

קובץ פלפולים  
**צרפת - פרצת**

ישיבת תות"ל - ע"ד כבליובאוויטש - ברינוא, צרפת



קובץ פלפולים  
**צרפת - פרצת**

ד

ובו פלפולים וביאורים  
בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח  
בנגלה, בחסידות ובעניני גאולה ומשיח

מאת תלמידי  
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
ברינא - צרפת

ס

יו"ל

לעילוי נשמת הגה"ח הלל פעוונזנער ע"ה

ס

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה  
שנת הששים לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

יוצא לאור על ידי  
התלמידים השלוחים  
לישיבת תות"ל ברינוא צרפת

•  
2 bis, Av. du Petit Château  
BRUNOY 91800 FRANCE  
Tel-Fax: 33-(0)1 60 47 22 07

חברי המערכת  
התלמידים השלוחים  
והתלמידים התמימים:  
הת' אלחנן דוב שי' גארעליק  
הת' אברהם משה שי' ווינפעלד  
הת' צבי הירש שי' פרוינד  
הת' יהודה אריה זאב שי' שכטר

---

Imprimé en Israël – 2009 • 5770

נדפס בדפוס "חיש" רמלה-אה"ק 08-924-5749



## פתח דבר

**בשבח** והודי' להשי"ת על הזכות שנפלה בחלקנו למלאות רצון קודשו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, הננו מוציאים לאור ספר פלפולים "צרפת – פרצת" חלק ד', ובו פלפולים וביאורים פרי עטם של רבנן ותלמידיהון דשיבתנו, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש ברינוא, צרפת.

כבשנים שעברו זכינו תודה לא-ל להוציא לאור בין כתלי הישיבה קובץ **שבועי** המכיל הערות וביאורים על הסוגיות הנלמדות בישיבה ובכל מקצועות התורה, ועי"ז נתוסף הרבה בעזרת השי"ת בחיות בלימוד תורתינו הקדושה ובפלפול התלמידים.

מתוך קבצים אלו ליקטנו את הפלפולים המובחרים ומהם מרבית פלפולי התלמידים בספר הנוכחי, כאשר ברובם נוסף תוכן חדש – תוספת מרובה על העיקר – ע"י דבוק חברים בבירור וליבון הסוגיא, כאשר בספר זה באים העניינים בשלימותם ולאחר עריכה נוספת ומוגשים לפני המעיינים כשולחן הערוך לסעודה.

ידוע ומפורסם, שענין כתיבת חידושי תורה והוצאתם לאור, הוא מהעניינים שנושא דורנו מתייחד בו באופן נפלא, לא מעטות הפעמים בהם ביקש אף מרבנים ואדמוורי"ם שיוציאו ויפרסמו מחידושים וחידושי אבותיהם.

יחס מיוחד וחביבות נפלאה זכו במיוחד הוצאת חידושי תורה דישיבות תומכי תמימים, כבר בשנים הראשונות, מוצאים אנו הוראות רבות לישיבות תו"ת שונות בעולם על הוצאת חידו"ת לאור, בנגלה וחסידות. פעמים רבות זכינו, ושמענו מפי קדשו שיחות שלמות המבארות ענין או שאלה שהודפסו בא' הקבצים. מנהג זה שהרבי עצמו עמל וטרח ליסדו ולטפחו עוד מראשיתו, הפך לדרך של קבע ומנהג בקרב כל תופשי תורה בכלל ובישיבות חב"ד – ליובאוויטש בפרט. וכפי שהתבטא הרבי (ביחידות לתלמידי הישיבות – אור לבדר"ח מ"ח תשנ"ב): "כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם אותם העניינים שמתייגעים עליהם. . . לפרסום בכתב, או באופן דדפוס".

עולה על כולנה, היא החביבות המיוחדת והמעלה הנפלאה אשר בחידושי התורה הנלמדים והמתחדשים והבאים אל בית הדפוס ממדינת צרפת, וכפי המבואר מעלה זו באריכות לקמן.

ומעלה יתירה בתקופה האחרונה אשר הדפסת חידושי תורה יש בזה גם משום הכנה לגאולה הקרובה – שבזה שיהודי מחדש ומוסיף בתורה הרי הוא מוציא חידוש זה, שעד

עכשיו הי' בהעלם, מ"גלותה" ועי"ז מקרב ומזרו את ה"גאולה" הכללית ד"תורה חדשה" שנמצא בהעלם בתורה ויתגלה ע"י משיח צדקינו במהרה בימינו.

**במכתב** כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ למייסדי הישיבה כותב שהידיעה ע"ד יסוד ישיבת תו"ת בצרפת: "הי' לענג לנפשי... ואין לשער גודל הענג ונח"ר שגורמים בזה להוד כ"ק אבותינו רבותינו בשמי עליון".

גודל הענג של רבותינו נשיאינו בפתיחת תו"ת בצרפת מובן על פי המבואר בשיחות ש"פ וישב וש"פ וישלח תשנ"ב שבוה שנתייסד בצרפת "ישיבת תו"ת ע"ד כבליובאוויטש" נתהפכה מדינת צרפת – שמאז ומקדם היתה מקום ירוד ביותר שהציג תנועה של חופש ו"חירות" רח"ל מכל עניני דת ואמונה בבורא העולם ומנהיגו – למקום לימוד תורה וקיום מצוותי', ועד למקור שממנו מופצים מיענות תורה הנגלית והפנימית למדינות נוספות. ומלבד גודל הענין במהפיכה זו גופא, הנה בזה שאפי' צרפת נתהפכה מן הקצה אל הקצה ניכר ונגלה לעין כל ש"נסתיימה עבודת הביוררים" וכל העולם כולו מוכן לגאולה האמיתית והשלימה.

למהפיכה זו קשר מיוחד להדפסת חידושי תורה, וכמבואר בשיחה הנ"ל שהשינוי שנפעל במדינת צרפת מקבל ביטוי מיוחד ע"י שמדפיסים שם (והדפיסו גם בעבר) דברי תורה בתורת הנגלה ותורת החסידות, כולל – חידושי תורה, שגם זה מדגיש שצרפת ועניניה נעשים מקור לעניני תורה לכל העולם כולו, שגם אחרים מקבלים מעניני התורה שמדפיסים שם, ויכולים ללמוד בהם באותיות מחכימות וכו'. שמכל זה מובן שע"י הדפסת ספר חידושי תורה זה מתלמידי הישיבה, בוגריה, אנ"ש דצרפת ועוד הרי זה מזרז ומקרב את התגלותו לעין כל של מלכנו משיחנו.

**כ"ק** אדמו"ר מלך המשיח, בשיחותיו הקדושות, מרבה לעסוק בגדר ובמהות מצוות הקהל בזמן הזה, שבו אין לנו לא מלך ולא מקדש, וקובע שמהותה ותכליתה של מצוות הקהל – הלא היא להביא ל"זיראו את ה' אלוקיכם" אצל "האנשים הנשים והטף" – היא נצחית ואינה תלויה בזמן ומקום, ועל כו תבע ועודד כח א' מחסידיו לפעול ב"מבצע הקהל" ולהוסיף בעצמו, וכן אצל מכריו וידידיו בתורה ויראת שמים.

בישיבתנו פעלו השנה התלמידים השלוחים רבות ב"מבצע הקהל". עלונים מיוחדים יצאו לשם כך, וכינוסי הקהל נערכו באופן תדיר. תקוותינו ומבטחינו, אשר פעולות אלו, בתוככי פעולות התמימים ואנ"ש בכל רחבי תבל, יחישו ויזרו את "כינוס הקהל" האמיתי, בבית המקדש השלישי, על ידי מלך המשיח, שיעמוד על בימה של עץ בעזרה ויראנו נפלאות

(1) דברים לא, יב.

(2) שם.

מ"תורה חדשה מאתי תצא", ויקויים הייעוד "הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ בם עור ופסח הרה ויולדת יחדיו קהל גדול ישו בו הנה"<sup>3</sup>.

ולקראת סיומה של שנה זו, הרי אנו מתקרבים לשנה הבעל"ט, שנת ה'תש"ע – בגימ' דצרפת, פרצת ובית משיח, יהי רצון שעוד בשנת הקהל זו נראה כיצד ה'פרצת' שנעשה ב'צרפת' מגלה ומביא את בחי' 'בית משיח'.

**בראש** הספר בתור הקדמה – פותחין "בדבר מלכות" – מובאת שיחת קודש, סיום על מסכת כתובות שנאמרה בהתוועדות מוצש"ק פ' בשלה, יו"ד שבט ה'תשל"ד – מתאים לכך שהמסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי תבל היא מסכת כתובות. השיחה עברה עריכה כללית ומובאת כאן באופן מהודר וברור, מעוטר במראה מקומות, הערות וצייונים. כל אלה נערכו ביד אמן מעשה חושב על ידי הרכנים החשובים, הגה"ח הרב אברהם ברוך שי' פעוונער והרה"ח הרב מנחם שי' איזנמאן, אשר עמלו ויגעו רבות למען אשר ייצא מתחת ידיהם דבר שלם ומתוקן, וזכות הרבים תלוי בהם.

כמו"כ, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בשיחת ש"פ אחו"ק ה'תנש"א: "ובפשטות מיינט דאס - כנ"ל - אז יעדער איד דארף מוסיף זיין אין "מעשינו ועבודתינו" בכלל וועלכע ברענגט די גאולה, כולל ובמיוחד - ווי גערעדט בהתוועדות שלפנ"ז - אין לימוד התורה בעניני גאולה, אין תושב"כ (וואס "כל הספרים מלאים בדבר זה") און תושבע"פ, משנה גמרא ומדרשים וכו'."

אשר לפי"ז מובן אשר כל דבר ודבר שלומדים במשך היום הן בנסתר הן בנגלה, הן בתושב"כ והן בתושבע"פ, צריך להיות חדור ב"תוכנם האמיתי" - ענין הגאולה, וע"ז צריכים לעיין ולהתעמק עד שרואים בגלוי איך שהם "מלאים" בעניני הגאולה, ועי"ז שמגלים איך שכל לימוד התורה שלנו קשורה ומלא בגלוי עם הגאולה, עי"ז ממהרים ומביאים את הגאולה.

על כן הננו מביאים שיחת קודש - הדרן על מסכת כתובות - בענין שתי תקופות בימות המשיח.

**בשנה** זו נסתלק לבית עולמו הגה"ח הרב הלל פעוונער ע"ה, רב לעדת חב"ד בצרפת, שהי' מראשי הישיבה במשך למעלה מארבעים שנה, והשפעתו ופעולתו נכרים עד עצם היום הזה. בספר זו הוספנו שער מיוחד - 'זכרון הלל' ובו חידושי תורה שנכתבו על ידי בני משפחתו ותלמידיו שיחיו - יהיו הדברים לעילוי נשמתו.

ספר זה הבלול מכל חלקי תורתנו הק', נגלה וחסידות הלכה וגאומ"ש כולם באו נקבצו יחדיו, נחלק לה' שערים, איש על דגלו יחנה:

ראשון יבוא "זכרון הלל" – ובו, כנ"ל, חידו"ת לעילוי נשמת הגה"ח הלל פעוונער ע"ה. לאחריו שער הנגלה – ובו באו הפלפולים העוסקים בנגלה דתורה ורובם על מסכת כתובות - הנלמדת השנה בשיבות תות"ל ברחבי תבל, מסודרים אשר תחילה באו פלפולי הרבנים שי' אשר משתתפים בספר זה, ולאחריהם ע"פ סדר הא"ב' תלמידי הישיבה שי'.

שני לו בדומה לו, שער החסידות מביאורי וחידושי תלמידי הישיבה אשר עמלו בביאור ענינים וסוגיות בתורת החסידות, אשר בזה מתייחדים ישיבות תו"ת בעולם שתלמידי הישיבה עוסקים בלימוד החסידות באופן מסודר ומעמיק, גם אלו ע"פ סדר הא"ב'.

לאחריו שער ההלכה – ובו מאשר הסיקו בבירורי הלכות "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", ובייחוד משו"ע אדמו"ר הזקן ובדקדוק בלשונו, לשונו הזהב.

אחרון אחרון חביב, שער עניני גאומ"ש, אשר כפי המבואר בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח היא הדרך הישרה והקלה מכל דרכי התורה להבאת הגאולה האמיתית והשלימה בפועל

– ולא רק באופן של סגולה, כי אם שע"י לימוד עניני גאולה ומשיח הרי זה פועל שהלומד יתחיל 'לחיות גאולה', וכהאמרה הידועה אשר לימוד מעניני הגאולה הוא באופן של "ונזכה ונחייה ונראה", כל אלו מסודרים ע"פ שמות הכותבים שי'.

**לחביבותא** דמילתא, הוספנו בסוף הספר כתב יד קודש כ"ק אדמו"ר בפרסום ראשון, אגרת קודש מי"ד כסלו ה'תש"י. נדפסה באג"ק ח"ג עמ' ריח, אגרת תקמח.

כמו"כ הוספנו סקירה על תולדות הישיבה מראשית הווסדה ועד עתה, מלוקט ממקורות שונים בפרט מגליונות 'התמים' (מוסף בית משיח) בצירוף תמונות ומכתבי רבותינו נשיאנו.

**כאן** המקום להודות מקרב ולב עמוק לכל חברי הנהלת ישיבתנו, כולל ובמיוחד להמנהל הרה"ח ר' מנחם מענדל הלוי שי' גורעוויטש, המסור ונתון לכל עניני ישיבתנו הקדושה, בגשמיות וברוחניות, ודואג ללא הרף להצלחת הישיבה ופריחתה לשם ולתפארת. תודתנו הלבבית נתונה לו עבור עזרתו בהדפסת קובץ זה. ויה"ר שיראה פרי טוב בעמלו ותהא משכורתו שלימה מן השמיים.

**ובטוחים** אנו שבתקופה מיוחדת זו, שכבר "הגיע זמן גאולתכם" ועד ש"הנה זה משיח בא" וכהכרזת והודעת נשיא הדור ונביא הדור שסיימו את כל עניני העבודה

ואפי' צחצוח הכפתורים ועמודים מוכנים לקבלת פני משיח צדקינו, ובפרט ע"י הוספת המעשה אחד דהדפסת ספר זה בתוככי שאר תורתם ועבודתם של תלמידי הישיבה מיום הווסדה, נזכה תיכף ומיד בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ לעינינו הבשריים, וישמיענו נפלאות מתורתו, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

**יחי אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח לעולם ועד**

**המערכת**

ט"ו-ח"י אלול ה'תשס"ט, שנת הקהל  
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח  
ברינוא, צרפת





לזכות  
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח נשיא דורנו





# תוכן ענינים

## שער דבר מלכות

- הדרן על מסכת כתובות ..... כט  
משיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ, יו"ד שבט ה'תשל"ד - בלתי מוג
- לה .....  
שתי תקופות בימות המשיח .....  
משיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ, לקו"ש חכ"ז ע' 191 - מוג
- ג .....  
שפתי ישנים - בענין חדש .....  
הגאון רבי מרדכי הענא זצ"ל

## שער זכרון הלל

- ס .....  
בענין חילוק מלאכות וחטאות .....  
הגה"ח הלל פעוונזנער ע"ה  
מבאר גדר שגגת מל' וזדון שבת לשיטות ר"י ור"ל שבת סט, א / מבאר  
דברי הרמב"ן והרא"ה שם
- ע .....  
לשיטתיה דר"י ור"ל .....  
הגה"ח אברהם ברוך שי' פעוונזנער  
מבאר מחלוקתם של ר"י ור"ל בכמה ענינים לשיטתייהו בענין חצי שיע  
אם האיכות תלוי' בכמות או לא, ובכלל במעלת ענין הכמות
- עג .....  
קונטרס בענין נטילתה כנתינתה .....  
הגה"ח יחיאל מנחם מענדל שי' קלמנסון  
סימן א' - ב' שיטות בהך דנטילתה כנתינתה / סימן ב' - שיטת הרבינו  
יונה ז"ל בהך דנטילתה כנתינתה / סימן ג' - ג' שיטות בהא דגם אשה שיעורה  
בס' ריבוא / סימן ד' - בהך דקרי ותני אם צריך שניהם יחד או סגי בחד /  
סימן ה' - שיטת הר"י הלבן בהך דנטילתה כנתינתה / סימן ו' - שיטת רש"י  
ז"ל דנטילתה כנתינתה והך דדומה לס"ת שנשרף / סימן ז' - דינא דקרי ותני  
ודינא דמתני לאחרים לגבי אשה / סימן ח' - עוד בהא דאשה אין לה המעלה  
דמתני לאחרים / סימן ט' - בשיטת רש"י והרבינו יונה ז"ל בביאור הסוגיא  
דכתובות והסוגיא דשבת ומו"ק וכו' / סימן י' - הקריעה בשעת יציאת הנשמה  
מדין קריעת הגויל או מדין קריעת הכתב / סימן יא' - בשריפת ס"ת מאבד

מצות כתיבתה או לא / סימן י"ב - בדברי הב"י דנשים ישנם בתורה בלימוד הלכותיהן / סימן י"ג - יסוד החילוק בין הך דנטילתה כנתינתה והך דדומה לס"ת - שנשרף / סימן י"ד - בישוב הסוגיא דכתובות והסוגיא דשבת ומו"ק / סימן ט"ו - לימוד התורה דאשה האם נחשב כמאן דקרי ותני / סימן ט"ז - שיטת מרן כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש בהך דנטילתה כנתינתה

**בענין קנין אותיות לשי' הרמב"ן** ..... קכז  
הרה"ח נחמיה שי' בלומינג

מביא שי' הרמב"ן דשטר נקנות במסירה לבד / מביא קושיית הקצוה"ח דלא קנה הנייר וא"כ לא קנה החוב ותי' העינים למשפט דהשטר הוא רק אפסר ודוחה דבעי קנין השטר וע"י נקנה השטר / מביא מח' רש"י והרמב"ן בשטר הניתן בלא ניירו / מקשה לשי' הרמב"ן על נוסח השטר "קני לך הוא וכל שעבודי" / מבאר דהחוב הוא רוחני ונקנה ע"י קנין השטר והדרן לקושיית הקצוה"ח / מקדים ביאור הרוגצובי דנמצא קרוב לה הכסף נקנה ע"י הקידושין / מבאר עפ"ז שי' הרמב"ן

**בענין איסור מלאכה בחוה"מ** ..... קלא  
הגה"ח יוסף יצחק שי' קלמנסון

מביא דעת הרשב"א ושאר הראשונים / מבאר דלהשיטה דאיסור מל' בחול המועד מדאורייתא לא הוי חוש"מ זמן תפילין דחשיב ג"כ אות / מביא דעת הריטב"א דחוש"מ זמן תפילין אע"פ דס"ל דאסור במל' מדאורייתא / מבאר שיטת הריטב"א באיסור מל' בחוש"מ לא הוי משום קדושת היום אלא משום ביטול מצות השמחה / מבאר דהאות באיסור מל' הוא רק שהוא משום קדושת היום / מבאר דאיסור המל' בשבת ויו"ט משום קדושת היום / מביא דברי הרמב"ם והחינוך דמקרא קודש קאי על איסור המל' / מביא דעת הרשב"א ושאר הראשונים דאיסור מל' בחוש"מ הוא משום קדושת היום / מביא דברי הריטב"א בזה ודאזיל לשיטתי' / חוקר אי חוש"מ מקרי יו"ט / מביא דברי הריטב"א בזה / מבאר פלוגתת הרשב"א והריטב"א אי אומרים בתפילות חוש"מ יו"ט מקרא קודש הוה ואולי לשיטתייהו / נוסח ההבדלה שבין יו"ט לחוש"מ המבדיל בין קודש לחול / מביא דברי האבני נזר דקדושת חוש"מ הוי מביו"ט כסיהרא דמקבלא משמשא

**לימוד ואמירת ד"ת לשם מצוה אחרת, וכשאינו מבין** ..... קלט  
הרב שמואל שי' פעוונזנער

מקשה דחזינן בכו"כ ענינים שלגבי דברים מסויימים נחשבים כלימוד התורה ולגבי דברים אחרים אינם נחשבים כלימוד התורה / מקדים ג' יסודות:

א) תומ"צ צריכים כונה, ב) בענין דברים שקריאתם זוהי מצותם, ג) הקורא בתורה ומתכוון למצוה אחרת / עפ"ז מתרץ הסתירות הנ"ל

## שער נגלה

**שיטת הרמב"ם בקיום וגדר שטרות..... קמט**

הגה"ח הרב חנניה יוסף אייזנבך שליט"א

מביא שיטת הרמב"ם היכי שהעדים חוזרים מדיבורם / מקשה מדוע משמיט הרמב"ם שדין זה הוא משום הך ד"הפה שאסר" וכן שזה דוקא כשחוזרים בהם בתוכ"ד / מביא ביאור הגר"ש איגר בשיטת רש"י בכתובות י"ח, ב ומקשה בדבריו / מבאר שיטת רש"י / מביא שיטת הרמב"ם שמה"ת אין שום תוקף לשטר וקושיית הלח"מ בזה / מיישב שיטת הרמב"ם שחכמים התקינו שיהי' תוקף לשטר וגם שצריך לקיימו / מביא מחלוקת הרמב"ם וראב"ד / מבאר דלהרמב"ם יש לחלק בין עדים עצמם המקיימים השטר לשטר שמתקיים ממק"א / לפי"ז מבאר דלהרמב"ם אין דינא דמשנתנו משום לתא דהפה שאסר ולכן נאמנים גם אחרי כדי דיבור

**בגדר "קים לי' מזדבבה מיניה"..... קנז**

הגה"ח עקיבא גרשון שי' ווגנר

מביא שיטת הרעק"א וההפלאה שבספק חיוב מיתה לא אמרינן קלב"מ / מוכיח שזהו שיטת רש"י בב"ק ומקשה על שיטת המג"א דפליג בזה / מיישב שדין ספק מיתה תלוי בדינא דתנא דבי חזקי' ודוחה ביאור זה / מביא ב' אופנים בגדר דינא דתנא דבי חזקי', ולפי"ז מיישב דברי המג"א / מבאר שלשיטת הרעק"א וההפלאה גדר קנאין פוגעים בו אינו חיוב מיתה / מביא שיטת הרבי שקנאין פוגעים בו הוא חיוב מיתה / ביאור דברי רש"י בסוגי' דמצי לאהדורה לפי ב' אופנים אלו

**בסוגי' דתנא דבי חזקיה..... קסג**

הרב ר' אברהם שי' וואלף

מביא שיטת המהרש"א בתוס' בגדר מיתה לזה ותשלומין לזה ומפלפל בדבריו / מביא שיטת הר"י בתוס' ומקשה על דבריו / מתרץ עפ"י יסוד בגדר הפסול דקים לי' מזדבבה מיני' / עפ"י כל הנ"ל שקילוטרי בהבנה דעקירה צורך הנחה לפי שיטת ר"י ובעל פלוגתי' המובא בתוס'

**בדיני אמירת פרשיות עולה חטאת ואשם..... קעג**

הרב שלום דובער שי' פרידלנד

מביא השיטות בענין קדימת אמירת פרשת עולה לחטאת / מבאר שיטת הפוסקים להקדים עולה לחטאת / מיישב שיטת המג"א / מבאר הטעם שבחר

רבינו להביא את הטעם דדורון / מבאר שיטת הפוסקים בדין אמירת פרשת  
אשם / חטאת צריכה ידיעת חטא / מביא דלשיטת רבינו 'אשם תלוי' אינו  
נידב / מביא דאשם נזיר בא בנדבה / מביא דקרנב הבא על חטא אין נחשב  
נידב / מבאר דברי הר"י פוזנא בחילוק בין חטאת ואשם נזיר / מבאר עוד  
דבריו באופן נוסף / מביא דטומאת נזיר אינה נחשבת כחטא

**בענין טוען וחוזר וטוען.....קפג**  
הת' ישראל שי' אוחנה

מביא מחלוקת הרמב"ם והרמ"ה בחוזר וטוען מפטור לפטור ואח"כ  
באו עדים והכחישו טענתו הראשונה / מביא קושית הקצוה"ח על הרמב"ם  
ותירוצו, ועפ"ז מקשה ב' קושיות / מבאר שיש ב' שיטות למה אינו חוזר  
וטוען מחיוב לפטור (משא"כ מפטור לפטור) / ע"פ הנ"ל מתרץ ב' הקושיות  
/ עפ"ז מבאר דברי הב"י / עפ"ז מבאר בדא"פ דברי רש"י ותוס' בסוגיית עביד  
איניש דקארי לשני טובא שני חזקה

**בענין זמן חלות מצות ושננתם.....קצא**  
הת' שניאור זלמן שי' אייוס

מביא הקו"ש דחל רק כשמתחיל ללמד / מקשה דברמב"ם ושה"פ  
משמע דחייב לכל ילד / מתרץ דיסודו בלשון הספרי "תלמידך" / מבאר  
עפ"ז התו"ת שמקשר "ושננתם לבניך" ל"כל המלמד כו' כאילו ילדו" / דוחה  
דהקו"ש מעתיק "התלמידים" ועוד קושיא / מתרץ דב' דינים ברב: א) חיובו  
ללמד, ב) הא דנעשה בן / מביא קושיית הקו"ש על הגמ' "ולמדתם אתם"  
ומתרץ דאינו לימוד אמיתי / דוחה ומוכיח דהלימוד אמיתי / מבאר דלרב  
ב' חיובים: א) ללמד לתלמידים, ב) שליח האב ללמד הבן / מתרץ הקושיא  
דלימוד התלמידים רק להרוצים ולא רצו / יב"ג תיקן שליחות האב

**יסוד שיטת רש"י בסוגיא דהמקיף.....רג**  
הת' שניאור זלמן שי' אייוס

מביא מאחרונים דלשי' רש"י איירי במחיצות פנימיות / עפ"ז ברישא  
פטור דבבקעה אין ה"ר / מקשה דלפטור דצד רביעית פרוץ / מביא שיטה  
דמדובר בחיצונות ושו"ר / מתרץ דהא דפרוץ שייך לשו"ר והא דבבקעה  
שייך לה"ר / מביא מראשונים דלרש"י חייב בסיפא משו"ר / מביא דמקשים  
דכבר סר שו"ר ע"י חיצונות / מתרץ דעכשיו קנה צד ד' ועדיין לא גדר /  
מביא קושיית הרמב"ן דחיצון חסר והוספת הרשב"א / הרשב"א מביא רק א'  
מתירוצי הרמב"ן / מבאר דהוספת הרשב"א מפיק מתי' הא' דהרמב"ן / מביא  
דברי ההגה"ה / מבאר דהוא שי' רש"י ומבאר בזה כמה דברים / מביא דברי  
הנמו"י ומקשה כמה קושיות / מתרץ דהוא כשי' רש"י

**שיטת הרא"ש בסוגיא דעד ודיין מצטרפים..... רטז**  
הת' יוסף שי' ביטאן

מביא סתירה בדברי הרא"ש אם הדיין נאמן להעיד על חתימת ידו /  
מביא את תירוץ הב"י שיש לחלק אם מעיד לבדו או שמעיד יחד עם חברו,  
ומבאר חילוק זה / מבאר שהרא"ש ס"ל כדברי הר"י מלוניל בסוגיין שעד  
ודיין מצטרפים היות ויש ב' עדים שמעידים שהשטר נעשה בכשרות / מבאר  
שהרא"ש אזיל בזה לשיטתו בהסוגי' דפלוגת רבי ורבנן / מבאר שזה הכוונה  
של דברי הב"י

**בגדר דינא דתוך כדי דיבור, ונאמנות לפרש דבריו..... רכא**  
הת' שלום דובער שי' בעגון

מביא קושיית הרעק"א על שיטת התוס' בכתובות, כבא ומתרץ / מקשה  
על דברי התוס' דמדוע כשחוזר בו מיד צריך נאמנות של מגו, והרי יכול  
לחזור בו מצד דינא דתוכ"ד / מבאר שדינא דתוכ"ד הוא רק לחזור בו מדבריו  
הראשונים אך לא לפרש כוונתו בדבריו הראשונים / מבאר באופן אחר שגדר  
דינא דתוכ"ד הוא שיכול לומר שלכך נתכוון מתחילה אך אין לו כח לשנות את  
דעתו / מביא ראי' לדחות פי' זה / מבאר שתוכ"ד אינו מועיל במקום שיש  
חשש משקר / מוכיח מדברי המהרש"א שפי' "הפסק מרובה" הוא יותר מכדי  
דיבור ולפי"ז הדרא לדוכתא קושיית הרעק"א / מחדש שכוונת התוס' הוא  
דאף דנאמן מטעם דמפרש דבריו, מ"מ מיתורא דקרא ילפי' דין מגו

**מחילת כבוד מלכות אגריפס במקום מצוה..... רכט**  
הת' אלחנן דוב שי' גארעליק

מביא חיוב כבוד המלך ודין מחילת כבודו / מבאר דין מחילת כבוד המלך  
גבי יבום / מביא תירוץ הקוב"ש ודוחה תירוצו / חוקר אי אגריפס הוי מלך  
כשר / מביא שיטת הר"ן לחלק בין כבוד העם כלפי המלך והמלך כלפי עצמו  
/ מביא שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ בענין זה / מבאר ג' דרגות במלוכה / חוקר  
בגדר מינוי אגריפס / מבאר דישנם ב' תקופות במלכות אגריפס

**גדר דינא דמלכותא דינא, במלכות ישראל והמסתעף..... רמו**  
הת' אלחנן דוב שי' גארעליק

מביא שיטת רש"י בטעם היתר נדרי אונסין / מביא ח' שיטות בדינא  
דמלכותא דינא / מביא שיטת הרמב"ם בדינא דמלכותא דינא / מקשה כמה  
קושיות / מבאר יסוד בגדר מלכות או"ה / מתרץ עפ"י הקושיות

**גדר החיוב מיתה של רודף להמצייל..... רסב**  
הת' אליהו מאיר שי' לאנדעס

מביא הגמ' זר שאכל תרומה וקרע שיראין דקלב"מ / מביא דברי רש"י

ותוס' במיתה לזה ותשלומין לזה / מביא שי' ריב"א דרודף חייב מיתה לכ"ע  
והוה מיתה ותשלומין לחד / מביא קושיית האבנ"ז דב"ד (ומציל) הורגים  
אבל לא להם חייב מיתה / מקדים חקירה בהריגת הרודף: (א) מדין הצלה,  
(ב) מדין עונש / מביא כו"כ ראיות דמדין עונש ודוחה / מביא כמה ראיות  
דמדין הצלה / מביא ב' שי' בדין הצלה: (א) הצלת הנרדף, (ב) הצלת הרודף /  
מקשה דבלקו"ש סותם בבא במחתרת כשי' א' ואינו מפרש המח' / מחלק בין  
בא במחתרת לרודף / מבאר דבא במחתרת אינו ודאי נפשות / דוחה דהוא  
ודאי / מבאר דבש"ס הפשט דודאי יעמוד ע"ע / דוחה כהנ"ל דהדין שייך  
גם ברודף / מתרץ דלקו"ש לדעת ריב"ש דסובר דוקא להציל הנרדף / עפ"ז  
מתרץ קושיית האבנ"ז דאינו כמו ב"ד דהוא עונש

**יסוד שיטות הראשונים בסוגיית שכונני גוואי.....רעז**  
הת' אליהו מאיר שי' לאנדעס

מביא פי' רשב"ם "בחדרים הפנימים" ועובר דרך / מביא קושיית הרמב"ן  
דלמה יפסיד חזקתו בכך / מבאר המח' ע"פ ב' סוגי מחאה: (א) מחאה סתם,  
(ב) ביטול החזקה / מבאר מח' רשב"ם ותוס' רי"ד בביאור דעת רבא / מביא  
שי' הרי"ף דביום המכירה הי' במקום חרום וקושיית הרמב"ן דהי' לו למחות  
/ מבאר יסוד המח' / מביא קושיית הרא"ש ומבאר המח' כנ"ל / מביא שי'  
הרמב"ן דכל ג' שנים הי' במקום חרום ושלפ"ז צריך עדים משא"כ לשי'  
רשב"ם / מבאר עוד המח' בב' סוגי מחאה / מביא שי' הראב"ד דגם בלא  
מקום חרום אלא רחוק ביותר / מביא קושיית המאירי ומבאר המח' ע"פ מח'  
הרי"ף ורמב"ן / מביא שי' מהר"ם דעובר לחוד אינו ביטול החזקה רק אם  
משתמש / מבאר המח' בינו ובין הרשב"ם

**השבתת חמץ בחג הפסח.....רפז**  
הת' שד"ב הכהן שי' כהן

מביא חקירה באוכל חמץ בפסח אי מקיים מצות תשביתו אע"פ שחייב  
כרת / מביא שיטת הטעם המלך בדבר / מביא שיטת התשובה מאהבה בזה /  
מבאר יסוד מחלוקתם ע"פ חקירת המנחת חנוך אי מצות תשביתו הוא קום  
ועשה או שב ואל תעשה / מבאר שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ בנדון

**בענין זמן הכנסת התינוקות לת"ת.....רצב**  
הת' שד"ב הלוי שי' לעווין

מביא מגמ' דמכניסין בן שש ומאבות דבן חמש / מביא תי' א' דחמש אביו  
מלמדו / תי' ב' דלגלגל ומקשה דאינו משמע בגמ' / מתרץ ע"פ הג"מ ועוד  
דגם הם סברי כתי' א' / תי' ג' דג' דרגות בזה ומבאר דבזה תירצו עוד סתירה  
/ מביא תי' הב"י דחמש שלימות ותחלת שש ודבריו בש"ע / מביא הש"ך

דהש"ע כתי' הג' ומקשה דלכאו' הש"ע כתי' הב"י / מתרץ דתי' הג' מוכרח  
בנוסף לתי' הב"י / מקשה ע"ז כו"כ קושיות / מתרץ דהש"ך חולק על הש"ע /  
דוחה ע"פ לקו"ש / מתרץ דב"י מתרץ להרמב"ם ובש"ע פוסק כטור וכתתי' הג'  
/ מביא העבונה"מ ושחולק לכאו' על אדה"ז / מביא מחלוקת אדה"ז וערוה"ש  
ומקשה טובא על דברי הערוה"ש

**ל'מוד הגמ' "את בתי נתתי לאיש".....שה**  
הת' לוי יצחק שי' פרוס

מביא דברי רב הונא דנאמן אב לאסור בתו / חוקר בגדר נאמנותו / מביא  
דברי הפנ"י ומקשה על דבריו / מקשה עד"ז על דברי ריטב"א / מיישב שיטת  
הריטב"א דאזיל לשיטתי' / נשאר בצ"ע בדברי הפנ"י / מביא ביאור החת"ס  
בשיטת רש"י ומקשה עליו / מיישב שיטת רש"י באופן אחר

**שיטת הרא"ש והטור בפ'י שודא דדייני..... שיא**  
הת' פסח גבריאל שי' קאלטמאן

מביא מח' רש"י ותוס' / מביא דהטור כרש"י וקושיית הש"ך דאבי  
הרא"ש כר"ת / תי' הק"נ דהרא"ש כרש"י / דוחה תירוצו מדברי: א) הרא"ש,  
ב) כל האחרונים, ג) הרא"ש בשו"ת, ד) מקיצור פסקי הרא"ש לבעל הטור /  
חולק על הק"נ ככוונת מ"מ הש"ך / מביא הגמ' דב"ח וכתובת אשה היבין  
לב"ח / מביא שי' דהוא משום שודא ודברי הק"נ דהוא כר"ת בשודא / מבאר  
דהק"נ הגדיר המח' דלרש"י אומדין דעת נותן ולתוס' תלוי בדעת ב"ד / מוכיח  
דהמח' הוא דלרש"י זה תלוי באומד ולתוס' ברצון

**בענין עד אחד בהכחשה..... שיט**  
הת' יצחק שלמה שי' קרביצקי

מביא מחלוקת ראשונים בע"א שהעיד ב' עדיות תוכ"ד ונפסל בשני'  
אם פסול גם לראשונה / מביא שבמס' ב"ק נחלקו רש"י ורבינו פרץ באותו  
מחלוקת / מביא את דברי הקה"ח בביאור דברי רש"י, ומקשה על ביאור  
זה / מביא ביאור אחר בדברי רש"י ע"י ביאור גדר דינא דתוך כדי דיבור /  
לפי"ז מבאר ששאר הראשונים ס"ל כשיטת הרבי בגדר תוכ"ד / מקשה על  
שיטת תלמיד הרשב"א מהסוגי' דב"ק / מתרץ ע"פ דברי המחנה אפרים שיש  
לחלק בין עדות מוכחשת לעדות מוזמת וההוכחה לחילוק זה / מביא דחיית  
הרעק"א על הוכחה זו מהסוגי' דב"ב / לבאר מחלוקתם מקדים מחלוקת  
ראשונים בהסוגי' דב"ב גבי הכחשה אי אתינן עלה משום פסול הגוף או משום  
לתא דעדות שבטלה מקצתה / מבאר שב' שיטות הנ"ל מתאימים לב' אופנים  
בביאור דברי רבא בסוגי' זו / מבאר שמחלוקתם בב"ב הוא לשיטתייהו  
בהסוגי' דב"ק / ביאור המשך הסוגי' בב"ב לפי ב' שיטות אלו / לפי כל זה

מבאר שהרעק"א ס"ל כאופו א', ותלמיד הרשב"א והמחנה אפרים ס"ל כאופו  
הב'

**יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ד"הפה שאסר".....שלה**

הת' יצחק שלמה שיי קרביצקי

מביא ביאור האחרונים שרש"י ותוס' נחלקו אי הפה שאסר הוא דין מיוחד או דין מגו ד"מה לי לשקר" / מביא מחלוקת רש"י ותוס' היכא שאינו נאמן בתורת עדות אי נאמן בתורת מגו / מביא דברי הרמב"ן שעדים אינם נאמנים במגו / מביא דברי הקובץ שיעורים בביאור דברי הרמב"ן ומקשה על ביאורו / מבאר גדר פסול נוגע לדעת הרמב"ן / מבאר שסיבת הנאמנות במשנתנו הוא מצד דינא דהפה שאסר / מבאר ששיטת רש"י היא שאין העדים נאמנים מדין מגו, ולכן ס"ל שהפה שאסר הוא סברה ולא מגו / ביאור שיטת רש"י במשנתנו / לפי זה יסיק דב' פלוגתות דרש"י ותוס' תלויות אחת בחברתה

**ביסוד נאמנות המלוה בטוען אמנה.....שמה**

הת' אברהם חיים שיי שטערן

מביא הגמ' דהאומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן אמר אביי במלוה / קושיית הראשונים דלהימנוהו במגו ות' הראב"ד דאמנה עולה היא / מקשה ע"ז ומבאר בהקדם הגדר דמגו / מאריך בגדר הנאמנות דבעל השטר / ועפי"ז מבאר דברי הראב"ד דכוונתו שחסר בהבעלות של המלוה

**חיוב ת"ת דבן [המוטל] על האב בשיטת אדמו"ר הזקן.....שנ**

הת' אברהם חיים שיי שטערן

מביא שיטת אדה"ז בגדר חיוב האב בלימוד בנו דהוא מצוה דרמיא עלי' / מביא דלפי"ז ימצא דלא יהני בי' שליחות / מקדים בהגדר דשליחות במצוה שבגופו / מביא מש"כ בלקו"ש שיש ב' גדרים בחיוב האב לפדות בנו ותולה זאת בשאלה הנ"ל / מביא שיטת האוצר המלך ומבאר שיטת אדה"ז בזה

**בעניין הנראה שרוצה לעשות מעשה עבירה.....שנט**

הת' אברהם שיי שטראקס

מביא מחלוקת בין רש"י והריצב"א - ותוס' בכתובות ל,ב / מקשה על שיטת הריצב"א שאין סוגייתנו דומה להא דשנים שהגביהו מציאה / מביא מחלוקת רש"י ותוס' בזמן חיוב ממון ומיתה בגזולן / ביאור האבני נזר בשיטת רש"י שהראשון לא נתכוון לגזול / מקשה שבהסוגיא דב"מ מוכח שגם בהאי גונא חייב / מחלק בין כוונה למעשה גזילה בשביל הזולת להיכא שלא נתכוון לגזול כלל / מבאר שסברת המחלוקת בין רש"י לתוס' הוא אם חברו מתכוון באמת לעשות מעשה עבירה / לפי"ז יבאר מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל בזמן חיוב הגזולן / סברת הר"י לשיטתו לקמן בהמדיר שאין אשה יכולה לומר



שלא התכוונה לעשות מעשה עבירה / לפי כל זה מבאר את שיטת הריצב"א בסוגיין

**מנהג חסידות של יוסף ע"פ ביאורו של הרבי .....** **שס**  
הת' שלום דובער שי' שילדקרויט

מביא דברי רש"י דאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון / מביא דברי התוס' דהוא מנהג חסידות / קושיית האוה"ח על התוס' / מביא כמה תירוצים לקושיית התוס' / דחיית הרבי דאינם פשוטו של מקרא / ביאור הרבי דוקא בחזקת רעב אסור / מקדים דברי המפרשים ב"הראה לו שטר אירוסין" ודחיית הרבי / ביאור הרבי דהוא זהירות מיוחדת / מבאר עפ"ז תי' התוס' דאיסור הנ"ל הוא זהירות מיוחדת

## שער חסידות

**בענין אורך, רוחב ועומק .....** **שעה**  
הת' ישראל שי' אוחנה

ד' הוספות הדיבור: אורך, רוחב, עומק ואופן הגילוי / מקשה דרק באופן הגילוי כותב דקשור לעומק משא"כ באורך ורוחב / מתרץ דרק אופן הגילויקשור לעומק דהוא שכל חדש / דחה מהמשך תער"ב ועוד דכולם שייכים / מתרץ דרק באופן הגילוי מוכרח לבאר זה / ב' אופנים בעומק – עומק דחכ' ועומק דבינה / מבאר דהמאמר מדגיש החידוש דאופן הגילוי קשור לעומק דחכ' / דחה מכמה טעמים / מתרץ דאופן הגילוי הוא חלק מעומק

**דרגת עשירות דמשה .....** **שפב**  
הת' יעקב זבולון שי' הורוויץ

מביא דמשה שהוא עשיר הוא בחי' עתיק / מביא ב' דרגות בעתיק – פנימי' וחיצוניות / מוכיח דמשה הוא פנימי' עתיק / מקשה דגם עשירות הכי נעלה הוא חיצוניות עתיק / מתרץ דמשה פנימי', תפלתו שהוא תפלת עשיר הוא חיצוניות / דחה דגם תפלתו פנימי' עתיק / מבאר דעשירות סתם הוא חיצוניות עתיק, עשירות דמשה (ותפלתו) פנימי' עתיק

**בענין "זדונות נעשו לו כזכיות" .....** **שפו**  
הת' יהושע זעליג שי' קארפ

יברר אם הענין של "זדונות נעשו לו כזכיות" הוא מפני שהזדונות הביאו אותו לקיום תומ"צ באופן נעלה יותר או מפני שהביאו אותו לתשובה נעלית ביותר / מביא שיטת המהרש"א שפי' "זדונות נעשו לו כזכיות" הוא שהם מביאין אותו שיוסיף בתומ"צ, ודחיית הרבי בזה / מביא ביאור של הרבי שאין

לומר ש"זדונות נעשו לו כזכיות" הוא רק ביחס להגברא / מביא ביאורו של הרבי שזהו ע"ד הכשר מצוה, ולפי"ז הרי זה קשור גם עם התומ"צ הנעשים אח"כ, ודחיית הרבי בזה / ביאורו של הרבי שהזדונות הם באותו מקום של כללות תומ"צ, ולכן נעשים חלק מענין התשובה ולפי"ז הרי זה מפני שהם הביאו אותו לתשובה / ביאור של הרבי שע"י שמגיע לעצם הנפש שלמע' מן הזמן הרי הזדונות נהפכים לזכיות ממש / ביאורו של הרבי שהיות וכל בעל תשובה יש בו מעלה שכובש את יצרו, לכן בכללות בכל תשובה נהפכים הזדונות לזכיות

**בענין דרגת ה"אוצר"..... שצד**

הת' השליח יצחק שלמה שי' קרביצקי

מקשה דלכ' יש סתירה בין ב' מאמרים אם המשכת העצמות הוא בשביל נצחון המלחמה או כתוצאה מן הנצחון / מתווך שבתחילה נמשך עצם האור בשביל להתחיל המלחמה ואחר כך נמשך העצמות לתת לו כח לסיים המלחמה ודוחה / מתווך שב' המאמרים נמצאים בב' שלבים של המשך ובהתאם לזה הוא ב' הביאורים / מבאר שב' העניינם בהמשכת העצמות הם ב' דרגות, כח ההפלאה דאוא"ס ועצמות ממש ודוחה ביאור זה / מסיק שב' העניינים הם המשכת העצמות וגילוי העצמות / מקשה על ביאור זה מהמשך המאמר ומתרץ

**פעולת האמונה במצוות..... תב**

הת' יהודה אריה זאב שי' שכטר

"יסוד היסודות ועמוד החכמות" נוגע לכל הל' התורה / יסודות – הל' יסודי התורה, חכמות – שאר הלכות / יסוד הוא דבר הטמון – הנחה שכלית, עמוד הוא דבר הנראה – הסברה להזולת / מקשה דגם ליסודות צריך עמוד / מקדים ד' דרגות בהשגת השכל: א) הנחה שכלית, ב) התבוננות, ג) מסקנת השכל, ד) התוקף / מתרץ עפ"ז דצריך גם יסוד – התוקף / מבאר דהתוקף הוא ע"י ההנחה שכלית – יסוד

## שער גאולה ומשיח

**הצורך בערי מקלט לעתיד לבוא..... תט**

הרה"ח ר' שמריהו שי' מטוסוב

מביא דהוא כדי לשלול אפשרות החטא / מבאר דזהו ע"כ לפני ביטול הרע מן העולם / בלקו"ש מבואר דהוא גם אחר ביטול הרע / הביאור שם דהריגת הרוצח הוא הנהגה ע"פ תורה / מתווך ב' הביאורים / מכריח הצורך בב' הביאורים / מסכם ד' תקופות אפשריות במציאות ערי מקלט לעת"ל /

מעיר ד"לא בחפזון תצאו" הוא אחר ביטול הרע ואיך מתאים בהנ"ל דיש רע גם אחר היציאה מגלות / מבאר דאנו עומדים לכאו' בתקופת הביאור הא'

**אהבת ישראל כטעימה מהגאולה..... תיד**  
הת' שמוריה שי' צרפתי

מביא שיחת אד"ש מה"מ אודות אהבת ישראל מצד ניצוץ משיח שבכל אחד (ש"פ מטו"מ תנש"א) / מבאר הגדרתה של תקופתנו 'סף הגאולה' כמבואר באותה שיחה / מבאר הגישה הכללית שצ"ל לעבודת ה' בתקופה זו 'הנהגה מתאימה לזמן מיוחד זה שעומדים על סף הגאולה' / מבאר המעלה והחידוש שבאהבת ישראל מצד ניצוץ משיח, וכיצד זה מתבטא בעבודה בפועל

**שייכות בענינים שונים בדברי הרבי..... תי**  
הת' שלום דובער שי' נאטיק

מביא דכל עניני התורה מדוייקים / מביא ב' ביאורים במעלת נשמה בגוף: א) מעלת הנשמה, ב) מעלת הגוף, הנפק"מ / מביא ב' שלבים ב"גאולה אותיות גולה": א) הגאולה מעלה את הגולה, ב) הגאולה נוצר מגולה / מקשר ב' השלבים לב' הביאורים / מביא ב' ענינים במשיח: א) יחידה, ב) עצם שלמעלה מיחידה / מתמיה דבכ"מ מבואר דמשיח ענינו יחידה / מביא ב' מעלות בהעלאה: א) ממשיך ממקום נעלה יותר, ב) עולה לקדמת המאציל ממש / ענין הב' מובן רק לעת"ל / הא דמשיח ענינו עצם מובן לעת"ל

## שער הלכה

**בדין קביעת מזווה בבית נשואי תערובות ר"ל..... תכט**  
הת' חיים זושע שי' ווילמובסקי

מביא פסק ה"נתיבים בשדה השליחות" דבבית נישואי תערובות יניה מזווה בלי ברכה / מקשה עליו דלכאו' תלוי בבעל דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה / חוקר ומסיק דהנ"ל שייך גם בנשוי לנכרית ושהמשמש בבית קובע למזווה / דוחה הראי' מלקו"ד דשם חסר שליחות ולכן הורה אבע"ש לקבוע בלי מזווה / תגובת המחבר הנ"ל – דמטעם מלכות יש לאשה שותפות ושנדו"ד כמי שנשתטה בעלה שהיא חייבת

**בענין נטילת ידים..... תלו**  
הרה"ח אהרן שי' לאשאק

חוקר בכל הני דברים הצריכים נטילת ידים אי צריכים גם עירווי וכלי / מביא מנט"י ביה"כ דאינם צריכים עירווי / מקדים קושיית הקצוה"ש ב"הקם מהמטה" דלכאו' צריך ג"פ / מביא ב' תירוציו דוחה דהם דוחק / מביא ב'

גדרים בנט"י שחרית / מביא דיסוד הב' גדרים הוא ברשב"א ובזהר / מבאר דאדה"ז נקט כאן כהרשב"א והא דצריך ג"פ הוא מהזהר / מסיק דלפ"ז צריך כלי / דוחה ע"פ הנו"כ דאין ללמוד מדין א' להשני / מסיק דלשי' אדה"ז יש ללמוד מא' להשני / מקדים סתירה בדברי אדה"ז בסידור במקור נטילה זו וישוב הצ"צ דלהרשב"א חמור כנט"י לסעודה / מבאר דשוב אין ללמוד מנט"י שחרית להשאר וגם אין לתרץ קושיית הקצוה"ש כנ"ל / מסיק ללמוד מדין החולץ מנעליו / מתרץ קושיית הקצוה"ש באו"א

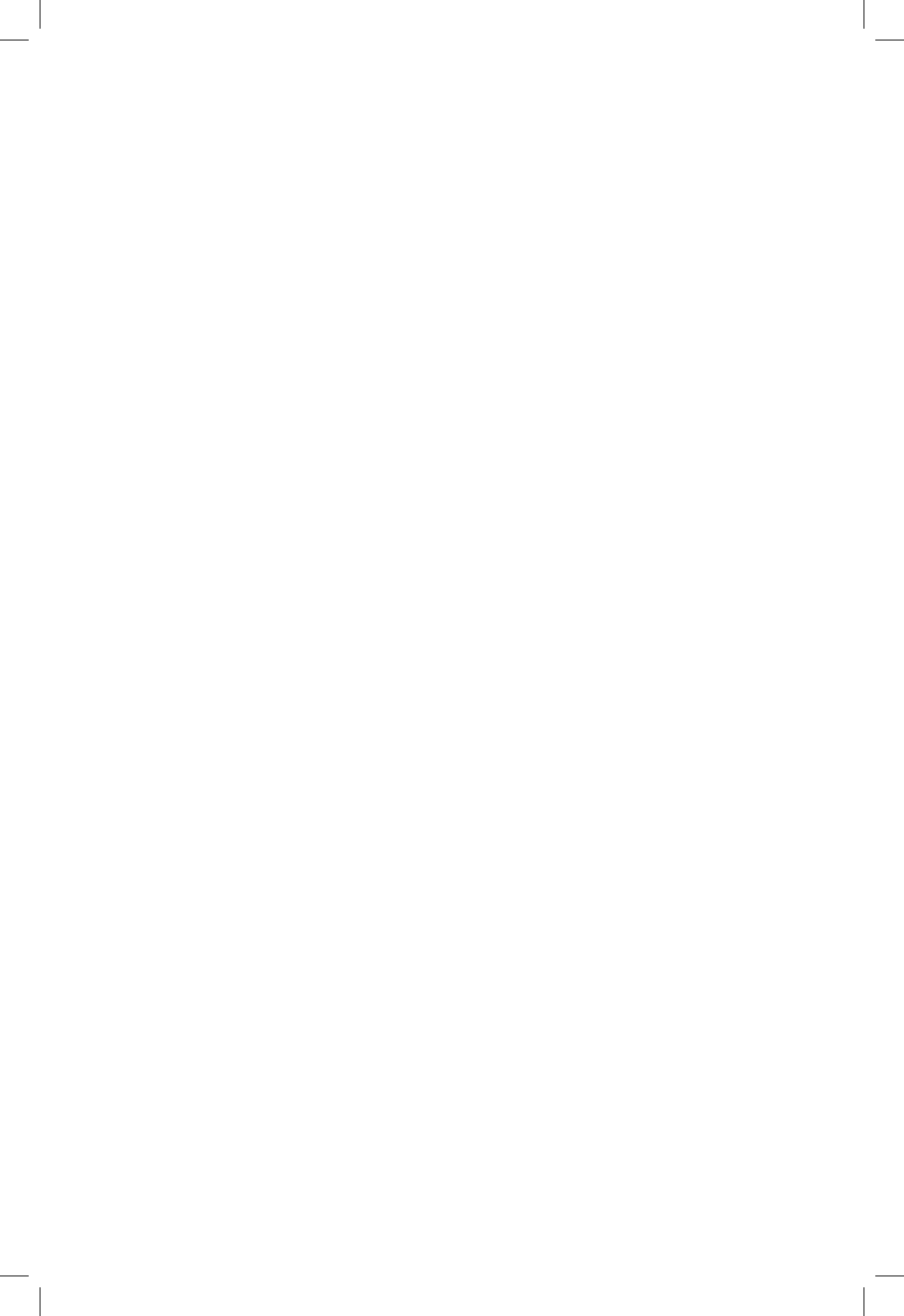
**ביאור בדברי אדה"ז באיס' טלטול ואיס' הוצאה לכרמלית....תמה**  
הת' לוי"צ שי' סימפסאן

מביא מח' המג"א והט"ז בטלטול מת בשבת באותו חצר משום מוקצה ומחצר לכרמלית משום הוצאה / מביא דברי אדה"ז ומקשה עליו דבטלטול מתיר משום שמא יבא כו' ובהוצאה מתיר משום כבוד הבריאות / מקדים דברי הרוגזובי דיש ב' גדרים במלאכות דרבנן / מחלק בין ב' השבותים דטלטול והוצאה / מתרץ עפ"ז שי' אדה"ז דלהוצאה לא די בשמא יבא

**דיני אותיות וציורים בשבת.....תנ**  
הת' יוסף יצחק שי' שוחאט

מביא הפרטים בגוף האיסור דאכילת עוגות שיש עליהם אותיות / מבאר החילוק אם האותיות נעשו מגוף העוגה עצמה או מדבר אחר / מביא שיטת אדה"ז האם מותר להכניס העוגה ישר לפה / מקשה על שיטת הקצוה"ש ושוש"כ בענין לחתוך בין האותיות או לקלוף השכבה של האותיות / חוקר בשיטת אדה"ז אם חתך מערב שבת ורק מפריד החתיכות / מביא דמקשים על הא"ר דכותב לחתוך ביד שמאל / מביא כו"כ תירוצים לסתירה בשי' אדה"ז בנוגע לציורים וסימנים ע"ג עוגה / מביא ההלכה אם כל העוגה בצורת ציור (או אות) / מביא כל הפרטים בענין אותיות בצידי ספרים, חיבור דף קרוע, ואותיות על פרוכת / מקשה על הלב השבת בענין קריעת אותיות בפתיחת אריזות / מביא מה הדין לחבר האותיות של העולים בבית הכנסת, ומספר עמודים / מביא דמשחקי אותיות, פאזל, מספרים מותרים / מבאר ההלכה בנוגע לסיגירות ביו"ט, ביצים, נייר טואלט, חותמת על היד, סוליית נעליים

**כתי"ק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח.....תסו**  
**תולדות הישיבה.....תסט**







שער  
דבר מלכות







## הדרן על מסכת כתובות

- בלתי מוגה\* -

א. בסיום מסכת כתובות<sup>1</sup>: "לאהבה? את ה' אלוקיך ולדבקה בו – וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיה לת"ח, והמהנה לת"ח מנכסיו – מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה"<sup>3</sup>.

והובא להלכה בפוסקים<sup>4</sup>: "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר<sup>5</sup> 'ובו תדבק', וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה? אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם. . ולהתחבר להם בכל מיני חבור, שנא' ולדבקה בו"<sup>6</sup>.

והנה קושיא דומה הקשו חז"ל במס<sup>6</sup> סוטה עה"פ<sup>7</sup> "אחרי ה' אלוקיכם תלכו", אלא ששם תירצו באופן אחר:

"וכי<sup>8</sup> אפשר לו לאדם להלך אחר השכינה? והלא כבר נאמר<sup>9</sup> 'כי ה' אלוקיך אש אוכלה הוא", אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים. . אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים. . אף אתה וכו"<sup>10</sup>.

\* נערך ע"י הגה"ח אברהם ברוך שי' פעווננער לעילוי נשמת אביו הגה"ח הלל ע"ה פעווננער, וע"י הרה"ח מ"מ שי' אייזנמאן.

1 קיא, ב.

2 נצבים ל, כ. ועד"ז עקב יא, כב.

3 ועד"ז הוא בספרי עקב פיסקא מט. וראה משנה אבות פ"א מ"ד. ברכות סד, א ועוד. וראה רשימות חוברת קעה.

4 רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ב. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע ו'. מג"א סקנ"ו סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ד (וראה לקמן בפנים).

5 עקב יב.

6 יד, א.

7 ראה יג, ה.

8 בספרי שם עה"פ "ללכת בכל דרכיו": "אלו דרכי הקב"ה שנא' ה' ה' א-ל רחום וחנון וכו'". ושם אין הקדמת קושיא, דבסוטה שם איירי בפסוק "אחרי ה'א תלכו", ובוה קשה "וכי אפשר כו' להלך אחר כו'", משא"כ ב"ללכת בכל דרכיו" אין קושי זה (ורק צריך לבאר מה הם דרכיו של הקב"ה), ובסוטה מחדש שגם "אחרי ה'א גו'" הוא ע"ד הכתוב ד"ללכת בכל דרכיו". וראה לקמן הערה 18.

9 ואתחנן ד, כד.

10 הובא ג"כ בילקוט ס"פ עקב רמו תתעג. וראה משנה אבות רפ"ד. אבות דר"נ פכ"ג ה"א. מכילתא בשלח טו, ב (וראה לקו"ש חכ"ו ע' 11). שבת קלג, ב. שבת לא, א. ר"ח שער הענוה פ"א. ועוד. הובא להלכה בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע ח'. רמב"ם הל' דעות פ"א ה"ה. שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 1130. ח"ג ע' 280. ח"ד ע' 461, 467. חל"ד ע' 153.

וטעם החילוק בין שני תירוצים אלו (דביקות בת"ח, והליכה במידותיו של הקב"ה), יש לומר<sup>11</sup> שיסודו בחילוק שבין הלשונות – דביקות ('ולדבקה בו'), והליכה ('אחרי ה"א תלכו', 'ללכת'<sup>12</sup> בכל דרכיו', 'והלכת'<sup>13</sup> בדרכיו'), שדבקות עניינה הרגש הלב כלשון הכתוב<sup>14</sup> "ותדבק נפשו בדינה", כלומר שדביקות הוא ענין השייך ל"נפשו" דוקא, משא"כ הל' הליכה מורה על ענין של עשי' והנהגה בפועל.

וזהו שהפסוק "אחרי ה"א תלכו" ('והלכת בדרכיו', 'ללכת בכל דרכיו'<sup>15</sup>) מפרשים חז"ל כפשוטו – "להלך אחר מדותיו", שענינם עשי' והנהגה בפועל של חסד ורחמים וכו'<sup>16</sup>,

משא"כ 'ולדבקה בו' א"א לפרש על ענין של עשי' והנהגה בפועל (בלבד) – שיתנהג ב"מדותיו" – אלא בהכרח לפרש זה (גם) על ענין של דביקות רוחנית, ומכיון שזה בלתי אפשרי בנוגע להקב"ה, שהרי "וכי אפשר לדבק בשכינה", לכן דורשים את זה בנוגע לת"ח (וגם בנוגע אליהם ענין הדביקות אינו כפשוטו, אלא שכל (א) המתחבר (ב) לת"ח כו' מעלה עליו הכתוב כאילו<sup>17</sup> (א) מדבק (ב) בשכינה.

ונמצא שהפסוק "אחרי ה"א תלכו" ('והלכת בדרכיו', 'ללכת בכל דרכיו') מתפרש כפשוטו, משא"כ הפסוק 'ולדבקה בו' אי אפשר לפרשו כפשוטו<sup>18</sup>.

(11) ראה גם לקו"ש חל"ד ע' 155.

(12) עקב יא, כב.

(13) תבוא כח, ט.

(14) וישלח לר, ג. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 55 ואילך.

(15) ראה הערה 18.

(16) ואף שחנינה ורחמנות כו' הם מדות הלב, מ"מ כאן הכוונה (בעיקר) למעשה בפועל שבזה וכבגמ' שם 'הלבש ערומים וכו'". ובספרי שם: "אף אתה הוי רחום וחנון ועשה מתנת חנם לכל". וכ"ה הל' בשו"ע אדה"ז שם. וראה בסהמ"צ שם: "שרצה לומר ההדמות בפעולתיו הטובות והמדיות הנכבדות שיתואר בהם הא"ל יתעלה על צד המשל כו'". וראה מו"נ ח"א פנ"ד: "נאמר עליו יתעלה רחום, כמו שאמר כרחם אב על בנים, ואמר וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו, לא שהוא יתעלה יפעל ויהמו רחמיו, אלא כפעל ההוא אשר יבוא מן האב על הבן אשר הוא נמשך לחמלה ורחמנות (והפעולות) [והפעולות] גמורה – יבוא ממנו יתעלה... וצריך למנהיג המדינה, כשיהיה נביא, שידמה באלו התוארים ויבואו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי הדין, ולא מדות ההפעליות בו... ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים נוטר ונוקם ובעל חמה כפי התחייבם, לא לענין הכעס לבד, עד שיצוה בשריפת איש והוא בלתי קוצף עליו ולא מואס בו כו'". עיי"ש באורך.

(17) בתניא ספ"ב 'זבזה יובן מאמר רו"ל עה"פ 'ולדבקה בו' שכל הדבוק בת"ח מעה"כ כאלו נדבק בשכינה ממש, כי ע"י דביקה בת"ח קשורות נר"... ומיוחדות במהותן הראשון ושרשם שבחכמה עילאה שהוא ית' וחכמתו א' כו'". אבל גם הוא ע"פ פנימיות התורה.

(18) וזהו הל' שבגמרא "אלא כל המשיא כו'" כי אי"ז הפירוש הפשוט ב'ולדבקה (בו)". משא"כ 'ללכת בכל דרכיו' ו'הלכת בדרכיו' הרי זה פשט הפסוק.

[גם בסוטה הל' 'אלא'. אבל שם קאי רק על 'אחר השכינה', (ולא על ענין ההליכה, שהוא כמשמעו), ואילו כאן (בכתובות) 'אלא' קאי (לא רק על 'בו', אלא) גם על 'ולדבקה'. וראה הערה 8].

ב. והנה כתב אדה"ז באגה"ק<sup>19</sup>: "כמארוז"ל ע"פ 'ולדבקה בו' – הדבק במדותיו<sup>20</sup>,

וצריך עיון (וחיפוש): א) היכן מקור דרשה זו<sup>21</sup>? והרי בכל מקום שמצינו דרשה זו אינו עה"פ 'ולדבקה בו' אלא עה"פ 'והלכת בדרכיו' (או כיו"ב)?

ב) אדרבה, מהגמרא בכתובות כאן מוכח לכאורה שאי אפשר לומר ענין הדביקות (אפילו) במדותיו, מדפירושו הכתוב בהתחברות בת"ח דוקא, ולא – "במדותיו" (שזה הרבה יותר מרווח),

וזה מתאים ג"כ עם הגמ' בסוטה הנ"ל, שאפילו בנוגע ל"דרכיו", שהן הן מדותיו<sup>22</sup>, נאמר רק ענין ההליכה, ולא ענין הדביקות.

וביותר יוקשה ממ"ש אדה"ז בעצמו בשו"ע שלו<sup>23</sup>: "מצות עשה להידבק ביודעי ה' . . שנאמר 'ובו תדבק' ונכפל הציווי במקום אחר שנאמר 'ולדבקה בו' ואמרו רו"ל וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ובתלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם וכו'",

וא"כ הרי זה סתירה בדברי אדה"ז בעצמו, שבשו"ע שלו משמע שא"א לפרשו על ענין הדביקות במדותיו (אלא בהכרח לפרש זה על דביקות בת"ח), ובאגה"ק מפרש "ולדבקה – במדותיו".

(19) סט"ו (קכ"ג, ריש ע"ב).

(20) בחסידות הובא דרשה זו בשם חז"ל בכו"כ מקומות כגון באור תורה להה"מ ס"פ עקב. לקו"ת פנחס פ, ג. סידור עם דא"ח שער הק"ש ד"ה איתא בספרי. סה"מ תקס"ו ע' כא. אמרי בינה פתח השער פט"ו ואילך. שרש מצות התפילה פ"ז. אור התורה ואתחנן ע' שעו. ועוד.

ולהעיר שהל' בכמה מהנ"ל: "ולדבקה בו, וכי אפשר לדבק בשכינה כו' אלא הדבק במדותיו כו'". וראה גם אגה"ת פ"ט: וע"ז נאמר 'ובכל נפשך'... לדבקה כולן בו ית' דהיינו המדות במדותיו ית' מה הוא רחום וכו'.

(21) כ"ה בשם חז"ל גם באור תורה להה"מ שם. אבל שם יתכן שהלשון אינו מדויק כ"כ, כי המגיד לא כתב זה בעצמו (ע"ד מ"ש באגה"ק ריש סכ"ה בנוגע לצוואת הריב"ש) וגם יתכן שהכוונה הוא להבעש"ט וכיו"ב. אבל באגה"ק א"א לומר כן, כי הר"ז לשונו של אדה"ז.

(22) ראה בסה"מ צ"ש: "והלכת בדרכיו... ההדמות בפעולותיו... והמדות הנכבדות". ובמו"נ הנ"ל: "רחום וחנון ארך אפים ורב חסד וכו', הנה כבר התבאר כי הדרכים... הם הם הפעולות הבאות ממנו יתעלה, והחכמים יקראום מדות כו'". ע"ש באורך ובמו"נ שבהערה 14.

ובספרי שם: "אלו דרכי הקב"ה שנא' ה' ה' א"ל רחום וחנון וכו'" – י"ג מדות הרחמים. ובוריא יח, יט: "...ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'". ובכללות, ענין דרכי ה' הם הדרכים שבהם הקב"ה מנהיג את העולם (ושע"ז הוא גם "מגיע" ומתגלה בעולם, בדוגמת דרך כפשוטה, שעל ידה מגיעים ממקום למקום. ראה שיחת י"ד שבט תשכ"ז. ד"ה וה' אמר המכסה גו' תשל"ז (סה"מ מלוקט א' ע' רה ואילך) ס"ב ואילך. וש"נ).

ולהעיר מלקו"ש חל"ע ע' 33 הערה 14.

(23) או"ח סקנ"ו ס"ד.

ג. וי"ל שמקור דברי אדה"ז, ששייך ענין הדביקות למדותיו, הוא בפירוש רש"י<sup>24</sup> על התורה<sup>25</sup>: כפר' ראה על הפסוק 'ובו תדבקון' מפרש רש"י "הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה"<sup>26</sup>, והרי "דרכיו" הן הן מדותיו, כנ"ל.

ונמצא מפורש שענין הדביקות (שענינה הרגש הלב, כנ"ל) שייך ב"דרכיו" (שהן מדותיו, כנ"ל).

[הנהגה בפירוש"י יש שינויים בפירוש ענין הדביקות שבכתוב, שבפר' עקב<sup>27</sup> נאמר "לאהבה את ה' אלוֹקֵיכֶם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" ומעתיק רש"י שם את המילים 'ללכת בכל דרכיו' ומפרש "הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומ"ח ואתה גומ"ח", ואח"כ מעתיק מ"ש 'ולדבקה בו' ומפרש "אפשר לומר כן? והלא אש אוכלה הוא, אלא הדבק בתלמידים ובחכמים מעלה אני עליך כאילו נדבקת בו",

ונתבאר במק"א<sup>28</sup> שהטעם ע"ז ששינה רש"י בפירושו שבפר' ראה על הפסוק 'ובו תדבקון' מפרש "הדבק בדרכיו" משא"כ כפר' עקב עה"פ 'ולדבקה בו' מפרש "הדבק בתלמידים ובחכמים וכו'", הוא כי כפר' עקב נאמר בפירוש לעיל מיני' 'ללכת בכל דרכיו', ובפרט ע"פ מה שפירש"י שם "הוא רחום ואתה רחום וכו'", הרי מן ההכרח שמ"ש לאחמ"כ 'ולדבקה בו' הוא ענין אחר, משא"כ כפר' ראה (שאין הכרח כזה)].

ד. אולם לפי זה צריך ביאור לאידך גיסא: א"כ למה לא דרשו כן חז"ל (ולא עוד אלא שמשמע מדבריהם שאי אפשר לדרוש כן, כנ"ל סעיף ב')? ולמה אין אדה"ז מביא את זה בשו"ע?

והביאור בזה:

מצינו בכמה מצוות שיש בהן ב' חלקים – א) מחשבה, ב) דבור או מעשה, הרי במנין המצוות נמנה רק ענין הדיבור (או המעשה) ולא ענין המחשבה<sup>29</sup>,

24) ומצינו לפעמים שהראשונים (וגם אחרונים) נקראים בשם חז"ל.

ואף שרש"י לא ה' פוסק (ראה שד"ח כללי הפוסקים ס"ח סק"ט [כרך ט בהוצאת קה"ת] וש"נ). אי"ז אלא כשיש סתירה בדבר (שאו הוא רק פירוש הכתובים) משא"כ כאן (ראה להלן בפנים).

25) ועד"ז בעוד מקומות בחז"ל. ראה בהערה הבאה.

26) וראה גם רש"י שבת קלג, ב ד"ה הוי דומה "לדבק בדרכיו". מאירי בחבור התשובה (מ"א ספי"א) "וכבר אמרו ז"ל הדבק בדרכיו". ובפני משה לירושלמי פאה (פ"א ה"א ד"ה אדמה לו) כדרשנין מילדבקה בו". וראה בספרי שם "למוד הגדה שמתוך כך כו' ומדבק בדרכיו".

[ולהעיר מלקו"ש חל"ד ע' 32. וראה הערה 14 שם].

27) יא, כב.

28) לקו"ש ח"ד ע' 53 ואילך.

29) והטעם מובן ע"פ המבואר בתניא (רפ"ח) שזה נוגע לכוונת התומ"צ לעשות דירה לו ית' בתחתונים דוקא,

ולדוגמא<sup>30</sup> – א) מצות תלמוד תורה<sup>31</sup>, שאע"פ שעיקר מצותה של ת"ת הוא ההבנה והשגה, שלכן הדין<sup>32</sup> בלימוד תושבע"פ<sup>33</sup> הוא ש"אם אינו מבין בפירושו אינו נחשב לו לימוד כלל"<sup>34</sup>, מ"מ בנוגע לברכת התורה, שענינה הוא ברכה על מצות ת"ת<sup>35</sup>, הנה "המהרהר"<sup>36</sup> בדברי תורה אינו צריך לברך" (אע"פ שגם אז מקיים מצות ת"ת<sup>37</sup>) כי הרהור לאו כדבור דמי<sup>38</sup>.

ב) מצות תשובה, כידוע<sup>39</sup> הביאור ע"ז שהרמב"ם לא מנה במנין המצוות את מצות התשובה, כי אם מצות וידוי בלבד<sup>40</sup>, אע"פ שהרמב"ם עצמו כותב בספר הי"ד<sup>41</sup> "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד", כי

---

המשכת אלוקות בגשמיות (וגוף האדם), שזה נעשה ע"י דיבור ומעשה דוקא. ע"ש באורך. וראה יד קטנה במנחת עני על הרמב"ם הל' תשובה פ"א ס"ב סק"ד. וראה ג"כ לקו"ש חל"ו ע' 57 ריש ס"ד ובהערה 20 שם. (30 להעיר שג' המצוות תורה, תשובה, ותפילה – אות הראשונה שלהם – ת', "והיא העיקר כו' והשאר טפלות אלי".

(ש' יהיה"א פי"ב). והן שוות בעוד ענינים – ראה בכ"ז לקו"ש חט"ל ע' 187.

(31 ראה לקו"ש ח"ד ע' 22.

(32 הל' תשובה לאדה"ז פ"ב סי"ג. שו"ע אדה"ז או"ח ס"נ ס"ב (ע"פ מג"א שם). מהדו"ב ס"א סי"א. ועייג"כ לקו"ת ויקרא ה, א בשם הפרדס שכ"ז פ"א. ולהעיר מפמ"ג שם. ומאשל אברהם (להרה"צ וכו' מבוטשטש) סמ"ז ס"א.

(33 והרי עיקר ת"ת הוא התושבע"פ. נמעשה (כל רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת" – אגה"ק סוסכ"ט. וראה הל' ת"ת פ"א סוף סעיף ד') בא רק ע"י לימוד תושבע"פ.

(34 ויתירה מזו – יש חיוב לחדש בתורה – "לאפשה לה" (זח"א יב, ב. תו"א מקץ. ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. תניא אגה"ק סכ"ו (קמה, א): "שכל ישראל יכול לחדש... ומחוייב בדבר". אור צדיקים סכ"ב אות י"ג). ומי שביכולתו לחדש בתורה ואינו מחדש אינו יוצא יד"ח מצות ת"ת (ראה הל' ת"ת שם. וראה שבת לא, סע"א: "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו כו' פלפלהא בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר כו'"). [וזהו הטעם ע"ז "שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה" (מגילה ג, א) אף שג"ז בכלל לימוד התורה, אלא שהואיל ואינו מחדש באותה שעה הר"י בגדר "מבטלין ת"ת". ראה שו"ת בית אפרים או"ח סימן ס"ד-ס"ח. ורש"ש מגילה שם].

(35 וכנסת הברכה "אשר קדשנו במצותיו וצונו". ולהעיר מהשקו"ט אודות ברכת התורה אם הוא ככל ברכת המצות או שגדרה כברכת הנהנין. וראה לקו"ש ח"ד ע' 148 ואילך.

(36 שו"ע אדה"ז סמ"ז ס"ב.

(37 בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב: "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות 'ולמדתם אותם' וכמ"ש 'לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו וגו'". אבל אין כוונתו שאינו מקיים גם 'והגית', דא"כ הוצרך לכתוב 'אינו יוצא בלימוד זה מצות תלמוד תורה' (שבה נכלל ב' המצות 'ולמדתם' ו'והגית'), ומדכתב ש"אינו יוצא... ידי חובתו מצות 'ולמדתם אותם' מוכח שכוונתו רק למצוה זו, ומה שמעתיק גם התיבות 'והגית בו' הוא להדגיש ש'מפיך' הוא בדיוק ואך בדבור.

(38 שו"ע אדה"ז סמ"ז ס"ב. (ע"פ מג"א שם סק"ב). וראה גם ס"א ס"ו.

(39 לקו"ש חל"ח ע' 18. חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי"ח. וראה לקו"ש חט"ל ע' 165. (וראה קרית ספר למבי"ט על הרמב"ם ריש הל' תשובה. יד קטנה על הרמב"ם שם פ"א ס"ב).

(40 סהמ"צ להרמב"ם מ"ע ע"ג, רמב"ם ריש הל' תשובה, ולהעיר ממנ"ח מצוה שס"ד.

(41 רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב וראה המשך שם. וכמפורש בכותרת הרמב"ם להל' תשובה: "מצות עשה אחת והוא שישב החוטא מחטאו". וראה אגה"ת פ"א (צא, א). לקוטי ביאורים לס' התניא ח"ב (להר"י קארף) שם. סהמ"צ להצ"צ ריש מצות וידוי ותשובה (לח, א). וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 197. בשיחת פורים תשמ"ו.

במצות תשובה ב' ענינים – א) הענין שבמעשה – להתוודות בפה, ב) הענין שבמחשבה ורגש – ש"גמור בלבו", ובמנין המצוות נמנה רק חלק הדבור (או המעשה) שבמצוה, כנ"ל.

ג) ועד"ז גם במצות תפילה, שמורכבת מב' חלקים – א) עבודה שבלב – כוונת התפילה<sup>42</sup> – כמו שמביא הרמב"ם בעצמו<sup>43</sup> "איזו היא עבודה שבלב – זו תפילה", ב) שצריכה להיות בדבור דוקא<sup>44</sup>, ואעפ"כ במנין המצוות נמנה חלק בדבור בלבד, וכפי' הלשון "תפלל".

ועד"ז הוא בנדו"ד שבענין ההנהגה בדרכיו של הקב"ה ("הלבש ערומים וכו'") ישנם ב' חלקים: א) 'אחרי ה"א תלכו', ב) 'ובו תדבקון' (כבפירש"י הנ"ל), שב' חלקים אלו הם ב' פרטים במצוה אחת, א) ההליכה בדרכיו במעשה ו – ב) הדבקות, שעושה הדבר ('הלבש ערומים וכו'") מתוך רגש הלב<sup>45</sup>, "ובו תדבקון" – הדבק בדרכיו – (במדותיו)"

אלא שבמנין המצוות נמנה רק חלק המעשה בלבד, "אחרי ה"א תלכו" – במעשה בפועל (כנ"ל ס"א), ולכן לא הזכירו חז"ל (ו) אדה"ז עד"ז,

והנה כן הוא בנוגע לפסוק 'ולדבקה בו', ואע"פ שאפשר לפרשו 'הדבק במדותיו', כמובן מפירש"י הנ"ל (כי שייך בזה ענין הדבקות, רגש הלב, כנ"ל), מ"מ מאחר שפסוק זה הוא ג"כ מצוה, בהכרח לפרשו על ענין של מעשה<sup>46</sup>, וע"ז קשה "וכי אפשר לדבק בשכינה", והתירוץ "אלא כל המשיא בתו וכו'".<sup>47</sup>

(משיחת מוצש"ק פ' בשלח, יו"ד שבט, ה'תשל"ד)

42) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"ב הט"ו. וראה ח' הגר"ח על הרמב"ם שם. לקו"ש חכ"ב 117-118 ובהערה 36 שם. לקו"ש ח"ד ע' 223.

וראה תניא פל"ח (ג, א).

43) ריש הל' תפלה וכו' שם. וראה סהמ"צ להרמב"ם מצוה ה'. ממס' תענית בתחילתה.

44) שו"ע או"ח סק"א ובמג"א שם סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ב-ס"ד. וראה ס"ס ס"ה. ועי' ברכות (כא, רע"א)

ועוד. וראה רמב"ם שם פ"ה ה"ט.

45) וזה שמביא רש"י הדוגמאות "קבור מתים, בקר חולים", ענינים שבמעשה, ראה לקו"ש ח"ד ע' 59 שמעשים

אלו קשורים עם טרחה מיוחדת, וע"כ באים כתוצאה (אך ורק) מדביקות בגמ"ח. עיי"ש.

46) כמה מצוות יש שהן ברגש בלבד, כגון אהבת ה' ויראתו. אבל שם זה הוא כל ענין המצווה (להעיר שהרמב"ם

בסהמ"צ (מ"ע ג') כ' גם עניני מעשה במצוות אהבה. ע"ש. ואכ"מ). אבל מאחר שעיקר ענין המצוות הוא במעשה

בפועל, כדמוכח מזה שכאשר במצוה אחת יש ב' ענינים, מעשה ומחשבה, הרי מה שנמנה כמצוה הוא רק ענין

המעשה – לכן כשיש מצוה בפסוק, בהכרח לפרש אותה לכל לראש בענין של מעשה, ורק כשיש הכרח לזה (כגון

מפסוק נוסף – דוגמאות) מוסיפים שיש בזה גם ענין של מחשבה, רגש כו'.

47) ולהעיר דבשו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ד הביא לאחר מ"ש: "מצות עשה לידבק ביודעי ה'", "ועוד דרשו בספרי

שם 'ולדבקה בו' למד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" (ובספרי שם סיים: "שמתוך כך

אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו"), כלומר שהוא דרש בלבד אבל "בפירוש מצוה זו – הדבק בחכמים" (מתאים

להביאור שבפנים).

## שתי תקופות בימות המשיח\*

ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן.

ולאחמ"כ ממשיך: אמרו חכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד ע"כ.

ולכאורה יש סתירה לדעת הרמב"ם הנ"ל<sup>10</sup> שבימות המשיח לא יבטל, דבר ממנהגו של עולם כו' אלא עולם כמנהגו נוהג" ממה שאמרו בתורת כהנים<sup>11</sup> בפרשתנו עה"פ<sup>12</sup>, "ועץ השדה יתן פריו" - "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ השדה יתן פריו" ועד"ז הוא בסוף מס' כתובות: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר<sup>13</sup>: כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", שזהו הרי ענין של ביטול מנהגו של עולם<sup>14</sup>.

א. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג<sup>15</sup>, וזה שנאמר בישעי"ו<sup>16</sup> וגר זאב כו' משל וחידה כו' שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם<sup>17</sup> המשולים כזאב ונמר, שנאמר<sup>18</sup> זאב כו' ויתזרו כולם לדעת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר כו' שנאמר וארי"ו<sup>19</sup> כו' וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים,

משיחות חודש ניסן תשל"ג. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. תרגום מאידית.

(\* הדרן על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות).

1) פ"ב ה"א.

2) ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת - ברמב"ם רפ"א (הדרן לרמב"ם (קה"ת, ברוקלין, י"א ניסן תשמ"ה) ס"ט).

3) וכ"ה בהל' תשובה פ"ט בסופו ("כמנהגו הולך"). פיה"מ סנהדרין - הובא לקמן הערה 77.

4) י"א, ו.

- מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישעי"ו - ולא הקשה ממשיג בתורה (פרשתנו כו, ו) "והשבת חי' רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) - כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תחיית המתים להרמב"ם), שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי בהיות השבע וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב". ולפ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

5) שינוי הצענזאר וצ"ל "גויים" או "אומות העולם".

6) ירמ"ה, ו.

7) ישעי"ו שם, ז.

8) שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.

9) ברכות לד, ב. וש"נ.

10) וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת

תתה"מ שלו אות ו' (הובא לקמן סט"ז).

11) הובא בפרש"י עה"פ.

12) כו, ד.

13) יואל ב, כב.

14) ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות

אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52) בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) "לא תשחית את עצה", רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח ט"א).

(\* ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון

שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין

אבל אי אפשר לומר כן, כי [נוסף לכך שבכלל קשה לומר<sup>19</sup> על דברי תנאים ואמוראים (מש"כ דברי הנביאים) שאינם אלא משל, הרי בנדו"ד קשה ביותר, כי]

המאמר הנ"ל בתו"כ בא בהמשך לכמה ברכות שתוכנם דוקא ברכות גשמיות, כולל גם הברכה שבפסוק<sup>20</sup> „ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו“ „לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל“, והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמיות ממש<sup>20\*</sup>.

ועד"ו בכתובות בא המאמר בהמשך<sup>21</sup> לכמה מאמרים<sup>22</sup> שבהכרח מתפרשים כפשוטם, ולדוגמא:<sup>23</sup> „ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'“, ואם כן מסתבר שגם המאמר זה (עתידין כל אילני סרק כו') הוא כפשוטו<sup>24</sup>.

(19) אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראב"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.  
(20) פרשתנו כו, ד.

(20\*) משא"כ במחז"ל שכת (ל, ב) „עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום“ (בלי הדגשה „כדרך שעושה בימי אדה"ר“), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

(21) ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמרז"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם - מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושים כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב „דאירי בהני מילי“ (ל' התוס' שם). וראה הערה 24.

(22) שם קיב, א.

(23) שם, סע"א ואילך.

(24) וגם (במאמר זה עצמו) - הרי מביא רא"י מהכתוב „עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“

ב. לכאורה אפשר הי' לומר<sup>14\*</sup> שלדעת הרמב"ם אף מאמרי חז"ל הנ"ל הם „משל וחידה“, ולדוגמא<sup>15</sup>:

עץ מאכל מורה (כמחז"ל<sup>16</sup>) על תלמידי חכמים, ואילני סרק אלו עמי הארץ, ולעתיד לבא יוציאו גם אילני סרק - עמי הארץ, פירות, כלומר שיהיו לתלמידי חכמים<sup>17</sup> (או פירוש אחר כיו"ב<sup>18</sup>).

(14\*) ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' - ראה לקמן ס"ח\*). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

(15) ראה עד"ו בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

(16) ראה תענית ז, א.

(17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

(18) ע"פ מרז"ל סוטה (מו, סע"א. וראה ב"ר פ"ל, ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך) „מאי פירות . . מצות“ - שגם אלו שבוה"ז הם רק בסוג ד, „מלאים מצות כרומן“ (ברכות נו, א. וש"נ), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

עושין פירות, כיון שבקיץ עושין - למה מותר לקצוץ אילני סרק בזה"ז, הרי (אע"פ שעכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לעת"ל?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה „עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גו'“, דהיינו שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג „עץ מאכל“ (ואילן שהוא בסוג זה - גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטעון פירות - אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו', דזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

(\* ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.



וההבדל ביניהם: לפי התו"כ יהי לעת"ל שינוי מנהגו של עולם, אבל לפי הגמרא לא יהי שינוי ממנהגו של עולם בכל העולם מלבד בא"י שתהא בה הנהגה מיוחדת.

והראב"ד סובר כשיטת התו"כ אשר „אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות" דמזה מוכח כנ"ל שהי' ביטול מנהגו של עולם,

[שכן הוא גם בהשגתו מן הפסוק „והשבתי חי' רעה מן הארץ" שפירושו כפשוטו (ולא שגם הפסוק הזה מדבר בדרך משל (כנ"ל)), כמשמעות דרשת התו"כ עה"פ „ר' יהודה אומר מעבירין מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (בפרט שמשנים מלשון הפסוק „מן הארץ" ואומרים „מן העולם")],

משא"כ הרמב"ם נוקט (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, שהכוונה רק לאילני סרק שבארץ ישראל, שעל כן „ראוי להאמין כו' שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כו' אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג".

ד. אולם פירוש הרדב"ז אינו מובן לכאורה, בפרט בהסברת דעת הרמב"ם:

א) ממה שסתם הרמב"ם וכתב שבימות המשיח לא יבטל „דבר ממנהגו של עולם" מובן שנכלל בזה גם א"י, שכן אם בא"י יתחוללו אותם נסים

ג. והנה הראב"ד שם<sup>25</sup> השיג על הרמב"ם וז"ל: והלא בתורה<sup>26</sup>, „והשבתי חיה רעה מן הארץ", שזה (אינו משל וחידה כי אם) ענין כפשוטו.

וברדב"ז על אתר כתב: ואין זו השגה, כשם ששאר הכתובים משל, גם זה משל, (וממשיך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל, כדכתיב<sup>27</sup> לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה; וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג, והכתובים הם משל, שכן כתוב<sup>28</sup> ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ובא"י<sup>29</sup> יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלוי' בהבדל בין שני מאמרי חז"ל הנ"ל (בתו"כ ובכתובות) בענין אילני סרק:

בגמרא נאמר „אילני סרק שבארץ ישראל" משא"כ בתורת כהנים הלשון הוא „אילני סרק" סתם, שפשטות לשון זה מורה שאינו מדובר רק באילני סרק שבארץ ישראל אלא באילני סרק שבכל העולם כולו<sup>30</sup>.

שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפנ"ז בכתובות שם (ק"א, ב) „אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדין מהכתוב (ויחי מט, יא), „ולשורקה בני אתונו", שא"ז „פשטי דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ח שם.

(26) פרשתנו כו, ו.

(27) ישעי' יא, ט.

(28) שם ב, ד (וושם: לא ישא).

(29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחיית המתים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא

נאמר „בארצכם", „הארץ" וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה"ו). ודוחק לומר שבא בהמשך לתחילת הכתוב, ונתנה הארץ יכולה". אלא שי"ל שכל הברכות לישראל - בפשטות הכוונה לבני"ז בזמנים כתיקונם - כשישראל בארצם. וראה דרשת התו"כ בפירוש „ונתתי גשמיכם בעתם".

עולם כמנהגו נוהג לעת"ל גם בארץ ישראל.

ה. בספר עבודת הקודש<sup>34</sup> מסביר ש"עולם כמנהגו נוהג" היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע; כל הענינים שבבריאיה יהיו "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת הויתם ובריאיתם"<sup>35</sup>, וממילא אין סתירה מדרשת התו"כ הנ"ל אשר "העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה" ועוד מרז"ל כיו"ב - כי בזה לא יתחדש דבר שאינו בגדר הטבע, כיון שבתחלת הבריאיה כך היתה הנהגת הטבע ש"עושה פירות בן יומה"<sup>36</sup>.

עפ"ז יש לומר גם בנוגע לשני הענינים שבפרשתנו - "והשבתי חי' מן הארץ" ו"אילני סרק יעשו פירות" שלדעת הרמב"ם אינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, שהרי כך חי' המצב בתחלת הבריאיה קודם חטא עה"ד שכל האילנות נשאו אז פירות ושום חי' לא הויקה<sup>37</sup>;

אלא שע"י חטא עה"ד שאמר הקב"ה "וקוץ ודרדר תצמיח גו"<sup>38</sup> נעשו חלק

בגשמיות, הרי זה (גם) ביטול מנהגו של עולם<sup>31</sup>.

ב) בימי בן כוזיבא ש"דימה הוא ר' עקיבא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח<sup>32</sup> - "דימה" עד כדי שהלכו למלחמה (פקו"נ) ע"פ ציוויו (שמוזה מוכיח הרמב"ם<sup>33</sup> שהמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ושגם בימיו יהא עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף יו"ד) לא אירעו הנסים גם לא בארץ ישראל.

ולכן מסתבר לומר, שלדעת הרמב"ם

(31) ואולי י"ל פ' כוננת הרדב"ז שזה יהי בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבני" בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם\* - ע"ד הזמן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה חי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא "ארץ . . צבי" (ירמי' ג, יט. וראה דניאל יא, מא ובמצו"ד) ובהנסמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושבי' עלי' - ורוחא, ובזמן שאין יושבי' עלי' - גמדה (גיטין נז, א. ועוד); ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה - הפרק דשבת זו (תשמ"ה)) - שכ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז - והשבתי חי' רעה מן הארץ. וצ"ע בהא שאבני א"י כבידות מאבני חו"ל (כתובות קיב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) -

אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י ביומה"מ - באופן של נס וולא - יבטל מנהגו של עולם.

(32) ל' הרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ג.  
(33) שם.

(\* ועפ"ז בטלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מ"ח ז, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

(34) ח"ב פל"ח.

(35) ל' עבודת הקודש שם.

(36) עיי"ש בארוכה.

(37) רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנדר"ה.

[משא"כ, וגר זאב עם כבש" (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) - י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ז בשביל מזונם (אבל לא להויקה) ולא הי' מצב של, וגר זאב עם כבש". ואכ"מ. ועצ"ע].

(38) בראשית ג, יט.

אילני סרק ישאו פריי כלומר שהפסוק מחלק בין ה"עץ" (אילני סרק) לבין "תאנה וגפן" ("עץ פרי"), שבעץ פרי הוא באופן של "נתנו חילם", נתינה, והנתינה היא לפי כחם ותכונתם שלהם ("חילם"), משא"כ באילני סרק שהוא באופן של "נשא" כאילו נושא דבר שחוץ ממנו, לא ע"י גידול רגיל<sup>42</sup>].

וע"פ הנ"ל י"ל שהחילוק בין התו"כ והגמ' קשור עם המחלוקת בבראשית רבה<sup>43</sup> - האם בתחלת הבריאה הוציאו אילני סרק (של עכשיו) פירות או לא<sup>43\*</sup>:

התו"כ קאי בשיטת ר"פ<sup>44</sup> (בב"ר), שאפילו אילני סרק עשו פירות, ויליף מ"עץ עושה פרי", ולפי זה הרי מה ש"אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" אינו שינוי של חידוש במעשה בראשית, כי אם שטבע האילן הזה חוזר וניעור כפי שהי' בתחלת הבריאה,

(ובא בהמשך לדרשות שלפנ"ו בתו"כ עה"פ "ועץ השדה יתן פרי", "לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר כו' עץ פרי עושה פרי למינו"<sup>45</sup> מלמד שבו ביום

מהאילנות אילני סרק<sup>39</sup> ובמקצת חיות הוטבעה נטיה טבעית להזיק<sup>37</sup>.

אך מאחר ובימות המשיח עתיד העולם להגיע לאותו מצב שעמד בו קודם חטא עה"ד<sup>40</sup>, יהא זה טבעו ו"מנהגו של עולם" באותו הזמן<sup>41</sup>.

ו. ויש לקשר הדבר עם עוד שינוי (עיקרי) נוסף בין לשון התו"כ ולשון הגמרא: בתו"כ הלשון "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", ואילו בגמרא הלשון "שיטענו פירות".

"עושים פירות" (כבתו"כ) משמעו שאילני הסרק יוציאו פירות כמו שכל אילני המאכל "עושים פירות", משא"כ לפי הגמרא יהי' באופן של "יטענו", היינו לא גידול רגיל של אילן, כי אם "טעינה" של דבר שבעצם אינו שייך להם

[וחילוק זה הוא בהתאם לחילוק בפסוקים שמהם הענין נלמד: בתו"כ ילפינן מן הפסוק (שבפרשתנו) "ועץ השדה יתן פרי" דהיינו נתינה רגילה של עצי השדה, אבל הגמרא לומדת מכפל ושינוי לשון הכתוב: "כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם" וכפרש"י: "מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת"ל כי עץ נשא פרי אף

42) ראה חדא"ג כתובות שם.

43) פ"ה, ט.

43\* בירושלמי כלאים פ"א ה"ז (לפי הפ"מ), לב' המ"ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ"ד בזה שהוציא אילני סרק "עברה על גזרותיו של הקב"ה ולחד מ"ד שמהה בציווי והוסיפה אילני סרק" - "שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין". וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לב"ר שם. וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

44) ב"ר שם.

45) בראשית א, יא.

39) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, יא: וא"כ נאמר כי מקללת ארורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ"ה באוה"ח עה"פ). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ"ל. קרבן אהרן לתו"כ שם.

40) ראה רמב"ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ"ל.

41) ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ"ד ה"ח: כי עץ נשא פרי מגיד שלא נשא פרי בעוה"ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה"ז.

מספיק, שהרי לדעת ר"פ שמצד הבריאה עצמה היו צריכים להיות (מצד ציווי הקב"ה) אילני סרק, אלא שהארץ שינתה מהציווי ואילני הסרק נשאו פירות (ולאחר החטא התבטל השינוי), יוצא ש"מנהגו של עולם" (מצ"ע) הוא להיפך<sup>46</sup>, שיהיו אילני סרק.

ג) ובכלל, קשה לפרש כן דעת הרמב"ם, שהרי מתוכן והמשך דבריו מוכח ששולל לא רק חידוש במעשה בראשית, היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית, כי אם גם ביטול "דבר מנהגו של עולם"<sup>47</sup> (אלא, "עולם כמנהגו נוהג"),

וזה ברור שעניני השינויים הנ"ל אינם "מנהגו של עולם";

פירוש "מנהגו של עולם" הוא כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ כלל מתי נקבעה הנהגה זו, בתחלת הבריאה ממש או לאח"כ<sup>48</sup>; לאחר שכך נקבע בטבעם של אילני סרק שלא יוציאו פירות ושל חיות רעות שיזיקו, וכך היא הנהגתם של אילנות וחיות אלו אלפי שנה ללא שינוי, הרי

שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", ועד"ז ענין "העץ עתיד להיות נאכל" שיהי' כדרך שהי' בימי אדה"ר וכדיליף מ"עץ פרי"<sup>45</sup>,

משא"כ הגמרא ס"ל כהדיעה<sup>46</sup> שבתחלת הבריאה לא נשאו אילני סרק פירות, ואם כן, לעתיד שישאו פירות יהי' זה שינוי של חידוש, ולכן הוא באופן של "יטענו", "נשא פרו", לא באופן הרגיל והטבעי.

ז. אולם כד דייקת שפיר אי אפשר לומר כן מכמה פנים:

א) אין הפירוש בתו"כ (שבאילני סרק יתכן השינוי (וכך יהי' בהם) לעתיד משום שכן הי' בתחלת הבריאה) מחזור;

בענינים שלפני זה בפסוק נאמר בתו"כ להדיא שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" ונלמד מלשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית), ואילו גבי אילני סרק לא אמרו בתו"כ שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" (וכיו"ב) אלא נלמד מקרא שבפרשתנו "ועץ השדה יתן פרו" (דקאי בדלעת"ל).

ב) אפילו נימא שהנאמר בתו"כ "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" קאי גם על אילני סרק<sup>47</sup> והוא כדעת ר"פ שכך הי' גם בתחלת הבריאה, עדיין אינו

(בסופו) דלא הי' כן (שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית (שם, יא) שבוה קלקלה, "ולא עץ פרי".

48) אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא כדלעיל ס"ה"ו, שבטבע מתחילה עשו גם אילני סרק פירות.

49) ועפ"ז מובן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה שכתבם בסדר זה דוקא - י"ל שהם בסדר דו ו"אצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן בפנים ס"י.

50) והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן שלא ישבותו" נעשתה רק אחר המבול (נת, ח, כב).

46) כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש - בב"ר שם. ולהירושלמי כ"ה לכ"ע (כבהערה \*43).

47) והיינו שמ"ש לפנ"ז "לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים "ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע . . בן יומה . . מנין שהעץ עתיד להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'". אבל ראה רמב"ן בראשית א, כט

זולתך<sup>56</sup>, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד כו".

והרמב"ם פוסק<sup>57</sup> כר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

ב) במשנה<sup>58</sup>: לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת, ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי, שנאמר<sup>59</sup> וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין נינהו לא יהו בטלין לעתיד, רש"י). ובגמ' שם נחלקו: לדעה אחת ס"ל גם לר' אליעזר שכלי זיין בטלין לימות המשיח „ופליגא דשמואל כו' מסייע לר' חייא בר אבא", ולדעה אחרת סובר ר' אליעזר שאינן בטלין לימוהמ"ש, „היינו דשמואל ופליגא דר"ח בר אבא". אבל לחכמים כלי זיין בטלין לימוהמ"ש לכו"ע, ולפיכך אם יצא בסיף כו' חייב חטאת.

והרמב"ם פוסק<sup>60</sup> כדעת חכמים שלדברי הכל אינם סוברים כשמואל וכנ"ל.

ט. ויש לומר הביאור בזה, דהנה

זה מנהגו של עולם, ובודאי ששינוי שנעשה בהם היפך הנהגתם זו הוא ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(שבודאי אין מקום לומר שטבעם דאילני סרק לא נשתנה, ואף בזה"ז הם בכלל אילנות עושים פירות אלא שמטיבה חיצונית (גזירת הקב"ה) אינם מוציאים פירות בפועל<sup>51</sup> (ועד"ז בבע"ח); אלא שפירוש הדבר הוא שלאחר חטא עה"ד בטל טבעם הקודם<sup>52</sup>, ובוה"ז הם אילני סרק בטבעם (וחיות טורפות)).

ח. ויובן כ"ז בהקדם תוספת ביאור בדעת הרמב"ם:

דהנה מש"כ הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, לכאורה הוא משום שסובר, כהדעה שמביא<sup>53</sup>, ש„אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" וכדברי שמואל בגמרא<sup>54</sup>.

וכבר הקשה הלחם משנה<sup>55</sup> שזה סותר לכאורה דברי הרמב"ם עצמו:

(א) איתא בגמרא<sup>54</sup>: „ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים

(51) וע"ד כשאין מטר יורד.

(52) וי"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א יו"ד סרצ"ה ס"ו). וראה שם ס"ג וש"ך שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם - ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה (43\*) - כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

(53) הלי' מלכים פי"ב ה"ב. הלי' תשובה ספ"ט.

(54) ברכות לד, ב.

(55) הלי' תשובה פי"ח ה"ו.

(56) ישע"י סד, ג.

(57) הלי' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח ב"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

(58) שבת סג, א.

(59) הלי' שבת פי"ט ה"א. (משיעורי הרמב"ם

דשבוע זה (תשמ"ה) - בהחלוקה דג"פ ליום).

ואיך אפשר לומר שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

ונראה שס"ל להרמב"ם שיש ב' ענינים בשני זמנים שונים: יש ענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח, ויש עוד ענין וזמן נוסף, שיתוסף לאחור תקופת התחלת ימות המשיח, שבו יתוספו הנהגות, דברים שיעשה הקב"ה, באותו זמן, לרבות עניני שינוי מנהגו של עולם<sup>64</sup>, וזה יהי' כאמור בתקופה מאוחרת יותר<sup>65</sup> בימות המשיח גופא<sup>66</sup>.

י. ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא

לכאורה תמוה איך כתב הרמב"ם שלימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהא כל חידוש במעשה בראשית, והלא אחד מ"ג העיקרים<sup>60</sup> הוא „תחיית המתים“<sup>61</sup> (שהיא ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)?

בשלמא להשיטות<sup>62</sup> שעולם התחי הוא עולם הבא (ותכלית שלימות השכר הוא לנשמות בגופים) – הרי שתחיית המתים היא ענין בפ"ע, ולא „חלק“ מימות המשיח;

אך לפי שיטת הרמב"ם<sup>63</sup>, שעולם הבא הוא עולם הנשמות (בלי גופים) ועולם התחי אינו תכלית שלימות השכר, אלא שתחיית המתים תהי' בזמן ותקופת ימות המשיח לפני שהנשמה תגיע לעולם הבא – נמצא, שלפי שיטת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) בימות המשיח.

60 פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

61 ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

62 ראה ראב"ד הל' תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות – ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב (וכ"ה האמת ע"פ הקבלה). וראה תשובות וביאורים\* (קה"ת, ברוקלין, תשל"ד) ס"א ע' 57 הערה 23. וש"נ.

63 הל' תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ו'). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארוכה.

64 עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם (הובא לקמן בפנים סיו"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים“ – כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימות"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאח"ז בימות"מ גופא, ואי"ז ענינו של המלך המשיח וימות"מ בתקופה הא' ככפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על שתחה"מ נתלית במשיח.

65 ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יהי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' – אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתחה"מ תהי' בזמן מסוים\*, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בנ"ך וש"ס וכו'.

66 גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב „כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי היה אבל את"כ מודה שמואל לכל מה שאמרנו\*“, היינו באלף הו'. וממשיך „ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל

\* ראה ג"כ זח"א קלט, א. וראה שם קלד, א.

\* ו,אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא

ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר (של"ה שם).

\* אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב'

ע' עו. המו"ל.

בעונות<sup>70</sup>, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא את ולא מופת, עכ"ל.

(70) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים\* ונהרגו כולם. בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: והלא בן כוזיבא ה' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו" (סנהדרין צג, ב). ובנ"כ שם (מגדל עז, כסף משנה, רדב"ז (בתיורן שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (עה"פ בלע ה' ולא חמל - ב, ב. וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא - דלא כבגמי' - שאומות העולם הרגוהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפושי מחלוקת לא מפשינן, ובפרט מחלוקת במציאות - מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכו"ע (גם לדעת הגמ' והראב"ד) נהרג לפועל ע"י אומות העולם; ולכו"ע (גם להרמב"ם\*\*) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: "עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבדוקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) ה"ז סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים

הביא כל ראי' לדבריו בראש פרק י"ב למש"כ „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם“, כשם שמביא בפרק שלפנ"ז<sup>66</sup> בענין שמיח אינו צריך להראות אות ומופת - וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך<sup>67</sup> שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה ה' והוא ה' נושא כליו<sup>68</sup> של בן כוזיבא המלך והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח<sup>69</sup>, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג

לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד . . . וכן המתים אשר יהיו בבית משיח כו' או ישארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימיה"מ שבזמן הזה. <sup>66\*</sup> פ"א ה"ג.

<sup>67</sup> ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) - מרו"ל דבדקוהו ולא ה' מורח ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כ"א „שנהרג בעונות" כדלקמן. וראה לקמן הערה 70.

<sup>68</sup> המקור ע"ז - וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור - ספרי ס"פ ברכה) - להיות נושא כלים - הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקו"י בגוף המלחמה לבטל (הגיונות) והריגות שיהיה כמה בני' בחיים\*. <sup>69</sup> לא רק בהחזקת משיח". וראה לעיל סוס"ד.

(\* בדפוס רומי ר"מ „הגויס". וראה לעיל הע' 5.

\*\* ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים) „ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" - עכ"ל שכונת הרמב"ם היא רק שבתחילה „דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, ככפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ „גדולי החכמים" (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב „כל". ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון „ודימו הוא וחכמי דורו" בלי תיבת „כל" (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם).

(\* ולכן ה' נושא כליו, ולא משום ש"ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח". ועפ"י צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם „והוא ה' אומר כו" ה"ז ענין נוסף.

לגבי מלך המשיח יפה גם לגבי המדובר בפרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח שקשור עם ביאתו, ומהם ש„עולם כמנהגו נוהג“

- שכן אילו הי' גדר „ימות המשיח“ ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, הי' יוצא שזהו ענינו של משיח; ביאתו של משיח מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית, ואז הי' צ"ל ש„משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“ ובמילא זוהי הבחינה ובדיקת אמיתתו אם הוא משיח (כיון שבזה מתבטא חידושו כנ"ל);

וכיון שמכריח הרמב"ם (מר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) שמשית אינו צריך לעשות אות ומופת, מובן ומוכח מזה שביאת המשיח אינה מביאה בעקבותי' ביטול מנהגו של עולם.<sup>71</sup>

71) ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב „אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו“ הרי מדייק וכתב (לא „אל יעלה על הדעת“, ע"ד הל' בפ"א שם, כ"א) „על הלב“\* - שאינו בא לשלול קס"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא - דימות המשיח) - אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם,

בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד„ישכיל ירום ונשא וגבה מאד“ (ישעי' נב, יג. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן, שער האמונה לאדמהאמ"צ פנ"ו ואילך. ביאורו כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

כי אע"פ ששני פרקים אלו ברמב"ם דנים בשני ענינים שונים, בפרק י"א מדובר על מלך המשיח עצמו ופרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח, מ"מ הרי עוסק הרמב"ם בפרק י"ב על מצב העולם ואיך שהוא קשור בביאת המשיח, וממילא כחה של הראי' שבפרק י"א

לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבני וכו' - יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. וש"נ) שצריך להרגו. אבל בפועל אוה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: „ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק, כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגויים והרגוהו“\*\*\*.

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא\*\*\*: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשית אינו צריך לעשות אותות ומופתים - הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא הי' מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב „שנהרג בעונות“. והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשית צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו - ס"ל שנהרג מחמת שלא הי' מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אוה"ע, גברא קטילא (ע"פ פס"ד ב"ד קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה - כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טושו"ע חו"מ ס"ב ובג"כ שם) - משא"כ להרדב"ז דקשה מגט, ש"אם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול" אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

\*\*\* (ובתשובות וח"י מרב סעדי' אבן דנאן) (נדפס בתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה, ועוד): ורז"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד. אבל ראה ברטנורא לרות ד, ו.

\*\*\*\* (ראה כס"מ, דהא דאמרו בפרק חלק אתיא דלא כשמואל כו' ורבינו סובר כשמואל כו'.

\* ולהעיר שבכתי' תימן גם כאן הלשון „על הדעת“.



שיתרחש בעולם כתוצאה מביאתו - מפרש הרמב"ם שאינם ענין של ביטול מנהגו של עולם, ולכן הוא מפרש את הפסוק „וגר זאב עם כבש גו'” שכתוב בהמשך ל„ויצא חוטר מגזע ישי גו'”<sup>75</sup> שאינו אלא „משל וחידה”.

[ומבאר בפירוש את המשל וחידה של הפסוק „שהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם”, ואע"פ שממשך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים” ואינו מפרש את הנמשלים, ואדרבא מסיים „ובימות המשיח יודע לכל לאיזה דבר הי' משל”, כי עיקר כוונתו להסביר שבפסוק זה שבא בהמשך ל„ויצא חוטר גו'” מבואר ענינו של משיח, שלא יהיו לישראל שום בלבולים מאוה"ע ובמילא „היו פנויין בתורה וחכמה” כו'<sup>76</sup>];

משא"כ פסוקי ומאמרי רו"ל שאינם באים בהמשך למשיח וביאתו, אלא מדברים על נבואות ויעודים שהיו לעתיד לבא, כולל גם האמור לעיל: „השבתני חי' רעה מן הארץ” ומרו"ל הנ"ל „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות” אכן מפרש הרמב"ם שאינם משל אלא כפשוטם, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר (תקופה בימות המשיח גופא)<sup>77</sup>.

יא. ומובן לפי זה, שאריכות דברי הרמב"ם בפרק י"ב בענין מצב העולם בימות המשיח, כ"ז הוא בענין וזמן שבימות המשיח שקשור עם מלך המשיח וביאתו.

היינו, שבפרק י"א מבאר הרמב"ם<sup>71</sup> מהו ענינו של מלך המשיח: „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו'”, שהוא יביא את השלימות במצות והלכות התורה<sup>72</sup>.

לאחר מכן בפרק י"ב מדבר הרמב"ם על מצב העולם שישרור בהתאם לזה, וכמו שמסיים<sup>73</sup> שישראל יהיו „פנויין בתורה וחכמתה כו' ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיקך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'” (ועיקר<sup>74</sup>) שקיום המצוות והלכות התורה יהיו בעולם שכמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל תובן גם שיטת הרמב"ם בהבנת פסוקי התורה ומאמרי חז"ל שונים בענין היעודים כו' דלעתיד:

אותם יעודים ונבואות הקשורות במשיח עצמו, מעשיו שלו, ומה

\* (71) ה"א.

(72) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. וש"נ.

(73) פ"ב ה"ד"ה.

(74) להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, סע"א. תיב"ע ויקהל לה, כו (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד): חטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד.

(75) ישע"י יא, א ואילך.

(76) ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים”.

(77) ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' „לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומוזמן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל

יג. ע"פ הנ"ל יובן גם החילוק בין המאמר בתו"כ והמימרא בכתובות:

הגמרא בכתובות, "עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", שמורה שזהו אינו ענין טבעי, אלא ענין מיוחד, ובא"י דוקא, מדברת על התקופה הראשונה, שאז - לדעת מ"ד זה בכתובות - יהי חידוש (נס) בארץ ישראל,

ובתורת כהנים שנאמר סתם, "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" ושכך היא טבע האילנות בכל העולם, מיירי בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז יחול שינוי של חידוש במעשה בראשית, וממילא ישתנה טבעו (גם) של אילן הסרק להוציא פירות.

יד. ומובן עפ"ז שאין פסקי הרמב"ם סותרים, שמה שכתב, "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד" קאי בתקופה הראשונה של ימות המשיח, ואילו מש"כ, "כל

הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו'" קאי בתקופה המאוחרת בימות המשיח.

ואתי שפיר גם מש"כ שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, כי הפסוק, "וכתו חרבותם לאתים" המדבר על מצב העולם שיהי' לעתיד לבא, מפרש הרמב"ם כפשוטו ולא דרך משל בלבד, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח, וכיון שבאותה תקופה (עכ"פ) בטלים כלי זיין<sup>78</sup>, הרי זו הוכחה שכלי זיין אינם תכשיטים.

טו. והנה בברכות שם אמרו בהמשך לגמ' הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'): ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין<sup>79</sup> צדיקים גמורים אינם עומדין<sup>80</sup>.

78 משא"כ בתקופה הא' דימות המשיח, אף שגם אז, "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) - אין ראיה שכלי זיין יבטלו, כי אם, שמכיון "שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר" (כהמשך לשון הרמב"ם שם), "לא יהי' רעב ומלחמה" בפועל, אבל לא שישתנה טבע בנ"א, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ"קיומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (ש"ב ב, יד) - בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצו"ד שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

79 וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך - על בעי"ת נאמר.

80 גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צדיג יכולין לעמוד. וכ"ה בדק"ס ברכות שם מ, גליון. ובכ"מ בדא"ח, "צ"ג אין יכולין לעמוד (שם)".

. ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו - מה שהביא ראיה אל תען כסיל כאולתיו". - שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו -

כי הכתוב, "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידיה כו" - בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ו הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז - אף שבכולם אחוי לי' (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע.

תחיית המתים שלו<sup>83</sup> שמה שפירש את היעודים דלעתיד (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) שהם דרך משל וחידה, "אין דברנו זה החלטי<sup>84</sup> כו' שהם משל" ואפשר שיתקיימו כפשוטם<sup>85</sup>.

ולכאורה, לפמשנ"ת (יא"ב) הרי הכרח לפרש את היעודים הקשורים במשיח וביאתו שאינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, לפי שגדרו של משיח הוא לפעול בעולם כפי שהוא, כמנהגו נוהג" דוקא כנ"ל?

יז. ויש לומר הביאור בזה:

הנה ידועים דברי הגמ'<sup>86</sup> לגבי סתירת הפסוקים: "כתיב<sup>87</sup> וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב<sup>88</sup> עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור" (ועד"ז מתרצת הגמ'<sup>89</sup> סתירות של פסוקים אחרים וכיו"ב).

ומובן מזה לגבי שאר ענינים שבימות המשיח, שבשעה שישראל יהיו במצב של "זכו" יהיו כל הענינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי<sup>90</sup>.

[שזהו אחד מאופני התיווך במחלוקת לגבי בנין המקדש דלעתיד: שבכמה

ומכיון שב' המימרות של רחב"א אר"י באו כאחד, משמע דשייכים אהדדי, היינו שלשיטתו ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו"י צריך לומר גם ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו"י, לא כר' אבהו (ולא כשמואל).

אולם הרמב"ם אע"פ שכתב, אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו"י מ"מ פסקו<sup>88</sup>, אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו",

ולהנ"ל מובן, שלא אמר רחב"א אר"י שצדיקים גדולים מבעלי תשובה, אלא לשיטתו שגם בתחלת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם ועל זה "נתנבאו כל הנביאים";

אבל לשיטת הרמב"ם שבתחילת ימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, הרי אי"ז מכריח שצדיקים גדולים מבעלי תשובה<sup>82</sup>.

טז. אלא שלאחרי כל הנ"ל עדיין צריך ביאור: כיון שגדר ימות המשיח (שבא בהמשך לביאת המשיח) קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מדוע מוכרח הדבר שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם? ועוד (ועיקר) מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני'?

ויובן בהקדם דברי הרמב"ם באגרת

(81) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(82) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) - ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

(83) אות ו'.

(84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן תיבון "אין דברנו זה גזירה".

(85) עיי"ש בפרטיות.

(86) סנהדרין צח, א.

(87) דניאל ז, יג.

(88) זכר"י ט, ט.

(89) סנהדרין שם.

(90) ראה כו"פ יו"ד סק"י סוף בית הספק; אוצר בלום לע"י סנהדרין שם - שבוה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

ממנהגו של עולם, הוא כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל, הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישראל הם במצב של "זכו" שאינו ברור ומוחלט כי הכל בידי שמים תוץ מיר"ש<sup>97</sup> והרשות לכל אדם נתונה כו"<sup>98</sup>),

ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה באופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל).

יח. בעומק יותר: זה שהרמב"ם מתאר את הגאולה באופן שלא יהי ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא (לא משום שמתאר את הגאולה שתבא באופן של "לא זכו" ח"ו, אלא משום שהוא מפרש שמה שאמרו חז"ל שבמצב של "זכו" יהיו כו"כ עילויים בהנהגה נסית כו', הרי זה ענין נוסף לעצם גדרו של משיח.

כלומר: מצד גדרו של משיח וביאתו הסדר הוא של עולם כמנהגו נוהג, כי כאמור חידושו של ביאת המשיח בהלכה הוא שעל ידו תבא שלימות קיום מצות והלכות של תורה (שקשור בעולם שכמנהגו נוהג).

אלא שבשעה שישראל הם במצב נעלה של "זכו" יהי ענין נוסף, שהקב"ה יראה נסים וכו' להראות תוספת החביבות והמעלה של ישראל.

[ועד"ז בענין תיווך הנ"ל בבנין

מקומות איתאי<sup>91</sup> שהמקדש השלישי "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים"<sup>92</sup> ובמק"א נאמר<sup>93</sup> (וכן פסק הרמב"ם<sup>94</sup>) שמש"ח בונה מקדש;

שזהו תלוי בשני אופני גאולה הנ"ל, אם "זכו" הרי "יגלה ויבוא משמים" משא"כ אם "לא זכו" יהי הבנין בידי אדם<sup>95</sup> (ע"י משיח<sup>96</sup>).

וזה שבס' היד, ספר "הלכות הלכות" פסק הרמב"ם שלא יהי ביטול דבר

91 פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין ומסיים, "וכן מפרש במדרש תנחומא" (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). וח"א כה, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמז תתמא בסופו, תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

92 ל' רש"י סוכה שם.

93 ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדבר פ"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) - לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ.

94 הל' מלכים רפ"א ובסופו.

95 עפ"ז מתורצת ג"כ הידיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש,בימי ריב"ח גורה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו' כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) - ותמוה דעה הנ"ל, שהי מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) -

אלא דבימי ריב"ח הי מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה), ולכן הי ביהמ"ק נבנה ע"י בנ"א דוקא. 96 כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר

בויק"ר ובמדבר שם - משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי ע"י משיח דוקא. ובוה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח - כי זה שמש"ח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר"א שיהי לאחר זמן ריב"ח.

97 ברכות לג, ב.

98 רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים"<sup>105</sup>, שזהו שלימות המצב של „זכו” - הרי שזה יביא בהכרח תקופה (שני') (בימות המשיח גופא) בה יהי' ביטול מנהגו של עולם, ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי - כלשון הרמב"ם<sup>106</sup> - תחיית המתים).

ולכן, בספר היד, שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה, הוא מסביר איך יהי' מצב העולם בזמן ואופן של „עולם כמנהגו נוהג” (בהתאם לענינו וגדרו של משיח);

אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) כי „אין דברנו זה החלטי” שהרי במצב של „זכו” הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל, מיד בתחלת הגאולה הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות<sup>107</sup>.

המקדש דלעתיד: הפירוש בזה הוא (לא שמה ש„יגלה ויבוא משמים” סותר ל„משיח בונה מקדש” אלא) שמצד גדר ההלכה, ענין בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על ישראל, וכמש"נ ועשו לי מקדש<sup>99</sup>, ולכן פוסק הרמב"ם שמשיח - שעל ידו „תוזרין<sup>100</sup> כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם” ומונין מלך (ואח"כ) בונה ביהמ"ק<sup>101</sup> - מלך המשיח יבצע את מצות בנין ביהמ"ק;

והמצב של „זכו” פועל הוספה, שבתוך ה„מקדש דלמטה” יבא ויתלבש ה„מקדש דלמעלה” ש„יבא ויגלה משמים”<sup>[102]</sup>.

יט. ועפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהוא) שלא יהי' לישראל „נוגש ומבטל”<sup>103</sup> ש„אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן”<sup>104</sup>, ואדרבה יהיו „פנויין בתורה וחכמתה”<sup>103</sup> עד שאפילו „עסק כל העולם (כל האומות) יהי' „לדעת את ה'

99) ראה רמב"ם הל' ביהב"ה בתחלתן: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

100) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

102) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 418 ואילך ובהנסמן שם.

103) רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ד.

104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקו"ש

חכ"ז ע' 246 ואילך.

106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.

107) מיכה, ז טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה.

אוה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפז סק"ז-ח.

## שפתי ישנים

הגאון רבי מרדכי הענא זצ"ל  
דיין דק"ק המבורג  
בעמח"ס אגודת מרדכי ודרישת מרדכי

הגאון הגדול מופלא בדורו צדיק יסוד עולם ראש ישיבה, דיין ודרשן נפלא בקהילת האמבורג, מוהר"ר מרדכי הענא בנו של החסיד ופרוש ר' יוסף יוזפא מק"ק הענא, ממשפחת בעל שו"ת חוות יאיר והמהר"ל מפראג, ונכד הגאון וחסיד האלוף ר' איציק ברילין אב"ד מנהיים, נולד בשנת ה'ת"ס ושימש כדיין בעיר המבורג משנת תפ"ד עד שנת תקכ"ז, ונלב"ע בש"ק, ל"ג בעומר, ח"י אייר ה'תקכ"ז.

הי' חתנו בזו"ר של הגאון המפורסם רבי שמשון בלאך זצ"ל המכונה ר' שמשון חסיד שהי' דיין בהאמבורג מחבר "תוספות ראשונים" על משניות ובשנת תקכ"ד ספר נזירות שמשון.

הי' מחותנו של בעל השאלת יעב"ץ, ובעת המחלוקת הגדולה עמד בצדו נגד חכמי זמנו וסבל מזה יסורים גדולים, אמנם כשנדפס ספר "עקיצת עקרב" פנה עורף ונעשה ממעריצי הגאון רבי יונתן אייבשיץ, שעם הזמן הי' גם אחד מהי"א מסכימים לספרו "שושנת המלך וברוך מרדכי" על הרמב"ם (עוד נמצא בכתב יד) יחד עם בעל הכנסת יחזקאל ובעל משנת הלוי. וראה בשו"ת שאילת יעקב ח"ב סי' א' וב' דברים מבהילים שכתב רבי מרדכי על מחותנו תודה למחלוקת זו.

על מצבתו חרוט כי חיבר י"ב ספרים שכיום כולם בכת"י חוץ מספרו דרישת מרדכי על פרקי אבות נדפס באמשטרדם בשנת תקכ"ז, וספ' אגדת מרדכי על הגדה של פסח, נדפס בשנת תקכ"ד, מוכתר בהסכמות ממעריצי בעל השאלת יעב"ץ.

הגאון מוהר"ר יצחק הלוי הורביץ אב"ד אה"ו כותב בהסכמתו (משנת תקכ"ה) לספרו של רבי מרדכי "דרישת מרדכי" ש"דרכי מעולם למנוע פרי עטי מליתן הסכמה... אמנם ראה ראיתי את דברי מרדכי ה"ה התורני והרבני המופלא ומופלג מוהר"ר מרדכי הענא דינא דפה וראיתי כי אין כוונתו רק להראות ולהורות לשעה ולדורות... ואמרתי נעשה יקר וגדולה למרדכי להסכים על דברות ראשונות...".

על קנאותו של רבי מרדכי ללימוד זוהר הק' וחכמת הנסתר, ראה קובץ אור ישראל גליון נ"ה תשובה ממנו להגן נגד המבטלים לימוד תורת הנסתר וקבלה, ויצא לתרץ כל דבר ודיבור

על אופנו, וגם מבטל ההתנגדות להעדר לימוד וידיעה בעשר ספירות הקדו' וכדו', ויש לו האומץ לתרץ תמיהת גדולי הפוסקים הראשונים כמו הריב"ש ובעיקר הרשב"ש.

אודות הגאון רבי מרדכי, ראה גם קובץ מורי' שנה ו' גליון ז' (טבת תשל"ו) מה שנדפס מספרו על הרמב"ם, עם הקדמה מר"י בוקסבוים, וגם בגליון ק"ט תשו' בדין שטר חצי זכר, מענה לשאלת רבי יונתן, מתוך ספר דברי מרדכי כת"י הנמצא בספרי' ר"י בוקסבוים עם חתימת שמו של רבי מרדכי, שנותן מקום שבעל המחבר כתב כמה העתקות מתשובותיו. ראה גם קובץ אור ישראל גליון נ"ד. מחידושי נדפס בספר "כבוד חכמים עטרת פז" – לכבוד כ"ק אדמו"ר מה"מ.

תשו' שלפנינו הוא מספרו דברי מרדכי (ב' חלקים) הנמצא כיום באוסף גאסטער בלונדון.

תודתנו נתונה להרה"ג חד"א שי' טיפענברון – לונדון, על פענוח כתה"י, פרסומו וההערות השוליים, וזכות הרבים תלויה בו.







## בענין חדש

(יורה דעה סי' רצ"ג)<sup>1</sup>

אל גיסי הרב מה"ר בער<sup>2</sup> בנו של החסיד הנוכר<sup>3</sup> רב דק"ק דוברשיץ במערהיין.

תוך כתבי' הבאין ממרחקים כתבו לי להודיע טעם של החסיד המפורסי' המנוח מה"ר שמשון א"ח<sup>4</sup> זצללה"ה שכל כוונתו הי' לש"ש כידוע שדקדק על חוט השערה מדברי' הנוגעים

(1) בדין חדש בזמן הזה בחו"ל ראה תשו' הגאונים בתראי סי' א', שו"ת ב"ח החדשות סי' מ"ט, שו"ת שו"מ ח"ה מהדורא ו' סי' ל"ח, שו"ת משכנות יעקב סי' ז', שו"ת בית יצחק יו"ד הל' חדש ועוד.

ידוע שחסידי הקילו בדין חדש, ראה ס' בעש"ט עה"ת אמור ז', שו"ת אבני נור חו"מ סי' קט"ו שחסידי פולין אינם נוהרים באיסור חדש, כי בבית הרב מלובלין זצ"ל הקילו מאחר שוקינו הב"ח התיר לכן לא חששו. וראה גם בס' דרכי חיים ושלום אות תתע"ג שהגוי"ק מצאנו הרעיש על האומר להחמיר בזה"ז בחדש בחו"ל.

בקונטרס לקוטי רשימות מעשיות, מהרב י. מונדשיין (אר"י תשכ"ט) אות י"ח מביא מאחד שהי' שו"ב ומוהל והי' נוסע לערי פולין למול ילדים והי' זהיר בחדש ובערי פולין לא היו נוהרים כ"כ ושאל לאדמו"ר הצ"צ זצ"ל איך לעשות, והשיב לו שהאנשי פולין אינם נוהרים בחדש דיש להם על מה שיסמוכו – על הב"ח שהי' בר סמכא, וכל הצדיקים חייבים לעבור את הגיהנם, וכאשר נסתלק הב"ח ז"ל ציננו קודם לכן את הגיהנם במשך ששים יום. וראה כ"ז ועוד בנטעי גבריאל הל' פסח ח"ג עמו' פ"ח.

וראה בשו"ת צ"צ יו"ד סי' רי"ח דמביא ה' שיטות בדין חדש בחו"ל, ובסוף מביא שיצא הדבר מגדולי המורים וצ"ל שתפסו העיקר כהנך דס"ל החדש בזה"ז דרבנן דאל"כ לא מצאנו ידיו ורגלינו שאנו רואים שכמעט כל חכמי ישראל אינם נוהרים מחדש של א"י (אינו יהודי) וכמ"ש הט"ז, ודלא כהב"ח החדש דאורייתא ואפ"י טרח למצוא היתר על של א"י, וכבר חלקו עליו כל הבאים אחריו, אלא שהעיקר שאנו סומכים על הפוסקים החדש דרבנן בחו"ל וכמ"ש הט"ז.

הביא מה ששמע מדודו הגאון מהרי"ל דיאנאוויץ ששמע מאחיו הקדוש אדמו"ר בעל התניא נ"ע, שבמדינת וואלין אין שעת הדחק כ"ע אל שכר שעורים אבל במדינות רוסיא אילו שעת הדחק גם על חיטין, ולפ"ז היתר אפי' חדש של ישראל במקום מצוה מצוה שמורה, אבל שלא במקום מצוה לא רצה להתיר אפי' שכר שעורים.

(2) הגאון הגדול וחסיד מו"ה ישכר בער בלאך בעמח"ס בינת ישכר, הי' אב"ד בכמה ק"ק באייבניץ, גוטיץ (ראה שו"ת נוב"י יו"ד סי' צ"ב וצ"ג שאלות ממנו), דובשיץ (טוביטשו) ומשם נתקבל לסעניץ, בוסקוביץ, ובסוף למטרסדורף על מקום הגאון רבי ירמיי'. ספרו נדפס בפראג בשנת תקמ"ה עם הסכמה מבעמ"ס נוב"י, ספרו כולל דרשות ותוכחות מוסר מיוסד על דברי קבלה, תושבי מט"ד חשבוהו לקדוש ובעל מופת. ראה ס' מצבת קודש מהר"י גרינוואלד על הסתלקותו כמלאך אלקים. נפ' ט"ז שבט תקנ"ח.

(3) הגאון וחסיד רבי שמשון בלאך דיין בהמבורג בעמח"ס נזירות שמשון, ותוספות חדשים על משניות. ראה אודותו בחכמי אה"ו מר"י דוקס.

(4) ד = אדוני חותני. הגאון רבי שמשון הנ"ל הי' נקרא בפי כל בשם "רבי שמשון חסיד" מצד גודל חסידותו ופרישותו, וכלשונו של חתנו הגדול הגאון רבי מרדכי בהספדו (עוד בכתובים ועוד חזון למועד): "...וכל אלה מעלות הי' בא"ח [באדוני חותני] המפוסמים שבקי הי' בתרי תורת כתב ובע"פ ובתרי תורת הנגלה ונסתר בוודאי תרי תורת אשתכחו ששונה הי' מידי שבוע בשבוע ששה סדרי משנה כל יום סדר אחד וצנא מלא ספרא ומדי שנה בשנה חוזר חלילה שישנה סדרי' גמרות עם רבינו אשרי ותיקוני זוהר וזוהר הקודש הי' חוזר חלילה כל חודש בחדשו אע"פ שהתענה משבת לשבת לא ביטל שום דבר מסדר לימודו הקביעת וחוזר חלילה פוסקי' ראשוני' ואחרונים ותורתו עשהו פירות שכן ספרי קודש שלו המה בכתובים תורת אמת שם בציוד צד השוה לכל שראויים להעלות על מזבח הדפוס ספרו נזירת שמשון על א"ח ופרסם תורתו עם קדושת חסידת שנהגו כל הימים בנקודת מדת האמת תבר

אל הנשמה עובי תמה מפני מה לא חש לקמחי' להיות נזהר באיסור חדש שמסקנת האחרונים שנוהג בזמן הזה ובח"ל מי כחכם יודע פשר דבר כמוהו כו' שאלתי ובקשתי לפשר תעלומת להוציא הדבר מלבי עכ"ל בנו גיסי הרב במדינת מעהרין בק"ק דוברשיץ וק"ק אויבניץ.

והנני מן המודעי' ולפנים להודע פנים מסבירת להלכה דורשין תחלת בלתי ספק שסמך החסיד על דוגמתו דלא מצינו בכל הפוסקי' יותר חסידות וחומרת כמו הבית חדש והוא העיד על חדש על גדולי דור שהיו בימיו מופלגי' בתורה ובחסידת לא הי' נזהרים בשתיית השכר בשום אופן<sup>5</sup> כן החליט הרב הב"ח למעשה דאין חדש נוהג בשל גוים בכמה ראיות בסי' רצ"ג בי"ד מגמרת וסברת.

ונוסף על זה למדתי זכות להני חסיד' שאין חוששין לאיסור חדש<sup>6</sup> כיון שסיים הב"ח דאין רשאי להחמיר אלא מי שהוחזק בשאר פרישת ומפורסי' לחסיד' וחסידת של א"ח<sup>8</sup> מפרש הי' שלא יחזיקו למפורסי' לחסיד וחבר ענוה גדולה מחסידת לכן סבר בדעתו הרמה דאין לנהוג איסור בכיוצא בו שבקי' לחסידתא מפני ענונותא גדולה דהוי בי'.

ואני אמרתי באשר שנראה בכמה ספרים אוסרי' ומתירן לפי היוצא מפלפל גמר' ותוס' רבים גדולים פלפלו בחכמה הנובע ממקור גמר' ותוס' וגם אני כתבתי באיזה מקומת בספרים שלי חידושי גמר' ופוסקים לכן עתה אין רצוני רק לעמוד לענין הראוי לסמוך עליהם איזה מהם מרובין (בפלפול עצום וחרifi אך לפסק הלכה למעשה אדון).

תחלת האי דינא נובע ממשנתינו בפ"ק דקידושינ<sup>9</sup> כל מצוה שאינה תלוי בארץ נוהגת

גזידא דברדא וטבל . . . דשלג וישב על עז מבליג ובעת הליכתו מבית הטבילה צדקה הי' חולק ומפליג לעניים...".  
 כיהן כדיין בקהילות אה"ו עד שנת תצ"ח. חיבר ספר נזירות שמשון (נדפס בשנת תקכ"ד) שהי' מוכתר גם עם הסכמה מהגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל שמתארו בתואר "חסידא קדישא איש פרישא".

(5) וז"ל הב"ח ביו"ד סי' רצ"ג: "ואף גדולי התורה שהיו לפנינו מהר"ר שכנא ז"ל ומהר"ר שלמה לוריא ז"ל ותלמידיהם לא היו אוסרין ושותין השכר שנעשה מתבואה שלא התירו העומר וזלת מקצת חסידים מקרוב נזהרו באיסור זה . . . ולכן אין לשום גדול להורות הוראה לאיסור היפך המנהג שנהגו על פי גדולי ישראל להיתר.  
 ראה ט"ז יו"ד סי' רצ"ג ס"ק ד' הובא גם בבאה"ט שם ס"ק ה' דעיקר הטעם דבמדינות אלו שהוא שעת הדחק דחייב של אדם תלוי בשתיית שכר שעורים ושכולת שועל כדאי הוא הת"ק (עי' המחלוקת לקמן) דס"ל חדש אינו נוהג בח"ל לסמוך עליו בשעת הדחק כיון דלא איפסק הלכה בפ"י כר"א. ראה גם לחם משנה מאכלות אסורות פ"י דמתיר מטעם שהמשקה היוצא מהן מותר.

(6) וז"ל הטור בסי' רצ"ג: " ואיסור זה (חדש) נוהג בין בזמן הבית שלא בזמן הבית בין בארץ בחוצה לארץ בין בשל ישראל ובין בשל גוי". ובשו"ע שם ס"ב: "איסור החדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל בין בשל ישראל בין בשל עובד כוכבים".

(7) שם בב"ח: "ומי שרוצה להחמיר לעצמו מדת חסידות הוא ולא יורה לאחרים דלא ליתי לאינצויי ודוקא במי שהורגל בשאר פרישות ומפורסם לחסיד רשאי לנהוג לאיסור גם בזה...".

(8) = אדוני חותני.

(9) וז"ל ב"י שם: בסוף פרק קמא (דף ל"ו ע"ב) כל מצוה שהיא תלוי בארץ (פירוש שהוא חובת קרקע) אינה נוהגת אלא בארץ וכל מצוה שאינה תלוי בארץ (פירוש שהיא חובת הגוף) נוהגת בארץ ובחוץ לארץ חוץ מן הערלה

בין בארץ בין בח"ל חוץ מן ערלה וכלאים ר"א אומר אף חדש אסור בח"ל מן התורה ופסק הרמב"ם<sup>10</sup> והרי"ף<sup>11</sup> והרא"ש<sup>12</sup> כר"א משום דסתם לן התנא כוותי' במס' ערלה<sup>13</sup> אע"ג דאיכא מחלוקת בקידושין, הוי סתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם<sup>14</sup> ועל יסוד זה פסקו הני עמודי עולם תלתא לאסור חדש בח"ל.

אך דשדתי בראי' זו נגרא בתשו' מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראגא סי' תת"ק פ"ב<sup>15</sup> כתוב סתם בשבועת ומחלוקת בכתובות הוי תרתי מסכתות ואין לנו לחוש על סתם דשבועת<sup>16</sup>

והכלאים (פירוש דאף על פי שהיא חובת קרקע אסורין בחוצה לארץ) רבי אליעזר אומר אף החדש פירוש נוהג בחוצה לארץ מן התורה אף על פי שהיא חובת קרקע. (ופסקו הפוסקים הלכה כרבי אליעזר דאוסר חדש בחוצה לארץ).

(10) פרק י' מהלכות מאכלות אסורות ה"ב.

(11) שם דף ט"ו ע"א.

(12) שם פ"ק סי' ס"ב.

(13) תנן סוף מסכת ערלה (פ"ג מ"ט) החדש אסור מן התורה בכל מקום. (ראה ב"י שם ד"ה ומ"ש הראשון)).

ראה ברא"ש קידושין שם: "אמר רבי יהודה הכי קאמר כל מצות שחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מן הערלה ומן הכלאים ר' אליעזר אומר אף החדש, וקיימא לן כרבי אליעזר דסתם לן תנא כוותי' דתנן (פ"ג דערלה מ"ט) חדש אסור מן התורה בכל מקום".

ושם בקרבן נתנאל ס"ק ג': "ותמי' לי טובא הא הוי סתם בערלה ומחלוקת בקידושין, ואף את"ל דשני סדרים אין סדר מ"מ מאן לימא לן דהוי מחלוקת ואח"כ סתם אימא איפכא. ואי משום דניחוש לחומרא לא ה"ל למימר קי"ל כר"א.

וע"ק אמאי לא מיייתי הא דמנחות פרק ר' ישמעאל דף ס"ח דרבנן דבי רב אשי וג"כ רבינא דס"ל חדש בחוצה לארץ דאורייתא, ואינהו בתראי נינהו והלכתא כוותיהו.

ואח"כ מצאתי תי' על קושיא ראשונה בספר תיו"ט בתמורה פ"ה מ"ה כיון שהסתם נשנית בעיקרא דמילתא דמחשיב בערלה עיקרא מילתא טפי מבקידושין דהתם בערלה קעסיק באיסורי מאכלות שיש להם אחר כך היתר עכ"ל.

וקושיא שני' איכא לתרץ משום דרבינו פסק כירושלמי וא"כ ש"מ דחדש נוהג אף בשל עובדי כוכבים וכמ"ש רבינו בתשובה. א"כ מהאי דמנחות לא מצי לאתויי ראי' כי אם בחדש של ישראל. אבל ממתני' מיייתי שפיר ראי' דהלכה כר"א אף בשל עובדי כוכבים וזהו דלא כהב"ח בסימן רצ"ג.

ועי"ל דרבינו גרס ר"א אומר אף החדש א"כ מהאי דמנחות לא הוי מצי לאתויי ראי' דאיכא למימר דודאי הם פסקו כר"א אלא דאכתי איכא למימר דהם גורסי' ר"א אומר חדש. אבל ערלה וכלאים אינו מוכח דנוהג בחו"ל. לכן מביא מתני' דערלה דהתם תני נמי ערלה וכלאים".

(14) ראה בגמ' מס' מנחות דס"ח ע"ב דרב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע קסברי חדש בחו"ל דרבנן. וצ"ע דהרא"ש בכתובות פרק גערה סי' ל"א כתב דבמקום דאיכא פלוגתא דאמוראי לא אזלינן בתר הכלל דמחלוקת ואח"כ סתם. ראה בזה בשו"ת צ"צ יו"ד סי' רי"ח.

וראה גם בט"ז יו"ד סי' רצ"ג ס"ד ד' דפסק הרי"ף והרא"ש כר"א דמדמינו במס' ערלה סתם מתני' כוותי', ואפשר שהי' לדון בזה דיכול להיות דמסתם ערלה נשנית קודם למסתם קידושין וא"כ ה"ל סתם ואח"כ מחלוקת וממילא אין הלכה כסתם כדאיתא בהגוזל בתרא. והי' לנו לומר דהלכה כת"ק דהוא רבים אלא דאין זה ברור מה נשנה תחלה ופסקי לחומרא כסתמא דערלה.

(15) חלק ג'. (דפוס לבוב סי' תע"ג). תשובות המהר"ם ב"ב לרבינו ידידיה באם משביעים איש לאשתו.

(16) וז"ל שם: "...ואע"ג דסתמא היא אין לחוש דסתם בשבועות ומחלוקת בכתובות ובתרת מסכתות אין

סדר...".

עכ"ל. כמו כן אני אומר ערלה וקידושין הוי תרי מסכתא אין סדר לפסוק כסתם רק כחכמים נגד ר"א דסברי חדש אינו נוהג בח"ל.

ואין לומר בתרי סדרי כגון האי דערלה הוא בסדר זרעים ופלוגתא בסדר נשים יש סדר למשנה לפסוק כסתם הלא נגד רבותינו בעלי תוס' בשבת דף פ"א<sup>17</sup> בתרי מסכתות אין סדר ויש לנו ללמוד אם שני מסכתא בחד סדר אמרינן אין סדר אמה שנשנית קודם כ"ש בשני סדרים מנין שסדרים הם כסדר אע"פ שראיתי לתוס' י"ט שכתב בסוטה פ"ט כיון דנקטינן בסידרייהו מקרא באסמכתא והי' אמונת עתיך<sup>18</sup> בשבת דף ל"א<sup>19</sup> אית לן למימר כסדר למדן רבינו הקדוש כאסמכתא משא"כ בסדר המסכתא ע"ש באריכת.

ואני אומר שמצאתי דגם לסדרים דש"ס מן קרא והי' אמונת יש דיעות בריש תיקונים דזוה' דף ה' ע"ב<sup>20</sup> בסדר ש"ס מקרא והי' אמונת שני דיעות חד דעה שקרא מרמו כסדר זמ"ן נק"ט והוא סדר ספירת חג"ת חב"ד ואית דיימא בהיפוכא יה"ת גח"נ שהוא ר"ת יסוד הוד תפארת גבורה חסד נצח לפ"ז כיון דאמרי כל תלמודא על רזא דאורייתא אברו לן עם רבינו הקדוש לומד הסדרים מספקא לן מה דעתו בלימד הסדרים כי לדעה שני' סדר הש"ס ולא כך הוא טהרות קדשים נזיקין נשים מועד זרעים וא"כ אם לומד רבי המסכתא כסדר הזה א"כ הוי נשים קודם זרעים והלכה כפלוגתא דקידושין ולא כסתם דערלה כי הוי מחלוקת ואח"כ סתם דאין הלכה כסתם ונסתיר כל הראיות של הני פוסקים.

(17) שם ע"ב תוס' ד"ה והאמר ר' יוחנן.

(18) ישע' ל"ג ו'.

(19) שם ע"א: אמר ר"ל מאי דכתיב והי' אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת וגו' אמונת זה סדר זרעים, עתיך זה סדר מועד, חוסן זה סדר נשים ישועות זה סדר נזיקין חכמת זה סדר קדשים זה סדר טהרות ואפ"ה יראת ה' היא אוצרו.

(20) שם ע"א: "דרגא שתיאתא ביראת י"י והי' אמונת עתיך וכו' אמונת סדר זרעים עתיך סדר מועד חסן סדר נשים ישועות סדר נזיקין חכמה סדר קדשים ודעת סדר טהרות אי איכא יראת ה' אין, ואי לא, לא. וסימן זמ"ן נק"ט, ואלין שית סדרי משנה בארז רזא אינון מעמודא דאמצעייתא דכליל שית סדרי מתניתין. ומאן דבעי לנטלא לי' בלא שכניתי' דאיהי יראת ה' עלי' איתמר ונרגן מפריד אלוף כאלו עביד קצוץ ופרוד בין קדושא בריך הוא ושכניתי' ובגין דלא יעבדון פרודא אף על גב דאוליף אדם שית סדרי משנה ולא אקדים לי' יראת ה' דאיהי שכניתי' קודשא בריך הוא לא שיירא לגבי', ובגין דא אי איכא יראת ה' אין, ואי לא לא, כאילו לא הוה כלום בידי' אמונת איהי אימא עילאה מסטרא דחסד קריאת שמע דאיהי אמונה ואיהי עתיך מסטרא דגבורה דבי' אתמר ואל יבא בכל עת אל הקדש וגומר חסן איהו מסטרא דעמודא דאמצעייתא ישועות אתקריית מסטרא דנצח וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם חכמה איהי סדר קדשים דאיהו הוד ודעת איהו יסוד דאיהו סדר טהרות.

ואית דיימא בהפוכא מסטרא דשכינתא תתאה איהי אמונה ומסטרא דצדיק דבי' כלילן תרין שמהן אמ"ן דאינון יאקדונק"י ובצדיק עץ פין עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ובין דא אתקרי סדר זרעים עתיך איהי מסטרא דהוד דאיהי סדר מועד דביה אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש חסן איהו מסטרא דעמודא דאמצעייתא דביה סדר נשים ישועות איהי סדר נזיקין מסטרא דגבורה דתמן כל דינין נפקין למאן דעביד נזק לחבירה חכמה אתקריית מסטרא דחסד דבה הרוצה להחכים ידרים ואיהו סדר קדשים ועמיה נצח הודא הוא דכתיב נעימות בימינך נצח דעת דאיהו סדר טהרות ואינון שית סדרי מתניתין ברוז דלהט החרב המתהפכת מרחמי לדינא ומדחנא לרחמי".

וי"ל להלכה חדש אינו נוהג בח"ל וי"ל הני שני דעות בתיקוני זוהר פליגא פלוגתא דת"ק ור"א בקי'<sup>21</sup>.

ובזה יש ליישב קושי' תי"ט<sup>22</sup> תימא על הרי"ף והרא"ש במנחות דף ס"ח ר"פ ורב הונא סבר חדש בח"ל מדרבנן ש"מ דמשנה דערלה לא מכרעת ויש דאמוראי' פליגא בזה אם אמרינן דסדר זרעים נשנית תחלה הוי סתם ואח"כ מחלקת הלכה כסתם לכן רבנן דבי רב אשי סברי חדש בח"ל דאורייתא.

וי"ל דווקא רבנן דבי רב אשי כי ידוע דרבינו ורב אשי סדרו הגמ' וסדרו כסדר זמ"ן נק"ט אבל ר' פפא ור"ה סברו דסדרא דש"ס הוא טק"נ נמ"ז א"כ מועד ונשים קודמין לזרעים הוי מחלקת ואח"כ סתם דאין הלכה כסתם ול"ק נמי תמיהת בעל ספר פני יהושע בקונטרס חדש<sup>23</sup> ובאמת יש לשמוע טובא על לשון הרא"ש דטפי הי' לאתוי האי סוגי' ערוכה דמנחות דפליגא בהדי' אמוראי בתראי ולפי מ"ש לא קשה מידי כי גם אמראי אלה פליגא בסדר הש"ס אי הוי סתם תחלה או לא ולפי"ז יש סתירה לכל מה שכתב בספר זה והמעייין יבחור שם וכאן ויבחין הטוב והישר.<sup>24</sup>

ולפי מה שזכרתי המשנה דמנחות<sup>25</sup> עומר משתי לחם אינן בא אלא מן החדש ומן הארץ ומוקי בגמרא<sup>26</sup> כמ"ד חדש בח"ל מדרבנן דלא כר' יוסי בר' יהודה דבא מח"ל משום דסבר בח"ל חדש מדאורייתא לכן אקרובי נמי מקריבינן א"כ הוי סתם דמנחות בסדר קדשי' ונשנית נמי קודם סדר זרעים למ"ד סדר ש"ס בהיפוכא אמרינן סתמא דמנחות עיקר וחדש מדרבנן כי האי סתמא סותר לסתמא דערלה וגם ת"ק דקידושין אתי' כוותי' אמרינן כסתם דמנחות ולא כסתם דערלה וא"כ חדש דישאל בח"ל מדרבנן וכבר העלה הב"ח למ"ד דאין חדש בח"ל מן התורה א"כ בשל גוים בחו"ל מותר לכתחילה וזה שאין נזהרים היודעים מסקנת הפוסקים וק"ל.

(21) מסכת קידושין.

(22) בחי' תיו"ט על מס' קידושין פרק א' משנה ט' ד"ה ר"א אומר אף מן החדש, וז"ל שם: ומ"ש הר"ב והלכה כר"א וכן כתב הרמב"ם וז"ל הרי"ף והרא"ש דסתם לן תנא כוותי' בסוף מס' ערלה, ומכאן סתירה לדברי הכ"מ שכתב דבתרי סדרי איכא סדר (כמו שהעתקתי דבריו בריש פ' בתרא דסוטה). וראיתי בכ"מ פ"י מה' מאכלות אסורות, שמאחר שכתב דפסק כסתם משנה כתב ומנחות פ' ר' ישמעאל אמרי' דרבנן דבי רב אשי סברי חדש בח"ל דאורייתא, ע"כ.

ובאמת שמזה תימא על הרי"ף והרא"ש דבפ' ר"י דס"ח רב פפא ורב הונא ברי' דר' יהושע כו' קסברי חדש בח"ל דרבנן שמעינן דההוא דערלה לא מכרעה, אלא דאנן אית לן למעבד כרבנן דבי רב אשי דבתראה ומרא דגמ' הוא.

(23) בסוף מסכת קידושין.

(24) ראה בארוכה בס' שדה חמד אסיפת דינים מערכת חדש דמביא בשם הגאון מוהר"ר יצחק שלמה יואל אבד"ק ראוונע, לימוד זכות על מנהגן של רוב בני הגולה על פי חמשה סתמי משניות כולו סברי חדש בחו"ל אינו אסור אלא מדרבנן... (ראה שם מעמו' 2630 והלאה).

(25) דף פ"ג ע"ב.

(26) שם דף פ"ד ע"א.

ושוב שנית הלכות גדולת פסק כת"ק דר"א חדש אינו נוהג בחו"ל בשל גוים ואמרו כל דברי הלכות גדולות דברי קבלה הם ובכמה מקומות סומכי' על פסקיו וכן פסק ריב"א ומובא בהגהת רש"ל רבינו אביגדור פסק נמי כן.

ועוד הוסיף הב"ח דהרא"ש<sup>27</sup> גופא חזר בפסקיו ולא אסר בשל גוים זו בערלה וכלאים ובחדש אינו אוסר אלא בשל ישראל וכן הוכח דעת הרמב"ם שלא כתב אסור בשל גוים רק בערלה וכלאי כרם אבל בחדש כתוב בסתם אסור דמשמע דווקא בשל ישראל ותמה על הטור שלא שם לבו לפסקיו של הרא"ש אביו.

ובאלה דברים מיושב לי קושי' תוס' י"ט וקושי' פני יהושע אמאי לא מייתי הרא"ש פלוגתא דאמוראי במנחות וגם הקושי' מסתם משנה דערלה על ר"פ ור"ה דסברי חדש בח"ל דרבנן י"ל בזמן ר"פ ורב הונא הי' לישראל שדות ולא אכלו כלל מתבואת גוים לכן בזה אתי' סתם משנה דחדש של התורה דוקא משל ישראל ולא של גוים לכן לא מייתי הרא"ש להנך אמוראי' ולא צריך לתירוצו דפני יהושע שדברי' דחוקים ורחוקים מן אמת ודו"ק.

ונוצא מזה הרמב"ם והרא"ש והב"ח<sup>28</sup> ורמ"א ומהור"ר שכנא ורש"ל ומהר"ם במעיל צדקה ורבינו אביגדור וריב"א כולם פוסקים למעשה דאין חדש נוהג בשל גוים ומי יוכל לעשות מעשה נגד הני גאוני הדור אע"פ שעושה לחומרא ומדות חסידות נוהג בשאר דברים אין לו לפרוש מכלל ישראל זה טעם הכמוס לאותן חסידים שאינן נוהרין בחו"ל שאנחנו דרים במקומות שאין לשום ישראל שדה או שדות אין מקום לחומרא זו כנלע"ד<sup>29</sup>.

ובר מן דין כיון שפסק הט"ז בי"ד סי' רצ"ג עיסה שנלושה בשמרים של חדש אסור כל העיסה ולא מהני ביטל א"כ הרוצה לזוהר מן חדש לחם לא נאכל דלמא נילוש בשמרים של

(27) בתשובות כלל ב' א'.

(28) ראה אמנם שו"ת שאגת ארי' החדשות סי' ג' דכתב דלא פקפק אדם מעולם על איסור חדש שהי' נוהג גם בשל נכרים עד שבא הרב בית חדש והורה דחדש אינו נוהג בשל נכרי... אבל במחילת כבוד תורתו הרמה כל דבריו תמוהין... (ודחה ראיותיו של הב"ח).

(29) ראה בשו"ע אדה"ז סי' תפ"ט דפוסק דכל בעל נפש לא יסמוך על המתירים ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו להסכמת רוב הראשונים והאחרונים שהחדש נוהג מן התורה אף בחוץ לארץ ובכל מקום אף בשל נכרים כי כן עיקר.

וראה עוד בשו"ת אדה"ז סי' ו' דמביא מתשו' כנסת יחזקאל (סי' מ"א) דמחמיר בדין חדש אמנם לצורך זיתים של אכילת מצה ואפיקומן דמצה שמורה יש להקל כדעת הרמ"א. וראה עוד בשו"ת אדה"ז סוס"ז ד' רבו הנוהגים להחמיר בחדש. וראה שו"ת צ"צ סי' שנ"א דכתב שמנהג מדינות אלו לאסור חדש של ישראל ולהתיר חדש של נכרי.

ראה שיחות קודש אחרון של פסח תש"מ אות ע"ז שמצטט ומדייק מלשונו של אדה"ז בשולחנו סי' תפ"ט "ועכשיו אין העולם נוהרין כלל באיסור חדש" היינו דנוהגים כמו הדעה הלומד מפסוק "בכל מושבותיכם" לאחר "ירושת הארץ" ולא "בכל מקום שאתם יושבים".

חדש ואין גוזרין דבר שהוא חיות אדם ואין הציבור יכולין לעמוד בו ובוה אפי' יחיד בדורו אין לעמוד בו.

והט"ז נתן שני טעמים דלא מהני ביטול בשמרים של חדש חדא מילתא דלטעמי' עבידא לא בטל ועוד חדש הוי דבר שיש לו מתירין. ויש לומר לפי טעם הואיל לטעמיא עבידא לא בטל י"ל בספקן חדש מותר כדקיי"ל בספק איסור דרבנן לכן צריך לטעם דבר שיש לו מתירין דקיי"ל אפי' ספק אסור כדקיי"ל באו"ח סי' תקי"ג ובי"ד סי' ק"ב לכן צריך הטעם של לטעמיא עבידי נמי וק"ל.

ועוד יש לומר לפי הטעם דחדש מקרי דבר שיש לו מתירין משום דעצומו של יום מתיר ויום יו' ממילא בא' יש לחלק בזמן הבית שעומר מתיר לא מקרי חדש דבר דיש לו מתיר' כיון שאין המתיר בא מאיליו רק ע"י הבאת קרבן ובזמן הזה שעצמו של יום מתיר שבא ממילא הוי' דבר שיש לו מתירין א"כ י"ל על זמן הבית דלא הוי חדש דבר שיש לו מתירין אסרינן עיסה שנלושה בשמרים מטעם שטעם עבידא ודוק היטב בסברת אלה שהם נכונים לדינא.

תכלית הדבר שגם הט"ז כתב שהלכה כת"ק דר"א ואין חדש נוהג בשל גוים וא"כ נתגלה סוד של דבר בכמה טעמים שלא נזוהרו חסידי הדור באיסור חדש<sup>30</sup>.

בוה אסיים בקול סופר<sup>31</sup> ואומר חיים ושל',

והעתקתי תשוב' ושלחתי ע"י הרב ר' דוד הלבשטט<sup>32</sup> לידו בחודש אלול תקכ"ג.

30) בסוף התשובה כותב הגאון רבי מרדכי מענה על שאלת השואל אודות הכשר היין הבאים מצרפת, ואם כי אין קשר בין הנושאים מביאים אנו שורות אלו לשלימות הדבר: ושוב שנית רוצה לדעת על דבר היין ששותן כל אנשי קהילת פה בלי שום מיחש הואיל שבאו היין מצרפת במקום שאין ישראל מצויין:

הנני מודע כבר נעשה מעשה רב בימיו של א"ח החסיד מהר"ש זצקלה"ה דשלחו שלש קהלות איש למדן וכשר שעקר סיכו ומשכ"י [לשון הגמרא פסחים דף פ' ע"א: "עקר סיכיה ומשכניה ורהיטא"] והוי נוכח לקבוע שם מקום העשיות היין בהכשרי להיות משגיח בכל דינא דינים שמסרו לו בי דינא רבא בכתב ובפה בהכשר כלים ובכל מיני ההכשר ואיש הזה נשבע כפועל בכרם גבוה נחרמי חכמים שלא לשנות דבר קטן או גדול, וכל יין שאין בא עם הכשר מן הנאמן אין מכשירין כלל למכור או לקנות בחק ולא יעבור ע"פ דברי אלה שיותר יין היתר ואין להרהר אחר מעשה ב"ד ותקפו וגבורת שמשון בדורו לשבח קרנו הוד והדר לכל.

31) לשון נופל על לשון "קול שופר".

32) אולי ה"ה תלמידו של הגאון רבי יהונתן אייבשיץ - רבי דוד ב"ר נתן הלבשטאט מהאמבורג אב"ד קרעמזיר (ואח"כ ביצועין מעריץ) נפ' בשנת תקכ"ז. (ראה גדולת יהונתן עמ' 265).







שער

# זכרון הלל



לרגל היארצייט הראשון (ד' תשרי) של הגה"ח הרב הלל פעוונזנער ע"ה, מראשי ישיבתנו עשיריות בשנים, הנו מו"ל חידושי תורה שנכתבו לזכותו, ע"י תלמידים ובני המשפחה, כהוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ בשבת וארא ה'תשנ"ב.

גם יבואו בו חידושים מהרב הלל ע"ה בעצמו שנערכו לדפוס ע"י – יבלחט"א – בנו ממלא מקומו ברבנות הרב אברהם ברוך שליט"א, ותודתנו לו נתונה.

בראש שער זה באו קוים לדמותו בבחינת "והחי יתן אל לבו", להמשיך ולהוסיף ולהרחיב כל הענינים שעסק בהם, כל ימי חייו בשליחות כ"ק אדמו"ר מה"מ. בתפלה שנזכה בקרוב לביאת משיח צדקנו, והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם תיכף ומיד.

הרב הלל ע"ה נולד ונתגדל בבית של קיום התורה והמצוה, והליכה בדרכי החסידות ללא פשרות, אביו הרב התמים אברהם ברוך הי"ד יחד עם אמו מרת אלטע ע"ה נסעו בעת שהיתה מעוברת ממנו לעיר מינסק ברוסיה הלבנה בשליחות כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נבג"מ ז"ע, ע"מ לשמש שם כרב ומשפיע לעדת חסידי חב"ד בעיר. באותה תקופה סגרו הקומוניסטים ימ"ש את כל הישיבות בעיר, והיחיד שהמשיך לשבת וללמוד עם צעירים שיעורים בגמרא ובחסידות היה אביו הרב אברהם ברוך הי"ד. באוירה מיוחדת זו נתחנך וגדל גדול הבנים הלל. את מסירות הנפש על שמירת והפצת התורה ינק עם חלב אמו, לאחר זמן גורשה המשפחה מהעיר, ועברו לעיר חרקוב שם נאסר אביו הגדול ונשלח לארץ גזירה עד שנסתלק בידיהם בדמי ימיו בהותירו את אלמנתו וילדיו שבורים וכואבים.

אמו מרת אלטע היתה באותה תקופה אלמנה רצוצה המטופלת בילדים רכים, שהקטנה שבהם (מרת נחמה לאזאר) כבת שנתיים, וללא כל מקור לפרנסה, ועל כן חשבה כי בנה הלל, שהוא בחור בריא וחסון יוכל לעבוד ולהביא מעט פרנסה הביתה, כדי שיוכלו להתקיים. אז בא החסיד הרב ר' יעקב זכריה מסקאליק (זו"ראוויטשער) אמר לה כי בן מוכשר כמו בנה, חבל שילך לעבוד, ואם תסכים לשלחו לישיבה היא תזכה לראות ממנו רב נחת. הברירה לא היתה קלה, אולם מרת אלטע שהיא אשת חבר ובת חבר (הגה"ח ר' מנחם מענדל הלוי הילעוויטש מז'עמבין ז"ל), לא היססה ומיד החליטה לשלוח את בנה הלל ללימודים בישיבה, היא התחילה לאפות עוגיות דבש אותם מכרה לאנ"ש ומזה נתפרנסה.

הלל הצעיר התחיל ללמוד בכיתה של ישיבת תומכי תמימים, באותה תקופה התגלותה של ישיבה בה לומדים בחורים צעירים תורה, היתה סכנה נוראה ומוחשית. ועל כן התקיימה הישיבה בסתר, כשכמעט איש מתושבי העיר איננו יודע כלל שישנה ישיבה בעירו.

וכך סיפר לימים ר' הלל: הישיבה היתה בבית הכנסת, רק איש אחד או שניים שהיו נאמנים ולא היססו לעזור לנו ידעו על דבר קיומנו בעיר. בשעת המנין היינו נמצאים

בשקט גמור בעזרת הנשים או בחדר אחר, רק אחרי שבית הכנסת נסגר, היינו חוזרים לאולם כדי ללמוד שם, הפחד היה גדול ולא היה שייך שמישהו יסכים שתהיה ישיבה בבית הכנסת שלו מחשש שמא יחשדו שיש לו קשר כל שהוא לישיבה.

את הארוחות היו אוכלים בדרך כלל בביתו של יהודי אוהב תורה ושומר סוד.

בתי הכנסת היו מלאים ספרים, יהודים רבים הביאו את כל ספרי הקודש מבתיהם, מתוך פחד שלא ימצאו בבתיהם ספרים יהודים. בכל פעם שנודע דבר קיומה של כיתתו, נאלצו באותו יום לעזוב את העיר ולעבור לעיר אחרת. כך נדדה כיתתו בין הערים וורוניז', בארדיטשאוו, ז'יטאמיר, וולדיסטאק. למרות התלאות והפחד שקד על התורה יומם ולילה, וקנה את התורה נגלה וחסידות בקנין גמור. לימים כאשר שימש בקודש בישיבת תומכי תמימים בברינוא, נתגלה לעין כל גודל התעצמותו עם התורה שלמד, כאשר היו מביאים לו פיסה קטנה מאחד מדפי הש"ס או שולחן ערוך, עם לא יותר מעשר או שתים עשרה מילים, והיה מכוון מיד לומר מאיזה מסכת ואיזה דף משתייכת פיסה זו, גם מהפרשים שבסוף הגמ', ומנו"כ מסביב לשו"ע היה מכוון בדיוק נמרץ.

תורה שלמד באף עמדה לו, ובהגיעו לארצות הרווחה במדינת צרפת, נתמנה בעודו בחור קודם חתונתו לכהן כר"מ בישיבה בברינוא, שם שימש עשירות בשנים כר"מ ומשיגה, ואחד מראשי הישיבה, שם זכה להעמיד תלמידים הרבה, תוך התמסרות להקנות את דרכי הלימוד לתלמידים, עד שיוכלו ללמוד כראוי בכוחות עצמם, רבים מהתלמידים משמשים כיום בקודש כרמ"ם ומשפיעים, רבנים וראשי ישיבות ליובאוויטש.

גאונותו בתורה היתה לשם דבר, כל הרבנים עמם עמד בקשר ידעו כי ניתן לסמוך על כל היוצא מתחת ידו, הן בידיעת והבנת התורה, והן ביראת שמים. הגאון הרב פינחס הירשפרונג רבה של מונטריאול שנודע כבקי בע"פ בכל התורה כולה, התבטא עליו בראיון לעיתון לאחר שפגש בו: "נפגשתי עם אחד מגדולי הבקיאיים בדורנו". פסקי הלכה קשים באו אל שולחנו, ובסייעתא דשמיא פסק והכריע בהם.

הרבי מה"מ הביע מספר פעמים את דעתו כי יש לסמוך על הרב הלל בעניני מקוואות, תשובות להלכה ועוד, גם בבדיקת כתבי יד של מאמרי דא"ח שלח הרבי אליו ואל גיסו יבלחט"א הגה"ח הרב שלום איידלמאן שליט"א שליח הרבי מה"מ במרוקו.

באותו זמן הגיעה הוראתו הברורה של הרבי מה"מ כמו לעוד מאנ"ש כי עליו להישאר בצרפת ולא לעקור לאה"ק, או לארה"ב.

בשנת תשי"ב נסע לראשונה לרבי מה"מ יחד עם רעייתו – תבלחט"א – הרבנית מרת עשקא, ביחידות הראשונה הודה לה הרבי מה"מ על סיועה וסיוע משפחתה לאמו הרבנית חנה ע"ה בתקופת בריחתה מרוסיה.

הנסיעה לרבי בכל השנים היתה משאת נפשו, וממנה שאב כח וחיות למשך כל השנה, בתשרי תשי"ד, תשט"ז, ומאז ללא הפסקה בכל שנה (מלבד פעם אחת) גם לאחר ג' תמוז, עד תשרי תשס"ח. אפילו בהיותו תשוש ביותר, האש החסידית של נסיעה לשמחת תורה בחצרות קדשנו בערה בו בכל עוז, ולא היה מרפה מהסובבים אותו ובני המשפחה עד שהצליח להשיג את מבוקשו, אז לא היה קץ לשמחתו, וסיפר הרופא האישי המסור הר"ר משה אברג'ל, כי בחזרתו למרות טורח הדרך בגיל ובמצב כזה, היה חוזר מלא חיות וכח עוד יותר מכפי שהיה לפני הנסיעה.

בשנת תשי"ג עם מינויו של הגה"ח הרב זלמן שמעון דווארקין ע"ה למד"א דקראון הייטס, נתמנה ר' הלל לרבה של קהילת ליובאוויטש בצרפת, מספר שנים לאחר כך נתמנה לרב בית הכנסת מספר 17 ברחוב ראזיע, שם התפלל הרבי מה"מ בהיותו בצרפת, באותו זמן שהה החסיד ר' חייקל חאנין בחצרות קדשנו, וביחידות ארוכה ויוצאת דופן תבע ממנו הרבי מה"מ לעשות להרב הלל הכתרה רשמית בפירסום גדול דוקא, ולא כדעת כמה מאנ"ש שטענו כי אין צורך בהכתרה. בפועל התקיימה הכתרה רבת רושם כרצון כ"ק אדמו"ר מה"מ, בהשתתפות מאות יהודים שעמדו מסביב לבית הכנסת, ההכתרה חיזקה מאד את מעמד אנ"ש בקרב הציבור היהודי בעיר.

ביחידויות בשנים הראשונות, מלבד הדרכות ברורות בעיני הנהגת הישיבה, ותפקיד ראש הישיבה, תבע הרבי ללא הרף מהרב הלל, לעבוד בעסקנות למען היהודים הנמצאים בצרפת. בשנת תשכ"ה נודע להרב הלל כי ישנו תלמוד־תורה עם שמונה תלמידים, העומד בפני סכנת סגירה, ללא היסוס לקח על עצמו את ניהול והחזקת החדר, ומשם התחילה עסקנותו בחינוך, שהגיעה למוסדות המפוארים 'סיני', 'היכל־מנחם', ו'כייטוב'. המונים למעלה משלושת אלפים תלמידים בלעה"ר כן ירבו.

באותה תקופה גם התחיל את הקעמפ הראשון בצרפת דרכו נתקרו רבים רבים לתורה ולחסידות.

בכל התעסקותו כל ימי חייו, בלטה ביותר ההתמסרות הפנימית, ועשית רצון הקב"ה כהדרכת הרבי, שלא כדרכם של עסקנים לדאוג בעיקר למוסדותיהם הם, אצל הרב הלל הכל היה רק בכדי להרחיב את הקדושה, אנא עבדא דקוב"ה, תמיד נרתם לסייע ככל יכולתו למוסדות אחרים, ולאנשים פרטיים ללא כל ציפי' לאיזה תגמול, אלא רק לסייע לשני, ולהביא להצלחתו של עוד מוסד יהודי, ובפרט מוסד של הרבי. דוגמא מעניינת מהשנים הראשונות היא הנסיעה שהיה עורך בכל שנה לגיוס כספים למען הישיבה, בעת שהתחילו לפעול מוסדות סיני הודיע הרב הלל בפשטות כי הוא ימשיך לנסוע כבעבר לטובת הישיבה ללא כל שינוי, וכשיסיים את המסע למען הישיבה, אז יתחיל מחדש מסע למען מוסדות סיני, וכן עשה.

## שער זכרון הלל

סה

כך גם ברבנות ובעמידה על משמר הכשרות, הכל מתוך יראת שמיים אמיתית, ודאגה גדולה שהכל יהיה בתכלית הכשרות וההידור. במשך השנים ייסד בהוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ את וועד רבני ליובאוויטש ושחיטת ליובאוויטש.

כל רואיו הכירו את ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר מה"מ והביטול החסידי המוחלט שפיעם בו.

בד' תשרי ה'תשס"ט בגיל פ"ו נפטר בשם טוב מן העולם, ונטמן בהר בזיתים בירושלים עיה"ק ת"ו, כשמשפחתו ובני קהילתו נפרדים ממנו בצער, בהותירו אחריו מוסדות מפוארים, בתי כנסיות ומקוואות, מערכת כשרות, יבלחט"א תלמידים ובני הקהילה, רעייתו הרבנית, בניו הגה"ח הרב אברהם ברוך שליט"א שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ וממלא מקומו ברבנות, הרב יוסף יצחק שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ, יד ימינו כל השנים, וממלא מקומו בעסקנות וניהול המוסדות, בתו המחנכת מרת שטערנא ובעלה הגה"ח הרב יחיאל מ"מ קלמנסון ראש ישיבת תומכי תמימים בברינוא, בתו המחנכת מרת רבקה ובעלה המחנך הרב יחזקאל גדליה נפרסטק העומד על משמר הכשרות, הרב מנחם מענדל שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ בג'נבה שוויץ, ורב הקהילה, בתו מרת חנה ובעלה הרב חיים סלונים שלוחי כ"ק אדמו"ר מה"מ דיז'ון צרפת, בני בנינים ונינים ההולכים בדרך ליובאוויטש, ומתנהגים כרצון כ"ק אדמו"ר מה"מ.

## בענין חילוק מלאכות וחטאות

הגה"ח הלל פעוונזנער (ע"ה\*)  
רב דעדת חב"ד פריז

### א

בגמ' שבת ר"פ כלל גדול תנן: "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה וכו' חייב על כל אב מלאכה ומלאכה". ושאלו בגמרא (ע' ע"א) חילוק מלאכות מנלן, ותי' ע"כ ג' תשובות: א. מחללי' מות יומת, התורה ריבתה מיתות הרבה, והכוונה בזה עונשי חטאות הרבה. ב. הבערה לחלק יצאת, וללמד על כל המלאכות שחייבין על כאו"א. ג. ממ"ש מאחת מהנה, דלפעמים (שבת) אחת שהיא הנה, חטאות הרבה שחייב על מלאכה ומלאכה ולפעמים הנה שהן אחת, שעל מלאכות הרבה אינו חייב אלא אחת.

ומסברא אמרינן דהא דחייב על כל מלאכה ומלאכה הוא בשגגת מלאכות, שיש כאן שגגות הרבה, והא דאינו חייב אלא אחת על מלאכות הרבה הוא בשגגת שבת שאין כאן אלא שגגה אחת, כדאיתא בשבת שם לעיל מיני' במסקנת הגמרא. והנה סברא זו היא אליבא דמ"ד דילפינן חילוק מלאכות מ"מאחת מהנה". וגם להלימוד מלחלק יצאת או ממ"ש מחללי' מות יומת, דלדידהו אין לימוד מפורש שלפעמים חייב על כל מלאכה ומלאכה כמספר המלאכות, ולפעמים חייב אחת על כמה מלאכות, וא"כ הי' מקום לומר שגם בשגגת שבת יתחייב על כל מלאכה ומלאכה, מ"מ מסתבר לחזו"ל שלא החמירה תורה לחייב על כל מלאכה ומלאכה שכל מלאכה נחשבת לחטא בפני עצמה לגמרי, שאז היה חייב על כל מלאכה גם בשגגת שבת, אלא שחומרא זו היא רק בשגגת מלאכות שיש כאן שגגה בפני עצמה לכל מלאכה ומלאכה.

### ב

והנה בענין שבשגגת מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה, משום דהוו שגגות טובא, שגגה לכל מלאכה, יש לעיין, שהרי אליבא דר' יוחנן והלכה כוותי' (סט ע"א), אפי' ידע שיש בזה איסור לאו אלא שלא ידע שיש בזה חיוב כרת חייב חטאת קאמר בגמ' שזה שעשה כל הל"ט מלאכות חייב ל"ט חטאות בשגגת מלאכות וזדון שבת מיירי דידע לשבת בלאו ופירש"י כל המלאכות כולן וכו' ושגג בכרת וא"כ איך שייך בזה הטעם דשגגות טובא הוויין שהרי אין כאן אלא שגגה אחת שלא ידע שיש חיוב כרת בחילול שבת.

\* מתוך ספר חידושי' בהלכה שמכנינים עתה לדפוס. הערת המו"ל.  
(1) ד'ה' 'משכחת לה'.

## ג

והנה הרמב"ן הקשה במ"ש בגמ' אליבא דר"י, דידע לי' לשבת בלאו, "מה ידיעה היא זו, אדרבא לר"י כיון דשגגת כרת שגגה, וידיעת לאו לא שמה ידיעה, זה שיודע בשבת בלאו ושגג בכרת, שגגת שבת היא ולאו זדון שבת מקרי". עכ"ל. ונשאר בקושיא, ובהשקפה ראשונה נראה שקושיית הרמב"ן היא ע"ד קושייתנו, דלכאורה הרי זה שגגת שבת, וא"כ איך אפשר לחייבו על כל מלאכה ומלאכה.

ובחי' הר"ן (בדפוסים הישנים) הביא על זה תירוץ מהרא"ה, "דכיון דחשיב לי' לאו ידיעה לחייב על כל מלאכה ומלאכה, דהא אפי' בידיעת תחומין חשבינן לי' ידיעה לחייב על כל מלאכה, חשיבי נמי לאוין שבהן ידיעת שבת ושגגת מלאכות". וכ"ע הר"ן שהוא דחוק מאד.

ולכאורה אין הבנה כלל לדברי הרא"ה, שמביא ראי' מידיעת תחומין, (התיבה "דכיון" נר' שהיא מיותרת) דהויא ידיעה, שגם, ומכ"ש, ידיעת לאוין הויא ידיעה שהרי בגמ' קאמר להא דידיעת תחומין אליבא דר"ל, ואם נאמר שגם לר"י הויא ידיעה, אה"נ שתקשה קושיית הרמב"ן גם על זה, דכמו שהוא מסביר שזה ששגגת כרת הויא שגגה, אע"פ דידע בלאו הרי זה מוכיח שידיעת הלאו אינה מעלה ומורידה לענין שבת, ואין ידיעת זדון שבת אלא בידיעת חיוב כרת. וא"כ נמצא דהוי שגגת שבת.

והנה לקמן (ע' ע"ב) בסוגיא דהעלם זה וזה, כ' הרמב"ן לתרץ שאינו כשוכח עיקר שבת, אע"פ ששכח כל המלאכות, שלפי דעתו יש דברים ופעולות אחרות שאסורות בשבת (והל' מגומגם שם עיי"ש). ואח"כ כתוב שם בזה"ל: "להאי פירושא איכא לתרוצי הא דאמר' משכחת לה דידע לה לשבת בלאו, ואע"ג דידיעה דלאו לא הויא ידיעה, ה"מ באין לחייבו בשגגה זו אבל הכא בשגגת מלאכות דכרת מחייבין לי', אלא דלא הוי שוכח עיקר שבת מחמת שגגת מלאכות אלא בשוכח אותן לגמרי, אבל האי דידע דהיום הוא שבת ומלאכות הללו אסורות בו בלאו הא אית בשבת ידיעה הלכך משום שגגת מלאכות מצי לחיובי, כנ"ל", עכ"ל.

ומשמע שבדברים אלו בא לתרץ קו' הרמב"ן הנ"ל, שמכיון דהויא ידיעה דלא להוי כשוכח עיקר שבת הוי כזדון שבת. וכתב שם שזהו לפי תירוצו של הרמב"ן דלעיל מיניה בחידושו שם (דלא כפירושו הראשון ודלא כפירושו של ה"ר משה ב"ר יוסף ז"ל) שכתב שם "ויש לי לפרש מילתא כפשטא כו'", וע"ז כתב שלהאי פירושא אפשר לתרץ ג"כ קושיא הנ"ל. אבל באמת צע"ג בזה כי אין זה מתאים כלל למ"ש הרמב"ן שם. כי מ"ש שם שמספיק ידיעה כל דהו, ואפילו ידיעת איסור בטעות, (כגון "דאמר הנך דהוין במשכן שריין, דלאו הוו במשכן קרויין מלאכות"), כתב זה רק שלא יהי' כשוכח עיקר שבת אבל עכ"פ הוי העלם שבת וגם שגגת מלאכות, היינו העלם זו"ז, וניחא לפי הצד שבבעיית רבא דהעלם זו"ז חייב על כל

מלאכה ומלאכה ול"ה כשוכה עיקר שבת אבל לפי הסברא דהעלם זו"ז אינו חייב אלא אחת ורק בזדון שבת ושגגת מלאכות חייב על כאו"א, כ' שם הרמב"ן בפירושו, שצריך לידיעה גמורה של שבת, ושיהי' בשגגת מלאכות לחוד. ועל זה כבר הקשה הרמב"ן קושייתו שכל זמן דלא ידע לה גם בכרת לא היא ידיעה וכנ"ל.

ונראה שקושיא הנ"ל בענין שגגות טובא הוויין, איך זה אליבא דר' יוחנן, אינה בכלל קו' הרמב"ן, שנאמר שכוונתו דהוי שגגת שבת, והויא רק שגגה אחת, וא"כ אין לחייב על כאו"א מצד שגגת מלאכות. אלא קושיות היא וכדמוכח הלשון הרמב"ן שכ' "שגגת שבת היא ולא זדון שבת", שיש כאן גם שגגת שבת והוי העלם זו"ז ואינו חייב אלא אחת לפי מסקנת הגמ' לקמן וגם הרמב"ן מפרש ל"ש ואינו חייב אלא אחת ולא מחמת ספק עיי"ש וגם הרא"ה לא הזכיר כלום מענין שגגת מלאכות וכל השקו"ט הוא רק אם זה שגגת שבת או זדון שבת.

## ד

וכדי לתרץ הקושיא הנ"ל (אות ב') אליבא דר"י, נסביר מקודם ענין שגגות טובא הוויין אליבא דר"ל, שהוא שוגג הן בלאו והן בכרת (שהוא השוגג הרגיל לכו"ע), שבודאי אין העושה מלאכה חושב ומעיין קודם כל מלאכה ומחליט שאינה מלאכה ומותר לעשותה ולמשל האי מאן דעביד חביתא או תנורא שחייב ז' וח' חטאות וכו' ע"ד ע"ב אינו יודע כלל איזו מלאכות הוא עושה ואין לו כלל לחשוב ולהחליט שמותר לטחון ולברור וכו' וכו' ואפילו אינו יודע שיש איסור מלאכה זו ואיסור מלאכה זו והוא עם הארץ<sup>2</sup> ואינו יודע מענין ל"ט מלאכות ואם הי' יודע מענין ל"ט מלאכות ומפרט המלאכות שעושה בעשיית החבית ולכולם בסום יקרא זו מלאכה פלונית וזו פלונית בחבית לשבעה וגם לשמונה בתנור וכו' מסתמא הי' מרגיש ומבין שיש איסור בדבר אלא בעבידתו קא טריד וכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת בחשבו שמותר לעשות חבית וכו' ובכל זאת אין אנו אומרים שזוהי שגגה אחת, שמותר לעשות חבית ותנור בשבת, אלא אנן הוא דקאמרינן שמכיון שבשגגתו שהוא חושב שמותר לעשות מלאכתו הוא עושה הרבה מלאכות חלוקות זו מזו הרי בכל מלאכה יש שגגה בפ"ע שבשעה שעשה מלאכה ראשונה חשב שמותר לעשותה ואח"כ במלאכה האחרת חשב ג"כ שמותר לעשותה, והרי היא שגגה אחרת, משא"כ בשגגת שבת, הרי אפי' לגבי דיין הכל שגגה אחת שגגת שבת.

ועפ"י יובן גם אליבא דר' יוחנן, שאע"פ שבידיעת עושה המלאכות אין כאן אלא טעות אחת, שחשב שאין חיוב כרת בחילול שבת, מ"מ אנן קאמרינן שבכל מלאכה ומלאכה שהוא עושה בעבודתו בטעות זו שאין בעבודתו ומלאכתו חיוב כרת, הויא שגגה בפ"ע, בין אם הוא

2) כרוב אחיו הקדרים עיי' חגיגה כ"ה ע"ב, שמן המודיעים ולפנים קדרים ע"ה נאמנים על טהרת כלי חרס, ופירש"י שאין גזורים גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולים לעמוד בה, ומוכח שרובם ע"ה אע"פ שיש גם קדר שהוה חבר (בכתובות כ"ד ע"ב).



אינו יודע כלל שעושה מלאכות חלוקות, אבל יודע שיש לאו במלאכות בשבת, בין שהוא יודע פרטי המלאכות ואיסורי לאו שבהם, אבל אינו יודע שיש בחילול שבת חיוב כרת, וכמו לר"ל, אע"פ שהעושה מלאכות טעה טעות אחת, שמותר לעשות כל המלאכות בשבת, מ"מ השגגה חלה על כל מלאכה ומלאכה, מכיון שהם מלאכות חלוקות, גם לר"י שגגת חיוב כרת חוזרת ונשנית בכל מלאכה ומלאכה, והוויין שגגות טובא, שגגות חיוב כרת בכל מלאכה, שחיוב הכרת הוא חלק מאזהרת ואיסור המלאכה, והמלאכות הן חלוקות זו מזו.

ואין לומר שזה שאינו יודע שיש כרת בחילול שבת, ה"ז כאינו יודע שהיום שבת, והוי רק שגגה אחת, שהרי אין שייך לומר שיש חיוב כרת בשבת עד שתאמר מקודם שעשה בו מלאכה, וע"ד מ"ש כל העושה בו מלאכה ונכרתה, ואין ענין לכרת בלי עשיית מלאכה, והמלאכות הן חלוקות זמ"ז, ובכאו"א יש שגגה זו.

## ה

ועפ"יז נוכל לתרץ גם קו' הרמב"ן, כי בענין איסור כרת, יל"פ בב' אופנים: א. שזהו חלק מדין איסור המלאכה. ב. שזהו דין בפני עצמו. ולפי האופן הא' אפשר לומר שמכיון שלא ידע שיש חיוב כרת בחילול שבת הוי כשגגת שבת ולא כידיעת שבת שמכיון שהכרת הוא חלק מדין איסור המלאכה ואין שייך לדון על כרת עד שיעשה מלאכה הנה מה שאינו יודע שיש חיוב כרת בחילול שבת אי"ז חסרון בידיעת שבת אלא חסרון בידיעת איסור וחומר המלאכה וממילא הווי שגגות מלאכות כנ"ל וזדון שבת.

אבל הרמב"ן לא ניחא לי' בהכי, וס"ל דחיוב כרת הוי דין בפ"ע, ואינו חלק מאיסור המלאכה, אלא עונש אח"כ, ושגגה זו שלא ידע מדין עונש זה גורם לו שיעבור על כל המלאכות, דבאיסור לאו לא איכפת לי', והרי שגגה זו כשגגת שבת שמחמתה יכול לעבור על כל המלאכות, ואפי' עם שגגת מלאכות הו"ל העלם זו"ז וכנ"ל. ואע"פ שגם להרמב"ן שגגת כרת אינה עושה את שגגת כל המלאכות לשגגה אחת אלא הן שגגות מחולקות כנ"ל, אבל הרי סו"ס שגגת הכרת גורמת לו להקל בכל מלאכות שבת, וא"כ הרי נמצא שאין לו ידיעה שלימה בחומר השבת, והוי גם שגגת שבת.

## לשיטתיה דר"י ור"ל\*

הגה"ח אברהם ברוך שי' פעוונזנער  
בנו - ממלא מקומו

### א

תורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה  
מצינו בגמ' שנחלקו ר"י ור"ל כיצד ניתנה תורה לישראל, וז"ל הגמ':

"א"ר יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה, שנאמר אז אמרתי הנה באתי (עכשיו באתי לכלל. רש"י) במגילת ספר כתוב עלי (מאז ניתנה התורה הוזכרתי בה ואת שני בנותיך הנותרות בזכות דוד שעתיד לצאת מרות המואביה ונעמה העמונית אמו של רחבעם, כתיב הכא הנמצאות וכתוב התם מצאתי דוד עבדי, אלמא מגילה איקרי משום דמתחילה נכתבה מגילת בראשית והדר מגילת נח והדר מגילת אברהם והיינו דקאמר במגילת אברהם כתוב עלי. רש"י). ר"ש בן לקיש אומר תורה חתומה ניתנה שנאמר לקוח את ספר התורה הזאת<sup>2</sup>, ואידך נמי הכתיב לקוח, ההוא לבתר דאידבק, אידך נמי הכתיב במגילת ספר ההוא דכל התורה איקרי מגילה דכתיב ויאמר אלי מה אתה רואה ואומר אני רואה מגילה עפה אוי נמי כדר' לוי כו", ע"כ לשון הגמ'.

היינו שחלקו כיצד ניתנה התורה לישראל, האם בבת אחת ("חתומה ניתנה") או חלקים חלקים ("מגילה מגילה").

ולכאור' אינו מובן תוכן מחלוקתם, מפני מה ס"ל לר"י באופן זה ולר"ל באופן אחר, ומפני מה לא למד זה כלימוד חבירו, דאף שהוסבר בגמ' איך למד את דברי חבירו, אך הא גופא טעמא בעי למה לא ידוד זה לזה, ולמה זה כך וזה כך.

### ב

ביאור הרגוצ'ובי

והנראה לבאר בזה, ובהקדים מחלוקת אחרת דר"י ור"ל, והוא ביזמא עד, ב בעניין חצי שיעור דאיתא שם ר"י אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל. ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא".

\* דברים שנאמרו בסיום והכנסת ס"ת לע"נ הגה"ח הרב הלל פעוונזנער ע"ה - ו' תשרי ה'תש"ע.

(1) גיטין ס, א.

(2) כ"ה בגמ' לפנינו, אך בתנ"ך דידן ע"פ המסורה הוא 'הזה', וכן כתבו להגיה הראשונים, וכ"ה בכת"י.

ומסביר הרגוצובי<sup>3</sup> דשורש מחלוקתם הוא, האם השיעור (דכזית בבשר וחלב) הוא יוצר העונש בלבד, או גם את האיסור עצמו, כלומר, האם בכל פרט ונקודה יש את כל האיכות שיש בכלל (והצורך בשיעור הוא רק לעניין צדדי בחיוב ההעונש וכדו') או שהאיכות נמצאת רק בכלל, ולא בפרטים.

ע"פ יסוד נוכל לבאר מחלוקת הנ"ל אי תורה חתומה ניתנה או מגילה מגילה, דאם אמרינן דבכל נקודה ונקודה יש את מהות ואיכות הדבר בשלימות, א"כ קדושת ומעלת ס"ת ימצאו אף במגילות מגילות, אך אם רק בכלל יבוא מעלת הדבר, ובחלקו לא ייחשב כלל – הרי תורה חתומה ניתנה.

## ג

## ביאור כמה מחלוקות

ע"פ ביאור לשיטתיהו זה, נוכל לבאר כמה מח' ר"י ור"ל:

בחולין דף כט, ב נחלקו ר"י ור"ל שר"ל סבירא ליה שאינה לשחיטה אלא לבסוף, ור"י סבירא ליה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ונפק"מ כגון ששחט סימן אחד מחוץ לעזרה וסימן שני בפנים, שלר"ל פטור, ולר"י חייב משום שחוטי חוץ. יעוי"ש עוד בגמרא.

ויש לומר, שכאן מחלוקתם הוא כנ"ל, שלר"י גם לפני שיש סיום שחיטה כבר יש כאן איכות השחיטה, משא"כ לר"ל כל זמן שאין כאן כמות הנצרכת לשחיטה שזה רוב שניים אין כאן איכות השחיטה כלל.

איתא בגמ' דסנהדרין (קיא, א) "לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק, אמר ריש לקיש למי שמשויר אפילו חוק אחד, אמר רבי יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי אלא אפילו לא למד אלא חוק אחד".

והביאור כנ"ל, דלר"י דבכל פרט ופרט יש את אותה איכות כבכלל, הרי אף שלמד רק חוק א' כבר חשיב שיש לו שייכות לתורת ה' ולא קרינן ביה 'בלי חוק', משא"כ לר"ל, דדוקא שיש שיעור הראוי ישנה האיכות הראויה ולפנ"ז אין בפרט את העניין דבכלל, הרי כשלמד חוק א' (או יותר, עד תרי"ג) הרי נחשב עדיין 'לבלי חוק', דהשיעור כאן הוא כל מצוות התורה.

עוד מחלוקת שניתן יהיה לבאר ע"ז הדרך, הוא מה שמצינו בגמ' (ברכות ז, א) "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנאמר ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה".

(3) מפענח צפונות ס"ע קפה, הובא בלקו"ש ח"ז ע' 110.

והביאור בזה כנ"ל, דלר"י דבכל פרט גם כשהוא לעצמו יש את אותה איכות כמו כפי שהוא בשיעור הראוי, א"כ אף דידיע הלימוד דר"ל לא חש אליו, דמה חילוק יש בין מאה לכמה, דאף אותם 'כמה' מלקויות יש בהם את אותה האיכות שיש במאה מלקויות, ומה חילוק איכא.

אך ר"ל, דס"ל דדוקא בכמות ובשיעור אזי יש את האיכות הראויה בפרטים, נקט דווקא מאה מלקויות ולא ניחא ליה בלימודו דר' יוחנן.

ועד"ז הוא הביאור בכמה מחלוקת דר"י ור"ל. ועוד חזון למועד.

## קונטרס בענין נטילתה כנתינתה

הגה"ח יחיאל מנחם מענדל שי' קלמנסון  
ראש הישיבה - חתנו

### סימן א'

ב' שיטות בהך דנטילתה כנתינתה

מביא סוגי' דכתובות דף י"ז, א דמאי דקרי ותני שיעורו בשישים ריבוא / פלוגתת הראשונים ז"ל אם אשה דינה כמאן דקרי ותני או לא / מביא ב' שיטות הראשונים ז"ל אם נטילתה קאי על "התורה" שנתבטלה או על "הנשמה" מבאר דבזה תלוי הפלוגתא אם אשה דינה כמאן דקרי ותני

### א

א. "ת"ר<sup>1</sup>, מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת וכו' במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בשישים רבוא אף נטילתה בשישים רבוא והני מילי למאן דקרי ותני אבל למאי דמתני לית ליה שיעורא", עיי"ש.

ב. והנה יעויין בשטמ"ק בסוגיין שכתב (בשם תלמידי ה"ר יונה ז"ל) וז"ל: "ובאשה נחלקו המפרשים ז"ל יש אומרים שנותנין דין דלא קרי ולא תני ויש אומרים שדינה כמאן דקרי ותני שאחר שאינה מצווה לקרות אם אינה יודעת אין בכך כלום ולא נפחות משיעור מאן דקרי ותני וכו'", עיי"ש.

ג. ומתבאר בזה דמצינו ב' שיטות לגבי דין אשה, אם שיעורה כאיש דקרי ותני דהיינו ס' רבוא או שיעורה כמאן דלא קרי ותני דהיינו בעשרה בלבד [וכמ"ש התלמידי ר' יונה ז"ל המובא בשטמ"ק שם לעיל מזה דמאן דלא קרי ותני שיעורו בעשרה עיי"ש]. ויש לעיין מהו יסוד הני ב' שיטות ומהו יסוד פלוגתתם, וצ"ע.

### ב

ד. ונראה לומר בזה, והוא דהנה בהא דאמרינן דמאן דקרי ותני שיעורו בס' רבוא כנתינתה כך נטילתה מצינו ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל.

דרש"י ז"ל כתב וז"ל: "נטילתה של תורה ממנו כנתינתה בסיני נטילתה היינו כשמת

(1) כתובות דף י"ז ע"א.

ובטל תלמודו, עיי"ש [ועד"ז הוא בר"ן שעל הרי"ף, יעוי"ש שכתב "נטילתה היינו<sup>2</sup> כשמת ותלמודו בטל", עיי"ש]. ומבואר בדברי רש"י ז"ל [והר"ן ז"ל] דטעמא דס' רבוא הוא משום דמיתתה נחשבת כנטילת התורה, כיון שע"י מיתתו בטל תלמודו.

ה. וכן הוא בשטמ"ק בשם רבינו שרירא ורבינו האי גאון ז"ל יעוי"ש שכתב וז"ל: "כנתינתה כך נטילתה, לאו נטילת הגוף קאמר ולא נטילת נשמה קאמר, שלא ניתנה הגוף בששים רבוא ולא הנשמה ניתנה בששים רבוא, אלא אנתנית תורה ונטילת תורה קאמר, כשמוציאין את המת שקרא ושנה מדמין הדבר כאילו תורה ניטלה, כשם שקיבלוה בששים רבוא כך בשעה שניטל בעל תורה, צריכין להתכנס ששים רבוא אי שכחו, או מאי דאפשר. כן כתבו רבינו שרירא ורבינו האי גאון ז"ל, עיי"ש.

## ג

ו. אך יעויין בשטמ"ק שם שהביא מתלמידי ר' יונה ז"ל שכתבו וז"ל: "כנתינתה כך נטילתה וכו' פירוש, שמיתת החכם היא כנטילת התורה כדאמרין, הא למה זה דומה לס' שנשרף. ורב אחא ז"ל פירש דלהכי מדמו להו שהתורה קרויה נר דכתיב כי נר מצוה ותורה אור והנשמה קרויה נר דכתיב נר אלקים נשמת אדם", עיי"ש.

ז. ובשם השיטה ישנה הביא בשטמ"ק שם שכתב וז"ל: "כנתינתה בס' רבוא דנשמה נמשלה לתורה דכתיב נר אלקים נשמת אדם וכתוב כי נר מצוה ותורה אור וכו'", עיי"ש.

## ד

ח. ונמצינו למדים דישנם ב' שיטות בהך דכנתינתה כך נטילתה. הא, שיטת רש"י ז"ל, שהכוונה בזה שכשמת האדם דקרי ושני הרי מתבטל תורתו וזה נקרא נטילתה, דהיינו, נטילת התורה שנתבטלה ע"י מיתתו, וכן מפרשי לה רבינו שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל.

