

ב"ה

ספר  
מזגרת  
היד

♦ כרך שבעה עשר ♦  
שנת ה'תשפ"ד



מאסף ביאורים פלפולים וחידושי תורה,  
מאת תלמידי ורבני ישיבת  
תומכי תמימים ליובאזויטש  
מגדל העמק

ג' תמוז ה'תשפ"ד  
מגדל העמק - ארעא דגליל - אה"ק ת"ו

מו"ל:

מערכת הערות וביאורים - מגדל דוד  
שע"י ישיבת תות"ל מגדל העמק

כתובת: רח' חב"ד 13 מגדל העמק  
דוא"ל: [kmigdaldavid@gmail.com](mailto:kmigdaldavid@gmail.com)

**חברי המערכת:**

הת' לוי שי' ביסטריצקי (בה"מ)  
הת' שלום אלי' שי' גאלדבערג  
הת' רפאל נחמן שי' זילברשטרום  
הת' יוסף יצחק שי' מור יוסף  
הת' אהרן משה שי' קוביטשעק

## פתח דבר



**"כמגדל דוד צווארך בנוי לתלפיות"**

(שה"ש, ד, ד)

**"אם מרכים ומגדלים הצדיקים תורה כהאי מגדל,  
מיד צווארך בני לתלפיות"**

(זהר חדש פר' ויצא)

בשבח והודיה להשי"ת, מתוך רגשי גיל וחדווה, שמחים אנו להעלות על שולחן מלכים – "מאן מלכי רבנו", את הכרך הי"ז של ספר 'מגדל דוד' – מאסף ביאורים הערות ופולפולים בנגלה ובחסידות, שנכתבו ע"י רבני ותלמידי ישיבתנו – ישיבת תורת"ל ליובאוויטש מגדל העמק.

ספר זה יוצא לאור לקראת יום ההילולא ג' תמוז – שלושים שנה, וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהתוועדות י"ב תמוז תשי"ז, עת מלאו שלושים שנה לגאולת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ:

"באשר עברו ל' שנה מענין ומאורע המאסר והגאולה, הרי פעולת ההמשכה שמצד המאורע פעלה פעולתה בכל האופנים האפשריים להיות, ומכאן ואילך צריך להיות עבודה נעלית יותר, כי "ת"ח אין להם מנוחה כו' שנאמר ילכו מחיל אל חיל".

"ולזאת צריך לעשות חשבון מה שעשו ופעלו במשך שלושים שנה שעברו, בכדי לידע איך לנצל להבא את פעולת ההמשכה באופן נעלה יותר".

ובשנת תש"מ נוספה לכך ההוראה המיוחדת, בקשר עם שלושים שנה מיו"ד שבט התש"י:

"בעל ההילולא, שכעת ההסתלקות היא "ויהי בשלושים שנה" . . רצה הרי שיהי' "טאפארו דא פלאחו" – שיהי' מעשה בפועל..."

ובמיוחד כפי שזה קשור עם ד' אמות של נשיא דורנו – כמדובר כמ"פ שהכוללים והקבוצות וישיבות תומכי תמימים צריכים להדפיס קובץ חידושי תורה...".

ואם דברים אלו, של חיזוק לימוד התורה בקשר עם יום ההילולא, מכוונים ל"ימים כתיקונם", הרי ודאי וברור שעל אחת וכמה וכמה הוא בתקופתינו ד"עת צרה היא ליעקב", אשר כו"כ מאחב" נתונים בצרה ובשבי', ואלפים מבני עמנו נפלו על קידוש ה', ועוד רבים עדיין נלחמים

במסירות נפש על הגנת עם ישראל היושב בציון, בוודאי שעלינו להתחזק בלימוד התורה, שהיא "מגנא ומצלא".

וכפי שכתב רבינו לתלמיד ישיבה בעת מבצע סיני (ד'תתק"ח):

"בודאי לומד בהתמדה ושקידה הן בנגלה והן בחסידות ומשפיע גם על חבריו וכגון דא, ובפרט מתאים להתחלת מכתבו ע"ד המצב העכשווי, וכידוע דרז"ל על הכתוב (ש"ב ח, טו) אשר העסק בתורה של אלו הנמצאים בפנים גורם להצלחה של אלו הנמצאים במלחמה".

ועד"ז אמר בשיחת קודש מיום שמחת תורה תשל"ז:

"ועי"ז שהוא מוסיף בלימוד תורתו בהתמדה וכו' ה"ז מוסיף בהגנה על אותם המגינים בגופם כפשוטו; שמוכרח הרי להיות ההתלבשות בלבושי הטבע, היות שרצונו של הקב"ה הוא שבזמן הגלות תהי' ההתלבשות בלבושי הטבע".

ובטוחים אנו שהוצאתו לאור של הספר, כפי הוראת רבינו – בקשר עם "שלושים שנה", גורמת נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ועוד קודם ירידת ספר זה אל מכבש הדפוס, נזכה לקיום היעוד ד'זנתתי שלום בארץ" בביאת משיח צדקנו תומ"י ממש.

זכתה ישיבתנו הק' מיום היווסדה ליחס מיוחד מכ"ק אדמו"ר נשי"ד, וזכינו וקובצנו 'מגדל דוד' שיצא לאור לקראת י"ט כסלו ה'תשנ"ב היה למראה עיניו של רבינו, ונתקבל עליו מענה בזה"ל: "נתקבל ות"ח, ואזכיר עה"צ לכהנ"ל ובהוספה וכהנתינת כוח דהל' חנוכה וכו'".

ובמכתבו (מחודש מנ"א תנש"א) לתלמידי הישיבה אף ביאר רבינו את משמעות שם הישיבה ומקום מושבה, בעבודת השם וזלה"ק:

"בישיבת תומכי תמימים – ע"פ מה שנאמר "תמים תהי' עם הוי' אלוקיך",

ליובאוויטש – ע"ש ענין האהבה (ליובא – בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

מגדל העמק – מזכיר ומעורר וממשיך מתוארת כנסת ישראל ועם ישראל (מגדל דוד, שושנת העמקים) ועי"ז בכל אחד ואחת מהם שיהיה שיהיה כמגדל דוד צווארך".

ומכך נגזר אף שמו של ספרנו – מגדל דוד.



בשנה זו עסקו תלמידי הישיבה כבכל ישיבות תו"ת ברחבי תבל, בלימוד מסכת בבא בתרא, לעיון ולמיגרס. אשר על כן חלק הארי של ספר זה מוקדש להערות ביאורים ופולפולים במסכת בבא בתרא, ובכל מקום הנזכר איתא במסכתין וכיו"ב, הכוונה היא למסכת ב"ב.

בפתח הספר אנו זוכים להביא שיעור מראש ישיבתנו הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, בביאור

החילוק בין ספק בדין לספק במציאות לענין העמדה על חזקה. כאן המקום להודות לו על התמסרותו לתלמידי התמימים, והנחלתו את דרך הלימוד הצרופה לבניו אלו התלמידים. בנוסף לכך הספר מכיל הערות וביאורים נוספים בשאר חלקי התורה – בנגלה ובחסידות, שנכתבו ע"י תלמידי ורבני הישיבה.

תודתנו נתונה לרבני הישיבה שעודדו את תלמידי התמימים לעלות את חידושיהם על הכתב ולפרסמם בספר זה, ואף נטלו חלק בהגהת ההערות. ישולם שכרם הטוב מן השמים בכל מיילי דמיטב.

♦ ♦ ♦

ספר זה מתחלק לששה שערים: א. שער בבא בתרא. ב. שער גמרא, אשר החלק העיקרי שבו הוא הערות ממסכת גיטין, שנלמדה בשנה שעברה בישיבות תורת"ל. ג. שער חסידות. ד. שער הלכה ומנהג. ה. שער תורת רבינו, ובו מצטרפים אף ההערות שבענייני משיח וגאולה. ו. שער פשוטו של מקרא, ובו עיונים ופולפולים בדברי רש"י על התורה.

פותחין בדבר מלכות – בראש הספר העמדנו את שיחתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – הדרן על מסכת ב"ב, הנדפס בלקו"ש חכ"ו פר' משפטים. כמו"כ הבאנו רשימה מרשימותיו של רבינו (חוברת מח) העוסקת בדברי חז"ל ממסכת בבא בתרא, "אמר רבה בר בר חנה, תא אחוי לך מתי מדבר" (מסכתין עג, ב).

בקשר עם יום מלאות שמונים שנה להסתלקותו לשמי מרום של אבי כ"ק אדמו"ר נשי"ד, כ"ק הרה"ק הרה"ג הרה"ח והמקובל רבי לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע, ביום כ' מנחם-אב דהאי שתא, הבאנו בראש הספר את ביאורו על התורה בפרשת משפטים, העוסק בביאור שלושת הבבות עפ"ד הזהר הק', כפי שנדפסו בספר לקוטי לוי יצחק בעריכתו של הרב דוד שי' דובאוו, שליח כ"ק אדמו"ר נשי"ד בפרינסטון ניו ג'רזי, ותודתנו נתונה לו על שאישר לנו לצרף ביאור זה לספרנו.

כל הנ"ל מתפרסם באישור הוצאת הספרים - קה"ת, ותודתנו נתונה להם על כך.

כמו"כ בספר זה אנו זוכים להביא פיענוח ע"ד כ"ק אדמו"ר הזקן בקו"א סש"ז, הפיענוח נכתב ע"י הרב שלמה שי' סגל, ר"מ בישיבה, ותודתנו נתונה לו על כך.

כנספח לספר זה אנו מפרסמים כמה מאיגרותיו של רבינו המופיעות בהוספות ללקו"ש ח"ב, עם פתיחת המ"מ וביאורם לתועלת המעיינים. הפיענוח נעשה ע"י הת' שלום אורי נתן נטע (ברא"ז) גורליק, וזכות הרבים תלוי בו.

♦ ♦ ♦

חובה נעימה היא לנו להודות לכל המסייעים בעריכת והכנת הספר לדפוס, הרה"ת משה מאיר שי' אלבוים, הת' חיים מאיר שי' ביטון, הת' אורי שי' בלוי, הת' ישראל שי' דוידזון, הת' לוי יצחק

שי' זנו, הרה"ת יוסף יצחק שי' חריר, הת' לוי יצחק שי' שניאורסאהן. ישלם להם השי"ת שכרם הטוב מן השמים.

הברכה אחת היא לכל המסייעים בממונם להדפסת ספר זה, ובראשם מנכ"ל מוסדות חב"ד מגדל העמק, הרב לוי שי' וילימובסקי.

כבר אמר דוד המלך בתהילים (יט, יג) "שגיאות מי יבין", ואף שנעשו מאמצים מרובים להוציא ספר זה ללא שגיאה או טעות, אך יתכן ונפלו אי אלו טעויות בעריכת והכנת הספר לדפוס.

ונחתום בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"ף מנחם-אב ה'תשל"ד:

"לאחרי שעוברים שלושים שנה, אזי ישנה שלימות הסדר של כל השינויים האפשריים, ואז מצליח הקב"ה שהענין בא לזכות ולטוב, בטוב הנראה והנגלה בענינים רוחניים, ובדרך ממילא הרי זה בא בטוב הנראה והנגלה בענינים גשמיים. . ועד לישועה האמיתית והעיקרית – בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

**ביקרא דאודייתא,**

**המערכת**

יום ההילולא ג' תמוז תשפ"ד - שלושים שנה  
מגדל העמק, אה"ק ת"ו

# תוכן ענינים

## דבר מלכות

23..... לקוטי שיחות חלק כו, משפטים א

פלוגתת הבבלי והירושלמי בדין ערב לאחר מתן מעות אי צרך קנין / השייכות דסוגיא זו ע"ד הרמז לסוף מסכת ב"ב / הענין בעבודה הרוחנית בשיטתם של הבבלי והירושלמי

31..... דשימות חוברת מח

39..... ילקוט לוי יצחק פ' משפטים

ביאור הזהר, דה"ש"לשה בבית" הם על סדר הפסוק, "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה" - מסכת בבא קמא, "על שלמה" - מסכת בבא מציער, "על כל אבדה" - מסכת בבא בתרא, ומבאר יותר מעשרים שאלות ודיוקים בהפסוק ובהזהר

## בבא בתרא

59..... ביאור החילוק בין ספק בדין לספק במציאות לענין העמדה על חזקה

הרב יצחק שי' גאלדבערג, ראש הישיבה

יציע הסוגיא / דעת הרשב"ם דמספקא ליה לר"א / קושיית התוס' ע"ז / תי' התוס' / הקושי שבדבריו / ביאור האחרונים בכוונת התוס' / קושיית התורת חסד על ביאור זה / אפ"ל דבזה נחלקו הרשב"ם והתוס' האם החזקה היא בירור (כמבואר בפנים) או דין / הקושיות שבהסבר זה / ביאור גדר חזקה - בירור / ונראה שלזה כיוון התורת חסד / ב' אופנים בספק דדין א. תיקו ב. פלוגתא דרבוותא / הביאור בהנ"ל עפ"ז / ולפ"ז קשה כיצד אפשר להעמיד בחזקה בתרי ותרי / הביאור בזה ע"פ הצ"צ

**68..... עדות השוכרין****הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ, משפיע בישיבה**

הצעת הסוגיא / דברי המ"מ בדעת הרמב"ם / הקושי בביאור דברי הרמב"ם / ביאור השער משפט / מחלוקת הראשונים באופן החזקה שע"י שכירות / יסוד המחלוקת / הבנת שליח נעשה עד / מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / גדר חזקת ג"ש / דברי הצפנת פענח / ביאור דבריו / דוגמא מעדים וזממין / דברי הבעה"מ בדין חצי דבר ביחס לחזקת ג"ש / דברי הגרי"ד בדעת הרמב"ם בחזקת ג"ש / הגדרת עדי חזקה לפי הריטב"א בדין חצי דבר / ביאור המ"מ לפי הגרי"ד קושי בהבנת הדבר / הצעת ביאור

**81..... דין טענין בטענה שנאמנותה מכח מיגו****הרב שניאור זלמן שי' קעניג, ר"מ בישיבה**

שיטת רשב"א בתוס' דטענין במיגו אע"פ שללוקח לא מהני טענת המיגו / שקו"ט באחרונים בפשט דברי רשב"א / ג' היסודות שנתחדשו בשיטת רשב"א / יסוד הא' עצם הדבר שטענין טענה שנאמנותה מכח מיגו, ומח' התוס' והמהרי"ט בזה / ביאור מחלוקתם ע"פ ההבנות השונות בדין מיגו / יסוד הב' שטענין גם כשלא טענין טענת המיגו, ומח' התוס' והרמב"ן בזה / ביאור הקו"ש שנח' בדין טענין / הצ"ב בסתירת דברי הרמב"ן / ביאור באופן אחר שנחלקו בהבנות השונות בדין מיגו / יסוד הג' שטענין גם כשטענת המיגו לא מהני ללוקח, ומח' רשב"א ור"י / ביאור מחלוקתם ע"פ ההבנות השונות בדין טענין / ביאור הקצוה"ח במח' רשב"א ור"י, והצ"ב בזה

**91..... בירוד שיטות הרמב"ן והרשב"ם בסוגיא דשכונא גזואי****הרב אברהם שי' אורנשטיין, משגיח בישיבה**

הצעת הסוגיא דשכונא גזואי ושיטות הראשונים / קושיות הרמב"ן על שיטת רשב"ם, תירוץ הב"ח ושקו"ט בדבריו / מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר השראת השכינה ע"פ המבואר בדרושים / הצעת יסוד למחלוקתם / עפ"ז אפ"ל ביאור מחודש במחלוקת הרמב"ן ורשב"ם בסוגיין

**96..... בענין שני כתי עדים המכחישות זא"ז****הת' מנחם מענדל שי' בורנשטיין, תלמיד בישיבה**

יציע את דברי רב הונא בסוגייתנו ויצג סתירה משיטת רב הונא בכתובות / יביא את היישובים של הרא"ש והר"ן ויקשה / יבאר את הרא"ש והר"ן ע"פ הגר"ח מבריסק / יבאר את הרא"ש ע"פ שיטת הצ"צ, יביא את דברי הצ"צ בשיטת הר"ן ויקשה / יביא את דברי הקרבן נתנאל ויקשה / יבאר את דברי הק"נ ועל פיו את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ, ויקשה מדוע לא יבאר הצ"צ בר"ן כבא"ש / יקשה על דברי הצ"צ ויציע ביאור באו"א בדברי הצ"צ / יבאר עפ"ז את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ / יקשה על הכרחו של הגר"ח ויתרין

**109..... ביאור שיטות הראשונים בחזקת תשמישין****הת' לוי שי' ביסטרצקי (בה"מ), תלמיד בישיבה**

יציע הסוגיא בגמ' ושיטות הראשונים בזה / יקשה להסוברים דבעי ג' שנים / יניח שלא כל בנ"א בקיאים בחלוקה בין כשיש שטר לכשאין שטר / עפ"ז יבאר הנ"ל / קושיא להסוברים דהוי חזקה בלא טענה / יקדים האם מחילה נקראת טענה / יבאר דטענת מחילה היא בגוף החזקה ולא דבר נפרד / בחזקת תשמישין תועיל טענה זו / יקשה כיצד ע"י מחילה נעשה האדם מוחזק ברכוש בלי קניין כלל / יביא ביאור הקצוה"ח דהשימוש הוא הקניין ויקשה על דבריו / יבאר באו"א ע"ד הרשב"א דהוי מחילת שיעבוד ולא קניין / עפ"ז יבאר הא דלא בעינן טענה / יקשה על שיטת הרשב"ם / יביא ביאור הטור וקושיית הב"י / יבאר באו"א / יסכם הביאור בשיטות הראשונים



**119..... בחזקת שנתן עד שיביא דאיה שלא נתן**

הת' שמואל שי' גאלדבערג, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא דכותל חצר שנפל ופרש"י דעד ד"א נשתתף כי דין ידוע הוא ועוד דהי' תובעו כי מחויב בזה / קושיית הרא"ש על רש"י הסובר דגם אם הביא עדים שתבעו ולא שילם הוחזק כפרן / יתרץ לרש"י על ראיית הרא"ש מב"מ דבפקדון לא הוחזק כפרן כי שם לא עבר עפ"י בי"ד / יבאר ד'אשתמוטי קמשתמיט' הוא רק שלא עובר איסור ועפ"י יבאר החילוקי דינים בזה / יבאר דלרש"י הוי כאמרו 'צא תן לו' ואזי ל"ש אשתמוטי קמשתמיט / יסייע מבי' הצ"צ לרש"י בב"מ דבחיבוהו בי"ד הוחזק כפרן / ידחוק את הביאור הנ"ל בסוגיין וכריח כביאור הצ"צ כאן / ינסה לקשור הנ"ל בד' הקוב"ש בסוגיין / ידייק בלשון הצ"צ וידחוק בזה / יקשה מדין המוציא מחברו עליו הראי' / יבאר על יסוד השטמ"ק דהמוציא הוא הנתבע

**127..... בעניין היקש העבדים לקרקעות בנוגע לחזקת ג' שנים**

הת' דוד שמואל שי' ויצמן, תלמיד בישיבה

יציע דין חזקת העבדים שבמתני' בג"ש שלימות כקרקע העושה פירות תדיר / יקדים לבאר זה בפשטות הענינים / יביא מדברי הראשונים בזה / ירחיב לבאר סברות שיטתיהם בפרטות / יעלה דברי הרבינו גרשום והמאירי בזה דתלו לטעם דין זה בהיקש העבדים לקרקעות / יצריך העיון בשיטתם / יבאר בפשטות הענינים דאכן הוי בלא טעמא ויצריך לומר שביאור נוסף יש בשיטתם / יציע לבאר שיטתם ע"פ חילוקי הסברות אי עבדא כמטלטלי או כמקרקעי / יקשה להסתפק בביאור זה בשיטתם / יבאר שיטתם ע"ד שיטת הרשב"א בזה / יזיקק לביאור אחר / יבאר דבריהם באופן אחר

**143..... חזקת שווד המועד**

הת' לוי יצחק שי' טייבטל, תלמיד בישיבה

הסוגיא דלהלכי אושא חזקת ג"ש ילפינן משוור מועד / חקירת האחרונים בגדר הנגיחות דשוור מועד אם הוי סימן או סיבה / ביאור רבינו בשיטת הרמב"ם הסובר דשינוי רשות הוא פעמים בטבע השוור פעמים באדם / יקשה על הסוברים דהוי סיבה מסוגיין דילפינן ממועד לחזקה / ביאור האחרונים דבסוגיין הווי סיבה וסימן משולבים יחד / יקשה מהו ההכרח לדוחק זה / יביא ביאור רבינו במ"א בגדר חזקת שוור מועד דזה נוסף על מציאותו / לפי"ז יבאר מדוע ע"כ הווי סיבה ודוחק לומר דמציאותו שונה

**154..... שי' רש"י בענין הראיה לרבנן דחזקה היא בג"ש**

הת' ישראל הכהן שי' כהן, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא / יקשה לדברי רש"י / יביא דברי הרמב"ן / יבאר דרש"י ס"ל כרמב"ן וידחה / יציע שס"ל כשיטת העדר"י וידחה / יביא שיטת היד רמה ויכריח שרש"י חולק ע"ז / יבאר שיטת רש"י על יסוד שיטת הראשונים האמורות / יסכם שיטותיהם

**161..... בהסברא 'שיהא מועד לעבור בהתראות'**

הת' יוסף יצחק שי' לאופר, תלמיד בישיבה

יקדים להציע המובא במסכתין / ירחיב בביאור הסוגיא כולה / יביא הפירוש 'שיהא מועד לעבור בהתראות' והטעמים לשלילתו בראשונים / יקשה אמ"ד לייעודי גברא מהא דקי"ל סתם שוורים בחזקת שימור קיימי / יכריח עפ"ז שגם זה הוא חלק מהעדאת השוור / יבאר שאמיתית ביאור זה משתקף בהפירוש 'שיהא מועד לעבור בהתראות' / עפ"ז יתרץ את קושיית החת"ס על הראשונים / יכריח מחמת זה ללמוד כהביאור הנ"ל / יצריך עיון בסברת התוס' תר"ת ור"א בפ"י 'שיהא מועד לעבור בהתראות' / יבאר זה עפהנ"ל

**172..... בענין גדרו של שטר**

הת' ישראל שי' פישד, תלמיד בישיבה

ספק הגמרא אם מיגו עדיף או חזקה עדיפא וקושיית הריב"ם בתוס' / יקשה מה ההשוואה בין שטר לעדים / יקדים ביאור הגר"ח בגדר שטר לשיטת הרמב"ם / אחר זה שיטת הריב"ם / יבאר שיטת הר"י בתוס' בתשובתו לקושיית ריב"ם / עפי"ז יתרח קושיית הגליין על התוס' / על יסוד זה יבאר מחלוקת רש"י ותוס' במיגו למפרע

**178..... בענין חיוב בניית כותל השותפין**

הת' יעקב שי' קוט, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא ודברי רש"י ותוס' / קושיא בדימוי בין נדו"ד לנידון דהלוואה / ביאור הנח"ד / הביאור הנ"ל מתאים לכאור' רק עם שיטת התוס' / נסיון ביאור בשיטת רש"י ע"פ דברי העדר"י / ביאור דברי רש"י ע"פ המחלוקת בהגדרת היזק ראי' / הקושי שבביאור זה / ביאור שיטת רש"י באו"א ע"פ דברי הרמב"ן

**184..... בענין המקור לחזקה בג' שנים לשיטת רבנן**

הת' אלטער ברוך שי' ראס, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא בלימוד ג"ש לרבנן / יביא ביאורי הראשונים מנ"ל חזקה לא יותר על ג"ש / יקדים דיוק בדברי רש"י דס"ד חזקה שנה / לפי"ז יבאר דלשיטתו אין לומר יותר מן המפורש בפסוק / יבאר שיטת הריטב"א דס"ל בכללות כרשב"י / יבאר שיטת הרשב"א ונימוקו / יבאר שיטת תוס' בכללות כרשב"א

**190..... שיטת הרשב"א בסוגיא דמקיף וניקף**

הת' שניאור זלמן שי' שטיינברג, תלמיד בישיבה

יציע דעת רבי יוסי בגמרא וקושיית הראשונים ממעשה דרוניא / יביא ביאור הרשב"א בזה שמחלק בין בניה בבת אחת לבניה בפרקים / יקשה שמסברא אין לחלק בזה / יביא ביאור הרשב"א לעיל במחלוקת חייא בר רב ורב הונא ויקשה בזה / יקדים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במקומם שטח הגדר וביאור האחרונים בטעם המחלוקת / יבאר שהרשב"א ס"ל בזה כהרמב"ם שהוא מטעם קנין חצר / יקשה שזה שייך רק כשגדר המקיף / יבאר שס"ל כהראב"ד שהוא מדין מוציא הוצאות על פיו ויתרין כהנ"ל

**197..... מדוד הערות קצרות**

לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה בחצר ובבקעה | בענין המקור להיזק ראי' | בענין פעולת היזק | התרצות בבניית הכותל | יישוב מהרש"א ע"ד רש"י במעשה דרוניא | קושיית הקוב"ש מדין מעקה | "והעבדים" | בענין טענת אבותי | בסוגיא דהני זהרורי | שיטת התוס' בביאור רבה בשלחו מתם



**217..... גדר הפרת בעל בנדדי אשתו**

הרב יצחק שי' גאלדבערג, ראש הישיבה

הצעת הסוגיא / דברי התוס' וההבנה בהם בפשטות / ביאור שאר הראשונים / יקשה דלכאור' כל דברי ר"פ הם דווקא בנודרת בסתם ולא ע"ד רבים / ביאור הקוב"ש / דברי הריטב"א שהקשה כן / הקשיים שבדבריו / ב'

אופנים בהפרת הבעל את נדרי אשתו / הנ"ל יבואר לפי האופן הב' / ובוזה אפשר לבאר את דברי הראשונים / דברי הרבי בלקו"ש / הביאור בזה ע"פ הנ"ל

## בענין אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו..... 223

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא במסכתין ויקשה בסיבת הכלל שצריך העמדת בי"ד ע"ז / יוכיח מקורות הכלל מהסוגיא במסכתא ביצה ומדברי הראשונים ויקשה בטעם הכלל / יבאר ענין 'אתי דיבור ומבטל דיבור' / יקשור זה בנדו"ד ויתרץ קושייתו וידחה / יציע הפלוגתא בענין לאו ד'לא תסור' / יבאר עפ"ז בנדו"ד ויתרץ קושייתו וידחה / יביא שיטות כ"ק אדמו"ר והאחרונים בגדר כוחה של פסיקת חכמים / עפ"ז יציע הביאור בנדו"ד / יבאר הענין אליבא דהלכתא בשו"ע אדה"ז

## בענין דינא דמלכותא דינא..... 236

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא ויבאר הפשט במהלך הגמ' / יקשה על ב' תירוצי הגמ' / יביא את דברי הרשב"א שמביא כמה ביאורים בסוגיא / יביא את שיטת רש"י, ועפ"ז יבאר את מהלך הסוגיא / יביא את שיטת הרמב"ם, ויבאר בדבריו ביאור חדש בגדי דינא דמלכותא / יביא ביאור אבן האזל / יביא את ביאור הרבינו יונה, ושקו"ט בדבריו / יציע עוד ביאור במחלוקת בדרך אפשר, ויסכם העולה מכהנ"ל

## בגדרם של עדים..... 248

הת' מנחם מענדל שי' בנדטוביץ, תלמיד בישיבה

הצעת דין עדים וחקירת האחרונים בזה / הכרח מדברי הרמב"ם ומכ"מ שמכריעים כאופן הב' / ביאור מיוחד בגדר עדות עפ"י דברי הרמב"ם / מקום נוסף בו מוכח שסובר הרמב"ם כאופן הג' / מקום נוסף בו נראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו / עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בקידושין / עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בגיטין / עפ"י הנ"ל ביאור בחזקה מול עדות / קושיא על הנ"ל מתוס' וביאור ההבדל בזה / השלכת דין זה ליסוד בתורה

## שיטת רש"י באומר תנו שטר שחרור זה לעבדי..... 261

הת' משה יעקב שי' דוידזון, תלמיד בישיבה

יציע שיטת רש"י והרי"ף באומר תן שטר שחרור לעבדי שאינו משתחרר רק כמגיע לידו אך אינו יכול לחזור / יביא ביאור האחרונים ברי"ף שס"ל שזכיה אינה מטעם שליחות ולונתן בידה די בזכיה ואין דיבור מבטל מעשה / יקשה לרש"י שהוא סובר שזכיה מדין שליחות וכן אי"צ שיגיע ליד האישה / יביא ביאור הפני יהושע שרצון העבד רק שיבוא לידו ויקשה / יציע שאנן סהדי לשליח הבאה וידחה / יביא ביאור מלא הרועים וידחק / יביא שיטת קצות החושן ויקשה / יבאר עפ"י הלח"מ ברמב"ם / יתרץ באופן נוסף על יסוד קצוה"ח שהו"ע של תנאי / יציע אופן נוסף על יסוד הדרגות בשליחות

## שיטת הרמב"ם בערעור הבעל..... 278

הת' דוד שמואל שי' ויצמן, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא דערעור הבעל / יביא שיטת הרמב"ם שמצריך קיום מדאורייתא / יקשה דמה"ת שטר כנחקה עדותו בב"ד / יציע שס"ל כמורה"א כ"ץ שהוא רק אם המתחייב לא טוען / יקשה מדוע אינו ספק / יביא מש"כ בזה דכ"מ שהע"א כשניים / יקשה שנאמנותו כאן היא מדרבנן / יקדים גדר עדות בשטר לדעת הרמב"ם לביאור הגר"ח / לפי"ז יבאר שאם מוציא ערער לא נגמר השטר ויישב שיטת לרמב"ם

**ביאור שי' רש"י בגדר מלאכת החודש..... 288**

הת' ישעיה שי' וולף והת' לוי יצחק שי' זנו, תלמידים בישיבה

יציע הסוגיא וידייק ברש"י / יציע דברי הצ"צ ויקשה לרש"י / יציע פירוש האג"ט וידחוק ויבאר באו"א / יציע מחלוקת רש"י והר"ח גבי החורש ויקשה לרש"י / יציע קושיות המי טל ותירוצו / יציע דרך אחרת שכתב המי טל לבאר שיטת רש"י ודחייתו / יציע דברי האג"ט ולפי"ז יתרץ הדחיה ויחזור לביאור הנ"ל / יבאר לפי"ז מחלוקת הראשונים ויקדים לחקור בגוף המלאכה / יתחיל לתרץ קושיות המי טל ויקדים לחקור בגדר ריפוי ארעא לשי' רש"י / יתרץ הקושיא משדי לתתאי ולפי"ז יבאר הגדר בגומא וטממה לשיטת רש"י

**שבועה ונדר שא"א לקיימו בשיטות הראשונים..... 301**

הת' ישעיה שי' וולף, תלמיד בישיבה

שיטת התוס' נדר שלא אוכל הוי נדר שא"א דחל ולוקה לאלתר / יקדים שיטת הר"ן דשבועה שלא אוכל אינה שבועת שוא אלא דנשבע על ד"ת / שיטת הרמב"ם דגם באכילה לוקה משבועת שוא / ביאור הצפנת פענח במחלוקתם / ביאור כ"ק אדמו"ר שפליגי אם הוא שיעבור או במציאות / יחלק דזה רק בשבועה אך בנדר חולקים הראשונים וביאור האחרונים במחלוקתם / שיטת הר"ן דנדר שוא לא חל / יברר שיטת הרמב"ם / יבאר עפ"י מחלוקת הר"ן והרמב"ם במדיר הנאה דסובר שחל / יברר שיטת רש"י בזה / יציע שרשי כהר"ן ששוא במציאות ובנדר אי"צ / ידחה שרש"י ס"ל שאין לדין שבועת שקר / יבאר עפ"י ביאור הפני' בתוס' שנודרת על כיכר / יבאר באו"א ע"ד שיטת הריטב"א

**בדברי הגמ' בשיטת ר"מ דלא פלגינן דיבורא..... 315**

הת' רפאל נחמן שי' זילברשטרומ, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא דמח' אב"י ורבא בפלגינן דיבורא ובזה נח' ר"מ ור"ש / הביאור מנ"ל דבזה נח' ר"מ ור"ש / קושיית הראשונים על שיטת רש"י מנ"ל דלר"מ לא אמרינן פלגינן דיבורא / תי' המהר"ם שי"ף על קושייתם בישוב שיטת רש"י דמה' לעולם' שמעינן שחולק בסברא / ביאור האחרונים לרש"י דאילו ידע היה משהרר העבד וע"כ לר"מ הוא מפלגינן דיבורא / קשה בדבריהם דלמעשה לא שחררו ועוד ד"ל לחנופי ליה / יקדים חקירה בדעת ר"ש אם סובר בכלל הסברא ד'לחנופי ליה קאתי' / מרש"י מוכח דס"ל דלר"ש י"ל לחנופי רק שאזלינן בתר פשטות השטר / לכא' אין ר"מ חולק על יסוד זה וכן משמע מרש"י / לפי"ז יבאר שיטת רש"י דלר"מ לא אמרינן פלגינן דיבורא

**בענין תן כזבי..... 320**

הת' יעקב אורי שי' נימן, תלמיד בישיבה

הסוגיא דמחלוקת ר' הונא ור' ירמיה / שי' ר"ת בתוס' שמחלק בין מלוה ופקדון למתנה וביאור הש"ך וסמ"ע בזה / חידוש השו"ע בדין מתנת צדקה ומבאר הסברא בזה וושכ"כ בקצוה"ח / מחלוקת הטור ובי' אי אמרינן בצדקה דין אמירה לגובה כהקדש וביאור הרשב"א דבצדקה יד עניים אנו / מחלוקת הפוסקים בדין 'אמירה כמסירה' בצדקה שהביא הטור אי חשיב כמסירה ממש או רק שיש חיוב גם באמירה לחוד / חילוק התומים בין נתן לגובר ממש לבין נתן לשלוחו לעניין יכולת שאלה ומקשה ע"ז / מבאר דיש ב' מיני חוב ומחלק לב' דרגות בגמירות דעת הבעלים ומבאר עפ"י מחלוקת התומים וקצוה"ח / מקשה על התומים דלכאורה שיטתו סותרת לתוס' מפורש / מבאר הגדר ד'עביד נייח נפשיה' ולפי"ז מחדש דזו מדרגא ממוצעת בין ב' סוגי החוב הנ"ל ומסכם דישנם ד' מדרגות בגמירות דעת מצד הבעלים / עפכ"ז מקשה להתומים מל' השו"ע ומבאר וחוקר באיסור חזרה בנדר ומביא בזה שי' הפוסקים ולפי"ז הדרא קושיה / מציע ביאור בשי' התומים דס"ל שנדר ה"ה כהקדש

**333.....בגדר איסטמא לשיטת רש"י**

התי אהרן לוי יצחק שי' פורמן, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא בשבת בבגדים שאסור לאשה לצאת בהם / יברר גדר איסטמא בשיטות הראשונים / יקשה לשיטת רש"י שהיא מצנפת לשערות הקטנות מפשטות הגמרא שחוששים שתסירה ברה"ר / יבאר שיטת התוס' ר"ד בנוגע לכלאים באיסטמא שאין זה בגדר בגד / יקשור זאת בשיטת רש"י ויתרץ הקושיא / יביא שאדה"ז פסק כ"ח שאיסטמא הוא תכשיט לכלות לסלק הזבובים / יבאר שלא שולל פרש"י לדינא ויוכיח מפסיקתו בכבול

**350.....בעניין אין דיבור מבטל מעשה**

הת' מנחם מענדל שי' ציקושוילי, תלמיד בישיבה

יציע הסוגיא דדיבור הבעל מבטל דיבור מינוי השליחות / יקשה מדוע מינוי השליח נחשב בגדר דיבור בלבד / יעיין בגדר מעשה ויסיק שהוא מה שיצא משליטת העושה / יתלה זאת במח' הרמב"ם וטור בנשתטה הבעל לאחר מינוי השליח אי בטלה השליחות / יבאר לשיטת הטור דס"ל דהשליח בטל למשלח ולפי"ז יבאר מדוע הוא בגדר דיבור / יכריח שגם לרמב"ם צ"ל כן ויבאר שיטתו עפ"י החקירה בגדר שליחות

**356.....גיטי נשים העולים בערכאות של עובדי כוכבים**

הת' מנחם מענדל שי' רחן, תלמיד שליח בישיבה

הצעת הסוגיא דגיטי נשים העולים בערכאות פסולים / ד' רש"י דהטעם לזה הוא כי אינם בתורת גיטין / ביאור דבריו בב' אופנים / מרש"י מוכח דס"ל שעכו"ם שייכים בתורת עדות / פלוגתת הרמב"ם ורמב"ן אם ב"נ נצטו רק להושיב דינים או על פרטי הדינים / לפיהנ"ל שיטת רש"י כרמב"ן אבל אינו מוכרח / קשה על אופן הא' מרש"י אח"כ והביאור דבא לתרץ מדוע נפסלו לגיטין / ד' הקצה"ח דב"נ פסולים לטטרי קנין כשם שפסולים לגיטין והקושי בזה / הביאור עפ"י מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש דחידוש בנישואין לאחר מ"ת הוא בקנין

**363.....בירוד שיטת הדרב"ז בענין שביתת מלאכה בעכו"ם**

הת' מנחם מענדל שי' רחן, תלמיד שליח בישיבה

מציע הסוגיא דעכו"ם ששבת חייב מיתה ושיטת רש"י דשביתה בעלמא קאסר / מקשה מי איכא מידי דלישראל שריא ולכותי אסור / מבאר עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש דמהות ז' מצות ב"נ הוא לשבת יצרה ולפי"ז מבואר האיסור לשבות / שיטת הדרב"ז דשבת נמסרה לכ"א וראיתו מעכו"ם ששבת בימות החול / מקשה דאין שביתת עכו"ם שייכת לשבת אלא לשביתה בכלל / מציע שס"ל כרמב"ם הסובר שאסור לעכו"ם לעשות שבת וידחה דהרב"ז כ' דהרמב"ם גם ס"ל דשביתה בעלמא גם אסור / מבאר דהרב"ז בא להוכיח רק דהוי דין בגברא

**371.....מצוה לשודר בשבת**

הרב דב מנחם שי' דאברוסקין, משפיע בישיבה

יביא המבואר בכתבי האריז"ל בעניין מצווה לשודר בשבת / מנהגנו המובא בספהמנ"ג / ביאור מעלת השירה בשבת / ביאור עניין השבת בפנימיות / עניין הדיבור והשתיקה / עניינו של הניגון הדומה לעניין השתיקה / הניגון בשבת / המורם מכל האמור

**379.....ביאור בתניא פרק מ"א**

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העבט, משפיע בישיבה

המבו' בתניא פמ"א שיסוד העבודה הוא יראה וקב"ע / ביאור כ"ק אדמו"ר שזה גם בועש"ט ובוה שלימות המצוה / צ"ע דלכאו' גם בשלימות האהבה זה עוד סוג עבודה ולא שורש לה ואדרבה / מהיראה מגיע האהבה מצד רצונו ית' ומאהבה נוסף גם מעלה ביראה שזה מצד מציאותו / לפי"ז מבו' סדר הענינים בפמ"א שכ' על אהבה למרות שלכאו' מקומה אח"כ / ההבדל בן האהבה המסותרת בפמ"א דזה פרט ביראה לפמ"ד במדריגות באהבה / המבואר בחסידות באהבה אם לדבוק בה' או כברא דאשתדל וזה החילוק בין פמ"א לפמ"ד / החילוק בין ההגהה בפמ"א להגהה בפ"מ אם זה דוקא בכונה ליחדא קוב"ה ושכינת' או גם לדבוק בה' / הביאור שזה תלוי באופן ההתכללות של הגבורה בחסד בהמשכת הא"ס

**388.....בהחילוק בין פורים ויום הכפורים**

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי, תלמיד בישיבה

יקדים ג' חלוקות כלליות בהקשר דבנ"י והקב"ה / יציע המבואר בענינו דפורים הו"ע המשכת בחירה העצמית דהקב"ה בישראל גם בהשוואתם עם אוה"ע - גורל / יביא שזהו מהשייכות דפורים ויוהכ"פ דמשו"ז נמשכת הכפרה לישראל שכן אין תפיסת-מקום להיפך הרצון ובפורים הוא באופן נעלה יותר / יצריך עיון בהחילוק בין ענין הגורל דיוהכ"פ ועיקר ענין הגורל דפורים / יעלה המבואר בהחילוק בין הגילוי דגאולת יצי"מ להגילוי בגאולה העתידה / יסיק שבקשר העצמי דישראל להקב"ה שני חלוקות - עצמי טבעי ועצמי ממש / יבאר אשר שני חלוקות אלו הן גם החלוקה בין ענין הגורל דיוהכ"פ לעיקר ענין הגורל דפורים ויבאר / יעיר דלפי"ז צ"ל דכונת הגזירה שבגורל דפורים הוא לא רק למעלה מהרצון אלא גם למעלה מהטבעיות אף שאי"ז מפורש / נספח: יקשר ענין זה לפרטים נוספים בפורים ויבאר שהם פרטים בענינו הכללי דפורים - המשכת הבחירה בעיקר ענין הגורל

**397.....ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשב"ד**

הת' מרדכי אליעזר שי' כפר, תלמיד בישיבה

הצעת דברי רבינו במאמר באתי לגני / כיצד האור שמצטמצם נקרא בשם או"ס / יבאר שזוהי נקודה עיקרית במאמר - ההבדל בין התהוות וחיות / החידוש בהמצאות החיות האלוקי גם בשאול

**402.....בענין הביטול לבעל הרצון**

הת' מאיר שי' רוקח, תלמיד בישיבה

יבאר ע"ד הרצון ובעל הרצון, ביחס עם המבואר בחסידות אודות הקדמת נעשה לנשמע / יבאר החילוק בין נעשה לנשמע, ע"ד החילוק בביטול לרצון או לבעל הרצון, והנפק"מ / יבאר כיצד קב"ע מצוות תביא לידי קב"ע מלכות שמים / יקשה דלכאורה ענין המצוות אינו תופס מקום לגבי בעל הרצון. יציע ביאור וידחה / יבאר ע"פ דברי רבינו בלקו"ש דענין המצוות בעצמותו ית' הוא מצד בחירתו החפשית

## הַלְכָה וּמְנַהֵג

### ענינים שונים בהלכה למעשה.....411

הרב ישראל יוסף שי' הכהן הענדל, רב קהילת חב"ד מגדל העמק, חבר בי"ד רבני חב"ד, ומשגיח ראשי בישיבה

ברכה על ירקות מגידולי מים: יציע הסוגיא בירושלמי לגבי עציץ שאינו נקוב / קושיית גיליון הש"ס ציון וירושלים / יבאר ע"פ דברי הרמב"ם המובאים בשד"ח / דברי החי"א החולקים / קושיא על דבריו / יוכיח הפסק מדברכים המוציא אף בנעשה מהגדל בעציץ שאינו נקוב / יסיק לדינא דגידולי ירקות במים ברכתם בפה"א

טלטול כביסה שהתייבשה במשך השבת: יציע דברי רבינו בשו"ע לענין גרוגרות וצימוקים דכשהוקצו בתחילת השבת הוקצו לכולה / דברי הבאר היטב לענין תמרים הנעשים ראויים בשבת / ביאור הפתחי עולם להיות וברי לו שיגמרו בשבת מיקרי גמרם בידי אדם / אך לכאור' מדברי רבינו לענין נרות שכבו – לא נראה כן / שקו"ט בזה / יבאר החילוק בין המקרה דנרות לנדוד' / יסיק לדינא דכשברי לו שתתייבש הכביסה בשבת – אינה מוקצה ואפשר לטלטלה

כיבוס בגדים בשבוע שחל בו תשעה באב ליוצא למרחקים: יציע דברי הטור / ביאור הב"ח בדבריו / יביא מדברי שא"פ שפסקו כהב"ח / ועוד יותר בזמננו דאין התעסקות בכיבוס – דנעשה ע"י מכונה / יסיק לדינא דבצורך גדול – נוסע למרחקים – אפשר לסמוך על דברי הב"ח

שמש אחד לכמה חנוכיות שעל מקום אחד: יביא דברי השו"ע והמג"א / יסיק לדינא דבימינו טעמם אינו שייך וע"כ אין לחוש לכך / יוכיח דבריו מדברי הרמ"א בשו"ת

### בדיני עירוב תבשילין.....422

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה

יציע מחלוקת רבה ור"ח בטעם ההיתר לבשל ביו"ט לצורך שבת / הנפק"מ במחלוקת זו ושקו"ט בדברי הרמב"ם / ביאור בדברי הרמב"ם / ביאור ב' השיטות בטעם הצורך בע"ת / קושיא בלשון אדה"ז בשו"ע / הסברה בזה ע"פ הנכתב בלקו"ש / ישוב קושיות הפנ"י והמשנ"ב / ע"ת לצורך הדלקת נרות / דעת אדה"ז בזה / קושיא בדברי אדה"ז / הביאור בזה

### יסוד הפטור של נשים וברכתם במ"ע שהזמ"ג.....432

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה

הצעת דברי הגמ' בקידושין במקור הפטור דנשים במ"ע שהז"ג / הבאת דברי הגמ' בר"ה אשר ממנה ניתן ללמוד לגבי יכולת הנשים לקיים מצ"ע שהז"ג / דעת הרמב"ם לענין ברכת הנשים על מצוות אלו, דאינם מברכות / דעת ר"ת דמברכות על מ"ע שהז"ג / שקו"ט בטעם מחלוקת הרמב"ם ור"ת / ב' אופנים ע"פ דברי הצ"צ לבאר סברת הרמב"ם / ביאור הצ"צ דשורש מחלוקת הרמב"ם ור"ת הוא במחלוקת התנאים בדיני סמיכת הקרבן לנשים / הנפסק להלכה במחלוקת זו / אי אמרינן בעשיית המצווה ע"י נשים דהוי בגדר 'כל הפטור מדבר וכו' / הביאור בלקו"ש בעמחלוקת המכילתא והמדרש בציווי לנשים במ"ת / התאמת ביאור זה עם מחלוקת הראשונים בדין ברכה במ"ע שהז"ג לנשים / בדין הבדלה לנשים / בדין ספק מצווה האם מברכים / מחלוקת המג"א והט"ז / פסק אדה"ז והצ"צ בזה / ברכה על מ"ע שהז"ג לנשים הנוהגות כמנהגי ספרדים

**445. קבלה על העתיד בנוסח הוידוי הנהוג.....**

הרב אהרן שי' מושקוביץ, ר"מ בישיבה

יציע שיטת הרמב"ם בחיוב הוידוי ויקשה עליו / יקשה על לשון הרמב"ם ויבאר / יבאר באופן נוסף עפ"ד הרמב"ם במ"א / יבאר ע"פ הנ"ל דברי רבינו הזקן באגה"ת / יבאר עפ"ז את הקושיא בנוסח הוידוי

**450. בענין קידוש בשעה שביעית.....**

הת' לוי שי' ביסטריצקי בה"מ, תלמיד בישיבה

דברי אדה"ז בשו"ע / מקורם בתיקוני שבת / דברי רבינו בחיי בענין שליטת מזל מאדים / דברי החת"ס ומקורם ברבינו בחיי לענין לבישת בגדים אדומים / דברי הכלי יקר בענין זה / הביאור הנראה בזהירות זו שלא לקדש בשעה השביעית / ועפ"ז זהירות זו אינה קיימת בפת וביין לבן / דיון בקושיות האוסרים הנידונו בקבצי הפלפולים וההערות

**459. בטעם שלא מופסיקים לזמור זתן טל וזמיר מפני עולי רגלים.....**

הת' שמואל בצלאל שי' דהן, תלמיד בישיבה

הפסק בשו"ע דמתחילין לשאול גשמים בו' מ"ח מפני עולי רגלים / מקשה מדוע לא תקנו שיפסיקו לשאול גשמים ט"ו יום קודם הפסח / מציע ששלוחי מצוה אינן ניוקין הוא רק בהליכתן / ידחה דלמסקנא הוא גם בחזירתן ויוסיף שהטעם לעיכוב האמירה הוא שמא יעצרנו הגשם ולא שמא ינוקו / מציע שאין להתפלל על רוב טובה שתפסק ומחלק שכאן זה רק להפסיק מלהתפלל / מציע דאינם באים בפעם אחת לעלות לרגל ודוחה שחיישי' גם ליחידים / מקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטות השונות להפסקת הגשמים ולפי דיוקי לשונותיהם מבואר החילוק / מבאר דלמאירי הנהר גואה רק בחשון ולא חששו על ניסן / מבאר דלאדה"ז דהחשש הוא שמא יעצרום הגשמים אין לחשוש לכך בסוף החורף / מבאר דהריטב"א גם הולך בשיטה זו / וכן גם שיטת רש"י ביסוד

**468. שיעור ששים נשימות.....**

הת' שניאור זלמן ישראל הכהן שי' כהן, תלמיד בישיבה

יציע דברי אדה"ז בשו"ע / פסק הגרא"ח נאה להלכה למעשה / דברי אדה"ז בספה"מ / דברי הצ"צ בניאוה"ז / המובא בקובץ אהלי שם בענין זה / שקו"ט בדבריו

**475. גר שנתגייר כקטן שנולד – לענין מה?.....**

הרב אברהם שי' וילהלם, נו"נ בישיבה

גר שנתגייר כקטן שנולד – לגבי קרובים מותר (אינו חייב) וגבי פו"ד אם היו לו בנים יצא / תי' התוס' דכיון שהי' הזרע מיוחס אחריו נפטר והצ"ע בזה / ביאור המנ"ח דהמצוה היא שיהיו לו בנים והקושי בזה דניתק הקשר ביניהם לאחר גיורו / ביאור האחרונים דכקטן שנולד הוא רק כשמשתנה ממציאיותו הקודמת וממילא גם דינו (ולכן ממונו נותר שלו) ולכן הזרע מתייחס אחריו כי גם לב"נ יש יחוס ואילו בעריות נשתנה מציאותו ולכן גם דינו / החקירה אם עבד שנשחרר סופר בברכה והכרעת כ"ק אדמו"ר שכן כי ישנה מציאות של ספירת ימים מציויי התורה משא"כ גר שנתגייר ה"ה כקטן שנולד והוי כספר אדם אחר / החילוק בין ספה"ע להיו לו בנים



ונתגייר שבזה ספירתו אינה מציאות תורנית ובפ"ר יש יחוס מה"ת / לפי"ז קשה מדוע מותר בעריות ואיסורו מציאות תורנית ומדוע ממונו שלו שזה לא עניין תורני ובכללות העניין צ"ב / ביאור הלבוש דקטן שנולד כי נכנס בו נשמה חדשה / לפי"ז מבואר שיצא י"ח פו"ר כי גם לפנ"ז יש לו יחס מה"ת ובממון גם קודם לזה יש לו בעלות מה"ת ואי"ז חידוש ולכן אינו מציאות חדשה ואילו בעריות הוי כמציאות חדשה דנשתנה דינו ועד"ז ספירתו בגיותו אינה מועילה למציאותו החדשה / קשה דגם עבד כקטן שנולד גבי עריות ואעפ"כ סופר בכרכה / אין לומר דזה רק ביחס לגיותו כמוכח מחצי' שפחה וחצי' בת חורין / לפיהנ"ל מכו' דהמציאות חדשה היא רק גבי מה שנתחדש אצלו ובעריות נתחדש ולא במצות אחרות

#### 486.....חיבוד הנותן והמקבל ופירודם.....

הת' אודי שי' בלוי, תלמיד שליח בשייבה

יקדים חלוקת המצות שבין אדם לחברו לב' – המשפיע (המקיים) והמקבל (המסייע למקיים) / יבאר שישנם חילוקים במצות בשותפתם / יבאר שבדני ירושה ישנה שותפות מלאה של המוריש והיורש / יבא שבמצות צדקה ישנו חילוק בין הנותן למקבל / עפי"ז יבאר מח' רש"י ורמב"ם בגדר המצוה / יבא המבואר בחסידות בג' דרגות בנתינת התורה וחילוקי המעמד ומצב המקבל ביחס לנותן / יקשור במבואר במח' ב"ש וב"ה אי אזלי' בתר בכח או בפועל – גדרי הנותן או המקבל / יקשר זה גם לחידוש של בן האב בשכר מצוה גדר המקבל / יבא שזהו"ע קבלת רכוש בני' ביצי"מ כשכר על עבודתם / יציע שבזה נחלקו ר"ע ור"י בכ"מ / יבאר עפי"ז זה ב' פירושים ברש"י עה"ת

#### 503....."לרוב אחיו".....

הת' ישעי' זכריה שי' מינצברג, תלמיד בשייבה

יבא המבואר בשיחה שפירשו ממרדכי מקצת מאחיו דתליא במח' בבלי וירושלמי / יבא מה שנותר בסנהדרין כי זה חלק מעניינם / יקשה דממהלך העניינים בשיחה משמע שהביאור דזה חלק מעניינם הוא שונה מהמבואר דתליא במח' הבבלי והירושלמי / יוסיף להקשות על הביאור דזה חלק מעניינם מדוע פירשו ממנו מקצת מאחיו ומה בכך שאינו תורתו אומנתו / יקדים לא הביא רבנו התדבא"ר כראי' גמורה / יבאר ששם מדובר על ענייני תומ"צ ויישב / יוכיח שהראי' היא לעניין שאפשר גם שלא תורתן אומנתן / אחכ"ז יתרץ ויבאר מהלך העניינים

#### 510.....שיטת הרמב"ם באופן התגלות המשיח במשנה תורה ובאגרת תימן.....

הת' יוסף יצחק שי' לאופר, תלמיד בשייבה

יציע סתירות בשיטת הרמב"ם בעניין הנבואה אצל המלך המשיח / יקשה בנוגע לתחילת התגלות המשיח בארץ ישראל / יבא סתירה בדברי הרמב"ם האם המשיח ייבחן באותות ובמופתים / יקדים דברי רבינו בביאור שיטת הרמב"ם אודות הגאולה "בעתה" ו"אחישנה" / יתרץ דאגרת תימן נכתבה ביחס לתקופה שביאת משיח הוא באופן ד"אחישנה"

#### 515.....ביאור במאהז"ל "קשה מיתתן של צדיקים".....

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לויוב, תלמיד בשייבה

יקשה מהחילוקים בין דברי הגמ' לנאמר במדרש / יבא פי' העץ יוסף למדרש וידחקק / יתרץ דהקושי הוא מצד מעלתן של ישראל, והמעלה שבקושי / שקולה – גם בעניין המעלות (הנחמה) וההוראה / מיתת הצדיק היא חיצונית בלבד, ע"ד עניין השריפה

**521.....שתי אחיות ביעקב**הת' **אבינעם גרשון שי' ליניאל**, תלמיד בישיבה

יציע המבואר בשיחה שיעקב נשא את לאה כי היה מחויב שלא לרמות / יקשה דרחל היא עשתה לעצמה / יבאר שמא מצד רחל רמיה / יקשה דקידושי לאה היו קידשי טעות והיה נושא רק את רחל / יציע לבאר דכיון לקדש מי שמולו דחשש שמא היא לאה ולא רצה לעשות בעילתו בעילת זנות / יקשה מהמבואר בלקו"ש דאינו ע"ד הפשט / יתרץ עפ"י ביאור מחודש (עכ"פ בנדו"ד) בגדר החזקה דלא יעשה בעילות בעילת זנות

**530.....גדר וסיבת איסור הסתכלות בקשת לשיטת רבינו**הת' **שמואל שי' ליפשיץ**, תלמיד בישיבה

הצעת הגמ' בחגיגה והפסק בטר / ביאורי הראשונים בטעם האיסור והקושי בדבריהם / שיטת רבינו בלקו"ש באיסור הסתכלות בקשת והביאור בה / שיטת רבינו באיסור התבוננות בתוכן ענין הקשת / הקושי בביאור זה ע"פ דברי רבינו בשבת בראשית תנש"א / ניסיון ביאור 'לשיטתיהו דר' אבא' ושליטלו / דברי רבינו במק"א אודות גילוי תורת החסידות / עפ"י יבאר בדרך אפשר גדר האיסור לשיטת רבינו

**539.....זמטר לא ניתך ארצה**הת' **מנחם מענדל שי' פינסאהן**, תלמיד בישיבה

יציע פרש"י והביאור בשיחה שחולקים אם נתבטל המטר או נעצר / יקשה דזה לא מרומז בלשון רש"י / יבאר באופן אחר הפי' ברש"י דרק חדל מלהיות ניצוק אבל נותר קיים ולפי"ז יישב / ידייק כן מהלשון בשיחה / יקשה מהנפק"מ המובאת בין שני האופנים / יוסיף להקשות מביאור הצריכותא / יקשה מהמבואר ע"ד ההלכה דנחלקו בכלל ד'משקל לא שקלי' / יבאר שגדר מטר הוא ניצוק עפ"י מש"כ במ"א בגדר מטר / יישב שההכרח לצריכותא הוא דלפי' הב' אי"ז פלא / יבאר מדוע שייך כאן משקל שקלי דעכ"פ נשתנה צורתו / יבאר בדא"פ הסייעתא מת"א לפי' השני

**546.....ג' פרטים באופן הגזירה והנס דפורים**הת' **אהרן משה שי' קוביטשעק**, תלמיד בישיבה

יציע דברי המדרש, וביאור רבינו בשיחת פורים בלקו"ש חכ"א / ידייק בדברי רבינו בחלק ל"א אודות סיבת הגזירה / יביא את ביאור רבינו לתוכנם של ג' הפסוקים / יתווך דג' הפסוקים הם כנגד ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני' / ישווה עם ההוראות בשיחת פורים בלקו"ש ח"א / יבאר דנס המלוּבש בטבע גופא ישנם מעין ג' אופנים הנ"ל, ע"פ שיחת פורים בחלק ל"ו / יתאים ג' הדעות בסיבת אי-אמירת הלל עם ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני' / יביא דברי רבינו בשיחת פורים ח"ו אודות ביטוי הענין דנס המלוּבש בטבע בשם דחג הפורים ובמצות מקרא מגילה / יבאר ביטוי הענין דנס המלוּבש בטבע במצות משתה ושמחה / יבאר ביטוי הענין דג' האופנים בהנהגת הקב"ה עם בני' במצות משלוח מנות ע"פ מנהג רבינו

**557.....מדוד הערות קצרות**

בעניין איסור קריאת שם הרב ללא תואר כבוד עפ"י פשוטו של מקרא | בעניין לא יאונה לצדיק כל און | חנוק ואחר מתן מעות | (ו)מיץ אפים | ציווי יוסף על מילת המצריים | לקט שכחה ופאה | "בחצרות קדשך" – בשיטת אבודרהם | בהא דתמר לא נחשבה למופקרת

## פשוטו של מקרא

579..... זירא איש מצרי - ויפן כה זכה

הת' ישראל שי' אליטוב, תלמיד בישיבה

פרש"י על המילים 'ויפן כה זכה' והקושיות בדבריו / ה"פ ד'זירא איש מצרי' והקושיות בדברו / ד' המפרשים  
דההכרח לכך הוא מיתור לשון והדוחקים בזה / פרש"י על 'זירא כי אין איש' והקושיות בביאורי המפרשים בזה  
/ בהקדים פרש"י על המילים 'זירא בסבלותם' וההכרח לפירוש זה / יבאר מנ"ל שבעלה של שלומית בת דברי  
היה / אחר יסוד זה שהוא עניין כללי בפרשה יתרץ כל הקושיות / יבאר במה נחלקו ב' הפירושים ברש"י ויוכיח

587..... הכאת פרעה במכת בכורות

הת' יוסף חיים שי' מור יוסף, תלמיד בישיבה

פרש"י 'אף פרעה בכור היה' / מבאר שפי' שונה מהמכילתא ומצריך ביאור בדבריו/ מציע פרש"י 'כל הפחותים  
מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל' ומבאר שממעט בכור פרעה ובכור השפחה / צ"ב בהכרח לכך  
ושלא כפשוטו / מצביע על סתירה בפרש"י אם פרעה בכלל הבכורות ונשתייר או שרק הפחותים ממנו היו בכלל  
/ צ"ב המשך פי' בנוגע לבכור השפחה / מקדים ההכרח שפרעה בכור מבהילותו בחצות הלילה / מקשה דאינו  
מוכרח דלפרש"י גם גדול שבבית קרוי בכור / מקדים תמיהה על צעקת פרעה אף שנשתייר / מבאר שבפשט  
הכתובים בכורות המשפחה הוכו בחצות ומתו בבוקר ובכורות גדולי הבית מתו מיד בחצות / עפ"ז מבאר דאגת  
פרעה דלקה בחצות כאשר בכורות / ובוה מבאר גם הכרח דברי רש"י על בכורת פרעה דאל"ה יוקשה מדוע נבהל  
/ עפ"ז מיישב שאר הקושיות ודיוקי הלשונות בפי' / עפהנ"ל מבאר דשני כללות הן כלל המוכים וכלל המתים  
ולפי"ז מיישב הסתירה / מבאר דבכור השפחה לקה ולא מת דלא היו בדין הפורענות רק מסיבה צדדית / מרחיב  
לבאר דמעומק פרש"י מובן ש'ביום הכותי כל בכור' קאי גם על מיתת הבכורות גדולי הבית / מסביר שזוהי  
ההוספה בכפילות הכתוב בזה בנוגע ללוי / מציע מ'ינה של תורה' בזה אשר לא שבט לוי בלבד אלא כל איש  
אשר בהיותו הבכור גדול הבית שיבחר לו הוי' חלקו הרי נתקדש קדש קדשים

## הוספות

611..... פיענוח קונטרס אחרון סי' שמז סק"א

הרב שלמה הלוי שי' סגל, ר"מ בישיבה

630..... פענוחי אגרות קודש מב"ק אדמו"ד

הת' שלום אורי נתן נטע שי' (ברא"ז) גורליק, תלמיד בישיבה





שער ראשון  
דבר מלכות





## לקוטי שיחות חלק בו, משפטים א

א. אין סיום מס' בבא בתרא — אין דער לעצטער משנה: — שטייט: ערב הייצא לאחר חיתום שטרות גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובא לפני ר' ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין, אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר לו למה אמר לו הרי החונק את אחד בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך?] פטור, שלא על אמונתו הלווה, אלא איווה הוא ערב שהוא חייב, הלווה ואני נותן לך חייב, שכן על אמונתו הלווה.

