה בארוכה בביאור מחלוקתם ב"ש וב"ה דוגמא א' מכל סדר בש"ס דמשנה, והסבר לפי"ז בסיום מסכת חגיגה, והשורש לסיבת מחלוקתם בפנימיות הענינים, וע"פ שמותיהם.)

ובסיום השיחה אומר כ"ק אדמו"ר שזה שנראה לכאו"א שכשרואים על יהודי שני ענין בלתי רצוי ר"ל, הרי הוא יכול לחשוב לעצמו שהוא נמצא במצב וציוור של חיגרת או סומא ר"ל, וא"כ איך יתכן שיהיה לו מגע ומשא עם ההוא? - ע"ז אומרים ב"ה שאסור להסתכל על מראה בעיני בשר ודם מכיון שהקב"ה בחר בו ולקחו כ"מקח" א"כ הרי ברור שהוא ה"כלה נאה וחסודה" ומכיון שהראו זאת דוקא לך, עליך להבין שזהו לצורך גלות בו את הפנימיות.

ומסיים הרבי "וע"י העבודה בזמן הגלות כשיטת ב"ה דוקא - שהרי הלכה כב"ה, ואין הו"א כלל להתנהג כשיטת ב"ש, שלא מסתכלים על יהודי כמו שהוא נראה בעיני בשר אלא שרואים את פנימיותו של היהודי שהוא בבחי' כלה נאה וחסודה, וממילא מתעסקים עם כל יהודי לגלות את פנימיותו בגלוי - זוכים להנישואין של ישראל עם הקב"ה, ואז הרי כבר יש אפשרות שתהי' הלכה כב"ש ואכן כך יהיה מאחר שיהיה ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויראו גם בגילוי ובעיני בשר שכל יהודי (כלה כמות שהיא) הוא כלה נאה וחסודה".

ב.

ולכאורה צלה"ב בדברי כ"ק אדמו"ר שמביא דלעת"ל יהיה הלכה כב"ש בגלל ש"זואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ":

א. מה הקשר בין זה לבין שיהיה הלכה כב"ש?

ב. ועיקר, הרי הזמן שבו יהי' הלכה כב"ש יהיה עוד לפני שהקב"ה יעביר את רוח הטומאה מן הארץ, דהרי מבאר כ"ק אדמו"ר בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא"¹ שהלכה כב"ש תהיה כבר מזמן ימות המשיח היינו לאחר ביאת משיח יתכנס בי"ד הגדול (והרי בית דין שגדול מחברו בחכמה ובמנין יכול לבטל פסק בי"ד קודם, ואז תרבה החכמה מאוד) ויקבע שהלכה תהיה כב"ש, וזה הרי עוד לפני התקופה של ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ שזה יהיה רק בעולם התחי².

ג. ובמיוחד לפי המבואר בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינם בטלים לעולם"³ ששם מבואר שמ"ש האריז"ל שלעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש זה רק בתקופה הראשונה, אבל בתקופה השנייה (שאו יעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ ומצוות בטלים לעת"ל) אזי תתקיים מחלוקת ב"ש וב"ה גם יחד מכיון שאז יהיה מצב של נמנע הנמנעות, וא"כ זה שיהיה הלכה כב"ש הוא דווקא בתקופה הראשונה⁴.

ג.

ונראה לבאר זה בהקדים ב' עניינים:

א. בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא'⁵ הנ"ל מסביר הרבי שכבר בתקופה הראשונה שלאחר ביאת המשיח יוסר הרע מן האנשים, אך הרע יישאר עדיין בעולם, היינו שתהיה

1. סה"ש תנש"א ח"ב – חג השבועות.

2. וכמ"ש בקונטרס הנ"ל הע' 108 וראה ד"ה בלע המוות לנצח - חוגה - לכ"ק אדמו"ר.

3. סה"ש ה'תשנ"ב ח"א עמ' 27.

4. אלא שבתקופה השנייה יהיה הלכה גם כב"ה, ואם לזאת היתה הכוונה בשיחה הי' צ"ל כתוב שלעת"ל יהיה הלכה גם כב"ש.

5. ובאריכות ראה במ"מ שנסמנו שם, ובמאמר ד"ה 'בלע המוות לנצח' הנ"ל.

בעולם מציאות רע, כפי שהיה לפני חטא עץ הדעת – שבאדם לא היה רע¹, אך בעולם הייתה מציאות ונתינת מקום לרע.

ב. בקונטרס הנ"ל מסביר הרבי איך יהיה לעת"ל הלכה כב"ש והלא התורה הזאת לא תהי' מוחלפת, ומחדש הרבי על פי דברי הרמב"ם שבי"ד שגדול מחברו בתורה ובמנין יש לו יכולת לבטל פסק של בי"ד קודם, וא"כ לעת"ל (שאז תרבה החכמה ויבינו דעת ב"ש) יתכנס בי"ד הגדול² ויפסקו הלכה כב"ש, וא"כ יהיה זה ע"פ כללי התורה ולא שינוי ח"ו.

ד.

עפי"ז מובן כהנ"ל בדא"פ:

דאולי נראה לומר, שכוונת דברים אלו (שהלכה כב"ש בגלל שיהיה "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ") היא רק לגבי הענין של "כלה נאה וחסודה" היינו שלעת"ל בענין זה (בלבד) תהי' ההלכה כב"ש בגלל שיהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

לדעת ב"ש שצריך לשבח את הכלה כ"כלה כמות שהיא" לעת"ל בגלל שכולם יהיו ע"ד "כלה נאה וחסודה" יוכל להיות הלכה כב"ש כי אז ישבחו את הכלה רק במעלותי' - כלה כמות שהיא. והסיבה לזה היא מפני שלעת"ל לא יהיה טומאה באנשים ולכן יוכל להיות - כלה כמות שהיא דהיינו נאה וחסודה.

וע"ז אומר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ - בענין זה - היינו אצל האנשים יוסר הטומאה. ולכן יהי בעניין זה הלכה כב"ש, וא"כ בעניין זה לא צריכים אנו שהבי"ד יתכנס ויפסוק הלכה כב"ש, דהרי לא יהיה אז הבדל במציאות הכלה בין ב"ש לב"ה.

1. ומכיון שלא היה רע באנשים, לא הייתה מציאות מוות בעולם, ולעת"ל אע"פ שמצד מציאות האנשים היה צ"ל שלא יהיה מוות ותחיית המתים כבר בתקופה הראשונה, אך מכיוון שהגופים היו סוף סוף בזמן הגלות, יצטרכו לחזור לעפר קודם תחיית המתים, (רק שאפשר לקיים זאת ע"י 'ונפשי כעפר לכל יהיה'), ולאחר תחיית המתים שאז יהיה 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ', לא יהיה קיים מציאות רע לגמרי. ועיין בכ"ז בקונטרס הנ"ל ובספר המאמרים עטר"ת עמ' תטו.

2. שגדול בחכמה שהרי אז תרבה החכמה, ובמנין, מכל הדורות שבזמן הגלות.

אך עדיין קצת דוחק דלפ"ז יוצא שמה שמביא "רוח הטומאה אעביר מן הארץ" הוא לאו בדוקא, אלא רק לגבי פרט זה, וזה לא מתאים כ"כ עם הלשון "מן הארץ".

במצוה אחת אני שלך

הגה"ח הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג

רב אזורי עומר

ב'היום יום' כג שבט, מסופר שפעם אחת ביצאו מחדרו, שמע אדה"ז את הרבנית אומרת לכמה נשים "מיינער זאגט", ואמר אדה"ז: "במצוה אחת אני שלך, ובמצוות הרבה שייכים אנו להקב"ה". עיי"ש.

וצ"ע לאיזו מצוה כוונתו, אם לקידושין או לפר'י ורבי'.

וע"פ הביאור בלקוטי שיחות כרך יז עמ' 174 בענין "קריתי לאשתי - ביתי", אולי י"ל שהכוונה לפ"ר.

ועצ"ע שיש הרבה מצוות שבין איש לאשתו (כמו שאר כסות ועונה, טהרה, הפרת נדרים ועוד).

"הלוחות אוכלות בארון" – לגמרי?

הת' יוסף שי' גרייזמאן
תלמיד בישיבה

בשיחת יום שמח"ת ה'תשמ"ב¹ דיבר כ"ק אדמו"ר² בנוגע לצורתם המרובעת בדוקא של לוחות הברית.

וביאר זה ממשמעות לשון הגמ' במסכת בבא בתרא³ האומרת שארון הברית הי' מאתיים וחצי אורכו וכו', והגמ' מפרטת שם כיצד היו הלוחות תופסים מקום בהארון, ובתוספת ספר התורה שהי' מונח וכו'.

ומזה מוכיח כ"ק אדמו"ר שע"פ חשבון הגמ' הארון הי' מלא באופן שלא נשאר בו שום מקום פנוי.

וכן מוכיח זה מהא דלא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה ובפרט בעניני קדושה וכמו"כ זהו ע"ד הא דמצינו דכלי שרת אין מקדשים אלא מלאים.

ועפ"ז מובן ההכרח שהלוחות היו דוקא ריבוע של ו' על ו' טפחים (כ"א מהם), מכיון שאם נאמר שהלוחות הסתיימו בחצאי-עיגול יוצא שיש מקום פנוי בארון, והיינו, שנשאר ריק כל הרווח שבין החצאי-העיגולים. עיי"ש בהשיחה בארוכה.

ולא זכיתי להבין, דלפי חשבון הגמ' שם יוצא שבסופו של דבר נשאר בארון חלל ריק בגודל י"ד על ב' טפחים.

שענינו הוא – כפי שאומרת הגמ' – כדי "שלא יהא ספר תורה יוצא ונכנס כשהוא

1. תורת מנחם – התוועדויות ה'תשמ"ב (בלתי מוגה) עמ' 274 ואילך.

2. בהמשך לשיחת פ' תשא ה'תשמ"א (הקביעות ד.ש.ז.) – שיחות קודש (בלתי מוגה) תשמ"א חלק ב' עמ' 513 ואילך.

3. יד, א. ואילך.

דחוק", והיינו, כפי שפרש"י, שכיוון שהס"ת הי' מונח אורכו לרוחב הארון, הרי כדי שיוכלו להכניס ולהוציא את הס"ת ניתוספו (כלשון רש"י ד"ה כדי שלא יהא כו': כלומר, לא היה צריך להיות רחב כל כך אלא כו'') עוד ב' אמות ברוחב הארון שהיו לכל אורך הארון. שב' אמות אלו, הרי חוץ ממה שהי' בשטח הס"ת (והיינו, בב' האמות הראשונות לאורך הארון) הרי שאר כל השטח הריק (במשך שאר הי"ב אמות, והיינו, תחת לוחות הברית) הי' לכאורה מיותר בתכלית, ואפי' לא הי' צורך שלא יהא ס"ת נכנס ויוצא כשהוא דחוק'.

וא"כ מצד זה מדוע אין מקום לומר שהלוחות היו עגולות והשטח שבין חצאי עיגולים לא הי' משומש, וכפי שהי' אכן בב' האמות שתחתיהם?

דבשלמא מה שביאר בזה כ"ק אדמו"ר בשיחת פ' תשא ה'תשמ"א, שהוכיח בזה מהא דאיתא בכרייתא שם דהלוחות היו ו' טפחים על ו' טפחים (כ"א) שמזה גופא מוכח בפשטות שהי' מרובע ולא עגול.

וכן מוכיח מהלשון בגמ' שם 'כמה לוחות אוכלות בארון', דמזה מוכח שהלוחות כביכול ממלאות לחלוטין את כל שטחן, והיינו ו' על י"ב טפחים שלמים.

אבל כנ"ל מהו ההכרח להביאור שהארון היה מלא ולא הי' שום דבר לבטלה?

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה. ומצווה ליישב.

תשובת יעקב לעשו (ב)

הנ"ל

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש הקודם דישיבתנו (רלא - חודש שבט) כתבתי אודות תשובתו המעוררת תמיהה של יעקב לעשו בפ' וישלח, שעשו אומר ליעקב שאלך לנגדך באיטיות כאשר אתה צריך, ואילו יעקב עונה שאם נלך במהירות ימותו כל הצאן.

ואפשר לומר שיעקב באמרו 'הצאן והבקר עלות עלי' מתכוון שעליו מוטלת הנהגת הצאן והוא צריך להובילם (וכך משמע גם בפירוש הרא"ם על התורה) וע"כ יילך באיטיות כמהלך הצאן.

ומטעם זה אינו רוצה לעכב את עשו, כפי' רש"י: אל תאריך ימי הליכתך, עבור כפי דרכך, ואף אם תתרחק. ואם עשו ירצה ללכת איתו במהירות (ונדייק בפרש"י כאשר אתה צריך – שזהו רק ליעקב) אזי אינו יכול למהר כי הנהגת הצאן מוטלת עליו ואם יילכו במהירות ימותו הצאן.

וכן משמע מפירוש הרד"ק על התורה, ומפי' האברבנאל שמסבירים ש"נסעה ונלכה לנגדך" היינו שעשו אומר ליעקב שישלח לפניו את הצאן, הבקר והילדים ואילו הם יילכו אחר העדר ביחד, עונה לו ע"כ יעקב שהצאן והבקר עלות עלי, אני הוא זה שצריך להנהיגם באיטיות, כי אם נלך אחרי העדר אזי הרועים ימהרו (ודפקום יום אחד ליגעם בדרך במרוצה) את הצאן והבקר בגלל שהם לא ירצו לאתר את עשו בדרכו, ויזדרזו בדרכם. וא"כ ימותו כל הצאן לכן עלי מוטלת הנהגת הצאן באיטיות.

וק"ל.

ירידת הנשמה לגוף - צער או תענוג? (גיליון)

הנ"ל

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - לוד גליון פ"ה כותב הת' א.פ. אודות צער ותענוג הנשמה בירידתה למטה.

בין דבריו מציין למה שאמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ וישלח תשי"ד¹ (בלתי מוגה):
ו"מזה מובן עד כמה גדולים עינויי ויסורי הנשמה - שמצד עצמה אינה שייכת כלל לענינים
גשמיים וחומריים - מירידתה למטה להתלבש בגוף גשמי . . . וזהו הטעם שירידת הנשמה
בגוף היא בדרך הכרח כמאמר על כרחך אתה חי - דלכאורה כיון שרצונה של הנשמה
לקיים רצון הקב"ה, שזהו כל ענינה, הנה בידיעה שהכוונה העליונה היא בירידתה למטה,
צריכה הירידה למטה להיות ברצון ולא בדרך הכרח אלא ההכרח הוא מצד גודל הצער
והיסוריים שבירידתה למטה . . . הא גופא שהקב"ה . . . מכריח את הנשמה לירד למטה
וכו".

והנה בספר המאמרים תרנ"ט במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה מסביר כ"ק אדמו"ר
(מוהרש"ב) נ"ע שנפש האדם תמיד בבחי' העלאה וטבע הגוף הוא בבחי' המשכה וירידה
למטה ולאח"ז כותב, וז"ל: ומ"מ הרי הנפש יורד ונמשך להחיות את הגוף אלא שזהו
בדרך הכרח היפך טבעו וכמא' בע"כ אתה חי דמה שהנפש חי בתוך הגוף הוא בע"כ שלא
לפי טבעו ורצונו העצמי. ע"כ. ומבאר בארוכה שהגוף הוא זה שמכריח את הנשמה לרדת
למטה ולהחיות את הגוף, והוא מפני ששורש הגוף נעלה יותר משרש הנשמה, כי שורש
הגוף הוא מבחי' סוכ"ע משא"כ הנשמה היא מבחי' ממכ"ע. ולכן מצד שרשו הגבוה יותר
ממשיך ומוריד הגוף את הנשמה למטה למרות שזהו לא רצונה (כאמור שטבעה הוא
לעלות למעלה).

וכמו שרואים במוחש כאשר יש קלקול וחולי באבר מסוים אזי לא נמשך אור הנשמה

1. תורת מנחם - התוועדויות ח"י עמ' 192.

להחיות אבר זה, וכשמרפאים האבר חוזר ומתגלה אור הנפש, נמצא מכהנ"ל ששרש הגוף נעלה יותר.

ושואל בהמשך: והגם דכל השפעה צ"ל ברצון דוקא . . ואיך יהיה ירידת והמשכת אור הנפש לחיות הגוף בהכרח הנפש וכו'. היינו שאם זהו לא ברצון הנפש לרדת למטה, זהו צער בשבילה?

ומשיב ע"כ, שאמנם טבע הנפש הוא לעלות למעלה אך מכיון שמרגישה הנפש את שרשו הנעלה של הגוף ה"ה רוצה לרדת למטה ולהחיות את הגוף, היינו שהבע"כ הוא מה שירידתה למטה הוא היפך טבעה אך רוצה בכך כי משיגה את שרשו הנעלה של הגוף.

(ומוסיף שם שזהו גם בע"כ אתה מת (שלמרות שכאמור רצונו הטבעי של הנשמה הוא לעלות למעלה וא"כ מדוע בע"כ אתה מת?) שלאחרי שירדה הנשמה לגוף וביררה אותו הרי היא רוצה וחפצה בגילוי האור שנוסף בה ע"י עבודתה בגוף (וכמו שכתב הנ"ל), כי ע"י ירידת הנשמה לגוף מגיעה היא לידי ידיעת אלוקות במוחש משא"כ בהיותה למעלה משגת רק ידיעת המציאות, היינו שהגוף מוסיף אור וחיות בנפש.)

נמצא לכאורה שישנם שני נקודות שונות בירידת הנשמה למטה: א. מי הוא המכריחה. ב. מהו הצער בירידתה. דבשיחת ש"פ וישלח הובא שההכרח הוא מצד הקב"ה, היינו שהנשמה רוצה לקיים את רצון העליון ולכן יורדת למטה, והצער הוא מגשמיות וחומריות העולם הזה שהנשמה לא שייכת לענינים אלו. ובתרנ"ט מביא שההכרח הוא מצד השרש הנעלה של הגוף שגורם לנשמה לרדת לגוף ולהחיותו והצער הוא מפני שזהו לא רצונה וטבעה העצמי שהוא לעלות למעלה.

הצעתי כל זה לפני המשפיע דישיבתנו הרה"ח הר' שניאור זלמן גופין שליט"א וזהו תמצית דבריו:

התכלית והמכוון בכל השפעה היא לקיים את הרצון והכוונה העליונה, אך בכדי שההעבודה לא תהי' בהכרח בלבד - שגורם כאמור צער - צריך שיהי' רצון ותענוג גם למשפיע עצמו - ובנדו"ד הנשמה - שגם היא תרצה לרדת ולהשפיע בגוף וזה נפעל ע"י

שמישה את שרשו הנעלה של הגוף ורוצה להחיותו וכן שתגיע אח"ז לעלי' בה עצמה.
ובענין הצער הרי גם כיפוף הטבע של הנשמה שהיא בעלי' גורם לצער אך הצער הגדול ביותר לנשמה היא עצם זה שצריכה לרדת לתוך עולם חומרי וגשמי.

ואפשר להסביר בדא"פ שבשיחת ש"פ וישלח חפץ הוא להדגיש את הצער הגדול יותר בהתעסקות בענינים חומריים וגשמיים שעכ"ז הרי מקיימת הנשמה את הרצון העליון ויורדת לחיות את הגוף (למרות שיש לנשמה רצון לרדת למטה כי כאמור ההשפעה צ"ל באופן של רצון ותענוג, והוא שמישה את השרש הגבוה של הגוף ורוצה לשכון בו) ובתרנ"ט שמדבר שם בהקשר לזה ששרש אותיות הדיבור נעלה יותר מאור השכל, לכן הוא מכריח את אור השכל להתגלות, שע"י דיבור בענין שמשכיל בו יכול להגיע לעמקות בשכל שלא היה מתגלה ע"י השכל בלבד, לכן הוא מביא את הדוגמא מכך ששרש הגוף נעלה יותר ומכריח את אור הנשמה להתלבש בגוף.

ב' אומרים נתגרשה - עדות מוכחשת

הת' צבי שי' הלפרין

תלמיד בישיבה

איתא בבא בתרא דף ל"א ע"ב "שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא".

נמצאנו למדים שכשיש עדות מוכחשת על אשה אם נתגרשה או לא, הרי זו לא תצא.

והנה כתב רבינו גרשום (בשמעתין), וז"ל "ושנים אומרים לא נתגרשה - שאותן עדים עמנו היו באותה שעה".

וצריך להבין הרי "עמנו הייתם" היא מדיני הזמה ולא הכחשה, ובשמעתין איירי בדיני הכחשה, דאת"ל דמיירי בהזמה. א"כ למה לא תצא ?

ועוד דלפי הגמ' בכתובות (כב, ב. מובא ברשב"ם) דאוקמי שמייירי שהתחנתה עם אחד מעדי', ואם היא מדיני הזמה איך אפשר להתחנתן עם עדי' והרי העד פסול ודאי, מדיני הזמה.

בהשקפה ראשונה נראה לת' ע"פ דברי הרמב"ם (פי"ח מהל' עדות הל' ב') דאם אמרו העדים שאותן עדים והוא (הבעל דין) היו אתנו באותה שעה הרי זה הכחשה. ועפ"ז אפשר לומר גם כאן דכשאמרו שהם היו ביחד עם הבעל דין אתנו באותה שעה, היא מדיני הכחשה.

אך דוחק לומר כן דאי"ז משמע מלשון הרבינו גרשום, דלא הזכיר כלל - דגם הבעל דין היה שם - עם העדים. והדרא קושיא לדוכתיה.

ושמעתי מהגה"ח הגר"י כץ שליט"א ראש ישיבתנו הק' שכוונת דברי רבינו גרשום הם על העדי גירושין - היינו שבאו תרי עדים ואמרו נתגרשה בפני שני עדים, ולאחר מכן באו תרי עדים ואמרו לא נתגרשה מפני דאותם שאמרתם שהם עדי גירושין היו אתנו באותה שעה, ולכן העדות הראשונה שנתגרשה, לא נכונה.

ולפי"ז א"ש שאין זה מדין הזמה אלא הכחשה. דמאחר והם אינם מדברים על העדים הנמצאים כעת בבי"ד אלא על עדי הגירושין, עדותם היא על עדותם של כת הראשונה ולא בהזמת העדים.

ובטעם של רבינו גרשום נראה לומר דהוא מפני שרצה לבאר מהיכן ידעו העדים השניים בוודאות שלא נתגרשה, ובזה לבטל את עדותם של הראשונים, וקשה לומר דהיו כל הזמן עם הבעל ויכולים להעיד שלא נתן גט לאשתו.

עפ"ז מובן כהנ"ל בפשטות.

ביאור בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ה

הת' מנחם יהושע שי' טייטלבוים
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "יו"ט של ר"ה" דשנת תרס"ה¹, מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שבמלכות דאוא"ס שלפני הצמצום (היינו הרצון לבריאת העולמות) ישנם כמה בחי': א. "רצון הגלוי" להיות מלך על נבראים, ומתעורר ע"י שבני המדינה משבחים אותו ומבקשים ממנו. ב. בשביל שבני המדינה יוכלו לעורר כנ"ל בהמלך, צ"ל תחילה החלטה בליבו של המלך שראוי שיהי' מלך על העם, ולולא החלטת הזו לא הי' מתעורר ברצון, ונק' "מח' רצון המוחלט". ג. סיבת המשכת רצון זה הוא משום שיש החלטה בעצמותו להיות מלך ואינו שייך לגלוי כלל (וע"ד הרצון שישנו בכ"א להיות לו בית, שתפארת אדם לשבת בית, והוא מוחלט בנפש) – "רצון המוחלט בעצמותו".

וממשיך ומבאר את מא' הזהר בתחילתו "בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה", פי': "הורמנא" הו"ע רשות ורצון דהמלך היינו עניין שאינו מוכרח אליו, וביכלתו שלא לעשות זאת, ומגיע באתעדל"ע, "גליף גליפו" היינו שחקק חקיקה שיהי' כא' מהאופנים. וממשיך, שזהו ג"כ מה שפעולת הנבראים פועלת במח' ורצון המוחלט, שיומשך ממנו רצון גלוי, שאי"ז בדרך ממילא, שהרי "מאחר שהנאצל נאצל מהארה דהארה בעלמא . . יש מאין . . מה תופס מקום עניין ביטול שלו והעלאת מ"ן שלו . . ועוד באמת גם לאחר שנתהוו ה"ה מיוחדים בתכלית . . איך יתכן שיקבל תענוג מהחזרתו לשרשן . . כי תענוג שייך רק מביטול הנפרדים... ולכן צ"ל ש"זה שמעוררים בחי' הרצון פשוט להאציל ולברוא כו' שזהו בחי' רצון גלוי הנ"ל זהו רק מפני שגליף גליפו דהיינו לחקק חקיקה באור חסדו בבחי' חפץ חסד מצ"ע שיתפוס מקום ויעורר כו' . . וזהו"ע רשות".