ט. והב' שיטת רב אחא ז"ל והשיטה ישנה דמפרשי לה הך נטילתה כנתינתה דקאי על "הנשמה" שבשעת נטילת הנשמה צריך להיות ס' רבוא, כי הנשמה נמשלה לתורה ושניהם נקראו נר דכתיב "נר ה' אלקים נשמת אדם" וכתוב נר מצוה ותורה אור ולכן כשם שהתורה ניתנה בס' רבוא הנה כמו"כ בנטילת הנשמה שהוקשה לתורה צריך להיות בס' רבוא, וכמו שנתבאר.

## ה

י. וביסוד הדברים יתכן לבאר שב' שיטות הנ"ל אם גם באשה צריך ס' רבוא תלויות בהני ב' שיטות מהו הגדר בהך דנטילתה. דאם נפרש דקאי על התורה שמתבטלת ע"י מיתת האדם א"כ באשה לא שייך זה דאין כאן ביטול תורה במיתת האשה שאינה במצות לימוד התורה.

יא. משא"כ להשיטה דנטילתה קאי על הנשמה [שהוקשה לתורה] א"כ גם במיתת האשה צריך ס' רבוא כיון שיש כאן נטילת הנשמה במיתתה, ואע"פ שאין אצלה המעלה דקרי ותני לא אכפת לן בזה דסוף סוף יש כאן הענין דנטילת הנשמה.

## ו

יב. והא דלגבי האיש שמת בעיני מעלה דקרי ותני, הנה לשיטה זו דהר"ז דין בנטילת הנשמה, צריך לפרש דאין הענין דקרי ותני גורם החיוב דס' רבוא, אלא דהיכא דלא קרי ולא תני הר"ז עושה פגם וחסרון בהנשמה ושוב אין צריך ס' רבוא בנטילת הנשמה.

יג. וממילא דכל זה שייך רק באיש שמחויב בתלמוד תורה ולכן כשלא קרי ותני הוא חסרון ופגם אצלו, משא"כ האשה שאינה במצות תלמוד תורה אין כאן חסרון בהנשמה שלה בהא דלא קריא ולא תניא.

יד. וכל זה להשיטה שנטילתה הוי דין בהנשמה, משא"כ להשיטה דהוי דין בהתורה שנתבטלה ע"י המיתה, הנה לפ"ז בעינן שיהיה בפועל קרי ותני שאז יש כאן ביטול התורה במיתתו משא"כ באשה דלא קריא ולא תניא, אע"פ שאין בזה חסרון ופגם כיון שאינה מצווה על מצות תלמוד תורה, אבל הא מיתה אין אצלה הענין דתלמוד תורה וממילא לא שייך לומר במיתתה דהוי נטילת התורה, כמו שנתבאר.

טו. ונתבאר בדברינו דישנם ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל אם גבי אשה בעיני ס' רבוא והר"ז תלוי בהב' שיטות בהך דנטילתה כנתינתה אם קאי על נטילת התורה שנתבטלה ע"י המיתה או דקאי על נטילת הנשמה [שהוקשה לתורה] וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ב'

### שיטת הרבינו יונה בהך דנטילתה כנתינתה

מביא ב' שיטות הראשונים ז"ל גבי אשה אם דינה כמאן דקרי ותני / שיטת הרבינו יונה ז"ל שאם מולכת בניה לבית המדרש דינה כמאן דקרי ותני / מקשה על שיטת הרבינו יונה ז"ל / חוקר לפי השיטה דנטילתה קאי על ה"נשמה" האם זה דין בעצם הנשמה או במעלת "התורה שבהנשמה" / נפק"מ מחקירה זו לענין אשה / מבאר ג' שיטות בהך דנטילתה, הא' דהרי זה דין ב"תורה" / הב' דהר"ז דין בה"נשמה" / הג' דהרי זה דין במעלת "התורה שבהנשמה" / מתרץ בדרך זה שיטת הרבינו יונה ז"ל

## א

א. "תנו רבנן מבטלין תורה להוצאת המת וכו' במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כל צרכה רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נטילתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא והני מיילי למאן דקרי ותני וכו'".<sup>3</sup>

ב. והנה יעויין בשטמ"ק שכתב בשם תלמיד הר' יונה ז"ל, וז"ל: "ובאשה נחלקו המפרשים ז"ל יש אומרים שנותנין דין דלא קרי ולא תני ויש אומרים שדינה כמאן דקרי ותני שאחר שאינה מצווה לקרות אם אינה יודעת אין בכך כלום ולא נפחות משיעור מאן דקרי ותני. והרב מורי נר"ו<sup>4</sup> אומר שאם היתה שיש בה יראת שמים וזהירה להוליך בניה לבית המדרש ומדקדקת במצות דיהבינן לה דין כמאן דקרי ותני כיון שהיתה זריזה במה שהיתה מצווה אבל האישי שהוא מצווה ללמוד תורה ולא למד סגי ליה בעשרה", עיי"ש.

ג. והנה המתבאר מדברי התל' רבינו יונה ז"ל דבגדר אשה ישנם ג' שיטות הא' שדינה כמאן דלא קרי ותני ובכל אופן כיון שאינה במצות תלמוד תורה והב' שדינה כמאן דקרי ותני בכל אופן כיון שאינה מצווה במצות תלמוד תורה.

ד. והג' שיטת מורי נר"ו<sup>5</sup> [והיינו רבינו יונה ז"ל] שהיא שיטה ממוצעת והוא דאשה דינה כמאן דקרי ותני [לא בכל אופן, וכפי שהוא לשיטה הב', רק באופן] שמדקדקת במצוות וזהירה להוליך בניה לבית המדרש וכו'.

## ב

ה. והנה שיטת רבינו יונה ז"ל לכאורה צריך עיון וביאור, דהנה ביסוד הני ב' שיטות הראשונות מובן שפיר יסוד מחלוקתם, וכמו שנתבאר בדברינו בסימן הקודם דפליגי ביסוד הגדר דנטילתה כנתינתה דקאמר רבי יוחנן, דשיטה הא' סבירא ליה דזה הוי מצד מעלת התלמוד תורה שלמד בחייו ועכשיו שמת בטל תלמודו וזה נקרא נטילת התורה ולפ"ז הנה באשה שאינה בתלמוד תורה ליכא ענין זה.

ו. משא"כ שיטה הב' סבירא לה דנטילתה קאי על הנשמה שניטלה במיתתו [ודינה בס' רבוא כמו התורה משום דהוקשה הנשמה להתורה כנ"ל] וממילא דגם באשה שייך זה שהרי במיתתה יש הענין דנטילת הנשמה.

ז. [והא דבעינן קרי ותני הוא דין מיוחד באיש שמצווה בת"ת ולכן כשלא קרי ותני הרי זה פגם וחסרון בהנשמה ושוב מפסיד החשיבות דס' רבוא ולכן באשה דאין שום חסרון בהא דלא קריא ותניא כיון שאינה מצווה על זה אין כאן חסרון ופגם בהנשמה כשלא קריא ותניא].

ח. אך שיטת הרבינו יונה ז"ל לכאורה תמוהה וצריכה עיון וביאור, ממנ"פ אם סבירא ליה דנטילתה קאי על התורה שנתבטלה במיתתו א"כ באשה לא שייך זה גם אם זהירה במצוות ומולכת בניה לבית המדרש, דסו"ס אין כאן ביטול תורה ע"י מיתתה שהרי היא עצמה אינה לומדת תורה.<sup>6</sup> ומהיכי תיתי דניבעי לשיעור דס' רבוא.

(4) רבינו יונה החסיד מגירונדי, בעמח"ס עליות דר"י ושערי תשובה.

(5) ודוחק גדול לומר דהביטול ת"ת ומה שנחסר בהענין דהולכת בניה לבית המדרש ומי יאמר שע"י מיתתה



ט. ואם ס"ל דנטילתה קאי על הנשמה [כשיטה הב' הנ"ל] א"כ למה לי האי מעלה וחשיבות שמולכת בניה לבית המדרש ותיפוק ליה דגם כשאין לה מעלה זו [וכגון שאין לה בנים וכיו"ב] ג"כ שיעורה בס' רבוא משום נטילת "הנשמה" שבמיתתה ולמה לי האי הוספה שהולכת בניה לבית המדרש וצ"ע.

## ג

י. ויתכן לומר הביאור בזה, דהנה בהך שיטת הראשונים ז"ל [רב אחא ז"ל והשיטה ישנה] דנטילתה קאי על הנשמה וטעמא דס' רבוא הוא משום דהנשמה הוקשה לתורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור וכתוב נר ה' נשמת אדם.

יא. הנה יש לומר בזה בב' אופנים, הא' דגדר ההיקש בזה הוא ד"הנשמה" ו"התורה" מעלתם שווים וממילא כמו שהתורה היא בס' רבוא הנה כמו כן הוא לגבי הנשמה דמעלתה שווה למעלת התורה.

יב. ואופן נוסף יש לומר, דבעצם הנה המעלה דס' רבוא הוא דין בהתורה אלא דההיקש דהנשמה לתורה הוא דילפינן מזה שגם בהנשמה ישנה מעלת התורה, שהרי כל נשמה יש לה חלק בתורה וכדאמרינן "ותן חלקנו בתורתך" ו"ישראל ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה" וכל ישראל יש להם המצוה דת"ת ובחי' ירושה ומתנה ומכר שבתורה כידוע, כלומר מצד חלק התורה השייך להנשמה ישנה מעלת התורה בנשמה.

יג. והיינו דלאופן הא' הנה הנשמה מצד עצמה<sup>6</sup> דינה בס' רבוא כמו שהתורה שיעורה בס' רבוא משא"כ לאופן הב' הנה זה שהנשמה דינה בס' רבוא הוא דין במעלת התורה שבהנשמה וכמו שנתבאר.

## ד

יד. והנפק"מ מב' אופנים אלו הוא לגבי אשה. דאם נפרש כאופן הא' שהר"ז דין במעלת הנשמה מצד עצמה הנה לפי"ז גם באשה דינה בס' רבוא כיון שיש לה מעלת הנשמה ולא בעינן שיהי' לה ג"כ הך מעלה מיוחדת דמולכת בניה לבית המדרש.

טו. משא"כ לאופן הב' דהשיעור דס' רבוא הוא דין בהנשמה מצד מעלת התורה שבהנשמה, הנה לפ"ז בסתם אשה ליכא מעלה זו ואין דינה בס' רבוא דאין אצלה מעלת התורה שבהנשמה כיון שאינה במצות ת"ת וממילא שאינה בשיעור דס' רבוא.

טז. אמנם, כל זה הוא בסתם אשה, משא"כ אשה שמולכת בניה לבית המדרש שיש לה

<sup>6</sup> יתבטל ענין זה ולא ילכו לבית המדרש מעצמם או ע"י אחר שיוליכם לבית המדרש. ועוד דא"כ למה הוזכר הרבינו יונה ז"ל הפרט דזהירה במצוות הרי לא תלוי בענין המצוות אלא בביטול ת"ת, ודו"ק.  
(6) ועיין משנ"ת בדברינו בסימן ג', ודו"ק.

שכר ומעלת מצוות ת"ת ע"י שבניה קריין ותניין בבית המדרש וכמבואר<sup>7</sup> דפלגין בהדיהו, עיי"ש. והיינו שיש להם חלק בלימוד הת"ת דמקרא ומשנה דבניהם וממילא שפיר שיעורה בס' רבוא הגם שאין במיתתה הענין דביטול ת"ת כיון שאינה לומדת בעצמה, כנ"ל.

יז. אבל הא מיהת שיש במיתתה הענין דנטילת הנשמה ששיעורה בס' רבוא משום מעלת התורה שבהנשמה שזה איכא גם באשה זו שיש לה מעלת התורה דקרי ותני ושני ע"י השתתפותה בהולכת בניה לבית המדרש כנ"ל וכמו שנתבאר.

## ה

יח. וביסוד הדברים יתבאר לנכון יסוד הני ג' שיטות לגבי אשה, דשיטה הראשונה דס"ל דאשה אין לה שיעור דס' רבוא כלל ס"ל דיסוד השיעור דס' רבוא הוא משום נטילת וביטול התורה דקרי ותני ושני וממילא דבאשה לא שייך זה שהרי אינה בלימוד התורה [וגם אם היתה מוליכה בניה לבית המדרש אין כאן ביטול ת"ת דהאשה ע"י מיתתה].

יט. ושיטה השניה דס"ל דאשה שיעורה בס' רבוא בכל אופן [גם בלי המעלה דמוליכה בניה לבית המדרש] הוא משום דס"ל דשיעורא דס' רבוא הוא דין בהנשמה שנטילה ע"י המיתה וממילא דגם באשה שייך זה ושיעורה בס' רבוא.

כ. ושיטת הרבינו יונה ז"ל דס"ל דאשה שיעורה בס' רבוא רק היכא דיש לה המעלה דמוליכה בניה לבית המדרש הוא משום דס"ל ג"כ דהשיעור דס' רבוא הוא דין בנטילת הנשמה אכן זה גופא הוא מצד מעלת התורה שבהנשמה [וכאופן הב' הנ"ל] ולכן בעינן שתהא מוליכה בניה לבית המדרש שאז יש בנשמתה המעלה דת"ת ע"י הך דבניה קורין ושונין, וכמו שנתבאר<sup>8</sup>.

כא. ונתבאר בדברינו שישנם ג' שיטות לגבי שיעורא דס' רבוא בנשים והר"ז תלוי ביסוד

(7) ברכות דף יז, ע"א, סוטה דף כא, ע"א.

(8) והנה יעויין בפרישה לטור יו"ד סימן שס"א סק"ג שכתב לפרש הך נטילתה כנתינתה דקאי על הנשמה שדומה לתורה, עיי"ש. ומבואר בזה דמפרש לה הך נטילתה דהוא דין בהנשמה. ולכאן מ"ט לא נקט כדברי רש"י ז"ל בסוגיין דמפרש לה דנטילתה קאי על התורה [ועיי"ש שצייין לסימן ש"מ דהובא שם לגבי קריעה הך שיטה דהנשמה הוקשה לתורה, עיי"ש. אכן שם הרי ג"כ מובא מש"כ הרמב"ן ז"ל בשם רש"י ז"ל דמפרש לה דקאי על התורה שהי' יכול ללמוד עוד, עיי"ש. זאת ועוד דהך דסימן ש"מ הרי מייירי לענין קריעה וקאי אהא דקאמר הש"ס במו"ק (כה, א) דהעומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע דדומה לס"ת שנשרף, עיי"ש. משא"כ הך דטור סימן שס"א דעלה קאי דברי הפרישה הרי מייירי מהך דסוגיין דנטילתה כנתינתה ומייירי לגבי הלויית המת, ובזה יקשה לכאורה כיון שרש"י ז"ל מפרש לה להדיא בסוגיין דקאי על נטילת התורה מ"ט נקט הפרישה הך דנטילת הנשמה, ודו"ק.]

אכן להמבואר בדברינו יבואר שפיר דברי הפרישה, והוא דכיון דבטור שם הביא שיטת הרא"ש ז"ל דגם לגבי אשה יש השיעור דס' רבוא היכא דזהירה בלימוד בניה ובעלה והיינו כהשיטה דנטילתה קאי על הנשמה, דאילו להשיטה דקאי על ביטול ונטילת התורה הרי באשה ליכא ביטול תורתה שאינה בלימוד תורה, ולכן נקט הפרישה טעמא דנטילת הנשמה כיון שכן היא שיטת הטור בשם הרא"ש ז"ל, ודו"ק.

שיעורא דס' רבוא אם זה דין בנטילת התורה או בנטילת הנשמה ובזה גופא אם זה דין בהנשמה בעצם או משום מעלת התורה שבהנשמה, וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ג'

ג' שיטות בהא דגם אשה שיעורה בס' רבוא

מביא שיטת הראשונים דגם באשה מצינו שיעורה בס' ריבוא / מביא ג' אופנים בזה / הא' דהר"ז תלוי אם משגחת על בעלה ובניה בת"ת / הב' דהר"ז תלוי אם היא יראת שמים ומדקדקת במצוות / הג' דהר"ז תלוי בב' היסודות ביחד / מבאר דכל הני ג' שיטות ס"ל דנטילתה הר"ז דין "בהנשמה" / מבאר דבזה גופא י"ל בג' אופנים הא' דהר"ז דין במעלת "התורה שבהנשמה" / הב' דהר"ז דין במעלת "המצוות שבהנשמה" / הג' דהר"ז דין בשניהם יחד / מסביר בדרך יסוד הני ג' שיטות הראשונים ז"ל הנ"ל

## א

א. כתובות דף י"ז ע"א ר' יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא וה"מ למאן דקרי ותני ותני וכו'.

ב. והנה יעויין בשטמ"ק בשם תלמידי ה"ר יונה ז"ל שכתבו וז"ל "והרב מורי נר"ו אומר שאם היתה אשה שיש בה יראת שמים וזהירה להוליך בניה לבית המדרש ומדקדקת במצוות דיהבינן לה דין כמאן דקרי ותני ותני וכו' עיי"ש.

ג. ויעויין במאירי ז"ל למגילה דף כ"ט ע"א שכתב בתוך דבריו וז"ל: "ויש מי שאומר שהנשים הכשרות וזריזות במה שנצטווה להן דינן כמי שקרה ושנה וכו', עיי"ש.

ד. וברא"ש ז"ל בפירקין כתב וז"ל: "ויש מפרשים כיון שאינה מצווה לקרות אין לזולתי בה מפני חסרון קריאה כיון דלא נצטוית ומשגחת על לימוד בעלה ובניה ראויה לכבוד כמאן דקרי ותני כדאמרינן בברכות פרק היה קורא<sup>10</sup> גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנאמר נשים שאננות א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו בבי כנישתא ואתנויי בי רבנן ומתאחרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן", עיי"ש.

ה. ובר"ן ז"ל שעל הרי"ף כתב וז"ל: "ואית דמפרשי כיון שאינה מצווה לקרות אין לזולתי בה כיון שלא נצטוית ומשגחת על לימוד בעלה ובניה ראויה לכבוד כמאן דקרי ותני".

## ב

ו. והנה יש לעיין בדברי הר' יונה ז"ל, המאירי, הרא"ש והר"ן ז"ל דהגם דלכאורה בהשקפה ראשונה כולם מתנבאים בסגנון אחד, דגם באשה הוי השיעור דס' רבוא היכא שיש בה יראת

9) סימן ו'.

10) דף י"ז, ע"א.

שמים וכו' הנה מ"מ יש שינוי בדבריהם בפרטי הדברים. דהמאירי ז"ל כתב רק היסוד אם היא אשה כשרה וזריזה במצוות שנצטוות בהן ולא הזכיר הך מעלה מיוחדת שמוליכה בניה לבית המדרש.

ז. משא"כ הרא"ש והר"ן ז"ל שנקטו רק הך מעלה שמשגחת על לימוד התורה דבעלה ובניה ולא הזכירו הך פרט שהיא זהירה במצוות שנצטוות בהן. אכן הר' יונה ז"ל נקט ב' היסודות ביחד שצ"ל אשה המדקדקת במצוות [כדברי המאירי ז"ל] וגם מוליכה בניה לבית המדרש [כדברי הרא"ש והר"ן ז"ל].

ח. והדבר צריך עיון וביאור מהו יסוד הני ג' אופנים שבדברי הראשונים ז"ל אם דינא דס' רבוא גבי אשה תלוי בעיקר בהמעלה דמשגחת על בעלה ובניה בת"ת או בהמעלה דהוי יראת שמים ומדקדקת במצוות שנתחייבה בהן או דתלוי בב' המעלות ביחד הך דזהירה במצוות והך דמשגחת על בעלה וילדיה בת"ת.

## ג

ט. ויתכן לומר בזה והוא לפמשנ"ת בדברינו בסימנים הקודמים<sup>11</sup> דבהך שיעורא דס' רבוא משום דנטילתה כנתינתה ישנם ב' שיטות הא' דהך נטילתה קאי על התורה שנתבטלה ע"י המיתה והב' דקאי על הנשמה שניטלה ע"י המיתה.

י. והנראה דכל הני ראשונים ז"ל [הר' יונה והרא"ש והר"ן והמאירי ז"ל] שכתבו הך שיטה דגם לגבי נשים ישנו השיעור דס' רבוא הנה יסוד שיטתם דהך נטילתה קאי על הנשמה [ואילו היו מפרשים דקאי על התורה שנתבטלה א"כ באשה לא שייך זה גם אם זהירה במצוות ומשגחת על בעלה ובניה וכו'].

יא. אלא שבזה גופא י"ל בג' אופנים הא' דהא דנטילת הנשמה שיעורה בס' רבוא הוא משום מעלת התורה שבהנשמה והב' דזהו משום מעלת הנשמה שמקיימת המצוות והג' דתרוויהו איתנהו בזה דהיינו משום מעלת התורה והמצוות שבהנשמה.

## ד

יב. וזהו יסוד הני ג' אופנים שבדברי הראשונים ז"ל, דהרא"ש והר"ן שנקטו דתלוי אם האשה משגחת על בעלה ובניה בת"ת ס"ל שזהו דין בהנשמה משום מעלת וחשיבות הת"ת דהנשמה ולכן ס"ל דהכל תלוי אם האשה יש לה מעלת הת"ת ע"ז שמשגחת על בעלה ובניה שילמדו תורה<sup>12</sup>.

(11) ס"א וס"ב.

(12) ולהעיר מדברי הטור ז"ל ביו"ד סימן שס"א שכתב וז"ל: "וי"א כיון שאינה מצווה לקרות ועושה מה שהוטל עליה וזהירה בלימוד בניה ובעלה דינה כמאן דקרי ותני וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל וכו'", עיי"ש. ומדכתב ועושה מה שמוטל עליה וזהירה בלימוד וכו' משמע לכאורה דנקט תרוויהו שמדקדקת במצוה ויש לה מעלת ת"ת ג"כ והר"ן

יג. אכן המאירי ז"ל שלא הזכיר כלל הך דמשגחת על בעלה ובניה בת"ת אלא נקט המעלה שזהירה במצוות שחייבת בהן היינו טעמא משום דס"ל דהעיקר תלוי במעלת המצוות שהנשמה מקיימת [כאופן הב' הנ"ל].

יד. [והא דהשיעור הוא בס' רבוא כנתינת התורה היינו משום דההיקש דהנשמה לתורה דקרא דנר מצוה ותורה אור וקרא דנר ה' נשמת אדם מלמדנו שמעלת המצוות שבהנשמה הוי כמעלת התורה, ודו"ק.]

טו. והרבינו יונה ז"ל שנקט ב' המעלות יחד הך דמדקדקת במצוות והך שמוליכה בניה לבית המדרש, היינו משום דס"ל דתרוייהו איתנהו בזה, והך חשיבות דס' רבוא בנטיילת הנשמה הוא דין בהנשמה משום שמקיימת המצוות ומשום המעלה דת"ת יחדיו, ולכן בעינן שהאשה תהי' מדקדקת במצוות וגם מוליכה בניה לבית המדרש שעי"ז יש לה ג"כ מעלת הת"ת ורק אז שיעורה בס' רבוא.

## ה

טז. ונמצינו למדים לפ"ז ג' שיטות בדינא דס' רבוא גבי אשה הא' דכל אשה המדקדקת במצוות שיעורה בס' [גם אם אין לה המעלה דמוליכה בניה לבית המדרש] והב' דדוקא אשה המוליכה בניה לבית המדרש שיעורה בס' רבוא הא לא"ה אין שיעורה בס' רבוא [אע"פ שמדקדקת במצוות שחייבת בהן].

יז. הג' דרק באשה שיש לה ב' המעלות הא' שמדקדקת במצוות שחייבת בהן הב' שמשגחת על בעלה ובניה לת"ת או שיעורה בס' רבוא משא"כ אם חסר אחד מהן וכגון שמדקדקת במצוות לכד או שמוליכה בניה לבית המדרש בלבד אין שיעורה בס' רבוא וכמו שנתבאר.

יח. ונתבאר בדברינו דישנם ג' שיטות בהא דהאשה שיעורה בס' רבוא הא' דהר"ז תלוי אם יש לה מעלת המצוות והב' דהר"ז תלוי אם יש לה מעלת התורה והג' דזה תלוי בשניהם יחד במעלת המצוות ומעלת התורה וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ד'

בהך דקרי ותני אם צריך שניהם ביחד או דסגי בחד

חוקר בהא דאמרינן במאן דקרי ותני האם צריך קרי ותני ביחד או סגי בחד מינייהו/ מביא בזה דברי הש"ך ביו"ד סי' שס"א / מביא דשיטת הר"ח ז"ל דסגי בחד מינייהו /

לכאורה כדברי הרבינו יונה ז"ל ומדסיים הטור ז"ל וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל משמע דס"ל כן גם בדברי הרא"ש ז"ל וכ"כ בקיצור פסקי הרא"ש ז"ל בפירקין ס"ה יעווי"ש שכתב וז"ל "ואשה שנוהרת במה שנצטוית ומשגחת על לימוד בניה כמאן דקרי ותני", עיי"ש, וצ"ע.

מוכיח דשיטת הרמב"ם ז"ל שצריך שניהם ביחד / מביא ב' השיטות אם נטילתה הר"ז  
דין ב"התורה" או דין ב"הנשמה" / מבאר דזה תלוי בב' שיטות בענין קרי ותני ביחד או  
סגי בחד מיניהו

## א

א. ת"ר מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו  
אין מבטלין וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף  
נטילתה בששים רבוא וה"מ למאן דקרי ותני וכו' ובפירש"י ז"ל למאן דקרי – מקרא ותני –  
משנה וכו', עיי"ש.

ב. והנה יש לחקור אם האי דקרי ותני הכוונה לשניהם יחד והיינו דרק היכא דקרי וגם תני  
או דינו בס' רבוא משא"כ אם קרי לבד או תני לבד אין דינו בס' רבוא, או דהכוונה בהך דקרי  
ותני היינו או דקרי או דתני וסגי בחד מניהו וגם אם קרי לבד או תני לבד דינו בס' רבוא ורק  
אם לא קרי ולא תני או אין דינו בס' רבוא, וצ"ע.

## ב

ג. והנה עיין ביו"ד סימן שס"א ס"א שכתב וז"ל "למאן דקרי ותני דהיינו שקרא ושנה  
וכו'", ובש"ך שם סק"ב כתב ע"ז וז"ל "שקרא ושנה וכו'", משמע דתרוייהו בעינן אבל מלשון  
הריטב"א שהביא הב"י "שאין לך אדם מישראל שאינו או במקרא או במשנה כו'", משמע  
דקרא או שנה קאמרינן, עיי"ש.

ד. והנה יעויין בדברי הרבינו חננאל ז"ל למגילה<sup>13</sup> שכתב וז"ל: "והני מילי למאן דתני וקרי  
פירוש קרא או תנא וכו'", עיי"ש. ומתבאר להדיא בדברי הר"ח ז"ל דלא בעינן קרי ותני ביחד  
אלא סגי בקרי לבד או תני לבד.

## ג

ה. והנה מדברי הרמב"ם ז"ל יש להוכיח דבעינן קרי ותני ביחד ולא סגי בקרי לבד דכתב  
הרמב"ם ז"ל<sup>14</sup> וזה לשונו: "תלמיד חכם שמת אפילו היו עמו עוד ששים רבוא מבטלין ת"ת  
להוצאתו היו ששים רבוא אין מבטלין, ואם היה מלמד לאחרים אין לו שיעור וכו'", עיי"ש.

ו. והנה הרמב"ם ז"ל לא הזכיר כלל בפירוש הך דקרי ותני המפורש בגמרא, ולכאורה  
הדבר צ"ע, אך הביאור בזה דהרמב"ם ז"ל מפרש לה להך תנא דקרי ותני המבואר בגמרא  
דהכוונה בזה שהמת הי' תלמיד חכם ולכן כתב הרמב"ם כל ת"ח שמת וכו' דאיכלל בזה הך  
דקרי ותני דאל"כ אינו בגדר ת"ח.

(13) דף כ"ט ע"א.

(14) הל' אבל פי"ד הי"א.

ז. ומתבאר מזה דהרמב"ם ז"ל לא מפרש הך דקרי ותני דהיינו או קרי לבד או תני לבד דהרי אם קרי לבד ולא תני אינו בגדר ת"ח ובע"כ דמפרש לה הך דקרי ותני דהיינו שניהם ביחד שאז הוי בגדר ת"ח.

ח. ונמצינו למדים מזה דישנם ב' שיטות איך לפרש הך דקרי ותני, הא', דהכוונה או דקרי לבד או דתני וכו', והב', דהכוונה לקרי ותני ביחד. ויש לבאר מהו יסוד הני ב' שיטות, ובמה פליגי.

## ד

ט. ויתכן לומר והוא ע"פ משנ"ת בדברינו<sup>15</sup> דבהא דמבואר בסוגיין בשיעור דס' רבוא משום דנטילתה כנתינתה מצינו ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל הא' שיטת רש"י ז"ל וסייעתה דהכוונה בזה לנטילת התורה שמתבטלת ע"י המיתה בזה שהי' עוסק בתורה בחייו.

י. והב' שיטת רב אחא ז"ל וסייעתו דהכוונה לנטילת הנשמה דאיתקש לתורה כדכתיב נר ה' נשמת אדם וכתיב כי נר מצוה ותורה אור.

יא. והנה הא דמבואר בסוגיין דרק למאן דקרי ותני שיעורו בס' רבוא הנה להשיטה דנטילתה קאי על התורה מבואר בפשטות דרק היכא דקרי ותני יש הענין דנטילת וביטול התורה כשמת.

יב. משא"כ להשיטה דנטילתה קאי על הנשמה הנה לפ"ז הא דבעינן האי תנאי דקרי ותני היינו משום דאם לא קרי ותני הר"ז חסרון ופגם בהנשמה במה שלא למד תורה והוא מחוייב במצוות ת"ת, ולכן מפסיד החשיבות והמעלה דס' רבוא.

יג. והנפק"מ מב' שיטות אלו הוא לגבי אשה שאינה לומדת תורה משום דאינה מצווה במצוות ת"ת. דלהשיטה הא' דנטילתה קאי על התורה א"כ באשה לא שייך זה. משא"כ להשיטה הב' דנטילתה קאי על הנשמה א"כ גם באשה שייך זה, ולא איכפת לן בהא דלא קריא ושניא דכיון שאינה מצווה ע"ז אין כאן חסרון בזה שלא למדה תורה, יעוי"ש ביסודי הדברים.

## ה

יד. והנראה דכשבאנו לדון אם הך דקרי ותני היינו שניהם ביחד או דסגי בחד מינייהו הר"ז תלוי בהני ב' שיטות בגדר נטילתה. דלפי השיטה דנטילתה קאי על הנשמה הנה לפ"ז סגי בקרי לבד או תני לבד ולא בעינן שניהם יחד.

טו. דהרי לשיטה זו עיקר היסוד דבעינן ס' רבוא הוא דין בהנשמה<sup>16</sup> שניטלה אלא שאם לא קרי ולא תני אז יש כאן חסרון ופגם שלא קיים מצות ת"ת, משא"כ היכא דקרי או תני [כל אחד לפי ערכו] הרי אין כאן חסרון ופגם ושוב שיעורו בס' רבוא משום נטילת הנשמה וכו'.

טז. אך להשיטה דנטילתה קאי על התורה שנתבטלה במיתתו הנה לפי"ז שפיר י"ל דבעינן קרי ותני ביחד והיינו דרק בשיעור חשוב כזה<sup>17</sup> דקרי ותני הוא דאמרינן דהיכא דנתבטל זה שיעורו בס' רבוא.

יז. וכמו שמפרש לה הרמב"ם ז"ל דזהו שיעורא דת"ח ורק בכה"ג הר"ז נקרא ביטול התורה כיון שהמת הוא בגדר תלמיד חכם משא"כ היכא דקרי לבד שאינו ת"ח ואין כאן השיעור דביטולה דת"ת דת"ח ליכא השיעור דס' רבוא וכמו שנתבאר.

## ו

יח. וביסוד הדברים יבואר שפיר הא דכתב הריטב"א ז"ל בשם הר"מ מקוצי ז"ל דעכשיו בכל אדם מישראל מבטלין מן הסתם שכולם מלאים מצוות כרמון ואין לך אחד מישראל שאינו או במקרא או במשנה וכו' עיי"ש שמוזה דקדק הש"ך ז"ל דס"ל להריטב"א ז"ל דסגי בקרי לבד או בתני לבד כנ"ל.

יט. והיינו טעמא משום דנראה דהר"מ מקוצי ז"ל ס"ל כהשיטה דנטילתה הוי דין בהנשמה אלא שאם לא קרי ותני אז חסר בהנשמה ושוב אין לו השיעור דס' רבוא הא אם קיים לימוד התורה או דקרי או דשני שפיר שיעורו בס' רבוא מצד נטילת הנשמה.

## ז

כ. וראי' לזה ממש"כ הר"מ מקוצי ז"ל דעכשיו מבטלין על כל אחד מישראל מן הסתם משום דכולם מלאים מצוות כרימון וכו'. ולכאור' אם נפרש כהשיטה דנטילתה קאי על התורה שנתבטלה ע"י המיתה א"כ לא הו"ל להר"מ מקוצי ז"ל להזכיר כאן האי דכולם מלאים במצוות כרימון אלא שכולם לומדים תורה וכו' שהרי הכל תלוי בהתורה שניטלה ומצוות מאן דכר שמייה.

כא. אלא נראה מוכח מזה<sup>18</sup> דשיטת הר"מ מקוצי ז"ל דנטילתה לא קאי על התורה אלא

16 ועי' מש"כ בסימן ב' וסימן ד' ודו"ק.

17 ולהעיר מדברי ההמדרש (שמות רבה פמ"ז, א. עה"פ את כל הדברים האלה) "בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל אמרה למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה שנאמר וידבר אלקים את כל הדברים האלה וכו'", עיי"ש. ולכן כמו שבנתינתה דהתורה ה' מקרא ומשנה וכו' לכן גם בנטילתה צ"ל קרי ושני [ואע"פ שהי' גם תלמוד וכו'] הנה העיקר בזה שהי' תושב"כ ותושבע"פ וזה נכלל בקרי ותני וכו', ודו"ק].

18 הנה בדברינו בפנים הוכחנו מדברי הר"מ מקוצי ז"ל דמפרש לה דנטילתה קאי על הנשמה ולא על התורה, ולכאורה יש להעיר ע"י מדברי הסמ"ג במ"ע ב' מד"ס שכתב שם בזה"ל "ת"ח שמת אם לא היו עמו ששים רבוא



על הנשמה והא דבעינן קרי ותני הוא משום דאם לא קרי ותני הוי חסרון ופגם בהנשמה כנ"ל וממילא דה"ה והוא הטעם אם לא קיים המצוות ולכן הוצרך לומר דהטעם דמבטלין על כל אחד כיון שישראל מלאים במצוות כרמון ובתורה דקרי או שני.

כב. ומבואר שפיר לפ"ז הא דס"ל דסגי בקרי לבד או בתני לבד ואזיל בזה לשיטתו דהאי נטילתה אי"ז דין בנטילת התורה אלא בנטילת הנשמה וכמו שנתבאר<sup>19</sup>.

מבטלין ת"ת להוצאתו היו שם ששים רבוא אין מבטלין וכו', עיי"ש. והר"ז כלשון הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' אבל הל' י"א ומוכח מזה דמפרש לה הך דקרי ותני דהכוונה לת"ח הלומד תורה ונטילתה קאי על נטילת וביטול התורה במיתתו, ולפ"ז הרי בהכרח לפרש הך דקרי ותני דהיינו שניהם ביחד ולא סגי בקרי לבד וכו', והר"ז בסתירה לדברי הר"מ מקוצי ז"ל שהביא הריטב"א ז"ל.

וביותר דבסמ"ג כתב "ת"ח" שמת וכו' וא"כ הר"ז דין מיוחד בת"ח ואילו בדברי הסמ"ג שהביא הריטב"א ז"ל הרי כתב דעל כל אדם מישראל מן הסתם מבטלין בס' רבוא והרי זה ודאי דאין כל ישראל בדרגת ת"ח וא"כ דברי הסמ"ג סתרי אהדדי וצ"ע.

אכן נראה דאה"נ דברי הסמ"ג כמו שהם לפנינו ודברי הסמ"ג שהביא הריטב"א ז"ל הם ב' שיטות נפרדות ובסמ"ג שלפנינו ס"ל כשיטת הרמב"ם ז"ל דנטילתה קאי על התורה ובדברי הסמ"ג שהיו לפני הריטב"א ז"ל ס"ל דנטילתה קאי על הנשמה וכמש"כ בפנים והרי חזינן שבדברי הסמ"ג שהביא הריטב"א ז"ל לא נמצא בדברי הסמ"ג הנדפס לפנינו ובע"כ שהם ב' שיטות נפרדות ה'י' בזה מהדו"ק ומהדו"ב בשיטת הסמ"ג וצ"ע.

19 והנה יש להוסיף בזה דהנה לפי המבואר בדברינו בפנים דשיטת הריטב"א ז"ל היא דנטילתה קאי על הנשמה ולפ"ז הרי יוצא לכאורה דגם בנשים צריך להיות הדין דס' רבוא דהרי גם בנשים ישנו הענין נטילת הנשמה ואע"פ דלא קרו ושנו לא אכפת לן כיון שאינן מצוין על מצוות ת"ת [ודוקא באיש המצווה על ת"ת הוי חסרון ופגם כשלא קרי ושני].

אמנם, יעויין בחידושי הריטב"א ז"ל בסוגיין שאחר שהביא דברי הר"מ מקוצי ז"ל כתב וז"ל ולאשה בעשרה סגי לה עיי"ש ומבואר בזה דשיטת הריטב"א ז"ל דנטילתה קאי על התורה שניטלה ולכן בנשים שאינן לומדות תורה סגי בעשרה ולכאורה הדברים סותרים וא"ז דמצד אחד משמע דס"ל להריטב"א ז"ל דנטילתה קאי על הנשמה שלכן סגי בקרי לבד או בתני לבד ומצד שני משמע דס"ל דנטילתה קאי על התורה שלכן בנשים סגי בעשרה, והדבר צ"ע וביאור.

ולכאורה ה'י' מקום לומר בזה, והוא דיעויין בחידושי הריטב"א ז"ל שלפנינו ושם הנוסח הוא ואין לך כל אחד מישראל שאינו במקרא ובמשנה וכו' עיי"ש אשר מלשון זה משמע דס"ל דבעינן שניהם קרי ותני ביחד ולכן כתב שכל אחד מישראל הוא במקרא ובמשנה וכו' דהיינו שניהם ביחד.

ולפ"ז יבואר שפיר הא דכתב בהמשך לזה דלנשים סגי בעשרה והיינו משום דאה"נ שיטתו דנטילתה קאי על התורה ולכן בעינן שיהי' בין במקרא בין במשנה ולכן ס"ל ג"כ דבנשים דליכא נטילת התורה סגי בעשרה. וי"ל לפ"ז פרפרת בהא דבשטמ"ק הביא הנוסח בדברי הריטב"א ז"ל ואין לך אחד מישראל שאינו או במקרא או במשנה וכו' [וכפי שהוא הנוסח בדברי הריטב"א ז"ל שהביא הב"י ז"ל כמש"כ בפנים] ועיי"ש בשטמ"ק שלא הביא סוף דברי הריטב"א ז"ל [כמו שהם בחידושי הריטב"א ז"ל שלפנינו] דלאשה בעשרה סגי לה ולהנ"ל י"ל דכל זה בדקדוק והיינו דלפי הנוסח בדברי הריטב"א ז"ל כמו שהוא לפנינו דבעינן קרי ותני ביחד משום דנטילתה קאי על התורה הנה לפי נוסח זו שפיר מסיים הריטב"א ז"ל בהמשך לזה דבאשה סגי בעשרה שאין אצל האשה נטילת התורה משא"כ לפי הנוסח בדברי הריטב"א ז"ל כמו שהוא בשטמ"ק דסגי או בקרי או בתני והיינו משום דנטילתה קאי על הנשמה הנה לפ"ז גם באשה שייך השיעור דס' רבוא משום נטילת הנשמה ולכן לא הביא השטמ"ק בדברי הריטב"א ז"ל הך קטע דבאשה סגי בעשרה והיינו משום דבנוסח בעל השטמ"ק אין מתאים דבר זה בש"י הריטב"א ז"ל אלא ס"ל דגם באשה שייך דינא דס' רבוא, והר"ז ב' נוסחאות בדברי הריטב"א ז"ל. אכן כל זה להלפולא בעלמא אבל לקושטא דמילתא אין לומר כן שהרי בדברי הריטב"א ז"ל כמו שהובאו בב"י ז"ל הנה הנוסחא הוא בנוסח בעל השטמ"ק ז"ל דסגי או

כג. ונתבאר בדברינו דישנם ב' שיטות אם לדינא דס' רבוא בעינן קרי ותני ביחד או דסגי בחד מנייהו והר"ז תלוי בב' השיטות אם נטילתה קאי על התורה או על הנשמה וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ה'

### שיטת ר"י הלבן בהך דנטילתה כנתניתה

מביא שיטת הר"י הלבן דגם תינוק שלא למד תורה שיעורו בס' ריבוא / מבאר דלשיטת הר"י הלבן ה"ה באשה ותינוקת דשיעורן בס' ריבוא / שיטת הר"י הלבן שיטה חדשה דהר"ז דין בהתורה שניתנה להנשמה בברית / מבאר יסוד הדברים

בקרי או בתני ואעפ"כ הביא הקטע שבסוף דברי הריטב"א ז"ל דלגבי אשה סגי בעשרה עיי"ש הרי דנקט ב' היסודות דסגי בקרי או בתני ודסגי לאשה עשרה, ודבר זה הרי צ"ע וביאור דלכאורה סתרי אהדי כנ"ל, וצ"ע. וצ"ל בזה דס' דנטילתה קאי על התורה ואפ"ה סגי בקרי לבד או בתני לבד דגם זה נקרא נטילתה וביטול התורה הך דקרי לבד או דשני לבד [ולפ"ה הנה יסוד הני' ב' נוסחאות בדברי הריטב"א ז"ל הוא דפליגי אם נטילתה וביטול התורה הוא דוקא בקרי ותני יחד או דסגי בקרי לבד או בתני לבד אבל הא מיהת דלכו"ע הר"ז דין בביטול התורה שע"י המיתה ולכן בנשים לא שייך זה ודו"ק].

או י"ל דבעצם ס"ל דנטילתה קאי על הנשמה [ולכן סגי בקרי לבד או בתני לבד] ואפ"ה גבי אשה ליכא שיעורא דס' רבוא משום דזה גופא דהנשמה שיעורה בס' רבוא הוא משום מעלת התורה שבהנשמה [וכמשנ"ת בדברינו בסיומן ג' שיטה זו] ומיירי הריטב"א ז"ל בסתם אשה שאינה מוליכה בניה וכו' לבית המדרש או דס"ל דגם במולכת בניה לבית המדרש אין שיעורה בס' רבוא כיון שמצד עצם הנשמה אין לה המצוה דת"ת אלא שזוכה לזה [והר"ז דין בהשכר ולא בהציווי דהמצוה דת"ת ודו"ק] ע"י השתתפות בלימוד התורה דבניה ובעלה ודו"ק.

ועי' בדברי הלבנוש ביו"ד סימן שס"א סעיף א' והיוצא מדבריו ז"ל שהביא הך שיטה דגבי איש שיעורו בס' רבוא היכא דקרי לבד או שני לבד ולגבי אשה נקט לקולא שנוהגין כהשיטה דאין שיעורה בס' רבוא ומשמע שם דגם באשה הזהירה בלימוד בניה ובעלה אין שיעורה בס' רבוא עיי"ש.

ולכאורה נראה מזה דנקטינן כהשיטה דנטילתה קאי על התורה שנתבטלה, ולכן באשה לא שייך זה גם אם הזהירה בת"ת דבניה ובעלה, ואפ"ה ס"ל דגבי איש סגי בקרי לבד או בתני לבד דגם זה נקרא נטילתה וביטול התורה וכנ"ל באופן הראשון שכתבנו בדעת הריטב"א ז"ל, ודו"ק.

ועי' ביו"ד סימן שס"א ס"א שהביא ב' הדעות לגבי אשה אם יש לה דין ס' רבוא, וכתב דנהגו באשה שאין לה דין ס' רבוא עיי"ש. ומשמע דנקטינן כהשיטה דנטילתה קאי על התורה שנתבטלה, ולכן באשה לא שייך זה גם אם הזהירה בלימוד בניה ובעלה דמ"מ היא עצמה אינה בת"ת. וברמ"א שם בהגה"ה הביא שיטת הסמ"ג שבריתב"א ז"ל דעכשיו מבטלין לכל איש שאין לך אחד מישראל שאינו במקרא או במשנה, עיי"ש. ומבואר בזה דסגי או במקרא או במשנה ולכאורה זה מתאים להשיטה דנטילתה קאי על הנשמה וכמש"כ בפנים ואיך מתאים זה עם הא דנקטינן כהשיטה דנטילתה קאי על התורה שלכן אין אשה בכלל כנ"ל וצ"ע.

וצ"ל דהרמ"א ז"ל מפרש לה [וכמש"כ בדעת הלבנוש כנ"ל] דגם להשיטה דנטילתה קאי על התורה סגי או במקרא או במשנה ודו"ק.

ויש להמתיק בזה הא דהריטב"א ז"ל שהביא דברי הסמ"ג ז"ל כתב דעכשיו מבטלין לכל אחד משום דכל ישראל מלאים מצוות כרימון ואין לך אחד מישראל שאינו במקרא או במשנה עיי"ש, אכן הרמ"א ז"ל הביא מדברי הסמ"ג ז"ל רק הא דכל אחד מישראל הוא במקרא או במשנה והשמיט הך דכל ישראל מלאים מצוות כרימון, והדבר אומר דרשני, ולהנ"ל י"ל בזה דהסמ"ג ס"ל כהשיטה דנטילתה קאי על הנשמה שיש בה מעלת התורה והמצוות [וכנ"ל ס"ג] ולכן נקט הני' ב' יסודות שאין לך אחד מישראל שאינו במצוות [מלאים מצוות כרימון] ובתורה במקרא או במשנה, משא"כ הרמ"א ז"ל דאזיל כהשיטה דנטילתה קאי על התורה כמו שנקטינן דנהגו להקל באשה כנ"ל ולכן הזכיר רק היסוד דכל אחד הוא או במקרא או במשנה דהיינו תורה שלכן במיתתה איכא נטילת התורה, ודו"ק.

## א

א. "מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא וה"מ למאן דקרי ותני וכו'".

ב. והנה בדברינו בסימנים הקודמים<sup>20</sup> הבאנו כמה שיטות בהך דנטילתה בס' רבוא הא' דקאי על נטילת וביטול התורה דהמת והב' דקאי על נטילת הנשמה דמעלתה כמעלת התורה ובזה גופא ג' שיטות הא' דהר"ז תלוי בקיום המצוות דהנשמה והב' דהר"ז תלוי במעלת לימוד התורה דהנשמה והג' דהר"ז תלוי בשניהם יחד.

ג. והנפק"מ מכל זה לענין אשה דלהשיטה דהר"ז דין בנטילת התורה א"כ באשה לא שייך זה ולהשיטה דהר"ז דין בנטילת הנשמה הנה גם באשה שייך היכא שהיתה מדקדקת במצוות [להשיטה דתלוי במצוות] או בתורה שהיתה מוליכה בניה וכו' לבית המדרש [להשיטה דתלוי בתורה] או במצוות ובתורה ביחד [להשיטה דתלוי בשניהם].

ד. והנה לפי כל השיטות הנ"ל יוצא דבתינוק קטן שעדיין לא לומד תורה [ולא קיים המצוות] ליכא שיעורא דס' רבוא<sup>21</sup> ועד"ז בתינוקת קטנה שאין בה המעלה דמולכת בניה וכו' לבית המדרש [ולא קיום המצוות] ליכא שיעורא דס' רבוא.

## ב

ה. האומנם דמצאתי לאחד מן הראשונים ז"ל שיטה חדשה בזה והוא בתוס' ר"י הלבן לכתובות<sup>22</sup> שכתב שמה שאמרו בסוגיין וה"מ למאן דקרי ותני היינו לומר שגם בזה סגי בששים רבוא אבל הוא הדין לכל אחד מישראל אפי' תינוק שעדיין לא למד צריך שיעור זה שכולם קיבלו התורה מסיני וכמו שנאמר<sup>23</sup> "ואת אשר איננו פה" עד סוף כל הדורות וכו', עיי"ש.

ו. ומתבאר מדברי הר"י הלבן שיטה חדשה והוא דמפרש לה הך נטילתה דקאי על התורה אבל לא על נטילת וביטול התורה שלמד המת [וכפירוש רש"י ז"ל וסיעתו] אלא דגם אם לא למד תורה עדיין אפ"ה יש לכל אחד מישראל מעלת התורה שניתנה לכאו"א בברית, והר"ז דין בעצם הנשמה של כל אחד ואחד שקיבל התורה מהקב"ה ולכן גם תינוק שלא למד תורה עדיין דינו בס' רבוא כיון שמצד עצם הנשמה קיבל התורה.

(20) ס"א - ג.

(21) וכן נפסק להלכה ביו"ד סימן שס"א ל"ב ס"א שנהגו להקל בתינוק עיי"ש.

(22) ז"א.

(23) דברים כ"ט, י"ד. ובפירוש"י שם.

## ג

ז. ולפי דברי הר"י לבן נראה לכאורה דה"ה באשה אע"פ שלא למדה תורה וגם אם אין לה המעלה דמולכת בניה לבית המדרש אפ"ה דינה בס' רבוא שכולם קיבלו התורה מסיני.

ח. והרי בפרשת נצבים כתיב בקרא "נשיכם" וגו' וגם ע"ז קאמר אתם נצבים היום כולכם וכו' ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה וגו' והרי שגם הנשים בכלל ברית התורה וממילא דשיעורם בס' רבוא אע"פ שלא למדו תורה ולא גריעי מתינוק כנ"ל.

ט. ולשיטת הר"י הלבן נראה לכאורה דה"ה והוא הטעם בתינוקות דשיעורה בס' רבוא שהרי בקרא דפרשת נצבים כתיב<sup>24</sup> ג"כ "טפכם" דכולל כל הטף בין תינוק בין תינוקת שכולם נכנסו בברית וקאמר עלייהו קרא ד"זאת אשר איננו פה וגו'" שקיבלו התורה בסיני וממילא דשיעורם בס' רבוא, וכמו שנתבאר.

י. ונתבאר בדברינו בשיטת הר"י הלבן דנטילתה הוא דין בהתורה שניתנה לכא"א מישראל בין איש בין אשה בין גדול בין קטן אע"פ שלא למד תורה והר"ז דין בהנשמה שקיבלה התורה מסיני וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה<sup>25</sup>.

## סימן ו'

שיטת רש"י ז"ל בהך דנטילתה כנתינתה והך דדומה לס"ת שנשרף

מביא סוגיא דכתובות דף י"ז ע"א ושיטת רש"י ז"ל בזה, דברי רש"י ז"ל בסוגיא דמו"ק דף כ"ה ע"א, דברי רש"י ז"ל בסוגיא דשבת דף ק"ה ע"א, מקשה כמה קושיות בדברי רש"י ז"ל הנ"ל / מתרץ דבהך סוגיא דכתובות ה"ז דין ב"התורה" שניטלה בסוגיא דמו"ק ושבת ה"ז דין ב"הנשמה" / מבאר יסוד הדברים הדברים / מתרץ בדרך זה כל הקושיות

## א

א. "מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא וה"מ למאן דקרי ותני וכו'", ובפרש"י "נטילתה של תורה ממנו כנתינתה בסיני נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל", עיי"ש.

ב. והנה יעויין במו"ק דף כ"ה ע"א דהובא שם הא דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע וכו' ובפרש"י ז"ל שם כתב וז"ל: לספר תורה – דתורה קרויה נר שנאמר כי נר מצוה ותורה אור ונשמה נקראת נר דכתיב נר ה' נשמת אדם", עיי"ש.

(24) דברים כט, י.

(25) הערת המערכת: לכא"ו צע"ק, בדפסוק מונה גם עבדיכם, ובו ליכא למימר שיהא בס' ריבוא, וצ"ע.

## ב

ג. והנה יש לעיין הא דבסוגיין גבי נטילתה פירש"י ז"ל דקאי על התורה שנתבטלה במיתת האדם ואילו במו"ק פירש"י ז"ל דהא דהמיתה דומה לס"ת שנשרף הוא משום הנשמה שהוקשה לתורה דשניהם נקראו נר וכו'.

ד. והדבר צ"ע וביאור דמ"ט לא ביאר עד"ז בסוגיין דנטילתה קאי על הנשמה שהוקשה לתורה [ועי' בשטמ"ק בסוגיין בשם רב אחא ז"ל והשיטה ישנה דאה"נ פירשו בסוגיין דנטילתה קאי על הנשמה שהוקשה לתורה יעוי"ש].

ה. ועד"ז תיקשי להיפך, בסוגיא דמו"ק בפירש"י ז"ל דהדמיון לס"ת שנשרף הוא משום הנשמה ומ"ט לא פירש שהוא משום התורה שניטלה ונתבטלה במיתת האדם וכמו שפירש בסוגיין דכתובות בהך דנטילתה וצ"ע.

## ג

ו. ועוד יש להקשות בזה דיעויין בשבת דף ק"ה ע"ב דהובא שם ג"כ הך דיציאת הנשמה דומה לס"ת שנשרף ועיי"ש ברש"י ז"ל שכתב וז"ל "לס"ת שנשרף – הרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע כדאמרינן במו"ק וכו' אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצוות", עיי"ש.

ז. והנה מפירש"י ז"ל שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה וכו' משמע לכאורה דהדמיון לס"ת שנשרף הוא משום דכל אחד מישראל יש בו תורה וע"י יציאת הנשמה הוי נטילת וביטול התורה [והר"ז כעין מש"כ רש"י ז"ל בסוגיין דכתובות כנ"ל].

ח. האומנם יקשה לפ"ז דלכאורה דברי רש"י ז"ל בהך דמו"ק ודברי רש"י ז"ל בהך דשבת סתרי אהדדי דבמו"ק מפרש לה דקאי על הנשמה שנמשלה לתורה ובסוגיא דשבת מפרש לה דקאי על התורה שניטלתה במיתתו, וצ"ע.

ט. [ועי' במהר"ץ חיות במו"ק שם שציין לשו"ת חכם צבי סימן י"ז בדברי השואל שם שכבר התעורר דברי רש"י ז"ל שבשבת הם באופן אחר מדברי רש"י ז"ל במו"ק, יעוי"ש].

י. והנה עוד צ"ע וביאור בדברי רש"י ז"ל בהא דכתב שאין לך ריק מישראל שאין בו תורה ומצוות, דלכאורה מצוות מאן דכר שמייה דהרי אנן אמרינן דדומה לס"ת שנשרף כיון שיש בו תורה ומ"ט הוסיף רש"י ז"ל הך דמצוות, וצ"ע.

## ד

יא. והנה עוד יש להקשות בזה, דהנה בהא דמבואר בסוגיין דכתובות "זה"מ למאן דקרי ותני וכו'" כתב בשטמ"ק בשם הריטב"א ז"ל וז"ל "ומיהו כתב בספר המצוות ור"מ מקוצי

ז"ל דעכשיו על כל אדם מישראל מבטלין מן הסתם דכולם מלאים מצות כרימון ואין לך אחד מישראל שאינו או במקרא או במשנה, עיי"ש.

י"ב. ומתבאר בדברי הר"מ מקוצי ז"ל דכיון דעכשיו כל אחד מישראל הוא בתורה ומצות לכן דין כל אחד ואחד הוא בס' רבוא כמו בזמן הגמרא בהך דקרי ותני.

י"ג. ומעתה לפי דברי רש"י ז"ל בשבת דכל אחד מישראל הוי כס"ת שנשרף משום שאין לך ריק בישראל שאינו בתורה ומצות כנ"ל וא"כ הרי נמצא לכאורה דגם בזמן הגמרא צ"ל הדין דקרי ושני על כל אחד ואחד.

י"ד. ויקשה לפ"ז הא דמבואר בסוגיין דכתובות וה"מ למאן דקרי ותני ולא לשאר אדם ולכאורה הרי אמרינן דאין לך ריק בישראל שאין בו תורה וכו' וא"כ לכל אחד כן.

ט"ו. ולכאורה תיקשי סתירת הסוגיות, דבשבת ובמו"ק אמרינן על כאו"א שדינו כס"ת שנשרף משום שכאו"א יש בו תורה וכו', ואילו בסוגיין דכתובות אמרינן וה"מ למאן דקרי ותני וכו' דמשמע שאין דין זה בכל אחד ואחד, וצ"ע.

## ה

ט"ז. והנראה בביאור דברי רש"י ז"ל בישוב כל הקושיות הנ"ל והוא דרש"י ז"ל מפרש הך נטילתה שבסוגיין דכתובות והך דדומה לס"ת שנשרף שבסוגיא דשבת ומו"ק שהם ב' יסודות וב' דינים נפרדים, דהך נטילתה שבסוגיין דכתובות קאי על נטילת התורה שנתבטלה במיתתו והך דשבת ומו"ק שדומה לס"ת שנשרף קאי על הנשמה שנמשלה לתורה כפירש"י ז"ל בסוגיא דמו"ק.

י"ז. והא דהוכרח רש"י ז"ל לפרש בסוגיין דכתובות דקאי על התורה ובסוגיא דמו"ק ושבת דקאי על הנשמה היינו משום דהוקשה לרש"י ז"ל הא דבסוגיין דמו"ק ושבת מבואר דהך דדומה לס"ת שנשרף הוי בכל אדם וליכא בזה התנאי דה"מ למאן דקרי ותני כדאמרינן בסוגיין דכתובות.

י"ח. ולכן מפרש לה רש"י ז"ל דבהך דמו"ק ושבת קאי על הנשמה ולכן זה הוי בכל אחד מישראל משא"כ הך דסוגיין דכתובות דקאי על התורה ולכן הוי רק במאן דקרי ותני [וכמו שיתבאר לפנינו].

## ו

י"ט. ועכשיו נבוא לבאר הא דפירש"י ז"ל בשבת שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות והקשינו ע"ז דלכאורה משמע מזה דמפרש לה דקאי על התורה ועוד הקשינו במש"כ רש"י ז"ל "ומצוות" דלכאו' מצוות מאן דכר שמיה.

כ. אכן נראה הביאור בזה ע"ד משנ"ת בדברינו בסימן ב' וסימן ג' בהא דס"ל להר' יונה ז"ל דאשה המדקדקת במצות ומולכת בניה לבית המדרש דינה בס' רבוא כמאן דקרי ותני ונתבאר בשיטתו דס"ל דהך נטילתה שבסוגיין דכתובות קאי על הנשמה [ולא על התורה שנתבטלה דא"כ באשה לא שייך זה].

כ"א. והא דבעינן המעלה דמדקדקת במצוות ומולכת בניה לבית המדרש היינו דדין זה בהנשמה הוי בס' רבוא משום שהוקשה לתורה הר"ז משום מעלת התורה והמצוות בהנשמה ולכן צריך שתהא האשה מדקדקת במצוות ומולכת בניה לבית המדרש שאז יש לה המעלה דתורה ומצוות בהנשמה וממילא דדינה בס' רבוא, יעוי"ש ביסודי הדברים.

### ז

כ"ב. והנראה דשיטת רש"י ז"ל במו"ק היא ג"כ עד"ז והוא דהא דדומה לס"ת שנשרף הר"ז דין בהנשמה שנמשלה לתורה אכן זה גופא דין בהנשמה מצד מעלת התורה והמצוות בהנשמה.

כ"ג. וזהו דכתב רש"י ז"ל בסוגיא דשבת שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות דהכוונה בזה לא משום נטילת וביטול התורה אלא משום נטילת הנשמה וכמ"ש רש"י ז"ל במו"ק אלא דזה גופא הוא משום התורה והמצוות בהנשמה.

כ"ד. ונמצא בדברי רש"י ז"ל שבמו"ק ודברי רש"י ז"ל שבשבת אינן סותרין זא"ז אלא משלימין זא"ז דהא דדומה לס"ת שנשרף הוא דין בהנשמה כמש"כ רש"י ז"ל במו"ק אלא שזה גופא הוא משום התורה והמצוות בהנשמה וכמש"כ רש"י ז"ל בשבת וכמו שנתבאר.

### ח

כ"ה. ויעויין בערוך השולחן יו"ד סימן ש"מ סעיף כ' שכתב וז"ל [וכך צוו חז"ל דהעומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל חזיב לקרוע בהנשמה נקראת נרו של הקב"ה וכשרואין שנכבה דעד כה קיימה תורתו ומצותיו ועכשיו נפסק המעיין צריך לקרוע וכו'] עיי"ש.

כ"ו. והנה פתח בהנשמה וסיים בתורה ומצות ונראה בזה שבעצם הר"ז דין בהנשמה שנקראת נר ה' [והר"ז כדברי רש"י ז"ל שבמו"ק כנ"ל] אלא שזה גופא הוא משום מעלת התורה ומצוות של הנשמה [והר"ז כדברי רש"י ז"ל שבשבת כנ"ל] ומשמע דמפרש לה כיסוד הדברים שכתבנו והן הן הדברים<sup>26</sup>.

26) ועיי' במו"ק בסימן י' דשיטת המהרש"א ז"ל בביאור דברי רש"י ז"ל במו"ק דזה דין בהמצות שמתבטלים עיי' יציאת הנשמה יעוי"ש ושיטת הרמב"ן ז"ל דזהו דין בהנשמה עצמה, יעו"ש. אכן בדברינו בפנים בסימן זה

## ט

כ"ו. אמנם, עדיין צ"ב מאי שנא סוגיין דכתובות לגבי שיעורא דס' רבוא דבעינן התנאי דקרי ותני דוקא, ולא אמרינן דגם היכא דלא קרי ותני [דאין כאן נטילת התורה] אפי' הכי יהי' שיעורו בס' רבוא משום מעלת הנשמה שבו כהך דמו"ק שחייבים לקרוע על כאו"א משום שדומה לס"ת שנשרף משום מעלת הנשמה כנ"ל.

כ"ח. ויתכן לומר בזה והוא דיעויין ברא"ש ז"ל במו"ק<sup>27</sup> וז"ל "ועל ס"ת שנשרף וכו' ולא דוקא ס"ת אלא הוא הדין על פרשה אחת מנביאים וכתובים כיון דמייתי לה מארבע דלתות של מגילת קינות והרי אמרינן בשמעתא דעל תפילין חייב לקרוע", עכ"ל.

כ"ט. ובקרבן נתנאל<sup>28</sup> כתב וז"ל: "ולאו דוקא ס"ת דלא תימא דוקא ספר שלם כמעשה שהיה ששרף יהויקים כל ספר קינות באותו פעם ודייק לה מדכתיב וארבע דלתות ולא כתיב כקרא את המגילה השליך על האש", ועוד כתב<sup>29</sup> שם וז"ל "אלא ה"ה פרשה אחת – לא דוקא אלא הוא הדין איזה פסוקים מהאי ראי' דמייתי מארבע דלתות", עיי"ש.

ל. ומבואר מכל זה דדינא דקריעה לגבי ס"ת שנשרף אין צריך בזה שיעור חשוב ומסוים אלא סגי אפי' כשנשרף איזה פסוקים וכו' כנ"ל.

## י"ד

ל"א. ולפ"ז יתכן לבאר יסוד החילוק דהסוגיא דכתובות והסוגיא דמו"ק והוא דלגבי חיובא דקריעה בשעת יציאת נשמה לא בעינן שיעורא דקרי ותני וכו' [וברמב"ם ז"ל הלכות אבל פי"ד הי"א דהיינו ת"ח וכו' עיי"ש ודו"ק] אלא חייב לקרוע על כל אחד משום מעלת הנשמה דאין לך אחד מישראל שאין בו תורה ומצות כנ"ל ואע"פ דאין בו האי שיעורא דקרי ותני וכו' וכמו בס"ת שנשרף שחייבים לקרוע אפי' על איזה פסוקים וכו' כנ"ל.

ל"ב. משא"כ בהך דכתובות לגבי שיעורא דס' רבוא שנלמד מהך דנטילתה כנתינתה דשעת מ"ת היו ס' רבוא הנה בזה צריך שיעור חשוב שהרי בשעת מ"ת נכללו בעשרת הדברות

נתבאר באופן אחר והוא דלרש"י ז"ל הנה תרוייהו איתנהו ביה דזהו דין בהנשמה אבל הא מיהת משום מעלת התורה ומצות הנשמה, ודו"ק [ועי' בב"י לטור יו"ד סימן ש"מ בד"ה ומ"ש ופירש"י שעדיין וכו' ומשמע לכאורה דמפרש לה דדברי רש"י ז"ל שבמו"ק ודברי רש"י ז"ל שבשבת הם ב' פירושים נפרדים עיי"ש, ודו"ק].

ושב ראיתי בלבוש ביו"ד סימן ש"מ סעיף ה' שכתב בזה"ל כל העומד בשעת יציאת נשמה של כל אדם מישראל הן איש הן אשה חייב לקרוע על שרואה נר אלקים שהיה בעולם וכבה שהנשמה קרויה נר דכתיב נר אלקים נשמת אדם ונקראת נר אלקים כשמקיימת מצותיו וכו' עיי"ש.

ומתבאר להדיא בדבריו ז"ל דהקריעה הוא דין בהנשמה שנקראת נר [והוקשה לתורה שנקראת נר] אכן זה בתנאי שמקיימת מצותיו והר"ז כיסוד דברינו שבפנים ודו"ק ועי' מש"כ בסימן י"ב ובהערה לאות ל"א שם.

(27) פ"ג סימן ס"ד.

(28) שם אות ס'.

(29) אות ע'.



כל התורה כולה<sup>30</sup> ולכן בעינין האי שיעורא דקרי ותני וכו' [ושיערו חז"ל דבהאי שיעורא סגי, ודו"ק] ולא סגי בהא דאין לך אחד מישראל שאין בו תורה ומצות לשיטות רש"י ז"ל וכמו שנתבאר<sup>31</sup>.

ל"ג. ונתבאר בדברינו בביאור שיטת רש"י ז"ל דינה דקריעה בשעת יציאת נשמה הר"ז דין בהנשמה ולכן הוי בכל אחד מישראל משא"כ דינה דס' רבוא הר"ז דין בהתורה ולכן הו ירק בזה דקרי ותני וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ז'

### דינא דקרי ותני ודינא דמתני לאחרים לגבי אשה

חוקר באשה המשגחת על לימוד בעלה והוא מתני לאחרים האם דינה כמאן דקרי ותני או דינה כמאן דמתני לאחרים / מוכיח דאין להאשה המעלה דמתני לאחרים / מקשה בטעם הדבר / מבאר דדינה דקרי ותני ודינה דמתני לאחרים הם ב' יסודות נפרדים דינא דקרי ותני הוא דין ב"הנשמה" דינה דמתני לאחרים הוא דין ב"התורה" / מבאר בדרך זה הא דאין לאשה המעלה דמתני לאחרים

## א

א. הנה יש לחקור באשה המשגחת על לימוד בניה ובעלה ובעלה הוא בדרגא דמתני לאחרים דלית ליה שיעורא כמבואר בסוגיין היאך יהיה דין אשה זו מי נימא דגם לידדה לית לה שיעורא דכיון שמשגחת בלימוד בעלה דמתני לאחרים דינה כמו מאן דמתני לאחרים.

(30) ועי' מש"כ בסימן ד' אות י"ז ובהערה שם.

(31) הנה בדברינו בפנים ביארנו שיטת רש"י ז"ל בשבת ומו"ק דהר"ז דין בהנשמה שהוקשה לתורה כדברי רש"י ז"ל במו"ק ובתנאי שיש בה תורה ומצות כדברי רש"י ז"ל בשבת, אמנם יעויין בדברי הריטב"א ז"ל [הנדפסות מחדש על שם הריטב"א ז"ל, כי הריטב"א ז"ל שלפנינו אינו להריטב"א אלא להר"ן ז"ל, כנודע] לשבת שם שכתב וז"ל "פירש"י ז"ל והא נמי כשהאדם נפטר בטלו ממנו תורה ומצות וכו", עיי"ש, ומשמע דמפרש לה ברש"י ז"ל דהר"ז דין בהתורה ומצות שנתבטלו ע"י המיתה ולפ"ז הרי דברי רש"י ז"ל שבשבת הם בסתירה לדברי רש"י ז"ל שבמו"ק דמפרש לה דהוי דין בהנשמה שהוקשה לתורה, אכן עי' בדברינו בסימן י' דשיטת המהרש"א ז"ל בכונת רש"י ז"ל במו"ק שם דהוי דין בהמצות שהנשמה מקיימת ע"י הגוף וביציאת הנשמה מתבטל קיום המצות, עיי"ש, ולפ"ז יתורץ שפיר שאין סתירה בין דברי רש"י ז"ל שבשבת לדברי רש"י ז"ל במו"ק אלא תרוייהו הוי דין בביטול המצות והתורה שע"י יציאת הנשמה, ודו"ק.

אכן בדברינו בפנים נתבאר דבין בשבת ובין במו"ק כוונת רש"י ז"ל דהוי דין בהנשמה וכדמשמע פשוט לשון רש"י ז"ל במו"ק שם ודו"ק.

[ומש"כ המהרש"א ז"ל לדקדק על דברי רש"י ז"ל במו"ק שם שכתב דהתורה נקרא נר ולכאור' בהקרא נקרא התורה אור וזוה הכריח פירושו יעו"ש הנה יעויין בחי' הריטב"א ז"ל במו"ק שם שהביא פירוש הרמב"ן ז"ל דהוי דין בהנשמה ועיי"ש שכתב ג"כ הך הקישא דהנשמה נקרא נר והתורה נקרא נר ובוה אין לפרש כהמהרש"א ז"ל שהרי ברור מללו שם דהוי דין בהנשמה ומש"כ דנקרא נר לכאור' הכוונה דאם נקרא אור א"כ יש בכלל מאתיים מנה ושפיר נקרא נר וא"כ גם בפירש"י ז"ל יש לפרש כן וכדברינו שבפנים, ודו"ק.

ב. וכמו היכא דבעלה ובנה קרו ותנו דינה בס' רבוא כמו הבעל דקרי ותני הנה כמו כן נאמר דהכא דבעלה מתני לאחרים שאין לו שיעור ה"ה האשה.

ג. או דנאמר דרק לגבי דינא דקרי ותני דשיעורו בס' רבוא הוא דאמרינן דהאשה דינה כבעלה כיון שמשגחת על בעלה משא"כ לגבי דינא דמתני לאחרים שאין לו שיעור זהו רק לגבי הבעל עצמו שמלמד לאחרים ולא לגבי אשתו אע"פ שמשגחת ומשתתפת בלימודו, וצ"ע.

## ב

ד. והנה מדברי הרא"ש ז"ל בפירקין<sup>32</sup> והר"ן ז"ל על הרי"ף שכתבו שאם האשה משגחת על לימוד בעלה וכו' דינה כמאן דקרי ותני, עיי"ש, ולא כתבו חידוש יותר דאם בעלה מתני לאחרים אז גם האשה אין לה שיעור, משמע מזה לכאורה דהאשה יש לה רק המעלה דקרי ותני ע"י בעלה ולא המעלה דמתני לאחרים גם אם בעלה מתני לאחרים [ועד"ז יש לדקדק לכאורה מדברי תלמידי הר"י יונה ז"ל בשם הר"י יונה ז"ל שהובא בשטמ"ק שכתב שאם האשה מולכת בניה לבית המדרש דינה כמאן דקרי ותני ולא כתב החידוש שאם על ידה בעלה מתני לאחרים אין לה שיעור, ודו"ק].

ה. האומנם דהא גופא טעמא בעי דמאי שנא דינא דקרי ותני שיש להאשה כיון שמשגחת על בעלה דקרי ותני, לדינא דמתני לאחרים שאין לאשה גם כשמשגחת על בעלה דמתני לאחרים, וצ"ע.

## ג

ו. ויתכן לומר בזה ובהקדים דהנה עצם הדין דכשמתני לאחרים אין לו שיעור צריך ביאור, דכיון דשיעורה דנטילתה דתורה או דנשמה שנמשלה לתורה הוא בס' רבוא מה הטעם דכשמתני לאחרים אין לו שיעור ועדיף מנטילתה דתורה, וצ"ע.

ז. ויתכן לומר בזה והוא דבעצם הנה שיעורה דנטילתה דהתורה הוא בס' רבוא והא דמתני לאחרים אין לו שיעור היינו טעמא דכיון דמתני לאחרים בחייו וע"י מיתתו נתבטלה התורה דמתני לאחרים הר"ז נחשב כאילו ניטלה תורתו ותורת כל אלו האחרים שלמד להם ולכן אין לו שיעור דס' רבוא כיון שיש כאן ביטול ונטילת התורה לא דיחיד אלא דרבים.

## ד

ח. ובדרך זה יבואר הא דאשה אין לה דינא דמתני לאחרים גם אם בעלה היה מתני לאחרים ולא דמי לדינא דקרי ותני שיש להאשה ע"י בעלה דקרי ותני, משום דדינא דקרי ותני ודינא דמתני לאחרים הם ב' דינים וב' יסודות נפרדים, דדינא דקרי ותני הר"ז דין בנשמה שיש בה מעלת התורה [להך שיטה שגם בנשים איכא דינא דקרי ותני כנ"ל] ולכן היכא שהאשה משגחת על לימוד בעלה דקרי ותני יש לה עי"ז ג"כ מעלת התורה ודינה בס' רבוא.

ט. משא"כ דינא דמתני לאחריים שאין לו שיעור שאין זה דין בנשמה [שיש בה מעלת התורה] אלא דין בנטילת התורה עצמה שמתבטלת ע"י שמת ולכן אין לו שיעור כיון שיש כאן ביטול תורה לא רק שלו אלא [ג"כ] של הרבים דמתני להו כנ"ל.

י"ד. ולכן גבי אשה ליכא דינא דמתני לאחריים כיוון שבמיתתה ליכא הענין דנטילת התורה וביטולה [וגם במשגחת על בעלה אין כאן ביטול התורה במיתתה] ולא דמי לדינא דקרי ותני דהוי דין בהנשמה משום מעלת התורה שבה וזה יש גם באשה ע"י שמשגחת על לימוד בעלה, וכמו שנתבאר.

## ה

י"א. ולהמבואר דגם להשיטה דדינא דקרי ותני הוא דין בהנשמה מ"מ דינא דמתני לאחריים הוא דין בתורה שניטלה, הנה לפ"ז לא תיקשי א"כ למה לן לחדש האי דינא דנטילת הנשמה ותיפוק ליה שגם בהך דקרי ותני הרי ישנה נטילת וביטול התורה וכמש"כ רש"י ז"ל וא"כ למה לי הך דנטילת הנשמה.

י"ב. אך הביאור בזה דהך דינא דנטילת הנשמה גבי דקרי ותני הר"ז מוסיף על דינא דנטילת וביטול התורה דאילו משום ביטול התורה הנה באשה לא שייך זה [גם במשגחת על לימוד בעלה כנ"ל].

י"ג. משא"כ משום נטילת הנשמה [שיש בה מעלת התורה] דזה שייך גם באשה [כמשגחת על בעלה וכו'] ולכן שפיר הוצרכו הך שיטה לפרש הך דנטילת הנשמה גבי קרי ותני דממילא גם באשה שייך דין זה וכמו שנתבאר.

י"ד. ונתבאר בדברינו דבאשה המשגחת על לימוד בעלה דקרי ותני יש לה דינא דקרי ותני [להשיטה דס"ל כן] משא"כ דינא דאין לו שיעור כשמתני לאחריים אין להאשה גם אם בעלה מתני לאחריים וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ח'

עוד בהא דאשה אין לה המעלה דמתני לאחריים

מביא ב' שיטות בהך דקרי ותני ומתני הא' דקרי ותני לעצמו ומתני לאחריים / והב' דקרי ותני היינו מקרא ומשנה ומתני היינו תלמוד / מקשה מהו המעלה דמתני תלמוד שלכן אין לו שיעור / מבאר טעם הדבר דמתני תלמוד אין לו שיעור / מבאר בדרך זה הא דאשה אין לה המעלה דמתני

## א

א. הנה בדברינו בסימן הקודם כתבנו לבאר בהא דאשה המשגחת על לימוד בעלה דקרי ותני יש לה המעלה דקרי ותני משא"כ המעלה דמתני לאחריים אין להאשה גם היכא דבעלה מתני לאחריים, כנ"ל באריכות.

ב. והנה עדיין יש להעיר בזה דהנה בהך דקרי ותני ומתני מצינו ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל הא' שיטת רש"י דקרי ותני היינו שלומד לעצמו מקרא ומשנה ומתני היינו שלומד לאחרים.

ג. והב' דקרי ותני היינו מקרא ומשנה ומתני היינו ששימש ת"ח ולמד תלמוד שהוא טעמי ההלכות וסברותיהן וכו' והובאו ב' שיטות אלו בר"ן ז"ל שעל הרי"ף ז"ל במגילה<sup>33</sup>, וכן הביא בשטמ"ק בסוגיין בשם תלמידי ר' יונה ב' שיטות אלו, יעו"ש.

## ב

ד. והנה להשיטה דמתני היינו לאחרים שפיר י"ל כמש"כ בפנים דהמעלה בזה הוא דזה נקרא נטילתה דהתורה לא רק מהיחיד אלא גם מהרבים וכו' וכמש"כ בפנים, אך להשיטה דמתני היינו שלמד [גם] תלמוד הנה לפ"ז עדיין תיקשי דמאי שנא הך דקרי ותני שיש להאשה זכות זה כשמגחת על בעלה משא"כ המעלה דתלמוד שאין להאשה אע"פ שמשגחת על בעלה הלומד [גם] תלמוד.

ה. ועי' בטור יו"ד סימן שס"א שס"ל כהשיטה דמתני היינו ששימש ת"ח בתלמוד<sup>34</sup> ואפ"ה נקט שם שיטת הרא"ש ז"ל דאשה הזיהירה בלימוד בעלה ובניה דינה כמאן דקרי ותני עיי"ש ויקשה לכאו' דמ"ט אין לה דינא דמתני היכא שבעלה [ובניה] מתני התלמוד ג"כ, וצ"ע.

## ג

ו. ויתכן לומר בזה דהנה יש לעיין להך שיטה דמתני היינו תלמוד הנה לכאו' צ"ע וביאור מה הטעם דע"י שלומד תלמוד נשתנה הדין דאין לו שיעור, דבשלמא להשיטה דמתני היינו לאחרים מובן שפיר דבכהאי גוונא יש נטילת וביטול התורה של האחרים ג"כ כנ"ל, משא"כ להשיטה דמתני היינו תלמוד צ"ב דמאי שנא קרי ותני מקרא ומשנה שיש לו שיעור ומתני תלמוד דאין לו שיעור, וצ"ע.

ז. ויתכן לומר בזה והוא דיעויין בדברי התלמידי ר' יונה ז"ל המובא בשטמ"ק שכתבו בזה"ל "ואית דאמרי שטרח לעצמו ולמד תלמודא וכו'", עיי"ש אשר לשון זה "שטרח" וכו' צ"ע וביאור לכאורה דהרי העיקר בזה מה שלמד [גם] התלמוד ומה נוגע בזה היסוד "שטרח" והו"ל לומר לכאורה "שלמד" לעצמו תלמוד וכו'.

ח. אכן י"ל הביאור בזה דהמעלה בתלמוד הוא שבלמוד התלמוד ישנה טירחא ויגיעה והעמקה לירד לעומקן וסברא של ההלכה משא"כ בלימוד המקרא ומשנה שלומד הדברים כהווייתן שאין בזה יגיעה וטירחא ולכן אין לו שיעור.

(33) לדף כ"ט ע"א והוא בדף ט' ע"ב מדפי הרי"ף ז"ל

(34) עיי"ש בפרישה סק"ב.

## ד

ט. ואם כנים הדברים יתכן לבאר לפ"ז הא דהאשה אין לה מעלה זו אע"פ שמשגחת על בעלה וכו' והיינו דהן אמת שהאשה יש לה הזכות דתורה כיון שעל ידה לומד בעלה אכן כל זה לענין כללות הזכות דלימוד התורה.

י. משא"כ הזכות הפרטי הוה דתלמוד הבא ע"י יגיעה וטירחא הר"ז שייך להבעל בלבד שהרי הוא עושה הך יגיעה וטירחא משא"כ לגבי האשה שאין חילוק גבה אם הבעל לומד רק מקרא ומשנה או [גם] תלמוד ואין האשה מוסיפה שום טירחא יותר כשהבעל לומד תלמוד ולכן אין לה הך מעלה גדולה דתלמוד הגורם דינא דאין לו שיעור.

## ה

יא. ולכאורה י"ל עוד בביאור המעלה דתלמוד הגורם דינא דאין לו שיעור והוא דבלימוד התלמוד ועומק הסברות וטעמי ההלכות הרי עי"ז נתוסף בהתורה לאין ערוך דמבין דבר מתוך דבר ומדמה מילתא למילתא ומתחדש עי"ז בהתורה אשר ארוכה מארץ מדה והיא בבחי' אין סוף ולכן מדה כנגד מדה דינו שאין לו שיעור משא"כ בלימוד המקרא והמשנה לבד דברים כהווייתן דהוי במדה וגבול לכן שיעורו ג"כ במדה וגבול דס' רבוא.

יב. וגם לדרך זה י"ל דלגבי האשה לא שייך זה דהרי מצד האשה ליכא חילוק מה לומד בעלה ומצדה שווה אם לומד מקרא או משנה או תלמוד ולכן הך הוספה ומעלה מיוחדת שבלימוד התלמוד הוי זכותא דידיה [ולא של האשה] וממילא דינא דאין לו שיעור הוא רק לגבי האיש ולא לגבי האשה.

יג. [ועי' בתו' רי"ד ז"ל לנדרים דף ח' ע"ב ושם משמע לכאו' דהמעלה דתלמוד הוא שלומד בין מקרא בין משנה בין תלמוד וכיון שלומד כל התורה בכל הדרגות לכן אין לו שיעור וצ"ע ודו"ק].

יד. ונתבאר בדברינו דבהך דקרי ותני ומתני לאחרים ישנם ב' שיטות ולב' השיטות יש לבאר הא דגבי אשה אין המעלה דמתני לאחרים גם אם בעלה מתני לאחרים וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ט'

בשיטת רש"י והר"י יונה ז"ל בביאור הסוגיא דכתובות ודשבת ומו"ק וכו'

מביא דברי הרבינו יונה ז"ל בכתובות דף י"ז ע"א מקשה כמה קושיות / מבאר דשיטת הרבינו יונה ז"ל דבין בסוגיא דכתובות ובין בסוגיא דשבת ומו"ק ה"ז דין ב"התורה" בסוגיא דכתובות ה"ז דין בהתורה שכבר למד ובסוגיא דשבת ומו"ק ה"ז דין בהתורה "דלעתיד" / מבאר דחלוק הוא דין הלווית המת, שבזה "אזלינן בתר העבר", ובחוב הקריאה "אזלינן בתר העתיד" / מבאר יסוד הדברים / מתרץ בדרך זה כל הקושיות

## א

א. כתובות דף י"ז ע"א מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאינ עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא וה"מ למאן דקרי ותני וכו'.

ב. והנה יעויין בשטמ"ק שכתב וזה לשון התלמידי ר' יונה ז"ל "כנתינתה כך נטילתה וכו' פירוש שמיתת החכמים היא כנטילת התורה כדאמרינן הא למה זה דומה לס"ת שנשרף ורב אחא ז"ל פירש דלהכי מדמו להו שהתורה קרויה נר דכתיב כי נר מצוה ותורה אור והנשמה קרויה נר דכתיב נר אלקים נשמת אדם", ע"כ.

ג. והנה הא דהביאו תלמידי הר' יונה ז"ל הך "דאמרינן הא למה זה דומה לס"ת שנשרף" כוונתם לסוגיא דשבת<sup>35</sup> ומו"ק<sup>36</sup> דמובא שם הא דתניא ר"ש בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה [ובמו"ק הגירסה לס"ת שנשרף, עיי"ש].

ד. וזהו דהביאו תלמידי הר' יונה ז"ל דהא דאמרינן בסוגיין דמיתת החכם נקרא נטילת התורה הוא ע"ד הא דאמרינן בסוגיא דשבת ומו"ק דיציאת הנשמה נקרא כמו ס"ת שנשרף.

## ב

ה. האומנם דיש להקשות בזה דהרי בהך נטילתה דבסוגיין דכתובות אמרינן דשייכא רק במי דקרי ותני ולא בכל אדם משא"כ בהך דדומה לס"ת שנשרף דסוגיא דשבת ומו"ק הרי לא בעינן הך תנאי שיהי' מאן דקרי ותני אלא הוי בכל אדם וגם באדם שאינו כשר [כמפורש בסוגיא דשבת ומו"ק שם].

ו. ולכאור' תיקשי טובא בזה דלכאור' הני ב' סוגיות קשיין אהדדי דבכתובות אמרינן דרק מאן דקרי ותני הוי נטילת נשמתו נטילת התורה ואילו בסוגיא דשבת ומו"ק מבואר דבכל אדם אמרינן דנטילת נשמתו הוי כמו ס"ת שנשרף, וצ"ע.

## ג

ז. זאת ועוד דבעצם הסוגיא דשבת ומו"ק צ"ע וביאור דמה שייך לומר על כל אדם מישראל [גם בזה דלא קרי ותני] דהוי כמו ס"ת שנשרף דמה הדמיון דס"ת שנשרף לזה דלא קרי ותני וצ"ע.

ח. והנה ברש"י ז"ל במו"ק שם פירש הטעם בזה משום דהנשמה הוקשה להתורה דתורה

35) דף ק"ה ע"ב.

36) דף כ"ה ע"א.

נקרא נר והנשמה נקרא נר [והוא כמו דברי הרב אחא ז"ל המובא בר' יונה ז"ל כנ"ל] ולפ"ז מבואר שפיר הא דדבר זה שייכא בכל ישראל גם במאן דלא קרי ותני.

ט. והא דבסוגיין אמרינן דנטילתה הוי רק במאן דקרי ותני הנה שיטת רש"י ז"ל בזה היא דשאני בהך דכתובות דהוי דין בהתורה שנתבטלה ע"י מיתתו ולכן בעינן הך דקרי ותני משא"כ הך דשבת ומו"ק דהוי דין בהנשמה שהוקשה לתורה ולכן הוי בכל אחד [וכמו שהארכנו בזה בסימן הקודם].

## ד

י. האומנם דכל זה שייך לומר בשיטת רש"י ז"ל דבסוגיין דמו"ק פירש דהך דדומה לס"ת שנשרף הוא דין בהנשמה ובסוגיין מפרש לה הך נטילתה כנתינתה דהוא דין בהתורה כנ"ל.

יא. משא"כ בדברי התלמידי הר' יונה ז"ל יקשה טובא דהרי מהא דהביאו הך דמו"ק ושבת דדומה לס"ת שנשרף בשייכות לסוגיין בהך דנטילתה כנתינתה הרי מוכח מזה דמפרש לה להך דסוגיין והך דשבת ומו"ק בחדא מחתא שכל זה הוא דין בהתורה ולא דין בהנשמה שזה מביא אח"כ שכן שיטת רב אחא ז"ל.

יב. משא"כ בתחילת הדברים מפרש לה שהוא דין בהתורה ולכן נקט שם הלשון שמיתת "החכם" הוא כנטילת התורה וכו' והיינו שזה דין רק בת"ח משום התורה [והר"ז כשיטת הרמב"ם ז"ל בהל' אבל פי"ד הל' י"א שכתב "ת"ח שמת וכו'", עיי"ש].

יג. ולפ"ז שפיר יקשה כל מה שהקשינו לעיל דמאי טעמא אמרינן בשבת ומו"ק על כל אחד מישראל הך דדומה לס"ת שנשרף וכמו כן הך סתירת הסוגיות בסוגיין דכתובות אמרינן דרק בהך דקרי ותני הוי נטילת נשמתו כנתינתה ואילו בשבת ומו"ק אמרינן בכל אחד דדומה לס"ת שנשרף, וצ"ע.

## ה

יד. והנראה לומר בזה הוא דהנה יעויין בפרש"י ז"ל שעל הרי"ף ז"ל במו"ק<sup>37</sup> שכתב וז"ל "לס"ת שנשרף – שחייב לקרוע עליו כדאמרינן לקמן שעדיין היה זה יכול ללמוד והוי כס"ת שנשרף", ע"כ. וכן הובא בנמוק"י ז"ל שם בשם רש"י ז"ל יעו"ש<sup>38</sup>.

טו. ומתבאר בדברי רש"י ז"ל דמפרש לה דומה לס"ת שנשרף דהרי זה דין בהתורה שהי'

(37) שם.

(38) והר"ז דלא כהמבואר בפרש"י ז"ל בשבת דף ק"ה ע"ב ומו"ק דף כ"ה ע"א וכבר העיר ע"ז בכס"מ להל' אבל פ"ט הל' י"א ובב"י לטור יו"ד סימן ש"מ בד"ה ומ"ש בפרש"י וכו' יעו"ש [ודברינו שבסימן הקודם הם לפני דברי רש"י ז"ל כמו שהם לפנינו בסוגיא דמו"ק ודברינו שבסימן זה הם לפי דברי רש"י ז"ל כמו שהובאו בהרמב"ן והריטב"א והנמוק"י ז"ל וכמש"כ בפנים].

יכול ללמוד ולא דין בהנשמה שהוקשה לתורה והר"ז כדברי הר' יונה ז"ל, כנ"ל. ולכאן גם בזה יקשה מאי שנא מהך דנטילתה כנתינתה דאיכא התנאי דבעינן קרי ותני אלא הוי בכל אדם, וצ"ע.

## ו

טו. והנראה לומר בזה והוא דאע"פ דלשיטת רש"י ז"ל והר' יונה ז"ל הנה בין בהך דכתובות גבי נטילתה וכו' ובין בהך דמו"ק ושבת גבי דומה לס"ת שנשרף הר"ז דין "בהתורה" מ"מ הם ב' יסודות נפרדים.

יו. והיינו דבהך דכתובות גבי נטילתה הר"ז דין בהתורה שכבר למד [דין בהעבר] משא"כ בהך דשבת ומו"ק הר"ז בהתורה שהי' יכול ללמוד [דין בהעתיד].

יח. והכי דייקא לישנא דרש"י ז"ל דבמו"ק כתב הלשון "שעדיין הי' יכול זה ללמוד" הרי דמיירי מזה שהי' יכול ללמוד "בעתיד" משא"כ בכתובות שכתב רש"י ז"ל הלשון נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל הרי דמיירי מהתלמוד שלמד כבר.

## ז

יט. ויעינן בחי' הריטב"א ז"ל בסוגיין שכתב "הא למה זה דומה לרואה ס"ת שנשרף שחייב לקרוע – פרש"י ז"ל וזה היה ראוי ללמוד וה"ל ס"ת פירוש לפירושו כעין ס"ת וכו' ומ"מ קשה הדבר שיהא אדם חשוב כס"ת על שם "העתיד" ולקרוע עליו מעתה וכו'", עיי"ש.

כ. ועי' בטור<sup>39</sup> בשם הרמב"ן ז"ל<sup>40</sup> שהקשה על דברי רש"י ז"ל דקשה הדבר לומר שיקרוע על "העתיד" וכו' וכן הובא בפרישה<sup>41</sup> ובט"ז<sup>42</sup> יעו"ש.

כא. ומבואר מכל זה דהכוונה בפרש"י ז"ל שבסוגיא דמו"ק בהא דדומה לס"ת שנשרף הר"ז דין "בהעתיד" שאם לא היה מת הי' יכול להיות שהי' לומד בתורה בעתיד והן הן הדברים.

## ח

כב. וביסוד הדברים יתורץ שפיר הא דבסוגיא דמו"ק מבואר דחייב לקרוע על כל אחד מישראל ולא בעינן התנאי דקרי ותני ולא תיקשי מסוגיין דכתובות דמבואר דרק היכא דקרי ותני אמרינן דנטילתה כנתינתה.

(39) יו"ד סימן ש"מ ובב"י שם.

(40) והוא בחי' הרמב"ן ז"ל למו"ק דף כ"ה ע"ב ד"ה תניא עיי"ש.

(41) שם.

(42) שם, ס"ק ב'.



## שער זכרון הלל

קא

כג. ולהמבואר אתי שפיר והיינו משום דדינא דמו"ק דדומה לס"ת שנשרף הוא משום העתיד שהי' ראוי ללמוד אח"כ ולכן הוי בכל אדם דגם אם עד עכשיו לא קרי ולא תני הרי מ"מ הי' אפשר שבעתיד הי' כן לומד התורה ולכן שפיר חייבים לקרוע עליו משום העתיד.

כד. משא"כ בהך דכתובות דנטילתה כנתינתה דהוי דין בהעבר מה שתלמודו בטל לכן בעינן שיהי' בגדר דקרי ותני כבר משא"כ אם לא קרי ותני בעבר אין כאן נטילתה דהתורה וביטולה וכמו שנתבאר.

## ט

כה. האומנם דהא גופא טעמא בעי, דלענין חיובא דקריעה בשעת יציאת נשמה אזלינן בתר העתיד וחייב לקרוע אע"פ שמת זה לא קרי ותני בעבר, ואילו לענין הוצאת המת אזלינן בתר העבר ורק אם קרי ותני בעבר דינו בששים רבוא, וצ"ע.

כו. אכן הביאור בזה דדינא דקריעה על המת ודינא דשיעור הוצאת המת הם ב' דינים וב' יסודות נפרדים. דדינא דקריעה הוא משום צער ע"ז שמת, משא"כ דין הלוויית המת הוא משום כבוד המת<sup>43</sup>.

כז. ולכן מבואר שפיר יסוד החילוק בין הסוגיא דמו"ק וסוגיין דכתובות והיינו דבסוגיין דמו"ק דאיירי בדין קריעה על המת לזה שפיר אמרינן דאע"פ שלא קרי ותני בעבר אפ"ה חייבין לקרוע מדין צער משום העתיד דסו"ס הי' ראוי ויכול ללמוד בעתיד ועכשיו נתבטל זה וממילא יש כאן צער.

כח. משא"כ בסוגיין דכתובות דמיירי לענין הלוויית המת דחיובו משום כבוד המת, ולזה שפיר בעינן התנאי דקרי ותני בעבר שלכן שפיר מחוייבים לכבדו.

כט. משא"כ אם לא למד אלא הי' ראוי ואפשר ללמוד בעתיד אין כאן שום חיוב לכבדו דחיוב הכבוד הוא משום מה שעשה ולמד בפועל ולא משום האפשריות ללמוד כמובן בפשיטות, ולא דמי לדינא דצער דשפיר יש צער על האבידה גם אם זה אבידה בענין דלעתיד<sup>44</sup>, וכמו שנתבאר.

ל. ונתבאר בדברינו בביאור שיטת רש"י ז"ל והר' יונה ז"ל דבין בהך דכתובות ובין בהך דמו"ק ושבת הר"ז דין בתורה, אלא דבכתובות הר"ז דין בהתורה דעבר ובמו"ק ושבת הר"ז

(43) וברא"ש ז"ל בכתובות שם בסימן ו' גבי אשה כתב וז"ל "ומשגחת על לימוד בעלה ראויה לכבוד כמאן דקרי ותני וכו'", עיי"ש.

(44) ולפי מש"כ בפנים הנה הביאור בדברי הר' יונה ז"ל שכתב בסוגיין "כדאמרינן הא למה זה דומה לס"ת שנשרף היינו דבא לומר שע"י לימוד התורה הוי כמו ס"ת ואה"נ שבסוגיין דמו"ק הוא משום העתיד ובסוגיין דכתובות הוא משום העבר אבל הא מיהת דחזינן האי יסוד דע"י לימוד התורה הוי האדם כמו ס"ת, ודו"ק.

דין בהתורה דלעתיד ושאני בזה דין הלוויית המת דאזלינן בתר העבר משא"כ דינא דקריעה דאזלינן גם בתר העתיד וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

### סימן י'

הקריעה בשעת יציאת הנשמה מדין קריעת הגויל או מדין קריעת הכתב

מביא סוגיא דשבת ומו"ק דחייב לקרוע בשעת יציאת הנשמה כדין ס"ת שנשרף / בס"ת שנשרף ב' דיני קריעה אחת על הכתב והב' על הגויל / חוקר בדין חיוב הקריעה בשעת יציאת הנשמה אם הוא מדין חיוב הקריעה שעל הכתב או מדין חיוב הקריעה שעל הגויל / מביא דברי הרש"ש בסוגיא דמו"ק ולשיטתו ה"ז מדין הקריעה שעל הגויל / מוכיח מדברי המרש"א ז"ל דחיוב הקריעה הוא מדין קריעה שע"ג הכתב / מוכיח מדברי הראשונים ז"ל כשיטת המרש"א ז"ל / מוכיח מדברי הראשונים ז"ל שיטה שלישית בזה, והוא דחיוב הקריעה הוא מדין נטילת אזכרות שבס"ת / מבאר דג' השיטות בחיוב הקריעה שבשעת יציאת הנשמה הא' דהוא דין ב"הגוף, והב' דהוא דין מצד "המצוות", והג' דהוא דין מצד "הנשמה"

### א

א. "דתניא ר"ש בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה וכו'"<sup>45</sup>.

ב. ויעויין בתוס' הרא"ש ז"ל בסוגיין שכתב וז"ל הרי הוא דומה לס"ת שנשרף לאו דוקא מדמי ליה לס"ת דהתם קרוע שני קרעין אחד על הכתב ואחד על הגויל כדאיתא בפרק בתרא דמועד קטן<sup>46</sup> מיהו בחדא קריעה משמע דמדמי ליה לגמרי לספר תורה וכו', עיי"ש.

ג. ומתבאר בדברי התוס' הרא"ש ז"ל דגבי ס"ת שנשרף חייב לקרוע ב' קריעות א' על הגויל וא' על הכתב, משא"כ ביציאת הנשמה חייב לקרוע קריעה אחת דאע"ג דדמי לס"ת שנשרף היינו רק בנוגע לקריעה אחת.

ד. ולא נתבאר בתוס' הרא"ש ז"ל אם הך קריעה דיציאת הנשמה נלמדת ויסודה מדין הקריעה דהגויל שבס"ת או נלמדת ויסודה מדין הקריעה דהכתב שבס"ת, ואחר העיון בזה נראה שיש בזה כמה וכמה שיטות, וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

### ב

ה. דהנה יעוין במו"ק דף כ"ה ע"א דהובא שם ג"כ הך סוגיא דשבת ובפרש"י ז"ל שם כתב וז"ל "לספר תורה – דתורה קרויה נר שנאמר כי נר מצוה ותורה אור ונשמה נקראת נר דכתיב נר ה' נשמת אדם" ע"כ.

(45) שבת דף ק"ה ע"ב.

(46) דף כ"ו ע"א.

ו. ויעו"ש בהגהות וחי' הרש"ש שכתב וז"ל רש"י ד"ה לס"ת דתורה קרויה נר כו' ונשמה נקראת נר כו' נ"ל דאינו ר"ל דיציאת הנשמה הוה כמה שנשרפה ח"ו שהרי היא נצחית וכן אינו קורא לה כאן רק יציאה דהיינו העתקה ממקום למקום אלא דהשריפה אינו רק בהגוף ומדמהו לס"ת שנשרף דאמרינן לקמן דחייב לקרוע על הגויל בפני עצמו והוא להנשמה כמו הגויל להתורה וכו', עיי"ש.

## ג

ז. ומתבאר בדברי רש"ש דהך קריעה בשעת יציאת הנשמה הר"ז דין בהגוף שע"ז שייך לומר דהוי כמו שנשרף כיון שהגוף כלה ונפסד משא"כ הנשמה שנשאת קיימת לעד לא שייך לומר דהוי כמו ס"ת שנשרף.

ח. והא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף היינו משום דבס"ת שנשרף הרי יש ב' דיני קריעה האי על הכתב והב' על הגויל כנ"ל והנה הנשמה והגוף הר"ז בדוגמא הכתב והגויל [דהנשמה הוי כמו הכתב והגוף כמו הגויל].

ט. ולכן חייב לקרוע בשעת יציאת הנשמה מצד דין קריעה שעל הגויל כיון שהגוף דומה להגויל והגוף הרי נכלה ונפסד והוי שפיר בדוגמת הגויל שנשרף משא"כ מצד הנשמה הדומה להכתב אין לקרוע כיון שהנשמה נשאת קיימת ואין כאן שום דמיון לכתב שנשרף.

י. ולפי דברי הרש"ש למדנו דהקריעה ביציאת הנשמה הוא מדין קריעה דהגויל דס"ת דהגוף דומה להגויל משא"כ דין קריעה שמצד הכתב ליכא ביציאת הנשמה כיון שהנשמה הדומה להכתב אינה נשרפת ח"ו וכמו שנתבאר.

## ד

יא. והנה מדברי המהרש"א ז"ל נראה שיטה אחרת בזה והוא דיעויין במהרש"א ז"ל בח"א בסוגיין דמו"ק שכתב וז"ל למה זה דומה לס"ת כו' פרש"י דתורה קרויה נר שנאמר כי נר מצוה ותורה אור ונשמה כו' עכ"ל מקרא דמייתי התורה גופה קרויה אור אבל ר"ל דומה לס"ת היינו המצות שכתובים בס"ת שעל ידי הנשמה מקיים אותם האדם באברי הגוף ע"כ.

יב. ולמדנו מדברי המהרש"א ז"ל שמפרש שיטה חדשה בפירושו רש"י ז"ל והוא דהדמיון דיציאת הנשמה לס"ת שנשרף הוא שכמו בס"ת הרי האותיות הכתובות היינו המצות וכשנשרף הכתב [דהיינו האותיות] כאילו נשרפו המצות.

יג. וה"ה והוא הטעם ביציאת הנשמה שמקיימת המצות באברי הגוף וכשמת הרי שוב אין הנשמה מקיימת המצות בהגוף והר"ז דומה לשריפת הכתב דס"ת שהם המצות וה"ה ביציאת הנשמה דהוי כאילו נשרפו המצות דשוב אין הנשמה מקיימת המצות באברי הגוף.

## ה

יד. ולפי דברי המהרש"א ז"ל הרי מתבאר דחיוב הקריעה ביציאת הנשמה הנלמד מס"ת שנשרף אי"ז דין הקריעה דהגויל [וכשיטת רש"ש הנ"ל] אלא הר"ז דין הקריעה דהכתב דס"ת, כי הגוף הוא בדוגמת הגויל וקיום המצות באברי הגוף [שע"י הנשמה] הר"ז בדוגמת הכתב דס"ת [דבס"ת הרי הכתב הוא המצות הכתובים בה], ולכן ביציאת הנשמה שנתבטל קיום המצות הר"ז דומה לס"ת שנשרף הכתב שבה.

טו. ולפי דברי המהרש"א ז"ל לא תיקשי מה שהקשה הרש"ש דמה שייך לומר על יציאת הנשמה דהוי כמו ס"ת שנשרף שהרי הנשמה נשארת קיימת לעד כנ"ל, דהרי הדמיון לס"ת שנשרף קאי על "המצות" שהנשמה מקיימת בהגוף וזה שפיר דומה לכתב ס"ת שנשרף כיון שע"י יציאת הנשמה "מתבטל" קיום המצות שהנשמה היתה מקיימת באברי הגוף.

## ו

טז. האומנם עדיין צ"ע לשיטת המהרש"א ז"ל דמ"ט אינו חייב לקרוע ב' קריעות בשעת יציאת הנשמה הא' משום דדומה לשריפת "הכתב" שבס"ת וכמש"כ המהרש"א ז"ל והב' משום דדומה לשריפת הגויל דהגוף הרי הוי כמו הגויל [וכדברי הרש"ש הנ"ל] וצ"ע.

יז. והנראה לשיטת המהרש"א ז"ל, הנה אין כאן דין קריעה משום הגוף דהרי בשעת יציאת הנשמה עדיין הגוף קיים ואה"נ שאינו גוף חי אבל הא מיהת יש כאן חפצא דגוף מת עכ"פ [ורק אח"כ במשך כו"כ זמן מתאכל הבשר וכו'], ולכן אין כאן דמיון לשריפת וביטול הגויל דס"ת דכאן הגויל שהוא הגוף אינו נשרף ונתבטל בשעת יציאת הנשמה וכמו שנתבאר<sup>47</sup>.

## ז

יח. והנה כשיטת המהרש"א ז"ל נראה מבואר בדברי הראשונים ז"ל והוא בדברי המאירי ז"ל לשבת דף ק"ה ע"ב יעו"ש שכתב<sup>48</sup> וז"ל "ואפילו באדם שאינו כשר אם היה שם בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע כס"ת שנשרף שהמצות בלב האדם כאותיות בגויל וכו'", עיי"ש.

יט. ומבואר בדברי המאירי ז"ל דגוף האדם הוא כמו "הגויל" והמצות שהנשמה מקיימת

47 וגם בשעת קבורת הגוף אי"כ הגדר דביטול וכליון הגוף עד לאחר זמן וכמש"כ בפנים. זאת ועוד י"ל דעל כליון וביטול הגוף לא שייך ענין הקריעה דהרי מקרא מפורש הוא בתורה דעפר אתה ואל עפר תשוב [ועצם לזו אה"נ דנשאר קיים וממנו יהי' תחה"מ ובנין הגוף מחדש כידוע], ודו"ק.

הערת המערכת: להעיר, מהדין שכאשר מלקט עצמות דאביו מחוייב לקרוע שוב, וא"כ מצינו קריעה על הגוף. וזה שרק הקרובים מחוייבים לקרוע, משא"כ בעת יציאת הנשמה הוא דהרי בגוף הרי ישראל מחולקים זמ"ז, משא"כ בנשמה, וד"ל.

## שער זכרון הלל

קה

בהגוף ה"ז כמו "האותיות" ולכן חייב לקרוע בשעת יציאת הנשמה משום דע"י המיתה שוב א"א לקיים המצות וה"ז כס"ת שנשרף והיינו דין הקריעה מחמת "הכתב" וזה כדברי המהרש"א ז"ל, והן הן הדברים.

## ח

כ. ויעויין בחי' הריטב"א ז"ל בסוגיא דמו"ק שם שכתב וז"ל "והנכון כמו שפירש ר"י ז"ל דמקיימי מצותיה חשיבי כס"ת קצת שראוי לבכות ולקרוע על נטילת נשמתם ואפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון", עיי"ש.

כא. והנראה דשיטת הר"י ז"ל היא ג"כ דהקריעה הוא על איבוד המצות שהנשמה לא תוכל לקיים אחר יציאתה מהגוף והדמיון לס"ת שנשרף הוא לגבי שריפת "הכתב" [והגוף הוא בדוגמת הגויל] וכשיטת המאירי ז"ל כנ"ל, וכמו שנתבאר.

כב. ונמצינו למדים ב' שיטות ביסוד הך קריעה שבשעת יציאת נשמה, הא' דיסודה מדין קריעה "דהגויל" דס"ת וקאי על "הגוף". והב', דיסודה מדין קריעה דהכתב דס"ת וקאי על איבוד המצוות שהנשמה מקיימת בהגוף, וכמו שנתבאר.

## ט

כג. והנה שיטת שלישית בזה נראה מדברי הרמב"ן ז"ל והוא בדברי הרמב"ן ז"ל למו"ק<sup>49</sup> יעו"ש שכתב וז"ל "ול"י נראה שהנפש בגוף כאזכרות<sup>50</sup> בגוילין ומשל בעלמא הוא לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה", עיי"ש.

כד. ובחי' הריטב"א ז"ל למו"ק שם כתב וז"ל "והרמב"ן ז"ל פירש שהנפש בגוף כאזכרות בגוילין וראוי לקרוע עליה כי היא נר אלקים כמו שהתורה נר", עיי"ש [ובחי' הריטב"א ז"ל בשבת דף ק"ה ע"ב כתב "ורבינו הגדול ז"ל<sup>51</sup> פירש הטעם כי הנשמה שהיא נר אלקים כאזכרות הגוילין וכו' עיי"ש"].

(49) דף כ"ה ע"ב, הובא בב"י לטור יו"ד סימן ש"מ.

(50) הנה יש לעיין מ"ט נקט הרמב"ן ז"ל הך "דאזכרות" בגוילין ולא נקט האותיות שבגוילין וכמו דנקט המאירי ז"ל בשבת דף ק"ה ע"ב שהבאנו בפנים.

ולכאור' נראה הביאור בדברי הרמב"ן ז"ל דהנשמה שהיא חלק אלוקה ממעל ונקראת נר ה' נשמת אדם היא כביכול בדוגמת האזכרות דהיינו שם ה' שבס"ת ולכן נקט הרמב"ן ז"ל הך "דאזכרות" בגוילין משא"כ המאירי ז"ל וסייעתו דמפרשי לה דהקריעה הוא דין "בהמצות" לכן נקט דדומה לכתב "זאותיות" שבס"ת דהיינו המצות הכתובים בס"ת [וכמש"כ המהרש"א ז"ל] ודו"ק.

אכן בדברי הריטב"א ז"ל במו"ק שם כשהביא דברי הרמב"ן ז"ל כתב דהדמיון דהנשמה לס"ת הוא דהנשמה נקראת נר כמו שהתורה נקראת נר וכו' [וכמו שהבאנו בפנים] ולפ"ז משמע לכאור' דאי"ז דין "בהאזכרות" דוקא אלא באותיות וכתב דהס"ת וצ"ע וביאור דא"כ למה נקט הרמב"ן ז"ל דדוקא הך "דאזכרות" בגוילין וצ"ע.

(51) הרמב"ן.

כה. ובשיטה להר"ן ז"ל בשבת דף ק"ה ע"ב יש "הא למה זה דומה לס"ת שנשרף פירש הרמב"ן ז"ל שהנשמה בגוף כאזכרות בגוילין ונטילת נשמה מן הגוף כנטילת אזכרות מן הגוילין וכן פירש הרא"ה ז"ל, ע"כ.

כו. ומבואר בדברי הרמב"ן והרא"ה ז"ל דחיוב הקריעה הוא דין "בהנשמה" שמסתלקת מן הגוף והנשמה הוי כמו האזכרות דס"ת והגוף כמו הגויל ולכן יציאת הנשמה מן הגוף הוי כנטילת האזכרות מן הגויל<sup>52</sup>.

כז. ונמצאו למדים לפ"ז שלשה שיטות ביסוד הך חיוב הקריעה שבשעת יציאת הנשמה הא' דהר"ז דין מצד "הגוף" ויסודו מדין קריעה "דהגויל" דס"ת והב' דהר"ז דין מצד "המצות" [שהנשמה מקיימת ע"י אברי הגוף] ויסודו מדין קריעה "דהכתב" דס"ת והג' דהר"ז דין מצד "הנשמה" ויסודו מדין קריעה כנטילת "האזכרות" מן הגויל וכמו שנתבאר<sup>53</sup>.

כח. ונתבאר בדברינו ג' שיטות ביסוד דין הקריעה בשעת יציאת הנשמה הא' דהוי כדין

---

(52) ולשיטת הרמב"ן והרא"ה ז"ל דהקריעה הוא דין בהנשמה שמסתלקת מהגוף תיקשי לכאן דמדמה לה לס"ת שנשרפה אע"פ שהנשמה נשאת קיימת לעד וכמו שהקשה הרש"ש ונצטרך לומר כמ"ש הרש"ש בהמשך דבריו שם די"ל כפשוטו ע"ד שאמר יוחנן להלן בדף כ"ו, א גבי אליהו ואלישע דכיון דכתוב ולא ראהו עוד לגבי ידידי כמות דמי, עיי"ש.

אכן זה דוחק והעיקר נראה דהכוונה כפשוטו דגבי ס"ת לא בעינן נשרף דוקא אלא חיוב הקריעה על הכתב הוא כשנתבטל ונאבד החיבור דהכתב עם הגויל והמפריד ומוציא האותיות מהגויל ג"כ נקרא איבוד הכתב דתכלית הכתב הוא כשנמצא ומחובר על הגויל ועד"ז הוא גבי נטילת הנשמה דאף שהנשמה היא נצחית וקיימת לעד אבל ע"י יציאת הנשמה בטל החיבור דהנשמה עם הגוף וע"ז צריך לקרוע והכי משמע לשון הר"ן ז"ל שהבאנו בפנים דחיוב הקריעה על "נטילת" הנשמה מן הגוף "כנטילת" אזכרות מן הגוילין עיי"ש והיינו דהקריעה הוא על עצם הנטילה של האזכרות מחיבורן אל הגויל וה"ה בהנשמה מן הגוף והן הן הדברים ודו"ק.

[ועי' בב"ח לטור יו"ד סימן ש"מ דהרואה ס"ת שנשרף וכו' הנה לאו דוקא נשרף אלא ה"ה אפילו נקרע או נחתך או נמחק וכו' עיי"ש וגם לדברי הב"י שם שכתב דנשרף דוקא היינו גבי חיוב קריעה דס"ת משא"כ בחיוב הקריעה בשעת יציאת הנשמה שכתב הרמב"ן ז"ל דאי"ז כמו דין ס"ת ממש אלא משל בעלמא הוא וכו' עיי"ש הנה בזה סגי בנטילת והוצאת הנשמה מן הגוף וכמש"כ ודו"ק].

(53) ודע דלהמבואר בדברינו בסימן זה וסימנים הקודמים יוצא דישנם כמה שיטות בהך דיציאת הנשמה דומה לס"ת שנשרף הא' שיטת רש"י ז"ל והר" יונה ז"ל דהר"ז דין "בהתורה" מה שהי' יכול ללמוד "בעתיד" [ונתבאר בדברינו בסימן ט'] והב' דהר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה אבל הא מיהת דזה תלוי בתורה ומצות דהנשמה והיא שיטת רש"י ז"ל שנתבאר בדברינו בסימן ו' [ועי' בחי' הריטב"א ז"ל בשבת דף ק"ה ע"ב] ובמש"כ בהערה לאות ל"א בסימן י"ב והג' דהר"ז דין "בעצם הנשמה" והיא שיטת הרמב"ן ז"ל בפירושו הראשון שנתבאר בדברינו בסימן זה. והד' דהוא דין "בהמצות" שמתבטלים ע"י יציאת הנשמה מן הגוף [ובזה גופא ב' אופנים בהדמיון לס"ת שנשרף הא' דס"ת זנוף נתבטלה המצוה דכתיבת ס"ת והב' דבשריפת ס"ת מתבטלים האותיות שבהם כתובים המצות ונתבאר ב' שיטות אלו בדברינו בסימן י"א].

והה' דהר"ז דין בהגוף שמתבטל ע"י יציאת הנשמה והוי בדוגמת שריפת "גויל" הס"ת וכמו שנתבאר שיטה זו בדברינו בסימן זה.

[ונפק"מ טובא מכל הני שיטות בנוגע לחיוב קריעה ביציאת הנשמה דאשה וע"ה וקטן עי' בדברי הראשונים ז"ל בשבת ומו"ק שם ובדברי הפוסקים ז"ל בטור וש"ע יו"ד סימן ש"מ ודו"ק].

"גויל" ס"ת שנשרף והב' דהוי כדין "כתב" ס"ת שנשרף והג' דהוי כדין אזכרות ס"ת שנשרף והר"ז תלוי אם הקריעה הוי דין "בהגוף" או "בהמצות" שהנשמה מקיימת באברי הגוף או "בהנשמה" עצמה וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

### סימן י"א

#### בשריפת ס"ת מאבד מצות כתביתה או לא

מביא סוגי' דשבת דף קה,ב / שיטת המהרש"א ז"ל דחיובי הקריעה בס"ת שנשרף הוא מצד איבוד "המצות" / שיטת הרמב"ן ז"ל דחיוב הקריעה הוא מצד איבוד / מביא פלוגתת האחרונים ז"ל בס"ת שנאבדה האם מתבטל מצות כתיבתה / מביא החקירה האם מצות כתיבת ס"ת הוא עצם הפעולה דהכתיבה או הנפעל מה שיש לו ס"ת / הנפק"מ בס"ת שנאבדה אם צריך לכתוב אחרת / מוכיח מדברי הרמב"ן ז"ל דמצות כתיבת ס"ת הוא הנפעל שיש לו ס"ת / מבאר בדרך זה הא דמהרש"א ז"ל לא כתב כדברי הרמב"ן ז"ל

### א

א. שבת דף ק"ה ע"ב דתניא ר"ש בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה וכו'.

ב. והנה בדברינו בסימן הקודם הבאנו כמה שיטות בדברי הראשונים ז"ל ביסוד הך חיוב קריעה שבשעת יציאת הנשמה והדמיון לס"ת שנשרף והבאנו בזה דברי המהרש"א ז"ל במו"ק דף כ"ה ע"א דמפרש לה בשיטת רש"י ז"ל דהדמיון לס"ת שנשרף הוא דכמו בס"ת הרי האותיות הכתובים בה הם "המצות" ושריפת הכתב הוי כמו שריפת "המצות".

ג. וה"ה והוא הטעם ביציאת הנשמה דנחשב כשריפת "הכתב" דס"ת כי הנשמה מקיימת "המצות" באברי הגוף [והוי הגוף בדוגמת גויל הס"ת והמצות בדוגמת כתב ואותיות שבתורה] ובנטילת הנשמה הרי מתבטל ונאבד הך קיום "המצות" שהנשמה מקיימת בעודה בתוך הגוף וכמבואר כל זה בדברינו בסימן הקודם.

### ב

ד. והנה מדברי הרמב"ן ז"ל למדתי בזה שיטה חדשה והוא בחי' הרמב"ן ז"ל הנדפס למו"ק דף כ"ה ע"א יעו"ש שכתב וז"ל "א"נ יש לומר כשם שקורעין עליה כך קורעין על מקיימי מצותיה שבשריפתה אובדים מצות של כתיבה ובמיתת עושיה אובדין מצות של מעשה הלכך על כל אדם קורעין ואפילו על אשה", עיי"ש.

ה. ומתבאר בדברי הרמב"ן ז"ל דמפרש לה ג"כ יסוד הך דין קריעה שהוא דין באיבוד "המצות" ע"י יציאת הנשמה מן הגוף והדמיון לס"ת הוא משום דבשריפת הס"ת מאבדין ג"כ "המצוה" וכו'.

ו. אכן חלוקה הוא שיטת הרמב"ן ז"ל משיטת המהרש"א ז"ל, דלשיטת המהרש"א [בדעת רש"י] הנה איבוד המצות בשריפת הס"ת הוא משום דהאותיות שבתורה כתוב בהם המצות, משא"כ הרמב"ן ז"ל מפרש לה לאיבוד המצוה שבשריפת ס"ת איבוד קיום מצות כתיבת ס"ת שמפסיד כשהתורה שכתב נשרפת.

ז. ויש לעיין מהו יסוד הך פלוגתת הרמב"ן ורש"י ז"ל<sup>54</sup> איך לפרש איבוד המצוה שבשריפת ס"ת ומ"ט לא מפרש לה רש"י ז"ל כסברת הרמב"ן ז"ל שע"י שריפת התורה הרי תיכף מתבטל המצוה דכתיבת ס"ת וצ"ע.

### ג

ח. ויתכן לומר בזה והוא דהנה נחלקו האחרונים ז"ל במצות כתיבת ס"ת היכא שכתב ס"ת ואח"כ נאבדה וכיו"ב האם צריך לכתוב ס"ת אחרת ועי' בשו"ת באר יצחק חלק יורה דעה סימן י"ט דדעת התורת חיים שצריך לכתוב ס"ת אחרת ודעת הפרדס דוד שאינו חייב לכתוב ס"ת אחרת.

ט. ועי' בשו"ת מחנה חיים ח"א סימן ח' שהביא מהבני יונה סימן ע"ד דס"ל שאין צריך לכתוב ס"ת אחרת היכא דנאבד הס"ת ודעת התורת חיים והמהר"ל מפראג שהובא שם דס"ל שאם נאבד הס"ת צריך לכתוב ס"ת אחרת ועי"ש במחנה חיים שהכריע כהתורת חיים והמהר"ל מפראג יעו"ש<sup>55</sup>.

### ד

י. ויסוד המחלוקת בזה הוא דפלגי ביסוד מצות כתיבת ס"ת האם המצוה כשכתב ס"ת אפילו נאבדה אח"כ דסו"ס הי' כאן מעשה כתיבה כשכתב הס"ת.

יא. משא"כ אם נפרש דיסוד המצוה הוא הנפעל שיהי' לו ס"ת אשר לפ"ז אם נאבדה הס"ת נתבטל המצוה כיון שאין כאן הך נפעל שהרי עכשיו אין לו ס"ת [ולהצד דהמצוה הנפעל א"כ בכל רגע שיש לו ס"ת מקיים המצוה משא"כ כשנאבד].

יב. ועי' במנח"ח מצוה תרי"ג שחקר בזה אם המצוה הוא עצם הכתיבה או הנפעל מה שיש לו ס"ת ועי"ש הנפק"מ מחקירה זו לכמה דינים וכמו"כ לענין אם נאבדה הס"ת אם חיוב לכתוב ס"ת אחר יעו"ש<sup>56</sup>.

54 לפי הבנת המהרש"א ז"ל בפירוש דברי רש"י ז"ל.

55 ועי' בפתחי תשובה ליו"ד סימן ע"ד סק"ג מה שהביא בזה. ועי' ג"כ בלקו"ש חלק כ"ג ע' 17 וחלק כ"ד ע' 207 ובחי' וביאורים בש"ס סימן כ"ז.

56 וכן חקר בקובץ הערות ליבמות דף ק"ד באות תשכ"א שם יעו"ש והאריכו בזה האחרונים ז"ל ובמ"א כתבנו בזה ואכ"מ בזה.



יג. והנה בדברי הרמב"ן ז"ל שלפנינו הרי מפורש דהיכא שהס"ת נשרפה אבד מצות כתיבת ס"ת וכמ"ש להדיא "שבשריפתה אובדין מצות של כתיבה" וכו' הרי שאם נשרפה נתבטל המצוה וחייב לכתוב לו ס"ת אחרת וכמו שנתבאר.

## ה

יד. ולפ"ז יתכן לבאר הא דהמהרש"א ז"ל לא נקיט כדברי הרמב"ן ז"ל דאיבוד המצות בשריפת ס"ת הוא המצוה דכתיבת ס"ת אלא הוצרך לפרש דהיינו אותיות התורה שבהם כתובים המצות.

טו. והיינו משום דהמהרש"א ז"ל ס"ל כהשיטה<sup>57</sup> דהמצוה דכתיבת ס"ת קאי על עצם מעשה הכתיבה וממילא דגם כשנשרפה הס"ת אח"כ עדיין קיים המצוה ואין כאן איבוד מצות כתיבת ס"ת בשריפת הס"ת ולכן הוכרח לפרש דהאיבוד קאי על המצות הכתובות באותיות התורה וכמו שנתבאר.

טז. ונתבאר בדברינו דאיבוד המצוה בשריפת ס"ת הנה להרמב"ן ז"ל הר"ז איבוד מצות כתיבת ס"ת ולהמהרש"א ז"ל הר"ז איבוד האותיות שכתוב בהן המצות והר"ז תלוי בהחקירה אם מצות כתיבת ס"ת הוא עצם מעשה הכתיבה או הנפעל מה שיש לו ס"ת וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן י"ב

## בדברי הב"י דנשים ישנם בתורה בלימוד הלכותיהן

מביא דברי הב"י דלרש"י ז"ל גם על אשה חייב לקרוע בשעת יציאת נשמה דגם אשה ישנה בתורה במצות הצריכות לה / מקשה בדברי הב"י / מביא פירוש רש"י ז"ל שבשבת דף ק"ה ע"ב ופירוש רש"י ז"ל שבמו"ק דף כ"ה ע"א / ב' שינויים בין פירוש רש"י ז"ל

57) האומנם דיש להעיר בזה דהרי שיטת רש"י ז"ל במנחות דף ל' דיוצא מצות כתיבת ס"ת גם בקונה ס"ת מן השוק יעו"ש וזוהו דייקן האחרונים ז"ל דלשיטת רש"י ז"ל קיי"ל דהמצוה היא הנפעל מה שיש לו ס"ת ולא עצם מעשה הכתיבה דאם ה' המצוה עצם מעשה הכתיבה א"כ איך יוצא המצוה בקונה מן השוק שלא עשה מעשה הכתיבה.

ולפ"ז הרי נמצא דלשיטת רש"י ז"ל הנה בנאבד הס"ת או נשרף נתבטל המצוה וצריך לכתוב מחדש ואכתי תיקשי מ"ט לא פירש המהרש"א ז"ל בדעת רש"י ז"ל כסברת הרמב"ן ז"ל דאיבוד המצוה בשריפת ס"ת הוא מה שנתבטל הן מצוה דכתיבת ס"ת [ונקרא התורה נר כפרש"י ז"ל משום דע"י אותיות התורה מתקיימת בכל רגע ורגע המצוה דכתיבת ס"ת ודו"ק] ויתכן לומר בזה לפמש"כ בשו"ת בית הלוי ח"א סימן ו' סק"ב דבדבר זה אם המצוה דכתיבת ס"ת הוא עצם מעשה הכתיבה או הנפעל מה שיש לו ס"ת הנה פליגי בזה אמוראי רבה ואביי דשיטת אביי דהמצוה הנפעל מה שיש לו ס"ת ויוצא גם בקנה ס"ת מן השוק ושיטת רבה דהמצוה עצם מעשה הכתיבה עיי"ש. ולפ"ז י"ל דלכן לא פירש המהרש"א ז"ל בדברי רש"י ז"ל כסברת הרמב"ן ז"ל והיינו משום דדבר זה תלוי בפלוגתא אביי ורבה ואה"נ דלרש"י ז"ל קיי"ל כאביי כמש"כ בבית הלוי שם מ"מ המהרש"א ז"ל רצה לפרש הטעם דשריפת ס"ת לכו"ע גם לשיטת רבה דהמצוה עצם הכתיבה ודו"ק.

שבשבת לפירוש רש"י ז"ל שבמו"ק / מבאר יסוד הני ב' שיטות דרש"י ז"ל שבשבת  
ודמו"ק / מתרץ בדרך זה הקושיא שעל דברי הב"י ז"ל

## א

א. בשבת דף ק"ה ע"ב שתניא ר"ש בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה  
חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה וכו'.

ב. והנה יעויין בטור<sup>58</sup> שכתב וז"ל "והטעם שקורעין על כל אדם בשעת יציאת נשמה  
קאמר רבי שמעון בן אלעזר שדומה לס"ת שנשרף שהכל חייבין לקרוע עליו ופרש"י שעדיין  
היה זה יכול ללמוד ודומה לס"ת וכתב הרמב"ן ולפ"ז אין צריך לקרוע על אשה ופירש הוא  
שאינו אלא דמיון בעלמא שהוא הפסד גדול וחרדה רבה וחייב אדם לקרוע עליו כעל ס"ת  
שנשרף ועל כן כתב שקורעין גם על אשה" עיי"ש.

## ב

ג. ובב"י שם כתב על דברי הטור "ומ"ש ופרש"י שעדיין היה יכול ללמוד וכו' כן כתב  
הרמב"ן בשמו בספר תורת האדם וכתב עליו דקשה הדבר לומר שיקרוע על העתיד ועוד אם  
מן הדין אף בס"ת אין קורעין אלא בזרוע וכמעשה שהיה".

ד. וממשיך שם "ול"נ שנשמה בגוף כאזכרות בגוילין ומשל בעלמא הוא לומר שהוא  
הפסד גדול וחרדה רבה וחייב אדם לקרוע עליה כאילו נשרף ס"ת לפניו א"נ יש לומר כשם  
שקורעין עליה כך קורעין על מקיימיה מצוותיה שבשריפתה אובדים מצות כתיבתה ובמיתת  
עושיה אובדים מצות של מעשה הלכך על כל אדם מישראל קורעין ואפילו על אשה",  
עכ"ל.

ה. וממשיך הב"י "ובפירוש רש"י שבידינו אין כתוב מ"ש הרמב"ן בשמו שבפרק ר"א<sup>59</sup>  
כתב לס"ת שנשרף הוואה חייב לקרוע אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו שאין לך ריק  
שבישראל שאין בו תורה ומצות ובפרק אלו מגלחין<sup>60</sup> כתב לס"ת דתורה קרויה נר דכתיב כי  
נר מצוה ותורה אור ונשמה נקראת נר דכתיב נר אלקים נשמת אדם, עכ"ל.

ו. "והשתא לפי מה שפירש בפרק אלו מגלחין פשיטא דעל אשה נמי חייב לקרוע שהרי  
נשמה קרויה נר לא שנא איש לא שנא דאשה, וגם לפי מה שפירש בפרק ר"א שאין לך  
ריק שבישראל שאין בו תורה ומצות הא אשה איתא במצות וגם בתורה איתא שהרי צריכה  
ללמוד מעשה המצות שהיא חייבת", ע"כ דברי הב"י.

(58) יו"ד סימן ש"מ.

(59) שבת דף ק"ה ע"ב.

(60) מו"ק דף כ"ה ע"ב.

## ג

ז. ומבואר בדברי הב"י שהביא דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דלפי דברי רש"י ז"ל דטעמא דדומה לס"ת שנשרף הוא משום שעדיין היה זה יכול ללמוד והיינו שזה דין בלימוד התורה הנה לפ"ז באשה שאינה בתלמוד תורה אין צריך לקרוע.

ח. וע"ז כתב הב"י דלפי מש"כ רש"י ז"ל לפנינו במו"ק הנה הקריעה הוא דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה ואף גם באשה צריך לקרוע וגם לפמש"כ רש"י ז"ל בשבת הטעם דדומה לס"ת משום דאין לך ריק שבישראל שאין בו תורה ומצות הנה גם לפ"ז צריך לקרוע גם באשה שהרי יש בה מצות וכמו"כ "תורה" שהרי צריכה ללמוד מעשה המצות שהיא חייבת.

## ד

ט. והנה דברי הב"י לפום ריהטא תמוהין טובא לכאורה דמשמע מדבריו ז"ל דלפי דברי רש"י ז"ל שהביא הרמב"ן ז"ל משום שעדיין היה יכול ללמוד הנה לפ"ז מודה דלא שייך זה באשה [וכמש"כ הרמב"ן ז"ל] ורק לפי דברי רש"י ז"ל שבמו"ק [כמו שהוא הנוסחא לפנינו] ובסוגיא דשבת הנה גם באשה שייך הדמיון לס"ת.

י. ולכאורה הרי סברא זו של הב"י ז"ל דגם אשה שייכת בתלמוד תורה בלימוד הלכות הצריכות לה ולכן צריך לקרוע גם על אשה לפי דברי רש"י ז"ל שבשבת הרי סברא זו גופא שייך לומר ג"כ לפי דברי רש"י ז"ל שהביא הרמב"ן ז"ל שגם באשה שייך לומר שעדיין היתה יכולה ללמוד הלכות הצריכות לה ומ"ט כתב הב"י ז"ל סברא זו רק לפי דברי רש"י ז"ל שבסוגיא דשבת ואילו בדברי רש"י ז"ל שהביא הרמב"ן ז"ל מודה דלא שייך זה באשה, וצע"ג.

## ה

יא. והנראה לומר בזה, ובהקדים דהנה יש לעיין מהו יסוד החילוק בין הני ב' שיטות שבדברי רש"י ז"ל שבסוגיא דמו"ק [כמו שהנוסחא לפנינו] וסוגיא דשבת הא' שבסוגיא דשבת נקט בין "תורה" בין "מצות" [ואין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות וכו'] ואילו בסוגיא דמו"ק נקט רק ענין לימוד "התורה" [שעדיין היה זה יכול "ללמוד"].

יב. והב' דבסוגיא דשבת מפרש לה משום "העבר" שאין לך ריק בישראל שאין בו תומ"צ והיינו שכל ישראל יש בהם כבר בחייהם תומ"צ ואילו בסוגיא דמו"ק מפרש לה משום "העתיד" שעדיין היה זה יכול ללמוד "בעתיד" [ולכן הקשה ע"ז הרמב"ן ז"ל שם דקשה הדבר לומר שיקרעו על "העתיד" עיי"שובחי' הריטב"א ז"ל במו"ק שם].

יג. וכמו"כ צ"ע וביאור עצם דברי רש"י ז"ל שבמו"ק דמ"ט הוצרך לבוא משום "העתיד" ותיפוק ליה שהרי כל ישראל יש בהם "תורה" כבר "בעבר" וכדברי רש"י ז"ל שבסוגיא דשבת<sup>61</sup>.

61) ודוחק גדול לומר שבסוגיא דמו"ק לא ס"ל לרש"י ז"ל הך דאין לך ריק שבישראל שאין בו "תורה" וכו' דהרי

## ו

יד. והנראה בזה דהנהגה בהא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף יש לפרש בב' אופנים הא' דהר"ז דין "בהתורה" שהאדם לומד ומשום זה דומה לס"ת.

טו. והב' דהר"ז דין "בהמצות" שהנשמה מקיימת בהגוף והדמיון לס"ת שנשרף הוא דכמו שבשריפת התורה מתבטל "המצוה" דכתיבת ס"ת<sup>62</sup> [והמצות הכתובות באותיות התורה<sup>63</sup>] הנהגה כמו כן ביציאת הנשמה מתבטל הענין דקיום המצות שהנשמה מקיימת בהגוף.

## ז

טז. והנראה דזהו יסוד החילוק בין דברי רש"י ז"ל שבשבת לדברי רש"י ז"ל שבמו"ק, דבמו"ק מפרש לה דהר"ז דין בלימוד "התורה" של האדם שלכן דומה לס"ת ולכן לא הזכיר רש"י ז"ל כלל ענין "המצות" אלא ענין לימוד "התורה" שעדיין היה יכול "ללמוד".

יז. משא"כ בשבת מפרש רש"י ז"ל דהר"ז דין "בהמצות" שנתבטלו ע"י המיתה ולכן נקט רש"י ז"ל הך דאין לך ריק בישראל שאין בו "מצות".

יח. ואם היה ס"ל לרש"י ז"ל דהר"ז דין מיוחד במעלת "התורה" ולכן דומה לס"ת א"כ "מצות" מאן דכר שמיה ובע"כ דס"ל דא"ז דין מיוחד משום מעלת לימוד "התורה" אלא דין "בהמצות" שמתבטלים ע"י יציאת הנשמה ודומה לס"ת שע"י שריפתה מתבטל ג"כ "המצוה" כנ"ל.

יט. והא דכתב רש"י ז"ל אין לך ריק שבישראל שאין בו "תורה"<sup>64</sup> ומצות נראה שאין כוונתו דבעינן למעלה המיוחדת "דתורה" [שלמעלה ממעלת המצות כידוע] דא"כ למה נקט "מצות" ג"כ אלא כוונת רש"י ז"ל לגדר "המצוה" שבלימוד התורה דהרי לימוד התורה הוא ג"כ "מצוה" כאשר המצות ולכן נקט לה תורה בה מצות והכוונה בעיקר לגדר קיום "המצוות" וקיום "מצות" תלמוד תורה בכלל.

## ח

כ. ויסוד לדברינו למדתי מדברי הריטב"א ז"ל<sup>65</sup> לשבת שם דעיי"ש שכתב וז"ל הא למה

לכאורה זה דבר שבמציאות ומה שייך פלוגתא בזה [ולהעיר מדברי הסמ"ג שהביא הריטב"א ז"ל בסוגיין דכתובות דף י"ז ע"א, ודו"ק].

(62) וכמש"כ הרמב"ן ז"ל וכמש"כ בסימן י'.

(63) וכמש"כ המהרש"א ז"ל בח"א למו"ק שם.

(64) והנה בעצם דברי רש"י ז"ל יש להעיר דבש"ס ברכות דף נ"ז ע"א [וכ"ה בעירובין דף י"ט ע"א וחגיגה דף

כ"ז ע"א וסנהדרין דף ל"ז ע"א יעו"ש] אפילו ריקנין שבך מלאים "מצות" כרמון עיי"ש ולא נזכר בזה "תורה" אלא "מצות" אכן עיי' בזהר חדש רות פ"ג ד' [צויין במרגליות הים לסנהדרין דף ל"ז ע"א] אפילו הריקנין שבישראל מלאים "תורה" ומצות כרימון עיי"ש והר"ז כדברי רש"י ז"ל, ודו"ק.

(65) מכת"י, הגדפסים מחדש.

זה דומה לס"ת שנשרף פרש"י ז"ל והכא נמי כשהאדם נפטר בטלו תומ"צ ויש למדין מדבריו דאם כן על אשה שאינה בת תורה או על קטן או עם הארץ אין לקרוע עליו שאין כאן תורה ומתני' דקתני העומד על המת כל מת במשמע ותו מדלא אמרינן בשמעתין דהכא במאי עסקינן באשה וכיוצא בו וי"ל דכל ששייך "במצות" כס"ת דאמי וכו' עיי"ש.

כא. והנה מרהיטת לשון הריטב"א ז"ל שכתב "וי"ל" וכו' משמע שמפרש כן בדברי רש"י ז"ל ולכאורה הרי רש"י ז"ל כתב בפירוש "תורה" ומצות ואיך מפרש לה הריטב"א ז"ל דהכוונה רק על "מצות" וצ"ע.

כב. אכן הביאור בזה דעיקר כוונת רש"י ז"ל הוא "מצות" והא דנקט ג"כ "תורה" הר"ז אגב גררא דמצות והכוונה "למצוה" דתלמוד תורה שכל ישראל בדרך כלל יש בהם קיום "מצות" ת"ת ג"כ [לכה"פ ע"י פרק אחד שחרית וכו' וכיו"ב].

כג. וה"ה לאשה [וקטן] וע"ה אע"פ שאין בהם לימוד "התורה" דמ"מ יש בהם שאר "מצות" ולכן חיוב לקרוע גם עליהם משום איבוד "המצות" שזה גורם חיוב הקריעה והן הדברים.

## ט

כד. ובדרך זה יבואר ג"כ הא דבשבת נקט רש"י ז"ל בפשיטות דכל ישראל יש בהם "תורה" ואילו במו"ק מפרש רש"י ז"ל דקאי על "העתיד" שאם היה בחיים הי' יכול ללמוד עדיין ולכא' מ"ט לא נקט משום "העבר" שיש בו תורה.

כה. ולהמבואר י"ל דאין בזה סתירה והוא דודאי יש בכל ישראל גדר לימוד התורה ואפילו ריק שבישראל יש בו "תורה" במקצת עכ"פ [פרק אחד שחרית וכיו"ב כנ"ל].

כו. אכן כל זה בנודגע לענין "המצות" לפי שיטת רש"י ז"ל בשבת דהר"ז דין "בהמצות" שמתבטלים ע"י יציאת הנשמה ולזה נקט ג"כ "תורה" לפי שכל אחד יש בו במקצת עכ"פ גם קיום "מצות" ת"ת כנ"ל.

כז. משא"כ במו"ק דמפרש לה רש"י ז"ל דהדמיון לס"ת הוא דין במעלת "התורה" והיינו המעלה המיוחדת והנעלית דלימוד התורה הפועלת שיהי' משום זה בדוגמת "ס"ת" הנה לזה לא סגי בפרק אחד שחרית עכ"פ אלא צריך לימוד התורה הרבה יותר וכעין ת"ח וכו' שאז מקבל המעלה דהוי בדוגמת "ס"ת.

כח. ולכן נקט רש"י ז"ל הטעם דאמרינן כן בכל אחד מישראל שאי"ז משום "העבר" אלא משום "העתיד דעדיין היה יכול ללמוד "הרבה" תורה אם היה נשאר בחיים ומיושב שפיר דברי רש"י ז"ל שבשבת דברי רש"י ז"ל שבמו"ק וכמו שנתבאר.

כט. וביסוד הדברים יתורץ שפיר דברי הב"י שכתב לתרץ בדברי רש"י ז"ל שבשבת דה"ה לאשה שיש בה לימוד "התורה" בהלכות הצריכות לה והקשינו בזה דמ"ט לא תירץ כן הב"י ג"כ בדברי רש"י ז"ל שבמו"ק שגם באשה יש חיוב הקריעה משום הלימוד תורה דדינים שחייבת בהן.

ל. ולהמבואר אתי שפיר והיינו משום דשאני בשיטת רש"י ז"ל שבשבת דמפרש לה דהוי דין בקיום "המצות" וסגי בשיעור קטן דקיום מצות לימוד התורה באיש ע"י פרק אחד שחרית וכו' כנ"ל ולזה שפיר אמרינן דה"ה באשה שייך גדר זה ע"י לימוד הלכות הצריכות לה<sup>66</sup> כנ"ל.

לא. משא"כ בשיטת רש"י ז"ל דמו"ק דמפרש לה דהר"ז דין מסויים במעלת וחשיבות לימוד "התורה" הפועלת הך מעלה מיוחדת דדומה לס"ת ולזה לא סגי בשיעורא דפרק אחד שחרית וכו' וה"ה והוא הטעם בלימוד זה דהלכות הצריכות להאשה ולכן בהא מודה הב"י דלא שייך זה באשה<sup>67</sup> וכדברי הרמב"ו ז"ל ורק בהך דשבת שייך תירוץ הב"י דגם באשה כן

---

66) ואה"נ דהב"י היה יכול לתרץ כדברי הריטב"א ז"ל דלא איכפת לן באשה וקטן וע"ה דהעיקר שישנם בקיום "המצות" וכמו שהבאנו בפנים אלא דהב"י עדיפא מיניה קאמר דגם לכשאמר דבעינן מעלת ת"ת [ג"כ] הרי גם הנשים ישנם במעלת ת"ת בלימוד הלכותיהן וחל ע"ז גדר המעלה דאינה מצווה ועושה עכ"פ במצוות ת"ת וגדר "מצווה" כחלק מהמצוות שמחויבות בהן שבחיובן כלול הצורך והאיוב לדעת וללמוד הלכותיהן ועי' מש"כ בהערה הבא ודו"ק.

שוב מצאתי בלבוש ליו"ד סימן ש"מ סעיף ה' שכתב וז"ל כל העומד בשעת יציאת נשמה של כל אדם מישראל הן איש הן אשה חייב לקרוע וכו' והרי אשה נמי בכלל מקיימי מצותיו שלומדת מצות הצריכות לה וכו' עיי"ש. והנה רהיטת הלשון צ"ע לכאורה שכתב שהאשה מקיימת מצותיו שלומדת מצות וכו' ולכא"ה הו"ל לומר בפשטות שהאשה מקיימת המצות שהרי נשים מקיימת ג"כ מצותיהן כמו אנשים ומה זה שכתב שלומדת וכו' דמשמע שהקיום הוא מה שלומדת מצות וכו', וצ"ע.

ואולי יש כאן ט"ס וצריך להיות "ולומדת" [ולא שלומדת] וכונתו שהאשה מקיימת המצות ועוד זאת שלומדת [ג"כ] תורה מה שנוגע למצותיה וכל זה פרט בקיום המצות ומזה יסוד למש"כ בפנים, ודו"ק.

67) הנה בפנים כתבנו דבהך דמו"ק לא שייך לומר דשייך באשה משום דצריך דרגא דלימוד "התורה" חשובה וכו' ואין להקשות ע"ז דהרי סו"ס גם לגבי איש הרי ליכא שיעור זה "בעבר" בכל אחד מישראל אלא דאתינן עלה משום "דבעתיך" עדיין היה יכול ללמוד לפי דברי רש"י ז"ל שבמו"ק וא"כ גם באשה נאמר כן אכן ז"א דדוקא באיש שבעצם מחוייב בלימוד התורה בזה שפיר אמרינן הסברא "שבעתיך" היה יכול ללמוד וכו' משא"כ גבי אשה שאין בה חיוב מצות לימוד התורה ורק בהלכות הצריכות לה צריכה ללמוד לא שייך לומר הסברא שבעתיך היתה יכולה ללמד "הרבה" וכו' דמה"ת לומר כן הרי אינה מחוייבת כלל במצוה זו דלימוד התורה ומה שכן חייבת הר"ז רק הך שיעורא דהלכות הצריכות לה ודו"ק.

אכן בעומק יותר נראה דגם לו יצוייר שהאשה היתה לומדת כל התורה כולה [ועי' שו"ת מהרי"ל החדשות או"ח סימן מ"ה אות ב' ודו"ק] לא ה' מועיל בזה לפי שיטת רש"י ז"ל שבמו"ק דחיוב הקריעה הוא דין בהמצות המיוחדת של "תלמוד תורה" דלפ"ה הרי כל זה שייך בלימוד "התורה" של איש המחוייב במצות ת"ת וחל בלימוד תורתו הך מעלה וענין המיוחד שבמצות "תלמוד תורה" כדין המצווה ועושה.

משא"כ בלימוד התורה דאשה אע"פ שמחוייבת ללמוד הלכות הצריכות לה הר"ז אי"ז בגדר "מצווה" ועושה

וכמו שנתבאר<sup>68</sup>.

לב. ונתבאר בדברינו בביאור דברי הב"י דרק לפי שיטת רש"י ז"ל שבשבת דחייב הקריעה הוא דין "בהמצות" שייך לומר דה"ה באשה משא"כ לפי שיטת רש"י ז"ל במו"ק דהר"ז דין "בהתורה" הנה לפ"ז לא שייך זה באשה וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

### סימן י"ג

יסוד החילוק בין הק דנטילתה כנתינתה והק דדומה לס"ת שנשרף

מביא סוגיא דכתובות דף י"ז ע"א / סוגיא דשבת דף ק"ה ע"ב ומו"ק דף כ"ה ע"ב / מקשה דלכאורה הני סוגיות סתרי אהדדי / מבאר דחייב קריעה וחייב הלווית המת הם ב' יסודות נפרדים / חייב הקריעה משום "צער" / חייב הלווית המת משום "כבוד" / מתרץ בדרך זה יסוד החילוק בין הסוגיא דכתובות להסוגיא דשבת ומו"ק

### א

א. כתובות דף י"ז ע"א ת"ר מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאין עמו כל צרכו וכו' וכמה כל צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא והני מילי למאן דקרי ותני ותני וכו'.

ב. והנה בשבת דף ק"ה ע"ב [ומו"ק דף כ"ה ע"א] לא צריכא דלאו אדם כשר הוא ואי דקאי בשעת יציאת נשמה חיובי מחייב דתניא ר"ש בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה וכו'.

ג. ומתבאר בהני ב' סוגיות דנטילת ויציאת הנשמה דומה לס"ת שנשרף ולכן חייבים לקרוע בשעת יציאת הנשמה וכמו"כ מבטלים ת"ת להוצאת המת דדומה לנטילת התורה אכן לכאורה צ"ע וביאור דמאי שנא בהך דסוגיין דכתובות דאמרינן דרק במאן דקרי ותני ותני הר"ז נחשב כנטילת התורה.

במצות "תלמוד תורה" אלא דמשום חיובה בקיום "מצוותיה" הנה כלול בזה ג"כ החיוב לתלמוד הלכותיהן והרי חיוב זה נובע מחיוב "המצוה" שמחוייבת בה ולא מחיוב מצות "תלמוד תורה" והויא האשה בלימוד התורה בגדר אינה מצווה ועושה הך מצוה המיוחדת שנקרא "לימוד התורה" וממילא שבלימודה [גם אם תלמוד כל התורה כולה] ליכא המעלה דדומה לס"ת שזה הוי רק באיש שיש לו המצוה המיוחדת דלימוד התורה ומובן שפיר הא דלא כתב הב"י הסברה דלימוד האשה בדינים שהיא מחוייבת בהן בהך דברי רש"י ז"ל שבמו"ק ודו"ק [ועי' היטב בלקו"ש חלק י"ד שיחת עקב ב' ותמצא נחת ודו"ק] ועי' מש"כ בסימן ט"ו ודו"ק.

68 והנה בדברינו בפנים ביארנו בשיטת רש"י ז"ל שבשבת דהר"ז דין "בהמצוות" וכמו שמשמע דמפרש לה כן בחי' הריטב"א ז"ל לשבת שם ועי' בדברינו בסימן ו' שנתבאר בשיטת רש"י ז"ל דס"ל דהר"ז "בהנשמה" המקיימת מצות עיי"ש ובמש"כ שם בהערה לאות כ"ו וגם לפ"ז שייך לומר בכל דברינו שבסימן זה לחלק בין הק דפרש"י ז"ל בשבת לפרש"י ז"ל שבמו"ק ודו"ק.

ד. ואילו בסוגיין דשבת [ומו"ק] לגבי קריעה מתבאר דלא בעינן האי תנאי דקרי ותני אלא דבכל אדם [גם אם אינו אדם כשר] חייב לקרוע משום דדומה לס"ת שנשרף.

ה. ולכאורה אם בכל אדם הוי כמו ס"ת שנשרף א"כ נימא דה"ה לגבי הוצאת המת דיהא נחשב כנטילת התורה מהאי טעמא גופא דהוי כמו ס"ת שנשרף וצ"ע.

## ב

ו. והנה בדברינו בסימן ט' נתבאר בשיטת רש"י ז"ל דהך יסוד דדומה לס"ת שנשרף המבואר בסוגיא דשבת והך יסוד דנטילתה כנתינתה המבואר בסוגיין דכתובות הם ב' יסודות נפרדים דהך דדומה לס"ת שנשרף הוא דין "בהנשמה" [שהוקשה לתורה כדכתיב נר ה' נשמת אדם וכתוב כי נר מצוה ותורה אור] משא"כ הך נטילתה כנתינתה הוא דין "בהתורה".

ז. ומבואר שפיר לפ"ז הא דחייב הקריעה משום דדומה לס"ת שנשרף הוא דין בכל אדם גם במי שלא קרי ותני משא"כ דין נטילתה כנתינתה הוא רק בזה שלמד תורה דקרי ותני וכו' יעו"ש ביסודי הדברים.

## ג

ח. אמנם, עדיין תיקשי בזה לפמש"כ בשטמ"ק בסוגיין בשם תלמיד ר' יונה ז"ל בשם רב אחא ז"ל דהך נטילתה כנתינתה שבסוגיין הוא דין "בהנשמה" שהוקשה להתורה וכ"כ בשטמ"ק שם בשם השטה יעו"ש ומתבאר מזה דמפרש [גם] בסוגיין דכתובות דהך נטילתה הוא דין "בהנשמה".

ט. אשר לפ"ז תיהדר קושיין לדוכתא מאי שנא גבי הוצאת המת דאיכא התנאי דקרי ותני ומאי שנא גבי קריעה בשעת יציאת נשמה דלא בעינן התנאי דקרי ותני ולכאורה הרי בשניהם הר"ז דין "בהנשמה" שנמשלה להתורה כנ"ל וצ"ע.

## ד

י. והנראה לומר בזה ובהקדים דלכאור' עצם הך שיטה דהך דנטילתה כנתינתה קאי על "הנשמה" [שהוקשה לתורה] צ"ע וביאור דא"כ למה לי האי תנאי דקרי ותני ותיפוק ליה דגם אם לא קרי ותני הרי יש כאן "הנשמה" שנטילתה וכו' וצ"ע.

יא. אכן הביאור בזה דלהך שיטה דנטילתה הוי דין "בהנשמה" הנה הא דבעינן הך דקרי ותני הגדר בזה הוא דאם לא קרי ותני הר"ז פגם וחסרון "בהנשמה" [שהרי מחוייב במצוות ת"ת והוא לא קרי ותני וכו'] ושוב אין כאן החיוב דהוצאת המת בשיעורא דששים רבוא.

יב. ולכן ס"ל לשיטה זו דגם באשה הוי שיעור דששים רבוא אע"פ דהאשה לק קריא



ולא תניא והיינו משום דגבי אשה שאינה מצווה בת"ת הרי כשלא קריא ולא תניא אי"ז פגם וחסרון "בהנשמה" ונשאר היסוד דשיעורה בששים רבוא משום נטילת "הנשמה" ורק באיש המצווה בת"ת ולא קרי ותני נתבטל ממנו שיעורא דששים רבוא כיון שפגם "בהנשמה" וכמו שנתבאר.

## ה

יג. וביסוד הדברים יתבאר שפיר הא דגבי הוצאת המת בעינן להתנאי דקרי ותני ואילו לגבי חיוב קריעה לא בעינן התנאי דקרי ותני והוא למה שנתבאר בדברינו בסימן י' דחלוק הוא חיובא דקריעה מחיובא דהוצאת והלוויית המת דחיובא דקריעה הר"ז מדין "צער" ואבילות על המת משא"כ חיובא דהוצאת והלוויית המת הוא מדין "כבוד" המת יעו"ש.

יד. ולכן כשבאנו לדון לגבי שיעורא דששים רבוא בהלוויית המת שיסודו מדין "כבוד" לזה שפיר אמרינן דרק היכא דקרי ותני אז יש הך חיוב "לכבודו" בששים רבוא משום "הנשמה" משא"כ כשלא קרי ולא תני שפגם "בהנשמה" ליכא ככהאי גוונא החיוב "דכבוד" בששים רבוא.

טו. משא"כ לגבי חיוב הקריעה בשעת יציאת נשמה דהוי דין משום "צער" וכו' על "הנשמה" שנסתלקה מן הגוף הנה זה שייך בכל א' גם במאן דלא קרי ותני [ואע"פ שיש בה פגם משום חסרון הת"ת הרי מ"מ הוי "נשמה" וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא].

## ו

טז. [ועי' ברמב"ן ז"ל למו"ק דף כ"ה ע"א שכתב וז"ל ולי נראה שהנפש בגוף כאזכרות בגליון ומשל בעלמא הוא לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה וחייב אדם לקרוע עליה כאילו נקרע ס"ת לפניו אי נמי י"ל כשם שקורעין עליה כך קורעין על מקיימי מצוותיה שבשריפתה אובדין מצוה של כתיבה ובמיתת עושיה אובדין מצות של מעשה וכו' עיי"ש].

יז. הרי שבפירושו השני מפרש דהקריעה הוא דין באיבוד "המצות" שהנשמה מקיימת בהגוף משא"כ לפי פירושו הראשון הר"ז דין משום "עצם הנשמה" שנסתלק מן הגוף.

יח. ועי' בחי' הריטב"א ז"ל למו"ק שם ובשבת דף ק"ה ע"ב שהביא דברי הרמב"ן ז"ל אלו בפירושו הראשון ומבואר שם דהשייכות "דהנשמה" לס"ת הוא כי נר ה' נשמת אדם ונר מצוה ותורה אור והיינו שהנשמה הוקשה לתורה ומעלת "עצם הנשמה" הוי כמעלת התורה ודו"ק].

יט. ונתבאר בדברינו דחלוק הוא דין קריעה שהוא משום צער ולכן הוי בכל אדם משא"כ חיובא דהלוויית המת דשיעורא בששים רבוא וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן י"ד

## בישוב הסוגיא דכתובות והסוגיא דשבת ומו"ק

מביא הסוגיא דכתובות דף י"ז ע"א / הסוגיא דשבת דף ק"ה ע"ב ומו"ק דף כ"ה ע"א / מקשה דלכאורה הני סוגיות סתרי אהדדי / מבאר דבהך דכתובות הר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה "לתורה" / בהד דשבת ומו"ק הר"ז דין "בהמצות" שנתבטלו ע"י יציאת נשמה / מבאר יסוד הדברים / מתרץ בדרך זה סתירת הסוגיות

## א

א. הנה בדברינו בסימן הקודם הקשינו בהא דמבואר בסוגיין דכתובות דרק היכא דקרי ותני אז שיעורו בששים רבוא משום דנטילתה כנתינתה ואילו לגבי חיוב קריעה בשעת יציאת נשמה מבואר בשבת ומו"ק שחייב לקרוע על כל אדם משום דדומה לס"ת שנשרף ולא בעינן התנאי דקרי ותני.

ב. ונתבאר בזה דבין בהך דנטילתה כנתינתה ובין בהך דדומה לס"ת שנשרף הר"ז דין ב"הנשמה" [שהוקשה לתורה] ומ"מ חלוק הוא דינא דקריעה מדינא דהוצאה והלוויית המת, והוא דינא דקריעה שהוא משום "צער" וכו' חל מצד נטילת "עצם הנשמה" גם אם לא קרי ותני, משא"כ דינא דהלוויית המת שהוא משום "כבוד" לזה בעינן הך דקרי ותני שרק אז יש החיוב דכבוד.

## ב

ג. האומנם דעדיין יש להקשות בזה דהנה ביסוד הך שיטה דנטילתה כנתינתה קאי על "הנשמה" שהוקשה לתורה הנה בזה גופא מצינו ב' שיטות הא' דהא דהנשמה הוקשה לתורה הר"ז דין "בעצם הנשמה" גם בלי מעלות "התורה" שבהנשמה.

ד. ולכן גם באשה דינה בששים רבוא מצד מעלת "הנשמה" אע"פ שאין בה מעלת "התורה" [ורק איש שמצוה בת"ת בעינן קרי ותני דאל"כ הרי יש כאן פגם וחסרון "בהנשמה" ואז מפסיד הך דינא דששים רבוא].

ה. והב' דהא ד"הנשמה" הוקשה "לתורה" הוא רק בנשמה דקרי ותני שיש בה מעלת "התורה" ובהאי גוונא הוקשה לתורה משא"כ כשלא קרי ותני לא הוקשה לתורה.

ו. ולפי שיטה זו הנה באשה ליכא דינא דששים רבוא דאע"ג דאינה מצוה בת"ת ואין בה פגם וחסרון בזה שלא למדה אבל הא מיהת שאין בה מעלת החיובית דת"ת וממילא שאין דינה בששים רבוא [ואע"פ שיש לה מעלת "עצם הנשמה" לא סגי בהכי דרק נשמה שיש בה מעלת הת"ת הוא דהוקשה לתורה כנ"ל] ורק היכא דהאשה היתה משגחת על לימוד בעלה ובניה שאז יש לה מעלת הת"ת דינה בששים רבוא [וכמשנ"ת כל זה בדברינו בסימן ב' עיי"ש].

## ג

ז. והנה דברינו לחלק בין הך דנטילתה כנתינתה דהוי רק במאן דקרי ותני להך דחיוב הקריעה בשעת יציאת הנשמה דהוי גם במאן דלא קרי ותני מובן שפיר לשיטה הא' "דעצם הנשמה" הוקשה לתורה [גם בלי מעלת הת"ת שבהנשמה] אשר לפ"ז מובן שפיר הא דחיוב הקריעה משום דדומה לס"ת שנשרף הוי בכל אדם והיינו משום "עצם הנשמה" שבו שהוקשה לתורה כנ"ל.

ח. משא"כ לשיטה הב' דהא דהנשמה הוקשה לתורה הוא רק בנשמה שיש בה מעלת הת"ת כנ"ל אשר לפ"ז עדיין יקשה דלכאו' הסוגיא דכתובות סותרת להסוגיא דשבת ומו"ק דבכתובות אמרינן רק היכא דקרי ותני נחשב נטילת "הנשמה" כנתינתה "דהתורה" ובשבת ומו"ק אמרינן דבכל נשמה גם אם לא קרי ותני הר"ז דומה לס"ת שנשרף, וצ"ע.

## ד

ט. ויתכן לומר בזה והוא לפמשנ"ת בדברינו בסימן י' דישינים ב' שיטות בהא דאמרינן דיציאת הנשמה הרי זה דומה לס"ת שנשרף הא' שיטת הא' שיטת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דהרי זה דין "בעצם הנשמה" [שהוקשה לתורה וכמש"כ בחי' הריטב"א ז"ל למו"ק ושבת שם יעו"ש].

י. והב' דהרי זה דין "בהמצות" שמתבטלים ע"י יציאת הנשמה מהגוף והדמיון לס"ת שנשרף הוא דכמו בשריפת ס"ת מאבדים "המצות" [מצות כתיבת ס"ת או המצות הכתובים בה<sup>69</sup>] הנה כמו"כ ביציאת הנשמה מתבטל המצות שהנשמה מקיימת בהגוף.

## ה

יא. ולפ"ז יתכן לתרץ הך סתירת הסוגיות דכתובות ושבת ומו"ק לפי הך שיטה דמפרש לה להך דכתובות דהר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה היכא דקרי ותני ולא תיקשי מאי שנא בהך דשבת ומו"ק דאמרינן דגם בלי קרי ותני הר"ז דומה לס"ת שנשרף.

יב. והיינו משום די"ל דלהך שיטה מפרשינן הך דשבת ומו"ק דהדמיון לס"ת שנשרף אי"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה [כנ"ל בשיטה הא'] דו"א דהנשמה הוקשה לתורה רק היכא דקרי ותני ולא בכל אדם.

יג. אלא מפרשינן להך דשבת ומו"ק דהר"ז דין "בהמצות" והדמיון לס"ת הוא שכמו בשריפת התורה מאבדים "המצות" וכו' הנה כמו"כ ביציאת הנשמה מתבטל "המצות" כנ"ל.

(69) ע"י מש"כ בסימן יא בזה.

## ו

יד. ומבואר שפיר לפ"ז דאין כאן סתירה בין הך דכתובות להך דשבת ומו"ק אלא הם ב' יסודות נפרדים דבכתובות הדין דהלווית המת בששים רבוא הוא דין "בהנשמה" שהוקשה לנתינת "התורה" שהי' בששים רבוא ולכן בעינן התנאי דקרי ותני שאז הוקשה הנשמה לתורה כנ"ל.

טו. משא"כ בסוגיא דשבת ומו"ק דחיוב "הקריעה" הוא דין משום איבוד וביטול "המצות" שהנשמה מקיימת בהגוף לכן לא בעינן התנאי דקרי ותני דגם מאן דלא קרי ותני הנה ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון [וכמש"כ בחי' הריטב"א ז"ל במו"ק שם] ומיושב שפיר סתירת הסוגיות דכתובות ושבת ומו"ק וכמו שנתבאר<sup>70</sup>.

70 והנה י"ל בזה עוד לפמש"כ בסימן ט בביאור שיטת רש"י ז"ל והרבינו יונה ז"ל דמפרשי בין בהך סוגיין דכתובות דנטילתה כנתינתה דהר"ז דין "בהתורה" ובין בהך דשבת ומו"ק דדומה לס"ת שנשרף דהר"ז ג"כ דין "בהתורה" ולא תיקשי הא דבכתובות איכא התנאי דקרי ותני משא"כ בשבת ומו"ק דחייב לקרוע על כל אדם. והיינו משום דבסוגיין דכתובות דהלווית המת הוא מדין "כבוד" לכן צריך שיהי' קרי ותני "בעבר" משא"כ בסוגיא דשבת ומו"ק דחיוב הקריעה הוא מדין "צער" לכן סגי בהא דהי' יכול ללמוד "בעתיד" יעו"ש ביסוד הדברים. ובדרך זה יתכן לתרץ ג"כ הך שיטה שהבאנו בפנים דמפרשי לה בסוגיין דכתובות דנטילתה כנתינתה הוא דין "בהנשמה" שהוקשה "לתורה" היכא דקרי ותני ולא תיקשי מהך דשבת ומו"ק שחייב לקרוע על כל אדם משום דדומה לס"ת שנשרף גם היכא דלא קרי ותני והיינו משום די"ל דבהך דשבת ומו"ק מפרשי הך שיטה דחיוב הקריעה הוא דין "בהתורה" שעדיין הי' יכול ללמוד "בעתיד" [וכשיטת רש"י והרבינו יונה ז"ל הנ"ל] ולכן חייב לקרוע גם אם לא קרי ותני "בעבר" דמ"מ "בעתיד" הי' יכול ללמוד ולגבי קריעה דהוי מדין "צער" סגי בהא "שבעתיד" הי' יכול ללמוד משא"כ בכתובות דהוי דין "כבוד" לזה בעינן "שבעבר" יש לו מעלת "הנשמה" שהוקשה לתורה ע"י הך דקרי ותני ודו"ק.

ודע דלהמבואר בדברינו בסימן זה וסימנים הקודמים יוצא כמה שיטות בישוב הך סתירה שבין הסוגיא דכתובות להסוגיא דשבת ומו"ק והם הא' דבין בסוגיין דכתובות ובין בסוגיא דשבת ומו"ק הר"ז דין "בהתורה" אלא שבסוגיין שבכתובות הר"ז דין "בהתורה" שלמד כבר ולכן בעינן התנאי דקרי ותני משא"כ בשבת ומו"ק דהר"ז דין "בהתורה" דלעתיד ולכן הוי גם במאן דלא קרי ותני והיא שיטת רש"י ז"ל ורבינו יונה ז"ל שנתבאר בדברינו בסימן ט.

והב' דבסוגיין דכתובות הר"ז דין "בהתורה" ולכן צריך התנאי דקרי ותני משא"כ בשבת ומו"ק הר"ז דין "בהנשמה" ולכן הוי גם במאן דלא קרי ותני והיא שיטת רש"י ז"ל [בשבת ומו"ק כפי הנוסח שלפנינו] שנתבאר בדברינו בסימן ו.

והג' דבין בסוגיין דכתובות ובין בסוגיין דשבת ומו"ק הר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה ואפ"ה בכתובות בעינן להתנאי דקרי ותני כיון שזה "בכבוד" ובשבת ומו"ק לא בעינן התנאי דקרי ותני כיון שזה דין "בצער" וכמו שנתבאר יסוד שיטה זו בדברינו בסימן יג.

והד' דבסוגיין דכתובות הר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה ולכן בעינן להך דקרי ותני שאז דוקא הוקשה "לתורה" משא"כ בשבת ומו"ק הר"ז דין "בהמצות" שנתבטלו ע"י יציאת הנשמה ולכן הוי בכל אדם והיא השיטה שנתבאר בדברינו בסימן זה.

והה' דבסוגיין דכתובות הר"ז דין "בהנשמה" שהוקשה לתורה וצריך התנאי דקרי ותני "בעבר" דרק אז הוקשה לתורה משא"כ בשבת ומו"ק הר"ז דין בהתורה "דלעתיד" ולכן לא בעינן להתנאי דקרי ותני וכמו שנתבאר בתחילת הערה ודו"ק.

והו' היא שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ שנתבאר בסימן טז והוא דבהך דכתובות דנטילתה כנתינתה הר"ז דין

טז. ונתבאר בדברינו בישוב הסתירה דסוגיא דכתובות וסוגיא דשבת ומו"ק והוא דבכתובות הר"ז דין בהנשמה שיש בה מעלת הת"ת שאז הוקשה לתורה משא"כ בשבת ומו"ק הר"ז דין "בהמצות" שהנשמה מקיימת בהגוף ולכן חייב לקרוע על כל אדם וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

### סימן ט"ו

לימוד התורה דאשה האם נחשב כמאן דקרי ותני

מביא סוגיא דכתובות דף י"ז ע"א במאן דקרי ותני דשיעורו בס' ריבוא / חוקר אם לימוד התורה באופן דאינו מצוה ועושה נחשב כמאן דקרי ותני / הנפק"מ לגבי אשה הלומדת תורה / מביא שישנם ב' שיטות בזה / מבאר דפליגי אם הך דקרי ותני הוא דוקא במצוה ועושה או גם באינו מצוה ועושה

### א

א. כתובות דף י"ז ע"ב ת"ר מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' בד"א כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין וכמה כדי צרכו וכו' רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא והני מילי למאן דקרי ותני וכו'.

ב. והנה נסתפקתי בהא דמבואר בסוגיין דמאן דקרי ותני הנה מצד מעלת לימוד התורה דינו בששים רבוא דנטילתה כנתינתה וכו' היאך יהי' הדין באחד שלומד תורה באופן שאינו מצווה ועושה שאין לו המעלה דמצווה ועושה אבל עכ"פ יש לו השכר כמי שאינו מצווה ועושה האם דינו בששים רבוא או לא.

ג. והיינו האם המעלה והחשיבות דנטילתה כנתינתה הוא רק בלימוד התורה כזה שיש בה המעלה דמצווה ועושה והיינו שמחוייב במצות ת"ת או דנימא דהמעלה דנטילתה כנתינתה הוא גם במי שפטור ממצות ת"ת ומ"מ לומד תורה שיש לו עכ"פ השכר והמעלה דאינו מצווה ועושה וסגי בזה שיהי' שיעורו בששים רבוא.

### ב

ד. והנפק"מ בזה לפי השיטה המובא בדברי הראשונים ז"ל דגבי אשה שאינה בת"ת ליכא השיעור דששים רבוא האך יהי' הדין באשה שלומדת תורה אע"פ שאינה מחוייבת.

ה. מי נימא דשיעורה בששים רבוא כיון שלומדת תורה ויש לה שכר דמצוות לימוד תורה כאינו מצווה ועושה עכ"פ או דנימא שאין שיעורה בששים רבוא כיון שאין לה המעלה דמצווה ועושה וצ"ע.

"בהגוף" שנעשה כחפצא דתורה גבי "ת"ח" "שגופן כאש" [ולכן בעינן התנאי דקרי ותני] משא"כ בהך דשבת ומו"ק דהר"ז דין "בהנשמה" [שהוקשה לתורה] ולכן הוי בכל אדם גם במאן דלא קרי ותני ודו"ק.

## ג

ו. ואחר העיון בזה נראה שישנם בזה ב' שיטות דהנה יעויין בשטמ"ק בסוגיין שכתב וז"ל ובאשה נחלקו המפרשים ז"ל י"א שנותנין דין דלא קרי ולא תני וי"א שדינה כמאן דקרי ותני שאחר שאינה מצווה לקרות אם אינה יודעת אין בכך כלום ולא נפחות משיעור מאן דקרי ותני.

ז. והרב מורי נר"י אומר שאם היתה אשה שיש בה יראת שמים וזהירה להוליך בניה לבית המדרש ומדקדקת במצות דיהבינן לה דין כמאן דקרי ותני וכו' עיי"ש.

ח. וברא"ש ז"ל בפרקין בסימן ו' ז"ל ובאשה יש מפרשים דינה כמאן דלא קרי ותני וי"מ כיון שאינה מצווה לקרות אין לזלזל בה מפני חסרון קריאה כיון דלא נצטוית ומשגחת על לימוד בעלה ובניה ראויה לכבוד כמאן דקרי ותני כדאמרינן בברכות וכו' נשים במאי זכייין באקרויי בנייהו וכו' עיי"ש.

## ד

ט. והנה יעויין בלבוש יו"ד סימן שס"א שכתב וז"ל ואשה י"א שדינה כמאן דקרי ותני שמן הסתם לומדת כל אחת דיני נשים ועוד שהרי עושה מה שמוטל עליה אע"פ שאינה לומדת אינה מצווה ללמוד וגם זהירות בלימוד בניה ובעלה לפיכך דינה כמאן דקרי ותני וכו' עיי"ש.

י. ומבואר בדברי הלבוש הסברא דאשה דינה כמאן דקרי ותני כיון שלומדת דינים הצריכים לה אכן בדברי הראשונים ז"ל שלפנינו לא הזכירו סברא דאשה ישנה בת"ת בלימוד הלכות שחייבת בהן ויש לעיין מהו יסוד הני ב' שיטות אם האשה נחשבת כמאן דקרי ותני משום לימודה בהלכות הצריכות לה או דאפ"ה אינה נחשבת כמאן דקרי ותני וצ"ע.

## ה

יא. והנראה דהני ב' שיטות פליגי בחקירה הנ"ל והוא דהנה יעויין בדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>71</sup> והיוצא מזה דבלימוד נשים בהלכות הצריכות להן יש להן המעלה מיוחדת ומסויימת שבלימוד "התורה" [היתירה על מעלת המצוות].

יב. אכן כל זה בגדר אינה מצווה ועושה<sup>72</sup> אבל אין להן המעלה שבלימוד התורה דמצווה ועושה משא"כ היכא שמשגחת ומשתתפת בלימוד בעלה ובניה שהם מצווים ועושה אז חולקת עמהם ומקבלת המעלה כמצווה ועושה כיון שבעלה מצווה ועושה יעו"ש ביסודי הדברים.

(71) לקו"ש חלק י"ד שיחת עקב ב'.

(72) וכ"כ בשו"ת מהרי"ל החדשות חלק או"ח סימן מ"ה אות ב' עיי"ש ובשו"ת בית הלוי חלק או"ח סימן ה' עיי"ש [וזכה לכווין האמת כמו שמתבאר בתשובת מהרי"ל שם יעו"ש ודו"ק].

## ו

יג. והנה מדברי הלבוש דכתב הסברא דאשה דינה כמאן דקרי ותני משום שלומדת מצות הצריכות לה ולכא' הרי מה שלומדת הלכות הצריכות לה הר"ז תוצאה ממה שמחוייבת במצות אלו אבל עדיין אין לה החיוב דמצות "תלמוד תורה" בעצם והיא אינה מצווה ועושה בלימוד התורה ואיך תקבל ע"י לימודה המעלה דקרי ותני.

יד. ובע"כ דמוכח מזה דלסברא זו לא בעינן המעלה דמצווה ועושה אלא סגי במעלת לימוד התורה אע"פ דהוי בגדר אינו מצווה ועושה.

טו. אכן שיטה השניה דס"ל דנשים אינם בשיעורא דששים רבוא כיון שאינם בת"ת ואע"פ דלכא' הרי לומדת תורה בדינים שמחוייבת בהן הנה נראה דיסוד שיטתם הוא<sup>73</sup> דבעינן מעלת לימוד התורה בגדר דמצווה ועושה ואז דוקא ישנו הדין דנטיילתה כנתינתה ולכן נשים שאינם מצוות בעצם המצווה דת"ת אין להן מעלה זו אע"פ שלומדת תורה.

טז. ונמצינו למדים מזה זהאשה הלומדת תורה באופן דאינה מצווה ועושה הרי זה תלוי בהני ב' שיטות אם הך דקרי ותני הוא דוקא משום המעלה דמצווה ועושה או דסגי במעלת התורה גם באופן דאינה מצווה ועושה<sup>74</sup> וכמו שנתבאר.

יז. ונתבאר בדברינו דגבי אשה הלומדת תורה אם יש לה המעלה כמאן דקרי ותני הנה יש בזה ב' שיטות והר"ז תלוי אם המעלה דקרי ותני הוא רק במצווה ועושה או גם באינו מצווה ועושה וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ט"ז

שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ בהך דנטיילתה כנתינתה

מביא סתירת הסוגיא דכתובות דף ט"ז ע"א ושבת דף ק"ה ע"ב / מביא דברי מרן כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש בלקו"ש חלק כ"ג / שיטת מרן היא שיטה חדשה בענין זה / בהסוגיא דכתובות הרי זה דין "בהגוף" שנעשה כחפצא "דתורה" בת"ח / בסוגיא דשבת הרי זה דין "בהנשמה" / מתרץ בדרך זה סתירת הסוגיות דכתובות ושבת

## א

א. הנה בדברינו בסימנים הקודמים הקשינו בסתירת הסוגיות דבסוגיין דכתובות אמרינן

73) הנה לכא' ה' מקום לומר בזה עוד דהרי שיעורא דששים רבוא הוא רק במאן "דקרי ותני" כמבואר בסוגיין ולפ"ז י"ל דנשים גם כשלומדת הלכותיהן עדיין אין בזה הך שיעורא "החשוב" דקרי ותני.

אכן מדברי הלבוש שכתב דהנשים ע"י לימוד הלכותיהן נחשבות כמאן דקרי ותני משמע דלימוד הלכותיהן הוי כמו המעלה דקרי ותני ואולי י"ל דזה תלוי בהב' שיטות אם הך דקרי ותני היינו דבעינן שניהם ביחד או דסגי בקרי לבד או בתני לבד וכמו שהובא בדברינו בסבימן ד' עיי"ש וצ"ע.

74) ולהלכה מבואר בשו"ע יו"ד סימן שס"א ס"א דנהגו באשה לקולא עיי"ש ולכא' ה"ה באשה שלמדה תורה וכמש"כ בפנים ודו"ק.

דנטילתה כנתינתה הוא רק במאן דקרי ותני ובסוגיא דשבת ומו"ק אמרינן דעל כל אחד מישראל [גם מאן דלא קרי ותני] חייבים לקרוע בשעת יציאת הנשמה משום דיציאת הנשמה דומה לס"ת שנשרף והבאנו בזה כמה שיטות לתרץ זה.

## ב

ב. והנה יעויין בדברי הרבי מה"מ בלקו"ש חלק כ"ג שיחת חוקת א' ומדבריו למדתי שיטה חדשה ועפ"ז יתורץ בפשיטות דליכא שום סתירה בין הסוגיא דכתובות להסוגיא דשבת ומו"ק וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

ג. דהנה בסעיף ג' שם מביא הסוגיא דשבת ומו"ק דהעומד על המת בשעת יציאת הנשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה.

ד. ובהערה 14 שם ז"ל בכתוכות י"ז סע"א נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא ופרש"י נטילתה של תורה ממנו כנתינתה בסיני נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל ושם מדובר בהוצאת מת לקבורה ולא בשעת יציאת הנשמה אבל זהו רק למאן דקרי ותני בת"ח שאז י"ל שנקבעה התורה בו עד שנקרא "גופן אש" (חגיגה בסופו) משא"כ בשאר כל אדם אף לפרש"י (שבת שם) אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו (לס"ת שנשרף) שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות<sup>75</sup> הרי אי"ז כת"ח וכו' ע"כ.

## ג

ה. והנה הדברים נאמרו בקיצור ואבאר עומק הדברים לענ"ד והוא דלכאו' קשה טובא בהא דבסוגיא דשבת ומו"ק מבואר דשעת "יציאת הנשמה" הר"ז דומה לס"ת שנשרף ואילו בסוגיין דכתובות מתבאר דבשעת "הוצאת המת" לקבורה הר"ז נקרא נטילתה דהתורה.

ו. ולכאו' הרי נטילתה של תורה בשעת "יציאת הנשמה" ולא בשעת ההוצאת לקבורה שאז מוציאים את "הגוף" לקוברו משא"כ "הנשמה" כבר נסתלקה מן הגוף בשעת "יציאת הנשמה" בעת המיתה.

## ד

ז. וע"ז כתב לתרץ בההערה דשאני בהך דכתובות דמיירי במאן דקרי ותני והיינו שהוא בבחי' "ת"ח" וגבי ת"ח נקרא זה נטילתה "דהתורה" כיון שהתורה קבועה בהם ונעשה "גופם" כחפצא "דתורה".

ח. משא"כ בשאר כל אדם שאינו בבחי' "ת"ח" ולא חשיב "גופו אש" לא נקרא שעת הוצאת גופו לקבורה בשם נטילתה דהתורה ורק בשעת "יציאת הנשמה" אז הוא דומה לס"ת

(75) בההערה שם "ומצוה" ולכאו' ט"ס הוא וצ"ל "ומצות" כמו שהוא בפרש"י ז"ל בשבת שם.



## שער זכרון הלל

קכה

שנשרף מצד "הנשמה" שהוקשה לתורה [וכפי' רש"י ז"ל שבמו"ק]<sup>76</sup> ויציאת הנשמה הוא בעת המיתה ולא בעת הקבורה.

ט. ומוכן שפיר הא דבשבת ומו"ק אזלינן בתר שעת יציאת הנשמה בעת המיתה ובכתובות אזלינן בתר שעת הוצאת הגוף לקבורה וכמו שנתבאר.

## ה

י. והנה במש"כ הרבי מה"מ לפרש הך גדר דקרי ותני דהיינו בחי' "ת"ח" הנה מדברי הריטב"א ז"ל בכתובות שם מוכח דלא ס"ל כן<sup>77</sup> דיעו"ש בדברי הריטב"א ז"ל שהביא בשם ספר המצות להר"מ מקוצי ז"ל דעכשיו על כל אדם מישראל מבטלין מן הסתם דכולם מלאים מצות כרמון ואין לך אחד מישראל שאינו או במקרא או במשנה וכו' עיי"ש.

יא. והנה זה שכל אחד מישראל הוא או במקרא או במשנה ודאי שאי"ז גדר ובחי' "ת"ח" כמוכן בפשטות ואפ"ה ס"ל להר"מ מקוצי ז"ל דדינו בששים רבוא כמאן דקרי ותני ומוכח דלא בעינן גדר "ת"ח" בזה<sup>78</sup>.

יב. אכן מצאנו מקור ויסוד לדברי הלקו"ש דהך דמאן דקרי ותני היינו בחי' "ת"ח" והוא בדברי הרמב"ם ז"ל בפרק י"ד מהל' אבל הל' י"א שכתב בזה"ל "ת"ח" שמת אפילו היו עמו עד ששים רבוא וכו' עיי"ש הרי שהרמב"ם ז"ל לא הזכיר הך דקרי ותני אלא כתב בסתמא "ת"ח" וכו' והיינו משום דשיטת הרמב"ם ז"ל דהך דקרי ותני הכוונה שהוא בבחי' "ת"ח"<sup>79</sup> והן הן הדברים.

76 וגם לפמש"כ רש"י ז"ל בשבת הטעם משום דאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות הר"ז דין "בהנשמה" אלא שיש בזה התנאי תורה ומצות וכמשנ"ת בדברינו בסימן ו' וכמו"כ לפי מה דמשמע מהריטב"א ז"ל בחי' לשבת שם דמפרש לה בדברי רש"י ז"ל דהרי זה דין בביטול התורה ומצות יעו"ש הנה כל זה שייך בשעת "יציאת הנשמה" בשעה שמת שאו מסתלקת "הנשמה" ואז מתבטל התורה והמצות ד'במתים חפשי' ודו"ק.

77 וכן מוכח משיטת הראשונים ז"ל דס"ל שגם באשה שיעורה בששים רבוא אע"פ שאינה בת"כ כיון שאינה מצוה על ת"ת וכמ"ש בשטמ"ק שם בשם תלמידי ר' יונה ז"ל [והובא שיטה זו ברא"ש ז"ל בפירקין] והרי האשה אינה בגדר "ת"ח" דהגם שאין עליה המצוה דת"ת אבל סו"ס אינה בגדר "ת"ח" ובע"כ דלא ס"ל להך שיטה דהר"ז דין "בת"ח" ועד"ז השיטה שכתבו תל' ר' יונה ז"ל שם [והובא ג"כ ברא"ש ז"ל שם] דאשה המשגחת על לימוד בעלה ובניה שחולקת עמהם השכר הר"ז כמאן דתניא וקריא ושיעורה בששים רבוא עיי"ש ולכא"ו גם ככה"ג לא חל עליה שם "ת"ח" ואין גופה כאש לכא"ו ומוכח דלא ס"ל להך שיטה דהיסוד הוא דין "בת"ח" ועי' מש"כ בסימן א' ודו"ק.

78 והנה להני שיטות דלא מפרשי לה להך נטילתה וכו' דהר"ז דין "בת"ח" דוקא אלא הר"ז דין בנטילת "הנשמה" וכו' [עי' מש"כ בסימן א' והסימנים שאח"כ ולעיל בהערה לאות י'] ולפ"ז יקשה דמה שייך יציאת הנשמה להוצאת המת לקבורה דהרי יציאת הנשמה הוא בשעת המיתה ולא בשעת הקבורה וצ"ע.

ואולי י"ל בזה להידוע דישנם כמה דרגות ביציאת והסתלקות הנשמה מן הגוף ועי' בירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה [דף י"ד ע"א מדפי הירושלמי] וכן הוא בירושלמי דיבמות פרק האשה בתרא הל' ג' [דף פ"ג מדפי הירושלמי] דג' ימים הראשונים הנפש מרחפת על הגוף וכו' יעו"ש ולכן הוצאת המת לקבורה נקרא ג"כ נטילתה דהנשמה כיון שאז ניטלת מאתנו"ה הגוף והנפש המרחפת עליו עדיין ויש להאריך בזה ודו"ק [ועי' בגשר החיים ח"ב פרק כ"ג].

79 וי"ל שמקור ויסוד שיטת הרמב"ם ז"ל לפרש דבעינן שיהי' בבחי' "ת"ח" הוא משום שהוקשה לו דמאי

## ו

יג. והנה לפי המבואר בהערה הרי יוצא לן שיטה חדשה והוא דהך נטילתה שבכתובות הר"ז דין "בהגוף" [שנעשה כאש ע"י התורה]<sup>80</sup> והך דדומה לס"ת שנסרף שבשבת ומו"ק הר"ז דין "בהנשמה" [שנמשלה להתורה בקרא דנר ה' וגו'].

יד. ולפי שיטה זו הרי לא תיקשי מעיקרא הך סתירת הסוגיות דבכתובות אמרינן דנטילתה וכו' הוא רק במאן דקרי ותני ואילו בשבת ומו"ק אמרינן על כל אחד מישראל דדומה לס"ת שנסרף.

טו. והיינו משום דבכתובות דקאי על שעת הוצאת הגוף לקוברו הנה בזה בעינן "שהגוף" יחול עליו שם חפצא דתורה ולכן צריך שיהא קרי ותני שאז חל עליו שם "ת"ח" שנעשה "גופו אש".

טז. משא"כ בשבת ומו"ק דקאי על שעת יציאת הנשמה בעת המיתה בזה לא בעינן התנאי דקרי ותני כיון דהוי דין "בהנשמה" המסתלקת מן הגוף וזה הוי בכל אחד מישראל שיש לו נשמה האלקית וכמו שנתבאר.

יז. ונתבאר בדברינו שיטת הרבי מה"מ והוא דהך נטילתה כנתינתה הר"ז דין "בהגוף" דנעשה כחפצא דתורה אצל "ת"ח" משא"כ הך דדומה לס"ת שנסרף הר"ז דין "בהנשמה" וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

---

שיאטיה דשעת הוצאת המת לקוברו לקרוא לזה שעת נטילתה דהתורה ובע"כ דהטעם בזה דמירי "בת"ח" שגופו נעשה כאש ע"י התורה וכדברי הרבי מה"מ ודו"ק.

(80) ולהעיר מדברי השטמ"ק בסוגיין דכתובות בד"ה כנתינתה כך נטילתה שכתב וז"ל לאו אנטילת "הגוף" קאמר ולא אנטילת "נשמה" קאמר שלא ניתנה "הגוף" בששים רבוא ולא "הנשמה" ניתנה בששים רבוא אלא אנטילת תורה ונתינת תורה קאמר כשמוציאין המת שקרא ושנה מדמין הדבר כאילו תורה ניטלה כשם שקבלוה בששים רבוא כן בשעה שניטל בעל תורה צריכין להתכנס ששים רבוא וכו' עיי"ש.

והנה ממש"כ בתחילת הדברים לאו אנטילת "הגוף" קאמר וכו' משמע לכאור' דבא להוציא מהסברא דקאי על נטילת "הגוף" והיינו הסברא שהבאנו בפנים.

אכן באמת אי"ז סתירה למש"כ בפנים דמש"כ בהשטמ"ק דלא קאי אנטילת "הגוף" כוונתו לאפוקי דלא נפרש דהר"ז דין בעצם נטילת "הגוף" מצד עצמו וע"ז שפיר דחה "דהגוף" לא ניתן בששים רבוא אבל עדיין שפיר אפשר לפרש דהר"ז דין בנטילת "הגוף" לא מצד עצם הגוף אלא משום "התורה" שלמד שחל משום זה הגדר "דגופן אש" משום "אש התורה" ולזה שפיר אמרינן דנטילתה כנתינתה "שהתורה" ניתנה בששים רבוא והר"ז מתאים עם מש"כ שם בהמשך הדברים כך בשעה שניטל "בעל תורה" הרי דזה דין בהגברא שנעשה "בעל" תורה והיינו "דהגוף" נעשה "בעל" תורה ע"י שנקבעה התורה "בגופו" וכמש"כ בפנים ודו"ק [ועי' מש"כ בסימן א'].

## בענין קנין אותיות לשי' הרמב"ן

הרה"ח נחמיה שי' בלומינג  
ר"מ ומשפיע בישיבתנו  
חתן בנו הרב י"י פעוונזנער

### א

מח' הרמב"ן והתוס' במסירת אותיות

בגמ' "דתניא אותיות [היינו החוב והשעבוד שבשטר] נקנות במסירה, דברי רבי, וחכ"א עד שיכתוב ימסור", ע"כ.

ובפירוש האי מסירה, שהשטר נקנה בו [ודלא כשאר מטלטלין שאינם נקנים במסירה] כתבו התוס' בשם הר"י דהיינו מסירה עם משיכה, והיינו דודאי צריכים משיכה נמי כשאר מטלטלין ורק באותיות בעינן קנין חשוב טפי משאר דברים, ובעינן יחד עם המשיכה גם מסירה. והכוונה במסירה כאן הוא, או מסירה מיד ליד [דלא כשאר דברים דדי באמירה בעלמא] ומשום דבעינן דעת אחרת מקנה, עיי"ש, וכן פסק הרא"ש<sup>3</sup> וכ"ה דעת המחבר בשו"ע<sup>4</sup>.

אמנם דעת הרמב"ן דמסירה לבד קונה באותיות, וכתב בטעמא דמילתא "אבל לפיכך אותיות נקנות במסירה מפני שהמסירה והמשיכה וההגבהה שוין בהן שאין גופן מכור וקנוי ושהן אינה נמשכת ומוגבהת במשיכתן, ולפיכך לא הצריכו בהן הגבהה ומשיכה ותקנת חכמים היא שיקנה משעה שהוציא הלה ראיותיו מתחת ידו וגמר והקנה אותן לו".

והיינו דדעת הרמב"ן דאותיות שאני משאר מטלטלין דמכיון דהראי' שבהן אינה נמשכת ומוגבהת, לפיכך "אין משיכה והגבהה משמשת בהן" ושויין בה מסירה ומשיכה והגבהה דכולן קונין בו, דמיד שהקנה באיזה קנין, קנה. וכדעתו פסק הש"ך<sup>5</sup>. והאריך ליישב קושיות התוס' והרא"ש בדרך זו. דמכיון שהשעבוד אינו נמשך ואינו מוגבה, לא דמי לשאר מטלטלין ומיושבים בזה כל הקושיות, עיי"ש.

(1) ב"ב, עו, א.

(2) ד"ה אי כרבי.

(3) סי' ג'.

(4) חו"מ ס"ו, ט'.

(5) חו"מ שם ס"ק כ"ב.

## ב

## קושיית הקצוה"ח ותי' ה'עינים למשפט'

אמנם ראה בקצוה"ח<sup>6</sup> שהקשה ע"ז, "דנהי דלענין השעבוד אין לחלק בין משיכה למסירה כיון שאין נמשכת כו' מ"מ כיון דגוף הנייר וודאי בעי משיכה דהא גוף הנייר שפיר נמשך ומוגבה, וכיון דלא קנה הנייר ממילא לא קנה השיעבוד דהא כך כותב לו קני לך הוא וכל שיעבודי [כ"ה בגמ' שם עו, ב ובשו"ע שם ס"א] ואם איהו לא קני השעבוד נמי אינו קונה". ועיי"ש שרצה להעמיס זה בלשון התוס' והרא"ש, אבל עכ"פ לכאו' קושיא אלימתא היא, וצ"ב.

ובספר "עינים למשפט" [להר"י אריאלי] כתב ליישב, דהכל חדא הקנאה היא, והשטר הוא "אפסר" החוב ונקנה עם החוב ממילא, ועיקר ההקנאה היא להחוב במסירת האפסר, וממילא נקנה הנייר בזה, עכת"ד.

אמנם לכאו' תי' צ"ע, דנראה לכאו' דקניין החוב אינו נפעל במסירת השטר (האפסר) בלבד, אלא דבעינן גם קניין השטר, וע"י נקנה גם החוב. וכפי שיתבאר.

וא"כ לכאו', ליכא למימר דהשטר נקנה ממילא עם החוב, דאדרבא, אי לא קני השטר א"כ ממילא לא קנה גם החוב. ואיך יקנה השטר אגב החוב.

## ג

## מח' רש"י והרמב"ם בשטר הניתן בלא ניירו

דהנה בכלל יש לעיין בטעם הנוסח "קני לך הוא וכל שעבודי"<sup>7</sup>, דלכאו' מדוע צריך להקנות לו גוף השטר ולא די להקנות לו רק החוב במסירת השטר. וע"ד קנין שטר בעבדים וקרקעות, דלכאו' לא מצינו שיצטרך להקנות לו גם גוף השטר, וכשכותב לו שדי קנוי' לך ומוסר לו השטר קנה השדה, וכדאיתא בגמ'<sup>8</sup> "בשטר כיצד כתב לו על הנייר וכו' שדי מכורה לך שדי נתונה לך הרי זו מכורה ונתונה" ונפסק להלכה בשו"ע חו"מ (קצ"א, א) דכיון שהגיע שטר לידו קנה.

ולא מיבעי לפמש"כ הרמב"ם בטעמא דהא דתניא<sup>8</sup> "הרי זה גיטיך והנייר שלי אינה מגורשת" דהטעם משום "שאיין זה כריתות" (בהל' גירושין פ"ח הי"ג) וכן פסק השו"ע (אה"ע קמ"ג, יא). ובא בהמשך לשאר הדינים דכריתות, שלכאו' הוא דין מיוחד רק בגיטין, משא"כ בשאר שטרות דלא בעינן כריתות, לכאו' מצינו למימר שפיר דמהני גם בכי האי גוונא, ומשום דמסירת השטר הוא מעשה קנין בלבד, וקנה השדה במסירת השטר.

6 שם, ס"ק ח'.

7 קידושין כו, א.

8 גיטין כ, ב.

אלא דגם למא שפירש רש"י בהא דגיטין שם "דכיון דהנייר שלו לא נתן לא כלום דנמצאו אותיות פורחות באויר" [והביאו הבית שמואל באה"ע שם]. דלכאו' י"ל דא"כ ה"ה נמי בכל השטרות דאם עיכב הנייר לעצמו, נמצאו האותיות פורחות באויר וליכא שטר, וכ"כ הקצוה"ח (בח"מ סי' קצ"א סק"א) דגם בכל השטרות המוכר צריך להקנותו לגמרי להלוקח משום האי טעמא [ולא העיר כלל מדברי הרמב"ם בזה].

[איברא דבאמת יש לעיין בזה דהא גם רש"י לא כתב דמכיון שהאותיות פורחות באויר לכן ליכא שטר כלל וכיו"ב, אלא ד"לא נתן לה כלום". וי"ל הכוונה דבגט דכתיב ונתן בידה בעינן גם נתינה. ואף דבכתבו על איסורי הנאה כשר [אף ד"לא יהיב לה מידי", בגמ' שם לעיל כ, א] היינו משום דונתן – "נתינת גט היא" (לשון הגמ' שם לעיל כ, א). וע"כ כשמשייר הנייר לעצמו נמצא דלא נתן לה כלום דבאותיות ליכא נתינה כיון דפורחות באויר, וע"כ אינה מגורשת. משא"כ בשאר שטרות דלא כתיב ונתן וליכא לכאו' דין נתינה, וילפינן מ"ואקח את ספר המקנה", י"ל דכשר גם באופן זה. עכ"פ גם למש"כ הקצוה"ח דגם בשאר שטרות פסול מ"מ עדיין יש לחלק כדלקמן].

