קובץ

הערות וביאורים

ארמייא אדמורא

הערות וחידושי תורה בנגלה,
חסידות ובתורת רבינו

כ"ח סיון – ג' תמוז
ה'תשפ"א

יוצא לאור ע"י
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש איסטרא-מוסקבה
שמונים שנה ליום הבהיר כ"ח סיון

חברי המערכת:
הת' **שלום דובער** שיחי' **גאלדבערג**
הת' **משה נח** שיחי' **פישר**
הת' **שמואל פסח** שיחי' **תמרין**
עיצוב ועריכה: RDesigns24@gmail.com

תגובות, הארות והערות ניתן לשלוח לדוא"ל:
Armiyaadmora@gmail.com

פתח דבר

זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ
(תהלים, קי"ח, כ"ד)

לקראת יום הבהיר כ"ח סיון, יום מלאות **שמונים שנה** להצלתו של כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית נ"ע מעמק הבכא האירופאי והגעתם צלחה לארצות הברית תוך התחלת תנופה חדשה והפצת התורה והיהדות בחצי כדור התחתון, הננו מוציאים לאור את הקובץ המהודר 'מי ארמיא אדמורא' הכולל ביאורים, הערות, פלפולים וחידושי תורה, בתורת הנגלה ובתורת החסידות, פרי תנובת-תורתם של תלמידי התמימים הלומדים בישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש' איסטרא-מוסקבה, רוסיה.

קובץ רואה אור בימים אלו הסמוכים ליום הקדוש והנורא ג' תמוז, אשר נוסף על חשכת הגלות הנוראה, התווסף בו חושך כפול ומכופל, העלם והסתר גדול שלא שיערו אבותינו מימיהם. בטוחים אנו, שאף שכבר עבר קציר, כלה קיץ ועדיין לא נושענו, יפעלו מעשינו ועבודתנו את פעולתם המהירה ותבוא לקיצה חשכת הגלות ויבקע אור הגאולה תיכף ומיד ממש.

בהזדמנויות רבות כינה והכתיר כ"ק אדמו"ר את תלמידי התמימים בשמם 'נרות להאיר' על-שם תפקידם המהותי להאיר את העולם ב'נר מצוות ותורה אור', וכדברי קודשו בשיחת אחרון של פסח תשל"ו[1]: "עיקר ענינו של התלמיד הוא לימוד התורה ואי-אפשר לו להצליח בלימוד התורה כי-אם על-ידי היגיעה וכמאמר רז"ל 'יגעתי ומצאתי תאמין'. מילים ברורות יותר אנו מוצאים בדברי הקודש שנאמרו ביחידות האחרונה לע"ע לתלמידי התמימים – בדר"ח חשון תשנ"ב[2]: "כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית – שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו, הוא-ענין התורה... שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כי אם את מציאות התורה, כשם שלא רואים את מציאות הים אלא את המים שמכסים על הים.. שמציאותו נעשית מכוסה ובטלה לגמרי בתורה".

מסיבה זו ומסיבות נוספות, ראה כ"ק אדמו"ר לצורך גדול ודרש מתלמידי התמימים להתייגע ולהעלות חידושיהם על הכתב על מנת לאחדם למקבץ אחיד הכולל הערות וביאורים על כל חלקי התורה ובכך יהווה את פרי עמלם של התמימים השוקדים על לימודם, וכתוצאה ישירה מכך אף יעלו את תפארתה של ישיבת ליובאוויטש על נס. אכן, במשך השנים זכינו להתייחסויות רבות מהרבי על קבצים אלו והייתה ניכרת בבירור החיבה היתרה בה ניחנו.

ואם בכל מקבץ חידושי תורה דברים אמורים, על-אחת כמה-וכמה בנוגע לתמידי הישיבה הלומדים ומפיצים אורה של תורה במדינת רוסיה ובבירתה מוסקבה - שמפורסם בשער בת-

1 לקו"ש חי"ד עמ' 322.

2 תורת מנחם התוועדויות, תשנ"ב ח"א עמ' 211.

רבים יחסו המיוחד של כ״ק אדמו״ר ליהדות ויהודי רוסיה – כך שלמותר לציין את ייחודיותו של קובץ חידושי תורה היוצא לאור ממקום ממנו הוגלו לארץ גזירה מאות חסידים ותמימים על ענייני יהדות, מדינה אשר חרתה על דגלה מלחמה באלוקי ישראל ובתורתו הקדושה.

קובץ זה, ללא ספק, מסמל ומבטא קבל עם-ועדה את ה׳דידן נצח׳ הגדול של כ״ק רבותינו נשיאנו על שלטון הרשע הקומוניסטי, וכדברי כ״ק אדמו״ר שזהו מההכנות האחרונות בעולם לקראת ביאת משיח צדקנו.

כהוראת כ״ק אדמו״ר בשעתו להנהלת ישיבת תות״ל המרכזית, נסדרו ונערכו ההערות והפלפולים לפי שמות כותביהם ולא נחלקו לפי נושאים, על-מנת להורות ולהדגיש את היות תורתנו ׳תורה אחת היא׳. בד-בבד, בכדי להקל על הקורא להשיג את מבוקשו, הצבנו בראש הקובץ מפתח נושאים מפורט.

על פי הכלל ׳פותחים בדבר מלכות׳ הצבנו בתחילת הקובץ את שיחת קודש ש״פ וישלח תשמ״ז (נדפס בלקו״ש חלק ל״א עמ׳ 211) העוסקת בעניינים המבוארים במסכת הנלמדת בישיבה כעת – בבא מציעא. כמו-כן, לרגל שמונים שנה ליום הבהיר כ״ח סיון, מובא כאן חלק משיחת כ״ח סיון תשמ״ו (נדפס בלקו״ש חלק ל״ג עמ׳ 472).

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים כי בל ימנעו בר וישלחו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ומכמניה אשר תחת ידם, וכן הערות והארות על הנדפס בקובץ זה לכתובת המערכת המצויינת לעיל ובעז״ה יפורסמו בקבצים הבאים בל״נ.

כאן המקום להודות לצוות הישיבה ולהנהלתה שתמך וסייע רבות, וכן לכל התורמים והמסייעים שיחי׳ שנתנו מגופם וממונם ע״מ שיצא לאור קובץ מפואר זה. תהי משכורתם שלימה מן השמים ויראו ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.

בטוחים אנו שזכות לימוד התורה של תלמידי התמימים היושבים באוהלה של תורה ויגעים בלימודה, וזכות קובץ מיוחד היוצא תחת ידם יעמוד להיות ה׳מכה בפטיש׳ לסיום וגמר עבודת בני ישראל בגלות זו, ובמהרה נזכה לביאת והתגלות משיח צדקנו באופן ד׳אחישנה׳ ו׳מלך מיופיו תחזינה עינינו׳ תיכף ומיד ממש.

ביקרא דאורייתא
המערכת

כ״ח סיון ה׳תשפ״א – שמונים שנה
יום הצלתו של כ״ק אדמו״ר והרבנית הצדקנית נ״ע
ימים הסמוכים ליום הקדוש והנורא ג׳ תמוז
מוסקבה, רוסיה

תוכן

פתח דבר **3**

דבר מלכות **12**

בעניין השימוש בחפצים של חבירו לצורך מצווה **23**

הרה"ת **משה** שיחי' **לרמן**
ראש הישיבה

דיוק ברש"י ד"ה 'ותפשוט מיהא' **32**

הת' **יוסף יצחק** שיחי' **ארשינאוו**
תלמיד בישיבה

שיטת רש"י בעניין מציאה בביתו של המשכיר **33**

הת' **לוי** שיחי' **ארשינאוו**
תלמיד בישיבה

דיוק בקושית המפרשים ב'והבשר' לרבות עצים ולבונה **37**

הת' **שלום דובער** שיחי' **גאלדבערג**
תלמיד בישיבה

לשיטתיהו דרב ושמואל בשם מבעה **38**

הנ"ל

בעניין ליל שימורים **40**

הת' **שאול** שיחי' **גאלדמאן**
תלמיד בישיבה

סיכום הביאורים וביאור בדא"פ בפרק מ"א בתניא **41**

הת' **לוי יצחק** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

משל הכוס על ספירת המלכות....................................... 50

הנ"ל

שיטות הראשונים בממלא מים לחבירו ביו"ט.......................... 54

הת' **שלום אורי נתן נטע** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

בירור גירסת הש"ס בסוף פסחים.................................... 63

הנ"ל

יציאת יעקב מבארה של שבועה..................................... 65

הנ"ל

בעניין השקו"ט בין משה למלאכים במתן תורה........................ 67

הת' **שמריהו בנציון אלטר** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

באיסורא אתי לידיה... 69

הת' **אברהם** שיחי' **דייטש**
שליח בישיבה

לשיטתייהו בשיטת התוס' והרי"ף.................................... 77

הת' **אשר זאב** שיחי' **דייטש**
תלמיד בישיבה

ביאור שיטת רש"י בק"ו בהודאת פיו והעדאת עדים 82

הת' **לוי יצחק** שיחי' **דייטש**
שליח בישיבה

בעניין "מגביהו מן העידית" 87

הת' **משה גדלי'** שיחי' **הלפרין**
תלמיד בישיבה

בעניין המשכת ההשפעות בפנימיות בברכת 'שים שלום'.................. 90

הת' **ישעיה** שיחי' **וולף**
תלמיד בישיבה

טעם קידושין בגופו ולא ע״י שליח 92

הת׳ **אלימלך צבי** שיחי׳ **ויסברג**
תלמיד בישיבה

שייכות מוצאי שבת לגאולה העתידה.. 100

הת׳ **לוי יצחק** שיחי׳ **ויסברג**
תלמיד בישיבה

ביאור בדא״פ בהמשך ׳פדה בשלום׳ תש״ד.. 104

הת׳ **אריה יונתן** שיחי׳ **חדד**
שליח בישיבה

בתיווך דעות הרמב״ם והרמב״ן 109

הנ״ל

סיבת העיוורון של יצחק ע״פ ביאור הרבי.. 114

הת׳ **מנחם מענדל** שיחי׳ **מרזל**
תלמיד בישיבה

נטילת ערבה בשבת.. 118

הת׳ **מנחם מענדל הלוי** שיחי׳ **סגל**
תלמיד בישיבה

טעם הרמב״ם בדין ספק הינוח 120

הנ״ל

יישוב סתירה בדברי רע״א.. 122

הת׳ **משה נח** שיחי׳ **פישר**
תלמיד בישיבה

בענין טעם פסול סוכה שלמעלה מכ׳ אמה 129

הת׳ **אהרן משה** שיחי׳ **קוביטשעק**
תלמיד בישיבה

מצוות צדקה על פי תניא.. 132

הת׳ **ראובן** שיחי׳ **קמינצקי**
תלמיד בישיבה

בענין מחילת החזרת ריבית **136**
הנ"ל

יישוב סתירה בדברי תוס' גבי דררא דממונא **139**
הת' **מנחם מענדל** שיחי' **קסלמן**
תלמיד בישיבה

דין הפרשת תרומה לחבירו **142**
הנ"ל

ביאור במהלך הגמ' בנדרים **147**
הנ"ל

בענין מכירת התורה לישראל **149**
הנ"ל

בעניין קבלת עול מלכות שמים בקרישמ"ע **151**
הנ"ל

ביאור בתוס' קידושין דף י"ג ע"א ד"ה האשה **153**
הת' **יוסף יצחק** שיחי' **רבינוביץ'**
תלמיד בישיבה

דיוק במימרת ר"י הלומד ושוכח **156**
הת' **שמואל יהודה** שיחי' **רבינוביץ**
תלמיד בישיבה

מילוי יין על כל גדותיו **157**
הת' **יצחק** שיחי' **רובין**
תלמיד בישיבה

קידושין ע"י שליח מצד האשה **159**
הת' **שמואל פסח** שיחי' **תמרין**
תלמיד בישיבה

מפתח נושאים

בבא מציעא

בעניין השימוש בחפצים של חבירו לצורך מצווה 23
דיוק ברש"י ד"ה 'ותפשוט מיהא' 32
שיטת רש"י בעניין מציאה בביתו של המשכיר 33
באיסורא אתי לידיה 69
לשיטתייהו בשיטת התוס' והרי"ף 77
ביאור שיטת רש"י בק"ו בהודאת פיו והעדאת עדים 82
בעניין "מגביהו מן העידית" 87
טעם הרמב"ם בדין ספק הינוח 120
יישוב סתירה בדברי רע"א 122
בענין מחילת החזרת ריבית 136
יישוב סתירה בדברי תוס' גבי דרדא דממונא 139
דין הפרשת תרומה לחבירו 142

נגלה

דיוק בקושית המפרשים ב'והבשר' לרבות עצים ולבונה 37
בעניין ליל שימורים 40
שיטות הראשונים בממלא מים לחבירו ביו"ט 54

טעם קידושין בגופו ולא ע"י שליח 92
נטילת ערבה בשבת 118
בענין טעם פסול סוכה שלמעלה מכ' אמה 129
ביאור במהלך הגמ' בנדרים 147
ביאור בתוס' קידושין דף י"ג ע"א ד"ה האשה 153
קידושין ע"י שליח מצד האשה 159

חסידות

סיכום הביאורים וביאור בדא"פ בפרק מ"א בתניא 41
משל הכוס על ספירת המלכות 50
בעניין המשכת ההשפעות בפנימיות בברכת 'שים שלום' 90
ביאור בדא"פ בהמשך 'פדה בשלום' תש"ד 104
מצוות צדקה על פי תניא 132

תורת רבינו

לשיטתיהו דרב ושמואל בשם מבעה 38
בירור גירסת הש"ס בסוף פסחים 63
יציאת יעקב מבארה של שבועה 65
בעניין השקו"ט בין משה למלאכים במתן תורה 67
סיבת העיוורון של יצחק ע"פ ביאור הרבי 114
בענין מכירת התורה לישראל 149

הלכה ומנהג

בעניין קבלת עול מלכות שמים בקרישמ"ע 151
מילוי יין על כל גדותיו 157

משיח וגאולה

שייכות מוצאי שבת לגאולה העתידה 100
בתיווך דעות הרמב"ם והרמב"ן 109
דיוק במימרת ר"י הלומד ושוכח 156

דבר מלכות

לקוטי שיחות חלק ל"א - משפטים שיחה א'

א. תנן[1]: ארבעה שומרים הן[2] שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבוי' ועל המתה ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.

ובגמ'[3]: מאן תנא ארבעה שומרים אמר רב נחמן. . רבי מאיר היא. א"ל רבא לרב נחמן מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין (על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן. רש"י (א"ל[4] הכי קאמינא לך מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא (דס"ל שהשוכר משלם כשומר שכר). . אי הכי [5]ארבעה שלשה נינהו אמר רב נחמן בר יצחק ד' שומרין ודיניהם שלשה.[6]

וצריך ביאור:

מפשטות לשונו של רב נחמן "הכי קאמינא לך כו'" משמע, שבדבריו "מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא" לא חזר ממה שאמר לפנ"ז[7] "מאן "תנא ארבעה שומרים כו'", אלא שבזה ביאר דבריו הראשונים - "הכי קאמינא לך"; כלומר, השאלה "מאן תנא שוכר כנושא שכר" (אינה שאלה אחרת וחדשה, אלא) היא ביאור והסברת השאלה הראשונה "מאן תנא ארבעה שומרים" (המתיישבת כדלעיל מיני' בתירוצו "רבי מאיר היא").

ולכאורה בשתי שאלות אלו - מזה ש"שוכר כנושא שכר" (דהיינו שאין לשוכר דין בפ"ע) יוצא שהם שלשה שומרים, דלא כ"תנא ארבעה שומרים) [8]"וכהמשך הגמ' תיכף לאח"ז "אי הכי ארבעה שלשה נינהו")[9].

ב. ויש לומר בזה:

---

1 ב"מ צג, א. שבועות מט, א.

2 וברמב"ם ריש הל' שכירות: ארבעה שומרים נאמרו בתורה (פרשתנו כב, ו ואילך - וגם שוכר נאמר בתורה (פרשתנו שם, יד) אלא שלא פירש מה דינו (רש"י שם)).

3 ב"מ שם. שבועות שם, ב.

4 ב"מ שם. ובשבועות שם (ד"ה רבי מאיר היא): על כרחינו ארבעה הם זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר.

5 בשבועות שם במקום "אי הכי" - "הני". וברש"י שם "ול"ג אי הכי ובין לר' מאיר ובין לר' יהודה פרכינן לה". אבל בב"מ סתם רש"י ולא הגי'. וראה תוד"ה אי הכי ב"מ שם. תורת חיים שבועות שם. מפרשים לב"מ שם. וראה לקמן הערה 20.

6 וכן הוא ברמב"ם ריש הל' שכירות (ושם ה"ב). שם רפ"ב.

7 דמהמשך הלשון "הכי קאמינא כו'" מוכח דרב נחמן הוא דאמר "מאן תנא ארבעה שומרים" והוא השיב (עין יהוסף ב"מ שם).

8 בכוס הישועות ב"מ שם מפרש "והא דקאמר מאן תנא ד' שומרים רצה לומר מאן תנא מתני' דד' שומרין". אבל צע"ק אמרו "מאן תנא ד' שומרין", דמשמע ששאלתו היא על מנין ארבעה (וכפי שהבין רבא). ובפרט שאם כוונתו מאן תנא דמתני' הול"ל בקיצור וכבכ"מ "מתני' מני" וכיו"ב.

9 וגם צע"ק הלשון, דלאחרי שמקשה בתחילה "מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין", וכפרש"י "על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן", מהו שמסיים "שלשה נינהו" (מצד זה שבדין יש רק שלשה)?

ברש"י [10]מבואר טעם פלוגתת ר"מ ור"י אם השוכר דינו כשומר חנם או כשומר שכר:

המ"ד דס"ל שדינו כשומר חנם הוא מפני "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו". כלומר, אע"פ שהשוכר יש לו הנאה מהחפץ (בזה שמשתמש בו), מ"מ לא נעשה עי"ז שומר שכר, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על שמירתו, שהרי "יהיב אגר מלאכתו", ומכיון ש"אינו נוטל שכר על שמירתו" הרי הוא שומר חנם.

וטעמו של המ"ד דדינו כשומר שכר הוא - "הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש". ומלשון רש"י משמע, דבעצם הי' צ"ל לשוכר דין שואל, אלא שמכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש".

כלומר, אין הפירוש שמ"ד זה ס"ל שהתחייבותו של השוכר לשמור החפץ היא בגדר תשלום נוסף (לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ), ונמצא שהנאת החפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי שומר שכר - [11]אלא כל חיובו של השוכר הוא מפני שהחפץ נמצא אצלו "להנאתו" דבזה נעשה כמו שואל) [12]ורק מחמת ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל (ממש) והוי (רק) ש"ש").

הסברת הענין: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא - שענינו, וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות

לבעליו] [13]וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר - דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר, [14]לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו בשמירה פחותה ופטור על גניבה ואבידה]; משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור [15]החפץ של המשאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה החפץ [16]לגמרי ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלואה), דמכיון ש"כל הנאה שלו"[17] קנה את החפץ [18]להתחייב גם באונסין (שאין שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם)[19].

וזוהי כוונת רש"י בביאור דעת המ"ד דשוכר הוי כשומר שכר - "הואיל ולהנאתו הוא אצלו": יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה) הוא לא מחמת התחייבותו בשמירת החפץ, אלא משום

10 ב"מ פ, ב ד"ה רבי יהודה וד"ה רבי מאיר.

11 וכן משמע מלשון הירושלמי שבועות (פ"ח ה"א): נושא שכר והשוכר לפי שנהנה מקצת ומהנה מקצת נשבע מקצת ומשלם מקצת.

12 ועפ"ז יומתק הטעם ששוכר נאמר בתורה בפרשת שואל (פרשתנו כו, יד) - שזהו לא רק מצד הדמיון ביניהם במציאות. ולהעיר מלבוש חו"מ ר"ס רצא.

13 שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג ס"ח. ועיין קו"א שם סק"ב. ואכ"מ.

14 ראה ב"ק מה, סע"א. ב"מ צג, ב. ועוד. טושו"ע חו"מ סש"ג. - אבל ראה שו"ע אדה"ז בקו"א שם. ואכ"מ.

15 ראה רש"י ד"ה אין - ב"ק קיב, א. מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א. וכבר האריכו באחרונים.

16 ראה קידושין מז, ב. ב"מ צט, א. סנהדרין עב, א ורש"י ד"ה אבל שם. ועוד.

17 ב"מ לד, א. שם צד, ב (ע"ש). ירושלמי שבועות שם. וראה רש"י עה"ת פרשתנו כב, יד. ועוד.

18 ראה קידושין מז, ב. ב"מ צט, א. סנהדרין עב, א ורש"י ד"ה אבל שם. ועוד.

19 ראה צ"צ בחידושים על הש"ס כתובות רפ"ה (ד"ה אלא שמשעבד גופו).

שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור המפקיד, אלא להיפך-) "להנאתו", שיכול להשתמש בו - כמו השואל; אלא מכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש", היינו שמכיון שאין "כל הנאה שלו" שהרי משלם עבור הנאתו, הרי זה ממעט ומנכה מחיובו כשואל ו"לא הוי שואל והוי ש"ש", כלומר שתשלום השכר מגרע מדין שואל שבו להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גניבה ואבידה (כמו שומר שכר)[20].

ונמצא שהשוכר ה"ה כעין "ממוצע" בין ש"ש ושואל - באיכות חיובו ומהותו הוא שואל (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש).

ג. ומעתה מובן שפיר המשך דברי הגמ' הנ"ל (סעיף א):

כוונת השאלה "מאן תנא ארבעה שומרים" היא: מזה שהתנא נקט מנינם ("ארבעה שומרים הן") - דלכאורה מניינא למה לי - ? [21]למד רב נחמן, שחלוקתם ל"ארבעה שומרים" אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאות ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י[22] "זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר"), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם.

ולכן אמר רב נחמן "(מאן תנא ארבעה שומרים..) רבי מאיר היא" - כי דוקא לשיטתו דשוכר משלם כשומר שכר יתכן לומר שארבעת השומרים יש להם ד' גדרים מחולקים:

למ"ד שהשוכר משלם כשומר חנם, הרי אע"פ שהשוכר (בשכר) אינו דומה לשומר חנם, כנ"ל, מ"מ לענין גדר חיוב השמירה המוטל על השומר (ארבעה שומרים הם) הרי השוכר הוא ממש כשומר חנם (כי "אינו נוטל שכר על שמירתו") ובמילא אין כאן אלא שלשה (מיני הגדרות של) שומרים ולא ארבעה.

משא"כ לדעת ר"מ דהשוכר משלם כשומר שכר - אין זה משום שגדר וסיבת חיובו של השוכר הוא גדר חיובו של הש"ש, אלא רק דינו כשומר שכר (היינו, שהוא דומה לש"ש רק בכמות חיובו, אבל באיכות החיוב ה"ה כשואל). ולכן הרי הוא שפיר סוג שומר מיוחד, והיינו ד' שומרים.

וזהו מה שביאר רב נחמן כששאלו רבא "מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין" (בחשבו שהענין ד"ארבעה שומרין" הוא מפני חלוקתם במציאות, והרי "על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן") - "הכי קאמינא לך" (דמה שאמר לפנ"ז "מאן תנא ארבעה שומרים. . ר"מ היא", הכוונה בזה) כי היינו הך: הדגשת התנא במשנתנו "ארבעה שומרים הן" - שיש ד' גדרים חלוקים בשומרים, אתי שפיר רק לדעת ר"מ שס"ל דשוכר כשומר שכר, כנ"ל.

וזוהי גם כוונת הגמ' במסקנא, "אי הכי ארבעה, שלשה נינהו. . ד' שומרין ודיניהם שלשה": לפי סברת המקשן ה"ה תרתי דסתרי - אם השוכר וש"ש חלוקים (לא רק במציאות, אלא) בעצם גדרם ומהותם, איך יתכן שיהיו שוים בחיוביהם? ומאחר שאין נפק"מ ביניהם בכמות חיוביהם, עכצ"ל ד"שלשה

20 ולהעיר גם מלשון רש"י ב"מ (פא, א) ד"ה השאילני ואשאיל לך: אין זה שואל להתחייב באונסין כו'.

21 כשאלת הגמ' בכ"מ (כריתות ב, ב. וש"נ).

22 שבועות שם.

נינהו"[23] גם בעצם גדרם[24]. וע"ז מתרץ "ד' שומרין ודיניהם שלשה", שאמנם חלוקים הם לארבעה שומרים, ובכ"ז אין זו סתירה שלענין דינא נחלקים רק לשלשה, כנ"ל.

ד. ההסבר הנ"ל, בהא ד"ד' שומרין ודיניהם שלשה" - שהשומר שכר והשוכר חלוקים הם בעצם מהות התחייבות השמירה שלהם (שלכן יש "ד' שומרים") אלא שבכ"ז לענין דינא השוכר משלם כשומר שכר (- "דיניהם שלשה") -

י"ל שמתאים עם ביאור ענין הד' שומרים בעבודה רוחנית[25]. וכדאיתא בשל"ה[26] ד"כמו שד' שומרים נוהגין בין אדם לחבירו כן (נוהגין) בין אדם למקום ב"ה".

וי"ל ביאור הענין[27]:

ידוע שקיום העולם תלוי בקיום התומ"צ של בנ"י[28]. ונמצא, שבנ"י הם בגדר "שומרים", שהקב"ה מסר עולמו לרשותם שהם "ישמרו" אותו[29], וע"ד שנאמר[30] "לעבדה ולשמרה", ושמירת העולם היא על ידי קיום התומ"צ.

והנה לפי פשוטו נחלקים ד' השומרים לג' סוגים כלליים בענין יחסם להחפץ הנשמר ובעליו: (א) שומר חנם שכל ההנאה משמירה זו היא להמפקיד (כי אין השומר מרוויח כלום משמירת הפקדון, שאינה אלא בשביל תועלתו של המפקיד); (ב) שואל - שכל הנאה שלו (כי אין המשאיל מקבל שום הנאה מהחפץ); (ג) שומר שכר והשוכר, שהנקודה המשותפת ביניהם היא, שבשניהם יש הנאה הן לבעלים והן לשומר[31] [בשומר שכר - המפקיד נהנה מזה שחפצו שלו נשמר (ובשמירה מעולה), והשומר מקבל שכר עבור טרחתו; ושוכר יש לו הנאת השתמשות

23 עפ"ז מובנת ההדגשה "אי הכי ארבעה כו'", דמשמע שהשאלה היא רק לפי מה שאמר "רבי מאיר היא" (וראה לעיל הערה 5 ובהנסמן שם) - כי לדעת ר' יהודה ששוכר כשומר חנם מעיקרא אין קס"ד שיש "ארבעה שומרים" מחולקים בגדרם ומהותם (וראה גם מעייני החכמה ב"מ שם). [בחיים שבועות שם מפרש איפכא, דלר"י פשיטא שהם ד' שומרים, כי שוכר וש"ח "תרי גווני נינהו דשוכר נהנה ומהנה ושומר חנם אינו נהנה כלל", משא"כ לר"מ ד"תרווייהו חד גווני נינהו דתרווייהו נהנה מקצת ומהנה מקצת".
אבל ע"פ המבואר לעיל סעיף ב (ע"פ פרש"י) הטעם דשוכר כשומר שכר צ"ל כבפנים].

24 וי"ל דלהמקשן הטעם דשוכר כש"ש הוא מפני שהנאת החפץ היא בגדר שכר שמירה (כהסברא שהובאה לעיל ס"ב והערה 11. וראה תורת חיים שבהערה הקודמת).

25 וע"פ דברי הרמב"ם (סוף הל' תמורה) ש"רוב דיני התורה אינן אלא עצות. . לתקן הדעות וליישר כל המעשים", שמזה מובן שכל הלכה שבתורה יש לה (נוסף על פירוש הפשוט -) פירוש גם בעבודה רוחנית, בינו לבין קונו. וכמבואר בכ"מ.

26 במס' פסחים שלו קנה, א ("מצה עשירה").

27 המבואר לקמן הוא ע"פ המבואר בשל"ה שם (אב). וראה עוד ביאורים בד' שומרים ברוחניות - שם חלק תושב"כ (פרשתנו) שכ, סע"א ואילך (ושם, מעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"א פ"ג). ש"ך עה"ת וראש דוד (להחיד"א) פרשתנו. ועוד.

28 ראה שבת פח, א. וש"נ. וראה גם זח"ב קסא, אב. ועוד.

29 כמובן שיש לפרש ענין ד' שומרים גם בנוגע לשמירת התומ"צ עצמן, וכן שמירת הנשמה [וכמחז"ל (דב"ר פ"ד, ד. מדרש תהלים יז, ח) "הנפש והתורה. . נרי בידך. . אם שמרת את נרי"]. וראה בספרים שנסמנו בהערה 24. - והמבואר בפנים הוא ע"פ המובן משל"ה במס' פסחים שם, שמפרש "שואל שכל הנאה שלו" לענין הנאה מעוה"ז ("הרוג בקר ושחוט צאן" - ישעי' כב, יג).

30 בראשית ב, טו (הובא בשל"ה מס' פסחים שם, א).

31 כלשון הירושלמי שבועות שם: נושא שכר והשוכר. . נהנה מקצת ומהנה מקצת. וראה גם מו"נ ח"ג פמ"ב (ובחיי פרשתנו כב, ו) "שניהם. . משתתפים בתועלת" (ובתרגום קאפח: שותפים בהנאה).

בחפצו של המשכיר, והמשכיר מקבל תמורת זה דמי השכירות].

ולפי זה יובן גם תוכנם של ה"שומרים" בהענין ש"בין אדם למקום ב"ה" (כמבואר בשל"ה[32]):

"שומר חנם הוא המעלה העליונה שלא ע"מ לקבל פרס כלל, הוא שומר רק למען שמו יתברך", ובלשון הרמב"ם[33] - "עובד מאהבה.. לא מפני דבר בעולם.. ולא כדי לירש הטובה (אפילו לא כדי לזכות לחיי העולם הבא[34]) אלא עושה האמת מפני שהוא אמת. . מפני[35] שהוא הרב ראוי לשמשו".

"שומר שכר - העובד ע"מ לקבל פרס", וכן השוכר[36] - "הוא ע"ד האומר[37] סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" (וכדלקמן סעיף ו).

"שואל שכל הנאה שלו.. אינו מאמין בגמול ועונש", וכמבואר בשל"ה[38] שהם הרשעים שאינם עוסקים כלל בעבודת השם.

ה. ואולי יש לבאר דבריו וכן - לבאר בדקות ענין ה"שואל" באופן שתתכן דרגא זו גם בשומר תומ"צ (ותומתק פשטות הענין, שכל הד' סוגים נקראים שומרים[39] - שומרי העולם (כנ"ל) שהיא ע"י היותם שומרי תומ"צ[40]) - ובהקדים:

מכיון שכל העולם נברא בשביל ישראל (כמאמר[41] "בשביל ישראל שנקראו ראשית") הרי כאו"א מישראל יכול לדרוש ולתבוע[42] - ובצדק - את כל צרכיו הגשמיים, בני חיי ומזוני רוויחי, בגלל היותו בן אברהם יצחק ויעקב (בלא שום פעולה ועבודה מצדו). ע"ד הדיעה[43] גבי הפוסק מזונות לפועל ד"אפילו. . עושה להם כסעודת שלמה בשעתו" לא יצא י"ח מכיון ש"הן בני אברהם יצחק ויעקב", דמכיון שהוא בן אברהם יצחק יעקב הרי הוא ראוי לסעודה גדולה מ"סעודת שלמה בשעתו"[44].

[והתנא החולק ואומר "הכל כמנהג המדינה"[45] אין טעמו משום דס"ל שאין כאו"א מישראל ראוי ח"ו לזה, אלא מפני שס"ל שלא היתה דעתו של הבעה"ב לספק לו מזונות אלא כפי מנהג המדינה (כולל - הפועל במדינה זו) ולכן אא"פ לחייבו יותר].

---

32 מס' פסחים שם. וראה שם (וכן בהנסמן בהערה 24) ביאור עוד פרטים בדיני השומרים.

33 הל' תשובה פ"י ה"ב. - ושם "והיא מעלת אברהם אבינו", וראה של"ה שם דאברהם "הי' ש"ח. וישמור משמרתי משמרתי דייקא ולא משמרתו דהיינו למענו".

34 שם ה"א.

35 שם ה"ד.

36 בשל"ה שם "נושא שכר"*, אבל לכאורה עכצ"ל שכוונתו לשוכר, שהרי ענינו של ש"ש כבר ביאר לפנ"ז, וכן בהמשך הענין (דנושא שכר) מביא ע"ז פלוגתת ר"מ ור"י אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר. וכן מפורש בלשונו שם לפנ"ז* "ד' שומרים. ש"ח שומר שכר נושא שכר. . השואל" (שקורא לשוכר - "נושא שכר").

37 ב"ב י, ב. וש"נ.

38 מס' פסחים (שם ע"ב).

39 ובפרט ע"פ מ"ש בעש"מ ובשל"ה חלק תושב"כ (שבהערה 24) שד' שומרים הם לנגד ד' אותיות שם הוי' (וראה קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלא הרועים) ערך שומרים). ועיין עשרה מאמרות שם.

40 ראה לעיל הערה 26.

41 רש"י ר"פ בראשית.

42 כמחז"ל "בזרוע" (ברכות יז, ב).

43 משנה ב"מ רפ"ז.

44 ראה ב"מ שם פו, ב (הובא בפרש"י למשנה שם).

45 משנה ב"מ רפ"ז.

*)כ"ה בדפוסי השל"ה שתח"י (אמ"ד, ת"ט. אמ"ד, נח"ת. פפד"א, תע"ז. פיורדה, תקכ"ב. יוזפוף, תרל"ט. דפוס צילום ווארשא, תרכ"ב). ויל"ע בדפוסים אחרים.

וזהו ענין ה"שואל" (ברוחניות) שכל הנאה שלו - שנהנה מן העולם (בקבלת כל צרכיו כו') ללא "תשלום" (עבודה) מצדו.

אלא שכשם ששואל (כפשוטו) הרי הוא קונה את החפץ להתחייב באונסין מאחר שכל הנאה שלו - כך הוא ברוחניות, דמי שרוצה ליהנות מן העולם בלי כל עבודה, הרי קבלת הנאה זו גופא מחייבת אותו "להחזיר" את חלקו בעולם להקב"ה בשלימות - שזהו ע"י קיום התומ"צ שבהן תלוי קיום העולם כנ"ל - ואי אפשר לפטור את עצמו בטענת "אונס" (ואפילו לא "אונס גדול"[46]).

ונמצא שקיום התומ"צ של ה"שואל" אינו בגדר עבודה, "עבודת השם", שענינה לחייב ולשעבד עצמו בעבודה בשביל האדון השם ב"ה, כי גבי השואל הרי זו התחייבות המסובבת מהנאתו (כמו חיובי השואל המסתעפים מזה שכל הנאה שלו, דהוי כאילו קנה את החפץ ובמילא חייב גם באונסין, והרי זה כעין חיוב כלפי עצמו)[47].

ו. על פי המבואר לעיל בביאור דעת ר' מאיר בההפרש בין שוכר לשומר שכר יש לכאורה להוסיף ביאור גם בדברי השל"ה בביאור ענינם ברוחניות - שומר שכר הוא העובד ע"מ לקבל פרס והשוכר "הוא ע"ד האומר סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" - שאינם רק אופנים שונים ביחס קבלת השכר (והתועלת) של העבודה, אלא שהם סוגים שונים.

והביאור: כשם ששומר שכר ושוכר כפשוטם מחולקים זמ"ז בעצם מהותם (כנ"ל בארוכה), שהשומר שכר עיקרו הוא - שומר, שהתחייב ושיעבד את עצמו[48] לשמור חפצו של המפקיד, ובעבור זה הוא בא על שכרו; משא"כ אצל השוכר הוא להיפך, שעיקר מטרתו היא שהחפץ יימצא אצלו להנאתו, וכדי להשיגו הרי משלם דמי שכירות -

כמו כן הוא גם ברוחניות: ראשיתו ועיקרו של ה"שומר שכר" הוא - עבודת השם - היינו שרוצה לקיים רצונו יתברך ולשמור העולם למענו יתברך, אלא שעדיין לא הגיע לדרגא של "שומר חנם" (שלא ע"מ לקבל פרס) באופן שעניני שכר לא יתפסו מקום אצלו, ולכן הוא מצפה לקבל שכר עבודתו; אבל עיקרו של ה"שוכר" הוא להיפך - רצונו וחפצו הוא ליהנות מן העולם (ולקבל כל צרכיו כו'), אלא שהוא יודע ומרגיש שעליו "לשלם" להקב"ה (בעה"ב של העולם) עבור הנאה זו, ולכן מקיים תומ"צ וכו'.

[ולכן מביא השל"ה ע"ז הדוגמא ד"ע"מ שיחי' בני", שבזה מודגש שעיקר נתינת הצדקה מסובב מזה שהוא זקוק לישועת ה' - ש"יחי' בני"[49]]. ונמצא שהשוכר במהותו אינו לא כשואל ולא כשומר שכר:

46 ל' הרמב"ם ריש הל' שכירות. - וראה של"ה מס' פסחים שם ענין חיוב אונסין ברוחניות, "כדמצינו בפרעה וסיחון שהקשה ה' את לבם" (כפירושו שקאי על רשעים. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג ואילך).

47 ולהעיר מרש"י ב"מ (פא, א ד"ה שמירה בבעלים) דב"השאילני. . ואני אשאיל לך" לא הוי "שמירה בבעלים" כי "אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר". וראה נתיבות המשפט (סש"ה סק"ב) ומעייני החכמה (ב"מ שם) שזהו מפני ששומר לעצמו.

48 להעיר מצפע"נ כללי התורה והמצות ערך שומרים (וש"נ) אם דין השומרים הוא מחמת שיעבודו דהשומר או מחמת גזה"כ. וראה מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א.

49 וראה של"ה שם (ע"ב) השייכות לנח ש"הי' רק בשביל שיהי' קיום העולם". ולהעיר ממה שמבאר שם (ע"א) הפלוגתא אם שוכר כש"ח או כש"ש, דאלו ואלו דא"ח - שהם שני אופנים, אם "גמר בלבו הן יחי' הן לא יחי'" (ל' רש"י ב"ב י, ב) או לא גמר.

כשואל לא הוי, דמכיון שקיום התומ"צ שלו יש בו ענין של "תשלום" להקב"ה עבור הנאתו מן העולם, ולכן הרי זה בגדר עבודת השם, שעושה עבודתו למענו יתברך (ודלא כשואל, הדורש צרכיו בחנם, שקיום התומ"צ שלו אינו בגדר של "עבודת השם", כנ"ל סעיף ה).

אבל גם כשומר שכר אינו, שהרי השומר שכר, עצם עבודתו בקיום התומ"צ היא למענו יתברך (כי אינו נהנה בשמירתו מגוף הפקדון, ושכרו הוא בענין צדדי); משא"כ השוכר שקיום התומ"צ שלו מעיקרא הוא בגדר "תשלום", תמורת הנאתו מן העולם, ואינו למטרה של "שמירה".

ז. אלא שאעפ"כ דינו של השוכר הוא כשומר שכר, ובמילא "דיניהם (דהארבעה שומרים רק) שלשה":

סוף סוף, מאחר שגם אצל השוכר יש פעולות של "עבודת השם", לכן דינו להכלל בהסוג של "עבודת ה' (עכ"פ) שלא לשמה" כהשומר שכר,[50] ונצטווינו[51] - "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", דהיינו, שסוף סוף יגיע כאו"א - גם השואל (הדרגה הכי תחתונה ב"שלא לשמה") - להעבודה מאהבה, שלא איכפת לו מציאותו הוא, ועד שתהא "נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד. ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה"[52] - "וסוף הטובה לבא בגללה"[53].

(משיחת ש"פ וישלח תשמ"ז)

50 משא"כ שואל, דמכיון ש"כל הנאה שלו" י"ל שהוא ע"ד הנהנה מדברי תורה שנוטל כו' (אבות פ"ד מ"ה. הל' ת"ת להרמב"ם פ"ג ה"י ולאדה"ז פ"ד סי"ד). ואף שגם בזה אמרו מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה כו' (הל' ת"ת לאדה"ז שם) - ה"ז רק היתר, מכיון ש"מוטב שיעסוק כו' משיתבטל כו'" (הל' ת"ת לאדה"ז שם)*; משא"כ ה"שלא לשמה" דה"שוכר" הנ"ל שזהו סדר העבודה ע"פ טבע - ראה פיהמ"ש להרמב"ם סנה' בהקדמה לפ' חלק (ד"ה והכת החמשית): מזרזין אותם ע"ז כו', ע"ש בארוכה (ובהל' תשובה שם ה"ה: אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה כו').

51 פסחים נ, ב. רמב"ם הל' תשובה שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג (וש"נ). - וראה הערה הקודמת.

52 רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ג. שם ה"ו.

53 שם ה"ב.

*)ולהעיר מלקו"ש ח"כ (ע' 49) שי"ל שגם היתר זה לעשות התורה "קרדום לחתוך בה" (ל' המשנה אבות שם) הוא רק כדי "להתפרנס" (כי מוכרח בזה) אבל לא כדי להשיג עשירות. ע"ש.

משיחת ש"פ שלה, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז ה'תשמ"ו[54]

א.

מעניניו המיוחדים של יום השה"ק זה, כ"ח סיון - שהוא שבת מברכים חודש תמוז, "חודש הגאולה" בו נגאל כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ממאסרו (כידוע ומפורסם), אשר מהענינים העיקריים בגאולת י"ב-י"ג תמוז הוא - שעי"ז נתאפשר בואו של כ"ק מו"ח אדמו"ר **לחצי כדור התחתון**, שאז ניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בכל עניני העבודה ד"**יפוצו מעינותיך חוצה**" כנראה בפועל.

וענין זה נתגלה גם ביום **כ"ח סיון** (כמה שנים לאח"ז) - שאז התחילה תנופה חדשה בהעבודה דהפצת המעינות חוצה, ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ביסדו המוסדות המרכזיים "מחנה ישראל", "קה"ת" ו"מרכז לעניני חינוך", ונמשכה העבודה דמוסדות אלו במשך עשר שנותיו האחרונות דכ"ק מו"ח אדמו"ר בחיים חיותו בעלמא דין, ומוסיף והולך ואור גם לאחרי הסתלקותו, ובאופן ד"מעלין בקודש".

ונקודת ההסברה בזה - ע"פ הכלל הידוע "ירידה צורך עלי'": כיון שהביאה לחצי כדור התחתון, "גלות אמריקא" היוותה ירידה גדולה ביותר [נוסף על הירידה שבשאר הגליות ש"גלתה ליובאַוויטש"], הרי מובן, שהכוונה והתכלית בזה היא - העלי' הבאה ע"י ז, עד לעלי' **שבאין ערוך** (בהתאם להירידה שבאין ערוך), שזוהי ההוספה והחידוש שנעשה בכללות העבודה ד"יפוצו מעינותיך חוצה" דוקא בחצי כדור התחתון, באופן נעלה יותר, ועד - שלא בערך.

ועדיין צריך ביאור בשייכות ענין זה לתוכן העבודה ד"יפוצו מעינותיך חוצה" - ה"סיסמה" של תורת החסידות בכלל[3] וחסידות חב"ד בפרט - דמכיון שכל ענין הוא בהשגחה פרטית והקב"ה סיבב את הסיבות שהמרכז של חסידות חב"ד - כ"ק מו"ח אדמו"ר וחסידיו - הועבר והושתל בחצי כדור התחתון, צריך לומר, שזה נוגע במיוחד לשלימות הענין ד"יפוצו מעינותיך חוצה".

ב.

ויובן זה בהקדים הביאור בדיוק הלשון (והתוכן) "יפוצו מעינותיך חוצה":

מכיון שלשון זה הוא פסוק בתורה שבכתב, אשר כל תיבה ותיבה שבה היא בתכלית הדיוק, מובן, שבהעבודה ד"יפוצו מעינותיך חוצה" יש הדגשה (והוראה) מיוחדת בכל אחת מג' תיבות אלו (נוסף על התוכן הכללי שבכולן יחד).

54 הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפס בלקו"ש חלק ל"ג עמ' 274 ואילך. להעיר, שבלקו"ש הוספו הערות שוליים רבות המוסיפים הרחבה בביאור העניינים והושמטו כאן מפאת קוצר היריעה.

ועוד זאת: כל ביטוי ב"תורת **אמת**" - מכוון לתוכנו **האמיתי** של הביטוי, כפי שהוא בתכלית השלימות, ועד באופן בלתי מוגבל. ומזה מובן גם בנוגע לעניננו, שהכוונה בכל אחת מג' תיבות הנ"ל - "יפוצו", "מעינותיך", ו"חוצה" - היא למלוא מובן המלה, עד באופן בלתי מוגבל.

ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע להוספה ב"יפוצו מעינותיך חוצה" שע"י (גאולת י"ב תמוז וע"י) ההעברה לחצי כדור התחתון - (א) הוספה בכל פרט מג' ענינים אלה; (ב) וההוספה בכל א' מהם היא הוספה **אמיתית** באופן **בלתי מוגבל** (כדלקמן ס"ז).

ג.

ביאור הדברים:

"יפוצו":

בלשון התורה (לשון הקודש) ישנם כמה לשונות וביטויים לענין השפעה והתפשטות (כמו: המשכה, גילוי, התפשטות, השפעה, פרסום וכיו"ב). הלשון "יפוצו" מורה על השפעה והתפשטות באופן של פיזור ובנוגע לעניננו: ההדגשה בלשון "יפוצו" היא - שלימוד תורת החסידות יהי' באופן של הפצה - פיזור במרחב רב[31], ועד לתכלית המרחב, בלי כל צמצומים והגבלות, כי, כל זמן שיש איזה צמצום והגבלה בזה (אפילו הגבלה הכי קטנה), אין זה "הפצה" אמיתית (ע"פ תורת אמת).

ושני פרטים בזה: (א) בנוגע **למקום** שבו מלמד תורת החסידות - שהלימוד צריך להגיע ולחדור בכל חלקי המקום (הן באדם והן בעולם) שבו מלמד תורה זו. (ב) בנוגע לתורה שמלמד, שלא יהי' שום ענין (אפילו ענין הכי נעלה שבתורת החסידות) שיהי' נשאר אצלו ולא יתפשט לחוץ.

ד.

"מעינותיך":

בענין המים ישנם כמה דרגות, "שש מעלות במקואות זו למעלה מזו", ו"מעין" הוא המעלה הכי גבוהה - שמטהר "**בכל שהוא**". וענין זה מודגש גם באופן נביעת המעין - שנובע טיפין טיפין, כיון שבמעין לא משנה גודל הכמות.

וטעם הדבר: ענין הכמות נוגע דוקא כאשר הדבר נמשך מחוץ למקורו, דמכיון שע"י יציאתו מהמקור נעשה בו חלישות, לכן, החשיבות שלו היא דוקא כשיש בו כמות מסויימת; משא"כ בהיותו במקורו (שזהו"ע המעין) הוא בתכלית התוקף, תוקף **בלתי מוגבל**, ולכן אין נוגע בזה ענין הכמות (שהוא ענין של מדידה).

ומזה מובן גם בעניננו - "אין מים אלא תורה": "מעינותיך" - [שכולל כל הדרגות ב"מעין" (ובפרט שהוא בלשון רבים), עד למעלה ממדידה והגבלה (ע"ד "למעלה מעלה עד אין

קץ״)] - שבתורה קאי על הענינים הכי נעלים שבתורה, עד להענינים כפי שהם בשרשם ומקורם, עצם התורה - ״סתים דאורייתא״ (פנימיות התורה) שמתקשרת עם ״סתים דקוב״ה״ עד לעצמותו ומהותו ית׳.

ונוסף לזה י״ל, ש״מעינותיך״ קאי על האדם המפיץ - שהתעסקותו בהעבודה ד״יפוצו מעינותיך חוצה״ צ״ל לא רק בכחות הגלויים שלו (כפי שנמשכו כבר משרשם ומקורם), שאז התעסקותו בזה היא במדידה והגבלה, אלא גם בכחות הנעלמים שלו כפי שהם כלולים בשרשם ומקורם **בעצם הנפש** (״מעינותיך״), שאז התעסקותו בזה היא באופן שלמעלה ממדידה והגבלה.

ה.

״חוצה״:

בכללות מציאות העולם יש שני חלקים: ״פנים״ ו״חוץ״. ובכל אחד מהם כו״כ דרגות: מפנים שבפנים עד לחוץ שבחוץ, עד ל״חוצה״ שאין חוצה ממנו. ומזה מובן גם בנוגע ל״חוצה״ בנדו״ד, שיש בו כמה דרגות: לגבי בחינת ״מעינותיך״, גם הענינים דקדושה (אפילו דרגות נעלות בקדושה, אבל למטה מבחי׳ ״מעינותיך״) נקראים בשם ״חוצה״; ויש ״חוצה״ כפשוטו - ענינים שהם מחוץ לגבול הקדושה, ובהם עצמם יש ג״כ כו״כ דרגות, עד ל״חוצה״ שאין חוצה ממנו.

ו״חוצה״ בלשון **התורה** (תורת אמת) פירושו - ״חוצה״ **בלי כל הגבלות**, הכולל גם ״חוצה״ שאין חוצה ממנו (ע״ד ״למטה מטה עד אין תכלית״); והיינו, שהעבודה ד״יפוצו מעינותיך״ צריכה להיות בכל הדרגות ד״חוצה״, עד ב״חוצה״ שאין חוצה ממנו.

ו.

ויש לומר, שג׳ ענינים אלה תלויים זה בזה:

כאשר התעסקות האדם בלימוד והפצת תורת החסידות היא ב״עצם״ הנפש שלו, שלמעלה ממדידה והגבלה, הרי גם **התורה** שמלמד ומפיץ - היא בלי הגבלות, עד שלא נשאר אצלו שום ענין (גם הענינים הכי נעלים בהתורה, עד ל״עצם״ התורה) שאינו מתפשט לחוץ; וגילוי עצם הנפש (ועי״ז - עצם התורה) נעשה ע״י החוצה - כמבואר בהמשך ההילולא, שבכדי לנצח את המלחמה (״שהנצחון נטוע ומושרש **בעצם הנפש** למעלה יותר מכחות הגלויים שבנפש״), ״מבזבז (המלך) כל סגולות האוצרות דהון יקר הנאסף והנקבץ במשך כמה שנים מדור אחר דור, ואשר מעולם לא השתמש מזה לשום דבר״, ולא עוד, אלא, ש״כמוס וחתום מעין **כל** רואה״ (כלומר, בחי׳ ה״עצם״ ממש שלמעלה גם מגדר ״גילוי״ לעצמו).

וכיון שה״עצם״ אינו מוגדר בשום גדר, הרי המעינות (״מעינותיך״) נמשכים וחודרים בכל מקום ודרגא, עד ב״חוצה״ שאין חוצה ממנו, ובאופן של ״יפוצו״ - שלא נשאר שום מקום פנוי מהם.

ז.

עפ"ז יש לבאר תוכן החידוש שנעשה בהעבודה ד"יפוצו מעינותיך חוצה" ע"י גאולת י"ב-י"ג תמוז, ובפרטיות יותר - ע"י ההעברה לחצי כדור התחתון:

כתוצאה מגאולת י"ב י"ג תמוז יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר ממדינה ההיא, עד שבסופו של דבר הגיע לחצי כדור התחתון, אשר בתקופה ההיא, הי' שם מצב היהדות באופן ירוד ר"ל, עד למצב **ד"חוצה" שאין חוצה ממנו** (עכ"פ ביחס להפצת המעינות חוצה), **ושם** עבד כ"ק מו"ח אדמו"ר את עבודתו בהחזקת והפצת התורה והיהדות, והפצת המעינות

חוצה, עד שחצי כדור התחתון נעשה **המקור** להפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה בכל העולם כולו (גם בחצי כדור העליון).

וע"פ הנ"ל (ס"ו), שההשפעה ב"חוצה" שאין חוצה הימנו, ובזה גופא באופן ד"יפוצו", נעשית דוקא על ידי גילוי ה"עצם", [עצם התורה, והעצם של מלמד ומפיץ התורה - "מעינותיך"] שלמעלה מכל מדוה"ג, נמצא, שהחידוש בהעבודה ד"יפוצו מעינותיך חוצה" שבחצי כדור התחתון הוא בכל ג' הענינים, וכפי שהם באופן בלתי מוגבל: הן בנוגע ל"יפוצו" - הפצה ופיזור בלתי מוגבל; הן בנוגע ל"מעינותיך" - המשכת וגילוי בחי' העצם שלמעלה ממדוה"ג. והן בנוגע ל"חוצה" - ההפצה גם ב"חוצה" שאין חוצה הימנו.

בעניין השימוש בחפצים של חבירו לצורך מצווה

הרה"ת **משה** שיחי' **לרמן**
ראש הישיבה

א.
הצעת דברי הגמ' בב"מ והסתירה לגמ' בפסחים

במסכתין דף כט: מובא ברייתא בה כתוב: "השואל ספר תורה מחבירו הרי זה לא ישאילנו לאחר". והגמ' מסבירה מהו החידוש בזה שדווקא ספר תורה אסור לשואל להשאיל לאדם אחר (דהרי הדין הוא שאסור לכל שומר להביא את פקדונו איזה שיהיה ליד אחר): "מהו דתימא ניחא ליה לאיניש דתיעביד מצוה בממוניה, קמ"ל".

כלומר, שהחידוש הוא שהיינו יכולים לחשוב שאע"פ שבד"כ אסור לשואל להשאיל את הפקדון לחבירו משום שאין רצונו של המשאיל שיהיה פקדונו ביד אחר, אעפ"כ בס"ת **כן נח לו** למשאיל שיהיה פקדונו ביד אדם אחר, מאחר ובעצם השאלת הס"ת לאחר מקיים בכך מצווה[1], ולכן היינו אומרים שאכן מותר לשואל ששאל את הס"ת לתת אותו ליד אדם אחר. לכן בכדי למנוע טעות זו משמיעה לנו הגמ' שלא אומרים כך.

ובפשטות מסקנת הגמ' היא שדוחים את הסברא של ה'מהו דתימא', ואומרים שגם בס"ת אין נח לבעלים שיהיה הס"ת ביד אדם אחר אע"פ שהוי מצווה, משום שאין נח לו לאדם שישתמשו בממונו לצורך מצוה

והנה, הקשו הראשונים דלכאורה מסקנא זו שאין נח לו לאדם שישתמשו בממונו אפי' לצורך מצווה, עומדת בסתירה לדברי הגמ' בפסחים:

בדף ד ע"ב הגמ' מסתפקת במקרה שאדם השכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק (מחמץ), ולבסוף כשהשוכר קיבל את הבית גילה שביתו לא בדוק האם השכירות הוי מקח טעות לא. ומסקנת הגמ' היא שאין זה מקח טעות, ויותר מזה שאפי' במקרה שנהוג בעיר לשלם לאדם אחר שיבדוק את הבית וא"כ השוכר יצטרך **לשלם מכספו** לאדם שיבדוק לו את החמץ, אעפ"כ לא הוי מקח טעות. והטעם לזה הוא משום **שנח לו לאדם לקיים מצווה בממונו**. הרי לכאורה רואים מפה סתירה מפורשת לדברי הגמ' בב"מ?!

ולכאורה י"ל שבביאור סתירה זו ישנם ב' דרכים לתרץ: א) להסביר את החילוק בין דברי הגמ' בפסחים לדברי הגמ' בב"מ, שמפאת חילוק זה יהיה השלכות לגבי החזקה האם

1 ראה בשו"ע אדה"ז בהל' שאלה סעיף א' שכתב "ספרים שיש מצווה בשאלתם". מגמרא כתובות דף נ.

נח לו לאדם לעשות מצווה בממונו או לא. ב) לבאר מדוע לכתחילה אין כל סתירה בין הסוגיות.

והנה, בדברי המפרשים מצינו שביארו את הסתירה באופן הא'. ומדברי אדה"ז בשולחנו נראה לכאורה לדייק שאפשר לבאר את הסתירה כאופן הב', וכדלקמן.

ב.
ביאור המפרשים

ביאורם של המפרשים באופן הא':

בדברי הגמ' בפסחים מצינו ב' אופנים בראשונים:

א) כל הדיון שם בגמ' הוא האם נאמר ששכירות זו הוי מקח טעות או לא, ופושטים שלא הוי מקח טעות אע"ג שהשוכר עכשיו יצטרך לשלם מכספו הפרטי. אבל גם למסקנת הגמ' שלא הוי מקח טעות, אעפ"כ זה ברור שעל המשכיר להחזיר את דמי הבדיקה לשוכר[2].

