

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה
שנת הששים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל: haore770@gmail.com

תוכן הענינים

5	פתיח דבר
7	דבר מלכות
9	בענין מיגור להוציא מחזקה
12	בענין סמך לפלגא סמך לכולא
18	שיטת התוס' דעיגון הוי בכל דהו
20	נשי יעקב לא היו צרות זל"ל
25	פסולי עדות היינו - שיטת הר"י מיגאש
27	ביאת גוי באשת איש
32	אי הוי גוי היכר לענין בשר וחלב
33	עדים שאמרו להם חתמו שקר - שיטת ר"ח ורבא
36	בענין פסיק רישא דלא נחא ליה
40	מעלת עוה"ז על עולמות העליונים - בד"ה באתי לגני ה'תשי"א
50	בסוגיא דביער ושלא

פתח דבר

ב"ה. מתוך שבח והודי' להשי"ת, בשמחה ובטוב לבב הננו להגיש בפני הקוראים והמעיינים, בתוך שאר שוחרי תורה ומצוה, את הגליון השני (שנה לז) של קובצנו, "הערות התמימים ואנ"ש" של ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, ששוכנת כבוד בבית חיינו 770.

הקובץ יוצא לאור בקשר עם יום הגדול והקדוש יו"ד שבט, בו התחלת שנת השישים ליום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ועם יום שלאחריו י"א שבט, בו קיבל על עצמו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את עטרת נשיאות חב"ד. מובן וגם פשוט, שיש לקשר ימים גדולים אלו עם הדפסת חידושי תורה, בהם בא לידי ביטוי, בצורה המוחשית ביותר אשר "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכפי שהורה והראה רבינו רבות בפעמים אשר ההתקשרות אליו היא ע"י ההתעסקות בענינים בהם עוסק הוא עצמו – לימוד התורה נגלה וחסידות.

מתאים עם הכלל "פותחין בדבר מלכות, מיט דעם רביניס א ווארט" נדפסה בפתח הקובץ אגרת קודש מיוחדת מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שנכתבה בר"ח אדר תש"י, כעשרים יום אחר ההסתלקות, העוסקת בדרכי ההתקשרות לאחר ההסתלקות. לאחר' יבואו כסדרם ההערות בעניני משיח וגאולה, תורת רבינו, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג ועוד.

תקוותנו, שימלא הקובץ ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בעבודת ה', בלימוד התורה נגלה וחסידות. ועי"ז נזכה תיכף ומיד ממש זעה"ן זיך מיט'ן רבי'ן בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול

י' שבט ה'תשס"ט

בית חיינו, 770

דבר מלכות

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בקשר עם יי שבט

ב"ה, ר"ח אדר ה'תש"י
ברוקלין, נ. י.

...ידוע מש"כ באגרת הקודש (סימן כז) לנחם בכפליים לתושי' את ה"נדכאים הנאנחים והנאנקים"* , אשר הצדיק "שבק חיי . . לכל חי היא נפש כל חי הקשורה בנפשו . . בכל אחד ואחד כפי בחינת התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה".

וביאר בספר ענין ההשתטחות ד"אף אותם שלא ידעו בו ולא הכירו בו בעודו בחיים חיותו רק שלמדו בספרים הקדושים שהניח ברכה אחריו ונהנים מאור זיו תורתו ומתחזקים על ידי זה בעבודת הוי' . . בודאי גם המה נקראו תלמידיו . . כי המה מאמינים בהצדיק ההוא ומקבלים ממנו אור תורתו . . הענפים נמשכים לשרשן".

ופירש כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקל[ה] "ה נבג"מ זי"ע הכ"מ במכתב, אשר גודל התשוקה להתקשרות יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגיי".

ובמכתב שני יפרט "השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים** * ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

וכאשר נלמוד תורתו ושיחותיו ונלך בדרך זו הישרה אשר הורנו, הנה "כמים הפנים וכו' ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח ורוחו עומדת בקרבנו ממש . . שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר". ומה עד כאן עומד ומשמש, אף להלן עומד ומשמש...

מנחם שניאורסאהן

(אגרת תקסא, ח"ג מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר)



בענין מיגו להוציא מחזקה

א' התמימים*

איתא במשנה ריש פ"ב דכתובות "ומודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואם יש עדים שהוא של אביו והוא אומר לקחתי הימנו אינו נאמן". וברש"י (ד"ה שהפה שאסר) – "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

והתוס' (ד"ה ומודה) הקשו על פירש"י, דמדבריו משמע שהנאמנות שלו היא דוקא כשהלה אינו יודע, אך כשהלה תובעו שוב אינו נאמן, וקשה: (א) דמהסיפא משמע דרק כשישנם עדים אינו נאמן, אך כשאין עדים אע"פ שהלה יודע שהיתה של אביו עדיין נאמן. (ב) מדברי הגמ' יז, ב דהק' "וליתני שדה זו שלך היתה", משמע שהלוה תובעו, דאל"כ מאי משמיעו בזה ששדה זו היתה שלו!

והריטב"א כ' לבאר בשי' רש"י, "לכן פירשו משנתינו דאפי' בהלה תובעו בכרי גמור וזה אין בו בית מיחוש, ודין הוא לומר שאף רש"י ז"ל לא נתכוון אלא לומר שכיון שאין עדים לתבעו אילו שתק זה, אין כאן עוררים שיחוש

ממך במיגו דלא היתה של אביך (דהרי אין לו עדים), וא"כ ה"ז מפורש דלא כדעת רש"י דכשהלה תובעו שוב אינו נאמן, אך בתוס' הק' דלפירש"י דאין הלה תובעו מה שייך לומר לו שלך היתה והרי בעצמו יודע זה. וראה שיטמ"ק יז, ב ד"ה וליתני.

*. מתוך שיעור שנמסר בישיבת תות"ל המרכזית 770 מאת הרב יקותיאל פעלדמאן, מראשי הישיבה. ללא אחריות כלל.

1. בריטב"א ביאר הראי' הב' דתוס' דלפי קו' הגמ' שם שהלה תובעו, דהרי יודע שהיתה של אביו ואעפ"כ נאמן לומר לקחתי

להם ב"ד כלל, דכל שאין לו עדים אינו חשוב ערעור כלל, ואינו חשוב שהוא יורש שהיתה של אביו כיון שאין לו עדים". עכ"ל.

והנה ביאור זה של הריטב"א נראה ברש"י על הגמ' – שהעתיקו הריטב"א – ד"ה הכא "...כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררין, הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחו הימנו לא הי' אומר של אביך היתה". וע"ז מבאר שעוררין היינו עדים שיחושו להם הב"ד. אך פשטות ל' רש"י במתני' היא שלא היתה תביעה כלל, וא"כ עדיין צ"ב (עכ"פ לביאור התוס' בדעת רש"י) כקו' הריטב"א והרי מיגו דאורייתא, וא"כ מאי איכפת לן שתבעו, סו"ס הרי עדים אין לו ומדוע אינו נאמן במיגו.

ונ"ל שרש"י והתוס' כאן אזלי לשיטתייהו בגדר חזקת שדה, דאפ"ל בב' אופנים: א) שאינה (רק) ראי', אלא כיון ששדה זו ברשותו גם נעשה מוחזק במציאות. ב) שהוא מכח טענה, משתיקת המרא קמא עד כה.

ואם נאמר כאופן הא' אי אפשר להוציא מהמוחזק במיגו, דאין המיגו יכול להועיל נגד מציאות, משא"כ לאופן הב' הרי ניתן להוציא ממנו בעזרת ראי' אחרת חזקה יותר.

ובנדוד"ד י"ל דמיגו חזק יותר מחזקת שדה, וא"כ אם נאמר כאופן הא' – באם הלה תובעו לא יעזור מיגו, כיון שלתובע יש חזקת מרא קמא ואין המיגו יכול להוציא מידי חזקה כנ"ל. ורק באופן שהוא מודה מעצמו, דכל החזקת מר"ק מבוססת על הודאתו, ובהודאתו גופא הוא טוען שהשדה שלו, יהי' נאמן אף נגד החזקת מר"ק של התובע (שהוא בעצמו הגביל את כחה); משא"כ לאופן הב' דחזקה הוי ראי' בלבד, הרי הכא כיון שיש לו מיגו נגד החזקת מרא קמא להוכיח שהשדה שלו, א"כ יהי' נאמן במיגו אף כשהלה תובעו.

והנה בגמ' ב"ב ל, א אי' "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מפלניא זבינתה דזבנה מינך, א"ל את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבינת' מינאי, זיל לאו בעל דברים דידי את, אמר רבא דינא קא"ל".

וברשב"ם ביאר שאע"פ שהחזיק בשדה ג"ש (ולתובע אין עדים), ה"ז חזקה שאין עמה טענה. והא דאינו נאמן במיגו שיכול לטעון מינך זבינתי ואכלתי שני חזקה, מבאר הרשב"ם וז"ל "שהוא עצמו אינו יודע אם זבנה המוכר מינה דמערער אם לאו הלכך כיון דהוא מודי למערער דשלו היתה הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וגם מודה הוא שאינו יודע אם לקחה המוכר לו מן הבעלים אם לאו, דהא לא טעין דזבנה מינך קמי דידי וגם אין לו עדים שהחזיק בה המוכר יום אחד הלכך הפסיד", וממשיך שאילו יביא עדים שהמוכרה לו ישב בה יום אחד, אזי כשיש חזקת ג"ש נאמן במיגו דמינך זבינתי, אך ללא חזקת הג"ש אינו נאמן דאין לו מיגו.

ובתוד"ה לאו חלק על שי' הרשב"ם וס"ל דאילו יש לנתבע עדים שהמוכרה לו החזיק בה, או קמי דידי זבנה מינך – נאמן במיגו ללא חזקת ג"ש, דהרי לתובע אין עדים, ונאמן במיגו דלהד"מ. אלא שכעת כאשר לא טען קמי דידי זבנה מינך שוב אינו נאמן במיגו דהי' יכול לטעון כן, משום דמיגו למפרע לא אמרי'. היינו דלשי' התוס' א"צ לחזקת ג"ש כדי לזכות בשדהו במיגו דלא כהרשב"ם.

וא"כ מוכח דהרשב"ם סבר כאופן הא' דלעיל, וי"ל דרש"י ס"ל כהרשב"ם² דאין מועיל מיגו נגד חזקה, משא"כ התוס' ס"ל כאופן הב' דלעיל וע"כ ס"ל דמועיל המיגו נגד החזקה.



2. ועוד יש לדייק כן מכמה מקומות, ואכ"מ.

בענין סמך לפלאגא סמך לכולא

הת' שניאור זלמן שיחי' אסולין
ישיבת אהלי תורה נ.י.

א

גרסינן בגמ' (ב"ב ו' ע"א): "אמר ר' הונא סמך לפלאגא סמך לכולא, ורב נחמן אמר למאי דסמך סמך ולמאי דלא סמך לא סמך", והיינו שר' הונא סבירא ליה דכיון שהתחיל לבנות בכותל שכינו הוא מתחייב להשתתף בכל הכותל, ור' נחמן סבירא ליה דאינו מתחייב.

ויש להבין:

(א) הנה לעיל ריש סוגיין (ה, ב) "מד"א ולמעלה בחזקת שלא נתן וכו', היכי דמי אילימא דאמר ליה פרעתין בזמני אמאי לא אלא לאו דאמר ליה פרעתין בתוך זמני" ופירש"י (ד"ה אלא) "קודם שהשלמת לד' אמות", ולכאור' קשה לר' הונא אמאי איקרי תוך זמנו והא נתחייב כבר בתשלום כל הכותל, וגם לר' נחמן קשה דלכאורה לא התחייב כלל קודם שהשלים את הכותל.

(ב) בהמשך הגמ' שם (ו, ב) "ומודה ר"נ באפריזא", ופי' התוס' (ד"ה ומודה) "אפריזא היא היכר שיאריך עדיין הכותל שבסוף אורך החומה אינו שווה אלא אבן אחת בולטת ואבן אחת שוקעת דודאי עדיין יאריכנו", וצ"ב בסברת התוס' דלכאור' מזה שהשורה האחרונה בסוף אורך הכותל אינה שווה, הדבר אכן מהווה הוכחה שיגמור את השורה האחרונה שבסוף הכותל, אבל מהיכי תיתי לומר שיגמור ויבנה את כל אורך כותל חברוי'?

ובשלמא לפירש"י דפליג על התוס' ופי' "עץ ארוך ועב שנותן על פני כל אורך הכותל להניח עליו ראשי קורות" לק"מ, דהעץ הולך על כל האורך וממילא מוכיח שיבנה את הכל].