1. סה"מ תרס"ה ע' א ואילך.

וממשיך לבאר הדרגא שממנה נמשך להיות החקיקה בבחי' מח' ורצון. ומסיק שהוא מבחי' רצון המוחלט בעצמותו (דרגא הג' שנת"ל), כי מבחי' מח' ורצון עצמו, כיון שהוא עכ"פ מקור לגילוי, הנה "כל מה שהוא מקור לגילוי הרי יש לו איזה ערך ושייכות לזה והגם שההתהוות הוא בדרך אי"ע מ"מ אין זה בבחי' אי"ע לגמרי וכמ"ש במ"א במ"ש אין ערוך לך דאמיתי' אין ערוך הוא לך דוקא לגבי עצמות כו' אבל בבחי' אור וגילוי מן העצמות א"א לומר אי"ע לגמרי כו' דמאחר שהוא בבחי' מקור הרי יש לו איזה ערך ושייכות כו' . . ואם נאמר שהנברא שלמטה לאחר שנתהווה הוא בבחי' אי"ע ממש לגבי מקור המהווה איך יומשך משם הכח שגייע לשרשו ומקורו שהרי מה שהכח האלקי מהווה את הנברא הוא המשכה שבבחי' ערך וכנ"ל שבהכרח לומר שיש לו איזה ערך ושייכות כו' וא"כ איך יומשך משם דבר שבאין ערוך כו' וממ"נ אם הנברא הוא בערך לגבי שרשו ומקורו הרי א"ע ע"ז כח עליון להגיע למקורו ואם אינו בערך מקורו וצריך ע"ז כח עליון א"א שיהי' הכח הזה משרשו ומקורו לבד כו'".

ומזה מכריח ששרש העניין הוא ברצון המוחלט בעצמותו.

ולכאורה צ"ב, דממ"נ, אם המח' ורצון הוא באי"ע לנבראים, א"כ מדוע אינו יכול לפעול שהנבראים יעוררו בו תענוג, ואם יש לו איזה ערך אליהם (וכמו שמבאר שכיון שהוא שרשם ה"ז שייכות), הרי יכולים לעורר בו התענוג. וצריך להבין מהו שאו' ש"ההתהוות הוא באי"ע" ובכ"ז "אין זה בבחי' אי"ע לגמרי".

וי"ל הביאור בזה בד"א ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח' בעניין ההבדל בין "אי"ע האמיתי' לאי"ע סתם, ועד"מ מרב ותלמיד, שהרב צריך להוריד השכל שבו לתלמיד שקטן ממנו באי"ע, דאף שיוכל ע"י ריבוי צמצומים ומשלים להלביש השכל באותיות שיוקלטו אצל התלמיד, מ"מ התלמיד לעולם לא יוכל להגיע אל הרב, שהרי הוא באין ערוך אליו. ויוצא שהוא מוגבל בזה שהוא אי"ע. אבל אי"ע האמיתי שהוא שייך רק בעצמותו ית', הנה אינו מוגבל בזה ויכול לפעול שב' דברים אף שהם באי"ע, מ"מ יהי' קשר ביניהם.

1. לכללות העניין - ראה ספר הערכים-חב"ד כרך ג' ע' קטז ואילך. וש"נ.

ועפ"ז מובן, שאף שהבחי' דמח' ורצון המוחלט היא באי"ע לנברא, מ"מ אינו יכול לפעול שמעשה הנברא יעורר תענוג אצלו, כי הוא מוגבל בזה שהוא באי"ע ממנו (וההגבלה נובעת מכך שהוא השרש ומקור של הנברא, וממילא יש לו איזה שייכות אליו).

וע"ז ישנו העניין של "גליף גליפו בטה"ע", שמבחי' רצון המוחלט בעצמותו, שהוא בל"ג ואי"ע האמיתי, שלגביו בחי' מח' ורצון והנברא שווים, דווקא משם יכול להימשך שמעשה הנבראים יפעל במח' ורצון, עד שיומשך ממנו רצון הגלוי להוות נבראים ולהיות מלך עליהם.

יסוד העפר ועולם העשי'

הת' לוי יצחק הכהן שי' יודקין
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "והנה ענין גילוי התענוג במלכות – תרס"ה" (סה"מ תרס"ה ע' פג ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שתכלית הכוונה דהאצלת עשר הספירות היא בשביל ספירת המלכות, ולכן נאצלה ספירת המלכות רק בבחי' נקודה א', ובנין המלכות, דהיינו שיהיו בה עשר ספירות, היא מקבלת מהספירות שלמעלה ממנה. ולדוגמא, שמבחי' מלכות שבחכמה - נעשה אח"כ בחי' החכמה שבמלכות, ומבחי' מלכות שבחסד - נעשה אח"כ בחי' חסד שבמלכות, וכן הלאה.

והיינו שמבחי' המלכות שבכל ספירה נעשית אח"כ בחי' מסויימת במל' וכך בעצם נוצרת ונבנית ספירת המלכות.

וממשיך בהמאמר שם, וזלה"ק: "ונמצא עיקר ספי' המל' כלולה בהעלם תחלה בהספי' שלמע' ממנה. . . והט"ס דמל' היו כלולים בהספי' העליונות דכשנאצלה ספי' החכ' נאצל

בה בעולם ספי' המל' לכן בכל הספי' ויצאה אח"כ מההעלם אל הגילוי".

ולענין זה, שהמלכות כלולה בהעלם בשאר הספירות מביא דוגמא, זו"ל: וכמ"ש הפרד"ס בענין מה שבס"י לא נז' רק ג' יסודות אמ"ר כו' וכמ"ש מזה במ"א".

והיינו שענין זה הוא כעין המבואר בס' הפרד"ס (ש"ט פ"ג) שהסיבה לכך שבספר יצירה לא נזכר כלל יסוד העפר, היא מפני שיסוד העפר כלול בג' היסודות בהעלם, ובס"י נזכרו רק היסודות העקריים ולא את הכלולים ביסודות האחרים.

ולביאור הענין יותר יועתק ממ"ש לקמן שם:

"והדבר הזה יובן במה שפי' חכמי המחקר שיסוד העפר עם היותו יסוד הרביעי הוא כלל ג' יסודות הראשונים שהם מים אש אויר ומהם נתהו' יסוד הד'.

ואמרו מופת לזה שאם אדם ירתיח כלי של מים על האש באופן שלא ישקטו ולא ינוחו רתיחותיו לעולם ואם יחסרו המים יוסיף עליהם עוד עד יעבור עליהם על זה זמן מה יתהו' בתוך המים עפרורית כדמות אבן"¹ (וממשיך לבאר איך שע"י הג' יסודות נוצר העפר, ומסיים שם: "ולהיות שהווייתו כדמות הרכבה כדפי' לכן לא נזכר בס"י אלא היסודות העקריים").

כלומר: כשם שספירת המלכות כלולה בהעלם הספירות שלמעלה הימנה נוצרת מהם כן יסוד העפר נוצר מהיסודות שלמעלה ממנו.

אח"כ ממשיך אדנ"ע, וזלה"ק: "וזה ידוע לכל דבר שהוא בהעלם הוא העיקר דלא מה שבהתגלות הוא העיקר כ"א מה שבהעלם דוקא".

ועפ"ז מסביר שספירת המלכות שהיא בהעלם בספירות – היא העיקר.

ולכאורה צריך להבין: לפי יסוד זה, שמה שבהעלם הוא העיקר והוא תכלית הכל, וכמו שהוא בספירת המלכות, כן צ"ל גם בנוגע ליסוד העפר דנת"ל שהוא כלול בתוך

1. ענין זה מובא בדא"ח בכ"מ, ומהם: סה"מ תרנ"ט ע' לו. וש"נ.

שאר היסודות בהעלם, וא"כ לפ"ז דהוא העיקר, ולכאורה אי"מ היכן ניכר ענין זה.

והביאור בזה יובן ע"פ המבואר באגה"ק סי' כ בס' התניא¹ דדוקא בעפר שהוא הכי נחות ניכר ענין הא"ס ע"י כח הצמיחה שישנו דוקא בו. עיי"ש באריכות.

ואולי יש לקשר זה, עם מ"ש כ"ק אדמו"ר נ"ע לקמן בד"ה "והנה בליל ר"ה", דכתב שם, וזלה"ק (ע' צא): "והנמשל מזה למעלה דג' עולמות בי"ע הן ג' יסודות רמ"ע [=] רוח, מים, עפר] ואצ"י בחי' יסוד האש כו".

דעפ"ז יומתק דג' יסודות הן כנגד בי"ע ונמצא דיסור העפר הוא כנגד העולם העשי'.

ומתאים זה עם מ"ש בדא"ח דתכלית כוונת בריאת סדר להשתלשלות העולמות הוא "לעשות לו ית' דירה בתחתונים" דכוונה זה מתבצעת דווקא בעולם העשי' התחתון שאין תחתון למטה הימנו.

שיטת אדה"ז בספק פס"ר דלשעבר

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ זה שיצא לחדש חשוון (א' - רכח), הבאתי כמה פלוגתות בראשונים ובאחרונים בדיני דבר שאינו מתכוין ופס"ר (היינו, שעושה דבר שמצד עצמו אין איסור מלאכה, בעשייתו, אלא שבשעת עשייתו אפשר שיעשה גם דבר שעשייתו אסורה משום מלאכה, מבלי שהעושה יתכוין לכך, כגון שרוצה לגרור ספסל בשבת על קרקע שאפשר שעל ידי

1. דף קלד עמ' א-ב.

גירתו יחפור חריץ (וחפירה זו היא תולדה של חורש, או בונה), ואפשר שלא, נחלקו תנאים אם מותר לעשותו: ר' יהודה אוסר¹, ור' שמעון מתיר². וכל זה במקרה שאפשר שיעשה האיסור ואפשר שלא יעשה, אבל אם בודאי יעשה האיסור על ידי עשיית הדבר המותר (כגון שודאי שיעשה חריץ ע"י גרירת הספסל), על זה אמרו: מודה ר' שמעון בפסיק רישי' ולא ימות³, וביארתי סברות מחלוקתם, עיי"ש ואכ"מ.

ובין הפלוגתות שהבאתי שם הבאתי מחלו' במקרה שאינו יודע המציאות, ואפשר שהמציאות היא באופן מסוים, דלכך ע"י פעולת היתר שיעשה, ודאי יעשה האיסור, ואפשר דהמציאות היא באופן אחר, דאז אם יעשה את אותו מעשה היתר, לא יעשה האיסור, מקרה זה הגדיר הגרע"א "ספק פסיק רישי' דלשעבר", ובכזה מקרה נחלקו האחרונים, דהנה כתב הט"ז⁴ לגבי תיבה שרוצה לסוגרה בשבת ואינו יודע אי יש בה זבובים: "ועוד אפי' אם תאמר דבודאי הוה פ"ר ואסור מ"מ בספק אם יש שם זבובים יש להתיר דשם אין פ"ר כי זה הוה ספק פ"ר והוה דבר שלא במתכוין ומותר".

ומוכח מדבריו דבספק פסיק רישי' לשעבר, אי"ז פסיק רישי', ומותר.

אבל הגרע"א חלק על הט"ז.

דהנה הגיה הרמ"א בשו"ע⁵: "י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עובד כוכבים, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב, פעמים בשר. והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי ביטול בשר בחלב".

וכתב ע"ז הגרע"א על אתר⁶: "קשה לי הא אינו מכוין לבשל רק לחתות באש, ופסיק רישא לא הוי דשמא לא בישל העובד כוכבים בהקדירה בשר וגם חלב וצ"ל דדוקא בספק

1. שבת מ"א: ביצה כ"ג:

2. שבת [כ"ב, כ"ט:] מ"א: [מ"ו:] ביצה כ"ג: [פסחים ק"א. מנחות מ"א:].

3. שבת ע"ה. ק"ג. קי"א: קי"ז. ק"כ: קל"ג. (שם אביי מודה לרבה שמודה ר"ש בפסיק רישי', דאסור), קמ"ג.

סוכה ל"ג: ביצה ל"ו. כתובות ו. בכורות כה.

4. סי' שט"ז ס"ק ג'.

5. יו"ד סי' פ"ז ס"ק ו'.

6. ד"ה "י"א".

דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל דהוי מקרי פסיק רישא".

ומובן מדבריו דבכזה מקרה אי"ז נחשב דבר שאינו מתכוין, שאינו פסיק רישא, אלא דזה ספק פסיק רישא ו"ספיקא דאורייתא לחומרא"¹.

ב.

ולכאור' צריך להבין בשיטת הגרע"א, דהרי כל מקרה דדבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישא הרי זה ספק פסיק רישא לשעבר, דבמקרה המובא בגמ' "גורר אדם ספסל... ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ", דשם הרי אם יהי' חריץ או לא זה תלוי בסוג האדמה דיש שם, ובכובד הספסל, וא"כ זה ספק פסיק רישא דלשעבר, דאולי הספסל כבד יותר מחוזק האדמה, וע"י גרירתו ודאי יעשה חריץ, ועד"ז בכל מקום. וא"כ לכאור' צריך להבין שיטת הגרע"א דדבר שאינו מתכוין וספק פסיק רישא לשעבר אסור, דא"כ אין לך שום מקרה דדבר שאינו מתכוין שאינו פסיק רישא".

וע"כ צריך לומר בשיטת הגרע"א דס"ל דדבר שאפשר לדעת אי הוה פס"ר בזה צריך לדעת ואי לא יודע אסור. משא"כ במקום שאינו יכול לדעת אי הוה פס"ר שוב אינו נחשב פס"ר ושרי, ולכן בתיבה ששם אפשר לדעת אי יש בה זבובים, בזה הוי ספק פס"ר ואסור. משא"כ לגבי גרירת ספסל, שם אינו יכול לדעת אם יעשה חריץ ולכן מותר.

ג.

והנה איתא בגמ'²: "אמר אביי, הכי קאמר: ומיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שמצרף ורבי יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור".

ומובן דלר"ש דס"ל דבר שאין מתכוין מותר, צ"ל דגם כאן יהי' מותר לשפוך מים למיחם שפינהו.

1. ביצה ג.

2. שבת מ"א.

וכתב הר"ן¹: "ואף על גב דמודה ר"ש בפסיק רישי' ולא ימות, הכא לאו פסיק רישי' הוא, לפי שכשמצרפין הכלי מחמין אותו תחילה ביותר, והכא אפשר שלא יגיע לצירוף, מפני שהמים שבתוכו מונעין אותו מלהתחמם כל כך". ועד"ז כתבו הרמב"ן והמאירי².

ומדבריו מובן דזה דכאן אי"ז פסיק רישי' זה כיון שלא ודאי יתחמם הכלי, ולמרות שאם יתחמם הכלי זה פסיק רישי' שיצרף, מ"מ כיון דאולי לא יתחמם הכלי, אי"ז פסיק רישי' (וזה כסברת הט"ז דלעיל).

וע"ז כתב בביאור הלכה³, וז"ל:

"...אכן מצאתי ראייה לדברי הט"ז מדברי הרמב"ן במלחמות פרק כירה גבי המיחם שפינהו וכו', ומקשה הגמרא הלא מצרף, וקאמר ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר. והקשו הראשונים הא מודה ר"ש בפסיק רישא, ותירץ הרמב"ן דלהכי אינו אסור לשפוך מים למיחם, ולא חיישינן למצרף, דשמא לא הגיע לצירוף. אע"פ שנתחמם הרבה, שהמים מנעו אותו. ושמא כבר נצטרפה עי"ש. וכן תירץ המאירי שם, הרי דגם בדבר התלוי בספק דלשעבר ג"כ אמרינן דבר שאינו מתכוין מותר כדברי הט"ז. וא"ל דטעם הרמב"ן משום ספק ספיקא, דא"כ אמאי אצטריך הגמרא לומר דר"ש היא, אפילו לר"י יהא מותר אלא ע"כ דס"ל להגמרא דזה לא נכנס בכלל ספק ספיקא ומ"מ מותר בזה כשאינו מתכוין וע"כ כדברי הט"ז הנ"ל". עכ"ל.

ולפי הנ"ל לכאן יש לדחות ראית המשנה ברורה, דהרי כנ"ל כל מקרה דלא פסיק רישי' הרי הוא ספק פסיק רישי' לשעבר, אלא דע"כ החילוק הוא בין מקרה דאפשר לדעת אי הוי פסיק רישי' לבין אם לא.

ולפ"ז הרי גם במקרה דצירוף, הרי לא כל אחד יכול לדעת אם המיחם מספיק חם כדי שיצרף או לא. ולכן אי"ז פסיק רישי' (בדומה לגרירת ספסל שלא כל אחד יכול לדעת אם יעשה חריץ, ובמקרה שלא יכול לדעת אם יעשה חריץ אליבא דאמת אי"ז פסיק רישי').

1. דף י"ט: בדפי הרי"ף ד"ה "מפני".

2. גמ' שבת שם.

3. סי' שט"ז ס"ק ב' ד"ה "ולכן".

ושוב אפ"ל דהר"ן, הרמב"ן והמאירי ס"ל כסברת הגרע"א, וגם הוא יודה במיחם דאי"ז נחשב לפסיק רישי'.

שו"ר דהגר"ש שקאפ¹ כתב, וז"ל: "אלא ודאי שענין פ"ר אינו תלוי כלל בידיעת האדם אלא אם הדבר במציאות פ"ר אסור אף שלא ידע העושה מה שיהי' תכלית הפעולה, שהטעם העיקרי בפסיק רישי' שבאופן כזה המעשה נקראת על שם זה גם בלי כונת העושה, ורק היכא דלא הוי פ"ר סובר ר"ש דאין המעשה נקראת על שם זה רק ע"י הכוונה, דמלאכת חרישה אינה נקראת בשם מלאכה זו אלא רק אם עושה למטרת חרישה, אבל כשעושה למטרת גרירת ספסל, שם המעשה בזה מלאכת העתקת הספסל ממקום למקום, אבל כשחותתך ראש בעל חי גם בלי כוונת הריגה הפעולה נקראת בשמה, וכעין שחלקו בגמ' ריש זבחים דקדשים סתמא לשמה קאי אם לא שמכוון להיפוך, ואף שהרמב"ן במלחמות פ' כירה כתב לענין מצרף של קדירה דאם איכא בזה כמה ספיקות לא הוי פ"ר הטעם בזה דשם המעשה מתחשבת עפ"י הכרעת דעת בני אדם, וכל היכא דאיכא כמה ספיקות אצל בני האדם שרואים קדירה עם מים מתבשלת על האש אם יש בזה ענין של מלאכת מצרף א"ז מלאכת מצרף רק אם יעשה האדם בכונה לענין זה...". עכ"ל.

הנה מריש דבריו, רואים כהנ"ל, דאם היינו אומרים דפסיק רישי', הוא, שאז האדם מתכוין, לאיסור, לכן כשאינו יודע, צ"ל מותר (כשיטת הט"ז). ומכיון דלומד, דפס"ר גורם שהמעשה יתייחס לאדם, שוב גם אם אינו יודע המציאות, ואולי המציאות היא באופן שע"י פעולתו ודאי יבוא האיסור, הוי פס"ר, ואסור (כשיטת הגרע"א).

ולכאוי' קצת קשה בדבריו, דבבארו הגדר דפס"ר כותב כנתבאר בהו"א בשיטת הגרע"א דאי"ז נוגע כלל כוונת וידיעת האדם אלא זה תלוי רק במעשה, ובסוף דבריו כותב דבקדירה כיון שיש כמה ספיקות, לכן מותר. ולכאוי' לא מובן דכיון דאי"ז תלוי בכוונת האדם, א"כ גם כשיש כמה ספיקות צריך להיות אסור, דהרי זו פעולה שאם הכלי חם, היא מצרפת.

1. שערי ישר, שער ג' פכ"ה, ד"ה "ובעיקר".

וי"ל דנתכוין להנ"ל, ור"ל דאליבא דאמת אי"ז תלוי בכוונת האדם. אך כל זה אחרי שהוא הי' יכול לדעת, אם זה פס"ר שאז גם אם לא יודע - הפעולה מתייחסת אליו, ואסור. משא"כ כשלא הי' יכול לדעת. וכן"ל.

[ונראה לומר דגם אם נאמר דהר"ן, הרמב"ן והמאירי ס"ל כשיטת הט"ז עדיין אפ"ל, דהנה על הגמ' דלעיל גבי מיחם כתבו התוס':¹ "וצ"ל דלא הוי פסיק רישיה, שיכול להיות שלא יצרף דבפסיק רישיה מודה ר"ש".

ומדברי התוס' נראה דס"ל דגם אם יתחמם אי"ז פסיק רישי' שיצרף, ולכן מותר (וזה כסברת הגרע"א דלעיל) ושוב אפ"ל דהגרע"א ס"ל כהתוס', ושוב אין הכרח לפסוק כהט"ז].

ד.

והנה לעיל² נתבאר דלשיטת הגרע"א, החיוב בפס"ר אינו הוא תלוי בכוונת האדם, אלא דכשעושה פעולה שע"י ודאי יעשה האיסור, המעשה מתייחס לאדם, ולכן חייב.

אבל אחרי הקושי ממיחם, והביאור דתלוי אם יכול לדעת, או לא, א"כ ע"כ צ"ל דגם לגרע"א כן מתחשבים בדעת האדם, ולא רק בעצם המעשה. וא"כ צריך לומר דלשיטת הגרע"א כשהאדם לא יכול לדעת אם הפעולה שעושה כעת היא פס"ר - אין המעשה מתייחס אליו. אבל כשיכול לדעת אם פעולה זו תעשה איסור או לא, א"כ אם הפעולה תעשה את האיסור, הנפעל האיסור מתייחס אליו, למרות שלא מתכוין, כיון שעשה מעשה שע"י ודאי יקרה הנפעל האיסור, והוא הי' יכול לדעת זאת, ולכן המעשה מתייחס אליו³.

1. ד"ה "מיחם".

2. סעי' ה'.

3. וזה יובן ביתר ביאור ע"פ הביאור ע"ז דמתעסק פטור, דהנה ר' יוסף ענגיל באותו דאורייתא (כלל כד) כתב: "כשאסרה התורה מעשה בעלמא אז כשאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב אבל לא כעשאו האדם. דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס למעשהו כלל". וכן מבאר בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ג ס"ק ז').

ובסברת חיוב חטאת על שוגג כותב הרמב"ם (פ"ה מהל' שגגות ה"ו): "שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה".

משא"כ הט"ז למד דרק כשמתכוין, אז אסור, אבל כשלא מתכוין, למרות שפעולה זו ודאי תעשה את האיסור אי"ז פסיק רישי', ולכן כשאנו יודע המציאות, הרי אינו מתכוין לנפעל האסור ולכן מותר.

ולפי כל הנ"ל צריך להבין אמאי הביא המשנ"ב ראי' לט"ז משיטת הר"ן, הרמב"ן והמאירי. וביותר יקשה, דהא אדה"ז בקו"א לשו"ע¹ כתב: " ואף לפי מה שכתב הט"ז בסי' שי"ו סק"ג דספק פסיק רישי' שרי, וכן משמע בהדיא ברמב"ן במלחמות ור"ן פרק כירה גבי צירוף". ומובן דאדה"ז הבין מדברי הר"ן דמוכח כסברת הט"ז.

וצריך להבין דלכאור' המקרה דמיחם דומה לכל מקרה דאי"ז פס"ר, שאינו יודע כמה רכה האדמה, וכמה כבד הספסל, ואמאי הביאו אדה"ז והמשנ"ב ראי' לט"ז מאותם ראשונים דלעיל².

