

ב"ה

קובץ עיונים וביאורים

ובו הערות וחידושים
מהתמימים ואנ"ש
בנגלה ובחסידות

גליון סג (א)

י"ד - י"א שבט ה'תשס"ח

י"ל ע"י תלמידי ישיבה גדולה "תורת אמת" חב"ד - ירושלים עיה"ק ת"ו

חברי המערכת:

הת' חיים אייגרמן
הת' מנחם מענדל מעטוף
הת' מנחם מענדל פולק
הת' מאיר שייקביץ

כתובת המערכת:

את"ה - ישי"ג 'תורת אמת'
רח' ירמיהו 16 ירושלים
טל: 02-5381141
ניתן לשלוח הערות ותגובות לכתובת הנ"ל

הקובץ נדפס בחסות דפוס 'חיש', רמלה, אה"ק

פתח דבר

בשבח והודי' להשיי'ת שמחים אנו בזה להגיש לקהל שוחרי התורה קובץ עיונים וביאורים' זה, היוצא בהתאם להוראתו המפורסמת של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לחדש ולהעיר בסוגיות התורה ולפרסמם ע"ג קובצים.

ההערות והביאורים שבקובץ הם פרי עמלם של התמימים דישיבתנו הקי', ונסדרו לפי נושאים: **תורת רבינו, משיח וגאולה, חסידות, נגלה, פשש"מ, הלכה ורמב"ם**; ההערות בנגלה עוסקות בעיקר במסכת בבא-בתרא הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל, בפרק 'השותפין' ופרק 'חזקת הבתים'.

קובץ זה, יוצא לאור בהשגחה פרטית לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד - י"א שבט, הוא יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ויום קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, תחילתו של 'דור השביעי'. בודאי אשר יום זה, המכונה בפי חסידים "ראש השנה להתקשרות", מסוגל הוא לפעול תוספת חיות בקיום הוראותיו של הרבי, ובפרט - בענין כתיבת חידושי תורה, כמדובר רבות בשיחות קדשו.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות", הבאנו בפתח הקובץ משיחת הרבי בהתוועדות האחדונה לע"ע בימי החול- חמישה עשר בשבט ה'תשמ"ח, **לפני עשרים שנה**, בה דיבר הרבי באופן מיוחד ע"ד הצורך והמעלה בכתיבת והדפסת חידו"ת.

כמו"כ מובאת בזה אגרת-קודש מהרבי (בתוספת פיענוחים והערות בד"א), העוסקת בדינו של מי שנתחייב קרבן בזמן הזה - על פי פסק אדה"ז בשו"ע שלו. האגרת מובאת כאן בשייכות עם לימוד ספר 'קרבנות' במשנה תורה להרמב"ם בימים אלו, במסלול לימוד גי' פרקים שנתקן ע"י הרבי.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שכל מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ובפרט הערות על הנדפס בזה, לשלחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא.

× × ×

תקוותנו איתנה שבעז"ה יפעל קובץ זה את מטרתו העיקרית - תוספת חיות ו"קאך" בלימוד התורה, ונזכה תיכף ומיד לחזות בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח ונלמד תורה מפיו - "תורה חדשה מאיתי תצא", וכלשונו של רבינו בהנוגע ללימוד התורה בישיבתנו הק', אשר "יה"ר שע"י לימוד התורה בישיבת 'תורת אמת', נזכה בקרוב ממש ללמוד תורת אמת לאמיתתה מפי משיח צדקנו".

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים
ישי"ג תורת אמת - ירושלים אה"ק

יו"ד - י"א שבט ה'תשס"ח
חמישים ושבע שנה לנשיאות הרבי

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 7 מעלת כתיבת חידושי תורה.....
9 בענין מי שנתחייב קרבן בזמן הזה.....

תורת רבינו

- 11 הערות וציונים ברשימת 'שנים אוחזין בטלית' (א) התי' השליח משה מרדכי גינזבורג.....
15 הערות בד"ה 'ולקחתם לכם' הני"ל.....
16 גילוי שם הוי' בזמן האבות הרב מנחם מענדל וילהלם.....

משיח וגאולה

- 19 בי' שלבים בדירה בתחתונים התי' יוסף חנינא ביינדמאן.....

חסידות

- 22 דיוקים בלשון אדה"ז באגה"ת התי' יצחק דוב אייזנבאך.....
23 בי' אופנים בענין יש מאין התי' ישראל שלמה ביינדמאן.....
24 בד"ה 'להבין ענין תורה ותפלה' לאדה"ז התי' לוי יצחק הולצמן.....
25 בענין מקום משכן ג"ע התחתון התי' חי שלום יגאל עזרי'.....

נגלה

- 28 בענין חזקת ג' שנים ראש הישיבה הרב בנימין זאב הלוי סגל.....
33 הרמב"ן בביאור שיטת רבי ישמעאל התי' מרדכי אדרעי.....
35 בענין גוד או אגוד בדמים יקרים משוויו התי' חיים אייגרמן.....
38 בענין מי שחציו עבד וחציו ב"ח התי' שניאור זלמן אסולין.....
41 בענין סמך לכולא סמך לפלגא הני"ל.....
42 פלוגתת רש"י ותוס' לשיטתייהו בתשלום הניקף התי' יוסף חנינא ביינדמאן.....
45 בתוד"ה כופין (יג, א) התי' נחום יוזביץ.....
47 בענין רוניא אקפ"י רבינא התי' רפאל כהן.....
48 בענין עדות בחזקת ג"ש לשי' הרא"ש והרמב"ן התי' חנני יוסף צירקינד.....

קובץ עיונים וביאורים - "תורת אמת"

- 50..... בענין הא דקפיד איניש התי' מנחם מענדל רוזנברג
- 51 בש"י הרשב"ם והשטמ"ק התי' שניאור זלמן שטיינברג
- 52..... בגדר טב למיתב טן דו התי' זלמן צבי שלום שימאנאוויטש
- 56..... ביסוד תקנת קיום בגט התי' השליח יהודה שניידר

רמב"ם

- 62 ש"י הרמב"ם בדין לקח שוה מאה במאתיים התי' דוד גלבר

הלכה

- 64 האם מותר ללבוש כובע גדול (רחב) בשבת התי' יוסף דוד
- 68 עונג באכילת סעודות שבת התי' יוסף יצחק ליסון

פשוטו של מקרא

- 69..... חלומות פרעה ופתרונות יוסף התי' שניאור זלמן אסולין
- 70..... ביקור המלאכים אצל אברהם בפסח התי' אברהם ארנוב

שונות

- 75..... הערות קצרות

דבר מלכות

מעלת כתיבת חידושי תורה

לקמן הובאו חלק מדברי הרבי בעת ההתוועדות האחרונה שנערכה בימות החול לע"ע - אור יום ד' פ' יתרו, חמשה עשר בשבט ה'תשמ"ח, בה דיבר הרבי אודות מעלת הענין דכתיבת חידושי תורה, והדפסת קובצי הערות הת'. השיחה הוגהה ע"י הרבי ונדפסה בסה"ש ה'תשמ"ח חלק א' (ע' 243 ואילך).

הבאנו כאן ציטוטים אחדים בלבד, וללא ההערות, למען ירוץ בו הקורא:

. . כשם שגילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים, עד לגילוי והפצת תורת החסידות באופן ד"באר את התורה", "בשבעים לשון", הוא מתקן ירידת הדורות, "אכשור דרי" (בתמי) - הרי, בגלל ירידת הדורות צריך לחפש דרכים ועצות לעודד ולחזק ולהוסיף בלימוד התורה בכלל.

ומהעצות לזה - עידוד להוציא-לאור ולהדפיס קובצי חידושי תורה:

בדורות שלפנינו נזהרו בנוגע לחידושי תורה (אפילו כשאינם בהלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתיבה, ועאכו"כ

בנוגע לפירסום בדפוס, והתנהגו באופן ש"לא כל הרוצה כו' יטול",
אא"כ לאחרי כו"כ תנאים המוכיחים שחידושים אלה מכוונים
לאמיתתה של תורה כו'.

אבל מפני ירידת הדורות, עד לדורנו זה, שצריכים לעודד ולחזק
ולהוסיף בכל הקשור ללימוד התורה - כדאי ונכון ויש צורך **לעודד**
ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה, אשר, גם אם אינם בטוחים
לגמרי שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הנה, לא זו בלבד
שלא ימנעו מכתובתם, אלא אדרבה - ישתדלו לכותבם, ויתרה מזה -
לפרסמם בדפוס (בקובץ מיוחד בפ"ע, או בקובץ הכולל גם חידושי
תורה של אחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין
לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר - מכיון **שרואים במוחש**, מעשה רב,
שעיי"ז **ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה** (הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע
לאחרים - "קנאת ספרים תרבה חכמה"), זוהי הבחינה המאמתת את
הצורך וההכרח שבדבר.

ולכן, בעמדנו ב"ראש השנה לאילן", יש לעורר ולזרז ע"ד
ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה-לאור דקובצי חידושי
תורה, וכפי שראו **בפועל** בעבר - עיי"ז יתוסף בשקידה והתמדה, עיון
ויגיעה כו', אצל לומדי התורה, ועיי"ז יתוסף ג"כ ("יגיעת ומצאת")
ביכולתם לחדש בתורה ולהעלות חידושיהם בכתב ובדפוס, חידושים
שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים - "מאן מלכי רבנן", לאחרי
שיעברו ביקורת ע"י ה"מערכת", בבחינת "עשה לך רב".

. . ויש להוסיף ולהדגיש דבר המובן ופשוט בלאה"כ, אלא, שמצד
ירידת הדורות יש צורך להבהיר גם ענין זה :

כללות ענין ד"פלפול התלמידים", כתיבת והדפסת חידושי תורה
וכו', צריך להיות מתוך **אהבת ישראל ואחדות ישראל** - תנאי עיקרי
לקבלת התורה, כמ"ש בשיעור חומש היומי "ויחן שם ישראל נגד
ההר", "ויחן" לי יחיד, "כאיד אחד בלב אחד", שאז "אמר הקב"ה . .
הרי השעה שאתן להם את תורת", ועד להשלימות שבזה - כדרך
"תלמידי חכמים שבארץ ישראל **שמנעימין** (ענין **התענוג**) זה לזה
בהלכה".

. . ויה"ר שעיי"ה הוספה בלימוד התורה, כולל הענין ד"פלפול
התלמידים", כולל גם הענין ד"המחכים את רבו" - יקויים דבר

המשנה באבות ד"מביא גאולה לעולם" (המעלה המ"ח - "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"), החל מגאולה באופן ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן" (כגאולת פורים, שממנה למדים הענין ד"מביא גאולה לעולם"), ותיכף "מיסמך (סמיכה כפשוטה) גאולה לגאולה" - גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

בענין מי שנתחייב קרבן בזמן הזה

בקשר עם התחלת ספר קרבנות במסלול לימוד ג' פרקים ברמב"ם, הננו בזה להגיש חלק מאגרת-קודש של הרבי, העוסקת בדברי אדה"ז בשו"ע בהם מודגש שענין הקרבנות נוגע למעשה בפועל גם בזמננו, ובה הצעה מהרבי בענין. האגרת נדפסה בלקו"ש חי"ז עמ' 427 ובאג"ק חלק כד עמ' רסח, ומופיעה כאן בתוספת פיענוחים והערות בדרך אפשר:

"ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון עולה על ביטול מצות עשה או על הרהור הלב בלא תעשה ותודה לארבעה הצריכים להודות יאמר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו".

שו"ע אדה"ז מהדו"ב סוף סי' א

עיין שו"ע אדה"ז מהדו"ב סו"ס א' "יאמר פי הקרבן מיד כו' ביום כו'". וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ - אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל.

לכאורה צ"ל הפרשה לצדקה דצרכי רבים (ראה מג"א סרי"ח סק"ב) שזהו ביכולת כאו"א - אלא שג"ז לא ראיתי נוהגין, ולכאורה כדאי להנהיג כן. ויש לקשר זה (הצדקה) ולבאר עפמשי"נ באגה"ק קטונתי, שבכל חסד כו' צ"ל ניתוסף בשפל רוח שלו ובמילא מיתוסף בחסד שעושה (ראה אוה"ת וירא צו, סע"ב ואילך).

אג"ק חלק כד, עמ' רסח

עין שו"ע אדה"ז מהדו"ב סו"ס א': וטעם הדין כתב שם לפני"ז גבי אמירת הקרבנות בסדר התפילה, ד"טוב מאד לומר פרשת הקרבנות. . לקיים מ"ש ונשלמה פרים שפתינו וכמו שאמרו חכמים על פסוק זאת העולה למנחה ולחטאת וגו' כל העוסק בתורת עולה כו". ועיי"ש ובמהדו"ק ס"א סי"א-י"ט כו"כ פרטי דינים המסתעפים מהא דאמירת הקרבנות כנגד הקרבנות. ולהעיר מהנהגת כ"ק אדמו"ר למנות באצבעותיו הק' בעת אמירת סממני הקטורת (דרכמה סידורים כתבו על מנהג כזה שהוא מצד טעם שמה יטעה ח"ו).

ביום כו' : כוונתו לפיסקה שאח"ז: "וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבנות ולא בלילה". ויש לבאר השייכות לענינינו (דין אמירת פרשת הקרבן שנתחייב), כי לכאור' זהו דין כללי באמירת הקרבנות (הן בזמן התפילה והן בכל מקום, ובפרט שבמקור דין זה - בטור - לא הובא לענין דין זה), וא"כ מדוע מזכירו הרבי הכא. וי"ל דמדין זה נמצא נפקותא למעשה הכא, דאם נתחייב בקרבן בלילה, הרי אע"פ שכ' דצריך לומר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו, אך כיון שדוקא ביום הוא זמן הקרבנות - ימתין באמירתם ליום.

ראה מג"א סרי"ח סק"ב : שם קאי בדיני ארבעה שצריכים להודות, וכ' : משמע בשבת דף לג כשנעשה לאדם נס, יתקן איזה צרכי רבים בעיר. עכ"ד. א"כ כאן עוסק רבינו רק בחייבי תורה (וכן מה שמקשר עם אגה"ק קטונתי הוא לענין מי שנעשה לו חסד).

וגבי חייבי עולה כבר כתב אדה"ז באגה"ת פ"ג: "אלא מאי תקנתי' כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק. . לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה". ושם קאי גם בביטול מ"ע וכה"ג, היינו חייבי עולה.

באגה"ק קטונתי : סימן ב' באגה"ק: "שבכל חסד וחסד שהקב"ה עושה לאדם צריך להיות שפל רוח במאד. כי חסד דרועא ימינא. וימינו תחבקני. שהיא בחי' קרבת אלקים ממש ביתר שאת מלפנים. וכל הקרוב אל ה'... צריך להיות יותר שפל רוח". עיי"ש. ואינו עוסק שם בענין החסד שעושה.

ראה אוה"ת וירא צז, סע"ב ואילך : שם נת' בארוכה הענין דמעלת החסד על הצדקה. וזה תורף הדברים: ענינו של חסד הוא למעלה מן הצדקה, ובתרי: א. כדאי' (סוכה מט, ב) גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה שהצדקה נקראת זריעה וגמ"ח קצירה, כי הזריעה היא העלאת מ"נ, והקצירה הוא מה שצומח עי"ז - ההמשכה מלמעלה. ב. צדקה היא רק לעניים להשלים את מחסורם, וגמ"ח - בין לעניים בין לעשירים, כי ענינו הנתניה בהפלגה יותר מכדי מחסורו. והיינו דמדת החסד היא להיטיב למי שראוי לטובה אף יותר ממה שהוא ראוי.

והנה ענין הצדקה הוא מעלת המידות ושלמותן, הנהגה בטוב לב. אך סו"ס עושה זאת לצורך טובתו העצמית, להשלים את נפשו. אך בחי' חסד היא נעלית יותר, כמאמר "איזהו חסיד המתחסד עם קונו קן דילי", שמתחסד כדי ליחדא קוב"ה ושכינתו בתחתונים ולא לצורך עצמו כלל.

ועיין שם באורך.

X X X



הערות וצייונים ברשימת 'שנים אוהזין בטלית' (א)

הת' משה מרדכי גינזבורג
שליח בישיבה

ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר ב'חוכרת ראשונה' של "הצעת תוכן שיחה" על 'שנים אוהזין בטלית', אשר מי שיש לו איזה הערות והארות בשיחה הנדפסת בזה מתבקש לכתוב כו' - נכתבות כאן הערות וצייונים אלו שכמוכן הם בדא"פ בלבד. בגליון זה

הובא חלק ראשון של ההערות (מעמ' 1 עד עמ' 12), ואי"ה יתפרסם המשכם בגליון הבא:

- סוף עמ' 1: "המחיר":

ראה סה"ש תשנ"ב עמ' 7-226 ע"ד הוראת אדמו"ר מוהרריי"ץ ג"ע לכתוב את המחיר דוקא ע"ג הקונטרסים (אף שהי' מחולק בחינם, ומלפנים אף היו רושמים המחיר בדף בפ"ע. ראה שיחת יו"ד שבט תשי"ב ושיחת פ' תבא תשמ"ה), כיון דבארה"ב מחשיבים דוקא דבר שעולה כסף.

- עמ' 3: "ב" שיחה שנושאה ביאור סוגיא שלמה ואופן למודה בחיי הנפש, כיון שדרך זה עדין חדש הוא בעיני רוב התלמידים, אף שישן נושן הוא דרך פי" ענין דתורה בחיי הנפש, וכאשר מלאים מזה מדרשי רז"ל וספרי גדולי ישראל כו".

ראה רשימות היומן עמ' סה (ובפענוחים שם סוף עמ' רסו): "בוקר ד' דחזה"מ ספרתי, עפ"י שאלתו, ראשי פרקים ממה שאמרתי באולם הישיבה, אמר: לפנים הי' זה [לפרש מרז"ל וכו'. מ"מ] אלא שאדנ"ע לקח לו דרך זו כו". עיי"ש.

- עמ' 6: "ולכאורה יקשה כו".

שאלה זו אינה על פי' האחרים דהנמוק", כי לא חולקים על העיקרון של התי' הנ"ל דאמרינן מיגו להוציא. ורק הכא לא אמרינן מסיבה צדדית, ורק קשה לשיטת התוס' דס"ל שמלכתחילה לא אמרינן מיגו להוציא, מאידך לא קשה מהתוספתא דכמו"כ הכא לא אמרינן מיגו.

- עמ' 7 (שו"ה בבירור): "גם אין לומר דחצי' שלי קמ"ל סברת הנמוק", כיון שיש לדחות - וכן הוא האמת אליבא דתוס' - שהוא משום מיגו להוציא לא אמרינן. וזיל הכי קמדחי לה וזיל הכי קמדחי לה. ועכצ"ל דקמ"ל דאערומי קמערים".

לכאו' הלשון צ"ע, דהא מעיקרא לא שייך לומר דסברת הנמוק"י היא הרבותא דדף ח' ע"א (נוסף ע"ז דכבר הקשה התפא"י עליו מדינא דתוספתא) דהא כל הסברא היא "שאלו הי' נוטל חצי", יותר הי' נוח לומר חצי' ושיטול כל תביעתו מלומר כולה שלי ושלא יטול אלא חצי' ולפיכך כשם שאלו אמר כולה שלי אינו נוטל אלא חצי טענתו [אף האומר חצי' שלי אינו נוטל אלא חצי טענתו] (ל' הנמוק"י), דהיינו שכל הטעם דלא אמרינן מיגו, הוא דנוח לו יותר לומר חצי' ושיטול כל תביעתו כשמקבל אותו הסכום שהי' מקבל אילו הי' טוען כולה ("אילו הי' נוטל חצי"), משא"כ בדף ח' לא שייך כלל טעם הוזה לדחיית המיגו, דהתם

אינו רוצה ליטול חצי' בשבועה אלא ליטול רבע בלא שבועה, וא"כ אפ"ל דהתם נוח לו יותר לומר חצי', אלא מטעם הנת' בגמ' שם עד"ז.

והביאור בזה הוא, דבכלל אם נאמר דקמ"ל סברת הנמוק"י, הרי זה דווקא בנוגע למה שהוא עצמו הקשה בנוגע למשנתנו, דהיינו דסד"א שיקנה חצי בשבועה, וע"ז מתרץ שאילו הי' נוטל חציו יותר הי' נוח כו'. אך עצ"ע דהא פי' הזה דהנ"י הק' עליו מדינא דתוספתא, ולשם מה צריך לשלול סברא זו עוה"פ?!

ואוי"ל שבכלל אין הכוונה כאן לתי' הזה של הנ"י, אלא לשאר התיורצים, שאינם בסתירא לדינא דתוספתא. וכן לא קשה ע"ז מה שהק' על תוס', דהא הכא לאו דוקא ס"ל דמיגו להוציא לא אמרינן, וא"כ עצ"ע הי' אתי שפיר סברות אלו ולכן שולל סברות אלו עתה, ודו"ק.

ולפ"ז יובן שפיר גם אמאי לא הביא קושיית התפא"י, דזהו מפני שאינו שייך להכא. ומה ששולל, הוא, דא"א לומר שזהו הרבותא, דהיינו שנאמר דסד"א דמכיון דאמרינן מיגו להוציא, הכא ג"כ אמרינן מיגו וישקול חצי' בשבועה, ומחדש לא אמרינן הכא מיגו להוציא, וזה רבנו שולל דא"א לומר שזהו הרבותא, כיון דמלכתחלה לאו דווקא סד"א הכי, דיכול להיות כשיטת התוס' דלא אמרינן מיגו להוציא, וא"כ מלכתחלה ידעינן דין זה. וד"ל.

- עמ' 8 (שו"ה כל): "דזהו דוחק דמנ"ל דיתרצה חברו לעשות כרצונו כו'".

ראה צוהר לבנין בארוכה על דף ז' ע"ב.

- ריש עמ' 9: "ועוד דהו"ל לאשמ' עוד רבותא במקח וממכר, ולמימר ואתפליג ולא ואשקלי".

הרבותא היא דאף שבד"כ אפסדה וסד"א דאינו מורה היתר לעצמו, אפילו הכי - מכיון דחזיא לקטנים, מורה היתר לעצמו.

- עמ' 9: "ומבארת המשנה באיזה ענין מצוי' ביותר מחלוקת כזו, 'בטלית' דוקא - ולא קאמר "בכלי" סתם כו'".

ראה תו"ח וחיודשי הרי"ם על אתר מש"כ בזה ע"פ נגלה, דדווקא בטלית שייך הא דאוקמינן דתפיסי בכרכשתא, וראה הבי' בזה ע"פ קבלה בזח"ג דף קצ"ח, א: על שלמה דא בבא מציעא.

- עמ' 10 (שו"ה ביד): "ואכמ"ל".

ראה בארוכה בלקו"ש ח"כ עמ' 140 ואילך וש"נ¹.

- עמ' 11 (שו"ה נקבר): "ופירושו".

נ"ב בגמ'.

- עמ' 11-12 (שו"ה ולהוסיף): "וכמו כן ע"י התמדת קיום המצוות כו' וכמו"כ

הוא בשכר ד'תומ"צ' דיש בו ב' הענינים ד'מזון' ולבוש כו'".

צ"ע דהא בנוגע למצוות עצמם לא הוזכר שהם דוגמת המזון (אפי' לא במקצת עכ"פ) ורק הוזכר דבתורה, קיים גם בחינה דוגמא דלבוש, אבל לא הוזכר להיפך שבמצוות קיים גם בחינה דוגמת המזון, וכמ"ש כאן בהקדמה לענין זה (עמ' 11): "דתורה עיקרה שמתאחדת עם האדם, אבל מצוות אופן קיומם מפני שהם גזירת המלך וגם בת"ת יש פרט זה כנ"ל" וא"כ למה בנוגע להפעולה והשכר מזכיר איך שגם מצוות הם דוגמת המזון, וי"ל דהאמת הוא דגם במצוות עצמם בחלקם יש דוגמת המזון, כמ"ש בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו ע"ש, ומה שלא הזכירו בנוגע להמצוות עצמם, הוא מפני שאינו נוגע לנדו"ד, שהרי עיקר המצוות הוא בדוגמת הלבוש, ועפ"ז מובן מדוע נקט טלית במשנה. ומה שעניין המצוות במיעוטו הוא בדוגמת המזון, אינו נוגע לבאר הל' דטלית, ומה שהוזכר המצוות בדוגמת מזון לאחמ"כ הוא רק בדרך אגב, דכיון שכבר הזכיר בת"ת איך שהוא דוגמת המזון, הזכיר גם מצוות. וד"ל.

- עמ' 12 (שו"ה פירוטיהם): "אבל בשאר המצוות הרי אין פירות בעוה"ז (שבת

קכ"ז ע"א)".

נראה דהדיוק הוא ממש"כ שם הני אין מדי אחרוני לא, אך לכאור' מתאים יותר להביא מה דאי' בקידושין מ' ע"א: תנא ושייר תני תנא אלו דברים ואת אמרת תנא ושייר, דמהגמ' שם חזינן דממשמעות הל' עצמו משמע דתו לא, ואולי בעצם מתכוון לזה כשמציין בסמוך לקידושין מ' ע"א, דהיינו להגמ' עצמה ולא לחדא"ג מהרש"א שם.

- שם (שו"ה המצוות). "וע"ש בתוד"ה אוכל".

נראה דהראי' אינה לפי הגהות המהרש"א והמהרש"ל שם, אלא מתוס' בגירסא הרגילה בלי ההגהה: "דהיינו אם הייתה שקולה מרעית דשכר מצוה דהאי עלמא ליכא". וכמו שמפרש המסורת הש"ס בצד הגליון שם, עיי"ש.

- שם (שו"ה אוכל): "ובחדא"ג סוף חולין קידושין מ', ע"א".

¹ ועי' ד הצחות י"ל דבזה מדויק הלשון 'אין כאן מקום להאריך' - אבל האריך במק"א. המערכת.

במהרש"א קידושין מ' ע"א: "והכפל דכתיב ביה בשילוח הקן היינו שיהי' לו מן הקרן שכר טוב בעוה"ז וכו'", עיי"ש. נמצא, שלפי דבריו בשילוח הקן אין הקרן כולה קיימת לעוה"ב, אלא נהנין ממנה גם בעוה"ז, ודלא כסברת המסורת הש"ס הנ"ל, דכתב: "אפשר לפרש כוונת התוס' בלא הגהה, שרוצים ליישב שם למאי דלא תירצו התם הקושיא באופן אחר דהני מצוות הקרן כולה קיימת לעוה"ב לאפוקי שאר מצוות, ומתרצי תוס' דא"א לפרש כן דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא אליבא דכו"ע ולא פליגי התם אר"י אלא בפירות ודו"ק כ"מ ומהרש"א גרס דשכר מצוה בהאי עלמא איכא".