ב

והנה בשיטמ"ק (על אתר) הביא שי' רבינו יונה שפי' כהתוס' הנ"ל שאפריזא היינו שבסוף אורך החומה אינו שווה אלא אבן אחת בולטת ואבן אחת שוקעת, וכתב דבאמת אם יטען הסומך שאינו רוצה להוסיף רק שורה אחת או שתיים אי אפשר לחייבו אלא על שורות אלו.

והטור (סי' קנז) תמה עליו דלכאור' אינו נראה כן מהגמ' שכתבה "ומודה ר' נחמן", היינו שמודה לר' הונא, והא ר' הונא סמך לכולא קאמר, ולא רק לטור אחד או שניים.

וכ' הפני שלמה ליישב שי' התוס' דבאמת אם טוען הוא שאינו מוסיף רק שורה אחת מאמינים לו, אלא דאם טוען שאפי' שורה אחת אינו מוסיף הרי אנן סהדי דמשקר הוא ומגלגלין עליו את הכל, ובזה יתורץ קושיית הטור, דבאמת במקרה זה מתחייב על הכל והוי שפיר מודה ר"נ.

ובהשקפה ראשונה יש להבין:

(א) מהיכ"ת לומר דבגמ' (ותוס') מיירי דוקא כשטוען שאינו רוצה להוסיף כלום, ובפרט דלא נתפרש כן בגמ' ובתוס'.

אורך כותל חברו אינה שווה; ב. ועוד דלכאור' כיון דכבר בנה עד סוף אורך כותל חברו, אלא דברוחב החסיר כמה אבנים, לכאור' הדבר פשוט שיתחייב כבר עכשיו על בניית חברו, ואינו מובן מה אתא ר"נ לאשמועינן.

1. ואין לומר דכוונת התוס' היא שאפריזא היינו שבנה עד השורה האחרונה המקבילה לסוף אורך כותל חברו, אלא דהשורה האחרונה אינה שווה, דקשה לפרש כך: א. ד"ז לא נתפרש להדיא בדברי התוס', ולכאור' התוס' היו צריכים לכתוב שהשורה האחרונה המקבילה לסוף

ב) עצם סברתו מחודשת במאד, דאמאי מפני שהוא משקר על שורה אחת או שתים נגלגל עליו ונחייבנו לשלם על הכל.

ג

והנראה בזה, דיש לדייק בדברי רש"י (ד"ה סמך לפלגא) "שלא היה כותל חדש ארוך ככותל הראשון אלא בחציו" דלכאור' מדוע לא כתב רש"י שלא היה וכו' ככותל הראשון אלא בחלקו, אלא די"ל שרש"י אכן דייק וכתב בחציו כי ס"ל דמשמעות 'פלגא' הוא דווקא חציו ולא פחות וכפשטות הלשון².

ובביאור הדברים י"ל בד"א, דגם ר"ה וגם ר"ג מסכימים לעצם הסברא שבמקרים מסוימים אומדין את דעת האדם שיסיים את הבני' עד הסוף ומחייבין אותו על על הבני' (כדמוכח ממה שבאפריזא וכדו', שאז מוכח שבודאי יגמור את הכותל, הרי גם ר"ג מודה שמתחייב כעת לשלם על הכל. ומה שס"ל הכא דרק למאי דסמך סמך — אי"ז שפליג על עצם הענין דתשלום הכל ע"פ אומדן הדעת, אלא דפי' בזה באו"א וכדלקמן); ולאידך שניהם סוברים שבמקרים מסוימים א"א לחייבו יותר ממה שבנה בפועל (וע"כ אף לר"ה, בפחות מחציו הכותל לא נחייבנו לשלם את כולו, כדמוכח מל' הגמ' ופירש"י כנ"ל) — אלא שנחלקו בהגדרה בזה, מתי אמדינן דעתו, דאפשר לומר בזה בשני אופנים:

א. ר' נחמן סבירא ליה דחציו הכותל הוא כבר שלב בפ"ע, דבעצם בנית כל חציו כותל נחשבת פעולה נפרדת שאינה קשורה לחציו האחר של הכותל, ולכן

מדברי רבינו בלקוטי שיחות חלק ה' שיחת פרשת ויצא א' אות ד' בסופו, "נקוט מיהא פלגא בידך וכו' איז ער ארויס פון א האלכין ענין פון כרת" וכו' שבפשטות נראה שהלשון פלגא הוא דווקא חצי.

1. ע"פ מש"כ בפנים יתורץ ג"כ מה שהק' הפני שלמה (על תוד"ה ומודה), דלכאור' אמאי כתבה הגמ' סמך לפלגא סמך לכולא, ולא כתבה כיון שהתחיל לסמוך כאילו סמך על כולו. והיינו דהפ"ש הבין דלשון הגמ' "פלגא" הוא לאו דוקא חצי, אך לפי דברינו א"ש. ולהעיר

כשבנה את הכותל עד חציו ולא המשיך, נחשב הדבר כאילו כבר סיים לבנות את (חציו) הכותל, וע"כ בזה לא אמרי' שאומדין דעתו שייגמור הכל, ובמילא אין לחייבו עכשיו לשלם גם על חציו השני של הכותל.

ב. משא"כ ר' הונא סבירא ליה דחצי הכותל אינו שלב בפ"ע ואינה נחשבת סיום, ובעצם חציו הראשון של הכותל אינו נפרד מחציו השני, ולכן אע"פ שבנה את הכותל עד חציו ולא המשיך, יש לאמוד דעתו דמסתמא ימשיך לבנות עד סוף אורך כותל חברו, ובמילא כבר עכשיו אפשר לחייבו לשלם גם על החצי השני.

א"כ נמצא, דתרווייהו לא פליגי בעצם הענין, דלפעמים מחייבים אותו לשלם הכל ע"פ אומדן דעתו, ולפעמים לא. רק נחלקו בהגדרות המקרים (ר"ה מחייב לשלם הכל – בבנה פלגא, אך פוטר – בפחות מזה; ור"נ מחייב – באפריזא וכיו"ב, אך פוטר – בפלגא).

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).

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 קאי על החיבור שחיבר אח"כ ולא על הכותל עצמו, שהכותל עצמו צריך להיות חצי.

ד

ומעתה נבוא לבאר את דברי התוס', דהנה הקשינו לשיטתם דלכאור' מה שהשורה האחרונה אינה שווה, אינו מהווה הוכחה שיבנה עד סוף אורך כותל חברו, אך ע"פ היסוד שהעמדנו בפלוגתתם יובן שפיר, דהכא ה"ז מוכח שיגמור הכל (ודלא כבנה פלגא), כיון שבודאי יגמור את אותה שורה (אפריזא) החוצה את החצי הראשון, וא"כ הרי כיון שהתחיל לבנות כבר את החצי השני, שפיר אמדינן דעתי' שיבנה את כל הכותל גם לפי ר"נ (כי כנ"ל פליג דוקא בחצי, שהוא שלב שלם), ואפשר לחייב אותו כעת על כל הכותל.

ואין להקשות, דאם כן מהו החידוש בכלל בדין זה ומדוע צריכים לומר דמודה ר"נ בזה, והרי הגדרנו לעיל שלא נחלקו בעצם הענין. וא"כ בודאי שבמקרה כגון דא ס"ל לר"נ דחייב על הכל. וי"ל דכיון שבנה בינתיים רק אבנים בודדות (ולא שורה שלימה), הו"א דס"ל לר"נ גם כאן דאין לחייבו על הכל, בתרי:

(א) שהם רק אבנים בודדות ולא שורה.

(ב) דמהיכ"ת לומר שמצד בניית אבנים בודדות או אף שורה שלימה נחייבו על הכל, באם אמרי' שתחילת חצי השני כמותה כתחילת בניית כותל חדש (וכמ"ש לעיל, שמה שס"ל לר"נ דפטור בחצי הוא מפני שזהו שלב נפרד).

ואתא דין זה דאפריזא לאשמעינן, דבודאי אין בניית החצי השני נחשבת לגמרי כבני' חדשה, ולכן אמרי' שכיון שבנה האבנים האלו, הרי יבנה כל השורה, וממילא אמדינן דעתו שיבנה הכל, וע"כ מחייבין אותו כעת על הכל אף לר"נ.

[ובאמת, לפ"ז אפשר שפיר ליישב סברת הפני שלמה הנ"ל דכ' דכשטוען שאינו רוצה להוסיף כלום הרי אנן סהדי דמשקר הוא ומגלגלין עליו הכל –

דכמשנת"ל כאשר נראה שרוצה לגמור, וכגון הכא שאמדינן דעת'י שמשקר, הרי אף לר"נ מחייבין אותו על הכל, וא"ש.

אלא דלאידך קשה, מדוע הוצרך להעמיד דוקא בטוען שאינו רוצה להוסיף כלום, וה"ז ממ"נ דאם ס"ל כמש"כ לעיל שהמחלוקת אם אמדי' דעתו הוא רק הכא, הרי לא מובן מדוע הוצרך לנקוט כשטוען שאינו מוסיף כלום; ואם לא ס"ל כן – הרי עצם סברתו צ"ב, כנ"ל ס"ב. וצ"ע].



שיטת התוס' דעיגון הוי בכל דהו

הת' חיים ליב שיחי' ארטובסקי
ישיבת תות"ל המרכזית 770

בכתובות ג, א. הקשו התוס' בד"ה 'וסברוה דאניס', דטעם דעיגון שייך גם במקרה שבעלה מת שמא תחשוב שמת ותיעגן (פי' – שתפול לפני יבם ותצטרך לחליצה, והיינו עיגון, ואינו מפורש בתוס', וכדלקמן). ותי' כו'. ותמהו על דבריהם באחרונים (פנ"י) וכי מה שתצטרך לחליצה הוי עיגון?!

וההפלאה תי' – דהוי עיגון במקרה שהיבם קטן, ותצטרך לחכות עד שיגדיל, כי בעודו עדיין קטן א"א להכריחו לחלוץ כו' ע"ש.

ולכאו' עדיין אינו חלק – דאפי' הכי ה"ז מקרה שאינו מצוי כ"כ וחכמים לא חיישי למילתא דלא שכיחא. ועוד דגם אם א"א לה כלל לקבל חליצה לא הוי עיגון, דעכ"פ יכולה להתייבם לו, ולא תישאר עגונה.

וי"ל שהתוס' אזלי לשיטתייהו בגיטין ט, א. דשם בד"ה 'שוו למולך ולמביא' (בדין דשוו גט אישה וגט עבד דנאמן השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם משום עיגונא) הקשו ומאי עיגונא שייך בעבד, ותי' די"ל דהוי עיגון שאינו יכול לישא בת חורין ומה שאינו מחוייב במצות. וא"כ משמע דשי' התוס' היא שאפי' עיגון חלקי (שלא יכול לישא חלק מהנשים, ואף שבחלק מהנשים יכול לישא,) ואפי' עיגון זמני (כי הרי כשישתחרר כו'), ואפי' עיגון שאינו כלל מענין של נישואין (שאינו מחוייב במצות) – ג"כ הוי עיגון.

וא"כ שפיר איכא למימר, דגם כאן אזלי התוס' לשי', ולכן שאלו דמה שתחשוב שהוא מת ותפול ליבום ותצטרך להינשא ליבם דוקא, או אפי' אם ווכל לקבל חליצה לאח"ז הוי שפיר עיגון לשיטתם, דלשי' התוס' כנ"ל אפי'

עיגון חלקי וזמני הוי עיגון.

ואכן מצינו דשם בגיטין רק התוס' ותוהרא"ש מתרצים כנ"ל, וכל שאר הראשונים פליגי עליהם, וגם כאן בכתובות, התוס' ותוהרא"ש הם היחידים מבין הראשונים שמקשים דלא הוי עיגון.

ויש להוסיף ממה ששמעתי מהרה"ג וכו' הרי"מ סג"ל שליט"א (מראשי ישיבת תורת אמת) על דברי התוס' ותוהרא"ש בגיטין, שאם נדייק בדבריהם נמצא שאין שיטתם לגמרי שוה, דל' התוס' שם הוא "דהוי עיגון מה שאינו כו' ומה כו'", אך התוס' הרא"ש אינו כותב תיבות "דהוי עיגון", ואפשר לדייק מזה דהתוהרא"ש ס"ל דבאמת לא הוי עיגון, אלא שמ"מ זהו טעם מספיק בכדי לתקן להאמין לשליח שאומר בפ"נ ובפ"נ; אבל התוס' ס"ל דהוי עיגון ממש.

ואולי עפ"ז יומתק גם בדבריהם כאן:

דהתוס' והרא"ש פי' דמאי הוי עיגון – "וסברה מת ומיעגנא ויתבה ותהא זקוקה ליבם", וי"ל משום דס"ל שלא הוי עיגון ממש כנ"ל, ולכן מפרש שזה שמיעגנא כו' הוא (לא ממש עיגון, אלא רק ד) "תהא זקוקה ליבם", דזה הוי טעם מספיק כהטעם דעיגון כדי להצריך את רבא לומר שאין אונס בגיטין אלא להוי גט.