הנה זהו דין באופן מסירת השטר, דאופן מסירת השטר צריך להיות באופן שמוסר לו גם הנייר, אמנם ודאי דאין השטר הדבר הנקנה, כ"א השדה. ולכן פשוט דאין נוסח השטר "קני לך הוא וכל השדה" וכיו"ב, משום שאין לקנין השטר שייכות עם קנין השדה, ומה שצריך למסור לו (ולהקנות לו) השטר זהו מצד דיני מסירת השטר ובוודאי אין מקום להכניסו בתוך נוסח השטר.

ולפי"ז צריך ביאור בטעם נוסח השטר הכא "קני לך הוא וכל שעבודי", "ואי לא כתב לי הכי לא קני" (לשון הגמ' עו, ב), דבשלמא דצריך לכתוב וכל שעבודי, הוא משום שלא יאמר דקנהו רק לצור ע"פ צלוחיתו, אמנם מדוע צריך לכתוב גם "הוא"?

## ד

### גדר בעלות דחוב

והנראה פשוט בזה, דכיון דהחוב הוא דבר רוחני ואינו "נתפס" ממש בקנין [וכלשון הראשונים הנ"ל "הראי' שבה אינה נמשכת ואינה נמסרת" ודעת הרי"ף ז"ל וכמה ראשונים דקנין שטרות הוא רק מדרבנן], לכן אופן קנין החוב הוא ע"י קנין השטר, והיינו דע"י שנקנה לו השטר בקנין נקנה לו ע"י גם החוב שבו. ומטעם זה כתב הרמב"ן דגם אם קונה החוב והשטר אגב קרקע, שאז אינו כותב לו שטר קנין, אומר הלשון קני לך וכל שיעבודי" והיינו דאין זה מצד דין קנין שטר וכיו"ב אלא דכאן כיון דהדבר הנקנה הוא חוב ושיעבוד רוחני, הדרך להקנותו הוא ע"י קנין השטר ואז קונה הוא וכל שעבודו.

(9) ראה ח' הרמב"ן ב"ב עו, ב ד"ה 'צריך למיכתב לי'.

וא"כ הדרך לקושיית הקצוה"ח דלכאו' איך יכול לקנות גוף הנייר במסירה בעלמא בלא משיכה, דהא גוף הנייר וודאי נמשכת ומוגבהת, ואם איהו לא קני, השיעבוד נמי לא קני.

## ה

יסוד הרגוצובי בעניין זה, והמתבאר

והנראה לומר בזה (בד"א) שהוא ע"ד ביאור הרגוצובי<sup>10</sup> בהדין דאשה העומדת ברה"ר וזרק קידושי', דאם נמצא קרוב לה מקודשת, והיינו אף אם לא נמצא הכסף תוך ד' אמות שלה. ולכאו' אינו מובן במה מתקדשת, הא מכיון שלא קנתה הכסף שהיה הרי חוץ לד' אמות שלה ואדם קונה רק בד' אמות שלו ולא חוץ להם, ממילא לא חלין הקידושין, וכותב הגאון הרגוצובי דצ"ל דהקידושין הם "העילה", וע"י הקידושין קונה את הדבר. [עיי"ש בלקו"ש ובהנסמן שם].

והיינו דאע"פ שהכסף לא נקנו בדרכי הקנין הרגילים, [דלא מצינו קנין "קרוב לה"] והדין דקרוב לה הוא דין מיוחד מצד דיני גיטין וקידושין, פועל הקידושין דתקנה הכסף גם, דמכיון שמתקדשת בהם, ממילא קונה אותם. ואף שלכאו' הדבר ממנ"פ, דאם לא קנתה הכסף ממילא גם הקידושין ליכא כלל, מ"מ אמרינן דכיון שהכסף נמצא במצב שמצד דיני קידושין ראוי' להיות מקודשת, חלין הקידושין הרוחניים וממילא קונה הכסף ומקודשת.

ועד"ז י"ל בדעת הרמב"ן בענין קנין אותיות, דקנין השעבוד והחוב הוא ה"עילה", וע"י זה קונים גם גוף השטר. והיינו דאף שקנין החוב הוא דוקא ע"י קנין השטר [וכנ"ל בארוכה] מ"מ אין הוא ה"עילה" אלא ה"עלול". דתקנת חכמים כך היתה ד"כשהוציא הלה ראיותיו מתחת ידו וגמר והקנה לו" ומסר לו השטר, קונה השעבוד והחוב וזה פועל שיוקנה לו השטר כדי שיפעל ויגמור הקנין.

[ואף לפי המבואר לעיל דהחוב הוא דבר רוחני ולכן אופן קניינו הוא רק ע"י קנין השטר, זהו רק בהקנין בפועל, אמנם ה"עילה" ומקור הענין הוא קנין החוב והשעבוד, ודו"ק].

## בענין איסור מלאכה בחוה"מ

הגה"ח יוסף יצחק שי' קלמנסון  
ר"י תות"ל ניו הייבן, מתלמידי הרב הלל

### א

דעת הרשב"א ושאר הראשונים דלהשיטה דאיסור מל' בחול המועד מדאורייתא לא הוי חוש"מ זמן תפילין דחשיב ג"כ אות בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תר"צ כתב "ולענין הנחת תפילין בחוה"מ ששאלת מה דעתי אני סובר שאין מניחין שגם הם אות שהרי חוש"מ אסור בכל מלאכה שאינה מלאכה האבד ומלאכה דאורייתא היא במועד דכולהו תנאי מייתי לה מקרא בחגיגה" וכו'.

ועד"ז כתב בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רל"ז וז"ל שאלה אם מניח אדם תפילין בחוה"מ או לא, תשובה וכו' שאינו מניח שהרי הוציא הכתוב כל הימים שהם עצמם אות כשבתות וי"ט וח"ה נמי הוא עצמו אות שהרי הוא אסור במלאכה ואע"פ שיותר במלאכת האבד כיון שאין מותר כחול אות הוא שהרי אף יו"ט מותר במלאכת אוכל נפש ובדבר השווה לכל נפש" וכו' יעוי"ש.

ומתבאר בדברי הרשב"א דלהשיטה דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא אין להניח תפילין בחוה"מ דחשיב ג"כ אות כשבת ויו"ט, דאף דמותר בדבר האבד וכו', כיון שאין מותר כחול אות הוא שהרי אף יו"ט מותר באו"נ וכו' וחשיב אות וכו"ל בדברי הרשב"א.

[וכן מתבאר ג"כ בתוס' מו"ק דף י"ט ע"א בד"ה ר"י אומר וכו' וברא"ש הל' תפילין סי' ט"ז ובסמ"ג הל' תפילין עשין כ"ה ובאו"ז ח"ב סי' תקפ"ט, וכ"מ בשו"ת הרדב"ז סי' אלף פ"ב, ובשה"ג מו"ק שם [והובא בחי' אדמו"ר הצ"צ מו"ק פ"ג יעוי"ש], וכ"כ בשו"ת שו"מ מה"ת ח"ג סי' ס"ד ובספר ארצות החיים, הובאו בשד"ח מערכת חוה"מ או"ק י"ז, יעוי"ש].

### ב

דעת הריטב"א דחוש"מ זמן תפילין אע"פ דס"ל דאסור במל' מדאורייתא ויעויין בחי' הריטב"א עירובין דף צ"ז ע"א בד"ה יצאו שבתות כו' שכתב "פי' דהא גבי שבת כתיב אות וה"ה לימים טובים דכולהו שבתון נינהו כדכתיב תשבתו שבתכם ונחלקו המפרשים ז"ל אם חוש"מ בכלל ימים טובים אם לאו וכו' ואחרים כתבו שהוא זמן תפילין וכו' וכדעת הזה נ"ל חדא דאמרינן בגמ' בתלמודא בכמה דוכתי שבתות וימים טובים, אין חוש"מ [בכלל] וכדמוכח נמי בפ"י כיצד מברכין ובפ' שלשה שאכלו כאחת, דמני שבתות וימים טובים לחוד, ור"ח וחוש"מ, ועוד דהא אות דכתיב גבי שבת בשמירת מלאכה היא, ודכותה

אות דימים טובים היינו מפני שהם עצורים ממלאכה, וכדתנן אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, ואלו חוש"מ מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד ובכל שהוא לצורך המועד, ואפי' בפרהסיא ושלא בשינוי, וכל מה שאסרו בו [אינו] אלא מד"ס וכדברינו בדוכתא'. ואעפ"כ ראוי לחוש לדברי האומרים שאין זמן תפילין במועד ומניחן בלא ברכה מפני הספק" וכו' יעוי"ש בריטב"א.

ומבואר דעת הריטב"א דאף דס"ל ג"כ דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא [וכמ"ש בריש מו"ק ומדויק הוא ג"כ בדבריו כאן שכתב "...מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד" וכו' דמתבאר דבאינו אבד אסור מה"ת וכו'] מ"מ ס"ל דהוי זמן תפילין דחוה"מ לא חשיב אות, כיון דמותר מה"ת בדבר האבד וכו', והדברים צ"ב דהרי גם יו"ט מותר באו"נ וכו' וחשיב אות, וא"כ מ"ש חוה"מ דלא חשיב אות משום הא דמותר בדבר האבד וכו', דבתררויהו הרי האיסור מלאכה בהו הוי מדאורייתא, אלא דחילקה התורה להיתר, דביו"ט היתירה רק או"נ, ובחוה"מ היתירה יותר גם דבר האבד, אבל הא מיהת דבתררויהו איכא איסור מלאכה מדאורייתא, וא"כ מה"ת לחלק דיו"ט יחשב בדין אות וחוה"מ לא יחשב בדין אות, ובמה מחולק הריטב"א עם הרשב"א ושאה"ר הנ"ל דס"ל בפשיטות דלהשיטה דאיסור המלאכה בחוה"מ הוי מדאורייתא חשיב הוא אות כמו יו"ט [וביאר הרשב"א דאי משום הא דבחוה"מ היתיר דבר האבד הרי גם ביו"ט הותר או"נ וכנ"ל], וצ"ע<sup>2</sup>.

## ג

שיטת הריטב"א באיסור מל' בחוש"מ  
לא הוי משום קדושת היום אלא משום ביטול מצות השמחה

והנראה לבאר בזה, דהריטב"א מחולק עם הרשב"א ושאה"ר ביסוד איסור המלאכה

(1) בחי' הריטב"א ריש מו"ק שהכריע שם כדעת הרמב"ן דמלאכה בחוה"מ הוי דאורייתא יעוי"ש, ומ"ש וכל מה שאסרו בו אינו אלא מד"ס היינו מה שאסרו במקום טירחה וכו' גם במקום האבד וכו', וכמ"ש לבאר כן בדברי הריטב"א בשד"ח מערכת חוה"מ או"ק י"ז יעוי"ש. ובהערות המהדיר לחי' הריטב"א שם.

(2) וכבר נתעורר בשד"ח שם בשיטת הריטב"א דס"ל דחוה"מ הוי זמן תפילין אע"פ שסובר דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא, וכן נתעורר שם בשיטת רש"י דס"ל ג"כ דמלאכה בחוה"מ הוי מה"ת, ושיטת רש"י נראה ג"כ דס"ל דחוה"מ הוי זמן תפילין יעוי"ש בשד"ח.

ועי' במשכנות יעקב או"ח סי' ל"ח שכתב שם לדייק מדברי רש"י דהאות דשבת אינו משום איסור המלאכה אלא הוא משום עצם יום השבת דנקרא שבתון וכתב לבאר לפי"ז שיטת רש"י והריטב"א דס"ל דחוה"מ הוי זמן תפילין אע"פ שאסורין במלאכה מה"ת והיינו משום דחוה"מ לא נקרא אות יעוי"ש באריכות.

האומנם דבריטב"א ערובין שם מתבאר להדיא דענין האות הוא משום איסור המלאכה, דכתב שם "דהוי אות דכתיב גבי שבת בשמירת מלאכה היא, ודכוותה אות דימים טובים היינו מפני שהם עצורים ממלאכה וכו' ואלו חוה"מ מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד" וכו' יעוי"ש, דמתבאר להדיא דמפרש ענין האות הא דאסור במלאכה וכו'.

ועי' בחי' אדמו"ר הצ"צ מו"ק פ"ג שם דהביא מפרש"י בחומש שפי' כי אות היא כו' בהנחילי לכם את יום מנוחתו למנוחה מוכן שעיקר האות המנוחה ממלאכה, וכ"מ קצת ממ"ש רפ"ב דביצה [דף ט"ז ע"א] ביני ובין בני"א אות היא שהוא בצנעה וכמ"כ איסור מלאכה אינו ניכר כ"כ דכמה בטלני איכא בשוקא יעוי"ש בצ"צ.



בחוה"מ דמן התורה, דהריטב"א מפרש דחלוק הוא מגדר איסור המלאכה בשבת ויו"ט דבשבת ויו"ט הוא משום לתא דקדושת השבת ויו"ט [עי' בראב"ע וברמב"ן עה"ת שמות כ' פסוק ז' ובפסוק י' וברשב"ם שם, וכן מתבאר ברמב"ם סה"מ מצוה קי"ט ואילך דמקרא קודש הנאמר בשבת ויו"ט היינו איסור מלאכה דמק"ק פירוש קדשהו במלאכה יעויי"ש, וכ"ה בחינוך מצוה רצ"ז ואילך, ובב"י או"ח סי' תפ"ז, וכמ"ש להלן בסי' הבא באריכות יעויי"ש], משא"כ בחוה"מ דאינו משום קדושת היום אלא הוא משום לתא דטרחא שלא למעט בשמחת הרגל [דבחוה"מ הרי איכא ג"כ מצות השמחה דושמחת וגו' וכמבואר ברמב"ם, פ"ו מהל' יו"ט הל' י"ז ובשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ט ס"ה], וכדמתבאר כן בחי' הריטב"א מו"ק דף י"ג ע"א בד"ה אלא אמר ר"א מועד אי"ד קא רמית מועד משום טירחא ולא טירחא הוא וכו', דהביא שם פירש"י והתוס' וכו' וכתב "...ונראה שכך ישוב לשון הגמ' כי האיך ס"ד לתלות ענין י"ד בענין המועד שהרי אין טעם איסורן שווה, כי טעם איסור מלאכה במועד הוא משום טירחא ושלא למעט בשמחת הרגל ולפי' התיירו חכמים כל שהוא לצורך המועד וכל שהוא דבר האבד, כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יו"ט, וכן התיירו שכר פעולה שאין לו מה יאכל" וכו' יעויי"ש. דמתבאר בדברי הריטב"א דיסוד איסור המלאכה בחוה"מ הוא משום לתא דשמחת המועד, דלכן אסרה התורה רק מלאכה בדבר שאינו אבד, ושאינה לצורך המועד, משא"כ בדבר האבד ובלצורך המועד דהוי לשמחת היו"ט וכו', וכמ"ש הריטב"א [ומ"ש לפיכך התי' חכמים וכו' אין כוונתו דהאיסור בזה הוא מדרבנן דהרי שיטת הריטב"א הוא דהאיסור מדאורייתא אלא דכתב התיירו חכמים וכו' משום דמסרן הכתוב לחכמים לומר לך איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת וכמבואר בחגיגה שם].

## ד

## האות באיסור מל' הוא רק שהוא משום קדושת היום

ולפי"ז נראה לבאר דעת הריטב"א דס"ל דאיסור המלאכה בחוה"מ לא חשיב אות, והיינו משום דרק כשאיסור המלאכה הוי משום קדושת היום הוא דחשיב אות דבקרא כתוב "...שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם, ושמרתם את השבת כי קדש היא" וגו', דהאות הוא שנתן שבת קדושה לעם קדושו ולא לשאר העמים דלכן הוי האות בזה בשבת ויו"ט דאיסור המלאכה בהו הוא משום לתא דקדושת היום, [וי"ל דזהו ביאור הך שיטה דס"ל דהאות הוא באיסור עשיית המלאכה ולא בשאר המצות דאיסור אכילה דחמץ בפסח ומצות הסוכה בחג הסוכות, והיינו משום דהך מצות לא תליין בקדושת היום, דהו גמ בחוה"מ לכו"ע], משא"כ בחוה"מ דאף דאסור במלאכה מדאורייתא, לא הוי משום לתא דקדושת היום אלא משום לתא דביטול שמחת המועד [דהוי כשאר מצות המועד], דלא חשיב משו"ז אות וכנ"ל.

## ה

## איסור המל' בשבת ויו"ט משום קדושת היום

וזה נראה ביאור דברי הריטב"א שכתב "...דהא אות דכתיב גבי שבת בשמירת מלאכה היא, ודכתוותה אות דימים טובים היינו מפני שהם עצורים ממלאכה, וכדתנן אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד [דמתבאר דהאיסור מלאכה ביו"ט הוי מאותו הגדר דשבת, דאין ביניהם אלא אוכל נפש בלבד, דביו"ט לא אסרה התורה אלא מלאכת עבודה, משא"כ או"נ דהוי מלאכת הנאה, וכמבואר ברמב"ן עה"ת אמור כ"ג ז, ובשבת אסרה גם מלאכת הנאה, דהוא חילוק בכמות המלאכות, אבל הוא מיהת דבהמלאכות שאסרה גם ביו"ט הוי מאותו גדר כמו בשבת דהוי משום קדושת היום], ואלו חוש"מ מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד ובכל שהוא לצורך המועד" וכו' [דבזה לא הוי החילוק בכמות המלאכות, דהרי אותן המלאכות עצמן הותרו כשהן בדבר האבד או לצורך המועד, והיינו משום דלא הוי איסור המלאכה בזה משום קדושת היום, דלפי"ז ה' האיסור בהחפצא דהך מלאכה דמחללת קדושת היום, ולא ה' חלוק אם עושאה בדבר האבד וכו', ולא דמי להיתר המלאכה דאו"נ ביו"ט, דלא הוי מגדר היתר לצורך היו"ט, אלא דמלכתחילה לא נאסר ביו"ט הך גדר מלאכה, דלא נאסר אלא מלאכה דעבודה ולא מלאכה דהנאה, דהא דאו"נ לא הוי טעם ההיתר אלא סימן וכו', וכמו"ש בשיטמ"ק כתובות דף ז' ע"א בשם שיטה ישנה "כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא ה' בכלל לא תעשה כל מלאכה והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא הוא דכתבי" יעוי"ש, וכמו שהאריך בזה כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בלקו"ש ח"א שיחת בא א' יעוי"ש, משא"כ בדבר האבד וכו' דלא הוי גדר מלאכה אחר, אלא דבדבר האבד וכו' הותרה המלאכה וכו',<sup>3</sup> משום לתא דטרחת האדם שלא ימנע משמחת המועד, דלכן לא אסרתו התורה בדבר האבד וכו' וכמו"ש הריטב"א במו"ק דף י"ג כנ"ל], וזהו דמחלק הריטב"א דרק איסור המלאכה דשבת ויו"ט הוא דחשיבי אות, דבהו הוי איסור המלאכה משום לתא דקדושת היום, דהאיסור הוא בהחפצא דהמלאכה דמחללת קדושת היום, דזה חשוב אות משא"כ איסור המלאכה דחווה"מ דלא הוי משום החפצא דהמלאכה דמחללת קדושת היום, אלא הוא משום מעשה טירחא דהגברא שלא ימנע משמחת המועד, דבזה לא הוי איסור המלאכה בדין אות וכמשנ"ת.

3) ולפי"ז יש לבאר דברי ר"ת בתוס' חגיגה שם דכתב דע"כ האיסור ממלאכה בחווה"מ מדרבנן דאי הוא מה"ת היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר יעוי"ש, דתמהו האחרונים והרי ביו"ט עצמו דהוי מדאורייתא מצינו דמקצתו מותר באו"נ וכו' יעוי"ש בטו"א וברש"ש.

ולמש"כ בפנים י"ל דחלוק הוא ביו"ט דמלאכת או"נ לא נאסר מלכתחילה דביו"ט אסרה התורה רק מלאכת עבודה ולא מלאכת הנאה, משא"כ לגבי דבר האבד וכו' דהוי אותו גדר מלאכה, בזה כתב ר"ת דלא מצינו שיהא מקצתו אסור ומקצתו מותר וכו' [ובשיטת הריטב"א נתבאר בפנים דס"ל דמלאכת חווה"מ לא הוי משום קדושת היום וכו', ור"ת לא נחית לזה אלא דאם האיסור בחווה"מ מדאורייתא הוא ג"כ משום קדושת היום ולכן כתב דהיכן מצינו וכו' וכו' ל].

## י עוד הוכחה לענין הנ"ל

ושו"ר הדברים כמעט מתבארים להדיא בדברי הריטב"א במו"ק דף י"ח ע"ב בד"ה ת"ר כותב אדם תפילין וכו', דהביא שם דעת הר' שמשון ז"ל דכתב דמועד זמן תפילין דעיקר האות היינו בימים שיש בהם עיקר המצות והן אסורין בעשיית מלאכה וכו', וכתב " . . ונראין דברי ר' שמשון ז"ל דכל היכא דאמרין בתלמודא שבתות וי"ט, היינו י"ט ממש וכו' ולא עוד אלא דביו"ט לא כתיב בהו אות אלא דאיתקש לשבת, דכתיב אלה מועדי ה' [ומדכתיב נמי את שבתותי תשמרו כי אות היא ואלו הם ימים טובים], שהם ג"כ מקודשים ומברכים בהם ברכת קידוש כעין זכור דשבת, וזה נראה ברור" יעוי"ש בריטב"א. הרי מתבאר להדיא בדברי הריטב"א בזה דדין האות תלוי בקדושת היום דלכן הוא רק בשבת וי"ט דאית בהו מצות הקידוש [דדעת הריטב"א נראה דס"ל דמצות הקידוש גם ביו"ט הוא מדאורייתא וכמ"ש בזה האחרונים ז"ל], ולא בחוה"מ והן הן הדברים שביארנו בדברי הריטב"א בעירובין דף צו דמחלק בין איסור המלאכה בשבת וי"ט לאיסור המלאכה בחוה"מ, דהוא משום דשבת וי"ט הוי משום דין דקדושת היום, משא"כ בחוה"מ דהוי משום לית דטרחת האדם, שלא ימנע משמחת המועד, וכמשנ"ת.

## ז ביאור שיטת הרשב"א ושאר ראשונים

בדעת הרשב"א ושאה"ר דס"ל דלהשיטה דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי מה"ת חשיב אות כשבת וי"ט נראה דהוא משום דס"ל דאיסור המלאכה בחוה"מ הוי ג"כ משום קדושת היום, וכמו שהוא ביו"ט, אלא דביו"ט הקילה התורה רק באוכל נפש, ובחוה"מ הקילה יותר גם בדבר האבד וכו', אבל גם בחוה"מ הוי משום קדושת היום, וכן הרי מתבאר לפי הלימוד דר"ע בחגיגה שם דיליף לי' מהא דמקראי קודש דקאי גם על חוה"מ [וכ"ה להלימוד דר' יונתן שם], וברש"י שם בד"ה מקראי קודש "משמע קדשיהו בעשיית מלאכה", דלפי"ז מתבאר דאיסור המלאכה בחוה"מ הוא ג"כ משום לתא דקדושת היום דנלמד ממקראי קודש, וכמו שהוא בשבת וי"ט כנ"ל<sup>4</sup>. דלכן ס"ל דאי חוה"מ אסור במלאכה מדאורייתא חשיב ג"כ כאות כשבת וי"ט, דגם בחוה"מ הוי איסור המלאכה משום קדושת היום וכנ"ל.

## ח ביאור שי' הריטב"א והערת המהדיר

והנה בחי' הריטב"א<sup>5</sup> כתב " . . ובירושלמי משמע כדברי ר"ת ז"ל דאמרין אמר ר' אבא בר ממל אלו הי' מי שימנה עמי התרתי לעשות מלאכה בחוש"מ כלום אסרו שלא לעשות

(4) וראה ב'לאור ההלכה' לגרש"י זיין ז"ל בענין שבת יעוי"ש.

(5) ריש מו"ק שם.

מלאכה בחוש"מ אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ושמחים ויגעים בתורה ואינן אכלין ושתיין ופוחזין ע"כ, אלמא דרבנן היא ולכך הי' אומר שהיא מתירו אלו הי' לו מי שימנה עמו, ואלו איסורא דאורייתא ליכא למימר הכי שיאמרו כל החכמים לעקרו בקום ועשה" וכו' יעוי"ש.

ובהערת המהדיר על הריטב"א שם [הוצאת מוסד הרב קוק], ציון 55 העיר, ד"ראי' זו הביאו הראשונים דסברי דמלאכת חוה"מ מדרבנן, ועיקר ראייתן מן הירושלמי ממה שאמר טעם האיסור "כדי שיעסקו בתורה. . . ולא כרבינו דהוכיח ממה שאמר דהי' מבטל איסור מלאכה בחוש"מ יעוי"ש, ולמש"כ מבואר הא דלא הביא הריטב"א הראי' ממ"ש הירושלמי טעם האיסור "כדי שיהיו אוכלין ושותין ושמחים ויגעים בתורה", והיינו משום דלשיטתו גם אי הוי האיסור הוא מה"ת, לא הוי משום קדושת היום אלא משום לתא דמצוות שמחת יו"ט, דהיינו שיהיו שמחים ואוכלים ושותין ויגעים בתורה [דבמצות השמחה איכלל חציו לה' וגו' לר' יהושע דקיי"ל כוותי'] ולכן לא הביא הריטב"א הראי' מטעם הירושלמי אלא ממה דהי' מתירו וכו' דאילו הוא מדאורייתא ליכא למימר שיאמרו החכמים לעקרו בקו"ע וכמבואר בריטב"א<sup>6</sup>.

## ט

## תי' סתירה וביאור בדברי הריטב"א

והנה בחי' הריטב"א (סוכה דף לח ע"א בד"ה הכא בי"ט שנו וכו') כתב . . . ואגב אורחין שמעינן דחוש"מ י"ט מיקרי, מכיון דאסור בעשיית מלאכה וה"נ משמע בריש פירקין ובמסכת מגילה אמרינן גבי פורים יו"ט לא קבילו עלייהו, לפי שלא נאסר במלאכה, ומה שאין אנו אומרים בחולו של מועד בתפילה את יו"ט מקרא קודש הזה, לפי שעושיין בו מלאכה בדבר האבד, ושלא לזלזל ביו"ט ממש, שיהי' סבורין שהם שוין בקדושה מכיון ששוין בשמותם, מפי מורי נר"ו, יעוי"ש בריטב"א<sup>7</sup>.

6 מדברי הריטב"א בזה נראה דס"ל דקידוש יו"ט הוי ג"כ מה"ת, ואזיל לשיטתו בשבועות דף י"ג דהביא שם דברי רש"י דקידוש יוה"כ הוא מה"ת וכו', וכמ"ש בשו"ת אבנ"ז אור"ח סי' ב' אור"ק ל"ח יעוי"ש. ויעוי"ש באור"ק ל"ט דהקשה על הריטב"א דאפי' לשיטת רש"י דקידוש יוה"כ מן התורה ונאמר דגם קידוש יו"ט מה"ת, הרי הדבר ברור דגם ברכת חוה"מ מן התורה כיון שרש"י ז"ל פי' מקראי קודש לומר מקדש ישראל ויוה"כ, והרי חוה"מ קרוי מקראי קודש כדאיתא בחגיגה (דף י"ח) מה לחוה"מ שקרוי מקרא קודש יעוי"ש באבנ"ז. וי"ל בזה דהא דחוש"מ נקרא מק"ק הוא רק להעניינים דלא הוי משום עצם קדושת היום, וכמו מצות העונג וכו', דהוי כמו מצות השמחה דהויא ג"כ בחוה"מ משום דאינו תלוי בקדושת היום, וכן ילפינן מזה לאיסור מלאכה בחוה"מ משום ביטול מצות השמחה, ולא משום קדושת היום וכמ"ש בפנים בשיטת הריטב"א, משא"כ למצות הקידוש דהוי משום לתא דקדושת היום לא הוי חוש"מ בכלל מקראי קודש, וע"ד מש"כ אדה"ז בסי' רמ"ב בהגליון לשיטת הרמב"ם וסייעתו דמק"ק היינו איסור מלאכה דמה שחוה"מ נקרא מק"ק הוא רק ילפינן הקרבנות בלבד וכו' [והובא ונתבאר בסי' הבא באריכות יעוי"ש], ועד"ז י"ל לשיטת הריטב"א דמה דחוה"מ נקרא מק"ק הוא להמצות דאינן תלויין בקדושת היום וכו"ל ודו"ק.

7 ושור'ר בקרן אורה ריש מו"ק שכתב לבאר איסור המלאכה בחוה"מ גם להשיטה דהוא מדאורייתא דהוא משום לתא דמצות השמחה במועד והביא מדברי הירושלמי דמתבאר כן, וז"ל שם: . . . ונראין הדברים, כי עיקר

והנה מ"ש הריטב"א בזה דחוש"מ נקרא ג"כ יו"ט כיון שנאסר בעשיית מלאכה נראה דאי"ז סותר למש"כ בעירובין דף צ"ו ובמו"ק דף י"ח ע"ב דכל היכא דאמרינן בתלמודא שבתות וימים טובים היינו יו"ט ממש ואין חוה"מ בכלל וכו"ל, והיינו משום דהריטב"א מיירי שם היכא דנאמר ימים טובים בהמשך לשבתות [וכדמדוייק בדברי הריטב"א] דבזה הכוונה לימים טובים ממש ולא לחוש"מ<sup>8</sup>, ומ"ש בסוכה דחוש"מ מקרי יו"ט הוא כשנאמר יו"ט בפ"ע דבזה מקרי גם חוש"מ בשם יו"ט כיון דאסור בעשיית מלאכה ולמש"כ יומתקו הדברים והוא דמה דחוש"מ מקרי יו"ט הוא מצד ענין המנוחה בו ממלאכה לחוד, דמשו"ז ג"כ נקרא בשם יו"ט דאסור בעשיית מלאכה, משא"כ משום קדושת היום לא הוי כיו"ט ממש דיש בו קדושה ומשו"ז הוא דאסור במלאכה וכו"ל, ולכן במקום שנאמר שבתות וי"ט אין נכלל חוש"מ, דשם הכוונה ליו"ט ממש [כלשון הריטב"א שם] דומה לשבתות, דבתרווייהו הוי איסור המלאכה משום קדושת היום.

,

ביור שורש מח' הריטב"א והרשב"א לענין הכנסת יו"ט

והנה בחי' הריטב"א (סוכה שם) מבואר דאף דחוש"מ מיקרי יו"ט מ"מ אין אומרים בחוש"מ בתפילה את יו"ט מק"ק הזה, לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזולל ביו"ט ממש שיהיו סבורין שהם שווין בקדושה מכיון ששוין בשמותם וכו"ל.

אכן בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' רט"ו) כתב " . . . וחוש"מ הוא יו"ט וכן אנו מזכירין בתפילת המוספין, וגם הוא אסור בעשיית מלאכה שאינה דבר האבד מדברי תורה א"כ יו"ט הוא יעוי"ש, דמבואר דס"ל דכיון דחוש"מ מקרי יו"ט דאסור מן התורה בדבר שאינו אבוד,

טעם איסור מלאכה מה"ת הוא כדי שיהיו מזומנים וקרואים לקדש החג ולשמוח במקדש ה' ע"כ לא נפרט בתורה איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת ונמסר הדבר לחכמים יודעי רמיות התורה וכוונתה והם יורו איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת ועל הנקודה הזאת תסוב כל איסורי מלאכת חוה"מ שאין בהם איסור מצ"ע של ימים כי אינן קרואים יו"ט ועיקר האיסור הוא כדי להפנות לקדושה לקיים מצות החגיגה והשמחה וכו', ומה שהביאו מן הירושלמי וכו', ולפמש"כ אין ראי' מזה ואדרבה הן הן הדברים שכתבתי כיון דלא נאמר בפירוש בתורה במה שנקרא מק"ק להיות פנויים לעסק במצוות וכיון דע"י הפנאי הם באים לידי פוחזות, טוב יותר להתיר להם המלאכה וכו', יעוי"ש. והן הן הדברים שביארנו בשיטת הריטב"א וכמשנ"ת בפנים [ובדברי הקר"א מבואר דמפרש כן גם להלימוד ממקראי קודש, וזה מתבאר לפי שיטת היראים דמק"ק היינו לענגו וכו', ועד"ז הוא בפירש"י וברמב"ן פ' אמור שם דהא דלכבדו במאכל וכו' נכלל במק"ק יעוי"ש וכמש"כ לעיל בהערה 6].

8) ושור' ברחמים לחיים על שו"ת הרשב"א ח"ה תשובה רט"ז שכ"כ לבאר בדברי הריטב"א יעוי"ש.

9) ובעת הריטב"א י"ל דאינו מפרש בזה דמקראי קודש ענינו איסור מלאכה וכמו שפירש"י, אלא דמק"ק הוא לענגו במאכל וכו', וכשיטת היראים שהובאו בשו"ע אדה"ז ריש סי' רמ"ה [וכמ"ש להלן בס' הבא יעוי"ש] והלימוד דהנך תנאים הוא דכיון דקראו התורה לחוה"מ ג"כ בשם מקראי קודש כיו"ט, לענין מצות העונג וכו' אמרינן דנתרבה גם לאיסור מלאכה כיו"ט, אבל אי"ז משום דמק"ק ענינו איסור המלאכה, אלא מכיון דנתרבה למצות העונג וכו', אמרינן דנתרבה ג"כ לאיסור מלאכה, דהשוהו הכתוב ליו"ט גם לאיסור המלאכה.

לכן מזכירין ג"כ בתפילת חוש"מ שהוא יו"ט, והוא דלא כמ"ש בחי' הריטב"א כנ"ל [וראה ברחמים לחיים על הרשב"א שם].

ולמש"כ י"ל דהרשב"א והריטב"א אזלי לשיטתייהו, והוא דהריטב"א לשיטתו דס"ל דאיסור המלאכה בחוה"מ לא הוי משום קדושת היום אלא דמקרי יו"ט משום ענין המנוחה ממלאכה וכן"ל, דלכן כתב דאין מזכירין יו"ט בתפילת חוש"מ לפי שעושיין בו מלאכה בדבר האבד [דמזה מוכח דלא הוי משום קדושת היום וכן"ל בפ"י דברי הריטב"א בעירובין דף צ"ו] ושלא לזלזל ביו"ט ממש [דיש בו קדושה] שיהיו סבורין שהם שווין בקדושה מכיון ששוין בשמותם וכן"ל.

אכן בדעת הרשב"א י"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דגם איסור המלאכה בחוש"מ הוא משום קדושת היום וכן"ל, ולכן ס"ל דגם בחוש"מ מזכירין בתפילה את יו"ט וכו', דגם בחוש"מ הוא משום לתא דקדושת היום וכמ"ש ביו"ט וכו'.

## יא

ביאור למה אמרינן להראשונים הנ"ל  
'המבדיל בין קודש לחול' בהבדלת יו"ט לחוה"מ

והנה בהבדלה שבין שבת ליו"ט אומרים המבדיל בין קודש לקודש, ובהבדלה שבין יו"ט לחוה"מ אומרים המבדיל בין קודש לחול, ולשיטת הראשונים דחוה"מ אסור במלאכה מדאורייתא צ"ב למה אין אומרים גם ביו"ט המבדיל בין קודש לקודש, דהרי גם חוה"מ אסור במלאכת דבר שאינו אבד וכו'.

ולמשנ"ת בשיטת הריטב"א מבואר דאיסור המלאכה בחוה"מ לא הוי משום קדושת היום אלא משום לתא דשמחת המועד וכן"ל, ולמשנ"ת בשיטת הרשב"א ושאה"ר דגם איסור המלאכה בחוה"מ הוא משום קדושת היום צ"ל בזה כמו שביאר בשו"ת אבנ"ז<sup>10</sup> לפי מ"ש מהר"ל בספר גבורות ה' בטעם פסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד משום שעדיין לא הי' נס קריעת ים סוף בשביעי של פסח, וקדושת חוה"מ הוא רק משום ששרוי בין ימים טובים שבתחילה ובסוף, וכן משמע בחגיגה דף י"ח עיי"ש, וכ"כ הב"י בשם הזוהר הקדוש שה"ש, באו"ח (סי' ל"א) וז"ל חוה"מ דלא איקרי יו"ט אלין תפילין דרועא דהא לית לה לסיהרא מגרמי' כלום אלא מנהירו דיו"ט, הרי דחוה"מ אינו קדוש בעצמו רק מכוח יו"ט וכמו שהלבנה מקבלת מהחמה, ושם קודש מונח על מקור קדושה, וע"כ אין שם תואר קודש אלא יו"ט שעצמותו קדושה, אבל חוה"מ שבעצמו חול והוא מקודש מקדושת יו"ט כמו הירח שמקבל אור השמש אין לקרותו קודש רק מקרא קודש וכו' ע"כ מבדילין בין קודש לחול והוא בחינת עצמותו וכו' יעוי"ש באבנ"ז.

# לימוד ואמירת דברי תורה לשם מצוה אחרת, וכשאינו מביין

הרב שמואל שי' פעוונזנער  
נכדו, כולל מנחם קראון הייטס

## א

### חקירה בלימוד תורה שבמצוות

ידוע שמלבד מצות לימוד התורה ("והגית בו יומם ולילה"<sup>1</sup>), ומצות ידיעת התורה, ישנם עוד חיובים הקשורים בלימוד התורה מצד ענינים אחרים, כמו לדעת כיצד לקיים המצוות, מצוות קריאת שמע, תפלה, הלל ועוד, כפי שיפורט אי"ה לקמן. ועיקר עיוננו יהיה האם אמירת ולימוד דברי תורה לשם מצוה אחרת הוא גם חלק ממצות תלמוד תורה, או שנחשב למצותו בלבד.

בפרט שמצינו בענין זה התייחסויות רבות ושונות בהלכה, וראוי לברר את הקשר ולנסות למצוא יסודות ברורים לפרטים השונים.

## ב

### בגדר לימוד לשם ידיעה כיצד לקיים את המצוות

בכללות, נראה ברור שלימוד זה נחשב כמצות לימוד התורה, וכפי שמובא גבי ברכת התורה<sup>2</sup> שנושים הפטורות ממצות לימוד, אעפ"כ צריכות ללמוד כל ההלכות שחייבות בהם ולכן מברכות ברכת התורה. מכאן שאף לימוד זה נק' [לפחות לענינים מסויימים] לימוד התורה, ומברכים ע"ז ברכת התורה, ולא תמיד כחלק ממצוות נדה, טבילה ומליחה (ועיין טובא במאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א, שם נתבארו בדרך הפשט, ועל דרך החסידות ג' אופנים בלימוד התורה ובקיום המצוות).

גם אבל ר"ל שאסור בלימוד התורה, מותר בלימוד ההלכות הצריכות לו במצבו.

אמנם לגבי חכם שצריך להורות לשואליו דבר הלכה, הנה בסי' מ"ז כתב המחבר שא"צ לברך ברכת התורה, אם אומר הלכה פסוקה בלי טעם שנחשב כהרהור, וגם חכם אבל ר"ל מותר בהוראה (אם כי יש לחלק בענין זה, משום שרבים צריכים לו, ואי"ז משום שא"ז נחשב

(1) יהושע א, ח.

(2) טושו"ע או"ח סי' מ"ז, ובשו"ע רבנו הזקן, גם בהל' תלמוד תורה שלו פ"א סוף הל' י"ד.

כלימוד, ובמיוחד שהותר מטעם זה ללמד תורה ממש) אמנם גם להורות איסור והיתר הוא רק אם אין אחר<sup>3</sup>, ולכאוף זהו אף אם מורה בלא טעם, ומזה משמע שגם הוראה היא תורה. (ועיין באו"ח סי' תקנ"ד גבי ת"ב, שאסור להורות מלבד אם נצרך עכשיו<sup>4</sup>).

ובאו"ח סי' פ"ה<sup>5</sup> גבי בית המרחץ: שמותר להורות הוראה כדי להפריש מאיסור, ואפי' שלא להפריש מאיסור אלא רק להורות כיצד לעשות, מותר אם אינו אומר בלשון הוראה, שבזה נראה שגם הוראה כיצד לעשות לדוגמא: האומר לחברו ליקח חלק עשירי מפירות אלו קודם שיאכל ויניחם בצד, שהוא לשון עשייה ממש, יש בו משום לימוד, דהא הותר רק בעת הצורך.

ומכל זה נראה שאף לימוד בכדי לעשות, גם כשהוא רק בכדי לעשות יש בו משום לימוד תורה. מאידך גיסא, במקום ובמצב שאין ללמוד תורה, מותר ללמוד ע"מ לעשות. ויש לברר הגדר בזה וליישב זה.

גם בענין פסוקי ברכת כהנים שאומרים אחר ברכת התורה, כותב אדה"ז שהם נחשבים דוקא לתורה, שכתב (בסי' מ"ז ס"ז): שיכול לומר פסוקים אלו, גם קודם אור הבוקר אע"פ שאין נשיאת כפים בלילה כיון שאומרים לשם לימוד, ולא משום זכר לנשיאת כפים. גם בסי' מ"ח ס"א כתב דאם אומרים בציבור רק פרשת התמיד, יכול לומר שאר דברים בביתו משיאור היום, ויקרא פרשת התמיד עם הציבור ואין לחוש שנראה כמקריב ב' תמידין שעובר בכל תוסף שא"ז שייך בקריאה, ועל הצד היותר טוב יכוין בפעם הב' שהוא כקורא בתורה.

נמצינו למדים שישנה קריאה לזכר ואז צריך כל התנאים, כמו הדבר שהוא זכר לו, אם הוא ראוי רק ביום, או רק פעם אחת. וישנה קריאה רק לשם לימוד התורה, ולא לזכר או שיחשב כעושה. אמנם ברור שגם הקריאה לזכר היא קריאה בתורה, שהרי כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה וכו', ובוודאי הוא עיסוק בת"ת.

ויתרה מכך אפי' משנת איזהו מקומן וברייתא דר"י, שהם לימוד ממש שהרי קבעום כדי שיזכה ללמוד בכל יום מקרא משנה ותלמוד, ועם הארץ שאינו מביין אינו נחשב ללימוד ואין לו דין תפילה שיוצא אף אם אינו מביין (עיין שו"ע רבה"ז סי' נ'). ומ"מ נחשב כסדר היום שאומרים אותו בת"ב ובבית האבל ר"ל (עיין טושו"ע ומשנ"ב או"ח תקנ"ד, ובשו"ע רבה"ז סוס"נ).

(3) שו"ע יו"ד סי' שפ"ד וברמ"א שם.

(4) ועי"ש מה שכותבים גבי הרהור בד"ת שאסור בת"ב, אף שמותר להרהר קודם ברכת התורה, דבת"ב הטעם משום שמחה ואולי יש לחלק גם לענין הוראה שאף שמותר להורות ללא טעם קודם ברכת התורה משום שנחשב כהרהור אסור בת"ב כמו הרהור שאסור, אמנם לגבי עצם הדבר האם נחשב כלימוד אין טעם לחלק בין ברה"ת ות"ב. ועיין עוד להלן באיזה ענין הוא השמחה בלימוד התורה.

(5) בשו"ע אדמוה"ז ס"ד.



וראה בשו"ע אדה"ז: "ת"ח שיש לו לב להבין לא יאמר בכל יום אפי' פרשת הקרבנות, רק יאמרם לפרקים ודי לו באמירת איזהו מקומן", שבזה מודגש ביותר ענין התורה שבפסוקי הקרבנות, דהיינו מלבד הענין של כאילו הקריב עולה וכו', יש בזה ענין דלימוד תורה ולכן מי שיכול ללמוד, לא יאמר זה אלא ילמד. ועם כל זה אומרים שמותר לאומרם בזמנים שאסורים בלימוד התורה.

ושאלה זו ישנה גם גבי קריאת שמע. דאף שהיא מצוה בפ"ע, מ"מ המצוה היא לקרוא פסוקים בתורה. ומצינו מחלוקת בזה משני צדדים. דאמרו בגמ' דברכת אהבת עולם היא מעין ברכת התורה, וע"כ אם למד מיד אחרי ברכה זו שוב א"צ לברך ברכת התורה. ונחלקו בזה האם צריך ללמוד מיד אחר ק"ש ותפלה לימוד אחר (רא"ש), או אם קרא ק"ש מיד אחר ברכת אהבת עולם כבר נחשב לו זה ללימוד וא"צ לברך שוב ברה"ת.

ומן הצד השני מצינו התייחסות<sup>8</sup>, למחלוקת זו בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ג ה"ד): דמי שאינו יכול יוצא ידי חובת והגית בו יומם ולילה בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ובשעת הדחק יוצא בקריאת שמע דשחרית וערבית, ידי חובת לימוד. ואולי פסק זה קשור במחלוקת הראשונים האם ק"ש היא נחשבת ג"כ כלימוד, או לא ובשעת הדחק נסמוך על הרשב"א והראב"ד שהוא לימוד.

## ג

### ג' חילוקים בלימוד תורה במצוות

וכדי לברר כל נקודות אלו נראה שיש לחלק כאן לג' חילוקים: א' גדר קריאה, (בתורה, הלל וכו'). ב' האם מצוות צריכות כוונה. ג' גדר דבר שנעשה לצורך אחר.

#### גדר קריאה:

כל דבר, שחכמים קבעו דרך לאמרו, הרי שהעיקר היא האמירה, ולא נוגע כ"כ הרגש הלב, או ההבנה. כשם שברוב מצוות יש המעשה ויש הכוונה, וכאן הדיבור הוא כמו המעשה במצוות אחרות, שנוגע בעיקר האמירה (ועיין בתניא פרק ל"ז שדימה הדיבור למעשה בדרך הפשט, ובדרך החסידות).

לדוגמא הקריאה בתורה בשב"ק ב' וה' וכיו"ב, אף עם הארץ שאינו מבין מה שקורא, מברך ברכת התורה. דענין קריאה הוא אמירת המלות כפי שקבעו חכמנו, בין מבין ובין לאו. וכמ"ש אדה"ז: אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפי' פירוש המלות מפני

(6) או"ח מהדר"ב סי' א' ס"ט.

(7) ברכות יא, ב.

(8) לכאו', דקישור העניינים שלי, הכותב.

(9) הל' ת"ת פ"ב סוף הי"ב.

שהוא עם הארץ ה"ז מקיים מצות ולמדתם. ולפיכך כל ע"ה מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים. וכן כשעולה לתורה, עכ"ל.

אמנם הוסיף כאן שזהו אך לע"ה שאינו יכול להבין, ולכאורה יש לצרף ענין זה שהעיקר היא אמירת אותיות ומלות התורה, עם דעת הרשב"א והראב"ד גבי ק"ש, שאף שאמר ק"ש אחר ברכת אהבת עולם חשיב כאילו למד תורה, דלכאורה כשם ששם אף שכיון לקרוא ק"ש, מ"מ מאחר שאמר תיבות התורה מיחשב כלימוד, גם כאן אם רק אמר תיבות התורה (כשמחוייב בכך והוא תושב"כ, עיי"ש בהל' ת"ת), מקרי לימוד ומברך ברה"ת, ואולי כשם שלענין לצאת ידי חובת והגית ע"י ק"ש הוא רק בשעת הדחק, כך גם כאן שרק ע"ה שאינו יכול ללמוד וכשעת הדחק דמיא סומכים בזה על דעתם דהרשב"א והראב"ד.

ביתר פירוט מובאים הצדדים בשו"ע רבה"ז (או"ח סי' קפ"ה ס"א-ב): שם הובאה מחלוקת האם כל הברכות הם כברכת המזון שצריך הבנה במה שאומר או לא, ומ"מ לענין דברים שתקנו לקרותם כמו הלל, מגלה (לדעה הב' שם), ק"ש מפסוק ראשון, לכו"ע ההבנה אינה מעכבת (וזהו דעת הרא"ש שסובר בק"ש שצריך ללמוד אחריו ואז יוצא יד"ח ברה"ת בברכת אהבת עולם). אמנם מהשוואת אדה"ז (בהל' ת"ת הובא לעיל) קריאת התורה לפסוקים שאומרים אחר ברה"ת, נוכל לומר שכל שהוא סדר היום, דהיינו שאומרים אותו בכל יום בקשר עם ברכת התורה, אף שהוא לשם לימוד התורה, מ"מ דמי לדבר שתיקנו לקרותו שאין נוגע ההבנה, ואף שאין צריכים לטעם זה, דהא באמירת תיבות תושב"כ יש מצות לימוד אף כשאינו מבין, מ"מ יועיל להבנת גדר דברים הנאמרים בסדר היום שא"צ בזה הבנה אף שהוא לשם לימוד, ודמי לתיקנו לקרותו.

ואולי בזה יתבאר הטעם שהותר כל מה שהוא סדר היום לאמרו כשאסור. אף שמוכח שהוא ודאי לשם לימוד, דהא אבל ר"ל חייב בת"ת ואינו דומה לתפלין שפטור מהן לגמרי, רק שהוא אסור בשמחה, והתורה משמחת לב, וע"כ אסור לו לעסוק בה<sup>10</sup>, ומברך ברה"ת.

10) ועיין בטור יו"ד סי' שפ"ד ואו"ח סי' תקנ"ד, הובא שם המחלוקת ר"מ ור"י אי שרי לקרות במקום שאינו רגיל משום דצער הוא לו, (ואולי שורש המחלוקת תלוי כיצד נפרש את המילה לימוד, אי מלשון רגילות, וכמ"ש רש"י גבי בן סורר ומורה (דברים כ"א י"ח) ומבקש למודו ואינו מוצא, וע"כ במילה לימוד מורה שהוא רגיל בזה ויש לו תענוג, או שלימוד הוא מלשון קניית דעת ואז אסור כל לימוד). בכלל יש לעיין איזה סוג לימוד מביא את השמחה, אית דסברי דההבנה היא השמחה, או הפלפול וע"כ אסור לפלפל ולהעמיק בעניינים המותרים בלימוד, ועיי"ש לגבי פסוקי הנחמה דנחלקו אי לקרותם, וקצת ביאור אפשר אולי למצוא במחלוקת שהובאה שם אי אבל ר"ל מותר בלימוד אותם דברים שהותרו בת"ב, כגון איכה ודברים הרעים שבירמי'.

דנ"ל בטעם המחלוקת דמ"ס דגם דברים הרעים והמצערים קורא אני עליהם פיקודי ה' ישרים משמחי לב ואסורים, רק בת"ב הותרו מפני שהם ענינו של יום, דומיא דפרשת הקריאה בתורה ביום זה. ומ"ס שאי"ז ענין עצמי בכל ענין בתורה שהיא משמחת אלא תלוי בהרגש לבו אם בפועל מביא שמחה א"ל. ולפ"ז יש ליישב המחלוקת (ראה גם במשנ"ב סי' תקנ"ד) אי שרי לפלפל ולהבין באותם העניינים שהותרו בלימוד, דאי תלי בשמחת הלב ויש לו שמחה מכך שמבין ומפלפל א"כ אסור, אך אם האיסור הוא מצד עצם ענין התורה שנאמר עליה פיקודי ה' וכו', וכאן התיירו הרי שכאן אפשר לקיים מצוות לימוד התורה עם כל החיוב שבדבר להבין ולהעמיק וכו'. (ולהעיר שדעת

(הובא בטור ונו"כ יו"ד סי' שפ"ד ובשו"ע ונו"כ שם ובאו"ח סי' תקנ"ד), אמנם יעסוק רק בהלכות הצריכות לו, ובת"ב בדברים המותרים. ואף אם בזה יתבאר טעם אמירת ברה"ת בימים האסורים בלימוד, וגדר אמירת סדר היום, אך עדיין קשה מאיזה טעם נחשיב ללימוד התורה אם קורא ק"ש וכיו"ב כפי שהקשינו לעיל.

## ד

### האם מצוות צריכות כוונה

ונראה להסמיך מחלוקת זו האם יוצאים יד"ח לימוד בקריאת שמע, למחלוקת בענין אי מצוות צריכות כוונה אי לאו<sup>11</sup>.

למ"ד מצוות צריכות כוונה, הנה אם קורא פרשת שמע, אף שהיא פרשה בתורה ויוצא אף אם אינו מבין ידי מצוות לימוד, מ"מ מאחר שמכוון לצאת ידי מצות ק"ש, אינו נחשב למצות לימוד, דדעתו שאי"ז לימוד לענין ברכת אהבת עולם, ואולי לפי מה שביארנו לכן נפסק שלכתחילה אין יוצאים פרק א' שחרית וערבית בק"ש. ולעת הרשב"א שמצוות אין צריכות כוונה, הנה בק"ש יוצא גם משום לימוד התורה, (אף שאינו מבין דהא תורה שבכתב היא), ואם כנים הדברים לצרף ב' מחלוקות אלו יצא לנו נ"מ, באם קרא ק"ש וכיון בפירוש לא לצאת ידי חובת לימוד התורה, או אז גם הרשב"א יסכים שצריך ללמוד עוד אחרי ק"ש ותפלה כדי לצאת ידי ברה"ת בברכת אהבת עולם, וגם בשעת הדחק לא יצא יד"ח לימוד בק"ש שחרית וערבית, גם לדעת הרשב"א<sup>12</sup>.

## ה

### גדר דבר שנעשה לצורך אחר

הנה בעיקר הענין שעושים דבר וע"י נעשה עוד ענין מצנינו שהעיקר הוא הדבר שמכוונים בשבילו. דהא בהל' ר"ה (ריש סי' תקפ"ד) נפסק דבר"ה ויוה"כ עין אומרים הלל, ואותם האומרים תהלים בכל יום ואירע להם בר"ה ויוה"כ אמירת הלל מותרים לומר כדרכן כיון שא"א אותן דרך שירה רק דרך תחינה ובקשה, ע"כ הועתק מלשונו הזהב של אדה"ז שם.

והנה הלל לנו"ע אין נוגע בו ההבנה רק שיאמר המלות כמו שהובא לעיל מסי' קפ"ה, ולאילו הסוברים שבמצוות דרבנן אי"צ כלל כוונה לצאת יד"ח אפי', מה יועיל שאומר התהלים לכוונה אחרת, הרי תיכף שאומר פרקים אלו מיחשב שאומר הלל<sup>13</sup>.

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לא היתה נוחה מכך שיושבים בת"ב בטלים, דהא חיוב לימוד התורה הוא גם ביום זה, רק החיוב הוא על מה שמותר ללמוד, וע"כ הדפיס מיד בשנים הראשונות לנשיאותו רשימות הצמח צדק על איכה כדי שיהיה במה ללמוד, כך שמעתי מהגאון החסיד ר' יואל הכהן כהן שי'.

(11) עיין שו"ע רבה"ז סי' ס', תע"ה, תפ"ט.

(12) ויל"ע בדעת הראב"ד שסובר כרשב"א לענין לימוד ע"י ק"ש, ולכאו' סובר דמצוות צריכות כוונה, ומצוה למצוא יישוב.

(13) ולכאו' אינו דומה לנאמר בסי' א' ומ"ח הובא לעיל. שגם כשקורא פרשת התמיד אם מכוון ללימוד אינו

אלא עיקר הענין הוא, שאם עושה דבר שיש בו כמה ענינים, העיקר הוא מה שהוא מכוון בשבילו, וכאן רוצה לומר תהלים, וכן נחשבת האמירה.

רק צריך ליישוב ההשואה לכאן, דבהלל אין אנו מחשיבים את ענין ההלל בנוסף לענין התהלים, וכאן אנו מחשיבים את ענין לימוד התורה בנוסף לק"ש וכיו"ב. ונראה לחלק בפשטות, דתהלים ותורה הם עיקר ופשטות המצוה, וההלל וק"ש הוא כמו מצוה נוספת שיסודה הוא בפסוקי התורה והתהלים, שהמצוה היא לומר פסוקים מסויימים לשם ק"ש והלל וכיו"ב. באותיות של הפשטה. החומר הוא הפסוקים והצורה היא מצוות ק"ש והלל. ולכן אם מקיים מצות ק"ש ודאי שמקיים מצות לימוד התורה<sup>14</sup>, אך וודאי שייך ללמוד תורה ללא קיום מצות ק"ש ואמירת תהלים ללא אמירת הלל, (ובפרט שהאומר הלל בכל יום ה"ז מנאץ וכו'),

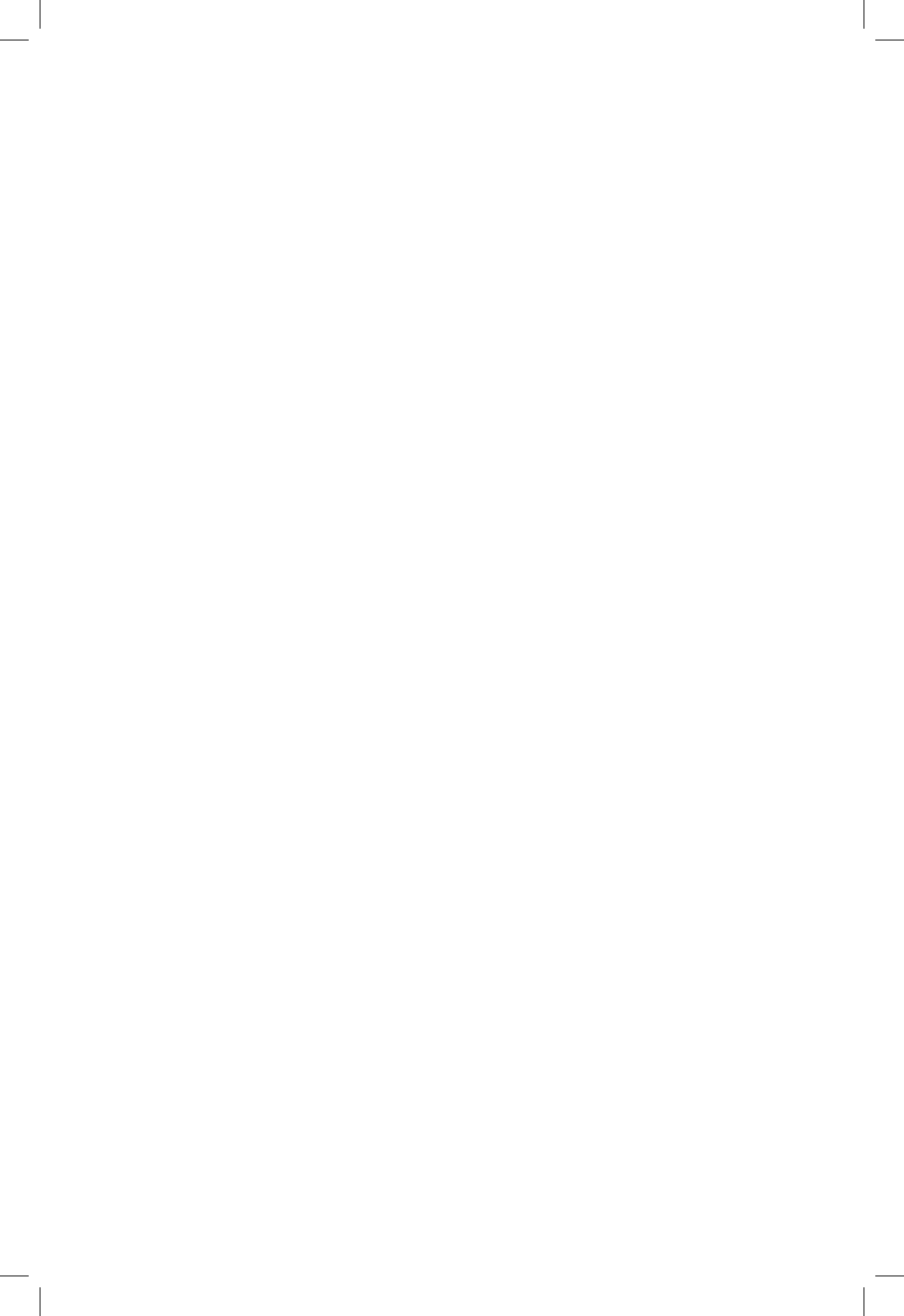
ובזה יומתק מאד בענין זה, שאם רוצה ללמוד ההלכה, או אומר הלל, הנה אף שלומד תורה עי"ז מ"מ מכיון שרוצה לעשות דבר המותר לו, ה"ז מותר<sup>15</sup>. ויש להאריך טובא בענינים אלו, ואשמח לקבל הערות הלומדים.

---

עולה לו לשם הקרבה, שהוא כעין ענין סגולי שבלימוד, וכן כאן מכיון שמכוון לאמירת תהלים אין עולה לו להלל, משום שכל ענין ההלל הוא הקריאה של פרקים אלו, ושם ענין ההקרבה תלוי בזמן ובתנאים, וצריך לכאן לכוון לזה, ועיין עוד במתבאר בפנים בעזה"י.

14) ובכמה ענינים שיש בהם חיוב זכירה מן התורה, וחכמים נתנו צורה לזכירה, יוצאים מן התורה בזכירה כל דהוא, וכפי שהובא בהגדת כ"ק אדמו"ר (בפיסקא מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים), דבזכירה כל דהוא יוצאים, וכן שמעתי משם החתם סופר זי"ע (ואיני יודע מקומו), דבאמירת שבתא טבא, כבר נפטרים ידי חובת זכירה מן התורה, אף שכפשוט יש עדיין לקדש על היין כפי שתקנו חכמים שתהיה זכירה על היין וכו', וכן גבי זכירת יצ"מ שהוא חיוב דאורייתא וקבעו לאמרו בפ' ציצית, הנה אם נסתפק לו אם אמרה, שהוא ספיקא דאורייתא לחומרא, חוזר ואומרה עם הברכה שלאחריה, שכך תיקנו. אך אמר איזה פסוק שזכר בו יצ"מ, כבר יצא מן התורה והספק אם אמר היא ספיקא דרבנן ולקולא, כמ"ש רבה"ז סי' ס"ז ס"א.

15) וראה במ"ש גדולי ישראל בענין הקפידה שלא לחבר חיבורים בעניני שמחות, דהא רש"י ועוד ראשונים המפרשים התלמוד, חיברו חיבורם אף על פ"ג דמו"ק, ומיישבים דכיון שהוא דרך לימודם ופירושם לכל הש"ס, מיחשב פירוש לש"ס ולא חיבור בעניני שמחות, ודו"ק ומסיים בטוב (סיום משניות דמו"ק, ועיין במפרשי המשנה).







שער  
נגלה







## שיטת הרמב"ם בקיום וגדר שטרות\*

הגה"ח הרב חנניה יוסף אייזנבך שליט"א  
ראש ישיבת "תומכי תמימים - ליובאוויטש" בני ברק  
ובעמח"ס "מחנה יוסף"

### א

#### שיטת הרמב"ם בחזרת עדים מדיבורם

כתב הרמב"ם הל' עדות פ"ג הלכה ו' וז"ל: עדים החתומין על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ואין יכולין לחזור בהן, במה דברים אמורים כשאפשר לקיים השטר שלא מפיהן, כגון שהיו שם עדים שזה כתב ידן או שהיה כתב ידן יוצא ממקום אחר, אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, קרובים היינו, מוטעים היינו, הרי אלו נאמנים ויבטל השטר. ע"כ.

והנה בדברי הרמב"ם ז"ל צריך להבין: מדוע לא כתב הרמב"ם דחזרה זו היא דוקא כשחזרו בתוך כדי דיבור, והרי לכאורה חזרתן מועלת רק כשחזרו תוך כדי דיבור וכפי שכתבו רוב הראשונים?

[ועי' רמב"ם בהלכות גירושין ריש פי"ב ובהגהות הרמ"ך שם, ובדברי המגיד משנה שם באריכות, ועי' עוד בטור אה"ע סי' קנ"ב בשם רבנו יונה והרמ"ה ומש"כ הב"י שם, ואכ"מ].

### ב

#### יסוד הדין ושיטת הרמב"ם בהבאת טעמו

לכאורה יסוד נאמנות העדים כאן הוא מצד הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", והוי ליה להר"מ להביא טעם זה, וכדחזינן דהביא הר"מ דין זה בהל' גרושין הנ"ל, וכן בכ"מ, ולדוגמא, בהל' גזילה ואבידה<sup>2</sup> כ' "הטוען את חברו ואמר לו: גזלתני מאה, אם אמר: לא גזלתי, נשבע שבועת היסט כדין כל נתבע, ואם הודה שגזלו חמישים ישרם, ונשבע שבועת התורה על השאר כדין כל מודה במקצת, שהרי לא הוחזק גזלן בעדים. וכן הטוען את חברו שנכנס לביתו וגזלו כלים, והוא אומר: דרך משכון לקחתי בחובי שיש לי אצלך, ובעה"ב אומר: אין לך בידי כלום, אע"פ שהודה שמשכנו שלא ברשות, הואיל ואין שם עדים שמעידים שגזל ה"ז נשבע

\* משיעור שנמסר ע"י בישיבתנו, נרשם ע"י א' התמימים, ועל אחריות המערכת בלבד.

(1) עיין רש"י (הובא לקמן ס"ב), תוס', הראשונים שהובאו ב'שיטה מקובצת' ועוד.

(2) פ"ד הל' י"א.

וגובה חובו מן המשכון, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, והואיל והוא נשבע ונוטל ה"ז נשבע בנקיטת חפץ, כמו שיתבאר בהלכות טוען". וכעין זה הוא בהל' מלוה ולוה פ"ד הל' ה.

הא חזינן דהיכי שטעם הנאמנות הוא משום "הפה שאסר" מביאו הר"ם, ומדוע כאן השמיט טעם זה.

## ג

## שיטת רש"י בסוגיין ומח' הגרעק"א והגרש"א

ויובן זה, ובהקדים הבנת שיטת רש"י בסוגייתנו<sup>3</sup> דכתב<sup>4</sup> וז"ל: דגבי עדות חדא הגדה כתיבא, אם לא יגיד גו', והכא נמי כיוון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו, והיכי מהימני תו למיעקר הואיל וכתב ידן יוצא ממקום אחר, בשלמא רישא, כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכינן, כולא חדא הגדה היא, דהא בתוך כדי דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא לאו אפומייהו סמכינן. עכ"ל.

והנה בהבנת דברי רש"י "כולא חדא הגדה היא" ביאר הגר"ש אייגר, דקאי אדלעיל מיניה, שפי' רש"י "כיוון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו", וכמו"כ הכוונה ב"כולא חדא הגדה היא" הכוונה להגדה הנ"ל היינו החתימות, ולפ"ז הכוונה ב"כולא חדא הגדה היא" הוא, שכאן לא חשיב חוזר ומגיד, כי לא נסתיימה עדותן (היינו ההגדה הראשונה), עד שמקיימים את השטר, ומכיון שמיד בתוך כדי דיבור של אמירתם "כתב ידנו הוא זה" הדרי בהו ואמרו "אבל אנוסים היינו", הרי ה"הגדה הראשונה" – היינו גמר קיום החתימות, וההגדה השניה – היינו "אנוסים היינו" הם הגדה אחת.

אמנם לפי זה קשה:

א. לשון רש"י "דהא באותו דיבור קאמרי אבל אנוסים היינו"; דמשמע מזה שזהו נתינת טעם מדוע חשיב חדא הגדה, ולפי הנ"ל זהו לא נתינת טעם, והו"ל לרש"י לכתוב "והרי באותו דיבור כו".

ב. הרי השטר יש לו דין שטר גם בלא הקיום, דהרי הוי שטר כשר מדאורייתא, ומדרבנן הוא דאצריכינן קיום, ולפ"ז צריך לומר שהשטר בלא קיום חשיב חספא בעלמא.

ולכן נראה לכאורה יותר בביאור דברי רש"י, כדכתב הגרעק"א, דזה שאינם יכולים לחזור ולהגיד הוא רק מצד דיני עדות, אלא ע"י נאמנות של מגו, יכולים לחזור ולהגיד. דבאמת מיד בגמר החתימות נסתיימה ההגדה הראשונה, וזה שנאמנים העדים לחזור ולהגיד הוא מצד המיגו ד"הפה שאסר", ולפי"ז הכוונה בדברי רש"י "כולא חדא הגדה היא", היא לב' האמירות

(3) כתובות יח, ב.

(4) בד"ה "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

"כתב ידינו הוא זה" ו"אבל אנוסים היינו", ומצד "הפה שאסר" נצטרך להאמין לשניהם "דהא באותו דיבור קאמרי אבל אנוסים היינו", ומכח הפה שאסר נאמנים לחזור ולהגיד (אמנם זה שמועיל דינא דהפה שאסר הוא רק כשחוזרים בהם תוך כדי דיבור).

ולסיכום: לשיטת רש"י הא דצריך הך ד"הפה שאסר", הוא מכיון שכבר חתמו בהשטר, ושפיר חשיב הגדה מדאורייתא, וע"מ שישובו ויגידו נצרכו לכוח מיוחד ד"הפה שאסר", דע"י מגו יכולים לחזור ולהגיד.

## ד

שיטת הרמב"ם בנאמנות עדים שבשטר אי הוי מדאו'

והנה שיטת רש"י דעדים החתומים בשטר חשיב "הגדה", הוא מכיון דס"ל שיסוד הדין דעדים החתומים על השטר יש לזה תוקף של עדות, הוא דין תורה.

אבל הרמב"ם פליג עלי', וס"ל שמן התורה אין שום תוקף לעדים החתומים על השטר.

דהנה כתב הרמב"ם בהל' עדות<sup>5</sup> וז"ל: דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי עדים שנאמר עפ"י שנים עדים מפיהם ולא מכתב ידם, אבל מד"ס שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אעפ"י שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת לפני לוי, ואין דנין עדות שבשטר בדיני קנסות ואין צריך לומר במכות ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן". ע"כ, ומבואר שכל תוקף דין שטר אינו אלא מדברי סופרים [והארכנו בזה במק"א].

והקשה עליו ה'כסף משנה': אך קשה לי דאמרינן בכמה דוכתי, מהם ס"פ שני דכתובות' כיון דקיום שטרות דרבנן, הימנוה רבנן דרבנן, אלמא מדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ולא בעי קיום, וצ"ע.

והיינו דחזינן דמה"ת שפיר הוי שטר, ומדוע כתב הר"מ דאין שטר מועיל מן התורה מצד "מפיהם ולא מפי כתבם".

ונראה דהנה בפרק ו' מהל' עדות כתב הר"מ וז"ל: כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לווי. אעפ"כ אין מקיימין שטרות אלא בשלושה אפי' שלושתן הדיוטות מפני שהוא דין. ולפיכך אין מקיימין שטרות בלילה כמו שביארנו". וכתב הכס"מ "כבר ביארנו כו' – בסוף פ"ב דכתובות' כיון דקיום שטרות מדרבנן הימנוה דרבנן דרבנן".

והקשה עליו ה'משנה למלך': כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כו', דברי מרן ז"ל

5) פ"ג ה"ד.

6) כח, א.

7) שם.

תמוהים שדבריו נגד דברי רבינו ז"ל, דרבינו כיון לומר דעדות שבשטר לא מהני דמפיהם ולא מפי כתבם, אלא דמשום נעילת דלת הכשירוהו מדרבנן. וראיית הרב ז"ל היא בהיפך, דמשמע התם דמדאורייתא אפי' קיום אין צריך ומשום הכי הימנוהו רבנו בדרבנן, ויותר מזה קשה, דרבינו בפ"ג מהל' אלו גילה דעתו בפירוש דמדאורייתא לא מהני עדות שטר והרב הקשה לו מהאי מימרא שהביא כאן לסיועיה, וצ"ע.

היינו שמקשה דיש סתירה ברמב"ם גופא, דבפרק ג' כתב דאין השטר נחשב מדאו' שנאמר 'מפיהם' ולא מפי כתבם, ואילו כאן מתחיל ד"כבר ביארנו שקיום שטרות דרבנן", היינו שמן התורה לא בעי קיום, וחשיב שפיר כשטר כשר ואין זקוקים לקיום כלל ורק רבנן הצריכו קיום, וזה סותר לדבריו הנ"ל בפ"ג.

## ה

### תקנת רבנן דקיום שטרות לשי' הרמב"ם

והנה בכדי לתרץ דברי הרמב"ם הנ"ל, נראה לבאר דלשיטתו, דין השטר וקיומו תקנת רבנן אחת היא. א. תקנו רבנן את עצם דין השטר, שיהיה ראוי לגבות בו, מפני שלא תנעול דלת בפני לוויין, דאם ימותו העדים או ילכו למדינת הים שוב לא יוכל לגבות חובו, ולכן תיקנו שיהיה ראוי לגבות בשטר.

ב. מכיוון שכל סיבת תקנה זו הייתה מפני חשש למקרה שהעדים לא יהיו נוכחים, התקינו חכמים שיוכלו לקיים שטרות בה' אופנים שמונה הרמב"ם (או בו' שמונה השו"ע), בכדי שיוכלו לקיים השטר גם כשאין העדים נמצאים.

ולכן לא קשה מידי ב' פסקיו הנ"ל, דכשכותב הרמב"ם הלשון "קיום שטרות מדרבנן" אין כוונתו שחכמים הם שהצריכו קיום שטרות אף שמדאורייתא כשר, אלא איפכא, שמדאורייתא לא שייך דין שטר מצד החסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם", ובאו חכמים ותיקנו שטרות, ותיקנו גם שקיום השטר יהיה אפשרי בצורות שונות כפי שמיד מונה הרמב"ם לאח"ז<sup>8</sup>.

והנה לפי דברי הרמב"ם הללו מוכרח לומר דהא דאמרינן בגמ'<sup>9</sup> "עדים החתומין על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", היינו מדרבנן.

אמנם רוב הראשונים למדו בפשטות שהוא מדאורייתא, דשפיר חשיב עדות שבשטר כעדות מעליא. וכן לכא' מוכח מסוגיא דלקמן<sup>10</sup> וכדהקשה הכס"מ הנ"ל. (ועיין מש"כ ה'קצות החושן' סי' מו שמביא מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל.)

8) ועיין עוד בכ"ז בהל' גרושין פ"ז הל' כ"ד. וכן בהל' עבדים פ"ו הל' ח'. ובדברי הראב"ד שם שחולק עליו.

והתבאר באריכות בשיעור. ואכ"מ.

9) בסוגייתנו, וכן הוא בגטין ג, א.

10) כה, א.

ואף רש"י כאן ס"ל כן וכפי שסבירא לשאר הראשונים, כדפי' "כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו", היינו שחתימת עדים חשיבא הגדה מדאורייתא, וכן מובן מהמשך דבריו "עקרי סהדתייהו".

## ו

### מח' הרמב"ם והראב"ד

והנראה בס"ד בביאור דברי הרמב"ם, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ח מהל' עדות ה"א: "מי שחתם על השטר ובא להעיד על כתב ידו בבית דין, והכיר כתב ידו שזהו בודאי אבל אינו זוכר העדות כלל, ולא ימצא בלבו זכרון כלל שזה לזה לעולם, הרי זה אסור להעיד על כתב ידו שהוא זזה בבית דין, שאין אדם מעיד על כתבו ידו שהוא זה, אלא על הממון שבשטר הוא מעיד, שזה חייב לזה, וכתב ידו הוא כדי להזכירו הדבר, אבל אם לא נזכר לא יעיד", ובה"ד: "הואיל והדבר כן, שטר שיצא לבית דין, ובאו עדים ואמרו כתב ידינו הוא זה, אבל מעולם לא ידענו עדות זו, ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מחר לו, לא נתקיים השטר, והרי הן כחרשים עד שיזכרו עדותן, וכל מי שאינו דן כן, לא ידע בדיני ממנות בין ימינו לשמאלו, אבל אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר, או שהיו שם עדים שזה כתב ידן, מקיימין את השטר, ואין משגיחין על דבריהם שאומרין אין אנו זוכרין עדות זו, שמא חזרו בהן, וזה שאמרו אין אנו זוכרין, כדחך רבך השור, וכאילו אמרו קטנים היינו פסולי עדות היינו אינן נאמנים הואיל ומתקיים השטר שלא על פיהם, ומפני טעם זה מקיימין כל השטרות, ואין אנו צריכין להביא עדים ולשאול אותם אם הם סוכרים עדות זו או אינם זוכרים אותה, שאפילו באו ואמרו אין אנו זוכרים אותה, אין שומין להן הואיל ואפשר לקיימו שלא מפיהן".

ובראב"ד: "הואיל והדבר כן, שטר שיצא לבית דין ובאו עדים וכו' עד וכל מי שאינו דן כזה לא ידע בדיני ממנות בין ימינו לשמאלו, א"א: ויש מי שאין מורין כן ויודעין בדינין כמותו, שאם אמרו אין לנו זכרון כלל, אין זו סתירה, ויותר מזה שאפילו אמרו כתב ידינו הוא, אבל מעולם לא היתה מלוה כי אם אמנה היתה, אינן נאמנין, אבל אם אמרו דומה חתימה זו לכתב ידינו אבל מזוייפת היא כי מעולם לא חתמנו בשטר זה, ודאי יכולין לפוסלו".

וצ"ע במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. גם צ"ב מש"כ הרמב"ם "וזה שאמרו אין אנו זוכרים, כדי לבטל השטר, וכאילו אמרו קטנים היינו פסולי עדות היינו אינן נאמנים הואיל ומתקיים השטר שלא על פיהם", שבוה רמז לכאורה שהענין המבואר במשנה שלנו, קשור להלכה שמבוארת בדבריו כאן, שעדי השטר צריכים לזכור עדותם. גם מלשונו זה מובן, שבצמם גם בכת"י יוצא ממקום אחר היו עדי השטר עצמם צ"ל נאמנים, אלא שאינם נאמנים משום שאין השטר מתקיים על פיהם, כי אז אנו חוששים שמא נתכוונו לחזור בהם, אבל בודאי כשהשטר מתקיים על פיהם, באמת נאמנים הם לחזור בהם, ולכאורה למה לא נחשוש גם בזה, שמתכוונים לחזור בהם.

## פ' משנתנו להרמב"ם

והנראה, דס"ל להרמב"ם שזהו מה שאמרו במשנתנו, שכשהשטר מתקיים על ידי העדים עצמם, אין בעדותם זו משום דין "כיון שהגיד" ונאמנים להשלים עדותם, שהרי כל עדות הקיום שלהם, היא על מעשה ההלוואה שהיה, וכת"י אינו אלא להזכירם, משא"כ כשהשטר מתקיים ע"י אחרים, ועדי השטר באים להעיד על שטר שכבר מקויים, אז אע"פ שמעיקר דינא היו צריכים להיות נאמנים, אולם "אין משגיחים על דבריהם", ולא כתב שאינם נאמנים, כי כנ"ל מעיקר הדין, עדי השטר עצמם נאמנים להשלים עדותם, אלא שבשטר שהוא כבר מקויים אין מקבלים עדותם כלל ואין משגיחים בהם.

ונראה שזהו מה שאמרו בגמ' דטעמייהו דרבנן הוא משום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", היינו שבזה ביארו החילוק בין באים עדי השטר עצמם לקיים לבין השטר מקויים ממקום אחר, שכאשר הם עצמם המקיימים, הוי "הפה שאסר" והם נאמנים להשלים העדות שלהם, והן הן דברי הרמב"ם.

ויובנו הדברים ביותר, עפ"י מש"כ המאירי ז"ל בסוגיין וז"ל: "הרי אלו נאמנים, שמאחר שאין חתימתן מתקיימת אלא על ידם, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואע"פ שהעדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בבית דין הוא, ואף בלא קיום מן הדין, וכמ"ש בגיטין (ג,א) בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, מכל מקום מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר נאמנים, שכל שהאוסר בעצמו מתיר אין כאן גמר הגדה כלל".

ולכאורה דבריו ז"ל צע"ג, ממ"נ אם דין "נחקרה" נאמר מיד עם חתימת העדים על השטר, גם בלא קיום, מהיכי תיתי שמכוח דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" נאמר בו דין "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" (ולדבריו ז"ל צ"ל ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" דילן, אינו ממש ככל דין "הפה שאסר", ואולי יובן בזה מה שלא הוזכר להדיא במשנתנו שהטעם הוא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כפי שהוא במשנה שלפני זה ובמשניות שלאחר זה), ונעשה כאילו אין כאן גמר הגדה כלל, וצ"ע.

ונראה על פי דקדוק דבריו "אין כאן גמר הגדה כלל", היינו הקיום הוא "גמר הגדה", כלומר שאם שעדים החתומים נעשה כמי שנחקרה עדותם בבית דין, אין זה אומר שהעדות שנחקרה היא עדות מושלמת, כי אם עדות הקיום, כאשר נעשית על ידי עדי השטר עצמם, היא המשלימה העדות, וזהו שאומר לנו באמת דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" דשאני עדות קיום של העדים עצמם מעדי קיום אחרים, שכאשר עדי השטר עצמם ("הפה שאסר") באים לקיים השטר, אין אנו רואים את עדותם הקודמת כדמורה ומושלמת, אלא יכולים להשלים הגדתם [ולאחר העיון נראה שיש להעמיס את כל הביאור הזה גם בדברי רש"י, ואכ"מ].

וממילא לא קשה להרמב"ם קושיית ה"דברי אמת" הנ"ל, מהא דגיטין ג' ע"א, דמשמע שמה"ת אין שטר צריך קיום אלא מדרבנן, ודין נחקרה הוא גם ללא קיום, וכיון שכן, איך אפשר לומר שהקיום הוא גמר הגדת השטר, וכל זמן שלא נתקיים, עדי השטר נאמנים לחזור בהם, שהרי זהו דין "הפה שאסר" כנ"ל, שבגוונא שעדי השטר הם המקיימים, יכולים להשלים ולבאר הגדתם הראשונה.

## ח

### ביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל

ולפי כל הנ"ל נשוב לתרץ דברי הר"מ בסוגייתנו, דס"ל דהא דברישא דמשנתנו כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר – נאמנים, אינו משום דינא ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אלא משום שחלות דין שטר נעשה על פיהם:

דכל מה שכתבו שאר הראשונים שנאמנותם של העדים הוא מכח טענת "הפה שאסר", הוא משום שלשיטתם שפיר חשיבי חתימות העדים, כעדות מעלייתא, וכבר נעשתה ההגדה בחתימתן ושוב לא מהימני מצד דיני עדות לחזור ולהגיד, ורק ע"י טענת "הפה שאסר" נאמנים לעקור עדותן. (כנ"ל ס"ב, כפי' הרעק"א), וגם מהאי טעמא צריך שיהיה תוך כדי דיבור דוקא, כי לא שייך לומר שגם אחר כד"ד מהני דהוי מפרש דבריו (עי' באריכות בכללי מיגו ובאורים ותומים שם ס' ק"ט ועוד), שהרי השטר מצד עצמו הוא שטר מעליא, אלא שבקיום השטר שאומרים העדים "כתב ידנו הוא זה" רק אם באותה הגדה תוך כד"ד אומרים "אנוסים היינו" מהני, אבל להרמב"ם שללא הקיום השטר הוא כחספא בעלמא והקיום הוא שעושה את חלות השטר, למה לא יוכלו אחר כך לפרש דבריהם ש"אנוסים היינו".

ולכן לא הביא כלל טעמא ד"הפה שאסר", מפני שדין זה הוא הסברה לנאמנות העדים גם היכא שחוזרים ומגידיים, אמנם להר"ם לא חשיבי חוזרים ומגידיים, מפני שלא הי' הגדה כלל בשעת חתימתן ואין זה הסברה לנאמנות העדים במשנתנו.

(אמנם סוגייתנו – היינו רמי בר חמא ורבא – ודאי ס"ל דשטר הוא כשר מדאורי', ולכן סוברים שנאמנותם של העדים הוא משום הך ד"הפה שאסר", אולם להלכה פסק כשאר סוגיין דאין שטר כשר מדאורי').

## ט

### ביאור דקדוק לשון הרמב"ם

ולפי כל הנ"ל יש לבאר הא שהשמיט הרמב"ם שהעדים חזרו בהם תוך כדי דיבור. והוא משום דלשיטתי' זה שהעדים חוזרים לומר "אבל אנוסים היינו" לא צריך להיות תוך כדי דיבור מתחילת עדותן "כתב ידנו הוא זה". דכל מה ששאר הראשונים כתבו שצריכים העדים, הוא משום דבלאו הכי לית בי' דינא ד"הפה שאסר", דדינא דהפה שאסר הוא רק כשחוזרים תוך

כדי דיבור. אולם להרמב"ם שס"ל שנאמנות העדים במשנתנו אינו משום הך ד"הפה שאסר",  
שוב נאמנים העדים גם אם אינם חוזרים בהם בתוך כדי דיבור. (אבל צ"ל שעסוקים עדיין  
באותו עניין, כדמצינו גבי שליח גט שצריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" כל זמן שעסוקים  
באותו ענין, ובודאי לא איירי כשחזרו לאח"ז, דאז אמרינן ש'טענה אגמריה', ואכ"מ<sup>11</sup>).

---

11 אמנם צע"ק דהרי ברגע שאמרו כתב ידינו הוא זה, חל עליו דינא דרבנן שגובין בו כבכל שטר מקוים, ואם  
חוזרים אח"כ אחרי תוך כדי דיבור לכאו' שוב לא יהיו נאמנים ומ"מ ודאי אין זה דין ד"תוך כדי דיבור" הנצרך בשביל  
דינא ד"הפה שאסר", ולכן השמיטו הרמב"ם.



## בגדר "קיים לי" מדרבה מיניה\*

הגה"ח עקיבא גרשון שי' ווגנר  
ראש ישיבת תומכי תמימים טורנטו

### א

שיטת הרעק"א וההפלאה שבספק חיוב מיתה לא אמרינן קיים ליה איתא בכתובות<sup>1</sup> "אלו נערות שיש להן קנס (אם אנסה אדם, נותן לאביה חמשים כסף, רש"י), הבא . . ועל הכותית", וברש"י<sup>2</sup> מפרש ד"קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו לא תתחתן במ". ובתוס<sup>3</sup> הק' על שיטת רש"י שפי' דתנא דמתני' "קסבר גירי אריות הן, דא"כ עובדת כוכבים היא ועובדת כוכבים אין לה קנס", ומביא רא"י דעובדת כוכבים אין לה קנס מהא דמקשה בגמ' בפ"ק<sup>4</sup> "יהבינן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה". הרי מוכח מזה שגוי' אין לה קנס.

ובחידושי רעק"א מקשה על התוס' דל"ל להביא ממרחק לחמם, מהסוגי' בפ"ק, הרי יש רא"י מפורשת ממתני' גופא דעובדת כוכבים אין לה קנס, דאם איתא דיש קנס לנכרית הו"ל לומר במתני' בפ"י בכלל אלו שיש להם קנס "הבא על הנכרית", ומזה שלא כלל התנא דמשנתינו גם נכרית בכלל הנערות שיש להם קנס מוכח דנכרית אין לה קנס.

ומתוך הרעק"א דבא על נכרית לא קתני במתני' משום דהבא עליה פטור מקנס משום טעם צדדי, דהרי הבעול ארמית קנאים פוגעין בו, וא"כ הרי זה כמו כל מחוייב מיתה, והוי בכלל הדים דקים לי' מדרבא מיני', דהיות וחייב מיתה על הבעילה, שוב פטור מלשלם הקנס.

אמנם כל זה הוא בנכרית ודאית, שהבא עליה חשיב מחוייב מיתה מצד הך דין דקנאים פוגעים בו. משא"כ כותית שהיא רק ספק גוי', דכ"א מהם יש ספק שמא נתכוונה לש"ש והי' גירותה באמת והרי היא ישראלית גמורה, וא"כ הבא עליה הוי רק ספק אם חייב מיתה, ובכה"ג לא אמרינן קיים לי' מדרבא מיני' היות ויש כאן רק ספק מיתה, ולכן הי' הבא עליה

\* מתוך שיעור מיוחד שנמסר בהזאל דישיבתנו במסגרת "שבת אחדות", שבה נתאספו יחדיו כל ישיבות חב"ד באירופא בישיבתנו, ונרשם ע"י אחד התמימים.

(1) כט, א.

(2) ד"ה כותית.

(3) ד"ה ועל הכותית.

(4) יא, א.

חייב קנס מצד קלב"מ, ולכן הוצרכו התוס' להוכיח מהגמ' בפ"ק דכל נכרית אין לה קנס גם בלי הפטור דקלב"מ ממה דאמרינן יחיבנן לה קנס ואזלה ואכלה בגיותה, עכתו"ד רעק"א.

הרי דס"ל להרעק"א דיסוד הפטור ד"קים לי' מדרבה מיני" נאמר רק היכא דאיכא ודאי חיוב מיתה אבל היכא דאיכא ספק אם חייב מיתה לא נאמר הפטור של קים ליה.

ועייג"כ בחידושי הפלאה על התוס' בא"ד, שהק' מעיקרא על פרש"י דכ' דקסבר כותים גירי אריות הם, דא"כ למ"ד בא על ארמית אמרינן קלב"מ נימא דאין לה קנס מטעם קלב"מ? ולבסוף תי' דאין בזה דין דקנאין פוגעין בה משום דהוי ספיקא כו' ע"ש, ומבואר ג"כ דסב"ל דבספק חיוב מיתה לא אמרינן קלב"מ [אלא דבדבריו אפשר דכוונתו בצירוף למ"ש דמתנהגים כישראלים גמורים, ע"ש, וא"כ אינו שייך להנ"ל, ואכ"מ].

## ב

ראי' מפרש"י כשיטה הנ"ל, וראי' מדברי המגן אברהם דלא כשיטה זו

ולכ' יש להביא ראי' ליסוד זה מהסוגיא בב"ק<sup>5</sup> דתנן "יש חייב על מעשה שורו ופטור על מעשה עצמו כו' שורו שהדליק את הגדיש בשבת חייב, והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שמתחייב בנפשו". ובגמ' איתא "תני רב אבהו קמי' דרבי יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה (דאינהו נמי פטירי, רש"י)", ומביאה הגמ' ראי' ממשנתנו דתנן שורו שהדליק את הגדיש בשבת פטור והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שמתחייב בנפשו, וקתני הוא דומיא דשורו, מה שורו דלא קבעי לי' אף הוא נמי דלא קבעי לי' וקתני פטור (הרי דיש פטור דקלב"מ גם בדלא קבעי לי', דהיינו מקלקל, וע"כ משום דגם בכה"ג איכא חיוב מיתה).

ודחתה הגמ': לא שורו דומיא דידי' מה הוא דקבעי לי' אף שורו נמי דקבעי לי' (דכיון דמתני' ע"כ ב"הוא שהדליק את הגדיש" באופן דקבעי לי', דרק בכה"ג חייב מיתה, ע"כ הא דקתני שורו מיירי נמי בכה"ג דקא בעי לי') שורו היכי משכחת לה . . בשור פקח שעלתה לו נשיכה בגבו וקא בעי למקליי' ואיגדר בקוטמא. ומנא ידעינן (דלהכי נתכוונה השור) דלבתר דקליי' קמגדר בקוטמא. ופרש"י (בד"ה ומנא ידעינן) "דאי מסתמא אפי' מרי' נמי מחייב אי לא ידעינן בי' דצריך לאפרו, ואין כאן . . פטור על מעשה עצמו". והיינו דלהסברא דמקלקל פטור, לא שייך הפטור דקלב"מ אלא היכא דידעינן ברור שאין כוונתו לקלקל, אבל כל היכא דאיכא ספק בדבר, אף דאפשר דאינו מקלקל ויש בו חיוב מיתה, לא שייך לפטורו מטעם קלב"מ.

ומבואר לכ' להדיא, מדברי רש"י דאם יש ספק אם חייב בנפשו, אין שייך בו הפטור ד"קים לי' בדרבה מיני", ודוקא היכא דודאי חייב בנפשו פטור מתשלומין.

אמנם מדברי המ"א רואים לכ' דלא כהנ"ל. שהמ"א הק' סתירה בדברי הטור, דגבי הוצאת דם לחולה, שהוא "מלאכה שאינה צריכה לגופה" פוסק הטור כר"ש שהוא פטור, דמלאכה שאצל"ג פטורה, אבל בחו"מ' כותב הטור החובל בחבירו בשבת פטור מתשלומין מדין "קים לי בדרכה מיניי", והרי חובל בחבירו הוא מלאכה שאי"צ לגופה לענין החבורה, ומ"מ פסק הטור דפטור מממון, וע"כ סב"ל דמלאכה שאצל"ג חייב, ולכן שייך בזה הפטור דקלב"מ, וסותר דברי עצמו? ומתרץ המ"א, דהטור ס"ל ד"מלשצ"ל" הוא ספק, ולכן בחולה יש להקל ולסמוך על הדיעה דהוא פטור. אמנם גבי חובל בחבירו, והניזק הרי הוא מוציא מחבירו, אזי עליו להביא ראיה, וכיון דיש דיעה מלאכה שאצל"ג חייב, והמזיק פטור מדין קלב"מ, א"כ אין הניזק יכול להוציא ממנו ממון מספק. עכ"פ חזינן להדיא מדברי המ"א דגם בספק אמרינן הפטור ד"קים לי בדרכה מיניי" (ומטעם דכל ספק קלב"מ שייך לפוטרו מדין המע"ה), והוא היפך היסוד הנ"ל מרש"י (ורעק"א והפלאה)?

## ג

## דין דספק מיתה תלוי בדינא דתנא דבי חזקי'

והנראה לומר בזה, בהקדם דהנה לכ' יש לבאר הסברא דקלב"מ פטור גם בספק דהרי לקמן בגמ' (וכן בב"ק שם ובכ"מ) הובא ה"תנא דבי חזקי'" ד"חייבי מיתות שוגגין" פטורין מממון, מדין "קים לי בדרכה מיניי", היינו, דגם במקרה דאינו חייב מיתה בפועל (דלא עבר על העבירה במזיד), אלא שעבר בשוגג על עבירה שהעובר עליה במזיד חייב מיתה, פטור מתשלומין. ולפי"ז י"ל דגם בספק חיוב מיתה דאין אנו יכולים לחייב אותו מיתה בפועל, יהי' פטור מתשלומין ד"קים לי' בדרכה מיניי". ועפ"ז אפ"ל דזהו המקור להשיטות שגם בספק חיוב מיתה, אמרינו קים לי' מדרכה מיניי'.

ועפ"ז יתיישב הסתירה מפרש"י ב"ק הנ"ל, דהרי הגמ' שם גופא למסקנא הובאו דברי התנא דבי חזקי' לבאר את דברי המשנה דשם, וא"כ רש"י בב"ק מפרש את דברי הגמ' לפני שלמדנו את הדין של ה"תנא דבי חזקי'", והרי לפני הלימוד של התנא דביה חזקיה היתה ההנחה ד"קים לי' בדרכה מיניי" הוא רק היכא דאיכא חיוב מיתה בפועל, ולכן בשוגג שלא עבר עבירה שחייבים עליה מיתה בפועל, היינו למדים שאין פטור של קים לי' מדרכה מיניי, והוא הדין בספק חיוב מיתה דהיות ואינו חייב מיתה בפועל (דהרי א"א להמיתו מספק), היינו למדים שלא נאמר הפטור של קים ליה. ולכן כותב רש"י (בביאור קושיית הגמ' "מנא ידעינן) דבספק חיוב מיתה חייב בתשלומין, ולא נאמר הפטור של "קים לי' בדרכה מיניי" אלא בודאי חיוב מיתה. אבל אחרי ה"תנא דבי חזקי'", שחידשו דאמרינן "קים לי' בדרכה מיניי" גם היכא דאין חיוב מיתה בפועל, דגם כשעבר על עבירה בשוגג מ"מ פטור מתשלומין אז גם בספק

---

(6) סי' רע"ח סק"ב.

(7) סי' תכ"ד.

חיוב מיתה הרי הוא פטור. וי"ל דזהו סברת הנך שיטות דס"ל שהיכא שיש ספק חיוב מיתה הרי הוא פטור מצד קים ליה, ולא קשה להו מהרש"י הנ"ל דסב"ל דרש"י קאי לס"ד דהגמ', לפני הלימוד של תנא דבי חזקי' אבל אחרי שנתחדש לן דינא דתנא דבי חזקי' גם רש"י יודה שבספק מיתה איכא להפטור דקים לי' מדרבא מיני'.

## ד

אמנם באמת אי"ז מספיק לבאר דברי המ"א, דהרי בדברי המ"א מבואר להדיא דהפטור בספק הוא מטעם המע"ה, וא"כ לא סב"ל דשייך בזה הפטור דחייבי מיתות שוגגין (דאז לא הי' צריך לטעמא דהמע"ה) והדרא קושיא לדוכתא?

## ה

ב' אופנים בגדר דינא דתנא דבי חזקי'

אמנם יתכן לבאר מ"מ שספק חיוב מיתה וחייבי מיתות שוגגין שייכם זה לזה.

ויובן זה בהקדם קושיית האחרונים דאיך יתכן דבספק "קים לי' בדרבה מיני" אמרינן המוציא מחבירו עליו הראי', דהרי כאן יש ודאי חיוב ממון, רק שיש ספק פטור, והוי כמו ודאי חייב וספק אם פרעתיך, ובספק כזה לא שייך הפטור דהמע"ה? ויש לתרץ קושייתם בהקדם הבנת חידוש ה"תנא דבי חזקי" בדין "קים לי' בדרבה מיני" דגם חייבי מיתות שוגגין פטורין, דהגם שהוא גזירת הכתוב דיליף לה מהיקש דמכה אדם למכה בהמה, אמנם לכאורה יש בזה סברא. ויש לבאר הסברא שבזה בב' אופנים:

(א) בלי ה"תנא דבי חזקי' היינו למדים ד"קים לי' בדרבה מיני" הוא ע"ד "יש בכלל מאתים מנה", שע"י שמענישים אותו עם העונש החמור הרי"ז כאילו קבל גם העונש הקל. ולסברא זו הוא רק אם מקבל העונש בפועל, ומחדש התנא דבי חזקי' מההיקש שדין קלב"מ הוא שהחיוב מיתה פוטרת אותו מממון אף היכא דליכא עונש מיתה, ולא משום דהוי כאילו קבל העונש, כ"א דנפטר מהעונש ע"י החיוב מיתה שישנה במעשה זו, ובמילא דגם חייבי מיתות שוגגין פטורין [ובאמת מבואר מדברי הצ"ח בפסחים דאיכא ב' ענינים אלו בקלב"מ, דברש"י ב"מ (צא, א) מבואר דגם היכא דאיכא פטור דקלב"מ מ"מ חייב בדיני שמים (וזהו כוונת הגמ' במאי דקאמר שם אתנן אסרה תורה ואפי' בא על אמו כו'), אבל בצ"ח בפסחים מבואר דזהו דוקא בחייב מיתה בשוגג אבל בחיוב מיתה במזיד אכן פטור גם מדיני שמים, ומבואר בזה דבחיוב מיתה בשוגג הפטור הוא במעשה עבירה, ובזה הוא פטור רק בדיני אדם ולא בדיני שמים, אבל בחייב מיתה במזיד, שמקבל העונש בפועל, בזה איכא דין נוסף, דהוי כאילו קבל העונש הקל (ולא רק שנפטר ממנה), ובמילא דפטור ממנה אף בדיני שמים, וכבר האריכו בזה ואכמ"ל].

(ב) או אפ"ל דבאמת הפטור גם בחייבי מיתות שוגגין הוא ע"ד סברא הנ"ל די ש בכלל

מאתים מנה, דכמו דשייך סברא שאם קבל מיתה בפועל זה פוטר אותו מכל שאר העונשים דהוי בכלל מאתים מנה, כמו"כ יליף התנא דבי חזקי' מההיקש דאמרינן סברא זו גם לענין גוף העבירה, דכשעבר עבירה חמורה בבת אחת עם עבירה קלה הוי העבירה קלה טפילה ובטילה לגבי העבירה חמורה, וע"ד יש בכלל מאתים מנה, ובמילא דלא שייך עונש על העבירה הקלה וקלב"מ. ולפ"ז החיוב מיתה הוא רק סימן שהעבירה היא רק חמורה יותר (באיכותה) עד שהעבירה הקלה אינה נחשבת לגבה, אבל באמת הפטור אינה תלוייה בהחיוב מיתה בפועל כ"א בחומרת העבירה.

והחילוק בין ב' האופנים הוא דלאופן הראשון הפטור דקלב"מ הוא דנפטר מחיוב הממון, אבל לאופן הב', הנה מהתנא דבי חזקי' ילפינן דהיכא דאיכא דין קלב"מ היינו דמעיקרא לא נתחייב בהחיוב ממון. וא"כ לאופן הא' הוי ספק בקלב"מ ודאי חיוב וספק פטור, אבל לאופן הב' הוי ספק קלב"מ בפק חיוב, דאם הוא בגדר קלב"מ היינו שאינו בגדר חיוב מעיקרא, וספק קלב"מ הוי ספק בעיקר החיוב. ועפ"ז י"ל דזהו סברת המג"א דמספק אמרינן דהממע"ה, דסב"ל כאופן הב' הנ"ל דהיכא דאיכא קלב"מ אין כאן חיוב תשלומין כלל, וא"כ בספק קלב"מ הוי ספק חיוב, דיתכן דלא נחשב עבירה כלל ושפיר אמרינן הממע"ה.

ולפ"ז שוב יש לומר שהדין דהמ"א לענין ספק חיוב מיתהשפיר תלוי בדינא דתנא דבי חזקי', ורק לאחר שנתחדש לנו דינא דתנא דבי חזקי' שייך לומר דספק חיוב מיתה הוי בגדר הממע"ה, ובזה גם רש"י מודה דבספק חיוב מיתה איכא דינא דקים ליה וכו"ל, ומ"ש רש"י בגמ' שם היינו לפני דידעינן להתנא דבי חזקי', וא"כ הוי ודאי חיוב וספק פטור, ובזה שפיר כ' דמספק לא הי' שייך הפטור דקלב"מ.

אמנם אף דלביאור זה יוצא דלא ק' על המג"א מפרש"י, דרש"י איירי לפני הלימוד דתנא דבי חזקי', וכו"ל. אבל לכאורה עדיין דברי המג"א הם נגד דברי הרעק"א וההפלא"ה דלעיל, דס"ל להרעק"א דמספק לא אמרינן "קים לי" בדרכה מיני" ואילו המג"א ס"ל דגם בספק חיוב מיתה אמרינן הפטור דקלב"מ מטעם הממע"ה.

## ו

### דינא דקנאין פוגעים בו הוא חיוב מיתה

אבל באמת נראה לומר אליבא דרעק"א והפלאה הנ"ל דחלוק הוא דין "קנאין פוגעין בו" משאר דיני מיתות, דהבועל ארמית, הרי אף דקנאין פוגעין בו, הרי אין כאן חיוב מיתה, דהא אינו מחוייב מיתה, ורק יש דינא דקנאין יכול להורגו, ובזה עכצ"ל דמה דיהי' בזה פטור דקלב"מ הוא רק מצד הריגתו בפועל, דכיון דסוכ"ס בפועל ניתר דמו למיתה, לכן אמרינן "קים לי" בדרכה מיני", לכן גבי קנאין פוגעין בו סב"ל לרעק"א שפיר דאם הוי ספק, וא"כ אין הקנאי יכול להורגו מספק, א"כ הרי לא ניתר דמו למיתה, וא"כ כאן גם המג"א יודה דלא שייך "קים לי" בדרכה מיני", דרק בשאר חייבי מיתות, דיש בהו דין חיוב מיתה, ושייך בהו לומר

שהפטור תלוי בהחיוב מיתה, בזה שייך שפיר לומר שספק הוא ספק בעיקר החיוב וכנ"ל, אבל בקנאין פוגעין בו, שהפטור ע"כ הוא מצד ההריגה בפועל, א"כ בספק לא שייך כלל הפטור דקלב"מ. וא"ש דברי המ"א עם דברי הרעק"א.

אמנם יעויין בלקו"ש<sup>8</sup> שהרבי מביא מהרגצובי שהדין דקנאין פוגעין בו הוא (לא רק דין על הקנאי, אלא הוי בגדר) חיוב מיתה. שהביא בזה מחלוקת הראשונים אם זהו חיוב מיתה או דין על בישראל שיכול להרוג את הבוועל, וכותב שהנ"מ בזה הוא לגבי הדין ד"קים לי' בדרבה מיני", שרק אם זה קשור עם חיוב מיתה שייך לדון בו דין "קים לי' בדרבה מיני". וע"ש בהערה 13 דגם רודף ובב"מ הם בגדר חיוב מיתה (ע"ש דהוא ע"ד נידון ע"ש סופו), ומבואר דרק בחיוב מיתה שייך הדין דקלב"מ, ורק להסברא דקנאין פוגעין בו הוי בגדר חיוב מיתה על הבוועל שייך בזה הפטור דקלב"מ, ולפ"ז שוב אין לחלק בין קלב"מ דהבוועל ארמית לשאר חייבי מיתות.

ולפ"ז יוצא דהאחרונים שס"ל שיש דין "קים לי' בדרבה מיני" גם גבי בוועל ארמית מצד הדין דקנאין פוגעין בו ע"כ ס"ל שזה חיוב מיתה, ושוב אין שום חילוק בין דין קנאין פוגעין בו לשאר חיובים, וצ"ל גם בבוועל ארמית דספק הוי ספק קלב"מ ושייך לפוטרו ממזמן מספק לפי דעת המ"א, וא"כ שוב הדק"ל על האחרונים הנ"ל, ונצטרך לומר שהרעק"א וסייעתו פליגי על סברת המ"א הנ"ל.

### ביאור דברי רש"י לפי ב' האופנים דלעיל

והנה לקמן<sup>9</sup> איתא "אי לא מצי לאהדורה אמאי חייב", ומפרש רש"י "אמאי חייב – מיתה, אנוס הוא", דצ"ל פטור ממיתה וחייב בתשלומין, וכתב רעק"א שבפשטות זהו לשיטתו בפסחים שחייבי כריתות שוגגין חייבין, אבל כתב לבאר באופן אחר דאפשר דחלוק הוא האנוס מהשוגג, דאנוס אין בזה דין מיתה כלל, דמן התורה מותר ולא עבר כלום.

ולפי הצד הא' דלעיל שלמדנו שהעונש החמור פוטר את העונש הקל, אזי באנוס שאין עונש חמור, מובן שחייב ממזון, אמנם לפי הצד השני דלעיל נצטרך לומר דהחילוק בין אנוס לשוגג וכיו"ב הוא דבאנוס (אי"ז רק שפטור לגמרי מהעונש, כ"א) אין כאן מעשה עבירה כלל מעיקרא, ולכן לא שייך בזה כל הדין דקלב"מ (דהרי עובר רק על העבירה הקלה), ושפיר חייב על המעשה הקל (ועי' בשו"ת רעק"א סי' ח' במאי דפליג עם הנתיבות בענין מתעסק עד"ז). אבל עי' באג"ק ח"א אגרת קל"ב בהע', שמביא מדברי הרמב"ם בחילוק בין אנוס אותו לעבור וחולה וכו', ומשמע שם שהגדר דאנוס הוא שזה נחשב למעשה עבירה רק שאין זה מתייחס להאדם, ולפ"ז קצת קשה לבאר לפי דרך הב' הנ"ל, ועצ"ע.

(8) ח"ח שיחה ב' לפ' פנחס.

(9) ל, ב.

## בסוגי' דתנא דבי חזקיה

הרב ר' אברהם שי' וואלף\*

ר"מ בישיבתנו

א

קושית התו"י ותי' המהרש"א

גרסינן בגמ' "תניא, רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכיפורים כשבת לתשלומין, מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יוהכ"פ כו' מ"ט דר"נ בן הקנה, אמר אביי נאמר אסון<sup>2</sup> בידי אדם ונאמר אסון<sup>3</sup> בידי שמים כו' רבא אמר כו' מהכא<sup>4</sup> ואם העלם יעלימו כו' אמרה תורה כרת שלי כמיתה שלכם כו' מאי איכא בין רבא לאביי, איכא ביניהו זר שאכל תרומה, לאביי פטור ולרבא חייב כו', רב פפא אמר כגון שתחב לו חבירו משקין של תרומה לתוך פיו, רב אשי אמר בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חבירו, ופי' רש"י<sup>5</sup> "וסבירא לי' לרב אשי מיתה לזה, ותשלומין פטור", והאריכו התוס' בשיטת רש"י בזה.

והנה הקשו בתוס' ישנים<sup>6</sup> דאם איתא דר"א משום מיתה לזה ותשלומין לאחר נגע בה, א"כ אתי זה דלא כרבא דאית לי' מיתה לזה ותשלומין לאחר חייב<sup>8</sup>, ואכתי יקשה מאי איכא בין אביי לרבא, דאפי' אי הוה סבר רבא דילפינן מ'אסון' 'אסון' הוי מיחייב כיון דהוי ממון לזה ונפשות לזה, וכן הקשה המהרש"ל.

ותי' המהרש"א<sup>9</sup> דאף לשי' רש"י דוקא בכה"ג שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חבירו מקרי נפשות לזה וממון לזה, משום דחייב מיתה לא בא לו משל חבירו, אבל אם אכל תרומה של חבירו וקרע ג"כ שיראין של אותו איש מקרי שפיר ממון ונפשות אחד.

ויש להביא ראיה לשי' המהרש"א בדברי רש"י, לחלק בין נכסי אדם אחד לנכסי שני

(\* נרשם מפיו ע"י א' הת', ועל אחריות המערכת בלבד.

(1) כתובות ל, א ואילך.

(2) שמות כא, כב, וכי ינצו שני אנשים ונגפו אישה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון גו".

(3) בראשית מב, לח, "ויאמר גו' והוא לבדו נשאר וקראהו אסון בדרך".

(4) ויקרא כ, ד.

(5) לא, א ד"ה "וקרע שיראים".

(6) ל, ע"ב ד"ה "רב אשי", וראה לקמן בדבריהם.

(7) ל, ב על גליון הגמ'.  
(8) סנהדרין י, א.

(9) על תוד"ה רב אשי.

בני אדם, דהנה בחי' הגרעק"א תמה על דברי התוס' דלעיל, דהקשו מהא דאיתא במשנה<sup>10</sup> "הדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שנידון בנפשו", דחזינן דאף היכא דלא ע"י היזק הממון עצמו נתחייב בנפשות, מ"מ חשיב כממון ונפשות לא'. וע"ז מקשה הגרעק"א דהא רש"י בעצמו לא כתב הכי אלא באוקימתא דר' אבין באוכל תרומה וקרע שיראין, משא"כ באוקימתא הראשונה דמיירי בתשלומי דאכילת תרומה לא כתב רש"י הכי, דסבר מיתה לזה ותשלומין לאחר פטור, וע"כ משום דבחד מעשה מקרי מיתה ותשלומין לחד.

ברם לפי' המהרש"א מבואר בפשטות, דשאני התי' הקודמים בגמ' שהיו בממונו דאדם אחד, ולכן לא מיקרי מיתה לזה ותשלומין לאחר ולכן לא הצריך רש"י לכ"ז דוקא בתי' דנן דאיירי בשני בני אדם הוצרך לזה.

ויש להוסיף לקח, דהנה בחי' רעק"א מתרץ על הנ"ל דשאני אוכל תרומה דלא משכחת הנאת גרונו בלא חיוב מיתה וכיון דתמיד בהדדי נינהו מקרי מיתה ותשלומין לחד, משא"כ בהדלקת גדיש דשייך תשלומין בלא מיתה, כשמדליק בחול, שוב לא מיקרי מיתה ותשלומין לחד.

דעפ"ז יש לתרץ מה דהקשו האחרונים<sup>11</sup> על דברי המהרש"א, דלפי"ז שיש לחלק בין ממון א' לממון ב' אנשים, מה היא קושיית התוס' מגדיש, שהוא ממון דאיש אחד לגבי סוגיא דשיראין ותרומה ששם איירי בממון דב' אנשים.

אלא דע"פ מה שהובא לעיל י"ל שלתוס' הוקשה, דאע"פ שבדרך כלל כשגם הממון וגם התשלומין לאחד חשיב מיתה ותשלומין לאחד, מיהו הנ"מ היכא שמוכרחין להיות שניהם ביחד אבל היכא שאינו מוכרח, אף שלפועל שניהם ממון של א', מ"מ הוה כמיתה לא' ותשלומין לאחר. כלומר, כשם שביאר רעק"א דהא דמיתה ותשלומין לאחד דפטור, היינו דוקא היכא שמוכרח להיות כן, משא"כ באיסור לשמים שאינו מוכרח, ה"נ יש לומר בדין דמה שכתב דהיכא שהנכסים לאחד מקרי ממון ונפשות לחד, זהו רק היכא שמוכרח להיות כן ולא רק שבפועל הוא כן, ובגדיש הרי אינו מוכרח, שחיוב ממון וחיוב שבת אינם שייכים זל"ז אלא הם חיובים נפרדים ובלשון הגאון הרגוצובי שיש לחלק בין צירוף תוכני ל'צירוף שכני'.

ומקור חידוש הנ"ל, יש למצוא בגמ' להלן בסוגיא ד'עקירה צורך הנחה', דבזורק חץ כיון שבכדי שתהיה הנחה מוכרחת להיות עקירה, הלכך מקרי כבר כשעוקר שהוא חלק מההנחה, ואמרינן כבר מהעקירה קלבדר"מ. משא"כ בהגבהה שאינה מוכרחת לאכילה, אע"ג שבפועל היתה הגבהה (שבודאי מועלת לעשיית האיסור אבל אינה מוכרחת שהרי יכול באו"א), מ"מ לא מקרי חד לענין פטור מתשלומין, ואין אומרים קלבדר"מ בכהאי גוונא.

(10) ב"ק לד, ב.

(11) הקרני רא"ם והמהר"ם שיף.



[אלא שעדיין ק"ק על דברי המהרש"א, שכתב בנוגע לראשית דברי התוס' ב'פלוני בא על בת פלוני וכו' משלמין ממון לאב שרצו להפסיד כתובתו, ונפשות לזה שאומר שבא עליה, דלאו דוקא שחויב המיתה הוא לבעול אלא הוא הדין שיכל לומר שהחויב הוא לנערה, וכע"ז כתב בפנ"י שמפרש דברי התוס' דאפילו אם דמי הכתובה שלה הם, נמי מקרי ממון לזה ונפשות לזה כיון דבלא דידה נמי היה חויב נפשות בשביל הבעול מחמת שבא עליה. דלכאו' קשי ע"ז טובא מסיום דברי התוס', שכתבו דאע"ג שהרודף חייב מיתה מפני שבמצוות שבמיתה איירי, אעפ"כ אם הרג האשה והולדות פטור מתשלומין, כיון דלגבי האשה הוי מיתה ותשלומין לאחד, הרי דאע"ג דהיה חייב עונש חמור גם בלא האשה מ"מ כיוון שלגבי האישה הוה מיתה ותשלומין לא' פטור מתשלומין, וכ"ש בדין דאינו מדובר רק בוולדות אלא בממון שבא מחמת גופה, ואע"פ שהממון לאב פשיטא דלא גרע מזה שהבעל מקבל דמי הולדות, והגע עצמך, אילו לא היה מעיד על הבעול כי אם עליה, דפשוט שלא היו מחייבין אותו מיתה ותשלומין אלא מיתה בלבד, אע"ג דהממון לאב, כיון שסוכ"ס הן החויב מיתה והן התשלומין באין מדידה הוי מיתה ותשלומין לא', וא"כ מאי מעלה ומוריד זה שנתחייב מיתה גם מצד הבעול.

וגם עפ"י הנ"ל א"א לומר כמ"ש מהריב"ן דאע"ג דהוזהם גם עליה ומקטל גם על ידה מ"מ כיון דאי נתחייבו מיתה עבורה יפטר מממון לכך לא מתחייבים קטלא עבורה אלא עבורו כדי שנוכל לחייבו גם ממון, ע"ש, דלפי מה שכתבנו אין נ"מ אם יש חויב לאחר ג"כ או לא, וצ"ע.]

## ב

### ביאור יסוד חידוש ה'תנא דבי חזקיה'

והנה הרי"י מפרש שי' רש"י דחשיב הכא מיתה לזה ותשלומין לזה, לפי שהן ב' מעשים, אכילת תרומה וקריעת שיראין, אבל במדליק גדיש בשבת שאני דהכל בא על מעשה אחד.

אמנם, לכאורה יש להקשות ע"ז מגמ' דלקמן<sup>12</sup>: 'סימא את עינו והרגו בה (דפטור) אבל היכא דסימא את עינו והרגו בדבר אחר [במכה אחרת ובבת אחת - רש"י] אימא נישקול ממונא מיניה<sup>13</sup>, א"ל רבא הא נמי מאידך תנא דבי חזקיה נפקא, דתנא דביה חזקיה "עין תחת עין" ולא עין ונפש תחת עין", ע"כ לשון הגמ' שם. אלמא מזה דלא חילקו בכללות בין מעשה אחד לשני מעשים, א"כ מפני מה נפריד בין הדבקים לומר דבשני מעשים מקרי מיתה לזה ותשלומין לאחר מכיון שבמעשה אחד שפיר מקרי מיתה ותשלומין לאחד ופטור מדינא דקלב"מ, והרי מעשה ושני מעשים לענין פטור דקלב"מ כולא חד.

(12) לח, א.

(13) גי' רש"י, תוס' גורסים דצריך להוסיף 'ונקטליה'.

והנראה בזה, דהנה הסוגיא דסימא את עינו וכו' באה כהמשך לחידוש תנא דבי חזקיה דאמרינן קלבדר"מ גם כשעובר העבירה בשוגג וליכא בפועל חיוב מיתה, דמ"מ עדיין נפטר מתשלומין.

ובביאור הדברים נ"ל, שתוכן החידוש ד'תנא דבי חזקיה' הוא, דלא רק שעונש החמור פוטר מעונש הקל (וכמ"ש הרמב"ן<sup>14</sup> ורש"י<sup>15</sup> שאין כח בב"ד לעונשו שתים וכיון דרמי תשלומין עליה לא יצא ידי חובתו עד שישלם עכ"ל<sup>16</sup>), כי אם שעצם איסור החמור מבטל האיסור הקל, זאת אומרת, דמצד זה שישנו כאן איסור חמור הרי האיסור הקל מאבד חשיבותו, דמה"ט אמרינן דגם איסור בשוגג שאין בו עונש בפועל, אעפ"כ אמרינן ב' קלבדר"מ, דהרי זה שנפטר מעונש הוא עינן צדדי שאינו מפחית מעצם חומרת המעשה.

דע"פ כל זה יש לחקור בכה"ג שהיה ע"י ב' מעשים, דמחד גיסא הרי סוכ"ס יש כאן איסור חמור וצריך לפוטרו מהעונש הקל, היינו תשלומין, אלא שמאידך גיסא י"ל בזה דכיון שכל הפטור אינו מצד העונש (דהרי אז לא היה תלוי כלל בהמעשים אם הוא במעשה א' או בשנים, כיון דסוכ"ס אין ב"ד עונשו בעונש הקל אחר שעונשו בעונש החמור מפני ש'בכלל מאתיים מנה') כ"א מצד עצם האיסור, א"כ תינח כשהיה במעשה אחד, שפיר דהאיסור החמור שבמעשה זה פוטר ומבטל חלק הקל שבו, אבל אי הוה בב' מעשים מה סברא איכא דיפטור מעשה חמור א' מעשה קל אחר, דהרי הם ב' מעשים נפרדים.

ולפי הנתבאר יבואר הכל כמין חומר, דהך יסוד גופא חידש לנו תנא דבי חזקי', דהיכא שעשה מעשה שיש בו צד חמור וצד קל אזי אמרינן קלב"מ והוה כאילו ליכא המעשה הקל לפנינו [ולא רק שבפועל ממש לא נענש על שניהם, מצד שאין בכוח ב"ד לכופר<sup>17</sup>] ובזה אין שום נפק"מ אם מיתה ותשלומין לחד או מיתה לזה ותשלומין לאחר דהרי הכא הוה כאילו לא עשה שום חטא ועון, [דאי היה גדר קלב"מ מחמת העונש 'ובכלל מאתיים מנה' ה"ו מתרין רק כאשר חיוב הממון וחיוב המיתה לא', משא"כ הכא דאירי כשהמיתה לזה והתשלומין לאחר מה תועלת יש להניזק ממון שנתחייב פלוני מיתה, הרי לא קיבל שום תשלומין, דהרי המיתה לאחר נתחייב ולא לו, אולם אם גדר קלב"מ הוא] דליכא כלל חיוב הממון מחמת חומר המעשה המחייב מיתה, הרי אין כלל נפק"מ מצד מה נפטר מתשלומין אי מצד אדם אחד או ב' אנשים, מ"מ נפטר הוא מן התשלומין וכאילו ליכא כלל האיסור הקל.

אמנם היכא דאיכא ב' מעשים שכל אחד הוא מעשה עבירה בפ"ע אזי יש סברא לחייב,

(14) הובא בקובץ שיעורים אות צג.

(15) ב"מ צא, ע"א.

(16) ועיין מה שהאריך בזה בקצוה"ח סי' כח בתחילתו.

(17) ולהעיר ממה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בשם הרוגוצובי לענין אנוס, ועיין אג"ק ח"א ע' רלו, דפועל ע"י אנוס לא מקרי מעשה כלל (אהל יוסף בסוף דיני קידוש ה' בשם חמדת שלמה חאו"ח סי' לח) ועייג"כ צפענ"ח מהד"ת ריש ח"א בזה, ובקו"ש כתובות אות צו בשם רעק"א, ע"ש.

דזה שבדרך כלל אמרינן קלב"מ מצד מעשה האיסור, שכשעושה מעשה עם ב' פרטים חמור וקל אזי מתבטל הקל מפני החמור, אבל כאן שעשה ב' מעשים נפרדים, א"א למימר זאת שחלק החמור של האיסור מבטל חלק הקל כיון שאינם שני חלקים של מעשה אחד.

אלא דר"א ס"ל דאף בזו פטור, דס"ל דלא אזלינן בתר מקור העונש ומהיכן בא החיוב כי אם אחר מקבל העונש, וכיון שסוכ"ס נתחייב בעונש חמור דמיתה הרי זה פוטר מעונש הקל, אע"ג שממקומות אחרים באו לו. מיהו כ"ז אינו דומה לנידון דסימא את עינו והרגו בדבר אחר, שהיתה המיתה והתשלומין לאחד שסימא את עינו והרגו, דהתם אע"ג דאיכא שתי פעולות נפרדות, מ"מ שפיר שייך למימר ביה קלבדר"מ ולא מצד עצם האיסור כיון שע"י שתי פעולות באה לו אלא מצד העונש, כיון שהמדובר באדם אחד, אמרינן "בכלל מאתיים מנה", וכיון שאדם זה מחייבו בעונש חמור אזי נכלל בזה העונש הקל.

אלא דיש להעיר עכ"ז מ"מ ש"הר"י על דברי ר"ת [דבפשטות קאי בזה לשיטתיה בתחילת הדיבור] דיש לדחות ראיתו מאסון אסון [דשאני התם שנחשבו הוולדות לגוף האשה, כלומר, אע"ג שלענין תשלומין הוה לבעל, מ"מ, אין זה מגרע המציאות שנחשבו כגוף שלה, וא"כ היכא דלכתחילה לא התחיל החיוב מצד זה דאיכא קלב"מ בהאשה א"כ אין כל זכות דמים של הבעל] דלכאו' מפני מה הוצרך לכ"ז.

דהנה לשי' ר"ת איכא ג' ראיות: א) גדי סמוך ועבד כפות, דלא קשיא מידי אר"י דשם איירי במעשה א'. ב) רודף ששבר כלים, דיכול לתרץ דהתם גרסי' רבה וס"ל כר"א או שיתרץ ר"י כריב"א. ג) מהלימוד דאסון אסון, דלכאו' אף זה לא קשיא אישיתיה, דשאני התם שהיה ע"י מעשה א', וא"כ מה הצריכו בכלל לדחות ראית ר"ת, ובשלמא אי אמרינן דאף במעשה א' סוכ"ס יש כאן שני איסורים אלא שפטור מחמת קלב"מ, יל"פ דברי ר"י שבא לבאר אמאי לרבא חייב בשני מעשים אע"ג דבעצם הלימוד פטור, דשאני התם דהוולדות כגופה, אלא אי אמרת דמעשה א' אינו בגדר שני איסורין ואינו דומה כלל לשני מעשים, וכדלעיל, א"כ צ"ב מה הצריכו לר"י לדחות קושית ר"ת, ויש לישב, ואכ"מ.

אלא דקשה עכ"ז מדברי רש"י בסנהדרין<sup>18</sup> שכתב "חיוב מיתה וחיוב תשלומין באין כאחד ואע"פ שניצל פטור מן התשלומין דקי"ל חייבי מיתות שוגגין פטורין מן התשלומין כגון שלא התרו בהן אין משלמין ממון שעם המיתה אע"פ שאין נהרגין", עכ"ל. והתם הרי מדובר בכא במחותרת ובשני מעשים.

אלא דיש להשיב דבלאו הכי קשה ארש"י, דלפי"ז מה היתה הקס"ד דהגמ' בכתובות<sup>19</sup> דחייבי מיתות שוגגין חייבין הא הוי דלא כמתני' דסנהדרין הנ"ל.

18) סנהדרין עב, ע"א ד"ה "אין לו דמים".

19) לה, ע"ב.

ובאמת מצינו ראשונים שחלקו על דעת רש"י ז"ל,<sup>20</sup> וס"ל דאירי שם במזיד.

ובשיטת רש"י יש לומר דלעולם ס"ל כשאר ראשונים דהוה מזיד,

(דלפי"ז מבואר למה חייבין להעמיד דאירי בב' מעשים והחיוב מיתה הוא העונש, וכמבואר בשו"ת אחיעזר<sup>21</sup> שיש ב' דינים ברודף א) להציל הנרדף ב) עונש הרודף, ע"ש.

וכן מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>22</sup> דרודף הוא בגדר חיוב מיתה אלא שחסר הבפועל, ע"ש.

ובקובץ מגיני מלך<sup>23</sup> מבואר – על-פי דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח – שהבא במחתרת הוא כמו כל חייבי מיתות ב"ד וחדשה התורה אשר אע"פ שחסר עדות, התראה ובי"ד ואף חסר הבפועל, מ"מ מחוייב מיתה ע"ז)

והא דנקט רש"י 'שוגג', הוא מצד דין מסויים שלמדין רק משוגג וכמו שמבואר באחיעזר<sup>24</sup> ובאבן האזול<sup>25</sup> דרש"י ס"ל בהא כשי' התוס'<sup>26</sup> דהיכא דפקע החיוב ממון הוא חייב מלקות ומשו"ה הוצרך לפוטרו מדינא דחייבי מיתות שוגגין.

ובאור שמח<sup>27</sup> כתב: דרודף הותר דמו בלא התראה לכל אדם, וכי לא נהרג הוי כמו שעבר עבירה שיש בה מיתת ב"ד והתרו בו, ולסוף אחר שנגמר דינו נקטע יד העדים דהוה כמו דאיתעביד ביה החומר שדינו היה למיתה, וכמו כפתיהו על העמוד ורץ מב"ד [ומה שפרש"י בסנהדרין דהוה כחייבי מיתות שוגגין משום מ"ד רודף צריך התראה פירש כן], ע"כ, ומה"ט מתחייב בתשלומין אף בשתי מעשים. ולהעיר מדברי קצוה"ח<sup>28</sup> שנקט בדעת רש"י שס"ל שרודף חשיב כחייבי מיתות מזידין, ועצ"ע.

## ג

### ביאור שי' ר"י ע"פ דעת הרמב"ם

והנה הקשה הרשב"א על האי חילוקא דר"י, בין כשהוא במעשה א' לב' מעשים, מהא דר' יוסף אמר דאם הביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום לעדי הבעל וחזר

(20) עיין יד רמ"ה, ובכ"מ.

(21) סי"ח סק"ב, עיי"ש באורך.

(22) לקו"ש ח"ח, שיחת ש"פ בלק, שיחה הב' הע' 13.

(23) ע' פב.

(24) ח"א ס"כ, סק"ה.

(25) ריש הל' גזילה.

(26) מכות טז, ע"א.

(27) הל' אישות, פ"ג הט"ז בהגה"ה.

(28) ריש סכ"ח.

והביא הבעל עדים והזימום לעדי האב, עדי האב נהרגין ומשלמין ממון והתם על הזמה אחת בא להם הכל.

ויש לתרץ בשי' ר"י (עכ"פ בדא"פ), ובהקדים מש"כ הרמב"ם<sup>29</sup> וז"ל: "ואין לעדים זוממין שגגה לפי שאין בהן מעשה לפיכך אין צריכין התראה", עכ"ל. וכבר תמה עליו הראב"ד: "א"א, זה הטעם לא ידעתי מהו, ואם מפני שאמר הכתוב תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה א"כ מגדף לדעת חכמים לא יהיה צריך התראה", ע"כ. ובנושאי הכלים האריכו ליישב ולבאר דברי הרמב"ם, ע"ש.

ויש לפרש דעת הרמב"ם, דשונה דין עדים זוממין משאר איסורין שבתורה, דהתם עיקר העבירה הוא המעשה וכמו במגדף וכיו"ב שעיקר מעשה העבירה הוא הדיבור, משא"כ כאן עיקר החיוב והעבירה הוא מחשבתם וכוונתם להרע, זאת אומרת, אין גדר האיסור להוציא בפה עדות שקר וכיו"ב כמגדף וכדו' אלא כוונתם ומחשבתם לרעה דהיינו לשקר על אדם בצורת עדות, וזה שצריכים להוציא זה בדיבור הוא אך ורק תנאי באיסור<sup>30</sup>.

שוב שבתי וראיתי ראייה לדבר, בדברי הקו"ש<sup>31</sup> שכתב: "ונראה פירושו לדעת הרמב"ם דחיוב 'כאשר זמם' הוא ממילא בלא מעשה המחייבת כלל, אלא אותו החיוב שהטילו על הנידון נופל עליהם וליכא שום דבר אשר בשבילו מתחייבין אלא חיוב נפל עליהם כמו בירושה מהנידון שרצו לחייבו", עכ"ד. ועד"ז בחי' הגרש"ש<sup>32</sup> שאין החיוב כ"כ מצד המעשה שעשה כי אם מצד חסרון האנושיות, יעו"ש<sup>33</sup>.

(מיהו לכאן ניתן להקשות מדברי התוס' במכות<sup>34</sup> שכתבו וז"ל: "בעדים זוממין שאינם אומרין אמת א"כ לא בא עדותן אלא כשיעידו בב"ד וכיון דלא העידו בבת אחת רק לאחר כדי דיבור לא חשבינן כחד עדות", עכ"ל.

איברא, דלעולם לא קשיא מידי, דשם מדבר גבי חלות עדותם, אימתי חשיב כעדות בגדרי החיוב, אך לאחר שנתחייבו ע"י גדרי העדות שהעידו בפני בי"ד, אזי אמרינן דתוכן חיובם אינו מעשה ההגדה אלא הזממה, אבל מ"מ פשיטא דצ"ל מעשה הגדה כתיקונה, ובאם חסר הרי אינם מתחייבים, וז"פ.)

(29) הל' עדות, פ"כ ה"ד.

(30) ומעין זה כתב האבן האזל' בהל' גזלה פ"א ה"ג גבי איסור חימוד, דהעיקר הוא בלב ורק שאבן הבוחן לזה שחמד בלב, היא מזה שקנהו בפועל, עיי"ש.

(31) כתובות, אק"ז ח.

(32) סל"ט, ד"ה ונראה.

(33) ולהעיר גם מגמ' סנהדרין מא, ע"א עדי נערה המאורסה שהומו אין נהרגין מתוך שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו, הרי שאחרי כוונת הלב אזלינן, והן הן הדברים.

(34) ו, ע"א, ד"ה אמר רבא.

נחזור לעניננו, די"ל דהוא הדין והוא הטעם בנוגע לשיטת ר"י, דשונים עדים זוממין משאר איסורין, דאע"ג שבפועל ממש היה ע"י אדם אחד, מ"מ כיון שהעיקר כאן אינו כ"כ הדיבור והעדות מצ"ע, כי אם החסרון אנושיות (כדברי הגרש"ש דלעיל), א"כ כיון שבכונתם היתה לחייב שניים הרי זה כמו שתי פעולות, כיון שעיקר החיוב בתר כוונת הלב אזלא.

## ד

## ביאור עקירה צורך הנחה בשי' תוס' הקושיות

ע"פ המבואר לעיל בהסבר יסוד הפטור דקלבדר"מ, שהוא מחמת שחלק הקל מתבטל מחמת החלק החמור, ניתן לבאר בפשטות (וכפי שכבר כתב ההפלאה) דברי המאירי המובאת בשטמ"ק על קושיית תוד"ה שעקירה צורך הנחה, וז"ל: "קשה דאמרין במרובה גבי גנב ומכר בשבת דפטור כגון דאמר לי' זרוק גניבותיך לחצירי ותקני לי חצירי גניבותיך ופריך מכי מטי לאויר חצירו קנה ומתחייב בנפשו משום שבת לא הוה עד שתנוח ומאי פריך והא עקירה צורך הנחה היא כדאמר הכא" ות' ע"ז המאירי: "שאין אומרים עקירה צורך הנחה אלא לנזיקין כההיא דרב אידי דקרע שיראין אבל לענין מכירה לא" ע"כ. דבפשטות, כוונתו כהסברא הנ"ל דבמכירה לא שייך למימר עקירה צורך הנחה כיון דמכירה תלוי בדעת אחרת שמקנה וכו' וא"כ א"א לפטור אותו על המכירה שרק בדרך תנאי וכו' היה זה גם ע"י העקירה לחצירו אבל אין זה קשור למעשה זריקתו אלא הוא דבר נוסף עליו, ולכן אין כאן התוכן דעקירה צורך הנחה שענינו הוא (כנ"ל) שבעשותו מעשה א' הכולל ב' איסורים שהצד החמור שיש במעשה זה מבטל הצד הקל שבו, דהרי הכא אין זה נכלל באותו מעשה אלא כמעשה אחר נחשב.

והענין הנ"ל מודגש גם בשתי לשונות הגמ', ליישב הסתירה בין הך דינא דר"א שעקירה צורך הנחה היא להא דר' חיסדא דמודה רנב"ה בגונב חלבו של חברו וכו', דלישנא קמא ס"ל דשאני התם שא"א להנחה בלא עקירה משא"כ בדין שאפשר אכילה בלא הגבהה, ולישנא בתרא ס"ל דהתם לא מצי לאהדורי והכא מצי לאהדורי. דלכאורה צריך ביאור דבשלמא לישנא קמא מובן חילוקו אבל לישנא בתרא היכן מרומז סברתו בדברי ר' אבין לחלק בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי.

ומבאר בשטמ"ק בא' האופנים, וז"ל: "עוד נ"ל, והוא נכון, דודאי טעמא דאי אפשר לעקירה בלא הנחה בדוכתי' קאי ואפי' ללישנא בתרא וכדאמר ר' אבין בהדיא שעקירה צורך הנחה היא, אלא דבל"ב סברין למימר דההיא דקריעת שיראין לא סגי בההיא טעמא דא"א לעקירה בלא הנחה, משום דקריעת שיראין הוי מילתא באפי נפשה ולא שייך במיתה כלל, ומיתה לא אתיא לי' משום ממונא ולא ממונא משום מיתה, הילכך בעינן טעמא שעקירה צורך הנחה היא כדי לאקדומי חיוב המיתה ובעינן טעמא דלא מצי לאהדורי כדי לצרף חיוב המיתה בהדי חיוב הממון", עכ"ל.

ומדבריו מובן דכל ענין דלא מצי לאהדורי הוא רק בכדי לקשר המעשה דקריעת שיראין עם המעשה איסור הוצאה בשבת כיון שהם בעצם ב' ענינים שונים (ורק שבפועל קרע החץ שיראין בהליכתו), דלהלישנא בתרא נדרש הא דלא מצי לאהדורי בכדי שיחשב כמעשה אחד, דהיינו שבאותו פעולה שעשה מעשה הוצאה עשה גם את הנזק דקריעת השיראין (ולכן היכא שהמעשה איסור והיזק הממון הם ע"י אותו מעשה ממש כמו במגרר ויוצא וכו' אז א"צ להא דלא מצי לאהדורי כמו שהאריך שם השטמ"ק).

היוצא לנו מזה דלעולם לא נחלקו הב' לישני בעצם הסברא, דלשניהן התוכן דעקירה צורך הנחה הוא שיהי' פעולה אחת שהצד החמור שבו מבטל צד הקל שבו וכל המחלוקת בין השתי לישני הוא רק היאך נעשו שניהן לפעולה אחת ממש.

והנה מזה שהתוס' לא הלך בדרך המאירי לחלק בין מכירה לנזיקין והעדיף לעשות מזה מחלוקת הסוגיות) בין סוגיא דילן דעקירה צורך הנחה לסוגיא דב"ק בגגב ומכר בשבת) מוכח מזה שיש לו אופן אחר לפרש הא "דעקירה צורך הנחה".

ולכן נראה שהתוס' לא ס"ל ככל האריכות הנ"ל בעקירה צורך הנחה, אלא דגדר דעקירה צורך הנחה אליבא דתוס' הוא, שישנו דין שכל דבר שהוא הקדמה לדבר מסויים נחשבת ההקדמה כבר חלק מהמלאכה וחשיבות האיסור שיש בסוף המלאכה אמרי' שחלה כבר מתחלתה למרות שאינו עושה כעת בפועל המלאכה המחייבת מיתה – אלא רק הקדמה לה – אעפ"כ מיפטר כבר מעתה על המלאכה שבסופה (ואליבא דתוס' יהי' מובן יותר הס"ד דהגמ' לדמות הדין דר' חסדא להאי דינא דר' אבין, עיין שטמ"ק בתחילת הסוגיא).

איברא, דלכאורה דמיא זאת לדין הריצב"א<sup>35</sup> ד"כיון דתחב לו חבירו בבית הבליעה ובלע ונהנה מיד חשוב באין כאחת אע"פ שאין כאחד ממש, כדאשכחן בסוף פ' ד' אחין דמפרש בעל מום ששמש בטומאה דאתו בהדי הדדי כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה אע"פ שא"א שלא יגע הסכין קודם שיחתוך", עכ"ל, הרי דנקודה הנ"ל מצינו גם בשיטתו דדינא דקלבדר"מ פוטר גם אם לא הי' הכל כאחד ממש רק ששם אין התוס' מסכימים לזה כיון דאינו מוכרח שיהנה קודם הבליעה, וכמש"כ התוס' שם דהא מצי לאהדורי (הגם שהוא ע"י הדחק), ולכן חלקו תוס' ע"ז שגם בהאי דינא אמרינן קלבדר"מ, אבל הכא דהחידוש דר"א הוא כשא"א באופן אחר דאז אמרינן שפיר קלבדר"מ.

וי"ל, שלכן למדו התוס' גם בסוגיא דהגבהה צורך ניסוך דמאן דס"ל א"א לניסוך בלא הגבהה אי סב"ל הדין דעקירה צורך הנחה יסבור גם שם הדין דקלבדר"מ. דהא לכאורה בהגבהה צורך ניסוך לא מצאנו סברא זו, דמכיון שא"א לניסוך בלא הגבהה לכן נאמר דמשעת הגבהה יחשב זה כניסוך בפועל (והוא דלא כעקירה והנחה דשניהם חלקים של מלאכה

(35) ל, ב, בד"ה לא צריכא דמצי לאהדורי ע"י הדחקה.

אחת, וכלשון רש"י<sup>36</sup>: "ומההיא שעתא אתחלה לי' מלאכה", משא"כ עקירה וניסוך שהם ב' מלאכות) ואעפ"כ לשיטת התוס' נאמר הדין דעקירה צורך הנחה גם בהגבהה צורך ניסוך וע"כ כמו שביארנו לעיל.

ואשר לכן סוברים התוס' בד"ה ה"נ נימא הגבהה צורך הוצאה היא, דללישנא בתרא נקודת סברת ר"א תלויה באי מצי לאהדורי או לא, ולכן אין להקשות שם מהא דרב ביבי בר אביי – 'הגונב כיס בשבת', משום דהתם מצי לאהדורי (והוא דלא כהשטמ"ק שמבאר שקושית רב ביבי היא אף אליבא דהלישנא בתרא) משום דלא למדו התוס' בהלישנא בתרא (כדלעיל אופן הא') שסברתם היא רק לאחד מלאכת ההוצאה עם קריעת השיראין, דעפ"ז ימצא דהיכא שהם באמת מלאכה אחת – כבמתני' דרב ביבי בר אביי – גם ל"ב יאמרו דעקירה צורך הנחה, אך התוס' למדו, כאמור, שנק' סברת ר"א היא אי מצי לאהדורי או לאו.

אלא דיש לשדות בכ"ז נרגא, דהנה התוס'<sup>37</sup> הקשו וז"ל: תימה לפר"ת דהגבהה קונה בפחות מג' טפחים מאי פריך והא כיון דקנאה קודם התחלת העקירה דעקירה לא הוי' עד שיגבי' ג', דלמטה מג' הוי כבוד כו' וא"כ דין הוא שיתחייב כמו לבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי דחייב לפי שקנאה קודם שהתחיל העקירה עכ"ל, והמפרשים תמהו מדוע לא תירץ תוס' בפשטות וכמ"ש בתוס' הרא"ש<sup>38</sup> וז"ל: ועוד י"ל דעקירת טפח צורך עקירה ג' קרי לי' דא"א לעקירת ג' טפחים בלא עקירת טפח, ע"כ.

ולכאורה מצד יסוד התוס' שביארנו לעיל קושיא הנ"ל מתחזקת, דמצד שהוא תחילת העקירה דא"א להא בלא הא, היה מקום שיפטר דאיסורא דלבסוף אחשביה (הגם שבאמת לפי תי' התוס' אי"ז מוכרח כ"כ, מ"מ עכ"פ בשאלה היו יכולים התוס' לענות כנ"ל, ובתוס' הרא"ש עצמו שהגם שתי' כתירוץ התוספות, עכ"ז תי' כנ"ל בתי' הב').

אלא שבלא"ה יש הרבה מקום לדייק בכמה אופנים בתוס' הנ"ל בהבנת קו' (עיי' פנ"י ועוד) וכן בתו' הרא"ש, מפני מה באמת מדמה זה לדינא דבן עזאי, וקובע ברכה לעצמו, ועוד חזון למועד.

(36) ד"ה שעקירה צורך הנחה.

(37) ד"ה נימא הגבהה צורך הוצאה היא.

(38) ד"ה הכ"נ נימא הגבהה צורך הוצאה היא.



## בדיני אמירת פרשיות עולה חטאת ואשם

הרב שלום דובער שי' פרידלנד  
ר"מ בישיבה

### א

#### קדימת אמירת פרשת עולה לחטאת

כתב אדה"ז בשולחנו (מהד"ב סימן א סעיף יב): "אם יודע שנתחייב חטאת יאמר תחילה פרשת חטאת ואח"כ פרשת עולה מפני שהחטאת מכפרת לגמרי על אותו עון שהיא באה עליו והעולה הוא דורון ויש להקדים הכפרה קודם הדורון שקודם שיתרצה אל המלך לא יקבל הדורון" מדבריו משמע שכשאינו יודע שנתחייב חטאת יאמר קודם פרשת עולה. (וכפי שסידר אותם בסעיף שלפני"ז עולה לפני חטאת) וכן כתבו כל הפוסקים.

והטעם להקדים עולה לחטאת הוא מפני שכשאנו יודע שחטא אין מתכפר לו חטאו באמירת פרשת החטאת, כי חטאת מכפרת רק כשיודע שחטא כדלקמן<sup>1</sup>. ונמצא שהחטאת לא באה על כפרת חטא (כראוי). והעולה הרי היא באה לכפר על מצוות עשה שביטל<sup>2</sup> שכפרתם היא אף בלא ידיעה. נמצא שהעולה היא כפרה, והחטאת כדורון (או אין לה כלל דין קרבן), ולכך יקדים הכפרה לדורון.

משא"כ כשיודע שחטא הרי החטאת מכפרת על חיוב כרת שעבר, וק"ז שג"כ מכפר קצת (מקופיא) על מצוות עשה שביטל<sup>3</sup> ולכך נמצא שהחטאת כפרה והעולה דורון, ולכך יקדים אמירת פרשת החטאת<sup>4</sup>.

וזהו דוקא לשיטת ה'מגן אברהם'<sup>5</sup> שתירץ על הקושיא שהקשו על הטור שהקדים לסדר

(1) ולכך אינו אומר את ה'יהי רצון... כאילו הקרבתי' כדלקמן סעיף טו.

(2) ראה במהד"ב סעיף ט.

(3) כדאיתא בזבחים י, ב.

(4) עפ"י דברי המג"א סק"א. ועדיין יש להעיר שמשמע מדברי רש"י שם שעולה נקראת דורון אף שבאה על מצוות עשה, משום שעל עשה התשובה מכפרת אף בלא קרבן, וא"כ הקרבן הוא דורון (ועין אגרת התשובה פרק א), וא"כ אף לולא שהחטאת היתה קודמת ומכפרת במקצת על המ"ע נחשב הקרבן עולה לדורון, ועד"ז הקשה בארצה"ח סק"ג"ח והביא מדברי כמה מהראשונים שהעולה מצד עצמה נחשבת כדורון, ויישב שהכונה שהתשובה מכפרת בכללות, והעולה שבאה כדורון מסיימת הכפרה, ולכך במקומות רבים מצינו שהעולה נחשבת כמכפרת על עשה. אך כשכבר הקריב חטאת הרי הכפרה בנוסף על התשובה כבר נשלמה, נמצא שהעולה היא דורון בעלמא, וזהו כוונת המג"א.

(5) סק"א.

עולה קודם לחטאת מהגמרא<sup>6</sup> שדרשו להקדים חטאת לעולה, וע"ז תירץ שכשיודע שחטא אכן יקדים אמירת פרשת החטאת, והמקרה שהטור מדבר הוא כשאינ יודע שחטא שאז יקדים עולה כפי שנתבאר<sup>7</sup>.

אמנם שאר הפוסקים ביארו בדברי הטור שבכל מקרה יקדים עולה לחטאת אף כשיודע שחטא. ועל הקושיא מדברי הגמרא שאמרה להקדים קרבן חטאת לעולה, תירצו בכמה אופנים:

### שיטת הפוסקים להקדים עולה לחטאת

א. על אף שאכן הקרבת חטאת קודמת לעולה, עם כל זה זהו רק בהקרבה ממש ולא בקריאת הפרשיות. שכן קריאת הפרשיות צריכה להיות כפי הסדר הכתוב בתורה שבו הקדימו עולה לחטאת.

ב. הקדמת חטאת לעולה היא דווקא כשבאים על חטא א' ונמצאים לפניו שתי הקרבנות, שאז יקדים הכפרה לדורון. אמנם כשבאים הקרבנות על שני חיובים אזי יקדים איזה שירצה, מאחר והכפרה אינה קשורה עם הדורון אין נחשב שנמצאים ב' הקרבנות לפניו<sup>8</sup>.

ג. דווקא שחיטת חטאת וזריקת דמה קודמת לשחיטה וזריקת הדם של עולה, משום שזריקת דם החטאת מכפרת ולכן נחשבת למקודשת לגבי עולה<sup>9</sup>. אמנם הקרבת אברי

(6) זבחים פט, א.

(7) וראה בתבואות שור שהעיר על קושיית המג"א על שהקדים הטור להביא עולה קודם לחטאת – ודחה קושייתו שהרי הטור הקדים אף קרבן מנחה לשלמים, אעפ"י שהקרבת השלמים קודמת להקרבת המנחה, אלא ע"כ הטור לא דייק להביא סדר הקריאה, אלא הסדר שהם כתובים בתורה. (וראה בשו"ת לב חיים סימן מא שהאריך לברר אי קדימת הקרבת החטאת היא למצוה או לעיכובא, והביא בזה כמה שיטות, ולפי השיטות (שהם המיעוט) שאכן סדר הקדימה מעכב וודאי שהו"ל להטור להקדים חטאת, משא"כ קדימת מנחה ושלמים בפשטות אין מעכב סדר הבאתן). ויישב קושייתו בספר חומות ירושלים סימן י, ופלפל בדבריו בארוכה בשו"ת אלף המגן (סימן א) ונקודת הדברים שאכן בשאר קרבנות אין קפידה להביא כסדר הבאתם, מאחר שאפילו אם יטעה ויקדים הקרבנות בסדר הכתוב בתורה אינו מעכב כלום. אמנם חטאת קודמת לעולה לא רק משום מעלתה, אלא אף מצד ענין העולה שכך העולה תקבל יותר, כי אחר הכפרה הדורון יתקבל יותר. נמצא שההקדמה היא לצורך העולה עצמה, ולכך בזה ודאי היה להטור להקפיד ולהקדים את קרבן חטאת לעולה. (ואולי לכך מביא רבינו את הטעם שהחטאת קודמת מצד הקדמת הכפרה לדורון ואינו מביא הקדימה מדין 'מקודש' (ולמדים (מנחות פט, ב) מן הפסוק 'זכר שני בן בקר תקח לחטאת וגו'"). כי דווקא לטעם קדימת כפרה לדורון יש קפידה מיוחדת – להקדים אף עבור העולה עצמה.

(8) ודבריהם מיוסדים על שיטת מהר"י קורקוס והובא דבריו בכסף משנה (פ"ט מהלכות תמידין ומוספין ה"ה) שקדימת אברי עולה לאברי חטאת הוא כששחט שניהם והקדים זריקת דם החטאת שאז כשבא להקטיר אבריו יקדים סדר עבודת העולה, אכן כשעדיין לא שחט את העולה משום ששחיטת חטאת קודמת ובא להקריב האברים אינו מחויב להמתין לעולה, אלא יסיים החטאת. נמצא שכל דין הקדימה ששנים שחוטים ומזומנים לפניו, אבל כשאינם מזומנים יחדיו כגון העולה שעדיין אין אבריו מזומנים יקדים מה מזומן, ומזה הסיקו שכשמביא על ב' עברות נמצא יכול להקדים העולה שהרי חטאת כאילו אינה מזומנת שהרי יכול לדחותה לאח"כ.

(9) זבחים פט, ב.

עולה הרי הם קודמים להקרבת אמורי חטאת, מכיוון שאברי עולה נחשבים מקודשים בכך שעולים כליל. ולכך כשלפנינו מחד הזאת דם חטאת ולאידך הקרבת אברי עולה (שלשניהם יש צד מקודש), או מחד הקרבת אמורי חטאת ולאידך הזאת דם עולה (שלשניהם אין צד מקודש), איזה מהם שירצה יקדים וכפי שפסק הרמב"ם<sup>10</sup>. ובקריאת פרשיות הקרבנות שכולל באמירתו גם דיני שחיטה והזאה וגם הקרבת האמורים והאברים לא חלה עליהם דין ההקדמה של חטאת קודם לעולה, ומוטב שיקרא בסדר שכתוב בתורה שעולה הובאה קודם לחטאת<sup>11</sup>.

### ישׁוב שיטת המג"א

ונראה ליישב דברי המג"א "שאדה"ז אזיל בשיטתו- בדרך אפשר; א. על מה שכתבו דבקריאת הפרשיות עולה קודמת ולכן כשקורא בתורה יקדים פרשת העולה – בנד"ד שאני, שכל קריאתו אינה כקורא בתורה אלא כדי שתחשב לו כהקרבה, וכבר התבאר ששיטת רבינו שבקריאתו נחשב ממש כמקריב שהרי צריך לקרות בעמידה וכו' ועל כן יש לו להקדים חטאת כדין הקרבה<sup>12</sup>.

ב. ועל מה שכתבו שקדימת חטאת היא כשבאה על אותה עבירה שעליה מביא אף עולה כדורון. נראה כי להמג"א סגי שיבוא מאותו אדם, והרי זה כאילו באו על אותה העבירה שצריך להקדים החטאת. כי בפשטות כשמקריב חטאת הרי היא ממילא מכפרת אף על מצוות עשה שביטל גם כשאותם מצוות עשה אינם קשורים לאותו איסור כרת שע"ז באה החטאת, כי על כפרת עשה אין צריך ידיעה נמצא שהחטאת קשורה עם העברות שעליהם מביא את העולה וממילא העולה שמביא אף אותו על אותו ביטול מצוות עשה הוא בגדר דורון<sup>13</sup>. ובפרט שכאן נחשבים הקרבנות מזומנים לפניו ע"י אמירת הפרשיות סגי בכך להקדים את החטאת.

(10) פ"ט מהלכות תמידין ומוספין הלכה ה.

(11) עפ"י דברי שו"ת שב יעקב סימן ב, וכן פסקו בתבואות שור סק"ו, ובמגן גיבורים סק"ד, ובארצה"ח (אר"י סק"ה, והמא"ל סקנ"ח), ועוד פוסקים רבים.

(12) עיין ליקו"ש ח"י"ח עמ' 438 וחל"ב עמ' 38 ואילך.

ואכן הפוסקים הנ"ל לכאורה אינם סוברים כן ושיטתם היא שאין לו דין הקרבה ממש, ורק שמתכפר לו, וראה ב'תבואות שור' (סדר הקרבנות שם סק"ו) שיישב את הסדר דעולה וחטאת משום שאמירת הקרבנות אין לה דין של הקרבה ממש – ואזיל לשיטתו לגבי כמה פרטי דינים שמבאר שאין לאמירה דין כהקרבה ממש. (בסק"ו, בסק"ב בג' פרטים, ובסק"ג). וכגון לענין אי אמירתם מעומד שהביא ב' טעמים הראשון שאין לזה דין הקרבה ממש. ב. שהבעלים אינם צריכים לעמוד כ"א הכהן. ורבינו כאן פסק שיש לעמוד, ואף במהד"ב הביא את רק הטעם ה'. וא"כ ג"כ לענין קדימה משהו זאת להקרבה ממש שיש להקדים חטאת לעולה.

(13) ושור"ד שדן בזה בשו"ת לב חיים ומשמע שעיקר הסיבה להקדים מה שירצה כשמביא על ב' עבירות לפי שאולי אחד מהקרבנות אינו מצוי לפניו, והביא מזקנו בספר חקרי לב ועוד כמה פוסקים שכאשר הקרבנות לפניו ודאי יקדים חטאת ואף את הקרבת האמורים הגם שבאים על ב' עברות, וכשקורא פרשיות הקרבנות הרי הספר לפניו להקדים מה שירצה וממילא חל עליו להקדים פרשת החטאת. וראה בארצה"ח שם המא"ל סקנ"ח שדן בשיטת מהר"י קורקוס. ובשו"ת אלף המגן סימן א שהאריך והרחיב בזה מאוד והביא צדדים לדחותו ולקיים דבריו.

ג. ועל מה שכתבו שבקריאתו נחשבת שחיטת החטאת יחד עם הקרבת אימוריה ולכן אין לה דין קדימה על עולה, י"ל שלכן דייק רבינו להביא את טעם ההקדמה שכפרה קודמת לדורון. ולא מדין קדימת מקודש דחטאת שבאה לכפרה על עולה. ולדברי רבינו לא יקשה קושיתם, כי הקדימה באה מטעם שכפרה קודמת לדורון. ובהקדים:

### הטעם שבחר רבינו להביא את הטעם דדורון

מצינו שתי סיבות להקדים את החטאת על העולה. א. מדין מקודש – שחטאת נחשבת מקודש לגבי עולה<sup>14</sup>, (כדלעיל). ב. מטעם שכפרה קודמת לדורון, וחטאת מכפרת ועולה נחשב כדורון<sup>15</sup>. ונראה שבדוגמאות שבהם אין דין קדימה הוא מחסרון שני הטעמים דמקודש, ודורון, גם יחד. וכגון שיש לפניו שחיטה וזריקה של דם העולה והקטרת אימורי חטאת שאיזה שירצה יקדים – אין כאן דין קדימה לא מדין קדימת כפרה על דורון (שהרי הדם מכפר, והוא כבר נזרק) וממילא לא מדין 'מקודש'. וכשלפניו שחיטת וזריקת דם החטאת והקטרת אברי העולה אין כאן טעם של 'מקודש' כי שניהם מקודשים. ואין כאן כל כך טעם של קדימת כפרה על הדורון, דהוי דורון לחצאין, דמאחר ששחט וזרק את דם העולה קודם הכפרה והשתא נשאר רק הקטרת האברים אין בזה חשיבות של דורון אחר הכפרה אחר שאין הדורון בשלמותו (ובפרט שאברי העולה קודמים לחטאת משמע שבהקרבת האברים אין דין דורון כל כך).

אמנם בקריאת הפרשיות, הגם שאכן הפרשיות כוללות את השחיטה והזריקה והקטרת האיברים גם יחד, הרי אף שמצד החשיבות ד'מקודש' יש מקום לומר שאין ענין להקדים חטאת לעולה מצד שאברי העולה קודמים לאברי החטאת, ואילו בזריקת הדם הוא להיפך, מכל־מקום מצד הטעם שכפרה קודמת לדורון ודאי שייך כאן להקדים את אמירת פרשת החטאת, שהרי סוף סוף נחשב כמקריב לגמרי את החטאת שבכללם החלקים המכפרים, וכי משום שעושה את כל העבודות (שאכן מדין מקודש עולה קודמת לכמה מהם) יגרע ממעלת הכפרה שיש בו? וממילא יש להביא את הדורון אחריו. ואין זה דומה כלל להדוגמאות שכתב הרמב"ם שיקדים איזה שירצה ששם אכן אין טעם דדורון ולא מקודש וכו"ל. ואולי לכך דייק רבינו להביא דווקא טעם זה דדורון<sup>16</sup>.

## ב

ביאור שיטת הפוסקים בדין אמירת פרשת אשם

כתב אדה"ז בשולחנו (מהד"ב סעיף טו): "כשיסיים פרשת העולה יאמר יהי רצון מלפניך

14) כדברי הגמרא בזבחים פט, ב.

15) כמבואר בזבחים ז, א.

16) והיה אפשר לענות עוד בפשטות – אם כי נחשב כמקריב אף את האימורים וממילא יש מקום אף לקדימת העולה, מ"מ אנו דנים כפי שעדיין לא התחיל העבודה ושניהם כביכול קודם שחיטה, שאז ודאי יש לדון להקדים את החטאת, ומה אכפת לי שאחרי כן יהיה הקטרת האימורים. שהרי יש לדון אחר תחילת העבודה שהיא השחיטה ובוזה החטאת קודמת. אלא שאנו יושבים אף לפי קושיית הפוסקים שבכה"א"ג אינו נחשב לדין הקדמה מדין מקודש.

שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאלו הקרבתי עולה וכך יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים והתודה מפני שהם באים בנדבה אף אם לא נתחייב בהם אבל לא יאמר כך אחר פרשת החטאת והאשם ודאי ותלוי וקרבת עולה ויורד שמא לא נתחייב בהן והרי זה כמקריב חולין בעזרה לפי שאין באין בנדבה. ומכל מקום אחר פרשת אשם ודאי ותלוי יאמר אם נתחייבתי אשם ודאי ותלוי יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב כו' שעכשיו אם לא נתחייב בהן אין קריאתו חשובה כהקרבה כלל והרי הוא כקורא בתורה".

### חטאת צריכה ידיעת חטא

בהלכה זו השווה רבינו את חיובי חטאת, אשם ודאי ותלוי, וקרבת עולה ויורד – שלא יאמר אחריהם 'יהי רצון' וכפסק הב"י בשו"ע. אכן מדברי הטור שכתב "וכן יאמר בפרשת המנחה והשלמים והאשם. ואחר פרשת החטאת לא יאמר כן לפי שאינה באה בנדבה", משמע שאין חטאת ואשם שווים אלא אע"פ שאחר חטאת לא יאמר 'יהי רצון', מ"מ אחר פרשת אשם יאמר 'יהי רצון'. ובפשטות כוונתו שאפשר לומר יה"ר בין אחר אמירת פרשת אשם ודאי, ובין באשם תלוי, (וכדלקמן).

ויסוד מחלוקתם הוא עפ"י הכלל שאפשר לומר 'יהי רצון' רק על דברים הנידחים ונידבים, שאז כשיחשב לו לקרבן על-ידי אמירת 'יהי רצון', הרי אעפ"י שאינו מחוייב באותו קרבן עדיין לא יחשב כחולין בעזרה אלא כנדר ונדבה. אמנם קרבן חטאת הבאה רק על החייב חטאת יודע מחטאו ואינו בא בנדבה, א"א לאומרו באופן שיחשב כאילו הקריב חטאת כשאינו יודע שחטא כי אינה באה בנדבה. ונוסף על זה שאינה באה בנדבה, ישנה בחטאת הגבלה נוספת שאינה מכפרת בלא ידיעת החטא דהיינו אף כשמקריב מאיזה סיבה שתהיה אינו מכפר על חטא שאינו ידוע לו<sup>17</sup>. ולכך אף אילו לא היה באמירת פרשת קרבן חטאת משום איסור חולין בעזרה (ולמשל אילו היתה באה בנדבה, או אם אמירת הפרשיות אינו נחשב כחולין בעזרה), מ"מ אין מקום לאומרו כשאינו מכיר בחיובו, כי בלא ידיעת חטא אינו מכפר לגמרי (מקיבעא).

### לשיטת הטור קרבן אשם נידב

וקרבן אשם חלוק מקרבן חטאת. הגם שקרבן אשם וודאי דומה לחטאת שאינו נידב, מ"מ כשבא באופן המותר (סובר הטור ש) מכפר אף על חטא שאינו ידוע לו. וכגון כשמסתפק אי עבר על איסור מעילה שמתחייב בקרבן 'אשם תלוי', יכול להתנות בהבאתו שיחשב כ'אשם ודאי' כדי שאם יתברר לו שאכן מעל לא יצטרך להביא שוב קרבן 'אשם מעילות'<sup>18</sup>.

17) שבת עב, א. וברש"י ד"ה 'זההי חטאת' שלמדים זאת מהפסוק (ויקרא ד כח) "או הודע אליו חטאתו". והובא בדברי רבינו לקמן. וראה בקובץ בצרור החיים ד שהאריך אמו"ר לבאר ענינים אלו.

18) מחלוקת הראשונים אי 'אשם' בעי ידיעה

שיטת הטור (לביאור הב"י) שאין אשם צריך ידיעה בשביל לכפר, מיוסד על דברי הגמרא בכריתות כב, ב.

ולפי זה מספיק אם נאמר שהטור יפסוק ש'אשם תלוי' שבא בכל אופן רק על הספק – נידב, כדי שיוכל לומר אחר אמירת פרשת 'אשם ודאי' 'יהי רצון' שתחשב אמירתו להקרבה כדי לכפר. כי אם הוא אכן חייב אשם קרבן זה יכפר עליו אף בלא ידיעת חטא, ואי אינו חייב לא יחשב כחולין בעזרה, מחמת שיעשה תנאי שאם אינו חייב בקרבן יחשב כ'אשם תלוי' הבא בנדבה וכשיטת ר' אליעזר שאשם תלוי בא בנדבה<sup>19</sup>.

ולאידך אפשר לבאר בדברי הטור שיאמר יה"ר אחר פרשת 'אשם' כוונתו רק אחר פרשת 'אשם תלוי' (הבא בנדבה לשיטת כמה מהפוסקים), ולא אחר פרשת 'אשם ודאי'. משום שאינם מאותו 'שם' (כי בדרך כלל 'אשם תלוי' בא על ספק איסור חטאת, ולא על ספק איסור אשם) וממילא מאחר שאין אשם ודאי בא בנדבה אין מועיל מה שאשם תלוי נידב<sup>20</sup>. אלא שזה דוחק קצת כי לפי"ז הו"ל להטור לומר שלא יאמר באשם ודאי ובחטאת.

במחלוקת ר"ע ור"ט אי כשמביא אשם תלוי יכול לפטור את עצמו כשיתחייב ב'אשם ודאי' כשיוודע לו שמעל. ומסיק רבא מדברי שניהם נלמד דאשם אין צריך ידיעה תחילה (כן כתב המג"א סק"א), ולכך יכול לאמרו בדרך תנאי אם התחייבתי, כדלקמן. וראה גם בחידושי המאירי שבת עא, ב שכתב שלהלכה אין אשם צריך ידיעה.

אכן שיטת הרמב"ם (הלכות שגגות פ"ט ה"י) שקרבן אשם צריך ידיעה בתחילה. ובאמת בגמרא (שבת עא, ב) משמע שיש מחלוקת בזה, דאיתא שם "למא"ד אשם ודאי לא בעי ידיעה וכו'", משמע שאיכא מא"ד דאשם בעי ידיעה. ומדברי רש"י שם (ד"ה למא"ד) יוצא שזהו מחלוקת ר"ע ור"ט, שלר"ע צריך ידיעה להבאת אשם, ולר"ט אין צריך. ולכאורה כן היא שיטת הרמב"ם ופסק כר"ע (כן כתב בכס"מ על הרמב"ם שם). והטור לכאורה סובר כשיטת התוספות (שם ד"ה למא"ד) שהקשו מכריתות הנ"ל ומשמע שיטתם ששניהם (ר"ע ור"ט) מודים בזה. ורש"י לכאורה יסבור שעולא במס' שבת שם – חולק על דברי רבא בכריתות שם. וראה במילואים שהבאנו שיטות נוספות בזה.

ומצינו דעות נוספות שבארו מי הוא המא"ד החולק וסובר שאשם בעי ידיעה – מפירושו רבנו ניסים גאון (שבת שם) נראה שחכמים הסוברים שאין אשם תלוי בא על איסור שחייבים על הוודאי אשם (אלא רק חטאת) יחלקו אף על דין ידיעה – ויסברו דאשם בעי ידיעה. וכן כתב המהרש"א. והקשה עליו הפנ"י דאין מוכרח לומר שלשיטת רבנו שאשם תלוי בא על שגגת חטאת דוקא יהיה גם שאשם בעי ידיעה. ובראש יוסף יישוב קושיותיו עפ"י מה שמשמע מדברי התוספות (בקושייתם בד"ה 'בעל') שדווקא כשיש בחטא חיוב אשם תלוי אמרינן שאין צריך ידיעה על החטא כלל, כי יכול להביא קרבן 'אשם תלוי' ולהתנות, אך כשאינו מחויב אף באשם תלוי אין יכול להביא ללא ידיעה על החטא, וידיעה זו מחלקת את החיובים, עיי"ש בזה. ועיין עוד בחידושי הרמב"ן, הריטב"א, המאירי, והמהרש"ל בחכמת שלמה (שבת שם) ובתבואות שור סק"ט. וראה בהגהת הגר"א ובחידושי הרע"א (שבת שם) דכן היא שיטת ר' יוסי בכריתות (ו, ב) ועיין עוד באליהו רבא כאן. ובדגול מרבבה על המג"א הנ"ל. ובמחה"ש שהאר"ך בזה.

19) בכריתות (כה, א) חלוקים חכמים ור"א – לחכמים כדי להביא אשם תלוי צריך שיתחזק האיסור בפניו, כגון שהיה ודאי חלב עם שומן לפניו ומסתפק אם אכל את החלב. אך בסתם ספק שאינו יודע אם אכל חלב ולא אתחזק לפניו חלב, אינו יכול להביא קרבן. ור"א סובר שעל כל ספק, כשאינו יודע בבידור שהוא נקי מעוון יכול להביא קרבן 'אשם תלוי'. ואף שהיה צריך להיות הלכה כחכמים, מ"מ מאחר שהגמרא הביאה "מעשה רב" מבבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום אפשר לפסוק כמותו, וכן מצינו בחולין (מא, ב) "סתם משנה" כשיטת ר"א. (כל זה עפ"י דברי הב"י כאן וביו"ד סימן ה, ושור"ת שב יעקב סימן ב. ועיין בביאורי הגר"א יו"ד סימן ה סק"א). והקשה בשו"ת 'שב יעקב' (שם) שבגמרא שם איתא שלמחרת יוה"כ לא הניחוהו לבבא בן בוטא להקריב כי עוד לא הספיק ליכנס לידי ספק. וא"כ אף אנו לא נאמר פרשת אשם למחרת יוה"כ לשיטת הטור אם הוא סובר כבבא בן בוטא. ועיי' במגן גיבורים (אלף המגן סקט"ז) שתרצו שלבבא בן בוטא אכן לא היה חשש איסור שעבר עליו למחרת יוה"כ, אך אנו הלוואי שבימים הכיפורים עצמו לא ניכנס לספק איסור.

20) ב"י וכתב דכן נראה. ולכאורה כוונתו דאינם מאותו שם – דאשם תלוי אינו בא על ספק אם עבר על חטא

## לשיטת רבינו 'אשם תלוי' אינו נידב

ושיטת החולקים על דברי הטור<sup>21</sup> שאין לומר 'יהי רצון' לא ב'אשם ודאי' ולא ב'אשם תלוי'. וטעמם, כי אין 'אשם תלוי' בא בתורת נדבה<sup>22</sup> ובא רק כשהתחזק איסורא – כגון שהיו לפניו שתי חתיכות, אחת חלב ואחת שומן, ואכל אחד מהם ואינו יודע איזה, ולכן אין לומר 'יהי רצון' אחר 'אשם תלוי' כי אינו בא בנדבה. וממילא כ"ש שאין לומר יה"ר אחר 'אשם ודאי', שכל טעם האמירה בו נובע כנ"ל מהאפשרות שהקרבן יחשב כ'אשם תלוי'<sup>23</sup>.

### אשם נזיר בא בנדבה

אופן נוסף לבאר דברי הטור, שכוונתו שיאמר יה"ר אחר 'אשם ודאי', משום שמצינו שיש 'אשם וודאי' הבא בנדבה – והוא 'אשם נזיר'. והיינו שכשנודר בניזר מדעתו מתחייב להביא אשם אם יטמא, ומובא בגמרא<sup>24</sup> שחסידיה הראשונים היו נודרים בניזירות כדי לבוא לידי קרבן. ולכך יכול לומר 'יהי רצון' שיהא נחשב כאילו הקריב אשם. וכעין תנאי שאם אכן חייב הוא אשם – יכפר לו. ואם לא, יהיה זה כקרבן אשם נזיר שיכול לבא בנדבה. (או יתנה שלכתחילה יהא זה כקרבן הבא על נזירות ובדרך ממילא יכפר על שאר דברים)<sup>25</sup>.

שחייבים עליו אשם, אלא רק לשיטת ר"ע ור"ט. וחכמים במשנה (כריתות כב, א) סוברים (וכן להלכה רמב"ם פרק א מהל' מעילה הל' ה') דאשם תלוי אינו בא על ספק חיוב אשם אלא על ספק עבר על דבר ששגגתו חטאת, היינו דאשם תלוי הוא ספק חיוב חטאת, וע"כ אין מסתבר שיאמר יה"ר על אשם ודאי באופן שיכוון שאילו אינו חייב באשם יהיה הקרבן אשם תלוי דכנ"ל אינו שייך לחיוב אשם.

21 ב"י, מג"א (סקי"א) שרבינו הולך בשיטתם.

22 כשיטת חכמים בכריתות כה, א.

23 ראה במג"א שם. ואף שבבא בן בוטא הקריב 'אשם תלוי' בנדבה – אין הלכה כמותו. ואף שסתם משנה כמותו (בחולין שם), הרי יש מחלוקת בזה במסכת אחרת (כריתות שם) ובב' מסכתות לא אמרין הלכה כסתם משנה, ולכן פוסקים כחכמים. ועיין ביו"ד (סימן ה סעיף א) שפסק הרמ"א כי המקריב בימינו לשם 'אשם תלוי' אסור לאוכלו משום שחוטאי חוץ – מפני שאשם תלוי בא בנדר ובנדבה. ולפי זה היה צריך הרמ"א אף להגיה כאן ולסבור שאפשר לומר יה"ר אחר פרשת אשם תלוי לשיטתו שבא בנדבה. וביאר בש"ך שם סק"ז דמספקא לי' לרמ"א אי הוי דבר הנדיב או לא, ולכן אויל לחומרה וסובר ששם הבהמה תיאסר. וכאן לחומרה שלא יאמר 'יהי רצון' כי שמא יחשב כמקריב חולין בעזרה.

ואולי אפשר לומר שאף לפי הטור עצמו (אף לפי ביאור הנ"ל) אינו מוכרח שיהיה עפ"י ההלכה קרבן הנדב כדי לאפשר לומר 'יהי רצון', אלא כשם שאין צריך שיהיו כל דיני ההקרבה (כך משמע מלשון הטור שכתב 'טוב לאמרם ביום' – שאינו מעכב) ומבקש הקורא שהקב"ה יחשיב את קריאתו כאילו נתקיימו כל התנאים והדינים. כן בנד"ד, מאחר שיש שיטה שאשם תלוי בא בנדבה, אפילו אם נאמר שאין הלכה כמותו אין זה מעכב מלומר 'יהי רצון' ומבקש שעכ"פ לאותו שיטה תחשב לו כקרבן אשם תלוי, ואחר שחלה על אמירתו דין הקרבת אשם – תכפר על חיובי האשמות החלים עליו. ומאחר שהוא רק קורא בתורה ולא מקריב ממש, אין שייך בקריאתו דין של 'מביא חולין בעזרה' ולכן יכול לומר שתחשב כאילו הקריב לדעה זו. ואין זה דומה למביא קרבן ממש שאז אכן אינו יכול לסמוך על דעה שאין הלכה כמותה, כי מצד שני יש בהבאתו איסור של הבאת חולין בעזרה. וראה בהגהות 'ברכת אברהם' (הובא בקובץ מפרשים מכת"י בהוספות לשו"ע מכוון ירושלים הנדפס מחדש) שכתב 'לענין אמירה אנו חוששין גם לתנא א"י'.

24 נדרים י, א.

25 עפ"י ה"ב' שהביא בשם מהר"י אבוהב ומהר"י בן חביב.

## קרבן הבא על חטא אין נחשב נידב

והמג"א דחה שיטה זו והקשה על דבריהם – שהרי 'אשם נזיר' בא רק כשנטמא, ולא בסוף ימי הנזירות שאז מביא חטאת, וא"כ אינו נחשב כדבר הנידר, כי קרבן הבא על חטא אינו נחשב כנידב שא"כ כל אשם יחשב כנידב (אף בלא הטעם של נזירות) שהרי יכול לבא על שפחה חרופה או למעול בקדשים. אלא ודאי קרבן הבא על דבר חטא אין נחשב נידר, וכן הוא לעניין אשם נזיר הבא על הטומאה.

ועוד לדבריהם אף חטאת נידרת, שהרי עיקר מטרת חסידים הראשונים שהיו נודרים בנזיר היה כדי להביא קרבן חטאת. ובפשטות כוונת המג"א בקושייתו להוכיח שכשם שאין חטאת נחשבת לקרבן הנידב כי בפועל לא התחייב קרבן על נזירותו – אף בענין אשם נזיר שבא על טומאת הנזיר, הרי למעשה לא נדר בנזירות<sup>26</sup> ואינו חייב בנזירות ואיך יכול קרבן זה להיות קרבן אשם נזיר כשאינו חייב בזה.

## דברי הר"י פוזנא בחילוק בין חטאת ואשם נזיר

והמג"א הביא את דברי הר"י פוזנא שאין ראייה ממה שאין חטאת נחשבת כדבר הנידב, כי חטאת נזיר אינו בא לכפרה אלא באה בסוף הנזירות, ולכך אינו יכול לומר יה"ר כמו אחר חטאת הבאה לכפרה. (משא"כ אשם נזיר שבא על הטומאה והוא כעין כפרה יכול לאפשר לומר יה"ר).

ודחה המ"א דבריו, שהרי רש"י (בנדרים שם) כתב באופן הא' שהיו החסידים הראשונים מביאים חטאת נזיר ע"מ להתכפר, משמע ששייך אף בחטאת נזיר־כפרה. וכן עדיין יקשה שאשם נזיר לא בא באופן של נדר אלא על־ידי טומאה, ונעשה ככל קרבן הבא על עבירה שאינו נחשב כנידר. ושיטת המג"א בדברי הטור, שלא בא לחילוק ולומר שאשם נחשב כדבר הנידר. ומה שכתב הטור שיכול לומר 'יהי רצון' אחר אמירת פרשת האשם, הוא בדרך תנאי, שאם התחייב באשם יחשב כאשם, ואי לאו יחשב כקורא בתורה. וזה שייך רק באשם, ולא בחטאת, וכדלקמן בדברי רבינו. אך אין כוונת הטור לומר פרשת האשם כהקרבת הקרבן בסתם.

ולכאורה יש ליישב דברי הר"י פוזנא דאזיל כמשמעות דברי שאר הראשונים – שהיו מביאים חטאת נזיר משום שלא היה בא לידיהם חטא, ולא הוצרכו להביא מימיהם קרבן חטאת, ע"כ רצו להביא עצמם לידי קרבן חטאת. ולא משום שחטאת נזיר מכפרת<sup>27</sup>.

26) ולהעיר גם מלשון הט"ז (סק"ז) שכתב שאין להשוות חיוב אשם לאשם נזיר, כי "מ"מ סתם אשם אינו בא בנזירות", היינו סתם אשם אינו אותו עניין קרבן 'אשם נזיר'.

27) כן הוא בפירושו הב' ברש"י שם, ומשמעות פירושו הרא"ש שכתב שנדרו בנזירות: "שלא יהא קרבן נעדר מהם".

ובאמת יש מא"ד שאף חטאת נזיר בא לכפר על החטא; והיא שיטת ר"א הקפר (נדרים י, א. ובתוס' ד"ה אמר



## ביאור דבריו באופן נוסף

ועוד נראה לבאר דברי הר"י מפונזא מקושית המג"א מחטאת נזיר באופן אחר קצת: בין חטאת ובין אשם יחשבו לשיטתו כדבר הנידר מחמת שנדר בנזיר, וכוונת הר"י פונזא שכשאומר פרשיות הקרבנות נחשב כאילו מקריב קרבן נזיר וממילא מתכפרים לו שאר איסורים שעבר. וזוה מחולק קרבן חטאת מקרבן אשם – אשם אין צריך ידיעה (לשיטת הטור), וא"כ כשמקריב קרבן אשם נזיר הרי הקרבן חל אף על איסור אשם אחר שעבר שאין צריך ידיעה עבור זה, ומאחר שיש כאן שם אשם מכפר על שאר חיובי אשם. אמנם חטאת נזיר אף אי נחשב כאילו הביאה לפי שחטאת נזיר באה בנדבה אינו חל על שאר איסורי חטאות, שהרי חטאת בעי ידיעה לכפר (ואף בדרך תנאי אין שייך כנ"ל), ורק שייך שיכפר על נזירות ובדרך ממילא יכפר מקופיא על שאר איסורי חטאת. אמנם זה אינו שייך בחטאת נזיר; כי דווקא כשחל שם כפרה על החטאת אומרים שכשם שמכפר על איסור א' לגמרי – מכפר מעט על האחרים. אבל כשאינו בא לכפרה כלל (כגון חטאת נזיר להר"י פונזא) אינו מכפר כלל אף על האחרים. כן יש לבאר כוונת מהר"י מפונזא ולא יקשה עליו קושיות המג"א.

ולפי"ז גם יתורץ מה שהקשה עליו ב'חכמת שלמה' (קלוגר) מהגמרא<sup>28</sup> שאומרת שאף אשם נזיר אינו בא לכפרה, ולא כהר"י פונזא שסובר שדווקא חטאת נזיר אינה באה לכפרה. וכן הקשה בברכת אברהם שם. ולהנ"ל לא יקשה, דמאחר שאשם אין צריך ידיעה לא אכפת לי שלגבי נזיר אינו מכפר דהרי אין צריך ידיעה באשם וממילא כאילו בא אף על חיוב אחר של אשם והכפרה עליו אינה במקצת אלא לגמרי, וכאילו בא אף על אותו החטא. אמנם חטאת שצריך ידיעת חטא, הרי כל הכפרה היא מקופיא על-ידי שמכפרת על דבר מסויים וכתוצאה מכך מתכפרים מעט שאר חטאים, וזוה מעכב שחטאת נזיר אינה לכפרה כי אם עיקרו אינו לכפרה, הרי ודאי אין שייך על-ידו כפרה במקצת.

## טומאת נזיר אינה נחשבת כחטא

ומה שהקשה עוד המג"א דאין שייך לומר על אשם נזיר שהוא כדבר הנידב היות ובא רק ע"י טומאה והרי הוא כקרבן הבא על החטא, ולא בנדבה – לכאורה יש ליישב ש'אשם נזיר'

אביי שבין חטאת ובין אשם נזיר בא לכפרה), ולזה כיוון רש"י בפ"י הראשון שיתכפר להם, היינו משום שבא לכפרה כר"א הקפר. ושייך קושיית המ"א דכשם שאשם בא לכפר ולכן יכול לאומרו לכפרה, צריך אף לחוש להשיטה שחטאת בא לכפרה – אף אי אין הלכה כמותו – ולאפשר לו לומר יה"ר (עכ"פ לשיטת הטור). ומכאן מוכיח שאין נחשב דבר שביכולתו להיות נדבה כנדבה ממש. (ועיין בשו"ת שב יעקב (סימן ב) שהקשה על דברי המג"א – כיצד שייך להקשות מחטאת שאף היא תחשב כנידרת, הלא אף אם תחשב כנידרת לא תכפר, כיון שחטאת מכפרת רק על חטא אחד, וכל חטא וחטא מחייב חטאת נוסף. ובמחצית השקל (על המג"א שם) תירץ שאף שהידיעה מחייבת קרבן לחוד, מ"מ כל זמן שאין ידוע לו מחטאו הרי היא מתכפרת ממילא מקופיא (במקצת), ולהגן מן הייסורים אף כשלא בא הקרבן על אותו החטא).

שונה משאר הקרבנות בזה שבא אף על טומאה באונס, ולא ככל הקרבנות הבאים בשוגג או מזיד אבל לא על אונס. נמצא שאין זה קרבן שבא רק לכפר על הטומאה עצמה – וכי מה שייך לכפר על דבר שבא באונס, וצריך לומר שהוא בא על תחילת הנזירות שהיה צריך ליהרר בנזירותו ולידע שע"י טומאה אפילו באונס תיפסק הנזירות וכו'. נמצא דהאשם בא על תחילת הנזירות, דנזירות הנפסקת באופן של טומאה דינה באשם ונמצא דכשנודר בנזירות כאילו א' מהחייבים שקיבל עכשיו הוא אשם<sup>29</sup>.

ונראה שדברי הר"י אבוהב שהביא הב"י וביאור הר"י פוזנא, שמדבריהם יוצא שמספיק ששייך לידור בדבר מסויים שיחשב הקרבן כדבר הנידר, וממילא יוכל לומר 'יהי רצון' אף שבפועל לא נדר (בנזירות) – הוא דווקא לגבי דין קריאת פרשיות הקרבנות, כי אינו נחשב כהקרבה ממש, וסגי שאפשר לתלות אמירתו באיזה דבר. ועד"ז כתב בהגהת יד אפרים. וזה לפי מה שביארו בשיטת הטור. אך לשיטת רבינו (כהמג"א) שאמירת יה"ר נחשבת ממש להקרבת קרבן, אין מועיל מה ש'אשם נזיר' נחשב כדבר הנידר – שהרי בפועל לא נדר בנזיר, וכיצד יכול לומר 'יהי רצון' שע"ז יחשב כמביא חולין לעזרה.

29) ראה עד"ז בשו"ע (מכון ירושלים) בהגהות 'ברכת אברהם'. וראה שם ב'שמן המאור' שתירץ עד"ז, שסוף סוף דווקא אשם נזיר בא בעקבות נדר. משא"כ כל אשמות באים ע"י עבירה ללא שייכות לנדר כלל. ועיין עוד בתבואות שור סדר הקרבנות (סק"ז) שיישב באופן נוסף לחלק בין אשם לחטאת נזיר.

## בענין טוען וחוזר וטוען

הת' ישראל שי' אוחנה  
תלמיד בישיבה

א

חוזר וטוען מפטור לפטור ובאו עדים

איתא בגמ'<sup>1</sup>: "זה אומר של אבותי (ואכלתיה שני חזקה?) וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה . . . הדר אמר ליה אין דאבהתך היא וזבנתה מנייהו, והאי דאמרי לך דאבהתי דסמיך לי' עלה כדאבהתי . . . עולא אמר טוען וחוזר וטוען, נהרדעאי אמרי אינו טוען וחוזר וטוען, ומודי עולא היכא דאמר לי' של אבותי ולא של אבותיך דאינו טוען וחוזר וטוען". ע"כ. דהיינו, שאם בתחילה טען כך ואח"כ שינה טענתו, ובטענתו הב' מכחיש דבריו הראשונים, אינו חוזר וטוען (אינו נאמן לחזור ולטעון טענה שני').

וכל זה הוא כשחוזר וטוען מחיוב לפטור, אבל כשחוזר וטוען מפטור לפטור, כתבו הראשונים<sup>3</sup> שיהיה נאמן מטעם מיגו שיכל להיפטר בטענתו הראשונה, ומה לי אם נפטר בטענה זו ומה אם נפטר בטענה אחרת.

והנה יש להסתפק באם לאחר שטען הטענה הב', הוכח ע"י עדים דטענתו הא' שקרית, האם יהיה נאמן על טענתו הב', דלכאו' מכיון שנאמנותו על הטענה הב' היא מצד המיגו דמה לי לשקר, ואי בעי היה נפטר בטענה הא', אך כעת לאחר שנדחתה טענתו שוב אין מיגו, או שלאחר ששינה טענתו, שוב אין לחשוש.

ובאמת היא מחלוקת הראשונים, דדעת הרמב"ם<sup>4</sup>, שבעל הדין נאמן לשנות טענתו גם אם לאחר שחוזר וטען טענתו הב' לפטור באו עדים והכחישו טענתו הא', דאע"פ שעכשיו אינו יכול להיפטר בטענתו הא', מ"מ עדיין נאמן בטענתו הב'.

והל' הרמב"ם: "יש לטוען בבית דין לחזור ולטעון טענה אחרת, להכחיש הטענה הראשונה, וסומכין על טענתו האחרונה . . . יש לו לחזור ולטעון ולהפוך כל טענה שירצה, עד

(1) ב"ב לא, א.

(2) ע"פ הגהת הב"ח.

(3) ר"י מיגאש, רבינו יונה, ריטב"א, רשב"א (בתשובותיו ח"ו סי' רל"ח), ועוד.

(4) הל' טוען ונטען פ"ז ה"ח.

שיבואו העדים. אבל מאחר שיבואו העדים, ויכחישו טענתו האחרונה שסמך עליה, אינו יכול להשיאה לטענה אחרת וכו". ע"כ.

דהיינו דרק אם באו עדים לפני שטען טענתו הב' אז אינו נאמן, אבל כל זמן שעדיין לא באו עדים, חוזר וטוען, ואפי' אם באו אח"כ עדים נגד טענתו הא'. וכן כתב נמי הר"י מיגש בסוגיין<sup>5</sup>, ובטעמא דחוזר וטוען (מפטור לפטור) כתב דהוא (כנ"ל) משום מיגו, "דאי בעי קאי בטענתו קמייתא ומיפטר, מצי נמי טעין טענה אחריתי ומיפטר", דבשעה שטען שטענתו הב', אם רצה לשקר היה יכול להישאר בטענתו הא', והיה פטור, ואעפ"כ שינה דבריו, וטען טענה שניה, ולכן נאמן. ואע"פ שאח"כ באו עדים והכחישו טענתו הא' (טענת המיגו) מ"מ נאמן, דבשעה שטען טענתו השניה, היה יכול להיפטר בטענתו הראשונה. (משא"כ מחיוב לפטור, אינו חוזר וטוען, דאין לו מיגו, דאי קאי בטענתו הא' היה מתחייב). וכן כתב נמי המגיד משנה על הרמב"ם (שם) דטעמא הוא משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

אבל דעת הרמ"ה אינה כן, אלא דיכול לחזור ולטעון מפטור לפטור רק אם לא באו עדים נגד טענתו הא' (טענת המיגו).

ו"ל הרמ"ה: "והלכתא טוען וחוזר וטוען . . . ודווקא היכא דלא הדר ביה מטענתיה קמייתא אלא לבתר דאתו סהדי דמכחשי ליה, דמוכחא מילתא דמחמת סהדותא דסהדי דאכחשוה הוא דהדר וטען טענתא אחריתי, אבל היכא דהדר ביה מטענתיה קמייתא מקמי דלכחושה סהדי . . . אמרינן מיגו דאי בעי קמי בטענתיה קמייתא ומיפטר . . . והוא דלא אתו סהדי בתר הכי, אבל היכא דאתו סהדי בתר הכי, אכחשוה לטענתא קמייתא ומחייב, ולא משגחינן בטענתא בתרייתא עד דמיייתי ראי', דהא ליכא למימר מיגו דאי בעי קאי בטענתו קמייתא הוי מיפטר, כי הדר טעין טענתו האחריתי דפטר ביה נפשיה נמי מיפטר, דהא אנן סהדי דאי הוה קאי בטענתו קמייתא, הוה מחייב אפומא דהאי סהדי דאתו השתא ומכחשי ל', ואשתכח דליתא מיגו כלל". ע"כ.

דהיינו שאם באו עדים (אפי' אם כבר טען טענתו הב') והכחישו טענתו הא', אינו נאמן בטענתו הב', דלית ל' מיגו. וכן כתב הטור<sup>6</sup> דהר"י מיגאש והרמ"ה חולקים בדבר זה<sup>7</sup>.

## ב

### דברי קצוה"ח והמתבאר

והנה ידועה קושיית הקצוה"ח<sup>8</sup> על שיטת הר"י מיגאש (והרמב"ם) דלכאורה א"מ, דאם טעמא דדינא דחוזר וטוען מפטור לפטור, משום מיגו (הפה שאסר), א"כ כי אתי עדים ומכחשי

(5) וכן בשבועות דף לד, ב, ד"ה ונקטינן. ע"ש.

(6) ס' פ' ס"ד.

(7) ע"פ פירוש הב"ח והב"י.

(8) ס' פ' סק"ג.

טענתו הא', למה יהיה נאמן בטענתו הב', הרי בטלה טענת המיגו (דאי בעי קאי בטענתו הא' וליפטר) – שהרי עדים מכחישים טענה זו (ובפשטות זהו טעמא דהרמ"ה דחולק עליהם). וכמו שמצינו במשנה<sup>9</sup> "האשה שאמרה אשת איש הייתי . . . אם יש עדים שהיתה אשת איש, והיא אומרת גרושה אני, אינה נאמנת", ואע"פ שבאו העדים רק לאחר שטענה טענתה הב', עדיין אינה נאמנת, דהוכחה טענת המיגו, ובטל המיגו (ולא אמרינן כבר האמינוה במיגו).

[וכן משמע נמי מהגמ' שם<sup>10</sup> ד"מודה בשטר שכתבו" נאמן לומר פרוע הוא, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דאי בעי לא הודה דכתב ידו הוא, אבל אם באו עדים לקיים השטר (דהיינו שמכחישים טענת המיגו שלו), שוב אינו נאמן לומר פרעתו].

וא"כ צ"ב דברי הר"י מיגאש (והרמב"ם), שכתבו דגם אם באו עדים אח"כ עדיין יהי' נאמן בטענתו הא' (מאחר דכבר האמינוהו במיגו)<sup>11</sup>.

ומתרץ הקצוה"ח, שבאמת עיקר הסיבה שיכול לחזור ולטעון מפטור לפטור, (משא"כ מחיוב לפטור), הוא לא משום דמפטור לפטור יש לו מיגו (כמ"ש הר"י מיגש והרמ"ה<sup>12</sup>), אלא משום דאין כאן הודאת בע"ד נגדו, וז"ל: "ולכן נראה דחוזר וטוען מפטור לפטור הוי טענה מחמת עצמה כיון דעדיין לא נתחייב לא שייך הודאת בעל דין וכמי שלא נחקרה עדותו בב"ד, והא דנקטו הפוסקים לישנא דאי בעי עמד בטענתו הראשונה לאו בתורת מיגו קאמרי דלהוי מה לי לשקר אלא כיון דאי בעי עמד בטענתו הראשונה ועדיין לא נתחייב בה לא שייך הודאת בע"ד דכמאה עדים" [ומביא ראי' לזה ממהרש"ל ביש"ש בב"ק<sup>13</sup>].

והיינו, דהטעם דאינו חוזר וטוען אינו משום דאין לו מיגו, (ולכן יש חיסרון בנאמנותו, דכל נאמנותו התייסדה ע"י המיגו, אלא, דבאמת אין שום גריעותא בטענתו וא"צ למיגו, רק)

9 כתובות כב, א.

10 י"ט, א.

11 ועי' בקובץ שיעורים בסוגיין (אות קי"א – קי"ב) דמתרץ קושיית קצות החושן, ע"פ מה דמחלק בין 'מיגו' ל'הפה שאסר', דאם אח"כ באו עדים נתבטל 'הפה שאסר', אבל לא נתבטל ה'מיגו', שהרי סוף כל סוף בשעה שטען הרי היה יכול להיפטר בטענתו הא', ואעפ"כ שינה טענתו, וא"כ ה"ז הוכחה דאינו משקר, ונאמן, (וכל זה הוא רק אי נימא דמיגו הוי הוכחה על נאמנות, ולא "כח הטענה". ואכ"מ). משא"כ מצד הפה שאסר, הנה עי"ז שבאו עדים נתבטל הפה שאסר, דעכשיו לא פיו הוא האוסר אלא העדים אסרו. ולכן במתני' דכתובות, דנאמנותה הוא מצד הפה שאסר, אם אח"כ יבואו עדים, אינה נאמנת. [וכן ב"מודה בשטר שכתבו" כתב הרמב"ן דטעמא דנאמן, לאו משום מיגו, אלא משום הפה שאסר]. משא"כ בנדו"ד אפשר לומר דטעמא הוי משום מיגו, וא"צ להגיע לטעמא דהפה שאסר.

אבל מ"מ א"א לומר כן, דכתב בהדיא (כנ"ל) דטעמא הוא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר ולא משום מיגו, ודו"ק.

12 וכן כתב נמי בהגהות אשר"י בסוגיין וז"ל: "דיכול לחזור ולטעון דמה לו לשקר אם היה רוצה היה עומד בכפירת טענה הראשונה". דהיינו מיגו.

13 בפ"י סי' נה.

דכחוזר וטוען מחיוב לפטור, בטענתו הא' יש הודאת בעל דין דכמאה עדים דמי, דסותרת טענתו הב', ולכן אינו חוזר וטוען (דיש חיסרון – הודאת בע"ד – בטענתו); אבל מפטור לפטור ה"ה חוזר וטוען דבטענתו הא' לא היתה הודאת בע"ד, דטענתו הא' היתה פטור ועדיין לא נתקבלה בב"ד, ולכן אע"פ שסותרת טענתו הב', מ"מ עדיין יהי' נאמן בטענתו הב', דאין כנגדה הודאת בע"ד (ואין חיסרון בטענתו, וה"ה נאמן).

ועפ"ז יובן מפני מה חוזר מפטור לפטור גם אם אח"כ באו עדים והכחישו את טענתו הא' (טענת המיגו), דאע"פ שאין מיגו לטובתו, מ"מ אין הודאת בע"ד לרעתו, דבטענתו הא' לא הי' הודה בב"ד.