וי"ל דהא בהא תלי', דאחרי מה שכתב הרמב"ם דהטעם דהשווג חייב כיון שלא טרח ובדק, י"ל דזה ג"כ אחרי ביאור האת"ד והקוב"ש, דבמתעסק אין קשר בין הפעולה לאדם. ולכן, כשהי' יכול לטרוח ולברוק, וע"י זה הי' לא הי' בא למעשה העבירה, לכן כשעשה את העבירה, יותר נחשב שהאדם קשור אל העבירה, שהרי הי' יכול להמנע מלעבור עלי'. משא"כ כשטרח ובדק ובדק ובכ"ז עבר על העבירה אז מוכח דאינו קשור עם העבירה, ולכן פטור.

ולפ"ז אפשר לומר גם לגבי דבר שאינו מתכוין, דכיון שאינו יכול לדעת אם פעולה זו תעשה את האיסור, לכן אין המעשה מתייחס אליו וכאילו לא הוא עשה אותו, ולכן מותר.

1. אור"ח סי' רע"ז ס"ק א', קו"א א'.

2. בפשטות הי' אפ"ל, דאדה"ז והמשנ"ב למדו דאם נאמר שכל הבעי' בפס"ר שלכן אסור, זה כיון שאז פעולת האיסור מתייחסת לאדם, א"כ אין שום חילוק אם יכול לדעת זאת, או לא. אלא שאם זו פעולה שיכול להיות שודאי תעשה איסור, א"כ אם תעשה איסור הרי האיסור מתייחס לאדם, ואין שום מקום לחלק בין אם האדם יכול הי' לדעת זאת, או לא.

ולכן הביאו את דברי הר"ן, הרמב"ן והמאירי, דכששופך מים למיחם אי"ז פס"ר, וזוהי הבינו דפס"ר אין הפי' שאז הפעולה מתייחסת לאדם, גם ללא כוונתו (כי א"כ הי' אסור לשפוך מים למיחם, דאולי יתחמם באופן שיוכל לצרף), אלא שכוונת האדם היא זו שמייחסת את הפעולה אליו, ואם לא מתכוין, אין הנפעל האסור מתייחס אליו. ובמילא גם במקום שאינו יודע המציאות ומחמת כן אי"ז פס"ר, למרות שיכול להיות שהמציאות באופן מסוים, ובמילא ע"י פעולה זו יהי' פס"ר.

ולא הי' נראה להם לומר כהנ"ל בשיטת הגר"א, דרק אם האדם יכול לדעת אז הנפעל האסור מתייחס אליו, ואם אינו יכול לדעת אינו מתייחס אליו.

אך כד דייקת שפיר א"א לומר ביאור זה, דהרי אם אליבא דאמת היו מבינים דהצד לומר דפס"ר הוא שמייחס את

ה.

ואולי אפשר להגדיר באופן אחר את עניין פס"ר, ובזה ליישב.

דהנה ההיתר דדבר שאינו מתכוין הוא, דהאדם עושה פעולה שאי"ז ודאי שפעולה זו תפעל את הנפעל האסור ובדוגמא שמביאים בגמ', שאדם גורר ספסל, הרי הוא עושה פעולה שלא ודאי תעשה חריץ, ואי"ז תלוי רק בסוג האדמה, ובכובד הספסל, אלא זה תלוי גם באיזה אופן יגרור, ולפני שהוא גורר אינו יכול לדעת אם יעשה חריץ או לא. היינו, דאין זו פעולה שודאי עושה חריץ.

משא"כ במקרה שמביא הט"ז בתיבה שיש בה זכובים, שם הפעולה שעושה כשגורר היא פעולה שאם יש זכובים היא צדה אותם, ולכן כאן יגיד הגרע"א שיהי' אסור, כיון דעושה פעולה של צידה, ואם יש זכובים ודאי צד.

ולפ"ז במקרה דצירוף דשם פסקו הראשונים דלעיל דמותר, שם הרי הפעולה של שפיכת המים היא פעולה של צירוף. היינו, דאם המיחם הגיע לרמת חום מסוימת, במילא כששופך את המים הוא מצרף, ולכן כאן יצטרך הגרע"א לאסור, ומזה שהתירו אותם ראשונים, מוכח דלא זה הוא הגדר דפס"ר, אלא כסברת הט"ז. וי"ל דכך למדו אדה"ז והמשנ"ב, ולכן הביאו ראי' לט"ז.

אבל הגרע"א למד כנ"ל, דבמקרה שהוא פסיק רישי' המעשה מתייחס לאדם רק במקרה שהוא הי' יכול לדעת אם יעשה האיסור ע"י פעולתו. ולכן לא יקשה עליו קושית אדה"ז והמשנ"ב, דיאמר דבצירוף דשם לא יכול לדעת, אין המעשה מתייחס אליו.

הפעולה לאדם גם ללא כוונתו, פי' שאי"ז משנה אם יכול לדעת או לא, שוב אין מקרה דדבר שאינו מתכוין ואינו פס"ר, דהרי כל מקרה תלוי במציאות שאינו יכול לדעת אותה, וא"כ בטלת תורת דבר שאינו מתכוין.

ו.

ולפי כהנ"ל נראה לבאר סברות עוד מחלו', דהנה נחלקו הראשונים במקרה דהוי פס"ר, אך לא ניחא לי' בנפעל האסור, דהרמב"ן¹ ותוס'² ס"ל דגם כשלא נוח לו בנפעל האסור, אין זה מועיל אלא אסור. משא"כ לערוך המוכא בתוס'³ בפסיק רישי' ו"לא אכפת לי'" שרי, והאיסור בפס"ר הוא רק כנוח לו הנפעל האסור.

אך בשיטת רש"י יש מקום לדון. דהנה לגבי פציעת חילזון כתב רש"י⁴: "שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין".

היינו, דס"ל לרש"י דפסיק רישי' ולא אכפת לי' אי יקרה הנפעל האסור, הוי פס"ר - ואסור. ורק כש"לא ניחא לי'" שרי.

וכתבו התוס'⁵: "ורש"י פירש דהא דמודה ר"ש בפסיק רישיה היינו במאי דלא איכפת ליה אי מתרמי וליתא דהא מזרז זרדין בארעא דחבריה פטר ר"ש בפרק הבונה (לקמן קג.) והתם לא איכפת ליה...".

ולגבי ניכוש זרדים מארעא דחברי דשרי, כתב רש"י⁶: "לא איכפת ליה ליפות". היינו,

1. שבת קי"א.

2. כתובות ו. בשם ר"י.

ובשבת (ק"ג.) דשם איירי במנכש זרדים בארעא דחברי' דזה פסיק רישי' שחורש, אבל "לא אכפת לי'". והביאו התוס' בד"ה "לא" את שיטת הערוך, ולפ"ז ביארו דכאן זה נחשב דלא ניחא לי', ושרי. ובר"ה "בארעא" כתבו: "פי' דהויא מלאכה שא"צ לגופא". הנה בתוס' דפירשו דזה מצד מלאכה שא"צ לגופא מוכח דלא ס"ל כשיטת הערוך, דלשיטתו אי"צ לומר דזה מלאכה שא"צ לגופא, דהרי בגמ' דיבור מצד דבר שאינו מתכוין, ולכן אפשר לפטור כיון ד"לא אכפת לי'". ומזה שפי' דזה מצד מלאכה שא"צ לגופא, מוכן דס"ל דכשלא אכפת לי' אינו מועיל. אבל עדיין יש לדון אם יפטרו כשמפריע לו, או שיאמרו דגם זה אינו מספיק.

3. שבת קג. ד"ה "לא צריכא", יומא לה. ד"ה "הגי מילי", כתובות ו. ד"ה "האי", כריתות כ: ד"ה "סבירא".

4. שבת ע"ה. ד"ה "טפי ניחא לי'".

5. ד"ה "טפי".

6. שבת ק"ג. ד"ה "בארעא דחברי'".

דכיון דלא אכפת לי, אי"ז המקרה שבו אוסר ר"ש פס"ר, אלא מותר. ולכאו' צ"ע. וכבר עמד בזה הגרע"א בגליון הש"ס, והשאיר בצע"ק. ובקובץ זה שיצא לאור בחודש חשון, הבאתי את דברי סב סבי הגאון רבי אלחנן יעקובוביץ זצ"ל בספרו "אבן שמעון"¹, דיישב הסתירה בדברי רש"י, דבפציעת חליון הפעולה היא פעולה הממיתה, ורק כשמתכוין לשמרו שרי, דאז אי"ז פעולת איסור, וכשלא אכפת לי' אסור, כיון דכאילו מתכוין לאיסור. משא"כ בניכוש זרדים דאי"ז פעולת איסור, שם מספיק כשלא אכפת לי'. עיי"ש ואכ"מ.

וי"ל סברות פלוגתתם דנחלקו אי פס"ר הוי בפעולה, ושוב אסור אף כשלא ניחא לי'. או דפס"ר הוה בכוונה, דאז כשלא ניחא לי' - שרי, כיון דאינו מכוין לנפעל האסור. ובסברת פלוגתת הגרע"א (דספק פס"ר אסור כיון דהפעולה היא פעולת איסור, ואי יש שם בשר בחלב מבשל ושפיר אסור) והט"ז (דספק פס"ר שרי, כיון דגם אי יש שם זבובים הרי הוא לא יודע ושוב מצד הכונה אין כאן כוונה לפעולת האיסור).

כללא דמלתא:

בהגדרה דפסיק רישי' אפ"ל בכמה אופנים:

א. תפיסת הגרע"א והגר"ש שקאפ, ואותם הסוברים דפס"ר ולא ניחא לי' אסור, דאי"ז תלוי בכוונת האדם אלא שאם הפעולה הזאת ודאי תגרום לנפעל האסור, נחשב שהוא עשה את זה, ואם לא נחשב שלא הוא עשה את זה, ומותר. ולכן כשלא יודע המציאות ומחמת כן אינו יודע אם פעולה זו תגרום לנפעל האסור - אסור, כי אולי פעולה זו תגרום ודאי לנפעל האסור, ויחשב שהוא עשה את זה, וספיקא דאורייתא לחומרא.

ולמסקנא: כל זה רק במקרה שיכול הי' לדעת אם ע"י פעולה זו יעשה הנפעל האסור, אבל במקום שאינו יכול לדעת, גם אם הפעולה היא פעולה שע"י ודאי יעשה הנפעל האסור, אי"ז נחשב שהוא עשה אותה, ומותר.

ב. תפיסת הט"ז ואותם הסוברים דפס"ר ולא אכפת לי' שרי, דזה תלוי בכוונת האדם ולכן כידוע בוודאות שהנפעל האסור יקרה, רק שלא ניחא, או שניחא לי' רק שאינו יודע

1. ח"א, סי' י"ג, ס"ק י"א.

המציאות, ובמילא מצד ידיעתו, לא ודאי יעשה האיסור, במילא אינו מתכוין ומותר.

וזו היא תפיסת רש"י, דהכל תלוי בכוונת האדם. וס"ל לרש"י (לבאור ה"אבן שמעון") דכשלא אכפת ל' נחשב שמתכוין. וזה רק בפעולת איסור, שם כשלא אכפת ל' הוא מתכוין לאיסור.

ג. תפיסת אדה"ז והמשנ"ב דפסיק רישי', אפ"ל דפי' פעולת כאלו שהם פעולת של איסור, ולכן גם שלא יודע המציאות, כיון שהפעולה היא פעולת איסור, ואולי ע"י יבוא האיסור - לכן אסור. ומזה דהראשונים פסקו לגבי צירוף דשרי, מוכח שלא כן הוא, אלא כסברת הט"ז. ולא סברו אפשרות כמו זו של הגרע"א והגר"ש שקאפ, דרק אם האדם יכול לדעת רק אז אי"ז תלוי בכוונתו, אך כשיכול לדעת אי"ז תלוי בכוונתו.

מיוגו במקום עדים

בב' כיתי עדים המכחישים זא"ז

הנ"ל

א.

גרסי' בגמ'¹: "דאיתמר ב' כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה ל'".

ובתוס' על אתר²: "תימה, בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמניהו לבתראי במיגו דאי בעי פסליניהו לקמאי בגולנותא... ונראה ל' דמיגו במקום עדים לא אמרינן. ועוד: דמיגו

1. ב"ב לא:

2. ד"ה "וזה".

לא יוכל לסייעם יותר משני עדים ואפי' הן עמהן ק' עדים אין נאמנין דתרי כמאה. ועוד אומר ר"י: דלא שייך מיגו דאין דעת שניהם שוה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה".

ולכאור' התי' הא' בתוס' דרוש ביאור, דהא הא ד'מיגו במקום עדים לא אמרינן", הוא כיון דעדים יותר נאמנים ממיגו, ולכן מאמינים להם. משא"כ כאן הרי איירי בב' כיתי עדים המכחישים זו את זו, וא"כ אמאי לא נאמין לכת הב' דיש לה גם מיגו, דכיון דלה יש מיגו ולכת הא' אין מיגו, כוחה גובר, ואמאי אינה נאמנת במיגו. ואי נימא דאה"נ, דמיגו לא יועיל (למרות דאין מובן הטעם בזה), לא יובן המשך דברי התוס', דזה משום ד"תרי כמאה", הא בלא האי טעמא נמי, הא הוי מיגו במקום עדים, ואינו נאמן.

והנה המהרש"א הגי' בתוס': "בפרק מרובה בתוס' מלת ועוד אינו, וכל זה חד תירוצא ע"ש ודו"ק". ולפי דבריו א"ש, דכוונת התוס' דכאן מצד המיגו לבד א"א להאמין להם נגד העדים כיון דהו מיגו במקום עדים. וכ"ז רק להיות לבד נגד העדים, ואליבא דאמת יכול המיגו להועיל לב' עדים להיות להם יותר נאמנות מהכת הא', רק דכיון ד"תרי כמאה", לכן אינם נאמנים.

ב.

והנה ע"ד התוס' כאן כתבו התוס' בב"ק': "ועוד נראה דקצת דמי האי מיגו למיגו במקום עדים שהרי יש עדים כנגד האי מיגו להכחישם ואע"פ שיש כמו כן עדים עם המיגו אין בכך כלום [ועוד] דלא עדיף מיגו מעדים שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו דהא תרי כמאה וכ"ש מיגו".

וכתב התו"ח על אתר: "נראה להגי' ועוד דלא עדיף מיגו מעדים וכ"כ התוס' בהדיא בפרק חזקת הבתים". הנה דברי התו"ח הם היך הגמור מדברי המהרש"א, דהמהרש"א הגי' התוס' בסוגיין ע"פ התוס' בב"ק (ומחק ה"ועוד"), והתו"ח הגי' התוס' בב"ק ע"פ התוס' בסוגיין (והוסיף ה"ועוד").

ונמצא, דדברי המהרש"א מובנים בפשטות, דהרי א"א לומר דהם ב' תירוצים, דמה

1. ע"ב: ד"ה "אין לך".

שייך לומר כן דהוי מיגו במקום עדים, הא אין אנו רוצים להאמין למיגו נגד עדים, אלא רק לסייע לכת הב'. ולפ"ז לכאור' צריך ביאור בשיטת התו"ח, דמה סברא לומר דכאן הוי מיגו במקום עדים, הא כח ב' הכיתי עדים שוה, ואם לא הסברא ד"תרי כמאה", אמאי לא מועיל המיגו לחזק כח הכת הב', ויהיו נאמנים יותר מהכת הא'.

ג.

ויובן זה בהקדים: דהנה בהא דאמרה תורה: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר", יש לחקור, די"ל בג' אופנים:

אופן א': הא דע"א אינו נאמן בממונות, הוא גזירת הכתוב, דמסברא גם חד צ"ל נאמן, וכ"ש ב' עדים.

אופן ב': הא דע"א אינו נאמן, וב' עדים נאמנים, הוא סברא. דכשע"א מעיד אין לנו סברא להאמין לו, דאולי משקר, ורק בב' עדים דבי"ד חקרו אותם וב' עדויותיהם היו שוות, יש סברא להאמין להם.

אופן ג': הא דב' עדים נאמנים זו גזירת הכתוב, דמצד הסברא איננו צריכים להאמין למה שעדים מעידים.

ונראה דמצינו בזה כמה שיטות, ומהם: בספר קצות החושן² כתב: "ונראה לפי מ"ש בתשובת המיוחסת להרמב"ן בסימן צ"ד דגם בעד אחד לא חששו לזיוף ונאמן לשבועה ולפעמים למלתא דממון ולכך נאמן לקיים המחק ולא חיישינן דמשקר ועיין בש"ע סי' מ"ד סעיף י"א וא"כ ניחא כיון דעד אחד נמי אינו חשוב למשקר אלא דהתורה פסלו ואפילו קושטא קאמר וכמו שאמרו גבי קרובים דלא מהני אפילו קושטא קאמרי כמשה ואהרן וא"כ כיון דלפנינו שני עדים סמכינן עלייהו ומזה ראייה ברורה למש"כ הרמב"ן

1. דברים י"ט, ט"ו.

2. סי' ל' (ס"ק ט' ד"ה "ונראה").

דעד אחד נאמן לקיים מחקים"1 (ועי' בתוס' הרא"ש², דכתב "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים, לאו משום דחד חשיד לשקר, אלא גזירת מלך היא... ונראה דאין ראי' מכאן"). ושיטות אלו הם כהאופן הא'.

והנה בספר נתיבות המשפט³ כתב: "וע"כ הא דע"א אינו נאמן בעלמא, הוא משום דלא דייק ואומר בדדמי"⁴. וכן משמע בספר החינוך⁵. ושיטות אלו הם כהאופן הב'.

והנה כתב הר"מ ז"ל⁶: "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר...". ולכאור' משמע מדבריו דללא ציוי התורה לא היינו מאמינים לעדים כלל, וע"ז בא ציוי התורה דנאמין להם, וכהאופן הג'.

ד.

אך גם אם נאמר דהא דמאמינים לב' עדים למרות דהוא גזירת הכתוב, מ"מ ידעינן אחרי עדותם דהעידו אמת. עדיין י"ל כוונת התוס', דמיגו במקום עדים לא אמרינן. דביאור הטעם דמיגו לא מועיל במקום עדים הוא, דמיגו עניינו בירור משא"כ עדים אין ענינם בירור, אלא קביעת הדין (ולמרות שע"י עדותם אנו יודעים דכך הוה, מ"מ עצם הנאמנות היא לא מצד דע"י עדותם אנו יודעים דכך הי'), ולכן מיגו לא יועיל. ולכן גם כאן למרות שיש ב' כיתי עדים, והמיגו מסייע לכת א' מהם, זה לא אכפת לן, כיון דהמיגו הוא בירור, וכיון דעדים אינם בירור אלא דין דהתורה קבעה, לכן לא יועיל כאן מיגו.

וע"ז ממשיכים התוס', "ועוד" - דגם אם נאמר דעדים ענינם בירור, ובמילא הכת הב' דלהם יש מיגו צריכים להיות נאמנים יותר - "מיגו לא יוכל לסייעם יותר משני עדים ואפי' הן עמהן ק' עדים אין נאמנין דתרי כמאה", דאה"נ שהמיגו מוסיף נאמנות, אבל

1. אבל עיי' במשובב נתיבות סימן פא ס"ק ו, דכתב להיפך דחד חשוד לשקר. וצ"ע.

2. גיטין י: ד"ה "אי לאו".

3. סיי' ל"א (ס"ק ט, ד"ה "ולפענ"ד").

4. אבל עיי' בביאורים סימן פא ס"ק ודכתב כדברי הקצוה"ח, דהוא גזירת הכתוב. וצ"ע.

5. מצוה רס"ו.

6. פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז.

מ"מ התורה גזרה דתרי כמאה.

ה.

אבל קצת דוחק לומר כהנ"ל, דעדים אין עניינם בירור. די"ל דגם לשיטת הר"מ ז"ל, דהא דאנו מאמינים להם הוא גזירת הכתוב, מ"מ התורה גזרה שע"י עדותם אנו יודעים שכך הוא, ושוב הוי בירור. ולכן נ"ל דגם בריש דבריהם הבינו התוס' דעדים עניינם בירור, אלא דעדיין יש לחקור בהא דתרי כמאה. דמחד י"ל דהתורה גילתה לנו דאין בירור בעולם יותר מב' עדים, ולכן אין חילוק בין תרי למאה. ומאידך י"ל דאליבא דאמת יש בירור יותר מב' עדים, דלג' עדים יש יותר סברא להאמין מלב'. אלא דהתורה גזרה דעכ"ז לא נאמין לק' יותר מלב'.

ולפ"ז יש לבאר דברי התוס', דבתי' הא' אמרו, דהמיגו לא מסייע לכת הא', כיון דב' עדים הם הבירור הכי גדול, ומיגו לא יכול להוסיף עליהם. וזה הפי' "מיגו במקום עדים לא אמרינן", דכיון דיש כאן עדים, שוב לא אכפת לן במיגו. ובתי' הב' אמרו, דאליבא דאמת ב' עדים אינם הבירור הכי גדול, ולכן המיגו מוסיף בירור לכת הא'. וזה שאיננו מאמינים להם יותר מהכת הב', הוא כיון ד"תרי כמאה", דהתורה קבעה, דמה שלמאה יש יותר נאמנות מלב', אי"ז גורם שנאמין להם יותר מלב'.

ו.

והנה בד"כ כשאמרינן "מיגו במקום עדים לא אמרינן" הפי', דכשהמיגו סותר לעדים, אנו מאמינים למיגו, אך כאן יוצא, עוד פי', דכשיש עדים, אין אנו מתחשבים במיגו.

ואם כנים הדברים, נבוא לבאר לפ"ז את דברי הגמ' דלעיל. דהנה איתא בגמ': "זה אומר של אבותי ואכלתי שני חזקה, וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאהבתי היא, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. אמר רבה מה לו לשקר, אי בעי א"ל מינך זבנתי ואכליתי שני חזקה. א"ל אביי: מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

ולכאו' אינו מובן דהא מלתא ידיעא היא בכ"מ דמיגו במקום עדים לא אמרינן. וכן מוכיח הרמב"ן בסוגיין מהמשנה¹: "מנה לי בידך, אמר לו הן. למחר א"ל תנהו לי, א"ל אין לך בידי כלום, חייב. מפני שיש עדים שכבר הודה". ומוכח דהגם דיש לו מיגו דאי בעי אמר פרעתי, מ"מ אינו נאמן לומר להד"מ, כיון דעדים מעידים, שהודה שלוה.

ומבארים בזה הראשונים (נמו"י, רשב"א, רמב"ן וריטב"א), דלרבה ע"י המיגו אנו מתרצים דיבורו, ואמרים דנתכוין "דסמין לי עלה כדאהבתי", או "של אבותי שלקחו מאבותיך". וביתר ביאור יש לבאר דבריהם ע"פ מ"ש הקצוה"ח², דכיון דמיגו הוא דאורייתא, לכן אנו צריכים להאמין לו, וכיון דכאן יש עדים המעידים להיפך ממנו, לכן אנו צריכים להתאמץ לקבל את שניהם, כמו ב' עדויות המכחישים זא"ז, דאנו מתרצים דבריהם כדי להאמין לשניהם.

ולפ"ז לכאו' לא יובן מאי קאמר לי' אביי: "מיגו במקום עדים לא אמרינן", הא בזה מודה לו רבה, רק דס"ל דאנו מתרצים דיבורו.

ולפי הנ"ל א"ש, דרבה ס"ל דמיגו במקום עדים הפי' דכשהעים מעידים להיפך מהמיגו, אין אנו מאמינים למיגו. ולכן כאן דאפשר לתרץ דבריהם ושוב המיגו לא יסתור להעדים, אנו מאמינים למיגו. משא"כ אביי ס"ל, ד"מיגו במקום עדים" הפי' דכשיש עדים אין למיגו כלל חשיבות. ולכן אין צריכים לתרצו³.

ולפ"ז התוס' דרך נקטו דכשיש עדים אין חשיבות למיגו, גם כשאנו סותר לעדים, הם כהילכתא, דהא הלכתא כאביי⁴.

ומיהו כ"ז אינו מוכרח, דאפ"ל דלעולם "מיגו במקום עדים" הפי' דרק כשהמיגו סותר לעדים איננו מאמינים לו. ובהא פליגי אביי ורבה. דהנה לעיל הבאנו ביאור הקצוה"ח, לומר דאנו מתרצים דיבורו כדי שהמיגו לא יסתור לעדים, וכמו בב' כיתי עדים המכחישים

1. שבועות ל"ח.

2. סי' קמ"ו סקי"ב.

3. ועיי' בחי' ר' נחום פרצוביץ (סעי' פ"ב) דמבאר כמה פלוגות לפי יסוד זה.