ב) מסקנת הגמ' היא שלא רק שהשכירות לא מתבטלת, אלא יותר מזה שעל אף שהשוכר יצטרך לשלם מכספו הפרטי בשביל הבדיקה, אעפ"כ **אין חייב המשכיר להחזיר את דמי הבדיקה לשוכר**[3].

והנה לפי אופן הא' אפשר בקלות לתרץ את הסתירה בין הסוגיות, כי מה שאומרים בב"מ **שאין נח** לבעלים שישתמשו בחפצים שלהם ואפילו לצורך מצווה הוא היות ומדובר שם במקרה שנגרם לבעלים הזק כספי מחמת השתמשות זו, כי ע"י ההשתמשות בס"ת הספר ניזוק. ומשא"כ בפסחים שמדובר שאין הזק כספי מאחר והמשכיר מחזיר לשוכר את דמי הבדיקה לאחר מכן, לכן שם אומרים **שנח לו** לאדם לקיים מצווה בממונו[4].

ובנוגע לאופן הב' בפסחים (שגם בבידקת חמץ השוכר מפסיד) אפשר לומר דתיווך הסוגיות יהיה מובן ע"פ א' מהביאורים האחרים המובאים במפרשים בחילוק המקרים בין הגמ' בפסחים לגמ' בב"מ:

א) זה שבפסחים אומרים שנח לו לאדם לעשות מצווה בממונו הוא משום ששם מדובר במקרה **שהשוכר בעצמו מקיים את המצווה,** ואע"פ ששוכר אדם אחר שיבדוק את הבית מ"מ אדם זה הוי שלוחו ובודק **בשבילו** את הבית. ואילו בב"מ שדנים בנוגע למצווה **שהשואל** יעשה – שיתן את הס"ת לאדם אחר, לכן לא נח לבעלים להפסיד מכספם בכדי שאדם אחר יעשה מצווה[5].

2 ריטב"א בשם הרא"ה (בשם הרמב"ן), וכן הביא הה"מ בהל' חמץ ומצה ב,י"ח.

3 ר"ן.

4 ריטב"א,

5 מאירי בפסחים בפי' הא'.

ב) בבדיקת חמץ המצווה נעשית **מדעתו** של השוכר ולכן נח לו בזה אע"פ שיפסיד ממון. ואילו בנוגע לס"ת הבעלים **כלל לא יודעים** שאדם אחר משתמש בס"ת ולכן לא נח להם שמישהו יקיים מצווה בממונם בלי שידעו מזה[6].

ג) בנוגע לס"ת **כבר בעצם ההשאלה מקיים המשאיל מצווה**, וא"כ אין לו עניין שהשואל ישאיל לעוד אדם את הס"ת, כי אין הבדל למשאיל בין המצווה שמקיים כאשר משאיל לשואל הא' או לשואל הב'. אבל בבדיקת חמץ ברור שנח לשוכר לעשות מצווה שעדיין לא קיימה[7].

ד) זה שבנוגע לס"ת אומרים שאין נח למשאיל שישאילו את את ספרו לאדם אחר, הוא משום שאז יצא שכרו בהפסדו. כי היות ויש חשש שאם יתן את הס"ת לידי אדם אחר יתכלה הקרן של הספר (בטעות יקרע וכד.), א"כ יוצא שהשכר שלו מזה שמקיים מצווה בזה שמשאיל ליהודי את הס"ת יוצא בהפסד שלא יוכל אח"כ להשתמש בס"ת. אבל בבדיקת חמץ שלא שייך טעם זה לכך נח לו לשוכר להפסיד ובלבד שיעשה מצווה[8]. (ז"א הוא מחלק בין הפסד מרובה (ס"ת) והפסד מועט (בדיקת חמץ)

ג.
ביאור באו"א הנראה מדברי אדה"ז

הביאור הנראה מדברי אדה"ז:

כתב אדה"ז בשולחנו בהל' שאלה ושכירות (סעיף א'): "השואל או השוכר בהמה וכו' אינו רשאי לא להשאילם ולא להשכירם לאחר שלא מדעת בעלים, אפילו **ספרים** שיש מצווה בשאלתם אין אומרים מן הסתם נוח לבעלים שתיעשה מצווה בממונם **כי שמא אין רצונם שיהא פקדונם ביד אחר שאינו נאמן בעיניהם כזה"**

והנה לכאורה לפי כל הביאורים המובאים לעיל (אות ב') בספרים יש עוד **סיבה מיוחדת** מדוע אין להשאילם לאדם אחר (כגון בגלל, "הבעלים **כלל לא יודעים** שאדם אחר משתמש בס"ת משא"כ בחמץ", וכן לשאר הביאורים יש סיבה מיוחדת). ואילו אדה"ז לא כותב כאן אף סיבה מהסיבות האמורים להיות לפי המפרשים הנ"ל, הרי משמע שלפי אדה"ז אין שום סיבה מיוחדת בספרים שבגללה נאמר שאסור לשואל להשאיל את הספרים לאדם אחר, אלא הסיבה היא כמו בכל החפצים משום שאין רצון הבעלים שיהיה פקדונם ביד אחר.

ולכן גם ממשיך אדה"ז בסעיף ד' שהיות וכל הבעייה בספרים היא לא משום שאין נח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו אלא משום שאין רצונו שיהיה פקדונו ביד אחר, לכן מותר לשואל להניח לאחר לקרות בספרים ברשותו, דהיינו בביתו של השואל. כי הרי כל עוד והחפץ ברשותו של השואל, לא נחשב שהחפץ ביד אחר.

6 מרדכי רסג (בב"מ) פירוש הא'.

7 מאירי בפסחים בשם גדולי הצרפתים.

8 חת"ס בתשו' או"ח סי' ב' ד"ה 'והאמנם'.

וכן מצינו בדברי הכס"מ שדין זה הוא השלכה מהסברא (שזה שאין להשאיל את ספרים לאדם אחר הוא משום) שאין נח לו לאדם שיהיה פקדונו ביד אחר: שכתב הכס"מ לאור סברתו של הרמב"ם בהל' שכירות (פ"א הל' ד') שהטעם לזה שאסור לשוכר להביא את הס"ת לאדם אחר הוא משום שאין רצון המשאיל שיהיה פקדונו ביד אחר, שאם הס"ת ברשותו של השואל מותר להביא לאדם אחר לקרא בס"ת.

ועפ"ז אפשר לומר שאדה"ז למד את הגמ' בסוגיין באופן כזה שהמסקנא היא שזה שאסור לשואל להשאיל לאדם אחר את הס"ת הוא לא בגלל שאין נח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו, כי באמת כן נח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו כמ"ש בגמ' בפסחים. אלא המסקנא היא שגם בס"ת אומרים **כמו בכל שאר החפצים** שאין להשאיל את החפץ לאדם אחר **משום שאין הבעלים רוצים שיהיה פקדונם ביד אחר** (ואע"פ שנח להם שיעשו מצווה בממונם), ובמילא אין כל סתירה מלכתחילה בין הסוגיות, ולכ"ע נח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו.

אבל לפי שאר הביאורים (לפחות חלקם) **לכאורה** יוצא שאסור לשואל להניח לאדם אחר לקרא בספרים אע"פ שקורא ברשותו של השואל, מאותם טעמים שאסור לשואל לתת לאדם אחר מחוץ לרשותו (כגון לאופן הב' בביאור טעם בב"מ שהוא בגלל "הבעלים **כלל לא יודעים** שאדם אחר משתמש בס"ת " , א"כ הבעלים מקפידים אם אחר ישתמש עם הס"ת גם **ברשותו** של השואל, ועד"ז י"ל בשאר הטעמים).

ד.
הצעת סתירה נוספת וביאורה ע"י המפרשים

והנה כדוגמת הסתירה הנ"ל בין הדין בבדיקת חמץ לדין בספרים, כן נראה שיש סתירה בין הדין בטלית לדין בבדיקת חמץ:

כתב המחבר בשולחנו[9]: "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק ואינו מקח טעות. ואפילו במקום שבודקים בשכר שהרי מצוה הוא עושה". מסתימות לשונו משמע שהמשכיר **לא צריך לחזור ולשלם** לשוכר את דמי הבדיקה, שזהו כמו האופן הב' המובא לעיל (אות ב') בדברי הגמ' בפסחים שאפי' במקום שיש הפסד כספי נח לו לאדם לעשות מצווה בממונו[10].

והקשו ע"ז[11] שלכאורה זהו עומד בסתירה למה שפסק הב"י בהל' ציצית, ששם כתב[12]: "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת". ובפשטות הסיבה שצריך לקפל את הטלית בחזרה היא בכדי שהטלית לא תתקמט,

9 או"ח סי' תל"ז סעיף ג'.

10 ורואים זאת גם מדברי הרמ"א שתב ע"ז בהגהה: "וי"א דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק", משמע שלמד את דברי המחבר שסובר שהמשכיר לא צריך לשלם לשוכר, וע"ז הוסיף את שיטת ה'ויש אומרים'.

11 כן משמע שהקשה הדרכי משה בסי' תל"ז ס"ק א' על דברי הב"י שם, בדעת הטור. והיות והמחבר פסק בהל' ציצית ובהל' פסח כדעת הטור א"כ פשוט שקושיא זו תהיה אף על דברי המחבר.

12 סי' י"ד סעיף ד'.

וע"י כך יגרם הפסד לבעל הטלית. ולכאורה הרי אמרנו שנח לו לאדם לעשות מצווה בממונו **אע"פ שיגרם לו הפסד**, וא"כ מדוע צריך לקפל את הטלית בחזרה בכדי שלא יגרם הפסד?

ומצינו כמה תירוצים לזה בדברי האחרונים:

א) המג"א כתב[13] דדווקא בבדיקת חמץ שההפסד מגיע **בגלל המצווה עצמה** (שצריך לשלם לאדם שיבדוק בשבילו את הבית) דווקא אז נח לשוכר לעשות מצווה בממונו. אבל כאשר ההפסד מגיע **לאחרי המצווה** אז לא נח לבעלים בהפסד זה, ולכן בטלית שההפסד בזה שהיא תתקמט מגיע לאחרי המצווה צריך אכן למנוע הפסד זה ולקפל את הטלית.

ב) החק יעקב כתב[14] דדווקא בבדיקת חמץ **שכבר נעשה** המקח אומרים שאין לבטל את השכירות ואין מוציאים ממון מיד המשכיר. אבל **לכתחילה** לא מתירים להשתמש בחפץ של אדם אחר לצורך מצווה באם יש הפסד ממוני, ולכן בנוגע לטלית אומרים שאסור לאדם להשתמש לכתחילה בטלית באופן שיגרם עי"ז הפסד לבעלים אלא עליו לקפל את הטלית.

ג) אדה"ז בשולחנו[15] הביא את הפסק הנ"ל של המחבר, וכתב ע"ז בקו"א[16]: "עיין מג"א (שהביא את האופן הא' הנ"ל). וכוונתו דלא תקשי ממ"ש בסי' י"ד גבי טלית שצריך לקפלה, ועל זה תירץ דהפסד הבא אחר עשיית המצוה לא ניחא ליה. ועיין בפרי חדש שהעלה לחלק בין הפסד מועט להפסד מרובה". בפשטות משמע מדבריו שהביא את הפר"ח על מנת להביא עוד אופן בביאור הקושיא מטלית, והביאור הוא שזה שבטלית צריך להקפיד שלא יגרם הפסד לבעלים הוא כי לולא הקיפול לא היה נח לבעל הטלית שישתמשו בטליתו מאחר והוי **הפסד מרובה**, ומשא"כ בבדיקת חמץ לא אכפת לשוכר להפסיד בשביל מצווה מאחר והוי **הפסד מועט**[17].

ה.
ביאור בדברי המגן אברהם

ויש להעיר בדרך אגב: לעיל הבאנו את דברי המג"א שכתב לתרץ את ההבדל בין טלית לבדיקת חמץ. ובהלכות ציצית כתב[18] שהטעם לזה שבבדיקת חמץ אומרים שנח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו ואילו בנוגע לספרים אומרים שאסור ללמוד מספרים של

13 בסי' תל"ז שם ס"ק ה'.

14 שם ס"ק ט'.

15 סי' תל"ז סעיף ז'.

16 ס"ק ד'.

17 אך צע"ק דמהפר"ח שם משמע שבא לחלק בין בדיקת חמץ לספרים ולומר שבחמץ יש הפסד מועט, משא"כ בספרים הוא הפסד מרובה. ולא משמע שבא לומר שבטלית יש הפסד מרובה.

18 שם ס"ק י'.

חבירו בלא דעתו (כן פסק הרמ"א[19]), הוא משום שבבדיקת חמץ ההפסד הוא מועט וע"כ אין השוכר מקפיד לשלם כסף מועט זה. אבל בנוגע לספרים שההפסד הוא מרובה משום שחוששים שמא הדפים יקרעו מרוב השימוש בהם, אומרים שאין נח לבעלים שישתמשו בספרים.

ולכאורה צריך ביאור: זה שהמג"א לא כתב שהחילוק שהביא בין טלית לבדיקת חמץ הוא כדוגמת החילוק בין בדיקת חמץ לספרים, זהו משום שהטעם שבטלית (בגלל שההפסד מגיע לאחרי המצווה כנ"ל) פשוט לא שייך לגבי ספרים, מאחר וגם בהם המצווה היא **בשעת** השימוש ויוצא שההפסד מגיע בגלל המצווה עצמה. אבל מדוע לא כתב שהחילוק בין טלית לחמץ הוא שבטלית הבעלים יש הפסד מרובה ואילו בחמץ יש הפסד מועט (שזהו ביאורו של הפר"ח), כמו שכתב בנוגע לחילוק בין ספרים לבדיקת חמץ?

ואולי אפשר לבאר ע"פ ביאורו של החת"ס המובא לעיל (אות ד', באופן הב') שאין נח לבעלים שיעשו מצווה בממונם רק כאשר ההפסד הוא כה גדול **עד שמכלה את הקרן**, דאפ"ל שהמג"א כשביאר את ההבדל בין בדיקת חמץ לספרים כוונתו הייתה ג"כ שלא רק שבספרים יש חשש **להפסד מרובה** אלא יותר מזה שיש חשש **לכילוי הקרן לגמרי**. ולפי"ז יהיה מובן מדוע לא ביאר כך גם בטלית מאחר ואע"ג שבשימוש בה יש הפסד מרובה אעפ"כ לא שייך לומר בה שיש חשש **לכילוי הקרן**, ולכן ביאר את החילוק בין טלית לבדיקת חמץ באופן אחר כנ"ל.

ו.
ביאור הסתירה ע"פ דברי אדה"ז

והנה לכאורה אפשר לדייק מדברי אדה"ז שלמד את החילוק בין הדין בטלית לדין בנוגע לבדיקת חמץ באופן אחר מהמובא לעיל:

כתב אדה"ז בהל' ציצית[20]: "מותר להתעטף בטלית של חבירו שלא מדעתו וכו' אלא דאם מצא הטלית מקופלת צריך הוא גם כן לקפלה לאחר שיסירנה מעליו (שזהו כהפסק לעיל במחבר, אלא שמוסיף) דאם לא יקפלנה **יקפיד בעל הטלית**".

והנה לכאורה אפשר לדייק מדבריו, דמזה שכתב שהטעם שצריך לקפל את הטלית הוא משום שבעל הטלית מקפיד, ולא כתב שזהו משום שיש הפסד בכך לבעל הטלית, משמע שהטעם שצריך לקפל את הטלית הוא לא מטעם הפסד, אלא **רק בגלל שבעל הטלית מקפיד**, כלומר שמקפיד לקבל את הטלית באופן הראוי והמתקבל (וכלשון הרא"ש בחולין פרק ח סימן כו' "דאי לאו הכי לא ניחא ליה").

כמו הדין שאדה"ז מביא בהמשך דבריו שאינו קשור להפסד ממון "אבל לא יוצאינו מאותו מקום למקום אחר.. דלא ניחה ליה לאיניש שיטלטלו חפציו ממקום למקום"

19 בהגהה שם.

20 סי' י"ד סעיף ט'.

ועפ"ז אפשר לומר שסיבת ההבדל בין הדין בטלית לדין בבדיקת חמץ הוא, שבבדיקת חמץ היות ואומרים שנח לו לאדם לקיים מצווה בממונו לכן אין השוכר צריך להחזיר את דמי הבדיקה לשוכר. אבל בנוגע לטלית על אף החזקה הנ"ל מ"מ יש **סיבה צדדית** שמחמתה דווקא בנוגע לטלית אסור לגרום הפסד לבעליה ולכן צריך לקפל את הטלית, והסיבה היא משום שבעל הטלית מקפיד לקבל את הטלית באופן נאה.

וע"פ הדברים האלו יש לבאר בד"א עוד קושיא: דהנה כתב המג"א[21] שמה שאומרים שצריך לקפל את הטלית לאחר שימושה זהו רק כאשר השתמש בה ביום חול (וגם ביום חול א"צ לקפלה באותו אופן של קיפולה הראשון), אבל בשבת מותר להשתמש בטלית אפילו אם אין מקפלה כלל, וכן גם פסק אדה"ז בשולחנו02.

והסיבה לזה בפשטות היא משום שבנוגע לקיפול טלית בשבת יש מחלוקת מצד דיני שבת האם אפשר לקפל את הטלית לצורך יום המחרת. יש דעה אחת[22] שמחמירה לומר שאסור בשום אופן לקפל את הטלית, ואילו דעה אחרת[23] מקילה ואומרת שמותר לקפל את הטלית אע"ג שמקפל לצורך יום המחרת, ובלבד שלא יהיה קיפולה באותו אופן שהייתה מקופלת לפנ"ז. וע"כ פסק המג"א שאין צורך לקפל כלל את הטלית בשבת מאחר ויש בזה איסור לדעה אחת.

האשל אברהם לעומת זאת הביא בשם כנסת הגדולה שחולקים על דברי המג"א וסוברים שגם בשבת צריך לקפל את הטלית אלא שפשוט לא באופן קיפולה הראשון (וביום חול צריך לקפלה באותו אופן שהייתה מקופלת לפנ"ז). שזהו כנראה משום שפסקו כהדעה המקילה שמותר לקפל טלית בשבת באופן כזה[24], ולכן חל החיוב לקפל את הטלית כמו בכל יום חול.

והוסיף האשל אברהם להקשות על דברי המג"א דאם הטעם שצריך לקפל את הטלית הוא משום הפסד, א"כ מדוע מותר להשתמש בשבת בטלית ביודעו שלא הולך לקפלה, והרי מפסיד את בעל הטלית וכאשר יש הפסד אמרנו לעיל שבעל הטלית מקפיד ע"ז ואסור להשתמש בטלית?

וע"פ טעמו של אדה"ז יהיה מובן מדוע בשבת מותר להשתמש בטלית אע"ג שלא מקפלה, כי היות וכל הסיבה שצריך לקפל את הטלית היא משום **שבעה"ב מקפיד ע"ז**, א"כ אין שום בעייה להשתמש בטלית בשבת מאחר שאין בעל הטלית מקפיד בשבת לקבל את הטלית מקופלת.

21 בהל' ציצית שם, ס"ק ט'.

22 שו"ע אדה"ז סי' ש"ב סעיף ח'.

23 שם סעיף ט'.

24 וכן גם פסק אדה"ז כדעה המקילה, אלא שיש לומר דמה שפסק שלא צריך לקפל את טלית חבירו בשבת, הוא משום שאם בא האדם להחמיר על עצמו ולנהוג כדעה המחמירה לא נמנע זאת ממנו.

ז.
שימוש בספרים המונחים בביהכנ"ס

ומעניין לעניין באותו עניין:

בנוגע לשימוש בספרים המונחים בביהכנ"ס ללא קבלת רשות מהבעלים כתב במשבצות זהב[25]: "והעולם נוהגין בבית הכנסת כשמוצאין סידור תפילה וכדומה של חבירו שלוקחין בלא דעת בעליו, ואיני יודע היתר לזה ומאי שנא סידור מספרים דא ודא אחת היא, וטלית בביהכנ"ס הוא דשרי הא ספרים אף בביהכנ"ס אסור וכן סידור ומחזורים".

ולכאורה יש לעיין מה ס"ל לאדה"ז בעניין זה.

ואולי אפשר לדייק ממ"ש בהל' מציאה[26]: "אסור לילך **לבית חבירו** ולקרות מתוך ספרו שלא מדעתו אפילו הוא באקראי שמא הוא מקפיד פן יקלקלנו". דאפ"ל שכוונתו שרק בבית חבירו אסור להשתמש בספריו ללא נטילת רשותו אבל בספרים המונחים בביהכנ"ס אין כל בעייה להשתמש בהם, וצ"ע בזה.

ח.
הדין בספרים ובטלית בזמנינו

ויש להעיר, עד עתה נתבאר שבספרים אנשים מקפידים ביותר שלא יקרע הספר, ולכן אסור לשואל ספר להניח לאחר לקרא בו. אבל בטלית מותר לאדם להשתמש בטלית חבירו שלא מדעתו (רק שצריך לקפל).

אך בזמנינו כתבו הפוסקים, שכיום הדין הוא בדיוק להיפך. שבטלית המציאות מוכחת שרבים הם המקפידים שלא ילבשו טלית בלי רשותם[27], וכן כתוב בכה"ח סק"ד "ירא שמים ירחיק עצמו מזה מכל מה דאפשר". אבל בנוגע לספרים שבזמנינו הדפוס מצוי ואפשר לקנות ספרים חדשים בעד סכום מועט, ניתן לומר שהבעלים לא יקפידו להניח לאחר להשתמש בהם.

ט.
הצעת ספק בעניין הנ"ל

ולכאורה יש לעיין:

מה יהיה הדין באם החפץ ניזוק מחמת שארע אונס בידי המשתמש. כגון אם בחור לקח ספר של חבירו מצד זה "שמן הסתם היום ניחא ליה לאיניש" ונתקלקל או ניזק

25 בהל' ציצית שם ס"ק ז'.

26 סעיף כ"ז.

27 ויש עוד כמה סיבות מדוע היום בטלית אסור להשתמש שלא מדעת בעלים ואכמ"ל..

הספר מחמת שנאנס. **וכן בנוגע לטלית** כגון שמישהו ב077 לקח טלית מחבירו והטלית התקלקלה מרוב הדחיפות.

דהנה בפשטות הסברא נותנת שיש לו דין כמו "שואל" (כמ"ש הרמ"א בהלכות לולב תרמ"ט "והוי כשאול") וחייב באונסין.

אבל לכאורה ישנם כמה טעמים שמחמתם ניתן לומר שהמשתמש יהיה פטור (ומפני קוצר הזמן לא הספקתי לעיין בזה):

א) אפשר לומר שהיות והנזק ארע בשעת השימוש בספר או בטלית, נהיה לזה דין של 'מתה מחמת מלאכה' שבזה השואל פטור מאונס.

ב) עוד אפשר לומר שיש סברה לפטור אותו, כי הנה הובא לעיל דעת המחבר שאומרים "ניחא ליה לאיניש אפילו בהפסד ממון" שלכן המשכיר לא צריך להחזיר את הכסף של הבדיקת חמץ לשוכר. ואע"ג שיש החולקים על המחבר כמו הרמ"א, אבל אדה"ז פוסק בסימן תל"ז (ומסביר את זה יותר באריכות בקונטרס אחרון סק"ד): "שלענין הלכה יכול השוכר (בנידון דידן הבחור שלקח את הספר) **לומר קים לי כסברה הראשונה**" דהיינו שיכול לומר שהיות ולסברא הראשונה נח לבעלים להביא לו את הספר אף באם יארע הפסד ממוני, לכן היות והממון בחזקתו אי אפשר להוציא ממנו את הממון מחמת הסברא של השיטה הראשונה.

ג) עוד אפשר לומר שנפטור אותו מצד עוד סברה: יש שיטה (המחלוקת מובאת בגמרא ב"מ דף כט. וב"ק נו) ששומר אבידה נחשב **כשומר שכר**[28], כי נהנה מזה שבכך שעוסק בשמירת האבידה שהיא מצווה, נפטר עי"ז מלתת לחם לעני מחמת הכלל ש'העוסק במצווה פטור מן המצווה'. והרי כאן המשאיל עושה מצוה בזה

שהוא משאיל את הספר (שיש בזה מצוה כמ"ש לעיל, ומשא"כ חפץ רגיל שאין בזה מצוה) וא"כ יש לעיין האם המשאיל נחשב כמשכיר (שכמו שמשכיר מקבל כסף, כן גם המשאיל פה נהנה) ובמילא האדם שהשתמש בחפץ יחשב כשוכר ולא יהיה חייב באונסין, וצ"ע בכהנ"ל.

28 וכן נפסק להלכה טוש"ע ח"מ סי' רס"ז סעיף ט"ז.

דיוק ברש"י ד"ה 'ותפשוט מיהא'

הת' **יוסף יצחק** שיחי' **ארשינאוו**
תלמיד בישיבה

א.
דברי הגמ'

במסיכתין דף כ"ד ע"א מובא דעת ר' שמעון בן אלעזר שסובר שהמוצא אבידה במקום שהרבים מצויים שם הדין הוא שהרי אלו שלו. והטעם לזה הוא מפני שהבעלים מתייאשים מלמצא חפץ זה. בהמשך לזה הגמ' מסתפקת: א) האם רשב"א אומר דין זה רק במקום שרוב האנשים שם הם כותיים ורק אז הבעלים מתייאשים, או שאמר דין זה גם במקום שרוב האנשים הם ישראל? ב) האם חולקים רבנן על דעת רשב"א בא' מהמקרים הנ"ל? ג) כמו איזה שיטה נפסקה ההלכה?

והגמ' מנסה לפשוט את הספק הא' מברייתא: שכתוב בה שהמוצא אבידה במקום שרובו ישראל - חייב להכריז. ואילו במקום שרובו כנענים - אינו חייב להכריז. ולכאורה ברייתא זו שנויה כשיטת רשב"א "דאזיל בתר רובא" הרי משמע שאמר את דינו רק בנוגע למקום שרובו כנענים ולא במקום שרובו ישראל! אך הגמ' דוחה זאת, דאפ"ל שברייתא זו שנויה כשיטת רבנן. ולפי"ז הגמ' מציעה דאפשר לפשוט את הספק הב', שרבנן סוברים בנוגע לרוב ישראל שחייב להכריז ואילו בנוגע לרוב כנענים - הרי אלו שלו.

ב.
דיוק ברש"י

והנה רש"י ד"ה "ותפשוט מיהא" כתב ע"ז: "מקצת משאלותיך, דמודו רבנן ברוב כנענים ופליגי ברוב ישראל". הרי משמע מדבריו דאם נאמר שהברייתא היא כדעת רבנן, נאמר גם שרשב"א חולק על רבנן ברוב ישראל וסובר שהדין הוא ש"הרי אלו שלו" ולכארה מנא לן הכרח זה?

ודוחק לומר שרש"י מתכוון דאפשר לומר שפליגי ברוב ישראל, והיינו בדרך ספק. דבפשטות משמע מדבריו דאמרינן דודאי פליגי רבנן על רשב"א ברוב ישראל, וצ"ע בזה.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

שיטת רש"י בעניין מציאה בביתו של המשכיר

הת' **לוי** שיחי' **ארשינאוו**
תלמיד בישיבה

א.
מחלוקת רש"י ותוס' בקושיית הגמ'

איתא במסכתין דף כה: במשנה: "אם היה משכירו לאחרים (את הבית) אפי' מצא (אדם אחר) בתוך הבית הרי אלו שלו". ומקשים ע"ז בגמ'[1] "ואמאי, ליזיל בתר בתרא". ומביאים לזה הוכחה מהדין שהמוצא מעות בשוקי ירושלים בשעת הרגל מחזקינן שמעות אלו מעות מעשר הן (ולא אומרים שנלך אחר רוב המעות שמצויים בשוק במשך השנה שהם מעות חולין) משום ששוקי ירושלים עשויים להתכבד בכל יום.

מסביר רש"י[2]: "סתם שוכר בית כשהוא יוצא מחפש כל זויותיו ונוטל את שלו ויוצא, ונימא האחרונים שכחוהו שאילו הראשונים שכחוהו כבר מצאו האחרונים". בפשטות רש"י מסביר ששאלת הגמ' היא שבדיוק כמו שבנוגע לשוקי ירושלים אומרים שהיות והשווקים עשויים להתכבד בכל יום לכן חייבים לומר שהמעות שמוצאים הם מעות שנפלו שם לאחרי הכיבוד, ובמילא מובן שהם מעות מעשר כי בשעת הרגל העולי רגלים מביאים איתם מעות מעשר לאוכלם בירושלים, ומעות אלו הם רוב המעות המצויים בשעת הרגל בירושלים, וא"כ כנראה המעות שנפלו לאחרי הכיבוד בשעת הרגל הם מעות מעשר. כן גם בנוגע למציאה שנמצאה בביתו של משכיר נאמר שהיא של האדם האחרון שדר שם שהוא השוכר האחרון, דאם חפץ זה נאבד מהשוכר שקדם לו היה השוכר האחרון מוצא אותו.

תוס'[3] לעומת זאת חולק על רש"י ומסביר שמדובר במשנה שהשוכר דר עם הבעה"ב. והשאלה 'ליזיל בתר בתרא' היא שכנראה החפץ של הבעה"ב, היות והשוכר שדר בבית כיבד את הבית וחיפש חפציו והלך לו, לכן מחזקינן שהמציאה של הבעה"ב היות ונשאר בבית אחרון לאחרי הכיבוד, דוגמת הדין בשווקי ירושלים.

ב.
קושיות האחרונים

והנה מצינו בדברי האחרונים מספר קושיות על דברי רש"י:

1 כו.

2 ד"ה 'הכי נמי'.

3 ד"ה 'וניזל בתר בתרא'.

א) המהרש"א[4] מקשה מדוע צריך רש"י להגיע למה שאומר בהתחלה שסתם שוכר בית מחפש כל זויותיו, דלכאורה מספיק פשוט לומר שאם החפץ היה של השוכר הראשון היה האחרון מוצאהו ולכן צ"ל שהחפץ נאבד מהשוכר האחרון כמו שאומרים לגבי שוקי ירושלים שהולכים 'בתר בתרא'[5]?

ב) המהר"ם[6] מסביר שתוס' למד באופן שונה מרש"י את שאלת הגמ' משום שהיה קשה לו על רש"י הרי גם השוכר האחרון מחפש ומכבד את הבית כשיוצא, וא"כ איך נאמר שהשוכר האחרון איבד את החפץ (אם בודק את הבית לפני יציאתו)?

ג) ועוד הקשה המהר"ם[6] דלשיטת רש"י לא יתיישב מה שהגמ' מתרצת בסמוך שמדובר בשעשאו פונדק לג' כותים ולכן הרי אלו שלו משום שאין חיוב השבה לגוי, דלכאורה מספיק לתרץ שמדובר בכותי אחד ואעפ"כ אין חיוב להחזיר?

[אך באמת נראה לומר שקושיא זאת האחרונה לא הוי ממש קושיא על רש"י, משום שרש"י פירש בסמוך[7] דהסיבה לזה שנקטנו ג' כותים היא משום שגם בתשובה הקודמת בגמ' נקטנו שמדובר **בג'** ישראל ולכן נקטנו גם פה ג', אע"פ שהוא הדין בכותי א'].

ג.
ביאור המהר"ם שיף

והנה מצינו בדברי המהר"ם שיף[8] שביאר את שיטת רש"י:

הסיבה לכך שרש"י צ"ל בהתחלה שסתם שוכר בודק את הבית כשיוצא היא משום שפרט זה **הוא מה שגורם** לזה שנדמה את המקרה של שוקי ירושלים, שבדיוק כמו ששם מכבדים בכל יום כן גם כל שוכר בודק אחריו (וע"כ אין את הקושיא של המהרש"א[9]). ולכן כמו שבשוקי ירושלים אומרים שהמעות שנמצאו נפלו לאחר הכיבוד, כן גם אצלינו נאמר שהחפץ של השוכר האחרון **משום שנמצא לאחרי שהשוכר הראשון בדק את הבית** ובטח שהמציאה לא שלו. אלא שא"כ נשאלת השאלה איך נאמר שהמציאה של השוכר האחרון הלא גם הוא בדק את הבית לפני יציאתו? אלא **בעל כרחינו לומר** שאע"פ שבדק את הבית מ"מ ארע מקרה ושכח את החפץ לפני יציאתו שכח חפץ במקום גלוי (שזהו התשובה לשאלה הא' של המהר"ם). ובכדי שלא נקשה שאפשר גם לומר

4 ד"ה 'בפרש"י בד"ה ה"נ'.

5 אבל באמת צ"ע קצת בקושייתו דמי אמר שהשוכר האחרון היה מוצא את החפץ, דזהו לכאורה מוכרח רק אחרי שאומרים שכל שוכר בודק את הבית בשעת היציאה? ונראה שס"ל למהרש"א דגם ללא חזקה זו הגיוני שהשוכר האחרון ימצא את החפץ (אע"ג שלאו דווקא בודק את הבית ביציאתו), ולכן עדיף לתלות את האבידה בשוכר האחרון. אלא דא"כ אי"ז קושיא של ממש דאפ"ל שרש"י לא ס"ל שללא חזקה זו נאמר שהשוכר האחרון ימצא את החפץ.

6 ד"ה 'תוד"ה וניזל'.

7 ד"ה 'שלושה עכו"ם'.

8 ד"ה 'ברש"י בד"ה הכי נמי'

9 דלסברת המהרש"א (כנ"ל הע' 5) על אף שהגיוני לומר שהשוכר האחרון ימצא את החפץ, מ"מ לא הוי דומיא דשוקי ירושלים ששם בטוח כיבדו את המקום ולכן אומרים שהוי של 'בתרא', וא"כ אין משם הוכחה לנידו"ד.

שהשוכר **הראשון** לאחרי בדיקתו שכח את החפץ במקום גלוי, לכך כתב רש"י דאם השוכר הראשון היה שוכח חפץ במקום גלוי היה השוכר האחרון מוצאו, אלא ודאי דמוכרחינן לומר שחפץ זה נאבד מהשוכר האחרון. ועפ"ז מתורצות קושיות האחרונים.

בנוגע לשיטת התוס' מבאר המהר"ם שיף מדוע תוס' למד אחרת מרש"י כי:

א) "שאינו דומה ממש לשוקי ירושלים" (ז"ל המהר"ם שיף). ולכאורה כוונתו להקשות דלרש"י הסיבה שתלינן שהחפץ הוי של השוכר האחרון היא משום דאמרינן ששכח את החפץ בגילוי, וענין זה לא מצינו ב'שוקי ירושלים' וא"כ מהו הדמיון בין המקרה שלנו לשווקים?

ב) לעיל בגמ' אמרנו שבמקרה שהחפץ היה 'שתיך' דהיינו שהעלה חלודה רבה, אמרינן דהחפץ היה של אמוריים והם הטמינהו, וא"כ לשיטת רש"י היה אפשר לומר שהמשנה מדברת בד'שתיך' ובמילא לא היה קושיא 'ליזיל בתר בתרא' מאחר והחפץ כנראה היה של אמוריים ולכן 'הרי אלו שלו'[10]?

אך לכאורה אפשר לומר שאין קושיות אלו קושיות של ממש על שיטת רש"י (ואפשר שזוהי גם כוונת המהר"ם שיף, דרק מסביר מדוע **ניחא** ליה לתוס' לפרש אחרת):

בנוגע לשאלה הא' ניתן לתרץ דהדמיון לשוקי ירושלים לא בא להסביר מדוע **הוי החפץ של השוכר השני** (שזהו משום דאמרי' דבעל כרחינו לומר ששכח חפץ בגלוי כנ"ל), אלא מדוע **לא הוי החפץ של השוכר הראשון**, שזהו מאחר דאם אכן החפץ היה שלו, היה השוכר השני מוצא בחיפושו חפץ זה, בדוגמת שוקי ירושלים דלאחר הכיבוד תלינן בבתרא, וא"כ ה"נ תלינן בשוכר האחרון. (אלא שאעפ"כ אפ"ל **דניחא** להו להתוס' לפרש באו"א, כדי שהדמיון לשוקי ירושלים יהיה בכל הפרטים, דלרש"י הפרט הזה דאמרי' דכנראה השוכר האחרון שכח חפץ בגלוי לא נמצא בדין של שוקי ירושלים, וא"כ אין לזה הוכחה).

ובנוגע לשאלה הב', גם זו אינה **ממש** שאלה דהלא משני הגמ' שפיר באופן אחר (אלא **דניחא** ליה להתוס' כנ"ל, לפרש באופן כזה שא"א לתרץ על הקושיא שמדובר בדשתיך).

ד.
ביאור בד"א בשיטת רש"י

אך לכאורה אפשר לבאר בד"א שיטת רש"י באו"א[11] :

יש חזקה בשכירות ש'סתם שוכר בית כשהוא יוצא מחפש כל זויותיו ונוטל את שלו ויוצא'. ומזה שבפועל רואים שנאבד חפץ לא' השוכרים, **בעל כורחינו** צריך לומר שא' מהשוכרים לא הוי שוכר רגיל והוא לא בדק את הבית בשעת יציאתו וממנו נאבד חפץ

10 וראה במהר"ם שיף מדוע אי"ז קשה לתוס'.

11 וראה עוד ביאור בזה בבית אהרן.

זה. אלא שעדיף לומר שרק א' מהשוכרים לא הוי שוכר רגיל, דעדיף כמה שפחות למעט בחזקת שכירות[12] ובמילא אם נאמר שהשוכר הראשון לא היה שוכר רגיל וממנו נאבד החפץ, אזי נצטרך לומר שגם השוכר האחרון לא היה שוכר רגיל שלכן לא חיפש בבית ולא מצא את אבידת השוכר הראשון. ולכן עדיף לומר שרק השוכר האחרון היה שוכר לא רגיל וממנו נאבד החפץ. וזהו ב' הפרטים שכתב רש"י דתחילה כתב שלשוכר יש חזקה שמחפש בבית, ולבסוף מסביר מדוע נאמר שדווקא השוכר האחרון לא היה שוכר רגיל כנ"ל.

והרווח בביאור זה הוא, דלפי ביאור המהר"ם שיף יוצא שאע"פ שיש חזקה בשוכר שבודק את הבית ומחפש בכל זויותיו **לפני שיוצא** שמזה רואים עד כמה שמקפיד שלא ישאר דבר בבית, אעפ"כ אומרים ששכח חפץ בגלוי בבית, שזהו קצת לא חלק (אף שיכול להיות שארע מקרה ושכח, שלכן אין ממש בעייה בדבריו). אבל לפי הביאור הנ"ל יוצא שמאוד הגיוני ששכח חפץ מאחר ובעל כרחינו אומרים דכנראה לא בדק את הבית. אלא שהדוחק שבביאור זה על פני ביאורו של המהר"ם שיף הוא שיש יוצא מן הכלל בחזקת שכירות (על אף שגם זה מאוד הגיוני שיש שוכר שלא בודק את הבית לפני יציאתו[13]).

וכן קושיות האחרונים המובאים לעיל (אות ב') אינם קשים: א) קושיית המהרש"א[14] ניתן לתרצה כפי שתירצה המהר"ם שיף (לעיל אות ג'), שזהו מתאים גם לביאור זה. ב) וקושיית המהר"ם הראשונה פשוט שאיננה קושיא כלל לביאור זה מאחר ובאמת אומרים שהשוכר האחרון לא חיפש[15].

12 וראה עד"ז באור שמח הל' גירושין פי"ג הכ"ח דכתב שיש חזקה לאדם שלא מאבד חפץ וכאשר מאבד הוי חידוש. ולכן כל שנוכל למעט במקרים שאדם איבד חפץ ממעטינן ולא אמרי' שאיבד, עי"ש. ועד"ז אצלינו בחזקת שכירות כבפנים.

13 וכמו שבנוגע לאבידה (כנ"ל בהע' הקודמת) אומרים שזהו יוצא מן הכלל למרות החזקה.

14 אי"ל דלביאור המובא בפנים כלל אי"ז קושיא כי פרט זה נצרך בכדי שלא נאמר שהשוכר ראשון איבד את החפץ (כי עדיף למעט בהיפך החזקה כנ"ל בפנים), מאחר והמהרש"א מציע ביאור אחר ברש"י כנ"ל בהע' 5, וע"כ צריך להגיע לתירוצו של המהר"ם שיף שדוחה את ביאורו של המהרש"א.

15 ובנוגע לקושייתו האחרונה, הובא לעיל בפנים תירוצה באות ב'.

דיוק בקושית המפרשים ב'והבשר' לרבות עצים ולבונה

הת' **שלום דובער** שיחי' **גאלדבערג**
תלמיד בישיבה

במסכת פסחים דף ל"ה ע"א מובא שמהמילה "והבשר" שבפסוק[1] "והבשר אשר יגע... והבשר כל טהור יאכל בשר" מרבים עצים ולבונה. ורש"י[2] מסביר שהריבוי הוא מ"והבשר" השני בפסוק. והקשה המלא רועים והרש"ש שלכאורה זה סותר לגמרא בדף כ"ד ע"ב שאומרת בפירוש שהריבוי הוא מ"והבשר" הראשון?

והנה בתוס' חכמי אנגליה הובא שאלה זו אלא שבאופן הפוך, שהשאלה היא על דף כ"ד ע"ב: שמרבים עצים ולבונה מ"והבשר" הראשון, והרי בדף ל"ה ע"א מרבים מ"והבשר השני" (כפי' רש"י)?

ולכאורה נראה יותר לומר כמו התוס' חכ' אנגליה שאם אכן תהיה שאלה, השאלה היא על דף כ"ד ולא על פי' רש"י בדף ל"ה (כפי שהקשו הרש"ש והמלא רועים) שהרי בחולין[3] כתוב מפורש שהריבוי הוא מ"והבשר" השני.

וכן רואים גם בצל"ח בפסחים ששאלתו היא כשאלת תוס' חכמי אנגליה הנ"ל. וראה שם שאף היטיב לתרץ קושיא זו.

1 ויקרא ז,יט.

2 ד"ה "והבשר".

3 ל"ו ע"ב.

לשיטתיהו דרב ושמואל בשם מבעה

הנ"ל

א.
קושיא בדברי כ"ק אדמו"ר

איתא במסכת בב"ק (ג:) "מאי מבעה רב ושמואל רב אמר מבעה זה האדם ושמואל אמר מבעה זה השן"

והנה כתב רבינו[1] אשר במחלוקת רב ושמואל יש לכל אחד את השיטה שלו: רב נצמד לפירוש המילולי של המילה בפסוק, ושמואל נצמד לתוכן הכללי היוצא מהפסוקים. ולכאורה כאשר נעיין בגמרא שלנו נראה בדיוק להיפך:

רב סובר שמבעה זה האדם דכתיב "אם תבעיון בעיו", ומפרש רש"י "אלמא באדם כתיב בעיו". בפשט המילולי של מילת 'בעיו' אין שום שייכות לאדם (ואפשר לומר שבקשה שייכת לחי צומח ואף לדומם ע"ד שמצינו בדברי רז"ל[2] "מים תחתונים בוכים אנן בעינן למהווי קדם מלכא קדישא") רק בפשט התוכני של הפסוק מובן שלא מדובר כאן על דומם אלא על אדם – מדבר. גם יש לדייק זאת מלשון רש"י "אלמא באדם כתיב" כו' שמשמע ש**לכאורה** זה הפשט, משא"כ לפי שיטתו של רב שאמור להיות הפשט המילולי ולא **משמעותו** הכללית של הפסוק (שמדבר על אדם) וכאן רב לומד מהפסוק שמבעה זה אדם זה לא מילולית מהפסוק אלא פשוט **מובן מהפסוקים** שזה אדם.

שמואל סובר שמבעה פירושו - שן, כדכתיב "נבעו מצפוניו – מאי משמע כדמתרגם ר' יוסף אתגלין מטמרוהי" (וזה השן, שמתגלית ומתכסית). הוא כן נצמד לפשט המילולי שכן נבעו **בתוכנו ובמשמעותו** (וכל שכן בתוכן הכללי של הפסוקים) אין שום שייכות לשן. ורק מילולית – שפירושה המילולי של המילה נבעו זה גילוי, אז משמע שמבעה זה שן כי גילוי שייך בשן וכן מדויק מלשון רש"י "אלמא נבעו לשון (מילולית) גילוי" (- שזה שן). (ואע"פ שאפשר לומר בדוחק שגם זה יהיה שיטתו כל עוד אין זה הפשט המילולי של הפסוק. עדיין צ"ע לשיטת רב שבכלל לא נצמד לפירוש המילולי. וגם

1 לקוטי שיחות חלק ט"ז ע' 1 ואילך: "דער ערשטער – רב – נעמט אלס עיקר דעם ווארט (אדער ווערטער), הגם אז לפי"ז איז ניט גלאט דער תוכן הענין; דער צוויטער – שמואל – איז מכריע לויט תוכן הענין פון די פסוקים כאטש אז לפי זה איז ניט גלאטיג דער טייטש פון דער ווארט (אדער ווערטער)". (רב לוקח בתור עיקר את המילה (או המילים) אע"פ שלפי זה לא 'חלק' תוכן הענין משא"כ שמואל בדיוק הפוך – הוא נצמד לתוכן הענין של הפסוקים למרות שלפי זה פירוש המילה (או המילים) אינו 'חלק').

2 תיקוני זהר ת"ה (י"ט,סע"ב) ת"א (פ,א). בחיי ויקרא ח,י"ג. (ביאור נאה ע"ז תמצא בשיחת כ"ק אדמו"ר, פורים תשל"ב. שיחות קודש עמוד 522).

מלשון השיחה משמע ששמואל צריך ללמוד זאת מכללות הפסוקים ולא מלימוד סתמי של "לאו כפשוטו").

וצ"ע דלכאורה זה היפך דברי כ"ק אדמו"ר. שיוצא שרב לא נצמד לפשט אלא לכללות התוכן. וגם שמואל לא נצמד לתוכן הכללי אלא לפשט.

ב.
התירוץ בדרך אפשר

לכן נראה לתרץ בכמה אופנים:

א) אפשר לומר שכוונת הרבי היא רק כאשר חולקים בפירוש **הפסוקים** (דלכאורה זה לשונו הק' "לויט די תוכן... פון די פסוקים...") וב'תוכן כללי' של השיחה כתוב "מה מכריע בפירוש **הפסוקים**", אך מהסתכלות בהערות[3] רואים שיש גם התייחסות בקשר לענינים בש"ס וא"כ זה דחוק.

ב) נראה יותר להסביר את דברי רבינו באופן אחר. בשונה ממה שהבנו לעיל שרב נצמד לפשט **המילולי** של הפסוק, ולא למשמעותו הכללית, יש לומר, שאכן, רב לומד לפי הפשט **הפשוט** של הפסוק, וכן לפי **משמעות** הפסוק, וזה הכוונה בדברי הרבי "דעם ווארט" פירוש, את הפשט הטכני והקרוב ביותר של הפסוק. ושמואל שאמרנו שלומד מה**תוכן הכללי** היוצא מהפסוקים, אין הכוונה שלומד מה**פשט** של תוכן הפסוקים אלא הפירוש הוא שהוא נוטה ללמוד באופן עמוק יותר לרוחב הענין, וזה הכוונה בדברי הרבי "תוכן הפסוקים" הסתכלות רחבה יותר. (במילים אחרות – רב נצמד לפשט ושמואל יותר מתרחק מהפשט). וא"כ מובן שזה שרב לומד מ'תבעיון' – שמילולית פירושו "תבקשו" והכוונה כאן הוא לבני אדם[4][5], ולכן כשהתנא אומר מבעה הוא מתכוון לאדם. אך שמואל שלומד מ"נבעו מצפוניו" נבעו מילולית פי' **נתגלו** ואין בתוכן הפסוק שום שייכות לשן. אך בתוכן המילה גילוי נמצא השן, וכמו שמפרש התפארת ישראל: "השן שמבקשת ומגלה הצפונות" ("נבעו מצפוניו"), ולכן נקט שן.

ג) ועפ"ז אפשר גם לתרץ בפשטות יותר: הרבי אומר[6] שלשון הקודש היא לשון ברורה ותרגום הוא פחות ברור. והנה, רב שמסתכל על הפשט הפשוט הולך לפי לשון הקודש ש"בעיה" היא בקשה "אם תבעיון בעיו" ולעומת זאת שמואל שחותר יותר לעומק ופחות מתייחס לפשט המילולי הולך לפי התרגום "כדמתרגם רב יוסף".

3 הערה 11 ובשוה"ג.

4 וכבר לא קשה ברש"י שכתב "אלמא באדם כתיב", אדרבא, משמעות הפסוק הוא גבי אדם.

5 הנ"י כתב: "אם תבעיון כו' גבי ישראל הוא דכתיב" ויש לומר שהרי דין ההיזק של אדם שייך רק בישראל ונקרא אדם כי "אתם (ישראל) קרואים אדם".

6 לקוטי שיחות ח"ב ע' 393. וראה ספר הליקוטים להצ"צ אות ת' ע' שכ"ט (שתרגום הוא בחי' אחור ללה"ק שהוא בחי' פנים) ובהנסמן שם. להעיר מלקו"ת לשה"ש יג,ד שהתרגום ענינו הוא פי' הלה"ק ויש לומר ענין זה גם כאן וק"ל.

בעניין ליל שימורים

הת' **שאול** שיחי' **גאלדמאן**
תלמיד בישיבה

א.

בפרשת בא מצווה הקב"ה את בני ישראל בנוגע לליל השימורים (י"ב כ"ב): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר". הסיבה לכך שהקב"ה אסר על בני ישראל לצאת מפתח ביתם כתובה בדברי רש"י על הפסוק: "שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע, ולילה רשות למחבלים היא". כלומר, שבעקבות המשחית שמסתובב בבתי המצרים באותו לילה, נצטוו בני ישראל לסמן את משקוף ביתם בדם ולא לצאת מהבית עד לסיום המכה.

והנה, במדרש רבה נאמר[1]: "והרבה מהם היו מקבלים עליהם למול. אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח, גזר הקב"ה לד' רוחות העולם ונושבות בג"ע ומן הרוחות שבגן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח... נכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שאנו עייפים מן הריח. היה אומר להם הקב"ה אם אין אתם נימולים אין אתם אוכלים.. מיד נתנו עצמם ומלו"[2].

ואכן, גם רש"י בפשוטו של מקרא שמילת בני ישראל התקיימה בליל פסח עצמו, וכלשונו (שמות י"ב ו'): "דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה, שנאמר מתבוססת בדמיך".

ודבר זה צריך בירור, דהיאך יצאו בני ישראל מביתם חרף הציווי המפורש שניתן להם מהקב"ה שלא לצאת עד הבוקר מפתח הבית? (ביחוד קשה לפי דברי המדרש שכותב "נכנסו כולם אצל משה" – דמפורש שיצאו מביתם).

להעיר, שב'עמק דבר'[3] ביאר שציווי זה נאמר אך ורק לזקני ישראל ולא לכל העם, ובלשונו: "אלא צריך לפרש דזה גם דיוק דווקא לזקני ישראל ולא לכל ההמון" ומכריח הוא זאת מכמה סיבות ע"ש. ולפי דבריו לא קשה קושיא הנ"ל כלל, שהרי בני ישראל לא צוו כלל על היציאה מביתם אלא רק שאר זקני ישראל.

אך דוחק לפרש כן שהרי לא מצאנו כלל מעין דברים אלו אצל שום מפרש.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

1 שמות רבה, פ' י"ט ה'.

2 ראה בלקו"ש חלק י"ז עמ' 125 ביאור נפלא על מדרש זה.

3 להנצי"ב וואלאזין.

סיכום הביאורים וביאור בדא"פ בפרק מ"א בתניא

הת' **לוי יצחק** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

הקדמה

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב החמורים באיגרת[1] בנוגע להרחבת הביאורים והדיבורים בלימוד התניא. אלא שבד בבד עם זה מדגיש שם ש"..אם זה בעניני עבודה.. אז יכולים להרחיב הדיבור בלימוד התניא..עם היות שאין זה הכוונה האמיתית בהדברים האלו.."

וע"פ איגרת זו נאמר גם בענייננו, בקשר לפרק מ"א בתניא, שאע"פ שאין אנו יכולים לדעת מהי כוונת האדמוה"ז בדבריו בתניא, הרי שאם זה בעיני עבודה – ובפרט בפרק מ"א שהוא **ראשית העבודה ועיקרה ושרשה** – הרי יכולים להרחיב הדיבור.

וזאת למודעי, שאין כוונתי אלא לסכם הביאורים הנצרכים בדרך הפשט ולחדד מספר נקודות עיקריות, וחלק ניכר אכן מיוסד על דברי הרבי בשיחותיו וביאורי החסידים לדורותם, ולא באתי אלא לפשוטו של מקרא.

עם זאת, לא הארכתי כ"כ בענינים המבוארים בארוכה בספרי הביאורים, וכן גם מה שכן הבאתי ה"ז על קצה המזלג כי אכן ישנם על קטע זה ריבוי פירושים וביאורים מרבותינו נשיאנו ומהחסידים לאורך הדורות, ולא באתי אלא לפשוטו של מקרא.

כן יתכן שטעיתי בהבנה באי אלו מקומות, וע"כ אשמח אם יעירו לי ויאירו את עיני על כך.

א.
בירור פרטי הענינים בריש הפרק

הנה בפשטות ישנם פה שלושה חלקים עיקריים בפרק, והם:
א) הצורך בלעורר את היראה הטבעית: ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושרשה. והוא כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב. אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב ולפחות צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ"ה הקב"ה כנ"ל שתהא בהתגלות לבו או מוחו עכ"פ

1 התמים עמ' 294.

ב) האופן על ידו ניתן לעורר יראה זו: דהיינו להתבונן במחשבתו עכ"פ- 1) גדולת א"ס ב"ה ומלכותו (אשר היא א. מלכות כל עולמים עליונים ותחתונים ו ב. איהו ממלא כל עלמין ו ג. סובב כל עלמין וכמ"ש הלא את השמים ואת הארץ אני מלא) 2) ומניח העליונים ותחתונים ומייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל ועליו בפרט כי חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם 3) והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו להיות מלך עליו ולעבדו ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד. 4) והנה ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו כראוי.

ג) והמסקנא היוצאת מכל[2] הנ"ל היא: **ועל כן צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך**

דהיינו שבפשטות משמע לכאורה כך -

א) דקיום-מצות סתמי (אפי' מתוך רגש אהבה ויראה) עדיין לא מספיק, אלא נצרכת כאן בהתחלה לכה"פ התעוררות (היינו שתהיה בהתגלות, בלב או עכ"פ במוח) של היראה טבעית המסותרת (שכל קיום המצוות ועבודת ה' - כולל 'ועשה טוב - יגיעו מצידה, כי היא 1) ראשית הכל, 2) העיקר של הכל, ו- 3) השרש להכל), ולכן גם אח"כ במשך העבודה צריך תמיד לזכור זאת.

ב) באופן התעוררות היראה הזו 4' שלבים: התבוננות ב-1) גדולת א"ס ב"ה ומלכותו. 2) בזה שה' מניח העליונים ותחתונים וכו'. 3) קבלת המלכות מצד היהודי. 4) התבוננות בזה שה' ניצב עליו ומביט וכו'.

ג) המסקנא דהד' שלבים הנ"ל היא: עבודה באימה וביראה כעומד לפני המלך.

ב.
שאלות וסתירות בפשט הפרק

וא"כ צריך להבין:

1. מהי אכן הסיבה לכך שקיום מצות מתוך אהבה ויראה לא מספקים, אלא צריכים לעורר יראה גם ל'ועשה טוב'? כלומר - שהרי כן מדובר כאן על אדם שיש לו קבלת עול לה' והוא לא פורק עול ח"ו, כמו שהאלטער רבי מדגיש "**כי אף** שהיראה היא שורש לסו"מ והאהבה כו'" היינו שמדובר (אפי') על אחד כזה שירא מה' ומצד זה הוא סר מרע, שזאת אומרת שאי אפשר לומר לגביו שהצורך ביראה הטבעית היא בכדי שיסור מרע ולא יעבור על ציווי ה', שהרי הוא כבר ירא שמים. אז מה באמת חסר אצלו שלכן צריך הוא ליראה גם לועשה טוב?

2. ונניח שהוא כן צריך היראה גם לועשה טוב - צריך להבין מדוע באמת דווקא היראה (הטבעית) היא הראשית, העיקר והשרש?

2 ראה לקו"ש ח"ה עמ' 296 שזו מסקנת שתי השלבים 2 ו-4.

3. ובעיקר - מהי היראה המדוברת כאן?