און די משנה איז מסיים: ואמר רבי ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן והן כמעייני הנובע והרוצה שיעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס.

אויף דער מחלוקת אין דער משנה זאגט די גמרא, וז"ל: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס — הלכה כמותו (כר' ישמעאל).

דערנאך איז די גמרא ממשיך: איבעיא להו בחנוק מה לי אמר ר' ישמעאל (דלמא משום צערא דחבריי שנחנק נמי גמר ומקנה, או דילמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד

ולאו מידי חסרי' ולא הוי ערב. רשב"ם). תא שמע דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן חלוק הי' ר' ישמעאל אף בחנוק. (פרעגט די גמרא) הלכה כמותו (בחנוק) או אין הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין אמר ר' יוחנן חלוק הי' רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.

די גמרא איז אָבער מסיים: „אמר רב יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין. . . והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין“. דאָס מיינט, אַז ביי חנוק ווערט דער וואָס „אמר הנח“ משועבד דוקא מיט אַ קנין. ע"כ דברי הגמרא (אין בבלי).

ב. אין ירושלמי דאָרט זאָגט די גמרא: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס — על מדרשו קילסו. אבל אינה (הלכה) כבן ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל). אָבער אין ירושלמי ווערט ניט געבראַכט די מימרא פון שמואל אַז דוקא חנוק וקנו מידו משתעבד, און אויך ניט דער ווייטער — דיקער המשך ביז, והלכתא ערב בשעת מתן מעות כו' אחר מתן מעות בעי קנין כו" — און אַנשטאַט דעם איז דער ירושלמי מסיים: איר יוסי ואת שמע

(1) וסיום מס' בבא בתרא — בבלי וירושלמי.

(2) קעה, ב.

(3) כ"ה במשנה שבבבלי, שנתוסף בחצאי-רבוע. וליתא במשנה שבמשניות. וראה שינוי נוסחאות למשניות. ושיג.

(4) כ"ה גירסת הבית. וכ"ה במשנה שבמשניות ובירושלמי. ובמשנה שבבבלי — בתורה יותר מהו.

(5) קעו, סע"א.

(5) ומסיים. ערב דבית דין לא בעי קנין דבהיא הנאה דמהימן ל"י גמר ומשעבד ל"י. וראה רשב"ם, תורה והלכתא (בסוף המס') ופיהמ"ש להרמב"ם (ובהוצאת קאפח — בהערה) — בשתי הגירסאות בסיום המסכת. וראה ח"י הצי"ע על השי"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.

(6) כצ"ל, כדפוס קושטנדינא. וכ"ה בפני משה שם.

„בעל חוב“ (אז מ'איז גובה פון אים און ניט פון לוה, ווי דער פני משה איז מפרש תמיהת ר' יוסי) און ניט ווי ס'איז משמע פון דער סוגיא, אז זיין שיעבוד איז בתור ערב, והיינו אז דער חוב ליגט אויך ווייטער אויפן לוה [און צום-ערשטן דארף דער מלוה תובע זיין דעם חוב ביים לוה (ווי מפורש במשנה<sup>10</sup> די פרטי דינים בזה)].

זאת ועוד: לפי פ' הפני משה איז תמיהת ר"י מיוסדת אויף דעם טעם וואס „לא ה' מתכוין אלא להציל את זה“ — איז עס דאך הוא הוא הטעם פון בן ננס אין דער משנה: „הרי החונק את אחד בשוק כו“ — ובמה חידושו?

ולכן מסתבר יותר לומר, אז דברי ר' יוסי בירושלמי איז א המשך צו פריער, „אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל“<sup>11</sup>,

ר' יוסי קומט מסביר זיין פארוואס אויך ביי חנוק איז משתעבד בלי קנין (כדלקמן). והיינו, אז אין ירושלמי איז די מסקנא (ניט ווי אין בבלי) — אז ביי חנוק איז דער „אמר שבקי“ משעבד נפשי אויך אז א קנין.

ויש לומר, אז די פלוגתא צווישן בבלי און ירושלמי — צי ערב לאחרי מתן מעות בעי קנין — איז א פלוגתא כללית אין דעם גדר וסיבת השעבוד פון ערב.

ג. בנוגע אן ערב בשעת מתן מעות זאגט רב אשי<sup>12</sup>, „בהוא הנאה דקא מהימן לי גמר ומשתעבד נפשי“ — וב' פשטות מיינט עס (וכמשמע פון כמה פוסקים<sup>13</sup>), אז די הנאה וועלכע ער איז

מיני בר נש דהוה צייד לחברי בשוקא אתא חד ומר שבקי ונא יהב, מן אהו גבי ומן אהו לא גבי.

לערנט דער פני משה אז דברי ר' יוסי איז „כמתמי“: אויב מ'וועט אָננעמען „אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל“ דארף אויס-קומען, אז ווען איינער איז „צייד לחברי“ בשוק (מלשוני צודה לקחת נפשו) און א צווייטער קומט און זאגט „שבקי ואנא יהב לך“ — דארף דער מלוה גובה זיין ניט פון דעם לוה, נאר פון דעם וואס „אמר שבקי“ — ווי קען מען אזוי זאגן?! ווארום — „במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא ה' מתכוין אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעביד“<sup>14</sup>.

לויט זיין פירוש קומט אויס, אז די מסקנא אין ירושלמי בנדון זה איז אזוי ווי די מסקנא אין בבלי (ווי ער זאגט אין מראה הפנים דארט) אז בא חנוק איז די הלכה ניט ווי ר' ישמעאל וועלכער זאגט אז משעבד נפשי אן א קנין<sup>15</sup>.

ס'איז אבער א דוחק גדול צו מפרש זיין באופן זה דברי ר' יוסי בירושלמי: נניח אז „אף בחנוק הלכה כמותו“ און דער וואס זאגט „שבקי“ איז משעבד נפשי, איז אבער מנ"ל אז דאס מיינט אז ער איז זיך משעבד ביז צו ווערן דער

(7) ע"פ לי הכתוב — שיא כד, יב.

(8) לשון הפני משה שם.

(9) כ"ה כמראה הפנים שם בירושלמי. ובהכי אולא המסקנא דהכא כדהתם דאין הלכה בחנוק כמותו. וכנראה מפרש דלר' ישמעאל בחנוק אין צירי קנין. והוא כבשטמ"ק כ"ב בסופו. אבל מפיחמ"ש להרמב"ם כאן, נמוקי יוסף, מאירי (במשנה) ועוד. משמע, דלר"י דמתני' בחנוק בעי קנין דליגבי מבני חורין, ולבן ננס לא מהני אפילו בקנין. וראה גם ריטב"א (בלוי, תשי"ד. ירושלים, תשל"ז) בסיום כ"ב. ח"י הציץ כאן במשנה. ועוד.

(\*) וכן משמע ברע"ב במשנה. וראה תו"ט שם

(10) בבבלי קעג, סע"א ואילך ובירושלמי ה"ח.

(11) ראה גם מהר"א פולדא ושדה יהושע לירושלמי כאן.

(12) קעג, ב.

(13) ראה ריטב"א קדושין ז, רע"א. וראה גם

ריטב"א כ"ב שם.



א) שעבוד הערב איז בעיקר (ניט דער-פאר וואָס ער איז מקבל אַ הנאה וכיו"ב, נאָר) צוליב דעם וואָס „על פיו הוציא מעותיו“, וואָס דער ערב האָט גורם גע-ווען אַ חסרון ממון ביים מלוה — וכמובן פון פשטות הגמרא, אַז דאָס מיינט ניט אַז דער חיוב הערב איז מצד דיני דגרמי וכיו"ב (וכאילו נאמר אַז דער עצם גרם חיסור ממון שאַפט אויף אים אַ חיוב<sup>19</sup>), נאָר דאָס איז אַ סיבה צו פועל זיין דעם שעבוד נפשי פון דעם ערב: דאָס וואָס דער מלוה האָט מוציא ממון געווען אויפן סמך פון דעם ערב'ס רייד — וואָס באַווייזט אַז דער מלוה איז סומך דעתו אויף דעם מענטשן — דאָס גופא ווירקט אויפן ערב ער זאָל זיך משעבד זיין.

ב) דער שעבוד הערב טוט זיך אויף „בההיא הנאה דקא מהימן לי“, מצד דעם וואָס דער ערב איז מקבל אַ הנאה, ובמילא איז דאָס גופא ע"ד ווי אַ קניין<sup>20</sup>, וואָס צוליב דעם איז „גמר ומשעבד נפשי“.

פון די נפק"מ ביניהם איז לגבי חנוק: אויב מחסרי ממון איז סיבת השעבוד, דאָרף אויסקומען אַז מיט „אמר שבקי“ ביי חנוק, וואָס „לאו מידי חסרי“ (וואָרום דער מלוה האָט ניט געגעבן ממון על פיו), איז ניטאָ (אויף אַזויפיל) די נאמנות וסמיכות דעת פון מלוה אויף אים, ובמילא איז ער ניט „גמר ומשעבד נפשי“ [און אין דעם פאָל ווערט ער משעבד נאָר דורך אַ קניין]:

19) כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. וע"ד מראה דינר לשולחני דחייב (ש"ע ח"מ ס"ו שו"ס) (וראה ש"ך שם סק"ב). וראה שם ס"י קכ"ט בש"ך סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ז. נתיימ'ם שם סק"ב. ביאור הגרי"א שם סק"א ס"ו. ועוד.

20) ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מחנה אפרים שם ד"ה אבל ובה"ל ריבית ס"א.

מקבל פון זיין מהימן — איז גענוג צו אויפטאן דעם „משעבד נפשי“.

אַבער דער נמוקי יוסף אין סיום המסכת (בנוגע ערב בשעת מתן מעות) זאָגט, אַז דאָס וואָס „משעבד בלא קניין“ איז „כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו“. און מיט מער הסברה זאָגט ער דאָס אין אַ פריערדיקער סוגיא<sup>14</sup>: „ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משעבד לי, דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו כלל“ (ועד"ז שטייט אין רבינו גרשום בסוף המס': „דמצי אמר לי' אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי“). און דאָס וואָס רב אשי זאָגט „בהאי הנאה דקא מהימן לי גמר ומשעבד נפשי“ זאָגט דער נמוקי<sup>16</sup> אַז דאָס איז אַ טעם אויף דעם וואָס „לא הוי אסמכתא“.

ולפי' קומט אויס, אַז דער טעם וואָס דער ערב איז משעבד נפשי בלי קניין, קען מען טייטשן אויף צוויי אופנים<sup>15</sup>:

14) וכמו במתנה שומר שכר להיות כשואל, דאין צריך קנין ד. בההיא הנאה דקא נפיק לי' קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשי" (ב"מ צד, א).

15) לדף קע"ד, א ד"ה אמר רב הונא. שם.

17) וכפשטות המשך הגמ' (שם קע"ג, ב) דדברי רב אשי באו לתרץ. הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא" (ועד"ז הוא בטור ח"מ ר"ס קכ"ט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר. בלב שלם" (ומש"ד: ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה). וראה מחנה אפרים ה"ל ערב ס"א. 18) וראה עוד הסברות בנדר ערב — בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ה, ב. וראה ר"ן (קידושין שם ה, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין מדין ערב וכיו"ב — אם הוא דוקא. בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב"י או שמטפיק גם ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו — גם כשורקו לים.

הערב, דקא מהימן לי, און דעריבער איז (מעין זה) אויך בא אן ערב אין פאל פון חנוק לאחרית מתן מעות.

ויש לומר, אז דאס קומט ר"י בירו-שלמי מסביר זיין: ואת שמע מיני בר נש דהוה צייד לחברי בשוקא אתא חד ומר שבקי ונא יהב, מן אהו גביי ומן אהו לא גביי:

דאס וואס ר' יוסי זאגט, מן אהו גביי ומן אהו לא גביי, איז ניט א מסקנה — אז ער מאנט אויף פון דעם וואס, אמר שבקי און פון דעם לווה איז ער כלל ניט גובה<sup>24</sup> — נאר<sup>25</sup> דאס איז א טעם וסיבה אויף דעם שעבוד הערב: וויבאלד אז מיט זיין אמירה „שבקי ונא יהב“, פועל'ט ער אז דער מלוה זאל מער ניט מאנען (און מיצר זיין) דעם לווה, און אנטשטאט דעם מאנט ער ביים ערב (עכ"פ בשעה זו), איז ער דערמיט גופא מקבל א הנאה און בההיא הנאה איז ער גמר ומשתעבד נפשי.

24) דלפ"ז אי"ז בגדר ערב — ראה מאירי בי"ב כאו ד"ה חכמי נרבונה שאם. אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלוה. . . שאינו צריך קנין, ואין זה צריך לפניו שהרי זה אינו נכנס בכלל תורת ערבות אלא חוב הגמור. אבל ראה חידושי תלמיד הרשב"א 'קידושין שם (דכיון דהשתא הוא דחסר שמעון ממונא ע"פ ראוכו בשעת מתן מעות מיכ"ר. . . וכן דנו דין חכמי נרבונה). ריטב"א במשנה ד"ה ואמר לו ובסוף המסכת. רמ"א חו"מ סק"ט ס"ג (ממרכי פרק איהו נשך- ותוספתא). וראה שו"ת הצ"ח חו"מ ס"כ. ובהערה הבאה.

25) וראה נועם ירושלמי לירושלמי כאו ובס"פ איהו נשך.

ולהעיר מרא"ש בי"ב פ"ט סמ"ג כפי ירושלמי (גבי חנוני על פנקסו) ובפלוולא חריפתא שם. תומים ס"י קכו סק"ה. ועוד. ואכ"מ.

י) ובמרכי שם (ס"י שלד) ממש"ד: ועוד לאו מטעם ערבות הוא ולא שייך אלא במקום שאין הלוה נפטר לגמרי אבל הכא שמתחלק כו' הרי הו' חייבין גמורין ולא מטעם ערבות.

אויב אבער דער שעבוד איז פאר-בונדן מיט זיין קבלת הנאה — יש לומר אז אויך ביי חנוק איז דער „אמר שבקי“ גמר ומשתעבד נפשי, ווי געזאגט פריער, ווארום אויך דאס וואס ער נעמט אראפ צערי' דחברי' שנחנקי' איז א הנאה וואס ער איז מקבל, וגמר ומש-תעבד נפשי<sup>22</sup>.

ד. עפ"ז יש לומר אז אין דעם בא-שטייט דער חילוק צווישן מסקנת הבבלי אז חנוק בעי קנין און מסקנת הירושלמי אז ער דארף ניט קיין קנין:

שיטת הבבלי איז — כפירוש רבינו גרשום והנמוקי יוסף — אז „בההיא הנאה דקא מהימן ליי“ איז ניט קיין טעם מספיק אז דער ערב זאל זיין „גמר ומש-תעבד נפשי“ (עס איז נאר גענוג אויפצוטאן אז עס זאל ניט הייסן קיין אסמכתא), ווייל אזא הנאה (וואס מהימן לי) איז ניט כחה יפה צו שאפן דעם שעבוד בא דעם ערב<sup>23</sup>; און די סיבת השעבוד איז דאס וואס הוציא ממון על פיו ומחסיר ממון בפועל. און דעריבער בא חנוק, וויבאלד אז „לאו מידי חסרי“, איז ניטא די סיבה וואס זאל שאפן דעם שעבוד, ובמילא — דארף מען האבן אן קנין.

אבער שיטת הירושלמי איז, אז די סיבה אויף דעם שעבוד הערב (בשעת מתן מעות) איז ניט דער חסרי' ממון פון דעם מלוה, נאר די קבלת הנאה של

21) או בההיא הנאה דקא מהימן ליי ושבקי' מלחנק.

22) ראה רשב"ם (קעו סע"א — הובא לעיל ס"א) ונמוקי סוף ב"ב.

23) משא"כ ב.ערב דבית דין' דבההיא הנאה דהביד מהימן לי, הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן לי המלוה. ולהעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב דביד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות.

מציאות פון איין ציבור, „ולכן<sup>33</sup> רק כש־  
עברו הירדן, אז הוה כמו מציאות אחת,  
וחל עליהם ערבות“<sup>34</sup>.

און אעפֿ אַז לאַחרי שעברו את הירדן  
און קבלו עליהם ערבות, איז די ערבות  
זינט דאָן געוואָרן באַ אידן אויף שטענ־  
דיק<sup>35</sup> און אומעטום, וואו זיי זאָלן זיך  
נאָר געפינען (וואָס דערפאַר קען אַ איד  
מוציא זיין אַ צווייטן בכל זמן ובכל מקום  
מיט ברכת המצות<sup>36</sup>) — פונדעסטוועגן,  
פון דעם וואָס „אין ת־צ בבבל“, היות  
ס'איז דאָרטן ניטאָ קיין (שלימות פון)  
גדר ציבור, איז מובן, אַז דער עיקר  
(שלימות) הערבות איז דוקא ביי אידן  
וועלכע זיינען אין א״י<sup>37</sup>.

און דעריבער: אין תלמודה של בכל  
(וואו די ערבות ואחדות פון אידן איז ניט  
אויף אַזויפיל בתוקף<sup>38</sup>), איז מען מער  
נוטה צו זאָגן אַז בכדי צו אויפטאָן די  
ערבות פון איין איד פאַרן צווייטן פאַ־  
דערט זיך אַ מעשה בפועל<sup>39</sup> — צי

ה. ויש להמתיק ולהסביר הנ״ל — אַז  
דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם חילוק כללי  
צווישן בני בכל און בני א״י:

דער גמר ומשעבד נפשי ביי אַן ערב  
איז כּמוכּן פאַרבונדן מיט דעת והנהגות  
בני אדם (און ווי מען געפינט בהלכה אַז  
„אם נהגו הסוחרים להתחייב בלא קנין  
אפילו שלא בשעת מתן מעות מנהגם  
מנהג“<sup>26</sup>) — ועפ״ז יש לומר, אַז דער  
חילוק הנ״ל צווישן בכלי און ירושלמי  
איז תלוי אין „דעת בני אדם“ ובהתאם  
מיט די חילוקים אין די מקומות — בכל  
און א״י:

די גמרא<sup>27</sup> זאָגט אַז עיקר ענין  
הערבות פון אידן (דאָס וואָס אידן זיינען  
ערב איינער פאַר די אַנדערע) האָט זיך  
אויפגעטאָן בשעה שעברו בני״א את  
הירדן, און זיינען אין א״י געוואָרן מען־  
רבים ומאוחדים. וואָס דערפאַר „לא<sup>28</sup>  
ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את  
הירדן“<sup>29</sup>. און ווי דער ראַגאַטשאַווער<sup>30</sup>  
איז מבאר אַז וויבאַלד „כל ישראל הוה  
כּמו מין יחיד . . . לא בגדר נפרד . . . לכך  
מהני ערבות“, משא״כ ווען זיי זיינען ניט  
קיין מציאות אחת איז ניטאָ קיין ערבות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן א״י  
און בכל: די גמרא<sup>31</sup> זאָגט „אין אוכלוסא  
בבבל“, „ור״ל דליכא צירוף“<sup>30</sup> און „אין  
תענית ציבור בבבל“<sup>32</sup>; משא״כ אין ארץ  
ישראל דאָרטן זיינען אידן געוואָרן אַ

33 צפע״נ שם. וראה צפע״נ למכות כד, א  
ובהמוכא שם.

34 להעיר מחדא״ג (כ״ב פח, ב ד״ה ואריל בא)  
דלכו לא נתחייבו בערבות עד ערבות מואב בשנת  
המ׳. מטעם שאו הוי כערב בשעת מתן מעות שכבר  
התחילו בכיבוש א״י קצת ארץ סיחון ועוג׳.

35 אף שכנוגע לנסתרות איתא בירושלמי סוטה  
שם. ביבנה הותרה הרצועה יצתה בת קול ואמרה  
אין לכם עסק בנסתרות. וראה דעת ר״נ סנהדרין  
שם (הובא בפרש״י נצבים שם).

36 פרש״י ר״ה כט, סע״א. שו״ע אדה״ו או״ח  
סו״ס קסז.

37 ראה צפע״נ מהד׳ת צ, ב: גדר צבור מציאות  
תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מ׳ת ורק כשהו  
בא״י.

38 להעיר גם מהחילוק דתיח שבא״י מנעמיין  
זה לזה בהלכה ותח׳ שבבבל מחבלים זה לזה בהלכה  
(סנהדרין כד, א).

39 ראה מרדכי כ״מ שם: שעת מתן מעות טעמא  
מאי דכיון דאדיבור׳ דיד׳ קא סמיד ועשה מעשה  
שהלוה המעות משתעבד כו׳.

26 כנסת הגדולה חר״מ סקכ״ט (הגהות לטור  
אות ל) — הובא בבאר היטב שם סק״ב.

27 סנהדרין מג, סע״ב (ובפרש״י שם ד״ה עד  
שעברו). פרש״י נצבים כט, כח.

28 סנהדרין שם.

29 וראה ירושלמי סוטה פ״ז סוף ה׳ה — הובא  
בתודיה עודם (סוטה לד, א).

30 צפע״נ לסנהדרין שם.

31 ברכות נח, א.

32 פסחים נד, ב.

הנאה — ער איז מקבל הנאה פון דעם וואָס ער נעמט אַראָפּ אַ צער פון אַ צווייטן אידן, ווייל ער מיטן צווייטן אידן זיינען (ניט קיין צוויי באַזונדערע, נאָר) איין זאך. און ווי עס שטייט אין ירוֹ-שלמי (במ"א)<sup>43</sup>, אַז דאָס איז ווי צוויי הענט פון איין גוף.

אין בבל אָבער, וואו די אחדות פון אידן אַלס איין ציבור, איז ניט אויף אַזוי-פיל בגלוי — כדי אַז דאָרט זאָל איין איד זיך משעבד זיין און זיך איבערגעבן צו אַ צווייטן אידן, איז דאָס דוקא ווען ביי דעם צווייטן אידן ווערט אַ חסרון, עס פעלט ביי אים עפעס. אין פאַל אָבער ווען „לאו מידי חסרי“, דאָרף דעמאָלט זיין ביים אידן אַ מעשה בפועל בגילוי (מעשה הקנין), וואָס זאָל ווייזן אַז ער מיינט זיך משעבד זיין פאַר אַ צווייטן אידן. און דוקא דעמאָלט איז דאָ די גמירת דעת פון דעם מלוה אויף צו אַנ-נעמען דעם שעבוד הערב פאַר דעם לווה.

ז. דער ענין בעבודה רוחנית:

ס'איז יודע דער כלל בנוגע די דריי בבות — ב"ק, ב"מ ובי"ב — אַז כולה נזיקין חדא מסכתא היא<sup>44</sup>, זיי זיינען אַלע — דריי בבות פון איין מסכתא.

דער ענין פון „נזיקין“ ברוחניות (בכלל) ווייזט אויף גלות; דעמאָלט הערשן די „נזיקין“ (פון לעו"ז) וועלכע שטערן אַ אידן און פון עבודת ה' <sup>45</sup>. און מסכת „נזיקין“ — די הלכות נזיקין אין תורה — איז דער לימוד וועלכער

בשעת מתן מעות וואָס דער ערב טוט אויף באמירתו אַז דער מלוה זאָל בפועל זיין חסר, אַדער לאַחר מתן מעות, ווען לאו מידי חסרי, ווען דער ערב קען זיך משעבד זיין נאָר דורך אַ קנין בפועל ממש.

משא"כ ביי אמוראים פון תלמוד ירוֹ-שלמי, תלמודה של א"י (וואָס דאָרטן זיינען אידן אַ (גדר) ציבור, ובמילא בער-בות ובהתאחדות<sup>46</sup>) לייגט זיך אַז שעבוד הערב מוז ניט זיין דוקא דורך אַ פעולה וואָס האָט דעם תוקף פון אַ מעשה בפועל, ס'איז גענוג אויף דעם די הנאה וואָס ער איז מקבל.

ו. וע"ד המוסר (ובהמשך להנ"ל סעיף ד):

בשעת אידן זיינען במקומם ובדירתם, אין א"י — אינעם אַרט וואו זייער ציור אַלס קומה אחת שלימה<sup>47</sup>, איין (גאַנ-צער) ציבור, איז ביי זיי אַנטפלעקט — דעמאָלט<sup>48</sup> איז עס אין אַן אופן אַז יעדע זאך וואָס רירט אַן איין אידן, אַפילו נאָר אַ צער וכיו"ב<sup>49</sup>, איז גענוג צו פועל זיין אַז אַ צווייטער איד זאָל זיך איבערגעבן און זיך משעבד זיין בכדי צו אַראָפּ-נעמען דעם צער, ביז אַז דאָס ווערט זיין

40) ראה תניא פליב. לקו"ת נצבים בתחלתו. וראה לקו"ת (בהעלותך לג, ג. אוה"ת בראשית (כרך ה) תתקפ"א, א ואילך) שזוה"ע מה שכל ישראל ערבים — מעירבים — זב"ז.

41) להעיר דאבא לגבי ברי' משתעבד גם בלא קנין (ביב קעד, ב). אבל לדעת הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ז) הוא דוקא בקנין.

וראה לקו"ת שה"ש (לה, ד. אוה"ת בראשית שם) דמי שהוא משרש אחד או מענה אחד הוא ערב בעד חבירו יותר מכל ישראל שכולם ערבים זה בזה.

42) ראה נמוקי יוסף סוף מס' ביב במשנה (בשם הגאון בשעריו) „פי' ה' חונק הוא שמחזיק בבעל חובו שיפרעו. והיינו רק שמצערנו ולא ענין של חונק.

43) גדרים פ"ט ה"ד.

44) ב"ק קב, סע"א. ע"ז ו, א. ולהעיר מוח"ג (קצח, א) שכולם מרומזים בפסוק „על כל דבר פשע גוי“ (פרשתנו כב, ח). וראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 370 ואילך ובהערות שם.

45) להעיר מוח"ג שם.

גלות איז, וואס מ'שטעלט אויף א מחיצה צווישן די שותפין<sup>33</sup>, ס'איז דא א דבר המפסיק „ביניכם לבין אלקיכם“:

משא"כ סיום המס' — דער סיום פון גלות — איז בדיני ערב, וואס דאס איז מרמו אויף דער אחדות וואס ווערט דעמאלט (אויך) נתגלה צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: דורך דער הנהגה בלתי רצוי במשך זמן הגלות ווערן אידן משועבד ר"ל צום צד שכנגד, אבער מצד דעם וואס אידן זיינען עם קרובו, ווערט דער אויבערשטער אן „ערב“ פאר אידן, און נעמט אויף זיך דעם שעבוד כביכול, צו געבן אידן די כחות הדרושים אויף פטור ווערן פון דעם שעבוד הלעו"ו.

ה. און דאס איז דער ביאור (פנימי) אין דער פלוגתא הנ"ל צווישן בבלי און ירושלמי:

ווי ידוע, איז דוקא בסוף זמן הגלות, בעקבתא דמשיחא, איז דער חושך הגלות איז אן אופן פון חושך כפול ומכופל, ווי די גמרא איז מתאר בארוכה (בסיום מס' סוטה) דעם חושך רוחני וחושך גשמי באם סוף זמן הגלות.

און דאס איז דער רמז, וואס דער סיום פון מס' בבא בתרא איז וועגן דעם דין פון „חנוק" — וואס דאס איז דער מצב ר"ל פון אידן בסוף זמן הגלות, אז דער חושך הגלות איז אזוי שטארק אז מ'פילט זיך אינגאנצן דערשטיקט ר"ל דורך דעם חושך הגלות.

אויף דעם זאגט די גמרא, אז דאס איז ברור — הן לויטן בבלי און הן לויט דעם ירושלמי — אז „אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל“, אז דער ערב ווערט משועבד

איז מבטל די מזיקין<sup>46</sup>, ובמילא ווערט דורכדעם אויס גלות און עס קומט די גאולה.

ו"ל אז דאס איז דער טעם פנימי וואס נזיקין איז אויסגעשטעלט אין דריי כבות — ווייל זיי זיינען (כמובן מזוהר<sup>47</sup>) כנגד די „ג' גאולות“<sup>48</sup>, פארבונדן מיט די ג' בתי מקדש<sup>49</sup>. און דערפאר איז כולה נזי- קין חדא מסכת היא — ווייל, ווי גע- רעדט כמה פעמים<sup>50</sup>, זיינען די דריי בתי מקדש ניט קיין באזונדערע בתים, נאר ס'איז דער זעלבער בית וואס איז „נאבד“ געווארן און דער אויבערשטער קערט אים אום

[ווי רש"י זאגט אויפן פסוק: „אלה פקודי המשכן משכן העדות“ — „רמז למקדש שנחמשכן בשני חורבניו“: דער ענין פון די „חורבניו“ איז ניט אז דער מקדש ווערט ח"ו בטל, נאר עס איז בלויז אין אן אופן פון „משכון“, וואס בלייבט גאנץ, נאר עס געפינט זיך לפי שעה ברשות המלוכה<sup>52</sup>].

— קומט לפ"ז אויס, אז מס' בבא בתרא איז כנגד גלות זה האחרון.

און דאס איז דער חילוק פון תחילת המסכת און סיום המסכת:

תחילת המס' איז „השותפין שרצו לעשות מחיצה כחצר“: ברוחניות זיינען זיי „שותפין“ — כביכול, דער אויבער- שטער מיט אידן — און דער ענין פון

46) להעיר ממרוץ משכהו לביהמ"ד (קידושין ל, ב. סוכה נב, ריש ע"ב).

47) זח"ג שם.

48) ראה לקיטא מסות פג, ג (מזח"א קסט, סע"א): שלשה גאולות הן.

49) ראה לקיטא ח"ט ע' 26 הערה 13. ושי"ג.

50) ראה לקיטא ח"א ע' 161. ושי"ג.

51) ר"פ פקודי.

52) וראה לקיטא שם ע' 262. ושי"ג.

53) ע"ד הקבלה ראה — לקוטי לוי"ז לזח"ג שם (ע' תא).

54) ישע"י נט, ב. אנה"ת פ"ה.

„צערא דחבריי“<sup>57</sup>, דער צער וואָס אידן גיין דורך במיצר ושבי' פון גלות [וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין זייער תפילה ותביעה „עד מתי?!" און ווי מ'זאָגט אין סליחות<sup>58</sup> „אל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ" — און דאָס איז שוין די והותר אַז דער אויבער-שטער איז זיך משעבד צו עם קרובו<sup>59</sup>, און ברענגט גלייך די גאולה דורך משיח צדקנו,

וואָס יבנה מקדש (השלישי וה„בתרא") במקומו<sup>60</sup> — „גדולי" יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון<sup>61</sup> — ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ט"ו בשבט תשמ"ה)

און מ'איז גובה פון דעם ערב. וואָס ברוחניות מיינט דאָס: ניט קוקנדיק וואָס מצד מדת. הדין איז דאָ אַן אַרט צו זאָגן אַז אידן דאַרפן אליין באַצאָלן דעם „חוב", איז די הלכה ווי ר' ישמעאל — כהן (גדול)<sup>62</sup>, איש החסד<sup>63</sup> — אַז דער אויבערשטער איז זיך משעבד צו אידן און „צאָלט" כביכול אונזערע חובות.

דער חילוק איז נאָר אין וואָס פאַר אַן אופן ווערט דער „שעבוד":

מצד בבלי, וואו דער חושך הגלות הערשט מיט אַ תוקף, ובמילא איז אויך די אחדות וערבות צווישן דעם אוי-בערשטן מיט אידן ניט אַזויפיל בגלוי, פאָדערט זיך אַ „קניין": אידן דאַרפן כביכול מאַנען ביים אויבערשטן אַז ער זאָל זיך „אַריינלייגן" במצבם של ישראל און זיך כביכול „משעבד" זיין:

משא"כ מצד (למוד) ירושלמי, אַ מצב פון אור — איז די „שותפות" פון אויבערשטן מיט אידן אויף אַ מער ליכ-טיקערן אופן, במילא דאַרף מען נאָר „דערמאָנען" דעם אויבערשטן אויף

57) ל' הרשכים (ונמוקי') ב"ב שם — הובא לעיל סעיף א.

58) דשבעה עשר בתמוז (מישע"י סב, ז).

59) ראה לעיל הערה 41.

60) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

61) חגי ב, ט.

62) בב"ב בתחלתה (ג, סע"א ואילך) — דהאחרון קאי אביהמ"ק השני. אבל בוח"א (כה, א) דקאי אביהמ"ק השלישי. וראה לקו"ש ח"ט ע' 28 הערה 29 התיווך בין שני הפירושים.

55) חולין מט, סע"א. וראה לקו"ש ח"א ע' 107 (ועוד). ושי"ג.

56) חז"א בהשמטות רנו, סע"ב. ובכ"מ. תניא רפ"ז.

## רשימות חוברת מה

א. איתא בגמרא (ב"ב עג, ב ושם (ובפרש"י)) "אמר רבה בר בר חנה .. אמר לי ("ההוא טייעא" (סוחר)) תא ואחוי לך מתי מדבר וכו'".

ושם: "אזלי חזיתניהו ודמו כמאן דמבסמי (בפנים צהובות כשתויי יין) וגנו אפרקיד (פניו למעלה), והוה זקיפא ברכי' חד מינייהו, ועייל טייעא תותי ברכי' כי רכיב גמלא וזקיפא רומחי' ולא נגע בי' (שהי' מהלך תחת ברכי המת רוכב על הגמל ורומחו בידו ולא הי' נוגע בו בברכי'). פסקי חדא קרנא (כנף הטלית) דתכלתא דחד מינייהו, ולא הוי מסתגי לן (בהמות שהיינו רוכבין לא היו יכולין לילך). אמר לי דלמא שקלת מידי מינייהו, אהדרי', דגמירי דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי לי'. אזלי אהדרתי' והדר מסתגי לן".

ומסיים שם, שנטל כנף הטלית "למידע אי כבית שמאי אי כבית הלל" (למחזי אי הלכה כב"ש דפליגי במסכת מנחות (דף מא:)) דת"ר כמה חושין הוא נותן וכו').  
ויש לבאר כל זה בפנימיות הענינים<sup>2</sup>, כדלקמן.

ב. "מתי מדבר" — הם דור המדבר שהיו במדרגה גבוה מאד ולא רצו להשפיל עצמם במצות מעשיות (לקו"ת ר"פ שלח<sup>3</sup>),  
— וזהו מתי (לא (רק) מלשון מיתה, אלא (גם) מלשון "מתיו מספר"<sup>4</sup>, "מתי מספר"<sup>5</sup>, שפירושו אנשים<sup>6</sup>) מדבר, היינו, אנשי מדבר, ולא אנשי ישוב —

(1) כ"ה ("ואחוי") בעין יעקב.

(2) בהבא לקמן ראה גם לקוטי לוי"צ אג"ק ע' שנח ואילך (באגרת מ"ג שמות, הרצו"ת): "ואעירך בראשי פרקים, בדבר המאמר דרבב"ח בהטייעא עם המתי מדבר שדברת אודותיו .. והדברים ארוכים .. ובאתי עתה רק לאעירך בעניניך". — וכנראה הכוונה לרשימה שלפנינו, מסוכות תרצ"ו, שאמר רבינו "מקצת בביהכנ"ס" (כבפתח דבר).

(3) ושם: "המרגלים היו במדרגה גבוה מאד ולא רצו להשפיל א"ע למצות מעשיות" (לו, סע"ד ואילך). "שרש המרגלים הוא מבחי' עולם המחשבה .. כי הם היו מדור המדבר שנקראו דור דעה, ועל כן לא רצו להשפיל א"ע ליכנס לארץ ישראל .. לקיים שם .. מצות מעשיות כו" (לו, ב).

(4) ברכה לג, ו.

(5) וישלח לד, לו. ועוד (ויש לעיין למה מקדים רבינו לשון הכתוב בפ' ברכה).

(6) ראה פרש"י וישלח שם: "מתי מספר, אנשים מועטים".

כי, גם הגשמיות שלהם היתה באופן נעלה ביותר — שהרי ניזונו מה"מזן" שלא הי' בו פסולת (יומא עה, ב<sup>7</sup>), ובלבושיהם נאמר "שמלתך לא בלתה" (עקב ח, ד<sup>8</sup>). וטעם הדבר, כי ברוחניות היו בדרגא נעלית ביותר — שהיו דור דעה<sup>9</sup>, ועליהם נאמר<sup>10</sup> "אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח"<sup>11</sup> (סנהדרין קח, א. קי, ב).

[ואף דיש פלוגתא בזה (סנהדרין שם<sup>12</sup>) — הא קאמר פה בתוס'<sup>13</sup> דמ"ש כאן ש"דמו כמאן דמיבסמי" אתיא כמ"ד יש להם חלק לעוה"ב. וגם לאידך מ"ד, אולי אפשר לפרש "אין להם חלק לעוה"ב" שהם למעלה מחלק לעוה"ב (14)].

"ודמו כמאן דאיבסמו" (כשתויי יין) — ע"ד שמצינו במיתת שני בני אהרן בגלל גודל הרצוא והתשוקה להתקרב להקב"ה ("בקרבכם לפני ה'")<sup>15</sup> ששתויי יין נכנסו (פרש"י שמיני יו"ד, ב), ש"שתויי יין" מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה (יינה של תורה) עד למצב של כלות הנפש<sup>16</sup>, כבן עזאי (מהארבעה שנכנסו לפרדס) שהציץ ומת (חגיגה יד, ב<sup>17</sup>), ודוגמתו גם ב"מתי מדבר" ש"דמו כמאן דמיבסמי"<sup>18</sup>.

7) ושם: "דק מחספס .. דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים" (מחספס בגימטריא רמ"ח, הרי מיכן שהי' המן נבלע באברים — פי' הר"ח). "לחם אברים .. אל תקרי אברים אלא איברים, דבר שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים" (אינו יוצא מן המעיים — פרש"י).

8) ובפרש"י: "ענני הכבוד היו שפים בכסותם ומגהצים אותם כו".

9) ראה ויק"ר רפ"ט. במדב"ר פי"ט, ג. וש"נ.

10) תהלים נ, ה.

11) "והיינו דור המדבר שכרתו ברית של מקום עלי זבחים ושלמים, דכתיב ויזבחו זבחים שלמים, וכתיב ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם" (פרש"י שם קי, ב).

12) ושם: "דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא .. דברי רבי עקיבא. ר' אליעזר אומר עליהם הוא אומר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח".

13) ד"ה ודמו: "ודמו כמאן דמיבסמי, משמע מכאן כמ"ד בחלק מתי מדבר יש להם חלק לעולם הבא".

14) ראה עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פ"ח. מגלה עמוקות עה"ת שלח יד, לה. וראה אוה"ת במדבר ע' טו ואילך. נ"ך ע' שכ ואילך. לקו"ש ח"ח ע' 248.

15) ראה אוה"ח ר"פ אחרי.

16) ראה לקו"ש חל"א ע' 179, ובהנסמן שם.

17) ובחזא"ג מהרש"א שם: "נכנסו לפרדס החכמה והיא חכמת אלקות. בן עזאי הציץ

ומת, מתוך שדבקה נפשו באהבה רבה כו".

18) ראה ענף יוסף לע"י כאן: "וזהו חטא נדב ואביהוא שהרסו לעלות אל ה' יותר מהראוי ובקרבתם לפני ה' וימותו, וזהו שארז"ל שתויי יין היו, שהכוונה שהרבו להשיג ולהביין ולהסתכל כפי חלקם המגיע, והרי זה כמו ששותה יין יותר מכפי המדה .. ומזה תבין חטא דור המדבר .. שהרבו להשיג יותר מכפי הראוי להם .. הרבו לשותת יין קודם זמנו, לכך אמר



**"וגנו אפרקיד" (פניו למעלה) — היינו שכל פנימיותם למעלה<sup>19</sup>.**

והנה, בכרכות (יג, ב) ונדה (יד, א) מגני (מלשון גנות) מאן דשכיב אפרקיד<sup>20</sup>. ואין לתרץ שלאחר מיתה שאני, שהרי הם היו שוכבים כך מחיים, וכמובא פה בתוד"ה פסקי<sup>21</sup> ממדרש רבה<sup>22</sup> "שהיו נכנסין מחיים בקבר". אלא, שטעם הגנאי מפני תאוה וכו', וזה לא שייך כאן, כיון שהיו מובדלים מהישוב, כנ"ל שלא היו אנשי ישוב אלא אנשי מדבר, שגם הגשמיות שלהם היתה באופן נעלה כו'.

ג. ומפרש גובה בחינתם של "מתי מדבר":

"הוה זקיפא ברכי" — שגם בירכי, רגל, בחי' התחתונה שבהם, "הוה זקיפא".

ועד כמה — ש"ע"ל טייעא תותי ברכי' כי רכיב גמלא וזקיפא רומחי' ולא נגע בי"':

טייעא — סוחר — אינו משנה דבר בגוף החפץ אלא רק מוציא מרשות לרשות, ע"י כסף וזהב, דחילו ורחימו (כמבואר בענין "כנען", שפירושו סוחר<sup>23</sup>), והיינו ש"טייעא" (סוחר) קאי על איש ישראל העוסק במצות מעשיות, שע"ז נעשה המסחר, הוצאה מרשות לרשות, שמוציא את הענינים הגשמיים מרשות הרבים, טורי דפרודא, לרשות היחיד דיחידו של עולם<sup>24</sup> — היפך ההנהגה ד"מתי מדבר" שלא רצו להשפיל עצמם במצות מעשיות.

.. כמאן דמבסמי ונתפתו בינם כו". ובעץ יוסף: "כישנים משתיית היין הרקח יינה של תורה שמתו מתוך דברי תורה .. כעין מיתת נשיקה ממש".

19) ראה גם חדא"ג מהרש"א כאן: "פניהם הי' למעלה .. מסתכלין כלפי מעלה כו". ובענף יוסף: "כל ענינם כלפי מעלה ומגמתם לראות כבוד ה' אכלו ולא ישבעו מנועם עליון". ובעץ יוסף: "פניהם כלפי מעלה מבלי סור לשום צד ונטי' כלל וכלל, רק כל ענינם הי' בחכמת התורה שקבלו מלפני ה'".

20) ושם: "לייט אמאן דגני אפרקיד". ובפרש"י, "דרך גנאי", "דרך גנות".

21) "פסקי חדא קרנתא דתכלתא, משמע הכא שיש ציציית למתים, ויש לדחות שהיו נכנסין מחיים בקבר, כדאמר במדרש כו".

22) פתיחתא דאיכ"ר לג.

23) ראה תו"א ר"פ וישב: "כנען פירושו סוחר .. כמו הסוחר שיפזר ממון כסף וזהב .. כסף מלשון נכסוף נכסת דהיינו בחי' אהבה, וזהב מצפון יאתה שהוא בחי' שמאל בחי' יראה" (וראה דרמ"צ שבהערה הבאה).

24) ראה דרמ"צ לז, א (ושם, ב: "ועש"ז נק' ארץ ישראל ארץ כנען, וכנען מל' סוחר .. כי רוב המצות תלויות בארץ .. שם עיקר המסחר הזה כו").

והטייעא הי' במדריגה היותר עליונה, עד שגם הבהמה שהי' רוכב עלי' — שרומז על הגוף ונפש הבהמית — הוא גמל<sup>25</sup>, שצנוע בתשמיש ("גמל האוחר בין הגמלים", "עסוק בתשמיש .. אחור כנגד אחור"<sup>26</sup>, "גמלים גו' ובניהם", "ובנאיהם .. לפי שהוא צנוע בתשמיש לא פרסמו הכתוב"<sup>27</sup>), אף שלאחר חטא עה"ד אי אפשר לגמרי בלא תאוה<sup>(28)</sup>.

ויש להוסיף במעלת הטייעא שהי' רוכב על גמל דוקא, ע"פ מארז"ל "הרואה גמל בחלום — שמורה על ההתבוננות (ראיית השכל) במעמד ומצב ד"היינו כחולמים"<sup>29</sup>, דקאי על זמן הגלות<sup>30</sup> — מיתה נקנסה עליו מן השמים והצילוה ממנה" (ברכות נו, ב), פירוש, שנמצא במעמד ומצב שע"י ההתבוננות בא לרצוא, "רץ לבך"<sup>31</sup>, כלות הנפש (שהו"ע המיתה), או שמורה על שלימות וגמר העבודה, ע"ד "בן מאה כאלו מת ועבר כו"<sup>32</sup>, אבל "הצילוה ממנה" (ממיתה דכלות הנפש או ממיתה דבן מאה כו') — ע"ד בעל-כרחך אתה חיי<sup>33</sup>.

ולא עוד אלא ש"זקיפא רומחא" — ש"רומח" קאי על ק"ש (זהר ח"ג ערב, א<sup>34</sup>), שהו"ע המס"נ דק"ש.

ובכל זאת — למרות גודל מעלת הטייעא שהי' רוכב על גמל וזקיפא רומחי' — הי' מהלך רוכב על הגמל ורומחו בידו תחת ברכי המת, ולא נגע אף בכחי' רגל ד"מתי מדבר", שמזה מוכן גובה

(25) ראה גם "רשימות" חוברת כב ע' 10-11.

(26) ב"ב צג, א ובפרש"י שם (מבכורות ח, א).

(27) וישלח לב, טז ובפרש"י — מבר' פע"ו, ז. ובפי' מת"כ שם: "שהוא צנוע בתשמיש, מפרש בגמ' שתשמישו אחור כנגד אחור".

(28) ראה גם "רשימות" חוברת יב ע' 17 (ובהנסמן שם).

(29) תהלים קכו, א.

(30) ראה תו"א וישב כח, ג: "החלום הוא מחבר שני הפכים .. וכך הענין בגלות ניצוץ אלקות בנפש האדם שהוא בבחינת שינה והסתלקות המוחין, יכול להרכיב ב' דברים הפכיים, להיות טרוד כל היום במו"מ .. הגם שבתפלה מעורר את האהבה .. מחמת התבוננותו כו".

(31) ספר יצירה פ"א מ"ד. תקו"ז בהקדמה (ז, א).

(32) אבות ספ"ה. וראה ביאורים לפרקי אבות (קה"ת תשנ"ו) ס"ע 313 ואילך. וש"נ.

(33) אבות ספ"ד. וראה תניא ספ"ג: "אם רץ לבך היא תשוקת הנפש .. לצאת ממאסרה בגוף .. לדבקה בו ית' .. אזי ישיב אל לבו מארז"ל כי ע"כ אתה חי בגוף הזה .. להיות דירה בתחתונים כו".

(34) "רומחא רמ"ח (תיבות) בק"ש עם שית תיבין דיחודא הא רומ"ח" (וראה לקו"ת תצא לח, א. ובכ"מ).

בחינתם של מתי מדבר, עד שאפילו בחי' רגל שלהם גבוהה יותר מהטייעא הרוכב על גמל וזקיפא רומחי'!

ד. ועם כל זה מספר בהסוגיא מעלת הסדר דטייעא, היינו, מעלת סדר העבודה דהנכנסים לארץ ישראל, לעסוק בהמסחר דארץ כנען, ע"י קיום מצוות מעשיות — כמרומו בהמשך הסיפור דרבה בר בר חנה נטל "קרנא דתכלתא כו":

ופירוש הדברים: לאחרי שרבכ"ח הלך לראות המתי מדבר שעבודתם היתה באופן של רצוא (כנ"ל ס"ב בפירוש "ודמו כמאן דאיבסמו"), הנה בחזירתו לעבודת השוב, לקח אתו מתכלת שלהם — תיכלא דאכלא ושצי הגשמיות<sup>35</sup>.

אבל אז "לא הוה מסתגי לן" (לא היו יכולין לילך) — שלא הי' רבכ"ח יכול לצאת מהמדבר, כי, כשיש בידו התכלת דמתי מדבר שאכיל ושצי הגשמיות, אי אפשר לו לירד בגשמיות.

אולי אפ"ל שזהו ע"ד שמצינו אצל רשב"י ור' אלעזר בנו בצאתם מן המערה, שכל מקום שנתנו עיניהם וכו' (מיד נשרף), וצריכים היו להיות עוד במערה, כדאיתא בשבת (לג, ב). ועד"ז בנוגע לרבכ"ח, שלא יכול לירד בגשמיות כשיש בידו התכלת דמתי מדבר שאכיל ושצי הגשמיות (ע"ד "כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף"), ובמצב כזה צריך להשאר עוד במדבר.

וכדי שיוכל לצאת מן המדבר ולירד בגשמיות — אמר לו הטייעא "דלמא שקלת מידי מינייהו, אהדרי", דגמירי דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי לי":

הטייעא אמר זה לרבכ"ח — מפני שהוא (הטייעא, סוחר) דוקא יודע המעלה בזה (בסדר העבודה דהנכנסים לארץ ישראל, לעסוק בהמסחר דארץ כנען, ע"י קיום מצוות מעשיות).

ואמר לו "גמירי — בקבלה, אף שאין לזה מקום בשכל — דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי לי" (מי שלוקח דבר מהם אינו

35) ראה זח"א נא, א: "נהורא תכלא שצי לי' ואכיל לי" (הובא בלקו"ת שלח מה, ג). וראה לקו"ת קרח נג, ג — לענין חוטי התכלת שבציצית ("תכלת הוא מלשון תכלה, פי' שיכלה ויבער הרע מקרבו . . וזהו ענין תכלת דאכיל ושצי הרע כו"). ובסידור (עם דא"ח) שער הציצית ד, ב, ש"ענין פתיל תכלת שנתנו על הציצית הוא כמו אשא תכלא" (שבוהר שם).