4. ר"מ ז"ל פט"ו מהל' טוען ונטען ה"ו. טוש"ע סי' קמ"ו, סקכ"ד.

זא"ז. ולפ"ז י"ל דרבה ס"ל דכשיש מיגו נגד עדים אנו צריכים לתרוץ דיבורו כדי לקבל את שניהם. משא"כ אביי ס"ל דרק כשיש ב' כיתי עדים אנו צריכים להתאמץ לקבל את שניהם. משא"כ במיגו דהוא נגד עדים, אין אנו צריכים לקבל שניהם, אלא רק את העדים, ולכן אין אנו מתרצים דיבורו, ושוב הוי מיגו במקום עדים¹.

ז.

אך כ"ז אפ"ל בשיטת התוס'. אך הנה הרשב"א² יישב את קושית התוס', וז"ל: "י"ל דעדים לא מהימני במגו טפי ממאי דמהימני מתורת עדותן בכי האי גוונא, ולא אמרו בעדים במגו אלא לסלק מהן נגיעת עדות וכיוצא בו, אבל בזה לא. ועוד למה נאמין מתורת עדות עדים אלו יותר מאלו והתורה לא האמינה עדים יותר מעדים אחרים משום מגו. ועוד שאין כאן מגו דהוה ליה מגו במקום עדים ולא אמרינן. א"נ אינן אומרים מגו בעדות של שנים, דדילמא בטענה זו השוו שניהם אבל מי יימר דישוו בטענה אחרת, והא דאמרינן בפ' האשה שנתארמלה (כתובות יח, ב) כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר נאמנין מגו דאי בעי אמרו אין זה כתב ידינו, שאני הכא דאפי' אמר חד מנייהו אין זה כתב ידי מיפסיל שטרא. וכן דעת רבינו יצחק הזקן ז"ל". עכ"ל. והחילוק שבין התי' הא' לתי' הב' הוא דהתי' הא' איירי כלפי העדים עצמם דאינם נאמנים ע"י המיגו ממה שהיו ללא המיגו. והתי' הב' הוא דהמיגו אינו מוסיף עליהם (ואולי מצד הא ד"תרי כמאה").

ובדברי הרשב"א לא נוכל לומר כהביאור הב' הנ"ל דהמיגו אינו מוסיף על העדים כיון דהם הבירור הגדול ביותר, וכן לא כהביאור הא', דהעדים הם דין, והמיגו בירור ולכן אינו מוסיף עליהם. כיון דזה התי' הא' שתי' הרשב"א, וא"כ לא יובן מה מתרוץ בתי' הג' דהוה מיגו במקום עדים". אלא ע"כ צריך לומר דס"ל דכיון דהעדים מכחישים למיגו, שוב אי"ז מיגו, ואינו יכול לסייע לכת הא'.

ואכתי תקשי לכאור' מדברי רב חסדא דלקמן³ וע"כ אי"ה בקובץ הבא.

1. אבל עיי' בנימוי', בביאור סברת אביי.

2. ל:

3. לג:

לחם ויין בתנותא דמחוזא

הת' מנחם מענדל הכהן ש" בהן
תלמיד בישיבה

תנן בריש פרק חזקת הבתים (ב"ב כח, א) "חזקת הבתים שלוש שנים".

ובגמ' (כט, א) "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות, מאי קמ"ל תנינא - חזקתן שלש שנים מיום ליום, מהו דתימא מיום ליום לאפוקי מקוטעות ולעולם אפילו מפוזרות קמ"ל.

אמר רב חמא ומודי רב הונא באתרא דמוברי באגי (דדי לו בחזקת אכילת ג' שנים מפוזרות . . במקום שנוהגין לזרוע שנה ולביר שנה . . דהא אחזיק בה כדמחזקי אינשי, ומיהו שנה שהובירה אינה עולה לו לחשבון שלש שני חזקה. רשב"ם).

. . מודה רב הונא בתנותא דמחוזא שליממא עבידא לליליא לא עבידא".

ועל מילים אלו, האחרונות, אומר רשב"ם "ומודה רב הונא, אע"ג שבעי רצופות יום ולילה בתנותא דמחוזא, חנויות שמוכרין בהן לחם ויין דאי טעין אין חוששין לטענתו דאע"ג דלא דר בי בלילות חזקה מעלייתא היא שאין דירתן אלא ביום".

ויש לדייק:

א. מדוע הרשב"ם אומר לנו שבחנויות של מחוזא מוכרין לחם ויין דמה אכפת לן מה מוכרין שם?

ב. וא"כ אכפת לן, מה המקור לזה שמוכרין שם לחם ויין.

ושמעתי מהגה"ח הגר"י כ"ץ שליט"א ראש ישיבתנו הק' שהרשב"ם רצה להדגיש לנו מדוע אין חזקה על הלילות:

דהרי אם אדם דר בביתו ולא הי' שם תקופה מסוימת, אם השאיר שם את חפציו

ה"ז כאילו דר שם בעצמו ולא מרע את החזקה¹, ועד"ז חנויות שמוכר שם ביום ובלילה משאיר שם החפצים ה"ז כאילו הוא עצמו נמצא שם ומועיל לחזקה.

ואילו בחנותא דמחוזא שהגמ' אומרת שאין לו חזקה בלילה, צ"ל שמדובר בחנות שלא משאירים שם את החפצים למשך הלילה, אלא בעל החנות מביא כל יום מחדש את הסחורה לחנות ולוקח עמו בסוף היום אם נשאר שם דבר.

והדוגמא הטובה לזה היא אוכל - לחם ויין שהם דברים ניידים ומתאים לומר שכל יום ויום לוקחים את זה לחנות ובמיוחד לחם שצריך לאפותו כל יום מחדש.

וע"כ הרשב"ם כותב חנויות שמוכרין לנו לחם ויין, כי רוצה להדגיש לנו מדוע בלילה אין חזקה.

ועפ"ז מובן גם מקורו של הרשב"ם - דהרי הגמ' אומרת שאין חזקה בלילה, וע"כ צריכים לומר שמדובר בחנויות שלא משאירים בהם דברים בלילה.

עשיית הקב"ה מלאכה בבין השמשות

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בד"ה בטעם - תרס"ה מסביר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע החילוק בין השפעת הקב"ה בחיות העולמות בימות החול להשפעתו בשבת קודש, וכותב שם (סה"מ תרס"ה עמ' י), וזלה"ק: "ועפ"י יובן משארז"ל² עשרה דברים נבראו בע"ש ביהש"מ דלכאו' א"מ כיון שהשי"ת שבת ביום השבת א"כ איך עשה מלאכה ביהש"מ".

1. עיין יד רמה' על דף כט, ע"א.

2. אבות פ"ה מ"ו. הובא גם בפסחים נד, א. וש"נ.

ומביא (במוסגר) דאפשר לתרץ ע"פ מארו"ל¹ "ממלאכת עולמו שבת, אבל לא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים", דאפ"ל דהי' דברים השייכים למלאכת הצדיקים או הרשעים².

ואח"כ ממשיך, וזלה"ק: "אמנם עפ"י הנ"ל מובן הדבר כי בשבת שבת מבחי' הדיבור ונמשך החיות מבחי' מח"י". ע"כ.

ולכאור' צריך להבין הקושיא דאם הקב"ה שבת בשבת איך עשה מלאכה בבין השמשות, דהלא אמרו רז"ל³: אמר רשב"י בשר ודם שלא יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו הוא מוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שהוא יודע עתיו ורגעיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה".

והיינו שכל מה שנאסר לעשות מלאכה ביהש"מ הוא מפני הספק אם ביהש"מ הוא יום או לילה, ולכן מספק גזרו שיאסר לעשות בכל ביהש"מ, אבל הקב"ה שיוודע עתיו ורגעיו ויודע בדיוק מתי ההבדל בין היום (דיום ועש"ק) ובין הלילה (שב"ק) יכול לעשות מלאכה גם ביהש"מ עד הרגע שנכנס הלילה, וא"כ צ"ב הקושיא⁴.

וי"ל הביאור בזה, ובב' אופנים:

א. מ"ש במדחז"ל שהקב"ה שבת לפני שבת הוא בכדי לתרץ את השאלה מצד זה שכתוב בתורה שהקב"ה שבת ממלאכה בשבת, וע"ז מת' דבאמת עשה מלאכה לפני שבת.

1. בראשית רבה ס"פ יא.

2. והחלוקה בפשטות היא: פי הבאר, המן, השמיר, הכתב, המכתב והלוחות - מעשה הצדיקים (בני"י). פי הארץ, המטה, פי האתון והקשת - מעשה הרשעים. וילע"ע.

3. שם י, ט. הובא בפירש"י עה"ת בראשית ב, ב.

4. ולכאורה הי' אפ"ל (בדוחק עכ"פ) שהקושיא היא דמשמע ליה מל' חז"ל שבכל זמן ביהש"מ, גם בזמן שהוא ודאי לילה עשה הקב"ה הי' דברים ולא רק בחלק הזמן דביהש"מ שהוא ספק. אבל לכאור' צ"ע לתרץ כן, דמפורש במדרש הגדול (הובא ב'תורה שלמה' ח"ב עמ' קפח) שהי' דברים נבראו "ביהש"מ בין יום שישי ובין יום השביעי".

אמנם מצד דברי המדרש¹ עה"פ² "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" - "מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות ולשמור", והיינו שהקב"ה מקיים את הציוויים שצוה בהם את בני, עדיין אינו מובן, דלמרות שאכן שבת בשבת, אבל על בני נאסר (ולו מפני הספק) לעשות מלאכה בבין השמשות, וא"כ מצד ענין זה גם על הקב"ה, כביכול, לשבות בביהש"מ³.

וע"ז מתרץ בהמאמר דהקב"ה שבת מבחי דיבור ולא מבחי המחשבה.

ועפ"ז יומתק מ"ש לעיל שם בהמאמר "ולכן כתיב" ממצוא חפצך ודבר דבר וארוז"ל⁴ שלא יהא דיבורך של שבת. . מפני כי בו שבת הקב"ה והקב"ה שבת מבחי דיבור", דזה מתאים עם מ"ש ביחס לציווי לבני.

[אבל לפ"ז צע"ק מהתי' שמביא במוסגר, דאם זוהי הקושיא מה מת' במלאכת הצדיקים ומלאכת הרשעים. ועוד צע"ק הל' "כיון שהשי"ת שבת ביום השבת א"כ איך עשה מלאכה ביהש"מ" - דמשמע דאינו מצד בני אלא מצד הקב"ה עצמו].

ב. עוד י"ל בענין זה, ובהקדים: איתא בברייתא⁶ שביהש"מ הוא ספק יום, ספק לילה. והספק הוא מג' צדדים: ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, ספק יש בו משניהם מן היום ומן הלילה.

וכתבו ראשונים⁷, דפי' "ספק יש בו משניהם" הוא שיש בו משניהם, מן היום ומן הלילה מעורבין יחד.

1. שמות רבה פ"ל, ט. וראה גם במאמר ד"ה פדה בשלום - התשל"ח ס"ד (ת"מ - סה"מ מלוקט ח"ב ע' קמה). וש"נ.
 2. תהלים קמז, יט.
 3. וי"ל דלזה הכוונה במ"ש רבינו בלקו"ש ח"ה ע' 31 (אף שלא הוזכר מחז"ל זה בפירוש).
 4. ישעי' נח, יג.
 5. שבת קיג, רע"ב.
 6. שבת לד, ב.
 7. ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית כרך ג' ערך בין השמשות (ע' קכב ואילך) ובפרטיות שם בהע' 3.

ועפ"ז י"ל בדא"פ דמ"ש כ"ק אדמו"ר נ"ע בהמאמר קאי על צד זה בהספק ולדעת ראשונים אלו, שעפ"ז נמצא שבביהש"מ יש (בכל חלק זמן שבו) מן היום ומן הלילה מעורבין זב"ז. ועפ"ז פשוט שבביהש"מ יש כביכול מן היום השביעי שבו שבת הקב"ה. וילע"ע בכ"ז.

קול בעלמא או קול של עדות אמת?

הת' שמואל שי' סופער
תלמיד בישיבה

במסכת בבא בתרא דף לב ע"ב, גרסינן: רבא בר שרשום יצא עליו קול דאכל בקרקע דיתמי, שאל אותו אביי "גופא דעובדא היכא הוה" ואמר לו שהיה קרקע מאבוה דיתמי כמשכון והיה לו גם זוזי אחרוני גביה והיות דאמור רבנן הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, ולא רצה לישבע¹, לא החזיר את הקרקע אחרי שסיים את שנות המשכנתא² והמשיך לאכול את שיעור ההלוואה שאבוה דיתמי היה חייב לו ויטען במיגו שהיה יכול לומר לקוחה היא בידי והיה נאמן (דאכלה שני חזקה). א"ל אביי לא מצית אמרת דהא איכא עלה קלא דארעי דיתמי היא.

ומפרש הרשב"ם ד"ה רבא בר שרשום נפק עליה קלא כו' וז"ל "כדמפרש לקמי' דבמשכון היתה אצלו עד עכשיו שכלו שני משכנתא והלכך נפק עליה קול של עדות אמת דאכיל ארעא דיתמי".

וברשב"ם ד"ה אמר ל"ה מפרש דלא היה יכול לטעון לקוחה היא בידי "דהא איכא

1. עיין ברא"ש סי"ז המבאר כוונתו ברבא בר שרשום באופן אחר.

2. עיין ר"י מיגאש המפרש בדרך אחרת, וכן דעת הרמב"ם.

קלא ועדות דארעא דיתמי הוא דהשתא שלימו ימי משכנתא, ההכרח של הרשב"ם לפרש שמדובר בקול של 'עדות אמת' מובן בפשטות דהרשב"ם בדף לב ע"א בסוגיא של כהן שיצא עליו קול דפסלות פי' (בד"ה עלי' קלא) "קול בעלמא ולא עדות" ולכן עד אחד אלימא טפי ומחזיר אותו לכהונה כי (כלשונו בד"ה אסקיני') "במקום קול הוי עד אחד נאמן", דהיינו דלדעת הרשב"ם לקול אין תוקף כ"כ אלא (כלשונו בד"ה אחתניה) "אחתני' מהכהונה עד שיבדקו את הדבר"

ואילו בסוגיא דרבא בר שרשום אלימתא כוחא דקלא עד כדי דמכח זה דחה אביי את המיגו וזיכה את היתומים, לכן מוכרח הרשב"ם לבאר דעסקינן הכא בקול של עדות אמת.

אמנם עדיין צריך ביאור, מהי נקודת ההבדל בין שתי המקרים, למה בכהן היתה זו "קול בעלמא" ולא עדות, והכא "קול של עדות אמת".

ונראה לבאר לאחר העיון בדברי הרשב"ם:

בכהונה הקול הגיע לערער על המוחזקות של האיש ככהן לומר שמה שהיה מוחזק אצלנו מקדמת דנא אינו נכון, ולכן לא אלימא כוחא דקול זה אלא לאחתני' מכהונה עד שיבדקו את הדבר, דהיינו שהקול אינו מברר את המציאות ועושה אותו להדיוט אלא מטיל אותו בספק ולכשיבא עד אחד המכשיר נעלה אותו חזרה לכהונתו "דבמקום קול הוי עד אחד מהימן" (כלשונו בד"ה אסקיניה).

משא"כ בסוגיית דידן שהקול לא בא לערער על חזקתו ולומר שכל מה שהחזקנו מקודם לא היה נכון היינו לברר את המציאות העכשווית, אלא הוא מברר (גם) את המציאות הקודמת ומה שהחזקנו את הקרקע כשלו היה זה נכון כי היתה אצלו כמשכנתא אבל עכשיו דשלימו ימי משכנתא המציאות השתנת, והקרקע חוזרת לבעליה הקודמים.

ובמילים אחרות, הקלא דהכא אינו רק כערער על מציאות המוחזקות אלא גם מבררו ומפרשו.

כך עולה מתוך העיון בדברי הרשב"ם שמפרש בד"ה רבא כו' נפק עליה וכו' "כדמפרש לקמי' דבמשכון היתה אצלו עד עכשיו שכלו שני משכנתא, והלכך נפק עלי' קול של עדות אמת דמהשתא אכיל ארעא דיתמי" היינו כפי שהסברנו שהקול מברר את כל העובדה כולא היכי הוה, שמאחר שנגמר שני משכנתא הלכך יצא קול שמהשתא אכיל בארעא דיתמי.

וכגון דא גם ברשב"ם ד"ה אמר לי' "בהא איכא קלא ועדות דארעא דיתמי היא דהשתא שלימו שני משכנתא". שמה שעושה את הקול ל'קלא ועדות' דאכיל בארעא דיתמי הוא זה דהשתא שלימו ימי משכנתא.

והחילוק בקיצור:

שבעובדה דרבא בר שרשום מהותו של הקול אינו ערעור בעלמא שמה שהיה מוחזק לנו אינו נכון, שאז דינו הוא "קול בעלמא ולא עדות", אלא הוא מברר לנו גופא בעובדא היכא הוה, ולכן הוא נחשב לקול של עדות אמת. וק"ל.

הדמיון בין המשל לנמשל

- בהשפעה מז"א למלכות -

הת' אלכסנדר שמעון שי" פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

מבואר במאמר ד"ה לכה דודי של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ¹ ושל כ"ק אדמו"ר² שלאחר ההשפעה מז"א למלכות מתגלה שורשה של המלכות שלמעלה מהשורש של ז"א ונהפכת המלכות ממקבל למשפיע. וממשיך שם שכן הוא בכל השפעה ממשפיע למקבל שתחילה צ"ל המשכת המשפיע מבחי' חיצונית שלו לבחי' חיצונית המקבל, שעי"ז מתעלה המקבל להיות קרוב למדריגת המשפיע, ואח"כ יוכל לקבל המשכה פנימית מהמשפיע. ומביא ע"ז³ ב' משלים: א. השפעת רב לתלמיד. ב. אב המשתעשע עם בנו הקטן.

ומבאר כ"ק אדמו"ר ש"כוונתו במשלים אלה היא לא רק להביא דוגמאות לטדד ההמשכה (שההשפעה חיצונית היא הקדמה להשפעה פנימית), אלא (גם) לבאר גודל העילוי שבב' השפעות אלו, דגם ההשפעה חיצונית היא דרגה נעלית ביותר, ועד שיש בה עילוי לגבי ההשפעה פנימית". וממשיך ומבאר זאת בב' המשלים:

א. בהמשל הראשון מהשפעת רב לתלמיד הנה סדר ההשפעה היא בג' שלבים:

(1) "דמקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא וברחו רבנן"⁴ וזהו ההשפעה החיצונית.

1. סה"מ קונטרסים ח"א כ, א ואילך.

2. תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ד ע' רלה.

3. בסה"מ קונטרסים שם.

4. פסחים קיז, א.

2) ואח"כ, ע"י פתיחת הלב והמוח של התלמיד שנעשתה ע"י ה"מילתא דבדיחותא" נהי' כלי לקבלה להשפעה פנימית. 3) וההשפעה הפנימית פועלת עילוי ברב – "ומתלמידי יותר מכולם". (דהנה המילתא דבדיחותא שורשה היא תענוג הפשוט וע"י ההשפעה הפנימית מגיע לדרגה הגבוהה בתענוג הפשוט גופא - תענוג העצמי הבלתי מורגש. עיי"ש).

ב. משל הב' היא "מבן יניק וקטן שאביו רוצה להשתעשע עמו פא"פ והרי התינוק הוא קטן, צריך האב להשפיל ידיו כו' להרים בנו הקטן בכדי שיוכל להשתעשע עמו בקירוב פא"פ". ומוסיף כ"ק אדמו"ר שגם בהמשל הזה דאב ובן ישנם ג' השלבים הנ"ל: 1) הגבהת התינוק זהו הקירוב החיצוני והוא ההקדמה 2) להקירוב הפנימי (שעשועים וכו') שלאח"ז. וממשיך שם שע"י ההשפעה הפנימית שלאח"ז 3) נמשך העצם שלמעלה מהמקיף.

ב.

ולכאורה צ"ב בב' המשלים:

א. בהמשל מרב ותלמיד אין המשל דומה כ"כ להנמשל, דבהנמשל ע"י גילוי ההעלם שבמלכות גורם שמשפיעה בז"א היינו שע"י גילוי שורשה נהפכת המלכות ממקבל למשפיע (ע"ד השבת שנק' מלכה שכן ספי' המלכות שלמטה מכל הספי' ומקבלת מהן ולאידך מיני' מתברכין כולהו יומין - שם ס"ו) אך בהמשל - ברב ותלמיד הרי שהעילוי שנעשה ברב אינו ע"י גילוי "שורש התלמיד" שע"י נעשה עילוי ברב אלא בפשטות הוא מצד הקושיות שמקשה התלמיד.

ב. מה שמבאר במשל שע"י ההשפעה פנימית נמשך העצם שלמעלה מהמקיף (שלב השלישי) ופועל עילוי בהמשפיע. וג"כ כאן אינו מובן איזה עלי' יש - במשל - באב, ועוד כיצד התינוק משפיע בהאב? ובפרט כפי שביאר כ"ק אדמו"ר כאן שמטרת המשלים היתה לא רק לַסְדֵּר ההמשכה (חיצונית ואח"כ פנימית) אלא לבאר גודל העילוי שבב' השפעות אלו, וכיצד במשל מאב ובן רואים עילוי זה?

ג.

וי"ל בדא"פ בכיאור הענין:

לגבי המשל מרב ותלמיד: אפ"ל שהתלמיד מגלה הקושיות (העלם) והרב צריך להמשיך משורש גבוה יותר כדי לתרץ וממילא יוצא שהרב לכשעצמו לומד באופן של "אור ישר" ורק ע"י התלמיד נצרך להגיע לדרגה גבוהה יותר, נמצא שהתלמיד הוא הגורם להעילוי (ההשגה והבנה בתורה שמתווספת עי"ז) ברב. נמצא שאכן העילוי הוא ע"י קושית התלמיד אך קושיות אלו הם בעצם (גורמות) גילוי של דרגה נעלית.

ולגבי המשל מאב ובן י"ל ובהקדים המסופר בספר השיחות ה' תש"ה¹:

"אצל הוד כ"ק רבנו הזקן היה חסיד ר' שמעון אלי' מחסלוויץ', עליו אמר הוד כ"ק רבנו הזקן: ומתלמידי יותר מכולם. ומעשה שהיה כך היה: ר' שמעון מחסלוויץ' היה אוהב את הבריות. כשהיה בא אל הוד כ"ק רבנו הזקן היה מתחבק עם החסידים ויוצא אתם בריקוד. הוא לא היה יכול לשמוע כשמדברים לשון הרע על מישהו, והיה אומר: מדוע אתה מתחיל מהצד השמאלי, התחל מהצד הימני, מה הוא אשם שמראים לך את הרע שלך. פעם ישב הוד כ"ק רבנו הזקן בחדרו בקומת העליה ולא יכל להגיע לבוריו של עניין מסוים. פתאום שמע שרוקדים למטה, ריקוד אמיתי. ניגש הוד כ"ק רבנו הזקן לחלון וראה שזה רוקד החסיד ר' שמעון אלי' עם חסידים. הדבר גרם שמחה רבה להוד כ"ק רבנו הזקן, ואמר: הרבה קיבלתי מרבתי, הרבה קיבלתי מחבירי ומתלמידי יותר מכולם".

נמצאנו למדים שהתלמיד יכול לפעול בהרב פתיחת הלב והמוח, וזה גופא אולי י"ל שזהו מצד שהוא תלמידו [ומתלמידי יותר מכולם] שלכן פועל גילוי של דרגה נעלית יותר. ועד"ז באב ובן, שהבן ע"י שמחה זו שגורם לאביו פועל בו עילוי עד להמשכת העצם שלמעלה מהמקיף.

1. עמ' 119 ובמהדורה בלה"ק עמ' קיג.

בחזוק שלא יחטא

הת' ישראל שי' קטרי
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' מנחות (מג, ב): "רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחזוק שלא יחטא (מכל וכל עומד בחזקה שלא יחטא. רש"י)".

וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' מזוזה הי"ג.

וצריך להבין דא"כ הי' צ"ל שכשהיו היהודים מניחים תפילין ולובשים ציצית וקובעים מזוזה נשמרים מחטא כל הזמן, ואילו לדאבוננו אין הדבר כך?

