

קובץ חודשי

הצרות התמימים ואנ"ש



ו (רלג)

אדר-שני ה'תשס"ח

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



ב"ה

קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

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



ו (רלג)

אדר-שני ה'תשס"ח

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

ניתן לשלוח הערות וכיאוורים
בתורת רבינו זי"ע
לקובץ מיוחד שי"ל לקראת י"א ניסן הבעל"מ
עד לר"ח ניסן

הודפס בביה"ס לרפום
'יד החמישה'
כפר חב"ד

מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
מלפקם: 03-9607370

פתח דבר

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

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות', הובאה בתחילת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר המבארת את שיטות רב ושמואל במחלוקותיהם בש"ס דאזלי לשיטתייהו. וכנודע, דחביבות יתירה נודעת מרבינו לאופן לימוד זה. בין הדברים מבוארת שם מחלוקת רב ושמואל במסכת בבא בתרא (הנלמדת כעת בישיבה), וכן מחלוקתם בביאור הפסוק הראשון במגילת אסתר (דהזמן גרמא).

בקובץ זה נכתבו כמה עניינים ע"י כמה מרבני אנ"ש ותודתינו שלוחה להם. בהזדמנות זו מבקשים אנו מכל אשר יש לו תח"י הערות וביאורים בכל חלקי התורה שיואל לשולחם לכתובת המצויינת לעיל.

הקובץ הבא יצא בעזה"י לקראת יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט - יום הולדת רבינו, ויוקדש כולו להערות וביאורים בתורתו, ניתן לשלוח הערות וביאורים לקובץ זה עד לר"ח ניסן הבעל"ט.

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

המערכת

י"א אדר שני ה'תשס"ח
שלושים יום קודם יום הבהיר י"א ניסן
ק"ו שנים להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו



תוכן העניינים

| | |
|----|--|
| 9 | דבר מלכות |
| 15 | דעת עליון וב' בחינות בדעת תחתון |
| 26 | נשיאת כפיים בארץ ישראל (גיליון) |
| 42 | רבה או רבא? |
| 44 | העלם והסתר או הסתר והעלם |
| 45 | שי' רשב"ם בהא דל"א מיגו ב"גחין לחיש" |
| 48 | מיגו במקום עדים (לא) אמרינן |
| 64 | פירש"י בענין ציווי מליחת הקרבנות (ויקרא ב, יג) |
| 67 | דעת אדה"ז במלאכת זורה |
| 71 | התהוות האותיות - גילויים או עצם מציאותן? |
| 72 | היזק חנות לשיטת תוס' |
| 75 | אם יאמר הש"ץ 'היו לרצון' בסוף התפלה (גיליון) |
| 77 | צ"ב בשולחן ערוך הרב |
| 78 | סיבת חיוב משלוח מנות |
| 82 | חזקת ג' שנים ללא עדים |
| 89 | ספינה או כסף? |
| 90 | חוב הוא לעבד שייצא לחרות? |
| 94 | שיטת הרשב"ם והתוס' בטעם חזקת ג' שנים |
| 98 | בידוע שגזל מחבירו |

- 100 בדין פתח פ"ך לאלם
- 101 מתוך שאינו יכול להשבע משלם - מדוע אינו נאמן במיגו?
- 102 בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי (ב).

דבר מלכות

לשיטתייהו דרב ושמואל*

“גדול יהיה כבוד הצית הזה האחרון מן הראשון.

רב ושמואל ואמרי לה ר' יוחנן ור"א חד אמר צנין וחד אמר צניס”.

(ב"ב ג, א)

“המולך מהודו ועד כוש.

רב ושמואל חד אמר הודו צקוף העולם וכוש צקוף העולם וחד אמר הודו וכוש גזי הדדי הו קיימי כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מקוף העולם ועד סופו”.

(מגילה יא, א)

א.

במספר מחלוקות בין רב לשמואל המובאות בגמרא לגבי פירושם של פסוקים, ובמיוחד בסגנון של “חד אמר וחד אמר” - ניכרת שיטתו של כל אחד מהם:

הראשון - רב - מחשיב בעיקר את המילה, או המילים, גם אם לפי עקרון זה אין

* תורגם נערך ועובד ע"פ לקו"ש חט"ז שיחה א' לפרשת שמות, ע"י מערכת "קובץ חידושי תורה", ונדפס בספר 'חידושים וביאורים במסכת בבא בתרא' (נ.י. תשנ"ט) עמ' 41. בהוצאה זו נדפס זה בצורה חלקית ובשינויי עריכה שונים ע"י חבר המערכת.

תוכן העניין ברור, ואילו שמואל מכריע לפי תוכן העניין¹ שבפסוקים², למרות שלפיו אין פירוש המילים "חלק".

[ובהקדים, שבפשטות צריכים ללמוד שהמחלוקת בהם הגמ' מקדימה את שמות בעלי המאמר, ולאחר מכן אומרת "חד אמר כו' וחד אמר כו'", (בכללות) ה"חד אמר" הראשון - הוא מי שהגמ' מקדימה אותו, וה"חד אמר" השני - הוא מי שמוזכר לאחריו].

להלן דוגמאות לכך³:

א. על הפסוק⁴, שנאמר על יוסף, "ויבא הביתה לעשות מלאכתו", נאמר בגמרא⁵: "רב ושמואל, חד אמר: לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר: לעשות צרכיו נכנס";

הראשון מפרש "מלאכתו ממש" - לפי המשמעות המילולית, אבל מהמשך העניין, "ואין איש מאנשי הבית שם בבית", נראה, שהתורה באה להבהיר שב"מלאכתו"⁶ הכוונה היא למלאכה שדורשת "ואין איש גו". ולכן "חד אמר" שהכוונה היא "לעשות צרכיו". כלומר, לולא זאת לא היה "ויבא הביתה" דוקא כאשר "אין איש מאנשי הבית", לאחר שהיא כבר לפני כן אמרה "שכבה עמי", ו"דברה אל יוסף יום יום גו' לשכב אצלה גו'", ולכן מובן שהוא נכנס כדי "לעשות צרכיו"⁷.

1. ויש לקשר זה עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל:

ראה לקמן (קמה, ב): אמר רב כו' כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. ולאידך שמואל אמר אין שלום (זכרי' ח, יוד) זה הפורש מתלמוד למשנה (חגיגה י"ד, א. ובפרש"י שם: טעם למשניות להבין כו' ואם יצא מהן ונתן עסקו לגירסת המשנה כו' עיי"ש). ועל שמואל אמרו "טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי" (חגיגה שם. יומא פה, ב). וראה שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב, דמשמע שחילוקם הוא דרב סיני ושמואל עוקר הרים (חריף ומקשה).

2. בשם עולם (אות ג' לח) מפרש שרב נקט בכ"מ פשוטו של מקרא, ושמואל דורש, אבל ע"פ המובאר לקמן בפנים (ס"ד) לכאורה אין לפרש כן.

3. הובאו כאן (בפנים) רק מהפלוגתות שהביא רש"י בפירושו עה"ת (ומג"א) דעת שניהם או דעת אחת (כדלקמן בפנים ס"ד). אמנם ככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים. ראה בהמובא בשם עולם שם אות לח.

4. וישב לט, יא.

5. סוטה לו, ב.

6. שבכתוב זה, ולא רק בכדי לבאר המשך הסיפור בהכתובים. ולהעיר מפרש"י שם ד"ה "ויהי כהיום הזה", ולא הביא בהד"ה גם התיבות "ואין איש גו".

7. להעיר מתוד"ה לעשות סוטה שם. אבל גם לפירוש התוס' היתרון ב"מלאכתו ממש" הוא בפ"י התיבה מלאכתו גופא (שהוא כפשוטו), ולהפי' "לעשות צרכיו כו'", הוא משום דהוציא או בל' ביאה "ויבא הביתה", שההכרח אינו

ב. על הפסוק שבמגילת אסתר "מהודו וער כוש" נאמר בגמרא¹: "רב ושמואל, חד אמר: הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, וחד אמר: הודו וכוש גבי הדדי הוּו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועוד סופו². כיוצא בדבר אתה אומר כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה³ רב ושמואל כו"⁴.

אחד מפרש את המילה "עד" כפשוטה - מרחק, ולכן פירוש הפסוק "מהודו ועד כוש" הוא מקצה אחד של העולם ועד לקצה השני. אבל מן הנאמר בפסוק שלאחר-מכן "שבע ועשרים ומאה מדינה", הכולל כבר את "כל העולם כולו", הכרחי לומר, שב"מהודו ועד כוש" אין הכוונה לפירוש הפשוט, מקצה אחד לאחר⁵ (שאם כך, יש כאן כפילות⁶), ולכן "וחד אמר" שכוונת הפסוק היא "כשם שמלך על הודו וכוש, כך מלך מסוף העולם ועד סופו" - הדגשת גדול ותוקף המלוכה שלו⁷.

מפיי תיבת מלאכתו עצמה. וראה חדא"ג שם. וראה באר יצחק בפרש"י וישב שם, שגם מדבריו מוכח שההכרח לפי "לעשות צרכיו כו" הוא מתוכן הכתובים.

1. מגילה יא, א.

2. כ"ה בגמרא. ובע"י "חד אמר הודו בתחלת העולם וכוש בסוף העולם כו' כשם כו' כך מלך בכל העולם כולו".

3. מ"א ה, ד. ופולגתא זו הובאה ג"כ בסנהדרין כ, ב.

4. ראה מנות הלוי בתחילתו שהביא מהר"ר משה ן' תיבון ומדרש לקח טוב, דלא פליגי במציאות ולכו"ע הודו וכוש כו' בהדי הדדי הוּו. וראה הגהת היעב"ץ מגילה שם.

5. ראה חדא"ג מגילה שם (ולדבריו הפולגתא הוא לא מצד פירוש הכתובים עצמם, ורק כיון שלמ"ד השני הודו וכוש גבי הדדי, א"כ ע"כ לאו כמשמעו קאמר כו'). וראה טו"א מגילה שם ד"ה מכדי כתיב דלמ"ד גבי הדדי קיימא וכשם שמלך כו' ודאי צ"ל קכו מדינה.

6. אבל ראה טו"א שם דמאמר ר"ח בהמשך הגמרא שם "מכדי כתיב מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה ל"ל ש"מ לדרשא" הוא כי ס"ל כמ"ד הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם כו'. אבל מ"מ מ"ד הנ"ל (רב) בעצמו לא אמר זה.

7. היינו שגודל ותוקף המלוכה שלו בכל העולם הי' כמו התוקף שעל ב' מדינות זו אצל זו. וי"ל שזוהי כוונת רש"י בפירושו במגילה וסנהדרין שם ד"ה "כשם שמלך כו'". וראה חדא"ג סנהדרין שם "דנקט אלו ב' מקומות כו'".

בהגהת הב"ח למגילה שם "דהא לא פרש"י כלום על כשם שמלך מהודו ועד כוש משום דלא הווכר מהודו ועד כוש תחלה ולא זו אף זו קאמר אבל הכא הזכיר תפסח ועזה בסופי' כו'".

אבל - א) אי"ז כפי' פשוטות הגמרא "כשם שמלך מהודו כו' כך מלך", (ב) בגמרא מפורש "כיוצא בדבר אתה אומר" ובאותה לשון "כשם שמלך כו' כך מלך כו'". והטעם שפירש רש"י רק הפולגתא הב' י"ל בפשוטות: כיון שבהכתוב במלכים נאמר "כי הוא רודה בכל עבר הנהר) מתפסח ועד עזה", שמשמעו שזהו הפי' דעבר הנהר (משא"כ בנדר"ד). וראה לשון רש"י מגילה שם "וה"ק כו' כמו מתפסח ועד עזה" (סנהדרין: "וה"ק קדא... גמתפסח כו'") שמפרש זה בלשון הכתוב.

ב.

עפ"ז יש לבאר גם המחלוקת דרב ושמואל בהכתוב "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", ד"חד אמר בבנין, וחד אמר בשנים":

ד"בנין" הרי זה פירוש הפשוט דתיבת "גדול" דקרא. אבל מצד תוכן הכתוב "גדול הבית הזה וגו' אמר ה' צבאות וגו' " הרי "גדול" בשנים הוא ענין של כבוד (בשייכות ל"ה' צבאות") יותר מגדלות הבנין.

ועפ"ז מובן מה שבחר רש"י (בפירושו על הפסוק⁸) בהדיעה רב ושמואל חד אמר כו⁹.

ג.

כל זאת לגבי דברי הגמרא והמדרש על שיטות רב ושמואל, אבל, לגבי פירוש רש"י על התורה, קשה לקבל שזוהי הסיבה שבגללה מציין רש"י את שמותיהם של רב ושמואל (כדי להסביר, שהם הולכים לפי שיטתם), כי אם כך, היה רש"י צריך להזכיר את שמותיהם בכל מקום שבו הוא מביא אחת משיטותיהם.

ואילו אנו מוצאים, שרק בחלק מן המקומות הנ"ל אומר רש"י "רב ושמואל, חד אמר . . . וחד אמר . . .": בפסוק "ויבא הביתה לעשות מלאכתו", ועוד, ולעומת זאת בשאר המקומות אין הדבר כך, ולדוגמא¹⁰:

בפירושו למגילת אסתר מפרש רש"י את פשוטו של מקרא כדעתו של "וחד אמר"¹¹ ואינו מציין כלל את דבריו של "חד אמר"¹², וכן אינו מציין את שמו של בעל

8. חגי ב, ט.

9. עיין במקורי הדברים, ושם כו"כ דומאות נוספות (אי נמרוד אמרפל שמו או נמרוד (עירובין נג, א); בפ"י "מערכת המכפלה" (שם); בפ"י "אשל" דאברהם אבינו ע"ה (רש"י עה"ת וירא כא, לג); אי פרעה מלך חדש - חדש ממש או שנתחדשו גזירותיו (עירובין שם. סוטה יא, א)) מ"ש דע"פ דרך זו (המו"ל).

10. כ"ק רבינו מסביר את אי ההתאמה לשיטת רש"י ע"פ מקומות נוספים בפירושו עה"ת - עיי"ש בשיחה (המו"ל).

11. שמה מובן דלכאורה אין לפרש מחלוקת רב ושמואל (כב"שם עולם) שרב מפרש פשוטן של כתובים ושמואל דורש, דהרי רש"י מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא (כדברי רש"י בכ"מ) והביא שם בפשט"מ רק דיעה הבי' (של שמואל) מבלי להקדים "רבותינו דרשו" וכיו"ב. וכן הביא הפ"י בנימרווד בפשט"מ. משא"כ ע"פ המבואר לעיל בפנים הרי גם טופן הלימוד דשמואל - פשטות תוכן הכתוב (או של הענין) - הוא גם בפשט"מ דרש"י.

12. דפשיטא שאין לומר דרש"י פי' כדיעה זו במג"א כיון דסתם כוותי' באסתר רבה (פ"א, ד) כמו שכתב בש"ח

המאמר - שמואל¹.

הכרחי - איפוא, לומר, שבמוקמות שרש"י מזכיר את שמותיהם של רב ושמואל, אין הוא עושה זאת כדי להסביר שהם הולכים לפי שיטתם, כדלעיל, אלא שיש כאן שיטה השייכת רק למקומות אלו, או כדי לתרץ קושיא העשויה להתעורר במקום זה ע"י תלמיד ממולח.

ד.

הנה נאמר בגמרא²: ההלכה נקבעת "רב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא)". ה"ראשונים"³ מסבירים שהסיבה לכך היא, שאמנם, גם רב פסק בעניני ממונות, וגם שמואל עסק בעניני איסור והיתר, אבל "שמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין, ולכן היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכן סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר"⁴,

ההבדל בין "איסורי" לבין "דיני" (ממונא) הוא, ש"איסור והיתר" הם ענינים של "בין אדם למקום", ואילו דיני ממונות הם בעיקר "בין אדם לחברו".

לפיכך, כאשר מדובר על ענין שיכול להשתייך גם ל"בין אדם למקום" וגם ל"בין אדם לחברו", נטה רב לפרשו מצד "איסורי" - בין אדם למקום, ושמואל - מצד "ממונא" - בין אדם לחברו.

ה.

ולפי זה מובן מדוע רש"י מציין את שמותיהם של רב ושמואל במחלוקות המובאות לעיל:

בפרשת וישב מספרת התורה על צדקת יוסף הן לפני הפסוק ("ויבא הביתה גו") שבהמשך הסיפור⁵: "ויפקדהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו גו' ויעזוב כל אשר לו ביד

למג"א שם - דהרי רש"י מפרש פש"מ ולא מעתיק דברי רז"ל.

1. בדוחק י"ל שרש"י לא העתיק במקומות הנ"ל רב ושמואל, כי ס"ל שמחלוקתם בהנ"ל אינה שייכות לשיטתם

בדרך לימוד הכתובים וכו'.

2. בכורות מט, ב. וש"נ.

3. רא"ש ב"ק פ"ד ס"ד.

4. ראה שו"ת חות יאיר סי' צד.

5. לט, ד ואילך.

יוסף ולא ידע אתו מאומה גו'"; "ותשא אשת אדוניו גו' וימאן גו' ואיך אעשה הרעה הגדולה גו' ויהי כדברה גו' יום יום ולא שמע אליי גו'"; והן לאחר מכן, כאשר התורה מספרת כיצד נמלט יוסף מאשת פוטיפר. ובכך יש מחלוקת בפירוש הפסוק "ויבוא הביתה לעשות מלאכתו", אם הכוונה היא ל"מלאכתו ממש", או "לעשות צרכיו עמה":

לפי רב, המדגיש בעיקר את הענינים שבין אדם למקום, הכוונה היא ל"מלאכתו ממש", ולא "לעשות צרכיו עמה", כיון שלפי הפירוש השני מדובר באיסור כלפי שמים¹;

ואילו לפי שמואל, המדגיש בעיקר ענינים של "ממונא" - בין אדם לחברו - מובן מדוע "ויבוא". לעשות צרכיו עמה דוקא כאשר "אין איש מאנשי הבית שם בבית", כי כך אין פגיעה ב"בין אדם לחברו" - בשעבודו לפוטיפר ש"ויפקדהו על ביתו".

1.

כעין זה יש לבאר בהפלוגתא ד"גדול יהי' כבוד הבית הזה" "בבנין" או "בשנים":

גודל הבנין מורה יותר על גודל התפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה; בשנים: שהי' נמצא זמן ארוך יותר אצל בני'. ועצ"ע².



1. וגם לפניז אמר "ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים". וראה אברבנאל שם.
2. להבנת המחלוקת האחרות לפי דרך זו והמשך הביאור - עיי"ש בהשיתה, ותמצא טוב (המו"ל).

דעת עליון זב' בחינות בדעת תחתון*

ביאור בעניין אחדות ה' - פרקים כ"א, כ"ב, כ"ג בתניא

הגה"ח הרב שניאור זלמן גופין שליט"א
משפיע הישיבה

א.

בתניא פרק כ"א מסביר כ"ק אדמו"ר הזקן את ההבדל בין דיבורו של הקב"ה לדיבור בשר ודם שכשהאדם מדבר - הדיבור נפרד ממנו, משא"כ אצל הקב"ה הרי לית אתר פנוי מיניה וא"כ אין דבר שנפרד ממנו, רק שהדיבור בא להמשיל את צמצום ה' בהתגלות לעולמות, שכשם שבדבור האדם מגלה לשומעים מה שהיה במחשבתו, כך גם כלפי מעלה הגילוי של הקב"ה לנבראים נקרא בשם דיבור, דלגבי הנבראים הדיבור מבדיל, אך לגבי ית' אין שום שינוי ואין דבר המעלים ומסתיר לפניו, כהדין דקמצא דלבושיה מיניה וביה.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י חבר המערכת ללא אחריות כלל וכלל.

לאחמ"כ בפרק כ"ב ממשיך ומבאר שאף שדיבורו ית' לא כדבורנו רק שדברה תורה כלשון בני אדם, "ונקרא בתורה דבורו של מקו' ב"ה, בשם דבור ממש כדבורו של אדם, לפי שבאמת כך הוא . . בצמצומים רבים" שע"י הצמצומים נבראים מינים ממינים שונים ועד לקליפות עיי"ש בארוכה.

וצריך להבין:

א. הרי כבר אמר בפרק כ"א שלגבי הנבראים הדיבור מובדל, ומה בא להוסיף בכיבור זה בפרק כ"ב?

ב. בפרק כ"ב כתב שבאמת דבורו של ה' כדבורנו וצריך להבין דלכאורה איך ניתן לומר שבאמת דיבור ה' כדבורנו, דהרי א"א לומר שכפשוטו - שבאמת ה' מובדל מאתנו?

ב.

וממשיך כ"ק אדמו"ר הזקן לבאר בפרק כ"ב את מציאותם של הקליפות ומבאר שמה שנמשך מהקב"ה נקרא חיים וגילוי פנים, והקליפות הם בהסתר פנים ולכן נקראים א-לוקים אחרים, פירוד, מוות, ואחוריים כלפי הקב"ה.

וצריך להבין מה שייך זה שנקראים הקליפות מוות וכו', לגבי מה שהסביר על אחדות הוי', היה מספיק שיאמר רק שהם נקראים אחוריים כלפי ה' מכיוון שהם בבחי' הסתר פנים, וללא כל האריכות שבדבר?

וממשיך כ"ק אדמו"ר הזקן לבאר בפרק כ"ג עניין אחדות ה' בתורה ובמצוות והמעלה של תורה על המצוות, וממשיך לבאר שבעולמות העליונים אין יחוד זה, והיחוד האמיתי זה דווקא ע"י תורה ומצוות בעולם שלנו.

וצריך להבין:

א. אם אין אנו מרגישים את אחדות ה' מה העניין בזה, וא"ת שזה עניין שלמעלה מהרגשה (אלא שהאמת היא כך) א"כ גם בעולמות העליונים יש אחדות ה' בדיוק כבעולמנו?

ב. מה נוגע לעניין אחדות ה', המעלה של תורה על מצוות?

ג. ובמיוחד צריך להבין את סדר העניינים שמתבארים בג' פרקים אלו, ומה מחדש כל פרק על הפרק הקודם?

ג.

ונראה לומר ההסבר בכהנ"ל, (ועפ"ז יובנו עוד כמה דיוקים בפרקים אלו) ובהקדים:

מובא רבות בחסידות העניינים דעת עליון דעת תחתון ואחדות ה', ופירושו הוא:

דעת עליון הוא העולם מצד אוא"ס השוכן בכל העולם כמלפני בריאתו, ומצידו לא חל שום שינוי 'אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם', ולכן 'לית אתר פנוי מיני' ואין לגביו צמצומים.

דעת תחתון הוא מצד הנברא בעולם שמצ"ע לא שייך להרגיש א-לוקות, וזה נפעל ע"י שם א-לוקים שמעלים ומסתיר על גילוי ה', עד שהנבראים מצד עצמם לא שייכים להרגיש א-לוקות.

ועניין אחדות ה' הוא להמשיך את אוא"ס - דעת עליון, לתוך הדעת תחתון היינו שבעולם הזה יהיה המשכת א-לוקות וזה נעשה ע"י מעשה המצוות שממשיכים בעולם רצון ה' ועי"ז פועלים בעולם אחדות ה' - חיבור דעת עליון ודעת תחתון.

והנה בפרטות בדעת תחתון יכול להיות ב' מצבים:

מצד הקליפות והסט"א שהם מקבלים מאחוריים של רצון ה' וע"כ לא שייך שם המשכת רצון ה' ע"י מצוות, וממילא אין המשכה מרצון העליון לתוכם, וע"כ מצד הדעת תחתון הם נפרדים לגמרי מא-לוקות.

מצד הנבראים ששייכים לקדושה שהם נמשכים מרצון ה', ויכולים להמשיך את רצון ה' לתוך העולם, דהיינו הם מחברים את הדעת עליון ואת הדעת תחתון - אחדות ה', אך אע"פ שהדעת עליון (ע"י המצוות) שוכן בתוכם הם לא מרגישים זאת.

ד.

וביאור הענין (ובאותיות של 'נגלה'):

המציאות האמיתית של הקב"ה בעולם - מצד הדעת עליון זה ה'חפצא' של העולם. וזה האמת האמיתית של העולם.

אך הנברא עצמו שנברא ע"י שם אלוקים, אינו יכול להרגיש אמת זו משום שנברא כדבר נבדל מאלוקות.

וכדי שגם העולמות והנבראים מצד עצמם יהי' בהם ענין של אחדות אפי' באופן של ביטול היש בלבד. זה יתכן רק אם יהי' המשכה מאוא"ס לדעת הנבראים, ואז נוכל לומר שגם בדעת תחתון יש אחדות ה'. ואין זה משנה אם האדם ירגיש את האחדות, אלא האמת היא שיש בעולם אחדות, ונוכל לומר שגם הדעת תחתון הוא באמת באחדות, שגם בהחפצא של התחתון יש אחדות, למרות שבנברא של התחתון - היינו האדם - לא מרגיש אחדות זו.

אך באופן שאין המשכה מהעליון לתחתון אז באמת אין אחדות בנברא והוא באמת נפרד. היינו באמת של הנברא [למרות שבאמת מצד דעת העליון יש תכלית האחדות].

וביאור הענין מהמשכה מהעליון לתוך הנברא: המשכת הרצון הוא אם הרצון של הקב"ה בתוך הנברא זהו המשכת העליון בתחתון ומובן שזה נכון רק במדרגות הקדושה, שבהם יש פנימיות רצון ה'.

אך כשרצון ה' לא נמצא בתוך הנבראים כבקליפות פירושו שאין המשכה מהעליון לתחתון, אלא הם מקבלים מאחוריים של הרצון. שהפ"י אחוריים הוא היפך הרצון. היינו שאין בהם המשכה מהעליון וממילא הם נפרדים באמת - היינו באמת של הנברא.

ונמצא, שבאופן שהרצון נמשך בנברא, אך הנברא אינו מרגיש זאת, נוכל לומר שיש אחדות ה' לא רק מצד החפצא האמיתי היינו מצד דעת עליון, אלא גם מצד החפצא של התחתון, אך שמצד הגברא של התחתון, היינו בהרגשת הנברא הוא מרגיש פירוד.

וזהו ענין המצוות (שית' לקמן) שממשיכים פנימיות הרצון בעולם אך האחדות היא בחפצא של התחתון, ולא בגברא, שהאדם לא מרגיש האחדות.

ויתכן שיהי' אחדות גם מצד הגברא כמו בעולמות העליונים ב"ע, היות והם מצד הקדושה ע"כ יש בהם גם פנימיות הרצון - התפשטות מפנימיות הרצון שנמשך בהם ע"י המצוות, והם רוחניים ומרגישים גם את האחדות, היינו יש בהם אחדות גם מצד הגברא, אך בקליפות שאין בהם הרצון, גם מצד החפצא של הנברא הם נפרדים וזה הלשון באמת.

ונמצא שבדעת תחתון ישנם ג' אופנים:

א. אחדות שמצד החפצא בלבד. קיום המצוות למטה.

ב. אחדות גם מצד הגברא - עולמות עליונים.

ג. פירוד באמת - שמצד התחתון - קליפות.

ה.

ויובן בהקדים משל מנפש וגוף¹:

הנפש היא השולטת בגוף האדם, והיא הרצון שמביא ומניע את הגוף ואבריו לפעול.

והנה פעולת הנפש על גוף האדם אפשר לראותה בכמה אופנים:

מצד הנפש - שהיא "רואה" איך שכל הגוף בטל לגבי, ומונהג רק ע"פ רצונה, החפצא האמיתי שמצד העליון.

ומצד הגוף אפשר לראות זאת בב' אופנים - (א) מצד האברים הפנימיים אשר עובדים עבודתם ללא יכולת הפסקה, ולדוגמא² מאברי העיכול שפועלים תמיד, ואין יכולת לאדם

1. כמ"ש 'מבשרי אחזה א-לקה', ומכיון שמדברים על הקשר בין א-לוקות לנבראים - כמה א-לוקות נמצא ומאיר בנבראים, נביא משל מפעולת הנפש על הגוף (ע"ד המשל שמביא בפרק כ"ג).
2. דוגמא זאת מובאת גם בחסידות.

לעצור ולהפסיק עבודתם.

ובאמת גם אברי העיכול מופעלים ע"י הרצון- הנפש, אך האדם לא יכול לראות ולהרגיש זאת, כי הוא רואה את פעולת האברים כמכונה שעובדת ללא קשר לרצונו, וגם האברים עצמם 'לא יודעים' (כביכול) שהם מונהגים ע"פ הנפש. והם נפרדים גם מצד החפצא שלמטה.

(ב) מצד האברים החיצוניים, ששם רואים בגלוי את פעולת הרצון - הנפש על האדם, ולדוגמא היד נעה ע"פ רצון האדם, א"כ רואים בגלוי את פעולת הנפש שמתבטאת ונמצאת בתוכה. אך ברור שהיד עצמה 'לא יודעת' שהיא נעה ע"פ פקודת הרצון, ורצון הנפש שוכן בה, (וידיעה זאת נמצאת במוח בלבד), הרצון בא לידי ביטוי באברים.

א"כ גילוי הרצון בידיעה נמצא במוח אך גם ביד זה בגילוי, שהרי רואים שהיד נעה אך זה לא נקרא גילוי לגבי הרגשתה, שהרי היא עצמה לא מרגישה, שהנפש מניעה אותה, ונמצאת בתוכה, הרי שמצד החפצא של האברים ג"כ יש בהם רצון.

לסיכום:

השפעת הנפש על הגוף נמצאת בכמה אופנים:

(א) מצד הנפש שכל הגוף מונהג ופועל על פיה, והיא ההשפעה האמיתית של הנפש על הגוף, וזה ע"ד דעת עליון ('חפצא').

(ב) מצד האברים הפנימיים שא"א לראות ע"י שהנפש היא המפעילה אותם, וגם הם עצמם לא יודעים זאת, וזה ע"ד דעת תחתון, שגם מצד החפצא של התחתון אין רצון.

(ג) מצד האברים החיצוניים שאמנם הם לא יודעים שהנפש היא המפעילה אותם, אך מתגלה בהם ועל ידם שהנפש היא זאת שמפעילה אותם, וזה ע"ד האמת של העליון בדעת תחתון אך ללא הרגשת הדעת תחתון ('חפצא שבגברא').

ו.

לצורך הבנת העניין בפרטות יותר נביא משל נוסף מרב ותלמיד:

יש רב שהוא באין ערוך לתלמידו, ובכ"ז ברצונו להעניק לתלמידו דבר שכל, מובן שהתלמיד אינו יכול להבין את שכלו העמוק של הרב, ולכן הרב צריך לצמצם את העניין עד שהתלמיד יוכל להבינו.

צמצום זה אפשרי לעשותו בשני אופנים, אופן אחד הוא להביא לתלמיד רק את השכל הפשוט, ושכל הרב יהיה בהעלם לגבי התלמיד, מבלי יכולת התלמיד להשיגו.

אך קיים אופן שני והוא שהרב יכול לצמצם את שכלו העמוק במשלים ודוגמאות עד שהעניין יובן בפשטות, ואז ייצא שכל עומק שכל הרב יהיה אצל התלמיד, אמנם התלמיד יבין רק את העניין הפשוט שבשכל הרב, אך באמת בזה טמון כל עומק שכל הרב, ואם התלמיד יתעמק עוד בשכל שהרב העניק לו, יוכל לגלות טפח נוסף מעומק שכל הרב.

והנה באופן השני מצד אחד שכל הרב לא בהעלם אצל התלמיד דהרי השכל שוכן אצלו, אך מצד שני התלמיד לא מבין זאת א"כ זה בהעלם לגביו.

ואופן זה הוא ע"ד דעת תחתון איך שהיא תופסת את דעת עליון, אך ללא הרגשת התחתון ('גברא שבחפצא').

ז.

עפ"ז אפשר להבין כלפי מעלה - הקשר בין הקב"ה לנבראים שאפשר לראות זאת בג' אופנים:

א. מצד הקב"ה - כולא קמי' כלא חשיב ומעלה ומטה שוין וכו' - דעת עליון.

ב. מצד התחתון - הנבראים בב' אופנים:

א. נבראים שאין מצדם שום קשר ושייכות לעליון.

ב. נבראים שבאמת העליון שוכן בהם, אך הם לא מרגישים זאת.

ה.

ועפ"ז יובן כהנ"ל:

בג' פרקים אלו מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן את אחדות ה', ובתחילה בפרק כ"א מבאר בכללות את הקשר בין הקב"ה לנבראים, שאפשר לראותו מצד העליון ששם הכל בטל לגביו ואין אצלו שום צמצום ושינוי כנ"ל בארוכה. ואפשר לראותו מצד התחתון ע"י שהתעלם בצמצומים רבים, עד שלא מרגישים א-לוקות.

ונראה לומר שבפרק זה מדבר על אחדות ה' בכללות, היינו שמבאר את ענייני דעת עליון ודעת תחתון, בלא לבאר האם מצד הדעת תחתון הא-לוקות שוכן בנבראים או לא, אלא מדבר רק מצד הרגשת הנבראים דעת תחתון בכללות.