יכול לילך), היינו, שהלוקח דבר ממתו מדבר, לקבל מהם ולהיות כמותם  
שלא לירד בגשמיות — אינו יכול לילך, להיות בבחינת מהלך,

ומדייק בפירש"י "בהמות שהיינו רוכבין וכו'" ("לא היו יכולין  
לילך"), כי, אי אפשר להעשות בבחינת מהלך ("לילך") כי אם ע"י  
קיום מצות מעשיות, ודוקא ע"י הגוף ונפש הבהמית<sup>36</sup> — שזהו  
הדיוק "בהמות שהיינו רוכבין וכו'".

וטעם הדבר — כי "מהלך" היינו לצאת מהגבול וסדר  
ההשתלשלות. וכל זמן שהוא בסדר ההשתלשלות, הנה גם כשעולה  
מדרגא לדרגא הרי הוא בערך למדרגתו הקודמת, וא"כ לא יצא עוד  
לגמרי ממנה, ולכן נקרא עומד<sup>37</sup>. וכדי להיות "מהלך", לצאת מהגבול  
וסדר ההשתלשלות ולבוא לבלי גבול — יש צורך בקיום מצות מעשיות  
ודוקא ע"י הגוף ונפש הבהמית, כפי שידועים בקבלה ("גמירי", אף שאין  
לזה מקום בשכל) שכך עלה ברצונו ית'.

ה. וביאור המשך הסוגיא ע"ד פלוגתת ב"ש וב"ה בנוגע לציצית  
(שבשביל זה נטל רבב"ח כנף הטלית שלהם "למידע אי כבית שמאי אי  
כבית הלל") — ג' או ד' חוטיין, ובאורכם ג' או ד' אצבעות — שב"ש  
אומרים ד' וב"ה אומרים ג'<sup>38</sup>.

ובהקדם כללות החילוק שבין ד' לג'<sup>39</sup>:

ד' — הוא מצד העבודה, כמרומז בד' מינים שבלולב, "אתרוג  
יש בו טעם ויש בו ריח .. בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים  
טובים. כפות תמרים .. יש בו טעם ואין בו ריח .. שיש בהם תורה ואין  
בהם מעשים טובים. ענף עץ אבות .. יש בו ריח ואין בו טעם .. שיש  
בהם מעשים טובים ואין בהם תורה. וערבי נחל .. אין בה טעם ואין בה  
ריח .. בני אדם שאין בהם וכו'" (ויק"ר פ"ל, יב). ועד"ז איתא בחולין  
(צב, א) מה גפן וכו', "אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה אלו בעלי

36 ראה אוה"ת בראשית כד, ב ואילך, בפירוש מארו"ל (עירוין נד, א) "האי עלמא  
דאזלינן מיני' כו": "פ"י דאזלינן מיני', שאנו נעשים בבחי' מהלכים ע"י עוה"ז דוקא, כי  
הנשמות קודם יידידתן בגוף היו בחי' עומדים .. וע"י התלבשותה בגוף ונה"ב .. נעשה בבחי'  
מהלכים שהוא בחי' בל"ג .. הרי שנעשה בחי' מהלך ע"י התלבשותה בעשי' דוקא .. היום  
לעשותם כו'" (וראה "רשימות" חוברת מג בתחלתה).

37 ראה סה"מ תר"ס ע' קז ואילך. אעת"ר ע' סט ואילך. ועוד.

38 "כמה חוטיין הוא נותן, ב"ש אומרים ד', וב"ה אומרים ג'. וכמה תהא משולשת (תלוי'  
הענף מן הגדיל), ב"ש אומרים ד' (אצבעות) וב"ה אומרים ג'" (מנחות מא, ב ובפרש"י).

39 ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 46, ובהנסמן שם.

בתים, אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל וכו'". וכיון שהחלוקה דבנ"י לד' היא מצד חילוקי הדרגות באופן עבודתם, נמצא, שד' הוא מצד העבודה. וג' — הוא מצד התולדה, כמרומו בכך שמצד תולדתם נחלקים בנ"י (לא לד' חלוקות הנ"ל, אלא) לג' — כהנים לויים ישראלים.

וזוהו שבפסח, שענינו גילוי מלמעלה לבנ"י כפי שהם מצד התולדה, קודם העבודה<sup>40</sup>, ישנם "שלשה דברים" . . פסח מצה ומרור<sup>41</sup>. משא"כ בסוכות, לאחר העבודה דר"ה ויוהכ"פ — ישנם ד' דברים (ד' מינים).

ולכן ב"ש אומרים ד' וב"ה אומרים ג' — כי ב"ש מחמירים שצ"ל כפי שהוא מצד העבודה (ד') דוקא, וב"ה מקילים שיכול להיות כפי שהוא מצד התולדה (ג').

ופליגי גם באורך החוטין, ב"ש אומרים ד' אצבעות וב"ה אומרים ג' אצבעות — כי הא בהא תליא: ע"י העבודה (ד') — ההמשכה היא בכל ד' העולמות, גם באצילות (הפרטי או גם הכללי<sup>42</sup>), ולכן סוברים ב"ש שאורך החוטין (המורה על ההמשכה) הוא ד' אצבעות; משא"כ בלא עבודה (מצד התולדה, ג') — ההמשכה היא רק בג' עולמות<sup>43</sup>, ולכן סוברים ב"ה שאורך החוטין הוא ג' אצבעות.

ו. ויש להוסיף בזה:

מצינו עד"ז בפלוגתתן של ב"ש וב"ה בענין "כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה), וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה" (כתובות טז, סע"ב ואילך) — שתוכן הפלוגתא הוא אם רק "כמות שהיא", היינו, כפי העבודה, או אפילו חגיגת אפילו סומא אומרים לה "כלה נאה וחסודה"<sup>44</sup>, שנעשית

40) כידוע שבפסח ה' הגילוי מלמעלה באופן של אתעדל"ע, ורק לאחר"ז מתחילה עבודתם של ישראל בספה"ע כו' (לקו"ת ויקרא ג, א. ובכ"מ).

41) פסחים קטז, רע"ב (במשנה).

42) ענינם — ראה ד"ה להבין מ"ש בע"ח שיש ג' בחי' אדם (נדפס באוה"ת בלק ע' תתקסב ואילך. אוה"ת ענינים ע' עז ואילך).

43) לכאורה הכוונה, שבלא עבודה ישנה רק ההמשכה מאצילות לג' עולמות בי"ע (הפרטיים או גם הכלליים), אבל באצילות לא ניתוסף מאומה, ואילו ע"י העבודה מוסיפים וממשיכים אור חדש גם באצילות (הפרטי, או גם הכללי).

44) ראה כתובות יז, א: "אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגיגת או סומא אומרים לה

כן (כפי שהיא בעצם מצד התולדה) ע"י הגילוי מלמעלה באופן דאתדל"ע (לקו"ת שה"ש ד"ה כיצד מרקדין<sup>45</sup>).

והחילוק בין ב' הפלוגתות הנ"ל, ששם (ב"מרקדין לפני הכלה") הלכה כב"ה, משא"כ כאן (בציצית) הלכה כב"ש — כי:

בתחלת העבודה, שזהו תחלת הנשואין דכנס"י עם הקב"ה, מתחיל מאתדל"ע — "כלה נאה וחסודה", ולכן בזה הלכה כב"ה; אבל בסדר עבודת כל היום (המרומזת בציצית שלובשים כל היום<sup>46</sup>) צ"ל דוקא אתדל"ת — ד' חוטיין, ולכן בזה הלכה כב"ש, ובמילא ממשיך בד' עולמות, ד' אצבעות, כי הא בהא תליא, כנ"ל.



כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע בשוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו.

45) ושם (מח, ג): "אמרו ב"ש כמות שהיא כו', כי להיות בית שמאי שרשם מבחי' הגבורות ע"כ נק' שמאי כענין שארז"ל ע"פ ושם דרך כו' כל השם אורחותיו, דהיינו ששוקל דרכיו איך ומה הוא, היינו שלפ"ע הסור מרע כך יהי' המשכה אח"כ מבחי' .. שלמעלה, וזהו כלה כמות שהיא, כלומר כמו שהיא העלי' ממטה .. אם רב ואם מעט .. אבל ב"ה שרשו מבחי' החסדים חולק על ב"ש שלא יהי' המשכה לפי ההעלאה, אלא אדרבה תחלה יהי' המשכה מלמעלה למטה .. להיות כלה נאה, וישראל אשר בכך אתפאר, ואפילו חיגרת ואפילו סומא, דקמי' שוה ומשוה וכו'".

46) ראה תוד"ה פסקי שם (בהשקו"ט בהא שיש ציצית למתים), ש"מתי מדבר" "היו כולן מקיימים מצות ציצית לפי שהי' לכולן טליתות של ד' כנפות, ולכך היו עושין להן אף במותן".

## ילקוט לוי יצחק פ' משפטים

### קי

ביאור הזהר, דה"ש"לשה בבות" הם על סדר הפסוק, "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה" – מסכת בבא קמא, "על שלמה" – מסכת בבא מציעא, "על כל אבדה" – מס' בבא בתרא, ומבאר יותר מ"עשרים" שאלות ודיוקים בהפסוק ובהזהר

שמות כב, ח: **עַל-כָּל-דְּבַר-פֶּשַׁע עַל-שׂוֹר עַל-חֲמוֹר עַל-שֶׁה עַל-שְׁלֹמֹה עַל-כָּל-אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר בִּי-הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יבֹא דְבַר-שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרַעְהוּ:**

רבי חזקיה פתח (ישעיה נו, א) פה אמר יהו"ה שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי וגו', כמה חביבין ישראל קמי קדשא בריך הוא, דאף על גב דאינון חאבו קמיה, וחבין קמיה בכל זמנא וזמנא, איהו עביד לון לישראל זדונות פשגגות.

והכי\* אמר רב המנונא סבא, תלת בבי דינא\* תקינו רבנן בסדרי מתניתא, חדא קדמיתא בארבעה אבות נזיקין השור וכו', תנינא טלית

### קי

(1) [תרגום ללה"ק]: רבי חזקיה פתח (הקדים לפרש מש"כ) "כה" אמר יהו"ה שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי (לכא וצדקתי להגלות, ואמר) כמה חביבין ישראל קמי קדשא בריך הוא (כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה), דאף על גב דאינון חאבו קמיה (כי אף על פי שהם חטאו לפניו), וחבין קמיה בכל זמנא וזמנא (וחוטאים לפניו בכל עת ועת), איהו עביד לון לישראל זדונות כפשגגות (הוא עושה לישראל זדונות כשגגות, כמחז"ל במס' יומא דף פו ע"ב).

(2) [תרגום ללה"ק]: והכי אמר רב המנונא סבא (וכך אמר רב המנונא סבא), תלת בבי דינא תקינו רבנן בסדרי מתניתא (שלשה שערים בהלכות דינים תקנו חכמים הראשונים בסדרי המשנה, כי כל השלשה בבות הם רק מסכת אחת – ראה ב"ק קב, א. ע"ז, א), חדא קדמיתא בארבעה אבות נזיקין (אחת שהיא השער הראשון הוא מסכת בבא קמא המתחלת בארבעה אבות נזיקין, שהם) השור (והבור והמבעה וההבער), תנינא טלית דאשתכח (שער השני הוא מסכת בבא מציעא שמתחלת בשנים אוהזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה וכו'), תליתאה שותפין ורזא דאבידה (שער השלישי הוא

\* ראה לקוטי שיחות חלק כו עמוד 150 ואילך.

דַּאֲשַׁתְּכַח, תְּלִיתָאָה שׁוֹתֵפִין וְרָזָא דַּאֲבִידָהּ, מַאי טַעְמָא, אֶלָּא קְדָשָׁא  
בְּרִיךְ הוּא בְּכָל זְמַנָּא עֶבֶד לֹון לְיִשְׂרָאֵל זְדוּנוֹת פְּשָׁגְגוֹת.

וְאֵינּוֹן<sup>3</sup> דְּסִדְרוֹ מִתְּנִיתִין דְּתִלְתָּא בְּבִי הֵכִי סִדְרוֹ, אֲרַח דְּקָרָא נְקֻטוֹ,  
דְּכְתִיב (שְׁמוֹת כ"ב, ח) עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע, וְהָאִי פֶשַׁע אִיהוּ דְּלָאוּ בְּזִדּוֹן,  
וּמֵאֵן אִיהוּ עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׁהָ דָּא בְּבָא קְמָא, דְּהֵכִי הוּא בְּאֵינּוֹן  
מְלִין, עַל שְׁלֵמָה, דָּא בְּבָא מְצִיעָא, עַל כָּל אֲבִדָּהּ, דָּא בְּבָא תְּלִיתָאָה,  
דְּאֲרַח קְרָא נְקֻטוֹ.

ספר הזהר חלק ג' דף קצח, ע"א

על כל אבדה דא בבא תליתאה: קשה<sup>4</sup> דכל דיני אבדה בבא מציעא  
בפרק ב. א"מ<sup>5</sup>.

#### ניצוצי אורות

בבא בתרא המתחיל בפרק השותפין וסוד האבדה, ואומר) מַאי טַעְמָא (מה הטעם  
והסיבה של סמיכות שלשה בכות האלו, ואמר) אֶלָּא קְדָשָׁא בְּרִיךְ הוּא בְּכָל זְמַנָּא עֶבֶד  
לֹון לְיִשְׂרָאֵל זְדוּנוֹת פְּשָׁגְגוֹת (אלא זה סימן כי הקב"ה בכל עת שישאל חוזרים בתשובה  
הוא עושה להם את זדונות כשגגות).

(3 [תרגום ללה"ק]: (ומפרש ואמר כי) וְאֵינּוֹן דְּסִדְרוֹ מִתְּנִיתִין דְּתִלְתָּא בְּבִי הֵכִי סִדְרוֹ  
(אותם החכמים שסידרו את המשניות בשלשה בבות, כך סדרו אותם, כי) אֲרַח דְּקָרָא  
נְקֻטוֹ (דרך וסדר הכתוב לקחו), דְּכְתִיב עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע, וְהָאִי פֶשַׁע אִיהוּ דְּלָאוּ בְּזִדּוֹן  
(הפשע הזה הוא לאו בזדון), וּמֵאֵן אִיהוּ (כי מי הוא הגורם להפשע), עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר  
עַל שֶׁהָ, דָּא בְּבָא קְמָא דְּהֵכִי הוּא בְּאֵינּוֹן מְלִין (זהו בבא קמא שהוא עוסק באלו הדברים),  
עַל שְׁלֵמָה, דָּא בְּבָא מְצִיעָא (זה הוא מסכת בבא מציעא העוסק בטלית דהיינו שלמה  
שנמצאת), עַל כָּל אֲבִדָּהּ, דָּא בְּבָא תְּלִיתָאָה (זהו בבא השלישי שהוא מסכת בבא בתרא),  
דְּאֲרַח קְרָא נְקֻטוֹ (הרי שלקחו החכמים דרך וסדר הכתוב בענין תחילת הכבות).

(4 ראה תורת מנחם – התוועדויות ה'תשנ"ב חלק ב עמוד 370 הערה 74 בשולי  
הגליון, וז"ל: „ובניצוצי זהר כתב וז"ל: הגר"א בביאורו לתקוני זהר עשיראה (קמ"ז  
סע"א) כתב להגי' תנינא טלית דאשתכח ורזא דאבידה, תליתאה שותפין כו' על שלמה  
על כל אבדה כו' דא בבא מציעא, ומסיק ש„בבא תליתאי“, „שותפין“, נרמזו בסיום  
הפסוק „עד האלקים יבוא דבר שניהם“. ולכאורה דוחק גדול להגי' בדברי זהר –  
ובשתיים שינוי הסדר שבזהר (ושינוי כפול: הן בהתחלת הענין והן בסיומו), והוספת  
סיום הפסוק שלא נזכר בזהר שלפנינו – בגלל קושיא זו (ובפרט שקושיא זו יש לתרצה  
ע"פ ביאור אאמור"ר (שבפנים ההערה) – עיי"ש בארוכה, ומסיק: „ועתה מסולק  
קושיית א"מ שבניצוצי זהר“. עיי"ש. והוא הביאור מלקוטי לוי יצחק המובא כאן.  
(5 א"מ: הכוונה ל"אספוקלריא [ה]מאיריה" (פירוש על הזהר בנגלה ובנסתר" להגר"ר  
צבי הירש ב"ר יהושע משה אהרן הלוי הורוויץ), נדפס בפ"ע בפירורדא בשנת תקל"ו.  
וכאן, ה'ניצוצי אורות' מצטט מפירושו (וכמו שליכת מכו"כ שקדמוהו).



על כל דבר פשע והאי פשע איהו דלאו בזדון:

וסימנך<sup>6</sup> כ"ל דב"ר פש"ע גי' שגג"ת, ודקדוק הלשון והאי פשע כו' והאי דוקא, הוא, כי בכל מקום<sup>7</sup> פשע הוא מרד שגרע עוד יותר מזדון, אך האי פשע הוא לאו בזדון.

ומאן איהו על שור על חמור על שה דא בבא קמא כו' על שלמה דא בבא מציעא, על כל אבדה דא בבא תליתאה, דארח קרא נקטו:

פירש<sup>8</sup> כל אבדה על שותפין, והיינו:

(6) כ"ל (בגי' 50) + דב"ר (206) + פש"ע (450) = 706, וכן שגג"ת, 706.  
(7) ראה יומא לו, ב: 'עוונות' אלו הזדונות, 'פשעים' אלו המורדים, 'לכל חטאתם' אלו השגגות.

(8) בסימן זה מבאר ומדייק יותר מ"עשרים וחמש" שאלות ודיוקים בהפסוק, ובלשון הזהר, והם:

(א) בפסוק כתוב, "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבידה", טעם (הפנימי) דהפסוק מתחיל עם "כלל" — "על כל דבר פשע, ואח"כ מפרט פרטים, "שור חמור שה שלמה", ואח"כ עוד הפעם "כלל" — "על כל אבידה", מתחיל עם "כלל" ומסיים עם "כלל"?

(ב) בפסוק יש "ששה" דברים: (א) "כל דבר פשע", (ב) "שור", (ג) "חמור", (ד) "שה", (ה) "שלמה", (ו) "כל אבידה", כל דבר בתורה הוא בדיוק, למה מונה דוקא "ששה" דברים? (ראה גם שאלה יח).

(ג) טעם ה"סדר" של הפסוק, דנקט ה"פרטים" בסדר זו דוקא "שור, חמור, שה, שלמה"?

(ד) ובהמשך לשאלה ג, הפסוק מתחיל בה"כלל" קודם פרטים אלו דוקא, דנקט "על כל דבר פשע", וכן מסיים אחר פרטים אלו ב"כלל": "על כל אבידה", מה הקשר בין "פרטים" אלו "שור, חמור, שה, שלמה", עם ה"כלל", דכל דבר בתורה הוא מדוייק?

(ה) הזהר — ר' חזקי' — פתח עם הפסוק, "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה וגו'", מה הדיוק דהפסוק מתחיל בתיבת "כה" בקשר ל"שמרו משפט וגו'?"

(ו) מהו השני פרטים, (א) "שמרו משפט", (ב) "ועשו צדקה"?

(ז) מהו הדיוק "שמרו משפט" — שמירה דוקא? (ראה רש"י ויקרא יח, ה).  
(ח) בסעיף א', מהו כפל הלשון בהזהר "דאף על גב דאינן חאבו קמיי" (דאעפ"י שחטאו בניו לפניו), ואח"כ עוד הפעם "וחבין קמיי בכל זמנא וזמנא" (וחוטאים לפניו בכל עת ועת)?

(ט) בהנ"ל שאלה ח, בפעם השני למה נקט ב' פעמים "זמנא וזמנא"?  
(י) בהנ"ל, שאלות ח. ט., הזהר מדוייק ג' פעמים חטא: "דאינן חאבו קמיי", ואח"כ עוד שני פעמים "וחבין קמיי" בכל זמנא וזמנא, טעם שנזכר ענין החטא "שלשה" פעמים?

(יא) בסוף סעיף א' בזהר, „איהו עביד לון לישראל זדונות כשגגות“ (הקב"ה עושה לישראל הזדונות כשגגות), מה הטעם דנחשב הזדונות כשגגות?

(יב) בסוף סעיף ב', „וזדא קדמיתא בארבעה אבות נזיקין השור וכו', תניינא טלית דאשתכח“ (אחת, הראשון הוא מס' ב"ק המתחלת בארבעה אבות נזיקין שהם השור וכו', השני [ממס' בבא מציעא] שנים אוחזין ב„טלית“ זה אומר אני „מצאתי“), „תלתאי שותפין ורזא דאבידה“ (השלישי הוא בבא בתרא פרק „השותפין“, וסוד האבידה), ולכאורה הלכות „אבידה“ היא בבבא מציעא, בפרק שני „אלו מציאות“, ולא בבבא בתרא? (ראה גם לקמן שאלה יז).

(יג) בהמשך לשאלה יב, מהו הדיוק „ורזא דאבידה“ — סוד אבידה?

(יד) בסעיף ג' מפרש ואמר „ואינן דסידרו מתניתין דתלתא בבי, הכי סידרו“ (אותם חכמים סידרו את המשניות דשלשה בבות, כך סידרו אותם) „ארח דקרא נקטו“ (דרך וסדר הכתוב לקחו), „דכתיב על כל דבר פשע, והאי פשע איהו דלאו בזדון“ (הפשע הזה הוא לאו בזדון). מהו הדיוק „והאי פשע“ (הפשע הזה), הי' יכול לכתוב „על כל דבר פשע, פשע איהו לא בזדון“?

(טו) בהמשך לשאלה יד, הוזהר ממשך „על שור על חמור על שה דא בבא קמא דהכי הוא באינן מלין“ (על שור על חמור על שה זהו בבא קמא שהוא עוסק באלו הדברים), ויש לשאול דבפסוק יש „שלשה“ סוגים „שור חמור שה“, והמשנה מתחיל „ארבעה“ אבות נזיקין „שור בור מבעה הבער“?

(טז) בהמשך לשאלה טו, תינח „שור“ בפסוק הוא כנגד „שור“ שבמתניתין, אבל מה הקשר בין „חמור“ בפסוק ל„בור“ בהמשנה, ומה הקשר בין „שה“ ל„מבעה“, ואיפה מרומז בפ' „הבער“?

(יז) הוזהר ממשך (סעיף ג) „על כל אבידה דא בבא תליתאה“ (על כל אבידה זהו בבא בתרא), וע"ז באה קושיית הניצוצי אורות וז"ל: „קשה דכל דיני אבדה בבא מציעא בפרק ב' — ציטוט מהספרן אספקלריא מאירה“?

(יח) מ"ש בזהר (סעיף ג) „ארח דקרא נקטו“ דהשלשה בבות הם כפי סדר הכתוב, והנה בפסוק (כנ"ל שאלה ב') נקט „ששה“ דברים. אולם בהמשניות של הבבות יש הסכום „שמונה“, בבבא קמא „ארבעה אבות נזיקין“, בבא מציעא „שנים אוחזין בטלית“, בבא בתרא „השותפין“ — שהם שנים, ואיפה מרומז בפ' כל ה„שמונה“ של המתניתין?

(יט) טעם שנק' כל המסכתות בשם „בבא“, בבא קמא בבא מציעא בבא בתרא?

(כ) הכל בדיוק בתורה, למה יש דוקא „שלשה“ בבות, ולא שתיים או ארבע?

(כא) טעם וביאור דיש בכל „בבא“ בדיוק „עשר“ פרקים, סך הכל „שלשים“ פרקים?

(כב) טעם וביאור הרמז בהשלשה בבות, ב"ק מתחיל באות „א“ — „ארבעה אבות“, ב"מ מתחיל באות „ש“ — „שנים אוחזין“, וב"ב מתחיל באות „ה“ — „השותפין“, דהוא ר"ת „אשה“?

(כג) מהו הקשר בענין, דהשלשה בבות הם כנגד סדר הפסוק „על כל דבר פשע וגו'“, עם הפסוק דמתחיל ר' חזקי' „כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה וגו'“?

כל, הוא יסוד הנק' 9 כל, והוא דכורא.

אבדה, הוא מלכות נוקבא<sup>10</sup>, כי אשה נקראת אבדה כדאיתא בריש מס' 11 קידושין.

וכל אבדה, הוא חיבור זו"ן<sup>12</sup>. והיינו שותפין, כי חיבור איש ואשה

כד) מסכת בבא בתרא מתחילה, „השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר“, למה נקט „בחצר“ דוקא?

כה) בהנ"ל שאלה כד, במתניתא נקט ד' מיני מחיצה „גויל, גזית, כפיסין, ובניס“, מה הטעם לד' סוגים ומינים דוקא?  
ועוד שאלות ודיוקים. והכל יבואר בפנים.

9) דברי הימים-א כט, יא. מ"ש „לך ה' הגדולה (חסד) והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ“, ותרגם „דאחיד בשמיא וארעא“ — „כל“ קאי על יסוד (ובגין „כי כל“, לקוטי לוי יצחק, הערות לזהר בראשית עמוד מג) המחבר שמים וארץ (שם פרשת ויחי עמוד רד). ובהערות לזהר שמות-דברים ע' שלו, וכן כאן לקמן, יסוד נקרא „כל“ ומלכות — „כלה“.

ע"י עוד בלקוטי לוי יצחק, הערות לזהר בראשית, ריש עמוד נח, וסוף עמוד סג, שכל רומז „כל“ הה' זמנים דמילה (שבת פרק יט, משנה ה) שקטן נימול לח', ט', י', י"א, י"ב מספר כ"ל, שקאי על יסוד, כי מילה הוא ביסוד ברית קודש, עיי"ש.  
וראה שיחות קודש ה'תשמ"א פרשת בהעלותך (סעיף מ), דיסוד נק' „כל“ דאין בה פסולת וכו'.

לקוטי לוי יצחק, אגרות קודש עמוד עדר וז"ל: היסוד ממשיך מכל הגוף, שלכן נק' כל שכולל הכל, ע"ש. ראה רמב"ם הלכות דעות פ"ד ה"ט „שכתב זרע היא כח הגוף וחיייו“ ע"ש. ועיין ביאורי הזהר להצמח צדק עמוד קעא. לקוטי שיחות חלק יט עמוד 396. ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק א סימן כד. חלק ג סי' קעג. חלק ד סימן ב. כ. פב. קכט.

10) מלכות נוקבא: מצינו בחז"ל „ארץ“ נמשלה לאשה — נקבה, וכמארז"ל (תענית ו, ב) „מיטרא בעלה דארעא הוא“, וכן (סנהדרין עד, ב) „אסתר קרקע עולם הוא“, דכמו הארץ מקבל הגשם ועי"ז מצמיח, כן האשה מקבלת מהזכר ועי"ז מולידה, (ועיין פירוש המשניות להרמב"ם פאה ח משנה א).

ובלשון הקבלה והחסידות: בחי' מלכות — שנמשלה לאשה — מקבלת מספירות העליונות, כדי לברר בירורי ניצוצות דעולמות ביי"ע. ראה כאן הערה 12. ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ג' סימן כ.

11) קידושין ב, ב. „ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה 'כי יקח איש אשה וכו', מפני שדרכו של איש לחזור על אשה, ואין דרכה של אשה לחזור על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי, בכל אבידה מחזר על אבידתו“.

12) ראה תהלים — יהל אור (להצמח צדק) ע' שלא וז"ל: זח"ג ויקרא דט"ז סע"ב ע"פ או מצא אבדה. הה"ד אבדה האמונה. מאי אמונה דא כנס"י כד"א ואמונתך כלילות. אבדה האמונה כד"א על מה אבדה הארץ. וכולא חד והא אוקימנא. כי ארץ

נק' שותפות, כמא' 13 שלשה שותפין באדם אביו ואמו כו'.  
 (והיינו ג"כ מה שאמר לעיל תליתאה שותפין ורזא דאבידה, רזא יסוד  
 כמ"ש במאורי אור מע' 14 רז ע"ש. אבדה — מלכות).  
 והשותפין רצו לעשות<sup>15</sup> מחיצה בחצר שיהי' לכל א' חצר בפ"ע, הוא,  
 כי יסוד ומלכות נקראים חצרות כמ"ש בזוה"ק<sup>16</sup> פ' בשלח דף נ"ז ע"א  
 ואלין (הוא צדיק וצדק שאמר מקודם) אקרן חצירך ע"ש.

הוא בחי' אמונה וכמ"ש בלק"ת פ' ואתחנן [ד,ב] בד"ה וידעת היום. שע"ז נאמר לע"ל  
 ומלאה הארץ דעה. פי' במקדש מלך שאבדה לו"א שאינו מזדווג עמה. א"נ אבד השפע  
 שהי' בא לו תחלה עכ"ל. לפ"ז הפי' אבדה האמונה הז"א אבד את המל' וכו', בגין  
 כך והשיב את הגזילה או את האבידה. וז"ל המ"א א' ד', אבד נק' היסוד בזמן הגלות  
 כי אז אבד לנוקביה ואבד מלקבל ברכאן עילאין וסימנך הצדיק אבד. וכן ע"ש אבדה  
 זו נק' זר"נ אובדים בגלות. (כמ"ש בזהר ואתחנן דרס"ו ע"פ ובאו האובדים בארץ  
 אשור כו'). כי פסק זווגיהו. והמל' נק' אבדה. והיסוד אובד. וסימן ברכת אובד אלי  
 תבא כו' עכ"ד. עי"ש.

13 נדה לא, א. „ת"ר שלשה שותפין באדם, הקב"ה אביו ואמו, אביו מזריע לובן  
 ... אמו מזרעת אודם ... והקב"ה נותן בו רוח ונשמה. עי"ש.  
 14 ראה מאורי אור אות ר' סעיף מא וז"ל: רז בכל מקום בחי' יסוד טמיר וגניז  
 עי"ש.

15 לשון המשנה בבא בתרא פרק א משנה א „השותפין שרצו לעשות מחיצה  
 בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבנים — בונים".  
 עי"ש.

ומדייק, מהו הענין שרצו לעשות מחיצה ב„חצר" דוקא?, וכן למה היו ד' מיני  
 מחיצה דוקא?.

16 וז"ל: מאן דאתי ליחדא שמא קדישא עלאה (מי שבא ליחד שם הקדוש העליון),  
 בעי ליחדא מסטרא דזאת (צריך להתחיל ליחד אותו מצד המלכות הנקראת זאת), כמה  
 דכתיב בזאת יבא אהרן אל הקדש (רק בכח יחוד המלכות יבא אהרן אל הקדש, וטעם  
 הדבר) בגין דיזדווגון כחדא אינון תרי צדיק וצדק בזווגא חדא (כדי שיתייחדו יחד אלו  
 הב' ספירות, צדיק שהוא היסוד וצדק שהוא המלכות ביחוד אחד), בגין דיתברכון כלא  
 מנייהו (כדי שיתברכו כל העולמות ע"י יחודם), ואלין אקרן חצרך (ואלו היסוד  
 והמלכות נקראים\* חצרין) כמה דכתיב (תהלים סה, ה) אשרי תבחר ותקרוב ישכן חצרך  
 (פי' אשרי למי שתבחר ותקרוב, ומי הוא, מי שישכין את היסוד במלכות שהם ב' חצרות  
 בסוד היחוד, בסוד בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים).

ואי איהו אתי ליחדא שמא קדישא (ואם הוא בא ליחד שם הקדוש), ולא יתכוון ביה  
 ברעותא דלבא בדחילו ורחימו (ואינו מכוין בו ברצון טוב וכונת הלב כיראה ואהבה,  
 אד) קדשא בריך הוא אמר מי בקש „זאת" מידכם רמוס חצרי. עי"ש.

(\* ראה גם לעיל סימן נב.

וי"ל<sup>17</sup>, חצר<sup>18</sup> הוא הד' ציורין<sup>19</sup> שבשם שד"י דיסוד, מ' ע' פ"ח ק' שמספרם חצ"ר, עיין בע"ח שער<sup>20</sup> מ"ן ומ"ד דרוש ה'. חצר<sup>21</sup> מספרו בינ"ה גבור"ה הו"ד, הוא קו השמאל גבורות שהמלכות נבנית מהם.

ומתחלה היו שותפין שחצר א' לשניהם, הוא חבור זו"ן, ורצו לעשות מחיצה בחצר שלא יהיו שותפין, הוא, כמו בזמן הגלות שחוזרים זו"ן אחר באחר וכותל א' לשתיהן ועיין במאורי אור<sup>22</sup> מע' כותל, זהו שהמחיצה של שניהם.

(17) מרמו דבתיבת „חצר“ מרומז, הן הבחי' דכורא (יסוד), והן הבחי' נוקבא — מקבל (מלכות).

(18) „חצר הוא ח"ר צ', חצר דיסוד צדיק, הוא הד' בנים שביסוד שמספרם ח"ר, כידוע בענין יצחק, זהו ח"ר צ', צ' הוא צ' \* דיסוד. וחצר דמל' הוא ח"ר צ', צ' הוא צדק דמל' שבה יש ג"כ הד' בנים שמספרם גר"ה עיין בטעמי מצות להרח"ו זיע"א פ' שמיני בעניין סימן טהרה דבהמה מעלה גרה ע"ש" (לקוטי לוי יצחק כאן).

(19) מבואר (בע"ח המצויין כאן) דבשם „שדי“ יש ד' ציורים:

ציור א) שתצייר האות „ש“ נעשה ג' ווי"ן (18), ואות „ד“ נעשה ב' ווי"ן (12), ועם האות יו"ד (10), יהי' בגימטריא מ' (40).

ציור ב) שתצייר אות „ש“ ג' ווי"ן ובראשם ג' יודי"ן (48), והאות „ד“ ב' ווי"ן (12), ועם האות יו"ד (10), בגימטריא „ע“ (70).

ציור ג) שתצייר אות „ש“ ג' ווי"ן ובראשם ג' יודי"ן (48), והאות „ד“ ב' ווי"ן (12), והאות „י“ הנה יש בה נקודה א' באמצע, שחשבונה י', וג' קוצי"ן\*\* יוצאין ממנה: עליון, ואמצע, ותחתון, והם צורת ג' ווי"ן אחרים, והנקודה עצמה י' (28), הרי הכל כמנין פ"ח (88).

ציור ד) שתצייר אות „ש“ ג' ווי"ן, ובראשם ג' יודי"ן (48), והאות „ד“ ב' ווי"ן (12), והאות „י“ נקודה א' באמצע (בג"י 10), וחשבינן האות „י“ לשלשה חלקים — בסוד ג' יודי"ן (30), נמצא 48 + 12 + 10 + 30 גימטריא ק' (100). סך הכל, 298 = 100 + 88 + 70 + 40, חצ"ר.

וראה משנת חסידים מס' זיווג זו"ן, דה"ד ציורים הם כנגד ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן. ע"ש. (והטעם למה כל ציורי שד"י הם צורת ווי"ן, הוא כמ"ש בתיקונים דף כ', שהטיפה היא מתחלת צורת י', וכשירודת אז היא מתארכת בצורת ו', ע"ש).

(20) שער ט"ל.

(21) חצ"ר בגי' 298, וכן בינ"ה (67) + גבור"ה (216) + הוד (15) = 298.

(22) מאורי אור אות כ' סעיף טז וז"ל: כותל, בסוד הוי"ה כ"ו, ות"ל ה"פ אלהי"ם בסוד זו"ן אחר באחר עי"ש.

\* הוא צ' דיסוד: ראה לקמן סימן קטו.

\*\* בענין ג' קוצי"ן שבאות יו"ד — ראה תורת חיים (לאדמו"ר האמצעי) בראשית מד, ב.

ויש ד' מיני מחיצה, גויל גזית כפיסין לבנים<sup>23</sup>, יש לומר, לנגד הד' ציורין שבשם שדי דיסוד. מחיצה מספרה קנ"ג, וד' מיני מחיצה הוא ד' פעמים<sup>24</sup> מחיצה מספר ברי"ת שהוא מספר שם שד"י<sup>25</sup> עם ד' ציורין, ויש ברית דיסוד דדכורא צדיק עליון, וברי"ת דיסוד דנוקבא צדיק<sup>26</sup> תחתון כמאמר<sup>27</sup> אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי.

ועתה מסולק קושיית א"מ שבנצוצי אורות<sup>28</sup> אות א'.

ולפי האמור דכל אבדה הוא יסוד ומלכות, יתפרש:

כ<sup>29</sup> דבר פשע על דעת<sup>30</sup>, והוא כלל, כי דעת<sup>31</sup> הוא הנשמה והחיות דכל הז' מדות, וכולל כולם,

[היינו: אותיות כ"ו מתיבת „כותל" בגי' שם הוי' בחי' חסדים, ואותיות ת"ל מתיבת „כותל" בחי' גבורות, דמספר ת"ל הוא בגי' ה' פעמים אלקים  $(86 \times 5) = 430$ , ת"ל. והם כנגד שם הוי' בחי' ז"א, ושם אלקים בחי' מלכות — אחר באחור].

ראה אור התורה תצוה עמוד א'תשלו וז"ל: וע' במא"א אות כ' סט"ז בענין כותל ואות ת' סכ"ג בענין תל, ויש לומר כותל היינו ע"ד שמש ומגן הוי' אלקים, כי כ"ו זהו שם הוי', תל היינו ה' פעמים אלקים וגימט' משפט כמ"ש במא"א אות מ"ם סעיף ק"ה, והוא ענין צדקה ומשפט, וכן רש"י בתלים סי' פ"ד י"ב ע"פ כי שמש ומגן בשם מדרש תלים וכו'.

וזהו ענין השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע כמ"ש בלקוטי הש"ס מהאריז"ל. ע"ש.

ועי' שם נ"ך כרך א' עמוד רכט. לקוטי שיחות חלק כו עמוד 151.

(23) „ד' מיני מחיצה י"ל לנגד הד' בחי' בנים, שישנם הן ביסוד והן במלכות" (לקוטי לוי יצחק כאן).

(24) מספר ברית: ד' פעמים מחיצה  $(153 \times 4) = 612$ , ברי"ת.

(25) מספר שם שד"י עם ד' ציוריו: כנ"ל הערה 19, סך הכל הד' ציורים שם שד"י:  $40 + 70 + 88 + 100 + (מספר שם שד"י) = 314 = 612$ , כמספר „ברית". ראה גם ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק א סימן ק. קב. רמג.

(26) ראה אור התורה פרשת מקץ (בראשית כרך ו) תתשג, ב וז"ל: בחי' צדיק תחתון שהוא בחי' ומדרגת התשוקה שיש בנבראים להתכלל במקורם א"ס ב"ה ואל אישך תשוקתך כו' שתשוקה זו נק' צדיק תחתון, פי' התקשרות המקבל אל המשפיע (כמ"ש במ"א ע"פ ושמתו כדכ"ד). ע"ש.

(27) ראה סנהדרין כב, ב.

(28) מובא בהתחלת הסימן, דמסולק קושייתו, דהרי מבואר ד„כל אבירה" הוא יחוד דכר ונוקבא — יחוד זו"ן, וזהו ביאור המשנה ד„השותפין", רמז להחיבור דדכר ונוקבא, וזהו „על כל אבדה דא בבא תליתאה".

(29) מבאר ומרמז, דכמו בסוף הפסוק „כל אבדה" מרמז למדת היסוד הנק' כל — שכולל הכל (כנ"ל הערה 9), כמו"כ מ"ש ברישא דקרא „כל דבר פשע" הוא בחי' דעת — החיות של הששה מדות וכולל כולם.

והוא כולל כל הגבורות והדינים, כי מספר דבר פשטני<sup>32</sup> הוא, אלקים דיודיין, ואלקים ברבוע, ואלקים פשוט, והנקודות דשם אלקים. שור<sup>33</sup> חמור שה, חסד גבורה תפארת. ומפני<sup>34</sup> שבתהו הוא גבורות ודינים, וכן הפסוק הזה מיירי בדינין, וכן התלתא בבא הם דינים, לכן קדים שור גבורה לחמור חסד. או י"ל, שור שמספרו אבג, יתץ<sup>35</sup> חסד (ועיין בע"ח<sup>36</sup> שער שבה"כ

ולכן בשניהם — יסוד ודעת — כתוב „כל“, ולהעיר ממאחז"ל (יבמות נג, ב) אין קישוי (— יסוד) אלא בדעת. ראה לעיל סימן א. ב. (30) „וסימנך דב"ר פש"ע גי' תנו"ר, והוא המלך בלע בן בעור דעת דתהו שהוא בוער כתנור שנפל לבריאה ועיין במאו"א מע' תנו"ר" (לקוטי לוי יצחק כאן). (31) ראה תניא פרק ג וז"ל: והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה והוא לשון התקשורת והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו כי אף מי שהוא חכם ונכון בגדולת א"ס ב"ה, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן והוא כולל חסד וגבורה פי' אהבה וענפיה ויראה וענפיה. לעיל סימן נב. (32) פירושו:

אלקיים במילוי יודיין, הוא כך: אל"ף (111) + למ"ד (74) + ה"י (15) + יו"ד (20) + מ"ם (80) = 300.

אלקיים ברבוע הוא: א (1) + א"ל (31) + אל"ה (36) + אלק"י (46) + אלקיים (86) = 200.

אלקיים פשוט = 86.

הנקודות של אלקים — כל נקודה הוא עשר — ויש שבע נקודות = 70.

סך הכל: 300 + 200 + 86 + 70 = 656.

וכן דב"ר (206) + פש"ע (450) = 656 בדיוק.

ובענין שמות אלקים, ראה לקוטי לוי יצחק, הערות לספר התניא עמוד מו, דשם אלקים במילוי יודיין הוא בחי' בינה בריבוע בחי' ז"א, ופשוט במלכות.

(33) שור חמור שה: מבאר כאן, הסדר של הפסוק כך, שהם כנגד חג"ת נו"ה, שהם עיקרי המדות, שהם כנגד ה' גבורות, וכדלקמן בפנים.

(34) ראה לקוטי לוי יצחק, אגרות קודש ע' שטו וז"ל: תהו הוא בחי' חשך ותיקון הוא בחי' אור, וכמ"ש והארץ היתה תהו כו' וחשך, והיינו עולם התהו. ואח"כ כתיב, יהי אור ויהי אור, קאי על עולם התיקון. עי"ש.

(35) שו"ר בגי' 606, וכן השם אבג"יתץ = 606. והוא הר"ת של שורה הראשונה מתפלת אנא בכח „אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה“. ראה אור התורה פ' ברכה עמוד א'תתעו. שמיני עמוד תפז. לקמן הערה 36. ראה גם לעיל סי' כז. קח. תורת מנחם — התוועדיות ה'תשמ"ה חלק ג' עמוד 1843 ואילך. ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ג סימן פז.

(36) שער (ט) וז"ל: שבירת הכלים פרק ב' וז"ל: שם אבגיתץ הוא בספי' חסד

פ"ב), חמור מלשון חומרא, גבורה, שה<sup>37</sup> תפארת.

שלמה, נצח והוד שהם לבושים כמ"ש<sup>38</sup> הוד והדר לבשת, וכמו המלך<sup>39</sup> שמלה ממשרקה שהוא נצח והוד. וזהו שנים אוחזין בטלית, השנים הם נצח והוד<sup>40</sup> תרין שוקין.

כל אבדה, יסוד ומלכות.

וכל אבדה הוא עוד הפעם כלל כמו כל דבר פשע.

אך כל דבר פשע הוא הכלל שקודם הפרטים, וכל אבדה הוא הכלל שאחר הפרטים, הוא, כי דעת הוא הכלל שקודם הפרטים, והפרטים

כנודע לפי שממנו מתחיל (ביטול) מיתת המלכים, לכן בשם זה נרמז מיתת שבעה מלכים, וזהו פי' אבגית"ץ כמו אבג"י ת"ץ, כי אבג"י גימ' י"ו והם סוד ז' מלכים, כי י' הוא במלכות שהיא נקודה א' לבד, והוא י' של אבג"י, ואותיות אב"ג הם ו' בגימ' והם ו"ק דז"א והרי הם ז' מלכים. וז"ס שארז"ל (שבת צט, א) כי רה"ר רחבו י"ו אמה, כי הרי אלו הז' מלכים הם הנקראים רה"ר בהיותן קודם התיקון ואמנם אחר התיקון נקרא רה"י. והנה הז' מלכים הנקרא אבג"י הלא הם נתצו ונשברו ומתו וזהו סוד ת"ץ\* של אבגית"ץ, ויען שמן חסד התחיל מיתת המלכים כנ"ל לכן נרמזו בשם זה הראשון. (37) שה תפארת: ראה אור התורה פ' בא עמוד רפה וז"ל: ענין שייכות שה וצאן לתפארת, זהו ע"פ מ"ש הבחיי בספר כד הקמח באות פ' סד"ה פסח וז"ל, ועל זה הענין היו עובדים המצריים לצורת הצאן כמ"ש כי תועבת מצרים נזבח להוי' אלקינו (וארא ח, כב). בעבור שהיתה מגעת להם טובה גדולה מאד מצד הצאן יותר מכל שאר בעלי חיים כו' בגוזה ובחלב ובוולדות כו' עי"ש. ובחי' יתר שאת זו בצאן על שאר בע"ח היינו מפני ששרשם בת"ת כו' ולכן ארז"ל שמעשרות את בעליהן ותפארת נק' עשיר\*\* כו'.

ברבות ויצא פרשה ע' דף ע"ט הביא ממ"ש בפ' אמור שה כבשים ושה עזים. הרי שם שה כלל לכבשים ולעזים. וע' במאור"א או' ט"ו בענין עזים. ואפ"ל כי שה נק' ת"ת כנ"ל והוא כולל חו"ג שהם כבשים ועזים. עי"ש.

(38) תהלים קד, א.

(39) וישלח לו, לו. „וימת הדר וימלך תחתיו שמלה ממשרקה“. ראה ילקוט לוי

יצחק עה"ת חלק ב סימן קכה.

(40) תיקוני זהר (פתח אליהו) יז, א. וראה תורת לוי יצחק, חידושים וביאורים לש"ס עמוד קלב וז"ל: שנצח והוד הם תרי פלגי גופא שנחשבים לא'. ועל נצח והוד איתמר במא' פתח אליהו נצח והוד תרין שוקין, ולא אתמר נצח שוקא ימינא, הוד שוקא שמאלא, כמו שאיתמר בחו"ג חסד דרועא ימינא גבורה דרועא שמאלא, והוא מפני שנו"ה מתחברים יחד. עי"ש.

(\* ראה גם ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ב סי' קיא בסו"פ.

(\*\* תפארת נק' עשיר: ראה גם לעיל סימן עא הערות 7, 10.



הם חג"ת נו"ה, שהוא שור חמור שה שלמה, ויסוד ומלכות הם הכלל שאחר הפרטים, כי יסוד נק' כל שהוא הכלל שבו נמשכו כל הה' מדות הפרטים חג"ת נו"ה, ומל' נק' כלה<sup>41</sup>, שאח"כ נמשכים בה כל הד' פרטים הה' מדות והיא כוללתן.

והנה מה שנת' שכל אבדה הוא יסוד ומלכות והוא השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, הוא לפי הפירוש דחצריך הוא יסוד ז"א ומלכות, וצדיק וצדק, שבזהר בשלח דנ"ז.

אך יש עוד פירוש דחצריך הוא<sup>42</sup> יסוד ומלכות<sup>43</sup> דמלכות ציון וירושלם<sup>44</sup> ועיין במק"מ פ' לך דצ"ד<sup>45</sup> ע"ב ע"ב ובמאורי אור<sup>46</sup> ביאר נתיב שם מע' חצר. הנה לפי"ז יתפרש כל זה במלכות, הנבנית מגבורות ודינים מדעתה ולמטה. והיינו התלתא בבות דסדר נזיקין שסדר נזיקין הוא גבורות ודינים.

(41) ראה אור התורה תצוה עמוד א'תשיב"ג.

(42) עוד פירוש .. יסוד ומלכות דמלכות. פירוש: דלפי פירוש הראשון, יסוד ומלכות הם דכורא (יסוד) ונוקבא (מלכות), ולפי פירוש השני — שניהם הם בבחי' מלכות עצמו, והוא הבחינות יסוד שבמלכות, ובחי' מלכות שבמלכות, וראה לקוטי לוי יצחק, ליקוטים על תנ"ך ומאחז"ל ע' נג וז"ל: „וכמו עד"מ בכוס, שיש שני בחי', א' פנימיות הכוס שהוא מה שהוא כלי קיבול לקבל המשקה. ב' חיצונית הכוס, שהוא מה שבו ועל ידו שותים את המשקה. ועפ"י קבלה, אלו הב' בחי' דמלכות, י"ל שהוא יסוד דמלכות, ומלכות דמלכות. יסוד דמלכות, הוא מה שהמלכות הוא כלי קיבול לקבל מז"א, ומלכות דמלכות, הוא מה שהמלכות היא מגלה לבי"ע. עיי"ש. וראה לעיל סימן עו. תורת מנחם — ספר המאמרים מלוקט חלק ד עמוד קסח"ט.

(43) „ויסוד ומלכות שהם כללים שייכים להכלל הקודם כל דבר פשע דדעת, כי כן מציינו בתהו שאור היסוד וכן אור המל' עלו לדעת, ועיין בע"ח שער שבה"כ פ"ג" (לקוטי לוי יצחק כאן).

(44) ציון וירושלים: ראה סידור עם דא"ח סב, ג ואילך. יהל אור (להצמח צדק) לתהלים ע' תקעה ואילך. תורת שמואל — סה"מ תרכ"ז עמוד שפא ואילך. עמוד שפו ואילך. תורת מנחם — ספר המאמרים מלוקט חלק ד עמוד רמט.

(45) וז"ל: בקדמיתא חצריך ולבחר היכלך פי' חצריך הם ציון וירושלים שהם יסוד ומלכות, ביתך הוא הת"ת שהוא בית למוחי או"א שמתלבשים בו, היכלך היא הבינה שהיא היכל לאבא כנודע, וז"ש דא פנימאה מן דא, שהת"ת פנימי יותר מיסוד ומלכות, ומ"ש ודא לעילא מן דא ר"ל הבינה היא עליונה מהת"ת. עכ"ל.

וראה גם ד"ה אשרי תבחר במקדש מלך שם. לקו"ת פ' במדבר ט, א.

(46) וז"ל: סוד חצר עיין בזהר פ' לך דף צ"ד מ"ש על פ' ישכון חצריך ומפרש האריז"ל מלכות דמלכות והיסוד שלה נקרא ב' חצרות. עיי"ש.

ובסדר נזיקין בתחלתו הוא הג' בבות, בב"א הוא מספר ה' הוא הה' גבורות, ובב"א ר"ת בראשית ברא אלקים, שהוא בחי' גבורות שם אלקים, מתחלה<sup>47</sup> עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין והם ג' בבות. הוא התלתא מיני<sup>48</sup> גבורות שבמלכות, בדעתה, בגופה, ברחמה, כמ"ש בלקוטי תורה להאריז"ל<sup>49</sup> פ' נשא. ובהם ל' פרקים י' בכל בבא הוא הל' גבורות שהמלכות<sup>50</sup> נבנית מהם. השלשים<sup>51</sup> מעלות שהמלכות נקנית בהן, ור"ת דהג' בבות הוא אש"ה (ארבעה. שנים. השותפין). הוא

(47) ראה רש"י בראשית א, א וז"ל: ברא אלקים. ולא נאמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין והיינו דכתיב (להלן ב, ד) כיום עשות ה' אלקים ארץ ושמים. (48) התלתא מיני גבורות שבמלכות, בדעתה, בגופה, ברחמה. פירוש: ידוע, שהאדם נחלק לג' חלקים (בכללות),

(א) חלק הראש שהוא השכל שבאדם — והוא נק' (בכללות) בחי' „דעת“.  
(ב) המדות של האדם בחי' ז"א, הנק' (בכללות) בחי' „גופה“.  
(ג) כח ההשפעה של האדם מחוץ מהגוף שלו — כח המעשה — הנק' בכללות בחי' „רחמה“.

ולמשל, אדם שעושה איזה פעולה ומעשה, בחי' „מלכות“, הנה יש בו ג' חלקים, (א) הטעם של הפעולה — השכל, (ב) ההרגש בלב של הפעולה, (ג) כח הפעולה עצמה. וזהו (בכללות) הגבורות שיש בבחי' מלכות — הדעת, הגוף, והרחם.  
ראה לקמן הערה 51.

(49) על הפסוק נשא את ראש.  
(50) „ועיין בלקוטי תורה להאריז"ל פ' וירא בענין הל' גבורות שמהם נבנית עיר סיחון מלכות. וברמ"ז ר"פ שופטים בפ"י כ"י אלקים שופט“ (לקוטי לוי יצחק כאן).  
] — כ"י בגימטריא שלשים].

(51) אבות פ"ו מ"ו. ראה אור התורה דרושים לראש השנה (דברים כרך ג) עמוד א'תג וז"ל: ענין שהמלכות נקנית בשלשים מעלות ביאר רבינו ז"ל בביאור ע"פ עולת תמיד דתקס"ט\* שהם למ"ד כלים דז"א, י' כלים פנימיים, י' אמצעיים, י' חיצונים שמהם נבנה בנין המלכות והם נר"נ שבמלכות וממנה נמשכים לבי"ע, פנימיות הכלים מאירים בבריאה כו' ומהם נמשכים הנשמות, ואמצעים ביצירה, וחיצונים בעשי', והמלאכים נמשכים מחיצוניות הכלים והיינו כי נשמות עלו במחשבה אבל המלאכים נמשכים בהדבור, וג' בחי' הנ"ל שבהכלים רת"ס הם ג"כ חב"ד גיג"ת נה"י והם ג"כ עצמות גידין ובשר .. וג' בחי' הנ"ל י"ל נמשכין בכל השנה ע"י ג' בחי' מדומ"ע שהן עבודה ותורה וגמ"ח בראתיו יצרתיו אף עשיתיו כנזכר [לקו"ת אחרי כה, ד] בד"ה כי כיום הזה יכפר גבי הלא דברי כאש, והנה זהו התלבשות שלשים כלים דמלכות דבי"ע. ע"ש.

\* ראה ספר המאמרים תקס"ט (הוצאת תשס"ה) עמוד רל"ט.

אשה, מלכות הנבנית מהגבורות. בבא קמא הוא הה' גבורות דעתה,  
בבא מציעא הה' גבורות דגופה, בבא בתרא הה' גבורות דרחמה<sup>52</sup>.

אמנם מובן<sup>53</sup> שהגבורות דחג"ת דגופה, אם שהם דגופה שייכים ג"כ לדעתה. כי הגבורות חג"ת שלהם הם מכוסים<sup>54</sup> עדיין כמו דעתה שהוא מכוסה, והגבורות המגולים שלה הוא הגבורות נו"ה שבה וכו'. והגבורות דחג"ת שייכים לדעתה כמ"ש<sup>55</sup> ובדעת חדרים ימלאון כו' דד"ר<sup>56</sup> הוא חג"ת, חסד דין רחמים. בבא מציעא הגבורות דגופה ובעיקר דנו"ה. בבא בתרא הגבורות דרחמה דיסודה ומלכותה, ויסוד ומלכות

(52) וראה הביאור בפנים בלקוטי לוי יצחק כאן, דה' גבורות דדעת הוא בחי' בני קהת, וה' גבורות דגופה בחי' בני גרשון, וה' גבורות דרחמה כנגד בחי' בני מררי, עי"ש.

(53) מבאר, דאף שבכללות בחי' חסד גבורה ותפארת שייכים לה, "מדות" בחי' ז"א, ולא לבחי' "דעת", אמנם מצד שני טעמים מבאר שבחי' חג"ת נכלל בבחי' דעת, (א) שהמדות חג"ת הם מכוסים בתוך הלב שבאדם, וכמו שהשכל והטעם — בחי' דעת — של המדות מכוסים, ולכן נחשבים ביחד, ובחי' דעת וחג"ת הם מספר ארבעה, הן ה"ארבעה אבות נזיקין" דמס' בבא קמא.  
(ב) ה"חיות" של המדות חג"ת הוא מבחי' דעת (ראה הביאור בהערה 31), ולכן בחי' דעת וחג"ת נחשבים ביחד.

ולכן מבאר ש"עיקר" בחי' "גופה" כאן מורה על בחי' נצח והוד שהם בחי' כליות יועצות (ראה הערות 48, 54), שהם שייכים יותר לבחי' גילוי השפעה. ומס' בבא מציעא, "שנים אוהזין בטלית", בחי' נצח והוד.