ובביאור הענין י"ל בדא"פ ע"פ מה שאמרו חז"ל¹ ע"פ "וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך ויראו ממך"² - אלו תפילין שבראש.

וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת פורים ה'תשי"ב סל"ג³: "היינו שאפי' כל עמי הארץ" רואים בגלוי שמתהלך יהודי שנקרא עליו שם ה', כיון שניכר עליו ה'תפילין שבראש" - כפי שפי' רבינו הזקן⁴ הדיוק "תפילין שבראש" (ולא על הראש) "אין קאפ"⁵.

היינו שלא רק שהתפילין צ"ל מונחות על הראש, אלא שרעיון התפילין, האמונה בה', צ"ל חרות במוחו של אדם ואז מתקיים בו "ויראו ממך".

1. ברכות ו, א.

2. תבא כח, יו"ד.

3. תורת מנחם - התוועדויות ח"ה עמ' 54.

4. בספר 'מעיינה של תורה' כאן כתב שהיא מס' 'קדושת לוי'.

5. דברי תורה (להרח"א שפירא ממונקאטש) מהדורה רביעאה אות כד. בית רבי (אידיש) ח"א פי"ט (ריש עמ' 52).

ועד"ז י"ל¹ באלו שכתוב בהם "בחזוק שלא יחטא" שצ"ל תפלין בראשו, בזרועו, ציצית בבגדו ומזוזה בפתחו:

תפלין שעניינו שיעבוד המוח והלב, ציצית שענינה זכירת תרי"ג המצוות, ומזוזה בפתחו שענינה שה' שומר עליו תמיד.

אזי אם האדם יהיה חדור בג' ענינים אלו יתקיים בו שלא יחטא.

יוסף עבד נאמן לה' (גיליון)

הת' אברהם יעקב שי' קרוגליאק
ישיבת תומכי תמימים
וורשא פולין

בקובץ זה לחודש שבט (רלא) מעיר הת' ש.ז.ר. על הראיה שמביא כ"ק אדמו"ר (מורהש"ב) נ"ע (בד"ה מקנה רב - המשך תרס"ו) מיוסף כשהיה בבית פוטיפר, לביאור בחי' עבד נאמן.

ומבאר (ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר²) שהכוונה בזה שיוסף היה עבד נאמן הוא, שהיה עבד נאמן לה', ולכן ה' הצליח דרכו. (עיין בכ"ז בקובץ הנ"ל בארוכה).

ויש להעיר דלכאורה משמע כך גם מהמשך 'המשך תרס"ו' הנ"ל (עמ' שכב) ששם משמע שיוסף היה עבד נאמן לה' דווקא כשמדבר אודות הסיבה לשינוי שקיים אפילו אצל עבד נאמן. ובאופן הג' שמביא שם מסביר שיש בזה טעם בעבודתו שמשכיל בכל

1. אמנם גבי "יראו ממך" הוא רק לתפלין ש"ר כמבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 49 אבל לגבי שלא יחטא אפ"ל גם ביד.

2. לקו"ש חכ"ה שיחה ג' לפרשת וישב.

דבר איך ומה לעשות, ועבד נאמן כזה הקב"ה מצליח בידו וכו'. וכמו שמצינו שיוסף הצליח אצל פוטיפר, ובמלכותו במצרים.

וא"כ משמע כלעיל שהכוונה שהיה עבד נאמן לה'.

ואח"כ מביא כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ראייה ממשה רבינו שהיה עבד נאמן (עיי"ש בארוכה), א"כ מכאן משמע שוב בפשטות שכשם שהכוונה במשה שהיה עבד נאמן לה' כך גם הכוונה ביוסף שהיה עבד נאמן לה'.

מעלת הברכה על התפלה

הת' אפרים מאיר ש"י רבינובין
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה פדה בשלום - י"ט כסלו תשכ"ו (סעי"ג)¹ מביא כ"ק אדמו"ר את ההבדל בין ברכה לתפילה: תפילה אופן המשכתה היא מלמטה למעלה, משא"כ ברכה פועלת בדרך של מלמעלה למטה. היינו, בתפילה האדם המתפלל הוא למטה ממקור ההשפעה. ולהיפך בברכה שהמברך הוא למעלה ממקור ההשפעה שלכן ברכה היא בדרך ציווי (שמצווה להשפיע) כציווי שהוא מלמעלה למטה, משא"כ תפילה שהיא בדרך בקשה שלגבי מה שלמעלה ממנו אינו מצווה אלא מבקש. וממשיך שם שמכך מובנת מעלת הברכה על התפילה, שתפילה שהיא בקשה (מלמטה למעלה) אין וודאות שתתמלא הבקשה, וברכה שהיא בדרך ציווי (מלמעלה למטה) וודאי שתומשך ההשפעה. והנה

1. תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קטז.

במאמר שנאמר בש"פ וישב תשכ"ו¹ אומר כ"ק אדמו"ר שמעלת הברכה על התפילה היא שברכה הינה מלמעלה למטה בדרך ציווי ובתפילה ה"ז מלמטה למעלה ובדרך בקשה. היינו שכל מעלת הברכה על התפילה שהיא מלמעלה למטה (ציווי) ותפילה היא מלמטה למעלה (בקשה) ולא מוסיף הפרט שתפילה אין וודאות שתתקבל וברכה ודאי שתתקבל.

וצ"ל בזה ב' דברים :

א. החילוק בין ב' מאמרים אלו שבמאמר מי"ט כסלו המשיך והוסיף שמעלת הברכה על תפילה היא שבודאי תתקבל, ובמאמר מפר' וישב לא הוסיף זה.

ב. על חילוק זה שמבאר במאמר די"ט כסלו שתפילה אין וודאות שתתמלא צריך ביאור שהרי ידועה הגמ' בברכות (ה, א. ח, א) שתפילת הרבים אינה חוזרת ריקם וא"כ כיצד יכול לקבוע בפשטות בתפילה שאין וודאות שתתמלא, ועד שמביא שזוהי מעלת הברכה על תפילה? ובפרט שבמאמר זה (די"ט כסלו) מדבר על תפילת הרבים דוקא, וכמו שרואים שלאורך כל המאמר שמדגיש שתפילת הרבים היא כמו "כי ברבים היו עמדי" וא"כ לא מובן מה המעלה בברכה על תפילה שהרי לכאור' גם תפילה מתמלאת? ואם בכ"ז מדבר על תפילת יחיד היה צריך להדגיש זאת ולא לומר בפשיטות שזוהי מעלת הברכה על התפילה (שמשמע כל תפילה).

ב.

ואוי"ל על השאלה הא' שבמאמר דש"פ וישב לא הוסיף את החילוק של הוודאות שתתמלא כיון שבמאמר זה נזדקק לבאר את אופן ההמשכה ולא את ההמשכה עצמה היינו שמביא את זה בקשר לשאלה מדוע בנר חנוכה ההדלקה (וההמשכה) צריכה להיות דוקא בחוץ ובשמאל ולא מספיק שתהיה בפנים וזה יבורר ממילא כמו בביהמ"ק שהניצוצות נמשכים למברר ולא להיפך. ולכן הביא את ברכה ותפילה בכדי להבין את אופן המשכת האור שבנר חנוכה² שתפילה וברכה ה"ה שונים בדרך ההמשכה שלהם תפילה ע"י בדרך

1. תורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קלא.

2. וכפי שמבאר שם בארוכה (סעיף י"ב) שההמשכה של נר חנוכה זה המשכת גילוי פנימיות עתיק והבירור שע"י גילוי פנימיות עתיק מגלה בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלוקות. ולכן צריך להיות דוקא בחוץ ובשמאל

בקשה וברכה בדרך ציווי ולכן לא היה צריך להיכנס לפרטי ההשפעה אם ודאי שתתקבל או לא משא"כ בהמאמר די"ט כסלו נזקק בהמשך המאמר גם לחילוק זה, כיוון שרוצה להוכיח בהמשך (סעי' י"ב עמ' קכב) שבקשת האדם היא לא אלקות היינו שבתפילה נרגש שהאדם המתפלל אינו אלקות בשונה מברכה שהכח שלו לצוות הוא האלקות שבו, ולכן כיוון שרוצה להוכיח שבקשת האדם בתפילה אינה אלקות, הביא קודם לכן גם החילוק שבתפילה אין וודאות שתתמלא הבקשה. ולכן גם במאמר ד"ה פדה בשלום תער"ב¹ לא מביא את החילוק שבתפילה אין וודאות שתתמלא משא"כ בברכה, כיוון שגם במאמר זה עיקר עניינו לברר את מקור ההשפעה אם היא למעלה ממקור ההמשכה וברך ציווי כברכה או למטה מהמקור וברך בקשה כתפילה, ולכן גם שם לא מביא החילוק אם תתקבל בפועל או לא.

ג.

ועל השאלה הב' אי אפשר לומר שהחילוק הוא שאף שהקב"ה לא מחזיר תפילת הרבים ריקם זה לא אומר שהתקבלו היינו שהקב"ה מצדו ממשיך את הבקשות שמבקשים בתפילה רק שהבעיה היא במקבלים משא"כ בברכה חייב להיות שתימשך גם למטה ולכן כתוב שבתפילה אין וודאות שתתמלא, היינו אין וודאות שתתמלא ותומשך למטה וברכה וודאי שתומשך שהרי הרבי שולל את זה בהערה 15 ואומר שגם בברכה יכול להיות עיכוב מצד המקבל בקבלת ההפשעה שאינו כלי להשפעה והכוונה וודאי שתומשך למטה זה מצד המשפיע שבוודאות ימשיך למתברך וא"כ (הדרא קושיא לדוכתא) אינו מובן החילוק?

ואולי יש להבין זאת ע"פ שיחת ש"פ וארא תשד"מ² שמזכיר שם שמביאים הוכחה

כיוון שעניינו לברר קו השמאל צריך להיות דווקא במקום הבירור (בחוף ובשמאל) כיוון שהבירור הוא מצד המתברר שנרגש בו שהוא אלוקות (ולא כשאר הבירורים שדרגתם נמוכה מפנימיות עתיק שאז הם מבררים ע"י גילוי אור וממילא המתברר מתבטל) ולכן דווקא בבירור זה צריך להיות הבירור במקום המתברר כי בבירור זה הוא ע"י שמגיע אליו דווקא ומבררו במקומו.

1. בשעה שהקדימו תער"ב ח"ב עמ' תשסו ואילך.

2. ש"פ וארא מבה"ח שבט עמ' 78.

מנוסח התפילה¹ ושואל כ"ק אדמו"ר איך יכולים להביא הוכחה מנוסח התפילה והרי מידי יום ביומו אנו מבקשים "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח" ועדיין לא נושענו? ... וממשיך שזוהי שאלה שהובאה כבר בשל"ה שאומר "שוודאי שהקב"ה שומע לתפילת עם ישראל רק שעושה מדוגמת הבקשה וממינה שהרי כל יום אנו נגאלים משבעים זאבים וכל יום עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם", וא"כ אפשר לומר ג"כ ע"ד לימוד השל"ה שבתפילה הקב"ה עושה מדוגמת הבקשה וממינה אבל לא עושה את כל הבקשה משא"כ בברכה נמשך למטה הכל כמו שהוא היינו כל הבקשה ולא רק מעין הבקשה (ולכן גם כותב אין ודאות שתתמלא, תתמלא דייקא היינו שיהיה מעין הבקשה אבל לא תתמלא הבקשה במילואה). אך בכ"ז לפי זה קצת דחוק שהרי גם בברכה אין ודאות שתקיים כל הברכה בפועל שהרי יכול להיות שיהיה כלי רק לחלק מהברכה וא"כ עוה"פ אין הבדל בין ברכה לתפילה שהרי בפועל בשניהם אין ודאות שתתמלא כל הבקשה?

ד.

ואולי י"ל ע"פ הוספת כ"ק אדמו"ר על שאלת השל"ה בקשר לגאולה בהתוועדות שלאח"ז (ש"פ בא תשד"מ²) בענין מה שאדמו"ר הזקן כותב (באגה"ת שלו פי"א) "שכאשר יהודי מבקש מהקב"ה בקשה מסוימת בברכה בודאי שבקשה זו מתקיימת בלי שום ספק וספק ספיקא בעולם שהרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה". וממשיך שם שעפ"ז בהכרח לומר שאכן מתקיימת בקשת ותפילת בני"י אודות ענין הגאולה היינו שתקוים משום שאנו מבקשים זאת בברכה וא"כ גם לענין הגאולה זה שהקב"ה מקבל את תפילותנו הוא משום שזה בברכה (בכדי שלא יהיה ברכה לבטלה) ומזה משמע שגם בתפילת כל הדורות לאו דוקא שזה יתקיים בפועל אם לא מצד הברכה וא"כ אצלינו אפשר לומר בד"א שתפילת הציבור מתקיימת לא משום התפילה בלבד אל משום שזה בברכות או משום שזה צבור וכל בי עשרה שכינתא שריא' ולכן אולי אפשר לומר בנוגע לשאלתנו שזוהי מעלת הברכה על התפילה שברכה מצ"ע וודאי שיומשך

1. שהוכיח שכל יהודי יודע ואומר שאברהם יצחק ויעקב הם אבותיו ממש ולא זקניו וזקני זקניו, ומביא הוכחה מנוסח התפילה שאנו אומרים כל יום בתפילה "אלוקי אבותינו אלוקי אברהם" - אבותינו דייקא.

2. ש"פ בא ג' שבט עמ' 817.

הבקשה משא"כ בתפילה מצ"ע לאו דוקא שימושך אם לא כח הציבור או כח הברכות שבתפילה. ועצ"ע.

אם יאמר הש"ץ בסוף התפילה יהיו לרצון

הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

בעמח"ס 'גם אני אודך'

בשולחן ערוך או"ח (סי' קכ"ג סעי' ו') כתב, כשיחזור שליח ציבור התפילה יאמר וכו', וכתב הרמ"א, אבל אינו אומר בסוף התפילה יהיו לרצון. ע"כ.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק כ"א) כתב, אינו אומר וכו', דסומך על "תתקבל צלותהון" שאומר לבסוף¹, ובשל"ה² כתב לומר "יהיו לרצון", וכתב הגר"א, ודברי השל"ה עיקר. עכ"ל.

ולפענ"ד אולי עדיף שלא יאמר הש"ץ יהיו לרצון וכו', וטעמי, משום שלפעמים לא אומרים תחנון, והקהל שרואים שהחזן לא אומר קדיש מיד אחרי שאמר 'המברך את עמו ישראל בשלום', סוברים שאומרים תחנון, ומתחילים לומר אלקינו ואלקי אבותינו וכו', ואח"כ מפסיקם החזן בקדיש, ונמצא שהזכירו שם שמים לבטלה, [והרבה לא יודעים שצריכים עכ"פ לסיים הקטע, אע"פ שלא אומרים תחנון], וטעות זו נגרמת רק ע"י שהחזן שוהה באמירת יהיו לרצון וכו', והקהל סוברים שאומר תחנון.

לכן נראה שלא יאמר הש"ץ יהיו לרצון וכו', ויסמוך על "תתקבל צלותהון", וכנ"ל, ואם לא אומרים תחנון, ישמעו כולם שמיד התחיל קדיש, ולא יתחילו לומר אלקינו וכו'.

1. ומקורו ממ"ש המ"א שם ס"ק יד.

2. עניני תפלה ד"ה כתב בכתבי הר"ר ישראל.

אולם חשבתי שיש עצה גם לנוהגים כהשל"ה והגר"א, שינהגו שהש"ץ אחרי שאמר המברך את עמו ישראל בשלום, [וענו הקהל אמנ], שימשיך בקול רם: יהיו לרצון וכו', וישמעו כולם שעדיין לא התחילו תחנון, ולא יתחילו סתם אלוקינו ואלקי אבותינו וכו'.
והבן היטב כל זה בעז"ה¹.

תענית אסתר - ענינה וטעמיה

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמ"א בריש הלכות מגילה²: ותענית זה [= תענית אסתר] אינו חובה לכן יש להקל בו לעת הצורך כגון מעוברות או מניקות או לחולה שאין בו סכנה ואפי' רק כואבי עינים, שאם מצטערים הרבה לא יתענו ויפרעו אח"כ. עכ"ל.

ועל דין הפירעון של האנשים הפטורים מלהתענות בתענית אסתר הקשה במסגרת השולחן³ דצ"ע בזה, דלכאורה מניקות ומעוברות פטורין מלצום אפי' בג' צומות עצמן, וא"כ צ"ל הדין דודאי יהיו פטורין מלצום בתענית אסתר דהיא רק מדברי קבלה ולמה צריכין לפרוע צומן אח"כ⁴.

1. הערת המערכת: בשו"ע רבינו הזקן (הנודע בשם "שו"ע הרב") כתב, וז"ל הזהב: "ונוהגין כסברא הראשונה [שלא לומר, המעתיק] ואנפ"כ טוב לחוש לסברא אחרונה [לומר, המעתיק]", והיינו שלדעת קדשו צ"ל יהיו לרצון. וכן ראינו במנהגי רבינו שאומר בלחש.

2. סי' תרפו סעי' ב. ועי' גם בטור ריש סי' זה.

3. ריש סי' קמא.

4. וקושייתו היא ע"פ המבואר במחצית השקל סוף הסימן, דחייבין לצום בתענית אסתר ולכן צריכים לפרוע צומם אח"כ. ע"ש.

ב.

ואולי אפשר לתרץ בדא"פ, ובהקדם הבנת הטעם לקביעת תענית אסתר.

דהנה כבר מפורסם דתענית אסתר לא נקבעה¹ כתוצאה מתעניתם של אסתר ונערותיה לפני שנכנסה למלך אחשוורוש, דתעניתם היתה שלושה ימים ובחודש ניסן² בשונה מהתענית הנהוגה עכשיו דנקבעה בחודש אדר ורק יום אחד³.

אלא נקבעה⁴ מחמת תעניתם של בני"י⁵ ביום י"ג שביקשו רחמים מאת המקום שיעזרם במלחמה.

ואע"פ שלא מצינו במפורש שבני"י התענו בי"ג, אבל מאחר שמצינו שהתענו (משה רבינו ע"ה) כשהיו במלחמת עמלק א"כ מסתמא גם התענו במלחמת מרדכי ואסתר⁶.

אבל קשה:

א. לפ"ז למה לא נקבעו צומות לזכר צומות שאר המלחמות שנלחמו בני"י וכדוגמת צום שלפני מלחמת עמלק או צום לפני חנוכה?

ובפרט שהמקור לצום תענית אסתר גופא לכמה דיעות הוא מצום דמלחמת עמלק ולפ"ז בפשטות היה מתאים יותר לקבוע תענית לזכר הצום לפני מלחמת עמלק יותר מאשר לזכר תענית אסתר⁷.

1. ע"פ בני"י וב"ח לטור סי' תרפו, עי' ב"ח לטור סי' תכט ד"ה ה"ג וה"א שאילתות סז, ועוד.

2. אבודרהם סדר תפילות תעניות וראה מס' סופרים רפכ"א.

3. ועי' בטור ושו"ע בסי' תרפו דעת החולקים. ועי' עוד שבלי הלקט סי' קצד דכתב דלכן תענית אסתר הוי רק מנהג.

4. ועי' מש"כ קד הישר בתירוצו ע"ד הדרוש ובלבוש סי' תרפו סעי' ב.

5. ועי' לקו"ש ח"ו עמ' 371 דמקשה שלפ"ז למה נקראת שמה תענית אסתר. ומתרץ מפני שבאותם ימים נלחמו ישראל ("מנער ועד זקן טף ונשים" "להקהל ולעמוד על נפשם") עם אויביהם לכן היו אסורים לצום והיחידה שלא הייתה צריכה להלחם היא אסתר ולכן צמה. ולכן נקראת התענית ע"ש.

6. ראה קצשו"ע ריש סי' קמא. ועי' לעיל בהע' 1. וראה רמב"ם הלכות תענית פ"ד ה"ה. ובמ"ב סי' תרפו סק"ב.

7. ואף את"ל דקבעו דוקא תענית אסתר הואיל וקשורה לפורים משא"כ מלחמת עמלק לא מצינו שנקבע חג עקב הנצחון. עדיין קשה דבחנוכה נקבע חג על נצחון המלחמה וא"כ למה לא קבעו צום לפנייה.

ב. בכלל קשה, דמאחר וצום בני"י היה בכדי לנצח את המלחמה א"כ לאחר נצחונם של בני"י אין צורך לצום¹, דכבר נצחום ולמה עכשיו לאחר נצחונם נקבע צום לבני"י².

ג.

ואולי אפשר לתרץ כ"ז בדא"פ:

דהנה ידוע החילוק בין מלחמת פורים שבימי מרדכי ואסתר לבין שאר המלחמות שנלחמו ישראל (עמלק וחנוכה).

דמבואר בכ"מ דנצחון המלחמה שבימי מרדכי ואסתר היה נצחון ע"פ דרך הטבע לגמרי, שלא היה כרוך בזה שום נס³, ועד כדי כך שאפשר לחשוב ח"ו דנצחון לא היתה יד ה' ח"ו אלא צירוף מקרים בעלמא כביכול⁴.

ועפ"ז י"ל דלכן דוקא לפני פורים נקבעת תענית אסתר לפני דבזה רוצים להדגיש דמלחמת מרדכי ואסתר הייתה מחמת תפילתם של בני"י בצום ותענית ולא ח"ו מקרה בעלמא, ובזה יהי' ניכר דהיתה כאן השגחה עליונה, אלא שהנסים נתלבשו גם בדרכי הטבע וניצוח המלחמה.

1. ואת"ל דהצום עכשיו אינו כלל מטעם נצחון המלחמה, א"כ צ"ב למה נקבע הצום בני"י, שאז צמו מחמת המלחמה.

2. ועי' מש"כ בספר יסוד ושורש העבודה דהצום בא כהודאה לאחר נצחון המלחמה ולפי דבריו תמוה ביותר שמעבר לדוחק לומר שהצום בא כהודאה צ"ב למה נקבע הצום לפני פורים ולא לאחריו.

3. ואף שלכאורה היה נס שלא מת איש במלחמה (עי' תו"מ - התוועדויות תשד"מ ח"ב עמ' 1272), אבל לא מצינו בנצחון המלחמה גופא שום נס. ועי' לקמן בהערה הבאה. ועוד דיש לחלק בינו לגודל הנס של חנוכה ובפרט שלא מוזר נס זה במגילה.

4. וראה לקו"ש ח"ל עמ' 206 שביאור עפ"ז ההפרש בין חנוכה ופורים, דבחנוכה היתה הנהגה שלמעלה מדרך הטבע וכמודגש מהנוסח בעל ניון. ועד"ז י"ל במלחמת עמלק דהיה ניכר יד ה' במלחמה וכמודגש בזה מענין ידי משה במלחמה.

ד.

והיוצא מהנ"ל דענין תענית אסתר היא פרט בפורים, שבפורים יהיה ניכר שבא עקב תפילתם של בני"ל לפנ"כ בתענית אסתר¹.

ונמצא עוד לפי הנ"ל דתענית אסתר אינו מצד היום של י"ג, דבגלל שיום זה חשוב חייב הוא לצום (כבשאר הצומות) בו אלא ענין בגברא בכדי שידע שהיתה יד ה' מעורבת במלחמת מרדכי ואסתר שלכן חייב הוא לצום. ומשא"כ בשאר צומות חיובם הוא מצד הימים בכדי שיזכור מה קרה באותו היום (וגם דבאותו יום מאיר מעין המאורעות דאז).

ה.

ואם כנים הדברים נמצא חומרא בתענית אסתר על שאר הצומות (אע"פ שהיא מדברי סופרים) דבשאר הצומות אם לא צם מחמת שהוא פטור אין אצלו החסרון של העדר הצום, דבמה שנפטר ממנו ע"י פטורו לא חל לגביו חיוב מעיקרא, דפטור הוא מצום זה, ולכן אין מחויב הוא להשלימו לאחר מכן דחיוב הצום הוא מצד הימים שמהם כבר נפטר (כמבואר לעיל).

משא"כ תענית אסתר חיובו הוא בגברא וא"כ גם במקרה שאינו יכול לצום, דפטור הוא, עדיין נחסר אצלו ההכרה שבפורים היה הנצחון בגלל תפילתם של ישראל² ולפ"ז מחוייב הוא להשלים את הצום לאחר מכן (וי"ל שבצום תענית אסתר גופא יהיה עליו חיוב ולא שייך בו פטור).