ולכאורה צ"ב:

(א) האיך פי' הקצוה"ח, דטעמא דחוזר וטוען (מפטור לפטור), משום דאין כאן הודאת בע"ד (משא"כ מחיוב לפטור), והרי הר"י מיגאש והרמ"ה כתבו בפירושו (כנ"ל) דטעמא הוה משום מיגו (או כמש"כ המגיד משנה משום הפה שאסר) ולא מצד הודאת בע"ד<sup>14</sup>.

(ב) ועוד צ"ב לאיך, איך פירשו הר"י מיגאש והרמ"ה דטעמא הוי משום מיגו, דמאחר שס"ל שצריכים למיגו ע"כ הם סוברים דגם בחוזר מפטור לפטור חשיב שהיה הודאת בע"ד כנגדו, ולכן צריכים למיגו כדי לסייעו בטענתו הב'. ואינו מובן איך יועיל המיגו, הרי יש הודאת בע"ד דכמאה עדים דמי, והאיך יועיל מיגו כנגד מאה עדים?

## ג

### שי' המאירי בהנ"ל

והנה כתב המאירי, וז"ל: "זה שפסקו גאוני ספרד<sup>15</sup> שכל שמכחיש טענתו הראשונה אינו חוזר וטוען, ופי' גאוני ספרד דוקא בשחזר וטען אחר עדות העדים, שזה בוודאי נראה ששקר הוא טוען ומחמת עדותן של אלו, אבל אם לא הביא האחר עדים לטענתו, הרי זה חוזר וטוען . . . שהרי אילו רצה עמד על טענתו הראשונה". עיי"ש היטב.

ואולי יש לדייק, דלפי' המאירי טעמא דאינו חוזר וטוען מחיוב לפטור, (לאו משום דיש הודאת בע"ד נגד טענתו הב'<sup>16</sup> (כמ"ש הקצוה"ח), אלא) משום "שזה בוודאי נראה דשקר הוא טוען" – דזה שמלכתחילה טען כך, ואח"כ טוען דבר אחר, (ואומר דטענתו הא' היתה שקר)

14) דבשלמא דברי הטור (ועוד), אפשר לפרש (בדוחק קצת) כמש"כ הקצוה"ח דהלשון "אי בעי עמד בטענתו הראשונה" אין פירושו מיגו, אלא הפי' הוא דאי בעי עמד בטענתו הא' ועדיין לא נתחייב בה, שתהיה הודאת בע"ד נגדו. ע"ש. אבל להר"י מיגש והרמ"ה (והמ"מ) לכאורה א"א לפרש כן דכתבו בהדיא דטעמא משום מיגו (הפה שאסר).

15) ר"י מיגאש.

16) וגם לא מצד שצריך מיגו.

ה"ז גופא נראה (ועכ"פ חשש) שהוא משקר, ואינו נאמן. דהיינו דיש חיסרון בטענתו דנראים הדברים (רגליים לדבר) דמשקר. משא"כ מפטור לפטור אע"פ דחוזר מדבריו הראשונים ונראה (קצת) דמשקר מ"מ יש לו מיגו דאי בעי קאי בטענתיה קמייתא ומיפטור, ולכן נאמן דאע"פ דיש ריעותא דנראה כמשקר מ"מ מיגו גובר עליה ומבטלה.

ואולי י"ל הסברא בזה, דמיגו גובר על הא דנראה כמשקר, משום דאע"פ שנראה כמשקר, מ"מ יש כאן (מיגו) ראי' 17 דאינו משקר<sup>18</sup>. דהיינו, דאע"פ "דנראה כמשקר" מ"מ מאחר שהיה לו להיפטר בטענתו הב' הרי מוכח מזה דאינו משקר, דאם באמת שקרן הוא (שנראה כמשקר), היה נפטר בטענתו הא', וזה שאעפ"כ טען טענה אחרת ה"ז הוכחה<sup>16</sup> ד(רק טענתו הא' שקר, אבל) טענתו הב' אמת. ויש לחלוק.

יוצא מכל הנ"ל דישנם ב' דרכים ללמוד הא דאינו חוזר וטוען מחיוב לפטור: א) מצד מה שכתב הקצוה"ח, דבטענתו הא' הוי "הודאת בע"ד דכמאה עדים דמי" נגד טענתו הב'. ב) מצד מה שכתב המאירי דהטעמא הוא ד"נראה דמשקר", דטענתו הב' סותרת טענתו הא'<sup>19</sup>.

והנפק"מ בדבר הוא, בחוזר וטוען מפטור לפטור היכא דליכא מיגו, כמו בנדו"ד, דאם אח"כ באו עדים והכחישו טענתו הא', דאז הוכחשה טענת המיגו, ונתבטל המיגו (כנ"ל); אבל לאידך, אין כאן הודאת בע"ד כנגדו, מאחר שטענתו הא' היתה פטור (כמ"ש הקצוה"ח כנ"ל). ולכן לשיטת המאירי אינו חוזר וטוען אע"פ דהוי מפטור לפטור (ואין הודאת בע"ד), מ"מ עדיין ה"ה נראה כמשקר ואין לו מיגו לבטל חשש זו. משא"כ לפי שיטת הקצוה"ח ה"ה חוזר וטוען, דאין כאן הודאת בע"ד נגדו.

## ד

## ביאור ב' השיטות

ועפ"ז אולי י"ל, בדא"פ עכ"פ, דבאמת גם הרמ"ה וגם הר"י מיגאש סוברים כסברת הקצוה"ח, דמחיוב לפטור כיון שע"י טענתו הא' יש הודאת בע"ד דמכחישה טענתו הב' לכן אינו חוזר וטוען, אבל מפטור לפטור שאין כאן הודאת בע"ד לכן חוזר וטוען, משום דטענתו הא' היתה פטור ולא נתקבלה בב"ד (כנ"ל), ומ"מ כתבו הראשונים (הר"י מיגאש והרמ"ה) דטעמא (דחוזר וטוען מפטור לפטור) הוה משום מיגו, משום דאי הכי נמי שאין בעיה של

17) משא"כ אם מיגו הוי רק כח הטענה. ועדיין יש לדון בזה, ואכ"מ.

18) עד כדי כך דרבה (בסוגיין) סובר דאמרינן מיגו אפי' במקום עדים. ועי' בתומים בקיצור כללי מיגו אות ט"ז, וז"ל "משום דאמרינן דע"י המיגו מוכח דטעו העדים" (ועי' בחידושי ר' נחום אות פג דמבאר הסברא בזה).

19) ובנתי"מ (בחומ"מ סע"ב סקל"ד) כתב הסברא בהא דיכול לחזור מפטור לפטור, דכיון דטענתו הא' היתה פטור לא דק כ"כ בדבריו דמהו החילוק אם פטור מצד סיבה זו או שפטור מצד סיבה אחרת. וכן כתב התומים בקיצור כללי מיגו אות קל"ג. ואכ"מ.

הודאת בע"ד, מ"מ יש כאן ריעותא אחרת ד"נראה כמשקר", וכדי להסיר ריעותא זו צריכים מיגו (כמ"ש המאירי).

ובזה יובן [היאך פירש קצות החושן דטעמא משום הודאת בע"ד, והרי כתבו הראשונים בהדיא דטעמא משום מיגו, וכן יובן] היאך פירשו הראשונים דטעמא משום מיגו, הרי יש כאן הודאת בע"ד דכמאה עדים דמי, משום דבאמת גם הראשונים סוברים כמ"ש הקצוה"ח דמפטור לפטור ה"ה חוזר וטוען משום דאין כנגדו הודאת בע"ד, אלא שבכל זאת כתבו דטעמא משום מיגו כדי להוריד עי"ז הריעותא דנראה כמשקר, כנ"ל.

ועפ"ז מיושבת קושיית קצות החושן, דלכאורה אם באו עדים אח"כ הם מכחישים טענת המיגו ובטל המיגו, ואין מובן מפני מה נאמן ע"י המיגו.

דע"פ ביאור הנ"ל שאין נאמנותו מבוססת על המיגו, אלא דהמיגו בא לבטל החשש ש"נראה כמשקר", י"ל דאף שאח"כ באו עדים ונתבטלה טענת המיגו, מ"מ, עדיין לא נתבטלה הראי' דאינו משקר, דסו"ס בשעה שטען עדיין לא באו עדים, והיה יכול להיפטר בטענתו הא', ולכן אע"פ שאח"כ באו עדים, והכחישו טענתו הא', ונתבטל המיגו, מ"מ הראי' וההוכחה דאינו משקר עדיין לא נתבטלה<sup>20</sup>. ולכן גם לאחר (שנתבטלה טענת מיגו, עי"ז) שבאו עדים, אה"נ דהמיגו אינו יכול לעשותו נאמן, מ"מ יכול הוא להוריד ריעותא מן הצד. שהרי מצ"ע באמת צ"ל נאמן דהוי טענת פטור, אלא דיש ריעותא צדדית, והמיגו מבטל ריעותא זו.

והיינו, דבמיגו דעלמא – כל נאמנותו מבוססת היא על המיגו, ולכן אם אח"כ באו עדים ונתבטלה (טענת) המיגו נתבטלה כל נאמנותו. משא"כ בנדו"ד דמצ"ע צ"ל נאמן, אע"פ שנתבטל טענת המיגו מ"מ עדיין ה(נאמנות שב)מיגו יכול לבטל הריעותא ד"נראה כמשקר".

ועפ"י הנ"ל יבואר ג"כ מש"כ הב"י על הטור<sup>21</sup> בביאור שי' הרמ"ה, דמפרש טעמא דזה שהוא חוזר וטוען טענה שני', ה"ז משום שידע שיש עדים נגד טענתו הראשונה, וחשש שיבואו להכחישו ולכן חזר וטען, וז"ל "לפי שהי' יודע שיש עדים בדבר ואולי יבואו ויכחישוהו". ולכא' אינו מובן למה ביאר טעמו כך, הרי בלאו הכי אינו נאמן, דטעמא (דפטור) הוה משום מיגו ואם באו עדים נתבטלה (טענת) המיגו, ואינו נאמן, ולמה צריכים להגיע לטעם זה דהיה יודע שיש עדים בדבר וחשש שיבואו.

20) דהיינו ע"פ ביאור הנ"ל דטעמא דמיגו מבטל הא דנראה כמשקר ה"ה משום דע"י מיגו יש ראי' דאינו משקר ואע"פ שנראה כמשקר מ"מ מאחר שהי' לו ליפטר ואעפ"כ שינה טענתו ה"ז הוכחה דאינו משקר. והוכחה זו נשארת גם אם אח"כ באו עדים דהוכחה זו היא מזה דבשעה שטען היה לו ליפטר, ולא פטר א"ע, ובאותה שעה עדיין לא באו עדים.

21) שם בה"מ ס"ס ס"ד.



וע"פ הנ"ל יובן, דגם הרמ"ה מודה בכל הנ"ל, דמצ"ע צ"ל נאמן אלא שיש ריעותא דנראה כמשקר וה(הוכחה שב)מיגו מבטל ריעותא זו ואע"פ שסתרו עדים את הטענה הא' עדיין לא נתבטל ענין הראי' שבמיגו, כנ"ל בארוכה. אלא דסובר הרמ"ה דאם באו עדים אינו נאמן משום "שהי' יודע שיש עדים בדבר ואולי יבואו ויכחישוהו" ולכן חזר מטענתו הראשונה<sup>22</sup>.

ושוב ראיתי שכעין זה מבואר בחידושי ר' נחום (אות פ"ט-צ"ג), עי' שם כל הענין.

## ה

המתבאר מזה בסוגיית "עביד איניש דקארי לשני טובא שני חזקה"

ועפ"ז אולי אפשר לבאר דברי הראשונים בסוגיא נוספת, דהנה איתא בב"ב<sup>23</sup>: "ההוא דאמר לי' לחבריי מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מפלניא זבינתא ואכלתי' שני חזקה, א"ל והא נקיטנא שטרא דזבנה לי מיניה הא ארבע שני, א"ל מי סברת שני חזקה תלת שני קאמינא שני חזקה טובא קאמינא, אמר רבא עביד איניש דקארי לשני טובא שני חזקה".

ומסביר הרשב"ם שיש לו עדים על כל השבע שנים, ומביא יש מפרשים שסוברים שיש לו עדים רק על ג' שנים, ונאמן על השאר במיגו דאי בעי אמר מינך זבינת' ואכלתי' שני חזקה, והם מביאים ראי' לשיטתם, מזה שרבא אמר שהטעם לפטור הוא ד"עביד איניש דקארי לשני טובא שני חזקה", היינו שאינו סותר טענתו הראשונה (שאכלה שני חזקה) רק מה שטוען עכשיו (שבע שנין) ואינו נקרא טוען וחוזר וטוען, ולפי פי' הרשב"ם שיש לו עדים על כל הז' שנין - אפי' הוא סותר טענתו הראשונה (דשני חזקה הם ג' דוקא), הא מאחר דיש לו עדים על ז' למה אינו נאמן, ולכן מוכרחים לומר שיש לו עדים רק על ג' שנין, ובלי סברת רבא "דעביד איניש וכו'" לא היה נאמן.

אבל הרשב"ם (חולק על הי"מ ומקשה עליו, ו) דוחה ראיתו מהא דרבא, וז"ל: "ומדברי רבא אין ללמוד דאין צריך עדים על ז', שהרי רבא להודיענו בא דאינו קרוי חוזר וטוען במאי דאמר לבסוף שני חזקה טובא קאמינא דעביד איניש כו', שאילו היה חוזר וטוען להכחיש דברים הראשונים אפי' כי מייתי סהדי בהני אחרונים אינו כלום דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ואחר טענות הראשונות נלך", ע"כ.

והנה תוס' מפרשים שלולי דברי רבא (שמסביר איך שטענותיו אינן מכחישות זו את זו) אינו נאמן על ז' שנים, אע"פ שמביא ע"ז עדים, וז"ל: "אבל אי לא עביד, אע"ג דאית ליה סהדי דאכלה ז' לא מהימן, דהא איהו דמכחיש להו דמודה דלא אכלה אלא שני חזקה דהיינו ג"ש. ע"כ.

ולכאורה נראה דדברי התוס' הם דברי הרשב"ם.

(22) ואולי י"ל שאלו הם ג"כ דברי המאירי.

(23) ל, ב.

אך ע"פ הנ"ל נראה לדייק, דהרשב"ם ותוס' אינם בדעה אחת. דהרשב"ם קאי בשיטת הקצות, דהטעם דחוזר וטוען אינו נאמן הוא מצד הודאת בע"ד כמאה עדים דמי – כמו שאומר בפירוש "שאלו חוזר וטוען . . דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי ואחר טענות הראשונות נלך"; משא"כ סברת התוס' היא (אינה מצד הודאת בע"ד שיש מאה עדים נגד טענתו הב' ולכן אינו נאמן, אלא) "דלא מהימנינן לי' דאיהו מכחיש להו", שהוא בעצמו הכחיש את מה שאמר כעת. וזה מתאים עם שיטת המאירי דנראה כשקרן.

## בענין זמן חלות מצות ושנתם

הת' שניאור זלמן שי' אייוס  
תלמיד בישיבה

א

ביאור דברי הקו"ש בהתאם לדעת הראשונים והמסתעף

א. בב"ב איתא: "שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא הי' למד תורה, מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם כו". והקשה בקובץ שיעורים<sup>2</sup> "הא כתיב ושנתם לבניך אלו התלמידים שקרויין בנים"? והיינו, דלכאו' יש חיוב ללמד תורה אף למי שאינו בנו כדאיתא בספרי<sup>3</sup> "ושנתם לבניך – אלו תלמידיך" וא"כ למה "מי שאין לו אב לא הי' למד תורה", למה לא התעסקו בו אנשים אחרים? ויש להוסיף, דלכאו' יש סתירת הכתובים לפי"ז, דלפי הלימוד הנ"ל יוצא שבמקום א' כתוב "ולמדתם אתם" שיש חיוב רק על האב, ובמקום א' כתיב "ושנתם לבניך" שחייב גם על אלו שאינם בניו?

ותירץ "דודאי בשעה שכבר הוא תלמידו מקרי בנו, אבל כ"ז שלא למד לפניו עדיין אינו בנו ואינו חייב לעשותו שיהא בנו" ע"י שילמדו. היינו שהקובץ שיעורים חידש שהחיוב דספרי הוא ללמד רק תלמידים כאלו שהם כבר בניו ע"י שלמדם תורה, אבל עד שלא למדם אינם נקראים בניו ואין לו חיוב ללמדם.

והנה, הרמב"ם פוסק<sup>4</sup> ש"מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינם בניו, שנאמר ושנתם לבניך. . . בניך אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". וכ"ה בטושו<sup>5</sup> ע"כ אדמוה"ז בהל' ת"ת שלו<sup>6</sup>.

א"כ משמע מפשטות לשונם, שהחיוב הוא ללמד כאו"א אף אם עדיין לא למד אצלו.

וכ"ה להדיא בדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>7</sup>, וזלה"ק: "בנוגע אנדערע אידישע קינדער, וועמענס עלטערן האבן (מאיזו סיבה שתהי') זיי ניט געגעבן א חינוך כדבעי, וואס דאן ליגט דער חוב על כל חכם וחכם מישראל צו פארזארגן אז דער קינד זאל באקומען א חינוך כדבעי".

(1) כא, א.

(2) אות ע.

(3) ואתחנן ו, ז.

(4) הל' ת"ת פ"א ה"ב.

(5) יו"ד סי' רמה ס"ג.

(6) פ"א ס"ח.

(7) לקו"ש חט"ו ע' 136.

וכן נראה משיחת ל"ג בעומר תשי"א<sup>8</sup> "שבהענין ד"בנינו עורבים אותנו" (נתבאר לפנ"ז בהשיחה) נכללים כל ילדי ישראל שיכולים וצריכים לקרובם לתורה ולמצוות וליהדות, כמארז"ל "ושגנתם לבניך אלו התלמידים", וכפס"ד הרמב"ם והטושו"ע.

יוצא, שישנם ב' אופנים בלימוד דברי הרמב"ם והפוסקים, האופן הא' – האופן הפשוט, שהחיוב הוא ללמד כל אחד אף אם עדיין לא לימדו כלל. והאופן הב', כמו שלמד בקו"ש, שהחיוב הוא רק ללמד את מי שכבר התחיל ללמוד.

ולכאז"ל צ"ב מהו מקור שיטת הקו"ש שאין על אדם חיוב ללמד את ילדי ישראל, ורק מחויב ללמד תלמידיו.

ב. והנה בדוחק הי' אפ"ל שיסוד הדברים תלוי בב' אופנים שיש ללמוד הספרי, שהרמב"ם שם מעתיק לשון הספרי ככתבו ("תלמידך"), אבל רש"י<sup>9</sup> מעתיק "אלו התלמידים", והי' אפשר ללמוד בב' אופנים, (א) אין בזה מחלוקת כלל, ואין לדייק כנ"ל. (ב) הראשונים הנ"ל חולקים בפירושו הספרי, אי מחוייב ללמד כ"א או רק תלמידיו.

לאופן הא' י"ל, שמהא שרש"י כותב "אלו התלמידים", מובן שלמד בכוונת הספרי שהחיוב הוא ללמד כל תלמיד, גם לאלו שלא לימדו עדיין, וזהו גם הפשוט ברמב"ם, שאע"פ שהרמב"ם כתב כלשון הספרי "אלו תלמידך", הרי כוונתו כמו שכתב רש"י, וכפשטות לשונו לפנ"ז "ללמד את כל התלמידים", וזה שהעתיק לשון הספרי ככתבו לא קשיא מידי, כמובן<sup>10</sup>.

והביאור באופן הב' – י"ל שהרמב"ם סובר שלשון הספרי הוא מדוייק במה שכתוב "תלמידך", שרק לאחר שכבר נעשו התלמידים שלו אז חל עליו המצוה ללמד, ולכך מעתיק לשון הספרי ככתבו, אבל רש"י סובר ש"תלמידך" לא דוקא, והספרי מרבה ב"לבניך אלו תלמידך" כל ילד יהודי אע"פ שעדיין אינו תלמידו, ולכך כשמעתיק לשון הספרי משנה המטבע וכותב "אלו התלמידים", ודעת הקו"ש שפוסקים בכגון דא כהרמב"ם<sup>11</sup>. וי"ל שהקו"ש סבר כאופן הב', אך באמת ההלכה היא כאופן הא' וכפשטות הלשון.

ג. ויומתק עפ"ז גם מ"ש התורה תמימה<sup>12</sup> בביאור הספרי, שהוא ע"ד מ"ש בגמ'<sup>13</sup> "כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", ולפ"ז, הא דנקרא בנו הוא רק לאחר שכבר התחיל ללמדו, שרק אז הוה "כאילו ילדו". וכן נראה מביאורו אח"כ, "דהוא ע"ד לשון

(8) תורת מנחם התוועדויות ח"ג ע' 85.

(9) עה"פ, ואתחנן ו, ז.

(10) שלא רצה לשנות לשון חז"ל סתם. ועיין בספר כללי רמב"ם (נערך ע"י הרב מרדכי מנשה לאופר) פרק שלישי אות 4.

(11) עיין שד"ח ח"ט כללי הפוסקים סימן ח' אות ט' אם רש"י נחשב כפוסק או מפרש גרידא.

(12) ואתחנן שם אות ל"א.

(13) סנהדרין יט, ב.

הכתוב בפ' בראשית<sup>14</sup>, הוא הי' אבי יושב אהל ומקנה, הוא הי' אבי כל תופש כנור ועוגב, שפירושו, הוא המציא ענין ישיבת אהלים ומקנה, וכן המציא חכמת הנגינה בכלי זמר", שמזה מבואר "דמי שממציא איזה דבר חכמה וידיעה נקרא אב לה, וממילא מי שמקבל ממנו למוד אותו הדבר הרי הוא אליו ביחס בן"<sup>15</sup>, ע"כ הרי"ז רק לאחר שכבר למד עמו וכבר המציאו, דאף התו"ת למד הפשט כנ"ל, דהחיוב הוא רק על מי שכבר למד אצלו.

אמנם זה שהביא מהגמ' דסנהדרין, מסביר הרב<sup>16</sup> שהטעם שרש"י לא הביא ראי' לדבריו (ש"בניך אלו תלמידיך") ממימרא זו הוא, מפני דאינו ענין לכאן, וזלה"ק "און דער לשון "תולדות" קען מען זאגן בכלל אז ער קומט נאר להשמיענו אז "כל המלמד כו' כאילו ילדו", אבער ניט בנוגע התחייבות וכו'", היינו שמשם אין מקור לחיוב הרב ללמד לתלמידים, אלא שמודיע ענין נפלא, שמצינו שהרב שלומד עם תלמיד שהוא כאילו ילדו.

ועוד יותר מזה נראה, דהרבי מסביר דהא "דכל המלמד את בן חבירו תורה כו' כאילו ילדו" לא שייך לכאן כלל, דהנה הרבי מסביר<sup>17</sup> שזה שהכתוב השמיענו ענין זה בבני אהרן

(14) בראשית ד, כ-כא.

(15) האומנם דהרבה יש לפקפק בביאור התו"ת, דהנה בפ' במדבר (ג, א) עה"פ "ואלה תולדות אהרן ומשה" הוא ג"כ מפרש הביאור הזה למה רב ותלמיד מכוונים בתוארים אב ובן, ומסתפק במה שהבאנו כאן בהפנים "דמי שממציא דבר חכמה נקרא אב לה, מפני שהוא מולידה, וממילא מי שמקבל ממנו למוד אותו הדבר הרי הוא אליו ביחס בן", ובוזה לא נתבאר לי, הרי אם הוא אב רק להחכמה שהמציא, ולא להתלמיד שעמו הוא לומד, הרי רק החכמה היא אליו ביחס בן ולא התלמיד, ואיך נעשה מקבל החכמה בן אליו? ועוד, דעל הרוב אין הרב מחדש הדברים שהוא מלמד להתלמידים, אלא מוסר הדברים שהוא בעצמו לומד, ובפרט בהדבר שממנו נלמד – משה ובני אהרן, שמשה הי' רק ממוצע ללמדם דברי הקב"ה, וגם הדבר אליו רוצה התו"ת לדמותה – "ושננתם", שמדובר בתינוקות המתחילים ללמוד מקרא (ראה מפרש רש"י עה"פ בבמדבר ולקו"ש חכ"ג שם בארוכה ש"כאילו ילדו" הוא רק ביום הראשון, ולפי התו"ת "ושננתם" ו"כאילו ילדו" הם דבר אחד) ואין הרב מחדש דברים מעצמו, וא"כ יותר קשה על ביאורו, איך נעשה התלמיד כבן? ודוחק לומר שבוזה לא נעשה התלמיד כבנו?

והנה בפ' ואתחנן עה"פ "ושננתם" הרגיש שחסר ביאור בוזה, והוסיף "ולכן כל תלמיד המקבל מרבו חכמה וידיעה שבלעדו היתה חסרה לו נקרא הרב בשם אב שהוא הממציא להתלמיד, והתלמיד בשם בן", והיינו, שהרב הוא כממציא להתלמיד מפני שמילא חסרונו. והגם שזה ממלא חסרון בפ' במדבר, הרי מ"מ הקושיא כפולה ומכופלת, דהרי"ז ענין חדש שאינו קשור להמבואר לפנ"ו, דבתחלה הסביר דמכיון שהוא אב להחכמה לכן מקבל החכמה נקרא בן לו, היינו שהוא הממציא להחכמה כפשוטו. ואח"כ כותב שהוא רק כממציא (בכ"ף הדמיון) להתלמיד עיי"ז שהוא מילא חסרונו ולא כפשוטו שהרי הוא באמת לא הממציא התלמיד, ומאי ענין זה לזה?

ובעיקר הענין, הנה בוזה שמפרש את הפסוק בבראשית באופן כזה, נמצא חולק על רש"י שמפרש "אבי" מלשון ראשון ולא מלשון אב ובן. ועוד קשה לפירושו, דא"כ למה כתוב "כל המלמד את בן חבירו תורה" דוקא, הרי גם בשאר חכמות כך הוא, והו"ל למיכתב "כל המלמד בן חבירו דבר חכמה וידיעה כו"?

ומצינו לכ"ק אדמו"ר מה"מ (לקו"ש ח"ט ע' 180) בביאור המימרא "כל המלמד כו' כאילו ילדו", שהוא "ווייל דורך לערנען תורה ווערט מען א מציאות חדשה" און דעריבער איז עס "כאילו ילדו" כו' וואס דעמאלט טוט אויף דער "מלמד" א התחדשות". עיי"ש. ובוזה יורדים כל הקושיות.

(16) לקו"ש ח"ט ע' 44.

(17) לקו"ש חכ"ג ע' 8, ובהערה 5 שם.

דוקא ("תולדות אהרן כו' ואינו מזכיר אלא בני אהרן"<sup>18</sup>), הוא מפני שזה שייך דוקא לבני אהרן, "ווייל משה האט געלערנט מיט זיי באזונדער, און – איידער ער האט געלערנט מיט אלע אידן; און וויבאלד אז אין דעם איז משה ניט געווען מחוייב (ואדרבה, וויבאלד ער האט שוין געהאט געלערנט פריער מיט אהרן'ען, איז דאך שוין אהרן געווארן מחוייב צו לערנען מיט זיינע קינדער), דעריבער האט משה באקומען דעם שכר מיוחד, אז "מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". ועפ"ז מובן דיוק לשון רש"י "המלמד את בן חברו" – כי מהענין (אהרן ומשה) שממנו נלמד – מוכרח רק בן חברו, היינו חברו כמותו, שגם לחבירו ישנה האפשרות ללמד את בנו, וכשהוא מלמדו עושה לפנים משורת הדין, ולכן נותנים לו שכר ד"כאילו ילדו"; משא"כ המלמד בנו של אחד שאינו חברו (היינו שאינו כמותו, שאינו יכול ללמד את בנו), או המלמד יתום וכיו"ב (שאינו – לפנים משורת הדין) – אין לו השכר", עכלה"ק.

היוצא מזה הוא, דהא "דכל המלמד כו' כאילו ילדו" והא "שהתלמידים קרויים בנים" הם ב' יסודות נפרדים, שזה "שהתלמידים קרויים בנים" הוא סיבה לחיוב הרב ללמוד עם התלמיד, שמצד זה לומדים שהכוונה במה שכתוב "ושנתם לבניך" הוא "לתלמידך", משא"כ זה "שכל המלמד כו' כאילו ילדו" הוא דוקא במקרה שאין לו חיוב ללמד לתלמיד זה "וכשהוא מלמדו עושה לפנים משורת הדין", וא"כ הם ב' יסודות נפרדים<sup>19</sup> דאי אפשר לשניהם בכרך אחד ו"כשזה קם זה נופל".

בסגנון אחר: לא רק דאין מהא ד"כל המלמד כו' כאילו ילדו" חיוב ללמוד עם התלמידים (כמבואר בלקו"ש ח"ט), אלא שגם אינו שייך במקרה שיש חיוב ללמוד עם התלמידים (כמבואר בחכ"ג).

וא"כ יומתק יותר הא שהחיוב ד"ושנתם" הוא גם לפני שלימדו והא ד"כאילו ילדו" לא שייך כאן, דהגם דשם מדובר רק לאחר שכבר לימדו, אבל זהו רק דבר נוסף שהוא שכר ד"כאילו ילדו", ואינו מדבר לחיובא. אבל התו"ת למד מצד הבנתו שהוא שייך לכאן, ולכן חיובו הוא רק לאחר שלימדו, כמבואר מהא "דאבי כל תופש כנור ועוגב" וכו'.

ד. אמנם זהו דוחק גדול לומר שזהו מקור הבנת הקו"ש והתו"ת, דיש להקשות:

(18) במדבר ג, א, וברש"י שם.

(19) שוב ראיתי ברי"פ פערלא לרס"ג (קכו, ד) שכתב "דכיון דאפקינהו קרא לתלמידים בלשון בנים וכתב ושנתם לבניך אין לנו בזה אלא מצות ת"ת לבנים בלבד. אלא דגלי קרא דלענין מצות תלמוד תורה גם בן חברו כבנו הוא. וכשמלמד תורה לבן חברו מעלה עליו הכתוב כאילו למד תורה לבנו", הרי שמקשר ב' הענינים. אך עדיין מקום לבעל דין לחלוק ולומר דאין כוונתו ב"מעלה עליו הכתוב כאילו למד תורה לבנו" להשכר ד"כאילו ילדו", אלא לאותו ענין עצמו "שהתלמידים קרויים בנים", שהגם שלא ילדו אעפ"כ מקיים מצות "ושנתם לבניך", ולכן גם בלמוד תורה לתלמידים "מעלה עליו הכתוב" כמו שמלמד תורה לבנו, ובלשונו "כאילו למד תורה לבנו".

א. הקו"ש בעצמו מעתיק הלשון "אלו התלמידים" כרש"י ולא כהרמב"ם, וא"כ מוכח דמקור הבנתו אינה מהעתקת לשון הספרי ברמב"ם.

ב. זכינו וביאר כ"ק אדמו"ר מה"מ שיחה שלימה בביאור דברי רש"י הנ"ל<sup>20</sup>, ומסגנון לשונו בכל המשך השיחה משמע כמו שהבאנו לעיל מהקו"ש, שהחיוב הוא רק לאלו שכבר התחילו ללמוד אצלו, ודלא כמו שהובא לעיל מדברי הרבי. ולדוגמא<sup>21</sup> בס"ג (ע' 36) וזלה"ק: "ווייל אויך ווען מ'לערנט מיט א תלמיד בלויז פרק אחד אדער פסוק אחד ווערט שוין דער תלמיד אנגערופן בן", הא לפני שלמד עמו אינו נקרא בן, וממילא לא חל עליו – לכאורה – החיוב ד"ושננתם לבניך".

וא"כ צ"ב כעת:

א. מהו מקור הבנת הקו"ש בספרי.

ב. כיצד יתאימו השיחות הנ"ל זו עם זו, דבכ"מ מקומות מבאר הרבי עניין החיוב ללמוד עם התלמידים מצד לימוד הספרי, דהוא מוטל עוד לפני שלמד בפועל, ובמ"א מבאר שהוא רק לאחר שלמד.

ה. והנה אפשר הי' לתרץ הקושיא הב', שיש לחלק שבב' השיחות שהובאו לעיל (אות א') מדובר להלכה, ולכך כותב הרבי כפשטות דעת הרמב"ם והפוסקים, ולכן ג"כ כותב שהחיוב הוא גם לפני שהתחיל ללמוד, אבל בהשיחה שבאות ב' הרבי מבאר דברי רש"י שהוא "פשוטו של מקרא" ולא דוקא על פי ההלכה (וכמו שהרבי כותב שם ס"א ובהנסמן בהע' 4 51 שם), לכן תופס הרבי הלשון שמשמע שחייב ללמוד רק משהתחיל ואילך, שהרבי סובר שזהו יותר מסתבר לפי פשוטו של מקרא, מאחר דסוכ"ס כתיב "בניך", ולכן מבאר כנ"ל דהכוונה רק לאחר הלימוד.

אבל באמת קצת קשה לפרש כך, דהרי (כנ"ל) רש"י שינה מלשון הספרי וכותב "התלמידים", שמשמע שהחיוב הוא גם לתינוקות אלו שעדיין לא למד עמהם, משא"כ

(20) לקו"ש ח"ט ע' 33 ואילך.

(21) מזה שכותב בס"ה (ע' 38) "ווען די אידן וואלטן אפילו קיין איין מאל ניט געהערט, וואלטן די בני אהרן והזקנים אויך ניט געווען מחוייב לערנען מיט זיי", אין ראי', שהרי (כמבואר שם) זהו רק לההו"א שאין חיוב ד"ושננתם לבניך – אלו התלמידים". גם מכל הלשונות מס"ט עד ס"ד (ועד בכלל) שמשמע שהם תלמידיו רק לאחר שלמד עמהם, למשל בס"ט (ס"ע 40) "... וואס זיי זיינען דעם אויבערשטנס תלמידים און האבן געלערנט פון אים תורה" – כבר. וכן בס"י (ס"ע 41) "אז זיי ווערן גערופן בנים ווייל זיי האבן געלערנט תורה" וכן הרבה, אין קושיא כלל, שהרי מובן שבכדי להביא ראי' ומקור לזה "שהתלמידים קרויים בנים" צריך להביא ממקום שהם כבר למדו אצל הרב ולכן מזה שנקראים בנים מוכח הדבר שנקראים כך משום שלמדו תורה. ולכן גם רש"י בהבאת הפסוקים כתב "וכן בחזקיהו שלמד תורה (כבר) לכל ישראל וקראם בנים". ולכן גם הרבי תפס בלשונו סגנון שמשמע שכבר לימדו תורה.

הרמב"ם נקט לשון הספרי ככתבו "תלמידך" שמשמע שהוא חייב ללמד רק לאלו שכבר התחילו ללמוד אצלו, וא"כ ק"ק לבאר בדיוק להיפך, שרש"י סובר כמו שמשמע מהרמב"ם והרמב"ם סובר כמו שמשמע מרש"י. (אא"כ נאמר שלא חשו רש"י והרמב"ם לדקדוק זה ו"תלמידך" ו"התלמידים" היינו הך ו"אין להפריד בין הדבקים").

ואיך שיהיה, עדיין צ"ב הקושיא הא', מנ"ל להקו"ש ביאור הנ"ל בדברי הספרי (ולהלכה).

ו. והנראה לומר בזה, שבלימוד תורה לתלמידים יש בזה ב' דינים: א) החיוב ללמד לילד יהודי, ב) זה שהתלמיד נעשה בנו. והנה, זה פשוט שהתלמיד נעשה כבן רק אחר שלמד קצת תורה אצל הרב וזה פשוט<sup>22</sup>. והיינו, שהשייכות בין הרב לתלמיד (באופן של בן) נהיית רק לאחר שלומד בפועל, למרות שמחוייב ללמדו עוד קודם לכן.

עפ"ז יובן, דהקו"ש סבר שמכיון שבהפסוק כתוב "ושננתם לבניך", א"כ החיוב ד"ושננתם" הוא רק "לבניך" ורק שלומדים ש"לבניך" – אלו התלמידים, אבל החיוב הוא רק לאלו שכבר למדו אצלו וכבר נעשו בניו שלהם חל עליו החיוב ללמד תורה. אבל ע"פ המובא לעיל מהרמב"ם והפוסקים שהחיוב ד"ושננתם" הוא, שילמוד תורה עם הילדים ועי"ז יהיו "בניך", וכאילו כתוב "ושננתם לתלמידים כדי שיהיו בניך" וכיו"ב (אלא שאם הי' כתוב באופן כזה לא הי' המצוה דלימוד לבנו כפשוטו (שמפורש בפסוק<sup>23</sup> "ולמדתם אתם את בניכם") נכלל במצות "ושננתם"<sup>24</sup>).

וזהו גם התיווך בין השיחות הנ"ל, דמהשיחה בחלק ט"ו משמע דחל עליו החיוב ללמד גם לפני שהתחיל, ומהשיחה בחלק ט' משמע דישנו חיוב רק אחר שכבר למדם קצת דרך או נקראים בניו, וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דבחלק ט"ו מדבר על החיוב דלימוד תורה לתלמידים, שאין זה תלוי בהא שנקראים בניו, אלא שעדיין כשהם רק "התלמידים" ולא "תלמידך", ולכן הם גם לא "בניך" עדיין, אעפ"כ חייב ללמדם תורה, ובחלק ט' מדבר אודות זה שהתלמידים נקראים בנים שזהו רק אחר שכבר למד עמהם קצת, אבל לא שאז מתחיל החיוב "דושננתם".

ז. ולפי דרכינו י"ל, דגם התורה תמימה הבין כך את דברי הספרי, דהרי התו"ת מבאר זה שהתלמיד נקרא בן, ומבאר זה ע"פ מאמר הגמ' עה"פ "זאלה תולדות אהרן ומשה" וע"פ הביאור בהא "דמי שממציא איזה דבר חכמה וידיעה נקרא אב לה" ומקבל אותו החכמה נקרא בנו, וכפי שביארנו לעיל שזהו רק אחר שכבר למד קצת, אבל מזה אין הכרח דהחיוב

(22) וראה לקמן תחילת אות ט' בדברי ה'בית יחזקאל' שלכאורה אינו מודה בזה, ומה שהקשינו עליו.

(23) עקב יא, יט

(24) וראה בסוף הע' 5 בדברי הסהמ"צ ששניהם נלמדים מפסוק זה.



ד"ושננתם" הוא רק לאחר שכבר למד עם זה התלמיד, אלא שאע"פ שהחיוב חל לפניו, אעפ"כ אינו נקרא בן מזמן חלות החיוב אלא אחר שלמד אתו, וכפי שנתבאר היסוד לכל זה בדברינו.

ח. אחר כל האריכות נראה להביא מכמה מקומות בדברי חז"ל בעניין זה דלא כהקו"ש. הנה יעויין בתנא דבי אלי<sup>25</sup> "כי תראה ערום וכסיתו – כיצד? אלא אם ראית אדם שאין בו דברי תורה, הכניסהו לבינתך כו' ולמדהו פסוק אחד בכל יום או הלכה אחת", הרי להדיא דלא כהקו"ש שגם אם עדיין לא התחיל ללמדו שכבר חל עליו החיוב ללמדו. וכן בסנהדרין<sup>26</sup> איתא "כל המונע הלכה (מללמדו, רש"י) מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו כו' מורשה היא לכל ישראל", מוכח דהחיוב חל גם לפני שהתחיל ללמדו<sup>27</sup>, שגם אז הוא "נחלת אבותיו"<sup>28</sup>.

וכ"ה במסכת אבות<sup>29</sup> "והעמידו תלמידים הרבה", שהכוונה להמ"ע מן התורה ללמד לתלמידים, כמובן מהכותרת לסי' רמ"ה בשו"ע "ללמד לבנו ולהעמיד תלמידים" ואומר בזה לשון "והעמידו", ולא שימתין עד שיגיעו אליו, וכ"ה באדר"נ<sup>30</sup> "ומה שלמד אדם כו' וילמד לאחרים". ועיין סנהדרין<sup>31</sup> "הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא דבר ה' בזה", וראה מהרש"א<sup>32</sup>.

## ב

### תי' קושיית הקו"ש והמסתעף

ט. ומעתה חל עלינו חיוב לתרץ קושיית הקו"ש, באופן שיתאים לדברי חז"ל והפוסקים

(25) פכ"ז אות יח.

(26) צא, סע"ב.

(27) בהרבה מקומות בחז"ל מצינו דבר זה, למשל: בתד"א (שם אות יא) "הלא פרס לרעב לחמך, אין רעב אלא הרעב מן דברי תורה, ואין לחם אלא דברי תורה כו', מכאן אמרו, אם יש אדם שהוא מבין בדברי תורה יפרנס מתורתו גם כן לאחרים", וכן בש"ס (תמורה טז, א) "בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו כו' ואם לאו, עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה' (משלי כב, ב), מי שעשאו חכם לזה, עושה אותו טיפש, טיפש לזה, עושה אותו חכם". אלא שבאלו יש לתרץ שהקו"ש סובר כה' בית יחזקאל' דלקמן בפנים (כמ"ש ב'קול התורה' שבהע' 36) שהחיוב חל כשבא התלמיד לפני הרב ללמוד, שבזה מדובר בגמ', אבל בסנהדרין שבפנים מפורש שמדובר ב"כל ישראל" שהוא לכאורה גם לפני שבא לפניו ללמוד. ועיין בקיצור פסקי הרא"ש (שם פרק יא סי' ב) שכותב "אסור למנוע תורה מכל מי שבא ללמוד" שיש לדייק במה שכתב "שבא ללמוד" שכוונתו לחידוש ה'ב"י, אמנם כבר הרגיש בזה הפלפולא חריפתא (שם אות ב) וכתב "דמפי תלמיד משמע לי' מכל תלמיד", אלא דנקט הלשון כבתמורה "שהתלמיד הולך אצל רבו" ולא שדוקא הוא. וראה מה שהקשינו בסוף הע' 36.

(28) הערת המערכת: לכאור' אין מובן כלל השייכות דהגמ' הנ"ל לנידון, דשם איירי עם שייכות התלמיד עם התורה, וכאשר מונעו מלימוד תורה הרי גוזלו כו', ואין איירי כלל בחיוב ללמד את התלמיד, וה"ה אפי' תלמיד ותיק אצל רבו, שמחוייב הרב ללמדו ההלכה, מצד שייכות התלמיד להלכה ולא דווקא מצד שייכות הרב לתלמיד, ופשוט.

(29) פ"א מ"ב.

(30) פ"ג ה"ב.

(31) צט, סע"א.

(32) שם, ד"ה כי דבר ה' בזה זה הלומד כו', וד"ה כל הלומד תורה כו', ושם ע"ב ד"ה ושאר לעמל פה נבאר כו',

ושם צא, ב ד"ה כל המונע הלכה מפי תלמיד כאלו גוזלו כו'.

שהובאו לעיל, דאין מוכן כיצד מתאים הלימוד המובא בהגמ' ד"מי שאין לו אב לא הי' למד עם דברי הספרי "ושננתם לבניך אלו התלמידים" והרי זהו חיוב גם לפני שהתחיל ללמוד והחיוב הוא לעשותם בניו.

אפשר היה לומר בפשיטות, דלק"מ, שאפשר לומר שאלבא דאמת אין לימוד הגמ' להלכה, ואדרבה, במצב כזה היה יכול לקרות "שנשתכחה תורה מישראל", וע"כ שע"פ תורה א"א להיות כך. ואלו שטעו ודרשו "ולמדתם אתם" ג"כ לא ידעו מהספרי ד"ושננתם לבניך – אלו התלמידים", וא"כ לא קשה כלל מדברי הגמ'.

אמנם זהו אינו, שהרי מהמשך דברי הגמ' משמע דהדרוש הוא דרוש אמיתי<sup>33</sup>, דלהלן בגמ' איתא "התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש – כי מציון תצא תורה", וזהו לכאורה דרוש אמיתי המביא למצב רצוי ע"פ תורה (אם לא ד"מי שאין לו אב לא הי' עולה"), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שמשמע שהדרוש ד"ולמדתם אתם" הוא ג"כ דרוש אמיתי, ופטרו את עצמם עפ"י מהחיוב "דושננתם", ואיך זה מתאים עם דברי הספרי הנ"ל.

י. וי"ל בהקדם דברי המאירי<sup>34</sup> וז"ל "מצות עשה על האב ללמד את בנו תורה כו' ומ"מ מצוה על כל חכם ללמד לכל מי שרוצה ללמוד", שיש לעיין בדיוק הלשון "שרוצה ללמוד", והרי הרמב"ם כתב "מצוה כו' ללמד את כל התלמידים" ומשמע דלא רק אלו שרוצים, ונראה שיש בזה איזה דיוק.

והנה ה'בית יחזקאל'<sup>35</sup> מחדש "שתיכף שהם נכנסים ללמוד אצל הרב ומבקשים לשמוע תורה מפיו כו' מאז הם קרויים בנים", ולא שקרויים בנים רק "לאחר לימודו עמהם". ואפ"ל שכוונת המאירי במ"ש "לכל מי שרוצה ללמוד" הוא רמז לדברי ה'בית יחזקאל' שהחיוב ד"ושננתם לבניך – אלו תלמידיך" הוא לא רק לאחר שכבר התחילו ללמוד עם הרב ואז נקראים בנים וחל החיוב, אלא שהחיוב הוא גם לאלו שרוצים ללמוד, היינו "שמבקשים לשמוע תורה מפיו" אבל עדיין לא התחיל ללמוד, שגם בזה יש חיוב ללמוד. וע"פ דברי ה'בית יחזקאל' יתורן ג"כ קושיית הקו"<sup>36</sup> ש"ל שבגמ' מדובר כשלא ביקשו מהרב ללמוד ולכך לא הי' להרב חיוב.

(33) יעויין בסוף הגמ' בשם 'אהל משה' על תוס' ד"ה ולמדתם.

(34) ב"ב כא, א ד"ה מצות.

(35) סרנא, גליוני הרמב"ם שם.

(36) בקובץ 'קול התורה' (קובץ נח ע' נו, מהרב י. ברסלויער, ר"מ בישיבת תפארת יעקב גייטסהעד) דייק בלשון הקו"ש "כל זמן שלא למד לפניו" ולא "למד ממנו", שכשנכנס אצלו ללמוד לפניו – גם לפני שלמד ממנו – כבר חל החיוב, והיינו דהקו"ש כה"ב"י' (אבל הוא לא הביא ה"ב"י'). ובקובץ 'הפרדס' (שנה סב חוברת ח ע' 16, מהרב מאיר געציל הכהן קאגאן, שיקאגו, אילל). כתב להיפך, שהקו"ש סובר כמו שכתבנו בפנים בכוונתו (ודלא כה"ב"י), והקשה עליו ש"זה לכאורה שלא כדברי הרמב"ם דהחיוב הוא על כל חכם וחכם ללמד את כל התלמידים אע"פ שעדיין לא למד לפניו". אלא ששם 'מחדש' גדר ד"מבקש ללמוד", וכתב שזה אתי שפיר עם דברי הרמב"ם. ולא

אמנם, לבד זאת שלא משמע כך מהלשון "רוצה", דיותר הו"ל לכתוב לשון (כמ"ש ה'בית יחזקאל') "לכל מי שמבקש ללמוד" וכיו"ב, הנה עיקר חידושו הוא דוחק, דמנ"ל גדר זה דמבקש ללמוד<sup>37</sup>, החיוב ה"ה ללמוד עם "כל התלמידים" גם לאלו שלא התחיל ללמוד עמהם ואף לאלו שלא ראה מעולם (כנ"ל משו"ע והרמב"ם), או עכ"פ כמ"ש הקו"ש (ומשום קושייתו דה'בית יחזקאל' אין לחדש דין חדש, וא"כ אין לייחס חידוש זה להמאירי (אם לא שכן נמצא כתוב בהמאירי בפירושו, ורק אז נצטרך לעיין ולתרוץ, אולם אין לדחוק ולהכניס דבריו בשי' הראשונים).

יא. אלא נראה שכוונת המאירי בזה לומר שחיוב ה"חכם" הוא רק לאלו שרוצים<sup>38</sup> ללמוד אצלו, ואינו מחוייב לכוף התלמידים לבא אצלו ללמוד, וזהו שכתב "לכל מי שרוצה ללמוד" ואם אינו רוצה אינו חייב לכופו בע"כ.

והא דאמרינן<sup>39</sup> "עד שית לא תקביל מכאן ואילך קביל ואספי לי' כתורא" ומפרש רש"י "ואספי לי' – האכילהו והשקהו תורה בעל כרחו כשור שנותנין עליו עול על צוארו", הרי להדיא בגמ' שכופין<sup>40</sup> אותו בעל כרחו, א"כ למה כותב המאירי "לכל מי שרוצה ללמוד", דמשמע שאם אין התלמיד רוצה אין הרב חייב לכופו בע"כ.

הבנתי דבריו, הרי הרמב"ם כותב "כל התלמידים" ולא רק אלו שכבר בקשו ללמוד, דאז ממעט רוב התלמידים ולא הוה "פל", ומה לי אם עליהם הדבר תלוי (שלא בקשו) או עליו (שלא התחיל ללמוד), ולכאורה דברי הרמב"ם מתאימים רק עם ביאור הנ"ל בחיוב הלימוד לתלמידים שאז הוה "כל התלמידים".

(37 עיין ברכות לא, ב שעלי הכהן אמר לשמואל הנביא "מורה הלכה בפני רבך את", ואף שהי' לפני שהתחיל ללמוד לפניו עדיין וכדברי התוס' (ד"ה מורה הלכה בפני רבך את) ש"גדול הדור הי', ובא ללמוד לפניו, "משמע דבעינן תרתי, שיהי' גדול הדור מפורסם בדורו כעלי בדורו, וגם שיבא ללמוד בפניו" (לשון המהרי"ק בשו"ת שלו סי' קס"ט), רואים שלא די בזה לבד "שמבקש ללמוד", אא"כ מדובר בגדול הדור (ויל"ע מהו החילוק ומפני מה כאשר הוא גדול הדור מקרי תלמידו אף כשלא למד, ומ"מ מכאן ראי' למה שאנו מכריזים "יחי אדוננו מורנו ורבנו כו', דאף שלא זכו הכל (בגשמיות עכ"פ) ללמוד תורה אצל הרבי, מ"מ מכיון שהרבי הוא גדול הדור מיד נקראים תלמידיו משרק רוצה ללמוד).

וגם לפי הבנת התורה"ד (סי' קל"ח) ששתי תירוצים הם, היינו שב"בא ללמוד לפניו" לבד (גם אם מדובר במי שאינו גדול הדור) הוה מורה הלכה בפני רבו, אמנם סכינא חריפא מפסיק בין דין מורה הלכה לזה שהתלמיד נעשה בן, שזה שנעשה בן הוא דוקא לאחר שכבר התחיל ללמוד, אף שאסור להורות הוראה עוד קודם שלמד. ווכנ"ל מדברי הרבי דזה שהוא תלמיד אינו תלוי בזה שהוא בן. ולפ"ז יש ג' דרגות: א – כל ילד יהודי נחשב לתלמיד גם לפני שהוא ראהו ומצוה עליו ללמוד, ב – כשהתלמיד בא לפניו ללמוד נעשה לרב ואסור להתלמיד להורות לפניו, ג – כשמתחיל ללמוד נעשה התלמיד לבן. ולשיטת הקו"ש צ"ע, דאיך נעשה רב כשבא לפניו אם עדיין אינו מחוייב ללמוד עד שמתחיל ללמוד בפועל, וכל זה להבנת התורה"ד, אבל להבנת המהרי"ק אין מזה קושיא להקו"ש דשם מדובר בגדול הדור.

(38 וכן ראיתי מדייק בקובץ 'קול התורה' (הנ"ל, ע' ס"ז, בשם הרב א. אפטרגוט, ר"מ בשיבת עץ חיים ווילרייק, אנטווערפען).

(39 ב"ב, שם.

(40 כאן המקום להעיר על דברי המהרש"א (בח"א לב"ב שם ד"ה ואספי לי' כתורא) שכותב "הכא פרש"י כשור לעול, וקרוב יותר לענינו פרש"י בפ' נערה: כתורא – כשור שאתה מלעיטו כו' ע"ש. ונראה עוד, דקאמר דספי לי'

## יש לחלק בב' אופנים:

א) יש לחלק בזה בין לפני שהתחיל ללמוד ולאחר שהתחיל ללמוד, דהחייב "ללמד את כל התלמידים" הוא רק "לכל מי שרוצה ללמוד", אמנם לאחר שכבר נכנסו ברצון והתחיל ללמוד הרי חל עליו החיוב ללמודם באופן "דאספי לי' כתורא" – להאכילו ולהשקותו "תורה בעל כרחו", ובגמ' מדובר לאחר שכבר התחיל ללמוד, דיקא נמי דקאמר בגמ' "קביל ואספי" שמלמדו בע"כ רק לאחר שכבר קיבל.

ב) בזה שהרב מלמד לתלמידים יש ב' דינים, א – מה שיש לו חיוב ד"ושנתם לבניך – אלו התלמידים", שהוא "מ"ע של תורה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים

כו' שילמוד למו בנחת כמו שמאכילין השור בידים, ולא יכנו וירדנו בכח ללמוד כמו שאובסין הגמל כו' כדאמרין פרק מי שהחשיך, והכי מסיק שם פרק נערה – כבר שית וז' ספי לי' כתורא מיהו אינו יורד עמו לחייו עד י"ב שנין, דהיינו לרדותו ברצועה כו". היינו, שמחלק בין דברי רש"י בב"ב שכתב "כשור לעול" שהוא בע"כ, ובין דברי רש"י בכתובות (נ, א ד"ה וספי לי' כתורא) שכתב "כשור שאתה מלעיטו ואובסו מאכל" שהוא בנחת ולא בע"כ, כדברי המשנה (שבת קנה, ב) שמשמע שדוקא לגמל מאכילין בע"כ ולא לשור. ומביא ראי' שניחא טפי כדברי רש"י שם מהגמ' שם שבן שש "ספי לי' כתורא מיהו אינו יורד עמו לחייו", דלהדיא דרק בן י"ב "יורד עמו לחייו" ומלמדו בע"כ, משא"כ בן ו' אין מלמדים בע"כ.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר דאין חילוק בין ב' פירושי רש"י, וכוונת רש"י בב' המקומות אחד הוא, דהנה ברגמ"ה (ב"ב שם) כתב "תן עליו עול תורה כמו לשור זה שאובסין אותו בעל כרחו ומכניסין בו המאכל", וכ"ה בשטמ"ק (כתובות שם ד"ה הא למקרא, בשם תלמידי ה"ר יונה ז"ל) ש"מבר שית כופין אותו ומלעיטין אותו בעל כרחו כמו שמלעיטין את השור", הרי להדיא שגם לשור מאכילין בע"כ ואין ראי' מהגמ' דשבת (בחי' מ. שטראשון נדפס בסוף הגמ' על הרש"י הנ"ל) כתב דהמהרש"א דלא כהיד רמה (שם אות נד), שכתב וז"ל "ואספי לי' כתורא – הלעיטהו כשור, כלומר, למדהו תורה הרבה כשור שמאכילין אותו מאכל מרובה בבת אחת, לפי שגדול הוא וראוי לקבל, ולא כתינוקות קטנים שמלמדין אותן צו לצו קו לקו ועיר שם ועיר שם", וכ"ה בתשב"ץ דלקמן. אבל נראה דאין מדבריהם סתירה לדברי המהרש"א, דהם לא כתבו שמאכילים לשור בע"כ אלא שמאכילים (הרבה).

א"כ י"ל דדברי רש"י בב"ב ובכתובות א' הם – שמלמדים לקטן בע"כ, רק ששינה בהמשל דפעם כתב "כעול על צוארו" ופעם כתב "מלעיטו ואובסו מאכל", אבל שתיהם בע"כ. וראיתי בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' ס"ה) שכתב כנ"ל, וז"ל "ואספי לי' כתורא הוא משל מקריאת התורה הרבה כמו שנותנין עול על צוארו כו' או כאכילתו שהיא אכילה גסה הרבה", הרי שהביא ב' דברי רש"י כפירוש אחד וסובר שאין לחלק ביניהם. והראי' שהביא מהגמ' "ספי לי' כתורא מיהו אינו יורד עמו לחייו", צריך לומר שיש חילוק בין סתם בע"כ ל"יורד עמו לחייו", שהפי' הוא "לרדותו ברצועה ובחוסר לחם" (רש"י שם בד"ה יורד עמו לחייו). ואדרבא משם יש ראי' ד"ספי לי' כתורא" הוא בע"כ, דהא התוס' (ד"ה וספי לי' כי תורא) חילקו בין "לגלגל עמו" ובין "למספי לי'", ואיזה ב' דרשות יש בלימוד בנחת.

הנה ראה ראיתי שהר"מ שטראשון הנ"ל הבין שכוונת המהרש"א בתחלת דבריו להקשות על רש"י שהלשון "ספי" קרוב יותר לפרשה מענין האכילה (ולא עול). והנה התשב"ץ הנ"ל ליקט כמה מקומות בש"ס שהלשון הזה מובא להוכיח שהוא לשון אכילה, ועכ"ז לא מנע את עצמו מלפרש אח"כ "כמו שנותנין עול על צוארו". והביאור בזה הוא פשוט, שהא דקאמר "אספי לי'" קאי על הילד ולא על השור, ורק שהאופן שמאספים לו כתוב שהוא כשור, והיינו דקאמר רש"י "האכילו והשקהו תורה בעל כרחו", ויודעים שזה בע"כ מהא דאיתא בגמ' "כתורא" שהפי' "כשור שנותנין עול על צוארו".

ואחרי כ"ז לא יכתיב להבין בדברי המהרש"א, שהוא העתיק לשון רש"י "כשור שאתה מלעיטו כו" בנחת, משא"כ בגמלים שאובסין בע"כ, והרואה יראה דרש"י בעצמו ממשך "ואובסו מאכל" בנוגע לשור.

אעפ"י שאינן יוצאי יריכו<sup>41</sup>, ב – מה שהוא השליח של האב לקיים מצוותו כלשון אדה"י<sup>42</sup> "מז"ע מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה כו' שנאמר ולמדתם אותם את בניכם", ובלמדו עם התלמיד הוא שליח של האב<sup>43</sup> לקיים חיובו. וי"ל שלהאב יש חיוב ללמד לבנו בע"כ, אבל אין להרב חיוב ללמד לתלמידים בעל כרחם. וכזה נראה בהל' ת"ת<sup>44</sup> שאדה"י כותב "שאינ צריך לכוף לתלמידים אחרים ללמד בעל כרחם, משא"כ בבן בנו חייב ללמדו בע"כ או להוליכו להמלמד כמו בבנו". ועפ"י י"ל דמ"ש בגמ' שצריך ללמדו בע"כ זהו בנוגע לשליחות של האב, אבל בחיובו "ללמד את כל התלמידים" לא נכלל בזה ללמדו בע"כ אלא "לכל מי שרוצה ללמוד".

ואם נחלק בזה כאופן הב<sup>45</sup>, דחיוב הרב ללמד לתלמידים הוא רק לאלו שרוצים והחיוב

(41) לשון אדה"י בהל' ת"ת פ"א ה"ח.

(42) שם ה"א.

(43) יעויין בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן י') שכתב בנוגע למצות מילה, שיש במצות האב למול את בנו ב' דינים, א- חיוב המיוחדת לו למול את בנו, ב- חיובו כא' מכלל ישראל שחייבים למול ילד זה היכא דהאב אינו מל אותו. ומבאר דדין שליחות שייך רק בדין הא' "שהמצוה מיוחדת רק עליו יותר מעל אחרים ושייך לומר דהאב יכול לעשות שליח עבורו, אבל היכא כו' דגם על השני איכא החיוב כמו עליו א"כ כל מי שעושה, חיובא דידי' הוא דקעביד, ובכ"מ לא מצינו דין שליחות רק בדבר דחיוב זה הוי מיוחד רק על המשלח ולא על השליח", ולכן לא מהני דין שליחות בהדין הב'.

היוצא מדבריו, דכשהאחר מל הרי גם בזה יש ב' דינים, א- מה שעושה מצוותו, דהיכא דליכא אב הוי החיוב על כל ישראל, והיינו מ"ש מצוה דנפשי' קעביד, ב- שליחות האב, שהוא בגלל "שהמצוה מיוחדת רק עליו יותר מעל אחרים ושייך לומר דהאב יכול לעשות שליח עבורו". וכתב הת' א. ח. ש. (נדפס להלן בספר זה) שגם בענינו י"ל (ככפנים) שיש בזה ב' דינים, א- מצות הרב "ללמד את כל התלמידים", ב- שליחותו של האב לקיים המצוה המיוחדת לו ללמד בנו כפשוטו.

האומנם דאיכא לחלק שבמילה יש רק מצוה אחד אלא שאחד מצווה בו יותר מהשני, ולכן שייך לומר שלבד זאת שהשני חייב מצ"ע, הרי האחד יכול לעשותו שליח, ונמצא מקיים מצוה אחד מב' צדדים: א- מצוותו, ב- מצוות האב. אבל כאן יש ב' מצוות שונות מב' פסוקים שונים (א – ללמד להבן מהפסוק "ולמדתם אותם את בניכם", ב – ללמד לתלמידים מהפסוק "ושננתם לבניך – אלו תלמידיך"), ועד שמטעם זה מנאם הבה"ג כב' מצוות במנין המצוות (והא דלא מנאם הרמב"ם (סהמ"צ עשין יא, וסייעתו) כב' מצוות, עיין רי"פ פערלא לרס"ג (קכו, ד) שהוא מ"כיון דבקרא לא אשחנן בהדיא אלא למוד תורה לבנים. אין לנו במנין המצוות אלא למנות מצות ת"ת לבנים") ובמצוותו ללמד לתלמידים הוא חייב לא רק יותר מהאב אלא שאין האב חייב כלל, ולכן אפשר שבוה יאמר ה'בית הלוי' דחיובא דידי' קא עביד.

אעפ"כ נאמר אנו, שמכיון שנכללים במצוה אחד, ובפרט זה יש חיוב רק על האב, לכך הוא יכול לעשותו שליח לפרט זה, ולא נאמר דמצוה דידי' קא עביד, דנוכל לומר "שהמצוה מיוחדת רק עליו יותר מעל אחרים ושייך לומר דהאב יכול לעשות שליח עבורו", והא דמקיים מצותו ג"כ הוא ממילא ואינו מפריע. משא"כ להבה"ג שהם ב' מצוות במנין המצוות, אפשר שהגם שבמצוה זה (דלימוד להבן) יש חיוב רק על האב, אעפ"כ אינו יכול לעשותו שליח, די"ל דלמצוה דידי' (לימוד לתלמידים) קמיכוין.

(44) שם, ה"ט.

(45) אבל לאופן הא' שחילקנו בין דברי המאירי למ"ש בגמ' לכאו' אין לתרץ קושיית הקו"ש, דאם הבעי' הי' שלפני שהתחילו ללמוד אין חיוב לכופם בע"כ, הרי מה תיקו' יהושע בן גמלא שהי' הפתרון לזה. ובדוחק הי' אפשר לומר שחידש שיהי' להם חיוב גם לפני שהתחילו ללמוד, אבל לא נראה.

ללמד בע"כ הוא רק להאב, אפשר לתרץ קושיית הקו"ש, שי"ל שבגמ' מדובר שהתלמידים לא רצו ללמוד, וכשהרב ביקש ללמדו והוא מיאן ולא רצה ללמוד, הי' הרב מניחו והולך לו, דאין לו חיוב לכופו בע"כ. וזהו מ"ש בגמ' "מי שאין לו אב לא הי' למד תורה, מאי דרוש ולמדתם אותם", שדרשו שהחיוב ללמדו בע"כ הוא רק במצוות האב ולא במצוות הרב, והדרוש שבגמ' הוא גם להלכה (עד שתיקן יב"ג תקנתו, וראה לקמן בביאור הדברים).

יב. לפ"ז נצטרך לומר שתקנת יהושע בן גמלא היתה, שהוא תיקן שהחיוב דהאב בד"כ, יחול על הרב גם כשאין האב עושה את הרב כשליח, שמלבד החיוב של הרב מצ"ע, יתחייב לקיים מצוות האב לבנו. ובהקדם הא דאיתא בשו"ע<sup>46</sup> בנוגע מלמדי תינוקות, "שתקנת חכמים היתה לפרוע מקופת (ב"ב כא) הקהל בעד כל התינוקות שבעיר, בני העשירים והעניים יחד", וגם עכשיו "שנוהגין שכל אחד פורע בעד בנו", זהו רק "אם ידו משגת, ומי שאין ידו משגת חייבים הציבור לפרוע בעדו מתקנת חכמים" ובקו"א (שם אות ג') כותב "שהחיוב הוא מתקנת יהושע בן גמלא ואילך", היינו שמ"ש בהפנים "תקנת חכמים" הכוונה לתקנת יהושע בן גמלא.

ונמצא שמתקנת יהושע בן גמלא ואילך חל חיוב הלימוד של תינוקות אלו (שאין אביהם יכולים ללמדם ולא לשכור להם מלמד) על הקהל, ללמדם ולשכור להם מלמד, והקהל עומדים בזה במקום האב. ובפשטות שאתיא בכ"ש וק"ו לתינוקות אלו שאין להם אב כלל (שע"ז מדובר בגמ' ולהם הי' עיקר תקנת יהושע בן גמלא) שחל חיוב לימודם על הקהל, והקהל הם במקום האב ממש (משא"כ באלו שאביהם עניים (כמדובר בשו"ע) שהחיוב באמת על האב, ורק מפני שאינו יכול לכן נפל החיוב על הקהל. ויש לעיין, דאולי לזה דייק אדה"ז בלשונו הזהב "בני העשירים והעניים יחד" שאין לחלק, ובכולם הקהל הם במקום האב (ממש).

ועפ"ז י"ל שבתקנת יהושע בן גמלא נכלל, שכשהקהל משכירין מלמד ללמוד עם תינוקות אלו שאין להם אב, המלמד הוא בגדר שליח של האב, מכיון שהוא שליח הקהל שהם במקום האב, ולכן צריך הוא לקיים חיוב האב ללמד להבן בע"כ.

אכן דאפשר ללמוד באופן ג', והוא תיווך בין ב' אופנים אלו: האב חייב בלימוד בנו בע"כ של הבן, בין לפני שהתחיל ללמוד עמו, בין לאחר שכבר התחיל ללמוד, ובחיוב הרב יש חילוק בין לפני שהתחיל שאינו כופה, ובין לאחר שכבר התחיל שמלמדו בע"כ, ולפ"ז תקנת יהושע בן גמלא כדלקמן בפנים, וא"ש גם לאופן הא' שנכלל באופן זה, אבל לא צריך לכל זה דמ"מ כאופן הב' א"ש.

## יסוד שיטת רש"י בסוגיא דהמקיף

הת' שניאור זלמן שי' אייוס  
תלמיד בישיבה

### א

טעם הפטור דמשנתנו

א. ב"ב ד, ב במתני': המקיף את חבריו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו". ומפרש רש"י: "המקיף את חבריו משלש רוחותיו – שקנה ג' שדות סביב שדה חבריו לשלשת מצרי' וגדר את שלשתן ונמצא שדהו של אמצעי זה מוקף משלש רוחותיו. אין מחייבין אותו – לתת כלום כדאמרי' דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא".

מלשוננו של רש"י למדו האחרונים<sup>1</sup> דס"ל שמשנתנו איירי גבי המחיצות שבין המקיף לניקף, ומדובר בנוגע לדין דהיזק ראי', וקתני שאם המקיף גדר רק ג' מחיצות הראשונות אין אנו מחייבין להניקף לשלם להמקיף חלקו בגדרים בשביל הסרת ההיזק ראי'.

ויסוד זה נמצא כבר במאירי שכתב על שיטת רש"י "שבקצת פירושיהם נמצאו דברים חציים אמורים לשטה אחת וחציים לשטה אחרת, מ"מ המכוון בדבריהם הוא שהם פירושו מצד היזק ראי' הגמור, רוצה לומר שבינו לבינו", הרי מפורש ששיטת רש"י הוא שמדובר במחיצות פנימיות ומשום היזק ראי', וכ"מ מלשון הרשב"א בהמשך דבריו.

ב. והיוצא מזה הוא דהטעם שפטור מלשלם הוא משום שמדובר בבקעה ואין היזק ראי' בבקעה (אם לא במקרה מיוחד שנהגו לגדור), ולכאורה יש לעיין בזה למה עדיף לי' לרש"י האי טעמא, ולא ניחא לי' בהא דכתוב בהגה"ה שברש"י שפטור משום שהניקף "עדיין פרוץ מרוח רביעית"<sup>2</sup>?

ויש להוסיף, שהרי בב"ק<sup>3</sup> הגמ' חוקרת בדין "זה נהנה וזה לא חסר" אם פטור או חייב. ובתוך הדברים מביאה הגמ' משנתנו, ורש"י מפרש "אין מחייבין אותו – אין מחייבין את שמעון כלום דמאי אהני לי' הרי שדהו פתוחה מצד רביעית", היינו, שהטעם שהניקף פטור בהרישא הוא משום ששדהו עדיין פרוץ (לרה"ר) מצד הרביעי, וכאן כתב הטעם משום שבבקעה אין היזק ראי', ומה נשתנה?

(1) הנחל"ד, גידולי שמואל' ועוד.

(2) כן הקשו בגידולי שמואל' וב'סוכת דוד'.

(3) כ, ב.

ג. ויתורן זה בהקדם שיטה נוספת בהבנת משנתינו, והוא "שעל הגדר החיצון שבין המקיף ורשות הרבים הדברים אמורים, ולא משום היזק ראי' אלא משום שן ורגל". ומסתבר לומר שהטעם לפטור הניקף ד"סתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא" שייך להדין דה"ר, והטעם ד"הרי שדהו פתוחה מצד רביעית" (הגם ששייך ג"כ לה"ר, מ"מ) שייך בעיקר<sup>5</sup> להדין דשו"ר. בסגנון אחר קצת: בשביל הסרת הה"ר אין חיוב דבבקעה אין דין ה"ר ד"סתם בקעה כו", ובשביל הסרת שו"ר אין חיוב לשלם (הגם דיש דין שו"ר) "דמאי אהני<sup>6</sup> הרי שדהו פתוחה כו".

ועפ"ז יש לבאר יסוד הנראה לומר בהבנת משנתינו לשיטת רש"י, דהגם דאתינן עלה (בעיקר) משום היזק ראייה כדמוכח מהמשך הסוגיות, דהמשניות שלפנ"ז ולאח"ז איירי

---

(4) לשון הרמב"ן. השיטה הובאה ברבי"ו, רשב"א ור"ן (אבל הם לא סוברים כך). וכהרמב"ן סוברים – מבלי לפרש שמדובר בשן ורגל – בתוס' ב"ק (שם), ר"י מיגאש, יד רמה, תוס' רי"ד (בב"ב שם) ועוד.

(5) ראה ראיתי בספר 'סוכת דוד' שהקשה ע"ד (עיין הע' הבאה) קושייתנו, ומתוך ש"אם הי' כאן הדין דיש דין ה"ר א"כ כ"א מחייב לסלק הה"ר ידידי' כו' הלא יכולין לחייבו כדי שילקח הוא הה"ר ידידי' כו' מהגן ג' ורוחות", אבל כשמדובר ב"מניעת רגלי אדם ובהמה וסגי בגדר של עשרה, ובוה שפיר בג' א"כ עדיין שמירה כלל". ועלה ברעיוני דהיוצא מתירוצו הוא שהטעם דבקה שייך דוקא להדין דה"ר, והטעם דעדיין פרוץ שייך להדין דשו"ר כמ"ש בפנים. אבל אישמתמיטי' לשון רש"י בב"ק שבאמת כותב הטעם דעדיין פרוץ.

(6) בספר 'גידולי שמואל' הקשה (כפנים) למה לא כתב רש"י הטעם של ההגה"ה שעדיין פרוץ הוא מרוח רביעית, ומסיים דא"כ אפי' אם יש ה"ר בבקעה לכאורה פטור הוא דאינו נהנה? ות' שאם הי' ה"ר בבקעה הי' חייב "משום שנהנה מחסרון המקיף", וכיון דאין ה"ר בבקעה לכן "לא חשיב נהנה" ופטור. עיי"ש.

ולענ"ד קושייתו ות' הם ללא יסוד: כל קושייתו מיוסד על מ"ש לפנ"ז שהטעם שפטור הוא משום שאין ה"ר בבקעה ולכן אינו נהנה, וא"כ הו"ל לרש"י לחדש עוד יותר דאפי' נאמר שיש ה"ר, עכ"ז אינו נהנה ופטור משום דעדיין פרוץ, וע"ז תירץ שאם יש ה"ר בבקעה יהי' חייב משום שנהנה. והיינו, דב' הטעמים לפטור "בחדא מחתא מחתינהו" שהוא משום דלא נהנה, אבל הרשב"א בפירוש מחלק ביניהם. הסברה הא' (שבבקעה אין ה"ר) הוא ד"לא מיקרי חסר מחמתו", ודוקא הסב' הב' (דעדיין פרוץ) הוא (כלשון הרשב"א) "לא נהנה כלל שעדיין פרוץ כו", וא"כ הם ב' יסודות נפרדים. וההסברה בדברי הרשב"א היא פשוט, שהטעם דאמרי' שאינו חייב משום ה"ר הוא מכיון שאין דין ה"ר בבקעה, היינו אע"פ שהכל מודים שהניקף נהנה, מ"מ המקיף לא נחשב כחסר בזה שהוא צריך לגדור א"ע מן היזק ראיתי הניקף, שהדין דה"ר אינו שייך בבקעה, ולכן הגם שהניקף ראוי שילקח ממנו הכסף, אבל אין המקיף ראוי שינתן הכסף אליו. משא"כ הא דאינו חייב משום שו"ר הוא, שאע"ג שיש דין שו"ר והלה נחשב כחסר בזה שהוא צריך לגדור עצמו משו"ר, מ"מ כאן אין הניקף חייב שהרי לא נהנה דעדיין פרוץ כו'. בסגנון קצר: ה'גידו"ש' כתב שב' הפטורים הם שהניקף נהנה, אבל הרשב"א כותב שהא דלא נהנה דעדיין פרוץ כו'. בסגנון קצר: ורק הא דעדיין פרוץ הוא דהניקף לא נהנה, וכפי שביארנו היסוד לזה.

והגם שכתבנו לעיל (הע' 4) דתי' הסוכת דוד' לכאורה נכון, אכן נראה בסגנון קושייתו דטעה בזה כמו ה'גידו"ש', שהוא כתב (כמו ה'גידו"ש') שהיתרון בהטעם דעדיין פרוץ הוא ד"אפילו היתה בקעה מקום שנהגו לגדור ג"כ יהי' פטור דהא לא סילק לי' ה"ר מרוח רביעית", ורואים שבפרט זה הוא ג"כ "בחדא מחתא מחתינהו", שאע"פ שנהנה מצד זה שבקעה נהגו לגדור מ"מ לא נהנה עדיין דפרוץ הוא, ושניהם מצד נהנה. וכנ"ל דאינו נכון, דב' יסודות הם: לא נהנה, ולא חסר.

ואנכי הרואה שב'סוכת דוד' שם הקשה על ה'גידו"ש' דא"כ גם בגדר רביעית לא יחייבו אותו דא"כ נהנה משום דבבקעה לא נהגו לגדור". אולם, לפי מה שביארנו שטעותם הוא בהשרש, תיקשי לי' על עצמו, וכבר אמרו חכמינו ז"ל "מום שבך אל תאמר לחברך" (ב"מ נט, ב). ואולי יש לצדוק שבתיירוצו חזר בו מזה, דהא (כנ"ל) לא קשה לתירוצו, רק ליסוד הבנתו המתבטא בקושייתו.



בהיזק ראי', ורש"י פי' להדיא דהטעם שאינו חייב הוא משום דאירי בסתם בקעה דליכא דין ה"ר (כדלעיל), ובלי זה חייב משום ה"ר, אבל עדיין צריך לפרש ה"אין מחייבין אותו" דמתני' לגבי שניהם (היינו – ה"ר והיזק ש"ור).

והיינו – אם הי' סיבה לפוטרו רק משום היזק ראייה (כמ"ש רש"י דבבקעה אירי) אבל לא היה סיבה לפוטרו משום היזק שו"ר, ודאי הדבר שלא הי' כתוב סתם "אין מחייבין אותו" רק היינו מפרשים על מה אין לחייבו, שלא נלמד מזה דגם על דבר אחר (שהוא באמת חייב במקרה כזה) ג"כ פטור, וכך לאידך גיסא אם היה טעם לפוטרו רק משום היזק שו"ר (כמ"ש בהגה"ה דעדיין פרוץ מרוח ד') ולא היה סיבה לפוטרו משום היזק ראייה, ג"כ היו צריכים לפרש על מה הוא פטור.

והנה, הסוגיא דב"ב איירי דוקא גבי היזק ראייה (כנ"ל), אבל הסוגיא דב"ק לא מדובר בדין היזק ראייה דוקא, כי אם בדיני "זה נהנה וזה לא חסר", ומשנתנו הובא בדרך אגב, ולכן מצינו שרש"י שינה דבריו, אך אין זה סתירה בעיקר הענין כי אם שבב' הסוגיות מפרש רש"י ב' פרטים שונים במשנתנו, וכדלקמן.

כשראובן מקיף את שמעון בשדות משלש רוחות וגודר שלש רוחות אלו שבינו לבין שמעון, הרי יש כאן ב' היזקות שהוסרו: א) היזק ראייה שמראובן לשמעון; ב) היזק שו"ר שמבני רה"ר לשמעון. ואעפ"כ הדין הוא ד"אין מחייבין אותו" (את שמעון), ולכן הסביר רש"י שפטור מכל סוג חיוב: בב"ב מפרש רש"י שאינו חייב בשביל הסרת ה"ר, דהא "סתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא", ובב"ק מפרש רש"י שאינו חייב בשביל הסרת ההיזק דשו"ר<sup>7</sup>, "דמאי אהני לי' הרי שדהו פתוחה מצד רביעית".

## ב

### טעם החיוב דמשנתנו

ד. על הסיפא דמשנתנו "אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל", מפרש רש"י "מגלגלין עליו את הכל – לתת חלקו בשלשת הראשונות דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתי' דניחא לי' במאי דגדר חברי".

ברמב"ן (וכ"ה ברוב הראשונים, כדלקמן) מבאר שזה שחייב בסיפא לשיטת רש"י הוא משום היזק שן ורגל, וז"ל "ומשום השם הזה (היזק ראייה) ודאי פטור הניקף ואין חיובו אלא שהוא נהנה בגדר משום היזק שן ורגל הוא, והי' פרוץ לרשות הרבים".

(7) ובוזה מתורץ קושיית הרה"ג ר' ב.א.ז. שי' ווינער (ב'ספר תמים בחוקיך', יו"ד שבט ה'תשס"ח, ע' 30) שאין "לומר דכוונתו של רש"י לומר דאף דגדרו מכל הג' צדדים שבינו לבין חצר חבריו ואין ביניהם היזק ראי', מ"מ פטור כיון דהוה בקעה, וכשגדר הרביעית או חייב מטעם אחר דאז תיקן שלא יכנסו בהמות, דזה דוחק ועיקר חסר מן הספר". ולפי מה שביארנו, הוא רק חסר "מן הספר" דב"ב אבל "מקרא מלא" כותב רש"י בב"ק, ונמצא "זה (ב"ב) נהנה וזה (ב"ק) לא חסר" כלל.

אבל בנחלת דוד<sup>8</sup> כתב ש"לדעת רש"י דמיירי בהנך מחיצות שבינו לבין הפנימי צריך לפרש דמיירי במחיצות ד' אמות, דהא ע"כ החיצון מדהקיף בינו ובין הפנימי מסתמא הקיף מבחוץ ג"כ, ונמצא דממילא נשמר הפנימי מרגל אדם ובהמה, וא"כ לא הועיל לו בפנימיות רק לענין היזק רא"י וא"כ ע"כ דמיירי במחיצה ד' אמות", הרי בתוך דבריו הכריח שא"ל לפרש רש"י באופן שהוא חייב מצד היזק שו"ר ורק משום ה"ר.

וכן מצינו בחידושי ר' נחום<sup>9</sup> שכותב שא"ל לפרש רש"י שמדובר במשנתנו על היזק שן ורגל, מכיון שבב"ק<sup>10</sup> מפרש רש"י<sup>11</sup> שאיירי כשכבר גדר מקיף בינו לבין רשות הרבים ואעפ"כ כשגדר המחיצות בינו לבין הניקף חייב הניקף. ואם מדובר על היזק שו"ר<sup>12</sup> א"כ הניקף כבר מוגדר מהיזק זה ע"י אותם הגדרים שבין מקיף לרה"ר, ולמה חייב לשלם בשביל הגדרים שבינו לבין המקיף? אלא ע"כ שרש"י סובר שהחייב כאן הוא מפני היזק רא"י.

ה. והנה הנחל"ד ור' נחום לא הביאו מקור לזה שכתבו שרש"י סובר דהחייב דמתני' הוא משום היזק רא"י, ורק כתבו זאת מסברא (היינו, ההכרח הנ"ל), אבל ראיתי מביאים שכן

(8) ב"ב שם ד"ה ולדעת רש"י.

(9) סי' צ"א.

(10) שם.

(11) בד"ה וגדר, וכ"מ מד"ה הקיפא יתירא וכ"ה ברשב"א כנ"ל ועוד ראשונים. ולהעיר שר' נחום כתב שזה מוכרח מפני שכך כתב רש"י, אבל הנחל"ד כתב זה מסברת עצמו, ש"מדהקיף בינו ובין הפנימי מסתמא הקיף מבחוץ ג"כ. ולא זכיתי להבין, הרי אם לא שכך כתוב ברש"י, יותר יש לומר שהוא סובר שלא גדר החיצונות ושפיר חייב מצד הסרת היזק שו"ר. ואולי נתכוון לומר שכך כתוב ברש"י, ואגב אורחי' השמיענו סברתו. ודוחק.

(12) וא"ל שהחייב לפי פי' רש"י היא משום הסרת היזק דשו"ר המקיף, שזו א"א לומר מצד כמה טעמים, אב"א קרא ואב"א סברא – אב"א קרא, הרי כתוב בפירוש בראשונים "רגל הרבים" (רשב"א) "בני רשות הרבים" (ר"ן ורבי"ו), וכ"מ מרמב"ן "משום היזק שן ורגל הוא והי' פרוץ לרשות הרבים"; ואב"א סברא, א – על מה שהבאנו לעיל שהטעם שאין לחייב הניקף ברישא הוא משום שאין המקיף נחשב כ"חסר" מצד ה"ר, יש להקשות הא חסר הוא מצד זה שהוא צריך לגדור עצמו משו"ר הניקף? ומתוך הרשב"א (סד"ה ויש מקשין) שלוח סגי בחריץ ובן חריץ (ראה תוספתא ב"מ פ"א ה"ב), א"כ גם כאן אין לחייב הניקף בשביל הסרת שו"ר המקיף יותר מכדי שווי חריץ ובן חריץ. ב – ועוד, דכאן אין המקיף חסר כלום, שהרי מדובר בבקעה שאין ה"ר (כנ"ל הע' 5 באריכות), וא"כ הגע עצמך, איך נחייב להניקף לשלם להמקיף בשביל זה שהמקיף סילק ממנו ההיזק שהמקיף עצמו הי' גורם לו, וכי אם ראובן אוחז קרדום על אילן שמעון, חייב שמעון לשלם לראובן להורידה? הרי ראובן מסלק ממנו היזק! (ובה"ר החיוב מובן דשניהם מוזיקים וניזקים כמבואר באריכות באחרונים בתחילת מסכתין.) ג – ועוד שהרי הניקף יכול לתפוס את המקיף כשמזיקו כל זמן שירצה, משא"כ אם יזיקו לו בני רה"ר. וק"ל.

שוב ראיתי שזכה ויותר מזה מפורש ברמב"ן, שכותב דכל הדין דחריצין בין ב' השדות, הוא רק "בשאין גדר מבחוץ, אבל מכיון שנגדרו מבחוץ אין צריכין לכולם, שאין חברו מנכיס בהמות שיהא גודר מחמתן כו' הילכך זה שגדר מבחוץ פטרו מכלום".

והנה בנחל"ד כתב בזה"ל "ולא נעלם ממני דיש לדחות ולומר דמיירי במחיצה (היינו, מחיצת י' טפחים) ואפ"ה אהני לי' שיהי' החיצון נתפס עליו כנגב, מיהו לא ניחא לי בהא משום דמצי למימר אני לא חשדתיך בגנב ולא נהניתי כלום במחיצותיך", עיי"ש באריכות. ומובן שזהו רק ביאור למה אין לחייבו על היזק המקיף עצמו ולא על היזק בהמותיו, ועדיין זקוקים אנו לתירוצים הנ"ל.

מפרש המאירי<sup>13</sup>, ושכך משמע מזה שרש"י כותב ברישא "כדאמרינן סתם בקעה מקום כו", ולכן י"ל דכן ס"ל גם בהסיפא.

אבל פי' הרמב"ן הובא ברוב הראשונים<sup>14</sup>. וראי' לדבריהם נוכל להביא מהא דאיתא בגמרא שכשגדר את הרביעית פליגי בהו הת"ק ור' יוסי, דר"י סובר ש"מגלגלין עליו את הכל", היינו "דמי קנים בוול", והת"ק סובר דחייב רק בשביל "אגר נטירא", ומפרש רש"י "דבר מועט שהי' צריך ליתן לשומר". ואי משום היזק ראי' – שומר מאי עבידתי?! אלא ע"כ דמשום שו"ר מחייבין לי'. ותמיהני על האחרונים דאשתמיטתו מ"ש ברוב הראשונים.

אמנם, עכ"פ קשה (כמו שהעירו) שהרי ברש"י בב"ק מבואר דכבר יש מחיצות חיצונות, וא"כ היזק שו"ר כבר מסולק מאליו? והנה התוס' בב"ק הקשו מהא דאמרו בגמ' "את גרמת לי הקיפא יתירא", דלכאורה לשיטת רש"י שמדובר במחיצות פנימיות "כל זה ההיקף" גרם ליה? ותיצרו שמדובר שיש ג"כ מחיצות חיצונות, ולכן היקף זה הפנימי הוא יתירא על מחיצות החיצונות, ונמצא דבתי' קושיית התוס' מתחזק קושיית האחרונים, וממ"נ קשה?

ו. ונראה לתרץ שבאמת רש"י שמר מזה, בהקדם לשון רש"י בב"ק שכותב "משלש רוחותיו – שהי' לו לראובן שלש שדות אצל שדה שמעון משלש רוחותיו. הא מקיף – הא אם קנה מקיף עוד שדה רביעית אצל שמעון וגדרה", היינו, שבתחילה היו לו רק שלש שדות, "שהי' לו לראובן שלש שדות כו' משלש רוחותיו", ורק אח"כ (בסיפא דמתני') יש לו ד' שדות, "הא אם קנה מקיף עוד שדה רביעית כו'" (ולא שבתחילה כבר היו לו ד' שדות ורק גדר מג' רוחות כמו שהבינו האחרונים, וגם לא שהוא גדר את הצד הרביעי בלי שיהי' לו שדה שם, כמו ההו"א שברשב"א).

וא"כ כשהיו למקיף ג' שדות וגדרן מבחוץ, עדיין לא סילק שו"ר הרבים ו"הרי שדהו פתוחה מצד רביעית" "שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעית", ואינו חייב לא משום ה"ר ולא משום שו"ר, דעדיין לא הוסר ההיזק דשו"ר. ואח"כ כשקנה המקיף שדה ד' מצד ד' וגדרה, הרי מונע מהניקף היזק שו"ר<sup>15</sup> (ומשום ה"ר אינו חייב משום "דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא").

(13) ב"ב שם ד"ה הדרך השני.

(14) רבי"ו, רשב"א, ר"ן וריטב"א. ועיין לקמן הע' 20 בדברי העור זרוע.

(15) לפי' יוצא דהכרחו של רש"י בזה שכותב שמדובר שקנה עוד שדה ד' הוא, דאל"כ לא היינו מחייבים אותו בשביל מחיצות הפנימיות, שהיזק שו"ר כבר הוסר ע"י מחיצות החיצונות. וראיתי בספר 'בית יהודה' (חידושי מהריב"ן, ב"ק שם ברש"י ד"ה הא רביעית), שהכרחו של רש"י בזה שכותב "אם הי' לו לראובן ארבע שדות" הוא, שאם אין לו שדה על הצד הד', איך קרינן לי' "לא חסר", הא חסר הוא, שלא גדר אלא בשביל הניקף, דאילו לעצמו אינו צריך לגדור צד הד' שאין לו שדה שם, אלא ע"כ שיש לו ד' שדות. וכ"מ ברי"ו (ב"ב שם ד"ה המקיף).

ונראה שדייק היטב בהא שכתב הכרח זה דוקא על רש"י ד"ה הא רביעית ולא על רש"י ד"ה הא מקיף, שבד"ה הא מקיף בלי זה מוכרחים לפרש שקנה שדה רביעית כפי שנתבאר בפנים. ובד"ה הא רביעית א"א לפרש ההכרח

והגם שכתבו<sup>16</sup> שסברת רש"י לומר שמדובר בשכבר גדר מקיף מחיצות החיצונות הוא "שאם על חבריו הקפיד כל שכן על הרבים", שהיזק ראיית הרבים הוא ההיזק ראי' הכי גרוע שיש<sup>17</sup>, א"כ מסתמא גם בשדה הד' לפני שגודר א"ע מחבריו כ"ש שיגדור עצמו מרה"ר? וי"ל שלכך דייק רש"י לכתוב שבסיפא קנה שדה הד' ולא היתה אותו השדה עד עכשיו, ואה"נ שעכשיו מגיע לבנות מחיצות חיצונות, אבל באותו זמן רוצה לבנות הפנימיות, ולכן אין לומר שכבר גודר הוא מהיזק הרבים, שיכול המקיף לומר: אני לא אגדור הצד הד' של החיצונה עד שתשלם חלקך בגדירת הפנימיות.

ז. עוי"ל בדא"פ, שהניקף ישלם עכ"פ בשביל החיצונה שהמקיף גודר עכשיו, שהרי המקיף חסר עכ"פ (כמ"ש התוס'), בזה שאם לא הי' שדהו של הניקף שם הי' הגדר של המקיף פחות יותר, ובשביל זה "מגלגלין עליו את הכל", שעכשיו שזה כבר בגדר "זה נהנה וזה חסר" משלם חלקו בכל המחיצות (כמובן שבפועל הוא רק משלם חלקו במחיצות פנימיות, רק שהחיוב חל ע"י המחיצות חיצונות. ועצ"ע).

## ג

יסוד החילוק בין הרמב"ן ורשב"א בת' קושיית התוס'

ח. בב"ק<sup>18</sup> הגמ' מדייקת מהרישא דמשנתנו ד"אין מחייבין אותו, הא רביעית מחייבין אותו, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר חייב", ודוחה "שאני התם דאמר לי' את גרמת לי היקפא יתירא".

על שיטת רש"י שבמשנתנו מדובר במחיצות פנימיות שבין מקיף לניקף מקשים התוס'<sup>19</sup> "היכי חשיב לי' זה נהנה וזה אין חסר הואיל שכל אותו הגדר לא נעשה אלא להפסיק בין שדותיו לשדה ניקף", ולכאורה הרי זה חסר ממנו?

הרמב"ן<sup>20</sup> הביא שי' רש"י שמדובר בגדר שבין המקיף לניקף ומשום היזק ראי', ומקשה עליו כקושיית התוס' דמפני מה אמר דהמקיף אינו חסר הרי לא גדר אלא בשביל הניקף.

הרשב"א<sup>21</sup> מחזק הקושיא: בודאי גם לדעת הסוברים זה נהנה וזה לא חסר פטור, אם אחד משותפי החצר גדר גדר בינו לבין חבריו ודאי חייב הוא, וגם כאן שניהם (הניקף והמקיף)

כמ"ש בפנים, שהרי רש"י כותב ש"הי' לו לראובן ארבע שדות", שהיו לו לפני שגדר הפנימיות ומסתמא גדרן וכבר הוסר היזק שו"ר, ולכן כותב ה'בית יהודה' הכרח אחר.

(16) רבי"ו ור"ן.

(17) ב"ב ב, ב.

(18) שם.

(19) ב"ק כ, ב, ד"ה את גרמת לי היקפא יתירה.

(20) ב"ב שם, בד"ה מתני' המקיף כו'.

(21) ב"ב שם, בד"ה ויש מקשין.

ניזקים, והמקיף סילק נזקו, א"כ איך זה ראי' ש"זה נהנה וזה לא חסר חייב", הרי חסר הוא וגם להסוברים "זה נהנה וזה לא חסר פטור", כאן יהי' חייב כדין חצר?

ט. הרמב"ן מתרץ ב' תירוצים:

(א) "משום שכיון שהי' מקיף ניזוק וקדם וסילק נזקו, פטור הלה". היינו שבדין "זה נהנה וזה חסר" צריך להיות שהחסרון של החסר מגיע לו מאותו דבר שהגיע ההנאה להנהנה, היינו, שחסרונו בא מהנאת הזולת<sup>22</sup>, וכאן אין זה כך, אלא שהמקיף יש לו היזק והוא צריך לסלק נזקו מצ"ע, ואין זה קשור לזה שהניקף נהנה, ולכן לגבי חסרונו של המקיף חשיב הניקף "לא נהנה". ונהי' דבגמ' אמרו דנהנה הוא, אבל "הם אמרו והם אמרו", הם אמרו דנהנה הוא ולגבי זה אמרו ג"כ ש"לא חסר" הוא, שלגבי מה שאמרו בגמ' שהמקיף "לא חסר", ע"ז אמרו שהניקף "נהנה", אבל לגבי מה שהקשו התוס' שהמקיף "חסר", הוה לי' הניקף "לא נהנה"<sup>23</sup> כתירוץ הרמב"ן.

(ב) שכיון שבקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא, לכן, גם אם הניקף הי' נהנה מהגדר, מ"מ אין המקיף נחשב כחסר מצד זה שהוא גודר, פי' שכיון שאין היזק ראי' בבקעה הרי זה כאילו אין לו להמקיף שום היזק ואינו חסר בשביל הניקף.

היוצא מזה, דיסוד החילוק בין ב' התירוצים שברמב"ן הוא, שלתירוץ הא' אומרים שלגבי הדין דזנוזל"ח הרי הוא כאילו הניקף לא נהנה, ולתירוץ הב' אומרים שהרי הוא כאילו המקיף לא חסר.

22) מקור החקירה דזה נהנה וזה (לא) חסר הוא בנוגע ל"הדר בחצר חבירו שלא מדעתו" (ב"ק כ, א), ושם החסרון של בעל החצר מגיע מהנאת הדר שלא מדעת, עיי"ש בהפרטים.

23) ראיתי לה'פני שלמה' (ב"ב שם על תוס' ד"ה דמי קנים וכו') שביאר תי' הרמב"ן כנ"ל, דלא נהנה הניקף. והסביר, שבשעה שהמקיף גדר ג' הראשונות, הרי חסר הוא, "אבל הניקף עדיין לא נהנה אז, רק עתה בגדר את הרביעית הוא נהנה גם מגדרים הקודמים, ועל עתה שוב לא שייך לומר שזה חסר, שהרי מה שעשה כבר עשה ולא עשה אלא בשביל עצמו". וכ"כ ה"ם התלמוד' (בב"ק שם) כמו שציין. ובצדק העיר, שלפי"ז חייב הניקף על הרביעית, שמיד שחסר המקיף נהנה הניקף.

אמנם דבריו צ"ע, שהרי התוס' (ב"ק) ורמב"ן (ב"ב) חולקים בזה, ואיך רוצה להסביר דברי התוס' (בב"ב) לפי תירוצו של הרמב"ן שמתרץ קושיית התוס'. ודוחק לומר שהתוס' בב"ב פליגי על התוס' בב"ק, וסברי בזה כהרמב"ן. ועוד דקושיית התוס' הוא גם במקרה שהמקיף גדר צד הד', ועל קושיית תי' הרמב"ן דלא נהנה גם כשגדר צד הד'.

אכן, הנראה לומר בביאור תי' הרמב"ן, בהקדם היסוד שביארנו ע"כ בדברינו, שזה שהמקיף גודר בינו ובין הניקף, ע"כ אינו מצד שו"ר הניקף (ראה לעיל הע' 8, ושייך כאן ג"כ), אלא מצד ה"ר, וזה שהניקף משלם (במקרים שהוא משלם), הוא משום שו"ר הרבים (כנ"ל ענף ב באריכות). ועפ"ז יובן תי' הרמב"ן, דזה (הניקף) נהנה לגבי היזק שו"ר, וזה (המקיף) לא חסר משום שו"ר, ועל מה שזה (המקיף) חסר, היינו, היזק ראיית הניקף, זה (הניקף) לא נהנה, דלי' לא איכפת לי' בה"ר בבקעה (אבל מכיון שלהמקיף איכפת לי' בה"ר בבקעה, לכן, בתי' הא', נחשב כחסר). וכדברינו נראה להדיא ברשב"א, וז"ל "ואם כשגדר בינו ובין חבירו, וכדי לישמר ממנו מהיזק ראייתו, היכי קרי לי' אינו חסר, הא ודאי חסר הוא", הרי שקושיית התוס' הוא שחסר מצד ה"ר, ועל זה תי' הרמב"ן (בתי' הא') דלא נהנה.

י. הרשב"א הביא רק תי' הב' שברמב"ן, ואפ"ל שמה שאמרנו לעיל שהרשב"א מחזק הקושיא של הרמב"ן אין זה רק חיזוק הקושיא אלא שבזה אתא לאפוקי מתירוץ הא' שברמב"ן, שההוספה שבקושיית הרשב"א לא יתורץ ע"י תירוץ הא' שברמב"ן, ולכן לא הביאו הרשב"א.

והביאור בזה, די"ל דהרשב"א מקשה, שנהי דהניקף לא נהנה כביכול אבל המקיף חסר ממנו, ומה נשתנה זה מדין חצר שחייב משום שהלה חסר? ומתרץ דשאני דין חצר וכאן אינו חסר כתירוץ הב' שברמב"ן.

## ד

### יסוד שיטת ההגה"ה

יא. בגמרות שלנו נדפס באמצע דברי רש"י הגה"ה, וז"ל "ול"נ טעמא משום דאכתי לא מהני לי' מידי שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעית, אבל אם גדר רביעית מחייבין אותו כדאמרינן בגמ', ואע"ג דאמרינן לעיל דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא, ה"מ בין בקעה לבקעה וכותל גבוה ד' אמות לשם הוא דלא בעינן (מ"ט) דליכא היזק ראי', אבל בשביל היזק בהמות שלא יכנסו לשדה צריך לגדור גדר שלו עשרה טפחים המונע מליכנס הבהמות".

ובענין הגה"ה זו ישנם כמה סברות בשביל מה בא ומי כתבה, ובכללות ראיתי ג' סברות בזה: א) הם דברי הרשב"ם<sup>24</sup>, והוא חולק על רש"י שמפרש במחיצות פנימיות ומפרש הסוגיא במחיצות חיצונות; ב) ישנם שתי גרסאות<sup>25</sup> ברש"י וההגה"ה חולק על הפנים בביאור דברי רש"י; ג) רש"י<sup>26</sup> כתבה, וחזר בו<sup>27</sup> ממ"ש בב"ק. ולכו"ע ההגה"ה חולק על הפנים. ונראה לומר, שבאמת רש"י כתבה, אבל לא חזר בו ממ"ש בב"ק, ואינו חולק<sup>28</sup> על מ"ש בהפנים דרש"י, רק שבהמהדורה תניינא הוסיף ביאור, כדלקמן.

(24) לפ"ו הר"ת שכתובה בתחילת ההגה"ה "תמ"ש" הכוונה היא ל"תוס' מורנו שמואל", וכך למדו בפשטות כל האחרונים שראיתי.

(25) כך רצה ר' נחום (שם) לפרש דברי המאירי שכתב "שבקצת פירושיהם נמצאו דברים חצים אמורים לשטה אחת וחצים לשטה אחרת", ואינו מוכרח, ואדרבה אינו משמע מהמשך לשון המאירי, ואכמ"ל.

(26) באור זרוע כותב בזה"ל "המקיף את חבריו כו' אין מחייבין אותו כו'. ורבינו שלמה זצ"ל פי' דטעמא משום דאכתי לא מהני לי' מידי שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעי". ובהע' שם (אות ל"ז) הבין שהכוונה הוא להגה"ה שברש"י, ולכן כתב שלפ"ז צ"ל שהר"ת שבתחילת ההגה"ה היא "תוך מהדורה שני" או "תוס' מהדורה שני". האומנם דלפי מה שביארנו לעיל (ענף א) אינו מוכרח כלל, שהרי רש"י בב"ק כותב "הרי שדהו פתוחה מצד רביעית", וא"כ שפיר מובן האור זרוע מבלי לומר שכוונתו להגה"ה. אכן, דבעיקר דבריו ק"ק שבגמ' שלנו איתא בסוף ההגה"ה "ת' מו' שמו", א"כ א"א לפרש הר"ת כהגהת האור זרוע וצריך לפרש כנ"ל הע' 18. אבל ראה הגהות וחידושים להעב"ץ שבסוף הגמ'.

(27) וכ"כ רבי"ו שרש"י חזר בו ממ"ש בב"ק, ור' נחום (שם) רוצה לפרש שזה קאי על הפנים וההגה"ה, שבהגה"ה חזר בו.

(28) עיין בספר 'שערי יהודה' (ב"ב סי' י"ד) שכתב ש"מדברי הג"ה משמע דאינו בא לחלוק רק בטעם הדבר,

יב. דהנה דברי ההגה"ה הם חזרה על כמעט כל לשון רש"י שבב"ק, והובאו (עכ"פ ברמז) בב"ב בהגה"ה<sup>29</sup> לשלימות הענין (אפשר משום שב"ב הוא המקור דהמשנה והסוגיא, וחזן מרש"י ותוס' כמעט לא מפרשים המשנה בהסוגיא דב"ק).

ופי' דבריו כך הוא: תחילה מפרש הטעם שברישא דמתני' לא חייב משום שו"ר (בנוגע לה"ר כבר נתבאר בהפנים דרש"י), והוא מפני שעדיין פרוץ, ואח"כ ממשיך ומבאר הסיפא דמתני' דחייב, ומפרש דאין כאן חיוב משום ה"ר דסתם בקעה הוא, וא"כ למה הוא חייב? ומתרץ שזהו רק לגדר ד' אמות, אבל גדר י' טפחים צריך בכל מקרה כדי למנוע הבהמות מליכנס.

יג. אחר כל זה, עדיין יש מקום לתלמיד ממולח להקשות, הרי מפורש בהגה"ה שמדובר במחיצות י' טפחים, והנחל"ד הוכיח (דבריו הובאו בענף ב) שלרש"י מדובר במחיצות ד' אמות? בין רש"י בב"ק לרש"י בב"ב אין להקשות, שהרי גם כשרש"י כותב שהטעם לפטור הוא משום דעדיין פתוח, וכשגדר צד הד' חייב משום שהוסר היזק שו"ר, לא גילה לנו כמה גובה המחיצה, ומנ"ל דבי' טפחים איירי. אבל בהגה"ה מפורש שהמחיצות הם י' טפחים, וא"כ תיקשי לך, איך אמרינן שההגה"ה הוא (ביאור נוסף ל) שיטת רש"י?

וע"פ היסוד שביארנו לעיל (אות ג, שרש"י מתרץ ב' פרטים במשנתנינו), יובן דאינו קושיא, שהרי כשרש"י כותב שאין חיוב מצד ה"ר משום שמדובר בבקעה, ודאי הדבר שכוונתו לומר שהי' הו"א לחייבו לשלם לגדר ד' אמות, וקמ"ל דאינו חייב ד"א שאין ה"ר בבקעה. אבל כשרש"י כותב שאין לחייבו משום היזק שו"ר, כוונתו לומר שהי' הו"א לחייבו לשלם בשביל גדר י' טפחים, וקמ"ל שבשביל גדר י' טפחים אינו חייב, וא"כ כשחייב בסיפא, ולשיטת רש"י חייב משום הסרת היזק שו"ר, אינו חייב אלא עד י' טפחים.

והגם שבמשנתנינו מדובר בגדר ד' אמות, הכוונה בזה רק שהמקיף גדר מחיצה ד"א (ולכך צריכים לחדש שפטור מלשלם בשביל ה"ר שהוסר רק ע"י גדר ד"א), מפני שרוצה להסיר מעליו היזק ראיית הניקף, אבל הניקף שאינו חייב לשלם בשביל הסרת הה"ר, חייב לשלם

---

ולא מעיקר הפי", ולכאורה כוונתו להלשון בתחלת ההגה"ה "ול"נ טעמא". אלא ששם רוצה לומר ששניהם סוברים שמדובר במחיצות חיצונות, ולכן קשיא לי' על דברי ההגה"ה ד"א"כ אין זה ענין לכאן הא דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא, דה"ר מאן דכר שמי', הרי גם רש"י מפרש שמדובר במחיצות חיצונות, ובהכרח לומר שגם הוא סובר (לא מהטעם דה"ר, אלא) מהטעם דלא אהני? אמנם לדברינו ניחא, ששניהם מודים שמדובר במחיצות פנימיות, וכמו שהוא כתב שההגה"ה אינו חולק על השיטה של הפנים.

אבל צ"ע הלשון שבתחילת ההגה"ה "ול"נ" שמשמע עכ"פ שחולק בהטעם, ולדברינו אינו חולק אפי' על הטעם אלא מוסיף ביאור וממלא החסר. אמנם מה שהקשינו לעיל הע' 20 מהר"ת שבסוף ההגה"ה, להפי' שלנו יש לתרץ (בהוספה להיעב"ץ) שבאמת רשב"ם כתב ההגה"ה, שראה איך שהכל מסתבכים בביאור שיטת רש"י, לכן העתיק מפירש"י בב"ק והוסיפה בהגה"ה כאן, ולבאר ולא לחלוק.

29) ראה לעיל הע' 6. וע"פ מה שכתבנו כאן יומתק יותר דברינו שם, דעכשיו גם בב"ב "אינו חסר מיקרי", אחר אשר הועתק דבריו שבב"ק ונתוספו כאן.

רק דמי בניית מחיצה י' טפחים. וכוונת ההגה"ה לבאר עד כמה הניקף חייב לשלם, מפני שעד גובה זה צריך הוא להגדר, ולא כמה גובה המחיצה שבנה המקיף בפועל.

ואולי זהו מה שרמזו לנו רש"י בכתבו "מגלגלים עליו את הכל לתת את חלקו בג' מחיצות פנימיות של ראובן", שבוה שכותב "לתת את חלקו" ולא חצי ההוצאה, יש לדייק שבאמת אינו משלם כפי גבה של גדר, אלא כפי גובה מה שהוא צריך – "חלקו", והניח לנו בזה היסוד הנ"ל.

יד. עוי"ל בדא"פ, שמכיון שהוא חייב כבר בגדר י' טפחים משום שו"ר, וגם בפועל יש מניעת ההיזק ראי' עי"ז שהכתלים הם ד"א, א"כ י"ל שהוא משלם משום ה"ר ג"כ (הגם שבבקעה איירי ואין ה"ר, מ"מ מה שאמרנו שאין היזק ראי' הכוונה היא שאין לחייב זא"ז לכתחילה, אבל עכשיו שכבר גדר, אפשר שיהי' חייב כמבואר בראשונים "ראוי" היא וצריכה לכך כו' חייב כו' דניחא לי', וכיון דניחא לי' משלם את הכל", שמכיון דניחא לי' בחלק מן הגדר, משלם את הכל), ודוחק<sup>30</sup>.

## ה

### יסוד שיטת הנמו"י בסוגיין

טו. ע"פ היסוד שביארנו עד כאן בשיטת רש"י, יתכן לבאר ג"כ שיטת הנמו"י. וז"ל: המקיף את חבריו משלש רוחותיו וכו'. פי' מי שיש לו ד' שדות סביב שדה חבריו וגדר בינו ובין הניקף את הראשונה ואחר מכאן השני' וכן השלישית, אין מחייבין לניקף לפרוע באותן מחיצות, שהרי בסתם בקעה קיימינן שהוא במקום שלא נהגו לגדור, וכיון שאין יכולין לכוף זה את זה מעיקרא, גם עתה אינו חייב כלום, דליכא למימר הא מתהני בהן כיון שעדיין פרוץ לרוח רביעית;

הא רביעית מחייבין אותו שהרי ההנהו שסלק ממנו רגל הרבים. וא"ת כיון דבמקום שלא נהגו לגדור עסקינן כי גדר רביעית למה מחייבין אותו וכי מפני שקדם זה וגדר הפסיד הלה? תירץ הרמב"ן ז"ל (ד"ה ועדיין יש לדקדק) אה"נ דלכתחילה אין מחייבין אותו כו' אבל כל זמן

30) שהרי ביארנו לעיל (ראה הע' 5, אות ט' וסוף הע' 17) שבאמת הא דאין לחייב בשביל ה"ר בבקעה הוא משום דאין דין ה"ר, ולא רק דאין לחייב לכתחילה. שוב ראיתי שעד"ז כתב ב'שעורי דבי דוד', עיי"ש אות קל"ד וקמ"ב. ובאות קמ"ב הביא מקור לדבריו מהיד רמה (ס' ו' ד"ה וכי תימא) שכותב שמכיון שכאן "כי יהיב, בשותפות קא יהיב", לכך הוא חייב "לפי מה שגדר". ובספר הג"ל הבין מזה, שאף שמפני שו"ר צריך רק גדר י' טפחים, מ"מ כיון שכאן הוה שותפות לכך משלם גם בשביל גדר ד' אמות. אמנם, לא לזה כיון היד רמה, שהפ"י "לפי מה שגדר" הוא (כמ"ש ביד רמה שם), שגם אם המקיף בנה גדר של אבנים חייב הניקף לשלם חלקו בכל ההוצאות, אבל רק עד י' טפחים, ולא עד ד' אמות. בסגנון אחר – הפ"י ב"לפי מה שגדר" הוא, שמשלם לפי איכות הגדר שבנה המקיף, אבל אין הכוונה לומר שהניקף משלם לפי כמות הגדר. וגם רש"י "גילה אדעת' דניחא לי'" בפ"י הרמ"ה, כדמוכח מדבריו בד"ה דמי קנים. ושוב נשארנו בלי יסוד לדברינו. אכן, דבהא מודינא לי', דניחא טפי לומר שהחויב לשלם עד ד' אמות הוא לא מצד ה"ר (כמבואר בתחלת הע' זו), אלא מצד שו"ר עצמו. וצ"ע.



שלא מיחה כו' חייב מידי דהוה (ב"מ קא, א) כיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות כו' וה"נ אע"פ שהוא במקום שלא נהגו לגדור מ"מ ראוי' היא וצריכה לכך כו' ואע"פ שהי' כבר פטור מן הראשונה כו' כל שעמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל כו';

אמר המחבר פירשנו בפנים שגדר המקיף בינו ובין הניקף מיהו התם בב"ק פרק כיצד הרגל (כ, ב) מוכח דהך מתני' נמי בגדר מקיף בינו ובין רה"ר מיירי דאמרינן התם דא"ל מקיף לניקף אתה גרמת לי היקפא יתירתא וחייב משום דניקף נהנה ומקיף חסר ואי גדר בין מקיף לניקף מאי קאמר אתה גרמת לי היקפא יתירתא הא ודאי כולה היקפא איהו גרם לי' אלא ודאי מתני' מיתוקמא נמי בהכי. עכ"ל.

בהשקפה ראשונה נראים דבריו תמוהים, דלכאורה אינו מובן:

(א) למה צריך ב' טעמים (א) – שסתם בקעה מקום שלא נהגו לגדור הוא, ב – עדיין פרוץ לרוח רביעית) שאינו חייב אם גדר את ג' הראשונות, הרי לכאורה די לנו בזה שמדובר בבקעה שלא נהגו לגדור, והו"ל לכתוב הטעם הא' ותו לא. כי הא דמקשינן<sup>31</sup> על סיפא דמתני' "כיון דבמקום שלא נהגו לגדור עסקינן כי גדר רביעית למה מחייבין אותו, וכי מפני שקדם זה וגדר הפסיד הלה"?

(ב) מהו זה שכותב "הא רביעית מחייבין אותו שהרי הנהו שסלק ממנו רגל הרבים", הרי מדובר כאן בנוגע למחיצות פנימיות שההיזק (בפשטות) הוא היזק ראי', ומה שייך כאן רגל הרבים (שהוא בפשטות ההיזק שמדובר בשי' התוס' הסובר דמדובר במחיצות חיצונות)?

(ג) לסוף לשונו כותב "פירשנו כו' בינו ובין הניקף, מיהו כו' מתני' נמי בגדר כו' בינו ובין רה"ר מיירי", ומביא ראי' מהא דאמרינן "היקפא יתירתא", וצריך להבין הלא תוס' מקשה

(31) בנמו"י גופא בשורה דלאח"ז.

והגם דמתרצינן מדין "יורד לתוך שדה חבירו" וא"כ מובן למה הוא חייב בסיפא, היינו שהגם שמדובר בבקעה שלא נהגו לגדור אע"כ חייב מצד דין "יורד לתוך שדה חבירו", ולפי זה ברישא ג"כ אין זה שמדובר בבקעה (שלא נהגו לגדור) די לנו לפטור את הניקף דהא "יורד לתוך שדה חבירו" הוא ולמה אינו חייב, וא"כ מובן למה צריך הנמו"י להביא ג"כ הטעם ד"עדיין פרוץ הוא מרוח רביעית", מכיון שמצד הטעם דלא נהגו לגדור עדיין יהי' חייב מדין "יורד לתוך שדה חבירו".

אין זה תי' מצד כמה טעמים: א. דלפי"ז העיקר חסר מן הספר – דהוה לי' להנמו"י להסביר למה אינו מסתפק בטעם הא' שלכן צריך הטעם הב' (והא דכתב "הא מתהני בהן" אין זה רמז לדין יורד לתוך שדה חבירו, כמובן משאר הראשונים שהכוונה היא שנהנה מהסרת ההיזק דשו"ר. ואם זה באמת רמז לדין זה, אזי הי' להנמו"י להסביר בהזדמנות הראשונה מהי ההנאה). ב. אדרבה, הא דכן מחייבין אותו בסיפא חידוש הוא, כמובן בפשטות מהא דהנמו"י הקשה למה חייב – והוצרך להביא התי' מהרמב"ן בכדי ליישב הפי', והלשון ברמב"ן הוא שזה "דומה במקצת ליורד כו'" (וכן מובן מהנחל"ד דמקשה על תי' זה בתוך דבריו), וכיון דחידוש הוא – הרי "אין לך בו אלא משעת חידושו" שקבעו לו הראשונים בסיפא דמתני'.

לפי רש"י מהלשון "הקיפא יתירא" ולכן לומד אחרת, היינו שיש ב' שיטות הפוכות לגמרי, אחד מפרש במחיצות פנימיות ואחד מפרש במחיצות חיצונות, ואין שיטה זו מתחוויר לפי השיטה השני, ואדרבא "כשזה קם זה נופל", ואיך מערבים הנמו"י כאילו הם עולים בקנה אחד?

טו. אמנם, לפי דרכנו (במה שביארנו בענפים א-ב לשיטת רש"י) י"ל שאינו מערב ב' שיטות אלא שיטה אחת מתחילה ועד סוף, והוא שיטת רש"י<sup>32</sup> ע"פ היסוד שביארנו לעיל לתרץ דברי הראשונים, ובוה יורדים ב' קושיות הראשונות בפשיטות, שהא דפטור ברישא צריך לפרש מב' צדדים: א – ה"ר, ב – היזק שו"ר, ובסיפא חייב משום שו"ר. והכי פירוש דברי הנמו"י: בכדי לתרץ את רש"י מקושיא הא' צ"ל שמדובר כשיש כבר מחיצות חיצונות (וכן באמת תי' רש"י בעצמו בב"ק וכו"ל מהרשב"א) ולכן זה רק "הקיפא יתירא" ולא "כל ההיקף".

ומ"ש "מיתוקמא נמי בהכי" אין הכוונה לומר שיש ב' אופנים איך לפרש המשנה, וכמו שמיתוקמא בהכי (שיטת רש"י – מחיצות פנימיות) מיתוקמא נמי בהכי (שיטת התוס' – מחיצות חיצונות), אלא, יש רק דרך אחד לפרש המשנה, ומתניתין מיתוקמא כשמדובר נמי בהכי, היינו שיש ג"כ מחיצות חיצונות שבוה מתורץ קושיית התוס'.

יז. אבל לפי"ז קשה דהא כבר מסולק ממנו היזק שו"ר ע"י מחיצות חיצונות? וי"ל שע"ז נשמר הנמו"י בתחילת דבריו שכתב בפשטות שמדובר כשיש למקף ד' שדות סביב שדה הניקף.

דהנה הריטב"א<sup>33</sup> כותב דהא דאמרינן דמה שכתוב במשנה "משלש רוחותיו" היינו שיש לו ג' שדות סביב שדה הניקף, הוא לאו דוקא, וה"ה שיש לו ד' שדות סביבו. ומביא רא"י לדבריו מהא דאמרינן בב"ק שמשנתנו קאי ב"זה נהנה וזה לא חסר", ואם רק מקיפו מג' רוחות, הרי כשגודר את הצד הרביעית חסר הוא (שאינו לו שדה באותו צד לגדור), ואיך מדמינן לי' ל"זה לא חסר", הלא לא גדר אלא בשבילו.

והנה ההכרח של הריטב"א שמדובר כשמקיפו מד' רוחות הוא מהסיפא דמשנתנו, ואדרבא, כמו שמסיים הריטב"א ששדה הד' לא נזכר ברישא מפני שאין הכרח לומר שהי' לו

32) וגם מה שמדמה הנמו"י משנה זו ל"דין יורד לתוך שדה חבירו", ע"כ צריך לומר שזהו גם לפי שיטת רש"י, וכן מצינו מפורש ברשב"א, וז"ל "ואיכא למידק בין לפירוש זה (רמב"ן, שמדובר במחיצות חיצונות) בין לפירוש הראשון (רש"י, שמדובר במחיצות פנימיות) כו' ותירץ הרמב"ן כו'", היינו, שהתירוץ של הרמב"ן מכוון לב' השיטות. אמנם ב'ספר תמים בחוקין' הנ"ל לא דייק הרב ב. א. ז. ווינער בדבריו, שעל ההו"א לומר שזוהי סברת רש"י כתב "אבל זה דוחק דלא נזכר ולא נרמז כלל ברש"י דמיירי בנכנס לתוך רשות חבירו", ורואים אנו שלא חשו הראשונים לזה.

33) ד"ה מתני' המקף כו' וכ"ה ברשב"א.

שדה הד' ברישא, מכיון שלא מדובר על גידור צד הד'. א"כ י"ל שהריטב"א רוצה לומר שהדין לא ישנה אם יש לו שדה ד', ובסיפא מוכרחים לומר שיש לו שדה הד', ולא שבכל המשנה יש לו ד' שדות.

ועפ"ז יש לבאר הנמו"י, שאה"נ אין כוונת הנמו"י לחדש שד' שדות אלו שלו היו מאז ומקדם (ואגב שיטפ"י נקט כך, דלא פירש החילוק בזה בין רישא לסיפא), אלא (כמו שמפורש ברש"י בב"ק) שבתחילה היו לו רק ג' שדות ואח"כ קנה שדה הד' וגדר גם אותו צד ביניהם ועי"ז סילק ממנו היזק שו"ר שמצד הד' וחייב הניקף.

## שיטת הרא"ש בסוגיא דעד ודיין מצטרפים

הת' יוסף שי' ביטאן  
תלמיד בישיבה

### א

#### סתירה בדברי הרא"ש

כתובות כא, א: אמר רב יהודה אמר רב שמואל עד ודיין מצטרפים<sup>1</sup>, ופי' רש"י "שטר שכתוב בו הנפק, וחתמו הדיינים על הנפק שלו ולאח"כ כשהוציאו המלוה לגבות, ערער הלווה לומר מזויף הוא, ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו, ואחד מהדיינים העיד על כתב ידו מצטרפין להכשיר", היינו שהדיין נאמן על כתב ידו לבדו.

אך הרא"ש<sup>2</sup> פי' שהדיין אינו נאמן להעיד לבדו על חתימתו, דאפילו לרבנן דסברי במתני' דנאמן אדם לומר זה כתב ידי, ה"מ עדי השטר דעל מנה שבשטר הם מעידין, אבל דייני הקיום לא, אלא מיירי הכא דשני עדים העידו על חתימת הדיין. וז"ל: אם עד אחד החתום בשטר מעיד על כתב ידו ושני עדים מעידים על כתב יד אחד מן הדיינים או הדיין עצמו ואחר עמו מצטרפין אבל הדיין לבדו לא, אפי' לרבנן דאין מעיד על מנה שבשטר. וכן העד אינו מצטרף עם הדיין להעיד על כתב ידו דאם כן נפיק כולי ממונא נכי ריבעא על ידו. ע"כ.

ורבנו יונה (בשטמ"ק) כתב, דאם שני הדיינים מעידים כל אחד על חתימת עצמו הרי הוא כשר ואין צריכין לצרף עמהם אחר, "ולא אמרינן על כת"י הם מעידים אלא כל אחד ואחד מעיד על קיום השטר שהוא כשר, והרי הם כשני עדים המקיימין את השטר, וכמו שאנו אומרים לרבנן בעדי השטר דנאמן אדם לומר זה כת"י".

והנה הרא"ש בסוף דבריו הביא דברי רבנו יונה, וכתב "ודברים של טעם הם". ולכא"ו זה סותר למש"כ הרא"ש בתחילת דבריו דאין הדיין נאמן על כתב ידו. ובאמת כבר עמדו על כך הקרבן נתנאל<sup>3</sup> והב"ח<sup>4</sup> והש"ך<sup>5</sup> דדברים אלו סותרים לדבריו הראשונים, וכתבו שחזר בו מדבריו וס"ל כר"י.

(1) ד"ה עד ודיין.

(2) ס' יח.

(3) שם, אות ע.

(4) ס' מו.

(5) שם, ס"ק לט.

## ב

## שיטת הב"י בדברי הרא"ש

אמנם כתב ה'בית יוסף' דאין זה פלוגתא, אלא דר"י מיירי בשני דיינין שמעידין כ"א על חתימתו, והרא"ש מיירי באופן דעד ודיין מצטרפין, וע"ז כתב הרא"ש דדוקא אם יש ב' עדים על חתימת הדיין מצטרף עם העד, אמנם הדיין לבדו אינו נאמן להצטרף עמו. וביאר הבית יוסף וז"ל: דלעולם הדיין על כתב ידו הוא מעיד כל שאין דיין אחר מעיד על חתימת ידו. וכן פסק להלכה בשו"ע' וז"ל: אם אין מכירין לא חתימת העדים ולא חתימת דייני הקיום ואחד מעידי השטר מעיד על כת"י וב' עדים מעידים על חתימת א' מהדיינים או הדיין בעצמו ואחר עמו מעיד על כתב ידו אינו מועיל דמאי דמסהיד האי לא מסהיד האי, העד מעיד על מנה שבשטר והדיין מעיד על חתימת העדים. אם שני דייני הקיום כל אחד מעיד על כתב ידו השטר מקויים. עכ"ל.

ולכאור' צ"ב טעם דין זה, דמה חילוק יש בגדר עדות הדיין אם מעיד לבדו או שמעיד יחד עם חברו? וצ"ע.

ויש לומר הביאור בזה, דהא דס"ל להרא"ש (אליבא דהב"י) – דאם הדיין מעיד על חתימתו לבדו ללא דיין אחר עמו, הגם שמעיד על הקיום, מ"מ אנו אומרים "על כתב ידו הוא מעיד" וצריך לצרף עמו עד אחר להעיד על חתימתו, – הוא מפני שרק לעד המעיד על חתימת ידו, אין צריך צירוף, והיינו מכיון שהוא מעיד על מנה שבשטר. משא"כ הדיין דאינו מעיד על מנה שבשטר, אמרינן דעל כתב ידו הוא מעיד ולכן צריך שיצטרף אחר עמו בכדי לקיים חתימתו. ואז שפיר יכול להצטרף עם העד לקיים השטר. (דס"ל להרא"ש שסברתו של שמואל הוא שחתימתו של העד ודיין מצטרפים, הגם שיש רק עד אחד על העד השני כדלקמן.)

## ג

## דברי הר"י מלוניל

ויובן זה בהקדם ביאור ההו"א של שמואל שעד ודיין מצטרפין, דהקשו הראשונים דאפי' אם ישנם ב' עדים המעידים על חתימת הדיין, מ"מ הרי יש רק עד אחד המעיד על חתימת העד, ואיך מועיל עדות הדיין להצטרף עם העד לקיים השטר. וביארו בזה כמה ביאורים, יעויין ברבינו יונה ריש סוגייתנו המובא בשיטה מקובצת. ובחידושי רבינו קרשקש בסוגייתנו. ועוד.

ויעויין בדברי הר"י מלוניל בסוגייתנו, שכתב וז"ל: עד ודיין מצטרפין, כלומר שטר חוב שכתוב בו הנפק וחתמו הדיינין על הנפק שלו, ולאחר זמן כשהוציאו המלוה לגבות ערער

6 ש.ם.

7 ש.ם, סי' יד – טו.

עליו הלוה לומר מזויף הוא, ובא עד אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו, ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו, מצטרפין דהא נמצא שיש לנו שני עדים דשטר זה כשר הוא. עכ"ל.

ורבא הקשה על שמואל "מאי דקא מסהדי סהדא לא מסהיד דיינא", ובלשון הר"י מלוניל הנ"ל, "כלומר עידי השטר מעידין על מנה שבשטר כרבנן והדיינים מעידין בפנינו נתקיים, הילכך ליכא אלא חד סהדא על הממון וחד סהדא על הקיום, אלא ודאי לא מצטרפי ולא גבי בהאי שטרא כיון דלוה אינו מודה". והיינו שבכדי להכשיר השטר לא סגי לן לברר שהשטר אינו מזויף, אלא שצריך לברר ולאמת את העדות שבשטר. ולזה צריך אחד מן השניים: או ב' עדים המעידיים על קיום השטר, או ב' מעידיים על הממון.

ויש לומר שכן הוא גם שיטת הרא"ש, דס"ל לשמואל דמכיון שיש שני עדים ששטר זה כשר הוא לכן שפיר יכולים הם להצטרף, ולבטל ערעורו של הלוה.

אמנם בפרט אחד פליג עליה הרא"ש, וס"ל שהדיין עצמו אינו נאמן על חתימתו, וצריך לצרף אחר עמו. ובטעמא של דבר כתב הרא"ש "אבל הדיין לבדו לא, אפי' לרבנן דאין מעיד על מנה שבשטר", והיינו דס"ל להרא"ש דרק עד המעיד על מנה שבשטר נאמן לבדו לקיים חתימתו, אמנם כל שאין מעיד על מנה שבשטר, הרי הוא מעיד על כתב ידו, ולכן צריך ב' עדים לקיים החתימה.

## ד

### ביאור דברי הרא"ש

וביאור סברתו הוא, דאזיל לשיטתו בגדר מחלוקת רבי ורבנן:

דהנה בביאור מחלוקת רבי ורבנן ס"ל להרא"ש דסברת מחלוקתם הוא כמ"ש בירושלמי, דנחלקו היכא דנזכר בהעדות ע"י השטר. "דרבנן סברי הואיל וע"י ראיית השטר הן זוכרין זכירתן זכירה, והוי כאילו מעידין על מנה שבשטר. ורבי סבר זכירתן לאו זכירה היא ואינן מעידין אלא על כתב ידם הלכך צריך לצרף עמהן אחר". אמנם אם אין זוכרים עדותן כלל, אפי' לרבנן אמרינן דעל כתב ידם הם מעידין. והיינו דזה שהקילו חכמים לעדי השטר לקיים חתימתן הוא רק היכא שזוכרים העדות בהדיא, דאז אמרינן "מתוך שהן באים להעיד על המלוה מעידין נמי על השטר", אמנם אם אינם זוכרים העדות כלל, דליכא לסברה זו, גם חכמים מודים דעל כתב ידם הם מעידיים.

ולפי"ז מובן היטב סברת הרא"ש, דאם באים לקיים החתימות של השטר ע"י צירוף העד והדיין (דזהו סברת שמואל דעד ודיין מצטרפין לקיים השטר), ישנו הבדל בין קיום חתימת העד והדיין: דהעד, מכיון שמעיד על מנה שבשטר, שפיר נאמן לבדו לקיים חתימתו. אמנם הדיין, מכיון דאינו מעיד על מנה שבשטר (כלשון הרא"ש דלעיל), הרי ע"כ הוא מעיד על כתב ידו, ולכן צריך שניים על חתימתו (דלא עדיף דיין ששמע מאחרים שזהו כתב ידו של

העד, מהעד בעצמו שמעיד שזהו כתב ידו, ומ"מ היכא שאינו זוכר עדותו ס"ל לחכמים דעל כתב ידו מעיד כנ"ל). וכן אין לקבל עדותו במה שמעיד ששטר זה הוא שטר מקויים, דהרי הוא כעד אחד שמעיד על הקיום, שאינו נאמן.

אמנם אם שני דיינים מעידים על חתימת ידם, שפיר נאמנים. דכאן סגי לן בעדותן (אפי' אם זהו רק עדות בעל פה) שהם קיימו השטר, ולא צריכים להסברה ד"מתוך שהן באים להעיד על המלוה מעידין נמי על השטר", דאה"נ שאינם כמעידים על השטר ומ"מ נאמנים מצד תוכן עדותם שהם קיימו השטר, ולכן אין אנו צריכים תרי על כל חתימה.

משא"כ היכא שרק דיין אחד לבדו מעיד על חתימתו ויש ב' עדים אחרים המעידים על חתימת הדיין השני, שוב יצטרך אחר להעיד עמו על חתימתו דכאן אמרינן דעל כתב ידו הוא מעיד, מפני דרק היכא שמעידים על המלוה אמרינן "מתוך שהן באים להעיד על המלוה מעידין נמי על השטר" אך לא כשהם מעידים על הקיום.

## ה

## ביאור דברי הבית יוסף

וזהו כוונת הבית יוסף "דלעולם הדיין על כתב ידו הוא מעיד כל שאין דיין אחר מעיד על חתימת ידו", דאם דיין אחר מצטרף עמו, הרי הם נאמנים (לא מפני ש"מעידין נמי על השטר") אלא להעיד על הקיום וממילא הוי שטר מקויים. וזהו שכתב הרבינו יונה: "ולא אמרינן על כתב ידם הם מעידים, אלא כל אחד ואחד מהן מעיד על קיום השטר שהוא כשר והרי הם כשני עדים שמקיימין השטר", ומסיים הרא"ש "ודברים של טעם הם"<sup>8</sup>. [ובהא

8) והנה הרבינו יונה מסיים "וכמו שאנו אומרים לרבנן בעדי השטר דנאמן אדם לומר זה כת"י", היינו שס"ל שגדר נאמנות העדים הוא אותו גדר כמו חתימת העדים.

ויש לבאר בב' אופנים:

א. דמכיון שהשטימו הרא"ש לתיבות אלו ש"מ דס"ל שאין זה אותו הגדר ממש כמו נאמנות העדים על חתימתו.

ובביאור רבינו יונה י"ל, דס"ל שכמו שבעדים אמרינן ד"מתוך שהן באים להעיד על המלוה מעידין נמי על השטר" היינו שחכמים הקילו להעדים לקיים חתימתן כשמעידין בהדיא על המלוה שבשטר (וזהו מכיון שקיום שטרות הוא מדבריהם), הוא הדין בשני דיינים, מכיון שמעידים בהדיא על הקיום (דצ"ל שזוכרים את מעשה הקיום, דאם לאו לא מהני, כמו שבעדי השטר לא מהני היכא שאינם זוכרים), אמרינן "מתוך שבאין להעיד על הקיום מעידים נמי על השטר" ונאמנים לקיים חתימתן, דשוב אין חילוק בין עדים המעידים על מנה שבשטר או דיינים המעידים על הקיום. ובהו"א של רבא באמת אם הדיין מעיד לבדו על חתימתו, סגי.

ב. אמנם י"ל באופן אחר: דבאמת ס"ל כמו הרא"ש וכמבואר בפנים. וזה שכתב, "וכמו שאנו אומרים לרבנן בעדי השטר דנאמן אדם לומר זה כת"י", אין כוונתו שזהו ממש אותו הגדר כמו העדים, אלא דכמו שאנו מקיימים השטר כשהעדים מעידים על חתימתן ואין צריכים לצרף אחר עמהם, כמו"כ אנו מקיימים השטר בחתימת הדיינים ואין צריכים לצרף אחר עמהם. וקצת רא"י לזה הוא מהא שאחרי שמביא שיטתו שב' דיינים מקיימים השטר כתב "ורבינו

אפי' רבי מודה דנאמנים, שלו יהא שאנו מקבלים רק את עדותם, ולא אמרינן שמעידים על השטר, (ועדותם הוי כעדות בעל פה) מ"מ הרי הם כשני עדים המעידים על קיום השטר, דנאמנים.]

ושוב לא סתרו דברי הרא"ש הדדי, וטעמו מבואר היטב.

שלמה ז"ל כתב בפ" דעד ודיין מצטרפין בא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו, ואחד מהדיינים העיד על כתב ידו מצטרפין, היינו שהדיין נאמן על כתב ידו לבדו. משמע שלא ס"ל כרש"י אלא דבעינן ב' על כתב הדיין. וזהו שהביא שיטת רש"י (לא מיד אחרי שמבאר שיטתו בהסוגיא אלא) אחרי שמבאר הדין דב' דיינים מצטרפין. (אמנם אינו מוכח שפליג על רש"י בזה, ויתכן דזה שהביא שיטת רש"י אינו משום דפליג עלי' גם בדין, אלא דגם לשיטתו הדיין לבדו נאמן על חתימתו. רק שרש"י פליג עלי' בהציוור דעד ודיין דסוגיינתו, דס"ל להר"י שאירי בב' עדים המעידים על חתימת אחד העדים ואחד הדיינים ובוזה פליג רש"י עלי').

9) ושמעתי לבאר מהגה"ח ר' יחיאל מ"מ קלמנסון בסגנון אחר קצת: ויובן בהקדם, דסברת רבנן שמכיון שהעדים מעידים על מנה שבשטר הרי הם נאמנים לקיים חתימתן צריכה ביאור, דהן אמת שהן מעידין על מנה שבשטר, היינו שהייתה הלוואה, מ"מ לכ' אנו צריכים לקבל עדותם כעדים המעידים בעל-פה שהיתה הלוואה, והוי כמלוה על פה ואמאי מועילה עדותם לקיים את השטר?

וביאר הרשב"א בזה דבאמת זהו סברת רבי דס"ל שעדים על כתב ידם הן מעידים, אמנם חכמים חולקים על כך. דעל דברי הגמ' שיש הו"א לומר שבהא הלכה כרבי, ואפי' מחביריו, הוא מבאר וז"ל "כלומר משום דמסתבר טעמי דניבעי צירוף, דאי משום דאמנה שבשטר הן מעידין אפי' היו העדים זכורין עדותן, מ"מ מצד עדות זו לא תועיל לטרוף ממשעבדי, דעדות על פה היא. ובביאור סברת רבנן דפליגי, מבאר "וטעמייהו דרבנן דסופן כתחילתן מה תחילתן אינה משווי ליה שטרא, השתא נמי אינה משווי ליה שטרא".

והוסיף ע"ז כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' (בחיידושיו על הש"ס במשנתנו ד"ה "אלא נאמן אדם") וז"ל: כיון דמדאורייתא א"צ קיום כלל רק רבנן הצריכו קיום, הם אמרו והם אמרו דדי סופן כתחילתן. עכלה"ק. וההסברה בזה י"ל, דמכיון שזהו דין חכמים, התקינו שכמו שבתחילתם שניהם לבדם נאמנים "צו אויפבויען" (לבנות) השטר, כמו"כ בסופו – בקיום, הם יכולים לקיים חתימתם לבדם.

ולפי"ז י"ל שסברה זו שייכת רק אצל עדים. אמנם דיינים אינם נאמנים על קיום החתימות דהם לא "בנו" את השטר מתחילתו. ולכן ס"ל להרא"ש דצריך שנים לקיים חתימת הדיין משא"כ כשמצטרף עם דיין אחר דאז מעיד על הקיום, כבפנים.

אמנם צע"ק דהרי הרא"ש לא הביא טעם זה. וכן בדברי הצ"צ כתב (לפני כיון דמדאורייתא וכו' כנ"ל) "וצ"ל דאף כשאין זכורין המעשה כלל". וקצת משמע שאומר טעם זה רק להשיטות דס"ל שלרבנן לא צריך שיהיו זוכרים המלוה. (אמנם יתכן שמבאר זה לפי כל השיטות, דאחרי שהביא שיטת הרא"ש והראשונים דפליגי עלי' כתב "והנה טעמייהו דרבנן כפי הרשב"א (הנ"ל) דסופן כתחילתן מה תחילתן אינה משווי ליה שטרא, השתא נמי אינה משווי ליה שטרא". ויתכן שקאי גם על שיטת הרא"ש שבתחילת דבריו. ומה שכתב דאף כשאין זכורין המעשה כלל" כוונתו להשיטות שסוברים כן אמנם להרא"ש זה הוא אותו הגדר, אבל רק כשהם זוכרים)).



## בגדר דינא דתוך כדי דיבור, ונאמנות לפרש דבריו

הת' שלום דובער שי' בעגון  
תלמיד בישיבה

### א

דברי התוס' דהאב נאמן להתיר את בתו בתכ"ד – דוקא ע"י מיגו

בגמ' כתובות דף כב, א: "אמר רב אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה. לאיש אסרה הזה התירה". ובתוס' ד"ה מנין כתב וז"ל: "משמע דאין האב נאמן להתיר את בתו שאסרה אלא במיגו. ותימה דאם בא אחד ואמר קידשתי את בתי לאחר שעה או למחר אמר לפלוני קידשתיה לא יהי' נאמן כיון דהשתא ליכא מיגו. ואומר ר"י דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים מהימן אע"ג דליכא מיגו והכא דריש מאת בתי להפה שאסר הוא הפה שהתיר כגון דקאי האיש שקידש לו קמיה וקאמר את בתי נתתי לאיש ושתיק דמשמע ודאי שאינו מכיר שזה חתנו מדלא אמר את בתי נתתי לזה או לאיש הזה ביחד בלא הפסק מרובה הילכך לא יהיה נאמן אה"כ אלא תוך כדי דיבור דאיכא מיגו, ועוד אומר ר"י דאיכא למימר אפי' בכה"ג מהימן בלא מגו וקרא יתירא קא דריש ואם אינו ענין כאן דאפי' לאחר זמן נאמן דסברא הוא שיהא נאמן לפרש למי נתנה אע"פ שלא פירש מתחילה שלא הי' חושש לפרש, תנהו להיכא דאינו נאמן לאחר זמן שיהא נאמן בתוך כדי דיבור במגו". עכ"ל.

והקשה הרעק"א דמבואר מלשון התוס' (בתירוצם הא') דרק אם אומר לאחר הפסק מרובה הוי הוכחה שלא הכירו, אבל אם אומר בתוכ"ד זה חתנו ליכא הוכחה שלא הכירו, וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתא דאם אומר בתוכ"ד לפלוני קידשתיה אין צריך לדין הפה שאסר אלא בלא"ה נאמן לפרש דבריו כיון שליכא הוכחה שלא הכירו, ואם אומר לאחר תוכ"ד אינו נאמן גם מדין הפה שאסר כמ"ש בתוס'. וסיים "וצריך התבוננות".

והאחרונים ביארו<sup>1</sup> שמחמת הקושיא צ"ל שכוונת התוס' "בלא הפסק מרובה" הוא, שלא אמר מיד שזה פלוני אלא שהיה מעט, בתוך כדי דיבור, ורק אז אמר שזה הוא, דמצד אחד כיון ששהה קצת יש לנו חשש שאין זה חתנו ולכן לא נאמן לפרש דבריו, ולאידך כיון שאמר שזה פלוני בתוך כדי דיבור, הרי הוא נאמן במגו.

(1) עיין בספר "פרדס יצחק" בסוגיין. ועיין לקמן ביאור באופן אחר.

אמנם גם לפי ביאור זה צריכים דברי התוס' ביאור, וכפי שהקשה בס' אילת אהבים (למהר"ל צונץ ז"ל), דאם כוונת התוס' דכשאמר בתוכ"ד לפלוני קידשתיה נאמן מדין הפה שאסר, הרי בתוכ"ד יכול לחזור לגמרי מדבריו הראשונים, כמו שנאמן בכל מקום לחזור בו תוכ"ד, וכ"ש דיכול לפרש כוונתו אע"ג דנראה משתיקתו להיפך, ומדוע צריך לתא דהפה שאסר. והניחו בצ"ע.

וכן הוא להדיא בדברי הרשב"א והנמוקי יוסף בסוגיין דנאמן תוך כדי דיבור רק ע"י מגו, וצ"ע.

## ב

בתכ"ד יכול רק לחזור בו, אבל לא לפרש דבריו הראשונים

ונראה לומר הביאור בזה, ובב' אופנים:

אופן א': על דברי הגמ' לקמן בסוגיין דהאשה שאמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני דאינה נאמנת אא"כ נותנת אמתלא, כתב הנמוקי"י על אתר וז"ל: "משום שלא תוכ"ד הוא, בעינן שתתן אמתלא לדבריה, אבל חזרה ואמרה תוכ"ד פנויה אני נאמנת אפי' בלא אמתלא דכל תוכ"ד כדיבור דמי חוץ מע"ז וקידושין. וא"ת מאי שנא הכא דלא בעינן מיגו טפי ממתני' דא"א הייתי ונשבייתי, וכן שדה זו של אביך היתה, דבעינן בכלהו טעמא דמיגו ואי לא הכי אפי' תוכ"ד לאו כדיבור דמי, ואפשר דכי אמרינן כדיבור דמי היינו כשחזרת מדיבורה ואותו דיבור הוי כמאן דליתיה, ואיהי גופא שויא אנפשה טועה, אבל היכא דמקיימת דיבורה, ואי משום ההוא דיבור לחוד היתה אסורה, ורוצה להכשיר עצמה בקיומה אותו, כי הכא דאמרה א"א הייתי ורוצה להתיר א"ע מצד אחר, בזה ודאי אי לאו מיגו לא מהימנא, דמאי שנא האי דיבור מהאי דיבור כיון שרוצה לקיים שתיהם. והשתא א"ש דמתני' שאינה סותרת לגמרי דיבורה בלא מיגו לא מהימנא והכא שחזרה ואמרה פנויה אני דאין לך סתירה גדולה מזה בלאו מיגו מהימנא אבל כשאינה סותרת דיבורה כלל, כגון קידשתי את בתי ולפלוני קידשתיה, היכא דלא הוי חתנו קמיה בלאו מיגו מהימנא", עכ"ל.

והנה לא ביאר הנמוקי"י מדוע גרע היכא דקאי חתנו קמיה דלכאורה הרי הוא חוזר בו מדיבורו והרי זה דומה להאשה שאמרה א"א אני וחזרה בה תוכ"ד ואמרה פנויה אני דנאמנת ומ"ש הכא דאינו נאמן בלי מיגו.

והנראה בזה לבאר עפ"י מה שביאר לעיל מיניה בגדר דתוכ"ד שהוא רק היכא דשויא אנפשה טועה", היינו שרוצה למחוק את דבריו הראשונים, אמנם היכא שרוצה לפרש כוונתו דאינו רוצה לחזור בו מדיבורו הקודם, רק שרוצה לקיים דבריו ולפרשם, שוב י"ל שלא נאמר כאן דינא דתוכ"ד. והיינו דגדר דתוכ"ד הוא שיש לו כח שלא נתיחס כלל לדבריו, אבל לא שאנחנו נקבלם כפי מה שמפרש עכשיו מה היתה כוונתו. (וע"ד משנתנו שלא נאמר דינא דתוכ"ד דלא שויא אנפשה טועה, אלא ששם הוא רוצה שנקבל דבריו הראשונים כמו שהם).

## ג

דינא דתוך כדי דיבור הוא שיכול לומר  
שלכך התכוון מתחילה אך אין בכח לשנות את דעתו

עוד יש לבאר באופן ב':

ובהקדם דאיתא בפ"ב דמציעא<sup>2</sup> אבוא דרב פפא איתבד ליה חמרא ואשכחיה אתא לקמי' דרבה בר רב הונא אמר לי' זיל אייתי סהדי דלאו רמאי את וטול אזל אייתי סהדי אמר להו ידעיתון ביה דרמאי הוא אמרו ליה אין אמר להו אנא רמאה אנא אמרו ליה אנן לאו רמאי את קאמרינן אמר רבה בר רב הונא מסתברא לא מייתי אינש חובתא לנפשי' ע"כ לשון הגמ'. והרי"ף<sup>3</sup> והרא"ש סיימו בה והני מיטעא טעו ולא אמרינן ככי הא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

וכתב הריטב"א<sup>4</sup> "קשה לי אפי' חוזרים ומגידיים מאי הוי כיון דתוך כדי דיבור הדרי בהו, והא קיי"ל שהעדים שאמרו תוך כדי דיבור אנוסים היינו נאמנים". והיינו דקשה ליה מהו החידוש דרק כאן הם יכולים לחזור ולהגיד דמוטעים היו, הרי בכל מקום נאמנים לחזור בהם תוך כדי דיבור?

ותירץ "וי"ל התם שחזרו מעצמם אבל הכא שחזרו מחמת אימתו של זה שאמר להם רמאה אנא יש לנו לומר שאין חוזרים ומגידיים כלומר אי לאו דמסתבר דלא מייתי אינש חובה לנפשי'".

ובביאור הסברא בזה הי' אפשר לומר דס"ל, דבכ"מ היכי שאינו חוזר מעצמו, אלא מחמת דבר אחר, כגון הכא שחוזר מחמת אחרים לא מועלת חזרתו תוך כדי דיבור, מכיון שמשנה את דעתו ממה שאמר בתחילה. והיינו דגדר דינא ד"תוך כדי דיבור" הוא שיש לו יכולת לומר שלכך נתכוון מלכתחילה, אבל לא שיש לו כח לחזור בו מדבורו הראשון.

ובביאור הסברא בזה כתב האור שמח<sup>5</sup> דבאמת בכל דינא דתוך כדי דיבור לא היינו צריכים לקבל רק את דבריו האחרונים, דדבריו הראשונים מורים שהאחרונים הם שקר ודבריו האחרונים מורים שדבריו הראשונים הם בלתי אמתיים. רק היכא שחוזר בו מעצמו אז אמרינן דאיגלאי מילתא דמוטעה הי' בדיבורו הראשון וחשבינן הגדה לדיבור השני, וזה הוי עדות גמור, אבל כל שיתכן לומר שמחמת אחרים חזר בו אזי שוב אנו מבטלים את שני דיבוריו, דעכשיו הדיבור הראשון הוא לא מוטעה אלא מחמת סיבה הרי הוא משנה עתה את דעתו ואינו נאמן.

(2) כח, ב.

(3) טו, א.

(4) חי' ב"מ החדשים שם ד"ה מסתברא.

(5) הל' עדות פרק ג, ה.

לכן הכא שחוזרים מחמת תביעת התובע, דאז הרי (זה נראה ש) הם חוזרים בהם, מצד הדין דתוך כדי דיבור גרידא לא היו נאמנים, ורק משום שיש כאן סברה מיוחדת דודאי מיטעי טעו הרי הם נאמנים.

ולפי דברי הריטב"א הנ"ל אתי שפיר היטב דברי הראשונים בסוגייתנו:

שהרי בנדו"ד י"ל דזה שחוזר בו מדבורו הוא לא מחמת עצמו, שבתחילה טעה ועכשיו מתקן דבריו. דאם הוא באמת התכוון לחתן זה, מדוע לא אמר "הזה" מיד? אלא ע"כ שעכשיו כשאומר "הזה", באמת אין זה חתנו ועכשיו כשראה את האדם הזה שינה דעתו ואמר שזה הוא. וזהו כוונת הראשונים "דילמא לאו היינו האי", שמכיון שיתכן שזה אינו הוא, היינו שעכשיו משנה את דעתו ולא התכוון לכך מלכתחילה, שוב אין לו נאמנות לפרש דבריו מצד הדין דתוכ"ד. (משא"כ בעלמא היכא דלא קאי קמי', דאז אינו משנה את דעתו, הרי הוא נאמן) ורק מחמת זה שיש לו מגו הרי הוא נאמן.<sup>6</sup>

## ד

מפורש בגמרא דתכ"ד מהני כשחוזרים בהם מצד התראה

איברא, דלא יתכן לומר שלפי הריטב"א הגדר של תוכ"ד הוא שיש לו נאמנות לפרש דבריו ולא לחזור בו.

דאיתא לקמן במכילתין: "רבי אליעזר אומר עדים זוממין זמונא משלמי ומילקא לא לקי דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא תדע ניתרי בהו אימת ניתרי בהו מעיקרא אמרי אישתלין (פרש"י: שכחנו ההתראה הרי שבטלה ההתראה) ניתרי בהו בשעת מעשה פרשי ולא מסהדי (פרש"י: אפי' אמת הואיל ואנו חשודים בעיניכם מה לנו ולצרה הזאת) ניתרי בהו לבסוף (פרש"י: לאחר שהעידו) מאי דהוה הוה. (פרש"י: דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד) מתקיף לה אביי וניתרי בהו תוך כדי דיבור? (פרש"י: לאחר שהעידו דתוך כדי דיבור כדיבור דמי ויכולים לחזור).

הרי מפורש בגמ' שמצד דינא דתוכ"ד יש להם יכולת לחזור בהם. ולא יתכן לומר שגדר דתוך כדי דיבור הוא שהוא נאמן רק לפרש דבריו.<sup>8</sup>

6) אמנם צע"ק דלכאור' הרי זה מגו למפרע, דאחרי שיש לנו ספק דלמא חוזר בו, מה יועיל לו הנאמנות שהי' יכול מתחילה לשתוק, ואולי אפשר לומר דאם באמת אין חתן לפניו, וכשהתחיל דבריו התכוון למישהוא אחר, מדוע בכלל אמר "את בתי נתתי לאיש" שע"י מילים אלו יכול לאסור את בתו עד שנדע למי הוא החתן, והרי אין לו שום הכרח לומר מילים אלו, והיה יכול לשתוק (ואה"נ אם היה נאלץ מאיזה טעם לומר מילים אלו כגון ששאלו אותו אודות בתו וכה"ג, שוב לא יהא נאמן לחזור בו אפי' תוך כדי דיבור). אלא ע"כ כשאמר את בתי נתתי לאיש, גם אם שהה קצת, ואח"כ אמר הוה, הרי הוא התכוון מלכתחילה לחתן הוה, וזה הכוונה שנאמן כאן רק מכח המגו דאי בעי שתיק. ועצ"ע.

7) לג,א

8) וכן מוכח ממתני' דמסכת שבועות דף לג,א ע"ש.

## ה

## תכ"ד אינו מועיל במקום שיש חשש שמשקר

אלא הנראה לומר בביאור דברי הריטב"א, שבאמת הדין "דתוך כדי דיבור" הוא שיכול לחזור בו מדבריו הראשונים, ואנו מקבלים רק את דבריו האחרונים, שדברים אלו הם האמת ולא מה שהעיד קודם. וכנ"ל, כשהאשה אומרת א"א אני, ותוכ"ד הרי היא אומרת פנויה אני, אין אנו מקבלים דבריה הראשונים ואנו מקבלים רק את דבריה האחרונים. והיינו שזה שמתחילה נראה לנו שהיא א"א הוא רק מחמת דיבורה, ועל זה נאמר הדין דתוכ"ד, שיכולה לחזור בה, ואנו מקבלים שהאמת הוא כפי דבריה האחרונים, דיש לה כח לחזור ולומר שהיא חוזרת בה והאמת הוא כדבריה האחרונים, וכפי שהוכחנו לעיל.

אמנם היכא שיש חשש שעתה בדיבורו השני הוא משקר, ונראה לנו שהאמת הוא כפי שטען בתחילה, שוב לא יועיל הדין דתוכ"ד לתת לו נאמנות, שנקבל רק את דבריו האחרונים, דהרי נראה כמשקר עכשיו בדבורו השני. (משא"כ היכא שחוזר בו מדבורו אין לנו שום חשש מוכח שהוא משקר, דיתכן שהאמת הוא כפי שטען עכשיו, וקודם משום סיבה מסוימת הוא החליט לומר אחרת, ואנו מקבלים את דבריו האחרונים. אבל בנדו"ד שהחזרה היא ע"י אחרים הרי זה נראה שהאמת הוא כפי שטען מתחילה ועכשיו הוא משנה את דעתו מחמת האחר והיינו שיש לנו הוכחה מן החוץ, שהחזרה אינה אמיתית ולכן אין לו נאמנות).

וזהו כוונתו של הריטב"א שכאן אין דינא דתוך כדי דיבור, דהיות וחוזרים בהם מחמת תביעתו של התובע (לא מחמת עצמם) הרי זה נראה שעכשיו הם משקרים בעדותם השני' והאמת הוא כפי עדותם הראשונה, ושוב לא יועיל דינא דתוך כדי דיבור לתת להם נאמנות. ואי לאו דמסתבר דלא מייתי אינש חובה לנפשי', לא היו העדים נאמנים.

ולפי זה אולי י"ל שזהו כוונת הראשונים בסוגיין:

דבנדו"ד הרי יש לנו חשש שלא מחמת דיבורו שהוא משקר, דמצד טבע בני אדם, אם החתן ה' באמת העומד על ידו הוא ה' מצביע עליו מיד ולא ה' שוהה אפי' זמן מועט, וזה שהוא שהה זמן מסויים הרי זה גורם לנו חשש<sup>9</sup> שהוא משקר עכשיו כשאומר שזה הוא חתנו, ושוב אינו נאמן מצד הדין דתוך כדי דיבור. (וזהו הוכחה מן הצד, שהלך נגד טבע בני אדם, והרי זה בדומה לההוא שחזר בו מחמת תביעתו של התובע, ולכן אין לו נאמנות.) וזהו

9 וזה שיש לנו חשש הרי זה מספיק שהוא יאבד את נאמנותו. וכמו בההוא דב"מ דגם כשהוא חוזר בו מחמת תביעת התובע אין זה ודאי שהוא משנה את דעתו דיתכן והוא טעה והתובע מזכיר לו, אבל יש לנו עכ"פ חשש שהוא משקר וזה מספיק שלא יועיל הדין דתוכ"ד. וכמו"כ י"ל הכא בסוגיין דהגם שיתכן שהתכוון מלכתחילה לחתנו וזה שלא אמר מיד הוא כי נתכוון להתלוצץ בו וכה"ג מ"מ הרי זה גורם לנו לחשש שעכשיו הוא משקר ולכן לא מועיל הדין דתוכ"ד.

כוונת הראשונים "דילמא לאו היינו האי" היינו שיש לנו חשש שאין זה חתנו היות ושהה בין האמירה "את בתי נתתי לאיש" ל"הזה" ולכן אי לאו משום נאמנות ע"י מגו, לא הי' נאמן.

ולפי"ז אתי שפיר המשך הסוגי' בדברי הראשונים:

דהרשב"א (והנמו"י) בתחילה כתבו "דהיכא דקאי חתני' קמי' ולא אמר הזה מיד איכא למיחש דכיון דלא אמר מיד לאיש הזה דהא קמי' קאי דילמא לאו היינו האי, והילכך היכא דליכא מגו לא מהימן", וכוונתם כנ"ל, דכיון שיש לנו ספק שחזר בו מדעתו ואינו רק מתקן דבריו. ובלא מגו לא יהי' נאמן.

ומיד בקטע לאח"ז כתבו הדין דאשה האומרת א"א אני, וחוזרת בה תוכ"ד ואומרת פנוי' אני, דנאמנת אף ללא אמתלא, דהא חוזרת בה תוכ"ד. דלפי הנ"ל מובן היטב החילוק בין קטע זה לקטע הקודם: דכאן מכיון שמיד חוזרת ואומרת פנוי' אני, אין אנו חוששין דלמא א"א היא, דהיות שחוזרת בה מעצמה יש לנו לומר שנתגלה למפרע שטעתה בתחילת דבריה, משא"כ בקטע הקודם דיש לנו חשש שלא מחמת עצמו אינו נאמן וכדלעיל<sup>10</sup>.

## 1

ב' דעות באחרונים אם כוונת התוס' "הפסק מרובה" הוא יותר מכדי דיבור והנה לפי ביאור זה אתי שפיר הא דאפי' תוך כדי דיבור אינו נאמן אלא ע"י מגו וכנ"ל.

אמנם הבאנו לעיל שהקשה הרע"א דמהלשון "הפסק מרובה" משמע דבהפסק מועט עדיין נחשב מפרש דבריו, וא"כ מה סיימו דנאמן תוכ"ד דאיכא מיגו, הא תוכ"ד דליכא הפסק מרובה, שוב א"צ למגו דהא נאמן לפרש, והיינו שמקשה שכיון שלא חיכה זמן מרובה שוב הרי הוא נאמן לפרש דבריו (דדין זה הוא לא משום הך דתוכ"ד, אלא שהסברא נותנת שיש לאב לפרש כוונתו אם לא הי' "הפסק מרובה"). והבאנו את התירוץ המובא באחרונים שכוונת התוס' "בלא הפסק מרובה" הוא, שלא אמר מיד שזה פלוני אלא חיכה כמה שניות ורק אז אמר שזה הוא דמצד אחד כיון שחיכה קצת יש לנו חשש שאין זה חתנו ולכן לא נאמן לפרש דבריו, ולאידך כיון שאמר שזה פלוני בתוך כדי דיבור, הרי הוא נאמן במגו. (וכפי שביארנו מדוע צריך מגו גם תוכ"ד).

10) ולפי זה אולי יש לבאר את צדדי הספק של ב' התי' של תוס':

דלשון התוס' בפירושהם הב' הוא "דאיכא למימר אפי' בכה"ג מהימן בלא מגו וקרא יתירא קא דריש ואם אינו ענין כאן דאפי' לאחר זמן נאמן דסברה הוא שיהא נאמן לפרש למי נתנה אע"פ שלא פירש מתחילה שלא הי' חושש לפרש, תנהו להיכא דאינו נאמן לאחר זמן שיהא נאמן בתוך כדי דיבור במגו. "דכוונתם הוא שגם בהאי גוונא, הרי הוא חוזר בו מעצמו, דגם אם החתן עומד בפניו מ"מ לא הי' חושש לפרש מי הוא. (וכפי שמודגש בלשון התוס' ש"אינו חושש" קאי גם על האי גוונא, דהיינו שהחתן עומד בפניו.) אבל אה"נ אילו הי' חושש לפרש הוא לא הי' נאמן אפי' במגו. ולפי"ז שוב אין היכי תימצוי לאוקמי פסוק זה במקרה שצריך מגו, ולכן תירצו התוס' שאה"נ כאן, ליכא כלל לדין מגו, ואם אינו ענין כאן תנהו ענין להיכא שצריך מגו.

אמנם מדברי המהרש"א בסוגיין מוכח דהפי' ב"הפסק מרובה" הוא יותר מכדי דיבור, דו"ל בביאור דברי התוס' "דלא הו"ל להפסיק עד לאחר כדי דיבור בין מה שאמר שקידש את בתו לאיש ובין מי הוא, אילו הוה מכירו" וסיים "ואינו נאמן אלא במיגו דהיינו תוכ"ד". וכן הוא פשוט כוונתם, דדוחק גדול לומר ש"בהפסק מרובה" הכוונה הוא תוך כדי דיבור. ולפי דבריו הדרה לדוכתא קושיית הרע"א.

## ז

אף דנאמן מטעם דמפרש דבריו, מ"מ מיתורא דקרא ילפי' דין מיגו ואולי י"ל הביאור בזה דבאמת התוס' לא כתבו דנאמן תוכ"ד "משום מיגו" או "במיגו" [ע"ד לשונו בסוף התוס' ע"ש] דהוה משמע דנאמנותו הוא רק מטעם מיגו, אלא כתבו "תוכ"ד דאיכא מיגו", והי' אפשר לפרש דכוונתם דאיכא נמי מיגו, ואה"נ דנאמן גם בלי מיגו מטעמא דנאמן לפרש.<sup>11</sup>

אלא דעיקר הקושיא, משום דא"כ אינו מובן הלימוד דהפה שאסר מהאי קרא, דהא הכא נאמן מטעמא אחרינא [משום דמפרש דבריו], ומנא לן דאף היכא שאינו מפרש דבריו דנאמן משום מיגו.<sup>12</sup>

[ולכאו' זהו עיקר הוכחת התוס' בתחילת דבריהם דמכאן משמע דאינו נאמן אלא מחמת מיגו, ומשום דאם נאמן מטעם אחר לכאו' א"א ללמוד מכאן דין מיגו, וע"כ דאינו נאמן אלא מטעם מיגו].

והנראה לומר בזה [בד"א] דהנה אפשר ללמוד הלימוד מקרא בב' אופנים:

א. מצד התוכן הכתוב בפסוק [משמעות המקרא], ולדוגמא בעניינינו דכיון דחזינן דהימני' קרא להאב להתיר את בתו לאחר שאסרה, א"כ ע"כ ילפינן דאיכא דין מיגו דהא חזינן דנאמן [וע"ד מש"כ רש"י בהדרשה דרב הונא דהאב נאמן לאסור את בתו "והימני' קרא למימר הכי"]. ולימוד באופן כזה יש ללמוד גם אי ליכא יתור בקרא, דסו"ס נפקא לי' ממשמעותא.

ב. דהלימוד הוא מלשון הכתוב וילפינן לה מחמת יתור, דגם אי ממשמעות ליכא למילף, מ"מ מדמייתר לן קרא, ילפינן דין נוסף.

והנה אצלינו מוכח מהגמ' דהלימוד הוא מיייתורא דקרא, דהא חזינן דלאחר דפריך "ל"ל

(11) ואולי י"ל זהו כוונתו של המהרש"א "נאמן במגו דהיינו תוך כדי דיבור", שהכוונה ב"מגו" הוא שזה הי' בתוך כדי דיבור.

(12) אכן יעויין בחידושי הרשב"א בסוגייתנו שמביא את דברי התוס' ומבאר כפי שביארנו לעיל שכיון דהיכה קצת שוב אינו נאמן בתוכ"ד אלא ע"י מגו.

אמנם הרשב"א לא הזכיר כלל בדבריו מה שכתוב בתוס' אצלנו שאינו נאמן רק אם הפסיק ל"זמן מרובה". ויתכן שלא הי' לו גירסה זו בתוס'. ועצע"ק.

קרא סברא הוא" ממשיך הגמ' "כי איצטריך קרא וכו'" ובהמשך הגמ' "הזה למה לי", וברור דקרא מיותר הוא ומזה ילפינן.

ולפי"ז גם אם נאמר דהכא נאמן האב להתיר איסורו גם בלי מיגו, ומשום דמפרש דבריו, מ"מ מיתור המקרא ילפינן דינא ד"הפה שאסר" כיון דהכא איכא נמי "הפה שאסר" וכתב לה קרא להודיע לנו דין זה.

ועיקר קושיית התוס' היתה, דלכא' אם נאמר דנאמן גם לאחר כדי דיבור [ומשום מפרש דבריו], א"כ נמצא דקרא לא מיירי כלל בדינא דהפה שאסר, דהא מיגו ליכא לאחר כדי דיבור, וא"כ אי קרא מיירי גם לאחר כדי דיבור א"כ בלשון זה דקרא לא מיירי בדין מיגו כלל, וליכא למילף מינה, ומזה הוכיחו התוס' דע"כ משמע דאינו נאמן לאחר כדי דיבור, והנאמנות הוא רק משום מיגו, ושפיר כתב לן קרא הכא דין מיגו וע"ז הקשו דמדוע לא יהא נאמן לפרש דבריו אח"כ?

וע"ז תירצו התוס' דקא מיירי היכא שקאי החתן קמי', ולכן לאחר כדי דיבור באמת אינו נאמן משום דנראה כסותר דבריו, ורק תוכ"ד הוא דנאמן, והרי תוכ"ד איכא מגו, וא"כ קרא מיירי דוקא בדאיכא מגו, וקמ"ל דין פה שאסר, והיינו דנאמן [גם] מדין מגו, ועכ"פ חזינן בקרא דין מגו.

[ואולי יש להוסיף דמהא גופא דהפסוק נכתב באופן כזה דמוכח מינה דקאי על החתן קמי' [מהלשון "הזה"], דאז אינו נאמן כי אם בתוכ"ד, משמע לן דרוצה להשמיענו דין מגו דאיכא רק תוכ"ד, ודו"ק].

ובתי' הב' הוסיפו לומר, דבאמת גם אם הפסוק מדבר באופן דכולל גם לאחר כדי דיבור, וא"כ לכא' לא כתיב בהאי קרא הדין ד"הפה שאסר" מ"מ אפשר ללמוד באופן ד"אם אינו ענין כו".

ולפי כל הנ"ל אתי שפיר הקושי' שהקשינו דלכאורה תוך כדי דיבור נאמן גם בלי מגו, דאין כוונתם של התוס' שהמגו הוא סיבת נאמנותו, דנאמן משום שיכול לפרש דבריו, אלא שאלביא דאמת איכא נמי מגו ולכן אפשר ללמוד מכאן דין מגו וכדלעיל.

אמנם ביאור זה הוא רק לדעת התוס' אמנם בדברי הרשב"א ו(הנמוקי יוסף) משמע בהדיא שהמגו הוא סיבת הנאמנות גם תוכ"ד דכתב "היכא דליכא מגו לא מהימן", ואפשר לבאר שהכא גם תוכ"ד אינו נאמן אלא ע"י מגו כי יש לנו חשש שהוא משקר, וכדעיל<sup>13</sup>.

13 והנה לפי ביאור זה הרי הוא נאמן גם בה"ג תוכ"ד אפי' בלי מגו משום דין מיוחד דנאמן לפרש דבריו, והרי זה בדוגמא להיא דב"מ דמתמת סברה מיוחדת דודאי הם דוברים אמת, הרי הם נאמנים גם בה"ג.



# מחילת כבוד מלכות אגריפס במקום מצוה

הת' אלחנן דוב שי' גארעליק  
תלמיד בישיבה

א

חיוב כבוד המלך, ומחילת כבודו

איתא בגמ'<sup>1</sup>: "ת"ר מעבירין את המת מלפני כלה, וזה וזה מלפני מלך ישראל, אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ושבחוהו חכמים, שבחוהו מכלל דשפיר עבד והא א"ר רב אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דאמר מר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, פרשת דרכים הואי".

וברש"י<sup>2</sup> "ישראל הוזהרו ששימו עליהם שימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם הלכך אין כבודו מחול שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה. פרשת דרכים הואי: ולא ניכר שעבר מלפניה אלא כאילו הוא צריך לפנות לאותה דרך".

והתוס'<sup>3</sup> כתבו "אע"ג דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרין (סוטה מא, א') מ"מ היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור".

ובד"ה "פרשת דרכים" כתבו "הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני כדמשני באלו נאמרין גבי שקרא מעומד, דהתם מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו, אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה", ע"כ.

וכתב המהרש"א<sup>4</sup> וז"ל: "לפי שכבודו נוגע בקצת בכבודו של המקום כמ"ש שחלק מכבודו ליראיו ואמר<sup>5</sup> מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא ולכך אין כבודו מחול, ולהכי הוצרך לשנויי הכא דלכך שבחוהו משום דהוה פרשת דרכים ולא משני מצוה שאני כדמשני בפרק ואלו נאמרין אהא דשבחוהו שקרא מעומד וכמ"ש התוס', וק"ל", ע"כ.

העולה מהנ"ל בפשטות: מחוייבים ישראל בכבוד המלך עד כדי כך שדוחה כבודו את כבוד הכלה, אולם כאשר אין המחילה ניכרת מותר למלך למחול, וטעם כבוד המלך הוא (ע"פ

(1) כתובות יז, א.

(2) ד"ה שום תשים ופרשת דרכים.

(3) ד"ה מלך שמחל.

(4) עיין לקמן אות ב' בדברי הגמ' והתוס' שם.

(5) כאן, ד"ה וזה וזה מפני מלך ישראל.

(6) ברכות נד, א.

המהרש"א (לשי' התוס') מפני שכבוד המלך הוא כבוד המקום, משא"כ לרש"י הוא מהלימוד שכפל הפסוק שאמר "שום תשים עליך מלך".

אולם הדברים צריכים בירור:

א. מהו תוכן תי' התוס' גבי אגריפס שנתחייבו ישראל בכבודו, דמה חילוק איכא אי נהגו בו ישראל כבוד כמלך גמור או לאו, דאי מלך גמור הוא הרי אין זה מפני המנהג אלא מדינא, ואי רק נהגו מהי קושית הגמ' מהא דר"א דאיירי גבי מלך גמור<sup>7</sup>, דבאמת מלך גמור אסור למחול על כבודו ואם מחל – אינו מחול, אך אגריפס – שאינו מלך גמור<sup>8</sup> מפני מה יהיה אסור למחול?

ב. מהו ביאור דברי המהרש"א גבי החילוק בין הגמ' דכתובות דלא שייך לתרץ 'מצוה שאני' לבין הגמ' דסוטה דמתרצי הכי, שהמהרש"א כתב "ולחכי הוצרך לשנויי הכא", משמע שמפני נתינת הטעם הנ"ל הוצרכה הגמ' לטעם הנ"ל דפרשת דרכים הואי, ולא תי' "מצוה שאני", וזה אינו מובן, דמה חילוק יש בטעם זה בין מקרה זה להאי עובדה דסוטה שדוקא כאן הוא שהוצרכה הגמ' לתרץ כנ"ל.

ובאמת מסיים המהרש"א "כמ"ש התוס'", והיינו כוונתו שדבריו אלו הם נתינת טעם לדברי התוס' שחילקו בין כיבוד התורה לבין כיבוד הכלה. אולם אם פי' דברי המהרש"א הוא ששורש סיבת חיוב המלך הוא כבוד ישראל שנוגע בכבוד המקום – מה חילוק יש לגבי ספר תורה, הרי ג"כ מחול על כבודו.

בסגנון אחר: מח' רש"י ותוס' (לשי' מהרש"א) היא מפני מלך אסור למחול על כבודו, האם מפני שאסרה עליו התורה, או משום שאין זה כלל כבודו אלא כבוד ישראל (וה').

ועפ"ז אין מובן כיצד יכלה הגמ' לתרץ "מצוה שאני" בסוטה, הרי גם שם לתוס' אין זה כלל כבודו, ומה בכך שעושה מצוה כשמוחל על כבודו, הרי אינו יכול למחול ואף שעושה מצוה ה"ה מבזה את כבוד ה', וא"כ מפני מה רק כאן ע"פ ביאור מהרש"א מתעוררת שאלה זו, ועוד מה יתרצו התוס' (ע"פ מהרש"א) ע"ז.

7 אמנם ראיתי להחת"ס (כאן) שתי' הפלא ופלא בזה, דכתב וז"ל "דצונם לומר, דמבואר בסוטה שחכמי דורו של אגריפס החניפו לו ונתחייבו כלי' על זה, ע"ש, וא"כ הא דשבחוהו על כרחק לאו משום דלא הוה מלך גמור, שהרי החניפו לו אע"כ ס"ל אפי' מלך גמור נמי שרי בכהאי גוונא והא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולזה נתכוונו תו' בקוצר. ומו"ד בהפלא"ה כ' שדבריהם דחוקים, ואין כאן דוחק לפי מה שכתבנו", עכ"ל.

אולם תורה היא ולימוד היא צריכה, דהרי (א) מנ"ל להחת"ס דאף חכמי דורו דאגריפס החניפו לו, ודילמא לא היו אלא פשוטי אותו הדור? (ב) שהרי הסיבה שנהגו רבנן בו כבוד לא היתה מפני דס"ל שמגיע לו כבוד כעין מלך גמור וכדו', אלא מפני סיבה צדדית, דהיה תקיף מאוד ואם לאו יתכן שהיה נוהג בהם באופן דהיפך החיים, וא"כ כיון שעבר הוא ומחל כבודו, למה לרבנן לחשוש להא שנוהגים הם בו (מפני סיבה צדדית) תמיד כבוד כמלך גמור ולבטל כבוד הכלה מפניו, ויפה עשה שהרי הוא עשה מצידו, וראוי לשבח.

ג. גם צ"ב מפני לא חש רש"י לקושיית התוס' דלא היה אגריפס מלך גמור<sup>8</sup>.

## ב

### מחילת כבוד המלך גבי יבום

ובסנהדרין<sup>9</sup> איתא 'המלך כו' לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מיבמין לאשתו, ר' יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב, ע"כ.

ובגמ' מקשה מדברי ר"א הנ"ל, ומתרץ כנ"ל 'מצוה שאני'.

וכתבו התוס'<sup>10</sup>: "וכה"ג לא משני הש"ס גבי המלך שעבר לפני כלה. . . וי"ל דהתם אין המצוה כי אם בשביל כבוד החתן והכלה וכבוד המלך עדיף טפי מכבוד החתן וא"כ ליכא מצוה אבל הכא גבי יבום מצוה איכא".

וכעת צ"ב, מה חילוק יש בין מצוה דיבום – שבכגון דא ס"ל לתוס' שאין למחול, לבין הקהל שס"ל שמותר למלך למחול על כבודו מפני המצוה.

יתירה מזו: גבי יבום הרי היא מצוה גמורה מדאו' לייבם אשת האח<sup>11</sup>, ואעפ"כ חולקים חכמים דאין נדחה כבוד המלך מפני מצות יבום, משא"כ גבי 'הקהל' הרי שפיר מותר למלך לישב, ואדרבה לכתחילה הרי הוא יושב ורק אם רוצה עומד, ומהו א"כ הטעם דסוברים חכמים דמפני הידור בכבוד התורה ידחה כבוד המלך, משא"כ במצוה גמורה כיבום וחליצה לא ידחה.

## ג

### תירוץ הקוב"ש והקושי שבתירוצו

בתי' הקושיות הנ"ל כתב ה'קובץ שיעורים'<sup>12</sup> וז"ל: "א"ר זירא כו' (והאריך שם בענין אי מותר לת"ח למחול על כבודו במקום מצוה ומסיק) על בזיונו אין יכול למחול, אדרבא אסור למחול וכן לענין (כיבוד) אביו, עיי"ש. אמנם מדנחית (לרשבר"י) עמודא דנורא (כמסופר בגמ' דכתובות יז, ע"א שרשבר"י היה מרקד בפני הכלה והיה ר' זירא טוען 'דמכסיף לן סבא', אמנם בעת פטירתו ירד עמוד אש לפני מיטתו ומקובל שאינו יורד אלא לאחד או שנים בדור) מוכח שעשה כדין ואין בזה משום בזיון התורה, (ומכאן) דדוקא ב(השבת) אבידה שאינו ניכר כי הוא עוסק במצוה (אזי אסור להשיב משום כבודו, שכיון שפטור מצד 'זקן ואיה לפי כבודו' הרי אסור להשיב) אבל במקום מצוה הניכרת מותר, וה"נ ניכר שהוא עושה כן מפני

(8) אחרי כותבי כ"ז שו"ר שכתב ה'סוכת דוד' בכמה ענינים בזה, ואין הזמ"ג.

(9) יט, ע"ב.

(10) ד"ה מצוה שאני.

(11) רמב"ם הל' יבום וחליצה פ"א ה"א.

(12) כתובות, ס' מז. הנתן בחצע"ג הוא ממני.

שמחת המצוה, כמ"ש גבי דוד 'ונקלותי עוד מזאת וגו'<sup>13</sup>, אבל צ"ע דא"כ מאי טעמא דר"ז, אבל באמת אין ראייה מהכתוב אצל דוד דמצוה שבין אדם למקום לא שייך למיפטריה משום זקן ואינה לפי כבודו, אבל בשמחת חתן שהוא מצוה שבין אדם לחבירו דזקן ואינה לפי כבודו פטור בה, אפשר דאיכא איסורא גם במצוה הנכרת לר"ז, ובתוד"ה פרשת דרכים כו' לתורה החשובה ממנו, וזה כמ"ש בתוס' בשבועות ל<sup>14</sup> דכבוד התורה עדיף מכבוד המלך, אבל בתי' אחר כתבו שם דכבוד המלך עדיף, ותיקשי דנימא גם הכא מצוה שאני, ואפשר לחלק כנ"ל בין מצוה שבין אדם למקום למצוה שבין אדם לחבירו, ובעיקר פירכת הגמ' מכלל דשפיר עבד, ומשמע דאסור למלך למלוך על כבודו כיוון שאין כבודו מחול, ולכאו' אף העם חביבים בכבודו אף לאחר מחילתו, אבל איזה איסור יש על המלך בעצמו, דמצות אימת המלך מוטלת על העם ולא על המלך, וצ"ל דהמצוה היא משום כבוד המלוכה, וגם המלך בעצמו מוזהר בזה לחלוק כבוד למלוכות", ע"כ.

ודבריו צריכים ביאור טובא:

א. מתירצו עולה דהמלך יכול למחול אף על בזיונו במצות שבין אדם למקום, וא"כ מאי טעמא דרבנן (כנ"ל) דאין יכול המלך למחול על כבודו ביבום וחליצה.

ב. מהו גדר זה דאף הוא מחוייב בכבוד המלוכה, אי הכוונה דאסור לו לגרום לביזיונו, א"כ מפני מה נדחית מצוה זו מפני מצוות שבין אדם למקום<sup>15</sup>, ואי הכוונה דאסור לו לגרום שהעם יזלזל בכבודו, זה מנ"ל שיהיה המלך צריך לדאוג למינויו, דבפשטות היא מצות העם ('שום תשים עליך מלך' – לשון יחיד) או מצות בי"ד, אך לא מצינו שיהיה חיוב על המלך לדאוג למוראו, ומהו באמת גדר האיסור על המלך לזלזל בכבוד עצמו. ומצד איסור "לפני עור לא תשים מכשול", א"כ אין זה גדר במלוכה כ"א גדר כללי בקיום המצוות.

ג. כתב שם דכיבוד ת"ח וכלהו הוא מצוה שבין אדם לחבירו, וזה תימה דכתב הפתחי תשובה<sup>16</sup> גבי כיבוד ת"ח ומחילת כבודו לכיבוד כלה דמכיון שזהו מצוה שבין אדם למקום הרי שרי, וא"כ צ"ע אם כיבוד הוא מצוה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו<sup>17</sup>.

(13) שמואל ב ו, כב.

(14) ע"ב, ד"ה עשה דכבוד התורה.

(15) לאחריו כותבי זאת היה נראה לומר דאולי החילוק בין חליצה ויבום לעמידה בהקהל, דחליצה ויבום הוא בקום עשה, היינו דעל המלך ע"מ לקיים המצוה צריך לעשות מעשה שבוה מזולל בכבודו, משא"כ בהקהל, שמקבל בלאו הכי סה"ת עומד, הרי זה ב'שב ואל תעשה', ובוה אמרינן דמותר לו, ודו"ק.

(16) יו"ד סי' רמ"ד אות ד', בשם ה'חות יאיר', ואינו תח"י.

(17) ואולי נחלקו מהו שורש המצוה ד'גמילות חסד', אם הוא מצד ואהבת לרעך כמון או ועשית הישר והטוב וכדו', ואז דינה כבין אדם לחבירו, או שזוהי מצוה בפ"ע לשמח הכלה ומצד מצות 'זהלכת בדרכיו' ואז דינה כבין אדם למקום.

וכן הוא בפ"ת שכתב "אף שאינה מצות עשה ממש, רק גמ"ח שילפינן מוהלכת בדרכיו".

## ד

## אי אגריפס הוי מלך כשר

והנה הא גופא צ"ב מפני מה אמרינן על אגריפס דהוה מלך, ומצד ב' טעמים:

הא' דהרי פסק הרמב"ם דמינוי מלך ישראל הוא ע"י משיחה ונביא ובי"ד דע"א<sup>18</sup> וזה לא נמשח ולא מונה ומפני מה הוי גדרו כמלך.

והב' דמילתא דפסיקא היא דעבדים פסולים למלוכה, וכדאיתא בב"ק<sup>19</sup> "אמר רבא אמר רב ששת אמר קרא 'ובערת הרע מקרבך' מ"מ, אלא מעתה לרבנן עבד יהא כשר למלכות כו' אלא אמר קרא 'מקרב אחיך' ממובחר שבאחיך', א"כ מפורש הדבר דעבד אינו ראוי מלימוד דפסוק למלוכה בשום אופן.

יתירה מזו מצינו בתוספתא דסנהדרין<sup>20</sup> 'אין מעמידין מלך בא"י אא"כ היה נשוי לכהונה', היינו דצ"ל מן הראויין להנשא לכהנים. והיינו דאף אם היה אביו גוי ואימו ישראלית דפסק שמואל<sup>21</sup> דהולד כשר מ"מ פסול למלוכה.

והנה גבי אגריפס נחלקו רבותינו הראשונים אי היו אביו ואימו מישראל או לאו.

דכתבה הגמ'<sup>22</sup> "הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה כו' קם קטלינהו לכולהו מרותיה כו' רמא קלה ואמרה כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא כו'", עיי"ש.

וא"כ היה הורדוס (אבי אבי אגריפס – ינאי) עבד שלא נשתחרר, ואסור לבא בקהל כגוי. ואמרינן בקידושין<sup>23</sup> דעפ"ז שהיו אבותיו מן החשמונאים דמחזקינן אדם בעבדות. וא"כ היה אף בן בנו – אגריפס עבד, באם לא היתה אימו מישראל, וכדלקמן.

ונחלקו בזה רש"י ותוס' האם נשאו בני הורדוס בנות ישראל כשרות או לאו. דכתב רש"י<sup>24</sup> 'דאימו מישראל' היינו דהסיבה שאמרו ישראל לאגריפס אחינו אתה הוא מפני שהייתה אימו מישראל, וא"כ עפ"ז עולה דהיה אגריפס כשר לבוא בקהל, דהרי קיי"ל<sup>25</sup> דעבד וגוי

וכד דיקת שפיר בלשון הקו"ש ראית דכתב 'אבל בשמחת חתן דהוא מצוה שבין אדם לחבירו', היינו דוהו גדר בשמחת חתן. ויש להוכיח שזו מצוה לשמח הכלה ולא מצד החתן, ואכ"מ.

(18) כן הוא בהלכות סנהדרין פ"ד בתחילתו, אמנם בהל' מלכים כתב ע' ונביא, וראה הערת המו"ל במהדורת 'רמב"פ לעם' בשינוי נוסחאות, ומ"מ קשיא ממשנה דסנהדרין, דבי"ד דע' מנין, וי"ל בכמה אופנים, וראה מש"כ הר"ב זלוטי ב'תורה שבע"פ" כ' ע' כו, וב'שורון' יב ע' שפט, ואכ"מ.

(19) פח, ע"א.

(20) פ"ז ה"ו.

(21) יבמות מה, ב.

(22) ב"ב ג, ב.

(23) ע, ב.

(24) סוטה שם, ע"א ד"ה אחינו אתה.

(25) שם.

הבא על בת ישראל הולד כשר, אך ע"פ פי' יקשה מה דאמרינן שם בסוטה, דמחמת דהחניפו לו לאגריפס קרו דברים בלתי רצויים, ולכאו' מאי חנופה היא הרי כשר לבוא בקהל ולמלוך, ובאמת ביאר רש"י (שם) דמחמת שהיה אביו עבד הרי 'זילא מילתא', וזוהי החנופה.

וי"ל בפשטות, שמצד שהיה אסור לבוא בקהל שהיה אביו מצאצאי עבדים, ואמנם שלבוא בקהל – הוכשר למלוך הרי צ"ל מן הראויין לכהונה.

אך משמע מלשון רש"י בסוטה, שכתב שזילא מילתא, שאין זה פסול ופגם כ"א זלזול בלבד, ויל"ע.

אמנם התוס' בב"ב כתבו דלא נשאו בני הורדוס נשים כשרות, ומה שאמרו בני' לאגריפס 'אחינו אתה' הוא מפני דעבד אחינו הוא במצוות, וכן כתבו התוס' ביבמות<sup>26</sup>, וא"כ סיבת החנופה היא כפשוטה שהחניפו לו לומר שראוי למלוך ובאמת פסול למלוכה.

אמנם התוס' בסוטה כתבו ביאור אחר: דאף שהיתה אימו מישראל, מ"מ ריבתה התורה גבי מלך ואמרה 'מקרב אחיך' ו'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', וא"כ גבי מלך דוקא לא יוכשר למלוכה אלא מן המשיאין לכהונה, ואף בדיעבד, וא"כ גבי אגריפס לא הוכשר למלוכה ולא הוי מלך מחמת שהיה אביו עבד.

א"כ נמצינו נצרכים ביאור עד כאן ח' דברים:

א. מהו תי' התוס' 'לאו מלך גמור מ"מ נהגו בו כבוד כמלך גמור'.

ב. מהו פי' דברי המהרש"א בחילוק הסוגיות דסוטה וכתובות, ועוד שע"פ אין מובן כלל דברי התוס'.

ג. מפני מה לא הוקשתה קושית התוס' לרש"י.

ד. מהי שרש מח' ר"י ורבנן גבי אי מותר למלך לחלוץ ולייבם.

ה. מה טעם לא חלקו רבנן בסוטה על תי' הגמ' מצוה שאני, משא"כ בסוטה.

ו. דברי הקו"ש בחיוב המלך בכבוד המלוכה, ואי אמרינן דכיבוד כלה הוא מצוה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו.

ז. מפני מה היה אגריפס דינו כמלך כל עיקר, והא לא נתמנה ולא נמשח.

ח. מפני מה היה גדרו כמלך (אף אי לא בעינן מאיזה טעם משיחה ומינוי) שהרי היה מבית עבדים, ובעינן מקרב אחיך.

## ה

שיטת הר"ן לחלק בין כבוד העם כלפי המלך והמלך כלפי עצמו

והנה בכל הסוגיא הנ"ל האריכו בזה בקובץ 'אהלי תורה'<sup>27</sup>, והביא מש"כ בחידושי הר"ן בסוגיא דסנהדרין לתרץ מפני מה לא נחלקו רבנן גבי סוגיא דסוטה, וס"ל דמצוה דוחה כבוד המלוכה משא"כ גבי חליצה אין סוברין כן, וז"ל הר"ן: "ואפ"ה פליגי רבנן מפני שיש בזיון יותר מדאי בחליצה משום וירקה בפניו, וביבום נמי אין כבודו של מלך להשתמש בכלי שנשתמשו בו אחרים. ואע"ג דאמרינן בסוף<sup>28</sup> סוטה גבי אגריפס שקרא בעמידה ושבחוהו חכמים אע"ג דכתיב 'שום תשים' – שתהא אימתו עליך ומצוה שאני, אלמא רבנן מודו במצוה, היינו דוקא בעמידה דליכא בזיון כולי האי, ובהא אפילו חכמים מודו, אבל בחליצה יבום איכא זילותא טפי.

עוד כתב הר"ן דוד ז"ל שלא אמרו שמלך שמחל על כבודו שאין כבודו מחול לענין מצוה אלא שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפילו לאחר שמחל, כענין זה של חליצה ושל יבום שלא נתנו רשות לנשים ההם להתנהג בו בבזיון אע"פ שהוא מוחל, אבל כשקבל המלך על עצמו לקרות בעמידה אין אחרים נוהגין בו ביזיון של כלום, וכן אמרינן בפ"ק דכתובות, דאגריפס המלך שעבר מפני הכלה והעמידה חכמים שבפרשת דרכים היה, דמשמע שאל"כ לא היינו מקבלים ממנו לעבור בפניו שננהוג בו מנהג בזיון", עכ"ל.

והנה בדברי הר"ן צ"ב:

א. מצינו מפורש במשנה ערוכה<sup>29</sup> "החליל מכה לפניהם (מביאי הביכורים) עד שמגיעין להר הבית, הגיעו להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס", ויש לדייק בזה דעד הר הבית שאינו מצוה גמורה אין המצוה דוחה את כבודו, אולם מהר הבית ואילך שמחוייב מדאו' בזה הרי נוטל הסל על כתיפו, א"כ חזינן דאף במקום הזלזול הרי אין כבודו דוחה המצוה, והרי מיום שנתמנה למלך אסור לעשות מלאכה בפני העם<sup>30</sup>, ומ"מ לא חיישינן לזה ונוטל הסל ועולה, א"כ חזינן דדוחה מצות עשה כבוד המלך, אף שהוא בביזיון<sup>31</sup>.

ב. גם צ"ב מזה טעמו דחילוק זה בין כשהוא עושה מעשה לבין אחרים, דמה היתר יש לו לזלזל כבודו אם אין המצווה דוחה כבודו, ואם המצווה דוחה הרי אף ע"י אחר דוחה כבודו מפני המצווה, וצ"ב.

(27) כרך כח, ע' כו ואילך.

(28) צ"ע מפני מה אמר 'בסוף', ויש עוד ח' דפים, ופרק שלם לסיום המסכת.

(29) ביכורים פ"ג מ"ד.

(30) קידושין ע, א.

(31) ע"פ מה שתי' דיש לחלק בין קום עשה לשב ואל תעשה, מ"מ יקשה דין זה, דהו"ל למלך (באם מחוייב

ליטול הביכורים) לדאוג שלא יגיע למעמד כזה שיהיה מחוייב באופן כזה של ביזיון.

עוד הביא בקובץ הנ"ל דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>32</sup> גבי מעשה דסיום מס' ע"ז, דשבור מלכא נעץ הסכין בקרקע ו' פעמים ע"מ שאמורא יוכל לאכול, וכותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח: "ואין בזה היפך כבודו של מלך, מכיון שעשה זה שלא יכשל באיסור, ע"ד הא דסוטה 'מצוה שאני'", עכלה"ק. ורצה הרב הנ"ל שי' להסביר בזה שכאשר יש מצוה אין כלל בעיה דהיפך כבוד מלכים, כיון שעושה זאת ע"מ לכבד המלך, עיי"ש שהאריך.

והנה בזה יש להאריך, ומ"מ:

אין מובן כלל מנ"ל להרב הכותב שי' מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, חידושו זה, דהרי אין אף מ"ד דכבוד מלך דוחה איסור, דהרי כאשר יש חשש דע"י כבוד המלך יעבור על מצוה אין כלל כבוד המלך, ועיי' ברכות יז, א. ובדברי הרמב"ם פ"ג ה"ו מהל' מלכים שהאריך בזה דהוא גדר ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", עיי"ש.

ועוד והוא עיקר, שם איירי גבי מלך גוי, והיינו שבור מלכא, דיש מקום לומר דדוקא כבוד מלכי גויים שאינו מצוות עשה, אלא לכאור' רק הנהגה נכונה בלבד, אינו קיים כלל ועיקר כלפי מצוה, אולם בסוטה וכתובות וסנהדרין איירי גבי מלך ישראל, וכאן יש יותר מקום לומר שכבודו ידחה קיום מצוה, וז"פ.

## 1

### שיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ בענין זה

אמנם, שם הביא דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>33</sup> בביאור ענין הכבוד, דעניין כבוד המלך הוא שע"י שהעם בטלים אליו והוא בטל אל הקב"ה הרי נמצא דכללות עם ישראל בטלים על הקב"ה, וע"י נמשך יר"ש אל כללות עם ישראל<sup>34</sup>, וא"כ כאשר מסיר יראתו מעל בני"ה הרי עי"ז מוריד מהם יר"ש ולזה אין לו היכולת להסיר מהם יר"ש סתם כן, ועיי"ש שהביא ראיית כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, ממה שכתב הרמב"ם<sup>35</sup> "כדרך שחלק לו כבוד כו' כך ציוהו להיות בקרבו כו'", שהם ענין א', ואכ"מ.

וע"פ יסוד זה בגדר המלכות, מבאר הרבי מפני מה אין אומרים גבי כלה מצוה שאני, דהרי ע"י שמכבד המלך את הכלה מבטל הימנה יר"ש, שהרי כשהמלך מכבדה אינה יכולה לירא הימנו, משא"כ גבי הקהל דע"י שמכבד התורה אינו מבטל יראתו מא"א, ואדרבה שע"י מראה אין שבטל לה', ובוזה מגביר את יראת ה' של העם. ועפ"ז יובן ג"כ גבי חליצה ויבום. ועיי"ש בהמשך דבריו הק'.

(32) לקו"ש חי"ט ע' 36 הע' 49.

(33) רשימות חוברת ז, נדפס בשילוב ביאור – חוברת קנד.

(34) ועיין בדמ"צ מצוות מינוי מלך בביאור ענין המלוכה באופן הב', עיי"ש באריכות דעפ"ז מיישב מפני מה כעס ה' על בני"ה כאשר ביקשו מלך משמואל והלא היא מצות התורה 'שום תשים עליך מלך', עיי"ש.

(35) הל' מלכים פ"ב ה"ו.



אך עפ"ז צ"ב מפני מה אין אשת המלך מתייבמת, דאם הוא מפני כבוד המלוכה בסתם אין כבוד שאשת המלך תהיה אשת הדיוט<sup>36</sup>, אמנם כאן גבי מצוה מפני מה אין דין זה נדחה שהרי כל כבודה הוא מצד בעלה המת, דכעת לא על ידו היא המשכת היר"ש, ומפני מה לא אמרינן שיכולה להתייבם<sup>37</sup>.

גם ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח צריך ביאור דעת ר"י מפני מה ס"ל שכן יכול המלך לחלוץ והרי מבטל יר"ש לרגע.

גם הביא שם בקובץ הנ"ל דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>38</sup> וזלה"ק: "הטעם של מנהג ב'דת' כזו (לכוף לשתות בכלי גדול) הוא, להראות גדולתו של בעל המשתה, שסעודתו היא בהרחבה, ולכן שותים כוס גדול דוקא. וא"כ בנדו"ד שהמדובר במשתה של מלך, איך יכולים לוותר על 'דת' זו, והרי הנהגה כזו (לשנות ה'דת' ולא לכפות לשתות בכוס גדול), הוא היפך כבוד המלכות".