לאחמ"כ בפרק כ"ב ממשיך לבאר עניין אחדות ה' בפרטות ובעומק יותר, ומבאר שגם בנבראים יש מינים ממינים שונים ועד לקליפות, ושם יש צמצומים באמת מצד התחתון, היינו שיש ב' סוגים בדעת תחתון, קליפות ששם א-לוקות לא שוכן בהם, ונבראים ששייכים לקדושה שא-לוקות שוכן בהם אך ללא הרגשתם.

וזה ג' הדרגות דלעיל - דעת עליון, וב' בחינות בדעת תחתון:

מצד הקב"ה שכולה קמי' כלא חשיב ואין צמצומים והעלמות לגביו – דעת עליון.

מצד התחתון – קליפות, שמקבלים מבחי' אחוריים דקדושה שאור ה' לא שוכן בהם, ולכן מצדם (דעת תחתון) אין שום קשר ושייכות לקדושה.

מצד התחתון - נבראים שמצדם (דעת תחתון) שוכן בהם אור ה', אך הם לא מרגישים זאת כי זה נמצא אצלם בהעלם.

ט.

עפ"ז מובן מה החידוש וההוספה של פרק כ"ב על פרק כ"א, דבפרק כ"א מוסבר על אחדות ה' - דעת עליון ודעת תחתון בכללות. ובפרק כ"ב מבאר כ"ז בפרטות ובעומק יותר, ולכן מחלק את הנבראים לב' בחי' (א) נבראים רגילים, (ב) וקליפות שהם שני הסוגים בד"ת, דעת תחתון ששם הקב"ה שוכן בנבראים, ודעת תחתון בקליפות ששם הקב"ה הוא בהסתתר והעלם כבי', ונקראים מקום המוות. כנ"ל בארוכה.

וא"כ מובן גם הסדר בין ב' פרקים אלו.

ועפ"ז אפשר להבין מדוע בפרק כ"א אומר שדיבורו ית' לא כדבורנו, ובפרק כ"ב מבאר שבאמת דיבורו כדבורנו, דבפרק כ"א שמדבר על ד"ת בכללות אומר שאין שם העלם אמיתי.

אך בפרק כ"ב שמחלק את הנבראים לב' בחי' שבבחי' אחת - קליפות יש צמצום ונק' מוות וכו', שם (מצד הדעת תחתון) דבורו של הקב"ה באמת כדבורנו, כי שם הצמצום אמיתי לתחתון ולא שוכן בהם א-לוקות.

ומכיוון שבקליפות אין רצון ה' ולא שייך שם המשכת המצוות - אחדות ה', וא"כ אין שוכן בהם מצד הדעת תחתון א-לוקות, לכן נקרא מקום מוות ואין שם חיות וכו'.

ולכן מובן מדוע קורא לקליפות מוות וכו' - כדי להדגיש ולהסביר לנו עניין הדעת תחתון שבקליפות שלא שוכן בהם א-לוקות כלל ולא רק בהרגשתם. גם הגברא של התחתון אלא גם מצד החפצא של התחתון.

י.

וממשיך בפרק כ"ג ומבאר איך פועלים בעולם עניין אחדות ה' שזה נעשה ע"י מצוות.

שמצוות הם הממשיכים אחדות ה' בדעת תחתון, וע"י מעשה המצוות וקיומם בטלים לגמרי לרצון העליון המלוכש בהם, וממשיכים אור וחיות רצון העליון שיתלבש

בעולמות.

(ומביא לזה משל מאברים הגלויים כיד ורגל שבטלים לרצון האדם, עד"ז ע"י המצוות בטלים לגמרי לרצון ה').

ואין זה עניין שצריך להרגישו ואם לא מרגישים זאת אין ח"ו אחדות ה', אלא זה עניין שנעשה בפועל - שע"י כל מצוה נמשך עוד אחדות ה' בעולמות.

ולכן מובן שכל זה יכול לפעל רק ע"י נבראים הגשמיים, אבל בעולמות העליונים שאין אצלם מצוות אין הם יכולים להמשיך את אחדות ה' בעולם¹.

ועפ"ז מובן הא דהקשנו מדוע מבאר שאין יחוד זה שייך למלאכים, משום שע"ז מבואר לנו יותר עניין אחדות ה' בנבראים.

יא.

ועפ"ז מובן סדר הפרקים:

בפרק כ"א מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן את עניין אחדות ה' בכללות, היינו דעת עליון ודעת תחתון בכללות.

לאחמ"כ בפרק כ"ב ממשיך ומבאר זאת ומוסיף עניין נוסף בדעת תחתון. שלפ"ז נמצא שיש ב' דרגות בדעת תחתון - אצל הנבראים, ואצל הקליפות ששם מקום המוות וכו'.

וממשיך בפרק כ"ג לבאר איך נפעל אחדות ה' שזה נעשה ע"י מעשה המצוות.

1. אך מ"מ ע"י מעשה המצוות בעולם הזה הגשמי, ממשיכים א-לוקות בכל העולמות גם בעולמות העליונים. ולפ"ז מובן שי ש מעלה בתחתונים על העליונים. מצד החפצא. היות והחפצא נמשך ע"י המצוות וזה בעיקר למטה, ולמטה מקבלים התפשטות מפנימיות הרצון. הרי שבחפצא גופא יש יתרון למטה. אך מצד הגברא יש יתרון למעלה.

יב.

ולאחר שביאר עניין אחדות ה' בעולמות, ממשיך לבאר את המעלה בתורה שיותר נעלית מאחדות ה', משום דהיא עצמה ממש רצון וחכמת ה' - דעת עליון ממש (חפצא) וא"כ היא יותר נעלית מהמצוות, דהמצוות פועלים אחדות ה' בעולם, חפצא של דעת תחתון ביטל היש. ותורה היא עצמה רצון וחכמת ה' - דעת עליון. חפצא של דעת עליון ביטול במציאות.

וע"י שהאדם לומד תורה הוא מתאחד עם הדעת עליון - רצון ה' (כמבואר בארוכה בפרק ה' בתניא) ונהפך רצון ה' להיות חלק ובשר מבשרו.

(אך עדיין יש מעלה במצוות, שע"י ממשיכים אור ה' בעולם משא"כ ע"י תורה שהיא דעת עליון אך היא למעלה מהתלבשות בעולם).

ומסיים כ"ק אדמו"ר הזקן:

"...ובזה יובן למה גדלה מאד מעלת העסק בתורה יותר מכל המצות ואפי' מתפלה שהיא יחוד עולמות עליונים. . ומזה יוכל המשכיל להמשיך עליו יראה גדולה בעסקו בתורה, כשיתבונן איך שנפשו ולבושי' שבמוחו ובפיו הם מיוחדים ממש בתכלית היחוד ברצון העליון ואור א"ס ב"ה ממש המתגלה בהם..."

יג.

והנה זוהי מטרת עסק עבודתנו בעולם - להמשיך אוא"ס ב"ה בעולם הזה שיהי' לו ית' דירה בתחתונים, היינו שבעולם הזה הגשמי יומשך אור ורצון ה' ע"י תורה ומצוות גשמיות דווקא - אחדות ה'.

וזה עניין הגאולה שאז יהיה בעולם בגלוי אחדות ה' בדרגות הגבוהות ביותר - יתגלה בעולם כל מה שהמשכנו ופעלנו בזמן הגלות, ולכן מובן מדוע הגאולה נפעלת ע"י מעשינו ועבודתינו דווקא.

"ולא יהי' עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' - עניין אחדות ה' - כמ"ש ומלאה

הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", תיכף ומיד ממש, בגאולה האמיתית והשלימה בעגלא דידן.

נשיאת כפיים בארץ ישראל* (גיליון)

הגה"ח הרב טוביה בלוי שליט"א
רב קהילת חב"ד נווה יעקב, ירושלים

ראיתי את דבריו של הרב ישראל יוסף הכהן שי' הנדל, בקובץ הערות של תלמידי ישיבת תו"ת במגדל-העמק¹, בתגובה לדברים שכתבתי בעניין נשיאת כפיים בארץ-ישראל.

הדברים שכתבתי בנידון שאליהם אמורה להתייחס התגובה פורסמו ב"פרדס חב"ד", גיליונות 15, 16, 17, 18. בשלושת הגיליונות האחרונים הובאו גם דבריו של הרב הנדל בנידון. הנושא הנידון הוא, בעניין נשיאת כפיים בא"י וראוי לכל מעיין לקרוא היטב את הדברים במקורם.

נביא כאן בקצרה: כידוע חלוקים הב"י והרמ"א בשו"ע או"ח סי' קכח² לגבי מצוות ברכת כהנים שלדעת המחבר מצוותה בכל יום גם בזמננו, ואילו הרמ"א מביא "שנהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפיים אלא ביו"ט", וכן מנהג אנ"ש בחו"ל כפי שנוהגים כל האשכנזים.

יש בדבריו שם – גם דברים משמחים, גם דברים מצערים, גם דברים משעשעים

* לדיון בהנ"ל ראה קובצי הערות התמימים ואנ"ש דשיבתינו גליונות ריז, ריח, ריט, רכ, רכא וכד. פרדס חב"ד גליונות 15, 16, 17, 18.

1. קובץ 'הערות וביאורים – מגדל דוד' גליון לא עמ' 79-73.

2. סעיף מד (ובשו"ע אדה"ז – סעיף נז).

וגם דברים מתמיהים (ויש דברים שיש בהם יותר מתכונה אחת מבין שלוש התכונות האחרונות שנמנו), ואשתדל להביאם ככתבם וכלשונם.

הדברים המשמחים בשלוש נקודות מתוך דבריו:

בראש ובראשונה – בסיכום שבסוף דבריו – וז"ל: "אחזור על מסקנתי הראשונה, א. שאין לשנות מנהג המקום... וזו אכן מסקנה חשובה מאד, והיא משמשת למעשה כאחד היסודות לכל מה שכתבתי בענין, כפי שהבאתי את דעת הרבי בכמה וכמה מקורות שאין לשנות את מנהג המקום. מובן ופשוט שהדברים שונים כאשר ישנה הוראה מפורשת מהרבי לשנות מהמנהג הקיים. מסקנתו זו היא מסקנה מבורכת ויש בה שינוי מדעתו הראשונה של הכותב.

דבר משמח נוסף בתיאורו בתחילת דבריו באשר לנאמר בסעודה בתשכ"א, הוא **מסכם**: "...בחג הסוכות תשכ"א בסעודה שאל רב כפר חב"ד הרב שניאור זלמן גורליק ז"ל מהרבי אם להנהיג נשיאת כפיים כל יום בכפר חב"ד וענה הרבי שהיות וכבר הנהיגו נשיאת כפיים בשבתות שימשיכו כיון שיש מקור שיש שמחה בשבת כמ"ש בספרי וביום שמחתכם אלו השבתות אבל לא כל יום, כי לפי הרמ"א נ"כ רק כשיש מתוך שמחה."

אמנם גירסת הכותב למעשה זה – והיא הגירסה החמישית שהתפרסמה להתרחשות בסוכת הרבי – עדיין לא מתאימה לאמיתת הדברים, אבל ניכרת בה נסיגה והודאה במקצת לעומת הגירסה הראשונית (והאמיתית לטענתו שם) אותה הביא בדבריו כמה פעמים¹ וז"ל ש: "...אני שמעתי משני עדים נאמנים.. שהיו נוכחים בסוכה בסוכות תשכ"א ושמעו בעצמם איך שהרב שני"ז גורליק ז"ל רב כפר חב"ד שואל את כ"ק אדמו"ר איך לנהוג בנ"כ כ"י בכפר חב"ד וכ"ק ענה מה השמחה שם יותר מכאן? יותר ממה שהיה אצל הרמ"א? צריכים לנהוג כמו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל בנוגע לשבתות כיון שכבר נהגו וכתוב בספרי שמ"ש "ובימי שמחתכם" אלו השבתות וא"כ שימשיכו בזה אבל לא כ"י (הלשון אינו מדויק). " **בנקל** ניתן להבחין בשינוי הקוטבי בין הגירסה המקורית לזו הנוכחית הן באשר להוראה שיש

1. ראה קובץ 'מגדל דוד ז' עמ' 368.

לנהוג כמו אצל כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, והן בענין התמיהה על השמחה הקיימת בא"י. (בהמשך הדברים שם כותב "...ואף על פי שישנם שינויים קלים זה רגיל, כשכמה וכמה כותבים אותם דברים... "אכן "שינויים קלים"..)

נקודה שלישית משמחת: בין הדברים הוא כותב כך (ההדגשות במקור): "מ"ש שהרבי אמר בעיו"כ תנש"א שגם אשכנזים צריכים לישא כפיים או עכ"פ בשבתות בא"י אינו נכון כלל וכלל, כי זה לא נאמר בלשון הוראה שככה צריך לנהוג אלא שהיות ונהוג לפועל בארץ ישראל... "נקודה זו ראויה אכן לשימת לב והיא אכן דרך חשובה בנוגע לכמה וכמה ענינים ומנהגים שנתחדשו לאחרונה, למרות שלא נאמרו בלשון הוראה, כגון קה"ת בחוהמ"ס בא"י, וראויים הדברים לפרסום בשם אומנם, כדי להביא גאולה.

אלה הדברים המשמחים.

אבל, לצערי, ובמחילה מכת"ר, יש בדבריו אי אלו 'אי דיוקים קלים' המחייבים התייחסות, ומהם:

1. מצטט¹ בשמי: "וע"ז העיר הרב ט. שי' בלוי... שמשנה אחרונה של הרבי (בברכת עיו"כ תנש"א) שצ"ל גם אצל האשכנזים בארץ ישראל נשיאת כפיים כל יום ועכ"פ בשבתות. " (כנ"ל – וכן להבא – ההדגשות במקור). כפי שניתן לעיין במאמריי הקודמים בעניין זה, לא כתבתי דברים אלו כלל,

לא "משנה אחרונה", כאילו היתה כאן משנה ראשונה, ואף לא "שצ"ל גם אצל האשכנזים בארץ ישראל נשיאת כפיים כל יום ועכ"פ בשבתות".

בטרם אחזור ואבהיר מה אמנם כתבתי בנדון, אציין אי-דיוק נוסף (טכני לכאורה) שנפל בדבריו.

2. בהמשך שם: "וכן כתב הרב ט. שי' בלוי סקירה היסטורית... ומנסה להוכיח שבכל הדורות ובכל התקופות עלו אשכנזים לא"י ונהגו לעלות לנשיאת כפיים כל יום. " אמנם נגעת

1. עמ' 74.

בדברי גם בפן העובדתי-היסטורי, אבל סקירה זו לא נעשתה על ידי, אלא ע"י אחי הרה"ג עמרם בלוי שליט"א, העוסק רבות בהיסטוריה ומוכר כ"בר סמכא" בכל החוגים של מדעי ההיסטוריה, והיא איננה מתייחסת להיבט הלכתי כלשהו.

בבסיס דברי בנושא זה (ובכלל בנוגע לשינוי וחיידוש מנהגים) עומדים שלושה עמודי יסוד עיקריים:

א. הרבי מביא כמה פעמים¹ את מאמר חז"ל (ב"ב קל, ב) "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה". כלומר, אין ללמוד הוראה או מנהג חדש אלא מתוך הוראה ברורה ומפורשת לרבים, זו היא דרכה של תורה ודרכם של כל הפוסקים בכל הדורות, להורות באופן ברור ומפורט ולא לסמוך על הבנתו של המעיין בהיקש ג"ש וק"ו, וכפי שהרבי אומר שמצינו בשו"ע ובפוסקים שאף כופלים את דבריהם בכו"כ מקומות.

ועניין זה הוא פשוט לכל בר בי רב דחד יומא, שאלפי הוראות הרבי מאז ומעולם היו ברורות ומבוארות – הלכה למעשה, באופן שכל חסיד (ולא רק יחידי סגולה) יבין ויקיים אותן, ואף – תמיד – חזרו ונשנו פעמים רבות והופצו ופורסמו בגושפנקא דמלכא.

ב. היסוד השני בעניין זה: ידוע והוכח בצורה מוחצת שדעתו של הרבי היא שאין לשנות כלל ממנהג-המקום, אלא אם כן שונה שיטת רבינו או אחד מרבותינו נשיאנו, בנושא הנידון.

ג. מנהג חב"ד נקבע אך ורק על-ידי רבוה"ק בפרסום בדפוס בחותמת המלך. שום חסיד או קבוצת חסידים, גם אם בוערת בהם אש ההתקשרות, אינם יכולים לקבוע מנהגים על פי מה שראו או שמעו או הבינו, אם אותו מנהג לא בא בדפוס על-ידי רבי, כפי שהוכחתי במאמרי "מנהגים ומקורותיהם". כל אחד יכול, כמובן, להוסיף הידור מצוה וכדו' לעצמו על פי מה שראה או שמע אבל לא להפכו לנחלת הרבים, ואילו לשנות מנהג קיים – אסור גם ליחיד.

1. ראה 'התוועדויות' תשנ"ב ח"א ע' 243. אג"ק ח"ה ע' שלב.

נוסף לכך ציינתי במאמרי, שלכל הדעות הרמ"א הגיה על המחבר והביא את המנהגים שנהגו מכבר במדינות אשכנז, ולא חידש מנהגים מדיליה, ובנדו"ד מביא הרמ"א את מנהג ארצות אשכנז שכהנים נושאים כפיהם רק בג' רגלים.

לאור כל האמור:

בא"י נהוגים שני אופנים של נשיאת כפיים: בירושלים נוהגים, גם כל האשכנזים מכל החוגים, זה דורות, לשאת כפים בכל יום, ובצפת ובגליל נהוג לשאת כפיים רק בשבתות. כאמור לעיל לא אמרתי שבא"י צריך לישא כפים בכל יום, אלא שיש לנהוג כמנהג המקום, וממילא: בירושלים עפ"י המנהג חובה לשאת כפים בכל יום, ואילו בגליל יש לשאת כפים רק בשבתות ואין לישא כפיים בכל יום (בדיוק כפי שבחו"ל לא נ"כ מלבד ביו"ט).

לאורך כל הדו"ד בנושא, החל מן המאמר הראשון¹ כתבתי במפורש שלא בכל א"י נ"כ בכל יום, אלא בכל אתר עפ"י מנהג המקום שם (זו היתה שאלת הרב שאר ישוב הכהן לרבי כפי שיובא בהמשך).

ואמנם עם הקמת הקהילה בצפת שאל הגר"ל ביסטריצקי ז"ל את הרבי כיצד לנהוג, וענה לו הרבי שינהגו כפי שהיה נהוג בביכנ"ס 'צמת צדק' שם. ואף הכותב מסכים שבניגוד לנאמר כביכול בשם הרבי שיש לנהוג בכל מקום כמו אצל הרבי, הנהיג הרב ביסטריצקי כמנהג 'צמת צדק' לישא כפיים בכל שבת.

3. כותב שם בשמי: "שמ"ש אדמו"ר הזקן בשם הב"י יישר כח לבני ארץ ישראל שנושאים כפיים כל יום... ", ובהמשך דבריו מתייחס הכותב רק לדברי הב"י ומתעלם לחלוטין מדברי אדמוה"ז בשו"ע, בטענה שאדמוה"ז רק מביא את דברי הב"י (שלדברי הכותב בתקופתו היו בא"י רק ספרדים), אבל באמת מסכים גם אדמוה"ז שאשכנזים בא"י נוהגים כמו בחו"ל.

וטענה זו מגוחכת ומופרכת מיסודה. וכי אדמוה"ז לא פוסק מעצמו אלא רק מעתיק את דברי קודמיו מעשה קוף בעלמא רחמנא ליצלן? ! והרי שו"ע אדמוה"ז נכתב לבני

1. 'פרס חב"ד' גליון 15 עמ' 117.

תקופתו שלו, ואיך שייך לכתוב שכשכותב "בני ארץ ישראל" כוונתו רק לספרדים כיוון שכך היה בתקופת הב"י? האם בשעה שאדמוה"ז כתב את השו"ע לא ידע שבא"י ישנם גם יהודים אשכנזים? (זאת, גם אם נקבל את החידוש ה"היסטורי" שבזמן הב"י לא היו אשכנזים בא"י...)

אמנם אדמוה"ז נוהג לציין בשולי העמוד למקורות קדומים שהם הבסיס לפסקיו שלו, אבל פעמים רבות יש בדבריו שינויים עצומים והוספות לעומת המקורות אותם הביא, ופשוט הדבר שפסקיו של אדמוה"ז הם פסקיו שלו ולא אסופת מקורות בעלמא, כך שהנפסק בשו"ע שלו הוא פסק שלו!

יתר על כן: מקורותיו של אדמו"ר הזקן בשולחנו הם בדרך כלל השו"ע (המחבר והרמ"א) ונושאי כליו (מ"א וט"ז), וכן, כמובן, דעתו הק' שלו. מועטים המקרים בכלל בהם הוא מביא את דברי הב"י על הטור שלא הובאו בשו"ע. לפנינו תופעה נפלאה ונדירה שאדמו"ר הזקן מביא באופן ישיר דברים של הב"י על הטור.

ופלא על פלא: אדמוה"ז מרחיב מדיליה בלשונו הזהב בתוספת מרובה על דבריו המועטים של הב"י, וז"ל: "וכל טעמים אלו הם לישיב המנהג אף שאין בהם כדאי לבטל מצות עשה של תורה מ"מ כשאין קוראים כהנים אינם עוברים כלום אבל מ"מ יישר כחם של בני ארץ ישראל וסביבותיהם שנושאים כפיהם בכל יום כתיקון חכמים ומקיימים ג' מצות עשה בכל יום ואין חוששין לטבול."

(אגב: בין השינויים גם זה שאדמו"ר הזקן כותב: "בני א"י וסביבותיהם" במקום "ומלכות מצרים", שינוי האומר דורשני)

הנה כי כן רואים אנו כאן – הן בעצם השימוש בב"י על הטור כמקור לדבריו והן, ובמיוחד, מן ההרחבה המודגשת ומוטעמת – ביטוי עז למה שכותב הרבי במכתב להרש"י כהן (כדלהלן). הרי כל ענינה של החסידות להחיות מצוות "רדומות" (ובראשן כל המצוות התמידיות של המוח והלב) ולהוסיף הידור במצוות רבות – טבעי שאדמוה"ז רצה להנהיג גם קיום ג' מ"ע בכל יום, שחלות גם, לפי ההלכה, על המתברכים. (ואולי כהכנה לימות

המשיח שאז "נעשה כמצוות רצונך"). וראה ב"שער הכולל" (פרק י', שצויין אליו גם במהדורה המתוקנת של שו"ע אדמו"ר הזקן, סימן קכ"ח, הערה תקצ"ז), בטעם הדבר שאדמו"ר הזקן בסידורו (שהוא לאחר השו"ע ושוה לכל נפש) קבע את ברכת כהנים בתפילת שחרית של חול "כי אנחנו בטוחים ומצפים שכל אחד יהי' תחת גפנו וכו' ולא יהיו טרודים ומבולבלים וישאו כפיהם בכל יום".

בפשטות נראה אף, לכאורה, שאדמו"ר הזקן מתכוון כאן לקבוע פסק הלכה לגבי נשיאת כפים בא"י, שהרי מה מקום להשתפכות של מאוויי קודש בספר הלכות, למעשה, שבו פוסק בדרך של הרמ"א, והדברים מובנים בהחלט: בחו"ל היה כרוך הדבר בשינוי מנהג המקום, ואילו בא"י – קיום מנהג המקום!

אשר למנהג נ"כ בגליל רק בש"ק – מובן הדבר רק על פי ההנחה שהחסידיים שעלו בשנת תקל"ז קבעו את המנהג, ובהיותם האשכנזים הראשונים בצפת לא היה בזה שינוי מנהג - משא"כ בירושלים שם היו אשכנזים שנהגו בנ"כ כל יום הרבה לפני העליות של החסידיים וכל תלמידי הגר"א, והרי שו"ע אדמו"ר הזקן נכתב לפני תקל"ז, כך שבזמנו לא היה עדיין המנהג של נ"כ בש"ק בלבד, וממילא הוא מתייחס לכל א"י.

בענין זה מביא הכותב בהמשך – בנוגע לעיו"כ תנש"א: "ועוד שבהערה 8 מציין הרבי "ראה שו"ע אדמוה"ז שם סנ"ז מב"י... וכמו שהוכחנו לעיל בארוכה שהכוונה של הב"י..." וכאמור מתעלם מדברי אדמוה"ז שלדבריו רק מביא את הב"י, וזאת בשעה שהמעיין בשיחה ימצא שהמקור שמביא הרבי הוא מאדמוה"ז בעוד שהב"י נמצא רק בסוגריים (וצ"ע מדוע אכן הסיר הכותב את הסוגריים מהמילה ב"י).

4. ובנוגע לעובדות ההיסטוריות: "המנהג שיש היום בארץ ישראל שאשכנזים נושאים כפיים כל יום, הנהיג הרב ישראל משקלאב בעל פאת השולחן... הקהילה האשכנזית הראשונה שהתבססה בירושלים וקיימת עד היום הזה... הוא עדת הפרושים בירושלים, בראשות בעל פאת השולחן". אבל במחילה מכת"ר ומבלי לזלזל כלל בלמדנותו המופלגת בנגלה ובחסידות, מציאות אינה נקבעת על פי סברות... ובכלל: לא כל רב גדול חייב להיות היסטוריון כשם שאיננו חייב להיות רופא, עורך דין, רואה חשבון.

ומקורו – כפי שמביא הכותב בעצמו – בספר פאת השולחן, וז"ל: "ובכוללנו מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בארץ ישראל ובירושלים עיה"ק מנהגינו שהכהנים נושאים כפיים כל יום". והרי ברור שהוא רק סיפור דברים בנוגע למנהג בפועל, ואין בזה אפילו רמז לכך שזהו חידוש שלו. האם יעלה על הדעת שכותבי מאות ספרי המנהגים בישראל – הם שקבעו וחידשו את המנהג שהם מביאים ?!

הרי: עליית תלמידי הגר"א מארץ ישראל לשקלוב הייתה בשנים תקס"ח-ט', אחד מהעומדים בראש עליה זו היה ר' מנחם מענדל משקלוב, ועליה זו התישבה בעיר צפת. ר' ישראל משקלוב (בעל פאת השולחן) הגיע רק שנה לאחר מכן, בשנת תק"ע. בשנת תקע"ו – לאחר שש שנים – עזב ר' מנחם מענדל משקלוב את צפת ועלה לירושלים (בעוד ר' ישראל משקלוב נשאר בצפת), והוא שיסד את קהילת הפרושים בירושלים. ר' ישראל משקלוב התנגד לעליה לירושלים. בפועל הוא עלה לירושלים רק בעקבות הרעש הגדול שפקד את צפת, והיה שם רק בין השנים תקצ"ז-ט, בסך הכל שנתיים ימים! (וככל הנראה עלייתו של רמ"מ לירושלים נבעה כתוצאה מחיכוכים שנתגלעו בינו לבין ר' ישראל משקלוב). את ספרו פאת השולחן הדפיס ר"י משקלוב בצפת עוד לפני שעלה לירושלים, ולכן לא שייך לומר שהוא הנהיג בצפת או בירושלים נשיאת כפים בכל יום, כמובן. אלא שהוא רק מציין שהמנהג בירושלים – וגם אצל הפרושים בצפת – לישא כפים בכל יום. (וכפי שמציין מספר קורות העיתים שמנהג כולל הפרושים שנ"כ בכ"י, וממנ"פ: אם ר"י משקלוב קבע הנהגה זו גם בירושלים וגם בצפת, והיה בעל סמכות כה עצומה, מדוע לא נוהגים האשכנזים עד ימינו לישא כפים בכ"י גם בצפת?).

ומה בדבר קהילת החסידים? אבסורד לומר שהחסידים קיבלו בענין זה את מנהג הליטאים, גם אם נניח כדבריו שהחסידים עלו אחריהם, מדוע מתוך מאות מנהגים קיבלו את מנהג הליטאים רק בזה. אלא, (כפי שהוכח בסקירה הנ"ל) שמנהג זה היה אצל אשכנזים בא"י עוד לפני עליית הפרושים, אם כי בהפסקות, כך שכל האשכנזים שהתיישבו בירושלים הן החסידים והן הליטאים, ראו עצמם מחוייבים למנהג זה.

1. סימן ב' ס"ק כ"ג.

מובן שאין מקום לומר שהפסקות של שנים מבטלות את מנהג המקום. לו יצוייר שיבוא אדם לביהכנ"ס של החתם סופר בפרשבורג או לביהכנ"ס של הרמ"א בקראקא, האם שייך להנהיג שם נשיאת כפיים בכל יום עקב ההפסקה שנוצרה בשואה ולומר שעתה אין זה מנהג המקום? ועוד, ועיקר, הרי הרבי הורה לקהלה החדשה של חב"ד בצפת שקמה לאחרי הפסקה ממושכת ורבת שנים לנהוג כפי שהיה נהוג בעבר ב"צמח צדק".

5. בהמשך לזה מביא הכותב ממ"ש ה'מנחת יצחק'¹: "גם מדקדוק דבריו בזה"ל ובכוללנו מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בארץ ישראל ובירושלים מנהגנו שנשיאת כפיים כל יום כו' מוכח דרך בכוללנו מנהגנו אבל לא נהגו כן במקומות אחרים..." ומכך מנסה להוכיח כי בעל פאת השולחן הוא אשר חידש מנהג נשיאת כפיים בכ"י בירושלים, כאילו לדעת ה"מנחת יצחק" בגלל זה אין על החסידים בירושלים חובת קיום המנהג של נ"כ בכל יום.

לא מדובר שם כלל על המנהג בירושלים כפי שייזכר המעיין. עובדה: בביהכנ"ס של בעל המנחת יצחק עצמו בירושלים נשאו כפיים בכל יום. תשובה זו מתייחסת לרצון להנהיג נ"כ בכל יום גם בחיפה שבה נהגו תמיד לישא כפיים רק בשבת, הרב שאר ישוב הכהן ניסה להנהיג לישא כפיים גם בחול. כלפי רעיון זה כותב המנחת יצחק שאין לשנות בשום אופן מנהג קיים, ולכן אין לישא כפים בכל יום בגליל, וכך במקום שנהגו רק בשבת (כמו בחיפה) אין לשנות כלל מנהג המקום. מוזר הדבר ש"מוכיה" עובדות היסטוריות מבעל המנחת יצחק (שכידוע לא היה היסטוריון), ואילו מפסק ההלכה שלו שאין לשנות מנהג המקום וממעשה רב שלו בבית-מדרשו הוא מתעלם...

אגב, שורות ספורות אחרי שמצטט את בעל המנחת יצחק כותב "וכן מה שקובע הרב הנ"ל שהחסידים הם שהנהיגו בצפת והגליל נשיאת כפיים רק במוסף של שבת, אין לזה שום מקור, ועד היום הזה לא ידוע מי הנהיג את זה." ופלא: הרי בעל מנחת יצחק עצמו, באותה תשובה גופא, הוא זה שכותב שהחסידים הנהיגו זאת וז"ל "דבעליית החסידים עשו כעין פשרה לישא כפיים במוסף דווקא, ולא מציינו בזה טעם מספיק, רק נהגו היום כולם כן

1. בשו"ת שלו חלק ח' סימן א'.

בגליל...". נוסף לכך שלא מובן כלל למאי נ"מ מי הנהיג את המנהג בצפת (וכן בירושלים), נושא שהכותב מפעיל לשם כך את מיטב ידיעותיו בהיסטוריה..

6. סיפור המעשה מסוכות תשכ"א: כפי שמספר הגר"י כץ שליט"א, שנהגו לשאת כפיים בכל יום בכפר חב"ד, ואחד הכהנים (ידוע גם שמו) סירב לישא כפיים בכ"י מסיבות שלו, ושאל הרב גרליק איך להתייחס אליו, וענה הרבי שיש מה לסמוך על חילוק בין שבת לחול למשל כמו בגליל¹. (מובן שרוב הכהנים בכפר חב"ד המשיכו גם לאחר מכן לשאת כפיים בכל יום).

זו העדות היחידה המבוססת על מה שסיפר הגרש"ז גרליק זצ"ל, שהוא בעל המעשה והרבי דיבר אליו, והיה מהיושבים ראשונה סמוך ונראה ממש על יד הרבי. גירסה זו מקבלת חיזוק מפי תושבי כפר חב"ד המכירים בדיוק את מי שעליו נסובה השאלה.

עובדה ידועה ומפורסמת שבכפר חב"ד נהגו לשאת כפיים בכל יום – ולא שהרב גרליק רצה להנהיגה כפי שאומר הכותב – כשם שנהגו כך בקהלות חב"ד בלוד ובתל-אביב ובישיבות חב"ד (ובכלל זה, לדוגמא - הרה"ח ר' רפאל נחמן כהן ז"ל ויבלח"ט בנו הגה"ח ר' יואל כהן).

מוזר לקבוע ולומר שהגר"י הכהן כץ שליט"א, הגר"ט זילברשטרום שליט"א, ובניו הגאונים שליט"א של הגרא"צ כהן ז"ל, כולם דוברי שקר ח"ו וכו', ובכלל, כאמור, לפי הגירסה הדמיונית – לא מובן מדוע הורה הרבי שבצפת ינהגו כמו ב"צמח צדק".