אבל התוס' כתבו "ומיעגנא ויתבה" סתם, ולא פירשו במאי הוי עיגונה, כי להתוס' הא ד"תהא זקוקה ליבם" הוי עיגון ממש, ולכן כתבו בסתמא "ומיעגנא ויתבה"!



נשי יעקב לא היו צרות זל"ז

הת' לוי יצחק שי' הולצמן
ישיבת תות"ל המרכזית 770

בלקו"ש חלק ה' (ויצא ב – ע' 141 ואילך) דן כ"ק אדמו"ר בשאלה הידועה מדוע נשא יעקב ב' אחיות, אף ש"תרי"ג מצות שמרתי", ומבאר זאת ע"פ פשש"מ (וכן – מדוע אין רש"י צריך לפרש זה) בב' אופנים.

הביאור הראשון מובא בהערה 24, וזלה"ק:

"יש לומר (וכן מוכרח, באם נאמר כנ"ל הערה 21), שמכיון שהטעם דאשה אל אחותה לא תקח הוא "לצרור" – בנדו"ד (גבי לאה ורחל¹), מכיון שרחל מסרה הסימנים ללאה וא"כ הרי בודאי שלא תהי' צרה לה – ליכא האיסור דאחות אשתו (ע"ד הפשט)".

והיינו, דבגוף השיחה לפנ"ז (סוס"ג) נת' בענין האיסור דאחות אשתו, דטעמו הוא שלא לסתור אהבה הטבעית שבין שתי אחיות, כמפורש בקרא "לצרור" – שע"י נישואיהן לאיש אחד תהיינה צרות ושונאות זו לזו. ובהערה 21 מוסיף ד"אולי י"ל שמטעם זה האיסור דאחות אשתו (בדרך הפשט) הוא

בהנוגע אליהן לשיחה א' לפ' ויגש (שם ע' 228 ואילך), בה מבואר באריכות גדרן שהיו בנותיו של לבן מפלגש, דהיינו שפחה, וע"כ לא היו בגדר אחיות.

1. כל הביאור דלהלן אינו שייך גבי בלהה וזלפה (שגם היו בנותיו של לבן – כמ"ש רש"י ויצא לא, נ), כי לא היתה אצלן סיבה שלא תהיינה צרות זל"ז. גם הביאור השני בשיחה אינו נוגע לבלהה וזלפה. אך בהערה 42 מציין

גם בבני נח". ועפ"ז מבאר שבנדוד לא שייך חשש זה, וע"כ ליכא האיסור דאחות אשתו.

ואבוא בכמה הערות בביאור זה:

(א) בכוונת מ"ש "וכן מוכרח" י"ל דביאור זה שבהערה (נוסף על היותו ביאור כשלעצמו) מוכרח בכל אופן, אפי' באם נאמר כהביאור השני שבגוף השיחה, לפי ההנחה שבהערה 21 דאיסור אשת אחיו (מצד טעמו) הוא גם בב"נ.

והענין הוא, דהנה בגוף השיחה מבאר (ס"ד ואילך), דכיון שגדר קיום המצוות ע"י האבות הי' בתורת הידור, ואילו בין האומות אז הי' ענין הרמי' נחשב איסור – הוצרך יעקב לוותר על הידורו לשמור על איסור אחות אשתו בכדי לקיים את דבריו לישא את רחל.

והנה לעיל מיני' (ס"ג) כ' דלפי פשטות הכתובים לא הי' לבנ"י קודם מ"ת דין אחר מבני נח (וזהו גם היסוד לביאור זה, שקיום המצוות על ידם הי' רק בתורת הידור). וא"כ עדיין צ"ב, דע"פ ההנחה שבהערה 21 דאיסור אשת אחיו הוא גם בב"נ, הרי אשת אחיו הי' איסור לגבי יעקב (ולא רק הידור), וכיצד יכל יעקב לעבור עליו?

ולכן מוסיף בהערה דמוכרח לומר שטעם איסור זה לא הי' קיים גבי רחל ולאה, ולענ"ד נראה שעפ"ז ביאור הדברים הוא: דכיון שכל האיסור בבני נח הוא רק מצד שהטעם ד"לצרור" שייך גם בהם, אך כאשר אין טעם זה – שוב אין כלל איסור באחות אשתו בב"נ, וא"כ כיון שאצל יעקב לא הי' החשש – הרי ליכא לאיסור מצד דיני ב"נ, ואע"פ שעדיין ישנו הידור בזה מצד שהוא א' מתרי"ג מצות (דפשוט דהמצוה קיימת גם אם אין בה הטעם דלצרור, משא"כ בדיני ב"נ שכל המקור הוא מצד הטעם) – אך לזה סגי במה שאזיל ומבאר שפיר דאיסור רמי' דחה להידור זה.

(ב) ביאור זה מתאים עם פירש"י עה"פ (ויצא ל, א) "ותקנא רחל באחתה" – "קנאה במעשי' הטובים, אמרה, אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים", ולכאור' מה שמפרש קנאה במשמעות חיובית² הוא מצד הנ"ל, דלא היו צרות זו לזו.

(ג) לפי ביאור זה צ"ב בשיחת לאה ורחל אודות הדודאים שמצא ראובן (ויצא ל, יד – טו), ובפרט בדברי לאה "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני", דבפשטות (ובפרט שרש"י אינו מפרש דבר) ה"ז ענין של טרוניא וצרות, וצ"ע.

– ויש ליישב³, כלשון כ"ק אדמו"ר בשוה"ג להע' 24 (בענין אחר), דעכ"פ "י"ל שאין בזה איסור, כי האיסור ד"לעשות את זו צרה לזו" הוא דוקא "לא תקח", והרי ע"י לקיחתו אותן לא נעשו צרות".

ואין להקשות דטענת לאה היא "המעט קחתך את אישי", דבפשטות היינו שעצם לקיחת יעקב את רחל נכללת בטרוניית לאה, וא"כ הרי ע"י הלקיחה נעשו צרות.

– דיש לבאר זה בהקדים ב' תמיהות בענין זה: כיון שלאה קיבלה הסימנים מרחל ה"ה אסירת תודה לה, וה"ז גופא ביאור כ"ק אדמו"ר שלכן לא תהיינה צרות (וראה להלן הע' הד'), וא"כ טענת לאה על נישואי רחל נראית ממש ככפיות טובה ח"ו (נוסף על התמי' גדולה לכאור', דהרי לאה היא זו שלקחה את יעקב במקום רחל); ועוד, בדיוק ל' דברי לאה – מדוע אמרה "המעט קחתך את אישי", והלא "האיש מקדש".

[התמיהה הב' אמנם מיושבת עפמ"ש מפרשים דטענת לאה היתה שהי' לרחל לסרב להינשא ליעקב כדי שלא להיעשות צרה לה. אך לביאור כ"ק אדמו"ר הרי לא נעשו צרות, ולכן יש ליישב באו"א]

כלל בתורה. וא"כ הרי פירש"י חידוש הוא.
3. נוסף על מה שאפשר לומר בפשטות –
דלא אמרה זה בטרוניא כי אם בניחותא, אבל
אי"ז גלאט כ"כ בסגנון הלשון ("המעט" וכו').

2. ובפרט, דלא ידוע על מעשים טובים שעשתה לאה יותר מרחל (וכדמוכח גם מהמשך דברי רש"י "אלולי שצדקה ממני"), ולא נתפרשו מעשים טובים של לאה (עד אז)

ויש לבאר זה עפמ"ש האור החיים הק' "כוונת לאה היא ע"ד אמרם ז"ל (ב"ר צח, ד) כי קביעות מטתו של יעקב הי' אצל רחל. . ולזה אמרה די לך קיחת אישי בתמידות אצלך". (וענין זה דקביעות מטתו אצל רחל הוא ע"פ פש"מ, והובא בפירש"י להלן לה, כב עה"פ ויהי בשכון ישראל וגו').

ובזה מובן שפיר דלא היתה טענת לאה על עצם נישואי יעקב לרחל, אלא על לקיחתה אותו לקבוע מטתו אצלה⁴, ועל ענין זה – שנעשה אחר הנישואין, א"ש דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל דאין בזה איסור כו'.

ד) הטעם שמביא ע"ז שלא תהיינה צרות זו לזו הוא מכיון שרחל מסרה הסימנים ללאה. ולכאן אי"ז מובן, הרי מה שרחל מסרה את הסימנים ללאה הוא אכן סיבה שלא לא תהי' צרה לרחל מצד הכרת הטוב וכה"ג, אך בזה אינו מיושב עדיין, כי אפשר לאידך גיסא שרחל תהי' צרה ללאה. ואמאי ליכא לאיסור אחות אשתו.

אך יש לבאר זה מצד מהות ענין מסירת הסימנים ע"י רחל, דהרי בזה גרמה שתהי' לאה אשתו של יעקב תחתיו, (כמו שאמרה "עתה תכלם אחותי",

מסירת הסימנים.

[ובזה גופא הי' אפ"ל בעוד אופן – שידעה שיקח אותה יעקב לאשה, מצד מה שפרש"י (ויצא כט, לד) "שהאמהות נביאות היו ויודעות כו' וד' נשים ישא"; אבל בהערה 9 בשיחה זו מוכיח שקודם נישואיהן לא ידעו זה, או שלא ידעו את מי ישא, ע"ש]

ולפ"ז נמצא דשני הביאורים בשיחה צריכים ומשלמים זא"ז, דהביאור דלא נעשו צרות הוא מצד הביאור דחומר איסור רמי' – כמש"כ בהערה זו; והביאור דחומר איסור רמי' צריך (ומוכרח) גם לביאור דלא נעשו צרות – כדלעיל בפנים הע' הא'. ותן לחכם ויחכם.

4. ולהעיר דהתרגום יונתן לא פי' כן, ותרגם "הזעיר הוא דנסיבת ית בעלי", אך בתרגום אונקלוס "דדברת ית בעלי" – דעפ"ז יכול להישתמע כפי' האור החיים. וראה לקו"ש חי"ט ע' 134 – דתרגום אונקלוס הוא ע"פ פש"מ, משא"כ תרגום יונתן, ע"ש. וק"ל.

5. ולאידך אפ"ל בעומק יותר באו"א: שידעה רחל שיקח יעקב גם אותה לאשה (אע"פ שקיימו האבות את כל התורה וכו'), מצד חומר הענין דרמי' – גם אצל בני נח (וכמבואר בארוכה בביאור הב' בגוף השיחה, דמה"ט אכן נשא יעקב גם את רחל). וא"כ הי"ז הוכחה ישירה שלא היתה צרה ללאה, כיון שהסכימה להיות צרה לה ע"י עצם מעשה

כדפרש"י, היינו דבפשטות לולי מסירת הסימנים, הי' יעקב לוקח את רחל לאשה, ולא הי' לבן יכול לרמותו. ואילו עתה ע"י מסירת הסימנים גרמה שלא תוכל להיות אשתו, כי מהיכן תדע שיקח גם אותה לאשה? – וא"כ בודאי שלא תהי' צרה לה.



פסולי עדות היינו - שיטת הר"י מיגאש

הת' שלמה יוסף שי' ווייזער

בית חיינו – 770

במשנה כתובות יח, ב: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, הרי אלו נאמנים". ובגמ' אמר רמי בר חמא "לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנין. מאי טעמא, אין אדם משים עצמו רשע". ומכאן משמע דאע"פ דאית להו מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אינם נאמנין לשום עצמם רשעים והשטר כשר.

והקשו הראשונים דהא המשנה עצמה פסקה דבאמרו פסולי עדות היינו נאמנין (אם לא מתקיים השטר ממק"א), ותירצו (הרא"ה והרמב"ן ועוד) דמדובר במקרה שאמרו קרובים היינו ונתרחקנו, או משחקים בקוביא וכו', שאינם משימין עצמן רשעים בכך.

אך הר"י מיגאש הביא ביאור אחר, דקאי אף באומרים גזלנים היינו, ומבאר דכיון שאין רשעותם מתוך המעשה עצמו, הרי אין בזה הכלל דאין אדם משים עצמו רשע.

והק' הראשונים הנ"ל מה טעם חילוק זה, וגם דין פלגינן דיבורא אין מתאים לומר כאן, כיון שדומה לאנוסים היינו מחמת ממון – יותר מפלוני רבעני לרצוני.

ובפשטות, החילוק בין אנוסים היינו מחמת ממון לפלוני רבעני לרצוני מבואר היטב בראשונים, דכשאומר פלוני רבעני הרי אלו ב' עדויות: א) פלוני רבעני. ב) זה הי' לרצוני. וע"כ שייך בזה פלגינן, לחלק ולשמוע בזה רק עדות

אחת; אבל כאן, באנוסים מחמת ממון, הרי זו עדות אחת – שמעידים שהיו
אנוסים וזה גופא משמיענו דהשטר פסול.