שהרי מפשטות הענינים משמע לכאורה שהיראה אליה האלטער רבי חותר היא זו שאיתה מסיים ואומר "והנה ה' ניצב עליו.. ומביט..ובוחן..וע"כ צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך", וכמו שמשמע מהמשך הפרק וגם מסוף פרק מ"ב שזו יראה מה' כמו שיראים מאדם המסתכל על כל המעשים והמחשבות וכו'. אז אפילו אם נניח שזו הכוונה - מילא לומר שזו ההתחלה של כל העבודת ה' זה לא ממש מופרך[3], אבל מה הפשט שזה **העיקר** של כל העבודה וגם מה שיביא וממנה ימשכו כל שאר הענינים בעבודת ה'?! (וכן א קלאץ קשיא – אם כבר מדובר על היסוד של העבודת ה' למה זה לא מוזכר **בתחילת** ספר התניא אלא רק באמצע לקראת הסוף בפרק מ"א?)

ומצד שני – ליראה זו קורא האלטער רבי כאן "יראה **טבעית**", והיתכן לומר על יראה שיראים מאדם (או מלך) המסתכל עלי שזו יראה **טבעית**?

4. ובכלל אם הנקודה כאן היא היראה מה' הניצב עליו וכו' אז למה האלטער רבי לא אומר רק שבשביל לעורר את היראה הטבעית מספיק לחשוב על זה שה' מייחד מלכותו וניצב עליו וכו'? במילים אחרות מה מוסיפה ההתבוננות בגדולת א"ס ב"ה ומלכותו [4]?

3 כי בתחילת העבודה לאו דווקא שהאדם עובד את ה' בפנימיות, ויתכן שיצטרך ליראה כזו שתגרום לו לעבוד את ה', עכ"פ בחיצוניות.

4 ולהעיר, שבזה ישנם כמה אפשרויות, מהם גם כמה שמובאות בספרי הביאורים על התניא, אבל לענ"ד לכאורה הם דורשות ביאור או עכ"פ לא ממש גלאט, ומהם:

א) לומר שזו התבוננות רגילה שמעוררת יראה באדם מצד גדלות ה' זה לכאורה מושלל, כי 1) לכך נדרשת התבוננות בהעמקת הדעת וכו', ובנדו"ד מודגש "במחשבתו עכ"פ". ו-2) כנ"ל, שמוכח מהמשך העניין בפרק הזה גופא שעיקר היראה היא מכך ש"ה' מניח העליונים והתחתונים כו'..והנה ה' ניצב עליו כו', ולא מההכרה בגדולת ה'. וראה ריש פמ"ג, ששם אומר על היראה המדוברת אצלנו שעלי' נאמר "אם אין יראה אין חכמה", בשונה מיראה מצד גדלות ה' עלי' נאמר "אם אין חכמה (התבוננות) אין יראה.

ב) לומר שכוונתו היא ליראה תתאה בבחינת גדלות (כמבואר בריש פמ"ג שיראה תתאה גופא ישנה בבחינת קטנות, כשמתעוררת מצד המחשבה על כך ש ה' מניח הכל וניצב עליו וכו', ויש יראה שהיא בבחינת גדלות, כשנמשכת מההתבוננות בגדולתו ית' איך שמחיה את כל העולמות כו') - לכאורה דוחק הוא, היות ובפשטות כאן מדובר על היראה תתאה הפשוטה והבסיסית שנצרכת לכל אחד בעבודתו, שלזה מספיקה גם יראה בבחי' קטנות.

ולהעיר גם, שבנוגע ליראה בבחי' גדלות מזכיר רק את העניין דממלא כל עלמין, ולא את הענין דסובב כל עלמין, ומשא"כ אצלנו.

ג) ולכאורה א"א גם לומר שעניינה הוא להפליא את זה שה' למרות גדולתו מניח את הנבראים העליונים והתחתונים ומייחד עלינו מלכותו, כי הרי בהתבוננות הנ"ל בסובב כל עלמין לכאורה דווקא מודגש שה' הוא למעלה מהנבראים העליונים ותחתונים, וא"כ מהי ההפלאה בכך שה' מניח את כל הנבראים, הרי כולם בהשוואה לפניו?

ד) אכן יש עוד אופן הנלמד בפשטות וכ"ה בכמה ספרי ביאורים (ראה משכיל לאיתן להרה"ח ר' יקותיאל גרין) – שענין התבוננות זו היא בכדי לדעת מיהו מלך זה, שהוא – מלך על כל העולמות וכו', וככל שגדלה ידעתי בו כך גדלה גם יראתי ממנו.

אולם לכאורה גם כאן –אף שאי"ז כלל קושיא, אבל אי"ז כ"כ גלאט - אם הנקודה היא להכיר בגדלותו ית', מדוע מדגיש דווקא את ענין "ומלכותו", הרי גדולתו היא הרבה למעלה מכך ש"מלכותו מלכות כל עולמים", ומה מוסיפה כאן הנקודה של המלכות?

ואם כי בסוף דבריו מציין שהענין דממלא וסובב הוא ענין בסיסי באמונת בנ"י בה' (וכמובאר בארוכה בד"ה כי תשא תשי"א), ולפי"ז (יתכן שכוונת ה'משכיל לאיתן היא גם לכך) שענין ההתבוננות הוא לעורר באדם את האמונה שלו בה' שאכן כאן בענינו נדרשת שתהי' בהתגלות בכדי לקבל ע"ע עומ"ש.

אלא שעדין יהיה צ"ב – מהו"ע ההתבוננות ב'מלכות כל עולמים"? ואולי אכן כוונת דבריו למבואר להלן אותה ה'.

וראה הערה 21 שלילת אפשרות נוספת שהכוונה כאן היא להתבוננות דסוף פרק מ"ב.

6. ובמיוחד איך נכנסה כאן לענין קבלת המלכות מצד היהודי, שלכאורה לא קשורה לרגש היראה הנדרשת, היינו כי לכאורה היראה הטבעית היא **רגש** האדם ולא רק קבלה והחלטה?

ומכל הנל מוכח שיש פה ענין עיקרי ביראה עוד לפני הענין של היראה מה' הניצב עליו ובוחן כליות ולב וכו', וכפי שיתבאר להלן אי"ה.

ג.
ביאור ענין התומ"צ ויסודם, הכרחו ושורשו

ולכאורה יש לומר בדא"פ הביאור בכל הנ"ל, בהקדם ביאור ענין היסוד דתומ"צ:

ידוע ומפורסם בריבוי מקומות זה שבפרק מ"א מדובר על היסוד הבסיסי של העבודת ה' של כל אחד מישראל, יסוד קבוע וחזק שעליו יכול להתבסס בפועל כל ה'בנין' דתורה ומצוות.

ובשביל להבין מהו יסוד זה - צלה"ב לפני זה מהו ענינה של עבודת ה' שעל יסודה אנו מדברים.

והנה בפשטות יתכן היה לחשוב, שענין העבודת ה' הוא קיום מצוותיו ית', ומתוך רגש של יראה ואהבה באופן שהאדם ירגיש חיבור לתורה והמצוות.

אבל באמת "לא די לעורר האהבה **לבדה** (אפי') לועשה טוב", והסיבה לכך היא, שאם אדם מנהל את חייו (אפי' רק את החלק של הועשה טוב - כי הוא כן סר מהרע מצד היראה) את חייו ע"פ רגש האהבה שלו (אז אפי' אם היראה שלו תשמור ע"כ שלא יסור מהרע, הרי ש)מה שנוגע לו זה בעצם זה הוא בעצמו[5], ורק מצד שזה נעים וכייף **לו** - הוא עובד ה', וכאילו נאמר שבעצם הוא עובד את עצמו ולא קשור באמת לה'.

ולכן מוכרח היסוד של העבודת ה' להיות - ביטול האדם לגמרי לה', שרק כך יוכל - ע"י עבודתו - להתקשר ולהתחבר עם ה', -אמנם אין הכוונה שלאדם לא יהיו כבר נטיות למשהו חוץ מה' ויתבטל במציאות ממש, אלא הכוונה היא שבמצבו הנוכחי וכמו שהוא להתבטל לה', עכ"פ בנוגע לפועל-ממש, "שלא למרוד במה"מ הקב"ה",

5 ראה ספר הערכים חלק א' ערך אהבה ס"ג וז"ל: "הסיבה הכללית לכל מיני אהבה היא – אהבת עצמו", עיי"ש בארוכה (וראה שם במילואים עמ' תרפו שדן האם כ"ה גם באהבה עצמית שעלי' לכאורה בטוח לא מדובר כאן שהיא לא מספיקה לועש"ט, ואדרבה – י"ל לכאורה ע"פ הערות הצ"צ על התניא שמציין שהיראה הטבעית המדוברת כאן היא המוזכרת לעיל בפרקים לט ועוד, ולפי"ז יוצא שאדרבה – היראה המדוברת כאן היא הירקאה הכלולה באהבה הטבעית. אלא שצריך להדגיש בה את צד היראה).

ולקבל על עצמו עול המלכות של ה' כעבד המשועבד לאדונו, שזה – להתבטל **בפועל** – שייך לכל אחד.

ושורש יראה זו - היא מכך שכל בני ישראל מצד נשמתם הם חלק אלוקה ממעל ממש, שלכן גם בהיותם פה למטה כשאינם חשים זאת בגילוי - עכ"פ **בנוגע לפועל** נרתעים מלמרוד בה' (אף שלא מוכרח שמרגישים שנפרדים מה' ע"י העבירה. ואכן ביראה-תתאה יש כו"כ דרגות, ומהם - יראה להפרד מה' ע"י העבירות, שזו דרגא נעלית יותר, כי כאן האדם חש שבעוברו עבירה ה"ה נפרד מה'. ואכן בחסידות מבוארת על התניא[6] מבארים שהכוונה במ"ש בפרקין "**ולפחות** ..היראה הטבעית **שלא למרוד**.." היא שביראה-תתאה גופא הבסיס הוא עכ"פ היראה למרוד בה' ח"ו), ורתיעה זו היא **הביטוי** של היראה הטבעית (אך לכארוה אינה היראה הטבעית של הנשמה כמו שהיא מצד עצמה).

ד.
הדרכים לעורר היראה

ומעתה נשאר להבין כיצד ניתן להגיע ולעורר יראה זו. וכאן מגיע ומבאר פרטי ההתבוננות הנצרכת[7]:

וכאן בא השלב הראשון (אחרי ההתבוננות בגדולת ה') - והוא כדי לעורר באדם את הקבלת עול מלכות שמים הנ"ל[8], והיא - בכך שה' מניח את כל הנבראים העליונים ותחתונים, כי לא הם העיקר המכוון שלו בבריאת העולם, אלא מה שנוגע לו הוא - בתוך כלל ישראל - האדם הספסציפי כשלעצמו, כאילו רק הוא נמצא יחידי בעולם כאדם הראשון - שיעבוד אותו. וכשזה מורגש באדם - זה עוזר לו לעורר בעצמו קבלת מלכות שמים כעבד המשתעבד למלכו ומוכן לעבדו בכל מיני עבודת עבד, ולכן אחר התבוננות הנ"ל המסקנא היא ש"והוא גם הוא מקבל כו'".

וממשיך באותו הענין ומוסיף עוד יותר - שה' **בעצמו**[9] (כיון שמלא כל הארץ - רק

6 חלק ז' בעיונים אות ס"ה.

7 וכאן יש לציין, שמובן מכו"כ מקומות ובפרט בספרי הביאורים על התניא, שעיקר ההתבוננות הוא מ"ומניח העליונים כו' עד הסוף, וכדמוכח גם מכמה איגרות ומענות של הרבי (ראה לדוגמא גם פתקים ח"ב ע' 90-91 שתי מענות בהם הרבי מורה לאנשים להתבונן ולזכור על המדובר בתניא ריש פרק מ"א, ובשניהם הרבי מציין דווקא לקטע האחרון, ובלשונו (ההדגשות במקור) - "שיהיה חקוק בזכרונו תוכן התחלת פרק מ"א בתניא (איך שה' ניצב עליו ובוחן כו')" עכ"ל, ובמענה השני הרבי אף מצטט על הקטע ש"ה' ניצב עליו" את ההמשך בתניא שם "ויעמיק כו' ויאריך כו', ומשמע מזה שעיקר ההתבוננות היא בענין שה' מייחד מלכותו כו' וניצב עלינו וכו', והסיבה שמוסיף גם ההתבוננות בגדולת ה' כו' ומתחיל בה יתבאר בדא"פ להלן אי"ה.

8 ויש להעיר, שכמובן בפשטות, התבוננות זו ענינה הוא לגרום לאדם שיהיה לו בנקל יותר לקבל ע"ע עומ"ש, אבל בסופו של דבר אין ההתבוננות יוצרת את זה אלא מקרבת את האדם לעשות זאת, שזהו הדיוק ב"והוא גם הוא מקבל כו' – ראה ספה"ש תרפ"ז עמ' 117.

9 לקו"ש שם עמ' 296.

כבודו[10]) עומד וניצב עליו[11], ומביט[12] עליו ובוחן (לא רק את קבלת מלכותו[13], אלא גם) את עבודתו ומעשיו ומחשבותיו בפרט. ואחר כל זה יהיה בנקל לאדם הרבה יותר לקבל מלכותו, ועבודתו תהיה מתוך יראה כעבד העומד לפני המלך.

-והצורך בהוספה זו לכאורה מובן בפשטות, שכאשר האדם לא רק מוכן לכל מה שיאמר לו ה' אלא גם קולט שה' בעצמו ניצב עליו כל רגע - זה עושה קצת ביטול בקבלת עומ"ש שלו.

ה.
ביאור ענין ההתבוננות בגדולת א"ס ב"ה ומלכותו

וכעת נחזור להתבוננות הראשונה בגדולת א"ס ב"ה כו', שנשאר להבין מהו ענינה, אחר שלכאורה האדם כבר עובד ה' במסירות ובביטול, ומה חסר כאן?

ונלע"ד הביאור בזה בדא"פ, שאמנם כעת לכאורה לא חסר בעצם העבודה, אבל עדיין חסר בקיומה.

כי באמת יתכן שגם כל ההתבוננות הנ"ל לא תועיל אלא אולי תשפיע רק באופן נקודתי מאד ברגע ההתבוננות, אבל אחרי כן ה' יהיה בעיני האדם כדבר רחוק מן המציאות. כי לכאורה מה ההבדל בין זה לבין אם אדם יתבונן בכך שהוא נמצא מול מלך מסוים גדול מאד שמניח הכל וניצב עליו וכו', שבמקרה כזה ברור שה'התבוננות' הזו לא תשפיע עליו במאומה, שהרי זה **היפך המוחש** אצלו שהוא **לא** רואה **ולא** משוכנע באמיתות מלך זה. שלכן במצב זה קשה מאד לפעול על האדם להשתעבד למלך כזה שבעיניו הוא כתלוש מן המציאות.

משא"כ לדוגמא באדם שמודע למלכו, אלא שכעת מכסים לו את עיניו ואוזניו ומודיעים לו שמכניסים אותו למלכו, והמלך בוחר בו מכל העם להיות לו לעבד, וכעת הוא בעצמו מסתכל עליו ובוחן את כל מעשיו – וודאי שכאן אדם זה יתבטל לגמרי למלכו ויעבוד אותו במסירות וביראה, והסיבה לכך היא פשוטה – כי כאן מציאות המלך בעיני האדם היא **אמיתית**, ועל-כן אע"פ שהוא עצמו אינו רואה ולא שם לב למלך – עצם **הידיעה** שהוא עומד לפני המלך שלו בכוחה לגרום לו להתבטל באמת ולעובדו ביראה (אם הוא עומד לפניו).

10 וראה סה"מ תרמ"ג עמ' צ' החילוק בין כבוד הוי' – שקאי על עצמותו ית', ל'מלא כל הארץ כבוד' – שקאי רק על האור והזיו של ה' ולא על עצמותו.

11 ועיין בארוכה לקו"ש שם עמ' 293 ביאור הרבי בארוכה שהדיוק ד"וניצב עליו" הוא שמלכותו של ה' כביכול תלוי' ביהודי.

12 ובדיוקו הלשון 'מביט' ולא 'מסתכל' וכיו"ב - להעיר מהיום יום י"ד שבט בענין ההבטה בקשר להזכרת המקושרים אצל רבותינו נשיאנו בינם לבין עצמם (בתרגום חפשי מאידיש) - "..ולהתבונן בענין אהבתם והתקשרותם, כמים הפנים, שזה מעורר את כוחותיו הפנימיים של זה שמתבוננים אודותיו. כפי שרואים במוחש שכאשר מביטים חזק על אדם, נאלץ הוא להחזיר מבט, כי הבטה פנימית מעוררת עצם הנפש, וכך גם בכח המחשבה".

13 לקו"ש שם עמ' 295.

ועד"ז יובן בענייננו - שאע"פ **שמצד האמת** ה' כן מניח הכל וניצב עליו, אבל **אצל האדם** זה לאו דווקא נתפס כדבר מוחשי שאכן קורה במציאות שהוא חווה, ולכן יתכן מאד שהשפעת ההתבוננות הנ"ל[14] תהיה מאד נקודתית (אם בכלל), והוא כל הזמן יצטרך מחדש לחשוב על זה וליצור את זה.

ולכן, אם האדם רוצה לייסד יסוד **קבוע** לכל העבודת ה' שלו – הוא מוכרח להגיע למצב שבו ה' יהיה בעיניו כדבר שאכן קיים באמת (לאו דווקא **מוחשי**, אבל בדווקא **אמיתי**), במציאות העולם אותה הוא חווה. היינו שהאדם כעת מונח במציאות העולם איך שהוא רואה אותו, ולכן צריך לגלות לו שזה לא האמת, אלא אדרבה - האמת של אותו העולם אותו הוא מכיר על כל הדברים והברואים שבו זה ה', וכדלהלן.

ובאמת מצינו **עד"ז**[15] בתורת הפריערדיקע רבי[16] בנוגע לעבודה בזמן הגלות בנצח והוד, שזוהי העבודה דהוד שנדרשת (דווקא) בזמן הגלות, להתבונן בגדולת הקב"ה ואיך שהכל בטל אליו וכו'[17] - אף שלאו דווקא שיגיע להרגיש זאת ממש בפנימיות וזה רק בגדר **השגת השכל** אצלו, כי אעפ"כ, עי"ז האדם הוא עכ"פ אינו מוטעה בעצמו לומר שהיש יהיה כלי לאלוקות, ואמונתו היא **בפנימיות**, כי האלקות וזה שמצד האמת צריך הנברא להשתוקק להכלות בהקב"ה **מתאמת** אצלו מצד ההשגה שמשיג **בשכלו** שמשכנעת אותו באמת שבגדלות ה'.

ועד"ז י"ל לכאורה בענייננו – שבכדי **לאמת** אצל האדם את הקב"ה, אמנם לא נצרכת התבוננות בגדולת ה' בהעמקת הדעת עד שירגיש בפנימיות ויתבטל במציאות[18], אבל כן נצרכת עכ"פ השגת השכל[19] והמחשבה על כך שאלף כל - **ה'** הוא זה שברא את העולם, וגם עכשיו הוא היחיד שמנהיגו ושולט עליו על כל פרטיו ("מלכות כל עולמים עליונים ותחתונים"). ועוד יותר – ה' הוא גם הפנימיות של כל הנבראים. שהרי כל התכונות והטבע של כל נברא (הגודל, הצבע, המראה, הטעם, הריח וכיו"ב) – כל נברא לפי מהותו

14 ובעצם אין המדובר כאן רק על ההתבוננות הזו אלא על כל קיום התורה והמצוות שלו והקשר שלו עם ה'.

15 ראה להלן הערה 17.

16 סה"מ תש"ט, ע' 109-111. וז"ל:

"..ואף שאין משיג אמיתת הדבר מצד עצמו איך ומה הוא..אינו בבחי' השגה גמורה שיאיר אצלו הענין ויהי' בבחינת הרגש בנפשו..(ש)זה נעשה ע"י הדעת דווקא שמרגיש את האמיתית בהכרה כאילו רואה, וכאן הוא בהשגת השכל בלבד..

.."דהנה מובן דמי שמשיג בשכלו עכ"פ שכולא קמי' כלא חשיב אינו מוטעה בעצמו לומר דיש ומציאות..יכול להיות כלי לאלוקות, דטעות כזה יכול לטעות רק מי שאין לו שום השגה כלל, וע"ד גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי'..האמונה שלו הוא כ"כ בהעלם והסתר עד שאינו מאיר בשכלו כלל..

"..ועם היות דהתבוננות זו הרי אין זה שליבו מתפעל בזה באמת להיות בבחי' רצוא וכליון ממש כו', וכמו"כ אינו מתבטל הרע שבו בבחי' ביטול ממש להתהפכא כו' שלא יהיה לו רצון אחר כו', מ"מ ע"י יגיעה בהתבוננות הנ"ל כפי מה שיד שכלו מגעת, וההסכם שנעשה בנפשו שכך יאתה לו להיות חפצו ורצונו להכלל בעצמותו ית', ולהיות בבחי' רצון אחד להוי' לבדו כו' שזה מתאמת אצלו מאד שכך יאתה לו כו', הרי עי"ז נעשה עכ"פ קצת ביטול בנפשו..והעיקר הוא מה ששייך לפועל לאכפיא לסט"א עכ"פ שלא יהיה הכוחות דנה"ב בבחי' התפשטות כלל..וההתגלות יהי' רק בהכחות דהנה"א.."

17 ולהעיר ששם דווקא מוזכרת ההתבוננות בזה שכולא קמיה כלא חשיב, שזה לא מוזכר פה בפרקינו בפשטות. אבל לכאורה מהתוצאה של התבוננות זו מובן גם לגבי ההתבוננות בנדו"ד. וראה להלן הערה 22.

18 וראה שם אות ב' שעבודה זו היא אכן לא שייכת כ"כ בזמן הגלות, וע"ז נאמר "אין אנו יכולים לראות ולהשתחוות לפניך".

19 וכמודגש בפרקינו "במחשבתו עכ"פ".

ודרגתו - הם בעצם חיות **אלוקית** שהתגשמה כ"כ וכאן היא ניכרת בדוגמת תכונה גשמית של דבר גשמי[20], אבל אי"ז שכשהתגשמה היא **נפסקה** מלהיות חיות אלקית ("ממלא כל עלמין"). ועוד יותר – גם עצם מציאות הגשם של כל דבר (שבזה כבר אין חילוק בין נברא עליון לתחתון, "את השמים ואת הארץ אני מלא" בהשוואה) ללא התכונות שלו – מתהוה כל רגע מחדש מה' בעצמו וקיומו תלוי כל רגע רק בו.

שעפ"ז נמצא שאם מסתכלים קצת בפנים בכל נברא רואים שמה שקיים באמת זה ה', ועוד יותר – הוא הוא האמת של כל נברא[21]! ולעולם כמו **שאנחנו** בעיני בשר מכירים – אין שום מקום בכלל.

וכאשר אדם מגיע להכרה הזו **בשכלו** עכ"פ, אף שאי"ז נקלט בו בפנימיות ממש – ה"ז עושה "קצת ביטול בנפשו" וה' עכשיו בעיניו כמשהו גם אמיתי וקיים בעולמו הוא[22].

וממילא, אם יספרו לו **כעת** שאותו ה' מניח כל העולמות ומייחד עליו מלכותו וניצב עליו ובוחן כליות ולב וכו' – וודאי הדבר שזה יפעל עליו לעובדו כעבד למלכו, ויתכן גם שיצליח לפעול בעצמו שיהיה זה מתוך יראה.

ו.
סיכום ישוב השאלות והסתירות על סדר הפרק

ועפ"ז סרו בפשטות כל השאלות הנ"ל, ולסיכום הדברים נציע כאן את דברי רבינו בסדר: ראשית כל מבאר רבינו שנצרך יסוד קבוע לכל התורה והמצוות, ואהבה לועשה טוב לא מספיקה, אלא נצרך פה ביטול שמגיע מצד שהנשמה בשרשה היא קשורה עם ה', שפה זה מתגלה בתור רתיעה למרוד בה'.

---

20 וראה לדוגמא האמנם תרמ"ג אות ז' שתכונת המתיקות בתפוח מגיעה מחסד דאצילות, ובאם יתגלה עלי' חסד דאצילות כמו שהוא – תתבטל לגמרי לפניו, מכיון שזהו האמת שלה כמו שהיא בלי הגשמות.

21 ואף שלכאורה זה נראה ממש ההתבוננות דסוף פרק מ"ב, ששם מודבר על התבוננות בכך שה' באמת כן נמצא פה בעולם וכל הנבראים אינם אלא לבוש חיצוני לה', שעי"ז יזכור תמיד על פנימיותם וחיותם – לכאורה לענ"ד נראה שזהו ענין אחר.
כי שם מטרת ההתבוננות היא להביא את האדם להרגשה מוחשית שה' נמצא לפניו, אע"פ שאי"ז נראה כך מצד ריבוי הלבושים המעלימים ומסתירים וכו', אלא שזה נעשה ע"י התבוננות בכך שה' הוא הפנימיות של כל הדברים בעולם (וראה שם שבאמת אומר על זה "עוד זאת יזכור", שמשמע שזו הוספה שתעזור לאדם בעבודתו, אבל לא דבר הכרחי כ"כ. וראה גם חסידות מבוארת חלק ז' בעיונים עיון קכ"ז ע' תקסז-ח שניתן לפרש שבאמת מדובר בפמ"ב על (דרגא יותר נחותה, אבל ב)יראת אלקים, שלא נדרשת מכ"א בתור עצם היראה הבסיסית לעבודת ה'. וכן – לכאורה ההתבוננות דסוף פרק מ"ב נוגעת רק לענין שה' ניצב עליו ומביט כו', שמטרת ההתבוננות היא שיהיה מוחשי לפניו הימצאותו של ה' וממילא יירא מכך שה' ניצב כו', אבל לא לענין שה' מניח העליונים ותחתונים.
משא"כ בנדו"ד – מטרת ההתבוננות היא להביא את האדם לכך שיכיר בזה שה' הוא זה שקיים באמת והוא המציאות האמיתית של העולם, אע"פ שלאו דווקא שמציאותו תהיה מוחשית לפניו כ"כ, אלא תהי' אצלו רק בידיעה.

22 ולכאורה י"ל, שבאמת כאן בפרק מ"א כשמדובר על היראה הבסיסית הנצרכת לכל אחד אכן לא נצרכת ההתבוננות בכך שכולא קמי' כלא חשיב. כי מהתבוננות זו האדם מגיע לכך שאין שום מקום למציאות העולמות וכל נברא צריך להשתוקק להכלות בו, ובענייננו מספיקה ההתבוננות שהעולם אותו אנו מכירים אמנם ישנו – אבל מציאותו הוא אלוקות.

ובכדי שזה יתפס אצל האדם באופן אמיתי נצרכת ההתבוננות – במחשבתו עכ"פ – בגדולת א"ס ב"ה ומלכותו, שזה הוי כעין הכשר לעיקר ההתבוננות הבאה לקמן, כנ"ל בארוכה.

ואח"כ מגיע עיקר הענין, והוא – א' – להביא את האדם לכך שיקבל על עצמו להיות עבדו של ה' במסירות כעבד העובד את מלכו.

ו-ב' – שזה יהיה בביטול כעבד העומד לפני מלכו ממש והוא מביט בו ובוחן כליותיו וליבו[23].

23 ואולי י"ל ע"ד הצחות הטעם לכך שענין היסוד לתומ"צ ולעבודת ה' מבואר לא בתחילת ספר התניא אלא רק בפרק מ"א, ע"פ המבואר במאמר ד"ה רני ושמחי תשכ"ז בסופו (סה"מ לוקט ח"ג עמ' רפה ואילך), בענין המעלה העיקרית שנפעלה בשעת מתן תורה אצל בנ"י, והיא – שנהיו עבדים להקב"ה בעל כורחם, ולא מצד קבלת המלכות שהם החליטו לקבל, והביטול הוא מצד ה' וממילא לא מעורבת כאן מציאותו של האדם.

ועד"ז אולי י"ל גם בענייננו – שקודם כל בתחילת האדם האדם צריך אכן לעבוד פשוט אפילו לפני ש'מקבל על עצמו את מלכותו', כי עיקר העבדות של עם ישראל הוא בעל כורחם מצד ה', אלא שאח"כ אכן נצרך שהאדם יקבל על עצמו את מלכותו של ה' וכו' וכו' כנ"ל בארוכה.

משל הכוס על ספירת המלכות

הנ"ל

א.
דיוק בלשון 'כלי יין או מים' בחסידות

במספר מקומות בתורת החסידות בהם מדובר על ענינה של ספירת המלכות בתור כלי המקבל את האור שלמעלה ממנו, ממשילים זאת לכוס, והדימוי לכוס הוא - שכמו שכוס ענינו לקבל בתוכו משקין כך גם ספירת המלכות - כללות ענינה הוא קבלת האורות שלמעלה ממנה.

והנה בלשון המובאת במאמרים העוסקים בענין זה אנו מוצאים דבר מענין – בכל מקום בו מזכירים את המשל של הכוס בתור כלי לקבלה, מפרטים מה לדוגמא הכוס יכולה לקבל, והדוגמאות שמובאים הם -

[1]"..דכמו שהכוס הוא כלי לקבל בתוכו יין או מים..", או [2]"..כי כוס הוא המקבל לתוכו יין או מים כו'.." וכן [3]"..הרי כל כלי וכלי יש לו ענין עצמי מה שהוא כלומר פעולתו, וכמו הכוס ענינו כלי למים, יין כו' וכלי אחרת משמשת לענין אחר, דהכל חלוקים בתוכנם ועצם תבניתם".

וטעמא בעי, כי מילא לומר "כלי לקבל בתוכו משקין" סתם וכיו"ב זה מובן, אבל כאשר מדגישים "יין או מים" משמע קצת שבאים לשלול דבר אחר, דוגמת שמן וכיו"ב (כי הרי יין מים ושמן בד"כ נחשבים יחד כמשקאות החשובים ביותר מבין כל המשקים), ולכאורה כאשר באים לבאר ענינה של מלכות בתור כוס המקבל, מה זה משנה איזה משקה בדיוק היא מקבלת?

- ואף שאין זו שאלה בהבנה, כי בפשטות אין חילוק זה נוגע לתוכן הענין המדובר על אתר, הרי ידוע שכל מילה של הרבי היא בדיוק, ואם כן וודאי שגם ענין זה הוא בדיוק ולא סתמי. וכדלקמן -

1 סה"מ תרנ"ט, ע' ב' באמצע

2 אור התורה, דרושים לר"ה, ב'תנג (המאמר עליו מיוסד המאמר ברנ"ט)

3 סה"מ תש"ט ע' נג באמצעו

ובמיוחד ע"פ הידוע שהמשקאות החשובים והעיקריים ע"פ תורה הם מים, יין ושמן. ובמקומות רבים בחסידות מבוארת דווקא מעלתו של השמן - אפי' לגבי יין שמרמז על פנימיות התורה[4], וא"כ הדבר אומר דרשני כשרואים הדגשה דווקא על יין ומים ולא שמן.

ב.
הוכחה שכלי שמן שונה במהותו

ולכאורה יש לומר בפשטות בדא"פ:

ובהקדם לשון הפריערדיקע רבי במאמר אחר, בו מדובר בענין סוגי הכלים השונים, וז"ל:

"[5]וכלים המקבלים[6] הם חלוקים זמ"ז, דכלים אלו מקבלין אוכלין וכלים אלו מקבלין משקין, ובמשקין גופא יש כלי יין שמן חלב ומים, שהם חלוקים זמ"ז בענינם הפנימי".

ופה אנו רואים במפורש שמפרט גם שמן ואפי' חלב בשונה מכל המקומות דלעיל!

ולכאורה ברור שזה תלוי בתוכן הענין המדובר - כי מהציטוט האחרון מוכח שאדרבה, יש חילוק מהותי בין כלי-יין וכלי-שמן, וזה כל המכוון במשפט הזה- לפרט בתוך הכלל של 'כלים מקבלים' ולהוכיח עד כמה "כלים המקבלים הם חלוקים זמ"ז", ראשית כל - ישנם כלים המקבלים אוכל וישנם כלים המקבלים משקין, ובכלים המקבלים משקין גופא - יש סוג שעניינו לקבל יין, יש שעניינו לקבל שמן, יש שעניינו לקבל חלב ויש שעניינו לקבל מים, היינו - שכל כלי הוא מיוחד ושונה מחבירו בעניינו הפנימי.

מזה מוכח שכלי לקיבול שמן הוא שונה מכלי לקיבול מים (אף ששניהם מקבלים).

ונשאר להבין במה מתבטא השינוי, ואיך זה משפיע על המדובר במאמרים הנ"ל.

ג.
ביאור החילוק בין הכלים הנ"ל ע"פ הרמב"ם

בהקדם:

הרמב"ם כותב ביד החזקה[7], וז"ל:

---

4 ראה לדוגמא באריכות בקונטרס ענינה של תורת החסידות

5 סה"מ תרצ"א, ע' קא (בהוצאה החדשה)

6 שם במאמר מחלק בים כלים פשוטים - היינו ללא בית קיבול, דוגמת סכין ומזלג וכיו"ב, לבין כלים המקבלים כגון קערה וכיו"ב

7 ספר נשים הלכות אישות סוף פרק ה'

"האומר לאשה הרי את מקודשת לי בכוס זה אם היה מלא מים הרי זו מקודשת בו ובמה שבתוכו . ואם היה מלא יין הרי זו מקודשת בו ולא במה שבתוכו . ואם היה מלא שמן הרי זו מקודשת במה שבתוכו ולא בו".. עכ"ל.

ומבאר המגיד משנה על אתר הטעם להלכה זו:

.."והטעם, לפי שהמים אינן חשובין ובטלין אצל הכלי ודעתו על הכל. אבל יין כיון שהוא חשוב קצת יותר מן המים אינו בטל אצל הכלי ולפיכך בו ולא במה שבתוכו. בשמן -מתוך שהוא דבר חשוב ביותר ואינו עומד לשתי' כיין, הרי הוא דבר בפני עצמו, ולפיכך במה שבתוכו ולא בו. ואין לומר בו ולא במה שבתוכו כמו שאמרו ביין, מפני שהיין עומד לשתי' ויסתפק ממנו כאחת, אבל בשמן אם היה דעתו לקדשה בכלי לא היה נותנו להמלא שמן שהרי הוא עומד לתשמיש השמן. זהו לדעת רבינו"...

כלומר[8]: בכלי המכיל מים - המים טפלים לכלי, ולכן הם נחשבים כדבר אחד - כוס-מים, ולכן כשאדם יקדש בזה אישה - דעתו לא רק על המים או הכלי אלא על הכל ביחד. ואין זה משנה שהוא לא פירש ואמר "הכלי והמים שבתוכו", כי מפני אי חשיבות המים הרי זו בושה לומר לאשה "הרי את מקודשת בכלי ובמה שבתוכו", ולכן זה נכלל באמירתו "הרי את מקודשת לי בכוס זה", ומקודשת "בו ובמה שבתוכו."

בשונה מכך - יין, שהיות והוא יותר חשוב ממים, הוא א) אינו טפל לכלי, (ואם תאמר שפרט זה לא מועיל למקרה בו הכלי שווה יותר מהיין, אומר ש-) ב) אנו מניחים שאת היין נתן לה בשביל הנאתה בשתי' מיידית, כדרך המתקרבין זה אצל זה, שנותנים אחד לשני יין לשתות יחד, וממילא הקידושין אינם ע"י היין אלא ע"י הכוס בלבד - "בו ולא במה שבתוכו."

ומשא"כ בשמן - ש-א) הוא חשוב מאד (יותר מיין), ועוד ועיקר - ב) הוא אינו עומד לשתי', ומכיון שהשמן אינו עומד לשתי' יש להניח שרצונו היה לקדש בשמן עצמו (שזה דבר הגיוני - שהרי שמן הוא דבר חשוב מאד, כנ"ל), ולכלי לא מתייחסים כאן בכלל, אלא הוא פשוט רק אפשרות להעביר את השמן לאשה.

ד.
הבנת הדיוקים הנ"ל ע"פ ההלכה ברמבם

וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות לגבי הלשון הנ"ל במאמרים:

במאמרים המובאים בהתחלה המדובר הוא אודות "כלי קיבול" שעניינו הוא היותו כלי המקבל, היינו שבמאמרים הנ"ל מודגש ומדובר דווקא על עניינו של הכלי-קיבול עצמו (עיי"ש בארוכה בהמשלים מדיבור ואשה וכו'), ועל-כן, באם רוצים להביא דוגמא לדבר מכוס המכילה בתוכה משקין - הרי זה יתאים רק בכלי המכיל יין או מים, כי דווקא בהם

8 ההסבר לקמן הוא ע"פ ביאור ה'שם יוסף' בהלכה ברמב"ם ובמגיד משנה הנ"ל ע"פ השיטה לא נודע למי בקידושין,עיי"ש באריכות

מתייחסים בכלל לכלי ויש לו חשיבות מסוימת (מים - טפלים לכלי, וביין - היות והוא עומד לשתי' אז כל רגע הוא ראוי שישתו ממנו וישאר הכלי לבדו).

משא"כ בכלי המכיל שמן - היחס פה הוא רק לשמן שבתוך הכוס ולא לכוס עצמה, כנ"ל בארוכה.

וכעת גם יומתק מדוע במאמר הנ"ל סעיף ב' מפרט גם כלי לקבל שמן, היות ושם כל המכוון הוא לפרט ולחלק בין סוגי הכלים השונים, שאז - יש שעניינו לקבל יין וכיו"ב, ויש שעניינו אחר- לקבל שמן.

שיטות הראשונים בממלא מים לחבירו ביו"ט

הת' **שלום אורי נתן נטע** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (ביצה לט, סע"א): "אתמר מילא [מים ביו"ט] ונתן לחבירו, רב נחמן אמר [דבתחומין אזלינן בהו] כרגלי מי שנמלאו לו, רב ששת אמר כרגלי הממלא". ומסיק (שם, סע"ב): "דכו"ע בירא דהפקירא היא, והכא[1] במגביה מציאה לחבירו קא מיפלגי, מר סבר קנה ומר סבר לא קנה".

ונחלקו הראשונים בביאור שיטתם, וננסה להרצות כאן דבריהם בעזה"י[2], דבר דבור על אפניו:

א.
שיטת רש"י

רש"י בביצה שם (ד"ה במגביה מציאה לחבירו) כתב, דא"א לומר דפליגי אי קנה חבירו, ולפי"ז רב נחמן ס"ל דקנה חבירו, דהרי בשנים אוחזין (ב"מ י, א) אמרינן להדיא "רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרויהו המגביה מציאה לחבירו **לא** קנה חבירו". אלא לא גרסינן בגמ' כאן "במגביה . . קנה **חבירו** . . מר סבר קנה **חבירו**", דלכו"ע **לא** קנה חבירו, ופליגי אי קנה **מגביה** כשלא קנה חבירו. ר"ש סבר קנה – המגביה, ולכן הוי כרגליו[3], ור"נ סבר לא קנה המגביה ולכן כשנתנם לחבירו קנאם מן ההפקר, והולכים אחר רגלי הממלא.

והקשה בתוס' בביצה שם (ד"ה הכא), דדוחק הוא למחוק גירסת הספרים. וכ"כ הרמב"ן (בב"מ דלהלן) "וזה הפירוש עולה, אבל הגמרא מכחישתו, שאין הגירסא כך". ובמיוחס לריטב"א (שם ד"ה ואיכא) "ופירוש זה היה נכון אילו היו הגירסאות מודות לו, אבל בכל הגירסאות גרס 'קנה חבירו'". וכן ברשב"א (שם ד"ה רב נחמן): "וזה דוחק למחוק גירסת הספרים", וכמו"כ כתב בביצה שם: "ואינו מחוור, חדא שצריך למחוק גירסת הספרים". אולם כבר כתב רש"י בסוף דבריו: "ואית דגרס כמ"ש בספרים ומפרשין הכי, ר"נ סבר קנה חבירו – **משנתן לו** (ובהגבהת הממלא לא זכה אף אחד, וכנ"ל), ור"ש סבר לא קנה חבירו – אלא **המגביה**", וכנ"ל[4]. אך עדיין י"ל דדוחק הוא לפרש כן בגירסת הספרים.

1 ע"פ הגהת הב"ח.

2 ומובן אשר רבים הם הספרים הדנים בסוגיא זו ואי אפשר לפורטם מחמת קוצר היריעה ודעת הכותב.

3 דהרי הממלא מילא את המים רק ביו"ט, ומשעת המילוי חלה השביתה, ולא מהני מה שנתנם אח"כ לחבירו (נחלת משה).

4 ולהעיר שבגמרא לפנינו ל"ג חבירו.

והנה, הובאו דברי רש"י בתוס' הרא"ש בב"מ שם (ד"ה רב נחמן). והביא, דאין להקשות לר"ש ממתניתין דתנן "אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה לא אמר כלום" (- ולכאורה גם כאן צ"ל הדין שכיון שנתן לחבירו הוי כרגליו), "דשאני הכא דאפילו אם קנאה הראשון בלא מתכוין הרי נתנה לו במתנה" – והרי עתה היא קנויה לחבירו, משא"כ גבי מילוי מים – הרי המים כרגלי הממלא הראשון, ואפילו שאח"כ הקנה זאת לחבירו (עין לעיל בהערה)[5]. ומסיים "וכן פרש"י ז"ל לפי שיטתו שפירש במסכת יו"ט". וכוונתו בזה למ"ש רש"י לעיל במשנה (ט, ב ד"ה לא אמר כלום): " . . כיון דיהבה ניהליה קניה ממה נפשך, אי קניה קמא בלא מתכוין[6], הא יהבה ניהליה במתנה, ואי לא קניה קמא משום דלא היה מתכוין לקנות הויא ליה הפקר עד דמטא לידיה דהאי וקניה האי במאי דעקרא מידיה דקמא לשם קניה", ומבואר בזה[7] דב' צדדים אלו הם שיטות ר"נ ור"ש במגביה מציאה לחבירו. ונמצא שאופן הא' ברש"י הוא שיטתו בדעת ר"ש, דכאשר לא קנה חבירו – קנה המגביה.

והקשה הרא"ש (שם) לשיטת רש"י, "מהא דאמר רב יוסף ביבמות פרק רבן גמליאל (נב, ב): עשאוהו כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן דלא קנה, אלמא דבר פשוט הוא שאינו קונה בלא מתכוין, וליכא מאן דפליג עליה", וקשה על מה שביאר רש"י בשיטת ר"ש, דאף שהתכוין המגביה לשם חבירו, מ"מ קונה הוא בעצמו בלא מתכוין.

ומתרץ, "ונ"ל דלא קשיא מידי, דכל היכא שיודע הזוכה שהוא של הפקר ומתכוין לזכות – אם אינו זוכה למי שכיוון לו, זוכה לעצמו, ואף אם לא כיוון לזכות לעצמו. ולא דמי לעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן, דלא כיוון לזכות לעצמו כלל" עכ"ל. נמצא מובן מדבריו שסובר בשיטת רש"י, שהכוונה בקנין א"צ להיות לשם החלות של הקנין (על עצמו), אלא רק לעשיית מעשה הקנין[8] ותו לא[9]. ודעת ר"נ, לכאורה, שאין מספיק הכוונה לקנין בעלמא, אלא צ"ל כוונה לקנות לעצמו.

והנה הקשה הרמב"ן כאן (ד"ה ותמיהא) לרש"י: "ותמיהא לן מילתא, היכי סבר ר"ש קנה, כיון דלשם חבירו הוא מגביה ולא לזכות לעצמו, מאן ניהו דקני בעל כרחו"[10]. וממשיך "תדע, שהרי שנינו (לעיל ט, ב) "וחכמים אומרים יתננה [הזוכה בפאה לחבירו עני] לעני הנמצא ראשון, ואפילו מעני לעני [שגם הזוכה יכול לזכות לעצמו, מ"מ עדיין הוי הפקר], אלמא איהו לא קני, אלא כל הרוצה לזכות בה זכה בה".

5 כנלע"ד ביאור דבריו. וצ"ב.

6 ברש"י לפנינו "אי קניה קמא דלא מתכוין להקנות לחבירו הא יהבה". ובאור זרוע הגיה כבפנים. ובהגהות וציונים (מהדורת עוז והדר) הביאו כן מכת"י. וכן נראה.

7 פנ"י ב"מ י, א ד"ה דגלי דעתיה. גליון בשטמ"ק שם.

8 כן מבואר בדבריו בברכת אברהם כאן עיי"ש, ובדומה לזה כתב בנחלת משה כאן.

9 ויש לעיין מה דעת הגליון בשטמ"ק (הובא לעיל בהערה), שכתב "לכך פי' הקונטרס במתני' 'אי קני בלא כוונה מתנה היא, ואי לא קני . .', משום שרצה לומר דפלוגתא דר"ש ור"נ היא בכך, כמו שפי' במסכת ביצה", האם ס"ל ברש"י דרק כאן קנה בלא כוונה, מאחר שהיה בדעתו לקנות (עבור חבירו), וכהרא"ש בפנים, או שקונה אפילו בלא כוונה כלל (ויוקשה עליו מעודר בנכסי הגר).

10 וכן הקשה הרשב"א בביצה שם. ובתוס' בביצה (שם) הקשה ג"כ דאין סברא לר"ש שיקנה המגביה בלא מתכוין. ובדברי יחזקאל דלקמן ביאר שגם קושיית התוס' לא תורצה בתירוץ הרא"ש, ועיין להלן ובהערה.

ונראה לבאר קושיתו בב' אופנים[11]:

א) הקשה כהרא"ש, ופירוש "בעל כרחו" היינו שאינו מתכוין לקנות לעצמו, אלא רוצה לקנות לחבירו וכעת אינו רוצה לקנות לעצמו[12].

ב) הקשה באו"א, שכאשר מגביה עבור חבירו אין דעתו כלל לקנות.

ועיין בדברי יחזקאל[13] סי' נה אות א, שביאר כאופן הב', וכתב דתירוץ הרא"ש אינו מספיק לקושיית הרמב"ן, ועיי"ש שכתב דבעודר בנכסי הגר איכא תרתי לריעותא, חדא דכל שאינו מכוון לקנין לא הוי מעשה קנין כלל, תרתי דאין אדם קונה בלא כוונה אף כשיש מעשה כוונה, עיי"ש[14]. וז"ל: "ולפי"ז נראה דעיקר סברת הרא"ש לחלק בין מכוין לזכות חבירו ובין לא מכוין לזכות כלל אינה אלא לענין דין מעשה הקנין, דכל שמכוין לזכות בעולם חשיב מעשה קנין, אבל התוס' והרמב"ן קשיא להו דלא יקנה המגביה מטעם דא"א לקנות בלא מתכוין ובע"כ [אפילו כשיש מעשה קנין]. וקושיא זו צריכה לפנים ועדיין לא נגע בה הרא"ש ז"ל[15]".

ועיי"ש שכתב דלא הוקשה להרמב"ן אמאי קני **בלא מתכוין**, די"ל דבממלא לחבירו שאני, וזוכה אפילו בלא מתכוין. דהרי אא"ל שמילא בכלי **של חבירו**, דאז הוי שלוחו, וכתב רש"י לקמן בד"ה לא קנה, דדין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים אינו בשלוחו. אלא ע"כ ממלא בכלי **שלו** (או שאול). וא"כ מובן שכליו קונים לו מדין חצר, והרי "חצרו של אדם קונה לו **שלא מדעתו**" (לקמן יא, א)[16]. אלא הוקשה להרמב"ן כיצד קונה **בע"כ**, דלכאורה אינו רוצה לזכות בזה לעצמו, והרי אפילו בחצר א"א לקנות **בע"כ**.

ותירץ הרמב"ן: "לדברי רש"י י"ל בהא קמיפלגי, דר"ש סבר מתכוין הוא לקנות לעצמו וליתנה לחבירו משלו, ור"נ סבר אינו מתכוין כלל לקנות". וביאר בדבריו הדברי יחזקאל (שם), דס"ל לרש"י בשיטת רב ששת, דאילו היה יודע שחבירו לא יזכה במים, היה נוטלם לעצמו. דהרי אע"ג דבין כך ובין כך רוצה ליתנם לחבירו, מ"מ לא רוצה שיהיו הפקר בידו ויטלם כל הרוצה, ולכן זוכה בהם תחילה לעצמו. ולכן, כאשר לא קנה חבירו וכל הזכיה בטעות היא – ממילא קונה לו הכלי בתורת חצר (אף שאי"ז מדעתו ממש, כיון שניחא ליה בהכי, כנ"ל). ובשיטת ר"נ ביאר שם, דס"ל דהא דחצר קונה שלא מדעתו היינו כשאינו יודע כלל דאיתיה בחצירו, אבל כשידע ולא מכוין מיגרע גרע, עיי"ש. ולכן קונה רק מדין הגבהה, והרי אי"ז מדעתו.

---

11 וע"ד מ"ש הרשב"א להלן גבי "כיוון דנפיל גלי דעתי דבנפילה ניח"ל דליקני, בד' אמות לא ניח"ל" שכתב שה"ה בקנינים דאורייתא (דלא קני כשגלי דעתיה לקנות בקנין אחר), והקשה על 'איכא מ"ד' שלפנ"ז (דבקנין דאורייתא קני), "חדא דאינו קונה בעל כרחו". וגם שם הובאו בדבריו בשטמ"ק הוצאת מוסד הרב קוק (ע' תכח) הע' 9-198 (וש"נ) ב' אופנים בביאור דבריו, עיי"ש.

12 וכ"כ בשטמ"ק הוצאה הנ"ל בדבריו (ע' תי) הע' 34.

13 להר"י ברשטיין, ר"י סלבודקה, הובא בשטמ"ק הנ"ל בהערה שם.

14 וציין למ"ש שם לעיל סי' נג. וראה גם שיעורי ר' שמואל כאן אות קמה.

15 ונראה שלפי ביאור הברכת אברהם ונחלת משה (הובאו לעיל בהערה) בדברי הרא"ש לק"מ. וצ"ב.

16 ולכאורה מתורצת בזה ג"כ קושיית התוס' בביצה שם ד"אין סברא לר"ש שיקנה המגביה בלא מתכוין".

והנה, בסוף דבריו מסיים הרמב"ן: "ומתני' דפאה, מוקי לה ר"ש בעשיר [שאינו יכול לזכות לעצמו] (כעולא לעיל ט, ב), אבל בעני קנה העני". ולכאורה לפי מ"ש בדברי יחזקאל הנ"ל, הרי הטעם במשנה דפאה, מדוע לא זכה העני, הוא – כי לכו"ע כאשר לא התכוון לקנות לעצמו – לא קנה. וזה אפילו לר"ש. וא"כ מדוע צריך להגיע לתירוץ שמוקי לה בעשיר, עדיפא מיניה הו"ל למימר? ועיי"ש (אות ג) מ"ש בזה[17].

סיכום: שיטת רש"י:

לכו"ע לא קנה חבירו. ר"נ – גם הממלא לא קנה, וזכה חבירו מן ההפקר, ולכן הולכים כרגליו. ר"ש – קנה הממלא, ולכן הולכים כרגליו. וב' ביאורים במחלוקתם:

ביאור הרא"ש: ר"ש – קנה המגביה, בכל מעשה קנין מספיק שיתכוין לעשות מעשה, לאו דוקא לקנות לעצמו (ואח"כ נתן לחבירו במתנה). ולכן הולכים אחר רגלי הממלא.

ר"נ – לא קנה המגביה (לכאורה, כי צ"ל כוונה לקנות לעצמו). ולכן זכה חבירו מן ההפקר, והולכים אחר רגלי מי שנתמלאו לו.

ביאור הרמב"ן (ע"פ דברי יחזקאל): בכל קנין – חובה לכו"ע לכוין לקנות לעצמו.

ר"ש – קנה המגביה את המים ע"י הכלי שלו, בתורת חצר, ושאני חצר דקונה שלא מדעתו (ואי"ז בע"כ כי ניח"ל בהכי). ולכן הולכים אחר רגלי הממלא.

ר"נ – לא קנה המגביה, כיון שאי"ז מדעתו (וכאשר יודע שהמים בחצרו ולא מכוין גרע טפי ולא יכול לקנות בחצר), ולא קונה שלא מדעתו. ולכן זכה חבירו מן ההפקר, והולכים אחר רגלי מי שנתמלאו לו.

ב.
שיטת רשב"ם (ר"ת בב"מ)

בתוס' בביצה (שם) הובא (בתירוץ הא') בשם רשב"ם, ובתוס' בב"מ (ד"ה רב) הובא (בתירוץ הא') בשם רבינו תם[18]. להלן: רשב"ם[19].

וביאר, ד"יש לישב גירסת הספרים, ומה שהקשה רש"י לק"מ, דשאני התם [בשנים אוחזין] דקאמר טעמא, משום דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, דאחרים לא ימצאו המציאה אח"כ, לפיכך קאמר ר"נ [התם] דלא קנה, אבל הכא אית ליה לר"נ שפיר דקנה מי שנתמלאו לו דלא הוי חב לאחרים, דהא איכא הרבה מים, דיכולים אחרים

17 ועוד ביאור בשיטת רש"י אפ"ל עפמ"ש בקצה"ח סי' ריב סק"ד, דצריך ליתן לעני אחר מחמת נדר ולא מחמת שלא קנה, עיי"ש. ועי' עוד בשיטת רש"י גם בחי' הרשב"א לביצה שם.

18 ופלא בעיני מ"ש בשטמ"ק הוצאה הנ"ל ע' תח הע' 15 דפירוש זה איתא בתוס' בסתמא, וסיימו בצ"ע?! הרי מפורש בתוס' כאן בשם ר"ת!

19 ע"מ להבדיל בין תירוץ זה לתירוץ השני בתוס', שבב' המקומות הובא בשם ר"ת.

למלאות". והיינו שמחלק בדעת ר"נ, דמה שאמר שלא קנה חבירו היינו כשחב לאחרים, ובנדו"ד אינו חב. ולכאורה צ"ל לפי"ז דהא דאר"נ קנה חבירו היינו רק כשיש הרבה מים בבור. והקשה הרשב"א בביצה שם, דר"נ ור"ש לא העמידו דבריהם בבור ידוע".

וכמו"כ כתב הראב"ד (בב"מ, הובא להלן), שאינו חב לאחרים כשיש הרבה מים בבור.

ולכאורה, הרי בתוס' בביצה באים דברי רשב"ם **מיד** לאחר קושיא הב' "ועוד אין סברא לר"ש שיקנה המגביה בלא מתכוין, **לכן נראה לרשב"ם.** . ". והרי לכאורה גם לרשב"ם קשה כן, שהרי פירש דלר"ש לא קנה חבירו, **אלא המגביה**". ואכן כתב מהר"ם שיף לביצה שם (ד"ה ומה שהקשה): "אבל קושיית ה'ועוד' **נראה דבמקומה עומדת**".

וכן הקשה בתוס' הרא"ש (שם): "וקשה לפירושו, דא"כ מאי טעמא דר"ש". וביארו בכוונתו[20], דאם אינו חב לאחרים לכאורה צריך לזכות חבירו בהגבהת הממלא, ומדוע הולכים כרגלי הממלא. ולא תירץ.

וכתב הגליון בשטמ"ק (שם): "לפירוש ר"ת [- רשב"ם] . . אין להקשות מ"ט דר"ש, נהי דחבירו לא קנה, מ"מ איהו נמי לא קנה, ואמאי הוי כרגלי הממלא. דאיכא למימר, דמיד כשמילא, אע"ג דלא קנה, הוי כרגליו, הואיל ואם היה רוצה היה זוכה בהם, ולכך כי נתן לחבירו נמי הוי כרגליו".

ויש שביאר בכוונת דבריו02, דלהגליון פשוט שא"א לומר שהממלא מים אינו חב לאחרים, דאף שיש הרבה מים בבור, מ"מ הרי על כל טיפה וטיפה הוי חב לאחרים לכאורה, דכשיתמו המים בבור לא יוכלו האחרים לקבלם! ולכן פשוט שאינו יכול לזכות לחבירו, כי **הוי** חב לאחרים[21]. והבין את קושיית הרא"ש, דהיינו בדומה לקושייתו על רש"י, דאף שלחבירו לא זכה, מ"מ, מדוע זכה לעצמו? וע"ז תירץ, דאין הכי נמי, דאף אחד מהם לא קנה בהגבהת הממלא, ורק כשנתנם לחבירו במתנה זכה חבירו. והטעם בדברי ר"ש שאזלינן בתר **ממלא** הוא, כי לענין **שביתה** א"צ שיקנה את המים ממש, אלא די בכך שיהיה **בכחו** לזכות בהם. ונמצא שאף שלא קנה את המים, מ"מ הולכים כרגליו. ועיין לקמן בשיטת הראב"ד[22].