עוד כותב: "אבל האמת שכ"א יכול לראות גודל המרפסת שעליו היה סוכת כ"ק אדמו"ר הרי"צ שבקושי נכנסו בו עשרה אנשים וכל מי שישב שם היה קרוב ויכול לשמוע", איני יודע האם הכותב הנכבד זכה להיות נוכח באחת מהסעודות. זכיתי והייתי בכמה מן הסעודות, והנני מעיד, וכמוני כל מי שנכח אי-פעם בסעודה, שדבריו של הרבי נשמעו שם בקושי רב. הרבי אמר את דבריו בלחש באופן שלא שמעו כמעט שאר הנוכחים מלבד השואל, ודברים אלה הועלו לאחר החג על הכתב על-ידי בחורים חובבנים שחקרו את המשתתפים

1. לנוסח המדויק – ראה פרס חב"ד גליון 18 עמ' 170.

ודלו מלה מפה ומלה מפה.

ניתן ללמוד קל וחומר מן העובדה שגם חלקים של שיחות קודש שנאמרו בהתוועדויות ברבים ובקול רם ומכוונות לרבים – יש כאלה שלא נשמעו היטב או לא נקלטו היטב או לא נזכרו היטב, גם לא על-ידי ותיקי החוזרים המיומנים (הכוונה, כמובן, בהתוועדויות שלא היו בהן מכשירי הקלטה ומגבירי קול).

יוזכר: כתבתי במאמרי הראשון בנושא¹ את מה שכתב לי הר"ט זילברשטרום שהרב ביסטריצקי שאל על כך את הרבי, ונענה ע"י הרבי כי "אין בזכרוני שאמרתי זאת".

7. מסקנת דבריו: "אחזור על מסקנתי הראשונה, א. שאין לשנות מנהג המקום. ב. כל יחיד יכול לנהוג כמנהג רבותינו נשיאנו ובתנאי שאינו גורם למחלוקת. ג. כשמייסדים קהילה חדשה בארץ ישראל יש לנהוג כמנהג רבותינו נשיאנו." מוזרה ביותר הקביעה המשונה שכל יחיד יכול לנהוג שלא כמנהג המקום. אם אין לשנות מנהג המקום, מה נשתנה ביחיד? מה תוקפו של מנהג המקום אם כל יחיד יכול לנהוג באופן שונה? אדרבה: ביחס ליחיד יש חומרה נוספת של "הפורש מן הצבור", וראה באגה"ק סוף סימן ט"ז: "...וגם יש לחוש לעונש ח"ו כשחבריו נמנים לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהם כנודע ממארז"ל".

דוגמא לדבר: אחד המקומות שבהם הורה הרבי לא לשנות מנהג המקום למרות הסברה המנומקת שלו לנהוג להיפך הוא בנוגע לאמירת 'ותן טל ומטר' בקיץ האוסטראלי², והרי ברור ומובן מאליו שכל יחיד שינהג שם להיפך יהיה חייב להחזיר תפילתו, כיוון שנהג נגד מנהג המקום, שהרי זו המשמעות של דברי הרבי בנידון.

יש להוסיף – מלבד ה"עונש" שעליו מדבר אדמו"ר הזקן: עלינו לפחד גם מדברי דוד מלכא משיחא (תהלים ק"ט): "לא חפץ בברכה ותרחק ממנו", ויתן ה' וייהפכו כל הקללות לברכה כי אהבך ה' אלקיך.

8. מניין האויפטו הכביר שכאשר מייסדים קהילה חדשה יש לנהוג כמנהג רבותינו

1. ראה הערה בעמ' 29.

2. ראה 'פרדס חב"ד' גליון 18 עמ' 144.

נשיאנו, פרט שלא מוזכר באף אחת מן הגירסות של הסיפור? ועוד ועיקר: הגר"ל ביסטריצקי שאל את הרבי בנוגע לקהילה חדשה ובכל זאת הורה הרבי לנהוג כפי המנהג ב'צמח צדק' (למרות שהיה הפסק במנהג שם), קרי: יש לנהוג כמנהג המקום גם בייסוד קהילה חדשה. וכן: האם לדעת הכותב בית חב"ד חדש המוקם באוסטרליה, או קהילה חדשה במקום חדש, ינהגו באופן שונה מן הנהוג שם בשאלת גשמים?

אציין נקודה חשובה מאוד בקשר לדברים שנאמרו בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע בנושא זה, וכן בנושא קה"ת בחוהמ"ס: ידוע לכל שכל אנ"ש – ורבים אחרים – שלא זכו לנסוע לרבי לחודש תשרי – בכל שנה ושנה – היו עיניהם ולבם כל הימים לחצר הקודש, ודרוכים בצפיה מתמדת לשמוע מן הנראה והנשמע ו"המבקרים" (בלשון הרבי) היו מדווחים בצורה שוטפת במכתבים ובשיחות טלפוניות על הכל, ובמיוחד עם חזרתם ארצה בהתוועדויות ואף בפרסום רשמים בדפוס. נקל לחשוב איזו תהודה היתה מתבקשת להוראות חדשות של הרבי בשינוי מנהגים קיימים והחלת מנהגים חדשים בשטח בפועל ממש. והנה – קול דממה דקה, כשרק יחידי סגולה "זכו" לדעת ולקיים את ההוראות הקדושות, וגם זה רק אחרי שנים, ואף "זיכור" את הרבים מאוחר יותר והדביקו אותם בשלהבת ה"התקשרות"!

* * *

ולסיום הבה ונשנה את דברי קדשו בנידון, בשני מקורות שלפנינו, האחד, מכתבו של הרבי להרש"י כהן רבה של חיפה, שהוזכר לעיל, בקשר להצעתו להנהיג בעירו נשיאת כפים בכל יום,

נזכיר: תשובתו הארוכה של ה"מנחת יצחק" (חלק ח' סימן א') שמצוטט ואף מונהג כדגל במאמר הכותב על ידי צייטוטים חלקיים המעוררים רושם מסולף כאילו המנח"י שולל נ"כ בכל יום גם במקום שנהוג כך מימים ימימה – תשובה זו מופנית כלפי אותו נסיון של הרש"י כהן לשנות ממנהג המקום (כפי שהונהג על-ידי החסידים שעלו לצפת בתקל"ז). ה"בית אפרים" – המצוטט ב"מנחת יצחק" ומובא גם הוא בקול תרועה במאמר הכותב, מתייחס – יותר מזה – להצעה להנהיג נ"כ בכ"י בחו"ל דווקא. כל הביטויים

החריפים נגד העוז לשנות מנהג נהוג – כוחם יפה דווקא כלפי נסיון הכותב לאפשר (או אף לחייב) ביטול נ"כ בימים שאינם ימים טובים, ההיפך הגמור ממנהג כל קהילות א"י, שנשאו כפים אם בכל יום ואם בש"ק. מצער, משעשע ומתמיה הנסיון לאחז עינים כאילו מקורות אלה הם מסייעים לשיטתו, בשעה שהם למעשה שלילה מוחלטת של שיטתו.

והנה – נופתע להיווכח דבר פלא, שלמרות ההתנגדות השיטתית של רבוה"ק לשינוי כל מנהג נהוג מקדמת דנא (והנסיון לקבוע תוקפו של מנהג על פי משך שנות קיומו הוא ילדוטי, כי מה ההבדל בין מנהג של 100 שנה או 200 שנה? ! ולכן תמוהה ומשעשעת כל ההתפלפלות – חסרת הידע הבסיסי – מתי הונהג מנהג זה או אחר ועל ידי מי), למרות זאת דווקא בענין נשיאת כפיים ברורה ומזדקרת דעת רבוה"ק למצוא אפשרות להנהיג נשיאת כפים יותר ממנהג המקומות, אם כי אין בזה מסקנה למעשה.

ניווכח בדבר על פי התייחסות לשתי אפשרויות של שינוי לטובה.

הראשונה – לגבי נשיאת כפים בחול, שה"בית אפרים" שולל בחריפות נוראה כל שינוי מן המובא על-ידי הרמ"א, ואף אוסר זאת בתוקף – הנה דעת אדמו"ר הזקן והשתוקקותו להנהיג נ"כ בכל יום בחול, בוקעת בצורה מוחשית וחדת משמעות בכל המובא בשמו בנושא (בשו"ע ובסידור) ובעיקר במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר לזה. אמנם, כאמור, הדבר לא הגיע לידי מעשה, מסיבות שאינן ידועות לנו (אבל לא בגלל פסק הרמ"א – כמשתמע במפורש במכתב הרבי – וזאת כשם שלא נרתע בסידורו לפסוק נגד הרמ"א במאות ענינים על פי דעתו הרחבה), אבל ודאי שאין כאן לא מינה ולא מקצתה של שיטת ה"בית אפרים" לאסור את השינוי בכל תוקף, כפי שיראה כל המשווה את דבריו – אפילו בשו"ע – שלפיהם כל ענין הנ"כ רק ביו"ט הוא רק ענין של בדיעבד.

והשניה, התייחסות הרבי להצעת הרש"י כהן, וזלה"ק: "את כת"ר רוב הסליחה על שלא עניתי בענין דברכת כהנים באה"ק, כי מתלבט אני רבות בנדו"ז בהמסקנא בזה ובפרט בנוגע למעשה בפועל – וה"ז העיקר.

דמחד גיסא כיון שבלשון חז"ל אין לך יום כו' מרובה מחברו יש לצדד ולהתייגע

וכו' להרבות בכל עניני ברכה, ובמיוחד בברכת כהנים שהיא "נמשכת במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב ואין מעיינים בדין כלל" (לשון רבנו הזקן – בעל התניא והשו"ע – בס' לקוטי תורה ס"פ קרח).

ולאידך גיסא, אף שלא חת אדמו"ר הזקן מפני כל ובירר וקבע נוסח תפלה וכו' – הרי בנוגע לברכת כהנים מסופר שאמר (הל' – בערך) דהי' רוצה להחזירה כו' שתהי' קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחו"ל)¹.

ובכל זה לא עשה בזה וכו'. ודוקא מפני שלא ידוע הדבר והטעם (בבירור) קשה עוד יותר השקו"ט וכו' בזה. ולהורות חצי דבר – ה"ז גופא – שלילת החצי השני, כמובן. ולכן הנהגתי בזה כהוראת חז"ל הנח להם לבנ"י כו'. (ההדגשות במקור) [ממכתב ימי הסליחות ה'תשל"ט – נדפס בלקו"ש חח"י עמ' 448].

שוב: אין כאן לא מינה ולא מקצתה מן השלילה החריפה של ה"מנחת יצחק".

המעייין במשנת הרבי בעינים פקוחות ובלי דעה קדומה רואה כי הרבי עיכב את תשובתו כי לא רצה לפסוק בעד השינוי המוצע וגם – באותה מדה – לא רצה לפסוק נגד השינוי המוצע ולכן השאיר את הדבר לנביאים בני נביאים, ולא השיב מיד, כי לא רצה להישמע גם נגד השינוי לעבור לנ"כ בכל יום, כפי שאומר במפורש בסיום מכתבו.

ונ"מ מעניינת למעשה: אותם בתי כנסת שכבר הנהיגו נ"כ בכל יום בחיפה, כעדותו של השואל במנחת יצחק, הרי לדעת המנח"י עשו זאת בטעות, ואף באיסור, וממילא עליהם לפי זה לחזור למנהג נ"כ בש"ק, ואילו לדעת הרבי – עליהם לנהוג כפי שהבינו כנביאים בני נביאים ולשאת כפים בכל יום!

* * *

הבה נעיין עתה במקור השני שממנו נלמד דעת קדשו של הרבי בנידון.

הכוונה לשיחת קודש עיוכ"פ תנש"א.

1. כך יש לגרוס – ראה להלן.

כל מעיין רואה את התייחסות החיבה הנלהבת של הרבי לאפשרות של נשיאת כפים בכל יום כפי הנהוג בא"י ("עכ"פ בכמה מקומות" – קרי: בירושלים ובלוד ובתל-אביב ובכפר חב"ד, כפי שהיה נהוג עד תקופת הדור ששופט את שופטיו!)

מיותר לחזור על כל מלה ומלה מדברי קדשו של הרבי בהתייחס לענין זה, שראוי לכל מבקש אמת לעיין במקור, אבל חובה להצביע על נקודה בולטת:

מצטטי השיחה הדמיונית שהיתה, כביכול, בסוכה בשנת תשכ"א – מתארים את "פליאתו" של הרבי כביכול על השינוי בין א"י לחו"ל ("מה השמחה שם יותר מכאן?"), והנה הרבי בשיחת קדשו האמורה משמיע לנו הסבר פשוט מאוד: "וי"ל שהברכה דנשיאת כפים של הכהנים בארץ ישראל בכל יום נמשכת גם לבנ"י שבחו"ל (ע"ד מאחז"ל (תענית י, א) שמתמצית א"י שותה כל העולם כולו). ובפרט ע"י הכהנים שמכוונים גם עבור בנ"י שבחוץ לארץ, ע"ד "אחיהם שבשרות" (ראה סוטה לח, סע"ב. טושו"ע או"ח שם סכ"ה. שו"ע אדה"ז שם סל"ח). " [ברכות עריוהכ"פ תנש"א]

אגב: במכ' הרבי לרש"י כהן דלעיל – יש טה"ד דמוכח:

נדפס (לקו"ש ח"י עמוד 448): "שתהי' קיום מ"ע בכל יום (גם בחול)", וצ"ל: (גם בחו"ל), דוק ותשכח, וכן לנכון בהערה בשיחת עיוכ"פ תנש"א, הערה 9, עיין שם.

הערה בדרך אפשר: יתכן אולי גם שהסיבה הפשוטה לכך שגם האשכנזים בעלותם לאה"ק הנהיגו נ"כ בכל יום שלא כמנהגם בחו"ל היא כיון שלא היתה שם דאגה על "ביטול מלאכה", כלשון הרמ"א, שהרי התפרנסו מאחיהם בחו"ל.

בכללות נושא השינויים במנהגים המקובלים בא"י (בהמשך למה שהרחבתי את הדיבור במאמר: "מנהגים ומקורותיהם" – פרדס חב"ד" גליון 18 ו"הלכה מול השקפה" – תדפיס מ"פרדס חב"ד" גליון 19) חובתי לחזור ולהזכיר את הגאונים החסידים ענקי חסידות חב"ד לפי דורות רבוה"ק:

רבי ברוך מרדכי מבוברויסק מגדולי תלמידי כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע.

רבי אליהו יוסף מדריבין בעל "אהלי יוסף" מגדולי תלמידי כ"ק אדמו"ר האמצעי
נ"ע.

רבי שניאור זלמן מלובלין בעל "תורת חסד" מגדולי תלמידי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק
נ"ע.

רבי דוד צבי חזן, הרד"צ, מגדולי תלמידי כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

רבי שאול דובער זיסלין (הזקן שבחבורה) מגדולי תלמידי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב
נ"ע.

כל אלה נהגו כמנהג המקום הן בענין נ"כ בכל יום והן בענין קריה"ת בחוהמ"ס, ואידך
פירושא זיל גמור.

* * *

ארשה לעצמי להוסיף נקודה לעיון ולבירור, על-ידי יודעי דת ודין. כוונתי לרעיון
שעלה במחשבתי מאז ראשית הדיון בענין נשיאת כפים בא"י: לכאורה יש אולי מקום
לומר שעל המנהג החדש חל, נוסף לכל, איסור של "לא תתגודדו". ידועה השקו"ט
בנושא זה – מגן אברהם סימן תצ"ג ופסקי דינים של הצ"צ או"ח סימן רל"ו (ובהערות
המו"ל שם) – אך דומה שעיון מדוקדק בלשונו הזהב של שו"ע אדמו"ר הזקן, סימן
תצ"ג סעיף ז', יביא למסקנה שבענינו חל האיסור של לא תתגודדו, וגם לפי דברי המ"א
והצ"צ שרק בענין של איסור חל לאו זה – יש לדון אם ביטול ג' מ"ע אינו בכלל זה
(והתירוץ שכאשר לא קוראים כהנים אינם חייבים – הוא בדיעבד מוחלט בחו"ל כלשון
אדמו"ר הזקן שם, אבל כאן הרי זה כמי שאומר לא ללבוש ט"ק כדי לא להתחייב במצוות
ציצית...).

האמת היא שאין הדבר ברור לי לחלוטין וכאמור יש מקום לעיון ובירור, אך דומה
שמכלל ספק דאורייתא לא יצא הדבר !

רבה או רבא?

הת' שאול שי' בקרמן
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בבא בתרא דף לא, א זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתי' היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רבא מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן.

ולכאורה קשה על גמ' זו מהגמ' לקמן דף לג, ב דהתם מובא דין זה ורב חסדא סובר כרבא דהכא דאמרינן מיגו "ואביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן" וקשה מרבא הכא להתם. ואכן בתוס' וברשב"ם גרס בדף לא "אמר רבה" משום זה.

והנה ברשב"ם בדף לג, ב, כתב (ד"ה האי אייתי סהדי דאבהתי' היא) "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני" ובדף לא, א כתב רק "זה אומר של אבותי היה הקרקע והרי היא שלי וזה אומר כו'" ולא כתב שטענו ש"מעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני" כדכתב התם.

וביאר בזה המהרש"א, דהתם לא מצי לפרש הכי כיון דבהמשך שם הגמ' אומרת ד"מודי נהרדעי" שסוברים שאינו יכול לחזור ולטעון שסומך ע"ז כאילו היא של אבותיו - היכא דא"ל של אבותי שלקחיה מאבותיך דחוזר וטוען, ואם נאמר כדהתם שהעידו העדים במפורש שלא מכורה מעולם מה יעוזר שיטעון שאבותי קנו מאבותיך, ואילו אצלינו ביאר שהעידו במפורש דאי לאו הכי קשה מדוע נק' מיגו במקום עדים והרי אינו סותר העדים שיכול לומר שאכן שהי' של אבותיו של השני אך אבותיו קני' מהם, וכמו שהקשו התוס' בדף לא, א ותירצו דאביי סובר שכשאומר של אבותי משמע מעולם היא של אבותי עד שיפרש ולכן זה מיגו במקום עדים.

ועפכנה"ל קשה לרשב"ם מדוע הוכרח לשנות הגרסא בדף ל"א, א ולכתוב רבה והרי

ע"פ הסבר זה אין זה אותה מחלוקת, דבדף לג מדובר במיגו במקום עדים לכל הדעות ואילו בדף לא אפ"ל דהתם לא פליג רבא ארב חסדא כיון שהתם אי"ז מיגו במקום עדים מפורש אלא רק כיון שכשאומר של אבותי משמע מעולם עד שיפרש'.

ואוי"ל דהרשב"ם דינה בהגי' מצד שינוי הלשונות דבדף לא כתיב רק "א"ל אביי" ואילו בדף לג הלשון היא "אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא" ולמד הרשב"ם שזה שבדף לא לא השתמשו בל' זה כיון שמדובר ברבה שהי' רבו של אביי ולכן לא חלק אביי עליו אלא רק הקשה אצלו.

ואע"פ שמצינו כמה מקומות שחולקים אביי ורבא ומשתמשים בל' א"ל אביי (כגון בדף כט, א בענין הטעם לחזקה בג' שנים) י"ל דהתם אין זה מחלוקת מצד דין ברור אלא בסברא משא"כ אצלינו שלפי דרכו של אביי (שכשאומר של אבותי משמע מעולם הייתה של אבותי) זהו דין ברור דמיגו במקום עדים לא אמרינן ומצינו שמשתמשים בל' ד"לא סבירא להו הכי" הי' צריך להשתמש בל' זה גם בדף לא, א, וע"א הוכרח לומר שמדובר ברבה. וק"ל.

העלם והסתר או הסתר והעלם

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בספר המאמרים עת"ר (ע' נד שורה המתחלת "גילוי אוא"ס") כותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בנוגע להתהוות בי"ע שאינו יכול להיות ע"י גילוי אוא"ס ב"ה: "כ"א דוקא ע"י הסתר והעלם הבורא מהנברא, שהאור האלוקי מתעלם ומסתתר ועי"ז דוקא

1. ועי' במהרש"א שם דכתב שלהרשב"ם אין מוכרחים לשנות הגי' מטעם אחר שסובר שרבה חזר בו וא"כ אפ"ל דבדף לג זהו לאחר שחזר בו.

נתהווה מציאות יש כו".

ויש לדייק! במש"כ בתחילה "הסתר והעלם הבורא מהנברא" - שמקדים הסתר להעלם, ומיד לאחמ"כ מקדים העלם להסתר - "שהאור האלוקי מתעלם ומסתתר" - , ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר (תורת מנחם ספה"מ מלוקט ח"ג ע' רו הע' 26) וזלה"ק: "וי"ל כי "העלם" אפשר להיות גם העלם מצד עצמו, משא"כ "הסתר" הוא שישנו דבר המסתיר... " דהיינו ש"הסתר" הוא יותר מצומצם מ"העלם", דהסתר הוא ע"י משהו חיצוני שמסתיר". עכלה"ק.

(וכמו ברב ותלמיד שכשהרב רוצה ללמד את התלמיד יש קודם את פעולת ההעלם בתוך עצמו - שמצמצם השכל בעצמו ולאח"ז הסתר חזק יותר שמצמצם השכל להתלמיד ע"י משל.)

וכן הוא בכריאת העולם שקודם ישנו "העלם" בתוך עצמו, ולאח"ז - צמצום גדול יותר - "הסתר".

ועפ"ז יש לדייק בדא"פ שכאשר מדבר אודות הצמצום מצד הנברא - "הסתר והעלם הבורא מהנברא" - כותב קודם הסתר ואח"כ העלם. דלגבי הנברא ההסתר קרוב יותר, משא"כ ההעלם הוא נעלה יותר ופחות נוגע אליו.

ואילו כאשר מדבר על הצמצום מצד הבורא; מצד האור - "שהאור האלוקי מתעלם ומסתתר" - מקדים העלם להסתר, היות ובסדר הדברים מלמעלה למטה, ישנו קודם העלם בתוך עצמו ורק לאח"ז - צמצום חזק יותר - הסתר.

1. ראה לקו"ש ח"ז שיחה ג' לפר' ויקרא (אות י"ב) אודות גדול הדיוק בתורת רבותינו נשיאנו ודבריהם, אפי' בדברים הנראים שוליים ומובאים רק בדרך אגב, ועד כמה עלינו להתעמק, לעיין ולדייק בהם.

שי' רשב"ם בהא דל"א מיגו ב"גחין לחיש"

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

גרסי' בפרק חזקת הבתים¹: "ההוא דאמר לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא, א"ל: מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה: שטרא זייפא הוא; גחין לחיש ליה לרבה: אין, שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לו לשקר, אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא. אמר ליה רב יוסף: אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא."

ופרשב"ם בדברי רב יוסף: "דהא שני חזקה ליכא והאי שטרא חספא בעלמא הוא וכיון דאודי אודי ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא ששתי טענות יכולות להיות אמת אותה שהוא טוען ואותה שהוא היה יכול לטעון ולא טען דאמרי' מיגו אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא והיאך נאמר מה לו לשקר בשטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא והלא מודה שהשטר פסול והודאת בעל דין כמאה עדים ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר."

וכתב הרא"ש²: "פירש רשב"ם ולא דמי לשאר מיגו שבגמרא ששתי הטענות יכולות להיות אמת אותה שטוען ואותה שיכול לטעון אבל הכא הוי כמיגו במקום עדים דכל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י שטר זה והרי הודה שהוא פסול ואילו היו מעידים עדים שהוא פסול לא אמרינן מיגו וה"ה נמי כיון שהודה. ודעת רשב"ם דמחשב ממך זבנתה והא שטרא חד טענה כיון דאין לו כח בקרקע כי אם ע"י השטר ואותה טענה נתבטלה בהודאתו כאילו עדים מבטלין אותה. ודמי לעובדא דלעיל זה אומר של אבותיו דלא מהימן למימר של אבותיו במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתא ואכלית שני חזקה כיון דאיכא לאידך עדים שהיתה של אבותיו. וליתא להאי טעמא דעיקר טענתו היינו הא דקאמר מינך זבינתא

1. ב"ב לב.

2. סי' י"ב.

והשטר אינו כי אם לראיה בעלמא וטענתו יכול לקיים במאי דקאמר שטרא מעליא הוא או בטענה אחרת ע"י מיגו ואין הודאתו מכחשת טענתו כלל דהוה ליה למימר מיגו".

ובביאור שי' רשב"ם ע"פ הרא"ש נקטו חלק מן האחרונים דכוונתו דכיון דהודה דהשטר שעליו טען מתחילה "והא שטרא", הוא מזויף, שוב אין לו מיגו דהרי הודה דהוא מזויף. וביארו כל א' לפי דרכו.

אך לכל הביאורים אכתי תקשה, דהרי כל מיגו, לאחר שטוען את טענתו, שוב אינו יכול לטעון את הטענה שבגינה יש לו את המיגו, וע"ד "פרוע מיגו דמזויף", הרי לאחר שטען פרוע, הרי "מודה בשטר שכתבו", ושוב אינו יכול לטעון מזויף, ונאמן כיון דבשעה שטען פרוע, הרי יכול לטעון מזויף. וה"נ בשעה שאמר "אין שטרא זיפא הוא", הרי הרי יכול לטעון "שטרא מעלי" הוא, וכיון דלא טען צריכים אנו להאמין לו ד"שטרא מעלי" הו"ל ואירכס".¹

ועיי' ברשב"א דכתב: "וכל מיגו אטענה דלאו קושטא סמכינן, מגו דאי בעי אמר... אע"ג דבטענה דמינך זבינתה טענה דלאו קושטא, וכן כולם".

ושמעתי מהגר"י כץ שליט"א ראש ישיבתנו הק' ביאור נפלא לבאר דברי הרא"ש בשי' רשב"ם באו"א, ולתועלת הקוראים אכתוב את תמצית דבריו כפי הבנתי.

דהנה אם הרי טוען "מינך זבינתה בהא שטרא", הרי פשיטא דתו לא מהימן למימר ד"שטרא מעלי" הוה לי ואירכס", דהרי טען שקנה את השדה בשטר שהחזיק קודם ביד, ובמילא פסל את שאר השטרות שישנן, דהא יש כאן הודאת בע"ד שלא קנה בשטר אחר. וכיון דהודה דגם הוא מזויף, שוב אין לנו לסמוך על השטרא מעלי" דהוה לי, כיון דכשטען שקנה בשטר אחר, כבר פסל שטר זה.

1. ובחי' הגר"נ פרצוביץ (סעי' קמג) כתב ליישב ע"פ חקירת האחרונים (מובא בקוב"ש ח"ב סי' ג' ס"ק ב', חי' הגר"ח מטעלז ב"ב כל מיגו לאחר שכבר טען את טענתו, אין לו את כח נאמנות שהי' לו בטענה האחרת, ובדוגמא דלעיל, לאחר שכבר טען פרוע, אינו יכול לטעון מזויף, ועכ"ז נאמן, כיון דכשטען פרוע הרי יכול לטעון מזויף. ולכאור' גם כאן ברגע שטען "מזויף הוא, ומיהו...", הרי הרי יכול לטעון שהוא אמיתי, ושפיר איכא מיגו. וצ"ע.

וי"ל דכך ס"ל לרשב"ם בסוגיין, ד"והא שטרא", כוונתו, דבשטר זה קנה. ומ"ש הרא"ש בשי' רשב"ם "דכל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י שטר זה והרי הודה שהוא פסול... ואילו היו מעידים עדים שהוא פסול...", כוונתו לשטרא מעלי', דכשטען "והא שטרא", פסל את השטרא מעלי'. ושוב הוי מיגו במקום עדים, דהרי הודאת בעל דין כמאה עדים.

אך כ"ז לשי' רשב"ם דכלשון הרא"ש "מחשב ממך זבנתה והא שטרא חד טענה", ולכן כשטוען "והא שטרא", כאילו אמר שבשטר זה קנה את השדה. והא דהרא"ש לא קיבל סברא זו, הוא רק מצד זה דלרא"ש אי"ז חד טענה, אלא "דעיקר טענתו היינו הא דקאמר מינך זבינתא והשטר אינו כי אם לראיה בעלמא", ולכן אי"ז מיגו במקום עדים, דהרי מלכתחילה לא פסל את השטרא מעלי', ולכן נאמן במיגו לומר דיש לו שטרא מעלי'. ואי"ז מיגו במקום עדים.

והדברים נפלאים מאד.

מיגו במקום עדים (לא) אמרינן

ובעניין הודאת בע"ד

הנ"ל

א.

גרסי' בגמ': "זה אומר של אבותי ואכלתי' שני חזקה, וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאהבתי' היא, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. אמר רבה מה לו לשקר, אי בעי א"ל מינך זבנתתי' ואכלתי' שני חזקה. א"ל אביי: מה לי לשקר במקום עדים לא

1. ב"ב לא.

אמרינן".

וכתב הרמב"ן בשיטת רבה: "תמיהא לי מילתא טובא אי אתו סהדי ואמרי של אבותיו של מערער היתה מעולם ולא של אבותיו של מחזיק מאי מה לי לשקר להכחיש העדים ולומר שקרנים הם והתורה האמינתם, ועוד דקשיא עליה דרבה מהא דתנן¹ מנה לי בידך אמר לו הן למחר אמר לו תנהו לי אין לך בידי כלום חייב, ואמרינן אין לך בידי לא היו דברים מעולם, ואמאי נימא מה לי לשקר במקום עדים ומגו דיכול למימר פרעתיך לאחר זמני יכול למימר לא היו דברים מעולם, דהא אמרת מה לי לשקר במקום עדים אמרינן וכ"ש במקום חזקה... הילכך אי הוה אתי בטענת שמא לא טענינן ליה אנן כלום לדברי הכל, ובאו העדים והעידו שהיתה של אבותיו של מערער ועמדו בה כמה שנים בחזקת שהיא שלהם, והשתא סברי רבה ורב חסדא כיון שטען זה בבריא שהיתה של אבותיו מהימן ונאמר שמא אבותיו לקחוהו מאבותיו של זה, ורבא ואבבי סברי כיון דאמר סתם של אבותי, ולא של אבותיך משמע, והנה העדים מכחישינן אותו הילכך צריך הוא לחזור ולטעון של אבותי שלקחוהו מאבותיך או דסמכי לי עלה כדאבהתי". עכ"ל. ועד"ז עיי' בנמו"י, ברשב"א ובריטב"א.

וביתר ביאור יש לבאר דבריהם ע"פ מ"ש הקצוה"ח², דכיון דמיגו הוא דאורייתא, לכן אנו צריכים להאמין לו, וכיון דכאן יש עדים המעידים להיפך ממנו, לכן אנו צריכים להתאמץ לקבל את שניהם, כמו ב' עדויות המכחישים זא"ז, דאנו מתרצים דבריהם כדי להאמין לשניהם.

ב.

והנה בדברי הרמב"ן "והשתא סברי רבה ורב חסדא..."³, נראה דכוונתו לרב חסדא דלקמן.

דהנה איתא בגמ'³: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי

1. שבועות לח:

2. ס"י קמ"ו סקי"ב.

3. ב"ב לג:

דאבהתיה הוא והאי אייתי סהדי דאכל שני חזקה אמר רב חסדא מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן¹.

וכוונת הרמב"ן דגם הכא לרב חסדא מתרצינן דיבורו (וכשיטת רבה), משא"כ לאביי (דאזיל לשיטתו) ולרבא לא מתרצינן. ולכו"ע מיגו במקום עדים לא אמרינן. וכן כתב הרשב"א הכא בהדיא.

אך הנה הרשב"ם פי' בדברי הגמ': "האי אייתי סהדי דאבהתיה היא - עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני". וביאר המהרש"א בדבריו: "דקדק לפרש כן הכא דלא תקשי אמאי הוי מגו במקום עדים, נימא של אבודתי היתה יום א' ולקחיה מאבותיך כו' כמו שהקשה רשב"א לעיל... ובהכי ניחא דשפיר גרסי' לעיל נמי 'רבא', וס"ל לעיל דלאו מגו במקום עדים מקרי, משא"כ הכא דהוי שפיר מיגו במקום עדים כפרשב"ם דהעידו דמעולם אבותיו לא מכרו כו' וק"ל".

ומובן מדברי הרשב"ם דס"ל דלרב חסדא מגו במקום עדים אמרינן. וכן התוס' לעיל¹ כתבו בשיטת רב חסדא: "וס"ל דאמרינן מיגו במקום עדים כדבסמוך". ונחלקו על הרמב"ן דפי' דלרב חסדא מתרצינן דיבורו. ולרמב"ן דגרס לעיל "רבה", לא תקשי, דלרבה (לעיל) ולרב חסדא (הכא) מתרצינן דיבורו, ולאביי (הכא והתם) ולרבא לא מתרצינן. משא"כ המהרש"א דגרס "רבא" ע"כ צריך לומר דכאן א"א לתרץ דיבור, דהא רבא ס"ל דמתרצינן, ואמאי לא קאמר הכא ג"כ, אלא ע"כ דא"א לתרץ, ולרב חסדא מיגו במקום עדים אמרינן.

