

קובץ חודשי

הצרות התמימים ואני"ש



ג (רל)

טבת ה'תשס"ח

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

ב"ה
קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

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



ג (רל)

טבת ה'תשס"ח

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

הודפס בדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 72915

מלפקם: 03-9607370

פתח דבר

בשבח 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 (ג-רל) לחודש טבת, שכקודמיו גם הוא מלא וגדוש בדברי תורה, חידושים וביאורים, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון, לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

ע"פ הכלל ש'פוחחין בדבר מלכות', הובאה בתחילת הקובץ רשימת כ"ק אדמו"ר על עניינה של מסכת בבא בתרא הנלמדת כעת בישיבתנו הק', הרשימה נדפסה ברשימות חוברת ל', והובאה בזאת עם חלק מהערות ופעינוחי העורכים.

הקובץ הבא יצא לאור בעזה"י לקראת חודש שבט הבעל"ט, בהתאם לתוכניתנו להוציא לאור קובץ מידי חודש בחודשו. אשר ע"כ מבקשים אנו מכל אשר יש לו תחת ידו חידו"ת והערות קצרות, לשלוח אלינו כפי הכתובת המצוינת לעיל.

נמצאים אנו בתוך השלושים יום לפני יום הבהיר י'-י"א שבט, ח"ן שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר, אשר לפי הוראתו הק' (י"ב טבת ה'תשמ"ז) צריכים להוסיף בימים אלו בלימוד התורה, תקוותנו שקובץ זה יוסיף חיזוק וחיות בלימוד התורה.

יה"ר שהוצאת קובץ זה, יחד עם שאר מע"ט של בני", ירזו ויביאו את קיום היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', ומלכנו נשיאנו בראשם, ב'דידן נצח' הסופי - הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

המערכת

תוכן הענינים

5	פתח דבר
9	דבר מלכות
13	בענין חזקה ג' שנים
18	חזקת ג' שנים לשיטת הרמב"ן
27	היכן אומרים "קם דינא"
31	גדר ד"רשות משנה"
33	אתחלתא דגאולה לשיטת רבינו (גיליון)
35	בענין 'נכוח מחופתו בג"ע או בתחה"מ' (גיליון)
36	עצה טובה - של מי?
37	המשכת האורות שנסתלקו בביטול מ"ע
39	בענין "סמך לו כותל אחר" (גיליון)
42	בענין זה נהנה וזה לא חסר (ב)
53	סירוק הזקן (גיליון)
54	יציאתו של נח מהתיבה
56	"השמיר" בבנין הבית
61	בהכאה אין הנאה - מדוע?
62	חיות העולם בערב שבת בה"ש (ב)
69	חזקת ג' שנים
71	שביתת הנשים ממלאכה בהדלקת נרות חנוכה

78	בגדר היזק ראוי' (א)
87	בענין "מחילת הרבים ליחיד"
89	הטעם למיתת רחל (גיליון)
92	מחלוקת במציאות העתיד
95	חטא מלכות בית חשמונאי
99	בסוגיית מקיף וניקף (גיליון)
100	מחילה בהיזק ראוי' (גיליון)
102	מהנהגת רבותינו נשיאינו
104	בדין למעלה מעשרים אמה
117	תיקון טעות

דבר מלכות

עניינו של סדר נזיקין

הסדר דנזיקין - ופירש"י בברכות¹ דהיינו ג' בני, ושמש, "בבא קמא" "בבא מציעא" "בבא בתרא" (ראשונה אמצעית ואחרונה) מורה דשייכי אהדדי (גי חלקים של ענין אחד), ובפרט למ"ד (ב"ק קב, א) כולא נזיקין חדא מסכתא הוא, ובהקדמת פיה"מ כתב הרמב"ם "וחלק המסכת הראשונה לג' חלקים" - יש לבאר ענינו בעבודת האדם:

"בבא קמא" שמדברת בעניני נזיקין ודין החובל - מורה על תחלת העבודה שצריך להזהר מענינים חמורים.

אח"כ "בבא מציעא" שהתחלתה בדיני מציאה - מורה שמתחיל למצוא בחיי מ"ה שנותנים לו ושואבד ע"י שהי' שוטה, כדאיתא בדרושי חסידות² בביאור מארוז"ל³ "איזהו שוטה המאבד מה שנותנים לו", ש"מה שנותנים לו" קאי על בחיי מ"ה שבנפש, וה"מאבד מ"ה" הוא ע"י הרוח שטות ("שוטה המאבד מה"), כמארוז"ל⁴ שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות.

וענין זה שמתחיל למצוא בחיי מ"ה, בא אחרי שיכול לאחוז עכ"פ בכרכשתא דטלית - כדאיתא בגמרא⁵ ש"מתניתין ("שנים אוהזין בטלית כו") דקתני דפלגי בהדדי ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת . . משכחת לה . . דתפיסי בכרכשתא" (בגרדין שבשני ראשין, בחוטין שבשפת הטלית) - שכאשר יש לו שייכות לקיום המצוות (שוהו"ע הטלית) עכ"פ באופן שיכול לאחוז בכרכשתא, אזי מתחיל למצוא מ"ה שבנפשו.

ובהמשך לזה באים במסכת כ"מ דיני שומרים - כי, אז (לאחר שאבד וחזר ומצא בחיי מ"ה)

1. כ, א. - ושם: "רב יהודה כולי תנויי בנזיקין", "בתלתא בני שלנו".

2. ראה לקו"ת מסעי צא, סע"ג. ראה לג, רע"א.

3. חגיגה ד, רע"א.

4. סוטה ג, רע"א.

5. בבא מציעא ז, א.

כבר נעשה שומר - שלא (יחזור ו)יאבדנה!

ובשמירה זו - כמה אופנים:

אם במדרגה היותר נעלית - שעבודתו מאהבה רבה, שזהו "שומר חנם" שעבודתו שלא על מנת לקבל פרס, כי אינו רוצה לעצמו כלום, ועבודתו אינה אלא מאהבת ה', ולכן פטור בכל, מלבד על הפשיעה, כי, גם בדרגה נעלית כזו יכול להיות - ע"י פשיעה - ירידה גדולה ביותר, כפי שמצינו¹ ביוחנן כה"ג ששימש פ' שנה בכהונה גדולה ובכל זאת אח"כ נעשה צדוקי,

או עכ"פ במדרגה היותר תחתונה, "שואל", שכל הנאה דילי², שעבודתו על מנת לקבל פרס, ולכן חייב בכל,

לבד אם מתה מחמת מלאכה או שאלה בבעלים - שפטור:

מתה - מורה על ירידה מדרגי' (מאן דנפיל מדרגי' איקרי מית), ומתה מחמת מלאכה - מורה על הירידה ממדרגתו (מיתה) שנעשית (שלא באשמתו, אלא) מצד עצם העובדה שהוצרך לירד למתה בשביל עבודתו לקונו ("מחמת מלאכה"), כי, אפילו צדיק גמור אוהב ה' כו' ה"ז יש מי שאוהב, משא"כ קודם שירד שאז ה"י בתכלית הביטול. וכיון שירידה (מיתה) זו מוכרחת מחמת מלאכתו (עבודתו) להקב"ה, ה"ה פטור,

או שאלה בבעלים - שאף שעבודתו היא על מנת לקבל פרס, כל הנאה שלו, מ"מ, נרגש אצלו שנמצא תמיד עם הקב"ה - שגם אז ה"ה פטור.

ועד שבא ל"בבא בתרא", שהתחלטה ב"השותפין" - שמורה שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ע"י שדן דין אמת לאמתו (שבת י' ע"א), ואומר ויכולו (שבת קיט, ב), ששותפות זו מתבטאת בכך שפעולתו של הקב"ה במע"ב היא מאין ליש, ועבודת האדם הוא הביטול מיש לאין. ואז - כשנמצא במעמד ומצב דשותף להקב"ה במעשה בראשית ע"יז שעושה מיש אין - לא זיק לו דבר מעניני העולם (שלילת הענין דנזיקין לגמרי).

1. ראה גם ש"ך עה"ת משפטים כב, ו: ד' שומרים .. הכל הוא רמז לאדם להזהירו על נפשו לשמרה שלא יעשה דבר שיתחייב על נפשו ויתבענו הקב"ה על אבודה".

2. ברכות כט, א. וש"נ.

3. בבא מציעא לד, א. צד, ב.

או יכול הוא להנצל מהזיק אם יעשה מחיצה בחצר ("השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר" כדי שלא יזיקו זה את זה בהזיק ראי') - ש"חצר" קאי על **בי"ע**, ששם יש מקום להזיק, ושוללים ההזיק ע"י עשיית מחיצה,

ובזה גופא - "גויל גזית כפיסין לבינין": **אם מאבנים** ("גויל, אבני דלא משפיא, גזית, אבני דמשפיא"⁵) **שהם בריאה בידי שמים**, או **מלבנים** ("כפיסין, ארחי (אריח חצי לבינה), לבינין, ליבנין" (שלימות)) - **בידי אדם**,

ושיעורה של לבינה הוא החצי משיעורם של אבנים דלא משפי⁵ - "גויל זה נותן גי מפחים וכו' . . כלבינין זה נותן טפח ומחצה וכו", "עובי כותל גויל וי מפחים . . ושל לבינין גי"⁶ - **ע"ד שנים מקרא ואחד תרגום**, ששיעור התרגום שאותיותיו נמשלו ללבנים שהם בידי אדם הוא החצי (אחד) משיעורו של המקרא שהוא בלשון הקודש שנמשל לאבנים שהם בידי שמים⁸.



1. בבא בתרא ב, רע"ב, וש"נ. - וראה ברשימה שלאח"ז ("ט"ז תמוז תש"ב) שהזיק ראי' הוא הזיק קל, ועפ"ז אולי כוונת רבינו שע"י המחיצה יכול להנצל אפילו מהזיק קל.
2. ראה קה"י (לבעהמ"ס מלא רועים) וערה"כ (לבעהמ"ס סדה"ד) ערך חצר. מאו"א מערכת ח אות נ.
3. בבא בתרא ג, א.
4. ראה תו"א משפטים עז, ג: "באבנים יש שני מדרגות, הא' אבנים ממש שהן בריאה בידי שמים, והב' האבן הנעשה בידי אדם והיא הלבינה שנעשית מן העפר ע"י בני אדם שנעשית ג"כ חזקה וקשה . . ע"י שישרפו אותם בכבשן האש".
5. אולי י"ל שהטעם ששיעור לבינה בוא החצי משיעור של אבנים דלא משפי ("גויל") דוקא, הוא, משום שבהם ניכר ומודגש יותר הענין דבריאה בידי שמים, כיון שאינם משופות ומתוקנות ע"י אדם, אלא נשארו בצורתם כפי שנבראו בידי שמים.
6. משנה ריש בבא בתרא ובפרש"י.
7. ברכות ח, סע"א.
8. ראה תו"א שם, ד: "הנמשל מב' בחי' אבנים אלו יובן ג"כ ברוחניות בענין האותיות שנק' אבנים שיש בהם ג"כ ב' בחי'. הא' בחי' בריאה בידי שמים ונק' אבנים, והב' בחי' הנעשה בידי אדם ונק' לבינים, והיינו כי בחי' אותיות התורה הם נק' אבנים שהתורה היא מן השמים . . והוא נק' לשון הקודש . . אך בחי' הלבינים היינו אותיות של ע' לשון מלשונות האומות אשר כל עם ועם מדבר כלשונו . . (ועי"ז) שישאל מפוזרים בע' אומות ומדברים ג"כ כלשון עם ועם שהם דרים בתוכם בכל צרכי מו"מ, ואח"כ כשמתפללים . . ולומדים תורה . . אזי מעלים כל צירופי אותיות שדברו בהם . . חולין על טהרת הקודש . . (וגם כשמדברים בהם להבין התורה, וכמו בגמ' יש כמה מלות לשון ארמי) . . וה"ז כמשל הלבינים שהגם שהן עפר פשוט מ"מ ע"י מעשה ידי אדם נעשים ג"כ קשים וחזקים בבחי' אבן כנ"ל".

בענין חזקה ג' שנים*

הגאון החסיד ר' משה לייב שפירא ע"ה
ראש ישיבת תורת-אמת חב"ד בעיה"ק ירושלים ת"ו
ובעמח"ס 'טבעות זהב' על קצוה"ח



הרמב"ם פ"ב מהל' טוען ונטען ה"ב, הביא עדים שדר בחצר זו ג"ש כו' ה"ז חזקה, טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה כו' ה"ז טענה אומרים למחזיק הבא עדים ששנים אלו גמורות ביום ובלילה או הסתלק, אפי' באו שנים ואמרו לנו שכרנו ודרנו בו ביום ובלילה, וטען בעל (השדה) החצר יבאו עדים שדרו בו ביום ובלילה, צריכים אלו העדים השוכרים להביא ראיה שדרו בה תמיד שזה הדבר תלוי בהן ואין תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו, עכ"ל, וכ' הראב"ד ונתנו לו השכר עכ"ל. ובהל' ג' כ' היה זה המחזיק או העדים שדרו בה או רוכלין המחזירין בעיירות וכיו"ב טוענים אותו לכתחילה וכשיביא עדי חזקה אומר לו הבא עדים שהיית מחזיק בה ביום ובלילה, עכ"ל.

* נדפס בפרסום ראשון מגוכת"י הגאון המחבר, נמסר ע"י נכדו העוסק בהוצאת כתביו לאור, הרה"ח ר' בנימין שי' רבינוביץ, וזכות הרבים תלוי' בו. מחמת חביבות הענין, לא שינינו מאומה, והשארנו כפי שנכתב ונחתם ע"י הגאון המחבר ע"ה.

וכ' הה"מ דרבנו מפרש דמר זוטרא קאי אתירוצא דרבא דאפי' בסהדותא דשוכרין יכול לטעון ליינתו סהדי דדר בה ביום ובלילה כו', וזה תמוה דאמאי השוכרים עצמם אין נאמנין כיון דנקטו אגר ביתא ואמרו למאן ניתיב, ומכ"ש שהרמב"ם בעצמו בפט"ו מעדות ה"ה כ' בוודאי דאי נקטי אגר ביאת נאמנין, ולמה שינה כאן דעתו לומר שזה הדבר תלוי בהן ואל המחזיק וע"ש במ"מ ולח"מ.

ב.

והנה בה' הנ"ל כי הרמב"ם טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה, דמשמע דגם בטענת שמא צריך להביא עדים, מה שאחרים חלקו עליו בזה דדוקא בטענת ברי טענתו טענה וכמ"ש הרשב"ם דכיון שטעין טענת ברי דקאמר אני ראיתיו שלא דר בלילה לפיכך לא מחיתי, ולפ"ז מתורץ קו' התוס' ד"ה "אמר" דאמאי לא נשאל מהן כי שמא אין יודעין על הלילות, דלהרשב"ם דעיקר החזקה משום דלא מיחה אפי' אין העדים יודעין נמי כיון שהוא ג"כ לא ידע הו"ל למחות דשמא יהיה לו עדים שדר גם בלילה.

והנה בטעם חזקת ג' שנים אמר רבא שתא קמייתא זהרי איניש בשטרא כו' תלת לא מזדהר, ואפשר לפרש טעם זה בשני אופנים: א. דבאמת היתה חזקה בשנה אחת דכיון דראה שאוכל כל פירות שדהו שעשתה בשנה הוי הוכחה שבאמת קנה אותה שאל"כ לא היה מניח חברו להשתמש בשדהו, אבל מפני שכנגד זה יש הוכחה שהדין עם המוכר שהרי אם היה כדבריו היה מוציא שטר מכירה שבוודאי הוא זהיר לשמור ולפיכך הדין עמו, אבל כיון שעברו ג' שנים דכולי האי לא מזדהר איניש בשטרא א"כ נשאר הוכחה של הלוקח שהדין עמו, זוהי שיטת הרמב"ן. ב. שבאמת אין כל הוכחה מאכילת פירות שמכר את שדהו, די"ל שסוף כל סוף יתבע ממנו שיחזיר לו השדה עם הפירות שאכל שהרי יש דין בישראל, אלא מפני שבטבע כל לוקח שדה שאינו שומר את השטר יותר מג"ש דכיון שעברו עליו ג"ש בלי ערעור מצד המוכר שוב אינו חושש עוד לשמור איתו יותר, ומפני זה קבעו חכמים שא"צ עוד לשמור ויהיה נאמן כנגד המוכר אם יערער אחר זמן זה ואם לא ערער המוכר בתוך ג"ש הוי הוכחה שהאמת עם הלוקח שהרי אם היה האמת אתו לא

היה מחריש עד היום כיון שחזקת הלוקח יהיה נחשב כאילו השטר קיים, ואלו הן דברי רש"י בכתובות. י"ז : שחזקת ג"ש תק"ח היא.

ומה שראיתי מקשים מההיא דגיטין כ: היו מוחזקים. בעבד שהוא שלו, ובגט כתוב על ידו והרי הוא מתחת ידה יוצא דאינה מגורשת משום דגדודרות אין להם חזקה, אבל אם עברו ג"ש שנים בידה היא מגורשת כמ"ש באה"ע סי' קכ"ד, וכיון דאינו קונה אותו אלא מתק"ח איך היא מגורשת, ולק"מ - דזה אינו, דכיון דתקנו חכמים שהלוקח א"צ לשמור את השטר יותר מג"ש וע"כ צריך המוכר למחות קודם זמן זה ואם לא מיחה הרי זה הוכחה ברורה ואנן סהדי שהדין עם הלוקח והיא מגורשת מן התורה ופשוט.

ג.

ונמצא החילוק בין הני תרי טעמי, דלטעם הא' עיקר יסוד חזקת ג"ש הוא משום שהחזיק בה והוי כתפוס בה והמחאה הוא כדי לבטל החזקת וכשלא היתה מחאה החזקה קיימת מצד עצמה, דהא אם לא היה סתירה מצד שאין לו שטר היתה החזקה בשנה ראשונה, וכשאינן מחאה בתוך ג"ש נסתלקה הסתירה וממילא החזקה קיימת, אבל לאידך טעמא כל כח החזקה הוא רק מפני שלא מיחה דמזה יש הוכחה גמורה שהיא של הלוקח מכיון שא"צ עוד לשמור את השטר.

מכיון שכן לטעמא קמא צריך המערער לטעון בברי שחזקתו לא היתה חזקה מעלייתא ומפני כך לא מיחה, אבל כשלא ידע בבירור שלא החזיק יפה הו"ל למחות מספק וכיון שלא מיחה הפסיד דנשארה החזקה, אבל לטעמא בתרא כיון דכל כח החזקה אינה אלא משום שלא מיחה, א"כ לא הוי חזקה אא"כ ידעו שמה שלא מיחה הוא מפני שידע שהוא מחזיק ומ"מ לא מיחה ש"מ שהאמת עם הלוקח, אבל אם לא היה ידוע בבירור למוכר שהוא מחזיק כדין אין במה שלא מיחה הוכחה ברורה לחזקה שיוכל לומר לא ידעתי שהחזקת יפה ומפני זה לא מחיתי.

ומובן היטב הפלוגתא אם המערער יוכל לבטל את החזקה בטענת שמא, דהרשב"ם ס"ל כטעמא קמא דהחזקה מצ"ע מהני וכ"ז שלא נתן המוכר טעם ברור למה שלא מיחה

הוא חזקה ולפיכך דוקא אם אמר ברי לי שלא דרת ביום ובלילה ולכך לא מחיתי הוא מבטל החזקה, אבל בטענת שמא לא יוכל לבטל החזקה דמ"מ היה צריך למחות וכשלא מיחה ואין המחזיק צריך, לשמור השטר הוא חזקה מ"מ כיון דעברו ג"ש ולא מיחה, אבל הרמב"ם ס"ל כאידך טעמא דהחזקה אינו אלא מפני שלא מיחה וטעם זה צריך להיות ברור למה לא מיחה ולפיכך אפי' בטענת שמא יוכל לבטל החזקה.

ד.

אמנם דוקא בשדה וכה"ג דהחזקה שבהם אינו אלא לאכילת פירות ולפיכך ל"ה חזקה אלא עד ג"ש משום דקודם לכן י"ל שירד לפירות ולכך לא מיחה דסבר אתבענו אח"ז, ודוקא אחר ג"ש שהמחזיק יכול לטעון שאבד שטרי והיה צריך למחות לפיכך הוא חזקה, אבל במחילת שעבודין וכמו בהוציא מכותלו אל אויר חצר חברו לאלתר הוא חזקה כיון דכל מה שרוצה להחזיק כבר הוא בידו והוא תפיסה מעליא לאלתר הוא חזקה ולא יוכל לטעון להראות שטר מכירה דהרמב"ם לשיטתו אזיל דבכה"ג הוא חזקה שלא בטענה אלא שמחל לו ובמחילה לא שייך שטר.

אבל הרשב"ם ג"ט. שכ' דבעי חזקה של ג"ש הוא משום דס"ל התם דבעי טענה של מכירה או מתנה ויכול לטעון הבא שטרך והוא סתירה לחזקתו לפיכך ל"ה חזקה אלא אחר ג' שנים.

ויובן בזה מחלוקת הרמב"ם והרשב"ם בגודרות דאין להם חזקה, ובהחזיק בהם ג"ש כ' הרשב"ם דיש להם חזקה אבל הרמב"ם בפ"י בטו"נ לא הזכיר אלא דעבדים יש להם חזקה בג"ש ולא בשאר בהמה, והיינו משום דהרשב"ם ס"ל דלמא לא מהני שנה א' לחזקה משום דיש סתירה לזה דא"ל שטר וכמ"ש הרמב"ן, ובמטלטלי דאין כותבין שטר היה להתפיסה עמה חזקה כשאר מטלטלין אלא משום דניידי ונכנסין מאליהן אין זו תפיסה, אבל בתפיסת ג"ש בודאי הוא חזקה כמטלטלי לאלתר.

אבל הרמב"ם דס"ל דכל עיקר החזקה הוא משום שהיה למוכר למחות כדי שיזהר בשטרו והכא למה למימר הכי דאין כותבין שטר, לפיכך אין להם חזקה כלל, אבל בעבד

קטן שכ' הרמב"ם שאינו יכול להלך על רגליו לאלתר הוי חזקה אע"ג רא"ל שטר, י"ל דלא דמי לקרקע ודבר שאפשר לטעון שלא מחיתי מפני שלפירות ירדת ומכיון שאין זה הוכחה על הגוף לא מחיתי ודוקא לאחר ג"ש שחזקתו תועיל על הגוף הו"ל למחות, אבל בעבד קטן שאין לו פירות וכל התפיסה שלו היא לגוף תיכף עם תפיסתו הוי הוכחה ששלו הוא כשאר מטלטלין דתפיסה מועלת בהן, דבכה"ג א"צ לשטר כיון שכולו תח"י דתפיסה זו היא לא כקרקע דהקרקע אינה תח"י אלא שמשמש בה, ולכן לאלתר הוי חזקה.

ועתה נבאר לרמב"ם שהתחלנו, דהעדים שדרו בבית דאם המערער אינו תובע שיבואו עדים אחרים שיעידו שדרו בו ביום ובלילה אלא שכל תביעתו הוא אל המחזיק וכיון דנקטי אגרי בידיהו דלא נוגעים בעדותן הם נאמנים כמ"ש בהל' עדות, אבל אם הוא דורש שיבואו עדים אחרים להעיד כן זאת אומרת שהוא תובע את העדים ולא את המחזיק שהוא טוען א"י כלום שאתם שלוחיו אלא שאתם החזקתם ולא שמעתי כלל משום עדים שאתם דרתם בבית כדין חזקה, ומכיון שכל עיקר החזקה היא מפני שלא מיחה כדי שישמור המחזיק בהשטר ויכול לטעון שמא לא החזקתם ביום ובלילה ולא שמעתי משום א' שיאמר כן ולא ידעתי שאתם עדים בדבר ולכך לא מחיתי, והרמב"ם לשיטתו דגם בטענת שמא הוא מבטל החזקה.



חזקת ג' שנים לשיטת הרמב"ן*

הגה"ח ר' אליהו לנדא שליט"א

מראשי ישיבתנו הק'

א.

בגמ' (כ"ט ע"א) בטעמא דחזקת ג' שנים לרבנן, אמר רבא שתא קמייתא מזדהר איניש בשטרא כו' תלת מזדהר, טפי לא מזדהר כו'. ולכך אם המ"ק לא מיחה עד ג' שנים הוי חזקה.

והנה הרמב"ן (לקמן דף מב) גבי אכלה האב שנה והבן שנתיים הוי חזקה כתב בטעמא דחזקת ג"ש וז"ל: "כיון דהאי שתק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא מזדהר ביה טפי איתרע ליה האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק וכו'".

ובספר תורת חיים כ' לבאר דבעצם החזקה היא מיד, "דכל אדם קפיד לאלתר כשרואה את חברו אוכל נכסיו, והאי כיון דלא מחה ולא קפיד, ודאי מכר לו. (בל' הרמב"ן לא כ' שזה מורה בגדר ודאי דמכר לו אלא שמשתיקתו איכא "רגלים לדבר"). מיהו בבציר מג' שנים לא הוי חזקה, דכל תוך ג"ש אית ל' נמי ריעותא ללוקח, כיון דתרי ותלת מזדהר איניש בשטרי'. והאי כיון דלית ל' שטרא מסתבר דגזלן הוא. אבל בתר תלת שנין דלא מזדהר איניש בשטרא ולית ליה ריעותא ללוקח, ולמוכר אית ליה ריעותא דלא הוי קפיד, לכך הוי חזקה "עכ"ל. כלומר, משעה שנסתלקה הריעותא דאחוי שטרך, מהני החזקה ללוקח מכח שתיקת המ"ק מאז תחילת החזיקו בשדה.

והנה הראשונים מקשים סו"ס מאיזה כח אנו מחזיקים את השדה ביד המחזיק ומוציאים מחזקת מרא קמא בלא הוכחה שקנה. וע"כ צ"ל לפי סברת הרמב"ן - לפי הבנה זו של התו"ח, ששתיקת המ"ק לאלתר (אף שהיא רק בגדר רגלים לדבר שמכר),

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

פועלת ריעותא בחזקת המ"ק שלו. אלא שאכתי צ"ב, א"כ באיזה כח מוציא ומפני מה הטענה דאחוי שטרך שהיא ריעותא בחזקתו של המחזיק עדיפה ומכרעת נגד הריעותא בחזקת המ"ק מכח שתיקתו מתחילה, וצ"ל דאף שיש ריעותא בדין חזקת המ"ק שלו, לאשוויי דין מוחזק, מ"מ המציאות שהוא המרא קמא הרי קיימת, וסו"ס אין לנו הוכחה שהמחזיק קנאה ממנו, ולפיכך כל שיש ריעותא אלימתא בטענת המחזיק שקנאה, דאילו קנאה "אחוי שטרך", א"א להחזיקה בידו, וממילא ע"כ תשאר ביד המערער.

ב.

בקצוה"ח (סי' ק"מ ס"ק ב') מקשה על שי' הרמב"ן מהגמ' (ל"ה ע"ב) ד"אי דלי ליה איהו גופי' צנא דפירי לאלתר הוי חזקה", ומ"מ "אי טעין ואמר לפירות הורדתיך – נאמן". נמצא דטענת לפירות הורדתיך אלימא לבטל הוכחת בעלות המחזיק, אפילו כשבאה ע"י מעשה גמור של המ"ק, כלומר, שאפילו מעשה של דלי ל' צנא דפירי אינו מגרע דבר בחזקת המ"ק שלו אי טעין לפירות הורדתיך. וא"כ כ"ש שטענת לפירות הורדתיך תועיל לסלק ההוכחה משתיקת גרידא של המ"ק. וא"כ אפילו לאחר ג' שנים, הגם שנסתלקה טענת אחוי שטרך, מ"מ איזו הוכחה יש לנו שקנאה. ואי משום ששתק, הרי אפשר שהצדק אתו שלפירות הורידו.

לכן פירש הקצה"ח הטעם דחזקת ג"ש בע"א, וז"ל: "ולענ"ד עיקר חזקה דשלוש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלש, דסובר המחזיק כיון דיושב בתוכו משך שלש שנים ואין עורר עירעור, שוב לא יתעורר עוד עירעור ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות, לכן ראו חכמים לתקן שיהיה נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער".

ומוכיח הקצות מל' הנימו"י והר"ן דחזקת ג"ש תקנת חכמים היא. עיי"ש. ובשער המשפט מוכיח כן מתשו' מיימוניות ומהרא"ש. עיי"ש.

ג.

בשער המשפט (ק"מ סק"ג) הוסיף להקשות על הרמב"ן, מהא דלקמן (מ"א ע"א) תנן כל חזקה שאין עמה טענה לא הוי חזקה והבא משום ירושה אינו צריך טענה. ומסיק בגמ', הא ראייה דדר בו המוריש חד יומא בעי. ואומר השער המשפט היכי דמי. אם היורש טוען כרי דהיינו שראה ביד אביו שטר המקח של שדה זו, למה יצטרך להביא ראייה שאביו דר בה חד יומא. הרי זו חזקה בטענה גמורה. וכלשונו: "הא אין לך טענה גדולה מזו דהא אף בבא מכח עכו"ם שאין לו חזקה מהני טענה זו שראה שטר אצלו ובכה"ג א"צ דר יום א' כלל דנאמן במיגו שלקח בעצמו". אלא ודאי מיירי שאינו טוען שראה השטר ולכך צריך עדים שאביו דר בו חד יומא, וממילא טענינן ליורש. וא"כ לפי שי' הרמב"ן קשה ממ"נ, אי נימא דמה שלא ראה השטר ביד אביו היא ריעותא גביה, א"כ מה יועילו לו הג"ש שאינן אלא לסלק טענת אחוי שטרך, כשעבצמו מודה שלא ראה השטר מעולם. ואם ביורש לא חשיב ריעותא מה שאין השטר בידו, דאפילו הוא גדול, במילי דאבוה קטן הוא, ואולי לא מצא השטר קנין, א"כ למה לי ג"ש. אף בפחות מג"ש להוי חזקה, שהרי משתיקת הבעלים מרגע הראשון שאביו החזיק בשדה, יש לנו הוכחה שמכרה לו. וריעותא דאחוי שטרך אין כאן. ומכח קושיא זו מבאר גם הוא גדר חזקת ג"ש כדברי הקצות, עיי"ש.

והנה הגרשש"ק (בחי'דושיו סי' י"ב) כ' לתרץ קושית השער המשפט עפ"י חקירה בגדר טענינן ללוקח וליורש. האם הא דטענינן היינו משום פתח פיך לאלם, כיון שאינו עשוי לדעת שאביו קנה, ממילא טענינן ליה דלהוי חזקתו עם טענה, או משום שכל הזכויות של אביו עוברות אליו, ממילא כל מה שאביו הי' יכול לטעון אנו טוענים עבורו. וכ' דלפי הצד הב' מתורצת קושית השער המשפט. מכיון דהא דטענינן היינו שהוא כמו אביו עם זכויותיו, א"כ א"א שמכח "טענינן" יהי' לו זכויות יתר על של אביו. ומכיון שחזקת אביו היתה מועלת לו רק לאחר ג"ש, ה"נ בבנו. אע"פ שמצד הסברא יש מקום לומר שחזקתו לועיל לאלתר.

אבל תירוץ הגרשש"ק קשה משני צדדים. חדא, הא דטענינן, הרי לא את מציאות דין האב מעבירים לבנו אלא רק את טענת האב, וכאילו הבן טען, וא"כ אחרי שאנו אומרים

שכאלו טען, למה לא תהיה לו חזקה מיד היכא דליכא ריעותא דאחוי שטרך. ואפילו לדבריו שאת דין האב מעבירים לבן, מ"מ קשה, אדרבה, הרי זה גופא היה דינו של אביו דכל היכא שלא תהיה כלפיו ריעותא דאחוי שטרך, תהני לו החזקה מחמת שתיקת המר"ק. ומאי איכפת לן שאצל האב היה זה רק לאחר ג"ש. הרי זה מטעם (טכני) צדדי, מפני שעד אז יש כלפיו ריעותא דאחוי שטרך, ולא מצד עצם הדין. וגם אצל האב עצמו לו יצוייר שנסתלקה הריעותא דאחוי שטרך היתה חזקתו חזקה מעליא. וא"כ הדרא קושית השער המשפט, למה לא יהיה לבן דין זה עצמו ותועיל לו החזקה לפני ג"ש.

ועוד ועיקר, מהרמב"ן גופא מוכח דלית ליי תירוץ הגרשש"ק. דהנה מש"כ הרמב"ן הנ"ל בדף מ"ב, הוא על דברי הראשונים שהביא, שכתבו דהא דאכל האב שנה והבן אחריו דמהני ליי חזקה, היינו דוקא בבן גדול. אבל קטן אין לו חזקה. דכיון דלאו בר אזדהורי בשטרא הוא, ואין תועלת במחאה שישמור השטר, י"ל דלפיכך לא מחה המערער, ומכיון שכן אין לקטן חזקה. ועל זה חולק הרמב"ן עליהם. וכ' דאין החזקה משום אזדהורי בשטרא לבד, אלא מחמת שתיקת המערער וכו' וכלשונו דלעיל. ומה שקשה לפי"ז מכיון דקטן לאו בר אזדהורי בשטרא וליכא ביה הריעותא דאחוי שטרך, א"כ תועיל לו החזקה בפחות מג"ש. לזה תי' הרמב"ן: "ומיהו בתוך שלוש לא מהניא ליי לקטן למימר לא אזדהר בשטרי דאם כן מי שאין לו דעת הרויח, לא מצאנו אותו אלא מפסיד". ולכאור' הוא דוחק קצת. בשלמא בתקנת חכמים לא מסתברא שנתקן למי שאין בו דעת שירוויח. אבל כאן כיון דמעיקר הדין צריך להיות שחזקתו תועיל מחמת שתיקת המר"ק, א"כ מאי איכפת לן בהא שהריעותא דאחוי שטרך ליתא מחמת חסרון דעתו. סו"ס ראיא איכא משתיקת המערער שהשדה שלו. ואעפ"כ דחק הרמב"ן לתרץ כן. ואילו סבר הרמב"ן כדברי הגר"ש שקאפ, ל"ל לדחוק אנפשי', הרי הי' יכול לתרץ כדבריו ברווחא יותר, דא"א שיהיה כחו דהבן יותר משל אביו. אלא מוכח דלית ליה סברא זו.