ולכא' כשאומרים גזלנים היינו ה"ז ג"כ עדות אחת – שהעדים שעל השטר
גזלנים, היינו שהוא פסול!

[וכן תי' הד' בתוד"ה ואין אדם, בנוגע למקרה של אנוסים היינו מחמת
ממון מדוע לא פלגינן דיבורא ונאמין להם דאנוסים היו אך לא מחמת ממון
– דכאן הרי עיקר העדות הוא אנוסים היינו ולא ראינו ההלוואה. ובזה מקשים
הראשונים מה החילוק בין אנוסים היינו מחמת ממון דלא פלגינן דיבורי' לבין
גזלנים היינו דפלגינן דיבורי'].

אבל בשטמ"ק כ' על דברי הר"י מיגאש, דהמעייין בדבריו ימצא טוב טעם.
ולאחר העיון בדברים אפשר לומר אולי בדוחק ליישב שאלה הנ"ל: הר"י
מיגאש לומד שאפשר לומר פלגינן דיבורא אפי' כאשר הכל הוא עדות אחת,
כי אפשר לחלק אפי' את ההסברים שהעדים אומרים, לשמוע רק את הסיפור,
המעשה בפועל, ואת ההסברים והדיונים שהם אומרים לדחות. ולכן כשאומרים
גזלנים היינו, אנו שומעים את הסיפור: היתה הלוואה עם שטר, וכן אנו שומעים
את ההמשך – השטר פסול, אך את ההסבר גזלנים היינו – אנו דוחים ולא
שומעים – פלגינן דיבורא.

כ"ז במקרה הנ"ל, אך כשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון, הרי ברגע
שמיעת הסיפור ברור שלא ראו את ההלוואה, ומעצם חתימותיהם על השטר
מובן שהם רשעים, וא"כ א"א לעשות שום פלגינן.

במילים אחרות: מילות הסיפור הן הן מילות הפסול, וכאן אין לחלק. וראה
בהמשך דברי הר"י מיגאש שכ' לחלק כאן מפלוני רבעני, שאולי אפשר לדייק
כן בחילוק שכתב. ע"ש.



ביאת גוי באשת איש

הת' אמיר שיחי' יעקבוביץ
ישיבת תות"ל המרכזית 770

א

בגמ' כתובות דף ג, ב. מק' הגמ' "ולדרוש להו דאונס שרי". ובתוס' ד"ה ולדרוש להו (הא') הקשו היאך נדרוש להו דשרי, והרי הוא איסור עריות שהדין בו ייהרג ואל יעבור. ותי' ר"ת, שביאת גוי אין חייבים עליה מיתה והרי היא כביאת בהמה לכל דבר, ועל כן אינה בכלל גילוי עריות. ומוסיפים התוס', שמתוך דין זה, התיר ר"ת לאשת איש שבא עליה גוי, להתחתן עם אותו גוי לאחר שהתגייר, ואין לומר כאן הדין ד"אחד לבעל ואחד לבועל" (היינו שכשם שנאסרת לבעל, כך נאסרת לבועל), כיוון שביאתו של הגוי הרי היא כביאת בהמה, ע"כ דעת ר"ת. והריב"ם בתוס' חולק עליו, ולומד שביאת גוי חשובה ביאה לעריות ואינה כביאת בהמה (וע"כ תי' דאונס שרי משום דהאשה קרקע עולם ולא עבדה מעשה ולכך שרי). ולכן, במקרה הנ"ל של ר"ת, ס"ל לריב"ם דכשם שנאסרת לבעל, כך גם נאסרת לבועל. והדין שגוי חשוב כבהמה נאמר רק ביחס ליוחסין. עכ"ד התוס'.

ובדעת ריב"ם שמחלק בין יוחסין לביאה, כבר הביא בשטמ"ק על אתר, שבמציאות הרי גוי חשוב לאדם, ולכן סו"ס נחשבת ביאתו לביאת אדם. וצ"ב בטעם מחלוקתם של ר"ת והריב"ם.

ב

והנה במקרה הנ"ל המובא בתוס', צלה"ב ג"כ:

דהריב"ם ס"ל דכשם שנאסרת לבעל כך גם נאסרת לבעל, אך יש לעיין בדעת ר"ת אי נאסרת לבעל או לאו.

הנה במאירי על אתר, הביא בשם חכמי הצרפתים שהתירו אף לבעל. אך רוב הראשונים וכן משמע מדברי ר"ת עצמו, שכותב שאין לומר "אחד לבעל ואחד לבעל", משמע שלבעל אכן נאסרת גם לשי' ר"ת.

וכבר עמדו באחרונים על החילוק בין הבעל לבעל, דאם גוי אכן חשוב כבהמה, מה טעם נאסרת לבעל בביאתו. וכ' החת"ס לתרץ, שעל אף שביאת גוי אינה בכלל עריות, הרי שלבעל נאסרת, כיוון שהוא מתקנא בה וקרינן ביה "ומעלה מעל באישה" כו'. וממשיך שם, שמדין זה הייתה צריכה להיאסר גם לבעל, אך כיוון שהרי הגוי נתגייר, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי שאין זה אותו אדם שבא עליה אז. ובפנ"י תירץ בדומה, שלבעל נאסרת כיוון שבפ' נא' "איש", ולא ממעט אלא בהמה לעניין זה. אבל לבעל לא נאסרת, כיוון שבלאו הכי יש לגוי איסור בה.

ומתירוצים אלו משמע דלר"ת מעיקר הדין היתה נאסרת גם לבעל, ורק מטעם צדדי - שגר שנתגייר כקטן שנולד או שבלאו הכי יש איסור - מותרת לגוי. וא"כ קשה דעיקר הסיבה להיתר הבעל חסר מן הספר, ויתירה מזה אי"ז שייך לכאו' כלל לדין ביאת גוי כבהמה.

ולכאורה, מדברי ר"ת בתוס' משמע, שזה שמותרת לבעל זה מעיקר הדין, כיוון שביאת גוי היא כבהמה. ועל פניו פשוט הוא, כי כיוון שלשיטת ר"ת אין זו ביאה, אלא חידוש הוא שאסרו בבעל, אין טעם זה אוסר אותה גם לבעל. ובמילים אחרות: מה שלבעל יש איסור, אין זה מעיקר הדין - כיון שאשתו עברה על אשת איש, אלא רק מטעם אחר - כי מתקנא בה וכו'. ולכאורה, למה שנאמר שלבעל - הגוי - גם יחול האיסור, אחר שלא נעבר כאן האיסור עצמו

של גילוי עריות באשת איש.

ורייב"ם שחולק על ר"ת ועוד מקשה עליו - שאם לבעל אסורה צריכה להיאסר גם לבועל, הרי זה לשיטתו, שביאת הגוי חשובה ביאה לכל דבר. ולכן אסורה גם לבועל, אחר שהיה כאן גילוי עריות מממש.

אבל לכאורה, קשה דהרייב"ם מקשה לשיטת ר"ת מכמה מקומות שמשמע שנאסרת לבעל וא"כ ה"ה שתיאסר גם לבועל, והרי לפי ר"ת אין כל קושיא, אחר שבגוי אין גילוי עריות כנ"ל.

ולכאורה אפשר לומר שרייב"ם מקשה על ר"ת מנקודה אחרת. כי כנ"ל, ר"ת כתב שאי אפשר לומר כאן - "אחד לבעל ואחד לבועל". ועל זה בא רייב"ם ומקשה, שאם לבעל אסורה - צריכה להיאסר גם לבועל, בלי קשר למחלוקתם היסודית בדין ביאת גוי.

ובהקדים דבלימוד זה של "אחד לבעל ואחד לבועל", כבר נסתפק במשנה למלך הל' סוטה פ"ב הי"ב, האם האיסור לבועל קשור לאיסור הבעל, או שהוא איסור נפרד. ומביא דוגמא: האישה הייתה שוגגת והבועל היה מזיד. לבעל ודאי לא נאסרת כיוון שאשתו הייתה שוגגת. אבל מה יהיה הדין לבועל? אם נאמר שהאיסור לבועל קיים רק כשיש איסור לבעל, הרי שתהיה מותרת לו על אף שהיה מזיד. אבל אם האיסורים לא תלויים זב"ז, הרי שכיוון שהבועל מזיד, נאסרת לו.

ולכאורה זה מתאים להנ"ל, שרייב"ם מקשה לר"ת מכך שאם לבעל נאסרת, צריכה להיאסר גם לבועל. וזה כיוון שלמד שאיסור הבעל ואיסור הבועל צמודים. אבל ר"ת שאומר שלבעל נאסרת אך לא לבועל, לומד שהאיסורים נפרדים ואפשר שתיאסר רק לבעל בלי להיאסר לבועל.

אבל לכאורה דוחק לומר שפליגי בספק זה, כי אם כן נמצאת עוד מחלוקת ביניהם שלא קשורה למחלוקת היסוד, בדין ביאת גוי.

ג

ולכאורה, אפשר להסביר פלוגת ר"ת וריב"ם בדין ביאת גוי, בב' אפשרויות איך ללמוד איסור אשת איש.

בפשטות, טעם האיסור באשת איש הוא: כשאשה נשואה, הרי שהיא מקודשת לבעלה ואין לאף אדם רשות בה. במילים אחרות: אין לאף אדם חוץ מהבעל לבוא על אישה זו, כיוון שהיא אשתו שלו. ולכן, כאשר בא עליה אדם אחר, לא משנה אם הוא גוי או יהודי, כיוון שסוף-סוף במציאות הוא אדם ואין לשום אדם חוץ מהבעל לבוא עליה, הרי שיש איסור אשת איש.

אך בעומק יותר אפשר לבאר דטעם האיסור באשת איש הוא: כאשר אדם נושא אישה, הוא מקבל כל דיני אישות עליה, שזה הפירוש בזה שהיא אשתו. במילים אחרות: לאישה נשואה יש אדם אחד שהוא המחזיק באישות עליה, ולא אף אחד אחר. וכאשר בא עליה אדם אחר, הרי הוא "פוגע" כביכול באישות של הבעל, כי זה כאילו שהוא "לוקח" ממנו את האישות על האישה, ולכן יש בזה איסור מיוחד- אשת איש. ולפי זה, אם יבוא עליה אחד כזה שאין בו שום שייכות לאישות ובביאה שלו אין מעשה שכביכול "לוקח" לבעל את האישות על האישה, לא תהיה הבעיה של אשת איש. ואם כן, כאשר בא עליה גוי, שאינו בתורת אישות כלל, לא שייך לומר שהוא "פוגע" באישות של הבעל בכך שהוא "לוקח" ממנו את האישות על האישה. ובזה הרי הוא חשוב לבהמה ממש.

ואולי אפ"ל שבזה נחלקו ר"ת וריב"ם, דר"ת סבר כאופן הב', וריב"ם ס"ל כאופן הא'.

ולפי זה אפשר לכאורה לומר, שגם הספק הנ"ל, אם איסור הבעל קשור לאיסור הבעל, תלוי במחלוקת הנ"ל: אם נלמד שהאיסור של אשת איש הוא כאופן הא', מצד 'בעלות' הבעל, ואי"ז משנה מי האדם שבא עליה, הרי שגם האיסור לבעל ולבעל הם מאותו דין, ושייך לומר שהאיסור לבעל הוא רק

כשישנו איסור לבעל, כיון שלמעשה אם ביאת הבועל נקראת ביאה, במילא פגע בבעלות הבעל ונאסרת גם עליו. אך אם נאמר שהאיסור של אשת איש הוא רק מצד סיבה מיוחדת כנ"ל - ש'נפגעה' האישות של הבעל - הרי שבפשטות, גם האיסור לבעל ולבועל הם רק באופן כזה שהאישות שלו נפגעת.

ואם כן, כשמחדשים שלבעל יש איסור גם בלי ש'נפגעה' האישות שלו (כנ"ל בחת"ס), הרי שזה כבר כמו הדין של ריב"ם, שהבעיה היא בעצם זה שבא עליה אדם, ואין כאן את האיסור המקורי של אשת איש. ולפי זה, מה מקום לומר שאיסור הבועל תלוי באיסור הבעל, אחר שאיסור הבועל הוא מהדין היסודי של אשת איש, ואילו איסור הבעל הוא דין חדש, בלי קשר לדין אשת איש.

ולכן, ריב"ם שלמד שהאיסור באשת איש הוא עצם זה שבא עליה אדם, ילמד שאיסור הבועל קשור לאיסור הבעל, ולכן מקשה לר"ת שאם לבעל נאסרת, צריכה להיאסר גם לבועל. אבל ר"ת שלמד את האיסור באשת איש בכך שאישות הבעל 'נפגעת', צריך לומר שאין מקום להשוות איסור הבעל לבועל ולתלות אותם אחד בשני.