והנה התוס' בדברי רבה דלעיל כתבו: "רבה גרסינן. דאביי ורבא אמרי לקמן (דף לג:) דלא סבירא להו הא דרב חסדא דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן". ומובן דס"ל לתוס' דגם לרבה מיגו במקום עדים אמרינן, ולכן א"א להם לגרוס רבא, דהא ס"ל דאמרינן².

1. לג. ד"ה "ה"ג".

2. וכן בבכורות (לו.) איתא: "ההוא גברא דאוגר ליה חמרא לחבריה וא"ל לא תיזיל באורחא דנהר פקוד דאיכא

וזהו להיפך משיטת רמב"ן דפי' דב' הסוגיות עסקי ב"מתרצינן" ולכן גרס כתוס', ולתוס' ב"מיגו במקום עדים" אי אמרינן .

והנה התוס' לעיל¹ כתבו: "תימה בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמניהו לבתראי במיגו דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא... ונראה לי דמיגו במקום עדים לא אמרינן". ומהא דהקשו "בין לרב חסדא" מובן דתוס' אלו ס"ל כרמב"ן דגם לרב חסדא מיגו במקום עדים לא אמרינן.

אך לכאור' תקשה לשיטת רב חסדא מהמשנה דהביא הרמב"ן לעיל "מנה לי בידך אמר לו הן למחר אמר לו תנהו לי אין לך בידי כלום חייב".

ג.

וי"ל, ובהקדים: איתא בגמ'²: "קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי אוקמה רב חסדא בידיה א"ל ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא אמר זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא אמאן קא סמיך מר אהאי הא קאמר דאנא מקרבנא טפי אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כיון דאודי אודי".

ופרשב"ם בשי' רב חסדא: "אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר והא איהו

מיא זיל באורחא דנרש דליכא מיא זול באורחא דנהר פקוד ומית חמרא ואתא וא"ל באורחא דנהר פקוד אזלי ומיהו מיא לא הוו ואמר רבא מה לו לשקר אי בעי אמר באורחא דנרש אזלי ואמר אביי מה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן". וכתבו התוס': "רבה גרסינן שהיה רבו של אביי, ולא רבא. דרבא אית ליה בהדיא בחזקת הבתים (ב"ב דף לג:). דמה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן דאמר דאביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כו". וא"ש דאזלי לשיטתם דלרבה מיגו במקום עדים אמרינן.

אמנם לשיטות דס"ל דגם לרבה מיגו במקום עדים לא אמרינן לכאור' צלה"ב אמאי הכא נאמן, ולכאור' י"ל דשאני בין מיגו במקום עדים דלא אמרינן, למיגו במקום אנן סהדי דאמרינן לשיטת רבה (ועיי' בקידושין נ"ד: דשם מחלו' אמוראים אי אמרינן מגו במקום חזקה.. וכן בב"ב ה: ואילך מסתפקים אי אמרינן במקום חזקה, וזו בעיא דלא איפשטא. ומיהו יש לחלק בין חזקה, ל"אנן סהדי" דהוו כעדים). ובשטמ"ק בב"מ (פא:) תירץ בשם הריטב"א דגם התם מתרצינן לדיבורו דלא מת החמור מחמת המים.

1. לא: ד"ה "וזהו".

2. שם לג.

דאמר עד השתא אנא קריבנא טפי ואכל פירות בדין כל דאלים גבר וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אף על פי שלא זכית בו מן הדין".

והקשה ע"ז בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש: "וקשה לגירסתו מאי טעמא דרב חסדא דלא בעי לאפוקי פירות הרי כיון דאודי דרב אידי קריב טפי הרי הודה שאכל הפירות בגזל. הילכך גרסינן לסוף אודי ליה ככתוב בתוספות".

וצריך ליישב קושית השטמ"ק על רשב"ם.

ד.

ויובן בהקדים הא דתניא²: "הודאת בע"ד כמאה עדים דמי". ובמקור לזה פי' רש"י בקידושין³: "דכתיב (שמות כב) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו".

ובגדר הנאמנות (דלכאו' ה"ה רק ע"א, ועוד דצריך להיות פסול מדין קרוב) ידועה פלוגתת האחרונים. דהנה בשו"ת מהר"י בן לב⁴ כתב: "וכן הנוגע בעדות הוי פסול מדאוריתא מגזירת הכתוב דפסל הקרובים וקרוב אדם אצל עצמו ומשום הכי אין אדם משים עצמו רשע אלא בדבר שבממון הוא דנאמן, וכמו שאמרו הודאת בעל דין כמאה עדים דמיא, והיה נראה דכיון דהקרובים הם פסולים אף לחייב לקרובים דמהאי טעמא להוי האדם קרוב אצל עצמו אפילו לחייב את עצמו בממון, אלא דיראה לי לפי זה הדרך דמה דהוא חייב הוי מטעם מתנה וכמו שכתב בעל התרומות⁵...".

אך בספר קצוה"ח⁶ חלק על מהריב"ל, וז"ל: "אלא דגם בטעמא דמוהר"י נ' לב קשה

1. בתוס' שם: "ולא גריס דאיהו קרוב טפי אלא לא היה רוצה לחלוק עם רב אידי ונתן לו הדקל בחנם... ומשום הכי קאמר רב חסדא הא איהו דאמר אנא קריבנא טפי שמרצונו נתן לך ולא בשביל שאתה קרוב יותר ואביי ורבא סברי כיון דאודי אודי ומסתמא לא היה מוחל לו אלא מפני שהוא יותר קרוב...".

2. תוספתא דב"מ פ"א, מובא בגיטין מ: סד. קידושין דה: ב"מ ג:

3. שם.

4. ח"א סי' י"ט.

5. שער מ"ב ח"א סי' ט'.

6. סי' ל"ד ס"ק ד.

לי טובא... ולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אעפ"י שהוא קרוב אל עצמו היינו משום גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו. וכבר האיר עינינו מאור העולם רש"י בקידושין פרק האומר דף ס"ה (ע"ב) שם הודאת בעל דין כמאה עדים ז"ל רש"י, דכתיב (שמות כב, ח) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו ע"כ. וא"כ כי היכי דהאמין התורה שני עדים על אחרים כן האמין התורה לכל אדם על עצמו אע"ג דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן, משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים משום הכי אינו נאמן¹.

ה.

ובספר צפע"נ² ביאר דרב חסדא ואב"י ורבא נחלקו במחלו' הקצוה"ח ומהריב"ל. דלרב חסדא הודאת בע"ד חייב מכאן ולהבא (כסברת מהריב"ל), ולכן חייב רק מכאן ולהבא ולא מה שאכל³. משא"כ לאב"י ורבא הודאת בע"ד חייב מדין נאמנות (כסברת הקצוה"ח), וכיון דאנו מאמינים לו דרב אידי קרוב טפי, שוב יתחייב לשלם על כל מה שאכל. ועוד עניינים נפלאים מבאר עפ"ז, עיי"ש ואכ"מ.

ולפהנ"ל י"ל דתו לא תקשי הוכחת הרמב"ן מ"מנה לי בידך אמר לו הן למחר אמר לו תנהו לי אין לך בידי כלום חייב". די"ל, דאה"נ דאם יכחיש העדים ויאמר "לא הודיתי" יהי' נאמן, אלא דשם מודה שהודה, רק שטוען דסתם הודה ובאמת לא לוח. וי"ל דכיון דס"ל לרב חסדא (כנ"ל) דהודאת בע"ד הוא מדין התחייבות, א"כ לא קשה מידי. די"ל דס"ל לרב חסדא דלעולם אנו מאמינים למיגו, יותר מעדים, ומה שאומר "אין לך בידי"

1. ונראה לומר דזו מחלו' ראשונים. דהנה המאירי במכות (ג). כתב: "יש שואלין עדים שהעידו בראובן שחייב לשמעון מנה והוזמו ואח"כ הודה ראובן שהוא חייב כעדותם של אלו אם משלמין אחר שמ"מ הם העידו שקר והוזמו או אין משלמין אחר שהענין כך היה ואין מפסידין אותו כלום ויראה שמאחר שאם באו עדים על כך פטורים כך הם פטורים על ידי הודאתו ויש מפקקין בדבר שכל שיש עדים נתגלה הדבר למפרע שכן חיוב הוא משעת העדות אבל בהודאת בעל דין עכשיו הוא נעשה בר חיוב ויראה לי כדעת ראשון". עכ"ל.

ובפשטות ה"ש מפקקין" ס"ל דהוא התחייבות חדשה (כסברת מהריב"ל), ולכן מתחייב מעתה. משא"כ ה"דעת ראשון" דכך נראה למאירי יותר ס"ל דהוא מדין נאמנות (כסברת הקצוה"ח).

2. פ"א מהל' נערה בתולה ה"א.

3. אמנם הא גופא צ"ע, אמאי לא נאמר דכיון דהודה התחייב כעת גם על מה שאכל, וצ"ע.

אין אנו פוטרים אותו למרות שיש לו מיגו דאי בעי אמר פרעתי, כיון דאליבא דאמת אנו מאמינים לו דלא לזה (למרות שאמר לפנ"ז שלוה), והא דבכ"ז חייב, הוא כיון דכשאמר שלוה - חייב עצמו, בהתחייבות חדשה. ולא אכפת לן הא דלא לזה.

והנה הרמב"ן בפי' הסוגיא דקריבי' דרב אידי, כתב: "ויש לפרש דהאי גברא מעיקרא כי טעין אנא מקריבנא טפי הוא דאמר אכלי, וסבר רב חסדא כיון שלא הודה אחר כן אינו מתחייב באותה הודאה, שלא אמר כן אלא כמייפה כח עצמו לומר אני קרוב ולפיכך הורידוני בזה ולא כמודה הוא, ואביי ורבא לא סבירא להו הכי שכיון שאין טענתו תלויה בכך הודאה הוא, וזה הפירוש השני נכון אף לפי גרסת רבינו ובעלי הלכות ז"ל שגורסין איכא דאמרי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי וכו'".

ומפי' מובן דגם לרב חסדא הודאת בע"ד אי"ז מצד התחייבות חדשה, ולכן לא יכול לפרש כרשב"ם. ולפ"ז מובן ביתר ביאור, דלשיטתו כיון דהודאת בע"ד הוא מדין נאמנות, א"כ הא דמצינו במשנה דאינו נאמן לפטור את עצמו במיגו אחרי שהודה שחייב, זה הוכחה דמיגו במקום עדים לא אמרינן, דכיון דאינו נאמן נגד הודאתו, שוב לא יהי' נאמן גם נגד עדים.

[ומיהו אינו מוכרח, דגם אי נימא דהודאתו מחייבתו מדין נאמנות, אכתי י"ל דכיון דהודאת בע"ד היא יותר חזקה מעדים, א"כ נגדה לא אמרינן מיגו. משא"כ נגד עדים אמרינן].

ו.

והנה הרשב"א דלעיל¹ הוכיח דלא אמרינן מיגו במקום עדים, וז"ל: "דתנן בפ' האשה שנתארמלה (כתובות טו, ב) היא אמרה בתולה נשאתי והוא אומר לא כי אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאתה בהנומה וראשה פרוע כתובתה מאתים, ואמאי נהמניה מגו דאי בעי אמר פרעתי".

1. לא.

ונראה דאי"ז קשה על שיטת רב חסדא, דהנה כתבו התוס' בכתובות שם¹: "ואפילו למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי נאמן מ"מ אין נאמן לומר כאן אלמנה נשאתיך מגו דאי בעי אמר פרעתי דמגו במקום עדים הוא".

ולפ"ז י"ל דאולי רב חסדא ס"ל כמ"ד "הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי אינו נאמן", ושוב הכא אינו נאמן כיון דאין לו מיגו, ובאמת מיגו במקום עדים אמרינן.

ז.

והנה בגמ' לקמן² איתא: "בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא המפקיד אצל חבירו בשטר ואמר לו החזרתים לך מהו מי אמרינן מיגו דאי בעי אמר נאנסו מהימן השתא נמי מהימן או דלמא אמר ליה שטרך בידי מאי בעי א"ל מהימן ולימא ליה שטרך בידי מאי בעי א"ל וליטעמך וכי א"ל נאנסו מי מצי א"ל שטרך בידי מאי בעי אמר ליה סוף סוף כי אמר ליה נאנסו לאו שבועה בעי ה"נ מאי נאמן נאמן בשבועה".

ופרשב"ם בספק דרב עמרם: "או דלמא אמר ליה מפקיד שטרך בידי מאי בעי לא היה לך להניח השטר בידי אילו החזרת לי פקדוני כדי שלא אחזור ואתבענו וכמו מה לי לשקר במקום עדים דמי ולא אמרינן מה לו לשקר".

ובתשובת רב חסדא כתב: "הלכך לא מצי למיטען מפקיד שטרך בידי מאי בעי ולמה לי לשקר במקום עדים לא דמי דהא עביד איניש למידחי ואמר אבדתי את שטרי ונפקד נמי לא הוה חייש לשטרא משום דהוה מצי למיפטר נפשיה בטענת אונס אבל מלוה את חבירו בשטר לא מצי טעין ליה פרעתי דא"ל אידך שטרך בידי מאי בעי וגבי ליה ליכא שום מיגו דאפי' טעין נאנסו צריך לשלם דמלוה להוצאה ניתנה".

ולכאור' מתשובת רב חסדא ללא דברי רשב"ם לכאור' הוה משמע דס"ל ד"מיגו במקום עדים אמרינן", אך מדברי רשב"ם "ולמה לי לשקר במקום עדים לא דמי..." לכאור' חזינן בהדיא דס"ל דמיגו במקום עדים לא אמרינן.

1. ד"ה "אם יש עדים".

2. ע.

ואולי י"ל דכיון דרב חסדא השיב לו "ולטעמיך", אי"ז קשה, דכיון דרב עמרם שאל אי הוה דומה למיגו במקום עדים, לכן השיב לו (דלדידי מיגו במקום עדים אמרינן) ואף לדידך דלא אמרינן, אי"ז דומה וכו'. ודוחק.

והנה בתוס'¹ פי' השקו"ט בגמ': "לאו משום דליהוי מיגו במקום עדים קפריך דא"כ מאי משני וליטעמיך כי א"ל נאנסו מי מצי אמר ליה שטרך בידי מאי בעי הא כי אמר נאנסו לא מוכחא מילתא דלאו קושטא קאמר דאע"פ שהשטר בידו יכול להיות שנאנסו אלא אור"י דס"ד דמקשה דהא דקאמר דנאמן נאמן לגמרי קאמר אפי' בלא שבועה ולכך היה סבור דבלאו מיגו דנאנסו מצי למימר החזרתי לך דאי ע"י מיגו דנאנסו אמאי נאמן בלא שבועה ולהכי פריך ולימא ליה שטרך בידי מאי בעי ומשני דמטעם מיגו נאמן ופריך כי אמר נאנסו לאו שבועה בעי".

ולפי הנ"ל דס"ל לר"י דלרב חסדא "מיגו במקום עדים אמרינן", אי הוה מפרש "דליהוי מיגו במקום עדים קפריך...", הי' צריך לדחוק ולומר כדלעיל בשיטת רשב"ם דהשיב לו "ולטעמיך...". ולכן פי' ד"לאו משום דליהוי מיגו במקום עדים קפריך...".

ה.

והנה הגרע"א² ביאר כהנ"ל באו"א דלכו"ע מיגו במקום עדים לא אמרינן, "ונ"ל דגם הרשב"ם אף דכתב בלשונו הזהב ד"ב אר"ח מה לי לשקר וכו' אע"ג דמכחיש להו לעדים מהימן עכ"ל היינו ג"כ אע"ג דנראה דמכחיש לעדים, מ"מ מהימן דמתרצים דיבורי', וראיה לזה ממ"ש הרשב"ם ב"ב (דף ע' ע"א) ד"ה ולטעמי' אי א"ל נאנסה וכו', והא התם מרא דשמעתא הוא ר"ח, ולדידיה לו יהא דדמי למה לי לשקר במק"ע מ"מ מהני מגו, אע"כ כנ"ל, וזה יש לדחות, די"ל דהרשב"ם בא ליתן טעם ההלכה דקיי"ל התם כר"ח דנאמן במגו דנאנסה, ואף דאנן קיי"ל דמגו במק"ע ל"א, ומ"מ העיקר כנ"ל".

ונראה דלפי דבריו צ"ל דמ"ש הרשב"ם (דלעיל) במחלו' רב חסדא ואביי ורבא, "עד

1. ד"ה "ולימא".

2. שו"ת רע"א מהדו"ת סי' קל.

יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני". דמתרצינן דיבורו ואמרינן דכוונתו "דסמיך לי עלה כדאבהתי".

והנה בסוגי' דקריבי' דרב אידי דלעיל¹, כתבו התוס': "ואין לפרש דגרסינן דאיהו קרוב טפי והיה טוען דלא אכל פירות ולרב אידי היו לו עדים שאכל והא דקאמר איהו קאמר אנא קריבנא טפי פירוש מעיקרא והואיל וכן השתא נמי מהימן במאי דאמר שלא אכלה במיגו שלא היה מודה וס"ל דאמרינן מיגו במקום עדים כדבסמוך דא"כ הוה ליה למימר הא איהו אמר לא אכלתי ואי בעי אמר אנא קריבנא טפי ועוד א"כ הוה ליה לאסוקי נמי הכא בהאי לישנא כדמסיק בסמוך אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא [מה ליה לשקר במקום עדים לא אמרינן]".

ולכאור' מובן מדבריהם דכל הטעם דלא אמרינן הכא... הוא כיון "דא"כ הוה ליה למימר...". אך אליבא דאמת מיגו במקום עדים אמרינן לרב חסדא.

אך כד דייקת שפיר י"ל בדברי התוס', דאליבא דאמת לכו"ע מיגו במקום עדים לא אמרינן. ור"ל, דאפי' את"ל דאמרינן, אא"ל, כיון "דא"כ הוה ליה למימר...". ושוב אין רא' מדברי התוס' דמיגו במקום עדים אמרינן.

אך הנה פי' זה דשללו התוס' כתב ר"ת בספר הישר², וז"ל: "הכי [פי'] אותו היה טוען שלא אכל אלא מעט פירות וכולי עלמא ידעי דאכל פירות טובא אי נמי סהדי הוה ליה לרב אידי דאכל טובא וקאמר ליה רב אידי ליהדר ליה פירות טובא וקאמר ליה רב [חסדא] (אמאי) [אמאן] קסמכת אהאי (דאמר אנא קריב טפי) והא איהו דאמר אנא קריבנא טפי והוא מהימן (השתא נמי מיגו דאי בעי אמ' אנא קריבנא טפי והוא מהימן) השתא נמי מגו דאי בעי אמר [אנא] קריבנא טפי כי אמ' לא אכלי כי אם מעט נאמן. דאע"ג דהעדים מעידים אותו [דאכל] טובא [נאמן] דרב חסדא לטעמיה דאמר לקמן מה ליה לשקר במקום עדים אמרינן". עכ"ל. ומלשון ר"ת מובן דע"כ דס"ל דמיגו במקום עדים אמרינן.

1. סעי' ג'.

2. חלק החידושים סימן תרכז.

אך נראה דאי"ז קושי' לגרע"א, כיון דהא דהוכיח מהגמ' לקמן דלרב חסדא מיגו במקום עדים לא אמרינן, אי"ז ראי' כלל, כיון דשם אדרבא רב חסדא אמר דנאמן. ורק מפ' רשב"ם דכתב דלא דמי למה לי' לשקר במקום עדים, הוכיח דס"ל דלא אמרינן. משא"כ לר"ת אולי לא יפרש דברי הגמ' דזה מצד "דלא דמי למיגו במקום עדים", אלא "דדמי", ועכ"ז נאמן¹.

ט.

המורם מכל הנ"ל דלר"ת, וכן הבין המהרש"א בשיטת רשב"ם, דלרב חסדא מיגו במקום עדים אמרינן. והגרע"א ס"ל דלכו"ע (גם להבנת הרשב"ם ברב חסדא) "מיגו במקום עדים לא אמרינן". אבל לכאור' עצם הסברא דמיגו במקום עדים אמרינן דרושה ביאור.

וכדי לבאר נקדים סוגי' בגמ', ואגב אורחא נימא בה מלתא:

איתא בגמ'²: "דאיתמר ב' כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי".

ובתוס' על אתר³: "תימה, בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמניהו לבתראי במיגו דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא... ונראה לי: דמיגו במקום עדים לא אמרינן. ועוד: דמיגו לא יוכל לסייעם יותר משני עדים ואפי' הן עמהן ק' עדים אין נאמנין דתרי כמאה. ועוד אומר ר"י: דלא שייך מיגו דאין דעת שניהם שוה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה".

ולכאור' התי' הא' בתוס' דרוש ביאור, דהא הא ד"מיגו במקום עדים לא אמרינן" הוא כיון דעדים יותר נאמנים ממיגו, ולכן מאמינים להם. משא"כ כאן הרי איירי בב' כיתי עדים המכחישים זו את זו, וא"כ אמאי לא נאמין לכת הב' דיש לה גם מיגו, דכיון דלה יש

1. ולהעיר דהגרע"א נפטר בשנת ה"א תקצ"ז, ומגוריו היו בעיר פוזן, וספר הישר לר"ת נדפס לראשונה בשנת ה"א תקע"א בעיר ווינה, ואולי הספר לא הגיע לידינו, ובפרט שבכל ספרי השו"ת שלו לא ראיתי שמזכיר ענינים מספר הישר.

2. ב"ב לא:

3. ד"ה "ווי".

מיגו ולכת הא' אין מיגו, כוחה גובר, ואמאי אינה נאמנת במיגו. ואי נימא דאה"נ, דמיגו לא יועיל (למרות דאין מובן הטעם בזה), לא יובן המשך דברי התוס', דזה משום ד"תרי כמאה", הא בלא האי טעמא נמי, הא הוי מיגו במקום עדים, ואינו נאמן.

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

והנה ע"ד התוס' כאן כתבו התוס' בב"ק¹: "ועוד נראה דקצת דמי האי מיגו למיגו במקום עדים שהרי יש עדים כנגד האי מיגו להכחישם ואע"פ שיש כמו כן עדים עם המיגו אין בכך כלום [ועוד] דלא עדיף מיגו מעדים שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו דהא תרי כמאה וכ"ש מיגו".

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

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

1. ע"ב: ד"ה "אין לך".

י.

ויובן זה בהקדים: דהנה בהא דאמרה תורה¹: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר", יש לחקור, די"ל בג' אופנים:

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

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

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

ונראה דמצינו בזה כמה שיטות, ומהם: בספר קצות החושן² כתב: "ונראה לפי מ"ש בתשובת המיוחסת להרמב"ן בסימן צ"ד דגם בעד אחד לא חששו לזיוף ונאמן לשבועה ולפעמים למלתא דממון ולכך נאמן לקיים המחק ולא חיישינן דמשקר ועיין בש"ע סי' מ"ד סעיף י"א וא"כ ניחא כיון דעד אחד נמי אינו חשוב למשקר אלא דהתורה פסלו ואפילו קושטא קאמר וכמו שאמרו גבי קרובים דלא מהני אפילו קושטא קאמרי כמשה ואהרן וא"כ כיון דלפנינו שני עדים סמכינן עלייהו ומזה ראייה ברורה למש"כ הרמב"ן דעד אחד נאמן לקיים מחקים"³ (ועי' בתוס' הרא"ש⁴, דכתב "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים, לאו משום דחד חשיד לשקר, אלא גזירת מלך היא... ונראה דאין רא' מכאן"). ושיטות אלו הם כהאופן הא'.

1. דברים י"ט, ט"ו.

2. סי' ל' (ס"ק ט' ד"ה "ונראה").

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

4. גיטין י: ד"ה "אי לאו".

ואילו בספר נתיבות המשפט¹ כתב: "וע"כ הא דע"א אינו נאמן בעלמא, הוא משום דלא דייק ואומר בדדמי"². וכן משמע בספר החינוך³. ושיטות אלו הם כהאופן הב'.

והנה כתב הר"מ ז"ל⁴: "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר...". ולכאור' משמע מדבריו דללא ציוי התורה לא היינו מאמינים לעדים כלל, וע"ז בא ציוי התורה דנאמין להם, וכהאופן הג'.

יא.

ולפי הנ"ל נראה לבאר השקו"ט בתוס' לפי גרסת התו"ח. די"ל: התוס' בריש דבריהם, למדו כשיטת הר"מ ז"ל, דהא דמאמינים לב' עדים הוא גזירת הכתוב, וגם אחר עדותם אכתי לא ידעינן אי אמת העידו, רק שכך גזרה תורה שנאמין להם. וע"ז אומרים התוס', דמיגו במקום עדים לא אמרינן. דביאור הטעם דמיגו לא מועיל במקום עדים הוא, דמיגו עניינו בירור משא"כ עדים אין עניינם בירור, אלא קביעת הדין (ולמרות שע"י עדותם אנו יודעים דכך הוה, מ"מ עצם הנאמנות היא לא מצד דע"י עדותם אנו יודעים דכך הי'), ולכן מיגו לא יועיל. ולכן גם כאן למרות שיש ב' כיתי עדים, והמיגו מסייע לכת א' מהם, זה לא אכפת לך, כיון דהמיגו הוא בירור, וכיון דעדים אינם בירור אלא דין דהתורה קבעה, לכן לא יועיל כאן מיגו.

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

1. סי' ל"א (ס"ק ט, ד"ה "ולפענ"ד").

2. אבל עיי' בביאורים סימן פא ס"ק ו דכתב כדברי הקצוה"ח, שהוא גזירת הכתוב. וע"ע.

3. מצוה רס"ו.

4. פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז.

יב.

עכ"פ אכתי לא יובן לכאור'. דכיון דב' התירווצים מתרצים אמאי לא נאמין להם במיגו, מה בה ר"י להוסיף "דאין כאן מיגו", מאי אכפת לן אי יש מיגו. אלא י"ל דהרי התוס' הקשו דלכאור' "בין לרב הונא בין לרב חסדא..." , ומב' התי' הראשונים בתוס' (ולמהרש"א הוי תי' א') חזינן דס"ל ד(גם לרב חסדא) מיגו במקום עדים לא אמרינן (וכהרמב"ן והרשב"א דלעיל), ולכן יש לדון אי המיגו מוסיף בירור בב' העדים, וצריך להגיע לדין ד"תרי כמאה". או דעדים הוו דין, ושוב אינו מוסיף בירור.

משא"כ ר"י ס"ל דלרב חסדא "מיגו במקום עדים אמרינן", ואי במקום שאינו מסייע לעדים אלא רק מכחישם אזלינן בתר מיגו, כ"ש במקום דאיכא דתרי ותרי, והוא מסייע לכת הב'. ולכן מבאר ר"י דכאן אין כלל מיגו.

יג.

אך הנה הגרע"א¹ ביאר בדברי התוס' דזה משום דס"ל לר"י דתרי ותרי ספיקא דרבנן, ושוב אזילינן בתר מיגו.

וי"ל דאזיל לשיטתו. דכיון דס"ל דלכו"ע לא אמרינן מיגו במקום עדים, א"כ לא מצי למימר דלרב חסדא מיגו במקום עדים אמרינן, ולכן ביאר דזהו מהטעם ד"תרי ותרי" ספיקא דרבנן.

יד.

אמנם כל הנ"ל הוא רק אם נאמר דאי עדים הוו דין, שוב אין מקום לומר דנחשיב המיגו. אבל לכאור' יש מקום לומר גם לאידך גיסא.

ובסגנון אחר: יש לחקור אימתי יותר סברא לומר דמיגו יועיל בתרי ותרי.

דמחד י"ל: אי נימא דעדים הוו בירור, א"כ כשיש ב' כיתי עדים המכחישים זא"ז שוב

1. שו"ת רע"א מהדו"ק סי' קל"ו.

אין לנו כל בירור ונאמין למיגו. משא"כ אי עדים הוו דין, א"כ גם כשמכחישים זא"ז אין שום מקום להאמין למיגו, דכיון דיש כאן ב' דינים הסותרים זא"ז, מה מקום להאמין למיגו.

ומיאדך י"ל לאידך גיסא: אי עדים הוו דין א"כ כשיש ב' כיתי עדים המכחישים זא"ז בטל הדין ושוב אזלינן בתר מיגו. משא"כ אי עדים הוו בירור, א"כ יש לנו כאן ב' בירורים גדולים הסותרים זא"ז, ומה מקום להאמין לבירור הקטן - למיגו.

ולפ"ז י"ל, דהנתב"ל בביאור דברי התוס' לגי' התו"ח הם כאופן הא', דאי עדים הם דין לא שייך להאמין למיגו. משא"כ אי נימא כאופן הב', א"א לבאר את החילוק בין התי' הא' בתוס', ל"ועוד", אלא צ"ל דעדים הוו בירור, ולכן מיגו במקום עדים לא אמרינן, והכא מוסיף המיגו בירור, אלא ד"תרי כמאה". ואולי זה גופא הטעם דהמרש"א לא גרס כהתו"ח (דאולי למד כאופן הב' כאן).

טו.

ולפי כהנ"ל נראה לבאר הטעם דמיגו במקום עדים לא אמרינן לשיטת המהרש"א בהבנת רשב"ם בביאור דברי רב חסדא. די"ל דס"ל למהרש"א דעדים הם דין, וא"כ הדין של עדים נאמר במקום ספק, ולא במקום שיש בירור (ובמקום שיש חזקה אכתי אי"ז בירור ודאי כמיגו, ולכן נאמנים העדים נגד חזקה - אפי' נגד חזקת בירור - משא"כ נגד מיגו). משא"כ אי נימא דעדים הם בירור, א"כ כשיש לנו ב' עדים המעידים אין מקום להאמין לאדם מצד "מה לי לשקר" כשעדים מעידים ש"משקר".

והנה אי נימא כאופן הא', דאי עדים הוו דין, א"כ אפי' במקום תרי ותרי לא סמכינן אמיגו ("בין לרב הונא בין לרב חסדא") א"כ במקום דאין תרי ותרי אלא רק ב' עדים המכחישים למיגו, כ"ש דנאמין לעדים ואין מקום להאמין למיגו.

ורק אי נימא כאופן הב' דלעיל דאי עדים הוו דין, א"כ במקום תרי ותרי סמכינן אמיגו, י"ל דלא רק בתרי ותרי כך, אלא גם בתרי נגד מיגו, אין אנו מתייחסים לעדים, כיון דיש לנו בירור.

ואם כנים הדברים נראה לומר דהמהרש"א דלמד דלרב חסדא מיגו במקום עדים אמרינן, למד כאופן הב' דלעיל, וא"כ לא הי' יכול לומר דבב' כיתי עדים המכחישים זא"ז אינו נאמן במיגו מצד דעדים הוו דין, דהא אפי' במקום עדים נאמן, וכ"ש במקום "תרי ותרי". וע"כ לא הי' יכול לגרוס המילה "ועוד" בתוס', דאז לא יהי' לת' הא' פירוש, ולכן מחק ה"ועוד".

משא"כ התו"ח דגרס ה"ועוד", וכנ"ל נתבאר דס"ל דלתי הא' עדים הוו דין, ולכן אינו נאמן אפי' ב"תרי ותרי", לכאו' צריך לומר דס"ל כהגרע"א דלכו"ע "מיגו במקום עדים לא אמרינן".

ועדיין יש לעיין בעומק רב בכל העניינים הנ"ל, ורק מעט כתבתי יען אשר לא הכיל הגליון את כל האריכות, ואי"ה אאריך בהנ"ל ביתר ביאור, ועוד חזון למועד.

פירש"י בענין ציווי מליחת הקרבנות (ויקרא ב, יג)

הת' משה לוי יצחק ש" לאופר
תלמיד בישיבה

א.

עה"פ¹ "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח", מעתיק רש"י את המלים "מלח ברית" ומפרש: "שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית שהבטחו המים התחתונים לקרב במזבח במלח וניסוך המים בחג".

1. ויקרא ב, יג.

וצריך ביאור:

(א) מכך שרש"י מעתיק ב'דיבור המתחיל' את המילים "מלח ברית" משמע שלמד ששתי מלים אלו מצורפות אחת לשני, ותמוה, דהלא בפש"מ פ' הכתוב הוא: ולא תשבית מלח, ברית אלקיך, מעל מנחתך. והיינו שמלת מלח מצורפת למלים שלפני ומשמעותה מובנת ומאי דהו"ל להעתיק, הם המילים ברית אלקיך. או לפחות להעתיק גם מלת אלוקיך, שהרי מה שבא לפרש בפשטות הוא, מהי הברית שבין הקב"ה כביכול ובין המלח. וכמו שפי' הרס"ג: לא תשבית המלח כי הוא ברית אלקיך.

(ב) מדוע הוסיף רש"י את המלים "ניסוך המים בחג" הרי אי"ז נוגע לפש"מ, דלענייננו נוגע רק זה שהקרבות נמלחים בגלל הברית.

ב.