(54) חג"ת שלהם הם מכוסים: ליתר ביאור, הנה הספירות העליונות נחלקות לג' דרגות כלליות — "חב"ד, חג"ת, נה"י", שהן: מוחין — חכמה בינה דעת; פנימיות המדות — חסד גבורה תפארת (עיין בזה — תניא אגרת הקדש סי' טו); חיצוניות המדות — "נצח והוד".

וכמו בכחות הנפש של האדם התחתון — ישנו השכל ("חב"ד") של המדה (לדוגמא, הטעם וההסברה למה יש לאהוב את הזולת), וישנו רגש המדה כי שהיא נרגשת בלב (לדוגמא, רגש האהבה) שהוא פנימיות המדות, וישנה המדה כפי שהיא באה לירי פועל (לדוגמא, רגש האהבה הבא לביטוי בעשיית חסד בפועל עם אהובו). וכך זה של המדה, הגורם לאדם להוציא את הרגש לירי מעשה, הוא נצח והוד — חיצוניות המדות.

והנה, כל ספירה כלולה מכל עשר הספירות כולן, כידוע. ואם כן גם מדת המלכות עצמה נחלקת לשלש בחינות אלו (ראה בכל זה דרך מצותך, מצות זכירת ומחית עמלק פ"ג): "חב"ד שבמלכות", "חג"ת שבמלכות" ו"נה"י שבמלכות".  
(55) משלי כד, ד.

(56) ד"ר הוא ר"ת חסד דין רחמים: ראה אור התורה פרשת שופטים ע' תתמט. לקוטי תורה פרשת בלק עא, ב. לעיל סימן נב.

דמלכות הם בחי' חצר כנ"ל. והם שותפין שאין להפרידם זמ"ז עיין בפע"ח<sup>57</sup> בכוונת אכילה דערב יוהכ"פ, (ושם הכוונה על יסוד ומלכות דמלכות). כי שניהם הם ברחם המלכות<sup>58</sup>.

וזהו על כל דבר פשע, והאי פשע איהו דלאו בזדון. כי דעתה<sup>59</sup> קלה ונחשב זדונה לשגגה (כי שוגג הוא בלי דעת שלם. רק גבורות בלבד). ומאן איהו על שור על חמור על שה דא בבא קמא כו', הוא הגבורות דחג"ת שלה ודדעתה, ועפי"ז א"ש מה שבפסוק הוא ג' לכאורה שור חמור שה. ובריש ב"ק הוא ארבעה שור בור מבעה הבער. אך עפ"י המבואר אתי שפיר, והוא, כי גם בפסוק הוא ד', והוא, דבר פשע, שור, חמור, שה, והיינו: שור, כמו שור, חסד.

בו"ר שמספרו יצח"ק<sup>60</sup> גבורה כמו חמור מלשון חומרא. (ח"ד דחמור<sup>61</sup> הוא כמספר בו"ר יצח"ק, מ"ו מספר לו"י<sup>62</sup> שהוא ג"כ גבורה.)

57) פרי עץ חיים שער (כו) יום הכיפורים פרק א. 58) „וכן בלעז"ז הוא ארץ עיפתה, שהוא כפול יסוד ומל' דמל' דלעז"ז, שאול ואבדון כמ"ש [בוהר ח"ג] לקמן דרפ"ה ע"ב. והוא מדורא בתראה כמ"ש. הלעומת דבבא בתרא דקדושה. יסוד ומל' דמל' דקדושה. ונק' כל אבדה. כל יסוד דמל', אבדה מל' דמל' דקדושה הלעומת דאבדון מל' דמל' דקליפה. והם שותפין שחצר א' לשניהם בשותפות. כי כן השני דלתי"ן שביסוד ומל' מתחברים יחד להיות מ' סתומה כמ"ש בע"ח שער הירח פ"ג. ורצו לעשות מחיצה בהחצר שיהי' חצר לזה וחצר לזה כי באמת הם ב' חצרות, שנפרדו הדלתי"ן זמ"ז, ויש ד' מיני מחיצה לנגד הד' שביסוד דמל' והד' שבמלכות דמלכות" (לקוטי לוי יצחק כאן).

59) שבת לג, ב. קידושין פ, ב. זח"ג קע, א — „גשים דעתם קלות", מצד הצמצומים דבחי' מלכות (אשה) שבנינה מהגבורות. 60) יצחק — גבורה: כמ"ש (בראשית לא, מב) „ופחד יצחק". ראה פרדס שער (כג) הכינניים פרק ד. מאמרי אדמו"ר הזקן על פרשיות התורה חלק ב עמוד תקפ ובהנסמן בהערות שם.

61) מבאר ומרמז בתיבת „חמור" שני פרטים דמרמז לגבורה: א) בהתוכן ו„פירוש" המלה, דתיבת „חמור" מלשון חומרא — בחי' גבורה. ב) רמז ב„אותיות" חמור: אותיות ח"ד (במספר 208) בגי' יצחק וכן בו"ר, 208; ואותיות מ"ו (46) בגי' „לו"י" בחי' גבורה, ראה הערה 62. 62) לוי הוא בחי' גבורה. ראה לקוטי שיחות חלק יח עמוד 222. ילקוט לוי יצחק עה"ת ח"ג סימן כד. סימן קלט (מ"ש בוהר). סימן קסג (דמזה הטעם מחלקים המצה האמצעי לשנים כנגד לוי, דגבורה ענינו לחלק), ע"ש. חלק ד סימן כזו.

מבעה תפארת<sup>63</sup> כמו שה.

הבער, דעת כמו דבר פשע מספר<sup>64</sup> תנו"ר, דעת<sup>65</sup> הבער כתנור, גבורות.

על שלמה דא בבא מצינא, הוא הגבורות דנו"ה דמלכות, שנצח והוד הם שלמה ולבוש<sup>66</sup>. (זהו שבב"א מציע"א<sup>67</sup> הוא מספר גבורה, הגבור"ר<sup>68</sup>).

על כל אבדה דא בבא תליתאה. והוא השותפין בחצר וכמשנת' בס"ד. והשייכות דכל זה להפסוק שמרו משפט ועשו צדקה כו' שבו פתח ר' חזקי' וע"ז הביא מה שאמר רב המנונא סבא. הוא, כי משפט שהוא דינים הוא הה' גבורות, משפט עם הכולל<sup>69</sup> גי' ה' פעמים אלקים כמ"ש במאורי אור<sup>70</sup> מע' משפט. והוא הגבורות שהמלכות נבנית מהם.

(63) כנ"ל הערה 37.

(64) דבר (בגי' 206) + פשע (450) = 656, וכן תנו"ר, 656. ראה לעיל הערה 30.  
(65) ראה לקוטי לוי יצחק, ליקוטים על תנ"ך ומאחז"ל ע' נז וז"ל: במאורי אור מע' תנור, עולם הבריאה דתמן מלך א' בלע בן בעור יום בוער כתנור וכיריים ביצירה ועשי' ע"ש.

א"כ תנור הוא המלך הא' דדעת\* בלע בן בעור, וכיריים הוא ב' המלכים יובב וחשם שנפלו ליצירה ועשי' כמ"ש באד"ר דקל"א ע"א ובפי' זהר הרקיע שם בהתלת עלמין דנפקין מתקונא קדמאה ע"ש. זהו שתנור וכיריים יתן הוא כמו אבגית"ן דתהו (כנ"ל הערה 36) בע"ח שער שבה"כ פ"ב. ואם כי השבירה והנתיצה היתה בכל הז' מלכים, עכ"ז כתיב תנור וכיריים שהוא הג' מלכים הראשונים. כי השבירה הגדולה היתה בג' מלכים הראשונים שבאו אורותיהם מגולים. ע"ש.

(66) „והם בחי' גבורות ביחוד שלא נמתקו בירידת החסדים ביסוד, קס"ת שבמתנים" (לקוטי לוי יצחק כאן).

(67) בב"א (בגי' 5) + מציע"א (211) = 216, כמספר גבורה.

(68) פירושו: ידוע מ"ש „האל הגדול (בחי' חסד), הגבור (גבורה), והנורא (תפארת)“, והיינו „הגיבור" (גבורה) שהוא באמצע, וע"ד כאן בבא מצינא. וכאן הוא גבורות דנו"ה וד"ל.

(69) משפט בגי' 429 + הכולל הוא 430, וכן ה' פעמים „אלקים" (86 x 5) = 430.

(70) מאורי אור אות מ' סעיף קה וד"ל: משפט גי' ה"פ אלהיים ה"ג עי"ש.

(\* דעת — בלע בן בעור: ראה תורת חיים שמוות ח"ב (הוצאת תשס"ג) ער, ד. ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ב סימן צז, ובמפתחות שם.

זהו שמרו משפט, שמור<sup>71</sup> הוא בנוקבא, מלכות, בבחינתה הנבנית מהגבורות. כי שמור הוא מצות לא תעשה<sup>72</sup> שהם גבורות, יראה<sup>73</sup>. (וע"י תשובה מיראה. (והוא התשובה דסור מרע שבלקוטי תורה<sup>74</sup> בד"ה מה טבו ע"ש). זדונות נעשו כשגגות, זהו מה שאמר כאן שזדונות נעשו כשגגות.)

ומשפט מספרו ג' פעמים<sup>75</sup> קג"ם, הוא הג' בחינות גבורות שבמלכות בדעתה בגופה וברחמה, (כי קג"ם רומז על גבורות שלכן הלכה כאביי<sup>76</sup> שבחינתו הוא גבורות. ביע"ל קג"ם. והוא ר"ת קהת גרשון מררי, ומה שהוא ג' פעמים קג"ם הוא כי כל א' כלול מחבריו).

והוא הוא התלתא בבי, קמא מציעא בתרא. שהם משפט דהיינו דינים שבהם מיירי כל התלתא בבי, וזהו שמרו — שמור<sup>77</sup> הוא משנה.

71) ראה סידור עם דא"ח קפח, א [בהוצאת תשע"ט — רעח, ד] וז"ל: והנה ידוע שהיראה היא למעלה בבחי' מלכות, שנק' יראה להיותה בבחי' מל', שעיקר ענין המל' הוא היראה כידוע, וכמ"ש שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך כו', וע"כ כל שרש המצות ל"ת הוא דוקא בבחינת מל'. והיינו שאמר שמור לנוק', ששמירת הל"ת בסור מרע הוא בנוקבא דוקא, וכידוע דיניקות החיצונים קרובה ביותר לבחינת מלכות, וכמ"ש רגליה יורדות מות, ע"כ צריכה שמיר' ביותר בל"ת כדי שלא יקבלו החיצונים יניקה ממל' דקדושה כו', והיינו שאמרו ז"ל שמי עם י"ה בגי' שס"ה כו', עי"ש.

72) כמאחז"ל (עירובין צו, א) „כל מקום שנא' השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה“.

73) „יראה בגי' „גבורה“.

74) לקוטי תורה פרשת בלק עג, ב ואילך.

75) משפט בגי' 429, וכן ג' פעמים קג"ם (3 x 143) = 429 בדיוק.

76) ראה תורת לוי יצחק, חידושים וביאורים בש"ס ע' לט וז"ל: אביי בחינתו הוא גבורות, כי אביי הוא מדבית עלי (ר"ה יח, א), מבחי' קין, בחי' גבורות, כידוע. והוא ר"ת (איכה ג, ג) אך בי ישוב יהפוך ידו, שזהו בחי' גבורות, כי ידו הוא היד דגבורות, כמו ידי יסדה ארץ, שהוא יד שמאל דגבורות.

שם, עמוד קלט וז"ל: אביי הי' מבחי' גבורות, מצד כמה טעמים, (א) הי' יתום מאביו ומאמו, אביי ר"ת (הושע יד, ב) „אשר בך ירוחם יתום“ (סדר הדורות אות א' אביי), (ב) הי' מבית עלי הכהן, שעל צאצאיו נזכר שלא יאריכו ימים (ר"ה יח, א), ורק שמצד דאביי עסק בתורה ובגמ"ח חי' ס' שנה. (ג) הלכה כאביי ביע"ל קג"ם, קג"ם ר"ת קהת גרשון מררי, מבני לוי בחי' גבורה, ופי' „יעל“ שהגבורות יהי' להם עלי' למעלה מהחסדים. עי"ש בתורת לוי"צ.

77) תורת כהנים אמור פ"ט, ג. ספרי דברים פיסקא נט. ראה לקוטי תורה ואתחנן ט, ד ואילך וז"ל: ענין השמירה הוא להיות כי מעשה המצות הם נעשים בדברים גשמיים כסף וזהב שעושים בהן צדקה וקלף גשמי לסת"מ ושאר דברים תחתונים שהם נמשכים

בב"א<sup>78</sup> קמ"א בב"א מציע"א בב"א בתר"א, עם הששה תיבות הוא מספר שמר"ו משפ"ט עם הכולל, גם י"ל<sup>79</sup> מספר בב"א קמ"א בב"א מציע"א בב"א בתר"א עם הל' פרקים שבהם, הוא כמספר שמר"ו משפ"ט עם כ"ה שברישיא דקרא, שכ"ה רומז ג"כ על גבורות כמ"ש<sup>80</sup> במאורי אור מע' כה, כי פירוש כה הוא כהה כמו ידכה<sup>81</sup> יד כהה, והיינו יד שמאל<sup>82</sup> דגבורות. והוא אלף<sup>83</sup> המגן שכל שלטי הגבורים תלוי עליו.

והטעם על שמרו משפט הוא כי קרובה ישועתי לבא. ישועתי דוקא

מק"ג .. ע"כ צריכים שמירה שלא יהיה מזה יניקת החיצונים ח"ו מפני שהניצוצים האלו היו עשוקים אצלם ועכשיו יצאו משם ונתבררו ע"כ צריכים שמירה לבלתי יתערב בהם יניקת החיצונים וכו'.

אך הנה כיון שאפילו מעשה המצות צריכים לבחי' שמירה א"כ איך וע"י מה יהיה בחי' שמירה זו, אך הענין כמארז"ל שמור זו משנה וכמ"ש במ"א [לקר"ת פנחס עו, ב] ע"פ תשמרו להקריב לי. ולכן השמירה הוא על ידי עסק התורה שבעל פה שבה ועל ידה יוכל להיות השמירה. ע"ש.

וראה סידור עם דא"ח קפח, א (כנ"ל הערה 71). אור התורה פ' האיזונו (דברים כרך ד) עמוד א'תרפב. דרושים לפסח (ויקרא כרך ג' — הוצאת תשנ"ג) עמוד תשנא-ב. ועוד.

78 פירושו: בב"א (בג"י 5) + קמ"א (141) + בב"א (5) + מציעא (211) + בב"א (5) + בתרא (603) + הששה תיבות (6) = 976,  
 וכן שמר"ו (541) + משפ"ט (429) = 975 + הכולל = 976.  
 79 פירושו: בב"א (5) + קמ"א (141) + בב"א (5) + מציעא (211) + בב"א (5) + בתר"א (603) + „2" פרקים (30) = 995,  
 וכן [התיבות עם תיבת „פה" שבתחילת הפסוק בישע"י שם]: שמר"ו (541) + משפ"ט (429) + כ"ה (25) = 995.

80 מאורי אור אות כ' סעיף יג וז"ל: כה נק' המל' כי בניינה מהגבורות ה"ג כל א' כלול מה' הוי כ"ה. עיי"ש. ראה ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ג סימן סח.

81 ראה מנחות לז, א. "והי' לאות על ידכה" (בא יג, טז) בה"י — כהה, זו שמאל". ובפרש"י שם: מדכתיב בה"י (כהה) דמשמע לשון נקבה, שמע מינה בשמאל קאמר, דאין בה כה, כנקבה. ע"ש.

82 כמאמר „גבורה דרועא שמאלא" (הקדמת הזהר יז, ב). וראה ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ד' ס"י קכז.

83 [עפ"י ל' הכתוב — שיר השירים ד, ד]. כנראה הכוונה בדבריו, „אלף" המגן, מספר אלף — עפ"י הנ"ל הערה 78, דמספרם של הבבות הוא מספר 995, ואם מצרפינן ה' גבורות — הוא מספר אלף.

שישועות הוא<sup>84</sup> ה' גבורות, והוא מה שישועות<sup>85</sup> הוא סדר נזיקין התלתא בבי. ועשו צדקה הוא המשכת החסדים במלכות, והטעם על ועשו צדקה הוא וצדקתי להגלות.

הרי שכל האמור במה שאמר רב המנונא סבא בהג' בכות, הוא שייך להפסוק כה כו' שמרו משפט כו'.

ודקדוק הלשון דר' חזקי' דחאבו קמיה וחבין קמיה בכל זמנא וזמנא, הוא דחאבו קמ' בהגבורות שבדעת<sup>86</sup> דמלכות. וחבין קמ' בכל זמנא וזמנא הב"פ זמנא, הוא בהגבורות שבגופה ובהגבורות שברחמה<sup>87</sup>. לקוטי לוי יצחק, הערות לזהר שמות דברים עמוד תא ואילך

ראה תורת מנחם — תפארת לוי יצחק במדבר דברים סימן רבי. ריג.

84) ראה גם לעיל סימן לב. תורה אור פ' ויצא כב, ריש ע"א. אור התורה שם קצב, א ואילך.

85) שבת לא, א. ראה תורת מנחם — ספר המאמרים ה'תשכ"ו ע' קסז וז"ל: ישועות זה סדר נזיקין. והענין בזה, כמבואר בתו"א (מקץ לח, ד) בנוגע לרב יהודה דכולהו תנויי בנזיקין הוה, שכוונתו בהעסק בנזיקין היתה כדי לבטל את ההיזק דלעו"ז מד' אבות נזיקין שהם חכמה ובינה תפארת ומלכות דקליפה, והיינו, שע"י העסק בלימוד התורה בסדר נזיקין, נעשה ענין של ישועות, עי"ז שמבטלים את כל הד' אבות נזיקין יחד עם התולדות שלהם כו'. עי"ש.

וראה לקמן סימן קיא. אור התורה דרושים לשבועות (במדבר כרך א) עמוד עג. פ. 86) ואולי י"ל כוונתו, דעפ"י המבואר לעיל בפנים, מוכן הטעם דבחי' „דעת" שבגבורה נמנה בפני עצמה, דהוא ה"חיות" של המדות והמעשה כנ"ל.

87) ראה המשך הביאור בפנים בלקוטי לוי יצחק כאן.





שער שני

בבא בתרא





## ביאור החילוק בין ספק בדין לספק במציאות לענין העמדה על חזקה

(לב, ב - תוס' ד"ה והלכתא כוותיה דרבה בארעא)

יציע הסוגיא / דעת הרשב"ם דמספקא ליה לר"א / קושיית התוס' ע"ז / תי' התוס' / הקושי שבדבריו / ביאור האחרונים בכוונת התוס' / קושיית התורת חסד על ביאור זה / אפ"ל דבוה נחלקו הרשב"ם והתוס' / האם החזקה היא בירור (כמבואר בפנים) או דין / הקושיות שבהסבר זה / ביאור גדר חזקה - בירור / ונראה שלזה כיוון התורת חסד / ב' אופנים בספק דדין א. תיקו ב. פלוגתא דרבוותא / הביאור בהנ"ל עפ"ז / ולפ"ז קשה כיצד אפשר להעמיד בחזקה בתרי ותרי / הביאור בזה ע"פ הצ"צ

הרב יצחק שי' גאלדבערג<sup>°</sup>  
ראש הישיבה

### א

במסכתין (לב, א - ב): "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה שטרא זייפא הוא גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט (האי) בידאי כל דהו אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא אמר ליה רב יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא, ההוא דאמר ליה לחבריה הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך והא שטרא אמר ליה שטרא זייפא הוא גחין ולחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקוט האי בידאי כל דהו אמר רבה וכו'".

העולה מדברי הגמ' דנחלקו רבה ורב יוסף לגבי מקרה שיש עירעור על בעלותו של המחזיק בקרקע, וע"מ לדחות את העירעור הביא המחזיק שטר מזוייף וטוען נאמנות במיגו - שהרי הודה שהשטר מזוייף אע"פ שיכל לטוען דאמת הוא. דלשיטת רבה נאמן המחזיק בשטר זה בטענת "מה לו לשקר" שהרי, "אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא". אך רב יוסף סובר שאינו נאמן במיגו זה. וכן נחלקו רבה ור"י אף לענין שטר הלוואה, דטוען אחד לחבירו שחייב לו מומן וכראי' לכך הביא

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י אחד התלמידים.

שטר מזויף, וטוען נאמנות בשטר זה ע"י מיגו "דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא", דלרבה נאמן במיגו זה ולרב יוסף אינו נאמן במיגו זה.

והסיקה הגמ' "אמר רב אידי בר אבין הלכתא כוותיה דרבה בארעא והלכתא כוותיה דר"י בממונא".

ובביאור דברי רב אידי נחלקו הראשונים. יש מהראשונים שלמדו שרב אידי הכריע בדברי במחלוקת רבה ור"י. דבארעא מועיל המיגו ובממונא אינו מועיל.

אך הרשב"ם על אתר (ד"ה הלכתא כוותיה דרבה בארעא) כתב דדברי רב אידי אינם פסק במחלוקת רבה ור"י, אלא היות והסתפק רב אידי כמו מי מהשיטות לפסוק, משום ש"לא איתברירו טעמיהם" - כלומר שני הטעמים שווים, לכן פסק רב אידי "המוציא מחבירו עליו הראי", וישאר המצב כפי שהיה עד עתה. ולמעשה במחלוקת רבה ור"י לענין הקרקע - תשאר הקרקע אצל המחזיק, שהרי הוא החזיק בה עד עתה - "כוותיה דרבה בארעא". ובמחלוקתם לענין הממון לא יוכל המלווה להוציא את הממון מהלווה מפני שהלווה הוא המחזיק בממון - "כוותיה דר"י בממונא".

והתוס' (ד"ה הלכתא כוותיה דרבה בארעא) הקשה ע"ד הרשב"ם, דבאם רב אידי הסתפק כמו מי לפסוק, הנה בספק יש להעמיד על חזקת מרא קמא. ובפשטות נלמד דבממונות חזקת מרא קמא היא כחזקה דמעיקרא באיסורין. וא"כ מדוע פסק רב אידי להשאיר את המצב כפי שהיה עד עתה והרי בספק צריכים להעמיד בחזקת מרא קמא.

והביאו התוס' ראי' לקושייתם מהגמ' בכתובות (כ, א) לגבי תרי ותרי שהוכחשו על נכסי דבר שטיא, דשניים אמרו דכשהיה שוטה מכר את הקרקע ושניים אמרו דלאחר שהחלים מכר את הקרקע, ופסקה הגמ' "אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא". וא"כ מוכח דבספק בממונות מעמידים על חזקת מרא קמא. ונראה שהסיבה לכך שנצרך התוס' להביא ראי' מגמ' זו, אע"פ שדבר ברור וידוע לכל דבספק מעמידים על החזקה. מפני שהיה מקום לומר דמחלוקת רבה ור"י היא כנידון דתרי ותרי, ודווקא בסתם ספק מעמידים על החזקה, אך בתרי ותרי לא נעמיד על החזקה. ולכן הביא התוס' את דברי הגמ' לגבי נכסי דבר שטיא, ללמדנו דאף כאשר יש תרי ותרי, מעמידים בחזקת המרא קמא.

ובזה גופא דבתרי ותרי מעמידים על החזקה, יש להעיר דאע"ג דמסקנת הגמ' ביבמות (לא, א) היא דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, ומדרבנן מחמירים, וא"כ לכאור' לא נעמיד על החזקה. צ"ל דכ"ז הוא דווקא באיסורין אבל בממונות מעמידים על החזקה.

וא"כ זוהי קושיית התוס', דע"פ דברי הרשב"ם דרב אידי הסתפק כמו מי לפסוק, מדוע לא פסק ר"א דצריך להעמיד על החזקה כמו המקרה דתרי ותרי - נכסי דבר שטיא המובא בגמ' בכתובות (שם).

1. כפי שכתב הרעק"א סקל"ו, וכן עד"ז המהרש"א בכתובות שם.

ותירצו התוס' וז"ל: "וצריך לדחוק ולפרש ולחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא דהא דלא אוקמה בחזקת מרה קמא כמו בנכסי דבר שטיא דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא, התם הוו תרי ותרי כמאן דליתנהו דמי ואוקמיה ארעא בחזקת מרה קמא, אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן התם שייך כולי האי למימר אוקמה אחזקת מרה קמא".

והנה התוס' כתבו דכל הדין דמעמידים על החזקה שייך דווקא בספק דתרי ותרי, אבל בספק דדינא לא שייך כ"כ להעמיד על החזקה וסיימו התוס' "ודוחק". ומדוע יש לחלק בין הנידונים לא ביארו התוס' במפורש. וחילוק זה דורש ביאור שהרי לכאו' שני הנידונים הם ספק ומהו החילוק מפני מה התעורר הספק.

וא"כ צלה"ב בדברי התוס' מהו החילוק בין ספק בדין דבו לא מעמידים על החזקה לבין ספק במציאות אשר בו מעמידים על החזקה.

## ב

והרבה מהאחרונים<sup>2</sup> ביארו דכוונת התוס' היא דבספק בדין לא מעמידים על חזקה היא כדברי המל"מ<sup>3</sup>, דישנם שני סוגי ספיקות. א. ספק בדין – מהו הדין במקרה מסויים. ב. ספק במציאות – ספק האם הדבר קרה, וממילא האם קיימות ההשלכות ממעשה זה<sup>4</sup>.

ובספק במציאות, שפיר שייך לומר דין חזקה, דנאמר שלא השתנה המצב שהיה עד עתה<sup>5</sup>.

אך בספק בדין, לא מעמידים על החזקה. וכפי שכתב הרעק"א דהחזקה אינה מכרעת את הדין. ובלשון המל"מ (שם) "דאטו מפני חזקתו של זה ישתנה מאי דאגמיריה רחמנא למשה". כלומר מה תועיל החזקה שהרי אין אנו יודעים מהי ההלכה במקרה זה. ופשוט שלא נפסוק את ההלכה ע"פ חזקה זו.

וההבנה בפשטות בזה היא, דכל דין חזקה שייך דווקא לענין המעשה. דכאשר ישנו ספק האם היה המעשה מעמידים את הדבר על חזקתו שלא השתנה מכפי שהיה עד עתה, וכל דין חזקה מהתורה (כמבואר בחולין י, ב) הוא דווקא לענין מעשה. אך כאשר ישנו ספק מהי ההלכה שבמקרה זה, הנה מה תועיל החזקה שעניינה הוא לגבי המעשה בלבד. והדברים פשוטים.

2. המגיה במל"מ שכירות פ"ז, קונטרס הספיקות כלל ד, רעק"א סל"ז, צ"צ אבהע"ז סנ"ה.

3. הלכות טומאת צרעת ב, יט.

4. ואף שהמקור לדיני חזקה אחד הוא (מדברי הגמ' בחולין י, ב) וא"כ לכאו' כיצד אפשר לחלק ולומר שפעמים החזקה פועלת כדין בלי להיכנס לבית הספק ולהכריע בו ופעמים החזקה מכריעה את הספק במציאות ועפ"ז נפסק הדין. מ"מ יש לומר דפעולת החזקה הנלמדת בדברי הגמ' שם היא דבכל מקום תועיל החזקה לפי העניין, באם ישנה אפשרות לפסוק ע"פ הכרעת המציאות – תכריע החזקה את המציאות. ובמקום שא"א להכריע את הספק אלא לפסוק את הדין – נפסוק את הדין ע"פ החזקה.

5. ובעצם המקור לדיני חזקה הוא בספק במציאות (חולין שם) – לגבי כהן היוצא מהבית המנוגע ופוסק שמנוגע הוא, דאע"פ שיכול להיות שכאשר יצא מהבית התמעט הנגע משיעורו, מ"מ מעמידים על החזקה דשיעור הנגע לא התמעט.

## ג

והנה התורת חסד (או"ח סט"ו) הביא את ביאור האחרונים הנ"ל בדברי התוס', אך הקשה על דבריהם וז"ל:

"וכבר ידוע מ"ש הפוסקים כיוצא בזה לענין חזקה דדינא דלא שייך לומר אוקמיה אחזקה דבשביל החזקה לא ישתנה הדין ... אך עיקר סברת הפוסקים הנ"ל לעניות דעתי יש לדון בזה, די"ל דודאי אם היינו אומרים דהא דאזלינן בתר חזקה ה"ז בתורת בירור שהחזקה היא מבררת לנו שלא נתחדש הדבר ולא נשתנה מכמו שהיה מקודם, אז היה שייך לומר כדבריהם דבספיקא דדינא אין בכח החזקה לברר לנו הספק לדינא ובשביל החזקה לא ישתנה הדין, אבל באמת הא דאזלינן בתר חזקה אינו בתורת בירור כלל, וכמ"ש הרמב"ם בפירושו המשנה בפ"ט דנזיר מ"ב במ"ש שם שחזקת טמא טמא, שאם נלך אחר האפשרויות יצא הענין לדבר שאין לו תכלית ואמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהיה נניחהו בחזקתו עד שיבוא דבר מבורר שיבטלהו מזאת החזקה וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרויות ה"ז לא נסתלק החזקה, ע"כ לשון הרמב"ם שם,

ולפי זה י"ל דבספיקא דדינא נמי מוקמינן הדבר על חזקתו דבשביל ספק ואפשרויות א"א לבטל החזקה כנ"ל, וכ"ז שאין לנו בירור לא נוציא הדבר מחזקתו, ומה שייך לומר שבשביל החזקה לא ישתנה הדין, החזקה אינה מבררת ולא משנה את הדין רק דספיקא דדינא לא תסלק את החזקה דדבר שאינו ברור, וע"כ סברת הפוסקים הנ"ל אינה מוכרחת". עכ"ל.

וביאור דבריו: דהן אמת, דברי הפוסקים הנ"ל (דבשביל החזקה לא ישתנה הדין) היו נכונים באם החזקה הייתה פועלת בירור, דאז וודאי שהחזקה אינה יכולה לברר מהי ההלכה בספק זה. אך היות וחזקה אינה בירור אלא דין, כלומר הספק נשאר בתוקפו ומטרת החזקה היא ללמדנו כיצד להתנהג בפועל - דין, הנה מה ההבדל באם התעורר הספק משום המציאות או משום הדין, שהרי בפועל כאשר ישנו ספק משאירים את הדין כפי שהיה עד עתה, אע"פ שאיננו יודעים מה היה בדיוק המעשה.

וכהוכחה לכך שהחזקה אינה מבררת, הביא התורת חסד את דברי הרמב"ם בפיה"מ וז"ל: "ואמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהיה נניחהו בחזקתו עד שיבוא דבר מבורר שיבטלהו מזאת החזקה וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרויות ה"ז לא נסתלק החזקה". ומזה נראה כדברי התורת חסד דהחזקה אינה מבררת כלל שהרי הרמב"ם כתב "נניחהו בחזקתו עד שיבוא דבר מבורר שיבטלהו... וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרויות ה"ז לא נתבטלה החזקה". כלומר החזקה פועלת להשאיר את המצב כפי שהיה עד עתה אך היא אינה מכרעת את הספק שהתעורר. ואין בכוח הספק להוציא מידי החזקה.

וא"כ, לדברי התורת חסד אף בספק בדין שייך להעמיד על החזקה, שהרי החזקה מגיעה לפסיקת דין ולא לברר "מאי דאגמריה למשה", ומהו ההבדל מפני מה התעוררה החזקה.

## ד

והנה היה מקום לבאר דוהי מחלוקתם של הרשב"ם ותוס', דהרשב"ם למד דהחזקה היא בירור וממילא א"א שתועיל החזקה בספק דדין, שהרי ע"י החזקה לא תתברר ההלכה. ולכן כתב הרשב"ם דרב אידי הסתפק האם לפסוק כרבה או כר"י, ומתוך שהסתפק פסק להשאיר את המצב כפי שהוא (כוותיה דרבה בארעא וכוותיה דר"י בממונא), ואע"פ שרב אידי הסתפק ובספק מעמידים על חזקה (חזקת מ"ק בממונות היא כחזקה קמייתא באיסורין) מ"מ לא העמיד רב אידי על החזקה מפני שספק זה הוא ספק בדין - מחלוקת רבה ור". והיות והחזקה עניינה לברר, אינה תועיל בספק זה שהרי על ידה החזקה לא יתברר פסק ההלכה.

והתוס' סברו דהחזקה אינה מבררת אלא פוסקת את הדין, ולכן הוקשה להם על דברי הרשב"ם דבאם פסקו של רב אידי נובע מכך שהסתפק - מדוע אינו מעמיד על החזקה כבכל ספק, ולכן נצרכו התוס' לדחוק ולחלק בין ספק בדין לספק במציאות (תרי ותרי).

אך באמת קשה לבאר דוהו יסוד המחלוקת בין הרשב"ם לתוס', שהרי התוס' הביאו כהוכחה לקושייתם ע"ד הרשב"ם מקרה של תרי ותרי - נכסי דבר שטיא, ובמקרה זה מעמידים על החזקה. והנה באם כל הסיבה שהרשב"ם לא העמיד על החזקה היא משום שס"ל דהחזקה מבררת ולכן אינה תועיל לספק בדין - כיצד בתרי ותרי מעמידים על החזקה, שהרי אין בכוח החזקה לברר איזה מכתות העדים דוברי האמת ואיזה השקר. כלומר, א"א לומר שהסיבה שהרשב"ם כתב דרב אידי הסתפק ולא העמיד על החזקה בספק זה מפני שס"ל דהחזקה מבררת וא"כ אינה תועיל בספק בדין, שהרי מצינו במפורש דמעמידים על החזקה בספק דתרי ותרי אע"פ שאין בכוח החזקה להכריע כאחד מהצדדים. ומדוע שלא נעמיד על החזקה בספק דדין כפי שמעמידים בספיקא לתרי ותרי.

## ה

והנה גם הסוברים שהחזקה היא בירור, אין הכוונה שהחזקה מבררת מה היה המעשה, כלומר מכרעת את הספק. וכפי שהעיר הקוב"ש דלא מסתבר לומר שהחזקה מבררת, שהרי כאשר ישנו ספק בגירושין האם נפל הגט קרוב לו או קרוב לה, לא מתקבל על הדעת לומר שמצבה של האישה (חזקת א"א) משפיע על מיקום נפילת הגט. ואף מצד גזירת הכתוב לא זוהי הכוונה בבירור. וא"כ אף הסוברים שהחזקה היא בירור החזקה אינה מכריעה את הספק.

אלא צ"ל דשני הצדדים בהבנת דין החזקה הם:

- א. החזקה אינה מתייחסת למציאות הספק אלא פוסקת על האדם את הדין, דהדין שהיה לאדם עד עתה ממשיך אף לאחר שהתעורר הספק.
- ב. החזקה היא אינה מתעלמת ממציאות הספק אלא מתייחסת למציאות הספק ואומרת לנו לנקוט שהדבר קרה בהתאם לחזקתו הקודמת.

כלומר (אופן הב'), היות והמעשה שעורר את הספק יכול לקרות בשני אופנים, א. כפי שהיה עד עתה – בהתאם לחזקה. ב. בשונה ממה שהיה עד עתה, החזקה אינה מתעלמת מהספק אלא נכנסת לבית הספק ומתייחסת אליו, יש לנקוט על פיה שהמעשה קרה כפי המצב שהיה עד עתה – בהתאם לחזקה.

ולדוגמא בהספק בגירושין, כאשר האדם זרק גט לאשתו ומסתפקים הבי"ד האם נפל הגט קרוב לה וממילא התגרשה היא בגט זה, או שנפל הגט קרוב לו – ואינה מגורשת ע"י גט זה. דהנה האישה נמצאת בחזקת אשת איש, שהרי לא התברר לנו שמצבה השתנה. ובאם נלמד שהחזקה אינה מבררת אלא רק פוסקת את הדין – פסיקת הדין במקרה זה אינה מתערבת בספק ואינה מתייחסת לספק, אלא ה"ה משאירה את האישה בחזקת אשת איש כפי שהייתה עד עתה, שהרי משום הספק אינה יוצאת מחזקתה. כלומר בגלל החזקה מתעלמים מהספק שהתעורר. אך הסוברים שהחזקה אינה רק 'דין' אלא משמשת כבירור, אין כוונתם שע"י החזקה אנו יודעים שהגט נפל קרוב לו היות והאישה היא בחזקת אשת איש. אלא הכוונה בבירור היא, דהיות והספק הוא שקול – הגט יכול ליפול קרוב לה בדיוק כפי שיכל ליפול קרוב לו וכן להיפך, ובכוח החזקה לפסוק כאחד מהצדדים, הנה מצד שעד עתה הייתה האישה בחזקת אשת איש, יש לנו לנקוט ע"פ החזקה שאף המעשה אירע בהתאם לחזקה – נפל קרוב לו. אך וודאי שאין הכוונה שהחזקה מכריעה את הספק ועל פיה נדע היכן נפל הגט במציאות.

ובאם כנים הדברים – וזהו ההסבר לשיטות הסוברים דהחזקה היא 'בירור', קושיית התורת חסד נשאלת אף לפי אופן זה. שהרי החזקה אינה מבררת מהו פסק הדין, אלא ע"פ החזקה ננקוט כצד אחד של הספק הקיים לפנינו. ובדוגמת הספק בגירושין – נוקטים אנו שהגט נפל קרוב לו וממילא האישה נשארת בחזקת אשת איש. ולפ"ז אף בספק דדין נעמיד על החזקה. שהרי החזקה אינה מבררת את המציאות בפשטות, אלא גורמת לנו לנקוט שהמציאות הייתה בהתאם לחזקה – קרוב לו. וא"כ אף בספק בדין, דיש לפנינו שני צדדים, ננקוט כהצד שבהתאם לחזקה. ומדוע בספק דדין (מחלוקת רבה ור") לא העמיד רב אידי על החזקה (ע"פ הרשב"ם דמספקא ליה לרב אידי).

ויש לומר שאף התורת חסד בקושיית התכונן להקשות להסוברים דהחזקה היא בירור – כפי המבואר לעיל. כלומר כוונתו לא הייתה לומר דכיון שהחזקה היא דין ולא בירור א"כ צלה"ב מדוע לא מעמידים בחזקה בספק דדין. אלא כל קושייתו היא מתוך הנחה שאף הסוברים שהחזקה היא בירור אין הכוונה שהיא מבררת את המציאות, אלא כנ"ל. אך אינו כתב במפורש מהו דין החזקה אלא הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ, ומדבריו נראה שהחזקה היא בירור כפי המבואר לעיל. דהרמב"ם כתב "שחזקת טמא טמא, שאם נלך אחר האפשריות יצא הענין לדבר שאין לו תכלית ואמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהיה נניחהו בחזקתו עד שיבוא דבר מבורר שיבטלהו מזאת החזקה וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשריות ה"ז לא נסתלק החזקה". ומדבריו נראה שסובר שהחזקה אינה דין בלי יחס למציאות, אלא "נניחהו הדבר בחזקתו" כלומר נניח שהמציאות לא השתנתה.

ולפ"ז קושיית התורת חסד היא: דהיות והחזקה אינה בירור כפשוטו – שעל ידה מתבררת לנו המציאות, אלא החזקה היא דין. והכוונה בדין היא כדברי הרמב"ם דע"פ החזקה מניחים אנו שכך



הייתה המציאות - "נניחהו הדבר בחזקתו" - בירור כפי המבואר לעיל. וא"כ אינו מובן מדוע לא מעמידים על החזקה בספק דדין שהרי החזקה אינה מכרעת את הספק.

וא"כ צלה"ב ע"פ ביאור הרשב"ם דרב אידי הסתפק כמו מי לפסוק במחלוקת רבה ור"י - מדוע לא העמיד על חזקת מ"ק (שהיא כחזקה קמייתא באיסורין), שהרי ע"פ המבואר לעיל אף אם נלמד שהחזקה היא דין בלא התייחסות למציאות, ואף אם נלמד שהחזקה היא בירור - התייחסות למציאות (כמבואר לעיל בארוכה), גם במקרה של ספק בדין יש להעמיד על החזקה.

## 1

יש לבאר בזה ובהקדים, דהנה בספק בדין ישנם שני אופנים:

א. תיקו - דבר שהגמ' נשארה בו בספק - מהי ההלכה בנידון מסויים. ב. פלוגתא דרבוותא - מחלוקת הפוסקים, מהו הדין במקרה מסויים.

והנה המל"מ (הלכות טומאת צרעת שם) הביא את דברי המהר"א ששון, דהא דבספק בדין לא אזלינן בתר חזקה, זהו דווקא בפלוגתא דרבוותא, אך כאשר ישנו ספק בגמ' - אזלינן בתר חזקה. (והמל"מ עצמו אינו סובר כן), והנה לכו"ע להעמיד על החזקה בפלוגתא דרבוותא קשה יותר מאשר להעמיד על החזקה בספק דגמ' (תיקו וכדו').<sup>7</sup>

(והביאור לקמן הוא בעיקר בטעם החילוק בין ספק בדין - פלוגתא דרבוותא לספק במציאות, שזהו הנידון בסוגיין - מחלוקת רבה ור"י).

דהנה ההבדל בין ספק במציאות לספק בדין - פלוגתא דרבוותא הוא דבספק במציאות איננו יודעים מהו המעשה שאירע (נפל קרוב לה או קרוב לו), כלומר המעשה יכול לקרות בשני אופנים ואיננו יודעים כיצד אירע המעשה - כל צד הוא ספק - ספק קרוב לו ספק קרוב לה. משא"כ בספק בדין - פלוגתא דרבוותא דכל צד בספק אומר באופן וודאי שכך הוא הדין. וא"כ באם נפסוק כצד אחד ה"ז יהיה נגד הצד השני, שאומר באופן וודאי ההיפך.

בסגנון אחר קצת, בספק במציאות המצב הוא - חוסר ידיעה, משא"כ בספק בדין - פלוגתא דרבוותא, דבו אנו יודעים שני דעות.

ולכן בין אם נלמד שהחזקה היא דין בלי התייחסות למציאות, ובין אם נלמד שהחזקה היא בירור - דין הנובע מהנחה שכך הייתה המציאות - בספק במציאות אפשר להעמיד על החזקה, שהרי העמדת המצב כפי שהיה עד עתה אינה מנגדת לכלום. דכל צד הוא ספק, וצדדי הספק אינם ודאיים. וממילא כל צד אינו מנוגד לשני.

אך בספק בדין - פלוגתא דרבוותא, הנה באם נלמד שהחזקה היא בירור כפי המבואר לעיל, הרי

7. וכו"כ הצ"צ (אבהע"ז סנ"ה) דאפי' הר"ן בקידושין דס"ל דבספיקא דדינא מעמידים על החזקה, בפלוגתא דרבוותא אולי יודה הר"ן דלא נעמיד על החזקה.

העמדה על החזקה פירושה שנניח שההלכה היא כדעה אחת, ובפלוגתא דרבוותא הרי לספק זה הדעה אחרת מנגדת בוודאות.

ואף אם נאמר שהחזקה היא דין בלי יחס למציאות, בספק דדין א"א להעמיד על החזקה, שהרי כל ההעמדה על החזקה בספק במציאות היא התעלמות מהמציאות שיוצרת ספק, והעמדת המצב כפי שהיה עד עתה. והנה כ"ז שייך דווקא בספק במציאות שישנה חוסר ידיעה האם קרה דבר שמשנה את המצב הנוכחי, דאז שייך להתעלם מהספק ולהעמיד על החזקה. אך בספק בדין – פלוגתא דרבוותא, א"א להתעלם מהספק שהרי לפנינו מונחים שני פסקים וודאים.

ולכן בפלוגתא דרבוותא – ספק דדין, א"א להעמיד על החזקה, או מפני שא"א להתעלם מהספק (וצד זה הוא אף באם נלמד שהחזקה היא דין), או מפני שכל צד שננקוט יהיה נגד הצד השני, בשונה מספק במציאות דאין בו שני צדדים ודאיים. (וצד זה הוא באם נלמד שהחזקה היא בירור כפי המבואר לעיל).

אך עפ"ז צלה"ב כיצד בתרי ותרי מעמידים על החזקה<sup>8</sup> והרי כאשר ננקוט כפי המצב שהיה עד עתה יהיה זה נגד אחת מכתות העדים. וא"כ כיצד אפשר להעמיד בתרי ותרי על החזקה. דלכאוף"ז בדומה לפלוגתא דרבוותא וכפי שהתבאר לעיל א"א להעמיד בזה על החזקה.

וההסבר בזה בהקדים, דבפשטות ספיקא דתרי ותרי דומה יותר לספק במציאות מאשר לספק בדין – פלוגתא דרבוותא. שהרי בפלוגתא דרבוותא יש שני פסקים סותרים. משא"כ בספיקא דתרי ותרי, דעניינם של העדים הוא לא לפסוק את הדין אלא להביא את המעשה לבי"ד, וכאשר יש סתירה בדברי העדים ישנו ספק כיצד אירע המעשה, אך הספק הוא לא מה הפסק דין במעשה זה.

ולכן כאשר מדובר בתרי ותרי בגלל הסתירה שביניהם נוצר ספק איך היה המעשה. ובאם נלמד שהחזקה היא דין, אפשר להתעלם מהספק שנוצר ולהעמיד את המצב בחזקתו – כפי שהיה עד עתה (כפי שמעמידים בספק במציאות). משא"כ בספק דדין – פלוגתא דרבוותא, א"א להתעלם ממחלוקת הפוסקים, שהרי דברי שניהם הם הפסק עצמו וכנ"ל.

ואף אם נלמד שהחזקה היא בירור כפי המבואר לעיל יש לחלק בין המקרה דתרי ותרי לפלוגתא דרבוותא, שהרי בשני כתי עדים ברור לנו גם עכשיו שאחת מהכתות כשרה ואחת פסולה (עוד קודם שנשתמש בחזקה), ואיננו יודעים מי היא הפסולה ומי היא הכשרה, ונמצא דכאשר נעמיד על החזקה נאמר שהכת שטוענת ההיפך מהחזקה היא הכת השקרנית. משא"כ בפלוגתא דרבוותא, שהרי אף קודם שנשתמש בחזקה יש לנו שני פסקים וודאיים ואמיתיים דאלו ואלו דא"כ הם. וממילא לא שייך ח"ו לומר שע"י החזקה ננקוט שצד אחד הוא אמת ואחד השקר. וא"כ מובן מדוע בתרי ותרי אפשר להעמיד על החזקה, בשונה מפלוגתא דרבוותא.

ולכאוף יש לראות כדברים הנ"ל בדברי הצ"צ דכתב: "ואף לפ"ד הר"ן שם דס"ל דמוקמינן

8. כפי שהובא בתוס' מנכסי דבר שטיא – כתובות כ, א.

9. אבהע"ז סנ"ה אות ז.

לה אחזקת א"א י"ל דפלוגתא רבוותא עדיף מספיקא דתרי ותרי דהתם בתרי ותרי ע"כ כת אחת משקרים וכיון שאין ידוע לנו מי המשקרים אוקמי' אחזקה. משא"כ בפלוגתא דרבוותא אלו ואלו דא"ח הם".

ומכך שהצ"צ כתב שהטעם דבתרי ותרי מעמידים על החזקה הוא מפני שכת אחת וודאי שקרנית, וע"י החזקה ננקוט שהכת דוברת האמת היא בהתאם לחזקה, מוכח שאינו סובר שהחזקה מתעלמת מהספק, שהרי א"כ לא היה צריך לומר דכת אחת וודאי שקרנית אלא מ"מ נתעלם מהספק ונעמיד על החזקה, ומכך שכתב "ע"כ כת אחת משקרים" מוכח דס"ל להצ"צ דהחזקה עניינה בירור כמבואר לעיל, דע"פ החזקה ננקוט שהמעשה אירע בהתאם לחזקה. ולכן בתרי ותרי נאמר שהכת המעידה בהתאם לחזקה – היא דוברת האמת.

וזה עצמו הטעם דבפלוגתא דרבוותא א"א להעמיד על החזקה, דהיינו לנקוט כהצד שבהתאם לחזקה, שהרי "אלו ואלו דא"ח הם" (לשון הצ"צ).

ועיי"ש בצ"צ דזהו הפשט בדברי התוס' דידן כפי שהתבאר לעיל, וז"ל: "ועיין עוד בתוס' פרק חזקת הבתים ד"ה הלכתא שחילקו להדיא לפירוש רשב"ם בין ספיקא דתרי ותרי דשייך לומר בו אוקמא אחזקת מרא קמיה ובין ספיקא דפלוגתא דרבוותא דלא שייך כולי האי לומר אוקמא אחזקת מרא קמיה וכו'"<sup>10</sup>.

וא"כ כך אפשר לבאר את החילוק בין ספק במציאות (תרי ותרי) לספק בדין, בין אם נלמד שהחזקה היא דין בלי יחס למציאות הספק ובין אם נלמד שהחזקה היא דין הגורם לנו להניח שכך הייתה המציאות. כפי המבואר לעיל.



10. ולהעיר שלשון התוס' מתאימה יותר עם המבואר באופן הא' - דתרי ותרי יוצרים ספק מפני שהם מדברים על המעשה, ולכן כתב התוס' "כליתנהו דמי". משא"כ פלוגתא דרבוותא אינה יוצרת ספק אלא שני פסקים שונים על מציאות זו. וזה הכוונה "כליתנהו דמי" דאינם משמעותיים לכשעצמם אלא לגבי הספק היוצא מעדות שניהם. משא"כ האופן הב' בחילוק בין תרי ותרי לפלוגתא דרבוותא, דאינו מונח כ"כ בלשון התוס' "כליתנהו דמי".

## עדות השוכרין

הצעת הסוגיא / דברי המ"מ בדעת הרמב"ם / הקושי בביאור דברי הרמב"ם / ביאור השער משפט / מחלוקת הראשונים באופן החזקה שע"י שכירות / יסוד המחלוקת / הבנת שליח נעשה עד / מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / גדר חזקת ג"ש / דברי הצפנת פענח / ביאור דבריו / דוגמא מעדים זוממין / דברי הבעה"מ בדין חצי דבר ביחס לחזקת ג"ש / דברי הגרי"ד בדעת הרמב"ם בחזקת ג"ש / הגדרת עדי חזקה לפי הריטב"א בדין חצי דבר / ביאור המ"מ לפי הגרי"ד קושי בהבנת הדבר / הצעת ביאור

הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ  
משפיע בישיבה

### א

#### הצעת הסוגיא

במסכתין (כט, א), תנן חזקת הבתים. והא בתים דביממא ידעי, בליליא לא ידעי כלומר אחר דברי רב הונא שהחזקה צריכה להיות ג' שנים רצופות שואלת הגמ' איך נקיים חזקת הבתים בלילה כיון שזה חלק מהשימוש בבית ויהו ג' שנים מפוזרות. אמר אביי: מאן מסהיד אבתים שיבבי שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא. ואם יטען (רשב"ם) השכנים יעידו. "רבא אמר" שהשוכרין של הבתים הם עצמם מעידים "כגון דאתו בי תרי, ואמרי: אנן אגרינן מיניה, ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא".

אמר ליה רב יימר לרב אשי: הני נוגעין בעדותן הן דאי לא אמרי הכי, אמרינן להו: זילו הבו ליה אגר ביתא להאי. היינו אם שילמו להמחזיק ודאי הוי נוגעין שלא ישלמו שוב להטוען. אמר ליה: דייני דשפילי הכי דאיני. מי לא עסקינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי: למאן ליתביה וממילא - כיוון שמחזיקים הכסף בידם טרם שילמו לאחד מהם - אין כאן נגיעה.

אמר מר זוטרא, ואי טעין ואמר: ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא - טענתיה טענה.

רשב"ם, מבאר דבריו שכל הצורך בעדות ג"ש רצופות שעל כך באו האפשרויות של דברי אבי ורבא: זהו רק בטוען, אבל בסתמא העדות הכללית, מספיקה. (וכ"פ בשו"ע ק"מ ס"ח).

1. יש לבאר סברת פלוגתת אבי ורבא (לדעה שס"ל שנחלקו עי' ריטב"א שכתב שלדעת רבא אין השכנים יכולים

ומודי מר זוטרא ברוכלין המחזירין בעיירות, דאף על גב דלא טען – טענינן ליה אנן. כי כיוון שהם אינם בביתם בד"כ, נטעון עבורם.

## ב

### דברי המ"מ בדעת הרמב"ם

וזה לשון הרמב"ם פי"ב מטוען (ה"ב): "הביא עדים שהיה דר בחצר זו שלש שנים או ששכרה שלש שנים הרי זו חזקה. טען בעל החצר ואמר שמא לא שכנ בה ביום ובלילה או שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה הרי זו טענה. אומרים למחזיק: או תביא עדים ששנים אלו גמורות ביום ובלילה או תסתלק, אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה צריכים אלו השוכרים להביא ראיה שדרו בה תמיד, שזה הדבר תלוי בהן ואינו תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו" עכ"ל.

ז"ל הרב המגיד: "ודעת רבינו לפרש דהא דמר זוטרא קאי אתירוצא דרבא אפי' בסהדותא דשוכרין יכול לטעון הלא יבאו עדים שדר בה ביום ובלילה ונתן טעם ומפני מה אין שוכרין נאמנין "לפי שזה תלוי בהן" אבל אי לא טעין לא טענינן ליה כיון שהביא עדים שדר בה שלש שנים, וסובר רבינו דהך טענה אפי' היא בשמא מקבלין אותה".

כלומר, בניגוד לרשב"ם (שמר זוטרא אמר שבסתמא א"צ לעדות השוכרין על הלילה והיום, וכאשר בקש עדות לילה, מעידין השוכרין ונאמנין) דעת הרמב"ם שכוונת מר זוטרא בענין אחר, שאפי' באו השוכרין להעיד וכספם בידם (ואין כאן נגיעה), יכול לתבוע מהם, אפי' בסתמא שיעידו, ואין מתקבלת עדותם. והוא חי' להחמיר שיש אופן ("ואי טעין") שהשוכרין אינם נאמנים. והרמב"ם הוא דעה מחודשת בזה.

## ג

### הקושי בביאור דברי הרמב"ם

ובשער משפט סימן קמ' ופירש הרב המגיד דהרמב"ם פירש דהא דאמר מר זוטרא (ב"ב כט, א) אי טעין ואמר לייתי תרי סהדי וליסהדו דדרו בה תלת שנין ביממא ובלילא קאי אתירוצא דרבא דאפילו בסהדותא דשוכרין יכול הלוח לטעון יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה, ונתן טעם "לפי שזה תלוי בהן", אבל אי לא טען לא טענינן להו כיון שהביא עדים שדר בו ג' שנים.

ואף על גב דהרמב"ם פט"ו מהלכ' עדות (ה"ה) כתב דאם השוכר עדיין השכירות בידו הרי זה

---

להעיד על הלילות עדות ברורה. ורשב"א שחלקו היכא שטוען ברי שלא דר בלילה אי סגי בעדות השכנים)). דלאבוי שדיבר בעדות שכנים הרי שדי בעדות שלילית על כללות מגורי הבית. ולרבא שדיבר בעדות שוכרין הרי שצריך עדות חיובית על כל רגע ורגע. והנה מתבאר מדברי הרלו"צ (תולוז"צ ס"ע קלז ואילך) שדעתם של אבוי ורבא בכללות אי אולנין גם בתר מקיף הרחוק. ידיעת ריחוק. וי"ל שגם כאן הכי הוא. שמקיף הרחוק הוא ידיעה שלילית.

מעיד, וכאן דבריו הם כשהשכר עדיין בידם ואעפ"כ אינן נאמנים, מ"מ כיון שהמערער טען יביאו עדים גרע טפי, אלו הן תורף דברי הרב המגיד.

ובאמת דבריו הם כהלכתא בלא טעמא, דאם יש חשש שהם נוגעים בעדותן מה חילוק יש אם המערער טוען יביאו עדים או לא, ובאמת הראב"ד השיג (סק"ח) והש"ך (סק"ז).