ד.

אך באמת נראה דמה שהקצה"ח והשער המשפט באו להוכיח מהראשונים שהזכירו בלשונם "תקנת חכמים" גבי חזקת ג"ש, דזה כפירושם ולא כהרמב"ן, אינה ראיא כלל.

דודאי גם לשיטת הרמב"ן, שיעור הגבלת הזמן דג' שנים דוקא, ודאי תקנת חכמים היא. וכן הוא בלשון הרמב"ן עצמו בהדיא (לקמן לה. ד"ה "ויש" וד"ה "ופירש". "דכי תקון רבנן חזקה..."). וכן"ל גם מתירוצו גבי יורש קטן "דא"כ מצינו מי שאין בו דעת ירויח", מוכח דבעצם שיעור ג"ש דחזקה תק"ח הוא.

ולתרץ קושיות הקצה"ח והשער המשפט, נראה לבאר את שיטת הרמב"ן באופן אחר. דהנה יש להסתפק בדברי הרמב"ן, מה שאנו מוכיחים משתיקת המערער עד השתא דרגלים לדבר שמכרה לו, היינו מצד שתיקתו על עצם ההשתמשות והפירות שאוכל הלה מנכסיו, וממילא משתיקתו הראשונה כבר רגלים לדבר שמכרה אלא שכנגד זה יש ריעותא למחזיק בטענת אחוי שטרך, א"ד ההוכחה משתיקתו היא ממה שאינו חושש להנהגת הבעלות של פלוני בקרקע עצמה, שהרי עלול להפסידה. ומינה רגלים לדבר שמכרה.

ונראה דכונת הרמב"ן כהאופן הב'. הרגלים לדבר שמכרה לו היינו מחמת שתיקתו כלפי הבעלות שפלוני נוהג בקרקעו, שעיי"ז יוחזק בה. ולא מצד הפירות. והשתא סדר דברי הרמב"ן הם כך: אה"נ דעיקר החזקה הי' צריך להיות לאלתר, כמו שהבין התו"ח ברמב"ן. דכל שהלה נוהג מנהג בעלות בקרקעו של זה ע"י אכילת פירות הקרקע, אין אדם עשוי לשתוק על כך אלא למחות ולהראות בעלותו, שלא תצא הקרקע מתחת ידו. אלא מכיון שישנה לטענת אחוי שטרך, זה גופא הסבר לשתיקתו. דמכיון שיש בידו להוכיח שפלוני לא קנאה ע"י טענת אחוי שטרך, הרי ממילא יסלק את המחזיק משדהו וממילא אין שתיקתו שעד עתה מוכחת כלום. משא"כ שתיקת עד לאחר ג"ש דתו ליכא לטענת אחוי שטרך.

ונמצא דהרמב"ן מבאר בדבריו את עצם מהלך התקנה דג"ש. הן אמת דמעיקרא היה לנו לומר דמשתיקתו בתחילת החזקה איכא רגלים לדבר שמכרה לו, אבל כל זה אי לאו דאמר' דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטרי'. אבל מכיון דעד תלת שנין מיזדהר, תו ליכא הוכחה משתיקתו כלפי עצם הקרקע, אלא דוקא שתיקת ג"ש. וע"כ צ"ל כך. דאלת"ה תקשי לך, הרי רבא בא לבאר הטעם למה בג"ש הוי חזקה ולא למה עד ג"ש ל"ה חזקה. ולפי האופן הא' שנתפרש בדברי הרמב"ן לא ביאר רבא אלא לאידך גיסא, למה עד ג"ש

לא הוּי חזקה, אף שבעצם מהשתיקה הראשונה כבר רגלים לדבר שמכרה¹. אלא ודאי זה גופא כוונת הרמב"ן לבאר את לשון רבא, דמכיון דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטרי', לפיכך שתיקה של ג"ש היא הוכחה למכירה.

וע"כ אתה אומר כן, דאילו ההוכחה היא משתיקתו על עצם אכילת פירותיו, וכי לזה די במחאה, הרי צריך לילך לבי"ד למנוע ממנו האכילה. שהרי אפילו אם יוציא הקרקע מיד המחזיק, הרי אם יטען הלה לפירות הורדתי יהא נאמן על כל הפירות שאכל, כדאמרין להדיא לקמן (ל"ג ע"ב) דאי טעין לפירות ירדתי נאמן דלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דילי', ול"ש בזה טענת אחוי שטרך דאפירות לא עבדי אנשי דכתבי שטרא עי"ש. ואיך שתק ולא חשש להפסדו. אלא ודאי דמה שכ' הרמב"ן ההוכחה משתיקתו, היינו דוקא מהשתיקה כלפי גוף הקרקע שהלה נוהג בה מנהג בעלות. וממילא היות שעד ג"ש איכא לטענת אחוי שטרך, שוב אין שתיקתו דמעיקרא הוכחה שמכר לו הקרקע.

אבל כלפי הפירות עצמן, איה"נ מוכח משתיקת המערער עד השתא דכדין אכלן. [ומה דאמרין לקמן (ל"ג ע"ב) דאי טעין מינך זביתנה וכו' ואייתי סהדי דאכלה תרתי שנין דהדרא ארעא והדרי פירי, אף שמשתיקת המערער מוכח שבדין אכלן. היינו טעמא משום דבכלל טענת המחזיק שלקח את גוף השדה, יש הודאת בע"ד שלא קנה לפירות. ולכך הדרא ארעא והדרי פירי]².

לפי"ז נתיישבו כל הקושיות על הרמב"ן. מה שהקשה הקצה"ח למה לא מהני טענת לפירות הורדתיך לאחר ג"ש, והרי כ"ש הוא דאפילו כלפי הוכחה גמורה שע"י מעשה דדלי צנא דפירי מהני, עאכו"כ כנגד שתיקה, היינו רק לפי מה שהוא פירש בדברי הרמב"ן.

1. וי"ל דגם מהאי טעמא פי' הרשב"א בדברי רבא אלו שהם המשך למה דאמר לעיל דעד תלת שנין מחיל או לא קפיד. דלפי"ז מיושב דברי רבא הם טעם לחזקת ג"ש דמהני ולא מאי טעמא עד ג"ש לא הוּי חזקה (לכד הקושי' מ"ט לא מחא על עצם אכילת הפירות שלא יוכל לגבותם אם יטען הלה לפירות ירדת כדלקמן).

2. וא"ת הא דאמרין לקמן (שם) דאי טעין לפירות ירדתי נאמן מטעמא דלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דילי', ל"ל האי טעמא. תיפוק ליה דמשתיקת המר"ק מוכח שבדין אכלן. ואפי' למש"כ התוס' שם דצריך לטעמא דלא חציף וכו' ולא די לנו בהיות האוכל מוחזק בפירות, להיכא דאין הפירות ברשותו השתא, היינו רק כלפי עצם המוחזקות. אבל מ"מ תיפוק לי' משום ההוכחה משתיקת המערער. לזה י"ל דצריכים הטעם דלא חציף כו', דאפילו הפירות שאכל לאחר מחאת המערער ג"כ לא ישלם, מטעמא דלא חציף דוקא.

אמנם לפי משנ"ת דהשתיקה דג"ש היא ההוכחה שמכרה מחמת שתיקה על בעלות הלה, לק"מ ואדרבה. איה"נ ודאי מה דדלי ל' צנא דפירי הוי הוכחה אלימתא יותר משתיקה. אבל הוכחה זו הרי באמת אינה אלא כלפי הפירות עצמן. משא"כ כלפי הקרקע עצמה כיון שיש לו טענת אחוי שטרך, לא חשש לסייעו באכילת הפירות ולגלות בעלות הלה עליהם. לכך נאמן לומר לפירות הורדתיך. ומה שבדלי ל' צנא דפירי מהני לחזקה בגוף הקרקע, זהו רק מפני שהמ"ק אינו טוען לפירות הורדתיך נגד טענת המחזיק שקנה השדה. משא"כ שתיקה דג"ש היא עצמה מוכיחה על קנין הלה בגוף הקרקע, וא"כ מה מקום יש עוד לטענת לפירות הורדתיך.

וכן קושית השער המשפט תו ל"ק. כל קושיתו היא לפי מה שפירש דטענת אחוי שטרך היא רק בגדר ריעותא נגדית כנגד הרגלים לדבר משתיקה הראשונה של המר"ק. אבל לפי מה שנת' הרי אדרבה מכיון שיודע שעד ג' שנים לא הוי חזקה מחמת טענת אחוי שטרך, הרי שתיקתו דעד השתא אינה הוכחה. נהי שבנידון זה, הטענה דאחוי שטרך ליתא, אבל מ"מ מנא ל' לידע שאביו מת ובנו המחזיק אין לו השטר וממילא עליו למהר ולמחות. ועוד, מכיון שחכמים קבעו שמחמת טענה זו בעצם, שתיקתו עד ג"ש אינה מהוה הוכחת בעלות להמחזיק, ברי ל' שאפי' לא ימחה עד לפני סוף ג"ש לא יפסיד, וא"כ משתיקתו כל משך זמן זה אין הוכחה. אלא מאי יקשה לך שחכמים יתקנו שבמקרה מיוחד שאין טענת אחוי שטרך להוי חזקה לאלתר, הא ודאי לא קשיא.

והגע עצמך, אם יבואו עדים שנשרף ביתו של המחזיק וכל שטרותיו, דתו ודאי ליתא לטענת אחוי שטרך, האם יאמר הרמב"ן בהכי דלאלתר הויא חזקה, פשיטא דלא. דא"כ נתת דבריך לשיעורין ממש. רק שהרמב"ן אינו מפרש התק"ח כהקצות והשער המשפט. אלא כדלעיל. וזהו מש"כ הרמב"ן דה"ה גבי יורש קטן דלאחר ג"ש הוי חזקה, אבל לא קודם לכן. דא"כ מצינו דמי שאין בו דעת ירויה.

ז.

אמנם גם בלא"ה עצם קושית השער המשפט ל"ק ואדרבה קושי' לקושיתו. דהנה באמת מה שהקשה השער המשפט הרי היא עצמה קושית הרמב"ן ביורש קטן, מכיון

דלאו בר אזדהורי' בשטרא הוא א"כ להוי לי' חזקה לאלתר. אלא שהשער המשפט הוסיף דקושי' זו קשה גם ביורש גדול, דבמילי דאביו קטן הוא, ובו לא שייך תירוץ הרמב"ן דא"כ מצינו שמחמת חוסר דעתו ירויח. שהרי גדול הוא וכן דעת. והנה עצם הנחתו הפשוטה זו, נסתרת הן מדברי הרמב"ן והן מדברי הראשונים שהביא הרמב"ן וחולק עליהם. דלכאור' הא גופא תקשי, למה הקשה הרמב"ן קושייתו רק ביורש קטן, הלא גם בגדול קשה דגדול במילי דאבוה קטן הוא. אלא ודאי לא ס"ל להרמב"ן הכי. והראיה, דאפילו גבי קטן קושייתו היא משום דלאו בר אזדהורי' בשטרא הוא, ולא משום שמסתמא לא ראה מעולם השטר של אביו.

גם אותם הראשונים שהביא הרמב"ן – וחולק עליהם, הרי כתבו להדיא איפכא מסברת השער המשפט. שהרי נקטו דדין החזקה היא דוקא ביורש גדול דבר אזדהורי' בשטרא הוא, וא"כ בר מחויי הוא, משא"כ בקטן. ואי כסברת השער המשפט, איך בר אזדהורי' בשטרא הוא כשלא ראה מעולם השטר ביד אביו.

אולם זה גופא צ"ב, למה באמת חולקים הרמב"ן ואותם ראשונים על סברת השער המשפט. הרי סו"ס ודאי אפשר שלא ראה השטר ביד אביו, הלא מלתא דמסתברא הוא דבמילי דאבוה קטן הוא. אך לפי משנת"ל יובן. ההוכחה שמכר היא דוקא משתיקה כאשר עלול להפסיד השדה. וכל שיכול לתרץ עצמו דלא מחה מפני של הלה לשמור שטרו, אין שתיקתו ראייה. וממילא מכיון שעדיין לא עברו ג"ש יכול לטעון שאילו היה שטר מכירה היה לך לשמרו עד עתה ומש"ה לא מיהרתי למחות, שוב אין הוכחה משתיקתו. ומה"ט הקשה הרמב"ן רק גבי יורש קטן דמלתא דפשיטא היא לכל, דלאו בר אזדהורי' בשטרא הוא, וא"כ תהוי שתיקתו גם בפחות מג"ש הוכחה שמכר ולהוי חזקה. אלא שלזה תירץ דא"א שיתקנו שמשום שאין בו דעת יזכה.

ח.

ומה שכ' השער המשפט דאילו טען שראה השטר ביד אביו הוי חזקה שיש עמה טענה ויהא נאמן במיגו דמינך זבינתה, ולא נצריך עדים דדר בו אביו חד יומא, אין זה פשוט. דהנה דבר זה תלוי במחלוקת הקצות והמהרי"ט מהו הטעם שצריך עדים דדר בה חד

יומא. הקצות מסביר דהטעם הוא כדי שיהיה רגלים לדבר עכ"פ שהמוכר לו אכן קנאה ולא שמכר לו שדה שאינה שלו כלל, ורק אז טענינן ליה כל מה שהמוכרה לו הי' יכול לטעון. אבל המהרי"ט לית לי' סברא זו אלא כ' דהטעם לכך הוא, דאי לאו שיש לנו ראי' שפלוגי דר בה חד יומא, היינו חוששים דילמא המחזיק ירד לשדה זו בגזל, והשתא אינו מעיז לומר מינך זבינתה לכך תולה עצמו באחרים.

והנה לשי' המהרי"ט, הרי פשוט שגם אם יטען שראה השטר ביד המוכרה לו, אכתי נחוש דילמא כל זה שקר דאינו מעיז לומר מינך זבינתה, ומרחיק שקרו. א"כ בודאי לא יחשב כחזקה שיש עמה טענה, ולא נאמינו במיגו דמינך זבינתה דאינו מעיז.

ט.

והנה מדברי הרמב"ן עצמו יש להוכיח שהפי' בדבריו הוא כמשנת"ל. דהנה לקמן (דף ל' ע"ב), שהמחזיק טוען שקנה מפלוני ונתברר לן שכעבור שנה מכרה אותו פלוני לאחר, דאין לך מחאה גדולה מזו, הנה גם אם המחזיק המשיך להחזיק אח"כ ג"ש נוספות, לא הוי חזקה. והטעם לזה כ' הרמב"ן במלחמת דכל הטעם שצריך לחזור ולמחות בסוף כל ג"ש, דדילמא חזר בו ממחאתו הראשונה, וזה כאן לא שייך שהרי מכרה. ואי משום שתיקת הלוקח, ג"כ אין ראייה. דעל דעת המחאה הראשונה הוא שותק דמלתא דפשיטא היא שימחה דלא שדי איניש זווי (ששילם עבור השדה) בכדי, ובודאי ימחה. וא"כ בודאי שעל המחזיק לשמור שטרו גם לאחר ג"ש. ומוסיף הרמב"ן, דגם ביורש שלא מחה ג"ש הוא הדין והוא הטעם, אף שאין בזה הסברא דלא שדי איניש זווי בכדי. דכיון דליכא למימר שחזר בו ממחאתו, על דעת מחאה הראשונה הוא שותק. א"כ הרי מוכח מדבריו להדיא דשתיקה המוכחת היא דוקא משתיקה כלפי בעלות השדה ולא על עצם אכילת פירות דהלה.

(ועי' גם בדברי הנתיחה"מ בסי' קמ"ד סק"ג מש"כ בשי' הרמב"ן).



היכן אומרים "קם דינא"

הת' יעקב שי" בעלינאוו
תלמיד בישיבה

א.

תנן במשנה מס' בבא בתרא דף ה' ע"א, "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות, וכו', מד' אמות ולמעלן אין¹ מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר, אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל וכו'".

פי', למדנו במשנה (ריש ב"ב), שמחייבין שותפין לבנות כותל בין שניהם בחצר, כמה גובה צריך להיות הכותל? מבארת המשנה כאן - עד ד"א, ואם בא אחד מהשותפים ובנה למעלה מד"א, אין מחייבין את השותף השני להשתתף עמו, אבל יש מקרה שכן נחייבו להשתתף בהוצאות הכותל אף שהכותל הינו למעלה מד' אמות, וזה אם סמך לו כותל אחר, דהיינו שבנה כותל בשטחו ליד הכותל הבנוי בין שניהם, וא"כ הוא נהנה מהכותל שבנוי למעלה מד' אמות, כי חפץ להשתמש עמו לבניית חצר ע"י שימת תקרה על שני הכתלים, ואף שלא נתן את התקרה, מתחייב².

ב.

והקשה בזה ר"נ פרצ'וביץ, דהנה תנן במשנה בדף ד' ע"ב, "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו, רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל", פי', אחד שגדר את שדה חבירו (לרש"י מדובר בבקעה³ שאין חייבין לבנות כותל) באופן חלקי ולא מכל ד' רוחות אין מחייבין אותו, אך ר' יוסי אומר שאם לאחר שגדר את שדהו חבירו עמד וגדר את הרביעית

1. האם אף יכול לעכב. עי' בחידושי הצ"צ כאן מה שמביא בשם הב"י ודעתו הוא.

2. בסיבת החיוב עי' תוס' שם בד"ה "אע"פ", וברבינו גרשום. ועי' ברעק"א דנהנה לפני בנית התקרה.

3. ובקושי' א"כ כל אחד יקדים את חבירו וגודר אף שלא נהגו לגדור עי' שטמ"ק, ובמ"מ הל' שכנים פ"ג, ה"ג.

מחייבין אותו לשלם על הכל.

בביאור כמה המחלוקת ביניהם איתא בגמ' כמה וכמה אופנים. אחד האופנים, לפי ר' חייא בר רב, הוא, "תנא קמא סבר רביעית הוא דיהיב לי", אבל ראשונה שני' ושלישית לא יהיב לי, ורבי יוסי סבר ראשונה שני' ושלישית נמי יהיב לי", פי' המחלוקת ביניהם האם לאחר שעמד וגדר את הרביעית, האם יצטרך לשלם על ג' הראשונות או לא, ת"ק לומד שלא, ור"י סובר שאכן יהי' צריך לשלם גם על ג' הגדרות הראשונות.

בסברת ת"ק מדוע לא צריך לשלם על ג' ראשונות נחלקו רש"י ותוס', שיטת רש"י (ד"ה תנא קמא סבר) הוא משום שכבר נפטר מהחייב של הגדרות הראשונות - "יצא זכאי בב"ד שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו". פי' הוי בזה דין של "קם דינא", הדין של ג' ראשונות עומד כבר בזה שנפטר, לכן לא ניתן לחזור ולחייבו¹.

שיטת תוס'² (ד"ה שני' ושלישית לא) הוא משום שאין לך אדם שלא הי' מסייע לרביעית ע"מ שיהא גדור מד' רוחותיו, ולכן ודאי רוצה בזה ומתחייב, אבל על ג' ראשונות לא מצוי שירצה להשתתף בהם³.

הדרן לסוגיא דידן - כותל למעלה מד' אמות אין מחייבין אותו, אך אם אח"כ סמך לו כותל אחר מחייבין אותו להשתתף.

לכאורה לפי שיטת רש"י שאומר "קם דינא" בסוגי' דמקיף וניקף, מדוע גם פה לא

1. ובסברת ר"י עי' ברשב"א, רבינו יונה, מאירי ועוד דסובר "הדר דינא".

2. דמקשה על רש"י, א"כ עד טפח האחרון יצא זכאי גם בכותל רביעי והי' צ"ל פטור. וישוב ע"פ פשוט מלשון רש"י "שהיום שם ימים רבים" ועי' היד רמה אות מ"ה שפי כן בדברי הגמ', ועי' עוד ישובים על שיטת רש"י במחצית השקל כאן, פני שלמה ועוד.

3. לכאור' קשה דהרי תוס' לפני אמר דאנן סהדי דאם הי' מוצאם כ"כ בזול הי' גודר בהם, וכאן אומר דרק הכותל הרביעי מוכן לשלם (אף שזה בזול כי הוה לשיטת רב חייא בר רב). ומצאתי ישוב ע"כ בספר חידושי בתרא דישנו חילוק בין אנן סהדי, שאכן אנן סהדי שהי' מוכן לשלם על כל הכתלים בזול, אבל "אין לך אדם". פי' דהוה יותר מאנן סהדי, זה ישנו רק על הכותל הרביעי, ולכאור' זוהי המח' לשיטת התוס' פה, ת"ק סובר שלומדים רק "אין לך אדם", דהוי הוכחה חזקה וממילא ישלם רק על הכותל הד', משא"כ ר"י לומר שההוכחה דאנן סהדי מספיקה. וממילא אנן סהדי דאם הי' מוצאם כ"כ בזול הי' גודר בהם. ועצ"ע.

נאמר "קם דינא" - שכבר נפטר על מה שלמעלה מד"א, ולכן אף שסמך כותל לא יתחייב? ודוחק לומר דלפי חייא בר רב המשנה תהי' רק לפי ר"י ולא לפי ת"ק. ור' נחום נשאר בצ"ע.

ג.

ויש ליישב זה בהקדים ביאור ב' הסוגיות דלעיל:

בסוגיית מקיף וניקף מצינו מח' בין הראשונים על איזה מחיצות נסוב הענין, רש"י במס' בב"ק דף כ' ע"ב מבאר, דמדובר אודות המחיצות הפנימיות, בין שדה ראובן לשדה שמעון. משא"כ תוס' שם לומד שמדובר אודות המחיצות החיצוניות.

והנה לשיטת רש"י שמדובר אודות המחיצות הפנימיות, בזה גופא ישנם ב' אופנים, הרמב"ם בפ"ג מהל' שכנים ה"ב פוסק "ובלבד שיהי' מקום הכותל משל שניהם", פי' שהכותל צ"ל על רשות שניהם, והראב"ד משיג על אתר "א"א זה המשפט מעוקל וכו'", ולומד שאף אם הי' רק על שטחו של אחד יהי' צריך השותף השני להשתתף בהוצאות.

והנה בביאור המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד, מבאר המגיד משנה על אתר, דהרמב"ם למד שזה שמתחייב הוא משום שזכה בחצי הכותל, ולכן אם זה היה ברשותו אז הוא זוכה בחצי הכותל ועי"ז חייב לשלם. משא"כ הראב"ד לא למד כן אלא חייב משום ההנאה שנגרמה לו, וממילא אין הבדל אם זה גם על רשותו או לא'.

ד.

ובסוגיא הב' דכותל חצר, אפשר גם לבאר בב' אופנים לבאר מהו החיוב בזה שסומך כותלו, אופן הא'. משום שנהנה מזה, לכן צריך לשלם וזוהי שיטת התוס' ולכן מקשה הרי זה נהנה וזה לא חסר, כי למד שזה מצד הנאה.

1. ואכן אפשר להסביר שם כוונתו דאף להראב"ד הוא זוכה בחצי הכותל, ויכול לזכות בחצי הכותל אף דלא הוה ברשותו, מדין מוציא הוצאות ע"פ אחרים, אבל ודאי צ"ל דהראשונים לומדים שמדובר על מחיצות חיצוניות לא מדברים שקונה. א"כ (אף שגם בהם אפשר לדחוק כן) וודאי שאם רש"י לא אומר כפי' של רשות שניהם משמע שאינו מצריך א"ז.

אופן הב'. הרשב"א ועוד מהראשונים לומדים שהוא מדין קונה, כי לאחר שסמך את כותלו גילה דעתו דניחא ליה בכותל למעלה מד"א - ולכן קונה בקנין חצר - עי"ז שהכותל שלמעלה מד"א מונח על החלק שמתחת לד"א שבזה יש לו חצי, לכן יהיה חייב לשלם מדין קונה.

ה.

ועפי"ז תבואר היטב שיטת רש"י - בסוגית מקיף וניקף. רש"י למד שמחיצות הפנימיות אינם נמצאות ברשות שניהם אלא נמצאות על רשות זה שבנה, וממילא כל החיוב של הניקף הוא כי נהנה', ועי"ז כבר נפטר כי "קם דינא" כדלעיל.

משא"כ בסוגית דכותל חצר, למד רש"י שהחיוב הוא משום קנין חצר² ומשום כן לא יתכן לומר "קם דינא", הרי הדין של קונה רק עכשיו נהי', בזמן שגלי דעתי' דניחא ליה הוא קונה א"ז וממילא מתחייב עכשיו לשלם את זה.

ועפי"ז דברי רש"י מיושבים דבר דבור על אופנו.



1. ואף דאולי ק"ק מלשון המאירי דמביא שיטת רש"י אומר "דעשאו בשליחותו" משמע שקונה א"ז אבל יש ליישב. והבן.

2. ועי' בר' נחום שמקשה האם רש"י לומד כשיטה הא' בתוס' או כהב' ועפי"ז א"ל שלומד כהרשב"א שגילה דעתו, קונה א"ז, ולא כהתוס' (או דא"ל שזה הפי' בתי' או בתוס' דקונה א"ז, אך עי' ביש"ש ב"ק פ"ב סי ט"ז, ובשערי ישר ש"ג פכ"ה ד"ה ונלע"ד. אך עדיין י"ל).

גדר ד"רשות משנה"

הת' יעקב ש" בעלינאו
והת' מנחם מענדל ש" פלם
תלמידים בישיבה

בלקוטי שיחות חל"ו שיחה א' לפרשת משפטים מבאר כ"ק אדמו"ר את דין "רשות משנה", דתניא¹ "הועד בבית השואל והוחזר לבעלים, בעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור מכלום", דהיינו אם אדם השאל לחבירו שור, וברשות השואל נגח השור ג' פעמים ונהיה לשור מועד, כאשר יחזיר השואל את השור למשאל יחזור השור לתמותו. וכן ברמב"ם² "שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חזר לתמותו, שהרשות שנשתנית משנה דינו". ובכדי להבין את טעם הדין היטב מביא הרבי את מחלוקתם של המאירי ורש"י בהסבר הדין. המאירי כתב³ ש"יציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו", ומקשה הרבי מיד, מדוע יגרום שינוי בעלות, שינוי **במזל וטבע** השור? רש"י פירש⁴ "רשות משנה, מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הוות משנה את דין העדאתו". דהיינו שלא נתבטל טבע השור אלא דין שור מועד התבטל בו וחזר להיות תם.

ומסביר הרבי את סברות מחלוקתם, בהקדים שבנוגע לדיני שור שנגח ישנם ב' ענינים, ובלה"ק: "א. לגבי השור, שע"י ששור זה נגח הוא ג' פעמים נקבע ששור נגח הוא, והוא "מועד לאותו דבר שהרגיל בו", ב. בנוגע להבעלים, שאין לחייב אותם בנזק שלם אא"כ מתרים בהם תחילה ג' פעמים". עכלה"ק. דבכדי שיהי' השור מועד צריכים להיות ב' הפרטים הנ"ל. ולפי"ז רש"י שכתב "שרשות משנה דין העדאתו", הכוונה שהתבטל דין מועד לא מפני שהשור לא נגחן, אלא מפני שלא התרו בבעלים היות שהשתנת הרשות וכמ"ש הרבי "לכן כשמשנתנית הרשות צריכים הבעלים החדשים התראה חדשה", וע"כ

1. בבא קמא דף מ' ע"ב.

2. פרק ו' מהלכות נזקי ממון ה"ט.

3. על המשנה בבא קמא דף ל"ט ע"א.

4. שם ד"ה חזר לתמותו.

השור אינו מועד למרות שבטבעו הינו שור נגחן. אך המאירי לומד שהעברת השור מרשות לרשות משנה את טבעו, היות שסובר שמצינו ע"פ דרך הטבע שהיזק השור תלוי בסביבתו, ולכן בבעלים הראשונים היה נגחן מפני שלא שמרו עליו היטב וכיו"ב, אך כשמגיע לבעלים חדשים משתנת הנהגת הבעלים כלפי השור לכן גם בטבעו השור משתנה וע"כ איננו שור נגחן ויחזור לתמותו.

ועפ"ז מביא הרבי נפק"מ בין רש"י למאירי במקרה שברשות הראשונה הי' השור מועד לגבי כל המינים, וכשעבר לרשות החדשה נעשה עוד הפעם מועד אך הוא נגח רק במין אחד. האם יהי' מועד לכל המינים או רק לאחד? לפי רש"י יהי' השור מועד לכל המינים, למרות שנגח רק במין אחד, היות שאף פעם לא השתנה טבעו והוא תמיד נשאר נגחן לכל המינים, רק היה חסר התראה בבעלים, ועכשיו התרו בבעלים ולכן יהיה מועד לכל המינים. אך לפי המאירי יהיה מועד רק לאותו מין שנגח ברשות החדשה, היות שבזמן שעבר מרשות לרשות השתנה טבעו ונהיה תם, ולכן עכשיו כשנגח מין אחד, מתגלה שטבע (החדש) בשור לנגוח רק מין אחד. אך מסיים הרבי את הנפק"מ ב"עדיין צריך עיון". ובנסמן בהערה שם מציין הטעם "כי י"ל שאינו חייב אלא על מה שהתרו בו".

ולכאורה הי' אפשר לומר נפק"מ אחרת, במקרה של שואל ומשאל, שכבר לפני שהשאל, הי' השור מועד ברשותו של המשאל, האם לאחמ"כ כשיחזיר השואל את השור למשאל יהי' השור מועד ברשותו של המשאל או לא? לפי רש"י השור יהיה מועד כי בטבעו הוא לא השתנה והוא נגחן, ובנוגע להתראות כבר התרו במשאל קודם שהשאל את השור לשואל, ולכן יהיה מועד. לפי המאירי יהיה השור תם, היות שברגע שהשאל את השור לשואל התבטל טבעו וחוזר לתמותו, ובכדי שיהיה מועד יצטרך לנגוח שוב ג' פעמים.

אך היות שלא הביא כ"ק אדמו"ר את נפק"מ זו, והעדיף להביא נפק"מ דחוקה שכותב עלי' "עדיין צריך עיון", מוכרחים לומר שנפק"מ זו אינה נכונה. וצריך להבין אמאי.

ואולי יש לומר, עכ"פ בדוחק, שלפי המאירי יהיה מועד, כי כל הטעם שלפי המאירי

(כפי שמסביר הרבי בשיחה) מתבטל טבעו של השור וחזור לתמותו, הוא מפני שאצל הבעלים החדשים מתנהגים בו בצורה אחרת וכיו"ב מכמו שאצל הבעלים הראשונים, והיות דבמקרה דגן חוזר השור לבעליו הראשונים, גם טבעו יחזור להיות כמו שהיה קודם השאילה אצל הבעלים הראשונים - שאז היה שור נגחן ומועד, מפני שמסתמא נוהגים בו כמו לפני שהשאיל את השור לשואל.



אתחלתא דגאולה לשיטת רבינו (גיליון)

הרב מנחם מענדל שי"ה הראל
ר"מ ומשגיח ישיבת הח"ל צפת

בקובץ האחרון (ב-רכט) העיר הת' ב.ז.ו. בנוגע לענין 'אתחלתא דגאולה' שלכאורה ישנה סתירה בנוגע לסדר הדברים בענין זה וביאר מה שביאר.

והנה ענין זה ביאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (אג"ק ח"א עמ' שי-ב) [בהנוגע לדעת אלו שניסו להביא ראי' מסי' אדה"ז שקיבוץ גלויות קודם לביאת משיח] " . . והרמב"ם הל' מלכים פי"א כ' וז"ל המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה . . . ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל . . . עכ"ל . . . [ואח"ז] כ' וז"ל ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו' עכ"ל, הרי דקיבוץ גלויות יהי' ע"י משיח.

ומ"ש בסידור ע"פ תהלתו בקהל חסידים דקיבוץ גלויות יהי' קודם לביאת משיח היינו לפי שהגילויים דמשיח למטה יהי' לאחר שיתקבצו הגליות . . . וכן הוא עפ"י פשוט דמל' שייך לאחר שיתקבצו הגליות דוקא אף שהקיבוץ יהי' על ידו, מ"מ קודם שיתקבצו הרי אינו שייך מלוכה דאין מלך בלא עם כ"א אחר שיתקבצו ע"י אז תהי' מלכות עליהם ועל כל העולם.

. . אבל זה ודאי דקיבוץ גליות יהי' ע"י משיח ואחר קיבוץ גליות יהי' הגילויים דמשיח וזהו"ע מלכות בית דוד (וע"ש ארי' הבי')".

היינו שענין זה אינו סתירה מאחר שישנם מספר שלבים בהתקדמות המשיח. קיבוץ גליות יהי' על ידו אך עדיין לא תהי' שלימות במלכותו, ואחר שיקבץ גליות תהי' שלימות במלכותו. ולכן רק אחר קיבוץ גליות (אע"פ שהתגלה לפני"ז, ועל ידו התחיל קיבוץ גליות, רק לאחמ"כ) ה"ז משיח בוודאי (שלימות מלכותו).