דהיינו שלפי ביאורו, התוס' אומרים דלכו"ע גם בשילוח הקן כולה קיימת רק לעוה"ב, ואוי"ל דזה הטעם שהמהרש"א בשבת משנה הגי', כי לשיטתי' בקידושין דבשילוח הקן נמשך קצת שכר בעוה"ז אינו יכול לקבל ביאור המסורת הש"ס דלדבריו הקרן כולה קיימת לעוה"ב, וע"כ אינו יכול להבין התוס' בלא הגהה ולכן מגי' בתוס'. ועפ"ז יובן הטעם למה ציין בהשיחה למהרש"א בקידושין, דבא לבאר כוונת ושיטת המהרש"א בהג"ה. ועצ"ע. ועצ"ק בכלל האם הכוונה בציון לקידושין הוא לגמ' או למהרש"א שם.

הערות במאמר ד"ה 'ולקחתם לכם'

הנ"ל

במאמר ד"ה 'ולקחתם לכם' תשכ"ז (בהוצאת ועד הנחות בלה"ק - בקונטרס אשתקד) ס"ע מ' מבאר הרבי: "...וזהי המעלה המיוחדת במצות ד' מינים, דמכיון שמינים אלו יש בהם ענין האחדות אזי ניכרת בהם אחדות הפשוטה של הקב"ה, ולכן גם כמו שנמשכו למטה הם בבחי' מצוותי ומשום זה לא שייך שתהי' מהם יניקת החיצונים, שזהו"ע לך, יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך". עכלה"ק. א"כ מפורש שאין שייך יניקת החיצונים מד"מ.

אמנם בהמשך תרס"ו ד"ה 'וראיתם אותו' (עמ' רסג) כ': "והנה יש עוד טעם מה שמ"ע צריכים שמירה, דעם היותן בחי' רצה"ע ותרי"ג מצוות הן תרי"ג ארחין דגולגלתא, מ"מ הרי נתלכשו בדברים גשמיים כמו ציצית בצמר גשמי ותפילין בקלף גשמי, וד"מ שבלולב בצמחים גשמיים כו' וכה"ג בכל המצוות אשר הדברים האלו היו תחלה תחת ממשלת ק"נ.. צריכים שמירה להיות שנתלכשו בדברים הגשמיים רק שנמשך בהם הרצה"ע, ע"כ צריכים שימור יפה וחזק שלא יומשך מזה יניקת החיצונים ח"ו". ומצוה ליישב.

עוד יש להעיר על מ"ש העורכים בשוה"ג שם (הערה 72) על מה שהובא מפרש"י דערבה נקראת אחוונה ע"ש שגדלים באחוה, וציינו דליתא בפרש"י שלפנינו.

ואוי"ל דהכוונה במאמר הוא למה דאי' בגמרא שמוכאת שם (שבת כ,א): "והאח לפניו מבערת. מאי אח. אמר רב אחוונא (ערבה. רש"י) ושמואל אמר עצים שנדלקו באחוונא". ורש"י כתב בד"ה - במקום 'באחוונא' (השני) - באחוה. וכידוע דבכ"מ מפרש רש"י ע"י הד"ה עצמו, וא"כ חזינן דאחוונא (שהוא גם מל' ערבה כדפירש"י במימרא דרב הנ"ל) הוא מלשון אחוה.

[אבל שו"ר להגו"צ (במהדו' עוז והדר) אות ח' שם, דבכ"מ א' א', בדפו"י, ביל"ש ובערוך גרסו באחוה (ועל יסוד זה כותבים שגם רש"י גרס הכי). אבל אינו מוכרח דכן גרס רש"י, דהא עדיין משמע משם שרוב הכת"י גרסו 'באחוונא', ולפ"ז אפ"ל דרש"י אתא לפרושין].

גילוי שם הוי' בזמן האבות

הרב מנחם מענדל וילהלם

בקונטרס כ"ד טבת תנש"א ד"ה וארא אל אברהם תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קלז ואילך), מבאר הרבי את מעלת הגילוי דשם הוי' שהי' למשה רבינו על פני הגילוי אלקות שהי' אצל האבות, וזלה"ק בס"ד: והנה גם הגילוי דא-ל-שדי-שנתגלה להאבות, על שם שדי באלקותי לכל ברי', הוא למטה מהגילוי דשם הוי', וארא אל האבות בא-ל-שדי-ושמי הוי' לא נודעתי להם. ומבואר בהדרושים, שבהגילוי דשם שדי-על שם שדי באלקותי לכל ברי' נכלל גם ענין הנסים. דכיון שענין די באלקותי לכל ברי' הוא ע"ד די מחסורו שפירושו הוא כל מה שיחסר לו, הרי מובן, שגם כשהבריות (כל ברי') יצטרכו לנס, די בהאלקות דשם שדי-למלאת להם גם חסרון זה. אלא שהנסים הנמשכים משם שדי-הם ניסים המלוכשים בטבע, והנסים שלמעלה מהטבע, המשכתם הוא משם הוי'. עכלה"ק.

ומשמעות הדברים בפשטות היא, דמעלת הגילוי דשם הוי' שהי' למשה על הגילוי דשם א-ל-שדי-הוא בכך שדוקא משם הוי' נמשכים ניסים שלמעלה מהטבע, וא"כ בזמן האבות - כיון שלא הי' גילוי זה, הרי שהניסים היו מלוכשים בטבע, מצד מקורם בא-ל-שדי-י.

ותמוה, דהא גם בזמן האבות היו ניסים שלמעלה מהטבע וכמו הנס שניצל אברהם אבינו כשהשליכו אותו לכבשן האש באור כשדים ועוד, ולפ"ז צ"ל שגם

בזמן האבות הי' גילוי שם הוי' שממנו נמשכו ניסים גלויים אלו, אך בקרא כתיב "ושמי הוי' לא נודעתי להם" – כפירושו בחסידות שאצל האבות לא הי' גילוי שם הוי'. וצ"ב מהיכן הגיעו אותם ניסים גלויים שהיו אצל האבות.

ויש לבאר זה בכ' אופנים:

א) בהקדים בענין עבודת ה' של אאע"ה, דהיו כמה וכמה מדרגות בזה ש"אברהם הכיר את בוראו". דהנה במאמר כאן ס"ב וכן בלקו"ש חלק כ' עמ' 19 ואילך מביא הרבי את דברי הכסף משנה שמבאר שאין סתירה בין הגילים השונים שמצינו בענין מתי אברהם הכיר את בוראו [בגיל 3 (נדריים לב סע"א), בגיל 40 (בראשית רבה פרק ל, ח), בגיל 48 (בראשית רבה שם) ובגיל 50 (פסיקתא רבתי פרק כ"א)], ש"אפשר לקיים זה וזה דבן שלוש שנים היה כשהתחיל לחשוב כו' להכיר את בוראו, אבל כשהי' בן ארבעים השלים להכירו", ובהמשך השיחה מבאר הרבי שגם אח"כ בגיל 48 ו50 המשיך אברהם אבינו להתעלות בהכרת הבורא עד "בן חמישים לעצה" ועיי"ש. היינו, שהיו כו"כ דרגות בהשגת הבורא שהשיג אברהם אבינו.

ולפ"ז י"ל שבתקופות הראשונות היו אצל אברהם נסים המלובשים בטבע, ורק אח"כ כשנתעלה נהיו אצלו נסים שלמעלה מהטבע (וזה מתאים לגילו של אברהם בשעת נס כבשן האש).

אבל עדיין אינו מתרץ לגמרי, כי מפשטות הלשון במאמר משמע שגם כאשר הגיע למדרגה הגבוהה שלו עדיין הנסים שלו היו מלובשים בטבע.

ב) והנה בשיחת ש"פ וארא ה'תשנ"ב, מחדש הרבי ד"ושמי הוי' לא נודעתי להם" הוא ענין יחסי לגילוי החדש, שלגביו נקרא הגילוי הקודם "לא נודעתי", אף שגם קודם לכן הי' גילוי מסוים. וזלה"ק:

"יש להוסיף ולבאר תוכן הענין ד"שמי הוי' לא נודעתי" (המעמד ומצב שלפני מ"ת) גם לאחרי מ"ת - שהרי התורה היא נצחית - דלכאורה: כיון שכבר עברו אלפי שנים מאז שנתגלה שם הוי' במ"ת, מה שייך עתה הענין ד"שמי הוי' לא נודעתי"?

ויש לומר הביאור בזה:

אע"פ שבמ"ת היה גילוי שם הוי', כמ"ש "וידעתם כי אני הוי'", מ"מ, כיון ש"לע"ל כתיב והיה הוי' לי לאלוקים, שיהיה גלוי ממקום עליון יותר עד דשם הוי' יהי' חשוב רק כאלוקים", ויתגלה שם הוי' נעלה יותר, "עיקר ענין גלוי שמו הגדול", נמצא, שגם המעמד ומצב שלאחרי מ"ת הוא באופן ד"שמי הוי' לא

נודעתי בערך לגילוי שם הוי' דלע"ל, כשיהי' חידוש בכללות הענין דמ"ת, "תורה חדשה מאתי תצא", שאז תהי' שלימות הנישואין דכנסת ישראל עם הקב"ה, כמארו"ל "העוה"ז אירוסין היו . . לימות המשיח יהיו נישואין". עכלה"ק.

ובהמשך שם מבאר שגם השלימות דלע"ל כלולה בכח אצל האבות, כמארו"ל "שלושה הטעימן הקב"ה בעוה"ז מעין העוה"ב . . אברהם דכתיב ב'י בכל, יצחק דכתיב ב'י מכל, יעקב דכתיב ב'י כל".

ומכל זה נמצא שמחד גיסא - מצד ה'בכח', הרי גם בזמן האבות היתה שייכות מסוימת לבחי' הוי' דלע"ל. ולאידך - מצד ה'בפועל', הרי אפי' במעמד ומצב שלאחר מ"ת אפשר לומר דהוא בבחי' "ושמי הוי' לא נודעתי", באופן יחסי לגבי הגילוי דלע"ל.

וכמ"ש בד"ה הנ"ל סעיף י"א וז"ל "והנה גילוי הפנימיות שהנסים המלוכשים בטבע (שההתלבשות היא כי עי"ז מתגלה אמיתית הבל"ג, כנ"ל ס"ט) יהי' בעיקר לע"ל). דעכשיו, הגבול שנמשך משם שד-י על שם שאמרתי לעולמי די והבל"ג שנמשך משם הוי' הם שני ענינים הפכים. ולכן מקום לומר, דזה שישנם נסים המלוכשים בטבע הוא לפי שבנסים אלו נשאר עדיין הגבול (שנמשך מזה שאמרתי לעולמי די) **שמעלים** על הבל"ג דהוי'. אבל לע"ל, שאז הגבול לא יעלים על הבל"ג, יהי' נרגש ביגלוי דהתלבשות הנסים בטבע היא כי עי"ז מתגלה אמיתית הבל"ג. וזהו לא ניכרתי להם במדה אמיתית שלי, שהגילוי דשם הוי' עכשיו הוא **מדת** אמיתית, מדה מלשון מדידה והגבלה, שהבל"ג דהוי' מוגבל בענין הבל"ג, והגילוי דהוי' שיהי' לע"ל יהי' למעלה ממדה. . כי אז גם בגבול יהי' גילוי הבל"ג". עכלה"ק.

ואולי יש לומר שבענין הנס עצמו יש לחלק, כי בנס יש שני חלקים, איך שהוא מצד הקב"ה ואיך שהוא מצד האדם שנעשה לו הנס. ובנדו"ד הרי באמת מצד הקב"ה התרחש נס למעלה מהטבע בזמן אברהם אבינו (בבחינת "טעימה מבחי' דלע"ל"), אבל לגבי אברהם אבינו עצמו נשאר הענין במעמד ומצב ד"שמי הוי' לא נודעתי" ולא הגיע לשלימות ההכרה (באופן יחסי) בשם הוי'.

וכמשנת"ל שבכלל היו כו"כ מדרגות בזה שהכיר אברהם את בוראו, ורק בגיל 50 הגיע לשלימות ההכרה בבורא (וגם זה רק באופן יחסי).

משיח וגאולה

ב' שלבים בדירה בתחתונים

הת' יוסף חנינא ביינדמאן
תלמיד בשיבה

בשיחת ש"פ בא ה'תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ את שם הפרשה ושייכותה לצי"מ המתוארת בה. לקמן תוכן השיחה:

כיון ששם הפרשה הוא "בא אל פרעה", ובגוף הפרשה מסופר על יצי"מ, הרי מובן שביאתו של משה אל פרעה מהוה הכנה והקדמה לגאולת מצרים, וכן הדבר אף בכל הגאולות הבאות. וצריך להבין, הרי בפשטות מסמל הענין ד"בא אל פרעה" אשר פרעה - תכלית הקליפה נמצא בשיא תקפו ומשה צריך ללכת אליו ולהזדקק לו, ודבר זה הוא לכאור' היפך ענין הגאולה.

ויובן בהקדים ביאור ההוראה אלינו מ"בא אל פרעה", ובפרט שכבר בטלה קליפת פרעה לאחר יציאת מצרים. והענין הוא, דכל דבר שבקליפה יש לו שורש בקדושה וכך גם בנוגע לפרעה, דבשרשו בקדושה ה"ז הגילוי הכי נעלה דאלוקות, "דאיתפריעו מיני' כל נהורין", שהוא גילוי מעצמותו ית'. ועפ"ז יובן מדוע פחד

משה רבנו להיכנס אל פרעה, משום שראה שהגילוי דפרעה מושרש "בשרשין עילאין" עצמות א"ס, שהוא גילוי כה נעלה שאין יכלתו של נברא מוגבל נשמה בגוף לקבלו, ולכן חשב משה שהוא בדרגתו לא יוכל לקבל גילוי נעלה כ"כ.

וזהו תוכן ציווי הקב"ה "בא אל פרעה"; דוקא מצד עצמותו ית' שלמעלה מכל גדר גבול יכול משה רבינו בהיותו נשמה בגוף לקבל את הגילוי "דאיתפריעו מיני" כל נהורין" - מעצמותו ית'.

והטעם לכך שהדבר כ"כ חשוב, אשר משה רבנו יקבל גילוי זה בהיותו נשמה בגוף דוקא - ה"ז מפני ש"בא אל פרעה" הוא הקדמה ליציאת מצרים שהיתה בכדי לקבל את התורה, וא"כ הרי צריך להיות ב"בא אל פרעה" מעין הענין שנפעל במ"ת. וכידוע, לפני מ"ת היתה הגזרה דעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים ובמ"ת נתבטלה גזרה זו, וא"כ הרי ענינו של מ"ת הוא שיהי' גילוי אלקות למטה בנשמה בגוף דוקא.

ובסעיף ו' מבאר הרבי, שענין זה יובן בהקדים שעד"ז מצינו בתחילת שליחותו של משה רבינו להוציא את בני" מארץ מצרים, שמשם טען שאינו ראוי להוציא את בני ישראל מארץ מצרים היות והוא כבד פה וכבד לשון, היינו שטענתו של משה היא דכיון שמצד שרשו ה"ה בדרגא שלמעלה מגילוי ע"י דיבור, כי שרשו מתוהו שלמעלה מתיקון, לכן אמר שלח נא ביד תשלח, דהיינו מי שהוא מעולם התיקון שבו הכלים מרובים להכיל את האורות. על כך ענה לו הקב"ה שמצד כח העצמות אפשר לפעול גם אצל משה שמצד דרגתו הוא למעלה מגילוי בכלים - שיהי' הדיבור בפה.

ובזה יובן מדוע פחד משה לבוא אל פרעה, משום שמשם מצד דרגתו הוא למעלה מגילוי וחשש שלא יוכלו הכלים לקבל את הגילוי הנעלה ד'איתפריעו', לכן נתן לו הקב"ה נתינת כח להמשיך גילוי זה בהיותו נשמה בגוף. וזהו גם הטעם שגילוי זה הי' דוקא נשמה בגוף, דזהו התכלית של מ"ת, וע"י שמשם נכנס נשמה בגוף לפרעה דקדושה וקיבל את הגילוי ד'איתפריעו' בפנימיות, ע"ז ניתן הכח לכ"א מבנ"י להמשיך גילוי זה.

ע"כ תוכן השיחה בהנוגע לענינינו.

והיינו דע"פ ביאור הרבי לפני"ז (בשאלתו מדוע הגילוי הנעלה ד'איתפריעו' הי' צריך להיות דוקא נשמה בגוף) יובן כיצד הציווי ד"בא אל פרעה" מהוה הכנה למ"ת, דכיון שבזה מתבטא הענין דמ"ת (שגלות וגאולת מצרים מהווים הכנה אליו) דהוא חיבור הגשמיות (תחתונים) עם אלקות (עליונים), וללא ציווי זה לא הי' נפעל החיבור, דכנ"ל ה"ז דוקא בכח העצמות.

והנה בהשקפה ראשונה יכול הלומד את השיחה לדמות שמסעיף ו' ואילך מבאר הרבי ביתר אריכות מה שאמר בסעיפים הקודמים, ורק שמוסיף את ענין ה'כבד פה' וכו' כדי לבאר זה ביתר אורך, אך אין חידוש לכאור' בתוספת זו.

אך כפשוט אין לומר כן, וגם אי"ז מסתבר - כי בתחילת סעיף ו' מפורש **"ויובן בהקדים"**, ומסיים **"ועפ"ז יובן כו"**, וא"כ בהכרח שהוא תוספת ביאור (וחידוש) על דבר שאיננו מובן עדיין.

ויש לבאר זה ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חלק טז משפטים א (ס"ז - עמ' 246), שבהתכלית דמ"ת - חיבור גשמיות עם רוחניות ישנם ב' שלבים: א) נתינת כח לבנ"י לחבר גשמיות עם רוחניות ("ואני המתחיל"). ב) עבודת בנ"י בפועל - חיבור גשמיות עם רוחניות.

וישנו צורך בשלב הראשון, כי לולי הנתינת כח דהקב"ה לא הי' ביכולת בנ"י לפעול זאת, והכוונה בחיבור גשמיות עם רוחניות היא שהתחתון כפי שהוא מצד עצמו יתעלה ויתחבר עם העליונים ולא שיתבטל ממציאותו, ודוקא באופן כזה מתבצעת התכלית והכוונה במ"ת ובריאת העולם, **דירה בתחתונים**.

ולכאורה י"ל עפ"ז בשיחת ש"פ בא הנ"ל, דאריכות הביאור הוא להסביר כיצד אנו רואים בציווי ה' למשה "בא אל פרעה" את ב' השלבים דמ"ת: עליית התחתונים לעליונים - נתבארה עד ס"ו. ומס"ו מתחיל לבאר **"שלב עיקרי בזה"**, והוא ירידת עליונים לתחתונים. והיינו דהחלק הראשון בשיחה עוסק בביאור ענין מ"ת כפי שהוא בעבודת בנ"י (בפועל) - עליית התחתונים לעליונים, ואילו בהמשך מבאר את ענין הנתינת כח של הקב"ה לבנ"י - ירידת העליונים לתחתונים.

וכן מדויק בלשונו הק' (בס"ז): "משה מצד דרגתו הוא (מצד עצמו) כבד פה וכבד לשון (בגלל הריבוי אורות שלמעלה מכלים) חשש איך יוכלו הכלים לקבל את האורות הגדולים - שהכלים דנשמה בגוף יוכלו לקבל בפנימיות את הגילוי דאיתפריעו". והיינו דמשה מצד נשמתו לא פחד, כי נשמתו היתה בדרגא גבוהה, רק פחד מצד "הכלים דנשמה בגוף" - כיצד הם יקבלו את הגילוי מלמעלה, ולכן ירידה זו היא גם שלב עיקרי במ"ת, משום שהיא מהווה נתינת כח לבנ"י לפעול את התכלית והכוונה דדירה בתחתונים.



דיוקים בלשון אדה"ז באגה"ת

הת' יצחק דוב אייזנבאך
תלמיד בישיבה

באגה"ת פ"ו (דף צ"ו) כותב אדה"ז וז"ל: "ואדרבא ביתר שאת ויתר עז ע"פ המבואר מזוה"ק פ' פקודי שכל שפע וחיות הנשפעת לאדם התחתון בשעה ורגע שעושה הרע בעיני ה' **במעשה** או **בדיבור** או **בהרהורי עבירה** וכו' הכל נשפע לו מהיכלות הסט"א המבוארים שם בזוה"ק", עכלה"ק.

אח"כ בהמשך כותב וז"ל: "וככה ממש בשרש נשמת האדם למקורה מבחי' ה"א תתאה הנ"ל הוא ממשיך ומוריד השפעתה ע"י **מעשיו** הרעים **ומחשבותיו** עד תוך ההיכלות הסט"א שמשם מקבל **מחשבותיו ומעשיו**".

אח"כ כותב "וכשהאדם עושה תשובה נכונה אזי מסלק מהם ההשפעה שהמשיך **במעשיו ומחשבותיו**".

ובפ"ז כ' ע"י **מעשה** אנושי ותחבולותיו ומחשבותיו הרעות".

וצלה"ב את כל שינויי הלשונות הנ"ל: א) מדוע בתחילה מזכיר גם דיבור ואח"כ לא. ב) מדוע ברוב המקומות כ' מעשיו ואח"כ מחשבותיו משא"כ בסוף הציטוט השני שכ' מעשיו ומחשבותיו.

ואבקש את דעת הקוראים בזה.

ב' ביאורים בענין יש מאין

הת' ישראל שלמה ביינדמן
תלמיד בישיבה

בסה"מ תרס"א (עמ' קעד) בד"ה 'כבוד מלכותך' מבאר הטעם שנקראת הבריאה בשם יש מאין, וז"ל: "לכן נקראת הבריאה יש מאין לפי שכללות ההתהוות הוא מהארה שאינו בערך העצם כלל כו". והיינו שמצד היות המקור המהווה הארה שלא בערך מעצמותו ית', לכן נק' בשם אין.

ולכאור' נמצא סתירה מפורשת לזה ממ"ש בסה"מ תרנ"ט (עמ' מו) בד"ה 'ביום השמע"צ' בו נתבאר ג"כ הטעמים בשם יש מאין, ומבאר זה בבי' אופנים, וממשיך: "אמנם זה לא יתכן לומר שנקרא אין ע"ש שהוא הארה ואינו בערך העצם (ואם היות² דבאמת כן הוא) דא"כ איך יקרא הנברא א"ע יש לגבי מקורו דמאחר דמקורו הוא הארה ואינו בערך הרי הנברא הוא רק הארה דהארה (עמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג) ויותר אין ערוך, אלא שנקרא אין מטעמים הנ"ל, עכלה"ק.

ומזה נראה בפשטות דדוחה הפירוש שהובא במאמר דתרס"א, דהלשון 'אין' קאי על ההארה מצד העצם שנעלה ממנה שלא בערך.

ובדא"פ יש לבאר שבמאמר דתרנ"ט עוסק לבאר כיצד הבריאה היא יש מאין בדעת התחתון, דהנברא אינו יכול לקרוא את המקור אין ע"ש שהוא הארה בלבד מהעצם, דהא הוא עצמו רק הארה דהארה וממילא אינו יכול לקרוא א"ע יש'.

אמנם במאמר דתרס"א קאי על אמיתית הענין מדוע באמת נקרא הבריאה בתואר 'יש מאין', וא"כ שפיר שייך לתלות את התואר 'אין' בסיבה אחת, והתואר 'יש' בסיבה אחרת (אף שמצד טעם הא' לא שייך לקרוא את הנברא 'יש') - דהמקור נקרא אין להיותו הארה בלבד מהעצם, ויש הנברא נקרא יש ע"ש מה שמרגיש את עצמו למציאות.

² הכוונה ליעם היותי - ולא ליאם' לשון תנאי. והוא לשון השגורה במאמרי כ"ק אדמו"ר נ"ע.

ויש להוכיח לזה מלשון המאמר דתנ"ט - "ואם היות דבאמת כן הוא" - היינו שמצד אמיתית הענין אכן נקרא אין מטעם זה³, רק שמצד הרגשת הנכרא א"א לומר טעם זה. וק"ל.

בד"ה 'להבין ענין תורה ותפילה' מאדה"ז

הת' לוי יצחק הולצמן
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה 'להבין ענין תורה ותפילה' מאת כ"ק אדמו"ר הזקן (י"ל לראשונה ע"י קה"ת - כ"ד טבת ה'תשס"ז, מכת"י מעתיק) א"י: אך צריך להבין ענין מסירת נפש שבק"ש, דכל התפילה מאדון עולם עד ברוך שאמר הוא ענין עבד כנעני... ואח"כ מק"ש עד יוצר אור הוא בחי' עבד עברי והוא משתוקק מאוד לדבק נפשו בשרשה ממקור חוצבה רק ע"כ אתה חי כו' וכשבא לשבח דהיינו כמ"ש הודו על ארץ, יהללו את שם קדשו, לבני ישראל עם קרובו, כי נשגב שמו לבדו הודו, לך ה' הגדולה והגבורה, ואתה מושל בכל כו', וצבא את השמים לך משתחוים, שהוא בחי' ביטול, וכדומה לזה בכל התפילה צריך להאריך ולהתבונן מאוד. עכלה"ק.
ולהעיר:

א. "ואח"כ מק"ש עד יוצר אור" הוא טעות דמוכח (או של המעתיק או של המו"ל) וצ"ל "מב"ש" (מברוך שאמר).

ב. יש לעיין בענין פסוקי השבח שמביא:

(1) "יהללו את שם קדשו" - צירוף כזה אינו קיים בתפילה. ישנו 'התהללו בשם קדשו' (ב'יהודי'), או 'יהללו את שם ה' (בפסוד"ז), שדומים למשפט זה. ואולי באמת כוונתו לפס' 'יהללו', וצ"ל 'שם ה' במקום 'שם קדשו'.

(2) בפסוד"ז אומרים את קאפיטל קמח בתהלים, בו כתיב "יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים... לבני ישראל עם קרובו הללו". כאן מביא ג' (או ד', כנ"ל) ציטוטים מפס' זה: (יהללו את שם ה'), הודו על ארץ, לבני ישראל עם קרובו, כי נשגב שמו לבדו הודו. וצ"ב היפוך הסדר לגמרי בפסוק.

(3) "וצבא את השמים לך משתחוים" - תיבת 'את' לכאן מיותר.