גם הגר"ח? הקשה כזאת: "קשה לי דלפי דעת המ"מ הא נמצא דהא דאין השוכרים חשובין עדים הוא דווקא אם טען המערער אבל בלא טענתו כשרים לעדות זו ובודאי צ"ע דמה נפקא מינה אם טען או לא וממ"נ אם כשרים מה מועיל טענת המערער לפוסלם ואם הם פסולים גם בלי טענת המערער ג"כ הם פסולים".

## ד

### פי' של השער משפט

והנה ביאר השער משפט דרך בביאור ופשט הרמב"ם דפלגינן דיבוריהו, שנאמנים ביחס למחזיק ואינם נאמנים ביחס לעצמם לגבי תשלום דמי השכירות.

ד"אם באו עדים ואמרו 'לנו השכיר' וטען בעל השדה ואמר 'יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה', היינו אם תבע השוכרים בעצמם שישלמו לו השכירות ככהאי גוונא צריכים אלו השוכרים להביא ראיה שדרו בה תמיד כיון ש"זה הדבר תלוי בהן" ואינו תלוי בטענת המחזיק שיעידו לו, א"כ הרי הם בעלי דבר ואינם נאמנים לגבי עצמם וצריכים לשלם להמערער, אבל נגד [היינו בעד] המחזיק בודאי נאמנים כשהשכר בידם משום דפלגינן דיבוריהו" והא דאינם נאמנים כשתובע אותם כי מוכיח השע"מ מכמה מקומות - "להדיא דלא חשיב עד כלל אלא נחשב כ"בעל דבר" כיון שהוא תובע אותו לא מיחשב עד" .. והא דנאמנים כלפי המחזיק "נראה לתרץ ע"פ דברי הרא"ש בפ"ק דמכות (סי' י"ג) גבי "אילעא וטוביה קריבי דערבא, הוי סבר ר"פ למימר גבי לווה ומלוה רחיקי נינהו" [ונקבל עדותם] "א"ל ר"ה בריה דר"י אי ליתיה ללוה לאו בתר ערבא אזיל? ופסולים לזה ולזה", והקשה הרא"ש "נהימניה לגבי לווה שלא פרע ולא נהימניה לגבי ערב דפלגינן דיבורא כמו דאמרינן (סנהדרין ט, ב) גבי פלוני רבעני לרצוני הוא ואחר מצטרפין להרגו דפלגינן דיבורא ואדם קרוב אצל עצמו ואינו משים את עצמו רשע" [כלומר הראשונים מרחיבים המושג פלגינן דיבורא לפלגינן נאמנות שאותה עדות יכולה להתקבל ביחס לאחד ולא ביחס לשני] "ותירץ בשם הראב"ד דשאני התם שאין אדם נקרא לגבי עצמו עד פסול בכדי שנאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אבל הכא שהעדויות בטל מחמת קורבה אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אלו הן תורף דבריו".

ולכן כאן "טעמא דמילתא כיון שהתובע תובע את הנתבע עצמו שהוא חייב לו ממון אף שהוא אומר של אחר הוא מ"מ כיון שפוטר את עצמו, בעל דבר הוא, ולעצמו הוא מעיד כדאמרינן

2. חי' הגר"ח ב"ק ב"מ ב"ב. מכ"י.

בקידושין דף מג, א. אחד מ"ד דאין שליח נעשה עד משום כיון דשלוחו של אדם כמותו "כגופיה הוא" ולעצמו הוא מעיד, אף שהשליח אינו נוגע בדבר כלל, וא"כ נהי דלא קיי"ל כוותיה מ"מ הכא שלעצמו ממש הוא מעיד - אף שאינו נוגע בדבר כלל כיון שמעיד שהממון של אחר הוא מ"מ - הוא פוטר את עצמו ממה שהתובע תובע אותו לא מיחשב עד ובעל דבר הוא. ולפ"ז משני הש"ס שפיר".

כלומר שדברי הגמ' שהם נאמנים כשהשכר בידם משום שאע"פ שאינם נאמנים על עצמם נאמנים למחזיק, דפלגינן נאמנות. וזה תי' של רבא. ורק מר זוטרא מוסיף, לפי הרמב"ם, שאם טעין המערער שישלמו לו כסף השכירות לפרט זה אינם נאמנים ומחוייבים לשלם. ונראה שמחייבם השע"מ תשלום כפול. לשלם למערער שמול תביעתו ה"ה נוגעים ואינם נאמנים דהוי עדות על עצמם ויחד עם זה ישלמו גם למחזיק שהרי העידו ונאמנו שהבית שלו אם כן חייבים לו. [ועוד שבכל אופן הרי הודו שמחמתו היו והוא שלו].

ובקוב"ש (כאן) הסביר שא"א לומר כן בסברא. "ולא שייך לומר פלגינן שנקבל עדותן לגבי המחזיק ולא לגבי עצמן דדין עצמן הוא בתולדה מדין המחזיק וכיון דנאמנים שהבית הוא של המחזיק ממילא חייבים לשלם לו ולא למערער". היינו שא"א לחלק בין הבעלות על הבית לבין תשלום של שכירותו. שהרי התשלום בא כתולדה ממנו. ואינו כמו בגמ' מכות שם, ששם הרי הערב הוי כהתחייבות נוספת על ההלוואה שאינה מוכרחת משא"כ כאן זהו נושא הענין והדיון, מכוח מי גרו שם ג"ש.

והנה מדבריו של השער משפט עולה שאע"פ שאינם נאמנים לגבי עצמם (כמו שהוכיח שם) היינו רק ביחס לתשלום דמי השכירות אבל להעיד על עצם החזקה נאמנים. וכל דברי הרמב"ם שאינם נאמנים, אמורים רק ביחס לדמי השכירות. ובוה מצינו שלכשנתעמק בגדר החזקה בשוכרין, וביתר עומק, בכלל בגדר חזקת ג"ש, הרי יש להבין כי הם אינם נאמנים כלל<sup>3</sup>. וכדלקמן.

## ה

### הצעת פשט אחר ברמב"ם

דהנה מחמת הקושיה על המ"מ הנ"ל נראה שהגר"ח פירש דברי הרמב"ם באו"א. ועד"ז הצ"פ פירש וכדלקמן.

ונקדים דהנה בפשט דברי הרמב"ם לכא' נראה - כמ"מ - שכל יסודו לפסול עדות השוכרין הוא

3. אם העידו השוכרין לטובת המחזיק וישלמו לו ולא נתקבלה עדותן כי נוגעין, כתב השע"מ (סק"ט) שאינם יכולים לתבוע ממנו דמי השכירות כי כלפי עצמן נאמנים והם מודים שנטל מהם והוי כדין. (וכמו"כ אם לא שילמו עדיין מחוייבים לשלם לו) ולפי הנ"ל אפשר שזה לשיטתו, אבל הרי להבנת הגר"ח וכו' כדלקמן, הרי עדותם (לרמב"ם) היא רק לענין התפיסה ובגדר הוכחה ומשום כך י"ל (שהודאתם לא מחייבת אותם לשלם לו אם עוד לא שילמו וש) יכלו לתבוע הכסף מן המחזיק אם שילמו.

מחמת טענת המערער שכותב "אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה צריכים אלו השוכרים להביא ראיה".

אבל ראשית הרי הלח"מ כבר העיר (בדעת המ"מ) שאין השוכרין נאמנים על עצמם בכל אופן לדברי הרמב"ם "ומה שאמר 'יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה' דמשמע דקפיד אלילה היינו משום דאמר הרי כבר יש עדים דרבינו קאי על מה שאמר למעלה "הביא עדים שהיה דר בחצר זו" וכבר יש עדים אחרים מעידים על היום, אבל לעולם שאינם נאמנים לא על היום ולא על הלילה".

ואם כן י"ל בפשטות כוונת הרמב"ם בתחי' ההלכה (דלא כמ"מ) "הביא עדים שהיה דר בחצר זו שלש שנים או ששכרה שלש שנים הרי זו חזקה" הכוונה שיש עדים על כך (שהוא דר) ושהוא השכיר ולא עדות השוכרין על עצמם. ודי עדות בכתם. היינו עדות ימים בלא לילות. ובוה רק אם "טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה או שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה הרי זו טענה".

וזה ככל דברי הראשונים שעדות על לילה היא דווקא שיש טענה על זה. (ומקורו ממר זוטרא [ודי בטענת בשמא כרמב"ם או בברי כשיטות אחרות בראשונים]) ועל זה מבאר הרמב"ם שמועלת הטענה: "אומרים למחזיק; או תביא עדים ששנים אלו גמורות ביום ובלילה או תסתלק", ומחדש הרמב"ם (ולא שזה הפשט בדברי מר זוטרא) ש"אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה צריכים אלו השוכרים להביא ראיה שדרו בה תמיד, שזה הדבר תלוי בהן ואינו תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו" ולפי זה לעולם גם בלא טענה פסולין השוכרין מלהעיד. רק זה צ"ע מגיין אכן פסולין עדות השוכרין מכל וכל. דבפשטות מבינים שפסולם עקב כך שהמערער תובעם ומחמת כך הרי הוי עדות על עצמם.

## 1

### מחלוקת הראשונים באופן חזקה שע"י שכירות

אכן הגר"ח מבאר זאת לפי שיש להתבונן בענין החזקה עצמה ומחדש שניתן לומר בה בעצמה - לולא הדין למי ישלמו (כאמור לפי השער משפט) - שעדות על השכירות הוי עדות על עצמן. כי זה תלוי בגדר החזקה כאן.

ואלו דברי הגר"ח: "ונראה לומר דהנה הראב"ד הקשה הובא בשטמ"ק בסוגיין דאיך מהניא חזקת השוכר לגבי המשכיר והא לא ידע המערער דאיהו הוא דמחזיק. ותיריך דאיירי כשהיו שכורין בשטר. והביא ראי' לזה מהא דשלשה לקוחות מצטרפין וכולם בשטר יעו"ש לקמן דף מ"ב ע"א [צ"ל מ"א ע"ב]."

ועיין בני" בסוגין שהביא דהרשב"א חולק [אומנם ברשב"א כאן מתבאר לכא' שיטה ג'] ע"ז וס"ל דהכא שאני משום דהשוכרים עשו חזקה שלימה. משא"כ בשלשה לקוחות הרי לא עשו כל אחד חזקה שלימה ושפיר בעינן דווקא שטר. [והיינו דלראב"ד דווקא בשטר מועלת החזקה ולרשב"א אפי' בלא שטר. ובריטב"א בביאור שיטה זו כתב: "דכיון שהשניים האלו דרו בה כל



השלוש שנים ממנ"פ הו"ל למחויי, ד[שאע"פ ש] אי לא ידע שהחזיק מכוח המשכיר א"כ היה לו למחות בהן מצד עצמן".

והנה חילוקן של הרשב"א הא לא הויה אלא דגבי שוכרין איכא חזקה שלימה, אבל הא מיהא מוכח דהמשכיר לא עשה חזקה דהרי ליכא שטר ואינו ידוע למערער שהם דרים מכח המשכיר אלא דכיון דבאין להבית מכח המשכיר שפיר מהניא חזקתן לגבי המשכיר, וכמו גבי לוקח דמהניא חזקתו לעצמו, ומצטרף עם טענת המוכר כיון דבא מכח המוכר, וה"נ דכוותה מצטרף חזקת השוכרין עם טענת המשכיר.

אכן לדעת הראב"ד דאיירי בשטר וידוע לכל שהמשכיר הוא שתפוס בהבית א"כ עיקר החזקה המשכיר עושה אלא דהשוכרין הוין שלוחין להחזיק עבורו. וזה פשוט". ע"כ מהגר"ח.

היינו שהגר"ח מנתח המחלוקת הזו. כי הרי הרשב"א חילוקו ברור. שהרי בלקוחות שם כ"א החזיק שנה אחת ואי"כ חזקה שלימה ומ"ש כאן שנימא דווקא שטר, ודעת הראב"ד אי"מ?

## ז

## יסוד המחלוקת

ועל זה מבאר יסוד המחלוקת: דלהרשב"א "מצטרף חזקת השוכרין עם טענת המשכיר". היינו דעיקר החזקה עושין השוכרין אכן לדעת הראב"ד "עיקר החזקה המשכיר עושה אלא דהשוכרין הוין שלוחין". לכך איירי דווקא בשטר ועי"כ ידוע לכל שהמשכיר הוא שתפוס בהבית. משמע שלראב"ד, בשוכרין (ואפשר אפילו בלוקחין), דווקא בהכי הוי חזקה. היינו שלמעשה יש לפנינו ב' אופני חזקה ע"י המחזיק והוי חזקה בשליחות או חזקת השוכרין שמועלת למחזיק. והובאו ב' דעות אלו בטור.

## ח

## הבנת שליח נעשה עד

והנה הגר"ח מניח שנושא עדות על עצמו שאינה מתקבלת גם בלא גדר נגיעה מוכחת בסוגיית שליח נעשה עד. (וכן הביא השע"מ עי' בהע' 2). כך כותב הגר"ח "הנה בקידושין דף מ"ג דפליגי אם שליח נעשה עד אם לא דמר סבר שלוחו של אדם כמותו ואינו נעשה עד ומ"ס שליח נעשה עד. והנה הא דשלוחו של אדם כמותו הוא רק על מעשה הקידושין אבל גוף הקדושין הא הוין למשלח ומ"מ הא ס"ל להך מ"ד דאינו נעשה עד. הרי דאע"ג דאותו המעשה אינו שייך אליו מ"מ מאחר דאיהו דקעביד את המעשה שוב אינו נעשה עד וחשיב כבע"ד. והנה אידך מ"ד דפליגי וס"ל דשליח נעשה עד וקי"ל כוותי', היינו משום דס"ל דגוף [המעשה] חשיב דמשלח עושה אותה, אבל היכא דאחד עושה את המעשה בתורת עצמו בזה לא מצינו דפליגי, וכו"ע ס"ל דאינו נעשה עד אע"ג דהמעשה שייך לאחרים". ע"כ הגר"ח.

כלומר שמבין הפלוגתא דשליח נעשה עד. האם יש לפנינו מעשה השליח. דאם מעשה השליח לפנינו כו"ע ס"ל שאינו יכול להעיד<sup>4</sup>. והוי עדות ע"ע. ורק אי אמרינן שא"כ מעשה שליח כ"א מעשה משלח, שפיר.

## ט

### מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ממשיך הגר"ח: "ולפי"ז הכא גבי חזקה לדעת הראב"ד דס"ל דאיירי בשטר והמשכיר עושה החזקה אלא דהשוכרין חשיבי שלוחין, שפיר הוין השוכרין עדים גמורים, וכמו דקי"ל בקידושין דף מ"ג שם דשליח נעשה עד. אכן לדעת הרשב"א דאיירי בלא שטר דאז השוכרין מעצמן עושין החזקה, א"כ אף דמהניא חזקתן למשכיר, מ"מ כיון דהן עצמן עושין גוף החזקה שפיר חשיבי כבע"ד ואינן נעשין עדים בזה.

והנה הרמב"ם בפ' י"ב ה"ו מהלכות טוען פסק דבשלשה לקוחות בעינן בשטר דוקא, וכתב הטעם "לפי שלא עשה כל אחד חזקה שלימה". הרי הדיכא דאיכא חזקה שלימה גבי חד לוקח שפיר חשיבא חזקה שלימה לגבי טענת המוכר אף בלא שטר, משום דהלוקח בא מכח המוכר. הרי דס"ל כדעת הרשב"א דבא מכוחו שעשה חזקה מהניא אף בלא שטר ולפי"ז מהניא חזקת השוכרין אף בלא שטר [ולדעת הראב"ד אף בלוקח אחד בעינן שטר וכמבואר בביאורי הגר"א חו"מ סי' ק"מ ס"ק מ"א].

ולפי"ז הרי השוכרין בעצמן עושין החזקה. וע"כ שפיר פסק דהשוכרין אינן עדים דהואיל והן בעצמן עושין החזקה חשיבי כבע"ד וכמו שנתבאר. וזהו שסיים הרמב"ם ז"ל "לפי שהדבר תלוי בהן ואינו תלוי בטענת המחזיק כדי שיבואו הם ויעידו" ר"ל לפי שהם הבע"ד על מעשה החזקה ולא המשכיר לבד, וע"כ אינן עדים".

וממשיך לבאר לפי זה הגר"ח את דעת הראב"ד שם "והראב"ד שם בהשגות לטעמי' אזיל דס"ל

4. צריך להתבונן במה נחלקו. והיינו שהמחלוקת היא בפעולת חלות, עד כמה יש תוכן לפעולה כשלעצמה. (אומנם להלכה בפעולת חלות, שליח נעשה עד) ועי' צ"פ לקמן.

האב"מ (לה, א') ס"ל והביא שכ"ה בריב"ש שנחלקו אי יכול להעיד ע"ע כאשר אין נגיעה בדבר. ולהלכה שליח נעשה עד וא"כ יכול להעיד ע"ע בלא נגיעה. אבל הגר"ח מבין שנחלקו בענין אחר (והשער משפט כנ"ל והצ"פ גם הם מבינים שע"ע אינו נאמן גם בלא נגיעה) וסברת מחלוקתם אי שליח נעשה עד היא בעניין אחר אם הוי כאן עדות על עצמו.

וכן עי' בס' לקח טוב להגרי"ע כלל א' שתלה זה בגדרי שליחות (ולא בגדרי הפעולה וחלונת) עד כמה שליח כאן או משלח. "דר' שילא סבר דהשליח נחשב גוף המשלח וא"כ הוא עצמו הבעלים ואין יכול להעשות עד. ורב ס"ל דהשליח נחשב לאדם אחר אלא שמעשהו מתייחסת למשלח או שמועלת עבור המשלח וע"כ כיון שהיא עצמו אדם אחר הוא שפיר יכול להעיד על המעשה ואדרבה אלומי קא מאלמנא למלתא ועדותו טובה יותר כיון שמעיד על מה שעשה בעצמו דאדם יודע וזוכר יותר בבירור מה שעשה בעצמו ממה שרואה לאדם אחר עושה". [גוף המשלח כאן היינו ש"נעשה הוא עצמו בעלים"].

דאיירי בשטר וא"כ המשכיר הוא שעושה החזקה ולא השוכרין, וע"כ שפיר פסק דהשוכרין חשובין עדים, דלא הן רק שלוחין על החזקה ולא יותר, ושליח נעשה עד. וכש"נ".

אלא שאם נקבל הסברא שעדות על החזקה כאן לא יכולה להתקבל שהרי היא עדות על פעולת השוכרין ק' "אכן עדיין קשה לדעת הרמב"ם לשון הסוגיא דקאמר רבא "כגון דאתו בי' תרי ואמרו אנן אגרינן מיני' ודרינן בי' ביממא ובליליא", וקשה דאיך נעשין השוכרין עדים מאחר דהן בעצמן עושין החזקה".

י

### גדר חזקת ג"ש

וכאן הגר"ח נכנס לבאר גדר חזקת ג"ש בכלל "ונראה לומר דהנה בטעמא דחזקה הלא מבואר בסוגיא דלהולכי אושא הוי הטעם משום דילפינן משור המועד ולרבנן הוי הטעם משום "דעד תלת שנין מזדהר איניש בשטרי טפי לא מזדהרי". והנה לפי הטעם דעד תלת שנין א"כ העיקר תלוי משום דהוי ליי למחוי' בי' שישמור שטרו, וא"כ עיקר החזקה תלוי' בהתראת המערער שישמור שטרו, והיכי שהמערער אינו יודע שמחזיק דר בי' בהאי ביתא וא"כ לא הוי לי להתרות בי' שישמור שטרו ושפיר לא הוי חזקה, אם לא בשטר או משום דהוי החזקה לכה"פ לגבי (השומרים) [השוכרים].

אכן לפי הטעם של הולכי אושא משום דילפינן משור המועד ועיין ברמב"ן ר"פ חזקת הבתים (דף כ"ח. ד"ה משור) שפירש דהילפותא הוי דבמאי דקיימא ברשותי' שלשה פעמים נתקיימה הקרקע ברשותי', וממילא נאמן על כל טענותיו, וא"כ אין הדבר תלוי כלל בהמחאת המחזיק אלא [מוקמינן] אחזקתה במי שהחזיק בה וא"כ מאחר דהשוכרין באין מכת המשכיר וא"כ הא נמצא דבאמת המשכיר מוחזק בה וא"כ הרי נמצא דלעולם המשכיר עושה את החזקה ולא איכפת לנו במאי שהמערער אינו יודע במי למחות מאחר דאין החזקה נעשית כלל ע"י המחאה וא"כ הא [נמצא] דלהולכי אושא לכו"ע המשכיר עושה את החזקה. ולפי"ז להולכי אושא דהמשכיר עושה החזקה פשיטא דהשוכרים הוין עדים גמורים.

ולפי"ז הא ניחא דהגמ' הא קאי לפרוקי המשנה דחזקת הבתים, ומשנתנו הא ס"ל כהולכי אושא, דקתני שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום, וכן מבואר להדיא ברשב"ם לקמן דף לו ע"ב ברשב"ם (ד"ה זו), ולקמן דף מא ע"א ברשב"ם דמשנתנו אתיא כהולכי אושא, וע"כ שפיר משני דהשוכרין בעצמן העידו, דלהולכי אושא הרי נתבאר דהמשכיר עושה החזקה והשוכרין כשרים לעדות.

משא"כ לדין דקי"ל כרבנן דהטעם דחזקה משום דעד תלת שנין וכמו שפסק כן הרמב"ם בפי"א ה"ד מהלכות טוען, ולפי"ז הא נמצא דלדעת הרמב"ם [שקי"ל כרבנן ושאי"כ שטר] השוכרין עושין החזקה, וע"כ שפיר פסק הרמב"ם דפסולין להעיד משום דהוי כבע"ד וכמו שנתבאר, ודוק".

היינו שכאשר נדע גדר החזקת ג"ש נדע מי הוא העושה אותה; אם הוי פעולת תפיסה או שהוי

פעולה ביחס לאי מחאת המערער, ובוזה תלי אי הוי עדות על עצמם. שאם זו פעולת החזקת הבית והקרקע הרי זה בשליחות המשכיר. משא"כ אם הוי ביחס למערער הרי זו פעולת שוכרין שהו"ל לממחי'. כלומר, שהעושה את החזקה זו עצם תפיסת בית המ"ק, ואת התפיסה הלא עושים השוכרין<sup>5</sup>.

## יא

### דברי הצפנת פענח

ועד"ז מבאר הצפנת פענח. הנה ז"ל בזה: "וטעם רבינו צ"ל כך דהיכא דהם עדים להבעל דין ודאי מהני עדותם כמו בהך דקידושין הנ"ל ["שליח נעשה עד"]<sup>5</sup> היינו שאע"פ שמעידין על פעולת עצמם הרי כיוון שזה עבור ובשליחות המחזיק, עדותם עדות.

"משא"כ כאן דהבעל דין טוען שלקח ממנו רק דיש עליו טענה "שטרך היכא?" וע"י חזקה ג' שנים נדחת הטענה. וא"כ מה שאומרים שדר הוא ג' שנים לא הוי עדות להקנין וכן מה שהוא אומר שלא דרו ג' שנים בקביעות זה לא הוה הכחשה להקנין רק לבטל דיבורם מה שהם אומרים שדרו בה ג' שנים שלימות, הוי הם כבעלי דינים, וצריך עדים אחרים".

כלומר שהצ"פ מבין שג"ש אי"ז מעשה חזקה שעל ידו נעשית הקרקע שלו כי אז היה ברור שהם יכולים להעיד שהרי כל המעשה הוי מעשה שתוכנו עבור האחר וכאן היינו המחזיק. וכמו במעשה קידושין שפעולת הקידושין הוי עבור המקדש ובמילא שליח נעשה עד. אבל כאן יש כאן ב' נושאי ענין הא' הקנין הב' סילוק טענת אחוי' שטרך וכיון שכעת עוסקים רק בלהסיר טענת אחוי' שטרך אם כן אי"ז מהות פעולת עבור אחר. ואינם נאמנים בזה.

## יב

### ביאור דבריו

היינו ביתר ביאור (בדאפ"ש), שיש להבחין בין פעולות שעניינם חלות שהם להחיל ובין פעולות שהם מציאות של פעולה. פעולות שעניינם חלות הרי אין אני רואה כאן בפעולה מציאות. וכמו מעשה קידושין הרי כל תוכן מעשה קנין הוא החלות וגמירות הדעת שעל ידי המעשה ואין פעולת השליח כי אם מעשה בעלמא ומשום כך "שליח נעשה עד" כי אנו רואים כאן את התוכן ומשום כך אנו רואים את המשלח מקדש כאן ומשו"כ השליח מעיד.

וכן הדבר אילו היה חזקת ג"ש כמעשה קנין שזה דרכו של קנין. משא"כ בפעולות שעניינם פעולה הרי העושה אינו יכול להעיד. וכלשונו: "מה שאומרים שדר הוא ג' שנים לא הוי עדות להקנין וכן מה שהוא אומר שלא דרו ג' שנים בקביעות זה לא הוה הכחשה להקנין" הינו הג"ש הוא דיון על 'פעולה' ולא על 'חלות'.

5. עי' תוס' ד"ה הני נוגעין כו' שהק'.

## יג

## דוגמא מעדים זוממין

וזה המשך לשון הצ"פ: "וכמו גבי עדים זוממים דכיון דאין מכחישינן להמעשה רק להעדים הוי העדים כבעלי דין והשניים נאמנים ועיין תוס' ע"ז דף ג' ע"א ד"ה נוגעים".

היינו שהצ"פ מביא דוגמא מעדים שיש בהם ב' אופנים. עדות על החלות כי אז הם נאמנים וככל עדות שאומנם מעידים על עצמם שראו את מה שמעידים אבל אנו אומרים שהם אינם נושא העניין שהרי יסודם להחיל חיוב או פטור. ומשו"כ נאמנים. אבל אכן כאשר באים עידי הזמה הרי שוב הוי עדות על עצמם. כי מתוך כך שהמזימים לא מעידים על המעשה הרי אי"כ דיון של חלות כ"א דיון על ענין העדות כשלעצמה ההינו האם יש כאן מציאות של עדים או לאו ואם כן שוב אינם נאמנים.

## יד

## דברי הבעה"מ בדין חצי דבר ביחס לחזקת ג"ש

[והנה הצ"פ (שם) כותב: "וע' ב"ב דף נ"ו ע"ב ובבעה"מ שם והטעם כך דהחזקה לא הוי עדות דהשדה שלו רק הוכחה 'מדלא מיחה ודאי שטר היה לו ואבד'".

היינו: דהנה ידועה קושיית הרי"ף (על הגמ' דף נו) "הא שמעתא קמקשו בה רבוותא הכי מ"ש גבי שני חזקה דהיא מתקיימת בשלשה כתי עדים ומ"ש גבי שתי שערות שאין מתקיימת בשתי כתי עדים אם שתי כתי עדים לגבי שתי שערות חצי דבר למה לא יהו שלש כתות לגבי שני חזקה חצי דבר והא לא קיימא חזקה עד דאיכא כולהו ולא אשכחו לה פירוקא" עיי"ש תי' וכל הראשונים עמדו בזה. ובעה"מ כתב: "ברם נראין דברי רבותינו ז"ל שאנו מקבלים תלמודנו מפיהם והם פירשו לנו בפירוק קושיא זו גבי שני חזקה כיון דשלש הכתות מעידות בשלש שנים כל אחת ואחת בשנתה וזמנה של זו לא כזמנה של זו לפיכך לא היה להם לראות כאחת שאין אנו מטריחין על העדים להתעכב ולראות שלש שנים הלכך כשראה זה מה שלא ראה זה העדות מתקבלת מהן כי עדותן תלויה בזמן ושמא לא היה יכול לראות זה מה שראה זה אבל בשתי שערות אפי' למ"ד לא בעינן להו במקום אחד בזמן אחד בעינן להו וכיון ששתייהן בזמן אחר והיה יכול לראות זה מה שראה זה ולא ראה ה"ל חצי דבר לפיכך אין עדותן מתקבלת מהם" והרמב"ן הק' על זה "איפכא מסתברא". עיי"ש.

וכנראה כוונת הצ"פ שכיון שעדות כאן ה"ה על הוכחה צדדית שאינה שייכת להקנין. ואם כן אין בזה "חצי דבר" כי כאן כנ"ל הוי עדות על מציאות. דכאשר אנו מתייחסים (מוכיחם את ה)קנין עצמו, אין חצי מהווה כלום, משא"כ הוכחה צדדית. ואדרבא, כל גדר ההוכחה כאן הוא מתפשט משך זמן. וכל שנה הוי ענין שאינו צריך להשני מצד עצמו היינו אינו חסר בעצמו כי הוא

רק הוכחה צדדית. משא"כ שערות הוי מציאות שמתייחסת (מוכיחה) לחלות בגרות וחל דווקא בצירוף שניהם. וזה כנראה כוונת הבעה"מ לפי הצ"פ "הכתות מעידות בשלש שנים כל אחת ואחת בשנתה, וזמנה של זו לא כזמנה של זו".

## טו

### דברי הגרי"ד בדעת הרמב"ם בחזקת ג"ש

והנה, הגרי"ד מעיר על דברי הגר"ח (חו' מסורה י'). א. דברמב"ם מ' שלרבנן הוי ג"ש לא בגדר 'אי מחאה ובמילא אודה ראיית השטר' כ"א משמע שזה פועל החזקה והוי כמו במטלטלין ונחלקו עם הולכי אושא רק בזה אי בעינן מיום ליום אם לאו. ומשו"כ א"א לומר ברמב"ם שלדעתו החזקה הוי פעולת השוכרין.

זה הלשון שם "שאף לרבנן לפי שי' הר"ם חזקת הבתים אינה בנויה על אי מחאה לבד דעיין ברמב"ם (פיא-ב) שכתב "הואיל ולא מחית הפסדת את עצמך" ובהלכה ג' "הואיל ולא מיחה איבד את זכותו" ולא כ' הואיל ולא מיחה יש הוכחה שקנאו, אלא משמע שהחזקה עצמה בנויה על יסוד אחר, אלא שיש למוכר זכות למחות ולבטל את חזקתו. אלא שצ"ל הפשט בהרמב"ם או שהחזקה יסודה במה שהוא מוחזק, וכמו במטלטלין, וכמו שכ' הריטב"א, אלא דבקרקע בעינן ג' שנין ולא כמטלטלין שנעשה למוחזק מיד כשתפסו. ועוד נראה לומר ששאר הראשונים לומדים דרבא במסקנתו ס"ל דאליבא דרבנן לא ילפינן משור המועד אך יל"פ דהר"ם ס"ל דגם לרבנן ילפינן חזקת הבתים משור המועד אלא דלהולכי אושא מספיק בג' אכילות ולרבנן בעינן גם ג' שנים שלימות משום משום ריעותא ד"אחוי שטרך" אבל עיקרו של דין החזקה בנוי הוא על חזקת הבעלים ועל האכילות וא"כ אין חילוק בין הולכי אושא ובין רבנן לגבי אם השוכרים נחשבים כבעלי דברים".

ב. "וביתר קושיא דמהגמ' והרמב"ם מוכח כתירוץ המגיד משנה דתלוי באם טען המערער או שלא טען ולפי הגר"ח צ"ל למה תלוי אם טעין המערער שיבאו עדים שדר בה יומם ולילה או שלא טען ועוד קושיא איזו טענה היא זו הלא אינה אלא טענת שמא דאינו טוען בתורת ודאי".

## טז

### הגדרת עדי חזקה לפי הריטב"א בדין חצי דבר

ולכן - אחר שיסד שלדעת הרמב"ם גדר חזקת ג"ש היא שלא כמובן מרוב הראשונים - מבאר

6. מהצ"פ שם נראה ג' דרגות ה"סימנים הם גדלות" ובוה אין חסרון חצי דבר (ויש לעיין בשיט"מ (נו) ב' שיטה ל'נ למי) [כי כל אחד הוא הענין עצמו] הסימנים "ראיה" להדבר בעצמ ובוה ישנו החסרון דחצי דבר ושני חזקה שזה רק "הוכחה" צדדית [לסלק טענת השטר] ובוה גם אין חסרון "חצי דבר". ועצ"ע.

7. עי' בקצוה"ח סי' קמ, ב' שדייק מלשון הרמב"ם דלא כרמב"ן. ומשו"כ ר"ל דדעתו שחזקת ג"ש תק"ח. אבל בחי' רמ"ש כאן הק' שגם תק"ח אין נראה מלשון הרמב"ם. עי"ש.

הגרי"ד הרמב"ם באו"א שיש תרי אופני עדות בחזקה אי מעידין על הבעלות ששכרו ודרו ג"ש אבל בכוחו של התובע להפוך ולתבוע מהם עדות על מעשה ההחזקה שלהם ובוזה ה"ה בע"ד.

"והנראה לומר בזה דהרי"ף לב"ב (נ"ו) כתב [ועיין בתוס' ב"ק (ע') שמביאו] למה שער א' מסימנים הוא חצי דבר ושנה א' בחזקה אינה חצי דבר וביאר דמועיל לאהדורי פירי אם אין כאן ג' שנים.

ולכאורה קשה למה זה מועיל לחזקה וביאר בזה הגרמ"ס ז"ל וכן מבואר בחי' הריטב"א וז"ל הריטב"א "והנכון כמו שתי' הרי"ף דעדי חזקה אינם מעידים שלקח אלא שאכל" עיי"ש. דעדים על סימנים מעידים על גדלות של הנערה, ושער אחד אינו גדלות. אבל בחזקה כל העדות אינה על הבעלות בכלל דלא ידוע להם להעדים אם לקח או לא אלא שהם רק מעידים שאכל פירות של חבירו וכשיש לבי"ד ג' כתי עדות המעידים כזה על ג' שנים אז יש להבי"ד להסיק מסקנות מאליהם ולקבוע שהשדה של המחזיק היא אבל לעולם העדות הוא על האכילה ולא על הבעלות.

## יז

### ביאור המ"מ לפי הגרי"ד

ונראה דלדעת הרמב"ם דעדי חזקה תרי אופנים יש בהו שיכולים להעיד על הבעלות של המשכיר וחלות הגדתם היא על הבעלות של המחזיק כשמעידים ששכרו מהמשכיר הרי מעידים שהמשכיר הוא הבעלים ואינם צריכים להעיד שדרו בה יומם ולילה דאי דרו ביממא יש אומדנא דדרו בה גם בלילה ושהמשכיר הוא הבעלים ואין השוכרים בעלי דינים בהגדה זו שמעידים על המשכיר, אבל המערער יכול לתבוע אופן שני מהם דהיינו עדות על מעשה החזקה שיעידו שדרו בה יומם ולילה ויש לו זכות להמערער לתבוע שיעידו על מעשה החזקה ולוה בעינן שיעידו שדרו בה ביום ובלילה ואין הולכין בזה אחר האומדנא ולגבי מעשה החזקה נחשבים הם לבעלי דינים שהרי הם מעידים על מעשה האכילה שלהם "וזה הדבר תלוי בהם" וטענת שמא של המערער מועילה לחייב את המחזיק להביא עדי אכילה על מעשה החזקה וזהו מש"כ הר"ם דאי טעין אז נעשים העדים לבעלי דברים".

## יח

### קושי בהבנת הדבר

ובאמת שהדברים מבארים היטב דברי המ"מ אבל לכא' אינם מובנים. שהרי הנה ההבחנה הזו שיש עדות שכל עניינה עדות להמחזיק ויש עדות על 'מעשה החזקה' מתבארת מתוך מה שהסביר הגר"ח (והצ"פ) אבל אם ננקוט בדעת הרמב"ם שבסתם העדות הוי עדות להמחזיק כי גדר החזקה - לדעת הרמב"ם לפשט של הגרי"ד בדבריו - הוא "חזקת הבעלים" היינו שיש לפנינו פעולת שייכות כלפי המחזיק (וכמו במטלטלים כבריטב"א או דילפינן משור המועד, כש"נ בדבריו) ומשום כך הרי הם יכולים להעיד. איך שייך שטענת המערער תגדיר מחדש את הדבר.

היינו שלפנינו פעולה שמשייכת החפץ לבעליו (ע"י פעולת השוכרין) והוי כשליח נעשה עד וכנ"ל. ומ"ש "אבל המערער יכול לתבוע אופן שני מהם דהיינו עדות על מעשה החזקה שיעידו שדרו בה יומם ולילה ויש לו זכות להמערער לתבוע שיעידו על מעשה החזקה" א"מ לכא' שהרי אם דרוש החזקת יום ולילה ובלא זה לא הוי החזקה הרי ערעור אודות יום ולילה ועדות יום ולילה גופא היא נושא הענין של פעולת המחזיק ועדות שמעידים שהמחזיק החזיק כדין. ואי"ז פעולה שלהם. כי אין כאן, בעצם, לפי דעה זו 'פעולה' שלהם שמועלת עבור המחזיק, כ"א הם פועלים בשליחות המחזיק ועל זה הם מעידים.

## יט

### הצעת ביאור

ואולי הכוונה שיש לבאר דברי המ"מ כך. דהנה הגרי"ד נסתייע (שם) מסברת הריטב"א בביאור הרי"ף זה הלשון שם "דהרי"ף לב"ב (נ"ו) כתב [ועיין בתוס' ב"ק (ע') שמביאו] למה שער א' מסימנים הוא חצי דבר ושנה א' בחזקה אינה חצי דבר וביאר דמועיל לאהדורי פירי אם אין כאן ג' שנים. ולכאורה קשה למה זה מועיל לחזקה וביאר בזה הגרמ"ס ז"ל וכן מבואר בחי' הריטב"א ז"ל הריטב"א "והנכון כמו שתי' הרי"ף דעדי חזקה אינם מעידים שלקה אלא שאכל" עיי"ש. דעדים על סימנים מעידים על גדלות של הנערה, ושער אחד אינו גדלות. אבל בחזקה כל העדות אינה על הבעלות בכלל דלא ידוע להם להעדים אם לקח או לא אלא שהם רק מעידים שאכל פירות של חבירו וכשיש לבי"ד ג' כתי עדות המעידים כזה על ג' שנים או יש להבי"ד להסיק מסקנות מאליהם ולקבוע שהשדה של המחזיק היא אבל לעולם העדות הוא על האכילה ולא על הבעלות".

שלפי זה י"ל שגם אם נימא שהוי פעולה עבור המחזיק והוי חלות וכנ"ל בכ"ז הרי לא ימלט שאין העדות אלא על אכילת פירות. שהרי סו"ס אין העדים יודעים ומעידים מאומה על ענין הבעלות כאן. ומשום כך הרי נמצא - בשוכרין - גדר הדבר, 'עדות על פעולה שלהם המועלת להמחזיק' [וע"ד<sup>8</sup> תבנית האופן בשליחות שהוי פעולת השליח אלא שמועיל עבור המשלח<sup>9</sup>].

ובזה תלי, כיוון שהוי עדות כלשון הריטב"א ש"אינם מעידים שלקה אלא שאכל" אם כן תלי אם טוען על הפעולה או על התוצאה. אם טוען על התוצאה, שלא היה כאן תוצאה, אם כך עדותם היא עבור המחזיק. ואי טוען על האכילה, הרי מעידים על הפעולה. היינו אם שולל ענין החזקה כלל, הרי הכוונה שאינו מקבל השייכות העולה מן החזקה, שולל התוצאה. ואז הוי העדים מעידים למחזיק. או שטוען שלא הייתה הוכחה כדבעי היינו שעליהם להעיד על הפעולה והוי "זה הדבר תלוי בהן"<sup>10</sup>.

8. כי כמובן א"צ כאן לדיני שליחות כלל. כי אי"ז אלא תפיסה שעל ידו. שהרי יהיה מה שיהיה גדר חזקת ג"ש, אי"ז חלות של התחדשות חללות של קניין. ואעפ"כ בזה גופא ניתן לחשוב איך אופן הדבר.

9. עי' לקח טוב (שם).

10. ועי"ד חילוקו של הצ"פ בין חלות לפעולה שלהם שמועלת למחזיק. גם כאן החילוק עד"ז והיינו שגם אם הוי חזקה חלות, הרי זה סו"ס נעשה ע"י פעולה שלהם, וכש"נ.



## דין טענין בטענה שנאמנותה מכח מיגו שיטות התוס' והרמב"ן

שיטת רשב"א בתוס' דטענין במיגו אע"פ שללוקח לא מהני טענת המיגו / שקו"ט באחרונים בפשט דברי רשב"א / ג' היסודות שנתחדשו בשיטת רשב"א / יסוד הא' עצם הדבר שטענין טענה שנאמנותה מכח מיגו, ומח' התוס' והמהרי"ט בזה / ביאור מחלוקתם ע"פ ההבנות השונות בדין מיגו / יסוד הב' שטענין גם כשלא טענין טענת המיגו, ומח' התוס' והרמב"ן בזה / ביאור הקו"ש שנח' בדין טענין / הצ"ב בסתירת דברי הרמב"ן / ביאור באופן אחר שנחלקו בהבנות השונות בדין מיגו / יסוד הג' שטענין גם כשטענת המיגו לא מהני ללוקח, ומח' רשב"א ור"י / ביאור מחלוקתם ע"פ ההבנות השונות בדין טענין / ביאור הקצוה"ח במח' רשב"א ור"י, והצ"ב בזה

הרב שניאור זלמן שי' קעניג  
ר"מ בישיבה

### א

בגמ' (ל, א) "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מפלניא זכינתה דזבנה מינך, אמר ליה את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זכינתה מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא דינא קאמר ליה".

ומיירי שאין עדים למערער שהיתה שלו, מדקאמר את לאו קא מודית כמו שדייקו הרשב"ם ותוס'. וכן מיירי שאין למחזיק שני חזקה.

והנה לקמן (מא, ב) איתא "ההוא גברא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שני אתא מארי דביתא אשכחיה א"ל מאי בעית בהאי ביתא א"ל מפלניא זכינתה דזבנה מינך. אתא לקמיה דר' חייא א"ל אי אית לך סהדי דדר בה איהו דזבנת מיניה ואפי' חד יומא אוקימנא לה בידך".

ופי' רשב"ם ד"ה אפי' חד יומא "משום דטוענין ליורש וטוענין ללוקח, דהבא משום ירושה ומשום מקח אינו צריך לטענה אלא ראי' שדר בה המוכרה לו יום אחד בעי".

והתם מיירי שיש למערער עדים שהיתה שלו, ולאידך יש למחזיק עדים על שני חזקה.

ובתוס' בסוגיין ד"ה לאו קמודית בסוף דבריהם כתבו "ובעובדא דידן אי הוה מייתי המחזיק סהדי דדר ביה חד יומא נראה לרשב"א דהוה ליה לאוקומי לארעא בידיה. אע"ג דליכא מיגו,

מ"מ טענין ללוקח מאחר שהיה המוכר נאמן לומר זבינתה מינך במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם. ואע"ג דהאי לוקח ידע שהיתה שלו והוי כחד סהדא, מכל מקום הוי מיגו כדמשמע לקמן... וכה"ג מצינו.. בסוף המוכר את הבית (ע,א) גבי מפקיד אצל חבירו בשטר דאע"ג דלא טענין ליתמי נאנסו אפ"ה טענין ליה החזרתיו לך כיון שאביהם היה נאמן בטענה זו במיגו דאי בעי אמר נאנסו. ואור"י דלא דמי לההיא דהמוכר את הבית, דהכא אם היה רוצה המוכר לזכות בטענה זו דלא היתה שלך מעולם לא היה מעכבה הלוקח שהרי יודע היה שהיתה שלו".

והנה בתחילת דברי התוס' כתבו "אבל בעובדא דהכא דמשמע שלא היה למערער עדים מדקאמר לאו קא מודית כו' אי הוה טעין קמי דידי זבנה מינך או דר בה חד יומא היה נאמן אף על פי שלא החזיק שלש שנים מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם".

וכתב המהרש"א דתחילת דברי התוס' דכתבו דמהני הכא דר בה חד יומא, הם אליבא דרשב"א אבל הר"י חולק על זה. והביא דבהגהות אשר"י הביא תחילת דברי התוס' בשם רשב"א.

אך הש"ך סי' קמ"ו סקי"ג הקשה דבהגהות מיימוניות טו"נ פי"ד אות ק' הביא את דברי התוס' בשם ר"י. ועל כן פי' דהר"י רק חולק על הרא"י, אבל בדין אינו חולק על הרשב"א.

אבל הדרישה שם אות כ"ד כתב לחלק בין תחילת דברי התוס' למחלוקת הרשב"א והר"י. דתחילת דברי התוס' מיירי אם בתחילה טען קמי דידי דר בה חד יומא, דאזי נאמן לכו"ע במיגו דלא היתה שלך מעולם. וסוף דברי התוס' מיירי לאחר שהודה דמפלניא זבינתה דזבנה מינך, ואח"כ מביא עדים, דבכהאי גוונא שוב אין לו מיגו, דהוי מיגו למפרע. ובזה נחלקו רשב"א והר"י האם מהני כאשר מביא עדים. ויל"ע.

## ב

והנה בדין זה דהרשב"א ישנם ג' חידושים:

א. דטענין ללוקח גם טענה כזו שהמוכר הי' נאמן עליה מכח מיגו. ב. גם באופן שללוקח עצמו אין טוענין את טענת המיגו. ג. גם כאשר טענת המיגו אינה מועלת ללוקח עצמו.

דין הא' שטוענין ללוקח טענה שאין המוכר נאמן בה מצד עצמה אלא מכח מיגו. כתבו כן התוס' גם בגיטין ב,א ד"ה ואם, לגבי הא דטענין ליתמי פרוע הגם שהאב נאמן בטענת פרוע רק מכח מיגו דמזויף, (וגם שם כתבו התוס' דטענין להו פרוע גם אם אין טוענין להם מזויף - חידוש הב').

וצ"ב ההבנה בזה, דבסברא לא שייך דין טענין בטענה שהאב הי' נאמן עלי' רק מכח מיגו, דכאשר נאמן על טענה מכח מיגו נמצא שבעצם אין לו זכות לטעון טענה זו, רק שבאם הי' יכול לטעון טענה יותר טובה ולא טען אותה, אזי מצד הסברא דמה לי לשקר מסתבר לנו שהוא דובר אמת, ולהיות שהוכח לנו שהוא דובר אמת יש לנו להאמינו גם בטענה גרועה זו. נמצא שכשהאב טוען פרוע אינו נאמן בטענה מצ"ע אלא מכח הרא"י שהוא גברא שדובר אמת. ומעתה מה שייך

לומר אצל היתומים שטענינן להו פרוע, והרי גם לאב לא הי' זכות לטעון פרוע ללא שיביא ראיה שהוא דובר אמת. והרי"ז כמו שנאמר שטענינן ליתמי שאולי האב הי' מביא ראיה נגד השטר.

וכן הקשה בנתיבות סי' קמ"ו ס"ק כ"א:

"לכאורה אינו מן הסברא לטעון ללוקח והיורש טענה שהמוכר והמוריש אינם יכולים לזכות בה רק מכח מיגו, דהא כשהמוכר טוען כן לא מהימן רק מכח מיגו, והמיגו הוא ראייה והוכחה שאומר אמת, דאילו היה רוצה לשקר היה טוען טענה מעליתא, וא"כ היאך מצינו לטעון טענה זו להיורש וללוקח כיון דליכא טוען ואין לנו הוכחה שהיא אמת. וכן היא באמת דעת המהרי"ט בתשובה סי' ל"ט ח"א דלא טענינן ליורש וללוקח טענה שלא היה נאמן רק במיגו, ע"ש".

### ג

ולכאור' יש לבאר שיטת התוס' ע"פ מה שכתב הרשב"ם לקמן ע,א ד"ה ולטעמיך "הלכך לא מצי למיטען מפקיד שטרך בידי מאי בעי, ולמה לי לשקר במקום עדים לא דמי, דהא עביד איניש למידחי ואמר אבדתי את שטרי, ונפקד נמי לא הוה חייש לשטרא משום דהוה מצי למיפטר נפשיה בטענת אונס".

ומבואר בדבריו דיכולת האב לטעון נאנסו מחלישה את החזקה דשטרך בידי מאי בעי, דיכול לטעון שלא חשש לקחת השטר מהמפקיד כי סמך על זה שביכולתו לטעון נאנסו, ונמצא דכאשר האב יכול לטעון נאנסו אזי הטענת פרוע היא טענה טובה מצ"ע, דאין כנגדה הטענה דשטרך בידי מאי בעי.

(ואף שלכאור' צ"ב, איך יכול לטעון דסמך על טענת נאנסו והרי אז הי' צריך לישבע לשקר. מבואר בנתיבות סי' רצ"ו סק"א דאי"ז שבועת שקר, שהרי אם החזיר והמפקיד תובעו פעם שני' בשקר, הוי בכלל אונס. ויעויין גם מ"ש סי' ק"ח סק"א ואכ"מ).

ואולי הי' אפ"ל שעד"ז הוא גם בסוגיין, דכיון שהי' יכול לטעון לא היתה שלך מעולם (למר"ק אין עדים), א"כ יכול לטעון שלכן לא נזהר בשטר.

וי"ל שכן הוא גם בפרוע מיגו דמזוייף, דכיון שהי' יכול לטעון מזוייף לא חשש להשאיר השטר ביד המלוה, ונמצא שכאשר יש לאב יכולת לטעון מזוייף אזי גם הטענת פרוע היא טענה טובה מצ"ע, כיון שאין כנגדה החזקה דשטרך בידי מאי בעי (ולא מכח המיגו). וכ"כ הסמ"ע סי' מ"ו סק"ב:

"דלפעמים מניחו בידו באיזה סיבה אף על פי שפרעו ולא הו"ל מיגו במקום עדים, בפרט בזה שאינו מקוים, שיכול לומר הנחתיו בידו על דעת שאם יתבעני אימא מזוייף הוא".

אך לכאור' דברי הסמ"ע צ"ע (וכן הק' בקצוה"ח שם סק"ב), איך שייך לומר שפרע את ההלוואה והשאיר השטר ביד המלווה על סמך שיוכל לטעון מזוייף, והרי מדובר בשטר אמיתי וא"כ יוכל המלווה לקיים את השטר. ואינו דומה למה שכתב הרשב"ם לגבי נאנסו, דשם תמיד יוכל לטעון נאנסו (ויעויין בהמשך לשון הרשב"ם. ויעויין חי' הרי"מ כתו' צב,ב).

ועד"ז קשה לבאר כן בסוגיין, איך סמך ע"ז שלמר"ק לא יהיו עדים.

## ד

וביאררו האחרונים (קובץ שיעורים ח"ב סי' ג', חי' ר"ש שקופ ב"מ סי' ה' ועוד, ויעויין גם בנתיבות שם) ע"פ מה שיש לחקור בדין מיגו, די"ל ב' אופנים:

א. בפשטות מיגו הוא בירור שהוא דובר אמת, דמה לי לשקר (כלשון הגמ'), דאילו הי' שקרן הי' טוען הטענה ההיא.

ב. מיגו הוא כח נאמנות של האדם לקבל ממון בטענותיו, דבעצם העובדה שאדם זה יש לו נאמנות לזכות בממון ע"י טענה, נאמן לזכות בו גם אם יטען טענה אחרת, כיון שהוא אדם שנאמן לקבל הממון בטענתו (ויעויי"ש בקו"ש כו"כ ראיות ליסוד זה, ונידון באחרונים בארוכה. וכבר חידש זאת הברוך טעם בספרו עטרת חכמים חו"מ סי' כ' ד"ה "ואחרי" יעויי"ש בסגנונו).

ובאמת בהבנת דין זה שחידשו האחרונים דיש לו נאמנות בטענה, נת' באחרונים בכמה סגנונות:

א. הסגנון המובן יותר הוא בנתיבות שם ועד"ז בחי' רש"ק שם דכיון שיכול ליטול הממון ע"פ תורה (ואינו אלא מחוסר דיבור), נמצא שהממון הזה כבר בידי ובחזקתו ע"פ תורה, הוא מחזיק בו בכח טענה דינית, והוי כאילו כבר טען מזוייף זכה בדין והוחזק הממון בידו ואח"כ חזר וטען פרוע, שהרי הוא רק מחוסר טענה (וע"ד סברת הרבינו יונה והרשב"א לקמן בסוגיא דשטרא זייפא, דכיון שכשהוציא השטרא זייפא כבר זכה והוחזק בנכסים, נאמן במיגו אפי' להוציא). וזהו ע"ד מה שמבאר בנתיבות שם (יעויי"ש בדבריו, אם כי יש מקום לדון בכוונתו שם).

[ולהעיר מלשון הרא"ש ב"ק ח,א, גבי הא דלא מצי למימר לכשתהדר "שכל דבר שאדם יכול לטעון, רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי". ואכן יש לדמות סברא זו ד"כח הטענה" לסברת "מהדרנא" שבב"ק שם, ועד"ז בכתובות קט,ב, ויעויי"ש בכתו' במרדכי סי' רע"ז ובהגהות אשר"י שגם דינא ד"מהדרנא" מהני רק להחזיק ולא להוציא].

ב. בקו"ש משמע כמו שנת' שזה דין נאמנות בגברא, דזה שיש לו יכולת לזכות בממון ע"י טענה אחת, הרי הוא אדם שנאמן על ממון זה בכח טענה, ואדם כזה יכול לטעון כל טענת פטור.

וביתר ביאור, היכולת לזכות אינה מתחילה מהטענה, דמגלן הוודאות שאינו טוען שקר. אדרבה, הטענה נובעת מהיכולת, היינו שהמצב הוא שהוא זוכה, ומה שצריך שיטען אי"ז אלא כדי שנדע שאינו מודה או טועה וכיו"ב, וא"כ הוא מוחזק בדינו. ומתוך מצב זה הוא טוען הטענה הגרועה ולכן נאמן.

אלא שבקו"ש הוכיח שדין זה דכח הטענה שייך גם במיגו דאיסורים. וזה כבר הגדרה קצת שונה, ואכמ"ל.

ג. יש שפירשו (חידושי ר"נ) שהפשט הוא שהמיגו מחליש כח הטענה של התובע, דכיון שטענת התובע היא טענה חלשה שהי' יכול לטעון כנגדה, אין בכח טענת התובע להוציא ממנו ממון.

והאמת היא שביסוד הדברים צ"ל שזה דבר מוסכם לכו"ע שמיגו אינו מיוסד על בירור בעלמא בלי זכות טענה. דהנה, גם לפי הצד שמיגו זה בירור, רק בע"ד יש לו זכות לטעון טענה במיגו, משא"כ אדם זר שאינו צד בתביעה ובדיון (כגון עד או שלישי) אין לו נאמנות של מיגו אם ירצה להביא ראי' כאחד הצדדים (כ"ה בפשטות, ויעויין במצויין באנציק"ת חל"ח עמ' תרס, ואכמ"ל). וכמו"כ הנתבע עצמו אינו נאמן אלא במיגו שהי' לו זכות טענה טובה, אך אינו נאמן במיגו שהי' יכול לגנוב הממון בלי שאף אחד יראה (ורק כאשר בפועל זייף שטר, שע"ז הי' לו בפועל זכות טענה בבי"ד, אזי אמרינן מיגו, אך אם לא הוציא שטרא זייפא אין לו מיגו שהי' יכול לזייף שטר, אף אם יוכיח לנו שהוא זייפן מעולה. ויתכן שזו גם סברת הרשב"ם בשיטת רב יוסף לקמן בסוגיא דשטרא זייפא דאינו נאמן במיגו. ובפשטות זו ההבנה גם במה שמיגו חוץ לבי"ד לא אמרינן).

וההבנה בזה, דמיגו אינו בירור מוחלט, רק כאשר יש לו זכות טענה בבי"ד, אזי מכח היותו בעל זכות טענה בבי"ד, יש לו כח לטעון מה לי לשקר.

רק חידוש האחרונים הוא ש(לפעמים) סגי בעצם זכות הטענה, גם לולא הבירור וההוכחה.

ועכ"פ לפי"ז מבאר בקו"ש דאם ננקוט שבמיגו יש דין של זכות הטענה, גם בלי הבירור דמה לי לשקר, א"כ נמצא שלאב הי' באמת זכות טענת פרוע מצ"ע, ושייך בזה דין טענין ליתמי.