עוד ביאר שפת אמת לביצה (שם ד"ה במגביה), דתוס' אזלי לשיטתייהו, שפירשו (עירובין מה, ב ד"ה ביום, שם מו, א ד"ה נהרות) גבי נהרות המושכין (ביצה לט, א)

---

20 שטמ"ק הוצאה הנ"ל בדברי הגליון דלהלן (ע' תח-ט) הערה 18. עיי"ש.

21 ואולי יש לפרש כן גם בשפת אמת לביצה שם שהקשה "לכאורה תמוה, דמ"מ, כיון דהמגביה לא נתכוין לקנות, לא מסתברא שיקנה מעצמו, כמ"ש התוס' שם, וא"כ מ"ט דר"ש", ולא הקשה מדוע לא קנה חבירו. אבל דוחק קצת לומר שגם השפת אמת חולק כנ"ל על רשב"ם.
וכמו"כ מצינו לכאורה שחולקים על הא דכאן אינו חב לאחרים, דכתב הרמב"ן (שם) אחר שהביא דברי רשב"ם (בשם 'אחרים'): "וליתא", וביארו בזה (שטמ"ק הוצאה הנ"ל שם) שכוונתו לטעם הנ"ל, דלכאורה הוא כן חב לאחרים. וכן במיוחס לריטב"א (שם, אחר שהביא דבריו בשם 'יש מי שפירש'): "ולא נהירא".

22 עוד ביאור בשיטת ר"ש – ראה בית לחם יהודה כאן (אות רצט, וש"נ) דברי יחזקאל הנ"ל אות ה, דלר"ש גדר חב לאחרים אינו רק כשחב בפועל, אלא מבטל זכותם, עיי"ש.

שהולכים כרגלי הממלא מהם ראשון, אף אם נתנן לחבירו[23], "וא"כ גם בבור הרבים . . כל שהשני אינו קונה, ממילא נעשים כרגלי הראשון שהיו בידו" עיי"ש. ונראה שגם כאן מחלק בין קנין סתם לדיני שביתה.

ויש להוסיף דעפמ"ש הגליון דבשביתה א"צ שיקנה את המים, יובן גם מדוע לא הקשה הרא"ש (שם) על רשב"ם מעודר בנכסי הגר כפי שהקשה על רש"י. דאין הכי נמי – הממלא לא קנה את המים, והא דאזלינן בהו בתר רגליו – היינו רק לענין שביתה. וזה מסתדר ג"כ עם מ"ש לפנ"ז בכוונת קושיית הרא"ש "מ"ט דר"ש", דהיינו מדוע לא קונה **חבירו**. אבל הא דכשלא קנה חבירו הולכים אחר רגלי הממלא – זה מובן להרא"ש, וכמ"ש בגליון, ולכן לא הקשה על רשב"ם מעודר בנכסי הגר (משא"כ לרש"י - דס"ל שכדי שתחול שביתה צ"ל **קנין ממש**).

סיכום: שיטת רשב"ם:

ר"נ – קנה חבירו (כאן, שאינו חב לאחרים), ולכן הולכים כרגלי מי שנמלאו לו. ר"ש – לא קנה חבירו, והולכים כרגלי הממלא, כי בדיני שביתה א"צ שיקנה את המים ממש.

ג.
שיטת רבינו תם

בתוס' ביצה ובב"מ הובא (בתירוץ הב') בשם ר"ת, וז"ל (בביצה שם): "ועוד אומר ר"ת, דיש לקיים גרסת הספרים, וה"פ: מר סבר המגביה מציאה לחברו קנה חבירו - היינו רב ששת, ולכך קאמר כרגלי **הממלא**, דמאיזה טעם אמרינן המגביה מציאה לחברו קנה חברו, דמגו דזכי **לנפשיה** זכי נמי לחבריה, והואיל ואתי **מכחו**, דין הוא שיהא כרגלי **הממלא**. ור"נ ס"ל - לא קנה חברו, והשתא ניחא ההיא דב"מ, דגם הוא לא קנה, דלא נתכוון לקנות, וא"כ הרי הן הפקר כל זמן שלא באו לידי מי שנתמלאו לו, ולכשיבאו לידו יזכה בהן מן ההפקר, לפיכך הן כרגליו [של **חבירו**]". עכ"ל.

והיינו שר"נ ס"ל דלא קנה חבירו, וגם הממלא, וכשהגיעו לידי חבירו יזכה בהן מן ההפקר, ולכך הוי כרגלי מי שנתמלאו לו. ור"ש סבר קנה חבירו. וכיון שכל זכיית חבירו ("זכי לחבריה") היא **מכח** הממלא ("מיגו דזכי לנפשיה"), לכן הוי כרגלי **הממלא**. נמצא כאן חידוש: א) בגדר המיגו, דאין הפירוש רק שע"י שבכחו לזכות לעצמו הרי זה כבר אבוד משאר האחרים וכבר אינו חב להם, **ומוריד בזה המכשול** לזכות לחבירו, אלא גם שהזכיה עוברת **דרכו**. ב) בגדר השביתה, דאינה תלויה רק בבעלות המים, בקנין, אלא **בפעולת** הקנין. וכמו לעיל במ"ש הגליון בשיטת הרשב"ם. ועיין לקמן בשיטת הראב"ד.

וכתב בחי' הריטב"א החדשים (ב"מ שם, ד"ה ר"נ, לאחר שמביא דברי ר"ת) "וכן עיקר"[24]. וכן במיוחס לריטב"א (שם): "והנכון כמו שפירש ר"ת".

---

23 ודלא כרש"י (ביצה שם, א ד"ה הרי) שכתב שהולכים אחר רגלי המחזיק בהם, אף אם אחר מילא.

24 ומציין "ושם [בביצה] הארכתי במקומו בס"ד" וכן בסוף הדיבור במיוחס לריטב"א "וכבר כתבתי בפרק משילין בס"ד". ולא נמצא לפנינו בשרידים למסכת ביצה.

ובשיטת ר"ת אליבא דר"ש כתב הר"ן (ב"מ ד"ה רב נחמן): "ולפי"ז אפשר דכי אמרינן כרגלי הממלא, **אף** כרגלי הממלא אמרינן, **ולחומרא**, דודאי אף כרגלי מי **שנתמלאו** לו נמי הם, שהרי קנה הוא בהגבהתו של זה ואינו זוכה מידו[25], דאם עירב זה לצפון וזה לדרום ומיצעו את התחום, **לא יזיזום** [-להמים] **ממקומם**"[26]. ומסיים דמסתפק "או

שמא עשו את הזוכה לחבירו כזוכה **לעצמו לגמרי** וחוזר ומזכה לחבירו" – ולכן הולכים רק אחר רגלי הממלא, אפילו לקולא, "וכן נראה מדברי רבותינו בעלי התוס' ז"ל"[27].

אבל כתב הרשב"א (שם ד"ה ור"ת) "וקשה לי[28], דמכל מקום לרב ששת למה הן כרגלי הממלא, דהא משמע כרגלי הממלא **ממש** קאמר, ואילו ערב הממלא [ל]מזרח ומי שנתמלאו לו למערב - מוליכן **למזרח**, ואמאי, הא מכל מקום זכה בהן מי **שנתמלאו לו**, והוה ליה למימר הרי זה חמר גמל[29], ולא ילכו למזרח משום לתא [-מזל] דמי שנתמלאו לו, ולא למערב משום לתא דממלא, שלא זכה לחברו אלא לכמות שהוא יכול לזכות בהן". והיינו שרצה לפרש כדברי הר"ן דהיינו לחומרא, אלא שקשה לפרש כן בדברי הגמרא.

וממשיך כהר"ן: "ושמא עשו את הזוכה לחברו כזוכה לעצמו **לגמרי**, וחוזר ומזכה לחברו, וכן נראה מדברי רבותינו בעלי התוס›".

ומקשה: "ועדיין לא נתיישב בעיני, דאם כן, למ"ד במלקט את הפאה מעש[י]ר לעני מחלוקת ומשום דאי בעי מפקר לנכסיה וזכי בה, מכל מקום עכשיו אינו יכול לזכות בו ואף על פי כן זוכה לחברו. וצריך עיון". והיינו שמקשה, דאם הזוכה לחבירו זוכה **בפועל** קודם לעצמו (ולא רק שיש **ביכלתו** – מיגו – לעשות זאת) – כיצד אמרינן בגמרא (לעיל ט, ב עיי"ש) דמעשיר לעני מחלוקת, הרי העשיר אינו יכול **עתה** לזכות לעצמו, ואיך אמר ר' אליעזר "זכה לו"? ונותר בצ"ע.

סיכום: שיטת ר"ת:

ר"נ – לא קנה חבירו (ולא הממלא), ולכן זכה חבירו מן ההפקר כשבאו לידיו, והולכים אחר מי שנתמלאו לו. ר"ש – קנה חבירו, והולכים כרגלי הממלא, כי הקנין בא מכחו של הממלא.

ונסתפק הר"ן אם הוי לגמרי כרגלי הממלא או רק לחומרא. והרשב"א נותר בצ"ע.

---

25 נראה דהכוונה שאינו מקבל במתנה מיד הממלא, שכבר זכה בזה לעצמו, אלא בהגבהתו של זה זכה חבירו לעצמו.

26 וכ"כ במיוחס לריטב"א.

27 בשטמ"ק הנ"ל בדבריו (ע' תיא) הע' 45: "עיין בלשונם [דבעלי התוס'] בביצה לט, א בד"ה הכא" – הובא לעיל בפנים. וצ"ב. וראה לעיל במ"ש הרמב"ן בשיטת רש"י.

28 על דברי ר"ת שהביא לפנ"ז.

29 ראה עירובין פ"ד מ"י.

ד.
שיטת הראב"ד

הראב"ד (הובא בשטמ"ק ב"מ) כתב[30]: ".. דאפשר דבאמר ליה זכה לי פליגי התם, והלכה כרב נחמן". והיינו שמעמיד מחלוקתם במקרה שעשאו שליח לזכות, דר"נ סבר דבשליח קנה חבירו[31], ולכן הולכים כרגלי מי שמלאו לו, ור"ש סבר דגם בשליח לא קנה, והולכים כרגלי הממלא – ולכאורה שיטת ר"ש בזה היא כמו מ"ש הרא"ש לעיל בשיטת רש"י, או כמ"ש בגליון דלעיל בשיטת רשב"ם. וצ"ב בזה. וכיוון שפלוגתתם בדיני ממונות, הרי "הלכתא כר"נ בדיני[32]".

ומביא הראב"ד אופן אחר: "אי נמי בדלא אמר ליה זכה לי אלא מלא לי[33] ואפילו הכי אמר רב נחמן כרגלי מי **שנתמלאו** לו. ואף על גב דבעלמא (ב"מ שם) סבירא לן [ברב נחמן] המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו, הכא לענין תחומין מיהא בכל דהו קנה, חדא דהא נפישי מיא וליכא חב לאחרים[34]. אי נמי, שאני שביתה דבמילתא זוטרתי קני לה. כדתנן (ביצה לז, א): השואל כלי מחברו מערב יום טוב, כרגלי השואל. ואמרינן עלה (שם לח, א) אף על פי שלא מסרו לו אלא ביום טוב. והא הכא, הרי לא משכו ולא הגביהו, ומצי משאיל הדר ביה, **ובדבורא בעלמא** קני ליה לענין שביתה. והכי נמי קאמר רב נחמן דקני להו למיא **בדבורא בעלמא**. ורב ששת סבר לא קנה. ובכהאי גוונא הלכתא כרב ששת דקיימא לן כוותיה באיסורי". עכ"ל. והיינו שלדברי הראב"ד לכו"ע לא קנה חבירו. אלא שלר"נ כאן שאני – או מפני שאינו חב לאחרים, או מפני שלענין שביתה קונה אפילו בכל דהו, ולכן קנה חבירו והולכים אחר רגלי מי שנתמלאו לו. ולר"ש לא קנה והולכים אחר רגלי הממלא, וכנראה הביאור בזה הוא כנ"ל באופן הראשון בראב"ד. והנה, לפי האופן השני, נמצא שחולקים באיסורי, והרי "הלכה כר"ש באיסורי[35]".

והר"ש די וידאש (בשטמ"ק שם) כתב וז"ל: "צ"ע אי קרינן להא דינא דאיסורי, כיון שאינו לאיסור ולא להתיר דבר, אלא לומר אם זכה זה במים או לא זכה, שאע"פ שהמים **לצורך** איסורי, אבל הזכייה **עצמה** אם זכה בכה"ג או לא, יותר נראה לומר דהוא דינא **דדיני**. ומ"מ צ"ע". והיינו שנסתפק בזה, האם זו פלוגתא בדיני או באיסורי, ונותר בצ"ע.

סיכום: שיטת הראב"ד:

ר"נ – קנה חבירו (או לענין שביתה בלבד או גם לענין קנין), ולכן הולכים אחר רגלי מי שנתמלאו לו. ר"ש – לא קנה, והולכים אחר רגלי הממלא (ונראה ההסברה בזה כמ"ש בפנים).

30 וראה מ"ש בהשגותיו לספר המאור, ביצה כא, ב בדפי הרי"ף.

31 כשיטת רש"י (ב"מ ד"ה לא קנה) שבעשאו שליח קנה חבירו גם כשחב לאחרים.

32 כתובות יג, א. ב"מ קי, א. קידושין נט, ב.

33 שלא עשאו שליח לזכות, אלא ביקשו למלא עבורו.

34 וכדלעיל בשיטת רשב"ם.

35 מבוא התלמוד (לר"ש הנגיד, נדפס לאחר מסכת ברכות בש"ס וילנא) ד"ה והתנאים: "רב ששת ורב נחמן, הלכה כרב ששת באיסורי וכרב נחמן בדיני".

ה.
שיטת הר"ח

הר"ח כתב בפירושו לב"מ וז"ל: "**והדר ביה רב נחמן**, דגרסי' בסוף מס' יו"ט: איתמר מילא מים ונתן לחבירו [כו'] ר' נחמן [אמר] כרגלי מי שנתמלאו לו. ופריש בה, רב נחמן סבר המגביה מציאה לחבירו **קנה** חבירו. ורב ששת אמר לא קנה חבירו". עכ"ל. וכן בפירושו לביצה: "רב נחמן סבר המגביה מציאה לחבירו, כיון דבשעת הגבהה אדעתא דחבריה קמגבהה לה קנה חבירו, **וכן שמעתא סלקא בשנים אוחזין בטלית**". והיינו שר"נ חזר בו ממה שאמר בשנים אוחזין[36], ולמסקנא ס"ל דהמגביה מציאה לחבירו **קנה** חבירו[37]. ולכן הולכים כרגלי מי שנתמלאו לו. ולר"ש – לא קנה חבירו. והטעם שהולכים אחר **הממלא** – ראה להלן בדברי הרא"ש והרמב"ן.

וכמו"כ כתב בתוס' רי"ד (ב"מ ד"ה ר"נ): "וי"ל דהדר ביה רב נחמן". וברשב"א לביצה שם: "והמחוור שבשיטות מ"ש ר"ח ז"ל דהדר ביה ר"נ". וראה ברמב"ן (שם): "וכתב ר"ח ז"ל דהדר ביה ר"נ מהא. ונמצא כיו"ב במקצת מקומות בתלמוד. אע"פ שהוא תימה היכי משתמיט גמרא מלפרושי בהדיא".

והנה, לעיל בשיטת רש"י הובאה קושיית הרא"ש כיצד קונה בלא מתכוין, מהא דאמרי' ביבמות גבי עודר בנכסי הגר. ולכאורה מדוע לא הקשה כן גם על שיטת הר"ח, שהביא שם? וברמב"ן (שם) הביא לאחר קושייתו הנ"ל על רש"י "מאן נינהו דקני בע"כ": "..וזו קושיא לדברי ר"ח ולפשטא דגמרא, אבל לדברי רש"י ז"ל י"ל.." והיינו שתירוץ הרמב"ן על רש"י אינו מתרץ קושייתו על ר"ח. ואשמח אם יאירו את עיני הטעם בהנ"ל.

סיכום: שיטת הר"ח:

ר"נ – קנה חבירו (לגמרי, וחזר בו מהא), ולכן הולכים אחר רגלי מי שנתמלאו לו. ר"ש – לא קנה, והולכים אחר רגלי הממלא (וצריך בירור הטעם).

ויש להוסיף עוד בכל זה, ובפרט בנוגע לסברות הפוסקים[38], ותן לחכם ויחכם עוד.

---

36 להעיר דברא"ש (שם) איתא: "ור"ח פי' דהלכה כר"ש דביצה משום דר"נ הדר בי'" – משמע דהדר בי' מהא דביצה. וכן משמע מהשגות הראב"ד על בעה"מ בביצה, שכתב דהרי"ף השמיט ההיא סוגיא משום דסמך על דברי ר"ח דהדר בי' מהא, והלכך הוי כסתם משנה (ביצה לט, א) דבור של עולי בבל אזלי' כרגלי הממלא – כר"ש.

37 היינו שלדעת ר"ח, דברי ר"נ כאן שקנה חבירו ודבריו בב"מ שלא קנה היינו כפשוטם, ולכן צ"ל שחזר בו. וראה ברמב"ן (שם) שכתב "לדברי רבינו חננאל ולפשטא דגמרא".

38 רק אציין המ"מ הכלליים בזה: רא"ש ביצה פ"ה סימן יב. ר"ן שם כא, ב (בדפי הרי"ף) ד"ה ובגמ' איפליגו. בעה"מ והשגת הראב"ד שם. רמב"ם הל' יו"ט פ"ה הי"ד ובמ"מ שם. לב מבין (לר' בכור יצחק נבארו, איזמיר) על הרמב"ם פי"ז מהל' גזו"א ה"ג. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סי' שצז סט"ז (יח), ובב"י שם ד"ה מילא מים. ועוד.

בירור גירסת הש"ס בסוף פסחים

הנ"ל

א

בלקו"ש חי"א פרשת בא שיחה ב' מבאר רבינו הגמ' בסוף פסחים במעשה דר' שמלאי ופדיון הבן.

וכתב שם בריש ע' 44: "...במה שאמרו לר' שמלאי **בבי'** מדרשא...". וכן הגירסא בגמרא לפנינו "לא הוה בידי' אתא שאיל **ביה** מדרשא". וכ"ה ברא"ש שם (סימן לט).

וגירסא זו תמוהה ביותר לענ"ד. דכיון שהפי' הוא 'בית מדרש' הרי צ"ל **בי** מדרשא, וכפשוט. וכן הגירסא ("בי") ברי"ף שם. וכן נעתק בלקו"ש הנ"ל סעיף ג (ריש ע' 34), ובסוף השיחה (ע' 15): "ומתחלה אמרו זה **בבי** מדרשא, היינו בד' אמות של תורה, ואח"כ . . נמשך הענין גם בהליכות עולם".

וכן גרסי' בפירוש בכ"מ: ע"ז לד, א; יבמות קה, א: "לא הוה בידיה אתא שאיל **בי** מדרשא". שבת קמ, א: "אזל שאיל **בי** מדרשא". וראה רש"י יומא פ, ק"ב ד"ה "כי אתשיל **בי** מדרשא".

ופשוט דאין לומר דהפירוש ד"ביה" הוא **בו**, והיינו ששאל **בענין זה**, דא"כ אין מובן לתיבת 'מדרשא' בפ"ע!

ולא מצאתי שיעירו על כך בפסחים שם.

והנה גרסי' בגמ' (ב"מ כד, ב) "רבי יצחק נפחא אשכח קיבורא דאזלא **ביה** אזלויי". וגירסת רבינו חננאל שם: "דאיזלו **בי** איזלויי". וכ"כ יעב"ץ (שם) בפי' וז"ל: "בי צ"ל **בלי ה"א**. עיין רש"י (שפי' "**במקום** שהציידין מצויין"), וק"ל". עכ"ל. ובהגהות וציונים לשם (מהדורת 'עוז והדר') שכ"ה הגי' בד"ה ברש"י כת"י.

וראה בערוך ערך אזלי (הובא בערוך על הש"ס שם): "קיבורי דאזלי **ביה** אזלויי. פירוש פקעיות של חוטין עבים טווים **במקום** מטווין". ובהערת המהדיר למהדורת 'עוז והדר' שם: לפי פירוש רבינו צ"ל הגי' **בי** ולא **ביה** וכ"ה לנכון בכת"י ובכמה דפוסים.

וא"כ לכאו' כצ"ל גם כאן.

והנה שאלתי בענין זה לעורכי הש"ס - 'עוז והדר'. ונתקבלתי תשובתם וז"ל: "במהדורות האחרונות של הש"ס עוז והדר הנ"ל תוקן בגמ' וברא"ש".

וא"כ כן צ"ל גם בלקו"ש הנ"ל (ריש ע' 44)[1]. ונראה שכן צריך לתקן גם בתפא"י ברכות פ"ח מ"ה.

ב

ומדי דברי בהנ"ל יש לציין ג"כ דלפנינו גרסי' בגמרא (ב"מ קז, א) "אשכחינ**הו** רבי אבא לתלמידי**ה** דרב, אמר **להו** .. ואמרו **ליה**..." ולכאו' צ"ל **תלמידי** (בלא ה"א) שפירושו - **תלמידים**, לשון רבים, ולא בה"א שפירושו **תלמידו** (לשון יחיד)[2]. ולא מצאתי לע"ע שיעירו ע"ז.

וכמו"כ שאלתי להנ"ל, והסכימו ג"כ ע"ז.

1 וכן בהוצאה החדשה שי"ל למחזור הראשון בלימוד הלקו"ש (לשבוע פרשת בא תשפ"א) עדיין צריך לתקן.

2 ומובן גודל הזהירות שצ"ל בתיקון הנדפס, ורק להעיר באתי.

יציאת יעקב מבארה של שבועה

הנ"ל

א.
הצעת השיחה ושאלה ע"פ דברי הרבי

בלקו"ש ח"י ויצא שיחה א' מביא כ"ק אדמו"ר מאמר המדרש[1] עה"פ "ויצא יעקב מבאר שבע" "מבארה של שבועה, אמר [יעקב] שלא יעמוד עלי אבימלך ויאמר השבע לי כשם שנשבע לי זקנך, ונמצאתי משהא בשמחת בני (- כניסתם לא"י, ראה בפנים השיחה) ז' דורות".

ומקשה דמאחר שאברהם ויצחק נשבעו לו ולא חששו להנ"ל, מדוע דוקא יעקב התיירא מפני זה, ועד **שבשביל כך** יצא ממקומו?

ובהערה 4 מביא מ"ש היפה-תואר למד"ר שם וז"ל "כלומר אגב אורחי' מרווחנא שלא יעמוד עלי אבימלך. והכי קאמר, ויצא יעקב מבאר שבע, ע"י יציאתו נמלט מבארה של שבועה" עכ"ל. והיינו דסיבת יציאתו היתה (כפירוש ר' ברכיה שם) "מבארה של ברכות" שנתיירא מעשו. אלא שאגב זה הרויח עוד שנמלט מן השבועה.

ומקשה דממה שבמד"ר שם מביא ב' פירושים אלו יחדיו משמע דכשם שלהפי' "מבארה של ברכות" היה זה עיקר סיבתו, כמו"כ להפי' ד"בארה של שבועה", וכדמשמע במתנות-כהונה שם ("**מטעם** השבועה") וכפשטות לשון המדרש.

וממשיך וז"ל: "ואי"ז סתירה למשמעות הכתובים שיצא מפני עשו וכו', כי אפ"ל שיצא מחמת כמה טעמים, וכאו"א מהם דיו".

וקשה לענ"ד: אם די גם בטעם ד"בארה של שבועה" לצאת מבאר שבע, מדוע לא עשה זאת עד עתה ולא חשש לזה?! ולאידך: מדוע באמת לא עשה זאת אבימלך עד עתה.

ב.
תירוץ בדרך אפשר ע"פ דברי הרבי לקמן

ונראה לענ"ד לבאר עפמ"ש רבינו להלן בהערה 32 (על מ"ש בפנים שהכריתת ברית אין ענינה לפעול **שינוי** באבימלך ולהפכו לקדושה) וז"ל: "וכמובן גם מזה שיצחק הוצרך לחדש את הכריתת ברית, וכן יעקב חשש שיצטרך לעשות כן".

1 בראשית רבה פס"ח, ז.

והיינו שלא היתה מטרתו של אבימלך לכרות ברית עם כל בני משפחת אברהם אבינו, אלא רק עם (ראש ו)**כללות משפחתו**, ולכן הנה זה שהוצרך יצחק לחדש את הברית הי' רק **לאחר** פטירת אברהם.

והנה רש"י פירש לעיל עה"פ[2] "לא ידעתי יום מותי - אמר רבי יהושע בן קרחה, אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש שנים לפניהם וחמש שנים לאחר כן, ויצחק היה בן מאה עשרים ושלש (- שהרי באותו פרק קיבל יעקב הברכות והי' אז בן ס"ג שנה כמ"ש רש"י לקמן כח, ט, ויצחק היה "בן שישים שנה בלדת אותם"[3]), אמר שמא לפרק אמי אני מגיע והיא מתה בת מאה עשרים ושבע[4] והריני בן חמש שנים סמוך לפרקה".

וא"כ מובן שדוקא אז התחיל יצחק לחשוש למיתתו. וכמו"כ התחיל יעקב לחשוש שמא ימות יצחק ויבקש ממנו אבימלך אח"כ לחדש הכריתת ברית. ונמצא דאע"פ שדי בטעם ד"בארה של שבועה", מ"מ לא חשש יעקב לזה קודם לכן.

2 תולדות כז, ב.

3 שם כה, כו.

4 ר"פ חיי שרה.

בעניין השקו"ט בין משה למלאכים במתן תורה

הת' **שמריהו בנציון אלטר** שיחי' **גורליק**
תלמיד בישיבה

א
פי' הא' בתשובת משה למלאכים

מובא בגמ' במסכת שבת[1] שכאשר משה עלה למרום בכדי לקבל את התורה, טענו המלאכים לקב"ה התורה שהיא 'חמודה וגנוזה' נותנים אותה לבשר ודם? וע"ז ענה להם משה שהתורה שייכת לבנ"י דווקא, עיי"ש. והנה בפשטות[2] טענת המלאכים היא שמ'דינא דבר מצרא' הם אמורים לקבל את התורה. דהיינו שיש דין שהמוכר שדה לחברו שכינו לשדה קודם לקנותה מכל אדם, ולכן המלאכים טענו שהיות והם 'שכנים' לתורה דהלא גם התורה וגם המלאכים בשמים לכן הם אמורים לקבל את התורה.

בלקו"ש חי"ח[3] מביא הרבי מספר פירושים המבארים את תשובתו של משה, ומהם: א) היות והיהודים הם קרובים להקב"ה לכן לא חל בזה דינא דבר מצרא[4]. ב) נאמר על משה מחציו ולמטה איש ומחציו ולמעלה אלוקים, ולכן גם משה הוא 'בר מצרא' להתורה, ואין המלאכים קודמים לו.

והנה בנוגע לפירוש הא' לכאורה הרי כתוב בגמ' בב"מ[5] שכאשר ישנם ב' קונים הרוצים לקנות את השדה אחד שכן והשני קרוב, הדין הוא שהשכן קודם כמ"ש "טוב שכן קרוב מאח רחוק". וא"כ הגם דבנ"י הם קרובים להקב"ה הרי המלאכים הם **שכנים של התורה** ובזה לא חל דינא דבר מצרא כנ"ל, ובמילא צ"ל מהי תשובתו של משה?

ב
פי' הב' בתשובת משה למלאכים

ובנוגע לפירוש הב' יש להבין: הדין הוא5 שכשאר מגיעים שתי שכיני השדה ביחד לדרוש את השדה, מחלקים ביניהם ב'קרנזיל' כלומר שכ"א מקבל חלק הקרוב לשדהו. וא"כ גם אם משה רבינו הוא בר מצרא אעפ"כ צריך להתחלק עם המלאכים שגם הם הרי

1 פח: ואילך.

2 ראה את המקורות לכך בלקו"ש חי"ח שיחה א' דחג השבועות הע' 6.

3 שם.

4 ע"פ פי' הבה"ג, הובא בב"י לטור חו"מ קעה סעיף ו'. ודלא כפירוש רש"י בב"מ קח: עיי"ש.

5 שם.

שכנים לשדה (ובפשטות אפשר לחלק את התורה באופן כזה, שהמלאכים יקבלו את החלק 'הקרוב' להם – חלק הסוד, ואילו בנ"י יקבלו את הנגלה שבתורה)?

ולכאורה היה אפשר לבאר ע"פ דברי הטור שכתב[6] שדינא דבר מצרא הוא דווקא כאשר מגיעים ב' השכנים ביחד, אבל כאשר אחד קדם לחבירו הוא מקבל את השדה לבדו, וא"כ גם פה אפ"ל שמשה קדם למלאכים ולכן לא צריך להתחלק איתם.

אך באמת אי אפשר לומר כך שהרי דין זה הוא רק כאשר כבר **לקח** הקונה הראשון את השדה, כמ"ש הטור "אבל אם קדם אחד מהם **וסילק** ללוקח זכה בה הוא לבדו". ואילו אצלינו משה רבינו הרי עדיין לא קיבל את התורה (כמו שמדוייק לכאורה בלשון "בשעה **שעלה** משה למרום אמרו וכו' דהיינו שרק עלה ועדיין לא קיבל) ובמילא המלאכים עדיין יכולים לערער ולכאורה צריכים לחלק את השדה?

ואולי אפשר לתרץ ע"פ דברי הב"י שכתב[7] בנוגע לחילוק ב'קרנזיל' (המובא לעיל) בשם תלמידי הרשב"א שדין זה הוא רק כאשר הברי מצרא מגיעים ללוקח, אבל אם השדה עדיין ברשותו של המוכר המוכר יכול להביא למי שיחפוץ. וא"כ גם אצלינו שמכיון והתורה עדיין ברשותו של הקב"ה (המוכר), לכן יכול הקב"ה 'למכור' את התורה למשה רבינו ללא שהמלאכים יקבלו חלק בתורה.

אבל גם זה הוא דוחק קצת, מאחר והב"י בעצמו כתב על פירוש זה "ולא נהירא, אלא אפי' כד אתו למזבן ממוכר מבעי להו למפלגה ולא ליזבון חד מינייהו".

ג
קושיית רבינו בפי' הב'

בהמשך השיחה[8] הרבי שואל על תשובה הב' הנ"ל דלכאורה זה שאמרנו שמשה רבינו הוא גם בר מצרא אין זה תשובה מספיקה, דמאחר וישראל הם לא 'ברי מצרא' והרי ומשה נותן **להם** את התורה, שוב המלאכים יוכלו לתבוע את התורה מכח מצרנות, שכח זה אין לישראל?

ולכאורה צריך להבין כוונת רבינו דלכאורה הרי גם למשה יש חלק בתורה, וא"כ הלא בדיוק כמו שבר מצרא יכול לזכות בשדה מכח מצרנות ולאח"ז לשתף בשדהו אנשים אחרים אע"ג שהם לא ברי מצרא, כן גם משה רבינו לכאורה יכול לזכות בשדה מכח מצרנותו ולצרף את ישראל במקחו?

6 שם סעיף י"א.

7 על דברי הטור הנ"ל בהע' 6.

8 סעיף ב'.

באיסורא אתי לידיה

הת' **אברהם** שיחי' **דייטש**
שליח בישיבה

א.

"איתמר יאוש שלא מדעת אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש. בדבר שיש בו סימן כולי עלמא לא פליגי דלא הוי יאוש, ואע"ג דשמעיניה דמיאש לבסוף, לא הוי יאוש דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה, דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש מימר אמר סימנא אית לי בגויה יהבנא סימנא ושקילנא ליה"[1].

והיינו שנחלקו אביי ורבא האם היאוש של הבעלים בחפץ שמן הסתם יתייאשו ממנו כשידעו שנפל מהם יחשב לייאוש אף אם לא התייאשו בפועל או שצריך יאוש בפועל שאביי סובר שצריך יאוש בפועל אך רבא סובר שנחשב ליאוש אף אם לא התייאש בפועל . ומבארת הגמ' שמחלוקת זו נאמרה רק במקרה שאין סימן, אך אם יש סימן כו"ע מודים ש"לא הוי יאוש" ובזה ב' פרטים: א. שמאחר ובשעה שהגביה את המציאה הבעלים לא התייאשו ע"כ "באיסורא אתי לידיה" ומשום זה אפי' בשעה שהבעלים התייאשו אינם יכולים לזכות בחפץ. וב. שאמנם אין לומר שהבעלים זוכים בחפץ משעת היאוש בפועל (משום "שבאיסורא אתי לידיה") אך שיזכו עכ"פ למפרע שהרי גילה דעתו שמתייאש אפילו אם יש סימן וע"ז אומר שג"כ לא הוי יאוש.

והנה בטעמא דהאי מלתא (באיסורא אתי לידיה) מצינו ב' דרכים בכללות:

א) שיטת התוס' בב"ק[2] שיאוש מועיל רק לחפץ שעדיין לא הגיע ליד המוצא, כיון שעדיין לא חל עליו חיוב השבה אמנם אם כבר הגיע החפץ ליד המוצא וכבר חל עליו חיוב השבה, אין היאוש מועיל להפקיע ממנו חיוב זה שכבר חל עליו. וזהו "באיסורא אתי לידיה" שבא החפץ לידו בשעה שהיה אסור לזכות בחפץ משום חובתו להשיב.

ב) שיטת הרמב"ן[3] היא שההלכה שיאוש מפקיע את רשות הבעלים מהחפץ נתחדשה רק בחפץ האבוד מבעליו. אבל חפץ הנמצא תחת יד הבעלים וברשותם, אין היאוש מועיל להחשיבו כהפקר ומעתה, כל שבאה האבידה ליד המוצא לפני יאוש הרי הוא חייב לשמור את החפץ עבור בעליו (שהרי יש עליו חובת השבה) וע"כ אין חפץ כזה נחשב כאבוד מבעליו שהרי "ידו כיד בעלים" וע"כ אינו יוצא מרשות בעליו ע"י יאוש.

1 כ"א, ב.

2 ס"ו ע"א ד"ה הכא נמי.

3 מלחמת ה' כ"ו ע"ב וכן בריטב"א בסוגיין.

ולפי פירוש זה "באיסורא אתי לידיה" הכוונה שבא לידו בשעה שהיה עליו חובת השבה שלכן נעשה שומר עבור הבעלים.

והנה רעק"א בסוגיין כתב שהתוס' חולקים על עיקר יסודו של הרמב"ן וסוברים שיאוש אפי' ברשותו שלו הוי יאוש ומשום זה לא פירשו התוס' כשיטת הרמב"ן בעניין "באיסורא אתי לידיה".

אך צריך ביאור מהי סברת המחלוקת של הרמב"ן והתוס'.

ב.

והנראה לבאר בזה, בהקדים לבאר יסוד הדין מה שיאוש מתיר למוצא לזכות בחפץ. דהנה רש"י[4] במשנה כתב וז"ל "**אלו מציאות שלו, מצא פירות מפוזרין.** נתייאשו הבעלים מהן כדאמר בגמרא והפקר הן" "**מעות מפוזרות.** הואיל ואין להם סימן ניכר איאוש מייאש והוו להו הפקר וזהו טעם כולם" הרי מבואר דדעת רש"י שמה שיאוש מתיר למוצא לזכות בחפץ לעצמו הוא משום שע"י שנתייאשו הבעלים נעשה החפץ הפקר והיינו שאין לו בעלים.

אך התוס'[5] בב"ק כתבו דמהטעם דלא מהני יאוש באבידה אחר שבא החפץ לידו שהוא משום שבאיסורא אתי לידיה "משמע שיאוש אינו כהפקר גמור כי אם כן בתר דאתי לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר" והיינו שאם נאמר שיאוש כהפקר וע"י היאוש יצא החפץ מרשות בעלים, בוודאי היה נפטר ע"י זה מחיוב השבה שנתחייב כבר על החפץ, וע"כ צ"ל שיאוש אינו כהפקר וגם לאחר יאוש לא יצא החפץ מרשות בעלים, וכיון שכן לא פקע ממנו החיוב השבה ושייכת הסברא "דבאיסורא אתי לידיה" לעקבו מלקנות.

וידוע לבאר בשיטת התוס'[6] שזה שמצד א' אומרים שאינו כהפקר ועדיין החפץ ברשות בעלים שלכן יש חיוב השבה ומאידך אומרים שעל ידי יאוש מותר לשני לזכות בחפץ הוא משום שע"י יאוש אינו יוצא מרשות בעלים עד שבא לרשות זוכה והיינו שהייאוש פועל היתר זכיה לכל אך כל עוד שלא זכו בזה הוא נשאר הבעלים וע"כ יש חיוב השבה שהרי יש בעלים.

ועכ"פ באנו לכך שיש ב' שיטות בעניין היתר זכיה ע"י היאוש. לשיטת רש"י הוא משום שנעשה ע"י היאוש להיפקר, וכמו שבהפקר בעלמא מצינו היתר זכיה משום שאין בעלים כמו כן ביאוש. אך לשיטת התוס' שיאוש אינו כהפקר ואינו יוצא מרשותו ע"י היאוש כי אם שמתיר לאחר לזכות בחפץ ורק בשעה שהאחר זכה יוצא מרשותו.

---

4 כ"א ע"א.

5 שם ד"ה כיון דבאיסורא.

6 קצוה"ח סימן ת"ו, נתיבות המשפט סימן רס"ב ובתרוה"כ סימן רס"ב.

אך לכאורה צ"ב שהרי רש"י פירש שיאוש הוי הפקר גמור א"כ קשה עליו קושית התוס' שהדין של "באיסורא אתי לידיה" שייך רק אם יש דין השבה שאז שייך שהחובת השבה תמנע מההיתר זכיה לחול אך אם ע"י היאוש נעשה הפקר גמור אז פקע דין השבה ומה שייך "באיסורא אתי לידיה".

ג.

ובשעורי ר' שמואל[7] כתב לבאר שמה שרש"י כתב "והפקר הם" אין הכוונה שיאוש **פועל** הפקר אלא שע"י היאוש **נפעל** הפקר והינו שהייאוש פועל היתר זכיה בלבד רק שמכל מקום היות והחפץ אינו עומד לחזור לבעלים שהרי מי שימצא אותו וודאי יזכה בו ע"כ בכך שמתייאש מקבל החפץ דין "אבודה ממנו ומכל אדם" שגדרו הוא שהחפץ אבוד ממנו במדה כזאת ששום אדם לא יוכל להשיב לו, וע"כ נעשה ממילא הפקר כמו זוטו של ים[8] והיינו שביאר שהמעשה שנעשה ע"י הבעלים אינו הפקר אך התוצאה היא תוצאה של הפקר. ועפי"ז א"ל שלא קשה קושיית התוס' משום שההפקר חל בדרך ממילא כתוצאה מהיתר זכיה ובמקרה וההיתר זכיה לא יכול לחול משום שיש חובת השבה גם הפקר לא חל והינו שאפילו אם נאמר שע"י יאוש נעשה הפקר עדיין א"ל "שבאיסורא אתי לידיה" מונע מההפקר לחול מאחר והוא חל כתוצאה מהיתר זכיה.

אך נראה שאין לומר בשיטת רש"י שההפקר הוא רק תוצאה מהיאוש שהרי משמע מרש"י בכ"מ שיאוש פועל הפקר. ומהם:

א) מסכת גיטין[9] כתב רש"י לגבי "נתייאשתי מפלוני עבדי" וז"ל "נתייאשתי לשון הפקר הוא" והיינו שע"י שאומר נתייאשתי הוא מפקיר את העבד ולא שע"י שמתייאש נעשה הפקר.

ב) בסוגיין איתא "תא שמע קציעות [תאנים שקוצצים אותם באיזמל ומוהל שלהם זב ושוטחן בשדה לייבש] בדרך ואפילו בצד שדה קציעות וכן תאנה הנוטה לדרך ומצא תאנים תחתיה מותרות משום גזל" והיינו שמותר לזכות בקציעות ותאנים וטעם הדבר (לפי שיטת רבא[10]) משום "שעם נפילתה נמאסת" ופירש רש"י[11] "הלכך כיוון דידיע דנתרא מעיקרא **מיאש** משום מאיסותא דמכי נפלה לא חשיבא עליה ומפקר לה" והיינו משמע שע"י שנמאסת מתייאש והוא פועל הפקר.

ג) עוד איתא בסוגיין[12] "ת"ש שטף נהר קוריו עציו ואבניו ונתנו בתוך שדה חברו הרי אלו שלו מפני שנתייאשו הבעלים... אם היו הבעלים מרדפים אחריהם חייב להחזיר"

7 סימן א.

8 כ"ז ע"א "אמר רבי יוחנן משום רשב"י מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת שנאמר כן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם יצתה זו שאבודה הימנו ואינה מצויה אצל כל אדם".

9 ל"ט ע"ב.

10 עיין חמדת שלמה.

11 כ"א ע"א ד"ה עם נפילתה נמאסת.

12 כ"ב ע"א.

והעמדנו את זה "כשיכול להציל ע"י הדחק" שאז "מרדפין לא אייאוש אין מרדפין **אייאושי מייאש**" ופירש רש"י[13] "ע"י הדחק ואם לא ימהר להציל לא יצילו הלכך אין מרדפין **אפקורי אפקורינהו** דהא ידעו ולא הצילו" ומשמע ש"**אייאושי מייאש**" היינו "**אפקורי אפקורינהו**" והיינו שיאוש פועל הפקר.

ד) בסוף סוגיין[14] לאחר שנפסק כאביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש שואל רב אחא בריה דרבא את רב אשי "יתמי דלאו בני מחילה נינהו מאי" ופירש רש"י[15] "קטנים שאין הפקרן הפקר" ולכאורה אין הנידון בנוגע לכך שקטנים הפקירו משהו אלא הנידון הוא בנוגע לכך שקטנים שאין להם התייאשו ומאחר ואין להם דעת אין יכולים להתייאש ובכל זאת נקט רש"י "אין הפקרן הפקר" וע"כ צ"ל שיאוש הוא הפקר היינו שע"י שמתייאש **פועל** הפקר.

ה) בהמשך הפרק כתוב[16] "ת"ש אף השמלה היתה בכלל כל אלה ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לך מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין ויש לה תובעין חייב להכריז אף כל דבר שיש לו סימנין ויש לו תובעין חייב להכריז" ומזה משמע שסימנים דאורייתא ואומרת הגמרא שלאו דוקא אלא "תובען איצטריכא ליה (סימנין כדי נסבא)" ופירש רש"י[17] "קרא לתובעין אתא ולמיעוטי מידי דאיאוש ואפקריה" והיינו שע"י היאוש הוא מפקיר ולא רק שנעשה הפקר.

ונמצאנו למדים מדברי רש"י שיאוש הוא שהבעלים פועל את ההפקר ולא שנעשה כתוצאה מהיאוש. אך לפי זה חזרה הקושיא לדוכתא איך פירש רש"י "באיסורא אתי לידיה" שהרי אם יאוש הוי הפקר פקע החובת השבה ומה מונע מהמוצא לזכות בהחפץ לאחר יאוש אם בא החפץ לידו לפני יאוש?

ד.

ויובן בהקדים קושית האחורנים[18] שאין שייך לומר שמה שיאוש מתיר את האבידה הוא מדין הפקר שהרי הדין בהפקר הוא שאי אפשר להפקיר דבר שאינו ברשותו[19] ואבידה הרי אינה ברשותו[20] ואם כן איך מועיל היאוש אם הוא מדין הפקר? ועוד יש להקשות שהרי איתא בנדרים[21] "ריב"ל אומר דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר ומה טעם אמרו

13 ד"ה ע"י הדחק.

14 כ"ב ע"ב.

15 ד"ה יתמי.

16 כ"ז ע"ב.

17 ד"ה כדי נסבא.

18 פרי יצחק ועוד.

19 בב"ק ס"ט ע"ב.

20 עכ"פ גזילה וודאי אינה ברשותו.

21 מ"ה ע"א.

בשלושה כדי שיהיה אחד זוכה ושניים מעידין" והיינו שהפקר צריך להיות בפני שלושה[22] ולכאורה לגבי יאוש לא מצינו שצריך להתייאש בפני ג'[23]?

וע"כ נראה לומר שיש ב' אופנים בהפקר יש הפקר שחל ע"י שמפקיר לכל ויש הפקר

שחל ע"י יאוש והיינו כמו שכתב הקצות[24] "שאפילו לרש"י דס"ל יאוש מטעם הפקר מכל מקום אינו הפקר מדעת, אלא יאוש הוי סילוק רשות ונקנה כמו הפקר אבל אין בו משום הפקר מדעת". פירוש הפקר עניינו הוא שהבעלים מסכימים לכולם לזכות בחפץ ממילא מסתלק הבעלים כמו שכתב רבינו דוד[25] שהפקר הוא "שמסלק רשותו ממנו כדי לזכות לאחרים" אך יאוש אין עניינו שמסכים לאחרים לזכות אלא עניינו הוא שמסלק דעתו מהחפץ וכלשון רש"י[26] "כשיודע שנפל שוב אין דעתו עליו" ובדרך ממילא יכולים אחרים לזכות.

ונראה שחילוק זה מונח גם בשינוי הלשון שיש בין הפקר ליאוש[27] "שהפקר הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל" אך יאוש הוא [28]"ששמע אותם אומרים ווי לחסרון כיס" והיינו שהפקר הוא שמסכים לכולם לזכות וע"כ מפקיר לכל, אך יאוש הוא שמסלק עצמו ולזה אומרים ווי לחסרון כיס.

ועפ"ז יש לומר שזוהי שיטת רש"י ביאוש שאמנם ע"י יאוש נעשה הפקר והוא פועל שיהיה הפקר אך חלוק הוא במהלך שעל ידו עושים אותו להפקר שהפקר רגיל הוא ע"י שמסכים לאחרים לזכות ויאוש הוא ע"י שמסלק עצמו.

ולפי זה יש ליישב מה שחלוק דין הפקר מדין יאוש שבהפקר צריך שיהיה ברשותו על מנת להפקיר משא"כ ביאוש. שהרי הפקר חלוק ביסודו מיאוש שהפקר הוא **שהבעלים מסכים** לאחרים לזכות וא"כ זה מכח הבעלות שלו שע"כ יכול להסכים לאחרים לזכות אך יאוש הוא הפוך שהוא מסלק עצמו וזה לא כח שיש לו בחפץ אלא אדרבה שמסלק את עצמו ועפ"ז יש לומר שמה שבהפקר צריך שיהיה ברשותו על מנת להפקיר הוא משום שאם אינו ברשותו נגרע כח הבעלים ואין בעלות זו מספיקה על מנת להסכים לאחרים לזכות אך ביאוש שעניינו לסלק עצמו אדרבה בזה שאינם ברשותו עי"ז הוא מסולק יותר מהחפץ ועל כן ביאוש אין צורך שיהיה ברשותו.

22 שו"ע חו"מ רע"ג סעי' ז'.

23 לעיל כ"א ע"ב בדין יאוש שלא מדעת שלרבא הוי יאוש וזה וודאי שבזמן שלפני הייאוש מדעת לא שייך לומר שהיה יאוש בפני ג'.

24 סימן שס"ב ס"ק א'.

25 פסחים ו' ע"ב.

26 כ"א ע"ב ד"ה מהשתא.

27 רמב"ם הלכות נדרים פ"ב הלכה י"ד.

28 רמב"ם הלכות גזילה ואבידה פי"ד ה"ג וכן בגמרא כ"ג ע"ב וברש"י כ"א ע"ב ד"ה דמייאש.

וכן זה שלהפקיר צריך בפני ג' וביאוש לא מצינו דבר זה הוא משום אותו יסוד שמאחר והפקר הוא שמסכים לאחרים לזכות ע"כ צריך בפני ג' שעניינם הוא "שאחד זוכה ושניים מעידין" אך ביאוש שעניינו לסלק את עצמו אין צריך לזה[29].

ה.

אך לפי זה עדיין קשה קושית התוס' שהקשו שבטעם הדין שיאוש לאחר שבא החפץ לידי מוצא לא מועיל כתבה הגמרא משום "דבאיסורא אתי לידיה" והיינו משום שיש דין השבה אך אם נאמר שייאוש הוא כהפקר וע"י היאוש יצא החפץ מרשות בעלים, בוודאי היה נפטר עי"ז מהחיוב השבה? וא"כ איך פירש רש"י שהוי הפקר?

וע"כ נראה לומר שרש"י פירש "באיסורא אתי לידיה" שלא כפירוש התוס' אלא כפירוש הרמב"ן שביאר שההלכה שיאוש מפקיע את רשות הבעלים מהחפץ נתחדשה רק בחפץ האבוד מבעליו, אבל בחפץ הנמצא תחת יד הבעלים וברשותם, אין היאוש מועיל להחשיבו כהפקר. ומעתה, כל שבאה האבידה ליד המוצא לפני יאוש הרי הוא חייב לשמור את החפץ עבור בעליו (שהרי יש עליו חובת השבה) וע"כ אין חפץ כזה נחשב כאבוד מבעליו שהרי "ידו כיד בעלים" וע"כ אינו יוצא מרשות בעליו על ידי יאוש. ולפי פירוש זה "באיסורא אתי לידיה" הכוונה שבא לידו בשעה שהיה עליו חובת השבה שלכן נעשה שומר עבור הבעלים ולא פירש כשיטת התוס'. וע"כ לא קשה עליו מה שהקשו.

ונראה שכן הוא גם להיפך שמה שהרמב"ן פירש כן הוא משום שסובר כשיטת רש"י שיאוש הוי כהפקר[30] כמו שכתב במלחמות בב"ק[31] "שאחר יאוש יצא מרשות בעלים" וכן לגבי חמץ כתב[32] שאם "נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר. משל אבדה כיון שנתייאש ממנו בלבו יצא מרשותו אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו בייאוש" וכן במסיכתין[33] כתב שמאחר ו"נתייאש יצא מרשות ביאוש" ועכ"פ מבואר מדבריו שלא סבר כשיטת התוס' שהפקר הוא רק היתר זכיה אלא פירש שיוצא החפץ מרשות הבעלים והיינו שנעשה הפקר וא"כ אין הרמב"ן יכול לפרש כמו שפירש התוס' פשט ב"באיסורא אתי לידיה" (מאחר שלשיטתו פקע חובת השבה) וע"כ פירש באופן אחר.

---

29 עוד הקשו האחרונים (הב"ח) שבהפקר צריך מעשה הפקר והיינו אמירה בפיו אך בייאוש לא מצינו דבר זה אך לפי מה שפירשנו ניחא שדווקא בהפקר שהוא פועל ע"י הכח שיש לבעלים צריך מעשה הפקר אך בייאוש שעניינו להיפך שמסלק את עצמו בזה אין צורך במעשה.

30 אמנם מצינו (ב"ק ס"ו ע"א) סברה זו (באיסורא אתי לידיה) גם לגבי גזילה ששם לא שייך לומר שפירש הרמב"ן שהוא טעם לכך שנחשב כשומר שהרי זה וודאי שאין להחשיב גזלן לשומר וא"כ צ"ב איך פירש הרמב"ן דין זה?
וביאר בזה בשיעורי ר' שמואל (סימן ה' אות א') שמה שלא מועיל יאוש בגזילה לפי הרמב"ן הוא מכיון שהגזלן הוא הגורם ליאוש, שהרי מה שהבעלים נתייאשו הוא מחמת שהחפץ נלקח מרשותם, ובמקרה זה לא חידשה התורה יאוש.

31 קי"ד ע"א ד"ה ומה שכתב.

32 פסחים ד' ע"ב.

33 י' ע"א.

ו.

ולפי מה שהתבאר אמנם מובן מה שהכריח את הרמב"ן לפרש "באיסורא אתי לידיה" לא כמו שפירשו התוס' אך עדיין צריך ביאור מהי **הסברה** בכך שמשום שסבר כרש"י ביסוד דין ייאוש ביאר "באיסורא אתי לידיה" באופן אחר מאיך שפירשו התוס' וגם צ"ב מדוע התוס' לא פירשו באיסורא אתי לידיה כשיטת הרמב"ן. ויובן זה ע"פ מה שהובאה שכתב הרעק"א שהתוס' חלוק על יסודו של הרמב"ן והוא שיאוש מועיל אף אם החפץ ברשותו וע"כ לא היה יכול לבאר פשט בפירוש הרמב"ן. אך עדיין צריך ביאור מהי סברת מחלוקתם בהאם יאוש מועיל ברשותו של הבעלים, שלשיטת הרמב"ן אינו יאוש ולפי התוס' הוי יאוש.

והנה נתבאר לעיל בשיטת רש"י והרמב"ן **שדין** יאוש חלוק מהפקר מאחר ויאוש הוא שמסלק את עצמו מהחפץ והפקר הוא שמסכים לאחרים לזכות. ועפ"ז אפשר לומר בשיטת הרמב"ן ורש"י שמה שהפקר הוא דווקא אם הוא **ברשותו** ויאוש הוא דווקא אם **אינו ברשותו** הוא מאותו הטעם, שהפקר מאחר והיתרו הוא משום שמסכים לאחרים לזכות בא מכח הבעלות שיש לו וע"כ צריך שיהיה **ברשותו** ע"מ שלא תיהיה **בעלות חלשה** אך יאוש הוא להיפך **שמסלק עצמו** מהחפץ שאין לו קשר לחפץ וע"כ אם הדבר הוא ברשותו עדיין יש לו קשר עם החפץ ואינו מספיק מה שסילק את עצמו בדעתו מהחפץ כל עוד שהחפץ ברשותו.

אך לשיטת התוס' שיאוש הוא היתר זכיה והיינו שמתיר לכולם לזכות י"ל שיאוש כזה בא ג"כ ע"י שיש לו כח של בעלים בזה שלכן יש בכחו להתיר לכולם לזכות בזה וע"כ אם החפץ נמצא ברשותו לא רק שאינו מפריע ליאוש אלא הוא מועיל ליאוש שהרי אז הוא בעלים חזק יותר וע"כ לשיטת התוס' יכול להחיל היתר זכיה אף אם הוא ברשותו[34].

ונראה שכן מתפרש גם מה שכתוב בשו"ע אדה"ז[35] ש"המוצא אבידה לפני יאוש חייב להחזירה אפילו אחר יאוש לפי שכיון שהגביה על דעת להחזירה לבעלים ולא ליטלה לעצמו הרי זו נעשית פיקדון בידו וברשות בעלים עומדת לפיכך אין היאוש מוציאה מרשות בעלים שהיאוש אינו כהפקר גמור[36]" שהרי כתב כפירוש הרמב"ן ב"באיסורא אתי לידיה" שאינו יאוש משום שלא שייך להתייאש כשהחפץ ברשותו אך הוסיף בטעם הדבר ש"יאוש אינו כהפקר גמור" דהנה אם נאמר שפירש כפירוש התוס' שאינו כהפקר גמור היינו שאינו יוצא מרשותו א"כ מה מועיל טעם זה לכך שאין יאוש כשהחפץ ברשותו. אך אם נאמר כשיטת הרמב"ן יובן היטב שמאחר "ואינו כהפקר גמור" הכוונה שאינו כמו הפקר שיוצא מרשותו ע"ז שיש לו כח בזה אלא יאוש הוא שהבעלים מסתלק מהחפץ, ועפי"ז מובן מדוע אין יאוש כשהחפץ ברשותו כי אז אינו מסולק מהחפץ לגמרי.

---

34 ק"ק מה שאין צריך שיהיה ברשותו ע"מ להתייאש כמו בהפקר? ויש לחלק. ואכ"מ.

35 הלכות מציאה ופיקדון סעיף א'.

36 אמנם היה אפ"ל בפשטות שכוונתו לומר שייאוש שונה מהפקר בדין שהפקר מועיל אם החפץ ברשותו (אף לפי שיטת התוס') אך נראה שמוסיף בטעם הדבר שייאוש אינו ברשותו.

עכ"פ היוצא מכל הנ"ל שמה שנחלקו התוס' והרמב"ן בפי' "באיסורא אתי לידיה" הוא משום שנחלקו ביסוד דין יאוש.

לשיטתייהו בשיטת התוס' והרי"ף

הת' **אשר זאב** שיחי' **דייטש**
תלמיד בישיבה

א
מחלוקת התוס' והרי"ף

איתא במסכתין דף לו ע"ב: "איתמר פשע בה (השומר בפרה) ויצאת לאגם ומתה כדרכה, אביי משמיה דרבה אמר חייב וכו', לא מיבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב – חייב, אלא אפילו למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור הכא חייב. מ"ט? דאמרינן הבלא דאגמא קטלא". כלומר אביי סובר שגם למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור כאן יתחייב השומר, כי אומרים שהפשיעה היא הסיבה לאונס שאם לא הייתה יוצאת לאגם לא הייתה מתה בהבל ששם ולכן חייב.