ועד"ז בש"פ חיי שרה תשמ"ח¹ בנוגע לסתירה הנ"ל בסדר הדברים דבנין ירושלים והמקדש וקיבוץ גליות : "אמנם ישנו תירוץ פשוט ומחזור יותר- שיש כו"כ דרגות בבנין ירושלים וקיבוץ גליות זו למעלה מזו, ובמילא, יכולים להיות שני הסדרים : בנין ירושלים ואח"כ קיבוץ גליות, ולאחרי כן באים לדרגא נעלית יותר בבנין ירושלים, שדרגא זו אינה יכולה לבוא אלא לאחרי הקדמת קיבוץ גליות שלפנ"ז. לאח"ז נעשה עניין של קיבוץ גליות באופן נעלה יותר, וכך הלאה בעילוי אחר עילוי כו"כ².



בענין 'נכוח מחופתו בג"ע או בתחה"מ' (גיליון)

הנ"ל

בקובץ האחרון (ב-רכט) הק' הת' מ.מ.ק. בענין שלכאורה ישנה סתירה בין מ"ש בשי'

1. תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ח עמ' 492.

2. **הערת המערכת**: ביאור זה מסביר רק אודות הסדר בביאת המשיח, שכבר קודם קיבוץ גליות יבוא ולאחרי קיבוץ גליות תהיה השלימות במלכותו. אך עדיין אין זה מסביר הסתירה אודות הזמן דאתחלתא דגאולה האם היא קודם קיבוץ גליות או לאחר מכן שהרי הרבי אומר בפירוש ". . . האתחלתא דגאולה ולאחר מכן הגאולה האמיתית והשלימה ולאחר מכן וע"י משיח דווקא קיבוץ גליות . . .".

פורים תשט"ז שיהיה זה בג"ע, ובמאמר מים רבים כ' שיהי' בתחה"מ.

ונראה לבאר זה: מאמר זה מופיע בשם ר"י הן בגמ' ב"ב והן ביל"ש רמז ת. אלא שישנו שינוי בגירסא בין הגי' בתל' שכ' "אמר ר"י עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק", ואילו ביל"ש הגי' "עתיד הקב"ה לעשות לכל צדיק וצדיק שבע חופות **בגן עדן**". וכן באוצר המדרשים ערך 'שבע מעלות בצדיקים' כ' "שבע מעלות הצדיקים הן בג"ע, בשבע חופות נפרדות אלו מאלו כפי מעלתם". ובערך 'שבע חופות עתיד הקב"ה לעשות לצדיקים **לעת"ל** כל אחד לפי מעשיו".

היינו שה'שבע חופות' ישנם בשני מקומות ישנם החופות **בג"ע** שניתנים לפי אופן העבודה, וישנם החופות לע"ל בתחה"מ.

בשי' פורים מדבר על החופות בג"ע שניתנים לפי אופן העבודה בעוה"ז ולכן אותו א' שלא למד חסידות מקנא אפי' בילד שלמד חסידות מאחר והילד נמצא בחופה של חסי' והוא אינו יכול להתקרב אליה, מאחר ולא הייתה זו עבודתו בעוה"ז. ובמאמ' מים רבים מדבר על החופות שיהיו לע"ל בתחה"מ.



עצה טובה - של מי?

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

הגמ' (בבא בתרא דף כ"ח ע"ב) שואלת לדעת רבנן מנ"ל דג' דווקא הם שני חזקה, ומסבירה הגמ' "שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה", דהיינו שירמיהו הנביא עמד בשנה העשירית למלכות צדקי' ואמר לישראל שבשנה הבאה יגלו, וממילא שיכתבו שטרות על השדות שהם שלהם, ומכך שהורה להם כך, משמע, שהיות ולא יהיו שלוש

שנים שבהם יחזיקו בשדה, צריכים לכתוב שטרות.

שואלת ע"כ הגמ' "דלמא עצה טובה קמ"ל" וכמו שאומר "בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרין" ובודאי שזהו רק עצה טובה, וא"כ גם זה שאומר להם לכתוב שטרות זהו עצה טובה ע"מ שיהיה להם ראייה, ומסיימת הגמ' "תדע דכתיב ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים".

על המילה "תדע" מפרש רש"י - "דכל עצמו היה יגע ליעצם עצה טובה דקאמר להו נמי מקום גניזת שטרותיהם היכן הם מתקיימים יותר", היינו שמכך שאמר להם מקום גניזת שטרותיהם היכן נשמר טוב יותר, משמע שגם בשאר הדברים רצה רק ליעצם עצה טובה.

ולכאורה צריך להבין בפשטות הדברים, מדוע מסביר רש"י "שכל עצמו היה יגע ליעצם עצה טובה" - דהיינו שירמיהו היה יגע ליעצם והרי פשטות הכתובים הוא "כה אמר ה' צבאו-ת אלקי ישראל לקוח את הספרים האלה . . ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים" (ירמ' ל"ב, י"ד) שהיינו שזה ציווי מאת הקב"ה ?

וקשה לומר שזה הולך על הקב"ה שמיעצם עצה טובה, היות ואין זה מתאים ללשון "דכל עצמו הי' יגע".



המשכת האורות שנסתלקו בביטול מ"ע

הת' מנחם יהושע שי' טייטלבוים
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה אנכי אנכי דשנת תרס"ה¹ מבאר כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע, אשר ע"י ביטול מ"ע נגרם: א. פגימה בהכלים (וממילא - יניקת החיצוני) ב. כתוצאה מכך: הסתלקות האורות מהכלים ג. העדר המשכת האור שע"י המצווה.

ומבאר, דע"י תשובה כורתים יניקת החיצוני, וממשיך וזלה"ק:

"אמנם מה שלצורך המשכת האור מספיק ההמשכה מבחי' חיצונית המקיף זהו להמשיך האור מכאן ולהבא אבל להמשיך האור שכבר נסתלק י"ל שזהו ג"כ דווקא מבחי' פנימיות המקיף שלמע' מבחי' שרש ומקור האור כו', . . דלהמשיך האור שכבר נסתלק צריכים להמשיך ממדרגה עליונה יותר וי"ל שז"ע . . שהוא בחי' העלם העצמי דאוא"ס".

ומובן, שגם במצוות עשה - שהפגם בהם הוא העדר המשכת האור, שייך עניין של תיקון והשלמת החסר.

וצ"ע לכאורה מהמבואר באגרת התשובה בחצ"ע"ג בתחילתו, ש"לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך. מ"מ האור נעדר וכו' וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושל שחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א".

ומשמע, שבתשובה על ביטול מ"ע, אין משום המשכת האור שנעדר.

1. סה"מ תרס"ה עמ' כט ואילך.

והנה, מבואר בכ"מ¹ אשר ע"י תשובה עילאה - "תשובה עצומה", אפשר להמשיך גם האורות שנעדרו, כי ע"ז מגיעים להדבק בשם הוי', שמשם נמשכים המצוות, ואפשר להמשיך האור שנעדר².

ובמ"א³: "שכדי למלאו' הפגם והחסרון צריך להמשיך בחי' אור חדש לגמרי, וכל בחי' התחדשות לגמרי צריך שיבא האור מבחי' עצמות א"ס שלפני כל ההשתלשלות".

ועפ"ז צ"ל לכאו', שבמאמר מדבר כשעשה תשובה עילאה.

אמנם אולי י"ל שאינו מוכרח (ובפרט שאין מזכיר זה בהמאמר), שהרי כאן מדבר בעניין האור שכבר הי' בהכלים, ונסתלק ע"י ביטול מ"ע, די"ל, שבאור זה מכיון שכבר נמשך ורק שחזר למקורו - יכול לימשך שוב, כי כבר נפעלה בו פעולת ההמשכה, והמשכת אור זה היא ע"י ה"חילא יתיר" שבתשובה שע"ז "ממשיך האורות שנסתלקו מקודם שיחזרו לשכון בהכלים".

משא"כ באגה"ת מדבר בהאור שלא נמשך מעיקרא ע"י שביטל עכשיו מ"ע, שזה אפ' לתקן דווקא ע"י תשובה עילאה, שמגעת ב"עצמות אוא"ס שלפני כל ההשתלשלות", כי הוא אור שלא נמשך כלל וצריך להגיע למקור המצוות, שהוא ב"עצמות א"ס שלפני כל ההשתלשלות".

ונמצא שישנם בתשובה ג' דרגות⁴ (בעניין זה):

א. תיקון הפגם שנעשה בהכלים שהוא ע"י ה"חרטה ועקירת הרצון".

ב. המשכת האורות שנסתלקו מהכלים, שהוא ע"י ה"חילא יתיר" שבתשובה, והיא הדרגה המוזכרת במאמר דת"רס"ה.

1. לוקטו בספר "מ"מ, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות" לאגרת התשובה עמ' ח ואילך.

2. לקו"ת בלק עג, ד (שם עמ' ח).

3. סי' עס דא"ח ד"ה אני לדודי רכו, ד (שם עמ' ט).

4. ולהעיר מלשון כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה עמ' 101 (שם עמ' יא)): "ואין סתירה לזה מהמבואר באגה"ת בתחילתו - כי כמה מדרגות בתשובה".

ג. המשכת האור שנעדר ע"י ביטול המצווה, שהוא דווקא ע"י תשובה עילאה, ודרגא זו לא נזכרת בהמאמר (שמדבר בתשובה סתם), ומבוארת במ"א.

כפשוט שכל הנ"ל הוא רק בדא"פ.



בעניין "סמך לו כותל אחר" (גיליון)

הת' אליהו צבי ש"י יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

איתא במשנה¹: "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות... מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו. סמך לו כותל אחר, אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל...".

ובתוס' שם² לגבי הא ד"סמך... מגלגלין...", כתבו: "אע"ג דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ כיון דגלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה, חייב... אי נמי: הכא זה חסר הוא שגורם לו שהגביה הכותל למעלה מד' אמות כדי שלא יהיה לו היזק ראייה בשום ענין ממנו".

ובקובץ הערות מגדל דוד³, הביא ידידי הת' מ. מ. ב. וביאר דהטעם ד"זה נהנה וזה חסר חייב", הוא משום דכשלא נחסר אי"ז נחשב שהבעלים נתן לו את ההנאה. משא"כ כשחסר בגללו (אע"פ שהחסרון הי' בעבר), נחשב שנתן לו את ההנאה, ולכן חייב. ועיי"ש באריכות דבריו דלפ"ז ביאר דברי המהר"ם. ובשולי הגיליון הקשה, דלכא' קשה, דהיות

1. ב"ב ה.

2. ד"ה "אע"פ".

3. גיליון א' (כסלו ש.ז.).

וע"פ הלכה אין מקום לבניית כותל יותר מד' אמות, א"כ אינו מובן אמאי נחשב שחבירו מחסרו מצד ההיזק ראי', בשעה שאין להגבהה זו שום מקום ע"פ הלכה.

ובקובץ הערות האחרון שיצא בישיבתינו¹ ביארתי את שיטת התוס' באופן אחר. ע"פ חקירה בטעם ד"זה נהנה וזה לא חסר" דפטור, ובשיטת התוס' ביארתי דהגם שבעה"ב "לא חסר", מ"מ חיוב הנאה מיהא איכא, אלא ד"כופין אותו על מדת סדום". דזו מדת סדום לגבות תשלום על דבר שלא חיסרו (ועי' שם דהבאתי כמה פלוגתות רש"י ותוס' וביארתי דאזלי לשיטתם בחקירה זו. וכן כותבים התוס' לקמן² במפורש). ובסוף העניין שם הבאתי את דברי ידידי הת' הנ"ל, וכתבתי דאפשר ליישב קושיתו ולומר דלמרות שאין חיוב בניית כותל למעלה מד' אמות מ"מ אפשרות להיזק ראי' מיהא איכא, דאפשר שיעמוד ע"ג משהו ויראהו רק שאינו מחייב בניית כותל, ולכן הוי "זה חסר", וחייב. והבאתי ראי' לכך מהסוגי' דמקיף וניקף³ דגם שם אין חיוב לבנות, ומ"מ הוי זה חסר, וכתבתי דזה מהטעם הנ"ל דהיזק ראי' מיהא איכא. ובקובץ הערות מגדל דוד האחרון שיצא⁴ כתב ידידי הת' הנ"ל, דלא נתכוין להקשות אמאי איכא חסרון בהיזק ראי', דזה פשוט דיש היזק קטן רק שאינו מחייב. אלא הקשה דלמרות שיש היזק ראי' אי"ז היזק ראי' המחייב בניית כותל, ושוב אי"ז נחשב שנחסר בגללו. כיון דע"פ הלכה אינו מצריך בניית כותל (והוסיף דאה"נ דקושי' זו קשה גם לגבי הא דהבאתי מבקעה דהוי "חסר").

ונראה לומר דלפי שיטתו דביאר דטעם הדבר ד"זה נהנה וזה חסר" חייב הוא דכיון דבנה בגלל הב', לכן זה גורם שיחשב שהא' נתן לב' את ההנאה, צדקה קושיתו. דכיון דעניין החיסרון הוא שמקשר בין שניהם, ולכן חייב, צריך שיהי' חסרון המצריך הוצאת ממון ע"פ הלכה, וכיון דכאן אין האפשרות להיזק ראי' הקיימת למעלה מד' אמות מצריכה הוצאת ממון (בניית כותל), לכן אי"ז נחשב שנחסר בגללו. משא"כ לפי ביאורי ד"זה נהנה

1. גיליון ב' (כסלו ש.ד.).

2. י"ב: ד"ה "כגון", דכתבו "ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר...". ומובן דהתוס' שם ס"ל דטעם הפטור הוא מצד ד"כופין". ועד"ז בב"ק כ: ד"ה "הא איתנהנית".

3. שם ד:

4. גיליון ב' (טבת ש.ד.).

וזה לא חסר פטור" - לשיטת התוס' - אין הפי' דכיון שלא חיסרו לכן אין כאן חיוב ממון. אלא דשפיר איכא חיוב ממון, רק ש"כופין אותו על מדת סדום", לפי זה י"ל, דכיון דבלאו הכי יש חיוב ממון, אפי' כשלא נחסר, רק ש"כופין אותו על מדת סדום", לכן כאן כיון שבנה הכותל מצד ההיזק ראי' הקטן דישנו אף למעלה מד' אמות, לכן כאן לא נכפה אותו על מדת סדום, כיון דנחסר (וכן י"ל לגבי הא דהבאתי מבקעה). ולמרות שלחיסרון ממון שבבניית כותל זה אין מקום ע"פ הלכה (דע"פ הלכה אין צריך לבנות כותל כדי למנוע אפשרות של היזק ראי', ולכן למעלה מד' אמות אינו מצריך בניית כותל) מ"מ כיון דכל טעם הפטור ב"זה נהנה וזה לא חסר" הוא רק מצד ד"כופין אותו על מדת סדום", לכן כאן לא נכפה אותו כיון דמבחינתו הוא נחסר. דלגבי האפשרות להיזק ראי' מצריכה בניית כותל. ואם נאמר כך לא קשה קושיתו הנ"ל.

ונראה דלשוני הטעתה את ידידי הת' הנ"ל, דלא הדגשתי נקודה זו, אלא רק כתבתי די"ל דכיון די ש אפשרות להיזק ראי', לכן הוי חסר, ולא כתבתי דזה בא בהמשך למה שכתבתי קודם דכיון דהתוס' ס"ל דטעם הפטור הוא מצד "כופין", לכן לא נכפה אותו אף במקום שאליבא דאמת לא חבירו גרם לו את החיסרון, אלא רק הוא עצמו החשיב שחבירו גרם לו לחיסרון. ומתחילה סברתי דדברי מובנים. אמנם עתה דראיתי דטעו בהם הוכרחתי לבארם היטב. ואני תקווה דלאחר כל הדברים הנ"ל דברי מובנים ביתר ביאור, ואין מקום לטעות בהם. ואם טעיתי עמי תלין משוגתי.



בעניין זה נהנה וזה לא חסר (ב)

הנ"ל

א.

איתא בגמ'¹: "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך. היכי דמי: אילמא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, זה לא נהנה וזה לא חסר. אלא בחצר דקיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר, זה נהנה וזה חסר. לא צריכא בחצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר מאי, מצי אמר לי' מאי חסרתיך, או דלמא מצי אמר הא איתהנית".

ובהמשך הגמ' מנסים להוכיח: "תא שמע, רבי יהודה אומר: אף זה הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר. שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר חייב. שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא". היינו דשם אי"ז "זה נהנה וזה לא חסר", אלא "זה נהנה וזה חסר", דהרי השחיר לו את הקירות ע"י העשן, ולכן חייב.

ובהמשך הגמ': "אתמר רב כהנא א"ר יוחנן אינו צריך להעלות לו שכר רבי אבהו אמר רבי יוחנן צריך להעלות לו שכר".

ב.

והנה באופן התשלום ב"זה נהנה וזה חסר" נחלקו הראשונים, דהתוס'² כתבו: "ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה אע"פ שלא חיסר כל כך... כדאמרינן לעיל משום שחרוריתא דאשייתא"³. וכן משמע משא"ר. משא"כ הנימו"י כתב⁴: "כיון דכל מאי דמפסיד לי' דהיינו שחריתא דאשיתא פרע לי', משום דהשתא ליכא תועלת משום שאי' שתהי' עולה

1. ב"ק כ. ואילך.

2. שם כא. ד"ה "ויהבי".

3. וכן בכתובות ל: ד"ה "לא צריכא".

4. ב"ק ט. בדפי הרי"ף.

כנגד הפסד השחרות. מכל מקום אינו מחויב לתת לו יותר ממה שעולה אותו הפסד. זה הוא דעת רמ"ה ז"ל...".

וחזינן מהכא דנחלקו תוס' והרמ"ה באופן התשלום, דלרמ"ה משלם רק מה שהחסיר, משא"כ לתוס' משלם על כל ההנאה. ובביאור פלוגתתם, נראה לומר דנחלקו בגדר החיוב ב"זה נהנה וזה חסר". דהנה לשיטת התוס' דכשחסר משלם על כל ההנאה, נראה דס"ל דחיוב התשלום ב"זה נהנה וזה חסר" הוא על ההנאה, והא דנחלקו בגמ' ב"זה נהנה וזה לא חסר" אי חייב או פטור, י"ל דנחלקו אי שייך לחייב על הנאה ללא חיסרון, או שכדי לחייב על הנאה צריך שאותה הנאה תגרום לחיסרון (אפי' חיסרון מועט) ואזי שפיר שייך לחייב עלי'.

(וזה גופא דכדי לחייב על הנאה צריך שתהא הנאה שגרמה ג"כ לחיסרון, יש לחקור אם זה משום דבהנאה ללא חיסרון אין חיוב ממון, וכדי שבהנאה יהי חיוב ממון צריך שתביא לחיסרון, או דבכל הנאה גם אי אין בה חיסרון שפיר איכא חיוב ממון, רק דאז "כופין אותו על מדת סדום" דזו מדת סדום לגבות תשלום על דבר שלא החסירו, לכן קבעו חכמים שלא ישלם. ובקובץ הקודם כתבתי דרש"י למד כאופן הא', והתוס' למדו כאופן הב' וכדכותבים לקמנ': "ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר...". ולפ"ז ביארתי כמה פלוגתות רש"י ותוס' לשיטתם. עיי"ש ואכ"מ).

משא"כ לשיטת הנימוי, המחלו' בגמ' אי חייב או פטור ב"זה נהנה וזה לא חסר", היא אי שייך לחייב על הנאה או לא. ולכו"ע אין אנו מקשרים כלל בין ההנאה, לבין החיסרון שהחסירו. היינו דלמ"ד "זה נהנה וזה לא חסר פטור", א"א לחייב אדם לשלם על ההנאה שלו, ולכן פטור על ההנאה, ואם חיסרו משלם רק על החיסרון מדין מזיק. משא"כ למ"ד "זה נהנה וזה לא חסר חייב", חייב לשלם על כל ההנאה שלו, ואי"ז משנה אם חסר או לא ואם חיסרו, משלם גם על החיסרון שהחסירו (חוץ ממה שמשלם על ההנאה).

1. י"ב: ד"ה "כגון". ועד"ז בב"ק כ: ד"ה "הא איתהנית".

ג.

והנה בגמ' הביאו רק ג' מקרים: א. "חצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר" - "זה לא נהנה וזה לא חסר", דבזה פשיטא דפטור. ב. "חצר דקיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר" - "זה נהנה וזה חסר", דבזה פשיטא דחייב. ג. "חצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר" - "זה נהנה וזה לא חסר", דבזה נסתפקו.

ויש לדון מה יהי' הדין במקרה ד', והוא: "חצר דקיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר", "זה לא נהנה וזה חסר". ונראה דנחלקו בזה הראשונים. דהנה כתבו התוס': "אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הו"מ למימר דפטור, כיון שלא נהנה, אע"פ שגרם הפסד לחבירו. דאפילו גירשו חבירו מבייתו ונעל דלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא". משא"כ הרי"ף² כתב: "ודוקא בחצר דלא קיימא לאגרא, ואע"ג דההוא גברא עביד למיגר. מאי טעמא, זה נהנה וזה לא חסר הוא. אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר, ואע"ג דלא עביד למיגר, דהא חסרי' ממונא". היינו, דנחלקו אי חיסרון זה דבגללו לא השכיר את דירותו לאחר, הוי נזק ממש, או גרמא בנזקין. ונראה לומר דזה תלוי בפלוגתא דלעיל בין תוס' והרמ"ה.

דהנה לרמ"ה דס"ל דהמחלו' בין מ"ד ד"זה נהנה וזה לא חסר" אי פטור או חייב היא, אי שייך לחייב על הנאה (בלי קשר לחיסרון) ואותו חיוב על ההנאה הוא בין אם חיסרו, ובין אם לא. ולמ"ד דפטור, הפי' דא"א לחייב על הנאה. וא"כ במקרה שהביאה הגמ' ב"חצר דקיימא לאגרא, וגברא דעביד למיגר" - "זה נהנה וזה חסר" - דבזה פשיטא דחייב, ע"כ צריך לומר הרמ"ה, דהחיסרון כאן אינו גרמא בניזקין, דהרי על גרמא פטורים, וכיון דס"ל לרמ"ה דב"זה נהנה וזה חסר" חייב רק על החיסרון, א"כ כאן, אם הי' גרמא הי' פטור לגמרי, דהא על גרמא א"א לחייבו, וא"כ ע"כ דהחיסרון כאן אינו גרמא, ושפיר אפשר לחייב עליו. וכיון דלשיטת הרמ"ה ע"כ צריך לומר דהחיסרון כאן הוא נזק ממש (ולא גרמא), א"כ ע"כ צ"ל דס"ל כרי"ף דגם ב"חצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד

1. ד"ה "זה אין נהנה וזה אין חסר הוא".

2. דף ט. בדפי הרי"ף.

למיגר" - "זה לא נהנה וזה חסר", יהי' חייב. כיון דס"ל דבזה שהרחיק ממנו הקונים, הוא נזק מממש.

משא"כ לתוס' דס"ל דהמחלו' בין מ"ד ד"זה נהנה וזה לא חסר" אי פטור או חייב היא, אי שייך לחייב על הנאה לבר, או שכדי לחייב על ההנאה צריך שאותה הנאה תגרום לחיסרון, ולכו"ע אי יש חיסרון חייב על כל ההנאה, שפיר שייך לומר דהחיסרון כאן שהרחיק ממנו קונים, אינו אלא גרמא, וזה שחייב לשלם, הוא כיון שחיוב התשלום הוא על ההנאה, רק שכדי שיוכל לחייבו על ההנאה צריך שאותה הנאה תגרום לחיסרון (או מצד עצם הדין, או מצד דאז לא נכפהו על מדת סדום. כנ"ל), ולכן כאן שאותה הנאה גרמה לחיסרון (למרות דזה רק גרמא) יהי' חייב על כל ההנאה (ואם הי' משלם רק על החיסרון, הי' פטור מכלום, כיון דזה רק גרמא). וא"ש הא דפסקו התוס' דב"חצר דקיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר פטור", כיון דזה רק גרמא, ולכן פטור.

ד.

והנה איתא במשנה¹: "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות... מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו. סמך לו כותל אחר, אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל..."

ופרש"י²: "מגלגלין עליו את הכל, דגלי דעתי' דניחא לי' בהגבהה דהיאך". ובתוס' שם³, כתבו: "אע"ג דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ כיון דגלי דעתי' דניחא לי' בהגבהה, חייב... אי נמי הכא זה חסר הוא שגורם לו שהגבי' הכותל למעלה מד' אמות כדי שלא יהי' לו היזק ראי' בשום ענין ממנו".

ובביאור התי' הב' בתוס' לכאו' יש להקשות דהרי למעלה מד' אמות חכמים לא חייבו לבנות כותל, וא"כ אמאי נחשב שחיסרו בכך שבגללו בנה הכותל, עד כדי כך שאח"כ נוכל לחייבו אם סמך לו כותל אחר, ולומר דנחשב שנחסר בגללו, בכך שבנה הכותל

1. ב"ב ה.

2. ד"ה "מגלגלין".

3. ד"ה "אע"פ".

כדי להגן ע"ע מההיזק ראי' שלמעלה מד' אמות, הרי יכול לטעון דכיון דחכמים תקנו לבנות כותל עד ד' אמות, לכן זה שבנה למעלה מד' אמות אי"ז נחשב שנחסר בגללו. והגם דלמעלה מד' אמות ישנה אפשרות להיזק ראי' (באם יעמוד ע"ג משהו), עכ"ז היאך אפשר לומר דכיון דיש אפשרות להיזק ראי', לכן נאמר דמה שחבירו חשש שמא יעמוד ע"ג משהו ויראהו לכן נחשב שנחסר בגללו.

ובפשטות י"ל ע"פ מה שכתבתי בקובץ הקודם, דרש"י ס"ל דבכדי שנוכל לחייב על הנאה (מעיקר הדין) צריך שתהי' הנאה שגרמה לחיסרון, משא"כ לתוס' מעיקר הדין אפשר לחייב גם על הנאה דאין בה חיסרון, רק ש"כופין אותו על מדת סדום". ולפ"ז לכאור' י"ל דתוס' אזלי לשיטתם, דתוס' ס"ל דכיון דבלאו הכי יש חיוב ממון, אפי' כשלא נחסר, רק ש"כופין אותו על מדת סדום", לכן כאן כיון שבנה הכותל מצד ההיזק ראי' הקטן דישנו אף למעלה מד' אמות, לכן כאן לא נכפה אותו על מדת סדום, כיון דנחסר. ולמרות שלחיסרון ממון שבבניית כותל זה אין מקום ע"פ הלכה (דע"פ הלכה אין צריך לבנות כותל כדי למנוע אפשרות של היזק ראי', ולכן למעלה מד' אמות אינו מצריך בניית כותל) מ"מ כיון דכל טעם הפטור ב"זה נהנה וזה לא חסר" הוא רק מצד ד"כופין אותו על מדת סדום", לכן כאן לא נכפה אותו כיון דמבחינתו הוא נחסר. דלגביו האפשרות להיזק ראי' מצריכה בניית כותל.

וכן יש לדייק מדברי התוס' "הכא זה חסר הוא שגורם לו שהגבי' הכותל למעלה מד' אמות כדי שלא יהי' לו היזק ראי' בשום ענין ממנו".

דהא דכתבו "בשום ענין", משמע דלמרות שגם ללא הכותל אין היזק ראי' המצריך בניית כותל, מ"מ כיון שרוצה שלא יהי' לו היזק ראי' "בשום ענין", אפי' אפשרות להיזק ראי' (דזה אינו מצריך בניית כותל), לכן לא נכפה אותו, אלא יוכל לגבות תשלום עבור בניית הכותל, כיון דזה כבר אינו מדת סדום, דהרי מבחינתו הוא נחסר בגלל הב'.

משא"כ לשיטת רש"י דכדי לחייב על הנאה מעיקר הדין צריך שאותה הנאה תגרום לחיסרון, כאן אין מקום לומר דנחשב לחסר מצד זה שרצה למנוע אפשרות של היזק ראי', דכיון דאינו יכול לחייב את חבירו לבנות שם כותל, לכן גם אם בנה יכול חבירו לטעון

דלא הוא גרם לו לבנות, ושוב אינו יכול לחייבו.

אבל כד דייקת שפיר, נראה דא"א לומר כן, דהא סוכ"ס הרי גם אם כל הטעם הוא מצד "כופין אותו על מדת סדום", עדיין יש גבול. דא"א לומר דכל אדם שיעשה כל מה שירצה ויחליט שעושה כך בגלל חבירו, נאמר דכאן לא נכפה אותו על מדת סדום. אלא דבי"ד קבעו גדרים מה נקרא חסר ומה לא נקרא חסר. ולפ"ז אם נאמר דבהיזק ראי' שלמעלה מד' אמות חכמים קבעו דא"א לחייב לבנות כותל, א"כ מובן דשם אי"ז נחשב שנחסר בגלל חבירו, ושוב גם אם יהנה בגלל הכותל, הוי "זה נהנה וזה לא חסר".

ה.

ונראה לומר דאי"ז נכון להגדיר כנ"ל דלמעלה מד' אמות היות וחכמים לא חייבו לבנות, לכן זה נחשב שאין כאן צורך בבניית הכותל, ושוב אי"ז נחשב שנחסר באמת בגלל חבירו, אלא דרק הוא החשיב זאת לחיסרון, ובמילא נחסר בגלל עצמו (ולכן אם נאמר דענין החיסרון הוא כדי לגרום לחיוב ממון על ההנאה, יהי' פטור, כיון דבאמת לא נחסר בגללו. ורק אם נאמר דזה מדין "כופין" יהי' חייב, כיון דמבחינתו נחסר בגלל חבירו, ושוב לא נוכל לחייבו). כיון דאז יקשה דגם אם הפטור הוא מצד "כופין אותו על מדת סדום", כאן נכפהו על מדת סדום, דאין נחסר באמת בגלל חבירו.

אלא נראה לומר דלעולם יש צורך בכותל למעלה מד' אמות, כיון דיש אפשרות שיהי' היזק ראי' (באם יעמוד ע"ג משהו). רק דכיון דזו רק אפשרות להיזק, לכן חכמים לא חייבו אותו לבנות. די"ל דכל תקנת חכמים בבניית כותל עד ד' אמות הוא כיון דאין האדם יכול לטעון דלא יסתכל לחצר חבירו, דא"א שלא יסתכל, ולכן חכמים תקנו שיבנה על ד' אמות, דזה גובה אדם. משא"כ למעלה מד' אמות חכמים לא תקנו דכיון דיכול לומר שלא יסתכל לחצר חבירו, שוב א"א לחייבו (ובפרט שאם חכמים יחששו לאפשרות להיזק ראי', "אין לדבר סוף", דאיזה גובה שלא יבנה, יוכל חבירו לעמוד ע"ג דבר גבוה יותר, ושוב לראותו). אבל באמת אם חבירו חושש שיעמוד ע"ג משהו ויראהו, ולכן בנה כותל, פשיטא שנחשב שבנה בגלל הב' (רק שכל זמן שלא סמך א"א לחייבו דהרי דע"פ הלכה אין חייב לבנות שם). ולכן אחרי שנהנה פשיטא שאפשר לחייבו על ההיא הנאה, דהרי

חבירו נחסר כשבנאה בגללו.

ובסגנון אחר, האפשרות להיזק ראי' למעלה מד' אמות, יש בה ב' פנים: (א) היא מצריכה בניית כותל, דחבירו הנמצא בחצר הסמוכה לא יכול לעשות "מילי דצניעותא" בחצירו, כיון דכל רגע חושש שמא חבירו יעמוד ע"ג משהו ויראהו. ולאידך (ב) א"א לחייב את הב' לבנות למעלה מד' אמות, כיון דיכול לטעון דלא יסתכל. וכיון שכן, אם בנה הא' כותל, פשיטא שנחסר בגלל חבירו, ואם יהנה מזה חבירו נוכל לחייבו, למרות שאם לא יהנה לא נוכל לחייבו, כיון דלא הזיקו.

ואל תתמה דלכאור' הני מילי הוו תרי מילי דסתרי אהדדי, דמחד אמרינן דא"א לחייבו, היינו דאי"ז היזק, ומאידך אמרינן שאם בנה נחשב שנחסר באמת בגלל חבירו. די"ל דגם כשלא בנה נחשב שנחסר בגלל חבירו מצד עצם האפשרות להיזק ראי', ולכן כשבנה א"ש שנחשב שחבירו חיסרו באמת. רק שכל זמן שלא נהנה הוי כגרמא בנזקין, דא"א לחייב עליהם. וע"כ אתה אומר כן. דהרי לשיטת התוס' (כנ"ל) ב"חצר דקיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר" - "זה לא נהנה וזה חסר", פטור כיון דזה שהרחיק ממנו הקונים זהו רק גרמא, ועכ"ז ב"גברא דעביד למיגר", חייב כיון דנהנה, וחזינן בפ"י לשיטת התוס', דהגם דכאן איירי בחיסרון כזה דא"א לחייב עליו, מ"מ אם נהנה שפיר אפשר לחייב גם על אותו חיסרון דכשלעצמו א"א לחייב עליו, ורק יכול לגרום דכשנהנה מחשיב אותו חיסרון את ההנאה להנאה שיש בה חיסרון, ושוב חייב עליו. ועד"ז יש לומר בנדר"ד, דהגבהת הכותל למעלה מד' אמות הוי חיסרון דא"א לחייב עליו א"כ נהנה, דאזי חיסרון זה שא"א לחייב עליו כשלעצמו, גורם שנוכל לחייב על ההנאה.