³ בפשטות נראה שכוונת התיבות 'אם היות דבאמת כן הוא' אינה: "אע"פ שמצד האמת נקרא אין מטעם זה שהמקור הוא הארה בלבד" (כמ"ש בפנים), אלא: "אע"פ שבאמת המקור הוא הארה בלבד - אך ביחס לנכרא אינו אין", ואין מכאן שום רא"י שמצד האמת נקרא אין מטעם זה. המערכת.

אשמח לראות את דברי המעיינים בזה.

בענין מקום משכן ג"ע התחתון

הת' חי שלום יגאל עזרי'
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי אמרים פרקים לח - מ מבאר אדמו"ר הזקן את מעלת כוונת המצוות, בסוף פרק לח מבאר שבכוונת המצוות יש ב' סוגים, א) סוג החי ב) סוג המדבר, סוג המדבר הוא שהאדם מוליד אהוי"ר ע"י התבוננות (אהוי"ר שכליים); סוג החי הוא שהאדם רק מגלה את האהבה המסותרת (אהוי"ר טבעיים) שיש לכאן"א מיראל (אהוי"ר טבעיים) ולא הוליד ע"י התבוננות.

והסיבה שמקשר את זה לסוג החי ואת זה לסוג המדבר היא משום שהחי הוא כמו החיות שעושים הכל לפי טבעם, יראים ואוהבים, וגם יהודי זה גילה את היראה ואהבה הטבעיים שלו ולא הוליד אהוי"ר ע"י התבוננות, סוג המדבר קאי על האדם, שמעלתו על החי הוא שיש לו שכל, ולכן אדם שמוליד אהוי"ר ע"י התבוננות קשור למדבר כיון שהשתמש בכלי שכלו לאהבת ה' ויראתו.

וזה"ק (ע' נ): אך אעפ"כ אמרו תפילה או שאר ברכה בלא כוונה . . . הן כגוף בלא נשמה . . . (ע' נא) וכונת המצות לדבקה בו ית' שהוא כנשמה לגוף נחלקת ג"כ לשתי מדריגות כמו שתי מדריגות הנשמה שהן בגוף החומרי שהן חי ומדבר, כי מי שדעתו יפה לדעת את ה' . . . הרי כוונה זו ע"ד משל כמו נשמת המדבר שהוא בעל שכל ובחירה . . . ומי שדעתו קצרה לידע ולהתבונן בגדולת א"ס ב"ה להוליד האהבה מבינתו . . . הרי כוונה זו ע"ד משל כמו נשמת החי שאינו בעל שכל ובחירה . . . הן רק טבעיים אצלו ולא מבינתו ודעתו". עכ"ל.

ובפרק לט מבאר שנשמות דבחינת מדבר הם בעולם הבריאה ונשמות דבחינת חי הם בעולם היצירה, והסיבה לכך כי בעולם הבריאה מאירות חב"ד דאוא"ס ב"ה, ובעולם היצירה מאירים מידות דאוא"ס ב"ה, ולכן עובדי ה' באהבה המסותרת שייכים לעולם היצירה שהוא עולם המידות, ועובדי ה' באהוי"ר שילדו ע"י התבוננות שייכים לעולם הבריאה ששם מאירים חב"ד.

ומביא דוגמא מהמלאכים והצדיקים, שהמלאכים (בד"כ) הם בעולם היצירה כי אהבתם ויראתם היא טבעית להם, וצדיקים בעולם הבריאה כיון שעבודתם לה' היא

ע"י אהוי"ר שכליים שהם ילדו, ומבאר שעולם הבריאה שבו נמצאים הצדיקים הוא געה"ע אך נשמות העובדות את ה' מהאהוי"ר המסותרות אינם עולות לג"ע העליון כ"א בשבת וראש חודש דרך העמוד שמגעה"ת לגעה"ע.

וז"ל (ע' 102): "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות . . . ולכן מעלת הצדיקים גדלה מהם כי מדור נשמות הצדיקים הוא בעולם הבריאה ומדור המלאכים בעולם היצירה . . . כי בעולם היצירה מאירות שם מידותיו של א"ס ב"ה לבדן . . . (עמוד נב) אבל בעולם הבריאה מאירות שם חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה . . . ומרעותא דלבא נעשה לבוש לנשמה שהוא גן עדן העליון . . . וכן שאר כל נשמות ישראל שעברו את ה' בדחילו ורחימו המסותרות בלב כללות ישראל אין עולות לשם רק בשבת ור"ח לבד דרך העמוד שמג"ע התחתון לג"ע העליון". עכ"ל. ומשמע מדבריו שגעה"ת הוא בעולם היצירה שהרי שם הוא מקום נשמות העובדות את ה' באהוי"ר טבעיים כנ"ל ואומר עליהם שעולים מגעה"ת לגעה"ע בשבת ור"ח.

ב

והנה במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב), מבאר הרבי מה"מ (בס"א) שהיושבת בגנים קאי על מלכות דאצילות כפי שמצמצמת עצמה לרדת לג"ע, (לגעה"ת ולגעה"ע) שהם בבי"ע. ובחצע"ג מבאר שגעה"ת בעשיה וגעה"ע בבריאה. וז"ל גנים (לשון רבים) הם ג"ע התחתון וג"ע העליון שהם בבי"ע (געה"ת בעשיה וגעה"ע בבריאה) עכ"ל.

והנה מחצע"ג אלו משמע שגעה"ת הוא בעשי' ולא ביצירה כפי שמשמע בפרק ל"ט שגעה"ת ביצירה [הקושיא היא רק לפי הסוגריים ולא לפני, כי לפני הסוגריים כתב שג"ע זה בבי"ע - דאז אפ"ל שגעה"ת הוא גם ביצירה] וא"כ צריך ביורר באיזה עולם נמצא געה"ת?

ג

והנה סתירה זו אנו מוצאים בלקו"ת גופא, דבפרשת במדבר בד"ה "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד וגו' שאו את ראש כל עדת בני' למשפחותם וגו' תפקדו אתם לצבאותם אתה ואהרן". מבאר אדה"ז (באות א): שע"י ירידת הנשמה לעוה"ז היא משיגה מה שלא השיגה כשהיתה בגעה"ע ומשמע מדבריו שגעה"ת בעשי' וז"ל: "ונמצא הנשמה קודם שירדה בעולם הזה לקיים התורה ומצות כשהיתה בג"ע העליון שהוא בבריאה לא השיגה כלל בחינת אצי' שבבריאה . . . לכן

גם כשנמשך לה גילוי זה אפי' רק בג"ע התחתון שהוא בעשייה ה"ז כעולם האצילות. . "עכ"ל.

וכן משמע גם בדרושים לשמ"ע בד"ה ביום השמיני עצרת תהיה לכם (אות א) וז"ל: "והנה תחילת מעשיך הוא גן עדן התחתון שהוא תחילת עולם העשייה". עכ"ל.

ואילו בפרשת אמור בד"ה ונקדשתי בתוך בניי וכו'. (אות ב), משמע שגעה"ת הוא בעולם היצירה וז"ל: כמ"ש ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו שהן ג' עולמות כללים (ובהם פרטים רבים) ג"ע העליון גן עדן התחתון ועוה"ז. עכ"ל. ומשמע שגעה"ת כנגד יצרתיו עולם היצירה !?

ד

והביאור בכל הנ"ל:

געה"ת הוא בעולם היצירה ובעולם העשי', וזה שבתניא הזכיר רק עולם היצירה, י"ל דהוא משום ששם מדבר מהי המדריגה שאלי' מגיע אדם ע"י אהוי"ר טבעיים, ולכן לא הזכיר את עולם העשי', כי עוסק כאן לבאר עד היכן מגיע.

[ואולי י"ל דאין צריך להגיע לכ"ז, דאדמו"ר הזקן כותב בהגהה האחרונה בפרק מ' לאחר שביאר שאהוי"ר נקראים "גדפינ" כי הם מעלות את התומ"צ של יהודי לעולם היצירה או בריאה (תלוי באיזה סוג אהוי"ר מקיים תומ"צ), ובהגהה כותב "או אפי' בעשי" משמע שגעה"ת כולל גם את עולם העשי' דהרי כיון שכותב עליהם שעולים לעשי' בהכרח שגעה"ת הוא גם בעשייה דהרי המצוות לא עולות לעולמות סתם, כ"א לג"ע שזהו שכרו של המקיימם לעוה"ב, וי"ל יותר מזה דהרי אדה"ר היה בג"ע בעוה"ז שהוא עולם העשי'].

ובמאמר "היושבת בגנים" הנ"ל מבאר על ירידת מלכות דאצי' לעולמות בי"ע ולכן קישר את ג"ע התחתון לעולם העשייה ולא לעולם היצירה כי מדבר על ירידתה (עד היכן יורדת), אך כמוכן שיורדת גם ביצירה. ובנוגע לסתירה בלקו"ת הנה כמבואר אין זה סתירה ואדרבה מזה שבמקום אחד אומר שגעה"ת ביצירה ובמקום אחר אומר שגעה"ת בעשי', מוכח דהוא גם ביצירה וגם בעשי'.



בענין חזקת ג' שנים⁴

הגה"ח הרב בנימין זאב הלוי סגל שליט"א
ראש הישיבה

א

ב"ב כט, א: אלא אמר רבא שתא קמייתא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד א"ל אביי אלא מעתה כגון הני דבר אלישיב דקפיד אפי' אמאן דחליף אמצרא דידהו הכי נמי דלאלתר הוי חזקה כו' אלא אמר רבא שתא קמייתא מזדהר אינש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מזדהר א"ל אביי אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה דא"ל אי מחית באפאי הוי מזדהרנא בשטראי דא"ל חברך חברא אית ליה וכו'.

והנה רש"י כתב "ומשני חברך חברא אית ליה ונודע לך שמחיתי וכו'". ומלשונו משמע לכאורה דהיינו שמצד הסברא דחברך חברא אית ליה א"כ ברירא לן ששמע.

⁴ נרשם ע"י אחד השומעים.

אך לפי"ז היכא דידעינן שלא שמע, וכגון שיעידו העדים שלא אמרו לאיש, בכה"ג באמת לא מהני המחאה. אך יעויין ברא"ש שכתב להדיא דאפי' בכה"ג ג"כ מהני המחאה.

והנה בביאור השקו"ט דגמ' אלא מעתה מחאה שלא בפניו כו' כתב התורת חיים, דהא דמקשינן הכא אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה ולא הקשו כן אשינויא קמייתא, היינו משום דאי נימא דטעם החזקה הוא משום קפידא דבעה"ב, א"כ אף שמחה שלא בפניו מ"מ גלי דעתיה דקפיד. אך להת' הב' דהכל תלוי במה שנוהר המחזיק לשמור השטר, א"כ שפיר מקשה הש"ס דהיכא דאינו יודע שצריך לשמור השטר כיון שלא שמע המחאה א"כ נימא דאינה מחאה, וע"ז משני דבודאי שמע המחאה דחברך חברא אית ליה.

אך הוסיף עוד להקשות, דלכאורה אינו מובן הא דאמרינן עד תלתא שנין מזדהר אינש בשטרא טפי לא מזדהר, והיינו דביותר מג' שנים יתכן דהיה לו שטר ונאבד וע"כ לא מהני הערעור. דלכאורה הרי סו"ס אין ראייה כלל שהיה לו שטר, וא"כ מאחר ובקרקעות ליכא דין מוחזק אלא בעינן ראייה והוכחה כדי להוציא מחזקת המר"ק, א"כ איזה ראייה והוכחה יש דבאמת היה לו שטר כדי שנוציא הקרקע מהמר"ק.

ותי' התו"ח, דאף למסקנת הגמ' בעינן להתי' הא', היינו להסברא דקפיד אינש, וא"כ הראייה היא מהא דלא הקפיד שישתמש בשדהו ומזה מוכח דבאמת כבר אינה שלו, אלא דכיון דהוקשה ע"ז מדבי אלישיב, ע"כ מבאר הש"ס דבפחות מג' שנים לא הוי חזקה אף דאיתא להסברא דמדלא קפיד משמע שמכר לו, כיון שיש רעותא לאידך גיסא למחזיק, שאומר לו המערער אחוי שטרך, דהא בתוך ג' שנים נזהר אדם לשמור שטרו. אך לאחר ג' שנים דשוב ליכא רעותא ע"כ מהני החזקה מחמת הראייה דלא קפיד.

אלא דלפי"ז קשה איפכא, מהו שהקשו אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דהא מאחר וגם עתה קיימינן בהא דעיקר טעם החזקה הוא מדלא קפיד דע"ז יש ראייה שמכר לו, א"כ היכא דמחה אף שלא בפניו מ"מ כיון שהקפיד שוב אין ראייה. ומתרתן התו"ח, דהכא סבר הש"ס דבעצם אי"צ ג' שנים לראייה, אלא אדם מקפיד אפי' על שנה אחת וכיון שלא מחה בשנה ראשונה שפיר יש ראייה שמכר לו, ורק דבתוך ג' שנים יש רעותא ללוקח שלא שמר השטר וע"כ לא מהני החזקה. אך היכא דשתק בשנה ראשונה ואח"כ מחה שלא בפניו, הרי יש כאן ראייה שמכר מדלא מחה בשנה ראשונה, ולאידך ליכא רעותא גבי הלוקח שלא שמר השטר כל הג' שנים כיון שלא שמע המחאה, וע"כ הקשו דבכה"ג שלא מחה שנה ראשונה לא תועיל המחאה בשנה ב' וג' כשמחה שלא בפניו.

והנה עיקר דברי התו"ח דיסוד החזקה הוא מהראיה שלא מחה, זהו שיטת הרמב"ן בדף מב עיי"ש. אך לכאורה מה שביאר התו"ח דקושיית הש"ס אלא מעתה מחאה שלא בפניו כו' היינו רק לגבי השנה הב' והג', זהו לכאורה דוחק. ולא מצינו לרבותינו הראשונים שפירשו כן.

ועוד צ"ב לפי"ז הא דכתב הרא"ש דאף אם העדים מעידים שמחה אך לא אמרו כן לאדם מ"מ לא הוי חזקה, וכן נפסק בשו"ע (סי' קמ"ו ס"ב) בלא שום חולק. ולכאורה הדבר צ"ב, דלדעת הרמב"ן כפי שנתבאר הרי יסוד החזקה היא מהא דשתיק כבר בשנה הראשונה ולא מיחה, ורק דבתוך ג' שנים איכא רעותא של אחוי שטרך, אך הכא ליכא רעותא כיון דהעדים מעידים דלא אמרו לאף אחד, והרי הוא אינו יודע לשמור השטר, וא"כ אמאי באמת לא הויא חזקה.

ובפשטות נראה דדינא דהרא"ש הוא לשיטתו דוקא, וכמו שהביא הקצוה"ח (בסי' ק"מ) דשיטת הרא"ש והנמוק"י היא דחזקת ג' שנים היא מתקנ"ח משום פסידא דלקוחות, כיון דבדר"כ אין נזהרין לשמור השטר יותר מג' שנים, וע"כ תיקנו דיהא חזקה. ורק כדי שלא יהא פסידא למערער היכא דבאמת מחזיק בה שלא כדין ע"כ תיקנו דיכול למחות ובכה"ג ליכא דין חזקה. ולפי"ז א"ש דינו דהרא"ש, דאף שהעדים אומרים שלא אמרו לשום אדם, מ"מ כיון דהמערער עשה כתקנ"ח דמחה בפני עדים ע"כ בכה"ג לא תיקנו כלל חזקת ג' שנים, ואין נפק"מ במה שהמערער לא שמע.

אך לכאורה מהא דהביא המחבר ההלכה בסתם נראה דאינו תלוי בפלוגתא ולכו"ע הדין כן הוא. וכן חזינן בהלכה הקודמת, דהביא המחבר מדברי הרא"ש (סי' ל), דהיכא דמחה שלא בפני עדים אך המחזיק מודה שמחה המערער מהני המחאה, דלא אברי סהדי אלא לשקרי, וכיון שמודה שהמערער מחה א"כ הוי מחאה והחזקה אינה חזקה. וכתב הרא"ש דזהו לא כהרמב"ן דס"ל דכיון שיש לו מיגו שיכול היה לומר שלא מחה ע"כ נאמן במה שאומר קניתי השדה ממך. ובשו"ע מביא ב' הדעות בזה. וא"כ לכאורה מהא דלא הביא כאן דיש חולקין ע"ז נראה דהוא לכו"ע. וזה קשה, דלדעת הרמב"ן לכאורה צ"ל דבכה"ג מהני החזקה וכנ"ל.

ובגוף המחלוקת הנ"ל בין הרא"ש להרמב"ן היכא דמודה שמחה שלא בעדים אי מהני החזקה בזה או לא, צ"ב מהו יסוד המחלוקת.

ב

והנה השער המשפט הקשה על הרמב"ן, ממתני' להלן (מא, א) דהבא מחמת ירושה אי"צ טענה ומהני חזקה בלא טענה. דלדעת הרמב"ן לכאורה צ"ב בכה"ג

אמאי בעינן ג' שנים, דהא כיון דבבן ליכא הרעותא דאחוי שטרך, א"כ שפיר יש ראייה כבר מהשנה הראשונה מדלא מחה ש"מ דמכר לו, ואמאי בעינן ג' שנים. ומכוח זה דחה שיטת הרמב"ן מהלכה. וצ"ב שיטת הרמב"ן.

אמנם באמת כבר הרמב"ן עצמו עמד בזה, על הברייתא להלן (מב, א) אכלה האב שנה והבן שנתיים כו', דהביא הי"מ דזהו דוקא בגדול אבל לא בקטן כיון דקטן לאו בר מחויי ביה הוא והילכך אין בו חזקה דכיון דאף כשמוחה אינו נזהר בשטרו ע"כ איהו נמי לא מחי. אך הרמב"ן עצמו חולק ע"ז, וע"ז כתב את שיטתו דטעם החזקה אינה רק משום זהירות הלוקח לשמור השטר, אלא דכיון דשתק הרי"ז רגלים לדבר שמכר, ורק דבתוך שלש אמרינן למחזיק אחוי שטרך וכו', וא"כ ה"ה נמי בקטן, וכתב עוד הרמב"ן: "ומיהו בתוך שלוש לא מהניא ליה לקטן למימר לא אזדהר בשטריה דאם כן מי שאין לו דעת הרויח, לא מצינו אותו אלא מפסיד". הרי דכבר הרמב"ן עמד בקושיית השעה"מ הנ"ל, אלא דתירוצו צ"ב דלכאורה מש"כ "דאם כן מי שאין לו דעת הרויח לא מצינו אותו אלא מפסיד" אין לדבריו פשר, אטו גזיה"כ הוא דלעולם א"א שירויח מי שאין לו דעת, זיל בתר טעמא וכיון דהכא הדין נותן שיהא חזקה אף בשנה ראשונה א"כ שפיר הוי חזקה, ומה איכפת לן דעי"ז נמצא למעשה דהקטן מרויח כיון דכך היא שורת הדין.

ג

והנראה בביאור הענין, דהנה בהא דאמרינן דקפיד אינש שלא ישתמשו בתוך שדהו, יש לפרש בב' אופנים. אופן הא' י"ל, דהאדם אינו מסכים לעצם הדבר דנכנס אחר לרשותו ומשתמש בשדהו כבעה"ב, ומטבע האדם למחות ע"ז. אמנם באופ"א י"ל, דאמנם יתכן שפיר דלא איכפת ליה דאדם אחר משתמש בשדהו היכא דבלאה"כ אינו משתמש כעת, אלא הקפידא היא רק כדי שלא יטען אח"כ שהוא בעה"ב, דכיון דמשתמש כאילו הוא שלו א"כ אח"כ יוכל לטעון לבעלות ע"ז, וזהו גופא טעם הקפידא דבעה"ב.

ונראה לומר, דמה שתירצו מתחילה שתא קמייתא לא קפיד תרתי לא קפיד וכו' וע"ז הקשו מהני דבר אלישיב, היינו משום דסבירא לן דהקפידא היא בעצם ההשתמשות שלא ברשות, וע"ז הני דבי אלישיב מקפידים יותר, וא"כ נתת דבריך לשיעורים. אך לאחר דאמרינן דבשנה ראשונה מזדהר אינש בשטריה וכו', דלדעת הרמב"ן זהו בצירוף עם הרגלים לדבר דמדלא מיחה ש"מ דמכר לו, א"כ הכא נתחדש דטעם הקפידא שמחמתה הוא מוחה היינו כדי שלא יטען אח"כ שהוא בעלים, ובזה ליכא חילוק בין אדם לחבירו, דלעולם שיעור הקפידא היא בזמן כזה שיוכל לטעון לבעלות אח"כ.

ועפ"ז נראה לומר, דאף דאמרינן דמשנה ראשונה כבר יש ראייה מדלא מיחה כנ"ל, אך מ"מ אחר שאמרו חז"ל דעד ג' שנים ליכא ראייה, א"כ שוב בתוך ג' שנים אינו חושש למחות, כיון דיוכל לטעון אחוי שטרך. ורק לאחר שעברו ג' שנים דמעתי יוכל לטעון לבעלות ע"כ עכשיו יש לו למחות.

ועפ"ז י"ל, דהא דמקשה הגמ' אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה, היינו לא רק בשנה ב' ושלישית אלא אף בשנה ראשונה. דהא כיון דלא ישמע המחאה א"כ יטעון שהוא הבעלים, ואכתי הו"ל להבעלים לחוש ולמחות שוב בפניו כדי שלא יטען שהוא בעלים. וכיון שלא חשש לזה א"כ הוי חזקתו חזקה.

וא"כ שפיר י"ל, דהדין שכתב הרא"ש דאף שאמרו העדים שלא אמרו לאישי מ"מ מהני המחאה ואינה חזקה, זה א"ש גם לסברת הרמב"ן, דכיון שמחה בפני עדים, ובאופן הרגיל הרי העדים אומרים הדבר, א"כ נמצא דשפיר מחה כדין. ואף בשנה ראשונה כן הוא, דהא למסקנת הגמ' אין ראייה בשנה ראשונה ורק בשנה שלישית. וכיון דהטעם דמהני החזקה הוא מחמת הראייה דשתק ולא מחה, א"כ אם מחה כדין בפני ב" עדים שוב ליכא ראייה, כיון שלא יוכח המחזיק לטעון לבעלות דהא המערער עשה מחאה כדין וא"כ שוב לא חש המערער למחות עוד בפניו. וע"כ כיון דליכא ראייה דשתיק א"א להוציא מהמ"ק.

ובזה יש לפרש מחלוקת הרמב"ן והרא"ש היכא דמחה שלא בפני עדים, דלדעת הרמב"ן דהחזקה מועלת מעיקר הדין, כיון שיש הוכחה מדלא קפיד, א"כ היכא דמחה באופן שהמחאה אינה מועלת מצד הדין הרי יש לו מיגו דיכול לטעון לא מחית ולכן סובר הרמב"ן דלא הוי מחאה. אך הרא"ש סובר דיסוד החזקה אינה מעיקר הדין, אלא שתיקנו חכמים דבעלמא לא יצטרך לשמור השטר יותר מג' שנים כיון דאין דרך בנ"א בכך, אך היכא דיודע שמחה המר"ק הרי מעתה מוטל עליו לשמור השטר, וע"כ כיון דמודה שמחה המערער א"כ בכה"ג ליכא כלל התקנ"ח דאי"צ לשמור השטר אלא הוא חייב לשמור השטר, וע"כ חזר הדין כמעיקרו דיכול לומר לו אחוי שטרך.

ולפי משנ"ת יש לפרש דברי הרמב"ן במש"כ דבתוך שלוש לא מהניא לקטן למימר לא אזדהר בשטריה, "דאם כן מי שאין לו דעת הרויח, לא מצינו אותו אלא מפסיד". דביאור הדברים הוא, דאף דאליבא דאמת לא שייכא סברא זו, אך כך היא דעת בנ"א, דלא אסיק אדעתיה למחות, כיון דסבר דלא יתכן כלל דיזכה הקטן יותר מאדם אחד מחמת החסרון שלו שאין לו דעת, וע"כ לא חש למחות כיון דברירא ליה דב"ד לא יזכו לקטן השדה מחמת האי טעמא דאינו יודע לשמור השטר, דלפי סברתו לא יתכן דבר זה דב"ד יזכו לו יותר מחמת חסרונו. וכיון דכך היא סברת

בנ"א, א"כ למעשה נמצא דליכא הראיה מדשתיק ולא מיחה בשנה הראשונה כיון דסובר שיש לו זמן עד ג' שנים וע"כ לא הוי חזקה.

הרמב"ן בביאור שיטת רבי ישמעאל

הת' מרדכי אדרעי
תלמיד בשיבה

בריש פרק חזקת הבתים (דף כח) מביאה הגמ' כמקור לחזקת קרקעות בג"ש לשיטת רבי ישמעאל משור המועד "מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ל' מחזקת תם וקם ל' בחזקת מועד הכא נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

ובהמשך אי' "לרבנן מאי, אמר ר' יוסף קרא כתיב שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום (וגו') שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה (אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה מכאן לחזקה שאינה פחותה מג' שנים, רש"י)".

והקשה הרמב"ן היאך ילפינן מהאי קרא דחזקה היא ג"ש, הא מהתם משמע רק דהיא יותר משנתיים ותו לא, ואולי היא רק שנתיים ויום אחד וכה"ג. ותירץ הרמב"ן ד"ל דאף לרבנן המקור דג"ש הוא בהלימוד משור המועד, ומה שהביאו להאי קרא הוא רק כדי להקשות על ר' ישמעאל דס"ל דבשדה בית הבעל והאילן סגי בפחות משנתיים - דמקרא משמע דאי"ז חזקה.

והנה בהמשך דברי הרמב"ן, הקשה לגירסת רש"י שהנבואה היתה בשנה העשירית ובחודש העשירי והגלות החלה בחודש הרביעי או החמישי בשנה האחת עשרה, יוצא שאין ביניהם כ"א שבעה או שמונה חודשים (ואפילו אם נאמר שהי' בחודש השביעי עדיין ישנם רק עשרה חודשים), אם כך מהיכן הראי' שחזקה היא ג"ש, אולי באמת חזקה היא שנה אחת, וזהו שהזהיר להם לשמור את השטרות כיון שלא היתה להם אפילו שנה אחת.

ולפ"ז צ"ב מה היתה השאלה על ר' ישמעאל?