אי הוי גוי היכר לענין בשר וחלב

הת' בנימין הכהן שיחי' כהן

והת' יחיאל שיחי' משה

ישיבת תות"ל המרכזית 770

בדין אכילת בשר וגבינה ע"ג שלחן אחד, שאסור להעלות. כ' המחבר שכ"ז שאסור להעלות הוא רק בשני אנשים שמכירים זה את זה, אפי' מקפידים זה על זה ה"ז אסור. אבל אכסנאים שלא מכירים זה את זה, הרי אף אם מכירים יהי' מותר, וכ"ז רק שיהי' היכר ביניהם, והיינו בד' אופנים: א) ע"י מפה, שכ"א מהם יאכל במפה נפרדת. ב) שתהי' פת שלא אוכלים ממנה, דזה הוי היכר. ג) כלי שיהי' מונח על השלחן ואין דרכו להיות מונח שם. ד) בשעת יום – יכולים להניח מנורה דולקת, וזה יהי' היכר, שאין הרגילות להניח מנורה בשעת יום.

והש"ך כתב דאפי' אם יש היכר במאכל ע"ג השלחן שלא אוכלים ממנו (כדלעיל אופן הב'), הרי באם יש להם הוצאה אחת (על המזון) – לא הוי היכר. והט"ז אומר שלא יכול להיות שנים שמכירים ומקפידים זה על זה, אלא בהכרח לומר שמדובר בשני אחים, כי לא שייך מכירים ומקפידים שזה משמע שאוהבים אחד את השני ולא שייך בהם הרי הקפדה. והמהרש"ל מתיר בשני בני אדם אפי' מכירים ומקפידים.

מכל האמור לעיל ניתן להסיק, שבמקרה שיהודי וגוי יושבין בשלחן אחד והגוי אוכל בשר והיהודי גבינה ולהיפך – יהי' מותר לכתחלה מכיון שכל הענין שיהי' היכר, וכאן הרי הגוי הוא ההיכר גופא מצ"ע. ומצד זה שהחתיכה שלו מצ"ע נבלה, ולכן אין חשש שהיהודי יבוא ויטעם. והבית יעקב אומר אם אוהבים זה את זה.

עדים שאמרו להם חתמו שקר - שיטת ר"ח ורבא

הת' ישראל שיחי' ליבערמאן
ישיבת תות"ל המרכזית 770

מתני' כתובות יח, ב "העדים שאמרו כתב דינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים". ובהמשך הגמ' "תנו רבנן אין נאמנין לפסלו דברי ר' מאיר (ארישא דמתני' פליג העדים שאמרו כתב דינו אבל אנוסים היינו כו'. רש"י), וחכמים אומרים נאמנין . . אמר ר' חסדא קסבר ר' מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר, אמר לי' רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זיל חתומו ולא תתקטלו דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וג"ע ושפ"ד בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו", עכ"ל הגמ'.

ובהשקפה ראשונה יש להבין:

(א) מה הי' ההו"א של ר"ח שס"ל לר"מ דעדים יהרגו ואל יחתמו שקר, והלא ידוע שאין מוסרין את הנפש אלא על ג' עבירות החמורות הנ"ל, ואי"ז מסתבר כלל לומר דיהרגו ואל יחתמו שקר, וכדרשתם ז"ל "וחי בהם – ולא שימות בהם".

עצמו רשאי (תוד"ה יכול ע"ז כז, ב. ובכ"מ) אך לשי' הרמב"ם (רפ"ה מהל' יסוה"ת) דאם מת ולא עבר בשאר מצוות ה"ז מתחייב בנפשו, הרי סוגייתנו צ"ב. ולפי הביאור דלהלן בפנים, הרי א"ש לב' השיטות – דלשי' התוס' היו

1. וכמה ראשונים כתבו דאין הכוונה בדברי ר"ח דמדינא חייבים למסור על חתימת שקר, אלא הוא מצד מדת חסידות. – אך זה אתי שפיר רק לשי' התוס' דבשאר מצוות שאינן ביהרגו ואל ועבור, אם רצה להחמיר על

ב) מסתעף מזה - מה הוצרך רבא להאריך ולומר שאילו היו מגיעים להימלך לפנינו היינו אומרים להם כך וכך, ואמאי לא נקט בפשטות "דאמר מר דמוסרין נפש כו" רק על ג' הדברים ולא על עדות שקר.

ואוי"ל הביאור בזה:

מדיוק דברי רבא "אילו אתו לקמן לאימלוכי", משמע שמדובר במקרה כזה בו העדים חתמו שקר ולא הגיעו לדיינים לשאול בדעתם האם היו צריכים למסור נפש או לא, אלא פעלו על דעת עצמם, ולפ"ז י"ל דההו"א דר"ח הי' דמאחר שהעדים הללו לא הגיעו לשאול ומה שחתמו שקר הי' על דעת עצמם בלבד, הרי הסברא נותנת דאינם יר"ש, דהרי לא איכפת להם לחתום שקר, וע"כ אין אנו מאמינים להם לפוסלו. וע"ז השיב לו רבא, דמאחר שעדיין לא עברו שום עבירה, שהרי באם אכן היו נמלכים בפנינו, היינו מתירים להם לחתום, הרי א"א שלא להאמין להם.

ובסגנון אחר – י"ל דפלוג' ר"ח ורבא היא אי אזלינן בתר בכח או בתר בפועל. דר"ח ס"ל דסגי שיהי' רשע בכח, היינו שנראה דלא איכפת לי' לעבור עבירה (לחתום שקר) ואינו מגיע לשאול אם מותר לו או לאו, הרי שאע"פ שבפועל לא עבר עבירה, מפני שמצד הדין אינו צריך למסור נפשו, הרי מכיון שבכח אינו יר"ש ה"ז מספיק בכדי שלא יהא נאמן; משא"כ רבא ס"ל דלא סגי שהוי בכח רשע, ואינו נאמן רק כאשר הוא רשע בפועל ח"ו.

וי"ל הביאור בדעת רבא, דהנה כ' הרמב"ם (ספ"ז מהל' יסוה"ת) דעדים אינו הוכחה שכלית אלא גזירת הכתוב, שנצטוונו לחתוך הדין ע"פ שני עדים כשרים, ולפ"ז י"ל שרק היכא שהוא רשע בפועל, הרי התורה אומרת לנו שלא להאמינו ("אין אנו מאמינים לו"), אך כשהוא רשע בכח – הרי אע"פ שמצד

ועדיין – בהו"א – אמרינן דהוה בחזקת אינו יר"ש, כיון שלא שאלו בבי"ד. המערכת.

בי"ד מורים להם שמדינא א"צ למסור הנפש, ולש"י הרמב"ם היו בי"ד אוסרים עליהם למסור הנפש (ומורים להם לחתום – יעבור ואל יהרג),

השכל יש סברא לחשוש לנאמנותו, אך מאחר שע"פ דין התורה נכנס הוא בגדר עד כשר, כי לא עבר עבירה בפועל, הרי אנו מאמינים לו (ועפ"ז מובן מה שקיבל ר"ח דברי רבא (כדמוכח מכך שלא ענהו), דלפי דברינו אין במשמעות דברי רבא נגד תוכן דברי ר"ח, רק שא"ל דאע"פ שמצד השכל סברתו נכונה, הרי שבפועל נאמנין מדין תורה.

ועפ"ז א"ש מהלך הדברים בגמ'.



בענין פסיק רישא דלא ניחא ליה

הת' מנחם מענדל שיחי' מרוזוב
ישיבת תורת"ל המרכזית

בדין פסיק רישא דלא ניחא לי' נחלקו הראשונים אי הוי כאינו מתכוין או לא:

בתוד"ה "האי" הביא ב' דעות אע"ג שמכבה האש (ועובר על הלאו ד"אש תמיד גו' לא תכבה") כיון דלא ניחא לי' בכיבוי האש.

(א) דעת הערוך דפס"ר דלא ניחא לי' מותר לכתחילה, דהוי כדבר שאינו מתכוין ועיקר ראייתו מהדין (זבחים צא.ב) ד"מזלפין יין ע"ג האשים".

(ב) דעת ר"י דאסור לכתחילה לר"ש כמו במלאכה שא"צ לגופה, והיינו מדאורייתא הוי כאינו מתכוין ומותר ורק רבנן אסרוהו כמו שאסרו משאצל"ג. (ומוכח דס"ל דאסור רק מדרבנן, ומדאורייתא הוי כדבר שאינו מתכוין, דהא במזלפין ע"ג האשים תירץ דמותר אע"ג דמכבה ועובר על איסור כיבוי אש המזבח כיון דאיכא למימר דמצוה שאני", ואין לומר דבשבת דוקא הוי מותר מדאורייתא רק מטעם משאצל"ג, וההיתר דמשאצל"ג לא הוי בשאר עבירות ובשאר עבירות אסור מדאורייתא דא"כ לא מהני מאי דהוי לצורך מצוה להתיר איסור מדאורייתא; משא"כ אם נאמר דס"ל דמדאורייתא פס"ר דלא ניחא לי' הוי כאינו מתכוין כלל ופטור בכל האיסורים, רק שבד"כ אסרוהו רבנן אפ"ל כהר"י דבמצוה שאני ולא אסרו. עכ"פ הן לדעת הערוך והן לדעת הר"י מדאורייתא לא הוי כמתכוין ופטור.

אמנם מצינו דעה ג' והוא ביומא לד, ב. תוד"ה הני, דס"ל דפס"ר דלא ניחא לי' הוי כמתכוין בכל התורה, ורק בשבת פטור מטעם משאצל"ג (ראה שם חי' רע"א מערכה י'), אבל בשאר איסורין אסור מדאורייתא, וגבי ההוא דמזלפין

יין ע"ג האשים תי' דלא הוי פס"ר, ע"ש.

והנהגה בהא דפס"ר חשיב כמתכוין וחייב כתב בחידושי ר' שמעון יהודא הכהן ב' אופנים:

(א) כיון שידוע שכשיפסוק ראשו של העוף ממילא ימות, א"כ חשיב כמתכוין גם על המיתה ואינו יכול לומר שלא נתכוין לנטילת נשמה, כיון דבא בהכרח ממעשהו.

(ב) אפי' נימא דבאמת לא נתכוין כלל לנטילת הנשמה ורק לפסוק ראשו של העוף, אך כיון דהוי פעולה אחת ולא שתי פעולות, ע"כ סגי במה שנתכוין לפסוק ראשו לחייבו על נטילת הנשמה.

והעלה דנפק"מ בספק פס"ר, היינו כשספק אם מעשה הב' מוכרח מהא', כגון מי שסוגר תיבה לשבת עלי' ואפשר שיש בתוכה זבובים, ואם יש בתוכה זבובים אז בודאי שיצוד אותם עי"ז, אך ספק אם ישנם שם. והיינו דאם נימא כאופן הא' דכיון דמעשה הב' מוכרח ממעשה הא' לכן חשיב כמתכוין גם למעשה הב', אזי במקרה של ספק פס"ר יהי' פטור, דכיון דאין ודאי לו שיעשה א"כ אא"ל דהוי מתכוין לעשות זה; אמנם באם נאמר כאופן הב' דפס"ר א"צ כוונה לפעולת האיסור, ורק כיון דהוי מעשה אחד וכיון לפעולת ההיתר ממילא נחשב למתכוין במעשה זה הכולל גם איסור – הרי הוי ספק דאורייתא, דאם באמת ישנם זבובים בתיבה הנ"ל, הרי כשסגרה נתכוין למעשה הסגירה, וחשיב מתכוין גם על הצידה ואסור מדאורייתא.

(ובדעת אדה"ז בספק פס"ר ראה סי' רעז קו"א סק"א, וסי' שטז ס"ד).

- ובלקו"ש ח"ד (ע' 1126) מוכח דכ"ק אדמו"ר ס"ל כאופן הא', דכיון דע"כ יבוא פעולה הב' א"כ מיחשב כמתכוין גם לפעולה הב' – אמנם אפ"ל דשם אזיל לסברא זו כיון שהיא לפי ההלכה, אך יש מקום להסביר באופן אחר, ע"ש -

ובקובץ שיעורים כאן רוצה לתלות הפלוג' בדין פס"ר דלא ניחא לי' בב' הסברות הנ"ל בעצם החיוב דפס"ר:

באם נאמר שהחיוב דפס"ר הוי דע"כ מתכוין גם לפעולה הב', אזי בפס"ר דלא ניחא לי' – ע"כ אינו מתכוין כלל לפעולה הב', ולכן הוי בכלל דבר שאינו מתכוין; אמנם באם נאמר דהחיוב דפס"ר הוא דא"צ כוונה לפעולה הב', כיון דהוי בכלל פעולה הא' ואינו דבר נפרד, אז לא מהני זה דלא ניחא לי', דמ"מ נתכוין לעצם מעשה זה.