והגע עצמך: במקרה וא' יעמיד בחצירו ספסל, וכל איזה זמן יעמוד על גביו ויסתכל לחצר חבירו (דגם אז לא נוכל לחייבו לבנות, דיכול לומר דיותר לא יסתכל), וכדי להגן על עצמו הגבי' חבירו את הכותל, האם גם שם נאמר דאי"ז נחשב דנחסר בגלל חבירו? הרי בכזה מקרה זה דבר הפשוט דנחסר בגלל חבירו (ועכ"ז כל זמן שהא' לא נהנה מזה לא נחייבו, כיון דאינן חיוב לבנות למעלה מד' אמות, ומה שחבירו נחסר בגללו אי"ז גורם שנחייבו, דיכול לומר דלא התכוין להסתכל יותר), ובודאי דאם הא' נהנה מזה נחייבו

להשתתף בתשלום הגבהת הכותל.

ולפ"ז גם אם נאמר דעל הנאה ללא חיסרון אין חיוב ממון, מעיקר הדין, ורק כשיש חיסרון זה גורם שיהי' חייב על ההנאה, עכ"ז כאן יהי' חייב, כיון דהוא זה שגרם שבגללו יגבי' למעלה מד' אמות. ולפ"ז גם אם נאמר (כמבואר בקובץ הקודם בשיטת רש"י) דבהנאה ללא חיסרון מעיקר הדין א"א לחייב, כאן יהי' חייב כיון דיש חיסרון בהנאה זו.

ו.

כ"ז לשיטת התוס' ואותם ראשונים דס"ל דהחיוב ב"זה נהנה וזה חסר" הוא על ההנאה. אך לעיל נתבארה שיטת הרמ"ה דס"ל דלמ"ד בגמ' ד"זה נהנה וזה לא חסר" חייב, האדם צריך לשלם על הנאתו, ואי"ז משנה אם חיסרו או לא. ולמ"ד ד"זה נהנה וזה לא חסר" פטור, אדם לא חייב על מה שנהנה. ואי"ז משנה אי חסר או לא. אלא דאם חסר משלם על מה שהחסיר, מדין מזיק.

ונראה דלשיטת הרמ"ה א"א לומר כאן דכיון שהגבי' בגלל הב' יחשב שנחסר בגללו. כיון דצריך לשלם רק על מה שהחסירו, מדין מזיק. וכאן אי"ז נחשב שהחסירו, כיון דע"פ הלכה אי"ז מחייב בניית כותל, לכן יהי' פטור. דכשם שלשיטת התוס' פטור כשלא סמך לו כותל אחר, כיון דע"פ הלכה אינו יכול לחייבו לבנות למעלה מד' אמות (ורק שכסמך לו כותל אחר חייב, כיון שנהנה מזה), כך יהי' לשיטת הרמ"ה אף כש"סמך לו כותל אחר", כיון דלשיטתו לא אכפת לן אי נהנה. דמה שנהנה מזה לא אכפת לן, וכאילו לא נהנה, ופטור ודאי. וא"כ ע"כ הרמ"ה יצטרך לתרץ על קושית התוס', כתי' הא' שם, דאליבא דאמת כאן "זה נהנה וזה לא חסר", ואעפ"כ חייב כיון ד"גלי דעתי' דניחא לי' בהיחא הגבהה". וכך כתב בפ"י: "והיכי דמי סמך לו כותל אחר, כגון שהגביהו אחד מהן משלו יתר מד"א ובא השני וסמך לו כותל אחר כנגדו ארוך, גלי אדעתי' דניחא לי' בהיחא תוספת שהוסיף חברי' ולהכי סמך לי' האי כותל שני...". והיינו כיון דס"ל כנ"ל דלא אכפת לן בהנאתו, אלא רק בחיסרון, ולכן כאן דהחיסרון כשלעצמו אינו מחייב ממון לכן פטור.

1. יד רמ"ה ה.

ז.

והנה התוס' לעיל לגבי הא דהגב' למעלה מד' אמות וחבירו סמך לו כותל אחר "מגלגלין עליו את הכל" כתבו בתי' הא': "אע"ג דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ כיון דגלי דעתי' דניחא לי' בהגבהה, חייב...". ובפשטות ס"ל לתי' זה בתוס', דלמרות שלא נחסר, מ"מ כיון דגלי דעתי', אי"צ חיסרון, אלא חייב למרות שלא נחסר. וכן כתבו בב"ק¹: "וא"ת ואי זה נהנה וזה לא חסר פטור אפילו עמד ניקף נמי וי"ל שאני עמד ניקף דגלי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה ולא דמי לדר בחצר חבירו דלא גלי אדעתי' אלא בחנם". וא"ש דאזלי לשיטתם.

משא"כ הרשב"א² כתב: "דכיון דגלי דעתי' דניחא לי' באותו בנין שבנה חבירו, מיד קנה חצי הכותל לפי שזכתה לו חצירו, שחצי הכותל עומד הוא על חצירו, שמקום הכותל משל שניהם הוא, וכיון שהוא בנוי על חלקו והוא יכול להשתמש בו, אם יפרע חצי ההוצאה ואפי' על כרחו של חבירו אע"פ שלא אמר תקנה לך חצרך, קנתה לו חצרו מיד כשגלה זה דעתו דניחא לי'...".

ונראה דנחלקו תוס' והרשב"א ב"זה נהנה וזה לא חסר" וגלי דעתי' דניחא לי', דלתוס' חייב, ולרשב"א פטור, ולכן צריך הרשב"א להגיע לטעם דקנה אותם.

ולכאור' בשלמא אם היו אומרים התוס' דכאן אי"ז נחשב להנאה, א"ש הא דבגלי דעתי' מועיל כיון דאז זה כאילו נהנה. אבל כיון דידעיןן שפיר דנהנה, רק דאי"ז נחשב לחיסרון, מה מועיל הא דגלי דעתי', הא אכתי' "זה נהנה וזה לא חסר". ובתוס' דכתבו ד"גלי דעתי'" מועיל, כתבו "וכן משמע נמי בכיצד הרגל, דדקאמר טעמא דניקף הא מקיף פטור, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור, ואפ"ה כשעמד ניקף חייב". ולכאור' זו רק ההו"א של המקשן בב"ק, ולא מסקנא, וכדהקשה המהרש"ל³: "ותימא איך נוכל להוציא דין חידוש מס"ד דמקשן".

1. שם, ד"ה "טעמא".

2. ב"ב שם, ד"ה "סמך".

1. יש"ש ב"ק סי' ט"ז.

וביאר בזה הגר"ש שקאפ¹ ע"פ דברי קצות החושן² דמחלק בין הדין ד"משתרשי", לבין הדין דנהנה. "דהחילוק בזה בין הנאה למשתרש, דהנאה היא מה שקבל תועלת או נחת רוח, ומשתרש הוא מה שנשאר ת"י ממון בעין, והנה לענין הנאה לא שייך לומר הייתי מתענה, דאם הי' מתענה לא הי' לו הנאה ואנו מחייבים לי' בעד זה גופא שנהנה ולא התענה, ורק אם אנו דנים שהשתרש שעכשיו יש ת"י ממון יתרים, ע"ז יכול לומר שהי' מתענה, ולא הי' מוציא את ממונו גם בלעדי... ונלענ"ד דבזה ג"כ יתחלק דין משתרשי לי' מדין נהנה, דבדין נהנה קיי"ל זה נהנה וזה לא חסר פטור, ובמשתרשי לי' לא יהי' חלוק בין חסר אצל בעלים או לא, דהרי... וכן מוכח קצת מדין... ובזה נראה לענ"ד לפרש מש"כ התוס' ב"ק דף כ' ע"ב דבעמד ניקף חייב לשלם אף דזה נהנה וזה לא חסר משום דגלי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה, ובדר בכצר חבירו דפטור משום דלא גלי אדעתי' אלא בחנם, דהדברים מתמיהים מה מועיל בזה גלי אדעתי' דמ"מ אין לחייבו רק משום נהנה, וזה נהנה וזה לא חסר פטור, ולפימש"כ דהיכא דגלי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה הרי משתרשי לי' הדמים שנשארו אצלו שהי' מוציא בהוצאה, ונמצא שממון חבירו גורם לו תוספת דמים וזכה חבירו בנכסי"... עכ"ל. ולפי יסוד זה מבאר כמה וכמה עניינים נפלאים, עיי"ש ואכ"מ.

והנה לפי הנתבאר לעיל בשיטת התוס' דס"ל דהא ד"זה נהנה וזה לא חסר פטור" הוא מצד "כופין אותו על מדת סדום", לכאור' יש להקשות, דאמאי אין אנו אומרים דכמו שלגבי "זה נהנה וזה לא חסר" "כופין אותו על מדת סדום", מצד זה דזו מדת סדום לגבות תשלום על דבר שלא חיסרו, א"כ לכאור' כך צריך להיות הדין גם לגבי "מישתרשי", דגם שם נאמר דכיון דלא נחסר כלום לכן זו מדת סדום לגבות תשלום. וכל חילוקו של הגר"ש שקאפ הוא מובן רק לשיטות ד"זה נהנה וזה לא חסר פטור" הוא מעיקר הדין, ולכן יש טעם לחלק בין "זה נהנה וזה לא חסר", לבין "משתרשי"³.

1. שערי ישר שער ג' פכ"ה. וכן הוא בחידושו לב"ק סי' י"ט.

3. סי' רמ"ו ס"ק א'.

3. ועיי' בחידושי ר' נחום ב"ב סי' צ"ג.

ת.

ולאור כל הנ"ל נראה לבאר את שיטת התוס' באופן אחר. ובהקדים: דהנה לכאור' צריך להבין אמאי א"א לגבות תשלום ב"זה נהנה וזה לא חסר", דהא כיון דזה נהנה ובכך הרויח כסף, לכאור' נראה לומר דאדרבא נכפה אותו על מדת סדום, דישלם לבעה"ב. דכיון דהרויח ממנו דבר השוה ממון, ואם הי' מרויח ממישהו אחר הי' צריך לשלם לו, א"כ מה אכפת לן בכך שבעה"ב לא נחסר, ולכאור' צריך ישלם לו.

ולכן נראה לענ"ד לומר בזה דבר מחודש. והוא: כל הדין ד"כופין אותו על מדת סדום" הוא רק כיון דאיננו יודעים דהי' רוצה לשלם ע"ז ממון. היינו, דלמרות שנהנה, וזה גורם חיוב ממוני, מ"מ כיון שבעה"ב לא נחסר, נכפה אותו על מדת סדום, דלא יגבה ממון עבור הנאה שגרם (ורק אם נחסר, אי"ז מדת סדום לגבות). וכ"ז הוא רק כשאנו יודעים דנהנה, ואיננו יודעים דהרויח ממון. אבל אי "גלי דעתי דניחא לי' בההוא ריוח ממון", פשיטא דנחייבו, כאן נראה דאין סברא לפוטרו, אלא אדרבא אם לא ישלם יהי' זה "מדת סדום" מצדו דהנהנה.

וכן מובן מדברי החת"ס¹. דהנה בלשון התוס' "מ"מ כיון דגלי דעתי דניחא לי' בהגבהה", הגי' החת"ס ע"פ דפו"ר "דניחא לי' בהוצאה". וכן המהרש"ל² בהביאו את דברי התוס' כתב "דניחא לי' בהוצאה". ומזה מובן, דכוונת התוס' דאי"ז מספיק דניחא לי' בהנאה, אלא דניחא לי' בממון שיש כאן - "בהוצאה"³.

ולפ"ז אי"צ להגיע לדין "משתרשי" כמ"ש הגר"ש שקאפ (דהרי גם אם נאמר דכאן זה מצד "משתרשי" זה לא יועיל כיון דלתוס' הטעם הוא "כופין אותו על מדת סדום") אלא איירי מדיני הנאה, וכיון ד"גלי דעתי" יהי' חייב, כיון דאז לא נכפה את בעה"ב על מדת סדום, דאי"ז מדת סדום לגבות תשלום על ריוח ממוני, כנ"ל.

כ"ז לשיטת התוס' דהוא מדין "כופין", אבל לשיטת רש"י הוא מעיקר הדין, דא"א

1. ב"ב שם.

2. יש"ש שם.

3. וזה להיפך מסברת הנחלת דוד בב"ק שם.

לחייב על הנאה דאין בה חיסרון, א"א לומר כך, אלא ע"כ צריך לומר דס"ל לרש"י כרשב"א דקנה המחיצות בקניין חצר ע"י הגילוי דעת. דהרי לרש"י איירי במחיצות פנימיות, ולכן קנאם בקניין חצר (משא"כ לתוס' א"א לומר דקנה בקניין חצר, דהרי לתוס' איירי במחיצות חיצוניות, וע"כ צריך לומר דעצם הגילוי דעת גורם היות חייב).

כך נראין פני הדברים לפענ"ד, ואם טעיתי ה' הטוב יכפר.

ובקובץ הבא נבאר את שיטת רש"י בחיוב ד"זה נהנה וזה חסר", אי ס"ל כשא"ר דהחיוב הוא על ההנאה (ובמילא ב"שחרוריתא דאשייתא" ישלם על כל ההנאה), או דס"ל כרמ"ה דהחיוב הוא על החיסרון (וישלם רק על ה"שחרוריתא").



סירוק הזקן (גיליון)

הת' שלום דובער הכהן ש"י כהן
תלמיד בישיבה

ב'קובץ הערות מגדל דוד'¹ כותב הת' ח.ז.א. שבפסק כ"ק אדמו"ר הצ"צ בנוגע להשחתת זקן² לא מוזכר איסור אודות סירוק זקן. ואפשר להבין מדבריו שאין שום עניין להמנע מכך.

וע"כ יש להעיר מלקו"ש ח"ז³ שאמנם איסור בסירוק הזקן אין, אך מ"מ מצינו "יחידי סגולה שמהדרים ומקפידים על זה" כלשון כ"ק אדמו"ר שם⁴.

1. גליון א', כסלו תשס"ח.

2. שו"ת צ"צ יו"ד סי' צ"ג.

3. ע' 325 נדפס גם ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ג עמ' צה.

4. וראה תורת מנחם – התועדויות חי"ט עמ' 364.

ולאירך גיסא אלו שאינם "מהדרים ומקפידים על זה" צ"ל סירוק הזקן "במסרק המתאים"¹.

ולא באתי אלא להעיר.



יציאתו של נח מהתיבה

הת' ישראל אר"י לייב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חכ"ה (שיחה ג' לפר' נח) מבאר כ"ק אדמו"ר את יציאת נח מן התיבה שהייתה ובאה כתוצאה מציווי ה' אליו "צא מן התיבה", ובתרגום חופשי ללה"ק: וזהו גם הטעם מדוע לאחרי ש"יבשה הארץ" הוצרכו לציווי "צא מן התיבה" מכיון שנח לא רצה לצאת מן התיבה; הוא היה במקום שהיה במצב של לעת"ל. ע"כ. והיינו שרצונו של נח היה להישאר בתיבה ולכן הוצרך ה' לצוותו לצאת.

והנה בשיחת ש"פ נח ה'תשמ"ה² מקשה הרבי מדוע הוצרך נח לשלוח את העורב לראות האם כבר יבשו המים - לכאורה עליו להמתין לציווי הקב"ה לצאת מן התיבה, וא"כ, מה מקום לשלוח העורב - הרי בלאה"כ לא יוכל לצאת עד שיצטווה ע"י הקב"ה - ומבאר שם "שמכיון שידע נח שהקב"ה הטיל עליו את התפקיד לדאוג לקיום העולם, ולכן, כאשר הייתה קס"ד שכבר יבשה הארץ ויכולים לצאת מן התיבה עשה תומ"י כפי יכולתו". ומסיים "ולא עוד, אלא שפעולתו של נח והשתדלותו בכך - פעולה אשר על ידה בא לידי ביטוי גודל תשוקתו וחפצו של נח לצאת מן התיבה - מיהרה וזירזה את ציווי הקב"ה "צא מן התיבה". ע"כ.

1. לקו"ש חל"ב עמ' 249. נדפס גם ב'אוצר הוראות ומנהגים' (היכל מנחם) - יו"ד עמ' סז.

2. תורת מנחם - התועודיות תשמ"ה עמ' 2408.

ובקובץ הערות הת' ואנ"ש דישיבת תות"ל לוד - קובץ עז, הקשיתי מהמבואר כאן שמשמע שרצונו של נח ("תשוקתו וחפצו") היה לצאת מן התיבה **ובכך מיהר** את ציווי הקב"ה - ולא כבלקו"ש דלעיל.

ונראה לתווך בין השיחות דב' הרצונות - תרוויהו איתנייהו בנח; דמצד מעלת שלימותו האישית היה רצונו להישאר בהתיבה, ועם זאת, היה בו גם את הרצון לצאת אל העולם מצד ידיעתו שזהו התכלית. והיינו שהבין שהמטרה היא "לדאוג לקיום העולם" וזהו תפקידו, וע"כ הכין עצמו לקראת היציאה ושלח את העורב וכו' - ובשעת מעשה, הנה אז התעורר בו רצונו האישי "להיות במצב דלעת" ל מצד שלימותו האישית וע"כ הוצרך ה' לצוותו "צא מן התיבה" וזה גרם ליציאתו מן התיבה, כבלקו"ש הנ"ל.

ובדוגמת ב' התנועות דרצוא ושוב בעבודת השליחות דשניהם צריכים להיות במזיגה נכונה¹. והוא ע"ד המסופר² אודות הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שדווקא לאחרי התוועדויות שהיו בה גילויים נעלים ביותר, שהיו מעוררים אצל המשתתפים את התשוקה להישאר כאן - הנה לאחרי היו"ט הי' קורא לאברכים ושולח אותם לערי השדה.

ויומתק החילוק ע"פ מ"ש בהערה 4 בלקו"ש הנ"ל, וזלה"ק³: "והרי כל מה שעשה נח לפני' לראות הקלו המים מן הארץ וכו' היה מדעת עצמו - אף שיש לחלק בין הנ"ל ליציאתו בפועל מן התיבה". וע"פ הביאור הנ"ל נמצא מובן.



1. ראה לדוגמא שיחת ש"פ בראשית ה'תשי"ט (תורת מנחם - התוועדויות חכ"ד עמ' 189). ובכ"מ.
 2. שיחת ש"פ שמיני ה'תשח"י (תורת מנחם - התוועדויות חכ"ב עמ' 290).
 3. ההדגשה אינה במקור.

ה"שמיר" בבנין הבית

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

כתב רבינו בלקוטי שיחות חכ"ז שיחה ב' לפ' אמור' ס"ה (להלן בתרגום חופשי): גדרה של מצוה ע"פ הלכה היא פעולת האדם ולא דבר הנעשה ע"י הקב"ה (אפילו כשהסיבה לזה היא פעולת האדם); ופשיטא לא דבר שנעשה ע"י נס, כיון שהתורה ומצוותי' לא ניתנו באופן ("זיינען ניט אויסגעשטעלט") שיקוימו ע"י הנס.

והוסיף (בהערה 15 שם) וזלה"ק: וי"ל שזהו אחד מהטעמים שבהל' ביהב"ח (פ"א הי"ד) לא הביא הרמב"ם ענין השמיר בבנין הבית (ראה כס"מ שם). ועד"ז במה שפסק בהל' מלכים (רפי"א ובסופו) דמשיח בונה המקדש - ולא שיתגלה ויבוא משמים (אף שכן הוא בכו"כ מדרשים, וכפרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א (ראה לקו"ש ח"ח עמ' 418 ואילך. לקמן ע' 204. וש"נ)).

ובפשטות כוונת כ"ק להא דלא הביא הרמב"ם ענין השמיר בבנין הבית היא לפסיקת הרמב"ם גבי פלוגתת ר' יהודה ור' נחמי', דר"י ס"ל "שמיר (ש)בו בנה שלמה את ביהמ"ק" ור"נ ס"ל ד"מסתתן מבחוץ ומכניסן בפנים" דפסק הרמב"ם כר"נ דנבנה בברזל ולא כר"י דנבנה ע"י השמיר - ברי' ניסית, וכדלקמן.

ב.

וז"ל הרמב"ם שם: כשבונים את ההיכל והעזרה בונים באבנים גדולות. ואם לא מצאו אבנים בונים בלבנים². ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין

1. עמ' 170.

2. ראה בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' שמות ביאור בארוכה ענין הלבנים והאבנים, ובהערה שם (מס' 67) מסביר עפ"ז טעם בניית ביהמ"ק לכתחילה ע"י אבנים וגם שבדיעבד אפשר גם בלבנים - ע"ד החסידות.

אותן מבחוץ ואחר כך מכניסין אותן לבנין. שני¹ אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית ואומר² ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו³.

ובכסף משנה מביא את מקורו של הרמב"ם מהגמ' סוטה⁴, וז"ל הגמ': ת"ר שמיר שבו בנה שלמה בית המקדש שנאמר⁵ והבית בהבנותו אבן שלימה מסע נבנה הדברים ככתבן דברי רבי יהודה א"ל רבי נחמי' וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר⁶ כל אלה אבנים יקרות וגו' מגוררות במגירה אם כן מה תלמוד לומר לא נשמע בבית בהבנותו שהי' מתקין מבחוץ ומכניס מבפנים. אמר רבי נראין דדברי רבי יהודה באבני מקדש ודברי רבי נחמי' באבני ביתו.

ופרש"י: דברים ככתבן - כמשמען, אבן שלימה מסע נבנה - שהסיעה מן ההר ולא סתתה שוב בכלי ברזל.

ומק' הכס"מ: וכיון דרבי אמר נראין דברי ר' יהודה באבני המקדש יש לתמוה על רבינו למה הניח דברי רבי יהודה ופסק כרבי נחמי' ואפשר דמשום דסתם מכילתא כרבי נחמי' ותו דפשטא דקרא מסייע ליי'. עכ"ל הכס"מ⁷.

ולזה מתאים בפשטות מ"ש כ"ק דא' הטעמים להא דפסק הרמב"ם כר' נחמי' דנבנה בברזל ולא כר"י שהבית נבנה בשמיר, הוא לפי דס"ל להרמב"ם דגדרן של מצוות הוא שנעשין בידי אדם דווקא.

1. מלכים-א ה, לא.

2. שם ו, ז.

3. להעיר שבהלכה זו הרמב"ם מביא קודם ב' הדינים ואח"כ מביא את מקורותיהם מהפסוקים ולא כדרכו בד"כ להביא לכל דין את מקורו מיד. ויש ליישב. ואכ"מ.

4. מח, ב.

5. מלכים-א שם.

6. שם ז, ט.

7. בנוגע לענייננו. בהמשך דבריו שם - עי' בשקו"ט באריכות במשנה למלך.

ג.

אבל בהערת כ"ק צויין להל' ביהב"ח הי"ד, ומ"ש לעיל הוא מה"ח, ולכאו' מוכרחים להסביר כך, שהרי בהי"ד מדבר הרמב"ם לענין אבני המזבח ולכאו' שם לא שייך להביא את ענין השמיר, דהנה ז"ל הרמב"ם שם: כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה הרי זו פסולה ולכבש ולמזבח. שני¹ אבנים שלימות תכנה את מזבח ה'. ומהיכן היו מביאין אבני מזבח, מן בתולת הקרקע חופרין עד שמגיעין למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובונין ומוציאין ממנו האבנים, או מן הים הגדול, ובונין בהן וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו.

ומה שייך להביא הכא ענין השמיר?

ובאמת מפרשי הרמב"ם² בהל' זו כתבו דבמזבח לא שייך שיתקנום ע"י שמיר, מכיון שלא יהיו חלקות, ולאבני המזבח אם אינם חלקות ונפגמו כדי שתחגור בהם הציפורן - פסולות ולא שייך הכא שמיר. כ"א בה"ח, כנ"ל.

וכמ"ש במפרשים גבי מ"ש הרמב"ם בסוף ההלכה לגבי אבני היכל ועזרות שציינו ללעיל ה"ח שפסק הרמב"ם שלגבי אבני מקדש ועזרות משתמשין בברזל מבחוץ שלא כאבני מזבח.

ולכן עכצ"ל שכוונת כ"ק למח' ר"י ור"נ הנ"ל.

אבל לפי"ז יוקשה: א. מדוע ציין כ"ק להל' ביהב"ח פ"א הי"ד בה בשעה שפסיקה זו נמצאת לעיל, בפ"א ה"ח. ב. הל' "לא הביא הרמב"ם" ולא "דמשו"ה פסק כר"נ" וכיו"ב מורה שהרמב"ם רק לא הביא, דאף שהי' בביהמ"ק ענין השמיר לא הביאו הרמב"ם.

1. תבוא כז, ו.

2. ראה כס"מ, רדב"ז ומהר"י קורקוס.

ד.

והנה כל זה הצעתי לפני ראש ישיבתנו הגר"י כ"ץ שליט"א ותירץ לי על כל זה, ובהקדים:

דהנה, בהמשך הערה זו מסביר כ"ק עפ"ז גם הא דפסק הרמב"ם דמשיח בונה מקדש ולא שיגלה ויבוא מן השמים ומציין לכ"מ בלקו"ש שעוסקים בתיווך שני הדעות¹.

וא' התיווכים הוא דהבנין יגלה ויבוא משמים ובנ"י יעמידו השערים ש"טבעו בארץ שערי"י² ועי"ז נק' כל הבנין על שמים. תיווך ונסף הוא, דהבנין המפורש והמבואר ביחזקאל ובזה בידי אדם והשאר ה"סתום" יגלה משמים, ותיווך נוסף שביהמ"ק הגשמי - בידי אדם וכו' יתלבש מקדש הרוחני שיתגלה.

וכל תיווכים אלו מתאימים גם להמבואר בשיחה זו שלדעת הרמב"ם המצוות צריכים להיעשות בידי דווקא ולכן מזכיר רק החלק שביד משיח, אבל ישנו תיווך נוסף והוא שתלוי בזכו ולא זכו דאם יזכו - יגלה ויבוא משמים, ואם (ח"ו) לא יזכו - בידי אדם, וזה לכאו' אינו מתאים להמבואר בשיחה זו דאם בנ"י יהיו במצב ד"זכו" ויגלה ויבוא משמים - איך זה מתאים עם זה שהמצוות צריכות להיעשות דווקא **בידי אדם**?

ועכצ"ל דתיווך זה זקוק, לפי שיחה זו, לא' התיווכים האחרים, והכוונה דגם החלק שלתיווכים אלו יגלה ויבוא - יהי' רק במצב דזכו והרמב"ם נקט החלק שבידי אדם.

1. ראה אסיפת התיווכים בס' "הל' ביהב"ח עם חידושים וביאורים" סימן י"ט.

2. איכה ב, ט. וראה בנסמן בהערה הקודמת.

ה.

ועד"ז י"ל גם לגבי השמיר, דגם לר' נחמי' שס"ל שהי' שימוש בברזל בביהמ"ק, מ"מ ס"ל שהי' שמיר בכנין ביהמ"ק¹ אבל השתמשו גם בברזל² (והטעם לזה, דלכא' כיון שיש שמיר אמאי צריכים לברזל, וי"ל דזה יובן עפ"מ"ש בכס"מ בהי"ד שם דע"י שמיר יש עדיין פגימות וצריך לסתת גם בברזל - ועפ"ז מתורץ מה שדייק כ"ק להי"ד דוקא ולא לה"ח).

והרמב"ם, דפסק כר"נ דהיו משתמשים גם בברזל - הזכיר אמנם זה שמסתתים בברזל, אך לא הזכיר כלל ענין השמיר (אף שהי' לדעת ר"נ, כנ"ל), וזהו כוונת כ"ק במ"ש "ולא הביא ענין השמיר בבנין הבית" - דאף שהי' לא הביא והזכיר זה הרמב"ם.

ונמצא מכל הנ"ל, שמח' ר"י ור"נ הייתה: ר' יהודה סבר שהמקדש נבנה רק ע"י השמיר ולא ע"י ברזל כלל, והביא ראי' מן הפסוק "אבן שלימה מסע נבנה" שמשמע מזה שהסיעו את האבנים מההר ללא סיתות ברזל כלל. ור' נחמי' סבר שא"א לומר כן, שהרי יש פסוק שבו נאמר "מגורות במגרה" והיינו שהי' שימוש וסיתות ע"י ברזל, ולכן חלק על ר"י וס"ל דאע"פ שאכן הי' שמיר והשתמשו בו לדברים מסוימים, מ"מ (רוב) אבני בנין ביהמ"ק סותתו ע"י ברזל.

ופסק הרמב"ם כר"נ ולא כר"י, (מכמה טעמים וכמ"ש הכס"מ, וא' הטעמים הוא "דפשטי' דקרא מסייע לי' לר"נ"), ולפ"ז היה עליו לציין בפירושו שלדברים מסוימים השתמשו גם בשמיר, וזה שלא ציין זאת בפירושו הוא מפני שיטתו שגדרן של מצוות הן שיעשו בידי אדם דווקא, ולכן לא הזכיר את השמיר שהוא ענין ניסי.



1. הא דאף לדעת ר"נ הי' מציאות השמיר בביהמ"ק - מפורש בגמ' סוטה שם (יור' נחמי' שמיר למאי אתא מיבעי ליה כו'), אלא שהחידוש בפנים הוא דנעשה בו שימוש גם בנוגע להבנין. ועוד הי' אפ"ל לכא' דכוונת כ"ק היא להא דלא הזכיר השמיר - ב"פיתוחי חותם" דשם גם ר"נ מודה (גמ' שם), אלא דצ"ע זה מלשון כ"ק "בבנין הבית" דוקא. ודו"ק.

2. ויומתק ביותר ע"פ חידושו של רבינו בשיחת ש"פ ויחי תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 232 ואילך) שלע"ל יתברר גם בחי' הרע שבברזל ש"מקצר ימיו של אדם" (פרש"י יתרו כ, כב - ממכילתא), שע"פ משנ"ת בפנים שישמשו גם בברזל אע"פ שיהי' שמיר. ודו"ק.

בהכאה אין הנאה - מדוע?

הת' מנחם מענדל הלוי ש" לויין
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חל"א שיחה א' לפרשת שמות מבאר כ"ק אדמו"ר ג' שיטות בדין הרמת יד על חבריו. ומבאר הרבי את ההוספה שחידשה התורה בדין הרמת יד, וזלה"ק: שזהו חידוש התורה בלאו דהכאת חבריו: אע"פ שאזהרת הלאו עצמו, היא הכאת חבריו - "לא יוסיף גו' להכותו"¹ - בא הכתוב² "ויאמר לרשע למה תכה רעך" ("למה הכית לא נאמר אלא למה תכה") לגלות על הלאו דהכאת חבריו, שגם **בתחילת** פעולת ההכאה, דהיינו הגבהת היד על חבריו כבר עבר על לאו זה. עכלה"ק.

ובהנסמן שם בהערה 13 מסביר הרבי: ומה שדווקא באיסור זה דהכאת חבריו נפסל תיכף בתחילת הפעולה כשחבירו עדיין לא נפגע, ולא אמרינן כן בגניבה וגזילה וכיו"ב - י"ל כי הכאת חבריו היא כולה מעשה של רשעות, מבלי כל ריוח לעצמו, ולכן החמירה תורה באיסור זה שחל עליו תוקף האיסור מהתחלת הפעולה. עכלה"ק.

ולכאורה צריך להבין מדוע מרים יד על חבריו להכותו נחשב "מבלי כל ריוח לעצמו", דהרי מצינו במסכת שבת³ שהקורע בחמתו ועל מתו בשבת חייב, ואומרת ע"כ הגמ', שלא אמרינן פטור מדין "כל המקלקלין פטורין" כיון דקעביד נחת רוח ליצרו. ופרש"י, שמשכך את חמתו.

אמנם הגמ' דוחה תי' זה ואומרת שאסור לקרוע בחמתו כיון שבמעשה זה נכנע לכעסו שהוא כידוע מידה רעה ועצת היצר. אבל נחשב להנאה וא"כ קשה מדוע מסביר הרבי שהמכה את חבריו נחשב "מבלי כל ריוח לעצמו", והרי הוא משכך את חמתו.

1. תצא כ"ה, ג'.

2. שמות ב', י"ג.

3. דף ק"ה, ע"ב.

ואולי יש לחלק בין הנאה כספית מוחשית כגון גניבה וגזילה. שבהם לא חייב עד שיקח בפועל. לבין שיכוך היצר, שאינו הנאה וריוח ממשי, ולכן כאשר אדם מרים את ידו על חברו כבר נקרא רשע.

ועוד צ"ע מדין מזיק, שלא מצינו שכאשר אדם ישלח את ידו כדי להזיק לממוץ חברו יתחייב עוד לפני שהשני נפגע. וצריך להבין ההפרש שבין דין הכאה לדין מזיק. והלא בשניהם המרים יד או המזיק לא נהנה וחבירו נפגע.

ואולי יש לחלק עכ"פ בדוחק, בין הכאה שהיא לאו מפורש "לא יוסיף גו' להכותו", ולכן האיסור חל כבר בהרמת יד, לבין מזיק שאין לאו מפורש.

ועדיין צ"ע על כהנ"ל.