ומתירן הרמב"ן (ב' תירוצים, ותירוצו השני הוא) - ששאלת הגמרא היא למה היתה הנבואה בנוגע לכל השדות, הרי ר' ישמעאל לשיטתו שצריכים שלוש אכילות, ולפ"ז בשדה האילן לא צריך אפילו שנה ומספיק שבעה או שמונה (או עשרה) חודשים על מנת לעשות שלוש אכילות, ואפילו בשדה הלבן יכול למעבד שלוש אכילות דפירא רבה כגון קישואין ודלועין (לדעת ר"ח (לו), ב) דמספיק ג' חודשים) שלוש אכילות תוך שבעה או שמונה חודשים, וא"כ לפי ר' ישמעאל

מדוע מזהיר הנביא שישמרו שטרותיהם, הרי חזקה היא כבר בשבעה או שמונה חודשים, ובמילא אין עוד צורך בשטרות, עכ"ד הרמב"ן.

ולכאורה אינו מובן שהרי א"א לעשות שלוש אכילות של קישואין ודלועין תוך שבעה או שמונה חודשים, כי הרי גדר פירא רבה הוא, שהצמיחה נמשכת לכה"פ שלושה חודשים, ועיקר, שהרמב"ן בעצמו (כדף לו, ב) כותב ב' אופנים מדוע בקישואין ודלועין, שזה "פירא רבה", צריך ג' חדשים - הרי לכאור' בג' אכילות סגי, ואומר שצריך זריעה וקצירה, ולכן בעי ג' חדשים. וזהו תי' הא', אך לתי' הב' אומר שאמנם בג' חדשים ראשונים סגי בקצירה אבל בג' חדשים האחרונים צריכים זריעה וקצירה, ע"ש. אך ודאי שזה לוקח ג' חדשים, ולכן צריך קישואין ודלועין. [וקושיא זו היא רק על מה שכתב דסגי בשבעה או שמונה חודשים, אמנם הקושיא דלקמן היא נמי מעשרה חודשים].

ויתרה מזו, גבי אספסתא דסגי ג' חדשים לחזקה, ביאר הרמב"ן דכאן צריך י"ח חדשים. בגלל שתלוי למה השדה עשויה, וע"כ בשדה אספסתא סגי בג' אכילות תוך ג' חודשים, משא"כ שדה תבואה - בעי ג' אכילות שהן ג' חודשים פירא רבה, יב' חודש באמצע - דבעי אכילה חשובה, וג' חודשים פירא רבה, ומזה נמצא בדוקא דצריך יב' חודש, ואיך מבאר דשיטת רבי ישמעאל היא דבשדה תבואה (שדה הלבן) סגי בשבעה או שמונה או עשרה חודשים (הרמב"ן כתב זה גבי שחת, אך משמע שהוא אותו תי' לר"ח בקישואין ודלועין, ע"ש).

וצריך עיון.

[ואולי לכן ר"ח גופי' לומד שהנבואה היתה בשנה התשיעית שאז יש י"ח חודש, וזהו השיעור הפחות בשביל להחזיק, כיון שהגלות החלה בחודש הרביעי (ולכן לא אמר התחלת העשירית עד הרביעית לשנה האחת עשרה, כי יהי' רק ששה עשר חודשים)].

ולהעיר, שב' תירוצי הרמב"ן (ואפי' תי' הראשון), דזה שהנבואה היתה בתחילת שנה העשירית וגלו רובם בחודש השביעי, שנמצא שזהו י"ח חודש - הם רק לפי גי' רש"י שהי' בשנה העשירית, אך לא כפי שרש"י עצמו לומד, כיון שברש"י ד"ה עצה טובה קמ"ל, אומר וז"ל: "כלומר לעולם חזקה היא שנה אחת" עיי"ש; ולפי' הרמב"ן - הי' צריך לומר "לעולם הויא י"ח חדשים" לתי' הא', או "שבעה חדשים", לתי' הב'. ויש להאריך בזה ואין הזמ"ג.

בענין גוד או אגוד בדמים יקרים משוויו

הת' חיים אייגרמן
תלמיד בישיבה

בשמעתין (ב"ב יג, א) הביאו התוס' ד"ה 'אית דינא דגוד או אגוד' את פלוגתת הר"י וריצב"א אם יכול הרוצה לחלוק את החפץ להציע לחבירו גוד או אגוד בדמים יקרים יותר מכדי שוויו של החפץ. וז"ל: נראה לר"י דאפילו בדמים יקרים הרבה יותר משוויו יכול לומר לו גוד או אגוד. ואין נראה לריצב"א דא"כ יוכל לסלק אחד את חבירו ע"י עילוי דמים בחצר (גי' הב"ח: בדבר) שאין בה דין חלוקה. עכ"ל התוס'. והיינו דלר"י יכול להעלות בדמים ולריצב"א אינו יכול, והק' הריצב"א על שי' ר"י מסברא.

והנה האחרונים ביארו את יסוד מחלוקתם בחקירה אם התביעה לחלוק היא על שווי החפץ או על החפץ עצמו; דר"י ס"ל שהתביעה היא על החפץ עצמו ולכן אפשר להעלות את המחיר, כי בין כך רצונו בחפץ ולא בתמורתו. ואילו הריצב"א ס"ל שהתביעה היא על השווי ולכן לא שייך לומר שיעלה את מחיר החפץ כי הרי הוא תובע את שוויו.

וצריך להבין לפי ביאור זה מה היתה קו' הריצב"א, הא כיון דלשיטתי' התביעה היא על השווי ולנתבע לחלוק לא אכפת להפסיד את החפץ כי רצונו בכסף, א"כ מאי איכפת לן שיכול לסלק את חברו?

ובפשטות נ"ל דקושית הריצב"א היא לשי' ר"י, בבחינת 'לשיטתך', דכיון דר"י ס"ל כנ"ל שהתביעה היא על החפץ דוקא, א"כ צריך ליתן אפשרות לנתבע לקבל את החפץ עצמו, ובאם יעלה בדמים - כדברי ר"י גופי' - הרי מסלק את חבירו (הנתבע) מהחפץ עצמו.

אבל עדיין צ"ב: א) מה יענה ר"י לשאלת הריצב"א. ב) ובכלל, לפי ביאור האחרונים הנ"ל תמוהה מחלוקת ר"י וריצב"א, דנמצא דפליגי במציאות, מה אדם רוצה יותר!

ואולי יש לומר דלכו"ע אנשים תובעים את שווי החפץ, רק דפליגי בגדר תקנת גוד או איגוד, דלשי' הריצב"א נקבע דין החלוקה דגוא"א לפי רצון בני אדם, וכיון שבני אדם רוצים את השווי דוקא, אזי הגדר דגוא"א הוא תביעת שווי; אמנם הר"י ס"ל דגדר גוא"א לא נקבע לפי רצון בני אדם, אלא הוא תקנה למי שאינו חפץ להשתמש יחד עם אדם שני בחפצם המשותף, לזה באה התקנה שיכול לתבוע השתמשות בנפרד בחפץ. וא"כ אע"פ שרצונו לקבל את הערך כספי של החפץ, הרי

האפשרות שנתנו לו בתביעת גוא"א הוא הזכות לתבוע חפץ ולכן ס"ל דשפיר אפשר להעלות בדמי החפץ.

ובזה א"ש קו' הריצב"א שהוא לשיטתו הוא, דכיוון דיסוד שיטתו הוא דדין גוא"א נקבע לפי רצון בנ"א- הרי הבין דמה שר"י ס"ל דמתייחסים בגוא"א לחפץ (ולכן מעלים בדמים), הוא מפני שס"ל שרצון בני אדם הוא בחפץ, ולכן הקשה לר"י מסברא, דאם רצון בנ"א הוא בחפץ (כשיטת ר"י לפי הבנת הריצב"א) הרי שע"י העלאה בדמים יוכל אחד לסלק את חבירו - היפך רצונו! אמנם באמת כיון דביארנו דש"י ר"י דאולי בתר התקנה שנתקנה על החפץ, אע"ג דרצון בנ"א הוא בשווי, תו לק"מ ולא איכפת לן כמה דנפקא מזה היפך רצון חבירו.

עוד אפשר לומר בשיטת ר"י שרצונם לתבוע שווי, אבל זה אינו יכול, כי אין לו זכות לזה לכן תובע חפץ, ולכן אם דנים בתביעה כפי שהיא בפועל הרי הוא תובע חפץ וממילא יכול להעלות את המחיר, אבל אם דנים ברצונו האמיתי של התובע הרי רצונו האמיתי הוא שווי (ההתייחסות הפנימית שלו לרכוש הוא בעיקר לשווי ולא לעצם החפץ), וא"כ כיון שהתובע מקבל את מלא השווי של החפץ (ויותר מזה) - ממילא לא הפסיד כלל.

ראיית הגמ' מ"שדות בכסף יקנו"

הת' דובער אייזנמאן
תלמיד בישיבה

בגמ' (כח, ב) הובא מקור לחזקת ג"ש בקרקעות לרבנן מקרא בירמי' (לב, מד), שכתוב "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום", ולומדים מזה בגמ' "שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה".

ופירש"י (בד"ה נביא עומד ומזהיר וכו'): "ירמי' בשנה העשירית לצדקיהו (הי') כלוא בחצר המטרה כדכתיב בספר ירמי' ושם נאמר לו הנה חנמאל בן שלם וגו' וכתוב בהאי ענינא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וגו' הי' מזהיר את לוקחי שדות לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם כי יגלו מן העיר בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר ולא יחזיקו במקח שלש שנים אלא עשירית ואחת עשרה (הגהות הב"ח: וכשיחזרו מן הגלות אם יבואו המוכרים להוציא מידכם בשביל שלא חזקתם ג"ש תוציאו שטרותיכם ותקיימו בידכם) - אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה, מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים". ע"כ.

ולכאור' לימוד הגמ' מקרא דירמי' תמוה מאד, דהא פשטות דקרא התם קאי על שדות שיקנו לעתיד, דאף שעתה תיחרב ירושלים, אך יבוא זמן שיחזרו אלי' ויקנו

שדות וכו', וא"כ ליתא מעיקרא לראי' משם - כי לא מדבר על קניית שדות בשנתיים אלו שלפני הגלות. וכן הק' הראב"ד (הובא בשטמ"ק), ונשאר בצ"ע.

ואולי י"ל בהקדים עוד ב' הערות בגמ':

(א) על הפסוק שהגמ' מביאה "שדות בכסף יקנו", הוסיף בהגהות הב"ח תיבת "וגו'", ותמוה מה הב"ח מוסיף בזה, הרי בשאר הפסוקים לא מסיימים "וגו'".

(ב) רש"י הנ"ל מביא את כל ההקדמה היכן הי' הנביא ואת הסיפור מחנמאל, ולכאורה מה נוגע כל ההקדמה.

והנה אותו הפסוק מסיים "כי אשיב את שבותם נאם ה'", ומבאר במצודת דוד על אתר, שלכך ירמי' צווה את חזקיהו לקנות את השדה מחנמאל, כדי שזה יהיה לאות ורמז שהם חוזרים ויהיה כימי קדם "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום". וא"כ אולי ילפי' מהכא את הלימוד בגמ' כאן דמזה שירמי' צווה את חזקיהו לקנות וגם לחתום, אפשר ללמוד שהסיבה שצריך חתימה הוא מפני בתוך שנתיים לא יהיה חזקה.

ובזה מובן למה האריך רש"י בכל פרטי ההקדמה, והוסיף הקרא ד"הנה חנמאל בן שלם", שדוקא ממנו מביאים את הראי' בגמ' שהנביא ציוה לקנות ולחתום. וגם מובן למה הב"ח היה צריך להדגיש ולהכניס את ה"וגו'" - כיון שראיית הגמ' היא דוקא מסוף הפסוק⁵. ולפי' מיושב שפיר שאלת הראב"ד שהפסוק מדבר על שהם חוזרים מהגלות; כי כל הראי' מהפסוק הוא **מהמשך**.

אמנם עצ"ע, דרש"י מפרש שהנביא "הי' מזהיר את **לוקחי שדות**" וכו', והא ע"פ מה שביארנו האזהרה היתה רק על חזקיהו. ואולי י"ל דלא נחית לפרט, אך קאי על חזקיהו⁶.

והנה בהמשך הגמ' פריך אביי דאולי הנביא עצה טובה קא משמע לן, היינו דמתחלה קס"ד שהנביא רק מוסר את דבר ה', ולכן מזה שהוא ציוה "וכתוב בספר" ילפי' שהוא מצד ההכרח, מצד הדין דבעי חזקת ג"ש. ופריך אביי דלאו דוקא שהוא חיוב, ואפשר שהוא בגדר עצה טובה ולא מצד הדין.

⁵ ומדוייק גם ברש"י שהובא לעיל שכי' "וגו'".

⁶ וי"ל דאף שבקרא עוסק במה שהורה ירמי' לחזקיהו, אך מזה נמצאה אזהרה גם לכל "לוקחי שדות" לעשות כן (לכתוב שטרות וכו'), מהאי טעמא דחזקיהו (דע"פ הוכחת הגמ' הוא מצד חזקת ג"ש שלא נעשתה), ושפיר איכא בדבריו אזהרה לכל רוכשי שדות אף שבקרא לא מפורש גבייהו. **המערכת**.

ומביאים בגמ' ראי' לזה מהפסוק "ובנו בתים . . ונטעו כרמים", ולכאורה צריך להבין מהי הראי', אפשר לומר דאף זה הוא בכלל הנבואה שיישארו בגלות זמן מרובה. גם צריך להבין אמאי הביאו ראי' דוקא מהך קרא ד"בנו בתים", הרי יש הרבה פסוקים לאח"ז בהם מצוה ירמי' "קחו נשים והולידו בנים ובנות . . וקחו לבניכם נשים וגו'".

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש הראב"ד שהראי' היא מזה שהנביא משתמש בלשון "ובנו . . ונטעו" במקום לכתוב "קנו".

והביאור בזה, דמה שאמר הנביא דוקא "בנו . . ונטעו" היא בכדי לשמח את לבם של בני", דכשאדם בונה לעצמו הוא שמח יותר מבאם יקנה, ובזה א"ש הראי' דוקא מהך קרא.

בענין מי שחציו עבד וחציו ב"ח

הת' שניאור זלמן אסולין
תלמיד בישיבה

השותפין יג , א. "מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי תקנתם את רבו את עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול לישא בת חורין אינו יכול, יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורבייה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, וחזרו ב"ה להורות דברי ב"ש", עכ"ל הגמ'.

והחת"ס הביא מה שהקשו בזה הראשונים, "תקנתם את רבו - נדחקו הראשונים מה תקנה תקנו, הלא מעולם לא עבד הרב הזה אלא יומו". ותירץ, ד"לכאורה י"ל מיד שנשתחרר חציו אסור לעבוד בו עבודת עבד כי מי חלקן לימים וזמנים, והרי החירות מתפשט בכל אבריו, וכתוב ובאחיכם בני ישראל לא תעבוד בו עבודת עבד" (ויקרא כה, לט, וראה לקמן), ומשום הפסדו של זה תקנו במשנה ראשונה לעבוד רבו יום א' כמו מקדם שהי' עבד עדיין יעבדנו שלא מן הדין אלא מתיקון חכמים, וע"ז יוצדק שפיר תקנתם את רבו".

ובפשטות כוונתו, דאין בעבד חצי מוגדר לענין השותפות בו לא בגוף ולא בזמן, היינו דלא שייך ענין של ברירה בעבד, ולכן גם אחרי שאחד השותפין בחר את חלקו - אין בו חצי מוגדר שנתר עבד וחציו שנעשה בן חורין, ולכן - אע"פ שמדאורייתא אסור לעבוד בו מפני חלק הבן-חורין שבו, תקנו חכמים שיעבוד בו יום אחד וכו'.

וצ"ב כיצד יכולים חכמים למעבד תקנה להפקיע איסור דאורייתא, ואם כבר תקנו אמאי (להו"א דב"ה) לא עשו תקנה שישתחרר ויוכל ע"י זה להתחתן? !
גם יש להקשות ע"ד הנ"ל תרתי בדברי הגמ' גופא (אף לולי דברי החת"ס):
(א) מה הי' הקס"ד של ב"ה שינהגו כן, אמאי לא חיישו לתקן גם את העבד שיוכל לקיים שבת.

(ב) בדברי ב"ש לב"ה, לכאור' בעצם מה ש"תקנתם את רבו את עצמו לא תקנתם" סגי כדי לדעת שאין התקנה מועלת לשני הצדדים, ואמאי מוסיפים "והלא לא נברא העולם אלא לפור' וכו'" - שזהו מצוה רבה (כמ"ש התוס' ד"ה שנאמר).

ולכאורה היה אפשר ליישב כ"ז בפשטות, עפמ"ש הרמב"ם פרק א' מהלכות עבדים הלכה ז' "אבל לא יעשה אותו בלן לרבים או ספר לרבים וכו' . . ואם היתה אומנותו זאת קודם שימכר הרי זה יעשה" עכ"ל. דעפ"ז י"ל דאף הכא, כיון שעשה מלאכת עבד בהיותו בתור עבד, תו ליכא מידי במה שעובד כעבד בהיותו חצי בן חורין וכה"ג.

אבל קשה; חדא דמשמע מדיוק לשון הרמב"ם דדוקא מלאכות **מסוימות** (שהן לרבים, כמלאכות הנ"ל) ואי כדאמרינן הוה ליה לכתוב באופן כללי דתקנתם על כל מלאכה שהיא (וכולל כל מלאכת עבד), ועוד והוא העיקר, דדין זה ברמב"ם הוא **מעיקר הדין** ואם מצד זה אפשר להשתעבד בו גם כאן - הדרא קושיית החת"ס לדוכתא, דהוא מדינא ולא תקנה!

ויש לבאר דאיסור עבודה ביהודי הוא בגדר איסור מיוחד שאפשר להפקיעו דהנה איתה בפרק "איזהו נשך" (בבא-מציעא, ע"ג ע"ב) "דתנינא ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיכם (בני ישראל) יכול אפילו נוהג כשורה ת"ל ובאחיכם בני" איש באחיו וגו'". והיינו דעל אף האיסור דאורייתא להשתעבד בעבד עברי, מצינן להשתעבד בו **כשאינו נוהג כשורה**, כמו"כ נילף הכא גבי חציו עבד, דכיון שאינו נוהג כשורה במה שאינו עובד את אדונו - הרי אפשר להשתעבד אף בחצי החורין שלו (כמו שאפשר להשתעבד בעבד עברי שאינו נוהג כשורה).

ויש לבאר בתרי:

א. דהכא נמי אינו נוהג כשורה, דכתב הרמב"ם (הלכות עבדים פ"א ה"ז) "כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בוזים שהם מיוחדים לעשיית העבדים . . במה דברים אמורים בעבד עברי מפני שנפשו שפלה במכירה אבל ישראל שלא נמכר אפשר להשתמש בו בעבד מפני שאינו עושה מלאכה זו אלא

ברצונו ובדעת עצמו". א"כ נמצא שאיו העבד נוהג כשורה במה שאינו עובד את האדון⁷, דהא מצד חצי העבדות שבו הוא חייב עבודה דחצי עבדות לאדונו, וכיון שבתציו הבן חורין הוא יכול נמי לעבוד ברצון. הרי כיוון שאינו עובד - אינו נוהג כשורה⁸.

ב. עוד אפשר לומר דהואיל והתרנו להשתעבד גם בישראל במקרים מסויימים (הרי אפי' את"ל דהכא הרי הוא נוהג כשורה) - תו ליכא הפקעה, במה שתקנו חכמים להשתעבד בו גם במקרים אחרים.

ואין להקשות ע"ז (כמש"כ לעיל) דא"כ זהו מעיקר הדין ולא תקנה! דהא כתבו התוס' בסוטה (ג ב. ד"ה כתיב) "דאסמכתא בעלמא הוא וקנס חכמים הוא כדי לייסרן" עיי"ש, וא"ש כפתור ופרח.

ולהעיר דהגמ' בבא מציעא הנ"ל, מביאה לימוד לאיסור השתעבדות בעבד עברי מהפסוק (ויקרא כה, מז) "ולעולם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בהם בפרך". ועפ"ז יש לתמוה לכאורה על החת"ס הנ"ל דהביא הפסוק דלעיל מיני' (כה, לט) "לא תעבוד בו עבודת עבד".

וי"ל בפשטות, דכיון דכל התקנה היא כדי שלא יהיה האדון (השותף השני) נפסד, הרי לא שייך להביא הראיה מקרא ד"עבודת פרך" דהא זהו כדפירש רש"י על הפסוק שם דעבודת פרך היא עבודה שלא לצורך כדי לענותו. ולכן מביא קרא כדלעיל מיני' גבי עבודת עבד, היינו עבודה בזויה, ובמכ"ש - דאי מותר להשתעבד (במקרים מסויימים) בע"ע אפי' עבודת פרך, בודאי שאפשר להשתעבד בעבודה בזוי' לצורך.

ועפ"ז א"ש מה שהקשינו בתחילה דב"ה סברו דאע"פ שצריך העבד לקיים שבת, הרי אין לחכמים כח לשחרר חצי העבדות שבו, דהוא הפקעת מ"ע דאורייתא (דכל המשחרר עבדו עובר בעשה), ולכן הם מתקנים מה שיכולים - להפקיע איסור העבודה בישראל וכדלעיל.

אמנם ב"ש השיבו להם ע"ז דהכא שאני דשבת הוא מצוה רבה, וע"כ שפיר אפשר להפקיע עשה נמי לשם כך (וא"ש שייכות דבריהם). וק"ל.

⁷ ואינו יכול לטעון שאינו רוצה לעבוד מצד איסור התורה "לא תעבוד בו עבודת עבד", דהא הוא איסור על המעביד ולא עליו, וראה ספר החינוך בשורש מצוה זו.

⁸ והיינו ד"אינו נוהג כשורה" הרי זה בפשטות שאינו מתנהג כדבעי ואינו עושה הנדרש ממנו וכו', ולא שעובר עבירות וכיו"ב.

בענין סמך לפלגא סמך לכולא

הנ"ל

אי' בגמ' דף ו, א: "אמר ר' הונא סמך לפלגא סמך לכולא, ורב נחמן אמר למאי דסמך סמך ולמאי דלא סמך לא סמך" דהיינו שר' הונא סבירא ליה דכיון שהתחיל לבנות הוא מתחייב על כל הכותל, ור' נחמן סבירא ליה דאינו מתחייב, והקשה הגר"חש"ד דא"כ מה אומרת הגמ' בתחילת הסוגיא (ה, ע"ב) "מד"א ולמעלה בחזקת שלא נתן, וכו', היכי דמי אילימא דאמר ליה פרעיתך בזמני אמאי לא אלא לאו דאמר ליה פרעיתך בתוך זמני" ורש"י מפרש ד"ה "אלא" "קודם שהשלמת לד' אמות" ולמה נקרא תוך זמנו הרי לר' הונא התחייב כבר בתשלום, ואפילו לר' נחמן קשה דלכאורה לא התחייב כלל, ונשאר בצ"ע.

ויש לומר נקודת הביאור בזה, דיוק בדברי רש"י ד"ה "סמך לפלגא" "שלא היה כותל חדש ארוך ככותל הראשון אלא בחציו" דלכאורה מדוע לא כתב רש"י שלא היה וכו' ככותל הראשון אלא בחלקו, אלא די"ל שרש"י אכן דייק וכתב בחציו כי כוונתו דווקא חציו ולא פחות וכנראה בפשטות מהלשון "פלגא"⁹, וההסבר בזה הוא שר' הונא סבירא ליה שכשבנה את הכותל עד חציו אומדין דעתו שמסתמא יסיים את הבנייה עד הסוף ובמילא כבר עכשיו מחייבים אותו לשלם, משא"כ ר' נחמן סבירא ליה שלא נוגע כאן מה שאומדין דעתו ואפשר לחייבו רק על מה שבנה בפועל, ובמילים אחרות: גם לר"נ נתחייב השותף על כל הכותל, אלא שזה חיוב שעדיין לא הגיע זמן הפירעון שלו, כי זמן הפירעון יהיה כאשר יסיים בפועל את הבניה לגמרי.

עפ"ז יובן מה שהוקשה לעיל מדוע קודם שהושלם לד"א נק' הדבר לר"ה חיוב תוך זמנו, די"ל שרב הונא איירי כשכבר בנה חצי הכותל, משא"כ במשנה ובת"ש הב' איירי שעדיין לא בנה אפי' חצי הכותל.

עד"ז יש לבאר גם מה שהוקשה לרב נחמן (דהוקשה איך יתכן דקודם שהושלם לד"א יוגדר החיוב כחיוב תוך זמנו הרי לרב נחמן לא נתחייב כלל, אולם) ע"פ האמור יובן, כי גם לרב נחמן אין הפירוש שלא נתחייב כלל, גם לרב נחמן יש התחייבות, אלא שזמן ההתחייבות לפירעון יגיע רק בהשלמת הכותל. (וע"ד מלוה שאמנם עדיין אין צורך בתשלום אבל ישנו כבר חיוב לתשלום).

⁹ ולהעיר מדברי הרבי בליקוטי שיחות חלק ה' שיחת פרשת ויצא א' אות ד' בסופו, "נקוט פלגא בידך וכו' איז ער ארויס פון א האלבן ענין פון כרת" וכו' שבפשטות נראה שהלשון פלגא הוא דווקא חצי.

אלא שעדין לכאורה קשה דמדברי רש"י ד"ה "ומודה ר' הונא" ולאחר זמן נמלך ראובן וחיבר **בנין מועט** וכו' דלכאורה משמע שזה לאו דווקא חצי, וי"ל דזה שכתוב בנין מועט הולך על החיבור שחיבר אח"כ ולא על הכותל עצמו, שהכותל עצמו צריך להיות חצי.

פלוגתת רש"י ותוס' לשיטתייהו בתשלום הניקף

הת' יוסף חנינא ביינדמאן
הת' יואל משה זקהיים
תלמידים בישיבה

א

מתני' בבא בתרא דף ד' ע"ב "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל" ובגמ' "איתמר רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר, חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול".

והנה בדעת חייא בר רב, שהניקף משלם רק דמי קנים בזול, נחלקו רש"י ותוס' בכוונת דבריו, דרש"י ד"ה "דמי קנים" פירש "דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים". אמנם התוס' בד"ה "דמי קנים" כתבו "דמצי אמר ליה לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא [היינו שומר שישמור על השדה] ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם".

והיינו דרש"י ס"ל שחידושו של חייא בר רב הוא למעט גדר אבנים ולכן משלם דמי קנים בזול, אך התוס' ס"ל איפכא - שחב"ר בא לרבות דמי קנים בזול אע"פ דסגי לי בנטירא בר זוזא, וצריך להבין סברת מחלוקתם.