ועפ"ז א"ש קושיית מסגרת השולחן דלעיל³.

ויש עוד להאריך בכל הנ"ל, ואכ"מ, ועוד חזון למועד.

1. ועפ"ז מבואר גם דברי רבינו (התועדויות תשמ"ו עמ' 659) במעלת תענית אסתר דאינה בטילה לעתיד לבוא כימי הפורים ולפי הנ"ל א"ש דתענית אסתר הוי חלק מתוכנו של פורים. (ע"פ הרמב"ם דימי פורים אינם בטלים).
2. ומה שמחויב הוא מה מעיקרא בתענית אסתר ביום י"ג דוקא היא בכדי שלא לפרוש מן הציבור.
3. ועי' גם מש"כ בביאור הגר"א שו"ע סי' תרפו דתענית זו אינו קבוע כבשאר הצומות, ולכאורה היא מטעם דלעיל.

גדר טוען חוזר וטוען

הנ"ל

א.

איתא בגמ' (ב"ב ל, ב) "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא? אמר ליה מפלניא זבינא ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה והא נקיטנא שטרא דזבנא לי מיניה ארבע שני, אמר ליה מי סברת שני חזקה תלת שני קא אמינא שני חזקה טובא קא אמינא (7 שנים)".

ופסקה הגמ' "אמר רבא עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה" שלכן נאמן המחזיק לבאר את דבריו הקודמים של שני החזקה דכוונתו לשני טובא (7 שנים) ובכך גורם המחזיק שחזקתו של שלוש שנים קדמה לערעורו של המערער (ע"י שכתב שטר ללוקח ד"אין לך מחאה גדולה מזו").

והנה ביארו הראשונים (תוד"ה "עביד אינשי" וברשב"ם ד"ה "אמר רבא עביר" ועוד) דלולי דברי רבא, דקוראים לשנים רבות בשני חזקה, הוה פסקינן דלא יכול המחזיק לחזור ולפרש את כוונתו דשני חזקה הוי שני טובא, דהואיל והודה כבר שהוי בשדה זו רק שני חזקה ולא יותר לא ניתן לחזור דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

ולכאורה דבריהם צריכים ביאור, דהנה בגמ' לקמן (לא, א) איתא, וז"ל:

"זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה.

אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר ליה מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן.

הדר א"ל אין דאבהתך היא וזבנתה מינך, והאי דאמרי לך דאבהתי דסמיך ליה עלה

כדאבהתי. טוען וחוזר וטוען או אין טוען וחוזר וטוען".

ונחלקו בדין זה בגמ', ולקמן בגמ' פסקינן כעולא דטוען וחוזר וטוען (מתי שאינו מכחיש דבריו לגמרי כגון דאמר של אבותי ולא של אבותיך דאז אינו חוזר וטוען).

וצ"ב מהיכי תיתי לחלק בין שני המקרים, דכשאמר שני חזקה, במקרה דלא עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה א"א לחזור ולטעון דכוונתו היתה לשני טובא ומשא"כ בסוגיא לקמן בגמ' אמרינן דיכול לפרש את דבריו 'של אבותי' "דסמיך עלה כדאבהתי" ולא שבאמת היתה של אבותי, וטוען וחוזר וטוען. ואדרבא לכאורה איפכא מסתברא, דכשאמר שני חזקה מסתברא למימר טפי דכוונתו היתה לא רק לשני חזקה משא"כ כשאמר של אבותי קשה יותר לבאר דכוונתו היתה רק דסמיך עלה כדאבהתי?

ב.

ויובן כ"ז בהקדים סברת פלוגתת הגמ' בדין של טוען וחוזר וטוען (בסוגייתינו) דנחלקו הראשונים בזה בב' אופנים:

א. י"א (קצה"ח ס"פ סק"ג) דהוא מדין הודאת בעל דין דמאחר שאמר של אבותי הודה לו שלא היתה של אבותיך והודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכזה מבארים את מחלוקת הגמ' דלפי נהרדעי דאינו חוזר וטוען טענתו הראשונה היתה הודאת בעל דין וממילא לא ניתן לחזור בו ולטעון נגד הודאתו משא"כ לעולא דחוזר וטוען הואיל ועכשיו מפרש דבריו הראשונים אין בטענתו הראשונה הודאת בעל דין.

ב. י"א (רמב"ן לעיל ו, א. וכן משמע מהמאירי, רמ"ה והר"י מיגאש על אתר ועד"ז גם משמע מהש"ך סי' עט סק"ג) דהוא מדין שמחזי כמשקר דמאחר שטוען ועכשיו חוזר בו וטוען טענה אחרת נראה כמשקר בטענתו עכשיו דהואיל ובאו עדים ודחו טענתו הראשונה עכשיו כשטוען טענה אחרת נראה כמשקר שלכן חוזר בו בכדי לזכות בדין.

ולכאורה צע"ק באופן הב' למה לא ס"ל בפשטות כטעם הא' דאתי בפשיטות טפי דאם טענתו הראשונה באמת הוי הודאת בעל דין לא ניתן לחזור ולטעון, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי לכו"ע משא"כ לעולא יכול לחזור ולטעון בכדי לפרש את דבריו?

ג.

ואולי אפשר לתרץ כל הנ"ל בהקדם הבנת דין הגמ' דמה שאמר של אבותי משמע לא של אבותיך.

דהנה בתוס' (ד"ה "מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן") הקשה וז"ל "תימה לרשב"א אמאי הוי במקום עדים נימא של אבותיו היתה יום אחד ונאמר שלקחה מאבותיו בה טוענין ליורש ומהי מנינן ליה בהא דקאמר שאבותיו דרו בו יום אחד במיגו דאי בעי אמר מינך זבנתייה".

ותי' "ואומר ר"י דשל אבותי משמע שהיתה מעולם של אבותי ולא שלקחה עד שיפרש בדבריו".

ובתירוץ דכשטוען של אבותי דמשמע שהיתה מעולם של אבותי אפשר לבאר ע"פ הטור דכתב וז"ל:

"אילו טען המחזיק ירשתיה מאבותי לשון שאינו משמע ממנו שהיתה של אבותיו מעולם, ודאי היינו שומעין לו והיינו מפרשים דבריו שאבותיו לקחה מזה או מאבותיו, שאין העדים מכחישין אותו בזה שאפשר שאבותיו של זה מכורה לאבותיו של זה, אבל עתה שטען של אבותי שמשמע שרוצה לומר שמעולם לא היתה של אבותיו, שהרי בא להשיב על טענתו של כנגדו ולומר לא כי אלא של אבותי ולא של אבותיך, והודה שלא לקחה אבותיו מאבותיו של זה, לפיכך אין מפרשים דבריו לומר שאבותיו לקחה מאבותיו של זה אלא א"כ יפרש הוא בעצמו".

והיוצא מדבריו, דמחזיק המחזיק עצמם אין כאן שום משמעות דלא היה של אבותיך, רק בכונתו, הואיל ובא להוציא מטענתו של הראשון משמע דלא היתה של אבותיך.

ועפ"ז י"ל בדא"פ דלכן אין כאן גדר בסוגיא דהכא של הודאת בעל דין, דהודאת בעל דין היא רק כשמודה בפיו בפירוש (וכשיתבאר לקמן) משא"כ הכא דמדבריו אין משמעות כלל שלא היתה של אבותיך רק מכונתו משמע כן, לכן אין דין כאן של הודאה כלל.

ד.

וביאור הדברים יש לבאר, ובהקדם:

מקור הדין של הודאת בעל דין נלמדת מהכתוב "אשר יאמר כי הוא זה"¹ ונחלקן האחרונים באופן לימודו:

כתה המהרי"ן לב (ח"א סי' יח) דאין 'הודאת בעל דין' גדר של נאמנות דא"כ לא יהיה נאמן כשמעיד לחובתו דאדם קרוב אצל עצמו וקרוב פסול לעדות גם לחובה, ולכן כתב לבאר דדין זה הוי מצד התחייבות חדשה, דעכשיו כשמודה מתחייב בהתחייבות חדשה על חובו ולכן חזק יותר הודאתו יותר ממאה עדים.

חלק עליו הקצה"ח² וכתה דהודאת בעל דין היא מדין נאמנות ואף שהוא קרוב ופסול לעדות גזרת הכתוב דאעפ"כ נאמן הוא ומאמינים לו לחייב את עצמו.

וממחלוקתם יוצא דנחלקו גם על חידושו של הפסוק בהודאת בעל דין.

דלפי הקצות דהודאת בעל דין הוי דין בנאמנות האדם מחדש הפסוק דהאדם כאן נאמן מצד הודאת בעל דין, משא"כ לפי סברת המהרי"ן לב³ דהודאת בעל דין היא התחייבות חדשה מחדש הפסוק בטענתו, דטענתו הוי התחייבות חדשה ולכן מתחייב ע"י טענתו.

והנפק"מ ביניהם יהי' במקרה דבפיו אין הודאה מפרושת ורק בצירוף הדברים מסביב אפשר להבין מתוך דבריו דכך היתה כוונתו.

דלפי סברת המהרי"ן לב הואיל והפסוק מחדש בטענתו שהיא התחייבות חדשה לכן טענתו הוי דוקא כאופן הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה", שמוציא את הודאתו בפועל בפיו, דדוקא אז חידשה התורה דטענתו היא התחייבות חדשה והודאת בעל דין כמאה עדים

1. רש"י קידושין פרק האומר סה, ב. ד"ה הודאת.

2. סי' לד סק"ד, עיי"ש מה שהקשה עליו.

3. כפי שמבואר בדעת המהרי"ן לב דגם הוא סבר דיש גזה"כ ועיי"ז אפשר לתרץ כמה מקושתיו של הקצות.

ואכ"מ.

דמי.

משא"כ לסברת הקצה"ח דגזה"כ היא על הגברא, לכן אין חילוק אם משמעות הודאתו בא עקב הודאת פיו בפירוש או שככה היא כוונתו הואיל וכאן האדם נאמן, נאמן הוא על הכל.

ה.

ועפ"ז ניתן לבאר פלוגתת סוגייתינו בחזור וטוען, דלפי הקצה"ח דסבר שהודאת בעל דין היא דין בנאמנות האדם חוזר וטוען הכא היא גם מדין הודאת בעל דין דכשטוען בפעם הראשונה יש לו נאמנות לגבי עצמו כמאה עדים ולא ניתן לחזור (הקצה"ח לשיטתו).

משא"כ לראשונים דאמרו דכאן אין הודאת בעל דין אזלי בסברת מהרין לב דהודאת בעל דין הוי התחייבות חדשה, והואיל והכא ליכא הודאה בפיו בפירוש כמבואר לעיל לכן אין כאן התחייבות חדשה וכל דיון של חוזר וטוען הוא מצד מיחזי כמשקר במה שחוזר מטענתו הראשונה¹.

ולפ"ז א"ש חילוק הסוגיות דמקשינן לעיל, דכשאמרינן שני חזקה אם נאמר דכוונתו הוי רק לשלש שנים ולא יותר היה הודאת בעל דין דהודה בפיו שרק שלוש שנים היתה החזקה ולא יותר, משא"כ כשאמר של אבותי אין כאן הודאה בפיו מפורשות כלל, דודאי אין משמעות במיליו דלא של אבותיך, דאינו יודע מאיפה הגיע לידי אבותיו ולא א"ז אמר (כמבואר בטור) ורק מכוונתו משמע דלא של אבותיך שבא לבא להוציא מטענת המערער (ואע"פ כשאמר דסמיך עלה כדהבתי לא היה כלול תחלה בטענתו הראשונה אבל הואיל ואין הודאה דלא היתה של אבותיך לא נקרא הודאת בעל דין).

1. עפ"ז גם ניתן לתרץ על שאלת הקצה"ח ס"י פ סק"ג דחוזר מפטור לפטור שהקשה על דעת שאר הראשונים דלא הוי מדין מגו אלא מצד הודאת בעל דין ואכ"מ. ועי' מה שכתב בזה בחי' ר' שמואל ס"י ח' אות ה' ובחי' ר"כ אורח פט.

דין חזקה בקנין כסף

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בריש חזקת הבתים אומר רש"י (ד"ה בית השלחין): "אם החזיק בה שלש שנים אין צריך להביא שטר מכירה ואם ערערו עליה בעלים הראשונים וזה אומר מכרת לי ואבד שטרי חזקתו מועלת" ויש שדייקן¹ מלשון רש"י שעל המחזיק לטעון "ואבד שטרי" שמשמע שאין חזקה בלי טענה זו ולפי זה כשיקנה את הבית בקנין אחר וכמו בקנין כסף למשל לא יועיל אם יחזיק ג"ש כי לא יוכל לטעון אבד שטרי.

ולכאורה הדבר צ"ע שהרי בע"ב מדייקת הגמ' מהנביא ירמי' שיעץ להם לעשות שטר ולא להסתמך על החזקה ומשמע בפירוש שיש חזקה ללא שטר כי הרי הם רצו לסמוך על חזקה ללא ושטר ואם כדבריו שאין חזקה בחי' אבד שטרי' הגמ' הייתה צריכה לדחות שם שזה שהציע להם לעשות שטר כי לולא זה לא היה להם חזקה. וא"כ כיצד אומר רש"י שרק כשיש לו שטר (שאז יטען "אבד שטרי") ה"ז חזקה?

וי"ל ע"פ מה שאמר רב² שבמקום שנוהגים לקנות בשטרות, קנין כסף לא יועיל. ועפ"ז י"ל שהרגילות בימי ירמי' היה לקנות בכסף ולא בשטר והראי' שירמי' היה צריך לייעצם לקנות בשטר, ולכן לא הי' צ"ל שטר בשביל החזקה. אבל בזמן הגמ' שהיה הרגילות לקנות בשטר לא יועיל קנין כסף דמכיון שהרגילות היא קניין בשטר א"א בלא זה וא"כ בשביל חזקה צריך שיוכל לטעון 'אבד שטרי'.

1. ספר ביאורים והערות להר"י יצחק מאיר קנבלוביץ.
2. קידושין כו, א. בסוגית חזקה של נכסים שיש להם אחריות.

ב.

אבל עדיין צריך ביאור בדבריו שלכאורה אינו נכון הדיוק ברש"י שהרי זה שרש"י אומר ואבד שטרי הוי בפשטות על רוב המקרים שאדם קונה בשטר ולאחר ג' שנים לא נזהר וכמו שרש"י עצמו אומר קודם "אין צריך להביא שטר מכירה" היינו שבאם קנה בשטר צריך לטעון ואבד שטרי כי לולא זה יש לו ריעותא לטענתו (שקנה את השדה היכן השטר) אבל אילו היה קונה בכסף (שאינן זה רגיל) היה באמת צריך להביא עדים שהיו בקנין ולאחר ג' שנים יוכל לטעון שהלכו למדינת הים בדיוק כמו שבשטר לאחר ג"ש יכול לטעון 'אבד שטרי', אמנם בקניין כסף פחות שייכות סברא זו וכי אטו בכיפא תלו להו. לשמרם ג' שנים בשביל שיהיו ראי' ולכן י"ל שהרוב קונים בשטר וגם אם לא קנו בשטר היו עושים שטר לראי'. ולכן בהכרח שרש"י מדבר על הרוב שיש להם שטר.

ובפרט לפי הדעה¹ שתחילת המשנה היא גם לרבנן ודאי מובן למה רש"י כותב ואבד שטרי כי הרי לדעת רבנן כל החזקה מבוססת על השטר שתלת שנין מזדהר איניש בשטריה ובקנין כסף י"ל שלאחר שנתקן ג' שנים על מזדהר איניש בשטריה במילא דין חזקה יהיה גם בקנין כסף כי אם לאו נתת דבריך לשיעורין. אלא שקודם ג' שנים יצטרך להביא עדי קנין ולאחר ג' שנים יטעון שנסעו למדינת הים. והא דאמר רב בקידושין שבמקום שקונים בשטר לא מועיל קנין כסף זה רק כשלא מפרש כלום אבל אם מפרש ואתו שקונה בכסף ללא שטר מועיל ויצטרך שיהיו לו עדים מזומנים לפניו ג' שנים.

וא"כ נמצא שאין לדייק שמ"ש רש"י "ואבד שטרי" היינו בדיוק בדוקא דא"כ יהי' משמע שהוא דוקא בקניין שטר ולא בקניין כסף ואין לומר כן אלא דבפשטות רש"י דיבר על המציאות דהרוב עושים בשטר. ועצ"ע.

1. הרשב"א בסוגיין.

שושבינא דמטרוניתא ביום חתונתו דזוקא

הנ"ל

בריש ד"ה ואתה תצווה בתורה אור' מביא כ"ק אדמו"ר הזקן את השאלה הידועה (בקשר לפסוק 'ואתה תצוה את בני' ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד) מדוע צריך להביא השמן למשה, הרי הדלקת הנרות היתה ע"י אהרן.

ומבאר שאהרן הוא שושבינא דמטרוניתא היינו שמטרוניתא הם נשמות ישראל ואהרן הוא השושבין להם כמו עד"מ חתן וכלה וצריכים שושבין לילך עמהם לפי שא"א להם לילך בעצמם וצריכין סעד לתמכם כך להיות התכללות נש"י במקורם באוא"ס ב"ה אין להם כח מצד עצמן רק ע"י בחי' אהרן שהוא שושבינא דלהון.

וממשיך לבאר, "והנה כמו ענין השושבינים עד"מ שאין זה אלא בשעת החתונה כי משם ואילך אין צריכין עוד לשושבינים כך הנה שושבינותו של אהרן הוא בבחי' ביום חתונתו וביום שמחת לבו וכו'". (וממשיך לבאר את ענין שמחת לבו).

ולכאורה צריך להבין:

א. מהו ענין ביום חתונתו?

ב. מה הקשר בין ענין זה לגוף המאמר, דלכאורה אין הוא מוסיף בביאור ענין הבאת השמן למשה?

ג. בהמשך המאמר מבאר שיש לאהרן את הכח לגלות בנש"י אהבה ע"י לימוד התורה, משא"כ משה שממשיך לישראל כח זה גם בלא לימוד התורה – להעלות נר תמיד, וצריך להבין קשר הענינים בין 'יום חתונתו' לביאור זה.

1. ריש פרשת תצוה.

ונראה לבאר זה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות¹ שאהרן מצד עצמו פועל על עובדי ה' שהם כבר נרות היינו שמאירים "בנר מצווה ותורה אור", (ובהע' למטה מוסיף הרבי שזהו ענין שושבינא דמטרוניתא של אהרן). ולכן צריך לקחת השמן למשה, שמגלה גם אצל היהודים הפשוטים את עצם נפשם.

ועפ"ז נראה לבאר ובהקדים:

ידוע מאמר רז"ל² עה"כ ביום חתונתו³ – דקאי על מתן תורה.

והנה מבואר רבות⁴ שמ"ת הוא בכל יום ויום וע"כ מברכים נותן התורה לשון הווה – דבכל יום ויום ניתנת התורה מחצר. ומתן תורה זה הוא ע"י לימוד התורה. כמבואר בד"ה צאינה וראינה.

ועפ"ז מבואר כהנ"ל:

אהרן הוא שושבין של בני, ותפקיד השושבין הוא רק בשעת החתונה היינו רק בשעת לימוד התורה, משא"כ משה שהוא שושבין של בני גם ללא לימוד התורה. (וע"כ צריך להביא את השמן למשה דוקא).

ועפ"ז מובן גם הקשר להמשך המאמר שמדבר על לימוד תורה שזה ענין ביום חתונתו.

1. חלק כ"א שיחה א' לפ' תצווה סוף אות ו'.

2. תענית כו, ב. במשנה.

3. שה"ש ג, יא (ובפרש"י שם). וראה סה"מ תרנ"ט ד"ה יחינו מיומיים.

4. ראה המשך שבועות תרס"ה, ד"ה וכל העם רואים את הקולות. ועוד.

הצורך בהתראה ב"מחיצת הכרם"

הת' חיים ברוך ש" רזון
תלמיד כשייבה

א.

בבא בתרא (ב' ע"א) גרסינן "מחיצת הכרם שנפרצה (שסמוך לשדה הלבן של חברו. רש"י) אומר לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור (לבעל הכרם. רש"י) נתיאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותה".

ונחלקו הראשונים מדוע צריך להתרות בו ולומר לו לגדור?

תוס' (ד"ה אומר לו גדור) כתב וז"ל:

"ואומר ר"י דלהכי קתני אומר לו גדור ולא קתני חייב לגדור, לפי שצריך להתרות בו, ואם לא התרו בו לגדור אינו חייב באחריותו".

ובחידושי הרמב"ן על אתר הביא פירוש רבותינו הצרפתים וז"ל:

"שאומר לו גדור ואם לא אמר לו גדור לא קדש . . ואם לא אמרו לו לגדור ונתיאש לא קדש, ואע"פ שהוסיף במאתיים".

ב.

ובהשקפה ראשונה נראה שנחלקו תוס' והרמב"ן. מתוס' משמע שאם לא התרו בו אינו חייב באחריותו ולא יצטרך לשלם לבעל השדה, אבל הירק עצמו נאסר מדין כלאים. אך מהרמב"ן משמע שאם לא התרו בו "לא קדש".

ובחת"ס כתב לבאר שיטתם וז"ל: "כ' תוס' ואם לא התרו בו לגדור אינו חייב באחריותו, משמע עכ"פ קידש אלא שאינו חייב באחריותו, והטעם מבואר דהרי ידע דין כלאים ורצה בקיומו אלא שסבר שאין עליו לגדור, משו"ה אינו חייב באחריותו, אבל עכ"פ הי' לומר

אז חבריו שיגדור הוא, וא"כ רוצה הוא בקיומו וקידש.

וממשיך החת"ס "אך רמב"ן גרס אומרים לו גדור בלשון רבים משמע דאב"ד קאי שמתרים בו ומודיעים לו איסור כלאים, ובהא ודאי אי לא התרו בו ויכול לומר שלא ידע איסור כלאים, ולא שייך רוצה בקיומו ולא קידש"¹.

ג.

אך הנה הנימו"י כתב "העלו בתוס' (ד"ה אומר לו) דדוקא בשהתרו בו, אבל לא התרו בו, אי נמי התרו בו ולא נתיאש אלא הי' בדעתו לגדרה ולא הספיק עד שהוסיף במאתיים לא קידש...".

ומשמע שלמד בדעת התוס' שאם לא התרו לא קידש (ולא כמו שהבנו שזוהי רק דעת הרמב"ן, ואילו תוס' סובר שקידש אלא שאין חייב באחריותו). וכך כתב מהר"י קורקוס (פ"ז מהל' כלאים הי"ז) "וכתבו בתוספות דנקט אומרים לו גדור ולא נקט חייב לגדור, ואשמועינן שצריך להתרות בו ואם לא התרו בו לא נאסר",

ולפי"ז אין מחלוקת בין תוס' לרמב"ן.

ד.

והביאור בזה ע"פ דברי החת"ס שהבאנו לעיל:

החת"ס גרס בתוס' "אומר לו" ("הי' לומר את חבריו שיגדור") ולכן קידש, דהל' אומר לו משמע שבעל השדה מודיע לו – לבעל הכרם – שלא יחשוב שעל שניהם מוטל לגדור אלא שזה מוטל רק עליו – בעה"כ – ולכן אם לא יודיע לו לא יהי' חייב בעה"כ באחריות, אבל אין זה מונע איסור הכרם.

1. ולכאורה צ"ב דהרי הרמב"ן כתב בהטעם דלא קידש וז"ל "שאומר לו גדור ואם לא אמר לו גדור לא קידש אע"פ שלא היה בדעתו לגדרה . . . וזה שאין הגפנים והתבואה של אחד וכסבור שעל שניהם לגדור ואם לא אמרו לו לגדור ונתיאש לא קידש" ומשמע שהטעם הוא כיון שסבור שעל שניהם לגדור ולא בגלל כלאיים וי"ל דדברי החת"ס הם על המשך דברי הרמב"ן שם שכתב "הכי גרסינן נפרצה אומרים לו גדור".

משא"כ הרמב"ן שגרס "אומרים לו" בל' רבים שאז משמע "דאב"ד קאי שמתרים בו ומודיעים לו איסור כלאים" שאז אם לא התרו בו "יכול לומר שלא ידע איסור כלאים . . . ולא קידש". היינו שהל' "אומרים" פירושו הודעת איסור כלאים".