בהמשך מעתיק רש"י את המלים "על כל קרבנך", ומפרש: "על עולות בהמה ועוף ואמורי כל הקודשים כולן", וצ"ב:

(ג) למה פ' "עולות בהמה ועוף ואמורי כל הקרבנות כולן". - דלכאורה הול"ל בפשטות, כמ"ש מפרשים אחרים: על כל קרבנותיך, שאר הקרבנות, ואם באמת היה

1. רס"ג ורמב"ן. יש שפירשו (פי' פני ירושלים על הרמב"ן) כוונתם (דלכאור' מאי קמ"ל) דלא תימא דכוונת הכתוב היא "על כל קרבנך" - על כל אברי הקרבן, ולשלול פי' זה כתבו דאין הכוונה 'על כל הקרבן', כ"א, על כל סוגי הקרבנות. אבל אין לומר שזוהי ג"כ כוונת רש"י בפירושו זה (לכד מה שאין פי' הנשלל משמע כלל מלשון וסגנון הכתוב) - ראה הערה הבאה.

ויש לבאר דעת רש"י בענין מליחת המנחות הנקמצות, דהנה ע"ד ההלכה (תורת כהנים' על הפסוק. מנחות כ, א. וכ"פ הרמב"ם הל' מעשה קרבנות פי"ג הי"ב. ובכ"מ) ישנו לימוד מן הכתוב "קרבן מנחתך" שהציווי הוא למלוח רק הקרב ע"ג המזבח, ולא שאר המנחה. אבל לכאור' רש"י לא ס"ל דרשה זו. ולכאורה הוא מפני שב(פשטות) לשון הכתוב נק' כל המנחה בשם 'קרבן', גם מה שאינו קרב ע"ג המזבח. ומוכח כן מכ"מ בדבריו: (א) מדלא הביא דרשה זו בפירושו משמע דלא ס"ל הכי (ובפרט להטעם דלעיל). (ב) בפרש"י לעיל (פרשתנו ב, ב) עה"פ "והביאה [את המנחה]... וקמץ משם מלא קמצו מסלתה ומשמנה" פירש: "הא אם קמץ ועלה בידו גרגר מלח או קרט לבונה פסולה" - דמזה משמע בפשטות דכל המנחה נמלחת ולא רק הקומץ (כמו שהוא ע"ד ההלכה). ואין קושיא מזה שפרש"י אינו כפי ההלכה - כי כן היא דרכו בפש"מ - ראה ס' "כללי רש"י" לסבי הגה"ח הר"ר טוביה בלוי שליט"א (מהדורת תנש"א) פרק א כלל מס' 1. וש"נ.

לומד כן - י"ל דאף לא היה צריך לפרש כלום דהרי זהו פי' הפסוק בפשטות, ולמה הוזקק לפרש כלל, ועוד לפרט: "על עולות בהמה ועוף" - בשלימות, "ואמורי כל הקרבנות כולם" - שבקרבנות האחרים (שלמים וכו') לא נמלח כל הקרבן, אלא רק האמורים שלו¹.

ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים: לרש"י הי' קשה: א. מדוע דוקא פה באמצע פירוט דיני הקרבנות מדברת התורה על המלח, ולכאור' הול"ל בתחלת הקרבנות או בסופן². ב. איך יכול להיות שמלח יהי' ברית אלקיך, הלא לעיל בכתוב הוזכר כמ"פ מלת ברית ובכ"מ ברית הוא בין הקב"ה לבני האדם או בין בני אדם עצמם, אבל לא מצינו ע"ע בשום מקום שעם הדומם³ יהי' ברית.

ומפאת הקושיא הב' הוצרך רש"י לפרש בד"ה "מלח ברית" ד"מלח ברית" זהו המשך אחד, ואין הפי' שהקב"ה כרת ברית עם המלח, אלא ברית מל' הבטחה, והיינו שאי"ז "ברית" רגילה שהוזכרה ע"ע בכתובים שנכרתת בין הקב"ה לבני אדם (וכמו שפירש הראב"ע בעניינו שהברית הוא של הקב"ה עם בני"י שלא יקריבו תפל אל המזבח, אלא

1. מפשטות לשון רש"י משמע שפירש ונקט כן משום שרק אלו הם הנקרבים ע"ג המזבח, ואתא לאשמועינן דרק הקרבים נמלחים, ולכן: (א) נקט סוגי העולה - שהם "כליל תהי" (ב) ורק "אמורי" כל הקרבנות, ולא "כל הקרבנות" בכלל, כיון שהאמורים הם הקרבים ע"ג מזבח. אבל ע"ע מנ"ל לרש"י לפרש ולחלק כן בפשט"מ, דהרי לפ"ד רש"י צ"ל שגם בשאר הקרבנות ימלחו את כל הקרבן ולא רק הנקטר וכבמנחה (ראה הערה הקודמת), דמאי שנא.

ולהעיר משיטת הרא"ה ב'בדק הבית' בית ג' שער ג' שגם הנאכל לכהנים צריך מליחה מדין "ברית מלח" - וראה שקו"ט באריכות בזה ב'תורת שלמה' כרך כה אות ק' ובמילואים לשם. ע"ש.

[וי"ל דלפי השיטות ששיירי מנחה נמלחים, ודאי דס"ל דה"ה בשיירי הזבח, ולדוגמא בשיטת הרמב"ם שנת"ל ששיירי המנחה אינם נמלחים - ראה שעה"מ להל' איסורי מזבח פ"ה ה"י שדייק מלשון הרמב"ם דלס"ל כדעת הרא"ה - בשיירי הזבח].

2. דסדר הכתובים בפרשתנו הוא: "אם עולה קרבנו מן הבקר" (א, ב). "ואם מן הצאן קרבנו" (שם, י). "ואם מן העוף עלה קרבנו" (שם, יד). "קרבן מנחה" (א, ב). "קרבן מנחה מאפה תנור" "מנחה על המחבת" "מנחת מרחשת". (ב, ד; ה; ז). לאחר מכן "קרבן ראשית" - שתי הלחם (פירש"י). ענין המלח, ולאח"ז ממשיך במנחות - "מנחת ביכורים" - העומר (פירש"י). ולאחר מכן שאר הקרבנות (שלמים, חטאת, אשם וכו').

3. או לצומח - ראה "רשימות" חוברת יט ע' 11 ובמובא בהערות שם, אם מלח הוא צומח, דומם או ממוצע ביניהם.

רק עם מלח) או בין שני אנשים, אלא הפי' הוא "הבטחה" שפה לא נוגע מי המבטיח ומתייחסים רק למובטח. וזהו דיוק לשון רש"י שכתב שהברית "כרותה" למלח, ולא כתב מהקב"ה וכיו"ב, ומסביר מהו הברית ל' הבטחה - "שהובטחו" (ושוב לא כתב ע"י מי) המים תחתונים לקרב במזבח במלח. ומ"מ עדיין קשה לי' לרש"י דא"כ עדיין צ"ב מה נשתנו המים עליונים ממים תחתונים דמים עליונים זכו בעצמם לשמש וממים תחתונים נקרב רק המלח - חלק מהם (תולדות המים), וע"ז מוסיף רש"י "וניסוך המים בחג" - המים עצמם¹.

ד.

וע"פ מה שהקדמנו (בס"ג) י"ל הביאור גם בד"ה "על כל קרבנך" עכ"פ בקיצור נמרץ: רש"י לא יכול לפרש כשאר המפרשים שקאי כפשוטו הכתוב על כל הקרבנות, כי הוקשה לי' (הקושיא הא' שנת"ל) דבשלמא אם ציווי המלח הוא רק על המנחות - אפשר להבין בדוחק (עכ"פ בדוחק) מקום הפסוק, אבל אם "על כל קרבנך" למה נכתב פה באמצע הפסוקים, וע"ז מת' רש"י שאכן אתא לאשמועינן דאין הכוונה על כל קרבנך ממש, אלא רק על הקרבנות שנכתבו כבר, שהם עולת בהמה ועוף, (ומנחה שפירש הכתוב²). ובזה מתורצת אריכות לשון רש"י שלכן לא כתב כשאר המפרשים בכללות, אלא פירט. אלא שעדיין ק"ק מזה שכ' "כל קרבנך" ומת' רש"י דהכוונה לאמורי כל הקרבנות כולן. ועפ"ז מובן מקום ציווי המלח, כיון שיש הבדל בין הקרבנות שלפני הציווי - שנמלחים כולם, לשלאחרי הציווי - שרק אמוריהם נמלחים³.

ואם שגיתי - עמי תלין משוגתי. וה' הטוב יכפר.

1. ובזה מתורץ מ"ש הרא"ם "ונסוך המים דנקט אינו שייך כאן אלא לתשלום המדרש בלבד". כעין מ"ש בפנים כתבו כו"כ מפרשי רש"י (ראה רשימת כ"ק רבינו - נדפסה ב'תורת מנחם - התועדויות' חט"ו ע' 63. גו"א, שפ"ח ועוד. ועי' מ"ש ב'משכיל לדוד').

2. י"ל הסיבה דהכתוב פירט בנפרד גם מנחות וגם עולות ושאר הקרבנות - דעולות קריבות כליל, ומנחות הנקמצות קריבות מתוכן רק הקומץ והלבונה ולכן הוצרכו לאשמועינן תרווייהו.

3. ל"יינה של תורה" שבפרש"י זה - עיין במבואר בהרחבה בתורת החב"ד בענין פסוק זה וענין המלח. ובכללות - ראה לקו"ת ויקרא ג, ד ואלך. ספר הליקוטים - דא"ח "צמח צדק" ערך מלח. וש"נ.

דעת אדה"ז במלאכת זורה

הת' אלכסנדר שמעון שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

בשו"ע או"ח סי' שי"ט סכ"ט כתב אדה"ז וזלה"ק: "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה ולהאומרים שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה אף כאן פטור אבל אסור מדברי סופרים אפילו אינו מתכוין לכך אלא שהוא פסיק רישיה ולא ימות".

אך להלן בסי' תמ"ו ס"ה לגבי המוצא חתיכת חמץ (שנתחמץ בפסח) בביתו ביו"ט או בשבת מביא ב' דעות שלדעה הא' ה"ז מבערו אפילו ביו"ט ע"י שיפרנו וישליכנו לנהר או (אם אין לפנינו נהר) ישרפנו או יפרנו ויזרה לרוח כיון שמלאכת ההבערה והזרייה לרוח הותרה (אפי' שלא לצורך אכילה) כמבואר שם. אך לדעה הב' לא ישרפנה מכיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה באופנים שונים בלא חילול יו"ט וכיניהם לפרר ולזרות לרוח ואינו אסור מה"ת מכיון ש"לא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ שהוא בורר אוכל מתוך פסולת.. אבל כשזורה כל האוכל לרוח אין כאן איסור מן התורה". ולכן כופה על החמץ כלי עד הערב.

היינו שלדעה הא' גדר מלאכת זורה הוא כשזורה אפי' כל האוכל לרוח! שאז חייב מה"ת, משא"כ לדעה הב' מלאכת זורה היא כמו בורר שהוא רק כשמפריד האוכל מן הפסולת, ולפי דעה זו משמע שרוקק שאינו "מפריד אוכל", אינו ממלאכת זורה ולא כמו שכתב בסי' שי"ט שהרוקק חייב משום זורה.

והנה בקו"א (בסי' תמ"ו) אות ג' [על הדעה הב'] כתב: "ועיינן במה שכתב בסי' שי"ט דמפרר וזורה לרוח אינו חייב מן התורה לפום גמרא דילן בשבת (דף ע"ג) היינו זורה היינו בורר כו'..." ומשמע בפשטות כדעה הב'.

1. וזוהי גם דעת הי"א שמביא בס"ו בהגה"ה: "אבל לא יאמר לנכרי לפרר ולזרות לרוח אפילו ביו"ט כיון שיש אומרים שיש בזרייה זו מלאכה גמורה מן התורה כמו שנתבאר בסי' שי"ט..".

אמנם במה שהגיע לידנו לא נמצא כזאת (בסי' שי"ט) אלא מה שכתב שם (כפי הדעה הא') שהרוקק ברוח חייב מן התורה אפילו שאי"ז כבורר שמפריד אוכל מפסולת אלא גם כזורה כל האוכל¹.

ומחמת זה כתב הגר"ח נאה ע"ה בבדי השולחן (סי' קמ"ו סי"ג): "ומוכרח מכל זה שהיה בסי' שי"ט איזה קו"א ששם נת' דעת החולקים ונאבד הקו"א מההצתקות (וכמו שגם המראה מקומות בסי' שי"ט נאבדו ונדפסו רק עד סי"ב וחסר עד סוף הסימן)".

כלומר, שלסכ"ט בסי' שי"ט הייתה מהדר"ב שבה חזר בו אדה"ז ממה שהחמיר בשו"ע מהד"ק (לפסוק כהירושלמי) וסובר למסקנה שזורה החייב מה"ת הינו רק כשמפריד האוכל כבורר². אבל כשזורה כל האוכל (וכן ביורק) - אין איסור מה"ת אמנם "הרבה אחרונים כתבו לזוהר וס"ל דעכ"פ איסור דרבנן יש בזה".

אמנם מהגר"י כ"ץ שליט"א, ראש ישיבתנו הק', שמעתי שדברים אלו אינם מוכרחים:

דבקו"א (בסי' תמ"ו שם) בא לבאר שאי"ז הבערה לצורך מכיוון שיש אופנים אחרים "לקיים המצווה" וביניהם ע"י שיפרר ויזרה לרוח וכסניף לכך שרוצה להתמיר (שא"א יהי' לשרוף אלא יכפה כלי עד הערב) מביא דברי הבבלי שזורה הוא רק שמפריד, ומ"ש "במה שכתב" שע"ז הגיה בבדה"ש שם "במש"כ" (ור"ל "במה שכתבתי"), אין הגהתו מוכרחת

1. וזה שפסק כהירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) ולא כהבבלי אפ"ל שהוא מצד שבבלי מופיע בדרך של שאלה - "היינו זורה היינו בורר" משא"כ בירושלמי שהניח בפשיטות: "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה".
2. וב'שערי שלום' (להר"ש שי' שפאלטר) סי' כא כתב שאצ"ל שהי' איזה קו"א בסי' שי"ט ואדה"ז חזר בו אלא שיש לחלק דבסי' שי"ט כתב רבינו ש"הרוקק ברוח והרוח מפזרו" שאז, מכיוון שהרוח מפזרת הרי"ז גדר זורה לחלק דבר לחלקים רבים שלכן פסק שחייב מה"ת, משא"כ בסי' תמ"ו שכתב "וכן יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח" היינו שמתחילה הוא בעצמו מפררו ואח"כ מפזרו לרוח אי"ז זורה ולכן מותר. עכת"ד.

אמנם יסוד זה שבסי' תמ"ו אי"ז זורה מאחר שהי' מפורר קודם זורה אינו מובן כלל [לכד משפשות ל' אדה"ז שם משמע ש'לפרר ולזרות לרוח' הוא הוא גדר זורה אינו מובן] דזהו גדר זורה - לפזר ברוח, שהרי כדי לבער החמץ (ע"י זרי') צריך לפררו (דאם יזרוק כל הככר לא עשה כלום) ולזרותו ברוח.

וגם כל מלאכת זורה שהי' במשכן זה לא לחלק את הדבר לחלקים אלא רק לפזר את המוץ ברוח, והרי שם המוץ היה מפורד עוד קודם, א"כ משמע שמלאכת זורה אינה לחלק את הדבר.

ונראה דאין כוונת אדה"ז לעצמו אלא הכוונה על א' הפוסקים ולא נצטרך להמציא שהי' קו"א שנעלם וכו' ועוד, דאף את"ל שכתב מהדו"ב, מ"מ אינו מוכרח בדבריו (בקו"א) אלא שהזכיר במהדו"ב דעת הבבלי, אבל מ"מ ברירא לן שהביא גם דעת הירושלמי (וכמ"ש בסי' תמ"ו ס"ו בהגה"ה [דעת הירושלמי] - "כמ"ש בסי' שי"ט") ואפשר דמ"מ פסק כדעת הירושלמי וכמ"ש כמה מהפוסקים¹.

וכן נראה להלכה למעשה דאין ספק(-מהדו"ב) מוציא מידי ודאי (שו"ע שלפנינו), דגם כשזורה כל האוכל היינו הרוקק ברוח (וכמו שימוש בספריי²) יהיה חייב מן התורה כמ"ש בשו"ע שם.

* * *

ואגב אורחא הוסיף לבאר בדעת אדה"ז בחיוב זורה, דהנה, בביאור הלכה הביא מתשו' רעק"א (סי' כ') כ' דגם להירושלמי (שאדה"ז פסק כמותו) אינו חייב משום זורה אלא בגידולי קרקע, ורוק של אדם שחייב הוא משום שאדם הוי גידו"ק, אבל מים שאינם גידו"ק יהיה מותר. וכ"כ בס' 'שבת כהלכתה' (להגר"י שי' פרקש) ח"ב עמ' צח: "ומכל מקום בשפיכת מים וכיוצא בו מדברי המשקה שאינם גידולי קרקע ולא מגוף האדם אין צורך להיזהר בזה".

ונראה להוכיח ד(עכ"פ) דעת אדה"ז אינו כן ואפילו בדברים שאינם מגידו"ק יהי' חייב מדאורייתא בזרייתם.

דהנה בסי' שכ"א (גבי טוחן) ס"ח- י כתב: "אבל כל דבר הראוי לאכילה כמות שהוא ואינו גידולי קרקע . . כגון בשר מבושל או צלי או גבינה . . אבל בשר חי . . וכל זה בדבר שאינו מגידולי קרקע" היינו שבהמה אינה נקראת כאן לדעתו גידו"ק, לגבי שבת (אף שלגבי דבר הנקנה בכסף מעשר שני בהמה נקראת גידולי קרקע מפני שהיא גדלה מהאוכל שבקרקע, בכ"ז לגבי שבת אין היא נקראת גידולי קרקע) וכ"ש שאדם אינו נקרא

1. אור זרוע סי' נט, מהרי"ל הל' שבת (אות כו, ע' רטז), רמ"א סי' שי"ט סי"ז.

2. לאלו המחמירים שיש בו משום זורה שו"ת קנין תורה ח"ה סי' כ"ג משא"כ להמקילים - ראה שמירת שבת כהלכתה פכ"ג סי"ג.

מגידו"ק (אלא שלא הזכיר אדם דלא שייך לעניין דטוחן) ומכך שחייב אדה"ז אדם (שאינו גידו"ק) היורק משמע שזורה שייך גם בדברים שאינם מגידו"ק. וק"ל.

התהוות האותיות - גילויים או עצם מציאותן?

הת' רפאל דובער הכהן שי' פרידמאן
תלמיד בישיבה

במאמר לולב וערבה תרנ"ט לכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, בביאור ענין התהוות האותיות, מבאר שם בארוכה דהאותיות קיימות ונמצאות בעצם הנפש, רק דגילוי האותיות הוא ע"י הכוחות - מתחיל מכח הרצון שבו האותיות אינם נכרים ונרגשים, ובכ"ז שם הם בגילוי יותר מעצם הנפש, וממשיך להתגלות יותר בכח החכמה שהוא תחתון יותר ויש בו פחות גילוי אור, וככל שמתמעט האור מתגלים האותיות עד שבכח הדיבור שהוא התחתון ביותר ובו האור מתגלה פחות משאר הכוחות, מתגלים האותיות שם להזולת.

וכתב שם וז"ל: "והיינו שההתהוות האותיות הוא ע"י דכבש באשא וכו'" וכוונתו הוא דעל ידי האש והמים - חכמה ובינה - רק מתגלים האותיות, אך הם כבר קיימות בעצם הנפש. ז.א. שהכוונה כאן התהוות הוא רק גילוי האותיות, (ע"י הכחות כנ"ל) ולא עצם מציאות האותיות. (וכן בהמשך המאמר מבאר דהתגלות והתהוות העפר הוא ע"י בישול המים והאש [והאור הוא ממוצע המחבר בין המים והאש] הכוונה היא גילוי העפר ולא עצם מציאות העפר).

ולכאורה יש לדייק, דהנה בהמשך המאמר כתב וז"ל: "אלא שגילוי האותיות הוא ע"י האור והגילוי מהנפש אבל לא שמזה הוא עצם מציאותן והתהוותן", דכאן משמע שהתהוות האותיות, הכוונה היא עצם מציאות האותיות, ולא רק גילוי האותיות.

היזק חנות לשיטת תום'

הנ"ל

גמ' בבא בתרא דף י"ז ע"ב: "הבא לסמוך בצד המצר אביי אמר סומך ורבא אמר אינו סומך כו'".

ובהמשך מקשה הגמ' מהמשנה בדף י"ז ע"א: "ת"ש מרחיקין את הגפת . . ואת הסלעים מכותלו של חבירו ג' טפחים . . טעמא דאיכא כותל הא ליכא כותל סומך" - וקשה לרבא.

ובתשובת הגמ' מצינו ב' גירסאות:

לגירסת המהרש"ל תשובת הגמ' היא (דפו"ר) "כי ליכא כותל נמי לא סמוך ואלא מאי קמ"ל דהבלא קשו לכותל" ולגירסת המהרש"א תשובת הגמ' היא " . . דהני קשו לכותל".

בהמשך מקשה הגמ' מהמשנה הנ"ל "תא שמע ואת התנור שלשה . . טעמא דאיכא כותל הא ליכא סמך" וקשה לרבא, ושוב מצינו ב' גירסאות - לגירסת המהרש"ל תשובת הגמ' היא "כי ליכא כותל נמי לא סמך אלא מאי קמ"ל הא קמ"ל דהבלא קשה לכותל". ולשיטת המהרש"א תשובת הגמ' היא שוב " . . דהני קשה לכותל".

ושואלת הגמ' בשלישית [מהמשנה בדף כ' ע"ב]: "ת"ש לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו ולא רפת בקר, טעמא דאיכא אוצר הא ליכא אומר עבד" וקשה לרבא, ומתרצת הגמ': "דירה שאני" [חנות ורפת בקר דירתן של אדם הן ואין לנו לאסור דירתו עליו א"כ ההיזק מוכן. רש"י] ומוכיחה הגמ' דדירה שאני: "דייקא נמי דתני עלה אם הייתה רפת בקר [והוא הדין חנות של נחתומין ושל צבעין. תוס'] קודמת לאוצר מותר".

1. בפני שלמה כתב דהכא לא נחלקו המהרש"א והמהרש"ל.

ומסביר רש"י דמזה דבשאר הרחקות דמשנתינו [י"ז ע"א] אין היתר לסמוך לכתחילה, משמע דרק בדירה מותר לעשות, וזה מפני דדירה שאני. ומוסיף תוס' דאם גם בשאר הרחקות [דמשנתינו], מותר לסמוך לכתחילה, הוה ליה לאשמועינן דין זה בשאר הרחקות [היינו במשנתינו] והיינו לומדים דכ"ש דדין זה שייך גם בדירה, ומקשה ע"ז תוס' דאולי דין זה שייך גם בשאר הרחקות, והא דנקטיה במשנה דדירה, רבותא אתא לאשמועינן דאע"ג דהוי גירי דילי' מותר לסמוך לכתחילה כו'.

ומהנ"ל נמצא דלשיטת תוס' הנזקים המנויים במשנה בדף כ' ע"ב שאחד מהם הוא הבל, הינם בגדר הנזקים דגירי דילי', ולעומת זאת בכל שאר הנזקים [במשנה בדף י"ז ע"א] אינם בגדר גירי דילי'.

והנה תוד"ה "לא יפתח אדם" לגבי רש"י שסובר שההיזק של נחתומין הוא עשן, חולק וסובר דההיזק הוא מפני ההבל.

ועפ"ז לכאורה יוקשה לתוס' דמשמיע שרק הנזקים במשנת דירה הינם בכלל הנזקים דגירי' דילי', (ואחד מהנזקים המנויים שם הוא הבל - תוס' לשיטתו), ומהגמ' משמע - לגירסת המהרש"ל - דאחד מהנזקים במשנתינו (י"ז ע"א) הוא הבל למרות שלשיטת תוס' הנזקים המנויים במשנתינו אינם בכלל הנזקים דגירי' דילי'.

ולפ"ז נמצא מובן מדוע המהרש"א הנ"ל גורס "דהני", מפני שלפי גירסא זו לא קשה על תוס', כי באמת במשנתינו אין היזק הנעשה מצד ההבל¹, (דהבל הרי הוא בכלל הנזקים דגירי' דילי', משא"כ משנתינו כנ"ל).

ולפ"ז י"ל דהמהרש"ל ס"ל כרש"י דהיזק חנות הוא עשן ולא הבל, וממילא הבל אינו בכלל הנזקים דגירי' דילי' ולכן אפשר לומר על (חלק מ) הנזקים דמשנתינו שהיזקם הוא הבל², משא"כ שיטת התוס' והמהרש"א דהיזק חנות הוא הבל, וממילא הבל הוא בכלל הנזקים דגירי' דילי', [משנת דירה - תוס' לשיטתו], ולכן א"א לומר על משנתינו שאחד

1. ולפ"ז אין לומר כגירסת הפני שלמה דנחלקו המהרש"א והמהרש"ל רק בפעם הראשונה וד"ל.

2. ולפי הסבר זה מסכים המהרש"ל לשיטת התוס' דרק הנזקים במשנת דירה הינם בכלל הנזקים דגירי' דילי' משא"כ הנזקים דמשנתינו.

הנזקים המנויים שם הוא הבל דהרי לשיטת תוס' הנזקים דמשנתינו אינם בכל הנזקים דגירי' דילי'.

אך כד דייקת שפיר בלשון המהרש"א דכתב "וע"כ לאו כולהו מטעם הבל הם" וכו', אין מתרץ על הסתירה בתוס', דמהמהרש"א משמע שא"א לכלול כל הנזקים - גפת, זבל, מלח, סיד וסלעים - דהיזקא הוא הבל, אך על חלקם אפ"ל דהם מטעם הבל [רק דא"א לכתוב זאת בתשובת הגמ', מכיון שהתשובה כוללת כל החמשה נזקים הנ"ל ביחד], ולכאורה גם מוכרחים לומר דנזק חלקם הוא הבל, דא"כ איזה היזק יש בהם [חוץ מאבנים דמשתכי וראה מהרש"א].

ונמצא דתוס' אינו יכול לסבור כמהרש"א וודאי שאינו יכול לגרוס כמהרש"ל. וא"כ היאך סובר?

(ודוחק לומר שגורס כמהרש"א - "דהני" - וחולק עליו בזה דאף אחד מחמשת הנזקים הנ"ל אינו מטעם הבל, דהרי כנ"ל מוכרחים לומר דנזק חלקם הוא הבל.)

ואין לומר דסבר התוס' כרש"י דהיזק הנחתומין הוא עשן [רק דר"ת חולק על רש"י וסובר שההיזק הוא הבל] - וממילא לשיטת תוס' הבל אינו גירי' דילי' וא"כ אפשר לומר על שאר הנזקים, דהיזקם הוא הבלא, ויכול לגרוס גם כמהרש"א וגם כמהרש"ל - דהרי תוד"ה "הא ליכא אוצר עביד" כתב דההיזק הוא הבל, ומדובר שם על המשנה ברף כ' ע"ב [נחתומין, צבעין ורפת בקר] וזה אינו ר"ת.

ואולי מפני הנ"ל הגי' הב"ח בתוס' הנ"ל התיבה "דהבלא" וגרס במקומה "דהני"'. ולפ"ז באמת תוס' חולק על ר"ת וסובר שהנזק דחנות הוא עשן, וממילא הנזק דהבל אינו

וקשה לומר דבאמת סובר תוס' שהיזק חנות הוא הבל, רק אינו מחלק בין משנתינו למשנת דירה לענין גירי' דילי' כתוס', דא"כ לא סבר לא כרש"י [דהיזק דחנות הוא עשן] ולא כתוס' [דחילק בין משנתינו לבין משנת דירה לענין גירי' דילי']. ודוחק לומר דבמשהו סבר כרש"י [דאין חילוק בין משנתינו לבין משנת דירה לענין גירי' דילי'], ובמשהו סבר כתוס' [דהיזק חנות הוא הבלא].

1. ויש לתת עוד טעם לגירסת הב"ח: דהרי ד"ה זה מדבר על כל ההיזקים המדוברים במשנת דירה, וא"כ מדוע נקט התוס' הלשון "הבלא" ולא הוסיף ההיזק דרפת בקר - "ריח"? ומפני זה הגי' הב"ח וגרס "דהני".

בכלל הנזקים דגירי' דילי', ולכן אפשר לומר על אחר מהנזקים דמשנתינו שהנזק הוא הבל¹.

אם יאמר הש"ץ 'יהיו לרצון' בסוף התפלה (גיליון)

הגה"ח הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א
דומ"צ קהילת ליובאוויטש לונדון
מהדיר 'סדור רבינו הזקן' עם ציונים מקורות והערות

בגליון האחרון (אד"ר תשס"ח) כותב הרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ שי', בעמח"ס 'גם אני אודך', אודות אמירת הש"ץ פסוק 'יהיו לרצון' בסיום תפלתו, שיש בזה שתי דיעות, והוא מצדד שלא יאמרנו - בגלל המכשול, שלפעמים אין לומר תחנון והקהל טועים ומתחילים לומר תחנון בעוד שהש"ץ אומר פסוק זה. משא"כ כאשר הש"ץ יתחיל תיכף באמירת קדיש. והוא גם מציע עצה אחרת, שהש"ץ יאמר פסוק 'יהיו לרצון' בקול. עכת"ד.

והנה:

א. בהערת המערכת ציינו ששתי הדיעות הובאו בשו"ע"ר (סי' קכג ס"ח), ושם סיים אדה"ז ש"טוב לחוש" להדיעה שהש"ץ יאמרנו. והוסיפו: "וכן ראינו במנהגי רבינו שאומר בלחש".

ולא נצטרכו להוכיח מכך, כי ההכרעה בזה מבואר בסדור אדמו"ר הזקן (סדור תו"א, סדור עם דא"ח וכו') בשחרית ומוסף של שבת, במוספין של ר"ח ושבת ר"ח, בתפלות של שלש רגלים ושל ימים נוראים, שבכל מקום מאלו, לאחרי הפסוק 'יהיו לרצון' כתוב

1. ולפ"ז אפשר לגרוס כפני שלמה וד"ל.

"לש"ץ קדיש שלם"¹.

ב. ועל הצעת הרב הנ"ל שהש"ץ יאמר פסוק זה בקול, הנה אנו נוהגים שהש"ץ אומר פסוק זה בלחש, ואילו בעדות המזרח אומרו בקול. וראה בבית יוסף (שם) שלמד אמירת הש"ץ פסוק זה ממנהג אמירתו פסוק 'א-דני שפתח תפתח'. וראה בשוע"ר (סי' קיא ס"ג, וש"נ לכתבי האריז"ל שהובאו במגן אברהם שם סק"ד) שהש"ץ יאמר פסוק 'א-דני שפתי תפתח' בלחש. וא"כ מסתבר שהוא הדין לפסוק 'יהיו לרצון', שאומרו בלחש.

[וראה בכף החיים (סי' קיא סק"י) שמנהג הספרדים שהש"ץ אומר פסוק 'א-דני שפתי תפתח' בקול, וע"ש דס"ל שכן משמע מכתבי האריז"ל². ונהרא נהרא ופשטי'].

ג. ועל חששו שיתחילו הקהל לומר תחנון ויזכירו שם שמים לבטלה – הנה מי שמבין פירוש המלות קצת יגמור לומר לכל הפחות גם "תבא לפניך תפלתינו". ומסתבר שדי בכך שלא יחשב כהזכרת שם שמים לבטלה.

1. הערת המערכת: מסידור אדה"ז מוכח רק לגבי עצם האמירה - שהש"ץ יאמרנו, אמנם לגבי אופן האמירה בקול או בלחש לא ניתן להוכיח משם ויש להוכיח (נוסף על הסברא כפי שמביא להלן) מהנהגת רבינו ו"מעשה רב" (ב"ב קל, א).

2. הערת המערכת: לפמש"כ בפנים - מובן גם הטעם למנהגם לומר 'יהיו לרצון' בקול, כי כמשנת"ל הא בהא תליא (דלמנהגם שאומרים 'אדני-י שפתי תפתח' בקול, אומרים גם 'יהיו לרצון' בקול, ולמנהגינו שאומרים 'אדני-י שפתי תפתח' בלחש, אומרים גם 'יהיו לרצון' בלחש). ודו"ק.

צ"ב בשולחן ערוך הרב

הרה"ג הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

בעמח"ס 'גם אני אודך'

בשולחן ערוך הרב או"ח סימן מ"ג, סעי' ג' כתב וז"ל: אבל אם אוחזן [התפילין] כבגדו בידו מותר אפילו לעשות בהן צרכיו בבית הכסא קבוע, וצריך שיאחזן בימינו כנגד לבו, אבל לא בשמאלו שמא יקנח בה, אבל בימין אין מקנחין. עכ"ל.