ב

ולהבין זאת יש להקדים ביאור בכללות הסוגיא הכא, דצריך להבין מהם סברות המחלוקת דרב הונא וחיאי בר רב:

דלכאו' י"ל שמחלוקת זו תלויה במחלוקתם בסיבת בנית הכותל, דרש"י ס"ל דהוא משום היזק ראייה, כדפי' "אין מחייבין אותו - לתת כלום כדאמרינן דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא", היינו דהגדירה היא מצד היזק ראי', ומה דא"צ הניקף לשלם הוא מדינא דמתני' בריש פירקין; אמנם התוס' ס"ל כשי'

הרשב"ם על אתר (הגהת תמ"ש ברש"י), שהוא מטעם שן בהמה - וכדמוכח ממה שכתבו בפי' כיצד הרגל (ב"ק כ, ב. ד"ה את גרמת), דהייקף דילן הוא "מבחוץ, סביב לד' רוחות".

- דזהו אחד החילוקים בין טעמי הגדירה, דאי היא מצד היזק רא"י, הרי בודאי שהגדירה ממוקמת בין שדות המקיף והניקף (היינו סביב הניקף), דרק אז מונעת הגדירה היזק רא"י לניקף וזוהי תועלתו; משא"כ אי היא מצד שן בהמות, הרי הגדר נמצאת סביב שדות המקיף, דלא הי' גודר את הניקף שלא לצורכו הוא (ומה שהניקף צריך לשלם הוא מפני שגם הוא בכלל ההיקף). כלומר, רש"י ס"ל שלא שייך כאן 'אגר נטירא', כיוון שאינו מציל מפני היזק ראיה.

אך עדיין צ"ב בשיטת רש"י ג' פרטים: א) לפי חייא בר רב מדוע משלם דמי קנים בזול דאם אי אפשרי בגדר אבנים שישלם הניקף דמי קנים במחירם הרגיל ומדוע משלם כשער הזול? וכן הק' התורת חיים. ב) לפי רב הונא מדוע משלם כפי מה שגדר ולא כשער הזול? [דהנה מצינו ראשונים דס"ל בשי' רב הונא שאכן משלם כפי מה שבנה אך כשער הזול. ולשיטה זו א"ש גם הקושיא הקודמת, כיון שנאמר שכל פעם שאדם מטיב לחברו ודורש תשלום ע"כ מפני שתיתקו - משלם המוטב כשער הזול. אך רש"י ודאי לא ס"ל כשי' זו דהרי כתב בהדיא בשי' רב הונא (ד"ה "הכל לפי מה שגדר") "בכל יציאות שהוציא בהן הראשון יחזיר לו מחצה". ג) כיצד ניתן לומר דלרש"י לא שייך אגר נטירא כאשר הגמ' בהמשך כתבה בהדיא אגר נטירא! ? ואין לפרש דהגמ' שם מדברת שהשומר מציל מפני שן בהמות, דהרי רש"י שם מפרש שהשומר מגן בשעה שהשדה עומדת בקמותיה ואם בא להגן מפני שן ורגל - אדרבה, בשעה שהשדה עומדת בקמותיה הבהמות אינם יכולים להזיק וע"כ לפרש דרש"י גם כאן אזל לשיטתי' דהשומר מגן מפני היזק רא"י.

וי"ל בכ"ז: כיון דרש"י ס"ל שהגדר היא פנימית, הרי נוסף על תועלת הגדר במה שמגינה מהיזק רא"י, הרי עצם הגדר נמצאת בחלקו של הניקף ולכן: רב הונא ס"ל דמסתכלים על הגדר כפי שהיא בנוי' בפועל, דכיון שהגדר נמצאת בשטח הניקף טוען המקיף לניקף הרי שלך לפניך - שהגדר שלך כבר עומדת במצב הקיים ואין באפשרותך לשנות זאת - וממילא מוטל עליו לשלם כפי מה שבנה (בדיוק כהמקיף); אך חייא בר רב ס"ל דמסתכלים על תועלת והנאת הניקף בעצם, דכיון שיכול הניקף להשיג את אותה הנאה ע"י בניית גדר בדמי קנים בזול, א"כ סגי לי' בתשלום כזה.

ולפי"ז א"ש ג' הקושיות דלעיל בשי' רש"י: א) כל עיקרו של פירש"י זה הוא לבאר שי' חייא בר רב, דאינו מובן מהי הסברא לשלם דמי קנים בכלל, אם היתה הבני' בפועל בדבר יקר יותר. וע"ז מפרש דלשי' חב"ר מסתכלים על הנאת הניקף

בעצם שיכול להשיג גם ע"י דמי קנים, ולכן משלם דמי קנים בזול כיון שהיה יכול להשיג קנים במחיר כזה. (ב) בש"י רב הונא אין לומר דמשלם כשער הזול - כיון דרב הונא אזיל בתר הבני" בפועל. (ג) לשיטת רש"י, לכולי עלמא לא מועיל אגר נטירא כיוון שמדובר כנ"ל, בהיזק ראיא, אך חייא בר רב ס"ל דת"ק בא ומחדש דכיון שכאן מדובר בבקעה דלא נהגו לגדור, דפי' שגודרים רק חודש אחד בשנה, הרי ברגע שאנשים כן ירצו לגדור יועיל לכך השומר, אך ר"י ס"ל דברגע שגודרים ה"ז ע"ד גינה ולכן השומר אינו מועיל להגנה מפני היזק ראיא.

אמנם כיון דהתוס' ס"ל שהגדר היא חיצונית, א"כ הוא נהנה רק מהתועלת הכללית של הגדר - מניעת היזק שן בהמות. ולפ"ז ר"ה ס"ל דאע"פ שאינו נהנה בעצם הגדר כמו המקיף, אלא רק מהתועלת הכללית, בכ"ז משלם את השווי המעשי של הגדר וצ"ב סברתו. אך חייא בר רב ס"ל, דכיון דלדידי' סגי בנטירא בר זוזא, א"כ עכ"פ לא ישלם יותר מאשר דמי קנים בזול.

ג

ועפ"ז יש לבאר את פלוגתת רש"י ותוס' דלעיל; דרש"י אול לשיטתי', דכיון שהטעם הוא משום היזק ראי', הרי אף מלכתחלה לא יכול הניקף לומר דסגי לי' בנטירא בר זוזא, כי אין השמירה מגינה די' מפני היזק ראי'. אבל בדמי קנים בזול שפיר סגי לי', דהא מגין היטב מהיזק ראי'.

אמנם התוס' דס"ל דטעם הבני" הוא להגן משן בהמות, הרי לזה שפיר סגי לניקף בנטירא בר זוזא שימנע מהבהמות להיכנס, אך בכ"ז יסכים גם לגדור בדמי קנים בזול, כיון שסכ"ס ה"ז גדר קבוע ועדיף טפי משומר.

ד

והנה בהמשך הגמ' (ה, א) הובא מעשה דרוניא אקפיה רבינא מד' רוחותיו ופסק התם רבא דמן הדין הי' עליו לשלם כשי' ר' הונא לפי מה שגדר. והנה לפירוש"י (ד"ה רוניא) שכ' ד"ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרין', מובן היטב פסקי' דרבא משי' ר"ה דסוגיין, דגם בזה המעשה עסקינן בגדירה מהיזק ראי' (סביב שדה הניקף). אך לשיטת תוס' צ"ב, דכיון דהתם הי' ההיקף סביב שדות הניקף, הרי אי"ז שייך לסוגיין דעסקי' בהיקף חיצוני למניעת היזק שן בהמות, ואיך פסק רבא עפ"ד ר"ה הכא בדין זה דאינו דומה כלל?!

ואולי י"ל דלפי התוס' פסק רבא במכ"ש מסוגיין, דאם במניעת היזק קל - היזק ראי' ס"ל לר"ה דמשלם לפי מה שגדר, הרי ודאי במעשה דילן שמנע רבינא ע"י הגדירה היזק חמור דשן בהמות מרוניא - חל פסק ר"ה. וק"ל.

בתוד"ה כופין (יג, א)

הת' נחום יוזביץ
תלמיד בישיבה

א

ב"ב דף יג, א. גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, דכיון דלישא שפחה אינו יכול מצד צד החורין שבו, ולישא בת חורין אינו יכול מצד צד עבדותו, ונמצא דאם לא ישתחרר לגמרי ה"ה בטל מפו"ר - מסקינן (כב"ש) דכופין את רבו ועושהו בן חורין.

והקשו התוס' (ד"ה כופין) "אמאי כופין, ליתי עשה דפו"ר וידחה ל"ת דלא יהיה קדש", היינו דמשום שעשה דוחה את לא תעשה, נתיר לעבד להינשא לבת חורין אף שעובר את הלאו ד"לא יהיה קדש" כדי לקיים עשה דפו"ר, ומה הצורך לכפות לרבו לשחררו לגמרי.

ולכא' מש"כ התוס' דליתי עשה דפו"ר כו' צ"ב, דהול"ל דליתי מצות 'שבת' ("לשבת יצרה"); דהנה לעיל מיני' בתוד"ה שנאמר לא תהו בראה כ' הריב"ם דעבד חייב בעשה דפו"ר ועשה דשבת, אך שי' הר"י שם דפטור מעשה דפו"ר כיון שהוא אנוס וחייב רק משום עשה דשבת. וא"כ הו"ל לכתוב הכא דיבוא עשה דשבת לדחות הל"ת ד"לא יהיה קדש", ואז יתאים גם לשיטת הר"י!

ואין לומר דכוונת התוס' הכא היא אכן גם למצות שבת (ולא חשו לדקדק, וכתבו בכללות פו"ר), דהא בהמשך הדברים כתבו דאשה אינה חייבת בפו"ר, והרי היא חייבת בעשה דשבת, ומזה מובן שכשאמרו לפנ"ז דעשה דפו"ר ידחה הלא תעשה ד"לא יהיה קדש" כוונתם בדוקא לעשה דפו"ר ולא לעשה דשבת.

וי"ל דשאלת התוס' היא רק לשיטת הריב"ם, דלשיטתו יש חיוב דאורייתא - עשה דפו"ר, ושואל שהחיוב הזה ידחה הלא תעשה ד"לא יהיה קדש", אך לשיטת הר"י הוא פטור מעשה דפו"ר שהרי הוא אנוס, ויש רק מצוה מדברי קבלה - שבת, דבה אין יסוד לומר שתדחה ל"ת.

ב

והנה עוד הק' התוס' "וא"ת היכי כפינן לשחררו . . . דכל המשחרר עבדו עובר בעשה", ושאלה זו היא נמי לשיטת הר"י דס"ל דיש על העבד רק חיוב דשבת ולא

דפו"ר, שדברי הקבלה דשבת לא ידחו עשה ד"לעולם בהם תעבודו", ועונה דמכיון שהיא מצוה רבה דוחה את העשה ד"לעולם בהם תעבודו".

ובהמשך הדברים: "וכי תימא מצוה שאני, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך . . . והא דשחרר ר"א עבדו . . . שנכנס לביה"כ ולא מצא שם . . . התם משום דר"א גופיה עשה מצוה בכך שהשלים המנין". ולכאור' מה שהוא גופי' עשה מצוה עי"ז ששחרר עבדו - ה"ז מובן בפשטות, ומאי קא קשיא להו לתוס' מעיקרא ממעשה דר"א.

ויובן בהקדים; דלכאור' צריך ביאור ביסוד הענין ד'מצוה שאני', דעם היות שמ"ע אחת דוחה מ"ע אחרת, אך מנ"ל להעדיף אחת על חברתה. וכגון הכא למה העדיף ר"א לקיים מצות מנין מאשר לעולם בהם תעבודו. אלא דיש לבאר שכאשר עסקינן במצות חשובות וכה"ג, אז יש צד להעדיפם ע"ג עשה דלעולם בהם תעבודו. וכגון בהנ"ל, כמ"ש התוס' (שבת ד, א. בד"ה וכי אומרים) "כדמשני התם בר"א שנכנס . . . ושחרר עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני", היינו דמנין הוא מצוה דרבים ולכן הי' לר"א צד חזק להעדיף מצות מנין ולדחות עשה דלעולם בהם תעבודו.

לפ"ז יובן שפיר מה שהק' התוס' מר"א ששחרר את עבדו, דהא התוס' אמרו לפנ"ז דמצוה שאני היינו כשמועיל לו גופי', אך כשמועיל לאחר אינו יכול לחטוא ולעבור בעשה בשביל מצוה דאחר, ולכן הקשו גבי מעשה דר"א דכיון שהי' "מצוה דרבים", כיצד יכל לעבור בעשה בלי שיועיל לו.

וע"ז תירצו התוס' דאיכא נמי מצוה גבי' במה שהשלים המנין לרבים, ולכן שפיר אמרינן מצוה שאני ויכול להעדיף המצוה (דרבים) על מצות לעולם בהם תעבודו, משא"כ הכא (בעבד) שהוא עצמו לא קיים מצוה מיד.

ג

והנה יש לעיין בדברי התוס' דלאחר שתירצו אמאי כפינן לשחררו דהא משום דשבת הוה מצוה רבה, לכאורה הדרא קושייתם לדוכתא, דאם שבת היא מצוה רבה אמאי לא תדחה את הלאו דלא יהי' קדש (כהדין דעשה דוחה את ל"ת), וינשא בהיותו חצי עבד, ואע"פ שביארו לעיל דאין לומר הכא דידחה עשה דפו"ר את ל"ת ד"לא יהי' קדש" בתרי: א. דאין העשה והל"ת באותו הזמן, היינו דבזמן שהוא עובר על הלאו אין הוא מקיים את העשה ולכן לא יכול העשה לדחות את הל"ת. ב'. דאשה לא מיחייבא בפו"ר, ולכן היא לא יכולה להתחתן כיון שאצלה יש רק ל"ת ד"לא יהי' קדש" ואין את העשה.

אמנם מעתה, כשכתבנו דשבת היא מצוה רבה הרי ב' התשובות לא מתרצות: התשובה הא' שזה לא באותו הזמן וכן ל"ת לא נדחה אבל מצד מצוה רבה גם אפילו שלא באותו זמן נדחה. כמו שראינו לגבי העשה דלעולם בהם תעבודו שאף על פי ששבת הוא אחרי זה ולא באותו זמן של שחרור בכל זאת הוא נדחה והרי פה מדובר שעשה דוחה ל"ת שהוא יותר קל מאשר עשה דוחה עשה.

והתשובה הב' שאשה לא חייבת בעשה ולכן יש לה רק את הל"ת דלא יהיה קדש גם אם זה לא שייך בגלל שבשבת האשה חייבת כמ"ש ואם כן שהעשה ידחה את הל"ת.

וצ"ע, ואבקש את דעת הקוראים בזה.

בענין רוניא אקפיה רבינא

הת' רפאל כהן
תלמיד בישיבה

בשמעתין דף ה, א: "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא, אמר לי' ר' ספרא בריה דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצלא".

ומשמעות התיבות ארבעה לצלא כו' פירש"י בכמה אופנים, אך תוכן הענין הוא - דלתת לרוניא (העני) שדה זו, ה"ז ענין ד"ועשית הישר והטוב". ובתוד"ה ארבעה לצלא כו', הק' ר"ת על פירש"י "הא אין מרחמים בדין ועוד דקאמר סבר רבינא לסלוקי משמע שטעה רבינא", ומקשה שם עוד, ע"ש. ואומר ר"ת "דזבן ארעא אמיצרא דרבינא היינו אמיצר אותם שדות דאקפיה רבינא מארבע רוחות [כמסופר בגמ' לפנ"ז] והי' רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת כו' אמר ליה ר' ספרא אמריה אינשי ארבעה לצלא כו' הכי נמי מאי טעמא דינא דבר מצרא משום שיהיו כל שדותיו סמוכים שיוכל לחרשן בבת אחת ולכך הוא מצרן מרוח אחת כמו אתה מג' רוחות" עכ"ל.

ובביאור דברי התוס' צריך לומר בפשטות, דאין הבדל בדין בר מצרא בין מצרן של שלוש רוחות למצרן של רוח אחת, דנימא דלזה שיש לו שלש רוחות יש יותר דינא דב"מ מזה שיש לו רק רוח אחת; רק שיש עדיפות למצרן מהשלוש רוחות.

אמנם דבר זה תמוה, דהא יש הפרש גדול בין מצרנות של שלוש רוחות לרוח אחת, שהרי כל הדין של בר מצרא הוא כדי לעשות "הישר והטוב" והיינו דאף בכדי שיהי' למצרן הנאה מועטת אמרינן דינא דבר מצרא, א"כ הרי במקרה דילן

שיכולה להיות הנאה טובה שהרי יכול להיות שהשדה האמצעית היא גדולה והמצרן יצטרך לעשות עיקוף גדול, א"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ונראה לענ"ד לתרץ דשיטת ר"ת היא שכל הציווי ד'ועשית הישר והטוב' קאי על עבודות לצרכי השדה, היינו חרישה זריעה וכו' ולכן כ' ר"ת דאין הבדל בין מצרן של שלוש רוחות למצרן של רוח אחת כיון שאין שום חילוק ביניהם לענין עבודת הקרקע וכל ההבדל הנ"ל הוא רק בצרכי האדם (אריכות הדרך וכו').

וזהו שרבינא "סבר" שיש לו יותר זכות בדין בר מצרא מרוניא, היות ויש לו שלוש רוחות ואם הוא יקנה את השדה האמצעית יהי' לו יותר נוח, היינו דמתחשבים בצרכי האדם נמי, וע"ז ענה לו ר' ספרא שכל הדין של בר מצרא הוא בצרכי השדה ולא בצרכי האדם, ובצרכי השדה אתה ורוניא שוים ובלשון הגמ': "ארבעה לצלא וארבעה לצלא".

וזה באו התוס' להדגיש "הכי נמי מאי טעמא דינא דבר מצרא משום שיהיו כל שדותיו סמוכים שיוכל לחורשן בבת אחת" שהביאו לא רק את הסיבה "שיהיו כל שדותיו סמוכים" (כמו הרבה מפרשים), אלא גם הביאו לזה טעם למה צריך להיות סמוך כדי שהמצרן יוכל לחרוש בבת אחת, שזה קאי דווקא על הצרכים של השדה, ואם תוס' לא היו מדגישים זאת, הו"א דיש לחלק גם בצרכי האדם ונוגע אריכות הדרך ג"כ, קמ"ל דכל דינא דב"מ הוא רק בתועלת דצרכי הקרקע (ונקטו "לחרוש" כדוגמא לשמרי עבודות הקרקע).

ובצרכי הקרקע שפיר אין חילוק בין מצרן דג' רוחות למצרן מרוח אחת, כי גם במצרן ברוח אחת, באם יקבל את השדה הסמוכה - יוכל לחרוש בבת אחת, ואם יקבל שדה במקום אחר, הרי לא יוכל כן. וזוהי בדיוק אותה בעי' שישנה למצרן מג' רוחות, וא"כ אין למצרן מג' רוחות עדיפות על מצרן מרוח אחת.

בענין עדות בחזקת ג"ש לשי' הרא"ש והרמב"ן

הת' חנני' יוסף צירקין
תלמיד בישיבה

גמ' ב"ב דף כט, א: "אלא אמר רבא שתא קמייתא מזדהר איניש בשטריה תרתיה ותלת מזדהר טפי לא מזדהר". ונחלקו הראשונים, הרא"ש ביאר וז"ל: "ותקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה שלוש שנים בשופי שאין צריך להראות שטרו יותר" עכ"ל, היוצא מדבריו דהטעם שמועילה חזקת ג"ש הוא משום תקנת חכמים.

הרמב"ן ביאר באופן אחר וז"ל: "דטעמא דחזקה לאו משום דלא הוה ליה לאיזדהורי בלבד היא, אלא משום דאילו לא מכרה מערער זה לא היה שותק, אלא דבתוך שלוש כי לית ליה שטרא ריעא טענתיה, ולאחר שלוש לא ריעא, דטפי לא מזדהר איניש", עכ"ל.

וכך כתב הר"ן בתשובות סימן ע"ה וז"ל: "דעיקר החזקה מטעם ששותק אלא דבתוך ג' ריעא טענתיה משום שאחוויה שטרך ולאחר ג' לא ריעה דטפי לא מזדהר איניש בשטרו", עכ"ל.

היוצא מדבריהם דעיקר טעמא דחזקה זהו משום שהמר"ק (הבא כעת לערער) שתק ולא מיחה ולכן אפי' "בשנה אחת" הוי חזקה, והטעם שמצריכים ג"ש זהו משום שבמשך הג"ש ישנה למחזיק ריעותא במה שאין לו שטר.

ולכאורה קשה אמאי צריך להביא עדים שאכל פירות במשך ג"ש, שיביא עדים שבשנה א' הוא היה שם ואכל וכו' ועל שנה ב' וג' לא יביא עדים, ונדע מעצמנו שיש לו חזקה, כיון שהביא עדים על עיקר החזקה דהיינו שתיקת הבעלים - דהוא כבר בשנה אחת. וע"כ כיון שעתה אנחנו עומדים לאחר ג"ש - תו ליכא ריעותא במה שאין לו שטר, כי אין האנשים שומרים את שטרותיהם יותר מג"ש, אך עצם העדות סגי לכאור' על שנה א' ? !

אמנם לשי' הרא"ש ל"ק כלל, דכיון דס"ל שחזקת ג"ש הוא מתקנת חכמים, הרי תקנו באופן שמביא עדים על ג' שני החזקה, ואם לאו - ליכא לתקנתם.

איברא דאף לשי' הרמב"ן י"ל, דכל הטעם שאדם אינו נזהר בשטרו אחר ג"ש הוא מפני שמרגיש את עצמו בעה"ב לגמרי על הקרקע, כיון שלא מיחו בו במשך הג"ש (דאי המחאה הוא גורם החזקה לשיטתי').

ובזה א"ש, דאי אינו מביא עדים על החזקת ג"ש הרי בודאי שאינו יכול לטעון דשוב לא מידהיר, דכדי דנימא טענה זו הרי צריך שיחוש בעלות על הקרקע, ואי אין לו עדים - אין לנו ראייה שהרגיש בעלות וממילא מהיכי תיתי לומר שאיבד שטרו, דילמא מעיקרא לא הוה ליה שטרא.

בענין הא דקפיד איניש

הת' מנחם מענדל רוזנברג
תלמיד בישיבה

בגמ' (כט, א) מסקינן דטעמא דחזקת ג"ש לרבנן הוא כדאמר רבא "שתא קמייא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר".

וכתב הרשב"א בטעם הדבר, דהמחזיק מאבד שטרו כאשר הוא יודע שהמר"ק שוב לא יערער. אמנם עפ"ז הק' שם דאי זהו טעמי' דרבא, הרי כשהמחזיק הוא מסוג דבי בר אלישיב, יוכל המחזיק לאבד שטרו מיד. וא"כ ה"ז "נתת דבריך לשיעורין". וע"ד קו' הגמ' בהו"א הב' דרבא (דקפיד איניש).

ותירץ, דאפי' שהמוכר מקפיד כמו בר אלישיב עדיין חושש המחזיק שהמוכר יבוא לערער עליו בשביל לגזול ממנו את השדה, כיון שהמוכר יטען שהוא בא למחות דווקא כאשר רוב האנשים מוחים, שזה קצת לפני ג"ש, ולכן המחזיק שומר על שטרו עד ג"ש שלא יהיו למוכר שום טענות.

אמנם עפ"ז צריך ביאור אמאי בגמ' בהו"א הב' דרבא, דחזקה היא ג"ש מכיון שאז קפיד איניש, כששואלים מדבי בר אלישיב, לא עונים כתירוץ הרשב"א הכא - שאין חזקה כי המערער טוען שהחליט להיות מהרוב ולכן לא מחה ואי"ז חזקה?

ואולי י"ל שמן הדין לא מתקבלת טענה זו של המערער, ולכן מהא דלא קפיד יש שפיר חזקה, אבל המחזיק טועה וחושש או שלא רוצה שייצא עליו קול שגול, ולכן מחזיק שטר.

ואולי עוד י"ל, שכיון שהי' המוכר מסוג דבר אלישיב, ועכשיו מוציא את עצמו מגדרו ואומר שהוא ככל העולם, הרי אי"ז טענה חזקה לגמרי. ולפ"ז מיושב דבגמ' מדובר שחוסר הקפידה יוצר חזקה, וכיון שהוא מבר אלישיב, נוצרה חזקה, והוא בא לטעון לבטל את החזקה, הרי לזה אין לו כת. אבל למסקנא, שכל זמן דאיזדהר בשטרא אין חזקה, הרי מתקבלת כל טענה של המערער בזמן זה - כיון שאין חזקה, ולכן צריך לשמור את השטר שמא יערער (ואם יאבד את השטר ויטעון לחזקה, ה"ז נראה כמערערים, שמאבד בכוונה כדי שלא יוכל המערער לערער, וא"כ שוב מקבלים את טענת המערער). וק"ל.

בשי' הרשב"ם והשטמ"ק

הת' שניאור זלמן שטיינברג
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ב דף כט, א. אומר ר' הונא שהדין של חזקה בשלוש שנים ה"ז רק כשהג' שנים הן רצופות, והגמ' אומרת שר' הונא מודה במקום שנוהגים לזרוע שנה, ולהוביר שנה שאז אין צורך בג"ש רצופות.

הרשב"ם על אתר (ד"ה באתרא דמוברי באגי) לומד שבשנה המוברת צריך המחזיק לחרוש את השדה (ניר שאחר הקציר). ובשיטה מקובצת שם (ד"ה אם איתא דדידך הואי) מביא בשם השיטה לא נודע למי שאין צריך לחרוש בשנה שמוברת.

ואולי יש לתלות מחלוקתם במחלוקת הרשב"א והריטב"א בנוגע לטעם שלאחר ג"ש לא מזדהר איניש בשטריה; דהרשב"א (ד"ה אלא אמר רבא תלת שנין כו') ס"ל דכיון שהמחזיק בטוח שכבר לא יצא ערעור על השדה מאבד את שטרו, והריטב"א (ד"ה אלא אמר רבא טעמא כו') ס"ל דכיון שהמחזיק מרגיש שהוא בעה"ב על השדה הוא מאבד את שטרו.

ולפ"ז אפשר לכאור' לבאר דהרשב"ם ס"ל כסברת הרשב"א, היינו דסיבת איבוד השטר היא כיון שכבר לא חושש לערעור. ולכן אם איתא דהכא בשנה שניה לא יעבוד כלל, יוכל המערער לטעון גם לאחר ג"ש שבא למחות וראה שדה ריקה, ולכן צריך לחורשה גם בשנה שני'.