חיות העולם בערב שבת בה"ש (ב)

הת' מנחם מענדל שי" מן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה טוב טעם ודעת למדני תרס"ה מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע את ההפרש בין המשכת החיות לעולמות שבשבת לבין ההמשכה בר"ה (שבשניהם ישנה עליית המלכות). שבשבת העליה היא בבחינת חיצוניות המלכות, ומבחינת פנימיות המלכות נמשכת החיות לעולם. משא"כ בר"ה העליה היא מבחי' הפנימיות, והעולמות מקבלים חיותן מחיצוניות המלכות.

ועניין העליה שבשבת היא השביתה - "וביום השביעי שבת" - היינו ששוכת כביכול מהמדריגות האלו שבהם הייתה התהוות ובריאת העולם, והם עולים למקורם ושורשם. ומדריגות אלו הם דיבור ומעשה, נמצא שבשבת חיות העולם היא מהמחשבה.

ומקשה שלכאורה אינו מובן כיוון שהשי"ת שבת ביום השבת א"כ איך עשה מלאכה ("עשרה דברים נבראו בער"ש בין השמשות"¹) בבין השמשות שהוא ספק שבת.

ב.

ומבאר שם דהחיות דימות החול היא מהמדריגות דדיבור ומעשה, והחיות דשבת היא מבחי' המחשבה, וא"כ בשבת שבת מהמדריגות דדיבור ומעשה אך בבה"ש החיות (של ה'עשרה דברים') אינה עדיין מבחי' המחשבה (החיות דשבת) שהיא דרגה שאינה שייכת לזולת, היינו שאין שייך לברוא אז את העולם (הזולת), וגם לא מהמדריגות דדיבור ומעשה אלא היא מדרגה ממוצעת ביניהם. וכיוון שאי"ז מחשבה ממש, א"כ שייך אז לברוא את אותם ה'עשרה דברים' (דעד בין השמשות נשלמה הבריאה מהמדריגות דדיבור ומעשה, הדברים הגשמיים, אך בבין השמשות נבראו עשרת "הדברים הרוחניים" (וכדוגמת הקשת והמן) שהם כבר מדרגת הממוצע, וכמבואר לקמן).

ג.

ובעניין הממוצע הנ"ל דבין השמשות מבאר במאמר בב' אופנים וכבר הארכתי בזה בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' ב (רכט) דישיבתנו ועתה אבוא לבאר בהרחבה יותר ועפ"ז יסורו קושיותיו של הת' ש.ז.ט. בקובץ 'הערות וביאורים - מגדל דוד' ב.

אופן הא':

ממוצע בין דיבור ומחשבה שהו"ע מחשבה תתאה שעניינה הוא מה שחושב ומהרהר איך לדבר (שזהו בחי' מחשבה שבדיבור), והרי זה ממוצע בין מחשבה (מחשבה עילאה שעניינה "מה שמחשב דבר שכל שאותיות המחשבה קשורים בהשכל ואין נרגשים כלל

1. אבות פ"ה מ"ו.

לדבר בפ"ע כ"א שנרגש רק השכל והאותיות טפלים ובטלים לו" (לדיבור. ועניין ממוצע זה אפ"ל שהוא ממוצע בין האותיות דמחשבה שהם בטלים אל השכל ואינם נרגשים, לבין אותיות הדיבור שהו"ע החקיקה דאותיות בקול).

ולאחר שהסביר הממוצע הנ"ל כפי שהוא בנפש האדם, ממשיך ומבאר ממוצע זה כפי שהוא למעלה: דעולם האצילות נק' מחשבה (ורצון) ועולם הבריאה נק' דיבור (ורצון) והממוצע שביניהם הוא מה שמחשבה דאצי' נעשה מקור ועתיק לבריאה (ובתו"א פי' שהוא אור אצי' שנמשך בהיכל קדה"ק דבריאה דהיכל קדה"ק דבריאה הוא בחי' חב"ד).

אופן הב':

למעלה: ממוצע בין מחשבה שבמוח לקול ודיבור והו"ע מחשבת הלב שהיא בחי' קלא פנימאה דלא אשתמע שהוא בחי' תפארת דאימא שנעשה כתר לז"א. ועניין ממוצע זה אפ"ל שהוא הממוצע בין מחשבה שבמוח לבין ההבל והקול של הדיבור.

ובנפש האדם: הממוצע בין מוחין למדות הוא בחי' רצון שלמטה משכל שהוא פנימיות המדות ומקור להן.

ד.

וההפרש בין ב' אופנים הנ"ל יובן בהקדים ביאור העניין דחומר וצורה:¹
חומר עניינו כח ההיולי שבכל בחינה, והתפשטותו (גילוי הארתו) היא הצורה.
ועניין החומר וצורה נמצא בכל בחינה, וכדיבור:

כח הדיבור הוא החומר שהוא כח ההיולי שיכול לדבר בלי שיעור וגבול, והוא ההבל הפשוט שבדיבור, שעניין הבל זה הוא מה שנמשך מחיצוניות הלב² היינו מהמידות

1. בהבא לקמן ראה סה"מ תקס"ז בד"ה כי לא על הלחם לבדו (עמ' רז).

2. וההסברה בהקשר בין ההבל ללב - "שהדיבור הוא מיסוד האש כי יוצא מהבל הלב דרך הקנה, והלב הוא עיקר יסוד האש וע"כ צירופם הוא הבל הלב ולהב... ומן הלב אשר שם הריאה מתחיל להיות בחי' דיבור שיוצא הבל מן

הנרגשות בלב¹ והוא הנקרא קלא פנימאה דאשתמע² (דמחד הוא פנימי ופשוט בלי אותיות³ ואינו מגלה שום דבר, ומאידיך הוא קול הנשמע). וזהו כח הדיבור ולאחמ"כ מה שנחלק להברות שונות הוא ע"י צמצום שמצטמצם פנימיות ההבל ונשאר רק החיצוניות. ואח"כ ישנו צמצום נוסף בחיצוניות ההבל והקול שע"י מתלבשים האותיות בדיבור, ונק' הבל המורכב⁴ והוא החקיקה של האותיות בהבל שהיא הצורה של הדיבור.

[ואע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שהצורה אינה גשמית כ"כ כמו החומר אעפ"כ החומר רוחני יותר מהצורה שהצורה "נתקנת על החומר" דהיינו שהיא ההתפשטות דכח ההיולי של החומר שהוא רוחני יותר]

ועפ"ז יבואר החילוק בין ב' האופנים :

דבאופן הא' הוא ממוצע בין האותיות דמחשבה (שאינם נרגשים) לבין הצורה של הדיבור (החקיקה של האותיות בדיבור) היינו המשכת האותיות מדרגתן במחשבה לאותיות כפי שהן בדיבור.

ובאופן הב' הוא ממוצע בין המחשבה שבמוח לחומר שבדיבור היינו ההבל וקול הפשוט הנ"ל⁵.

ומדויק הוא שבאופן הא' כותב ממוצע בין מחשבה לדיבור ובאופן הב' כותב ממוצע

הריאה ונעשה קול" (ביאורי הזהר תתפב).

1. לקו"ת קדושים כט, ג ומבאר שם שהראי' לכך שהבל זה (המקור לדיבור) מגיע מחיצונית המדות שהרי בשעה שכועס מאוד אינו יכול לדבר.

וכן בביאורי הזהר תתעא ותתצט.

2. ביאורי הזהר תתפג.

3. ואף שלכאן יש לתמוה שהרי גם ההבל הפשוט מורכב מאות א' ? אלא שבאמת אין בזה שום גילוי היינו שאינו מביע בכך שום עניין ועניין הא' הוא הממוצע בין הקול הפשוט לדיבור (ע"פ סה"מ תרמ"ז עמ' נו).

4. סה"מ תר"נ עמ' רצט וסה"מ תרמ"ז עמ' נו.

5. באור התורה שבת שובה א'תקמ מבאר ב' הממוצעים ע"ד המבואר כאן - "ואפשר הממוצע הנ"ל... ועיין בד"ה ביום שמיני עצרת בפירושו לזה היום תחילת מעשיך שהוא ג"ע התחתון שהוא המחבר בין גשמיות לרוחניות" וזהו מתאים להמבואר בפנים בהממוצע הב' שבין מחשבה שבמוח (רוחני) לבין ההבל שבדיבור (גשמי).

בין מחשבה לקול ודיבור דעניין הקול הוא ההבל הפשוט שאח"כ נחקקים בו האותיות (דיבור).

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ סדר הדברים בהמאמר שתחילה מביא הממוצע שבין מחשבה לדיבור (צורה) שהוא הדרגה ה'מגושמת' יותר ואח"כ הממוצע (בדרגות רוחניות יותר) שבין מחשבה שבמוח לקול ודיבור (חומר) שהיא הדרגה הרוחנית יותר (כמבואר לעיל).

ה.

יש לבאר מה שמביא בהמאמר הממוצע הב' שבין מחשבה שבמוח לבין קול ודיבור בג' בחינות:

א. מחשבת הלב **ב.** קלא פנימאה דלא אשתמע **ג.** בחי' תפארת דאימא דנעשה כתר לז"א כמפורש בהמאמר) שעניין אחד הוא:

דהנה "מחשבה שבלב הוא מה שגם הלב מחשב כמ"ש "רבות מחשבות בלב איש" אלא שעיקר המחשבה זה במוח, שיש ב' בחינות חכמה ובינה שמחשבה שבמוח חכמה (אצילות) ובינה ליבא (בריאה)¹.

וזהו עניין הג' מה שתפארת דאימא נעשה כתר לז"א:

דהלב מקבל מהמוח, דלב זהו"ע ל"ב נתיבות חכמה שמשם מקור המידות, וההמשכה מהחכמה להמדות זהו"ע מה שתפארת דאימא נעשה כתר לז"א שעניינה מה שבינה (אימא) ממשיכה מהחכמה רצון למדות² (ותפארת דאימא, דתפארת היא מדה של התכללות (שמאחדת ב' הקוין דחסד וגבורה) שזהו כעניין הכתר)³.

1. אור התורה שבת שובה א' תקמ.

ועפ"ז משמע שבינה היא הממוצע שבין חכמה (מחשבה שבמוח) לבין המדות וההבל.

2. דזהו"ע מ"ט שערי בינה היינו המשכת המדות מבינה.

3. מאורי אור בראשית תקלט. שם שמות תשמט.

ומה שתפארת דאימא **נעשה כתר** לז"א - דכתר הו"ע הרצון¹ והרצון הוא פנימיות המדות² וממנו נוצר ההבל הפנימי שבלב³ שהו"ע הב' - קלא פנימאה דלא אשתמע - שזהו ההבל הפנימי שאינו נרגש גם בלב⁴. שע"י בינה נמשכים המדות שבשכל (שמתפעל מההשגה) שזהו התפעלות המדות בשכל דבינה, שזהו התפעלות שכלי שאינו נרגש כ"כ ולכן אינו משתמע. והוא המקור למדות המורגשים שבחיצוניות הלב שמשם נמשך ההבל הפשוט - המקור לדיבור (מלכות).

ו.

ולאחרי כ"ז לא קשה כלל מה שכתב הת' ש.ז.ט. בקובץ 'הערות וביאורים - מגדל דוד'⁵:

דהקשה שם על הביאור בהממוצע הב' "דבהמאמר מדובר על ההמשכה **בנפש** מאותיות המחשבה לאותיות הדיבור, ובתירוץ כתב על אופן **הגשמת** המילים לחומר שדיבור? ועוד שבהמאמר מדובר על הרצון הנובע מהשכל כמקור למדות לכשעצמם בכללות, ובתירוץ הוא מסביר זאת כמקור למדות בהקשר לכך שגורמים להבל הדיבור. ותמוה שהרי לא זוהי הכוונה בהמאמר, וכי המדות הם היוצרים ההבל **הגשמי** של הדיבור ע"י הורדתו ממחשבה?!"

הנה דבריו אינם מובנים כלל וכלל וכי כח התנועה שבאדם אינו מגיע מהנפש⁶???

וכמו שהארכנו לעיל לגבי אופן המשכת ההבל (**הגשמי**) מהלב (**מדות**) ומהמות.

וממשיך שם "ואין מובן לי בקושיותיו איך חילק במאמר ש"ואפשר הממוצע הנ"ל זהו"ע בחינת מחשבה שבלב הממוצע בין קול לדיבור ובין מחשבה שבמוח" הוא התחלת

1. לקו"ת אמור לד - "שירצה בהמשכה והצמצום מהמוחין למדות שזה כתר דז"א"

2. שם.

3. מאמרי אדמה"ז תקס"ז עמ' רח, אור התורה שלח תריא, ביאורי הזהר תקכב.

4. שם.

5. ב (ל) עמ' 54.

6. ספר הליקוטים אות מ' דף רפד.

דרגא חדשה בממוצע. ולכאורה זה עדיין אותו עניין ואותה הבנה, וכפי שממשיך "ועניין מחשבה שבלב י"ל שהוא בחינת קלא פנימאה דלא אשתמע". ולאחר מכן כותב בהמאמר עניין נוסף, שיש דוגמת עניין זה, הממוצע בין מחשבה לדיבור, גם בנפש. (והחלוקה במאמר לב' דרגות בממוצע, אינה כפי שכתב הנ"ל אלא ביאור הדרגה הב' מתחיל מ"ובנפש י"ל...").

ולא זכיתי להבין כיצד אפ"ל שזוהי אותה דרגה דממוצע, מאחר שממוצע הב' הוא בחי' מחשבת הלב (שה"ז קלא פנימאה דלא אשתמע וכן בחי' תפארת דאימא דנעשה כתר לז"א כדלעיל) שזוהי הדרגה דרצון שבפנימיות המדות כמבואר לעיל בארוכה שהיא דרגה שונה בתכלית מהדרגה דממוצע הא' (מחשבה תתאה). ובפרט להמבואר לעיל דממוצע הא' הוא **מהאותיות דמחשבה** ל(אותיות ה) **דיבור** ובממוצע הב' הוא בין **מחשבה שבמוח** (חכמה כנ"ל) **לקול** ודיבור (דמשמע בתוספת המילה 'קול' בממוצע הב' שמדבר בההבל של הדיבור). (ובדא"פ י"ל שזהו מ"ש בממוצע הא' דהגיון הוא כמו מחשבת הלב משא"כ בממוצע הב' כתב שהוא "מחשבת הלב" ומשמע שמדובר בשתי דרגות).

ואין מובן לפי דבריו, מ"ש "ובנפש יש לומר" דלפי מה שכתב שמהכא מתחיל ממוצע חדש, הול"ל "ובעומק יותר" וכדו'. דמפשטות הלשון ("ובנפש יש לומר") משמע שה"ז המשך ביאור הממוצע הנ"ל, כפי שהוא בנפש.

ובנוגע למ"ש "ומדויק הוא שלפני שכתב "ואפשר הממוצע הנ"ל ז"ע המחשבה שבלב" ישנו רק פסיק, אבל קודם שכותב "ובנפש י"ל" יש נקודה".

אכן כיוון להאמת שהרי"ז מדוייק ביותר ובאופן כזה:

דבהמאמר מביא תחילה ממוצע הא' **בנפש האדם** ואח"כ ממוצע הא' כפי שהוא **למעלה** וממשיך ומביא ממוצע הב' כפי שהוא **למעלה** (דכיוון דסליק מהממוצע הא' כפי שהוא למעלה וממשיך ומבאר ממוצע הב' כפי שהוא למעלה וא"כ ה"ז באותו העניין (למעלה) ולכן מצריך 'פסיק' ולא 'נקודה') ואח"כ ממשיך ומבאר איך הוא **בנפש האדם** (דכיוון דסליק ממוצע הב' כפי שהוא "למעלה" לבאר איך שהוא "למטה" ע"כ מצריך 'נקודה').

ולבד זאת לא מובן כיצד חילק בין "ובנפש י"ל" ל"ואפשר הממוצע הנ"ל" שהם ב' דרגות בממוצע שהרי כבמבואר לעיל תפארת דאימא נעשה כתר לז"א זהר"ע הרצון! שהוא מקור ופנימיות למדות שזוהי אותה דרגה שמביא בנפש האדם (רצון).

וממילא א"צ למה שממשיך בדבריו שם, ואין להאריך בהדברים פשוטים מאוד².



חזקת ג' שנים

הת' שמואל ש"י קופרמן
תלמיד בישיבה

בעניין החזקה ע"י ישיבה בשדה שהיא בג' שנים, מצינו מחלוקת כיצד היא פועלת חזקה.

הרמב"ן (ע"פ הסבר הקצוה"ח) סובר דהחזקה נפעלת ע"י עצם הישיבה בשדה (כבר בשנה הראשונה) והצורך לשבת ג' שנים הוא רק כדי למנוע טענת "אחוי שטרך".

הקצוה"ח סובר שהחזקה נפעלת ע"י שיושב בשדה ג' שנים כיון שחכמים שיערו ש"עד תלת שנין מזדהר איניש בשטריה וטפי לא מזדהר" ע"כ תקנו שלאחר ג' שנים יהיה לאדם חזקה אף ללא שטר.

הקצוה"ח מקשה על הרמב"ן מספר שאלות וביניהם מקשה מהדין שבמקרה שהמערער סייע למחזיק לסחוב את הפירות הוי חזקה לאלתר, אבל אם טוען המערער "לפירות הורדתיו" אין לו חזקה עד ג' שנים ומקשה עפ"ז הקצוה"ח על הרמב"ן דלשיטתו אין

1. ועיין בסה"מ תש"ג עמ' 41 - "ועניין מחשבה שכלב בעבודה הוא קלא פנימאה דלא אישתמע דבספירות שלמעלה הוא בחי' תפארת דאימא שנעשה כתר לז"א ובכוחות הנפש הוא רצון פנימיות המדות".
2. ועצ"ע מהמבואר בסה"מ תש"ג דמביא ב' הממוצעים ואינו מחלק ביניהם.

מובן מדוע לאחר ג' שנים אין טענתו טענה והרי כיון שכל החזקה היא משיבתו בשדה כאן שאין ראי' משיבתו בשדה כי יכול לומר "לפירות הורדתיך" אין לא חזקה¹.

ולכאורה ניתן לתרץ קושיא זו ובהקדים:

הרשב"ם והתוס' (ברף לה:): חולקים האם הא ד"תלת שנין מזדהר איניש בשטרי" הוא סיבת החזקה או תוצאה של החזקה, וכדלהלן, הרשב"ם סובר שהוא סבת החזקה והתוס' סובר שזה שאדם נזהר בשטרו רק עד ג' שנים הוא משום שאחר ג' שנים יודע שיש לו חזקה ואין לו צורך בשטר ועפהנ"ל יוצא דלשיטת התוס' כשיש כבר חזקה לפני ג' שנים (כגון שחפר המחזיק בורות שיחין ומערות) אין המחזיק שומר שטרו יותר. ועפ"ז צ"ע לשיטת התוס' מדוע במקרה הנ"ל כשסייע לו לסחוב הפירות יכול המערער לטעון "אחוי שטרך" (אם אמר "לפירות הורדתי") עד ג' שנים.

וע"כ י"ל דלתוס' החזקה שע"י סיועו של המערער היא פחות טובה מהחזקה של ישיבה ג' שנים ולכן ימשיך המחזיק לשמור שטרו גם לאחמ"כ.

ועפהנ"ל יש לתרץ ג"כ שאלת הקצה"ח דהטענה ש"לפירות הורדתי" יכולה להועיל רק כנגד חזקה חלשה כסיועו של המערער שלא גורמת לו להפסיק לשמור שטרו, אבל לא מספיקה כנגד חזקה של ישיבה ג' שנים בשדה שגורמת למחזיק להפסיק לשמור שטרו.



1. לשיטת הקצה"ח אינו קשה כיון שאכן אין ראי' משיבתו בשדה אלא שכך תקנו חכמים.

שביתת הנשים ממלאכה בהדלקת נרות חנוכה

חנוכה - נס רוחני או נס גשמי?

הת' יוסף יצחק שי' רבינובין

תלמיד בישיבה

א.

כתב הטור בתחילת הלכות חנוכה (או"ח סי' תר"ע ס"א) "מאי חנוכה, דתניא בכ"ה בכסלו יומי חנוכה תמניא אינון, דלא מספד בהון תענית. שכשנכנסו עו"ג בהיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה יד מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה חתום בחותמו של כ"ג, ולא היה בו אלא כדי להדליק יום א', ונעשה בו נס והדליקו בו ח' ימים, לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים בהלל והודאה. פי' לומר בהן הלל, ולהודות לומר בו על הנסים ההודאה, אבל מותרין הן בעשיית מלאכה. ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ואין להקל בהם".

ועד"ז פתח גם המחבר בתחילת הלכות חנוכה "בכ"ה בכסלו (הגה - מתחילין) שמונת ימי חנוכה, ואסורים בהספד ותענית, אבל מותרין בעשיית מלאכה. ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש מי שאומר שאין להקל להם".

וממשיך המחבר בהלכה הבאה "ריבוי סעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה". ע"כ.

והטעם שנוהגות הנשים באיסור מלאכה בעת הדלקת הנרות, מצינו בזה כמה טעמים, ומהם:

א. המגן אברהם כתב (סק"א סי' תר"ע) בשם המטה משה "דווקא נשים לפי שנעשה הנס על ידיהם" [הנס של יהודית] ועד"ז ראה גם בבאר היטב, מ"ב ובשו"ע.

ב. הב"י כתב (על הטור ד"ה "ונוהגות הנשים וכו'") "טעמן כדי שיהא להם הכירא

שאסור להשתמש לאורן¹.

ג. הנטעי גבריאיל כתב (עמ' רי"ז) לבאר ע"פ החתם סופר (שבת דף כ"א ע"ב) בטעם מנהג הנשים לא להדליק נרות חנוכה וז"ל "משום דמתחילה כשהדליקו על פתחי בתיהם לא היו הנשים מהדרות להדליק בעצמן, משום כל כבודה בת מלך פנימה, וע"כ גם בזמן הזה שמדליקין בפנים, נשאר המנהג בידינו שלא ידליקו הנשים". ע"כ. ועפ"ז כתב לתרץ טעם איסור עשיית מלאכה לנשים שהוא כדי להראות דמה דאינם מדליקים אינו מפני שאינם זריזות במצוות, וחסות על ביטול מלאכתן, אלא מפני הטעם דכל כבודה בת מלך פנימה.

וקשה בדבריו דלכאורה אין זה סימן כלל, מפני:

א. מובא בגמ' פסחים (דף נ"א, ע"ב) דהעדר עשיית מלאכה לא הוי סימן, "דמימר אמרי כמה בטלוני הוי בשוקא" (עיין בסוגיא שם), ולפ"ז העדר עשיית מלאכה של הנשים בהדלקת נרות אינה יכולה להתפרש בתור סימן דכל כבודה בת מלך פנימה, "דמימר אמרי כמה בטלוני הוי בשוקא".

ב. אינו סימן במה שאינה מדליקה עכשיו ועסוקה במקום אחר במלאכתה, דחסה היא על מלאכתה שלכן אינה מדליקה, כי אפשר שלאחר מכן ידליקה נרות לאחר גמר מלאכתה.

ג. ובפרט ע"פ המבואר בכמה מקומות² דיכולה לעשות מלאכות מסוימות למרות מה שנהגו שלא לעשות, וממילא בוודאי אין כאן סימן דכל לכבודה בת מלך פנימה.

ד. בזמנים אלו דנוהגים להדליק בתוך הבית ולא מחוצה לה, אין לכאורה פרסום כ"כ דאינה מדליקה נרות ודבטילה ממלאכתה.

1. עיין במחצית השקל דהקשה דע"פ המבואר שאיסור עשיית מלאכה הוי בעת הדלקת הנרות בביה"כ [עד חצות], ולפי שיטתו הוי סגי בנרות שבבית, וע"כ צ"ל דהוסיפו חומרא על חומרא עיין שם.
2. בקונטרס דבר טוב ס"ב ע"פ הרמב"ם בהלכות אישות, ובמועד לכל חי סי' כ"ז אות ס"ה קנין תורה ח"ז סי' נ"ב, יומין דחנוכה עמ' רל"ג.

וע"כ נראה לבאר יותר כפירושים דהובאו לעיל].

ב.

והנה לפירוש הב"י צ"ב קצת, דלכאורה אם כל טעם איסור עשיית מלאכה היא מפני שיהיה היכר בנרות שא"א להשתמש לאורן, הוה ליה למכתב דין זה בדיני הדלקת נרות, ולא בתחילת דיני חנוכה שמבטאים את מהותה של החג ודיניו.

ויתירה מזו צריך קצת ביאור בטעמו למה שייך דווקא לנשים, והרי איסור עשיית מלאכה לאורן של הנרות הוי דין שווה בין אנשים ובין נשים, וכמו שכתב המהרי"ל "קבלה בדיניו שאין לאדם לעשות מלאכה, בשעה שנרות דולקים בחנוכה", ומשמע דאיסור עשיית מלאכה נוהגת הן באנשים והן בנשים¹.

ו"ל דלכן חלק עליו המ"א (בשם המטה משה) וכתב טעם איסור עשיית מלאכה היא מחמת נס דנצחון המלחמה שהתרחשה ע"י אישה.

והנה יוקשה גם לאידך בדברי המ"א לשיטתו:

א. מה הקשר בין הדלקת נרות שנקבע עקב נס פך השמן שדלק לשימונה ימים, שנוהגות הנשים בזמן ההוא לא לעשות מלאכה, לבין סיבת שנצחון המלחמה היתה ע"י אישה, הקשורה לנס נצחון המלחמה (ועד"ז צריך להבין גם בגמ' בשבת (דף כ"ג, ע"א) "דאמר רב יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס").

ב. כתב רש"י (גמ' שבת דף כ"ג, ע"א ד"ה "שאף הן היו באותו הנס") "שגזרו היוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אישה נעשה נס". עכ"ל. ולכאורה הוה למ"א למיכתב גם תחילת רש"י שגזרו היוונים כו' כחלק מסיבת מנהג הנשים למחמירות בהעדר עשיית מלאכה, וכדמצינו בקצשו"ע "אך הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה . . . והטעם שנשים מחמירות יותר, מפני שהגזירה היתה קשה על בנות ישראל שגזרו בתולה הנשאת תבעל להגמון תחלה. ועוד מפני שהנס נעשה ע"י אישה...".

1. עיין באשל אברהם דב"י אזל בשיטת המהריל דמצד הכירא אין טעם לחלק.

ג.

בהשקפה ראשונה נראה לבאר (שאלה ראשונה דלעיל השייכות בין הדלקת נרות לנצחון המלחמה) בדוחק את דעת המ"א דאזל בשיטתיה של הרמב"ם. דכתב הרמב"ם "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחודש כסלו היה ונכנסו להיכל בו", ויוצא מדבריו דנס של נצחון המלחמה הוי ביום כ"ה, יומו הראשון של חנוכה.

וא"כ ניתן לכאורה גם לבאר את שיטת המ"א, דכללות ענינו של חנוכה בכללותה הוי מחמת נצחון המלחמה, והדלקת נרות הוי פרט בעניינה של חנוכה. [והטעם שקבעו שמונה ימים (אע"פ שנצחון המלחמה היה רק יום אחד), ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו' וזלה"ק: "ומה שהתקינו שמונה ימי שמחה י"ל מכיון שהתקינו הלל גם על נצחון המלחמה (כנאמר ב"ועל הנסים") וצ"ל שמונה ימי הלל (משום הנס דפך השמן), התקינו שמונה ימים אל הם מכיון ש"תחלתו (הוא) כ"ה בכסלו" יום "שגברו ישראל על אויביהם ואבדום"]. וממילא נהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעת ההדלקה עקב הנס בנצחון המלחמה שהרחשותה היתה ע"י אישה.

אבל קשה:

א. כתב הטור בהדיא (ס' תר"ע ה"א) "וקראום חנוכה חנו"ו - כ"ה" דחנוכה היא ע"ש החנייה שהיתה לבנ"י לאחר נצחון המלחמה ולא כמש"כ הרמב"ם דקביעת חנוכה היא בנצחון המלחמה, ובמילא מובן דקביעת חנוכה הוא רק מחמת הנס דפך השמן ולא עקב נצחון המלחמה שהתרחשה בזמן שונה לקביעת ימי חנוכה².

ב. מבואר בלקו"ש³ מחלוקת הרמב"ם והמאירי האם סעודות בחנוכה הם סעודות רשות או חובה, דלשיטת הרמב"ם דהוי סעודות חובה הוא מפני שחג חנוכה נקבע מפני נצחון המלחמה היינו נס גשמי ולכן צריכים לבטות זאת בסעודה.

1. לקוטי שיחות ח"י - חנוכה, הערה 14.

2. ועיין עוד בבאור בלקו"ש ח"ל - חנוכה, בדעת הרמב"ם.

3. ח"ל וח"י - חנוכה.

ושיטת המאירי דהוי סעודות רשות הוא מפני שסובר שנס חנוכה נקבע על ההצלה הרוחנית שנעשתה לבנ"י, היינו נס רוחני ולכן זה מתבטא בעיקר באמירת הלל והודאה.

א"כ קיימת מחלוקת מפני מה קבעו הנס דחנוכה, האם מפני נצחון המלחמה או מפני הנס הרוחני, וא"כ בטור ובשו"ע שפסקו בהדיא שהוי סעודות רשות, צ"ל שהנס דחנוכה נקבע על ההצלה הרוחנית, והדרא קושיא לדוכתא לשיטת המ"א דמה הקשר בין מנהג הנשים באיסור מלאכה שנקבע מחמת נס גשמי שנעשית ע"י נצחון המלחמה ע"י אישה, לנס פך השמן שעל שמו מדליקים נרות חנוכה!¹

ד.

ונראה לבאר קשר דנצחון המלחמה עם נס חנוכה. ובהקדים:

כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו² דלפני הנס דחנוכה היה שיעבודם של ישראל בשני ענינים: א. שיעבוד גשמי "פשוט ידיהם בממונם וכו' וילחצו לחץ גדול". ב. שיעבוד רוחני "להשכיחם תורתך וכו'". וממילא נצחון החשמונאים היה גם בשני הפרטים (א) הן בנצחון המלחמה הגשמית (ב) והן בנצחון המלחמה הרוחנית. כלומר נצחון דת היהודית. וממשיך ומבאר הרבי³ שם דנס הנרות שמצאו פך אחד של שמן קשורה אם נצחון המלחמה ברוחניות של נצחון הדת.

ובזה פליגי הרמב"ם והמאירי (שהובאו לעיל) בקביעות חנוכה אם הוי ביום נצחון המלחמה או ביום שלאחריו. לשיטת הרמב"ם דביום כ"ה היתה נצחון המלחמה, קביעת חנוכה היא גם מחמת נצחון הגשמי והנסים, וממילא חיובה היא גם בגשמיות ע"י קביעת סעודת גשמית. משא"כ למאירי דקביעות חנוכה הוי מחמת נצחון הדת, וממילא קביעות

1. ואולי אפשר לומר בדוחק ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ה עמ' 235 שמבאר פ"י המילים 'והדליקו נרות בחצרות קדשין' דעל נצחון המלחמה הדליקו הרבה נרות להלל ולשבח לה' (ועי' שם ההכרחים לומר כן ואריכות הדברים שהובאו שם) ואולי ע"פ הנ"ל ניתן לומר שלכן קבעו חנוכה על נס הנרות דקשורה גם עם נצחון המלחמה. ודוחק.

2. ראה לקוטי שיחות ח"י וח"ל - חנוכה, ועוד.

3. ראה שער אורה לאדמו"ר האמצעי שכתב שהנס של פך השמן מבטא את הענין של נר מצוה ותורה אור, עיין גם 'משבצת זהב' דכתב ע"ד הנ"ל "אבל נס שמן שייך לנפש".

חנוכה היא בעיקר בגלל הנס שקשור עם תורה ומצוות המתבטא במציאת פך השמן.

וע"פ כל הנ"ל ניתן לחלק בין ניסי מלחמת החשמונאים ולבין עצם ניצחונם והצלתם. שניסי מלחמת החשמונאים ("רבים ביד מעטים וכו'") קשורים לחלק הגשמי דחנוכה, מלחמה בגשמיות ביוונים¹. ולאידך, ההצלה הנעשית לאחר המלחמה כתוצאה מניצחונם קשורה לנצחון הדת היהודית כתוצאה מהמלחמה. ולכן אפ"ל דנצחון המלחמה עצמה מסמל שני הענינים יחד, נצחון השיעבוד הגשמי של היוונים, ובו זמנית אפשרות לקיום תורה ומצוות מחמת העדר שיעבודם של ישראל הנגרמת ע"י נצחונם במלחמה.

ה.

ולפי חילוק הנ"ל אפשר לבאר הקשר בין איסור עשיית מלאכה בחנוכה הנוהגת בנשים דווקא, לבין הנס דנצחון המלחמה שנעשה על ידם. די"ל דנס הנצחון המלחמה ע"י אישה מבטא בעיקר הצלה רוחנית שנגרמה לבנ"י ע"י אפשרותם עתה לקיים תורה ומצוות. וממילא היות ונס פך השמן מבטא את נצחון הדת היהודית, ונצחון מלחמת היוונים (כתוצאה מהנסים והמלחמה הגשמית ביוונים) פעלה נצחון היהדות, ממילא י"ל דשניהם ענינם חד הם², ולכן מודגשת שייכותם של הנשים להדלקת נרות, שמאחר ונס נצחון המלחמה נפעלה על ידם, ממילא נוהגות בהעדר עשיית מלאכה בשעת הדלקת הנרות.

ונראה לומר לפי"ז הטעם שהמ"א לא הזכיר כלל הגזירות שהיו על הנשים, שלפי הנ"ל הטעם למנהגם אינו בגלל שיעבודם בגשמיות, אלא ההצלה הרוחנית שהתרחשה לאחר הנצחון. ולכן דוקא סיפורה של יהודית שהביא לנצחון וממילא להצלה הרוחנית, מהווה טעם למנהגם³.