ויש לעיין למה לא נחשוש שמא יקנח בימין, והא לעיל (סי' ג' סעי' ט'), כתב השולחן ערוך הרב (במהדורה בתרא), וז"ל: ומי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש לא יקנח ביד ימין אלא בשמאל וכו'. עכ"ל. ומשמע שמי שמקנח ע"י נייר ולא באצבעותיו ממש, יכול גם לקנח ביד ימין.

וא"כ יש לחוש גם ביד ימין שמא יקנח בה, וצ"ע¹.

אודה מאוד למי שיאיר את עיני בדבריו הקדושים. ושכמ"ה.

1. הערת המערכת: ובהשקפה ראשונה נראה לתרץ, דהנה ל' זו 'ומי שאינו איסטניס' שממנה משמע שיש שמקנחין אף בימין, נכתבה רק במהדור"ב דשו"ע רבינו, אמנם במהדור"ק (ס"ג סי"ד) לשון אדה"ז הוא: "לא יקנח את עצמו ביד ימין כו" וסתם ולא חילק ומשמע דבכו"ע כ"ה, ועפ"ז א"ש מה שהקשה, דאין להקשות מלשונו במהדור"ב כיון שרק לאחר גמר כתיבת השו"ע במהדורה שלפנינו "התחיל להגיד" ולחדש בספרו זה מחלק או"ח - "הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר" לשו"ע אדה"ז. ודו"ק.

סיבת חיוב משלוח מנות

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

פסקו נושאי כלי השו"ע¹ דהנותן משלוח מנות במתנה ע"מ להחזיר לא יצא ידי חובת משלוח מנות מאחר שלא קיבל חבירו דבר האפשר לאוכלו בסעודת פורים.

והנה על דין זה יש שתמהו² מהא דאמרינן בקידושין³ דבכל דבר מהני מתנה ע"מ להחזיר חוץ מקידושין, וא"ת דה"ה במשלוח מנות דלא מהני (יוצא ידי חובתו) אם ניתנו במתנה ע"מ להחזיר הוה ליה לגמ' למימר גם חוץ ממשלוח מנות דלא מהני מתנה ע"מ להחזיר.

ב.

ויש לבאר זה ובהקדם הבנת טעם משלוח מנות וקשרו לפורים דוקא.

דהנה בטעם משלוח מנות נחלקו הפוסקים:

(א) יש שכתבו⁴ דחיובו היא מסיבת צדקה, דמאחר ובפורים חייב כ"א בסעודת פורים ולא לכ"א המספקת כסף לקנות צרכי סעודה וישנם מביניהם גם המתביישים לבקש צדקה לכן תיקנו חכמים מצוות משלוח מנות ובכך דואגים לצרכי סעודת העניים שיכלו גם הם לקיים סעודת פורים בשלימותה.

והנה דבריו צ"ב מכמה:

1. פמ"ג סי' תרצד, שע"ת סי' תרצה סק"ז, וביאור הלכה סי' תרצד ס"א.
2. שו"ת שאילת יעקב ח"א סי' נט.
3. ג, ב.
4. תרה"ד סי' קיא.

א. צ"ב חילוקה ממתנות לאביונים¹, דלפי טעם הנ"ל מצוותו היא לצרכי סעודת עניים פורים נמצא שהוא ע"ד מצוות מתנות לאביונים (דמצוותו היא לצרכי הסעודה), וצ"ל מה חילוקם², ויתר על כן דבמקרה והביא אחד משלוח מנות כבר יצא י"ח מתנות לאביונים ושוב אינו צריך לחזור ולתת³.

ב. בכל יו"ט ישנה חיוב סעודת יו"ט ומטעם הנ"ל צ"ל לכאורה חיוב בכל יו"ט להביא משלוח מנות לצרכי הסעודה⁴, ולא מצינו חיוב מצוה זו אלא רק גבי פורים⁵.

ג. פסק הב"ח⁶ דגם עני המתפרנס מן הצדקה חייב לתת משלוח מנות. וע"פ טעם הנ"ל נמצא דדבריו הם ללא טעם וכהיפך כוונת חכמים בתקנתם, דטעם תקנתם היא לתת לעני, וכאן נמצא דמפסיד הוא עקב תקנתם את סעודתו⁷.

וצ"ע בכל הנ"ל ואשמח לראות חו"ד המעיינים בזה.

(ב) יש שכתבו⁸ דחיובו היא מסיבת אהבת ישראל דבכדי להרבות באחוזה וריעות בין היהודים תיקנו חכמים מצוות משלוח מנות⁹.

והנה גם בדעה זו דרוש ביאור.

א. אהבת ישראל היא מצוה כללית במשך כל השנה כולה וא"כ מה מתווסף ומשתנה

1. ועיי' בלקו"ש חט"ז ע' 368 דא"א לומר דשלושת המצוות הם חלק מחיוב סעודת פורים.

2. ועד"ז גם קשה מאי דעדיף להרבות במתנות לאביונים ממשלוח מנות.

3. עיי' בספר מקראי קודש בדיני משלוח מנות.

4. ודוחק לומר דסעודת פורים גדולה יותר שחייב להגיע ליעד דלא ידע' ולכן מצינו דוקא בו חיוב.

5. ובפרט ע"פ הידוע דמעוה הצדקה היו ניתנים בתחילת השבוע למזון כל הסעודות למשך השבוע ואם היו

צריכים כסף גם לסעודת פורים היו צריכים לתת כסף נוסף לסעודה זו בתור חלק ממעוה הצדקה.

6. ריש סי' תרצד.

7. ועד"ז יש להקשות מהא דמצינו במגילה ז, ב דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין שהיו מחליפים סעודתם, ואם

סיבת משלוח מנות היא לתת לעני דוקא היו צריכים לחפש עני בכדי לקיים מצוות משלוח מנות בהידור.

8. מנות הלוי למגילת אסתר ט, כז.

9. ואולי אפשר לומר דמחמת קושיות דלעיל לא קיבל דיעה זו את הדיעה הראשונה.

חיובו בפורים¹ שחייב בנוסף לתת משלוח מנות².

ב. למה חיובו מתבטא דוקא במשלוח אוכל (דתינח לדיעה הא' דסיבת חיובו הוא לצרכי החג) והרי אהבת ישראל הוא דבר כללי בכל פעולה ומעשה³.

ג.

ואולי יש לבאר כל הנ"ל (דיעה שני') בדא"פ ועי"כ יתווסף הקשר משלוח מנות לסיבת בגזירה דנהנו מסעודתו של אותו רשע.

דהנה כבר מפורסם המבואר בחסידות⁴ דמצוות אהבת ישראל אינה פעולה טובה חיצונית כלפי הזולת בלבד (דע"ז שייך ציווי) אלא מצוותה היא באהבת כל יהודי ומגיע ע"י שמתבונן במקורו ושרשו בכ"א, נשמתו אלוקית בהתבוננות זו מכיר מעלת נשמתו ומצד הנשמות נמצאו כל בני"קומה אחת שלימה שלכן נקראו בני"אחים דהיינו דוקא מצד נשמתם וכל חילוק ביניהם נעשית רק מצד גופם ולכן דוקא ע"י התבוננות בכל הנ"ל יבוא לידי אהבת ישראל אמיתית.

ונמצא עפ"ז דמצוות אהבת ישראל היא דוקא מצד הנשמות משא"כ בגופים בני"הם

1. ועי' בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפורים ההבדל במשלוח מנות לאהבת ישראל בנוגע לדין. בקשר לסכרא הכללית הנמצא בפורים דקימו מה שקיבלו עדיין אינו מבואר טעם תקנת משלוח מנות דוקא.
2. ואף את"ל דבפורים חיוב משלוח מנות היא בכדי לשלול טענת המן שבני"הם שמצב של "מפוזר ומפורד בין העמים" עדיין קשה: א. חילוקו מאהבת ישראל הרגיל היינו ומה שמחוייב במשלוח מנות במצווה נפרדת? ב. למה לא מוצאים תקנה דומה עקב חורבן הבית דהיתה גם מחמת שנאת חנם בדוגמת פורים להרבות באהבת ישראל ובפרט דמסתבר לתקן עקב חורבן הבית טפי דהיא גזירה דעדיין קיימת (ע"ד כל שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו וכו') משא"כ בפורים ולמה לא מצינו שום הוספה באהבת ישראל עקב החורבן (ודוחק לומר דלא תיקנו הואיל והיא בזמן כללי, היינו כל ימי השנה, דישנם זמנים פרטים שתיקנו להתאבל על חורבן הבית בת"ב וכדומה ועוד, דלפ"ז היה צריך להיות לכה"פ תקנה כללית). ג. ע"פ הידוע (וראה לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפורים) דמצוות החג קשורים למהות ימים אלו א"כ נמצא דסיבת הגזירה דנהנו מסעודתו של אותו רשע לא קשור כלל משלוח מנות (ולפ"ז מה שאמר המן לאחשוורוש דישנה עם מפוזר ומפורד הוא פרט צדדי בגזירה ועיי' לקמן) ד. בפשטות כוונת 'מפוזר ומפורד' אינו היפך הענין דאהבת ישראל אלא אדרבא דאע"פ דנמצאים כולם במצב ד'מפוזר ומפורד' את דתי המלך אינם עושים, דמאוחדים הם בקיום תורה ומצוות.
3. ועי' באג"ק ח"א ע' רנו ובאג"ק ח"ב ע' קז ע"פ דרך הדרוש.
4. פל"ב בתניא.

חלוקים זה מזה.

וע"פ הנ"ל אפשר לומר דבפורים ליתא גם לחילוק בני מצד גופם.

ד.

דהנה ביאר רבינו¹ דענין 'עד דלא ידע' הוא ביטול הגוף ונה"ב לעצם הנשמה עד שכל תנועויו ומחשבותיו של גופו ונה"ב יהיו כפי פנימיות נשמתו הבטילה בתכלית לה' (ועפ"ז מבאר רבינו הציווי דעד דלא ידע דאינו ח"ו לא להבדיל בין טוב ורע אלא אדרבא לגלות את עצם הנשמה גם בגוף שע"ז חילוק בין טוב ורע נעשית באופן ממילא מצד עצם הנשמה)².

ועפ"ז אפ"ל דבפורים מאחר דגם גופו בטילה לנשמתו נעשית ענין מיוחד במצוות אהבת ישראל הכללית דעכשיו אהבתו היא גם לגופו.

ה.

ואם כנים הדברים אפ"ל ביאור בחיוב משלוח מנות מצד אהבת ישראל שהואיל ונתחדש בפורים חיוב אהבת ישראל מחמת הגוף ציוו עליו חכמים לתת לחבירו דבר מאכל דוקא להראות דאהבתו עליו היא גם לגופו ע"ז שדואג הוא לשני גם לצרכי גופו (ואף דגם במעות יכול הוא לקנות ע"י אוכל אבל במאכל נמצא הנאת גופו קרוב טפי וד"ל)³.

ויש להוסיף ולהמתיק לפי"ז הבנה גם בטעם לגזירת פורים.

דע"פ מה שמבאר רבינו⁴ הטעם לנהנו מסעודתו של אותו רשע דעבירתם היתה במה

1. לקו"ש ח"ד ע' 1280 ועוד.

2. ועיי' עוד מה שמבאר רבינו סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה וקבל היהודים על ביטול גופם של נש"י בפורים דוקא. וע"ש אריכות הדברים.

3. וע"פ ביאור דלעיל מובן למה קשור משלוח מנות אם סעודת פורים דוקא דבסעודת פורים מתבטא החיוב דעד דלא ידע.

4. לקו"ש חל"א.

שהחשיבו את חיי גופם והגשמיות בתור דבר הנפרד מאלוקות ולא התייחסו עליו כלבוש בלבד הבטילה לרצון הבורא, וזה פירוש שנהנו מסעודתו כו' דחשבו שיש לו גם מציאות דאינה בטילה!¹

נמצא דחיוב משלוח מנות מהווה חלק עיקרי בביטול הגזירה דהמן דבזה הראו דגשמיות בטילה לנשמתם ואינה אלא לבוש לרוחניות.

וא"ש ע"פ ביאור דלעיל קושיא הראשונה המובא לעיל דע"מ להחזיר לא מהני במשלוח מנות מאחר דחיובם היא לא רק בהנתינה אלא גם בהנאה הבאה לאח"כ באכילתם בסעודת פורים, ולכן אע"פ שמתנה ע"מ להחזיר הוה מתנה במשלוח מנות דאין ענינם נתינה אלא הנאה הבאה לאחמ"כ ולכן לא יצא ידי חובתו.

חזקת ג' שנים ללא עדים

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ

הת' חיים ברוך שי' רוזן

תלמידים בישיבה

א.

גרסינן בגמ'² "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא? אמר ליה מינך זבני ואכלתיה שני חזקה, אזל אייתו סהדי דאכלה תרתני שני, אמר ר"נ הדרא ארעא והדרא

1. ועיי' עוד שם באריכות הדברים וההכרחים לומר כן, ועיי' עוד מה שמבואר ברשימות חוברת ו' דמבואר שם באופן אחר דהיתה בסועדה גדר של ע"ז ממש. ואולי אפשר לתווכ' ע"פ הנ"ל בין שני הביאורים דזה גופא, מה דהפרידו בין הגשמיות לרוחניות היא גופא הע"ז (וע"ד המבואר במצוות אחרות ה' הדרך מצוותיך לצ"צ). ועצ"צ.

2. בבא בתרא לג, ב.

פירי".

ומשמע מדברי הגמ' דאם אין עדים שאכל ג' שנים פטור משלום הפירות ובראשונים מצינו ב' דעות בענין פטור זה.

א. הרשב"ם על אתר¹ כתב דאמרינן דהני מילי דאינו נאמן על הפירות "והדרי פירי" דוקא כשישנם עדים דאכל שנתים, אבל אי ליכא עדים דאכל הקרקע שנתים, אלא רק ידעינן בהודאת פיו, יהי' נאמן על הפירות דשלו אכלה במיגו דאי בעי אמר דאכלתי קצת, כשיעור חזקה², דאז אינו חייב על הפירות ויהי' נאמן בכך גם עכשיו במאי דטעין שאכל הרבה פירות משלו³.

והנה בדברי הרשב"ם צ"ב, מדוע הוצרך הרשב"ם לומר שיש להמחזיק נאמנות על הפירות לג"ש הרי גם אם אין לו נאמנות על כל הג"ש ע"י המיגו אפשר לומר דאי אפשר להוציא ממנו הפירות ממנו פ' דאם נאמר שמקבלים דבריו דאכל פירות שלוש שנים א"כ יש לו חזקה גם על הקרקע, ולאידך א"ת דאין מקבלים דבריו דאכל פירות ג' שנים לכן לא מוחזק בקרקע, א"כ גם אין עליו חיוב תשלום פירות ג"ש וממנו פ' יהי' פטור מלשלם הפירות של הג' שנים וצ"ב למה הוצרך רשב"ם לדין נאמנות מצד מיגו וביותר קשה איך אפשר לומר שיש להמחזיק נאמנות על הפירות של ג' שנים אבל על הקרקע אין לו חזקה⁴.

ב. שיטת התוס' דכתב⁵ וז"ל "אי ליכא חד סהדא (דאכל פירות של ג' שנים) לא היה

1. ד"ה והדרי פירי. ועיין ברמב"ן על אתר וביש מפרשים דגם לא ס"ל כשיטת התוס' אלא דביארו באופן אחר קצת מדרך הרשב"ם. ע"ש.
2. עייל כורא ואפיק טפי מכורא [זרע כור ויצא מהקרקע כור וקצת] ובפשטות אמרינן דאם כך יטעון יהי' פטור מלשלם הפירות דאף דטעין שהוציא הקרקע טפי מכורא עדיין לא צריך לשלם דהוציא על השדה גם הוצאות.
3. ובפשטות לא אמרינן מגו דאי בעי אמר לא אכלתי בכלל מאחר דהוה מיגו גרוע דאם יטעין כך יפסיד בטענתו את הקרקע (ועי' ברמב"ן בדין מיגו גרוע ועוד על אתר דאין לו חזקה ולכן אמרינן מגו שאכל קצת).
4. ופשיטא דאם איתא פטור של ממנו פ' הוה לרשב"ם להביאו במקום סברת המגו דא. אתי בפשטות טפי. ב. דהיא סברא חזקה יותר ממיגו דלכתחילה אין לו נאמנות.
5. בדף לג, א ד"ה לסוף אודי ליה.
6. ועי' עוד בתוס' לקמן לג, ב ד"ה ואי טעין ואמר לפירות ירדתי כו' דכתב עד"ז לגבי שנה שלישית דאמרינן

חייב לשלם (בהודאתו בלבד) . . דאי מהימן במאי דאכלה שלש שנים לא היה לנו להוציא הקרקע מידו כיון דאכלה שני חזקה".

נמצאנו למדים מחלוקת בין רשב"ם ותוס' אי אמרינן דפטור מסברת ממנ"פ או דפטור מיגו דאי בעי אמר דאכלה מקצת¹ כשיעור חזקה, וצ"ב במאי קמיפלגי?

ב.

ויובן כ"ז בהקדם הבנת דין חזקת ג' שנים דעל ידו מוציאים קרקע מהמ"ק, דכבר ידוע דאפשר לפרשו בב' אופנים:

א. אפשר לומר דהיא ראייה למחזיק דמכיון דשתק המערער ג' שנים כשיעור של איזודהר איניש בשטרי ישנה ראייה בשתיקתו דקרקע זו אינה שלו דאם הקרקע היא שלו הוה ליה לעצור את המחזיק לעשות חזקה בקרקע ומוכח משתיקתו דהקרקע אינה שלו.

ב. אפשר לומר דחזקת ג' שנים אינו ענין של ראייה² אלא דבמשך ג' שנים ישנה ריעותא בטענת המחזיק דיכול לומר המערער אחוי שטרך ובכך לזכות בקרקע משא"כ לאחר ג' שנים הואיל ולא נזהר בשטר יותר מג' שנים ולכן אין כאן ריעותא וזוכה הוא בקרקע ע"י טענתו.

והנה באופן הב' אפשר לבאר ולהוסיף דשמירת השטר קשורה עם ראיית החזקה, דאם לא היו חכמים מתקנים חזקה לאחר ג' היה מוטל על האדם לשמור שטרו לראיה לעולם אלא דלאחר דתיקנו חכמים חזקת ג' שנים לא מוטל על האדם לשמור על שטרו.

והנפק"מ בין שני האופנים דלעיל³ יצא במקרה דאכל ג' שנים בלי עדים.

דלאופן הא' דחזקת ג' שנים היא ראייה משתיקתו של המערער אף עכשיו דאכלה ג'

ממנ"פ. ע"ש.

1. ועיין בתוס' לעיל ד"ה לסוף אודי ליה למה לא אמרינן מיגו בפירות.
2. ועיין ברמב"ן דף מב, א. ד"ה הא דתניא וכו' ועד"ז בריטב"א וכן דישנה ראייה כבר בתחילה משתיקתו של המערער.
3. ע"פ הביאור דלעיל האופן הב'.

שנים ישנה ראייה משתיקתו דאם הקרקע שלו (המערער) הוה ליה למחות.

ומשא"כ לאופן הב' (ע"פ הביאור דלעיל) אין כאן דין ג' שנים בלי עדים דהואיל וכל חזקתו מושתתת על שמירת שטרו ורק לאחר חזקתו מפסיק הוא לשמור על השטר דדוקא אז החזקה מהווה ראייה על בעלותו בשדה לכן עכשיו שאין לו עדים על חזקתו ימשיך הוא לשמור על שטרו לראיה מהמערער.¹

והנה כתב שם הנימו"י² בד"ה אחוי שטרך וז"ל: לאו דוקא דהא טעין דאכלה ג' שנים ולא מזדהר אלא או עדים שהחזקת או שטרך דהוה לו לאיזדהורי כיון שאין לך עדי חזקה. עכ"ל.

ומובן מדבריו דס"ל כאופן הב' דאף שישנה נאמנות דאכלה שלוש שנים אין לך חזקה דעדיין יכול לטעון המערער אחוי לי שטרך או שהביא עדי חזקה (ע"ש).

ג.

וע"פ כל הנ"ל אפשר לבאר בדא"פ פלוגתת רשב"ם והתוס':

דתוס' ס"ל דחזקת ג' שנים היא מחמת ראיית שתיקתו של המערער (כאופן הא') ונמצא לשיטתו דשייך סברת ממנ"פ דאם תאמר דמהימניה לעד דאכל שלוש שנים פירות יהווה שתיקתו של המערער ראייה למחזיק על בעלות הקרקע ולאידך אם לא מהימניה גם לא חייב על אכילת הפירות.³

ומשא"כ לשיטת הרשב"ם אפשר לומר דחזקתו דוקא נעשית ע"י עדים דמאחר דחזקתו בא בכדי להוריד את אחוי שטרך ע"י שמביא ראייה של עדי שטרך ולכן כל עוד דאין

1. ואף דבוודאי תקנת חכמים התחילה משמירת המחזיק בשטר אבל טענת אחוי שטרך עדיין שייך דהייתי צריך לקחת בחשבון שיערער לאחמ"כ ודוקא לאחר תקנתם אי אפשר לטעון אחוי שטרך דאני יכול להראות לך העדי חזקה.

2. ועיין גם בעליות דרבינו יונה על אתר דכתב גם ע"ד הנ"ל.

3. ואף דהגמ' כתב דטעם החזקה היא משום איזדהר איניש בשטריה נעשית דוקא ע"י שתיקתו של המערער דע"י שלא מוחה בחזקת שלא ימחה עוד ולכן לא ישמור המחזיק על שטרו.

לו ראיית עדי חזקה עדיין צריך הוא לשמור שטרו מפני אחוי שטרך.

ואולי אפשר לבאר שיטתו באופן אחר (יותר ממה שמבואר לעיל בשיטת הנימו"י) דאפשר לומר דמאחר דחזקת ג' שנים היא מצד תקנת חכמים תיקנו חכמים דחזקתו תהי' ע"י עדים דתקנתם היא באופן שחזקתו בא במקום השטר ולכן דרוש עדים כמו בשטר ובלי עדים עדיין ישנה אחוי שטרך.

וא"ש לפ"ז מה דכתב בכ"מ דעדי חזקה במקום שטר עומדת¹ וכמו דבשטר בעינן עדי השטר ובלעדיהם הוה כחספא בעלמא עד"ז גם בחזקה דבלי עדי החזקה אפי' לית דין חזקת ג' שנים דרק באופן כזה תיקנו חכמים חזקתו (במקום שטר עומדת)².

ונמצא דלשיטת הרשב"ם אין כאן סברת ממנ"פ כלל דאפשר לומר דמהימניה דאכל שלוש שנים, ואעפ"כ אין לו חזקה דאין לו עדים על ג' שנים ולכן כתב הרשב"ם דפטור במיגו דאי בעי אמר דאכלה כשיעור חזקה.

ונמצא דברי התוס' והרשב"ם מובנים ע"פ הנ"ל בביאור היטב ובמאי קמיפלגי.

ד.

והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר בדא"פ עוד מחלוקת ברשב"ם ותוס' דהנה בהמשך הגמרא שם מביאה הגמרא מקרה שהיה אדם שהחזיק ושדה ובא המרא קמא וטען שאדם זה גזלן הוא וענה לו המחזיק שקנה את השדה ממנו והחזיק בה כבר שלש שנים והביא עד שהחזיק בה שלש שנים. ומשווה הגמרא דין זה להדין דנסכא דרבי אבא שהיה אדם שגנב חתיכה של כסף והביאו עדים שחטף את החתיכה של כסף והודה ואמר שאכן חטף אבל את שלו חטף ואמר ר"א דהוי מחויב שבועה שאינו יכול לישבע משלם וא"ל אביי דדין זה אינו דומה למקרה דידן כיון ששמה העד לאורעי קאתי משא"כ הכא שלסועי קאתי.

1. ראה רשב"ם מב, א. ד"ה אין להם חזקה וברך ל, ב. ד"ה אמר רבא כו'.

2. ובפרט לפי דברי ר"נ גופא לעיל דף לא, א. דכמו שבשטר אמרינן תקיים (עדי) שטרך עד"ז גם בחזקה אמרינן הכי ונמצא דאם ליתי עדין כלל אין כאן חזקה כלל.

ובהסבר ההשוואה בין המקרה שלנו למקרה של נסכא דר"א פירשה רשב"ם¹ בשני אופנים וז"ל "דין זה דומה לאותו הדין של נסכא דר"א ולא ללמוד מדר"א היו צריכין דמילתא דפשיטא היא שישוב הקרקע אחרי שאין לו עדים ודומיא בעלמא מדמין אותו, אי נמי לכך היו מדמין האי דינא לנסכא דר"א כי היכו דלהדר פירי עם ארעא דהוי כמי שיש עדים דאכל פירות דבלא עדים לא מהדרי פירות כדלעיל דרב נחמן אלא קרקע לחוד".

פירוש הדברים: להבנת ההשוואה בין המקרה שטוען שהחזיק ג' שנים להמקרה של נסכא דר"א מביא הרשב"ם דאפ"ל בב' אופנים:

א. שההשוואה היא לגבי הקרקע, היינו שבמקרה שלנו יש עד שמעיד שהקרקע שלו ע"י שאכל ג' שנים בקרקע ועד"ז בהדין של נסכא דר"א דיש עד שמעיד שחטף את הנסכא שהוא טוען דהיא שלו (אלא שזה אינו דומה כ"כ כיון שבקרקע יש דין שצריך להחזיק בשדה ג' שנים ומבלעדי העדים לא יהיה חזקה).

ב. ההשוואה היא לגבי הפירות שכמו שבמקרה של נסכא דר"א מעיד העד שהוא חטף את הנסכא עד"ז אצלינו שמעיד העד שאכל פירות של ג' שנים.

והנה בתוס'² כתב, דלא על הקרקע קאי כיון דפשיטא שלא קנה הקרקע אלא על הפירות קאי היינו שכתב כדעת רשב"ם השניה.

1. בד"ה היינו.

2. ד"ה היינו.

ה.

ויש לבאר מחלוקתם דאזלי לשיטתם דלעיל דהנה בביאור תירוץ הגמ' שדין זה אינו דומה להדין דנסכא דר"א כתב הרשב"ם כיון שבהדין דנסכא דר"א העד לאורעי קאתי משא"כ אצלינו דלסיועי קאתי ואם היה עוד עד אתו היה זוכה המחזיק בקרקע והנה אפ"ל דאזיל הרשב"ם בשיטת הרי"ף דכתב הרי"ף וז"ל "והוא הדין היכא דאסהיד חד סהדא דאכלה תלת שנין דחד סהדא היא כמאן דליתיה דמי דלסיועיה קא אתי" היינו שכיון שכל מטרתו לסייע אם לא הצליח בסיוע זה ה"ה כמאן דליתיה וכאילו לא העיד בכלל, משא"כ תוס'¹ כתב וז"ל שלא דמי לדרכי אבא דהכא חד סהדא לסיועי קאתי בין לקרקע בין לפירות שהרי הוא מעיד שגם הקרקע שלו ואפ"ל דהתוס' חולק על שיטת הרשב"ם בביאור תירוץ הגמרא ותוס' אזלי לשיטתו דאמר שבהו"א חשבה הגמרא, שאפשר להפריד בין העדות העד שהעיד על הפירות שהם של זה לעדות העד שהעיד על הקרקע ובמסקנא כותבת הגמרא שזה אינו כיון דאם נאמין לעד שאכל פירות ג' שנים ממילא יהיה גם חזקה.

ונמצא מובן פלוגתת רשב"ם ותוס' בביאור דברי הגמרא תלוי בסברת המחלוקת דלעיל דלשיטת הרשב"ם כיון שאם אין עדים אפילו אם נאמין לו דהחזיק ג' שנים צריך הוא לשמור על השטר ולכן לא יכול הרשב"ם ללמוד כשיטת התוס' סברא הגמ' דיש דין דממנ"פ ולכן למד הרשב"ם דאפשר גם לפרש את ההשוואת הגמ' בין המקרה דנדוד לנסכא דר"א גם בקרקע משא"כ לשיטת תוס' שלמד שאומרים ממנ"פ ובקרקע לא היה שייך לומר זאת.

ונראה דיש לדייק זאת גם מדברי הרשב"ם גופא דהנה כתבה הגמ' דאדם הטוען דלפירות ירדתי היינו שטוען שאכל את הפירות ברשות נאמן דלא חציף איניש לבא ולקחת פירות סתם ועפ"ז שאלה הגמרא אי הכי ארעא נמי נאמן לטעון דשלו היא דהרי לא חציף ומתוצת הגמ' שמקרקע יכול בעל הקרקע לומר אחוי לי שטרך שקנית ממני את השדה וברשב"ם² כתב וז"ל "כי טעין דזבינתיה מינך ליהמנהו בלא עדי חזקה דלא חציף

1. ש.ס.

2. ד"ה אי הכי.

איניש למיחת בארעא דלא דידה היא ולמיכל פירותיה.

והנה יש להקשות מדוע כתב הרשב"ם להימניהו בלא עדי חזקה והרי עדי חזקה זה רק כשהחזיק ג' שנים והרי מצד הסברא דלא חציף הרי כיון שהחזיק דין הוא שתהיה שלו, אלא דהבין הרשב"ם שקושיית הגמרא דאפי' אם תאמר שהחזיק פחות מג' שנים מצד הסברא שלא חציף היה אפשר להעמיר השדה בחזקתו, כיון שנאמן לטעון טענת חזקת ג' שנים¹ וע"ז מתרצת הגמ' דעדיין יכול לומר לו המרא קמא אחוי לי שטרך, כיון שאין לך עדים והיית צריך לשמור השטר כל עוד אין לך עדים שהחזיק ג' שנים, ומכאן למד הרשב"ם שלא אומרים את סברת התוס' דממנ"פ במקום שאין עדים.

ספינה או כסף?

הת' מנחם מענדל (ברי"י) שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

איתא בב"ב לד ע"ב "ההוא ארבא דהווי מינצו עלה כי תרי, האי אמר דידי היא, והאי אמר דידי היא, אתא חד מינייהו לבי דינא ואמר תיפסוה עד דמייתנא סהדי דדידי היא".

הרשב"ם בד"ה תיפסוה כתב וז"ל "פן ימכרנה אבל חזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום דאנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו".

ומבואר מדבריו שהטעם דביקש לתפוס הוא מפני שחושש פן ימכור השני את ה'ארבא' (הספינה).

וצ"ל מאי אכפת לן, דהרי גם אם ימכור כשהוא יביא את העדים יוציאו את הספינה

1. ולא כשיטת התוס' דאם נאמן לטעון טענת ג' שנים יש לו ממילא נאמנות גם על בעלות הקרקע משתיקת המערער.

מהלוקח ומה בכך אם יימכור?

ומתוך ע"כ ה'מגלה עמוקות' שהוא מפחד שמא השני ימכור ויוציא את הכסף והוא לא יכול לגבות את הכסף.

ולכאורה קשה דהרי כאן הוא מוציא את הספינה מהקונה ומהיכן באנו לדון על כסף?

ונראה לבאר כוונתו ע"פ הרמב"ם¹ שאכתב וז"ל: "הגונב ומוכר . . חוזר החפץ לבעליו, והבעלים נותנים ללוקח דמים ששקל לגנב . . והבעלים חוזרים ועושים דין עם הגנב . . ע"כ.

ואולי נראה לומר שזוהי כוונת ה'מגלה עמוקות' שהוא מפחד שמא השני יוציא את הכסף, וא"כ לא יוכל לחזור ולהוציא ממנו את הכסף. ודו"ק.

חוב הוא לעבד שייצא לחרות?

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ פרדס התמים א'² (עמ' עד) הקשו על דברי הגמ' בגיטין (יג.) גבי מחלוקת ר"מ ורבנן אי חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחרות שאומרת שם הגמ': "ולר"מ [שאמר

1. פ"ה מהלכות גניבה ה"ב.

2. י"ל בחודש אדר שני ה'תשי"ד ובשער נכתב: "יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש' לוד בהסכמתו ובברכתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש. נערך בידי מערכת מחבר תלמידי הישיבה בעריכתו הראשית של הרב ברוך שמעון שניאורסאהן, ר"מ ראשי בתת"ל לוד".

שחוב הוא לעבד] תינח עבד כהן עבד ישראל מאי איכא למימר, אמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני שמפסידו משפחה כנענית... " ובהגהות מהריעב"ץ שם הקשה דהלא יוכל לחזור ולמכור עצמו וחוזר להתירו, שהרי גם עבד עברי עצמו הנמכר לעבד, רבו מוסר לו שפחה כנענית לא' מהדיעות בקידושין. והקשו בקובץ הנ"ל דהלא התוס'¹ הקשו בחציו עבד וחציו בן חורין שימכור א"ע בעבד עברי דשרי בשפחה ותירצו ע"פ הגמ' בב"מ (עא.). דגר ומשוחרר אין נמכרין בע"ע משום דבעינן ושב אל משפחתו עכ"ד. א"כ מבואר מדברי התוס' דלא יוכל למכור א"ע.

ועוד הקשו בקובץ הנ"ל על דברי המהריעב"ץ דגוף סברתו צריך ביאור, דאפילו אי היה יכול למכור את עצמו מ"מ מעשה השחרור חשוב חוב לעבד דרוצה בשפחה וע"י השחרור מפסידה, אע"פ שיש לו עצה שוב להכניס את עצמו להיתר. והניחו בצ"ע.