אמנם צ"ע, דלפי דבריו נמצא דהמחלוקת בדין פס"ר דלא ניחא לי' והמחלוקת בעצם דין פס"ר נובעות מאותן סברות, וא"כ המ"ד דפס"ר דלא ניחא לי' פטור ע"כ יסבור דספק פס"ר פטור (דזהו הנפקותא מהפלוג' בדין פס"ר כנ"ל), והמ"ד דפס"ר דלא ניחא לי' חייב ע"כ יסבור דספק פס"ר חייב.

אמנם ביו"ד סי' פז ס"ו כ' הרמ"א וז"ל: "י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו"ם לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב".

ובהגהות רע"א שם מקשה דלכאור' לא הוי פס"ר, דשמא לא בישל העכו"ם בקדירה בשר וגם חלב, ומתוך דא"כ ה"ז ספק פס"ר, וספק פס"ר איקרי פס"ר. וכ' שם דאעפ"כ יכול להיות פטור, לשי' הערוך דפס"ר דלא ניחא לי' מותר, וגם כאן אינו נהנה בהבישול בשר בחלב; אמנם לדעת התוס' ביומא דפס"ר דלא ניחא לי' בשאר איסורים חוץ משבת אסור מדאורייתא, גם כאן יהי' אסור.

ומסיק לדעת הט"ז ספק פס"ר מותר, ולכן גם לדעת התוס' דאסרי בפס"ר דלא ניחא לי', מ"מ יהי' מותר מטעם דהוי ספק פס"ר.

אינו מתכוין. אמנם ברור דדבריו מבאר את הפלוג' בין הערוך (והתוס' דכתובות) לבין התוס' ביומא שהובא לעיל.

1. בקוב"ש כ' דזהו המחלוקת בין הערוך ור"י בתוס' בכתובות, אך מסיק דגם ר"י ס"ל דמדאורייתא פס"ר דלא ניחא לי' הוי בכלל

ומוכח מדבריו דגם לדעת התוס' ביומא דפס"ר דלא ניחא לי' הוי בכלל מתכוין, אעפ"כ אפשר לפטור באם ספק פס"ר יהי' פטור.

וא"כ מוכח מדבריו דס"ל דב' מחלוקות אלו אינן תלויות זב"ז, וא"כ גם לדעת התוס' דפס"ר דלא ניחא לי' הוי בכלל מתכוין אפשר לומר דסיבת החיוב בפס"ר הוי דכיון דמתכוין לפעולה הא' ופעולה הב' מוכרחת, ע"כ נתכוין גם לפעולה הב', ואעפ"כ ס"ל דפס"ר דלא ניחא לי' הוי בכלל מתכוין דבר תורה.



מעלת עוה"ז על עולמות העליונים - בד"ה באתי לגני היתשי"א

הגה"ח אברהם ברוך פעוונזנער שליט"א
מרא דאתרא קהילת חב"ד צרפת

חלק ראשון - דברי הרבי במאמר והביאור הרווח



במאמר ד"ה באתי לגני ה'תיש"א (בסעיף ד' פסקא הב') מבאר הרבי את מעלת עוה"ז הגשמי ביחס לעולמות העליונים, וזלה"ק:

"והנה רבינו הזקן מבאר בזה אשר תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ואי אפשר לומר שהכוונה הוא בשביל הירידה. דהנה ידוע דהבריאה הוא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיהי "אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת ח"ו הוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש". היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות, וא"כ א"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצי' הוא גילוי העלם וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית', כי כשהיו אורות האצי' בהעלם היו במדרגה גבוה הרבה יותר. ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, אלא שהתכלית הוא עוה"ז התחתון".

היינו, שבכדי לבאר את מ"ש אדה"ז שמטרת השתלשלות העולמות אינו לצורך עולמות העליונים "הואיל ולהם ירידה כו", מקדים הרבי את דברי

אדה"ז באגה"ק ד"ה איהו וחיהי, ומבאר עפ"ז שני ענינים בחסרון עולמות העליונים (ומעלת עוה"ז).

ב

והנה הביאור הרווח בפסקה זו הוא כדלהלן (הביאור המובא כאן נלקח מסדרת 'מאמר מבואר' חוב' ה'):

"היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות" - כל המדרגות בסדר השתלשלות העולמות הם רק "גילויי העולם" - כלומר, התגלות של דבר שהי' קודם כלול במקורו (אלא ששם הי' בבחינה דקה ונעלית יותר), ואילו עולם הזה הגשמי - ורק הוא - הוא בריאה יש מאין היינו שנתהוה דבר חדש לגמרי שאין שייך לומר שהי' כלול באיזה אופן במציאות הרוחנית שלמעלה ממנו, וכמאמר המובא בחסידות "התהוות הגשמיות מן הרוחניות אין לך יש מאין גדול מזה".

ובריאה יש מאין היא רק בחיק עצמותו ומהותו של הבורא: שאר המדרגות, שהתהוותן אינה חידוש ממש, אלא רק גילוי והמשכה מדרגה נעלית יותר (אף שצריך לזה צמצומים רבים וכו'), גם התהוותן הוא מהאור האלקי כפי שבא בצמצומים שונים ('גילויים'), ואילו התהוות יש מאין ממש (כלומר: גשמיות מרוחניות) הוא רק בכח העצמות באופן ישיר.

ועל פי זה, אשר רק התהוות עולם הזה הוא בכח העצמות ואילו כל שאר העולמות הם "גילויים" - יובן מה שהעולמות העליונים הם "ירידה מאור פניו יתברך".

"שהרי גם עולם האצילות הוא גילוי העולם וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית' כי כשהיו אורות האצי' בהעלמם היו במדרגה גבוהה הרבה יותר" - כלומר, עצם העובדה שעולם האצילות (וכן הוא גם לגבי האורות והגילויים שלמעלה מאצילות) הוא רק 'גילוי', זה כשלעצמו מכריח שאין הוא תכלית הכוונה, כי

כאמור, כל גילוי ענינו: דבר שהי' קודם, ורק נמשך והתגלה למטה יותר. ואם כן, מאחר שהאורות המאירים בעולם האצילות היו כלולים לפני כן במדרגה נעלית יותר, הרי אין לומר שהכוונה היא בירידתן למטה, כי איזה כוונה יכולה להיות בענין הירידה.

"ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל הגילויים" - מאחר שהתהוות עוה"ז הוא בכח העצמות א"כ הרי לא יתכן שהעצמות שבעוה"ז יהי' 'אמצעי' לענין (שלמטה ממנו -) הגילויים שבעולמות העליונים. ולכן בהכרח לומר שהכוונה היא בעוה"ז, ולא בעולמות העליונים עצמם (אלא הם רק 'מוצעים' להשלמת הכוונה שהיא בעוה"ז).

ע"כ תוכן הביאור הרגיל והרווח.

והיינו דיסוד הביאור בזה שעוה"ז הוא התכלית הוא, שהחילוק בין עולמות אבי"ע הרוחניים לעוה"ז הגשמי - שאבי"ע מתהווים מהגילויים דאלקות, ועוה"ז מעצמותו ית'.

ולפי ביאור זה, הרי זהו פירוש דברי אדה"ז באגה"ק שהובאו במאמר - שכל העולמות נבראו מהגילויים ורק עוה"ז מעצמותו ית', ועפ"ז מבאר דלכן אא"ל שתכלית הבריאה הם עולמות אבי"ע, בתרתי: א) כיון שהם גילוי של אור שבהעלמו הי' נעלה יותר, וא"כ ה"ז ירידה עבור האור, וא"א לומר שתכלית הבריאה הו"ע של ירידה בלבד. ב) אי אפשר לומר שעצמותו ית' שבעוה"ז בלבד ישמש כאמצעי עבור הגילויים, וע"כ בהכרח לומר שהבריאה היא עבור דבר שאיננו בכחי' גילויים, דהיינו עוה"ז המתהווה מעצמות.

ג

אמנם צריך עיון בביאור זה:

א. באם אכן משמעות ההקדמה (מאגה"ק) היא שכל העולמות נבראו מגילויים ורק עוה"ז נברא מעצמות, הרי זה הי' צריך להיות מפורש במאמר,

בקיצור ובבירור (ולא ברמז), דזה שאי אפשר לומר שהבריאה היא עבור אבי"ע, הוא מפני שהם לא נבראו מעצמות, ותו לא.

ומדוע כותב רק (שני) ענינים המסתעפים מיסוד זה - שלעולמות ה"ז ירידה מאור פניו כו', ושאינן לומר שהעצמות משמש כאמצעי לגילויים.

ב. במאמר נתבאר שגם אצילות נקרא ירידה, כיון שהאור שבו הי' נעלה יותר לפני שהתגלה באצילות. אך לפי הביאור הנ"ל החסרון באצילות הוא מפני שאיננו מעצמות, והיינו דגם באם האור בתור אור הי' נשאר במדריגתו, עדיין הוא גילויים ולא עצמות, וא"כ הול"ל כן.

ד. לפ"ז צ"ב למה נקט עולם האצילות דוקא, מה המיוחד בו, הרי גם המדרי' שלמעלה מזה ולמטה מזה הם בכלל הגילויים.

ג. לפי הביאור הנ"ל תמוה ביותר הענין הב' שבמאמר "ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל הגילויים" - הרי כיון שמשמעות ההקדמה (מאגה"ק) היא שאבי"ע הם לא מהעצמות, א"כ באמת נמצא שהעצמות אינה בשביל הגילויים, ואינן שום צורך לשלול את זה.

ה. בכלל: בלשון ההקדמה מאגה"ק המובא במאמר, לא מרומז דבר ממה שמפרט לאח"ז שאבי"ע אינם מהעצמות.



חלק שני - ביאור אחר במאמר

ד

ולכן נראה לומר ביאור אחר בדברי כ"ק אדמו"ר במאמר, דבמש"כ (לפרש הנאמר באגה"ק) "היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות", הכוונה היא לכל ההתהוות כולה, גם אבי"ע הרוחניית, ולא רק לעוה"ז.

דהנה מבואר בכ"מ שההתהוות בכח מציאותו מעצמותו כו' המבואר באגה"ק, הוא לא רק בעוה"ז אלא גם בבי"ע הרוחניים וגם בעולם האצי", וכגון בשרש מצות התפלה (נדפס בסהמ"צ לאדמו"ר הצ"צ ע' קטו ואילך) שמבאר (בפרק י"ב) וז"ל:

"דהנה בחי' התהוות יש מאין הוא באמת בכל העולמות היינו למטה שמים וארץ גשמיים מתהווים בכל רגע מאין ממש להיות יש ודבר כמו שהם עתה וכמאמר המחודש בטובו בכל יום תמיד מע"ב כו' והתהוות זו הוא ע"י המשכת החיות מעצמות אא"ס ממש הבלתי בע"ג ולמעלה מהזמן כו', וכן למעלה בחי' חכמה עילאה היא מתהווה מאין ליש ממש מא"ס ב"ה כדכתי' והחכמה מאין תמצא שאא"ס שהוא למעלה מעלה הרבה מהנאצלים נמשך להיות אנת חכים ולא בחכמה ידיעה כו'".

וכן שם בפרקים כ"ג - ל"א מבואר בארוכה שגם א"ק מתהווה יש מאין וכו', וכל החילוק הוא רק בהרגשה כו'. ע"ש.

ובפרק כ"ה שם כ' וז"ל: "שבענין הבריאה מאין ליש בבי"ע דאע"פ שמצד עצם הנבראים הם למטה מטה במדריגה מהנאצלים ואין ערוך ממש ביניהם, מ"מ בבחינת כח האלקי המהווה אותן מאין ליש, ניכר בזה יותר כח אור א"ס ב"ה הבלתי בע"ג ממה שניכר גדולתו ע"י השתלשלות הנאצלים נכדמפרש ואזיל".

וממשיך שם "מאחר שהנבראים ונאצלים אין מציאותן מעצמותן שהרי נמצאו אחר ההעדר שהוא ית' המציאם מן האין ואפס המוחלט אל היש שהם בו והרי א"כ . . . איך יהי' ביכולתן להוות יש מאין ואפס המוחלט בלי שום סיבה קודמת ליש הזה, א"א לשום נמצא להשפיע מה שאין בכחו כו', אלא הוא ית' שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו . . . ויותר מכל זה נראה ונגלה כח הא"ס ב"ה בהתהוות הנבראים גשמיים שבעוה"ז שהרי אף צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות התהוות הגשמיות מן הרוחני' מאחר שאין ערוך ממש ביניהן וא"א להיות ע"י השתלשלות עו"ע וכו'".