1. ע"י לקו"ש ח"ל - חנוכה.

2. ולהעיר דנצחון המלחמה ע"י יהודית אינו נס שלמעלה מדרך הטבע וממילא אינו מהווה כ"כ חלק בהודאה לה' על הנסים הגשמיים במלחמת היוונים "רבים ביד מעטים" ו"טמאים ביד טהורים" וכו'.

3. ולפי"ז א"ש המשך הדינים המובאים בטור ושו"ע על סעודת חנוכה דהוי רשות, אם דין המובא לפני"כ על איסור דעשיית מלאכה דנשים, דהיות וחנוכה נקבעת על הנצחון הרוחני לבנ"י לכן נוהגות נשים באיסור עשיית מלאכה כנ"ל וגם סעודות חנוכה המבטא את צד הגשמי של חנוכה (נצחון המלחמה) הוי רשות.

ו.

ויש להמתיק שייכות נס פך השמן עם נצחון מלחמת להרוחנית, ע"פ חסידות.

בהתוועדות ש"פ מקץ, שבת חנוכה ה'תשמ"ה¹ ביאר כ"ק אדמו"ר הטעם שנס פך השמן קשור עם עניין טומאה וטהרה, דנס פך השמן תוכנו הוא למעלה מטעם ודעת, דבזה מתבטאת נצחונם ביוונים דנלחמו על הקשר של בני" עם ה' שלמעלה מהבנה והשגה, (עיי' גם בביאורו² לעבירם מחוקי רצונך תורתך דמלחמתם היתה על תורת ה' שנלמדת באמונה שלמעלה מטעם ודעת) וממילא גם נס פך השמן היה קשור עם עניין של טומאה וטהרה, שלמעלה מטעם ודעת, שמבטא את נצחון החשמונאים במלחמה הרוחנית.

ובמ"א אחר ביאר כ"ק אדמו"ר³ שעניינם של היוונים היה לטמא את חכמת התורה - שלא ירגישו בה את קדושת ורוחניות התורה, שהיא תורת ה'. ותוכן הנס דחנוכה הוא בעניין שמן טהור שרומז לנסתר שבתורה (רזין דרזין). וההרגשת הקדושה והרוחניות בלימוד מודגשת בעיקר ע"י לימוד פנימיות התורה.

וא"כ יומתק הא דאמרינן דנס פך השמן בא לבטא את נצחונם הרוחני דבני" ביוונים.



1. תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ה עמ' 968.

2. היום יום - ב' טבת, יום ז' דחנוכה.

3. ספר השיחות ה'תשנ"ב ח"ב עמ' 31.

בגדר היזק ראוי' (א)

הת' יוסף יצחק ש' רבינוביץ
הת' אליהו צבי ש' יעקובוביץ
תלמידים בישיבה

תנן ריש פרק השותפין¹: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה גויל זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים בגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה".

ואוקמינן בגמ' בב' לישנות:

א. מדובר בחצר שיש בה דין חלוקה (ד' אמות שראוי לשימוש רגיל לכ"א), ורצו לבנות כותל, וקנו ברוחות או בחזקה² ולכן הא' יכול לכפות את הב' אע"פ שחזר בו מרצונו לבנות כותל. ולפ"ז מכח דהיזק ראוי' לאו שמ"י היזק, ואם לא שהתחייבו לבנות כותל, לא הי' הא' רשאי לכפות את הב', אע"פ שטוען שמזיק בראיתו.

ב. המדובר הוא בחצר שאין בה דין חלוקה, ורצו לחלוק אע"פ שאין חייבים לחלוק מאחר ואין בה שיעור הראוי לשימוש לכ"א, והיות והב' הסכים לחלוק אינו יכול לומר שהתרצה רק לעצם החלוקה, ואינו רוצה לבנות כותל, אלא היזק ראוי' שמ"י היזק ולכן חייב לבנות כותל.

1. ב"ב. 1.

2. שם ג. עיי"ש.

א.

והנה לכאור' ישנו כפל לשון במשנה. להיות וכותבים "הכל כמנהג המדינה", ומשמע בכל צורה וחומר שנהגו כך חייבו אותם חכמים לבנות, ושוב אין האחר יכול לומר שרוצה סוג אחר דווקא, וא"כ אמאי הוצרכו לכתוב שיעור כל סוג כותל. דממ"נ אם נהגו כך אנשי המדינה - מחויב הוא מצד מנהגם. ולאידך גיסא, אם נהגו פחות מכך - אינו מחויב לשיעור שכתבו במשנה.

ולבאר קושי' זו מצינו כמה שיטות בראשונים. ומהם:

א. שיטת התוס'¹ דכתבו וז"ל: "וא"ת אמאי אצטריך למיתני מדת גויל וגזית כיון דתנן הכל כמנהג המדינה כמו שנהגו כן יעשו וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה וכן כולם אלא כשיעור המופרש ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה כדמפרש בגמרא... ונראה לר"ת דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל המנהג המדינה". ונמצא לשיטתם, דאפי' פחות משיעור שקבעו חכמים במשנה אינו יכול לכפות את חבירו אלא כמנהג המדינה.

ב. שיטת הרא"ש² דכתב: "על כן נראה לפרש דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר המחיצה כמנהגן לבנותה אם בגויל או בגזית או בכפיסים או בלבינים ואפילו בהוצא ודפנא כדקאמר בגמרא. אבל שיעור עובי החומות לאו כמנהגא תליא מילתא אלא בשיעור המפורש במנתינו. ואם נהגו ביותר לא כפינן לי' דקים להו לרבנן דלא בעי טפי. ואם נהגו בפחות מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתרי' דקים להו לרבנן דבבבציר מהכי לא קאי כדמוכח בגמרא דקאמר למימרא דכל דבגזית ד' אמות בגובה אי הוי חמשה טפחים קאי ואי לא לא קאי...". עכ"ל. ונמצא דס"ל דגם אם נהגו בפחות מהשיעור שקבעו חכמים, יכול לכפותו לבנות כשיעור שקבעו חכמים³ (ולא כהתוס' דס"ל דאם מנהג המדינה הוא

1. ד"ה "בגויל".

2. סי' א.

3. וכן כתב בחי' הר"ן ד"ה "מקום".

פחות מהשיעור שקבעו חכמים לא אזלינן בתר מנהג המדינה).

[וחזינן מדבריהם דנחלקו איך לקרוא את המשנה, דלתוס' המילים "בגויל זה נותן..." הם המשך למילים "הכל כמנהג המדינה", דאם מנהג המדינה בגויל לבנות ו' כל א' יתן ג'. משא"כ לרא"ש, המילים "בגויל זה נותן..." אינם שייכים למילים "הכל כמנהג המדינה", דהא גם אם נהגו לבנות גויל ה' יכול לחייבו לבנות ו', אלא המילים "הכל כמנהג המדינה", הם המשך רק למ"ש לפנ"ז "מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין" דרק את חומר הלבנים יעשו כפי מנהג המדינה, משא"כ את העובין].

ובישוב דברי התוס' דלא יקשה לשיטתם ראית הרא"ש "דפחות מכאן לא קאי", כתב המהרש"א וז"ל: "ויש ליישב לדברי התוס' כמ"ש שם לקמן דה"ק דלא קאי כמשפט גזית כו' שיעמוד ימים רבים כו' וק"ל".

וא"כ נמצא להרא"ש דפחות משיעור שקבעו חכמים לא אזלינן בתר מנהג המדינה, מאחר ואינו עומד זמן מרובה.

ולכאור' צריך להבין שיטת הרא"ש דהרי התוס' הוכיחו מהא דאמרו בגמ' דאפי' הוצא ודפנא יכול לבנות אם כך נהגו, א"כ ודאי שגויל ה' דהוא פחות משיעור שקבעו חכמים ועומד יותר מהוצא ודפנא, יוכל לבנות אם כך נהגו.

כפשטות י"ל דאם בונה גויל ה', אמנם הוא עומד יותר מהוצא ודפנא, מ"מ אינו שווה את ההשקעה שמשקיעים בבניית גויל, מאחר ויכול ע"י עוד טפח לגרום שיעמוד לזמן מרובה לאין ערוך.

ולפ"ז קשה לאידך גיסא, מה הוכחת התוס' מהוצא ודפנא, הרי שם יש הרבה פחות השקעה ולכן כך יבנה.

ובסגנון אחר: במאי קמיפלגי.

ויתירה מזו: מלשון המשנה בשיעורים שקבעו חכמים מדויק הוא יותר לשיטת הרא"ש, דגם פחות מכך אינו יכול לכפות חבירו לבנות.

ב.

ויובן כל זה בהקדים חקירה בגדר חיוב בניית הכותל הנובע מצד היזק ראוי (ללישנא בתרא דהיזק ראוי שמי' היזק. וכן ללישנא קמא דכל חיוב בניית הכותל הוא כיון ד"רצו", עדיין הא דאנו מחייבים אותם לבנות כמנהג המדינה, הוא כיון דאנו אומרים שאם הם נתחייבו לבנות כותל, הם נתחייבו לבנות כותל כזה שמגן מהיזק ראוי¹).

דמחד ניתן לומר דחיוב בניית הכותל הוא מדיני הרחקת נזיקין. דהחיוב הוא על המזיק להרחיק את עצמו מהניזק, ואע"פ דבכל שאר חיובים של הרחקה בנזיקין אין חיוב ממון אלא חיוב על הגברא שלא יזיק, מ"מ מאחר ובנידון דידן א"א שלא יביט לחצר חבירו, לכן הטילו עליו חיוב לבנות כותל.

ואפ"ל לאידך גיסא. החיוב דבנית הכותל הוא מדיני שותפות, דהטילו חכמים כל צרכי השדה על השותפין, ומאחר והיזק ראוי שמי' היזק, לכן נעשה בניית הכותל צורך השדה, ובדיני שותפין יוכל האחד לכפות את חבירו לבנות הכותל².

וע"פ חקירה זו אפ"ל דבהא פליגי הרא"ש והתוס'.

דבשיטת התוס' מסתבר לומר דחיוב בניית הכותל הוא מדיני שותפות³. והואיל

1. שיטה מקובצת ב. ד"ה "בלישנא דמחיצה פלוגתא", בשיטת רש"י.

2. והגר"נ פרצ'וביץ (סי' כ"ד) כתב לבאר דהיא פלוגתת הראשונים. דהאור זרוע וראב"ן ס"ל דאירי מדין הרחקת נזיקין. משא"כ הר"י מיגאש ס"ל דאירי בדיני שותפות.

3. והנה בגמ' לקמן (ב:): מקשים: "בנין את הכותל באצמע פשיטא", ובתוס' (ד"ה "בנין"): "למ"ד גודא פריך כמו כל הנך פירכי דלקמן דכשהקנו לעשות גודא כך קנה זה כמו זה ופשיטא דבאמצע אבל למ"ד פלוגתא איצטריך למימר סד"א דמשום דהיזק ראייה יש לו לסייע בבנין הכותל אבל אין לו לבנות בחלקו בשביל כך". והנה לכאור' צריך להבין דברי התוס', דאיזו סברא יש לומר דאי מחיצה פלוגתא לכן לא יבנה בחלקו, דלכאור' כיון דחיוב בניית הכותל מוטל על שניהם, א"כ כשם ששניהם חייבים בבנייתו, כך שניהם חייבים לתת מחלקם עבור מקומו. ומבאר בזה הגר"ש רוזובסקי (שיעורים סי' מח), דתוס' ס"ל דחיוב בניין הכותל הוא מדיני שותפות, דאי הוה איירי מדיני מזיק, אין שום סברא לחלק, אלא שניהם חייבים לתת ממקומם עבור הכותל, אבל כיון דאירי מדיני שותפות - דיני שכנים, לכן יש מקום לחלק ולומר דחכמים חייבו רק את בנייתו, ולא את מקומו, ולכן מחדשת המשנה דבכ"ז צריכים שניהם לתת ממקומם עבור הכותל. עיי"ש באריכות דבריו, ואכ"מ.

והנה רש"י לא פי' את קושיית הגמ' אי הוה רק למ"ד גודא. ונראה דס"ל דהקושי' היא לכו"ע, גם למ"ד פלוגתא,

והחיוב הוא מדיני שותפות, לכן הוא כמנהג המדינה. דכל חיובי שותפות חיובם הוא כמנהג המדינה (ובדוגמת בית שער¹). ואע"פ שאינו עומד "כמשפט גויל", מ"מ מאחר וכל חיובו הוא כמנהג המדינה, לכן אינו יכול לחייב את שותפו לבנות יותר מכך². ולכן הביאו התוס' ראי' מהוצא ודפנא. והיינו, דכיון דס"ל להתוס' דכל החיוב דבניית הכותל הוא מדיני שותפין, לכן אי"ז משנה כמה שווה ההשקעה, ביחס למניעת ההיזק ראי', אלא היות וכך נהגו, כך יעשה, כדיני השותפות (ורק פחות מהוצא ודפנא לא יעשה, כיון דזה מנהג הדיוט, וזה אינו נחשב, ורק במנהג שאינו הדיוט בזה חייב לנהוג כמנהג המדינה).

משא"כ לשיטת הרא"ש לכאו' י"ל דס"ל כצד הא' בחקירה זו. דדין בניית הכותל הוא מדין הרחקת הנזיקין, ולכן אע"פ שנהגו אנשי המדינה פחות משיעור שקבעו חכמים, הואיל וחיובו הוא כדי למנוע היזק ראי', לכן מאחר והשקעתו בגויל אינה מספקת את תוצאת ההיזק ראי' הנגרמת ע"י השקעתו, לכן חייבו אותו חכמים לבנות בשיעור הקבוע במשנתנו. ולכן אין קשה לשיטתו ראי' התוס' מהוצא ודפנא, היות ובהוצא ודפנא ההשקעה קטנה, ומניעת ההיזק ראי' שנוצר ע"י כך שווה את ההשקעה.

וכך אפשר לדייק מלשונם דתוס' והרא"ש. דהנה הרא"ש דלעיל כתב דהשיעור הוא

ומזה נראה דס"ל דחיוב בניית הכותל הוא מדין הרחקת נזיקין, ולכן פשיטא דצריך להיות על שטח שניהם לכו"ע, ולכן הקשתה המשנה "פשיטא" לכו"ע.

ונראה לומר דבין ב' הביאורים הנ"ל בשיטת הגמ' יש נפק"מ איך לקרוא את הגמ'.

דהנה בתי' הגמ': "לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באורא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל והיזק ראי' לאו שמייה היזק ת"ש...". ונראה דלפי שיטת התוס' דהקושי' היא רק למ"ד גודא, היינו דהגמ' הקשתה דהיזק ראי' שמי' היזק כמ"ד פלוגתא. וע"ז תי' הגמ' "לא צריכא...". וסיימה "והיזק ראי' לאו שמי' היזק", דכיון דנסתלקה הקושי' שוב א"ש דאפ"ל כמ"ד פלוגתא, ולומר דהיזק ראי' לאו שמי' היזק. אבל לפי הנתבאר כעת בשיטת רש"י דהקושי' היא על שניהם, נראה לומר פי' הגמ', דכיון דהקשו על שניהם, א"כ אין מקום לסיים "והיזק ראי' לאו שמי' היזק", אלא ע"כ דמילים אלו הם התחלת הקושי' הבא, דהגמ' שאלה "והיזק ראי' לאו שמי' היזק? ת"ש...".

1. ב"ב ז:

2. וזה שאם מנהג המדינה הוא בגויל יותר מו' אינו יכול לכפותו לבנות כמנהג המדינה, י"ל דכיון דגויל ו' עומד מספיק זמן, ואי"צ לבנות ז' כדי למנוע מהיזק ראי', לכן אם נהגו המדינה לבנות יותר מו' אי"ז צורך השדה, ולכן אינו יכול לכפותו לבנות יותר מו'.

"לפי מה שקבעו חכמים", ולכן פחות ויותר מכן לא יעשה, אע"פ שכך נהגו במדינה.

משא"כ התוס' לא הזכירו את זה שהשיעור נקבע ע"פ חכמים.

והיינו, דהרא"ש דס"ל דחיוב בניית הכותל הוא מצד הרחקת נזיקין, ומעיקר הדין אינו חייב לבנות כותל, וכל החיוב הוא מצד תקנת חכמים, מדגיש שבניית הכותל הוא ששיעורו הוא "לפי מה שקבעו חכמים". משא"כ לשיטת התוס' דחיוב בניית הכותל הוא חלק מדיני שותפין, ואינו תקנה בפ"ע, לכן לא הדגישו שזה תלוי בשיעורים שקבעו חכמים.

ג.

והנה התוס' דלעיל בא"ד ממשיכים, וז"ל: "וא"ת ומאי בעי בגמ' הכל כמנהג המדינה לאתויי מאי ומ"ש לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא, לימא לאתויי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו, ונראה לר"ת: דדוקא בהוצא ודפנא. אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא. ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל המנהג המדינה".

ויש לדון בדברי התוס' אי כוונתם דכיון דהוא מנהג גרוע לכן לא יבנו כלל, או דיבנו הוצא ודפנא.

ויובן בהקדים: דהנה נחלקו האחרונים במקום שלא נהגו לבנות כותל (דאין מנהג העיר להקפיד על היזק ראי') אם חייבו חכמים לבנות¹, או דכיון דלא נהגו להקפיד על היזק ראי' ולבנות כותל, אינו חייב לבנות כלל².

ולפי הנתבאר לעיל דתוס' ס"ל דבנית הכותל היא מדיני שותפות, י"ל דכמו דבשותפות אינו חייב אם לא נהגו כך אנשי המדינה, לכן במקום שאין מנהג, אינו חייב בבנית הכותל, כמו כל חיובי השותפין, דתלויים במנהג המדינה. ולפ"ז י"ל דכך גם אם נהגו לבנות פחות

1 יד רמ"ה ד. סי' ל"ט. (מצד דיני איטורים). הרשב"א ב. (ד"ה "איכא מרבוותא"). רא"ש סי' ו'.
2 רשב"א ורא"ש שם בשם יש אומרים, וחולקים עליהם.

מהוצא ודפנא דהוא מנהג גרוע, לכן לא יהי' חייב לבנות כלל¹.

משא"כ לסברת הרא"ש דנתבאר לעיל דס"ל דבניית הכותל הוא מדין הרחקת הנזיקין, לכן אם לא נהגו אנשי המדינה במנהג מסוים, עדיין חייבים לבנות, דכיון דחיובו הוא מצד הרחקת הנזיקין לכן גם כאן למרות שלא נהגו כך, מ"מ צריך להרחיק הנזק.

והנה הרא"ש עצמו² מביא שיטת האומרים דבמקום שלא מקפידים על היזק ראי' אי"צ לבנות כלל, ודוחה אותם ופוסק שכן צריך לבנות, וא"ש דאזיל לשיטתו.

ד.

אבל עדיין צריך להבין אמאי הצריכו חכמים שיעורים גדולים כ"כ. דבשלמא לשיטת התוס' דחיובו הוא מדיני שותפות, וההיזק ראי' הוא הגורם דחלק מדיני השותפות יהי' לבנות כותל, לכן מובן דיעשה כמנהג המדינה, אע"פ שגדול בהרבה, והשיעורים שאמרו חכמים הם רק כדי לומר שלא יעשה יותר מכך.

אבל לשיטת הרא"ש לכאור' צריך להבין, דכיון דכל חיוב בניית הכותל הוא כדי למנוע היזק ראי', א"כ אמאי הצריכו חכמים שיעורים גדולים כ"כ, ובפרט שע"י שיעור קטן בהרבה כהוצא ודפנא ניתן למנוע את ההיזק ראי', איך יכול לחייב את חבירו בבניית שיעור גדול בהרבה ממדת ההיזק ראי'.

ולכאור' ניתן לומר בשיטת הרא"ש דס"ל כשיטת הנימוקי יוסף. דהנה כתב הנימוקי יוסף³ וז"ל: "וטעמא דבעינן שיעורים גדולים כל כך אע"פ שאינו אלא משום היזק ראי'

1. והנה הרשב"א שם כתב: "ש"מ שאין הולכין אחר המנהג בפחות מהוצא ודפנא דמנהגם טעות הוא, וכן כתב רת"ם ז"ל, וכיון שכן הגע עצמך, בפחות מהוצא ודפנא אין מנהגם מנהג, שלא לגדור כלל לא כל שכן. ואפי' תאמר דשאני התם דכיון שמקפידין אין שמירתן בפחות מיכן שמירה לפי שצריך לצעוק תמיד על חבירו כשתפול מחיצתו, ומה בכך, כבר נהגו שלא להקפיד על מה שמזיקו בין נפילה לבנין". ומדברי הרשב"א מובן דהבין דברי ר"ת, דאם נהגו פחות מהוצא ודפנא צריך לבנות הוצא ודפנא, וכ"ש כשלא נהגו לבנות כלל. ואפ"ל דתוס' הבינו את דברי ר"ת שלא כך, אלא דאם נהגו לבנות פחות מהוצא ודפנא אי"צ לבנות כלל.

2. שם.

3. דף ב. בדפי הרי"ף, ד"ה "הכל כמנהג המדינה".

משום דחיישינן שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא מזיקו בהיזק ראי' ומינה שמעינן דאפילו רצה אחד מהם לכנוס בתוך שלו ולבנות משלו בהוצא ודפנא חברו כופהו שיבנו בין שניהם כויל או גזית כפי המנהג דשמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בבית דין. והרא"ה ז"ל מוסיף בה דברים דאפילו בא לכנוס בתוך שלו ולבנות גויל או גזית חברו מעכב עליו משום דאמר ליה אם אתה עושה כן לא לי רשות לסמוך עליו ואפילו א"ל אהא יהיבנא לך רשותא למסמך מצי א"ל אי במכר לא בעינא השתא למזבן ואי במתנה לא ניחא לי דכתיב ושונא מתנות יחי', ומינה שאם קדם וכנס ובנה בתוך שלו אינו יכול לתבוע מחברו חצי הוצאותיו. ואע"ג דבבקעה אמרינן שאם הקיפו מד' רוחותיו מחייבין אותו לשלם, התם היינו טעמא לפי שכותל בקעה אינו עשוי לסמוך עליו אלא לגדר בעלמא והרי גדרו אבל בכותל חצר יכול הוא לומר אין רצוני אלא כותל שאוכל לסמוך עליו, וכיון שכנסת בתוך שלך איני רשאי לסמוך בו". עכ"ל.

ולאור דברי הנימו"י לכאו' הי' נראה דכך ס"ל לרא"ש דאנו חוששים מההיזק ראי' שיהי' בעתיד, ולכן כשבונים את הכותל צריך לבנות באופן כזה שיחזיק לאורך זמן.

אבל הרא"ש כתב להיפך, וז"ל: "י"מ הא דכייפי אהדדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה היינו דוקא כשמעמידין הכותל על הקרקע של שניהם ואין אחד מהן רוצה להיות כונס בתוך שלו ולבנות משלו דמצי כל חד למימר איני רוצה לוותר קרקע ולא לבנות בבנין אם לא בבנין בר קיימא אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא כיון שמסלק היזק ראי' מחבירו - דיו. תדע שלא הוזכר חיוב בבנין אבנים או לבינים אלא במקום שמגיע היזק ראי' לשניהם וחיוב הבנין על שניהם ועל יסוד שניהם, אבל במקום שמגע לזה ולא לזה כגון גג הסמוך לחצר חבירו שבעל הגג לבדו חייב לעשות מעקה לא הוזכר שם בנין אבנים או לבינים אלא עושה מעקה כמו שירצה בין לבינים בין הוצא ודפנא...".

ובהמשך מביא את שיטת הנמו"י דלעיל, ומקשה ע"ז, וז"ל: "שלא נתנו חכמים גבול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות אלא מספיק מה

שמסלק היזקו ממנו לפי שעה ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארת דאי לא תימא הכי מחיצת הכרם אם תפרוץ תיאסר תבואת חבריו ויצטרך בעל הכרם לבנות גזית אלא ודאי לא נתנו חכמים גבול לבנין אלא במקום שיציאת הבנין על שניהן שיכול האחד לומר אי אפשרי לעשות מעותי אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום".

וע"כ דס"ל לרא"ש דאין אנו חוששים מפני היזק ראי' שיהי' בעתיד. וא"כ הדרא קושי' לדוכתא אמאי צריך לבנות שיעורים גדולים כ"כ. וביותר יקשה, דגם כשנהגו המדינה לבנות גויל ה', ס"ל לרא"ש דצריך לבנות גויל ו'. ולכאור' הדברים תמוהים.

ה.

ונראה לבאר סברות פלוגתת הרא"ש והנמו"י אי חיישינן להיזק ראי' עתידי או לא, ע"פ חקירת הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל¹, אי הוי מצד היזק לאדם (צערא דגופא), או מצד מניעת השתמשות בחצר (נזק ממוני לחצר). ובסגנון אחר: אי הוי היזק חיובי, דזה שיש היזק ראי' אי"ז מונע ממנו להשתמש בחצר, אלא רק גורם שכשישתמש בחצר יראו אותו משתמש וזה יזיק לו, או דהוי היזק שלילי, דכיון דבחצר זו יש היזק ראי', לכן אינו יכול להשתמש בחצר.

ולפ"ז י"ל: הנמו"י ס"ל כאופן הא' דההיזק ראי' הוא מצד האדם, ואם ההיזק הוא מצד האדם (צערא דגופא) ע"כ דחיישינן להיזק ראי' עתידי, דהרי כעת האדם אינו נמצא שם דיצטער, אלא רק בהמשך כשיהי' בשדה אז יזיקו. וא"כ ע"כ דיש לחשוש להיזק ראי' עתידי. וכיון דהתקנה בבניית הכותל היא מהיזק ראי' עתידי, לכן צריך לבנות כותל שהוא יגן עליו מהיזק ראי' גם מהיזק ראי' כזה שיהי' בעתיד, כדי שבעתיד לא יהי' לו היזק ראי'. ולכן ס"ל לנימו"י דאם כנס לתוך שלו ובנה הוצא ודפנא, אי"ז מועיל דהרי עדיין חיישינן להיזק ראי' עתידי שיהי' לאחר שהכותל יפול.

משא"כ הרא"ש ס"ל כאופן הב', דהיזק ראי' הוא היזק לחצר, ואם ההיזק הוא היזק לחצר, ההיזק הוא כעת, שכעת אינו יכול לעשות "מילי דצניעותא" בחצירו, כיון דאין

1. אבן האזל פ"ב מהל' שכנים הט"ז.

מחיצה המפרידה בין החצרות. וא"כ חזינן דחיישינן להיזק ראי' שישנו כעת, ולכן לא אכפת לן מה שבעתיד יפול הכותל, ואם יפול "יש שופטים בארץ". ולכן ס"ל לרא"ש דאם כנס לתוך שלו ובנה הוצא ודפנא מועיל.

ובשיטת הרא"ה דהביא הנמו"י י"ל, דבניית הכותל הוא מדיני שותפות, דהשותפין חייבים בכל צרכי השדה, וזה כולל גם כותל, ולמרות שעיקר החיוב בבניית הכותל הוא כדי למנוע היזק ראי', מ"מ מאחר וכבר ישנו חיוב מדיני שותפות בבניית כותל, שוב מטרתו אינה רק כדי למנוע היזק ראי' אלא לכל דבר ששייך להשתמש בו, גם כדי שיוכלו לסמוך עליו. ולכן רשאי לומר לו דרוצה, לבנות על מקום שניהם דווקא, כדי שיוכל לסמוך.



בענין "מחילת הרבים ליחיד"

הת' מנחם מענדל שי' רבינובין
תלמיד בישיבה

תנן בבבא בתרא דף כ"ג ע"א: ולא יעשה שובך בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח (שלא יפסידו היונים בשדה חבירו). ר"י אומר בית ארבעת כורין מלא שגר היונה, ואם לקחו (כמו שהוא עם הקרקע) אפי' בית רובע - ה"ה בחזקתו.

ובגמ' מובא¹ דין דומה, שאם אדם קנה חצר שיוצאים ממנה זיזין וגזוזטראות לרשות הרבים הרי זה בחזקתה. ופרש"י שטוענים בשביל הלוקח שאם ישנם זיזין וגזוזטראות שיוצאים לרה"ר מסתבר שהראשון כנס לתוך שלו ובנה את הזיזין בתוך החצר, או שנתפייס עם בני רשות הרבים.

ומביאה הגמ' צריכותא בין הדין של שובך לדין של חצר, שאם הי' כתוב רק את הדין

1. משנה דף ס' ע"א.

של חצר, הו"א שרק שם טוענים ללוקח כי מדובר ברה"ר, וחייבים להגיד שהראשון כנס לתוך שלו, או שנתפייס עם בני רשות הרבים, שאל"כ לא היו הרבים נותנים לו לעשות זאת. וכלשון הגמ' 'גבי רה"ר אימור כונס לתוך שלו אי נמי איחולי אחול בני רשות הרבים גבי'. ותוס' מפרשים שימחלו לו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, וכיון שלכל אחד מאנשי העיר יש רק קצת מרה"ר, לכן יש בזה יותר סברא שימחלו לו, אבל מזה לא היינו למדים לשובך כי שובך מדובר ביחיד וביחיד אפשר לומר שהראשון היה חזק והוא עשה את השובך בכת.

ואם היה כתוב רק את הדין של שובך, הו"א שרק בשובך מכיון שהוא יחיד אפשר לומר שהוא פייס אותו (בממון), או שהוא מחל לו אבל ברבים "מאן פייס ומאן שביק", ופרש"י מי מרה"ר רשאי לקבל מעות ומי הוא שבידו למחול ולסלוח? ולכן כתוב את שני הדינים.

וצ"ל אמאי הגמ' אומרת שאין אדם ברה"ר שיכול למחול, והרי בקטע הראשון של הצריכותא (בנוגע לזיזין ברה"ר), אומרת הגמ' "או כנס לתוך שלו או שבני רה"ר מוחלים לו". ז"א שבני רה"ר יכולים למחול (כמו שתוס' מביא ממגילה בענין ז' טובי העיר)?

ועוד קשה שבגמ' לקמן מובא סיפר בנוגע לר' אמי, שאמר לאדם שהזיזין שלו יוצאין לרה"ר, וברה"ר אין מי שימחל לו. ומכאן משמע שבני רה"ר אינם יכולים למחול?

[ובאמת הרא"ש והרי"ף לא הביאו בקטע הראשון של הגמ' את הענין שבני רה"ר מוחלים, אלא רק את הענין של "כנס לתוך שלו", ואי"ל שמפני קושי"ז השמיטו את הענין].

ולכאור' אפשר לומר הביאור בזה, שפה בגמ' מדובר על טענינן ללוקח, ולכן מכיון שהראשון העמיד ברה"ר זיזין וגזוזטראות שזה לא מצוי שהרבים יסכימו לזה בקלות, ובכ"ז רואים שזה הי' אז גם בטענה שטוענים ללוקח - אמרינן שאולי הראשון עשה משהו לא מצוי, ואסף את ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר והם מחלו לו.

אבל ביחיד, שזה דבר יותר מצוי שמהו יעשה שובך בחצר, אז גם שטוענים ללוקח

זה טענה יותר מצויה שהוא פייס אותו או שהשכן מחל.

אך עדיין יוקשה, מה שבדרך ס' הגמ' לא מביאה גם את הענין שבני רה"ר מוחלים, אלא רק את הענין של כונס.



הטעם למיתת רחל (גיליון)

הנ"ל

בקובץ 'הערות - מגדל דוד'¹ מביא הת' ח.ז.א. דברי יהודה ליוסף לגבי בנימין ש"לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת". ומפרש רש"י "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה". ומקשה שלכאורה מה הסברא לומר שימות כמו אמו, רחל. והרי רחל מתה בדרך מפני הטעם של "ותקש בלידתה" ולא בגלל הדרך? ונשאר בצ"ע.

והנה כ"ק אדמו"ר מתרץ קושיא זו², ולהלן תוכן דבריו הק' בקיצור, ובהקדים:

על הפסוק "ואת בנימין . . פן יקראנו אסון", מקשה רש"י וכי בבית לא יקראנו אסון? ומתרץ, שאמר רבי אלעזר בן יעקב מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה.

מקשה ע"ז הרבי:

א. חשש זה שהשטן מקטרג בדרך זהו נוגע גם לגבי שאר השבטים, ומדוע יעקב חשש רק לבנימין?

1. גליון ב', טבת תשס"ח.

2. לקוטי שיחות ח"ה שיחה ג' לפ' מקץ.

ב. לא מצינו שהליכה בדרך תחשב לסכנה. בכל הפרשיות הקודמות מסופר על הליכות של אברהם, יצחק ויעקב וכל אחד מהם שלח ונשלח לילך בדרך. ואילו היה בדרך עניין של סכנה, הרי ודאי שלא היו שולחים מישוהו אחר למקום סכנה. (ומקשה שם עוד קושיות, ואכמ"ל).

והסביר ע"כ הרבי בהקדים הקושיא, מדוע את הטעם ש"ועזב את אביו ומת (- שאמר יהודה ליוסף) - היינו שאם יעזוב את אביו, דואגים אנו שמא ימות בדרך, שהרי אמו בדרך מתה", לא הביא רש"י על הפסוק "פן יקראנו אסון", מדוע מבדיל רש"י בין החשש של השבטים לחשש של יעקב?