ב.

והנה י"ל לתרץ דברי המהריעב"ץ ובהקדים:

הגמ' בב"ב (יג.) מביאה את המשנה² שמי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושין אותו בן חורין כדי שיוכל לישא אשה (דלולא זה: שפחה לא יוכל לישא כי הוא חצי בן חורין, ובת חורין לא יוכל לישא כי הוא חצי עבד) ומקשה שם תוס'³ מדוע שלא ימכור את עצמו בעבד עברי (את החצי בן החורין שלו), למ"ד (בפ"ק דקידושין) מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית, במקום, לכפות את רבו שישחרנו? ואור"י שא"א לו למכור עצמו דאסור למכור עצמו בעבד עברי כדאמרינן בפ"ק דקידושין (כב:): אוזן

מחברי המערכת החתומים על מכתב שצורף לקובץ: הרב מאיר צבי גרוזמן, הרב משה לנדא והרב ישראל פרידמן.

למיטב ידיעתנו ה"ז קובץ ה"הערות" הראשון שנדפס באה"ק.

1. גיטין דף מא. בד"ה לישא שפחה אינו יכול.

2. גיטין שם.

3. ד"ה כופין אותו.

ששמעה על הר סיני כי לי בניי עבדים וגו'.

ויש לדקדק דמכך שלא תי' התוס' כאן כמו התוס' בגיטין (דלעיל) שא"א לו למכור א"ע משום דבעינן "ושב אל משפחתו" משמע, שתוס' בב"ב ס"ל שעבד משוחרר יכול למכור א"ע בע"ע. דמהתירוץ שתי' לא משמע שא"א לו כלל להיות עבד דהרי סו"ס המוכר עצמו נהי' עבד אע"פ שעבר על "כי לי בניי עבדים", משא"כ מהתוס' בגיטין משמע שמשוחרר א"א לו כלל למכור א"ע מצד "ושב אל משפחתו".

וגם מרש"י בסוגיין יש להוכיח דס"ל שמשוחרר יכול למכור א"ע, דהנה רש"י בד"ה "שאני הכא" מסביר מדוע לא יכול לומר העבד לרבו "גוד או איגוד" כי איגוד איכא - העבד יכול לקנות עצמו, אבל גוד ליכא שאין דמים לבן חורין שאין עבד עברי נמכר אלא לשש. היינו, שיכול למכור א"ע אלא שיהי' זה רק לשש שנים (ולא אומר שליכא גוד כי א"א למשוחרר למכור א"ע).

ואף דמהגמ' בב"מ (עא.) משמע שאין עבד משוחרר נמכר לעבד עברי, דהרי לומדת שם הגמ' שגר אינו נמכר לעבד עברי משום דכתיב בע"ע ושב אל משפחתו ובגר לא שייך ושב אל משפחתו וסברא זו שייכת גם בעבד משוחרר¹ אך מ"מ מתוס' ורש"י בב"ב משמע² שלא סבירא להו הכי אלא שמשוחרר יכול למכור עצמו³.

והנה עפ"ז י"ל שהמהריעב"ץ למד כתוס' ורש"י בב"ב הסוברים שמשוחרר כן יכול למכור עצמו בעבד עברי, ולכן הקשה המהריעב"ץ מה חוב הוא לעבד ישראל מה שמפסיד (כשמשוחרר) שפחה כנענית, והלא יכול למכור עצמו שוב.

ובמה שהקשו על עיקר סברתו של המהריעב"ץ י"ל דכיון שבידו למכור עצמו שוב

1. ולהעיר שבגמ' בב"מ דף עא. לא מוזכר עבד משוחרר ואילו תוס' בגיטין מא. כותב: "וי"ל דאמר בפרק איזהו נשך "דגר ומשוחרר אין נמכרין בעבד עברי".

2. ועיין בב"מ עא. בגליון הש"ס שמביא את הסתירה בין רש"י ותוס' בב"ב לתוס' בגיטין ונשאר בצ"ע.

3. ואין לחלק בין חצי עבד וחצי בן חורין למשוחרר לגמרי דהרי תוס' בגיטין מדבר גם על חצי עבד וחצי בן חורין, ובכל זאת מתרץ שאין גר ומשוחרר נמכרין בע"ע. ועוד, שהרי הוא חצי בן חורין, ומצד הבן חורין שבו חלים עליו כל דיני התורה ובכללם "ושב אל משפחתו" שלכן אסור לו להמכר (ועיין מעין זה בהמשך תוס' ד"ה כופין את רבו - ב"ב יג.).

אף שעתה הוא נאסר בשפחה כנענית, לא חשיב חוב הוא לו כי הרי בכל רגע יכול למכור עצמו ולקחת שוב שפחה כנענית, וכל דבר שבידו לא חשיב שמפסידו כיון שבידו לחזור. וק"ל.

ג.

אמנם עדיין יש לעיין בטעם דבריו של המהריעב"ץ מטעם אחר, דלכאורה, איך אפשר לומר לו שימכור עצמו שוב בזמן שזה לא תלוי בדעתו אלא הוא תלוי בדעת אחרים אם ירצו לקנות אותו?

ואין להוכיח מהא דתוס' בב"ב שואל שימכור עצמו ולא חושש שזה תלוי בדעת אחרים, מכיון ששם הדיון הוא איזו אפשרות אחרת ישנה לאותו חצי עבד וחצי בן חורין לא לצאת ובכ"ז לישא אישה, וע"ז אומר תוס' שימכור עצמו בע"ע ואף שזה תלוי בדעת אחרים, מ"מ, דרך לישא אישה יש לו (אם מישהו ירצה אותו) ולכן אין צורך לכפות את רבו לשחררו. משא"כ בגיטין שדנים האם חוב הוא לעבד להשתחרר, והרי זה חוב לו דע"י השחרור הוא מונע ממנו מלישא שפחה באופן שלא דווקא שיוכל לחזור לזה (כי לא בטוח שירצו לקנותו) ואם זה לא ודאי שיוכל לחזור להיות עבד הרי הפסידו.

וכן אין להוכיח שלא חוששים לכך שתלוי בדעת אחרים אם ירצו לקנותו מכך שהרי רבו מוסר לו שפחה כנענית והרי זה תלוי בדעת רבו ולמה אומרים שע"י שחרור מונע אותו משפחה כנענית, הרי יכול למונעו גם קודם דמסירת השפחה תלוי בדעת רבו (והוי כתלוי בדעת אחרים), ובכל זאת אומרת הגמ' שרק בשחרור מפסידו בשפחה כנענית. א"כ לכאו' משמע שלא חוששים לענין של תלוי בדעת אחרים וא"כ אולי נאמר שגם בזה שמכירתו תלויה באחרים לא נחשוש ונאמר שימכור את עצמו ויוכל לחזור לשפחה כנענית.

אבל באמת אין לומר כן דהרי גם אם רבו לא מוסר לו שפחה כנענית להוליד לו וולדות הרי הוא מותר בשפחה ויכול לבוא על סתם שפחה כנענית מעלמא שהרי הוא פטור מן המצוות ולא חל עליו חיוב זה של קידושין. א"כ נמצא שלענין ההיתר בשפחה הוא לא תלוי בדעת אחרים, אבל כשמשתחרר וחייב במצוות אם אין מי שיקנה אותו הרי

הוא נשאר אסור בשפחה וחוב הוא לו.

וי"ל דכיון שכל רצונו הוא לישא שפחה א"כ הוא יוזיל את מחירו עד לכדי פרוטות ואזי בטוח שאי מישהו יקח אותו ובמילא לא נחשב תלוי בדעת אחרים אבל עדיין ה"ז דוחק שהרי אף אחד לא ירצה לקנותו אפילו בפרוטות כי הרי כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו. ועוד, הרי עבד עברי אסור בזנות עם שפחה סתם אלא רק רבו מוסר לו שפחה כנענית ע"מ להעמיד וולדות ובמילא הוא שוב תלוי בדעת אחרים ועצ"ע בכ"ז.

ותן לחכם ויחכם עוד.

שיטת הרשב"ם והתוס' בטעם חזקת ג' שנים

הת' מנחם מענדל שי' רייכער
תלמוד בישיבה

א.

הגמ' (ב"ב לב, ב) מספרת "רבא בר שרשום נפק עלי' קלאא דקא אכיל ארעא דיתמי, א"ל אביי אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה אמר לי' ארעא במשכונתא הוה נקיטנא מאבוהון דיתמי והוה לי זוזי אחריני גבי' ואכלתיה שני משכנתא, אמינא אי מהדרינא ארעא ליתמי ואמינא דאית לי זוזי אחריני גבי אבוכוך, אמור רבנן הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, אכבשי' לשטר משכנתא ואוכלה שיעור זוזי, דמיגו דאי בעינא אמינא לקוחה היא בידי מהימנא, כי אמינא דאית לי זוזי גבייכו מהימנא" וכו'.

וברשב"ם שם (בד"ה "מהימנא") כתב: "בלא שבועה, דאין נשבעין על הקרקעות ועוד דחזקת שלש שנים במקום שטר קיימא". ובתוס' (בד"ה "מיגו") חלק על הרשב"ם, דנהי דאין נשבעין על הקרקעות מדאורייתא, מדרבנן נשבעין. (אך מדברי הרשב"ם מבואר

דאף שבועת היסת אין נשבעין על הקרקעות).

בהמשך הגמ' שם : "א"ל לקוחה היא בידי לא מצית אמרת, דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא, אלא זיל אהדרה ניהלייהו וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדייהו". ע"כ.

והרשב"ם (בד"ה "אמר") מסביר ד"כיון דידעת דאית קלא עלך דארעא דא משכנתא היא גבך ולא לקוחה אין לך מחאה גדולה מזו והיה לך לזוהר בשטרך", עכ"ל. היינו דהקול מבטל החזקה. ואילו בתוס' בד"ה "לקוחה" כתב שלו היה טוען רבא בר שרשום שלקוחה היא בידו היה נאמן וזה שאינו נאמן במיגו דלקוחה זה כיון שזהו מיגו דהעזה כיון דנפק קלא, היינו שהקול אינו מהווה מחאה ואין מתבטלת החזקה אלא רק משום שנעשה מיגו דהעזה, וצריך ביאור בטעם ב' המחלוקות של התוס' והרשב"ם. ובפרט דלכאור' הוא דבר תמוה דלהרשב"ם דהחזקה היא ראי' מספיקה ואין צריך שבועת היסת, מספיק קול כדי לבטלה, ואילו להתוס' דחזקה אינה ראי' מספיקה וצריך שבועת היסת. אין מספיק קול כדי לבטלה.

ב.

וי"ל דב' המחלוקות תלויים בשיטתם בטעם דין חזקת ג' שנים. וכדלקמן.

הרשב"ם בדף מב, א (בד"ה "אין להם חזקה") מבאר שחזקת ג' שנים נאמרה רק בקרקעות ולא במטלטלין "כיון דסתם לוקח מטלטלים בלא עדים הוא קונה ובלא שטר". היינו דהרשב"ם סובר כשיטת הראשונים שמבארים שהטעם לחזקת ג' שנים היא מעצם תפיסתו בקרקע, אלא שעד ג' שנים יש למערער ריעותא ד'אחוי שטרך', ואם מוחה המערער מתבטלת הראי' שבישיבתו בשדה ולכן במטלטלין שאין שטר יש חזקה מיד.

הקצוה"ח (סי' ק"מ סק"ב) מבאר דעיקר הטעם לחזקת ג' שנים היא משום תקנת חכמים, כיון דהמחזיק סובר לאחר ג' שנים שיותר לא יערערו על השדה ומפסיק לשמור על השטר, וע"מ למנוע הפסד דלקוחות תקנו חכמים שלאחר ג' שנים נאמן המחזיק ללא שטר.

ועפ"ז יש לבאר ברשב"ם דידן שכתב שאינו צריך שבועה כיון שסובר שמעצם ישיבתו בקרקע יש ראי' שהקרקע שלו, והוי כשטר, א"כ, אינו צריך לישבע, כי החזקה היא ראי' מספקת.

ואילו התוס' סוברים כהקצוה"ח שהטעם לחזקה הוא משום תקנת חכמים וא"כ צריך להישבע כיון דאין לו ראי' אלא רק משום תקנת חכמים.

ועפ"ז מובנת דעת הרשב"ם דקול הוי מחאה, דלהרשב"ם כיון דהישיבה בקרקע היא ראי' א"כ קול כמחאה כי הקול מהווה ג"כ ראי' שהקרקע אינה שלו דכיון שיצא עליו קול הו"ל ליזהר בשטרו.

[וע"ד הדין דמצינו בנידון שהמערער מיחה בפני שנים והזהירם שלא יוציאו דבר זה מפיהם והעדים סיפרו על המחאה למחזיק אך לא סיפרו לו שהזהירם שלא יוציאו דבר זה מפיהם, דלדעת הש"ך למרות שלגבי המערער אין זה מחאה כיון שהמחזיק לא ידע מזה הו"ל ליזהר בשטרו וא"כ נשאר ריעותא ד'אחוי שטרך' גם לאחר ג' שנים. אבל הקצוה"ח (והנתה"מ) דסובר שטעם החזקה היא משום תקנת חכמים, פוסק דאי"ז נק' מחאה כי תקנת חכמים הייתה שהמערער יוכל לבטל החזקה ע"י מחאה ואם מצד המערער אין זה מחאה, זה לא יכול לבטל את החזקה].

ועפנה"ל יש לבאר ג"כ שיטת התוס' די"ל דהתוס' סבר כשיטת הקצוה"ח דלעיל דטעם החזקה הוא משום תקנת חכמים, וא"כ כיון שחכמים תקנו את החזקה והיא איננה מעצם תפיסתו בקרקע, חכמים תקנו ג"כ איך מפקיעים את החזקה שזה דווקא ע"י המחאה ולא ע"י קול ולכן לא חשיב הקול כמחאה.

ג.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת נוספת של הרשב"ם ותוס', דהנה בדף לג,ב, הגמ' מבארת הא דנאמן אדם על הפירות שאכל שהם שלו ד"לא חציף איניש למיכל פירי' דלאו דילי"י" ושואלת הגמ' ד"אי הכי ארעא נמי", (ומתרצת הגמ' דבארעא איכא ריעותא ד'אחוי שטרך') והרשב"ם מבאר את השאלה ד"כי טעין דזבינתה מינך ליהמנוהו בלא עדי חזקה

דלא חציף איניש למיחת לארעא דלאו דידי' היא ולמיכל פירותי", אבל התוס' שם חולקים ע"ז, ומבאר דאין הכוונה בשאלה שיזכה בגוף הקרקע, דהרי אפי' בפירות אינו זוכה מכאן ולהבא מצד סברא זו ד'לא חציף', אלא רק על הפירות שאכל כבר. ולכן התוס' מבאר הקושיא שהגמ' שואלת שגם כשטוען שגוף הקרקע שלו יזכה עכ"פ בפירות שאכל מצד הסברא ד'לא חציף'.

ועפנה"ל יש לבאר טעם מחלוקתם, ובהקדים דהסברא ד'לא חציף איניש' לא מועילה להוציא מיד המחזיק אלא רק להחזיק בידיו. וא"כ לפי הרשב"ם שהחזקה היא בעצם תפיסתו, החזקה נפעלת מיד כשתופס בשדה (אלא שעד ג' שנים יש ריעותא של 'אחוי שטרך'), וא"כ מובנת ההו"א של הגמ' שיועיל להחזיק הקרקע כי כשתופס בקרקע הוא המוחזק ולכן יכולה להועיל הסברא ד'לא חציף' משום דהוי רק להחזיק'.

משא"כ לתוס', שלשיטתו החזקה היא רק מצד תקנת חכמים, במילא החזקה היא רק בתום הג' שנים וא"כ אין יכולה הסברא ד'לא חציף' להועיל כיון שהיא מוציאה מיד המחזיק (שהוא המערער), וע"כ מוכרח תוס' להסביר את השאלה על הפירות.

בידוע שגזל מחבירו

הת' אליהו שי' שוויבה
תלמוד בשיבה

בבא בתרא דף ל"ג ע"ב "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מינך זבני ואכלתיה שני חזקה, אזל אייתי סהדי דאכלה תרתי שני, אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרי פירי.

1. וכן משמע בלשונו של השיטה מקובצת דכתב: יש מפרשים דארעא ממש קאמר, והרי היא כפירות דאכל כיון דנחת ל' וקאי בגוה".

אמר רב זביד אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן - לאו מי אמר רב יהודה האי מאן דנקיט מגלא ותובליא בידיה ואמר איזיל איגדריה לדיקלא דפלניא דזבניא ניהלי, מהימן. (אלמא) לא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה. . ."

תוס' ד"ה ואי טעין כתב וז"ל "ואי טעין ואמר לפירות ירדתי כו', פי' תחלה כי א"ל מאי בעית בהאי ארעא, אע"ג דבשעה שאכל היה בעל השדה יכול לעכב, ולא היה נאמן לומר לפירות הורדתני, מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא, נאמן לומר לפירות הורדתי.

וא"ת מאי איריא משום דלא חציף, תיפוק ליה משום דתפיס מידי דהוה אמטלטלין שאין עשויין להשאל ולהשכיר, דאי אמר לקוחין הן בידי נאמן.

וי"ל דאיצטריך טעמא דלא חציף, אם לקטן והניח ברשות שאינן שלו, דלא תפיס בהן."

ההגהות מיימוניות (הלכות טוען ונטען פ"ט הלכה ו') מביא את דעת תוס'¹, ומוסיף:

"וריצב"א אמר דלא קשה כלל, דדומיא דהכי בשאר מטלטלין, אם ידוע שנכנס לבית חבירו ונטלן בלא ידיעתו, היה חייב להחזיר, ולא כל כמיניה לומר לקחתי מתחילה, ולא דמי להא דפ' כל הנשבעין (מו). ראוהו שהטמין כלים תחת כנפיו וכו', דנאמן לומר לקוחין הן בידי היכא דעשוי למכור כליו, כדלעיל בפרק זה (ה"ד), דהתם לא ראינו שנכנס לביתו, ואפשר דבשעת נטילה מסרם לו, אבל היכא דנטלן בלא ידיעתו, הא מילתא פשיטא דלאו כל כמיניה לומר ברשותו לקחתים, דא"כ לא שבקת חיי לכל בריה. ע"כ ריצב"א².

ונראה ראייה לדבריו מנסכא דר' אבא (ב"ב שם), דאי הוה שני עדים שחטף כו' ע"כ. עכ"ל.

היינו שמדין 'נסכא דר' אבא' אפשר להביא ראי' לפי' ריצב"א, משום דשם כתיב שאם היו שם שני עדים שחטף, גזלן הוא, ואין אנו מאמינים לו באם יאמר שלי חטפתי.

1. ומציין שזה דעת ר"י.

2. ראה נתה"מ (סי' קלז סק"א) אבן האזל הלכות טוען ונטען פ"ט ה"ו ד"ה אלא זהו תלוי ביאור מחלוקת ר"י וריצב"א.

וראיתי שמקשים¹ דלכאורה יש לדחות ראיית ההג"מ מדין 'נסכא דרבי אבא', משום דשם ראו העדים שחטף מידו שלא ברצון הבעלים, וע"כ הוא נק' גזלן, אך בסוגיין מדובר כשנוטל שלא בפניו, וע"כ יתכן שנתן לו רשות. וא"כ אין דומים המקרים זל"ז וא"א להביא ראי' משם?

ונשארים בצ"ע.

ולא מובן קושייתם:

דהנה כתב קצוה"ח (סי' קלז סק"א) "כן נראה מדברי הרי"ף בשבועות גבי ראוהו שהטמין כלים, עיי"ש. ועיקר כדבריהם, דכן משמע להדיא גבי נסכא דר' אבא דאילו אתו ב' עדים דחטף צריך להחזיר ולא מיהמן לומר שלקחה הימנו בתחילה. ואמרו בנכנס שלא ברשות דהוי גזלן. אלא ודאי דלא מיהמן לומר לקוח אלא היכא דלא ידיענן אם בא לידו מיד הבעלים אז מיהמן לומר שבא לידו מיד הבעלים, אבל היכא דידוע דנכנס שלא ברשות או שחטף או שהבעלים לא היו בביתם הוא גזלן ולא מיהמן לומר בתחילה לקחתיו".

ועפ"ז נראה לומר שלפי דעת ההג"מ מדובר בסוגיין במקרה שבטוחים אנו שהוא נכנס לבית חבירו, ולקח דברים שלא מדעת חבירו.

וע"כ שפיר לדמות זה לדין 'נסכא דר' אבא', שהרי דמיון לסוגיין שידועים אנו שהוא לקח זאת ללא רשות, וה"ז כמו שיש לנו עדים ע"כ, ע"ד העדים שמעידים ב'נסכא דר' אבא' שהוא חטף.

ומדוייק מלשון ההג"מ "אם ידוע שנכנס לבית חבירו ונטלן בלא ידיעתו", שנראה לומר שידוע לנו אתי לא רק ע"ז שנכנס לבית חבירו, אלא גם על זאת שלקחם שלא בידיעת חבירו.

ואתי שפיר, והדברים פשוטים.

1. ראה ספר 'אהל תורה' על מסכת בבא בתרא בשמעתין (עמ' רפח).

בדין פתח פיך לאלם

א' התמימים
תלמיד בישיבה

ברמב"ם פרק כ"א מהלכות סנהדרין הלכה י' כותב "מניין לדיין שלא יעשה מליין לדבריו של בעל דין, שנאמר מדבר שקר תרחק, אלא יאמר מה שנראה לו וישתוק, ולא ילמד אחד מבעלי דינין טענה כלל, אפילו הביא עד אחד לא יאמר לו אין מקבלין עד אחד, אלא יאמר לנטען הרי זה העיד עליך, הלואי שיודה ויאמר אמת העיד, עד שיטעון הוא ויאמר עד אחד הוא ואינו נאמן עלי, וכן כל כיוצא בזה"

ועיין בשו"ת פנ"י ח"מ סי' פז שהאריך להוכיח שכוונת הרמב"ם בהא דכתב "עד שיטעון הוא ויאמר עד אחד הוא ואינו נאמן עלי" הוא דוקא כשטוען הכי, אבל אם הכחיש את העד אסור לדיין לומר לו "אין מקבלין עד אחד" וה"ה חייב לשלם, עד שיאמר הנטען בעצמו "עד אחד הוא ואינו נאמן עלי".

ותמצית דבריו הוא דא"ל שכוונתו הוא דאפילו אם הכחיש הנטען את העד מותר לדיין לומר לו "אין מקבלין עד אחד", א"כ "היכי ס"ד שיאמר הדיין אין ע"א נאמן כיון שזה לא הכחישו עדיין שמא יודה לדבריו, וכי צריך להשמיעני דאם א' תובע לחברו שלא יאמר הדיין טרם שמעו טענת האחר זה מכחישך או יכול להכחישך דזהו לא מיקרי עורכי הדיינין אלא ודאי שקורי קא משקר למגמר טענת שקר...".

והנה לפי הגירסא של הפנ"י ברמב"ם¹ (וכפי שמצטטו מטור חו"מ סי' יז) שפיר י"ל דר"ל כדלעיל מהפנ"י, אולם לפי הגירסא ברמב"ם שלפנינו דאיתא "הלואי שיודה ויאמר אמת העיד", לכאורה משמע דאכן כוונת הרמב"ם לשלול שלא יאמר הדיין "אין מקבלין עד אחד" טרם שהכחישו הנטען ודלא כהפנ"י.

וצ"ע.

1. שחסרות המילים "הלואי שיודה ויאמר אמת העיד".

מתוך שאינו יכול להשבע משלם מדוע אינו נאמן במיגו?

א' התמימים
תלמיד בישיבה

כתב הצמח צדק שו"ת חו"מ סי' י"ב וזלה"ק: "...דלגבי החוטף לא אמרינן שיפטר בשבועה דדידי חטפתי, במיגו שהיה יכול לישבע ולהכחיש את העד בטענת לא חטפתי. והיינו, משום דאין זו השבועה עצמה שהעד מחייבו כדפירש"י בשבועות ורשב"ם ותוס' פרק חזקת... עכלה"ק.

וצ"ע אהיכא קאי.

דהנה, מצינו לשון כעין הנ"ל ברשב"ם בבא בתרא דף ל"ד ע"א ד"ה "לישתבע" וז"ל: "דהא לית ליה לישתבע דדידה חטף, שאין זו השבועה המוטלת עליו" - אך כוונת הרשב"ם לבאר מדוע אין נאמן בשבועה לכדה, ואין כוונתו שיאמן ע"י מיגו! וצ"ע.

(ובכתבו "והתוס' בפרק חזקת" אולי כוונתו לדעת ריב"ם בתוס' ד"ה "הוי מחויב שבועה" דף ל"ד ע"א. ועצ"ע.)

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי (ב)

הרב אברהם הכהן ש"י כהן
נחלת הר חב"ד

ד.

ושוב מצאתי בשו"ת אחיעזר ח"ב סימן כ"ה אות ח' ד"ה ובעיקר, שכתב שם: ובעיקר החקירה אי תוך כדי דיבור חל מיד או לאחר כדי דיבור, נראה לפי המבואר בנדורים פ"ז דאמרו לו מת אביו וקרע ואח"כ נמצא בנו יצא ידי קריעה, ולפי אוקימתא דרב אשי מיירי בתוך כדי דיבור.

וכ"פ הרמב"ם כאוקימתא דרב אשי בפ"ח מהל' אבל ה"ח: מי שאמרו לו מת אביו וקרע ואחר כך נמצא שמת בנו, אמרו לו מת לו מת וכסבור שאביו וקרע ואחר כך נמצא בנו, אם תוך כדי דיבור נודע לו אמיתת הדבר יצא ידי קריעה ואם לאחר כדי דיבור לא יצא וחייב לקרוע קרע אחר, והא התם הידיעה היא אחר המעשה ומהני למפרע.

ועכצ"ל דגמר המעשה חשיב לאחר כדי דיבור (אעפ"י דגבי אבילות ל"ש ענין חזרה, אך בכל זאת חשוב ענין אבילות והחלטת הצער בלבו לאחר כדי דיבור, ולפיכך בשנודע לו תוך כדי דיבור אמיתת הדבר יצא.

וכן בהפרה לפי שינוי דרב אשי דכסבור שהיא בתו ונודע לו תוך כדי דיבור שהיא אשתו דמהני הפרה, צ"ל ג"כ דחלות הפרה הוא לאחר כדי דיבור לפי שבידו לחזור). הרי מבואר בשיטת הרמב"ם דתוך כדי דיבור עדיין אינו נגמר החלות, וכמשנת"ל.

והנה מה שהסיק דהחלות הוא לאחרי כדי דיבור ושכן הוא דעת הרמב"ם, הנה שיטת הרמב"ם בהקדש ותמורה עדיין לא מתיישב עי"ז, כי כבר הבאתי לעיל להוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל דתוך כדי דיבור הוא מדין חזרה, שלכן פסק בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות הל' ט"ז: אמר הרי עלי תודה מן החולין ולחמה מן המעשר, לא יביא לחמה אלא מן החולין, שהרי נדר בקרבן תודה והתודה אינה באה אלא מן החולין, וכמו שהסבירו התוס'

במנחות דף פ"א ע"ב ד"ה תודה והוא משום דכי הדר אמר לחמה מן המעשר לא מצי הדר בי' אפילו אם אמר זה בתוך כדי דיבור, והוא משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכמו שהבאתי זה לעיל (ברי"ש אות ג'), וא"כ שוב אינו יכול לחזור בו, דכיון שע"י אמירתו הכניס זה לרשות אחר, שוב אינו ברשותו שיוכל לחזור בו.

וכן הבאתי לעיל ממה שפסק הרמב"ם בפט"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"א בדין אמר היא שלמים וולדה עולה, וכן ממה שפסק בפ"ב מהל' תמורה ה"ד, וכן ממה שכתב בפירוש המשניות בתמורה פ"ה מ"ד, כדהבאתי דבריו לעיל (בסוף אות א'), שמכל זה משמע שדין תוך כדי דיבור כדיבור הוא מדין חזרה, ובאמירה להקדש לא מהני חזרה משום דהוה כמסירה להדיוט.

דאם נפרש כמו שהסיק בשו"ת אחיעזר הנ"ל שהחלות לא נעשה אלא אחרי כדי דיבור, א"כ גם אם נאמר דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, מ"מ עדיין לא נכנס לרשות הקדש עד לאחרי כדי דיבור, שהרי גם במעשה המסירה אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכמו שהבאתי זה לעיל בשם הריטב"א והריצב"א, עיי"ש.

ותודה רי גם במסירה להדיוט שעשה מעשה הקנין הרי בתוך כדי דיבור יכול עדיין לחזור בו (וא"כ למה בהקדש ותמורה לא יוכל לחזור בו), וכמו שפסק בשו"ע חו"מ סימן קצ"ה סעיף ו': אף על פי שנגמר הדבר בקנין סודר, כל אחד משניהם יכול לחזור בו כל זמן שעסוקים באותו ענין.

ואם הפסיקו הענין, אין אחד מהם יכול לחזור בו. ובסעיף ז' שם: בשאר דרכי הקנייה אין שום אחד מהם יכול לחזור בו לאחר כדי דיבור. ע"כ. (ועיי"ש בסמ"ע וש"ך טעם להחילוק בין קנין סודר לשאר קנינים הנעשים בגוף הדבר, דבקנין בגוף הדבר כמו חזקה משיכה מסירה והגבהה וכו' כבר נתיישב דעתו וא"א לחזור לאחר כדי דיבור), אבל בתוך כדי דיבור אפשר לחזור אפילו בהם.

וכמו שמבואר בב"י שם סי"ב בשם הרא"ש (ב"ב דף קי"ד ע"א סימן ה'): דדוקא בקנין הוא שנתנו חכמים זמן לחזרה, כי כן דרך לקיים כל דבר פתאום מקיימין אותו בקנין

סודר שלא יחזרו בהם, לכך נתנו לו שעה להתבונן, אבל בכל שאר קנינים הגבהה ומשיכה וכו' אין בהם חזרה אחר כדי דיבור, וכ"כ רבינו ירוחם וכו' (והולך ומונה כמה פוסקים: התוס' והרמב"ם ובעל העיטור וכו') דדוקא קנין דכיון דלא החזיק בגוף המקח ולא נתן בו דמים נתנו חכמים שיעור שהות בדבר שתתיישב דעתו עליו.

וכתב עוד (בעל העיטור) דבשאר קנינים תוך כדי דיבור מיהא יכול לחזור בו מדאמרינן ביש נוחלין (דף קכ"ט ע"ב) ובנדרים (דף פ"ז ע"א) תוך כדי דיבור כדיבור דמי בר מעכו"ם וכו', אבל בתנאי ממון תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ויש לבעל דין לחלוק ולומר דמשיכה במטלטלין וחזקה בקרקעות אפילו תוך כדי דיבור אינו יכול לחזור בו וכו', עכ"ל. ולענין הלכה דברי בעל דין החולק בטלים לגבי כל הנך רבוותא שכתבתי בסמוך, דבשאר קנינים יכול לחזור בו תוך כדי דיבור, עכ"ל הב"י.

הרי מבואר מכל זה דגם במסירה להדיוט מהני חזרה תוך כדי דיבור, ולמה לא נאמר כן גם בהקדש, אלא ודאי משום דאמרינן שהחלות נגמר תיכף ורק דמהני חזרה, וא"כ בהדיוט שלא יצא מרשותו מהני חזרה, ואילו בהקדש שכבר יצא תיכף מרשותו תו לא מהני חזרה. עכ"פ חזינן דדעת הרמב"ם הוא דהא דמהני חזרה בתוך כדי דיבור הוא משום חזרה, כדמוכח מהא דלא מהני חזרה בהקדש ותמורה.

אמנם גם לענין עדות לא הועיל בסברא זו לתרץ הקושיות, דבזה שמבאר דין הפרה על יסוד זה דהדיבור לא נגמר עד אחר כדי דיבור, זה לא מתרץ אלא דין הפרה שהפר לאשתו שסבר שאשתו נדרה ואח"כ נמצא שבתו נדרה, דכיון שההפרה לא נגמרה יכול לומר שכוונתו לבתו, או בקריעה שכוונתו לבנו, אבל בעדים אף אם נאמר שהחלות עוד לא נגמר עד אחר כדי דיבור מ"מ הרי גמר החלות של העד שבא לאחרי זה ג"כ לא נגמר אלא אחרי כדי דיבורו, ונמצא שגמר דיבורו של כל עד לא הי' תוך כדי דיבורו של העד שלפניו, וא"כ שוב לא הוי בבת אחת.

(ויש לדחוק ולומר דמ"מ התחלת דיבורו של העד השני הי' קודם גמר חלות דיבורו של העד שלפניו, ולכן שפיר הו"ל עדות כולם בבת אחת.