ולכאורה יש לעיין לגבי השיטה שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, האם הסיבה שהשומר חייב במקרה הנ"ל היא גם בגלל שהפשיעה היא הסיבה לאונס או שמחייבים את השומר גם ללא טעם זה, וה"מאי טעמא" בגמ' הולך רק על מ"ד פטור?

ונראה שבזה נחלקו התוס' והרי"ף: דהנה התוס' הסבירו לעיל (ע"א) בד"ה 'אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר' שלפי אביי הטעם של ר"י שאומר ששומר שמסר לשומר אחר שלא מדעת בעלים ונגנבה הפרה מהשומר השני חייב השומר הראשון לשלם, הוא משום שמקשרים בין פשיעתו של השומר הראשון למעשה הגניבה, כלומרים שאומרים שהרי אם לא היה את פשיעתו של השומר הראשון לא היה קורה מעשה הגניבה, ולכן הוא חייב. א"כ גם אצלינו טעמו של מ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב הוא משום שאומרים שהפרה מתה מחמת פשיעתו[1]. אבל אם אין קשר בין מעשה הפשיעה לנזק השומר לא מתחייב אף לפי דעה זו.

משא"כ הרי"ף (שם בגמ') אומר שס"ל לאביי שלמ"ד חייב, חייב גם כאשר לא רואים קשר בין הפשיעה למיתה דהיינו שא"א לומר שבגלל הפשיעה נגרם הנזק, ורק אומרים שהיות ופשע לכן מתחייב.

1 וכן איתא בתוס' ד"ה 'הוחמה בהר' דף עח ע"א.

ב
ביאור בשיטת התוס'

והנה לכאורה יוצא שלדעת התוס' יש ג' אופנים בתחילתו בפשיעה וסופו באונס: א) מתי שאומרים **שבגלל** הפשיעה של השומר ארע הנזק, כגון במקרה שבגלל פשיעתו יצתה הבהמה לאגם ושם מתה. ובזה כ"ע מודים שהשומר חייב. ב) המקרה שבו חולקים ב' השיטות שזהו מתי שהשומר שם את הכסף ב'צריפא דאורבני' שמקום זה לא הוי מקום המשומר לעניין שריפה, ולכן בזה שהניח שם את המעות פשע, ובפועל המעות נגנבו משם. ג) מקרה שא"א לומר שהאונס ארע מחמת הפשיעה, כמו שהתוס' מביא דוגמא שהשאיר את הדלת פתוחה והבהמה מתה כדרכה בפנים, שבזה לכ"ע השומר יהיה פטור.

והנה את סברות המחלוקת באופן הב' אפשר להסביר לכאורה בב' אופנים:

א) אפשר לומר שנחלקו האם בכדי לחייב את השומר משום פשיעתו צריך שמשעת הפשיעה עד שעת הנזק החפץ לא ישמר כראוי לו, והיינו שמשעת הפשיעה עד שעת הנזק יהיה מעשה פשיעה א' ארוך: דלמ"ד פטור אומרים ככה, ולכן במקרה של ה'צריפא דאורבני' השומר יהיה פטור, מאחר ולעניין **גניבה** המעות אכן היו שמורות. אבל למ"ד חייב אע"פ שהמעות היו שמורות לעניין גניבה, אעפ"כ היות ואפ"ל שאם המעות לא היו מונחים שם לא היו נגנבות לכן השומר חייב, וזה שלא היה מעשה פשיעה א' ארוך אי"ז גורע מלחייב את השומר.

ב) ואפ"ל באו"א דלכ"ע בשביל לחייב את השומר צריך שמשעת הפשיעה עד שעת הנזק המעות לא יהיו שמורות, והיינו שכל הזמן הזה יהיה מעשה פשיעה א' ארוך של השומר. אלא שנחלקו האם המעות בצריפא דאורבני נכללים בגדר זה או לא: דלמ"ד פטור ס"ל שהיות ולעניין גניבה המעות שמורות, א"כ לא הוי מעשה פשיעה א' ארוך, ולכן השומר פטור (כמו באופן הא'). אבל למ"ד חייב ס"ל שהיות ואפשר לומר שאם המעות לא היו שם לא היו נגנבות, לכן מחשיבים **שהיה פה מעשה פשיעה א' ארוך**, ולכן מתחייב השומר.

והיינו שההבדל בין האופנים הוא, האם למ"ד חייב שהסיבה לחיובו של השומר היא משום שאומרים שאם המעות לא היו שם לא היו נגנבות, האם סיבה זו היא סיבה **צדדית** לחייב את השומר (כי באמת אין כאן מעשה פשיעה א' ארוך כנ"ל), או שסיבה זו היא הגורמת לזה שנאמר **שיש כאן** מעשה פשיעה א' ארוך.

ג.
סברות מחלוקתם של התוס' והרי"ף

והנה כמובא לעיל הרי"ף ס"ל דגם באופן הג' נחלקו ב' השיטות. ויש לבאר את סברת המחלוקת בין הרי"ף לתוס':

הרי"ף ס"ל אליבא דמ"ד חייב שלא דנים **כלל** האם הנזק ארע מחמת פשיעתו של השומר או לא, אלא בעצם פשיעת השומר מיד מתחייב לשלם לבעלים, ואם אכן הבהמה תישאר קיימת יחזיר אותה בעצמה ואם לא - יצטרך לשלם מכספו, ולא משנה בגלל מה ארע הנזק.

משא"כ התוס' ס"ל אליבא דמ"ד חייב שכן יש לדון מדוע ארע נזק זה, ורק אם נראה (שיכול להיות[2]) שהנזק ארע מחמת פשיעתו של השומר רק אז יתחייב.

ובמילים אחרות אפשר לומר דהתוס' והרי"ף נחלקו בדבר הגורם לדין מסויים האם נאמר שהדין יחול בעצם זה שיש את הגורם. או שרק באם יש את התוצאה שהגיעה מהגורם רק אז הדין יחול.

דהרי"ף ס"ל כאופן הא' ולכן אומרים שהיות והיה פשיעה של השומר (שזהו הגורם) לכן **אוטומטית** חל הדין שהוא מתחייב, אע"פ שמצד הסברא החיוב על הפשיעה הוא רק בגלל שהיא גרמה לנזק.

ואילו התוס' ס"ל כאופן הב' ולכן אומרים שרק באם אפשר לומר שהנזק (התוצאה) ארע מחמת הפשיעה (הגורם) רק אז יחול דין חיוב על השומר. אבל כל עוד והפשיעה לא גרמה את הנזק לא נאמר שיתחייב בעצם הפשיעה.

ד.
לשיטתיהו בין הרי"ף להתוס'

והנה מצינו בעוד מקום שנראה לכאורה שנחלקו התוס' והרי"ף בסברות אלו:

בדף כא: מובא בגמ' מחלוקת בנוגע ליאוש שלא מדעת דהיינו מקרה שהבעלים בפועל לא יתייאשו אבל אנחנו משערים שאילו היו יודעים מהאבידה היו מתייאשים. אביי ס"ל שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש (מאחר ובפועל הבעלים לא התייאשו) ולכן המוצא אבידה כזאת חייב להחזיר, ואילו רבא סובר שיאוש שלא מדעת הוי יאוש ולכן מותר למוצא לקחת את האבידה.

והנה סברת רבא אפשר לבאר בב' אופנים:

א) היות וכנראה הבעלים ידעו לבסוף מהאבידה וכאשר ידעו מהאבידה יתייאשו, לכן אומרים שכבר עכשיו הוי יאוש ומותר למוצא לקחת את האבידה. אבל אם באמת אנחנו בטוחים שהבעלים לא ידעו בעתיד מהאבידה (כגון במקרה שהבעלים נשאו איתם שק מלא פירות ולא ידעו את מספר הפירות) או שגם אם ידעו לא יתייאשו אכן יהיה אסור לקחת את האבידה.

2 ראה לקמן בהע' 4, דהתוס' לא מחייבים לומר שצריך שהתוצאה בטוח תקרה.

ב) היות ובמצב כזה **בד"כ** אנשים מתייאשים לכן אומרים שודאי הוי יאוש. ולפי"ז כל הדיונים בגמ' באיזה מצבים הבעלים מתייאשים הוא לא שדנים האם בעלים **אלו** יתיאשו או לא, אלא הדיון הוא האם **בן אדם רגיל** בכזה מקרה מתייאש. ולפי"ז אפילו אם האדם עומד וצווח שלא מתייאש אמרינן שודאי הוי יאוש[3].

והנה לכאורה אפ"ל שבסברות אלו נחלקו הרי"ף והתוס':

לפי האמור לעיל שהרי"ף ס"ל שהגורם לבד פועל את הדין גם ללא הנגרם, גם פה יסבור **שעצם זה** שארע מקרה שבד"כ אנשים מתייאשים זה עצמו מתיר את החפץ, ואע"פ שידוע שהבעלים בפועל לא יתייאשו לעולם.

ומשא"כ התוס' שסובר שהדין יחול רק אם יש את התוצאה והגורם לבד לא יחייב כלום, לכן רק באם יכול להיות[4] שיקרה בפועל התוצאה שהבעלים יתייאשו רק אז יחול דין ייאוש. אבל מצב שבד"כ מתייאשים לא יגרום לייאוש באם ידוע שהבעלים בפועל לא יתייאשו.

ואכן רואים שהתוס' ס"ל כך, דהנה התוס' כתב בסוגיא זו[5] בנוגע למקרה שהתמרים שהיו על האילן והרוח העיפה אותם (אליבא דרבא): "מ"מ אם היו יודעין שרוח מוליכן מרחוק – היו מתייאשין". הרי משמע מפה שרק באם היו הבעלים יודעים היו מתייאשים רק אז הוי יאוש. אבל אם בידוע שגם אם היו יודעים לא היו מתייאשים לא הוי ייאוש[6], שזהו האופן הא' הנ"ל.

ה.
הקושי בלשיטתייהו והביאור בזה

אבל לפי זה לכאורה יש סתירה משום שהסברות של הרי"ף והתוס' באלו מציאות הם בדעת רבא, משא"כ כאן הם בדעת אביי.

שלפי התוס' שכאן אביי רבא לא חולקים האם צריך שנוכל לומר שהפשיעה היא זו שגרמה לאונס, אלא שחולקים האם כאן ב"יצאת לאגם" לכו"ע אפשר לומר שמתה בגלל הפשיעה או שלכו"ע א"א לומר כן, אלא "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם" אז צריך להבין למה ב'אלו מציאות' אביי חולק על סברת רבא וכאן מסכים איתה.

---

3 ולכאורה גם אפשר לומר אופן ג' בזה: שרק באם בטוח הבעלים ידעו מהאבידה ובטוח יתייאשו רק אז נאמר שהוי ייאוש, אבל כל עוד ואפשר להסתפק בזה לא אמרינן שהוי יאוש (ומשא"כ לאופן הא' המובא בפנים רק באם בטוח לא יתייאשו רק אז לא הוי ייאוש).

4 ואי"ז גורע שאנחנו לא בטוחים שהבעלים יתייאשו אלא רק אומרים שיכול להיות שיתייאשו, והוא ע"ד שגם בנוגע לשומר אומרים שאע"פ שזה לא בטוח שבגלל הפשיעה (בגלל ההבלא דאגמא) הבהמה מתה אלא יכול להיות שמתה כדרכה, ואעפ"כ אומרים שהיות ויכול להיות שמתה מחמת הפשיעה (בגלל ההבלא דאגמא) לכן חייב.

5 דף כב: ד"ה 'מאחר דאיתותב'.

6 ונראה שגם לא ס"ל כאופן הג' (לעיל הע' 3), מאחר שבמקרה עליו תוס' מדבר א"א לומר שודאי ידעו הבעלים ויתייאשו, אלא יכול להיות שהבעלים מעולם לא ידעו מזה בעתיד ואעפ"כ אומרים לרבא שהוי ייאוש.

ולפי הרי"ף שכאן אביי ורבא חולקים שלפי אביי למ"ד חייב, חייב גם אם לא קרה כלום **בגלל** הפשיעה , ורק לפי רבא צריך שהאונס יקרה **בגלל** הפשיעה ואם קרה בלי קשר לפשיעה "מלאך המות מה לי הכא מה התם" לכו"ע פטור, אז לא רק שבאלו מציאות אביי חולק על סברת רבא וכאן סובר סברא זו אלא שגם רבא בעצמו כאן לא סובר את סברתו באלו מציאות.

והביאור בזה:

זה שאביי חולק על סברא זו ביאוש שלא מדעת וכאן – בפשיעה, מסכים איתה זה בגלל שיש שני חילוקים בין לומר סברא זו – שהגורם הוא עצמו פעול את הדין, באלו מציאות ללומר אותה כאן:

א) אם נאמר סברא זו (בין את הסברא של הרי"ף בין את הסברה של תוס') ביאוש שלא מדעת הדין יצא לקולא – שנתיר למוצא לקחת את החפץ משא"כ כאן זה לחומרא – לחייב את השומר לשלם ולכן אביי אע"פ ששם לא מסכים אם סברא זו כאן יסכים.

ב) בכלל, בשומר יש יותר סברא לחייב מאשר לפטור מכיוון שגם אם לא יקרה כלום חייב להחזיר את הבהמה ולכן יש יותר סברא לחייב בשומר מאשר בכל מקום אחר ולכן אע"פ שאביי חולק על סברא זו בשומר יסכים עם סברא כזו כשמחייבת את השומר (בין עם הסברה של הרי"ף בין של התוס').

וזה שלפי הרי"ף רבא בעצמו כאן חולק על סברתו ביאוש, זה מכיוון שביאוש מסכים לומר סברא זו כי ע"י לא מוציא ממון מאף אחד כי אף אחד לא מוחזק במציאה, משא"כ בפשיעה שאם יסכים עם סברא יוציא ממון מהשומר.

ביאור שיטת רש"י בק"ו בהודאת פיו והעדאת עדים

הת' **לוי יצחק** שיחי' **דייטש**
שליח בישיבה

א.
הצעת הסוגיא

"תני[1] רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים (כי הרי מודה במקצת חייב שבועה על השאר) מק"ו וכו'. מאי שלא תהא הודאת פיו כו'. ופירש רש"י[2] "מהיכי תיתי לן למידק דתיסק אדעתין דתהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים דאיצטריך לתנא למילף מק"ו דלא תהא הודאת פיו גדולה".

עונה הגמרא שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרבה כו'. אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי לימא לא, קמ"ל ק"ו. ופירש רש"י[3] "שהרי כפר בכולו (והעדים מעידים שהוא שיקר על החמישים הראשונים) ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".

ותוס' כתבו "אבל העדאת עדים דליכא למימר כל כך משתמיט (היינו שלא רוצה לגנוב את הכסף, אלא להרוויח זמן ביינתים) כיון שכפר הכל, אימא כיון דחשודה הוא לגזול חשוד נמי אשבועתא קמ"ל ק"ו" והיינו כרש"י.

ב.
הקושי בדברי רש"י

והקשו הראשונים[4] "וקשה לפירושו א"כ מאי קמ"ל אם אתה חושדו על השבועה היאך יואיל הק"ו שלא לחשדו אם חשוד הוא א"א למסור לו שבועה, שאין מוסרים לחשוד, וא"ת קמ"ל דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, מאי ק"ו? ועוד דק"ו להחמיר עליו ולא להקל, ואם איתא אדרבה כשאתה דן ק"ו זה אתה מיקל עליו דכיון שהוא חשוד הדין הוא שיטול שכנגדו בלא שבועה דבר תורה, ומדרבנן בשבועה, ועכשיו שאתה דן ק"ו נמצאתה מיקל עליו ופוטרו משבועה?.

1 בבא מציעא דף ג' ע"א וע"ב, דף ד' ע"א.

2 ד"ה מאי לא תהא.

3 ד"ה דליכא למימר הכי.

4 רשב"א, ר"ן, רמב"ן.

הראשונים הקשו זאת על רש"י, אך לא על תוס' מכיוון שעל תוס' לא שייך להקשות את שלשת הקושיות האלו כי תוס' האריך קצת יותר בלשונו וכתב "קמ"ל ק"ו דלא הוי גזלן בהכי דאשתמוטי קא משתמיט דהכופר במלוה כשר לעדות" וכוונתו לדברי רב חסדא המוזכרים בסוף הק"ו "אמר רב חסדא הכופר במלוה כשר לעדות" ופירש רש"י[5] "בין על כולה בין על מקצת **ובאו עדים** והעידוהו עד שלא נשבע" אזי "כשר לעדות ולא אמרינן גזלן והתורה אמרה אל תשת רשע עד, דכיון שמלוה להוצאה נתנה דלמא צריך להוציאה וסבר עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה ואי מודינא ליה השתא יתבעני מיד" ותוס' סובר שהקמ"ל מהק"ו הוא שהוא אכן לא חשיד אממונא. ולכן לא שייך להקשות על התוס' את שלושת הקושיות האלו כי:

א) לקושיא הא' (מה יעזור הק"ו הרי הוא חשיד אממונא ולא יכולים להשביעו) אין שום מקום כי הק"ו מחדש שהוא **לא** חשיד אממונא.

ב) לקושיא הב' (שאם תאמר שהק"ו מחדש לי שלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא כו') גם אין כלל מקום כי התוס' כותב בפירוש שלא זה הקמ"ל ק"ו, אלא הקמ"ל הוא **שלא חשיד אממונא**, ולא שלמרות היותו חשיד אממונא לא יהיה חשיד אשבועותא.

ג) לקושיא הג' (שא"כ הק"ו בא להקל ולא להחמיר) גם אין מקום, כי הקמ"ל שאינו נחשב לחשיד אממונא לא נלמד מהיות העדין חמורים יותר מהודאת פיו (היינו מהק"ו), אלא נלמד מדברי רב חסדא שלאמיתו של דבר אינו חשוד כלל אממונא, וא"כ אז התובע לא אמור לקחת מדאורייתא את השאר בלא שבועה (ומדרבנן בשבועה) אף **ללא** הק"ו, כי זה כלל לא נלמד מהק"ו אלא ממימרא של רב חסדא.

ג.
עוד קושי ברש"י

לפי כל הנ"ל ניתן לתרץ את הקושיות האלו על רש"י בפשטות, שלפי רש"י הקמ"ל ק"ו הוא שלא חשיד אממונא (היינו כתוס'), אלא שתוס' כתב זאת בפירוש ורש"י סתם ולא פירש.

אך מה שכן קשה לשיטת רש"י ותוס' הוא מדוע הוצרכה הגמ' (ר' חייא) להביא **ק"ו** (שנמשך לאורך עמוד וחצי) בשעה שהקמ"ל הוא כלל אינו מהק"ו אלא מימרא של רב חסדא, א"כ יכולה הגמרא להביא ישר את המימרא של רב חסדר ולתרץ עי"ז שהוא לא חשיד אממונא, וכן ר' חייא אמר שלומד זאת מק"ו בשעה שלפי רש"י ותוס' לא לומד זאת מק"ו אלא מרב חסדא?.

וכן קשה שדברי רב חסדא בגמרא מגיעים כתירוץ לקושיא נוספת "מה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן" ופירש רש"י "תאמר בעדים שמאחר שכפר הכל והם העידו על החמישים הוחזק כפרן **ולא נאמר נאמינהו על**

5 ד"ה הכופר במלוה.

השבועה" ועל זה עונה הגמ' את דברי רב חסדא, שגם אם העדים מעידים ששיקר, עדיין אינו חשוד על הממון כי אולי אישתמוטי כו' כנ"ל.

אך לפי פירוש רש"י ותוס' הגמרא כבר שאלה את זה לפני עמוד וחצי, ועדיין לא ענתה, ועכשיו **אחרי** הק"ו הגמרא שואלת את זה שוב ורק עכשיו עונה, ולא מובן מדוע הוצרכה הגמ' לשאול את אותה קושיא פעם נוספת עוד לפני שהספיקה לענות על כך?.

ד.
קושית המהר"ם

ויובן זה בהקדים קושית המהר"ם על קושית הגמרא שכן לא הוחזק כפרן תאמר כו' וז"ל: "יש לדקדק דלסברת המקשן דס"ל השתא דהכופר במנה והעדים מעדים בו שהוא חייב חמישים הוחזק כפרן ופסול לעדות ולשבועה, א"כ בלא כל זאת הוה ליה למפרך אמימרא גופא דר' חייא היכי קאמר ר' חייא דחייב שבועה והא פסול לשבועה הוא כיון שהוחזק כפרן" ותירץ תירוץ שאינו לפי פירוש רש"י על הקושיא (דלפי רש"י הקושיא היא טכנית איך אפשר להשביעו הרי הוחזק כפרן, ואין זה פירכא על הק"ו).

ובשיעורי ר' שמואל "אולם בפשטות לשון רש"י כאן משמע דלא כתירוץ המהר"ם, ושקושית הגמ' הויא לדינא איך נאמינהו על השבועה כו ומה שהקשה המהר"ם כו י"ל (לשיטת רש"י) דבר' חייא אפשר לומר שבאמת אינו יכול להשביע והרי הוא מחויב שבועה וחשוד עליה ליהיה דינו כדין החשוד שכנגדו נשבע ונוטל, אולם פירכא על הק"ו שפיר יש כאן, שיתכן שהתורה לא נתנה דין שבועה כשמלכתחילה ברור שהוא חשוד ואינו יכול להשבע" היינו שאם אתה שואל על **הדין** של ר' חייא אזי זו שאלה **טכנית**, איך שייך להשביעו, ועל כך שייך לענות שהוא רק מחויב שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע משלם (מדאורייתא, ומדרבנן נשבע ונוטל), אך אך אחרי הלימוד בק"ו על כך **שהתורה** מחייבתו שבועה השאלה של הגמ' היא לא איך **שייך** להשביעו בפועל, אלא למה **מלכתחילה** התורה מחייבתו שבועה, ועל זה לא שייך לענות שכנגדו נשבע ונוטל.

ה.
שלילת התירוץ דר' שמואל ושלילת קושית המהר"ם לפי רש"י

אך האמת היא שלפי רש"י:

א)אין כלל מקום לשאלת המהר"ם

וב) מוכח שהתירוץ שתירץ השיעורי ר' שמואל לשיטת רש"י אינו נכון.

כי לפי רש"י זה שר' חייא לומד דין זה מק"ו הוא כי ללא הק"ו היתי חושב שמכיון שהוא חשיד אממונא אז חשיד אשבועתא, היינו שר' חייא בעצמו מתייחס לבעיה זו (אלא שעדיין לא ביארנו איך הק"ו עוזר) ואין מקום לשאול מדוע המקשן לא שאל זאת קודם, כי הרי הגמ' כן מתייחסת לזה קודם שכן אומרת "אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי

אימא לא" וא"כ אין מקום לקושית המהר"ם. ולאידך מוכח שהתירוץ של שיעורי ר' שמואל אינו נכון, כי עונה שאם היינו שואלים את זה על הדים של ר' חייא הגמרא היתה עונה ש"שכנגדו נשבע ונוטל", אך לפי רש"י אכן שאלנו את זה קודם והגמרא לא ענתה ש"שכנגדו נשבע ונוטל", אלא ענתה ענתה שקמ"ל ק"ו.

אך למרות שהביאור של שיעורי ר' שמואל אינו נכון לרש"י כאן, אך ניתן ללמוד מהביאור הזה חילוק אם התורה **מלכתחילה** לא מחייבתו שבועה, או **שבעצם** הוא חייב שבועה, אלא **שבפועל** מתוך שאינו יכול לישבע משלם, וחילוק זה מופיא אף בראשונים[6].

ולפי חילוק זה אפשר לומר דלפי רש"י הפשט הוא שללא הק"ו הייתי חושב שמכיון שהוא חשיד אממונא אזי חשיד אשבועתא ויתכן שהתורה **מלכתחילה** לא חייבתו שבועה (ולא שבעצם חייב ושכנגדו נשבע ונוטל), ועל כך מגיע **הק"ו להוכיח** לי שהתורה **בעצם** מחייבתו שבועה שלא תהא הודאת פיו גדולה מעדאת עדים, אלא **שבפועל** לא יכול להישבע, ומתוך שאינו יכול להישבע משלם (מדאורייתא, ומדרבנן שכנגדו נשבע ונוטל), ואחרי הק"ו שכבר הוכח לנו שהתורה מחייבתו שבועה, שואלת הגמ' **מדוע** אכן התורה לא פוטרתו מלכתחילה משבועה, כלומר לא מה, אלא למה, הרי הוא חשוד על השבועה, ועל כך עונה הגמ' שאמר ר' חסדא שהוא אכן לא חשוד על השבועה כי אינו חשוד על הממון.

ו.
תירוץ על הקושיות על רש"י

ולפי זה יתורצו שתי הקושיות שהקשנו:

א) הקשנו מהו הצורך בק"ו, הרי הקמ"ל הוא לא מהק,ו, אלא מרב חסדא, אך לפי מה שביארנו עכשיו, הקמ"ל **שהדין** הוא שהוא חייב שבועה אכן נלמד מהק"ו (עכ"פ בשלב זה) ורק בכדי לבאר "למה" הוצרכנו לדברי רב חסדא[7]

ב) הקשנו מדוע הגמ' שואלת עוד הפעם את אותה קושיא לפני שענתה על הפעם הראשונה, אך לפי מה שביארנו:

אין זה אותה קושיא, אלא פה שואלים "מה" ופה שואלים "למה".

כשאנחנו שואלים את הקושיא השניה כבר הספקנו לענות על הקושיא הא' באמצעות הק"ו.

6 תוס' הרא"ש ד"ה מה הצד השווה שבהן, וברמ"ה המובא בדברי הרא"ש שם.

7 אלא שלאחרי דברי רב חסדא כבר אין צורך בק"ו, כי כל הצורך להוכיח באמצעות ק"ו הוא כי הייתי חושב שמכיון שחשיד אממונא לכן התורה לא תחייבו שבועה, אך לפי דברי רב חסדא הוא בכלל לא חשיד אממונא. עיין שיטה מקובצת דף ה' ע"א בשם תלמיד הר"פ. ולפי מה שנכתב כאן, יוצא שמה שכתב הר"פ שם אינו לשיטת רש"י כאן. וא"כ רש"י יצטרך לבאר בשיטת ר' יוחנן משהו אחר (כגון שר' יוחנן חולק על הדין של ר' חסדא, וזה חידוש גדול).

אלא שלפי ביאור זה רש"י רש"י לא סובר כתוס' שקמ"ל ק"ו שהוא אכן לא חשוד על הממון, אלא לפי רש"י מצד הק"ו יהיה חייב שבועה למרות היותו חשוד עליה ושכנגדו נשבע ונוטל, אך כם לפי ביאור זה לא קשה על רש"י משלושת הקושיות שהקשו עליו הראושנים:

א) הקשו מה יעזור הק"ו הרי אי אפשר להשביעו. אך לפי מה מה שביארנו הוא אכן לא נשבע, אלא שכנגדו נשבע ונוטל. (הכוונה לשלב זה בגמ').

ב) הקשו שאם הקמ"ל הוא שלמרות היותו חשוד על הממון לא חשוד על השבועה כו' אף לפי מה שביארנו לא זה הקמ"ל.

ג) הקשו שא"כ יוצא שהק"ו בא להקל ולא להחמיר, כי ללא הק"ו הייתי אומר שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, והק"ו מחדש שנפטר בשבועה, אך לפי מה שביארנו ללא הק"ו הייתי אומר שמכיון שחשוד על השבועה לכן התורה מלכתחילה לא מחייבתו שבועה ופטור מכלום (על החצי השני) והק"ו מחדש שחייב שבועה, (ומתוך שאינו יכול לישבע משלם) וא"כ הק"ו בא להחמיר ולא להקל.

בעניין "מגביהו מן העידית"

הת' **משה גדלי'** שיחי' **הלפרין**
תלמיד בישיבה

א.
הצעת דברי הגמרא וביאורם

איתא במסכתין (ע"ז ע"ב): "הרי שמכר שדה לחבירו באלף זוז ונתן לו מעות מהן מאתים זוז בזמן שהמוכר חוזר בו יד לוקח על העליונה רצה אומר לו תן לי מעותי או תן לי קרקע כנגד מעותי מהיכן מגביהו מן העידית".

שואלת ע"כ הגמ': "ולא יהא אלא ב"ח ותנן ב"ח דינו בבינונית ועוד הא ארעא דיהיב זוזי" [כלומר, מפני מה גובה הלוקח את מקדמת התשלום מן עידית דנכסי המוכר, והרי דינו אמור להקביל לבעל חוב שגובה מבינונית? ועוד, מדוע מחוייב המוכר לתת לו קרקע נפרדת בעוד הקרקע הנידונה קיימת לפנינו?].

מתרצת הגמ' (תירוץ ב'): "רב אחא בריה דרב איקא אמר... סתם מאן דזבין ארעא באלפא זוזי אוזולי מוזיל ומזבין נכסי' והוה ליה כניזק ותנן הניזקין שמין להן בעידית". וברש"י ד"ה "סתם": "סתם איש הקונה קרקע גדולה ויקרה כזו אין כל כך מעות מצויות לו אלא אם כן מכר מטלטלין ושדות קטנות וצריך למכור בזול וכי חוזר בו מוכר נמצא זה ניזק על ידו".

היינו, דמאחר שאדם הקונה קרקע גדולה בסכום של אלף זוז, אין מצויי שיהיו המעות מצויות בכיסו ללא מכירת כליו ונכסיו הקטנים, והיות שדחוק הוא לשלם למוכר את התשלום על רכישת הקרקע, מוזיל הוא את עלות נכסיו ומוכרם בזריזות – לכן, כאשר חוזר בו המוכר ממכירת הקרקע, נמצא הלקוח ניזק מהוזלת נכסיו ומכירתם הראשונה ולכן גובה מעידית דנכסי המזיק[1].

ב.
יצריך עיון ויציג את הביאורים המקובלים

והנה, בתירוץ הגמ' צריך עיון:

1 עיין בתוס' ד"ה "והוה ליה מזיק" שזהו דמיון גרידא ואין הוא מזיק ממש. ראה עוד בחידושי הריטב"א על אתר שמחשיב זאת כקנס שקנסוהו רבנן, עיי"ש.

המקרה הנידון בברייתא הוא באדם שקנה קרקע גדולה במחיר גבוה של אלף זוז ושילם רק מאתיים זוז בעודו מותיר את יתרת התשלום למועד מאוחר יותר. בפשטות, סיבת דחיית התשלום ועיכובו נובעת מכך שסכום הכסף שברשותו בשעת רכישת הקרקע הוא מאתיים זוז, ושאר המעות אינן מצויות אצלו באותה העת. אם כן, מוכח שלא הוצרך למכור נכסיו בזול לצורך רכישת הקרקע, שהרי לא הוציא מכיסו בשעת הרכישה אלא מאתיים זוז.

לפ"ז, סברת הגמ' שאדם שקונה קרקע באלף זוז נדרש למכור את נכסיו בזול לצורך הרכישה לא שייכת למקרה הנידון בברייתא בו הלקוח לא שילם את האלף זוז אלא רק מקדמה סמלית בשווי מאתיים זוז?

אכן, בחידושי המהריט"ץ הקשה כנ"ל ותירץ וז"ל: "ואפשר לומר דסבר רש"י זלה"ה דאע"ג דלא נתן לו עד עכשיו אלא ר' זוז, מסתמא כבר מכר בזול נכסיו כדי להשלים לו שאר המעות, אלא שעדיין לא השלימו לו ולא פרע לו המעות".

כלומר, שסברת רש"י בפירוש הגמ' היא, שמסתבר לומר שהלקוח אכן מכר את נכסיו במחיר מוזל במטרה להשיג את מלוא הסכום הנדרש לרכישת הקרקע, אלא שכתשלום ראשוני נותן הוא רק מאתיים כי עדיין לא קיבל את כל המעות מהמכירה שערך לנכסיו[2].

[מעניין לציין ל'אמרי זיו' שציטט את שאלת המהריט"ץ ותירץ באופן דומה וז"ל: "וי"ל דמ"מ כיון דיודע דיצטרך בעוד כמה שבועות אלף זוז ממילא צריך כבר עכשיו למכור בזול כיון דיודע דצריך הרבה כסף" ע"כ. ולא הצלחתי לעמוד על סוף דעתו, דאם – כלשונו – היה צריך כבר עכשיו למכור בזול, מדוע לא הגיש את הכסף למוכר בזמנו?!

ונראה שכתב את תשובת המהריט"ץ מבלי להביא את מילותיו האחרונים "אלא **שעדיין לא השלימו לו** ולא פרע לו המעות" המסבירות את הסיבה לכך שלא היה באפשרותו לשלם למוכר על רכישת הקרקע במילואו].

ג.
יבאר בב' אופנים נוספים

וראיתי לומר ב' ביאורים נוספים להבנת דברי רש"י:

אפשר שכאשר כותבת הגמ' שאדם הקונה קרקע באלף זוז נדרש למכור את נכסיו ומטלטליו בשביל לשלם על הרכישה, כוונתה שאפילו בשביל לשלם את מקדמת התשלום אין המעות מצויות, כי מאתיים זוז מהווים ג"כ סכום גדול.

ולחביבותא דמילתא וכראיה על הנ"ל ניתן להציג את מהלך הגמ' בריש פירקין (ע"ו ע"א) בדין 'פועלים שהטעו זה את זה', שנראים הדברים שהשכר המינימאלי ליום עבודה הוא

2 להעיר, דעל-אף שדבריו מהווים אוקימתא השערתית גרידא, אין זה פוסל בכי-הוא-זה את דבריו ומחליש את נאמנותם בעוד כל סברת הגמ' נשען על האוקימתא שהקונה קרקע באלף זוז נצרך למכור נכסיו בזול וד"ל.

שלושה זוזים (עד ארבעה זוזים), ואם כן יוצא, שמאתיים זוז זהו סכום ששווה למשכורת פועל במשך כשלושה חודשים (!). וק"ל.

בברייתא לא מבואר מתי חזר בו המוכר ממכירתו, לכן אפשר להעמיד את הברייתא באופן שאמנם כמקדמה ראשונית שילם הלקוח את מאתיים הזוזים, ולאחר מכן התחיל במכירת הנכסים על מנת להשלים את רכישת השדה, לפני חזרתו של המוכר מהמכירה[3]. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

3 ראה הע' קודמת.

בעניין המשכת ההשפעות בפנימיות בברכת 'שים שלום'

הת' **ישעיה** שיחי' **וולף**
תלמיד בישיבה

בשורש מצוות התפילה אות י"א מבאר הצמח צדק את עניין היחודים הנפעלים באמירת ק"ש ושמו"ע, שבק"ש נפעל יחוד או"א ובשמו"ע יחוד זו"ן. ומסביר הצ"צ את הצורך ביחודים אלו, שמכיון שבכל יום מסתלקת החיות שמהווה את העולם לשורשה ומקורה (ע"ד מה שקורה בראש השנה), לכן בכדי להמשיך חיות זו בחזרה צריך היהודי בכל יום לפעול יחודים אלו שעל ידם תימשך החיות בחזרה לעולם.

וממשיך הצ"צ שאע"פ שהיהודי כבר המשיך חיות זו בעולם ע"י הק"ש ושמו"ע, אעפ"כ מאחר והחיות יכולה להישאר בעולם באופן מקיף, לכן צריך להמשיך אותה באופן פנימי בעולם, ועניין זה נעשה ע"י ברכת 'שים שלום'. וז"ל: "כמו כן ע"י בנין זו"נ ב'ח"י ברכאן דצלותא' נמשך אח"כ הטיפה בשים שלום, והוא ההמשכה **הפנימי** מאוא"ס שנמשך בכללות בק"ש וכו'. ולכאורה צריך להבין: היכן רואים בברכת שים שלום שע"י ברכה זו ממשיכים את החיות בפנימיות?

ויש לבאר זה בדא"פ ע"פ מה שכתב רבינו בד"ה 'וידבר גו' כה תברכו' תשמ"ג בנוגע לברכות כהנים: "אמנם המשכה זו צריך שיהיה לה כלי למטה, וזהו שממשיך וישם לך **שלום** כי בכדי שיהיה אפשר לחבר את הגילוי שלמעלה מגדר אתעדל"ת שיומשך למטה לזה צריך לעניין **השלום**". והנה בפשטות העניין של לעשות כלי למטה להשפעה היורדת מלמעלה הוא הגורם לזה שההמשכה תומשך בפנימיות בעולם, ועפ"ז מובן שע"י עניין **השלום** ממשיכים את ההשפעות בפנימיות.

ועד"ז אפ"ל גם בברכת שים שלום, שבדיוק כמו שבברכת כהנים ע"י אמירת תיבות "וישם לך **שלום**" ממשיכים את ההשפעה בפנימיות. עד"ז גם בברכת 'שים שלום' מה שאומרים בברכה את עניין השלום, הוא מה שגורם לזה שההמשכה תומשך בפנימיות.

ועל מנת לבאר מדוע עניין השלום הוא מה שגורם להמשכה שתומשך בפנימיות יש להביא דברי רבינו במאמר ד"ה 'כל העוסק בתורה לשמה' תשכ"ט: "אמנם בשעת מ"ת היה ביטול הגזירה שעליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למעלה, והיינו שע"י התורה נעשה חיבור דעליונים ותחתונים... ולכן אמרו כל העוסק בתורה לשמה משים **שלום** בפמליא של מעלה ובפליא של מטה, דכיון שהעסק בתורה לשמה הוא מצד החידוש דמתן תורה, לכן נעשה על ידו החיבור דעליונים ותחתונים כמו במ"ת **שזהו ענין השלום**". כלומר שרואים מכאן שעניין זה שהשלום גורם להמשכה בפנימיות הוא

משום שפירוש התיבה 'שלום' הוא השלום בין עליונים לתחתונים, דהיינו החיבור בין ההמשכה מלמעלה לעולם, שחיבור זה עניינו לגרום שיומשכו ההשפעות בפנימיות.

טעם קידושין בגופו ולא ע"י שליח

הת' **אלימלך צבי** שיחי' **ויסברג**
תלמיד בישיבה

א.
קידושין ע"י שליח

בריש פרק ב' דקידושין (דף מ"א ע"א) המשנה עוסקת בדין קידושין ע"י שליח: "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה".

ובגמרא מובא ב' טעמים לטעם ששנינו במשנה בו ובשלוחו [דלכאורה בשלוחו מקדש בו מיבעיא?]

א. משום שמצוה בו יותר מבשלוחו [דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי (רש"י)].

ב. כיון שיש איסור לקדש ע"י שליח - אם יכול לקדש בעצמו[1] - בלי לראותה "שמא תתגנה עליו והתורה אמרה ואהבת לרעך כמוך".

ולמ"ד זה מימרת רב יוסף שמצוה בו יותר מבשלוחו קאי על הסיפא שגם שם לכאורה מיותר זה שכתוב "בה" שהרי "בשלוחה מקדש בה מיבעיא[2]" ושם א"א לומר שלומדים מזה שגם לאישה יהי' את האיסור הנ"ל כיון שבאשה אין את החשש של שמא יתגנה עלי' כיון שאומרות "טב לימתב טן דו מלמיתב ארמלו" – האשה מעדיפא בעל איזה שיהי' ובלבד שלא לשבת אלמנה.

א"כ יוצא שיש ב' טעמים לאיש לקדש בגופו א. מצד המעלה לקדש בעצמו ב. מצד החסרון בקידושין בלי לראותה וטעם א' להאשה להתקדש בעצמה - מצד המעלה של לעשות מצוה בגופו.

---

1 בחידושי המהר"ל מפראג כ' דכן משמע לשון רש"י שכתב איסורא נמי איכא אם יכול לקדשה בעצמו ויקדש ע"י שליח.
ואפשר דדייק לה רש"י מלישנא דמתניתין דנקט האיש מקדש בו ובשלוחו לשון לכתחילה כמו שהקשו התוס' (מ"א ע"א ד"ה אסור) ובזה א"ש דמתניתין איירי כשאינו יכול (הגהות והערות לטור [הוצאת ירושלים תשנ"א] א"ע סימן ל"ה סעיף א) וכן פסק הטור ועיין ב"י שם .

2 אע"פ שלכאורה גם בסיפא אפשר לומר שיש איסור במקרה והבעל מביא לשלוחה בלי לראות אותה תחילה? מ"מ כיון שהסיפא מדברת עלי' א"א לומר שזה מדבר על איסור הבעל לקדשה ע"י שליח [ומצידה אין נחשבת כמסייעת לעבירה שבידו לראותה (מאירי)] וע"כ י"ל שבה לומר דין בדידה (רש"י ד"ה דו).

ב.
הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות שלו על המשנה הנ"ל כתב וז"ל:

"**האיש מקדש בו ובשלוחו כו'** העיקר אצלינו שלוח של אדם כמותו והביאו ראי' על זה ממ"ש 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' (ואע"פ) שמותרת שחיטת כל הפסחים לאחד לפי שהוא שליח ציבור אבל הנכון אצלנו שיקדש האדם בעצמו לפי שמעיקרנו לא ישא אדם אשה עד שיראנה לפי שאנו חוששין אולי לא תישר בעיניו ויעמוד עמה ולא יאהבנה וזה אסור שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך' ולפיכך הקדים בו על שלוחו ומזה הטעם בעצמו אנו אומרים לא ישיא אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה ולפיכך הקדים בה על שלוחה ואמר כשהיא נערה ולא כשהיא קטנה..."

וצ"ל לכאורה למה בנוגע לדין האיש שיקדש בעצמו ולא ע"י שליח הביא רק הטעם הב' -שאסור לקדש עד שיראנה - ולא הזכיר כלל הטעם הא' שמצוה בו יותר מבשלוחו[3] ?

(וא"א לומר שלא סבירא לי' וכדו' שהרי בגמ' משמע שטעם זה הוא לכו"ע ובפרט שבספרו היד החזקה[4] כתב ב' הטעמים וז"ל: מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו יותר מעל ידי שלוחו וכן מצוה לאשה שתקדש עצמה בידה יותר מעל ידי שלוחה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה).

ואם נאמר שמצד טעם כל שהוא רצה לכתוב רק טעם אחד הי' לכאורה צריך לכתוב את הטעם דמצוה בו יותר מבשלוחו מצד כו"כ מעלות שיש לו לכאורה על הטעם הב' :

א. הטעם הא' נוגע בכל מצב גם כשראה אותה משא"כ הטעם הב' הוא דווקא אם לא ראה?

ב. הטעם הא' הוא ביאור רק על למה כתוב בו ובשלוחו ולא למה בה ובשלוחה שהרי אצלה אין איסור זה?

ג. הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו מובא בגמ' לכו"ע משא"כ הענין של איסורא אית בי' הוא רק איכא דאמרי?

וכן גם כתב הרע"ב על המשנה, שלא הזכיר כלל את הענין של איסור לקדש אשה בלי לראותה וכתב רק הטעם הא': "בו תחילה ואחר כך בשלוחו שמצוה בו יותר מבשלוחו דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי וילפינן שלוחו של אדם כמותו מהא דכתיב (שמות יב) ושחטו אותו כל קהל ישראל וכי כל ישראל שוחטין אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו"

3 ומ"ש "אבל הנכון אצלינו " ולא בלשון איסור וכו' הכוונה ע"ד שכתב רש"י ועוד מפרשים "אם יכול לקדשה בעצמו" כמ"ש לקמן אות ז.

4 הלכות אישות פ"ג הי"ט.

אמנם הרש"ש מקשה ע"כ :"לכאורה כיון דקי"ל הכי (בגמ' על אתר) כדר"י א"כ טעמא דמתניתין דקתני בו הוא משום איסורא וכ"ה בפירוש הרמב"ם. ואולי דר"ל אע"פ שמכירה מ"מ מצוה איכא כדמוכח וכדמוכח מבבא דהאשה מתקדשת כו' ועי' בתד"ה אי איתמר.אבל מ"מ לא ה"ל להשמיט דינא דר"י א"ר. ופי' הרמב"ם בכאן מגומגם ע"ש."

ג.
ב' פירושים ב'מצווה'

ואולי יש לבאר הטעם שהביא הרע"ב הביא רק הטעם הא' [ולישב[5] קושיית הרש"ש] בהקדם ביאור בכללות דברי הרע"ב, ע"פ ענין אחר בסוגיין - מה הפשט "**מצוה** בו יותר מבשלוחו":

רש"י בסוגיין על מימרת רב יוסף כתב: "מצוה בו יותר מבשלוחו - דכי עסיק בגופו מקבל שכר טפי " היינו שהדגש הוא על המעלה בלעשות את המצוה לבד שאז מקבל יותר שכר ולא שיש חסרון בעשיית המצוה ע"י שליח.

וכן גם המאירי כתב: "שמצוה בו יותר מבשלוחו ולא עוד אלא שנדנוד עבירה יש למי שמקדשנה עד שיראנה... ובאשה מיהא בשמקדשת עצמה אין נדנוד עבירה כמתקדשת ע"י שליח אלא שמכל מקום המצוה על ידו שכרו מרובה" – היינו שכל הבעי' בקידושין ע"י שליח הוא רק מצד חשש אהבת ישראל אך מצד הענין של "מצוה בו כו' .." זה רק מעלה בלקדש בגופו ולא שיש חסרון בלקדש ע"י שליח.

אמנם בתוספות ר"י הזקן משמע לכאורה שלמד באופן אחר קצת :"כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח " היינו לא שיש מעלה [שכר וכדו'] בעשי' לבד אלא שיש חסרון בעשי' ע"י שליח.

וכן מצינו בגיליוני הש"ס שלמד לכאורה שיש חסרון בקדושין ע"י שליח וז"ל[6]:

"...נ"ב עיין שו"ת מהר"ם בר ברוך סי' תל"ב וז"ל: ומה שנוהגין לחזור ולקדש מי שקידש ע"י שליח נ"ל משום דמצוה בו יותר מבשלוחו מיהו רוב העולם אין נוהגין כן. עכ"ל. והוא דבר מתמי' דכיון דסו"ס חלו הקידושין ע"י שליח א"כ מה הוא ענין בקידושין שניים והרי את אשתו הוא מקדש...

והנה עלה בדעתי תלי"ת טעם נכון לקיים מנהג ראשונים הנ"ל דכיון דקידושין ענינם הקדש .. וע"כ כי היכא דבהקדש מצינו (בשבת קמ"ח ע"ב) דרועה הרגיל שהקדיש פסח עבורו וחל ההקדש מטעם זכי' אעפ"כ חוזרין הבעלים ומקדשין אותו הקדש עילוי מדרבנן וברש"י שם מעלה בעלמא שיקדישו בעלים והרי עכ"פ מצינו בהקדש דאף דחל כבר הקדש ע"י דזכי' מטעם שליחות עכ"ז יש מצות עילוי מדרבנן שיחזירו הבעלים ויקדישום בעצמם וע"כ ה"נ בקידושין דענינם הקדש אף שחל ע"י שליח מ"מ יש מצוה

5 להעיר משיחת פורים תשט"ז דיש להראות פנים להשיטה שהגר"א פורך.

6 קידושין דף מ"א ע"א ד"ה מצוה בו יותר מבשלוחו .

מדרבנן שיחזרו בעלים ויקדשו בעצמם ושפיר רשאי לקדש שנית גם בברכה ככל מצוות דרבנן שמברכין עליהם..."

א"כ יוצא לכאורה לשיטתו שהענין של מצוה בו יותר מבשלוחו זה לא סתם מעלה ושכר אלא שיש חסרון בעשי' ע"י שליח ומעלה בעשי' בגופו כבהקדש שלכן יש מצוה דרבנן לקדש שוב ולברך ע"כ. [משא"כ אם נאמר שזה רק ענין של "מקבל שכר טפי" כרש"י לכאורה אין טעם לקדש פעם שני' שהרי את אשתו הוא מקדש והרי כבר קידש וקיים את המצוה וכן אין טעם שיברך שוב[7]].

ד.
דעת הר"ן והרמב"ם היכן אומרים ש'מצווה בו'

ואולי אפשר לבאר שרש הענינים דב' האופנים הנ"ל ע"פ מחלוקת הראשונים מתי אומרים "מצוה בו יותר מבשלוחו" האם דווקא במצוה ממש או אפי' בהכשר מצוה וכדו':

הר"ן כתב[8]: "ואע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר (יבמות סה:) מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

דהיינו יוצא שס"ל שכל ענין הקידושין הרי הוא כמכשירי מצוה למצות פו"ר – שלכן קשה לו שכפי שבמצוות פו"ר אשה פטורה כן צריך להיות גם בקידושין ששלא יהי' לה מצוה – ואעפ"כ מצינו דין שליחות בקידושין, היינו שלשיטתו מצוה בו יותר מבשלוחו הוא לאו דווקא במצווה ממש.

ולשיטתו מבאר גם כך בנוגע למצוה בה יותר מבשלוחה: "יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". שגם שם שייך ענין של מצוה בה יותר מבשלוחה אף שזה רק מסייע במצווה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר[9] את תירוץ הר"ן :

"... מצינו במצות פו"ר: כתב הר"ן : דאשה אע"ג שאינה מצווה בפרי' ורבי', מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

והביאור: קיום המצוה של הבעל הוא ע"י ודבק באשתו והיו לבשר אחד", היינו שמצות פו"ר שהבעל מצווה עליי נעשית דוקא ע"י שניהם. ומכיון שהיא מסייעת בהמצוה יש

7 להעיר ממ"ש כתב מהרי"ק בסימן קע"א: "כתב בספר תשב"ץ אדם שקידש ארוסתו ע"י שליח אין לו לקדשה אח"כ ע"י עצמו שלא להוציא לעז על קדושין על ידי שליח שיסברו העולם שאינם קדושים והגיה ר"פ על זה מיהו היכא דקדושין הראשונים היו בלא מנין יכול לקדש פעם אחרת בשעת נשואין כדי לברך ברכת אירוסין בעשרה עכ"ל וכ"כ בא"ח ובמרדכי פרק האיש מקדש" [ב"י על הטור סימן סימן ל"ה סעיף א] היינו שגם מי שס"ל שיש חסרון בעשיית שליח מ"מ יכול להיות שיסבור שאין לברך פעם ב'.

8 על הרי"ף ריש פ"ב ד"ה איכא דאמרי.

9 לקו"ש חי"ד עקב שיחה ב.

לה (ג"כ) מצוה" אמנם מדברי הר"ן עצמו אינו ברור הפי' "שיש לה מצוה", די"ל בשני אופנים:

א) "יש לה מצוה (סתם)" - היינו אף שבעצם אין עלי' הציווי לקיים פו"ר, עדיין מכיון שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, יש לה ג"כ מצוה אבל אין לה המצוה רבה" דפו"ר.

ב) "יש לה מצוה" שבנדו"ד - היינו חלק במצות פו"ר[10].

ויובן זה בהקדים קושית המפרשים על הר"ן:

איתא בגמרא: "ההיא דאתאי כוי (ותבעה את בעלה לגרשה כי לא היו לה בנים ממנו), אמר לה לא מיפקדת. אמרה לי לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה כו', והקשו אמאי לא קאמר משום דמסייע (כסברת הר"ן) דעדיף טפי.

אך הביאור: הא דמסייעת לבעל לקיים מצותו כו' הוא דבר התלוי ברצונה: אם רוצה, יכולה היא להנשא ולסייע לאיש לקיים מצותו וע"י זה יהי' לה חלק בקיום מצותו, אבל מצ"ע אינה מצווה ע"ז. ומובן שאינה יכולה לתבוע את בעלה בדין שיגרש אותה בכדי שתוכל לקיים מצוה זו, שהרי אין עלי' שום ציווי, ורק כאשר מסייעת לבעלה בפועל אז היא חולקת במצותו ומקיימת מצוה...".

ונראה עפי"ז לכאורה שהענין של מצוה לשיטת הר"ן הוא ענין של מעלה "דמקבל שכר טפי" (כרש"י) שזה שייך גם כאן[11] שהרי חולקת בשכר עם הבעל [וגם במכשירי מצווה יש ענין לעשות בגופו וכו' ע"ד הכנות לשבת ואכ"מ.] אך לא שייך אצלה ענין של חסרון שהרי אין זה מצוותה כלל וכך גם לכאורה בקשר למכשירי מצווה שהרי אין זו המצווה כלל אלא רק מכשירי' ומה החסרון בלעשות ע"י שליח.

אמנם בהרמב"ם[12] משמע לכאורה שלמד באו"א וז"ל: ולקוחין אלו מצות עשה של תורה הם ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית: בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מהתורה ובכסף מדברי סופרים. ולקוחין אלו הן הנקראין קדושין או ארוסין בכל מקום. ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מארסת.

היינו שמשמע שהקידושין עצמם הם כבר מצווה בפ"ע, כדמוכח מזה שלא כתב שזה מצווה רק על האיש כפי שכתב גבי מצוות פו"ר.

10 "ועד"ז מקום לספק בשכר שיש לה כשעוזרת לבנה לקיים מצות ת"ת והנה מלשון הגמרא פלגאן בהידייהו" (וכן לשון אדה"ז חולקת שכר עמהם" - ולא נוטלת שכר), מוכח כאופן הב' דיש לה חלק במצות ת"ת ממש, והיינו כנ"ל : מכיון דמצות ת"ת של הבעל והבן, שמצווים בזה, נעשית בעזרתה ו(גם) על ידה, הרי יש לה חלק בקיום מצותו, היינו חלק במצות ת"ת, ולכן פלגאן בהדייהו" - חולקת שכר עמהם" כמצווה ועושה, מי אחר שהם מצווים ועושים על ידה". ועד"ז י"ל גם במצות פרי' ורבי', שבסיועה לבעלה לקיים מצותו, יש לה חלק במצוה זו. אמנם עפ"י הנ"ל יש לדייק: מאחר שאם היא עוזרת לבנה או לבעלה חולקת שכר עמהם, הרי שיש לה חלק במצות ת"ת שלהם כמצווה ועושה - ולמה לא הביא זה אדה"ז גם בהל' ברה"ת, עכ"פ בטעם נוסף על שמברכות ברכת התורה".

11 שהרי כל הנקודה של שכר טפי זה שהיהודי עושה יותר ממה שמחויב וזה שייך גם במכשירי מצוה וגם במסייעת.

12 הל' אישות פ"א ה"ב.

וביותר מוכח זה בסה"מ שלו בסיום כל הרמ"ח מצוות עשה כשמונה המצוות שהנשים פטורות הביא שם מצוות פו"ר ולא הביא מצוות קידושין.

ומוכח מכך ב' דברים לשיטת הרמב"ם:

א. שהיא מצווה נפרדת ממצוות פו"ר. ב. והיא מצווה גם לנשים.

ה.
ביאור המחלוקת ע"פ הנ"ל.

ועפי"ז יש לבאר בד"א שיטות הראשונים הנ"ל:

הר"ן[13] למד כרש"י והמאירי שהרי במכשירי מצווה ומסייעת לכאורה לא שייך ענין של חסרון אלא רק מעלה בעשיית המצווה בגופו כפי שמשמע בר"ן בפירוש.

משא"כ התוס' ר"י הזקן (וכן גם גליוני הש"ס) למדו כהרמב"ם שלמד שזה מצוה גם על האשה וברגע שעושה ע"י שליח יש בכך חסרון אך לשיטת הר"ן א"א לבאר שיש חסרון בקיום המצווה.

[החסרון שיש בקיום מצוה דווקא ע"י שליח ולא בגופו יובן לכאורה ע"פ דברי ה'גיליוני הש"ס' וז"ל[14]:

"נ"ב עיין שו"ת מהר"י מינץ סי' א' כ' הטעם דטוב להמתין עד שיגדלו היתומים ויתחייבו מה"ת ויעשו המצווה בעצמם כי גדול המצווה ועושה כר' חנינא ומצוה בו יותר מבשלוחו כדאיתא ריש פ' האיש מקדש עכ"ל... נראה כוונתו דכיון שהאפטרופוס אין מחויב לתרום עבורם, ואף שיעשה זה – זה רק רשות מאיתו יועיל בתורת אפטרופוס אבל איננו חיוב, ועכ"פ גוף החיוב דאוריתא דהרמת התרומה הרי איננה על האפטרופוס וע"כ מעשה האפוטרופוס ה"ל אינו מצווה ועושה ואין למעשהו מעלה כל כך כאשר למעשה היתום בעצמו כשיגדל שתהיה מעשהו מצווה ועושה..."

היינו שכיון שזה מצוה יש חסרון בקיומה עם עושה אותה מי שאין החיוב מוטל עליו אע"פ שהוא יכול לעזור בקיומה כפי שמדגיש בהמשך דבריו:

"וגם במצות תרומה יש להסתפק אי שייך הא דמצווה וכו' .. דהוא רק כהשבת פקדון .. והבעל הבית רק מברר הכהן .. דאין מצווה לתתו בעצמו ולא לשלחו לו על ידי שליח" היינו שבמכשירי מצוה וכדו' לא שייך חסרון הנ"ל.]