אבל השלנ"ל ס"ל כהריטב"א דסיבת איבוד השטר הוא הרגשת הבעלות, והכא כיון שמחזיק ג"ש בשדה, אף שבשנה שני' לא עבד בה, הרי אעפ"כ הוא מרגיש בעה"ב כיון שנהג כמנהגם של כל בעלי השדות בעיר שמוכירים בשנה שני'.

ואולי עוד י"ל דגם הרשב"ם ס"ל כהריטב"א, אבל ס"ל דכיון שאינו עובד בשדה בפועל, הוא איננו מרגיש בעלות ולכן צריך לחרוש.

בגדר 'טב למיתב טן דו'

זלמן צבי שלום שימאנאוויטש
תלמיד בישיבה

א

גיטין י', א. "והא חזרה גופא איתא בקידושין". פירש"י: שאם מסר שטר קידושין לשלוחו ורצה לחזור חזור, דאין כאן זכות הוא לה דאסר לה אכולי עלמא, ומשום האי שטרא אינו מתחייב במזונותיה. עכ"ל¹⁰. היינו שמביא כאן ב' טעמים אמאי לא זכה השליח בקידושין מטעם זכין לו לאדם שלא בפניו, ויכול המשלח לחזור בו.

ותמוה מפני מה הוצרך רש"י להביא ב' ביאורים לטעם שאין כאן זכות, הרי סגי בטעם השני שבשטר הזה עדיין אינו מתחייב במזונות ובמילא אין כאן זכות, ולמה צריך להוסיף הענין הראשון דאסר לה אכולי עלמא ובמילא יש כאן חוב, הרי בכדי להסביר כאן למה יכול לחזור, סגי במה שאין כאן זכות.

ועוד צריך להבין, אמאי בכלל נחשב הענין הזה דאסר לה אכולי עלמא לחובה, הא בגמ' קידושין מא, א. א' "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלא", והרי מה שאסר לה אכולי עלמא הוא הדרך להגיע לזכות של הישיבה עם השני (דהקידושין הוא הכנה אל הנישואין), וכיצד כ"כ פשוט לרש"י ד'אסר לה אכולי עלמא' הוי חובה.

ובכדי לבאר זה ילה"ק ביאור הגדר ד'טב למיתב טן דו', דיש לפרש בזה בב' דרכים:

א. דעצם ענין הישיבה עם השני הוה זכות עבורה. וכן נראה דס"ל לרש"י, ממש"כ בריש פרק האיש מקדש ד"ה 'דאמר ר"ל' בזה"ל: משל הוא שהנשים אומרות על בעל כל דהו שהוא טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה". עכ"ל. היינו דעצם ענין הישיבה עם הבעל הוא זכות.

ב. דרוצה להיות עם השני מצד הרווח והתוצאות שיהיו לה מזה כגון מזונות וכיו"ב, אך עצם ענין הדירה עם השני אינו זכות עבורה. וכן הוא בתפארת יעקב דף

¹⁰ אגב יש להעיר בדברי רש"י אלו דבר שלא ראיתי מעירים. דלכאורה מדבריו אלו מוכח דלא כשיטת התורת גיטין הידוע בדף יא, ב. בד"ה 'בירושלמי בעי' דכל דבר שיש בו חוב אפי' אם יש בו זכות יותר גדול אין בו מדין של זכין, ולכאוי' מרש"י מוכח דלא כן - מדאמר ובהאי שטרא אינו מתחייב במזונותיה, ולפי התורת גיטין אפי' אם כן מתחייב במזונותיה מכיון שיש גם חוב דאסר לה אכולי עלמא אין כאן זכות ושפיר מצי לחזור בו.

יא, ב. ד"ה 'בירושלמי בעי' שמבאר את דברי התוס', כ' וז"ל: וכמו כן מוכה שחין, כיון דהיו כופין להוציא בוודאי הוי זכות אפילו מפסדא מזונות. רק לפי דעתה המוטעה של אשה, דטב למיתב טן דו, מכח חסרון מזונות הוי אצלה חוב. עכ"ל. וברור מדבריו כנ"ל.

ולפי זה נראה לבאר דברי רש"י הכא, דאה"נ שאם הי' אומר דהגדר של טב למיתב טן דו הוא שמקבלת מזונות כאופן הב', אז הי' סגי בטעם הב' שמביא שבשטר הזה עדיין לא נתחייב במזונותי' ובמילא כבר אין כאן הזכות דטב למיתב כו'. אמנם כיון שרש"י ס"ל שבכל קידושין יש את ב' הזכויות – הן עצם הישיבה עם השני (דזהו"ע הטב למיתב כו'), והזכות לקבל מזונות – נמצא שאם הי' כתב רק את הטעם שבשטר זה לא התחייב במזונות, עדיין יש מקום לומר שיש כאן זכות בזה שטב למיתב טן דו, דהיינו עצם הישיבה עם הבעל.

ואת זה בא רש"י לשלול במה שכתב "דאין כאן זכות הוא לה דאסר לה אכולי עלמא", וכוונתו לאשמעי' דאע"פ שזו ההכנה להגיע לידי טב למיתב וכו', מ"מ כיון שעצם הפעולה דשטר זה הוי חוב דאסר לה אכולי עלמא, ה"ז נחשב לחוב אע"פ שגורם לזכות דטב כו', ופשוט.

ואולי יש להביא מקור לזה מדברי הר"ן גיטין לו. דבדין זכין לאדם שלא בפניו, אם הדבר עצמו הוא זכות אע"פ שכתוצאה ממנו יצא חוב עדיין שייך הדין דזכין. ועד"ז י"ל לאידך בענינינו גבי חוב, דאם פעולה זו שהקידושין היא חוב אע"פ שכתוצאה מזה יצא זכות דטב למיתב מ"מ נחשב לחוב.

ב

והנה בדף מט, ב. אי' "כתובת אשה בזיבורית אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן לא אמרן אלא מיתמי אבל מיניה דידיה בבינונית... לעולם מיתמי וכתובת אשה איצטריכא ליה ס"ד אמינא משום חינא אקילו רבנן גבה קמ"ל". ופירש"י: משום חינא – שיהו אנשים נושאים חן בעיני הנשים וינשאו להם.

והתוס' ד"ה משום חינא הקשו על פירש"י, דהרי הגמ' אמרה לעיל שיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא, א"כ כיצד אפשר לפרש דמשום חינא היינו שהאנשים ישאו חן בעיני הנשים, הרי אין אנו צריכים לזה דבלאו הכי ירצו הנשים להתחתן מצד כלל זה דיותר ממה שהאיש רוצה לישא כו', ולכן פירשו משום חינא באו"א. עיי"ש.

ונראה ליישב שי' רש"י ע"פ דברינו דלעיל, ובהקדים דבסברא דיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא, כתב רש"י בבא בתרא קלב, א. (ד"ה

ומקולי כתובה) שהוא מטעם דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלא. ועפ"ז י"ל דרש"י אזיל לשיטתי' וס"ל דטב למיתב טן דו ענינו הוא – דעצם היות האשה עם גוף שני הוא זכות עבודה, וכן הוא גם בענין דיותר ממה שהאיש וכו'. וא"כ אי"ז סתירה כלל לענין של משום חניא שהאנשים ישאו חן בעיני הנשים, דאף שהאשה רוצה להינשא יותר מהאיש, הרי אי"ז מכריחה להינשא לאיש מסויים, ולכן יש מקום לסברא דמשום חניא ניתן לה בינונית בכדי שאנשים ישאו חן בעיני הנשים, ותוכל להכריע באיזה איש לבחור. היינו דמצד עצם ענין הישיבה עם הזולת האשה רוצה יותר מהאיש, אבל עדיין כדי שהאיש הזה ימצא חן בעיני האשה הייתי חושב שיתן לה בינונית.

ולפ"ז י"ל דהתוס' למדו כשי' התפארת יעקב הנ"ל דטב למיתב טן דו ענינו מזונות, וא"כ הסברא דיותר ממה שהאיש רוצה וכו' (דהוא מצד הטעם של טב למיתב, כנ"ל ברש"י דב"ב) הוא מצד המזונות. ולכן הקשו על רש"י דא"א לפרש משום חניא שימצאו חן בעיני הנשים, דהרי הנשים בין כך רוצות להתחתן מצד המזונות יותר מהאיש, וא"כ אפי' אם לא ניתן להם בינונית ירצו להתחתן.

ונראה שכך למדו ממה שכתבו גם במק"א, והוא בדף יא, ב. ד"ה בגיטי נשים, דהביאו לקושית הירושלמי גבי מה דאמרי' שגירושי אשה חוב הוא לה – הרי שהיתה אשתו של מוכה שחין הרי זכות הוא לה' ותירצו זה, ע"ש בתי'. ואם סבירא להו לתוס' כרש"י דטב למיתב טן דו היינו עצם היותה עם גוף שני, הרי קושית הירושלמי ליתא מעיקרה (ועכ"פ היו צריכים להביא את זה בתור תירוץ¹¹), דהא גם במוכה שחין שייך הסברא של ישיבה עם שני גופים, ומצד זה הרי ודאי שגם לאשת מוכה שחין חוב הוא לה מה שע"י שמתגרשת ממנו תישאר לבדה. אלא מוכח שלמדו שסברת טב למיתב כו' הוא מצד מזונות, ובמוכה שחין לא שייך ענין המזונות דלא שייך שיעבוד, ע"כ הביא את קושית הירושלמי והי' צריך לתרץ באופן אחר.

ג

ע"פ כל זה יבואר לנו עוד מחלוקת בין רש"י ותוס' בקידושין מא, א. דשם בגמ' אי' "אמר רב יהודה אמר רב ואי תימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה". והנה רש"י על מתני' (ד"ה

¹¹ בתורה"ש כתב דהירושלמי באמת לא מתרץ את הקושיא באשה אלא בעבד (עבדו של קצין), כי באשה הוא סומך על הסברא דטב למיתב כו'. אבל מהתוס' כאן משמע שלא למדו כן אלא שבאמת בתירוצם מתרצים קושייתם מאשה (ולא סומכים על הסברא דטב למיתב) דהרי מוכרים אשה בתירוצם.

כשהיא נערה) כותב וז"ל: וכ"ש כשהיא קטנה אם קבל מקודשת והאי דנקט נערה אורח ארעא אשמעינן דקטנה לכתחלה לא כדמפרש בגמ"ל. עכ"ל. משמע מדבריו שאין כאן איסור ממש אלא אורחא דמילתא בעלמא.

(וכן בקידושין מה, א. משמע דגם בקטנה מועיל לקדשה לכל דהו, כדאי" ששקל חד מינייהו כסא דחמרא יהב ליה לחבריה אמר מיקדשא לי ברתין לברי. אמר רבינא אפי' למ"ד חיישינן שמא נתרצה האב, שמא נתרצה הבן לא אמרינן". ע"כ. והנה פירש"י "שמא נתרצה הבן - בקידושין שקידש לו האב שלא מדעתו לא אמרינן, דאב בקידושי בתו בכל דהו ניחא ליה דטב למיתב טן דו, אבל גברא דייק וניסיב". א"כ נראה ברור, שדרך האשה להסכים להתקדש לכל דהו גם כשהיא קטנה).

וכן הוא לשון הרמב"ם בפ"ג הי"ט: ואע"פ שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוגי אני רוצה. וכתב הכס"מ בפ"י הט"ז: נראה דמשמע לרבינו דהא דאמרינן בקידושין מא, א. אסור לאדם שיקדש את ביתו כשהיא קטנה, איסורא לאו דוקא אלא לומר שאין ראוי לעשות כן.

אמנם התוס' ד"ה אסור לאדם לכתוב וז"ל: ואע"ג דאמר לעיל דאיסורא ליכא משום דטב למיתב טן דו, ה"מ בגדולה וכו' אבל קטנה שמתקדשת ע"י אביה איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית". עד כאן עיקר דבריהם. ומבואר שלמדו שזה איסור גמור כיון שלא שייך כאן הסברא דטב למיתב טן דו.

והנה בס' נחלת משה כתב להוכיח דהתוס' סוברים כרש"י שאינו איסור גמור, ממה שכתבו "השתא שאנו מקדשים בנותינו אפילו קטנות, היינו מפני שבכל יום הגלות מתגבר עלינו, ואם יש סיפק בידו ליתן נדוניא היום, שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו". ואם הי' זה איסור גמור לא הוה שרי מחמת חשש כזה.

אבל לכאור' אין לומר כן, אלא דודאי ס"ל להתוס' דבעצם הוי איסור גמור, ולכן לא שייך מה שטב למיתב טן דו. אמנם בזמן בעלי התוס', דאינו ברור אם בכלל תקבל נדוניא באם לא תתחתן עכשיו, בודאי שייך הסברא של טב למיתב כו' דכשתגדל תתרצה במה שיודעת שיכלה להפסיד הנדוניא כלל ועיקר, ובמילא אין כאן איסור. והיינו משום דרש"י ותוס' אזלי לשיטתם לעיל:

דרש"י לומד דגדר טב למיתב וכו' הוא עצם היותה עם שני ובמילא זה שייך גם בקטנה דאין סברא לומר דכשתגדל לא תתרצה דהרי כל מי שתהיה אתו הוא יהי' גוף שני ששייך ב' הסברא של טב למיתב, ובמילא כמו שהגמ' לעיל אומרת לענין שלוחה לקידושין דאין איסור מכיון שטב למיתב, כן הוא לענין קטנה דשייך סברת טב למיתב בזה, וממילא אין איסור ממש, ולכן מפרש רש"י אורח ארעא.

אבל תוס' דס"ל דגדר טב למיתב הוא המזונות או כל התוצאות שמגיעים מהאדם – אך לא עצם הישיבה אתו, א"כ בקטנה בעצם לא שייך סברת טב למיתב, דמצד התוצאות של האדם (מזונות נכסים וכו') שייך לומר שכשתגדל לא תרצה את האדם הזה כי אם אדם אחר שיש לו יותר נכסים, ולכן יש כאן איסור ממש. משא"כ בזמנם, שבודאי תתרצה בממוץ הנוכחי, כי א"א לדעת מה יהי מאוחר יותר כנ"ל בדבריהם.

ביסוד תקנת קיום בגט

הת' יהודה שניידר
שליח בישיבה

א

גיטין דף ב' ע"א: המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ופליגי בה רבה ורבא, רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה, ורבא אמר לפי שאין עדים מצויים לקיימו, ומסקינן בגמ' (דף ד' ע"ב) דרבה אית ליה דרבא, ומקשינן בגמ' (דף ב' ע"ב) "ולרבא ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא וכו', בדין הוא דבקים שטרות לא ליבעי, כדר"ל, דאמר ר"ל עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן בביר"ד, ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא הקילו בה רבנן.

ויש להסתפק מה דאקילו רבנן משום עיגונא הוא דלא בעינא קיום כלל, וסגי בתקנת בפ"נ ובפ"ג, או דבעינן קיום ככל השטרות אלא דהקילו רבנן בגט דגם השליח שאומר בפ"נ הוא כדין קיום ומהני, וביתר ביאור יש לפרש הספק הנ"ל האם עצם החפצא של גט הוא נמי בעצם ככל השטרות, אלא שזה שטר מכר או שטר מתנה, וזה שטר גירושין, אבל בעצם אין הבדל בניהם וכולם נכללו בפרשת שטרות ודין אחד להם, או דלמא שני דברים הם וגט הוא חפצא אחרת ומציאות אחרת לגמרי, ואין לו כלל ההלכה של שאר שטרות, דגט אשה הוא חפצא של ספר כריתות ואינו כלל מפרשת שטרות.

ובאמת יש לדייק טובא למה התחילה המסכת בדיני בפ"נ ובפ"ג שאינה אלא תקנ"ח ושביק מעיקרי דיני והלכות דאורייתא של הגט, וכבר עמד בזה הריטב"א בריש מסכתין (ד"ה המביא) וז"ל: "ובדין הוא דליתני הלכות גט ברישא אלא משום דהיא תקנתא חביבא לה ואקדמה" עכ"ל, ועדין צריך ביאור מה מיוחד בה היא תקנתה דפ"ג משאר תקנ"ח שיש בגט.

ב

ובאמת יש לעיין בגוף התקנה דבפ"נ לרבא [דקיימא לן כוותיה] דהוא משום קיום דאין עדים מצויים לקיימו, דאם כן איזה שייכות הוא לדיני גיטין דהא בכל השטרות נאמרה הלכה של קיום שטרות א"כ מה החידוש המיוחד במתניתין דגיטין, אלא דע"כ דהחידוש דעד אחד נאמן משום עיגונא הגם שבכל קיום שטרות בעינן תרי, וא"כ העיקר חסר מן הספר, דתנא דמתניתין משמע דנקט עיקר הדין "צריך שיאמר" ודרך אגב שמעינן שהשליח נאמן אע"פ שאינו אלא עד אחד, וע"כ דעלינו לברר אם באמת ישנה בגט ההלכה של קיום שטרות דעלמא ובפ"נ ובפ"נ הוא תחליף לקיום שטרות, או דלמא אין בגט כלל ההלכה של קיום שטרות משום דגט אינו בכלל השטרות אלא הוא חפצא אחרת דספר כריתות, ובפ"נ הוא תקנה מיוחדת בדיני גיטין.

והסברא בזה היא דהנה בפעולת השטר שונה גט אשה ושטר שחרור עבר משאר שטרות קנין, דפעולת שטר קנין הוא להעביר את ה"ממכר" של ראובן המוכר - "לעמיתך" שמעון שהוא נעשה בעלים על הממכר של המוכר, משא"כ בגירושין ושחרור שאין הגט מעביר את האישות של הבעל לאשה וכן לא את הקנין עבדות של האדון להעבד, אלא שהגט מפקיע קנינו של הבעל וממילא היא פנויה, וכן בעבד האדון מפקיע בעלותו וממילא העבד בן חורין.

והנה במתניתין ריש קידושין תנן "וקונה את עצמה בגט" ופירש רש"י "להיות ברשותה להינשא לאחר" ונראה דהוקשה לו כהנ"ל דמה שייך וקונה את עצמה הרי אינה קונה מידי, אלא שנפקע קנין הבעל וממילא היא פנויה, וע"ז הוצרך לפרש וקונה את עצמה להיות ברשותה "להינשא לאחר", ונראה דזה הביאור דמה דפשיט להו לש"ס דגט אשה ושחרור עבדים מהני בע"כ של אשה ושל עבד, אע"ג דאין לזה שום ילפותא מקרא, ונראה דזה פשוט מסברא לפי מה שנתבאר דכיון דאין האשה והעבד קונים שום דבר בגט, לא שייך לומר בזה אין קנין בע"כ והבעל והאדון יכולים לעשות בשלהם כרצונם, ובגוף הגט והשחרור כבר הוכיח האבני מילואים ש"ונתן" אין פירושו זכיה מדמהני אפילו באיסורי הנאה אלא נתינה לידה בעלמא.

ג

ונראה דבספק הנ"ל נחלקו הבעל המאור והמלחמות (בכתובות דף כא ע"ב מידפירש הרי"ף בסוגיא דעד נעשה דיין) וז"ל בעל המאור "וסיפא מוכחא רישא

דאין עד נעשה דיין אלא בהגדת אחרים אבל בלא הגדה כלל או בהגדת עצמו לא וכו' ואע"ג דקי"ל קיום שטרות דרבנן ועד נעשה דיין בלא הגדה כלל וכל שכן בהגדת אחרים, אבל בהגדת עצמו אין לנו, ונראין הדברים שהוא פסול לדון מאחר שהגיד שהוא נוגע בדינו, ובגמרא דילן בפני כמה נותנו לה וכו' עד והא דקי"ל בדרבנן עד נעשה עלמא אפילו בהגדת עצמו נעשה דיין, אלא יש לומר לדברי התלמוד שלנו שאני התם כיון שהוא הגדה המתקיימת בעד אחד עשאוה כמי שאינה, אבל במקום שצריך הגדת שני עדים לא מצינן דעד נעשה דיין בהגדת עצמו" עכ"ל, הרי פשיטא ליה דבפ"נ לא מיקרי הגדה כלל כמו קיום שטרות, דכיון שהיא מתקיימת בעד אחד "עשאוה כמי שאינה" היינו שאי"ז הגדה כלל ואינה אלא לקיים את תקנת בפ"נ המיוחדת בגט ואינה כדין קיום שטרות בעלמא ו כיון דנתקיימה התקנה סגי, וההגדה כמאן דליתא.

וע"ז הקשה המלחמות דזה אינו, משום דבפני נכתב היינו קיום שטרות, וז"ל "ומעתה כל פירושו בטל והתימה למה טרח כל הטורח הזה מאחר שראה מפורש במסכת גיטין דעד נעשה דיין אע"פ שהעיד בפ"נ ובפ"נ דהיינו קיום שטרות, ומה שאמר דהואיל והוא עדות המתקיימת בעד אחד עשאוה כמי שאינה אינו, דהא קיום שטרות הוא, ואם הקילו בה משום עיגונא לא עשאוה כמי שאינה, והיפך האמת אמר וכו' אלא ודאי משמעתיך קמא לה דעד המעיד נעשה דיין" עכ"ל הרי דחזר ושנה דתקנת בפ"נ הוא קיום שטרות בעלמא, והא דנאמן עד אחד הוא משום דהקילו בה משום עיגונא.

ד

ונראה לתלות בספק זה עוד מחלוקת ראשונים דהנה ברמ"א (אבן העזר סימן קמב סעיף ז') כתב דאילם לא יוכל להביא גט אע"פ שיכול לכתוב בפ"נ ובפ"נ כיון דצ"ל בפיו, ועיין בהגר"א שם דהביא דמקור הדברים הוא בתוס' (גיטין דף ה. ד"ה אילימא) ויסוד הדברים הוא דכיון דבעינן נתינה בפני שלושה משום דבעינן ב"ד לקיים ע"כ איכא על ההגדת עדות דין עדות ואיכא חסרון מפיהם ולא מפי כתבם.

ונראה דדין זה אם בפ"נ כשר מפי כתבם תלוי בספק הנ"ל דלפי שיטת הרמב"ם דבפ"נ הינו קיום שטרות בעלמא ובעי דין עדות ובאמת היה צריך להיות שניים ורקב משום עיגונא הקילו בה רבנן, אבל לא מצינו דהקילו נמי דלא הוי מפיהם ולא מפי כתבם, אולם לבעל המאור שאין לזה דין עדות ומהאי טעמא אין בזה דין דאין עד נעשה דיין והוא תקנה מיוחדת דמתקיימת על פי עד אחד, ממילא ראוי שיהיה כשר נמי מפי כתבם, כיון דאין לזה דין עדות, (אמנם עיין ברמ"א (חו"מ סימן מ"ו

סק"ז) דכתב דקיום שטרות בעלמא מהני מפי כתבם עיי"ש, ולכאורה אם כן דברי הרמ"א סתרי הדדי ויש לעיין).

ה

ונראה דגם הרשב"א והר"י פליגי במחלוקת זו, דהנה לקמן דף ט' ע"א כתב הרשב"א וז"ל "ור"י דקדק מתוך משנתו דכיון דמשיאין אותה בגט זה עד שלא יתקיים בחותמיו ולא חיישינן למזויף, ש"מ דהבא ליפרע מנכסי יתומים בשטר שבידו גובה ואין צריך לקיימו דהא למזויף לא חיישינן, ודוקא בלווה עצמו דמצי טעין בכרי מזויף הוא דמקבלין טענתו, ומה שדייק רבינו ממתני' דהכא אין ראי' דשאני הכא שדלמא משום עיגונא הקילו בה רבנן, אי נמי שאני הכא דלא מגבי מיני' דבעל מידי אלא לאפקועי ממונא, שמא בהפקעת ממון לא מצרכינן לי' לקיומי שטרא אלא אם בא בטענת בריא" עכ"ל, הרי להדיא דר"י סובר כמלחמות דבפ"ג הינו קיום שטרות ומשום הכי ילפינן מהכא לקיום שטרות, וכך סובר הרשב"א בתירוצו הראשון.

אולם בתירוצו השני סובר הרשב"א כבעל המאור דבפ"ג הוא הלכה מחודשת בגט אשה ובשחרור עבדים, אבל דין קיום שטרות דעלמא לא נאמר בגט אשה ובשחרור עבד וכמו שכתב בלשונו "דלא מגבי מיני' דבעל מידי אלא אפקועי ממונא ושמא בהפקעת ממון לא מצרכינן לי' לקיומי שטרא" והן הן הדברים שנתבארו, דבגט הוא ספר כריתות שמפקיע אישות הבעל, אבל האשה אינה קונה את האישות שהיה לבעלה דהיא לא גבי מיני' מידי, וכך העבד אינו קונה העבדות לעצמו אלא שהשחרור מפקיע קנין האדון וממילא הוא בן חורין, וההלכה של קיום שטרות היא רק בפרשה של "וכי תמכרו ממכר לעמיתך", שהשטר נעשה בין שני בעלי דינים.

ו

והנה בגמ' (לקמן בע"ב) קאמר "מאי בינייהו דאתיהו בי תרי", וז"ל רש"י "ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת יד שניהם, לרבא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער הבעל הרי הם מצויים לקימה" עכ"ל. ודבריו צ"ב אי ס"ל כהשיטות דס"ל דבפ"ג הוא כדין קיום שטרות דעלמא, אטו ישנה הלכה כזאת ששטר שהביאו שנים א"צ לקיימו בכל השטרות, ומוכח דס"ל כהשיטות הנ"ל דס"ל דאין דין קיום בגט אשה, ולא תקנת חכמים מיוחדת לומר בפ"ג וזה תוקן רק בשליח אחד וכמו שכתב רש"י שהרי עדים מצויים לקיימו.