ויש לכוין זה בלשון רש"י בשבועות דף ל"ב ע"א על מה דאיתא התם: כפרו שניהן כאחת חייבין. ופריך: הא אי אפשר לצמצם. ומשני: רבי יוחנן אמר, אפילו תימא רבנן, כגון שכפרו שניהן בתוך כדי דיבור, ותוך כדי דיבור כדיבור דמי.

א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא, מכדי תוך כדי דיבור כמה הוי? כדי שאילת תלמיד לרב (שלום עליך רבי, רש"י), (איכא דאמרי: כדי שאילת הרב לתלמיד), עד דאמרי שבועה שאין אנו יודעין לך עדות טובא הוי (אין שניהם יכולין לומר שש תיבות הללו בשיעור זה, רש"י)! א"ל, כל אחד ואחד תוך דיבורו של חברו, ופירש"י: כשגמר זה כפירתו התחיל זה לדבר בתוך כדי שאילת שלום, רש"י. הרי מבואר שהתחלת העד השני הי' שלוב בגמר העד שהעיד לפניו. ולהכי קרי להו התם כפירת שניהם כאחת).

והנה הלום ראיתי שכבר דן בשו"ת אחיעזר ח"ב בסימן כ"ה אותיות ג'-ד' שהביא כן בשם ספר עמודי אור והקשה עליו. דז"ל באות ג' שם: ונראה דבאמת משונה תוך כדי דיבור דעדות שהוזמו על הטביחה, דלר"י בטל גם שהעידו על הגניבה, דנהי דנפסל למפרע משעה שהעידו על הטביחה, אבל מהיכי תיתי שיפסלו גם קודם שהעידו עדות שקר מה שהעידו תוך כדי דיבור על הגניבה. וכבר הרגישו בזה.

והעמודי אור בסי' צ"ט יצא לחדש, דכיון דעדים יכולים לחזור תוך כדי דיבור, א"כ החלט דעתם נגמר אחר כדי דיבור, ואימתי מתברר אמיתת דעתם כשלא חזרו לעקור עדותם, וא"כ אי נפסלו תוך כדי דיבור ע"י חילול שבת וכיוצא בו בטלה עדותן לפי שעיקר חלות עדותן הוא לאחר כדי דיבור, ולהכי כיון שהוזמו על הטביחה תוך כדי דיבור דעדות גניבה ועד זומם למפרע הוא נפסל, בטל גם עדות הגניבה. ומסתפק לפ"ז אם נשתטה או מת תוך כדי דיבור אם עדותו קיימת, יעו"ש.

ולד' העמודי אור א"ש קושיית התוס' דמדמה תמורה לעדות, דהא חזינן בעדות דלא חל כלל תוך כדי דיבור לפי שבידו לחזור, ולהכי גם בתמורת עולה ושלמים כיון דבתוך כדי דיבור לא חל כלל משום שבידו לחזור לגמרי, ממילא דגם מחציו יכול לחזור, ול"ש לומר דפשטה קדושה בכולה משום קדושת חציו דהא בתוך כדי דיבור לא חל ההקדש.

אולם באמת דברי העמודי אור בביאור הסוגיא תמוהים ואין דבריו מספיקים, דמכיון דעדות העדים חל רק אחר כדי דיבור אם כן גם עדותם של הטביחה חלה ג"כ אחר כדי דיבור כמבואר בתוס' שם, א"כ עדיין תמוה הרי אז כבר כלה התוך כדי דיבור של גניבה ואיך יופסלו למפרע. וצ"ל ליישב בדוחק לפי דבריו דמה שהוסיף חטא על פשע להעיד עדות שקר על הטביחה אף שלא נפסל עדיין מ"מ מהני לגרוע עדותו של גניבה כיון שא"א לקיים עדותו בזה שלא חזר בו תוך כדי דיבור שהרי הוסיף ברשעו. אבל ז"א, דכיון דיכול לחזור אין זה רשע של עדות שקר.

וסבור הייתי לומר לפי דבריו דתוך כדי דיבור מתלי תלי, אם לא בא השתנות ואיזה דבר הגורם לפסול חל משעת הגדה, דודאי פשוט דתוך כדי דיבור חל למפרע משעת הגדה, דאם הקדיש גם תוך כדי דיבור אסור ליהנות מן ההקדש, וכן במו"מ אם קנה חפץ ומכר לאחר תוך כדי דיבור אם לא חזר המוכר הראשון חל מכירת הלוקח (אלא דיש לדון בזה דחשוב אינו ברשותו דהרי המוכר הראשון יכול לחזור בו), וע"כ צריכים לומר דתוך כדי דיבור אם רק נתקיים הדיבור לבסוף שלא נולד שום השתנות ודאי חל למפרע משעת הגדה, אבל אם נולדה השתנות בתוך כדי דיבור באופן שאי אפשר שוב להעדות לחול באותה שעה שוב גם למפרע אינו חל ובטל מעיקרו.

ולהכי בעדות טביחה דהעדות מצד עצמה לא נולד בו התהוות חדשה והשתנות לולא הזמת גוף עדותן חל איפוא למפרע ונמצא דלמפרע עברו עדות שקר עוד בשעת הגדה דתוך כדי דיבור חל למפרע ונפסל למפרע, משא"כ בעדות של גניבה דבא השתנות מצד אחר בהעדות, דמכח מה שנפסלו למפרע על עדות הטביחה נולד השתנות בתוך כדי דיבור של הגדת גניבה, שוב בטל עדותן דגניבה, [ד]כיון דתוך כדי דיבור מתלי תלי ובתוך כדי דיבור נפסלו ונולד השתנות בטל העדות מעיקרא.

וממשיך באות ד' שם: אבל באמת חידוש העמודי אור דבנפסל תוך כדי דיבור בטל עדותו תמוה וממקומו הוא מוכרע דלא כדבריו, שהרי מוקמינן לאביי דכשהעידו בבת אחת והוזמו שהעידו על הגניבה ועל הטביחה בבת אחת בתוך כדי דיבור. ועיין בתוס' שם ובשטמ"ק דלהכי אף כשהוזמו על הגניבה מכל מקום אף בתוך כדי דיבור (אם) [כפה"נ

שחסר כאן, וצ"ל: אם העידו בבת אחת ליכא למימר בשעת עדות טביחה פסולין היו, דכיון שהיו יכולים לחזור בהם על העדות של גניבה, לכן על הטביחה לא נפסלו, וחל עדותן על הטביחה בבת אחת בתוך כדי דיבור.

ואם איתא לדעת העמודי אור דאין עדות חל רק אחר כדי דיבור ואם נפסל תוך כדי דיבור בטל העדות, אם כן תוך כדי דיבור טביחה הא חל עדות דגניבה וכבר נפסלו למפרע מאותה שעה, ומה אם נפסלו ע"י עבירה תוך כדי דיבור אחר העדות בטל העדות, מכ"ש בזה שעברו העבירה דעדות שקר דגניבה לפני העדות טביחה ורק שלא נפסלו לפי שהיו יכולים לחזור, אבל כשכלה השיעור דתוך כדי דיבור דגניבה ונפסלו והוא עדיין בשיעור דתוך כדי דיבור טביחה (ורק שלא נפסלו לפי שהיו יכולים לחזור) א"כ יבטל עדותן טביחה שהרי בתוך כדי דיבור טביחה נפסלו מצד עדות שקר דגניבה הקודמת.

ואם נחזיק בסברתו ונאמר דאם נפסלו תוך כדי דיבור נתבטלה עדותן אבל אין זה עדות פסולים ולהכי שפיר קאמר הש"ס דבטלו עדותן, אבל אם הוזמו אח"כ חייבין, דהכחשה תחלת הזמה, וכמו שמחלק השטמ"ק שם לר"י דס"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, מ"מ אם העידו בב"א והוזמו על הגניבה ועל הטביחה חייבין, יעו"ש דדוקא היכא דהעדים פסולים ליכא דין הזמה, אבל היכא שרק עדותן נתבטלה אין זה אלא בגדר הכחשה והכחשה הוי תחלת הזמה, וה"נ אם נפסלו תוך כדי דיבור אין לקיים עדותן, אבל עכ"פ בשעה שיצאה העדות מפיהם כשרים היו.

אבל מ"מ מוכרח בזה בתוך כדי דיבור אף היכא דלא בא שום השתנות לא נפסלו למפרע, דהא הכא בעדות דגניבה לא בא השתנות מצד גוף העדות רק מכח מה שהוזמו ואפ"ה אמרינן דלא נפסלו למפרע כמבואר בש"ס הכא דלא נפסלו תוך כדי דיבור, ועכצ"ל בזה דאף דתוך כדי דיבור חל למפרע בכל התורה, אבל לא נפסלו למפרע משעה שהעידו, דסוף סוף תוך כדי דיבור היו יכולים לחזור ולא נגמרה עבירת עדות שקר באותה שעה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דגם בעדות טביחה לא נפסלו העדים רק אחר כדי דיבור ואז כלה תוך כדי דיבור של עדות גניבה ולמה תבטל עדות גניבה. עכ"ל שו"ת אחיעזר.

וממשיך שם ליישב דהא דבטל עדות גניבה למפרע הוא מטעם עדות שבטלה מקצתה

בטלה כולה, ועיי"ש שמביא בשם השטמ"ק ובשם תוס' הרא"ש שכתבו כן, וכ"כ מהרש"א בפ' ברש"י שם דמה שכ' רש"י דאיפסלא עדות הגנבה משום פסול עדות, כוונתו משום הא דאמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ועיי"ש בהמשך התשובה שהאריך בזה.

אמנם לאחרי כל זה עדיין נשאר הקושיא שהקשינו לעיל בשיטת הרמב"ם והתוס' דלא אמרינן תוך כדי דיבור בהקדש ותמורה משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, א"כ אם נימא דהחלות הוא אח"כ שוב קשה למה לא מהני חזרה תוך כדי דיבור, והלא גם במסירה להדיוט מהני חזרה תוך כדי דיבור, וכך תמוה לשון רש"י שם, דמפשטות לשונו שם משמע דמדין תוך כדי דיבור נפסל העדות גם משעת גניבה. וכדלעיל בארוכה.

ה.

ואשר נראה לומר, דישנם שני דינים בהא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, הראשון הוא דכל מה שנעשה תוך כדי דיבור חשיב שנעשה בבת אחת, וזהו דין דאורייתא לכו"ע דכל דבר שניתוסף בתוך כדי דיבור חשיב כבת אחת, דהגדת העדות על הגניבה וטביחה ומכירה חשיב כהגדה אחת, וכך שני הגדות משני העדים חשיב כבת אחת וצריך הזמה על כל העדים, דהחידוש דתוך כדי דיבור כדיבור הוא שכל מה שהוא נמצא בתוך כדי דיבור חשיב הכל כדבר אחד. וכאמור שזהו דין דאורייתא לכו"ע.

ויש עוד דין בתוך כדי דיבור, שיש בכחו לחזור בו מדיבורו הראשון ולבטלו, שבזה פליגי הראשונים אם זה דאורייתא או דרבנן, וכמו שיתבאר בעזה"י לקמן.

ועפ"י דרך הראשון יתבאר היטב מה שכתב הרשב"ם בב"ב שם דהוי כאילו אמר שני דברים ביחד, ירושה ומתנה, ובטל לשון ירושה ולשון מתנה קיים, דאי הוי מתורת חזרה איך מהני באמר לשון מתנה בתחילה או באמצע, כדאיתא התם בגמ' וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' נחלות כנ"ל, דהניחא אם אמר לשון מתנה לבסוף שפיר שייך לומר בזה חזרה שחזר מלשון ירושה ורוצה בלשון מתנה שאמר לבסוף, ברם אם הלשון מתנה הוא בתחילה או באמצע, קודם לשון ירושה, איך מהני בזה מטעם חזרה לומר שהוא מתנה ולא ירושה.

וע"כ דהוא מדין בת אחת שהכל נחשב כדבר אחד, ולכן הוצרך הרשב"ם לומר דהוי כאילו אמר שני דברים ביחד, והא דלשון ירושה בטל ולשון מתנה קיים, היינו משום דחל בבת אחת. וכשאנו דנים בדבר איזה לשון קיים ואיזה לשון בטל אנו אומרים שבמקרה הזה לשון ירושה בטל, משום דירושה א"א לומר מה שרוצה אלא מה שנתנה התורה, וכיון שרוצה לשנות בדין התורה בקשר לירושה שלא להשוות כולם, וליתן לבכור כמו פשוט, לכן הו"ל כמו שלא אמר הלשון של ירושה, ולכן לשון המתנה קיים.

ובחפשי בספרים מצאתי שכמו כן כתב ברשימת שיעורים מהגאון הרב יוסף דוב הלוי סולובייציק ז"ל על שבועות דף ל"ב ע"א, שתמה שם הרבה על הגמ' דב"ק הנ"ל איך אפשר לומר שיפסלו העדות על הגניבה בשביל ההזמה שעל הטביחה שהיתה אחרי עדותן על הגניבה, ואף שתוך כדי דיבור כדיבור דמי, עכ"ז בשעת עדות הגניבה טרם נפסלו, וכמו שכתבנו דהמהרש"א ושטמ"ק ושו"ת אחיעזר כולם תמהו על זה, וכנ"ל.

וכתב שם שמוכרח משם שדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי קובע שעדות הגניבה ועדות הטביחה נאמרו עפ"י דין בבת אחת, ולפיכך חל הפסול של הזמה בטביחה אף לפסול את עדות הגניבה ולא רק לפסול את עדות הטביחה. היוצא מדבריו שם הוא, שדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי ר"ל ששתי הפעולות נעשו בבת אחת, ולענין עדות ר"ל שהעדות אינה נשלמת ולא חלה אלא לאחר כדי דיבור. המורם מזה הוא שתוך כדי דיבור כדיבור דמי הוא דין בחלות המעשים ובצירופם.

ובזה מבאר דבר תמוה בפירוש תלמידי רבינו יונה על הרי"ף מס' ברכות (דף ז' ע"ב מדפי הרי"ף בדפוס ווילנא) ד"ה ר' יהודה אומר וכו' שמותר לענות ברכו באמצע ק"ש כשיטת הרא"ש, וז"ל:

מדחזינן דפליגי בגמרא (דף כא:) אם מפסיק בתפילה לקדיש ולקדושה אם לא, ואעפ"י שהלכה כמ"ד שאינו מפסיק, אפ"ה כיון דבתפילה לד"ה אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, היו חולקין אם מפסיק לקדיש או לא, מכלל דב"ק"ש וברכותי' דד"ה מפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד פשיט להו לכולהו דמפסיק, הלכך לקדיש מפסיק אפי' באמצע הפרק. ולברכו נמי כיון שהיא הפסקה מועטת

לענות ברוך ה' המבורך מותר, דאין בו כדי שאילת תלמיד לרב, דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, עכ"ל.

ולכאורה תמוה מה ענין של הפסקה מועטת לתוך כדי דיבור כדיבור דמי. ונראה לו דהחידוש הוא דאין כאן הפסקה, דכיון דתוך כדי דיבור כדיבור דמי הו"ל כאילו ממשיך לקרוא את שמע בלי הפסק, גם כשיש באותו זמן גם שאילת שלום, וכמו שנעשה בבת אחת הקריאת שמע ושאילת שלום, וא"כ אין זה חשוב הפסק. ונהנתי מאוד שכוונתי לדבריו.

אמנם שוב ראיתי כי זוהי הלכה מפורשת בשו"ע או"ח הל' ברכת הפירות סימן ר"ו סעיף ג': כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה, הגה: יותר מכדי דיבור. וכתב המג"א שם ס"ק ד': ואם בירך על המצוה לעשות או על דבר לאכלו ולא עלתה בידו לפי שעה ונתעכב יותר מכדי שאילת תלמיד לרב (דהיינו שלום עליך רבי) ועלתה בידו צריך לחזור ולברך, עכ"ל ב"י (ד"ה וז"ל) בשם שבלי הלקט (סימן קס"ו). ובסימן ק"מ כתב [הב"י] שהאבודרהם חולק על זה וכתב דשתיקה לא חשיב הפסקה, לא שנא מרובה לא שנא מועטת.

ולכתחלה ודאי לא מפסקינן, אבל בדיעבד א"צ לחזור ולברך אא"כ דיבר בינתיים כו'. כתוב בכס"מ [הל' ק"ש פ"ב הי"ז]: ואע"ג דבברכות של ק"ש שואל מפני הכבוד ומפסיק בין ברכה לק"ש, שאני התם כיון דלא מברכינן לקרות את שמע לא קפדינן כולי האי. וע' סימן ס' [סעיף ב']. עכ"ל המג"א. הרי דתוך כדי דיבור מהני לענין הפסק. ולכאורה, לפי כל הטעמים בתוך כדי דיבור לא שייך לומר כן בהפסק כמובן, הרי מבואר מזה דתוך כדי דיבור חשיב כאומר ביחד ולפיכך לא הוי הפסק.

וכן בשו"ע שם סימן ר"ט סעיף ב': לקח כוס של שכר או מים ובירך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בפה"ג, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ואמר שהכל נהי' בדברו, וכך היתה אמירתו: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהנ"ב, יצא. ויותר מזה בהל' ברכות סי' רכ"ז סעיף ג': הי' יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא (פי' שצריך לצאת משם ולברך וכו', ט"ז ס"ק ב').

הרי מפורש דתוך כדי דיבור לא הוי הפסק, וצריך לומר דחשיב כאחד.

ומקור הלכה זו שבסי' רכ"ז הוא מירושלמי ברכות פ"ט ה"ב, הובא ברא"ש ברכות פ"ט סי' י"ג. ברם אין שום ראי' מברכת ק"ש כמוש"כ הכס"מ (ודלא כמ"ש הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק הנ"ל).

ועיין בשערי תשובה שם סימן ר"ו אמ"ש בשו"ע וברמ"א שם סעיף ג': צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה יותר מכדי דיבור, וכתב בשע"ת שם אות ב' (השני), וז"ל: ע' בה"ט. וע' מ"ש אא"ז בת"ש סי' י"ט סק"ב, ומבואר שם דאם שכח ואכל בלא ברכה אין לו לברך בתוך כדי דיבור של אכילה. וע"ש שהביא מדלעיל סי' קע"ב, וצ"ע דהא הרמ"א כ' שם [ס"א] דהעיקר שיברך, והיינו לאחר בליעת המשקין, וא"כ גם בשכח ואכל אפשר דמהני לברך תוך כדי דיבור.

ונראה שאם יש לפניו עוד מאותו המין יהי' זריז לברך תוך כדי דיבור של האכילה שאכל, ושוב יאכל אח"כ ממה שלפניו ג"כ. וכך גבי משקין דלעיל סי' קע"ב יש לעשות כן. וע' במג"א דבין ברכה לאכילה אין לו לשאול שלום אפילו תלמיד לרב, ולא דמי לברכת ק"ש, ע"ש, וה"ה דאינו משיב כיון שיש בזה משום ברכה לבטלה כשמפסיק בדיבור. וע' בת"ש סי' [י"ט ס"ק] י"ג דשיחה אפי' מלה אחת שאינה לצורך האכילה שמברך עליו הוי הפסק וצריך ברכה אחרת, ע"ש. עכ"ל השע"ת, עיי"ש.

ועפ"ז יש גם להסביר סברת הריטב"א הנ"ל דס"ל בבעל מום ששימש בטומאה דמשכחת לה איסור בבת אחת כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה, וכתב ע"ז הריטב"א דאף דלא הוה בבת אחת ממש, דהלא נטמא במגע עוד לפני שנעשה בעל מום, אלא תוך כדי דיבור, וכיון דתוך כדי דיבור כדיבור דמי הו"ל כאיסור בבת אחת, היינו דסברת הריטב"א הוא להרחיק ללכת עוד יותר מהנ"ל,

דהיינו דלא רק בדיבור אמרינן דנחשב כמו שעשה בבת אחת, אלא גם בב' פעולות אמרינן דהוה כאילו נעשו שני המעשים בבת אחת, ולכן חשבינן שנטמא ונעשה בעל מום בבת אחת, והוא מפני דתוך כדי דיבור חשיב בבת אחת גם בב' מעשים. (מיהו לקמן

יתבאר בעזה"י סברת הריטב"א באופן אחר).

והנה כבר הבאנו לעיל דברי התוס' שכתבו באומר הרי עלי תודה מן החולין ולחמה מן המעשר יביא הכל מן החולין, והיינו משום דאמרינן דכיון דאמר הרי עלי תודה מן החולין נתחייב הכל מן החולין, דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכי הדר ואמר לחמה מן המעשר לא מצי הדר ביה, ואפילו תוך כדי דיבור, דלא מבעיא לבית שמאי דאמרי בגמ' גבי הריני נזיר מן הגרוגרות תפוס לשון ראשון, אלא אפי' לבית הלל דחשבינן ליה נדר ופתחו עמו לא דמי להכא דבעי למיהדר ולא מצי מיהדר דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט.

ואמרינן נמי בפרק בתרא דנדרים (דף פז.) והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועבודת כוכבים ומקדש ומגרש, וגבי תמורת עולה ותמורת שלמים מוכח בתמורה פרק כיצד מערימין (דף כה:) דבנמלך אפילו רבי יוסי מודה דאפי' תוך כדי דיבור הרי זו תמורת עולה (ושלמים נמי).

ועיין בקצוה"ח בסי' רנ"ה ס"ק ב' דכתב על דברי התוס' הנ"ל וז"ל: ומבואר מדברי התוס' דטעמא דלא מהני חזרה בהקדש תוך כדי דיבור היינו משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ואע"ג דמסירה להדיוט גופא מהני חזרה תוך כדי דיבור, וכמבואר בשו"ע סימן קצ"ה סעיף ז' וכו', היינו משום דגבי הדיוט מסירה ומשיכה גרידא אינו עושה קנין אם אינו אומר להקנות לו, וכן אמירה גרידא שאומר להקנות אינו עושה קנין עד שימשוך, ומשו"ה כיון דמשיכה אינו קנין אלא ע"י דיבורו שאמר לו לך קני יכול לחזור תוך כדי דיבור מדיבורו קמא וה"ל משיכה או מסירה בלא דיבור, אבל בהקדש אמירה דידי' מעשה הוא כמסירה משו"ה אינו יכול לחזור בו.

וממשיך שם הקצוה"ח: ודע דגם מאור עינינו רש"י נראה דס"ל דלא מהני חזרה תוך כדי דיבור גבי תמורה והקדש, וע"ש בתמורה דף כ"ה ע"ב דאמרי שם נמלך כו', פשיטא כו', אמר רב פפא לא נצרכה אלא שאמר בתוך כדי דיבור, מהו דתימא תוך כדי דיבור כדיבור והאי עיינוני הוא דקמעין, קמ"ל.

וכתב רש"י ז"ל: תוך כדי דיבור, כדי שאילת שלום רב לתלמיד ואמרי לה תלמיד לרב (ב"ק עג:), עכ"ל, והיינו למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'. וא"כ למ"ד תוך כדי דיבור ע"כ צ"ל דסוגיא דמרוכה אידחיא וכמ"ש, וא"כ נראין דברי הרמב"ם ותוס' וברטנורה וכ"מ והראב"ד דאודי לר' בשתיקה. ולפי מש"כ גם דעת רש"י הכין הוא דלא מהני חזרה תוך כדי דיבור בתמורה והקדש, עכ"ל הקצוה"ח.

והביאור הוא לפי הנ"ל – דכל תוך כדי דיבור דמהני הוא משום דחשיב כמו שאמר בבת אחת – וא"כ י"ל דהמעשה אינו מניח שיהא חשיב בבת אחת, דהמעשה מפריד בין שני הדברים, ושוב הוי כמו שאמר בזה אחר זה ע"י הפסק רב, דזהו הטעם של הנימוקי יוסף בב"ב קי"ד דבהגבה ומשיכה לא אמרינן תוך כדי דיבור, משום דס"ל דאפילו במעשה שיש בה דיבור לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי גם לגבי הדיבור, והיינו משום דס"ל להנ"י דהמעשה מעכב מלומר תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבטל את המעשה.

וזהו שכתבו התוס' דבהקדש לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, משום דבהקדש אמרינן דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ושוב אין המסירה נותנת שנאמר בה תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ולא משום דמחשבה ודיבור אינם מבטלים מעשה, אלא מפני שא"א לעשות מהם כאחד כיון שיש מעשה המפסקת ביניהם, וכן הוא ג"כ כוונת הרמב"ם שכתב דבהקדש לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

הרי דהתוס' דמנחות חולקים על הריטב"א הנ"ל, וס"ל דלא שייך במעשה תוך כדי דיבור כדיבור דמי. וי"ל דזהו גם שיטת התוס' בכתובות דף ל' ע"ב ד"ה לא צריכא בסופו שכתבו שם וז"ל:

וכיון דתחב לו בבית הבליעה ובלע ונהנה מיד חשוב באין כאחת, אע"פ שאין כאחד ממש, כדאשכחן בסוף פרק ד' אחין (יבמות דף לג. ושם) דמפרש בעל מום ששימש בטומאה דאתו בהדי הדדי כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה, אעפ"י שאי אפשר שלא יגע בסכין קודם שיחתוך. וכן כתבו התוס' ביבמות שם סע"א ד"ה שחתך אצבעו בסכין טמאה, וז"ל: שהיתה אצבעו חתוכה עד משהו אחרון, דכשנגע בו הסכין נטמא ונעשה בעל מום. ולכאורה נראה דהתוס' ס"ל דלא מדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי, דאי מדין

תוך כדי דיבור כדיבור דמי לא הי' צריך לומר אעפ"י שאי אפשר.

היוצא מזה הוא, הנראה דהתוס' חולקין על הריטב"א הנ"ל, וס"ל דבמעשה בלא דיבור לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, אלא כדיבור לחוד הוא דאמרינן כן.

אך עיין בתוס' מכות דף ט"ו סע"א ואילך ד"ה הניחא בסופו שכ' וז"ל: דלא מיקרי קיימו אלא דוקא כשמקיים העשה אחר שעבר הלאו בתוך כדי דיבור, וכן פי' הקונטרס בפרק שילוח הקן (חולין דף קמא.), עכ"ל. הרי חזינן דגם במעשה ס"ל להתוס' דתוך כדי דיבור כדיבור דמי.

אמנם י"ל דשאני התם, דבמקיים העשה שבה לא צריך שיהא חשיב כאילו נעשה כאחד עם העבירה שעשה, אלא י"ל דלאו הניתק לעשה הוא גדר אחר, והוא תיקון לעשה, והוא גדר תיקון, א"כ צריך שיהא בתוך כדי דיבור דוקא, דזהו גדר התשובה, משא"כ בתוך כדי דיבור כדי שיהא חשיב בכת אחת ולא בגדר הוספה של אח"כ, על זה סבירא לי' להתוס' דבמעשה לא אמרינן דבתוך כדי דיבור יהי' נחשב כמו שבאו בכת אחת.

והנה הלום ראיתי בספר חקר הלכות בענין תוך כדי דיבור, שמביא בשם ספר המקנה דהטעם דלא אמרינן בהקדש תוך כדי דיבור כדיבור דמי, משום דאין מחשבה ודיבור מוציאים מידי מעשה, וא"כ בכ"מ דהדיבור לא אלים כמעשה או אמרינן דתוך כדי דיבור כדיבור דמי משום דאתי דיבור ומבטל דיבור, משא"כ גבי הקדש דהדיבור אלים כמעשה לא אתי דיבור ומבטל מעשה (וכן מביאים בשם האב"מ, אמנם הדבר צריך עיון הרבה, ואכ"מ).

והקשה בספר חקר הלכות דהא אפילו במקום דלא שייך אתי דיבור ומבטל דיבור מהני תוך כדי דיבור, דהא כתבו התוס' במכות דף ט"ו לענין לאו הניתק לעשה דלא מיקרי קיום העשה רק כשמקיים תוך כדי דיבור (וכן כתבו בשם רש"י, אמנם גם בזה יש אריכות דברים הרבה, ואכ"מ), וכן קיימ"ל לענין הפרת נדרים כשהוא בטעות, כמו שכ' השו"ע ביו"ד סימן רל"ד סעיף ל"א:

נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו כו' והפר לה על דעת זה לא הוי הפרה, אלא אם כן נודע

לו תוך כדי דבור ורצה גם בהפרה זו, וכן לענין קריעה ביו"ד סי' ש"מ סעיף כ"ד: אמרו לו מת אביו, וקרע, ואח"כ נמצא שהוא בנו, יצא ידי קריעה. והוא שנודע לו תוך כדי דיבור.

ואם לא נודע לו עד אחר כדי דיבור, לא יצא, אף דכאן לא שייך הטעם דאתי דיבור ומבטל דיבור, וע"כ דתוך כדי דיבור כדיבור דמי הוא לא משום הטעם דאתי דיבור ומבטל דיבור לחוד, רק שהתוס' כתבו דהיכא דהי' מעשה לא יכול דיבור לבטלו, אבל גם מעשה מבטל מעשה, וא"כ שם בפ' התודה (מנחות דף פ"א רע"ב במשנה) שאמר תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר יביא היא ולחמה מן החולין דהדיבור הראשון שנדר להביא תודה מהחולין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט הו"ל מעשה, ובמה שחזר אח"כ שלא להביא הלחם מן החולין הו"ל רק דיבור לחוד ולא אתי דיבור ומבטל מעשה.

אבל בההוא דתמורה דף כ"ה ע"א דהיא שלמים וולדה עולה דגם דיבור האחרון הוא הקדש והו"ל ג"כ כמעשה מדוע לא יכול תוך כדי דיבור לבטל המעשה הראשון, הא מעשה מוציא מידי מעשה כדאיתא בפ' האומר שם (קידושין דף נ"ט ע"א ואילך), וכן ר"ל דס"ל דנתינת מעות ליד האשה כמעשה דמי וא"י לחזור, מ"מ אם קדשה את עצמה לשני מקודשת לשני, משום דמעשה מוציא מידי מעשה התלוי ולא נגמר בשליחותו.

וא"כ כיון דאמרינן דבכל תוך כדי דיבור לא נגמר המעשה בשלימות ורק משו"ה א"י לחזור בהקדש משום דהדיבור אינו מבטל את המעשה, א"כ היכא דהדיבור האחרון הוא ג"כ כמעשה מדוע לא יכול לבטל המעשה הראשון תוך כדי דיבור, ע"כ תוכן דבריו.

אמנם עפ"י מה שהוכחנו לעיל בדעת התוס' דלא שייך במעשה לומר תוך כדי דיבור כדיבור דמי, דההלכה דתוך כדי דיבור היא הלכה בדיבור דנחשב כמו שאמר ב' הדיבורים בבת אחת, אבל במעשה לא אמרינן כן, ואפילו שניהם היו מעשים, דמעשה ראשונה אינה נותנת מקום למעשה שני' דאינו בידו, כמו באומר היא שלמים וולדה עולה, דגם דיבור האחרון חשיב מעשה דהרי הוא הקדש, מ"מ לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור.

ולא כמו"ש בספר המקנה דדיבור אינו מוציא ממעשה, דאפילו היו שניהם מעשים כמו בנטמא ונעשה בעל מום ג"כ לא אמרינן בזה תוך כדי דיבור כדיבור, ולא ס"ל התוס'.

כשיטת הריטב"א דהטומאה והמום חשיבין כבאין בבת אחת מצד תוך כדי דיבור כדיבור, אלא כמו שכתבו התוס' ביבמות ובכתובות הנ"ל מפני שאין אומרים חשיב כאחד לגבי קם לי' בדרכה מיני', ולא מדין תוך כדי דיבור כדיבור.

ואין להקשות דהרי גם בקריעה הוי מעשה ואמרינן דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, וצ"ל דעצם מעשה הקריעה אינה חשובה כלום בלי הכוונה לשם אבילות, א"כ הדיבור צריך כדי לקבוע למה הוא בא, משא"כ מסירה לגבוה זוהי המעשה שמוסר לגבוה.



לזכות

חברי ההנהלה, הרמ"ם, המשפיעים, המשגיחים

ותלמידי התמימים שיחיו

בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

כפר חב"ד, אה"ק

לעילוי נשמות

הרה"ת עוסק בצ"צ באמונה
ר' אורי בן הרה"ח ר' שאול ע"ה
בן שחר

הי' מקושר לכ"ק אדמו"ר הריי"צ ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ניהל במסירות ובהצלחה בתי ספר של
רשת אהלי יוסף יצחק' מעל שלושים שנה.
שימוש כעשרים שנה ראש כולל תפארת זקנים בת"א.

ת' נ' צ' ב' ה'

לעילוי נשמות

ר' מנחם מענדל

ב"ר

דוד ז"ל

פלדמן

גלב"ע י"א אדר-שני ה'תשכ"ה

ת' נ' צ' ב' ה'

לזכות

החתן הרה"ת ר' שלמה שי' כדורי
וב"ג הכלה מרת חנה תחי'

לרגל נישואיהם בשעמומ"צ
ביום י"ז אדר"שני ה'תשס"ח

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

*

ולזכות

הורי החתן
ר' יורם ומלי כדורי שיחיו

הורי הכלה
ר' דוד ושולה מיפעי שיחיו







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

* * * *

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

נדפס בקשר ליום הולדתה יום הבהיר כ"ה אדר