(וכן במאמר דתשי"ג דלקמן ג"כ מפורש שכל סדר ההשתלשלות נתהווה בכח העצמות, ע"ש. וכן בכ"מ).

דעפ"ז מובן שפיר מדוע אי אפשר לומר בקצרה שמעלת עולם הזה היא מה שמתהווה מעצמות, כי באמת כל העולמות מתהווים מעצמות.

ה

והפשט במאמר הוא כפשטות לשונו ממש, שלאחר שמבאר בהקדמה שכל הבריאה כולה כולל עולמות אבי"ע נוצרו מעצמותו, וא"כ צריך לברר במה היא הכוונה והתכלית - האם היא בכל העולמות הללו, או רק בחלק מהם, ואם כן - באיזה מהם, ועל כך הוא מביא ב' הוכחות שהתכלית היא בעוה"ז דוקא:

(א) אי אפשר לומר שעצמות ברא את עולמות אבי"ע כתכלית, שהרי בהם יש ירידה לגבי מה שהיו בהעלם, וירידה לא יכולה להיות התכלית.

(ב) ועוד הוכחה, אי אפשר לומר שהעצמות שבהתהוות יהי' לצורך גילויים, וא"כ בהכרח לומר שעולם האצילות אינו התכלית, כי הסדר הוא שדבר קטן הוא בשביל דבר גדול, ולא להיפך, ומכל שכן בנדון דהעצמות. ובאם נאמר שהתכלית הוא עולם האצילות, א"כ נמצא שכח ההתהוות שמעצמותו, שממנו נתהווה עולם האצילות, הוא לצורך ענין של גילויים שזהו ענינו של עולם האצילות לאחר שנתהווה. (ולפ"ז ברור שהן שתי הוכחות נפרדות זו מזו לגמרי).

ו

והטעם שכתב אצילות דוקא ולא בי"ע, ה"ז מפני שבבי"ע ברור שהם ירידה, וא"כ אינם התכלית, משא"כ בנוגע לעולם האצילות לכאור' יש מקום לומר שהוא התכלית, כי הוא כולו אלקות. לכן מבאר שגם אצילות הוא ירידה לגבי מה שעל גביו.

ולכן צריך לומר שהתכלית של ההתהוות שמהעצמות הוא עוה"ז, שבו: א) אין ירידה, כי נרגש בו הענין דמציאותו מעצמותו, וסו"ס יהי' בו גילוי העצמות (ולא רק גילויים); ב) מאחר שבו (יהי') גילוי העצמות, הרי ההתהוות היא לצורך (גילוי) העצמות, ולא לצורך גילויים (בלבד).

ולפי זה מתבאר ג"כ מהי הכוונה בהתהוות עולמות העליונים (שהיא מהעצמות, כנ"ל), כמבואר בכ"מ שהם לצורך התהוות עוה"ז כו'. וא"כ הרי מטעם זה (דוקא) גם הם התהוותם מהעצמות.

[ולפי זה מובן ג"כ למה אינו מדבר במאמר על עולמות (הא"ס) שלמעלה מאצילות, כי בהם לא שייך (כ"כ) לדבר אודות התהוות, כי הם בבחי' אור כו', כמבואר בכ"מ].



חלק שלישי - החילוק בין המאמר דידן למאמר דת שייג

ז

והנה בד"ה נ"ח מצותה משתשקע החמה ה'תשי"ג מבואר בדומה למ"ש במאמר דידן, וא"כ בהשקפה ראשונה אפ"ל שניתן ללמוד כאן מהמבואר שם (וכמש"כ במאמר מבואר שם), אבל כד דייקת יש שם כמה שינויים, כדלקמן.

ושם הוא מביא ג' ראיות שהתכלית אינה האצילות אלא בעוה"ז, וז"ל (בהוצאת תשמ"ח ע' 4-333):

(א) "והנה ראי' ע"ז תכלית הכוונה אינו בשביל עולמות העליונים כ"א התכלית הוא עוה"ז דוקא, דהנה אנו רואים דכאשר אדם בונה בנין הנה בגמר מלאכתו דוקא נשלמה כוונתו, דכמו"כ הוא למעלה בענין השתל' העולמות שנק' בנין כמאמר הקב"ה בונה עולמות, בגמר מלאכתו שהוא בי"ע ועוה"ז

בפרט, הנה בזה דוקא נשלמה הכוונה".

(ב) "והנה ראי' נוספת ע"ז שהתכלית אינו בשביל עולמות העליונים היא כמ"ש בתניא הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', דהנה עולמות העליונים הוא עולם האצי', ואצי' היא מל' האצלה והפרשה כמ"ש ואצלתי מן הרוח אשר עליך, היינו דכל הענינים שישנם באצי' ובפרט הע"ס שהם עיקר האצי', ישנם גם למעלה מאצי', דזהו ענין ע"ס הגנוזות במאצילן, והיינו שבאצי' לא נתחדש שום דבר כ"א שהוא גילוי ההעלם בלבד, דכל הענינים היו קודם בהעלם ובאצי' נתגלו מההעלם אל הגילוי, וזהו מ"ש הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' דכמו שהיו בהעלם הי' למעלה יותר, ובפרט כמו שמבואר בשער היחוד והאמונה לאדמו"ר הזקן שהוא כביטול זיו השמש בהשמש וכמו שהם בהתגלות הם במציאות אור".

(ג) "והנה עוד ראי' שהכוונה אינה בשביל עולם האצי', דהנה באצי' יש ע"ס, או שהע"ס הם מצד הכלים לדעה א', או שהספי' הן מצד האור לדעה הב', דלהיות שאור הרי שמו מוכיח עליו שהוא אור בלבד, ואור הוא גילוי וכל גילוי יש בו ציור ולכן שייך בהאור התחלקות דע"ס, וא"כ מובן לפי"ז שאין הכוונה בשביל האצי', דמה שיש ע"ס דאצי' מובן שאי"ז עצמי, שהרי כל עצם בלתי מתחלק, כ"א שהוא אור בלבד, דלכן יש בו הציור דע"ס. וההשתל' בא מצד העצמות שהוא לבדו בכחו ויכלתו כו', א"כ מובן שאין הכוונה בשביל האצי', דא"א לומר שהעצמות הוא בשביל הגילויים".

"כ"א הכוונה היא עולמות בכלל ועוה"ז בפרט, שהם גמר מלאכתו, וגם אי"ז גילוי ההעלם כ"א התחדשות כו'. וגם הנה בבי"ע ובעוה"ז בפרט יש כח העצמות דמציאותו מעצמותו, דמה שבעוה"ז נרגש שמציאותו מעצמותו הוא מצד ששרשו הוא מהעצמות שמציאותו מעצמותו וכו'". עכ"ל המאמר, ע"ש.

ח

הרואה יראה שיש כמה חילוקים בין ב' המאמרים:

(א) בתשי"ג יש ראי' נוספת שאינה מבוארת במאמר דידן, ובה הוא מתחיל.

(ב) הראי' הב' במאמר דידן היא בהקדמה שההתהוות היא מהעצמות ולא מהגילויים, משא"כ בתשי"ג שענין זה מובא רק בראי' הג', משא"כ בראי' הב'. ומשמע מזה שאצלנו זהו יסוד ועיקר הראי', משא"כ בתשי"ג שהראי' היא גם בלי הקדמה זו.

(ג) בתשי"ג ההדגשה בראי' הב' היא שבאצי' אין שום התחדשות, משא"כ אצלנו שהוא אומר רק שאצילות הוא גילוי ההעלם וא"כ ה"ז ירידה כו'.

(ד) בסגנון המאמרים: בתשי"ג מבואר בהדגשה גם (ג') טעמים לזה שהכוונה היא בעוה"ז כו', ואילו אצלנו מבואר בעיקר השלילה דעולמות עליונים, ולא כ"כ החיוב - שהכוונה היא בעוה"ז (אלא שמזה מובן שהתכלית היא בעוה"ז שבו אין הטעמים לשלילה).

(ה) בתשי"ג מבואר שהכוונה היא ב"עולמות בכלל ועוה"ז בפרט", משא"כ אצלנו מבואר שהכוונה היא (רק) "בעוה"ז התחתון".

ט

ואולי י"ל שיסוד החילוק בין ב' המאמרים הוא, שבמאמר דידן מבואר ענין זה (שהכוונה אינה בעולמות עליונים אלא בעוה"ז כו') כמו שהוא מצד העצמות דוקא; ואילו בתשי"ג מבואר ענין זה גם מצד ענין הגילויים.

[ועם היות שבהוכחה הג' דתשי"ג מדובר אודות "העצמות שהוא לבדו בכחו ויכלתו כו'", אך - נוסף לזה שזהו רק בהוכחה הג' - הרי גם בהוכחה זו עצמה נראה מהמשך הדברים שאין הכוונה לעצמות ממש, אלא לסוכ"ע כו', ע"ש].

וזוהו הטעם לכל השינויים:

(א) הענין דדוקא בסוף מתגלית הכוונה (דהוא הראי' הא' בתשי"ג), לכאורה הוא רק מצד הגילויים ולא מצד העצמות, כי כל ענין של סדר מסויים הוא מצד הגילויים, ואילו מצד העצמות הענינים הם כפי רצונו ולא שייך לומר בזה סדר מסויים.

ב ו-ג) מצד העצמות לא יכולה להיות שום כוונה ותכלית בענין הירידה, אפילו באם הי' בזה התחדשות כלשהי, כי התחדשות בענין הגילויים אינו תופס מקום שם; משא"כ מצד הגילויים, מאחר שענין הגילוי תופס מקום שם, הרי באם יש כאן התחדשות גילוי חדש, אפילו אם לצורך זה צריך שתהי' ירידה - שייך שיהי' בזה תכלית וכוונה.

ד) מצד הגילויים, הטעמים להתהוות הם חיוביים, היינו שיש סיבה טובה להתהוות, משא"כ מצד העצמות הטעם הוא באופן של "על תאווה אין קושיא", כידוע.

ה) מצד הגילויים הכוונה היא גם בעולמות בי"ע ואילו מצד העצמות הכוונה היא אך ורק בעוה"ז הגשמי שבו אין שום גילוי כלל.



בסוגיא דביעור ושלח

הרב ישכר דוד שיחי' קלויזנר
נחלת הר חב"ד אה"ק

[בעזה"י. בחצרות כ"ק אדמו"ר (שליט"א) [זי"ע], כ"ד שבט תשכ"ט]

איתא בב"ק (ג, א): סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, פירש"י ז"ל: "ואי קשיא היכא מצי למימר אידי ואידי אשן, הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא, לכתוב חדא להיכא דלא מיכליא קרנא דליחייב, וכ"ש היכא דכליא? תריץ: אי מהאי קרא הוה אמינא האי אתי להיכא דמכליא, אבל לא מכליא לא, הלכך איכא למימר ודאי אידי ואידי אשן, אי לאו דכתב רחמנא משלחי רגל השור". עכ"ל.

מקשים האחרונים, דדבריו תמוהים, דאם כן בסמוך דקאמר מהו דתימא אידי ואידי ארגל הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי, אמאי לא משני נמי כדמשני הכא, מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, דאי כתיב ושלח הוה אמינא דושלח אתי להיכא דכליא קרנא כדפי' רש"י ז"ל, אבל לא מכליא קרנא לא, קמ"ל ובער, וא"כ ע"כ ושלח אתי להיכא דלא מכליא קרנא. וכן קשה איפכא, אמאי לא משני הכא כדמשני בסמוך, דמהו דתימא אידי ואידי אשן הא דשלח שלוח והא דאזיל ממילא. (עי' במהר"ם ותורת חיים שנשארו בצ"ע).

ומקשים עוד קושיא, דא"כ כי פריך והשתא דאוקימנא ארגל שן דלא מכליא קרנא מנ"ל, ומשני דומיא דרגל וכו', והשתא לפירש"י דושלח לחוד שייך נמי לאוקמי אמכליא קרנא, א"כ רגל גופי' מנ"ל דלא אמרי דוקא במכליא קרנא

דהא אע"ג דלא כתיב גבי ובער אלא ושלח לחוד, איכא לאוקמא דוקא להיכי דמכליא קרנא. (עי' מהרש"א מהר"ם שנשאר בתימה על פירש"י ז"ל).