13 כן למד גם הרא"ש שכתב על ברכת הקידושין: "ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית מצוה כי פו"ר היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פו"ר אינו מחויב לקדש אשה... וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה..." (הרא"ש פ"ק דכתובות סי' י"ב) כפי שכתב גם הר"ן על אתר מטעם הנ"ל.

14 גיטין נב. ד"ה "ולא להניח".

ו.
תמי' בקושיית הרש"ש

ובנוגע לנדו"ד - שיטת הרע"ב - נראה שלמד כשיטת רש"י:

"בו תחילה ואחר כך בשלוחו שמצוה בו יותר מבשלוחו דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי וילפינן שלוחו של אדם כמותו מהא דכתיב (שמות י"ב) ושחטו אותו כל קהל ישראל וכי כל ישראל שוחטין אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו"

היינו לא שיש חסרון בעשי' ע"י שליח אלא שיש מעלה בעשי' לבד. וא"כ ס"ל כהר"ן שדין זה הוא גם במכשירי מצוה ולאו דווקא במצוה ממש, וכן גם במסייעת למצוה - האשה.

ועפי"ז לכאורה אפשר לישב את קושיית הרש"ש הנ"ל (ס"ב) באופן אחר שהסיבה שכתב הרע"ב הטעם הא' הוא מצד שטעם זה הוא ביאור גם על הרישא - "בו ובשלוחו" וגם על הסיפא - "בה ובשלוחה" (שבשניהם יש מעלה בעשי' בגופו) משא"כ להטעם הב' הוא רק ביאור על הרישא[15].

אמנם אע"פ שעצ"ע – כשאלת הרש"ש – למה 'השמיט' דברי ר"י א"ר מ"מ הוה לי' לרש"ש לשאול זאת בהרמב"ם שהשמיט הטעם הא'[16] – שעדיף לכאורה מכו"כ טעמים כנ"ל – ולא להוכיח ולהקשות מדבריו על דברי הרע"ב.

ז.
ישוב השאלה בפיה"מ

ואולי אפשר לבאר בד"א הטעם שכתב הרמב"ם רק הטעם הב' ע"פ ביאור הב"ח על דברי הטור[17] שכתב כהרמב"ם בפירושו והשמיט הטעם ד"מצווה בו יותר מבשלוחו": "ונראה דרבינו יפה דקדק שלא כתבו שהרי לא ידעינן להא דרב יוסף דמצוה בו יותר מבשלוחו אלא מסיפא והרי כתבו רבינו במקומו בתחלת סימן ל"ו גבי אשה ומצוה היא שתתקדש ע"י עצמה אם תוכל וכו' דמשם יש ללמוד דה"ה באיש דמצוה ע"י עצמו אם אפשר אלא דכיון שאין דין זה נלמד מרישא גבי איש לא כתבו כאן אלא .. כשכתב לסיפא דגבי אשה ודו"ק"

ואולי ניתן לבאר עד"ז בפיה"מ להרמב"ם ובהקדם הוכחה שלשיטת הרמב"ם "מצוה" הפשט שלולי זאת יש חסרון ע"פ מה שכתב מיד בהמשך פירושו:

---

15 להעיר שלשיטת ה'מקנה' שגם באשה שייך הטעם מצד אהבת ישראל במקרה ושלחה אותו לקדשה סתם ולא אמרה למי דיש לחוש שמא לא תהי' מרוצה ממנו. (קידושין נ"א ע"ב ד"ה דשוי שליח בסופו).

16 ומ"ש "שפירוש הרמב"ם בכאן מגומגם" לכאורה כוונתו להטעם שהקדים בה על שלוחה להרמב"ם שלא הובא כלל בגמרא.

17 א"ע סי' ל"ה ס"א. שהקשה הב"י שם: "ומ"מ ה"ל לכתוב דאע"פ שמכירה מצוה בו יותר מבשלוחו כדאמרינן בגמרא".

"...ומזה הטעם בעצמו אנו אומרים לא ישיא אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה ולפיכך הקדים בה על שלוחה ואמר כשהיא נערה ולא כשהיא קטנה..."

ולכאורה היכן מצינו טעם זה בגמ' בנוגע להאשה? הרי בגמ' משמע שהטעם היחיד שתתקדש בעצמה הוא משום מצוה בה יותר מבשלוחה? ע"כ משמע שס"ל כנ"ל שהענין של מצוה בה הוא שלולי זאת יש גם חסרון בקיום המצוה, ובמילא כוונתו במ"ש "ולפיכך הקדים בה על שלוחה" להטעם דמצוה בה יותר מבשלוחה.

ועפי"ז לכאורה אפשר לבאר בהרמב"ם ע"ד מה שביאר הב"ח בדברי הטור שכיון שכתב את הענין של מצוה במקומו גבי האשה משם יש ללמוד גם לגבי האיש. וכיון שאין זה נלמד מהרישא אלא מהסיפא כתבו בפירושו שם.

[אמנם עדיין קצת צריך עיון בביאור זה בהרמב"ם כיון שלא משמע כ"כ מדבריו גבי אשה שזה גם גבי מכירה ע"ד שזה בהטור. אך מ"מ לכאורה מוכרח אופן לימוד זה בדבריו, שהרי לא מצינו בגמ' טעם אחר לזה שהקדימו בה על שלוחה. ועצ"ע].

שייכות מוצאי שבת לגאולה העתידה

הת' **לוי יצחק** שיחי' **ויסברג**
תלמיד בישיבה

א.
טעם הזכרת אלי' במוצ"ש

בנוגע להסדר דמוצ"ש כתב הטור[1]: "ורגילין להזכיר אלי' הנביא, ופירש בעל המנהיג (הל' שבת סי' ע"א) הטעם לפי שהוא עתיד לבשר הגאולה. ואיתא בעירובין (מ"ג:) מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יו"ט ועל כן אנו מתפללין כיון שעבר השבת ויכול לבוא שיבשרנו[2]".

ובאבודרהם[3] הביא עוד טעם על תקנה זו: "לפי שהבדלה היא סימן להבדיל בין קודש לחול וכמו כן אלי' כשיבוא יבדיל בין כשרים שבישראל לפסולים שבהם שנאמר[4] "כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים".

ב.
החילוק בין מוצ"ש למוצאי יו"ט.

והנה תמהו[5] על טעם הטור[6] הנ"ל דלכאורה עפי"ז מה טעם אין מזכירים גם במוצאי יו"ט?

ומצינו במפרשים כמה אופנים לתרץ קושיא זו:

א. הב"ח תירץ שכיון שהזכירו פ"א במוצאי שבת די בכך (ע"ד שהי' די בזה אם לא הי' חל יו"ט). והביא עוד טעם שכיון שבשורת הגאולה שייכת טפי גבי שמירת שבת כמארז"ל אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין ע"כ נוהגין רק במוצ"ש.

---

1 סוף סי' רצ"ה.

2 וכן פסק אדמוה"ז בשולחנו שם. והב"ח שם כתב דמשמע שהיו מזכירין בביהכנ"ס הש"ץ והקהל יחדיו ואין נוהגין כך במדינות אלו אלא כל אחד מזכיר בביתו. וכן משמע בבאר היטב שם: "דיש לומר ק"ל פעמים אלי' הנביא קודם הבדלה.

3 הלכות שבת סוף אות צ"ו.

4 מלאכי ג,ב.

5 אבודרהם שם.

6 שאלה זו היא לכאורה גם בטעם האבודרהם. אולם ממה שכתב טעם זה אחר שהביא קושיא זו משמע דאינו קשה לפי ביאור זה, וצ"ע.

ב. הפרישה מבאר שכיון שס"ל שיש עוד טעם להזכרת אלי' במוצ"ש - כמ"ש הטור בסוף ס' רצ"ט – שטוב לשכחה, "וזה אינו שייך אלא במוצ"ש שהוא תחילת ימי המעשה משׁשת ימי בראשית" לכן נוהגין כן רק במוצ"ש.

ג. באבודרהם מביא עוד טעם שכיון שדין יו"ט הוא יום אחד ואנו עושין שני ימים והואיל ונדחה נדחה. ודוחה טעם זה ומבאר ע"ד הב"ח.

ד. יש שפירשו שהטעם להזכרת אלי' במוצ"ש הוא לא משום בשורת הגאולה אלא מטעם אחר: המהרי"ל[7] כתב שהטעם על הזכרת אלי' במוצ"ש הוא משום שבמוצאי שבת אלי' יושב תחת עץ החיים וכותב זכויות של ישראל שומרי שבת. והחיד"א[8] מביא (בשם הר"י החסיד) שהטעם על הזכרת אלי' במוצ"ש, שזהו משום שאלי' זל"ט מושיב כל צדיק וצדיק בג"ע, והאומר שיבא זמנו לצאת מגיהנם יום ז' או ב' או א' בשבת אלי' מוציאו מגיהנם וסובל דינו עד שבת שהי' לאותו צדיק שנפטר לסבול. עפי"ז סרה הקושיא מעיקרה.

ג.
ביאור החת"ס.

והנה החת"ס מאריך בתשובה על קושיא זו ובהקדם עוד קושיא שמקשה: דע"פ מ"ש הטור שבשבת לא בא (שזהו מטעם תחומין) א"כ קשה על המנהג שבברית מילה נוהגין לומר "זה הכסא של אלי' זכור לטוב" וגם מתפללין המוהלין שיעמוד אלי' על ימינם לסייעם ונוהגין כן גם בשבת, וע"פ הנ"ל תמוה דהרי אין אלי' יכול לבוא בשבת משום תחום שבת[9]?

ומבאר שם שבעליית אלי' למעלה נפרדה נשמתו מגופו והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי השרת והגוף נתדקדק ושורה בג"ע התחתון בעוה"ז. וביום הבשורה במהירה בימינו תתלבש הנשמה בגוף הקדוש הלז ואז הוא כאחד מחכמי ונביאי ישראל והוא מוסמך מרבו והוא יסמוך את חכמי ישראל. וכן הוא בכל פעם שמתגלה בגופו הזך. אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו חויב במצוות דבמתים חפשי כתיב, ואז הרי הוא כמלאך ואין לקבוע הלכה על פיו דאין משגיחין בבת קול.

ומסיק דעפי"ז שלע"ל יבוא אלי' מג"ע התחתון א"כ יכול לבוא דרך הנהר היוצא מעדן והיא לד' ראשים וכל הנחלים הולכים אל הים ומהים אל הנהרות נחלי מים (שהרי בנהרות אין איסור תחומין מדאורייתא) וא"כ מדוע אינו יכול לבוא בשבת? וע"כ מבאר שהש"ס עסיק בביאת אלי' למקום לשכת הגזית ובירושלים מאז שסתם חזקי' מי הגיחון אין נהר שנמשך מהים[10] ובשבת א"א לו לפתוח סתימה זו וע"כ אינו יכול לבוא בשבת. ועפי"ז מבאר הטעם שאין מזכירין אלי' במוצאי יו"ט כיון שביו"ט אין בנין אסור אלא

7 הלכות שבת. הובא גם באנציקלופדי' תלמודית ח"ב עמ' ז'.

8 מדבר קדמות מערכת א' אות נ"ח.

9 ועוד מקשה שם דמה שייך תחומין הכא והרי התוס' (עירובין מ"ה ע"ב ד"ה לימא) כתבו דאין שביתה ותחומין מלמעלה למטה.

10 ואין לשאול דיכול לבוא דרך מי שילוח ועין עיטם כיון שמי קיבוץ הרים הם ואינם נמשכים מהים.

מדרבנן משום עובדין דחול וע"כ יכול לבוא גם במהלך יו"ט דרך סתימה זו (כפי שאכן יהי' לעתיד לבוא).

ד.
ביאור הרבי בשייכות מוצ"ש לתחיית המתים.

ולכאורה אפשר לישב שאלה הנ"ל עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בהשייכות דמוצ"ש לתחיית המתים[11]:

"ענינו של מוצאי שבת הוא - איחוד וחיבור בין שבת לימי החול.

ובפשטות - שהיציאה מיום השבת שקודם שנכנסים לימי העבודה שהם ימי החול, ישנו תחילה הענין דמוצ"ש.[נוסף על ההוספה מחול על הקודש שהיא לא רק מלפניו, אלא לאחריו, כדרשת חז"ל ששבת דומה לזאב שטורף מלפניו ומאחוריו], שעיקרו הוא שאפי' אחרי הבדלה, 'המבדיל בין קודש לחול כו' בין יום השביעי לששת ימי המעשה', עדיין אין זה 'חול' כמו בששת ימי החול כשהם בתוקפם.

כפי שרואים במוחש, שאין זה באופן שמיד לאחרי הבדלה נרגשת אווירה של חולין ('מפילט זיך וואכעדיק'), שהרי אומרים 'ויתן לך' ומקפלים הטלית ועוד כו"כ ענינים של מנהגי ישראל אשר עם היותם מנהגים בלבד הרי מנהג ישראל תורה היא הייינו שנעשים חלק מהתורה כיון שבני ישראל קיבלום על עצמם בתור מנהג.

והנה כללות הענין של מוצ"ש מתבטא בגילו בסעודה שנערכת בזמן זה – סעודה של מוצאי שבת (שהיא המשך להג' סעודות דיום השבת) שנקראת 'מלוה מלכה' על שם שמלוים את המלכה, שבת מלכתא:

איתא בב"י: אבר יש באדם .. ואינו נאכל באכילה אלא במוצ"ש (סעודת מלוה מלכה) – שזהו העצם לוז, חלק בגוף איש הישראלי ששום ענין שבעולם אינו שולט עליו, כדאיתא במדרש שנתנו באש .. נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש וכו' היינו - ששום דבר אינו יכול לאבד את העצם לוז שבאדם, ויתירה מזו, כדאיתא בדרשי חז"ל שממנו יבנה הגוף בתחיית המתים.

ונמצא שהסעודה של מוצ"ש היא אמנם בציור של אכילה ושתי', אבל היא ענין שלמעלה מהעולם כיון שהיא קשורה עם העצם לוז שלמעלה מהעולם, שלכן אין עניני העולם שולטים עליו וכו'...

וזהו כללות הענין דמוצ"ש – שמתבטא בגילוי בסעודת מלוה מלכה שממנה נהנה העצם לוז, שענין זה קשור עם תחיית המתים.

11 בהתוועדות מוצאי ש"פ בשלח תשכ"א (תו"מ חלק ל' עמ' 57 ואילך)

וזהו טעם המנהג בכמה קהילות[12] שמזכירים אז את אלי' הנביא - כיון ש'תחיית המתים באה ע"י אלי' הנביא' כדאיתא בסוף מסכת סוטה".

עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר ברור הטעם שמזכירין אלי' במוצ"ש דווקא שזהו זמן השייך לתחיית המתים כנ"ל, משא"כ מוצאי יו"ט. וכדמוכח מזה שאין ענין של מלוה מלכה וכדו' במוצאי יו"ט.

12 להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ בלק תשל"ח ס"ו שיש קהילות הנוהגים להזכיר זאת בדיבור ויש שאצלם זה במחשבה ויש שרק יודעים עד"ז.

ביאור בדא"פ בהמשך 'פדה בשלום' תש"ד

הת' **אריה יונתן** שיחי' **חדד**
שליח בישיבה

א.
יבאר את מהלך העניינים בהמשך המאמרים

בהמשך 'פדה בשלום' תש"ד[1] מבואר בארוכה ההבדל בין פעולת התורה בעולם לפעולת התפילה[2] הן במקור ההמשכה והן באופן הבירור. ונקודת הביאור שם (ד"ה "ויאמר משה אסורה" – ש"פ שמות), שהמשכת האור בלימוד התורה מקורה בעתיק וכתוצאה מכך גם אופן הבירור דלימוד התורה הוא באופן דמנוחה, בשונה מפעולת הבירור דתפילה דמהותה בדרך מלחמה, עיי"ש.

ובאות כ"ב מבאר את ההבדל בין מקיף הקרוב למקיף הרחוק שהוא בדוגמת 'לבוש ובית', ובהסברת מהות המושג 'מקיף הקרוב' מבאר דכל עליון נעשה מקיף אל התחתון ממנו, ואינו מתלבש בו בפנימיות כלל אלא רק הארה חיצונית ממנו היא היורדת ונכללת בתחתון.

ובדוגמא לזה, מציג את האופן בו נעשה השכל מקיף למידות, דאף שהשכל הוא הוא שהוביל ליצירתה והולדתה של המידה, מ"מ, אין הוא מאיר במידה בפנימיות כלל, כי באם אכן יאיר ויתגלה במידה, באופן ממילא תתבטל המידה ולא יוותר ממנה שום רושם ומציאות. (כדמוכח מכך שבעוד האדם עוסק בכל כוחו בהבנת סוגיא ומשקיע את שכלו בה לעומק, לא יוליד שום מידה כתוצאה מלימודו מחמת אור השכל שמאיר אצלו באותה העת, ורק כאשר ישקוט שכלו ויעלם, או-אז הארה חיצונית מהשכל יכולה לפעול להולדת המידה). ובכך מובן שהשכל אינו יכול להשפיע ולחדור בפנימיות המידות אלא רק באופן חיצוני (ומקיף), ולכן נקרא השכל 'מקיף למידות' – בדוגמת לבוש שמציאותו רק מקיפה ועוטפת את האדם באופן חיצוני ובד-בבד פועל הלבוש על האדם להיות מכובד יותר[3].

מ"מ, אין נחשב השכל למקיף ממש אלא למקיף הקרוב, היות ואכ"ז שאין הוא מאיר אלא רק מאופן חיצוני, עדיין תואם הוא למידות האדם ומוליד אצלו מידות התואמות לכוחותיו וטבעו.

1 ספר המאמרים תש"ד עמ' 66 ואילך.

2 באותיות כ"ו-כ"ז מבאר זאת כהבדל בין פעולת הבירור דתורה לבירור דמצוות, עיי"ש.

3 כידוע "דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה" (שבת, קי"ג, ב') שאף שאין אלו אלא לבושים חיצוניים, פועלים הם על האדם וגורמים לו להיות מכובד.

בהמשך לכך (אות כ"ה), מבאר שגם כח הרצון נכלל בהגדרת 'מקיף הקרוב',

היות ומהותו שחודר באברי האדם ובכוחותיו[4], ועוד יותר, שמוסיף חיות בכוחות הקיימים מה שמוכיח על שייכותו לפנימיות. לכן, הרצון דומה ללבוש שמתאים (עכ"פ בדקות) למידותיו של האדם. למסקנה (אות כ"ו), מבאר שמקיף הרחוק הוא באור האלוקי שבדוגמת תענוג[5] - שאינו שייך כלל לפנימיות ולכוחותיו הפרטיים של האדם[6] והוא המקביל למקיף דבית שאינו לפי מידות האדם כלל.

בהקבלה לעולם הספירות, הרצון של הנפש נמשך מ'אריך-אנפין', לעומת התענוג שנמשך מ'עתיק'[7]. אשר על כן, אוא"ס המאיר ב'אריך' מוגדר כמקיף הקרוב, ואוא"ס המאיר ב'עתיק' מוגדר כמקיף הרחוק.

ב.
יביא המבואר בסיום המאמר ויציג את הסתירה הניכרת בהשקפה ראשונה

והנה, באות כ"ח מבאר ההבדל בין פעולת מקיף הקרוב לפעולת מקיף הרחוק ע"י הסברת ההבדל בין פעולת השכל על המידות לפעולת הרצון:

פעולת השכל, על אף ששולט הוא על המידות ויש בו הכח לשנות אפילו ממידה אחת לחברתה, מ"מ, כל פעולתו היא באופן של חלישות, שמסביר בסברה והיגיון את הסיבה לשנות את המידה ולהחליפה. לכן, על אף שנכללת פעולת השכל על המידות כפועלה בדרך של מקיף, אין זה אלא מקיף הקרוב שמתייחס להגדרות ואדם ולמידותיו הפרטיים[8].

4 להסברת העניין: פעולת הרצון – למרות שאינה מהווה יציאת הנפש ממקומה אלא רק הטיית הנפש עצמה (ראה ד"ה 'להבין עניין ראש השנה' תשט"ו אות ב': "רצון הוא מרוצת והטיית הנפש, היינו שאין זה כח בנפש, אלא הוא הנפש עצמו, הטיית הנפש" ובכ"מ) – עדיין פועל הרצון מנוסה ודחיפה לכוחותיו הפנימיים של האדם לנוס ולרדוף אחרי רצונו, וזו הסיבה לכך שהרצון מתבטא באברי האדם הגשמיים בפעולה פיזית ותזוזה, היות והארת הרצון חודרת לכוחותיו הפנימיים ומניעה אותם.

5 במאמר לא נעשה כל שימוש עם ההגדרה 'תענוג' אלא בתואר 'בעל הרצון' (אות כ"ז) שעניינו מי שמנתב את הרצון ומתפעל אותו, ובמקומות אחרים מקובל להשתמש בתואר 'בעל הרצון' לתענוג שהוא הגורם לאדם לרצות ולשאוף אל הדבר המענג (עיין בארוכה המשך תרס"ו סוף דף ס"ד ואילך).

6 כנראה בחוש, שהדבר המענג לא גורם למרוצת ותזוזת אברי האדם וכוחותיו, אלא להיפך, פעולת העונג מתבטאת דווקא בכוחות דוממים, וכמבואר בהמשך תרס"ו (דף ע"ג) "גם שמתענג באיזה דבר, היינו בדבר הזולת, אינו ניכר מרוצתו, כ"א שמתענג בעצמו בהדבר ההוא, ועיקר התענוג הוא שמתענג בעצמותו, ואינו נמשך לשום דבר כלל.. וכ"ז הוא מפני שעיקר ענין התענוג הוא בבחי' פנימיות, ובבחי' ההעלם בעצמו דוקא".

7 שעל-אף בדילותו ורוממותו מסדר ההשתלשלות, שייך הוא לפנימיות ונמשך הוא באופן חיצוני לסדר ההשתלשלות, ולכן נקרא 'אריך אנפין' – פנים ארוכות – שיש בו שרשי כל העשר ספירות ונחשב כראש לנאצלים, לעומת 'עתיק' שנעתק לחלוטין מכל קשר לפנימיות ונחשב כסוף המאציל.

8 בלקו"ש ח"ב (עמ' 318) מביא כ"ק אדמו"ר שקיים הבדל בין שכל לרצון, שבהשכלה והבנה יש מקום גם להבנה חלקית של השכל הנרצה, לא כן ברצון, שכל עוד לא מומש הרצון במילואו, נחשב זה לאי-קיום הרצון. נקודה זו יכולה לסייע גם להבנת האמור שהשכל עם כל כוחו הרב נכלל בהגדרתו כ'מקיף הקרוב' – שפעולתו היא באופן של חלישות וחודר לכוחות האדם ומתייחס למידותיו הפרטיים, לעומת הרצון שפעולתו היא באופן של תקיפות וגזירה ללא הנחות כלל.

לעומת זאת, פעולת הרצון על האדם אינה באופן של חלישות והסברה כלל, אלא להיפך, בדרך של תקיפות וגזירה, שבשעה שהאדם חפץ ורוצה דבר מה, שום הסבר שכלי או מידתי לא יכול לעמוד כנגדו ולהניעו מהגשמת רצונו. לכן, פעולת הרצון נחשבת כפעולת באופן של מקיף הרחוק, שאינו מתייחס כלל לכוחות ופרטיים ופעולתו לא מוגדרת כהתלבשות בפנימיות, ובלשון המאמר (עמ' 621):

"ועם היותם כ[ו]לם אורות מקיפים בכ"ז הנה הם חלוקים בזה שהמקיפים דמידות ובינה הם מדריגות מקיפים קרובים והרצון הוא מדריגת מקיף הרחוק".

ובהמשך לזה מקביל זאת לעולם הספירות, ובלשונו הק' (ההדגשים אינם במקור): "והדוגמא מזה יובן למעלה... דהמקיפים דז"א ובינה הם במדריגת מקיף הקרוב, ופרצוף אריך מדריגת מקיף הרחוק, ופעולת מקיף הרחוק הוא בתוקף וחוזק יותר מפעולת מקיף הקרוב".

וצלה"ב, דלכאורה דברים אלו מהווים סתירה חמורה לנאמר לפ"ז, שהרי מהיכן נהיה פרצוף אריך (רצון) במדריגת מקיף הרחוק, בעוד נתבאר בארוכה קודם לכן שפעולת הרצון שייכת עדיין לפנימיות ובאופן ממילא פרצוף אריך אינו אלא במדריגת מקיף הקרוב?

ג.

ייבאר את שני המאפיינים המקטלגים את 'מקיף הרחוק' ויציין למקורותיהם

והנראה לומר בזה בדא"פ עכ"פ ובהקדים:

באות כ"ה מבאר באריכות את דרגת האור המקוטלגת בהגדרת 'מקיף הרחוק'. לאחר שמציין שהאור המאיר בעיגול הגדול מסמל אור מקיף שמנותק לחלוטין מכל שייכות לפנימי, כותב וזלה"ק: "אמנם בעומק העניין הנה יש מקום בשכל לומר דגם עיגול הגדול שלפני הקו הוא ג"כ אינו אלא מקיף הקרוב לבד, לפי שיש לו איזה ערך לכללות ההשתלשלות..".

תורף הביאור הוא, שמאחר והעיגול הגדול נוצר רק לאור העובדה שהעולם לא היה יכול להכיל את האור באופן פנימי – ולשם כך צומצם האור ונהיה למקיף בלבד – מוכח שיש לו שייכות לפנימיות, שהרי הוא רצה בקיומו של האור הפנימי ולכן צומצם (ועוד[9], שאפס קצהו נמשך בפועל באופן פנימי לסדר ההשתלשלות והוא המכונה 'אור הקו'). למסקנה, מביא במאמר שהנכלל במקיף הרחוק הוא "בחינת עצם האור דהיינו בחינת האור כמו שהוא לעצמו שגם בעצמותו אינו

9 במאמר לא כותב זאת כסברא נוספת אלא כגוף הסברא הנותנת לומר שהאור שייך לפנימיות, אולם בקיצור כותב במפורש: "אבל באמת יש לו שייכות אל הפנימי" שהרי סיבתו הוא מה שלא היה בו מעומ"ט ראש וסוף", ומזה משמע שעצם זה שיצירתו באה בעקבות הדחף ליצור אור פנימי כבר מוכיח על שייכותו לפנימיות, וצ"ע.

בבחינת גילוי לצורך העולמות"[10] היינו, אור עצמי לחלוטין שאין בו כל גילוי למען ולצורך העולמות.

והנה, בקיצור של אות כ"ה כותב: "יבאר דבהשקפה ראשונה מובן דהאור הכללי הוא מובדל בערך..." ולשון זה מגיע בעקבות מה שכותב במאמר (הובא לעיל): "אמנם בעומק העניין יש מקום בשכל לומר.." ומשמע מלשונו[11], שיש מקום לומר שגם האור ד'עיגול

הגדול' נכלל בהגדרת 'מקיף הרחוק', אלא שבעומק העניין יש מקום בשכל לומר אחרת.

כלומר, הן האור ד'עיגול הגדול' והן האור העצמי שאינו לצורך העולמות נכללים בהגדרה 'מקיף הרחוק' בעקבות ניתוקם הטוטאלי משייכות לפנימיות, אלא שבמקיף הרחוק גופא נדרשים אנו לחילוקים נרחבים מהו עניינו ומהותו של 'מקיף הרחוק' כדלקמן:

ל'מקיף הרחוק' ישנם שני מאפיינים עיקריים – איכות השפע וצורת ההשפעה.. איכות ההשפעה מתאפיינת בכך שאינו מצמצם את אורו כלל ונשאר אור גלוי בשיאו, ואילו צורת ההשפעה של האור ד'מקיף הרחוק' מתאפיינת בהשפעתו בדרך גזרה וציווי מבלי להתייחס כלל למהות המקבל ולציורו[12].

עפ"ז ניתן לומר שבאות כ"ה מבאר שה'עיגול הגדול' נכלל בהגדרת 'מקיף הרחוק' בהתחשב באיכות השפעתו הבלתי מוגבלת ובלתי מצומצמת. אולם, לאחר עיון 'בעומק העניין' (ובהתבוננות מעמיקה ב'צורת השפעתו') נבחין שצורת השפעתו היא מותאמת לציורו של הפנימי, ולשם כך הוא מותיר את עצמו באופן מקיף – רק מפני שרוצה בקיומו ומתייחס להגבלתיו.

מהנחה והתבוננות מעמיקה זו מגיעה הסברא השכלית לומר שאור זה – אמנם נכלל בהדרת 'מקיף הרחוק' מצד איכות השפעתו, אך – אינו נכלל בקטיגוריה של 'מקיף הרחוק' מחמת צורת השפעתו הסבלנית לפנימיות.

ד.
עפ"ז יפרוס ביאור על מהלך המאמר ויישב את הסתירה האמורה לעיל

לפ"ז אפשר לומר גם בנוגע למה שנראה כסתירה המוצגת לעיל (אות ב'):

באות כ"ח מכליל המאמר את האור 'דאריך' בהגדרת 'מקיף הרחוק' על אף הסברו הארוך קודם לכן שהרצון אינו יכול להיכלל בהגדרה זו, כי כאמור, מקיף הרחוק מתאפיין באיכות

10 לשון המאמר בסוף אות כ"ה.

11 נוסף על התמיהה שעולה מהאריכות המיותרת לכאורה מהסברת העניין כפי שהוא בהשקפה ראשונה והבהרת 'עומק העניין' שלכאורה מיותר הוא, שהיה לו לבאר זאת בלשון של 'אין לומר שעיגול הגדול וכו'' ולא בלשון 'ובעומק העניין יש מקום בשכל לומר', וק"ל.

12 ברור שצורת ההשפעה נגרמת ונובעת כתוצאה ישירה מאיכות ההשפעה אך בניתוח העניינים ניתן לחלק זאת לשני מאפיינים שונים.

השפעתו הבלתי מצומצמת כלל ובצורת השפעתו בדרך ציווי וגזירה. לכן, בגוף המאמר מבאר שלא ניתן להכליל את הרצון בהגדרת 'מקיף הרחוק' היות – ואף שצורת השפעתו זהה ומקבילה בהחלט לצורת השפעת מקיף הרחוק – איכות השפעתו מצומצמת ונכללת בפנימיות, מה שגורם להסיר ממנו את התואר 'מקיף הרחוק' ולהכלילו בהגדרה הפחותה יותר 'מקיף הקרוב'.

אך באות כ"ח, מתייחס רק למאפיין השני של מקיף הרחוק – צורת ההשפעה – ולכן מכליל את האור ד'אריך' בהגדרה זו, כי ברור שהרצון שולט על השכל ועל המידות והשפעתו היא בדרך גזירה וציווי (כמבואר בארוכה באות כ"ח). ונמצא, שאכן אריך נכלל בהגדרת 'מקיף הרחוק' אלא שזהו רק מנקודת המבט על 'צורת ההשפעה', ואילו מנקודת המבט של 'איכות ההשפעה' לא נכלל הרצון בהגדרה של 'מקיף הרחוק' מחמת היותו משפיעה ומוסיף חיות בכוחות הקיימים.

עפ"ז אפשר לומר שלא לחינם ביאר במאמר בארוכה את ה'נראה בהשקפה ראשונה' באות כ"ה ורק בסופה את 'עומק העניין', אלא שבכך נתן מקום (בשכל[13]) גם להכליל את האור ד'עיגול הגדול' בהגדרה דאור 'מקיף הרחוק' אלא שזהו לא ע"פ התבוננות ב'עומק העניין'.

13 כדמוכח מלשונו "יש מקום בשכל לומר" ומשמע, שיש גם מקום בשכל לומר אחרת, היינו – כמבואר בפנים שזהו מנקודת מבט שכלית ואמיתית אך לא עמוקה.

בתיווך דעות הרמב"ם והרמב"ן

הנ"ל

א.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות[1]: "ודע כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו". במילים אלו קובע הרמב"ם את עמדתו האישית בנוגע לתחיית המתים שתתרחש לעתיד לבוא, שסובר שתחיית המתים לא תהיה השלב האחרון והסופי, אלא, לאחר מכן, ימותו כל בני האדם והתכלית הסופית תהיה כאשר יחיו הנשמות בלבד כשהם מנותקות לחלוטין מגוף וכל מימד גשמי.

הרמב"ן לעומתו סובר[2] וכותב נחרצות דעתו שתחיית המתים תהיה השלב האחרון בתהליך הגאולתי מה שקובע שמתים אלו הקמים בתחיית המתים לא ימותו לעולם.

מהות[3] המחלוקת תלויה במהות המושג המפורסם שהוזכר בדברי חז"ל – **'עולם הבא'**. הרמב"ן סובר שהעולם הבא הוא מצב העולם כפי שיתקיים לאחר תחיית המתים וזהו העולם העתידי אליו אנו מייחלים ושואפים[4], הרמב"ם לעומתו סובר שהעולם הבא – השכר האחרון לעתיד לבוא – אינו קשור לתקופת תחיית המתים אלא הוא מהווה הליך נפרד שיחל לאחר מכן אצל בני ישראל כשייפרדו נשמותיהם מהגוף הגשמי[5].

שורש דעת הרמב"ם נובע מדעתו המבוארת שהעונג האמיתי והאושר התכליתי הוא התענוג מזיו השכינה וההנאה מאלוקות, והיות שכל עוד הנשמה תלויה ומוגבלת בהגבלות הגשם, הגוף מונע אותה מלהשיג את האלוקות ומפריע בעדה מלהנות ולהתענג, לכן מן ההכרח הוא שתפרד מן הגוף המגביל ורק כך תוכל להנות מאלוקות בצורה ראויה. משא"כ הרמב"ן מוכיח ממארי חז"ל (כנ"ל) שהעתיד יהיה דווקא כנשמות בגופים.

---

1 תחילת פרק 'חלק', סנהדרין.

2 'תורת האדם', שער הגמול.

3 להרחבה בכל הבא לקמן ראה בספר 'ענינו של משיח' (לרשד"ב וולף) פרק ט"ז.

4 וכהוכחתו הנפלאה ממאמר המשנה "אלו שאין להם חלק לעולם הבא – האומר תחיית המתים מן התורה", ודרשו על כך חז"ל "וכל כך למה? הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים" – הרי דמוכח ש'עולם הבא' המפורש במשנה מתפרש כ'תחית המתים' אצל חז"ל.

5 כהוכחה לדבריו מביא את מאמר חז"ל המפורסם על עולם הבא ש"אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש" – היות והנשמה יהיה מנותקת ונבדלת לחלוטין מכל מהות גופנית וגשמית.

אכן, בתורת החסידות[6] נפסקה ההלכה כשיטת הרמב"ן בעניין זה – שהתכלית האחרונה היא בתחיית המתים והוא הוא הנקרא 'עולם הבא' והכריעו כדבריו.

סיבת הפסיקה ההכרעה מגיעה בעקבות היסוד הקבלי שתענוג הנשמות בגן עדן מהווה תענוג שכלי והשגה מוגבלת, כך שלא ניתן על ידי הבנה והשגה שכליים להבין ו'לתפוס' במהות הבורא – מה שמכריח שאין זו ההנאה הצרופה והתענוג התכליתי מאלוקות. משא"כ, בעולם ובתקופה של תחיית המתים יתגלה הקב"ה בשיא הגילוי וכמות שהוא ממש ללא ששום צמצום והגבלה – הרבה מעבר למה שהשכל וההשגה המוגבלת יכולה להבין[7].

ב.

בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ" כותב ומכריע כ"ק אדמו"ר חידוש עצום וחדשני ומסיק שלאמיתו של דבר אין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן ו'מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי', וזלה"ק:

"יש לומר, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחיה (כהפסק דין בתורת החסידות), אלא שלא כתב זה בפירוש כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השניה דימות המשיח כשיחיו המתים".

נתון זה – תיווך דעותיהם החלוקות של הרמב"ם והרמב"ן – מהווה חידוש עצום, שהרי כאמור לעיל, הרמב"ם מכריע ומבאר במילים ברורות שהתכלית האחרונה תהיה בעוד הנשמות מנותקות מהגופים ומביע נחרצות עמדתו שאין זו תכלית השכר, וכלשונו באגרת תחיית המתים: "וכן יראה לנו.. שאלו האנשים אשר ישובו נפשותם לגופות ההם, יאכלו וישתו וישגלו ויולידו **וימותו** אחרי חיים ארוכים מאוד כחיים הנמצאים בימות המשיח". ובמילים ברורות יותר שלא ניתנות לערעור כותב לאחר מכן: "שתחיית המתים היא פינה מפינות תורת משה ע"ה, שאינה התכלית האחרון".

ודברי רבינו צריכים בירור ועיון גדול.

והנה, במקומות אחדים עמדו על נקודה זו ובארו בהרחבה ביאורים נפלאים על האפשרות לתווך הדעות תוך הסברה והקבלה למילות כ"ק אדמו"ר לעיל[8], ולקמן אנסה לעמוד רק על המניע וההכרח להסביר ולתווך בין שני הדעות ומדוע חשוב

6 לקוטי תורה פר' צו טו, ג. וראה בפירוט יותר ב'דרך מצוותיך' מצוות ציצית. שיחת ש"פ בא, תשנ"ב ס"ח.

7 ראה אג"ק י"ז.

8 ראה למשל ב'עניינו של משיח', שם.

ונצרך כל כך ליישר הדעות החלוקות[9].

כלומר, מעבר להכרח האמונתי המנתב לאחד דעות ולצמצם ככל האפשר במחלוקות, ניתן לומר שבמחלוקת מפורסמת זו חוברות זו לזו סיבות נוספות הדוחפות לביאור ותיווך דעותיהם.

ג.

ובהקדים:

אחד מהחידושים הגדולים והנפלאים המפורסמים בתורת רבינו בנושא הגאולה העתידה הוא ללא ספק היוצא מדברי הרמב"ם שלעתיד לבוא יהיו שתי תקופות נפרדות ונבדלות זו מזו: תקופה אחת תתייחד בהינטל שיעבוד המלכויות מעל בני ישראל ויהיה ניתן לקיים את המצוות במנוחה וברגיעה. תקופה שניה שתתרחש לאחר מכן תהיה מלווה בנסים ובמאורעות על-טבעים כ'תחית המתים' ושאר המנבאים את החזון הגאולתי[10].

שתי תקופות אלו מוכרחות אף בדברי הרמב"ם ומדוייקות באופן נפלא בהלכותיו האחרונות בספרו[11]:

לאחר שכותב הרמב"ם בפרק האחרון בספר ומתאר בהרחבה את המאורעות שיתרחשו לעתיד לבוא וכיצד יראה העולם, (הלכות א' - ג') פונה לבאר שהסיבה והמטרה של ימות המשיח היא בשביל שיזכו ישראל לעולם הבא ולשכר המובטח (הלכה ד'), ולאחר מכן חוזר וכותב "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המענדים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.. ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ולכאורה, מדוע מנתק הרמב"ם את ההלכה האחרונה ומבדילה מתיאורי מאורעות אותם הימים ומניחה לאחר הלכה ג' העוסקת במטרת התקופה?

על כך מסביר הרבי (ומפני סיבות רבות נוספות) שההלכה האחרונה שייכת לתקופה חדשה ועניין חדש שאינו קשור באופן ישיר לנאמר בהלכות הקודמות. אכן, לפי הביאור העולה מדברי רבינו, הלכה זו נסובה סביב התקופה השנייה בה תשתנה מציאות העולם לחלוטין ויורגש בעולם המציאות האמיתית והאלוקית.

9 ראשית כל יש לציין לעובדה המוגמרת והמבוססת בדברי רבינו שבכל ענייני הגאולה פוסקים באופן נחרץ כדברי הרמב"ם היות והוא הפוסק היחיד שכתב בספרו ההלכתי בנוגע לזה. ומשכן, קשה הצעד הפסיקתי כדברי הרמב"ן שכותב את דבריו לא כפסק הלכתי אלא כפירוש בעוד הרמב"ם פסק להיפך. ועצם עובדה זו כבר דוחפת לבאר שאין באמת מחלוקת הלכתית בין דעותיהם. (להעיר מלקו"ש ח"ה עמ' 149 שם עומד הרבי על התהליך הגאולתי ומסיק כדברי הפסיקה של הרמב"ם שקיבוץ גלויות יהיה דווקא על ידי מלך המשיח על אף שהרמב"ן חולק על כך וסובר בפירושו על שיר השירים כתב שמפורש שקיבוץ גלויות יתרחש עוד קודם לביאת המשיח – כיוון שהרמב"ן כתב זאת כפירוש ולא כפסק הלכתי בשונה מהרמב"ם).

10 ראה בהרחבה ובאריכות בלקו"ש חלק כ"ז עמ' 191 ואילך.

11 ראה כל זה ב'הדרן' על הרמב"ם תשנ"א (סה"ש תשנ"א ח"א עמ' 98 ואילך) וב'הדרנים' של שנים קודם לכן.

כך מסביר הרבי גם את הסיבה לכך שהרמב"ם מסיים את ההלכה (ואת ספרו) במילות הפסוק "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – כי באותה תקופה האלוקות תכסה את העולם בצורה מוחלטת ולא יהיה ניתן לראות שום מציאות אחרת מלבד את האמת האלוקית והמציאות הגשמית תתבטל לחלוטין לאור האלוקי[12].

והסיבה לכך שהרמב"ם לא כתב בפירוש אודות התקופה השנייה היא "מפני שתוכנו של ספר הי"ד הוא '**הלכות**' שעניינם לפעול **בעולם** שיהיה כפי **הוראות התורה**, אשר עניין זה נעשה **בשלימות** ע"י ביטול 'שעבוד מלכויות' ("לא יהיה להם נוגש ומבטל"), וחזרת המלכות לישראל ע"י המלך המשיח.. וכיון שבזה **נשלמת** פעולת ה'**הלכות**'.. **נשלם** בזה **ספר ההלכות**"[13].

לפי הנ"ל יוצא בבירור שהרמב"ם בספרו כיון ורמז לתקופה השנייה באופן ניכר והסביר את מעלתה בביטול העולם לאלוקות ובגילוי אלוקי עצום שלא היה כמותו לעולם.

ד.

והנה, שורש המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן הוא שדעת הרמב"ם היא שנברא גשמי הנתון להגבלות הגוף הגשמי לא יכול להשיג הנאה ותענוג באלוקות כי חוויות הגשם מונעות ומפריעות לנשמה **מהשגת** אלוקות ואין באפשרות הגוף הגשמי לחוות תענוג אלוקי כמו הנשמות בגן עדן בעודן מנותקות מהגוף. ולכן, היות והגילוי בתחיית המתים יהיה גילוי אלוקות כמו שיהיה בגן עדן לא תיתכן מציאות נברא גשמי שיוכל להשיגה.

והרמב"ן לעומתו סובר, שהתענוג שיהיה בעולם התחייה הוא גבוה באין ערוך לחלוטין מתענוג הנשמה בגן עדן, ומהותו לא נתפסת כלל בשכל הנברא וגילויו יהיה לנשמה ולגוף הגשמי בצורה שווה.

ולפי כל מה שהוסבר לעיל – שהרמב"ם בספרו רמז לתקופה השנייה בביאת המשיח (תחיית המתים) ולגדולת מעלתה בגילוי האלוקות שבה – לא ייתכן שהוא חולק על הרמב"ן וסובר שהגילוי יהיה רק בהשגת אלוקות כך שהגוף הגשמי מגביל את הנשמה מתענוגה, אלא ברור הוא שדעתו היא כרמב"ן שהגילוי יהיה באין ערוך לחלוטין לגילוי שבגן עדן.

---

12 אחת ההוכחות שמובאות בשיחה היא הלשון של הרמב"ם בהלכה זו שחלוקה מהלשון מה נקט בהלכות תשובה בנוגע למציאות של רעב ומלחמה בביאת המשיח: בהלכות תשובה כותב הרמב"ם שלעתיד לבוא 'יסיר ממנו רעב ומלחמה' ואילו בהלכה אצלנו כותב 'לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה' – היינו, שבהלכות תשובה מדייק הרמב"ם ומדבר על התקופה הראשונה בה תיתכן ממציאות של רעב ומלחמה אלא שהקב"ה יעזור לבני ישראל ויסיר מהם את אותם המניעים, אך בתקופה השנייה, עליה נסובה ההלכה האחרונה, 'לא יהיה' בעולם כלל מציאות שלילית של רעב או מלחמה – כי המציאות האלוקית תכסה את העולם לבלי היכר.

13 לשון הרבי בהדרן תשנ"א הנ"ל ס"ו.

ובפשטות, זו הסיבה המכריחה לומר שדעת הרמב"ם אינה ברת פלוגתא לדעת הרמב"ן ושניהם סוברים שהתכלית האחרונה והסופית תהיה בגילוי העצום שיהיה בתחיית המתים[14].

14 ולסיכום העניין נראה לומר, שדברי הרבי בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ' ותיווך דעות הרמב"ם והרמב"ן אינו חידוש של תשנ"א אלא הכרח שהיה ברור מכל השיחות בשנים שקודם לכן. אלא, שבאמירה ברורה ונחרצת שמענו זאת מפי רבינו רק בתשנ"א.

סיבת העיוורון של יצחק ע"פ ביאור הרבי

הת' **מנחם מענדל** שיחי' **מרזל**
תלמיד בישיבה

א.
ביאור הרבי בסיבת העוורון דיצחק

עה"פ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" (בראשית כז,א) מביא רש"י ג' פירושים מדוע כהו עיניו של יצחק, והפירוש הא' הוא: 'בעשנן של אלו שהיו מעשנות ומקטירות לע"ז', דהיינו שכהו עיניו בגלל העשן של נשי עשו, דטבע העשן להזיק לעינים[1].

שואל ע"ז הרבי[2] דלכאורה אינו מובן מדוע כהו עיניו של יצחק דהלא מזה שלא כהו עיניהם של עשו ונשיו עצמם מוכח שהעשן לא היה כזה חזק וא"כ איך כהו עיניו של יצחק[3]? ומבאר שיצחק היה "טהור עינים מראות ברע" דהיינו שלא יכל לסבול מציאות של רע ולכן לא יכל לסבול עניין של ע"ז ועד כדי כך שנתייסם בעיניו. ומביא דוגמא לזה מהמעשה הידוע עם ר' נחום טשערנאבילער שכאשר הגישו לפניו בטעות חלב עכו"ם לא ראה את זה, ואח"כ הסביר זאת שזהו משום שכל מה שיהודי לא צריך לראות הוא לא רואה זאת בפועל. ועפ"ז מסביר שם מה שהובא במדרש שהיות והיה יצחק סומא יצה"ר פסק ממנו, דזהו לפי שסיבת היותו סומא הייתה משום שלא יכל לסבול מציאות של רע כנ"ל ובמילא יצה"ר פסק ממנו.[4]

ולכאורה הכוונה בשיחה שיש הבדל בין מה שקרה עם יצחק לסיפור עם ר' נחום, דר' נחום לא היה צריך לעוור א"ע לגמרי בשביל לא לראות את החלב עכו"ם אלא מלכתחילה לא ראה זאת, ואילו יצחק היה צריך לעוור א"ע לגמרי בשביל לא לראות את הע"ז, שלכן נעשה סומא לכל ימיו דלא כר' נחום שרק לא ראה חלב זה (שזהו בדוגמת הסיפור הידוע עם הרבי נ"ע שפעם בעת חזרו מאמר דא"ח פעל על עצמו שלא ישמע באוזן אחת מה שמדברים בחוץ שלא יפריע לו לאמירת הדא"ח).

---

1 ראה לקו"ש חט"ו ע' 211 הערה 2.

2 לקו"ש ח"ה ע' 139.

3 וראה בלקו"ש חט"ו שם הערה 18 שהרבי מתרץ שאלה זו.

4 ובפשטות הרבי מסביר זאת רק בדברי המדרש ולא בדברי רש"י שהובאו בתחילת השיחה, דהלא הרבי מסביר אחרת מפירוש רש"י כנ"ל בפנים השאלה על פירושו. וכן מדוייק מזה שכותב שם 'ע"פ כהנ"ל יהיה מובן דברי המדרש' ולא מזכיר דברי רש"י.

ב.
ג' הפירושים דרש"י בסיבת העוורון

והנה מלבד הפירוש של רש"י שהובא לעיל רש"י מביא עוד ב' פירושים מדוע כהו עיניו של יצחק: 'ד"א כשנעקד ע"ג המזבח והיה אביו רוצה לשחטו באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו. ד"א כדי שיטול יעקב את הברכות'.

בלקו"ש חט"ו[5] מבאר הרבי את הצורך בכ"א מהפירושים, ובתחילה מבאר את הקושי שיש בכל א' מהפירושים ולאח"ז מבאר את המעלה שיש בכ"א מהפירושים על פני הב' פירושים האחרים שעפ"ז מובן מדוע הוזקק רש"י לכל ג' הפירושים.

והנה לכאורה לפי איך שהרבי הסביר במדרש בסיבת כיהוי עיניו של יצחק יתורצו כל הקושיות שעל ג' הפירושים, וכן יהיו בזה כל המעלות דג' הפירושים וכדלהלן.

ג.
הקושי בפירוש הראשון מסתדר לפי ביאורו של הרבי

בנוגע לפירוש הראשון שכהו עיניו של יצחק מפני העשן של ע"ז הרבי שואל ב' שאלות: א) מובן שנשי עשו לא דרו עם יצחק באותה דירה אלא בדירה נפרדת, ובפשטות היו עובדות ע"ז בדירה שלהם, וא"כ איך העשן של הע"ז הזיק ליצחק? ב) מדוע העשן הזיק רק ליצחק ולא לרבקה?

והנה לפי ביאור הרבי במדרש שאלות אלו לא קשות כי: א) י"ל שאמנם יצחק לא ראה את הע"ז אבל כ"כ לא סבל את המציאות של הע"ז עד שסימא את עיניו מחשש פן יקרה ויראה זאת. ב) בחט"ו שם בהערה 81 הרבי מביא תירוץ שרבקה הייתה רגילה בע"ז (אלא שזה לא מתרץ לפירוש רש"י שמסביר שסיבת העוורון הייתה בגלל **העשן** אבל לפי' המדרש זה מובן).

המעלה שבפירוש זה: לכאורה קשה איך יכול להיות שעל אף שהקב"ה בירך את יצחק מ"מ נהיה סומא? הנה מכח שאלה זו מסתבר לומר שהתשובה לזה מרומזת בתורה, והיות והתורה כותבת את זה שיצחק נהיה סומא לאחר שמסופר שמעשי נשותיו של עשו גרמו מורת רוח ליצחק ורבקה משמע שבזה מרומזת התשובה שסיבת היותו סומא הייתה בגלל מעשיהם.

והנה כמובן מעלה זו יש גם בפירושינו היות ויצחק נהיה סומא בגלל הע"ז שלהם.

5 ע' 211.

ד.
הקושי בפירוש השני מסתדר לפי ביאורו של הרבי

השאלה שעל הפירוש השני: פירוש זה שנסמא בסיבת דמעותיהם של המלאכים הינו דרש לגמרי וכלל לא ע"פ פשוטו של מקרא.

וכמובן ששאלה זו אין על פירושינו מאחר שהרבי מסביר ביאור זה על **המדרש**.

המעלה שבפירוש זה: לפי כל הפירושים ה"ותכהין" גרם לזה שיעקב קיבל את הברכות, אבל לפי הפירוש הא' והג' יוצא שע"י עניין של **גנות** (העשן של **ע"ז** לפי' הא', ולפי' הב' זה שיצחק רצה לברך את **עשו**) גרם **לברכות!** אבל לפירוש הב' הברכות הגיעו בסיבת מעלתו של יצחק - בגלל העקידה.

והנה מעלה זו נמצאת גם לפי פירושינו דהלא סיבת כיהוי עיניו הייתה בגלל מעלתו שלא רצה לראות ע"ז[6].

ה.
הקושי בפירוש השלישי מסתדר לפי ביאורו של הרבי

השאלה שעל הפירוש השלישי: איך יכול להיות שהקב"ה יגרום רעה ליצחק (יעוור אותו) בכדי שמישהו אחר (יעקב) יטול את הברכות? ובפרט שהרבה דרכים למקום ואפשר היה לעשות זאת באופן שונה?

אך לפי פירושינו אין שאלה זו היות ויצחק סימא את עצמו.

המעלה שבפי' זה: לפי ב' הפירושים הראשונים יוצא שיצחק נהיה עיוור הרבה לפני שרצה לברך את עשו. דלהפירוש הא' נהיה סומא בגיל 100 דאז לקח עשו נשים חתיות (היות ועשו נולד מתי שיצחק היה בן 60 כמפורש בפסוק (כה, כו)). ולפירוש הב' נהיה סומא בגיל 37 שאז ארע מעשה העקידה[7]. ולפי"ז נשאלת השאלה מדוע כתוב בפסוק "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" הלא ה"ותכהין" ארע לפני שנהיה זקן? אך לפי פירוש זה אין שאלה זו כי באמת רק מתי שיצחק נהיה זקן ורצה לברך את עשו אז הקב"ה גרם שיסמאו עיניו בכדי שיעקב יטול את הברכות.

והנה מעלה זו יש גם לפי' המדרש מאחר שאפשר להסביר את הפסוק באופן כזה: "ויהי כי זקן יצחק" - ואז רצה יצחק לברך את עשו, ואין לתמוה מדוע רצה לברך את עשו כי "ותכהין עיניו מראות". דהיינו שהתורה הזכירה את זה דווקא פה כדי להסיר את

6 וראה שם בהערה 22 שמביא עוד מעלה שבפי' הב' שעפ"ז מובן מדוע לא הרגיש יצחק הא ד'זה (עשו) פירש לע"א' מאחר שנסמו עיניו לפני שפירש, ומשא"כ לפי' הא' והג' שכהו עיניו לאח"ז. וצ"ע איך זה מתורץ לפי' המדרש.

7 פרש"י כה,כ.

התמיה, דלפנ"ז לא היה עניין לכתוב א"ז שיצחק היה סומא. אך כמובן שפירוש זה אינו ע"פ פשש"מ כי בפשטות "ותכהין" פירושו לשון הווה ולא משהו שארע בעבר, אך כמובן שפי' המדרש אינו חייב להסתדר עם פשש"מ.

נטילת ערבה בשבת

הת' **מנחם מענדל הלוי** שיחי' **סגל**
תלמיד בישיבה

א
הצעת תורף דברי הגמ'.

איתא בשלהי פ"ד דמסכת סוכה[1]: "לולב דוחה את השבת בתחילתו (ביו"ט הא' דחג הסוכות) וערבה בסופו (ביו"ט האחרון). פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת הביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסים ונטלום וכבשום תחת אבנים, למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום תחת האבנים, הביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבות דוחה את השבת".

ב.
הביאור בשיטת הבייתוסין ודחייתו

והנה משמע מדברי הגמ' שלשיטת הבייתוסין מלבד זאת שאין כל ענין בקיום מצווה זו -כיון שאינם מודים בתושבע"פ - יש גם בעי' ליטול ערבה בשבת. ולכאורה צריך להבין מדוע אסרו הבייתוסין ליטול ערבה בשבת, וכי איזה איסור יש בזה?

יש שביארו[2] שהבייתוסין טענו שיש בעי' בקיום מצוות ערבה בשבת דיש לחוש שמא יבוא א' העם להביא ערבה מביתו דרך רה"ר (אע"פ שזהו חשש רחוק כי נהוג ששלוחי בית דין מביאים את הערבות לעזרה כבר מער"ש, והחשש הוא רק שמא למחרת יביאון אחרים גם כן) ויעבור בזה על איסור הוצאה דאורייתא, ולכן סברו שיש לאסור מצוות ערבה בשבת.

וביארו זאת על יסוד דברי המאירי שהקשה מדוע לא תיקנו חכמים לאסור מצוות ערבה בשבת מחשש הנ"ל, וביאר שמאחר וחשש רחוק הוא, הקילו חכמים בדבר כדי לפרסם - ע"י דחיית השבת - שמצוות ערבה היא מן התורה. ועפי"ז כתבו דזהו גם הי' הטעם דהבייתוסין לאסור נטילת ערבה בשבת.

1 מג ע"ב.

2 מהדורת ארטסקרול שם הע' 33.

אך לכאורה צ"ע קצת בביאור זה, דהלא שיטת הבייתוסין היא שלא להוסיף דבר על דברי התורה ואין עושין סייגים לתורה - והפרושים הם אלו העושים סייגים לתורה - וא"כ מדוע כאן הבייתוסין עשו סייג לד"ת? אלא ע"כ צ"ל דהבייתוסין ראו במצוות נטילת ערבה איסור דאורייתא.