ובהערה: "ואף ש'כן יסד המלך' – אין ציווי המלך מועיל בזה. כי קיי"ל מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (סוטה מא, ב. קידושין לב, ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג). ויש לומר שגם ע"פ פשוטו של מקרא כן הוא (ואף במלכי או"ה), כי זוהי מילתא בטעמא, שאין זה כבודו הפרטי, אלא כבוד המלכות (ולכן אין ברשותו לוותר עליו)", עכלה"ק.

א"כ חזינן דהטעם (הן במלכי או"ה והן במלכי ישראל אינו מצד כבודם אלא מצד כבוד המלכות, ולכן אינו יכול למחול.

(ק"ק, דלכאו' (כנ"ל, גבי שבור מלכא לא דמי הא להא, אולם בפשש"מ, ועיקר הוכחת דברינו הוא מביאור הרבי יסוד הדין, ולא מהדין עצמו אי נוהג באו"ה).

וצ"ב איך יתאימו ב' הביאורים דכ"ק אדמו"ר מלך המשיח יחדיו, דלפי איך שמבואר באופן הא' הרי זה שאין המלך יכול למחול אינו מצד גדר המלוכה שלו, היינו, בעצם יכול המלך למחול, אך מפני שע"ז נחסר עניין יר"ש לכן נאסר עליו למחול, אך לאופן הב', הרי אינו יכול למחול מצד גדר המלוכה, שאין זה כבודו כלל ואינו יכול למחול (כעין המבואר בתחילת דברינו במח' רש"י ותוס').

ואולי אפשר לומר נפק"מ, אי מותר למחול על כבודו בפני מי שאינו ממלכותו, ויל"ע.

36) ולהעיר, דבפשטות כאשר מת המלך בלא ילדים, דאו צריכה אשתו יבום, הרי אחיו הגדול ביותר נהיה המלך, ומצות יבום בגדול, וא"כ אחיו ג"כ מלך, אמנם אין זה קושי' דהרי אף אשת מלך למלך אחר אסורה, אך ראה בפנים, ובמקרה שהיא אשת מלך הקושי' גדולה עוד יותר.

37) קצת דוחק לומר שזהו ביזיון לאחיו דבאם הוא מלך אין זה כבוד שיקח אשת איש אחר, דלא מציינו זה בשום מקום שהוא מצד המלך הלוקח, ועוד דדין זה דאין אשת המלך מתייבמת הוא אף כאשר אין המייבם המלך.

38) לקו"ש חל"ז שיחת פורים א' הערה 22 (שם ציין לחכ"א, והוא טה"ד).

א"כ נוספו ד' קושיות על ח' הקושיות הנ"ל (סוס"ד):

- א. כיצד יתישבו דברי הר"ן שחילק בין זלזול למניעת כבוד עם המשנה דביכורים.
- ב. מהי סברת הר"ד שבר"ן ושורש מצות כבוד המלך לשי'.
- ג. ע"פ יסוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח צ"ב הדין דאין אשת המלך מתייבמת לאחיו ההדיוט<sup>39</sup>.
- ד. כיצד יעלו ב' הסברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בשורש מצות כבוד המלכות זע"ז.

### ג' דרגות במלוכה

לכאור' היה נראה הביאור בכל הנ"ל בדא"פ<sup>40</sup>:

ובהקדים ביאור כללי בענין המלוכה גדרה מטרתה ופעולתה במלך ובעם:

ענין המלוכה יכול להיות בג' אופנים, וכדלקמן:

א. כאשר ישנו קיבוץ של אנשים הרוצה אשר ביניהם יתנהגו באופן של מוסר והנהגה טובה מוכרחים הם שיהיה על גביהם מלך ומושל, שינהיג אותם ויורה להם כיצד לנהוג, מטבע הדברים אדם זה אינו יכול להיות באופן שיהיה ניתן לזלזל בכבודו דע"ז לא יהיה בכוחו לכופף האנשים להתנהג בדרך הישר, אמנם מובן שכאשר רוממות המלך היא בסתירה לחוקים עצמם, הרי כל מינויו וכל הסיבה לנתינת הכבוד בטלה מעיקרה. א"כ מצינו שהכתרת אדם למלך באופן כזה אינה שינוי בגדר המלך, ואינה פעולת בו כלום, כ"א זהו ככל שררה ושלטון הניתנים לאדם, אשר לו יש סמכות מסוימת.

באופן זה מובן שאין נפק"מ כלל אם אדם זה הוא מיוחד או לא, דהרי אין זה נוגע כלל למטרה שלשמה מונה, כמו"כ מובן שירושת מינוי המלוכה אינו דבר עצמי אלא כמו הורשת כל שררה ומינוי, דבאם ישנו מינוי זה הרי בנו קודם לכל אדם. באופן זה מובן דפעולת המלך בהעם אינה פעולה עצמית, אלא בסה"כ סייג ועזר לעם לשמור שהם עצמם ינהגו ע"פ חוקיהם עצמם, ובסגנון אחר: אין העם תלוי במלך, אלא המלך תלוי בעם.

ב. על עם ישראל הוטל מצוה, 'שום תשים עליך מלך', מלך זה אינו סתם מלך השומר שינהגו ע"פ חוקי התורה, דלזה די בי"ד, מלך זה אינו אף מלך המנהיגם למלחמה שהרי לזה די שופט, מלך זה הוא הראש דעם ישראל, שע"י עם ישראל נהיה למציאות אחת, וע"י נמשך יר"ש לכללות העם (כביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח הנ"ל), אופן המלוכה הוא שכאו"א

39) אמנם זה לא יקשה לשי' הרמב"ם דכתב הטעם דכיון שאינה עולה לחליצה אינה עולה גם ליבום.

40) לכל הביאור דלקמן ראה באריכות רבה בספר החשוב 'יחי המלך' להגה"ח רשד"ב שי' וולפא, וש"נ.

מבנ"י מתבטל אל המלך, אין זה הסכמה לעשות ככל ציווי המלך כבאופן הא', דאין זה עניינו של המלך כאן (משא"כ באופן הא'), אלא התבטלות גמורה אל מציאות המלך שכל מציאות האדם תלויה במציאות המלך. באופן זה מובן דא"א לומר שבאם סותר מינוי זה לא' ממצות התורה הרי המינוי לכתחילה לא קיים, דה"ו פרט גופא ממצות התורה, ומאי אולמיה זמ"ז, אמנם כאשר אין קיום מצות התורה סותר לעצם מציאות ועניין המלוכה הרי מחוייב אף המלך לקיים מצוה זו, כלומר, כאשר אין קיום המצוה מהווה סתירה לקיום המלך כעניין כללי שלמעלה מהעם (ומאחד אותו), הרי אף המלך מחוייב במצוה זו.

(כאן המקום להדגיש, אין הפי' שבמלך באופן זה אין את האופן הא', אלא דאין זה דבר המספיק ע"מ שיהיה מלך הראוי לישראל ולא עי"ז מקיימים מצוות מינוי מלך, וד"ל.)

הכרתה זו פועלת שינוי באדם הנמלך, דמעתי הוא מלך בכל מהותו, אי אפשר לומר שהעם מבטלים את מלכותו מעליו, אמנם מאידך גיסא אי אפשר גם לומר שבלא המלוכה הוא ג"כ יהיה מלך, כלומר באם יצוייר שח"ו לא יהיה יותר מציאותו דעם ישראל אזי ודאי א"א לומר עליו שהוא מלך, מהותו שהוא מלך תלויה בקיום העם, אך לא במינוי העם. באופן זה ירושת המלוכה לא תלויה בהסכמת העם, שהרי אף אם לא ימנוהו למלך מ"מ יחשב מלך ע"פ דיני התורה, אמנם מלכות הבן תלויה בהנהגת המלוכה בפועל, דאם לפועל לא יתנהג כמלך לא יחשב כמובן כמלך, ובנו שוב לא יירש את המלוכה. באופן זה מובן דהשינוי בעם ישראל כשיש ע"ג מלך לכשאין ע"ג מלך כזה הרי הוא שינוי אמיתי, דללא מלך הרי חסר בהם עניין עיקרי דמלך. דמלך זה כולל בתוכו את כללות עם ישראל.

ג.לאחר שמונה דוד המלך להיות מלך ונמשח בשמן המשחה, ניתנה המלכות האמיתית לדוד ולזרעו, ביאור הדבר: ע"י משיחת דוד נעשה שינוי בעצם מציאותו של דוד וכל זרעו אחריו, אין זה זכות על המלוכה, כ"א הם הפכו להיות כולם מלכים. עד"מ כשם שלאחר שנמשח אהרון ובניו להיות כהנים נפעל בו ובבניו שהם כהנים, אף שיכול להיות שבחינה זו דכהונה לעולם לא תתגלה בהם, מ"מ אעפ"כ בטבעם הרי בניהם יהיו ג"כ כהנים עד סוף כל הדורות (אמנם לעניין מי צריך להיות המלך בפועל, בזה שוב נוהגים כל דיני הירושה, שמוריש רק לבנים ולא לבנות, והגדול קודם לקטן, וראה ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח גבי "ולא זכה דוד אלא לכשרים, ואכ"מ.), אין זה שינוי רק בעצם מהות האדם אלא זהו שינוי עצמי, דבר זה אינו תלוי לא בעם ולא במינוי ובהנהגת המלוכה בפועל. באופן זה מובן ג"כ דהשינוי בין כפי שעם ישראל ללא מלך מבית דוד לכפי שמולך עליהם מלך מבית דוד הוא שינוי מהאופן הטבעי והראוי, דהמלוכה שייכת בעצם לדוד ולזרעו<sup>41</sup>.

(41) עפ"ז יש לתרץ קושית האחרונים כיצד מלך רחבעם בן שלמה שהיה בן נעמה העמונית, והרי בעינן מקרב אחיך, דהרי כל זה הוא דוקא גבי מינוי מלך, היינו דאין לעם ישראל למנות מלך אשר איננו מקרבם, אך רחבעם בן שלמה היה מלך מעצם מהותו, ולא שייך בו כלל עניין המינוי, דהמלוכה היא שלו באופן טבעי, ויש להאריך.

## ח

## חקירה בגדר מינוי אגריפס

וכעת צריך לחקור מה היה גדרו דאגריפס, דודאי לא היה מלך מבית דוד, אולם צ"ע אי היה בגדר דמלך ישראל או לאו:

והנה בפשטות לא היה מלך ישראל כלל, דהרי כנ"ל לא מונה למלוכה כדיון, ולא היה ראוי כלל למלוכה על עם ישראל מצד ציווי התורה, וא"כ לכאור' היתה ממשלתו רק מצידו ולא הוי מלך ישראל, והיינו כהאופן הא'.

וא"כ יש לחקור מהו כוחו דטעם זה של ישוב העולם לדחות מצוות התורה, דהנה לעיל הובאו דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח גבי שבור מלכא, ובואר דכבוד מלכי גויים הוא הנהגה ישרה בלבד, ובאמת יש לחקור בזה, דאף אי אמרינן דהוא גזירת חכמים בלבד עדיין ידחה כבוד כלה וחתן<sup>42</sup>, אך לאידך גיסא לא מובן שאלת התוס'<sup>43</sup> מפני מה אין דוחה כבוד ינאי המלך (שהיה ג"כ מצאצאי הורדוס) את מצות עשה מדאו' של "ועמדו שני האנשים", דהרי היה מאומות העולם, שהרי אין כבודו אלא תקנה טובה, ויל"ע.

באופן זה (שכבוד אגריפס לא היה אלא ככבוד מלכי או"ה) יתורצו רבות מן הקושיות הנ"ל:

א. הפי' בדברי התוס' "דלא היה מלך גמור כו' מ"מ היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור", דכבודו דאגריפס תלוי בהעם, דכל תוקפו שלו כמלך הוא אך ורק מצד שהעם בחרו בו כמלך עליהם ולפיכך מחוייבים בו כבוד, עפ"ז הפשט שלא היה מלך – מצד עצמו, אך מפני שנהגו הרי כעת חל עליו דין התורה 'שתהא אימתו עליך', היינו דמכיון שע"י הוא שלימות וקיום העולם, הרי אסור מדין תורה לזלזל בכבודו, והוא בכלל.

וזה תלוי באופן שנהגו בו כבוד, דכיון שנהגו בו אפילו פעם א' כבוד ה"ז מעתה אם יורידו מאופן כבוד זה, ה"ז מחליש את כוח המלוכה שלו, וא"כ יתאימו היטב דברי החת"ס הנ"ל, דמכיון שהחניפו לו פעם א', ונהגו בו כבוד כמלך גמור (היינו כאילו הוא מלך ישראל כשר שאמרו לו 'אחינו אתה', היינו ראוי אתה להיות מלך כשר), א"כ שוב לא יכולים חכמי ישראל לנהוג בו מנהג זלזול דע"ז נחלש כבוד וכוח המלכות, וממילא בישוב העולם.

42) שו"ע אדמוה"ז סי' קע"ח סעי' ו'. וכיוון שבא לידינו נימא ביה מילתא, דכתב שם אדמוה"ז "וכל זה שהולך לדבר הרשות או אפילו לדבר מצוה שאינה עוברת, אבל לצורך מצוה עוברת כגון לקראת חתן או לקראת כלה כו'", היינו שהמצוה היא לשמח כלה גם שלא בפני החתן (משחילק ביניהם). ובאמת הוא מח' האחרונים בכתובות טז, ב – יז, א, מצד מי המצווה והאריכו בזה, ובשני מילים אלו גילה דעתו בזה. ואכה"מ להסביר טעמא דמילתא, וא"ה עוד חזון למועד.

43) סנהדרין יט, א, ד"ה ינאי המלך.

אך עדיין לא יושבו דברי המהרש"א שחילק בין סוגיא דכתובות שהוצרך לתרץ "פרשת דרכים הוה", לסוגיא דסוטה.

ב. וזוהי מח' ר"י ורבנן, אי כאשר א' מנתינו של המלך מראה זלזול בו, אך לאותו האדם ברור שהרי הוא מלך בכל תוקפו, אי חיישינן אף בכה"ג לחלישות כוח המלוכה, דכיון שכבוד המלכות הוא מילתא בטעמא, וכאן אין למיחש שיבוא האדם לזלזל במלך, שכיון שידועת האשה שזה שיורקת בפני המלך אינו מצד חלישות תוקף המלכות, כי אם מצד ציווי התורה, ולכן יהיה מותר (שי' ר"י) או דאמרינן דמ"מ אין לה לנהוג בו ביזיון<sup>44</sup>.

ג. וזה הטעם דאף בהקהל יודו רבנן לטעמא דמצוה שאני, דמחמת שאין זלזול מצד העם, ומאידך גיסא ברור דהמלך מולך בכל תוקפו, רק דהתורה יותר חשובה מהמלך ולכן מחוייב בכבודה, אך אין אף אחד מהעם שיותר חשוב מהמלך.

ד. מובנים דברי הקו"ש דאף לאגריפס אסור מפני כבוד המלוכה, היינו מורא מלכות, דמה אולמיה דאגריפס להוריד ולהחליש את מורא המלכות שעיי"ז מתרבים הפושעים בעולם.

ה. מובן מפני מה לא בעינן שיהיה אגריפס כשר למלכות וימונה ע"י סנהדרין, דמכיון שכל מלכותו אינה אלא מצד מלכותו בפועל אינו זקוק כלל ועיקר לסנהדרין ומשיחה, ולא אמרינן דעליו ציוה התורה 'שום תשים', דהרי ציווי התורה הוא דוקא במלך באופן הב', שאם תרצה למנות אדם שייאחד ויכלול את עם ישראל הרי מוכרח הוא בכל התנאים, אך כאשר אין זה ענינו, הרי לא עליו ציונה התורה, וממילא לא שייך האי דינא דרבא בריש תמורה.

ז. מובן היטב שורש הטעם דר' דוד מפני מה דוקא אוסר על מישהו מהעם לפגוע אפילו כלשהו בכבוד המלכות, דכאשר המלך פוגם בכבוד עצמו, הרי אינו מראה שיש מישהו יותר חשוב או חזק ממנו, אך כאשר מישהו מן העם מראה שהוא יותר חשוב מהמלך, אפילו כלשהו כבר נאסר מצד כבוד המלכות.

ת. גם מובן הטעם שחילק הר"ן בין זלזול לכבוד, דהרי אף שאין מתוסף במלך כבוד, היינו שאין מחזק את כוחו, מ"מ אין זה פוגם, כלומר עדיין לא עשה מעשה שהוא היפך ישוב העולם, אמנם לא הועיל, אך גם נגד לא עשה, משא"כ כאשר מזלזל, הרי אף למלך עצמו אסור, וז"פ.

ט. גם יובנו הפלא ופלא ב' תירוצי וטעמי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח זה עם זה, דבאמת האי טעמא דיראת שמים הוא במלכי ישראל הכשרים בלבד משא"כ במלך כאגריפס שלא

44) והדוחק בזה מובן, שהרי לא צמצמו חכמים דבריהם למלך כגון אגריפס וכדו' ומשמע שה"ה אפי' למלכי ישראל הכשרים, וכן נפסק להלכה שדין זה נוהג אף במלכי ישראל הכשרים, ואולי הביאור בזה, אם הוי בכלל בזיון בכזה אופן, שידועים שהוא מצד מצוה, אך עדיין ק"ק משהוצרכה הגמ' לומר "מצוה שאני", ואולי זה עומק דברי הגמ', ודוחק.

שייך זה בו, אך מ"מ יהיה אסור אף למי שאינו ממלכתו לזלזל בכבודו, מכיון שהוא מהרס עי"ז את כוח המלכות<sup>45 46</sup>.

## ט

## ב' תקופות במלכות אגריפס

אך הנה בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>47</sup> יש וזלה"ק: "בנוגע לקריאת הפרשיות דהקהל ע"י המלך – איתא במשנה "אגריפס המלך עמד וקבל (הס"ת) וקרא עומד (אע"פ שמעיקר הדין קורא יושב) ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעות, אמרו לו, אל תתירא אגריפס, אחינו אתה אחינו אתה". אמנם, בגמרא ישנו המשך לסיפור זה "תנא משמי' דרבי נתן, באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלי' שהחניפו לו לאגריפס". ולכאורה, מכיון שבמשנה מסופר רק שאמרו לו "אחינו אתה", ללא ההמשך שבגמרא שהי' זה ענין בלתי-רצוי, משמע, שלדעת המשנה לא הי' חסרון כדבר כלל, ואדרבה, סיפור זה הובא בהמשך להתחלת הענין אודות מעלתו של אגריפס שקרא עומד, שבגלל זה "שבחוהו חכמים". ועפ"ז, יש סתירה, לכאורה, בין הסיפור כפי שהובא במשנה (שלא הי' שום חסרון באמירתם "אחינו אתה") לבין הסיפור כפי שהובא שנתחייבו עונש חמור "על שהחניפו לו לאגריפס".

ויש לומר, שאין כאן מחלוקת במציאות, אלא, מדובר אודות שני מאורעות בפ"ע (שהרי כמשך שנות מלכותו של אגריפס הי' יכול להיות יותר מ"הקהל" אחד), והחילוק שביניהם – בגלל השינוי בפס"ד דחכמים ב"הקהל" זה לגבי "הקהל" הקודמו, ע"ד האמור לעיל אודות החילוק בין קודם שנפסקה הלכה ולאחרי שנפסקה הלכה. וי"ל הביאור בשינוי הפס"ד דחכמים – בשני אופנים:

א. השאלה היא בנוגע למלכותו של אגריפס, אם הי' ראוי למלוכה דקרינן ב' "מקרב אחיך" מכיון שאמו מישראל. או ש"אמו מישראל מהני רק גבי נשיאות ושררות בעלמא,

(45) הנה, לאחר כותבי כ"ז, והיו הדברים מוכנים לדפוס, שמעתי נקודת התי' הזו מהרה"ח יחיאל מ"מ שי' קלמנסון – ראש ישיבתנו, אמנם, דהוא תלה הדברים בגדר דינא דמלכותא דינא, ומצד "פרשת המלך" דשמואל, וראה בספר זה, שהארכתי בעניין זה אי שייך דמ"ד במלך ישראל ובמה גדרו, וצריכים הדברים ברור אי מתאימים זל"ז.

אמנם גם בדבריו צריך ברור, דהביא ראיתו מדברי הגמרא דמנחות קב, א דאמרינן דין כבוד בפרעה, וא"כ חזינן עניין זה אף במלכי גויים, אך זה דוחק כי שם אמרינן בחדא מחתא כך על אחאב מלך ישראל, ועל אחאב אמרו התוס' (סנהדרין כ, ב) "דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום", וא"כ דעתם שאין אומרים דין זה דפרשת המלך על אחאב, ואחאב הוא יסוד כל חידושו, וי"ל בדוחק, ואכ"מ.

(46) אמנם זה דוחק גדול, דהרי כל היסוד הנ"ל כתב הרבי לבאר האי סוגיא גופא דכתובות ואיך אפשר לומר שזה גופא איירי באופן אחר לגמרי. וראה לקמן.

(47) שיחת ליל שמח"ת ה'תשמ"ח, תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 314 ואילך.

משא"כ מלך שחזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך, קפיד קרא עד שיהא ממש מקרב אחיך, שאביו ואמו מישראל".

ב. השאלה אינה בנוגע למלכותו של אגריפס, דלכו"ע לא היתה מלכותו בשלימות, אלא בנוגע לחיוב דקריאת הפרשיות דהקהל ע"י המלך – אם צריך להיות ע"י מלך דוקא, ומכיון שאגריפס אינו מלך כדבעי, לא יכול לקרות פרשת המלך. או שבמקום שאין מלך חייב לקרות גדול שבעם, שאז, יכול גם אגריפס לקרות פרשת המלך. ועפ"ז י"ל שבפעם הראשונה פסקו חכמי ישראל שאגריפס יכול וצריך לקרות פרשת המלך, ולכן הי' זה דבר רצוי כו', אבל בפעם השני, עמדו למנין ופסקו שאגריפס אינו יכול לקרות פרשת המלך, ולכן, כשקרא ואמרו לו "אחינו אתה", נתחייבו עונש על "שהחניפו לו לאגריפס"., עכלה"ק.

והנה מלשונו הק' משמע (לאופן הא') שהיה זמן שהיה ראוי למלוך ע"פ דין תורה (אף שלאחמ"כ נפסק איפכא מ"מ באותו הזמן שפיר איכא למיפרך מדיני מלך כשר), וא"כ צריך לברר אי באותו הזמן של מעשה מחילת כבודו מפני הכלה היה כשר או לאו, היינו לאחר שנפסקה הלכה או לפני.

ולכאור' היה נראה לומר דזוהי מחלוקת רש"י ותוס' כאן, דלרש"י ס"ל דהיה ראוי וא"כ נתקיים בו ציווי התורה 'שום תשים' כו' וחובת כבודו מן התורה, ואילו לתוס' הוא דרבנן ורק מפני שנהגו הוא כן, ולכן לא הוקשה לרש"י קושיית תוס' כלל.

אולם אין לומר כן, דהא מפורש הוא בתוס' שהוא הוא דינא דהקהל, אך פה מחמת שצריך למחול לכלה דייקא, לכן לא יכלה הגמ' לתרץ מצוה שאני, וא"כ מוכח דס"ל להתוס' דהיה גם באותה העת ראוי למלוכה ע"פ דין תורה (אמנם אח"כ נפסקה הלכה אחרת, כנ"ל), וא"כ לא זהו ביאור הדברים.

ועוד דתקשה שי' הריטב"א (וכן כתב הרא"ה) שנהיה מלך גמור, דאם היה פסול למלוכה מה יועיל זה שמלך בפועל, והרי צייתה התורה 'שום תשים', ואיך יכול לעבור על מצות ה' ולהחשב כמלך אי לאו שראוי למלוכה<sup>48</sup>.

48 והנה התוס' כתבו ביבמות מה, ובב"ב ג, ב דלא נשאו בני הורדוס ישראליות, וכיצד יתישבו הדברים זע"ז, אולם נ"ל חידוש דין, דלשי' התוס' הנ"ל הרי ראוי עבד מכיון שמלך בדיעבד להיחשב כישאל לענין המלכות, דכתבו התוס' בב"ב שכיין שעבד הוא אחינו הוא במצוות, והדברים תמוהים בלא חידוש זה, דמה בכך שאחינו הוא במצוות הרי מ"מ אינו ראוי למינוי ומה טעם הוא שיאמרו ישראל עליו אחינו אתה, אלא כנ"ל מכיון שאחינו הוא הרי הוי בדיעבד כישאל, ולפ"ז אף אישה ראויה בדיעבד למלוך אף שכתבו חז"ל (ספרי פ' שופטים סי' קנז) 'ולא אישה', מ"מ מכיון שיש לה שייכות (כעבד). ועתה זכיתי לראות שהם הם דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בלקו"ש חכ"ט ע' 82 שכתב דיש לא תוכל שלא מועיל, והביא כדוגמא הא ד'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' וביאר דמפני שיש על המלך כמה מצוות הרי אף אם מינו נכרי לא יועיל, וע"פ ביאור זה דכאשר מחויב (במקצת) מצוות מ"מ מועיל בדיעבד, דכ"ז שאין מועיל נכרי לגמרי הוא מפני המצוות וזה (עבד ואשה) שייכים קצת במצוות, ועדיין יש לעיין בזה.

ועתה יבוארו הדברים היטב:

היה אגריפס מלך ישראל (באותה השעה, לפני שנפסקה הלכה להיפוך) אף שלא מונה, וכעין שמצינו גבי הרבה ממלכי ישראל שלקחו מלכותם בכוח, וכן החשמונאים דלא מצינו שמונו למלוכה, ואדרבה לא הייתה דעת חכמים נוחה מזה שלקחו המלוכה לעצמם ולא נתנוה לבית דוד<sup>49</sup>, וכעין שמצינו גבי בר כוכבא שאף שלא מונה הרי היה דינו כמלך<sup>50</sup>, וכן מצינו בשופטים שהיה דינם כמלך אף שלא מונו למלוכה אלא כיון שנהגו במלוכה על ישראל והיו כשרים למלוכה הרי נחשבו כמלכים, כע"ז מצינו גם גבי הורדוס (ב"ב ד, א) דסבר בבא בן בוטא שיהיה דינו כמלך ודחה הורדוס שאמר שהוא עבד שאינו משוחרר ולכאו' היה יכול לענות מהא דלא מונה ע"י הסנהדרין, אלא פשוט דאם מולך א' מישראל הראוי למלוכה על עם ישראל הרי הוא לענינים מסוימים כמלך ישראל, כלומר: אינו יכול להרוג על פי גזרתו, אך בוודאי מחוייבים ישראל בכבודו ואסור גם לו לזלזל בעצמו.

אמנם התוס' שכתבו שלא היה מלך גמור ס"ל דמכיון שסוכ"ס לא מונה למלוכה הרי כל סיבת החיוב בכבודו אינה מן התורה אלא מחמת המנהג, דרך עי"ז מתחייבים מן התורה בכבודו, כלומר שגמור – היינו מלך שמונה ע"פ חוקי התורה, ו"נהגו" פי' מלכותו בפועל על עם ישראל.

אולם רש"י ס"ל דאף כשלא מונה ע"פ דיני התורה במשיחה ובמינוי הסנהדרין, מיד מחוייבים בכבודו מן התורה. אולם לשניהם לא מצי למחול על כבודו ככל מלכי ישראל, מצד כבוד ישראל (לתוס', וכפי שכתב המהרש"א) או מן התורה.

והסיבה לזה דאף לתוס' לא יכול למחול משא"כ אם אין ראוי למלוכה, הוא כפי שכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, דע"י ישנו הביטול דכלל ישראל להקב"ה ואין בכוחו לבטלם ממצוה כללית זו, משא"כ כשהוא אינו ראוי למלוכה שלא אמרינן כלל שדרכו הוא הביטול דכלל ישראל לה' ית'.

והוא הוא ביאורו שהסיבה היא מצד דאין המלוכה שלו, דהא היא מלכות ישראל שה' בהם שרוי, אולם מ"מ טעם הדבר איכא.

אמנם ודאי אף במלך ישראל יש אף טעם שלא יתבזה כבוד המלוכה מצד האופן הא', וא"כ אין טעמו של דבר שהוא מצד המשכת היר"ש מ"מ הטעם השני שהוא מצד יראת המלכות שפיר איכא, ואף לאחר שמת אסורה אישתו ביבום, וזה הטעם שמפני מצות הקהל

49) אמנם חיפשתי ולא מצאתי שיאמרו חז"ל על בית חשמונאי בכלל שהיה גדרם כמלכים, אך בכלל אין בדברי חז"ל אודותם כמעט אך הלשון הוא בפשטות "מלכי בית חשמונאי", ועצ"ע..

50) אמנם יש להסתפק בראיה זו טובא, דהרי בר כוכבא זה היה מצאצאי בית דוד וא"כ אין צריך מינוי כלל הדעם, כנ"ל, ומה דמי להא דהורדוס, ועיי' רש"י סנהדרין צב, א. אמנם ראה הגהות הב"ח, ואכ"מ.



רמה

שער נגלה

נדחה כבודו דהרי ליכא ב' הטעמים, משא"כ ביבום וחליצה הרי אף אם אין הטעם דהמשכת היראה, מ"מ טעם דכבוד המלכות איכא.

### י"ד

**לסיכום:** ישנה מח' הראשונים אימתי אמרינן על אדם שלא הומלך על ישראל כדין שדינו כמלך (לענינים מסוימים), אי דוקא כשראוי למלוכה ע"פ דין או אף אם לאו, ובין כך ובין כך אין לבזותו, מצד כבוד ישראל.

אגריפס המלך, – יתכן ש- בתחילה (לדעת תוס') היה ראוי למלוכה ולכן כיון שמלך על עם ישראל נחשב כמלך ישראל לכל דבר ועניין, מאוחר יותר (לאחר שנת הקהל אחת) השתנה דינו ונפסק להלכה, וכן המסקנה, שאינו ראוי למלכות, ומעתה היה חיוב הכיבוד רק מצד כבוד ישראל ותו לא.

והדברים עדיין צריכים ברור וליבון, ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.

## גדר דינא דמלכותא דינא, במלכות ישראל והמסתעף

הת' אלחנן דוב שי' גארעליק  
תלמיד בישיבה

### א

ביאור רש"י בטעם היתר נדרי אונסין

איתא במשנה<sup>1</sup> "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים – כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים; ר"ש אומר: אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. ובגמ' איתא "קא פסיק ותני, לא שנא מכר ל"ש מתנה; בשלמא מכר, מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה, ושטרא ראיא בעלמא הוא, דאי לא יהיב זוזי קמייהו, לא הווי מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני, לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא, אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. ואב"א, תני: חוץ מכגיטי נשים".

וכתב רש"י<sup>2</sup> "של עובדי כוכבים".

וכוונתו בפשטות לומר שדוקא כאשר מדובר במלכות עכו"ם דינו דין, אך כאשר מדובר במלכות של ישראל אזי לא אמרינן דינהם דין, וצ"ל כשר ע"פ דיני התורה, ואי לאו הכי לא יועיל דין זה 'דינא דמלכותא דינא', וזה צ"ב מפני מה ס"ל לרש"י דדוקא בעכו"ם אמר שמואל דין זה.

ועוד מצינו במשנה<sup>3</sup> "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין, שהיא תרומה – אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך – אע"פ שאינן של בית המלך כו", ובגמ' איתא "והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא, אמר רב חנינא א"ר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה. דבי ר' ינאי אמר: במוכס העומד מאליו".

(\* מדברים שנאמרו, כינוס תורה פסח ה'תשס"ט, ונצי"א – איטלי, ובהוספה קצת.

(1) גיטין י, ע"ב.

(2) ד"ה דינא דמלכותא.

(3) מן הסתם הוא שינוי הצנזורה, וצ"ל גוים, כבריבוי מקומות.

(4) נדרים כו, ב.

ופי' רש"י<sup>5</sup> וז"ל: "ולאו נדרי אונסין נינהו, ואמאי נודרין למוכסין להבריה המכס של מלכות", עכ"ל. וביאור דבריו, דהתירה המשנה להישבע על פירות שהם של תרומה ע"מ שלא לשלם המכס, ואע"פ כן אין הפירות מתקדשים ומותרים בהנאה. ונראה שכוונת רש"י לשאול בב' נקודות, הא', מפני מה אין הפירות מתקדשים ומותרים לישראל, דהרי מחוייב במס, וא"כ כשנשבע לא מחמת אונסו נשבע, ואין זה נשבע, אלא מרצונו, וא"כ הרי הפירות (לכאור') קודש. והב', מפני מה הותר לגנוב מס המלך, היינו דיש ב' נקודות, איסור הפירות ואיסור גניבה.

ולכאור' צ"ב מפני מה הוכרח רש"י להכניס ב' פי' אלו בדברי הגמ', דהר"ן למד בפשטות שכל שאלת הגמ' הוא מצד איסור חיוב ממון ולא מצד איסור הפירות, וז"ל הר"ן "והיכי שרינן למידר הכי כדי להפטר כיון דמן הדין חייב ליתן לו את המכס", וכן משמע מלשון הרא"ש (פ"ג הי"א) "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא ומי ששכר המכס מן המלך אסור לגנוב לו המכס", וא"כ חזינן דרוב ראשונים למדו כן בפשט הגמ' ששאלתה היא רק מצד חיוב ממון ולא איסור הנאה מנדרים, ומה הכריח את רש"י לומר אחרת.

## ב

### ח' שיטות בדינא דמלכותא דינא

בביאור הדברים נ"ל, ובהקדים מח' רבותינו בשרש ומקור דין זה ד"דינא דמלכותא דינא":

כתב רשב"ם<sup>6</sup> וז"ל: "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם, דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל".

והנה כד דיקת בדבריו מצינו ג' ענינים בדבריו. אב אחד וב' תולדות.

א', גדר זה של דינא דמלכותא דינא הרי הוא מצד גדר מחילה, ולא מצד כוח המלך. היינו, כל הסיבה דדיני המלך בעלי תוקף אינם דוקא מצד שהמלך הנהיגם, אלא ה"ה אף סתם מנהג המדינה, דמכיון שהיה נהוג כן, הרי קיבלו עליהם מרצונם דינים אלו.

ב', דוקא היכא שהוא מנהג קבוע ורגיל, אולם היכא שהוציא המלך גזירה חדשה לא אמרינן בכגון זה 'דינא דמלכותא דינא', כי מכיוון שלא נתפשט (עדיין) המנהג אין סברא שנחשיב כאילו קיבלו עליהם מראש מנהג זה.<sup>7</sup>

(5) כח, א. ד"ה דינא דמלכותא דינא.

(6) ב"ב נד, ע"ב. ד"ה והאמר שמואל.

(7) וכ"ה דעת הרמב"ן בחידושו (ב"ב נה, א) וז"ל: "אלא שנראין הדברים דכי אמרינן דינא דמלכותא דינא כגון הדינין הידועין למלך בכל מלכותו שהוא וכל המלכים אשר היו לפניו הנהיגו הדברים והם כתובים בדברי הימים

ג', אין הכוונה כאשר מצד דינא דמלכותא דינא מגיע לפלוני שדה זו, שכבר נקנתה השדה, אלא שבאם יגש לקנות ויקנה, הרי לא נקרא שגזל, אולם כל זמן שלא יקנה אין זו שדהו. במילים אחרות: דמ"ד מבטל איסור גזל אך לא מהווה מעשה קניין. באו"א: זהו מעשה שלילי ולא מעשה חיובי, זהו סילוק של בעלות הבעלים הקודמים, אך לא קנין לבעלים החדשים.

אמנם, דברים אלו צריכים ליבון הרבה, דהנה מציינו שהרעישו רבותינו קמאי וקמאי דקמאי דאין הכוונה שדינא דמ"ד בא לעקור איזה דבר מן התורה<sup>8</sup>, ולכאן' כנ"ל דהוא גדר מחילה, וכאילו התנו בפה ומראש שכך וכך ינהגו, א"כ בדבר שבממון, אע"פ שמפורש בתורה להיפוך יהיה הדין כדין המלכות, ומפני מה אמרו שזהו עקירת דבר מן התורה.

ביאור אחר בגדר זה אנו מוצאים בשם הר"א ממייץ<sup>9</sup> וז"ל: "במלכי אומות העולם אמרו דינא דמלכותא דינא, ומשום דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם שהארץ שלו היא", היינו דכמו שיש לאדם זכות על שדהו שלא ינהג אדם בה אלא באופן כזה וכזה, כע"ז הוא ג"כ גבי מלך, שהארץ שלו היא, והרוצה להינות הימנה מחוייב בדינים אלו ואלו. א"כ אנו מוצאים שאין הכוונה כאן דדינים אלו חלים מחמת הסכמת ב' הצדדים, אלא מחמת כפיית צד שלישי, היינו דלמלך יש כוח לכפות על העם הנהגה באופן מסויים, מחמת בעלותו על הארץ.

אמנם, עפ"ז יקשה מפני מה אמרינן דיש למלך זכות אף במטלטלין של בני עמו, וכמו שמצינו שיכול המלך לקבוע שאניה שטבעה בים, שאף שע"פ דין תורה המוצא והמציל ה"ז שלו, מ"מ מצד דיני המלכות חייב להחזיר, וזה צ"ב מהו כוחו.

ע"ז יש לתרץ, דכתבו רבותינו<sup>10</sup> דדוקא בקרקעות יש למלך זכות אך בשאר דברים אין למלך זכות בנכסי עמו. וא"כ יעלה היטב, דכיון שכל זכותו של המלך אינה אלא מצד זכותו בארץ, לכן כל זכויותיו הם בקרקעות בלבד.

ובחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, חסנותא דמלכא הוא ואין אנו דנין באותו הדין, וממשיך שם "ודייקנא לה מדאמרינן דינא דמלכותא דינא ולא אמרינן דינא דמלכא דינא, אלמא דינא דידיע לכולהו מלכי קאמרינן ולא מה שהמלכים עושים מעצמם באונס", וראה לקמן עוד מזה. ואף במלכי ישראל הקדושים דיני המלך ידועים כמו שכתוב בקבלה על ידי שמואל הנביא, ואמרו רבותינו (סנהדרין כ' ב') כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו.

8) ולציין לאיזה מקומן: ש"ך סי' ע"ג ס"ק לט, לבוש סו"ס שסט, תשובת הרשב"א (הובאה בב"י סו"ס כו), רמ"א

שו"ע סי' שסט יא.

9) הובא בחי' הרשב"א נדרים כח, א. וכ"ה ברא"ש נדרים פ"ג סי"א. ר"ן נדרים בשם התוס'. בעל התרומות שער

מו ח"ה סי' ה.

10) ב"י סי' שסט בשם הרא"ש נדרים פ"ג, שכ"כ בשם הרא"ש (ונמצא ברא"ש ד' וונציה שם, ובדפוסים

מאוחרים נשמט) ובשם מרדכי ב"ק פ"י (ונמצא במרדכי ד' ריווא די טרינטו, ובדפוסים מאוחרים נשמט), שכ"כ

בשם הראב"ה. או"ז ב"ק סי' תמו. מהרי"ק שורש קפח (נשמט בדפוס סדליקוב). רמ"א בשו"ע שסט ח בשם י"א.

שו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' רכד. שו"ת מהריב"ל ח"ג סי' קט.

עוד ביאור מצינו<sup>11</sup>, דכל אנשי המדינה הם כעין עבדיו של המלך, דהדין הוא שע"י כיבוש נעשים קנין גופו של המלך, ולכן גם נכסיהם הרי הם שלו.

אך ע"ז יקשה מה שאמרו<sup>12</sup> שדוקא שדין זה הוא דין המלוכה הנהוג מקדמא דנא, אולם אם היא גזירה חדשה הרי אינו חייב בקיום דין זה. דלכאו' ע"פ הביאור הנ"ל מה נפקותא יש, דכיון שהעם עבדיו של המלך מדין כיבוש, הרי כל מה שיאמר יעשו.

עוד קשה ממה שהובא בגמ' דלעיל שכאשר הוא מס שאינו קצוב הרי מותר לרמותו, ולכאו' כיון שהכול עבדיו והוא הסמיך איש פלוני לקחת כראות עיניו מה עיכוב יש להם לבוא, ולאמר בזה מותר לרמות ובזה לא, יעשה המלך בחפציו כטוב בעיניו, ופשוט.

שיטה נוספת יש<sup>13</sup>, שדדמ"ד שורשו מהכתובים דפרשת המלך, היינו מדיני מלך ישראל, הכתובים בפרשת שמואל<sup>14</sup>. שכשם שלמלך ישראל יש זכות בזה, כן הוא ג"כ במלכי גויים שדיניהם דין מהאי טעמא, דהיינו מכיון שביקשו ישראל מלך ככל הגוים, הרי מזה שאמר שמואל כל הדינים הללו, משמע שמותרים מלכי הגויים בזה.

ורצו להוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ם<sup>15</sup> "העיקר אצלנו דינא דמלכותא ואין מותר לו לברוח מן המכס ואיך ישבע עליו ואין הפרש בין מלך עובדי כוכבים ובין מלך ישראל".

ובדבר זה יש להאריך, דהנה ידוע דדין זה דדינא דמלכותא דינא הוא דין פסוק ולא מצינו מי שיחלוק בזה<sup>16</sup>, ואם מקור דין זה הוא מפרשת שמואל לכאו' במחלוקת נשנית. כדאיתא בסנהדרין<sup>17</sup> "אמר רב יהודה אמר שמואל כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו, רב אמר לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם כו'", ע"כ. ולכאו' לרב (אף שלפועל אין הלכה כמותו, ד"הלכתא כו' כשמואל בדיני<sup>18</sup>") היה צריך להיות הדין שאין דינא דמלכותא דינא, ולפועל חזינן להיפך, שלא חלק רב (ואף שלא ראינו אינה ראייה, מ"מ כיון שכתבו הראשונים כנ"ל שאין חולק בדבר, אין לומר שבאמת חולק רב אלא שלא מצינו זאת בפ"י, ובמיוחד שבדבר המצוי לא ראינו כן ראייה, ואכ"מ להוכיח שאם לא כתוב בשום מקום בש"ס שחולק אין מקום לומר שחולק מסברא, ובעז"ה במ"א אאריך).

11) רשב"א יבמות מו א; נמוק"י שם; ריטב"א בשמ"ק ב"מ עג ב ובחי' ליבמות שם. ועי' תוס' יבמות שם ד"ה כי נפקי וכ"מ הל' עבדים פ"ט ה"ד. ועי' שו"ת דבר אברהם ח"א סי' א בביאור שיטה זו שטמעם כיבוש.

12) הרמב"ן והרא"ה, הובא בשו"ע סי' שס"ט.

13) קרית ספר הל' גולה פ"ה, הרדב"ז ה' מלכים פ"ד ה"א. ועי' מאירי ב"ק עמ' 321, ואינו תח"י. ועתה ראיתי

דכע"ז הוא במהרי"ן חיות ב"ב ח, ב.

14) שמואל א' ח, יא ואילך.

15) פיה"מ נדרים פ"ג מ"ג.

16) ריטב"א נדרים כח, א.

17) כ, ב.

18) בכורות מט, ב.

ועוד יש להקשות, דהנה מצינו תמיהה גדולה בהאי דינא דמלך מותר בפרשת שמואל, דלכא' מה כוחו לעקור דיני התורה (ולכאו') לגזול בלא דין ולהרוג בלא משפט וכמ"ש הרמב"ם<sup>19</sup> "כל המורד במלך ישראל יש למלך להרגו כו' וכן כל המבזה את המלך או המחפרו יש למלך רשות להרגו כו'". ובמ"א<sup>20</sup> כתב "רשות יש למלך לתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות כו' שכל האמור בפרשת מלך – מלך זוכה בו". ולכאו' מה כוחו לעשות כן ומה מקור דינים אלו.

יש שכתבו, שפרשת שמואל הם דברי קבלה הלמ"מ, וזהו ציווי התורה "שום תשים עליך מלך"<sup>21</sup> אלא שלא נתפרשו בתורה ונתפרשו דוקא בשמואל. וא"כ ודאי שאין מקום לומר שה"ה במלך גוי, דהרי לכאו' רק במלך ישראל הותר באלו הדינים אך בגוי מעולם לא הותר, שהרי התורה ציוותה<sup>22</sup> "מקרב אחיך" דייקא, ופשוט.

אמנם, יש שכתבו שדיני פרשה זו אינם מגדר גזירת התורה, אלא שע"מ כן קיבלו ישראל עליהם מלך, וא"כ הרי זה כעין קבלה על עצמם, אמנם דברים אלו צריכים עיון גדול, כי מה יש לאדם זכות להפקיר חייו, שהרי אסור אף לעצמו להרוג עצמו, וז"פ.

גם מה שרצו להוכיח מפיה"מ יש להשיב: א. ידוע שאם חזר בו הרמב"ם בי"ד הלכה כהי"ד, ומוכח מהי"ד שלא כן. ב. מש"כ הרמב"ם היינו לדינא בפועל, אך לא מטעמיה, מפני שבשורשם מחולקים זמ"ז, דמלך ישראל הוא מצד דיני המלך, ומלך עכו"ם מדין דדמ"ד, אך אין זה אותו הדין.

ועתה עלה בראשי ראייה לזה, ממה שכתבו התוס' שפרשת המלך אינה נוהגת אלא במלך על כל עם ישראל ושהומלך ע"י השם, ואף אין הלכה כמותם, מ"מ מובן שלומר שנוהג במלכי עכו"ם – הוא פלא עצום.

שיטה נוספת יש בגדר דין זה דדינא דמלכותא דינא היא שיטת האבן האזל<sup>23</sup> שדין זה דדמ"ד הוא מצד ציווי התורה על ב"נ על הדינים<sup>24</sup>, שהדרך להעמיד הדינים הוא ע"י מלך, ולכן מלך זה בכוחו לעשות כפי הצדק והיושר להעמיד המדינה.

אמנם, עפ"ז צריך ברור מפני מה מחוייבים ישראל בדיניו, שמכיון שניתנה תורה לישראל

(19) פ"ג ה"ח.

(20) פ"ד ה"א.

(21) דברים יז, טו.

(22) שם.

(23) הל' נוקי ממונ פ"ח ה"ה, ומדקדק זה מרש"י (גיטין ט, ב) ד"ה חוץ שכתב וז"ל "דלאו בני כריתות ניהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין אבל על הדינים נצטוו בני נח כו'", ודקדק שה"ה כשם שבנ"י נצטוו על הגיטין כן ב"נ נצטוו על הממונות וה"ה כישאל לעניין זה, עיי"ש בדבריו.

(24) סנהדרין נו, ב. ובכ"מ.

שוב אין לומר שמחויבים ישראל בדיני מלך זה, שהרי ניתנה תורה לישראל, ויצאו מכלל ב"נ, וצריך להבין מה הגדר והבעלות (כביכול) של אותו מלך נכרי על ממון ישראל לחייבם שאם לא יעשה כך הרי שטרו בטל וכדו', ושם כתב בזה"ל: "דאף דלגבי הישראל אין דין המלך כלל דין, היכי שהוא נגד דיני התורה, מ"מ כיון דלגבי עכו"ם שלא ניתנה לו תורה הוי דין המלך דין, אם אינו משפט של חמס ממש, ולכן גם גבי ישראל אף דהוא מחויב עפ"י דיני התורה להתנהג ולא לפי משפט המלך זהו דוקא עם ישראל אבל עם עכו"ם, אף דקיי"ל גזל עכו"ם אסור היינו בגזלה ודאית, אבל פרטי הדינים כיון דלגבי העכו"ם חל משפט המלך להתנהג על פיו ממילא אינו מחויב הישראל ליתן יותר מכפי משפט המלך, והוא פשוט בסברא דהא העכו"ם אינו יכול לתובעו יותר, דהא לגבי דידי' כך דינו ואין מגיע לו יותר", היינו שסיבת ההיתר למה לא ישלם יותר מחוקי המלך, הוא מפני שאין הגוי יכול לתובעו יותר, אך עדיין צ"ע כנ"ל מה הסיבה שבכלל מחויב הישראל בדינים אלו, ומה תפיסה ובעלות יש למלך הגוי בנכסיו, שיכול להוציא ולהפקיע.

שיטה נוספת במקור דין זה, היא שי' החת"ס<sup>25</sup> שכתב שדרשו חז"ל<sup>26</sup> מהפסוק<sup>27</sup> "האלף לך שלמה ומאתיים לנוטרים את פריו", "מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא (באנגריא דעבודת המלך – רש"י, בהוצאת למלחמת הרשות קאמר – תוס') לא מיענשא". וא"כ משמע שמותר למלך להרוג לשם עבודת המלכות.

אולם, במחילת כ"ת דהחת"ס, תורה היא ולימוד היא צריכה, אם קבלה היא – נקבל, ואם סברא יש להשיב. דמוכח מגמ' ומהראשונים שאירי במלך ישראל, שהרי הפסוק מדבר גבי שלמה ולא גבי מלכי גויים, וגם התוס' כתבו (כמובא לעיל) שמדובר במלחמת הרשות היינו שאירי במלכי ישראל, ומלכי ישראל כוחם יפה מצד ציווי התורה "שום תשים עליך מלך" ופשוט<sup>28</sup>. ואי"ה לקמן יבורר מקחו של אותו צדיק, יעזרנו ה'.

עוד ראיתי שכתבו במקור דין זה, הוא ה"דבר אברהם"<sup>29</sup>, שכתב ע"פ דברי הר"ר<sup>30</sup> שמקור דין זה הוא מהפקר בי"ד הפקר, הנלמד מפסוקים<sup>31</sup>, והוא הוא הדין, שמצד השררה והשלטון שבבי"ד הפקדם הפקר, וכן הוא גבי מלך.

אמנם, זה תימא, דלכאו' דוקא בישראל יש דין זה דהפקר בי"ד הפקר<sup>32</sup>, ולא מציינו דין

(25) שו"ת או"ח סי' רח, וחו"מ סי' מד.

(26) שבועות לה, ב.

(27) שה"ש ח, יב.

(28) אחרי כותבי זה, ראיתי שכן כתב הגרש"ז אוירבעך (ישורון טו, ע' שכז), ועי"ש לכמה ענינים שכתבתי כאן.

(29) בתחילתו.

(30) הובא בשטמ"ק ב"ב נד, ב.

(31) עיי' גיטין לו, ב.

(32) עיי' בהמקנה ח"א כלל ח' פרט ה' שהסתפק בדין זה.

זה בשום מקום גבי נכרים, ופשוט, וגם שלדעת ר"י כל דינא דמלכותא דינא – הוא בהפקעת הבעלות, אך אין זכות למלך בגוף הדבר, גם וראה מחנה אפרים<sup>33</sup> ובמבי"ט<sup>34</sup> ובמנחת חינוך<sup>35</sup> ובכ"מ בעניין אי יש לבי"ד כוח להפקיע או גם לקנות, ואכ"מ.

אחרון חביב, הוא שיטת אחד הגאונים<sup>36</sup> שכתב שדין זה הוא מפסוק<sup>37</sup> "ועל גויתנו מושלים ובבהמתנו כרצונם", שהקב"ה השליט המלכים על העולם ונתן להם הממשלה ואפי' במטלטלין<sup>38</sup>.

וגם זה צריך ברור, דהרי פסוק זה הוא בעניין הפורענות והגלות וזה לשון הפסוק השלם "ותבואתה מרבה למלכים אשר נתתה עלינו בחטאותינו ועל גויתנו מושלים ובבהמתנו כרצונם ובצרה גדולה אנחנו", דהיינו שמצד הגלות זהו המצב שהגויים מושלים על ישראל, אך מהו המקור שלמלכים ניתן כדין, להיות רכוש הממלכה.

לסיכום מצינו ח' שיטות בראשונים ובאחרונים ובקצרה:

א. שי' הרשב"ם והנלוים שהוא מצד מחילת בני הממלכה, שמשכימים ע"ז, עפ"ז יוצא שדוקא כששיך מחילה (אך לא להרוג וכדו') ודוקא כשמקובל כך.

ב. שי' הר"א ממיין שהוא מצד בעלות המלך על הארץ, ולכן יכול לומר מה יעשו בארצו, ועפ"ז מובן שדוקא בקרקעות אמרינן דדמ"ד ולא במטלטלין.

ג. שי' הריטב"א והרשב"א והנלוים עליהם שהוא מדין כיבוש, שכל בני הממלכות הם בבעלותו, וע"ז קשה מפני מה אמרינן דדוקא בחוקים הנהוגים מקדמא דנא אמרינן הכי.

ד. שי' הקרית ספר שהוא מדין פרשת שמואל, והוקשה ע"ז מהא דלא מצינו שיחלוק רב על דין זה, ואיפכא. וכן הוקשה מהא דפרשת שמואל או שגדרה מציווי התורה או שגדרה קבלה, ואיך שייך בזה אצל מלכי גויים ביחס לישראל.

ה. שי' האבן האזל שהוא מצד חיוב ב"נ בדינים שמחוייבים לעשות משפט, והוקשה מפני מה נתחייבו ישראל בזה.

ו. שי' החת"ס שכתב שזהו מלימוד ד'האלף לך שלמה' והוקשה דאיירי (לכאו') דוקא במלכי ישראל ולא במלכי נכרים.

(33) הלכות קנין משיכה ס"ב.

(34) ח"ב סי' קכח.

(35) מצוה יא.

(36) לא נודע מי, נדפס בתשוה"ג אסף, תש"ב, מכת"י קיימברידג'.

(37) נחמיה ח, לו (באינצ"ת צוין לפרק ט, וזה טעות).

(38) להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מה"מ (לקו"ש ח"ז ע' 365) שמבאר שם ע"ד החסידות כע"ז, ואכ"מ.



ז. שי' הדבר אברהם ע"פ הר' יונה שהוא מדין הפקר בי"ד הפקר, והוקשה ג"כ מהא שנוהג דוקא בישראל ולא בנכרים.

ח. שי' א' הגאונים שלמד מפסוק שניתן למלכים השליטה על העולם, והוקשה דפשטיה דקרא לא משמע הכי.

## ג

שיטת הרמב"ם בדינא דמלכותא דינא והקושיות

וכעת נבוא לשי' הנשר הגדול – הרמב"ם, שלכאו' דבריו נראים סותרים זל"ז, ומוקשים כ"א בפ"ע וכדלקמן:

כתב הרמב"ם<sup>39</sup> וז"ל: "בד"א שהמוכר כלסטיס? בזמן שהמוכס נכרי או מוכס העומד מאיליו, או מוכס העומד מחמת המלך ואין לו קצבה אלא לוקח מה שירצה ומניח מה שירצה. אבל מכס שפסקו המלך ואמר שיקח שלישי או רביעי או דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך – אינו בחזקת גזלן, לפי שדין המלך דין הוא. ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה, ממפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה מלך נכרי בין שהיה מלך ישראל", עכ"ל הרמב"ם כאן.

יוצא מהנ"ל כמה ענינים:

א. מותר למלך נכרי בעצם להעמיד מוכס. ב. דין המלך הוא דין (ולא חילק הרמב"ם בשום אופן וצורה, בין שהיה נהוג מקדם בין לאו). ג. מי שעובר ומרמה את המלך ה"ה גזלן<sup>40</sup>. ד. אין חילוק (לכאו') בענין זה בין מלך ישראל לבין מלך נכרי. ה. כאשר המוכסן הוא נכרי אין בעיה להבריח את המכס. ו. גם כאשר המוכסן הוא יהודי אך המכס אינו קצוב מותר להבריח, ולא אמרינן שגזול את המלך אע"פ שכן ציוה המלך שיקח כמה שרואה לנכון.

וע"ז יש לתמוה: הא מנ"ל, דבמקור דין זה<sup>41</sup> (בפשטות, וראה לקמן בביאור) איתא הכי "אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין ואין נוטלין מהם צדקה כו". ופי' רש"י "מיד מוכסים ליטול הפרוטות מתיבתן שנותנין בה מעות המכס וכן מכיס של גבאי המכס שגובה כסף גולגולת וארנונא לפי שהן של גזל". והקשו בגמ' מדינא דשמואל ותי' בב' אופנים א' שאירי במוכס נוכרי, ב' שאירי במוכסן ישראל אולם שלא קצוב. וכאן פסק הרמב"ם כשניהם, ולכאו' מהו טעמו של הרמב"ם לחשוש לשניהם. ואף אם תאמר שאין מבורר אצלו הלכה כמי, מפני מה הקל שיהיה מותר לגזול מהמלך, ולכאו' היה צריך להחמיר.

(39) הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א.

(40) וראה הל' שבועות פ"ג בתחילתו.

(41) ב"ק קיג, א.

אלא מוכח שלש' הרמב"ם אין גדר דינא דמלכותא אלא כנ"ל כשהמוכסן ישראל והדין קצוב, וכעת צ"ב מהו טעמו.

גם קשה מה שהקשה מרן בכס"מ מהמשך דברי הגמ'<sup>42</sup> דמסקנת הגמ' שהברחת מכס אינה אלא כהפקעת הלוואתו, שבמקום שאין חילול ה' מותר. ותי' וז"ל "ושמא י"ל דהכא שאני שהעמיד המלך ישראל לגבות לו חלקו דהוי כאילו המלך עצמו גובהו, דהשתא מלבד שאם יודע יש חילול השם בדבר אפשר שיהיה סכנת נפשות בדבר, אבל עכו"ם שחכר המכס מן המלך שאז אם יודע לא יהיה בדבר סכנת נפשות מאחר שאין המלך מפסיד בזה הוא שאמרו שמוותר להבריא ממנו המכס דהוי כהפקעת הלוואתו".

ולכא' הדברים מגומגמים וא"א לעמוד על דבריהם, דמה חילוק יש אם המוכסן נכרי או ישראל, לגבי המלך, אם מפסיד או שאינו מפסיד. גם צריך להבין סכנת נפשות למי, אי לחוכר – מי הזכיר כאן איסור מצד פקו"נ, שודאי שבמקום חשש כזה ודאי שאסור להכניס את חברו לסכנה. ואם למבריא, שוב קשה מה חילוק יש בין ישראל לנכרי וגם מפני מה מותר להבריא דמ"מ יש איסור גזל.

[ואין לתרץ שכשהמוכס ישראל אזי יש לו גדר של שליח וממילא כאילו גזול את המלך שהרי הוא שלוחו משא"כ בנכרי שאינו בר שליחות ה"ז כאילו גזול את המוכס וזה מותר, דהרי המלך עצמו ג"כ אינו בר שליחות.]

אלא פי' דבריו בפשטות הוא: שבמקום שהמוכס נכרי ו(אז) אין סכנת נפשות מותר להבריא כשאין חילול ה'. אך בשאר ענינים אסור, כך נראה להסביר לשונו. והדברים עדיין בדוחק עומדים. ואף הכס"מ לא כתב אלא ב'שמא'. דמ"מ מפני מה אמר הרמב"ם דהוי גזל ועובר בלאו, והרי אסקינן דמותר להפקיע הלוואת הנכרי והיכן מצא הכס"מ פקו"נ בדברי הרמב"ם.

עוד קשה ממה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו<sup>43</sup> וז"ל "בד"א במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו לעבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דינהם דין וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנין לכל דבר".

דנהה ע"פ הראשונים הנ"ל, אף כשאין מטבעו יוצאת מכיון שנהגו בו כמלך, ומקיימים גזירותיו וכש"כ שכבש המדינה, והארץ שלו ויכול לומר להם צאו מארצי, ויש לו שלטון ושררה עליהם, ובוודאי שכך הוא המנהג מקדמא דנא שנותנים המס א"כ מפני מה הצריך הרמב"ם שיצא מטבעו של המלך. גם צריך להבין מהו הגדר: האם זהו מצד שקיבלו עליהם

(42) שם ע"ב.

(43) שם, ה' יח.

את דיניו (כלשונו "הסכימו עליו בני אותה הארץ") או מצד האדנות ועבדות שלהם אליו ("שהוא אדוניהם והם לו לעבדים").

### לסיכום:

הוכח ששי' הרמב"ם היא שדוקא במס קצוב ודוקא במוכס ישראלי אזי אמרינן דינא דמלכותא דינא, אף שבד"כ יש למלך כוח לזה.

הובאה שאלת הכס"מ מפני מה דעת הרמב"ם עובר בגזל, וה"ה באפקעתא בלבד שמותר כשאין חלול השם<sup>44</sup>.

הוקשה מפני מה הצריך הרמב"ם שתהא מטבעו יוצאת.

### ד

ביאור יסוד בגדר מלכות או"ה, ותי' הקושיות

הביאור בכל הנ"ל הוא, דאיכא הכא יסוד כללי בעניין מלכות בכלל, ועניין מלכות הגויים בפרט:

גדרו של מלך בכלל הוא 'מוראה של מלכות'<sup>45</sup>, שיהו העם יראים ממנו, ובאם אין יראה, הרי אין זה שחסר פרט במלך, אלא כל מציאות מלכות מתבטלת, דאם אין העם יראים הימנו, במה הוא מולך עליהם.

התוקף שהתורה נותנת למלך, הוא ע"מ שיהיה ישוב העולם (גבי גויים). (ואילו גבי ישראל הוא קיום התומ"צ, כדלקמן).

אך בזה גופא יש ב' דרגות:

א', ישנו דין של 'מלך במשפט יעמיד ארץ'<sup>46</sup>, היינו מצד ישוב העולם מחויב המלך (וכל מי שבידו) ליישר החוקים וכו', ולכן אם פסקו ביניהם ששטר פלוני אינו תקף – מצד שלום המדינה הרי אינו תקף. וע"ז מחויבים כל ישראל לשמוע אליו, שהרי אף הם מצווים לשמור על ישוב העולם, היינו שהמלך הוא רק פועל על זולתו – העם והדומה.

44) עתה ראיתי שברמב"א (ח"מ סי' שמח ס"ב) כשמביא דין זה דהפקעה מותרת וכותב דיש חולקים, ומביא לשון הרמב"ם מפני"א דהל' גניבה ה"ה, ומשמע שחולק הרמב"ם על דין זה דהפקעה, אולם לשי' הכס"מ הנ"ל גם הרמב"ם יודה, ואכ"מ.

45) אבות פ"ג מ"ב. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג הכ"ג (נוסחאות תימן) שכתב וז"ל: "מטילי אימה על הציבור שלא לשם שמיים, זה הרודה ציבור בחזקה והן יראין ופוחדין ממנו הרבה, וכוונתו לכבוד עצמו, וכל חפציו שלא לכבוד שמיים, כגון מלכי הגויים", היינו דמלכי הגויים ענינם לרדות הציבור בחזקה ושיהיו "יראין ופוחדין ממנו הרבה". וראה סה"מ תש"א ע' 40. ובכ"מ.

46) משלי כט, ד.

שו"ר שהם הם דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>47</sup> וזלה"ק: "ויש לומר הטעם, אז כבוד המלך איז א זאך וואס איז נוגע צו ישובו של עולם ("שאלמלא מוראה (של מלכות) איש את רעהו חיים בלעו"), וואס בני נח זיינען אויך מצווה אויף דעם, ובמילא איז דא דער חיוב בכבודם אויך אויף אידן."

[וי"ל הטעם, שכבוד המלך הוא עניין שנוגע לישובו של עולם ("שאלמלא מוראה (של מלכות) איש את רעהו חיים בלעו"), שבני נוח הינם גם מצווים על זה, ובמילא ישנו כאן החיוב בכבודם גם על יהודים],

והדברים מוכחים.

האופן הב', ישנו תוקף וממשלה מיוחדת כאשר אנשים מקבלים עליהם במעשה מסוים אדם כמלך, הדרך להוכיח זאת, אין די שעושים גזירותיו, שהרי יתכן שמפחד עושים זאת, שידו תקיפה עליהם והורג ומעניש. אלא דוקא כאשר יוצא מטבע שלו (ומן הסתם איירי שמוטבע בזה סמל המלוכה או דיוקן שלו, או אפי' שניכר שמצד תוקף מלכותו יוצא מטבע זה) אזי ניכר שע"י השימוש הרי הם עבדים, באופן זה הרי אין זה רק שהוא מלך עליהם לעשות רצונו אלא כדיוקן לשון הרמב"ם "והם לו לעבדים", היינו שהם עבדיו ממש ויכול להרגם וכו'.

אמנם גבי ישראל האופן הב' לא שייך אף כשמשמשים במטבעותיו, כלומר, האופן הב' אינו נהיה בישראל ע"י שימוש במטבע המלך אלא דוקא במשיחה ובמינוי דבי"ד דע"א ונביא וכו' אך גם בלעדי זה האופן הא' קיים. ולכן, כאשר המלך קוצב המס הרי מוכח שלישוב הארץ עושה ולא להנאתו, אולם כאשר אין הדבר קצוב איזה ישוב הארץ יש, אדרבה זהו חורבנה וזהו סיבת החילוק.

אך יש לחלק: דבגויים עניין המלכות הוא (כנ"ל) ישוב העולם ובישראל הוא בעיקר לקיום התומ"צ<sup>48</sup>, אך באמת הכל הוא עניין א', וגם בנ"י מצווים על ישוב העולם, ובנ"י מצווים על הדינים<sup>49</sup>.

ובזה יומתקו דברי המשנה דאבות<sup>50</sup> "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעהו", דמה בכך שע"י מוראה נמנע עניין זה, והרי זה רק תוצאה, אלא שע"פ הנ"ל, כל מטרתה של מלכות בגויים (ואף בישראל) הוא עניין המורא.

(47) לקו"ש חי"ט ע' 35.

(48) ראה דרמ"צ מצוות מינוי מלך, ובדרגא נעלית יותר המשכת היר"ש והקב"ע, ואולי יש לקשר ב' הענינים במלכות הנ"ל, לב' ענינים אלו בענין מלך ישראל. ואכ"מ.

(49) וראה שו"ת הרמ"א ס"י בעניין אם ציווי הדינים דב"נ הוא הציווי דבנ"י, ואכ"מ. וראה בכ"ז באריכות בספר 'שבע מצוות ה' להרב משה שי' ויינר שהאריך.

(50) פ"ג מ"ב.

עפ"ז ייושבו כל הני קושיות דלעיל:

א. הוקשה לעיל (ס"א) מפני מה דוקא במלכות של נכרים ס"ל לרש"י שאם תקנו שיהא שטר זה פסול אזי אינו יוצא ולהיפך, אך כעת מובן: כיון שכל מלכותו ותוקפו של מלך הוא מצד ישוב הארץ, הרי ישראל לעשות היפך ציווי התורה לא רק שאין זה ישוב אלא זה חורבן.

יתירה מזו: כתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>51</sup> דענין המלוכה בעם ישראל אינו ענין נפרד מקיום התומ"צ, אלא המלוכה היא כלי לקיום המצוות וזלה"ק: "בנוגע דעם תפקיד פון א מלך זאגט דער רמב"ם<sup>52</sup>: "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות". ד.ה. אז מלכות (ביי אידן) איז ענינה ניט סתם צו באזארגן דעם עם מיט צרכים גשמיים כו', נאר דאס אלץ הייבט זיך אן און איז פארבונדן מיט קיום והרמת התורה – "להרים דת האמת", דורכצופירן די משפטי התורה, ביז אז אויך די מלחמות וואס ער דארף פירן, זיינען זיי "מלחמות הוי". "עכ"ל הק'.

[= בנוגע לתפקיד המלך אומר הרמב"ם: "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות". זאת אומרת שמלכות (אצל יהודים) ענינה לא סתם לדאוג לעם בצרכים גשמיים כו', רק זהו הכל מתחיל וקשור עם קיום והרמת התורה – "להרים דת האמת", קיומם של משפטי התורה, עד שגם המלחמות שהוא נצרך לערוך, הינם "מלחמות ה'".]

נראה מהנ"ל חלוקה יסודית בין מלך ישראל למלכי גויים, שבעוד שאצל גויים המטרה היא קיום המדינה, והמלך דואג לזה. אצל ישראל מטרת המלך הוא קיום התומ"צ (וממילא, כמובן, תתקיים הממלכה על הצד הטוב ביותר), וא"כ אין שייך לומר שמלך ישראל יכול לעקור (אפי' לכאו' לטובת המדינה וקיום העולם) דין מדיני התורה.

ב. הוקשה לעיל, מפני מה הוכרח רש"י לפרש ששאלת הגמ' היא מב' עניינים א' איסור נדר וב' גזילת ממון. והתי' ע"פ הנ"ל הוא פשוט, דאם לאו שהעמדנו שמחוייבים ליתן למלך המכס מצד הדין שאנו עבדיו הרי כל סיבת חיוב נתינת ממון היא ממונית, ויש מקום לומר שזהו גדר של נדרי אונסין ואף שמחוייב לשלם, מותר לדחותו בקש ולומר לו תרומה הם וכדו'.

(51) לקו"ש חכ"ג ע' 195.

(52) הל' מלכים ספ"ד.

אולם לאחר שבואר שזהו חיוב ליתן מצד העבדות שבדבר (אצל גויים, ומצד תיקון העולם אצל יהודים) הרי לכאור' מפני מה אמרינן דזהו נדרי אונסין, היינו לרש"י מהלשון 'דינא דמלכותא דינא' משמע שאין זה רק 'היתר' למלך לקחת אלא 'דינא' – היינו חיוב ליתן. וע"ז הוקשה מפני מה אמרינן דזהו נדרי אונסין (וממילא קשה גם) ומפני מה מותר להעלים את המכס, וע"ז ענתה הגמ' שכאן אין כלל דדמ"ד, ופשוט.

ג. הוקשה לעיל, מפני מה אין עוקר לשי' רשב"ם – דדמ"ד הוא מצד הסכמה ומחילה – דין מן התורה, והרי זה כעין שהסכימו בפה. אך הביאור בזה הוא עפ"ז פשוט, ובהקדם:

הרי ברור שלא כל מוכר יודע את כל דיני המלוכה, ורבים מבני ארץ אינם יודעים כמעט מדיני המלוכה וחוקיה, ומ"מ אמרינן שקיבלו עליהם את כל הדינים, ואין אדם יכול לבוא ולטעון לא ידעתי בשעת עשיית המו"מ ולא אדעתי' היה, שהרי עצם זה שגר באותה הארץ ומקבל עליו המלכות ולא פורק עולה הרי מקבל כל החוקים בכללות. במילים אחרות: אין ההסכמה לחוקי המדינה הסכמה פרטית לכל חוק וחוק, אלא הסכמה כללית לנהוג ע"פ חוקי המדינה שהם ביושר ובצדק. אך, אין אפשרות ולא יעלה על הדעת לומר שדין מסוים הוא צדק ויושר כאשר הוא נוגד את חוקי התורה. כלומר, ההסכמה לא חלה על דבר שנוגד את חוקי התורה, מעצם סיבת וקבלת החוקים. (אמנם כאשר התנו בפירוש, מכיון שנתנה התורה כוח לאדם למחול את ממונו הרי מוחל. אך בקבלה כללית זו של חוקי המדינה לא יכול להכלל חוק שהוא היפך מחוקי התורה, כיון שהקבלה היא לעשות באופן של יושר וצדק, ופשוט.) אמנם עדיין כאמור לעיל, זהו רק מעשה שלילי, היינו שמצד אותה קבלה כללית הרי יש ביכולת זולתו להוציא ממון, אך בזה חולק הרשב"ם על שי' הרמב"ם, שסובר שאין בכוח אותה קבלה לחייב ממון ממש, כ"ז שלא הוציא בפה.

ד. עוד הוקשה לעיל, שלשי' הר"א ממיץ שכוח המלכות הוא מצד בעלותה על הקרקע מה זכות יש במיטלטלין. אמנם זוהי שאלה הבאה מאי הבנת דברי הר"א ז"ל, שכוונתו הייתה מה כוח ועדיפות יש למלכות על סתם אדם לתקן חוקים ודינים, שוודאי שלאחר שתוקנו החוקים והם לקיום המדינה הדין צריך להיות כמותם. אך מי יאמר שהמלך זה הוא זה שיתקן את החוקים, וע"ז ביאר הר"א שמכיוון שהוא בעל המדינה הרי הוא יכול לתקן את החוקים, ופשוט.

ה. ומה שהקשינו עוד לעיל על שי' הריטב"א ושאר ראשונים שס"ל שהוא מדין כיבוש, ובאמת זוהי קושיא אף לשי' הרמב"ם שכתב שכן הוא הדין גבי גויים. דא"כ מפני מה צ"ל הדין דבר מקובל וידוע ממוזמן, ואף לרמב"ם שלא ס"ל כן, מ"מ יקשה מפני במס שאינו קצוב אינו יכול ליטול. אך כנ"ל שכל מלכות המלך הוא מצד הקמת הממלכה וישוב העולם הרי כשמחריב העולם אין אנו אומרים שע"מ כן כבשו אותה המדינה ולכן אין כיבוש מועיל, כי מה שכבשו כבשו, אך להחריב – מעולם לא כבשו. וז"פ.

ו. גם מה שהוקשה על דברי המבי"ט בקרית ספר הנ"ל, אמנם קשה. אך קצת ליישב מעט הדברים אולי י"ל ובדוחק כדלקמן:

צייתה התורה למנות מלך על ישראל. ובדין זה אפשר לראות כמה פרטים, א' עצם המינוי הוא מצווה, שיהא אדם מרומם וכו'. אך ישנו פרט נוסף: אין די שיהא מנהיג לישראל אלא כדרשת חז"ל "שום תשים – שתהא אימתו עליך", ובפשטות נראה שחז"ל דרשו מכפל המילים דבר שכביכול זר לעצם הדין של מינוי המלוכה, אמנם כשמעיינים בדבר הרי מובן שתוכן ענין המינוי הוא האימה. שהרי תפקידו של מלך כנ"ל שלכפות דיני התורה, ובאם אין מורא כפייה מניין. דבר דומה יש לראות אצל מלכי נכרים, אף הם מלכותם ע"מ ליישב העולם, ואף הם דרושים מורא. וכשם ששמואל (הנביא) אמר ליראם את ישראל וכל הפרשה הייתה ליראם, מ"מ, נוהג בו דין זה. אף מלכי גויים כיון שפרשה זו ענינה מורא י"ל שתהא נוהגת בהם. ועדיין הדברים צ"ע, ועכ"פ נראה להוכיח מכמה ראשונים שאין דעתם נוחה מזה וכמ"ש הרמב"ן<sup>53</sup> וז"ל "כי אמרינן דינא דמלכותא דינא כגון הדינין הידועין למלך בכל מלכותו שהוא וכל המלכים אשר היו לפניו הנהיגו הדברים והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, חמסנותא דמלכא הוא ואין אנו דנין באותו הדין", ואח"כ מוסיף "ואף במלכי ישראל הקדושים דיני המלך ידועים כמו שכתוב בקבלה על ידי שמואל הנביא, ואמרו רבותינו (סנהדרין כ' ב') כל האמור בפרשת המלך מותר בו", היינו שהם ב' דינים שונים. וכן הוא ברשב"א<sup>54</sup> וז"ל "דלא אמרו דינא דמלכותא דינא אלא בדברים שהם חוקי המלכים ידועים ומוסכמים. ותדע, שהרי שמואל כתב להם לישראל פרשת מלכים, שדויתכם יעשור וכלל הענין, ואמרו ז"ל (סנהדרין כ, ב) כל שכתוב בפרשת מלכים מלך מותר בו, וכן לכל המלכים חוקים ידוע", דלכאוף אין מובן ראייתו שאומר "ותדע" אלא כוונתו, שכשם שמלך ישראל הרי חוקיו ברורים וידועים ובוזה מותר, כן הוא ג"כ במלכי הגויים שיש להם חוקים ידועים. וראה בשל"ה<sup>55</sup> שס"ל דפרשת שמואל הוא רק במלכי בית דוד, ומלכי או"ה קס"ד?

ז. גם מה שהוקשה לנו אודות שיטת ה'אבן האזל' מה כוח יש למלכי נכרים על ישראל כיון שאינם בגדר ב"נ, אולם ע"פ הביאור הנ"ל מובן שהרי גם ישראל מחויבים בקיום העולם, ופשוט.

ח. כעת יומתקו דברי החת"ס שהביא ראייה מדברי הגמ' שנאמרו גבי שלמה, והקשנו מי דמי מלכי ישראל למלכי גוים. אך כעת מובן היטב שדמי ודמי. שהרי שניהם לישוב העולם

(53) ב"ב נה, א.

(54) שם.

(55) ווי העמודים, פי"ט. וראה מה שהובא לעיל בדבריהם מדברי התוס' בסנהדרין כע"ז.

נתכוונו, ועפ"ז יומתק מה שפי' רש"י לאנגריא ועבודת המלך, בדבר זה שווים מלכי ישראל ומלכי גויים, היינו שבאמת נכונה הראיה שמלכי או"ה תוקפם בעניין זה כמלכי ישראל.

ט. וזהו ג"כ הביאור בדברי ה'דבר אברהם' שהשוה דין דמ"ד להפקר בי"ד הפקר, ששניהם משררה באים. דשניהם שוים בזה שבאו לתקן העולם. אך בי"ד מתקנו מצד ציווי התורה ואילו המלך מתקנו מצד בשכל וההגיון.

י. וגם יובנו דברי אותו קדמון שהובאו לעיל, שכיון שנתן ה' עולמו לאותם אנשים בוודאי שלטובה מסרה, ואף שלנו הוא צרה ומצוקה, מ"מ הרי אין מטרתם (בעיניהם) לחורבן כ"א לבניית עצמם והצלחתם וזהו כוחם למלוכה ונתינה להם.

לג. עפ"ז מבוארת שי' הרמב"ם דלעיל, שדוקא כשהמוכס יהודי והמס קצוב אמרינן דמ"ד, דדוקא באופן זה הוי תיקון העולם, אך כשאין המוכס יהודי חיישינן לגזל, וא"כ במה עדיף כוח המלך מכוחו של גזלן, שהרי לפועל אינו מתקן אלא מקלקל וכע"ז כשאין המס קצוב.

עפ"ז גם תתורץ קושית הכס"מ, אמנם גניבת המכס הוא כהפקעה, אך מצד הגדר דתיקון העולם הרי הוא פוגם בזה, ומצד דין זה הרי הוא גזלן, ועצ"ע, וראה מה שהובא בהערה בעניין זה מדברי הרמ"א.

וכבר בואר לעיל מפני מה בעינן שתהא מטבעו יוצאת, ולמותר לבאר בפרטיות.

אמנם קשה עכ"ז, להנה ידועה מח' הרמב"ם והרמב"ן מהו גדר חיוב הדינים על ב"נ, דלרמב"ם הוא רק להושיב בתי דין ושוטרים שיכופו את שאר ו' המצוות האחרות, משא"כ לרמב"ן הוא מצווה בפ"ע, לעשות דינים וחוקים. וא"כ להרמב"ם אין לכאור' חיוב לעשות דינים. אך עדיין יש לדחות, ואכ"מ.

## ה

### סיכום הדברים

#### א"כ העולה מהנ"ל:

הדין דינא דמלכותא דינא, הוא תוצאה של ציווי ה' של לא לתהו בראה וישוב העולם. אמנם לפי חלק מהראשונים ייתכן שכאשר עם מאו"ה מקבל על עצמו מלכות באופן שיהיו עבדים לאדם, וכאשר משתמשים במטבעותיו שבוה מראים שמקבלים החלטותיו ברצון, אזי יהיו מחוייבים לעשות רצונו, וגם בנ"י היושבים בארצו, מחוייבים לעשות רצונו כשאין זה נוגד דיני התורה. אך גם אז, כל עניינם הוא ליישב העולם, ואי אפשר שיהיה ישוב העולם מצד ישראל כשה נוגד את חוקי התורה. אלא א"כ התנו בפי' שאז (כאשר מותר ע"פ דין) הרי זה מותר.



ומ"מ, באדם מישראל שמלך, אף אם ישתמשו ישראל במטבעותיו, ואף אם אין זה בארץ ישראל, לא אמרינן דדינו כמלכי או"ה ו'דינא דמלכותא דינא', אא"כ נמשח למלוכה וכו'.

ולסיים בדברי תנחומים, שבוודאי יקים לנו ה' בקרוב את מלכות בית דוד בגילוי, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, ואזי 'יכוף כל ישראל' ויתירה מזו ש"יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד" וכמ"ש הרמב"ם<sup>56</sup> "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ואזי יהיה "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

## גדר החיוב מיתה של רודף להמציא

הת' אליהו מאיר שי' לאנדעס  
תלמיד בישיבה

### א

דעת ריב"א וקושיית האבנ"ז

איתא בגמ' "רב אשי אמר בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חבירו". ופרש"י<sup>1</sup> "בשעה שבולעה, ואע"ג דמיתה לאו משום ממונא דניזק אתיא ליה מיפטר, וסבירא ליה לרב אשי מיתה לזה ותשלומין לזה פטור".

ובתוס'<sup>3</sup> מביאים שר"י מפרש בדעת רש"י שס"ל שמיתה לזה ותשלומין לזה הוא רק כשהעונשים באים על ב' מעשים, אבל מעשה א' שפיר נקרא מיתה ותשלומין לא'. אבל התוס' סוברים בפשטות שמיתה לזה ותשלומין לזה היינו ב' חיובים.

והקשה ע"ז ר"ת מהא דגרסינן בפרק כיצד הרגל<sup>4</sup> דמי ששורף עבד וגדי ביחד<sup>5</sup> פטור מלשלם על הגדי, ומפרשינן התם שהי' גדי דחד ועבד דחד, א"כ חזינן דבמעשה א' נחשב כמיתה ותשלומין לא'. עוד הקשה מהא דסנהדרין<sup>6</sup> דרודף ששבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם פטור, ולכאורה התם הוי מיתה לזה ותשלומין לזה, אלא ע"כ שמיתה לזה ותשלומין לזה פטור. והריב"א תי' וז"ל "ועבד כפות לו ורודף שאני דניתן להציל לכל אדם וחייב מיתה לכל העולם [אף לבעל העבד ולבעל הכלים]", עכ"ל.

בשו"ת אבני נזר<sup>7</sup> הקשה ע"ז, וז"ל "דאטו אנן בתר מי שיוכל להורגו אזלינן דא"כ לא משכחת מיתה לזה דסוף סוף ב"ד מחייבין הכל רק למי נתחייב וברודף ג"כ לא נתחייב אלא למי שרודף אחריו", עכ"ל.

היינו שהפירוש בחיוב מיתה אינו שיכולין להורגו אלא שמפני מעשיו הרעים מחויב מיתה, וב"ד הם שמביאים המיתה בפועל. וכמו"כ ברודף, שהמציא הוא רק מי שבפועל הורג,

(1) כתובות ל, ב.

(2) ד"ה וקרע שיראים.

(3) ד"ה רב אשי.

(4) ב"ק כב, ב.

(5) עי' תוס' שם ד"ה והיה גדי כפות לו.

(6) עד, א.

(7) סי' רפ"ב.

אבל לא בשבילו הרי הוא מחויב מיתה, שהרי לא אחריו היה מעשה הרדיפה, כ"א אחר הנרדף.

וכעת צ"ב מהי דעת הריב"א, דכתב שהרודף הוא מחויב מיתה להמציל.

## ב

דחיית ראיות האחרונים שהורגים רודף מדין עונש

ויובן זה בהקדים החקירה מפנה מה חייב המציל להרוג הרודף. ובכללות מצינו בזה ב' שיטות: א) מדין הצלה<sup>8</sup>, היינו שמחוייב להציל את הנרדף, וממילא מותר להרוג את הרודף. ב) מדין עונש ולכן מחוייבים לפגוע ברודף, והצלת הנרדף ממילא באה.

ובלקו"ש<sup>9</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ בפשיטות שהוא מדין הצלה, וזלה"ק: "אף שהבא במחתרת נהרג רק מטעם "הבא להרגך השכם והרגו"<sup>10</sup>, כפשטות הגמ' בסנהדרין<sup>10</sup> "מאי טעמא דמחתרת וכו' אם בא להרגך השכם להרגו" ודלא ככמה מן האחרונים שרוצים (לכאורה) לפרש הגמ' שם שמ"ש "הרגו", היינו מצד עונש.

וכן לומד הגר"ח<sup>11</sup> שחייב המציל להרוג הרודף הוי מצד דין הצלה. וכן משמע בכל הראשונים.

אבל כמה אחרונים מביאים ראיות שחייב המציל להרוג הרודף הוא מדין עונש, ונראה לדחות ראיותיהם, וכדלקמן:

א) יעויין בשו"ת אחיעזר<sup>12</sup> שמביא הא דהקשו בגמ'<sup>13</sup> אהא דהבא על אחותו משלם קנס, דלכאורה ה' צריך להיות פטור דקלב"מ, דכיון שהרודף יכול להרגו הרי יש עליו דין מיתה. ומשני, שמשעת העראה איפטר ל' ממיתה, וקנסא לא מחייבי אלא בגמר ביאה. ורש"י<sup>14</sup> מפרש, וז"ל "משעת העראה קרי ליה נבעלה, ואפגימה במקצה, ושוב אין מצילין אותה בגמר ביאה בנפשו". היינו, שבגמר ביאה אין מצילין אותה, דכיון דכבר פגם, אינו רודף ואינו חייב מיתה, אבל מצילין אותה בשעת העראה גופא.

ומקשה האחיעזר על רש"י, דהרי בשעת העראה גופא ג"כ אינו יכול להציל אותה מהפגם כי הרי כבר נפגמה? ומפני זה מכריח שע"כ צ"ל שעד גמר מעשה הפגימה עדיין יש עליו דין רודף ולכן הורגים אותו מדין עונש לא מדין הצלה.

(8) עי' לקמן (אות ד') שגם בדין זה גופא יש שני דינים.

(9) חלק ח' עמ' 151 הערה 13.

(10) עב, ב.

(11) חידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"א מה' רוצח ושמירת הנפש ה"ט.

(12) ח"א סי' י"ח אות ב'.

(13) סנהדרין עג, ב.

(14) ד"ה משעת הערה.

הנה לפנינו הגירסא ברש"י הוא "מגמר ביאה" במקום "בגמר ביאה", היינו שאף בשעת ההעראה אין מצילין אותה כדי שלא יבוא לידי גמר ביאה, וא"כ אין להכריח כנ"ל כדברי האחיעזר. אבל נראה דגם לגירסתינו יש להכריח כדבריו מרש"י, דאינו מובן, למה לי' לכתוב בפירוש שמצילין אותה מגמר ביאה ומאי קמ"ל בזה, וא"כ משמע שר"ל שמגמר הביאה אין מצילין אותה אבל בשעת העראה כן מצילין אותה וע"כ מדין עונש, וכנ"ל.

ולפי הנ"ל דהבאנו שחיוב המציל להרוג הרודף הוא מדין הצלה ולא מדין עונש, ולא מצינו בשום ראשון שיש דין עונש על הרודף, צ"ל דגם רש"י לא כיון לזה דהוא מדין עונש.

ויובנו דברי רש"י, ובהקדים דצ"ע במש"כ "קרי ליה נבעלה ואיפגמה במקצת"<sup>15</sup>? וכן קשה על הטור<sup>16</sup> דכותב: "...קודם שיעשו העבירה אבל אם כבר עשו אותה אפלו לא גמרה רק שהערה בה אין רשאין להורגו", ולכאורה אינו מובן מש"כ שעדיין לא נגמרה העבירה, הרי אם היא נבעלה, א"כ כבר עברו העבירה (וכמש"כ הוא בעצמו "אבל אם כבר עשו אותה") וכשנגמר הביאה היא עבירה אחרת שעליה משלם קנס?

וי"ל, שבשעת ההעראה עדיין אינה בעולה גמורה כי הרי באמת לא נבעלה. אלא שחידשה הגמ' שאע"פ שאינה בעולה, כיון שהתחילה העבירה ואיפגמה, אפי' במקצת, קרי<sup>17</sup> ליה בעולה (וכן לקמן "דמיקרי בעולה").

ולפ"ז אפשר לבאר ג"כ זה שדייק רש"י לכתוב "שמצילין אותה גמר ביאה", מפני שאם הי' כותב רק "ושוב אין מצילין אותה בנפשו" הי' מקום לומר שהטעם הוא מפני שאין מפני מה להציל אותה. וע"כ כתב "מגמר ביאה" להדגיש החידוש של הגמ', שאע"פ שיש רק התחלת הפגימה וחסר עדיין גמר הפגימה (וע"כ הי' מקום לומר שמצילין אותה מגמר הפגימה) מ"מ לא מצילין אותה כיון דקרי ליה בעולה. ושוב אין צורך לפרש דברי רש"י שכתב שהורגים רודף מדין עונש.

(ב) ראיתי באמרי משה<sup>18</sup> שמביא ראי' שהריגת הרודף הוא מדין עונש, מהא דמצינו בסנהדרין<sup>19</sup> ששייך דין רודף גם בבן נח שרדף ב"נ – והרי ב"נ אינם שייכים בהדין דפיקוח נפש ולא שייך לומר דהורגים רודף כדי להציל הנרדף שהוא ב"נ, אלא ע"כ דהוא מדין עונש.

15) לכאורה הי' מקום לבאר זה, ע"פ מש"כ רש"י קודם לזה (ד"ה אפגמה רבה) שהטעם ע"ז שיש דין רודף רק על חייבי כריתות וכדומה הוא, מפני שחרפתם מרובה, ומשני טעמים: א) שנעשה זונה בבעילתו ב) שהולד ממזר וכאן אינו שייך שיהי' ולד כיון שלא נגמר הביאה וע"כ אפשר לומר שזהו הכוונה במקצת.

אבל קשה לפרש כן, כי לקמן משני הגמ' עוד תי', והוא שבא עליה שלא כדרכה ואח"כ בא עליה כדרכה ופירש"י (ד"ה שבא עליה) "שכבר נפגמה" ושם אינו כתיב במקצת אע"פ שמביאה שלא כדרכה אינו שייך כנ"ל ולד.

16) סי' תכ"ה ס"ג.

17) ולהעיר מפירש"י לקמן (ד"ה שבא עליה) "שכבר נפגמה" ולא כתי' ש"קרי ליה נבעלה".

18) סי' ל' אות י' בהג"ה.

19) נו, א.

אבל יעויין בהגר"ח הנ"ל שהביא הגמ' הנ"ל להוכיח שהחיוב להציל הנרדף אינו מדין פקו"נ הרגיל, אלא גזיה"כ מיוחד של פקו"נ שמצינו רק לגבי רודף, ומובן איך שייך אצל ב"נ. והגם דהגר"ח קאי רק בדעת הרמב"ם, הרי גם לדעת רש"י מובן, שרש"י סובר שהריגת הרודף הוא מדין הצלה אבל הצלת הרודף מהעבירה (עיין לקמן אות ד), והרי ג"ז שייך אצל ב"נ, וד"ל.

ג) עוד יעויין בשו"ת נודע ביהודה<sup>20</sup> ואפיקי ים<sup>21</sup>, שהביאו ראייה להוכיח שרודף הוא מדין עונש, מהא דהקשו בגמ'<sup>22</sup> ע"ז הייתה ס"ד בגמ' ללמוד דין הריגת רודף מק"ו, והקשו "וכי עונשין מן הדין", והקשו האחרונים הנ"ל שאם הריגת הרודף הוא מדין הצלה, הרי לא מצינו בשום מקום "דאין מצילין מן הדין".

אמנם נראה דגם זה לא קשה מידי, דזה שאין עונשין מן הדין בסברא תליא מילתא, ולכאורה הסברא היא שאין עושין דין מכח ק"ו, וא"כ כמו"כ כאן, שאין אנו רק רוצים להציל מן הדין אלא להציל **בנפש של הרודף** מן הדין, וע"כ הקשתה הגמ' שאין אנו ממיתין<sup>23</sup> מכח ק"ו<sup>24</sup>. ואפשר שזוהי כוונת האפיקי ים שדחה הנ"ל וכתב שזה שאנו מצילין הנרדף בחיותו נחשב כעונש לגבי'.

ד) עוד כתבו שזהו היסוד למחלוקת תנאים<sup>25</sup> באם הבא במחותרת בעי התראה או לא. דהנה בפסוק כתי' 'במחותרת', אבל לא בא הכתוב לאפוקי גגו וחצרו וכדו', וא"כ למה כתוב דוקא מחותרת? מר סבר שנקט הכתוב מחותרת דוקא מפני ששם מצויים הגנבים, ומר סבר שזה שבא במחותרת זהו התראתו ולא דוקא מחותרת.

וכתבו, ששורש המחלוקת תלוי בחקירה הנ"ל. שתנא א' סובר שהריגת הרודף הוא מדין עונש, ולכן הוא ככל הרוגי ביי"ד דבעינן התראה. ותנא הא' סובר שהריגת הרודף היא מצד דין הצלה וע"כ לא בעינן התראה.

אמנם לא ידעתי מנא להו חילוק זה. דמה לי אם הריגתו הוא מדין עונש, מה לי אם הריגתו הוא מדין הצלה. הרי עד שמתרין בו אין אנו יודעים שבא על עסקי נפשות, דיש לנו לומר "דאשכח פתחא להדיא ועל אדעתא דאי קאי באפאי ליפוק"<sup>26</sup>, וע"כ לא יכולין להרוג אותו<sup>27</sup>.

(20) חו"מ מהדורה תנינא סי' ס ד"ה ועוד קאמינא.

(21) ח"ב סי' מ'.

(22) עג,א.

(23) ומיתה היא ענין של עונש.

(24) ואף לפי דעת הראשונים (הובאו לקמן) שהריגת הרודף הוא כדי להצילו מן העבירה – וע"כ לטובתו אנו

עושין – מ"מ הרי בפועל ממש אנו הורגין אותו ואין להרוג אותו בכח ק"ו.

(25) עב,ב.

(26) פירש"י שם ד"ה זו היא התראתו.

(27) ואפשר שזה תלוי על המחלוקת ביומא (פה,א-ב) ששינינו שר' ישמעאל סובר שהבא במחותרת באה על

ומצאתי שכ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>28</sup> כותב שזה שהבועל ארמית קנאין פוגעין בו, ואינו צריך התראה (לדעת הרמב"ם) הוא מפני שאינו בגדר חיוב מיתה<sup>29</sup>. ולכן ברודף זה שצריך התראה, הוא מפני שהוא כן בגדר חיוב מיתה (ולא מפני שהוא ככל הרוגי בי"ד).

(ה) עוד ראי' הובא באפיקי ים ובאחיעזר ממה ששייך דין 'קיים ליה בדרבה מיניה' לגבי רודף. היינו שמכיון שהוא מחוייב מיתה הוא פטור מתשלומין. והרי אם זה שנהרג הוא מדין הצלה בלבד, הרי אי אפשר לומר שהוא מחוייב מיתה.

אבל יעויין בלקו"ש<sup>30</sup> שכותב הרבי, וזלה"ק: "ושאני הבא במחתרת וכן רודף שפטורין מן הממון שהזיקו וכו' כי הם בגדר חיוב מיתה אלא שחסרים עדות וחסר בהפועל וכו'".

ונראה שכוונתו הקדו' היא למש"כ הראשונים<sup>31</sup> דהך דינא דקנאים פוגעין בו שיש חיוב על הקנאי להרוג, אבל הבועל אינו מחוייב מיתה, וע"כ הקנאי נחשב כרודף לו. וכתבו לחלק בין דין זה לדין רודף, וז"ל הר"ן (שם): "והטעם בזה שזה שהוא רודף אחר חבירו להרגו ניתן להצילו בנפשו וכשאחר בא להורגו היה לו לעמוד בעצמו שלא ירדוף אחר זה להרגו אין לו שיהפוך להרוג הבא להרגו כדי שיציל הנרדף ולמה יפטר עליו יותר ממי שהרג את הנרדף אין לו אלא שישב ולא יעבור עבירה. אבל זה שבא על הכותית אין הקנאים פוגעין בו כדי להצילו מן העבירה שכבר נדבק בה אלא לעשות בו נקמה והבא להרגך השכם להרגו בכל שאינו מחוייב בי"ד בדבר". ומבואר מדבריו שאע"פ שהריגתו הרודף הוא מדין הצלה אבל מ"מ ה"ה מחוייב בהדבר מצד זה שהי' לו לפסוק מרדיפתו ולא פסק וע"כ הוא בגדר חיוב מיתה<sup>32</sup>. אלא שאין בי"ד ממיתין אותו, כי חסר בעדות ובפועל.

ובזה מתורץ קושיית האפיקי ים ואחיעזר, שהגם שהוא לא מחוייב מיתה ממש כרגיל, אבל הוא בגדר חיוב מיתה כנ"ל, ולכן שייך דין קיים לי' בדרבה מיני'.

(1) באור גדול<sup>33</sup> הקשה על דעת ר' ישמעאל<sup>34</sup> שלמד דין "פקו"נ דוחה את השבת" מק"ו

ספק עסקי נפשות ואע"פ הורגין אותו מפני פקו"נ, ורבא סובר שכיון שיש חזקה דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו הרי בא על ודאי נפשות. ולכאורה יצא שרבא סובר שכשבא על ספק עסקי נפשות לא הורגין אותו (ועי' טור שם ס"ו שכ' "לפיכך אין להורגו אלא כשודע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו שזה יקום עליו ויהרגהו"). ואפשר שבזה פליגי התנאים בסנדרין שתנא א' סובר כר' ישמעאל שאפי' בספק נפשות הורגין אותו וע"כ לא בעינן התראה אבל התנא הא' סובר כדעת רבא ובעינן ודאי עסקי נפשות.

(28) שם הערה 11.

(29) עי' לקמן הביאור בזה.

(30) שם, הערה 15.

(31) סנהדרין פב, ב: ר"ן ד"ה מ"ט רודף הוא. מאירי ד"ה פגיעת קנאים. יד רמ"ה ד"ה רב חסדא.

(32) ואינו חידוש התורה כמש"כ האפיקי ים שם.

(33) דף כ"ו ד"ה הן אמת.

(34) יומא פה, א.

מהבא במחתרת, ע"ש. והרי הי' יכול ללמוד דין זה מהפסוק ש'אין לו דמים'<sup>35</sup>, כמו ששינונו בסנהדרין<sup>36</sup> "תנו רבנן וכו' אין לו דמים בין בחול בין בשבת" (דכתיב אין לו דמים לשון רבים, ושמעינן שיכול להרוג אותו בין בחול בין בשבת). ותי' דס"ל להתנא בסנהדרין שהריגת הבא במחתרת הוא מדין עונש, וע"כ באמת הי' לנו לומר שלא יהרוג אותו בשבת ככל חיובי בי"ד וע"כ צריך ללימוד הפסוק שאעפ"כ הורגים אותו. אבל ר' ישמעאל ס"ל, דהריגת הרודף הוא מדין הצלה, וע"כ יכול ללמוד דין זה מק"ו.

ותמיהני עליו ועל קושייתו, דהרי מפורש ברש"י שם<sup>37</sup> "קמ"ל דקטלינן משום פקוח נפש דהאיך", הרי מבואר להדיא שזה שהריגת הרודף דוחה את השבת הוא מפני שהוא פקו"נ ולא מפני שהוא חידוש שאע"פ שהוא דין עונש הורגין אותו.

ולתרץ קושייתו י"ל, שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים בפירוש המילים 'אין לו דמים': יש ראשונים<sup>38</sup> שפירשו שאין לו איסור של שפיכות דמים, ויש שפירשו<sup>39</sup> שאין לו חיוב בתשלומי דמים. ומבואר להדיא שהסוגיא בסנהדרין אזלי להשיטה הראשונה שאין איסור דשפיכות דמים בין בחול בין בשבת. אבל ר' ישמעאל ס"ל להדיא שיש איסור דשפיכות דמים, ע"ש. אלא דפקו"נ דוחה זה, וע"כ לא יכול לפרש כמו התנא בסנהדרין. ואפשר שהוא סובר ש'אין לו דמים' פירושו, תשלומי דמים.

## ג

כמה ראיות דהריגת הרודף הוא מדין הצלה

ומעתה נראה להביא כמה ראיות להיפך, שהריגת הרודף הוא מדין הצלה:

באמרי משה ואפיקי ים (שם) הביאו ראי' מהא דמצינו<sup>40</sup> דקטן הרודף ג"כ הורגין אותו והרי אין דין עונש על קטן.

עוד נראה לי להביא ראי' מהסוגיא דלעיל דהורגין הרודף בשבת ולא ככל הרוגי בי"ד, ואם הי' מדין עונש למה הורגים אותו בשבת, וכן מפורש בפירוש"י שם, וכמו שכתבתי לעיל.

[אבל שני ראיות הללו אינם ראיות שהריגת הרודף הוא להציל הנרדף ולא כדי להציל עצמו מהעבירה (עי' אות הבא), דידוע החידוש של הרבי<sup>41</sup> שאע"פ שאין דין עונש על קטן

(35) שמות כב,ב.

(36) עב, ב.

(37) ד"ה קא משמע לן.

(38) רש"י שם ד"ה אין לו דמים "אין זו רציחה". ראב"ע שם "אין על הורגו שפיכות דמים".

(39) רשב"ם שם.

(40) סנהדרין עב, ב.

(41) הובא בההוספות ללקו"ש ח"ד ע' 1249.

אבל אעפ"כ העבירה חלה עליו, רק שאין אנו עונשים אותו, ולכן הורגים אותו בשבת, הרי פקו"נ רוחני ג"כ נחשב פקו"נ<sup>42</sup>].

אפשר הי' להביא ראייה שהריגת הרודף הוא מדין הצלת הנרדף ולא מדין עונש וגם לא מדין הצלת עצמו מהעבירה, ממה ששנינו<sup>43</sup> דאשה המסוכנת הורגין את העובר, ועל העובר לא שייך עונש או בכלל עבירה.

אבל יעויין ברש"י<sup>44</sup> שפי' שזה שהורגין את העובר הוא מפני ש"לאו נפש הוא" ולא מפני שהוא רודף. ולדעת הרמב"ם<sup>45</sup> שהורגין העובר מפני שהוא רודף (עי' בחידושי הגר"ח<sup>46</sup> ובשו"ת נודע ביהודה<sup>47</sup> בביאור דעת הרמב"ם) ה"ה סובר<sup>48</sup> שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף.

## ד

ביאור השיטה דהריגת הרודף הוא הצלת הרודף מעבירה

הובא לעיל (אותיות ב-ג) שיש חקירה אם הריגת הרודף הוא מצד דין עונש או מצד דין הצלה, והובא דבראשונים איתא שהוא מדין הצלה. אמנם בזה גופא מצינו ב' שיטות (בהראשונים: א) הצלת הנרדף<sup>49</sup>. ב) הצלת הרודף מהעבירה<sup>50</sup>.

ולכאורה קשה שהרבי סותם בהשיחה הנ"ל שהריגת הבא במחתרת הוא אך ורק מדין הצלת הנרדף ואינו מפרש שיש בזה מחלוקת ראשונים?

ואפשר לומר שמחלוקת הראשונים הוא דוקא בדין רודף ששם שייך לומר שהריגת הרודף הוא בשביל הצלתו של הרודף מעבירה, משא"כ בדין בא במחתרת כ"ע מודי דהריגתו היא מדין הצלת הנרדף, וע"ז מדובר בהשיחה.

וכן נראה דעת רש"י שמחלק כנ"ל, שבהריגת הרודף הוא מפרש שהוא כדי להצילו מן

(42) שו"ת מהורשד"ם על יו"ד סי' רד.

(43) אהלות פ"ז מ"ו.

(44) ד"ה יצא ראשו.

(45) הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ט.

(46) שם.

(47) שם סי' נט.

(48) שם ה"ו.

(49) סנהדרין עג, א. יד רמ"ה ורבנו יונה ד"ה ואלו שמצילין אותן. רמב"ם פ"א מהל' רוצח ושמירת הנפש ה"ו.

מאירי ד"ה המשנה השישית.

(50) רש"י ותלמיד הרמב"ן (הובא בהס' סנהדרי גדולה כרך ה') ד"ה ואלו שמצילין אותן. תוס' ד"ה להצילו

בנפשו. מסופק אני בדעת הר"ן שכ' על המשנה שהריגת הרודף הוא כדי להצילו מן העבירה אבל בהדיבור הבא כ' "שמצוה להרוג הרודף ולהציל הנרדף." וצ"ע.



העבירה<sup>51</sup>, ואילו לגבי הבא במחתרת כותב<sup>52</sup> "וניתן להצילו לבעל הבית בנפשו של זה", היינו, שהוא מדין הצלת הנרדף.

וכן משמע מלשון הרבי שכ' שם "שהבא במחתרת נהרג רק מטעם "הבא להרגך השכם להרגו", ורודף כשאפשר להציל (את הנרדף) אסור להרגו" ולא כלל שניהם תחת הדין דהבא להרגך השכם להרגו.

ואוי"ל ההסברה בחילוק זה: שבבא במחתרת אין סברא לומר שהורגים אותו מדין הצלת הרודף שהרי אינו בא בודאי על עסקי נפשות, כי אולי לא יעמוד הבעל הבית כנגדו, אלא שחזקה שיעמוד כנגדו, ומצד גודל הכח של פקו"נ הורגים אותו. אבל לא הורגים אותו כדי להצילו מעבירה שאפשר שלא יעשה. אבל לגבי רודף כיון שבודאי בא על עסקי נפשות הרי יכול להרוג אותו כדי להצילו מן העבירה.

אמנם חילוק זה אינו, דביומא (שם) גרסינן "מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת, נענה ר' ישמעאל דאמר אם במחתרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא וכו' לכולהו אית להו פירכא וכו' דר' ישמעאל דלמא כדרבא, דאמר רבא מאי טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטלינא ליה וכו'". ופירש<sup>53</sup> "וז"ל "ואין זה ספק נפשות אלא ודאי", "דודאי אדעתא דהכי אתא"<sup>54</sup>. ונראה שפירושו הוא שהחזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו נעשה ודאי<sup>55</sup>, שבודאי יעמיד כל אדם על ממונו וע"כ בודאי בא על עסקי נפשות. ולפ"ז שוב אין לחלק כנ"ל בין הבא במחתרת לרודף – שהרי שניהם באים בודאי על עסקי נפשות.

ושוב צריך ביאור החילוק בין הריגת הבא במחתרת שהוא רק כדי להציל הנרדף ובין הריגת הרודף שיש בזה מחלוקת ושייך לומר שהוא כדי להצילו מן העבירה?

גם צריך ביאור דברי התוס'<sup>56</sup> שהקשו על הא שלמדנו דין הריגת רודף מדין נערה מאורסה, הרי יכול ללמוד הריגת הרודף מהפסק 'זהכה'<sup>57</sup> שכתוב לגבי הבא במחתרת<sup>58</sup> שבא ללמד

51) מש"כ שם בד"ה אלמנה לכהן גדול "מצילין אותה בנפשו" וכן עגב, ד"ה שבא עליה הוא מפני שהוא כבר פירש לעיל (בעמוד א') בד"ה מה נערה המאורסה ניתן להצילה וכתב וז"ל "להצילה מן העבירה" וע"כ פי' שכ"מ דכתיב ניתן להצילה פירושו הוא הרודף מהעבירה.

52) עבב, ד"ה קמ"ל.

53) ד"ה אין אדם מעמיד עצמו.

54) סנהדרין עבב, ד"ה בן על האב.

55) עי' שב שמעתא שתעתא א' פ"א.

56) ד"ה אף רוצח ניתן להצילו בנפשו.

57) שמות שם.

58) סנהדרין עבב, ב.

שהריגתו היא ע"י כל אדם, ותי' שהפסוק לגבי הבא במחתרת משמע רשות, אבל עכשיו שלומדין מנערה המאורסה שמעינן שחייב כל אדם להציל.

וקשה על דבריהם דאם שניהם (רודף ובא במחתרת) באים בודאי על עסקי נפשות, מאי פסקה דאחד הוא רשות ואחד חובה?<sup>59</sup>

אמנם בעיקר מה שכתבנו לעיל שהחזקה דבא במחתרת בא על עסקי נפשות נעשה ודאי, ויוצא דשניהם ודאי, י"ל שאין זה כוונת המימרא דרבא להגיד שהחזקה נעשה ודאי, אלא שהחזקה נשאת חזקה, היינו שרוב אנשים מעמידין עצמן על ממונן, אבל יש שאין מעמידין עצמן על ממונן. אלא שכיון שהבא במחתרת יודע שמסתמא יעמוד בעה"ב על ממונו ה"ה בא עם ההחלטה שאם יעמוד בעה"ב כנגדו הוא יהרוג אותו וע"כ בודאי בא ע"י עסקי נפשות<sup>60</sup>. בסגנון אחר קצת: אינו ודאי שבא במחתרת יהרוג בעה"ב, שלא דוקא שבעה"ב יעמוד נגדו, אבל ודאי אם יעמוד בעה"ב כנגדו הוא יהרוג אותו.

ושוב יש לחלק כנ"ל שדין בא במחתרת מחולק מדין רודף, שהרודף בא בודאי לא רק ע"י עסק נפשות אלא בודאי יש עסק נפשות וע"כ יכולים להרוג אותו כדי להציל הנרדף מן העבירה, אבל הבא במחתרת רק בודאי בא על עסק נפשות<sup>61</sup> אבל לא בודאי יש עסק נפשות וע"כ רק מצד הכח דפקו"נ הורגין אותו<sup>62</sup>.

## ה

### דחיית טעם הנ"ל וביאור חדש

אבל כ"ז אינו, כי הנה הובא לעיל<sup>63</sup> (ס"ג) שפקו"נ רוחני ג"כ שמו פקו"נ, וא"כ מה לי אם מצילין גוף הנרדף מה לי אם מצילין נפש הרודף הרי שניהם פקו"נ, ויכול להציל אפי' אם אין ודאי פקו"נ.

ועוד דמצינו בכ"מ שדין הבא להרגך השכם להרגו הוא לא דין מיוחד אצל הבא במחתרת אלא שייך בעלמא בכל מקום שיש ודאי עסק נפשות: דהנה בלקו"ש<sup>64</sup> כותב הרבי שזה

(59) לכאורה הי' מקום לומר שאין כוונתו שא' הוא רשות וא' חובה אלא שמאחר שנלמד מנערה המאורסה שניהם נעשו חובה. אבל עי' רמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ז שכ' שהריגת הבא במחתרת הוא רשות, ובהל' רוצח ושמירת הנפש כ' שחייב כל אדם להרוג הרודף. וכן ראיתי נלמד בדברי יחזקאל (ס"י) כג את י'.

(60) ודעת ר' ישמעאל הוא שלא רק הורגין אותו כשיש ספק אם יש מצב של פקו"נ אלא אפילו אם מסופק אנו אם כוונתו הוא להרוג.

(61) וביותר לפי פי' הר"ן שפי' (עב,א ד"ה ואי קאי) וז"ל "ודאי שאין כל הגנבים באין על עסקי נפשות ואי קאי בעל הבית לאפיה ושקיל ממוניה מיד גנב לא קטיל ליה דאי לא יכיל גניב למיגניב לזיול לנפשי" וע"כ גם זה אינו ודאי ממש אלא קרוב לודאי.

(62) ועי' דברי יחזקאל שם שפי' שזהו הטעם שהריגת הבא במחתרת הוא רשות כי אין לנו לחייב המציל להרוג אותו כיון שיש להבע"ה ללא לעמוד כנגדו אלא שאם ירצה לעמוד נותנין רשות להרוג.

(63) פסק המהורשד"ם.

(64) ח"ד ע' 83 הערה 27 וע' 88 הערה 16.

שישראל מצווין להרוג אומה שבא להלחם בישראל ("עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" 65) הוא מצד דין זה. וכ"ה לפי המאירי שכותב שהמקור לזה הוא מהדרשא במדרש תנחומא<sup>66</sup> עה"פ<sup>67</sup> "צרור את המדינים וכו' כי צוררים הם לכם". וכ"מ מפשטות לשון רש"י<sup>68</sup> "למדתך תורה הבא להרגך וכו'" ואין זה דין מיוחד לגבי הבא במחתרת.

וכן נראה ממה שביארו הראשונים<sup>69</sup> שהשיטה שהריגת הרודף הוא מדין הצלת הרודף מן העבירה הוא ממה שכ' משנתינו<sup>70</sup> "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן וכו' אבל הרודף אחר בהמה וכו'" ושם אין שום נרדף. ומזה משמע שבעצם היינו אומרים שהריגת הרודף הוא ג"כ מדין הצלת הנרדף אלא שמצד משנתינו לא משמע כן, ולא שמצד עצם דין רודף שייך לומר שהריגתו הוא כדי להצילו מן העבירה.

ומצאתי דבר זה להדיא ברש"י<sup>71</sup> על המשנה שפי' "דלא ניתן להצילו בנפשו אלא מדבר שהוא ערוה ויש בה קלון ופגם לנרדף כגון זכר ונערה המאורסה ומיהו רוצח בהדיא כתיב ביה", היינו, שדין זה של הצלתו מן העבירה הוא רק כשיש ערוה וקלון ופגם לנרדף, וא"כ באמת אין דין זה שייך אצל רודף שאינו ערוה<sup>72</sup> – "ומיהו רוצח בהדיא כתיב ביה" (ע"י הקישא לנערה מאורסה שהוא "כמפורש בקרא"<sup>73</sup>). וע"כ דין זה אינו שייך לגבי הבא במחתרת שאינו מוקש לנערה המאורסה. והטעם הוא כנ"ל שהריגת הבא במחתרת הוא רשות ואם הי' נלמד מנערה מאורסה הי' משמע חובה<sup>74</sup>.

## ו

## שיטת ר' יונתן בן שאול בהריגת הרודף

אבל עדיין צ"ע, דבלקו"ש<sup>75</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ וזלה"ק "ורודף כשאפשר להציל (את הנרדף) אסור להרגו" ולא כתב "כשאפשר להציל את נפש הרודף" וכדומה, ומשמע דאזיל לשיטת הראשונים שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אבל אוי"ל שכוונתו הקדושה היא לא לחלוק על הראשונים הנ"ל ולומר שהריגת הרודף

(65) רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"א.

(66) פרשת פנחס אות ג'.

(67) במדבר כו, יז-ח.

(68) שמות כב, א ד"ה אין לו דמים.

(69) שם עג, א. תוס' ד"ה אף רוצח ניתן להצילו בנפשו. ר"ן ד"ה ואלו שמצילין בנפשן. ועוד.

(70) שם.

(71) ד"ה אבל הרודף אחר בהמה.

(72) ומש"כ שם בגמ' "מה נערה המאורסה וכו' ניתן להצילה בנפשו, רודף אחר חבירו להרגו על אחת כמה וכמה" הוא מצד העצם דין הצלה אבל לא מצד זה שהריגתו הוא כדי להצילו מן העבירה.

(73) פירש"י ד"ה הקישא הוא.

(74) והטעם לזה שהוא רק רשות הוא כמו שנתבאר לעיל בהערה 58.

(75) ח"ח שם.

הוא רק כדי להציל הנרדף, אלא שהרבי קאי לשיטת ר' יונתן בן שאול (בעל המימרא<sup>76</sup> ד"יכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו") שהוא סובר שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף.

ושוב מצאתי מפורש ברש"י שלומד שהריגת הרודף הוא כדי להצילו מן העבירה ואילו לגבי דעת ריב"ש כ"ז "כגון נרדף שניתן להציל עצמו בנפשו של רוצח".

ואוי"ל הסברא בזה: אם הריגת הרודף הוא כדי להצילו מן העבירה הרי מוכח שחיותו הוא טפל לגבי עשיית העבירה ועיקר כוונתו הוא שלא יעשה העבירה. וא"כ, אם הרגו, הרי נשלם עיקר כוונתו שלא יעשה העבירה, וזה שהי' יכול להציל גם חייו הגשמיים אינו כ"כ נוגע. אבל אם נאמר שהריגת הרודף היא כדי להציל הנרדף, הרי מובן שעיקר כוונתו הוא להציל נפש מִישראל וע"כ כשהי' יכול להציל הנרדף בלי הריגת הרודף ומ"מ הרגו, הרי זהו היפך כוונתו – שהרי כוונתו הי' להציל הנפש של ישראל והוא הרג נפש אחרת כשלא הי' צריך.

### ז

#### תירוץ קושיית האבנ"ז ע"פ כהנ"ל

והנה יוצא לפי דברינו הנ"ל שהריגת הבא במחותרת ורודף שניהם הוא מדין הצלה ולא מדין עונש אבל לגבי הבא במחותרת כו"ע מודי שהוא כדי להציל הנרדף אבל לגבי רודף יש ראשונים שפירשו שהוא כדי להציל הרודף מהעבירה (חוץ מדעת ריב"ש שכו"ע מודי שסברתו הוא שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף).

ובזה יתורץ קושיית האבנ"ז נזר על דעת ריב"א בתוס' שס"ל שרודף הוא מחוייב מיתה להמציל שהרי לא אזלינן בתר מי שיכול להרוג אותו אלא בתר מי שמצדו מחוייב.

ולפי דברינו הנ"ל יצא לנו שהריגת הרודף הוא לא מדין עונש אלא מדין הצלה, וע"כ אינו כמו בי"ד שהם רק מקיימים החיוב לענוש אותו על מה שהוא עשה לאחר, אלא שהריגת הרודף הוא מדין הצלה, וע"כ אינו קיום החיוב אלא התחלת החיוב היינו חיוב מחודש של המציל. אבל אין זה רק החיוב של המציל, כי הובא לעיל דברי הראשונים שהרודף הוא מחוייב בהריגתו מצד זה שעדיין הוא רודף.

אבל עדיין קשה, דלפ"ז מובן רק מה שהריגת הרודף אינו קיום החיוב אלא חיוב מחודש, שהרודף מחוייב בו. אבל אינו מובן מפני מה מחוייב הרודף מיתה להמציל, היינו שהמציל הוא שרש חיובו – הרי שרש חיובתו הוא זה שהוא רודף אחר הנרדף, וחיובו להמציל הוא כמו חיובו לבי"ד – שהוא מחויב במיתתו אבל הם אינם שרש חיובו.

76) שם ע"א.

77) שם נז, א ד"ה כיוצא בו גבי שפיכת דמים לא תנא וד"ה ויכול.

וי"ל שהראשונים לשיטתייהו אזלי שאלו שסוברים שהריגת הרודף היא כדי להצילו מן העבירה, אינם סוברים כשיטת ריב"א בתוס'<sup>78</sup>, והסוברים כריב"א סוברים גם שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף<sup>79</sup>. ויתכן לומר שכ"ה בשיטת ר"ת וריב"א – שמוזה שריב"א סובר שהרודף מחוייב מיתה להמציל מוכח שהוא סובר שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף, וזה שר"ת סובר שהסוגיא בסנהדרין הוא מיתה לזה ותשלומין לזה הוא מפני שסובר שהריגת הרודף הא כדי להציל עצמו מן העבירה<sup>80</sup>.

ואוי"ל הביאור בזה: כשמדברים על דין עונש שייך לומר שהעונש הוא מסובב מסיבה, והוא מה שעשה לאחר, היינו שמפני מה שהוא עשה לאחר עונשין אותו. וכ"ה בדקות אם מפרשים שהריגת הרודף הוא כדי להצילו מן העבירה שמפני העבירה שהוא רוצה לעשות לאחר הרי הורגין אותו כדי להצילו מן העבירה<sup>81</sup>.

אבל אם נפרש שהריגת הרודף היא כדי להציל הנרדף, הרי אע"פ שהחיוב להציל בא מצד רדיפתו (שהרי אם לא רדף לא הי' צריך להציל), אבל אין אנו הורגין אותו מפני מה שעשה, אלא עיקר כוונתנו הוא להציל הנרדף ולא להרוג הרודף, אלא שאם הצלת הנרדף אינה יכולה להיות בלי הריגת הרודף הרי יהרג, אבל לא שהריגתו הוא מפני מה שעשה. ולכן לא שייך לומר לשון 'סיבה' על חיוב זה, אלא העיקר חיוב הוא על המציל להציל, אלא שכיון שהרודף הוא מחוייב בזה ה"ז נקרא חיוב מיתה מהמציל.

אבל עדיין קשה שהרי מצינו ראשונים שסוברים שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף ומ"מ לא ס"ל כריב"א<sup>82</sup>, ולכאורה קשה אם הריגתו הוא מצד הצלת הנרדף הרי כאן יש מיתה ותשלומין לאחד ולמה צריך טעם אחר לפטור?

ואוי"ל שסברתם היא, שאיה"נ שטעם הריגת הרודף הוא מצד חיוב הצלה ולא עונש על מעשיו כנ"ל, אבל מ"מ הם אזלינן בתר שרש החיוב שלו בהריגתו וזה בא ע"י מעשיו להנרדף. ודו"ק.

78 עי' לעיל הערה 47. רש"י (עד, א) ד"ה מתחייב בנפשו הוא. ר"ן שם ד"ה דלמא מיתה לזה ותשלומין לזה. לא מצאתי מהי שיטת תלמיד הרמב"ן בדבר אבל רבו הרמב"ן בכתובות (ד"ה ורב אשי) סובר כר"ת.

79 עי' לעיל הערה 46. מאירי שם ד"ה כל שכתבנו. רבנו יונה ט, ב סד"ה חזר והביא עדים.

80 משנת"ל שסברת ריב"ש הוא שהריגת הרודף הוא כדי להציל הנרדף אינו נוגע כאן, כי דברי רבא לא בא בהמשך הסוגיא שם מפני שהוא סובר כריב"ש, אלא כדי להוכיח שמיתה לזה ותשלומין לזה פטור.

81 אע"פ שאינו סיבה ממש, כי הרי לא עשה מאומה, והריגתו הוא רק מצד מה שהוא עתיד לעשות – מ"מ הוא נהרג מפני מה שעתידי לעשות להנרדף.

82 בדעת הרמב"ם הרי הכס"מ (הל' עדות פכ"א ה"י) הביא שני סברות והשניה היא שהוא סובר כר"ת. ובדעת

הר"ן ראה לעיל בהערה 50 שהסתפקתי בדעתו ובהערה 78 כתבתי שסובר כר"ת.

# יסוד שיטות הראשונים בסוגיית שכוני גוואי

הת' אליהו מאיר שי' לאנדעס  
תלמיד בישיבה

## א

### שיטת רשב"ם בהסוגיא

א. איתא בב"ב<sup>1</sup> "ההוא דאמר לי' לחבריה מאי בעית בהאי ביתא אמר לי' מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הואי, אתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך אמר ליה רבא הכי דינא המוציא מחבירו עליו הראי", ע"כ.

ופירש רשב"ם<sup>2</sup> וז"ל: "בחדרים הפנימים היתה עיקר דירת, שהייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי", עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שמלבד העברת דרך, הי' ג"כ השתמשות עמו.

אבל עי' פי' הרא"ש<sup>3</sup> שכתב דהעברת הדרך היא ההשתמשות, וז"ל: "פירש רשב"ם שהיה דר בבתי פנימים והיה עובר דרך עליו וכיון שהיה משתמש עמו בדריסת הרגל לא היה חושש למחות", עכ"ל.

היינו שאין הכוונה שגם עבר וגם השתמש, אלא שההשתמשות היא העברת הדרך, והטעם שנקראת 'השתמשות' (אף שלכאורה הי' מספיק לומר שהי' העברת דרך, כי זוהי ההשתמשות) הוא להורות שהעברת דרך אינו רק הצריכותא לצאת מן הבית וכדומה, ולכן אין ריעותא בהחזקה, אלא שהעברת דרך נקרא השתמשות. וכן כתבו התוס'<sup>4</sup>, המרדכי, תוס' רי"ד והטור<sup>5</sup>.

והקשה ע"ז הרמב"ן וז"ל: "מה שפירש בה הרב ר' שמואל ז"ל שבחדרים הפנימים הייתי דר ועובר דרך עליה לא נראה לי, מפני שהדין נותן שלא יפסיד חזקתו בשביל כך וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך<sup>6</sup>, ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא

(1) דף כ"ט, ב.

(2) ד"ה 'אנא בשכוני גוואי הואי'.

(3) סימן ד' וה'.

(4) ד"ה 'בשכוני גוואי הואי'.

(5) סי' ק"מ ס' י"ג.

(6) לכאורה צ"ע מה שהקשה מסתם עובדא של מכירת בית (וכן מה שהקשה הרשב"א ממכירת שדה). דלכאורה,

יעלה לו חזקה. ועוד א"כ מאי טעמיה דרבא והלא כל זמן שלא הביא ראייה שדר לבדו לא הביא עדי חזקה שאין חזקה למי שדר עם הבעלים וכו', עכ"ל, ע"ש.

ובביאור שאלת הרמב"ן כתב החת"ס וז"ל: "ואני אפרש בעזה"י ואומר, אי בעל שכוני גוואי לא הי' לו ע"ז כ"א דרך בעלמא א"כ אין זה שום ביטול בחזקתו של זה, שהרי החזיק כדמחזקי אינשי רק זה יצא ונכנס דרך עלי', ולא בא אלא לומר דהעברת דרך הוה כמו מחאה לא ביטול חזקתו אלא אין צריך למחות. וא"כ שפיר קאמר רבא הממע"ה, כיון שעכ"פ חזקה מעליא החזיק והספק הוא במחאה, א"כ הממע"ה, ולק"מ ארבא. אך קשה אר' נחמן מהיכי תיתי לומר דהעברת דרך הוה מחאה דלמא שייר דרך לעצמו. אך אולי י"ל שלא רק העברת דרך בעלמא הי' אלא שהשתמש עמו ממש כמ"ש במרדכי וכדמשמע מלשון רשב"ם שכ' 'ומשתמש עמך בבית החיצון' עכ"ל, וא"ש ר"ג דבוה לא שייך שייר דרך לעצמו, אלא לפי זה קשה ארבא מ"ט כיון דהספק הוא בהחזקה עצמו לא שייך הממע"ה וק"ל. אלא שהרשב"ם נשמר בוה בד"ה עליו למערער וכו' וס"ל לרבא וכו' עיי' וק"ל, עכ"ל.

ומבואר מדבריו שהרמב"ן הקשה בראשונה מכח מחאה, ואח"כ בקושייתו השני' הקשה מכח ביטול חזקה.

אמנם מדברי מהר"ם מרוטנבורג בהמרדכי נראה שהוקשה לו ג"כ קושיית הרמב"ן הראשונה, וז"ל: "דהא דאמר בשכונא גואי הוינא פירוש כגון שאמר הייתי משתמש בכל הבית החיצון בכ"מ שהייתי חפץ להשתמש וכשהיינו באים אני ואתה להשתמש במקום א' היית נדחה מפני הלכך לא חששתי למחות", עכ"ל.

אבל הרשב"ם לא סובר כדעה זו, וכתב שהעברת דרך בלבד מקרי השתמשות, ואינו יכול לטעון שהי' שיוור דרך, וצ"ל סברת מחלוקתם.

ב. ויובן זה בהקדם, דנתבאר לעיל מדברי החת"ס דס"ל להרמב"ן בדעת הרשב"ם שההעברת דרך נקרא מחאה, וכן מבואר בדברי הריטב"א שכ' 'והיה עובר בדרך זה הרי זה חשוב כמחאה' וכן מבואר מדברי הרשב"ם הקצר' שכתב וז"ל: "אנא בשכוני גואי הואי, בחדרים הפנימים הייתי דר והייתי עובר דרך עליך, ולא נצרכתני למחות כי אין לך מחאה גדולה מזו, דאי זבינתי' ניהליך אין לי דרך, כדפסק שמואל בפרק המוכר את הבית הלכה כר"ע דמוכר בעין יפה מוכר ולא שייר לעצמו דרך, דאי כרבנן דאמרי שייר לעצמו דרך אין זו

כשאדם מוכר בית או שדה ומשייר לעצמו דרך, הרי הדרך נשאר רק ברשותו ורק הוא מעביר עליו. אבל כאן, הרי במקום חזקת המחזיק הרי הוא מעביר. וע"כ נראה לומר שהפי' בשיוור דרך אינו שלא מכר כלל הדרך, אלא דרך מלשון רשות לעבור ולדרוך שם.

(7) אינו תח"י, אבל כן הובא בס' קובץ רשימות שיעורים (להגה"ח ר' י"י שי' קלמנסון) על חזקת הבתים, סי' י"ב.

מחאה וחזקתו חזקה והבית שלו חוץ מן הדרך, "עכ"ל. וכ"ה בקצוה"ח<sup>8</sup> שכתב "דהתם בשכונני גואי וכו' הרי זה כמו מחאה". ומבואר מכהנ"ל ששיטת הרשב"ם היא שהעברת דרך נקראת מחאה.

וקשה, דלכאורה הדין הוא שהמערער הוא הצריך להביא רא' שמיחה, ומפני מה בהאי דינא, כשהמערער טוען שמיחה, נאמן בדבריו וצריך המחזיק להביא רא' שלא העביר דרך עליו?

וביאור הדברים: דמצינו בר' יונה<sup>9</sup> ב' טעמים מפני מה המערער צריך להוכיח שמיחה, וז"ל: "שהמחזיק אינו יכול להביא עדים שלא מחה המערער, דלא ראינוה אינה רא', ועוד דכיון שהחזיק חזקה גמורה עד שזה זקוק למחות, ודאי עליו למחות בפני עדים, אבל כל זמן שטוען וכו' (הטענה שהובא שם<sup>10</sup>) הרי הוא עוקר את החזקה וכו' הילכך על המחזיק להביא רא' שהחזיק חזקה המועלת", עכ"ל.

היינו שהטעם השני שעל המערער לברר, הוא, כי המחאה איננה עוקרת את החזקה, רק עושה ריעותא ביסוד של החזקה – שהרי לא קונה את השדה ע"י החזקה. והנה לפי טעם הא' לא קשה כאן כ"כ, שהרי המחזיק יכול לברר שהי' לו חזקה גמורה כמו שהמערער יכול לברר שמיחה. אך לטעם הב' קשה: מאי שנא כאן מכל מחאה שבעולם, הרי אף כאן – הרי לא עוקר את החזקה, אלא עושה מחאה<sup>11</sup>?

ג. ואולי י"ל שהרשב"ם ס"ל שיש לחלק בין מחאה בעלמא והמחאה כאן; כי במחאה בעלמא, המערער לא חולק על גוף החזקה – הוא מודה שיש לו חזקה, ומחזיק כדמחזיקי אינשי – רק שלא קנה ממנו. וכדמוכח מהגמ"ז<sup>12</sup> "היכי דמי מחאה וכו' פלניא גזלניא הוא".

אבל כאן, הגם שכוונתו בהעברת דרך היא למחות ולומר ברשותי השתמשתי, אבל מ"מ, בפועל מחאתו הוא סותרת את גוף החזקה. והיינו, דאופן מחאתו הוא ע"י העברת דרך כל יום ויום בתוך הבית ולכן הרי זה סותר את גוף החזקה. ולכן הגם שהעברת דרך הלזו היא מחאה, אבל מחאה באופן זה, פועלת ריעותא בהחזקה.

ואכן, נראה לפרש שהא דחילק החת"ס הנ"ל בין מחאה וביטול החזקה אין כוונתו ב"ביטול

(8) סי' ק"מ סק"ג.

(9) ד"ה אמר ליה רבא.

(10) עי' לקמן ס' ט'.

(11) והנה, בספר קובץ רשימות שיעורים שם (הערה 3), כתב לתרץ זה שכאן שאני, כי הרשב"ם לומד כהתוס' רי"ד ותוס' הרא"ש והטור שיש עדים שהיה בתדרים הפנימים, רק הספק הוא אם יצא עליו בדרך זה או שהשתמש בדרך אחרת שלא מעביר עליו. ותמיהני ע"ז כי לפי' הר' יונה הנ"ל לכ' זה לא יועיל כלל.

(12) ב"ב לח,ב.



החזקה" שנעשה ריעותא בהחזקה – שהרי גם מחאתו פועלת ריעותא בהחזקה. אלא כוונתו הוא שמעשיו של המוחה גורמים לבטל לגמרי את החזקה.

חזקת ג' שנים היא חזקת ראייה, וכשהמחזיק מחזיק בהבית והמוכר מעביר דרך עליו, הרי בעצם יש ראייה לקנייתו – אלא, שיש ריעותא בזה, והמחזיק צריך לברר.

(בסגנון אחר קצת, כשתשאל לאחד מן השוק מי דר בבית זה, הוא יענה שהמחזיק דר בבית זה – אלא, שהמערער רוצה לפסול החזקה).

אבל כשהמערער לא רק מעביר דרך עליו, אלא גם משתמש עמו בבית – ולדעת הרבינו מאיר שהמחזיק היה נדחה מפני המערער – שוב אין להמחזיק ראי' שבית זה שלו הוא. (וכשתשאל לא' מן השוק מי דר בבית זה, הוא יענה שהמוכר הוא הדר. (או לכל הפחות שניהם בשוה)) וזהו הכוונה "ביטול החזקה".

ד. ולפי הנ"ל יובן היטב סברת המחלוקת בין הרשב"ם והרמב"ן; דהרשב"ם ס"ל שגם מחאת המערער עושה ריעותא בחזקת המחזיק, ולכן כתב "שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה", "כדין כל חזקת ג' שנים וכו'"<sup>13</sup>. כי אע"ג שיש לו חזקה, מ"מ אין לו חזקה גמורה, כי הרי המוכר מעביר דרך עליו. אמנם הרמב"ן ס"ל דהן אמת שהיכי שיש ריעותא בחזקה צריך המחזיק לברר חזקתו אמנם בנדו"ד אין שום ריעותא, דעבדי אינשי לשייר דרך. ולכן הקשה על הרשב"ם.

וע"ז מתרץ הרשב"ם "מי לא אמרינן ליה קיים שטרך":

די"ל שכוונתו בזה הוא כמ"ש לקמן<sup>14</sup> "אחרי שהמוכר רוצה לפסלו והחזקה של שלש השנים במקום השטר היא באה ומאחר שהמוכר מערער על החזקה שאינה חזקה צריך זה להביא עדים שחזקתו גמורה שלא דר זה עמו"<sup>15</sup>.

וקשה דלכאורה כמו שקיום השטר הוא דוקא בטענת מזוייף, כמו כן הוא גבי חזקה, דצריך לברר כח החזקה נגד טענת מזוייף-שפי' הוא טענת ביטול החזקה דלעיל, ולמה הביא הרשב"ם שגם היכי דאיכא ריעותא בהחזקה סגי להצריכו לברר.

ולתרץ זה מדייק הרשב"ם "אחרי שהמוכר רוצה לפוסלו". היינו, שאה"נ שטענתו צ"ל מזוייף אבל אנו אזלינן אחרי כוונתו – וכוונתו של המוכר כשטוען מזוייף הוא לפסול השטר

(13) עי' רשב"ם ד"ה זייל ברור אכילתך' וד"ה מי לא אמרינן ליה קיים שטרך', דף ל.ב.

(14) ד"ה מי לא'.

(15) ואגב, צריך לברר מהו דין זה 'חזקה במקום שטר היא באה' דלפיכך אמרינן 'מי לא אמרינן ליה קיים שטרך', וכ' היד רמה "השתא נמי דאתי מכח חזקה עליה רמיא לברורי כולהו אנפי דצריכי לה לחזקה וכו'" ע"ש. והיינו, שכמו שמי שבא בכח שטר צריך לברר כחו, כמו"כ מי שבא בכח חזקה צריך לברר כחו. ובדין זה יש מחלוקת בין הרשב"ם לרמב"ן.

וכמו"כ כאן – כיון שאזלינן בתר כוונתו וכוונתו הוא לפסול החזקה ה"ז כולל ג"כ טענת פקפוק בהחזקה<sup>16</sup> ולכן עליו להביא עדים<sup>17</sup>.

ודעת הרמב"ן שפליג בזה צ"ל שהוא לא מפרש כן בהדין של מי לא אמרינן ליה קיים שטרך אלא הוא מפרש שהטענה צ"ל מזוייף ממש וא"כ מצד דין זה לא צריכי להשגיח לטענת המחזיק<sup>18</sup>.

וכן נראה מהט"ז<sup>19</sup> דכ' בדעת הרשב"ם "דעל המחזיק לברר חזקתו שלא תהיה שום סברא בעולם לבטל חזקתו"<sup>20</sup> אפי' דרך שמא" והטעם הוא כנ"ל.

וכן מוכח מפירוש הרשב"ם הקצר דלעיל שכ' לתרץ קושיית הרמב"ן שאזלינן בתר ר"ע, כי לכאורה קשה מה מועיל תי' זה הרי גם שאר הראשונים פוסקים כן (עי' רשב"א שם)? ולכאורה הרי זהו קושייתו של הרמב"ן שהרי אין הכי נמי שצריך לשייר דרך, אבל בפשטות כן משייר? ואכן נראה שכוונת הרשב"ם הקצר הוא כנ"ל, דכיון שיש האפשרות שלא היה שיוור דרך (ולא כרבנן שאין האפשרות כלל), הרי על המחזיק לברר, אע"ג שמסתמא משייר דרך, כי עליו להביא ראיה, שצריך לקיים חזקתו.

וכן משמע מדעת הב"ח<sup>21</sup> שכ' לתרץ קושיית הרמב"ן שצ"ל שהרשב"ם סובר שאם משייר דרך צריך לשמור שטרו לעולם להוכיח עליו, ואם אין לו שטר לא מהימן.

אמנם הרמב"ן לא סבר הכי<sup>22</sup>. ויל"ע מהי שורש מחלוקתם, ולכאורה נראה ברור לומר

16) וצ"ע אם חקירה זו שייכת לגבי שטר (כי כיון שדין זה אינו פירושו שכל הדינים השייכים בשטר שייכים לגבי חזקה, יכול לומר שאינו שייך בשטר) וצ"ע.

17) אבל אינו קשה דעת התוס' שאם אין עדים שהמחזיק ה' בכלל בשכונני גואי אינו צריך לברר ולכאורה אם דין זה הוא כמו טענת מזוייף הרי גם בספק גדול כזה צריך לברר, כי בספק גדול כזה סברי שאין זה כלול בדין זה, כיון שכשנראה כ"כ שאין ריעותא בכח החזקה שלו, לא שמעינן לטענת המערער שיש ריעותא בהכח. וכדמשמע מלשון הטור "דאם לא כן כל מערער טעין וכו'" עיי"ש, וק"ל.

18) בחי' ר' נחום (סי' מז) הקשה על שאלת הרמב"ן "שלא יפסיד חזקתו בשביל כך", שכוונת הרשב"ם הוא לא שיפסיד חזקתו אלא שאין צריך למחות כמבואר מדבריו "ולכך לא מחיתי" ולכאורה זה עולה לא כהנ"ל. אבל לפענ"ד דבריו תמוהין מאוד, כי כוונת הרשב"ם בהמילים "ולכך לא מחיתי" הוא להביא טעם ע"ז שלא מיחה ולא להגיד שרק זה היא כוונת המערער, והטעם הוא כי הפסיד חזקתו.

ובכלל סברת ר' נחום צ"ע: וכי מה בכך שלא היה צריך למחות, הרי יש טעם בדבר, דלכאורה הרי הפסיד חזקתו. ואפשר שכוונתו היא שהי' כמו מחאה ולכן מה שייך הפסדת החזקה. ומ"מ כבר נתבאר בפנים דא"א לומר כן. ועוד דלכל הדיעות דעת ר' מאיר הוא ריעותא בעצם החזקה, וה"ה מסיים דעתו עם המילים "הילכך לא חששתי למחות" (ומה שר' נחום מבאר אח"ז שכיון שידע שיש לו חזקה ואין לנו לברר ספיקות מן הצד זה רק לדעת רבא).

19) סי' קמ סקי"ג.

20) וצ"ל שהלשון "בטול חזקתו" (וכן בנתה"מ (חידושים) סי' קמ סק"ב) הוא כפשוטו ולא ככוונת החת"ס, ודו"ק.

21) סי' קמ סקי"ז.

22) וכן מוכח ממה שכתב הריטב"א שאף אם אמר שיש לו דרך מצד אחר הרי יכול לטעון שמעביר "כדי להחזיק

דהטעם שסובר הרשב"ם הכי הוא מפני שהוא סובר שהעברת דרך גורם פקפוק גמור בחזקתו, וע"כ בטענת שיוור דרך בלבד לא סגי וצריך להביא שטר לזה. אבל הרמב"ן סובר שהעברת דרך אינה פקפוק כ"כ ולכן טענת שיוור דרך בלבד מספקת ועל המחזיק להוכיח חזקתו, והטעם הוא כנ"ל<sup>23</sup>.

ה. והנה בדעת רבא דפליג על ר' נחמן מצינו ב' שיטות; הרשב"ם כתב<sup>24</sup> "וסבירא לי' לרבא דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו שלש שנים אין לנו לחוש שמא גם זה היה עמו הואיל ולא שמענו בלתי היום". ומבואר מדבריו שדעת רבא הוא שהולכים אחר מה שנראה לבי"ד וכיון שנראה לבי"ד שלא היה שום חסרון בהחזקה תו לא משגיחין בטענת<sup>25</sup>. (ולכן אין צורך להכנס בשקו"ט אם משייר דרך או לא). וכן נראה מהחת"ס דלעיל. (ולכאורה צ"ל כן גם בדעת הרבינו מאיר).

אמנם התוס' רי"ד פליג על דברי הרשב"ם וז"ל: "ורבא היה אומר כיון שיש למחזיק עדי חזקה והמערער שדר בחדרים הפנימיים היה לו פתח לרשות הרבים, עליו להביא ראיה שעל המחזיק היה יוצא ונכנס מפני שהוא המוציא מחבירו", ע"כ. היינו, שסברת רבא הוא שכיון שיש דרך אחרת אין אנו מאמינים להמערער שיצא בדרך זה אלא אומרים לו שהיות ויש דרך אחרת עליו להביא ראיה שעל המחזיק הי' יוצא<sup>26</sup>. והטעם הוא כי לא אתי טענתו שספק

בו" עיי"ש. ואם צריך הלוקח לשמור שטרו מה צריכותא יש בזה הרי שטרו מוכיח שמשויר.  
 (23) וצע"ק בדעת הב"ח, דהנה נתבאר לעיל בדעת הרשב"ם הקצר שכיון שאפשר שלא שויר דרך הרי זה מספיק לערער על טענת המחזיק, ולמה צריך הב"ח לומר שדעת הרשב"ם היא שצריך לשמור שטרו.  
 (24) ד"ה 'עליו'.

(25) לכאורה צ"ע בעצם דעת רבא לשי' הרשב"ם, שהרי כאן כ' הרשב"ם ששי' רבא הוא שהולכים אחר ראיית עינינו, אבל לקמן (בד"ה דרבא אדרבא לא קשיא) כ' "דבכל דוכתי מוקי לה ביד המוחזק וכו'" והיינו שאע"ג שנראין שהשדה אינו של המוחזק (כדמוכח מהרשב"ם הבא) אעפ"כ מוקי לה ביד המוכר כי הוא בפועל מוחזק. וכן יש להקשות בדעת ר"ג, כי כאן נראה שמפרש שהולכין אחר טענת המחזיק אע"ג שלא נראה כן, אבל לקמן (ד"ה כיון) כ' "ונראין הדברים וכו' עלי' רמיה לגלויי וכו'" עיי"ש. והיינו שאזלינן בתר מה שנראה, אע"ג שבפועל א"כ.

אך באמת אינה קושיא לדעת ר"ג, דדעתו אינו שהולכין אחר טענת המחזיק – אפשר שבאמת סברי שאזלינן בתר מה שנראה – אבל כאן, מי לא אמרינן ליה קיים שטרך. ואפשר לומר לדעת רבא שהוא לא כונס בהחלוק הזה אלא סובר שבכל דוכתי מוקמינן לה ביד המוחזק וכאן הוא מוחזק, כיון שנראה כן.

(26) נראה מדבריו שרק מפני שיש כול לתלות שיצא בדרך אחרת יש לו חזקה אבל אם ידוע שיצא בדרך זה אין לו חזקה. וצ"ב למה לא יכול רבא לומר כמו שכ' הריטב"א "שהיה הולך ובה כדי להחזיק בו"? ואו"ל (בדא"פ עכ"פ) שהחלוק הוא מפני שהריטב"א כ' לדעת ר"ג. שדעת ר"ג הוא שצריך לקיים החזקה מפני שבאה במקום שטר. אבל במקרה כזה לא צריכי לברר, ולכן יש לו הכח של שטר מקויים (כדלקמן בדעת הרא"ש (סע' ח')). וע"כ גם כשעבר דרך עליו יכול לדחות ולומר שעבר כדי להיות מוחזק. אבל בדעת רבא שלא תפס בסברא זו, ואכן אין לו הכח של חזקה מקויים, כשידוע שעבר עליו ורק אולי יש לדחות ולומר שעבר כדי להחזיק אולי גם בזה מודה רבא שאינו מוחזק ועל המחזיק לברר ודו"ק.

אצלנו אם היא טענה אמיתית ומרעי להחזקה שהיא ודאית<sup>27</sup>. וצ"ע במה פליגי.

ואולי יש לומר שאולי בזה לפי דרכם בביאור הסוגי; דמסתימת לשון של רשב"ם (וגם מהרשב"ם הקצר שכ' לת' קושיית הרמב"ן מדין של ר"ע ולא מת' כהתוס') נראה שלא היה ידוע אם בכלל היה המערער בהחדרים הפנימיים, ולכן יכול לפרש כמו שכ' הרשב"ם "דלא שמענו בלתי היום", שכלל לא ידוע לנו שהמערער הי' בחדרים הפנימיים.

אכן לדעת תוס' וסייעתו שסוברים שהיה ידוע שהמערער היה בהחדרים הפנימיים ורק ספק אם יצא בדרך זה או אחרת, אינם יכולים לומר שכיון שנראה לבי"ד שהוא מוחזק סגי. דבהאי גונא באמת אינו נראה כ"כ המוחזקות שלו, דהרי ודאי שהמערער הי' בבית. וכמו שביאר בחידושי ר' נחום בסוגיין<sup>28</sup> וע"כ צריכים לפרש שזה מצד הגריעותא בטענתו שהיא מתורת ספק ואינו נאמן נגד החזקה הודאית<sup>29</sup>.

## ב

### שיטת הר"ף בהסוגיא

ו. כ' הר"ף בפ"י האי עובדא דשכונא גוואי וז"ל "אלא האי מעשה הכי פירושא כגון דהאי ארעא ידיעא וברירא דלהאי מערער הות וא"ל להאי מחזיק מאי בעית בהאי ארעא וא"ל מינך זבנית' ואכלתה שני חזקה אמר לי' היאך זבנית' מינאי ואנא בשכונא גואי ולא הוינא בהדך במתא בההוא עידנא דאת טעין דזבנית' מינאי א"ל רב נחמן זיל ברור אכילתך דאכילה דקיימת בה חזקה היא ומוקמינן לה לארעא בידך כלומר אייתי סהדי דקיימא את והאי מוכר במתא ואפי' חד יומא כי היכי דתהוי אכילתך אכילה דאמרינן אפשר דזבניתה מיניה בהאי יומא ואי לא הויה שני חזקה שלך כחזקה שאין עמה טענה, אמר לי' רבא דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראי', דסבר רבא תובע הוא דבעי איתויי סהדי דלא הוה במתא בההוא יומא דטעין האי דזבנה ביה מיניה, ורב נחמן אמר לא יהא אלא דנקיט שטרא בידיה דזבנה מיניה ביומא פלן מי לא אמרינן לי' קיים שטרך וקום בניכסך וכ"ש<sup>30</sup> הכא דאמרינן לי' אייתי סהדי דהוה בהדך במתא כי היכי דמצית למימר מיניה זבניתה" ע"כ.

היינו שטענת המערער היא שלא מכרתי לו, כי לא היה שם בהאי יומא דקא טעין דזבנה מיניה. ומבואר מדבריו שכיון שהמערער מכחיש את הטענה, הרי אין לו חזקה, והרי היא כחזקה בלא טענה שאינה כלום.

והקשה הרמב"ן "שכיון שהיה עומד במקום שאין שם חרום כל אותן הימים היה לו

(27) ועוד אפשר לומר שדעת הרשב"ם הוא שגם רבא מודה לדין מי לא אמרינן לי' קיים שטרך אלא סובר כהרמב"ן. ודוחק, כי ממשטות הגמ' נראה שרבא לא סובר מדין זה כלל.

(28) ס' מח

(29) אבל מחלוקת זה אינו עושה שום חילוק בדעת הר"ב (ראה לעיל בהערה 16).

(30) עיין עליות דר' יונה (ד"ה הכא לא יהא וכו').

למחות, וכיון שלא מיחה בודאי שמכרו לו לזה באותו הזמן והוא בא בכאן או זה הלך לשם או ע"י שלוחו<sup>31</sup> מכר כמו שטוען זה, שאם לא כן למה לא מיחה כיון שלא היה במקום חרום וזה דומה לשאר כל החזקות שבכולן מוכר אומר לא מכרתי ולוקח אומר לקחתי והאמינוהו ללוקח מפני שלא מיחה, אף כאן נמי בדין הוא שיהא נאמן לומר לקחתי באיזה ענין שיטעון".

ז. והנה בביאור דעת הרי"ף והרמב"ן כ' המ"מ<sup>32</sup> וז"ל: "ואפשר שאין דעת רבינו וההלכות להצריך ראייה למחזיק אלא כשהדבר נודע שהמערער לא היה עמו במדינה באותו זמן רוצה לומר סמוך לזמן שהלה טוען שקנאה הא לאו הכי ודאי אין על המחזיק להביא ראייה. ומ"מ כן הסכימו הרמב"ן והרשב"א דכל שיש לו עדי חזקה אינו צריך לראיה אחרת".

ומבואר מדבריו שכיון שיש עדים שלא היה שם כל אותו הזמן ואין לנו שום ראייה שבאותו היום היה שם, על המחזיק לברר שהיה עמו, כיון שיש ריעותא בטענתו<sup>33</sup>. (אבל זה ודאי שאם לא היו עדים שלא היה שם כל אותו זמן, שוב אין ריעותא בטענתו, דדיבור בעלמא לא יכול לעשות ריעותא בחזקה.) אכן הרמב"ן ס"ל שכל זמן שיש לו עדי חזקה לא משגחינין לטענתו של המערער, דהעיקר מה שהצריכהו חכמים הוא החזקה.

ולפי מה שנתבאר לעיל (סעיף ד') יש לבאר פלוגתתם, שדעת הרי"ף הוא שצריך לברורי מצד הדין של "מי לא אמרינן לי' קיים שטרך"<sup>34</sup> היינו, שכיון שבא בכח חזקה צריך לברר גם היסודות שעליה החזקה נסמכת (כגון הטענה)<sup>35</sup> וכמבואר בדברי הרי"ף. אכן הרמב"ן פליג עלי' בזה וס"ל שכל זמן שיש לו חזקה אינו צריך לברר גם היסודות שעליה החזקה נסמכת ואם אין ריעותא בגוף החזקה (ובאופן ד"מזוייף" (עי' לעיל סעיף ד')) הרי חזקתו חזקה ולכן בנדו"ד אין צריך המערער להביא עדים לאשר טענתו.

(31) והנמוק"י כ' לת' קושיה זו שצ"ל שדעת הרי"ף הוא ש"לא עבדי אינשי דמוזבי אא"כ הלוקח עמו בעיר אחת". והקשה ע"ז שלכאורה מוכח מהגמ' שא"כ עיי"ש. ובחזוק יותר הקשה הרא"ש ש"מעשים בכל יום דאדם מוכר נכסיו ע"י שליח" וע"כ צ"ב רחב בדעת הרי"ף. (אין קשה כ"כ לדעת הנמוק"י כי יכול לומר שבאמת לא עבדי אינשי, אלא שמשמע מהגמ' שאעפ"כ חזקה הוא, וע"כ צ"ל שאעפ"כ שלא עבדי הוא עושה. אבל לדעת הרא"ש אינו מובן, כי הרי הוא כותב ד"מעשים בכל יום" וצ"ע"ג).

(32) הל' טוען ונטען פט"ו ה"י

(33) ובסגנון אחר כתב ר' יהונתן, הובא בשטמ"ק: "והיה מנהג זה המערער לילך לשם לשכור".

(34) עיין ב"ח סי' קמו סק"ח.

(35) אבל אם לא היה עדים שלא היה שם כל אותו זמן אע"ג שמרעי היסודות של החזקה (עי' סעי' הבא) לא יהיה מהימן, כי כיון שיש לו טענה הרי זה מספיק (כי הדין הוא שצריך להביא טענה, אבל לאחר שיש לו טענה די לו בזה ואם גם כשיש לו טענה יכול המערער להכחיש, מה מועיל בטענתו?) וע"כ צריך עדים שלא היה שם כל אותו הזמן, ולדעת הנמוק"י גם צריך טעם ע"ז שלא עשה שליח, מפני שלא עבדי אינשי (אבל לא לדעת המ"מ (עי' לח"מ שם)). ולדעת הרי"ף ברצלונני (הובא בטור סי' קמו סעי' יב) גם זה אינו מספיק אלא צריך לזכור היום אבל אם לא הוזכר לא צריך לברורי. ולדעת היד רמ"ה גם זה אינו מספיק ודין זה לא מיתוקם אלא בשעת חרום (עי' לקמן סעי' יב בביאור דעת היד רמ"ה).

והנה בביאור דעת רבא דפליג על דין זה דר' נחמן, כ' התוס' ר"ד וז"ל: "ורבא סבר כיון שיש לו עדי חזקה אע"פ שיש עדים לזה שבאותו הפרק היה בשכונני גואי יתכן שבא בעירו וחזר שם. והילכך צריך להביא ראיה ברורה שבאותו היום לא היה שם כיון שהוא מוציא מחבירו". היינו שרבא סבר שהעיקר הוא החזקה ועד שיביא ראיה ברורה שלא היה שם לא משגיחין לטענתו. אבל ר"נ סבר "מי לא אמרינן ליה קיים שטרך".

ח. והנה לפי הנ"ל יש לבאר עוד מחלוקת: דהקשה הרא"ש על הרי"ף "ומילתא דתמיה היא כיון דחזקה במקום שטר עומדת היכי מהימן המערער לומר בדיבורו לא הייתי בעיר באותו זמן שאתה אומר שמכרתי לך?"

ואוי"ל הביאור בשאלת הרא"ש ודעת הרי"ף שחולק ע"ז שאזלי לשיטתם. שמצד דין חזקה במקום שטר עומדת צריך לברר הכח של החזקה. ולדעת הרשב"ם והרא"ש הפי' בזה הוא שצריך לברר כל טענה הפוסלת את גוף החזקה. אבל אחר שנתברר דאכן החזיק הרי החזקה עומדת עם אותו התוקף של שטר מקויים, וע"כ כאן כשטענת המערער עושה ריעותא רק בהיסוד של החזקה ולא בהחזקה גופא, שוב אין לומר שיש כח בדבור בעלמא לעשות ריעותא בחזקה שהיא במקום שטר.

אמנם דעת הרי"ף בדין זה ד'חזקה במקום שטר היא באה' הוא שצריך לברר גם היסודות של חזקתו (כי אע"ג שבפועל דין זה מיתוקם רק היכי שיש עדים שלא היה שם כל אותו הזמן, זהו רק מפני שמצד דין טענה, אי אפשר לעשות ריעותא ע"י דיבור בעלמא. אבל מצד העצם דין של מי לא אמרינן ליה קיים שטרך, הרי איכא ריעותא בהיסודות של החזקה וע"כ צריך לברר חזקתו). וע"כ אדרבא, מצד דין זה גופא הרי הוא מהימן בדיבור בעלמא, כי הרי חזקתו הוא כמו שטר שאינו מקויים<sup>36</sup>.

36) וכאן המקום לבאר עוד ענין: נתבאר לעיל (סעי' ד') שהדין ד'חזקה במקום שטר היא באה' הוא שכשם שהבא בכח שטר צריך לברר כחו, כך מי שבא בכח חזקה. אבל לכאורה היה מקום לבאר באופן אחר (ועדיין יהיה מתאים להיד רמ"ה דלעיל) והוא, שמפני שיש דין של טענת מזוייף בשטר כמו"כ בהחזקה. כלומר, אותם דינים השייכים לכשרות ותוקף שטר שייכים אף בחזקה. ועפ"ז היה צ"ל שהפשט ברשב"ם הוא שאע"פ שהטענה לגבי שטר הוא מזוייף מ"מ אזלינן בתר כוונתו, וכנ"ל אבל הרמב"ן סובר מזוייף ממש. ובאמת עפ"ז יהיה מוכרח לפר' כן בהרשב"ם, שהרי מבואר בדעת הרשב"ם שהעברת דרך הוא מחאה ומה שייך זה לדין של טענת מזוייף (ולא שייך לומר שהוא כדנין מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו' (אע"פ שהסוגיא של מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו איירי בשטרי הלואה וכאן מדובר אודות חזקה שבאה במקום שטר מקח, כי הרי השטר מקח שעליו מדובר כאן הוא שטר ראוי, כי החזקה היא במקום שטר ראוי, וע"כ זהו כמו שטר מלוה שהוא ג"כ ראוי כמבואר בתוס' (גיטין דף כ: ד"ה וכותב בכתב ידו). ובאמת הערני הרה"ג הרה"ח ראש הישיבה ר' יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א דאף אם היה שטר קנין של מוכר, שג"כ אינה קושיא, כי בכתובות (דף יח, ב) הביאה המשנה ב' דעות אם העדים של השטר נאמנים לומר אנוסים היינו וכו' ע"ש, ומבואר בהגמ' שזהו תלוי בהמחלוקת של מודה בשטר שכתבו, וכתב רש"י שם (ד"ה בשלמא פסולי עדות) "שההלואה או המקח" ומוכח שאיירי בשטר קנין כי כ' אח"ז "לא נקנה הקרקע בשטר זה" כי הרשב"ם פוסק לקמן (דף קנה ד"ה ומוסקנא דשמעתא) שההלכה היא ד'מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו'. ולדעת הרי"ף היה צריך לומר שהוא ג"כ סובר מזוייף ממש אלא שבדין מזוייף ממש כולל ג"כ הדין של מודה בשטר

## ג

## שיטת הרמב"ן והראשונים

ט. והנה מצאנו בראשונים עוד אופן לבאר סוגייתנו: דאחרי שהביא את הביאורים האחרים, כתב הרמב"ן דעתו בהסוגיא, וז"ל: "ואני שמעתי בפירושו הא עובדא דשכונא גואי שהוא מקום רחוק וכו' וקא טען האי שהיה במקום שלא שמע החזקה או שלא היה יכול למחות דמקום חרום הוא, והימניה רב נחמן עד דמייתי אידך סהדי דהוה במקום קרוב שאינו מקום חרום דכיון שזו טוען שלא בפני החזקת במקום חרום טענתיה טענה וצריך הלה לקיים חזקתו כאילו טענו זה לא החזקת", ע"כ.

ולפי הנ"ל מובן דעת הרמב"ן כי אם הי' במקום חרום או מקום רחוק כ"כ שלא היה יכול למחות הרי אין לו חזקה כלל, כי חזקה בלי היכולת למחות אינו נקרא חזקה, ולכן אין שום תועלת בדברי העדים.<sup>37</sup>

וע"כ מצד הדין של מי לא אמרינן לי' קיים שטרך צריך להביא עדים שהיה במקום שהיה יכול למחות.<sup>38</sup>

שכתבו. ועפ"ז מבואר המחלוקת בין הרא"ש והרי"ף כי הרא"ש לא סובר שהמודה בשטר שכתבו הוא כלול בדין מי לא אמרינן לי' קיים שטרך' כי גם בזה סובר שאולינן בתר כוונתו והרי כוונתו הוא לא לפסול השטר – כי הרי הוא מודה שהשטר הוא אמת ורק יש לו מיגו מזוייף (אבל אינו יכול לפ' כן בשטר כי כמו שכתבתי לעיל (בהערה 15) חקירה זה לכאורה אינה שייכת לגבי שטר).

ומ"מ קשה לי פי' זה כי הרי דעת הרי"ף הוא מי לא אמרינן לי' קיים שטרך מצד טענת מזוייף, ולפי זה גם הרמב"ן היה צריך להסכים לפירושו הרי"ף (וכמו שהקשה הב"ח (ס' קמו סקי"ח)) וע"כ פרשתי כמו שכתבתי לעיל. ובאמת כן נראה.

37 כלומר שזה אינו כמו בירור היסודות של חזקה כי כאן לו אין שום חזקה, כי מה מועיל בחזקתו (כמ"ש הרמב"ן "כאילו טענו זה לא החזקת").

38 כ' הגידולי שמואל (על אתר) לדעת התוס' והרא"ש שאם אין להמערער עדי חזקה שהיה בחדרים הפנימיים לא מהימן, שמוכח דכשבא המערער לעשות ריעותא בהחזקה לא מהימן בדבור בעלמא, ולפ"ז גם כשטוען לא הייתי יכול למחות מפני שבמקום רחוק או חרום הייתי לא יהיה מהימן. (ואין קשה מהעובדא דשוקי בראי (ל, א), כי שם המחזיק מודה שלא היה שם, כמש"כ הרי"ף והרשב"א, וכן מוכח מהטוש"ע (ס' קמג סעיף א' שם), עיי"ש ודו"ק היטב.) אבל דעת הרמב"ן הוא להיפך, כי מבואר מדבריו לברר דעת רבא שסובר שזה כבירור המחאה שאינה עושה ריעותא בעצם החזקה, ורק הביא טעם ע"ז שלא מיחה, וע"כ על המערער לברורי. אבל רב נחמן סובר שכיון שנותן אמתלא ע"ז שלא מיחה מהימן. וכ' לבאר טעמו כמו ש' הקצוה"ח (ס' קמ סק"ב) שתוס' ורא"ש סוברים שעיקר חזקת ג' שנים הוא תקנת חכמים ומשום פסידי דלקוחות, וע"כ כשישנם עדי חזקה לא יכול דיבור המערער לעשות ריעותא בזה, אבל לדעת הרמב"ן שהעיקר של חזקה הוא זה שלא מיחה 'רגלים לדבר' א"כ כשהביא טעם ע"ז שלא מיחה מהימן. ולכאורה ה"ז היפך כל הביאור הנ"ל.

אבל כ"ז אינו נראה לי כלל, ומטעמים הרבה: א) לדעת ר"ג, מש"כ לדחות מש"כ שהוא דעת רבא (שהוא כמו בירור המחאה שעל המערער לברורי), שכיון שהביא אמתלא ע"ז שלא מיחה הרי זה כמו שטוען לא החזקת, לבד מה שצ"ב בעצם הסברא, כי איך יכול לומר שזה שנותן אמתלא הוא כמו טענת לא החזקת, הרי לפי הרבינו יונה דלעיל (ס' ג) הרי איך ידחה סברת רבא?

ב) מש"כ שדעת הרמב"ן היא שאין ביטול בעצם חזקתו רק סיבה שלא מיחה אינו מחוור כלל כי אם אין יכולת

ודעת הרשב"ם שפליג בזה י"ל מפני שמפרש העובדא באו"א. דלפי פירושו הרי יש ריעותא במעשה החזקה עצמו. אבל לפי העובדא לשי' הרמב"ן, הרי באמת מעשה החזקה גופו הוא כדבעי, רק שמצד הדין לא נקרא חזקה. וע"כ אפשר לומר שבמקרה כזה סבר הרשב"ם שאינו נקרא מזוייף.

י. וכ' הרמב"ן לבאר דעת רבא וז"ל "ורבא סבר מכיון שהחזיק ה"ה ברשותו והלה צריך להודיע חזקתו בראיה של חרום כשם שצריך להביא ראיה על המחאה בטוען מחיתי וכו' ורבא מדמי לה למחאה", עכ"ל. היינו, שרבא מדמי לה למחאה, וכמו שבכל מחאה על המערער להביא עדים שמיחה, כמו"כ בעניננו.

אבל באמת צריך להבין איך יכול רבא לדמות דין זה למחאה, שהרי לטענת המערער אין שום חזקה ואיך יכול לומר שלא יהיה נאמן, ועוד, הרי מבואר לעיל שדין זה שעל המערער להוכיח מחאתו הוא מפני שאינו עוקר החזקה, וכאן, הרי עוקר החזקה, ואיך יכול לדמות זה לדין מחאה<sup>39</sup>.

ואולי אפשר לפרש את כוונתו של הרמב"ן, שכיון שמצד טענתו שהיה במקום חרום לא היה צריך למחות ואם היה במקום קרוב שאינו מקום חרום היה על המערער לברר מחאתו כמו"כ כאן, אע"ג שבפועל טענתו מבטל החזקה, אבל כיון שמצד זה הטענה לא צריך למחות ה"ז נידון כמו מחאה. ודו"ק.

יא. כ' הראב"ד (וכן מפרשים כל הראשונים שס"ל כפי' הרמב"ן) שלא רק כשטוען במקום חרום הייתי מהימן, אלא גם כשטוען שהייתי במקום רחוק כ"כ שלא שמעתי מחזקתך או לא יכולתי למחות ג"כ נאמן. וז"ל הראב"ד: "והלא ר"י שהוא מיקל בחזקה דאמר כל בפניו לאלתר הוי חזקה כשהוא במקום רחוק מצריך אותו שלש שנים ואם הוא במקום רחוק שאפי' בשלש לא יוכלה לדעת הלא יאמר שאין לו חזקה שהלך ר"י למרחק הבינוני וכו' אבל אם טען ואמר יותר רחוק הייתי וכו' טענתו טענה וכו'" ע"כ.

למחות, מאי חזקה איכא?! ובפירוש כתבו הראשונים להיפך: בדברי הרמב"ן "כאילו טענו זה לא החזקת", "רב נחמן מדמי לה לקיום החזקה גופא". וכן בר' יונה "הרי הוא עוקר החזקה". ועוד כ' הר' יונה, "ודינא דמסתבר הוא, דכיון דאינה ראייה עד שיהא עמו במדינה, כל זמן שאין שם עדים שהיה עמו במדינה מה ראייה יש בחזקה שלו כל זמן שלא הביא עדים שהיה עמו במדינה". וכן הוא בהר"ן "דכל כי האי גונא גוף של חזקה היא".

ג) מש"כ לבאר יסוד מחלוקתם שדעת התוס' והרא"ש הוא תקנת ג' שנים והרמב"ן סבר מצד פסידא דלקוחות צע"ג, כי הקצוה"ח עצמו הביא דברי הנמוקי" בריש הפרק "וכיון שדעת העולם כן לא תיקנו חכמים אלא ג' שנים" להוכחה לפירושו שהוא תקנת ג' שנים כמו התוס' והרא"ש, וכאן הנמוקי" מפרש כמו הרמב"ן.

ד) ועוד, כבר עמד ע"ז הקצוה"ח הר' נחום והוכיח מדף לה (ד"ה והני מילי) שגם דעת הרמב"ן הוא שהוא תקנת חכמים וכ' שם לבאר דברי הרמב"ן שהמחאה הוא רגלים לדבר עיי"ש (סי' כה) בארוכה.

39) ואע"ג שיכול הרמב"ן לת' שפי' דברי רבא הוא כפי' הרשב"ם, שהדין של מי לא אמרינן לי' קיים שטרך מוקים רק כשיש ריעותא בהמעשה החזקה עצמו, דוחק הוא, כי מפשטות הגמ' נראה שלא תופס דין זה של מי לא אמרינן לי' קיים שטרך (וכמו שכתבתי לעיל).



והקשה המאירי<sup>40</sup> ע"ז "ומ"מ לא יראה לי כן תקנת חכמים על מהלך בינוני נתקנה וכל שטוען שביותר רחוק היה אין משגיחין בו אלא אם כן בירר טענתו", עיי"ש. והיינו שדעת החכמים היא לפי מהלך הבינוני וע"כ, אם טען יותר רחוק הייתי לא משגיחין בו, כי מצד הדין של תקנת ג' שנים אין זה נקרא טענה וצריך להביא עדים שבאמת במקום רחוק כ"כ היה.

וצ"ב דעת הראב"ד וכל שאר הראשונים דפליג בזה, והרי אנן קיי"ל כחכמים.

יב. והנה נתבאר לעיל שדעת הרמב"ן (וע"כ גם הראב"ד) הוא שהדין של מי לא אמרין ליה קיים שטרך הוא רק כשטוען שאין לו חזקה כלל אבל דעת הר"ף הוא שצריך לברר היסודות שעליהם נסמכת החזקה.

והנה הפי' בהיסודות הללו הוא היסודות ההלכתיים שעליהן החזקה נסמכת. וכיון שע"פ הלכה הטענה שהיה במקום רחוק כ"כ אינה טענה (אע"ג שמבטל החזקה), הרי לא משגיחין ביה. וע"כ הקשה המאירי קושייתו. כי הרי הוא מפרש כהר"ף.

אבל לכאורה דעת הרמב"ן צ"ע, כי נתבאר לעיל שסברת הרמב"ן היא שכיון שמצד ההלכה חזקה בלי היכולת למחות אינה חזקה, ה"ז נקרא מזוייף, ואם כן מדוע נאיד הרמב"ן מפירושו של המאירי?

ואפשר לומר בשי' הרמב"ן, דס"ל שכשטוען שלא יכל למחות ואינה חזקה הוא לא מצד הלכה כנ"ל, אלא מפני שחסר בטענת המחזיק למה לא מחה. וטענה זה אינו ענין של הלכה, רק כח שעליה יש לו כח של חזקה וכיון שגם כשטוען שהיה במקום רחוק חסר כח המחאה (אע"ג שע"פ הלכה אינה נקראת טענה) עליו להביא ראיה.

ואע"ג שהיד רמ"ה כ' שקאי דוקא בשעת חרום והוא לכאורה מפרש כהרמב"ן, הנה הפרישה<sup>41</sup> והלח"מ<sup>42</sup> מדייקים בהטור שהיד רמה קאי לדעת הר"ף.

## ד

### שיטת המהר"ם מרוטנברג

יג. הנה כ' המהר"ם מרוטנברג (הובא בהמרדכי) לפרש הגמ' וז"ל: "דהא דאמר בשכונא גואי הוינא פירוש כגון שאמר הייתי משתמש בכל הבית החיצון בכ"מ שהייתי חפץ להשתמש וכשהיינו באים אני ואתה להשתמש במקום א' היית נדחה מפני הלכך לא חששתי למחות", עכ"ל.

ומבואר שכשטוען שהיה משתמש עמו בשוה עדיין לא סגי לבטל חזקתו, ורק כשיהיה

(40) ד"ה ושכונא גואי.

(41) סי' קמו סקי"ט.

(42) הל' טוען ונטען פט"ז ה"י.

דחיית המחזיק יכול לקרות זה ביטול חזקתו. וכן כ' להדיא הרמ"א "ויש אומרים דזה לא מבטל החזקה אלא אם כן טען כשרציתי הייתי משתמש בכל בית החיצון והוצרכת לדחות מפני ולא החזקת בבית החיצון רק כשלא הוצרך לי" עי"ש. וכן כתב הסמ"ע<sup>43</sup>. אבל הרשב"ם וסייעתו (וכן רבינו גרשום<sup>44</sup>) לא סברי הכי, אלא כשטוען שהיה משתמש עמו ממש, הרי זה מבטל החזקה.

ולכאורה צלה"ב כי לפי הנ"ל נמצא שכשטוען טענת מזוייף על המחזיק לברר. וע"כ, כשטוען המערער שהיה משתמש עמו, הרי הוא טוען טענת מזוייף, ולמה צריכים שיהיה ג"כ טענה שנדחה המחזיק מפניו בכל עת שהשתמש.

יד. ואוי"ל שהמהר"ם מרוטנברג סובר שאע"ג שטוען טענת מזוייף על החזקה, אבל מ"מ יש לו ראייה לחזקתו מצד אחר, כי כיון שהמחזיק היה משתמש עם המערער כל אותן הג' שנים, היה צריך המערער למחות, וזה שלא מיחה ה"ז ראייה שמכר.

ולפי כהנ"ל יובן סברת מחלוקתם, שהרשב"ם סבר שכשיש טענת מזוייף בהמעשה החזקה, צריך לברר. וכאן, מצד מעשה החזקה עצמו אין שום ראייה לחזקתו, כי הרי המערער היה משתמש עמו, וזה שיש ראי' מצד זה שהיה לו למחות לא מועיל בכגון דא, שהרי ממעשה החזקה אין ראייה וע"כ צריך לברר.

אבל רבינו מאיר סובר שכשיש ראייה מצד אחרת לחזקתו, אע"ג שמהמעשה החזקה עצמו אין שום ראי', אינו קרוי מזוייף. ורק כשהיה נדחה מפניו, ולא היה השתמשות רק בעת שרצה המערער, וע"כ לא היה צריך למחות, בעובדא כזו צריך להביא ראי' לחזקתו<sup>45</sup>.

ובדעת הרמב"ן (שכ' החת"ס דלעיל שכשהמערער טוען שהיה משתמש עמו הרי מודה שעל המחזיק לברר – ולכאורה קשה הרי נתבאר לעיל שסובר שכשחסר טענת היה לך למחות נקרא מזוייף, היינו, ההעדר של הכח שהחזקה הנקרא מזוייף), צ"ל שכשאין שום ראייה מהחזקה עצמו אינו יכול לתלות ע"ז שלא מיחה.

(43) שם, סק"ט.

(44) ד"ה אנא בשכונני גוואי הואי.

(45) בספר קובץ רשימות שיעורים סי' יג הערה 1 כ' לת' מחלוקת זו בין הרשב"ם והמהר"ם, שהמהר"ם סובר שזה שיש לו טענה שהיה לו למחות הוא מפני שלוקח תשמישיו ממנו וע"כ כאן, הרי הוא ג"כ לוקח תשמישיו והיה לו למחות. אבל הרשב"ם סובר שהטענה הוא מפני שעביד עמו מעשה בעלות וכאן, הרי אין שום מעשה בעלות יותר מהמערער, ולכן לא היה לו למחות. אך קשה דא"כ (שהרשב"ם מודה שכדאיכא אמתלא להמערער ע"ז שלא מיחה צריך המחזק לברר חזקתו) א"מ מהי סברת מח' הרשב"ם על הרמב"ן.

## השבתת חמץ בהג הפסח

הת' שד"ב הכהן שי' כהן  
תלמיד בישיבה

### א

האם אוכל חמץ בפסח מקיים מצות תשבתו

האחרונים<sup>1</sup> חקרו באוכל חמץ בפסח, האם י"ל דאף שעובר על איסור כרת מ"מ מקיים מצות עשה של "תשבתו" – להשבית חמץ [ע"פ מ"ש ה'מנחת חינוך' בשם ה'נודע ביהודה', שהסכמת האחרונים היא שמצות תשבתו הוא בכל ימי החג, ולא רק בערב יו"ט בחצות כפשוטו הכתוב].

והנפק"מ היא, שכיון שהלאו בכל יראה ובל ימצא הוי ניתק לעשה דתשבתו, הרי בקיימו את העשה של תשבתו הרי מסלק הלאו דבל יראה, ולא ילקה?<sup>2</sup>

ובלקוטי שיחות חל"ב ע' 196 נדפס מכתב כ"ק אדמו"ר בשאלה הנ"ל, וז"ל: "להמדובר דישנה שקו"ט בהאוכל חמץ בפסח אף שעבר על איסור דאורייתא מ"מ מקיים עשה דתשבתו ומסלק הלאו דבל יראה – מצאתי רשום אצלי שכ"כ בס' תשובה מאהבה סקפ"ב ודלא כהטעם המלך על הרמב"ם הל' חו"מ פ"א ה"ג. ואין הס' תח"י עתה. – והשגות הראב"ד והרמב"ן על בעל המאור (לרי"ף פ"ק דפסחים) – יש לפרש דעתם דאסור לאכול אבל אם עבר ואכל קיים העשה וכו'. "עכ"ל. ויש להבין המחלוקת בזה.

### ב

שיטת הטעם המלך בהנ"ל

דהנה כתב הטעם המלך (שם) למצוא מקרה שיהי' שייך מלקות בכל יראה, דלמ"ד בטלו ולא בטלו והיינו שסובר שבלאו הניתק לעשה אינו לוקה (אפי' אם אינו מקיים העשה) אלא א"כ מבטל העשה בידיים, וא"כ ממה נפשך אינו לוקה, דאם מקיים החמץ הרי אינו לוקה שצריך לבטל העשה בידיים. ואם מבטלו הרי קיים העשה דתשבתו. ותי' שלרבה דסובר בשאר נהרות בעי פירור [ואם לא פירר לא הוי השבתה] א"כ מצאנו נפק"מ, שאם זרק לנהר ולא פירר, הרי ביטל העשה בידיים (שעכשיו אי אפשר לקיים העשה דתשבתו כדין) ולא קיים מצות תשבתו ולכן לקי. וממשיך וכותב "ואולם אנכי נבוך בזה עדיין, אמנם באתי

(1) מנ"ח מ"ע ט, הובא לקמן, ובכ"מ.

(2) לא מבעי' למ"ד קיימו ולא קיימו, אלא אף לר"י דסבר בטלו ולא בטלו, שהרי באכילה חשיב מבטלו בידיים.

להעיר על דבר א', דהא ודאי אם אכל החמץ אינו מקיים העשה והא איך שייך לומר שבכלל תשביתו היינו אכילה והתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו ג' כל אוכל חמץ ונכרתה, ואף לדעת בעל המאור<sup>3</sup> שרצה לומר שמקיים מצות עשה דתשביתו באכילה, היינו לפני זמנו אבל תוך זמנו מי עקש לומר כן וא"כ ודאי ביטל מצות עשה בידיים ואף שחייב כרת על אכילתו מ"מ חייב בבל יראה וילקה", עכ"ל [וכיון דהוי משום ב' שמות (אכילה ובל יראה) לא הוי קים לי' בדרבה מיני' וכו' כמו שממשיך שם, ואכ"מ]. כלומר שאם אוכל חמץ בתוך זמנו, לא רק שחייב על אכילתו כרת, יתירה מזו, אף מלקות יתחייב עי"ז משום בל יראה, ולא מקרי שהשבית את חמצו.

ולכאורה יש לבאר שיטתו שבודאי אינו מקיים תשביתו באכילה מצד ב' אופנים:

א. מטעם מצוה הבא בעבירה, כמשמע לכאורה מלשונו "והתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו".

ב. דהוי כמו מיעוט, שאי אפשר לומר שבכלל תשביתו היינו אכילה, שהרי במקום אחר אמרה התורה "כל מחמצת לא תאכלו", ולכן בודאי הכוונה בתשביתו דווקא לשאר אופנים.

והנה התשובה מאהבה בסי' קפ"ב הנ"ל, כתב<sup>4</sup> וז"ל: "גם מה שרצה להמציא כבוד ידידי הרב החריף שם, די"ל דמשכחת שאכל החמץ, דזה בודאי אינו בכלל קיום מ"ע דתשביתו כי התורה אמרה כל אוכל חמץ ונכרתה ומי עקש הזה שאמר שקיים בזה מ"ע של השבתה, עיין עליו שהאריך קצת בזה, גם את זה לא נהירא לי, ואני הוא העקש הזה ואומר, מה גם שעובר על איסור כרת, עכ"ז קיים מ"ע של השבתה, וכי הבא על אחת העריות האמורות בתורה לא קיים מ"ע של פרי' ורבי".

וצריך להבין מהו טעמו דהתשובה מאהבה שלא חשש להני קושיות הנ"ל דהטעם המלך.

## ג

שיטות הראשונים אי מצות תשביתו הוה שוא"ת או קום ועשה

ויש לבאר בדא"פ, ובהקדמת דברי המנ"ח<sup>5</sup> שישנה חקירה במצות תשביתו אם המצווה היא שהאדם יבער חמץ ביום י"ד (קום ועשה), או שקיומה היא שבחצות דיום י"ד בניסן יהי' החמץ מושבת מביתו (שב ואל תעשה) וכשלא מבער ויש ברשותו חמץ ממילא עובר על העשה, ויש בזה כמה נפק"מ כמו שמפרט בהמשך. ומהם:

(3) פ"ק דפסחים.

(4) ע' צב.

(5) מ"ע ט' בתחילתה.

א. אם צריך לחזור לקנות חמץ בערב פסח (אם אין לו קודם לכן) לבערו.

ב. אם משהו יגנוב חמצו לפני זמן ביעורו, האם יתחייב בקנס ע"ז שמנע חבירו בעשיית מצות עשה כמו שמצינו<sup>6</sup> קנס במזונע חבירו מלקיים שאר מצות עשה.

ג. אם צריך לבערו דווקא בזמנו בארבעה עשר בחצות ככתוב בתורה, דהוה מצות עשה כמו מילה שצריך להיות בזמנו, או מספיק אם ביערו בתחילת השנה.

ד. אי בעי כוונה בביעור החמץ למ"ד מצוות צריכות כוונה.

ה. [והיא הנפק"מ העיקרית הנוגעת אלינו:] אם אכל חמצו בפסח, דאם נאמר שהמצוה דתשבתו הוי באופן של קום ועשה הרי זה מצוה הבא בעבירה (האכילה), ואם נאמר כאופן הב' שקיומו הוא בשב ועל תעשה (שהחמץ צריך להיות מושבת מביתו), אין זה בגדר דמצוה הבא בעבירה, שהרי בפועל קעת לאחר שאכלו אין זה ברשותו וביער חמצו, והרי המצווה מתקיימת מעצמה (ולא במעשה האכילה).

ולמסקנה מסיק המנ"ח כאופן הב' דהוי בשב ואל תעשה, ומוכיח שכן היא שיטת רש"י<sup>7</sup>, הרמב"ם<sup>8</sup>, ועוד<sup>9</sup>, משא"כ שי' התוס"ם<sup>10</sup> היא שהוא בקום ועשה. עיין שם בארוכה.

## ד

### ביאור עפ"ז שיטת התשובה מאהבה

וא"כ י"ל בפשטות שכן היא גם שיטת התשובה מאהבה דהעיקר הוא שיהיה מושבת בפועל, ואין המצוה להשבת. ולכן סובר התשומ"א שאין באוכל חמצו בפסח כלל חסרון של מצוה הבא בעבירה, ואולי לזה כיון באמרו "האם מי שבא על א' מהעריות לא קיים מצות פרי' ורבי", שמדגיש הנפעל, היות שהעיקר היא התוצאה מהמעשה ולא מעשה השבתה, כנ"ל.

[ולהעיר שנוגע לבמצות פרי' ורבי' גופא, הנה המנ"ח מצוה א' מסביר שהסיבה מפני מה הבא על א' מהעריות והוליד ממזר קיים מצות פרי' ורבי', אף דהוה לכאורה מצוה הבאה בעבירה, שזוהו מצד אותה סברא המזכרת לעיל, שכיון שהמצוה היא שיהיו בנים לפועל, אין כל נפק"מ מנין, דוגמת השבתת חמץ הנ"ל, שאם נאמר שהמצוה הוא שיהי' החמץ מושבת אין נוגע הפעולה איך זה הושבת, אלא נוגע הנפעל, ומצוה הבאה בעבירה הוא רק אם הפעולה היא בעבירה [כגון אם נאמר שמצות תשבתו היא הפעולה דההשבתה, ולא שיהיה החמץ

6 חולין פז, א. ונפסק בשו"ע חו"מ סי' שפב.

7 פסחים, ד, א. ד"ה אך חלק.

8 הל' חו"מ פ"ב ה"א.

9 בעל החינוך כאן, שאג"א סי' פ, ועוד.

10 פסחים ד, ב. ד"ה מדאורייתא.

מושבת] כנ"ל באריכות, ולכן נראה ברור שאכן התשובה מאהבה לומד שמצות השבתת חמץ היא שיהא החמץ מושבת, וכמו בפרי' ורבי' שהמצוה הוא שיהיו בנים.

ומעניין לציין שהמנ"ח כתב שם שהשער המלך (הלכות לולב פ"ח ה"ה) כותב שחילוק זה בענין מצוה הבאה בעבירה אינו ברור אצלו [כ"כ], וי"ל שהטעם המלך [שהוא הגהות על שער המלך] גם כן תפס כהשעה"מ בענין זה].

ועפ"ז ג"כ יובן מפני מה אין חושש התשובה מאהבה ג"כ לאופן הב' בביאור דברי הטעם המלך, דהוה כמו מיעוט שמיעטה התורה שאי אפשר לקיים מצות תשבתו באכילה, שהרי התורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו, והיינו שבכל הפעולות שבהם יכול להשבית אינו נמנה אכילה כיון שבמקום אחר התורה מיעטה אותו באמרו שבפסח עצמו כל מחמצת לא תאכלו. כי לשיטתו הנה השבתת חמץ אינה מצוה על פעולה של השבתת החמץ אלא שיהא החמץ מושבת. ולזה נוטה דעתו הק' של כ"ק אדמו"ר.

## ה

ביאור דברי הרבי בענין זה

והנה לכאורה ישנה סתירה בדעת כ"ק אדמו"ר בענין הנ"ל, אי מצות ביעור חמץ היא גדר חיובי, היינו שמחוייב לבער חמצו בי"ד בניסן, או שהוא גדר שלילי שלא יהיה ברשות האדם חמץ בי"ד בניסן אחר חצות.

ונקדים, דהנה ידועה דעת הר"י בתוס'<sup>11</sup>, ש"המשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה", היינו שיש מקום לומר שמותר להחזיק חמץ ע"מ לבערו. ובמל"מ ריש הלכות חמץ ומצה ס"ל בדעת הרמב"ם שאינו סובר כהר"י, אלא אם "קנה חמץ בפסח" לוקה עליו אף אם דעתו לבערו. [וראה שם בהגהה שהביא באריכות דעות החולקות בזה, וביאור הסוגיא].

ולכאורה נראה לומר שמחלוקת הרמב"ם והר"י תלויה במח' הנ"ל, אי מצות הביעור היא חיובית או שלילית, דלהרמב"ם שהיא בשב ואל תעשה, הרי אפי' כשקונה לשרוף, מ"מ חייב משום שברשותו חמץ, אולם לר"י<sup>12</sup> דהיא מצוה בקום עשה הרי מכיון שרוצה לשורפו כבר נפטר מחיובו.

בסגנון אחר: מח' הראשונים הנ"ל, היא בגדר חיוב האדם בביעור חמץ, דלהר"י הוא שלא יהיה ברשותו חמץ מצד האדם, אלא שצריך שיבוא רצון זה לפועל. משא"כ לרמב"ם הוא מצד החמץ ולכן לא די שרצונו לשורפו אלא צריך שלא יהיה ברשותו כלל.

(11) פסחים כט, סע"ב.

(12) שהוא מרא דשמעתתא בתוס' דפסחים ד, ב שם, אולם ראה דקדוקי סופרים ובחי' הרמב"ן בשם ר"ת, וכן יש בספר הישר ס' שלו.

וה"ז ענין אחד עם המחלוקת הנ"ל גבי האוכל חמץ. דלהרמב"ם העיקר שיהיה מושבת בפועל א"כ אין נפק"מ כיצד השביתו, משא"כ לר"י דהחיוב מוטל על האדם, הרי לא ייתכן לומר שהתורה מצוה במצוה א' היפך ציווי אחר.

והנה כתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"ד ע' 91 ואילך) וזלה"ק "ולהעיר שעפ"ז צ"ע בנוגע לגונב מעני ע"מ לשלם תשלומי כפל כי יודע שלא יקבל באופן אחר, הקונה חמץ בפסח ע"מ לקיים תשבייתו, עושה ע"ז ע"מ לקיים אבד תאבדון. ואכ"מ. ומציין שם (הערה 31) "עייין תוס' פסחים (כט, סע"ב), מל"מ לרמב"ם ריש הל' חו"מ. ועוד".

ומשמע שס"ל להרבי דנקיטין להלכה כדברי התוספות דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו. וע"פ הנ"ל – איך יתאים זה עם דבריו הק' שדעתו כהתשובה מאהבה.

אלא שבעיון קצר בשאר המקומות שמציין אליהם כ"ק אד"ש מוכח שאף בשאר המקומות כן הוא, אשר להלכה נפסק איפכא, ואכ"מ להאריך בהפרטים בזה.

וצ"ל שכוונתו הק' בהערה היא, שאע"פ שבגוף השיחה מבואר כעניין זה (גבי מחיית עמלק), מ"מ בדוגמאות אלו (גניבה מעני ע"מ לשלם כפל, קניית חמץ ע"מ לבערו בפסח, עשיית ע"ז ע"מ לאבדה) אין הדין כן, ורק מציין כ"ק אדמו"ר לדעות הסוברות כן, אף שנפסק הדין להיפוך.

והיינו, דיוצא עפ"ז דלכאורה דעת כ"ק אדמו"ר כדעת ה'תשובה מאהבה' [וכשו"ת חכם צבי והשאג"א, דלא כהמג"א באו"ח סי' תמ"ו]. ולכאורה היינו שדעתו הק' כנ"ל שחיוב ביעור חמץ הוא בשוא"ת ולא בקום עשה.

ועצ"ע כ"ז, ועוד חזון למועד ולא עליך המלאכה לגמור.

## בענין זמן הכנסת התינוקות לת"ת

הת' שד"ב הלוי שי' לעווין  
תלמיד בישיבה

### א

ביאור תי' התוס' בכתובות והמסתעף

א. איתא בגמ' "באושא התקיננו שיהא אדם מתגלגל עם בנו (אם מסרב מללמוד, יגלגל עמו בנחת ובדברים רכים, רש"י) עד שתים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו (לרדותו ברצועה ובחוסר לחם, רש"י). איני, והא אמר לי' רב לרב שמואל בר שילת בציר מבר שית לא תקביל, בר שית קביל וספי לי' כתורא (הלעיטהו תורה כשור שאתה מלעיטו ואובסו מאכל, רש"י) אין ספי לי' כתורא, מיהו אינו יורד עמו לחייו עד לאחר שתים עשרה שנה, ואי בית אימא לא קשיא הא למקרא הא למשנה, דאמר אביי אמרה לי אם בר שית למקרא בר עשר למשנה".

ובהמשך הסוגיא שם "כל המכניס את בנו (ללמוד תורה, רש"י) פחות מבן שש רץ אחריו (להברותו ולהחיותו, רש"י) ואינו מגיעו (מסוכן הוא למות מרוב חולשו, רש"י) איכא דאמרי חבריו רצין אחריו (להיות פקחין בתורה כמותו, רש"י) ואין מגיעין אותו. ותרוייהו איתנהו כו' הא דכחיש (אל יכניסנו שמסוכן הוא פן יחליש וימות, רש"י) הא דבריא (יכניסנו לפי שמתפקח, רש"י). ע"כ הסוגיא שם.

קנני מיהא ש"ב בציר מבר שית לא תקביל", היינו שאין מכניסין את התינוקות ללמוד תורה פחות מבן שש, ולכאורה זהו בסתירה להא דתנן "בן חמש שנים למקרא", שמשמע לכאורה שהזמן הקבוע להכניס התינוקות הוא בן חמש שהוא פחות מבן שש, ואיך אמרינן דפחות מבן שש אין מכניסין התינוקות?

ב. לסתירה זו מצינו כמה תירוצים, ומהם:

(1) כתובות נ, א.

(2) אבות פ"ב מ"ב. ציון זה הוא ע"פ סידור אדה"ז, אמנם ברוב המשניות אינו כן אלא משנה כ"א. לכמה דיעות אינה משנה כלל אלא ברייתא, ועפ"ז מבאר אדה"ז (הל' ת"ת פ"א קו"א אות א) שיטת הרמב"ם, שהוא סובר ש"בן חמש שנים למקרא" הוא ברייתא (כנראה מזה שלא פירש כלום על ברייתא זו בפיה"מ שלו לאבות), "ויש מקום ופ"פ לבע"ד לחלוק ולומר דפליגא אגמ' דידן בב"ב ובכתובות דבר שית למקרא, ולא הזכירו כלל חיוב גלגול במקרא קודם שית כ"א במשנה בבן י', ואדרבה י"ל דבר שית דומיא דבר י' דמיירי לגלגל". וצ"ע קצת, דאדה"ז פוסק כהרמב"ם בענין "בן חמש שנים למקרא" ואעפ"כ בסידורו הניחה בפ"ה דאבות אצל המשניות ולא בפ"ו אצל הברייתות?



(א) התוס' מתרצים שהא דמשמע מאבות דמכניסין את התינוקות כשהם "בן חמש שנים" הוא שמכניסים אותם לגלגל עמהם, והא דאמרינן בגמ' שאין מכניסין אותם "פחות מבן שש" הוא שאין מכניסין אותם למספי להו כתורא, אבל באמת מגלגלין עמהם פחות מבן שש.

(ב) הריטב"א<sup>4</sup> מתרץ, ש"מתניתין דאבות ללמדו אביו, והכא ללמדו בבית רבן של תינוקות". והנה המימרא דרב לרב שמואל בר שילת ש"בציר מבר שית לא תקביל, בר שית קביל וספי לי' כתורא" איתא בב"ב<sup>5</sup> ג"כ, ורש"י<sup>6</sup> מדייק לכתוב בב' המקומות "מלמד תינוקות הי'", וי"ל שרוצה לרמוז בזה לתי' הריטב"א<sup>7</sup> שדוקא להכניסו ל"בית רבן של תינוקות" אמר רב ש"בציר מבר שית לא תקביל", משא"כ בבית אביו לומד מבן חמש שנים, ולכן כותב שרשב"ש הי' מלמד תינוקות ואילו צוה רב<sup>8</sup> צווי הנ"ל.

והיוצא מב' תירוצים אלו, שחלוקים לדינא, שלתי' התוס' ההקפדה שלא יכניסו פחות מבן שש הוא רק שלא ילעיטו הרב אלא יגלגל עמו, אבל לגלגל באמת מכניסין "בן חמש שנים" שהוא פחות "מבן שש", אמנם לתירוץ הריטב"א הוא להיפך, שההקפדה שלא ילעיטו פחות "מבן שש" הוא שלא יכניסו אלא שילמדו אביו, אבל אביו באמת יכול למספי לי' כתורא, גם "בפחות מבן שש". והיינו שלהתוס' מכניסים את התינוקות לגלגל עמהם גם מבן חמש שנים אבל לא למיספי, משא"כ להריטב"א שאין מכניסים אפי' לגלגל, לאידך, להריטב"א האב כופה את הבן ללמוד בע"כ גם מ"בן חמש שנים" אבל לא הרב, משא"כ להתוס' גם האב אינו כופה "עד בר שית". וקשה לכאורה על תי' התוס', הרי כתוב בגמ' סתמא שפחות מבן שש אינו מכניסו, ומשמע שגם לגלגל אינו מכניסו<sup>9</sup>, דמהיכי תיתי לחלק?

ג. בהגהות מיימונות<sup>10</sup> מתרץ "והא דתנן במסכת אבות בן חמש למקרא היינו לגלגל עמו שאביו מלמדו מעט, ובן שש למיספי לי' כתורא". מלשונו משמע שמתווך ב'

(3) כתובות שם ד"ה וספי לי' כי תורא.

(4) שם ד"ה עד בר שית לא תקבל בשם אחרים ובב"ב כא, ב ד"ה הנ"ל.

(5) שם.

(6) בד"ה רב שמואל בר שילת.

(7) האומנם דיעויין בחידושי הפלאה (כתובות שם) שכותב ששיטת רש"י היא כהב"י (דלקמן אות ח).