אלא, מסביר הרבי, שאצל יעקב כתוב מפורש בקרא הטעם מדוע חשש שיקראנו אסון בדרך, מפני שהוא היה "אחי יוסף". יעקב חשב שיוסף מת בדרך, ולכן הוא חשש שבנימין אחי יוסף ימות כמוהו. אמנם אסון אחד במשפחה אינו נחשב לסכנה קבועה לכל המשפחה, וע"כ למה שיפחד יעקב שבנימין ימות בדרך כיוסף? אלא מצינו במשפחתו של יוסף ובנימין עוד אסון בדרך. שהרי גם רחל אמם נפטרה בדרך. ולכן יש ליעקב חשש סביר שגם לבנימין ישנה סכנה בדרך.

אך קשה, דלכאורה פטירת רחל היתה בצורה טבעית - מפני "ותקש בלדתה". וה"דרך" היוותה רק גורם נוסף ושולי, ומדוע חשש יעקב שהדרך תזיק לבנימין? אלא מסביר הרבי שרחל לא מתה בגלל הדרך אלא בדרך, ואם הייתה יולדת בביתה יכול להיות שלא הייתה מתה מחמת הלידה, כי "השטן מקטרג בשעת הסכנה", וגם ביוסף מצינו שקרה לו אסון בדרך (וגם שם אין זה בגלל הדרך, אלא) שהשטן קטרג בשעת סכנה.

וא"כ לגבי בנימין הדרך סכנה בשבילו, כי מצינו שניים מבני משפחתו שקרה להם אסון בדרך. ולכן חשש יעקב לשלוח את בנימין לדרך, ולא חשש לגבי שאר השבטים.

אך קשה דהסבר זה הוא מתאים רק לגבי חששו של יעקב, אך לגבי חששם של השבטים א"א לומר הסבר זה. שהרי הם ידעו שיוסף לא מת בדרך. ורחל שנפטרה בדרך, הינה רק מקרה אחד, וגם היוותה רק פרט שולי. וא"כ מה הפי' "ועזב את אביו" וכפרש"י "דואגים

אנו שמא ימות בדרך וכו'?"

על כך מתרץ הרבי שרש"י דייק בפירושו, ואמר: **דואגים** אנו **שמא** ימות בדרך, שהרי אמו מתה בדרך. כיון שבכל זאת אמו מתה בדרך, מתעוררת **דאגה שמא** ימות בדרך כאמו. למרות שדרך לא נחשבת כסכנה ודאית.

ע"כ תוכן דבריו הק' של כ"ק. וליתר ביאור ובהרחבה עיין בהליקוט הנ"ל.

ובנוגע למ"ש הת' הנ"ל שרוב המפרשים מסבירים "שעזב את אביו **ומת**" קאי על יעקב שאם ייקחו את בנימין, יעקב ימות. הנה שם בליקוט בהע' 63 שולל כ"ק הסבר זה, היות שרש"י כתב "אם יעזוב את אביו" אף שהסיבה היא הדרך ולא עזיבת אביו, כוונת רש"י לתרץ בזה דהא כבר נאמר "ולא יוכל הנער לעזוב את אביו" ולמה נכפל עוד פעם "ועזב את אביו", לכן מפרש רש"י שזה ב' ענינים (א) "שלא יוכל הנער וכו'" זה על יעקב אבל אין בזה חשש למיתה אצל יעקב, (ב) שאפי' אם יעזוב את אביו מ"מ "**דואגים** אנו **שמא** וכו'". כנ"ל.



מחלוקת במציאות העתיד

הת' אליהו ש" שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

בקונטרס סיום הרמב"ם תשמ"ז¹ מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם בסיום ספרו² שכתב וז"ל "יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מן שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

ומקשה ע"כ כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "כיצד יתכן פלוגתא אם אליהו יבוא "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", הרי זה היפך הכלל שלא תתכן פלוגתא במציאות?!"

לאחמ"כ מביא את סיום מסכת עדיות ששם ישנה מחלוקת על מטרת ביאת אליהו, וגם ע"ז מקשה שלכאורה לא מצינו מחלוקת במציאות.

[ראה שם באריכות הביאור הנפלא לזה].

ולכאורה צריך להבין:

א. הרי ישנם כו"כ מחלוקות במציאות העניינים שקשורים לעתיד לבוא, ולדוגמא

1. נדפס בסה"ש תשמ"ז שיחה ל' שבט, תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם עמ' קי"ט, שערי גאולה ח"ב עמ' ל"ט,

דבר מלכות חוב' י"ב.

2. הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח הלכה ב'.

"המחלוקת הידועה בין רב קטינא לאבבי האם יהיה העולם חרב אלף (רב קטינא) או אלפיים (אביי) שנים, ומחלוקת כזו א"א לתרצה בשום אופן! דהרי לפי רב קטינא באלף השביעי לא יהיו כלל חיות וכו', ולפי אבבי יהיו חיות רק שלא יזיקו, וכדו'?

ב. השדי חמד² מביא בדבריו הטעם שאין מחלוקת במציאות, דהרי אפשר לבדוק את המציאות ולא שייך לחלוק על דבר הנראה, וצריך להבין טעם רבינו שחידש שלא אמרין מחלוקת במציאות העתיד?

ב.

עוד צריך להבין ובהקדים:

בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשמ"ח³ הקשה רבינו שלכאורה מצינו סתירה, דפעמים כתוב שבנין ירושלים וביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות, ופעמים מצינו בהיפוך הסדר, היינו שקודם יהיה קיבוץ גלויות, ולאחמ"כ בנין ירושלים, "וכאן נשאלת השאלה הידועה, מכיון שבפועל ממש יהי' הסדר בא' משני האופנים, כיצד יכולים לומר ששתי הדעות מתאימים אל האמת, "אלו ואלו דברי אלקים חיים?!"

וממשיך הרבי⁴ "שלכאורה נראה לתרץ זאת, ע"ד שמצינו בשאר מקומות כיו"ב בפלוגתא בעני שיהיה' לעתיד לבוא, שהמציאות בפועל תלוי' בהכרעת המסקנא בתורה (כשם שהקב"ה אומר למלאכי השרת אני ואתם נלחך לב"ד של מטה כדי לשמוע את הפס"ד דב"ד של מטה, בנוגע לקביעות דר"ח), ובנדו"ד שהסדר בנוגע לבנין ירושלים וקיבוץ גלויות תלוי בהכרעה ופלוגתא זו".

אמנם (ממשיך הרבי) אפשר לתרץ תירוץ פשוט ומחוויר יותר, ראה שם ביאורו.

ולפי"ז לכאורה קשה:

1. ובפרט ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפר' בחוקותי.

2. מערכת כללים כלל קס"ד.

3. תורת מנחם - התוודויות תשמ"ח כרך א' עמ' 487 ואילך.

4. שם עמ' 491.

א. הרי אין אומרים מחלוקת במציאות העתיד, גם אם ההכרעה כא' מהדעות?

ב. לכאורה גם בהוו"א ברור שההכרעה היא רק כשיטה א', ובכ"ז הקשנו דאלו ואלו דא"ח, ומה השתנה בין ההו"א למסקנא?

ג.

ונראה לומר ביאור כהנ"ל בדרך אפשר:

המחלוקת בנוגע לביאת אליהו היא מחלוקת בהבנת פשט פסוק מפורש והוא "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא, לפני בא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם", ובהזו חולקים רבותינו מתי ואיך תהי' ביאתו.

משא"כ המחלוקת בשאר יעודי הגאולה הם (עכ"פ ברובם), בלימודים שע"ד הדרש, היינו שבפסוק לא כתוב מפורש את היעוד, וחכמים חולקים מה דורשים מזה, ולדוגמא המחלוקת שהובאה לעיל אם חד חרוב או תרי חרוב, היא מהיכן למדים מ'היום השביעי נחיה לפניו' או מ'יחינו מיומים', ששניהם אינם מדברים בפשטות על האלף השביעי.

וההבדל ביניהם הוא שבפירוש פסוק מפורש, הפסוק קובע לנו את המציאות שתהי', וחכמים חולקים מהי כוונת הפסוק, משא"כ בלימוד בדרך הדרש חכמים הם אלו שקובעים את המציאות העתידה, ורק דורשים זאת מהפסוק.

וע"כ בביאת אליהו לא שייך לחלוק, דהוי פסוק מפורש, וע"כ שאל הרבי הרי אין אומרים מחלוקת במציאות, משא"כ בשאר מחלוקת העתיד, שייך לחלוק, כי במחלוקתם קובעים הם את המציאות העתידה.

ד.

ולפי"ז יובן שיחת ש"פ חיי שרה הנ"ל:

דהרי בנוגע למחלוקת דלעיל, האם קודם בנין ירושלים וביהמ"ק לקיבוץ גלויות, או להיפך, אין פסוק ע"כ, וא"כ שייך שיחלקו ביניהם איך תהי' המציאות בפועל.

ולכן בהוו"א שואל רבינו הרי כל המחלוקת אמת ואיך שייך מחלוקת בדבר שבמציאות, וע"כ תירץ רבינו שהן אמת שהכל נכון, אך ההכרעה היא כשיטה אחת, והקב"ה יעשה את המציאות בעולם לפי ההכרעה, היינו שההכרעה קובעת את המציאות בפועל.

ועפ"ז יובן טעם חידוש רבינו שאין אומרים מחלוקת במציאות העתיד, דהרי כל התורה היא אמת, ואין הבדל בדבר אמיתי בין עבר והווה לעתיד, ולכן לא חולקים במציאות שהקב"ה קבע שכך יהיה בעתיד.



חטא מלכות בית השמונאי

הת' שמחה הכהן שי' שטיינברג
תלמיד בישיבה

א.

איתא בירושלמי¹ "אין מושחין כהנים מלכים. ר' יודן ענתונדריים אמר ע"ש² "לא יסור שבט מיהודה". . ר' חייא בא אדא אמר "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" מה כתוב בתריה "לא יהיה לכהנים הלויים".

היינו שיש צורך להפריד בין כתר כהונה לכתר מלכות, או מפני "לא יסור שבט מיהודה", או מפני למען יאריך ימים וכו'.

ובאמת אין הם חולקים מהיכן ללמוד זאת בלבד, אלא יש נפק"מ בין שתי הדעות, שלדעת ר' יודן אין איסור מיוחד על הכהנים, אלא הציווי הוא של תסור המלוכה **משבט יהודה**, ולדעת ר' חייא יש איסור למנות כהן דווקא לכתר מלכות.

1. שקלים פ"ו ה"א, הוריות פ"ג ה"ב.

2. בראשית מ"ט, י'.

והנפק"מ היא לפי מ"ש במכילתא¹ "עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות משנבחר דוד יצאו כל ישראל, שנאמר² "הלא לכם לדעת כי ה' אלוקי ישראל נתן ממלכה לדוד . . לעולם לו ולבניו ברית מלח"³, שלפי דעת ר' יודן היה מותר לכהנים להיות מלכים, אך לפי דעת ר' חייא גם אז היה אסור להם להיות מלכים, כי שונים הם משאר עם ישראל, דכתיב למען יאריך וכו'.

ונפק"מ נוספת האם האיסור הוא רק שלא למשוך כהן בשמן המשחה כמלכי בית דוד, או שגם אסור להם להיות כמלכים, דלפי ר' יודן מותר להם להיות מלך רק לא כמלכי בית דוד, ("לא יסור"), ולפי ר' חייא אסור להם להתמנות לאף תפקיד.

ב.

הרמב"ן על התורה³ עה"פ "לא יסור שבט מיהודה", "ולפי דעתי היו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים אחרי דוד עוברים על דעת אביהם ומעבירים נחלה . . וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם משאר השבטים מלך אחר מלך, ולא היו חוזרים, אל מלכות יהודה עברו על צוואת הזקן (-יעקב ("לא יסור שבט מיהודה")) וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני . . ואעפ"כ נענשו עונש גדול כי נפלו בחרב ובסוף הגיע העונש למה שאמרו רז"ל⁴ "כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא" . . אבל כל זרע החשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד". ע"כ.

וממשיך הרמב"ן "ואפשר ג"כ שיהיה עליהם חטא מלכותם מפני שהיו כהנים שנצטוו⁵: "תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית הפרכת ועבדתם עבדת מתנה אתן את כהונתכם" ולא היה להם למלוך רק לעבוד את עבודת ה'". עכ"ל הרמב"ן.

1. פרשת בא.

2. דה"ב י"ג ה'.

3. בראשית מ"ט, י'.

4. בבא בתרא דף ג' ע"ב.

5. במדבר י"ח, ז.

[טעם זה זהה עם מה שכתב הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל¹ ולמה לא זכה לוי בנחלה. . מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו. . שנאמר² "וורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל" לפיכך. . לא עורכין מלחמה. . ולא זוכין וכו'. . שנאמר³ "אני הוי' חלקך ונחלתך"]

ואח"כ מביא הרמב"ן דרשת הירושלמי⁴ "אין מושחין מלכין כהנים" ופירש תחילה שהוא כבוד ליהודה שאין השררה סרה מן השבט הזה. לפיכך ע"פ שישראל מקיימים עליהם מלך משאר השבטים, אין מושחין אותו שלא יהיה שלא יהיה עליהם הוד מלכות אלא כמו שופטים ושוטרים ולמה הזכירו דווקא כהנים? שאע"פ שהן ראויים למשיחה לא מושחין אותם לשם מלכות כ"ש שאר השבטים.

וצריך להבין: מה הטעם שהחשמונאים חטאו הרי הם היו אנשים צדיקים וקנאים לה'?

ג.

ונראה לומר בדרך אפשר:

קיימים שני סוגי מלוכה, יש מלוכה זמנית לצורך השעה בלבד, ועליה אין איסור שכהן ימלוך, (כמובן ללא משיחה והוד מלכות). אבל מלכות חדשה קבועה אסורה גם בלי משיחה.

וכך נראה מדברי הרמב"ן שכתב בסיפא "כפי צורך השעה" שאז אין איסור ולא משיחה.

וא"כ אפשר לומר שמלכות החשמונאים הייתה ללא משיחה והוד מלכות, וע"כ הם לא חטאו בהיותם מלכים, אך קשה דסוף סוף מדוע נחשב להם כחטא.

1. פי"ג הי"ב.

2. דברים ל"ג, י.

3. במדבר י"ח, כ'.

4. הוריות פ"ג הי"ב.

ונראה לתרץ זה בב' אופנים:

א. בחידושי מאירי למס' הוריות¹ כתב, ששאל המלך לא נתמנה למלך עצמאי על ישראל מפני ברכתו של יעקב ("לא יסור שבט מיהודה"), ושאל לא היה מאותו השבט והוא התמנה להיות מלך ע"י דבר ה' ביד שמואל כמ"ש² "ומשחתו לנגיד על עמי ישראל" זה היה דבר ה' שלשמואל, ובמשיחתו "משחך ה' על נחלתו לנגיד" וכל זה משום שלא היה משבט שיועדה לו המלוכה וזה היה רק מדבר ה'. משמע מזה ששאל נמשח בשביל להיות **כממונה ומחזיק במלוכה כגובר או פקיד**, ונמצא שלא היה אלא כממונה מצד שבט יהודה. לפי שיטה זו יהיה אפשר לומר שגם מלכות החשמונאים מכיון שבאותה תקופה לא היה מי מבית זרע דוד שימלוך, קבעו שהכהן הגדול יהיה זמנית ממונה על המלוכה עד שיבוא מישהו מזרע בית דוד - יהודה. ומכיון שבהמשך האחים החלו לריב וגם מלכות רומי התערבה והם לא החזירו את זה כלל לזרע יהודה, והסירו השבט לגמרי מבית יהודה, ע"כ נחשב להם כחטא.

ב. בזמן שהכתירו את החשמונאים כתוב בספר חשמונאים, שבחרו בהם להיות **ראש ונגיד** על עם ישראל, וא"כ אין בהם חטא דהרי לא היו מלכים, אבל כשהכתירו את שמעון (צעיר בני מתיתיהו), כתוב שם שהכתירו אותו להיות **נשיא** עליהם, ולכן נחשב להם כחטא.

אך עדיין קשה לפי דעת הרמב"ן שהרי הכליל את כל החשמונאים ביחד אע"פ שעד שמעון אפי' לא הוכתרו כנשיאים, או שרק בהמשך חטאו.

וע"כ צריכים לומר ששיטת הרמב"ן שנשיאותם ושלטונם של בני מתתיהו היה כשלטון קבוע מתוך מגמה להתחיל שולשלת נשיאים משלהם כפי שהיה בסוף ולכן היה בזה משום **"לא יסור"**.

1. י"א, ע"ב.

2. שמואל א' פ"ט פט"ז.

ד.

אך עדיין קשה על הרמב"ן:

בתחילת דבריו מביא את דעת ר' יודן ("לא יסור"), ובהמשך מסיים ומביא שיש לכהנים איסור מיוחד להיות מלכים, וא"כ קשה כמאן סבר, כר' יודן או כר' חייא.

לפי רב יודן משמע שאם אין שמן המשחה אין חטא שימלכו כהנים, וא"כ קשה דהרי בזמן החשמונאים לא היה שמן המשחה, ומדוע נקרא עליהם חטא.

ואשמה לראות דעת הקוראים בזה.



בסוגיית מקיף וניקף (גיליון)

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש תות"ל לוד גליון א (פד), העירו התמימים מ.פ. וי.מ.ר. שהרמב"ן בסוגייתנו סובר כרש"י שהגדר בין המקיף לניקף.

[ומתוכן דבריהם נראה ההכרח לכך, משום שהרמב"ן¹ מפרש שהסיבה שת"ק פוטר הג' ראשונות ומחייב רק על הרביעית משום שעל הג' ראשונות כשבנאם לא בנאם לחייב הניקף אלא בנאם לעצמו² אך על הרביעית שכולה בשביל הניקף ת"ק מייב. ומכך הוכיחו שאף הרמב"ן סובר שבגדר בין המקיף לניקף וההיזק הוא היזק ראי' דאל"כ אף לעצמו אינו מועיל בג' ראשונות דהרי הבהמות יכולות להכנס מרוח רביעית].

1. במלחמת ה' ד"ה הכותב.

2. והנה ברמב"ן עצמו לא הוזכר שבנאם לעצמו.

ויש להעיר בדברם דמה שכתבו שהרמב"ן סובר כרש"י (שהגדר בין המקיף לניקף) אינו נכון כלל. דהנה הרמב"ן במלחמותיו כתב בפירושו וז"ל: "ועיקרא שעל גדר החיצון שבין רה"ר למקיף נאמרו הדברים שעמד המקיף וגדרן לסלק מעליו רגל הרבים".

וכן בחידושו על אתר: "ועיקר הפירוש שעל הגדר החיצון שבין המקיף ורשות הרבים הדברים אמורים ולא משום היזק ראיה אלא משום שן ורגל". עכ"ל דמכל הנ"ל מוכח שהרמב"ן סובר שהגדר בין המקיף לרה"ר וההיזק הוא שן ורגל.

ומה שהוקשה להם אמאי (לפי הרמב"ן) פוטר ת"ק על הג' ראשונות דהרי גם לעצמו לא מועיל י"ל שאכן לעצמו מועיל חלקית בזה שמונע הכניסה מג' רוחות אך כדי לחייב הניקף צריך להועילו לגמרי וק"ל.



מחילה בהיזק ראי' (גיליון)

א' התמומים
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ הערות הת' ואנ"ש - בית רבינו 770, שי"ל לה' טבת כתב הת' י.א.ל.ר. שהרא"ש מביא ב' שיטות לבאר הסיבה שאין מועילה מחילה בהיזק ראייה.

א. יכול לומר דהסיבה שלא מיחה היא כיון שגם השני ניזוק. ב. ההיזק שישנו בהיזק ראי', דומה להיזק דקוטרא ובית הכסא שאין מועילה מחילה כי הוא היזק תמידי.

ולהעיר שכל המעיין בדברי הרא"ש יראה שכותב במפורש להיפך מהנ"ל. שהרי כותב שאם יש עדים שמחל לו, מועילה מחילתו. היינו, שמחילה מועילה. ומסיף שאם לא אמר

שמוחל, רק שלא מיחה אזי אין חזקה מצד ב' הטעמים הנ"ל.

וגם מי שלא יראה דברי הרא"ש בפנים, ויחשוב שכותב כמו שכתב הנ"ל בשמו, לא יצליח להבין, היאך יכתוב הרא"ש דברים כאלו, דאיך שייך לומר דהטעם שחיכה אולי השני יפתח בטענותיו יכול לגרום שמחילה לא תועיל (שכיון שכבר מחל מה משנה מה חשב, שהרי גם אם חשב שהשני יפתח קודם, הרי כבר מחל). אלא הרא"ש מביא טעם זה כדי לומר שאם לא מחה אי"ז חזקה, כיון שטוען שחשב שהשני יפתח קודם. ולפ"ז מובן. ולא באתי (לבאר דברי הרא"ש) אלא רק לכתוב את דבריו כפי שכותב.

ב.

בהמשך דבריו מקשה על שיטת הרא"ה (מובא בנמו"י) "דאפי' בא לכנוס לתוך שלו לבנות גויל או גזית, חבירו מעכב עליו משום דאמר ל' אם אתה עושה כן לא יהי' לי רשות לסמוך עליו".

ומקשה הת' הנ"ל שלכאור' כיון שהתקנה היא מצד היזק ראי', א"כ איך יעכבו מצד שלא יכול לסמוך, הרי חכמים לא תקנו לבנות כותל כדי לסמוך עליו. והיזק ראי' אין כאן.

ומוסיף שלכאור' הי' אפשר לבאר שאחרי התקנה לבנות כותל הרי יש חיוב ממון לבנות כותל על כל פרטיו (גם הפרט שיוכל לסמוך עליו). ולכן צריך שיוכל לסמוך.

ודוחה שכיון שאם יבנו כותל רגיל ומצד איזו סיבה לא יוכלו לסמוך לא יוכל לכפותו לבנות כותל חדש, מוכח שגם אחרי התקנה אי"צ לדאוג לאפשרות לסמוך עליו. ולפ"ז לכאור' צריך להיות הדין שגם כאן יוכל לבנות בתוך שלו.

ואחרי קצת שקו"ט מבאר דהכותל הוא חלק משלמות החצר, ולכן צריך שיועיל לכל הדברים, גם לסמוך עליו.

ולכאור' לא מבאר קושיתו שהקשה לפנ"ז שהרי אין האפשרות לסמוך מעכבת. וגם צריך להבין מה מתרץ.

(ובפרט שי"ל שאינה קושי', כיון שבאמת אם בנה כותל שא"א לסמוך עליו מועיל, כיון שכבר בנה, וכיון שכעת אין היזק ראי', לכן אינו יכול לחייבו לבנות מחדש. ופשוט הדבר שמלכתחילה אינו יכול לומר לו שרוצה לבנות כותל שא"א לסמוך עליו.

ועד"ז לגבי בני' בתוך שלו, שלכתחילה אינו יכול לבנות, ואם כבר בנה יודה הרא"ה דאינו יכול לכפותו לבנות מחדש, וכמ"ש הט"ז (סי' קנ"ז סק"ד) שאחרי שבנה כאילו נסתלק ההיזק ראי').



מהנהגת רבותינו נשיאינו

מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

בגליון ב' (שנה זו) דישיבתינו¹ הבאנו מ"ש בשו"ת משנה הלכות² שהמנהג למשוך באוזנו כאשר מתעטש הוא מדרכי הגויים ואין לעשות כן.

והבאנו מה ששמענו מהגה"ח ר"א לנדא שליט"א מראשי ישיבתינו הק' שהנהגת כ"ק אדנ"ע כשנתעטש הייתה למשוך בכל אורך שני אוזניו, ואף הורה זאת לאביו הגה"ח הר"ר יעקב ע"ה.

ובקובץ "הערות - מגדל דוד" גליון ב' דשנה זו³ העירו ע"ז מהמסופר בס' "ימי מלך"⁴ שכ"ק אדמו"ר הורה לר"ש חסקינד ע"ה בשם כ"ק אדמו"ר חותנו למשוך בחלק העליון דאוזן א' (כלפי מעלה) ולומר הפסוק "לישועתך קויתי ה'"⁵ ודלא כהנהגת כ"ק אדנ"ע

1. ע' 97.

2. מהדו"ת ח"ב ע' פו.

3. ע' 93.

4. ח"ב ע' 638.

5. מקור המנהג לומר זאת - מובא גם במ"א סוף סי' רל בשם היש"ש (ב"ק פ"ח סי' סד), וראה בנסמן בהערה

שלא אמר מאומה¹.

ולהעיר שלא הייתה כוונתנו לפסוק שכן צריך לנהוג, ובאמת יש בזה כו"כ הוראות ומנהגים מרבתינו נשיאינו. דהנה ב"כפר חב"ד" גל' 1028 ע' 16 הביא הר"י מונדשיין שיחי' מרישומיו, שרבינו נשיאנו התעטש בהתוועדות כמ"פ ולא משך באוזנו כלל.

ובגל' שלאח"ז (1029) כתב א' מאנ"ש ששמע מהר"י דוכמאן ע"ה שבהיותו ביחידות בילדותו הורה לו רבינו למשוך באוזנו, ולא אמר לו לומר "לישועתך כו".

ונמצא שיש ד' חלוקות:

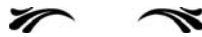
א. מנהג אדנ"ע - למשוך בכל אורך ב' האוזניים ולא לומר 'לישועתך'.

ב. הוראת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ - למשוך בחלק העליון דאוזן א' ולומר 'לישועתך'.

ג. הוראת כ"ק אדמו"ר לא' ביחידות - למשוך באוזן א' ולא הורה לומר 'לישועתך'.

ד. הנהגת כ"ק אדמו"ר - שלא למשוך כלל.

והבוחר יבחר מביניהם, ולא באנו אלא להוציא מדברי ה'משנה הלכות', שהנהג כמנהג אדנ"ע (וכהוראות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ורבינו) למשוך באוזניו - נוהג כמנהג הגויים רח"ל.



הבאה.

1. ולהעיר מסברת החת"ס (הובאה גם בשו"ת שיח יצחק סי' לח בשם לקוטי חבר בן חיים פ' לך לך) שלא לומר "לישועתך קיויתי ה'" בעת עיטוש כי ע"י שרגיל בו יאמרו גם במקומות שאסור לאומרו. - וראה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סי' לו שקו"ט בסברא זו.

בדין למעלה מעשרים אמה

בנר חנוכה, סוכה ומבוי (ג)

הרב יניב שי עזריאל

אנ"ש קרית גת

ז.

וע"פ מה שהסברנו בקובצים הקודמים (רכח – רכט), יתיישב לנו עי"ז דברי רבינו הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הלכה כ"ב שכתב: לחי שהי' רחב הרבה בין שהי' רחבו פחות מחצי רוחב המבוי, בין שהי' רחבו כחצי רוחב המבוי כשר ונידון משום לחי, אבל אם הי' יתר על חצי רוחב המבוי נידון משום עומד מרובה על הפרוץ, עכ"ל. וצ"ע כמאן פסק, דהא רב הונא לא הכשיר אלא בפחות מד' אמות, ורב הונא ברי' דר' יהושע התיר רק בעומד מרובה והיינו כשהמבוי הוא שבעה אמות אז מותר אפילו בלחי של ד' אמות, ואף רב אשי לא התיר אלא במבוי שמונה מצד ממה נפשך אי עומד נפיש ניתר בעומד מרובה על הפרוץ ואי פרוץ נפיש נידון משום לחי, ובשווין היתר מצד ספק דבריהם להקל, אבל הרמב"ם שהתיר לעולם משום לחי כל זמן שהוא עד חצי רוחב המבוי תמוה כמאן ס"ל. ועיין שם במגיד משנה שהשאיר דברי רבינו בצ"ע, עיי"ש.

ונראה לומר, דהרמב"ם סובר דההלכה של רב הונא ברי' דר' יהושע דאמר דעומד מרובה מתיר במבוי במקום לחי, יש בהלכה הזו באמת ב' חידושים: א', דכשעומד מרובה חשיב כאין בו פירצה והמבוי נחשב כסתום, כנ"ל, ב', במילא יוצא מזה דכשאין בעומד מרובה על הפרוץ אלא העומד הוא פחות מהפרוץ, אז נעשה העומד לחי, ועי"ז בא רב אשי לחדש, דלא לבד בעומד שהוא פחות מהפרוץ יש לו דין לחי, אלא אפילו במחצה על מחצה חשוב כלחי, (ומה שאומר שם ספק דבריהם להקל, הפירוש הוא שע"י הספק נסתלקה החשיבות של העומד והו"ל כפרוץ מרובה שאז העומד הוא מתיר מדין לחי). והא דנקט מבוי שמונה הוא לאו דוקא שמונה, אלא הוא הדין אפילו יתר משמונה, וכמו

שכ' כן המ"מ שם דמשום דר' הונא ברי' דר' יהושע נקט במבוי שמונה לפסול את הלחי נקט רב אשי דאפילו בשמונה נידון משום לחי, אמנם ה"ה יותר משמונה כל זמן שהוא עד מחצה על מחצה ועד בכלל, ופליגי בזה על רב הונא ברי' דר' יהושע דס"ל דלחי של מחצה על מחצה פסול, ורק אם הוא פחות ממחצה הו"ל דין לחי, וכשעומד מרובה אז הו"ל כמו שאין בו פירצה כלל, ורב אשי סובר דכל שהוא מחצה על מחצה ואין בו חשיבות לכותל שוב הו"ל דין לחי, ובמילא הו"ל ג"כ דין פתח כמו בכל לחי וקורה, כנ"ל. ובעומד מרובה על הפרוץ ס"ל לרב אשי דמהני מדין ק"ו מחצר, וכנ"ל לדברי ר"ה ברי' דר' יהושע, ופסק הרמב"ם כרב אשי. (ובפרט דהרמב"ם לשיטתי' דגם בידי אדם אי אפשר לצמצם, ועיין בפ"ט מהל' רוצח ה"ט, וכדלקמן. ועיין בתוס' עירובין דף ה' ע"ב ד"ה וספק).

ועיין בקרן אורה עירובין דף ה' ע"ב ד"ה גמרא, שמפרש שם דהרמב"ם אזיל לשיטתי' שפסק דאי אפשר לצמצם, וכנ"ל, אלא דלפי"ז תמוה לי למה כתב דמחצה משום לחי ולא כתב או לחי או עומד מרובה, ולפיכך כתבתי אני דמחצה אין בה חשיבות של כותל ומשום הכי הוי מדין לחי ודו"ק.

והנה הקשה שם הקרן אורה, דכיון שהרמב"ם פסק פרוץ כעומד הרי זו מותרת, בפט"ז הט"ז שם, והוא כר"פ דאמר דהכי אגמרא רחמנא למשה, א"כ בשוו תרווייהו למה לי לידון משום לחי, תיפוק לי' דמותר משום פרוץ כעומד, ומסיק שם שדרכו של הרמב"ם ז"ל בזה נפלא ממנו, ע"כ.

(ויש להעיר בזה, דלכאורה למה לא הקשה כן על הגמ' עצמה, שהרי רב הונא ברי' דר' יהושע אמר דרק בעומד מרובה על הפרוץ מותר אבל במחצה על מחצה לא, והלא פרוץ כעומד. אלא משום דעל ר"ה ברי' דר' יהושע לא קשה, דאזיל לשיטתי' בדף ט"ו ע"ב דפרוץ כעומד אסור, דהיינו דס"ל דמחצה על מחצה לא מהני במחיצות, ולפיכך הקשה הקרן אורה רק על הרמב"ם).

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדין עומד מרובה, דהפלוגתא היא אי מהני לדין לחי להתיר המבוי, וכנ"ל, א"כ י"ל דאפילו לרב הונא ברי' דר' יהושע דס"ל עומד מרובה מהני במקום לחי להתיר מבוי, משום דאמרינן שאין כאן פירצה, וכנ"ל, ברם זהו רק בעומד

מרובה, אבל בפרוץ כעומד אפילו למ"ד דמהני, זהו רק לגבי מחיצות מדין תורה, ברם פירצה יש כאן ואין זה סתימה, וא"כ אין זה שייך להתיר מבוי במקום לחי, וכש"כ שזה נכון לפי דעת רב הונא דס"ל דאפילו עומד מרובה לא מהני להתיר במקום לחי.

היוצא מכל הנ"ל הוא דענין לחי וקורה הוא בתורת פתח ולא מחיצה בלבד כהכשר החצר, ורק אם יש צורת הפתח אז יש בו ב' ענינים, דין פתח וגם דין כותל וסתימה, וכמו שיתבאר להלן.

ובזה יבואר לנו היטב רש"י תמוה, והוא בריש מתניתין דעירובין ד"ה והרחב מעשר אמות ימעט, וכתב רש"י: דזהו שיעור רוחב סתם פתחים, וטפי מהכי לא מיקרי פתח אלא פירצה, ואנן בעינן פתח, וצריך לנעוץ קנים למעט רוחב כניסתה ולהעמידה על עשר או על פחות, עכ"ל. והדבר צ"ע מה שכתב דטפי מעשר אמות לא מיקרי פתח אלא פירצה, והלא מדובר בהכניסה של המבוי מרוח רביעית ולמה יקרא בשם פירצה, ובפרט שקשה לשיטת רש"י דבשלש דפנות נעשה כבר רה"י, וא"כ אין צריך כ"א היכר שלא יבוא לטלטל ברה"ר. ואפילו לשיטת הרמב"ם דהוא מקום פטור מ"מ מה צריך לפתח דוקא.