## ה

ובביאור הדין הב' המבואר ברשב"א דגם כאשר אין טוענין ללוקח את טענת המיגו מ"מ טענין לי' את הטענה הנאמנת מכח המיגו.

הנה, הרמב"ן במלחמות לקמן ע, ב חולק על שיטת התוס', וז"ל "לפי דעתי הדבר בהיפך, שמכאן יש ראייה שטוענין להם טענת נאנסו, שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו, אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת טענת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולין לומר שנאנסו היאך נאמר החזירם לך. ואף על פי שאביהם היה נאמן בטענת זו מפני שהיה לו לומר נאנסו, אבל אנו מכיון שאין אנו יכולין לומר נאנסו אין אנו נאמנין לטעון החזירם לך דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

וצ"ב במה נחלקו התוס' והרמב"ן. דהנה זה פשוט דגם הרמב"ן סובר דמיגו הוא כח הטענה, דאל"כ אין שייך כלל טענין בטענה שנאמנותה היא משום מיגו, כנ"ל. והרי הרמב"ן מודה שטוענין ליתומים החזירתי במיגו דנאנסו.

וכתב הקו"ש שם שנחלקו בגדר דין טענין, די"ל ב' אופנים:

א. היתומים הם הבע"ד, רק טענין מעצמנו עבור היתומים וכו' כל טענה שיש לה נאמנות אילו טענה ע"י בע"ד, משום פתח פיה לאלם (כאילו ידעו היתומים וטענו).

ב. דין טענין הוא שטוענים בכוח האב, כאילו כבר עמד וטען בעצמו, דהיתומים יורשים כח הטענה של האב (וע"ד מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו).

ומדייק שנחלקו בזה רש"י ותוס', דברש"י כתובות פז, א משמע כאופן הא', אך בתוס' שבועות מא, א משמע כאופן הב'. בדדין אין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה פרש"י שהוא מדין טענין, דאולי הלוח הוא הי' טוען אישתבע לי דלא פרעתיך, ולכן גם אנן טענינן. אבל התוס' הוכיחו שאי"ז מדין טענין, שהרי גם אם האב נדר שלא ישביע את אשתו, שאז לא שייך דין טענין, מ"מ אינה נפרעת מן היתומים אלא בשבועה.

ובשיטת רש"י י"ל דס"ל שדין טענין זהו שטוענים בשם היתומים כל טענה שבע"ד יכול לטעון, והם לא נדרו שלא להשביעה. אך בתוס' מבואר שבכה"ג שהאב עצמו אינו יכול להשביעה מסיבה צדדית, לא שייך דין טענין ליתמי, והיינו שטענין אינו טענת היתומים, רק טענת האב, והוא לא הי' יכול לטעון.

ומעתה מבאר שזהו גם יסוד המחלוקת בין תוס' לרמב"ן, דלכו"ע יש לאב זכות הטענה דהחזרתי, אך סו"ס זכות הטענה דהחזרתי היא מכח זה שהוא בע"ד כזה שיש לו זכות טענה על הממון. ומעתה י"ל דהרמב"ן ס"ל כשיטת רש"י שהטענין הוא בשם היתומים, והם הבע"ד, ולכן כדי שתהי' להם זכות טענה דהחזרתי צ"ל זכות טענה דנאנסו. משא"כ התוס' לשיטתם ס"ל שהטענין הוא לאב, כאילו עמד וטען, ולכן גם אם לא טענין שהאב טען נאנסו מ"מ טענין שהאב טען החזרתי.

## ו

אבל קשה ללמוד כן בדעת הרמב"ן דבסוגייתנו נראה בפשטות דלומד כשיטת הרשב"א דשפיר מועיל דר בה חד יומא, דהביא את דעת הרשב"ם דאין מועיל, וחולק עליו.

(ואין לומר דחולק רק על המקרה שטען בתחילה דר בה חד יומא, אבל אם כבר הודה, אזי מסכים עם דעת ר"י, דיעויין בדבריו דמבאר את הרשב"ם משום דכבר הודה, יעויין בדבריו).

וצ"ב דהרמב"ן סותר עצמו, דבסוגייתנו סובר כשיטת הרשב"א דטענין גם טענה שהמוכר נאמן בה מכח מיגו, הגם שללוקח אין אפשרות לטעון את הטענה הזאת. ובהחזרתי במיגו דנאנסו מכריח דטוענין ליתומים גם טענת נאנסו, דאם היסוד הרוס איך יתקיים הבנין.

## ז

ועל כן נראה דיסוד המחלוקת בין הרמב"ן ותוס' הוא בדין מיגו ולא בדין טענין, וכו"ע סוברים דטענין הוא טענת המוכר.

וסברת הרמב"ן היא דהנה הא דאמרינן דנאמן בהחזרתי במיגו דנאנסו, היינו שכח הנאמנות דהחזרתי הוא מכח הנאמנות דנאנסו. ועל כן אילו הנאמנות והכח של נאנסו הוא רק בחייו, היינו

שהיא טענה שאין טוענין אותה לאחר מותו, אי אפשר לטעון גם החזרתי לאחר מותו. היינו שהטענה שנאמנת מכח המיגו, מוגבלת באותם הגבלות שיש לטענת המיגו, שהרי כל כוחה הוא הנאמנות של טענת המיגו, ולכן מוכרח דגם טענת נאנסו טוענין לאחר מיתה ושפיר שייך לטעון גם טענת החזרתי במיגו דנאנסו.

משא"כ הכא הא דאין הלוקח יכול לטעון לא היתה שלך מעולם, אין זה חיסרון בכח הטענה, אלא הוא מצד הלוקח שהלוקח אינו יכול לטעון כיון שהודה. ובוה שפיר מועיל טענת המוכר, שהרי גדר טענין הוא טענת המוכר. ובדעת התוס' לכאו' צ"ל דסוברים דסוכ"ס מיגו הוא כח נאמנות, ונאמנות הרי יש לו בטענת נאנסו, ומכח זה נאמן גם בהחזרתי.

ואולי י"ל שנחלקו בגדר דכח הטענה, דאם הוא כההבנה של הנתיבות ורשש"ק הנ"ל דכל כחו הוא מצד המוחזקות בממון שיש לו מצד הטענה שיכול לטעון, אזי אם בשעה שטוען את טענת החזרתי לאחר מיתה אין לו יכולת לטעון טענת נאנסו, א"כ אין לו מוחזקות בממון לאחר מיתה, דבעינן שבשעה שטוען את טענת הפטור, באותה שעה הוא מוחזק בממון מצד יכולתו לטעון את טענת המיגו.

משא"כ אם לומדים כהבנת הקו"ש שהוא מצד שיש נאמנות לגברא דיש לו נאמנות לטעון כל טענה בממון זה, אם כן יש לו כח נאמנות גם בטענת החזרתי מצד עצמה, והיות וטענת החזרתי היא טענה טובה גם לאחר מיתה שפיר נאמן בה.

וי"ל שהרמב"ן למד כהבנת הנתיבות ורשש"ק, ועל כן מוכרח שטענין ליתומים גם נאנסו. משא"כ התוס' למדו כהבנת הקו"ש ועל כן גם אם לא טענין ליתומים נאנסו, טענין להם החזרתי.

## ח

אך לכאו' יש לבאר דין זה שטענין ליתמי טענה שהאב הי' נאמן עליה מכח מיגו, אף אם נלמד כפשטות הדברים שמיגו הוא רק כאשר ישנו הבירור דמה לי לשקר.

ובהקדים דלכאו' צ"ב עצם ההסברא שמיגו הוא בירור דמה לי לשקר, דכל הבירור שבמיגו הוא שהי' יכול לטעון טענה שנאמן בה וטען טענה שאינו נאמן בה, ומעתה אינו מובן, שהרי מאחר שנאמן בטענת פרוע במיגו דמזוייף, הרי יתכן שטוען פרוע כי זו טענה שנאמן בה, ומהיכ"ת שזהו משום שהוא דובר אמת?

ובשערי יהודה גיטין סי' ט' ביאר (ועד"ז בעוד אחרונים) שהוא משום שעדיין יש מעלה בטענה שנאמן עלי' מצ"ע על טענה גרועה שאינו נאמן עלי' אלא מכח מיגו, וא"כ עדיין ישנו הבירור דאילו הי' שקרן הי' טוען טענת מזוייף שהיא טענה בריאה יותר ונאמן עלי' מצ"ע בלי מיגו. ובאמת כבר מבואר כן בתשובות הרא"ש עט-ח ד"ה "ומה שכתבת".

אך לכאו' צ"ב, דמסברא י"ל להיפך, הוא מעדיף לטעון הטענה דפרוע שאז זוכה בדין כאדם נאמן וישר שטען את הטענה הגרועה.

ולכאור' הי' אפ"ל (בשיטת הראשונים שלא נתחדש להדיא בדבריהם כסברת הרא"ש), דהביאור בזה בפשטות, דבאמת לאחר שנאמן במיגו, שוב אין לנו בירור שהוא דובר אמת, אלא שלולא הי' נאמן במיגו אזי אם הי' טוען פרוע הי' מתברר שהוא דובר אמת, וא"כ אין לנו ברירה, דאי אפשר שלא להאמינו במיגו. נמצא דבאמת כשטוען פרוע במיגו אי"ז בירור (דלאחר שישנו דין מיגו, שוב אין בירור שהוא דובר אמת), אך מ"מ הסיבה שנאמן בטענת פרוע, כי לולא שהי' נאמן, היינו צריכים להאמינו דאז הי' מתברר שכשטוען פרוע הוא דובר אמת.

נמצא שמיגו הוא תקנה להאמינו בטענת פרוע אף שאין בירור שהוא דובר אמת, דזו תקנה מוכרחת, דלולא תקנת מיגו הי' נמצא שכל דוברי האמת מפסידים (שהרי אז מי שטוען פרוע הי' מתברר שהוא דובר אמת), ואין בתקנה זו כל חיסרון, שהרי השקרנים אינם מרוויחים כלום בתקנה זו, דבלאו הכי יכלו לטעון מזוייף, ורק תיקנו שדוברי האמת לא יפסידו (ולכן לא שייך שיהא נאמן בטענת פרוע אלא כ"ז שהי' נאמן בטענת מזוייף, היינו עד שיתקיים השטר, דאל"כ נמצא שהשקרנים מרוויחים בתקנת המיגו).

ואם נלמד כך (עכ"פ בשיטת תוס' ורמב"ן), נמצא שגם לפי הצד שמיגו הוא בירור, הפשט הוא שהבירור זו רק סיבת תקנת מיגו, אך גדר המיגו אינו בירור, רק תקנה להאמין ולתת לו גם זכות טענה של פרוע. ונמצא שכאשר האב טוען פרוע, אי"ז מכח ראי' שהוא דובר אמת, אלא שנתנו לו זכות טענה דפרוע. וא"כ שייך בזה דין טענינן (ביאור זה מתאים להצד שדין טענינן הוא שטענינן לאב).

ומעתה י"ל את מחלוקת הרמב"ן והתוס' שהרמב"ן ס"ל דאם נאמר שטענינן ליתמי החזרתי למרות שלא טענינן נאנסו, נמצא דבתקנת מיגו ניתן כוח לטענת החזרתי יותר מלטענת נאנסו, וזה קשה שהרי כל יסוד תקנת טענת החזרתי הוא יכולת הטענה דנאנסו, ומהיכ"ל לתקן יותר.

אך בשיטת התוס' י"ל דס"ל דאי"ז חיסרון כלל, דהמיגו הוא תקנת טענה לבע"ד, וזה שטענינן החזרתי אינו נחשב שניתן כח לטענת החזרתי יותר מאשר לטענת נאנסו, דבעצם בכל טענה של בע"ד צ"ל טענינן, רק בטענת נאנסו (ומזוייף) יש הגבלה שלא טענינן, וא"כ כשתיקנו טענת החזרתי לבע"ד בדרך ממילא יש בה גם טענינן כיון שאין בה ההגבלה (וזה פשוט שאין להקשות דא"כ נמצא שהשקרנים הרוויחו בזה שטענינן ליתמי, דשקרן הוא מי שטוען ברי שאינו חייב, וזה לא שייך ביתמי).

(ובשיטת המהרי"ט דס"ל שלא שייך טענינן על טענה שנאמן עלי' רק מכח מיגו, כמ"ש הנתיבות, י"ל דס"ל כמ"ש בתשובות הרא"ש הנ"ל).

ואולי י"ל עפ"י הנ"ל באופן אחר קצת - דהרמב"ן למד דמיגו הוא כח הטענה ועל כן אין לטענת החזרתי כח מצד עצמה, ועל כן אין בה דין טענינן אלא רק במקום שיש גם את כח הטענה של נאנסו, וכנ"ל. אך התוס' למדו דמיגו הוא בירור ותקנה, ועל כן טענת החזרתי מצד עצמה היא טענה, ועל כן שייך בה טענינן גם במקום שאין טענינן את טענה נאנסו.



## ט

ובנוגע למחלוקת הרשב"א והר"י, י"ל דהם חולקים בגדר טענין האם הוא טענת המוכר – דעת הרשב"א. או טענת הלוקח – דעת ר"י.

(וזה דלא כהמהרש"א והש"ך שהובאו לעיל בתחילת הדברים, דלפי דבריהם דמיירי כאשר הביא עדים מעיקרא, א"כ יש מיגו ללוקח עצמו, ולא צריך לטענת המוכר. ויש לעיין איך לפרש לפי דבריהם. ואולי הפשט הוא שלדעת ר"י הגדר של טענין הוא שהמוכר טוען עבור הלוקח, ובמילא כאשר הלוקח יודע שהי' של המערער, אין המוכר יכול לטעון עבורו להד"ם. משא"כ הרשב"א יכול ללמוד דטענין כאחד מב' האופנים או טענת המוכר עצמו או טענת הלוקח. ודוק).

## י

והנה הקצוה"ח (סי' קמ"ז סקי"א) ביאר את מחלוקת הרשב"א והר"י דנחלקו בדין מיגו, דאיתא לקמן קל"ה דהאומר יש לי בנים נאמן במיגו דבידו לגרשה, ונחלקו הרשב"ם ותוס' והרמב"ן האם מותרת לכהן, דהרשב"ם סובר דאסורה לכהן כיון שהוא מכח בידו לגרשה ואז היתה אסורה לכהן, ותוס' והרמב"ן סוברים שמותרת לכהן וז"ל הרמב"ן "ומשום דלא איכפת ליה לבעל אם אינה נשאת לכהן והיה לו לגרשה כדי שלא תזקק ליבם ותנשא לישראל, וכשבאין לפנינו ע"כ אנו מאמינים שאינה זקוקה ליבם, וכיון שהותרה הותרה שאם אינה זקוקה ליבם מפני טענה זו שטוען, מותרת אף לכהן".

וכתב הקצוה"ח דהרשב"א ס"ל כשיטת התוס' והרמב"ן דהולכים לפי הטענה שטוען ומועלת אף לגבי מי שאין מועלת לו טענת המיגו. וכן הוא לגבי הלוקח שלא היתה מועלת לו טענת לא היתה שלך מעולם, כיון שידוע שהיתה שלו. אך הר"י לומד כשיטת הרשב"ם שם, ובמילא מכיון שטענת המיגו דלא היתה שלך מעולם לא היתה מועלת לגבי הלוקח, כיון שידוע שהיתה שלו, כמו"כ טענת מינך זבינתה אינה מועלת לגבי הלוקח.

והנה בקו"ש העיר דהרשב"ם שם לא ס"ל כן. אך הביא שבשלטי הגיבורים הביא כן בשם ריא"ז.

וכתב הקו"ש דנחלקו בבירור וכח הטענה, דאם הוא בירור הרי הוא כהרמב"ן, שהרי לא איכפת לי' ובמילא מתברר דבאמת יש לו בנים. אבל אם הוא כח הטענה, הרי אין בכח גט להתירה לכהן, ובמילא גם בטענת יש לי בנים אסורה לכהן.

(אך יש להעיר על הקצוה"ח דבפשטות סברת הרמב"ן שם היא מכיון דלא איכפת לי', וכאן לא שייך לומר כן, שהרי כאן מכרה ללוקח, ורוצה שתתקיים ביד הלוקח. ויש להאריך בזה).

אבל לכאן יש להעיר מזה על מה שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ן, דס"ל דאין מועיל טענת החזרתי אם לא טוענים נאנסו, כיון דאם נאנסו לא מועיל לאחר מיתה, כמו"כ החזרתי שנאמן מכחה אינו מועיל לאחר מיתה. וכאן סובר דמועיל יש לי בנים, גם לגבי כהן, הגם שגרשין אינו מועיל לכהן.

ונראה דצריך לומר דשאני התם, דבנאנסו הרי"ז הגבלה בכח הטענה של נאנסו, שהיא נאמנת רק בחייו, ואין טוענין אותה לאחר מיתה. ואם כן זה הגבלה בנאמנות עצמה. משא"כ הא דבנתגרשה אסורה לכהן, אין זה הגבלה בהיתר היבמה לשוק שעל ידי גירושין, היינו שהיתר היבמה לשוק על ידי גירושין הוא היתר גמור, ומכח זה נאמן גם ביש לי בנים. והא דאסורה לכהן הוא איסור המתחדש מכח הגירושין, ועל כן אינו הגבלה בכח הטענה, ודוק.

(אך באמת עצם ההשוואה של הסוגיא התם למחלוקת הכא בדין מיגו, יש מקום לחלק בין דין 'בידו' לדין מיגו, ובפרט באיסורים, יעויין בשב שמתתא ש"ז פ"א דכתב לחלק בין דין בידו למיגו. ואכ"מ).



## בירור שיטות הרמב"ן והרשב"ם בסוגיא דשכונא גוואי

(כט, ב)

הצעת הסוגיא דשכונא גוואי ושיטות הראשונים / קושיות הרמב"ן על שיטת רשב"ם, תירוץ הב"ח ושקו"ט בדבריו / מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר השראת השכינה ע"פ המבואר בדרושים / הצעת יסוד למחלוקתם / עפ"ז אפ"ל ביאור מחדש במחלוקת הרמב"ן ורשב"ם בסוגיא

הרב אברהם שי' אורנשטיין  
משגיח בשיבה

א

### הצעת הסוגיא דשכונא גוואי ושיטות הראשונים

ב"ב כט ב: "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה. א"ל אנא בשכונא גוואי הואי. אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה זיל ברור אכילתך. אמר ליה רבא, הכי דינא, המוציא מחבירו עליו הראיה".

ובפירוש טענת "אנא בשכונא גוואי הואי" מצינו כמה שיטות בראשונים:

רוב הראשונים (רמב"ן, רבינו יונה, רשב"א, ריטב"א, ר"ן) פירשו דשכונא גוואי היינו מקום רחוק, ומיירי שהבעלים טוען שהיה במקום רחוק ולא שמע החזקה ולכן לא מיחה, או שלא היה יכול למחות מפני שאין המחאה נשמעת במקום חירום, והוא דינא דמתניתין לקמן (לח, א) שבמקום רחוק ושעת חירום שאין השיירות מצויות אין דין חזקה ומחאה, עד שיהא עמו במדינה. ובוה פליגי רב נחמן ורבא: ר"נ ס"ל שעל המחזיק מוטלת חובת ההוכחה שהמערער היה עמו במדינה. ורבא ס"ל שעל המערער להוכיח שהוא היה במקום רחוק, וכתב הרמב"ן דיסוד מחלוקתם הוא ד"ר"נ מדמי לה לקיום חזקה גופא, ורבא מדמי לה למחאה", ובפשטות כוונתו, דנחלקו האם שהייתו של המערער במקום רחוק הוא חסרון בעצם החזקה או דהוי חסרון צדדי כמו מחאה.

אך הרשב"ם כתב "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך", והיינו דטענת המערער היא דמכיון שהוא עצמו גר בבית הפנימי בג"ש אלו והי' עובר דרך הבית החיצון שבו דר המחזיק, הרי מעבר זה מבטל את החזקה. ואילו המחזיק טוען שהוא החזיק בבית לבדו ללא מעברו

של המערער, ובזה פליגי רבא ור"נ האם מוטל על המחזיק להוכיח שהמערער לא הי' שם או שעל המערער מוטל להוכיח שהוא כן הי'.

[והנה התוס' ס"ל באופן כללי בפי' סוגיין כהרשב"ם, אלא שכתבו שצריכים לומר שיש למערער עדים שהי' גר בשכונני גוואי, דסתם כן אי"ז מסתבר דאדם שיש לו עדים שדר בבית ג"ש יצטרך להוכיח שלא הי' מישוהו אחר שעבר שם בכל הג"ש, ורק כשישנה עדות שהמערער גר בבית הפנימי וישנה סבירות שהוא עבר דרך הבית החיצון, הרי על המחזיק מוטל להוכיח שהוא לא עבר שם (ויתכן שאין הוא צריך הוכחה ברורה לכך, כי אם רק שיוכיח שהי' יוצא בדרך כלל דרך פתח אחר).

והיינו דלפי לתוס' מיירי שלמחזיק ישנם עדים שהוא גר בבית החיצון ולמערער ישנם עדים שהוא גר בבית הפנימי, וכל הוכחה ביניהם הוא האם הוא עבר דרך הבית החיצון או לא.

ובשי' הרשב"ם הי' אפ"ל דגם הוא מודה לתוס', אך מביאורו בדברי רבא "דכיון שראו עדים לזה המחזיק שנשתמש בו שלש שנים אין לנו לחוש שמא גם זה הי' עמו הואיל ולא שמענו בלתי היום", הנה מפשטות לשונו משמע שלולי טענת המערער הרי מה שידוע לנו ע"י עדות הוא רק דירתו של המחזיק בבית החיצון (אף דאפשר לפרש כוונתו ב"לא שמענו בלתי היום", דהכוונה בנוגע למעבר המערער בבית החיצון).

ועכ"פ לב' האופנים הרי עיקר טענתו של המערער נובעת ממעברו בבית החיצון ולא מעצם דירתו בבית הפנימי דזה ודאי אינו מפריע לחזקה].

## ב

### קושיות הרמב"ן על שיטת רשב"ם, תירוץ הב"ח ושקו"ט בדבריו

והנה הרמב"ן הק' על שי' הרשב"ם ב' קושיות:

(א) מדוע בכלל העובדה שהמערער דר בבית הפנימי ועבר דרך הבית החיצון מבטלת את החזקה, "וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו בית הפנימי ודרך ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה"? והיינו דאינו מובן מדוע מעברו של המערער דרך הבית מבטל את החזקה, והרי דבר סביר הוא שאדם ימכור את החלק החיצוני של ביתו וימשיך לגור בפנימי וממילא ישאיר לעצמו מעבר דרך הבית החיצון, וא"כ הרי מעברו דרך הבית החיצון איננו סותר לחזקתו של הלה שעל ידה הוא מוכיח שקנה ממנו בית זה.

(ב) דעפ"ז איננה מובנת שיטתו של רבא שעל המערער להביא ראיה שעבר דרכו "והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עדי חזקה שאין חזקה אלא מי שדר עם הבעלים", והיינו דלפי טענת המערער שעבר דרך הבית החיצון הרי לא התחילה כלל חזקה כאן, שהרי המחזיק לא הי' בביתו לבדו, וא"כ הספק שיש כאן הוא האם הי' כאן בכלל מעשה של חזקה על הבית או לאו,

ובמקרה כזה הרי כמובן על המחזיק להוכיח שעשה מעשה של חזקה ואיננה מובנת כלל שיטתו של רבא שמעמידים את הבית ביד המחזיק עד שהמערער יוכיח שעבר שם.

[ולכן למד הרמב"ן את כל ענין שכונא גוואיא באו"א לגמרי, דבבית זה ודאי גר המחזיק לבדו וטענת המערער היא הפוכה שהי' במקום רחוק כ"כ עד שהחזקה לא הגיעה אליו או שלא יכל למחות, כנזכר לעיל אות א].

והנה הנמוק"י דוחה אף הוא את שי' הרשב"ם, אלא שהוא מביא רק קושיתו הראשונה של הרמב"ן (בסגנון שונה) ואיננו מזכיר את קושיתו השני' בנוגע לשי' רבא. והב"ח בתשובה (סי' ז) ביאר זאת כך "והשני' לא קשיא לי' - דפשיטא דהעברת דרך לא מיקרי דירה וא"כ ניחא טעמא דרבא".

והנה הקצות (סי' קמ"ט) הבין את ביאורו של הב"ח, דהנמוק"י ס"ל דלשי' רבא אין מעבר המערער בבית מבטל כלל את החזקה, ולכן טענתו של המערער שעבר שם איננה מעוררת כלל ספק בנוגע לחזקה, דאף אם נדע בוודאות שעבר, לא יבטל הדבר את החזקה, וממילא יורדת קושית הרמב"ן מדוע מספק חזקה אנו מעמידין את הבית בחזקת המחזיק, דאין כאן ספק כלל.

אך הקצות מקשה עליו דלא נראה מהגמ' כלל דוהי שי' רבא, דמפשטות דברי הגמ' נראה דהן לרבא והן לר"נ המעבר דרכו מבטל את החזקה ומחלוקתם היא רק על מי מוטלת חובת ההוכחה, דלר"נ על המחזיק מוטל להוכיח שלא עבר דרכו, ולרבא על המערער מוטל להוכיח שכן עבר דרכו. וכן משמע מפשטות ל' רבא "המוציא מחברו עליו הראי'", ולא כתב שהחזקה מועילה בוודאות למחזיק.

ונראה ליישב, דאכן לשיטת רבא מעבר המערער בבית הוא חסרון בחזקה וכמו שכתב הקצות, אלא שאין זה חסרון בעצם החזקה שנאמר שעל המחזיק להביא ראיה, אלא זהו חסרון צדדי – ע"ד מחאה, ולכן זה נחשב דמסתמא דמילתא יש לו חזקה דהרי יש לו עדי חזקה, ואם המערער רוצה לחדש כנגדו ערעור שהיה "עובר דרך" בבית החיצון, הרי עליו מוטלת חובת ההוכחה שאכן עבר בבית החיצון, כמו דין מחאה אשר פשוט שעל המערער להביא ראיה שמחה ולא על המחזיק להביא ראיה שלא מחה, ועפ"ז מיושבת גם קושיתו הראשונה של הרמב"ן שהקשה "וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו בית הפנימי ודרך ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה", דאכן אין מעבר המערער בבית החיצון סותרת לעצם חזקתו ודירתו של המחזיק, אלא רק הוי כחסרון צדדי – ע"ד מחאה.

אך על פי זה, דרוש תוספת ביאור לאידך גיסא, מדוע ס"ל לרמב"ן שמעבר המערער בבית איננו מהווה חסרון כלל בחזקתו ודירת המחזיק, גם לא חסרון צדדי ע"ד מחאה.

גם יש לתמוה על קצת שיטת הרשב"ם, מלשון הגמ' "אנא בשכונא גוואיא הוואי", דלפי ביאור רשב"ם הרי דהעיקר חסר מן הספר, דעיקר טענתו היא שהיה עובר דרך עליו ולא עצם זה שגר בבית הפנימי, וכן הקשה הרמב"ן וז"ל: "ול' הגמרא עצמו אינו נוח להתפרש כן שאין בל' בשכונא

גואי הואי שיעבור ויצא דרך על החיצון אלא משמע הלשון ששם היה כל זמן הזה ולא שיצא משם", וצריך לפרש לשון הגמ' שעל ידי שהי' בבית הפנימי, ממילא נצרך לעבור דרכו, אך לכאורה דוחק.

## ג

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר השראת השכינה ע"פ המבואר בדרושים והצעת יסוד למחלוקתם

ואולי יש לומר, ובהקדים:

בגדר השראת השכינה במשכן וכן בבית המקדש, מבואר בדרושים (אור התורה ויצא קעח, א. ביאורה"ז לצ"צ ויצא ע' קג – הובא בלקו"ש חי"ט ע' 141 ועוד) אשר יש בזה שתי דיעות:

לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"א פכ"ה), אין לומר שהשראת השכינה הייתה במקום המקדש עצמו, שהרי הקב"ה אינו בגדר מקום, כי אם שמקום המקדש הוא מוכשר שיעבור על ידו גילוי הקב"ה, ומבואר, שהוא על דרך כתיבת שכל ע"י אצבעות היד שהשכל אינו מאיר ושורה ביד – כי אצבעות היד אין להם שייכות לשכל, אלא שהיד היא רק אמצעי שעל ידה עובר ונמשך השכל. ומכל מקום הרי אפשר להעביר השכל רק על ידי אצבעות היד ולא על ידי אצבעות הרגל, שרק היד מוכשרת לזה, דאף שהיד עצמה אינה משגת השכל, הרי היא מוכשרת לכתוב "ע"י שתנועות האצבעות הן בדוגמת (ועושות ע"י אמצעות הקולמוס) קוי האותיות", משא"כ אצבעות הרגל שאינם מוכשרים כלל, וכמו כן השראת השכינה על אף שהיא בדרך מעבר הרי היא במקום המקדש דוקא, אע"פ שהמקום עצמו אין לו שייכות להשראת השכינה.

ודעת הרמב"ן (סוף פ' פקודי, ועוד), שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה באופן של התלבשות, שהגילוי היה במקום המקדש עצמו, ועל דרך משכן השכל במוח, שהשכל מלוּבש במוח, והמוח משיג את השכל, דלמרות שהמוח הוא גשמי והשכל הוא רוחני, יש למוח שייכות עם השכל ומלוּבש בו "בדרך התלבשות והשראה ממש". וראה בלקו"ש חל"ו ויק"פ ביאור עומק מחלוקתם, עיי"ש.

ואולי יש להוסיף, אשר שורש מחלוקתם נעוץ בהבנת המושג "שכינה":

הרמב"ם ס"ל דפירוש המושג לשכון במקום, הוא על דרך השייכות דדבר שכל לאצבעות היד כנתבאר לעיל, שאינו מלוּבש במקום הזה אלא נמצא בו רק בדרך מעבר, דגם זה חשיב ששוכן במקום, ולכן פירש דמה שהקב"ה אמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", הכונה בדרך מעבר כנ"ל.

והרמב"ן ס"ל דפירוש המושג שכינה במקום היינו בדרך התלבשות דוקא, על דרך השייכות דדבר שכל למוח – שהשכל מלוּבש במוח, ובאופן זה דוקא חשיב ששוכן במקום, ולכן פירש שהקב"ה אמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", הכונה בדרך התלבשות כנ"ל.

## ד

## עפ"ז ביאור מחודש במחלוקת הרמב"ן ורשב"ם בסוגיין

אשר על פי זה, יש להמתיק בדא"פ מחלוקת הרמב"ן והרשב"ם בסוגיין:

הרמב"ן בסוגיין י"ל שהולך לשיטתו הנ"ל בגדר 'שכינה', ולכן ס"ל דמעבר המערער בבית החיצון, הנה מאחר ושהייתו בבית היתה רק בדרך 'מעבר' אין זה בגדר של לדור ולשכון במקום כלל, ובוזה מיושבת סברתו דמעבר זה איננו מגרע כלל לחזקתו של הלה שהחזיק בבית החיצון, אף לא חסרון צדדי ע"ד מחאה.

משא"כ הרשב"ם י"ל דס"ל כשיטת הרמב"ם הנ"ל בגדר 'שכינה', ולכן ס"ל דגם הימצאות בדרך 'מעבר' חשובה כדירה ושכינה במקום, ולכן מעבר המערער בבית החיצון הרי הוא כן מגרע את החזקה, כי מאחר והמערער עבר בביתו א"כ נמצא שלא המחזיק לבדו דר בבית אלא חשיב כאילו גם המערער שָׁכַן בבית במקביל למחזיק. (רק דבזה נחלקו רב נחמן ורבא האם הוא חסרון מהותי ולכן על המחזיק להביא ראיה, או שהוי רק חסרון צדדי ולכן על המערער להביא ראיה, כנזכר לעיל אות ב).

והנה לשון הרשב"ם בפירוש טענת "אנא בשכונא גוואי הואי" הוא "בחדרים הפנימים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי", ויש לדקדק במה שכתב שבחדרים הפנימים היתה עיקר דירתי, ומשמע שבחדרים הפנימים היתה רק עיקר דירתו אך דר גם בבית החיצון, ותמוה דהרי הוא עצמו מודה שהשני הוא שדר בבית החיצון ולא הוא, רק שטוען "שדרת בו ברשותי"?

אך ע"פ דברינו אתי שפיר, כי כפי שנתבאר, עצם מעברו של המערער בבית החיצון הרי זה חשיב שגם הוא – במידה מסוימת – דר שם, וזהו שטוען שאמנם "עיקר דירתי" היתה בחדרים הפנימים אך בנוסף לזה הרי דרתי ושכנתי גם בבית הפנימי ע"י שהייתי "עובר דרך עליך".

ועפ"ז יש ליישב קצת בדא"פ מה שהקשינו דלפירוש רשב"ם נמצא דעיקר טענתו – "שהייתי עובר דרך עליך" – חסרה מן הספר, די"ל דזהו גופא הכוונה בתיבות "אנא בשכונא גוואי הואי", ד'רק עיקר דירתי היתה בשכונא גוואי, אבל בנוסף לכך הנה מאחר ובכדי להגיע לעיקר דירתי עברתי ושכנתי גם בבית החיצון'.



## בענין שני כתי עדים המכהישות זא"ז

(לא, ב)

יציע את דברי רב הונא בסוגייתנו ויצג סתירה משיטת רב הונא בכתובות / יביא את היישובים של הרא"ש והר"ן ויקשה / יבאר את הרא"ש והר"ן ע"פ הגר"ח מבריסק / יבאר את הרא"ש ע"פ שיטת הצ"צ, יביא את דברי הצ"צ בשיטת הר"ן ויקשה / יביא את דברי הקרבן נתנאל ויקשה / יבאר את דברי הק"נ ועל פיו את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ, ויקשה מדוע לא ביאר הצ"צ בר"ן כבא"ש / יקשה על דברי הצ"צ ויציע ביאור באו"א בדברי הצ"צ / יבאר עפ"ז את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ / יקשה על הכרחו של הגר"ח ויתרץ

הת' מנחם מענדל שי' בורנשטיין  
תלמיד בישיבה

א

### יציע הסוגיא במסכתין ובכתובות לגבי שיטת רב הונא בתרי ותרי

במסכתין (לא, ב. ובשבועות מז, ב): "איתמר ב' כיתי עדים המכחישות זו את את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה וכו'". ופירש רשב"ם (ד"ה המכחישות זא"ז): "המכחישות זו את זו בעדות אחת כגון שנים אומרים: פלוני לזה מפלוני מנה ושנים אחרים הכחישום ואמרו לא לזה ממנו כלום שהרי באותו היום שאתם אומרים שלוח ממנו היה עמנו הלוח כל אותו היום ולא לזה משום אדם כלום ובעדות כזה לא האמינה תורה האחרונים יותר מן הראשונים אלא בעדות הזמה כגון שמעדים על עצמם עמנו הייתם במקום פלוני ולא ראיתם שלוח". ובד"ה זו באה בפ"ע ומעידה כתב: "זו באה בפני עצמה ומעידה כשאר עדיות שבעולם דלא נחזיקנה בפסולה מספק", והוסיף הרשב"ם להדגיש באיזה מקרה מדובר: "בעדות אחרת אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו אין מצטרפין לעדות אחת דהא אחד מהם פסול בודאי ואין כאן אלא חצי עדות. וטעם דרב הונא משום דאוקי גברא אחזקיה ולא תפסלינהו מספק".

ונמצא דלדעת רב הונא כאשר ישנם עדים המכחישים זא"ז, ומסתפקים אנו מי מהכתות דוברת האמת ומי השקר, לא נפסלם מספק (אע"פ שבוודאי אין שני הכתות דוברות אמת) אלא

1. הב"ח גרס – "כגון שהעידו שנים פלוני לווה".



מכיוון שעד עתה היו מוחזקים ככשרים, מעמידים אותם בחזקת כשרות שלהם, וכשרים להעיד בעדויות אחרות.

והנה בכתובות (כא, ב – כב, א) איתא: "אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב – שלושה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו מעידין עליו וחותרם, משחתמו אין מעדין עליו וחותרם". וממשיכה הגמ' לברר באיזה ערער מדובר: "ערער דמאי אי ערער דגזלנותא תרי ותרי נינהו וכו'". ורש"י על אתר (ד"ה תרי ותרי) כתב: "כי אמרי לא גזל הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי דקי"ל לקמן בפרקין (דף כו.) אין ערער פחות משנים". כלומר, גם באם שני הדיינים היושבים לקיים את השטר יעידו על כשרותו של הדיין השלישי, ה"ז תרי ותרי שהוכחו על כשרות אותו דיין, ואינו נעשה מוכשר בעדות זו.

וא"כ נמצאנו למדים מדברי רש"י דבתרי ותרי המכחישים זא"ז לגבי כשרותו של אדם – לא מעמידים את האדם על חזקת כשרות שלו, אלא נפסל הוא בעדות מוכחשת זו.

והתוס' (שם) הקשו על פירש"י דבתרי ותרי נפסל האדם מכשרותו, מסוגיא דידן. דשם משמע בשיטת רב הונא, דבשני כתי עדים המכחישות זא"ז, וא"כ יש ספק בנוגע לכשרותם – מעמידים את העדים בחזקת כשרות שלהם, וכשרים הם לעדויות אחרות. וא"כ כיצד מפרש רש"י בסוגיא דכתובות בדעת רב הונא, דנפסל האדם מכשרותו כאשר ישנו ספק בנוגע כשרותו מצד שני כתי עדים. ולכן תי' התוס' באו"א ואכ"מ.

ולהלכה? נפסק כשיטת רש"י דבתרי ותרי המכחשים זא"ז – נפסל האדם שהוכחו על כשרותו מלהעיד בעדויות אחרות. וא"כ צלה"ב כיצד אפשר ליישב את הסתירה בדברי רב הונא בין סוגיא דידן לסוגיא דכתובות, לפוסקים כשיטת רש"י.

## ב

### יביא את ביאור החילוק המובא ברא"ש ובר"ן ויקשה על דבריהם

והנה הרא"ש בכתובות (סכ"א) מבאר את החילוק בין סוגיא דידן (תרי ותרי שהוכחו) לסוגיא דכתובות (שלושה שישבו וכו'), וז"ל: "ולא אמרינן דאוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקתיה, כדאמרינן בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו, דאמר רב הונא זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה משום דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקתיה, דהתם פסולי דידהו הוו משום דמכחישין זו את זו בעדות זו, וחד מינייהו לפי דבריהם מסהדי שיקרא, וכיון דלא ידעינן הי מינייהו קא מסהדי שיקרא מוקמינן כל חד מינייהו אחזקתיה, אבל הכא דקא מסהדי לפסול אחד

2. כ"ה ברי"ף כתובות, ט, א מעמודי הרי"ף (הרי"ף מביא ראיה לשיטת רש"י מהגמ' בכתובות (יט) "שניים שהיו חתומין על השטר ובאו שניים ואמרו כתב ידן הוא אבל אנוסין היו וכו' אין נאמנים. ומקשינן – ומגבינן ביה, אמאי, תרי ותרי נינהו" אלמא לא אמרינן אוקי גברא אחזקתיה ומפקינן ממונא אפומא" (עכ"ל) ולהעיר מהר"ן על הרי"ף שם (ד"ה והביא הרב אלפסי ז"ל) שהסכים לדין אבל דחה הראיה, ברמב"ם הלכות עדות יב, ג. בשו"ע חו"מ לד, כח. ובטור לד, מב.

בגזלנות לעדות ולשבועה כי האי גוונא לא מוקמינן להו אחזקתיה דכל תרי ותרי אע"ג דאית ליה חזקה דכשרות ספיקא דרבנן היא... אלמא כל היכא דאיכא תרי ותרי לא מוקמינן ליה אחזקתיה ופסלינן ליה, עכ"ל.

וביאר דבריו: נקודת החילוק בין הסוגיא דידן לסוגיא דכתובות היא, דבסוגיא דידן (ובשבועות) פסול העדים הוא משום שקר, (שהרי על כל כת ישנה כת המעידה הפוך מדברי הכת הראשונה) ולכן, כיוון שישנו ספק שקר על כל אחת מהכתות – מעמידים את שניהם בחזקת כשרות שלהם. משא"כ בסוגיא דכתובות דשם הפסול הוא אינו פסול שקר אלא פסול גזלנות, וא"כ חזקת הכשרות של כל כת מוטלת בספק, ולכן לא נעמיד אותם בחזקת כשרות שלהם<sup>3</sup>.

ולכאורה חילוק זה אינו מבאר מדוע בסוגיין הוכשרו שני כתות העדים. שהרי אע"פ שעדות כל כת היא לא על פסול הכת השניה, אלא ע"פ הכחשת הכתות נוצר ספק שקר על כל אחת מהכתות, מ"מ בפועל ישנו ספק על כשרות עדים אלו, ומה משנה האם הספק הוא משום שקר או משום גזלנות, שהרי למעשה א"א להעמיד כל כת על חזקת כשרות שלה, מפני שישנם שני עדים שהאמינתם התורה המעידים נגד חזקה זו. וא"כ כיצד מעמידים בסוגיין את שני העדים על חזקת כשרות שלהם<sup>4</sup>.

והר"ן<sup>5</sup> ג"כ ביאר מהו החילוק בין הסוגיות, וז"ל: "וי"ל דהא דאמרינן מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ולא מהניא ליה חזקה קמייתא היינו כי הכא שיש לנו לדון בבת אחת על שני העדויות ומשום הכי כל תרי ותרי לא מכשירים ליה דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני אבל בב' כתי עדים המכחישות זו את זו כשבאה כל אחת בפני עצמה עצמה אין אנו צריכין לדון אלא עליה וכיון שהיה אחת מהן כשרה בודאי על כל אחת שבאה לפנינו בפני עצמה אמרינן שזו היא הכשירה ומפקינן ממונא אפומא" עכ"ל.

והמתבאר בדבריו, דבשני כתי עדים המכחישות זו"ז אין צורך לדון את שני הכתות יחד, אלא אפשר לדון כל אחת לבדה, ולכן אפשר להעמיד כל אחד בחזקתה. משא"כ בסוגיא דכתובות ע"מ לדון על כשרותו של עד זה ששני עדים הכשירהו ושניים פסלוהו – יש לקבל את שתי הכתות יחד, וא"כ א"א להעמידו על החזקה שהרי ישנה כת המעידה לפסולו. ונראה שנקודת החילוק היא, דבסוגיין אין עדות כל כת כנגד הכת השניה בצורה ישירה, אלא כל כת מעידה ההיפך מחברתה, וממילא נעשות שני הכתות מוכחשות זה ע"י זה. ולכן אפשר לדון כל כת בנפרד ולומר שהיא היא הכת הכשרה. משא"כ בשלושה שישבו לקיים את השטר, דשם הוכחו על כשרות העד השלישי

3. ראה עד"ז ב"ח (חושן משפט סל"ד סעיף מב). וראה גם קצוה"ח סל"ד ס"ק ו, שהביא בשם חכם צבי (בהגהת הט"ז) שיתיר דבשני עדים איכא תרתי לטיבותא, חדא חזקת כשרות מעיקרא, ועוד דוודאי כת אחת לפחות כשירה, משא"כ תרי תרי יש רק חזקה מעיקרא ואין וודאות מסויימת בכשרותו של הנידון, והרי ספיקא לחומר.

4. שאלה זו מוזכרת בפני"ו וכן בשו"ת צ"צ יו"ד ס"ב סעיף ב.

5. לכאורה גם לב"ח (המובא בהערה לעיל) נשאלת שאלה זו, וראה לקמן בהערה 26.

6. על הרי"ף ד"ה וא"ת.

שני כתות עדים, ולכן א"א לדון על כשרותו מבלי להתייחס לעדויות המנוגדת על כשרותו. ומטעם זה לא מעמידים אותו על חזקת כשרות שלו.

והנה אף על ביאור זה יש להקשות כדלעיל, דמהו החילוק מפני מה התעורר הספק שהרי בפועל כשרות שני הכתות מוטלת בספק (ובל' הצ"צ בקושייתו על הרא"ש "מאי נפקותא אם פיסולו משום גזלנות או משום שהעיד בשקר"). וא"כ מהו החילוק בין סוגיא דידן (דמעמידים על החזקה לרש"י) לבין הסוגיא דשלשה שישבו לקיים את השטר (דלא מעמידים על החזקה)?

### ג

#### ביאר את הרא"ש והר"ן ע"פ דברי הגר"ח מבריסק

והנה בחידושי הגר"ח (כתובות שם) כתב לתרץ את שאלת התוס' על רש"י דבשתי כתי עדים אי אפשר לקבל את עדות כל כת בנוגע לכשרות הכת השניה. כלומר שני הכתות מעידות על אותו מעשה, אך עדותיהם סותרות זא"ז, והנה ע"פ עדות כל כת צריך לפסול את הכת השניה, וכאשר הכת השניה פסולה ממילא כשרה הראשונה (וכן להיפך), ויוצא א"כ שכל כת מעידה על כשרות עצמה, ובוודאי שאינה יכולה לעשות זאת<sup>7</sup>. ולכן מעדות כל כת הבי"ד אינו מקבל אלא את עדותם המפורשת (האם הייתה הלוואה וכו') ואינו מקבל את הפסול שנוצר מהכחשת הכתות, שהרי אם כל כת מעידה על פסול הכת השניה ה"ה בעצם מעידה אף על כשרותה עצמה.

וא"כ אין על כל כת עדות לפסול, אלא ספק פסול, ובספק מעמידים על החזקה. משא"כ בנידון דשלושה שישבו לקיים את השטר (תרי ותרי) והוכחו שני כתות עדים על כשרות העד השלישי, דשם אין כל כת מעידה על פסול בחברתה (וממילא על כשרות עצמה) אלא שניהם מעידות על

7. ואע"פ שמצינו בנוגע לשני שבילין (טהרות פ"ה מ"ה, בביאור הענין עיין פסחים י, א. ועיין לקמן אות ה בהרחבת המקרה) דכשהיו שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלכו שני בנ"א בשני השבילין הללו ויש ספק מי הלך בכל שביל, הדין הוא שאם באים לשאול על דינם יחד פוסלים אותם מספק, כיון שא"א בפסיקה אחת לומר על שניהם טהורים, שהרי אחד מהם ודאי פסול (ע"פ רש"י ד"ה "אם נשאלו"), ורק אם מגיעים כל אחד בפ"ע מכשירים אותם דספק טומאה ברה"ר מטהרין (רש"י, שם), וא"כ מצינו הבדל אם בדיון רואים גם את הצד השני או לא, וכ"ה בנדו"ד, כיון שבשתי כתי עדים אין עדות ישירה נראה כל כת בפ"ע ונעמידה על חזקתה הרי ידוע מש"כ ר"ש שקאפ בחידושו (חידושי רבי שמעון יהודא הכהן, כתובות סכ"ז). בנוגע להבדל בין שתי כיתות לשני שבילין, דבשני שבילין הספק נוצר לכל אחד בפני עצמו ואינו תלוי באדם השני, שהרי גם אם היה הולך לבדו היה מתעורר ספק על כשרותו (- באיזה מהשבילין הלך), בלא הליכתו של חבריו בשביל השני. והיות שהספק אינו תלוי באדם השני, אפשר לדון כ"א באם בא בפ"ע. משא"כ בסוגיין דהספק הוא רק לשני כתות העדים יחד, שהרי באם הייתה רק כת אחת לא היה מתעורר ספק כלל. וע"כ א"א לפסוק על כשרות כל כת בפ"ע בלא להתייחס להכת השניה אשר ממנה נובע הספק. וממילא מובן מדוע אין להקשות מסוגיא דשני שבילין לסוגיין.

8. אין הכוונה שכל עדות שלאחרי שהעידו אותה רוצים העדים שתקבל כדי שיהיו כשרים נחשבת כעדות שנוגעת בה כיון שיכלו לבחור שלא להעיד כלל את העדות הזו, אבל כאשר גם ללא העדות הם יהיו פסולים ודווקא ע"י העדות הם יהיו כשרים אז זה נקרא שהם נוגעין בעדותן. ובנדו"ד כיון שללא חלק העדות שיוצא מעדות הרשמית שלהם הם אמורים להיות פסולים אז לחלק זה בעדות לא מתייחסים כיון שזהו חלק פסול.

פסול העד השלישי, וא"כ מדובר בחזקת כשרות מול עדות פסול, ולכן דינו פסול ולא מעמידים אותו על חזקתו.<sup>10</sup>

ולכאורה ע"פ הסבר הגר"ח ניתן להסביר מהי כוונת הר"ן בחילוק בין המקרים, דכיון שבשלושה שישבו לקיים את השטר, ישנם שני כתי עדים המעידים על כשרות העד השלישי, א"כ א"א לדון על כל כת בנפרד. והיות ומאחת הכתות ישנה עדות וודאית על פסול העד – אזלינן לחומרא.

משא"כ בשתי כתי עדים המחישות זא"ז, כמבואר בדברי הגר"ח אין אנו מקבלים את עדותם לגבי כשרותם, כ"א לגבי המעשה שמעידים עליו. דאל"כ ה"ה מעידים על עצמם כמבואר לעיל. וע"כ אפשר לדון על כל כת בנפרד ולהעמיד אותה על חזקת כשרות שלה.

וכמו"כ נראה לומר כהסבר זה בביאור לשון הרא"ש, דכתב לגבי הספק בשני כתי עדים המחישים זא"ז: "לא ידעינן הי מינייהו קא מסהיד שיקרא", כלומר מכיון שהספק בכשרות העדים הוא לא מחמת עדויות הכתות הסותרות (דאל"כ ה"ה מעידים ע"ע), אלא היות ושני הכתות העידו על אותו מקרה, וכל כת העידה על המקרה באו"א, נוצר ספק מי מהכתות שקרנית. ולכן "מוקמינן כל חד מינייהו אחזקתיה", שהרי הספק הוא מחוסר ידיעה ולא מעדות שני עדים. משא"כ בשלושה שישבו לקיים את השטר – תרי תרי "דקא מסהדי לפסול אחד בגזלנות לעדות ולשבועה, כי האי גוונא לא מוקמינן ליה אחזקתיה...", וא"כ מובן מדוע לא מעמידים על החזקה שהרי חזקה זו תהיה נגד עדים.

## ד

### יבאר את הרא"ש ע"פ שיטת הצ"צ, יביא את דברי הצ"צ בשיטת הר"ן ויקשה

והנה בשו"ת צ"צ<sup>11</sup> ישנו ביאור נוסף לסתירה זו, ועל פיו לכאורה נוכל להסביר את דבריהם של הרא"ש והר"ן באופן המתיישב היטב בלשונם.

ובהקדים<sup>12</sup> הצעת המקרה שעליו נסובו דברי הצ"צ. בנוגע לשוחט ששחט בהמה ולאחר ששחט והכשיר נוצר ספק בנוגע לכשרותה של הבהמה, היו עדים שהעידו שראו פסול בשחיטה וכנגדם

9. במילים אחרות: הספק במקרה של שתי כתי עדים, הוא לא משום שיש פה עדות נגד כל אחת, אלא מפני שיש כאן שתי עדויות הפוכות וא"כ אנו סהדי שיש כאן כת אחת שקרנית רק שאנו לא יודעים מי היא הכת השקרנית ומי היא הכת שדוברת אמת, וכאשר באה כל אחת בפ"ע להעיד – מעמידים אותה בחזקת כשרות (ורק כששניהם באים ביחד לא מקבלים את עדותן דממ"נ אחת פסולה), משא"כ בתרי תרי כיון שיש כאן עדות נגד החזקה, לא שייך להעמידו בחזקת כשרות.

10. בקצוה"ח (סל"ד סק"ו) הביא את ההסבר של הגר"ח מהגהת הט"ז בשם מוהר"י. והוסיף שם תשובה נוספת מעצמו, דבאמת תרי ותרי ספיקא לחומרא, אמנם בשתי כתי עדים, כיון דממ"נ א"א לפסול את שניהם דאם שניהם ספק פסולין הרי פשיטא דספק לא יכול להוציא מידי וודאי ולפסול וממילא מוכרח לומר דשניהם כשרים. עיי"ש בארוכה.

11. יו"ד ס"ב ס"ב.

12. כל הבא לקמן הינו סיכום כללי בלבד, להבנת המקרה והספק היטב עיי"ש בארוכה.

העידו שני עדים שהשחיטה נעשתה כדת וכדין ללא כל פסול. ונשאל הצ"צ מה דינו של שוחט זה, האם יש לפוסלו, שהרי הוא אמר ששחיטתו נעשתה בכשרות, ומנגד ישנם שני עדים המעידים שראו פסול בשחיטה. או שמא אין לפוסלו מפני העדים האלו, שהרי ישנם עדים נוספים המעידים ששחט בכשרות.

ולענות על שאלה זו, מציע הצ"צ את הסתירה הנ"ל בין המקרה דשתי כתי עדים (שהכחישו זא"ז) לבין הנידון דתרי תרי (שלושה שישבו וכו'), ומביא את תירוץ הרא"ש הנ"ל<sup>13</sup>, אך הקשה שם על דבריו וז"ל: "ולכאורה אין התירוק מובן כלל דמאי נפקותא אם פיסולו משום גזלות או משום שהעיד בשקר"<sup>14</sup>.

ותי' הצ"צ: "וצ"ל שכוונתו דהרא"ש הוא כמ"ש בשיט"מ בשם הרמב"ן שאין הכחשתן פסול ברור כו'. אבל שתי כתי עדות הבאות לפנינו על אחד ודאי פסלינן ליה אפומייהו עכ"ל והפירוש הוא דהכא הפסול ברור שכת אחת מעידים שהוא גזלן הרי לדבריהם פסולו ברור. משא"כ התם אפילו לדברי המעידים שפלוני לזה מפלוני אין המעידים שלא לזה פסולים פסול ברור כגזלנים שהרי אפשר אינן מעידין במתכוין בשקר כי אם טועים ונדמה להם בברור שלא לזה. ואף שאנו אין דנין אותן כן כ"א כמשקרים שלכן אחד מכת זו ואחד מכת זו אינן מצטרפין כמ"ש בש"ע רס"י ל"א... מ"מ אין פסולו גמור כגזלן ממש, כצ"ל בכוונת הרמב"ן והרא"ש.

וא"כ לפ"ז בנ"ד י"ל ג"כ שאפילו לדברי הכת האומרים שהסרכא היה מבצבץ אין פסולו ברור כגזלן ממש שי"ל שהוא היה טועה וקסבר שאינו מבצבץ כמו שע"כ צריכין אנו לומר כן על שתי הכתי עדים עצמן המכחישים זו את זו בענין הסרכא אם היתה מבצבצת או לא שנקרא אין פסולו ברור לפ"ד הרמב"ן. וכן השו"ב עצמו ה"ל כאחד מהכת עדים שמעידים שלא היתה מבצבץ. וכיון שכן שאפילו לדבריהם אין פסולו ברור בהחלט כגזלן ממש הרי בכהאי גוונא כיון שיש עוד כת עדים המעידים כדבריו מודים הרמב"ן והרא"ש להתוס' וסיעתם דאמרינן אוקי גברא אחזקתיה כדין שתי כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפני עצמה ומעידה כנ"ל" (עכ"ל).

ולכאורה נראה מפשטות דבריו, שההבדל בין שקר לגזלות אינו בדין אלא במציאות, שכאשר מעידים על העד השלישי שהוא גזלן – פסולו הוא פסול הוא ברור. משא"כ כאשר העדות היא שהעדים האחרים שיקרו, כלומר שעדותם זו אינה נכונה, אפ"ל דטעו בדבריהם ולא התכוונו לשקר וממילא אינם נפסלים<sup>15</sup>. ועל פי זה מובן היטב לשון הרא"ש דהחילוק הין הסוגיות הוא האם מדובר בשקר או גזלות, דעדות על גזלות היא פסול ברור, משא"כ בשקר דלא ברי לן שרצו לשקר בעדותם זו, ואולי טעו בדבריהם. ולכן כשרים הם לעדויות אחרות.

13. תחילת אות ב'.

14. "וראיתי בפנ"י שהקשה כן ותירוצו דוחק גדול".