ועפ"ז י"ל בנימו"י, דמכיון שגרס בתוס' דידן "אומרים לו" ממילא למד בדעת התוס' כדעת הרמב"ן שההתראה הוא להודיע לו איסור כלאיים ואם לא הודיעו לו לא נאסר כלל דלא ניחא ליה.

ונחנו מה - כבד פה וכבד לשון

הת' אליהו יעקב שי' רפפורט
שליח בישיבה

בתורה אור למגילת אסתר ד"ה יביאו לבוש מלכות (דף צ, א) כותב, וז"ל: ומשרבע"ה שהי' בבחינת ונחנו מה דהיינו בבחינת אין ממש אמר כבד פה וכבד לשון אנכי כבד פה לגבי תושבע"פ וכבד לשון בתושב"כ שהיתה מדריגת נשמתו למעלה מבחי' התורה דאורייתא מחכמה נפקת. עכ"ל.

וצ"ל, הרי משה רבינו אמר (בלשון רבים) על עצמו ועל אהרן (בשלח טז ז, ח) "ונחנו מה", משמע שגם אהרן הוא בבחינת אין ממש וא"כ איך שייך שבמענה לזה שאמר משה (שמות ד, י) כבד פה וכבד לשון אנכי אמר הקב"ה (פסוק טז) ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהי' לך לפה וגו', הרי לפי הנ"ל הי' צ"ל שגם אהרן יהי' בבחי' כבד פה וכבד לשון.

קרן זווית במערה

הת' אליהו ש" שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

תנן בבבא בתרא דף ק' ע"ב "המוכר מקום לחבירו לעשות לו קבר וכן המקבל מחברו לעשות לו קבר . . . רבי שמעון אומר עושה תוכה של מערה שש אמות על שמונה ופוחת לתוכה שלשה עשר כוך ארבעה מכאן וארבעה מכאן ושלשה מכנגדן ואחד מימין הפתח ואחד מן השמאל".

ובגמ' הקשו היכן ישים את שני הכוכים של א' מימין וא' משמאל הפתח, וממשיכה הגמ' ואומרת שא"א לתרץ שישים את הכוכים לימין ושמאל הפתח והכוכים יצאו למחוץ המערה מפני שחוץ המערה העומד בו טהור, אלא מתרצת הגמ' (קא, ב) לפי שיטת ר' יוחנן "דעביד להו בקרן זוית". שואלת ע"ז הגמ' והא נגעני כוכין להדדי, עונה הגמ' במעמיק.

ב.

ומצינו מחלוקת הראשונים היכן הוה ה'קרן זוית':

הרשב"ם¹ כתב "יש מפרשים שיטה זו כך דעביד להו בקרן זוית בחצי אמה הפנויה בזוית מזה ובחצי אמה שבזוית הכותל שכנגדו אצל הפתח בתחלת המערה לשם חוקק הכוכין בכתלים סמוך לכוכין האחרים, והא נגעני כו' שכך זה שהוא רחב אמה נכנס חצי אמה בכוך שבכותל המרוחק חצי אמה מן הזוית, ומשני במעמיק לא יחפור בשווה לאחרים אלא מלמטה יחפור אותו שיהא אמה בינתים כעין עילית ותחתית.

ומיהו בכל המערה לא היה מצריך ר"ש כן במעמיק משום דבאן סמוך לחצר הוי הקרקע קשה שאינו חופר כלל לא למעלה ולא למטה, אבל באמצעית המערה שיש מכל צד כוכין

1. עיין גם ברבינו גרשום.

וחפירות לא היה מצריך ר"ש לעשות כוכין למטה מן העליונה פן תפול המערה.

יש מפרשים כן, ולא נהירא חדא דאין זו לשון קרן זוית. ועוד א"כ למה אינו עושה כן בכל המערה כוכין הרבה זה תחת זה דהא מוקי לה במעמיק.

וא"ת מפני שאינו רוצה לעשות כוך תחת כוך והלא בעל כרחך כוך זה שבסוף הכותל הסמוך לפתח הלא יש על גביו כוכין ראשונים של מערה השנית הסמוך לה אליבא דר"ש.

הלכך הכי מפרשי לה דעביד להו בקרן זוית ממש מאחורי המערה ולא לצד פתח, אלא בשני הזוויות שכנגד הפתח חצי הכוך בכותל זה וחצי הכוך בכותל זה והיינו מימין הפתח ומשמאל הפתח דקתני מתניתין".

הר"ן (הובא בשטמ"ק) מביא את שיטת הי"מ ולאחר שמבאר את הגמ' על פיה כותב וז"ל:

"ואף על פי שהדברים הללו (סדר הכוכין) דחוקים הם, אי אפשר בלאו הכי לפי שיטה זו. אבל לפי הפירוש הראשון שפירש רש"י ז"ל דבקרן זוית היינו הכותל שכנגדו, אין אנו צריכין לכל זה, אלא שאינו במשמע".

א"כ מצינו מח' הראשונים היכן היא הקרן זוית לשיטת הרשב"ם הוה בקיר שממול פתח המערה ולפי שיטת הראשונים הר"ן הוה בחצי אמה שבסוף הכותל הארוך הסמוך לפתח המערה.

ולפי הרשב"ם א"א ללמוד כשיטת הראשונים והר"ן מפני שאי"ז מתאים ללשון קרן זוית. ולפי הר"ן א"א ללמוד כשיטת הרשב"ם מפני שא"ז משמע.

והרשב"ם מוסיף סיבה נוספת מדוע לא לסבור כשיטת הראשונים והר"ן, דאם זה מעמיק כוך מעל כוך מדוע לא עושה כן בכל המערה כולה, וירוויח עוד כוכים.

[ולהעיר שרבנו גרשום מביא שתי שיטות אלו ומקדים את שיטת הראשונים והר"ן]

לשיטת הרשב"ם, וכמו"כ לא מכריע בין השיטות.]

ג.

וצריך להבין:

א. מה יענו לפי שיטת הראשונים והר"ן על שאלות הרשב"ם.

ב. במאי קמיפלגי הרי לפי שתי השיטות הלשון לא במשמע, ומילא לפי הרשב"ם יש לו קושיא נוספת שמפני זה לא לומד כשיטת הר"ן, אך לפי שיטת הר"ן מדוע אינו סובר כרשב"ם הרי גם שיטתו אינה מסתדרת בלשון.

ד.

ונראה לומר הביאור בזה:

הלשון קרן זוית אפשר להבינה בב' אופנים: א. קרן זוית ממש היינו הפינה עצמה. ב. האזור הסמוך לפינה (והפינה בכלל).

רבינו גרשום מביא את שיטת הראשונים והר"ן וכותב "וקרן זוית אינו אלא חצי אמה" היינו שסובר שהקרן זוית הוא האיזור הסמוך לפתח ולא הפינה עצמה¹.

וכמו"כ משמע מהר"ן שכתב "דעביד להו בקרן זוית כלומר באותן קרנות הסמוכות לפתחה של מערה". היינו שכל האזור הסמוך לפינה נקרא קרן זוית.

אך הרשב"ם כשמביא שיטה זו כתב "דעביד להו בקרן זוית בחצי אמה הפנויה בזוית מזה ובחצי אמה שבזוית הכותל שכנגדו". א"כ משמע שאינו קורא לחצי אמה הסמוכה לפינה, קרן זוית.

ולכן לפי שיטת הראשונים והר"ן שכל האזור הסמוך לפינה נק' קרן זוית אפשר לאוקמי שעשה את הכוון בחצי אמה הסמוך לפינה וא"ז דוחק בלשון.

1. ולאחמ"כ מביא רבינו גרשום את שיטת הרשב"ם.

אך לפי הרשב"ם שקרן זוית היא הפינה ממש א"א להעמיד זאת בחצי אמה הסמוך לפתח, ומכיון שיש לו קושיא נוספת בחר להעמיד שיטתו בכותל שממול הפתח (אע"פ דהוי דוחק בלשון אך עדיפא לי' שיטה שקשה בלשון בלבד מאשר שיטה שקשה בלשון וגם בפשט).

ה.

ונראה לומר דלפי שיטת הראשונים והר"ן לא הי' קשה גם קושיא הב' של הרשב"ם "למה אינו עושה כן בכל המערה כוכין הרבה זה תחת זה":

דהן אמת (וכפי שכתב הרשב"ם) שגם הם חוששים לשמא תפול המערה, אך הם סוברים (וכפי שכתב הרשב"ם) שאינו דומה תחלת המערה לאמצעיתה שבתחלתה הקרקע יותר קשה מאשר בסופה, ולכן אין חשש שתתערער המערה.

ובמיוחד שאינו דומה מי שחלק ממערתו כוכין ע"ג כוכין למי שכל מערתו כוכין ע"ג כוכין.

וא"כ לשיטתם ס"ל שלשיטת ר"ש חלק מן המערה יוכל לעשות כוכין ע"ג כוכין וחלק לא.

ואפי' א"ת שעדיין יש בזה קצת דוחק, נ"ל בכ"ז שהי' עדיף להם שיטה שמסתדרת עם לשון המשנה מאשר שיטה שאינה מסתדרת בלשון המשנה, אע"פ שבשיטתם יש קצת דוחק.

בתי כנסיות שחרבו יקבעו באה"ק לעת"ל

א' התמוז

תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בהו"ב ה'תשמ"ח¹ מביא כ"ק אדמו"ר שעתידין הבתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בא"י.

ובהערה 77 כותב, וזלה"ק: ולכאורה פשוט, שהכוונה אינה רק לבתי-כנסיות ובתי-מדרשות שקיימים בהווה (בזמן הגאולה), אלא גם לאלו שהיו קיימים במשך הדורות שלפנ"ז [אע"פ שחרבו כו' - ולהעיר מפס"ד הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז) ש"קדושת המקדש (וי"ל - זיל בתר טעמא - דכולל מקדש מעט) . . מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר (פרשתנו כו, לא) והשמתי את מקדישכם . . אע"פ ששוממים בקדושתם הן עומדים"], שהאבנים העצים והעפר כו' שמהם נעשו הבתי-כנסיות והבתי-מדרשות (שהגנו על בני"י שיוכלו להתפלל וללמוד כו', ו"ספגו" את אותיות התפלה והתורה כו') - בודאי יקבלו שכרם שיחזרו ויקבעו בארץ ישראל. עכלה"ק.

ולכאורה פלא גדול הוא שמציין להל' ביהב"ח פ"ו דמיירי בקדושת המקדש, ורק שמכיון ש'זיל בתר טעמא דמלתא' ה"ז כולל גם מקדש מעט. ואינו מביא מהמופרש מהל' תפלה פי"א הי"א בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתם הם עומדים, שנאמר והשמתי את מקדישכם אע"פ שהם שוממים בקדושתם הם עומדים וכו'.

ואשמה לראות דעת המעיינים בזה.

1. ספר השיחות תשמ"ח עמ' 464. וראה עוד בנושא הנ"ל 'קונטרס בית רבנו שבבבל' (סה"ש תשנ"ב ח"ב בהוספות), שיחת ש"פ ויצא תשמ"ט, ספר ימות המשיח בהלכה להרב גערליצקי עמ' קכ"ח.

בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי

הרב אברהם ש"י הכהן

נחלת הר חב"ד

א.

איתא בגמ' נדרים דף פ"ז ע"א: והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי (דהחזור תוך כדי דיבור כדיבור דמי לכולהו מילי, רש"י), חוץ ממגדף (מברך את השם, רש"י) ועובד עבודת כוכבים (האומר לעבודת כוכבים אלי אתה, דאדיבור לחודי' חייב, רש"י) ומקדש ומגרש (והמקדש אשה והמגרשה אעפ"י שחוזר בתוך כדי דיבור אינה חזרה, רש"י).

וכעין זה הוא במס' ב"ב דף קכ"ט סע"ב: והלכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי, לבר מעבודת כוכבים (שאם התפיס או הקצה דבר לעבודת כוכבים ובתוך כדי דיבור חזר בו אפ"ה נאסרה משום חומרא דעבודת כוכבים, וכדאמרי' נמי בעבודת כוכבים שקן תשקצנו דאע"ג דאתי מדינא להיתירא אסור, רשב"ם) וקידושין (שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור להווי מתנה ולא להווי קידושין אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת, וחומרא דרבנן היא משום לעז ממזרות אם תנשא לאחר בלא גט, רשב"ם).

ועיין בר"ן נדרים שם ד"ה והילכתא, דמבאר הטעם דלא חשיב כב"ב אלא תרי, דהיינו עבודת כוכבים וקידושין, והוא משום דמגדף הוא בכלל עובד עבודת כוכבים, ומגרש בכלל מקדש, דאיתקש יציאה להויה, עיי"ש. וכ"כ התוס' בב"ב שם סוף ד"ה חוץ, עיי"ש.

והנה בעיקר הטעם בהא דמהני חזרה תוך כדי דיבור בקנינים וכיו"ב, הביא הר"ן שם בנדרים בשם ר"ת דהוי תקנתא דרבנן (הובא גם בתוס' בב"ב שם ובתוס' נדרים כאן, נעתקו להלן), וז"ל הר"ן שם: וראיתי לרבינו משה בר נחמן ז"ל בפרק יש נוחלין (ב"ב שם) שכתב בשם ר"ת ז"ל דתוך כדי דיבור כדיבור דמי תקנתא הוא דתיקון רבנן משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום, והשוו מדותיהן בכל מילי בר מהני (היינו

מגדרף ועובד עכו"ם ומקדש ומגרש).

ומקשה על זה הר"נ מגמ' דשם, (אהא) דאיתא במשנה שם (דף פ"ו ע"ב) נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו (כששמע הנדר הי' סבור שבתו היא [ש]נדרה והפר לשם בתו, רש"י) כו' הרי זה יחזור ויפר (אפילו לאחר זמן, רש"י), ופריך על זה בגמ': למימרא דיניא אותה דוקא הוא (למימרא דהא דכתיב (במדבר ל') כי הניא אבי' אותה, דוקא אותה הוא, דבעינא שיהא מפר לשם אותה הנודרת דוקא, רש"י), והא גבי קרעים דכתיב על על (דמשמע שאם מתו לו שנים קרובים או שלשה שחייב לקרוע על כל אחד בפני עצמו, רש"י), דכתיב: (שמואל ב' א) על שאול ועל יהונתן בנו (ועל עם ה', דהיינו פרטא, רש"י), ותניא אמרו לו מת אביו וקרע, ואחר כך נמצא (שהוא) בנו (שמת, ולא אביו, רש"י), יצא ידי קריעה (דעל על לאו דוקא, הכא נמי אותה לאו דוקא, רש"י).

[ומשני:] אמרי, לא קשיא, הא בסתם והא במפרש (גבי קריעה שקרע סתם שלא על אביו ולא על בנו, אבל במתניתין כגון שהפר בפירוש לשם בתו, והלכך כיון דנמצא שאינו כך צריך להפר לשם אשתו שנדרה, רש"י). רב אשי אמר, כאן בתוך כדי דיבור כאן לאחר כדי דיבור, הא דקאמרת יצא ידי קריעה – שנמצא בנו בתוך כדי דיבור, הא דאמרת לא יצא ידי קריעה – לאחר כדי דבור וכו', עכ"ל הגמ'.

ונמצא דאם תוך כדי דיבור דההפרה הודיעוהו שאשתו היתה שנדרה ולא בתו, שפיר דמי. והוא מצד תוך כדי דיבור כדיבור דמי. ומזה הקשה הר"ן על שיטת ר"ת הנ"ל, דאם איתא דתוך כדי דיבור הוא רק תקנתא דרבנן נמצא דמדאורייתא לא מהני הפרה לאשתו אם הפר לשם בתו, ומדרבנן הוא דמהני אם הי' תוך כדי דיבור, וא"כ תמוה איך ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום עשה בנדרים.

ועד"ז הקשו ג"כ בתוס' ב"ב שם ד"ה והילכתא על שיטת ר"ת, וז"ל התוס': פי' ר"ת, דלכך אמר כדיבור דמי, כדי שאילת תלמיד לרב היינו שלום עליך רבי, לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור. וקשה לר"י כפ' בתרא דנדרים (דף פז). תניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף [ו]כמדומה לו שמת

וקרע ואח"כ מת לא יצא ידי קריעה, ואמר ר"ש בן פזי אמר ר"ש בן לוי לא שנו אלא אחר כדי דבור אבל תוך כדי דבור אינו חוזר וקורע, והתם לא שייך האי טעמא. ותירצו התוס': וי"ל דלא פלוג רבנן.

וכן כתבו התוס' בב"ק דף ע"ג ע"ב בד"ה כי, וז"ל: ושיעור כדי שאילת שלום תלמיד לרב מפרש ר"ת דהיינו טעמא דכשאדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר וחבירו נותן לו שלום או רבו, ע"כ יש לו להשיב ולהפסיק, כדאמר ברכות (ד' ו:) הנותן שלום לחבירו ואין מחזיר נקרא גזלן שנאמר גזילת העני בבתיכם, ולכך תיקנו חכמים שלא יהי' זה חשוב הפסק. וכן מוכח בנזיר (ד' כ:) דקאמר תוב לא שבקת רווחא לתלמיד. ומיהו בפ' בתרא דנדרים (ד' פז.) אין מתיישב טעם זה לענין קריעה, דכסבור שמת וקרע ואח"כ מת אם מת תוך כדי דיבור יצא ידי קריעה ואם לאו לא יצא ידי קריעה, והתם מאי שייך שיעור זה. ושמה לענין קריעה הקילו, עכ"ל.

אבל הר"נ בנדרים שם כתב וז"ל: ונראה בעיני, דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דיבור לא מהני, עכ"ל.

מבואר מזה דס"ל להר"ן דהוי דאורייתא בין הא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי ובין הני דלא מהני תוך כדי דיבור שניהם דאורייתא.

וכן כתבו בתוס' שם ד"ה והילכתא בשם הר"ר אליעזר, וז"ל: פירש ה"ר אליעזר, לא ידענא מנין לו, ופירש, דמדרבנן הוא, כדי ששייב אדם וישאל בהפסק ממכרו ולא יפסיד. וקשה, דהא גבי דינין דאורייתא הוא, (כגון) [וכן] גבי מנחת חייטין מן השעורין וגבי שבועת העדות אמרינן לי', וצ"ל דהוי דאורייתא, עכ"ל.

אמנם מדברי הרשב"ם בב"ב שם בד"ה לבד מעבודת כוכבים מבואר דהא דבעכו"ם וקידושין תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי הוא מדרבנן, שהרי כתב שם שאם התפיס או הקצה דבר לעכו"ם ובתוך כדי דיבור חזר בו, אפ"ה נאסרה משום חומרא דעכו"ם וכו',

ויותר מפורש שם בד"ה וקידושין בריש דף ק"ל ע"א (הובאו דבריו לעיל) שכתב: שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור להווי מתנה ולא להווי קידושין אין שומעין לו ומקדושת ואינה מקודשת, וחומרא דרבנן היא משום לעזי ממזרות אם תנשא לאחר בלא גט, עכ"ל.

המבואר מכל הנ"ל הוא, דיש שלש שיטות בדין תוך כדי דיבור: הא' שיטת ר"ת דכל הענין של תוך כדי דיבור כדיבור דמי הוא מדרבנן, והוא תמוה, וכמו שיתבאר להלן; ב' שיטת הר"נ דהוא דאורייתא, לבר באלו דאמרינן חוץ, שהוא לאו כדיבור דמי, והוא ג"כ מדאורייתא דלאו כדיבור דמי; ג' שיטת הרשב"ם דאפילו באלו דאמרינן בהו דתוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי הוא רק מדרבנן, ומה"ת אף באלו תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

והנה בפירוש המשניות להרמב"ם מס' תמורה איתא דגם בהקדש ותמורה לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, והוא בתמורה פ"ה מ"ד (דף כ"ה סע"ב), אהא דאיתא במשנה שם: הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר. אמר רבי יוסי, אם לכן נתכוין מתחלה, הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת דבריו קיימין, ואם משאמר תמורת עולה נמלך ואמר תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה.

וכתב בפירוש המשניות שם, וז"ל: אילו אמר תמורת עולה או תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה לדברי רבי מאיר דבריו קיימין, אבל לפי שכפל לשון תמורה אמר רבי מאיר תפוס לשון ראשון, ור' יוסי אומר צריך לשנות לשון תמורה, לפי שבשעה שאמר תמורת עולה ושלמים יהי' המובן ממאמר זה שמקצתה עולה ומקצתה שלמים ויהי' דין אותה בהמה כדין מי שאמר בהמה זו חצי' עולה וחצי' שלמים שהיא קדושה ואינה קריבה (תמורה שם דף כ"ו ע"א), וכדי לצאת מידי ספק שיאמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים יהי' המובן מן המאמר הזה שחצי' תמורת עולה וחצי' תמורת שלמים ולפיכך דבריו קיימין כו', ואמר רבי יוסי גם כן נמלך ואפילו הי' בתוך כדי דיבור, והלכה כרבי יוסי, עכ"ל פיהמ"ש.

וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"א, וז"ל: האומר ולדה של זו עולה והיא שלמים דבריו קיימין, היא שלמים וולדה עולה, אם לכן נתכוון דבריו קיימין, ואם

אחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו שתהיה שלמים חזר בו ואמר וולדה עולה, אע"פ שחזר בו בתוך כדי דבור הרי ולדה שלמים, שאין חזרה בהקדש ואפילו בתוך כדי דבור.

וכן פסק בפ"ב מהל' תמורה ה"ד, וז"ל: האומר הרי זו תמורת עולה ושלמים דבריו קיימים ותמכר ויביא בחצי דמיה תמורת עולה ובחצי דמיה תמורת שלמים. אמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים, אם נתכוון לכך מתחילה דבריו קיימים, ואם לא נתכוון בתחילה אלא לתמורת עולה וחזר ואמר תמורת שלמים, אע"פ שחזר בתוך כדי דיבור אין תופשין אלא לשון ראשון והרי היא תמורת עולה בלבד.

ועיין במל"מ שם שהרבה להקשות על שיטת הרמב"ם. וכן הש"ך בחו"מ סימן רנ"ה ס"ק ה' הרבה להוכיח מכ"מ בש"ס דלא כהרמב"ם, עד שמסיק שם דלענין דינא הקדש הוא כשאר דברים דתוך כדי דיבור כדיבור דמי. (ועיין בזבחים דף ל' ע"ב דקאמר ר"מ סבר מדהוי לי' למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, ש"מ מיהדר הדר בי', ור' יוסי סבר וכו'). ועיין בירושלמי פ"ג דמגילה ה"ז ר' חמא חברין דרבנן בעי אמר הרי עלי וחזר אמר הרי זו, ופי' בקה"ע דמיירי בתוך כדי דיבור, וצ"ע). וא"כ צריך ביאור בשיטת הרמב"ם מאי שנא הקדש ותמורה מכל דיני התורה, דבכולם אמרינן בהו תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ובהקדש ותמורה לא אמרינן.

ב.

והנה כבר הובא לעיל מה שהקשו הראשונים על שיטת ר"ת הנ"ל דס"ל דתוך כדי דיבור כדיבור דמי הוא תקנתא דרבנן, דהר"ן הקשה מדין נדרים והתוס' מדין קריעה, וכנ"ל, וכדי לבאר שיטתם יש להקדים עוד כמה קושיות עליהם.

א. מהא דאיתא בב"ק דף ע"ג ע"א ואילך: שנים מעידין אותו שגנב והן (עצמם) מעידין אותו שטבח כו', הוזמו על הטביחה (ולא על הגניבה, רש"י), הוא משלם תשלומי כפל והן משלמין תשלומי שלשה. א"ר יוסי, בד"א (דהוא משלם כפל ולא בטל עדות גניבה, רש"י) בשתי עדיות, אבל בעדות אחת – עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כו'.

וסברוה דכולי עלמא תוך כדי דיבור כדיבור דמי, מאי לאו בהא קמיפלגי, דרבנן

סברי מכאן ולהבא (מיום שהוזמו ולא מיום שהעידו, רש"י) הוא נפסל, וכיון דמההיא שעתא קא מיתזמי, אטביחה דקא מיתזמי איתזום, אגניבה דלא מיתזמי לא איתזום (ואע"ג דבהדדי אסהידו ל', הא לא אתחיל פסוליהו מההיא שעתא דנימא אע"ג דאחד בשבת לא איתזום מיהו שעת עדותן שעת פסלות היתה, רש"י); ר' יוסי סבר למפרע הוא נפסל, וכיון דמיד כי אסהידו הוא דמיפסלי, כי איתזמו להו אטביחה איתזמו להו נמי אגניבה (האי איתזמו לאו הזמה דוקא (נקט) לשלם ממון אלא איפסלו להו אגניבה משום פסול עדות, רש"י), דהא תוך כדי דיבור כדיבור דמי. עכ"ל הגמ'.