אמנם מבואר מדברי רש"י אלו דהתיקון של לחי וקורה במבוי הוא בתורת פתח, דהיינו לעשות מהפירצה פתח, ואין הלחי וקורה מספיק לעשות פתח אלא כשאין הכניסה רחבה מעשר אמות, דאם היא יותר מעשר אמות אז היא סותרת את פעולת הלחי והקורה לעשות מזה פתח, ורק ע"י צורת הפתח שיש בזה ב' מעלות, ענין של פתח וגם ענין של מחיצה, לכן זה מהני גם בפירצה יותר מעשר, וכמו שיתבאר.

וכן מבואר בירושלמי בריש מסכת עירובין וכן בסוכה שם, שבין החילוקים שיש בין סוכה למבוי הוא, דסוכה כשרה אף בפירצה שהיא רחבה מעשר אמות, וכדאיתא בירוש' מס' עירובין שם: רחב מעשר אמות סוכה כשרה ומבוי פסול, דכיון דסגי בב' מחיצות ושלישית אפילו טפח, שוב לית לן בה מה דפירצה זו היא רחבה יותר מעשר אמות. והביאור הוא, דעשר אמות אינה נקראת פירצה במחיצות להבדילם עד שנאמר ששתי המחיצות מב' צדדי הפירצה אינן שייכות זו לזו, הנה זה אינו, דלכן בסוכה זה כשר, ואין זה פסול אלא לענין סתימה כמו לענין מבוי, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הל'

ב': היאך מתירין מבוי הסתום, עושה לו ברוח רביעית לחי אחד או עושה עליו קורה ודיו, ותחשב אותה קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית וכו'. ולכן פירצה מעכבת שלא יועיל הלחי והקורה כיון שאין זה נחשב לסתימה כשהיא רחבה יותר מעשר אמות, וכמו שנתבאר לעיל דסתימה זו היא בתורת פתח, ולכן אם הפירצה רחבה יותר מעשר אמות שאז זה סותר לענין הפתח לכן צריך אז צורת הפתח (אלא שיש מחלוקת האחרונים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן).

ת.

והנה אחרי שביארנו מאות ג' עד אות ז' דין קורה ולחי שההכשר של המבוי על ידיהם הוא בגדר פתח להמבוי, וכמו שהוכחנו בכ"מ בש"ס ומרש"י ורמב"ם הנ"ל, נבוא עכשיו לבאר ענין האמלתרא שעפ"ז תתורץ קושייתנו הנ"ל (באות א' ובסוף אות ב') למה לא מהני בנר חנוכה למעלה מכ' אמה מדין אמלתרא ששלטא בה עינא.

דהנה איתא בריש מס' עירובין דף ב' סוף ע"ב בהא דאמר רב יהודה אמר רב דרבנן דפסלי מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה לא למדוה אלא מפתחו של היכל, ופריך על זה בגמ' אלא מעתה לא תיהני לי' צורת הפתח (להכשיר רוחבו ביותר מעשרה, רש"י), דהא היכל צורת הפתח הוא לי' אפילו הכי עשר אמות הוא דרויח, אלמה תנן אם יש לו צורת הפתח אעפ"י שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט. ומשני, מידי הוא טעמא אלא לרב, הא מתני לי' רב יהודה לחייה בר רב קמי' דרב אינו צריך למעט, וא"ל אתניי' צריך למעט. ושוב פריך, אלא מעתה לא תיהני לי' אמלתרא, דהא היכל אמלתרא הוא לי', אפילו הכי עשרים אמה הוא דגבוה, דתנן חמש אמלתראות וכו', ומסיק בגמ' דתנאי היא (דתנא דלעיל סבירא לי' דרבנן מהיכל גמרי ואמלתרא לא מהניא, והאי תנא דאמלתרא [דס"ל דמהני, דאמר דאם יש לה אמלתרא אפילו גבוה יותר מכ' אמה אינו צריך למעט] סבר לאו מהיכל גמרי, רש"י).

ולכאור' תמוה מאי שנא צורת הפתח מאמלתרא דחזינן בדין צורת הפתח דאעפ"י דתנן במשנתנו אם יש לו צורת הפתח אעפ"י שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט, ואמר רב לרב יהודה ולחייא בר רב שצריך להגיה המתניתין ולגרס שם צריך למעט במקום אינו

צריך למעט, משום דס"ל לרב דגמרינן מבוי מהיכל, ובהיכל הי' צורת הפתח ברוחב עשר אמות ולא יותר, וא"כ ברוחב יותר מעשר אמות ס"ל שצריך למעט, וא"כ מאי שנא שלא הגיה גם הברייתא דאמלתרא, דתניא דאם יש לה אמלתרא אפילו גבוהה יותר מעשרים אמה אינו צריך למעט, למה אמר דתנאי היא, למה לא הגיה שצריך לאתניא צריך למעט במקום אין צריך למעט. שמזה מובן שאעפ"י דס"ל לרב דצורת הפתח לא מהני, מ"מ באמלתרא יש סברא עכ"פ לומר דמהני. וצ"ב טעמא מאי, דהיינו מאי שנא אמלתרא מצורת הפתח.

ותו תמוה בהא דאיתא להלן שם בדף י' סוף ע"ב על הא דתנן במתניתין דאם יש לו צורת הפתח אעפ"י שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט, ומבעיא להו שם בגמ': אשכחן צורת הפתח דמהניא ברחבו (להכשיר רחב מעשרים) ואמלתרא דמהניא בגבהו (להכשיר גבוה מעשרים), איפכא מאי.

ולכאור' תמוה, מהי האיבעיא איפכא מאי, למה לא יהני בגבהו צורת הפתח כמו דמהני אמלתרא, ובמאי עדיף אמלתרא מצורת הפתח. וכן צריך ביאור להני שיטות דס"ל דלרב יהודה אמר רב לא מהני צורת הפתח למעלה מעשרים (כן כתב הגאון יעקב בפשטות שם בד"ה מסתברא, וכן כתב בספר אור גדול סימן נ"ה סעיף ט"ז דלרב יהודה אמר רב דיליף מפתחו של היכל אף צורת הפתח לא מהני בגבוה למעלה מעשרים אמה, ומוכיח שם ג"כ דלחי ודאי לא מהני, עיי"ש. ועיין עוד בהגהות רעק"א במשניות מש"כ על מתניתין, עיי"ש), ומ"מ אמלתרא לכו"ע מהני גם לרב, א"כ צריך ביאור מאי שנא צורת הפתח מאמלתרא.

אמנם עיין בריטב"א ובר"ן שכתבו דבלחי וצורת הפתח רב יודה שמהני גם למעלה מעשרים אמה, ויש להוכיח כן ממה שמביא שם ברייתא בדף י"א ע"א: דתניא מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט ואם יש לו צורת הפתח אינו צריך. ולא מצינו שרב יגיה בה צריך למעט כמו שמגיה דלא מהני צורת הפתח ברחבו, עיי"ש.

ואשר נראה בכלל זה הוא, דשאני תיקון האמלתרא מתיקון עירובין בלחי וקורה וצורת הפתח, דכבר נתבאר אצלנו לעיל דהתיקון של לחי וקורה הוא בגדר פתח להמבוי, וכ"ש

צורת הפתח שהוא לתקן פתח להמבוי, וכיון שכל אלו הם בגדר פתח, והפתח יש לו שיעור, שלמעלה מכ' אין זה נקרא בשם פתח וילפינן לרבנן מהיכל (ולר' יהודה מאולם), וא"כ צריך בכל אלו שיעור קבוע, והשיעור הוא עשרים אמה גובה, לכן יש בהם פסול למעלה מעשרים. משא"כ באמלתרא לא אמרנן שבא להכשיר את השיעור דלמעלה מעשרים, שיהי' נחשב ע"י האמלתרא כאילו הקורה הורדה למטה מעשרים, או שבא להכשיר את הקורה אפילו כשהיא נמצאת למעלה מעשרים ולומר שהפתח הזה כשר גם למעלה מעשרים, זה אינו, דהפתח יש בו שיעור קבוע והוא שצריך להיות דוקא עד עשרים ולא יותר, אלא דהאמלתרא הוא להזכיר שלא נחליף זה המבוי עם רשות הרבים, והוי כמו שומר שמודיע לנו שהמבוי הזה שאני מרה"ר, אעפ"י שאין לו פתח של צורת הפתח או קורה, ולכן פשוט שאין צריך שיהי' האמלתרא למטה מעשרים משום דכיון שהוא היכר להגברא וכשומר שעומד ומודיע להבדיל בין המבוי הזה לרה"ר, הנה השומר בעצמו יכול לעמוד גם למעלה מעשרים אמה ולהודיע משם שזה המבוי שונה מרה"ר, וכיון שההיכר הוא להגברא, לא איכפת לן היכן הוא נמצא.

אבל אין הפירוש שהאמלתרא באה להכשיר את המבוי אף למעלה מעשרים אמה, אלא הפירוש הוא משום דכל הסיבה שאנו פוסלים את המבוי שהוא למעלה מעשרים אמה הוא משום ששזה לרה"ר, וכאן האמלתרא מודיע לנו שהמבוי הזה הוא שונה מרה"ר, וכיון שיש היכר להגברא, שוב אינו שזה לרה"ר, ולא איכפת לן מה שהוא נמצא למעלה מעשרים אמה.

שעפ"י מובן למה באמלתרא לא מגיה רב דלא מהני וצריך למעט, כמו שמגיה בצורת הפתח, וכן מ"ש הגמ' בדף י' סוף ע"ב דאעפ"י דמצינו דאמלתרא מהני בגבהו ואינו צריך למעט מ"מ בצורת הפתח עדיין מבעיא לי' בגבהו אם צריך למעט או לא, נמצא דלרב אעפ"י שס"ל שצורת הפתח אינו מתיר ברחבו ואמלתרא בגבהו שנוי' במחלוקת התנאים, מ"מ צורת הפתח בגבהו י"ל דלכו"ע אין צריך למעט. ועיי' בדף ב' ע"ב בתוס' ד"ה ואיבעית אימא שכתבו שם בא"ד: דאליבא דרב קיימינן ורב תני צריך למעט, אע"ג דאית לי' צורת הפתח, ולהכי נמי כי פריך בסמוך ור' יהודה מפתחו של אולם גמר והא תנן כו' ולא פליג ר' יהודה, ולא משני שאני אולם דהו"ל צורת הפתח, משום דאליבא דרב

קיימינן, עכ"ל.

והיינו ברוחב, אבל בגובה י"ל שגם לרב ע"י צורת הפתח אין צריך למעט, והיינו משום דנהי דקורה הוא בגדר פתח והשיעור הוא רק עד עשרים אמה, מ"מ צורת הפתח עצמו אין לו שיעור, וגם למעלה מכ' אין צריך למעט. וכן באמלתרא אעפ"י שרב ס"ל בקורה שלמעלה מכ' אין לו דין פתח שמופקע משם פתח, אפ"ה באמלתרא אפשר שמהני, שהרי אין חל שם פתח על למעלה מכ' אלא שנותן היכר בין רשות הרבים להמבוי, לכן מהני, אלא דלמאן דיליף מהיכל ובהיכל היו אמלתראות, וכמו ששם האמלתראות לא משנות מידי, כמו"כ לא יהא חשוב האמלתראות גם לענין מבוי.

ותו יש להוכיח כן בגדר האמלתרא דאין הפירוש דע"י האמלתרא כאילו הקורה הורדה למטה מעשרים, הנה זה אינו, שהרי אמרינן שם בגמ' דף י"א ע"א: אמלתרא ברחבו מאי, ת"ש דתניא מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט והרחב מעשר ימעט וכו', ואם יש לו אמלתרא אינו צריך למעט, מאי לאו אסיפא (ארחבו), לא, ארישא (אגובהו).

והביאור של האיבעיא הוא, דכי נימא דהאמלתרא דמהני לגבהו הוא משום דאמרינן שממעט מגבהו של פתח המבוי, וכאילו זה למטה מעשרים אמה, א"כ יש סברא לומר דמהני גם להמעט רוחבו, דמאי שנא רוחבו מגובהו, אבל אי נימא שהאמלתרא הוא רק סימן בעלמא לחלק בין המבוי (הכרמלית) להרה"ר, לשיטת רש"י בריש עירובין שלא נחליף בין המבוי לרה"ר ויבוא לטלטל ברה"ר, או לשיטת ר' יהונתן שלא נבוא להוציא ולהכניס מרה"ר למבוי כמבואר בריש עירובין, או שלא יהא פרוץ למקום האסור (ובמקום אחר הארכת ביזה), עכ"פ אי נימא שהאמלתרא הוא רק סימן בעלמא להזכיר החילוק בין רה"ר להמבוי, אז י"ל דלא מהני האמלתרא רק בלמעלה מעשרים אמה, אמנם לא מרחבה, משום דכשהיא רחבה מעשר אמות היא פירצה, וכלשון המשנה בדף ט"ו ע"ב כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת, מפני שהיא כפתח, יתר מכאן אסור, ע"כ.

הרי שיתר מעשר אמות היא פירצה, וא"כ לא מספיק רק זכרון, אלא צריך סתימה, ואמלתרא אינה סתימה למעט הפירצה, ברם בגובה מהני, משום שהוא כשומר להזכיר שלא תחליף בין המבוי לרה"ר, וכנ"ל. וזהו מה שדחו בגמ' לא ארישא, והיינו אגובהה של

הכניסה להמבוי ולא ארוחבה, ברם אין זה חשוב כאילו הי' הקורה למטה מעשרים אמה, אלא שבאופן כזה אפילו אם נמצא הקורה למעלה מעשרים אמה שפיר חשיב קורה.

ט.

ועפ"י יש לבאר מש"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הט"ו: וכן אם הי' בקורה של מבוי כיור וציור עד שיהיו הכל מסתכלין בה, אעפ"י שהיא למעלה מכ' אמה כשרה, שהקורה משום היכר עשוי', ואם היתה למעלה מכ' אינה ניכרת, ואם יש בה ציור וכיור מסתכלים בה ונמצא שם היכר. ובהלכה י"ד שם כתב: כמה יהי' פתח המבוי ויהי' די להכשירו בלחי או קורה, גבהו אין פחות מעשרה טפחים ולא יתר על עשרים אמה, ורחבו עד עשר אמות. בד"א שלא הי' לו צורת הפתח, אבל אם הי' לו צורת הפתח, אפילו הי' גבוה מאה אמה וכו' הרי זה מותר.

ותמוה אמאי לא כתב הרמב"ם באמלתרא אותו הלשון שכתב בצורת הפתח, שבצורת הפתח כתב הלשון אפילו הי' גבוה מאה אמה או רחב מאה אמה, ואילו באמלתרא לא כתב כ"א אעפ"י שהיא למעלה מכ' אמה כשרה, ולא כתב אפילו מאה אמה כשרה כמו שכתב באמלתרא, וזה תמוה אמאי שינה הלשון בין צורת הפתח לאמלתרא.

אמנם עפ"י מה שנתבאר לעיל אתי שפיר, דאעפ"י דההכשר של הלחי והקורה הוא בגדר פתח להמבוי, וע"כ צריך שיעור פתח דהוא עד עשרים אמה, מ"מ י"ל דצורת הפתח שאני דהוי פתח ממש ע"י הצורה (ולקמן יתבאר עוד טעם להשינוי שיש בין צורת הפתח ללחי וקורה), ולא צריך שיעור, דכל השיעור של הלחי והקורה הוא כדי לתת לפתח המבוי צורה של פתח, אבל אם יש הצורה בעצמה אז לא צריך השיעור, ולכן כתב הרמב"ם הלשון דאפילו הוא למעלה ממאה אמה הרי זה מותר, שملשון זה משמע שאין צריך לזה שיעור, ברם באמלתרא, הרי הקורה בעצמה שהיא למעלה מכ' הרי היא מצד עצמה למעלה מהשיעור הקבוע שצריך להיות להקורה כדי שתתן צורה של פתח שיהי' בגדר צורת הפתח, ולכן אם היא למעלה מכ' היא פסולה, רק כשיש אמלתרא אז היא מזכירה לנו שאעפ"י כ' יש עדיין הבדל בין המבוי לרה"ר, ואין זה בא לבטל את השיעור של הקורה שיהא נחשב כאילו הוא למטה מכ' או לומר שאין צריך לזה שיעור כמו בצורת הפתח,

שאו הי' הרמב"ם משתמש באותו לשון שמשמש לגבי צורת הפתח והי' כותב שכשר אפילו מאה אמה, אלא כאן לענין האמלתרא אינו כותב כן, מפני שאין האמלתרא מבטל את שיעור הקורה, אלא מזכירה להגברא שאעפ"י שהקורה היא למעלה מכ' אמה מ"מ עדיין יש היכר ע"י האמלתרא להבדיל בין המבוי לרה"ר.

ותו י"ל בטעם השינוי שיש בין צורת הפתח ללחי וקורה. דהנה עפ"י מה שנתבאר אצלנו שגם קורה וגם לחי אם זה מצד דין מחיצה או היכירא מ"מ יסוד ההיתר בשניהם הוא בתורת פתח, א"כ מהי התוספת בצורת הפתח עליהם. ובפרט לפי המבואר בעירובין דף ו' ע"א ת"ר כיצד מערבין דרך רה"ר, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, עיי"ש, והרי לחי משום מחיצה דאורייתא, וכדאיתא שם בדף י"ב ע"ב איתמר אמר רב יהודה מבוי שאינו ראוי לשיתוף, הכשירו בלחי, הזורק לתוכו חייב, וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ט, וא"כ איזו עדיפות יש בצורת הפתח (אפילו מדרבנן).

ואשר נראה לומר, דלחי וקורה הם רק בתורת פתח, ואילו צורת הפתח היא גם כמו סתימה ומחיצה, ולכן כשהמבוי מפולש עושים קודם כל צורת הפתח מכאן ואח"כ לחי וקורה מכאן, והיינו משום שצורת הפתח עושה סתימה שלישית להמבוי המפולש, ושוב הו"ל ג' מחיצות, ולהמחיצה הרביעית עושים לחי וקורה. וכן הוא מפורש בט"ז סימן שס"ד ס"ק א' שכ' שצריך צורת הפתח כי היכי דליהוי כסתום במחיצה מההוא צד הפתוח והוי כמבוי סתום מג' צדדים, וסגי בצד השני בלחי או קורה, עיי"ש.

וכן הוא בשו"ע רבינו שם סעיף א': לפי שצורת הפתח הוא כמחיצה גמורה ונמצא שאינו פתוח אלא מצד אחד, ואינו נקרא מפולש, עיי"ש. וזהו גם שיטתי בפירצת מבוי שצריך צורת הפתח, וכנ"ל. עכ"פ מובן עפ"י כל זה העדיפות שיש לצורת הפתח על לחי וקורה, והיינו משום דלצורת הפתח יש ב' הלכות: מציאות הפתח, וגם סתימה ומחיצה, ובזה היא עדיפא אפילו מלחי דאורייתא. (ובשיעורי לפני חברי הכולל שלי הארכתי בדין צורת הפתח גופא בין אם המבוי מפולש לרה"ר לבין אם הוא מפולש לכרמלית, ואכ"מ).

שעפ"י כל הנ"ל יובן למה בנר חנוכה לא מהני למעלה מכ', דאעפ"י שמצד אור הנר

שליט בי' עינא הרבה יותר מאמלתרא, מ"מ הרי מבואר לעיל שאין האמלתרא משמשת ירידה להקורה כמו שהיתה מורידה את הקורה מלמעלה מעשרים שיהי' חשוב כמו שהיא למטה, אלא רק מודיע שיש כאן הבדל בין המבוי לרה"ר, וכנ"ל, ולכן בנר חנוכה לא מהני ההודעה, מפני שצריך שהמצוה בעצמה תהי' קרובה להאדם, ואעפ"י שיודע ממנה ושליט בה עינא לא מהני להיות נחשב כמו שהיא למטה, והיא נשארת במקומה למעלה מעשרים, וכמו שנתבאר לעיל לענין סוכה שצריך שהמצוה בעצמה תהי' קרובה להאדם, וה"למען ידעו" צריך להיות מצד הסוכה עצמה, כמו"כ בנר חנוכה צריך שהמצוה בעצמה תהי' קרובה להאדם.

ובאמת מצינו שבנר חנוכה צריך שהמצוה תהי' קרובה להאדם יותר מסוכה ויותר משאר המצות, שהרי מצינו בנר חנוכה דבר פלא, שמעיקר הדין צריך להיות למטה מיו"ד טפחים, כדאמר רבינא משמי' דרבא בגמ' שבת דף כ"א ע"ב: זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה, דאי ס"ד למעלה מעשרה לימא לי' (בעל הגמל שגמלו הי' טעון פשתן והוא עובר ברה"ר ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הברירה, בעל הגמל חייב, ובנר חנוכה אפילו הניח חנוני את נרו מבחוץ אמר שם ר' יהודה שהחנוני פטור, ולא אמרינן דבעל הגמל יכול לומר לבעל החנות) הי' לך להניח למעלה מגמל ורוכבו, ע"כ.

וכתב הריטב"א שם דלענין הלכה פסק ר"ח ז"ל כרבינא דלא שבקינן מאי דפשיטא להוא לרבא ורבינא ונקטינן מאי דאידיחי בגמרא בדרך דילמא בעלמא (הכוונה להא דדחי בגמ' הזאת-אומרת: דילמא אי מיטרחא לי' טובא אתי לאימונעי ממצוה, ע"כ, והיינו דדילמא מיירי בדמיקרי והניח למטה מעשרה, ולא שמצוה להניחה שם). וכן פסק הר' יונה ז"ל, ולזה הסכים הרשב"א ז"ל, אבל הרמב"ם ז"ל לא כתבה, עכ"ל (ועיינן במה שכ' המ"מ בפ"ד מהל' חנוכה הל' ז'). וכן פסקו רוב הראשונים, וכן הוא בטור ושו"ע סימן תרע"א סעיף ו': ומצוה להניחו למטה מעשרה טפחים.

והדבר תמוה מאיזו סברא נאמר שיהא מצוה להניח הנר חנוכה למטה מעשרה דוקא, דאי משום פרסומי ניסא, דלמטה מעשרה טפחים איכא פרסומי טפי, כמו שכ' הרא"ש

בשבת הלכה ה' דכיון דדבר העשוי לאור אין דרך להניחה כל כך למטה לכן כשמניחה שם איכא פרסומי ניסא טפי, הנה אם מצד פרסומי ניסא יש ג"כ סברא לומר להיפך, דכל מה שגבוה יותר איכא פרסומא טפי, וכמו שכתב המאירי שם דיש הידור מצוה להגביהה עשרה כדי להרבות בפרסומה. וא"כ מצד פרסומי ניסא יש סברא לומר דכל מה שגבוה יותר יש בזה פרסומא יותר.

ואדרבא מצינו שלמטה מעשרה אין זה מקום חשוב בין לענין דין מחיצות ובין לענין שאר דיני התורה, דלענין מחיצות הרי צריך להיות עשרה טפחים דוקא, וכדאיתא בעירובין דף ד' ע"ב דילפינן מארון תשעה וכפורת טפח הרי כאן עשרה (ובסוכה דף ה' ע"א תניא רבי יוסי אומר לעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה דכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ולמטה מעשרה טפחים חשיב ארץ, דכתיב ודברתי אתך מעל הכפורת אלמא עשרה הוי מחיצה, דלמעלה מעשרה לא חשיב לי' רשות תחתית אלא רשותא אחריתי, רש"י).

ועיין שם סוכה דף ד' סוף ע"ב דתנן לענין סוכה ושאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה, מנלן, איתמר וכו' ארון תשעה וכפורת טפח הרי כאן עשרה וכו', ועיין שם בדף ה' סע"ב דלר' יהודה הלכתא גמירי לה דאמר ר' חייא בר אשי אמר רב שעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ועיין שם בתוס' דף ד' סע"ב ד"ה עשרה טפחים מנלן: והא דבעינן נמי גבי שבת מחיצה עשרה, מהכא יליף, עכ"ל.

וכן הוא לגבי שאר דיני התורה (וכדאמרינן בעירובין דף ג' ע"ב וברש"י שם דאין דין מבוי פחות מיו"ד טפחים, וכדלקמן). וכמו שמצינו לענין בית בגמ' ב"ק דף נ"א ע"א: שאני בית דכל פחות מעשרה לאו בית הוא, וכן הוא לגבי מזוזה בגמ' יומא דף י"א ע"ב דשער שאינו גבוה יו"ד טפחים פטור ממזוזה. וכן הוא עוד בכמה מקומות בש"ס שאין דין מחיצה למטה מעשרה ואין דין חשיבות למטה מעשרה. ועיין במה שכתבתי מזה בספרי תורת יצחק ח"ב בדיני מדת גודל הסוכה עמוד קמ"ו ואילך, עיי"ש.

ובזה ביארתי (בשיעורי בפני חברי הכולל שלי) מה שכתב רש"י בעירובין דף ג' ריש ע"ב ד"ה הא קמ"ל: דשיעור שנתנו חכמים למטה מיו"ד טפחים אכלל קאי וכו', דבפחות

מעשרה לא הוי מבוי, עכ"ל.

ולכאור' תמוה, והרי אין במבוי הלכה של שיעור המבוי שנאמר שאין זה מהלכות מבוי, ולמה לא כתב שאין כאן מחיצה בפחות מעשרה שזהו בכלל הלכה למשה מסיני שהן שיעורין חציצין ומחיצין, וכמו שכתב רש"י לענין סוכה בגמ' סוכה דף כ"ב ע"ב ד"ה ולא תחתונה למטה מעשרה לארץ שאין מחיצה בפחות מעשרה, ולמה כתב כאן בעירובין לענין מבוי שאין לזה דין מבוי היינו להתיר בלחי וקורה. וביארתי שזהו שיעור מחשיבות המבוי, שזה שתיקנו חכמים היתר ע"י לחי וקורה לא תקנו אלא במבוי חשוב, והחשיבות הוא דוקא כשיש לו לכה"פ עשרה טפחים גובה, ואין לזה שייכות לחסרון מחיצות אלא עצם המבוי צריך להיות עשרה טפחים כדי לתת לו החשיבות שבגללו תקנו חכמים היתר של לחי וקורה, ובפחות מזה אין לו חשיבות. וזהו על דרך שמצינו בגמ' ב"ק דף נ"ד הנ"ל דאין בית פחות מעשרה, שזהו מחשיבות הבית, וכן הוא חשיבות המבוי.

ויותר מבואר זה בשו"ע הרב או"ח הל' שבת סימן שס"ג סעיף כ"ז שכתב שם: וכן מבוי שאין כתליו גבוהים י" טפחים אעפ"י שהוא רה"י ע"י כתלי הבתים והחצירות אין שם מבוי עליו ואינו ניתר בלחי וקורה אלא בצורת הפתח וכו', הרי שהחסרון אין כאן משום מחיצות לעשותו רשות בפ"ע, שהרי אפילו כשיש לו מחיצות לעשותו רה"י ע"י המחיצות של כתלי הבתים והחצירות מ"מ עצם המבוי צריך י" טפחים, והיינו כנ"ל שכדי לתת לו החשיבות של מבוי חשוב צריך עשרה טפחים דוקא.

שעפ"י"ז תמוה עוד יותר מהו הטעם שנר חנוכה צריך להיות למטה מעשרה טפחים דוקא, דבין מצד חשיבות ה"י צריך להיות למעלה מ' טפחים, וכנ"ל לענין כמה מצוות התורה ומחיצות, ובין מצד פרסומא ה"י צריך להיות הנר מרומם ונגבה למעלה מעלה דוקא, וכמו שהבאתי את המאירי הנ"ל שכתב דאדרבא בגובה למעלה מעשרה יש בה יותר פרסומא.

אלא ע"כ הביאור בזה למה נר חנוכה צריך להיות למטה מ' טפחים דוקא הוא, מפני שצריך להיות הדלקת הנר יותר קרוב להאדם, וזהו קירוב המצוה להמקיימה, ולכן מצותה היא דוקא למטה מעשרה טפחים, שזהו רשות האדם דוקא, כדאיתא בגמ' שם דמש"כ

והארץ נתן לבני אדם קאי על למטה מעשרה טפחים דוקא, ובפרט בנר חנוכה שעיקר האור של הנ"ח צריך כדי להאיר את רשות האדם דוקא, שהוא למטה מעשרה טפחים, ולכן לא מצינו כן בשאר מצות כ"א בנר חנוכה דוקא.

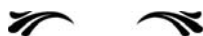
ולכן שאני נר חנוכה מדין מבוי ומבית שאין להם חשיבות למטה מעשרה, אבל בנר חנוכה הוא להיפך, שלא צריך חשיבות בפני עצמו אלא כל מה שאינו חשוב בפני עצמו אלא בטל וקרוב להאדם עדיף טפי.

וזהו ג"כ הטעם דנר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה לא יצא, והיינו משום שאז הנה המצוה אין לה יחס וקשר עם האדם המקיימה, שעפ"י אין הבדל אם זה בבית או בחוץ, דאם נאמר שהטעם הוא רק משום דלא שלטא בי' עינא, הרי אין לך אמלתרא גדולה מעצם אור הנר שמתפשט למרחוק, וא"כ יהא כשר לעולם למעלה מכ', אלא הטעם הוא כנ"ל שלמעלה מכ' אין להמצוה שום קשר ויחס אל האדם.

(וי"ל דאפילו לפי שיטת רבינו יואל המובא בתחילת הענין דס"ל דבבית אפילו למעלה מעשרים אמה כשירה, מ"מ יודה לעצם הסברא שמצות נ"ח צריכה להיות בקירוב אל האדם, אך משום דס"ל שזה שנמצא הנ"ח בבית אחד עם האדם, והבית הרי הוא רשותו של האדם, נמצא שהבית מייחד את הנ"ח עם האדם, וס"ל שזה מספיק להקשר והיחס של הנ"ח עם האדם. ברם שאר הראשונים והאחרונים אינם מסכימים לזה, וס"ל שצריך יחס וקשר יותר אל האדם, והוא דוקא למטה מעשרים אמה, וכנ"ל).

ולכן אעפ"י שאמרו בגמ' שבת וב"ק הנ"ל שר חנוכה למעלה מכ' פסול כסוכה וכמבוי, היינו שמשווין כל הג' דברים זה לזה, הנה הדמיון הוא רק לגבי הדין, אבל מצד הטעם שונים הם זה מזה, דבמבוי הטעם הוא משום דאין מרגיש שהוא נכנס בפתח המבוי, ולכן אם יש אמלתרא שפיר דמי, ובסוכה יש בגמ' ג' טעמים לזה, וכנ"ל, או משום למען ידעו או משום דבעינן צל סוכה או משום דבעינן דירת עראי, ולכו"ע אמלתרא לא מהני כנ"ל, ואילו בנר חנוכה אעפ"י שבעצמו הוא מאיר והו"ל כמו אמלתרא, מ"מ פסול הוא למעלה מכ', והוא מפני שאין לו קשר ויחס אל האדם כשהוא למעלה מכ' אמה.

וא"כ הפסול הוא בהחפצא, וכמו שנתבאר לעיל בהנוגע לסוכה דאפילו לרבה דס"ל דהטעם הוא מפני שלמעלה מכ' אמה חסר ה"למען ידעו", מ"מ הוכחנו לעיל שהוא פסול בהחפצא, וכן במבוי אעפ"י שהפסול למעלה מכ' הוא ג"כ בהחפצא, אבל ההיתר ע"י האמלתרא הוא דין בהגברא, והוא כדי להבדיל בין רה"ר לרשות המבוי, והבן זה.



תיקון טעות

הת' יעקב שי" בעלינאוו
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת וארא, בסעי' וא"ו פסקה המתחלת "וואס זיינען", כתוב "מיינט רש"י" ולכאורה צ"ל "אויב מיינט רש"י".



לעילוי נשמת
תלמידי התמימים
חיילי-בית-דוד

משה ע"ה בן יבדלחט"א הרב דוד ש"י
יונתן ע"ה יבדלחט"א בן הרב ציון ש"י
לוי ע"ה בן יבדלחט"א הרב ישראל יוסף ש"י הכהן

אשר נהרגו בדרכם ל'מבצע חנוכה'
בשליחות כ"ק אדמו"ר
יום ג' כ"ח כסלו ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

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
ירשת אהלי יוסף יצחקי מעל שלושים שנה.
שימש כעשרים שנה ראש כולל תפארת וקנים בת"א.

ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י משפחתו שיחיו
לאורך ימים ושנים טובות

לעילוי נשמת

הרה"ח אי"א נוי"נ מו"ה

מנחם בן ציון

בן הרה"ח ר' חיים דוד

וילהלם ז"ל

הרביץ תורה וחסידות

והעמיד תלמידים הרבה

אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

הי' מקושר בלוי"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נלב"ע ביום ההילולא של

כ"ק אדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע

כ"ד טבת ה'תנש"א

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
נתנאל יהודה ע"ה
בן יבלחט"א הרב יצחק
הרפז

נלב"ע יום וערש"ק פרי' מקץ
כ"ז כסלו התשס"ח
ת.נ.צ.ב.ה.

יקויים היעוד
יהקיצו ורננו שוכני עפרי'
והוא בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה
בקרוב ממש

נדפס
לחיוזוק ההתקשרות
לב"ק אדמו"ר נשיא דורינו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ולז"נ
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

* * * *

לז"נ
אם המלכות
הרבנית הצדקנית
מרת חנה
בת הרבנית מרת רחל
והרב מאיר שלמה
ע"ה ז"ל
שניאורסאהן
נפטרה ביום השבת קודש
בעת עלות המנחה
יום שישי מעשרת ימי תשובה היתשכ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס בקשר ליום הולדתה
יום הבהיר כ"ח טבת