ובאמת ברשב"א שם (בד"ה הא דאמרי דאתויה בי תרי) עמד בקושיא זו וז"ל "והשתא דקא סלקא דעתך דרבה לית ליה דרבא אע"ג דבעלמא בעי קיום שטרות לא ס"ל לרבא ומשום עיגונא אקילו בה רבנן ואוקמא אדאורייתא לגמרי דאפי' חד לא בעי אלא משום לשמה כי היכי דאוקמה לכו"ע אדאורייתא במביא בא"י כל שאין בו עוררין הכי נמי במביא באותה מדינה במדינת הים" עכ"ל. ונראה דהרשב"א כאן אזיל לפי תירוצו הראשון דבפ"נ הוא מדין קיום שטרות, ושפיר הקשה וכי לית לי' לרבא קיום שטרות דעלמא, דאילו לפי התירוץ השני אה"נ אין צורך לקיום שטרות בגט אלא תקנה מיוחדת דבפ"נ ולא תקנה באתויה בי תרי, ורש"י דלא הרגיש בקושיית הרשב"א ופירש כפשוטו משום דשיטת רש"י היא כשיטת הנ"ל דאין ההלכה של קיום שטרות בגט אשה ובשחרור עבדים,

והנה הרשב"א לשיטתו ביאר שגם במביא מא"י שאין צריך לומר בפ"נ הוא נמי משום דבעיגונא אקילו, וכ"כ התוס' (במתני' ד"ה ואם יש עליו עוררין) ועיין שם, אולם רש"י לשיטתו דאין דין קיום בגט אשה לא מזכיר הקולא דעיגונא, אלא ביאר כפשוטו ואם אין עליו עוררין מסתמא כשר.

ז

ונראה דפליגי בזה גם הרמב"ם והראב"ד אי תקנת בפ"נ הוא תחליף לדין קיום שטרות בעלמא או הלכה מחודשת בגט, דעיין ברמב"ם (פ"ב מהלכות גירושין הלכה ב') וז"ל "הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גירשני בעלי בזה, הרי זה נאמנת ותנשא בו ואע"פ שאינו מקוים כמו שביארנו" עכ"ל, ועיי"ש בהשגות הראב"ד וז"ל "אומר אני שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יצא עליו ערער" עכ"ל.

ונראה דזה ביאור פלוגתתם, דהרמב"ם סובר שאין הלכה של קיום שטרות בגט אשה וכמו שכתב בפ"ז ה"ג, לפי שאין דין הממונות כדין האיסורין, וא"כ בפ"נ הוא תקנה מחודשת, ולא תקנו אלא בשליח להולכה וכדפירש"י במתני' "צריך השליח" דוקא, ולא באשה שכבר התגרשה בקבלתה, אולם הראב"ד ס"ל דבפ"נ הוא תחליף לקיום שטרות.

וזהו שהשיג דבאשה עצמה שהביאה שאינה נאמנת לומר בפ"נ משום שהנאמנות ניתנה רק לשליח להולכה, הוא כמו שביאר רש"י במתני' "ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה", וכיון שאין התקנה באשה עצמה הדרינן למקור ההלכה דבעינן קיום שטרות כדעלמא.

וכל זה מרש"י (לקמן כד, א) "אשה מכי מטא גיטא לידה איגרשא ואי בעי למיקליה לגט מגורשת היא ואינה צריכה אלא להביאו לפנינו אלא לראיה בעלמא ולמה לה לומר בפני נכתב הא לאו שליח היא" עכ"ל. ומבואר דסובר כהרמב"ם

דאין ההלכה דקיום שטרות בגט אלא תקנה מיוחדת ולא תקנו אלא בשליח המביא ולא באשה, וזה מתאים למש"כ לעיל בשי' רש"י דסובר שאין קיום שטרות בגט אלא תקנה מחודשת בדין ספר כריתות.

ח

וביסוד משנ"ת דשטר גט אינו כשטר מוכר שראובן מקנה שדהו לשמעון, אלא ה"ז רק הפקעת קנין הבעל וכמ"ש הרשב"א והר"ן, דאשה לא גביא מידי מיני' דבעל וה"ה כשטר איסורין כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, נראה לבאר בזה מחלוקת הראשונים אי בעינן שיכתוב שמו ושמה מדאורייתא. וז"ל בהגהות אשר"י (ר"פ כל הגט) "מכאן מוכיח רבנו יואל דהוא הדין אם לא היה מזכיר כלל שם האיש והאשה בגט שהוא כשר רק שיהא כתוב כהלכתו", ובאו"ז פסק לעיל ד"היכא שאין כתוב בגט שם האיש והאשה דהבנים ממזרים", עכ"ל. וצ"ב, דהא פשוט שאם יכתוב בשטר מוכר שדי מכורה לך ולא יכתוב לא שם המוכר ולא שם הלוקח בודאי דאי"ז שטר, ומאי שנא גט דיש מכשירין, וצ"ע.

ובטעם הפסול בלא כתב בגט שמו ושמה, כתב הרמב"ן (לקמן כ, א. בד"ה הא בעי שמו ושמה) וז"ל: "נ"ל משום דכתיב ספר כריתות והיינו ספירת דברים של כריתות וא"א לספר שבינו לבינה אלא א"כ כתוב שמו ושמה, ושם עירה לאו דוקא דבדיעבד אע"פ שאין שם מגורשת, וי"ל דגט פסול הוא מדרבנן וכו'". עכ"ל. וכן כתב הר"ן שם ע"ש. והנה האי דרשה דספר לספירת דברים, אין הלכה זו אלא בגט ולא בשאר שטרות, ואמאי בעינן שמו ושמה גם בשאר שטרות.

ולפי מש"כ הדברים מבוארים דבשאר שטרות שהוא בין שני בעלי-דברים, היינו מוכר ולקוח או מלוה ולוה - פשוט מסברא דאין על השטר שם שטר אם לא נכתוב בו שם המוכר או הלוקח, ורק בשטר גם שאי"ז בין שני בעלי דברים אלא שטר הפקעת האיסור, בזה מסברא מיקרי אפי' בלא שכתוב בו שמו ושמה, וע"ז הוצרכו הרמב"ן והר"ן לומר דהטעם הוא משום דכתיב ספר לספירת דברים.

ולפי כהנ"ל יתבאר דברי הריטב"א בריש דברינו דתקנתא זו חביבא לי', דזה ההקדמה למסכת גיטין בה אנו דנים על עיקר מהות החפצא של הגט, והשתא א"ש האי חידושא דבפ"נ לכל השיטות. דאי נימא שהוא דין מיוחד בגט, ודאי דהוה חידוש גדול, שאין בגט משום קיום שטרות דעלמא, ואי נימא דהוה מדין קיום שטרות דעלמא, אלא שהוא תחליף לקיום שטרות, זהו עצמו חידוש דיש בגט הלכה של קיום שטרות, ואע"פ שעצם הגט אינו בפרשת שטרות דעלמא (וע"ע בחת"ס דף לא, א. ד"ה בראשונה).



שי' הרמב"ם בדין לקח שוה מאה במאתיים

הת' דוד גלבר
תלמיד בישיבה

כ' הרמב"ם הל' מכירה פ"ח ה"ה: "לקח שוה מאה במאתיים והמוכר יוצא ונכנס לתבוע שאר דמים. הרי זה ספק אם הוא כמוכר שדהו מפני רעתה ואינו תובע אלא מפני שמכר ביותר. או אינו כמוכר שדהו מפני רעתה וזה שתובע מפני שעדיין

לא גמר להקנותו עד שיקח כל הדמים. לפיכך הרוצה לחזור משניהם אינו יכול לחזור. ואם תפס המוכר ממקח שמכר כנגד המעות שנשארו לו אין מוציאין מידו".

והקשה המל"מ: דברי רבינו תמוהים הם בעיני מאחר שפסק דאם תפס המוכר כנגד המעות שנאמר אין מוציאין מידו א"כ כי לא תפס נמי אמאי לא יוכל הלוקח לחזור כנגד מה שלא נתן ויחזור המקח למוכר מאחר שהוא תפוס בכל ויאמר שלא קנה אלא כנגד מעותיו ואמאי מיחייב ליתן לו כל דמי המקח וצ"ע. עכ"ל. והיינו דקשה לי' אמאי ע"י תפיסה המוכר יכול לחזור בו, אך הלוקח אינו יכול לחזור אף שהמוכר תפוס בכל השדה.

ואולי י"ל בביאור דברי הרמב"ם, דהנה מקור דין זה הוא בגמ' ב"מ ע"א, והתם אי': "פשיטא בעי לזבוני במאה ולא משכח וזבין במאתיים וקא עייל ונפיק אזוי לא קני, אלא בעי לזבוני במאה ולא אשכח ואי הוה טרח הוה משכח במאה ולא טרח וזבין במאתיים וקא עייל ונפיק אזוי מאי". ופירש"י: היה צריך למאה זוז ורצה למכור שדה במאה זוז ולא מצא לו לוקחין ומכר גדולה במאתיים לא קנה, זה פי' מאי דפשיטא להו. ופי' הבעיא כך ולא אשכח ולא מצא לה לוקחין מיד ואילו טרח טובא להדורי אחר לוקחין הוה משכח לוקחין שדה קטנה ולא טרח מה שהוקשה לו הטורח ומכר גדולה במאתיים ועייל ונפיק אזוי מאי כמוכר שדהו מפני רעתה דמי כיוון דמשום טרחא דאהדורי אחר לוקחין הוקל לו למכור את זו בלא דוחק מעות ש"מ לא חביבה היא עליו. עכ"ל.

מבואר דקאי במכר שדה בשווי' אלא שספק הוא דמהא דלא טרח למכור במאה נראה ששדה זו לא חשובה בעיניו והוי כמוכר שדה מפני רעתה, אלא דאין זה ראי' גמורה שהרי בעצם השדה טובה וממילא הי' צריך למכור, ולכן העלו ספק זה בתיקו.

אמנם הרמב"ם כתב באו"א (וצ"ל דלא גרס גירסא הנ"ל בגמ' - עיין בכס"מ ומ"מ), ולשיטתו הספק הוא דמצד אחד דומה למוכר שדהו מפני רעתה שהרי מוכר בכפול משווי השדה, וביחס לכסף שמקבל - הרי נחשבת השדה רעה, אמנם לאידך אינה בעצם רעה.

והנה הבי"סי ק"צ ס"ק י"ג הק' אמאי לא הביא הטור הספק כמו שהביא הרמב"ם (ורק הביא את המסקנא למעשה - מ'לפיכך' ואילך - מדברי הרמב"ם). וכן אמאי לא הביא הרי"ף כלל בעיא זו. ותי' שם הבי"ח, וז"ל: ולפענ"ד נראה שלא נתקבל לרבינו [הטור] גי' הרמב"ם דהא ודאי מסתברא דמוכר מאה במאתיים עדיף טפי ממוכר שדה מפני רעתה ופשיטא דקנה כל השדה ואין אחד מהם יכול לחזור בו ומוציא נמי מידו אפילו עייל ונפק אזוי. עכ"ד. היינו שסברת הטור שבמכר

שדה מאה במאתיים פשיטא דאין המוכר רוצה לחזור בו שהוא מרויח, ומה שעייל ונפק אזוזי הוא רק מפני שמפחד שהלוקח יחזור בו והוי כמוכר שדהו מפני רעתה.

הנה לפ"ז אפשר לכאור' לתרץ קושיית המל"מ. דאה"נ שאף הרמב"ם מודה דדמי טפי למוכר שדהו מפני רעתה והקנין חל ולכן הלוקח חייב ליתן כל הדמים, אמנם מכיון שיש מקום (מועט עכ"פ) להסתפק בזה - אין זה מוחלט בזה ואם המוכר רוצה להפסיד לעצמו הרשות בידו. פי' דמאחר שבקנין זה מרויח המוכר, וקרוב לודאי שהקנין חל - לא ניתן ללוקח רשות להפסידו. אבל אם רצה המוכר להפסיד בעצמו, לא נמנע זאת ממנו.



האם מותר ללבוש כובע גדול (רחב) בשבת

הת' יוסף דוד
תלמיד בישיבה

יש דין שאסור לעשות "אהל עראי" בשבת, ואי' (עירובין קב, א) דשיעור אהל צ"ל טפח אחד ברוחב. [ונפקותא לדינא, באם לא מחדשים (בונים מחדש) את האהל אלא אלא שרק מוסיפים בו, למשל המקרה של "כיפי דארבא" - שזה ספינה שיש בכל ארכה קשתות מעץ שכל אחד מגיע מצד ימין לצד שמאל של הספינה (ולכל אחד מקשתות אלו בגמ' קוראים "כיף") הרי אז במקרה שלכל כיף הי' רוחב טפח או שבין כל כיף וכיף הי' פחות מ-3 טפחים (לבוד) אז מותר לפרוס מחצלת ע"ג

הכיפים האלה כי הוא לא עשה אהל שהרי כבר הי' אהל, אלא שהוא פשוט מוסיף באהל כדי להגן על מה שמתחת, מהגשם וכדו']

ובהמשך הגמ' שם מבואר שזה לא חייב להיות רוחב טפח כדי לאוסרו אלא גם "בשיפועו" כגון כילת חתנים (מיטה) שאין בגגו טפח וגם אין טפח בג' טפחים הראשונים מהגג אבל יש טפח בשיפועו כלומר באויר שבין האלכסון והגובה של המיטה - אסור בשבת. ואפשר לומר כאן שאנו אפילו מקילים כי לא הולכים אחר האלכסון (שהוא הרבה יותר מטפח) אלא אוסרים רק כשיפועו מגיע לטפח.

וממשיך בגמרא "אמר רב שישא ברי' דרב אידי סינא שרי", היינו דמותר ללבוש כובע העשוי מלבד, וע"ז ומק' הגמ' "והתניא אסור"? ומתרתת הגמ' "לא קשיא הא (מה שר' שישא אומר) דאית ביה בטפח, הא (בברייתא) דלית ביה טפח", כלומר שאצלנו אין בעיה של "אהל" כי זה לא בולט טפח מראשו, אבל בברייתא שמדובר שיש טפח שבולט מראשו אסור. ודוחה הגמ' "אלא מעתה, שרביב בגלימיה טפח - הכא נמי דאסור"?! (כלומר שאם תאמר לי שאסור ללבוש כובע ברוחב טפח, אז לכאורה ג"כ יהי' אסור למשוך את המעיל שלו מעל ראשו טפח - וזה אינו), ולכן מתרתת הגמ' באו"א "אלא לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק", היינו דרב שישא שמתיר מדבר במקרה שמהדק, והברייתא שאוסרת מדברת במקרה ש"לא מיהדק", שהחשש הוא שמא יפול ויבא לטלטל ד"א בר"ה.

ופירש"י בד"ה אלא הא וז"ל: "וטעמא (של הברייתא שאסור ללבוש כובע שלא מהודק) לאו משום אהל הוא (אהל ארעי) אלא משום שמא יפיל ויבא לטלטל ד"א בר"ה, והלכך כשהוא מיהדק וקשור ברצועה מתחת לצווארו - מותר, ואם לאו - אסור, וע"פ הפשט ברש"י משמע שאם חסר אחד מהתנאים הללו אסור, וכדי שיהי' מותר הוא צריך שיהי' מיהדק, וגם קשור ברצועה. אמנם הרש"ש כ' בפירש"י "נראה דצריך להיות מיהדק או קשור ברצועה, כלומר שאם אין הכובע מהודק אזי צריך שיהי' קשור ברצועה.

וכן פסק בשו"ע (המחבר) סי' שאסור ללבוש כובע אא"כ קיים בו אחד מהתנאים הללו, ונמצא דגם לרש"י (ע"פ הרש"ש וכן לקמן) אין בעי' של אהל בכובע, אלא דישנו רק את החשש דילמא יפול ויבא לטלטל ד"א ברה"ר.

ונמצא דלשי' רש"י תירוץ הגמ' למסקנא הוא דר' שישא עוסק בכובע מהודק ולכן מתיר, משא"כ הברייתא שעוסקת בכובע לא מהודק ולכן אוסרתו מחשש טלטול (ולא מצד אהל עראי דהא שרביב בגלימ' שרי, ובמילא אין חילוק ביניהם לענין רוחב שולי הכובעים דר"ש מתיר אף בטפח והברייתא אוסרת אף בפחות מכן).

והנה כתבו התוס' עירובין שם (ד"ה הא דמיהדק) "פ"ה טעמא לאו משום אוהל וכו'", וממשיכים התוס' "אבל הר"ח מפרש דמיהדק אסור, שהטפח היוצא מן הכובע חזק שאינו נכפף ונראה כאוהל ולפי זה כובעין אסורין", היינו שישנה בעי' של אוהל, כשהכובע קשה וכולט טפח מראשו (והגדר דקשה הוא שאינו נכפף למטה דוקא), והתוס' אזלי לשיטתייהו, דכתבו גם בשבת קלח, ב. (בד"ה הא דמיהדק) "פי' ר"ח שאינו נכפף דאז נראה כעין אהל, דלא מיהדק - שהוא נכפף, ואז אין נראה כעין אהל".

[ובאמת יל"ע, כיצד כתבו התוס' את הפי' הזה בשם הר"ח, הא הכא בעירובין משמע מהר"ח ממש להיפך, דהר"ח בד"ה "סיינא" מתאר את צורת הכובע (שיש לו כנפיים (שוליים), ומגן מפני השמש), ומסיים ואומר שאם מיהדק אפילו יש בו טפח שרי, ואם לא מיהדק אסור, לפ"ז רואים שסובר ר"ח שאין בעי' של אהל בכובעים אלו, אלא כל הבעי' היא החשש "שמא יפיל" - וזה תלוי באם מיהדק או לא מיהדק, א"כ כיצד הביאו תוס' ראי' מר"ח שחולק על פירוש גם בפשט הגמ' וגם בפשט תיבת מיהדק.

כן העיר החשק שלמה בשוה"ג על הר"ח "עיינ בתוס' כאן ד"ה הא ובשבת קלח, ב. וברא"ש שם דכתבו בשם רבינו (ר"ח) להיפך וכו', וצ"ע].

ויש לבאר את שיטת התוס', בהקדים דברי הרא"ש בשבת (קלח, ב. סי' ג) שהביא לשיטת רש"י (ועיינן שם בקרבן נתנאל), ומביא את ר"ת שלא גורס אצלנו בתשובה של הגמ' בסוף "אלא לא קשיא" אלא גורס "ולא קשיא הא כו' והא כו'.

כלומר תי' הגמ' לפי ר"ת הוא דבתחילה רצינו לתרץ "הא דאית ביה טפח (הברייטא שאוסרת), והא דלית ביה טפח (ר' שישא שמתיר), אבל שאלנו על זה שאם מישוהו מכסה את ראשו בגלימתו וכולט מראשו טפח, דזה ודאי מותר (וא"כ אין לנו ראי' שכסוי ראש יכול להיות בגדר אהל) והגמ' מתרצת שגלימה מותרת כי "לא מיהדק אלא נכפף למטה, ולא הוי אהל, אבל "סיינא" מיהדק שהוא קשה וכולט חוץ מהראש טפח והוה אהל ואסור, וכן פירש ר"ח ז"ל (וזה גירסתו השני').

ונמצא מכ"ז נפק"מ להלכה למעשה, כי יוצא שר"ת ור"ח לגירסתם חולקים על רש"י ואומרים שיש איסור לפי מסקנת הגמ' ללבוש סיינא שכולט טפח. והיינו, שר"ת ור"ח משנים קצת את התרגום של "מיהדק", לא הפירוש שהוא מונח בחזקה על הראש, אלא שהוא לא מתכופף כמו "גלימה" (מעיל). דלפי מסקנת התוס' לכאו' אסור ללבוש כובע בשבת משום אהל ארעי כיון שזה יותר רחב מטפח.

ומעתה יש לעיינן במנהג בפועל ללכת עם כובע בעל שוליים בשבת דכן נוהגים כל החסידים, ולכאו' לפמ"ש הר"ח ור"ת כל אלו בגדר לא מיהדק ואסור משום

אהל; ובפרט כובעי חסידי פולין שהם אפילו יותר קשים (ובודאי לא מתכופפים כמו גלימה).

ואפשר להסביר זאת ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע שלו, שמדייק בלשון הרא"ש ("כובע שמשמין על הראש, ומאהיל על הפנים מפני השמש"):

דהנה כ' אדה"ז בשו"ע סי' שא סמ"ח: [דעה א':] כובע גדול המלוכש כדי להגן על החמה, זבובים וכו' אסור, בד"א בכובע קשה אבל אם הכובע רך ונכפף מותר לכן מותר לפרוש טלית על הראש כי זה רך ביותר. [דעה ב':] וי"א שזה אסור רק אם הכובע קשה ממש (כמו גג) שלא נכפף כלל אבל אם כן נכפף אין שם אהל עליו ומותר. [דעה ג':] ויש המקילים יותר ואומרים שאפילו אין נכפף כלל אבל הוא לא ישר אלא משופע אין שם אהל עליו ומותר. עכ"ל"ק.

[ודעה הג' ה"ה חידוש גדול, דלכאורה אי"ז כמו שהגמ' אומרת בסוף שאם יש "בשיפועו" טפח - זה גם כן נחשב אהל - א"כ כיצד אומרים מקילים אלו שזה מותר? ועיין בקונטרס אחרון שמתרץ את כל זה].

וכל זה כשכוונתו בלבישה היא כדי להגן עליו מאיזה דבר, אבל אם אינו מתכוון רק לכסות ראשו אע"פ שממילא נעשה אהל סביבו - אין בכך כלום, לפי שכל האיסור של אהל עראי זה רק מתי שהוא מתכוון בו לעשות אהל וכו', ולכן את הכובעים שלנו מותר ללבוש כי זהו מצד מנהג חסידים, ומה שמגן מפני השמש וכדו"ה"ז רק בדרך ממילא. (אבל כמובן אם משתמשים בכובעים אלה כדי להגן ממשוהו - אסור).

וממשיך אדה"ז בסעיף מט "לפיכך, מותר ללבוש כובע גדול של לבד וכו' אף אם יש בתוכו נייר קשה, שע"י זה מתקשה ביותר ועומד בשווה (לא משופע) כיוון שאינו מתכוון לאהל אלא לכסות ראשו, במקומות שנהגו להקל בכל ענין אף אם הוא מתכוון לאהל - אין למחות בהם, כי יש להם על מה שיסמכו שיש מתירים לגמרי בכל ענין (רש"י כנ"ל) שסוברים שלא גזרו כאן משום עשיית אהל, הואיל ונעשה דרך לבישה".

אמנם עדיין ישנו חששא דהביא רש"י "שמא יפול ויטלטל ד"א בר"ה", ולכן כותב אדה"ז אחרי זה בסעיף נ' "וכל זה ללבוש בפנים אבל בחוץ אסור שמא יבוא רוח ויפריחו וישכח ויעביר, אא"כ מהודק לראשו או שראשו נכנס בתוכו כדי שהרוח לא תוכל להפריחו, ובמקומות שאין דרך בני אדם ללכת ד' אמות בלי הכובע הזה (ואין חשש שמא יפול ויטלטלנה בידו) מותר", וכן ביאר הקרבן נתנאל בדברי הרא"ש (שם) [.]

ולהעיר דבסעיף מ' בד"ה "שמה יעביר הרוח מעל ראשו" בנוגע לעניין "שלא הי' מצנפת תחתיו" (עיי' שם) כ': "אבל אם יש לו עוד כובע קטן (כיפה) שלפעמים יוצא בו בלי הכובע הגדול אסור לצאת עם הכובע הגדול מעל הכובע הקטן כי חוזר החשש שמא יטלטלנה".

ונפק"מ בזמננו: כמובן שכיון שמנהגנו ללכת עם כובע וחליפה תמיד ברחוב - הרי אין לנו החשש דשמה יטלטלנה, אמנם אברכים וכיו"ב ('בעלי-בתי') שלפעמים יוצאים בלי כובע או חליפה, חוזר החשש ד"שמה יפול ויטלטלנה", ולכאור' אסור להם לצאת בשבת לרחוב עם הכובע א"כ הוא מהודק לגמרי או שיש בזה רצועה תחת סנטרו כדי להסיר חשש של שמה יפול ויטלטלנה.

[וכן יש בעי' לצאת בשבת עם כפפות כמו שכתב אדמו"ר הזקן בסעיף (מ"ד) בנוגע לבתי ידים (כפפות): ויש מי שמחמיר לקשרם לפני שבת בקשר של קיימא, לפי שלפעמים צריך למשמש (לגרד) בבשרו מפני כינה, וצריך להוציא ביד אחד כו' ושמה ישכח ויבוא לטלטל ד' אמות ברה"ר, וראוי לחוש לדבריו.

כמו"כ ישנה בעי' לצאת בנעלים גדולות ממדתו שמה יפלו כמש"כ בסעיף ב', ודבר זה נוגע למעשה ביוה"כ שהכל הולכים בו ברחוב עם נעלי בית וכה"ג (כדי שלא ללבוש נעלים מעור), דלכאור' חייבים שיהי' עליהם רצועה, חוט וכדו'.

וכמובן, אין להסיק מכאן הלכה למעשה בפועל, ורק באתי לעורר דיש לשאול רב מורה הוראה וכדו' עד"ו.

עונג באכילת סעודות שבת

הת' יוסף יצחק ליסון
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בשו"ע סימן רפ"ח, סעיף ב' "אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא שלא לאכול א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת". וממשיך שם "שמצוות סעודות שבת אינה אלא בשביל עונג", (ועד"ז לקמן סי' רצ"א "שסעודות השבת לעונג ולא לצער").

ובלקו"ש חכ"א בשיחה ב' לפרשת בשלח (ס"ג), מדייק הרבי בדברי אדה"ז אלו, שחייב ג' סעודות הוא לא בעצם האכילה כשלעצמו אלא עניין העונג שבו.

אמנם לפ"ז צריך ביאור אמאי כתב אדה"ז שרק "כמעט שאסור לו לאכול",
הול"ל "אסור לאכול".

ואולי י"ל דישנו אופן דאף שמצטער מ"מ מקיים את עניין העונג שבו וכמו
באוכל שבזמן האכילה יש לו הנאה מטעמו הטוב של המאכל, ורק שמצטער
לאחמ"כ מפני שהמאכל מזיק לו וגורם לו כאבים וכיו"ב, שבאופן זה לא ניתן לומר
בפשטות שזהו איסור וודאי, וע"כ כתב אדה"ז "וכמעט שאסור לו לאכול שלא
יצטער בשבת [היינו לאחר זמן]".



חלומות פרעה ופתרונות יוסף

הת' שניאור זלמן אסולין
תלמיד בישיבה

בחלומות פרעה מצינו שבנוגע לחלום הפרות מוזכר בתורה הענין ד"ולא נודע
כי באו אל קרבנה, ומראיהן רע כאשר בתחילה" (בראשית מא, כא), משא"כ
בחלום השבלים לא הובא פרט זה ד"ולא נודע וגו'", וצ"ב.

גם צריך להבין תוכן פתרון יוסף, "ונשכח כל השבע בארץ מצרים" (בראשית
מא, ל) דהא בפועל נראה דלא רק שלא שכחו את שנות השובע, כ"א אדרבא כל
הקיום שלהם בשנות הרעב הי' מהאוכל שצברו בשנות השובע?