(8) שוב ראיתי שכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' ס"ה), וז"ל "בן חמש למקרא ר"ל שאביו מלמדו בביתו לחנוכו, ומשנת שש ולמעלה מוליכו למלמד תינוקות, ורב שמואל בר שילת מלמד תנוקו' הי' כו' על כן אמר לו רב עד בן שש לא תקביל", וכך י"ל ג"כ בכונת רש"י.

(9) משא"כ לתירוץ הריטב"א ל"ק מידי, הגם שכתוב בגמ' סתמא שמגלגלין עד י"ב שנה ומה"ת לחלק בין אביו לרבו, ואדרבא בגמ' כתוב "שיהא אדם מתגלגל עם בנו" שהאב מגלגל, ואיך אמרינן שדוקא אביו יכול למיספי לי' גם לפני זמן זה ולא רק לגלגל? די"ל, לפי המסקנא ד"הא למקרא הא למשנה כו' בר שית למקרא בר עשר למשנה", הא דאמרינן שמגלגלין עד י"ב שנה, הכוונה היא שמבן עשר (שאז מתחיל חיוב הלימוד במשנה) עד י"ב מגלגלין למשנה, וכמ"ש התוס' (שיהא אדם מגלגל עם בנו עד י"ב שנה) "בן עשר למשנה כו' לגלגל", אבל באמת מלעיטין למקרא גם מבן חמש בבית אביו (עיין מהרש"א ומהר"ם שי"ף על התוס' הנ"ל ואדה"ו בקו"א שבהע' 2).

(10) הל' ת"ת פ"ב אות ב, וכ"ה בשטמ"ק ב"ב שם ד"ה כבן שש כבן ז'.

התירוצים<sup>11</sup> הנ"ל ביחד, שהא דתנן במסכת אבות שמלמדים התינוקות מקרא מ"בן חמש שנים", הוא רק "לגלגל עמו (כתירוץ התוס') שאביו מלמדו (כתירוץ הריטב"א)".

וי"ל, שכוונתם בתיווך ב' התירוצים, שרוצים לתרץ קושיית הפנ"י על תירוץ התוס' (שמהא דאיתא שאין מכניסין פחות מבן שש משמע שגם לגלגל אין מכניסין), די"ל שגם התוס' מודים ש"בציר מבר שית" אינו מכניסו ל"בית רבן של תינוקות" – גם לא לגלגל, רק שמוסיפים בזה על הריטב"א, דגם אביו אינו מלמדו בע"כ (כמו שיוצא מת' הריטב"א) אלא מגלגל עמו, ותירוץ הוא ת' התוס' דהא דתנן "בן חמש שנים למקרא" הוא "לגלגל עמו שאביו מלמדו".

וכן יש לדייק מלשון הגמ' "שיהא אדם מתגלגל עם בנו", שלכאורה כל הדין דגלגול הוא בבן ולא בתלמיד, ובוודאי שהתוס' לא חידשו דין גלגול בתלמיד! אמנם נראה דאינו ראי', שהרי "בן עשר למשנה" הוא לגלגל<sup>12</sup> וע"כ שמדובר ברב ותלמיד, ולכן אפ"ל שגם "בן חמש שנים למקרא" שהוא לגלגל (לשיטת התוס') הוא ברב ותלמיד. והלשון "בנו" שבגמ', צ"ל שכיון שגם זה שהרב מלמד להתלמיד מכח האב קאתי, שמתקנת יהושע בן גמלא ואילך שליחותו של האב קעביד<sup>13</sup>, ושלוחו של אדם כמותו, לכן נקרא על שם האב.

ד. וי"ל עוד, בדרך אפשר על כל פנים, שזהו ג"כ כוונת אדה"ז<sup>14</sup> בלשונו הזהב, וזלה"ק "ומשום הכי נמי יש לומר דגם בן ה' למקרא היינו תחלת ה' כו' דלא כב"י, אלא כמ"ש התוס' בכתובות דהיינו לגלגל, וכמ"ש בהג"מ שאביו מלמד עמו מעט כו', אביו דוקא".

שיש לדייק בדברי קדשו: (א) למה צריך להביא מתוס' שבן ה' למקרא היינו לגלגל, הרי כך מפורש בהג"מ ג"כ, והו"ל להביא רק דברי ההג"מ ששם מפורש ב' הענינים, שבבן ה' רק מגלגלין ושאריו דווקא מגלגל עמו? (ב) ועוד, דהן אמת שהתוס' סוברים שהא דבן ה' היינו לגלגל, אבל ע"כ סוברין שהוא בן ה' שלימות, שהתוס'<sup>15</sup> כתבו "בר שית למקרא" – היינו בר שית ויום אחד דומיא דבר עשר למשנה דהוי בר עשר ויום א', כי ההוא דמס' אבות דהתם הוי בר עשר ויום אחד דומיא דבן י"ג למצות", ויוצא מדבריהם שגם "בן חמש שנים למקרא" הוא

11) האומנם, דיעויין בריטב"א בב"ב (שם), דמלשונו משמע ג"כ כהג"מ, דכותב "והא דתנן (אבות פ"ה מכ"א) בן חמש שנים למקרא להרגילו אביו במקרא", משמע שלא רק דאינו מכניסו אלא שגם אביו אינו כופו בע"כ לפני בן שש, וא"כ י"ל שזהו ג"כ כוונת הריטב"א בכתובות (שם), אף דאינו מפרש), ותירוץ ההג"מ ושטמ"ק אינה תיווך אלא ת' אחד שהוא ת' הריטב"א. אמנם, בכתובות לא רמז לזה הריטב"א כלל, וגם בב"ב אינו להדיא, שיש לפרש הלשון "להרגילו" – שכופו בע"כ בביתו כדי שכשיכנס ל"בית רבן של תינוקות" יהי רגיל כבר בהכפוי, וכהתשב"ץ דהע' 2 "שאביו מלמדו בביתו לחנכו", א"כ מת' הריטב"א יוצא שבבית אביו כופו בע"כ וההג"מ ושטמ"ק מתווכים שלתוס' גם בבית אביו אינו כופה אלא מגלגל, ככפנים.

12) עיין הע' 3 ובהנסמן שם.

13) ראה הל' ת"ת לאדה"ו פ"א ה"ג.

14) בהל' ת"ת פ"א קו"א אות א, ע' תתכח.

15) שם ד"ה בר שית למקרא.

בן חמש שלימות, דהא כל המשנה הוא דומיא דבן י"ג שהוא שלימות, א"כ, צ"ע למה הביא אדה"ז דברי התוס' שבפרט אחד לא סוברים כמותו?

וי"ל שבהביאו דברי התוס' רצונו לומר כמ"ש לעיל, שגם התוס' סוברים שהא דבן חמש הוא לא שרבו מגלגל עמו אלא שאביו דוקא מגלגל, ורבו גם בגלגול אינו מלמדו עד בן שש, ולכן הביא תחילה דברי התוס' שכתבו שבן ה' היינו לגלגל, ומיד אח"כ מביא ההג"מ שהא דכתבו התוס' לגלגל הוא רק שאביו דוקא מגלגל עמו.

## ב

## הכרח התוס' לתירוצם בב"ב

ה. התוס' בב"ב<sup>16</sup> תרצו הסתירה באופן אחר, וז"ל "והא דתנן במס' אבות (פ"ה מכ"א) בן חמש שנים למקרא בבריא לגמרי, כדאמר בכתובות (נ, א ושם) הלומד בנו פחות מבן שש רץ אחריו ואינו מגיעו, ואיכא דאמרי חבריו רצין אחריו ואין מגיעין אותו, ותרוייהו איתנהו דחליש וגמיר ואיבעית אימא הא בכחוש והא בבריא", היינו שחידשו שיש בזה ג' דרגות: א – בכחוש מכניסו כבן שבע, ב – בבריא סתם מכניסו כבן שש, ג – בבריא לגמרי מכניסו בן חמש שנים.

וצ"ע בת' התוס': א) למה להו לדחוקי ולחדש<sup>17</sup> שיש ג' דרגות, הרי די לנו בב' דרגות כתי' התוס' בכתובות וכת' הריטב"א? ב) למה דוקא בב"ב תירצו הסתירה ע"פ הגמ' בכתובות משא"כ בכתובות לא הוצרכו לתרץ ע"פ הגמ' שם?

ו. ונראה דב' קושיות אלו, מתורצות חדא בחברתא. דהנה בפשטות כוונת התוס' בזה שחידשו דרגא ג' דבריא לגמרי הוא, שרוצים לתרץ בזה עוד סתירה, שהרי בהמשך הסוגיא דכתובות שהביאו התוס' יוצא שבבריא מכניסו גם "פחות מבן שש" ו"חבריו רצין אחריו ואין מגיעין אותו", היינו שיצליח מאד, ואנן אמרינן "בציר מבר שית לא תקבל", ולכאורה ב' הדברים הם בסתירה זה לזה?

וי"ל, שסתירה זו מתחזקת יותר בסוגיא דב"ב, ששם בא מימרא זו ד"בציר מבר שית לא תקבל" בהמשך להא דאיתא לפני זה בגמ' "עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו

16 שם ד"ה בבציר מבר שית לא תקבל.

17 ראה 'תורת חיים' לב"ב שם שמקשה על תי' התוס', וז"ל "וקשה כיון דאיכא תרי גווני ברי איכא נמי תרי גווני כחוש, דהיינו כחוש לגמרי, ועוד דכמה גווני בריא וכחוש ניהו, ואמאי לא קבעו חכמים אלא שלשה זמנים הללו". וראה מהרש"א (כתובות שם על תוס' ד"ה וספי לי' כי) שכותב על תי' התוס' דכתובות "דהשתא צריכין לדחוקי טפי דאיכא ג' חלוקות בדבר, לגלגל ולמספי ולירד עמו לחייו, דהיינו לגלגל מבן ה' ולמספי מבר שית ומי"ב לירד לחייו". ומובן דשם אינו דוחק כ"כ, שבמקרא יש רק ב' דרגות לגלגל ולמספי, והדרגא הג' הוא במשנה דוקא, שמגלגל מבן י' וירד עמו לחייו מבן י"ב, וכאילו כתוב במהרש"א "לגלגל מבן ה' ולמספי מבר שית למקרא, ומי"ב לירד לחייו למשנה", אבל לתי' התוס' בב"ב הוה דוחק טפי, שכל ג' הדרגות הם במקרא, דהיינו בבריא לגמרי מבן ה' ובבריא סתם מבן ו' וכחוש מבן ז'.

מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע, והוקשה לתוס<sup>18</sup> למה כתוב "כבן שש כבן שבע", הרי או שש או שבע? ותירצו – "כבן שש בבריא כבן שבע בכחוש", וע"ז אמר רב "בציר מבר שית לא תקבל", היינו שגם בבריא<sup>19</sup> אין מכניסין פחות מבן שש, ואיך אמרינן בכתובות שבבריא מכניסין גם פחות מבן שש?

וע"י שתירצו הסתירה מאבות בחידוש דרגא ג', תירצו גם הסתירה מהמשך הגמ' בכתובות. וזוה יתורצו הקושיות דלעיל, שהוצרכו לדחוק ולחדש דרגא ג' מפני שבב"ב אמרינן שגם בריא "בבציר מבר שית לא תקבל", ולכן גם הוצרכו לתרץ באופן כזה רק בב"ב הגם שהתי' מבוסס על הגמ' בכתובות וכוונתם לתרץ סתירה שהוא בגמ' דכתובות דוקא, משום שבכתובות אינו קושיא כ"כ.

ז. משא"כ לתירוצים דלעיל (ענף א' מהתוס' בכתובות והריטב"א) שלא יתורץ הסתירה מהמשך הסוגיא, שהרי, לתירוץ התוס' שהא דאבות היינו לגלגל הקשה הפנ"י דמסתימת לשון הגמ' משמע שגם לגלגל אינו מכניסו? ותירצנו (שם, עפ"י ההג"מ וקו"א אדה"ו) שאף התוס' סוברים שגם לגלגל אין מכניסין פחות מבן שש, וכוונת התוס' לומר שאביו דווקא מגלגל. ונמצא שבפרט זה אין מחלוקת בין ב' התירוצים, שלשתייהם אין מכניסין פחות מבן שש לא למספי ולא לגלגל. ויוצא דקשה על ב' התירוצים מהמשך הסוגיא שמכניסין גם פחות מבן שש?

ולתרץ סתירה זו לכל אלו שתירצו באו"א מהתוס' בב"ב ולא חידשו דרגא ג', הנה מצאתי בספר 'עבודת המלך'<sup>20</sup> שהרגיש בזה, ותירץ שמה שאמר רב לרשב"ד "בציר מבר שית לא תקבל" הוא מוחלט בזה שאם הרב יודע שהילד פחות מבן שש אין לו לקבל אותו בשום אופן, אבל אם האב אמר להרב שהילד הוא בן שש ולכך קיבל אותו, ובאמת הוא פחות מבן שש, הרי אז יצליח הבן אם הוא בריא, אבל בכחוש "מסוכן הוא כו". ומדוייק הוא לכאורה בלשון הגמ' "כל המכניס את בנו", שמשמע שאינו להלכה שבבריא מקבלים גם פחות מבן שש, אלא שאם האב הכניסו – יצליח, אבל בהא צ"ע דאם בבריא אינו מסוכן למה לא יקבלו אותו?

(18) ד"ה כבן שש כבן שבע.

(19) בלי זה ה' אפשר לתרץ בפשיטות שיש רק ב' דרגות, שהא דכתובות שבבריא מבניסו גם פחות מבן שש הוא – כדאיתא להדיא בגמ' – בבריא, והא ד"בציר מבר שית לא תקבל" הוא בכחוש, אבל עכשיו (אחר פירוש התוס' ב"כבן שש כבן שבע") שגם בבריא לא תקבל בציר מבר שית", עדיין יוקשה שבכתובות אמרינן שבבריא מכניסו פחות מבן שש, ובב"ב (ממשמעות המשך הדברים, כנ"ל) אמרינן שפחות מבן שש גם בבריא אינו מכניסו? וראה חידושי הפלאה שאכן מתרץ כאן בברי כאן בכחוש ומסתפק בב' דרגות, משא"כ בב"ב שלכאורה לא ה' מתרץ כך.

(20) בהל' ת"ת פ"ב שם ד"ה הנה מן.

## ג שיטת השו"ע לפי הש"ך

ח. בב"ח<sup>21</sup> כותב שלדעת הרמב"ם והטור א"א לומר כתירוץ התוס' בב"ב, שהרי לא כתבו דין זה ד"בן חמש שנים למקרא", ואם איתא דס"ל שבבריא לגמרי מכניסו בן ה' שנים הי' להם לכתוב בסגנון ברור, "אלא צריך לפרש בן ה' לגלגל ובן ו' למיספי לי' כתורא". ועיין לח"מ הל' ת"ת פ"א ה"ו וקס"מ שם פ"ב ה"ב, וראה לקמן בדברינו.

ומטעם זה מתרץ הב"י<sup>22</sup> באו"א מתירוץ התוס', וכותב שמכיון "שלא כתב הא דבן ה' למקרא, איפשר שהוא מפרש דבר שית היינו בן חמש שנכנס בשנת שש" "ונמצא שהכל א"י"<sup>23</sup>.

ט. והנה בשו"ע<sup>24</sup>, כותב המחבר "מאימתי מתחיל ללמד לבנו כו' ואח"כ מלמדו מעט מעט עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות", ואח"כ<sup>25</sup> כותב "מכניסים התינוקות להתלמד בן חמש שנים שלימות, ובפחות מכאן אין מכניסין אותן, ואם הוא כחוש מכניסין אותו בן ו' שנים שלימות".

הב"ח<sup>26</sup> כותב ש"בשו"ע נמשך בפסקו לפי פירושו בבית יוסף", ובפשטות שכוונתו לפרש שמ"ש בב' הסעיפים שבשו"ע הם דבר אחד, שבסק"ה הכוונה ב"כבן ששה או כבן שבעה" הוא לתחלת ששה ושבעה דומיא דמ"ש בסק"ה "בן חמש שנים שלימות כו' בן ו' שנים שלימות". וכן נראה בפשטות הדברים מהא דידוע<sup>27</sup> שהמחבר מבסס פסקיו על פירושו ב"י.

וע"פ דברי הב"ח, נראה לשיטתו שהמחבר בספריו כס"מ ובב"י ובשו"ע, ובדיוק נפלא. דהנה הרמב"ם כותב בהל' ת"ת פ"א ה"ו, וז"ל "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה כו' ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים, עד שיהי' בן שש או בן שבע הכל לפי בוריו, ומוליכו אצל מלמד התינוקות", בכס"מ כותב "ומ"ש עד שיהי' בן שש וכו', ית' בפרק שאחר זה". בה"ב ש"ב בפרק שאחר זה" כותב הרמב"ם "מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע לפי כח הבן ובנין גופו, ופחות מבן שש אין מכניסין אותו", ומבאר הכס"מ "כבן שש כבן שבע – ומשמע לי' לרבינו דהא בבריא הא בכחוש כו', ופחות מבן שש אין מכניסין כו' והא דתנן בפ"ה דאבות בן חמש למקרא, איכא למימר דמשמע לרבינו דהיינו בן חמש שלימות שנכנס בשנת שש".

(21) יו"ד סי' רמ"ה סק"ז.

(22) שם סק"ח.

(23) לשון תלמידי ה"ר יונה ז"ל בשטמ"ק כתובות שם ד"ה הא למקרא כו'.

(24) שם סק"ה.

(25) בסק"ח.

(26) שם.

(27) ראה שד"ח ח"ט כללי הפוסקים סי' י"ג אות ג' באריכות.

הטור שם סק"ה מעתיק כמעט כלשון הרמב"ם בפ"א ה"ו, ובב"י כותב "ית' לקמן בסי' זה" כמו בכס"מ פ"א ה"ו. בסק"ח מעתיק הטור כמעט כלשון הרמב"ם בפ"ב ה"ב, ומבאר הב"י כמו שמבאר בכס"מ פ"ב ה"ב ש"כבן שש בבריא וכבן שבע בכחוש", וגם מבאר ש"הא דבן ה' למקרא איפשר שהוא מפרש דבר שית היינו בן חמש שנכנס בשנת שש".

ולפי דברי הב"ח נראה כמה מדויקים דברי המחבר בשולחנו, שבסק"ה רק מעתיק הדברים כהוייתן, ואינו מפרש שום דבר, מתאים למה שכתוב בב"י סק"ה ובכס"מ פ"א ה"ו, וכאילו כתוב "ית' לקמן בסי' זה". משא"כ בסק"ח משנה המטבע שטבעו הרמב"ם בפ"ב ה"ב והטור בסק"ח, ובמקום להעתיק כלשון הרמב"ם והטור "כבן שש שבע לפי כח הבן ובנין גופו, ופחות מבן שש אין מכניסין אותו" הוא מפרש בלשונו כמ"ש בב"י ובכ"מ על סעי' זה, שהכוונה בב' הדרגות שש ושבע הוא לבריא וכחוש, ושמדובר בתחילת שש ושבע, ובלשונו "בן חמש שנים שלימות כו' ואם הוא כחוש כו' בן ו' שנים שלימות".

י. אמנם נראה להש"ך<sup>28</sup> דרך אחרת בדברי השו"ע, וז"ל "או כבן שבע – היינו בכחוש לגמרי, אבל בכחוש קצת מכניסין אותו כבן שש שלימות כדלקמן סעי' ח', וכ"כ התוס' ומביאים בית יוסף". נראה שהוא לומד, שכיוון שבסק"ח גילה לנו המחבר שהוא מדבר בשלימות, א"כ מוכרחים לומר שגם בסק"ה כוונתו לשלימות, אע"פ שאינו מפרש. לפי זה יוצא שנתחדש לנו דרגא ג', שבנוסף לבריא שמכניסו "בן חמש שנים שלימות", וכחוש שמכניסו "בן ו' שנים שלימות", הרי "בכחוש לגמרי" מכניסו "כבן שבעה" שלדעת הש"ך מדובר בשלימות.

אולם לכאו' צ"ע בפירוש הש"ך:

(א) הרי לתי' המחבר בספרו ב"י (שאחריו נמשך בפסקו בשולחנו, כנ"ל מהב"ח ושד"ח ובאריכות בדבריו), "כבן ששה או כבן שבעה" הוא לכאורה תחילת שש ושבע, ולא שלימות כמו שכתב הש"ך?

(ב) הב"י מתרץ הסתירה באופן אחר כמו שתירצו התוס', והטעם שמפרש ש"בן חמש שנים" היינו שלימות ו"כבן שש" מדובר בתחילת שש ונמצא שהכל אחד, הוא כדי שלא נצטרך לחדש דרגא ג', ואכן באמת לאחר תירוצו לא צריך דרגא ג', וא"כ ל"ל להש"ך לדחוק בלשון המחבר באופן שמתאים לחדש דרגא ג'?

יא. הנה עלה בדעתי שאפשר לתרץ דברי הש"ך, שהוא סובר שתירוץ התוס' הוא יסוד בהסוגיא, ויסוד זה צריכים גם לאחר שכבר תירצנו הסתירה מאבות באופן אחר. והוא כמ"ש לעיל שתי' התוס' מיישב עוד סתירה שאינו מתורץ ע"י תירוצים האחרים, דאיך אמרינן בכתובות ש"בציר מבר שית לא תקבל", שמשמע שגם בבריא אינו מכניסו (וכדברי התוס' בב"ב, כנ"ל אות ו'), ובכתובות איתא שבבריא מכניסו "פחות מבן שש"? וכנ"ל שתירוץ

התוס' להסתירה מאבות מתרץ גם סתירה זו, משא"כ התירוצים האחרים להסתירה מאבות שאינם מתרצים סתירה זו. וי"ל שלזה כיון הש"ך בדחקו דברי המחבר לפי תירוץ התוס', שהוא סובר שאע"פ שכבר תירצנו הסתירה מאבות ש"בן חמש שנים" הוא שלימות ו"בר שית" הוא תחלת שש, ונמצא שהכל אחד, הנה בנוסף לזה צריכים לתרץ הקושיא מהמשך הסוגיא בכתובות, ולזה צריך דרגא ג'.

ועפ"ז נצטרך לפרש כל הסוגיות שבגמ' להתאים אחד להשני, ובאופן ש"בר שית" הוא בתחילת שש, ו"בן חמש שנים" הוא שלימות, ועכ"ז עדיין ישאר לנו ג' דרגות ליישב הסתירה מהמשך הגמ'. והנראה לומר בזה, שבבריא – כלשון התוס' או בלשון הש"ך "בכחוש קצת" – מכניסו כבן שש שלימות, ובכחוש – כלשון התוס' או בלשון הש"ך "בכחוש לגמרי" – מכניסו כבן שבע שלימות, מתאים למה שכתוב בגמ' "ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע", וכלשון המחבר בסק"ה שלדעת הש"ך מדובר בששה ושבעה שלימות. וע"ז איתא בהמשך הסוגיא דכתובות "כל המכניס את בנו פחות מבן שש רץ אחריו ואינו מגיעו", שפחות מבן שש שלימות, אפי' בבריא – כלשון התוס' או בלשון הש"ך "בכחוש קצת" – אינו מכניסו.

אבל "בבריא לגמרי" – כלשון התוס', או בלשון הש"ך "בבריא" – מכניסו בתחילת שש ו"חביריו רצין אחריו ואין מגיעין אותו". וע"ז "אמר רב לרב שמואל בר שילת בציר מבר שית לא תקבל", שלפני תחילת שש אין לקבל תינוק, אפי' אם הוא "בריא לגמרי", אבל אם הוא "בריא לגמרי" יכול להכניסו בתחילת שש – "בר שית קביל וספי לי' כתורא", "דהא תנן בן חמש שנים למקרא"<sup>29</sup> שלדעת הב"י מדובר בחמש שלימות שנכנס בשנת שש.

ויתורצו לפי זה הקושיות דלעיל, (א) הא דסובר הב"י שמדובר בתחלת השנה הוא רק בנוגע למימרא דרב לרשב"ש, ולא בנוגע למה שכתוב בגמ' "כבן שש כבן שבע" כמבואר בדברינו, (ב) הן אמת שלתרץ סתירה א' לא צריך לחדש דרגא ג', אמנם לתרץ סתירה ב' צריך לחדש דרגא ג'.

יב. אכן דכאשר יעויין בזה נראה דקשה מאד לפרש הש"ך באופן זה. שלבד זאת שדוחק גדול לומר ש"כבן שש" שבגמ' הוא שלימות, והא דאיתא מיד אח"כ "בר שית" הוא שנכנס לשנה הששית, הנה בנוסף לזה קשה על תירוץ הנ"ל:

(א) הא דכתבנו לעיל שאחר תירוץ הב"י לא צריך לחדש דרגא ג', הוא לא רק שלא צריך דרגא ג', אלא שגם א"א להוסיף – לדעת הב"י – דרגא ג', שהכרחו של הב"י בתירוץ הוא מפני שלא הביאו הפוסקים דרגא הג' להדיא, וא"כ גם אין לתרץ סתירה הב"ע" הוספת דרגא ג' שלא הביאו? וגם שאיך נפרש ג' דרגות בלשון המחבר, כיון שלא כתב דרגה זו להדיא, לכאורה יש לנו לסמוך על הכלל שהוא כתב על שאר הפוסקים גם ללשונו בעצמו?

(ב) עוד קשה על הש"ך, שלפירושו הרי בסק"ה הזכיר המחבר רק ב' הדרגות בכחוש (כחוש קצת וכחוש לגמרי) ולא הדרגא "בריא", ובקס"ח הזכיר המחבר רק ב' הדרגות דבריא וכחוש סתם ולא כחוש לגמרי, ונמצא דבריו מתחלקים לחלקים ואין כל אחד מכיר מקומו?

(ג) גם צריך ביאור למה – לפי הש"ך – משנה המחבר מלשון התוס', שהם כתבו שדרגא הג' ניתוסף בבריא, היינו "בריא לגמרי", והמחבר כתב להוסיף דרגא הג' בכחוש – "כחוש לגמרי"?

לסיכום, יש לנו ה' קושיות על הש"ך: (א) לדעת המחבר "כבן שש וכבן שבע" הוא תחילת שש ושבע ולא שלימות, (ב) לאחר תירוץ הב"י לא צריך לחדש דרגא ג', (ג) אין לתרוץ הסתירה ע"י הוספת דרגא ג' וגם אין לפרש לשון המחבר בג' דרגות מכיון שלא כתב דרגה זו להדיא, (ד) לפי הש"ך דברי המחבר מתחלקים לחלקים ואינם מכירים מקומם? (ה) למה משנה המחבר מלשון התוס', מ'בריא לגמרי" ל"כחוש לגמרי"?

יג. התירוץ הכי פשוט הי' לומר, שהש"ך באמת חולק על המחבר, שהמחבר מתרץ כתירוץ בב"י והש"ך סובר כתירוץ התוס', ולרווחא דמילתא דוחק את זה בלשון המחבר אבל אין להקשות כלל למה משנה מלשון התוס', שהרי המחבר לא כיוון לזה כלל. ובוזה יורדים כל הקושיות בפשיטות. וק"ל.

אמנם בלקו"ש<sup>30</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ ש"בש"ך שם סק"ג משמע שמפרש כן (כתי' התוס' לחלק בין בריא לבריא לגמרי) דעת השו"ע", ובפשטות כוונת הרבי הוא למ"ש "ומביאם ב"י" שמשמע שהש"ך רוצה להוכיח בזה שכך סובר המחבר, וא"כ הדרו כל הקושיות לדוכתן?

יד. הנה לאחר העיון בזה הנראה לומר בכוונת הש"ך, בהקדים כמה דיוקים בדברי המחבר. דהנה בב"י מביא ב' תירוצים, א – תירוץ התוס' בב"ב שחידשו דג' דרגות יש כאן: בריא לגמרי – מכניסו בן חמש שנים שלימות, בריא סתם – מכניסו בן ו' שנים שלימות, כחוש – מכניסו בן שבע שנים שלימות, ב – ש"בן חמש שנים למקרא" הוא שלימות ו"בר שית למקרא" הוא תחלת ו' "ונמצא שהכל א'", אבל בכס"מ מביא רק תירוץ הב'. גם יש לדייק בזה שבב"י אחר הביאו תי' התוס' כותב "והרמב"ם שלא כתב כו"ו ומביא תירוץ הב'.

מב' דיוקים אלו נראה שיש בזה מחלוקת בין המחבר ובין הב"ח. דהב"ח כותב שתירוץ התוס' אינו מתאים להרמב"ם והטור ("דהלא הרמב"ם ורבינו (הטור) לא כתבו לחלק"), אבל המחבר סובר שרק בהרמב"ם א"א לפרש כתירוץ התוס' אבל בהטור שפיר אפשר לפרש כתירוץ התוס', ולכן בכס"מ אינו מביא תירוץ התוס', ובב"י מדייק לכתוב והרמב"ם שלא כתב כו"ו, אבל להטור אתי שפיר כתירוץ הא' שהביא מתוס'.



בטעמא דמילתא שהמחבר סובר שרק בהרמב"ם א"א לפרש כתירוץ התוס' משא"כ בהטור ס"ל דאפשר לפרש כתירוץ התוס', אפ"ל שהגם שדברי הטור כולם נכתבו ברוח הקודש כיד ה' הטובה עליו, וכל דבריו נכונים וקדושים וכו', וכו', אעפ"כ אין לדייק שמפני שלא כתב כן באופן ברור הר"ז ראי' שהוא לא סובר מזה, ובפרט שיש רמז לתירוץ התוס' בדברי הטור, שי"ל שמ"ש בסק"ה "כבן שש או כבן שבע" מדובר בשלימות, ובסק"ח מדובר תחלת שש ושבע. אמנם הרמב"ם דקדק מאד בספר היד וכתב כל הדינים "כולם בלשון ברורה ודרך קצרה"<sup>31</sup>, ולא הי' כותב ברמז שדי רק לחכימא, וסומך על המעיין להיות חכם ולהבין.

ההכרח של המחבר לפרש הטור כתירוץ התוס' ואינו מסתפק בהתירוץ שתירץ בהרמב"ם גם בהטור, ולולי הא "שלא כתב כו" הי' מפרש כן גם בהרמב"ם, מובן ע"פ הנתבאר לעיל (ענף ב) בהכרח התוס' לתירוצם, שמתרץ הסתירה מהמשך הגמ' בכתובות, ולכן אם רק אפשר לפרש הטור כתירוץ התוס' עדיף להעמיד דבריו כך. אמנם משום שלשון הגמ' הוא שגם ב"בריא" סתם מכניסו פחות מכן שש, ולא רק ב"בריא לגמרי", לכן משנה המחבר מלשון התוס', וכותב שג' הדרגות הם "בריא", "כחוש קצת" ו"כחוש לגמרי".

ונמצא דדברי הב"ח אמת ש"בש"ע נמשך בפסקו לפי פירושו בבית יוסף, אבל לא כתי' הב' שבב"י אלא כתי' הא' שמביא מתוס', וזהו כוונת הש"ך בכתבו "וכ"כ התוס' ומביאם בית יוסף, שכמ"ש הב"ח – בש"ע תי' המחבר כמו שתי' התוס' והראי' שסובר כמותם הוא מזה שהביאם בב"י.

טו. ע"פ פירושו הש"ך בדברי המחבר כפי שנתבאר בדברינו, יש לבאר דיוק נפלא מבעל ה"שליטי גבורים" בדבריו ב'עין משפט נר מצוה'. שבגמ' מציין באות ד' על המילים "הא דכחישי הא דבריא", שי"ל שהוא סובר שכך באמת נפסק להלכה וכת' התוס' שב"בריא לגמרי" מכניסו ב"בן חמש שנים".

אמנם בדרך כלל מציין לרמב"ם, סמ"ג וטוש"ע, לבד מעתים רחוקות שלא כתבו א' מהפוסקים הנ"ל על הענין המדובר שאז אינו יכול להביאו. אבל כאן כל הפוסקים הנ"ל כתבו על ענין זה, ובאריכות, ואעפ"כ הוא מציין רק ל"טוש"ע שם (סי' רמ"ה) סעי' ח". ובתרת: א – אינו מביא הרמב"ם והסמ"ג, ב – גם בדברי הטוש"ע אינו מציין לסק"ה אלא לסק"ח.

וי"ל דדבריו מדוייקים בזה, שהוא סובר שרק לדעת הטור וש"ע נפסק כך אבל לדעת הרמב"ם, והסמ"ג "העומד בשיטת הרמב"ם"<sup>32</sup>, לא נפסק זה להלכה וכפי שנתבאר בדברינו. גם דייק בזה שציין רק לסק"ח ולא לסק"ה, שהרי בסק"ה מזכיר המחבר ב' הדרגות דכחוש,

31) הרמב"ם בהקדמתו. גם המחבר בעצמו כותב בספרו כס"מ על הקדמת הרמב"ם שם שדברי הרמב"ם נכתבו "בלשון צח וקצר", ומביאם כ"ק אדמו"ר מה"מ הרבה פעמים.

32) אדה"ז בקו"א שם, וראה הנסמן שם בהוצאה חדשה במ"מ לקו"א אות ל.

שבכחוש לגמרי מכניסו בן שבע שלימות ובכחוש קצת מכניסו בן שש שלימות. אבל הא דבכריא מכניסו בן חמש שלימות לא נזכר בסק"ה רק בסק"ח, ולכן ציין בעל ה'עין משפט נר מצוה' רק להלכה זו.

## ד דברי בעל הערו"ש

טז. הובא לעיל (אות ג) תירוץ ההג"מ להסתירה בין הגמ' ד"בציר מבר שית לא תקבל" להא דאבות ד"בן חמש שנים למקרא", שהא דאבות היינו שאביו מגלגל עמו והא דבגמ' היינו שרבו מלמדו, היינו, שיש ב' דרגות: א – "בן חמש שנים", ב – "בר שית". עפ"ז מתרץ אדה"ז<sup>33</sup> עוד קושיא, דהרמב"ם<sup>34</sup> והפוסקים<sup>35</sup> כתבו דהאב חייב ללמד לבנו "תורה שבכתב כולה" כולל גם נביאים וכתובים, ובגמ'<sup>36</sup> איתא "למדו מקרא אין מלמדו משנה, ואמר רבא מקרא זו תורה", ורש"י<sup>37</sup> מפרש "אין חובת בנו עליו אלא במקרא", הרי שבגמ' איתא להדיא דהאב חייב ללמד לבנו רק תורה ולא נביאים וכתובים? ומביא אדה"ז דהסמ"ג<sup>38</sup> מפרש דהא דאיתא בגמ' שהאב חייב ללמד לבנו רק תורה הוא ללמדו בעצמו מ"בן חמש שנים" לפני שנכנס ל"בית רבן של תינוקות", אבל "כבן שש כבן שבע" חייב להביאו לרב עד שילמוד גם נביאים וכתובים כמ"ש הפוסקים, וגם משנה וגמ'.

וא"א לומר "דאין חובת בנו עליו רק מקרא לחוד" ודלא כהפוסקים הנ"ל, "דא"כ לענין משנה ותלמוד בנו הוא כאחר ממש, ואמאי נדחית מצות ת"ת לעצמו שהוא חיוב דאורייתא בשביל לימוד בנו כשהו' נבון ומשכיל יותר, ותדע מדאמר רבי יהודא אם הי' בנו כו' בנו קודמו, בנו דווקא", וכוננתו להא דאיתא בגמ'<sup>39</sup> "הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו כו' אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו" ש"בנו קודמו – בנו דווקא".

אמנם הערוה"ש<sup>40</sup> חולק וסובר דבנו לאו דוקא, אלא שמדובר בכל אדם שעושה תנאי עם חבירו שהוא יפרנסו ויקבל חצי שכרו, כמו שמעון אחי עזרי' <sup>41</sup>. נאמר לו דקורה בין עיניו<sup>42</sup>, מהא דנכתב בגמ' בסגנון דאב ובן, דאי איירי בכל אדם הול"ל: הוא ללמוד וחבירו ללמוד הוא קודם לחבירו, אם חבירו זריז וממולח חבירו קודמו, אלא דע"כ מדובר באב ובן דוקא.

(33) קו"א אות א הנ"ל בתחילתו.

(34) הל' ת"ת פ"א ה"ד.

(35) טוש"ע יו"ד סי' רמ"ה סק"ו.

(36) קדושין ל, א.

(37) ד"ה אינו מלמדו משנה.

(38) עשין יב.

(39) קדושין כט, ב.

(40) יו"ד שם סק"ד.

(41) סוטה כא, א.

(42) ראה ב"ב טו, ב. ערכין טז, ב.

ואין לתרץ שהיא דכתוב בסגנון דאב ובן הוא מפני שהדין כתוב בגמ' בין חיובי הבן על האב, דשתי תשובות בדבר: חדא – א"כ לא ליכתבי' כאן ולא ליכתבי' בסגנון דאב ובן, ב – אפי' אם מאיזו סיבה שתהי' מוכרח לכתבו כאן, עדיין לא הו"ל לכתבו בסגנון דאב ובן, דהא להלן בסוגיא זו גופא (דחיובי הבן על האב) איתא "ללמוד תורה ולישא אשה" וע"כ דשם מדובר בלמוד עצמו<sup>43</sup>, א"כ גם "הוא ללמוד ובנו ללמוד" (דלדעת הערוה"ש איירי בלימוד עצמו) לא הוכרח לכתבו בלימוד אב ובן.

יו. לבד זאת הנה חידוש תורה הוא "דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו"<sup>44</sup>, שהיוצא מדבריו, דהיא דראובן זריו וממולח יותר משמעון, יש לראובן דין קדימה במצות ת"ת וחייב שמעון להטריח אחר מזונות כדי לפרנס את ראובן שיוכל ללמוד, ושמעון בעצמו אסור לו ללמוד במקום לפרנס חבירו, אף אם יש לו סיפוק נכסים לעצמו, כמ"ש רש"י דהדין "הוא ללמוד ובנו ללמוד" מדובר במקרה שמבלי לעבוד יש לו סיפוק רק בשביל אחד ואם יטריח אחר מזונות יספיק בשביל שתיים.

שוב ראיתי בספר חסידים<sup>45</sup> ש"שני חברים או שני אחים או האב והבן ויש להן מלאכה שאחד יכול לעשותה, האחד יעסוק בתורה, אי יש א' מהם כל מה שילמוד ישכח וא' זכרן, אותו שישכח יעסוק במלאכה והזכרן יעסוק בתורה ואם הזכרן בטלן והשכחן עסקן העסקן יעסוק בתורה", משמע מכאן שיש לזכרן דין קדימה לשכחן כדברי הערוה"ש?

אמנם חילוק פשוט יש בין דין הספר חסידים לדין הגמ' ש"בנו קודמו", שבהדין ד"בנו קודמו" מדובר במקרה שאם לא יפרנס את בנו יספיק לעצמו מבלי לעסוק במלאכה, עד כדי כך שיוכל להגיע לדרגה דידיעת כל התורה כולה<sup>46</sup>, ואעפ"כ "אם בנו זריו וממולח, בנו קודמו". משא"כ בהדין דספר חסידים מדובר שכל אחד לא יוכל להגיע לידיעת כה"ת כולה בגלל שיצטרך לעסוק במלאכה<sup>47</sup> גם להספיק למזונות עצמו, וא"כ מסתבר שאחד יעסוק במלאכה בשביל שתיים גם בלי היסוד דהגמ' דקדושין, כדי שלכל הפחות אחד מהם יגיע לידיעת כל התורה כולה.

(43) מטעם זה יש להבין ג"כ למה אדה"ו לא הביא רא"י פשוטה ש"בנו דוקא" מהא דנשנה בין חיובי הבן על האב, דיש מקום ופתחון פה לבעל דין לחלוק ולומר שאינה רא"י שהרי גם הא ד"ללמוד תורה לישא אשה" נשנה בין חיובי הבן על האב, וע"כ מדובר בלמוד עצמו.

(44) שבת קד, א.

(45) ס' תתקנו.

(46) שהרי ברמב"ם (שם פ"א ה"ד) איתא "ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצוה ללמוד עצמו", היינו שגם כשעוסק במלאכה צריך ג"כ ללמוד לעצמו, א"כ כשאינו עוסק במלאכה אינו אותו דרגא דלימוד התורה, אלא שיגיע לידיעת כה"ת כולה.

(47) עיין בהפירוש (למהדורת בית הספר תשל"ד) "ר"ל כיון שהאחד לבד יכול לעשות המלאכה הצריכים לעשות, אל יבטלו שניהם מן התורה, אלא האחד יעסוק בתורה", הרי שאם לא שאחד יעשה המלאכה בשביל שתיים יצטרכו שניהם ליבטל מן התורה בגלל שצריכים לעסוק במלאכה, משא"כ בגמ'.

טז. מענין לענין באותו ענין, הנה ראיתי בספר 'עבודת המלך'<sup>48</sup> שכותב שמש"כ הרמב"ם ש"מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע לפי כח הבן ובנין גופו וכו' אולי כוון למ"ש הרמ"ה ז"ל בנימוקיו, ומכניסין אותו כבן שש כבן שבע כל חד וחד לפום חורפי' ולפום בריאותי' כו', וזהו כוונת רבינו לפי כח הבן היינו לפום חורפי'<sup>49</sup>, ובנין גופו היינו לפי בריאותו".

נראה לכאורה דאדה"ז לא סובר מזה, שהרי בקו"א שם כותב אדה"ז "שקרוב הדבר מאוד ברוב התינוקות לגמור התורה כו' בב' שנים שעד סוף בן ו', וכ"ש עד סוף בן ז' בכחוש", והיינו שמכיון שכחוש נשאר עוד שנה אצל אביו קודם שיכנס ללמוד אצל הרב, לכך הוא יכול ללמוד עוד יותר תורה אצל אביו, ואם איתא דכוונת הרמב"ם הוא לדברי הרמ"ה כמ"ש ה'עבוה"מ', הרי "יצא שכרו בהפסידו", שהגם שיש לו עוד שנה ללמוד אצל אביו, אבל כיון שגם בכח שכלו הוא חלש יותר מבריא – ולכך אין מכניסין אותו – הרי לא יוכל ללמוד יותר מבריא, שהגם שהבריא נכנס שנה קודם לכחוש ויוצא שהוא אצל אביו שנה א' פחות מכחוש, אבל כח שכלו יותר, ובריא יכול ללמוד בב' שנים מה שכחוש לומד בג' שנים.

ואולי י"ל שהגם ששכלו של כחוש הוא חלש יותר, אבל לא כ"כ שכל ג' השנים לא יספיק ללמוד יותר ממה שבריא יוכל ללמוד בב' שנים, ולכך סובר ה'עבודת המלך' שהגם שבכתבו "לפי כח הבן" כיון הרמב"ם למ"ש הרמ"ה "לפום חורפי'", אעפ"כ אפ"ל "וכ"ש עד סוף בן ז' בכחוש" כדברי אדה"ז.

(48) בתחלת ה"ב.

(49) להעיר מהא דאיתא בגמ' (שבת קי"ט, ב) "כל העונה אמן יהא שמאי רבא מברך בכל כחו", ופליגי בה רש"י ותוס', דרש"י סובר ש"בכל כחו" היינו "בכל כוונתו" ור"י שבתוס' סובר שהפי' "בקול רם", ואולי יש לומר (ע"פ דברי העבוה"מ) שהרמב"ם דכאן ש"כח הבן" הכוונה "לפום חורפי'" מתאים לשיטת רש"י דשם ש"בכל כחו" היינו "בכל כוונתו".

## לימוד הגמ' "את בתי נתתי לאיש"

הת' לוי יצחק שי' פרוס  
תלמיד בישיבה

### א

בחדוש ר"ה "אב נאמן לאסור בתו"

כתובות כב, א: "אלא כי אצטריך קרא לכדרב הונא, דאמר רב הונא מנין לאב שנאמן לאסור בתו מן התורה, שנאמר 'את בתי נתתי לאיש'. עכ"ל הגמ'.

ופרש"י וז"ל: "כשהיא קטנה או נערה שבידו לקדשה כדאמרי' בפרק נערה שנתפתתה, מנין שאם אמר קדשתי' לפלוני שהוא נאמן לאוסרה על הכל", עכ"ל.

והנה יש לעיין בדברי ר"ה "מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה", מה בא לחדש: האם כוונתו לחדש שיש להאב רשות לקדש את בתו שהיא קטנה ונערה, וממילא ידעינן נמי דנאמן לומר קדשתי את בתי משום דבידו, או דהך מילתא דיכול לקדשה כבר ידעינן, ומ"מ בעי קרא דנאמן לאסרה משום דלאו בידו ממש, או דילמא תרתי אשמעינן.

### ב

דברי הפני יהושע בשיטת רש"י

עיין בפני יהושע בסוגיין שכתב, וז"ל: "מה שכתב [רש"י] כדאמרי' בפרק נערה אעיקר מילתא קאי, שהאב זכאי בקידושי בתו ובידו לקדשה למי שירצה, וילפינן נמי מהאי קרא גופא דאת בתי נתתי, אבל מה שפירש מניין שנאמן לאסור בתו דקאי אהא שנאמן לומר קדשתיך לפלוני אין הלשון מדוקדק דבקידושינ' משמע דלהא לא צריך קרא, דמילתא דפשיטא דנאמן כיון דבידו לקדשה, אלא הא דקאמר רב הונא מניין שהאב נאמן לאסור היינו דנאמן לומר קדשתי וגרשתי אע"ג דאין בידו לגרשה, ויליף לה מדכתיב את בתי נתתי לאיש משמע דאפי' אם אמר קדשתי' ואינו יודע למי קדשתי דנאמן, דאע"ג דאין זה בידו, כן פירש"י גופא בקידושינ' וא"כ לשונו כאן צ"ע, מיהו בתוס' ישנים שנדפס מחדש כתוב בענין אחר". עכ"ל.

(1) ד"ה שנאמן לאסור.

(2) סד, א.

(3) שם, ד"ה לאיש לאסרה [בהוצאת 'כלילת יופי' ציינו לד"ה 'זתסברא', ולכאור' אינו נכון, ובפנ"י דקידושינ

(שם) הוא כבפנים].

ויש להקדים הסוגיא דקידושין שם, בה מובא ג"כ הך מימרא דרב הונא.

במתני': קדשתי את בתי, קדשתי' וגרשתי' [קיבלתי את גיטה – רש"י] כשהיא קטנה והרי היא קטנה [עכשיו כשאמר עלי' כך – רש"י] נאמן [לפוסלה מן הכהונה – רש"י]. קדשתי' וגרשתי' כשהיא קטנה והרי היא גדולה [משגדלה אמר כן ובקטנותה לא אמר – רש"י] אינו נאמן ומותרת לכהן. נשבית [הרי היא פסולה לכהונה משום ספק זונה ובגמ' מפרש טעמא – רש"י] ופדיתי' בין שהיא קטנה בין שהיא גדולה אינו נאמן.

ובגמ': מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, רישא בידו [בעודה קטנה בידו לקדשה לאחר ולחזור ולקבל גט הימנו הלכך נאמן דמה לו לשקר אי בעי פסיל לה – רש"י] סיפא לאו בידו [לקדשה משגדלה, ולא למוסרה ביד עכו"ם לא גדולה ולא קטנה – רש"י].

ובהמשך דברי הגמ': אמר רב אשי ותסברא [דהאי שינויא דלעיל שינויא הוא וטעמא דרישא משום דבידו הוא נהי דבידו לקבל קידושין שבא לקדשה – רש"י] רישא משום דבידו הוא נהי דבידו לקדשה בידו לגרשה, ועוד אילו אמר האי דלא ניחא בגוה [לקדשה – רש"י] מי מצי מקדש ניהלי' בעל כרחי' אלא אמר רב אשי רישא רחמנא הימני' כרב הונא דאמר רב הונא מנין לאב שנאמן לאסור בתו מן התורה, שנאמר 'את ביתי נתתי לאיש הזה', לאיש אסרה [על הכל שאין אנו יודעים למי – רש"י] הוה התירה [וכי אמר הוה התירה לזה – רש"י] בנישואין הימניה רחמנא לאב [אם נערה אם קטנה, אבל בבוגרת לא משתעי קרא דנערה כתיב, הלכך לא מהימן משגדלה – רש"י] דשבו' לא הימני' [לא הימנוה כלל – רש"י]. ע"כ.

הנה מבואר קושית הפנ"י, דמפורש ברש"י כאן שהלימוד דרב הונא הוא דהאב נאמן לומר שקידש את בתו גם אם אינו זוכר למי קדשה, משא"כ בכתובות כתב רש"י שרב הונא מיירי כשהאב אומר "קדשתיה לפלוני"<sup>4</sup>.

## ג

### קושיא על דברי הפנ"י

אמנם מ"ש הפנ"י דילפינן מהאי קרא דאת בתי נתתי דהאב זכאי בקידושי בתו, צ"ע ובהקדים הסוגיא דלקמן מו, ב:

בכסף מנלן [דכסף קידושי' לאבי' – רש"י] אמר רב יהודה אמר קרא ויצאה חינם אין כסף [באמה עברי' כתיב – רש"י] אין כסף לאדון זה [בצאתו מרשותו בסימני נערות – רש"י] ויש כסף לאדון אחר [כשיצאה מרשותו – רש"י] ומנו אבי' [שאינן אדון לבת ישראל אלא אבי' חוץ

(4) אבל מ"ש הפנ"י "דבקידושין דף ס"ד משמע דלהא [כלומר 'קדשתיה לפלוני'] לא צריך קרא דפשיטא דנאמן כיון דבידו לקדשה", צ"ע ג, דהלא מפורש בגמ' שם "ועוד אילו אמר האי דלא ניחא בגוה מי מצי מקדש ניהלי' בע"כ" והיינו דלאו בידו ממש משום שתלוי בדעת המקדש, וצ"ע. אבל מ"מ, קו' הפנ"י בסתירת פרש"י במקומה עומדת. ועיין פנ"י בקידושין (שם) ואולי אפשר ליישב, בדוחק עכ"פ.

מזה שנמכרה לה – רש"י] ואימא לדידה [וקרא כי אתא לאשמועינן אתא שהיא נקנית לבעל בקידושי כסף, והכי תדרשי' אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת ולעולם דידה הוי – רש"י], השתא אבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה אייה שקלא כספא.

ואימא הני מילי [דאמרה תורה את בתי נתתי שבידו נתינתה – רש"י] קטנה דלית לה יד [לקדש עצמה, ואע"ג דגבי מוציא שם רע כתיב והיה נערה היא, דלמא ה"ק את בתי נתתי בקטנותה ועתה נערה – רש"י] אבל נערה דאית לה יד אייה תקדש נפשה ואייה תשקול כספא. אמר קרא בנעורי' בבית אבי', כל שבח נעורים לאבי'. ואלא הא דא"ר הונא אמר רב מנין שמעשה הבת לאבי' שנאמר וכי ימכור איש אלת בתו לאמה, מה אמה מעשה ידי' לרבה אף בת מעשה ידי' לאבי' למה לי, תיפוק לי' מבנעורי' בית אבי' אלא היה בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכ"ת נילף מינה, ממזונא מאיסורא לא ילפינן.

וממשיכה הגמ': אלא מסתברא דכי ממעט רחמנא יציאה דכוותה קא ממעט [מה כסף דיציאת אדון אי הוה התם כסף דאדון שהיא יוצאה ממנו בעי מהוי בפדיון גרעונה דמגרעת עמו ויוצאה והמותר נוגת לו אף כי קאמר נמי יש כסף ביציאה אחרת דאדון שהיא יוצאה ממנו בעי למהוי ולא לדידה ואי אמרת לדידה הוה לא קא ממעט יציאה דכוותה, כך מפותר בשאילתות דרב אחאי גאון, ואני שמעתי יציאה דכוותה קא ממעט מה התם נערה אף הכא נערה, וקשיא לי אכתי אימא לדידה ובמסכת קידושין פירשתי' בלשון שמועתי ובקושי – רש"י], "ע"כ הנוגע לנדו"ד.

ולפום ריהטא נראה, דאף דס"ד למילף מקרא דאת בתי נתתי דהאב מקבל קידושי בתו (וגם כסף הקידושין), מ"מ הרי פרכינן ואימא ה"מ קטנה כו' ומסקינן דילפינן מקרא דיוצאה חינם אין כסף.

וא"כ צ"ע מש"כ הפנ"י "וילפינן נמי מהאי קרא גופא דאת בתי נתתי", דלכאו' מפו' דלמסקנא לא ילפינן מהך קרא?

## ד

## שיטת הריטב"א והמוקשה בה

ולכאורה קושיא זו שהקשנו על הפנ"י יש להקשות ג"כ על הריטב"א בסוגיין, וכדלקמן. דהנה התוס' ישנים כאן<sup>5</sup> הקשו וז"ל: תימה מה צריך קרא תיפוק לי' דנאמן הואיל ובידו לקדשה, כדאמר ביש נוחלין<sup>6</sup> בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן הואיל ובידו לגרשה, וי"ל דהכא אין בידו כ"כ דשמא לא ימצא אדם שיקדשנה להכי איצטריך קרא, עכ"ל הנוגע לנדו"ד (וכ"ה בחי' הרא"ה).

(5) ד"ה מנין לאב.

(6) ב"ב קלד, ב.

ועיין בחי' הריטב"א שמתרץ באו"א, וז"ל: "ויש מקשים, ואכתי ל"ל קרא שיהא נאמן לאוסרה, דהא כיון דבידו לקדשה פשיטא דנאמן עלי' במיגו. ומתרצים שאין זה מיגו גמור שאין הדבר בידו לקדשה כיון דבעינן דעת מקדש. והנכון דהכא כולא [מילתא] חדא, דקרא אשמועינן שבידו לקדשה, ומינה שיהא נאמן לאוסרה", עכ"ל.

ונמצא שי' הריטב"א, שרב הונא דורש מקרא דהאב יכול לקדש את בתו, וכיון דידעינן דיכול לקדשה – ממילא ידעינן נמי דנאמן לומר קדשתי' לפלוני דהרי בידו לקדשה.

[ומה שכתבו התוס' דאינו בידו כ"כ דבעינן דעת המקדש, צ"ל דלהריטב"א גם זה נחשב בידו (ואפילו בלא הפסוק). ועצ"ע. ועיין לקמן].

ולכאו' קשה גם על הריטב"א הרי למסקנא למדין מויצאה חינם אין כסף ולא מהך קרא.

## ה

### לשיטתי' דהרשב"א דסוגיין

ויש לתרץ שי' הריטב"א שכתב דלמדין דבידו לקדשה מאת בתי נתתי – דאזיל לשיטתי':

דהנה כתב הריטב"א לקמן (מו, ב – ד"ה ואימא ה"מ), וז"ל: והקשה רש"י ז"ל דהא ע"כ קרא בנערה מיירי דקטנה לאו בת עונשין היא, ותי' דה"ק דדילמא כי כתיב את בתי נתתי בשקדשה בעודה קטנה והגדילה וזינתה. והקשו בתוספות דהא לקמן אמרינן בהדיא שיכול האב למוסרה לחופה בעודה נערה והיינו משום דכתיב את בתי נתתי כדפרש"י ז"ל לקמן ואמאי לא פרכינן דדילמא קרא בקטנה מיירי. לכך פי' דה"ק דדילמא ה"מ קטנה דלית לה יד כי עכ"פ זכאי האב בקידושי', וה"ה לנערה כשהאב מקדשה, אבל כשהיא מקדשת עצמה היא תשקול כספא, והיכי פסיק ותני האב זכאי בבתי בקידושי', עכ"ל.

נמצא דלשי' הריטב"א (בדעת התוס') לעולם קרא דאת בתי מיירי ג"כ בנערה, אלא דקושיית הגמ' היא דהיכי פסיק דהאב זכאי בקידושי' בתו, הרי היא יכולה ג"כ לקדש את עצמה.

וכשיטה זו פי' הריטב"א בקידושינן (ג, ב – ד"ה ופרכינן) וז"ל: "איכא למידק, והא קרא דאת בתי נתתי בנערה כתיב דהא במוש"ר כתיב והתם בנערות ממש הכתוב מדבר דהא כתיב

(7) בתוס' שלפנינו (מו, א – ד"ה דוכי ליה) תי' באו"א. וי"ל דאזיל לשיטתי' (דלא תי' כהריטב"א), עיי' בתוס' ד"ה ואימא (מו, ב): ועוד דאת בתי נתתי אינו מיותר ואיצטריך אפי' בקטנה דאיצטריך לאשמעינן דאב נאמן לאסור את בתו ולפי המסקנא ע"כ לא אתר אלא להכי, והא דדרשינן השתא אבי' מקבל קידושי' היינו מפשטי' דקרא. עכ"ל. נמצא דהתוס' (לפנינו) סוברים דר"ה דורש מהך קרא דנאמן לאוסרה (ולא דמקבל קידושי') – ודלא כהריטב"א. אבל מ"מ אינו מוכרח דהיינו יכולים לפרש שר"ה דורש ב' דברים: שיכול לקבל קידושי', וגם נאמן לאוסרה (אף דאין בידו ממש) – ועי' בחת"ס (כב, א), אבל מ"מ משמע מדברי התוס' (בתחילת ד"ה ואימא) דס"ל כרש"י.



וסקלוה ואילו קטנה לאו בת עונשין היא, ויש מתרצין דאע"ג דהשתא בשעת עונשין היא גדולה בשעה שקדשה קטנה היתה, וה"ק קרא את בתי נתתי כשהיא קטנה [...] וכן נראה דעת רש"י ז"ל ואינו נכון. ועיקרו של דברים דודאי בין קטנה בין בנערה פשיטא לן מילתא שהאב יכול לקדשה מדכתיב את בתי נתתי ובהא כו"ע מודו ולא איפלגי לקמן במכילתין אלא בדידה אם יש לה יד לנערה לקדש אף היא עצמה או אבי' ולא היא אבל באבי' ליכא מאן דפליג ופשיטא לן מילתא דכל היכא דאבי' מקדש לה אפי' כשהיא נערה איהו שקיל כספא וכדאמרינן לעיל דהא א"א בלא"ה, אלא היינו הוא דאמרינן דנערה אית לה יד מיהת להתקדש כשאין לה אב, כי יש לה אב נמי תיקדש איהי נפשה ותשקול כספא כיון שהיא קדשה עצמה, ומהדרינן אמר קרא בנעורי' בית אבי' כל שבח נעורים לאבי', פי' ולא איצטריך קרא אלא להיכא שקדשה איהי נפשה", עכ"ל.

נמצא ששיטת הריטב"א (וכ"פ הרמב"ן והרשב"א בקידושין שם) הוא, שמילתא דפשיטא דמקרא דאת בתי נתתי למדין דאב מקדש את בתו גם כשהיא נערה (והלימוד מקרא דויצאה חינם הינו שגם כשהיא מקדשת את עצמה אבי' שקיל כסף קידושי').

ועפ"ז מתורץ לנו שי' הריטב"א בסוגיין שסובר שהלימוד דר"ה היינו הך לימוד דלקמן מו, ב וקידושין ג, ב ולא איצטריך קרא מאחר דידיעין שבידו לקדשה.

אבל עדיין קשה מש"כ הפנ"י בשי' רש"י שלמדין מקרא דאת בתי נתתי דבידו לקדשה, הרי לשי' רש"י יכולים לפרש הך קרא בקטנה, והלימוד הוא מקרא ויצאה חינם אין כסף. (ואף שלאחר שלמדין מקרא דויצאה חינם, שפיר יכולים לפרש גם קרא דאת בתי דמיירי בנערה, וכמ"ש התוס' (מוז, א) ד"ה דוכי לי', מ"מ הרי אין למדים זאת מהתם.

היוצא לנו מכל הנ"ל דמצינו ב' שיטות בדברי רב הונא:

א. שיטת התוספות ישנים והרא"ה דדרשינן מקרא דאף דלאו בידו ממש, מ"מ נאמן האב לומר קידשתי את בתי מכח הך קרא.

ב. שיטת הריטב"א דדרשינן מקרא דיש להאב רשות לקדש בתו, וממילא ידעין דנאמן האב לומר קידשתי את בתי, דהרי בידו לקדשה.

## 1

### שי' החת"ס וישוב הקושיות

ועדיין יש לעיין מהי שי' רש"י בזה<sup>8</sup>:

(8) ראיתי בס' 'פרדס יצחק' (אות כ"ח) שכתב שהפנ"י פי' כוונת רש"י, ע"ד שי' הריטב"א (דהא גופא דבידו לקדשה ילפינן מקרא, ואחר דידיעין דבידו לקדשה ידעין דבידו לאסור – וע"ז לא צריך קרא), אבל עיי' בפנ"י (הובא לעיל), דלכא' אי"ז כוונתו כלל.

הנה החת"ס כתב (ד"ה את בתי נתתי – מהדו"ק) וז"ל: "תרתני ילפינן מינה מדכתיב את בתי נתתי משמע שהרשות ביד האב לתתה דכסף קידושין שלו וכדפרש"י, ומדלא כתיב כי יתן איש את בתו לאיש, ומ"ט אפקה רחמנא הך דינא בלשון אמירת שהוא אומר את בתי נתתי אלא להורות שבדיבורו נאמן לאסור את בתו. ועפ"ז תבין דברי תוס' ישנים, וק"ל", עכ"ל.

ולכאור' צ"ל דכוונת החת"ס דילפינן תרתני מיני: דיכול לקדשה ונאמן לומר קדשתי לפלוני.

ולפי החת"ס יוצא שמש"כ רש"י "אלמא בדידי תליא נתינה" היינו הדרשה דיכול לקדשה כשי' הריטב"א, ומש"כ "והימני" קרא למימר הכי" היינו הדרשה דנאמן לומר קידשתי – כשי' התוס' ישנים<sup>9</sup>.

אבל פי' זה צ"ע, דהא כבר הוכחנו לעיל דלשיטת רש"י א"א למילף דין דיכול לקדשה מקרא דאת בתי נתתי, וא"כ א"א לומר דכוונת רש"י ב"בדידי תליא נתינה" דילפינן דיכול לקדשה.

ולכן נראה לומר, דשי' רש"י היא כשי' התו"י, ומ"ש "בדידי תליא נתינה" היינו, שאף שלכאור' אין בידו לקדשה שהרי בעינן דעת מקדש ושמא לא ירצה לקדשה, ומ"מ אפקה רחמנא לשון נתינה לאב – שמע מינה דמן התורה נחשב בידו, כאילו כל הנתינה תלוי בו, וזהו שממשיך "והימני" קרא למימר הכי".

שו"ר בס' אילת אהבים שכתב כע"ז, וז"ל: "רש"י ד"ה שנאמן כשהיא קטנה או נערה שבידו לקדשה עכ"ל – כוונת רש"י דמשום דבידו לקדשה לחוד לא הוי ידעינן שנאמן לאוסרה דאין זה כ"כ בידו דשמא לא ימצא מי שיקדשנה, כמבואר בקידושין דף ס"ד, ולכן קמ"ל קרא דמהימן אף דלא הוי כ"כ בידו, ומ"מ לא מהימן רק בעת שבידו לקדשה אם ימצא מי שיקדשנה דהוי קצת בידו, אבל כשהיא בוגרת דאין בידו כלל באמת לא מהימן. כן נ"ל ברור בכוונת רש"י, ע"כ (ועיין לקמן המשך דבריו). וכע"ז פי' ג"כ בס' בית אהרן.

9 ואין לומר דכוונתו דרש"י מפרש רק הדרשה דיכול לקדשה (כשי' הריטב"א. וכמשמע לכאור' מזה שרק בדרשה הא' כתב "וכדפרש"י), דהרי מרש"י ד"ה שנאמן לאסור משמע דהך "מנין" הינו לאחרי דכבר ידעינן הדרשה דיכול לקדשה, וגם לשון רש"י "והימני" קרא למימר הכי" לא משמע כן.

10 דמש"כ החת"ס בסוף דבריו "ועפ"ז תבין דברי התו"י", לכאור' קאי רק על הדרשה הב' (דנאמן לומר קידשתי) – דאל"כ מהי קו' התו"י "תימה מה צריך קרא", גם אם נאמר דבידו ממש, מ"מ צריך קרא לדרשה הא' (דנאמן לאוסרה).

## שיטת הרא"ש והטור בפ"י שודא דדייני

הת' פסח גבריאל שי' קאלטמאן  
תלמיד בישיבה

### א

דחית תי' הק"נ על קושית הש"ך

א. בכתובות<sup>1</sup> איתא "ההוא דאמר להו נכסי לטובי' כו', אתו שני טובי', שכן ותלמיד חכם תלמיד חכם קודם קרוב ות"ח ת"ח קודם כו', שניהם קרובים ושניהם שכנים ושניהם (תלמידי) חכמים, שודא דדייני". רש"י<sup>2</sup> מפרש "שודא דדייני – הטלת הדיינים, לפי מה שיראו דיינים שהי' דרכו של מת לקרב את זה יותר מזה, או מי שבשניהן טוב ונוהג בדרך ישרה, שיש לומר בו נתכוין המת לזכות". ובסגנון קצר ביארו התוס'<sup>3</sup> שיטת רש"י – "שיאמדו הדיינים דעתו של נותן למי רצונו ליתן יותר". אמנם ר"ת חולק עליו, וסובר שהפי' שודא דדייני הוא "שהדיין יתן למי שירצה".

הטור<sup>4</sup> כותב, וז"ל "שודא דדייני שרואין לפי הענין, שאם יראה לדיינין שלאחד אוהב יותר או כיוצא בו, ודאי לו מסרו תחילה, ויחזיקוהו בקרקע", ומשמע מדבריו שמפרש כשיטת רש"י. ומקשה הש"ך<sup>5</sup>, וז"ל "וצ"ע על הטור שלא פי' כר"ת דתלוי ברצון הדיין, דהרי משמע מהרא"ש פח"ה (= פרק חזקת הבתים) כר"ת, וכ"מ מדבריו פ' הכותב".

ב. הקרבן נתנאל<sup>6</sup> מתרץ הקושיא, וז"ל "ובזה ישבתי מה שהניח בעל ש"ך בצ"ע בח"מ סי' ר"מ ס"ק ד' וז"ל וצ"ע על הטור כו' וכ"מ מדבריו פ' הכותב עכ"ל. הנה בפ' הכותב כיון למ"ש סי' י"א ואיכא מאן דאמר כו' איכא שודא דדיינא בהא מילתא כו' דיותר ממה שהאיש רוצה כו' ע"ש, הדין עמו שזה סובר כדעת ר"ת וכמו שכתבתי שם. אבל רבינו לא ס"ל כפי' ר"ת. אלא שסותר דברי איכא מאן דאמר אפי' לדבריו שסובר כפי' ר"ת. גם בפרק חזקת הבתים סי' כ"ג אדרבא רבינו מסיק כפירש"י<sup>7</sup>.

(1) פה, ב.

(2) ד"ה שודא דדייני.

(3) שם, ד"ה שודא דדייני.

(4) חו"מ סי' רמ סק"ג.

(5) שם סק"ד.

(6) כתובות פרק י אות נ'.

(7) ברא"ש שם מביא שיטת רש"י ושיטת ר"ת ומביא גם כל הראיות שהביאו תוס' לשיטת ר"ת, ואח"כ בסוף הענין מביא ב' פסקי דינים מרבינו חננאל: א – שדוקא דיין מומחה עושה שודא דדייני, ב – דוקא במטלטלין אמרינן שודא דדייני. וסובר הקרבן נתנאל שמכת דין הא' דר"ח שדוקא בדיין מומחה אמרינן שודא דדייני, יורדים כל הראיות

וביאור דבריו: בגמ'<sup>8</sup> איתא "אמר אמימר משמי' דרב חמא, האי מאן דאיכא עלי' כתובת אשה ובע"ח ואית לי' ארעא ואית לי' זווי לבעל חוב מסלקינן לי' בזווי, לאשה מסלקינן לה בארעה, האי כי דיני' והאי כי דיני'", ומפרש רש"י "האי כי דיני' – זה הלוח מעות וזו סמכה על שיעבוד הקרקע".

וממשיך בגמ' "ואי לא איכא אלא חד ארעא ולא חזיא אלא אחד, לבעל חוב יהבינן לי' לאשה לא יהבינן לה, מאי טעמא יותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא". ורש"י<sup>9</sup> מבאר את ב' הצדדים מי יפרע תחילה, שלבעל חוב יש סכרא להקדימו כדי שלא תנעול דלת בפני לוי', היינו, שאם ראובן הלוח מעות לשמעון ולא קבלם בחזרה, לא ילוח פעם אחרת. ואם כאן ש"לא איכא אלא חד ארעא ולא חזיא אלא אחד" ינתנו הנכסים ע"מ לפרוע את כתובת האשה, לא יקבל בעל החוב את חובו, ולא ירצה להלוות עוד, ולכן פורעים לו תחלה.

כנגד זה יש טענה לאשה, והוא משום חינא, היינו "שימצאו האנשים חן בעיני הנשים ויהיו נשאות להן שלא תדאגנה להפסיד כתובתן"<sup>10</sup>, שגם על האשה יש לחשוש שאם לא תקבל כתובתה לא ינשאו הנשים להאנשים, וע"ז עונה הגמ' שאין צורך לחשוש לחינא, שהנשים רוצות להינשא ולא תמנענה הנשים מלהנשא משום כתובתן, אלא יסכימו להנשא גם אם יודעות שאפשר שלבסוף לא תקבלנה את כתובתן.

הרא"ש<sup>11</sup> מביא שיש מפרשים שהלכה הנ"ל היא מצד שודא דדייני. דהנה להלן בגמ'<sup>12</sup> איתא "ב' שטרות היוצאים ביום אחד, רב אמר חולקינן ושמואל אמר שודא דדייני", היינו שב' אנשים באים כל אחד עם שטר שהוא צריך לקבל שדה זו, וכיון שב' השטרות נכתבו ביום

דר"ת, וא"כ פוסק הרא"ש כרש"י. אבל אינו מוכרח כלל, ואכמ"ל. ורק לציין שהתוס' (ב"ב לה, א ד"ה שודא דדייני) ג"כ הביאו דין זה דר"ח בסוף הדיבור, ובדאי לא לסתור דברי עצמם, וכן הביאו סתמא בכתובות (צד, ב ד"ה אמי' דרמי בר חמא כו').

וראה בקובץ דברי תורה (הערות וביאורים מאת תלמידי ישיבה גדולה דליובאוויטש לונדון תשס"ח, גליון ב (שנה כה) ע' 26) מש"כ הת' ש. ז. א. שיש ב' אופנים שיכולים ללמוד התוס' והרא"ש: א – שהם מודים בפסק הא' דר"ח דדוקא בדין מומחה וחולקים רק בפסק הב' דדוקא במטלטלין, וכן לומד הפרישה, ב – הם חולקים גם על דין הא' וסוברים דלא בעי דין מומחה, וכן סוברים המהר"ם שי"ף והבאה"מ. עיי"ש באריכות. הנה לב' האופנים, לא מסתבר שמכח הדין דר"ח יורדים כל הראיות דר"ת, לאופן הא' שמודים דדוקא דין מומחה, הרי כנ"ל לא הביאו הדין לסתור דבריהם (ולא כתבו שכוונתם לסתור כל הראיות), ולאופן הב', הרי גם אם נאמר שמכח דין דר"ח יורדים כל הראיות, אבל הם חולקים עליו ולשיטתם הראיות במקומן עומדות. גם יש להעיר שהמהר"ם שי"ף דייק שהתוס' חולקים גם על דין הא' מלשונם "גבי שליח" שמוכיחים שגם שליח עושה שודא ולא רק דין מומחה, אבל הרא"ש לא כתב מילים אלו, א"כ נראה שגם המהר"ם שי"ף יודה בזה שהרא"ש סובר כר"ח בדין זה כאופן הא'.

(8) פו, א.

(9) ד"ה לבעל חוב יהבינן וד"ה יותר משהאיש רוצה כו'.

(10) רש"י פד, א.

(11) פרק ט סו' יא.

(12) צד, א.

אחד אין דין קדימה לאף אחד מביניהם על זולתו, לכך אמר שמואל שודא דדייני. והרא"ש מסביר שמפרשים אלו סוברים שהנידון דבע"ח וכתובת אשה דומה להסוגיא דשני שטרות היוצאין ביום אחד, ולכך פוסקים "שודא דדייני" שנותנין לבע"ח משום שלא תנעול דלת, ולא לכתובת אשה משום שיותר ממה שהאיש רוצה כו' ואין לחשוש לחינא. (ועיין בהמשך דברי הרא"ש שמקשה על שיטה זו).

ועל זה כתב שם הקרבן נתנאל<sup>13</sup> שפי' זה הוא רק לפי ביאור ר"ת, דלפי ביאור רש"י לא שייך הטעם דיותר ממה שהאיש כו'.

וכאן מבאר הק"נ דלא ס"ל להרא"ש כר"ת, רק דהקשה לשיטתייהו דהיש מפרשים, שהגם שהם סוברים כר"ת אעפ"כ א"א לומר שהלכה זו היא מצד הדין דשודא דדייני, אך הוא עצמו סובר כרש"י בשודא דדייני. וא"כ לא קשיא קושיית הש"ך דלעיל מפני מה לא פסק הטור כאביו שסובר כר"ת, דבאמת ס"ל להרא"ש כרש"י. עד כאן תוכן דברי הק"נ.

ג. אמנם לענ"ד קושיית הש"ך במקומה עומדת, דהנה מ"ש הקרבן נתנאל "אבל רבינו לא ס"ל כפי' ר"ת" צ"ע מכמה טעמים, וכדלקמן:

(א) הרא"ש<sup>14</sup> כותב "ובפ' חזקת הבתים<sup>15</sup> כתבתי פירוש ר"ת לשודא דדייני", "הרי שלך לפניך" שהרא"ש מעיד ע"ע שפי' כר"ת. ואין לפרש שכוונת הרא"ש לומר שבפ' חזקת הבתים מביא פי' ר"ת, ובאמת הוא לא סובר כפי' זה, דאין דרך הרא"ש להודיע מה שמפרש במ"א אם אינו להלכה, אלא כדרך כל הפוסקים שכותב רק הנצרך, וא"כ גם כאן שכותב שכתב פי' ר"ת, ר"ל שפוסק כר"ת.

(ב) גם תמוה איך שעמד לחלק על כל הני רבוותא דלקמן שכתבו בפשיטות שהרא"ש כר"ת והטור כרש"י: הב"י<sup>16</sup>, הפרישה<sup>17</sup>, הסמ"ע<sup>18</sup>, הגר"א<sup>19</sup> ועוד. ועכ"פ ברור כשמש שכל האחרונים למדו בפשטות שהרא"ש סובר כר"ת, וכ"ה משמעות פשטות המשך לשונו, וקושיית הש"ך במקומה עומדת.

(ג) גם יש להוכיח ממה שכתב הרא"ש בתשובה<sup>20</sup> שמפליא הענין דכה ב"ד, ובתוך דבריו

(13) פרק ט אות ז.

(14) כתובות פרק ט סי' ט.

(15) סי' כ"ג.

(16) על הטור שם, ובסי' רנג ס"ק מז.

(17) שם, ובטור 'המאור' (הוצאת מכון ירושלים, תשנ"א) נדפס קטע בפרישה – גם בסי' ר"מ ס"ג ד"ה קיי"ל שודא דדיינא בתוכן הנ"ל, אבל לא מצאתי כן בשאר דפוסים.

(18) על השו"ע שם ס"ק יב.

(19) שם ס"ק טו, ובסי' רנג ס"ק נו.

(20) כלל קז אות ו ד"ה ועוד שאלוהו.

מביא הדין דשודא דדייני, שיש כח לב"ד בדין זה. בתחילה מביא שיטת רש"י, שלשיטתו יש רק קצת כח לב"ד, בזה שהם יכולים לפסוק ע"פ אומד דעתם אע"פ שאינם יודעים בבירור, אח"כ מביא שיטת ר"ת, שיש כ"כ כח לב"ד, עד כדי כך שיכולים לעשות מה שרוצים, "שהפקר ב"ד הי"21 הפקר"22.

מזה שמביא שיטת ר"ת בנוגע לכח ב"ד (שלשיטת ר"ת יש יותר כח לב"ד) נראה שסובר כמותו, דאם איתא דס"ל כרש"י, הי' משמעות המשך התשובה, שהרא"ש שסובר כשיטת רש"י אינו מגדיל כח בי"ד כ"כ, הגם שיש ראשונים הסוברים שבדין שודא דדייני יש להגדיל כח ב"ד יותר, וזהו היפך תוכן כל התשובה, שכוונתו להגדיל ולהפליא כח ב"ד. אלא ע"כ שהוא סובר כר"ת, ותוכן דבריו הוא, שהגם שרש"י אינו מגדיל כח ב"ד כ"כ בדין זה, אעפ"כ סובר הוא כר"ת שמגדיל כח ב"ד יותר, ומתאים לתוכן התשובה.

האומנם דיש לדחות ולומר שבאמת הרא"ש סובר כרש"י ואעפ"כ זה שהביא ג"כ שיטת ר"ת אינה היפך תוכן כוונת התשובה, דאנן אמרינן שתוכן התשובה הוא להגדיל ולהפליא כח בי"ד, אמנם יש לדחוק ולומר שכוונת התשובה הוא להוכיח שלפעמים רשאים בי"ד לפסוק ע"פ אומד דעתם, וכלשונו בכל המשך הקטע "ורשאי דיין מומחה לדון באומדנא דמוכח כזה כו' ידון הדיין לפי מה שעניו רואות, אומד דעתו בסברא מועטת, שנראה לו כו", וכן כמה פעמים בהמשך הקטע, ומביא הדין דשודא דלדעת רש"י הפירוש הוא שהדיינים פוסקים מה שנראה לפי אומד דעתם. אח"כ מביא כענין צדדי שיש עוד שיטה בפ"י שודא דדייני, והגם שהם אינם מפרשים הדין ע"ד אומד דעת – שהוא כוונת המשך התשובה, הרי עכ"פ הם מפליאים כח ב"ד, ואדרבה עוד יותר מפירש"י.

והא דלא הביא הש"ך תשובה זו כראי' דס"ל להרא"ש כר"ת, הנה פשוט דאינו בא להביא ראיות שהרא"ש ס"ל כר"ת, שהוא דבר הפשוט לדידי' (וכמו שלא הביאו כל הני דלעיל ראי' לדבריהם), ורק ציין לראות היכן כתב הרא"ש שיטתו זו.

ד) שוב ראיתי שבקיצור פסקי הרא"ש<sup>23</sup> – מבעל הטור עצמו – כותב, באופן דמוציא מדי כל ספק, וז"ל "הוי דינא שודא דדייני, פירוש – שיתנוהו הדיינין לכל מי שירצו בלא טעם ובלא ראי' ובלבד שלא יהנה הדיין". היינו שבעל הטור בעצמו כותב שס"ל לאביו הרא"ש כר"ת. ברם בספרו פסק שלא כאביו, ואפילו לא הזכירו<sup>24</sup>, כנ"ל.

(21) שינוי הצנזורה.

(22) יבמות פט. ב. וש"נ. הובא ביחס לפי' ר"ת בשודא דדייני ג"כ בקדושין עד, א תוד"ה שודא דדייני.

(23) ב"ב שם.

(24) ואולי מצד כיבוד אב שלא רצה להדגיש שחולק על אביו ולכן העלים עינו משיטת אביו בזה, ולא ציינה כלל (וראה קידושין לא, סע"ב. רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ג ובטושו"ע יו"ד רמ"ב) – כן שמעתי מהגה"ח רימ"מ שי' קלמנסון.

ד. מה שכתב הקרבן נתנאל שבכתבו "וכן משמע מדבריו בפ' הכותב" כיון הש"ך לסי' י"א, אינו נראה כלל, שהרי הוכחה זו תלויה בפלפול ואינה פשוטה וברורה (וכמו שכתב הקרבן נתנאל<sup>25</sup>, וגם כאן הוצרך לציין לדבריו "וכמו שכתבתי שם"), ואם ראייתו של הש"ך היתה משם הי' צריך לפרש כוונתו – מהי ראייתו, איך מוכח וכו'.

והנראה לומר בכוונת הש"ך, שכיון למה שהבאנו לעיל מהרא"ש, וז"ל "ובפ' חזקת הבתים (סי' כ"ג) כתבתי פירוש ר"ת לשודא דדייני". ולפי"ז הכוונה בדברי הש"ך "דהרי משמע מהרא"ש פח"ה כר"ת וכ"מ מדבריו פ' הכותב" אינה לשני מקורות שונים שמהם משמע שהרא"ש ס"ל כר"ת, כמו שהבין הק"נ, אלא שמפרק חזקת הבתים משמע שסובר הרא"ש כר"ת, ואם תאמר שאינו מוכרח, ע"ד מ"ש ה'קרבן נתנאל' ש"אדרבא רבינו מסיק כפירוש" כו", הרי מצינו להדיא בפ' הכותב שהרא"ש מעיד על עצמו שבחזקת הבתים פי' כר"ת.

## ב

### יסוד מח' רש"י ותוס'

ה. והנה ע"פ הנ"ל, מ"ש הקרבן נתנאל להעמיד דברי הרא"ש בסי' יא רק לשיטתם דהיש אומרים (שהרא"ש סובר כשיטת רש"י ודוחה סברת י"מ גם לשיטתם שסוברים כר"ת), שוב אין צורך לחידוש זה, די"ל דהרא"ש לשיטתו שס"ל כשיטת ר"ת, ומקשה על הי"מ גם לשיטתו.

אמנם בעיקר הדבר צ"ע מה שכתב באות זו לשיטת ה"איכא מאן דאמר" הוא כפי' ר"ת דנותן הדיין למי שרוצה, דאדרבה, נראה שכפירש"י סוברים "דאומדין דעתו של נותן" וכפי' שיתבאר להלן.

לבידור הדברים נחזור בקיצור על עיקרי הסוגיא, דהנה בגמ' איתא "האי מאן דאיכא עלי' כתובת אשה ובע"ח כו' ואי לא איכא אלא חד ארעא ולא חזיא אלא לחד, לבעל חוב יהבינן לי' לאשה לא יהבינן לה, מאי טעמא יותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא", וברש"י מפרש "לבעל חוב יהבינן – שלא תנעול דלת (בפני לוויין). יותר משהאיש רוצה כו' – ולא חיישינן לומר משום חינא", וכפי שנתבאר לעיל (אות ב). וממשיך רש"י "ודוקא שהשטרות נכתבו ביום אחד, אבל אם קדמה זמן הכתובה היא גובה".

ברא"ש כותב "ואיכא מאן דאמר דהא דאמימר ליתא אלא כששטר כתובה ושטר חוב יוצאין ביום אחד דדיינינן בהו שודא דדייני, כדאמרינן לקמן (דף צד, א) שני שטרות היוצאין ביום אחד רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדיינא. ואתא אמימר לאשמועינן דהיכא דחד מינייהו בעל חוב וחד מינייהו כתובת אשה איכא שודא דדייני בהא מילתא דלבעל חוב יהבינן ולכתובת אשה לא יהבינן דיותר ממה שהאיש רוצה וכו'".

ובק"נ (אות ז) כותב שה"איכא מאן דאמר" שהביא הרא"ש "ס"ל שודא כפי' ר"ת למי שהדיין רוצה, דאי כפרש"י שאומד דעת הנותן לא שייך טעם דיותר ממה שהאיש, כ"א לבי דינא דראוי להשגיח מפני נעילת דלת על ב"ח". ופי' דבריו, דשיטת רש"י הוא שהאומדנא שאומדים הוא בדעתו של נותן דוקא, והטעם "דיותר ממה שהאיש רוצה כו" הוא לא שאומדין מה הי' דעת הנותן, למי הי' נותן אם הי' בחיים עכשיו, אלא שהבי"ד נותנים למי שהם חושבים שיהי' טוב יותר בשביל תיקון העולם, שלא תנעול דלת בפני לוויין. וא"כ ע"כ שכר"ת ס"ל שהדיינים נותנים למי שהם רוצים, שהם חושבים שזה יועיל יותר לתיקון העולם.

ו. אמנם דבריו הם לכאורה בלתי מובנים, דאדרבה, לפי' ר"ת הדיינים נותנים למי שהם רוצים, ולא למי שההלכה קובעת שיתנו לו משום תיקון העולם כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין. וע"כ דלא כשיטת ר"ת ס"ל, דא"כ לא שייך הך טעמא ולא שייך טעמים קבועים כלל, דטעם קבוע הוא לאו דוקא רצון הדיין.

לאידך, מה שכתב שלשיטת רש"י "לא שייך טעם דיותר ממה שהאיש" דאין זה דעתו של נותן, הרי ע"כ דלא סוף דבר, דלשיטת רש"י אומדין דעתו של נותן דוקא, דכאן אינו "נותן" אלא לזה ולא שייך נותן כלל. רק בהדין (הובא לעיל אות א) ד"נכסי לטובי" שמדובר במתנה, שם כתבו התוס'<sup>26</sup> דשיטת רש"י הוא שאומדין דעתו של נותן.

וכן בהדין ד"שני שטרות" (הובא לעיל סוף אות ב) שלדעת רשב"ם<sup>27</sup> מדובר בשטרי מתנה, הוא כותב<sup>28</sup> "לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהי' הנותן אוהבו או קרובו ביותר", וכ"כ התוס'<sup>29</sup> בדעתו. אבל מכיון שלדעת רש"י<sup>30</sup> מדובר בשטרי מכר ולא מתנה, לא כתב "שיאמדו הדיינים דעתו של נותן", אלא ש"לפי ראות עיני הדיינין יטילו הזכות והחובה"<sup>31</sup>, ולא הזכיר דעתו של נותן, דלא שייך כלל.

אמנם, בבע"ח וכתובת אשה א"א לפרש שודא דדייני כנ"ל, ש"לפי מה שיראו דיינים שהי' דרכו של מת לקרב את זה יותר מזה כו', שיש לומר בו נתכוין המת לזכות", מצד ב' טעמים: א – הבעל/לוה הוא חי עדיין<sup>32</sup>, ואם זה תלוי באומדן דעתו של נותן הרי יכולין לשאול אותו, ב – הרי הוא בע"ח ואינו יכול לבחור למי הוא רוצה לפרוע תחלה, וגם אין להדיין לפסוק למי

(26) ד"ה שודא דדייני.

(27) ב"ב לה, א ד"ה ומ"ש משני שטרות הייצאין.

(28) שם ד"ה שודא דדייני.

(29) שם ד"ה שודא דדייני.

(30) כתובות צד, א ד"ה ב' שטרות.

(31) שם ד"ה שודא דדייני.

(32) עיין שם בתוס' (ד"ה לאשה לא יהבינן לה מ"ט יותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא) שלר"ת הדין הוה הוא רק מחיים, וגם לה"ר יחיאל "דאפילו לאחר מיתה" אבל היותר פשוט ועיקר הדין הוא מחיים, אלא שגם לאחר מיתה יש להעמיד הדין ג"כ כן. עיי"ש.



לפרוע תחלה ע"פ קרובתם להלוה, אלא מוכרחים לפרש ששודא דדייני במקרה כזה הוא – לא שאומדין דעת הלוה (שהוא במקום ה"נותן"), אלא – שאומדין הדיינים מה יועיל יותר לתיקון העולם, ע"י שאומדין הדיינים דעת ב' הצדדים: המלוה והאשה.

הפס"ד בסוף הוא שנותנים לבע"ח ולא לכתובת אשה, ומגיעים לפסק זה ע"י שאומדין דעתו של מלוה, שאם לא יקבל החוב בחזרה לא ירצה להלוות עוד, וכדי שלא תנעול דלת בפני לויין יש סברא לפרוע למלוה תחלה. אולם כשאומדין דעת האשה יוצא לכאורה שיפרעו לה תחלה משום חינוך, ומסיק בגמ' ד"יותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא", ויוצא שאחר אומדן דעת שניהם (המלוה והאשה) מה שמועיל יותר לתיקון העולם הוא לפרוע תחלה להמלוה.

ואע"פ שאין ראוי ברורה לדבר שה"איכא מאן דאמר שברא"ש הוא לשיטת רש"י בשודא, וזכר לדבר יש, שהרא"ש כותב לשיטת ה"יש מפרשים" "הא דאמימר ליתא אלא כששטר כתובה ושטר חוב יוצאין ביום אחד דדיינינן בהו שודא דדייני", היינו, שלהסוברים שדין הנ"ל הוא משום שודא, הם סוברים שדין הגמ' רק אמור כששתי השטרות יוצאים ביום אחד מפני שדומה לדין שני שטרות, אבל אם שטר אחד קודם להשני, כל הקודם זכה ולא אמרינן שודא, והרואה יראה דרש"י בעצמו כותב בסוגיין ד"דוקא שהשטרות נכתבו ביום אחד" כמו שהזכרנו לעיל, ובוודאי שלא כתב דינו לפי שיטת ר"ת בשודא.

ז. בסגנון אחר: הק"נ הגדיר מחלוקת רש"י ותוס', דתוס' סוברים שזה תלוי בדעת בי"ד, ורש"י סובר שזה תלוי בדעת הנותן. אבל קשה על הגדרתו, א – התוס' כותבים "שהדיין יתן למי שירצה" ולא "דראו" (להם) להשגיח מפני נעילת דלת", ב – רש"י כותב<sup>33</sup> "בדין שאינו תלוי בטעם" אלא הכל בפיו של דיין, הרי שלתוס' זה לא תלוי בדעת כלל (גם לא דעת ב"ד) ולרש"י זה לא תלוי בדעת הנותן כ"א "בפיו של דיין".

ונראה להגדיר באותיות פשוטות, שתוס' סוברים שזה תלוי ברצון הדיינים, ורש"י סובר שזה תלוי בדעת ובסברת הדיינים, בניגוד לדיינים אחרים שזה תלוי בטעם וסברא של תורה, היינו שיש דינים קבועים ע"פ כללי התורה המסורים איש מפי איש ואין לדיינים לערב סברתם ונימוקם בזה.

שוב ראיתי שכהגדרתנו מפורש בתוס'<sup>35</sup>, וז"ל "מצינו למימר כמו שמפר"ת שודא לאו אומדנא הוא כמו שפירש בקונטרס, אלא יתנו ב"ד למי שירצו", הרי שלרש"י הפי' שודא

33) קדושין עד, א ד"ה בשודא דדייני.

34) הכוונה שאינו תלוי בטעם של הלכה דוקא, אבל תלוי בדעת ובסברא כמ"ש התוס' (קדושין שם ד"ה שודא דדייני) "דאי בסברא תליא מילתא כדפי' בקונטרס כו", וכך גם כמה פעמים בהמשך התוס', ולפעמים גם סומכים על טעם של הלכה כבנדוד"ד אע"פ שאינו תלוי בזה.

35) כתובות נה, ב ד"ה שאם אמר הלוואתי לפלוני כו'.

הוא "אומדנא" – בלי הפרש דעת מי אומדין, ולתוס' לא אומדין שום דעת אלא נותנים למי שרוצים.

היוצא מכל הנ"ל: הק"נ כותב שהרא"ש סובר כרש"י וה"איכא מאן דאמר" שברא"ש הוא כר"ת, והרא"ש דוחה דבריהם לשיטתם שהם סוברים כר"ת, אבל לדברינו הוא בדיוק להיפך, שהרא"ש סובר כר"ת וה"איכא מאן דאמר" שברא"ש הוא כרש"י, והרא"ש דוחה דבריהם לשיטתם שהם סוברים כרש"י.

ח. שוב עלה ברעיוני, דאף את"ל כמו הק"נ שלשיטת רש"י הדבר תלוי רק בדעת הנותן דוקא, וכאן הלזה הוא הנותן, אעפ"כ י"ל ששיטת ה"איכא מאן דאמר" שברא"ש הוא לשיטת רש"י בשודא דדייני, שהנותן שבמקרה שלנו הוא לזה וגם בעל, והוא רוצה שיפרעו להמלוה תחלה כדי שלא תנעול דלת המלוה אליו כשירצה ללוות בפעם אחרת, וגם רוצה שיפרעו לאשה תחלה שהוא רוצה לישא אשה (כנ"ל אותו שמדובר מחיים), אמנם הוא מסיק שיפרעו למלוה תחלה שהרי הוא יודע ד"יותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא".

## בענין עד אחד בהכחשה

הת' יצחק שלמה שי' קרביצקי  
שליח בישיבה

א

מחלוקת ראשונים אם עד שמעיד ב' דברים תוך כדי דיבור  
ונפסל בענין השני אם עדיין כשר לענין הראשון

בגמ' כתובות כב, ע"א איתא "אמר רבי יוחנן שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא. מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמר אביי תרגמה בעד אחד עד אחד אומר מת הימנוהו רבנן כבי תרי וכדעולא דאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים והאי דקאמר לא מת הוה ליה חד ואין דבריו של אחד במקום שנים. אי הכי אפי' לכתחילה נמי? משום דר' אסי דא"ר אסי חסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך. סיפא עד אחד אומר נתגרשה ועד אחד אומר לא נתגרשה תרוייהו באשת איש קא מסהדי והאי דקאמר נתגרשה הוה לי' חד ואין דבריו של אחד במקום שנים". ע"כ.

והקשו הרמב"ן, הרא"ה, הרשב"א, הריטב"א, והר"ן, דכיון שב' העדים מכחישין זא"ז בעדות הגירושין, א"כ ממנ"פ אחד מהם פסול מפני שמעיד שקר, ואיך מצטרפים להעיד דהיא א"א. ותיצו דאיירי באופן שאין העדים מכחישים זה את זה, אלא דתרווייהו מודים בגירושין אלא דפליגי כגון דזרק לה גירושין ועד אחד מעיד שהוא קרוב לה והרי היא מגורשת, ועד אחד מעיד שהוא קרוב לו ואינה מגורשת, ובה"ג עבידי דטעו הילכך לא מיפסל חד מנייהו.

אמנם בשטמ"ק בשם תלמיד הרשב"א תי' דאע"פ שנפסל לעדות בשעה שהעיד על הגירושין, מ"מ בשעה שהעיד שהיא א"א עדיין היה כשר ולכן עדותן קיימת!.

(1) והנה כתב המחנה אפרים בהלכות עדות סימן ו' הנ"ל להוכיח שזהו גם שיטת הרמב"ם. דכתב הרמב"ם בפרק י"ב מהל' גירושין "זה אומר זה אשתי וזה אומר זה אשתי ה"ז מותרת לכל ואע"פ ששניהם החזיקוהו בא"א הואיל וכל אחד מעיד לעצמו אינם נאמנים". עכ"ל. ומשמע מדבריו אלו דטעמא דאינם נאמנים משום שכל אחד מעיד לעצמו אבל אם לא היו מעידים לעצמם אלא שהאחד מעיד שהיא אשתי ראובן והאחד מעיד שהיא אשתי של שמעון היתה מוחזקת בא"א על פיהם ואע"פ שמכחישין זה את זה. ולפי"ז הא דכתב בתחילה בע"א אומר נתגרשה וע"א אומר לא נתגרשה מיירי כפשטא אפי' במכחישין זה את זה ממש.

ומשמע מלשונם דהקושיא משום שהוא עצמו פסול לעדות, ולא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, עיין לקמן באריכות.

והנה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר לכאן דנקטו דכיון דבשעה שהעיד על הגירושין נפסל לעדות בטלה גם עדות הקידושין מפני שהיה פסול באותה שעה<sup>2</sup>, ואילו מדברי תלמיד הרשב"א מבואר דס"ל דמכיון שהי' כשר בשעה שהעיד שהיא א"א הרי עדותו קיימת, אע"פ שנפסל בשעה שהעיד על הגירושין. וצ"ע במה פליגי.

## ב

בביאור הסוגי' בב"ק נחלקו הראשונים באותו מחלוקת

ויובן זה בהקדם דהנה בב"ק דף עג, ע"א בסוגי' דעד זומם אי נפסל למפרע או רק מכאן ולהבא, נחלקו הראשונים בפלוגתא הנ"ל:

דהנה הגמ' שם איירי היכא שב' עדים העידו על אחד ב' עדויות: א. שגנב בהמה. ב. שטבח ומכר. ואח"כ הוזמו רק על הטביחה.

והגמ' שם הביאה מחלוקת בין חכמים ור' יוסי: דרבנן ס"ל שהם מוזמים רק על הטביחה ור' יוסי ס"ל שהם מוזמים גם על הגניבה. והגמ' מבארת את סברת מחלוקתם, וז"ל: "דרבנן סברי מכאן ולהבא הוא נפסל וכיון דמהיאי שעתא קא מיתזמי, אטביחה דקא מיתזמי – איתזום, אגניבה דלא מיתזמי – לא איתזום, ור' יוסי סבר למפרע הוא נפסל, וכיון דמיד כי אסהידו הוא דמפסלי, כי איתזמו להו אטביחה, איתזמו להו נמי אגניבה, דהא תוך כדי דיבור כדיבור דמי".

והנה נחלקו הראשונים בביאור דין זה: דרש"י כתב "איפסלו אגניבה משום פסולי עדות", ומבואר דהטעם הוא מפני שבאותה שעה שהעידו על הגניבה היו פסולין לעדות מפני שהוזמו על הטביחה שהעידו לאחר עדות הגניבה, ור"י ס"ל דעד זומם למפרע הוא נפסל.

ובתוס' רבינו פרץ ובמהרש"א שם תמהו על דברי רש"י הנ"ל דלכאן מהגמ' לעיל שם מבואר דאפי' אם הוזמו על הגניבה לא אמרינן דנתברר למפרע דבשעה שהעידו על הטביחה כבר היו פסולין, ואע"פ שעדות גניבה קדמה לעדות טביחה מ"מ לא חל הפסול אלא לאחר כדי דיבור מעדותן שאין יכולין לחזור בהן. וא"כ כ"ש דאם הוזמו על הטביחה לא אמרינן דנתברר למפרע דבשעה שהעידו על הגניבה כבר היו פסולין<sup>3</sup>.

ולכן כתבו רבינו פרץ והמהרש"א דהטעם שאם הוזמו על הטביחה בטלה עדות הגניבה

(2) ומשמע מלשונם דהקושיא משום שהוא עצמו פסול לעדות, ולא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, עיין לקמן באריכות.

(3) והנה בכדי לתרץ שיטת רש"י כתב הפנ"י דהא דאמרינן דלא נפסלו עד לאחר תוך כדי דיבור, היינו רק לענין דלא תימא דלא שייך בהו תו תורת הזמה כיון שהיו פסולים באותה שעה, ולא היו בני הגדה וכמו שלא העידו כלל דמי, לכך אמרינן דכיון שהיו יכולים עדיין לחזור מעדותן הראשונה שפיר הו בני הגדה ושייך בהו תורת הזמה, אבל לענין גוף העדות ודאי בטלה מעיקרא מחמת שהם פסולי עדות כיון שהוזמו ונפסלו למפרע.

אינו משום דהיו פסולין באותה שעה, אלא משום דהוי הכל עדות אחת, וכיון שבטלה הטביחה בטלה גם עדות הגניבה, דעדו שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ולכאור' תמוה דא"כ מדוע למ"ד מכאן ולהבא הוא נפסל לא בטלה עדות הגניבה כמבואר בגמ' שם, והרי אע"פ שהעדים עצמם אינם נפסלים למפרע, מ"מ כיון שעכ"פ עדות הטביחה בטלה נימא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ובתוס' ר"פ ביאר וז"ל: "דודאי כי אמרינן למפרע הוא נפסל שהפיסול והביטול הוי משעה שהעידו העדות, אז שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כדפי' אבל כי אמר מכאן ולהבא לא שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה דהא אין הביטול והפיסול משעת העדות רק משעת הזמה ואילך, עכ"ל".<sup>4</sup>

והיינו שהראשונים הנ"ל נחלקו באותו מחלוקת: דרש"י ס"ל שלמ"ד למפרע הוא נפסל, מכיון שנפסל על עדות הטביחה, ה"ה נפסל גם על עדות הגניבה היות וזה הוא תוך כדי דיבור, לטביחה. ותוס' רבינו פרץ ס"ל שגם על עדות הטביחה אינו נפסל אלא לאחר תוך כדי דיבור, אלא דס"ל שסיבת הפסול הוא משום לתא דעדו שבטלה מקצתה בטלה כולה.<sup>5</sup>

## ג

### ביאור הקצות בדברי רש"י ודיחויו

והנה בדברי רש"י הנ"ל צ"ע, דאע"פ שנפסלו משעה שהעידו על הטביחה שהיא עדות שקר, מ"מ מדוע חשיבי פסולין משעת עדות הגניבה שקדמה לעדות הטביחה, ומה בכך דתוך כדי דיבור כדיבור דמי והרי מ"מ בשעה שהעידו על הגניבה עדיין לא העידו עדות שקר.

4) והנה בכדי לתרץ שיטת רש"י כתב הפנ"י דהא דאמרי' דלא נפסלו עד לאחר תוך כדי דיבור, היינו רק לענין דלא תימא דלא שייך בהו תו תורת הזמה כיון שהיו פסולים באותה שעה, ולא היו בני הגדה וכמו שלא העידו כלל דמי, לכך אמרינן דכיון שהיו יכולים עדיין מעדותן הראשונה שפיר הוו בני הגדה ושייך בהו תורת הזמה, אבל לענין גוף העדות ודאי בטלה מעיקרא מחמת שהם פסולי עדות כיון שהוזמו ונפסלו למפרע.

5) והנה בביאור דברי ר"פ אלו כתב בשו"ת "אחיעזר" (יו"ד סי' כ"ה סעיף ה') דכוונתו הוא דדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שייך רק במקום שהעדו בטלה מחמת, פסול העדים, אבל במקום שהעדו בטלה מטעם אחר ולא משום פסול העדים, לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה, שהרי המקור לדין זה הוא מהא דנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול, ולכן לרבא דס"ל מכאן ולהבא הוא נפסל, אע"פ שהעדו בטלה למפרע מחמת הזמה מ"מ מכיון שאין העדים נפסלים למפרע, אלא מכאן ולהבא לא אמרי' "עדו שבטלה מקצתה בטלה כולה".

והנה לפי שיטתו שהא עדות שבטלה הוא רק כאשר העדים עצמם נפסלים זה שהמקור לדין עדות שבטלה הוא מהא דנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול א"כ קצת קשה שמכיון שכמה שיטות הראשונים (רשב"א, רבינו יונה), דפליגי על דין זה. (והרי זה ודאי שאינם חולקים על הדין דנמצא וכו') ולפי דברינו פליגי בגדר הך דין ד"מכאן ולהבא, לשיטת רבא כנ"ל, ועיין עוד ביאור בדבריו בשיעורי ר' שמואל אות י"ג, דס"ל דהוא משום דפליגינן נאמנות, וע"ש מה שהקשה על פי". ואולי אפשר לומר שהביאור בדבריו הוא כמו שיתבאר לקמן שלמ"ד מכאן ולהבא הוא נפסל פי' הוא שמכאן ולהבא נפסק ונתקבל אצל בי"ד שהם פסולים, אבל גוף הגדתם אינה נפסלת.

והנה הקצוה"ח (סי' נ"ב) כתב לבאר הסוגי' דב"ק הנ"ל כשיטת רש"י, שסיבת הפסול הוא מפני שהעדים עצמם נפסלו. דהקשה בקצוה"ח שם דהתוס' בכמה דוכתי הקשו דשטר שיש בו ריבית יהא פסול לגמרי מפני שהעדים שחתמו על השטר עברו בלאו דריבית ונפסלו לעדות. ותי' הקצוה"ח עפ"ד הר"ן בחולין שהקשה מדוע השוחט בשבת שחיטתו כשרה והרי הוא מומר לחילול שבת, ותי' שאין נעשה מומר אלא מאותה שחיטה ואילך אבל בשעת השחיטה עדיין לא חשיב מומר. וכתב הקצוה"ח דה"ה בעדים שחתמו על שטר שיש בו ריבית לא חשיבי פסולין עד לאחר החתימה.

והביא שכ"כ מוהרש"ך דעדים שעברו עבירה בשעת העדות לא נפסלה העדות, דאין נפסלין אלא מכאן ולהבא אבל בשעת העדות עדיין היו כשרים. והמהרי"ט הקשה על מוהרש"ך מהא דמבואר בסוגיא דב"ק הנ"ל דכיון שהוזמו על עדות טביחה בטלה גם עדות הגניבה דבשעת עדות הגניבה כבר היו פסולין לעדות, ומבואר דאפי' העדות שהעידו קודם שנפסלו בתוכ"ד בטלה וכ"ש דעדות שהעידו בשעת העבירה עצמה בטלה.

ותי' הקצוה"ח דיש חילוק בין רשע דחמס לרשע דאינו דחמס, דרשע דאינו דחמס מסברא הוא כשר דאינו חשוד על עדות שקר, דהחשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר, אלא גזה"כ הוא לפוסלו לעדות, ולכן אמרינן דאינו נפסל אלא מכאן ולהבא אבל בשעה שעובר העבירה עדיין לא חל עליו שם רשע. אבל רשע דחמס פסול מסברא מפני שהוא חשוד על עדות שקר, דכיון שחשוד לעבור עבירה משום הנאת ממון חשוד ג"כ להעיד שקר בשביל הנאת ממון, וכמו"כ עד זומם דפסול לעדות הוי מסברא דחשוד לשקר, וכיון דחשדינן ליה בעדות שקר על מה שהעיד לאחר זמן, כ"ש דחשדינן ליה על מה שהעיד באותה שעה עצמה שמשקר, עכ"ד הקצוה"ח.

ולפ"ז אתי שפיר טעם דין הנ"ל דאף עדות הגניבה בטלה, דכיון דהא דפסול אין זה מגזה"כ מפני שנעשה רשע אלא משום דחשדינן ליה שמשקר, משו"ה גם העדות שהעיד קודם עדות הטביחה בתוכ"ד פסולה משום דחשדינן ליה בשקר באותה שעה. ולפי"ז י"ל שזהו טעמם של הראשונים הנ"ל בסוגי' דכתובות, דמכיון שהעד נפסל מפני עדות הגירושין, מפני שהוא חשוד על עדות שקר, מטעם זה עצמו הרי הוא פסול על העדות שהאשה היא א"א, ולכן הם מעמידים את דברי אביי, שאירי בקרוב לו או לה וכנ"ל.

אמנם על תוכן סברת הקצוה"ח הקשה ה"בית אפרים" דמהכ"ת לחלק בין תכ"ד לאחר כדי דיבור, דאין לומר כיון שהי' הפסק בין העדויות תכ"ד אמרינן דכשר הי' והעיד באמת, וכמו רגע היתה רוח אחרת עמו והעיד שקר והשתא הוא דאיתרע, א"כ גם בתוכ"ד נימא הכי.

## ד

## ביאור אחר בדברי רש"י

והנה העמודי אור (סי' צ"ט) כתב לבאר באופן אחר:

דהנה קי"ל דתוכ"ד כדיבור דמי, וכל אדם יכול לחזור מדיבורו עד לאחר תוכ"ד. והטעם ביאר הר"ן בנדרים דף פ"ז דאמרינן כשאדם עושה או אומר דבר לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוכ"ד. וא"כ ה"ה בעדות, אע"פ שהעיד לפני ב"ד אמרינן שדעתו היה שיכול לחזור, ואין מתברר לנו אמיתיות עדותו אלא לאחר תוכ"ד, שבתוכ"ד עדיין ליכא הוכחה על גמירת דעתו, ורק לאחר כדי דיבור אמרינן מדלא חזר לעקור עדותו ש"מ עדות אמת העיד. וא"כ אם בתוכ"ד נפסל לעדות מחמת עדות הטביחה שהוזם עליה, הרי נמצא שבתוכ"ד נעשה רשע ואינו חושש על עדות שקר, וכ"ש דלא איכפת ליה לעקור העדות הראשונה, וליכא הוכחה שהעדות הראשונה היא עדות אמת. (ולפי"ז מובן שזהו רק תוכ"ד, משא"כ יותר משיעור זה, אינו נפסל, ושוב לא קשה קושיית ה"בית אפרים.) וכמו"כ אם עבר עבירה אחרת בתוכ"ד בטלה עדותו מהטעם הנ"ל דהשתא אין לנו בירור עדותו. [ועיי"ש שנסתפק אם מת העד בתוכ"ד או נעשה שוטה אם עדותו קימת, דלפי יסוד הנ"ל בכה"ג אין לנו בירור על עדותו].

והנה כל זה הוא ביאור שיטת רש"י. אמנם צ"ל לאידך מהו סברתם של אלו החולקים על רש"י, דלכא' ליכא הוכחה שהעדות הראשונה היא עדות אמת.

## ה

## ביאור שיטת שאר הראשונים כשיטת הרבי בגדר תוך כדי דיבור

ויובן זה בהקדם, מה שהקשה הרבי<sup>8</sup> על דברי הר"ן הנ"ל:

דהנה שיטת הר"ן מקורה בגמ' בנדרים<sup>9</sup>. דאיתא התם "והילכתא תכ"ד כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש". והר"ן מבאר מהו החילוק בין שאר דברים לבין מקדש ומגרש. והרבי מביא את תוכן ביאור הר"ן וזלה"ק: "דער ר"ן איז מסביר, אז "ובשאר מילי דלא חמירי כולי האי" טוט זיי א מענטש לכתחילה מיט דער דיעה, אז ער זאל קענען חרטה האבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי "הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא קען ער ניט חזור זיין".

ומקשה הרבי: "דער ביאור איז אבער דורש הסברה, ווייל לפי"ז – אז ביי אנדערע זאכן

(7) והאחיעזר (יו"ד ה' אות ג) הקשה עליו דא"כ גם עדות הטביחה חלה רק אחרי כדי דיבור, ואז הרי כבר כלה התוכ"ד של גניבה ואיך יפסלו למפרע, ע"ש מש"כ בזה.

(8) לקו"ש חי"ט עמ' 189.

(9) פ"ז, א.

איז ניטא קיין גמירת דעת ביז נאך כדי דיבור – דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטער א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזא חידוש. מוז מען זאגן, אז אויך ביי אנדערע זאכן ווערט די מעשה נגמר גלייך, נאר עד כדי דיבור האט מען כח צו חרטה האבן און מבטל זיין די מעשה, משא"כ ביי מקדש ומגרש". ולכן מביא הרבי הסבר אחר לבאר את החילוק בין שאר דברים לבין מקדש ומגרש, ע"ש.

ועפ"ז י"ל שזהו סברת המחלוקת בין רש"י לשאר הראשונים:

דרש"י דס"ל שעד הנפסל לעדות, נפסלת גם העדות שהעיד בתכ"ד, ס"ל כהר"ן וכפי שפירש העמודי אור<sup>10</sup>.

משא"כ שאר הראשונים י"ל דס"ל בגדר תוכ"ד כפי ביאורו של הרבי, שהמעשה נגמר מיד ורק שבתוכ"ד יש לו לחזור בו, ולפי"ז גם אם מיד תוכ"ד נעשה רשע, אין לנו שום ריעותא באמיתיות עדותו. ולכן ס"ל שהעדות הראשונה לא נתבטלה, גם אם נפסלו לעדות מיד אח"כ בתוכ"ד<sup>11</sup>.

## 1

קושי על שיטת תלמיד הרשב"א מהסוגי' דב"ק, וביאור שיטתו ע"י ביאור החילוק בין עדות מוכחשת ועדות מוזמת, וההוכחה לחילוק זה

והנה בשיטת תלמיד הרשב"א הנ"ל<sup>12</sup> לכאו' צ"ב דהרי עכ"פ עצם הדין מבואר בסוגיא דב"ק דאם הוזמו על הטביחה בטלה עדות הגניבה, ואי לא הוו פסולין באותה שעה א"כ הטעם משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ומדוע הכא כשהוכחשו על הגירושין לא בטלה עדות הקידושין, מדין עשמב"כ<sup>13</sup>.

והנה המחנה אפרים<sup>14</sup> כתב לתרץ שיש לחלק בין עדות דהכחשה לעדות דהזמה, וז"ל:

". . . ולא שייך לומר עשמב"כ כדאמרינן גבי עדים זוממים שהעידו על הגניבה וטביחה

10) וכפרט לפי המבואר לעיל שהר"ן בכתובות ס"ל כמו רש"י וכמפורש במחנה אפרים הנ"ל.

11) והגם שבפשטות הסברה שחולקים הוא מפני קושייתם, מ"מ הרי היו יכולים לחלק כחילוקו של הפנ"י, ואולי זה שלא חילקו הוא מפני הסברה. אבל זה דוחק דהרי מפורש שהסיבה שחולקים הוא מחמת קושיית הגמ'. אמנם עכ"פ נראה ודאי שהמחלוקת בכתובות תלוי בביאור הסוגיא בב"ק, וכדלקמן.

12) וכן לפי שיטת הרמב"ם לדברי ה"מחנה אפרים" לעיל הערה 2.

13) ולהעיר שלפי הקצות הנ"ל אתי שפיר:

שלשיטתו מובן היטב החילוק בין הסוגיא דב"ק להך דכתובות, דב"ק מכיון שאיירי בפסול של חמס, שחשוד לשקר בשביל ממון, שפיר אנו פוסלים אותו למפרע גם על עדות הגניבה, ואילו בכתובות שזה שנפסל בעדות הגירושין אינו פסול חמס, מובן מה שאנו מחזיקים אותו בחזקת כשרות בנוגע לקידושין.

14) הנ"ל הערה 2, והוא מבאר זה בשיטת הרמב"ם שלדעתו סובר כמו תלמיד הרשב"א.



בעדות אחת והוזמו על הטביחה דכיון דעדות אחת היא בטלה נמי עדות הגניבה דתוכ"ד כד"ד דהתם שאני דמקצת העדות נתבטל בודאי שהרי נמצאו זוממין ושייך לומר בטלה כולה. אבל הכא דליכא הזמה אלא הכחשה לא נתבטל אפי' מקצת העדות אלא ספיקא הוי דאפי' לא הי' כאן חזקת א"א אלא ע"א אומר נתקדשה וע"א אומר לא נתקדשה אמרי' דספיקא הוי וה"ז לא תנשא".

וממשיך:

"ויש לי להביא ראי' לזה דבעדי הכחשה לא אמרינן עשמב"כ מפ' חזקת<sup>15</sup> גבי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיו ואכלו שני חזקה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רב נחמן אוקי אכילה בהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא. אמר ליה רבא והא עדות מוכחשת היא אמר ליה נהי דאיתכחש באכילתה באבהתא מי איתכחש. אלמא דעדות מוכחשת במקצת לא אמרינן עשמב"כ". עכ"ל.

והיינו שעל תלמיד הרשב"א לא קשה מידי, דהסוגיא דב"ק דאיירי בהזמה שפיר אמרינן דכיון דבטלה העדות דטביחה שוב בטלה כל העדות, גם החלק דגניבה. משא"כ בסוגיין בכתובות דאיירי בהכחשה, דאז אפי' החלק דגירושיין לא נתבטלה רק שספיקא הוי, וממילא גם החלק של הקידושיין לא נתבטלה, ויכולים לצרף את ב' העדים.

## ז

### דחיית הוכחה הנ"ל

אמנם על ראיתו של ה"מחנה אפרים" הקשה הרעק"א<sup>16</sup> וז"ל: לענ"ד משם מבואר דטעמא דר"נ דס"ל כר"ה דזו באה בפ"ע ומעידה, וא"כ נשאר כשרים להעיד לכל עדות שבעולם, ואם עתה יעידו על אבהתא מהני, משו"ה לא גרע מה שהעידו אז אאבהתא, וא"כ אדרבה מבואר שם ההיפוך, דלר"ח דס"ל בהדי סהדי שקרי למה לי, עדותא דאבהתא בטל, והיינו . . . למ"ד למפרע הוא בטל וכמ"ש תוס' שם, ואף שכשהעידו על אבהתא לא היו פסולים עד שאמרו דאכל שני חזקה, מ"מ בטלה כיון דתוכ"ד כדיבור דמי והוי כההיא דהוזמו על הטביחה כמ"ש תוס' שם להדיא, הרי דאף בהכחשה אמרי', וא"כ הכא לצרף עדותן על הקידושיין, הא העד שמעיד דפסול על הגירושיין, עדותו על הקידושיין בטל דתוכ"ד כדיבור דמי, ודו"ק. עכ"ל.

היינו שמהגמ' בב"ב מבואר לכאור' להיפך דגם בהכחשה היכא שאחד ודאי פסול, וכמו בנדו"ד שאחד מהעדים ודאי משקר, הרי הם נפסלים, ונפסלת גם עדותם שהעידו לפני כן בתוכ"ד<sup>17</sup>.

(15) ב"ב לא, ע"א.

(16) על גליין המחנה אפרים שם.

(17) דגם ר' הונא מודה שא"א לצרף עד אחד מכל כת להעיד, וא"כ הכא גם ר"ה הי' מודה שאין לצרף עדותם.

וביותר קשה דהרא"ה בסוגייתנו כתב להוכיח מסוגיא הנ"ל בב"ב דא"א לצרף את ב' העדים יחד על עדות הקידושין, וז"ל: "וקשיא לן השתא נמי היכי מתוקמא א"א אפומא דהגך, דהא כיון דקא מכחשי אהדדי לא סגי' דליכא חד פסול, וכיון דכן הוא ליכא עלא עד אחד כשר דמוקים לה בחזקת א"א, והכי מוכח התם בב"ב לא, ע"ב בעדות המוכחשת דכל אותה עדות פסולה", עכ"ל. וכוונתו לכאור' הוא כמו הרעק"א דאדרבה מזה שהגמ' מדמה את רבא לר"ח א"כ מוכח שהיכא שהם מוכחשים הרי נפסלת כל עדותם.

וצריך להבין:

- א. מה היתה סברתו של ה"מחנה אפרים" להוכיח משם דבהכחשה לא אמרי' עשמב"כ.
- ב. הדרא לדוכתא הקושי' דלעיל על תלמיד הרשב"א, דמכיון דגם בהכחשה אמרי' עשמב"כ, א"כ כשהוכחשו על הגירושין, נתבטלה גם עדות הקידושין, ואין אנו יכולים לצרף את ב' העדים להעיד על הקידושין.

## ה

ב' אופנים בביאור הסוגי' בב"ב

ויובן זה בהקדם, ביאור הסוגיא דב"ב. דבהסוגיא דחזקת הבתים מצאנו בראשונים כמה דרכים בביאור הסוגיא:

דהנה רבא הקשה לר"נ "והא עדות מוכחשת היא", היינו שמכיון שהעדים הוכחשו על עדות דחזקתא, שוב אין מקבלים גם את העדות דאבהתא. ויש לבאר קושייתו בב' אופנים:

א. כמ"ש רשב"ם שם וז"ל: "כיון דהני ב' כתות מכחישות זו את זו אחת מהן פסולה לכל עדיות שבעולם ואחרי שאין לברר איזו הפסולה תיבטל עדותן לגמרי. והיינו דאתינן עלה משום פסול הגוף וכדפרש"י בב"ק.

ב. דאתינן עלה משום הך דעשמב"כ, ולא מחמת פסול הגוף.

וי"ל דהראשונים דס"ל בהסוגיא דב"ק דהוא משום הך דפסול הגוף, יכולים לסבור כאן אחד מן השתיים, או פסול הגוף או עשמב"כ. משא"כ להראשונים דס"ל בהסוגיא דב"ק דהוא משום עשמב"כ, חייבים לסבור הכא דהוא משום עשמב"כ, וכדלקמן.

והביאור בזה הוא דהקשו הראשונים על דברי רבא, דהרי שיטת רבא הוא ד"מכאן ולהבא הוא נפסל", וכמו שבהסוגיא דב"ק אמרינן שעדים שהעידו על גניבה וטביחה, והוזמו על הטביחה, למ"ד דמכאן ולהבא הוא נפסל אטביחה דאתזים – אתזום, אגניבה דלא אתזום – לא אתזום, כמו"כ כאן צריך לומר ש"אאכילה דאיתכחוש – איתכחוש, אאבהתה דלא אתכחוש – לא אתכחוש".

ולתרץ את הקושיא מצינו בראשונים כמה דרכים:

א. הרבינו יונה והרשב"א תירצו, שיש לחלק בין ב' הסוגיות: דבהסוגיא כאן הוי עדות דאבהתה ועדות דאכילה – "חדא עדות", דהכל להעמיד הקרקע בידו וכיון שבטלה מקצת העדות ע"י ההכחשה – בטלה כולה. משא"כ הסוגיא דב"ק הוי ב' עדויות, דעל הגניבה הוא מתחייב כפל, ועל הטביחה מתחייב ארבעה וחמישה, ולכן שם לא שייך כלל "עדות שבטלה מקצתה" – בטלה כולה". (ובסיבת הפסול למ"ד "למפרע הוא נפסל" צריך לומר דס"ל כשיטת רש"י בב"ק שם, שטעם הפסול אינו מדין "עדות שבטלה", אלא שבשעת ההגדה העדים עצמם נפסלים, וזה מתאים גם עם שיטתו של הרשב"א בהסוגיא דכתובות, כדלעיל.

ב. התוס' בסוגייתנו תירצו, שסוגייתנו אתי רק למ"ד "חידוש הוא" (היינו שסברתו של רבא דס"ל מכאן ולהבא הוא נפסל, הוא מפני שהזמה הוא חידוש שהתורה האמינה לכת האחרונה הגם שאין שום סברה להאמינם יותר ולכן אין לך בו אלא חידושו והרי הם נאמנים רק מכאן ולהבא). וא"כ דינו של רבא נאמרה רק בהזמה ד"חידוש הוא", משא"כ בנדו"ד שקאתינן עלה משום הך ד"הכחשה", שפיר מודה רבא דנפסל למפרע.

משא"כ למ"ד "משום פסידא דלקוחות", (היינו שסברתו של רבא דס"ל "מכאן ולהבא הוא נפסל, הוא מפני ההפסד של הלקוחות, שסמכו על עדותם של עדים אלו, שלא יפסל עדותם בין שעת העדות עד שעת ההזמה.) אין זה דין מיוחד בהזמה, אלא גם בהכחשה סובר רבא שנפסלים רק מכאן ולהבא, ולכך ס"ל לרבא ש"אאכילה דאיתכחוש – איתכחוש. אאבהתא דלא איתכחוש – לא איתכחוש", מכיון שגם בהכחשה נפסלים רק מכאן ולהבא.

וצ"ל מדוע נידי התוס' מפ' של הראשונים שלדבריהם אתי סוגייתנו גם למ"ד משום פסידא דלקוחות<sup>18</sup>.

18 והנה לפום ריהטא, ה' אפשר לומר שתירוצו זה גופא מובא בהמשך התוס'. דבהמשך התוס' מביאים הם את שיטת ריב"א וז"ל: "ולריב"א נראה דלא דמי הך דהכא לההיא דמרובה. דהתם גניבה וטביחה תרי מילי נינהו, ולהכי אגניבה דלא איתזום, לא אתזום, כיון דלהבא הוא נפסל אלא הכא כי איתכחוש אאכילה איכחוש נמי אאבהתא, דאבהתא בלא אכילתה לא מהני דהוי מוקמי' בידו' וכו' ע"ש.

דלכא' יסוד התירוצו הוא התירוצו הנ"ל של הראשונים: דגניבה וטביחה הוי ב' מילי, ולא שייך לומר עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה, משא"כ אכילה ואבהתא אינו אלא עדות אחת, שפיר אמרינן "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה".

אמנם, כד דייקת נראה דאין זה כוונת התוס' ומצד ב' טעמים:

א. דא"כ עיקר התירוצו חסר מן הספר: דיסוד התירוצו הוא דהתם אתינן עלה משום הך דפסול הגוף דהעדים, ולא שייך עדות שבטלה, ואילו כאן הוי משום הך דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ודבר זה אפי' לא נרמז בדברי' התוס'.

ב. מלשונם של תוס' שכתבו "כי אתכחוש ואכילה – איתכחוש נמי אאבהתא", משמע שאין כוונתם לדין "עדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה". (וכ"כ בחידושי ר' נחום (אות צ"ח)).

## ט

## מחלוקת הראשונים ביסוד דינו של רבא

והנראה בזה לבאר שפליגי הראשונים הנ"ל ביסוד הדין של רבא ד"עד זומם מכאן ולהבא נפסל":

דהראשונים ס"ל שכשאנו פוסלים אותם מכאן ולהבא, אנו פוסלים אף את עדותם מלמפרע, היינו שמבטלים את כל עדותם, היינו שהגם שהם עצמם נפסלים רק "מכאן ולהבא", מ"מ עדותם נפסלת למפרע. ולפ"ז אם הם העידו ב' דברים שהם "חדא עדות", ולא ב' עדויות, מכיון שאנו פוסלים את העדות למפרע, שפיר אמרינן "עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה", ולכן ס"ל לרבא דכיון שאיכחשו אאכילתא איכחשו נמי אהבתא.

והנה שיטת התוס' יובן, בהקדם יסוד שמובא באחרונים<sup>19</sup>, בסוגיא ד"פליגין דיבורה" דבעדות יש ב' פרטים: א. קבלת עדות. ב. מה שנפסק ונתקבל אצל ב"ד. דהתם איירי לענין פליגין דיבורא, שגבי "פלוני רבעני", הגם שלגבי "קבלת העדות", לפי "רב יוסף", צריכים לקבל את כל הסיפור דפלוני הוא הרובע, והמעיד הוא הנרבע, מ"מ מה שנפסק ונתקבל אצל ב"ד לגבי חיוב הרובע אינו אלא שפלוני רבע, דלגבי חיוב הרובע ליכא נ"מ מיהו הנרבע, דאין חיובו משום דרבע את פלוני אלא משום דרבע, וזהו מה שנפסק אצל ב"ד<sup>20</sup>.

ולפ"ז י"ל דזהו שיטת התוס' הכא, דיסוד הדין ד"מכאן ולהבא נפסל" הוא, שכמו שהעדים עצמם נפסלים רק מכאן ולהבא, כמו"כ הוא בנוגע לעדותם, דאין אנו פוסלים את כל "הגדת העדות" למפרע, אלא שקבלת העדות, נשאר בשלימותו, רק שמכאן ולהבא מה "שנפסק ונתקבל" אצל הבי"ד הוא שהוכחשו על חלק העדות זה שהעדים מכחישים אותם.

ולפי"ז מובן, דרבא דס"ל "מכאן ולהבא הוא נפסל", גם אם העדות מלכתחילה הי' "חדא עדות", מ"מ לא שייך דין "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", מכיון "שאפי' מקצתה" לא נתבטלה, רק שמכאן ולהבא (רק) חלק זה שהוכחשו לא נתקבל אצל הבי"ד.

## י

ב' השיטות בסוגיין מתאימים לב' הפי' בשיטת רבא

ולפי כל הנ"ל, אתי שפיר ב' שיטות הנ"ל בסוגייתנו:

דהבאנו לעיל דהוקשה להו להראשונים, לרבא דס"ל "מכאן ולהבא" הוא נפסל, לפי"ז לכאן הי' צריך להיות "אאבהתא דאתכחוש – אתכחוש, אאכילה דלא איתכחוש־לא איתכחוש", כמו בהסוגיא דב"ק, דאמרינן דאטביחה דאתזום איתזום, אגניבה דלא איתזום – לא איתזום.

(19) עיין חידושי ר' שמואל גיטין סימן ט', אות ה'.

(20) ע"ש מה שרוצה לתרץ בזה, ואכ"מ.

וב' התירושים מתאימים לב' הפי' הנ"ל דמכאן ולהבא הוא נפסל:

דהראשונים הנ"ל דס"ל, שרבא שסובר מכאן ולהבא נפסלו, זהו רק לגבי העדים עצמם, אמנם לגבי העדות עצמה, נפסלת היא למפרע, מתרצים הם, דאינו דומה הך דב"ק לנידון דידן, הנתם הוי עדות הגניבה וטביחה ב' עדויות שונות, ולכן לרבא שס"ל שהעדים עצמם לא נפסלו למפרע, ליכא למימר "עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולא". הואיל והם ב' עדויות שונות.

משא"כ הכא מכיון ש"כולא חדא עדות", דכל העדות הוא להעמיד הקרקע בידו, ס"ל לרבא, שהגם שמכאן ולהבא הם נפסלים, מ"מ מכיון שהעדות עצמה מתבטלת למפרע, א"כ כשהוכחו על מקצתה – היינו אכילה – ממילא מתבטלת כולא, גם הך דאבהתא<sup>21</sup>.

והתוס' לשיטתם, שלרבא דס"ל "מכאן ולהבא" לא אמרינן "עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה", כי אין אנו מבטלים כלל את עדותם רק שמכאן ולהבא "נפסק" אצלנו שהם פסולים על עדות האכילה, א"כ גם אם כאן הוי "עדות אחת", משום דהכל להעמיד הקרקע בידו, מ"מ צריכים הם להיות נאמנים על עדות אבהתא, מפני שעדות זו לא נתבטלה. ולכן להדיעה שסוברת שטעמי' דרבא הוא משום פסידא דלקוחות (היינו שגם בהכחשה הוא מכאן ולהבא), לכן אנו מקיימים את העדות דאבהתא.

ודוקא למ"ד חידוש הוא, דדינו של רבא של "מכאן ולהבא" הוא רק בהזמה, בסוגייתנו שהוי דין הכחשה, שפיר מודה רבא שהם מוכחשים. ולפי"ז שוב אפשר לומר (כמו שכתבו הראשונים) שמכיון שאצלנו הם דנים על אותה הקרקע, א"כ הוי עדות אחת, וכיון שבטלה מקצתה – בטלה כולה<sup>22</sup>. (דהרי לשיטת התוס' א"א לומר שטעם הפסול הוא משום הך דפסול

21) ולאביי דס"ל למפרע הם נפסלים, אזי הגם שהם ב' עדויות שונות, מ"מ העדים עצמם היו פסולים, ולכן מתבטל כל מה שהעידו באותה שעה, וכנ"ל בפנים שראשונים אלו ס"ל כרש"י.

22) והנה הקשה הפנ"י בסוגי' דב"ק, על דברי התוס' שטעמא דרבא הוא משום דעד זומם חידוש הוא, ואינו נפסל אלא מכאן ולהבא, דאיך יתכן דהזמה גריעה מהכחשה והרי בכל הזמה איכא ג"כ הכחשה, והא דהזמה הוי חידוש הוא רק לענין שהעדות בטלה בתורת ודאי, אבל הא דבטלה העדות מספק אינו חידוש, דלא גרעה מהכחשה. וא"כ אי נימא דרבא מודה בהכחשה דהעדים נפסלין מספק למפרע, ובטלה העדות דאכיל למפרע ומשו"ה בטלה גם עדות דאבהתא, א"כ ה"ה בהזמה העדים נפסלין עכ"פ מספק למפרע, וכיון שבטלה עדות הטביחה לא בטלה עדות הגניבה.

והנראה בזה לבאר דלפי דברינו לעיל סובר רבא שעדים זוממים שנפסלים מכאן ולהבא, הגדר בזה הוא, דמכיון שהוי "חידוש", א"כ אין אנו רשאים לבטל עדותם, ורק מה שנפסק אצלנו מכאן ולהבא היא שהם והעדות פסולים, מ"מ אין אנו יכולים ג"כ לפסולם מספק למפרע, מכיון גדר של "ספק" הוא שאין אנו יודעים מי מהעדים צודק לכן אמרינן שמשפיק, לא מאמינים לעדים המוכחשים.

משא"כ בנדו"ד, שהתורה משוה את העדים לשקרנים, רק שישנו הגבלה עלינו לפסולים רק מכאן ולהבא ולא למפרע, אין אנו יכולים לפסוק שהם מוכחשים למפרע, מכיון שזהו ספק, שאין אנו יודעים מי להאמין משא"כ בנדו"ד שאנו יודעים שהם שקרנים (רק "ארי" הוא דרבעי' עלי' דבי"ד, שלא יחול" דין זה אלא מכאן ולהבא) אין לנו לדון אותם מדין "מוכחשים".

הגוף הדהדים, דהא בב"ק ס"ל כמו הרבינו פרץ וכדלעיל<sup>23</sup>).

## יא

מחלוקת הראשונים בהסוגי' דב"ב הוא לשיטתם בב"ק

וי"ל שהמחלוקת הנ"ל בין תוס' ושאר הראשונים אזיל לפי דרכם בניאור הסוגיא בב"ק:

דהתוס' בב"ק שם (דף ע"ג, ע"א ד"ה "שהעדות") ביארו וז"ל: "כשרים היו כשהעידו על הטביחה כיון שהיו יכולין לחזור בהן על העדות של גניבה דתוך כדי דיבור הוה", עכ"ל.

ולכאור' משמע מלשון התוס' דהו כשרים ממש בשעת עדות הטביחה, דכיון שיכולים לחזור מעדות הגניבה לא חל עליהם הפסול. (ודוחק לפרש דאין כוונתם דכשרים ממש אלא רק לענין דשייך בהו הזמה כהפנ"י<sup>24</sup>).

וא"כ צ"ל בשיטת התוס' דהא דבטלה עדות הגניבה הוא מדין עדות שבטלה מקצתה וכו' כשיטת התור"פ. ולכן היו מוכרחים לפרש (כמו הר"פ) שלרבא מכאן ולהבא לא שייך "עדות שבטלה מקצתה", מכיון שאין גוף העדות מתבטלת. ולכן בסוגייתנו אין הם יכולים לפרש שאתי גם למ"ד "משום פסידיא דלקוחות", דלשיטתם במכאן ולהבא לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה.

ולאידך גם לפי מ"ד "חידוש" הוא, הפסול אינו משום לתא ד"פסול העדים" כדפי' רשב"ם, דהרי הם סוברים כמו הר"פ דהפסול חל אחר תוך כדי דיבור מגמר הגדת העדות.

(ודוחק קצת דאם אין דנים אותם למפרע, הרי אין מחזירין הכסף שהם הפסידו, וא"כ ק"ק להכיל סברא זו שמכיון שהתורה אמרה שאין לנו לדון דיני ודאי אלא מכאן ולהבא, יצא חוטא נשכר ואין אנו יכולין לדונו אפי' לדין ספק, וצ"ע).

ולהעיר דלפי דברי הר"ן לקמן, קושיא מעיקרא ליכא, דמכון שהזמה חידוש לכן אנו פוסלים גם את המזום רק מכאן ולהבא.

אמנם כל הקושיא הנ"ל הוא רק בהו"א שרבא ס"ל כרב חסדא, משא"כ למסקנא שסובר כרב הונא, א"כ גם עדים מוכחשים אינם פסולים למפרע, וא"כ לא קשה מידי.

23 ולפי כל הנ"ל מובן היטב סברת ריב"א, דמכיון שריב"א בא לקיים דברי רבא, שבטלה גם עדות דאבהתא גם לפי מ"ד שסברת רבא הוא משום פסידיא דלקוחות, א"כ לא הי' מועיל דברי הראשונים הנ"ל דהוי "כולא חדא עדות" כי הרי מכאן ולהבא לא אמרינן עדות שבטלה (כדלעיל), ורק שמתרץ דאם בטלה הך דאכילה, ממילא בטלה הך דאבהתא, "דאבהתא בלא אכילתה לא מהני דהוי מוקמי' בידי", דדוקא אם יש לו עדי חזקה נאמן לומר היתה של אבותי יום אחד במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה. היינו שאין הוא רוצה לומר ש"אבהתא" בטלה משום הך ד"עדות שבטלה מקצתה" (וכפי שהוכחנו לעיל שסברת ריב"א אינה משום הך ד"עדות שבטלה"), אלא דאם אין לו נאמנות על החזקה (משום איזה סיבה, גם אם הסיבה היא שעכשיו נפסק אצלנו שאינו נאמן עליה), שוב ממילא בטלה עדות דאבהתא, רק שהתוס' דחו זה משום ש"אכתי חשיב לה גמ' כעדות אחרת, לא אתי שפיר".

24 . ולהעיר שלפי דברי הקצות אפשר לומר שהכוונה כשרים הוא שאין העדים נפסלים בפסול הגוף ומ"מ מכיון שתוכ"ד נפסלו פסול דחמס, והוחזקו משקרים באותה שעה, לכן נפסלת גם עדותם על הגניבה. ולפי דבריו א"ש שתוס' מצי סבר לי' כמו רש"י.

אלא שסוברים דהפסול הוא משום הך ד"עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה. (דאיירי בהכחשה דפוסלת למפרע, (לפי מ"ד זה) ומכיון שב' העדויות הם להעמיד הקרקע בידו הוי כולא חדא עדות וכשנתבטלה מקצתה – בטלה כולה.)

משא"כ שאר הראשונים שס"ל בסוגיא דב"ק כמו רש"י, שהוי משום דהעדים פסולים, א"כ מובנת היטב סברת רבא, דס"ל מכאן ולהבא נפסלים, א"כ רק אטביחה דאתוזם – אתוזם, (מכיון דהעדים עצמם נפסלים רק מכאן ולהבא) משא"כ אגניבה דלא אתוזם – לא אתוזם. ולכן בסוגייתנו היו יכולים לתרץ שרבא ס"ל שגם מכאן ולהבא אמרינן שגוף העדות מתבטלת, וכיון שבטלה מקצתה, בטלה כולה ואתי שפיר גם לפי המ"ד שדינו דרבא הוא משום "פסידא דלקוחות".

אמנם ראשונים אלו אינם מוכרחים לבאר שבסוגייתנו אתינן עלה מדין עשמב"כ ואזיל גם למ"ד שגם בהכחשה אמרינן שמכאן ולהבא הוא נפסל, ויכולים לבאר שאזיל רק למ"ד שחידוש הוא, ובהכחשה נפסל למפרע, ובסוגייתנו קאתינן עלה מדין פסול הגוף דהעדים.

וכן הוא מפורש בהר"ן בסוגיין וז"ל: "וי"ל דודאי למאי דקס"ד הכא מעיקרא דרבא אפילו בשאר עדויות אמר כלישנא קמא דהתם סבירא לן דטעמיה דרבא משום דעד זומם חידוש הוא, מיהו האי חידוש לאו משום פסולו של מוזם אלא משום הכשירו של מזים, דמדינא הוה לן למיפסל תרוייהו כדפסלינן להו הכא בהכחשה, אלא דחידשה תורה והכשירה את המזים, וכיון שכן ש"מ שנשתנה דין הזמה מהכחשה ואף את המוזם לא נפסול אלא משעת הזמתו ואילך, דכל ענין הזמה חידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, אבל בהכחשה שלא חידשה תורה כלום, אנו פוסלים את שתיהן ואפילו למפרע. ומיהו הני מילי למאי דקס"ד מעיקרא, אבל למסקנא דאמרינן דרבא לא אמר אלא לאותה עדות, נקטינן מילתא כפשטיה דחידוש עד זומם משום פסולו הוא ומשום הכי בהכחשה שניהם כשרים, אלא דהכא כיון שבאותה עדות עצמה הוכחש, נפסל בה. וללישנא בתרא דהתם דאמרינן דמשום פסידא דלקוחות הוא, אתי נמי שפיר, דהכא משום הכי פסיל ליה לרבא בהנך סהדותא אע"ג דאכתי לא איתכחש, משום דלכסוף בהך סהדותא גופיה איתכחש.

הרי דס"ל שאזיל רק למ"ד חידוש הוא ואתינן עלה משום פסול הגוף דהעדים.

וכן הוא גם שיטת הרשב"ם בסוגיין דס"ל דהוי משום פסול הגוף ובכדי שלא יקשה לרבא צ"ל דס"ל דאזיל רק למ"ד חידוש הוא.

וי"ל דזה שלא תירצו כמו הרשב"א והרבינו יונה הוא מפני שנראה להם דוחק לומר שבב"ק הם ב' עדויות וכאן הוא עדות אחת.<sup>25</sup>

25) וכן הרשב"א הביא אי נמי המתריצים תירוץ זה. וי"ל שב' הסברות המובאות ברשב"א הוא אם אמרינן שהסוגיא דב"ק הם ב' עדויות, ככפנים.

**יב**

ביאור המשך הסוגי' בב"ב לפי ב' השיטות

והנה בין לדברי התוס' שס"ל שאתי רק לפי מ"ד "משום חידוש הוא", דאמרינן בהכחשה שלמפרע הוא נפסל, ולכך נפסלת גם עדות דאבהתא, ובין לדברי הראשונים, שכאן דהוי עדות אחת, לב' הדיעות דרבא אנו פוסלים את העדות דאבהתא הסברא בזה הוא משום לתא דעדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה.

ולפי"ז צריך להבין את המשך הסוגיא דאמרינן "לימא ר' נחמן דאמר כרב הונא וכו'", והרי הנידון בסוגיין לא שייך כלל לפלוגתא דרב חסדא ורב הונא, דהכא אין הטעם מפני שהעדים עצמם היו פסולין לעדות בשעת הגדת העדות, אלא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וא"כ אפילו אם רב נחמן סובר כרב הונא שהעדים עצמם כשרים לעדות, מ"מ כיון שעכ"פ עדות האכילה בטלה מחמת ההכחשה, נימא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ותיבטל גם עדות דאבהתא. וגם צ"ב עיקר טעמיה דרב נחמן מדוע ס"ל דלא בטלה עדות דאבהתא, והרי לכאו' בסוגיא דב"ק הנ"ל מודה רב נחמן דכיון שהוזמו על הטייחה בטלה עדות הגניבה.

והנראה בזה לבאר, (וכעין זה כתב בשיעורי ר' שמואל א"ל אות ט"ז) דזה שס"ל לרבא, שהעדים המוכחשים פסולים למפרע, הוא רק לפי שיטת רב חסדא.

דהנה לפי שיטת רב הונא, מכיון שמוקמינן להו להעדים בחזקת כשרות, וכשרים לעדות אחרת, א"כ גם לפי שיטת הראשונים, ליכא שום דין ביטול על ההגדה שהרי מוקמינן להו בחזקת כשרות, ואנו אומרים שהעידו אמת, וקבלת העדות נשארת בשלימותה, רק שאין אנו יכולים לקבל עדותם, מחמת זה שישנם ב' עדים שמכחישים אותם. ומכיון שלא בטלה העדות, לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה, מכיון שגם מקצתה לא נתבטלה. רק שבפרט שמכחישים אותם, אין אנו יכולים לקבל עדותם.

אמנם בפרט שלא הוכחשו, היינו הך ד"אבהתא" שפיר אנו יכולים לקבל עדות זו, ולהעמיד הקרקע בידי הבעל דין שהעידו לטובתו.

משא"כ לפי שיטת רב חסדא, מכיון שסובר דהעדים עצמם פסולין, ולא מוקמינן להו בחזקת כשרות, א"כ, כמו דלענין עדות אחרת יש עליהם דין "ספק עדות" (שהרי אנו מדברים על הכחשה, ולא הוזמה) ה"ה על אותה עדות שהוכחשו עליה יש עליהם דין ספק עדות מחמת ההכחשה, ושפיר אמרינן עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה<sup>26</sup>.

26) ובמסקנת הגמ' דרבא ס"ל לרב הונא, אלא שהכא הוי "עדות אחת", נחבטו האחרונים: והנה, בחי' ר' נחום אות ק"ג, הביא את דברי חתוס' בב"ק שמתרצים "דלמאי דמחלק התם בן אותו עדות, לעדות



## יג

עפ"י כל הנ"ל מבואר היטב שיטת תלמיד הרשב"א

ועתה נשוב ונבאר את דברי המחנה אפרים:

דלפי המבואר לעיל י"ל שלהראשונים דס"ל שסברת רבא הוא משום הך דפסול העדים, לפי"ז המחלוקת בין רב הונא לרב חסדא הוא בב' כיתי עדים שר' הונא ס"ל שאינם נפסלים מחמת ההכחשה, מפני שמעמידים כל כת בחזקת כשרות. ור"ח סובר שהם נפסלים מחמת ההכחשה. (מפני שמעמידים הממון על חזקתו).

אמנם גם ר"ה מודה שאין לצרף אחד מכל כת דהא איכא ודאי פסול. וכשהגמ' מדמה את דברי רבא (שס"ל שביטול עדות דאבהתא הוא מפני שהעדים עצמם נפסלו כשהוכחו על עדות החזקה), לר"ח, שוב יש לנו ראי' שלפי ר"ה כשהעדים נפסלים, נפסלת גם עדותם שהעידו תוך כדי דיבור, דהגמ' אומרת שמכיון שרבא סובר כר"ח לכן פוסל אף את העדות שהעידו לפני שהוכחו, מפני שעדות זו היתה בתוכ"ד להכחשה. ועל פרט זה, שנפסלת אף עדותם שהעידו לפני כן בתוכ"ד לא פליג רב הונא היכא דמצטרפים אחד מכל כת יחדיו. ולכן בהך דכתובות שאנו רוצים לצרף ב' עדים המכחישים זה את זה ביחד להעיד על הקידושין שהעידו כשהיו עדיין כשרים, גם רב הונא מודה שאי אפשר, דהא בב' עדים שאחד ודאי פסול נפסלת אף עדותו שהעיד לפני כן בתוך כדי דיבור, כפי שמוכח מהגמ' וכן"ל.

אחרת ניחא, דכיון שהוחזקו משקרים על הקרקע זו, ולכן אין נאמנים להעיד על קרקע זו שום עדות, היינו שאין זה משום הך ד"עדות שבטלה", אלא משום ד"הוחזקו משקרים", ולכן אין נאמנים כלל. והקשה, דלכאור' לפי רב הונא העדים עצמם כשרים לעדות ומעמידים אותם על חזקת כשרות, וא"כ אין אנו חוששין שזא משקרים, אלא דא"א לקבל אותה עדות עצמה שהוכחו עליה מפני שיש עדים אחרים שמעידים להיפך.

ונדחק לפרש את דברי התוס' הנ"ל בב"ק, דהמתרץ סובר דאע"ג דלרב הונא מעמידים העדים בחזקת כשרות ואמרי' דלא שקרו, וזו דוקא לעדות אחרת, אבל כלפי אותה עדות עצמה שהוכחו עליה לא מוקמינן להו אחזקה, וביאר זאת יותר באות ק"ב, מכיון שבאותה עדות אנו צריכים לדון על ב' הכתות בבת אחת, וחדא מינייהו ודאי פסולה.

ובזה הוא מפרש כוונת הגמ' "עד כאן לא קאמר רב הונא אלא לעדות אחרת אבל לאותה עדות, לא", דלגבי אותה עדות עכ"פ אנו דנים אותם כספק פסולים. (ולפי"ז גם בלי סברת התוס' הנ"ל ד"הוחזקו לשקר", אפשר לומר שבאותה עדות, מודה רב הונא לרב חסדא שמשוינן להו ספק פסולין.)

אמנם לפי דברינו, בביאור דברי הריב"א אתי שפיר היטב מסקנת הגמ', דהגם שלפי רב הונא, לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה – בטלה כולה, מ"מ מכיון שלמסקנא מחדשת הגמ', ש"הכל עדות אחת" שפי' הוא ששניהם תלויים זה בזה, "אבהתא בלא אכילה – לא מהני", לפי"ז אפי' גם בלי דין דעדות שבטלה, מ"מ ס"ל לרבא דאין העדים נאמנים על אבהתא.

(משא"כ לשיטת הרשב"ם שס"ל שבסוגייתנו קאתינן עלה משום הך דהעדים עצמם פסולים היו בשעת העדות, ולכן בטלה גם חלק זה של אבהתא, א"כ גם במסקנת הגמ' הוא מבאר את דברי הגמ' "אבל באותה עדות – דאותה קרקע עצמה – לא. דמכיון שאנו עוסקים באותה קרקע, א"כ מכיון שפסולים העדים בשעת ההעדה של פרט אחד, היינו אכילה, פסולים הם על החלק של אבהתא").

וי"ל דזהו סברתם של הרא"ה בסוגיין והרעק"א, שלמדו כמו הראשונים הנ"ל שסברת רבא שכל העדות מתבטלת הוא משום לתא דפסול העדים. (וזה גופא הוא משום שבהסוגיא דב"ק ג"כ איירי בפסול הגוף דהעדים, שנפסלת אף עדותם שהעידו לפני כן בתוכ"ד וכפי שנתבאר לעיל הסברה בזה) ולכן ס"ל שמהגמ' בב"ב מוכח שבנדוד"ד בהסוגי' דכתובות נפסלת אף עדות הקידושין.

משא"כ להראשונים דס"ל שסברת רבא הוא משום הך דעשמב"כ, והראי' מרב הונא לפי ר"נ הוא שבהכחשה כלל לא בטלה העדות, ושיטת רבא הוא כר"ח שבטלה מקצת העדות, הרי מחלוקת ר"ה ור"ח הוא האם מתבטלת החלק של העדות שעליה הם מוכחשים או שאינה מתבטלת רק שאין אנו יכולים לקבלה. ולפי"ז אם רוצים לצרף עד אחד מכל כת להעיד על הקידושין שהם העידו לפני ההכחשה בתוכ"ד, הרי זה תלוי במחלוקת רב הונא ורב חסדא:

דרב הונא ס"ל שהם יכולים להצטרף, דהרי לא נתבטלה עדות הגירושין רק דאנו לא יכולים לקבל אותה, וממילא גם לא נתבטלה עדות הקידושין. ור"ח דס"ל שבהכחשה נתבטלה מקצת העדות הרי נתבטלה כולה ושוב אינם יכולים להצטרף לעדות הקידושין. ומכיון שההלכה הוא כמו רב נחמן דהיינו כמו רב הונא, הרי יש ראי' מהסוגיא דב"ב דבעדים המוכחשים לא אמרינן עשמב"כ. (משא"כ על עדות הגרושין ודאי גם רב הונא מודה שאינם מצטרפים דהא איכא ודאי פסול, אמנם לפי דרך זו אין שום ראי' שכשגוף העד נפסלת, נפסלת גם העדות שהעיד לפני כן בתוך כדי דיבור).

וזהו סברתו של ה"מחנה אפרים" דמכיון שאזיל בדרכו של הרמב"ם שס"ל (לדעתו) כפשטות הסוגיא דב"ק דכשהעד עצמו נפסל אין לפסול עדותו שהעיד לפני כן בתוכ"ד שהרי ה' יכול לחזור בו, (וכפי שנתבאר לעיל הסברה בזה לפי ביאורו של הרבי) ולפי"ז הרי סברתו של רבא שגם עדות דאבהתא נפסלת אינה יכולה להיות מחמת פסול העדים וע"כ הוא משום עדות שבטלה, וכפי שכתב בפירוש שזהו סברתו של רבא, לכן כתב להוכיח מסוגיין שלא אמרינן עשמב"כ בעדות דהכחשה. (ולאידך לפי דרך זו, אין פסול הגוף פוסל העדות שהעיד לפני כן, כנ"ל).

ולפי"ז אתי שפיר דברי תלמיד הרשב"א וכפי שביאר ה"מחנה אפרים" לחלק בין עדות דהכחשה לעדות דהזמה.

# יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ד"הפה שאסר"

הת' יצחק שלמה שי' קרביצקי  
שליח בישיבה

## א

מחלוקת רש"י ותוס' בגדר דינא דהפה שאסר

גרסי' בגמ' כתובות טו, ע"ב: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים. רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראייה ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לקחתיה הימנו אינו נאמן", עכ"ל הגמ'.

וברש"י בד"ה "שהפה שאסר" כתב וז"ל: "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר". וכתבו האחרונים' דכוונת רש"י הוא שהדין הפה שאסר אינו מדין מיגו גרידא, דמה לו לשקר, אי בעי שתיק ולא לטעון כלום, אלא ודאי שהוא דובר אמת. אלא הוא דין מיוחד דהואיל ואין אנו יודעים את האיסור אלא על פיו, כשם שנאמן על האיסור כך נאמן על ההיתר.<sup>2</sup>

אמנם שי' התוס' בסוגייתנו הוא, שהפה שאסר הוא מדין מיגו ד"מה לי לשקר". דהנה כתבו התוס' בדף טו, ע"ב וז"ל: "דמתוך פי' הקונטרס משמע שדוקא כשאין הלה תובעו נאמן במיגו דאי בעי שתיק, אבל אם תובעו אינו נאמן. ואינו נראה, דקתני סיפא ואם יש עדים וכו' משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן, אבל אם אין עדים אע"ג דהלה תובעו נאמן מיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביו מעולם, מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן וכו'. משמע שסבירא לי' דהוא משום מיגו דאי בעי שתיק.<sup>3</sup>

(1) עיין במתנה אפרים הל' איסורי ביאה סי' יח ופני יהושע יט, א ד"ה תוס' ד"ה חזקה.  
(2) וכן משמע מרש"י יח, ע"ב וז"ל: "כיון דאין כתב ידם ניכר אלא על פיהם הפה שאסר הוא הפה שהתיר כי היכי דמהימנת להו אהא אהמניניהו אהא". ומשמע שאין זה משום "מה לי לשקר" גרידא.  
וכן משמע גם מלשונו קט, ע"ב בד"ה נאמן וז"ל: "דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה ממנו אין לזה זכות באותו שדה אלא על פיו של זה שעשאה סימן לאחר והרי חזר ואמר לקחתיו". ע"כ.  
(3) וכן הוא בסוף ד"ה התם בדף טז, א דכ' "הכא אין שור שחוט לפניך ונאמן במיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם".

וכן כתבו האחרונים <sup>4</sup> בדעתם <sup>5</sup> וצריך ביאור במה פליגי.

## ב

מחלוקת רש"י ותוס' בהתאם לשיטת ב' הביאורים של הרע"א ובנו בסוגיין ויובן זה בהקדם ביאור דברי רבא בסוגייתנו יח, ע"ב דס"ל דאין אדם נאמן לחזור בו אפי' מעדות שבכתב אלא "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

וצ"ל דלפי זה מדוע נאמנין ברישא דמתני', והרי כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד?

וכתב הרע"א בסוגייתנו לבאר בזה, דברי שא הגם שאינם נאמנין מתורת "עדות", מ"מ אנו מאמינין להם מתורת "מיגו". היינו דגם במקום שאין אנו יכולין לקבל עדותן כשחוזר ומגיד, מ"מ אנו מאמינין להם מתורת "מיגו".

וכבר נדפס בחי' רע"א מש"כ בנו ר' שלמה להוכיח מדברי רש"י שחולק על סברא זו. וראייתו הוא דרש"י ד"ה "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" כתב וז"ל: "דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו' והכא נמי כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו והיכי מהימני תו למיעקר הואיל וכתב ידן יוצא ממקום אחר. בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר, ועלייהו סמכינן, כולא חדא הגדה היא, דהא באותו דיבור [בכדי] שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא לאו אפומייהו סמכינן".

ומוכח מזה דסבירא לי' לרש"י שאם אינו נאמן מדין עדות שוב אין לנו להאמין לו מדין מיגו. "דאם הוה סבירא לי' לרש"י דמהני, הוה לי' לפרש בפשטות, דברי שא אינם נאמנין מחמת עדות, אלא משום דאית להו מיגו". ולכאורה זה ראי' אלימתא. אמנם יעויין בהרעק"א דכל ביאורו נאמר בשיטת התוס' ולפי הנ"ל מהגר"ש איגר י"ל, שבאמת פליגי בזה רש"י ותוס', וצ"ע במה פליגי.

וכן בדף יח, ב ד"ה הרי אלו נאמנין וז"ל: "ולמה נאמנין והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות כו". וכן הוא בהמשך שם בד"ה אין נאמנין.

וכן בדף יט, ב ד"ה אמר רב נחמן, וכן הוא בכב, א ד"ה מניין.

(4) עיין מחנה אפרים ופני יהושע שם.

(5) באמת לכאורה מוכרח הוא מלשון הגמ' דף טז "מכדי האי מיגו והאי מיגו מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו? וכבר הקשה כן בקובץ שיעורים (אות מג) והוסיף דאם נאמר דאין כוונת הגמ' דמיגו ממש אם כן אין מקום לקושיית הגמ' ומת' דזה גופא מתרצת הגמ' "אין שור שחוט לפניך" היינו שהפה שאסר אינו מטעם מיגו. ע"ש.

ולהעיר שלפי דבריו שם ג"כ מוכח דרש"י פליג אתוס' בדינא דהפה שאסר. דכתב שהנפק"מ בין השיטות הנ"ל היא, אם אמרינן הפה שאסר לאחר תוך כדי דיבור. דאם נאמר שהוא מטעם מיגו, אינו נאמן בהאי גונא, מפני שמיגו למפרע לא אמרינן. אמנם אם נתפוס שאינו מטעם מי, נאמן גם אחרי תוך כדי דיבור. ושי' רש"י בדף קט ע"ב ד"ה "נאמן", שהפה שאסר מהני גם אחרי כדי דיבור. ולפי"ז מוכח דסבירא לי' שלא הוי מדין מיגו, ועיין בתוס' שם.

(6) להעיר שכל המבואר לקמן הוא לפי דברי האחרונים אלו אמנם ראש הישיבה הגה"ח ר' יחיאל מ"מ קלמנסון האריך להוכיח שכל הראשונים ס"ל שוהו מדין מגו וכפי שמפורש בדבריהם. ואכ"מ.

## ג

## שיטת הרמב"ן שעדים אינם נאמנים במגו

ויובן זה בהקדם דהנה בדף יט, ב איתא "ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד אין אלו נאמנין".

והקשו בתוס' שם (ד"ה 'ואם כת"י יוצא'): "וא"ת ומ"מ אמאי אין נאמנין, להימנו במיגו דאי בעו אמרי עדיין הם פסולים. וכן בכל שתי כתי עדים המכחישים זו את זו אמאי לא מהמני בתראי במיגו דאי בעי פסלי קמאי בגזלנותא. ואומר ר"י דבשני עדים לא שייך מיגו דאין אחד יודע מה בלב חבירו".

ויעויין בחי' הרמב"ן שם שכ' וז"ל: "ואיכא דקשיא לי' דנהמנינהו להני, מיגו דאי בעי פסלי להנך דחתימי בגזלנותא. וניחא לי' כיון דהשתא תרי ותרי נינהו בכה"ג לא אמרינן מיגו, דה"ל דומיא דמיגו במקום עדים. ואין צורך לכך דעדים לא מהמני משום מיגו ואם מתורת עדות לא מהמני מתורת דין מיגו לא מהימנינן להו שלא האמינם תורה בכך", עכ"ל.

וצריך מהו סברת הרמב"ן שעדים אינם נאמנים במגו.

## ד

## ביאור סברת הקו"ש בדברי הרמב"ן בב"ב

והנה פי' זה של הרמב"ן, מצאנו גם במקום אחר, דאיתא בגמ' בב"ב (לא, ב) 'ב' כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי", והקשו התוס' (ד"ה 'וזה באה') וז"ל: "תימה, בין לר"ה בין לר"ח נהמנינהו לבתראי במיגו דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא".

ועל קושיית התוס', כתב הרמב"ן לבאר וז"ל: "ולאו קושיא היא שאין אומר מיגו בעדים להאמינן יותר ממה שהאמינה תורה משום מיגו, ולא נאמר מיגו בעדים אלא במקום חשש נוגעים בעדותן כדאמרן לעיל, אי נמי במקום חוזרין ומגידין דאמרינן מיגו דיכול לשתוק והוי הפה שאסר הוא הפה שהתיר כאותה ששנינו העדים שאמרו אנוסין היינו שאם הי' כתב ידן יוצא ממקום אחר, אין נאמנין וכי אין יוצא נאמניו, מיהא בעלמא להמני להן טפי מדינא, לא, אלא אי מעצמן נאמנין בעדותן אין, ואי לא, ליכא למימר נאמנין בדין מיגו.

ובקובץ שיעורים (ב"ב שם, אות קכ"א) כתב לבאר טעמו וז"ל: "והיינו דלא נאמר דין מיגו אלא למי שאינו נאמן, ועל ידי המיגו הוא נאמן, אבל בעדים כשרין גם בלאו המיגו יש להן כח נאמנות. אלא שיש כנגדן עדים שגם הן נאמנין, המיגו לא תוסיף להן כח יותר מכח עדותן", ע"ש.

היינו שנקט בכוונת הרמב"ן, שרק היכי שבלי המיגו לא יהיו העדים נאמנים, אזי אמרינן מגו להאמין להעדים. משא"כ בכגון דא, דהוי תרי ותרי, דליכא חיסרון בנאמנותם של העדים מחמת עצמם, תו לא שייך להאמינם במיגו.

## ה

## דיחוי ביאורו מצד דברי הרמב"ן אצלנו

אמנם מדברי הרמב"ן אצלנו "ואם מתורת עדות לא מהמני, מתורת מיגו לא מהימנינן להו שלא האמינים תורה בכך", משמע שבעדים ליכא "תורת מיגו" כלל. וגם אם לא יהיו נאמנים מחמת עצמם, ורק ע"י המיגו יהיו נאמנים, מ"מ לא יועיל המיגו, "דמתורת מיגו, לא מהמנינן להו". וכן משמע בסוף דבריו בב"ב שם: "אלא אי מעצמן נאמנין בעדותן, אין ואי לא ליכא למימר נאמנין בדין מיגו". היינו שחידושה של התורה שלעדים יש נאמנות, הוא רק אם אנו יכולים להאמין להם "מעצמן", אמנם אם בכדי להאמינם אנו צריכים לתורת מיגו, אינם נאמנים. והיינו שכוונתו במ"ש "שאין אומר מיגו בעדים להאמינן יותר ממה שהאמינה תורה משום מיגו", הוא (לא שאין אנו אומרים מיגו, לחזק את עדותן יותר מהנאמנות של עדות, היינו שהמיגו מחזקת את העדים, יותר מנאמנותם הם. וכמו שתפס הקובץ שיעורים) אלא שהאופן שהתורה חידשה את דין נאמנותם של העדים, הוא רק אם הם נאמנים "בגוף עדותם", היינו רק מדיני עדות, ואם אי אפשר לנו לקבל גוף עדותם, לא יועיל מיגו להאמינם. (וזה שנאמנים כשהם נוגעים בעדותן ע"י מיגו, וכן היכי שנאמנים לחזור ולהגיד ע"י מיגו, יבואר לקמן).

וכדברים האלו כתב הריטב"א בסוגייתנו וז"ל: "וא"ת, אם כן השתא נמי יהי' העדים האלו נאמנים בסופה מיגו דאי בעי אמר גולנים היו, ויש לומר דהא פרישנא לעיל שאין העדים נאמנים במיגו". וכוונתו הוא לפי' במשנתנו:

דעל קושיית התוס' – שהקשו מדוע במשנתנו אין אנו מאמינים להעדים שאומרים כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו מחמת ממון, מיגו דיכולים לומר אנוסים היינו מחמת נפשות, – תירץ וז"ל: "וי"ל שעד אין נאמן במיגו כשיש בעדותו חשד מחמת גוף העדות". והן הן הדברים שביארנו, שאם יש חשד מחמת גוף העדות, לא נתנה התורה נאמנות לעד להאמינו במיגו. ולכן בהאי גוונא שהם טוענים אנוסים מחמת ממון, אין אנו מאמינים להם במיגו דיכולים לטעון אנוסים היינו מחמת נפשות – הגם שבלי זה אין להם נאמנות – והיינו מכיון שהתורה לא נתנה לעדים נאמנות מחמת "מיגו". ורק אם יש לנו להאמינם מחמת "גוף עדותם" הם נאמנים, אבל אם יש לנו חשד בגוף עדותם, שוב אינם נאמנים. (ולכ' י"ל שגם הרמב"ן סובר כן, דביאורו הוא אותו ביאור ממש כמו הריטב"א. ודלא כהקובץ שיעורים הנ"ל שלפי דבריו בנדו"ז אנו צריכים להאמין להעדים, מכיון שבלי המיגו לא יהיו העדים נאמנים, ושוב אמרינן מגו להאמין להעדים).

## 1

ביאור הנאמנות של עדים ע"י מגו כשנוגעים בעדותם לשיטת הרמב"ן אמנם צריך להבין, דלפי הנ"ל אין אנו מאמינים לעדים כלל ע"י מגו. וקשה דהרי מצאנו ב' מקומות שאנו מאמינים לעדים, ע"י מיגו:

(א) כשהעדים נוגעים בעדותם, אזי אנו מאמינים להם ע"י מיגו.

(ב) במשנתנו, דמצד דיני עדות אין לנו להאמין להם "דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", אמנם כשיש להם מיגו אי בעי שתיק, היינו ברישא שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, נאמנים. ומדוע בב' אופנים הנ"ל מאמינים לעדים ע"י מגו.

וי"ל הביאור בזה, דזה שאנו מאמינים לעדים ע"י מגו, כשהם נוגעים בעדותן כתב הרמב"ן "ולא נאמר מיגו בעדים אלא במקום חשש נוגעין בעדותן, כדאמרן לעיל", והוא בהמשך למ"ש שעדות מועילה רק היכא דהם נאמנים "בגוף עדותם", היינו רק מדיני עדות, ואם אי אפשר לנו לקבל גוף עדותם, לא יועיל מיגו להאמינם. אמנם בנוגעים בעדותם, שאין לנו שום חסרון בגוף עדותם, אלא מחמת סיבה צדדית, שהם נוגעים ויש חשש שהם משקרים, לזה שפיר מועיל "מיגו", לתת להם נאמנות של מגו ד"מה לי לשקר", ולהסיר את המונע, ושוב אנו מאמינים להם מחמת גוף עדותם. (משא"כ באנוסים היינו מחמת ממון, מיגו דאנוסים מחמת נפשות, דאין נאמנים מחמת גוף העדות, וכל הנאמנות מיוסד על המיגו, בכגון זה אין אומרים בעדים להאמין יותר ממה שהאמינה תורה.)

## 2

נאמנות העדים במשנתנו לאו מדין מגו אלא הפה שאסר

ובכדי לתרץ את משנתנו ממשיך הרמב"ן שם, "אי נמי במקום חוזרין ומגידין דאמרין מיגו דיכול לשתוק, והוי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כאותה ששנינו העדים שאמרו אנוסים היינו שאם הי' כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים וכי אין יוצא נאמנים".

וכוונתו, דאין כוונת משנתנו לדין מיגו גרידא, דמכיון דמצד גוף עדותם אין לנו להאמינם, דבדיני עדות "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", שוב אין לנו להאמינם מתורת מגו, ורק שבמשנתנו זהו דין מיוחד של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שאין אנו יכולים לקבל את דבריו "כתב ידו זה" בלא לקבל את המשך דיבורו "אבל אנוסים היינו".

ויותר מפורש הוא בדברי הריטב"א הנ"ל דכתב וז"ל: "ומה ששנינו ברישא שנאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ההיא לא מיגו ממש הוא, אלא משום דאי בעי שתקי", והיינו

(7) יעויין בש"ך וסמ"ע ריש סל"ז דפסול נוגע אינו אלא מטעם חשש משקר. אך עיי"ש שהביאו דעת הלבוש שחולק וס"ל דנוגע פסול משום דאדם קרוב אצל עצמו ולא משום דחשדין לי' שמשקר. ועיי"ש שהשיגו עליו.

כנ"ל דאין להאמינם במגו, דהרי מצד גוף עדותם אין הם נאמנים, רק שמשנתנו הוא דין מיוחד, דאין זה מיגו ממש, אלא "אי בעי שתקי", היינו דין דהפה שאסר, וכפי שיתבאר גדרו לקמן (אמנם לפ"ז דוחק קצת הלשון "אין זה מיגו ממש", דלפי דברינו אין זה מיגו כלל).

ולפי כל זה י"ל, דדינא דמשנתנו, דהגם שמצד דיני עדות אינו יכול להעיד, שהרי הוא "חוזר ומגיד" אעפ"כ מצד דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" נאמן, הכריח את הריטב"א והרמב"ן לפרש דאין דינא ד"הפה שאסר" משום מיגו כלל, אלא הוא דין מיוחד בפני עצמו.<sup>8</sup>

### ח

שיטת רש"י שהפה שאסר הוא סברא  
הוא מפני שס"ל דאין עדים נאמנים במגו

ולפי כל הנ"ל נשוב ונבאר שיטת רש"י, דס"ל ג"כ ד"הפה שאסר" הוא סברא, כדלעיל.

דיש לומר דס"ל ג"כ כהריטב"א והרמב"ן דלעיל דאין העדים נאמנים במגו וזה הכריחו לבאר גדר "הפה שאסר" אינו מגו, אלא הוא דין אחר, "כי היכי דמהימנת להו אהא, המנינו אהא". ובביאור דין י"ל דאין זה כשאר מיגו בעלמא, שהוא מצד סברת "מה לי לשקר", דסברא זו לא תועיל במקרה דמשנתנו, דהרי אינם נאמנים בגוף עדותם, דאינם יכולים לחזור ולהגיד. אלא הוא מצד גדר דעדות גופא, שמכיון שיכול לשתוק ולא לטעון כלום, אי אפשר לנו להאמין לו רק על חלק מדבריו, אלא אנחנו צריכים לקבל כל דבריו. (וכמו שהגמ' אומרת בדף כב. שסברא היא) ולכן כשאומרים כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, הרי אין אנו יכולים לקבל רק את תחילת דבריהם, שהם קיימו השטר, בלי לקבל גם את סוף דבריהם "אבל אנוסים היינו".

והיינו ש"הפה שאסר" הרי הוא מגביל את אמירתם "כתב ידינו הוא זה", שהוא לא ענין בפ"ע אלא מוגבל לסוף דבריהם "אבל אנוסים היינו".

### ט

שיטת רש"י שבמשנתנו השטר הוא בלתי מקויים

אמנם לפי"ז צריך עיון, דמכיון שחתמו בשטר – והיינו הגדה דידהו, תו היכי נאמנים לומר שאנוסים היו, והרי חוזרים ומגידיים, ו"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"? דהן אמת, שאנחנו מוכרחים לקבל את עדותם בשלימותו, ואנחנו צריכים להאמינם שחתמו באונס, אבל הרי זה סותר את הגדתם בשטר, ושוב אי אפשר לנו להאמינם?

והנראה לומר בזה, דרש"י והריטב"א ס"ל שמכיון שאין אנו יכולים לקבל עדותם רק

(8) אמנם צע"ק דהרי מפורש בדבריו "מגו דיכול לשתוק" ועיין בהערה בסוף סעיף א.



על הקיום ללא החלק ד"אבל אנוסים היינו", אין אנו מאמינים להם כלל, וכוונת המשנה ד"נאמנים" הוא דהוי כאילו לא נתקיים השטר, ונשאר שטר בלתי מקויים.

ויש להביא ראיה לזה דס"ל לרש"י דנשאר השטר בלתי מקויים<sup>9</sup>, מהא דאמר רש"י לקמן (יט, ב ד"ה 'אלא כתב') וז"ל: "על כרחק לאו חתימה מקוימת היא, דכיוון דתוך כדי דיבור מסקי דבוריה ואמרי "אבל תנאי הי' ביניהו" אמרינן הני למעקר סהדותיהו שאמרו 'כתב דינו הוא' קאתו, ולומר לא חתמנו אלא ע"מ שיקיים את התנאי", עכ"ל בנוגע לענינו.

הא חזינן דס"ל דכשעוקרים עדותם משוי לשטרא כלא מקויים כלל(אבל לא שקורעים אותו).

וכן כתב בחי' הריטב"א (שם ד"ה אלא אמרינן הני למי עקר סהדותיהו קאתו), דמביא דברי רש"י הנ"ל, כולל דבריו ד"לאו חתימה מקוימת היא", ומסיים "וזה כמו שפירשנו ממש", היינו שס"ל ג"כ דגדר הנאמנות של העדים הוא דלא קורעים השטר. (ויעויין בחי' ריב"ן בסוגייתנו והגר"ח הל' גירושין פי"ב דכתבו כן אפי' בתוס'. ואכ"מ).

,

ביאור דברי המשנה לשיטת רש"י - "כולה חדא הגדה היא"

והנה רש"י מפרש את דינא דרישא דמשנתנו דהיכא שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, דנאמנים ואמרינן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", וכתב "בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר, ועלייהו סמכינן, כולא חדא הגדה היא, דהא באותו דיבור [בכדי] שאילת שלום קאמרי 'אבל אנוסים היינו', אבל הכא לאו אפומייהו סמכינן".

ובביאור דברי רש"י אלו ביאר הגר"ש אייגר, דקאי אדלעיל מיניה, שפי' רש"י "כיוון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו", וכמו"כ ב"כולא חדא הגדה היא" הכוונה להגדה הנ"ל היינו החתימות. ולפ"ז הכוונה ב"כולא חדא היא" הוא, שכאן לא חשיב חוזר ומגיד, כי לא נסתיימה עדותן (היינו ההגדה הראשונה), עד שמקיימים את השטר. ומכיון שמיד בתוך כדי דיבור של אמירתם "כתב דינו הוא זה" הדרי בהו ואמרו "אבל אנוסים היינו", הרי ה"הגדה הראשונה" היינו גמר קיום החתימות, וההגדה השניה היינו "אנוסים היינו" הם הגדה אחת.

וקשה דלפי הנ"ל אות ח' וט' הוי לי' לרש"י למימר דסיבת הנאמנות ברישא הוא מצד דינא ד"הפה שאסר" וכנ"ל, ומדוע הוצרך לפרש דההגדה מסתיימת רק בהקיום?

אמנם שמעתי (מהגאון החסיד הרה"ת חנניה יוסף אייזנבך שליט"א<sup>10</sup>) לבאר דברי רש"י באופן אחר:

9 ראי' זו שמעתי מראש ישיבתנו הרה"ח ר' יחיאל מ.מ. ש' קלמנסון.

10 ראה זה בשיעורו בשיטת הרמב"ם בזה, נדפס לעיל.

דלפי' זה דהגר"ש איגר קשה:

א. לשון רש"י "דהא באותו דיבור קאמרי אבל אנוסים היינו" דמשמע מזה שזהו נתינת טעם מדוע חשיב חדא הגדה, ולפי הנ"ל זהו לא נתינת טעם, והו"ל לרש"י לכתוב "והרי באותו דיבור כו".

ב. הרי השטר יש לו דין שטר גם בלא הקיום, דהרי הוי שטר כשר מדאו' ורבנן הוא דהצריכו קיום, ולפ"ז צריך לומר שהשטר בלא קיום חשיב חספא בעלמא.

ולכן נראה לומר<sup>11</sup> שב"כולא חדא הגדה" כוונתו של רש"י הוא לאמירת העדים "כתב ידינו הוא זה – אבל אנוסים היינו", דמכיון (כנ"ל במשמעות תיבת "דהא") שאומרים זה בתוך כדי דיבור<sup>12</sup>, לכן מצטרפת הגדתם והוי "כולא חדא הגדה היא", דהיינו שאין אנו יכולים להפריד דבריהם ולקבל רק את תחילתם "כתב ידינו הוא זה" בלא לקבל גם את סיום דבריהם "אבל אנוסים היינו", דוהו דינא ד"הפה שאסר": כי היכי דמהימנת להו אהא אהמנינהו אהא".

## יא

ב' פלוגתות של רש"י ותוס' תלויות אחת בחברתה

וע"פ כל הנ"ל אתא כמין חומר, דב' פלוגתות דרש"י ותוס' שהבאנו לעיל (אות א, ב) (אי) הפה שאסר הוא מדין מיגו, וכן אם ע"י מיגו יכול לשוב ולהגיד), תלויות חדא בחברתה:

דרש"י דס"ל שהעדים אינם נאמנים במגו, והיכא שאינם נאמנים בגוף עדותם, אין אנו מקבלים עדותם, הכריח אותו לפרש במשנתנו – המפרשת דהעדים נאמנים, הגם שמצד דיני עדות אינם יכולים להעיד, דהרי הם חוזרים ומגידיים מצד דינא ד"הפה שאסר הוא הפה

11) בשיעור הנ"ל ביאר שכונתו של רש"י הוא כמו הרעק"א. אמנם הרי הוכיח הגר"ש איגר שאין זה כוונת רש"י לכן נראה לומר שהביאור הוא ככפנים.

12) הנה הבאנו לעיל בהערה 5 דרש"י ס"ל דמכיון דינא דהפה שאסר אינו מדין מגו הרי הוא נאמן גם אחרי תוך כדי דיבור, וכדמוכח בהסוג' בדף קט, ב. ולפי"ז צריך עיון בנדון דידן מדוע נאמן רק כשחוזר בו תוך כדי דיבור? (דלפי דרכו של הגאון ר"ש אייגר הוא מובן בפשטות, דבלא"ה לא שייך לומר כולא חדא הגדה היא (היינו צירוף) החתימה והדיבור דאנוסים היינו) ואיכא חסרון דחוזר ומגיד אמנם לפי דרכנו שחדא הגדה הוא צירוף "כתב ידינו הוא" עם אמירתם ד"אנוסים היינו" מדוע צריך לחזור בו תוך כדי דיבור?)

והנראה לומר בזה הוא, דזה שההפה שאסר אין צריך להיות תוך כדי דיבור הוא דוקא בבעל דין. אמנם בעדים, אם אינם חוזרים בהם תוך כדי דיבור, תו לא יועיל הפה שאסר מחמת הדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", דאחרי שמעידים "כתב ידינו הוא זה" אם חוזרים ואומרים "אנוסים היינו" אחרי תוך כדי דיבור הרי הם חוזרים ומגידיים ולא מועיל להם דינא ד"הפה שאסר". ודוקא בבעל דין דאין לו בעי' ד"חוזר ומגיד" נאמן אפי' אחרי תוך כדי דיבור.

והא דצריך טעמא דהפה שאסר, דלכאו' הרי בלאו הכי עדים יכולים לחזור מעדותם בתוך כדי דיבור ולבטל העדות הראשונה, כמו דקי"ל בכל התורה כולה דבתוך כדי דיבור יכול אדם לחזור ולבטל דבריו הראשונים לגמרי, וכבר תי' השטמ"ק בשם שיטה ישנה דהכא אינם חוזרים מדבריהם, שהרי מודים שכתב ידם הוא, אלא שרוצים לבטל השטר מטעם אחר שאנוסים היו.

שהתיר" (וכמ"ש לקמן בגמ' בשלמא רבנן כי טעמייהו, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר") – דאין דינא ד"הפה שאסר" משום מיגו גרידא, אלא הוא דין מיוחד בפני עצמו.

(וי"ל דזה שמשנה זו דוקא הכריחה את רש"י הוא מפני שמשנה זו היא המקור לדין זה שגם עדים (ולא רק בעל דין) נאמנים ע"י הפה שאסר.)

אמנם שיטת התוס' היא שהעדים נאמנים במגו גם היכא שאינם נאמנים בגוף עדותם. (וכדמוכח מזה שבמשנתנו הקשו התוס' (ד"ה "מחמת נפשות הרי אלו נאמנים") מדוע אין אנו מאמינים לעדים – כשטוענים קטנים היינו או אנוסים מחמת ממון היינו – מגו שהיו יכולים לומר אנוסים היינו מחמת נפשות. דהגם שבגוף עדותם אין אנו יכולים לקבל עדותם, אעפ"כ מצד המיגו צריכים הם להיות נאמנים (וכפי שהובא לעיל), ב. לקמן יט, ב הקשו דכל ב' כיתי עדים המכחישים זה את זה מדוע לא נאמין לבתראי מגו דיכולים לפסול לקמאי בגזלנותא.)

ולכן ס"ל שהא ברישא דמשנתנו נאמנים הוא משום שיש להם מיגו, וע"כ נאמנים לחזור ולהגיד, דהגם שמצד דיני עדות אינם נאמנים אעפ"כ ע"י מיגו יהיו נאמנים. והיינו דכוונת משנתנו, וכן הגמ' "בשלמא רבנן כי טעמייהו, שהפה שאסרהוה הפה שהתיר", הוא שהפה שאסר אינו אלא מיגו גרידא דמה לי לשקר (ומ"מ הוא יותר חזק מסתם מגו כמ"ש התוס' ד"ה "אין נאמנים" דמגו דאי בעי שתיק הוא עדיף מסתם מגו).

ולפי"ז תובן שיטתם בכלל ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', הוא מדין מיגו דעלמא, דמה שהכריח הני ראשונים דלעיל לומר שהוא גדר מיוחד הוא מפני דינא משנתנו, אמנם להתוס' דלא קשיא זה כלל, יכולים ללמוד שהוא מצד דין מיגו דעלמא, וכדמשמע מפשטות הסוגיא דדף טז, כדלעיל בהערה.

## יב

### ביאור פלוגתת התוס' ושאר ראשונים

אמנם צריך להבין במה פליגי התוס' ושאר ראשונים, אם עדים נאמנים ע"י מגו גם אם אין נאמנים בגוף עדותם.

וביארנו בזה האחרונים (עיין ברכת שמואל סי' כ"ד אות ב') דס"ל להראשונים שדין מגו מהני רק לבעל דין מתורת טענה ולא לעדים.

אמנם בשערי חיים גטין סי' נ"ה כתב להוכיח שמהני מגו של אדם אחר שאינו בעל דין. (אמנם ראיותיו הוא משיטת התוס'. ויעויין בספר אוהל תורה ע' ר"ה שהקשה דאין לומר שדין מגו מהני רק לבעל דין מתורת טענה ולא לעדים דהא בסוגי' דכה: מאמינים עד אחד להאכיל בתרומה ע"י מגו (באומר בני זה וכהן הוא) הגם שאינו בעל דין.)

ובברכת שמואל (סי' כ"ח) ביאר עפ"ד מהרי"ל דיסקין ז"ל, דכיון שהתורה פסלה את משה ואהרן לעדות מדין קרובים, חידשה התורה בזה דאין להאמין עדים אלא רק מדין עדות ולא מחמת נאמנות אחרת, ומגזיה"כ זו ידעינן ג"כ שא"א להאמין עדים ע"ע מגו באופן שאינם נאמנים מצד עצם דין עדות.

## ביסוד נאמנות המלוה בטוען אמנה

הת' אברהם חיים שי' שטערן  
תלמיד בישיבה

### א

שיטת הראב"ד ונאמנות בע"ד

כתובות יט, א: אמר רב יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן. [ומוקמינן] אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים, עכ"ל. והקשו התוס' ולהימני' במיגו דאי בעי מחיל לי'. ומתרצי התוס' "וי"ל דלאו מיגו הוא, דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד חובו, דעכשיו שאומר אמנה הוא לא מפסיד מידי, כיון שאין הלוה גולן".

והראב"ד תי"ז וז"ל: משום דאמנה עולה היא, ולא מהימן לומר דעדים חתימו אעולה, עכ"ל.

והרמב"ן ביאר דברי הראב"ד, וז"ל: ואיכא למידק עלי' דהא השתא לא קס"ד האי סברה [דאמנה עולה היא], ואיכא למימר אין הכי נמי דלא ס"ד הא דאמר רב שישא בריה דרב אידי דעדים לא מהימני, מיהו הא דאמר רב כהנא שאסור להשהות שטר אמנה ידעינן לה, הילכך לא מהימן משום מיגו לשווי סהדי רשיעי.

ומקשה הרמב"ן וז"ל: דאמנה דמלוה לא משוי עדים רשעים, דשמא בינו לבינו היתה האמנה, וכשאמרו אעולה לא חתימי, בעדים האומרים אמנה היו דברינו הוא.

וצלה"ב, מה דחקו להראב"ד לומר שהא דאינו נאמן הוא מפני שמשים העדים רשעים, ולמה לא אמר שמשים עצמו רשע, ע"י שאומר ששטר זה אמנה הוא, ואזי ממילא היתה נדחית קושיית הרמב"ן הנ"ל.

ועוד צלה"ב: הרי בשלמא לפי' התוס', הרי תירוץ הגמרא – שהמלוה אינו נאמן משום שחב לאחרים – במקומה עומדת, רק שהתוס' שאלו קושיא צדדית דליהמני' במגו, ומתרצים שאין זה מיגו, משא"כ לפי' הראב"ד, הרי לכאור' העיקר חסר מן הספר, שהרי לשיטתו זה שאין המלוה נאמן לומר "שטר אמנה הוא זה", אין זה משום ש"חב לאחרים", אלא משום "דאמנה עולה היא", ולא מהימן לומר דעדים חתימו אעולה.

ויש לבאר כ"ז, דהנה בגמ' מבואר דכשאמר המלוה אמנה היו דברינו "תבא עליו ברכה",

(1) ד"ה וכגון, וכ"ה בעוד ראשונים.

(2) הובא בחידושי הרמב"ן, ד"ה כגון שחב.

ורק כאשר חב לאחרים אינו נאמן. וי"ל הביאור בזה: זה שהמלוה נאמן – כשאינו חב לאחרים – לומר שטר אמנה הוא זה, הוא מדין "הודאת בע"ד כמאה עדים דמי"<sup>3</sup>, דהיינו שבעצם הדין התורה נתנה נאמנות לשני עדים בלבד, וכמ"ש<sup>4</sup> על פי שנים עדים יקום דבר", רק שהתורה נתנה נאמנות גם להבעל דין עצמו כמאה עדים, ולכן – בד"א כשאינו חב לאחרים, משא"כ כשחב לאחרים, הרי אבד נאמנותו ואין לו שום נאמנות בשטרו, וצריכים עדים רגילים דווקא.

ועפ"י נמצא שקושיית התוס' ותירוצו האם יש לו מיגו אם לאו, הוא להוכיח האם יש לו החידוש שנתנה לו התורה. דהיינו, הנאמנות דבע"ד כמאה עדים, דהיינו שהגמ' אמרה שאין לו הנאמנות מכיון ש"חב לאחרים" כנ"ל, וע"ז מקשה התוס' שאעפ"כ מכיון שיש לו מיגו לבטל השטר באופן אחר – דהיינו למחלו, א"כ תחזור לו נאמנותו דבע"ד אע"פ שחב לאחרים.

## ב

### כוח הטענה

והביאור בזה: דהנה ידועים דברי ה"קובץ שיעורים"<sup>5</sup> שהנאמנות ד"מגו" יש ללמדה בב' אופנים: א. שהוא מצד "אנן סהדי", דהיינו שאנן סהדי שהטענה זו שטוען עכשיו היא אמת – אע"פ שהיא טענה חלשה, משום שאילו היה משקר, היה טוען טענה טובה הימנה. ב. שהוא מצד "כוח הטענה" היינו, שאין הנאמנות מצד זה שהיה יכול לטוען טענה חשובה יותר, אלא דמשום שיש לו הכח לטוען הטענה האחרת, לכן נאמן נמי על טענה זו.

מזה יוצא שהחילוק בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא', אינו נאמן בעצם על הטענה שטוען, אלא משום שהיה יכול לטוען טענה טובה יותר לכן מאמינים אותו גם על זה. משא"כ לאופן הב', הרי הטענה שהיה יכול לטוען מחזק הטענה שטוען כעת, דהיינו שמכיון שיש לו הכח לטוען טענה טובה יותר, לכן יש לו נאמנות על עצם הטענה שטוען עכשיו.

ועפ"ז יותר מובן המבואר לעיל, שע"י המיגו דאי בעי מחיל, הרי יש לו נאמנות על עצם השטר אף שחב לאחרים, דהיינו שנותנים לו הנאמנות דבע"ד, כנ"ל.

## ג

### גדר מיגו דסוגיין והמתבאר

ויש להסביר זאת בהקדים הגדר דמיגו המובא בתוס' כאן<sup>6</sup>, דהנה בפשטות הוא מצד נאמנות ע"י סברא, שהרי אם היה רוצה שלא ישלם בעל חובו היה יכול למחול השטר ולא

(3) גיטין מ, ב. וש"נ.

(4) שופטים יט, טו.

(5) ח"ב סי' ג.

(6) להעיר ממהרש"א ומהר"ם ש"ף על התוס' יט, א ד"ה חזקה.

עשה כן, אלא טען אמנה, וא"כ מוכח שדובר אמת, ונהימנוהו נמי אהאי, והוא נאמנות מצד הסברא, ומצד זה אף שבאמנה גופא עוקר השטר מעיקרא, מ"מ כיון שהיה יכול למחלו נאמן נמי על זה.

אלא שיש עוד ענין במגו והוא מה שיש לו "כח הטענה", דמצד זה שיש לו כח ויכולת לבטל השטר יהא נאמן נמי לומר שהשטר אמנה. כלומר: אינו רק מה שהיה יכול לטעון סברא אחרת ולהיפטר מן הבע"ח, אלא שעצם זה שיש לו את היכולת למחול על חובו, הרי זה מחזק את טענתו עכשיו. וזה עולה מקנה אחד עם המבואר לעיל דלעולם אינו מדובר פה רק בטענה של איזו טוען שרוצה לפטור א"ע מתשלומין כ"א שמצד כח הטענה עדיין יש לו אותו הנאמנות ויכול לחוב לאחריני.

ועפ"ז מבואר נמי הא דקשה, דלכאורה הוה מגו במקום חזקה כמו"ש כמה ראשונים<sup>7</sup> וכן כתב הר"ן להדיא<sup>8</sup> וז"ל: ואע"ג דאיבעי לן אי אמרי' מיגו במקום חזקה או לא היינו דוקא במיגו שהיה יכול לטעון טענה אחרת דלא עדיף האי מיגו כולי האי אבל הכא "מיגו דבידו הוא". ע"כ. ומבאר בקצוה"ח<sup>9</sup> דמיגו שהיה יכול לעשות מעשה, מהני אפי' נגד חזקה. ומביא תשובות הראנ"ח שרצה להוכיח מתוס' כאן דאמרי' בכ"מ מיגו במקום חזקה, ודוחהו, דשאני הכא דאי בעי מחיל כיון דבידו לעשות מעשה מהני גם במקום חזקה. וכמו"כ יש לפרש לנדוד"ד שיש ענין וכה מיוחד במיגו זו וכנ"ל. כלומר, כל הטענה דאמנה תלוי בזה שהוא בעל השטר ובידו למחלו<sup>10</sup>, ומשו"ז אף כשטוען אמנה כיון שיש לו ה"ענין" דמחילה והוא הנאמנות דבעל דבר, נאמן נמי על אמנה<sup>11</sup>.

7 עיין ברמב"ן בסוגיין שכותב כן, וע"ע ש"ך סי' מז סק"ו ומל"מ ספ"ב מהל' מלוה ולוה.

8 קידושין דף כח בדפי הרי"ף.

9 סי' צט ס"ק ג.

10 כתב בש"ש ש"ו פ"א דבידו לאו מתורת מגו אלא עדיפא מיניה, ומיוסד על מה שכתב הרא"ש בפרק הגזיקין סי' יא דכל דבר שהוא בידו של אדם אפי' איתחזק היתרא נאמן עד א' לטמא ולאסור וכו' ולא מטעמא דאי בעי מיטמא, אלא כיון שבידו לתקנו הוה כבעליו, (ולהרא"ש גיטין נד ב' דהיכא דאיתחזק איסורא אין עד א' נאמן אא"כ בידו עיין שם.) ועיין בקו"ש ב"ב קיט דבידו עדיף ממגו, וביאור הגרש"ש ב"ש פ"ד דמי שהדבר מסור בידו נתנה לו התורה הנאמנות וכו' דהרי בכחו למנוע תשמיש זה ע"י אופנים שונים לאבד או לשרוף וכו', ע"ש. מיהו כבר כתב שם הש"ש דכ"ז לא נאמר בממונות, יעו"ש. אלא שהנתיבות חולק עליו, וכן הוא להדיא ביד רמה ב"ב דף קכו ב' סימן קי וז"ל: "דהא קימ"ל דל"ש בממונא ול"ש באיסורא כל היכא דבידו לעשות אותו דבר שהוא מעיד עליו נאמן להעיד עליו", ואכה"מ להאריך בזה.

11 במחנה אפרים הל' זכ"י מהפקד סי' יא מביא מחלוקת הראשונים אם מחילה הוא הקנאה שמקנה המלוה החוב ללוה או סילוק, דהיינו שמסלק א"ע מהחוב. ולפי השיטה שהוא הקנאה מובנת יותר ענין הבעלות דבמחילה. ונפק"מ אם אין הלוה רוצה בהמחילה אם חל. (ויש להעיר מנדרים כו, ב בנוגע למחילה באסמכתא ובמחלוקת רש"י והר"ן שם.) הנה כתב המל"מ הל' מלוה ולוה פרק טז הל' א', וז"ל: "ראובן שהי' לו חוב על שמעון, ואומר ראובן ללוי שימחול החוב שיש לו על שמעון, והלך לוי ומחל את החוב, נראה לי דמחילתו מחילה משום דשלוהו של אדם כמותו והו"ל כאלו המלוה עצמו מחלו", ע"כ. ולכאורה סבירא לי' דמחלו הוה הקנאה דאל"כ איך עושין שליח לסילוק, הרי אינו מוסר לו שום דבר ורק שנעשה כמציאות המשלח, כמבואר בקצוה"ח סי' קפד דשליחות הוא רק במידי דעשיה

אלא דאכתי קשה וכמ"ש הרא"ה בסוגיין וז"ל: דאין אדם נאמן במגו בטענה שהוא אומר שאינה על שעה זו אלא על שעה ראשונה למפרע בזו אינו נאמן בשום מיגו, כיון ששטר ברור לפנינו, עכ"ל. כלומר, אי מצד כח הטענה, היאך יש לו כח לעקור שטר למפרע ולומר שלהד"מ (כעין ענין של עדות) מצד זה שבפועל יש לו יכולת למחול השטר (ולכאור' אדרבה תוכן המחילה מראה שהוא שטר כשר ורק שמוחלו מכאן ולהבא).

## ד

## ביאור שיטת הראב"ד

והנראה בזה דבמחילה כאן יש עניין נוסף, שהיות והוא בעל השטר ויש לו כח על עצם השטר, כלומר: אין ענינו רק מה שהיה יכול להשתמט מן החוב בטענה אחרת, שמשום זה נהימני' בטענה זו ג"כ אף שאין לה יסוד, אלא שהיות ויש לו בעלות על עצם השטר וכל השעבוד תלוי בו, וממילא נאמן נמי לומר אמנה אף כשהוא במקום עדים וגם נגד חזקה<sup>12</sup>.

נמצאנו למדין מכל הנ"ל דלעולם נאמן באמנה רק מתורת נאמנות דבעל השטר (ובעצם אין לו נאמנות)<sup>13</sup>.

ועפ"ז יש לפרש דברי הראב"ד הנ"ל, דהנה כתב המאירי<sup>14</sup> וז"ל: שזה שלא האמינהו במיגו דאי בעי מחיל, מפני שכל אמנה עולה הוא ואינו נאמן בכך, ולאביי עולה אינה כ"כ שיהיו עדים נקראין בה משימין עצמן רשעים בכך, אבל מלוה גופי' מיהו אינו נאמן. עכ"ל.