ותמוה מאד מהי השייכות בין זה שנפסלו העדים למפרע משעת הגדת העדות על הטביחה, לבין זה שיהא חשוב עדות פסולה על הגניבה, והא העדות על הגניבה קדמה לעדות על הטביחה ולמה איפוא יפסלו לעדות גניבה. ואף שתוך כדי דיבור הגידו עדותם על הטביחה, עכ"ז בשעת עדות הגניבה הרי טרם נפסלו. וזה קשה מאד, דלר"ת ודאי תמוה דלא שייך לומר בזה תקנה דרבנן, ואפילו לשיטת הר"נ שהוא מדאורייתא, ברם איך שייך לומר שיפסל למפרע.

וכבר הקשה כן המהרש"א על מה שכתב רש"י בד"ה אתזמו להו נמי אגניבה כו' אלא איפסלו להו אגניבה משום פסול עדות, שכתב ע"ז המהרש"א, וז"ל: ומשמע מפירושו דבההוא שעתא פסולין היו כיון דלמפרע הוא נפסל. ותימה לומר כן, דהא מסיק לעיל והלכתא שהעידו בבת אחת והוזמו דאפילו אם הוזמו על הגניבה לא אמרינן למפרע הוא נפסל משעת עדות הגניבה ופסולין היו בשעת עדות טביחה כיון דתוך כדי דיבור הוה, ומכ"ש הכא דהוזמו על הטביחה דלא נאמר דלמפרע הוא נפסל ובשעת עדות גניבה פסולין היו, אלא דלכך נפסלו נמי אגניבה דהו"ל כמו עדות מוכחשת [דכיון דהוזמו על הטביחה הוה מוכחשין על הגניבה ובטלה כל העדות דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכן מוכיחין דברי התוספות בזה, ודו"ק היטב, עכ"ל. וכן תמהו בזה שאר אחרונים דרק גבי חזרה יש לומר תוך כדי דיבור כדיבור דמי ולא לפסול דיבורם הראשון למפרע.

ואפילו לפי הסברת הר"נ בטעם הדבר דאמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, שהוא משום שכשארם עושה לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי

דיבור, הרי כאן א"א לומר כך, דהרי הי' כאן הגדת עדות ולא חזר מזה, וא"כ איך נפסלה ההגדה של גניבה משום שנפסל על טביחה. דנהי דנפסלו למפרע משעה שהעידו על הטביחה, אבל מהיכי תיתי שיפסלו גם על מה שהעידו קודם שנפסלו משום עדות שקר על הטביחה, דע"ז לא יועיל הא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי לפסול גם מה שהעידו על הגניבה. וכבר תמהו בזה הרבה מהאחרונים.

וראה בשיטה מקובצת לב"ק שם בד"ה ר"י, שכתב: אבל הכא אע"ג דכשרים נינהו גם אחר עדות הטביחה דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, מ"מ טעמא לאו משום דחשבינן להו פסולים מההוא שעתא, דודאי כשרים נינהו, אלא ר"ל כי היכי דמהני הזמה לפסול ולבטל עדות טביחה אע"ג שהיו כשרים בההיא שעתא, ה"נ מהני הזמה דטביחה לבטל גם עדות גניבה שקדמה לה דכיון דתוכ"ד הוי חשיבי כאותה עדות ממש ונימא נמי בהני עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, יעו"ש. וכמו"כ הביא בשם תוס' הרא"ש. ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ב סימן כ"ה אות ה' שהאריך בזה.

ב. וכן תמוה מהא דאיתא במכות דף ו' ע"א: אמר רבא, והוא שהעידו כולם בתוך כדי דיבור (התם קאמרה מתני' מאה כשנים, אבל אם העידו השנים ולאחר זמן העידו האחרים הרי הן כשתי כתות לכל דבר, רש"י). ופי' בתוס' שם ד"ה אמר רבא דקאי רק אדין דעדים זוממין, דקאמר עד שיזומו כולם, ובהא קאמר דוקא כי העידו כולם בתוך כדי דיבור, דזה הוי עדות אחד ובעינן עד שיזומו כולם, אבל העידו מקצתן בתוך כדי דיבור ומקצתן אחר כדי דיבור א"כ הוי שתי כתות ולא בעינן עד שיזומו כולם, דאף אם לא הוזמו כולם נהרגים המוזמים.

ועיין ברמב"ם בפ"כ מהל' עדות ה"ג שכתב, וז"ל: היו העדים שלשה, אפילו מאה, אם העידו בבית דין זה אחר זה והעיד כל אחד מהן אחר חבריו בתוך כדי דבור והוזמו מקצתן אין נענשין עד שיוזמו כולן, אבל אם היה הפסק בין זה לזה יתר מכדי דבור, שהוא כדי שאלת שלום תלמיד לרב, הרי נחלקה העדות והשנים שהוזמו נענשין, והשנים האחרים שהיה בין דבריהן ודברי הראשונים הפסק אין נענשין.

ותמה מזה בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"א סי' צ"ז על שיטת ר"ת דדין תוך כדי דיבור

כדיבור הוא מדרבנן, דאיך אפשר לומר שתיקנו חז"ל דלאחר כדי דיבור לא יצטרפו הכתות ויהרגו המוזמים.

ג. ותו דביבמות דף ל"ג ע"א אמרינן בבעל מום ששימש בטומאה דמשכחת לי' איסור בת אחת כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה דהויא ליה בעל מום וטומאה בהדי הדדי. וכתב הריטב"א שם דלאו דוקא בבת אחת ממש, דהלא נטמא במגע עוד לפני שנעשה בעל מום, אלא תוך כדי דיבור, וכיון דתוך כדי דיבור דמי הו"ל כאיסור בת אחת.

ועיין בתוס' כתובות דף ל' ע"ב סוף ד"ה לא צריכא בשם הריצב"א לענין קם לי' בדרכה מיני' בור שאכל תרומה שתחב לו חברו לתוך בית הבליעה ולא מצי לאהדורא כ"א ע"י הדחק, דבעידנא דמתחייב ממון מתחייב נמי בנפשו, דאעפ"י שאין זה כחד ממש חשוב באין כאחד, ומייתי לה מהא דחתך אצבעו בסכין טמאה הנ"ל, דאע"פ שאי אפשר שלא יגע בסכין קודם שיחתוך מ"מ חשיב באין כאחד. (ועיין בפסקי התוס' דזבחים אות ס"ה).

ו"ל דהכוונה בזה הוא, דכיון דבאין שניהם בסמיכות זה לזה הו"ל מכללא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, כמו שכתב הריטב"א. ברם תמוה מה שייך בזה תוך כדי דיבור כדיבור, והרי אינו שייך דבר זה לתקנת רבנן. וגם סברת הר"ן דדעתו שיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור לא שייך התם, שהרי לא הי' בזה שום דיבור שנאמר שהי' מסופק בדבר כשאמר זה ולא גמר בדעתו עד לאחר כדי דיבור.

ד. ותו תמוה מהא דאמרינן בשבועת העדות (שבועות דף ל"א ע"ב): כפרו שניהן כאחד שניהן חייבין, בזה אחר זה הראשון חייב והשני פטור, ופי' רש"י: כפרו שניהן כאחת, בתוך כדי דבור. ותמוה הרי כיון שלא חזר הראשון הרי נגמר דיבורו דבדעתו הי' שלא להוסיף, וא"כ איך מצטרפת עדותם, דלפי סברת הר"ן הרי רק כשחזור בו אמרינן שהי' בדעתו גם קודם לזה לחזור, ברם כיון שלא חזר הרי ראי' שהי' מוסכם בדעתו שלא לחזור, וא"כ איך מצטרפת כפירתו לכפירת עד השני. וביותר תמוה לשיטת ר"ת דס"ל דכל ענין תוך כדי דיבור כדיבור הוא רק מדרבנן, וא"כ איך מצטרפת כפירתן שהוא ענין דאורייתא לחייב את שניהם קרבן שיהא נחשב שכפרו שניהן כאחת.

ה. ועוד קשה על ר"ת מכתובות דף ל"ג ע"א דקאמר עדים זוממין לאו בני התראה נינהו, אמר רבא תדע נתרי בהו אימת, נתרי בהו מעיקרא אמרי אשתליין וכו', מתקיף לה אביי ונתרי בהו תוך כדי דיבור, ואי מדאורייתא לאו כדיבור דמי ואין יכולים עוד לחזור בהם, איך נוכל לחייבם מלקות ע"י תקנת חכמים.

ו. ותו דאיתא בב"ב דף קכ"ו ע"ב במתני': המחלק נכסיו לבניו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הבכור, דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה, דבריו קיימין (דכיון דאיכא לשון מתנה בהדה מהני ליה, דאף לשון ירושה קונה, רשב"ם). ואיתא על זה בגמ' שם בדף קכ"ט ע"ב: כאן בתוך כדי דיבור, כאן לאחר כדי דיבור, והילכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי וכו'.

ופי' הרשב"ם שם בד"ה והלכתא: כל שני דברים שאדם מוציא מפיו זה אחר זה, בתוך כדי דיבור שסיים דבור הראשון התחיל דיבור האחרון, לא חשבינן ליה נמלך, אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד, ואם שניהם יכולים לתפוס, כגון הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים תמכר ויביא בדמי חצי' עולה ובדמי חצי' שלמים, דהא לשניהן איתכוין אלא שאין יכול להוציא שני דברים כאחד. ואם האחד יש בו כח לתפוס והאחד אינו כלום, יתפוס האחד והאחד כמאן דליתיה, כגון ירושה ומתנה לאחד, לשון ירושה בטל ולשון מתנה קונה וכו'.

והיכא דהדר ביה בהדיא תוך כדי דיבור, דאמר חזוני בי, הכל מודים דהויא חזרה, עכ"ל, עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם בהל' נחלות פ"ו ה"ו, וז"ל: כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה, אף על פי שהזכיר לשון ירושה בתחלה ובסוף דבריו קיימין כו'. והוא שלא ישהה בין אמירה לאמירה כדי דיבור, אבל אם שהה צריך שיהא לשון המתנה מעורב בשלשתן. וצריך ביאור בזה איך מבטל שם מתנה השם של ירושה, ואמאי לא אמרינן בה להיפך דהשם של ירושה מבטל השם של מתנה, באם הי' השם של ירושה בסוף.

ג.

והנה ידועה חקירת האחרונים בההלכה דתוך כדי דיבור כדיבור דמי אם הוא מצד חזרה, והיינו שאעפ"י שהחלות של הדיבור נעשה תיכף ומיד, בכל זאת במשך הזמן של תוך כדי דיבור יכול הוא לבטל את הדיבור הראשון, או שנאמר דעצם החלות של הדיבור לא נעשה רק אחרי כדי דיבור, דהדיבור הראשון לא נגמר אלא אחרי תוך כדי דיבור. ולכאור' יש להביא ראיות לכאן ולכאן.

דאם נאמר כאופן הא' דתוך כדי דיבור מועיל מטעם חזרה, יתיישבו לנו דברי התוס' במנחות דף פ"א ע"ב ד"ה תודה מן החולין ולחמה מן המעשר יביא היא ולחמה מן החולין, שכתבו שם: דכי אמר הרי עלי תודה מן החולין נתחייב הכל מן החולין, דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכי הדר ואמר לחמה מן המעשר לא מצי הדר ביה, ואפילו תוך כדי דיבור, דלא מבעיא כו' אלא אפי' כו' לא דמי להכא דבעי למיהדר ולא מצי מיהדר דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט, ואמרינן נמי בפרק בתרא דנדרים (דף פז.) והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועבודת כוכבים ומקדש ומגרש, וגבי תמורת עולה ותמורת שלמים מוכח בתמורה פרק כיצד מערימין (דף כה:) דבנמלך אפילו רבי יוסי מודה דאפי' תוך כדי דיבור הרי זו תמורת עולה, עכ"ל.

והביאור בזה הוא, דאם נאמר שתוך כדי דיבור הוא בתורת חזרה, דהיינו שהחלות הוא תיכף אלא שיכול לחזור בו בתוך כדי דיבור, עפ"י מובן שפיר דבהקדש דאמרינן בי' דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, א"כ א"א לחזור, דחזרה הוא רק קודם שנכנס לרשות אחר, ברם אחר שכבר נכנס לרשות הקדש לא שייך חזרה.

וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"א (הובא לעיל בסוף אות א') דבאם אמר היא שלמים וולדה עולה, אם לכך נתכוון דבריו קיימים, ואם אחר שגמר בלבו והוציא בשפתיו שתהי' שלמים חזר בו ואמר וולדה עולה, אע"פ שחזר בו בתוך כדי דיבור הרי וולדה שלמים, שאין חזרה בהקדש ואפילו בתוך כדי דיבור, וכן פסק ג"כ בפ"ב מהל' תמורה ה"ד: אמר הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמים, אם נתכוון לכך מתחילה דבריו קיימים, ואם לא נתכוון בתחילה אלא לתמורת עולה וחזר ואמר תמורת שלמים, אע"פ

שחזר בתוך כדי דיבור אין תופשין אלא לשון ראשון והרי היא תמורת עולה בלבד.

וכן מוכח מהגמ' דביצה דף י"ט סע"ב ואילך: האומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה, הריני נזיר ואגלח ממעות מעשר שני (קרבנות שגזר עליו הכתוב ביום תגלחתו, אקנה ממעות מעשר שני, רש"י) מהו? אמר ליה, נדור ואינו יוצא (נדור על התודה, ואינו יוצא בה ידי חגיגה, רש"י), נזיר ואינו מגלח, וכתב שם רש"י וז"ל: נזיר ואינו מגלח – ממעות מעשר אלא מן החולין, דכיון דאמר הרי עלי נתחייב, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכי הדר אמר על מנת, לאו מילתא היא, עכ"ל. דכל זה מורה דלא מהני חזרה בהקדש אף בתוך כדי דיבור.

ובפרט שיש לדייק מדברי רש"י דלמה הוצרך לסברא דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, תיפוק ל' דהו"ל מעשה קודם לתנאי, דהא שיטת רש"י בגיטין דף ע"ה ובב"מ דף צ"ד דהפסול דמעשה קודם לתנאי היינו כשאומר כן בדיבור את המעשה קודם שמזכיר את התנאי, והוא כשיטת הראב"ד ורוב ראשונים, ולמה הוצרך לסברא דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וע"כ משום שזהו יותר פשוט אצלו דבהקדש לא מהני תוך כדי דיבור.

וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' חגיגה הי"ד: האומר הרי עלי תודה שאצא בה ידי חובתי לשם חגיגה, חייב להביא תודה ואינו יוצא בה ידי חגיגה, שאין חגיגה באה אלא מן החולין, ובפ"ח מהל' נזירות הי"ד: האומר הריני נזיר על מנת שאגלח ממעות מעשר שני הרי זה נזיר ואינו מביא קרבנותיו מן המעשר אלא מן החולין. והא דמנחות דף פ"א פסק ג"כ בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות הל' ט"ז: אמר הרי עלי תודה מן החולין ולחמה מן המעשר לא יביא לחמה אלא מן החולין, שהרי נדר בקרבן תודה והתודה אינה באה אלא עם הלחם מן החולין, והיינו כמו שביאר התוס' דמנחות הנ"ל. וכן הוא בפ"י המשניות להרמב"ם דתמורה הנ"ל.

והביאור בזה הוא כנ"ל, דחזרה בהקדש לא שייך כיון שע"י דיבורו כבר נכנס לרשות הקדש, דכל ענין של חזרה בתוך כדי דיבור הוא דוקא קודם שנכנס לרשות אחר, אמנם כל זה מובן רק אם נפרש דתוך כדי דיבור הוא בתורת חזרה, וא"כ בהקדש לא שייך חזרה אפילו בתוך כדי דיבור כיון שע"י הדיבור כבר נכנס הדבר לרשות אחרת.

אבל אם נפרש כאופן השני הנ"ל, שהחלות עדיין לא נגמרה אלא עד אחרי כדי דיבור, א"כ לכאור' גם אם נאמר דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט הא לא נכנס לרשות הקדש עד לאחרי כדי דיבור, שהרי גם במעשה המסירה וכיו"ב אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכנ"ל בשם הריטב"א והריצב"א. נמצא דמכל הנ"ל מוכח כאופן הא' שהוא מתורת חזרה.

אמנם לאידך גיסא יש להביא כמה ראיות גם לאופן השני דהחלות של הדיבור לא נגמר אלא אחרי כדי דיבור, והוא מהא דאמרינן בשבועת העדות דף ל"א ע"ב דבכפרו העדים כל אחד בתוך כדי דיבור של השני, שניהם חייבין בקרבן שבועה, דמבואר מזה דתוך כדי דיבור עדיין לא נגמר החלות של העדות הראשון, ולכן באותו זמן שפיר יכול להצטרף אליו העד השני. דהגע עצמך דהרי אנו דנים כאן אם העדות של העד השני נחשב כאילו העיד ביחד עם העד הראשון, ואם נאמר דהחלות של הדיבור חל תיכף אלא שהעד יכול לחזור בו כל משך זמן של תוך כדי דיבור, הרי זהו רק בנוגע להעד הראשון, אבל לגבי העד השני הרי הוא העיד אחר חלות העד הראשון ואיך הם מצטרפים. אלא ודאי משום דתוך כדי דיבור עדיין לא נגמר החלות של העדות הראשונה.

וכן לגבי הזמה דאמר רבא במכות דף ו' ע"א והוא שהעידו כולם בתוך כדי דיבור, וכתבו התוס' שם בד"ה אמר רבא, וז"ל: דלא קאי רק אדין דעדים זוממין דקאמר עד שיזומו כולם, ובהא קאמר דוקא כי העידו כולם בתוך כדי דיבור, דזה הוי עדות אחד ובעינן עד שיזומו כולם, אבל העידו מקצתן בתוך כדי דיבור ומקצתן אחר כדי דיבור א"כ הוי שתי כתות ולא בעינן עד שיזומו כולם. וכן פסק הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות ה"ג כמובא כבר לעיל. ואם נאמר שהחלות נעשה תיכף בגמר הגדתם, א"כ אמאי כל העדים שהעידו כל אחד בתוך כדי דיבורו של חברו יהיו נחשבים כעדות אחת לענין הזמה, והרי החלות של כל עדות נגמר תיכף אחרי דיבורו, ומה שראשון ראשון יכול לחזור איך זה מהני לגבי השני שיהא נחשב כאילו העיד ביחד עם הראשון כדי ליעשות עדות אחת לענין הזמה. אלא ודאי כאופן השני דהחלות של כל עד ועד לא נגמר אלא אחרי כדי דיבור, ונמצא שהשני העיד ביחד עם העד הראשון, וכן כולם שהעידו כל אחד בתוך כדי דיבורו של חברו נחשבים כולם כמו שהעידו כולם ביחד.

ותו, דמגוף סוגיית הגמ' דנדרים לענין קריעה יש ג"כ להוכיח כאופן השני הנ"ל, דאיתא שם דאם אמרו לו מת אביו וקרע, ואח"כ נמצא שהוא בנו שמת ולא אביו, אם הי' תוך כדי דיבור מהני, וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן ש"מ סעיף כ"ד: אמרו לו מת אביו, וקרע, ואח"כ נמצא שהוא בנו, יצא ידי קריעה. והוא שנודע לו תוך כדי דיבור. ואם לא נודע לו עד אחר כדי דיבור, לא יצא. ואם כל הדין של תוך כדי דיבור הוא דין בחזרה אבל עצם החלות של הקריעה חל תיכף, א"כ איך אפשר שיועיל עכשיו מה שמכוין עבור בנו אחרי שכבר קרע בשביל אביו וכזה נגמר הקריעה.

דהגע עצמך, אם קרע בגד סתם שלא על מת כלל, הרי ודאי דלא מהני קריעתו כיון שלא הי' לשם מצות קריעה, והאם נימא דאם כיוון אח"כ למישהו בתוך כדי דיבור להקריעה סתם, האם נימא שתועיל קריעתו להחשב לשם מצוה קריעה, או א' שזינה עם אשה ותוך כדי דיבור יאמר לה שרוצה שיהי' לשם קידושין, הרי ודאי דלא מהני, כיון דהמעשה כבר נגמרה ועברה, ואין בידו לבטלה ולחזור בו.

ברם אם נימא דכל מעשה שיש בה מחשבה החלות שלה לא נגמר עד אחרי תוך כדי דיבור, ובתוך כדי דיבור לא נתקיימה המצוה אז שפיר יכול לחזור בו שתהי' הקריעה לשם בנו ולא לשם אביו, אחרי שעיקר מעשיו היו לשם מצות קריעה, ומעשיו אלו נמשכות עד גמר של תוך תוך כדי דיבור.

ותודה רי כתבו התוס' במכות דף ט"ו ריש ע"ב דבלאו הניתק לעשה מיקרי קיום העשה רק כשקיימה תוך כדי דיבור של עבירת הלאו, ואם נאמר כאופן הראשון הנ"ל שתוך כדי דיבור מהני בתורת חזרה, א"כ מה שייך בעבירה חזרה, הרי אין בזה משום חזרה על העבירה אלא צריך לקיים את העשה, וא"כ מאי נפק"מ מתי הוא מקיימו, והרי העבירה כבר נעשתה. אבל אם נאמר כאופן השני הנ"ל שלא נקרא נעשתה העבירה עד לאחרי כדי דיבור, אז שפיר נקרא קיום העשה קודם החלות של העבירה.

תיקון טעות

א' התמומים

תלמיד בישיבה

בספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 454 (ר"ד ושקו"ט בעת ביקור הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א) כתוב "שבנוגע לעבודה במקדש צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו". ובהע' מציין מ"מ (הע' 91) "רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ה ה"ג".

ולכאורה צ"ל הלכות ביאת המקדש פ"ה ה"ג.

לזכות

חברי ההנהלה, הרמז"ם, המשפיעים, המשגיחים

ותלמידי התמימים שיחיו

בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

כפר חב"ד, אה"ק

לזכות

החתן הרה"ת ר' חיים יוסף שלמה שי' קעניג
וב"ג הכלה מרת חנה תחיו'

לרגל נישואיהם בשעמומ"צ
ביום ב' אדר־שני ה'תשס"ח

יהא הבנין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה
כפי שהם מאורים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

*

ולזכות

הורי החתן

הגה"ח הרב יצחק אייזיק והרבנית קעניג שיחיו

הורי הכלה

הגה"ח הרב יוסף יצחק והרבנית בעלינאוו שיחיו

לעילוי נשמות

הרה"ח ר' יעקב ע"ה
ב"ר הרה"ח ר' צבי דב ע"ה
נלב"ע ז' אדר ה'תשס"ב

ומרת חי' יענטא ע"ה
בת הרה"ח ר' אשר ע"ה
נלב"ע ט"ז אדר ה'תשס"ז

גרפונקל

ת' נ' צ' ב' ה'

*

נדפס ע"י משפחת גרפונקל שיחיו

לעילוי נשמות
האשה הצדקנית

מרת פעשא לאה
בת ר' שרגא פייבל הלוי
לאפיין
הי"ד

מסרה נפשה
וקידשה שם שמים ברכים

יום ה' פ' תרומה
ב' אדר-ראשון
ה'תשנ"ב

ת' נ' צ' ב' ה'

נדפס
לחיזוק ההתקשרות
לאבינו רוענו
כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

* * * *

לזכרון
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא
בת כ"ק אדמו"ר
אור עולם נזר ישראל ותפארתו
צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל
ורבים השיב מעון מרנא ורבנא
יוסף יצחק
ובת הרבנית הצדקנית
מרת נחמה דינה
ע"ה ז"ל
שניאורסאהן
נפטרה ביום רביעי פ' משפטים
כ"ב שבט ה'תשמ"ח
ת' נ' צ' ב' ה'
*
אשת כ"ק אדמו"ר זי"ע
*

נדפס בקשר ליום הולדתה יום הבהיר כ"ה אדר