15. לכאורה תשובתו דומה לתשובתו של הגר"ח, והחילוק ביניהם הוא: דהגר"ח חילק בדין – דבדין בתרי תרי יש עדות ובשתי כתי עדים אין עדות (כמבואר בדבריו בפנים מפני שלגבי כשרות הכת, ה"ה נוגעין בעדותן), ואילו הצ"צ חילק במציאות, דגזלות יש עדות בפועל כנגד העד השלישי משא"כ בתרי ותרי דבמציאות בעצם אין עדות כיון שלא מעידים עליו ששיקר במזיד, ויכול להיות שאף במציאות אין עדות נגד כל כת.

ולאחמ"כ<sup>16</sup> ממשיך הצ"צ לבאר שיטתו של הר"ן: "אך הר"ן חלק שם בענין אחר ע"ש וכן פי' בהקרבן נתנאל דברי הרא"ש... ומעתה לפי חילוקו דהר"ן יש להחמיר בנידון זה" (עכ"ל). ולפי"ז יוצא דלר"ן (הנ"ל) הביאור הוא באו"א. אך הצ"צ לא פירט בדבריו מהו החילוק לשיטת הר"ן. אלא ציין לדברי הקרבן נתנאל על הרא"ש וכתב דזו הייתה כוונת הר"ן.

ולקמן יתבאר מהי שיטת הר"ן בחילוק בין הסוגיות, ע"פ דברי הקרבן נתנאל שאליהם ציין הצ"צ.

## ה

### יביא את דברי הקרבן נתנאל ויקשה

ואלה דברי הקרבן נתנאל בנוגע לנידון דשתי כתי עדים<sup>17</sup>: "מוקמינן לכל חד מיניהו אחזקתיה דהא חד מיניהו עדות כשרים הם. ודומה לשני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלכו שני בהם כשבא כל אחד בפני עצמו אמרינן לכל אחד שהוא בשביל הטהור הלך" ובנוגע לתרי תרי כתב: "לא מוקמינן ליה אחזקתיה דכוותיה בשני שבילין אם באו לשאול שניהם בבת אחת טמאין"<sup>18</sup> (עכ"ל).

ובפשטות נראה מדבריו, כמו שבנידון דשני שבילין א"א לטהרם כאשר באים לישאל יחד, שה"ז סתירה. ובכ"ז כאשר כל אחד מגיע לישאל בנפרד על כשרותו – נעמידם על החזקה, שהרי יכול להיות שאכן הלך בשביל הטהור. כ"ה בשני כתי עדים המחישות זא"ז, דאפשר להעמיד כל כת בנפרד בחזקת כשרות שלה<sup>19</sup>. משא"כ בשלושה שישבו לקיים את השטר (תרי ותרי) דבוה א"א להעמיד על החזקה, שהרי הספק התעורר ע"י כת עדים שהעידה על גולנות העד השלישי, וא"כ באם העמיד אותו על החזקה – ה"ז יהיה נגד כת עדים.

אמנם קשה לבאר כך בדבריו, שהרי כל הפסול בנידון דשני שבילין הוא, דהיות וכאשר נדון על שני האנשים שהלכו בשני שבילין יחד, ונעמיד כל אחד בחזקת כשרות שלו, ה"ז מיחזי כשיקרא, לכן כאשר דנים על כל אחד לעצמו – מעמידים אותו על חזקת כשרות, שהרי באופן כזה אין את החשש דמיחזי כשיקרא. משא"כ בנדו"ד דבכל כת ישנו ספק פסול, שהרי כל כת מעידה ההיפך מהכת השניה (וממילא מעידה על פסולה) וא"כ כיצד נוכל להכשיר כל כת ע"י העמדה על חזקה – כנגד עדות הכת השניה וכנ"ל שמדרבנן משאירים בספק. ולפי"ז א"א להעמידה בחזקתה בין אם דנים על שתי הכתות יחד ובין אם דנים על כל אחת בנפרד. ומדוע דימה הק"נ את נדו"ד לנידון דשני שבילין<sup>20</sup>.

16. סעי' ג'.

17. על הרא"ש בכתובות שם.

18. "אלא שיש לבע"ד לחלוק שאני התם לענין טומאה מחמירין מספק הבל לא לענין ממון, ע"ז כתב (הרא"ש) דכל תרי ותרי אע"ג דאית ליה חזקה דכשרות, ספיקא דרבנן היא ולא מפיקין ממונא מחזקת מריה".

19. אע"פ שבפועל יוצא מדבריהם באופן עקיף עדות על פסול הכת השניה.

20. ודוחק לומר שכונתו דהקרבן נתנאל היא שהנידון שתי ותרי הוא רק ע"ד שני שבילין ולא ממש מצד אותה סיבה. כלומר, דבאמת בעדות הפסול בתרי תרי הוא מצד ספק דאורייתא. והדמיון הוא שכמו שבשני שבילין ההבדל אם מקלים או מחמירים תלוי האם באים לישאל יחד. כ"ה בעדות דכאשר פוסקים את הדין לשני העדויות יחד,

1

**יבאר את דברי הק"נ ועל פיו את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ, ויקשה מדוע לא ביאר הצ"צ בר"ן כברא"ש**

אלא נראה לומר בדברי הקרבן נתנאל, דהטעם שלפיו בתרי תרי נפסול את העד (ולא נעמיד על החזקה) היא לא מפני מש"כ הרא"ש דזהו משום דתרי ותרי ספיקא דרבנן (בדין דאורייתא) לחומרא, אלא הפסול מדרבנן הוא שכאשר יש בב"א סיבה וכוח לכל כת, וא"א להכריע לאחד מהצדדים – נחמיר ונפסול את העד השלישי שעליו העידו שני הכתות. כמו בשני שבילין דא"א לומר ששניהם טהורים, שהרי כאשר נטהר אחד בוודאי השני יהיה טמא (כאשר באו לשאול בב"א), ולכן לא מעמידים על החזקה בתרי ותרי, מפני שכאשר א"א להקל לאחד מהצדדים (כמבואר לעיל דא"א לדון כל כת בנפרד מפני ששני הכתות העידו על אותו עד) – נחמיר לפסול.

ולפי"ז כאשר באו לשאול שלא בב"א, נכשיר את כל אחת מכת העדים, שהרי כל הבעיה להעמיד את הכתות בחזקת כשרות היא רק כאשר דנים על שני הכתות יחד (כבשני שבילין), אך עבור כל כת הבאה לשאול בנפרד ניתן לפסוק לקולא ולהעמיד בחזקת כשרות.

והסבר זה בדברי הקרבן נתנאל מתיישב היטב בדברי הר"ן שכתב דהא דלא מהני חזקה קמייתא "היינו כי הכא שיש לנו לדון בבת אחת על שתי העדויות וכו'", ובכך ניתן לבאר את כוונת הצ"צ בביאור דברי הר"ן ובל' הצ"צ: "הר"ן חלק שם בענין אחר ע"ש וכן פי' בהקרבן נתנאל דברי הרא"ש וכו"י<sup>21</sup>.

והנה, אמנם ע"פ הנ"ל מבואר מהי כוונת הצ"צ בביאור דברי הר"ן (ע"פ הקרבן נתנאל). אך הצ"צ הוסיף בדבריו וכתב "ומעתה לפי חילוקו דהר"ן יש להחמיר בנידון זה<sup>22</sup>", והנה לשיטת הרא"ש (המובאת לעיל) הסיבה שלפיה א"צ להחמיר ולפסול כל כת, כתב הצ"צ דהיות ועדות

(כנ"ל) נפסוק לפסול, אך כאשר דנים על כל כת בנפרד, נעמיד בחזקת כשרות, כיון שמלשונו ("ודומה לשני שבילין... דכוותיה בשני שבילין") משמע שסיבת החיוב בשני שבילין ובתרי תרי שווה, וזה אינו לכאו'.

21. וסברא זו מוכחת משיטת הר"י מיגש (שבועות מז, ב. הובא גם בקוב"ש על ב"ב אות קטז, והוסבר באופן שונה, כאן הובא פשט דבריו של הר"י מיגש עצמו), בנוגע לשיטת רב חסדא במחלוקתו עם ר"ה בענין שתי כתי עדים המכחישות זא"ז, דס"ל "בהדי סהדי שקרי למה לי" ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקיה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים" (רשב"ם ד"ה רב חסדא אמר). ומבאר הר"י מיגש דרב חסדא סובר שמכיון שיש כאן שתי עדויות סותרות בב"א, ויש כוח וסיבה לכל צד, מדרבנן א"א להקל ולהעמיד על חזקתם כמו בסתם ספק, אלא מוכרחים להחמיר ולפסול את הכתות גם בנוגע לעדות אחרת. ולכאורה ע"פ ההסבר של הר"י מיגש ר"ח סובר כך גם במקרה של תרי תרי, שהסיבה שפסולים שני הכתות היא מדרבנן משום שבאו בב"א וא"א להקל לאחד מהצדדים (ועפ"ז המחלוקת בין רב הונא לרב חסדא היא האם יש הבדל בין תרי תרי לשתי כתי עדים, דלפי ר"ח אין הבדל, ולר"ה ההבדל הוא שבשתי כתי עדים אין בב"א כמו שיתבאר לקמן) (לכאורה נראה דגם רש"י סובר כך. ויש להוכיח זאת מדברי רש"י שכתב בקשר לשיטת רב חסדא (שבועות מח, א, ד"ה מאי לאו) דשני עדים שמכחישין זה את זה כל אחד ספק פסול, והרי לכאו' אין פה שני עדים שבכוחם לפסול, אלא מוכח מדברי רש"י שסובר שבב"א פוסל ללא קשר לכוח שיש דווקא לשני עדים (ועיין קצוה"ח סל"ד ס"ק ו, שכתב ביאור אחר בדברי רב חסדא והוכיח שכן סובר רש"י מהסוגיא הנ"ל דשבועות) ומתיישב בפשטות גם עם לשון רשב"ם בסוגיא בב"ב).

22. תשובת הצ"צ נסובה כמבואר לעיל לגבי שוחט שהוכחשו על כשרות שחיתתו שני כתי עדים.

כל כת היא לא על כשרות הכת השניה, אלא כיצד אירע מעשה מסויים, ולמעשה מעדות כל כת יוצא פסול בכת השניה, מ"מ לא נפסול כל כת ע"פ עדות היוצאת מעדות הכת האחרת, שהרי יכול להיות שלא התכוונה הכת לפסול את הכת השניה ובל' הצ"צ: "שהרי אפשר אינן מעידין במתכוין בשקר כי אם טועים ונדמה להם בבירור שלא לזה". וא"כ צלה"ב מדוע כתב הצ"צ דלשיטת הר"ן יש להחמיר, שהרי אפשר היה לבאר בדברי הר"ן כפי שביאר הצ"צ בדברי הרא"ש, דלא נפסול כל כת ע"פ עדות היוצאת מדברי הכת האחרת שהרי יכול להיות שטעו בדבריהם.

ואפשר לומר, דלשיטת הצ"צ הר"ן אינו סובר דהחילוק בין שני כתי עדים המכחישות זא"ז (דמעמידים על החזקה) לבין הנידון דתרי ותרי (שבו לא מעמידים על החזקה) הוא האם העדות היא כנגד הכת השניה, או שמעדותם יוצא עדות על פסול הכת האחרת. אך אין זו עדות ישירה על פסולם. ולדעת הר"ן החילוק בין שני הנידונים, הוא כדברי הגר"ח שהובאו לעיל, דכל כת אינה יכולה להעיד על פסלות הכת השניה שהרי עפ"י יוצא שמעידה על כשרותה וא"כ ה"ה נוגעת בדבר. אך כ"ז דווקא בשני כתות דהיוצא מעדותם הוא לגבי כשרותם ולכן נוגעין בעדותן, משא"כ לגבי השוחט שהעידו שני כתות עדים על שחיטתו, דאז ניתן להתייחס ליוצא מעדותם – כשרות השוחט, שהרי אין הם נוגעין בעדות זאת (כלומר, שני כתי עדים על מעשה שחיטה – המשפיע על כשרות השוחט – הם כתרי ותרי על אדם אחד).

אך עדיין צלה"ב מהו ההכרח של הצ"צ שלא לבאר בשיטת הר"ן כפי שביאר בדברי הרא"ש (דיכול להיות שטעו בדבריהם). אשר לכן נצטרך לבאר בדברי הר"ן כביאור הגר"ח.

## ז

### יקשה על דברי הצ"צ ויציע ביאור באו"א בדברי הצ"צ

ונראה לבאר זה בהקדים הבנת החילוק הנ"ל (דהצ"צ) בין הסוגיא דתרי תרי לסוגיא דשתי כתי עדים, דלכאורה קצת קשה מהי סברתו לומר דבשתי כתי עדים נעמיד את כת העדים שאינה דוברת אמת – דטעו בדיבורם, ולכאו' קשה: א. מסברא לא מתסבר לומר שנחשוש שכת עדים טעתה בעדותה, שהרי הכת מעידה על מה שראתה במפורש, וטעות עדים בעדותם זהו מקרה רחוק, וכיצד סומכים על מקרה רחוק שכזה להכשיר כת מספק פסול.

ב. אף רב הונא<sup>23</sup> (שמכשיר כל כת בעדות אחרת) מודה שאחד מכל כת אינו יכול להצטרף עם עד מהכת השניה בעדות אחרת, והנה באם העמדנו את הכת השקרנית דטעתה בדיבורה, מדוע שני עדים – כ"א מכת אחרת – אינם יכולים להצטרף לעדות אחת, והרי העמדנו את שניהם בכשרותם, היות והכחשתם לא הייתה אלא מטעות בדיבורם.

ג. מדוע נצרך הצ"צ להוסיף דהשוחט עצמו ה"ה מכת העדים, ובל': "השו"ב עצמו ה"ל כאחד

23. כמ"ש ברשב"ם בסוגיא בב"ב ד"ה וזו באה כו': "בעדות אחרת אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו אין מצטרפין לעדות אחת דהא אחד מהם פסול בודאי ואין כאן אלא חצי עדות".



מהכת עדים שמעידין שלא היתה מבצבץ. וכיון שכן שאפילו לדבריהם אין פסולו ברור בהחלט כגזלן ממש הרי בכהאי גוונא כיון שיש עוד כת עדים המעידים כדבריו מודים הרמב"ן והרא"ש להתוס' וסיעתם דאמרינן אוקי גברא אחזקתיה כדין שתי כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפני עצמה ומעידה כנ"ל<sup>24</sup>.

ומכורח קושיות אלו צ"ל, דלהעמיד שטעו העדים בדיבורם זהו אכן מקרה רחוק, ואין כוונת הצ"צ דנאמר סתם דטעו העדים בדיבורם, אלא הצ"צ בא להסביר חילוק מהותי בין המקרה דתרי ותרי לשני כתי עדים המחישות זא"ז בעדות על מקרה מסויים (הלוואה) ומזה יוצא הכחשה על כשרותם. דהנה מהתורה נצטוונו להאמין לשני עדים כשרים בעדותם, אף כאשר הדבר אינו מסתדר בסברא שכלית. ובל' הרמב"ם (יסודי התורה ז, ז): "...שנצטוונו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואף על פי שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידים אותן על כשרותן", אך כ"ז דווקא כאשר מדובר בשני עדים כשרים, אך כאשר מעדות כל כת יוצא שהכת המעידה להיפך ה"ה שקרנית, הנה אז אין לשני העדים (משני הכתות) את הנאמנות שנתנה להם התורה, (שהרי א"ז עדות רגילה שמעידים העדים בה בצורה ישירה, אלא אלא מתוך עדות כל כת יוצא שהכת האחרת שקרנית היא, אך העדים לא העידו ע"כ במפורש. וא"כ להיוצא מעדות שני העדים אין את החוזק של עדות מדאורייתא, שהרי בעדות רגילה אין נתינת מקום לסברות כלל "שהרי התורה האמינתם" (לשון הרמב"ן). אך לגבי הדברים היוצאים מהעדות, אפשר לטעון ההיפך מסברא), וכעת כל כוחם של שני העדים (משני הכתות) הוא אינו מכוח התורה אלא מסברא שכלית, דנאמין לעדות שני העדים. וכאשר הכוח הוא ע"פ סברא, יש נתינת מקום לסברות שעלולות להחליש את העדות הזו, ועצם זה שיש נתינת מקום כזו (אף על פי שלא טוענים בפועל שטעו בעדותם וכיו"ב) ה"ז מחליש את העדות מהכוח שניתן לה מהתורה ואשר אין בו כלל מקום לערעור.

כלומר הצ"צ אינו התכוון לומר שנעמיד סתם שטעו העדים בדבריהם, אלא לבאר שכעת כוח העדים הוא אינו מהתורה אלא מסברא, ואע"פ שלא מסתבר לומר שטעו, מ"מ מפני שאנו מאמינים להם מסברא – ולא מכוח התורה – אפשר להעמיד ולומר שטעו בדבריהם. ואפ"ל שזוהי הכוונה בדברי הצ"צ בהא דטעו העדים בדבריהם.

ולפ"ז יוצא, שכאשר ישנה עדות פסול בצורה ישירה, הנה אז העד אינו שעליו ישנה עדות זו לא יוכל להעיד כלל. אך כאשר אין עדות פסול בצורה ישירה אלא עדות פסול היוצאת מעדות שני עדים, (כגון המקרה דשני כתי עדים המכחישים זא"ז, דאינם מעידים כל אחד על פסול חבירו, אלא עדותם היא על מעשה מסויים, אך מכך שכל אחד העיד הפוך מחבירו ה"ה בעצם מעיד נגד כשרות הכת השניה) הנה אז אמנם יכולים העדים שיצא עליהם פסול להעיד בעדויות אחרות, מ"מ

24. ועוד יש להקשות, דבכללות משמע מהסוגיא אצלנו וכן בצ"צ עצמו שמדובר דווקא כשהיו שני עדים לכל צד, ולכאורה אם אנו רואים את מי שלא אמר את האמת כאחד שטעה, אז אפילו כשיש שנים מול אחד יהיה האחד כשר (אם העדות היא לא ברורה נגדו) כיון שטעה, והרי הדין הוא שפסול.

כוחם להעיד אינו מן התורה אלא מסברא שכלית, אשר על כן (שכוחם הינו מסברא בלבד) אפשר להעמיד ולומר שטעו בדבריהם ולכן אינם נפסלים ע"י עדות הכת השניה.

ולפ"ז א"ש הקושיות שהוקשו לעיל, דבאמת אין סברא לומר שהעדים טעו, וכוונת הצ"צ היא דכל נאמנותם היא רק מסברא ולא מן התורה ולכן אפ"ל דטעו בדיבורם. ובאמת לא מסתבר לומר כך בסתם עדים כשרים. ועפ"ז אף מובן מדוע שני עדים (כל אחד מכת אחרת) אינם יכולים להיצטרף להעיד במ"א, שהרי אינם הוכשרו ע"פ הסברא דטעתה הכת השקרנית בדבריה, אלא היות ואפשר להעמיד שטעו בדיבורם (מפני שכל נאמנותם אינה מהתורה אלא מסברא) – אין העדות השני' מספיקה ע"מ להוציא מחזקת כשרות, אך אינם מוכשרים להעיד יחד, שהרי ישנו ספק מי מהם פסול.

## ח

### יבאר עפ"ז את דברי הר"ן לשיטת הצ"צ

ועפ"ז מיושבת היטב שיטת הרא"ש (ע"פ הסבר הצ"צ) דלדבריו כל הסיבה שבתרי ותרי לא מעמידים על החזקה היא מפני שפסולן הוא פסול ברור – שניהם מעידים על כך שהעד השלישי הוא גזלן, משא"כ בשני כתי עדים המכחישות זא"ז דאין הכחשתן פסול ברור, שהרי היות וכוחם להעיד אינו מכוח שנתנה התורה לעדים, אלא מסברא, לכן אפשר להעמיד ולומר שטעו בדבריהם, ונשארים הם בחזקת כשרות.

ולשיטת הר"ן<sup>25</sup> ע"פ המבואר לעיל מדברי הקרבן נתנאל (שציין אליו הצ"צ בביאור דברי הר"ן) אין צורך בעדות ברורה לפסול, אלא היות ויש ספק שקול, כיון שיש כוח לכל אחד מהצדדים – נפסול מספק. וא"כ החילוק שהביא הצ"צ – האם מדובר בעדות ברורה נגד העד (תרי ותרי) או בעדות היוצאת מדברי העדים (שני כתי עדים המכחישות זא"ז) אינו מועיל דברי הר"ן, כיון שמ"מ ברגע שישנו ספק שקול עם חזקה לכל צד נחמיר לפסול. ומדוע בשני כתי עדים המכחישות זא"ז, כשרים הם להעיד בעדות אחרת.

וממילא מובן מדוע מוכרחים להסביר בדברי הר"ן כדברי הגר"ח, דכיון שמעידים העדים ע"ע – שהרי כאשר מעידים ההיפך מהכת השניה ה"ה מכשירים את עצמם ופוסלים אותה – עדותם לגבי כשרות הכת השניה אינה בגדר עדות כלל (שהרי הם מעידים על עצמם) וה"ז ע"ד עדים פסולים שאין בעדותם ממש. וממילא אין כוח לכל אחד מהצדדים אשר בגללו נחמיר ונפסול, וה"ז ככל ספק פסול (אפי' בלא עדות) ללא נטיה לשום צד אשר מעמידים בו על חזקת כשרות.

וא"כ זהו החילוק לשיטת הר"ן בין הנידון דתרי ותרי – ספק שקול עם צדדים שווים, דבו נפסול מספק, לבין שני כתי עדים המכחישות זא"ז – ספק פסול ללא נטיה לאחד מהצדדים (ככל ספק שמתעורר אף בלא עדים), והסיבה שספק זה הוא ללא כוח לכל אחד מהצדדים היא כמבואר

25. וכן לשיטת הר"י מיגש בהסברו על רב חסדא, הוזכר בהערה לעיל.

לעיל מדברי הגר"ח דא"א לקבל את עדות העדים לגבי כשרות הכת השניה שה"ה נוגעין בעדותן  
בענין זה<sup>26, 27</sup>.

## ט

## יקשה על הכרחו של הגר"ח ויתרין

והנה ע"פ המבואר לעיל צריך להבין לכאן מדוע הצ"צ לא למד כדברי הגר"ח, שהרי לכאן כן  
הוא הדין - דא"א לקבל את עדות העדים לענין כשרות הכת האחרת שהרי בזה הם מעידים על  
כשרות עצמם<sup>28</sup>.

ויובן זה בהקדים (דאין ביאור הגר"ח מוכרח כ"כ), דלכאן קשה על ביאור הגר"ח מדברי התוס'<sup>29</sup>  
דהקשו מהו החילוק בין סוגיא דידן לסוגיא דכתובות, ומכורח קושיא זו חלקו התוס' על פירוש  
רש"י בכתובות דכתב (כתובות שם) "וכי אמרי לא גזל הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי",  
ופירשו התוס' דלעולם תרי ותרי כשרים הכתות להעיד בעדויות אחרות.

והנה, באם נבאר כדברי הגר"ח דאין כל כת יכולה להעיד על כשרות הכת השניה (דלפ"ז יוצא  
דמעידים הם על כשרות עצמם), קושיית התוס' אינה מובנת לכאן, שהרי ישנו הבדל מהותי בין

26. אפשר להסביר ע"ד הג"ל הסבר נוסף בדברי הצ"צ, דבאמת במציאות העדים לא מעידים אחד על השני, כיון  
שבדעתם ייתכן שחושבים שהעדים השניים טעו ולכן אין כאן עדות ברורה ומוכרחת שפוסלת את העדים השניים  
מצד העדות, שהרי לא בהכרח שיודעים שהתכוונה הכת השניה לשקר, ואולי טעו בדבריהם, וא"כ מבחינת העדים  
העדות היא אינה נגד הכת השניה אלא על מעשה ההלוואה. אמנם לאחר העדות, היות שע"פ הלכה, כיון שהמקרה  
הזה אינו מצוי לא מעמידים שטעו העדים השקרנים, לכן יוצא שהעדויות סותרות אבל אין בהם חוזק של עדות מדין  
תורה כי מצד העדות עצמה אין הכרח שהשניים פסולים.

ועפ"ז לפי הרא"ש יהיו כשרים כי העדות לא ברורה וא"א להוציא מחזקת כשרות ולפסול מספק. משא"כ לפי הר"ן  
הגם שאין פה במציאות עדות לפסול אחד את השני, אבל מכיון שע"פ דין אנו לא מעמידים בטעו, וא"כ כיון שיש כאן  
מהעדויות כח מסויים לכל צד בבת אחת, אנו נפסול מדרבנן את העדים, ולא ישרו בחזקתם.

27. ולהעיר דלפי זה יל"ע כמו מי ס"ל להב"ח, דכתב: "י"ל דבשני כתי עדים המכחישים ליכא מאן דמסהיד עליו  
דפסול הוא אלא דאנן חזינן לפי דבריהם חד מינייהו מסהיד שקרא ולהכי מוקמינן כל כת בחזקתו, אבל הכא קא  
מסהיד דהאי גברא פסול הוא כה"ג לא מוקמינן אחזקתיה, דכל תרי ותרי אע"ג דאית ליה חזקת כשרות ספיקא דרבנן  
הוא" (עכ"ל), ומשמע מדבריו לכאן כדברי הר"ן החילוק בין המקרים הוא האם מתייחסים לשני העדויות יחד.  
אך לכשנשקדק בלשונו נראה שס"ל כהרא"ש כיון שלא כתב במפורש שהסיבה דלא מעמידים על החזקה היא היות  
וצריכים לדון על שני הכתות בב"א - כדברי הר"ן, אלא כתב דבתרי ותרי מעידים במפורש אחד כנגד השני משא"כ  
בשני כתי עדים, ולכאורה ה"ו נראה כמ"ש הצ"צ דבתרי תרי יש עדות ברורה נגד העד, משא"כ בשתי כתי עדים  
המכחישות זא"ז אין עדות ברורה נגד כל כת, וכנ"ל ברא"ש. ודוק.

28. ואין להקשות ולומר דאינו מסתדר עם שיטת הרא"ש כיון שנראה משיטת הרא"ש (ראה רא"ש מכות פ"א סי'  
יג - יד) הסובר דלא פלגינן נאמנות, ולכאורה לדברי הגר"ח צריך לומר דפלגינן נאמנות, שהרי מאמינים לעדות העדים  
רק לענין ההלוואה ולא לענין היוצא מעדותם - כשרות הכת השניה, כיון שנראה דהרא"ש שם ס"ל כהראב"ד דביאר  
שישנו הבדל בין פלגינן נאמנות בד"כ, דבו נחלקו האם סלגינן נאמנות או לא, לבין נדו"ד דבו אין הכוונה שלא מאמינים  
לעדות העדים לגבי כשרות הכת השניה, אלא עדות זו היא כאינה מפני שהעדים מעידים בה על כשרות עצמם.

29. כתובות כב, א. ד"ה תרי ותרי נינהו.

הנידון דתרי ותרי, לבין הנידון דשני כתי עדים המכחישות זא"ז. (האם מעידים הכתות על כשרות עצמם, כמבואר לעיל בדברי הגר"ח) ומדוע נצרך התוס' לחלוק ולומר דתרי ותרי כשרים הם.

ועוד דלפי ביאור הגר"ח, אינו מובן מהי סברת ר"ח (החלוק על רב הונא בסוגיין) וסובר שהעדים יהיו פסולים לגמרי, שהרי לפי ביאור הגר"ח א"א לקבל את היוצא מעדות כל כת לגבי כשרות הכת השניה, וכיצד סובר ר"ח דפסולים שני הכתות והרי כל כת מעידה על כשרות עצמה<sup>30</sup>.

ולכן נראה דדברי הגר"ח אינם מוכרחים, ואפשר לומר דבשתי כתי עדים, אין כל כת מעידה על כשרות הכת האחרת, אלא כל כת מעידה לגבי המעשה (לווה או לא לווה) ולא לגבי כשרות הכת האחרת. וכאשר מתקבלים בבית הדין שני עדויות סותרות על מעשה אחד, פשוט שאחת מהכתות שקרנית. ולכן הקשה התוס' מה החילוק בין תרי ותרי לשני כתי עדים המכחישות זא"ז, דלכא' בשני המקרים נוצר ספק לבי"ד מי הכת השקרנית. ובאם בשתי כתי עדים מעמידים את שני הכתות בחזקת כשרות, כך צריך להיות לכא' גם בתרי ותרי.

ולשיטת ר"ח שפוסל את שני כתי העדים (בנידון דשני כתי עדים המכחישות זא"ז) י"ל דזהו משום שמדובר בשני חזקות סותרות, דלכל כת יש חזקת כשרות.

וא"כ מובן דאפשר לבאר את הפסול באחת הכתות שלא כדברי הגר"ח (דהפסול נוצר ע"י עדות הכת השניה, וא"א לקבל פסול זה משום שכת זו בעצם מעידה על כשרות שלה) אלא דכאשר מתקבלים בבי"ד שני העדויות נוצר סתירה, ומובן שאחת מהכתות שקרנית. ומספק מי השקרנית – שניהם פסולים<sup>31</sup>.

ועפ"ז מובן מדוע לא ביאר הצ"צ כביאור הגר"ח, היות ודבריו אינם מוכרחים כ"כ כנ"ל. ורק בדברי הר"ן שהוסיף בשיטת רב הונא דמוכרחים לקבל את שני הכתות יחד (בתרי ותרי), ולכן א"א להעמידם על חזקתם, הנה אז נדחק הצ"צ להסביר כדברי הגר"ח דא"א להתייחס לכל כת כעילה לפסול את הכת השניה מפני שבזה היא בעצם מעידה על כשרות עצמה.



30. ולצ"צ לא קשה קושיות אלו, מפני שלדבריו א"ז דין מוכרח שא"א לקבל את עדות העדים על כשרות הכת האחרת, אלא אפ"ל כך בסברא (ולפ"ז לבאר את דברי הר"ן) אך לשיטת הגר"ח דכן הוא הדין (דא"א לקבל את עדותם לגבי הכשרות מפני שהם מעידים ע"ע) קשה הקושיות שבפנים.

31. וכנ"ל בהערה מדברי הר"י מיגאש בענין חזקות הסותרות.

## ביאור שיטות הראשונים בחזקת תשמישין

(ו, א)

יציע הסוגיא בגמ' / שיטות הראשונים בזה / יקשה להסוברים דבעי ג' שנים / יניח שלא כל בנ"א בקיאים בחלוקה בין כשיש שטר לכשאיין שטר / עפ"ז יבאר הנ"ל / קושיא להסוברים דהוי חזקה בלא טענה / יקדים לבאר האם מחילה נקראת טענה / יבאר דטענת מחילה היא בגוף החזקה ולא דבר נפרד ממנה / בחזקת תשמישין תועיל טענה זו / יקשה כיצד ע"י מחילה נעשה האדם מוחזק ברכוש בלי קניין כלל / ביאור הקצוה"ח דהשימוש הוא הקניין / יקשה על דבריו דאין בזה לכאור' דעת מקנה / יבאר באו"א ע"ד הרשב"א דהוי מחילת שיעבוד ולא קניין / עפ"ז יבאר הא דלא בעינן טענה / יקשה על שיטת הרשב"ם / יבא ביאור הטור וקושיית הב"י / יבאר באו"א / יסכם הביאור בשיטות הראשונים

הת' לוי שי' ביסטריצקי (בה"מ)

תלמיד בישיבה

א

### הצעת הסוגיא ושיטות הראשונים

איתא במסכתין: "אמר רב נחמן: אחזיק להורדי (פירש"י: להניח ראשי רהיטים דקים על כותל חבירו) - לא אחזיק לכשורי (פירש"י: להניח עליו קורות כבודות תחת אלו), לכשורי - אחזיק להורדי. רב יוסף אמר: אחזיק להורדי - אחזיק לכשורי, לכשורי - אחזיק להורדי".

ובפירש"י הביא (הרשב"ם<sup>3</sup>) שמחלוקת זו בין ר"נ ור"י, אינה מחלוקת לענין חזקת שלוש שנים, שכן כל חזקת ג' שנים היא דווקא לגבי קניית גוף הקרקע עצמו, אך סוגיין אינה עוסקת במקרים אלו אלא בחזקת תשמישין, והיינו מוחזקות האדם בנכס מסויים בעבור תשמישו. ובלשונו: "כל חזקות הללו דשמעתין אינן חזקות ג' שנים דלא שייך ג' שנים אלא גבי חזקת קרקע, שמחזיק בשדה חבירו ואומר לקחתיה ממך. אבל הכא בחזקת תשמישין בעלמא מיירי".

1. א, 1.

2. הובא כתוס' ברש"י על אתר.

3. כך פי' בהגהות וציונים (מהדורת עוז והדר) בשם היעב"ץ דהגהה זו כתבה רשב"ם, והר"ת בראש דבריו הם תלמיד מורנו שמואל - רשב"ם שהיה תלמידו (נכדו) של רש"י וכתב הערות על דברי רבו (סבו) עיי"ש, ויש שכתבו שבאו"ז הובא בשם רש"י.

ובענין זה דחזקת תשמישין – הדרך בה נעשה האדם מוחזק בעבור תשמיש הנכס – מצינו ד' שיטות בראשונים:

א. הרשב"ם<sup>4</sup> ס"ל דחזקה זו נעשית לאלתר ובטענה, ובל': "ובשעה אחת שמשמש בפניו ושותק הוי חזקה. . והני מילי דהוי חזקה כגון שטוען הוא מכר לי או נתן לי במתנה", אמנם באם ישתמש בפני הבעלים אך לא יטען מאומה, אע"פ שהבעלים שתק אינו נקרא מוחזק בתשמיש זה.

ב. הרמב"ם<sup>5</sup> [והגאונים – הובאו ברשב"א על אתר] לעומתו, סובר שהאדם נעשה מוחזק בתשמיש כלשהו מיד כאשר משמש בו בפני הבעלים, אף ללא טענה כלל. ובל': "חפר שמעון בכותל זה והכניס בה קורה אחת ושתק ראובן ולא מיחה בו – החזיק במקום הקורה".

ג. הרא"ש<sup>6</sup> כתב דחזקת תשמישין ה"ה ככל שאר החזקות הנעשות בג' שנים ובטענה. ובל': ". . . סמך עליו הורדי שהן קורות דקות וטוען שקנה ממנו או שנתן לו כוח לסומכן עליו והחזיק ג' שנים".

ד. הריב"ם<sup>7</sup> כתב דחזקה זו היא בג' שנים ובלא טענה. ובלשון התוס'<sup>8</sup>: "פי' ריב"ם כיון שלא בא להחזיק בקרקע של חבירו ולומר שלו הוא אלא לתשמיש בעלמא שנהנה ממנה – מועלת חזקה שלא בטענה. . דמדלא מחה ג' שנים מחל לו".

## ב

### קושיא לשיטות הסוברים דבעי ג' שנים וביאור ע"כ

והנה מדברי הראשונים שהובאו לעיל נמצא, שישנם הסוברים שעל מנת שהאדם יהיה מוחזק בתשמיש של נכס מסויים צריך הוא להשתמש בו במשך ג' שנים, שבהם הבעלים לא מוחה על תשמיש זה. (ולהרא"ש בעינין אף טענה, ולריב"ם לא בעי טענה כלל דמדלא מיחה – מחל). [ולעומתם ישנם ראשונים הסוברים שחזקה זו אינה קשורה לחזקת ג' שנים, אלא נעשית לאלתר. ובזה גופא י"א שצריך טענה (רשב"ם) ויש שסוברים דשתיקת הבעלים היא יוצרת את החזקה (רמב"ם – גאונים), וכפי שיבואר לקמן בפנים].

ולכאור' צלה"ב דברי הסוברים דחזקת תשמישין היא בג' שנים, שהרי הגמ' בחזקת הבתים<sup>9</sup> הסתפקה מדוע חזקה (דמתני') היא בג' שנים, ולמסקנת הגמ' הסיבה לכך (לרבנן) היא – "דבג' שנים מיזדהר איניש בשטריה", כלומר בשלוש שנים הראשונות האדם נזהר בשמירת השטר (קניין או המתנה) ואינו זורקו ולכן החזקה היא רק לאחר ג' שנים.

4. שם, וכן בתוס' (ו, ב) ד"ה ואי.

5. הלכות שכנים פ"ח ה"ז.

6. סי"ז.

7. הובא בתוס' (כג, א) ד"ה והא.

8. שם.

9. כט, א.

[ונחלקו הראשונים כיצד ללמוד את מסקנת הגמ'. יש שכתבו<sup>10</sup> דבאמת החזקה נעשית לאלתר (מיד כאשר הבעלים אינו מוחה על החזקת המחזיק היא השדה של המחזיק), אלא שבמשך הג' שנים ישנה ריעותא לחזקה זו, שהרי יכול הבעלים לדרוש מהמחזיק את שטר הקנייה או המתנה. ולכן חזקה זו בפועל היא רק לאחר ג' שנים (כשאינו נזהר בשטרו ובטלה ריעותא)<sup>11</sup>. אך יש שסוברים<sup>12</sup> דהחזקה תקנת חכמים היא, דמשום ש"בג' שנים מיזדהר איניש בשטריה", נעשית החזקה דווקא לאחר ג' שנים. כלומר, בג' השנים הראשונות יכול הבעלים למחות בפני המחזיק ובכך למנוע ממנו מלהחזיק בנכס זה (אך החזקתו מצ"ע לא תועיל בלא שטר, ואם יש שטר אינו צריך להחזקה (קודם ג"ש)), אך לאחר ג' שנים, היות והאדם אינו נזהר בשטרו, תקנו חכמים שנקרא הוא מוחזק בהנכס והבעלים אינו יכול לדרוש ממנו את שטרו].

והעולה מן הגמ' (ולב' השיטות הנ"ל בביאור מסקנת הגמ'), דכל העניין דהחזקת ג' שנים (דווקא, ולא כשאר מטלטלין דחזקתן לאלתר) קיים דווקא כאשר מדובר בבעלות נכסים חשובים, ומחמת שיש בהם שטר [או מפני שאז ישנה ריעותא לחזקה במשך ג' שנים (- רמב"ן), או שזוהי תקנת חכמים כאשר יש שטר (- רא"ש)]. וא"כ צ"ב בדעת הרא"ש והריב"ם - מהו עניין ג' שנים לחזקת תשמישין<sup>13</sup>, שאין בה שטר כלל<sup>14</sup> (15).

והנהגה בשיטת הריב"ם אולי יש לומר, ובהקדים פרט נוסף בשיטת הריב"ם, דהיות ובחזקה זו (תשמישין) אין טענה, נעשה האדם מוחזק בשימוש זה ע"י מחילה, ובל' הריב"ם: "דמדלא מיחה ג' שנים מחל". דכאשר הבעלים אינו מוחה בשעה שרואה אותו משתמש בנכסיו ה"ז הוכחה שמחל לו ע"כ (והיינו דתלוי הדבר בדעת בעל הנכס ולא במחזיק).

והנראה לומר, דמטעם זה (שמחמת ואין בזה טענה הנה שתיקת הבעלים היא הוכחת מחילתו)

10. רמב"ן מב, א. וכו"כ הריטב"א כט, א, ד"ה אלא. וראה בהערה הבאה.

11. כך הבין הקצוה"ח (סק"מ סק"ב) בביאור שיטת הרמב"ן, שיש ראי' בשתיקת המ"ק, אך אפשר ללמוד את שיטתו באופן אחר, ואכ"מ.

12. קצוה"ח (שם), וביאר שם דג' שנים הם תקנת חכמים משום פסידא דלקוחות, ודייק דבריו מלשון הרא"ש (פ"ג ס"א) ומלשון הנמוק"י, דנקטו לשון תקנת חכמים. אך יש לעיין בשיטתו שהרי אף הנמוק"י שנקט לשון תקנת ס"ל שבאם המ"ק מיחה בפני עדים אע"פ שמחאתו לא הגיעה למחזיק מ"מ הוי מחאה. ובאם כל העניין הוא תקנת"ח משום פסידא דלקוחות מה הועיל במחאתו זו אם לא נמנע הפסידא. וכן יל"ע בדברי שאר הראשונים שמלשונותיהם דייק הקצוה"ח, ואכ"מ.

13. יש ראשונים שתירצו בפשטות דלא פלוג רבנן, דלאחר שתיקנו בשטר ג' שנים ה"ז אף בכל החזקות. ובפנים תירצנו, דהאנשים אינם יחלקו בין הדינים ולכן ההוכחה הברורה למחילה היא דווקא לאחר ג' שנים. ובעומק יותר אואפ"ל דלכך (בנדו"ז) לא פלוג רבנן, והם הם דברי הראשונים.

14. ואף שהטור (סקנ"ג אות כד) כתב דדווקא בתשמיש קטן לא כותבים שטרות, י"ל דדבריו אמורים בשיטת הרשב"ם דווקא (דס"ל לאלתר ובטענה), ואף שגם בשיטתו קשה לומר זאת כקושיית הב"י על אתר, דמלשון הרשב"ם לא משמע לחלק בין תשמיש גדול לקטן. ואף אם נאמר שזוהי המציאות דבתשמיש גדול כותבים שטרות, מ"מ דברי הריב"ם והרא"ש אמורים (בפשטות) כלפי כל החזקת תשמישין ולא דווקא לתשמיש גדול דעליו כותבים שטרות, וע"כ צלה"ב מדוע בחזקת תשמישין באופן כללי בעי ג' שנים, והלא לא שייך בזה שטר.

15. ודוחק לומר שנחלקו במציאות אי כתבינן שטר על חזקות אלו. וכו"כ בחידושי רבי נחום אות קלג.

גם בעיני החזקה (ובמילא – שתיקת הבעלים) ג"ש. דבאמת כאשר אין שטר, החזקה צריכה להיות לאלתר, אך היות ולא כו"ע הם הבקיאים בדיני החזקות (ותקנות חכמים), ואם כן לא בהכרח שיודעים הם מהו ההבדל בין חזקה בנכס שיש עליו שטר דהוי דווקא בג' שנים, לבין שאר חזקות הנעשות לאלתר, ואשר ע"כ לאו דווקא שימחה הבעלים (עד ג"ש), ולא הוי שתיקתו מחילה<sup>16</sup>.

והיינו דבשעה שהמחזיק משתמש בהנכס בפני הבעלים, והוא אינו מוחה בו, אי"ז הוכחה ברורה שמחל לו, דאפשר אינו מן הבקיאים בחילוקים בין חזקה בנכס שיש בו שטר – דיכול למחות ג' שנים, לבין שאר החזקות דצריך למחות לאלתר. וא"כ אי מחאתו בשעת מעשה אינה הוכחה למחילה. ורק לאחר ג' שנים שבהם אינו מוחה, נפרש את שתיקתו כמחילה. שהרי ג' שנים זהו הזמן המאוחר ביותר למחאה בחזקות. כלומר כל ענין המחאה הוא למנוע איבוד זכויותיו בנכסיו, שהרי באם הבעלים לא ימחה יטען המחזיק שהוא מוחזק בנכס זה או בשימוש בו. אך כאשר חושב הבעלים שיכול למחות על שימוש זה במשך ג' שנים, אינו ממחר לעשות זאת שהרי במשך הג' שנים הוא אינו מאבד מאומה מזכויותיו בנכס. אך לאחר ג' שנים שאינו מוחה על שימוש זה – ה"ז הוכחה שמחל<sup>17</sup>.

ועם ביאור זה נוכל אף להבין מדוע כתב הרא"ש [אף שלשיטתו תלוי הדבר (בעיקר) בטענת המחזיק ולא בשתיקת הבעלים (מחילה), מ"מ הנה ברור שאילו ימחה הבעלים – על אף החזקות וטענתו של מחזיק – נעמיד הנכס ברשותו, ונמצא דגם להרא"ש סוכ"ס תליא מילתא במחאת הבעלים] דבעי ג' שנים ו[למרות שמחזיק] בטענה, על אף שהענין דג' שנים שייך דווקא כאשר יש שטר, היות וההוכחה לכך שהמחזיק קנה או קיבל במתנה היא דווקא לאחר ג' שנים, דאף שלא מיחה הבעלים בתחילה אין זה הוכחה לכך שמחל, היות ויכול להיות שבדעתו למחות בהמשך הג' שנים – מפני שחושב (מחמת ואינו בקי בדינים) שאינו מאבד את זכויותיו בנכס אלא לאחר ג' שנים.

16. וראה בסוטה (ו, ב) רש"י ד"ה לעולם כדאמרינן מעיקרא, דוגמא לכך שחכמים מתקנים תקנות הנובעות מכך שלא כו"ע בקיאין בדינים.

17. ובחידושי ר' נחום (אות קלד), כתב לבאר כעין זה – דהאדם מפחד לאבד את זכויותיו בנכסיו, אך שם ביאר דזהו דוקא בג' שנים דלאחר ג' שנים יכול לטעון לקוחה היא בידי. כלומר במשך הג' שנים שהאדם לא מאבד זכויות הנכס הוא אינו רואה צורך למחות, משא"כ לאחר ג' שנים.

וראה עוד בדוגמת זה בחידושי הרי"ם חו"מ סק"מ סק"א, דכתב (לגבי חזקה בקרקע, וכן י"ל בחזקת תשמישין) דלאחר תקנ"ח שיכול למחות המ"ק בכל הג' שנים, הנה האדם אינו רואה צורך למחות דווקא בשנה הראשונה שהרי יודע שלא יפסיד את זכויותיו בקרקע גם באם ימחה בשנה הג'.

ואיברא, יש לעיין בביאור זה שהרי מחאת האדם אינה רק משום שאינו רוצה להפסיד את זכויותיו בקרקע אלא משום שזהו טבע האדם, שכאשר משתמשים ברכושו ללא רשותו רואה הוא צורך למחות ע"כ, וכפי שכתב הגמ"י (מב, ב). ומ"מ י"ל שכל קושיא זו היא דווקא לגבי החזקה בקרקע (גוף הדבר) דבזה טבע האדם למחות מיד, משא"כ בנדו"ד (חזקת תשמישין) דכל סיבת המחאה היא רק משום שאינו רוצה לאבד את זכויותיו בנכס, ולכן אי מחאת הבעלים בשנה הראשונה אינה הוכחה למחילה, ורק לאחר ג' שנים מוכח שמחל על תשמיש זה.



## ג

## קושיא לשיטות הסוברים דלא בעינן טענה

והנה הריב"ם והרמב"ם כתבו דחזקה זו היא בלא טענה כלל (רק נחלקו האם היא נעשית לאלתר או לאחר ג' שנים). ובפשטות צלה"ב מהי חזקה בלא טענה, הרי החזקה אינה זו שגורמת לקנייה, אלא משמשת הוכחה לטענת קנייה או מתנה, דלאחר ג' שנים ששתק הבעלים ה"ז מוכיח שמכר או נתן נכס זה או תשמישו וכיו"ב. וא"כ מה תועיל הוכחה בלא גוף הטענה – חזקה בלי טענה.

ולכאור' משנה מפורשת היא בחזקת הבתים<sup>18</sup> "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", ופירש רשב"ם על אתר "בין בחזקת ג' שנים דקרקעות ובתים ואילנות בין בחזקת יום אחד כגון הנך דאמרן לעיל אחזיק להורדי וכו'", וא"כ כיצד אפשר לומר דחזקה זו היא בלא טענה.

אף שאפשר לומר דפ' הרשב"ם הוא לשיטתיה דבחזקת תשמישין בעינן טענה, אך לא בהכרח שהסוברים דלא בעי טענה (רמב"ם, ריב"ם) יאמרו שמשנה זו מדברת אף בחזקת תשמישין, שהרי אפ"ל דכל דברי המשנה הם דווקא לגבי חזקה לקניין בגוף הנכס ולא לגבי חזקת תשמישין.

אך עדיין יוקשה, הא גופא – מדוע יש לחלק בין חזקה בגוף הקרקע לחזקת תשמישין, הרי בשניהם לא תועיל הוכחה (חזקה<sup>19</sup>) בלי טענה, דמה תועיל הוכחת האדם באם לא טוען מאומה.

## ד

## החילוק בין חזקת הגוף לחזקת תשמישין לענין טענת מחילה

ואולי אפשר לומר החילוק בזה ובהקדים:

כאשר האדם רוצה להחזיק בנכס מסויים ( - בגוף הרכוש), צריך הוא לטעון שקנה רכוש זה או שקיבלו במתנה, וכהוכחה לטענתו טוען הוא שנמצא בשדה זו כבר ג' שנים והבעלים לא מיחה בו. כלומר, החזקה היא הוכחה לטענת הקנייה או המתנה. אך טענת מחילה אינה נקראת טענה, דהיינו כאשר האדם טוען שנמצא בשדה ג' שנים והבעלים לא מיחה בו, ואי מחאה זו פירושה מחילה – אין טענתו מתקבלת (כמפורש במשנה שם).

ואפ"ל דכ"ז הוא דווקא כאשר האדם רוצה להחזיק בגוף הנכס, דאז לא מסתבר שמחל לו

18. מא, א.

19. כן משמע בפשטות דהחזקה מהווה הוכחה לטענה, וכ"כ הרשב"ם מא, א ד"ה כל חזקה. ובפשטות (אך ראה לקמן בפנים): חזקה (הן לאלתר והן ג"ש) אינה דרך קניין (לא במטלטלין ולא בקרקעות), וכמשמעות הלשון 'מוחזקות' – עתה רכוש זה תחת רשותו (והוא מוחזק בו), ותו לא. ולכך כאשר יתפוס אדם ברכוש לא לו הרי שאינו אלא חוטף (ובעדים הוי גולן כו') ועליו להחזירו, ואין בזה כל עניין של בעלות כלל, ואף אם ירצה אדם להקנות לחברו הנה לא יקנה הלה בתפיסה בלבד שכן אי"ז מדרכי הקניינים. אלא שמ"מ כאשר יטען אדם על רכוש דשלו הוא מחמת שלקחה בקניין או ניתנה לו במתנה, אזי אפשר תהא ההוכחה לכך שהרי רכוש זה נמצא עתה בפועל תחת ידו – בהתאם לטענתו (ופשוט אשר אם ליכא להוכחה זו אין להאמינו רק ע"פ דבריו, דמאי חזית דסמכת אהאי ויש אחר המכחישו וידוע לנו שהוי מ"ק). [אלא שבוה גופא יש חילוקים אם מוחזקות לאלתר או ג"ש וכפי הכללים בזה].

הבעלים על בעלותו ברכוש זה ולא יאמן בטענה זו. אך בחזקת תשמישין שכל הנידון הוא החזקה בתשמיש בלבד, יכול להיות שמחל לו הבעלים על תשמיש זה וא"כ אין צורך בטענה נוספת על החזקה ודי בטענת מחילה<sup>20</sup>.

והעולה מהנ"ל – דבחזקת תשמישין טענת מחילה נקראת טענה, וא"כ מובנת שיטת הריב"ם והרמב"ם דאמנם אין טענת קנייה או מתנה, אך טענת מחילה בתשמישין נקראת טענה.

(ואע"פ שהריב"ם כתב דחזקת תשמישין היא בג' שנים ובלא טענה (ומשמע בלא כל טענה כלל) וא"כ איך אפשר לומר שטענת מחילה נקראת טענה (בחזקת תשמישין) ושזוהי הכוונה בדברי הריב"ם. הנה בפשטות ע"פ מה שהוסבר לעיל, טענת מחילה אינה טענה נוספת על החזקה, אלא החזקה בעצמה היא טענת המחילה. דמכך שהאדם השתמש ברכוש חבירו במשך ג' שנים ולא מיחה בו ה"ז הוכחה שמחל לו – אי המחאה פירושה מחילה).

וזוהי הסיבה שהמשנה בחזקת הבתים (כל חזקה שאין עמה וכו') דיברה דווקא בחזקה על גוף הנכס, דאז מחילה אינה נקראת טענה ומוכרח הוא לטעון טענה נוספת על החזקה, ובאם לא יטעון החזקה לבד לא תועיל. אך בחזקת תשמישין דמחילה נקראת טענה א"כ החזקה עצמה היא המחילה, ואינו צריך טענה נוספת.

## ה

### פעולת המחילה לעניין מוחזקות

והנה אף לפי ההסבר הנ"ל, דבחזקת תשמישין אף בלא טענה חיצונית בנוסף לחזקה יכול האדם להיות מוחזק בתשמיש זה – דהחזקה עצמה היא הטענה, עדיין אינו מובן מדוע הבעלים אינו יכול לחזור בו ממחילה זו עד כדי כך שהמשתמש נקרא מוחזק בתשמיש זה, והלא הלה לא עשה בזה שום מעשה קניין המונע מהבעלים לחזור בו ממחילתו. והיינו דאע"פ שנמצא שאכן אפשר שמחל הבעלים למחזיק על שימוש הנכס, מ"מ במה יעשה הוא מוחזק והרי לא פעל בזה מאומה (לא קניין ולא מתנה<sup>21</sup>).

והקצוה"ח<sup>22</sup> הקשה קושיא זו, וכתב דבשלמא לשיטת הרמב"ם<sup>23</sup> הסובר שאדם יכול לקנות קרקע באכילת פירות, כלומר לא בחזקה בגוף הרכוש בעצמו אלא בתשמישו, ניחא – דכן הוא

20. ואף שאפשר לומר דבגוף הנכס בעי קנין משא"כ במחילה אין קנין כלל (וכמשנת"ל הע' הקודמת), מ"מ אפשר לת' כדברי הקצוה"ח בסקנ"ג סק"ג, דההשתמשות היא הקנין ושתיקת הבעלים היא כהודאה (ולא צריך שיאמר לו לך חזק וקני – דהוי בפניו). וכפי שיבואר לקמן ס"ה.

21. וכפי שנת"ל הע' 19.

22. סקנ"ג סק"ג.

23. הלכות מכירה פ"א הט"ו.

בנדו"ד שהשתמשות בנכס היא מעשה הקניין. אך להראב"ד<sup>24</sup> דס"ל דקרקע אינה נקנית באכילת פירות, מדוע בנדו"ד לא יכול הבעלים לחזור בו ממחילתו שהרי המחזיק לא עשה קניין בגוף הנכס.

וחידש שם הקצוה"ח, דכל דברי הראב"ד דא"א לקנות ע"י אכילת פירות קרקע, הם דווקא כאשר רוצה להחזיק בגוף הקרקע, אך בנדו"ד שרוצה להחזיק רק בתשמיש – הרי קנין זה יכול להיעשות ע"י תשמיש.

וא"כ בנדו"ד ע"י שמשמש בנכס בפני הבעלים והבעלים שותק, הרי שתיקתו היא כהודאה (דהוי בפניו, ואינו צריך לומר לו לך חזק וקני) וע"י ההשתמשות עושה המחזיק קנין לשימוש בנכס זה.

ויש שהקשו על דברי הקצוה"ח, מדוע יש לפרש את שתיקת הבעלים כמחילה עד כדי שהמחזיק יוגדר מוחזק ע"י שיעשה קניין (השתמשות) בדבר, והרי על מנת לעשות קנין צריך את (גילוי) דעת המקנה<sup>25</sup> ובנדו"ד הבעלים לא גילה את דעתו שמעוניין להקנות, רק שתק (והעלים דעתו), ומדוע שנפרש את שתיקתו כהסכמה (לקניין או כהקנאה<sup>26</sup>) ולא נניחנה בסתימות לא מודעת<sup>27</sup>.

ואולי יש לתרץ בזה<sup>28</sup> ובהקדים דברי הרשב"א<sup>29</sup> שהקשה ע"פ שיטת הגאונים (והרמב"ם), מדוע קרקע אינה נקנית במחילה כמו חזקת תשמישין, ותי' שם וז"ל: "וי"ל דקרקע אינה נקנית במחילה, אלא במכירה ונתינה, ולא עדיף שתיקה ממחילה מפורשת, ואלו אמר לי שדי מחולה לך לא אמר כלום, כ"ש מחילה מתוך שתיקה; אבל שעבודין שיש להם חזקה בטענת סבלונות כדעת הגאונים ז"ל נקנין הם במחילה, שאלו הוציא זיו על חצר חברו וא"נ שנעץ קורה בכותלו, יכול הוא למחול לו שלא יסלקנו משם, שאין זה כנותן פירות אלא כמוחל על השיעבודים".