וא"כ לעולם אין בו חסרון לומר על עצמו אמנה היו דברי, וכוונת הראב"ד היא דוקא גבי העדים, דבשלמא אם לא היה ביטול השטר ע"י טענתו דאמנה תלוי' באחרים, היינו העדים, אז היינו אומרים דכמו שיש לו בעלות לענין מחילה, ה"נ לענין אמנה כיון שהוא בעל השטר, אבל באמנה שתלוי ב"דעת אחרת", א"כ הרי זה מחסר ומגרע בבעלותו ואין לו אותו הנאמנות המיוחדת של בעל השטר, כיון שאי אפשר לקראו בזה בעלים על עצם השטר משום שהוא צריך ג"כ לבוא לעדות העדים, ונמצא דהכא אין החסרון כ"כ מחמת המיגו, כי אם שאין לו בעלות על השטר ואין הוא הבעלים היחידי אלא מעורב בזה דעת אחרת ואין כל מציאות השטר תלוי' בדעתו, ובשלמא כשלא היה חב לאחריני היה נאמן מצד הודאת בע"ד,

דהיינו שמוסר לו איזו דבר לעשות ולא רק שיהי' כמו המשלח וידועה חקירת הלקח טוב המפורסמת בגדר השליח אם רק המעשה שלו מתיחסת להמשלח או גם עצם מציאותו, ויש להעיר מר"ן נדרים עב, ב ד"ה והא: שאני הכא דאיכא שמיעה דאפוטרופוס וכיון דשלוחו של אדם כמותו הו"ל כאילו שמע בעל. ואכה"מ להאריך בזה.

(12) ושו"מ בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הלכות גירושין שמבאר יסוד נאמנות בעל השטר.

(13) וכן משמע מלשון הרא"ה 'הרי בידו למחול'. ובשב שמעתתא ש"ו פ"ו כתב ד"בידו" עדיף מבעלות, איברא דבזה גופא יש לחלק בקושיית הראשונים: א. מיגו דמחילה, כלומר שהוא בעל השטר. ב. אי בעי קלתי' כלומר שבידו. ואכ"מ להאריך בזה.

(14) ד"ה ומכל מקום.



אבל כשחב לאחריני אף שיש לו מיגו מ"מ חסר לו הכח ע"ז<sup>15</sup>. ועפי"ז יומתקו דברי הרשב"א שכתב שמצד עולה "ריעא טענתו".

[וכן יש לפרש בהריטב"א<sup>16</sup> שכתב דכיון דבטענתו זו אינו מרויח כלום לעצמו, ואדרבא הוא מפסיד חובו, אין לנו לומר בו דין מגו וכו', די"ל דכוונתו שדין מיגו לא נאמר אלא בבעל דבר, אבל אם יש לאדם אחר מיגו אינו נאמן בזה על המעשה אם לא בתורת עדות, וממילא כיון שאינו מרויח ואין נפק"מ לעצמו אינו נאמן במיגו.]

ומובן שפיר תי' הראב"ד, דלעולם תירוצו ותי' הגמ' כולא חד, דרצונו לומר שאין דומה אמנה למחילה, דאין בידו לחוב לאחריים. ומבואר נמי אמאי נקט חב להעדים דוקא.

ודאתינן להכא יש להוסיף: דהנה ישנן ראשונים הסוברים דכאשר אומר המלוה פרוע נחשב כאילו מחל, עיין ריטב"א בסוגיין וברמב"ם פ"ז מהל' מלוה ולוה ה"ז: "ויש מי שכתב דכי אמר שטר פרוע הוא הרי כמוחלו מעכשיו ואין לך מחילה גדולה מזו". עכ"ל. ועפי"ז הקשו האחרונים, דלכא' אפילו אי אין לו מיגו מ"מ הרי זה גופא מחילה. אלא שעפ"י המוסבר לעיל י"ל דאין לו כח ע"ז היכא שחב לאחריני ע"י מחילתו כיון שתלו' באחריים וחסר לו הבעלות ע"ז (אבל צ"ע בזה די"ל שסוכ"ס מוחל בפועל ואינו רק עדות ומה לי אם חב או לא).

\*\*\*

## ה

### אמרת הבעש"ט שביכלתו לעלות לשמים

ואסיים במילתא זו וזרתא: בסה"מ תער"ב עמ' א' רנו כותב אדמו"ר מהרש"ב נ"ע וזלה"ק "שאמר הבעש"ט ז"ל כמו אלי' רק שרוצה דורך גיין מ"ש 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב". וכ"ה בסה"ש תורת שלום<sup>17</sup>, והוא דלא כמ"ש בשבחי הבעש"ט<sup>18</sup> שהי' מצטער ע"ז, וכעי"ז בספר אבניה ברז"ל<sup>19</sup>.

ויש להעיר ממדרש שוחר טוב פט"ז ב': "אמר ר' פנחס אילו בקשו אבות העולם שתהא דירתן למטה היו יכולין ואעפ"כ לא נקראו קדושים עד שמתו ונסתם הגולל בפניהם לכך נאמר לקדושים אשר בארץ".

15) עיין בכנה"ג סי' מז הגהת ב"י שהאריך בשיטת הראב"ד ושם בא"ד: דמשום מיגו נאמן אנפשי' אבל לא לאורועי סהדי. ושם: דהראב"ד סובר דמיגו לאורועי שטרא היכא דלא מרעי שטרא סהדי אמרינן.

16) עוד יל"פ הריטב"א עפ"י מש"כ האו"ז [הובא בהגהות אשר"י פ' הגזול קמא סי' יח] דלמפטר נפשי' מממונא אדם משים עצמו רשע. דמשו"ה הצריך הריטב"א לומר שאינו מרויח.

17) עמ' 46.

18) עמ' קסט.

19) עמ' לט.

# חיוב ת"ת דבן [המוטל] על האב בשיטת אדמו"ר הזקן

הת' אברהם חיים שי' שטערן  
תלמיד בישיבה

## א

שיטת הגר"א, הברכת שמואל ושיטת האדמוה"ז והרבי

[ב"היום יום... - לוח אור זרוע לחסידי חב"ד" ח אד"ר: "דער אלטער רבי האט אריינגערופן א יונגערמאן פון דעם מגיד'ס תלמידים און האט איהם געזאגט מיט א ניגון כדרכו "איך האב א מצוה פון "ולמדתם אותם את בניכם" און דו האסט א מצוה פון זון ומפרנס בני ביתו לאמיר זיך בייטן איך וועל דיר געבן דו זאלסט קענען מקיים זיין דיין מצוה און דו לערן מיט מיין זון" וכו', און האט איהם מבאר געווען סדר הלימוד א' וכו'" (האדמוה"ז קרא לאברך מתלמידי המגיד ואמר לו בניגון כדרכו "לי יש מצוה של "ולמדתם אותם את בניכם", ולך יש מצוה של "זון ומפרנס בני ביתו", הבה ונחליף, אני אתן לך כדי שתוכל לקיים את מצוותך, ואתה תלמד עם בני"), ע"כ. והנה לכאורה יש להאריך כאן בענין לימוד ת"ת ע"י מלמד וכדלקמן]

בהל' ת"ת לאדה"ז בתחילתו: "מ"ע על האב ללמד את בנו הקטן תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם", ובה"ח - "ולא לאלו בלבד אלא מ"ע על כל חכם וחכם מישראל ללמד וכו'".

והנה בגדר מצות ת"ת דאב כתב הגר"א (בהגהותיו לשו"ע, יו"ד סי' רמ"ג אות ז) דבנוגע לעצם החיוב דת"ת, האב ואחר שוין ורק בנוגע לשכר יש נפק"מ, שהאב חייב לשכור משא"כ איש אחר.

ומבאר הברכת שמואל<sup>2</sup> דת"ת דאב אינו כמו מילה ופדה"ב, דשם מעשה המצוה רמיא על האב, משא"כ בת"ת דבן דהלימוד אינה מצוה מיוחדת לאב על בנו יותר מאשר על כל ישראל, והחוסף מצות לימוד דבן מהאב אינו משלם לאב, כמו גבי מילה ופדה"ב, ורק המצוה על האב לתת שכר, שהוא מחיובי הבן על האב.

והנה שיטת אדה"ז מבואר בהל' ת"ת (קו"א אות א') שישנם ב' חיובים, וז'ל: שהאב מחייב לעשות שלו ללמדו מקרא לקיים ולמדתם את בניכם כמשמעו ללמוד בעצמו דוקא

(1) דברים יא, יט.

(2) קידושין סכ"ז.

משא"כ במשנה וגמ' המצוה היא על האב כמו על האחרים בשוה ממש ואין דין קדימה על האב אלא לענין שאם אינו יכול ללמוד בעצמו, שאחרים פטורים לגמרי והאב חייב ליתן שכר וכו' כי מצותו עליו לענין שכר בלבד". (וע"ש עוד נ"מ בין בנו לבין אחר לענין אם יש גדול ממנו בעיר.)

ובלקו"ש<sup>3</sup> מדמה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו החיוב דת"ת לפדיוה"ב ומילה, והוא להדיא דלא כשיטת הגר"א, אלא שישנו גם חיוב על האב ללמד את בנו והוא חיובא יתירא מכל אדם (ורק כשיגדיל אז חיובו הוא רק לענין שכר וכשיטת הגר"א), ולשיטת אדה"ז הגונב מצוה זו חייב לשלם שהמצוה מיוחדת על האב.

## ב

## דברי אוצר המלך

היוצא לנו דלאדה"ז ישנו חיוב מיוחד על האב וכשעושה מלמד הרי זה ענין של שליחות, משא"כ להגר"א דא"צ ללמדו וכל גדר חיוב הוא רק להשכיר לו מלמד.

והנה בספר אוצר המלך<sup>4</sup> לר"צ הכהן כותב וז"ל: "יש לחקור אם רשאי ליתן לבן ליד אחר ללמדו, והנה תנן<sup>5</sup> האב חייב לבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ובענין למולו כתב הש"ך<sup>6</sup> דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן ליד אחר למולו וכו', ואם כנים דבריו גם כה משפטו ללמדו ספר דאם הוא בעצמו יודע ספר אינו רשאי לכבד לאחר ללמדו ומבטל מצות ושננתם לבניך, עכ"ל.

## ג

## שליחות האב למילת בנו

ולבאר עפ"י שיטת אדה"ז האיך יוצאים י"ח בנים קטנים ע"י מלמדים יש להקדים:

כתב הרא"ש<sup>7</sup> באחד שאמר למוהל שימול את בנו וקדם אחר ומל אותו דפטור מליתן לראשון עשרה זהובים [הגם דבגמ' חולין<sup>8</sup> מבואר דבד"כ הגונב מצותו של חברו חייב לשלם לו עשרה זהובים] דלא דמי לכיסוי דאמרה תורה שהשופך יכסה, וכן אב שימול את בנו, אבל כשאין האב רוצה למולו כל ישראל מחוייב למולו, ובדיבור שאמר האב לא זכה בה המוהל לחייב לאחר אם קדמו [משא"כ אם היה האב המוהל דאז הקודמו ומל את בנו חייב לשלם],

(3) חי"א, עמ' 44.

(4) ע' לד - 67, ריש הלכות ת"ת.

(5) קידושין סוף פרק ראשון.

(6) חו"מ, סי' שפ"ב.

(7) חולין, פרק כיסוי הדם סי' ח.

(8) פו, א, ונפסק בשו"ע חו"מ סי' שפב.

וכתב הש"ך<sup>9</sup> וז"ל: "ומדברי הרא"ש מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למולו וחייב הוא בעצמו למולו וכו', וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחר למול את בנו אף שהם בעצמם יכולים למול ולדעתי הם מבטלים מ"ע ומצוה גדולה של מילה ויש לב"ד לבטל הדבר הזה", עכ"ל. וע"ז כתב בתבואות שור: "לא ידענא מאי ראי' מייתי מדברי הרא"ש וכי לא ידענא דהמצוה הוא על האב אך דאפ"ה יכול לעשות שליח דשלוחו של אדם כמותו", וכן הדרכי משה ביו"ד הל' מילה הביא בשם אור זרוע דאם האב מוהל אסור לכבדו לאחר וכתב הד"מ "ותמהני הא קיי"ל שלוחו של אדם כמותו".

## ד

## שליחות בחיובי הגוף

והנה בענין זה האריכו כמה וכמה ובקצוה"ח<sup>10</sup> האריך לבאר שיטת הרא"ש דלא מהני שליחות ובנוגע לקושיית הרמ"א מתרץ ע"פ דברי תורי"ד במס' קידושין<sup>11</sup> דלא מהני שליחות במצוה שבגופו [כגון תפילין] וז"ל: "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח דיאמר אדם לחבירו שבסוכה עבורי הנח תפילין עבורי, ולא מילתא היא, שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום ובודאי אי בקידושין וגירושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח", ע"ש. והיינו טעמא דמילה דאינו בשליחות.

ובבית הלוי<sup>12</sup> האריך בזה וס"ל דמהני שליחות ומבאר שיטת הש"ך דישנו שני ענינים במילה:

א. עיקר מצות מילה דהוה על כל ישראל

ב. מצוה מיוחדת דהוה על האב, דלכתחילה מצוה על האב למול את בנו.

והנה על עיקר המצוה דהוה על כל ישראל – וכגון בלא מלו האב, בזה יכול לעשות חבירו שליח, ורק על המצוה המיוחדת שעל האב הרי הקפידה תורה שהוא ימול ולא שייך בזה שליחות. ונמצא דעל האב מוטלין שני דינים:

א. החיוב כללי כמו בכל ישראל.

ב. החיוב המיוחדת היותו האב.

וא"כ כשעשה שליח למול בנו הגם דס"ל להרא"ש שאינו מקיים המצוה המיוחדת שעליו, מ"מ עיקר מצות מילה מקיים ע"י השליח ומשו"ה שפיר כתב הש"ך דאם האב מצוה לאחר

(9) חו"מ סי' שפב סק"ד.

(10) סי' שפב סק"ד.

(11) מב ע"ב.

(12) ח"א סי' י.

מבטל מ"ע, שכוונתו למצוה המיוחדת שעליו דבזה לא מקיים שליחות כיון דחזינן דהקפידה תורה שהוא דוקא ימול את בנו.

אבל מסיק דלא כן אלא אפי' אם נאמר דגם במילה שייך שליחות זהו רק היכא דהאב רוצה למולו וא"כ המצוה מיוחדת עליו ושייך ע"ז שהאב יעשה שליח עבורו אבל היכא דליכא אב והחייב הוה על כל ישראל לא שייך שאחד יעשה חבירו שליח כיון דגם על חבירו איכא החיוב כמו עליו א"כ כל שעושה חיובא דידי' הוא דקעביד ולא מצינו כזה שליחות רק היכא שהחיוב הזה מיוחד על המשלח ולא על השליח<sup>13</sup>, ומסתייע מדברי הרשב"א<sup>14</sup> בשם הרמב"ן דבמילת גר לא שייך שליח דכל מאן דמהיל מצוה דידי' קעביד והוא ג"כ שיטת הרשב"א והרמב"ם ומסיק דגם הרא"ש אינו חולק על כל הני פוסקים וגם איהו לא קאמר רק באחד שצווה להמוהל בתורת כיבוד דאז הוי כמי שלא רצה למולו וכלשון האור זרוע אסור לכבד לאחר ומשמע שלומד ג"כ כהבית אפרים דאין כוונת תורי"ד לכל מצוה שחייב לעשות בגופו אלא כוונתו כשבגוף שלו יהי' נעשה בו איזה מצוה וכגון תפילין וכיו"ב ואם אחר הליבו מהני אם שהוא לא עשה כלום וכן מילה שהציווי הוא שהוא יהי' מוהל ובזה מהני שליחות ורק היכא דאמר הנח תפילין על ירך ל"מ דז"ל הבית הלוי: "(וענין חליצה) כיון דהוי בגופו של החולץ לא שייך כלל שליחות [משא"כ מילה]".

ועיין בדבר אברהם ח"ב סי' א אות ז שהביא ממהר"ח או"ז<sup>15</sup> שחולק על שי' אביו האור זרוע וכתב דאפי' אם האב אומן ואומר לאחר למול את בנו לא עבר כלל בעשה, ע"ש.

ובאולם המשפט הק' על הש"ך מגמ' חולין<sup>16</sup> דת"ח צריך ללמוד ג' דברים וביניהם – מילה, משמע שכל אדם א"צ. ועיין פ' המקנה קידושין דכ"ט, דכ"ה שיטת הש"ך ורק בתורת כיבוד אסר, ובבית אפרים<sup>17</sup> תמה עליו<sup>18</sup>.

13) ראיתי מקשים, דהאך משוי האב שליח לת"ת דבנו, הרי שהרב לומד מצוה דנפשי' קעביד, וע"פ המבואר בפנים מובן בפשטות.

14) שבת קלז, ב. בסופו.

15) סי' יא, אלא שמהר"ח או"ז יש לו שיטה אחרת בזה והוא שאין המצוה על עצם המעשה מילה רק שיהא נמול, ואכמ"ל.

16) ט, א.

17) חו"מ סי' סז.

18) ובלקו"ש חכ"א ע' 492: "ומכאן לחקירה הכללית במצות שבגופו שאין יוצאים ע"י שליח באם א"א לו לקיימן בעצמו המוטל עליו חיוב מיוחד להשתדל לעשותם ע"י שליח", עכ"ה"ק. (עיין מה דשקיל וטרי בזה הת"ח.י.ב.פ. בקובץ פלפולים צרפת – פרצת ח"ב ע' 273) והנה בחלקת יואב ס' ד' כ' וז"ל: הטעם מה דאין מועיל שליחות במצוה וכו' דהתורה הטילה על האדם ולעול על צוואריהם נתנו לא שיעשה שליח והוא יעשה מה שלבו חפץ, והא דמצינו מצות דמועיל בהן שליחות כשחייטת פסח וסמיכה, כיון דהם רק מחלקי המצוה ופרט מפרטיו, בזה אמרינן שפיר כיון דהבעלים עוסקים בגופו של המצוה נמנין על הפסח ואוכלין, אבל לא שיעשה שליח על כל המצוה ורוצה שחבירו יהי' יהודי וישראל במקומו להניח תפילין במקומו עכ"ל. ולכאורה עולה חקירת הרבי בקנה אחד עם שיטה זו דטעם הפסול הוא משום דא"א לפטור א"ע ממצות ה',

## ה

## ב' אופנים בחיוב האב במצוות בנו

ויש להוסיף דהנה בלקו"ש חי"א בא (ב)<sup>19</sup> מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בנוגע לפדיון הבן ב' אופנים בחיוב האב לפדות את בנו:

א. מצות פדי' על הבן אבל להיות שא"א לו לפדות א"ע בקטנותו בעת חלות המצוה הטילה התורה את המצוה על האב.

ב. מעיקר הדין חיוב הפדי' על האב.

ובהערה 19 שם, כותב דב' אופנים אלו י"ל בכו"כ מצות שהאב מחויב בבנו, ובנוגע למילה אומר הרבי, דפליגי בזה הבבלי והירושלמי, דלשיטת הירושלמי היא מצות הבן כי חיוב האב למול בנו נלמד בירושלמי<sup>20</sup> מהכתוב<sup>21</sup> "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה ציווי שהאב ימול בנו ורק שבא בדרך ממילא, שהרי הבן אינו יכול למול א"ע, משא"כ להבבלי<sup>22</sup> נלמד החיוב מהכתוב<sup>23</sup> "וימל אברהם את יצחק בנו" די"ל שהיא מצות האב.

ועפ"ז היה אפ"ל שבוה תלו' אם שייך בהאב שליחות, דלהשיטות שלא שייך שליחות הוא כיון דעצם החיוב הוא בכך ועל גוף הבן ורק שהאב צריך למולו כיון שלא שייך שהבן ימול א"ע, וכלשון החת"ס<sup>24</sup> "דבקטנותו שווי' רחמנא האב שליח הבן"<sup>25</sup> וכמו שנפקק

---

וא"כ אפ"ל דאף היכא שאינו יכול לקיים המצוה מ"מ מצוות למנות אחר ע"ז או דלמא דכל זה הוא רק לענין שצריך לעשות בעצמו, משא"כ הכא הרי לא שייך שליחות ומה יועיל מה שאחר יעשה במינויו, או לשאר השיטות (המבוארים בפנים) בהא דאין שליחות מועיל במצוה שבגופו דבעצם אינו שייך שליחות במידי דעשי' וכו' פשוט דלא יועיל מה שימנה אחר דהרי במידי דעשי' אין שליחות מעלה ומוריד, והגע בעצמך וכי ס"ד שאחר יניח תפילין עברו ויפעל כלום.

ויש להוסיף דהנה מבואר בפנים שישנו ב' ציוויים: א) מצות שמוטלים על גופו וע"ד תפילין, דפשוט שאינו כלום מה שאחר יניח עבורו. ב) מצוה שמצווה לעשות ע"י גופו. והנה מדבריו משמע שסובר דכל הפסול במצוות שבגופו הוא רק בנוגע מצוות שנתקיימו על גופו משא"כ כשמצווה לעשות ע"י גופו דאמר' דלא כיוונה התורה דוקא לו אלא שהענין יפעל, וכמש"כ לענין מילה וז"ל: דמילה דחי ג"כ לחלק מחלקי המצווה דעיקר המצווה שהבן יהי' נמול רק דרחמנא רמי מעשה המילה שיעשה האב, אבל עיקר הכוונה שהבן יהי' נמול, ע"כ נחשב מצוות האב לימול כחלק מחלקי המצווה, עכ"ד. ובפשוט כוונתו לכל מצוה הנעשה ע"י גופו שלא דוקא כיוונה התורה לו ומנהי בו שליחות ולפי"ז הו"ל ת"ת המבואר בפנים, ואף אם תאמר דשאני מילה שמדובר שם שעיקר המצווה שהבן יהי' נמול וזהו גדר חיוב האב, הנה ית' בפנים בעז"ה דזהו גם גדר החיוב דת"ת להרגילו ללמוד ולא רק עצם התורה שלומד, עיי' לקמן ס"ו.

(19) ע' 42 ואילך.

(20) קידושין פ"א ה"ז.

(21) ויקרא יב, ג.

(22) קדושין כט, א.

(23) בראשית יז, יב.

(24) בשו"ת סי' רצג.

(25) ואף ששליח עושה שליח הרי אין הפעולה מתייחס להשליח הראשון כי אם להמשלח. להעיר מגמ' גיטין

חיוב האב כאשר גדל הבן (כמבואר בלקו"ש שם הנפק"מ בין הב' שיטות אם נפקע חיוב האב כאשר גדל הבן) הו"ה לענין שליחות שאין האב בעלים [ככיכול] לשווי' שליח ע"ז, ובפרט ע"פ הידוע<sup>26</sup> שישנו ג' דרגות בשליחות והרבי מבאר<sup>27</sup> ששיטת אדה"ז הוא כאופן הג' דלא רק שפעולת השליח הוא כפעולת המשלח, אלא מציאותו נעשה כמציאות המשלח והרי הכא אין החיוב והחלות על האב, ורק שלענין מעשה המילה נעשה שליח הבן<sup>28</sup>.

משא"כ להשיטות דמהני שליחות הוא כשיטת הבבלי, דעצם המילה הוא חלות חיוב האב ולא נפקע כאשר נגדל האב ואדרבה יתכן לומר שהבן פטור מכל בקטנותו והוא רק שהמצוה נעשה בגופו ותו לא (וכמו שמבאר הרבי בלקו"ש שם החילוק שבין מילה לת"ת, דבת"ת ישנו חיוב על הבן שיבין עד כדי כך שירגיל ללמוד בעצמו, ומשו"ה ישנו חיוב מה"ת גם על הבן הקטן, משא"כ במילה שרק נפעל בגופו. וכן האריך הרבי בענין זה לענין הקהל שישנו הב' דרגות א. כמו חיוב האשה בפו"ר דכתב הר"ן<sup>29</sup> דהגם שאינה מחוייבת "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו" אבל שם נדרש רק מציאותה לבעל לקיים מצותו בלי מציאותה ב. ע"ד הקהל שנדרש כדי לקיים מצות המלך לא רק מציאות דאנשים נשים וטף אלא גם שיפעל בהם ענין דלמען ישמעו וכו' ומצד זה ישנו גם חיוב גברא עליהן וע"ד דברי החרדים הידועים<sup>30</sup> שישנו מ"ע על ישראל שיתברכו ע"י הכהנים, עיין לקו"ש ח"ט סוכות ג) שהאריך הרבי בזה. וכמו"כ הכא יש חילוקא בין ת"ת שגם הבן מחויב בזה למילה שנדרש רק גופו).

דף כט, ב דבשליח שעשה שליח השני "שליחותא דבעל קעביד וכי מיית בעל פקע שליחותא" ואינו תלוי' בהשליח הראשון.

26) ראה לקח טוב – לר"י ענגיל – בתחילתו, ובכ"מ.

27) לקו"ש ח"א נח הע' 19: "ראה שו"ע אדה"ז או"ח סרס"ג קו"א ת, לקח טוב בתחילתו". ולהעיר גם ממחלו' הרמב"ם והטור במשלח שנשתטה, מבואר בקצוה"ח סי' קפח סק"ב ובאור שמח פ"ב מהל' גירושין ה"א.

28) דאין הכוונה שהאב נעשה במקום הבן ממש, מדכתב שם בהשיחה (סעיף ו) דאם המצווה היא חובת הבן, אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה, כשא"א להבן אז היה פשוט שאין אבי הבן המברך שהחיינו, מאחר "שאינו מצוותו מעיקרא דדינא אלא שהוא רק עושה מצוות בנו וע"ד שהעושה מצווה לאחרים שאינו מברך שהחיינו". והנה שם מקשר הרבי שיטת הריב"ש עם הירושלמי [דמצוותי' דבן הוא], דבריי"ש (הובא בב"י יו"ד סי' שה) כתב דעיקר מצווה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר. ושם בתשובה שהפודה בנו מברך על פדיוה"ב והפודה עצמו מברך לפדות, ועפ"י"ז יל"פ שיטתו (הובא ברמ"א סי' הנ"ל סעיף ז) דאין האב יכול לפדות ע"י שליח, וכ"כ בפשטות המגי' על הדרישה סק"ג, וכבר נסתבכו בזה הנו"כ דלכאורה מפורש שבפדיוה"ב מועיל שליחות, ע"ש בפתחי תשובה. אמנם לפי המבואר בהשיחה, יש לקשר הנ"ל עם שיטת הירושלמי, דאה"נ לשי' הבבלי, ודאי מועיל שליחות, וכמ"ש כל האחרונים. אבל לפי שיטת הירושלמי, שכנראה זוהי שיטת הריב"ש (כפי שהביאו הרמ"א) אין שליחות מועיל בפדה"ב.

29) קידושין רפ"ב.

30) פ"ד סע' י"ח, וז"ל "לברך כהן את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה, ממנין תרי"ג".

## 1

## ביאור שיטת האדמוה"ז

נחזור לענינו בהחייב דאב בת"ת, מבואר בלקו"ש ח"א שם: עיין לשון אדה"ז (הל' ת"ת בתחילתו) אבל ת"ת מ"ע מה"ת על האב ללמד את בנו הקטן תורה אעפ"י שהקטן אינו חייב.

ועפ"י כל הנ"ל יש לבאר דלשיטת אדה"ז ישנו ב' דינים: א. הדין כללי דת"ת כמו שכל ישראל חייב ללמד "לבניך" – אלו התלמידים. ב. מצוה מיוחדת שעל האב.

ועפ"י המבואר בנוגע למילה שהדין המיוחד שעל האב שפיר שייך בו שליחות א"כ הו"ה בנוגע לדין (שהרי שוין הן וכן"ל), ואדרבה בת"ת מבואר להדיא שהחייב הוא על האב גם כשהבן פטור ואינו רק מסתעף מחייב הבן ומשו"ה שפיר שייך שליחות ע"י המלמד ולכאורה צריך להיות בהדגשה שהוא בתורת שליחות ולא כיבוד וכמו במילה<sup>31</sup> [ובזה מובנת לשון אדה"ז בנוגע לחלק ההלכה שהוא לעשות המלמד שליח למצותו ולא בתורת כיבוד (ולהעיר מהמשך ההיום יום (שם) שלמד עם בני אדה"ז אל"ף ב"ת שהוא קודם הגיל כבר שית שבע)] ויש להוסיף שגם לפי שיטת האוצר המלך והאור שמח בזה (הל' שלוחין ושותפין בתחילתו) שמחלקין באו"א בין אם התכלית צ"ל ע"י המשלח וכמו גט וכיו"ב או שעצם המעשה צ"ל ע"י המשלח וכמו אכילת מצה וכיו"ב, יעו"ש, שאני הכא שכל ענין החייב דמצות ת"ת לבנו הוא שהבן "ירגיל עצמו לקרות בתורה", וא"כ העיקר הוא "מכוון המצוה" ולא כ"כ "המעשה המרכזי התכליתי"<sup>32</sup> (ובנוגע למילה היה אפ"ל דתלוי בפלוגתא הנ"ל אם עיקר חיוב מילה

31 והנה בלקו"ש ח"ג ע' קצ (בענין מצות ושנתם לפי שיטת רש"י): "כי במצווה חיובית אינה מועלת שליחות בדרך הפשט ובמילא א"א להאב לפטור עצמו מהחייב דושנתם ע"י עשיית שליח כמו שאינו יכול לפטור עצמו ע"י עשיית שליח מהחייב דודברת בם, וקשרתם, וכתבתם, ועוד הסמוכים לושנתם", עכ"ל. ק. והנה לבד זאת דשם מדובר בהענינים ע"פ דרך הפשט, כמודגש בהשיחה שם כמ"פ, דאדרבה מזה גופא משמע דדוקא בנוגע לבן חמש למקרא שאינו יודע לפלולים וכו' הצריך רש"י לפרש דבניך אלו התלמידים, ובלשון השיחה שם סעי' א: "רש"י איז מפרש די פסוקים לויטן דרך הפשט ניט קוקענדיק אויף דעם וואס ע"פ הלכה הדרוש וכו' לערנט מען אנדערש", וכמשמע גם וביתר שאת מלשון השיחה שם סעי' ח: "ביי דעם בן חמש למקרא וכו' שטעלט זיך די קשיא וואס ער זעט אליין מיט זיינע אויגן דער קינד לערנט אין חדר ביי א מלמד וכו' פרעגט ער פארוואס האט מיך מיין פאטער ארינגעגעבן אין חדר צום מלמד און לערנט ניט אליין מיט מיר וכו' זיינען דען די טאטעס עובר ח"ו א מ"ע? ענטפערט אים רש"י בניך אלו התלמידים וכו' ווייל ס'איז ניטא עפ"י דרך הפשט קיין חיוב צו לערנען פערזענטלען מיט די אייגענע קינדער". ע"כ (ועיין בתורה שלמה ח"ז ע' רפ"ו ואילך שהאר"י בענין פשוטו של מקרא אף שאינו ע"פ ההלכה). הנה נוסף עכ"ז הרי כל השיחה קאי בפ"י ש' רש"י משא"כ לשיטת אדה"ז כבר נתבאר בפנים שאין הלימוד בלחוד תכליתו [ויל"פ שיטת הרבי בזה כמש"כ האור שמח יעויין בפנים], ואכתי צ"ע בכ"ז.

32 להעיר מרמב"ן ואתחנן ו, ז: מאחר שציוה במצות חוקת עולם לדורותיכם. . הנה אנוח מצווים שידעו בנינו המצוות ואיך ידעו אותם אם לא נלמד. ע"כ. וכפ"י רבינו מיוחס עה"ת עקב יא, יט: ולמדתם אותם תרגילו את בניכם להיות עוסקים תמיד בתורה. . כדי שירגיל בכך ואף בכל המצוות וכן שלמה אומר חנוך לנער (להעיר גם מלשון אדה"ז בקו"א הל' ת"ת פ"א סק"א חינוך לתורה דאורייתא על האב) וברש"י חגיגה י, א: להנהיגו שיהא סרוך אחריו לכשיגדיל (מועתק מלקו"ש חל"ה פ' וירא, ע"ש באורך).



הוא על הבן אז שייך שליחות, משא"כ אם עצם מעשה המילה מונח על האב לא שייך בזה שליחות, וצ"ע). ויש להוסיף ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ט ע' 202 ואילך, שמבאר די שבדל בין מצוות שבין אדם למקום, ששם העיקר העניין הוא פעולת המצוה, ומשו"ה כאשר יש לו כוונה הפכית ה"ז מבטל המצוה, לבין מצוות שבין אדם לחבירו, שהעיקר הוא התועלת של הפעולה ושם לא נוגע (כ"כ) כוונת המצווה של העושה, וכדאיתא בספרי<sup>33</sup> "א"ר אלעזר בן עזריה מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה וכו'", ואף שיש למאבד צער מאיבוד הסלע, מ"מ כיוון שסוכ"ס קיבלו העני הרי זה קיים מכוון המצוה.

ובהערה 51 שם מביא מה"מלא הרועים<sup>34</sup> דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה, במצווה שתכליתה היא הפעולה הנעשית, כמו במילה דנעשית המצווה דהסרת הערלה, כשרה הפעולה גם בלי כוונה דהוי רק כמו הכשר מצוה. ועפ"י כל הנ"ל יש לקשר זה עם הנ"ל דהיכא שהעיקר הוא התוצאה היוצא מזה אזי זהו העיקר, וכשהמכוון נתקיים הרי זהו קיום המצווה בלי הבדל באיזה אופן נתקיים.

ומש"כ שם באוצר המלך להוכיח מכמה מקומות בש"ס דמצות ת"ת הוא לימוד התורה בעצמה ולא שיהא גמיר וסביר ומה"ט כתב דלא שייך שליחות, הנה שיטת אדה"ז ביאר הרבי דאף שאין העיקר הידיעה של הבן ע"י לימוד זה מ"מ אין עצם הלימוד וההגיון בתורה לחוד התכלית שבזה, כי אם כלשון אדה"ז "שירגיל עצמו לקרות" וכמו שבואר באריכות לעיל. ואדרבה מלשון הגמ' שמביא שם "לעולם ליגרס איניש אע"ג דלא ידע מאי קאמר" הנה בגמ' שם דרש' זאת מקרא "גרסה נפשי לתאוה" ופי' רש"י: "מרוב תאותי לתורה הייתי שובר לפי היכולת אע"י שאיני טוחנה הדק ליכנס בעומקה", עכ"ל, ומתאים מאד עם שיטת אדה"ז.

## ז

### ביאור נפלא בשיכות אמרת 'היום יום' ותאריכה

עוד רגע אדבר והוא במש"כ בהיום יום ח"י תמוז: "דער אלטער רבי האט געזאגט אויף ר' משה ווילענקער: משה האט מוחין דגדלות און אין די צען יאר וואס ער האט געהארעוועט האט ער אויסגעהארעוועט מוחין רחבים, דריי יאר האט ר' משה ווילענקער זיך מכין געווען צו יחידות ביים אלט'ן רבי'ן און נאכדעם איז ער געבליבן זיבן יאר אין ליאזנא אויף ברענגען די יחידות אין עבודה בפועל", ע"כ.

ויש לקשר (ע"ד הרמז עכ"פ) עם הגמ' בחגיגה<sup>35</sup> "רב אידי אבוה דרב יעקב הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורחא וחד יומא דבי רב והווי קרי לי' רבנן בר בי רב דחד יומא". ופי' רש"י

(33) תצא כג, כד (ע"פ "ושכחת עומר בשדה").

(34) ע' מצוות צריכות כוונה, אות ט'.

(35) ה, ב.

"מהלך שלשה חדשים היה מביתו לביהמ"ד ונוסע מביתו אחר פסח ולומד יום אחד וחוזר לביתו", עכ"ל<sup>36</sup>. הרי מצינו כעין ענין זה גם בימים קדמונים [אף ששם מדובר בהכנה גשמית ללימוד התורה אך כידוע סוד דברי חכמים וחידותם], וע"פ חשבון נמצא שאותו היום שהיה בביהמ"ד היה ח"י תמוז<sup>37</sup>.

---

(36) וראה שיחת פורים תשט"ז (נדפס תו"מ חט"ז ע' 143) שכל משך הזמן נכלל ונתקדש ע"י יום אחד וכו' כיון שהקדושה שבו פועלת ומרבה גם את הארבע ידות, עיי"ש בעניין זה.

(37) הערת המערכת: כן מקובל לומר שהוא ח"י תמוז, אך יש לפקפק, דמלשון רש"י "אחר פסח" משמע שהיה אחרי סיום החג, ויל"ע.

## בעניין הנראה שרוצה לעשות מעשה עבירה

הת' אברהם שי' שטראקס  
תלמיד בישיבה

א

מח' רש"י ותוס' בגזילת חלב

גרסינן בגמ': "מאי איכא בין רבא לאביי, איכא בינייהו זר שאכל תרומה, לאביי פטור ולרבא חייב, ואביי פטור, והאמר רב חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב, אלמא דבעידנא דאגבייה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה, הכי נמי בעידנא דאגבייה קנייה מתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה, הכא במאי עסקינן כגון שתחב לו חברו לתוך פיו, סוף סוף כיון דלעסייה קנייה מתחייב בנפשו לא הוי עד דבלעה, כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה, היכי דמי אי דמצי לאהדורה אמאי חייב לא צריכא דמצי לאהדורה ע"י הדחק", ע"כ.

וברש"י כתב: זר שאכל בתרומה. במזיד הוא במיתה בידי שמים ולא בכרת. כרת הוא וזרעו נענשין דכתיב (ויקרא כ, כא) ערירים יהיו. לאביי פטור. מתשלומין דנפקא ליה מאסון בידי שמים וכל אסון במשמע בין במיתה בין בכרת. ולאביי פטור. בתמיה נהי נמי דמיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין אבל היכא דאכיל תרומה דגזילה מי מיפטר הא, ואין החיוב חל אלא כשהכניסה למקום דלא מצי לאהדורה, וא"כ בההיא שעתא איתחייב מיתה ונמצאו שני החיובים באים כאחת, ולכן כתבו דאע"ג דלא נתחייב בתשלומין עד שיכניסנה בדוכתא דלא מצי לאהדורה מ"מ לא פטרה ליה מיתה, דחיוב מיתה לא אתיא עד שבלע לגמרי דאהנאת מעיו חייביה רחמנא כיון דאגבהה קניה וחייב בתשלומין ואפילו תישרף ומתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל לה. שתחב לו חברו. דלא אגבהה ולא קניה ולא מיחייב בתשלומין אלא בבליעתו מתחייב דמי הניית מעיו ולא דמי כולה ובההיא שעתא חיוב מיתה נמי איכא. איבעי ליה לאהדוריה. וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה דראשון לאו מידי עבד ולא נתחייב לכהן כלום. ואי דלא מצי לאהדורה אמאי חייב. מיתה אנוס הוא. ע"י הדחק. דאי נמי אהדרה ממאסה ולא חזיא לבעלים הלכך מגזול לא גזלה אמאי קא מחייבת ליה בתשלומין אהנאת גרונו ומעיו ההיא שעתא חיוב מיתה איכא.

ותוס' כתבו וז"ל: "פי' בקונטרס אמאי חייב מיתה, וקשה לר"י דלוקי כגון שמרצונו מניח לו לתחוב דהשתא ודאי חייב מיתה אע"ג דלא מצי לאהדורה, וממון נמי לא מיחייב כיון דלא מצי לאהדורה אלא על הנאת גרונו ומעיו וההיא שעתא קים ליה בדרבה מיניה, ונראה לר"י דה"פ אמאי חייב ממון הרי הוא לא גזלו ואהנאתו לא מיחייב דאע"ג דאמרי<sup>3</sup> גזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה כו', היינו דוקא לפי שהדבר הגזול ישנו בעולם בשעה שזה שני גזולו, אבל הכא דבשעה שזה נהנה ממנו כבר הוא אבוד מן העולם, שהוא במקום דלא אפשר לאהדוריה אין לו על השני כלום, וריצב"א מפרש כשיטת רש"י ופשיטא ליה להש"ס דאירי כשתוחב לו בע"כ, דכשתוחב לו ברצונו מיד כשמישים בפיו ולא אהדרה קנאה מיד להתחייב באונסין ואין באין כאחד דמסתמא מניחה בפיו ואח"כ תוחב לו באצבעו או בכוש, ואת"ל שהוא בראש הכוש מתחילתו ועד גמר בית הבליעה מ"מ קונה אותו בפיו להיתחייב באונסים אע"ג דיכול לנתקו ולהביאו אצלו, דדוקא לענין הגט אמרי' היכא דיכול לנתקו דלא הוי גט משום דבעינן כריתות והא אגידא ביה אבל לענין זכיה אשכחן בפ"ק דב"מ<sup>4</sup> טלית חצי' על גבי קרקע וחצי' על גבי העמוד והגביה חצי' שעל גבי קרקע דלא קני מטעם שיכול לנתקה ולהביאה אצלו וכיון שאינו זוכה מטעם זה ה"ה דאינו מגרע זכייית האחר שהוא מניח בתוך ידו או בתוך פיו מטעם זה ועוד דלכל הפחות קונה מחצה כמו שנים שהגביהו מציאה ולכך פשיטה ליה להש"ס דבאונס מיירי וה"פ אנוס הוא ופטור ממיתה וממון דאנן סהדי דלא ניחא ליה באכילת איסור".

והעולה מדבריהם, שלשיטת רש"י, הראשון אינו נעשה גזלן ורק השני מתחייב, משא"כ לשיטת ר"י, הראשון חייב משום גזלן, אלא שגם השני חייב מדין רצה מזה גובה.

ובדברי הריצב"א, צ"ע מהו הדמיון בין ב' שהגביהו מציאה לנדרו<sup>5</sup>, דבשלמא התם שניהם הגביהו בב"א ולכן שניהם קנו בהגבהתם, משא"כ הכא הרי התוחב קנה לגמרי מיד שהגביהו, וא"כ שוב אפשר לומר שאין השני קונה כלל, וצ"ע.

## ב

### מחלוקת רש"י ותוס' בענין חיוב הכמון בגזילה

והנה מצינו שחלקו רש"י ותוס' עוד בסוגיין: כתב רש"י וז"ל: "וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה דראשון לאו מידי עבד ולא נתחייב לכהן כלום". והשטמ"ק בסוגיין דקדק מלשון רש"י ותוס' בסוגיין שחולקים אימתי חל חיוב התשלומין היכא דמצי לאהדורה, דרש"י כתב "וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה דראשון לאו מידי עבד", והיינו

(2) ד"ה "ואי דלא מצי לאהדורה אמאי חייב".

(3) ב"ק קיא, ב.

(4) ט, א. ושם.

(5) ד"ה "איבעי ליה לאהדורה".

דקשיא ליה לרש"י דאע"ג שנתחייב זה בדמי התרומה אכתי חיוב הממון וחיוב המיתה באים כאחת, דבשעה שנכנס המאכל לתוך בית הבליעה הרי נהנה גרונו ונתחייב מיתה ובהאי שעתא נתחייב בתשלומין כיון דלא אהדרא, ומשו"ה כתב דכי לא אהדרה מיד חייב וחיוב תשלומין קדם, דמשעה דמצי לאהדורה ולא אהדרה נתחייב בתשלומין אף קודם שבלע, וחיוב מיתה לא אתי עד שיכנסנה לבית הבליעה.

אבל התוס' כתבו וז"ל: "וכי לא מהדר חייב דמיתה לא פטרה ליה דלא אתיא עד דבלע לגמרי", והיינו משום דלא ניחא להו במש"כ רש"י, אלא ס"ל דכל אימת דמצי לאהדורה אכתי לא נתחייב ממון דהא מצי לאהדורה, ואין החיוב חל אלא כשהכניסה למקום דלא מצי לאהדורה, וא"כ בההיא שעתא איתחייב מיתה ונמצאו שני החיובים באים כאחת, ולכן כתבו דאע"ג דלא נתחייב בתשלומין עד שיכניסה לדוכתא דלא מצי לאהדורה מ"מ לא פטרה ליה מיתה, דחיוב מיתה לא אתיא עד שבלע לגמרי דאהנאת מעיו חייביה רחמנא, ע"ש. וצ"ע מהו סברת מחלוקתם.

## ג

## קושית רע"א ותי' האחרונים

והנראה לבאר כל זה בהקדים ביאור שיטת רש"י בסוגיין:

רע"א תמה על מש"כ רש"י דאין הראשון נעשה גזלן, וגם מפני מה הוכרח רש"י לפרש כן, הא שפיר איכא למימר כתוס' דאע"ג דהראשון שנטלו ותחבו לתוך פיו של זה נעשה גזלן מ"מ יכול לתבוע גם מהשני, וכדאמרינן בב"ק<sup>6</sup> "גזל ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה".

והנראה לבאר שיטת רש"י כפי המבואר האבני נזר<sup>7</sup> בדבריו, וז"ל: "וצריך לומר דלזה רמז רש"י ז"ל שהראשון לא נתחייב לכהן כלום, והיינו כיון שהראשון לא לקחו על מנת ליקחו לעצמו וגם לא להזיק דאף לאחר שהניחו לתוך פיו לא נתקלקל כלל". עכ"ל השייך לעניינו.

והיינו דהיות שהראשון לא לקחה לעצמו אלא לתת לחברו, אין הראשון נחשב גזלן. ולפי"ז מתורצת קושית רע"א, דזה שס"ל דהראשון לא עשה כלום, הוא מפני שלא נתכוון לגזולו.

אמנם דברי האבני נזר צריכים עיון:

(6) ד"ה אי דמצי.

(7) בחידושו, כאן.

(8) קיא, ב.

(9) סימן רפ"א סי' ב'

דהנה כתבו האחרונים<sup>10</sup> להוכיח דאפי' אם הוציא מרשות הגזלן ללא כוונה לזכות לעצמו, מ"מ נעשה גזלן, דראיתו הוא מהא דאיתא<sup>11</sup> "האומר לשלוחו צא גנוב לי וגנב לו פטור המשלח וחיוב השליח", דע"כ איירי שהשליח התכווין ליתן להמשלח (דאל"כ בודאי פטור המשלח משום דלא עשה השליח מה שעשה בגדר שליחות), ובכ"ז חייב השליח אף דלא התכווין ליקח לעצמו, ולפי"ז שוב א"א לומר שסברתו של רש"י הוא דהראשון לא נתכווין לקחת לעצמו.

איברא דיתכן לבאר שאין דברי הגמ' בב"מ סותרים לדברי האבני נזר, דאפשר לומר דהגמ' שם איירי שמוציא מרשותו של הנגזל, ושם ודאי השליח נחשב לגנב, להיות שהוציא את החפץ מרשותו של הנגזל ע"כ התכוון למעשה גניבה, אלא שרצה לזכות עבור המשלח, ובה"ג שפיר חייב השליח. אמנם בנידו"ד, דאין הראשון מוציא מרשותו של הנגזל, אלא השני מבקש מהראשון להביא לו את החפץ, א"כ כשאין לו כוונה כלל להכניס לרשותו (אלא לרשות חברו) יש לומר שזה שמעביר לו החפץ, הרי נחשב רק "מקרב", ואינו נחשב לגזלן בשביל זה, דהא לא נתכוון למעשה גזלה כלל.

אמנם לפ"ז צ"ע לאידך מהו סברת התוס' שבכה"ג הראשון נחשב לגזלן, ובמה פליגי רש"י ותוס'.

## ד

### ביאור השטמ"ק

והנראה בזה לבאר, ע"פ מ"ש השטמ"ק<sup>12</sup>, לתרץ את קושיית התוס' על רש"י, דהקשה דלשיטת רש"י שלא יכלה הגמ' לתרץ דאיירי היכי שתחבה במקום דלא יכול לאהדורה מכיון שפטור מחמת שאנוס הוא, שהרי יכלה הגמ' לתרץ דאיירי שנעשה ברצון הנתחב, ולכן שפיר חייב מיתה, ומתרץ השטמ"ק דס"ל לרש"י דגם היכא שנעשה ברצונו של הנתחב, מ"מ פטור, כיון שחבירו הניחה ותחבה במקום שלא הי' בידו אח"כ להחזירה, ואנוס נמי הוא, שלא חשב שיתחבנה לו חבירו במקום שהוא לא יכול להחזירה.

והיינו שמבאר השטמ"ק שנחלקו רש"י ותוס' מה הי' בדעתו של הנתחב, דרש"י ס"ל שהנתחב לא חשב שהתחב יכניס במקום שלא יכול לאהדורה ויעבור עבירה, וחשב שהלה משחק עמו, ואינו מתכוון ברצינות. ולכן אפי' היכי שביקש ממנו לתחוב הרי הוא פטור ממתה. ואילו התוס' ס"ל שכיון שאמר לו לתחוב, הרי הוא מסכים לעבור עבירה, ואין אנו אומרים שחשב שהלה משחק עמו ולא יכניסנה למקום שלא יוכל לאהדורה. ולכן בהאי גונא הי' חייב מיתה<sup>13</sup>.

(10) אמרי משה סי' ל"ג אות א'.

(11) ב"מ ח, א.

(12) בשיטה ישנה דף קל"ח טור א' ד"ה ואי.

(13) אמנם סברה זו רק פוטרת אותו ממתה, ולא ממון. דאין אנו אומרים שודאי לא יעשה מעשה עבירה אלא

וכמו"כ יש לנו לומר שהוא הדין נמי לגבי התוחב, דלפי רש"י י"ל שהתוחב כשהרים התרומה, לא חשב שהנתחב באמת יעשה עבירה, ולכן ס"ל שהראשון אינו חייב מפני שאינו מתכוון לגנוב, ואינו אלא "מקרב" את החפץ להנתחב, ובכה"ג ס"ל לרש"י – ע"פ דברי האבנ"ז הנ"ל – שפטור.

משא"כ לשיטת התוס', שאין אומרים שהנתחב לא חשב שהחובת יעשה מעשה עבירה, דכיון דתבעי' להתוחב לתחוב, ה"ה ידע שהוא עלול להכניסה, ולעבור עליו, כמו"כ לגבי התוחב שמרימו בכדי לתחוב, היות שהוא יודע שהנתחב עלול לעשות עבירה ולגזול את התרומה, ה"ה מתכווין לגזולו כבר בשעת הגבהה, ולכן ס"ל שהראשון הוא גזול, אלא שהשני הוא ג"כ גזול והדין הוא 'רצה מזה גובה רצה מזה גובה' (אלא שהיכא דלא מצי לאהדורי פטור השני, דאינו בעין, וכמ"ש התוס')<sup>14</sup>.

## ה

## הסברת מחלוקת רש"י ותוס'

ולפי"ז יתבאר היטב מחלוקת הב' בין רש"י לתוס' היכי דמצי לאהדורי:

דרש"י ס"ל שהראשון עדיין לא קנאו ולא נעשה גזולן ס"ל נמי שהשני קונה אותו מדין גזולן מיד שמניחו בפיו אפי' אי יכול לאהדורה. דהגם שרש"י נקט בלשון "איהו מזיק לה", צ"ל דלאו מדין מזיק קאתינן עלה, אלא מדין גזולן. וכמוכח מהמשך דברי רש"י "מגזול לא גזלה". והגם שהשני עדיין לא עשה מעשה קנין צ"ל כמ"ש האבני נזר<sup>15</sup> וז"ל: "וצ"ל דמה שלא החזירה חשוב מעשה". והיות שסובר שחייב התשלומין הוא היכא דמצי לאהדורה, לכן ס"ל שחייב מיתה הוא היכא שמכניסה לבית הבליעה. וזהו שהגמ' אומרת שבכה"ג החיוב תשלומין קדם.

אמנם לשיטת התוס' שס"ל שהראשון הוא גזולן, ע"כ אין השני קונה אא"כ עושה שינוי

בהחפץ:

שיתכן שלא יעשה, דבחיוב מיתה אנו אומרים שצריך להתכוון בוודאי לעשות מעשה עבירה וכיון שכאן יתכן שלא יהי' מעשה עבירה הרי הוא פטור ממייתה. אמנם לגבי חיוב ממון אחרי שכבר נעשה גזולן הרי הוא חייב כי בממון זה שיש צד מסויים שיעשה המעשה (עבירה) הרי הוא כבר מתחייב בתשלומין ולא הוי כאונסין (והוא ע"ד אין הולכין בממון אחר הרוב אך באיסורים אזלינן בתר רובא). ועיין עוד בכת"ס בסוגיין.

14 ולפי"ז מובן היטב המחלוקת בין ר"י לריצב"א, דהריצב"א מפרש שהיכי דלא מצי לאהדורה לא יתכן שאיירי ברצון, דאז ה' חייב מיד שמניחו לתוך פיו, וע"כ שאיירי בתחבו נגד רצונו, אמנם לפי דברי הר"י הרי אין השני מתחייב בהנחתו בפיו דהיות שהראשון קנאו אין השני מתחייב אא"כ עושה שינוי כדלקמן בפנים.

15 סימן ר"פ. ומביא רא"י לדין זה מהגמ' בקידושין (יג,א) גבי כנסי סלע זה בפקדון דקאמר הש"ס מי דמי התם סברה אי שדינא ומתברי מחייבנא באחריותיהו והקשה הרשב"א ז"ל ותימא לא, וי"ל דלא איכפת לה כיון דלא מידי עבדא דמוכח דניחא לה עכ"ל הרי דבשתיקה דלאחר מתן מעות דבתורת קידושין יבינהו ניהלה דאם איתא דלא ניחא לה חשדינהו חשוב מעשה במה שלא השליכה.

דהנה<sup>16</sup> "אמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויה זוזא ולבסוף ד' זוזי, תבריה או שתייה משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא", ונחלקו בזה הקצוה"ח<sup>17</sup> והנתה"מ<sup>18</sup>, דעת הקצוה"ח דחייב ההתשלום בתברא ושתייה הוא מדין מזיק ולא מדין גזלה, והביא ראי' לזה דאי נימא דחייב משום גזלן א"כ גם באיתבר ממילא ישלם ד', ד"לא סגי דלא אגבה לחביתא בתר דשויה ד', ועוד שהרי בחצרו היא וכל שעתא ושעתא גזליה, אלא ע"כ כיון דכבר גזלה ואינה ברשותו של גזול תו לא מיחייב בתורת גזילה אלא בתורת מזיק, והיינו טעמא דאין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משום דכתיב<sup>19</sup> "וגונב מבית האיש" וכדאיתא בפרק מרובה<sup>20</sup> ומשום דאינה ברשותו, וא"כ לא הוי על השני תורת גזלן כלל, אלא אי איתיה בעינא כיון דלא קנאו דנגזל הוי כל היכא דאיתיה כיון דלא קנאו, אבל עכ"פ השני אינו גזלן ולא גנב דכיון שכבר נגנב מבית הבעלים ואינו ברשותו תו לא עבר השני משום לא תגנוב[ו] או משום לא תגזול". ולפי"ו הדין של "רצה מזה גובה רצה מזה גובה", התביעה מהשני הוא מתורת מזיק.

אבל הנתה"מ חולק, והעולה מדבריו דהיכא שהשני רק הגביה דלא הוסיף בהגבהתו כלום על הגזילה הראשונה, דמעיקרא הי' נחשב של הבעלים אלא שאינו ברשותם והשתא נמי כן, אין השני נעשה גזלן, אבל אם השני שבר החפץ או שאכלו שהוציא לגמרי מרשות הבעלים שפיר נעשה גזלן, וכן כשעשה בו השני שינוי אע"פ שע"י שינוי זה קונה הגזלן הראשון ולא השני, מ"מ נעשה השני גזלן דהוה כאכלו, דמה לי אכלו או הקנהו לאחר, ולדבריו החילוק שבין איתבר ממילא לתברא או שתייה הוא, דבאיתבר ממילא לא הוסיף על הגזילה הראשונה אבל בתברא או שתייה חייב משום גזלן כדהשתא כיון שהוציאה כעת לגמרי מרשות הבעלים.

ולפי"ו, בין אם תוס' ס"ל כהקצוה"ח דהשני הוא מזיק, ובין אם ס"ל כהנתה"מ שהשני הוא גזלן, מ"מ אין השני חייב אא"כ עשה שינוי בהחפץ, ושינוי נעשה רק ע"י שתוחבה למקום שלא מצי לאהדורה, היינו שאין החיוב חל אלא כשהכניסה למקום דלא מצי לאהדורה, וא"כ אם החיוב מיתה הוא בשעה שמכניסה לבית הבליעה, (היינו מקום דלא יכול לאהדורי) הרי בהיא שעתא איתחייב מיתה ונמצאו שני החיובים באים כאחת, ולכן ס"ל דאע"ג דלא נתחייב בתשלומין עד שיכניסנה בדוכתא דלא מצי לאהדורה מ"מ לא פטרה ליה מיתה, דחיוב מיתה לא אתיא עד שבלע לגמרי דאהנאת מעיו חייביה רחמנא.

16) ב"ק סה, ב.

17) סל"ד ס"ק ג'.

18) שם ס"ק ה'.

19) שמות כב, ו.

20) ב"ק סט, ב.



## 1 ביאור סברת ר"י – ולשיטתו

וי"ל שסברת ר"י שאין אנו אומרים שהנתחב יכול לטעון שלא חשבתי שהתוחב יעשה מעשה עבירה אזיל בזה לשיטתו לקמן במכילתין:

דלקמן בפרק המדיר<sup>21</sup> גבי אלו יוצאות בלא כתובה אי מאכילתו שאינו מעושר ופריך בגמ' 'אי דידע נפרוש, ואי לא ידע מנא ידע' והקשו התוס'<sup>22</sup> 'תימה, ולוקמה כגון דידע ופרש אבל היא היתה רוצה להאכילו שלא היתה סבורה שהי' יודע. ואומר ר"י דמאכילתו משמע שהאכילתו ומדקדק האיך האכילתו, ומיהו קשה דדייק נמי הכי אולא קצה לה חלה. ונראה לרשב"א דאמה שרצתה להאכילו אינה יוצאה בלא כתובה דיכולה לומר משחקת הייתי ואם היית בא לאכול הייתי מונעת אותך".

והיינו שלפי הרשב"א כל זמן שלא האכילתו בפועל, יכולה לומר 'משחקת הייתי ולא הייתי מנחת אותו לעבור', וכמו"כ י"ל בנדו"ד שבין התוחב ובין הנתחב יכולים לומר שלא חשבתי שהלה יעשה את העבירה בפועל. וזהו שיטת רש"י והריצב"א.

אמנם הר"י שלא מפרש כהרשב"א, אלא שמפרש שמתני' איירי שהאכילתו בפועל (הגם שקשה לפי' זה מולא קוצה לה חלה) משמע שס"ל הא אם רצתה להאכילו והוא ידע ולא אכל אין הכי נמי שיוצאת ללא כתובה וכפי שהובן בקושי', ואינה יכולה לטעון שמשחקת הייתי אלא אמרינן דכוונתה הייתה להאכילו דבר האסור, ולכן ס"ל בסוגיין שאין התוחב והנתחב יכולים לומר שלא חשבתי שהלה יעשה את העבירה בפועל.

כי אם רוצה לעשות מעשה עבירה אמרינן דזוהי גם כוונתו.

## 2 ביאור סברת ריצב"א

ולפי כהנ"ל נשוב ונבאר את דברי הריצב"א, שס"ל דהיכי שמכניסו ברצון, הרי הוא קונה לכל הפחות מחצה והרי זה דומה לשנים שהגביהו מציאה הגם שהתם ששניהם הגביהו ביחד. די"ל דגם כאן הרי זה נחשב כשנים שהגביהו בב"א דמיד כשהכניס לפיו של חברו שניהם ביחד נחשבים לגולנים; דלא רק שהשני נעשה גזלן, שהרי קונה את הגזילה בפיו, אלא שבאותה שעה גם הראשון מתחייב, דשוב אין לומר שחשב שהשני לא יעשה מעשה גזילה, דהרי הוא עשה המעשה גזילה בפועל, ולכן הרי הם נחשבים כשנים שהגביהו טלית בב"א שכל אחד קנה חצי'.

ועדיין יש לבאר בזה.

(21) עב.א.

(22) ד"ה אי דידע נפרוש.

# מנהג חסידות של יוסף ע"פ ביאורו של הרבי

הת' שלום דובער שי' שילדקרויט  
תלמיד בישיבה

## א

קושית התוס' גבי לוי

עה"פ "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב"<sup>1</sup>, מביא רש"י דברי ריש לקיש<sup>2</sup> "מכאן שאדם אסור לשמש מטתו בשני רעבון".

והנה התוס'<sup>3</sup> כתבו, וז"ל: "ואם תאמר הרי יוכבד נולדה בין החומות ואותו העת עת רעב היה וע"כ שימשו מטותיהן בשני רעבון, ויש לומר דלכ"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות ויוסף לא שימש אבל שאר בני אדם שימשו".

וכבר הקשו ע"ז, דאטו לוי לא היה נוהר במדת חסידות. וכדברי האוה"ח<sup>4</sup> "שיצא מדבריהם כי לוי לא היה חסיד, העידה עליו התורה "לאיש חסידך"<sup>5</sup> כי הוא חסיד שבשבטים, והגם שעל זרעו הוא אומר, הענפים יגידו על השורש", וממשיך שם "וקושית התוס' אינה קושיא כו". עיי"ש.

ועד"ז כ' התורה תמימה, ומוסיף "ושבט זה לא השתתף במעשה העגל, הרי שהיה מצויין בקדושה ופרישות".

## ב

תירוצי גדולי הדורות

ומצינו ע"ז עוד כו"כ תירוצים (ראה תו"ש כאן), ומהם:

א. הרא"ם תי' שללוי עדיין לא נולדה לו בת, ובמילא עדיין לא קיים מצוות פו"ד – עד שיהא לו זכר ונקבה, ולכן הותרה לו (דהיינו, שהי' בגדר של "חשוכי בנים" – שמוותר).

(1) מקץ מא, ג.

(2) תענית יא, א.

(3) שם, ד"ה אסור לאדם.

(4) עה"פ.

(5) דברים לג, ח.

ובב"י הקשה ע"ז, דא"כ גם ליוסף הותר, שהרי גם יוסף הי' חשוך בנים, שהרי לא הי' לו בת.

אך בעיון יעקב<sup>6</sup> הוכיח שהי' ליוסף בת ממחז"ל<sup>7</sup> "וכי בתך היינו מבקשים" – משמע שהיה ליוסף בת.

ב. הב"י<sup>8</sup> תי': "ולי נראה שקודם מתן תורה לא הוי מתסר לשמש בשני רעבון, והא דמייתי מיוסף אסמכתא בעלמא היא – ללמד דאחר שבא שנת הרעב אסור לשמש אחר שניתנה תורה".

ותירו צ"ע, שהרי קיי"ל דקיימו האבות כל התורה עד שלא ניתנה אפילו מצות דרבנן, וכמו שהקשה מהרש"א<sup>9</sup>: "כיון שהוא אסור לאחר מ"ת ואפי' מדרבנן, ודאי דהי' לוי מקיים איסורו כמ"ש שהאבות קיימו אפי' ערובי תבשילין".

עוד מצינו שתירצו בזה:

ג. הר"ן<sup>10</sup> כתב דאיסור תשמיש אינו אלא משום שישראל שרויין בצער, ויורדי מצרים (בני יעקב, כולל לוי) היו יודעין בעצמם שהם שבעים וכו'<sup>11</sup> (ולא היו שרויין בצער), אבל יוסף היה סבור שהן שרויין בצער (שלא ידע שהי' להם תבואה, והראי' שבאו אח"כ לקבל ממנו תבואה), ולפיכך לא שימש.

ד. רבעה"ת מתרצים בשם ר"י החסיד, דהאיסור לשמש מטתו הוא דוקא באחד שיוודע ברור שיהי' רעב, כגון נביא ששמע מפי הקב"ה שעתיד להיות רעב, ולכן יוסף שידע הדבר בבירור ע"י חלום פרעה נאסר לו, אבל לוי שלא היה יודע הדבר בבירור לא נאסר לו.

## ג

### תירוץ הרבי

בלקו"ש<sup>12</sup> מוסיף כ"ק אדמו"ר מה"מ בכ"ז, ובהקדם דלכאז"כ לא נרמז כלל בפ"י רש"י – פשוטו של מקרא, באופן ש"בן חמש למקרא" יכול להבינו, ולכאז"כ צ"ב.

ואדרבה, מדסתם רש"י (ולא כתב שום תנאים וחילוקים), מוכח:

א. דזהו איסור כפשוטו (ולא רק מדת חסידות).

(6) לע"י, תענית שם.

(7) ב"ר פצ"ג, ח. הובא ברש"י ויגש מד, יט.

(8) או"ח סו"ס תקעד.

(9) תענית שם.

(10) שם.

(11) תענית י, ב. הובא בפרש"י מקץ מב, א.

(12) ח"כ עמ' 192.

ב. האיסור הוא על כולם בלי חילוקים, גם ליוסף (לפני מ"ת) ול"חשוכי בנים" (וכפשוטות משמעות הכתוב, שאם היו באים שנות הרעב לא היו נולדים, אף שאז הי' יוסף חשוך בנים).

ג. האיסור אינו קשור דוקא עם צערו של ישראל, כ"א כל זמן שישנו "שני רעבון" בעולם אסור. [וכמוכח מהא שרש"י שינה ממ"ש גבי נח ד"נאסרה לו תשמיש המטה" – "מפני שהעולם שרוי בצער"].

ומבאר כ"ק אד"ש ע"פ דיוק לשון רש"י, שמשנה מל' הפסוק "שנת רעב" וכתב "שני רעבון": דאם ישנו רק "שנת רעבון" – שנה אחת של חידוש, אז אין לך אלא חידושו, זהו דבר ארעי ומחודש לשעתו. . אבל כשיש "שני רעבון", הרי"ז מורה על המשך, תקופה שלימה, הנהגה מיוחדת, שהקב"ה מביא תקופה של "רעב" בעולם.

וזהו הטעם בפשוטו של מקרא להאיסור לשמש מטתו בשני רעבון לאלו שאינם ברעב (ובמילא אינם שרוים בצער) – כיון שבזמן "שני רעבון", כשהנהגה מלמע' אינו באופן של "כל ימי הארץ זרע וקציר גו' לא ישבותו"<sup>13</sup>, כ"א היפך ישובו של עולם, אין מקום לעסוק ב"פו"ר ומלאו את הארץ" – ישובו של עולם.

והואיל ולגבי לוי הי' זה רק "שנת רעבון", בתחילת (ג' חדשים) שנה הב' של הרעב (דיוכבד נולדה בסוף שנה הב') – עוד לפני שנהי' חזקה ד"שני רעבון", ובמילא לא היה בכלל הגדר של איסור.

משא"כ יוסף ידע וברור שהרעב הינו הנהגה מיוחדת, ומגיע עוד "שבע שני רעב" – כמסופר לפנ"ז ובארוכה בהפרשה שיוסף פתר "את אשר אלקים עושה. . יהיו שבע שני רעב" – לכן בעבורו הי' האיסור עוד מהיום הראשון.

ו"מכאן" למדים, שבכל מקרה שיודעים בוודאות שאלו "שני רעבון" (כבר ישנו חזקה), אז "אסור לאדם לשמש מטתו" (עיי"ש בארוכה).

## ד

### הסברת תי' התוס' והב"י

ועל כל פנים, לכאור' צ"ב בתי' התוס', ועד"ז בתי' הב"י דכל האיסור אינו אלא לאחר מ"ת (וקרא דיוסף אינו אלא "אסמכתא בעלמא"), והנהגת יוסף לא הי' אלא מנהג חסידות, הרי א"כ צ"ב אמאי לוי לא נהג במנהג זה (וכנ"ל באריכות).

ויש לבאר כ"ז בהקדם ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ<sup>14</sup>:

(13) בראשית ח, כב.

(14) לקו"ש ח"ל עמ' 241.

דהנה, עה"פ<sup>15</sup> "וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה, ויאמר יוסף אל אביו בני הם אשר נתן לי אלקים בזה". פרש"י כוונת שאלתו של יעקב "מי אלה": "מהיכן יצאו אלו שאינן ראויין לברכה", וע"ז ענה יוסף "בני הם אשר נתן לי אלקים בזה" – "הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה".

ומבאר המהרש"ל שיעקב חשד אשר בני יוסף "אינן ראויין לברכה" מפני שלא נולדו בכשרות כדת וכהלכה – שמא לקח יוסף אשה מבנות המצריים או משאר אומות (ולא גיירה) – וע"ז הראה לו יוסף שטר אירוסין כו', להוכיח שנשאה לאשה "בענין שיתפסו בה קידושין וקידשה בקידושין גמורים".

והק' עליו בצידה לדרך, "הלא כל י"ז שנה היו יושבין ועוסקין בתורה לפניו . . . א"כ הרי בודאי ידע והכיר אם יש בהם פגם ייחוס או לאו ולא הי' צריך להראות לו בשביל זאת שטר אירוסין ושטר כתובה", ועוד – "איך אפשר להעלות על הלב . . . לחשוד את יוסף שבא על אחת מכל העריות כו' . . . והא ודאי שלא חשד יעקב ליוסף שלקח אשה מבנות המצריים או משאר אומות בגייתה חלילה אלא ודאי נתגיירה קודם".

ופירשו שיעקב לא חשד שמא יש בהם פגם יחוס, אלא "שחשב יעקב . . . שלא לקח יוסף את אסנת רק פילגש בלא אירוסין ובלא כתובה כיון שלא לקחה מעצמו בבחירתו רק על פי המלך שנתנה לו לאשה . . . לכך הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה לראי' שהיא אשתו ממש ולא פילגש שהרי אין כותבין כתובה לפילגש".

ומקשה הרבי דמ"מ, את"ל שבבנים אלו יש איזה חסרון בקדושתם כו' איך לא הרגיש זה יעקב במשך כל י"ז שנים אלו.

ועוד: כדי להוכיח שאסנת לא היתה פילגש הי' מספיק להראות שטר כתובה ואין צורך להראות שטר אירוסין.

וביותר תמוה: בדחז"ל (תרגום יונתן ומס' כלה) אכן נזכר רק שטר כתובה. ומה הזקיקו לרש"י להוסיף שטר אירוסין.

גם צ"ל: מהיכא תיתי לומר שיוסף קידש את אסנת בקידושי שטר דוקא.

[וכ"ק אד"ש מביא ע"ז כמה ביאורים ודוחקים, ובעיקר, בהיותם רחוק מפשט הפשוט].

## ה אירוסין אצל האבות ויוסף

ומבאר כ"ק אד"ש כ"ז בהקדמת יסוד, דפשטות המקראות מורה שאצל האבות לא היו אירוסין לפני הנישואין [אף שקיימו כל התורה כולה וגם גזירות דרבנן], ומוכח הוא מלשון

הכתובים בנישואי יצחק ורבקה, וכן בנישואי יעקב ולאה.

וממ"ש הרמב"ם<sup>16</sup>: ". כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה . " משמע שלולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש", כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואי"ז אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה . ", היינו שהתורה חידשה (גם) עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל).

ולכן לא מצינו שהאבות קידשו נשותיהם לפני הנישואין [אף שקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה]. משא"כ יוסף כתב שטר אירוסין לראי' שאירס את אשתו בכדי לתת תוקף לאירוסין שלו [שמצ"ע אין להם תוקף].

והטעם שרק אצל יוסף מצינו הידור זה, היינו כיון שהי' במצרים, שהמצריים הם "שטופי זימה", היתה צ"ל זהירות מיוחדת ותוספת חומרא וקדושה בעניני אישות, ולכן הוסיף שנישואיו יהי' עכ"פ מעין האירוסין שלאחר מ"ת.

וזה הי' המכוון בדברי יעקב "מהיכן יצאו אלו": אין הכוונה ב"יצאו" – נולדו, אלא זהו ביטוי של תמי': מאיזה טעם וסיבה יצאו מהיות ראויים לברכה, דכיון שנולדו בארץ של "שטופי זימה", חשש שמא זה גרם שלא יהיו ראויים לברכה.

וזהו מענת יוסף ליעקב "בני הם אשר נתן לי אלקים בזה", בניו (לא רק כפשוטו, אלא) "אשר נתן לי אלקים בזה", שהם בני נישואין כאלו שהיו בתכלית השלימות, אפילו לגבי הנהגת האבות עצמם – ולראי' ע"ז "הראה לו שטר אירוסין".

## הביאור על פי כל הנ"ל

וע"פ זה יש לפרש תירוץ התוס' הנ"ל, די"ל דס"ל כהב"י שהאיסור לשמש מיטתו בשני רעבון אינו אלא לאחר מ"ת (וקרא דיוסף אסמכתא בעלמא הוה). והטעם שדוקא יוסף נהג במנהג זה דחסידות (שאינו אלא לאחר מ"ת), משא"כ לוי (אף שעליו אמר משה . . . איש חסידיך"), כיון שבהיותו בארץ מצרים – "שטופי זימה", הי' צריך ליזהר בזהירות מיוחדת ותוספת חומרא וקדושה.

כלומר, שדוקא יוסף בהיותו במצרים הוצרך ל"הידורים" נוספים, ולכן דוקא אצלו מצינו הידור זה למנוע מלשמש מיטתו בשני רעב.

וזהו ע"ד זהירותו ותוספת קדושתו בקיום "שטר אירוסין" – שאינו שייך אלא לאחר מ"ת, ועם כ"ז החמיר יוסף ע"ע.









שער

# חסידות





## בענין אורך, רוחב ועומק

הת' ישראל שי' אוחנה  
תלמיד בישיבה

א

ד' מעלות הנפעלות ע"י הדיבור

בד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט<sup>1</sup> מבאר בענין הדיבור, שאע"פ שכל מה שמוציא בדיבור מוכרח שיבוא במחשבה וכו', מ"מ ישנה מעלה בדיבור דוקא. דכשמוציא דבר שכל בדיבור, מתוסף הבנה בהשכל. ובכמה פרטים: א. באורך; ב. ברוחב; ג. בעומק; ד. "ובאופן גילויי (באופן כך וכך דוקא)". אורך – פירושו, להוריד את הדבר שכל (ע"י משלים) לדרגה פחותה יותר. רוחב – פירושו, ריבוי פרטים והסתעפויות שיוצאות מהדבר שכל. עומק – פירושו, להבין את הענין באופן יותר עמוק. ואופן הגילוי – פירושו "גילוי אור השכל שבא בהגבלה באופן כך וכך דוקא" [עיי"ש במאמר בארוכה].

וכשמוציא הענין בדיבור הרי אז מתוסף בכל ענינים אלו: באורך – שמתוספים אצלו משלים ודוגמאות בדרגה פחותה יותר, דהיינו משלים יותר פשוטים ויותר קרובים להאדם, דאע"פ שבתחילה רק חכם גדול הי' יכול להבינו, הרי בעת הדיבור ה"ה מוצא דרך להסבירו (ע"י משלים) אפי' לקטן ביותר דגם הוא יוכל להבינו. ברוחב – דע"י הדיבור ה"ה רואה יותר פרטים והסתעפויות היוצאים מענין זה. בעומק – ש"יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל מה שלא הי' כלל במחשבתו לבד, היינו כאשר חשב את השכל באותיות המח' קודם שבא לדיבור לא ידע ולא השכיל כלל בעומק השכל כמו עתה בעת הדיבור שאז דוקא נתגלה לו עומק ההשכלה הזאת כו"<sup>2</sup>, דתופס יותר את עצם (עומק) הענין.

ובנוגע לאופן גילוי השכל ממשיך בהמאמר: "וכן לפעמים בדיבור דוקא בא אור השכל בכמה אופנים שונים שלא כמו בתחלת גילוי השכל מן כח המשכיל, שבא אל המחשבה ומן המחשבה אל הדיבור שבא בהגבלה באופן כך וכך, ואח"כ בדיבור ה"ה משיג אותו בכמה אופנים שונים היינו באופן זה ובאופן אחר, ומצרף ומחבר ב' האופנים שאינם סותרים זל"ז או ששניהם דבר אחד כו', מפני שנקודה אחת מחייבת ב' האופנים כו'". וממשיך בהמאמר דהאופן שדיבור מוסיף ב"אופן הגילוי", הרי זה ע"י שהדיבור מוסיף בעומק הענין, ובלשונו

(1) ספר המאמרים תרנ"ט עמ' ד.

(2) לשון המאמר שם.

הק':<sup>3</sup> "והיינו מטעם הנ"ל שמפני שבדיבור בא לעומק השכל – שמשיג אז את השכל בעומקו ובפנימיותו, לכן הרי הוא משיגו בכמה אופנים שונים, ומצדד ומחבר כולם כו'. דעומק השכל ה"ה בלתי מוגבל ויכול להיות ממנו כמה אופנים שונים"<sup>4</sup>.

ויש לעיין מדוע דוקא ההוספה ב"אופן הגילוי" תלויה בעומק, משא"כ ההוספה באורך וברוחב. בדפשטות ההוספה באורך ורוחב ה"ה ג"כ תלויה בהוספה בעומק, דאם מבין הענין בעומק ה"ה יכול להורידו יותר, וגם לראות בו יותר פרטים. משא"כ אם מבינו רק באופן שטחי לא יוכל להוריד את הענין (כ"כ) באופן פשוט יותר, וכן לא יוכל לראות את כל הפרטים וההסתעפויות, וא"כ למה כותב בהמאמר רק על "אופן הגילוי" דקשור עם הוספה בעומק, ולא על אורך ורוחב, דלכאורה גם הם קשורים עם עומק.

## ב

אורך – אותו שכל, אופן הגילוי – שכל חדש

ובהשקפה ראשונה יש לבאר, ובהקדים מה שכתוב בסה"מ פר"ת<sup>5</sup>, ש"אורך" קאי על בחי' ה"חכמה", שהיא רק נקודת השכל – "ברק המבריק", ואע"פ שהיא רק נקודה (בלתי התפשטות), מ"מ היא נקראת אורך, דאין פירושו של אורך – התפשטות, אלא הכוונה שמוריד את אותו ענין למטה יותר ע"י משל. ע"ש.

ולכאו' יוצא מזה, ש"אורך" אין פירושה שמחדש כאן דבר חדש, אלא פירושה שמביא הרבה משלים על אותו ענין, אותו דבר שכל. ואע"פ שבפועל כל משל הוא בדרגה פחותה יותר, ויותר קרוב לשכל האדם, מ"מ ה"ז משל על אותה נקודת השכל, ועדיין נשארים בתוך אותו "ציור", – שבתוך ציור זה גופא מתרחבים יותר או יורדים למטה יותר. ולכן לא זקוקים ליותר עמקות ויותר הבנה בדבר, אלא יכולים להישאר באותה הבנה שהי' קודם, כי לא נתחדש ענין חדש, אלא שאותו שכל – אותו "ציור" – גופא מורידים למטה יותר<sup>7</sup>. וכן ברוחב, לא נולד שכל חדש, אלא שבתוך אותו נקודת השכל מתרחב ומוצא יותר פרטים ויותר הסתעפויות שכולם יוצאות מאותה נקודה.

משא"כ ב"אופן הגילוי", דמגלה בשכל אופן אחר לגמרי, הרי אינו נשאר בתוך אותו

(3) שם עמוד ה'.

(4) לפירוש הענין עי' לקמן אות ה' ואילך.

(5) ד"ה "הרעשת הארץ" בסופו – עמ' צט ואילך.

(6) לפירוש הענין עי' לקמן אות ה' ואילך.

(7) ובד"ה "שלש פעמים בשנה" תש"ט אות ל"ו [סה"מ תש"ט עמ' נו]: "ואין שום התחדשות כלל וכלל בהטבעת [– המשל] העשרים וחמישים לגבי הראשונה והשני". וכן מבואר מהמאמר כאן (תרנ"ט) "בעת הדיבור דווקא יתחדש אצלו עוד ענינים שלמטה מענינים הקודמים שיכול להביא בהם ג"כ אותו השכל עצמו ועי"ז יורד אור השכל עצמו וכו'", דהיינו דבאורך לא ניתוסף שכל חדש אלא דאיתו דבר שכל יורד למטה למטה יותר (למדריגה יותר נמוכה).

"ציור", אלא מתחדש כאן ענין חדש – אופן אחר שיכול לבוא אור השכל דמתחילה התגלה אור השכל באופן כזה דוקא ועכשיו מתגלה באופן אחר דהיינו דבר שכל חדש. [ומצדף ומחבר ב' האופנים (- ב' נקודות -) שאינם סותרים זל"ז או שניהם דבר אחד"<sup>8</sup>].

## ג

## גם אורך הוא דווקא ע"י עומק

אבל באמת אינו נראה כן, דכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בד"ה שיר המעלות ממעמקים דיום ב' דר"ה תרד"ע אות קצז – קצט<sup>9</sup> דבשכל יש ב' פרטים: א) העלאה לעומק ופנימיותו; ב) הורדה והמשכה למטה מטה. ומבאר דאחד תלוי בשני, דכדי להמשיך את השכל למטה הוא רק כשמגיע לעומק השכל, ובלשונו הק"י<sup>10</sup>: "והנה ב' הכוחות שבחכ', הגם שהם הפכיים זמ"ז . . באמת הם תלויים זב"ז . . וכידוע דכח הירידה בשכל להביא כל אור שכל בבחי' השפעה אל הזולת". וכן הוא בנוגע לרוחב, דכדי להביא ריבוי פרטים ה"ז דוקא עי"ז שמשיג את עומק השכל, וכמו שממשיך שם<sup>11</sup>: "וכמו"כ כח ההתחלקות להביא את האור שכל בחלקים רבים, זהו דוקא כאשר בא לעומק המושג דאותו שכל כו', דכאשר מגיע לעומק ופשיטותו . . אז יוכל להביאו בריבוי התחלקות פרטים". עיי"ש בארוכה.

ובפרט ע"פ לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ בד"ה "בחר לנו את נחלתינו" תשכ"ג<sup>12</sup> שענין האורך זהו דווקא אם משיג את עצם הענין, ובלשונו הק"י: "שבכדי להוריד את השכל ולהלבישו במשל (ושהמשל יהיה מכוון) הוא כשודע את עצם הענין".

ומכאן רואים בפירוש דלא רק ב"אופן הגילוי" נתוסף ע"י העומק, אלא גם באורך וברוחב השכל מתוסף אצלם עי"ז שמגיע לעומק השכל.

ואולי יש לבאר בדרך אפשר, דכאן במאמר (תרנ"ט) אינו בא להסביר מהו מקור היכולת להמשיך הדבר שכל באורך ורוחב ואופן הגילוי, דאין זה קשור כ"כ להמשך הענינים, ולכן באורך ורוחב אינו מסביר ששורשו מעומק השכל. אלא שבנוגע ל"אופן הגילוי" הנה זה נוגע לגוף הענין<sup>13</sup>, לכן מבאר את השורש והמקור של ענין זה. והיינו, דלכאורה אינו מובן כ"כ – איך יכול להיות שלפנ"כ הוא הבין והלביש אור השכל באופן כן, וע"י דיבור דוקא מתוסף עוד

8) ואולי יש לדייק כן גם מלשון המאמר בסוף עמוד ד' "וכן לפעמים כו' בא אור השכל בכמה אופנים שונים שלא כמו בתחלת גילוי השכל מן כח המשכיל שבא אל המחשבה . . באופן כן וכך וכו', היינו דכאן באופן הגילוי כשמוציא השכל בדיבור, הרי מתחדש אופן אחר שיכול כח המשכיל – המקור השכל – להתגלות בו דהיינו שכח המשכיל מוציא "דבר שכלי" חדש משא"כ ההוספה באורך ורוחב הרי זו הוספה בדבר שכל עצמו.

9) סה"מ תער"ב ח"א עמ' תא ואילך.

10) שם, עמ' תב.

11) שם, עמ' תג.

12) סה"מ מלוקט חלק ה ע"ו.

13) ועוד דזה מבאר מהו הפירוש ב"אופן הגילוי" עיין להלן אות ד' ואילך.

אופנים להלביש בהם אור השכל?<sup>14</sup> ולכן מבאר במאמר דהו משום שמתוסף בעומק, "דעומק השכל ה"ה בלתי מוגבל ויכול להיות ממנו כמה אופנים שונים". משא"כ באורך ורוחב אינו קשה כ"כ איך יכולים להוסיף בהם, מאחר שעדיין נשארים באותו ציור ומתבססים על אותה נקודה כנ"ל באריכות, ולכן אינו מביאו בהמאמר דאינו קשור כ"כ להמשך הענינים.

[ועדיין יש לעיין, האם י"ל עוד יותר: דהעומק שמביא להוספה באופן הגילוי, והעומק שמביא לאורך ורוחב – הם שני מדרגות שונות, ויתבאר לקמן.]

## ד

### אופן גילוי – מהו?

ואולי יש לבאר הנ"ל בתוספת ביאור, בהקדם ביאור כללות הפירוש ד"אופן הגילוי". דלכאורה צריך לבאר מהו הפירוש בזה, דמצד א' הנה מלשון המאמר (עמ' ד', שו"ה התגלותו) "שהרי כל דבר שכל וחכמה שבה . . . באורך ורוחב ועומק ובאופן גילוי...". הרי משמע שזהו דבר רביעי בפ"ע (חוץ מעומק)<sup>15</sup>. אבל מצד שני מבאר דההוספה באופן הגילוי מגיעה מההוספה בעומק (כמו שהעתיקתי לעיל באות א') משמע שזהו אותו הענין ד"עומק"<sup>16</sup>?

ושמעתי מהרה"ח י.ס. (משפיע בשיבתנו) דענין ה"עומק" המבואר<sup>17</sup> בנוגע לאופן הגילוי, ה"ז אופן אחר של עומק ממש"כ לפנ"ז (בעמ' ד') בנוגע לעומק (סתם), דבאופן הגילוי ה"ה מגיע לעמקות הרבה יותר. דבאופן הגילוי ה"ה עולה מעלה מעלה בעמקות השכל עד דמגיע לעומק נקודת השכל וממילא ה"ה מצרף ומחבר כל מה שמגיע מנקודת שכל זו. משא"כ בעומק סתם אינו מגיע לנקודת השכל ממש, אלא רק ד"מתחדש אצלו שכליות חדשות בתוס' אור וכו'", ולא שמגיע לנקודה שהביאה לשכל זה<sup>18</sup>.

במילים אחרות: הענין שמבאר בנוגע לאופן הגילוי היינו שמגיע לעומק דחכמה. דהיינו שמתעמק כ"כ עד שמגיע לנקודת השכל (בחי' החכ'), שהיא מופשטת ואינה מוגדרת כלל, ושם הוא המקור לשכל הגלוי, ואז ה"ה יכול לראות עוד אופן לגלות את הדבר שכל וג"כ רואה האיך ששני שכליים בעצם מגיעים מאותה נקודה (מאחר שהגיע למקור שכל זה – עומק

14) וכן"ל אות ב', דב"אופן הגילוי" ה"ז שני שכלים שונים, וא"כ אינו מובן האיך דיבור יכול לפעול דבר גדול כזה, דבשלמא מה שהדיבור מוסיף באורך ורוחב השכל אי"ז חידוש גדול כ"כ דסו"ס ההתווספות כאן היא בתוך אותו דבר שכל גופא משא"כ באופן הגילוי הנה ההוספה שנעשה ע"י דיבור ה"ה שני שכליים שונים, וזה פלא האיך יכול הדיבור לעשות זה.

15) וכן מהמשך המאמר, שמבאר ההוספה שדיבור פועל באורך, ברוחב ובעומק, ואח"כ מוסיף "וכן לפעמים וכו'" (אופן הגילוי) דמשמע שבא להוסיף עוד ענין.

16) וראה לקמן אות ו'.

17) עמ' ה.

18) וזהו דיוק הלשון בסוף ע' ד' "וכן לפעמים . . . כמו בתחילת גילוי השכל מן כח המשכיל שבא של המחשבה

וכו'" [וכן בע' ה' (בדפו"י בשו"ה אופנים) "דעומק השכל ה"ה בלתי מוגבל ויכול להיות ממנו כמה אופנים"].

דחכמה). משא"כ עומק סתם ה"ז ע"ד עומק דבינה, שאינו מגיע למקור השכל רק שמתחדש שכל חדש בעמקות יותר. דבתחילה בהשקפה ראשונה למד כן ואח"כ בעת הדיבור מתגלה אצלו שבעצם יש כאן דבר עמוק הרבה יותר<sup>19</sup>.

וחידוש זה דדיבור פועל זאת ה"ז פלא גדול ביותר, דאינו מתגלה בכל פעם שמוציא דבר שכל בדיבור, כ"א רק לפעמים. כל' המאמר (בסוף עמ' ד) "וכן לפעמים בדיבור דווקא...," דחידוש זה דיש הוספה באופן הגילוי ה"ה חידוש גדול, שאינו מתגלה בכל פעם אלא רק "לפעמים".

וזהו ג"כ מה שממשיך במאמר<sup>20</sup> "נמצא דהדיבור ממשיך גילוי אור חדש ממקור השכל...," דלכאורה ע"פ ביאור הנ"ל כאן מדובר (לא על החידוש דעומק כפי שהוא בד"כ, עומק דבינה, כ"א) על החידוש ד"אופן הגילוי" – עומק דחכמה, דדיבור פועל עד כדי כך שיתגלה "אור חדש ממקור השכל".

ועל פי באור זה אפשר לומר דהמאמר מבאר המעלה (והפלא) שבדיבור (דמוסיף בשכל) בדרך מלמעלה למטה, דקודם כל מבאר ההוספה שנעשה ברוחב<sup>21</sup> שזה פלא פחות יותר, דכאן ההוספה הוא רק (בחיצוניות) בפרטים וההסתעפויות שיוצאים מהדבר שכל, ואח"כ מוסיף בהמאמר דדיבור הרי הוא מוסיף (לא רק בפרטים שבדבר שכל אלא) עוד יותר, דמוסיף אפי' באורך שזו היא הוספה בנקודת השכל עצמו, שיכול להורידו למטה יותר, ואח"כ מוסיף בהמאמר דדבור ה"ה מחדש ומוסיף (לא רק בנקודת השכל עצמו אלא) אפי' בעומק השכל, בהעמקות של השכל<sup>22</sup>. ואח"כ ממשיך במאמר דדבור מוסיף לא רק בעומק השכל סתם – עומק הבינה – אלא עוד יותר אפי' בעומק דחכמה בנקודה הכי מופשטת.

וע"פ ביאור הנ"ל יובן (יותר) למה כאן (בתרנ"ט) בהמאמר מביא רק זה דאופן הגילוי מגיע מעומק (ולא מזכיר שאורך ורוחב מגיע מעומק) משום דהמאמר אינו בא לבאר מהיכן מגיע חידוש והוספה הזו שדיבור פועל (ולכן אינו מזכיר דעומק פועל מוסיף באורך ורוחב).

19) וכמובן דאינו כמו רוחב, דברוחב ה"ה עדיין נשאר בתוך אותו דרגה של שכל רק שבדרגה זו רואה יותר פרטים, משא"כ בעומק מתחדש אצלו שכל חדש, נקודה חדשה (כמו עד"מ דע"י יגיעה בסוגיא רואים נקודה חדשה שמסבירה את כל הענין באופן אחר לגמרי, הרי אין הפי' שכאן נתחדש אצלו עוד פרטים בדבר אלא פירושו שמתחדש אצלו שכל (נקודה) חדש, דרך חדשה להבין את כל הסוגיא). ועי' לעיל באות ב'.

20) תחילת עמ' ה'.

21) דלכאורה קשה, דבתחלה כותב במאמר דדבור מוסיף "באורך רוחב עומק ואופן הגילוי...," דמתחיל באורך ורק אח"כ רוחב, משא"כ כשמבאר המאמר בפרטיות הרי קודם מבאר ההוספה שנעשה ברוחב ורק אח"כ ההוספה באורך. וע"פ מש"כ בפנים יובן.

22) "שכליות חדשות" – "ציור" חדש. ובפרט ע"פ מה שמוסבר לעיל באות ב' ובהערה 8.

אלא דבנוגע לאופן הגילוי מבאר שמגיע מעומק, דזהו הגדר והפירוש של "אופן הגילוי",  
דהדיבור מוסיף בעומק דחכ<sup>23</sup>.

אמנם מלשון המאמר אינו משמע כן כ"כ:

(א) דבמאמר אינו מוזכר כל זאת דכאן מדובר על סוג עומק (דבחי' חכ') שהוא עמוק יותר  
(ממש"כ לפנ"ז במאמר על) עומק סתם, וצריך לדחוק זאת קצת בלשון המאמר.

(ב) דבתחלת עמוד ה' (בדפ"י שו"ה שנקודה) לשון המאמר הוא "והיינו מטעם הנ"ל שמפני  
שבדבור בא לעומק השכל . . . לכן הרי הוא משיגו בכמה אופנים שונים... " דזה שמתוסף  
באופן הגילוי הרי זה "מטעם הנ"ל" דמתוסף בעומק, משמע שמדובר על אותו דרגא בעומק  
שמוזכרת לעיל (ולא שבתחלה מדובר על עומק דבינה ועכשיו על עומק דחכ)<sup>24</sup>.

(ג) וכן מלשון המאמר בעמוד ו' (שו"ה ביותר) "והטעם בכל זה מה שעל ידי הדבור דוקא  
מאיר ומתגלה אור פנימיות ועומק השכל מה שאינו בא בגילוי בעיון במחשבה לבד כו' וכן  
באורך ורוחב ואופן גילוי השכל... " הרי משמע דעיקר החידוש (והפלא) שדיבור מוסיף  
(דעליו בא כאן לבאר "והטעם בכ"ז") ה"ז בעומק השכל (משא"כ לפי הביאור הנ"ל הרי  
ההוספה אופן הגילוי ה' החידוש הכי גדול) ואופן הגילוי ה"ה פרט צדדי, ומוזכר לאחר אורך  
ורוחב<sup>25</sup>.

## ה

### הביאור בדא"פ

ואולי י"ל דביאור ההוספה ב'אופן הגילוי' הוא בפשטות יותר, דאין הכוונה על דרגה  
נעלית יותר מ(אורך ורוחב ו)עומק, אלא שזהו חלק (ותוצאה, כדלהלן) מ'עומק'. דכאשר  
מעמיק בדבר ה"ה מתקרב יותר לנקודת השכל דהיינו מקור השכל (שממש נמשך ונתפשט

23) וע"פ ביאור הנ"ל לכאורה אפשר לומר דהעומק שמוסיף באופן דהגילוי הוא עומק דחכמה משא"כ כדי  
להוסיף באורך ורוחב אין צריכים להגיע לעומק כ"כ קדום אלא די בעומק דבינה.

24) ודוחק קצת אפ"ל ד"והיינו מטעם הנ"ל" פי' מהענין הנ"ל, דהיינו עומק (בכללות).

25) ואולי יש לתרץ, דבאמת הפלא הכי גדול שדיבור פועל ה"ז ההוספה ב'אופן הגילוי' שמתוסף בעומק דחכ',  
אבל חידוש ופלא זה אינו ניכר כ"כ בגלוי, משום שהוא רק מזמן לזמן, ובלשון המאמר "וכן לפעמים בדיבור". ולכן  
כשבא לבאר "והטעם בכל זה", דהיינו הסיבה לזה שדיבור מוסיף, ה"ה בא לבאר (בעיקר) מה שנראה כדבר פלא,  
ודורש ביאור. ולכן אינו מזכיר 'אופן הגילוי' אלא רק בסוף הענין ובדרך אגב, משום שאינו נראה כ"כ כדבר פלא (וגם  
אינו ניכר כ"כ שדיבור פועל ההוספה הזו).

ואוי"ל שזהו ג"כ מה שכאן במאמר ("והטעם בכל זה"), אינו מזכיר כלל ההוספה שדיבור פועל ב'עבודת  
התפילה', משום שדבר זה אינו ניכר בגלוי כ"כ האיך שדיבור פועל הוספה זו, מכיוון דההוספה הווה "באור האלוקי"  
(דאפ"ל דד"א פועל הוספה זו). משא"כ בשכל (ומדות) שהם דברים גשמיים יותר ה"ז נראה ונגלה יותר האיך  
שהוספה זו בא ע"י הדיבור. ובאמת בנוגע לעבודת התפילה י"ל דהסיבה דאינו מזכיר כאן הוא משום דמה שמבאר  
כאן במאמר אינו מבאר על עבודת התפילה אלא בנוגע לעבודת התפילה הביאור הוא באופן אחר.



הדבר שכל) ומשם יכול לראות ששני השכליים מגיעים מאותה נקודה, או לראות אופן אחר לדבר שכל זה. [אמנם, כאשר מגיע לעומק הענין לאו דווקא בכל פעם מסתכל ורואה אופן אחר להסביר ולהלביש שכל זה, אלא רק "לפעמים", כלשון המאמר, משום דאינו משים לב לזה כ"כ].

[וההבדל בין אורך ורוחב לאופן הגילוי הוא אע"פ ששניהם מגיעים מעומק, י"ל דאורך מגיע מעומק בדרך התעסקות (דפועל איזה פעולה כביכול) משום דעומק ה"ז 'כח ההפלאה' ואורך ה"ז 'כח הירידה'<sup>26</sup>. ו(אע"פ שכדי שיהי' 'כח הירידה' צ"ל 'כח ההפלאה' מ"מ) ה"ה שני כוחות נבדלים (ומנגדים זל"ז). וכשמגיע לעמקות הענין (ע"י 'כח ההפלאה') ורוצה אח"כ להוריד את הענין (ע"י 'כח הירידה') – אורך – ה"ז צ"ל בדרך התעסקות ופעולה. וכן ברוחב צ"ל התעסקות להוציא ההסתעפויות מהענין.

משא"כ 'אופן הגילוי' אינו מגיע מהעומק ע"י התעסקות ופעולה אלא כתוצאה ישירה מעומק. דכאשר מגיע לנקודת הענין ה"ה רואה בדרך ממילא אופן אחר לבאר ענין זה, וכן "מצרף ומחבר ב' האופנים שאינם סותרים זל"ז או ששניהם דבר אחד", שרואה האיך ששני האופנים מגיעים מאותה נקודה. דכאשר העמיק הגיע (קרוב יותר) לנקודת הענין.]

ובזה יובן:

א. לשון המאמר (עמ' ה') "והיינו מטעם הנ"ל" דבאמת אופן הגילוי מגיע מאותו עומק דמדובר לפנ"כ במאמר.

ב. מש"כ במאמר (עמ' ו') "והטעם בכ"ז... דמזכיר אופן הגילוי בדרך אגב כביכול, כפרט צדדי, משום דבאמת אינו חידוש כ"כ אלא רק חלק ופרט מעומק.

אבל פי' זה ג"כ צריך ביאור:

א. מפני מה מביא במאמר כל הענין ד'אופן הגילוי', דלכאו' אי"ז מראה על פלא גדול כ"כ [דבשלמא אם הפי' ד'אופן הגילוי' הוא כמש"כ לעיל (אות ד') דקאי על עומק (יותר נעלה, עומק) דחכמה, א"כ אפ"ל דהמאמר מביא הפלא שבדיבור באופן דמלמטלמ"ע, כנ"ל]<sup>27</sup>.

ב. עדיין צ"ב מפני מה הענין ד'אופן הגילוי' מתגלה רק "לפעמים" (הרי הוא תוצאה ישירה מעומק, כנ"ל).

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

(26) עי' בסה"מ תער"ב הנ"ל (באות ג').

(27) אף ד"ל דהיא הנותנת, כמשנ"ת עתה, דמוזכר במאמר כפרט בעומק.

## דרגת עשירות דמשה

הת' יעקב זבולון שי' הורוויץ  
תלמיד בישיבה

### א

משה דרגתו בחי' 'עשיר'

בד"ה זאת חוקת התורה וד"ה תפלה למשה' מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ את מזמור צ' שבתהלים, "תפלה למשה".

הרבי מבאר באריכות את ענין התפלה דמשה, על מה התפלל, וכיצד שייך שמשה יתפלל כשהוא עשיר מושפע בריבוי השפע בגשמיות וברוחניות, ואיך שהתפלה זה מפני שהוא עשיר.

הרבי ממשיך, שמשה הוא מבחי' דעת עליון, שמקבל מבחי' עתיק ולכן נק' עשיר (כי אין עשיר אלא בדעת).

### ב

ב' הדרגות שבעתיק

ידוע שבבחי' עתיק ישנם ב' דרגות: פני' עתיק וחיצוניות עתיק. וכמבואר בד"ה להבין ענין נרות חנוכה ה'תשכ"ו החילוק בין ב' דרגות אלו, וזלה"ק: "כי ברור הניצוצות שע"י גילוי חיצוניות עתיק הוא לא מצד הניצוצות עצמם אלא מצד זה שהגילוי מושך את הניצוצות אליו, ולכן נתבררו אז (בימי שלמה, שהיה אז גילוי חיצוניות עתיק) רק נצוצות אלו ששייכים להרגיש גילוי אור, והבירור שע"י גילוי פנימיות עתיק הוא . . מתגלה בכל דבר שמציאות שלו גופא היא אלקות, ולכן לע"ל שאז יהי' הגילוי דפנימיות עתיק גם הנצוצות שנחשכו יתעלו ויוכללו בקדושה . . שגם הדברים הגשמיים עצמם יהיו בתכלית ההתאחדות באלקות".

וממשיך הרבי "ועוד חילוק כיון שהבירור שלהם הי' לא מצד עצמם אלא מצד הגילוי שהאיר בהם, לכן, הבירור שלהם הי' כשבאו להמקום ששם הוא הגילוי. והבירור דלע"ל (פני' עתיק), כיון שהבירור אז יהי' ע"י שיתגלה אמיתית המציאות של הדברים המתבררים עצמם, לכן, אז אהפוך אל עמים (כמו שהם במציאותם ובמקומם) גו' לעבדו שכם אחד". עכלה"ק.

(1) י"ב-י"ג תמוז ה'תשכ"ט, סה"מ מלוקט ח"ה ע' שיח ואילך.

(2) אות יו"ד ואילך, סה"מ מלוקט ח"ו ע' עא.

## ג

## דרגת משה רבינו - פני' עתיק

ע"פ ביאור זה בחילוק בהשפעת פני' עתיק לחיצוניות עתיק, י"ל בפשטות שדרגתו של משה היא בחי' פני' עתיק. וזאת ע"פ דברי הרבי במאמר ד"ה "תפלה למשה" הנ"ל<sup>3</sup> וזלה"ק: "ובכדי שיתמלא החסרון לגמרי, היינו שלא יהיה שום מקום שאין מאיר בו גילוי אלקות, הוא ע"י העבודה דדעת עליון שמקבל מפנימיות הכתר, עתיק, דבכללות הוא עצמות אוא"ס", עכלה"ק.

וע"פ המבואר לעיל נראה בפשטות, שדרגת משה היא בחי' פני' עתיק, כי דווקא בדרגא זו הוא עניין זה, שיש מילוי החסרון עד כדי כך שלא נשאר מקום שאין בו גילוי.

וכן משמע קצת מהלשון "דבכללות הוא עצמות אוא"ס", שמוזכר ג"כ בהמשך די"ט כסלו הנ"ל (ד"ה להבין ענין נרות חנוכה בתחילתו) וזלה"ק "כיון שפני' עתיק (א"ס שבדרל"א) הוא (בכללות) עצמות אוא"ס", עכ"ל הק'.

ובפשטות היה נראה לדחות ראייה זו, שאפשר לומר שבמאמר ד"ה תפלה למשה הוא מדבר בכללות עתיק (ולא מחלק בין פני' עתיק לחיצ' עתיק), ובמאמר ד"ה להבין ענין נ"ח הנ"ל מדבר יותר בפרטיות.

אך יש לדחות, שבאמת כן מוכח כנ"ל, וזה מלשונו הק' כפי שאמרה בעת אמירת המאמר, מילה במילה: "וואס משה איז געווען אן עשיר, וואס אין אותיות פון קבלה דאס איז דער ענין פון דעת, און אין דעת גופא דעת עליון . . איז דאס וואס ס'שטייט בגלוי – וואס קומט אראפ בגלוי בזמ"ז איז מערניט ווי חי' עתיק משא"כ פני' עתיק דאס וועט נתגלה ווערן לע"ל . . אע"פ וואס כל הג' קווין זיינען עולה אין דעת עליון וואס דאס איז קו האמצעי ווי דאס שטייט אין ג' קווין זה אחר זה איז ער עולה און נעמט פון פני' הכתר וואס דאס איז דער ענין עתיק און אין עתיק גופא פני' עתיק. וואס דערפאר וועט ער אונגערופן בשם עשיר". עכלה"ק מסרט הקלטה.

ממילא מוכח שהגילוי דמשה רבנו, גילוי דעת עליון – עשיר, זהו הגילוי של פני' עתיק.

## ד

## עשיר (משה) - בחי' עתיק

הנהגה במאמר ד"ה פדה בשלום נפשי תשכ"ו מבאר הרבי ששלמה המלך הוא הדרגא הנעלית ביותר של עשירות, ואך ישנה דרגא שלמעלה מעשירות והיא בחי' חסד. ובאותיות

(3) ע' רכח.

(4) נעתק מסרט הקלטה (ט"יפ').

הרב<sup>5</sup> "דענין החסד שהוא למעלה גם מעשירות, הוא הגילוי דלע"ל שהוא נעלה יותר גם מהגילוי שהי' בימי שלמה. דהמשכה שבימי שלמה היתה מבחי' עתיק (כנ"ל), ולע"ל תהי' ההמשכה מבחינת פנימיות עתיק. היינו א"ס שברדל"א, שהוא עיקר הענין דעתיק". וממשיך הרבי לאח"ז "שבימי שלמה היתה עשירות אמיתית, אף שלא הי' אז הגילוי דלעתיד, כי החידוש שהי' לע"ל הוא שאז יהיה גילוי העצם שלמעלה מבחי' הגילויים, ועניין הגילויים הי' בימי שלמה בשלימות". ז"א, שעשירות איזו דרגא שלא תהיה (וראה שם (אות ז') "העשירות שהיה בימי שלמה – הדרגא הכי נעלית שבעשירות") זה רק חי' עתיק ולא פני' עתיק.

ממילא צריך ביאור איך יתאימו ב' הענינים הנ"ל, דמחד גיסא מוכחא מילתא דמשה רבנו הוא בחי' פני' עתיק, ומאידיך גיסא מבואר דבחי' עשיר גם הנעלית ביותר אינה רק מחי' עתיק.

## ה

### גם תפילת עשיר בפנימיות עתיק

לכאן, ניתן ליישב שמ"ר עצמו דרגתו היא בחי' פני' עתיק, רק שתפלתו שיומשך לבני' היא בבחי' עשירות – חי' עתיק. ועפ"ז יובן גם מה שאומר הרבי (כנ"ל ס"ג) שבחי' עשיר מקבל מבחי' פני' עתיק. דהכוונה בזה שהוא מקבל מפני' עתיק, אך הוא עצמו למטה מזה.

אך באמת זה דחוק מאוד, וגם יש להוכיח זאת מדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בפירוש, וכדלקמן:

בדבריו הק' בברכת אנ"ש די"א ניסן ה'תנש"א<sup>6</sup> אומר אדמו"ר מלך המשיח, וזלה"ק: "וכמודגש אין תוכן התפלה והברכה, ובסיומה – "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו", או "עלינו" – יעדער איד און אלע אידן – זאל זיין דער גילוי פון "נועם אלקינו", וואס "נועם" (נועם עילאה) איז די דרגא פון עתיק, און פני' עתיק, ביז – עצמותו ית', און דאס זאל נמשך ווערן אין "מעון" (אותיות נועם), מלכות, ביז אין "מעשה ידינו", און דער כח אויף דעם קומט פון "תפלה למושה איש האלקים", תפלת עשיר, וועלכע דערלאנגט אין עצמותו ית', עכלה"ק.

א"כ ברור שגם משה רבינו (כנ"ל) וגם תפלתו שיומשך בחי' עשירות לבני' – מלכות, הוא בבחי' פנימיות עתיק, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי, כיצד יתאימו ב' הביאורים הנ"ל, דמחד גיסא משה ותפלתו' הם בבחי' פני' דעתיק, ומאידיך גיסא שכל הגילויים אפילו הכי נעלים הם רק בבחי' חיצוניות עתיק.

(5) אות יו"ד, סה"מ מלוקט ח"ו עמ' נב.

(6) סה"ש תנש"א ח"א, ע' 413.

(7) נראה לדקדק, דלא רק דמשה הוא בבחי' פני' עתיק ותפלתו היא המשכה דעתיק, אלא יתירה מזו, דהתפלה עצמה היא בבחי' עתיק. דבשיחה הנ"ל כותב הרבי וזלה"ק "זיינענדיק א תפלה (תפלה למשה) – און אויך א ברכה –

## 1

## משה - אופן נעלה יותר דעשיר

אולי יש לתרץ, דיש לחלק בין עשירות סתם (גביה אמרינן לעיל דהיא מבחי' חיצוניות דעתיק) לבין בחי' עשירות דמשה רבינו, דכן ראינו שמחלק הרבי<sup>8</sup> וזלה"ק: "תפילת עשיר – צוליב זיין השגה אין גדלותו ית' . . קען באשטיין אין דעם אז ער זאל בעטן די גרויסע גילויים שלמעלה די מלאכי עליון. אדער ער (דער עשיר) זאל בעטן אפילו גילויים נעלים בעבודת ה' – אהבה ויראה (כסף וזהב רוחניים) וכיו"ב, ביז די גילויים פון די העכסטע דרגות וספירות אין סדר השתלשלות, וואס ניט קוקנדיק אויף זייער גדלות – טיז דאס פארבונדן מיט חילוקי דרגות, ניט "שוב לאחד", דער אויבערשטער אליין. משא"כ תפלה לעניי אזא וואס שטייט בתכלית הביטול (ווי אן עני) – איז דוקא צוליב זיין ביטול באשטייט זיין תפלה אין "לפני ה' ישפוך שיחו", צו רעדן מיטן מלך אליין, עצמותו ית' און דוקא דורך תכלית הביטול פון עבד . . באקומט ער דערנאך אויך אלע גילויים ועשירות פון דעם אויבערשטן . . [ווי דאס איז געווען בא משה רבנו, אז דורך זיין ביטול בתכלית, "ונחננו מה", איז ביי אים אויך געווען עשירות "תפלה למשה, תפילת עשיר"] וכו", עכלה"ק בקיצור.

א"כ מובן שיש לחלק בין עשירות סתם (שהיא במדידה והגבלה) לבין עשירותו דמשה (שמפני הביטול שלו ה"ה מגיע לפני ה' כמו שהוא אצל עני). וא"כ עפ"ז אולי י"ל, דעשירות סתם הרי שורשה הוא מבחי' חיצוניות עתיק, כנ"ל, אלא עשירותו של משה מכיון שהיה ג"כ בביטול הרי היא מגיעה לבחי' פנימיות עתיק.

ודיקא נמי, שכאשר הרבי מבאר את עניין פני' עתיק, מזכיר רק את משה רבינו (ואינו מזכיר את שלמה וכו') או בתפלת משה<sup>9</sup>.

פון משה איש האלקים", וכמבואר בארוכה בשני המאמרים הנ"ל דהמשך די"ט כסלו תשכ"ו (ד"ה פדה בשלום וד"ה להבין ענין נ"ח) שכשיש תפלה וברכה הרי זה בא דוקא מבחי' חסידים – פני' עתיק.

(8) פ' במדבר ה'תנשא, סה"ש תנשא"א ח"ב ע' 556.

(9) ועפ"ז יובן ג"כ מה שכ"ק אדמו"ר מה"מ אומר "וואס דערפאר וועט ער אנגערופן בשם עשיר – דערפאר וואס ער נעמט זיך פון פני' עתיק", ז"א שנק' עשיר מזה שמקבל מפני' עתיק, שמתחיל מזה שהוא משה רבינו, ובחי' הביטול שלו, שמקבל מפני' עתיק ואח"כ ממילא הרי הוא גם בבחי' עשיר, "אדם חייב לומר בלשון רבו": "דערפאר וועט ער אנגערופן בשם עשיר".

## בענין "זדונות נעשו לו כזכיות"

הת' יהושע זעליג שי' קארפ  
תלמיד בישיבה

### א

חקירה בגדר זדונות נעשו לו כזכיות

איתא בגמ' יומא': אמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כשגגות, שנא' שובה ישראל עד הוי' אלקיך כי כשלת בעונך הא עון מזיד הוא וקא קרי ותני לי' מכשול, איני והאמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות שנא' ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם יחי', לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.

ובדין זה יש לעיין מדוע הם נעשין כזכיות, האם זהו מחמת זה שהם גורמים שאח"כ יעשה תו"מ באופן נעלה יותר, או עצם זה שהם הביאו אותו לתשובה נעלית זו. וענין זה תלוי בהגדרת דין זה דזדונות נעשו לו כזכיות, כדלקמן.

### ב

שיטת המהרש"א ודיחווי'

דהנה המהרש"א על אתר הקשה דלכאו' זהו דבר תמוה שזדונות נעשו לו כזכיות דהרי "יצא חוטא נשכר".

ומתריך המהרש"א, שבשעה שיהודי עושה תשובה מאהבה "ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות וקרא דמייתי מוכיח כן שנא' ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חי' וגו' דמשמע משפט וצדקה שהוסיף לעשות על תשובתו עליהם חי' יחי", עכ"ל. והיינו דהגדר של "זדונות נעשו לו כזכיות" לזכיות הוא לא שהזדונות נהפכים לזכיות, אלא שגורמים לו שיוסיף אח"כ בתומ"צ.

אמנם הרבי<sup>2</sup> מקשה על המהרש"א וז"ל: "דער תירוץ איז אבער לכאו' ניט מספיק ווארום פון לשון הגמ' זדונות נעשו לו כזכיות" איז מוכח אז דא רעדט זיך ניט וועגן אנאנדער זאך פון זדונות – א הוספה אין זכיות צוליב די זדונות, נאר אז די זדונות אליין ווערן ווי זכיות".

(1) פו.ב.

(2) בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפ' אחרי.

## ג

א"א לומר נעשין לו כזכיות הוא ביחס להגברא.

והנה לכ' ה' אפשר לבאר דאין הכוונה שהחפצא של הזדונות נעשו לו כזכיות אלא זה דין בהגברא, שהם נחשבים לו כזכיות. דכמו שע"י זכיות הוא מתקרב לאלקות, כמו"כ ע"י הזדונות יש לו העילוי דתשובה.

אמנם הרבי מבאר<sup>3</sup> שהאדה"ז בתניא מדמה ענין זה להא שלע"ל "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

וכמו שלע"ל יתהפכו הזדונות עצמם, כמו"כ הוא בנוגע להא שזדונות נעשו לו כזכיות, שהזדונות עצמם נהפכים לזכיות<sup>4</sup>.

## ד

ביאור הרבי בזה

והנה אחרי שהרבי דוחה את דברי המהרש"א מקשה הרבי שלפ"ז "בלייבט דאך שווער כנ"ל היתכן חוטא נשכר?"

ונקודת הביאור בזה הוא שיש ב' סוגים כלליים בתשובה:

(א) תשובה מאהבה (ב) תשובה מיראה. והחילוק ביניהם הוא: "תשובה מאהבה קומט מיט דער אמת'ער כוונה ומבוקש לשוב אל ה' ולתקן כו' אבער תשובה מיראה (ועאכו"כ – ע"י יסורים) איז כוונתו ניט קומען לעונש ובמילא האט ער חרטה".

והחילוק ביניהם הוא שתשובה מיראה, הוא ע"ד בעל מום שנתרפא, והיינו רק מכאן ולהבא. והמקדש אשה ע"מ שאין לה עבירות, ובאמת היו לה אלא שאח"כ עשתה תשובה מיראה – אינה מקודשת, דהעבירות לא נעקרו מתחילתן משא"כ בתשובה מאהבה "נעקר עונו מתחילתו", ואם האשה תעשה תשובה מאהבה, אזי היא מקודשת כי נמצא שבשעת הקידושין לא היו לה עבירות.

וממשיך הרבי, שבאופן פרטי יותר גם בתשובה מאהבה ישנם ב' אופנים:

(3) לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' מצורע, סעיף ד'.

(4) ועיין בהפארבריינג'ן של ש"פ אחרי תשד"מ בביאור ענין זה שנהחפצא של הזדונות נהפך לזכיות, שלכ' מ"נ אם הכוונה הוא לניצוץ קדושה – הרי לא שייך לומר בזה ענין של אתהפכא, מכיון שהוא בעצם טוב וקדושה, ואם הכוונה לרע עצמו – הרי הרע עצמו אינו יכול להתהפך לקדושה (כמבואר בכ"מ)?

ונדוקת הביאור בזה הוא שבמעשה העבירה ישנם שני עניינים:א) מעשה הרע. ב) הרצון והתשוקה שבלב שנתלבש במעשה העבירה.

וענין הא' הוא רע גמור שאי אפשר להפכו לקדושה ואין לו תקנה כי אם ביטול והעברה לגמרי, ואילו ענין הב' היינו עצם כח המתאוה שנתלבש בהרע, מכיון שמצד עצמו הוא ענין של רשות אלא שנעשה לבוש למעשה העבירה – ביכלתו להתהפך לקדושה ולהתאות גם טוב. ע"ש הביאור באריכות.

(א) שע"י תשובה נעקר העבירה מתחילתו.

(ב) שלא רק שהזדונות נעקרים אלא שהם נהפכים להיות לזכויות, וזהו תכלית השלימות בתשובה. דמכיון שהמעלה של תשובה מאהבה, הוא בכוונה, ובאהבה יש כמה דרגות, בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך, ולכן שלימות התשובה מגיעה ע"י שלימות הכוונה והאהבה, (ע"ש שמביא ראי' לזה מהגמ')<sup>5</sup>.

ובכדי להסביר את הענין של שלימות האהבה והכוונה, וכן להסביר איך הזדונות נהפכים לזכויות, מביא הרבי את ביאור אדה"ז בתניא פ"ז: "אז מאכלות אסורות וכו' זיינען אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם וכו' עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו זכויות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית' וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וציו' להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציו' וצלמות היא הסט"א ורחוקה מאור פני הוי' בתכלית ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים כמאמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים וכו' ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו זכויות הואיל ועיד"ז בא לאהבה רבה זו".

ומבאר הרבי "וואס דא זאגט ער ביידע ענינים דער עילוי וואס ווערט אין גברא – זדונות רופען ארויס דעם צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים; דעם שינוי חפצא וואס ווערט אין די זדונות, "הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה כו'". והרבי מסביר את הענין ע"ד ההלכה: שיטת ר"א היא "כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל", בשביל איזמל למילה בשבת, היינו שמכשירי מצוה, היות ובלעדיהם אי אפשר לקיים את המצוה, הרי גם הם עצמם נעשים דבר חשוב, (ומביא עוד כמה דוגמאות לזה, עיי"ש).

וההסברה בזה הוא, דהיות והתורה ציותה לעשות מצוה מסוימת, שאפשר לקיים רק ע"י פעולה מסוימת של הכנה, צ"ל שגם זה נכלל בהמצוה (או שיש לה חשיבות, מעין החשיבות של המצוה). וממשיך "ועד"ז איך אויך מובן בנדו"ד: וויבאלד אז צום העכסט'ן אופן פון תשובה מאהבה קען ער צוקומן (וכנ"ל מהתניא) נאר דורך זיינע פריערדיקע זדונות (און דורך זיי איז דערנאך [אויך] זיין קיום המצות (זיינע זכיות) אין א העכערן אופן) ווערן די זדונות אליין נתעלה און קריגן די גדר פון זכיות, בדוגמא ווי דאס איז ביי מכשירי מצוה, עכ"ל.

ולכא' מביאר זה משמע שזה שהזדונות נהפכים לזכויות להיותם מכשירים, הוא לא רק מפני שהם הביאו אותו לתשובה נעלית ביותר, אלא גם כי הזכויות שעושה אח"כ הם באופן

(5) וי"ל שהחילוק בין ב' אופנים אלו הוא שענין הא' הוא מצד הוא מצד הגברא (עיין לעיל אות א'), והענין הב' הוא מצד החפצא:

שמצד הגברא העון נעקר מתחילתו וכפי שמפרש רש"י על דברי הגמ' זדונות נעשו לו זכויות "נעקר עונו מתחילתן שהכונה בזה הוא להגברא. (הערת שולים להערה 54 בלקו"ש חכ"ז שם).



נעלה יותר, והיות והם היו המכשירים לכן גם הם נהפכים לזכיות. ובנקודה זאת ביאור זה מתאים לביאור המהרש"א מהגם שהזדונות עצמם נהפכים לזכיות (ודלא כהמהרש"א) מ"מ הרי זה מפני היותם מכשירין (לא רק לתשובה נעלית) אלא גם לתו"מ הנעשים על ידם באופן נעלה יותר. (ע"ד ביאור המהרש"א).

## ה קושיית הרבי על ביאור זה והתירוץ

אמנם בהמשך השיחה סעיף ו' מקשה הרבי גם על ביאור זה ב' קושיות:

(א) הרי מכשירי מצוה לדעת ר"א אינם נהפכים ונעשים מצוה, אלא הם עדיין נשארים בגדר של מכשירין.

(ב) ועיקר: בכל הדוגמאות של מכשירין זהו הכנה ופעולה ששייכת למצוה זו עצמה הכנת איזמל נוגעת למצות מילה עצמה. הוא בונה סוכה בכדי לישב בתוכה וכו', משא"כ כאן מצד אחד הוא עשה פעולה הפכית מענין הזכיות ולאידך גיסא, הם עצמם נהפכים לזכיות.

ומבאר הרבי בסעיף ז' וזלה"ק: "איז דער ביאור אין דעם בקיצור: בא יעדער מצוה איז דא דער ענין הכללי און דער צד השווה מיט אלע מצות – ובלשון חז"ל "עושה רצונו של מקום" "אמרתי ונעשה רצוני" (והפכו בא יעדער עבירה – "עובר רצונו של מקום"), און די ענינים פרטים אירע: מילת הערלה, בסוכת תשבו וכו'.

ביי כל ענינים הפרטים הנ"ל, כאטש אז די הכנה און הכשרה איז אין דעם חפץ אדער בשייכות צום חפץ וואס מ'טוט דערמיט א מצוה, זיינען זיי אבער ניט א חלק און פרט פון דער מצוה עצמה: צוגרייטן דעם איזמל למילה איז ניט קיין טייל פון כריתת הערלה; עשיית סוכה ולולב איז ניט קיין חלק פון בסוכות תשבו וכו'; הולכת הדם איז ניט קיין טייל פון זריקה.

תשובה בכלל – איז ענינה, בלשון הרמב"ם: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'". – ד.ה. זי איז בסוג און נאכמער אין דעם זעלבן "ארט" פון דעם ענין הכללי פון מצות (און עבירות): החלטה ברצון ו"גמור בלבו". און וויבאלד אז די תשובה מאהבה מיט אזא צמאון איז געווארן ארויסגערופן דורך די זדונות, דערפאר ווערן די זדונות גופא כזכיות<sup>6</sup>.

דאס איז נאר בשעת ס'איז דא שלימות האהבה והכוונה הנ"ל, וואס דעמולט ווערן (מצד דער אהבה וכוונה) די זדונות א חלק פון עבודת התשובה, ובמילא כזכיות; אבער בשעת ס'איז

(6) ובהערה 69 שם "ולפי"ז י"ל שהוא ע"ד מש"כ הר"ן (רפ"ב) דקדושין "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצותו", ונתבאר בזה כיוון שא"א בלעדה – שזוהו גדר המצוה, לכן יש לה מצוה (- רבה דפר"י ורבי').

ניטא די שלימות, כאטש אז ער טוט תשובה מאהבה, דעמאלט ווערן ניט די זדונות כזכיות, מערניט וואס נעקר עונו מתחילתו?<sup>7</sup>

ובביאור זה לא מזכיר הרבי שזה נוגע לזכיות שעושה אחרי זה. וי"ל, דלפי ביאור זה שענין התשובה "איז אין דעם זעלבן "ארט" פון דעם ענין הכללי פון מצות", היינו שהתשובה היא לא רק הקדמה לענין אחר, המצות הנעשים על ידה, (כי אז היו הזדונות רק הכשר ולא חלק מהמצוה) אלא היא עצמה היא באותו מקום של כללות התומ"צ, והתשובה מאהבה בצמאון כזה הוא דוקא ע"י הזדונות, כאן לא נוגע אם יעשה זכיות אח"כ, אלא זה גופא שהזדונות הביאו אותו לכזה אהבה, זה עצמו מהפך אותם לזכיות. (משא"כ לעיל שהביאור הי' שהם הכשר ועוד לא התחדש שהתשובה היא באותו מקום דתומ"צ, שאז הם נעשים חלק מהמצוה הרי ההכשר הוא להתוצאה שאותו הם מכשירים היינו הן התשובה והן המצות הנעשים אח"כ באופן נעלה יותר.)

והנה לפי ביאור זה הגדר של "זדונות נעשו לו כזכיות" הוא, דהיות שתשובה בצמאון כזה הוא דוקא ע"י הזדונות, לכן הזדונות הם חלק מהמצוה, והיינו שהפי' "זכיות", הוא התשובה מאהבה רבה, וכמודגש בלשון הרבי "ווערן די זדונות א חלק פון עבודת התשובה, ובמילא כזכיות".

אמנם אם עושה תשובה בלי שלימות האהבה והכוונה, אלא הוא עושה תשובה מאהבה סתם, אז אין הזדונות נהפכים לזכיות, כי אז אינם חלק מעבודת התשובה, מכיון שהי' יכול להגיע לאהבה סתם גם בלי הזדונות.<sup>8</sup>

## 1

### ביאור נוסף של הרבי בענין זדונות נעשו לו כזכיות

והנה במקום אחר<sup>9</sup>, מגדיר הרבי את הענין ד"זדונות נעשין לו כזכיות", באופן אחר קצת,

(7) ובהערה 70 שם "והיינו כי בתשובה מאהבה (דוקא, משא"כ בתשובה מיראה) נתגלה עצם מהותו, שהוא טוב וקדושה ומצד זה מתבטלת מציאות הזדונות (למפרע) לגמרי - ראה לקו"ש ח"ו עמ' 54 ואילך (והערה 46). וע"ז אין צריך כוונה בשלימות.

ולפי המבואר בהערה בחלק כ"ז המצויין בהערה 5 י"ל שהכוונה הוא כלפי הגברא, שהיות שאיש ישראל בפנמיות הוא טוב גם בשעת החטא ובפרט שבודאי סופו לעשות תשובה (כמבואר בארוכה בלקוש ח"ו שמצויין בהערה 70 הנ"ל) וע"י תשובה מאהבה מעוררים עצם מהותו לכן ביחס להגברא נעקרת העבירה למפרע כי אין פועלים ענין חדש אלא דערמיט ווערט בלויז נתברר און נתגלה די פריערדיקע טוב וקדושה פון איד'ן". (לשון הרבי בח"ו שם). והוא ע"ד ענין התנאי ש"מברר" שגם לכתחילה הי' טוב - עיין לקמן אות ז ואילך.

(8) ושמעתי לבאר באופן אחר קצת שדוקא אהבה רבה שכל ענינה הוא הדביקות בה' אזי גם הזדונות אינם סותרים אליה והיות והם הביאו אותו לאהבה זו הם נעשים חלק ממנה ונהפכים לזכיות. אמנם תשובה רגילה שאין כל ענינה דביקות באלקות אלא גם מבוקש אחר כגון כפרת החטא וכו', הרי היא ככל המצות, ושוב אין לומר שהזדונות נהפכים לזכיות דהיות שהזדונות הם היפך ענין תומ"צ הרי הם סותרים אליהם.

(9) לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' מצורע הנ"ל הערה 4.

אבל גם לפי הגדרה זו, אין הכוונה לזכיות שמוסיף אח"כ, אלא מחמת שהם הביאו אותו לתשובה מאהבה רבה.

דבהמשך השיחה מבאר שענין זה שזדונות נעשו לו כזכיות יש בו חידוש לגבי שאר דיני התורה שפועלים למפרע:

דהגם שיש ענינים שפועלים לעקור את הדבר למפרע, מ"מ אין הכוונה שהם משנים את העבר ממש, אלא שהדברים נעשו מלכתחילה באופן כזה שיש מקום שיתבטלו מעיקרא (ולדוגמא כשעושים תנאי, ומתנים שיחול מעכשיו, שהדין הוא שכשנתקיים התנאי, הרי זה מועיל גם למפרע, אמנם זהו מפני שהתנאי מלכתחילה נעשה באופן זה).

משא"כ תשובה צריך לשנות לגמרי את העבר, שמצד העבר הרי זה דבר אסור בהחלט ואין לו שום נתינת מקום להיתר, ועכשיו ע"י תשובה הרי זה נהפך לזכיות (עיי"ש אריכות הביאור בזה).

וממשיך הרבי: "און דאס איז אויך די הסברה פארוואס דער ענין פון זדונות ווערט אויפגעטאן דורך תשובה מאהבה דוקא ווי דער אלטער רבי איז אין תניא מוסיף, אז דאס מיינט (אין תשובה מאהבה גופא – ) א "תשובה מאהבה מעומקא דליבא באהבה רבה כו" (וואס דערמיט מיינט דער אלטער רבי די "תשובה דצעקת הלב . . שזוהו בעצם כו").

– ווייל ווי קען א איד משנה זיין דעם עבר? איז עס דערפאר וואס דער עצם הנפש פון א אידן איז פארבונדען מיט'ן אויבערשטן וואס בא אים א עבר הווה ועתיד כאחד. און דעריבער, דורך תשובה מאהבה (פון עצם הנפש) שטייט א איד העכער פון די הגבלות פון זמן און קען משנה זיין אויך דעם עבר<sup>10</sup>.

והיינו שלפי ביאור זה יוצא שהגדר של זדונות נעשו לו כזכיות הוא שמכיון שהזדונות הביאו אותו לאהבה גדולה ביותר, שמגיעה בעצם הנפש, ועצם הנפש הוא למע' מן הזמן ולכן יש לו יכולת לשנות גם את הזדונות לזכיות.

ולכ' כאן הכוונה לזכיות ממש, ולא רק כחלק ממצות התשובה. וכמובן גם מהערה 58 שם, וז"ל: "וכ"ה מצד תוכן הענין, שהכח להפוך זדונות (שהם היפך רצון העליון) לזכיות – הוא מצד עצמות בעל הרצון שאינו נתפס ברצונו כו', ולכן נעשה דוקא ע"י תשובה מאהבה דעצם הנפש", דמשם מוכח שהכוונה הוא שהם נהפכים לזכיות ממש, דהקב"ה אינו מוכרח בהרצון ולכן ביכולתו להפוך את הזדונות לזכיות.

10) ולהעיר שכאן במאר הרבי שבכדי להגיע לדרגה שלמע' מן הזמן הוא ע"י גילוי עצם הנשמה הבאה ע"י תשובה מאהבה רבה, משא"כ ע"י תשובה מאהבה סתם שלא מתגלה עצם הנשמה אין יכולת לשנות את העבר. ואילו בלקו"ש חלק ו' ( הנ"ל הערה 8) שהרבי מציין אליו כאן בהערה 57, מבאר שגם הענין דנעקר עונו מתחילתו שהוא ע"י תשובה מאהבה סתם כמפורש בהביאור בחלק י"ז, הוא ע"י שמגיע בשם הוי' שלמע' מן הזמן.

והיינו, שגם לפי ביאור זה הגדר של זדונות נעשו לו כזכיות, הוא לא מחמת המצוות שעושה אח"כ אלא מפני שהם הביאו אותו לתשובה נעלית כזו.

אמנם, מצד שני ביאורים הנ"ל, זה שהזדונות נהפכים לזכיות, הוא מפני שדוקא ע"י הזדונות בא לאהבה נעלית ביותר, אבל תשובה סתם אינה מהפכת הזדונות לזכיות.

## ז

חידוש הרבי שגם ע"י אהבה סתם נהפכים הזדונות לזכיות

אמנם יעויין במאמר ד"ה דבר אל כל עדת בני"גו' תשכ"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' רסג): "כן אנו מבקשים מהקב"ה, לא רק שימחול לנו את עוונותינו אלא יתירה מזו שיתגלה שהכוונה הפנימית דהחטאים היא המעלה דתשובה, וע"י שמתגלית הכוונה והתכלית דהחטאים, נפכים הם לזכיות". ולכאורה כאן מבאר הרבי עוד ביאור בזדונות נעשים לו כזכיות, דלא רק שהם נהפכים לזכיות היות ורק על ידם היה יכול להגיע לאהבה רבה, אלא שבפנימיות הכוונה בזה שעשה את החטא מלכתחילה, הוא בכדי להביא אותו אל המעלה דתשובה, וכשמתגלית כוונה זו הם נהפכים לזכיות.

ובהערה 55 שם: "בתניא שם [הכוונה לפ"ז הנ"ל] דזה שזדונות נעשים כזכיות הוא בתשובה מאהבה רבה. אבל ע"פ מה שכתוב בתניא שם שהטעם ע"ז הוא "הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה", י"ל דכיון שכל בע"ת [גם כשהתשובה שלו אינה מאה"ר] הוא נעלה יותר מצדיק (כמובן מפס"ד הרמב"ם שבהערה הבאה) הרי הטעם שבתניא "הואיל ועי"ז בא כו"ל הוא בכל הדרגות בתשובה, ולכן י"ל שבכללות העניו דהפיכות זדונות הוא בכל תשובה אלא שעיקר הענין הוא בתשובה מאהבה". ופס"ד הרמב"ם המצויין שם הוא מדברי ר' אבהו"ל "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד שם, ומבואר בגמ' שם שזהו לפי שכובשים יצרם יותר "שהיה קרוב לדבר עבירה ועכשו נרחק".

ובשולי הגליון\*\* שם והא דאיתא בגמ' (יומא פ"ו, ע"ב) שדוקא בתשובה מאהבה נעשים זדונות כזכיות משא"כ בתשובה מיראה בדוחק אולי י"ל שהכוונה שם הוא בתשובה מיראת עונש שבתשובה זו אין גם העילוי דכובש את יצרו. ועצ"ע.

והיינו שכאן הרבי מחדש שענין זה שזדונות נעשו לו כזכיות הוא בכל תשובה, אא"כ היא תשובה מיראת עונש, וההסברה בזה הוא "הואיל ועי"ז בא", היינו שכל תשובה מכיון שיש בה מעלה מסויימת שכובש את יצרו, ולולא העברות לא היה יכול להגיע לדרגה זו, לכן הרי הם נהפכים לזכיות. אלא שעיקר הענין נעשה על ידי תשובה מאהבה רבה<sup>12</sup>. ואולי י"ל

(11) ברכות לד, ב

(12) וי"ל שכוונת הרבי ב"עיקר הענין נעשה ע"י תשובה מאהבה רבה" הוא מפני שלפי ב' הביאורים דלעיל צריך דוקא תשובה מאהבה רבה, אבל בכללות בכל תשובה שייך ענין זדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא.

דזהו דוקא לפי הגדרה זו בזדונות נעשו לו כזכיות, שכל כוונת החטא היתה בשביל התשובה, ובכל בעל תשובה הרי יש מעלה שלא היה יכול להגיע אליה בלי החטאים, והיינו שכובש את יצרו יותר, משא"כ לפי ב' הביאורים דלעיל ענין זדונות נעשו לו כזכיות הוא דוקא בתשובה מאהבה רבה<sup>13</sup>. (ושוב לכאן הכוונה בביאור זה האחרון שאין זה בגלל שמוסיף אח"כ במעשים טובים).

## ח

לסיכום בהגדרת ענין זה שע"י תשובה מאהבה "זדונות נשו לו כזכיות" מצאנו חמש ביאורים:

- א. ביאור המהרש"א שזהו מפני שמוסיף אח"כ עוד זכיות.
- ב. שהם נהפכים לזכיות רק ביחס להגברא. (והוא ע"י שנתגלה עצם מהותו שהוא טוב וקדושה).
- ג. מפני שהם מכשירין להתשובה ותומ"צ הנעשים על ידם ככל מכשירי מצוה.
- ד. דהיות ותשובה הוא באותו מקום הכללי דתומ"צ הרי הם נהפכים לחלק מן מצות תשובה, כמו אשה בפרי' ורבי'. (ושוב אין שייכות להתומ"צ הנעשים על ידם).
- ה. דהיות והתשובה מגיעה בעצם הנפש שלמע' מן הזמן הרי הם נהפכים לזכיות ממש.
- ו. היות ופנמיות הכוונה בהעבירה היא התשובה ובכל תשובה (אא"כ היא מיראת העונש) יש מעלה שהוא כובש את יצרו, ולא יכל להגיע לזה בלי הזדונות, לכן בכללות בכל תשובה נהפכים הזדונות לזכיות.

13) ובפרט לפי המבואר בהערה 8 שלפי הביאור שם החסרון באהבה מיראה הוא שאז אינו מגלה את עצם מהותו ולכן אין לו אפי' את הענין של נעקר עונו מתחילתו ולפי"ז ההדגשה היא בהחייב שצריך תשובה מאהבה דוקא וכל שאין לו תשובה זו הוא בכלל תשובה מיראה. משא"כ לפי המבואר כאן שהמעלה של תשובה הוא שזה פועל בו עילוי, שכובש יצרו יותר, ועילוי זה הוא דוקא ע"י הזדונות שעבר מקודם, הרי ההדגשה הוא בהשלילה, שבאהבה מיראה אין לו את המעלה זדונות נעשו לו כזכיות, והיינו שחסר לו המעלה הזו שכובש את יצרו, וזהו דוקא בתשובה מיראת העונש אבל כל שאר התשובות שיש להם מעלה זו הרי הם מהפכים את הזדונות לזכיות כי בלעדיהם לא הי' יכול להגיע למעלה זו כנ"ל.

## בענין דרגת ה"אוצר"

הת' השליח יצחק שלמה שי' קרביצקי  
שליח ביישיבה

א

לכ' יש סתירה בין ב' מאמרים אם המשכת העצמות  
הוא בשביל נצחון המלחמה או כתוצאה מן הנצחון

בד"ה באתי לגני תשכ"ט<sup>1</sup> מבאר הרבי שבשביל נצחון המלחמה מבוזים האוצרות  
דלמעלה, וממשיך שבכדי לבאר ענין האוצר שלמעלה יש לבאר מאמר התיקוני זהר "אור  
א"ס למע' מע' עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית". ומבאר שב' ענינים אלו הם (גם)  
ב' מדריגות באוא"ס גופא. דלמטה מטה עד אין תכלית הוא האור שבבחי' גילוי בעצמותו  
כביכול וממנו בא אח"כ הגילוי בעולמות, ולמע' מע' עד אין קץ הוא עצם האור שאינו בגדר  
גילוי גם בעצמותו.

וממשיך וז"ל: "וענין האוצר שלמע' הוא העצמות שלמע' מאור וגילוי, גם מעצם האור,  
דהגם שגם עצם האור מכיון שאינו בגדר גילוי גם בעצמותו כנ"ל, נק' אוצר, מ"מ מזה שגם  
עצם האור נק' בשם אור (גילוי), מוכן, שעיקר ענין האוצר (שענינו הוא שהוא סתום ונעלם)  
הוא העצמות, שאינו בגדר אור כלל. ואוצר זה נותנים, ובאופן דבזבוז, לצבאות ה', בכדי לנצח  
המלחמה".

ובהערה 34 שם: בפ"ז שם "ובחי' זו (עצם האור) היא הנקראת בשם אוצר", אבל בהמשך  
הענין שם, שאוצר הוא העצמות. וראה גם בסיום וחותם ההמשך "המשכת אוצר העליון  
שהוא גילוי פנימיות ועצמות אין סוף ב"ה. עכ"ל.

היינו שכוונת הרבי הקודם בפ"ז היא שאוצר הוא העצמות, ולא רק עצם האור. (ואוצר  
זה הוא אותה דרגא שמבואר בסוף ההמשך "פנימיות ועצמות אור אין סוף ב"ה").

אמנם בד"ה באתי לגני תש"ל<sup>2</sup> כתב וז"ל: . . . ויש להוסיף שע"פ הידוע שהמשכה  
מלמעלה הבאה ע"י עבודת האדם היא נעלית יותר מהמשכה מלמעלה שהיא נתינת כח  
להאדם לעבוד עבודתו, י"ל, שע"י שהאדם מתגבר על הבלבולים ומדחה אותם (ע"י הנתינת  
כח דהמשכת אוצר העליון), המשכת האוצר הבאה ע"י עבודתו, היא נעלית יותר. וי"ל דזהו

(1) סה"מ מלוקט ח"ג אות ד'.

(2) סה"מ מלוקט ח"ד אות כא.

שאומר בהמאמר (בהסיום והחותם דפרק העשרים שהוא גם הסיום והחותם דכל ההמשך), דע"י הנצחון שהאדם מנצח את הנה"ב שלו הוא גורם המשכת אוצר העליון שהוא גילוי פנימיות ועצמות א"ס ב"ה. ובפרקים הקודמים כשמבאר ענין האוצר אינו אומר לשון זה (פנימיות ועצמות א"ס ב"ה), כי שם מדבר בענין המשכת וגילוי האוצר שבשביל הנצחון, ובסיום וחותרם ההמשך שמדבר בענין המשכת האוצר הבא ע"י הנצחון דהאדם, אומר, שהוא גילוי פנימיות ועצמות א"ס ב"ה".

ובהערה 128 שם "בהמשך הנ"ל פרק י"ז "והוא בחי' העצמות". אבל מהמשך הענין שם משמע שקאי על עצם האור".

וצ"ע, דכאן בסוף ההמשך מבאר, שע"י הנצחון נמשך פנימיות ועצמות אא"ס, שזהו דרגה נעלית יותר מהאוצר שנמשך בכדי שיהי' נתינת כח להעבודה. וזה סותר לכא' את המבואר בתשכ"ט, שהאוצר בשביל נצחון המלחמה, הוא העצמות, ועד פנימיות ועצמות אא"ס. וא"כ אין מובן אימתי נמשך עצמות א"ס, האם דווקא לאחר הניצחון או לפניו.

## ב

בתחילה נמשך עצם האור בשביל להתחיל המלחמה ואח"כ נמשך העצמות לתת לו כח לסיים המלחמה ודיחוי התוון

ולכ' היה אפשר לבאר זה ע"פ מה שמבאר הרבי בד"ה הנ"ל דתשכ"ט (סעיף ח') בענין המשכת האוצר שדומה להמשכת העצמות הנמשכת ע"י תהלות ישראל:

דמבואר שם, שהגם שהמאור הוא בהתגלות בכל מקום, מ"מ אינו פועל בהמקום מכיון שאינו עניין הגילוי. ובכדי שזה יהיה באופן של גילוי – פעולה בעולם – הוא ע"י שהזכרת שם שמים הוא בנוגע לעניני העולם. ומביא ע"ז סיפור הבעש"ט, שהיה משתדל שישאל יאמרו דברי שבח ותהילה להשי"ת על זה שמשפיע להם בריאות ופרנסה. וזהו דכתיב "ואתה קדוש יושב תהילות ישראל", שפרנסתו של "ואתה קדוש" (שעליה הוא 'יושב' כביכול) היא 'תהילות ישראל'. וממשיך שם דההשפעות כמו שהם מצד עצמם (לפני העבודה של 'תהלות ישראל'), נמשכות ע"י הספי' שהם באין ערוך לגבי אוא"ס, וע"י שישאל מהללים אותו ית' על זה שהשפיע להם, ע"ז נמשך גילוי עצמות אוא"ס בהשפעות אלו.

וממשיך בסעיף י': ועפ"ז יש לבאר גם מ"ש בהמאמר דהתגלות והמשכת אוצר העליון הוא במידת הנצח, שבכדי שהגילוי דאוצר העליון יפעול במידת הנצח שבאדם, שיהי' בכחה לנצח את המנגדים, הוא ע"י שהתגלות והמשכת האוצר תהי' (בדוגמת התלבשות) במידת הנצח. וע"פ מה שנת"ל בענין ואתה קדוש יושב תהילות ישראל, שבכדי שההמשכה תהי' באופן דוגמת התלבשות (יושב מענין פרנסה) בענינים פרטים, הוא ע"י עבודה ששייכת באותו הענין שבו היא ההמשכה [הגם שבנוגע להמשכה עצמה (המשכת העצמות) אין שייך לומר שהיא נמשכת ע"י עבודה שבדוגמתה]. יש לומר, שעד"ז הוא בהענין דהתגלות

בהמשכת אוצר העליון, שבכדי שההתגלות דההמשכה תהי' במידת הנצח שבאדם באופן שהגילוי יפעל בה, הוא ע"י העבודה דנצח. ע"כ.

ועפ"ז הי' אפשר לומר שכמו שבנוגע לתהילות ישראל, גם קודם שמהללים את ה' יש המשכת הגשמיות (ע"י הספירות), ואח"כ כשישראל מהללים את העצמות על זה שהמשיך להם השפעות גשמיות אלו, נמשך העצמות בהשפעות אלו; כמו"כ הוא בנוגע למידת הנצח, שבתחילה עובד האדם במדת הנצחון. ורק אח"כ, אחרי שכבר התחיל עבודתו – נמשך העצמות, ונותן לו כח להתגבר על כל המנגדים.

ולפי"ז הי' אפשר לומר שאין סתירה בין ב' המאמרים הנ"ל:

שדרגת האוצר המבוארת בד"ה הנ"ל דתשכ"ט שהיא נתינת כח להאדם, ואוצר זה הוא עצם האור המבואר בסעיף י"ז, המבואר בתשכ"ט. ולאחר שמתעוררת אצלו מדת הנצח, נמשך העצמות כתוצאה מעבודתו (היינו תחילת עבודתו), ונותן לו כח להתגבר על כל המנגדים (ולגמור את העבודה). וזוהי הכוונה בתש"ל, שבסעיף כ' מבאר שהאוצר הנמשך כתוצאה מעבודתו, הוא גילוי נעלה יותר, והוא פנימיות ועצמות אוא"ס.

אמנם (מלבד שאין זה מתרץ את הסתירה בנוגע להפי' בפרק י"ז אם הכוונה לעצם האור, או לעצמות) אי אפשר לומר כן, משום שבסוף אות ד', אומר בפירוש "אוצר זה נותנים, ובאופן דבזבז לצבאות ה', בכדי לנצח את המלחמה". היינו שזהו נתינת כח לפני נצחון המלחמה. ואילו בתש"ל מדבר בפירוש אודות האוצר הבא ע"י (ואחרי) הנצחון.

## ג

ב' המאמרים נמצאים בב' שלבים  
של ההמשך ובהתאם לזה הוא ב' הביאורים

ויש לומר הביאור בזה, שתלוי היכן מדובר:

דבתשכ"ט שקאי על פרק י"ט מדבר אודות האוצר הנמשך בשביל נצחון המלחמה. ולכן כשמבאר אודות האוצר הזה, הרי הוא מבאר בפרטיות. וזה שמבאר באות ד', דהגם שגם עצם האור, מכיון שאינו בגדר גילוי גם בעצמותו נק' אוצר, מ"מ בפרטיות יותר, מזה שגם עצם האור נק' בשם אור וגילוי, מוכן שעיקר ענין האוצר, שעניינו הוא שהוא סתום ונעלם, הוא העצמות שאינו בגדר אור כלל. ולכן מדייק בהערה 34, שהגם שמהמשך העניינים בפרק י"ז משמע שאוצר עניינו הוא עצם האור, מ"מ הוא ממשיך שאוצר הוא העצמות, כי בפרטיות יותר עיקר האוצר הוא העצמות. [וכן ממשיך "וראה גם בסוף המשך המשכת אוצר העליון שהוא גילוי פנימיות ועצמות אין סוף ב"ה". דבכללות, אין לחלק בין העצמות המדובר בפי"ז, לפנימיות ועצמות א"ס המדובר בסוף המשך].



ואילו בתש"ל שקאי על פרק כ' ובפרט בסיומו, שהוא גם סיום והמשך כל ההמשך, מחדש הרבי שמכיון שההמשכה הבאה מלמע' ע"י עבודת האדם היא נעלית יותר מההמשכה מלמע' שהיא נתינת כח להאדם לעבוד עבודתו, צ"ל, שע"י הנצחון שמנצחים את הנה"ב גורמים<sup>3</sup> המשכה נעלית יותר, ועניינה של המשכה זו הוא גילוי "פנימיות ועצמות אין סוף ב"ה".

וזהו שממשיך דבפרקים הקודמים אינו אומר לשון זה, "פנימיות ועצמות א"ס ב"ה", כי שם מדובר בענין המשכת וגילוי האוצר שבביל הנצחון.

ומביא בהערה 128 שבהמשך הנ"ל פרק י"ז כתוב "והוא בחינת העצמות" אבל מהמשך הענין שם משמע שקאי על עצם האור. עכ"ל.

ויש לומר דמכיון שכאן בפרק כ' המדובר הוא אודות האוצר הנמשך על ידי הנצחון, לכן מתיחסים להאוצר שבשביל הנצחון רק באופן כללי, והיינו עצם האור. והגם שמביא בפ"ז גם "הוא בחי' העצמות" הרי מהמשך (וכללות) הענין משמע שקאי על עצם האור.

#### ד

ב' הענינים בהמשכת העצמות הם ב' דרגות,  
כח ההפלאה דאוא"ס ועצמות ממש

אמנם עדיין צריך להבין, דאחרי שמבאר ש(בפרטיות) האוצר שבשביל הנצחון הוא העצמות, מהו ההוספה שהאוצר הנמשך על ידי הנצחון הוא פנימיות ועצמות אור אין סוף ברוך הוא?

ואולי י"ל הביאור בזה בהקדם המבואר במאמר דר"ה תשכ"ג (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' ז')  
דישנם ב' עניינים בהמשכת העצמות:

א. שבכדי שתהי' ירידה למטה מטה, הוא ע"י המשכת כח מופלא שאינו מוגדר, ולזה צ"ל המשכת העצמות. ומבאר שם דהיות ויש יחס בין העניין היורד למטה לגבי כח המופלא, דכיון שההפלאה שלו הוא שאינו מוגדר בהציור דלמע' דוקא וביכלתו גם לירד למטה, הרי הירידה למטה הוא גילוי ההפלאה שלו. ויתירה מזו שגילוי ההפלאה שלו הוא גם באופן הירידה, דכל שהוא מופלא יותר ביכולתו לירד למטה יותר. ולכן צ"ל שבהדרושים המבארים שבשביל ענין זה צ"ל ההמשכה מעצמות, אין הכוונה להעצמות ממש אלא הכוונה להפלאה דא"ס.

ב. המשכה מעצמות אוא"ס ממש.

(3) בהערה 127 בהמאמר, כתב הרבי: "יש לומר דהלשון "גורם" הוא, כי בחינה זו, העבודה אינה מעוררת וממשכת אותה, רק ששלימות העבודה גורמת שתהי' המשכה מלמעלה. וצריך לתוון זה עם המבואר בהמאמר דתשכ"ט, דמבואר שם דגם האוצר שהוא שבביל נצחון המלחמה, אין העבודה דמדת הנצחון מעוררת וממשכת אותה, וכמו"ש שם סעיף י"ד. וכאן משמע שדוקא בחי' זו היינו האוצר הנמשך ע"י הנצחון, אין העבודה מעוררת אותה. ואכ"מ.

והנה במאמר דבאתי לגני תשכ"ז (נדפס בסה"מ באתי לגני חלק א') – המבאר את ענייניו של האוצר המבואר באות י"ז – מבאר הרבי: "והנה איתא בגמ' דאוצרו של הקב"ה הוא יראת שמים. וצריך להבין, הלא ידוע בענין אוצרו של הקב"ה יראת שמים, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שהוא ספי' המלכות. ואיך זה מתאים עם משנת"ל דאוצר העליון הוא סתימו דכל סתימין כמו שהוא לפני הצמצום, ובהאור שלפני הצמצום, הוא בחינת "הוא" שלמעלה משמו. ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בדרושים לס"פ בשלח) דבכדי שיהי' נמשך היראה למטה צ"ל מקור ההמשכה מבחי' עליונה יותר. ואח"כ מבאר עוד יותר, ששורש המלכות הוא ממו"ס, סתימו דכל סתימין. וזה למעלה משרש שאר הספירות, ובפרט עפמשנת"ל לעיל בענין השם, הנה השם הוא מושרש למעלה יותר מענין האור [כפי שית' לקמן (סעי' יו"ד)] שזהו הטעם שבפדר"א הלשון הוא הי' הוא ושמך בלבד, ולא נקט לשון של אור]. וזהו ג"כ מש"א בענין אוצר העליון, דאף שהוא סתימו דכל סתימין, בחי' עתיק, ולמעלה יותר בחי' "הוא" שלפני הצמצום (שלמעלה מבחי' שם שלפני הצמצום), הנה הוא נמשך באוצרו של הקב"ה יראת שמים, דהכל בידי שמים חוץ מיר"ש, שהו"ע יראה תתאה כפשוטו (ספירת המלכות)".

ועפ"ז י"ל שענין האוצר הנמשך בשביל נצחון המלחמה הוא כמו ענין הא' המבואר לעיל. וזה שמבאר בתשכ"ט שאוצר זה הוא העצמות, כוונתו הוא להפלאה דא"ס. כי בשביל ענין האוצר שהוא סתום ונעלם די בזה שנמשך ענין שלמעלה מאור, והיינו להפלאה דא"ס. ופנימיות ועצמות אין סוף ב"ה" המבואר בתש"ל הוא עצמות אוא"ס ממש.

אמנם קשה לומר שהכוונה בתשכ"ט הוא רק להפלאה של אוא"ס ולא להעצמות דהא מדמה את ההמשכה של האוצר לענין המאור שהוא בהתגלות בכל מקום דודאי הכוונה בזה הוא להעצמות ממש.

## ה

ב' העניינים הם המשכת העצמות וגילוי העצמות

ויובן זה בהקדם ביאור ענייניו של אוצר זה הנמשך ע"י נצחון המלחמה, דלכ' אחרי שמנצחים המלחמה מפני מה נצרך עוד המשכת האוצר?

ויתירה מזו, דע"פ המבואר בתש"ל, ע"י עבודת האדם נמשך דרגא נעלית יותר באוצר העליון, ולכאו' מהמשך המאמר בכ"ט משמע, שכל ענין בזבזו האוצרות הוא רק בשביל נצחון המלחמה, אמנם אחרי גמר הנצחון מדוע בכלל צריך "אוצר", ועאכו"כ "אוצר" יותר עליון?

והביאור בזה הוא, דבתחילת ההמשך מבאר שבתחילה עיקר שכינה בתחתונים היתה. ואח"כ ע"י ז' החטאים נסתלקה השכינה, ועכשיו העבודה היא להמשיך שוב פעם עיקר שכינה בתחתונים. והאופן שבו אנו ממשיכים עיקר שכינה הוא ע"י אתכפיא ואתהפכא,

ועי"ז המושכת עיקר שכינה היא נעלית יותר מלפני החטא, שלא הי' ע"י אתכפיא. ובסעיף ג' בתשכ"ט, אומר "שע"י שלוחם עם השטות דלעומת זה ומהפכו לשטות דקדושה, נעשה המושכת עיקר שכינה בתחתונים, עד דרגא הכי נעלית דעיקר שכינה, ועד המושכת העצמות. ועי"ז דוקא נשלמת הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים, שעולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו נעשה דירה לו ית', לו לעצמותו". היינו שהמטרה של העבודה באתכפיא ואתהפכא, הוא שהעצמות יומשך כאן למטה, ויהי' דירה בתחתונים.

ואח"כ ממשיך בהמאמר, שישאל הם צבאות ה', שיוצאים למלחמה לכבוש את העולם ולעשות דירה לו ית', וכמו שבגשמיות המלך מבזבז את אוצרותיו בשביל נצחון המלחמה, כמו"כ ברוחניות הקב"ה מבזבז את האוצרות בשביל נצחון המלחמה.

ובשביל לבאר ענין האוצר, מתחיל לבאר את מאמר התקוני זהר – "אוא"ס למע' מע' עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית", ומבאר שלמע' מע' עד אין קץ הוא עצם האור, והאוצר הוא העצמות שלמע' מעצם האור. (וכל המשך המאמר הוא מבאר איך נמשך האוצר ע"י מדת הנצח).

אמנם כל זה הוא רק בשביל שבני ינצחו את המלחמה; אמנם המטרה של המלחמה היא – המושכת העצמות כאן למטה ובגלוי.

ולפי"ז מובן החילוק בין האוצר שהוא בשביל נצחון המלחמה, להאוצר הבא לאחרי ונצחון המלחמה:

דזה שע"י נצחון המלחמה נמשך אוצר עליון נעלה יותר, הוא כי מטרת המלחמה היא להמשיך את העצמות למטה ובגלוי. דהאוצר שנמשך בשביל נצחון המלחמה, מכיון שעניינו הוא שזה יתן לבני"כ לנצח המלחמה, אזי הן אמת שבני"כ זקוקים ל"אוצר" בשביל נצחון המלחמה, אמנם, אין צריכים שהעצמות יהי' בגילוי למטה, ובשביל לנצח המלחמה די בזה שנרגש בהם התוצאה מהגילוי, ועי"ז בכחם לנצח את המנגד. וזהו שהרבי מסיים בסעיף האחרון בכ"ט שהגם שממשיכים את העצמות למטה, מ"מ אין העצמות מאיר בגילוי רק שנרגש אצל בני"כ התוצאה מהגילוי. וגילוי העצמות בעצמו הנמשך ע"י עבודתם יתגלה רק לע"ל.

וזה שע"י נצחון המלחמה נמשך פנימיות ועצמות אא"ס בגילוי הוא מכיון שכל המטרה של היציאה למלחמה היא בשביל להמשיך העצמות למטה, ושיהי' דירה בתחתונים – וכדלעיל מתשכ"ט (סעיף ג'), "שעי"ז, (- היינו המושכת העצמות, המדובר לפני זה), נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים". והיות שהענין דדירה בתחתונים הוא דוקא ע"י המושכת העצמות למטה בגלוי;

4) כמו שמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1054 בפירוש "דירה בתחתונים" שענין ה"דירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. עיי"ש.

– לכן ע"י הנצחון נמשך למטה עצמות אוא"ס בגילוי<sup>5</sup>. וכמדוייק בהלשון בסוף אות כ"א "גילוי פנימיות ועצמות א"ס ב"ה".

## 1

### קושיא על ביאור זה מהמשך המאמר והתירוץ

והנה צע"ק דלפי ביאור זה, האוצר הנמשך אחרי נצחון המלחמה הוא שהעצמות עצמו נמשך בגילוי. וזה שהעצמות הוא בגילוי הוא בשביל שיהיה דירה בתחתונים.

אמנם בתשכ"ט בסעיף י"א וי"ב הרי הוא מבאר, שבענין נתינת האוצרות שנותן המלך לאנשי החיל יש ב' ענינים:

א. שרוצה להרחיב גבול ארצו ע"י שכובש עוד מדינה, ובנמשל בכדי לכבוש את העולם ולעשותו דירה לו ית', ושע"ז תושלם הכונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

ב. שרוצה לנצח את זה שלוחם כנגדו ומנגד אליו, ובנמשל בשביל הנצחון לנצח המנגד.

ומבאר, שזה שנותן את האוצרות באופן של בזבז, הוא דוקא בשביל שרוצה לנצח את המנגד אליו. וכמ"ש בהערה 84 שם, שהגם שדירה בתחתונים קשור עם זה ש"נתאוה" – הקב"ה שהוא למע' מטעם, מ"מ הוא קשור עם חשבון, שבשביל דירה בתחתונים כדאי להוציא כל האוצרות, משא"כ נתינת האוצרות בשביל הנצחון אינה קשורה עם "חשבון", כי אם בזבז.

ולפי"ז, קצת קשה לומר שבסוף ההמשך, כשהוא אומר שע"י נצחון המלחמה נמשך אוצר העליון, הוא בשביל דירה בתחתונים.

ואולי יתכן לבאר שכאן מדובר אודות האוצר בשביל נצחון המלחמה, ובוה הבזבז הוא דוקא לנצח המנגד; אמנם היות שכל כוונת המלחמה לכתחילה היא בשביל שיהי' דירה בתחתונים, כדלעיל, אולי יש מקום לומר, שע"י שמנצחים בפועל, נמשך העצמות בגילוי, ונעשה דירה בתחתונים. ובפרט לפי המבואר בבאתי לגני תשכ"ח סעיף ג' (המצויין בהערה 84 הנ"ל) דכתב "ולכן, בכדי שהצבאות ה' ינצחו את המלחמה, נותנים להם, ובאופן דבזבוז, בחי' האוצר שלמע' (שלמע' מאור וגילוי) שעליו נאמר עין לא ראתה, בכדי לנצח

5) אמנם יש להעיר שהנצחון המדובר בסוף כ"ט קאי על הגילוי דלעתיד. ולכ' פשטות הכוונה בתש"ל שע"י נצחון של הנה"ב נמשך לו היום המשכה נעלית יותר. וצע"ק. ועיין בסוף הערה 5 ביאור באופן אחר.  
6) והגם שבתש"ל בסעיף כ"א כתוב "שע"י שהאדם מתגבר על הבלבולים ומדחה אותם (ע"י הנתינת כח הדמשכת אוצר העליון), המשכת האוצר הבאה ע"י עבודתו, היא נעלית יותר" שלכ' הכוונה הוא לא שזה גילוי הדרגה שנמשכה מקודם אלא דרגה נעלית יותר, מ"מ הרי בהמשך הסעיף... "דע"י הנצחון שהאדם מנצח את הנה"ב שלו הוא גורם המשכת אוצר העליון שהוא גילוי פנימיות ועצמות א"ס ב"ה". ומסיים ככפנים, "שהוא גילוי פנימיות ועצמות א"ס ב"ה".

את המלחמה ולעשות את העולם דירה לו ית'. ואח"ז ממשיך שהבזבוז, הוא לא מצד דירה בתחתונים. היינו, שמבאר שהמטרה של המלחמה היא דירה בתחתונים, ורק זה שהמלך מבזבז את האוצרות, הוא מצד זה שהנצח מושרש בפנימיות הכתר, כמבואר שם. מ"מ גם אחרי ביאור זה, לכא' לא מתאים כ"כ הלשון "אוצר", שהוא קשור עם ענין הנצחון<sup>7</sup>.

7) אמנם קשה על ביאור הנ"ל לפי המבואר בתשכ"ט סעיף י"ג, שישנו עוד חילוק בין דירה בתחתונים לענין הנצח:

העבודה דדירה בתחתונים, נעשית ע"י אתכפיא ואתהפכא, והיינו מכיון שענין "ועשו לי מקדש" נעשה בעיקר ע"י העבודה דאתהפכא, שע"י שהאדם מהפך את נפש הבהמית שלו לקדושה, נעשה כן גם בעולם שהעולם נהפך להיות מקדש ודירה לו ית'. ואילו ענין הנצח הוא בעיקר ע"י העבודה דאתכפיא סט"א בעודה בתקפה ובגבורתה. ובהמשך תש"ל (סעיף כ, שהוא סעיף אחד קודם שמבאר ענין האוצר הנמשך ע"י נצחון המלחמה), מבאר די ש' אופנים להתגבר על בלבלים של הנה"ב:

א. ע"י התבוננות בסיבות הבלבלים, דירידת השכינה והתלבשות ניצוצות מהארתה בהבלבלים ומחשבות המבלבלים, הוא בכדי שע"ז יתעורר כוונה יתירה, ובאופן זה הוא מעלה את הניצוצות שנפלו בהדיבור שזהו ענין האתהפכא.

ב. כאשר מעורר את מדת הנצח שבו ויתגבר על הביבלים ומדחה אותם, ועושה עצמו שלא שומע את ההרהורים, הוא ענין האתכפיא. (ומזכיר שם, שבהמשכה שע"י העבודה דאתכפיא, היא נעלית יותר). ואח"כ ממשיך בפרק כ"א, שע"י שהאדם מתגבר על הביבלים ומדחה אותם היינו העבודה דאתכפיא (ע"י הנתינת כח דהמשכת אוצר העליון) המשכת האוצר הבאה על ידי עבודתו, היא נעלית יותר. וע"פ מ"ש בסעיף י"ג הנ"ל, שדירה בתחתונים נעשה ע"י העבודה דאתהפכא קשה לומר שהאוצר הנעלה יותר – שבא ע"י העבודה דאתכפיא, הוא העצמות הנמשך בשביל דירה בתחתונים.

ולכן אולי אפשר לומר, שגילוי האוצר הנמשך ע"י הנצחון, אינו בא באופן דתשלום שכו, אלא גמר ושלימות הנצחון. והיינו שבתחילה בשביל נצחון המלחמה, מבזבזים האוצרות. אמנם ע"י הנצחון הוא ממשיך "אוצר" נעלה יותר (וע"ד המבואר בסוף תשכ"ט דלע"ל יתגלה האוצר שנמשך לבני"ע ע"י עבודתם בזה"ו. אלא ששם הוא גילוי אותו דרגה, וכאן מבאר שנמשך אוצר עליון יותר). ועצ"ע קצת מהו הענין של אוצר זה, ובפרט שבהמשל אין זה מתאים כ"כ, דלכ' המלך מבזבז האוצרות בשביל הנצחון, ומהו ענין הבזבוז שלאחר הנצחון. (ואולי הוא מהתענוג שלו על נצחון המלחמה) ועצ"ע ק.

## פעולת האמונה במצוות

הת' יהודה אריה זאב שי' שכטר  
תלמיד בישיבה

### א

יסוד הוא טמון - חכמה, עמוד הוא דבר הנראה - בינה

בהדרן על הרמב"ם התשל"ה<sup>1</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר מה"מ, מדוע כותב הרמב"ם בתחילת ההלכה הראשונה בספרו "משנה תורה" (הל' יסודי התורה פ"א ה"א) "יסוד היסודות ועמוד החכמות", דלכא' הרי ספר היד הוא ספר "הלכות הלכות"<sup>2</sup>, וכיון שכן הנה כל פרט בספר צריך שיהי' בו נפק"מ בנוגע להלכה למעשה, וא"כ מהי הנפק"מ בענין זה שמצות ידיעת ה' הוא "יסוד היסודות ועמוד החכמות", שלכן הרמב"ם הביא תיבות אלו בספרו.

ומתריך<sup>3</sup> שבמילים "יסוד היסודות ועמוד החכמות" משמיענו הרמב"ם שמצות ידיעת ה' אינה רק מצוה בפני עצמה, אלא היא צ"ל יסוד ועמוד לכל שאר הלכות התורה, שקיום כל הלכה צ"ל חדורה במצוה זו של ידיעת ה'.

ואח"כ ממשיך<sup>4</sup>: "שיסודות קאי על ההלכות שבהלכות יסודי התורה [ובכללות יותר על ההלכות שבכל ספר המדע ש"כל המצות] [שבספר זה] הם עיקר בדת משה רבינו"<sup>5</sup> והתואר חכמות קאי על ההלכות שלאחרי הלכות יסודי התורה ונקראות חכמות ע"ש הכתוב 'כי היא חכמתכם וגו'".

וממשיך<sup>5</sup> ומסביר החילוק בין "יסוד" ו"עמוד". ש"יסוד" הוא דבר הטמון בקרקע שאינו נראה מבחוץ, משא"כ "עמוד" הוא דבר הנראה. וענין "יסוד" בענייני ידיעה הוא ה"הנחה שכלית", שמונח אצלו שהענין הוא כך וכך, אבל עדיין לא בא לידי הסברה בשכלו שיכול להכריח להזולת שכן הוא הענין, והוא ע"ד יסוד שאינו נראה ונגלה אלא טמון בקרקע, כך ההנחה שכלית "טמונה" אצלו ואינו יכול להעבירה לאדם שחוץ ממנו. ורק כשהנחה זו באה לידי הסברה [ובאותיות החסידות: שנקודת החכמה נמשכת בבניה] אזי יכול להעבירה להזולת ולהכריחו. ובזה מבאר הפירוש "יסוד היסודות ועמוד החכמות", ש"הענין דידיעת

(1) נדפס בקונטרס "הדרן על הרמב"ם" תשמ"ה, קה"ת.

(2) מהקדמת הספר.

(3) אות יג.

(4) אות יד.

(5) אות טז.

ה' שצריך לחדור [ולפעול] ב"היסודות ו"החכמות" הוא בכל מקום לפי ענינו, בההלכות ד"יסודות" – מכיון שהלכות אלו הן [בעיקרן] בנוגע למחשבת האדם המכוסה מזולתו לכן גם הענין דידיעת ה' הצריך לפעול בהן הוא באופן של "יסוד" – עצם ההנחה "שיש שם מצוי כו'", שרק האדם עצמו מרגיש אותה ומוכרח בה, משא"כ בההלכות ד"חכמות" – מכיון שהלכות אלו הן בנוגע לדיבור ומעשיו הנגלים גם לזולתו לכן גם הענין דידיעת ה' הפועל בהן הוא באופן "עמוד"– גילויי". ע"כ מתוכן דבריו הק' בההדרן.

## ב

## לכאורה צריך עמוד גם למצוות הל' יסודי התורה

והנה בהשקפה ראשונה תמוה, דנמצא מזה, שבההלכות של הלכות יסודי התורה הנה האופן דידיעת ה' שצ"ל בהן הוא לא האופן דהבנה, אלא ה"יסוד", ההנחה שכלית לפני שבאה בהסברה. ואינו מובן, הרי ברור ופשוט שבכמה מההלכות שבהלכות יסודי התורה נחוץ גם הבנה והסברה כו' בכדי לקיים ההלכה. ולדוגמא מצות אהבת ה', שבנוגע להלכה זו הרמב"ם פותח בפרק ב' בהל' יסודי התורה בזה"ל: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן כו'". והיינו, לא רק הנחה שכלית אלא גם הבנה והשגה עד כדי התבוננות בזה וא"כ מהו הביאור בדברי הרבי שהפועל בהלכות אלו הוא ה"יסוד" ולא ה"עמוד"?

## ג

## ד' דרגות בהשגת השכל

ונראה לומר בזה בדא"פ, ובהקדים דבהתוועדות ז' אדר ה'תשמ"ה<sup>6</sup> מביא ל' הרמב"ם<sup>7</sup> "ודבר זה עיקר גדול בדין והוא דבר של טעם שראוי לסמוך עליו ולדון בו וברור הוא למוצאי דעת וראוי לדיין לשום אותו לנגד עניו ולא ילוז" ומסביר שד' ביטויים אלו "עיקר גדול בדין" "דבר של טעם" "ברור הוא למוצאי דעת" "ולא ילוז" הן ד' שלבים בהשגת השכל.

ומקדים, שענין זה מובן ע"פ המבואר בחסידות בכמה מקומות, ועם זה הנה הוא דבר הנראה ונרגש בחוש, שבכל דבר שכל כאשר האדם ניגש לענין, הנה עוד לפני שמתחיל להתבונן בזה יש לו הנחה ראשונה בנפש [לא בשכל מכיון שעוד לא התבונן בזה] "עס לייגט זיך עפעס מערער" לומר באופן כך וכך, ואח"כ כשמתחיל להתבונן בשכלו יתכן שתעלה לו סברה לומר להיפך, וככל שיתבונן יתרבו אצלו עוד סברות לכאן וסברות לכאן וכו', ולאחרי אריכות השקו"ט בריבוי סברות אזי בא לבירור מסקנת הענין שענין זה נעשה ע"י כח הדעת שבנפשו, ולאחרי כ"ז באים לשלב נוסף שמסקנה זו מקבלת תוקף הכי גדול ששום דבר לא יוכל להזיזו ממקומו, שכאשר נפגש עם בעל שכל אחר וטוען להיפך הרי כל קושיא ו'רמינהו' לא יזיזו ממקומו. וד' שלבים אלו הן ד' הענינים שבדברי הרמב"ם א. "עיקר גדול

(6) התוועדויות תשמ"ה כרך ב' עמ' 1330 אות כג' ואילך.

(7) הל' טוען ונטען פרק ט' הלכה ט'.

בדין" קאי על ההנחה הראשונה שלפני ההתבוננות. ב. "דבר של טעם" קאי על ההתבוננות הסברות וכו'. ג. "ברור הוא למוצאי דעת" קאי על בירור מסקנת הענין ע"י כח הדעת. ד. "ולא ילוז" קאי על התוקף שבמסקנת השכל.

ומקשר כ"ז עם התחלת ספר היד, דההלכה הראשונה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון" היינו ידיעה והשגה שכלית ועד שיבוא מזה לאהבתו ויראתו "בשעה שיתבונן" ומכיון שספר הרמב"ם בא לאחרי לימוד תורה שבכתב הרי אין צורך לדבר עמו אודות ענין האמונה היינו שה"לידע" באה לאחרי הקדמת ענין האמונה - "עיקר גדול" - ולאחרי זה "לידע" ש"יתבונן" - "דבר של טעם" - ובזה גופא באים למסקנת הדברים באופן חד משמעי - "ברור הוא למוצאי דעת" - ועד ששום דבר בעולם לא יזיזו ממקומו - "לא ילוז" - ע"כ מתוכן דבריו הקדושים.

היוצא מזה, שישנה הנחה שכלית שהוא לפני ההתבוננות, וישנה הנחה שכלית שבאה לאחרי כל השקו"ט וההתבוננות, ובאה גם לאחרי מסקנת הענין שהדבר מונח אצלו בתוקף הכי גדול, ובל' הרמב"ם "לא ילוז". ובנוגע למצות ידיעת ה' אינו מספיק ההבנה והשגה, אלא נצרך שהידיעה שלו יהי' אצלו בתוקף הכי גדול, זאת אומרת שצריך את בחי' ההנחה שכלית שלאחרי ההתבוננות והמסקנה וכו'.

## ד

### צריך עמוד וגם יסוד

ועפ"ז אולי י"ל בנוגע לענינו בה"הדרן", שמ"ש שבנוגע ל"יסודות" [הל' יסודי התורה] הנה מה שפועל בהלכות אלו הוא ה"יסוד" - ההנחה שכלית, אין הפירוש שא"צ להבנה והשגה והתבוננות ומספיקה ההנחה הקודמת לזה, אלא אדרבא הפירוש הוא שלא מספיק ה"לידע" וה"שיתבונן" גרידא, אלא זה צ"ל אצלו בתוקף הכי גדול - "לא ילוז", וזה שהידיעה הוא אצלו בתוקף הכי גדול הוא דבר שאין ביכולת להעבירו להזולת, וכמו שהובא לעיל מהשיחה, שכשיבוא מישהו ויקשה קושיות על הסברא שלו לא יהי' לו מה לענות, ואעפ"כ לא יזוז ממקומו, זאת אומרת, שהתקיפות נשאת רק אצלו ולא ישכנע את השני (רק באם ימצא אח"כ תירוצים להקושיות שהקשה השני, אבל זהו כבר הסבר שכלי ולא עצם ההנחה).

## ה

### ענין ד"לא ילוז" ע"י ההנחה שכלית

והנה בהתוועדות הנ"ל בקשר להד' שלבים בהשגת השכל מסביר שישנו שני אופנים לבוא למסקנה שכלית: מלמעלה למטה ומלמטה למעלה. ישנו אופן שההתחלה היא בשקו"ט ולאחרי זה בא לידי מסקנה באופן כך וכך, וישנו אופן מלמעלה למטה, שמלכתחילה הונח אצלו שהדבר הוא באופן כך וכך ואח"כ נמשך הדבר בהבנת השכל, ובאופן כזה שגם כאשר ישאלוהו שאלה כזו שלא ימצא תשובה בשכלו, מ"מ אין הדבר משנה בתוקף ההתאמתות



שלו בהענין, כפי שמצינו בגמ'<sup>8</sup> "שתיק רב" לפי שלא הי' לו שום תירוץ, ואעפ"כ לא הדר מסברתו, מכיון שענין זה נתאמת אצלו בתכלית ההתאמתות. ומהמשך הדברים שם משמע דזה שבא להשלב של "לא ילוז" בדוגמת הא ד"שתיק רב" הוא דוקא כשמתחיל מההנחה שכלית שקודם ההתבוננות.

ויעויין בד"ה כי מנסה ה'תש"ח<sup>9</sup> "והיינו דכח החכמה ענינו המצאה שכלית באלקות ובאה בנקודה כללית וכח הבינה ענינה הבנת והסברת הנקודה וכח הדעת ענינה הדביקות וההכרה בהדבר שכלי שהשיגו וידוע דמעלת מהות כח הדעת הוא מה שמחבר הכוחות חכמה ובינה". ומבאר שע"י התחברות זו ניתוסף לו ידיעה בעומק הענין והוא בשתי תנועות דהכרה והרגשה, יעו"ש. ומבאר דענין ההכרה הוא ראי' שכלית, שהענין נתאמת אצלו עד שאינו נופל שום סתירה וכו' [ע"ד הענין דלא "ילוז"].

ועכ"פ משמע מזה ג"כ, דזה שע"י כח הדעת הוא בא לתוקף כזה במסקנת הדבר הוא מפני שמלכתחילה יש לו נקודת החכמה ואח"כ בינה וכו', ע"ד ההשגה שכלית מלמעלה למטה שהובא לעיל מהשיחה, ולכאורה כן הוא גם בידיעת ה', דזה שבא להשלב ד"לא ילוז" הוא מפני שמתחילים מענין האמונה [ע"ד ההנחה שכלית שלפני ההתבוננות]. ויש להאריך בכ"ז, ותן לחכם וכו'.

---

(8) ביצה ו, א.

(9) ספר המאמרים תש"ח עמ' 101 ואילך.





שער

# גאולה ומשיח





## הצורך בערי מקלט לעתיד לבוא

הרה"ח ר' שמריהו שי' מטוסוב  
חדר ליובאוויטש, ברינוא  
סמינר בית-רבקה, יער

### א

#### בכדי לשלול האפשרות לחטא

בהסברת פעולת ערי מקלט לע"ל, ובפרט החידוש ב**ההוספה** בעוד שלש ערי מקלט, וגם הסיבה שבהוספת ערי מקלט "תלוי תוקף נצחיות הבטחת ביאת המשיח", מצינו בזה כמה הסברים: בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא" ה'תנש"א' מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א: "ובימות המשיח, לאחר שלימות בירור העולם יהיה הענין דערי מקלט באופן נעלה יותר:

ידוע שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בני"ב בירור הטוב מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עץ הדעת – תהיה עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן ישאר הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות לענין בלתי-רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם).

וענין זה (שליטת האפשרות לענין בלתי-רצוי) נעשה עי"ז ש"ויספת לך עוד שלש ערים", הוספת סוג חדש של ערי מקלט, התגלות חדשה ב"דברי תורה קולטין" – שזהו"ע ד"תורה חדשה מאתי תצא", התגלות טעמי תורה דפנימיות התורה, כיון שפנימיות התורה היא למעלה משייכות לבירור טוב ורע, לכן קולטת את האדם באופן ששוללת גם האפשרות לענין בלתי-רצוי". עכלה"ק.

### ב

#### זהו לפני ביטול מציאות הרע מן העולם

והנה, בשיחה זו מפורש שביאור זה בענין ערי מקלט דלע"ל הוא לפני הזמן דביטול מציאות הרע מן העולם (ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ"), וכמודגש בהערה 108. וע' בשיחה זו לעיל סי"א בהתחלת ביאור זה דערי מקלט שהוא ע"פ הביאור באגה"ק סי' כ"ו (המצויין גם בהערה זו) ששם מדבר בפירוש בזמן שעדיין יהי' "והנער בן מאה שנה ימות" [שבפשט הדברים באגה"ק מדובר גם בבנ"י, (שלא יצטרכו לדעת הלכות טומאה וטהרה) –

ראה תשובות וביאורים סי' י"א המצויין בהע' 107<sup>2</sup>, אלא שלפי המבואר בשיחה זו (ס"י) הרי גם בתקופה זו "בודאי לא תהי' המציאות דהורג נפש אפילו לא בשוגג".

## ג

בלקו"ש מדבר לאחרי ביטול מציאות הרע מן העולם

והנני מדגיש זאת, כי בלקוטי-שיחות חכ"ד פ' שופטים (ב) ס"א מוסבר באופן אחר, שהשאלה על הצורך דערי מקלט לע"ל היא מצד זה "שלעת"ל יתבטל הרע מעולם, ובמילא לא יהי' נתינת מקום לעבור עבירה אפילו בשוגג", ומציין שם לשל"ה, וכן לכתבי האריז"ל, והם אמנם מצטטים הפסוקים "בלע המות לנצח", "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", עי"ש בהערה 17.

אבל (לכאורה) המבואר שם בלקו"ש הוא בפירוש דלא כהביאור פה.

## ד

הריגת הרוצח הוא ההנהגה ע"פ תורה

והנה, בלקו"ש חכ"ד (שם ס"ה ואילך) ביאר אחרת בענין הצורך בערי מקלט לע"ל – מפני גואל הדם, שעל-פי התורה מצוה עליו, או עכ"פ הרשות בידו, לרדוף ולהרוג הרוצח בשגגה בזמן הזה, ולכן גם בתקופה השני' (להרמב"ם) דימות המשיח ש"יבטל מנהגו של עולם" נצטרך אז לערי מקלט עבור הרוצח בשגגה בזמן הזה.

## ה

התאמת שני הביאורים בהצורך בערי מקלט לע"ל

ולכאורה י"ל שביאור זה אינו בסתירה להמבואר פה (בקונטרס "תורה חדשה"), ואדרבא, ביאור זה מתאים יותר בזמן שישנו עדיין מציאות הרע, שאז מובן יותר שאולי חסר עדיין בהכפרה של הרוצח נפש בשגגה בזמן הזה, וגם מובן שגם בגואל הדם אולי קיים עדיין ה"יחס לבבו" לנקום – עכ"פ במקצת, וגם יומתק עוד יותר את הצורך בערי מקלט לע"ל גם עפ"י נגלה כפשוטו – שיהי' צורך בהם לקלוט את הרוצח נפש בשגגה כפשוטו ר"ל, ולא רק כשמירה שלא נבא ח"ו לרציחת נפש כו'.

## ו

החידוש בביאור שהוא לשלול האפשרות לחטא

אמנם לכאו' יש להקשות שאם כן מפני מה נצרך כ"ק אד"ש מה"מ לביאור החדש פה (שזהו לשלילת האפשרות לענין בלתי-רצוי כו') הרי כבר מבואר הצורך בערי מקלט כדי להנצל מגואל הדם וכו'?

(2) וזה שלא כהמבואר על פסוק זה (ד"והנער בן מאה וגו') בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רפ.

אך התי' בזה, כי להביאור בלקו"ש (שם) מובן הצורך רק בשביל העבר (רציחה בזמן הזה), ופה נוסף ביאור הצורך גם בשביל ההווה דימות המשיח (שערי מקלט גורמות לשלילת האפשרות לרציחה בימות המשיח).

ז

בזמן ביטול הרע לא יתבטל קיום מצות ערי מקלט

ולאידך גיסא, גם אין להקשות על המבואר שם בלקו"ש, שלכאורה באם מדובר בתקופת ביטול הרע מן העולם, הרי זה גם התקופה ש"מצות בטלות" (כמבואר פה בהערה 108), ואם כן יתבטל גם ה"מצוה" או ה"הנהגה על-פי תורה", "דרדיפת גואל הדם אחרי הרוצח", וה"ז סתירה מיני' ובי' בלקו"ש שם, דאם נתבטלה המצוה דגואל הדם הרי כבר אין צורך בערי מקלט!?

ויש ליישב זה עפ"י המבואר<sup>3</sup> שגם בעולם התחי' יש ב' תקופות: א) שיהי' עדיין קיום המצות, ב) מצות בטלות. והרי עולם התחי' הוא בודאי בזמן ש"בלע המות לנצח" "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ועפ"ז הביאור בלקו"ש חכ"ד שם סובב על התקופה ראשונה של תחה"מ, שיהי' ביטול הרע מן העולם, אבל עדיין לא יהי' מצות בטלות.

ח

סיכום ענין ערי מקלט בכל התקופות דלע"ל

לסיכום מכל הנ"ל יוצא שישנם ד' תקופות (להדיעות שישנם ב' תקופות בימות המשיח) בענין הערי מקלט דלע"ל:

א. בתקופה הראשונה דימות המשיח ד"עולם כמנהגו נוהג", שיהי' שייך עדיין רציחה בשגגה כפשוטו [כן מבואר בלקו"ש (שם, ס"ג) בשם השל"ה<sup>4</sup>, ובהמשך השיחה אינו שולל עצם ביאור זה, אלא שמוסיף לבאר הצורך בערי מקלט גם לאחרי תקופה ראשונה זו (גם לדעת הרמב"ם) וכמובא לעיל].

ב. בתקופה שבה תושלם עבודת בני' בבירור הטוב מן הרע, אבל תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, שאמנם לא יהי' שייך אז המציאות דהורג נפש, אלא הצורך בערי מקלט הוא בשתיים:

האחת, כדי לשלול האפשרות לחטא [וזהו המבואר פה בקונטרס "תורה חדשה"].

שנית, עבור הרוצח נפש בשגגה בזמן הזה [וזה נלמד ג"כ מלקו"ש חכ"ד כנ"ל אות ה'].

ג. בתקופה ד"ביטול הרע מן העולם" אבל מצות עדיין לא בטלות [שהיא תקופה השני'

(3) לקו"ש חט"ו שיחת כ' מר-חשון סי"א.

(4) וראה גם לקו"ש חל"ד שופטים (ג) הערה 12

דימות המשיח (לדעת הרמב"ם), ולכאורה גם תקופה הראשונה לאחר תח"מ], ששייך עדיין שגואל הדם ירדוף ויהרוג את הרוצח שהרג בעבר, ולכן יצטרך לערי מקלט גם אז [ וזהו המבואר בלקו"ש חכ"ד שם].

ד. בתקופה השני' לאחר תחיית המתים שאז מצות בטלות, ואין צורך כבר בערי מקלט [כמבואר פה בקונטרס "תורה חדשה" הע' 108].

### ט

"לא בחפזון תצאו" – באיזה תקופה?

יש להעיר גם על עוד שתי נקודות עיקריות הנוגעים לכאורה לכל הנ"ל, ובקצרה:

**נקודה הא':** התאמת הנ"ל עם המבואר בתניא פל"א, ומבואר ריבוי פעמים בדא"ח<sup>5</sup>, בא' השנויים בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, שבעוד שגאולת מצרים, הרע הי' עדיין בתקפו, ולכן "ברח העם" והי' ב"חפזון", משא"כ בגאולה העתידה כשיעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ ויהי' מצב של אתהפכא אז יהי' באופן ד"לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו".

שלאכאורה צ"ע, כי הרי החפזון דמצרים הי' בעת יציאת מצרים, וא"כ גם הנאמר בגאולה העתידה ש"לא בחפזון וגו'" היינו בעת היציאה מגלותנו, ופירוש הדבר הוא שבעת היציאה מגלות כבר נהי' במעמד ומצב ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>6</sup>!

וקשה לפי"ז להתאים זאת להמבואר בקונטרס "תורה חדשה" שהוספת הערי מקלט [שיהי' לאחר יציאתנו מהגלות להגאולה ע"י משיח צדקנו] – יהי' בתקופה שעדיין יש מציאות הרע בעולם?!

[ודוחק לומר שביאור זה הוא רק לשיטת הרמב"ם, ולא כהמבואר בדא"ח].

### תקופתנו: נסתיימה עבודת הברורים

**נקודה הב':** בהמשך לנקודה הא', הרי לאידך גיסא, ביאור זה בקונטרס "תורה חדשה" מתאים לכאורה להתקופה שבה אנו עומדים עתה לאחר הכרות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח<sup>7</sup> "כבר נסתיימה ונשלמה עבודת הברורים"!

אשר לפי"ז כאשר מלך המשיח ייגלה במהרה בימינו ויוסיף את השלש ערי מקלט בעבר הירדן הרי אנו בעיצומה של תקופה זו.

(5) ראה לקו"ש חט"ז פ' בא (ד) ס"ו, סה"מ מלוקט ח"ג ע' קמו, ובהמצויין שם.

(6) שמות יד, ה.

(7) ישעיהו נב, יב.

(8) זכריה יג, ב.

(9) ש"פ ויצא וש"פ וישלח ה'תשנ"ב.



## שער גאולה ומשיח

תיג

ואולי לפי"ז אפשר להוסיף הסבר בהמשך ההכרזה הנ"ל<sup>10</sup>: שעתה העבודה אינה "אלא עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם". שזה לכאורה כולל לגלות בעולם את המציאות שאנו אמנם נמצאים כבר לאחרי עבודת הבירורים – התקופה הנ"ל.

ואולי יש להוסיף עפ"י מה שהודיע כ"ק אדמו"ר מה"מ [בש"פ אמור ה'תנש"א] "שלאחרי כל הענינים – של בירור וזיכוך כו' – שבנ"י עברו במשך הדורות, יכול עכשיו כאו"א מ"ש"א ללהגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי". דהיינו שלאחרי עבודת הבירורים ("אתכפיא") אפשר לגשת לעבודת "אתהפכא". וא"כ ישנה אפשרות שבעת הגאולה במהרה בימינו נכנס מיד להתקופה של "ביטול הרע מן העולם".

# אהבת ישראל כטעימה מהגאולה

הת' שמוריה שי' צרפתי  
תלמיד בישיבה

א

ביאור כללי בגדר תקופתנו

דבר-מלכות ש"פ מטות-מסעי אומר (סי"ג):

יש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה – לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא על-ידי ביטול סיבת הגלות (שבא על-ידי ההיפך דאהבת ישראל), שהרי בעמדנו לאחרי סיום כל מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, לאחרי סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים" נמצאים כבר "על ירדן ירחו" (דרגתו של משיח ד"מורח ודאין"), על סף הגאולה, בודאי שכבר נתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחינת היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית.

ננסה לבאר משמעותו של קטע זה, וכיצד הוא משתלב בעבודה הכללית של 'לחיות עם משיח'.

\* \* \*

## הגדרת תקופתנו:

דבר-מלכות דש"פ בלק (סעיפים ז-ח) נתבאר בפרטיות המצב בו אנו עומדים היום בדרך לגאולה. ומסכם זאת בשני ענינים:

א. "גם ענין התשובה היה כבר בשלימות", ולכן "ללא כל ספק וספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה" (ס"ז שם).

ב. חידוש נוסף. "זוהי השנה שמלך המשיח נגלה בו . . . הנה זה (מלך המשיח) בא, שכבר בא, היינו שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח על סף התחלת הגאולה" (ס"ח שם). בנוסף לכך שהגאולה השלימה תבוא תיכף, מלך המשיח נמצא כבר אתנו וכבר מראים עליו באצבע. למצב זה קורא אד"ש מה"מ בשיחה 'סף הגאולה'.

ושתי ענינים אלו חוזרים על עצמם כאן בשיחת מטו"מ:

א. עומדים לאחרי סיום כל מעשינו ועבודתינו. ב. נמצאים כבר על ירדן ירחו – דרגתו של משיח. סף הגאולה!<sup>1</sup>

וכיון שכן, שתיוקן הגלות הושלם ומשיח כבר אתנו, העבודה מקבלת משמעות אחרת, כדלקמן.

### הגישה לעבודה

בדבר-מלכות דש"פ בלק (ס"ט) נתבארה העבודה שצריכה להיות כעת "הנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה שעומדים על סף הגאולה ומראים באצבע שהנה זה המלך המשיח בא". ועד"ו בדבר-מלכות פנחס "להציב עצמו במצב ורגש של גאולה", ובדבר-מלכות של שמח"ת תשנ"ב "הנהגת בני ישראל בחיי היום יום בזמן הזה, מעין חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש".

ועד"ז בשיחה דידן, ש"פ מטות מסעי: "ההדגשה דאהבת ישראל היא בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה".

[אפשר להוסיף ולהשוות בפרטיות יותר:

בדבר-מלכות היסודי דש"פ בלק מדבר על לימוד הל' בית הבחירה בימי בין המצרים, ומבאר שזהו "לא מצד התגברות רגש האבלות לתקן החסרון דחורבן בית המקדש, אלא מצד הכוסף וההשתוקקות להמעלה והשלימות דבית המקדש השלישי".

ועל דרך זה אומר במטו"מ בקשר לאהבת ישראל, "לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא על-ידי ביטול סיבת הגלות (שבא על-ידי ההיפך דאהבת ישראל), שהרי . . . בודאי שכבר נתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה".

אלא שאין זו השוואה מדוייקת, וכמודגש שבנוגע ללימוד הל' בית הבחירה שולל לגמרי את הצד של תיוקן החורבן, ובנוגע לאהבת ישראל לא שולל לגמרי את ביטול סיבת הגלות. וצריך עיון בזה].

1) בכמה מקומות נתבאר ענין זה שמשיח מתגלה לבני ישראל עוד קודם הגאולה. והמפורסמים שבהם, המדרשים שאד"ש מה"מ מביא ומבאר אודות השנה שמלך המשיח נגלה בו וכו', שזהו קודם הגאולה. ויש להוסיף, שכך גם מובן מכך שהתחנה האחרונה במדבר לפני הכניסה לארץ ישראל היא ירדן ירחו. וכיון שהמסעות במדבר הם כנגד המסעות בגלותנו זו, נמצא שהתחנה האחרונה בגלות, לפני הכניסה לארץ בגאולה האמיתית והשלימה, היא ירדן ירחו – התגלותו של משיח.

## ב

האחדות שלמעלה מהתחלקות. מציאות אחת ממש עם יהודי שני  
בשיחה מבואר אופן אהבת ישראל שתהיה בגאולה האמיתית והשלימה:

"הגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות,  
שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחינת היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל  
בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית".

בכדי להבין קטע זה לאשורו, צריך להבין את ענינו של ניצוץ משיח, שעפ"ז יובן מהי  
אחדות ישראל מצד ניצוץ משיח.

\* \* \*

ענינו של ניצוץ משיח שבכל אחד נתבאר בדבר־מלכות ש"פ תולדות תשנ"ב:

"נוסף על המדובר כמ"פ שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו באה עי"ז  
שכא"א מישראל מגלה ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה (כנ"ל ס"ב) – יש להוסיף ולתקן  
שעיקר הכוונה היא (לא לבחינת היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה,  
אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזהו אמיתת ענינו של משיח (הן ניצוץ משיח שבכא"א  
מישראל, והן ואעכו"כ משיח הכללי), העצם דישראל שלמעלה מבחינת היחידה".

ולפני כן בשיחה ביאר מהו העצם דישראל שלמעלה מיחידה, "מציאות אחת עם עצמות  
ומהות, ישראל וקוב"ה כולא חד".

כי יחידה ענינה שיהודי יש לו הכח לצאת ממציאיותו ולמסור נפשו להקב"ה. וניצוץ משיח  
ענינו שמתגלה שמציאותו של יהודי היא מציאותו של הקב"ה. "ישראל וקוב"ה כולא חד".

ועד"ז מבואר בשיחות נוספות רבות מאותה תקופה (ראה דבר־מלכות כ"ח סיון, תצא,  
ותבוא תנש"א, קונ' הל' של תושבע"פ, ועוד).

ממילא מובן, שכאשר לעתיד משיח יגלה שכל יהודי הוא מציאות אחת ממש עם עצמות  
ומהות, הרי במילא יתגלה שכל יהודי הוא מציאות אחת ממש עם יהודי שני.