ג.
טעם שיטת הבייתוסין בד"א

וי"ל הביאור בזה בד"א:

לכאורה אפשר לבאר שהבייתוסין סברו שהאיסור לעשות בשבת מלאכה של טורח הוא מדאורייתא. ולמדו זאת ממ"ש "לא תעשה כל מלאכה[3]" שבפשטות מלאכה היא כל דבר של טירחא. וע"כ סברו שאין ליטול ערבה בשבת מאחר ולישא את הערבות הוא דבר של טירחא ולשיטתם זה איסור דאורייתא ממש[4].

אולם דעת הפרושים היא, שאין כל בעייה של טירחא בשבת מדאורייתא, שהרי את הכתוב הנ"ל פירשו רז"ל דקאי על ל"ט מלאכות דשבת ולמדו זאת מסמיכות פרשת שבת לפרשת מלאכת המשכן שנסמכה לומר לך שאין מלאכת המשכן דוחה שבת. ומכאן שכל מלאכה שהיתה במשכן אסורה היא בשבת.

3 שמות כ,י. דברים ה,י"ד.

4 כדפירש רש"י ד"ה מרביות - נטיעות.

טעם הרמב"ם בדין ספק הינוח

הנ"ל

א.
הצעת המחלוקת וקושיא בביאור הגר"א

איתא במסיכתין[1]: "בעי ר' ירמיה חצי קב בשתי אמות מהו... קביים בשמונה אמות מהו... קב שומשומין בארבע אמות מהו... קב תמרי... כו'" והגמרא נשארת בספק: "תיקו".

ובנוגע לדין הנוטל ספקות אלו מצינו מחלוקת הטור והרמב"ם:

דעת הרמב"ם – וז"ל[2]: "כל אלו ספק, לפיכך לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז". ובטור[3] איתא: "מיבעיא אי שרי ליטלן או לא ולא איפשיטא, ואסירי". והגר"א[4] מפרש טעם מחלוקתם (בענין "מצא מעות כשיר, כשורה, כחצובה כו'" שזוהי ג"כ בעיא שלא נפשטה בגמרא, ובפשטות זהו גם סברתם כאן): "והרא"ש כתב וחייב להכריז דספק איסורא לחומרא, אבל לרמב"ם א"צ, דאין מוציאין ממון מספק וכמו בספק בכורות[5] וכיוצא". שלכן כתב הרמב"ם כאן "לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז" משום שאין מוציאין ממון מספק, משא"כ דעת הרא"ש (והטור) שספק איסורא לחומרא וחייב להכריז.

והנה לכאורה צ"ע בדברי הגר"א האיך הביא דוגמא מהדין דבכורות דהא גבי בכור הספק נולד מלכתחילה, ולא שהי' חזקה מסוימת ואז נולד הספק, משא"כ בנדו"ד יש חזקת מרא קמא דהמאבד ובמילא יש יותר סברא לאסור. (ע"ד שמצינו שחילק הרמב"ם[6] בין ספק בכור לבין ספיקות הנכנסין לדיר להתעשר וזה משום שבספיקות יש חזקת מרא קמא, אך בספק בכור, הבכור נולד עם הספק ולא היה לו חזקת מרא קמא).

---

1 דף כא:

2 גזו"א פט"ו הי"ב.

3 חו"מ הלכות אבידה ומציאה סי' ר"ס ה"ז.

4 חו"מ סי' רס"ב.

5 פ"ה מבכורות ה"ג.

6 הלכות בכורות פ"ה ה"ג.

ב.
ביאור סברת הרמב"ם

ואולי יש לבאר בד"א טעם הרמב"ם ע"פ מה שביארו האחרונים בדברי הרמב"ם לעיל (הלכה א'[7]) ש"כל ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר וזוכה לעצמו". דלכאורה קשה, הרי יכול להיות שעדיין לא נתייאש בעליו של החפץ, והוי יאוש שלא מדעת, והרי קיימאלן שהלכה כאביי[8] שלא הוי יאוש, וא"כ מדוע לא יחזיר אולי "באיסורא אתי לידיה"?.

וביאר הפנ"י[9] שמכיון שכאן הספק הוא על תחילת המעשה, אם היה זה בדרך הינוח או בדרך נפילה, לכן ברגע שהאדם נטל את החפץ נעשה הוא מוחזק בחפץ ואין מוציאים מידו כי "המוציא מחברו עליו הראיה"[10]. משא"כ בשאר אבידה, בשעת הנפילה לא החל הספק - דאז וודאי עדיין לא נתייאש - וע"כ גם אח"כ יש להעמידו על חזקתו שעדיין לא נתייאש ואסור.

היינו שסברת הרמב"ם בפשטות היא דאע"ג שיש כאן ספק האם התייאש או לא אך מכיוון שיש כאן מוחזקות בחפץ במצב של ספק מעיקרא אנו מעמידין הממון בחזקת המוצא.

ועפי"ז אפשר לבאר בד"א סברת הרמב"ם אצלינו שכתב ש"אם נטל אינו חייב להכריז", ע"ד ביאור הפנ"י, שמכיון שהספק הוא על תחילת המעשה - על דעת מה הותירם כאן הבעלים - לכן ברגע שהאדם נטל את החפץ נעשה מוחזק בחפץ ואין מוציאים מידו כי "המוציא מחברו עליו הראיה".

7 הלכה א'.

8 מסיכתין דף כב:

9 דף כ"ה: ד"ה "כל ספק הינוח".

10 וראה לעיל (אות א') ביאור הגר"א: "דאין מוציאין ממון מספק".

יישוב סתירה בדברי רע"א

הת' **משה נח** שיחי' **פישר**
תלמיד בישיבה

א.
קושיית הגמ' על אביי ודחייתה

בריש פרק אלו מציאות המשנה מביאה מספר דברים שהמוצאם יכול לקחתם לעצמו, משום שבעלי החפץ התייאשו מלמצא חפצים אלו והפקירום[1]. ובהמשך למשנה זו הגמ' דנה במקרה שמצא אדם חפץ לפני שנודע לבעליו שנפל ממנו, וממילא לא התייאש בפועל, אך כאשר יוודע לו מאבידתו בוודאי יתייאש. ובמקרה זה נחלקו האמוראים: אביי ס"ל דהיות ואין בעל החפץ יודע כלל שחפץ זה נפל ממנו, ממילא לא הוי יאוש, ולכן הדין הוא שהמוצא חפץ זה חייב להחזירו. ואילו רבא סובר שהיות וכאשר ידע בעל החפץ בדבר האבד החפץ מיד יתייאש ממנו, לכן גם עכשיו הוי יאוש, ומותר למוצא לקחת את האבדה לעצמו.

ובהמשך לזה מביאה הגמ' מספר ראיות לב' השיטות ודוחה אותם. ובין ראיות אלו מביאה הגמ' ראיה לשיטת רבא מכח ברייתא העוסקת בדיני הפרשת תרומה, וז"ל הברייתא: "כיצד אמרו התורם שלא מדעת (בעלים[2]) תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט (לצורך בעה"ב2) ותרם שלא ברשות אם חושש (בעה"ב ומקפיד על מה שעשה זה2) משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה. ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעה"ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה. ליקטו הבעלים והוסיפו עליהן בין כך ובין כך תרומתו תרומה".

והגמ' שואלת מכח ברייתא זו וז"ל: "וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה אמאי בעידנא דתרם הא לא הוה ידע?".

וע"ז הגמ' מתרצת וז"ל: "תרגמה רבא אליבא דאביי דשויה שליח. ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שוויה שליח מי הויא תרומתו תרומה והא 'אתם[3]' 'גם אתם3' אמר רחמנא לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם? (היות ולומדים

1 רש"י ד"ה 'מצא פירות'.

2 רש"י על אתר.

3 במדבר י"ח,כח.

מ"גם אתם" דין שליחות[4] מסתבר לומר דבעינן שלוחכם דומיא דאתם2). אלא הכא במאי עסקינן כגון דשויה שליח וא"ל זיל תרום ולא א"ל תרום מהני, וסתמיה דבעל הבית כי תרום מבינונית הוא תרום ואזל איהו ותרם מיפות, ובא בעל הבית ומצאו וא"ל כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה".

והנה בפשטות משמע מדברי הגמ', דבהוו"א חשבנו דבכדי להפריש תרומה לא בעינן דעת מפורשת מהבעה"ב שמסכים לתרום מתבואתו **בשעת** ההפרשה, אלא מספיק זה **שלבסוף** הבעה"ב גילה את דעתו דנח היה לו בהפרשה זו. ולבסוף המסקנא היא דבתרומה צריך מינוי מפורש מפי הבעה"ב **בשעת** ההפרשה, ולכך מוקמינן הברייתא במקרה והבעה"ב עשה שליח דרק במקרה כגון דא הוי תרומתו תרומה.

ב.
ב' שאלות על דברי הרמב"ן בגיטין

אך חזינן בדברי רע"א מהלך אחר בגמ', דלפי"ז גם למסקנת הסוגייא הדין יהיה דלא צריך להיות שליח בעה"ב ע"מ להפריש את תרומתו, ומכריח לפרש כך ע"פ דברי הרמב"ן וכדלקמן:

איתא בגיטין דף סו. במשנה: "מי שהיה מושלך לבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו הרי אלו יכתבו ויתנו". והרמב"ן בחידושיו הביא מנדרים[5] הסיבה לדין זה (אף שבגט הכותב והנותן צריך להיות שלוחו של הבעל ע"מ לגרש עי"ז את אשתו) שזהו משום שכל שאמר "כתוב" הוי ציווי, וא"כ השומע הוי שלוחו. והקשה ע"ז מנדרים[6] ממ"ש שם דהמודר הנאה מחבירו תורם לו תרומתו, ומקומינן התם בגמ' במקרה שהבעלים אמרו כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום. ולכאורה אם כל האומר "כתוב" בדבריו אלו נותן ציווי ובכך הוי השומע שלוחו, א"כ ה"נ בנדרים נאמר שהיות והורה לחבירו לתרום לו את תרומתו לכך הוי שלוחו, וא"כ מדוע מותר לחבירו להפריש לו את תרומתו והא בהפרשה זו מהנהו בכך שמבצע את שליחותו? ותירץ שם דיש חילוק בין "כתוב" דהוי **ציווי** ולכן השומע הוי שליח, ל"כל הרוצה וכו' דאז לא הוי השומע שליח בהוראתו משום ש'כל הרוצה' זהו לישנא **דנתינת רשות**[7] לשומע לתרום מתרומתו של הבעה"ב. והיות ולא הוי שלוחו ממש במילא לא נחשב שמהנה את הבעלים. ואעפ"כ נתינת רשות זו מועילה שתרומת התורם תחשב תרומה, שלא כמו בגט שאדם אחר יכול לכתוב ולתת גט רק באם הוי שלוחו של הבעל. וראיה לזה שבתרומה מספיק נתינת רשות מדברי הגמ' בסוגיין דאפי' גילוי דעת של בעה"ב שנח לו בהפרשה זו מועילה לכך שתרומתו זו תהיה תרומה למרות שלא הוי **שלוחו**, וכ"ש בנדו"ד דנתינת הרשות הייתה לפני ההפרשה, עד כאן תורף דבריו.

---

4 קידושין מא:

5 דף ע:

6 דף לה:

7 וראה ר"ן (גיטין סו. ד"ה 'מתני' מי שהיה') דכתב וז"ל: 'ולפי"ז בגט אי אמר 'כל הרוצה לכתוב יכתוב' לא מהני'. כי בגט צריך שליחות ממש, ולא מספיק נתינת רשות.

והנה לכאורה יש להבין ברמב"ן ב' נקודות:

א) מהו החילוק בין תרומה לגט, שלכן בתרומה מספיק נתינת רשותו של הבעלים בכדי שאדם אחר יוכל להפריש את תרומתו. ואילו בגט בכדי שאדם אחר יוכל לכתוב ולתת גט לאשה צריך שיהיה שלוחו של הבעל?

ב) לכאורה איך אפשר לומר דבכדי שאדם אחר יפריש תרומה לבעלים לא צריך שימנוהו שליח, והא מסקינן להדיא בסוגיין דבתרומה צריך שליחות עם מינוי? ועוד יותר קשה דאיך יכל הרמב"ן להוכיח מההוו"א דסוגיין בה בשעה שהמסקנא היא שונה[8]?

ג.
ביאור רע"א בדברי הרמב"ן

והנה מצינו דבחידושי רע"א[9] כתב לבאר החילוק בין תרומה לגט, ועפ"ז מבואר הסתירה מסוגיין. ומבאר זאת בהקדים שאלה נוספת בסוגיין:

בפשטות לפי הקס"ד של הגמ' משמע דהא דאדם אחר יכול לתרום תרומתו של בעה"ב אף שאינה שלו הוא מכח הדין ד"זכין לאדם שלא בפניו[10]. וה"נ בנדו"ד הוי זכות דהא זכות היא לבעלים שיתרום אדם אחר במקומם את התרומה. ולכאורה צריך ביאור מהי פירכת הגמ' מהא דבעינן מינוי בתרומה, והא זכות הוי מטעם שליחות[11] וא"כ נחשב כאילו מינה הבעה"ב אדם זה לשלוחו ואכן איכא הכא מינוי בעלים?

והביאור בזה הוא:

קיים הבדל בין תרומה לגט, דכל פעולת הגט הוא רק **חובה** לבעל. ואילו בתרומה אמנם יש צד חובה כאשר אדם אחר תורם בשביל הבעלים כי רוצים לקיים המצווה בעצמם, אבל בעיקרה הפרשת התרומה לצורך בעליה הוי **זכות** לבעלים דע"י כך הבעלים עושים מצווה[12]. ולכן כתב הרמב"ן דבכדי לפעול גירושין צריך שהבעל יעשה שליח, דהיות ופעולת הגירושין הוי **חובה** לבעל, הנה בשביל לפעול חובה זו אצל הבעל צריך מינוי גמור מצד הבעלים, דרק בכך הוי הסכם גמור מצידם לחובה זו. אבל בתרומה היות ובעיקרו הוי **זכות** לבעלים לכן לא צריך מינוי גמור מהבעלים אלא מספיק נתינת רשות, ובכך מגלים דעתם דנח להם בזכות זו.

ועפ"ז יש לבאר גם הסתירה מסוגיין:

---

8 ר"ן שם.

9 סוגיין כב. ד"ה 'והא אתם'.

10 בפשטות הטעם לדין זה הוא משום דאנן סהדי שנח לו לבעה"ב במעשיו של אדם זה, ולכן הוי כשלוחו. אך ראה לקמן בפנים אות ה' שמביא טעם אחר לדין זה. (וכפי טעם זה מוכרחינן להסביר בדברי רע"א כדלקמן אות ו').

11 כך כותב בפשיטות שם, וראה לקמן באות ד' דלכאורה לא ס"ל כך לרמב"ן. וראה בהע' הקודמת ההסברה בזה שהוי מטעם שליחות.

12 ראה תוד"ה 'אם יש יפות מהן' בסוגיין.

בהוו"א הגמ' הגיעה מתוך הנחה שהיות ובתרומה לא צריך הסכם **גמור ומפורש**, לכן מהני גם גילוי דעת של הבעלים לאחר ההפרשה שיגלה שהיה להם נח בהפרשה זו. וע"ז הגמ' הקשתה דרואים שבתרומה צריך דעת מפורשת בשעת מעשה ההפרשה ולכן אין לומר דמספיק גילוי דעת למפרע? וע"ז תירצה הגמ' שבברייתא מדובר בשליחות שהוי דעת מפורשת. אבל גם למסקנא הגמ' לא דחתה זאת שבתרומה לא מספיק לתרום מכח דין 'זכין לאדם שלא בפניו' אלא צריך מינוי שליחות (כמו שמובן בהשקפה ראשונה כדלעיל), אלא הגמ' נשארה עם זה **דאפשר להפריש מדין 'זכין' בתרומה** ולא בעינן שליחות ממש כמו בגט, אלא שצריך דעת מפורשת בהתחלה ולא מספיק גילוי דעת למפרע בסוף.

ואולי אפשר לבאר דבריו ביתר ביאור במילים אחרות קצת :

יש ג' רמות בחוזק הסכמתו של הבעה"ב לפעולתו של אדם אחר: א) הבעלים מינו אותו שליח לזה. ב) גילו דעתם **לפני** הפעולה דנח להם בפעולה זו. ג) גילו דעתם **לאחר** הפעולה דהיה להם נח בזה.

והנה בהוו"א בגמ' חשבנו דבתרומה מספיק אופן הג' בהסכמו של בעה"ב למעשיו זה של השליח. אך לאח"ז הגמ' שאלה דבעינן שיהיה השליח בדוגמת הבעלים ובדיוק כמו שהבעלים היה להם דעת במעשיהם בשעת הפעולה עצמה, כן גם בשליח צריך שיהיה דעת מפורשת של הבעלים **בשעת מעשה**, וא"כ לא מספיק אופן זה הג' בכדי לתרום בשביל בעה"ב תרומה? ואכן הגמ' קיבלה שאלה זו, אבל לא שעכשיו נאמר שצריך את האופן הא' בתרומה אלא מספיק שיהיה הסכם מצד הבעלים כאופן הב', שזהו דין 'זכין'.

עכ"פ מכ"ז מובן שאין כל קושיא על הרמב"ן.

ד.
סתירה בין פירושו של רע"א ברמב"ן לפירושו של הרמב"ן בעצמו

ולכאורה יש להקשות על דבריו דכתב לדברי הרמב"ן דדין זכין מטעם שליחות דמצינו שכתב הרמב"ן בפירוש להיפך:

איתא בקידושין דף כג: דלמ"ד עבד אינו מקבל גיטו אעפ"כ יכול לעשות שליח לקבל גיטו מיד רבו. וכתב ע"ז הרמב"ן בחידושיו[13] דזה שאדם אחר מקבל את גיטו של העבד אי"ז מדין שליחות כי אם מדין זכיה, דאם הוי שליח ממש הוי כידו של העבד וא"כ לא יוכל לקבל את הגט כמו משלחו. וממשיך שם דמכאן יש ללמוד שמה שזכין לאדם שלא בפניו אינו מטעם שליחות?

ולכאורה יש להוסיף עוד שאלה דמסוגיין משמע בפשטות דדין זכין אינו מטעם שליחות:

13 ד"ה 'מהו שיעשה שליח'.

הקצות בסי' קה (סק"א) מקשה מסוגיין על השיטה שזכיה מטעם שליחות, דהא מהשקו"ט בסוגיין משמע דהגמ' מניחה דלשיטת אביי שליחות שלא מדעת לא הוי שליחות (כמו יאוש), ולכך קשה לשיטתו מהברייתא דתרומה איך יכול אדם אחר להפריש תרומה לבעליה. ואם נאמר דזכין הוי מטעם שליחות א"כ מדוע לשיטת אביי אפשר לזכות לאחר מדין זכיה אע"פ שאין דעת בעלים בהתחלה (דהלא כך הדין הוא דזכין לאדם **שלא בפניו** (בלי דעת בעלים)) הרי בדיוק כמו שבשליחות א"א לזכות שלא מדעת כן גם אמור להיות בזכיה שנלמד משליחות? אלא מוכרחים לומר שדין זכין לא הוי מטעם שליחות ולכן אע"פ דלאביי שליחות שלא מדעת לא הוי שליחות מ"מ התורה חידשה חידוש דין של זכין שאפשר גם לזכות לאחר גם ללא דעתו (דזהו הרי הפירוש בשיטה שזכין אינו מטעם שליחות שזהו גזה"כ)?

ה.
דברי הקצות, וביאורם

ולכאורה יש לבאר בכ"ז בהקדים דברי הקצות שם:

בפשטות מתי שאומרים שזכות מטעם שליחות, הכוונה במילים אלו לומר דהא דמועיל דין "זכין לאדם שלא בפניו" הוא משום שנלמד משליחות. דמאחר ואנן סהדי שהמקבל זכות זה רוצה במעשים אלו, ואילו היה יודע מזה היה אף ממנה אותו **לשליח** לפעול זכות זו, א"כ מצד הסברא אין הבדל בין דין זה לשליחות, ובדיוק כמו ששליח יכול לפעול שליחותו של הבעלים כן גם אדם זה שזוכה לבעלים.

אך הקצות מחדש דמצינן למימר דאף אם נאמר שזכין הוי מטעם שליחות, מ"מ אפשר לומר דאין הפירוש בזה **שלומדים** דין זכין משליחות, אלא לעולם דין זכין זהו **גזה"כ** דאף דלא ידע המקבל מעניין זה מ"מ זוכה בזה. והא דאמרינן שזכות הוי מטעם שליחות הוא לעניין זה שלא נאמר שזכיה הוי קניין נפרד אלא הוי כמו שליחות. ולכן גוי לא יוכל לפעול זכות לאדם אחר שלא מדעתו כמו שלא יכול להיות שלוחו[14], ע"כ תורף דבריו.

ויש לבאר דבריו ביתר ביאור, ובהקדים:

בדין שליחות מצינן למימר דיש ב' עניינים: א) ע"י השליחות נהיה לשליח **מהות ותוכן** של משלח. ב) ומלבד זאת יש מספר **דינים** בדין שליחות.

ועפ"ז ניתן לומר דהקצות בדבריו כוונתו למימר דהא דאדם יכול לזכות לחבירו שלא מדעתו, זה לא שמעתה אומרים שאדם זה **במהותו** נהפך להיות כמותו דהמקבל כמו העניין הא' בשליחות, אלא יכול לזכות לו אף ללא מהות זו. והסיבה לחילוק זה בין דין זכין לשליחות היא משום דהא דאפשר לזכות לאדם אחר ללא דעתו היא לא מפאת איזה מינוי שמינהו המקבל דהא זכה לו למקבל **שלא מדעתו** כלל, ובמילא מצד **הסברא** אין

14 וראה במלואי חושן על הקצות שם (הע' 92) דכתב דלאו דווקא נקט נכרי דהא בנכרי אפי' למ"ד זכות לא מטעם שליחות נכרי לא יכול לזכות אלא כוונתו לקטן ושוטה, עיי"ש.

שום מקום לומר דיכול אדם זה לזכות לו, וזה שאכן כן יכול לזכות שלא מדעת המקבל הוא מצד **גזה"כ**[15].

אבל מצד העניין השני שיש בשליחות שזהו **הדינים** של שליח, אותם דינים יש גם לאדם שרוצה לזכות למישהו אחר. כי אף שדין זה הוי חידוש דין מהתורה וא"כ לא שייך לכאורה לשליחות מ"מ התורה בעצמה שחידשה דין זכין, חידשה גם שהדינים של דין זה הם אותם דינים של שליחות.

ובמילא עפ"ז ניתן להבין דגם לפי שיטה זו שזכין הוי מטעם שליחות אין קושיית הקצות דלעיל קושיא, דהלא גם לפי שיטה זו דין זכין הוי **גזה"כ**. ולכן על אף שאביי סובר שאין **שליחות** שלא מדעת מ"מ ס"ל דניתן **לזכות** שלא מדעת. כי הא דא"א לפעול שליחות ללא דעתו של המשלח הוא משום דבשליחות צריך **מינוי שליח** וללא זה לא הוי השליח במהותו כמותו דהמשלח וכל עוד אין לו מהות זו לא יכול לפעול השליחות, אבל בדין זכין לא צריך מינוי מהמקבל כי בדין זה לא נדרש שיהיה הזוכה במהותו דהמקבל כנ"ל.

ו.
ע"פ כהנ"ל תיווך הסתירה בין דברי רע"א לדברי הרמב"ן

וע"פ כהנ"ל אפשר לבאר הסתירה בין דברי רע"א בביאורו על הרמב"ן לדברי הרמב"ן בעצמו, די"ל שאף רע"א למד כדבריו אלו דהקצות בביאור השיטה דזכין מטעם שליחות. דהא דכתב הרמב"ן דזכיה לא הוי מטעם שליחות כוונתו לומר **דמהות** הזוכה לא הוי "כמותו" דהמקבל ומצד עניין זה לא הוי כמו שליח דבשליח כן הוי מהותו כמותו דהמשלח. ולכן אומר הרמב"ן שם דעבד יכול לעשות שליח לקבל גט מצד דין זכיה דהא לא הוי השליח כמותו דהעבד ולכן לא נחשב שהעבד הוא זה שמקבל את הגט, ובמילא הוי גיטו גט.

וזה שהקשה רע"א איך הגמ' יכולה לפרוך מ"אתם גם אתם" דהא זכיה הוי מטעם שליחות וא"כ מהני כמו בשליחות אף ללא דעתו של המקבל, כוונתו לומר דלא שייך לשאול משליחות על דין 'זכין' שכמו שבשליח בעינן דעת בעלים וכל עוד אין דעת בעלים לא הוי מעשיו ולא כלום ה"נ בזכיה ללא דעת המקבל לא הוי מעשיו כלום, דהא בדין זכין ישנם **אותם דינים** של שליח אף ללא דעת המקבל? (וע"ז בא תשובת הגמ' כנ"ל).

ז.
עפ"ז תוספת ביאור ברע"א

ועפ"ז יומתק גם ביאור על שאלה מחולין על דברי רע"א:

בחולין יב: מובא ספק בנוגע לבעה"ב שציווה לשליח לתרום, ולאחר זמן הלך בעה"ב וראה שאכן תרמו לו, והספק הוא האם צריך לחשוש שמא מישהו אחר תרם ואז לא הוי תרומה דהא לא שלחו או מחזקינן דהשליח עשה שליחותו ותרם. ולכאורה לפי שיטתו

15 ולחדודי בעלמא אפשר להגדיר את דין זכין לפי"ז ולומר דהוי שליחות ללא מינוי.

של רע"א דס"ל שבתרומה מהני לתרום תבואה של מישהו אחר מדין זכין א"כ מדוע קיים חשש זה, הלא אפי' אם מישהו אחר אכן תרם הוי תרומתו תרומה, דהא גילה בעה"ב את דעתו שלא אכפת לו שמישהו אחר יתרום?

אך באמת אין זה קשה כ"כ דאפשר לתרץ בפשטות דאכן ניחא לי' לבעה"ב שיתרום אדם אחר את תרומתם אז זהו רק כאשר הוא בעצמו שלח שליח זה ולכן מרגיש שמעשהו זה של השליח שייך אליו. אך כאשר אדם אחר תורם תרומה זו אין בעה"ב מרגיש שייכות למעשהו של אדם זה ולכן לא ניחא לי' שיתרום אדם זה את תרומתו.

אך ע"פ המבואר לעיל אפשר להמתיק תירוץ זה שאין זה רק חילוק בין שליחות לדין זכיה מצד הרגש דבעה"ב, אלא גם מצד הדין אכן קיים חילוק זה דכאשר הוי שלוחו אזי שם משלח נקרא על הבעלים, אבל כאשר אתינן מדין זכיה הוי כשליחות ללא מינוי ולא נקרא עליו שם משלח. ולכן עדיפא ליה לבעה"ב שיתרום שלוחו, ולא אדם אחר.

בענין טעם פסול סוכה שלמעלה מכ' אמה

הת' **אהרן משה** שיחי' **קוביטשעק**
תלמיד בישיבה

א.
ג' טעמים בפסול הסוכה

בריש מסכת סוכה[1] המשנה מביאה מחלוקת בין ר' יהודה לרבנן בענין סוכה שלמעלה מכ' אמה; רבנן פוסלין ור"י מכשיר.

בגמ' מובאות ג' דעות מה הטעם של רבנן לפסול:

רבה: במצות סוכה כתיב "למען ידעו דורותיכם גו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ולמעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה כיון "דלא שלטא בה עינא" שאינו רואה את הסכך – וסוכה היינו הסכך, כשמה (רש"י) – ולכן פסולה.

ר' זירא: כתיב "וסוכה תהי' לצל יומם גו' " – היינו דאין סוכה אלא העשוי' לצל (רש"י), וכיון דבסוכה שלמעלה מכ' אמה הצל מגיע מהדפנות ולא מהסכך - חכמים פוסלים.

רבא: בנוגע למצוות סוכה כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים". אמרה תורה: כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי – ולמעלה מכ' אמה אין אדם עושה דירתו ארעי אלא קבע, שהרי צריך לעשות (יסודתי') [יתדותי'] ומחיצותי' קבועין שלא יפלו (רש"י), וזוהי סיבת חכמים לפסול.

ב.
דיוק ברש"י ד"ה 'אלא'

והנה בתחילת סוגיין, כשהגמ' הביאה את דברי ר' זירא - מבהיר[2] רש"י:

"ולקמן[3] מוקי פלוגתייהו לר' זירא בשאין בה אלא ארבע על ארבע, דקים להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא צל סכך – אלא צל של דפנות".

1 דף ב.

2 בד"ה אלא בצל דפנות.

3 בעמוד ב'. ושם: "דאמר רב הונא אמר רב: מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות - אפי' למעלה מעשרים אמה כשרה. כמאן? כרבי זירא, דאמר משום צל הוא – וכיון דרויחא איכא צל סוכה".

ולכאורה צריך ביאור: מדוע בביאורו על דברי רבה[4] לא הבהיר גם כן שהיינו דווקא בשאין דפנות מגיעות לסכך, כפי שמעמידה הגמ' לקמן ע"ב:

"כמאן אזלא הא דאמר ר' יאשיה אמר רב: מחלוקת בשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה'. כמאן – כרבה, דאמר משום דלא שלטא בה עינא, וכיון דדפנות מגיעות לסכך – משלט שלטא בה עינא". ולפלא שאינו מזכיר זאת.

[והנה בספר כסא רחמים[5] מבאר סיבת רש"י שמביא כאן (בביאורו על ר' זירא) הדיוק דמסיק בגמ' – דהיינו דווקא בד' על ד' וכו'. וז"ל:

"הוקשה לו: דהרי אם היא רחבה ביותר – אפי' אם גבוהה עשרים אמה יהי' בו חמה, וצריכא לצל הסכך ולא יספיק צל הדפנות? לזה כתב: 'ולקמן מוקי לה בשאין בה אלא ד' על ד", דבהכי ליכא צל סכך אלא צל דפנות. ומפני ששמעתי שיש מי שנתקשה בזה כתבתיו ופשוט".

אך בזה אין לתרץ השאלה הנ"ל, ואדרבה אפשר לומר כמוהו בנוגע לרש"י ד"ה דלא שלטא – דיוקשה גם כאן, דבמקרה שהדפנות מגיעות לסכך הרי כן יהי' ניכר דיושב בסוכה, ולכאורה אין לפסול? ואין כאן מקומו להאריך].

ג.
ב' דיוקים ברש"י בסוגיין

בהמשך הסוגיא מעמידה הגמ' את הא דאמר ר' יאשי' אמר רב – שהמחלוקת היא דווקא כשאין דפנות מגיעות לסכך, משא"כ בסוכה שדפנותי' מגיעות לסכך לכו"ע כשרה – כשיטת רבה, שטעם הפסול הוא כי אין רואין הסכך, ולכן כשהדפנות מגיעות לסכך שלטא בי' עינא ע"י הדפנות - וכשרה.

ומפרש רש"י (שם בד"ה משלט שלטא) הסיבה דאין להעמיד כשאר השיטות: "דאי טעמא משום עראי הוא (כרבא), או משום צל (כר' זירא) – בדפנות מגיעות לסכך אמאי מודו רבנן?" עכ"ל.

לאחר מכן הגמ' ממשיכה ומעמידה את שיטת רב הונא אמר רב – שהמחלוקת היא דווקא בסוכה שאין בה אלא ד' על ד' אמות, אבל אם יש יותר מזה אזי לכו"ע אף למעלה מכ' אמה כשרה - כשיטת ר' זירא, דכיון שיש רווח מרובה אזי הצל מגיע מהסכך.

וע"כ מפרש רש"י[6]: "דאי משום משלט עינא (כרבה), בטפי מד"א .. לא שלטא בה עינא".

4 בד"ה דלא שלטא בה עינא.

5 לחכם התוניסאי רבי יעקב חורי זצ"ל.

6 בד"ה משום צל.

ולכאורה צריך ביאור: מדוע כאן אינו מפרש הסיבה שלא לומר כרבא[7] – כפי שעשה בביאורו על דברי ר' יאשי' בשם רב בד"ה משלט שלטא[8]?

ועוד יותר - בהקדם עוד דיוק ברש"י:

בהבאת הסיבות לדעת חכמים בע"א (כפי שפורט בסעיף א' כאן), מובא קודם טעמא דר' זירא דפוסלים משום צל, ואח"כ טעמא דרבא משום עראי. וברש"י ד"ה הופך היוצרות ומקדים הטעם דעראי לצל?

ומתרץ ע"כ בספר ישמח יהודה[9], וז"ל:

"וי"ל, דטעמא דרבא משום ארעי - הי' מקום לצדד דמתאים עם ר' יאשי', דיתכן לומר דדוקא כשאין הדפנות מגיעות לסכך פסלי רבנן, דמוכרח לעשות הדפנות ביתידות חזקות והוי קבע[10]. משא"כ כשהדפנות מגיעין לסכך, אפילו כשהדפנות עשויין ביתידות שאינן חזקות כ"כ, והוי בעצם עראי[11]- מ"מ יעמדו ע"י מה שהסכך מונח עליהן. משא"כ בטעמא דר' זירא... דהוא פשוט ביותר שאינו מתאים עם ר' יאשי'. עכ"ל.

היינו שרש"י מוכיח קודם מדוע לא לומר את הדבר שפחות מובן שלא לאמרו, ואח"כ מה שפשוט שאינו מתאים.

ובמילא, את"ל שהסיבה שרש"י ("משום צל") השמיט את דעת רבא מפני שהוא מופרך לענין זה – מדוע לא עשה זאת גם ברש"י משלט שלטא? א"כ מובן שישנה סיבה מיוחדת מדוע לא הכניס את שיטת רבא בד"ה משום צל, וצריך ביאור בזה.

וגם לכאורה צריך ביאור במה שכתב (ד"ה משלט שלטא): "דאי טעמא משום ארעי הוא, או משום צל – בדפנות מגיעות לסכך אמאי מודו רבנן", וסתם ולא פירש הטעם שא"א להעמיד כדבריהם; משא"כ בד"ה משום צל שמבאר מה הסיבה שלא לומר כרבה (דבטפי מד"א .. לא שלטא בה עינא) ומאי שנא זה מזה?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

---

7 ובפשטות - כיון שכאשר הסוכה רחבה יותר, ק"ו דהדפנות צריכות קבע.

8 ועוד יותר - שברש"י לאחריו (ד"ה כמאן דלא כחד) שוב מפרט מדוע שלא לומר ככל אחת מהדיעות.

9 להר"ר יצחק יהודא יאקאבאוויטש.

10 כפי שמשמע ברש"י ד"ה למעלה מעשרים.

11 ולענ"ד דבריו תמוהים קצת, דמפורש בגמ' (בסוף ע"א): "א"ל (רבא) הכי קאמינא לך: עד כ' אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי - כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק. למעלה מכ' אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע – כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק"!

מצוות צדקה על פי תניא

הת' **ראובן** שיחי' **קמינצקי**
תלמיד בישיבה

א.
ביאור דברי התניא

בפרק ל"ז בתניא מסביר אדמוה"ז באריכות את מעלת מצוות הצדקה על פני שאר כל המצוות, והעניין בקצרה הוא: כמבואר לפני זה בתניא[1] שמטרת המצוות הוא לברר את הנפש החיונית ולהעלותה אל ה', ודבר זה נעשה בעיקר ע"י מצוות מעשיות.

והסיבה לזה היא, ובהקדם[2]:

כל עשיית מצווה מעשית נעשית הרי ע"י אברי גוף האדם, אך בכדי שהאדם יוכל לקיים מצווה ע"י אבריו הוא צריך שיתלבש בהם כח המעשה של הנפש האלוקית, ולולא כח זה לא יוכל האדם לקיים את המצווה. ואולם היות והנה"א היא רוחנית ואילו הגוף הוא גשמי, לכן כח המעשה של נה"א לא יכול להתלבש ישר באברי האדם, ובכדי שכח זה יתלבש באברים צריך לממוצע שהוא הנפש החיונית המלובשת בדם האדם, והיינו, שדווקא על ידי שכח המעשה של נה"א יתלבש בנפש החיונית, דווקא ע"י זה ביכולת הנפה"א להתלבש באברי האדם ולקיים את המצווה.

נמצא שכל עשיית מצוות נעשה בהשתתפות ג' ענינים:

א. אברי הגוף.

ב. החיות הנמשכת מנפש החיונית להתלבש באברי הגוף.

ג. כח המעשה של נפש האלוקית להתלבש בחיות של נפש החיונית.

ועפ"ז מובן שדווקא במצוות מעשיות שהאדם מקיים את המצווה ע"י הגוף ממש, עולה גם הנפש החיונית המלובשת בגוף ונכללת באוא"ס.

1 פרק ל"ה ובפרק ל"ז.

2 ראה בהרחבה אודות ענין זה בתניא עם ביאור חסידות מבוארת כרך ג' עמוד רי"א ואילך.

אך ישנו הבדל בעניין זה בין מצוות הצדקה לשאר מצוות, דבשאר המצוות היות והמצווה נעשית ע"י אבר מסויים באדם כגון יד שמניחה תפילין, לכן העליה שנעשית ע"י נפש החיונית היא **בכח שיתלבש ביד דווקא**, ומשא"כ במצוות הצדקה, היות ובכסף זה עמל האדם והתייגע **בכל** כוחות נפשו, לכן עולה **כל** הנפש החיונית לה'.

עד כאן העניין המבואר בפרק ל"ז.

ב.
שאלה מפרק כ"ג

והנה בפרק כ"ג בתניא מדבר אדה"ז בענין היחוד שנעשה ע"י קיום המצוות ובתוך זה מדבר בעניין ביטול אברי גוף האדם שנפעל ע"י קיום המצווה, וז"ל: "ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה... הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון כגון יד המחלקת צדקה לעניים". הרי משמע מפה שדווקא היד היא זאת שנעשית מרכבה לרצון העליון ולא כל הגוף כולו. וממילא גם מובן שאם בצדקה רק היד מתבטלת, כן גם בנוגע לנפש החיונית שרק הכח המתלבש ביד עולה לה' ולא שאר הכוחות.

והנה, לכאורה נקודה זו עומדת כסתירה למה שנאמר בפרק ל"ז כנ"ל - שמשם משמע שאין הבדל במצוות הצדקה לביטול היד הנותנת צדקה לביטולם של שאר כוחות הנפש החיונית? לכן גם קשה לומר שבאופן יחסי כח נפש החיונית המתלבשת ביד מתבטלת לרצון העליון יותר משאר הכוחות, ומדוע שיהיה הבדל זה, הרי מאחר והאדם עסק בכל כוחות נפשו בשביל להשיג מעות אלו כנ"ל, לא אמור ליהיות הבדל בינם לבין היד.

ג.
התירוץ בדרך אפשר

הנראה לומר בזה בדא"פ עכ"פ:

בפרק ל"ז מבאר אדמוה"ז באריכות את מהות ועניין המשכת אור פנימי לאברי הגוף ומרחיב בביאור הייחוד הנפלא של כח נפש החיונית עם הקב"ה הנפעל על ידי קיום מצוות. אכן, בנוגע להמשכת האור וייחוד כוחות נפש החיונית עם הקב"ה, קיים ההבדל האמור לעיל (אות א') בין מצוות צדקה לשאר המצוות - שבמצוות צדקה עולה ונכלל גם כוחות נפש החיונית של שאר אברי הגוף ולא רק של היד הנותנת צדקה מהסיבות האמורות לעיל.

אולם, ברור הדבר, שעל אף ההבדל האמור, אין השלכות מעשיות ופיזיות באברי הגוף הגשמיים ואין ניכר בהם כלל שוני על ידי המשכת האור, כך שלא ניכר ההבדל בין המשכת האור והחיות בין מצוות צדקה לשאר המצוות.

במילים אחרות: במצוות צדקה נמשך אור על כלל אברי הגוף ואין הוא ניכר כלל בתזוזות הגוף ובאבריו וכל ההבדל הוא רק בהמשכת האור הפנימית ודביקות נפש החיונית דכלל אברי הגוף עם הקב"ה.

אך המדייק יבחין שבפרק כ"ג דן ועוסק בביטול בבחינת 'מרכבה' שמהווה ביטול **המתבטא בגשמיות** אברי הגוף - שאיבר הגוף הגשמי מתבטל לחלוטין מרצונותיו האישיים ושואף למלא את החזון האלוקי במעשה פיזי ובאופן דממילא. (להעיר מהסיפור המקובל אצל חסידים כדוגמא לביטול דבחינת 'מרכבה' על האדמוה"ז שהיה נרדם באופן ממילא בשעת 'רעווא דרעווין' כתוצאה מכך **שגופו הגשמי** התבטל לרצון האלוקי בשונה מר' הלל מפאריטש שהיה הולך לישון, היות וגופו לא היה **ממש** מרכבה לאלוקות[3]).

בהתאם לכך, ברור מדוע לא מזכיר אדמוה"ז בפרק כ"ג את העובדה שבמצוות צדקה מתאחד כל הגוף הגשמי של יהודי עם הקב"ה, היות והדיון בפרק כ"ג נסוב סביב הביטול שמתבטא בגשמיות אברי הגוף – ובו לא ניכר שום הבדל בין מצוות צדקה (שרק ביד הנותנת צדקה ניכר הביטול לקב"ה) לשאר המצוות (בהם גם הביטול קיים רק באיבר הפרטי שמקיים את המצווה).

ד.
צ"ע בביאור הנ"ל

אמנם, ביאור הנ"ל צריך עיון גדול, ובהקדים:

בפרק ל"ז מבאר האדמוה"ז שתי סיבות לכך שבמצוות צדקה מתאחדת כל נפש החיונית של כלל אברי הגוף עם הקב"ה בשונה משאר המצוות:

א. היות "שאדם נותן מיגיע כפיו, הרי כל כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו וכשנותנן לצדקה הרי כל נפשו החיונית עולה לה'". כלומר, היות ובעיסוק בעמל כפים, השקיע היהודי את כל כוחות נפשו ואת כל מירצו, באופן ממילא המטבע שניתן לצדקה כולל בתוכו את כל ההשקעה והיזע של כוחות החיונית שהשקיע על מנת להשיגו[4].

ב. "הואיל ובמעות אלו היה יכול לקנות חיי נפשו החיונית הרי נותן חיי נפשו לה'". כלומר, היות ועם כל מטבע של כסף קיימת אפשרות אצל היהודי לקנות ולהַנות את כל נפש החיונית של כל אברי הגוף, לכן נחשב זאת כאילו השקיע והביא לשימוש בפועל את כל אברי הגוף.

והנה, לפי הביאור השני אכן ברור שלהמשכת האור הייחודית של מצוות צדקה הכוללת ייחוד של כל אברי הגוף עם הקב"ה – אין שום ביטוי מעשי וגשמי, שהרי בפועל היהודי

3 תורת שלום, עמ' 13.

4 להעיר, שביאור זה צריך ביאור, שהרי איה לך עבודה בה משקיע האדם את כל כוחותיו החיוניים ממש ללא חלוקה?! ואם תמצי לומר שההשקעה המחשבתית מהווה השקעה ועמל חיוני, הרי שבכל מצווה קיימת אפשרות שהאדם ישקיע את כל מוחו ודעתו לקיום המצווה – ואעפ"כ לא אמר האדמוה"ז שניתן כך לפעול לעליית כלל כוחות נפש החיונית של כל אברי הגוף בכל מצווה? ויש המבארים בכמה אופנים ואכ"מ.

לא השתמש עם כח הנפש החיונית של שאר אברי הגוף וכל מהותה של המשכת האור היא פנימית וללא ביטוי מעשי.

אולם, לפי ההסבר הראשון, מובן שמצוות צדקה מתייחדת משאר המצוות בכך שהיא באה לידי ביטוי מעשי בכל אברי הגוף – כי הרי היהודי עמל קודם לכן בכל מאודו ו"כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו" ואם כן, כל נפש החיונית ממש פעלה למימוש רצון האלוקי.

ולפי זה לא ברורה החלוקה האמורה לעיל, שהרי גם בפרק כ"ג – בו עוסק האדמוה"ז בביטול ד'מרכבה' המתבטא באיבר הגשמי ממש – היה צריך לכתוב ולציין שבמצוות צדקה כל אברי הגוף הגשמי מתבטלים לרצון האלוקי ולא רק ה"יד המחלקת צדקה לעניים"?

(אולי אפשר לחלק ולומר שגם לפי הביאור הראשון על ייחודיותה של מצוות צדקה והיבדלותה משאר מצוות, הרי שהחילוק האמור קיים רק לפני קיום המצווה – בשעת עבודת הכפיים ועמל מלאכתו של היהודי – ואילו בשעת קיום המצווה ממש לא בא לידי ביטוי ביטול ממשי באברי הגוף, אך צע"ג ודו"ק).

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.

בענין מחילת החזרת ריבית

הנ"ל

א.
מחילת החזרת ריבית

בנוגע לדיני ריבית - שבפרקין איזהו נשך - מצינו מחלוקת הפוסקים אם מועלת מחילה בהחזר ריבית:

דעת הגאונים[1] היא שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את המלוה מלהחזירה ללוה.

והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית".

אבל הרא"ש ס"ל (וכן נפסקה ההלכה בטור ושו"ע), שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו) "אבל אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל[2] ".

ב.
ביאור כ"ק אדמו"ר

והנה מחלוקת זו מביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש[3] ומבאר טעם מחלוקתם:

"... והנה טעמם של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחרי שנתנה הלוה מדעתי' להמלוה

[אף שחידוש זה, ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" הוא, לכאורה, רק בנידון מחילת הלוה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחרי נתינת הריבית לא מצינו שהתורה אסרה המחילה]

1 הובא ברמב"ם הלכות מלוה ולוה פ"ד הי"ג.ובהרא"ש וחידושי הריטב"א החדשים לב"מ ס"א.

2 טוש"ע יו"ד סי' ק"ס ס"ה. וכן פסק גם אדמו"ר הזקן בשולחנו הל' ריבית ס"ה.

3 חי"ב בהר שיחה ב'.

מבאר הריטב"א[4], וז"ל: תביעת ריבית לא הויא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית לי על חבריי שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע .. דחיובא דרמא עליי רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו...".

והיינו, שכוונת הגאונים בההוכחה שכל ריבית שבעולם מחילה כו' היא מכיון שכל ריבית שבעולם מחילה היא והטעם שזה אסור הוא רק משום ש"התורה לא מחלה ואסרה" מזה מוכח שאיסור הריבית וחיוב החזרתה הוא לא בגדר ממון שחייב לחברו (ע"ד בע"ח רגיל אפי' למ"ד שפריעת בע"ח מצוה) אלא מצוה וחיוב לשמים, וע"כ אינו יוצא י"ח עד שיחזיר את ה"איסור שבלע".

משא"כ הרא"ש למד שרחמנא רמא עלי' חיוב החזרת ממון לחבירו אך מ"מ אין זה חוב לשמים אלא שהתורה חייבתו להחזיר ממון שחיסר לחבירו שלא כדין וע"כ מהני מחילה. וע"ד מה שביאר הריטב"א (בשיטת הגאונים) שזהו בדוגמת פריעת בעל חוב מצוה שחייבתו תורה להחזיר חובו לבע"ח שמהניא מחילה.

[אלא ש(להריטב"א) לשיטת הגאונים יש לחלק בין בע"ח מצוה להחזר ריבית, ששם 'ממון חייב לחבירו' וכאן זה חוב לשמים והרא"ש למד שגם בנדו"ד זה חיוב שחייבתו תורה להחזיר לחבירו הממון שחיסרו ולא חוב לשמים.]

ג.
החילוק בין לקיחת והחזרת ריבית לענין מחילה

ולכאורה צריך ביאור בשיטת הרא"ש:

הרי גם הרא"ש ס"ל שאסור להלוות בריבית גם אם הלווה מחל ועפ"י המבואר לעיל מה האיסור בכך?

הרי ס"ל להרא"ש שזה רק ש'רמא רחמנא עלי' שלא לחסר לחבירו ובמקרה שחבירו מוחל מה הבעי' בזה?

ואולי י"ל בדרך אפשר שיש חילוק בין הלוואה בריבית לבין החזרתו:

איסור הלוואה בריבית הינו איסור נפרד המפורש בתורה וע"כ לכו"ע אינו תלוי במחילת חבירו שהרי אע"פ שכל ריבית שבעולם מחילה היא, התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, ולפיכך אין המחילה מועלת בריבית.

4 ב"מ שם.

אולם החזרת ריבית אינו נזכר במפורש בתורה ושם שייך מחלוקת הנ"ל דהריטב"א והרא"ש אי הוי חיוב לשמים או חוב לחבירו אך ברור שאין זה שייך גבי איסור הלוואה בריבית, ששם לכו"ע 'התורה אסרה מחילה זו'.

יישוב סתירה בדברי תוס' גבי דררא דממונא

הת' **מנחם מענדל** שיחי' **קסלמן**
תלמיד בישיבה

א.
שיטת רש"י ב'דררא דממונא'

תנן בריש מסכתין[1]: "שניים אוחזין בטלית .. זה אומר כולה שלי וזה אומר כ"ש זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו"

בעמוד הבא מובא שקו"ט האם משנה זו היא גם לשיטת סומכוס דב"ק[2], ונביא את שיטתו שם:

המשנה בב"ק דנה במקרה של שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה, ואין ידוע אם קודם שנגח הפילה ואז לא יתחייב בעל השור על נזק העובר, או אחר שנגח השור הפילה הפרה ואז יתחייב בעל השור על נזק העובר. והמשנה מורה שבעל השור חייב בחצי מחיוב נזק העובר. ומוקמינן התם בגמ' שמשנה זו היא אליבא דסומכוס דס"ל "ממון המוטל בספק חולקים" שלכן אף בנדו"ד חולקים ביניהם בעל השור ובעל העובר את נזקי העובר (אולם שיטת חכמים בכגון דא היא דאמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה" ולכן אין לחייב בתשלומין את בעל השור שמוחזק בממונו).

ועכ"פ אצלינו בגמ' שואלים שלכאורה המשנה שלנו היא לא לשיטת סומכוס, דלשיטתו היה אמור להיות הדין שחולקים את הטלית **ללא שבועה**?

ובא' מהשלבים הגמ' אומרת שיכולים להעמיד המשנה כשיטת סומכוס, משום שניתן לחלק בין המקרה לב"ק למקרה כאן ולכן יש חילוק בדין: "התם (בב"ק) איכא 'דררא דממונא' דהיינו, חסרון ממון. כי אם בי"ד יחייבו את בעל השור שלא כדין נמצא שחיסרו ממונו, ואם יפטרו אותו שלא כדין נמצא שהפסידו את בעל הפרה. והיות ויש חסרון ממון בין כה וכה די לנפסד בחסרון זה ואין לבי"ד להוסיף עליו גם שבועה"[3]. ואילו אצלינו במשנה מדובר במקרה שאין חסרון ממון גמור בין בטלית של מציאה ובין בטלית של מקח וממכר. כי בטלית של מציאה לא חיסר המוצא ממון או טירחה בכדי להשיג טלית זו. וכן בטלית של מקח מכיון שמדובר באופן שנתנו שניהם את דמיה למוכר, לכן אין

---

1 דף ב.

2 דף מו.

3 שיטמ"ק ד"ה 'וזה לשון גליון'. וראה ביאור נוסף בדעת רש"י שם ד"ה 'ומורנו הרב'.

חסרון כיס גמור דמי שאינו נוטל את הטלית מקבל בחזרה את מעותיו[4]. והיות ואין חסרון ממון לכך לא אכפת להטיל עליהם גם שבועה.

ב.
שיטת התוס' בהנ"ל

והנה כ"ז הוא לפי איך שרש"י מסביר את הגמ'. אמנם תוס'[5] מסביר באופן שונה את המילים דררא דממונא, ולשיטתו פירוש מילים אלו הוא '**שייכות** לממון', דהיינו שנתהווה מצב שראוי לבי"ד להסתפק אודות בעלות על ממון מסויים אף בלא טענות בעלי הדין. ועפ"ז החילוק לשיטתו בין המקרה בב"ק למקרה במשנתינו הוא: התם בב"ק היות ויש ספק בעצם המקרה לכן אין כח ביד בי"ד להטיל עליהם שבועה על מנת שא' מהם אולי יודה ובכך לפשוט את הספק. ואילו בנדו"ד שהספק בא עקב טענותיהם וללא טענותיהם היינו חושבים שהטלית של שניהם, מטילים עליהם שבועה על מנת שא' מהם אולי יודה ובכך נפשוט את הספק.

ג.
סתירה בין תוס' הנ"ל לדבריו במ"א

והנה לכאורה חזינן במ"א דהתוס' בעצמו פירש המילים "דררא דממונא" כשיטתו של רש"י:

במסכת קידושין התוס'[6] מחלק בין מקרה שיש חסרון ממון לעדים[7], למקרה שאין חסרון ממון לעדים. שבמקרה ויש חיסרון ממון אז אנו יכולים לומר מיגו שיכלו לטעון טענה טובה יותר נאמין להם גם בטענתם שאם היו משקרים היו אומרים טענה מעולה זו, כי כ"א מהם בטוח שהשני יתייגע למצא טענה מעולה ובמילא אין חשש שדבריהם לא יהיו מכוונים. ובמקרה ואין חסרון ממון לעדים[8], אז לא נאמר מיגו זה. דלעולם נאמר שרמאים הם וזה שלא טענו טענה מעולה הוא משום שכ"א מהם חשש שמא השני לא יתייגע למצא טענה טובה ויטען טענה פשוטה ואז לא יהיו טענותיהם מכוונים, ולכן כ"א מעדיף לטעון טענה פשוטה שבנקל ימצא גם השני טענה זו ויטען כך.

והנה תוס' שם במקום המילים חסרון ממון נקט "**דררא דממונא**"[9] ושם בודאי פירוש מילים אלו הוא **חסרון ממון** שזהו בסתירה לפירושו של תוס' בסוגיין?

---

4 ריטב"א.

5 בסוגיין ד"ה 'היכא דאיכא'. וראה גם בשיטמ"ק ד"ה 'וה לשון תלמיד' בשם תלמיד ר"פ, וע"פ ביאורו שם מוסבר בפנים שיטת תוס'.

6 דף מג: ד"ה 'והשתא'.

7 שזהו המקרה שם בקידושין.

8 שזהו המקרה בכתובות דף יח:.

9 בנוגע למקרה דכתובות.

ד.
יישוב הסתירה בד"א

ולכאורה יש לבאר זה בד"א ע"פ דברי הרשב"א בסוגיין[10]:

הרשב"א כותב דהמילים דררא דממונא פעמים מתפרשות באופן של חסרון ממון ופעמים באופן של שייכות ממון, וכלשונו "ולשון אחד הוא המתחלק לשני ענינים, ויש לנו כזה הרבה בתלמוד".

וא"כ לכאורה כן י"ל גם בדברי התוס' דלשון "דררא דממונא" משמשת לב' פירושים, ולכן לא חש התוס' לנקוט לשון זו בדבריו בקידושין, דהלא הקורא יבין ישר שכוונתו לומר חסרון ממון. ואילו בסוגיין תוס' מכריח לפרש מילים אלו שפירושם שייכות ממון[11].

10 ד"ה 'דררא דממונא'.

11 ואף דלפי"ז שתוס' ס"ל כדבריו אלו של הרשב"א אין שאלה מב"ב על רש"י כקושיית הראשונים (הרמב"ן והר"ן) דהלא בביאורו זה של הרשב"א מתרץ בכך את שאלתם, וא"כ מדוע הוכרח תוס' לומר אחרת מרש"י? אי"ז קושיא די"ל דהוקשה ליה לתוס' מדוע אין חסרון כיס במקרה של מתניתין, ולא קיבל את ביאורו של הריטב"א המובא לעיל (שמצויין בהע' 4), דלביאורו יוצא דהא דאמרינן "ליכא דררא דממונא" פירושו שאין חסרון ממון גמור, אבל בפשטות משמע שאין דררא דממונא כלל. (וראה בנחלת דוד שהקשה על רש"י מכח שאלה זו. וראה שם שהקשה גם דלרש"י לא מובן הס"ד דהתרצן, אבל לפי איך שביארנו לעיל ע"פ דברי השיטמ"ק (שבהע' 3) אי"ז שאלה וקשה לומר שתוס' חלק על רש"י מפאת שאלה זו).

דין הפרשת תרומה לחבירו

הנ"ל

א.
ביאור רע"א על הגמ'

איתא במסכתין (כא, א): יאוש שלא מדעת (דבר שסתמו ליאוש לכשידע שנפל ממנו, וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהן), אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש.