ואולי יש לבאר זה ע"ד הרמז, דלכאורה אמאי עסק חלומו השני של פרעה בשבלים דווקא ולא בענינים אחרים, ויש לומר אשר חלום השבלים של פרעה בא להזכיר את חלום השבלים של יוסף (בפרשת וישב) "והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה והנה קמה אלומתי וגם נצבה" (בראשית לו, ז) שהרי בחלום זה ניתנה הנבואה ליוסף שיהי' משנה למלך על כל ארץ מצרים, והרי בפועל נעשה יוסף משנה למלך ע"ז שהוא פתר את החלום לפרעה והציע שיצברו בר לשנות הרעב.

ועפ"ז יומתק בהטעם שהפרט ד"ולא נודע" וכו' הוזכר רק בחלום הפרות ולא בחלום השבלים, כי רק מצד פרעה (בחלום הפרות) הי' "ולא נודע" וכו' שנשכחו שנות השובע, אבל מצד יוסף (בחלום השבלים) הפרט ד"ולא נודע" לא הובא, מאחר שאצלו לא נשכחו שנות השובע אלא אדרבא ע"י שנות השובע התקיימו בשנות הרעב, והיינו מצד פרעה עצמו (דלולי עצתו של יוסף לצבור תבואה) אכן היו נשכחות שנות השובע, ורק מצד הצעת יוסף (הנרמז בחלום השבלים¹²) לא נשכחו כלל.

וממילא צריך לומר דמה שיוסף פתר "ונשכח כל השבע בארץ מצרים", הוא רק פתרון לצד החלום של פרעה - פרות¹³, אבל לא לצד של יוסף - שבלים.

ויש להעיר, שכשהתורה מספרת על עצם אירוע החלום שפרעה חלם, הנה הפרט ד"ולא נודע" וכו' לא מוזכר כלל, משא"כ כשהתורה מספרת על כך שפרעה סיפר ליוסף על החלום, רק אז מספרת התורה על הפרט ד"ולא נודע" וכו'. ויש לומר כנ"ל, שמצד פרעה נוגע הפרט של שכחת שנות השובע, משא"כ ליוסף הרי מצידו לא ישכחו שנות השובע.

ביקור המלאכים אצל אברהם בפסח

הת' אברהם ארבו
תלמיד בישיבה

א

בפרשת תולדות (כו, ה) נאמר "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתו מצותי חוקותי ותורת", ופירש"י ד"ה וישמור משמרתו "גזרות להרחקה על

¹² ולהעיר דגם תוכן החלום - שבלים - שייך לעצתו של יוסף, לצבור תבואה.

¹³ ויש להעיר בהטעם שהחלום שמצד פרעה היה בפרות הוא כידוע בחסידות שפרה רומזת על הקליפות.

אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת¹⁴. והיינו שאברהם קיים גם מצוות וגזרות מדרבנן¹⁵.

ועפ"ז ישנם כמה ענינים הצריכים ביאור:

א) בריש פרשת וירא מסופר אודות ביקור המלאכים אצל אברהם, ואברהם חשב שהם ערבים, כדפירש"י עה"פ (יח, ד) "ורחצו רגליכם". וביקור המלאכים הי' בפסח, כדפירש"י גבי בשורת יצחק (ח, י) "כעת חיה - כעת הזאת לשנה הבאה ופסח הי' ולפסח הבא נולד יצחק וכו'", ע"ש ובשפ"ח. ולשי' רש"י הי' זה בדוקא ביו"ט ראשון של פסח, ט"ו בניסן, כדפירש (בא יב, מא): "ויהי . . בעצם היום הזה - מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עיכבם המקום כהרף עין, בט"ו בניסן באו מלאכי השרת אל אברהם לבשרו, בט"ו בניסן נולד יצחק וכו'", (משא"כ לדעת המדרש שהיה זה בערב פסח, וכדלקמן).

וע"פ מה שהובא לעיל שקיים אע"ה את התורה, תמוה כיצד הורה אברהם לשרה (יח, ו) ולישמעאל (יח, ז) לבשל ולאפות אוכל למלאכים שחשבם לערביים, הא ביו"ט אסור לבשל אוכל לגוי, כדאי' בברייתא (ביצה כא, א-ב) דילפי' מקרא (שמות יב, טז) "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם", דר"ע דייק "לכם ולא לעובד כוכבים"¹⁶ (והובא כן להלכה בטוש"ע ושו"ע אדה"ז סי' תקיב ס"א), והובא בפירש"י על אתר "הוא לבדו - יכול אף לגויים ת"ל הוא לבדו יעשה לכם, לכם ולא לגויים", ושם - "לכל נפש . . יכול אף לנכרים ת"ל לכם.

[ואין לומר דרק אברהם שמר על התורה ואילו שרה וישמעאל לא שמרו, ולכן הורה הוא להם לבשל האוכל ביו"ט; חדא, ע"פ מה שמבאר רבינו בלקנ"ש ח"י"ז שיחת שבת הגדול (ס"ב, ע' 58), שכיון שקיימו האבות את כל התורה עד שלא ניתנה, מובן שגם (לכל הפחות חלק מ)בניהם (בני"ש) שמרו על מצוות התורה גם קודם מ"ת וכו', ובהערה 11 שם מדגיש דהיינו גם במצוות דרבנן (וש"נ). וא"כ מהיכי תיתי לומר שדוקא ישמעאל ושרה לא קיימו. ועוד, הרי אברהם אבינו הי' צריך (מצד מצות חינוך) לחנך את בנו ישמעאל למצוות (וכמו שכתב רש"י על אתר - יח, ז "ואל הנער - זה ישמעאל כדי לחנכו במצות), וכיצד ייתן לו לעבור על שבות מדרבנן? !].

ב) עוד קשה איך אברהם אבינו רצה להביא למלאכים לחם, וכדכתיב (פס' ה) "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם", וכן אמר אברהם לשרה (פס' ו) "לושי ועשי

¹⁴ ומקורו בקידושין פב, א. יומא כח, ב.

¹⁵ וראה גם לקו"ש ח"י"ז שיחת שבת הגדול, ולקו"ש חל"ה מקץ ב', דלקמן בפנים.

¹⁶ וא"כ אי"ז גזירה דרבנן כי אם לימוד מקרא, וזה ודאי קיימו האבות.

עוגות", והרי "פסח היי"י"¹⁷. [אע"פ שבפועל לא הביא להם אברהם לחם, כיון ששרה פירסה נידה (כדפירש"י) ואברהם אכל חולין בטהרה¹⁸].

ולכאור' הי' אפ"ל בפשטות שכוונת הפס' למצות שנקראו "לחם עוני", אך אי"ז מסתבר דהא לקמן גבי ביקור המלאכים אצל לוט כתיב (יט, ג) "ויעש להם משתה ומצות אפה להם ויאכלו" (ופירש"י "פסח היי"י"¹⁹). והכא גבי אברהם משנה הפס' בלשון וכותב "לחם".

ג) שם "וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סלת לושי ועשי עוגות" ופירש"י ד"ה קמח סלת "סלת לעוגות. קמח עמילן של טבחים, לכסות את הקדירה ולשאוב את הזוהמא".

ותמוה כיצד השתמש אברהם אבינו בעמילן של טבחים, הא עמילן של טבחים הוא חמץ מדרבנן (מתני' פסחים פרק ג משנה א, ועיי"ש בפ"י רע"ב ד"ה אלו עוברין), ובפרט לדעת רש"י שם (גמ' פסחים מב, א) שהאיסור הוא משום ב"י וב"י (ודלא כדעת ר"ת בתור"ה אלו עוברין).

ב

והנה אי' בבראשית רבה (פמ"ח, יג - הובא ברא"ם על אתר), דביאת המלאכים היתה בערב פסח (ובפשטות - קודם שעה שישית, אבל ראה לקמן במ"ש הפרדס יוסף), ולא בפסח ממש. וא"כ מיושב שפיר כל השאלות דלעיל, דהבישול לא הי' ביו"ט כי אם בערב, וכן לא הוה שום איסור במה שרצה לתת להם לאכול לחם (ועמילן של טבחים); ואדרבא, כיון שע"פ דין אין לאכול מצות בערב פסח, וכהאי לישנא חמירתא דאי' ע"ז בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) "כל האוכל מצה בערב פסח כבועל ארוסתו בבית חמיו", על כן רצה לתת להם דוקא לחם.

[ועפ"ז הי' אפשר לבאר קצת מה דאי' במדרש (הובא לעיל מפירש"י) ששרה פירסה נידה באותו היום והעיסה נטמאה, לכאור' תמוה מה בכך שנטמאה העיסה, הרי יכל להכין להם עיסה אחרת ע"י ישמעאל וכיו"ב. אמנם ע"פ הנ"ל שביאת המלאכים היתה בערב פסח קודם שעה שישית יומתק, די"ל שכבר עבר חצות היום ונאסר חמץ, ותו א"א הי' להכין לחם (עיסה נוספת)].

¹⁷ והנה גבי יעקב ולבן דכתיב (ויצא לא, נד) "לאכל לחם", ופירש"י "לחם - כל דבר מאכל קרוי לחם". אמנם הכא הרי כתיב "פת לחם" וכדפירש"י "וסעדו לבכם - דפיתא סעדתא דליבא כמ"ש ולחם לבב אנוש יסעד", הרי מוכח דהכא קאי על לחם ממש.

¹⁸ ראה ב"מ פז, א. וראה בזה לקמן בפנים.

¹⁹ משא"כ לפי האברבנאל שלא הי' ללוט זמן להכין לחם.

ג

אך ברא"ם שהביא להב"ר הנ"ל משמע, שכוונת המדרש בערב פסח היינו לאחר שעה שישית, ואז כבר חמץ אסור, ומבאר דמש"כ "ואקחה פת לחם" היינו שהביא להם מצות²⁰.

אמנם, בהשקפה ראשונה יש לתמוה על שי' הרא"ם זו, דהא נוסף על המבואר לעיל דמשמע יותר דהי' זה לחם בדוקא, יש להקשות עוד מהמובא לעיל גבי האיסור לאכול מצה בער"פ, כיצד א"כ נתן להם אברהם מצות, וכן הק' בגור ארי'.

אכן יש לבאר זה, כדברי הגאון הרגצ'ובי (נדפס בצפ"נ וירא סי' עו - עמ' עג) שהמצה שהכין אברהם למלאכים היתה מצה עשירה, וא"כ מותר לאכלה בערב פסח (כיון שאין יוצאים בזה י"ח אכילת מצה).

ועוד י"ל בפשטות יותר, דאף את"ל שנתן להם מצה רגילה, מ"מ כיון שהמלאכים אינם חייבים במצוות, ובפרט שגם אברהם עצמו חשבם לערביים, הרי לא הי' להם איסור באכילת מצה, דהרי כל האיסור לאכול מצות בערב פסח הוא רק למי שמקיים מצות אכילת מצה בלילה, משא"כ לערביים כו'. ובפשטות לא אכל אברהם עמם, כדמשמע קצת מלשון הפס' "והוא עומד עליהם"²¹.

[ומה שהקשינו בתחילה מחמץ, הרי התם אע"פ שלא נאסר להם לאכול, אך אברהם עדיין יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, ולכן צריך לומר דביקורם הי' דוקא בערב פסח, ופשוט]²².

²⁰ ועד"ז משמע בדברי רבינו בחיי שכתב (וירא סי' ח - עמ' קיז) וז"ל: והנכון לפרש כי זה היה מפני איסור חמץ ולפי שאברהם היה אוכל חולין בטהרה סילקה ידה (שרה) מן העיסה ואברהם חשש לאיסור חמץ שהרי זמן פסח היה וזה שהוא הזכיר כאן עוגות "לושי ועשי עוגות" ובענין לוט כדי להשלים בין שניהם [שני הפסוקים] עוגות... מצות והנה כל התורה כולה רמזים ומה שחסר כאן גילה כאן וכן תמצא כיוצא באלו ענינים הרבה מקומות בתורה". עכ"ל.

²¹ לכאורה צע"ג בדברי הגור ארי' שהקשה כנ"ל, שלא כתב כן לתרץ.

²² **הערת המערכת:** וגבי הא דאברהם לא הגיש לאורחים הלחם מפני ששרה פירסה נידה כיון שהקפיד על אכילת חולין בטהרה - אע"ג דהם היו ערביים ואין להם בעי' עם כך שהעיסה טמאה - נתבאר בלקו"ש ח"ה וישב ב' ס"ז, עש"ה. אמנם משי"ש אי"ז דומה למה שנתן להם חמץ ככפנים, דיש לחלק בפשטות: אצל אברהם היו זהירים שלא להשתמש כלל באוכלין טמאים דלא רצו להתחזק בבית ולהשתמש כלל בדברים שיש בהם בעי' בעצם (כגון אוכל טמא), משא"כ מצה שאין הבעי' בחפצא, כי אם איסור לאדם לאכלה, שפיר השתמשו בה לתיתיה לאורחים שאין עליהם האיסור,

ועכ"פ מעלה בזה בתירוץ הראשון בפנים (מצה עשירה) על התירוץ השני (שאין חייבים במצות), דלפי התירוץ הראשון לא היה שום אוכל אסור וכדו' בבית אברהם, ומתאים יותר לשיחה, ואין צריך לחלק כנ"ל.

[ולהעיר ממש"כ בס' פרדס יוסף²³ וז"ל "אותו יום שבאו המלאכים ומצות אפה לאחר חצות באו אצלו כחום היום היינו שעה שישית א"כ איך אומר פת לחם הא חמץ אחר שש שעות אסור מן התורה ויש לומר ע"פ הזוהר שכוונת טעם החמץ דיצה"ר נקרא חמץ ולכן ציוותה התורה לבער א"כ יש לומר דמלאכים מותרים בחמץ שאין להם יצה"ר" עכ"ל. אך ביאור זה הוא יותר ע"ד הדרש ולא בפש"מ]²⁴.

ד

איברא, דכל המבואר לעיל מיוסד על כך שביאת המלאכים היתה בערב פסח, כדעת הב"ר. אמנם רש"י פירש להדיא כנ"ל דהוה בראשון של פסח דוקא! וא"כ נותרה קושיא בדוכתה.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ דברי הרבי בלקו"ש חלק ה' (ויצא ב'), דמבאר שם דקיום מצוות התורה ע"י האבות הי' רק בתורת הידור וחומרא, וממילא בודאי שבמקום שהדבר סותר לדברים שמחוייבים בהם, כבני נח, הרי הי' חיובם כבני נח קודם ודוחה את קיום מצוות התורה שלהם שהי' (רק) בתור הידור. ע"ש. ומבאר שבני נח גדרו את עצמם בכמה ענינים נוסף על המצוות שנצטוו בהם, שדברים אלו הפכו להיות חיוב ממש, כגון לשמור על מוצא שפתיהם (וכן - כיבוד אב ואם ועוד, כמבואר שם), וגם דברים אלו דוחים את קיום המצוות ע"י האבות כהידור (דעפ"ז מבאר שם כיצד נשא יעקב שתי אחיות על אף איסור התורה בכך, כיון שהתחייב להתחתן עם רחל, והחיוב שהתחייב דוחה את הידורו בקיום מצות התורה).

וכן י"ל בענינינו, דהנה כתיב ביחזקאל (טז, מט) "הנה זה עוון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה", דכתיב מפורש שעונש הפיכת סדום הי' מפני חסרון שהי' להם בצדקה (והכנסת אורחים). דמזה משמע שבני נח קבלו על עצמם מצוות הכנסת אורחים (ואפי' את"ל שלא קבלו ע"ע את זה במובן הרגיל, אך כאן במדבר הי' זה בגדר צדקה), וא"כ ה"ז דוחה את קיומו של אברהם את התורה כהידור בלבד.

אמנם דבר זה מיישב רק את מה שהקשינו בתחילה גבי בישול האוכל לערביים ביו"ט, אך גבי הא שנתן להם לחם - עדיין צ"ע, דהא יכל גם לשמור על הידורו ע"י שיתן להם אוכל אחר, (או מצות או מצה עשירה).

²³ וירא יח עמ' קיא, בשם הנחלת יהודה.

²⁴ ויש להעיר ממש"כ הרשב"א דאין משיבים על הדרוש (בחי' מגילה טו, א - ד"ה כאשר אבדתי אבדתי. ובשו"ת ח"א סי' ט).

ויש לבאר זה ע"פ דברי רבינו בלקו"ש חל"ה מקץ ב' (ס"ח), וזלה"ק: "הכנסת אורחים כדבעי היא שהמארח טורח בכל כחו לספק לאורחיו את כל צרכיהם. וגם אם ספק אצלו אם יטלו את חלקם מכל מה שהכין להם - מ"מ מספק להם כל טוב בהרחבה.

ועוד זאת - שאין לו לערב החומרות שלו בהשתדלותו בהכנסת אורחים, אם עי"ז יוגרע מטיב צרכיהם". וא"כ מיושב שפיר גם גבי הגשת הלחם, כיון שדוקא אז לא נגרע כלל מ"טיב צרכיהם", ובפרט כדברי הפס' "ולחם לבב אנוש יסעד" (תהלים קד), שלחם דוקא הוא דבר המשיביע.

ועדיין צ"ע גבי עמילן של טבחים. ותן לחכם ויחכם עוד.

הערות קצרות

גדר קנין דברים

כ' הטור בסימן קנז, דלשיטת הרא"ש (ריש ב"ב סעיף ג) קנין לבנות הוי קנין, הב"י על אתר כותב דלשיטת הטור קנין לבנות לא הוי קנין אא"כ שישעבד את נכסיו להתחייבות לבנות. הדרישה שם מוכיח כהטור ואומר דאף מתוס' ב"ב דף ג ע"א (ד"ה קנין דברים) משמע כשיטת הטור. ומסתמא כוונתו היא דמלשון התוס' בסופו "שמעבד את עצמו" משמע דאין צריך שעבוד ממון.

ונראה ליישב שיטת הבית יוסף, דלא התכוונו התוס' לכתוב את גדר החיוב, אלא כתבו לפי הענין, שמדובר על שומר שהאדם מתחייב לשמור, ויש בזה קצת הכרח מתוד"ה 'כי רצו' דכתבו דהשעבוד על הנכסים.

תיקון בתניא

באגה"ק בתניא דף קמה, א. אי' מארז"ל "כל העוסק בתורה אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאלו פדאני ואת בני מבין האומות עו"ג". וב'לוח התיקון' שנערך ע"י כ"ק אדמו"ר, מתקן: נדפס - עו"ג, צריך להיות - העולם.

אמנם לפ"ז הה' ד'האומות' מיותרת, וצ"ל במקום 'האומות עו"ג' - 'אומות העולם'. וצ"ע מדוע לא ציין רבינו כן.

הערה בתוס' ד"ה כופין את רבו

בתוס' (ד"ה כופין את רבו, דף יג, א) כותב "והא דשחרר ר"א עבדו וכו' משום דר"א גופיה עשה מצוה בכך שהשלים המנין". עכ"ל. והנה בתוס' בשבת (דף ב, א. ד"ה וכו') כתבו "ר"א שנכנס לביהכנ"ס וכו' ושחרר עבדו, מצוה דרבים שאני". ויש לבאר מהו החילוק בין שבת לסוגייתנו.

וי"ל דכיון דהכא עוסקים התוס' לבאר כיצד מצוות מסוימות דוחות מ"ע אחרות ("מצוה שאני"), ולא חידשו עדיין דיש לחלק בין מצוה רבה למצוה רגילה שדווקא מצוה רבה יכול לדחות מ"ע אחרת. ולכך רצו להביא מקורות להוכיח שאכן אין חילוק במצות בין מצוה רגילה למצוה רבה וכו', לכן השיבו כאן דר"א גופיה עשה מצוה וכו', אמנם בשבת לאחר שכבר חידשו שיש כח מיוחד דווקא במצוה רבה להפקיע מ"ע אחרת, ניחא להו יותר לאוקמי כל המקרים באותו החידוש (דמצוה רבה), דבזה סגי, וא"צ לחדש עוד (כבסוגיין) דשאני כשהאדם עושה את המצוה לעצמו שיכול לעבור על מ"ע. ולא באתי אלא להעיר.

הצלה - האצלה

במאמר ד"ה באתי לגני תש"י ס"א מבאר אדמו"ר הרי"צ גבי עולם האצי': "וכן פי' אצילות מלשון הצלה והפרשה". ויש מתקנים דצ"ל במקום 'הצלה' - 'האצלה' (לדוגמא, ראה בספרו של ר"י גרין על מאמר זה).

ואע"פ שכן הוא בריבוי מאמרים, אך לאו דוקא שצריך בכאן לתקן. דהנה בפרשת ויצא (בראשית לא, טז) פירש"י על תיבת 'הציל' - "לשון הפריש, וכן כל לשון הצלה שבמקרא לשון הפרשה". וק"ל.

ואף מסברא י"ל - כשמציילים דבר מסוים ה"ז נעשה עי"ז שמפרישים אותו.

ב' ג' פעמים

בלקו"ש חכ"ה וישב - יט' כסלו (ע' 199 ואילך) כותב הרבי "אין דעם ספר "תניא קדישא", ווי ער מיז אויסגעשטעלט לפנינו, קומט דער שער היחוד והאמונה אלס צווייטער חלק, אבער ס'איז ידוע (ווי מען דערציילט בא חסידים) אז ביים אלטן רבי'ן איז געווען א קסד' צו מסדר זיין שער היחוד והאמונה אלס ערשטן חלק, וואס מהאי טעמא געפינט מען אין "חינוך קטן" (די הקדמה צו שער היחוד והאמונה) ב - ג פעמים דעם לשון "כמו שיתבאר" (בלשון עתיד) - כאטש אז דערמיט ווערן געמיינט די ענינים וואס זיינען מבואר אין דעם ערשטן חלק" - עכלה"ק. וצריך ביאור מה הכוונה ב' ג' פעמים, הרי בפועל כתוב במפורש ג' פעמים כמו שיתבאר.

ויש לבאר זה, דהנה בפעם הג' שכותב "כמו שיתבאר" ה"ז שמוזכר לגבי עבודת המתנה של הצדיקים עלי' כותב "כמו שיתבאר במקומה". וענין זה מוזכר בב' מקומות בתניא, הראשון בלקו"א והשני באגרת הקודש סימן ח"י, ולכן אפשר שהכוונה היא לאגרת הקודש סימן ח"י.

[ואף שאגרת הקודש לא היה בחיבור אחד עם שער היחוד והאמונה ונוסף אח"כ, אך אולי הכוונה היא מאגרת בהמשך שייכתב].

וא"ש דזהו ב - ג פעמים, דהשלישי לא קאי באופן ודאי על לקו"א.

בהמתן של צדיקים

גיטין ז,א: "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמן לא כ"ש". ובד"ה 'בהמתן של צדיקים' פירש"י: "בהכל שוחטין", וצינינו המו"ל (בגוף פירש"י) לחולין ה.ב. וכנראה טעות הוא דהא עיקר הענין מאי בהמתן של צדיקים וכו' (הוא המעשה דבהמתו של רפב"י) נתבאר בחולין דף ז' ע"א,

קובץ עיונים וביאורים - "תורת אמת"

וכנראה לזה נתכוין רש"י, וגם מסורת הש"ס הכא (בגמ') הביא מקור זה כעיקר.
משא"כ התם בדף ה' שהענין רק מובא שם.

הקובץ יו"ל
לזירוז התגלותו של
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
תיכף ומי"ד ממ"ש!

× × ×

נדפס לזכות

ראש ישיבתנו הק'
המסור ונתון לכל עניני הישיבה
הגאון החסיד הרב **בנימין זאב הלוי סגל שליט"א**

מנכ"ל הישיבה
המסור לביסוס והרחבת ישיבתנו הק' בגו"ר
הרה"ח ר' יהושע יוזביץ שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בכל הענינים

לזכות

משגיחי הישיבה

הרב ר' יעקב אורנשטיין שליט"א

הרב ר' ראובן נתן נטע הלוי הורביץ שליט"א

מגידי השיעורים ומשפיעי הישיבה

הרבנים הגאונים החסידים

הרב ר' יוסף יצחק אופן שליט"א

הרב ר' חיים שלום דייטש שליט"א

הרב ר' אברהם ברוך פערזנער שליט"א

הרב ר' יוסף צבי צירקוס שליט"א

הרב ר' זלמן ניסן פינחס נוטיק שליט"א

הרב ר' יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א

הרב ר' שניאור הלוי סגל שליט"א

הרב ר' יעקב ישראל שניידר שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש,
כרצון ולנחת-רוח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

מוקדש

לעילוי נשמת אבי מורי

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' שמואל ע"ה נוטיק

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות ולרפואת אמי מורתי חנה ביילא רייזא שתחי'

בת בת-שבע ע"ה נוטיק

נתרם ע"י בנם הרב זלמן ניסן פנחס נוטיק שליט"א

x x x

לזכות משפחת יוזביץ - קראון הייטס להצלחה בגו"ר

x x x

לעילוי נשמת רפאל בן יפה

אסתר בת מרים

אלכסנדר בן ויקטוריה

לזכות משפחת כהן ס. פאולו - ברזיל להצלחה בגו"ר

x x x

לזכות משפחת עזריה - רחובות להצלחה בגו"ר

לזכות

הילדה מנוחה רחל בת חוה תניה שתחי'

לרגל הולדתה בשעטו"מ - י"ב טבת

ולזכות הוריה, אחיה ואחותה

לזכות

הרך הנולד בן דבורה גולדא שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ - י"ב שבט

ולזכות הוריו, אחיו ואחיותיו

χ

לזכות משפחת זקהיים - ירושלים להצלחה בגו"ר

χ χ χ

לעילוי נשמת אחינו התמימים

יהונתן ז"ל בן ציון שיחי' ביטון

משה ז"ל בן דוד שיחי' גולן

לוי יצחק ז"ל בן הרב ישראל יוסף שיחי' הנדל

שנפלו בעת מילוי שליחותו של אבינו רוענו בעת מבצע חנוכה ה'תשמ"ז

χ

לע"נ החייל בצ"ה הת' אליהו ניסים ז"ל בן חיים שיחי' שאלט

לזכות חנה בת רעשא זלדה לרפו"ש תומ"י

χ χ χ

לזכות משפחת ר' אלתר אביגדור דוד שיחי' טסלר -

חיפה וכל יו"ח כ"י

ולזכות הרבי מה"מ

χ χ χ

לרפואת

אורה מיטל בת בלה

בקרוב ממש בתושח"י

χ χ χ

לזכות משפחת אלבו - נתיבות

χ χ χ

לזכות משפחת ליסון - כפ"ח וכל יו"ח להצלחה בגו"ר

χ χ χ