וזהו "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות" המדוברת בשיחה של ש"פ מטו"מ. ישנה  
אחדות בין יהודים, שנוגש שכל אחד הוא מציאות לעצמו, אלא שכל אחד יוצא ממציאיותו  
ומתמסר לטובת השני מתוך אהבתו אותו. וזהי אחדות השייכת להתחלקות. וישנה אחדות  
שאינן כאן מציאויות נפרדות, אלא זהו אחד ממש. אחדות שלמעלה מהתחלקות.

\* \* \*

ולכן, בעבודתנו כעת לטעום מהגאולה ולחיות מעין ימות המשיח, אומר אד"ש מה"מ

(ש"פ ויקהל תשנ"ב) ש"תחילת העבודה היא לידע שהוא חד ממש עם עצמות ומהות". ובאותה שיחה אומר "שכשיהודי אחד פוגש את חברו, או שמסתכל סביבו והוא רואה יהודי נוסף עומד לידו – הרי הוא מתאחד אתו למציאות אחת ממש, קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך", כיון שהוא מכיר ומרגיש (ועד להכרה והרגשה בפנימיות נפשו) ששניהם הם מציאות אחת ממש, "חלק אלקה ממצעל ממש".

והיינו הך, שכיון שהנני יודע שאני חד ממש עם עצמות ומהות (כפי שיתגלה לעתיד), הנני מרגיש ומכיר בפנימיות נפשי שאני חד ממש עם חברי העומד לידי.

### עזרה בגשמיות דוקא

ענין נוסף בזה:

בפרק לב בתניא נתבאר שעיקר הדגש על אהבת ישראל היא מצד נשמות ישראל "שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה, רק שהגופים מחולקים". הגוף הוא גשמי ונפרד, הנשמה היא רוחנית ומאוחדת.

אך כאשר מדובר על הענין הפנימי והעמוק של ישראל וקוב"ה כולא חד, שכל יהודי הוא חד ממש עם עצמות ומהות כפי שיתגלה לעתיד לבוא. הרי ענין זה שייך גם לגוף. וכפי שמבואר בדבר-מלכות ש"פ בא (ס"ח), "ישראל וקוב"ה כולא חד – לא רק מצד נשמתו למעלה (או חלק מנשמתו), אלא כל מציאותו – כנשמה בגוף יחד – היא כולא חד עם הקב"ה".

[ואדרבה, יש לומר לגוף יש בזה מעלה יותר מהנשמה, על פי דברי אדמו"ר הזקן שבגוף דוקא היתה בחירת העצמות. וכפי שדן בזה באריכות בדבר מלכות לש"פ תולדות (א)].

\* \* \*

ויש לקשר זה עם הנתבאר בקונ' פורים קטן תשנ"ב (מאמר ד"ה ואתה תצווה, מלוקט ו ע' קלז) שם אומר:

"שהאחדות דישאל על ידי עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות. . האחדות דישאל, היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף".

ועד"ז בסיומו של הדב"מ דתולדות תשנ"ב לאחר שביאר באריכות ענין גילוי עצם הנשמה שבכל יהודי מסיים בהוראה לפועל:

"לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחינת היחידה, כמו לימוד והפצת תורת

החסידות, יחידה שבתורה, אלא גם (ובעיקר) בענינים פשוטים, כמו נתינת צרכיו הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף)."

## ג

## לחביבותא דמלתא

ידועים דברי אד"ש מה"מ בכמה מקומות שהפרק בתניא העוסק באהבת ישראל מספרו ל"ב, כיון שהוא הלב של התורה ופנימיות התורה.

וראה פלא, ששיחה זו המצוטטת בספר בשורת הגאולה, היא ג"כ הסימן הל"ב בספר.

ולכל זה מגיעים כיון שנמצאים כבר על ירדן ירחו, דרגתו של משיח. וכמבואר בדבר-מלכות דש"פ ויצא שפשיטות העצמות של עצמות ומהות מתגלה בפשיטות של משיח צדקנו, ועי"ז בפשיטות של כל יהודי. כלומר שמשיח צדקנו הוא המאחד את ישראל עם עצמות ומהות, ובמילא מאחד אותם בינם לבין עצמם.

וכיון שכעת נמצאים כבר על ירדן ירחו, וישנה ההתגלות של משיח, גילוי פשיטות העצמות בפשיטות של משיח צדקנו, הנה כאשר יהודי מתקשר ומתאחד עם משיח צדקנו, הרי אצלו "הוא והרבי והקב"ה כולא חד" (שיחת אחש"פ ה'שי"ת), ובמילא הוא ויהודי שני כולא חד.

וכל זה קשור עם ההכרזה של קבלת המלכות על ידי העם וההתקשרות בין המלך והעם בשלימות הגילוי.

## שייכות בענינים שונים בדברי הרבי

הת' שלום דובער שי' נאטיק  
שליח בישבתנו לשעבר

### א

#### עניני התורה בתכלית הדיוק

ידוע שזה שכל ענין בתורה הוא בתכלית הדיוק הוא יסוד גדול במשנת כ"ק אדמו"ר מה"מ. באין ספור מקומות מקדיש כ"ק אדמו"ר מה"מ שיחות שלימות לביאור הקשר בין המועדים והפרשיות שחלות בהם, על יסוד דברי השל"ה הידועים<sup>1</sup>, ובכלל מרבה כ"ק אדמו"ר מה"מ לבאר בדיוק בכל עניני התורה, איך ששתי נקודות שהובאו בענין אחד שייכים זה לזה, שאפילו הסדר בתורה הוא בתכלית הדיוק ועוד רבות כיו"ב. ובלשון הידוע "המפורסמות אינם צריכים ראוי".

עד"ו מתאים לכאורה להתעכב על מאי דחזינן ברורות הקשר בין שני ענינים בתורת כ"ק אדמו"ר מה"מ שי"ל באותו זמן<sup>2</sup>, ובפרטיות הקשר בין השיחות הכי אחרונות לע"ע (דקיין ה'תנש"א וחורף ה'תשנ"ב) והמאמרים שיצאו לאור באותה תקופה.

נסתפק בכאן בדוגמאות אחדים, "ותן לחכם ויחכם עוד".

### ב

#### ב' ביאורים במעלת נשמה בגוף דוקא

מהדוגמאות הכי בולטות לכך הוא המשך השיחות דש"ק פרשיות אחו"ק ואמור תנש"א שעוסקות בעניין השם "גאולה". דלבד זאת שלכאורה אפ"ל שכ"א קשור בקשר הדוק להקונטרס של אותו שבוע (שיחת ש"ק אחו"ק לד"ה דבר אל בני גו' קדושים תהיו שיצא לאור לקראת י"ג אייר – פסח שני, ושיחת ש"ק פרשת אמור לד"ה גל עיני גו' שי"ל לקראת ל"ג בעומר<sup>3</sup>) הנה כללות הביאור בהשם גאולה הוא לכאורה בהתאם לד"ה ויאמר גו' מחר

(1) "המועדים של כל השנה . . . ככולם יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן" (של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב).

(2) כמובן נתעכב על מקומות בהם הקשר התוכני נראית בעליל ורק שיומתק וכו' בזה שכ"ק אדמו"ר מלך המשיח עסק בשניהם באותה תקופה. כידוע (לקו"ש ח"ג עמ' 874) בנוגע ללימוד ע"ד הרמז (ע"ש).

(3) לדוגמא, א) המוזכר בד"ה "דבר אל בני גו' קדושים תהיו (באות ה') שעל אף מעלת הבע"ת לגבי צדיקים לצדיקים מעלה יתירה בענין דירה בתחתונים. מתבאר היטב על פי המבואר בשי' ש"פ אחו"ק (אות ה'). ב) המבואר בשי' ש"פ אמור שצריך להתעסק בנפלאות שבתורה באופן שמשיכים אותם לתוך שכל האדם והעולם (ראה אות ט') וממעלות רשב"י הוא זה שחיבר פנימיות התורה (פלא שבטו"ע) ונגלה דתורה (שב"ע מהעולם אבל סו"ס בערך

חודש<sup>4</sup> שי"ל בתחילת אותו חודש – לקראת ב' אייר.

דהנה, במאמר זה<sup>5</sup> מבאר שישנם בכללות שני ביאורים במעלת עבודתה של הנשמה כשהיא מלובשת בגוף: הא' – שמתגלה תוקף ההתקשרות שלה באו"ס, שכל ההעלמות וההסתרים דהגוף והנפה"ב אינם יכולים להחליש אהבת הנשמה והתקשרותה לא"ס ב"ה. והב' – כשמתגלה שורש הגוף שלמעלה משרש הנשמה, שהקב"ה בחר בהגוף מצד עצמותו ממש, משא"כ הנשמה, שמצ"ע היינו אומרים שהיא (רק) בדוגמת בן – שהתקשרותו ואהבתו של האב, א"ס ב"ה – אליו היא ממקום ששייך תפיסת מקום דהנאהב ואינה מצד עצמותו ממש (ודוקא ע"י העבודה בגוף מתגלה שבאמת מעלה זו גופא דהנשמה באה מזה שעצמותו ית' בחר בו).

וממשיך שם שאחד החילוקים בין שני הביאורים הוא: להביאור הראשון הגוף אינו נצרך מצ"ע אלא הוא כלי לגלות תוקף הנשמה – שלכן מקום לומר שלאחר שע"י העבודה בהגוף מתגלה מעלת הנשמה, אין הנשמה צריכה להגוף. משא"כ להביאור השני, המעלה שנפעלת ע"י העבודה בהגוף הוא שנמשך להנשמה גילוי שרש הגוף עצמו, וממילא הנשמה זקוקה להגוף גם בתקופת השכר והגילוי שלאחרי העבודה (וכהלשון<sup>6</sup> ד"לעת"ל הנשמה ניזונת מהגוף), ולכן בעוה"ב תהי' הנשמה מלובשת בהגוף.

ובפשטות י"ל שמהלך השיחה דש"ק אחו"ק הוא בהתאם לשני ענינים אלו, וכדלקמן.

### ב' נקודות ב"גאולה אותיות גולה"

בתחילת השיחה מק' על כך שהשם (ששמו של כל דבר בלה"ק מורה על ענינו) "גאולה" היא "גולה" (גלות) בתוספת האות "אל"ף" בלבד. ולכאורה הרי גאולה היא "אינגאנצן פארקערט" מגלות, ואיך אפ"ל ששמותיהם דומות כ"כ שרוב אותיותיהם (כולל ה"גימ"ל" שבראש התיבה – והרי "לשון נוטריקון מן התורה") זהות.

ומבאר (באות ג'): שגאולה אין פירושה שעוזבים את הגלות ועניניה אלא היא עצמה נגאלת. ובלשונו הק' (תרגום):

כל הענינים (החיוביים) שבגלות נשארים גם אח"כ, רק שמתבטל מצבם הגלותי: היינו

אליו) (אות ה') עולה בקנה א' עם כללות המבואר בד"ה גל עיני שראיית הנפלאות צ"ל מתורתך מתוך וע"י פשטות הענינים בנגלה דתורה, עיי"ש באורך.

(4) סה"מ מלוקט ה' עמ' רמ"ג ואילך.

(5) אותיות ד-ח.

(6) מוזכר בדא"ח בכו"כ מקומות, וראה הע' 60 בהמאמר.

(7) שבת קה, א (הובא בשיחה בהע' 14).



שמתבטל ההעלם וההסתר שמכסה על מציאותם האמיתית והפנימי, והשיעבוד לדרכי הטבע וגשמיות העולם שנובעת מכך".

ועפ"ז מבאר את זה שהתיבה "גאולה" כוללת בעצמה "גולה" בתוספת אל"ף. כי הגאולה גואלת את עניני הגלות עצמם – ע"י שמגלה בהם את האל"ף שמורה על אלופו של עולם. כלומר שמגלה את "האמת והפנימיות" של עניני הגלות, שתכליתם הוא לגלות כבודו של הקב"ה בעולם.

וממשיך להקשות (באות ד') שלכאורה הנ"ל מבאר רק איך יתכן ש"גאולה" כוללת בעצמה "גולה", אבל עדיין צ"ב איך אפ"ל שהעלאת הגלות הוא ענין כ"כ עיקרי בגאולה, עד שזהו כל הפירוש של שמו (שמורה על תוכנו ומהותו); הרי בגאולה יהיו עוד ענינים נעלים ועיקריים שאינם קשורים לכאורה לזיכוכ הגלות והעלאתה בגאולה.

ומבאר שכידוע תכלית בריאת האדם והעולם הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, שע"ז שמבררים ומעלים את עניני העולם ע"י קיום התורה והמצוות נמשך ונתגלה עצמותו ית', וזהו בעצם הסיבה לכך שהגאולה אינו מבטל את עניני הגלות אלא מעלה אותם – כי הכוונה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים עצמם, כולל במצבם כפי שהם בגלות.

וזהו תוכנה ומהותה האמיתי של הגאולה – גם הענינים הנעלים שהם למעלה מעולם וגלות – "גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי" (וכל הענינים שיהיו לעת"ל הם תוצאה מגילוי זה. ונמצא שלא זו בלבד שהגאולה מעלה גם את הגולה (כהביאור הא'), אלא שהגאולה נוצר ונעשה מגולה עצמה – בתוספת אל"ף, שעושים מהתחתונים עצמם דירה לעצמותו ית' שזה כולל את כל עניני הגאולה.

ובמילא מובן מה שהשם "גאולה" הוא אך ורק גולה בתוספת אל"ף, כי העלאת הגלות ועניניה אינו רק פרט בהגאולה אלא שזהו הגאולה עצמה.

## ד

ב' הנקודות בהתאם לב' הביאורים

וי"ל ששתי נקודות אלו ב"גאולה אותיות גולה בתוס' א",

[דאין לומר שיש כאן כעין הו"א ומסקנא, דבתחילה ר"ל כאופן הא' (שהטעם לכך שהשם "גאולה" כולל בעצמו "גולה" הוא מכיון שהגאולה אינו מבטל את עניני הגלות אלא מעלה וגואל אותם) אלא שביאור זה לא הספיק ולכן ביאר כאופן הב' (שהגאולה נעשה ע"י הגאולה עצמה, שבהדירה בתחתונים – בגלות, מתגלה עצמותו ית'),

שהרי, (בנוסף לכך שברור בשיחה עצמה שהביאור השני מוסיף על הביאור הראשון<sup>8</sup>)

(8) כן עולה מסיים הדברים באות ו' (הובא לקמן בפנים), ובפשטות כן צ"ל בסגנון השאלה באות ד'.

בריש שי' ש"פ אמור מסכם את המבואר בשיחה זו (דש"פ אחו"ק) ואומר שזה שדובר לעיל שגאולה הוא אותיות גולה בתוס' א' מבטא שני ענינים בתוכנו של הגאולה: א) שהגאולה אינו שולל את עניני הגלות אלא מעלה אותם ע"י שמגלה בהם "אלופו של עולם", ב) (בלשונו הקדוש – בתרגום) "הגאולה נוצר' ע"י העבודה בגלות (כמו שהמילה "גאולה" נוצר – ורוב אותיות' הינם – אותיות "גולה" אלא שמוסיפים אלף)".

נמצא ברור שלא מדובר כאן בהו"א ומסקנא אלא בשני שלבים בהביאור שמבטאים שני ענינים כלליים במושג גאולה<sup>9</sup>.

מתאימים לשני הביאורים המובאים בד"ה "ויאמר גו' מחר חודש" הנ"ל במעלת עבודת הנשמה בהתלבשותה בגוף.

שהרי (כנ"ל, אות ב') החילוק בין שתי הביאורים במעלת העבודה בגוף הוא שלביאור הא' – שבוזה שהשם מתגברת על ההעלמות והסתרים שמצד הגוף מתגלה תוקף ההתקשרות שלה באו"ס – בגמר העבודה אין צורך כ"כ בגוף עצמו, משא"כ לביאור הב' – שבגוף ניכר הבחירה דעצמותו ית' ממש – הנה גם בעת מתן השכר הגילוי נמשך להנשמה מהגוף ולכן "לעת"ל הנשמה ניזונת מן הגוף".

ונמצא דלביאור הא' נצטרך לומר שזה שהגוף יקום לתחה"מ הוא רק בגלל ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי" וכן גם הגוף יקבל שכר על חלקו בעבודת הנשמה, אבל הוא מצ"ע אינו נצרך לעת"ל. והיינו יסוד שי' הסוברים (כהרמב"ם) שהגוף יקום לתקופה מוגבלת בלבד ועיקר השכר יהי' אח"כ לנשמות בלי גופים, וכמו שמסיים שם בהמאמר שזה ש(להסכמת החסידות) עיקר השכר יהי' לעת"ל לנשמות בגופים הוא עפ"י ביאור הב', שלפיו גילוי עצמותו ית' לעת"ל הוא מאת וע"י הגוף עצמו.

והיינו ממש ע"ד שני הענינים ב"גאולה אותיות גולה בתוס' א" שהענין הא' שהגאולה מעלה גם את הגלות ועניני', הוא רק שהגלות עצמה נגאלת ג"כ – ע"י פעולת בני" בגילוי אלופו של עולם – אבל לא שהיא ענין עיקרי בגאולה, וע"ד שלביאור הא' בהמאמר הגוף עצמו גם "נהנה" מהגילויים דלעת"ל אבל הוא בדרך טפל לגבי עיקר הגילוי שנמשך להנשמה.

והענין הב' (בביאור השם "גאולה") מוסיף ומחדש שהגאולה נעשית ונוצרת מהגלות עצמה, עד שלהביאור השני דהמאמר העילוי שניתוסף ע"י העבודה הוא מאת הגוף עצמו ולכן לעת"ל יתגלה ממנו ועל ידו, וכדברי כ"ק אדמו"ר בסיום הביאור (באות ו' דהשיחה): "דאס הייסט, נוסף לזה וואס די (עלי' גדולה פון דער) גאולה קומט דורך דער ירידה אין גלות [ע"ד

9) ואולי י"ל שעפ"י המבואר בפנים ששני ענינים אלו שייכים לשתי הביאורים במעלת העבודה ע"י הגוף (שכמובן שתייהם אמת וכו') מובן יותר למה כ"ק אדמו"ר מביא את שתי השלבים בהביאור, ובתור שתי נקודות קיימות.

גילוי תוקף הנשמה ע"י ירידתה למטה" היינו ענין הא' דהמאמר "זוערט גאולה אויפגעמאכט פון "גולה" (בתוס' א) עצמה – די דירה לעצמותו ווערט אויפגעטאן אין תחתונים עצמם [ע"ד דער גילוי וואס ווערט אויפגעטאן אין נשמה דורך דער דירה בתחתונים] כביאור השני דהמאמר שהגוף עצמו מוסיף ומחדש בהנשמה. [ובהע' 54 מציינ, בין היתר, למאמר זה. ועד"ו לעיל באות ה' כשמזכיר שני ענינים אלו לראשונה].

חזינן שהביאור בשי' אחו"ק תנש"א (והמשכה בשי' ש"פ אמור) נבנה על ובהתאם להמבואר בד"ה "ויאמר גו' מחר חדש" שי"ל בתחילת אותו חדש.

## ה

משיח ענינו יחידה או עצם שלמע' מיחידה

עוד אחת יש להביא מה שמצינו ענין שנראה לכאו' מוקשה בא' השיחות ואולי אפשר לבארו עפ"י המבואר במאמר שי"ל באותו זמן.

דהנה בשיחת ר"ח כסלו וש"פ תולדות תשנ"ב כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ:

"נוסף על המדובר כמ"פ שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו באה עי"ז שכאו"א מישראל מגלה ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה . . . יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש, שזוהו אמיתית ענינו של משיח . . . העצם דישאל שלמע' מבחי' היחידה".

ולכאו' בהשקפה ראשונה תמוה הדבר, דבכ"מ ("מדובר בכ"מ") מבואר שמשיח הו"ע יחידה ופתאום כאן "מוסיף ומתקן" "שעיקר הכוונה" לעצם הנשמה ממש.

ואולי יש לומר בזה, עפ"י המבואר בד"ה "ויאמר לו יהונתן" תשי"ב, שי"ל לקראת ר"ח כסלו תשנ"ב<sup>10</sup> (היינו אותו תאריך בדיוק ד(חלק מ) השיחה, ובפרט שהשיחה בא לבאר ענינו של ר"ח כסלו), דמבואר שם במ"ש "אלה תולדות יצחק בן אברהם גו'" שאברהם<sup>11</sup> הו"ע המשכה מלמע' למטה, ויצחק ענינו העלאה מלמטה למע', ומביא שני ענינים בהמעלה דהעלאה לגבי המשכה. הא' שהעלאה מעורר וממשיך למטה ממקום נעלה יותר מאשר המשכה הבאה מלמע' מצ"ע. והב' "המעלה דהעלאה עצמה" שנעלה יותר מהמשכה שעל ידה, והיינו המע' דאור חוזר שחוזר לקדמות המאציל ממש, ומצד מעלה זו יאמרו לעת"ל ליצחק (העלאה) דוקא "כי אתה אבינו" לפי שאז יתגלה המע' שבהעלאה עצמה.

וממשיך ששני הענינים שייכים זל"ז, דבעצם זה שהמשכה שע"י ההעלאה היא נעלית יותר היא מצד המעלה שבהעלאה עצמה. אלא שהיום מעלת כל ענין נמדד בכחו להמשיך

10) סה"מ מלוקט ח"ו עמ' כ"ג ואילך.

11) באות ו' שם.

מלמע' למטה (כי אין אנו שייכים להבין ולהשיג המע' שבהעלאה עצמה, שהיא מעלת ה"עצמות") וממילא אומרים שמעלת ההעלאה היא שע"י היא המשכה נעלית יותר, ודוקא לעת"ל נוכל להעריך את המעלה שבהעלאה עצמה ולכן אז יאמרו ליצחק "כי אתה אבינו". עכת"ד הק'.

ועפי"ז יש לומר ג"כ בענינינו, שאמיתית ענינו של משיח הוא אמנם עצם הנשמה ממש, אבל מכיוון שבזה"ז א"א להשיג ולהעריך את מעלת העצם כמו שהוא מצ"ע, ורק איך שפועל בגילויים (ע"ד הנ"ל שבזמה"ז א"א להשיג את מעלת ההעלאה עצמה אלא שרואים מעלתו בזה שניתוסף בהמשכה). ולכן בכל הדורות והזמנים מבואר שמשיח הו"ע יחידה – שענינה "יחידה לייחדך" כו' היינו שבה מתגלה (עד כמה שניתן לומר כן) עצם הנשמה, או בסגנון אחר יחידה ענינה הגילוי הכי נעלה ו"קרוב" להעצם, שבו נרגש העצם עד כמה שגילויים שייכים להרגיש – כי אע"פ שיותר מדויק לומר שמשיח הו"ע העצם ממש, מ"מ א"א לומר כן, כי בזמה"ז אין לדבר זה פירוש והבנה.

[בהע' 31 בהמאמר מביא שעד"ז מבואר<sup>12</sup> גבי זה שאע"פ שבעצם אמרינן "המעשה הוא העיקר" מ"מ בזמן הזה אומרים ש"תלמוד גדול שמביא לידי מעשה", ושם מבאר בסגנון ד"עצם" ו"גילויים", שבזה"ז שייך השגה והכרה רק בגילויים ודוקא לעת"ל יורגש העצם. וממנו תלמד לענינינו, ודו"ק.]

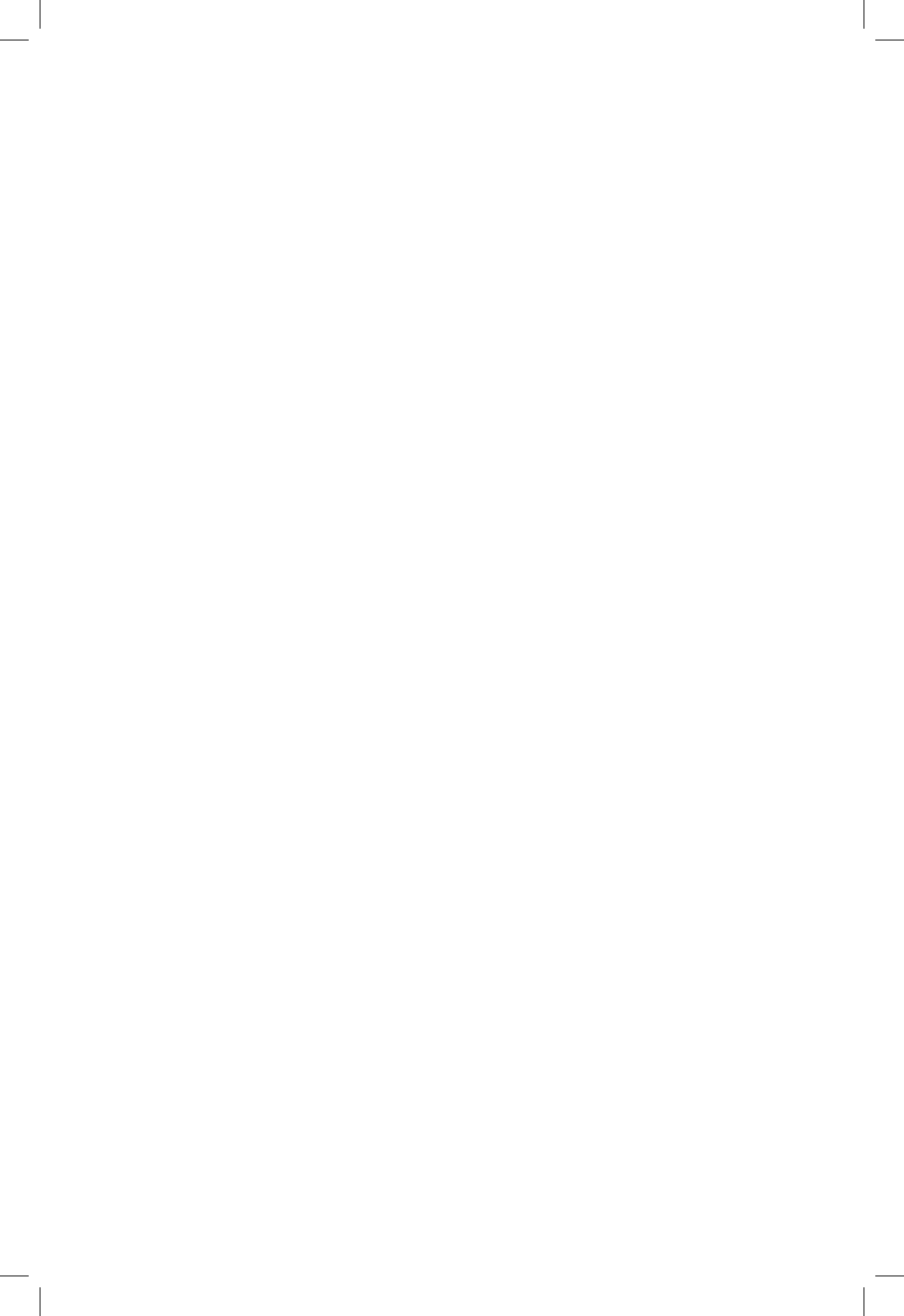
וא"כ אולי אפ"ל שכ"ז הי' בדורות ושנים שעברו אבל כיום לאחרי שכבר "כלו כל הקיצין" בפשטות (בנוסף על כלו כל הקיצין בזמן הש"ס<sup>13</sup>), וסיימו את כל העבודה, הנה זכינו שישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא גם) ההתגלות דמשיח<sup>14</sup>, וממילא (אפ"ל ש)היום יש כבר משמעות והבנה להענין דהתגלות העצם כמו שהוא, ולא איך שפועל בגילויים, וא"כ שייכים כבר להבין שענינו של משיח הוא לא רק יחידה שבנפש, שבו נרגש גילוי מהעצם, אלא עצם הנשמה ממש.

חזינן, שניתן למצא קשר בין הענינים השונים בתורת כ"ק אדמו"ר מה"מ בתקופה א', ואיך שמוסיפים ביאור א' בהשני.

12) סה"מ מלוקט ד' ע' קיט (ד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ז).

13) שי' ש"פ תו"מ בתחילתו ובהע' שם.

14) שי' ש"פ וירא תשנ"ב אות י'.







שער  
הלכה







## בדין קביעת מזוזה בבית נשואי תערובות ר"ל

הת' חיים זושע שי' ווילמובסקי  
שליח בישיבה

### א

קושיות על פסק ה'נתיבים בשדה השליחות'

בדין קביעת מזוזה בבית זוג הנשוי נישואי תערובת ר"ל פסק בספר 'נתיבים בשדה השליחות' שיש לקבוע בלי ברכה. ובשולי הגליון (הערה 23) כותב וז"ל: "שהרי בית המשותף עם הנכרי פטור ממזוזה". ומעיר<sup>2</sup> שם מהמסופר בלקוטי דיבורים<sup>3</sup> על אחד שיצא לתרבות רעה, וגם נשא נכרית ר"ל. ברבות הימים שמע על כך נכד אחיו, ופנה אל רבו, ר' אליהו בע"ש, והורה לו לבקר את דודו זקנו, ונתן בידו כמה תיקונים, וגם נתן בידו מזוזה, שיקבענה בבית דודו זקנו הנ"ל – בלי ברכה". ומסיים שם "ואולי הסיבה לקביעת המזוזה בלי ברכה הי' בגלל זה שבעל הבית הי' נשוי נכרית, והו"ל בית המשותף עם הנכרי שהוא פטור מן המזוזה כנ"ל", עכ"ל.

והנה לאשר אמרו חז"ל לא יאמר התלמיד הבנתי והוא לא הבין ע"כ גם אני לא אבוש מלומר לא הבנתי.

דהנה בטעם פסקו מבואר מספרו<sup>4</sup> דהיינו מפאת שותפות גוי וישראל אמנם, לכאורה יש לפקפק טובא בהנחה הנ"ל, האומנם איש ואשתו שותפים המה בנכסיהן שוה בשוה, וכדלהלן:

דהנה כלל ידוע הוא ש"מה שקנתה אשה קנה בעלה", והיינו שכל נכסי האשה משועבדים לבעלה, וכל פירות נכסי' קנויים לבעלה, ופשוט הוא שאם הכניסה לו בית שהשתמשות הבית (רשות כניסה וציאה, הדיור) קנויים לבעל שהרי הן הנה פירות הבית<sup>5</sup>, והוא הבעל המושל

(1) פי"ז סי"ז, מהרב לוי"צ ראסקין, דיין ומו"צ בק"ק לונדון, אנגלי'.

(2) ומקורב יצא לאור ספר 'מבצעים כהלכה', ומייסד פסקו בדין הנ"ל על הלקוטי דבורים דלקמן וראה לקמן, וצ"ע"ג.

(3) ח"ד ע' תקפט.

(4) בקובץ 'תפארת אירופא' דן בזה באריכות הרב מ"מ שטראקס, והציר שעלי' מסתובב דיונו החריף, ודפח"ח, הוא בהנחה הנ"ל שאיש ואשתו שותפים נינהו, וגם עליו תלונתו.

(5) ראה תוס' ר"פ הזורק והיוצא מהגמ' שם, וכן בכ"מ, והפשוטות אינן צריכות לראי'.

ושולט בהן לעשות כרצונו, ולכן הבעל דווקא קובע חיוב המזווה, ובאופן שאם אין הבעל בבית אף שנשארה אשתו ובני ביתו שם נפקע חובת המזווה מהבית, הואיל והבעל (הקובע חובת הבית) אינו שם, וכן כתב בהד"י בתשובת רע"א וז"ל: "ואגב אודעו מה דנ"ל לדינא במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם ויש שם מזווה מכבר שהניח שם הדר הראשון, דמחויב הוא לברך על המזווה<sup>6</sup> דזה מצוה חדשה לו בבית זה, ואף שהוא פשוט כמדומה אין נוהרין בזה ומצוי לשכוח".

וממשיך שם, וז"ל "ונראה לי דגם ההולך מביתו לעסקיו בשוק הרבה ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים דלכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה דהא בינתיים שלא הי' בדירת ביתו לא הי' עליו חובת מזווה, ומתחיל עתה חיוב חדש (ואף דמחזיק ביתו לדור מכ"מ בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזווה בזה עיין מג"א סנ"א סק"ב וגם בני ביתו פטורים דאין הבית שלהם והוי כדר בבית שאולה ושכורה וצ"ע לדינא)", עכ"ל. הרי לנו שאשתו של אדם אינה קובעת חיוב המזווה כלל ועיקר אלא אך ורק הבעל וכשאיננו נפטרה הבית כליל מחובת מזווה.

[ואין להקשות דמ"מ לא תהא אלא כשותפה ושואלת כלשון רע"א הנ"ל ותקבע היא חובת המזווה מטעם שואלת דחייבת מדרבנן,

די"ל: כבר ביאר לנו הנח"צ<sup>7</sup> שכאן אפי' מדרבנן פטור, דלא שייך הכא מיחזי כשלו (שהיא טעם החיוב מדרבנן) דכ"ע ידעי שהבית שייך להבעל].

ולמה יגרע הנ"ל ממה שכתב הדע"ק<sup>8</sup> דאם יש לישראל שכיר נכרי שהתחייב הישראל להחזיקו בביתו וקבע לו חדר לדירתו חייב במזווה (אפי' חדר הגוי – הכותב) דבטל דירת הנכרי לגבי גוף הבית של הישראל ע"כ. ולכאורה הוא הדין לאשתו אם היא נכרית דמאי שנא.

## ב

ברור בגדר 'מה שקנתה אשה קנה בעלה' ובפירות בית

והנה עדיין נשאר לברר:

א. האם דין מה שקנתה אשה קנה בעלה נאמר גם בישראל הנשוי לנכרית.

ב. מנלן שפירות הבית (שבזה אחיזת הבעל) הוא הקובע לעניין חיוב המזווה בבית.

(6) סו"ס ט'.

(7) והיינו ברכת "לדור בבית שיש בו מזווה", וראה מ"א או"ח סי' יט סק"א, אמנם רבו החולקים עליו.

(8) סימן רצא סק"ב.

(9) יו"ד רפו סק"ה.

הנה בנוגע לענין הא' נראה בעליל שגם בישראל הנשאו נכרית קיי"ל דין הנ"ל, דהנה בשו"ת שבות יעקב<sup>10</sup> דן בדבר ישראל שהי' נשוי לנכרית בעבירה והוא נוהג מנהג ישראל בכל עניניו חוץ מאיסור זה ושאל אם יכול לתת לאשתו את החמץ שיש לו בערב פסח כדרך שמוכרים חמץ לגוי וכך לא יעבור עליו בב"י וב"י או שמא כיון שמה שקנתה אשה קנה בעלה אינו יכול לתת לה דבר כיון שמיד יחזור ויזכה הוא בו ויחזור החמץ ויהי' שלו ויעבור עליו בב"י וב"י, ודן השבות יעקב אם הדין שמה שקנתה אשה קנה בעלה נוהג גם בנכרים או רק באיש ואשה ישראלים. ונקט השבות יעקב שמה שקנתה אשה קנה בעלה נוהג גם בגויים שאע"פ שאין בהם תפיסת קידושין מ"מ יש בהם דין אישות בכמה דינים כמו לענין איסור אשת איש בנשותיהם והוא הדין שאישות זו מועלת גם לענין זה שמה שתקנה האשה יקנה בעלה. ואף אם יתקש האומר לומר שכל זה בנכרי שנשא נכרית אבל ישראל שנשא נכרית כיון שאין קידושין ויש עבירה ולגירושין היא עומדת אין הבעל קונה וזוכה בכל נכסי אשתו, מ"מ כיון שדין המלכות כמלכות אחשוורוש הוא להיות כל איש שורר ושליט על אשתו המיוחדת לו ועל נכסיה, הרי זה בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח עכת"ד עיי"ש באריכות. הנה מזה עולה שאפי' אשה נכרית קיי"ל מה שקנתה קנה בעלה

[ולמען ממהרש"א<sup>11</sup> דמבואר כדברי שבות יעקב הנ"ל דמבאר שם מה שאמר אחשוורוש לאסתר עד חצי המלכות ומסבירה הגמ' שהתכוון לדבר שחוצץ המלכות (היינו בית המקדש) דלכאורה למה הוציא הגמ' את הפסוק מפשטותו שהיינו חצי המלכות? ומבאר שם דאם כן שהוא אחשוורוש רצה ליתן לה חצי המלכות מה יעזור שיתן לה הרי מה שקנתה אשה קנה בעלה? והן דברי השבות יעקב הנ"ל]

הרי הוכחנו שדין מה שקנתה אשה קנה בעלה קיים גם בישראל הנשוי לנכרית,

ולענין הב' שהקובע חיוב המזוזה הוא פירות הבית נראה ג"כ פשוט שנכון הוא ובהקדים:

בגדר חובת המזוזה מיהו המוטל עליו את החיוב בבית, יש לומר<sup>12</sup> בג' אופנים:

א. בעל הבית קובע, היינו זה שגוף הבית שלו.

ב. הדר בפועל הוא הקובע, אם כי אין לו שום בעב"ת ושליטה בזאת הבית.

ג. בעל השימוש קובע, היינו זה ששולט על שימוש הבית שמכניס ומוציא מה ומתי שרוצה (אם כי גוף הבית אינו שלו).

(10) ח"א סימן כ' הובא בשערי תשובה או"ח סימן תמח סק"ח.

(11) מגילה טו, ב, בד"ה עד חצי המלכות וכו'.

(12) כמובן שאין לקשר זה למה שחוקר הגאון הרוגוצובי (צפע"נ כללי התורה והמצוות, וראה שו"ת צפע"נ ח"ב

ס"ה סע' א בזה) אם החובה היא על הבית או על האדם, ואכ"מ.

הנה מזה דקיי"ל<sup>13</sup> שהמשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזווה וביותר<sup>14</sup> מהא ד"אמר ר' מרשיא מזווה חובת הדר", הנה מוכח דלא כאופן הא', שאין זה שבעל גוף הבית קובע.

גם כאופן הב' מוכח שאינו, מתשובת רע"א (הובא לעיל) שאין אשתו של אדם אם כי גרה היא בבית מחייב הבית במזווה, וכן כתב בדע"ק סי' רפ"ו סק"ה דאם יש לישראל שכיר נכרי שהתחייב הישראל להחזיקו בביתו וקבע לו חדר לדירתו חייב במזווה (אפי' חדר הגוי-הכותב) דבטיל דירת הנכרי לגבי גוף הבית של הישראל, ע"כ, הרי לך דלא כאופן הב'.

ומוכח א"כ, כאופן הג' שהחיוב הוא על בעל השימוש – והיינו הבעל ששולט על נכסי אשתו.

## ג

### דחיית הראי' מלקו"ד

לאור כל הנ"ל עולה לכאורה שבית שמעורב בו כלאים (יהודי וגוי), לכאורה לא סוף דבר הוא לקבוע בלי ברכה אלא תלוי מי הוא השליט על הבית (הבעל), דאם ישראל הוא הואיל וכל שימוש הבית שייך לו א"כ יש לקבוע בברכה דלמה יבטל דיורה בעלותיו של הבעל, ולא תהי' היא אלא כשכיר גוי שמבואר מהדע"ק הנ"ל שאינו מבטל חיוב המזווה אולם אם היא הישראלית והבעל הוא הגוי והוא השולט לכאורה אפי' בלי ברכה אסור לקבוע דהוה בית השייך לנכרי ואדרבה אולי איסור יש בדבר כמ"ש בשו"ע סימן רצא ס"ג בהגה"ה.

והערתו מליקוטי דיבורים במעשה בדו"ז המובא שם אינו מוכרחת כלל דיש לומר בפשטות טעם העדר הברכה בקביעת המזווה שם הוא – דאיך יברך הלה הבעל הבית (הדו"ז) לא שויא שליח ואפי' מטעם זכיה (זכין לאדם שלא בפניו) ג"כ לא שייך הכא דהרי הנ"ך הי' כופר ואינו בדין שליחות.

דהנה בשו"ע אבה"ע סימן קמ"א סקל"ג מביא המחבר הפסולים לשליחות הגט ובמפת השולחן מגיה הרמ"א וז"ל: בדין משומד כדין פסולי עדות מדאורייתא (כן משמע בהגהות אלפסי בגיטין י"ב אות א') עכ"ל.

ובאו"ח סי' קפ"ט בנוגע לאמירת בני ברית כשיש מומר בבית כתב המג"א וז"ל: "כשיש מומר להכעיס במקום סעודה צ"ל בני ברית דמומר אינו בכלל ברית כמ"ש התוס' בסנהדרין דף עב (ד"ה ישראל), קשה דא"כ למה כתב הרמ"א באה"ע סימן קמ"א סעי' לג דמומר דינו כפסול עדות דאורייתא, משמע דאם נתקיים הגט בחותמיו מותר לשלחו ע"י מומר לכו"ע

(13) פסחים ג, ב.

(14) לאפוקי הטוען שטעמא דמילתא (חייב השוכר) הוא מפאת קנינו בגוף הבית ע"י שכירותו.

תיפוק ל' דאינו נעשה שליח משום דאינו בן ברית וכדאיתא בגיטין דף כג' ע"ב, י"ל דהתוס' מיירי במומר להכעיס וכדמסיים טעמא דמורידין ולא מעלין, ובאה"ע אפשר דהרמ"א מיירי לתיאבון, וצ"ע, ומי שיצא מן הכלל הוה להכעיס", ע"כ.

הרי לנו בהדיא שאין שליחות למומר ליוצא מן הכלל, שהיא גדרו של הדו"ז הנ"ל, ואיך יברך הלה ואין לו שייכות למצוה זו שהרי זה ביתו של המומר, ואם כי חולק עליו הב"ש באה"ע<sup>15</sup> סימן קמ"א (שם), מידי ספק לא יצאנו וספק ברכות להקל, ובכלל י"ל שהבע"ש אחז בשיטת המג"א וכדכוותי' (דרבים הם).

[ופשיטא שמטעם ערבות (כל ישראל ערביין זה לזה) אין לחייבו בברכה (אף שמחויב הוא לקבוע מטעם הנ"ל), ראה אינציקלופדי' תלמודית כרך כח עמוד תצ"ב באריכות].

וממילא אין שום הכרח מהליקוטי דיבורים הנ"ל<sup>16</sup> [ובכלל שערי תירוצים לא ננעלו ובמיוחד כשמדובר בתיקון ע"פ קבלה שגבה למעלה מהשגתנו והאם ניקום ונעביד עובדא עפ"י תיקון הנ"ל].

וכפשוט שלא למעשה קאתינא ואהי' כדן לפני החכמים.

\* \* \*

ד

מענה הרב לו"צ רסקין שליט"א

מחבר ספר "נתיבים בשדה השליחות", דומ"צ דק"ק חב"ד ליובאוויטש - לונדון:

לכבוד הבחור חו"ב נו"נ הת' חיים זושיא ווילמובסקי נ"י,

אחדשה"ט, הנהיית מדבריך בדין קביעת מזוזה בבית של נישואי תערובת ר"ל, והם השגה על דבריי בס' נתיבים בשדה השליחות (עמ' צה), שם כתבתי לקבוע בלא ברכה משום ספק.

והנני להשיב על עיקר יסודותיך:

א. הבאת משו"ת שבות יעקב (ח"א סי' כ) שדין מה שקנתה אשה קנה בעלה שייך גם בנכרים, ואף בישראל שנשא נכרית ר"ל. וחילי' משום דינא דמלכותא, "להיות כל איש שורר בביתו", שהבעל שולט על נכסי אשתו. ולכך מסיק שיהודי זה אינו יכול להיפטר ממצות השבתת חמץ על ידי זה שיתן חמצו לאשתו הנכרית. והיינו לפי שעדיין נחשב החמץ להיות ברשותו.

אך לא העתקת המשך דבריו בזה, שכתב שם דבזמן הזה הרי המלכות מגינים על זכותה העצמאית של האשה להיות שולטת בממונה. ועל זה השיב השבות יעקב, דמ"מ אולי החמץ

הנידון הוא אכן שלו, ובכהאי גוונא גם בדינא דמלכותא אין הדבר עובר לרשותה. ולכך לא יועיל למסור חמצו אליה.

שלפי זה אדרבה, דברי השבות יעקב מסייעים לדברינו, שבזמן הזה – הרבה יותר מבזמנו של השבות יעקב – שכיח שהאשה מתפרנסת בעצמה, ושכיח שיש להן חשבון בנק לעצמן, אם כן על כל פנים במקרה של נישואי תערובת, שאין שום תקנה דרבנן שמעשה ידיה יהיו לבעלה, וגם אין דינא דמלכותא לכך, אם כן היא נחשבת כשותפת בהרכוש, וביתם ייחשב כבית המשותף בין ישראל לנכרי.

זאת ועוד, שדברי השבות יעקב באו להחמיר – שיצטרך להשבית חמצו כראוי, ואילו אתה באת לדון מהם להקל – שאשה יהודית הנשואה לגבר נכרי תהא פטורה ממזוזה.

ב. הבאת משו"ת רעק"א (ח"א סי' ט) שאשתו ובני ביתו של אדם אינן חייבים במזוזה, והחיוב הוא רק על האיש בעל הבית. וא"כ – לדבריך – כשהבעל הוא נכרי אין לחייב האשה במזוזה.

ואני תמה על הדבר: הגע עצמך, אשה שבעלה נשתטה ר"ל, והוא פטור מן המצוות, האם ביתם אינו חייב במזוזה? [ואגב אעיר: לפי זה יש לדון באם יש על אשה זו מצוה להדליק נר שבת וחנוכה. ואכמ"ל].

וכבר כתב שם הרעק"א בשוה"ג שאחר זמן רב מצא בברכי יוסף שלא כדבריו, ומסיים "ולדינא צל"ע". (וראה מה שהעירו על דבריו בנחלת צבי (בגליון השו"ע יו"ד סו"ס רצא) וב'צמח דוד' שבסו"ס שו"ת רעק"א).

וראה בס' חובת הדר (ע' טו), שהביא מכמה ספרים שדנו במי שאין לו כסף אלא או למזוזה או לתפלין, איזה מהן יקדים? ונפק"מ בבית משותף בין איש ואשתו – שהאשה אינה חייבת בתפלין, וא"כ י"ל שמזוזה קודמת. ויש שכתבו שאם הבית הוא מנכסי מלוג אזי היא חייבת, וא"כ מזוזה קודמת. ויש שכתבו שאף בכה"ג אינה חייבת, כי חיוב דירת האשה מוטלת על בעלה. ועל כן התפלין, שהם חובת גופו, קודמים. [ולא ירדתי לסוף דבריהם, למה תלו חיוב קביעת מזוזה בחיוב הספקת דיור. וכי הדר בבית חנינם, בלי לשלם שכר־דירה, לא יתחייב במזוזה].

אך כל זה יצדק במצב שיש חיוב על האיש לספק לאשתו צרכיה. אבל בנדו"ד שאין כל חובה, ומדינא חבילה זו עומדת להתפרק, אם כן יש להשוות נדו"ד לדין מי שבעלה נשתטה, דפשיטא שבאפס חיוב – דירה או מזוזה – מוטל על הבעל, הרי האשה חייבת במצות מזוזה. ורק שדננו בזה מדין בית המשותף עם הנכרי. אלא שגם בזה יש מחלוקת הראשונים אם הפטור הוא בעצם או משום חשש וכו'.

תלה

שער הלכה

ברם בביאור המסופר בלקוטי דבורים שהר"א בע"ש הורה לקבוע המזווה בלי ברכה,  
מודינא לך דמחורתא הוא משום שבמצב ההוא – לפני שהתעורר בעה"ב בתשובה – לא  
היה דין זכי' מטעם שליחות.

בברכת חילך לאורייתא.

## בענין נטילת ידים

הרה"ח אהרן שי' לאשאק  
שליח לשעבר בישיבתנו

### א

גדר נט"י בענינים שונים

פוסק אדה"ז בשולחנו סי' ד' סעי' י"ח (מהדו"ק): "אלו דברים שהן צריכין נטילה במים דוקא ולא בכל מידי דמנקי אבל אי"צ לערות על ידיו ג' פעמים אלו הן הקם מהמטה והיוצא מבית הכסא ומבית המרחץ והנוטל צפורניו והחולץ מנעליו בידיו והנוגע ברגליו והנוגע בגופו בידו והחופף ראשו והנוגע בכינה והמשמש מיטתו ומי שמפלה כליו אפי' לא נגע בכינה שלא מצא וההולך בין הקברות ומי שנגע במת אבל אם הלך אצל המת אי"צ נטילה ומיהו נהגו ליטול אפי' נכנס למת א' והוא הדין המלוין אותו ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל ידיו אם ת"ח הוא תלמודו משתכח ואם אינו ת"ח יוצא מדעתו", עכ"ל.

רואים ברור שישנם כמה דברים שמצד א' צריכים נט"י אחריהן, אבל לא כמו נט"י לסעודה ונט"י שחרית שצריך ג' פעמים, אלא די בפעם א'; אבל מצד שני מובן שאי"ז ענין של סתם "נקיות" דלזה מספיק כל דבר דמנקי וכאן צריכים מים דוקא, אלא ודאי שזה ענין של נט"י מצד חיוב נטילה. וא"כ יש לעיין, הנה מצינו כמה פרטי דינים נט"י, ויש לעיין אם דינים אלו שייכים גם לכל הנך דברים, והגם שמפשטות הלשון שאינו מזכיר שום דין חוץ מהצורך למים משמע שלא שייך כאן כל הדינים של נט"י, הנה מזה גופא שזה נק' "נטילה" ולא סתם נקיון (כמו שמצינו בשאר מקומות), אולי יש מקום לומר שישנם כאן עוד דינים של נט"י, ולדוגמא:

בתחילת הסימן, כשמביא אדה"ז הדין של נט"י שחרית, שהוא מטעם שנעשה כברי' חדשה בהבוקר ולכן צריך לקדש ידיו במים ככהן שקידש ידיו בהכיוור כל בוקר, כותב: (סעי' א') "וכיון שצריך ליטול ידיו מן הכלי דוקא לכן יברך על נטילת ידים ולא על רחיצת ידים מפני שהכלי שממנו נוטלין נקרא נטלא בלשון חז"ל לכן תקנו בברכה זו לשון נטילה להורות שצריך כלי".

הרי שלשון "נטילה" מורה שצריך להיות מכלי דוקא, וא"כ יש לעיין בנדו"ד מזה שרחיצה זו נק' נטילה, ולא רק בלשון אלא גם בזה שצ"ל במים דוקא ולא בכל מידי דמנקי, האם צ"ל מכלי, או די בטבילה במים וכיו"ב?



ועוד יש לעיין אם יש כאן הדין של עירוי, דהנה, בין ההלכות המובאות בהמשך סימן זה לגבי נט"י שחרית היא זה שצ"ל עירוי מכלי, ולא די במה שמשכשך ידיו במים, אפי' בתוך כלי "שאינ רוח הטמאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידיו ג' פעמים בכלי א' לא עלתה לו נטילה להעביר רוח רעה מעליהן... מפני שאפשר שאין רוח רעה מסתלקת מהידים אלא ע"י עירוי ג' פעמים מהכלי".

וכיון שישנה דין מפורש של עירוי – יש לעיין אם זה שייך ג"כ כאן? והגם שמפורש בלשון "ואי"צ לערות על ידיו ג' פעמים", אי"ז ראי' שאי"צ עירוי כלל, רק שאי"צ עירוי ג' פעמים, אבל עדיין יש מקום לומר שלאותו פעם א' שאכן מחוייבים לעשות, צ"ל בעירוי דוקא?

## ב

### שכשוך הידיים במים להיוצא מביה"כ

ולכאו' יש להביא ראי' לא' משאלות הנ"ל מהדין של היוצא מבית הכסא. דמזה שכלל אדה"ז כאן כל דברים אלו יחד, יש מקור לומר שיש ללמוד דין א' מהשני, וכדלקמן.

דהנה, פוסק אדה"ז (סי' ק"ס, ס"ו) "אבל היוצא מביה"כ יכול לשאוב מים מן הדלי לטהר ידיו ושאר המים שבדלי כשרים לנט"י לסעודה (מפני שלא טיהר ידיו במים הנשארים בדלי אלא במים שבחפניו, אבל אם הטבילין בדלי לטהרן הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי ואפי' לא היו ידיו מלוכלכות ממש, מ"מ כיון שיש צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשפוכין . . . כמו המשתמש בהם שאר דברים שהוא צורך לו אפי' הוא דבר הרשות כמו שנת' למעלה כל שכן נקיון זה שהוא חובה ואינו דומה להדיח כלים מיוחדים שאין צורך בהדחה זו)". עכ"ל.

רואים מכאן, שנט"י למי שיצא מביה"כ (שבודאי מדובר שם על נטילה זו ולא על סתם נקיון שאדם עושה מעצמו, וכלשונו "נקיון זה שהוא חובה"), אינו צריך להיות בעירוי על היד, שהרי מדובר על מי שטבל ידיו בכלי מים שעלתה לו נטילה, והדיון הוא על המים שנשארו בכלי האם הם כשרים לנט"י לסעודה.

ומזה יש ללמוד לשאר הדברים שנמנו כאן בסעי' י"ח, דכשם שהיוצא מביה"כ מפורש בשו"ע שאי"צ עירוי, כן הוא בשאר הדברים, דעל אף שצריכים נטילה במים דוקא, אי"צ עירוי, ודי בשכשוך ידים בכלי מים.

אבל עדיין אין ראי' שאי"צ כלי, שהמדובר שם בסי' ק"ס הוא במי שטבל ידיו בכלי מלא מים, ועדיין יש מקום לומר שמכיון שחיוב נקיון זה נק' בלשון "נטילת ידים", ופי' נטילה הוא כלי, יש חיוב שלכל הפחות יטבול וישכשך ידיו בכלי מלא מים?

## ג

## דין "הקם מהמטה" – מהו?

ולכאו' יש לבאר זה בהקדם עוד קושיא המתעוררת כאן: ברשימת הדברים שמונה אדה"ז שצריכים נטילה, הראשון הוא "הקם מהמטה", וצ"ע, הרי מפורש בסימן זה (סעי' ג', י"ב) "שאינ רוח הטומאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידו ג' פעמים על כל יד בפ"ע מפני שאפשר שאין רוח רעה מסתלקת מהידים אלא ע"י עירוי ג' פעמים מכלי" – וא"כ, איך פוסק אדה"ז ש"הקם מהמטה" הוא א' מהדברים שאינם מצריכים עירוי ג' פעמים?

וכבר נתקשה בזה הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש בהערות בסוף ח"א לסי' ב' סי"א, ומציע בזה דאפשר הכוונה במ"ש שאי"צ עירוי ג"פ היא על שאר הדברים שמונה כאן "וחשיב הקם מהמטה בהדייהו, וסמך עמ"ש מקודם כ"פ שצריך נטילה ג"פ", ואח"ז מתרץ באופן אחר "או שכוונתו על מי שקם מהמטה ולא ישן כלל, או שישן פחות מס' נשימין, וכמו ביוצא מביה"כ שצריך נטילה אפי' לא עשה צרכיו, עי' א"ר ופמ"ג סי' רכ"ז".

ולכאו, שתי תירוציו דחוקים קצת, דלתירוץ הראשון שכוונתו על השאר, ובכתבו "הקם מהמטה" סמך עמ"ש לפני"ז אינו מובן, למה להזכירו כלל, אם בין כך אין דינה שוה להשאר וצריכים לדעת א"ז מראש, למה להקשות על הקורא ולכתבו כאן יחד? ולתירוצו השני גם אינו מובן כ"כ, שהרי דין זה שמי שלא ישן כלל (או פחות מס' נשימין) אינו נמצא בשו"ע כלל והוא חידוש דין, וקשה לומר לכאו' שאדה"ז כיוון לדין שלא נמצא כלל?

## ד

## ביאור חדש בדין "הקם ממיטתו"

ולכאו' יש לבאר זה באופן אחר, דמ"ש אדה"ז "הקם מהמטה" בין הדברים שאינם צריכים עירוי ג"פ, כוונתו למה שמחוייב מעיקר הדין, שבוה שווה היא לשאר הדברים שמונה בהסעיף, וכדלקמן.

בדין זו דנטילת ידם שחרית, ז"א שמי שקם ממטתו בבוקר צריך ליטול ידיו, מצינו כמה טעמים ומקורות, ונבוא לבאר כאן כמה פרטים בנושא זה: בריש סימן ד' בהמהדו"ק, פוסק אדה"ז "כל אדם הקם ממטתו שחרית בין עשה צרכיו בין לא עשה צרכיו צריך לרחוץ ידיו ברביעית הלוג מים מן הכלי ואפי' אינו רוצה להתפלל עד לאחרי כמה שעות לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו כברי' חדשה... לפיכך צריכים אנחנו להתקדש בקדושתו וליטול ידיו מן הכלי כדי לעבוד עבודתו ולשרתו כמו כהן שהיה מקדש ידיו מן הכיור בכל יום קודם עבודתו".

ובסעי' ב' "בנטיילה זו אין צריך שיבואו המים על ידו מכח אדם דוקא אלא אפילו שפשף ידיו בתוך כלי של מים עלתה לו נטיילה".

ובסעיף ג' פוסק שאם אין לו כלי, עדיין מברך ענט"י, דלא פלוג רבנן, אבל אם אין לו מים הכשרין לנט"י לסעודה, אין לברך על נטיילה זו (ונכנס לפרטי דינים איך שזה שייך לתפילה בנקיון ידיו). ואח"ז ממשיך בסעיף ד' "אמרו חכמים כל הישן בלילה ששים נשימות [כיון] שנסתלקה ממנו נשמתו באה רוח הטמאה ושורה על גופו ומיד שניעור משנתו נסתלקה רוח הטמאה מן כל גופו חוץ מן ידיו שאין רוח הטמאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידיו ג' פעמים על כל יד בפני עצמו ולא ישפוך על אחת ג' פעמים רצופים אלא פעם א' על ימין ופעם א' על שמאל וכן יעשה ג' פעמים".

ובסעי' י"ב "אם שכשך ידיו לתוך כלי של מים ג' פעמים בכלי אחד לא עלתה לו נטיילה להעביר רוח רעה מעליהן שמיד שכשך ידיו פעם ראשונה בתוך הכלי נטמאו כל המים שבכלי והווין כמי שופכין ואם שכשך ידיו ג' פעמים בג' מימות מחולפים או בנהר דקמאי קמאי אזלי וטוב שיחזור ויטלם כדינם מפני שאפשר שאין רוח רעה מסתלקת מהידים אלא ע"י עירו ג' פעמים מהכלי". עכ"ל.

היינו, שיש כאן ב' גדרים בדין זה דנט"י, א' מה שמתחיל בריש הסימן שהוא מטעם של ברי' חדשה וצריך לקדש ידיו ככהן שקידש בהכיוור כל בוקר, והב', מה שמביא בסעי' ד' ואילך שהוא מטעם להעביר רוח רעה ששורה על הידים כשקם בבוקר, והחילוק לדינא ביניהם ברור, דלטעם הא', די בזה שמשכשך ידיו בכלי של מים ורק פעם א', ולטעם הב', צריך עירו דוקא ג' פעמים.

והנה מקור ב' דברים אלו נמצאים בתשובת הרשב"א ובהזוהר, טעם הא' מבואר בתשובת הרשב"א ח"א סי' קצ"א, אחרי שדן בדין של נט"י שחרית ומסביר שאי"ז דין מפורש בגמ', ומביא "קצת דמדומי ראי" בש"ס שמובא הלשון "נוטל ידיו", ומוכיח מזה שצ"ל עם כלי, ואח"ז מבאר הטעם שהוא בגלל שנעשה ברי' חדשה וכו'. וטעם הב' מבואר בהזוהר (הובא בב"י סי' זה) שהוא רוח רעה ואינה מסתלקת אלא ע"י עירו ג"פ מכלי, כן מדייק הב"י שם מלשון הזוהר.

ונמצא, שמדינא דגמ' (היינו מה שהרשב"א מביא), אין חיוב אלא שיהי' מים, פעם א', ומכלי דוקא ("נטלא"); ומדין הזוהר, מצד ר"ר, יש חיוב שיערה על ידיו וג"פ דוקא.

וי"ל, שמה שאדה"ז כותב כאן בסעי' י"ח "הקם מהמטה" כא' הדברים שצריכים נטיילה רק פעם א' וכלי עירו, אף שפוסק לפני"ז שצריך עירו ג"פ, כוונתו למה שמחוייב מדינא דגמ', ואה"נ שיש עוד ענין מיוחד בנט"י שחרית מה שלא מובא בגמ', אלא ע"פ קבלה, שבכדי להעביר הר"ר, צריך לערות ג"פ, אבל אי"ז מדינא דגמ'.

ומצינו יסוד לחילוק כזה, כי זה כלל ידוע, ובלשון אדה"ו בסי' כ"ה סכ"ח "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה ומ"מ אם בעלי הקבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ אבל אין אנו יכולים לכוף את הצבור להחמיר וכן כל דבר שלא הוזכר כלל בגמרא ופוסקים אע"פ שנוכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף את הצבור לנהוג כן". וע"פ יסוד זה, י"ל שכן הוא כוונתו כאן בסעי' י"ח בכתבו שקם מהמטה צריך רק העברת מים פ"א.

ודאתינן הכי, לכאור' יש ללמוד לשאר הדברים שמונה כאן, שכשם שנט"י שחרית, אפי' מדינא דגמ' צ"ל מכלי, כן הוא לשאר הדברים שג"כ צ"ל מכלי.

## ה

### חילוק בין שי' אדה"ו והמחבר

ברם, יש לדחות כל הנ"ל, לבד זאת שעצם הסברא צ"ע, וכדלקמן (אות ו'), הנה יש לעיין בהכלל דלעיל שלומדים דין א' מהשני בכל הדברים שנמנו כאן האם מוכרחת היא (שעל יסוד זה למדנו הדין של כלי מנט"י שחרית לשאר הדברים), ונחזי מה מבואר בשו"ע והנו"כ במקור דין זה:

פוסק המחבר (ס"ד סי"ח): "אלו דברים הצריכים נטילה במים (ולא במידי דמנאי וא"צ ג"פ (מג"א סקי"ז)) הקם מהמטה והיוצא מביהכ"ס ומבית המרחץ והנוטל צפרניו והחולץ מנעליו והנוגע ברגליו והחופף ראשו וי"א אף ההולך בין המתים ומי שנגע במת ומי שמפליא כליו והמשמש מטתו והנוגע בכנה והנוגע בגופו בידו, ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל אם ת"ח הוא תלמודו משתכח ואם אינו ת"ח יוצא מדעתו". עכ"ל.

ובשערי תשובה (אות כ'), "עבה"ט, וכתב במח"ב שאלו הדברים דקא חשיב כאן אינם מטעם א', דקם מהמטה ויוצא מביהכ"ס והמרחץ והנוטל צפרניו הוא משום ר"ר, ומ"מ דוקא לענין קם מהמטה צריך ג"פ אל כלי, אבל אינך לא, כי אין שליטת ר"ר כ"כ באלו. והולך בין המתים ונוגע במת צריך ג"פ וכן בתשמיש המטה מפני הטומאה, אבל חולץ מנעליו ונוגע ברגליו והחופף ראשו משום נקיות הוא, וכ"כ מהר"ח כהן חקור חיים, ע"ש באורך, וביציאה מביהכ"ס חזינן לרבנן קשישאי שרחצו ג"פ, וגם רחצו פ"א אם חלצו בתי-דגלים של עור, ע"ש".

ובמחצית השקל (סקי"ז), "במים ולא בכל מידי דמנאי – לאו כללא הוא. דבנוגע בגופו במקום מטונף בידו אפי' רוצה ללמוד אפי' לכתחילה א"צ מים ודי בנקיון בעפר, כמ"ש מ"א סי' צ"ב סק"ה, ואי"צ ג"פ. ובס' א"ר הביא בשם ס' מקור חיים נהי דכלי אי"צ בכלם, מ"מ ביוצא מביהכ"ס והולך בין המתים ומשמש מטתו צריך ג"פ אף שאי"צ כלי".

ובס' אליא רבא (סקי"ב), "וכתב בסדר היום אי"צ לערות ג' פעמים רק בקם ממטה, וכתב

בדמשק אליעזר דצריך לדקדק לכתחילה בכל החומרות הנוהגין לנטילת ידים לאכילה בכל הנך דברים, ולא כאלו שנוטלין מעט מעט, מיהו בדיעבד לא מעכב, ע"כ. אבל בס' מקו"ח כתב היוצא מביהכ"ס אף שרוח רעה שולט עליו, מ"מ אינה בת מלך ואינה מצריכה כלי. וכן ההולך בין המתים צריך ג"פ אבל לא כלי וכן במשמש מטתו. אבל היוצא ממרחץ ונוטל צפרניו אין צריך רחיצה ג"פ, ובס' מג"א ס"ז סק"א נוטה דגם בביהכ"ס לא בעינן ג"פ וכן משמע בסקס"ה".

רואים מכ"ז שכל הדברים המנויים כאן שצריכים נטילה אינם דומים א' להשני בדיניהם או בטעמיהם, ורבו השיטות בזה, יש כאלו שמחמירים שבכולם צריך עירוי ג"פ מקלי, יש שמקילין שבכמה דברים לא צריך מים כלל, וכו'. וא"כ, בודאי שאין ללמוד דין מסויים מדבר א' להשני, אלא כ"א כל הפרטי דינים שלה. ועל יסוד זה יש להסיק (כאן בדברי אדה"ז) ששאר הדברים אכן אינם צריכים כלי אבל קם מהמטה כן צריך, ואין ראי' מזה שכולם מנויים יחד.

כ"ז ניחא בדברי השו"ע וכפי שהם מבוארים בהנו"כ כנ"ל. אבל לכאור' א"ל כן בדברי אדה"ז, דבשלמא בלשון השו"ע שכתוב "אלו דברים צריכים נטילה במים" ולא כתוב יתר פרטים (דהדין שצ"ל מים דוקא ולא כל מידי דמנקי ואי"צ להיות ג"פ היא הוספת המג"א), י"ל שלא כולם שווים בכמות הנטילה וכו', ומה שמשווה כאן הוא רק זה שצריכים נטילה בכלל; אבל בלשון אדה"ז שמוסיף בהכלל "אלו דברים הצריכים נטילה ולא בכל מידי דמנקי אבל א"צ לערות על ידיו ג"פ", מוכח שכוונתו להשוותם בדין זה, ואין דיניהם שונה א' מהשני. וא"כ, מן הנמנע לומר שלדבר א' הדין הוא שצריך כלי, ובשאר הדברים אין צורך כנ"ל.

[ולא עיר, שזהו הטעם מדוע קושיית הקצות השלחן מתעוררת רק בדברי אדה"ז, ולא בדברי המחבר, דבלשון המחבר לא מוזכר שאינו צריך עירוי ג"פ בהקם מהמטה, רק שהוא צריך נטילה במים כנ"ל, משא"כ בדברי אדה"ז שכולל הדין דהקם מהמטה של "דברים הצריכים נטילה". אבל א"צ לערות על ידיו ג"פ", מתעוררת התמי' הנ"ל, ופשוט].

ועכצ"ל בדעת רבינו שכולם מטעם א' ובדין א', וכדלקמן. ולכן, אם כנים הדברים האמורים למעלה (שמ"ש "הקם מהמטה" כאחד הדברים שאינם צריכים נטילה ג"פ כוונתו למה שמחוייב מדינא דגמ'), נמצא שכשם שנט"י שחרית צ"ל עם כלי, כמו"כ שאר הדברים.

## ו

### דחיית ביאור בדברי אדה"ז

ברם, סברא זו שכוונת אדה"ז במ"ש "הקם מהמטה" היא רק למה שמחוייב מדינא דגמ', וזה שיהי' עם כלי ושאר הדינים מחוייבם רק ע"פ קבלה, מופרכת היא, לבד עצם הדוחק שבה, אלא גם מדברי אדה"ז עצמו: דהנה בסידור פוסק אדה"ז (סדר הנטילה) "ויזוהר מאד

אפי לעכב ליטול בסירוגין כי כן קבלו חכמי הקבלה שאין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ג' פעמים בסירוגין וגם ליטול כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים.

"ואם אין לו מים רבים כל כך ליטול ידיו ג"פ כראוי נוטל א' ויברך ענט"י כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה מעל ידיו בלבד אלא לפי שצריך להתקדש בקדושתו של הקב"ה ולהעביר הטומאה מעל ידיו על יד זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור ולכך מברכים אשר קדשנו כו' ולקידוש הידים די בפעם אחת. ומ"מ צריך שיזהר לשפוך רביעית על שתי ידיו כאחת מאחר שאינו נוטל ידיו אלא פ"א.

גם צריך ליזהר אפילו לעכב שיהיו מים כשרים לנט"י לסעודה. ושיבואו על ידיו מכה כלי ומכח אדם וגם שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה וכן צריך ליזהר מדברים החוצצים וכל דבר הפוסל בנט"י לסעודה לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עלי' בשחר". עכלה"ק.

וא"מ, דלכא' דבריו סותרים זא"ז: בתחילה פוסק שבדיעבד די בשפיכה א' והטעם מבואר שהוא בגלל שנטילה זו לא נתקנה רק להעברת ר"ר, אלא גם מהטעם שנעשה ברי' חדשה וצריך להתקדש בכיור, ולקידוש הידים די בפעם א' ולכן עדיין מברך עלי'; ואח"ז פוסק שכל שאר הדברים שמעכבים לנט"י לסעודה מעכבים גם לנט"י שחרית "לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עלי' בשחר" – וא"מ, למה שיעכב, הרי מצד הטעם של חדשים לבקרים וכו' (תשובת הרשב"א), גם שאר הדברים אינם מעכבים, (רק שיהי' עם כלי (ולא מכח גברא וכו')), וכמו שהבאנו לעיל בארוכה משו"ע?

ועי' בשו"ת צ"צ או"ח סימן א' שמביא דברי תשובות הרשב"א שכותב שאין מקור לזה מגמ' ומקשה עליו דמפורש במס' ברכות (סב) בסדר ברכות השחר "כי משי ידיה לימא אקב"ו על נטילת ידים" ומדכתוב שמברך ענט"י, מוכרח שצריך לרחוץ ידיו ובכלי? ומוכיח זה מעוד תשובות של הרשב"א (סי' ק"צ וסי' תקצ"ה) שאם מברך ענט"י, זה דוקא אם יש חיוב ליטול ומכלי; דאם די בנקיון לבד (בהעברת מים או אפי' בעפר או בצרורות), אין לברך ענט"י ע"ז.

וממשיך שם "ועפ"ז נראה ליתן טעם למ"ש בסידור זז"ל וגם צריך ליזהר אפי' לעיכובא שיהי' המים כשרים לנט"י לסעודה כו' ושיבוא על ידיו מכח כלי ומכח אדם כו' עכ"ל, שזה נגד מ"ש בשו"ע סי' ד' ס"ז, ולפמ"ש מאחר שמוכח מד' הרשב"א דהיכא שמברכין ענט"י היינו דוקא היכא שצריך נטילה ממש. . וכיון שבגמ' מבואר דבשחר צריך לברך ענט"י, א"כ צ"ל כדין נט"י לאכילה", ע"כ.

רואים מזה שיטה חדשה בהבנת דברי הרשב"א, דעד כאן לא מצאנו בשיטת הרשב"א

שיצטרך יותר משפשוף בכלי, וכל שאר הדינים נובעים רק מדברי הזוהר; אבל לדברי הצ"צ נמצא שבשיטת הרשב"א עצמו – על אף שלא כתוב כך בתשובותו מפורש, אלא שמוכח ממ"א – או לכה"פ לדין בהגנת הטעם שהוא מסביר, קיים כבר כל החומרות דנט"י לאכילה. ולדבריו, כך הוא שיטת אדה"ז בסידור.

ועפ"ז אין להקשות כנ"ל על מ"ש בסידור ממ"ש בשו"ע (במהדו"ק), שבשו"ע אוזיל רבינו בשיטת כל הפוסקים דמעיקר הדין ע"פ מה שמבואר בשיטת הרשב"א, אין כל החומרות דנט"י לאכילה; אבל בסידורו מחדש שיטה חדשה בשיטת הרשב"א עצמו שמשווהו לנט"י לאכילה ממש ולכן דברים אלו מעכבים, והדין של ג"פ אינו מעכב, כיון שרק זה הינו חומרא מהזוהר (להעביר ר"ר) יתר על דיני נט"י לאכילה (ועי' בסי' קס"ב בהדין דנט"י לאכילה).

ונמצא, דלמסקנא, בשיטת אדה"ז, כל החומרות דנט"י לאכילה שייכים לנט"י שחרית גם לשיטת הרשב"א, ז"א גם מדינא דגמ', וא"כ, אי"ל ש"קם מהמטה" שווה לשאר הדברים הצריכים נטילה רק מדינא דגמ' כנ"ל באריכות. (ואע"פ שאפ"ל כן בשו"ע מהדו"ק, אי"ל כן לדין להלכה בשיטת רבינו). ואם כנים הדברים: א' – מה שניסינו להוכיח לעיל דשאר הדברים צריכים נט"י מכלי אינו מוכרח כלל, וב' – שוב מתעוררת תמיהת הקצוה"ש בדברי אדה"ז "הקם מהמטה" איך זה נמנה כאן כא' הדברים שאי"צ עירוי ג"פ? ועכצ"ל כדבריו שכוונתו למי שלא ישן כלל שעצם שכיבה במטה גורם שתשרה עליו ר"ר, ולכן צריך נטילה.

?

### לימוד מגדר דין 'החולץ מנעליו'

ומעתה נחזור למה שהעלה בדינו לעיל בשיטת אדה"ז בשולחנו שכל הדברים שנמנו כאן בסעי' י"ח הם מטעם א' וכללא א' (דלא כמו שמשמע משו"ע המחבר), דיש לעיין בזה מהו הטעם ששייך לכולם, ומה המקור לזה?

ואעיין בא' מהדברים המנויים כאן, "והחולץ מנעליו בידיו" שמצינו שיטה מיוחדת לאדה"ז בזה, ומזה נלמוד לשאר הדברים בעזה"י:

פוסק אדה"ז בסקכ"ח סכ"ז בהל' נשיאת כפיים "ואחר שירדו יזהרו שלא יגעו במעליהם המטונפים ואם נגעו יטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אח"כ ואף אם אינם מטונפים צריכים ליטול ידיהם אם נגעו בהן מפני סכנת רוח רעה כמ"ש בסימן ד", עכ"ל. ומצוין ל' מג"א" שם.

ובמקור דין זה בשו"ע המחבר כתוב (סקכ"ח סי"ז) "הגה כשירודין מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים ואם נוגעים יטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אח"כ".

ובמג"א סקכ"ו "המטונפים – נ"ל דה"ה כשהם נקיים וכמ"ש סי' ד' סי"ח. עי' סצ"ב ס"ו". ולכא' יש לעיין בדברי אדה"ז מהו המקור לענין זה שישנה ענין של סכנת ר"ר במנעליים, דאדה"נ שהמג"א כותב שצריך נטילה גם אם אינם מטונפים, אבל הוא לא נחית לבאר זה,

ומהיכי תיתי שזה משום ר"ר? ובסגנון אחר: יש להקשות על המג"א, מהו ההסברה לזה שצריכים נטילה אף כשאין מטונפים (שהרי עצם הדין הוא חידוש שלו "נ"ל")?

ונראה לומר שמקור הדברים נמצאים בדברי הלבוש, וז"ל "אלו דברים צריכים נטילה לאחריהם מפני רוח רעה הקם מן המטה והיוצא מבית הכסא אפי' לא קנח והיוצא מבית המרחץ והנוטל צפרניו והחולץ מנעליו והנוגע ברגלו וחופף ראשו וההולך בין המתים ומי שנגע במת ומי שמפלה כליו והמשמש מטתו והנוגע בכינה והנוגע בגופו בידו. ועל אלו אמרו רז"ל מי שעשה א' מכל אלו ולא נטל אם ת"ח הוא תלמודו משתכח ואם אינו ת"ח יוצא מדעתו".

חזינן מדבריו שכולם מטעם א', והוא סכנת רוח רעה, ועל יסוד זה הוא דברי המג"א ואדה"ז בסי' קכ"ח, וגם כאן בסי' ד' שכולל כולם יחד בדין א' דלפי הנ"ל מובן שכולם מטעם ר"ר, ולהעביר רוח רעה זו, די בהעברת מים פ"א על ידיו, כן נ"ל.

## ח

### דחיית דברי הקצוה"ש

והנה, הבאנו לעיל דברי הקצוה"ש שמבאר בדברי אדה"ז כאן בסעי' י"ח "הקם מהמטה" שכוונתו למי שלא ישן כלל, ושאלנו דלכאו' דין זה לא נמצא בשו"ע, ודוחק לומר שזהו כוונתו.

ומעתה נבא לעיין עוד בזה, דלכאו' יש להקשות ע"ז טובא:

וז"ל אדה"ז בסידור (סדר נטילה) "אם ניעור כל הלילה או שהי' ישן פחות מס' נשימות לא שרתה עליו רוח הטומאה כלל וא"צ ליטול ידיו ג"פ כ"א פ"א לתפילה ולא יברך ענט"י ולא ברכת אלהי נשמה", ע"כ.

ומוכח מלשונו שאין כאן רוח הטומאה כלל, וכל ענין הנטילה היא אך ורק לתפלה, וא"כ צע"ג בדברי הקצוה"ש שמעמיד דברי אדה"ז "הקם מהמטה" במי שלא ישן כלל, הרי אם לא ישן כלל באמצע היום אינו צריך נטילה כלל, ואם הי' ער כל הלילה, אכן צריך ליטול ידיו, אבל אי"ז מצד ר"ר (כמו שאר הדברים המנויים כאן כנ"ל), ונט"י היא רק לתפלה, ואם אינו עומד להתפלל עכשיו, ג"כ אי"צ ליטול מיד. דבשלמא אם זה מצד ר"ר, סכנה היא לשהות הטומאה על הידים וחייב ליטול מיד; אבל אם זה רק לתפילה, אי"צ שיטול מיד, אלא מיד לפני שהולך להתפלל בפועל.



## ביאור בדברי אדה"ז באיסור טלטול ואיסור הוצאה לכרמלית

הת' לוי"צ שי' סימפסאן  
שליח בישיבה

### א

מח' המג"א והט"ז בטלטול מת בשבת

כתב מרן הבית יוסף בשו"ע<sup>1</sup>: מת שמוטל במקום שירא עליו מפני הדליקה, אם יש ככר או תינוק מטלטלו על ידיהם, ואם אין לו ככר או תינוק אם יש לו שתי מטות מטלטלו ע"י שיהפכנו ממטה למטה דהוי טלטול מן הצד, ואם אין לו לא זה ולא זה מטלטלו טלטול גמור, וכל זה באותו רשות, ע"כ.

ובט"ז<sup>2</sup> כתב וז"ל: "וכל זה באותו רשות. זה תמוה מאד, דהא אח"כ משום בזיון לחוד התירו אפי' מרה"י לכרמלית כו', וכאן יהי' אסור אלא דווקא באותו רשות, וכבר כתב בלבוש (ס"ב) שהוא טעות סופר, דודאי מותר אפי' לרשות אחר. וכן הוא עיקר, דהא טעמא בגמ' שבת מג, ב: דאי לא שרית לי' מתוך שהוא בהול על מתו אתי לכבוי, א"כ גם לרשות אחר יש היתר מכח זה. גם מו"ח (ב"ח ע' של"ב דבור ראשון) תמה על השו"ע בזה. ונראה לי דהאי "וכל זה באותו רשות" הכי פירושו, אפי' באותו רשות צריך לחפש אחר ההיתר שזכר כבר, ולא אתי לדיוקי דברשות אחר אסור", ע"כ.

דהיינו שהט"ז סבירא לי' שזה שהגמ' מתיר טלטול מטעם "דאי לא שרית לי' מתוך שהוא בהול על מתו אתי לכיבוי", כחו יפה גם לגבי הוצאה מרה"י לכרמלית (דמאי שנא).

והמג"א<sup>3</sup> חולק על הט"ז וז"ל: "באותו רשות. זה כתב הרב ב"י מדכתב הרמב"ם<sup>4</sup> ונפל דליקה בחצר שיש בו מת, משמע דלהוציא אסור, דליכא הכא בזיון המת כשנשרף, ומשום טעם דאי לא שרית לי' אתי לכבוי<sup>5</sup> לא שרינן הוצאה", ע"כ.

וכתב ע"ז המחצית השקל וז"ל: "ומשום טעם כו'. ר"ל, אע"ג דהותר הטלטול משום דאי

(1) או"ח סי' שי"א סק"א.

(2) סק"א.

(3) סק"ג.

(4) הל' שבת פכ"ו, הכ"א.

(5) שבת מד, א.

לא שרית לי' אתי לכבוּי, היינו משום דאיסור טלטול אינו חמיר כ"כ, אבל ההוצאה אפי' לכרמלית אע"ג דליכא רק איסור דרבנן מ"מ חמיר מאיסור טלטול, לא הותרה משום דלמא אתי לכבוּי, ע"כ.

דהיינו שרואים במוחש שהמג"א חולק על הט"ז וסבירא לי' דזה שהתירו חכמים טלטול מטעם "דאי לא שרית לי' אתי לכבוּי", אין כחו יפה להתיר משום זה הוצאה מרה"י לכרמלית.

וצלה"ב, מנא לי' להמג"א לחלק בין איסור טלטול לאיסור הוצאה לכרמלית, דהרי שניהם אסורים מדרבנן, ובשניהם יש חשש "דאי לא שרי לי' אתי לכבוּי", א"כ למה התירו טלטול דווקא מטעם זה, ולא הוצאה לכרמלית, דמזה משמע שאיסור הוצאה לכרמלית חמיר יותר מאיסור טלטול, וכמ"ש המחצית השקל הנ"ל, וצלה"ב במה הוצאה לכרמלית שהיא דרבנן חמורה מאיסור טלטול מוקצה.

## ב

### שיטת אדה"ז

והנה בשו"ע אדה"ז כותב, וזלה"ק: "אעפ"י שהמת הוא מוקצה ואסור בטלטול, אעפ"כ אם הוא מוטל במקום שהוא ירא עליו מפני הדליקה מותר לטלטלו כדי להצילו. שהתירו חכמים איסור טלטול כדי שלא יבא לידי איסור חמור לכבות את הדליקה, מפני שהוא בהול על מתו שלא ישרף".

וממשיך בסעי' ב': "ואם אי אפשר להצילו כ"א ע"י הוצאה לכרמלית, יש מתירין משום בזיון המת שלא ישרף, שגדול כבוד הבריות שדוחה מל"ת שבתורה שהיא "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'", שבמצוה זו ניצטוינו לשמוע לכל ד"ס, ואיסור הכרמלית ג"כ אינו אלא מד"ס, עכ"ל.

דהיינו שאדה"ז נותן ב' טעמים להיתר שבות בשביל להציל המת מן הדליקה: א) "שלא לבא לידי איסור חמור לכבות את הדליקה" – משום זה התירו איסור טלטול. ב) "שגדול כבוד הבריות שדוחה מל"ת שבתורה" – משום זה התירו איסור הוצאה לכרמלית.

וצריך ביאור, למה משנה אדה"ז סיבת ההיתר בנוגע הוצאה בכרמלית, הרי גם בזה הול"ל שהסיבה שהתירו חכמים היא משום "שלא יבא לידי איסור חמור לכבות את הדליקה" כמו בטלטול (וכמ"ש הט"ז הנ"ל)?

(6) ס' שי"א ס"א.

(7) הנה זה אולי יש לתרץ: שכשמטלטל המת הרי עובר רק על איסור חד מד"ס – מוקצה, משא"כ כשמוציא המת לכרמלית ה"ה עובר על שני איסורים מד"ס: א) הוצאה לכרמלית. ב) טלטול המת – מוקצה. ולכן – התירו חכמים איסור שבות משום חשש שלא יבא לידי איסור מה"ת, דוקא אם עובר על איסור חד מד"ס, אבל משום חשש

ועוד יותר צריך ביאור, שמצד א' סבירא לי' לאדה"ז כהט"ז, שמתיר גם הוצאה לכרמלית כדי להציל מתו מהשריפה, אבל מצד שני אדה"ז משנה הטעם ממ"ש הט"ז, שהט"ז מבאר שסיבת היתר הוצאה לכרמלית הוא אותו הטעם שהתירו טלטול "דאי לא שרי לי' אתי לכבויי" – כנ"ל, משא"כ אדה"ז אומר שסיבת ההיתר הוא משום "שגדול כבוד הבריות שדוחה מל"ת שבתורה", ומשמע דס"ל שמשום ש"לא לבא לכבות" לחוד אינו מספיק – דהיינו כהמג"א?

## ג

## ב' גדרים במלאכות דרבנן

ואולי י"ל הביאור בזה: דהנה בצפנת פענח על הרמב"ם<sup>8</sup> מבאר דיש שני מיני דרבנן, למשל חלוצה שאסורה לכהן – הוי דרבנן, ואיסור "שניות" איסורה ג"כ הוי מדרבנן, ואעפ"כ מצינו דחלוקים המה בדינם, דמחלוצה דרבנן הולד הוי בגדר "חלל דרבנן", משא"כ מ"שניות" דרבנן אין הולד בגדר "ממזר דרבנן", ומבאר שם שהסיבה לחילוק זה הוא משום דבחלוצה דרבנן הרי החכמים נתנו עליה שם "גרופה דרבנן", ולכן כמו בגרופה דאורייתא הרי הולד הוי חלל דאורייתא, כמו"כ בגרופה דרבנן – הרי הולד הוי חלל דרבנן, משא"כ בשניות דרבנן, הרי החכמים לא נתנו עליה שם "ערוה דרבנן", אלא סיבת האיסור הוא משום דהוי בגדר "משמרת למשמרתי", דהיינו שלא לבא לאיסור ערוה דאורייתא.

וממשיך שם שעד"ז באיסורי שבת דרבנן, שיש שני מיני 'שבות' שאסרו אותם חכמים. הא' הוי בגדר "מלאכה" דרבנן, והב' הוא שאסורה מדרבנן אבל אין עליה שם "מלאכה" דרבנן, ומבאר שם "וזהו מה דר"ל בגמ' בעירוובין דף קה, ב שלא התירו לך אלא משום שבות, ר"ל רק הני דאין עליהם שם מלאכה דרבנן אבל הני דיש עליהם שם מלאכה דרבנן לא התירו".

דהיינו ששבות שאיסורה הוא מטעם דהוי "מלאכה" דרבנן היא יותר חמורה משבות שאיסורה אינה בגדר מלאכה דרבנן, (ומבאר שם שעד"ז יש נפק"מ לשיטת רש"י בעירוובין<sup>9</sup> דאף מומר לחלל שבת באיסור דרבנן הוה מומר לכל התורה, ר"ל רק במלאכות שבת דרבנן, אבל בדבר דלא הוי שם מלאכה אף דאסור, לא הוי מומר).

ולפי"ז מבאר הצפע"נ דהני שבותים שכתב הרמב"ם<sup>10</sup> שאיסורם "מפני שהם דומים למלאכות" הרי חל עליהם שם "מלאכה" דרבנן, כיון שדומים למלאכה דאורייתא. (משא"כ

איסור דאורייתא לא התירו חכמים שתי שבותים ודאים מדרבנן, ולכן בכדי להתיר איסור הוצאה לכרמלית – שיש כאן ב' שבותים כנ"ל, הטעם שלא יבא לידי איסור חמור – אינו מספיק, וצריכים בשביל זה סיבה אחרת "שגדול כבוד הבריות שדוחה מל"ת שבתורה", דהיינו שאין סיבת ההיתר משום ענין שלילי שלא לבא לידי איסור כיובי, אלא הוא ענין חיובי, שכבוד הבריות גדול עד כ"כ שדוחה מל"ת דאורייתא ("לא תסור") דהיינו איסור הוצאה לכרמלית, וכפי שממשיך אדה"ז שם בס"ב. אבל ביאור זה הוא קצת דחוק, ויש לבאר באו"א, וכדלהלן בפנים.

(8) הל' שבת פ"א ה"ד.

(9) סט, א, ד"ה בחומרתא דמדווא ועיין בתוס' ד"ה כיון דחזייה.

(10) פ"א מהל' שבת ה"א.

הני שבותים שכתב שם הרמב"ם שאיסורם משום "שמא יבוא מהם איסור סקילה", הרי אין עליהם שם "מלאכה" (דרבנן).

ועד"ז מצינו בלקו"ש<sup>11</sup> שמחלק בין הני שני סוגי מלאכות, דמקשה שם דלמה בחצי מלאכת הוצאה – בעקירה או בהנחה לבד (שאסורה מד"ס) לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה, משא"כ בחצי מלאכת קשירה (דהיינו בקשר שאינה של קיימא) מצינו שהתירוה לצורך מצוה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ, דאף ששניהם אסורים מד"ס, אבל טעם איסורם אינם דומים ול"ז, דטעם איסור הוצאה בעקירה או בהנחה לבד הוא משום גזירה שמא יבוא לעשות מלאכה שלימה דאורייתא, ובמילא היא מסוג הדברים "שאסרו חכמים גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה", ולכן חכמים לא התירוה לצורך מצוה, שהרי לצורך מצוה אינו "דוחה" זה שיכול לבוא לעבור על מצוה דאורייתא, משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי שמד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן, ובמילא היא מסוג המלאכות "שאסרו חכמים מפני שהם דומים למלאכות", ולכן לא יבוא מזה לעבור על איסור דאורייתא, ולכן התירוה לצורך מצוה.

מזה רואים שכ"ק אדמו"ר מה"מ מחלק ג"כ בין הני שני סוגי מלאכות (ועיין שם בהע' 24 שמדייק כן מדברי הרמב"ם). דהיינו שיש מלאכות שאיסורם משום שהם בגדר "מלאכה דרבנן", ויש מלאכות שאיסורם הוא משום "שלא לבוא לידי איסור דאורייתא"<sup>12</sup>.

## ד

### החילוק בין ב' שבותים הנ"ל

ועפ"י הנ"ל י"ל דהני ב' שבותים שהבאנו לעיל: (א) טלטול מוקצה (ב) הוצאה לכרמלית, הם נכנסים בהני ב' סוגי מלאכות הנ"ל; דהנה בטעם איסור טלטול מוקצה מבאר אדה"ז בסי' ש"ח ס"א שא' הסיבות לזה הוא "מפני גדר הוצאה נגוע בה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים", ע"כ. דהיינו שטלטול מוקצה הוא מאותה סוג מלאכות שאסרוה חכמים בכדי "שלא יבא לידי איסור סקילה".

(11) ח"ד ע' 14 ואילך.

(12) ואף שלכאורה משמע שכ"ק אדמו"ר מה"מ אינו נוקט כשיטת הצפ"נ, שהרי הצפ"נ ס"ל שהסוג שבותים שהם בגדר "מלאכה" דרבנן הם יותר חמורים כנ"ל, משא"כ כאן בלקו"ש מבאר שאדרבא הסיבה שלא התירו חכמים חצי מלאכת הוצאה לצורך מצוה – היא משום שטעם איסורה היא שלא לבא לאיסור דאורייתא, דהיינו שזה חמורה יותר. אבל באמת יש לחלק, שבצפ"נ מדובר אודות עצם איסור דהשבות, ש"מלאכה דרבנן" הוא יותר חמור, מכיון שהוא דומה ממש לאיסור דאורייתא, משא"כ בלקו"ש מדבר בנוגע היתר עשייתה לצורך מצוה, ובה יש להחמיר במלאכה שאסור שמא יבא לידי איסור סקילה, שהרי אם יתירוה לצורך מצוה אזי יבוא לעבור על איסור דאורייתא, משא"כ הצפ"נ מדבר בנוגע לעצם שם המלאכה, ש"מלאכה דרבנן" חמורה יותר מדבר שאיסורה רק משום שלא יבא לעבור על איסור דאורייתא.

משא"כ בטעם איסור הוצאה לכרמלית מבאר הרמב"ם בפ"ד מהל' שבת הי"א "שאיסור הכרמלית מדבריהם, מפני שהוא דומה לרשות הרבים. שמא תתחלף ברה"ר", ע"כ. דהיינו שאיסור הוצאה לכרמלית היא מאותה סוג מלאכות שאסרוה חכמים "מפני שהם דומים למלאכות דאורייתא".

## ה

## ביאור טעם אדמוה"ז

ועפכ"ז, יש לבאר מדוע משנה אדה"ז סיבת ההיתר בנוגע להצלת המת מהדליקה, שבנוגע לטלטול הסיבה היא "שלא לבא לידי איסור חמור", ובנוגע הוצאה לכרמלית הסיבה היא "מפני שגדול כבוד הבריות". משום שאימתי התירו חכמים איסור שבות (ודאי) משום (חשש) שלא לבא לידי איסור סקילה, זהו דוקא בהני שבותים שהם קלים, דהיינו שאין עליהם שם "מלאכה" דרבנן, רק שהם אסורים בכדי שלא לבא לידי איסור סקילה, ולכן במקרה שע"י איסור השבות יבוא לעבור על איסור סקילה, כמו במקרה דידן שאם לא יטלטל המוקצה – אז יבוא לכבות הדליקה ויעבור על איסור דאורייתא, אז לא חל מלכתחילה איסור השבות דטלטול, משום שכל כולה דאיסור השבות ניתקנה כדי שלא לבא לידי איסור סקילה – כנ"ל (אות ד') משו"ע אדה"ז סי' ש"ח ס"א, ולכן אם ע"י שיקימה – אז יעבור על דאורייתא, אז היא לא חלה מלכתחילה.

משא"כ באיסור הוצאה לכרמלית, מכיון שיש עליה שם "מלאכה דרבנן" כנ"ל, הרי אאפ"ל שחכמים התירו מצד הטעם "שלא לבא לידי איסור סקילה", משום שחכמים לא יתירו "מלאכה" ודאית מדרבנן, משום (חשש) שמא יעבור על "מלאכה" דאורייתא, דהיינו שסיבה זו מצ"ע אינה מספקת להתיר "מלאכה" דרבנן, ולכן צריך אדה"ז ליתן טעם אחר, ש"גדול כבוד הבריות שדוחה מל"ת דאורייתא", דהיינו שמצינן שכבוד הבריות גדול עד כ"כ שדוחה אפ"ל מל"ת דאורייתא, וכמו שממשיך אדה"ז בסעי' ב' שגם איסור הוצאה לכרמלית היא מהתורה שהיא "לא תסור" ואעפ"כ היא נדחית מפני כבוד הבריות, ולכן מצד סיבה זו יכול לדחות "מלאכה" דרבנן.

ועפ"י ג"כ מובן מה שאדה"ז נוקט כשיטת הט"ז שמותר להוציא המת לכרמלית להצילו מן הדליקה, אבל לא משום טעמו – "שלא לבוא לכבות", שזה אינו מספיק כנ"ל.

ועפ"י יובן ג"כ למה המג"א אינו מתיר הוצאה לכרמלית כמו הט"ז, מפני שהטעם שהט"ז מביא אינו מספיק כנ"ל<sup>13</sup>.

(13) רק שצ"ב למה המג"א אינו מתירו מצד הטעם "שגדול כבוד הבריות וכו'", וכמ"ש אדה"ז.

## דיני אותיות וציורים בשבת ע"ג עוגות, ספרים, אריזות, פרוכות ועוד\*

הת' יוסף יצחק שי' שוחאט  
שליח בישיבה

### א

דיני אכילת עוגות שיש עליהם אותיות

#### א. חקירה בגוף האיסור

בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ סעיף ד' מביא: "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחוק מלאכות הן, שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוג, ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו, אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל. . ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב, ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכויין רק לאכילה מפני שהוא מוחק, אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו א"צ להפרישו".

ובהקדים דברי המרדכי' וז"ל: "נשאל לרבינו מאיר (המהר"ם מרוטנבורג) על עוגות התינוקות שכותבין עליהם האותיות והתיבות, איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב, והשיב, אי משום מוחק ביום טוב, ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על מנת לכתוב, כדאמרין בפרק כלל גדול, מיהא איסורא דרבנן איכא, ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, היכא דלא ספינן ליה בידים", עכ"ל.

הרמ"א<sup>2</sup> מביא זה להלכה וכותב: "אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכויין רק לאכילה, דהוי מוחק".

והנה על דין הנ"ל הקשה הט"ז<sup>3</sup> שכששובר העוגה בפיו הרי זה דרך אכילה, ומצינו בכמה מלאכות של שבת שכל שהוא דרך אכילה אין שם מלאכה עליה כלל, והביא לדוגמא ממלאכת

(\* הלכות אלו כבר דנו בהם בהרבה ספרים וקובצי חידושי תורה, וראיתי להביא כאן דבר שלם בהוספת הערות ובפרט שהלכות אלו הם שכיחים מדי שבת בשבתו.

(1) מסכת שבת, רמז ש"ט.

(2) אור"ח סי' ש"מ סעיף ג'.

(3) שם, סק"ב וכע"ז הקשה ג"כ בשו"ת מהר"ש הלוי סי' כו.

בורר שהטעם שמותר לברור אוכל מתוך פסולת בידו לאכול מיד, אע"פ שאותו מעשה עצמו אסור אם הניח לאחר זמן אפילו לבו ביום משום שזהו דרך האכילה, שהרי אי אפשר לאכול הכל עם הפסולת.

וכן הקשה הדגול מרבבה<sup>4</sup> על הרמ"א הנ"ל, שהוא דבר שאינו מתכוין, שהרי אינו מתכוין למחיקה, ונקטינן שדבר שאינו מתכוין מותר? ואע"פ שהוא פסיק רישא, ופסיק רישא אסור אפילו בדבר שאינו מתכוין, הרי כאן הוא פסיק רישא, בשלש דינים דרבנן: א) מוחק שלא על מנת לכתוב – שהוא אסור רק מדרבנן, ב) מקלקל – שע"י שבירת העוגה או אכילתה מקלקל הוא את האותיות שעל העוגה, ונקטינן שכל המקלקלים פטורים, ואסור הוא רק מדרבנן, ג) כלאחר יד – שאין דרך מחיקה ע"י שבירה וכל שכן ע"י אכילה, ואינו אסור אלא מדרבנן.

ולא מיבעיא לשיטת התרומת הדשן<sup>5</sup> שסובר שפסיק רישא באיסור דרבנן מותר, אלא אפילו לשיטת המגן אברהם<sup>6</sup> שפסיק רישא באיסור דרבנן אסור, כאן שהוא פסיק רישא בשלש דברים שהם דרבנן, ודאי סובר שמותר.

ועפ"ז דחה הדגול מרבבה דברי הרמ"א, והסיק, "לכן נראה לפענ"ד היתר גמור יש בדבר". והוסיף שזה שכתב המרדכי בשם המהר"ם מרוטנבורג שיש בזה איסור דרבנן, מדובר בעוגות שהיו רגילים לכתוב עליהם אותיות בכוונה כדי שיאכלם התינוקות להתחכם, וא"כ זה האוכלם מתכוין למחיקה ולא מקלקל הוא. ולכן התיר רק לתינוקות, אבל באופן אחר מותר אף לגדולים, ומסיים, "והמחמיר יחמיר לעצמו, ולא לאחרים".

ב. בדין אם האותיות נעשו מגוף העוגה עצמה או מדבר אחר כפי שראינו אדה"ז מחמיר כהרמ"א ופוסק "ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות" וכן כותב בסי' שמ"ג סעיף י' "עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת", שזהו כשהאותיות הם על העוגה (מדבר אחר).

והנה הר"ש הלוי בתשובותיו בסימן נ"ז (כ"ו) מחלק בין אם האותיות הם כתובים על העוגה מדבר אחר שאסור, משא"כ אם הכתיבה היא מהעוגה עצמה מותר<sup>7</sup> (זאת אומרת ע"ד ה'ביסקוויטים' בימינו), והמגן אברהם מביאו ומסיים בצ"ע.

אבל ממה שכתב אדה"ז בסי' תנ"ח סעיף ח' בנוגע למצות נראה שלשיטתו אין חילוק בין אם הם על העוגה מדבר אחר או אם הם מהעוגה עצמה שתייהם אסורים, וז"ל: "והסימנים

4) א"ח סי' ש"מ.

5) סי' ס"ד.

6) סי' שי"ד ס"ק ה'.

7) עיין בספר מנוחת אהבה חלק ג' פרק כ"ב הערה 86 שמבאר בארוכה סברת החילוק לפי הר"ש הלוי, ועיין גם

בספר הר המלך חלק ח' עמ' ר"ה.

שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו (מטעם שיתבאר בסי' ת"ס ועוד), שהרי צריך לשברם ביו"ט, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' ש"מ, אלא עושין סימנין הללו ע"י נקבים או חריצין רק שיזהרו למהר מאד בעשייתן כמו שיתבאר בסי' ת"ס.

וזה שבקצות השלחן סי' קמ"ד בבדי השלחן ס"ק ג' מחלק וכותב "אבל אותיות שהם מהעוגה עצמה כמו הביסקוויטים יש להתיר באכילה, דסוף סוף השבירה ע"י אכילה קיל טפי משבירה בידים, דבפיו לא ניכר כלל השבירה, והר"ש הלוי מתיר אפילו ביד . . מ"מ כתב ע"י חקיקה בזמננו הוי מילתא דלא שכיחא, ומשום כבוד ועונג שבת לא גזרו רבנן במילתא דל"ש" הנה מסתמא נעלם ממנו דברי אדה"ז הנ"ל ולכן חזר בו בהערותיו בסוף חלק ז' עמ' קס"ט וכתב "לענין שבירת אותיות שבעוגה, יש להוסיף מה שכתב אדמו"ר (סי' תנ"ח סעיף ח) . . מבואר דאפילו האותיות הן מהעוגה עצמה אסור לשברם והוא מתשובות רמ"א, וכ"כ הלבוש ובח"י סי' תע"ה".

(ולהעיר שהמשנה ברורה בסי' ש"מ ס"ק י"ז סובר שאם האותיות הם מדבר אחר על העוגה אסור לשברן בידיו (אבל מותר לשברם בפיו בשעת האכילה), ואם האותיות הם מגוף העוגה עצמה הוא סובר בס"ק ט"ו שמותר כמו הר"ש הלוי).

#### ג. האם מותר להכניס העוגה ישר לפה

הוסבר שלשיטת אדה"ז אסור לשבור עוגה שיש בה אותיות בין אם הם מדבר אחר ובין אם הם חקוקים בהעוגה, ומשמע שכן הוא הדין לשיטת אדה"ז בנוגע להכניס את העוגה ישר לפה, כמו שכותב<sup>8</sup> וז"ל: "אבל מותר ליתן לתינוק חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בסי' ש"מ אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו כמו שנתבאר למעלה, רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק", הנה מזה שכותב שאסור ליתן לתוך פיו של תינוק לומדים שזה אסור לגדול להכניס עוגה שיש עליה אותיות ישר לפיו, כיון שאם היה מותר לו, אז היה גם צריך להיות מותר להכניס לתוך פיו של תינוק.

#### ד. בנוגע לחתוך בין האותיות או לקלוף השכבה של האותיות

הקצה"ש בבדה"ש (שם) כתב שמותר לכל הדיעות לחתוך או לקלוף בסכין ובנחת כל שטח האותיות או כל אות לבדו, ואף אם נשבר אות מחמת זה אין בכך כלום, כיון שאינו מתכוין לזה, וגם לא הוי פסיק רישא.



וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה? דמותר לחתוך בין האותיות כי כל אות עומדת בנפרד ואין לחוש במה שמפריד צירוף התיבה כמו כשחותך בין אותיות של השם ית' דחייב, כיון שבשמו ית' צירוף האותיות הם הגורמים לשמו ית', ואם יפריד בין הדבקים הרי הוא ביטל את הצירוף, משא"כ אצלנו כל אות עומדת בנפרד.

אבל עדיין צריך עיון כיון שסוף כל סוף אפילו אם חותך בין האותיות, עדיין נשארת שם אות אחת<sup>10</sup>, ואם כן לפי מה שהסברנו לעיל שלשיטת אדה"ז אסור להכניסו לתוך פיו אם כן אות זו אחרי שנחתכה, יהיה בעיה לאוכלה, ועצ"ע.

ולכן מסתמא יותר טוב לקלוף בסכין ובנחת כל שטח האותיות.

#### ה. אם חתך מערב שבת ורק מפריד החתיכות

בשש"כ פי"א סעיף ז' מביא שאם חתך מבעוד יום את דברי המאפה, מותר להוציא פרוסה בשבת, גם אם מתפרק על ידי זה אות שלימה או ציור שלם, ובהערה ל' שם מבאר טעמו שאסור רק כשקבוע ומחובר, אבל בלא חיבור כלל מותר<sup>11</sup>, ובסוף כתב וכאן עדיף טפי, לפי שהדגול מרובה מקל בעיקר הדין של חיתוך האותיות, סי' ש"מ במ"ב ס"ק י"ז, וכן הסכים הגרש"ז אויערבאך.

והנה צריך לעיין מה היא שיטת אדה"ז בנדון זה, כיון שאפילו דאדה"ז חולק על הדגול מרובה, אבל מצד השני אדה"ז פוסק שאסור כשזה קבוע ומחובר, כמו שכותב בסי' ש"מ סעיף ט' "אם תוחב אותיות של כסף בבגד נקרא כתב ואסור לעשותו בשבת", ובקצה"ש סי' קמ"ד בבדה"ש ס"ק י' כותב (שמדין זה למדים לגבי דין אחר) וז"ל "ונראה דמותר, דהאותיות מוכנות והוי קריבה בעלמא, ואינן מתחברות כלל עם המסגרת אלא שהזר שלמעלה ולמטה אוהז אותן, והוי הנחה בעלמא, ולא בכלל כתיבה", משמע דמתיר כשאין זה מחובר באופן חזק (וכן אדה"ז מתיר לגבי ספרים (כדלקמן) כיון שהם רק מחוסרין קריבה בעלמא), ואם כן בפשטות יהיה אותו דין בנוגע לעוגות שאם נחתכו מבעוד יום אזי אין להם דין כתיבה ומחיקה, ולכן אם כל חתיכה יש לה חצי אות יהיה מותר (כיון שאין דין כתיבה בחצי אות), אבל אם בכל חתיכה ישנה אות שלמה או יותר אזי תחזור השאלה דלעיל, ועצ"ע<sup>12</sup>.

#### ו. חיתוך ביד שמאל

בנוגע לחתוך את העוגה ביד שמאל, הנה אעפ"י שהאליה רבה<sup>13</sup> מביא דטוב לשבור

(9) פ"ט הערה מ"ח בשם הגרש"ז אויערבאך.

(10) ועל אות אחת הוא פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור, עיין בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ סעיף ד'.

(11) כמובא בשו"ת אג"מ או"ח סי' קל"ה, ובכמה מקומות

(12) עיין עוד בארוכה בספר מנוחת אהבה שם סעיף ל"ד ובהערות שם.

(13) סו"ס קי"א.

העוגות בשמאלו, הנה עיין בקצה"ש<sup>14</sup> דמביא מהאבני נזר<sup>15</sup> שהשיג על הא"ר וכתב "דרק הכותב בשמאל פטור מפני שאינו יכול לכתוב בטוב בשמאל (והוי כלאחר יד), אבל המוחק בשמאל חייב כמו המוציא בשמאלו וכמו הרושם לר' יוסי דחייב גם בשמאל, ולא מיבעיא פתיחת הספר ושבירת העוגות, אלא אפילו סגירת הספר דהוי כותב, מ"מ כתיבה זו יכול לעשות בשמאל וחייב". היינו דהטעם של הפטור בעושה מלאכה בשמאלו, אינו מצד הרגילות של האדם העושה, אלא מחמת הפחיתות במלאכה, ואכ"מ.

## ב

### ציורים (וסימנים) ע"ג עוגה

#### א. סתירה בדברי אדה"ז

בשו"ע אדה"ז<sup>16</sup> מביא בנוגע למצות: "אין עושין סריקין המצויירין דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף לפי שהוא שוהא עליהן לציירן ופעמים יבאו לידי חימוץ ע"י שהייה זו . . אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה בציורין שיעור חימוץ ואפילו לכתחילה אדם יוצא בהן ידי חובתו".

הנה לכאורה נראה שיש סתירה בין הלכה זו להלכה שהובאה לעיל מסי' תנ"ח סעיף ח' שאסר לכתוב אותיות על המצות מטעם איסור מחיקה בשבת ויו"ט, וכן מהלכות שבת שאסר לכתוב על עוגות.

ולכן הרבה רצו לתרץ שיש חילוק בין אותיות לציורים, ובאותיות אדה"ז אוסר, משא"כ בציורים אדה"ז מתיר<sup>17</sup>.

אך לכאורה צ"ע כיון שאדה"ז בסי' תקי"ט סעיף ו' פוסק שציורים וכתובה יש להם אותו דין וששניהם אסורים<sup>18</sup>, וז"ל: "נכרי שהביא כתב לישראל ביו"ט והוא חתום, מותר הישראל לפתחו בעצמו, שאין איסור סתירה שייך בכלים, ואף על פי שבשבת אסור מדברי סופרים כמו שנתבאר בסי' ש"ז מכל מקום ביו"ט לא החמירו כל כך, והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר בסי' ש"מ ע"ש".

(14) שם, בבדה"ש ס"ק ג'.

(15) סי' ר"ט.

(16) סי' ת"ס סעיפים ז'ט'.

(17) עיין בספר פינת ההלכה עמ' ק"ה שמביא בארוכה מספר ברכת שבת סברא זו וטעמי החילוק, וכן עיין בספר הר המלך שם, ועיין גם בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליונות תשצ"ז - ת"ת, וכן בגליון תצ"ב - ג', וכן כתב הר' אברהם אלאשווילי בקובץ פרד"ס חב"ד גליון י"ז עמ' 145.

(18) וכן עיין בסי' ש"מ סעיף י' שכותב "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב וכן המוחקה". ולהעיר מקצה"ש סי' קמ"ד בבדה"ש סוף סק"ד שכותב בנוגע לספרים "ודע להאוסרין לפתחו ולסגור יש לאסור אפילו אין אותיות אלא ציורים ציצים ופרחים, דגם הכותב צורות והמוחקן חייב".

והנה בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליונות תשצ"ז-ת"ת וכן בקובץ פרד"ס חב"ד גליון י"ז עמ' 145 תירצו שבצירורים מכיון שזהו תולדה דכותב הקילו בעוגות ומצות (ולכן התיר אדה"ז בסי' ת"ס) כיון שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם, משא"כ בנייר החמירו גם בנוגע לצירורים (ולכן אסר אדה"ז בסי' תקי"ט), (ועיין עוד בהעו"ב שם שיש מקשים על תירוץ זה).

וראיתי להביא עוד ביאור שכתב הרב לוי ביסטריצקי ע"ה באריכות בקובץ גינת המלך עמ' ל"ד, ובהקדם עוד קושיא דומה בנוגע לסימנים, דהנה כתב אדה"ז בסי' תנ"ח סעיף ח' גבי הסימנים שעושה במצות דאם עשו הסימנים ע"י נקבים או חריצין דמותר לאכלם ביו"ט אף דאם עשה אותיות היה אסור, משמע דס"ל דדבר שנעשה לסימן מותר לאוכלו בשבת ויו"ט, וכן משמע ממ"ש רבינו בסי' ת"ק סעיף י"א דהרוצה לעשות ביו"ט סימן בבשר שלא יחליפנו מותר לנוקבו אפילו בסכין, הרי דס"ל דמותר לעשות סימן ביו"ט.

אך לכאורה קשה ממ"ש אדה"ז בסי' ש"מ סעיף ז' וז"ל "הרושם ע"פ העור כתבנית כתב פטור שאין זה דבר המתקיים אבל אסור מד"ס גזרה משום דבר המתקיים . . בד"א בקלף שהוא קשה והרושם שבו אינו מתקיים אבל בנייר אסור לרשום משום שהרושם שבו מתקיים זמן מרובה . . ויש אוסרים אפילו בקלף לפי שסוברים שאפי' הרושם לסימן בעלמא ולא בתבנית כתב חייב אף הוא דבר המתקיים . . והרושם על הקלף שאינו מתקיים אסור מד"ס גזירה משום המתקיים וירא שמים יחמיר בעצמו כדבריהם", הרי דס"ל שדבר שנעשה לשם סימן אף אם אינו אלא שריטה בעלמא יר"ש יחמיר בעצמו, וא"כ קשה למה בסי' תנ"ח גבי הסימנים שעל המצות, וכן בסי' ת"ק גבי הסימן שעושה על הבשר, לא סיים רבינו דיר"ש יחמיר לעצמו, כמו שמסיים כאן.

(להעיר שתירוץ הנ"ל שהבאנו מהעו"ב ומפרד"ס חב"ד מתרץ גם שאלה זו)

ומתרץ הרב ביסטריצקי ע"ה זה בהקדים, דמ"ש רבינו כאן, הרי לדעה הא' י"ל דדוקא אם כתב אותיות בשבת הוא דחייב, אבל אם אינו תבנית כתב ואינו רושם אלא לסימן בעלמא ולא כמין אותיות מותר אפילו לכתחלה, משא"כ לפי דיעה הב' הרושם סימן בעלמא אפילו אם זה לא אותיות כתב אעפ"כ אסור משום כותב, עיי"ש.

עפי"ז אולי י"ל דהא דמסיים רבינו וירא שמים יחמיר בעצמו כדבריהם, היינו רק בסימן שדמי לסתר, דהיינו סימן שהוא סימן עבור כל מי שיראה את הסימן כמו השני שריטות שעשו במשכן על הקרשים המובא בשו"ע רבינו שם שכל מי שהיה מסתכל על הקרשים ידע מיד איזה בן זוגו ולכן אף אם לא כתב איזה אות ורק עשה שריטה הר"ז אסור משום כותב, אבל סימן שאדם עושה לעצמו דהיינו שאפילו אם אחר יסתכל על הסימן לא יבין את הכוונה, בזה אולי י"ל דגם לפי הדיעה הב' מותר.

וכן בצורות י"ל דיש שני גדרים בצורות, הא' הוא הציור שהוא רק ליופי ולנוי, הב' הוא הציור שמציירין כדי שהרואה הציור יראה אותו ויבין ממנו כאילו שהיה כתוב, וי"ל דדוקא הציור הב' הוא דהוי דמי לכותב שכל אחד הרואה את הציור יבין מה שהציור רוצה לבטאות והוי זה תולדת מלאכת כותב, משא"כ ציור הא' שאינו מבטא איזה שהוא רעיון או מחשבה י"ל דאינו בגדר ציור.

ויש לדייק כן ממ"ש אדה"ז בסי' ש"מ סעיף י' "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים", ומזה שכתב 'כדרך שהציירים רושמים' נראה שכוונתו לדייק שמהציור מתבטא כוונת המצייר אך אם אין שום כוונה בציור אין זה תולדת כותב.

ומביא ראי' לזה ממ"ש רבינו חננאל<sup>19</sup> וז"ל שם "וכן הצר בכלי צורה כל שהוא חייב משום מכה בפטיש ואע"ג דפליג ר' ישמעאל ואמר עד שיצור כל הצורה היחידה הוא ואי היא צורה אית ביה אותיות חייב משום כותב ואם לאו חייב משום מכה בפטיש", עיי"ש. ולכאורה קשה מה מחדש רבינו חננאל בזה שאומר דאם יש בו אותיות חייב משום כותב, דבר ברור הוא דאם כתב אותיות דחייב משום כותב ואיזה נפק"מ הוא לגבי הצר צורה, אלא דנראה דאפשר להוכיח מכאן – כנ"ל – דיש בציור שני דברים: הא' לשם נוי ויופי, הב' כדי שהרואה אשר יראה ויסתכל בציור יבין מהם כאילו היה כתוב, ולכן ציור כזה חייב משום כותב.

לפי"ז גם גבי צורות וסימנים יש לומר דיש שני סוגי סימנים וצורות: הא', דבר שנעשה לסימן אך הרואה לא יבין מהו הסימן וכן גבי צורות הרואה לא יראה שיש כאן כוונה מסויימת בתוך הצורה אלא הצורה היא רק ליופי, והב' שיש סימן שכל אחד יבין מהסימן מהו הכוונה וכמו השריטות בקרשי המשכן וכן גבי צורות זה שיראה הצורה יבין הכוונה של הצורה ודמי לכותב.

ועפ"י"ז יש לבאר דברי אדה"ז דהא דס"ל דיר"ש יחמיר בעצמו כדבריהם, היינו משום דאיירי בסימן שהרואה שיראה אותו ויבין מהו כוונתו ודמי לכותב אף דלא הוי אותיות ומשו"ה אסור, משא"כ גבי הסימנים שעושה במצות לדעת איזה ראשונה ואיזה שניה ואיזה שלישית, סימן זה הוא סימן רק לעצמו וזה שיסתכל עליו לא יבין איזה סימן יש כאן, ומשו"ה אף דהוה סימן אינו דומה לכותב ומותר.

וכן גבי הסימן שעושה בבשר כדי שלא יחליפנו ג"כ הסימן זה הוא רק לעצמו כדי שלא יחליפנו, אבל אחר שיסתכל על הסימן אינו יודע מהו הסימן ומשו"ה מותר, ולכן דייק אדה"ז שם וכתב לעשות בו "סימן" ודלא כמ"ש השבות יעקב<sup>20</sup> דס"ל דאפי' אותיות מותר לעשות כדי שלא יחליפנו אחר, ומשו"ה לא ציין אדה"ז דיר"ש יחמיר בעצמו כדבריהם, וכן גבי צורות

(19) שבת ע"ה ע"ב.

(20) ח"ב סי' כ"ו הובא בבאר היטב שם סק"ח.

הא דס"ל לרבינו גבי סריקין המצויירין דאם עשה על המצות צורות דמותרות באכילה ואפי' לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתן, היינו משום דהאי צורות כמיין חיה ועוף היינו רק כדי ליפות את המצות ולכן אינו דומה לכתב ומותר, משא"כ גבי חותם שעל המכתב אם יש בו צורה אסור לפותחו בשבת, משום דהאי צורה שיש בחותם מראה לכל אחד ואחד שהחותם לא נשבר, ומדקדקים בציור שע"ג החותם לידע מי חתמו, ולידע שבאמת חתמו שולח המכתב ולא אחר, ומשו"ה הוה דומה לכתב והפותחו אסור משום מוחק<sup>21</sup>.

### ב. אם כל העוגה בצורת ציור (או אות)

הנה אם כל העוגה היא בצורת ציור או אות וכדשכיח גם אצל ממתקים ועוגיות שהם בצורות שונות כדגים וכו', או "סיריעל" (דגני בוקר), שהוא בצורות שונות או יש לו ציור אותיות.

הנה בקובץ גינת המלך שם מביא מדברי יחזקאל<sup>22</sup> שמוכיח דאותיות בלא גליון לא מיקרי כתב, וה"ה הצר צורה דלא יהא התולדה עדיפא מאב ידידיה עיי"ש, הרי דאותיות או צורות שאינן כתובות על דבר אחר אינו כתב כלל, וכ"כ בשו"ת מהר"ל דיסקין<sup>23</sup>, וכן משמע ממ"ש הצפנת פענח<sup>24</sup> דכתיבה לא הוי רק אם הוא דבר המוטל על גבי דבר אחר. וא"כ בנדון דידן דלא

21 ולפי ביאור זה יתורץ דברי אדה"ז, דהנה על דברי הרמ"א הנ"ל שהבאנו בפנים שאוסר באותיות, המגן אברהם (שם סק"ו) שואל עליו דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור, דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי חייב וצ"ע, ועיי"ש בדגול מרבבה שכותב דודאי דבריו נכונים, שאם יש איסור באותיותיו גם בצורה יהיה אסור, מה שאי אפשר, שהרי אמרו יוצאין בסריקין המצויירין בפסח, והרי יוצאין היינו בלילה הראשון שהוא יו"ט, ואף לכתחילה לא אסרו עשייתן רק משום חימוץ, אבל אם כבר עשויים יוצאים בהם לכתחילה.

הרי לדעת הרמ"א והדגול מרבבה אותיות וצורות חד דינא הוא.

ולכאורה אם אדה"ז סובר שבאותיות זה אסור ובצורות זה מותר הנה לכאורה נשאר עליו קושיית המ"א, ואף דהמ"א שם נשאר בצ"ע, מ"מ הנודע ביהודה בדגול מרבבה שם ס"ל דכך הוא לדינא דאותיות וצורות חד דינא הוא. והנה הדברי יחזקאל (סי' ד') רצה לתרץ קושיית המ"א וראיות הדגול מרבבה, ומחלק בין הצר צורה דחייב להא דסריקין שיוצאים בהם יד"ח בליל פסח ומחלק דכמו דאותיות בלא גליון לא מיקרי כתב ה"נ בצר צורה דלא יהא התולדה מאב ידידיה וא"כ בסריקין המצויירין י"ל דמיירי שכולו הוא צורה ומשו"ה מותר דמי לאותיות בלבד משא"כ בגוונא דכתב המרדכי דהאותיות כתובות על העוגה דהעוגה חשוב כמו הגליון בכה"ג גם בצר צורה חייב.

אך אי אפשר לתרץ כן לפי אדה"ז כיון שהוא כותב בפירוש (סי' ת"ס סק"ט כנ"ל בפנים) "אם עבר ועשה ציורין על המצות" וראים דסריקין אלו אינן כולו צורה אלא שהצורה היא על המצה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. וכן אי אפשר לתרץ ע"פ סברת הר"ש הלוי (כנ"ל בפנים) לחלק בין אם האותיות הם מגוף העוגה או מדבר אחר, ולומר שבסריקין המצויירין הם מגוף העוגה עצמה, כיון שכבר הסברנו (לעיל בפנים) שאדה"ז סובר שגם כשהם בגוף העוגה עצמה הם גם אסורים.

ולפי מה שתיצנונו בפנים יתיישבו דברי אדה"ז, ואין קושייתו של המ"א והדגול מרבבה קושיא עליו כיון שמדובר בשתי סוגי ציורים ואותיות.

ועיין גם בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליון תשנ"ג.

22 ס"ד.

23 קו"א סי' קס"ח.

24 הובא בכללי התורה והמצות ח"א עמ' רצ"ב.

הוי ע"ג דבר, י"ל דלא מיקרי אות. ונראה דיש לדייק כן ג"כ ממ"ש אדה"ז בסי' ש"מ סעיף ו' דאינו חייב אלא כשכותב בדבר המתקיים ע"ג דבר המתקיים, אבל מד"ס אסור אפילו בדבר אינו מתקיים ע"ג דבר שאינו מתקיים, הרי שצריך להיות "ע"ג דבר".

ולכן בנידון דידן דהוי צורה בפני עצמה או אות בפ"ע י"ל דאינו בגדר אות או צורה ולכן מותר לאכלם בשבת.

## ג

### כתיבה ומחיקה בצורות שונות

#### א. אותיות בצידי ספרים, חיבור דף קרוע, ואותיות על פרוכת

בשו"ע אדה"ז סי' ש"מ סוף סעיף ד' כותב: "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא, ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין, וכן נוהגין".

וכן הצמח צדק בחידושו על מסכת שבת<sup>25</sup> פוסק וכן נוהגין להתיר, (ומוסיף שזה אותו דין אם הוא מפריד או מחבר ב' אותיות או ב' חצאי אותיות, הן לדיעה האוסרת והן לדיעה המתרת שיהיה מותר או אסור בשתייהם).

ומסתמא כן יהיה הדין אם יש דף קרוע בשתי חתיכות, ורוצה לקרבם בכדי לקרות בהם, שיהיה מותר לשיטת אדה"ז בין אם מחבר שתי חצאי אותיות או שתי אותיות נפרדות, כיון שאין זה נקרא חיבור חזק, ואפשר להקריבן בקל (כמו שביארנו לעיל (ס"א) בנוגע אם העוגה נחתכה מבעוד יום וחסר רק להפריד החלקים)<sup>26</sup>.

וכן הדין בנוגע לפרוכת ודלתות שמצוי הרבה בבתי כנסיות שיש אותיות על ב' הצדדים, או חצי אות על כל צד, וכן כשיש ציורים<sup>27</sup> שיהיה מותר לפותחם ולסוגרם.

ועיין בקצה"ש שם סעיף ג' שמביא שיטת אדה"ז שיש מתירין וכן נוהגין, אבל הוא מסיים "לכן צריך ליוזהר שלא לרשום אותיות על חודי הדפים, ואם רשמו אותיות, יש לחתוך חודי הדפים עד שלא יהיו האותיות ניכרים"<sup>28</sup> ולכאורה זה קצת תמוה, דמאחר שאדה"ז והצ"צ

(25) פרק י"ב משנה ד'.

(26) ועיין עוד בשו"ת משנה הלכות חלק ו' סימן פ"ט.

(27) להעיר מספר עבודת הקודש להחיד"א שכותב דצורת מנורה על הארון הקודש היא סגולה נגד מגיפה

בעיר.

(28) ולהעיר שכן במשנה ברורה שם ס"ק י"ז מסיים "ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר".

כתבו שכן נוהגין לפתוח ולסגור הספרים, משמע שנקטו כן להלכה לכתחילה (כמו שכותב אדה"ז בסי' רנ"ד בקונטרס אחרון ס"ק ב', שמשמעות לשון מנהג – היינו לכתחילה), ואם כן מדוע מחמיר הקצות השלחן לחוש לדעת האוסרים<sup>29</sup>.

## ד

## קריעת אותיות בפתחת אריזות

## א. גדר האיסור

בנוגע לדין קריעת אריזות שיש עליהם אותיות הנה בכלל בנוגע לאיסור "קורע" על עצם קריעת האריזה ודאי אין לחוש<sup>30</sup>, שהרי כתב אדה"ז בסי' ש"מ סעיף י"ז: "משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה, אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה".

והרי רוב ככל האריזות המצויות כיום אינן עשויות מ"גופים רבים" (כנגד העשוי מחוטים רבים) אלא מגוף אחד (ניילון או נייר<sup>31</sup>), ואם כן על פי דברי אדה"ז אין בפתחתן איסור קורע<sup>32</sup>.

29 ולהעיר משו"ת ויען יוסף חלק א' או"ח סי' קפ"ד דכותב "שאף שאדה"ז סיים וכן נוהגין כשיטת המקילין, מכל מקום מדהביא גם שיטת המחמיר, משמע דראוי לבעל נפש לחוש לחומרא, דאל"כ לא היה לו להביאו כלל, על כן נראה הדמחמיר בזה אינו מן המתמיהין", וצ"ע מהו מקורו, ובפרט לפי הקונטרס אחרון שהבאנו בפנים. ועיין בספר ארחות שבת, בירורי הלכה סימן ו' שמאריך ומביא כל הדיעות וכל הסברות בנוגע ענין זה. 30 כפשוט שזה גם תלוי בעוד תנאים כמפורט בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ט' בהתחלתו. 31 בנוגע אם הנייר של היום יש לו אותו דין כמו הנייר של פעם שיהיה מותר, עיין בארוכה בספר לב השבת סימן ס"ג הערה 8.

32 ולהעיר שצריך להיזהר מפתיחתן במקום הדיבוק, שזה תלוי באופן יצור השקית והאריזה: יש יוצרים שקית פתוחה, ממלאים בתוכן, ומדביקין, אז יהיה מותר אם נועד לפתחו במקום הדיבוק (כיון שאינו תפירה של קיימא מן התורה, וכן אינו קורע ע"מ לתפור, אז זה תרי דרבנן ומותר, ובתנאי שלא יעשה בפני מי שאינו יודע הדין להבחין בין של קיימא לאינו של קיימא), ואם לאו הוא יכול לפותחה ע"י עשיית חתך רחב באמצעות סכין גדול.

אבל אם האריזה עשויה כמו ששכיח היום שעל קו היצור ישנה יריעת פלסטיק שעליה מניחים את התכולה – גבינה קשה, ביסקוויטים, ופלים וכיו"ב – ולאחר מכן מקצצת המכונה לפי המדות את הפלסטיק וכיו"ב, ומקפלת ומדביקה את הקצוות. אסור לפתח אריזה כזו, מכיון שהדין הוא שכל תפירה שנעשתה לפני גמר הכלי אזי פתיחתה הראשונה המהוה את אפשרות השימוש הראשונה נחשבת למלאכת מכה בפטיש – גמר מלאכה (הדוגמא של קשר היצור בחלוק וכו'), משא"כ בדוגמא הקודמת שהיה כבר על השקית תורת כלי לפני מילוייה והדבקתה. ומקרה כזה, הנה יהיה מותר אם פותחה באופן שאינו יוצר אפשרות שימוש – כגון שקורעה בבת אחת באופן שמקלקלה. ויש להיזהר בקריעת מקום האותיות (מתוך שיעור שנמסר ע"י הרב יקותיאל פרקש).

אבל בנוגע לקריעת האותיות שעל האריזה, הנה רובם ככולם סוברים שלפי אדה"ז יהיה אסור משום מוחק<sup>33</sup>.

ובנוגע לציורים הנה זה תלוי לפי ב' הסברות דלעיל, שלפי הסברא הראשונה אסור, אע"פ שבעוגות זה מותר, כיון שמחמירים בנייר, משא"כ לפי הסברא השניה זה תלוי איזה סוג ציור זה (ואם כל האריזה היא ציור או תמונה ואין שום חלק מהאריזה שהוא לא חלק מהציור הנה בפשטות אינו כמו העוגה כשכולה בצורת ציור או אות, כיון שבנדון דידן מסתמא זה כמו עוגה שמצוייר ציור על כולה שיהיה אסור כיון שסוף סוף זה על העוגה, ועצ"ע).

והנה ראיתי בספר לב השבת<sup>34</sup> שרוצה לחדש ולהתיר לקרוע האותיות שעל האריזות לשיטת אדה"ז, ומביא הוכחה לדבריו מזה שאדה"ז התיר (כנ"ל) בנוגע לספרים וכתב "כיון שאפשר להקריב בקל .. הרי הן כמקורבין" וא"כ אותו דין יהיה בנוגע לאריזות, כיון שאפשר להקריב בקל (ולא כמו בעוגות) א"כ יהיה מותר.

ומוכיח דסברתו של אדה"ז להתיר בספרים אינה משום שעומד לפתיחה ולסגירה תמיד, ולכן הוא נחשב כל הזמן כסגור, וא"כ באריזות זה יהיה אסור כיון שאינן עומדות לחזור ולהתקרב כפי שהיו בתחילה, שהרי אין דרך כלל לחזור ולסגור את האריזות באופן שהאותיות יתאימו זו לזו כמקודם.

ומקור הוכחתו הוא מזה שמקורו (דאדה"ז) של היש מתירין בספרים הוא משו"ת הרמ"א ס' קי"ט וכן מהט"ז סוף סק"ב, ובשתייהם אנו רואים שסברותיהם להתיר אינן מצד שעומדים להיסגר, אלא זה מצד שאפשר להקריבין<sup>35</sup>, וכן אנו רואים שאדה"ז בעצמו אינו כותב שעומדים להיסגר אלא רק שאפשר להקריבין בקל<sup>36</sup>.

וא"כ יוצא שלשיטת אדה"ז גם באריזות יהיה מותר לפותחם אפילו אם קרוע האותיות (חוץ מאם האותיות הם נשחתות לגמרי בקריעה שיהיה אסור כמו בעוגות, כמצוי באריזות העשויות מ"ניילון נמתח", שבקריעת האריזה האותיות מאבדות את צורתן, וכן באריזות העשויות מנייר, אם האותיות קטנות ביותר הן מאבדות את צורתן בקריעה ואי אפשר לחזור ולחברן, מה שאין כן בקריעת אריזות העשויות מניילון רגיל (או נייר כסף וכדומה), האותיות אינן נשחתות לגמרי ואפשר לחזור ולחברן).

(33) כנ"ל בסוף הערה הקודמת, וכן בקובץ פרד"ס חב"ד שם, וכן פסק בשש"כ פ"ט סעיף י"ב, ועיין עוד בספר ארחות שבת שם, וכן בספר מנוחת אהבה שם בסופו, וכן בספר לקראת שבת ח"ב על סימן ש"מ אות ח'.

(34) סימן ס"ג.

(35) משא"כ לפי הפרישה בסק"א והמגן אברהם סק"ו סברותיהם בספרים הוא מצד שעומדים להיסגר.

(36) עיין בלב השבת שם באריכות איך שמוכיח מכל אחד את סברתו (ובפרט לפי הרמ"א שבתחילה נראה דסובר שהטעם הוא משום שעומדים להיסגר, אבל מהסוף הוא מוכיח שזה מצד שאפשר להקריבין בקל).



והנה דברי ה'לב השבת', צע"ג, דהנה אדה"ז כותב בפירוש בסי' תקי"ט סעיף ו' (כנ"ל) "נכרי שהביא כתב לישראל ביו"ט והוא חתום, מותר הישראל לפתחו בעצמו, שאין איסור סתירה שייך בכלים, ואף על פי שבשבת אסור מדברי סופרים כמו שנתבאר בסי' ש"ז מכל מקום ביו"ט לא החמירו כל כך<sup>37</sup>, והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר בסי' ש"מ ע"ש", רואים בפירוש שאסור לקרוע כלום אפילו נייר אם יש על זה צורה או אותיות<sup>38</sup>, ואם דבריו נכונים שסברת אדה"ז היא שאם אפשר להקריבן בקל יהיה מותר, א"כ גם כאן (באגרת) זה היה צריך להיות מותר, יוצא מזה שלפי אדה"ז יהיה אסור לקרוע אריות אם יש עליהם אותיות או צורות, ואע"פ שאח"כ יהיה אפשר לחזור ולהקריבן בקל (כמו שני חצאי דפים שהתרנו לעיל) מ"מ עכשיו הם מחוברים חזק ויהיה אסור לקרוע אותם.

ולהעיר שהגרש"ז אויערבאך פסק<sup>39</sup> שמותר לקרוע בין האותיות שעל האריזה, וצ"ע.

## ה

### עוד הלכות הקשורים עם אותיות

לשלמותא דמילתא ראיתי להביא בקיצור עוד הלכות הקשורים והמסתעפים מהלכות הנ"ל.

#### א. לחבר האותיות של העולים בבית הכנסת, ומספר עמודים

בקצות השלחן סי' קמ"ד בבדה"ש ס"ק י' מתיר וכותב: "ונשאלתי על מנהג כמה בית הכנסת לסמן העליות שנמכרו בש"ק שתוחבין אותיות שעל הנייר בתוך מסגרת שיש לה זר למעלה ולמטה שאוחזין הנייר שלא יפול. ונראה דמותר, דהאותיות מוכנות והוי קריבה בעלמא, ואינן מתחברות כלל עם המסגרת אלא שהזר שלמעלה ולמטה אוחז אותן, והוי הנחה בעלמא, ולא בכלל כתיבה".

ובאגרות משה שם מסיים: "ולכן לדינא תליא אם יש איזה חיבור דקובען הגבאי שלא

37) ולהעיר מאגרות קודש אדמו"ר הריי"ץ חי"א עמ' שס"ג דכותב לגבי יו"ט: "שכך נוהגין בבית אבא שהיו פותחין מכתבים לראות שמה יש עניינים נחוצים ביותר, לא עניינים של מעשה רק עניינים של מחשבה, שהמחשבה טובה בעתה נחוצה היא, והוא בהרגש חסידי עמוק יכול להבין הרגש של טעם זה".

38) ואדה"ז חולק על המתירים, כמו שכותב השאלת יעב"ץ ח"ב סי' ק"מ "שמותר לפתוח אגרת חתומה בשבת ויו"ט דכן כתב המהרי"ל, ואעפ"י שהמג"א פירוש דברי המהרי"ל דוקא כשאין צורות או אותיות עליו ליתא, דאין חותם אלא באותיות וסימן ופשוט דמותר דהא קי"ל חותמת שבכלים מתיר ומפקיע וחותר וכן קיבלתי מא"א הגאון להתיר, ועיין בשו"ת חכם צבי סוף סימן ל"ט.

ועיין בשערי תשובה סי' ש"ז סעיף י"ד שהביא דבריו וכתב שגם האליה רבה סובר כן, וסיים דלדינא פוק חזי מה עמא דבר, ע"י אינו יהודי מתירין ולישראל אסור, וכ"כ בחיי אדם כלל צ"ג.

ועיין במשנה ברורה בשער הציון על סימן ש"ז ס"ק ס"ז דכתב דלצורך גדול יש לסמוך על החכם צבי והיעב"ץ וא"ר.

39) כמובא בשש"כ פ"ט הערה מ"ח (כנ"ל).

יזוּוּ מִמְקוֹמֵן יֵשׁ לְאֶסוֹר .. אִם אֵין שׁוֹם חֲבוּר רַק שֶׁהֶעֱמִידֵן אֹת זֶה אֲצֵל זֶה לְבַד אֵין לְאֶסוֹר לֹא מִצַּד כּוֹתֵב וְלֹא מִצַּד מוֹחֵק.

מוֹחֵק שְׁדִין זֶה תְּלוּי, דָּאָם זֶה מִחוּבֵר חֲזֵק ע"י מִסְגֵּרַת יֵהִיֶּה אֶסוֹר (כְּמוֹ שֶׁהִבְאֵנוּ לְעֵיל בְּנוֹגַע לְתַחֲבוֹב אוֹתוֹת שֶׁל כֶּסֶף בְּבַגְד), אֲבָל אִם אֵין זֶה מִחוּבֵר חֲזֵק – מוֹתֵר<sup>40</sup>.

### ב. מִשְׁחָקֵי אוֹתוֹת, פֶּאֶזֶל, מִסְפָּרִים

בִּשְׁשׁ"כ פֶּט"ז סֵעִיף כ"ג וְכ"ד כּוֹתֵב: מוֹתֵר לְשַׁחַק בְּמִשְׁחָקֵי אוֹתוֹת וְצִיּוּרִים, שְׁבָהֵם מְנִיחִים אוֹתוֹת אוֹ חֲלָקֵי אוֹתוֹת וְתַמּוּנָה זֶה לִיד זֶה וּמִצְרָפִים אוֹתֵם לְמַלְאָה שְׁלִימָה אוֹ לְתַמּוּנָה, וְהוּא שְׁלֵא יִקְבַּע אֶת הַמְּלָאָה אוֹ אֶת הַתַּמּוּנָה בְּמִסְגֵּרַת, וְגַם אֵין חֲחֻלְקִים הַשּׁוֹנִים מִתַּחֲבָרִים וּמִתַּהֲדָקִים זֶה בְּזֶה.

מִשְׁחָק חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה, וְהוּא לוֹחַ אֲשֶׁר בְּמִסְגֵּרַת שְׁעֵלֵי נִמְצָא מִסְפָּר זֶה שֶׁל מְרוּבְעִים מִסּוּמְנִים בְּאוֹתוֹת אוֹ בְּסִפְרוֹת וְהֵם נִיתְנִים לְהוֹזֵה, מוֹתֵר לְשַׁחַק בּוּ בְּשֶׁבֶת וּיּו"ט (וְעֵיין עוֹד שֵׁם בְּכִלְלוֹת הַפְּרָק בְּנוֹגַע לְשֶׁאֵר מִשְׁחָקִים).

### ג. סִיגְרִיּוֹת בִּיּו"ט, בִּיצִים, נִייר טוֹאֶלֶט, חוֹתֵמַת עַל הַיָּד, סוֹלִיֵּית נְעִלִיִּים

בְּנוֹגַע לְעִישׁוֹן סִיגְרִיּוֹת בִּיּו"ט שִׁישׁ עֲלֵיהֶם אוֹתוֹת, הֵנָּה בְּפִשְׁטוֹת לְפִי אֲדָה"ז שִׁמְחָמִיר בְּנוֹגַע לְעוֹגוֹת אֲפִילוֹ כְּשִׁמְכְנִיס לְפִיו, יֵהִיֶּה אֶסוֹר (וְאֵין הֵיתֵר שְׁכֵאֲשֶׁר יִגִּיעַ סְמוּךְ לְאוֹתוֹת יִמְתִּין מִלְעֶשֶׂן עַד שֶׁהָאוֹתוֹת יִשְׂרְפוּ מֵאֲלֵיהֶם, מִכִּיּוֹן שֶׁנִּפְסַק בְּשׁו"ע חו"מ ס' תי"ח סֵעִיף י"ז "אֲשׁוּ מִשׁוֹם חֲצִיו", וְא"כ מִכִּיּוֹן שֶׁהִדְלִיק הַסִּיגְרִיָּה הִרִי כָּל מָה שֶׁהַסִּיגְרִיָּה נִשְׂרַפְתָּ הוּי מִשׁוֹם הַדְּלָקְתּוֹ וְהוּי עֲלֵיו דִּין מוֹחֵק), וְאִם מִטְשֵׁטֵשׁ הָאוֹתוֹת לְפָנֵי שֶׁבֶת צ"ע מָה יֵהִיֶּה הַדִּין, כִּיּוֹן שְׁאוּלֵי זֶה דוֹמָה לְהֵלִימּוֹד זְכוֹת דֵּהִבִּיא הַקְּצוֹת הַשְּׁלַחֵן לְקַמֵּן בְּנוֹגַע לְחוֹתֵמַת עַל הַיָּד, דְּמוֹתֵר כִּיּוֹן שֶׁהִיד אֵינּוּ מִקּוֹם כְּתִיבָה, וְכֵן בְּנִדּוֹן דִּידֵן, הַסִּיגְרִיָּה אֵינָה מִקּוֹם כְּתִיבָה כִּיּוֹן שְׁכֵשְׁמוֹחַ הַטְּשֵׁטוּשׁ הִרִי הוּא שׁוֹרֵף אֶת הַנִּייר<sup>41</sup>.

בְּנוֹגַע לְבִיצִים שִׁישׁ עֲלֵיהֶם אוֹתוֹת, הֵנָּה בְּקְצוֹת הַשְּׁלַחֵן שֵׁם פּוֹסֵק שְׁאֶסוֹר, וְכוֹתֵב: "וְצִרִיךְ לְדַקֵּק לְהַסְדִּיק הַקְּלִיפָה סְבִיב הָאוֹתוֹת בְּאוֹפֵן שֶׁמִּקּוֹם הָאוֹתוֹת יִקְלַף בְּשְׁלִימוֹת, וְאִף אִם יוֹדְמָן שִׁישְׁתַּבְּרוּ הָאוֹתוֹת כִּיּוֹן שֶׁאֲחֵרֵי הַזְּהִירוֹת לֹא הוּוּ פְּסִיק רִישָׁא שִׁישְׁתַּבְּרוּ, מוֹתֵר".

בְּנוֹגַע לְשִׁימוֹשׁ בְּנִייר טוֹאֶלֶט שִׁישׁ עֲלֵיו אוֹתוֹת, הֵנָּה זֶה אֶסוֹר<sup>42</sup>, וּמ"מ בְּמִקְרָה שְׁאֵין לוֹ

(40) וְעֵיין בְּאֵרוּכָה בְּסִפְר דְּבֵרֵי בְּנִיהוּ ח"ט סִימֵן קי"ט שְׁמַתִּיר.

(41) עֵיין בְּאֵרוּכָה בְּסִפְר הַר הַמֶּלֶךְ חֲלָק ח' עמ' ר"ו וְכֵן בְּסִפְר הַכּוֹתֵב וְהַמּוֹחֵק הָאֵרוּךְ סִימֵן כ"ה אוֹת ב', וְכֵן עֵיין בִּשְׁשׁ"כ פִּי"ג הַעֲרָה ל.

(42) עֵיין בְּקִצְה"ש בְּהַעֲרוֹת בְּסוֹף ח"ו עמ' קס"ט.

נייר חתוך, אלא רק נייר זה שכתוב עליו האותיות, עדיף להשתמש בנייר זה מאשר לחתוך נייר<sup>43</sup>.

בנוגע למי שיש לו חותמת על היד עם אותיות ורוצה ליטול ידיים, הנה הקצה"ש בסי' קמ"ד שם מביא שהמנ"ש סובר שיכרוך בגד על ידו במקום החותמת, והרב פרי הארץ מתיר לרחוץ, אבל שיטול ברביעית בבת אחת שלא יצטרך לנגב (כיון שעל ידי הניגוב בודאי ימחוק האותיות), אבל אם יש לו רק טשטוש דיו הנה הקצה"ש מביא באריכות לימוד זכות על זה שאין העולם נזהרים על זה.

בנוגע לציורים בכל עניינם הנ"ל זה תלוי בב' הסברות כדלעיל.

בנוגע ללכת בשבת עם נעליים שיש להם ציור או כתיבה על הסולייה וזה חוקק צורות או אותיות בחול ובשלג, הנה בספר יסודי ישורון<sup>44</sup> מתיר מפני שזה כתיבה על דבר שאינו מתקיים הנעשית כלאחר יד, והוי תרי דרבנן ולא ניחא ליה (וזהו דוקא כשאינו מתכוין ואין לו רצון בהאותיות).

---

(43) עיין בשש"כ פכ"ג הערה נ"ג הסיבות לזה.

(44) ח"ב עמ' 83.





# הוספות





## פענוח האגרת

האגרת נדפסה בלקו"ש ח"ה ע' 441 ובאג"ק ח"י (אג' תקמח) ובכאן בא בתוספת, ובשינויים. האגרת נשלחה לכמה אנשים, כפי המקובל שהרבי היה מוסיף בכת"י את שם הנמען. האותיות המודגשות הם מכת"י ק.

ט"ו כסלו, ה'תש"י

הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ וכו' מהורש"ד שי'

שלום וברכה!

מוסג"פ פוטו – ממכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א.

בקשר עם חג הגאולה הבע"ל, מוסג"פ הקונטרס שהו"ל, ואחרי מש"כ כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א במכתביו אשר בראש הקונטרס ובסופו, בטח יזכה בו את כל הסביבה שלו, ותהי זאת התחלה טובה להעבודה בזה במשך כל השנה, מי"ט כסלו זה עד י"ט הבע"ל. ולסיים בעיון בדברי הרב, ולהראות עד כמה וכמה יש לדייק גם בתיבות שנראות רק כפל לשון לחזק הענין:

איתא בראש השיחה שבקונטרס המוסג"פ: חסידות איז אריינטראגן סדר אין בלתי סדר, און מאכן פון בלי סדר א סדר, בנ"א: מאכן א סדר אין בלי סדר. ולכאורה כהנ"ל הוא כפל הענין במילות שונות.

ויבן בהקדם, ובקיצור נמרץ: סדר ובל"ס זהו תקון ותהו, ואח"כ תומ"צ גוף וענינים הגשמיים שהם תערובות טו"ר, והדגיש הבעש"ט וביאר זה אדה"ז, שהעבודה צ"ל לא בדרך סיגוף ודחי' כ"א בדרך בירור ועלי'. וכידוע פי' הבעש"ט עה"פ כי תראה חמור (היום יום ע' כ"ג). וכמוכן, כהנ"ל צ"ל נעשה, ע"פ דרישת תורת החב"ד, לאט לאט ולא בדרך מקיף (יעוין קונטרס העבודה בסופו).

וזהו ההוראה בשיחה הנ"ל הדרגות בהעבודה ע"פ החסידות: א) אריינטראגן סדר אין בל"ס, בתחלת העבודה הם עדיין ב' דברים נפרדים, אלא שממשיך גילוי נה"א בנה"ב ונה"ב שותק. ב) מאכן פון בלי סדר א סדר, אין בל"ס כ"א סדר בלבד, נה"ב מתפללת ולומדת אחר נפה"א המקריא אותה, אבל לא בא עדיין לרוב תבואות דכה שור, אבל התכלית הוא, וזהו נוסחא אחרת לגמרי: ג) מאכן א סדר אין בל"ס. שישנם המעלות דשני הענינים גם יחד, אורות מרובים דתהו בכלים מרובים דתקון. וראה סד"ה כי עמך הסליחה תש"ט בענין תשובת הגדר והמשקל. ואכמ"ל. בפ"ש ואיחול כט"ס לכל החבורה תי' (חי"ק – מ. שניאורסאהן)

הרב מנחם שניאורסון

מה ששאל שנוהגין שמי שצריך להזכ"נ עולה לתורה בו ביום – ולא ראיתי מדייקין בזה. וגם איך אפשרי הדבר והלוא אין מוסיפין על הקרואים באחש"פ וכו'. אבל מדייקין לאחוז בעץ החיים בעת אמירת יזכור. וכן עושה כ"ק מו"ח אד"ש. – המנהג שהש"ץ במוצאי יוה"כ פ' – צ"ל מי שיש לו או"א לא ראיתיו. ובביהכ"ס כאן אין נוהגין כן. מוסג"פ רשימותיו, אחרי ההעתקה, כבקשתו, ובטח ימשיך בהם, ויכתבם עם קאפייע לכתחילה, כי קשה ההעתקה.

פוטו – מכתב: נדפסה באג"ק שלו ח"י אגרת ג'תרלו.

מה ששאל: קטע דלהלן נדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 233 והושלמה ע"פ צילום האגרת.







# תולדות הישיבה



## אנ"ש מגיעים לפר"ז

הימים ימי קיץ תש"ז, זה זמן לא רב מאז יצאו אנ"ש בהמוניהם את מסך הברזל של רוסיה הסובייטית במסווה של פלונים השבים למדינתם, וזאת במסגרת זכות השיבה המפורסם שנחתם בין סטאלין ימ"ש שליט רוסיה, למדינת פולין – ועתה הם השתכנו במחנות הפליטים שבגרמניה ואוסטריה. בתקופה זו ניהלו אנ"ש חיי קהילה יהודית-חסידיית בתוך המחנות שכללו בין היתר גם מוסדות ללימוד תורה.

הרבי הריי"צ משקיע מאמצים עילאיים להעביר את אנ"ש למקום מבטחים, במדינת צרפת. את התפקיד הוא מטיל על בא-כוחו באירופה, הרב בנימין גורודצקי, המשמש כמנהל לשכת ליובאוויטש האירופאית. הרב גורודצקי משתדל על-ידי הפעלת קשרים וממון להעביר קבוצת אנ"ש ראשונה מאוסטריה. לאחר מאמצים מרובים, באמצע חודש אייר, מצליח הרב"ג במשימתו. על כך מדווח לרבי מיד, ביום י"א אייר תש"ז:

"כמה צער ועגמ"נ סבלתי שבועות אלו שחכייתי כל יום ויום לביאתם של אנ"ש שי' מאוסטרייך ואין לי מקום להביאם, ונוסף לזה גם אינם באים. ואח"כ היתה ידיעה שבאים, ועשיתי רעש בהג'וינט ובאו לקבלם והאנשים לא באו, וקבלתי ידיעה שנתעכבו ולא הודיעו מפני מה.

והנה, ת"ל היום פעלתי, שהרבה זמן אני משתדל בזה, ונתנו לי בית של ל"ג חדרים עם מיטות וכל תשמישי דירה ומקום לביהמ"ד, ובכל חלק וחלק יש גז לבשל, והבית פנוי לגמרי, והיום נשלם הרעמאנט. והיום בערב הלכנו לשם עם הבעלי בתים של הג'וינט הצרפתי ומסרו זה לרשותינו, ומספק אמרתי שקרוב יותר שמחר יבואו אנשים... הי' לי פחדים שלא להשאר עוד הפעם בדאי ח"ו, וכשבאתי הביתה מצאתי מברק מליניץ



התלמידים הראשונים בישיבה

## תולדות השיבה

תעא

[לשם באו האנשים מהמחנה, כדי לנסוע משם לצרפת] שנסעו אתמול בלילה כולם. ובוזה הרגע קבלתי עוד מברק מהדרך שאבא לקבלם מחור בקר בשעה השישית".

ההשגחה העליונה סייעה, והקבוצה אכן הגיעה ביום המחרת, ומיד שוכנה במקום שהעניק הג'וינט ל'לשכה', הוא מלון 'פרימה' אשר בפריז. וכך מתאר הרב"ג לרבי את ביאתם, עוד באותו היום:

"היום בוקר בשעה ששית באו אנ"ש מאסטרייך, על התחנה הי' מוכן אוטובוסים



התלמידים בשיעור של הגה"ח ר' יוסף גולדברג ע"ה

ואנשים מהג'וינט לקבלם והובילו אותם לבית הג'וינט ונתנו להנפש מהדרך והכינו לאכול ולשתות (כי היום יום אידם אחד במאי ואין להשיג מאומה, אם לא זה שהכינו). אח"כ בשעה השלישית באו האוטובוסים והובילו אותם להבית החדש, ושמה הסתדרו ת"ל ושבעים רצון".

לבד הדיווח של

הרב"ג כמנהל הלשכה, כותבים גם אנ"ש בעצמם מכתב מיד עם הגיעם, בו מדווחים הם על בואם צלחה, ועל כך הם זוכים למענה מהרבי, הנושא את התאריך כ"ה באייר, ומופנה ל"הרה"ת נחום שמרי' סאסאנקין, הרה"ת בצלאל ווילשאנסקי והרה"ת איסר קלובגאנט":

"במענה על מכתבם מי"ב לחודש זה אודות ביאתם של המחנה הראשון מפליטי אנ"ש שי' צלחה מאוסטרי' לפריז, הנני להודות לה' על החסד הגדול שעשה אתכם עד עתה ולא יסיר את חסדו מאתכם עד עולם.

ובטח זוכר תמיד כל אחד מכם את השליחות הקדושה אשר ההשגחה העליונה הטילה על כל אחד מאנ"ש שי' להאיר את כל מקום בואו שמה באור התורה והחסידות, בחיזוק התורה והיהדות בכלל והחינוך הכשר בפרט, באהבת רעים ובמדות טובות.

נא לפרש בשמי בשלום כל הבאים שי'.

השי"ת יהי' בעזרם להסתדר בסדר חיים טובים ויברכם ויצליחם בכל הצריך להם בגשמיות וברוחניות".

## 'תומכי תמימים' פותחת סניף בצרפת

מיד עם הגעתה של הקבוצה, התחילו חבריה בחיפוש אחר מקום מתאים לחינוך הילדים. הנערים נשלחים ללמוד בביהכנ"ס של רוטשילד ב'בוא דבולון' (בצרפתית: יער של בולון). אלו מתחלקים לשני כיתות: האחת לומדת עם הרב נחום טרבניק, והשנייה עם ר' מוטל לוקשין. ובזה בעצם, נפתחת ישיבת תומכי תמימים בצרפת.

הקמת הישיבה דווחה כמובן לרבי. אשר התענג מאוד לשמוע את הבשורה הטובה, והשיב במכתב לבבי ומיוחד, הנושא את התאריך א' תמוז תש"ז:

"ידידי הנכבדים וו"ח אי"י, מוהר"ר נחום שמרי' שי' סאסאנקין ומוהר"ר בצלאל שי' שו"ב ווילשאנסקי שלום וברכה! חתני הרב רש"ג שליט"א מסר לי פ"ש מפורט מהתייסדות ישיבת תומכי תמימים בפאריז ואשר נבחרתם להיות ממנהלי' הרוחנים, אשר הי' לי לענג נפשי. ברוך שהחיינו קימנו והגיענו לזמן הזה ליסד ישיבת תומכי תמימים במדינת צרפת ואין לשער גודל העונג והנחת רוח שגורמים בזה להוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים בשמי עליון ובפרט לנשיאה הראשון של תומכי תמימים יצ"ו הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הנושא רינה ותפלה בעד כל תלמידי' מורי' ומנהלי' הדואגים להחזקתה וקיומה להתברך בכל מיילי דמיטב.

כל מדינה ומדינה יש לה תנאי חיים שונים שצריכים להתחשב עמהם בנוגע סדרי זמני הלימוד, זמני האוכל והשינה והדומה, אבל בנוגע הסדרים העיקרים של ישיבת תומכי תמימים אין לזוז מהם אף זיו כל שהוא ולהנהיגם בכל תוקף כעין דהוא בארעא דליובאוויטש.

השי"ת יהי' בעזרכם לנהל המוסד הק' בהצלחה מופלגה ולהדריך את התלמידים שיהיו לומדים יראי אלקים וחסידים ולהשלים הכוונה פנימית של המוסד תומכי תמימים להאיר בתורה תמימה ועבודה שבלב זו תפלה להביאה בפועל טוב באהבת ישראל ולהאיר ולזכך את הסביבה במאור החסידות, וטוב יהי' לכם בגו"ר.

הדו"ש ומברכם".

ובי"ג תמוז שוב כתב הרבי להנ"ל:

"במענה על מכתבם מט' לחוד"ז, התענגתי לשמוע אשר המוסד תומכי תמימים ליובאוויטש בפאריז ת"ל מסתדר ומתפתח, ובודאי יכתבו בפרטיות אודות החדר שתחת הנהלתם, וצריכים לעשות תעמולה לאסוף נערים ע"י דיבורי התעוררות בהבתי כנסיות אשר ישלחו את בניהם ללמוד בחדר ובהישיבה, והשי"ת יצליחם בעבודתם הק' להעמיד תלמידים טובים יראי אלקים לומדים ובעלי מדות טובות".

## סניף חדש ומרכזי: ברינוא

לא עבר זמן רב, וקבוצה נוספת ממחנות הפליטים באוסטריה, באה לצרפת. בסוף חודש מנחם אב, קצת יותר משלושה חודשים מאז הגיעה הקבוצה הראשונה, באו כמה מאנ"ש בראשות הרבנים החסידים: שלמה חיים קסלמן, יוסף גולדברג ונחום לבקובסקי, ושוכנו בסיוע הג'וינט בעיר הקיט ברינוא, הנמנית על פרברי פריז.

עד מהרה הוקם סניף של ישיבת תומכי תמימים גם במקום החדש. גם תלמידי הסניף



בפריז באו והתאחדו בסניף של ברינוא שהפך לגדול ולמרכזי, ופתח את הפתח להיותו לאחד מישיבת תומכי תמימים הגדולות והמפורסמות בעולם עד היום הזה.

הרבי הריי"צ תלה תקוות רבות בסניף החדש שיהיה ראוי לשמו, ובכ"ז אלול, מעט זמן לאחרי ההתמקמות

במקום החדש, הוא שולח מכתב מיוחד להנהלת הישיבה בה מזרזם בתפקידם הקדוש!

"בנועם נפשי ובקורת רוח מיוחד הנני קורא המכתבים המודיעים מהתפתחות והסתדרות ישיבת תומכי תמימים יצ"ו בדרך מסעיהם המרובים ובחניית פריז.

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מיסודו של ארי' דבי' עילאה, הוד כ"ק אאמו"ר זצוקללה"ה נב"מ זי"ע, עושה כעת מסעי' במדבר העמים, על פי גזירת ההשגחה העליונה שעלה במחשבתא קדישא דאדם קדמאה, ונושאי המשכן עליהם לדעת ולהרגיש התעודה הקדושה המוטלת עליהם, שבכל מקום חנייתו, אם לזמן רב או לזמן מועט, עליהם להקים משכן ה', הישיבה הק' תומכי תמימים יצ"ו, לכל פרטי' ודקדוקי' הן בסדרי הלימודים בנגלה [ו] בדא"ח, והתעוררות לעבודת התפלה, והן בסדרי הספקת התלמידים באש"ל הראוי, ואז רק אז ישכון עלי' רוחא קדישא שהי' חופף עלי' באור מקיף ופנימי, בשבת תחמוני בארעא דליובאוויטש יע"א, ואורה יזרח בהצלחה אלקית בגשמיות וברוחניות".

הרבי לא מסתפק רק במכתב להנהלת הישיבה, ושולח עוד באותו היום, איגרת מיוחדת גם לתלמידי הישיבה"

"אל תלמידי התמימים היקרים והנעלים, חניכי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש,

כעת בפאריז,

ד' עליהם יחיו  
שלום וברכה!

מזמן לזמן הנני מקבל ידיעות אודותכם, משלומכם ומצב לימודכם, אשר גורם לי ענג נפשי, ויחזק השי"ת את לבבכם להוסיף אומץ [ב]עבודתכם לשקוד בלימוד הנגלה והדא"ח במסירה ונתינה אמיתית ותקשיבו לקול מנהליכם, מורייכם ומדריככם לילך בדרך הסלולה עפ"י יסודי החסידות והנהגות החסידים.

ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ברוחניות ובגשמיות הנני בזה לברך אתכם בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה ותעלו בעילוי אחר עילוי בסולם האלקי בהצלחה מופגלה בגשמיות וברוחניות.

הדו"ש ומברככם".

היו סיבות טובות לתלות תקוות בסניף ברינוא. בסניף זה, טמונות אפשריות מיוחדת בתחום הגשמי ובתחום הרוחני. עצם היותה של ברינוא עיירה קטנה הרחוקה משאונה של עיר בכלל ושל פריז בפרט, היותה מעלה עצומה לקיומה של ישיבה ברוחה של תומכי תמימים במקום זה, שם יוכלו התלמידים להיות מונחים בעבודת ה' באין מפריע.

גם המבנה שניתן לפליטים על ידי הג'וינט היה גדול ומתאים במיוחד לצרכי הישיבה שהתאקלמה בו היטב. מבנה זה ראוי לתיאור מיוחד:

ארמון גדול וישן בן שתי קומות, שכנראה היה שייך לפני שנים לממשל הצרפתי, שמו היה 'הארמון הקטן'. קומת הקרקע של הארמון מונה שני חדרים גדולים ועוד כשמונה קטנים יותר. בין שני החדרים הגדולים חיברו שתי זוגות של דלתות, את האחת סגרו ובגומחה שנוצרה עשו ארון ספרים. בין שני החדרים היה אח [=תנור לחימום] עליו היו מניחים את התפילין בעת התפילה. באולם הקטן למדו התלמידים הקטנים יותר אלו שעדיין לא למדו





## תולדות הישיבה

תעה

חסידות, ובגדול למדו התלמידים הגדולים. באחת הפינות הקימו את מטבח הישיבה, וחדר אחר שימש כחדר האוכל.

בקומתו השנייה של הארמון היו כשלושה עשר חדרים קטנים, בהם שוכנו בחורי הישיבה ומשפחות אנ"ש שגרו במקום. בפרוודור בין החדרים עמד לרשות המשפחות גז על שני כסאות, וזה שימש כמטבח.

את הארמון סבבה חצר ענקית עם עצי פרי לרוב ובריכות, באחת מהן – הגדולה – השתמשו בחודשי הקיץ כבריכת שחיה. היתה שם גם בריכה קטנה ומרובעת שנבעה ממעין ומימיה היו צלולים וזכים. באחת התקופות – כשהמקווה היתה סגורה – השתמשו בבריכה זו לטבילה בבוקר.

מעבר לכל המעלות המנויות לעיל היתה בישיבה מעלה רוחנית נדירה, הנהלת הישיבה.

חברי ההנהלה היו גדולי החסידים, מהאריות שבחבורה, שעוד ברוסיא היו מפורסמים כבעלי שיעור קומה מיוחדת: כראש הישיבה כיהן הרה"ג ר' יוסף גולדברג, כמשפיע כיהן הרה"ח המפורסם ר' שלמה חיים קסלמן, כמשגיח כיהן הגה"ח ר' נחום לבקובסקי, וכרמיי"ם כיהנו הגה"ח ר' נחום טרבניק והגה"ח משה רובינסון (קאראלעוויטשער). בנסוף לצוות הרוחני נתמנה החסיד המפורסם ר' ישראל נח (הגדול) בליניצקי כמנהל הגשמי.

מעל צוות ההנהלה בפועל, הקים הרבי הריי"צ ועדה רוחנית וגשמית לישיבה, שהוא עצמו בחר את חבריה, וכפי שמפרט במכתבו הנ"ל להנהלת הישיבה:

“.. ובוזה הנני למנות בתור ועד הנהגה הרוחנית לישיבת תומכי תמימים אשר בעי"ת פאריז, את ידידי הנעלים וו"ח אי"א, הרב מוהר"ר אברהם אלי [שי'] פלאטקין, יו"ר. הרב מוהר"ר נחום שמרי' [שי'] סאסאנקין, הרב מוהר"ר ישראל נח שי' בליניצקי, הרב מוהר"ר שלמה חיים [שי'] קעסעלמאן ומוהר"ר בצלאל שי' ווילשאנסקי, סגנים.

ולועד הנהגה לעניני כספים וסידור הגשמיות הנני למנות את ידידי הנעלים וו"ח אי"א הרב מוהר"ר ישראל נח שי' בעליניצקי יו"ר. מוהר"ר פרץ שי' מאצקין, מוהר"ר איסר קלובגאנט, מוהר"ר חייקיל שי' חאנין, מוהר"ר ישראל [שי'] לייבאו, מוהר"ר חיים שי' מינקאוויטש, מוהר"ר שמואל בצלאל [שי'] אלטהוויז, ומוהר"ר שי' בודנעוויץ, סגנים.

ואני תפלה אשר כוחותיכם הכבירים הספונים וטמונים בנשמותיכם, מנטיעת אבותינו רבותינו הקדושים, יתגלו בפועל טוב, להרחיב אהלי תורה, ולהעמיד את המוסד הקדוש על גובהו הראוי בכל הפרטים ואורו יאהיל על כל העושים והמעשים בהנהגתו והחזקתו להתברך בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר.”

לסיוע להנהלת הישיבה, שלא היו בקיאים דים בשפת המדינה היה גם יהודי בשם שכטוב שידע היטב צרפתית ושימש איש הקשר של הישיבה עם החוץ, ולאחר זמן החליף אותו בחור יהודי אחר בשם מאיר פידליס.

## יש תורה אבל אין קמח

מבחינה רוחנית, היה המצב טוב, התלמידים למדו בשקידה והתמדה, בסדר מסודר תחת השגחתם והדרכתם של מנהלי ומשפיעי הישיבה. חלק גדול מהתלמידים הקימו לאחר מכן בתים חסידיים על אדמת צרפת, והיו חלק מן המהפכה הרוחנית העצומה שהתחוללה בצרפת.

לעומת זאת היה המצב הגשמי – למרות המיקום הנהדר המתואר לעיל – קשה מאד. בעיקרון כלכלת הישיבה נתונה היתה על כתפי הג'וינט, והם אכן השתדלו ודאגו ככל יכולתם. אך בכל זאת שררה בישיבה צפיפות ודחקות, אוכל ניתן בצימצום גדול, ובכלל הורגש המחסור.

מספרים, כי פעם הגיע ר' ישראל נח בליניצקי לישיבה (באופן כללי הוא היה גר בפאריז), וטעם מן המרק, ואמר שמרק כזה מתאים בדיוק לבחורים. מדוע?! כיוון שיש בו את כל הוויטמינים וכמעט שאין בו טעם...



דוגמא נוספת לחוסר האמצעים היא המקווה: את המקווה לא בנו כבור בתוך האדמה, אלא הניחו כמין ארגז מלא מים, כך שכדי להכנס היה צורך לעלות ולרדת. המבנה בו שכן המקווה היה פרוץ ובחורף היה קשה מאוד להכנס שם. אופן החימום היחיד שנמצא, היה תנור עצים, אך כשהיו מדליקים אותו היה כל הבית מתמלא עשן ובמשך זמן אי אפשר היה להכנס כלל.

התלמידים הצעירים שהיו הולכים מוקדם בבוקר למקווה (כיוון שהיו מתפללים יותר מוקדם מהגדולים, ולא היו יכולים לבוא 'אחרי חסידות') היו מוכרחים להכנס לשם בקור העז ובעת שהרוחות נשבו...

המצב הכלכלי דרש למנות שד"רים שיהיו סובבים על פתחי נדיבים ויתרימו אותם למען תלמידי הישיבה. נוהג השד"רים היה שהם היו חוזרים בפני הבעלי-בתים ענינים בחסידות ולאחר מכן היו אלו תורמים מכספם למען הישיבה.

וכך מתאר זאת הרה"ח זעליג כצמאן ע"ה, שהיה באותם ימים תלמיד בישיבה:

"בנוגע להוצאות השוטפות אכן הן היו מתכסות בדוחק ע"י השתדלותם של השד"רים שסובבו בערים, דורשים בבתי כנסיות ענינים בדא"ח, בכך פעלו בהפצת המעיינות ואף יצרו קשר עם אנשים שהיה ביכולתם לעזור במדת מה לישיבה. אך זאת, רק עם דוברי אידיש, כיוון שבשפה הצרפתית הם בקושי שלטו."



שלב חדש בהתפתחות הישיבה היה כאשר החלו להגיע קבוצות של אנ"ש ממחנות גרמניה, ועמם תלמידי הישיבה בפאקינג שהיוו לאחר מכן את רוב מנין התלמידים בברינאו, וכמו כן האיש אשר בראשם הוא המשפיע המפורסם ר' ניסן ע"ה נעמינוב, שהכניס רוח חדשה בכל הישיבה והתווה את אופיה המיוחד.

## הקבוצות מאשכנז (גרמניה)

שלב חדש בהתפתחות הישיבה החל עם הגיעם של אנ"ש ממחנה פאקינג שבגרמניה.

בין כסה לעשור בשנת תש"ח, הגיעה לישיבה הקבוצה הראשונה ממחנה פאקינג. היתה זו קבוצה שכללה רק בחורים, שלא כמו שאר הקבוצות שהגיעו בהן בעיקר משפחות.

עם בואה של קבוצה זו הגיעה הצפיפות בישיבה למצב בלתי נסבל. כדי לפתור בעיה זו שכרו מספר דירות במקום שנקרא 'פירמיד' (ע"ש עמוד שניצב שם) במרחק של קילומטר מן הישיבה. את התלמידים הותיקים יותר שלחו לישון שם ואילו החדשים נשאר ללון בישיבה עצמה. עד שהגיעו לפתרון זה סידרו מיטות בזאל עצמו ושם ישנו חלק מן הבחורים.

בהגירתם של הקבוצות מפאקינג השתדל כ"ק אדמו"ר הריי"צ רבות והשקיע מאמצים גדולים, וכפי שעולה גם מאגרות קודש ששיגר במהלך קיץ תש"ז.

עוד בכ"ד סיון תש"ז כתב הרבי הריי"צ מכתב לתלמידי התמימים בפאקינג בו הוא מזכיר את ענין העברתם לפאריז (נדפס באג"ק שלו ח"ט ע' רפא).

בי"ב תמוז הוא כותב להרה"ח ר' בנימין גורודצקי (נדפס שם ע' רצד):

"חתני הרב רש"ג שליט"א ביקר בג'זאינט וקבלוהו בסבר פנים, מפני שבנקורו באיזה מקומות דיבר בשבח הדזשאינט שעושה פעולות ממשיות לעזרת הפליטים וסידורם, וכשהגיעו הדברים לאזני מנהלי הדזשאינט הגבירים מר ווארבורג ומר .. הזמינוהו לאחת האסיפות שלהם ומר ווארבורג .. הודו לו עבור זה והבטיחו לו להודיע לבא כחם באירופה מר .. שהי' תחלה קר לעזרת היראים ולצוות למלאות את דרישת הבא-כח מר גאראדעצקי שי' ואשר יכסו את כל ההוצאות של ההעתקה מפקינג לפאריז וגם יקנו הבתים לדירתם וגם יתנו את כלכלתם, רק העבודה בפועל יעשה הבא-כח מר גאראדעצקי שי'.

הנני כותב לך בפרטיות למען תדע איך לכלכל את הענין של עבודתך בסידור התמימים ואנ"ש שי', כן איך לסדר עניני הפאבריק וכו' וכו'.

מובן אשר כל מה שהנני כותב לך הוא בסוד גמור לך לבדך, ותודיעני בפרטיות".

מאמציו של הרבי נשאו פרי ובתחילת שנת תש"ח החלו להגיע קבוצות מפאקינג וממחנות נוספים בגרמניה.

## ר' ניסן מגיע לשיבה

בכסלו תש"ח הגיעה קבוצה נוספת מפאקינג ובראשה עמדו המשפיע המפורסם הרה"ח ר' ניסן נמנוב והגה"ח הרב זלמן שמעון דווארקין עם משפחותיהם.

על בואו של ר' ניסן לברינאו מספר הרה"ת ר' משה ע"ה לברטוב:

"הייתי אז תלמיד בשיבה, והמנהל הי' אז הרה"ח ר' שלמה חיים קעסלמאן ע"ה, שהי' גדול בידיעת דא"ח ובעל עבודה ובעל השפעה כידוע לכל אלה שהכירו אותו.

אחרי שהיינו שם איזה חדשים, הגיעו התלמידים מפאקינג, אשכנז, ובראשם ר' ניסן, ראשית כל, עשו התוועדות גדולה, המתוועד הי' ר' ניסן, הוא התוועד כמעט כל הלילה, הרש"ח גם ישב בהתוועדות והקשיב לדברי ר' ניסן. בבוקר נסעתי אתו למקוה בפאריז, כי לא הי' עדיין מקוה בשיבה. כל הדרך לא הפסיק לדבר בשבח וגדלות ר' ניסן. הגם שהרש"ח הי' מבוגר ממנו בשנים, הוא הפליא אותו לפני באומרו שהנהו מצוין גם בדורות קודמים עם העבודה שלו ולא הי' כמוהו בגדולי החסידים שהכירום."

ר' ניסן והרב זלמן שמעון דווארקין השתלבו מיד בצוות הישיבה, ר' ניסן נתמנה למשפיע הראשי ומנהל הישיבה, ור' זלמן שמעון למשגיח ראשי בנגלה. לימים זכה ר' זלמן שמעון ומתמנה ל'מרא דאתרא' בשכונת המלך – קראון הייטס.

על תקופת הבראשית של הישיבה בברינאו מספר הרה"ח ר' צבי הירש כץ:

"כשהישיבה עברה מפריז לברינאוה, גדלה במידה ניכרת במבנה ובהיקף.

בישיבה היו באותה תקופה כ-50 בחורים וכמה מהם אני עדיין זוכר, למשל את שלום ומשה, בניו של ר' חאניע מרוזוב. עם מושקע חאניעס היה לי בפריז קשר מיוחד כשלמדנו ביחד נגלה.

טובי הלמדנים בין המבוגרים שבחבורה היו ר' גדליה קארף, ר' יהושע דובראווסקי, ר' מושקע חאניעס, ר' שלמה מטוסוב, שלום-בער (הגדול) נאטיק, ראובן קמינצקי, זלמן שור (חתנו של מנעדל מרוזוב).

מה'עובדים' אני זוכר את ר' שמאל ב"ר סעדיה ליברוב ור' אברהם קארף.

אני זוכר שאחד התמימים התבטא פעם בהתוועדות חסידית ואמר: כך נראה אדם מושלם: הראש – כמו ראשו של ר' אברהם אליהו פלוטקין, הלב – כמו לבו של ר' ישראל נח בלינצקי, כוח הביטול – כמו זה של ר' ניסן נמנוב, ועוד תכונה שאיני זוכר – כמו זו של ר' מאיר גורקוב..."

במשך הזמן הגיע מפאקינג גם המשפיע הר' זלמן לעויטין שנתמנה כמשגיח בסדר חסידות. כן הגיעה קבוצה נוספת מגרמניה בפורים תש"ח.

עם בואם של הקבוצות מגרמניה ובראשם המשפיעים והרמ"ם הדגולים נשלמה בעצם הקמת הישיבה וצירורה הרוחני.

עוד יש לציין שמלבד בני אנ"ש שזכו ליכנס לשיבה במתכונת ליובאוויטש מקדמא דנא,

## תולדות הישיבה

תעט

מצא את מקומם בישיבה גם בני מתקרבים שהגיעו ברבות הימים לאחר שמשפחותיהם התקרבו ע"י השלוחים ברחבי צרפת ואירופה, והדבר נמשך עד עצם היום הזה וביתר שאת.

### 'משמעת' חזקה

על האוירה המיוחדת, ההתמסרות בשקידה והתמדה, וההתקשרות לרבי באותם ימי בראשית אנו שומעים מפי חשובי החסידים שלמדו באותה עת בישיבה:

מספר הרה"ח ר' שלום בער שי' בוטמן:

"בברינוא היתה המשמעת חזקה מאוד. לדוגמא, הנני זוכר שבי"א שבט תש"י נסעו כולם בערב באופן 'ספונטני' ל'לשכה' [=לשכת ליובאוויטש האירופאית], כדי להתאחד שם כולם בזמן זה. נשארנו בישיבה מעט בחורים ולא ידענו מה לעשות. מצד אחד ההרגש הטבעי משך אותנו להמצא יחד עם כל החסידים בזמן כה קשה, אך מצד שני – אישור לנסוע לא ניתן לנו, וגם לא היה ממני לבקש אישור. לבסוף נשארנו בישיבה.

פעם התוועד ר' ניסן ו'התלונן' על כך ש'ירוד ירדנו' ואין אנו כבר במדרגה של הדור הקודם. היה שם הרה"ח ר' פרץ חן, וכנראה שהי' לאחר אמירת 'לחיים', ואמר לר' ניסן: אני יותר מבוגר ממך, ואני זוכר שגם בזמני היו תמיד מתאוננים ש'ידר ירדנו' לגבי הדורות הקודמים.

באחת השנים לפני שמחת תורה, שלח כ"ק אדמו"ר הרי"צ מכתב לישיבה. תוכן המכתב היה כי חסר ענין פנימי בהישיבה, וכדאי לתת לב לזה ולהקדיש שיחות ש'חסידות מאנט פנימיות'.

באותו שמחת תורה היו ההתוועדויות של ר' ניסן "תשעה-באב'דיקע פארבריינגענס" [=באוריה של תשעה באב]. ר' ניסן התוועד על כך שאם הרבי אומר שחסר ענין פנימי בישיבה, זה אומר שחסר כל הענין של תומכי תמימים".

על סגנון התוועדויותיו של ר' ניסן סיפר הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה בוטמן (אביו של יבדלחט"א ר' שלום בער):

"ר' ניסן היה יודע להתוועד. כשהוא דיבר היו הכל קשובים למצא פיו וממש בלעו כל הגה. לעתים היה מנהגו לתפוס את אחד נוכחים ולדרוש ממנו להתמסר לעניין של 'עבודה' כלשהו. אולם, הכל ידעו שאין ה'קרבן' אלא כ'תרנגול של כפרות' והדברים אינם מיועדים רק אליו אלא לכולם".

וכדאי להזכיר כאן את הרב ר' הלל פבזנר, אחד הכוחות הפוריים והדינאמיים של הרבנות הפריזאית, תופס הוא מקום נכבד בציבוריות היהודית ופעולותיו הן רצויות מאוד.

### "על דרך נבליובאוויטש"

מעבר לכל המכתבים והמענות וכו' שזכתה להן הישיבה בברינוא, ושחלקן הובאו

לעיל, זכתה הישיבה (ומדינת צרפת בכלל) לדבר נדיר ומיוחד, שכמותו לא זכור לקהל החסידים.

לקראת שבת פרשת וישב ה'תשנ"ב הגיעה הנהלת הישיבה ביחד עם קבוצה מתומכי הישיבה ע"מ להציג בפני כ"ק אד"ש (בחלוקת הדולרים ביום ראשון) את הדגם לבנין החדש של הישיבה.

באותה שבת הקדיש כ"ק אד"ש את רובה ככולה של ההתוועדות לביאור מעלתה של צרפת, ותוצאות פעילות ההפצה שהיו בה בדור האחרון, הכולל בין היתר ובאופן מודגש את הימתאותה של הישיבה בה – דבר המורה על שלימות העולם לקראת הגאולה. וכך אמר הרבי, בין היתר, בהתוועדות הנ"ל (תרגום מספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 181):

"עד לאופן, שנוסף לזה שנישא דורנו נותן כח להמשיך קדושה גם בתחתון (אלא שזה יכול להיות גם באופן שהקדושה נמשכת לשם ממקום שני, מקומו של נשיא דורנו) – נותן הוא כח, שבמקום זה גופא עשו אותו מקום ומקור לתורה, על ידי ייסוד ישיבת תומכי תמימים שם, כמו ליובאוויטש לכתחילה, כאילו שזה אותו דבר עצמו, ואין צורך להזדקק להשפעה מהמקור, היות וזה נעשה בדיוק כמו הענין עצמו".



ולהשלמת תמונת הדברים, נביא כאן מיומנו של אחד התמימים שנכח בעת אמירת שיחה זו.

"בהכנס כ"ק אדמו"ר שליט"א להתוועדות (מוקדם מהרגיל) ניגנו 'על ניסך'. אחרי הברכה על היין התחילו, כבכל שבת בתקופה האחרונה, לנגן 'זאל שוין זיין די גאולה'. מיד בתחילת הניגון נתן הרבי לילד שארף שי' פרוסת עוגה ותוך כדי עניית לחיים לקהל שי', התחיל לעודד בידו הק'. קבוצה של יהודים אמידים שהגיע מצרפת בערב שבת מצאה את מקוצה בהתוועדות על הפירמדה הגדולה שבמערב הזאל. ניתן הי' להבחין בקירוב מיוחד של כ"ק אד"ש לאורחים אלו כבר בניגון הראשון בעודדו את השירה לעברם כו"כ פעמים בתנועות עזות.

עדיין לא שיער אף אחד עד היכן יגיעו הדברים, והיתה זו הפתעה גמורה שעה שהרבי פתח את ההתוועדות במילים: 'הרי הגיעה קבוצת אורחים מצרפת...'.

מיד אמרו האורחים 'לחיים', כ"ק אדמו"ר שליט"א ענה להם בניד ראש והקהל החל לנגן 'האדרת והאמונה' בניגון ה'מארש' הצרפתי. כ"ק אדמו"ר שליט"א עודד את הניגון בחוזק ולפתע... פנה לימינו וסימן לשרוק!... שריקות מכל צד פילחו את האוויר כשכתגבורת לזה ממשיך הרבי לעודד עזות בתנועות רצופות משך זמן.

## תולדות השיבה

תפא

לאחר מכן התחיל הרבי בשיחה הראשונה. בשיחה זו דיבר על המהפך שקרה במדינת צרפת, ממצב של לא למעליותא בענייני יהדות, אל תקופת הפצת יהדות באופן מיוחד, ועד כדי כך שבשמה – צרפת – ניכר בגלוי שהיא גימטריי של 770.

בהמשך דיבר על כתבי יד שהודפסו לראשונה במדינת צרפת, והרי טבע הסקרנות של יהודי מגרהו ללמוד בספר חדש לא רק את הכותרת אלא את כל הספר...

בסיום השיחה התבטא הרבי: "הנה נכנס משיח צדקינו בבית הכנסת ובית המדרש זה!"

אחרי השיחה טעם הרבי מהיין, ואח"כ מהמזונות. הקהל ניגן את 'מארש נפוליון' וכ"ק אדמו"ר שליט"א עודד שוב לעבר האורחים. לפתע פנה לאחוריו אל ספסל הזקנים, ביניהם ישב הרה"ח הרה"ג ר' מרדכי שי' בלינוב מוועד רבני ליובאוויטש צרפת, ושאלו בערך בזה הלשון: "וואו איז אייער עולם?" [=היכן הקהל שלכם?], ושוב שאל הרבי: "וואו איז דער פראנצויזישער עולם?" [=היכן הקהל הצרפתי?]. הנ"ל סימן לרבי על מקום עמידתם, אך הרבי לא הרפה והמשיך לתמוה ולסמן בתנועות ידיו.. עד שהלה קלט ומיד הורה לקהל שיאמרו 'לחיים' לרבי. עתה הורה לו הרבי לומר לחיים על כוס גדולה, ועודד לעברו.

כאן החל הרבי לעודד את השירה בחוזק רב ולפתע – בשתי ידיו הק' יחד! ובמהירות...

אח"כ החל בשיחה השניה. בשיחה מיוחדת זו התייחס הרבי לנס גדול שאירע במדינת צרפת! והוא – ההמנון הצרפתי שהי' סמל לשחרור המדינה מעול המלכות – נהפך לניגון חסידי ובה בעת בוטל באורח פלא וחדל מלשמש כהמנונה הרשמי של המדינה!

בהמשך דובר אודות שימת לב והכרה בניסים אלו, ואמר כ"ק אד"ש, שאף שדיבר על כך כו"כ פעמים מעורר הוא על זה שוב. דבר לא רגיל, שגם הוסיף בהרגשה שהדיבורים הם בעצם 'בעליונים' ורק רומזים ב'תחתונים'. בסיום שיחה זו הזכיר הרבי את שמות כל הנשיאים מהבעש"ט עד נשיא דורנו. כהמשך ספונטני למדובר בשיחה, ניגנו שוב את הניגון 'האדרת והאמונה' והפעם ביתר חיות. גם עכשיו עודד הרבי בחוזק ובאמצע הניגון סימן לאורחים לומר לחיים. המשיך לעודד בתנועות מהירות ורצופות ביד אחת ושוב בשתי ידיו הק' יחד בתנועות קצבות, כששירת הקהל הולכת וגוברת בשמחה רבה. בסיום השיחה השלישית ניגנו 'שובה', וכשגיעו למילים 'ראה אל עבדיך' החל הרבי לעודד בשתי ידיו הק' יחד בחוזק רב ובמהירות. גם האורחים הנכבדים לא נשארו אדישים... והצטרפו לשמחה מכרכרים ומפזזים בכל עוז".

עד כאן מיומנו של אחד התמימים.

וכיום, אף שעברו ששים שנה מאז הקמת השיבה, לא נס ליחה של השיבה המפוארת, אשר עדיין עומדת ומתנוססת בתפארתה באותו מקום כמאז ומקדם.

אלא, שבמשך השנים גדלה והתפתחה בכמות ובאיכות, עד שכיום עומדת כמגדל איתן ללימוד החסידות ודרכי החסידות, להתקשרות באילנא דחיי ומשמשת כמגדלור לכל אירופה כולה- ובפרט בענין שהזמן גרמא: קבלת פני משיח צדקנו.

תיאור חי ואותנטי של ישיבת תומכי תמימים בברינאו, אשר התפרסם בחודש תשרי תשכ"ז בנטאון 'הפרדס' (שנה מ"א חוברת א'), כתבה זו התפרסמה גם בחוב' התקשרות מספר רמח.

ברינאו – זוהי העיירה השוכנת סך הכל כעשרים קילומטר מפריז. ומה רב הוא הניגוד שבין העיירה השקטה ברינאו, שבה ליובאוויץ הצליחה לקומם את מלכותה בת שתי הכתרים, של תורה וחסידות גם יחד, לבין פריז בחילוניתה-גסותה, שבה כל עקבות וסימני יהדות נעלמים ונבלעים בתחומה.

אין – דומני – עוד מקום בכל העולם, שבו פנה יקרה כזו, שתייצב ניגוד וסתימה בעצם הווייתה כאותה העיירה ברינאו העומדת מול פריז. אין בבינאו שם זכר אות או סמל לצרפת הטיפוסית. ברינאו היא עיירה שכולה טוב, כולה עולם הבא, עולם השולל ונוגד את כל האידיאל של עולם הזה המתבטא במלה 'צרפת'. בלוי יום בברינאו מעלה על הלב זכרונות מפולין, רוסיה, ארץ ישראל, אבל לא את צרפת.

ברינאו ובה ישיבה שלומדים בה בהתמדה בבא בתרא עם הרשב"ם הגדולים, ברינאו על חסידיה הנלהבים של ליובאוויץ מהווה באמת מעין פינת גן עדן שבה אפשר להתחמק ולהימלט מן היורה הרוחת, אחרי יום עבודה קשה בפריז, ולטבול ולהתרענן בנחל עדנה רוחני על ידי שיעורים שונים בש"ס, ושיעור ב'תניא'.

וכדאי היה להתוודע אל ברינאו בכדי לדעת מה רבה היא היכולת, יכולת של יצירה רוחנית, במקום שקיים רצון טוב ועוז המלווה במסירת נפש, ולא קהילה אחת בלבד יכולה ללמוד לקח ומוסר השכל מן הקהילה הקטנה ה'ענקית' הזאת – ברינאו. הנני מדגיש 'ענקית', כי לפי מוסדותיה וארגוניה, לפי גידולה הרוחני הבלתי פוסק, הרי היא מייצגת קהילה יהודית מזהירה שבנתה עם תום מלחמת העולם האחרונה מעיין נובע של תורה ויהדות, לא רק עבור יהודי צרפת כי אם גם עבור היהודים שבמדינות השכנות.

ולמה יצאו לה לברינאו מוניטין? למה זה מרבים לספר על ייחודה וערכה ומייעצים



הישיבה – תשס"ט

לכל מי שמזדמן לפריז לסור לברינוא לכל הפחות לשעות אחדות? מה הם טיב המוסדות שבה? חוששני שמוטב לשאול: מה אין שם בברינוא! קודם כל: ישיבה, שבה כמאה בחורים גדולים. הישיבה מנוהלת על ידי ראשי הישיבה הגדולים, הרב ר' יוסף גולדבורג, הרב ר' הלל פעוזנר, הרב ר' שלום דוב נעמענאוו ובראשם הבעל 'משפיע' הרב ר' ניסין נעמענאוו והמשגיח הרב ר' נחום לאבקאווסקי.

התלמידים ברובם צאצאי חסידי ליובאוויץ, התגוררים בצרפת ובשאר ארצות, הם ילידי צרפת, והרבה מהם שבאו הנה מרוסיא.

בבואי לישיבה, ללא הודעה מוקדמת, מצאתי את הרב ר"י גולדברג באומרו שיעור במסכת בבא בתרא. בשיחה חטופה אם הבחורים התלמידים הופתעתי לראות איך כמה מהם זוכרים בעל פה רוב המסכת בצירוף הראשונים, וביחוד כמה מחידושי 'המאירי'.

התלמידים, רוב היום הם נושמים אווירת הישיבה. רחוקים הם ואינם מעוניינים בכלל לדעת מכל המתרחש בעולם ומהנעשה בפריז. אמריקה נמצאת אמנם באופק עניינים, כי שם מתגורר הרבי, ואם הרבי נמצא שם הרי זה 'העולם' שכדאי לצפות אליו. הבחורים לומדים בהתמדה ובלא לאות, אין שם הפסקת "חופש קיץ". ביום חמישי של יולי, הישיבה הייתה מלאה מפה לפה, ויותר מזה. בקיץ באים שמה תלמידים מארצות אחרות בכדי לספוג לתוכם את רוח ברינוא ולנוטעה לאחר מכן במקומות אחרים.

ומה הוא חלומם של הבחורים האלה? – להתעלות בלמודים ואחר כך לנסוע לישיבת תומכי תמימים באמריקה בכדי להימצא בקרבת הרבי שכבר ידאג לעתידם, לחתונתם ולפרנסתם.

באתי לישיבה בצהרים, ור' ניסין הבעל 'משפיע' טרם גמר את תפילתו. הרבה אגדות מתהלכות בין החסידים אודות צדקתו, פרישותו וחסידותו של ר' ניסין. כשעה ארוכה שוחחתי עם ר' ניסין. היינו, שאני הייתי המשוחח והוא ר' ניסין היה שותק כמעט ברוב השיחה, ומה שהוציא מפיו היו מלים ספונות צדקות שאין למסרן.

בעזרת ה'דזשוינט' בנו בברינוא בתים חדשים אחדים, פנימיה לתלמידים ו'בית רבקה' לנערות המנוהלת על יד ר' דובער הורביץ. בפריז נמצא בית ספר ליובאוויצאי, וחדר ת"ת בו לומדים מאות אחדות של תלמידים, המהוים מין הכנה לישיבה הגדולה בברינוא. בזמן האחרון הוקמה שם בברינוא מקווה, בכדי שיהודי ברינוא לא ייצטרכו להיטלטל לפריז. הרבה מן הבחורים המבוגרים משתלמים בתור 'כלי קודש' והם נוסעים למקומות שונים באירופה. סמינר ליובאוויץ לנערות, רכש לו שם טוב מאוד. בוגרות בסמינר נדרשות ומתבקשות למשרות הכי טובות שבבתי הספר שבאירופה.

רעיון ה'ופרצת' כבש את צרפת כאת שאר הארצות, ומשרד ליובאוויץ פעיל מאד ובעיקר בשטח החינוך. שיחות הרבי מודפסות בתרגום צרפתי ומופצים באלפי עותקים מדי חודש בחדשו, ובשאר המדינות משתדלים הליובאוויצאים לחדור לבית ה'חופשיים'. הם כובשים ומשכנעים את הצעירים, ואחרי כן פונים להורים, המרוצים מ'מרד' בניהם. אברכי ליובאוויץ תרים בכל רחבי צרפת, תובעים וקוראים לשמירת שבת וכשרות, מסדרים מחנות קיץ לילדים מביתם 'חופשיים' – ואחרי הימצאם שבועות אחדות בסביבה רוחנית יהודית שבים הם ונדבקים ביהדות.





לזכות הנהלת ישיבתנו  
**ישיבת תות"ל ברינוא ע"ד כבליובאוויטש**  
ה"ה הרבנים החסידים  
ר' יצחק נעמענאוו  
ר' מ"מ הלוי גורעוויטש  
ר' יחיאל מ"מ קלמנסון  
וכל שאר חברי ההנהלה שיחיו

•

שיזכו לראות הצלחה רבה ומופלגה במילוי תפקידיהם  
מתוך מנוחת הנפש והגוף  
ויגרמו נחת רוח רב לאבינו רועינו כ"ק אדמו"ר מה"מ  
ויפעלו זירוז התגלותו תיכף ומיד ממש

לע"נ  
הגה"ח הלל  
בן הרב אברהם ברוך הי"ד  
פעוונזנער  
רב קהילת חב"ד צרפת  
מראשי ישיבת תות"ל ברינא  
נפטר בשיבה טובה ד' תשרי ה'תשס"ט

לע"נ

הרב **גבריאל נח**

וזוגתו מרת **רבקה**

הי"ד

**הולצברג**

נעקדו על קידוש ה' בבית חב"ד - מקום שליחותם

מומב"י, הודו

•

לזכות

בנם הילד

**משה צבי שי'**

לזכות  
הרה"ת **בצלאל** שי'  
וזגתו מרת **מרים** שתחי'  
**פערלאוו**  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן על יסודי התורה והחסידות  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

...

לזכות  
החתן **נחום** שי' הלוי **לעווין**  
והכלה **מרים** שתחי' **גארעליק**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
יה"ר שיזכו להקים בית נאמן על יסודי התורה והחסידות

.

הוקדש ע"י אחי הכלה - חבר המערכת - הת' אלחנן דוב שי' גארעליק

לע"נ  
הרב מסעודה בת לאה  
ת.נ.צ.ב.ה.  
•  
נתרם ע"י בני משפחתה

## נדפס ע"י

התלמידים השלוחים שיחיו

שמואל אבצן

לוי"צ ניסים אוזן

שנ"ז אטאל

ישעי' הלוי הורוויץ

חיים זושע וילמובסקי

שלמה גרשון נאדטאטשיי

ארי' צבי ניסעלעוויטש

לוי יצחק סימפסאן

משה מרדכי פאס

הלל פיקרסקי

יצחק שלמה קרביצקי

מאיר יצחק הכהן ראדאל

מנחם מענדל רייכמאן

יוסף יצחק שוחאט

מנחם מענדל שפאלטר

לזכות

## כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

לרגל שנת השישים לנשיאותו-מלכותו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו התמימים - בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכינו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

תיכף ומיד ממש

בגאולה האמיתית והשלימה

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