אקושיא זו ראיתי לתרץ בטוטו"ד, (בחידושים והגהות להגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל על הש"ס וכן הוא בקיצור בחידושי חתם סופר ועוד), דודאי משמעות וביער מורה יותר על מכליא קרנא כפירש"י לעיל דמשמע וביער שמבער לגמרי, ושילח משמעו מכליא ולא מכליא, וסתם היזק שן הוא מכליא כיון דאכלה לגמרי, אבל היזק רגל סתמו לא מכליא רק שנדרס ברגל וסופו לעמוד כבתחילה, ולכך מעיקרא בס"ד דקאי אשן אף אם הי' כתוב רק ושילח ה"א האי אתי למכליא קרנא משום דסתם שן מכליא, אבל במסקנא דוביער אשן ושילח ארגל אתי שפיר, דכיון דסתם היזק דרגל הוא לא מכליא קרנא וגם במשמעות ושילח לא משמע מכליא קרנא דוקא ולכן חייב אף לא מכליא קרנא ושן דומיא דרגל. וזהו שדקדק רש"י בלשונו "דהא לא כתיב בי' וביער", ר"ל דאי הוי כתיב וביער דמשמעותא מכליא קרנא אף דקאי ארגל ה"א דדוקא מכליא קרנא חייב.

וכן להלן בש"ס, וביער זו השן כו' סד"א אידי ואידי ארגל הא דאזיל ממילא כו' לפי פירש"י לעיל צריכים לפרש גם כאן דאי הוי כתיב וביער לחודי' ארגל הוה מוקמינן ליה לשלח שלוחי כו' וא"כ קשה במסקנא דקאמר רגל דאזלא ממילא מנלן, דומיא דשן מה שן ל"ש כו' ופירש"י דהא לא כתיב בי' ושילח ובס"ד מעיקרא צריכים לומר דוביער לחודי' הוה מוקמינן לשלח שלוחי.

ומיישב שם (בחידושי הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל) דודאי משמעות ושילח מורה יותר על שלח שלוחי ולא כן וביער דמשמעו גם אזלא ממילא, וסתם היזק שן הוא אזלא ממילא דיש הנאה להיזקה אבל סתם רגל הוא ע"י שלח שלוחי דאין הנאה להיזקה ולכך מעיקרא בס"ד דמוקמי ארגל אם הי' כתיב רק וביער ה"א דדוקא שלח שלוחי דכן סתם היזק רגל, אבל במסקנא דמוקי וביער אשן קאמר שפיר רגל דאזלא ממילא כו' דומיא דשן מה שן ל"ש כו' ופירש"י "דהא לא כתיב בי' ושילח" כל שמשמעותו שלח שלוחי רק וביער

כתיב ב' וסתם שן אזלא ממילא להנאתה לכן דייק שפיר ל"ש שלח שלוחי ול"ש אזלא ממילא ורגל דומיא דשן ע"כ מש"כ בזה לתרץ הגאון הנ"ל.

ולפי דבריו נראה בזה ישוב גם להקושיא, דבסמוך דקאמר מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא דאזיל ממילא והא דשלח שלוחי לפירש"י ז"ל אמאי לא משני נמי כדלעיל מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא? - אמנם להנ"ל אי אפשר לומר דאידי ואידי אתי' ארגל והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, דא"כ קשיא לכתוב חדא והוא ושלח דאין משמעותו מכליא קרנא יותר מבלא מכליא קרנא? ואי אפשר לתרץ אי מהאי קרא ה"א האי אתי להיכא דמכליא קרנא, דזה אפשר לומר רק אי הוה כתיבא גבי שן אשחם דסתם שן מכליא קרנא משא"כ רגל סתמא לא מכליא קרנא וגם במשמעות ושילח לא משמע מכליא קרנא דוקא א"כ שפיר משני הש"ס דוקא דה"א אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא דשם אין להקשות לכתוב חדא לאזלא ממילא ונדע במכש"כ לשלח שלוחי דאי הוה כתיב חדא וביער דלא משמע שלח שלוחי דוקא ה"א דאתי' להיכא דשלח שלוחי כיון דכן הוא סתם היזק דרגל א"כ שפיר הוא בדוקא דמשני דה"א דאידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא, ולא הי' יכול לומר דהא אתי' אמכליא והא אלא מכליא קרנא כנ"ל.

וכן הוא בדיוק בהא דקאמר הש"ס דה"א אידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא ולא קאמר דהא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא, דזה אי אפשר לומר דא"כ קשיא לכתוב חדא, וביער להיכא דאזלא ממילא ונדע במכש"כ להיכא דשלח שלוחי, וכאן אי אפשר לתרץ דאי הוה כתיב חדא הי' אמרינן דאתי' להיכא דשלח שלוחי כיון דסתם הזיקא דשן לא הוה בשלח שלוחי כנ"ל כיון דיש הנאה להיזקה א"כ סתמא אזלא ממילא, וגם וביער לא משמע להיכא דשלח שלוחי דוקא א"כ בדיוק הוא דהא דאמרינן דאי הוה אתי' שני קראי אשן, דהא אתי' למכליא קרנא והא ללא מכליא קרנא ושם לא קשיא לכתוב חדא כדמתרץ רש"י ז"ל כנ"ל.

שוב מצאתי, בחי' הגאון ר' יוסף זונדל מסלנט שתירץ כן. וכן בס' בית אהרן. ובוה מיישב הגאון ר' יוסף זונדל מסלנט שקשיא בגמ' דקאמר "סד"א אידי ואידי אשן כו' והא דלא מכליא קרנא" הא מנ"ל, דלמא הא דוקא שלחה ומכליא קרנא כדכתיב ושלח וביער? אמנם לפי הנ"ל ניחא, דל"ל וביער אתי דוקא דמכליא קרנא דא"כ לשתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דוקא במכליא קרנא דכן דרכה, אלא בא וביער ולימד על ושלח דאפי' לא מכליא קרנא. וכן צ"ל לקמן גבי רגל דקאמר סד"א אידי ואידי ארגל הא דאזלא ממילא, דל"ל ושלח אתי דוקא דשלחה, א"כ לשתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דוקא דשלחה דכן דרכה, אלא בא ושלח ולמד על ובער דאפי' אזלא ממילא ודו"ק.

ראיתי בס' פני אפרים להקשות בגמ' ולכתוב ושלח ולא בעי וביער וכו' אצטריך סד"א הנ"מ היכא דשלח שלוחי אבל אזלא ממילא לא קמ"ל. דיש לדקדק דאכתי נימא דהיכא דשלח שלוחי אף דלא מכליא קרנא חייב והיכא דאזלא ממילא אינו חייב רק כשביער היינו מכליא קרנא וכן רגל דילפי' באזלא ממילא משן דינו כשן דהיינו דוקא דמכליא קרנא ונשאר בקושיא. ונראה דלק"מ... [חסר].

ובדברי הגאון הנ"ל נראה גם ליישב בזה קושית הנחלת דוד בהסוגיא שהקשה בהא דבסוף סוגיין קאמר אצטריך סד"א הני מילי דשלח שלוחי כו' אמאי נקיט האי שינויא טפי מהך שינויא דמכליא קרנא?

אמנם להנ"ל א"ש, דבדיוק הוא דמשני דאי קרא דושלח אתי' אשן ורגל דהוה אמינא דאתיא רק דשלח שלוחי כיון דמשמעות לשון ושלח משמע שלח שלוחי בדוקא אף דנלמד מזה גם אשן דסתמא הזיקא דשן לא הוה בדוקא בשלח שלוחי כנ"ל, אבל אי הוה כתיב ושלח לבד אשן ורגל אין לומר דאתי' אמכליא קרנא, כיון דמשמעות לשון ושלח לא משמע בדוקא להיכא דמכליא קרנא אף דאי הוה כתיב לבד אצל שן הוה אמרינן דאתיא להיכא דמכליא קרנא כיון דסתמא הזיקא דשן הוא באופן של מכליא קרנא אבל הכא כיון דקאמר דושלח אתי' אתרווייהו בין אשן ובין ארגל א"כ כיון דאתי' גם ארגל

וכיון דמשמעות ושלח לא משמע מכליא קרנא דוקא וגם הזיקא דרגל סתמא לא מכליא קרנא הוא כנ"ל ולפי"ז כיון דברגל לא משמע כלל מושלח שלוחי דאתי' בדוקא אמכליא קרנא, נלמוד מיני' ג"כ אשן לחייב בלא מכליא קרנא, אבל מאי דקאמרי אי הוה כתיב ושלח לבד, שפיר דהו"א דאתי' לושלח שלוחי לבד ולא אאזלא ממילא, אפי' דאתי' ג"כ אשן דסתמי' אפי' אזלא ממילא כיון דמשמעות ושלח משמע ושלח שלוחי, אפי' אשן הי' אמרינן דחייב בושלח שלוחי דוקא, וא"ש.

והנה מה שכתב הרב הנ"ל דכן בסמוך דקאמר הש"ס אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא נמי קשיא כמו שמקשה רש"י לעיל לכתוב חדא להיכא דאזלא ממילא ונדע במכש"כ לשלח שלוחי (הבאנו לעיל מה שתירץ), צריך ביאור, למה לא עמד ע"ז רש"י בעצמו להקשות כמו לעיל דלכתוב חדא, ולתירץ דאי הוה כתיב חדא ה"א דאתי' וביער אשלח שלוחי, ואין לומר דרש"י ז"ל סמך ע"ז דבמה שכתב לעיל להקשות נדע ג"כ איך להקשות ולתירץ כאן מעצמנו דדומיא סדר הקו' ותירוץ כמו לעיל, דא"כ למה מפרש רש"י הא דקאמר הש"ס דהשתא דאתי' וביער אשן, אזלא ממילא מהיכא נדע ותירץ משן, דשן לא משמע שלח שלוחי דוקא וכתב ע"ז רש"י "דהא לא כתיב ב' ושלח" דהוי משמע אפי' אשן להיכא דשלח שלוחי כנ"ל. ולכאורה גם זה הי' אפשר להבין מעצמנו (אף שיש אולי לדחוק ולומר דשאני וכו') [שוב מצאתי בס' בית אהרן שהקשה כן על פירש"י].

אמנם איך שיהי', נראה דבדיוק הוא שלא הקשה רש"י כאן בדקאמר אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא דלכתוב חדא וביער דמשמעותו אינו בשלח שלוחי דוקא, כיון דכאן אין מקום כלל להקשות כן, דמהיכא נדע דוביער קאי ארגל? והיכא דכתיבא תרתי קראי ושלח ווביער מובן דושלח מגלה מוביער דמיירי ברגל, לא כן היכא דקאמר הש"ס אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא שפיר מקשה רש"י ז"ל דלכתוב חדא, ושלח דאין משמעותו מכליא קרנא דוקא, ולא לכתוב כלל וביער, וכאן לא קשיא מהיכא נדע דושלח אזיל אשן, כיון דלהלן מקשה הש"ס דלכתוב רק

ושלח ונדע לא רק ארגל אלא ג"כ אשן מדכתיב בשן "ושן בהמות אשלח בס" א"כ בדיוק הוא דוקא דכאן ה' לרש"י להקשות ולכתוב חדא, משא"כ להלן גבי אידי ואידי ארגל אין מקום מעיקרא להקשות לכתוב חדא וביער ארגל דמהיכא נדע דקאי ארגל כנ"ל.

ובזה נראה ליישב מה שתמה הגרע"א בגליון הש"ס על רש"י ז"ל וז"ל: "וק"ל הא בפשוטו ניחא דושלח לחודי', לא מצי למכתב דלא היינו יודעין אי מיירי אשן אי ארגל משו"ה כתיב לאורויי' דמיירי אשן, וכן בהא דאמרינן ס"ד אידי ואידי ארגל לא מצי לכתוב ובער לחוד דלא היינו יודעין במאי מיירי, לזה כתיב ושלח לאורויי' דמיירי ברגל וצ"ע." ע"כ קו' רעק"א.

ולהנ"ל לק"מ, דמהאי טעמא גופא דאי הוה כתיב ובער לחוד גבי רגל לא היינו יודעין דקאי ארגל לא קשיא לי' כלל לרש"י דלכתוב חדא וכו', והא דמקשי רש"י גבי שן לכתוב ושלח לחוד שפיר הקשה כיון דושלח גם שן במשמע כדאמר בגמ' ושן בהמות אשלח בס ודו"ק.

ועפ"ז תובן שאלת רבינו, שהיה על רש"י להביא הפסוק "ושללם לבוז" אף שקאי על כל בני" שבזמן מרדכי ואסתר, כי אכן, ברכתו של יעקב "ולערב יחלק שלל" לשיטת רש"י (בפשוט"מ) כוללת אכן את כל שאר השבטים כולם. ועצ"ע.

לעילוי נשמת

השלוחים הקדושים

הרב **גבריאל נח** הי"ד בן יבלחט"א הרב **נחמן** שיחי

ומרת **רבקה** הי"ד בת יבלחט"א הרב **שמעון** שיחי

הולצברג

נעקה"ש בידי מרצחים בעת מילוי שליחות כ"ק אדמו"ר

בבית חב"ד בומבאי, הודו

יה"ר שתיכף ומיד יקויים היעוד הקיצו ורננו שוכני עפר והם בתוכם בקרוב

ממש

*

לזכות ולהצלחת הילד החייל בצ"ה

משה שיחי בן **רבקה** הי"ד