ובהמשך[1] מביאה הגמרא קושיא לאביי מברייתא, שאם ירד לתוך שדה חבירו ותרם שלא ברשות אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה, ואיך ידע אם חושש משום גזל או לא? הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ומסיקה הגמרא אפילו אם נמצאו יפות מהן למה תרומתו תרומה הרי בשעה שתרם לא ידע הבעל הבית מזה ואם כן זה כמו יאוש שלא מדעת שאביי אומר שלא הוי יאוש? עונה רבא אליבא דאביי דשוי' שליח, וה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שווי' שליח מי הויא תרומתו תרומה והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, עיי"ש.

והנה כתב רעק"א בחידושיו[2]: "ונלע"ד דלכאורה יש לעיין בסוגיין דמדמי הש"ס ההיא דתרומה לרבא. ועל כרחך דאמרינן כיון דהשתא ניחא דמתחילה ג"כ ניחא לי' והי' עומד לכך לתרום מן היפות כיון דמצוה קעביד וכמ"ש תוס'. **ואף דאסור לתרום שלא מדעת חבירו דלאו זכות הוא דניחא לי' לאינש למיעבד המצוה בעצמו? מ"מ אם חזינן דהשתא ניחא ליה ולא קפיד לעשות המצווה בעצמו אמרינן דמעיקרא נמי ניחא**". כלומר שמקשה דלכאורה אסור לתרום שלא מדעת חבירו מאחר והוי חובה לחבירו כי אדם רוצה לעשות את המצווה בעצמו, וא"כ אין פה דין 'זכין לאדם שלא בפניו'? ומתרץ שאעפ"כ יש פה זכות כי רואים שבפועל ניחא ליה לבעה"ב.

1 כב, א.

2 שם, ד"ה והא אתם גם אתם.

ב.
קושיא מנדרים

והנה בנדרים[3] איתא איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת או דלמא מצוה דילי' היא וניחא לי' למיעבדי'. כלומר אם אחד תורם על חבירו האם זה זכות וזכין לאדם שלא בפניו או שמא נוח לו לאדם לעשות את המצוה בעצמו ואי"ז רק זכות אלא גם חובה.

והנה צריך להבין, דהא בעיא זו לא איפשיטא בגמ', וא"כ מנ"ל לר"ע איגר לומר בפשיטות שהתורם על תבואתו של חבירו אין תרומתו תרומה מאחר והוי חובה בשבילו? ואע"פ שאח"ז אכן מתרץ דהוי זכות, הרי משמע מדבריו שרק אם חזינן לאח"כ שניחא ליה לבעל הכרי במעשיו של התורם רק אז הוי תרומתו תרומה, אבל אם לא ראינו עדיין שניחא ליה לבעה"ב במעשיו אין תרומתו תרומה מאחר והוי חובה לבעלים?

והנה היה אפשר לתרץ דמכיוון שבעיא זו לא איפשיטא לגמרא סבירא ליה לר"ע איגר דאזלינן בתר חומרא (דספק דאורייתא לחומרא) ואין תרומת התורם תרומה ועל בעל הכרי לתרום מחדש.

אך באמת נראה לומר דאי"ז מוכרח שהצד לומר שאין תרומתו תרומה הוא החומרא, דהלא אם נאמר שתרומתו תרומה ינהגו בזה כל דיני תרומה כגון שאם זר יאכל תרומה זו יהיה חייב מיתה וע"כ אפשר לומר שצד זה הוא החומרא. וא"כ מה הביא את רעק"א לפשוט את הספק שאין תרומתו תרומה?

ג.
קושיא נוספת על דבריו

ויש להקשות עוד יותר על דבריו דמצינו בדעת הטור[4] שפסק ש'תרומתו תרומה' וז"ל: "חמשה לא יתרומו, ואם תרמו אין תרומתן תרומה וכו' אבל התורם משלו על של חברו **הרי זו תרומה** וטובת הנאה שלו שנותנו לכל כהן שירצה[5]".

ובסברא בזה נחלקו הב"י והב"ח:

כתב הב"י וז"ל: "ומ"ש אבל התורם משלו על של חברו הרי זו תרומה וטובת הנאה שלו וכו', כן פסק הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תרומות תרומה וטובת הנאה ותיקון פרותיהם שלו. ויש לתמוה דהא בפרק אין בין המודר (לו:) איבעיא להו התורם משלו על של חברו צריך דעתו או לא ולא איפשיטא ובתר הכי בעי רבי ירמיה התורם משלו על של חברו

3 לו, ב.

4 ביורה דעה סימן של"א.

5 וכן איתא ברמב"ם פ"ד מהלכות תרומות הלכה ב' וז"ל: "חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה וכו' אבל התורם משלו על של אחרים הרי זו תרומה ותיקן פרותיהם, וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה".

טובת הנאה של מי ואסיקנא דטובת הנאה של תורם, וכיון דבעיא קמייתא לא איפשיטא היאך כתבו בפשיטות דה"ז תרומה? ואפשר דמשמע להו דרבי ירמיה דבעי טובת הנאה של מי פשיטא ליה דתורם משלו על של חברו לא צריך דעתו דאי הוה צריך פשיטא דטובת הנאה של בעל הכרי דהא כיון דתורם שליחותיה עביד אינו בדין שיהא טובת הנאה של תורם".

כלומר דסבירא ליה להטור (וכן להרמב"ם) דכיון שרבי ירמיה יסתפק טובת הנאה של מי, א"כ משמע שפשיטא ליה לר' ירמיה דתורם משלו על של חברו ה"ז תרומה. דאם צריך דעת ואין תרומתו תרומה פשיטא דאין כאן ספק וטובת הנאה של בעל הכרי דהא הוא רק שלוחו ואין סיבה שהשליח יקבל את טובת ההנאה[6]. (וכן מתרץ הב"י (בכסף משנה על הרמב"ם) לדעת הרמב"ם בפ"ד מהלכות תרומות הלכה ב').

והקשה הב"ח על דבריו: "ואיכא לתמוה דהא אפילו אי נימא תורם משלו על של חברו לא צריך דעתו בע"כ צריך לפרש דלא הויא תרומה אלא מטעם שזכין לאדם שלא בפניו והך תרומה זכות הוא לו שמרויחו שא"צ ליתן לו כלום וכיון דזכות הוא לו מסתמא הו"ל כשלוחו כדאיתא להדיא בגמרא ובפרש"י והר"ן, וא"כ אין חילוק בין צריך דעתו או לא בכל ענין לא הויא תרומה אלא מטעם דשלוחו הוא והשתא בעיא דר' ירמיה טובת הנאה של מי מי אמרינן אי לאו פירי דהאיך מי מתקנא כריא דההוא או דילמא אי לאו כריא דההוא לא הויין פירי דהדין תרומה וכו'. כלומר קושייתו היא שגם אם אומרים שאין צריך דעתו כי זכות הוא לו זה עדיין מדין שליחות וא"כ א"א לומר שהבעיא של ר' ירמיה זה דווקא אם אין צריך דעתו מכיון שהוא לא שלוחו, שהרי גם אם אין צריך דעתו הוא עדיין נחשב שלוחו.

ומתרץ[7] דאע"פ שלא הופשטה איבעיא זו מ"מ הרי הגמרא ניסתה לפשוט שבתורם משלו על של חברו תרומתו תרומה (שזהו היה הנסיון היחידי לפשוט), ומכיון שהגמרא ניסתה לפשוט כך אע"פ שלמסקנא דחינו את הראיה ההלכה נשארת כך[8].

וע"פ ב' התירוצים הנ"ל מובן למה פסק הטור (וכן הרמב"ם) שתרומתו תרומה. ועפ"ז צריך להבין עוד יותר מהו טעמו של רעק"א שפסק שאין תרומתו תרומה?

6 ונראה לבאר ביתר ביאור את דבריו ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ג (עמ' 114): שהפירוש בשלוחו של אדם כמותו הוא שגוף השליח הוי כגופו של המשלח, וא"כ אין פה כלל עוד מציאות של שליח אלא כל כולו ידא אריכתא של המשלח, ולכן פשיטא ליה להב"י שטובת ההנאה של המשלח.

7 ויש לומר (אולי בדוחק קצת) דמחלוקת הב"ח והב"י היא אם זכיה מדין שליחות או לא; לדעת הב"ח שליחות מדין זכיה וא"כ שפיר קושייתו על הב"י, משא"כ לדעת הב"י שליחות לאו מדין זכיה וא"כ לא שייכת כאן קושיית הב"ח ובמילא א"צ להגיע לתירוץ הב"ח (דהוא גם קצת דחוק).

8 וכן הקשה המשנה למלך (על הרמב"ם) על תירוץ הכסף משנה (שם ד"ה "אבל התורם משלו על של אחרים" וכו'). ומתרץ לדעת הרמב"ם שהספק הופשט מבכורות דף י"א: "הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי", וכן פוסק הרמב"ם להלכה, וכמו שבפטר חמור אם פדה את של חבירו פדיונו פדוי ה"נ בתרומה תרומתו תרומה. ואולי אפשר לומר שהמשנה למלך ס"ל כהאופן הג' שם בלקו"ש שרק תוצאת עשיית השליח מתייחסת למשלח, ולכן עדיין ישנה את המציאות של השליח ולכן יכול לזכות בטובת הנאה, ואילו הכסף משנה ס"ל כמובא לעיל הע' 6 כאופן הא'.
אך באמת אפשר לומר דהמשנה למלך כלל לא חולק על דבריו של הב"י. כי היות ובכסף משנה לא פירט את דבריו ורק כתב שמשמע מהספק הב' בגמ' שהספק הא' כבר ממילא נפשט, לכן הקשה ע"ז המשנה למלך דמדוע הא בהא תליא, ואולי אפשר לומר (בדוחק) שרק אישתמיט ליה מ"ש הב"י, ולא חולק על דבריו.

ד.
דברי התוס' והרשב"א בנדרים

והביאור בזה יובן ע"פ דברי התוס' והרשב"א בנדרים:

תוס'[9] שואל על הספק בנדרים המובא לעיל: "והא דאמרינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם". כלומר לכאורה הסיבה לזה שאדם יכול לתרום בשביל חבירו היא לא משום דין זכין לאדם שלא בפניו' אלא מדין שליחות, וכמו שרואים שבסוגיין בב"מ מביאים את הדרשה 'מה אתם לדעתכם אף **שלוחכם** לדעתכם'. וא"כ למה נוגע לדעת האם התורם לחבירו הוי זכות בשבילו או חובה?

מתרץ התוס': "י"ל דהיינו כשתורם משל בעל הכרי אבל בתורם משלו אז אין צריך דעת". כלומר בב"מ הגמ' מדברת במקרה ותרם תרומה מתבואתו של בעל הכרי בעצמו, ולכן במקרה כזה שאכן לא הוי זכות לבעל הכרי זה שמישהו אחר תרם בשבילו, צריך שבעל הכרי ימנו לשליח. אבל הספק שמובא בגמ' בנדרים הוא בנוגע לאדם שתרם מתבואתו שלו על של חבירו וכאן אפשר לומר שמאחר והוי תרומתו זכות לבעלים לא צריכים הבעלים למנותו לשליח.

וכן גם איתא ברשב"א: "קשיא לי והא שליחות לאו מדין דניחא לי' או לא ניחא לי אלא גזירת הכתוב היא דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם? וי"ל דתורם משלו על חברו שאני דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי על בעל הכרי אבל בתורם משלו על בעל הכרי כיון שאינו של בעל הכרי לא בעינן שליחותו ממש ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו וזכין לו לאדם שלא בפניו או לאו זכות לו דמצוה דנפשי' עדיף לי' כנ"ל".

ה
ביאור קושיית רעק"א

ועפ"ז יובן גם קושייתו של רעק"א בסוגיין:

היות ובגמ' בב"מ מדובר במקרה שתרם מתבואתו של **בעל הכרי בעצמו**, לכן רעק"א שואל על ההו"א של הגמ' שתורם מצד דין 'זכיה' מדוע תרומתו הוי זכות לבעלים, הרי מצד הסברא תרומתו היא חובה לבעלים מאחר שהיו רוצים כנראה לתרום את התרומה בעצמם? וע"ז מתרץ שהיות ורואים עכשיו שבעל הכרי ניחא ליה במעשיו לכן מתגלה **למפרע** שהיה ניחא ליה במעשיו של התורם, אבל אכן כל עוד ולא רואים שניחא ליה לבעל הכרי בתרומתו אין תרומתו תרומה, מאחר ובפשטות הוי תרומתו חובה לבעלים.

ואילו הטור שפסק שתרומתו תרומה, מדבר במקרה של הגמ' בנדרים שתרם משלו על תרומת חבירו שאז אכן גם למסקנא הוי תרומתו תרומה.

---

9 ד"ה 'אלא לאו אין צריך דעת'.

ומחלוקת הרשב"א והתוס' במסקנת הגמ'

ולרווחא דמילתא יש להוסיף שהרשב"א והתוס' חולקים במסקנת הגמ' בסוגיין:

דהנה מסקנת הגמ' בסוגיין היא שעל מנת שיוכל אדם להפריש תרומה בשביל חבירו לא מספיק גילוי דעתו של בעל הכרי למפרע, דהיינו שאחר הפרשת התרומה נראה על הבעלים שהסכימו למעשה התורם, אלא צריך שהתורם יחשב **שלוחו** של בעל הכרי. ומהו גדר השליחות שצריך בכדי לתרום בשביל חבירו, בזה נראה שנחלקו התוס' והרשב"א:

מצינו שהתוס'[10] ס"ל דזכיה היא מדין שליחות, ועי"כ אפשר דמסביר את מסקנת הסוגיא שלנו שלא צריך ממש מינוי שליחות, אלא מספיק שיהיה **דעת מפורשת** של הבעלים **בשעה** שתורם את התרומה שמסכימים למעשיו ואז יוכל לתרום מדין זכיה (ולא כמו בהוו"א שחשבנו שמספיק גילוי דעת **לאחרי** ההפרשה), ואעפ"כ אין זה יסתור לזה שצריך **שליחות** בתורם תרומה בשביל חבירו, מאחר וזכיה **מדין שליחות היא**[11].

ואילו לפי הרשב"א שסבירא לי' דאין זכי' מדין שליחות (כדפירש בחידושיו בקידושין[12]) יוכרח לומר שלמסקנא צריך **מינוי שליחות מפורש** של התורם מפי בעל הכרי. מאחר ולא יספיק רק דעתו של בעל הכרי שניחא ליה במעשיו של התורם (אע"פ שגילה דעתו **בשעת** הפרשת התרומה), היות ובאופן זה האדם תורם לחבירו רק מדין זכיה ואילו אנחנו דורשים שיתרום מדין שליחות.

10 כמ"ש בסוגיא בנדרים ד"ה 'מי אמרינן'.

11 וכמו שביאר רע"א שם לדעת הרמב"ן.

12 דף מב. ד"ה 'מהא דאמרי' ותסברא וכו'.

ביאור במהלך הגמ' בנדרים

הנ"ל

א.
מביא הגמ' בנדרים

במסכתא נדרים (דף ל"ו ע"ב) הסתפקה הגמרא בדין התורם משלו על של חבירו האם צריך דעתו או לא. וצדדי הספק הם האם זהו זכות לחבירו ובמילא לא צריך ממנו דעת מפורשת דהרי הדין הוא שזכין לאדם שלא בפניו או נוח לו לאדם לעשות את המצוה בעצמו.

והגמרא מנסה לפשוט ממה ששנינו גבי מודר הנאה: "תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו", והגמ' מכריחה לומר דאיירי במקרה שתרם מתבואתו שלו על תבואת בעל הכרי לא מדעתו, וש"מ שתורם משלו על של חבירו (היינו שאומרים שזכות הוא לו).

ודוחה הגמרא ש"לעולם משל בעל הכרי על של בעל הכרי כדאמר רבא באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום הכא נמי באומר וכו'".

מיד לאחר מכן מביאה הגמרא שר' ירמיה בעי מר' זירא התורם משלו על של חבירו טובת הנאה של מי, ("אותה פרוטה שיכול לקבל מישראל אחר כדי ליתנה לבן בתו כהן משל מי היא". רש"י) והגמרא פושטת "אמר קרא את כל תבואת זרעך ונתת" ("שמע מינה דבעל הכרי היא טובת הנאה מדכתיב זרעך ונתת". רש"י), ומקשה הגמ' על זה מהברייתא הנ"ל : "תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו", וקס"ד[1] שמדובר במקרה שתורם שלו על של בעל הכרי ואם תאמר שהטובת הנאה היא של בעל הכרי נמצא שזה מהנהו, א"כ מוכח שטובת הנאה של התורם. ודוחה הגמ' קושיא זו באותו האופן כדלעיל: "אמרי .. משל בעל הכרי על של בעל הכרי ולדעתו דבעל הכרי באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום".

ב.
ביאור בהנ"ל

ולכאורה צריך ביאור, למה הקשו שוב בגמ' מהברייתא הנ"ל אחרי שביארנו ברייתא זו באו"א (כהמסקנא גם כאן)[2]?

1 רש"י ד"ה תורם את תרומתיו ומעשרותיו לדעתו.

2 הערת המערכת: לכאורה זהו דרך הש"ס כדמצינו בריבוי מקומות כגון זה.

ואולי י״ל ע״ד מ״ש הרשב״א בבא מציעא בפרק אלו מציאות דף כ״א. גבי בעי דר׳ ירמי׳ האם מ״ש שפירות מפוזרין היינו קב בד׳ אמות האם הכוונה גם בנוגע לקב שומשמין בארבע אמות קב תמרי וקב רמוני בארבע אמות: ״תמיהא לי כל הני למה לי הא עיקר בעיא לכולהו אינו אלא אי טעמא משום דנפיש טרחיה או משום דלא חשיב ואי פשטת חדא מנייהו אפישטו להו כלהו וכרוכלא לבעי וליזל. וי״ל דלאו כלהו בחד בי מדרשא אתמרן אלא כל חד וחד בעי חדא מנייהו בי מדרשא ואתא רב אשי וסדר כלהו הכא והרבה כיוצא בהן בגמ׳.״

ועד״ז אולי אפ״ל בדוחק בסוגיין שהאבעיא השניה נשאלה בבית מדרש אחר, ולכן חזרו על אותו מהלך (דבאותו בית מדרש היה זה בפעם הראשונה).

בענין מכירת התורה לישראל

הנ"ל

א.
ב' שאלות בשיחת רבינו

בלקו"ש חי"ח בשיחת חג השבועות (שיחה א') מובא שמצינו שישנם ג' לשונות לגבי התורה: א)'ירושה' כמ"ש "תורה צווה לנו משה **מורשה** וגו'. ב) 'מכירה' כמאמר רז"ל "אמר הקב'ה לישראל **מכרתי** לכם תורתי". ג) 'מתנה' כמאמר רז"ל "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל כו' תורה כו'.

ולכאורה צריך להבין: הרי ענין המכירה היא שהלוקח משלם למוכר בעד המקח, ואילו בנוגע לתורה לא מצינו שעשו ישראל דבר להקב"ה בעד קבלת התורה, וא"כ מהו ענין המכירה בתורה?

והנה בהערה [83] מובא שמצינו בעוד מקום שנקטו לשון של מכירה לגבי תורה: "שמו"ר פל"ג א. וראה ברכות ה,א: "בא וראה שלא כמידת הקב"ה כו' אדם **מוכר** חפץ כו'.

והנה הציטוט הנ"ל מברכות הוא ממימרא שם בגמ' וז"ל הגמ': "אמר ר' זירא ואיתימא ר' חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן **נתן** להם תורה לישראל ושמח שנאמר "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". ולכאורה צריך להבין הרי מפורש בהדיא בברכות שהקב"ה **נתן** את התורה. וא"כ למה מביא הרבי בהערה הנ"ל ממימרא זו גופא הוכחה לזה שהקב"ה **מכר** את התורה?

ב
תירוץ השאלה הב'

והנה לכאורה נראה לומר שמוכרח הוא שכוונת הגמ' היא לומר שהקב"ה **מכר** את התורה לישראל. דאם הכוונה שהקב"ה נתן את התורה בתורת מתנה לא יהיה מובן, והרי הכלל הוא ש"נותן בעין יפה נותן מוכר בעין רעה מוכר" כלומר שבד"כ כאשר אדם מוכר הוא משום שצריך לכסף ולכן מחמת דוחקו צריך בהכרח לוותר על נכסיו ובמילא הוא עצב על זה שנאלץ למכור נכסים אלו, אבל כאשר אדם נותן מתנה הרי אין דבר שהכריחו להביא מתנה זו אלא נתן מרצונו החפשי וע"כ בודאי שרוצה ושמח בנתינה זו. וא"כ מהי ההפלאה במידת הקב"ה בזה **שנתן** את התורה לישראל ושמח והרי כל אדם שנותן מתנה שמח בנתינתו?

אלא בהכרח לומר שבאמת כוונת הגמ' היא לומר שהקב"ה **מכר** את התורה לישראל, ואע"פ שבד"כ המוכר עצב במכירתו אעפ"כ הקב"ה שמח בזה. וזה שכתוב בגמ' לישנא דנתינה לגבי נתינת התורה הוא לאו דווקא, אלא כמו שנאמר 'שהמוכר נתן ללוקח'.

והנה על קושיא זו שאם נאמר שכוונת הגמ' היא שהקב"ה נתן את התורה א"כ לא יהיה מובן ההפלאה במידת הקב"ה, תירץ במלא הרועים שההפלאה היא שכאשר אדם נותן מתנה לחבירו לא באמת נותן מתנתו בחינם לגמרי אלא זה שנתן מתנה לאדם זה דווקא הוא בעד הנח"ר שאדם זה עשה לו. אבל בנוגע לנתינת התורה מהקב"ה הרי לא הקדמנו שום טובה להקב"ה בעד קבלת התורה, אלא היא נתינה בחינם באמת. וזוהי ההפלאה שבנתינת התורה שאע"פ שנתן לישראל את התורה בחינם **לגמרי** אעפ"כ אינו עצב בנתינתו, ומידה זו לא מצינו אצל בשר ודם.

ועפ"ז לכאורה יהיה מובן מדוע נקטה הגמ' לשון של נתינה, וא"כ יהיה קשה מדוע הוכיח רבינו מדברי הגמ' שנתינת התורה היא באופן של מכירה?

אך באמת נראה שיותר חלק ללמוד את הגמ' שנתינת התורה היתה באופן של מכירה. כי לביאור של המלא הרועים יהיה קשה קצת, דלכאורה לביאורו יוצא שהשוואה בין מידת הקב"ה למידת בשר ודם הוא בין הנתינה של הקב"ה **לנתינה** של בשר ודם, ואילו בגמ' משווים **למכירת** בשר ודם?

ועפ"ז מובן מדוע הוכיח רבינו מהגמ' שנתינת התורה היא באופן של מכירה. אך עדיין צ"ע קצת מדוע נקטה הגמ' לשון של נתינה דווקא. וכן צ"ע כדלעיל מדוע נתינת תורה הוי מכירה אע"ג שישראל לא שילמו דבר בעדה.

בעניין קבלת עול מלכות שמים בקרישמ"ע

הנ"ל

א.
דברי אדמוה"ז והקושיות בזה

כתב אדה"ז בשולחנו בהל' הנהגת האדם בבוקר[1]: "אמרו חכמים כל הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה (בשעת התפילה) יפנה ויטול ידיו ואח"כ יקרא קריאת שמע ויתפלל". והנה עניין זה הובא בטור[2] עם קצת שינוי לשון: "דאמר ר' יוחנן הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל". וצ"ל הטעם שאדה"ז שינה בלשונו מלשון הטור בב' פרטים: א) הטור כתב "דאמר **ר' יוחנן**" ואדה"ז כתב "אמרו **חכמים**". ב) הטור הוסיף "**ויניח תפילין**" ואדה"ז השמיט זאת. ובפרט דבגמ' במסכת ברכות[3] איתא בהדיא כלשונו של הטור?

ויובן זה בהקדים שמצינו בעוד מקום ששינה אדה"ז מלשונו של הטור:

בטור בסי' כ"ה כתב: "ואמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה זבח בלא נסכים". ואילו אדה"ז בשולחנו[4] הביא רק את המימרא הא', וצ"ל העניין בזה.

ב
ביאור הדברים

ולכאורה י"ל דשינוי לשון אדה"ז בב' המקומות תלוי אחד בשני, ובהקדים:

כתב הר"ן בברכות[5] בביאור ב' המימרות הנ"ל: "הפירוש הנכון כך הוא דעולא ס"ל דכיון שהוא קורא "וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך" ואינו מניחן נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעושה המצווה שיצא ידי ק"ש אעפ"כ עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו. ור' יוחנן ס"ל שאפילו המצווה

1 סי' ב' סעיף ח' במהדורא קמא.

2 סי' ב' סעיף ו'.

3 דף יד:

4 סי' כ"ה סעיף א'.

5 דף יד: ד"ה 'מתני' אלו הן בין הפרקים וכו' ר"י אומר וכו". הובא בב"י ובפרישה.

עצמה אינה נעשית שלימה כיון שלא קיבל עליו מלכות שמים דה"ל כמי שמקריב תודה בלא מנחתה וכו' כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים".

ועפ"ז י"ל דאדה"ז פסק **רק** כשיטת עולא, ולכן לא הביא את המימרא של ר' יוחנן. והיות שמי שקורא קרישמ"ע גם ללא תפילין קיבל עליו עול מלכות שמים בשלימות (אלא שעבר עבירה מצד אחר), לכן השמיט עניין הנחת תפילין בכדי לקבל על עצמו קבלת עול מלכות שמים. ולכן גם לא נקט כלשון הטור "דאמר ר' יוחנן" מאחר ולא פסק כמותו. ואילו הטור פסק **גם**[6] כר' יוחנן דמי שלא הניח תפילין בשעת הקרישמ"ע לא קיבל עליו עול מלכות שמים שלימה, ולכן מביא גם את שיטתו. ומפאת זאת כתב דבכדי לקבל על עצמו עול מלכות שמים צריך להניח תפילין. וכן כתב "דאמר ר' יוחנן" מאחר וסבירא ליה כוותיה.

6 דהלא גם להטור קיים עניין זה זה 'שמעיד עדות שקר בעצמו', כשיטת עולא.

ביאור בתוס' קידושין דף י"ג ע"א ד"ה האשה

הת' **יוסף יצחק** שיחי' **רבינוביץ'**
תלמיד בישיבה

א.
דברי התוס'.

איתא במסכת קנים (פ"ב משנה ה'): "האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, הביאה עולתה ומתה לא יביאו יורשי' חטאתה". והקשו התוס'[1] על זה ממה ששנינו בריש תמיד נשחט[2] ש"כל חטאות קודמות לעולות שבאות עמהם אפי' חטאת העוף לעולת בהמה" וא"כ איך אפשר דהביאה עולתה קודם? וא"א לומר שזה רק לכתחילה אבל בדיעבד קריבה, דהא פריך שם ומי קריבה והתניא והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה ת"ל כו' ומסיק זה בנה אב שכל חטאות קודמות לעולות משמע שאפילו בדיעבד לא קריבה. ומתרץ ב' תירוצים ע"כ: א. ששם מיירי במצורע שכתוב "זאת תהי' שלשון זו היא לעיכובא אבל בכ"מ אחר בדיעבד כשר. ב. לפי המסקנא דהתם למדים מ"והעלה" שזה בדיעבד כשר. ומזה למדים בבנין אב לכל מקום דבדיעבד קריבה.

ב.
הקושיות בדברי התוס'.

ולכאורה צ"ל א. מה הצורך בב' תשובות ובפרט כשהתשובה השניה פשוטה יותר? ב.התוס' שואל מהו"א של הסוגיא, הרי עפ"י המסקנא דהסוגיא אין שאלה כלל (כדמוכח בתשובה הב' של התוס')? ג. בתשובה השניה אומר התוס' שלמדים זאת גילוי מילתא מבנין אב ממצורע הרי גם בלאו הכי השאלה ממצורע מתבטלת כשלומדים שבמצורע זה בדיעבד כשר?

ג.
ביאור המהרש"א על התוס'

והנה המהרש"א[3] כתב ב' אופנים ללמוד את השאלה (והתירוץ הא') דהתוס':

1 קידושין י"ג א. ד"ה האשה שהביאה חטאתה.

2 נ"ט א.

3 קידושין שם.

א. ע"ד שאלת התוס' במסכת פסחים[4] שהשאלה היא מזה שהגמ' שואלת ומי קריבה והתניא וכו' ואם זה היה רק לכתחילה עדיין אפשר להגיד שאכן קריבה בדיעבד. ותירצו שם (בשם ר' חיים כהן) את התירוץ הראשון (על תהי'),

ב. ע"ד שאלת התוס' במסכת זבחים[5] שהשאלה היא מזה שהגמרא עונה שבמצורע כתיב והעלה שמותר בדיעבד - משמע שכל השאר אסור אפילו בדיעבד? ותירצו (בשם הנ"ל) את התירוץ הא' דכאן שדוקא במצורע צריך העלה כי כתוב תהי' משא"כ בכ"מ שפשוט שזה רק לכתחילה ופה בקידושין התוס' לא פירשו ואפשר ללמוד כב' האופנים. ע"כ המהרש"א.

ד.
דברי התוס' בזבחים.

אמנם התוס' בזבחים שם מבאר השאלה בעוד אופן ("ולי נראה") שהשאלה היא שא"כ בכ"מ יש ללמוד לפסול הקדים עולתו לחטאתו משום שיש מחוסר זמן לבו ביום (כמ"ש שם בארוכה). ומתרצים שלמדים ממ"ש "והעלה" גבי מצורע שאעפ"כ בדיעבד כשר, ומשם למדים לכ"מ. ונראה לומר שהתוס' פה סתמו השאלה כך שיכולה להיות גם באופן זה וע"ז עונה את תירוץ הב'[6].

ה.
תירוץ הקושיות עפי"ז.

ועפ"ז מתורצות לכאורה הקושיות הנ"ל.

דעפ"י הנ"ל - שהתוס' כאן סתם דבריו גם כהתוס' בזבחים – מוכרח הי' תוס' להביא את ב' התשובות דהתוס' כאן:

כי ע"פ הביאור הא' דר"ח כהן תשובה ב' לא עונה על כך שהרי השאלה היא מעצם ההו"א דהגמרא (שקשה גם אם המסקנא אחרת), וכן אין זה תשובה להביאור הב' דר"ח כהן שהרי השאלה היא מזה ש"והעלה" במצורע מרבה שבדיעבד כשר דווקא במצורע משא"כ בכ"מ. ולאידך ע"פ הביאור הב' דהתוס' שם בשאלה א"א לענות את התשובה הא' שהרי ההכרח הוא מצד הבעי' של מחוסר זמן לבו ביום, וא"כ אין טעם לחלק בין מצורע שכתוב "תהי' לכ"מ.

4 שם ד"ה זה בנה אב.

5 ה,א.

6 ומוכח הוא לכאורה דלהב' אופנים הנ"ל מיותר מה שמביא ומסיק וכו'.

ועפי הנל יובן גם הצורך ללמוד מכאן בבנין אב לכמ כי תירוץ זה הוא דווקא להאופן הגבביאור שאלת תוסמשאכ אם נאמר שתירוץ זה הוא גם להבאופנים האחריםאמנם קצת צ"ע בביאור זהדהמהרשא לא הביא כלל ביאור התוסכאן על פי אופן הנל אופן הג[7]

7 ואולי י"ל דאיירי רק בתירוץ הא' דהתוס. אולם הא גופא טעמא בעי וצ"ע.

דיוק במימרת ר"י הלומד ושוכח

הת' **שמואל יהודה** שיחי' **רבינוביץ**
תלמיד בישיבה

איתא בפרק בתרא דסנהדרין (דף צט, א):

"ר"י בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עלי' דומה לאדם שזורע ואינו קוצר רבי יהושע אומר כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת".

ואולי יש לבאר בד"א הטעם מדוע נקט רבי יהושע דווקא בלשון "קוברת" ולא נקט כל לשון אחרת שמשמעותה איבוד (ע"ד המשל שהובא לפנ"ז מתבואה) על פי מ"ש בפע"ח[1] בענין הלומד תורה ושוכחה:

"הנה ענין הקורא ושוכח מה שלומד אין ראוי לומר כי מאחר שהכל נשכח ממנו נמצא יגע לבטלה ואולי מפני זה ח"ו ימנע לעסוק בתורה .. הקורא ושוכח .. לעתיד יזכירהו כל מה ששכח".

ועפ"ז אפשר לבאר בנדו"ד שהביא משל אשה שיולדת וקוברת שהנקברין הרי עתידים לקום לתחי'[2] ואולי לכן הביא דווקא דוגמא זו ששניהם אע"פ שהם אבידה קשה וכו' מ"מ עתידין לחזור בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממ"ש. אכי"ר[3].

1 שער הנהגת הלימוד בתחילתו.

2 משא"כ שאר המשלים כגון תבואה וכו' הם אבידה שאינה חוזרת.

3 ראה שיחת ז' חשון תשמ"ו (הוגה בלקו"ש חלק כ"ח עמ' 135 ואילך).

מילוי יין על כל גדותיו

הת' **יצחק** שיחי' **רובין**
תלמיד בישיבה

א.
דברי אדמוה"ז בקידוש והבדלה

כתב אדמוה"ז בשולחנו [הלכות שבת סי' רצ"ו ס"ה]: "ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב שכל בית שאין נשפך בו יין אין בו סימן ברכה על כן עושין סימן ברכה בתחילת השבוע ואין בזה איסור משום ביזוי משקה כיון שאינו שופך אלא דבר מועט ויש לנהוג שפיכה זו בשעה שממלא הכוס על כל גדותיו יערה עליו עוד מעט בענין שישפך ממנו מעט על הארץ אבל אין לשפוך על הארץ מיין שהכוס נתמלא בו שהרי אם ישפוך ממנו לא יהי' הכוס מלא על כל גדותיו כראוי ואם לא ישפוך ממנו כלום עד אחר הבדלה .. הרי זה בזיון לברכת בפה"ג שבירך אותה על כוס מלא כראוי וקודם ששתה שפך ממנו לארץ כאילו הי' בו דבר מאוס כשבירך עליו לכן אין לנהוג שפיכה זו אלא כמו שנתבאר".

כלומר שאין בעי' בשפיכת דבר מועט מהיין קודם הברכה ואין בזה משום בזיון המשקה.

אולם ממ"ש בהלכות ברהמ"ז משמע לכאורה שס"ל באו"א: "מלא כמשמעו שיהי' מלא על כל גדותיו ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה ומניח קצת ריקן למעלה אין לחוש שעדיין שם מלא עליו"

ולכאורה צריך להבין מאי שנא גבי הבדלה שכתב שאין לחוש לשפיכת דבר מועט משא"כ גבי ברכת המזון?

ב.
הביאור בזה בד"א

ואולי יש לבאר זה בהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ש"פ שלח תשמ"ב בענין זה:

"ידוע המנהג שכאשר ממלאים כוס יין לקידוש והבדלה וברהמ"ז ממלאים את הכוס על כל גדותיו עד שישפך מעט יין. וטעם הדבר - משום סימן ברכה כי כל בית שאין יין נשפך בו כמים אין בו סימן ברכה.

ולכאורה ע"פ המבואר בשו"ע משמע שכאשר נשפך יין מהכוס הרי זה ענין של בזיון (ישפוך ויתבזה") - וא"כ כיצד נוהגים למלא את הכוס על כל גדותיו עד שישפך ממנו מעט יין?!

והביאור בזה: שפיכה שיש בה משום בזיון היא כאשר נשפך יין על הארץ, משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי. ולכן צריכים להזהר להניח כלי שלם תחת כוס היין ואז כאשר ממלאים את הכוס על כל גדותיו עד שנשפך מנו מעט יין, ישפך היין לתוך כלי שלם [דלא כשפיכת היין בעת אמירת המכות בליל הסדר ששופים לתוך כלי שבור] ובמילא לא יהי' בזה ענין של בזיון.

אבל עדיין אינו מובן: גם כאשר נשפך מעט יין בתוך כלי - הנה למרות שאין בזה ענין של בזיון (כנ"ל) הרי לכאורה זה לבטלה מאחר שאין משתמשים ביין זה?

והביאור בזה - בפשטות:

מאחר ששפיכת היין היא כדי שיהי' בבית סימן ברכה מובן שפעולה זו היא לשם תכלית חשובה והכרחית ביותר - סימן ברכה ופשיטא שאין זה לבטלה ח"ו.

ועפי"ז לכאורה אפשר לבאר בנדו"ד:

ע"פ הנ"ל משמע שחשש זה דשפיכה הוא רק באם אין כלי, ובמילא יוצא שדברי אדמוה"ז איירי בשאין כלי. וא"כ מה הטעם שבהבדלה אין חוששים?

[וא"א לומר שמדובר שם כשיש כלי דכתב "ונוהגין לשפוך.. על הארץ. וגם א"כ אינו מובן מ"ש "אין בזה איסור משום ביזוי משקה כיון שאינו שופך אלא דבר מועט" ואם יש כלי איזה איסור יש בכך?]

ואולי יש לבאר בדא"פ שהטעם של ברכה סתם אינו די בשביל להתיר לבזות את היין ולשופכו על הארץ. אולם שאני הבדלה שלברכה זו בתחילת שבוע יש חשיבות מיוחדת וע"כ התירו לשפוך דבר מועט אף על הארץ[1].

ועפי"ז לכאורה י"ל גם גבי קידוש שכתב אדמוה"ז רק "ויהי' מלא יין על כל גדותיו" ולא הזכיר כלל את החשש שגם שם יהי' הדין ע"ד מ"ש בהלכות ברהמ"ז שהרי שם גם אין את הברכה המיוחדת דהבדלה.

1 **הערת המערכת:** להעיר משולחן מנחם או"ח חלק ב' עמ' ס"ה בשוה"ג שביארו באו"א "ומה שמצינו (בשוע"ר סי' רצ"ו ס"ה) לענין הבדלה שנוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב – זהו משום שהשפיכה בהבדלה היא מדין השו"ע, משא"כ בקידוש שהוא מנהג, יש להקפיד שלא ישפך על הארץ – כבפנים". אולם לכאורה טעם זה אינו מספיק דהא גופא טעמא בעי - כשאלת כ"ק אדמו"ר הנ"ל - ועפ"י הנ"ל יבואר.

קידושין ע"י שליח מצד האשה

הת' **שמואל פסח** שיחי' **תמרין**
תלמיד בישיבה

א.
קידושין ע"י שליח

בריש פרק ב' דקידושין (דף מ"א ע"א) המשנה עוסקת בדין קידושין ע"י שליח: "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה". ובגמרא מובא ב' טעמים לטעם ששנינו במשנה בו ובשלוחו [דלכאורה בשלוחו מקדש בו מיבעיא?]:

א. אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו [דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי (רש"י)].

ב. כיון שיש איסור לקדש ע"י שליח – אם יכול לקדש בעצמו[1] – בלי לראותה "שמא תתגנה עליו והתורה אמרה ואהבת לרעך כמוך".

ולמ"ד זה מימרת רב יוסף שמצוה בו יותר מבשלוחו קאי על הסיפא שגם שם לכאורה מיותר זה שכתוב "בה" שהרי "בשלוחה מקדש בה מיבעיא[2]" ושם א"א לומר שגם לאישה יהי' את האיסור הנ"ל כיון שבאשה אין את החשש של שמא יתגנה עלי' כיון שאומרות "טב לימתב טן דו מלמיתב ארמלו" – האשה מעדיפא בעל איזה שיהי' ובלבד שלא לשבת אלמנה.

א"כ יוצא שיש ב' טעמים לאיש לקדש בגופו א. מצד המעלה לקדש בעצמו ב. מצד החסרון בקידושין בלי לראותה וטעם א' להאשה להתקדש בעצמה – מצד המעלה של לעשות מצוה בגופו.

---

1 בחידושי המהר"ל מפראג כ' דכן משמע לשון רש"י שכתב: "איסורא נמי איכא אם יכול לקדשה בעצמו ויקדש ע"י שליח" (ד"ה בהא איסורא נמי איכא).
ואפשר דדייק לה רש"י מלישנא דמתניתין דנקט האיש מקדש בו ובשלוחו לשון לכתחילה כמו שהקשו התוס' (מ"א. ד"האסור) ובזה א"ש דמתניתין איירי כשאינו יכול (הגהות והערות לטור – הוצאת ירושלים תשנ"א – א"ע סימן ל"ה סעיף א').

2 אע"פ שלכאורה גם בסיפא אפשר לומר שיש איסור במקרה והבעל מביא לשלוחה בלי לראות אותה תחילה? מ"מ כיון שהסיפא מדברת עלי' א"א לומר שזה מדבר על איסור הבעל לקדשה ע"י שליח [ומצידה אין נחשבת כמסייעת לעבירה שבידו לראותה (מאירי)] וע"כ י"ל דאיירי בדידה (רש"י ד"ה דו).

ב.
שאלה מספר הזכרונות

בספר הזכרונות[3] מביא כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ את (סיפורה של של ישיבת נחמה של ר' נחום ב"ר טעוויל" ובהמשך לכך מספר) את סיפור השידוך של דבורה ממינסק עם בעלה ר' נחום. ומסיפור זה ניתן לכאורה להוציא כמה דברים לגבי סוגיין[4]:

"...ר' שמואל נחום אמר שאין לו כל התנגדות לראיון אלא שיש לדבר תחילה על כך עם דבורה. דבורה השיבה שאינה יכולה להביע דעה בטרם תתראה עם ר' נחום, היא ציינה את ממאמר חז"ל "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה". היא הוכיחה שהלכה זו אינה קיימת רק לגבי הגבר, כי אם גם לגבי האשה, שהרי הנימוק להלכה מבוסס על מצוות ואהבת לרעך כמוך ("שמא יראה בדבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר: ואהבת לרעך כמוך") מצוה זו אינה מן המצוות שהזמן גרמן, שנשים פטורות מהם, כי אם מן המצוות שמוטלות גם על הנשים, הרי שאין מקום לדבר על השידוך בטרם יתראו.

בין האב ובין ביתו התפתח ויכוח ממושך בנושא זה. ר' שמואל נחום ביקש להוכיח לביתו הלמדנית שלאמיתו של דבר אין איסור להנשא בלי להתראות קודם לכן. הביטוי "אסור לקדש אשה עד שיראנה" משמעותו רק שיש להמנע מכך, ואין הכוונה כאן לאיסור ממש. ר' שמואל נחום הביא הוכחות לדעתו מן הרמב"ם ומן השולחן ערוך, אך דבורה לאה סתרה ראיותיו והוכיחה שאכן הכוונה לאיסור ממש. בין השאר הצביע על כך שבסוגיא במסכת נידה דף י"ז הופיע הביטוי אסור במשמעותו של איסור ממש. כן הזכירה את האמור במסכת נדרים דף כ', על תקלה הנובעת מנשואין בלי היכרות מוקדמת..."

ולכאורה דברי דבורה הנ"ל צריכים ביאור:

א. בגמ' הרי משמע בפירוש שאין לאשה איסור כלל בלהתקדש ע"י שליח בלי לראותו תחילה "אבל בהא איסורא לית בה[5]" ומהו המקור לשיטת דבורה טוענת שהאיסור להתקדש בלי לראות את בעלה הוא גם בנוגע לאשה?

ב. הטעם שמביאה לכך שהיא צריכה להתראות איתו הוא מצד זה שמצות אהבת ישראל שייכת גם לנשים. ולכאורה הרי אין זה עדיין טעם שמצריך אותה לראותו הרי הגמ' אומרת שאין לנשים כלל החשש דאהבת ישראל [לא מצד שאין מחויבות בכך] אלא כיון שאין החשש של שמא יתגנה גבי אשה[6]?

ג. בהמשך דבורה מוכיחה את דעתה ורצונה לראותו תחילה מהגמ' בנדרים דף כ' שיכול להיות קלקול גדול אם לא תכירהו לפנ"ז, ועפי"ז צריך ביאור מדוע אמרו בגמ' – וכן

3 סוף פרק ל"ז ואילך.

4 ראה מאמר ד"ה והניף תשי"א:.. ובהקדים שיש חושבים ששיחה אינה אלא דברי דרוש בעלמא. אך באמת הרי שיחתן של תלמידי חכמים צריכה לימוד כפי שדרשו חז"ל ממ"ש ועלהו לא יבול וכ"ש וק"ו שיחה של הרבי נשיא ומנהיג הדור (שעל זה אין צורך בדרשת רז"ל הנ"ל) ששיחתו מיוסדת על עמקי הקבלה (תו"מ ח"ג עמ' 33).

5 וכפי שמבאר המאירי בגמ' שמצידה אין נחשבת אפילו כמסייעת לעבירה שהרי בידו לראותה.

6 וביותר צ"ע ע"פ מענה אבי' – שאין הכוונה אסור ממש אלא שעדיף וכו' – משמע שמסכים עם עצם הסברא שלה.

נפסק גם להלכה – שמצד האשה הוא רק ענין שלמצוה בה יותר מבשלוחה ותו לא והרי יש גם החשש הנ"ל?

אמנם אין זה אותו איסורא שיש בהאיש מצד אהבת ישראל אלא משום קלקול גדול שיצא מכך אבל עכ"פ יש כאן עוד טעם שאין לה לקדש בשליח בלי להכירו קודם וא"א לומר שאין בכלל ענין שתראהו קודם[7]?

ג.

ישוב השאלה הנ"ל:

ואולי יש לבאר זה בהקדם עוד נקודה בסוגיין:

מצינו כמה מפרשים שלמדו שזה שאין חשש אהבת ישראל מצד האשה הוא לא בכ"מ:

הרמב"ם בפיה"מ שלו כתב: "...אבל הנכון אצלנו שיקדש האדם בעצמו לפי שמעיקרנו לא ישא אדם אשה עד שיראנה לפי שאנו חוששין אולי לא תישר בעיניו ויעמוד עמה ולא יאהבנה וזה אסור שנאמר "ואהבת לרעך כמוך" ולפיכך הקדים בו על שלוחו ומזה הטעם בעצמו אנו אומרים לא ישיא אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה ולפיכך הקדים בה על שלוחה ואמר כשהיא נערה ולא כשהיא קטנה..."

ומכך משמע שס"ל להרמב"ם שגם באשה צריך להיות הענין של 'בפלוני אני רוצה' ע"ד **ומאותו הטעם** שלאיש אסור - משום חשש אהבת ישראל, אך זה דווקא בקטנה שלא בחרה כלל בקידושין אלו וממילא קיים החשש הנ"ל, משא"כ באשה גדולה אין חשש זה ואין ענין להתראות – לא מכיון שאין את האיסור הנ"ל אלא – כיון שאומרת שטב למיתב טן דו כו' בכל בעל שיהי' **בו** היא רוצה[8].

סברא זו מצינו גם בדברי המקנה[9]:

"...עשאתו שליח לקדשה לכל הבא ולא אמרה לפלוני א"כ הך איסורא נמי איכא בגדולה דהא דאמרינן בריש פירקין דגבי אשה ליכא איסורא בשלוחה היינו דווקא כשאמרה בפירוש שיקדש אותה לפלוני"

היינו שגם באשה יש החשש הנ"ל וע"כ אסור לה לשלוח להתקדש למאן דהוא משום חשש אהבת ישראל. אלא שבמקרה ששולחת להתקדש למישהו מסוים אז אין ענין

7 עפי"ז יוצא שגם באשה שייך החשש דאהבת ישראל לכאורה – דמשום קלקול זה הנשים אמורות לא להתרצות בלי להכירו קודם – היפך מה שמשמע בגמ'? ואולי יש לבאר שרוב נשים אין חוששות לקלקול זה וע"כ אין בעי' של אהבת ישראל כי מתרצות גם כך (ובפרט שא"כ אצל דבורה כן שייך איסור מצד קלקול זה ובדברי' משמע שזה עוד בעי' נפרדת) ועצ"ע.

8 כן משמע לכאורה גם בתוס' ד"ה אסור לאדם "ואע"ג דאמר לעיל דאיסורא ליכא ה"מ גדולה ..אבל קטנה שמתקדשת ע"י אבי' איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית.." אף שלא מוכח כ"כ כבהרמב"ם שזהו משום חשש אהבת ישראל.

9 המקנה קידושין נ"א ע"ב בד"ה דשוי שליח בסופו.

להקפיד שתראהו כיון שאין זה חשוב לה משום שאומרת "טב למיתב טן דו מליתב ארמלו", אך במקרה והיא אכן מקפדת ע"כ ברור שיש חשש זה ואין לה להתקדש ללא לראותו.

ועד"ז אולי יש לבאר בד"א בשיטת דבורה שס"ל שכיון שהיא יודעת שיכול להיות אצלה החשש הנ"ל (משום שאינה חפצה עדיין בכך לגמרי כי זה לא בא מצידה ואינה מכירתו מי הוא ודמי ללהתקדש לכל הבא[10]) א"כ צריכה היא לראותו קודם הקידושין כדי שירדו חששותי' ואז זה יהי' בחירתה שלה ותחפוץ בו ולא יהי' החשש דאהבת ישראל.

וכל מה שאמרו טב למיתב טן דו הוא ענין טכני ששייך במקרה רגיל – וכן הוא אצל רוב נשים – שכשיודעת על מי מדובר אינה מקפדת על כך[11]. אך מי שמקפדת ע"כ יש לה לראותו קודם ולא שבטלה דעתה אצל כל אדם וכדו'.

ועפי"ז מובן מדוע אבי' מודה לה בזה, שהרי אכן יש מקום לסברא זו. אך חולק הוא עלי' במה הפשט אסור במימרא זו בכלל וא"כ גם אצלה לא יהי' שום הכרח כפשוט.

ד.
מקורו של ר' שמואל נחום.

בהמשך הויכוח דבורה מוכיחה הוכחה לטענתה שאסור הפשט כפשוטו מהגמ' בנידה דף י"ז אולם אבי' – חולק עלי' וס"ל שאסור הפשט שיש להמנע מכך ולא שיש איסור ממש ולזה מביא ראי' מב' מקומות – רמב"ם ושו"ע – ונראה בפשטות שכוונתו למבואר לקמן:

כתב הטור בהלכות קידושין סימן ל"ה סעיף א':

"האיש יכול לעשות שליח... אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמה אסור לקדשה ע"י שליח אא"כ מכירה שמא אחר כן ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו..."

ודקדק הב"י בדבריו: "ודקדק רבינו לכתוב אם אפשר לו לקדשה בעצמו לומר דאם א"א כגון שהוא במקום רחוק ממנה וא"א לו לילך למקומה לראות או שהיא כבודה בת מלך פנימה ואין אדם יכול לראותה לא יניח מלקדש בשביל זה דלא אמרו אסור אלא היכא דאפשר"

ועפי"ז פסק להלכה בשולחנו: "אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור לקדשה ע"י שליח אא"כ מכירה..." היינו שאין זה איסור ממש, דא"כ הי' אסור גם במקרה דא"א באופן אחר שהרי אין זה סיבה לבטל איסור ממש. אלא הכוונה לכאורה כדברי ר' שמואל נחום שיש להמנע מכך משום חשש ביטול מ"ע דאהבת ישראל ולא שזה איסור ממש.

10 וכן גם משום שחוששת לנאמר בגמ' בנדרים על קלקול שיכול לצאת מכך. וראה לעיל הערה 6.

11 ובפרט שמעשי' - ששלחה שליח לקבל קידושי' - מוכיחין על כך.

גם בפיה"מ להרמב"ם משמע שס"ל כן: "האיש מקדש בו ובשלוחו כו' העיקר אצלינו ששלוחו של אדם כמותו... אבל הנכון אצלנו שיקדש האדם בעצמו לפי שמעיקרנו לא ישא אדם אשה עד שיראנה לפי שאנו חוששין אולי לא תישר בעיניו ויעמוד עמה ולא יאהבנה וזה אסור שנאמר "ואהבת לרעך כמוך" ולפיכך הקדים בו על שלוחו ומזה הטעם בעצמו אנו אומרים לא ישיא אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה ולפיכך הקדים בה על שלוחה ואמר כשהיא נערה ולא כשהיא קטנה[12]..."

ולכאורה גם כאן משמע שאין זה איסור ממש אלא זהו ה'נכון אצלנו' - כשיטת ר' שמואל נחום.

ה.
הפירכא על ההוכחה הנ"ל.

ואולי יש לבאר בדרך אפשר פירכת דבורה על הוכחת אבי' מהרמב"ם: ממה שכתב הרמב"ם בהלכות אישות[13] "וכן האיש אינו ראוי לו שיקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהי' כשרה בעיניו..." מוכח שס"ל שאין הכוונה שאין ראוי לו וכדו' - ע"ד שזה בקדושי קטנה - אלא **"לא יקדש"** כלל וא"כ כן הוא גם הכוונה בפיה"מ שלו ומ"ש העיקר אצלנו וכו' הכוונה לכאורה שאע"פ שזה איסור קידושיו קידושין. ועצ"ע.

12 הערת המערכת: לכאורה ממ"ש הרמב"ם כאן הי' ניתן להוכיח את סברת דבורה ש"זה הטעם עצמו" שייך גם גבי אשה. אבל א"א לבאר כן דהרי משמע בגמ' בפירוש שהטעם שהקדים בה על שלוחה הוא מפני ש"מצוה בה יותר מבשלוחה" וע"כ יש לבאר דברי הרמב"ם באו"א וראה לעיל הערת הת' אלימלך צבי ויסבערג בענין זה.

13 פ"ג הי"ט.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו

שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו
בכל רחבי תבל
ובפרט מתלמידי התמימים
"דעם רבי'נס קינדער"
ונזכה להתגלותו המהירה בביאת
משיח צדקנו
'מלך ביופיו תחזינה עינינו'
תיכף ומיד ממש

לזכות

השליח הראשי למדינת רוסיא

הגה"ח הרב **שלמה דובער פנחס**

שליט"א **לאזאר**

להצלחה רבה ומופלגה

בהפצת היהדות והמעיינות חוצה

לזכות

הנהלת הישיבה

הרה"ת משה שי' לרמן

ראש הישיבה

הרה"ת שלום דובער שי' שיינגרטן

משפיע הישיבה

הרה"ת מנחם מענדל שי' רודרמן

ר"מ בישיבה

הרה"ת מיכאל שי' מנוחין

משגיח ונו"נ בישיבה

וכל בני משפחתם שי'

להצלחה רבה בעבודת הקודש

להעמיד "חיילי בית דוד"

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד

לזכות

התלמידים השלוחים דישיבתנו הק'

הת' **זלמן יודא** שי' **ארשינאוו**

הת' **מנחם מענדל** שי' **ברגמן**

הת' **יוסף** שי' **גאלדבערג**

הת' **אברהם** שי' **דייטש**

הת' **לוי יצחק** שי' **דייטש**

הת' **אריה יונתן** שי' **חדד**

הת' **שלום דוב בער** שי' **מוסקוביץ'**

הת' **שניאור זלמן הלוי** שי' **סגל**

הת' **מנחם מענדל** שי' **סלמון**

הת' **יקותיאל יהודה** שי' **פישר**

הת' **צבי הירש** שי' **פרידמן**

הת' **שמואל** שי' **צירקוס**

הת' **לוי יצחק** שי' **קוביטשעק**

הת' **מאיר שלמה** שי' **קלמן**

להצלחה רבה ומופלגה

בכל מעשה ידיהם

לע"נ
האשה החשובה
חי' עלקא בת ר' שלמה ע"ה
יערטשינקאוו
נלב"ע כ"ד כסלו תשפ"א

לע"נ
ר' יוסף בן ר' לייב ע"ה
גאלאנטער
נלב"ע ח' אדר תש"פ

לע"נ
האשה החשובה
מרת חנה עטקא בת הרב יעקב חיים ע"ה
פלדמן
נלב"ע ז"ך חשון ה'תשפ"א

לע"נ
יורי בן אברהם ע"ה
זיסקין
נלב"ע כ"ז אייר תשפ"א

לע"נ
האשה החשובה
דבורה רחל בת ר' רפאל פנחס ע"ה
קוגן
זכתה לעסוק בפדיית ספרי רבותינו נשיאינו
מרוסיא
בעידוד כ"ק אדמו"ר
נלב"ע י"ז סיון תשפ"א

לע"נ
הרה"ח ר' דוד שמעון בן הרב ברכיה ע"ה
חדד
נלב"ע י"ד תשרי ערב חה"ס ה'תשפ"א

לזכות

כל תלמידי התמימים דישיבתנו

ישיבת תות"ל מאסקווא, רוסיא

שיזכו למלאות את תפקידם

כ"נרות להאיר"

ולזרז את התגלות כ"ק אדמו"ר

תיכף ומיד ממש