ומבאר בדבריו שהסיבה שבחזקת תשמישין (מחמת ואינה הקנאה ממש אלא מחילה על שיעבוד התשמיש למחזיק (ובשונה מקניין הגוף דבעי קניין גמור שהוא בפעולת קניין או מתנה ולא במחילה שהוא סילוק ידיים גרידא)) מספיקה שתיקת הבעלים, היא היות וע"י השתיקה מוחל הוא על השתמשות זו. ולכאור' קשה ע"ז הקושיא הנ"ל, שהרי הבעלים אינו הביע רצון להקנות למחזיק את זכות ההשתמשות וא"כ מדוע ע"י שתיקתו נעשה המחזיק 'מוחזק' בזכות ההשתמשות<sup>30</sup>.

24. בהשגותיו על דברי הרמב"ם שם.

25. ובאבן האזל (הלכות שכנים פ"ב) חקר מהו עניין אמירת לך חזק וקני, האם צריך שהבעלים יתן רשות לקונה לקנות או שהוא זה שיקנה להקונה, מ"מ לב' האופנים קשה קושיא זו, דמהיכא תיתי לומר שהבעלים איפשר או הקנה ע"י שתיקתו, קנין זה.

26. ראה הנכתב בהערה הקודמת.

27. וכן הקשה בשיעורי ר' שמואל אות קנא, אך שם כתב דמוכרחים אנו לומר כדברי הקצוה"ח הנ"ל והשאיר זאת בצ"ע כיצד אפ"ל כך, וראה בפנים הביאור בדברי הרשב"א.

28. הבא לקמן נאמר ע"י ראש הישיבה הרב גאלדבערג שליט"א בשיעורו בביאור דברי הרמב"ם. ועפ"ז נוכל להבין אף את דברי הריב"ם.

29. ריש חזקת הבתים – כת, ב.

30. ובשיעורי ר' שמואל (הנ"ל) נשאר ע"ד הרשב"א בצ"ע, ולמד כדברי הקצוה"ח (דהשימוש הוא הקניין), אף

אך באם נדייק בדברי הרשב"א נוכל להבין את דבריו, ואף את קושיית הקצוה"ח הנ"ל (כיצד קונה ללא קניין), דהנה הרשב"א כתב "שאינן זה כנותן פירות אלא כמוחל על השיעבודים", ואפשר לומר ההבנה בזה: כאשר אדם משתמש ברכוש חברו בפניו - יש לבעלים זכות לתבוע מהמשתמש או שיסתלק משימוש זה או שישלם עבורו, כלומר יש למשתמש 'שיעבוד' ממון לבעלים, וכאשר הבעלים שותק הרי הוא מוחל על השיעבוד, כלומר מחילתו היא לא על ההשתמשות העכשווית בנכס זה אלא על זכויות התביעה שיש לו אצל המשתמש. ולכן מחילתו היא לעולם ואינו יכול לחזור בו ולתבוע את המשתמש. אע"פ שהמשתמש לא עשה קניין בזה, דבאמת אין תשמיש זה קנוי לו, אלא יש לו זכות להשתמש בו, ולבעלים אין זכות לסלקו - דמחל לו על זכויותיו בשימוש זה. וסרה קושיית הקצוה"ח ומובנים דברי הרשב"א<sup>31</sup>.

## 1

### עפ"ז הביאור בחזקת תשמישין אם צריך טענה

וא"כ ע"פ כל המבואר לעיל, א"ש שיטת הרמב"ם, דנעשה מוחזק לאלתר בלי כל טענה, דע"י השתיקה מחל הבעלים על זכויות התביעה שהיה לו אצל המחזיק, ולכן יכול המחזיק להשתמש זה לעולם אף שלא עשה קניין בזה.

וכן א"ש שיטת הריב"ם, דבעי ג' שנים בלי טענה, היות וההוכחה הברורה למחילה היא דווקא לאחר ג' שנים, דהא דלא מיחה מיד א"ז הוכחה שמחל, היות ויכול להיות שאינו יודע החילוק בין כשיש שטר דיכול למחות בג' שנים לבין כשאין שטר דצריך למחות מיד - ודעתו למחול בהמשך הג' שנים כמבואר לעיל בארוכה. ואינו צריך טענה היות והחזקה היא הטענה בעצמה, דמדלא מיחה בו ג' שנים מחל לו. וע"י המחילה לא יכול הבעלים לחזור בו, היות ומחל על השיעבוד שהיה לו אצל המחזיק.

ובדברי הרשב"ם (לאלתר ובטענה) כתב הטור<sup>32</sup> לבאר דע"פ מסקנת הגמ' כל העניין דג' שנים הוא דווקא כאשר יש שטר, אך בתשמיש קטן שאין שטר הוי לאלתר. ודברי הטור אמורים רק לגבי התשמיש שבו הרשב"ם דיבר - תשמיש קטן - אחזיק להורדי וכו' אך לא בתשמיש גדול. והב"י הקשה על דברי הטור דמדברי הרשב"ם משמע דחזקת תשמישין היא לאלתר ובטענה, מבלי לחלק בין תשמיש גדול לקטן.

ולולי דברי הטור אולי יש לומר באופן אחר, דכאשר הבעלים רואה את חברו משתמש ברכושו

שלכאו' קשה על דבריו, דבאם שתיקה היא מחילה - מדוע א"א לקנות (גוף) הקרקע ע"י שתיקה. ותי' שם על דבריו דהוי חילוק באומדנא דלגבי קרקע לא נפרש את שתיקת הבעלים כמחילה משא"כ בחזקת תשמיש. אך ע"פ המבואר בפנים דברי הרשב"א מובנים היטב. אף ללא דברי הקצוה"ח, והחילוק באומדנא הנ"ל.

31. ומחילה זו על זכות התביעה היא לא על זכות התביעה העכשווית, היות ופעולת המחזיק היא פעולת קבע ממילא בשעת הפעולה זכות התביעה היא על שימוש קבע, והשתיקה בשעת פעולה זו היא מחילה על זכות התביעה על השימוש הקבוע.

32. קנג, כד.

ואינו מוחה בידו, הנה היות והתשמיש הוא תשמיש של קבע כגון נעיצת קורות וכדו', הרי מחילת הבעלים אינה על שימוש רגעי היות ורואה שעושה חבירו מעשה של קבע (נעיצה וכדו') אלא מחילתו היא על השימוש הקבוע (בהווה ובעתיד) ולכך צ"ל לכאור' מחילת ג"ש. אך בדברי הרשב"ם לא צריך להגיע לכל הביאור הנ"ל דמוחל הבעלים על זכות התביעה, היות ולדעתו חזקה זו היא דווקא בטענה, והטענה היא שהי' קניין (פעולה גמורה).

## ז

### סיכום הביאור בשיטות הראשונים

ולסיכום הדברים; בראשונים ישנם ד' שיטות כיצד פועלת חזקה זו דתשמישין, ובכל שיטה יש להבין: א. מדוע כתבו שיעור זמן זה לחזקת תשמישין (ג' שנים או לאלתר). ב. כיצד נקרא המחזיק 'מוחזק' לתשמיש זה (בטענה, בקניין השתמשות או במחילת השיעבודין) להלן יובא סיכום הביאור בד' השיטות:

א. שיטת הרא"ש – חזקה זו נעשית בג' שנים ובטענה. אע"פ שכל הענין דג' שנים הוא דווקא כשיש שטר, מ"מ מכך שלא מיחה הבעלים לאלתר אין זה הוכחה שמכר או נתן במתנה, היות ולא בהכרח שיודע החילוקים בדינים בין מקרה שיש שטר דהחזקה היא בג' שנים לבין כשאין שטר דהחזקה היא לאלתר, וא"כ שתיקתו אינה הוכחה וודאית, אך לאחר ג' שנים שלא מיחה אין סיבה אחרת לכך מלבד שמכר או נתן במתנה. וקנה המחזיק את השתמשות זו כבר ע"י טענתו (בקנייה או במתנה).

ב. שיטת הריב"ם – חזקה זו נעשית בג' שנים ובלא טענה כלל. הסיבה שנעשית דווקא בג' שנים היא כפי המבואר לעיל בדברי הרא"ש, דשתיקת הבעלים לאלתר היא לא בהכרח הוכחה אלא לאחר ג' שנים. המחזיק נקרא מוחזק בהשתמשות זו אע"פ שאינו טוען מאומה, היות והחזקה היא בעצמה הטענה – דמחל לו, וטענת מחילה מועלת בחזקת תשמישין היות ויכול להיות שימחל על שימוש הנכס. ובאופן בו המחזיק קנה שימוש זה ניתן לומר בב' אופנים: א. השימוש הוא הקניין ושתיקת הבעלים היא כהודאה (קצוה"ח, אך קשה ע"ד דמהיכא תיתי דהמקנה רוצה להקנות זאת, עיין בפנים). ב. שתיקת הבעלים היא מחילה על זכות התביעה שיש לו אצל המחזיק, ולכן אינו יכול לחזור בו.

ג. שיטת הרשב"ם – חזקה זו היא לאלתר ובטענה. הסיבה שחזקה זו שונה מכל שאר החזקות דהוי לאלתר אפשר לומר בב' אופנים: א. כל הענין דג' שנים הוא דווקא בשטר (טור, אך קשה קושיית הב"י). ב. כאשר הבעלים רואה עשיית פעולה של קבע בחפציו, ואינו מוחה – ה"ה מוחל על שימוש הקבע. אך ע"מ שלא יוכל לחזור בו הבעלים צריך שיטען המחזיק שקנה או קיבל במתנה, ולולא זה לא יקרא מוחזק בתשמיש זה.

ד. שיטת הגאונים והרמב"ם – חזקה זו נעשית לאלתר ובלא טענה. הסיבה שנעשית לאלתר היות ושתיקת הבעלים היא מחילה על זכות התביעה שיש לבעלים אצל המחזיק, ומחילה זו

נעשית לאלתר כאשר רואה הבעלים את השימוש ברכושו ואינו מוחה (ואינו חושש לדברי הריב"ם דאולי לא בקיאים האנשים וא"כ שתיקתו אינה מהווה הוכחה אלא לאחר ג' שנים<sup>33</sup>). והחזקה עצמה היא טענת המחילה דמכך שלא מיחה – מחל. והסיבה שהבעלים אינו יכול לחזור בו, אפ"ל כדלעיל בב' אופנים: א. השימוש הוא הקניין (קצוה"ח). ב. השתיקה היא מחילה על זכויות התביעה שיש לבעלים אצל המחזיק.



---

33. ואלי אפ"ל משום הנ"ל הערה 16.

## בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן

(ה, א)

יציע הסוגיא דכותל חצר שנפל ופרש"י דעד ד"א נשתתף כי דין ידוע הוא ועוד דהי' תובעו כי מחויב בזה / קושיית הרא"ש על רש"י הסובר דגם אם הביא עדים שתבעו ולא שילם הוחזק כפרן / יתרוץ לרש"י על ראיית הרא"ש מב"מ דבפקדון לא הוחזק כפרן כי שם לא עבר עפ"י בי"ד / יבאר ד'אשתמוטי קמשתמיט' הוא רק שלא עובר איסור ועפ"י יבאר החילוקי דינים בזה / יבאר דלרש"י הוי כאמרו 'צא תן לו' ואזי ל"ש אשתמוטי קמשתמיט' / יסייע מבי' הצ"צ לרש"י בב"מ דבחיבוהו בי"ד הוחזק כפרן / ידחוק את הביאור הנ"ל בסוגיין ויכריח כביאור הצ"צ כאן / ינסה לקשור הנ"ל בד' הקוב"ש בסוגיין / ידייק בלשון הצ"צ וידחוק בזה / יקשה מדין המוציא מחברו עליו הראי' / יבאר על יסוד השטמ"ק דהמוציא הוא הנתבע

הת' שמואל שי' גאלדבערג  
תלמיד בישיבה

א

הסוגיא דכותל חצר שנפל ופרש"י דמסתמא נשתתף עימו עד ד"א דדין ידוע הוא וגם הי'  
צועק עליו בב"ד

תנן במסכתין (ה, א ופרש"י): "כותל חצר שנפל מחייבין אותו עד ד' אמות. עד ד"א' בחזקת שנתן (אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתיו משלי שלא רצה זה לסייעני ותובעו חצי היציאה וזה אומר נתתי חלקי נאמן) עד שיביא (התובע) ראיה שלא נתן".

ופרש"י על האמור במשנה 'בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן' וז"ל: "עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן לו, דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי, לא היה בונה משלו אלא היה צועק עליו בב"ד".

ומבואר ברש"י, דהראי' האמורה במשנה שצריך התובע להביא היינו שתבעו בעדים ולא שילם לו, ובלא זה אינו נאמן לטעון שלא שילם לו, (א) דכיון שדין ידוע הוא שחצר שיש בה היזק ראייה צריכים השותפים לבנות יחד כותל ומחיצה ביניהם כדי למנוע ההיזק, ועל כל אחד מהשותפין

1. עד ד"א ב' פעמים – לפי' הבי' סי' קנו סכ"ז.

להשתתף בבנייתו (או עכ"פ שהאחד יבנה את כל הכותל והשני ישלם חצי מההוצאות), מעמידים אנו שגם במקרה של המשנה שילם הלה את חציו בהוצאות בניית הכותל.

ובנוסף לכך, (ב) כיון שבסופו של דבר התובע בנה הכותל לבדו ולא תבע את חברו, שלטענתו לא שילם לו את חצי מההוצאות, מוכח שכן שילם את חלקו. כי אם לאו, היה עליו לתבעו בבי"ד ולא לבנות הכותל לבדו.<sup>2</sup>

## ב

### קושיית הרא"ש על רש"י כאן ובב"מ דגם אם מעידים שתבעו ולא שילם היו כפרן

והקשה הרא"ש<sup>3</sup> על רש"י, וז"ל: "ותימה היא, דמשום שלא נתן מיד בשעה שתבעו, הוי לעולם בחזקת שלא נתן. ואפילו אמר בפני עדים איני רוצה ליתן לך, דילמא אישתמוטי משתמיט עד דהוו ליה זוזי ואז נתן לו".

"ורש"י לטעמיה, שפירש בפ"ק דבבא מציעא גבי 'צא תן לו, ואמר פרעתיך והעדים מעידים אותו שלא פרע', כגון שאמרו עדים בפנינו תבעו פרע לי ע"פ בי"ד ולא פרעו בפנינו, הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד, שוב אינו נאמן לומר פרעתי שלא בעדים. ושם כתבתי דאין נראין לי דבריו".

גם כאן נראה לי כמו שכתב ה"ר ז"ל כגון שבאו עדים ואמרו עמנו היה שמעון מיום שהחל ראובן בנין כותל זה ויודעין אנו שלא פרעו". ע"כ.

וז"ל הרא"ש בב"מ שם: "אמרו צא תן ואמר פרעתי, ועדים מעידין אותו שלא פרע. פרש"י, דאמרי העדים 'בפנינו תבעו פרע לי ע"פ ב"ד ולא פרע בפנינו', הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד, אין נאמן שוב לומר פרעתי שלא בעדים. ותימה הוא לומר וכי בשביל שלא פרעו מיד הוחזק כפרן שמא לא היו לו מעות ואח"כ שנזדמן לו מעות פרע לו, ואפילו אמר בפני עדים אין רוצה לפרעו אישתמוטי קמישתמיט עד שיהיה לו מעות, ולעולם לא נחזיק אדם כפרן כל זמן שנוכל למצוא לו צד זכות, כדאמר לעיל<sup>4</sup> דכופר בפקדון לא הוחזק כפרן אם לא שהעידו עדים שראו הפקדון ברשותו בשעה שכפר הא לאו הכי אמרי' שמא נאבד ומכוין לדחות עד שמוצאו".

עכ"פ נמצא קשה על רש"י שפי' דכיון שתבעו בפני עדים ולא שילם הוחזק כפרן והלא י"ל דילמא אישתמוטי קמישתמיט וכו' וכדחזינן בב"מ מפורש כן.

2. וראה רש"י לעיל ב, א ד"ה לפיכך שכתב ע"ד זה וז"ל: "לפיכך – הואיל ובתחילת הבנין חייבום חכמים לבנות בין שניהם, אם נפל הכותל לאחר שנים רבים אין האחד יכול לומר כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים, אע"פ שהחזק יותר מחבירו וכגון שנפל הכותל בחלקו כדמפרש בגמ'".

3. פ"א, ס"ו ט.

4. יו, א.

5. ה, ב.



ג

יתרין דלרש"י ל"ד פקדון למלוה שעובר ע"פ ב"ד

אולי הי' ניתן לומר בביאור דברי רש"י, דהנה הרא"ש הקשה בגלל שהשווה בין הכחשה בפקדון לבין טענת פרעתי במלוה, אבל לשיטת רש"י אין דמיון בין השתיים. דבפקדון, כל זמן שיש לנו למצוא עליו צד זכות לא מחזקינן ליה כפרן.

אבל גבי מלוה, אם טוען ומעיז פניו לעבור על דברי בי"ד שפסקו לו לפרוע והוא לא משלם – הרי בזה אכן נעשה כפרן בטענה זו בלבד. ולכן, גם אם יטען אח"כ שפרע, אין לנו לקבל טענותיו ובלשון רש"י שם: "הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד אינו נאמן שוב לומר פרעתי שלא בעדים".

ויש להוכיח חילוק זה לשיטת רש"י, דלקמן שם גבי "אמרו לו בי"ד 'חייב אתה ליתן לו' לא החזק כפרן דלמא אשתמוטי קמשתמיט", כתב רש"י וז"ל: "ואין זה מעיז ב"ד דכיון דלא פסקו לו פסק גמור נשמט ממנו סבר כו'". כלומר, כיון שבי"ד לא פסקו לו שישלם אלא רק אמרו שהדין הוא כזה, אם עובר על דברי בי"ד ומסרב לפרוע אין זה מעיז פניו כו', ויש לומר שמא אין לו מעות בנמצא ומסרב עכשיו כדי שיהיה לו שהות זמן עד שיהיה לו כסף.

ומכאן אתה למד שדוקא כאשר אמרו לו בי"ד 'חייב אתה ליתן לו' יש לומר את הסברא דלמא אשתמוטי קמשתמיט כו', אבל כאשר יש ציווי גמור של בי"ד לפרוע לו ומחציף פניו לעבור על דבריהם הוחזק לכפרן וחייב לשלם. ואין לומר דלמא אשתמוטי כו' כיון שבסירובו עובר על ציווי בי"ד.

ד

יבאר הסברא ב'אשתמוטי קמשתמיט' דזה רק שלא עובר איסור ועפי"ז יבאר החילוקי דינים

וביאור הדברים, ובהקדים ביאור הסברא והטעם בדין ש'דלמא אשתמוטי קא משתמיט מיניה עד דהוו ליה זוזי למפרעיה' –

שיכול להיות שלאותו אדם לא היו מעות לפרוע לבעל חובו ורצה להרויח זמן עד שיהיו לו מעות לפרוע וכיון שכך החליט להכחיש בפני בעל חובו את עובדת החוב כדי שיהיה לו זמן להשיג את הכסף. וא"כ יוצא שדלמא אשתמוטי הוא צעד שעושה האדם במטרה להרויח זמן לפירעון החוב.

וכיון שהמטרה בטענתו פרעתי היא להימנע מפריעת החוב כעת, אזי הסברא אומרת שאדם יעשה זאת רק באם זה לא יחייב אותו ממון, שהרי הוא אינו רוצה להתחייב בעוד חוב.

אשר אם כן צ"ל, דהסברא דלמא אשתמוטי וכו' קיימת רק כאשר עניין זה הוא ללא בעיות הלכתיות, דאז יש לדונו לכף זכות ולטעון שאמר זאת רק מפני שלא היו לו מעות.

אבל באופן שטענתו גובלת בחוצפא ועזות כלפי בי"ד ופסקיו, ודבריו מתפרשים כהתרסה מול דברי בי"ד – אזי אין שום סברא לומר שעשה מעשה אסור רק כדי להרויח זמן לפרעון החוב, דאם הוא אדם נאמן לא יעבור על איסור ויתחצף לבי"ד רק ע"מ להרויח זמן.

אשר לפי"ז, דאשתמוטי קמשתמיט אמרינן רק כאשר אינו עובר בזה על דברי בי"ד ולא עובר איסור מובן מדוע ישנה חלוקה, נוסף על החלוקה בין פקדון להלוואה, בהלוואה גופא בן אם אמרו לו בי"ד 'חייב אתה לתן לו' לבין אמרו לו וציוו עליו 'צא תן לו':

דבשני המקרים הראשונים, באם יטען הלווה שלא חייב, הרי אינו מחציף פניו בפני בי"ד, ואין כאן מעשה אסור. אך ב'צא תן לו', אם יטען שלא חייב, גם אם זה רק כדי להרויח זמן – הרי ייחשב כמעז לעבור על דברי בי"ד, ואזי אם אעפ"כ טוען שלא חייב זו הוכחה שהוא לא אומר זאת רק במטרה להשתמט מהחוב עד שיהיה לו כסף אלא במטרה לכפור לגמרי בחוב והוי מוחזק כפרן לאותו ממון.

## ה

יבאר עד"ז לרש"י בסוגיין דהוי באמרו 'צא תן לו' ואין לומר דלמא אשתמוטי קמשתמיט  
כו'

ואחר כל זה יש לומר, דזה הוא יסוד שיטת רש"י בסוגיין, דכ' ש'בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן' הוא אפילו אם התובע מביא עדים שבפניהם סירב הלה לפרוע לו, ואין לומר דמה שטען אז בפני העדים הוא בגדר אשתמוטי קמשתמיט עד דהוה לי' זווי –

דכיון שעובר בזה על דברי בי"ד, ומעיז פניו, אזי לא שייך בזה הסברא דאשתמוטי קמשתמיט הקיימת רק אם לא מתחצף לבי"ד, אלא ע"כ לא שילם לו כבר.

ואף שאין כאן ציווי מפורש מבי"ד, אולי אפשר לומר שכיוון ( – כלשון רש"י – ) ש'משפט זה לכל גלוי', הרי זה כשם שאמרו לו בי"ד 'צא תן לו'.

## ו

יסייע מביאור הצ"צ לשיטת רש"י בב"מ דבחיבוהו בי"ד הוחזק כפרן

והנה, בחידושי הצ"צ על הש"ס (ב"מ שם) כ' וזלה"ק: "ברש"י ד"ה והעדים הואיל ובפניהם העיז, וכן פי' בד"ה לא הוחזק כשתבעו בפני עדים, מוכח דסבירא ליה דכפירה שע"י עדים הוחזק כפרן. ואף שהשיגו על רש"י דבעינן שלא זזה יד העדים מידו, עכ"פ בזה דע"י עדים הוחזק כפרן לא השיגו עליו, ומשמע דהוחזק כפרן שאינו נאמן עוד לומר פרעתי אח"כ עד שיפרע בפני עדים, כמ"ש רש"י ד"ה הוחזק . .

וקשה דהא הרי"ף כ' גבי הא דאמר רבה בב"ח אר"י 'וה"מ דכפריה בב"ד' וכ"כ הרמב"ם פ"ו ה"ב 'ולעולם' כו', וכ"כ בחידושי הר"ן בשם הראב"ד.

וצריך לחלק דהא דרש"י שאני, שהחיוב היה ע"פ בי"ד ע"כ אף שהכפירה היה רק ע"י עדים הוחזק כפרן. אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש מיירי כשעדיין לא היה החיוב ג"כ בב"ד, ע"כ בעינן דכפירה בבי"ד.

וביאור הדבר, דהתם באים לחייבו תחילת החיוב ע"י שהוחזק כפרן. . ע"כ בעינן שיהיה הכפירה בב"ד, ומטעם שכתב המגיד שהרי חוץ לב"ד יכול לטעון מה שירצה. אבל כשהחיוב כבר ברור, וזה תובעו והוחזק כפרן בפני עדים, י"ל א"צ שיהיה הכפירה בב"ד".

ונמצא מד' הצ"צ דחילק בין אם החיוב עפ"י בי"ד דאז הוחזק כפרן אף בעדים ובין אם לא הי' החיוב עפ"י בי"ד דאז אינו מוחזק כפרן עד שיכפור בבי"ד, דלשיטת רש"י כגון שהחיוב הנעשה בבי"ד, אם כופר בו אח"כ הוחזק כפרן. וה"ז סיעתא להנ"ל, דנת' דאם חייבוהו בי"ד אא"פ לומר הסברא דאשתמוטי קמשתמיט כיון שהוחזק כפרן, או בנדו"ד – מן הסתם כבר שילם עד ד"א".

## ז

### דחוק את הביאור הנ"ל בסוגיין ויכריח בביאור הצ"צ כאן

אמנם, עדיין צלה"ב, דלכאור' הסברא בזה אינה מבוארת דיו בסוגיין, די"ל דל"ד חייבוהו בי"ד ממש לכאשר "משפט זה לכל גלוי", דדוקא בחיובהו בי"ד ממש הרי הוא מעיז פניו, אבל ב"משפט . . גלוי" ל"ה בגדר מעיז ואזי ניתן לומר הסברא דאשתמוטי קמשתמיט?.

ואכן, הצ"צ בסוגיין<sup>6</sup> כ' לתרץ שיטת רש"י מקושיית הרא"ש (מדוע לא נחשוש שהנתבע אשתמוטי קמשתמיט וכו') באופ"א, וזלה"ק:

"ולענ"ד י"ל, דה"ל כמו 'מנה יש לי בידך' והלה אומר 'איני יודע אם פרעתין<sup>9</sup>, דקיי"ל<sup>10</sup> דחייב לשלם כיון שהחיוב ודאי והפירעון ספק<sup>11</sup>, וה"נ חשוב הפירעון ספק אצלינו כיון שמתחילה ידוע שלא נתן כשתבעו כו'.

6. בביאור הדין דהוחזק כפרן כ' התומים (סי' צ' סוס"ק י') דזהו קנס שקנסוהו על שהחזיף פניו אך לא מן הדין. והרשב"א (הובא בכס"מ הל' מלוה ולוה פי"ד ה"י (בתי' הב'')) כ' שזה בגדר חזקה שכיון שהוכחש בעדים והוחזק כפרן חזקה שהי' התובע פורעו רק בעדים, וראה הנסמן באציקלופד' תלמודית ע' הוחזק כפרן הע' 22 דיסוד הדין הוא מצד נאמנות.

ולכאור' לביאור התומים יוצא שמה שלא נתן לו כאשר תבעו לא גורם לכך שזה יהווה ראיה שלא נתן גם אח"כ, שהרי זה רק קנס חיצוני. אבל להרשב"א אכן אם לא נתן כאשר תבעו בפעם הראשונה בפני הבי"ד הוי ראיה שאינו נאמן, מובן.

7. אמנם לתי' קושיית הרא"ש בב"מ אתי שפיר אבל לקושייתו בסוגיין זה דוחק.

8. ד"ה עד שיביא ראיה.

9. ב"ק קיח, א.

10. ראה תוס' הרא"ש על אתר.

11. ראה רי"ף על אתר.

ועוד, דהא גבי 'סמך לו כו' בחזקת שנתן כו" רק משום מי יימר כו' בגמרא<sup>12</sup>, והמקשה מקשה 'אמאי לא' כו', אלמא שיש סברא שיהיה פורע כו', ואעפ"כ משום שי"ל מי יימר חשבינן ליה בחזקת שלא נתן. כמ"כ גבי בחזקת שנתן אם מביא עדים שתבעו ולא נתן לו דהיינו ענין סירב, י"ל דשוב ה"ל בחזקת שלא נתן".

וביאור דבריו:

מה שכ' רש"י לברא ד'עד שיביא ראיה שלא נתן" היינו "עדים שתבעו" אף על פי שהיה מקום לומר דלמא אשתמוטי וכו', זהו מדין 'אין ספק מוציא מידי ודאי', וע"ד האומר לחבירו 'מנה לי בידך' והלה אומר 'איני יודע אם פרעתיך', שאין ספק פירעון מוציא מידי ודאי חיוב. שעד"ז בסוגיין, דאנו יודעים ודאי שסירב לפרוע חובו בעדים ואזי חיובו הוא בודאי, ואנו רק רוצים לומר בספק דילמא אשתמוטי כו' – אזי אין ספק פירעון מוציא מידי ודאי חיוב, ולכן שוב הוי בחזקת חיוב, חזקה שלא נתן, וחייב לפרוע את חלקו בכותל.

## ח

### ינסה לקשור ביאור הצ"צ מד' הקוב"ש וידחה

ואולי הי' ניתן לקשור ביאור הצ"צ בביאור בקובץ שיעורים<sup>13</sup> בטעם שהחזק כפרן שם, דכ' שזה מדין אין ספק מוציא מידי ודאי<sup>14</sup>.

כלומר, כיון שהעדים מעידים שהעז לעבור על פי בי"ד ולא רצה לפרוע את חובו, הרי זה איבד את נאמנותו לטעון (כדכתב רש"י שם<sup>15</sup>). וכיון שאיבד את נאמנותו לטעון שוב כל מה שיטען הרי זה כאילו לא טען כלום, והוי כאומר איני יודע אם פרעתיך, וא"כ הוי ספק האם פרע או לא, והדין הוא דאין ספק מוציא מידי ודאי. עד כאן דבריו.

ואולי אפשר לומר כן גם לגבי מה שכתב הצ"צ, שהנידון בסוגיין הוא כהאומר 'מנה לי בידך' והלה אומר 'איני יודע אם פרעתיך', די"ל שהיסוד בזה הוא דכיון שהעדים מעידים אותו שהעז לעבור על ציווי בי"ד להשתתף עמו בבניית הכותל אינו נאמן יותר לטעון שפרע (הוחזק כפרן לאותו ממון) והוי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי<sup>16</sup>.

אמנם, מלשון הצ"צ שכתב הטעם שמשנתנו כמו המשנה דאיני יודע אם פרעתיך כיון שגם

12. דף ה' סע"ב ודף ו' ע"א (המ"מ הובא בגוף ד' הצ"צ).

13. בבא בתרא אות ל.

14. אכן הוא כ' שם לשיטת התוס' אבל פשוט שאין קושי לקשור זאת בשיטת רש"י.

15. הובא ג"כ לעיל בדברי הרא"ש.

16. והא דהרא"ש לא סבירא ליה הכי, הוא משום שלשיטתו יש לנו לומר דלמא אשתמוטי קמשתמיט מיניה עד דהוו ליה זווי, ולכן לא הוחזק כפרן. כנ"ל בפנים.

אצלינו יש ספק פירעון "כיון שמתחילה ידוע שלא נתן כשתבעו כו", משמע, שיסוד הדין בסוגיין הוא דישנו ספק, ולא דהוי בחזקת כפרין<sup>17</sup>.

[ליתר ביאור: להקוב"ש יסוד הדין הוא דהוי בחזקת כפרין ומכך משתלשל דאין ספק מוציא מידי ודאי, ואילו מביאור הצ"צ משמע דיסוד הדין בסוגיין הוא אין ספק מוציא מידי ודאי].

ודוחק לומר שהכונה בזה היא שכיון שידוע לנו שכשתבעו לא נתן, אזי אינו נאמן יותר לטעון כיון שהעז לעבור ע"פ ב"ד כנ"ל – דבפשטות דבריו הדמיון הוא רק בכך שבשני המקרים יש לחשוש שמא כן פרע, ואעפ"כ מוציאים ממנו ממון.

ומה שכתב הצ"צ "וה"נ חשוב הפירעון ספק אצלינו כיון שמתחילה ידוע שלא נתן כשתבעו כו", לכאורה י"ל שהכונה היא שאצלנו הפירעון ג"כ ספק כיון שרק יש לנו לומר שמא פרע אחר כך שלא בנוכחות העדים, וא"כ אין ספק מוציא מידי ודאי.

## ט

### יקשה מהדין דהמוציא מחברו עליו הראיה

והנה, משמע מהצ"צ דהא שלשיטת רש"י עדים המעידים שבפניהם לא פרע, אך אינם מעידים שלא פרע כלל (ואפשר שפרע אח"כ שלא בנוכחותם), יש בכוחם להוציא אותו מחזקתו שנתן, ושוב הוי בחזקת שלא נתן וחיוב לפרוע את חלקו – זה מצד הדין דאין ספק מוציא מידי ודאי.

וצ"ע, דבמושגה נת' שכאשר השותף הנתבע טוען שפרע את חלקו ה"ה "בחזקת שנתן עד שיביא (התובע) ראיה שלא נתן". ובפשטות, מה שהלה נאמן עד שיביא ראיה שלא נתן, הוא מצד הדין דהמוציא מחברו עליו הראיה, שכאשר ישנו ספק למי שייך הממון הרי מעמידים את הממון בחזקת מי שהוא אצלו כעת, והרוצה להוציאו מהמוחזק עליו להביא ראיה שהממון צריך להיות אצלו<sup>18</sup>.

ואילו מביאור הצ"צ יוצא לכאור', שבכח העדים להוציא ממון אפילו בלא ראיה ברורה וללא בירור הספק, דהרי אינם מעידים שלא פרע כלל הפרעון אלא רק מטילים ספק על טענתו שפרע, כי מעידים שראו שתבעו פעם אחת ולא פרעו. ולכאור' ה"ו נגד הכלל דהמוציא מחברו עליו הראיה.

ואע"פ שכנ"ל כאשר העדים מטילים ספק בפירעון אזי מה שטוען שפרע זה רק ספק ואילו החוב ודאי, ולכן יהיה חייב, הנה לכאור' עדיין הוי נגד הדין דהממע"ה.

17. אחר זמן מצאתי בצ"צ עם ביאורים ופיענוח מ"מ (אהלי שם ליובאוויטש, תשנ"ב) דכ' שמש"כ הרא"ש לקשר בין דברי רש"י כאן למש"כ בב"מ הוא כי בשניהם היסוד הוא דהוחזק כפרין. אבל כמש"כ בפנים אא"ל כן בצ"צ.

18. ראה רש"י גיטין מח, ב (ד"ה המוציא): "המוציא מחברו עליו הראיה" – עליו להביא עדים לברר את הספק".

,

### יתרן עפ"י דברי השיט"ק ברש"י דהמוציא הוא הנתבע

ויש לבאר זה על יסוד דברי השיטה מקובצת בסוגיין, דביאר שיטת רש"י וז"ל<sup>19</sup>: "ורצונו לומר שכיון שאמר ליה לפני עדים לבנות הכותל ואמר איני רוצה לבנות נעמיד בנין הכותל בחזקת חברו ולא אמרינן שמא אח"כ נתרצה לבנות עמו".

אשר ממש"כ שהכותל הוא "בחזקת חברו" יוצא דהמוציא מחברו הוא הנתבע, דהרי התובע בנה את הכותל ונמצא בחזקתו, והנתבע אמר לו בפני עדים שאינו רוצה לשלם, ואזי רוצה להוציא בלא ראי' מספקת מן התובע את חלקו שלו בכותל. ועל זה אמרינן שאינו יכול להוציא מחברו בלא ראי', ושוב הוי ודאי שלא שילם כשתבעו וספק אם שילם אח"כ, וחייב (ואינו יכול ע"י ספק זה להוציא מחברו את הממון שחייב לו).

[ומה שהלשון במשנה הוא "עד שיביא (התובע) ראייה שלא נתן", אין הכונה ראי' שחייב לו, שהרי די בכך שיביא עדים שתבעו ולא נתן לו, אלא הכונה היא ראייה שתבעו ולא נתן לו, וכהלשון במשנה דהוא "עד שיביא ראי' שלא נתן", דהראי' שצריך התובע להביא היא על כך שלא נתן, ולא ראי' שחייב לו, ולראי' שלא נתן בלבד די בכך שיביא עדים שראו שתבעו ולא נתן לו<sup>20</sup>].<sup>21</sup>



19. ד"ה בחזקת.

20. ולפמש"כ לעיל בהערה על יסוד דברי הרשב"א אתי שפיר, דבהוחזק כפרן בטלה נאמנותו. ועיין.

21. בסוף דבריו כ' הצ"צ וז"ל: "ועיין בעל התרומות שער י"ב ח"ב דין ג', הביא ב' פירושים גבי והעדים מעידים אותו שלא פרעו שבפ"ק דב"מ (דף י"ז ע"א). אשר הראשון הוא פרש"י, והפ"י דהרא"ש כתבו דרך גם יש מפרשים, משמע שתופס פרש"י לעיקר יותר".

ולכאורה יל"ע מה המעלה בפירוש רש"י על פני פירוש הרא"ש שתפס פירושו כעיקר. ואדרבה, דוקא פירוש הרא"ש מובן יותר, שהרי לשיטתו צריך ראייה מוכחת שלא נתן שהרי לא זזה ידם מידו, אך לפרש"י צריך לפלפולים כדי שיהיה ראייה שלא נתן. וכן יש להעיר שבטור ובשו"ע (חור"מ סי' עט סי"ג. סי' קנו ס"ח) נפסקה ההלכה כהרא"ש ודלא כרש"י.

## בעניין היקש העבדים לקרקעות בנוגע לחזקת ג' שנים (כח, א)

יציע דין חזקת העבדים שבמתני' בג"ש שלימות כקרקע העושה פירות תדיר / יקדים לבאר זה בפשטות העניינים / יביא מדברי הראשונים בזה / ירחיב לבאר סברות שיטותיהם בפרטות / יעלה דברי הרבינו גרשום והמאירי בזה דתלו לטעם דין זה בהיקש העבדים לקרקעות / יצריך העיון בשיטתם / יבאר בפשטות העניינים דאכן הוי בלא טעמא ויצריך לומר שביאור נוסף יש בשיטתם / יציע לבאר שיטתם ע"פ חילוקי הסברות אי עבדא כמטלטלי או כמקרקעי / יקשה להסתפק בביאור זה בשיטתם / יבאר שיטתם ע"ד שיטת הרשב"א בזה / יזקיק לביאור אחר / יבאר דבריהם באופן אחר

הת' דוד שמואל שי' ויצמן  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת כללות העניין דחזקת העבדים

תנן: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל (דבר) שהוא עושה פירות תדיר, חזקתן שלש שנים מיום ליום . . ." ; והנמצא שהחזקה בעבדים היא ג"ש מיום ליום כבחזקת קרקע העושה פירות תדיר (ש"אם החזיק בה שלש שנים שלימות אין צריך להביא שטר מכירה, ואם ערערו עליה בעלים הראשונים וזה אומר מכרת לי ואבד שטרי, חזקתו מועלת לו". וה"ה בעבדים).

ובעניין זה ישנם ג' פרטים מחודשים הדורשים ביאור, וכדלהלן:

א. טעם עיקר הדין דחזקת העבדים (ג"ש); שהרי העבדים הינם כגודרות המהלכים מעצמם ממקום למקום ולכך אין עליהם חזקת ראיה, וא"כ היאך יתאפשר האי דינא דחזקת העבדים שבמתני'. וכן קשה שהרי העבדים הינם מטלטלין ולא קרקע, וע"כ גם חזקתם צ"ל כחזקת המטלטלין שהיא לאלתר ולא כחזקת קרקע שהיא בג"ש, וא"כ מה טעם חזקתם, ובג"ש.

1. ריש פרק חזקת הבתים (ב"ב כח, א). בהוספת הגהות הב"ח (בחצע"ג).

2. רש"י שם בד"ה בית השלחין.

והביאור בזה בפשטות הוא, שדווקא מחמת היות העבדים גודרות חזקתם ג"ש דווקא ולא לאלתר כהמטלטלין.

וכדאיאתא בזה בגמ'³: "עבדים יש להם חזקה, והאמר ר"ל הגודרות אין להן חזקה (גודרות צאן וכל דבר המהלך בדרכים ובשווקים שיכול לומר מעצמו נכנס או אתה הכנסתו לביתך והחזקת בו - אינה חזקה, ואין יכול לומר לקוח הוא בידי. והעבדים מהלכים הם בכל מקום, ותנן דיש להם חזקה). אמר רבא, אין להן חזקה לאלתר, אבל יש להן חזקה לאחר ג' שנים (ה"מ לאלתר; שהמחזיק בהן בביתו אין יכול לטעון לקוח הוא בידי בלא עדים ובלא ראייה כשאר מטלטלין שאין יכולין להלך ואין עשויין להשאיל ולהשכיר⁴ דנאמן בהן לומר לקוח הוא [בידי] הואיל וישנו בביתו, דבשאר מטלטלין הוי חזקה לאלתר דהמחזיק בהן יכול לטעון שלי הוא שלקחתיו. אבל יש להן לעבדים ולגודרות חזקה לאחר ג' שנים שהיה לו לזה המערער למחות ולא מיחה). והנמצא דהגודרות אין להן חזקה לאלתר (כשאר מטלטלין) אך לאחר ג' שנים (חזקה כקרקע) יש להן חזקה. ולכך עבד אין לו חזקה לאלתר דהוי כגודרות, רק לאחר ג"ש.

ב. טעם דחזקת העבדים בג"ש שלימות; שהרי גם מהגמ' הנ"ל לא נתבאר אלא טעמא דחזקתם כקרקעות היינו ג"ש ולא כמטלטלין דחזקתן לאלתר (והוא מחמת גודרות הן, כנ"ל), אך מה טעם להא דחזקת ג"ש דידהו כקרקע העושה פירות תדיר שהיא בג"ש שלימות מיום ליום דווקא ולא כשאר קרקעות דחזקת ג"ש דידהו אינן מיום ליום.

והביאור בזה בפשטות הוא, שכאשר העמדנו דין חזקת העבדים כחזקת הקרקעות, הרי שגם בפרטי הדינים יש להשוותם לקרקעות, והלכך כיון דעבדים עבדי פירות תדיר חזקתם כקרקע העושה פירות תדיר בג"ש שלימות מיום ליום דווקא.

ג. הקשר דין זה למתניתין; שהרי אע"פ המוסבר לעיל אשר חזקת העבדים הוי כחזקת קרקע העושה פירות תדיר, מ"מ הנה מחמת וטעם הדין דחזקת העבדים ג"ש שלימות (והוא דהו גודרות ועבדי פירות תדיר) שונה הוא מטעם חזקת הקרקעות העושות פירות תדיר ג"ש שלימות (והוא שאינם מטלטלין שהם בתפיסת יד האדם ואפשרית בהם חזקה לאלתר, אלא קרקעות העושות פירות תדיר). וע"כ הו"ל לתנא ליתני' להאי דינא דינא דינייהו דעבדים⁵, שהרי משנתינו היא בנוגע החזקות בנכסים שאינן מטלטלין (ולכך א"א בהם חזקה לאלתר) ואילו האי דינא דחזקת העבדים אינו כעניין מתני' כנ"ל אלא שמטעם אחר נגעו בהו, וא"כ שייכא היא כפרט דיני העבדים, ומה שייכות דין זה למתני', (וכמו"כ צ"ל הא דשייכות זו היא בין מתני' לעבדים דווקא ולא לשאר גודרות דלא תנן להו הכא).

והביאור שי"ל בזה בפשטות הוא, דכיון דמצינו היקש התורה בין עבדים לקרקעות, נקט גם תנא הכי והקישן במשנה אחת על אף אשר נפרדים הם בטעמיהם, (וכפי שנדון בכ"ז לקמן).

3. לקמן לו, א. ופרשב"ם (בחצע"ג).

4. ראה לקמן נב, ב.

5. קידושין כב, א ואילך.



## ב

## דברי הראשונים בטעם החזקה והשייכות למתניתין

ואכן שקו"ט בזה הראשונים מאיזה טעם הובא דין חזקת העבדים במתני', דהא כנ"ל אע"פ שאמנם דין חזקת העבדים שווה הוא לדיני שאר החזקות שבמתני' דבג"ש הן, מ"מ טעם אחר לכאורה יש להעבדים בזה והוא מחמת וגודרות הן (וכנ"ל), ומשא"כ שאר החזקות דמתני' אינן בנוגע גודרות, ומדתנא לחזקת העבדים במתני' יש לשמוע שגם טעם חזקת העבדים ג"ש הוא מטעמא דמתני' ולא מטעמא דגודרות דאיתא בגמ'.

וממ"נ, אי טעמייהו דהעבדים כטעמא דמתני' בלבד, הא אינו טעם שכן סוכ"ס מטלטלין הן דחזקתן לאלתר (ורק בהקרקעות אין חזקתן לאלתר אלא חזקתן ג"ש, ומחמת עשותם פירות תדיר צ"ל מיום ליום, וכמפורט החלוקות בזה במתני'), ועוד דגודרות נינהו, וע"כ בעי' לדברי הגמ' דמחמת וגודרות הן חזקתן ג"ש דווקא (וכנ"ל), ואי טעמייהו דהווי גודרות הווי' למתני' באפי נפשה בדינייהו דעבדים ולא במתני' דטעמא אחרינא לה, (ואף אם בכ"ז תנא להו הכא, ליתני כל הגודרות, ומה טעם תפס העבדים והניח הגודרות).

וכתב בזה הרשב"א<sup>6</sup>: "קשיא לי אמאי תנא הכא העבדים דמשמע דדוקא משום דעושין פירות תדיר חזקתן שלש שנים הא לאו הכי לא בעינן שלש שנים, ואמאי והא מנפשייהו קא אזלן והווי להו כגודרות דאין חזקתן לאלתר אלא לאחר שלש שנים, וכדאמרינן בגמרא. ויש לומר, דגודרות אין להם חזקה לאלתר אבל לאחר שנה או שנתיים שדרך הבעלים להקפיד בכך ואינן מניחין אותן ביד אחרים יש להן חזקה, ועבדים נמי אי משום האי טעמא לאחר שנה או שנתיים סלקא להו חזקה, אבל משום דעבדי פירות תדיר אין להם חזקה עד לאחר שלש.

וכי אקשינן בגמ' והעבדים יש להם חזקה, והא אמר ריש לקיש הגודרות אין להן חזקה, ופרקינן אין להם חזקה לאלתר אבל יש להן חזקה לאחר שלש, אעבדים קא מהדר, והכי קאמר: העבדים אין להם חזקה לאלתר כגודרות, אבל לאחר שלש יש להן לעבדים, ולעולם גודרות לאלתר הוא דאין להם חזקה, הא לאחר זמן שדרך הבעלים להקפיד ושלא להניח ביד אחרים יש להן חזקה. וכן נראה מלשון ר"ח ז"ל, שכך כתב שם: הא דאמר ריש לקיש אין להם חזקה לאלתר, וזה ששנינו העבדים יש להן חזקה לאחר שלש דאמרינן כיון דמשמש לזה שלש שנים והניחו בעלים ולא מיחה הרי זה קנאו בחזקה ע"כ". עכ"ל.

והמבואר מדבריו שבאמת הטעם לחזקת העבדים מצורף הוא משני מרכיבים, דמחמת והווי כגודרות אין חזקתן לאלתר אך יש להן חזקה לאחר זמן, אך עדיין אין בזה הטעם על קביעת משך הזמן לג"ש והוא רק מפני עשיית העבדים פירות תדיר (ושאר הגודרות שאין עושין פירות תדיר אין להן חזקה לאלתר אך יש להן חזקה לאחר משך זמן קודם ג"ש ובזה לא איירי בגמ'). ולכך תנא

6. בד"ה והעבדים.

7. וראה גם בריש דברי הריטב"א דלקמן הע' 11.

להו במתני' שכן טעם אחד להן ובנוסף לטעמא גודרות הם המובא בגמ' (ומשא"כ שאר הגודרות אין חזקתן ג"ש דהא לא עבדי פירות תדיר ובמילא לא תנא להו הכא).

ועוד תירץ שם: "אי נמי י"ל, דעבדים תרי טעמי אית בהו חד משום דאזלי מנפשייהו, ועוד משום שעושין פירות תדיר, וכיון דעבדים הוקשו לקרקעות תנא להו הכא בהדי חזקת קרקעות הואיל ואית בהו נמי משום דעושין פירות תדיר".

היינו שבאמת הם שני טעמים נבדלים בטעם חזקת העבדים (ואיכא להא בלא הא, ודלא ככתי' הקודם), חדא גודרות אינן, ועוד דעושין פירות תדיר. ומפני כן באמת אפשר היה לשנות דין זה בפ"ע דאי"ז בהכרח מטעמא דמתני', אלא מפני היקש העבדים לקרקעות<sup>8</sup> תנא להו בהדי הדדי (לאור העובדה שיש גם טעם שמשותף ביניהם). אך שאר הגודרות לא עבדי פירות תדיר אלא טעם אחר להן גודרות הם, ואף גם אי עבדי, לא הוקשו הגודרות (רק העבדים) לקרקעות כך שאין הקשר מיוחד לשנותם יחד דווקא דהא יש להן גם טעם בפ"ע<sup>10</sup>.

והריטב"א כתב<sup>11</sup>: "והנכון, דהעבדים והגודרות כיון שאין להם חזקה לאלתר אוקמיניהו רבנן על שלש שנים כדין הבתים שלא לתת דבריהם לשיעורין כפי מה שבני אדם מקפידין, וכדאיתא בגמרא. ותדע עוד, דהא אסיקנא בגמרא דלרבנן טעמא דשלש שנים היינו דעד הכי מזדהר בשטריה, וגודרות על הרוב לאו בני שטרא נינהו, אלא ודאי דתו לא פלוג רבנן. והא דקתני הכא עבדים ולא קתני גודרות, היינו משום דכיון דעבדים הוקשו לקרקעות בכמה דינין ועושין פירות תדיר גם כן כבתים, להכי תנא להו בהדייהו".

והיינו דטעמא דחזקת העבדים ג"ש הוא מפני היותם גודרות וא"א שתהא חזקתן לאלתר כשאר מטלטלין, לכך העמידום חכמים לחזקת ג"ש כקרקע (אף שמפני היותם גודרות לבד אין די להעמידם על ג"ש, מ"מ עשו כן) ע"מ שלא לחלק בדיני החזקות<sup>12</sup>. ומפני זה תנא במתני' לחזקת

8. ראה לקמן בפנים ס"ד.

9. כנ"ל דר"ל בהביאו ההיקש הוא לצורך ההקשר למתני' (וכדפנים) אך לא שהוא טעם בפ"ע, כצ"ל.

10. מדברי הרשב"א נשמע שבטעם שעושין פירות תדיר הרי שהחזקה היא ג"ש. וצ"ע, דהא עשיית פירות תדיר אינו אלא טעם לג"ש שלימות, (ולפ"ר דהסוגיא הא גופא דבקרקע בעי' ג"ש הוא מדילפינן משור המועד או דעד ג"ש מיוחדת איניש בשטרי' כו'), ואכמ"ל. וראה בזה לקמן בפנים ס"ג.

11. בד"ה והעבדים שם, וכן בהסוגיא דלקמן (לו, א). ושם חלק הריטב"א אמ"ש הרשב"א בתי' הראשון (וכהמשמע ממ"ש ר"ח), משום שאין הסוגיא בגמ' מתיישבת יפה לפי"ז, שכן בפשטות משמע שקאי על כל הגודרות אשר בהן אמרו שאין להן חזקה הרי שהכוונה בזה לאלתר אך לאחר ג"ש יש להן לכולהו חזקה, ולא רק לעבדים. וראה בזה בש"ך סקל"ה.

12. יש להעיר: מריש דבריו שכ' טעם לשלוש שנים דווקא "שלא לתת דבריהם לשיעורין כפי מה שבני אדם מקפידין" יש לשמוע דאכן אין אפשרות לאמוד זמן החזקה בגודרות שכן לכל בעלים זמן קפידתו המיוחד לו, ועפ"ז או"ל דדברי הרשב"א דלעיל "לאחר שנה או שנתיים שדרך הבעלים להקפיד בכך ואינן מניחין אותן ביד אחרים" הוא בל' ספק, דאכן לא היינו יודעים (לולי עשותם פירות תדיר) בכמה זמן לקבוע חזקת העבדים. אך מל' הריטב"א בסוף דבריו שכ' "אלא ודאי דתו לא פלוג רבנן" משמע שאכן אף שאפשר היה לקבוע להם זמן מיוחד הידוע לפי קפידת הבעלים על העבדים בלבד, מ"מ חכמים לא רצו לשנות חלוקה נוספת בחזקות, אף שהדבר אפשרי, ועפ"ז או"ל דדברי הרשב"א

העבדים שדין אחד להם עם הקרקע (וכתקנת חכמים). ובאמת לפי"ז היה גם לשאר הגודרות להיקשר במתני' רק מחמת שני סיבות לא תנא להו בהדיהו, והם שבשונה מעבדים הנה (א) שאר הגודרות לא הוקשו לקרקעות<sup>10</sup>, ועוד (ב) שאין שאר הגודרות עושין פירות תדיר.

## ג

## ביאור החלוקות בשיטות הראשונים

ואוי"ל הטעם לחילוקי הדעות שבראשונים הנ"ל שנוזקקו לג' ביאורים שונים זמ"ז לידע טעם וסברא של כאו"א<sup>13</sup>, וכדלהלן:

דהנה הרשב"א בתי' הא' כ' דהא דחזקת העבדים ג"ש (פרט הראשון הנ"ל ס"א) הוא רק מפני עשותם פירות תדיר, ואילו הא דאיתא בגמ' לקמן דגודרות הן הוא רק לאפשריות החזקה בהן לאחר משך זמן ולא לאלתר כשאר מטלטלין אך אכתי לא קמו על חזקת ג"ש לולא עשותם פירות תדיר. ומטעם זה תני להו תנא במתני' (פרט השלישי הנ"ל ס"א) מפני שטעם חזקתם ג"ש שווה הוא לטעם חזקת הקרקעות ג"ש, והוא מפני עשותם פירות תדיר (אך שארי הגודרות לא עבדי פירות תדיר, ולכך לא תנא להו הכא דאין דינן שווה כלל).

ואמנם לא ביאר בדבריו הטעם לחזקת העבדים בג"ש שלימות (פרט השני הנ"ל ס"א). אך י"ל לבאר דבריו דאכן ס"ל כנ"ל דטעם חזקה זו בג"ש שלימות דווקא הוא מפני עשות העבדים פירות תדיר, והא דלא חש לרדת בפירוש לחילוק זה י"ל דכיון שלשיטתו הא דעבדי פירות תדיר טעם הוא גם לעיקר החזקה בג"ש, וכבר הזכירו בהקשר זה ולכך לא נחית לפרש פרט זה.

אך בתוכן דבריו אלו עצמם יש לעיין, דהנה עולה מדבריו לשמוע שטעם עשיית פירות תדיר מביא שהחזקה היא בג"ש, והוא טעמא דמתני' ודהעבדים השנויים בה (ולא לאחר שנה או שנתיים כגודרות גרידא). וצ"ע טובא, דהא עשיית פירות תדיר אינו אלא טעם לג"ש שלימות, (ולפ"ר דהסוגיא הא גופא דבקרקע בעי' ג"ש הוא מדילפינן משור המועד או דעד ג"ש מיזדהר איניש בשטרי' וא"א בחזקה לאלתר).

ואוי"ל בזה, דהרשב"א לשיטתו דבסמוך הוא, דהנה בנוגע לחזקת ג"ש שלימות כתב ז"ל<sup>14</sup>:

דלעיל "שנה או שנתיים" כוונתם (לא שאין אפשרות לדעת את הזמן אלא) כן לזמן ידוע שהוא יהיה או שנה או שנתיים (רק שבפועל איננו יודעים את הזמן כי לא נזקקו לכך שהרי העבדים עושים פירות תדיר וע"כ חזקתם ג"ש). [ועפ"ז יש להעיר על שינוי הל' בזה, דהנה ברשב"א שלפנינו הל' הוא "שנה או שנתיים" כנ"ל, אך בשטמ"ק (כח, א בד"ה והעבדים) הביא בדברי הרשב"א אלו הל' "שנה או שתיים". ואוי"ל החילוק בזה עפה"ל, ד'שנה או שנתיים' (-משך זמן) היינו שתי חלוקות זמן נפרדות, אך 'שנה או שתיים' (-מספר) היינו שתי פעמים של אותה שנה, כלומר שיחידת הזמן אכן ה' קבוע ('שנה') אלא דאנן לא ידעינן אי הוי שנה אחת כזאת או שתיים (ע"ד המדוייק מהל' לא פלוג רבנן דלעיל), ומשא"כ 'שנה או שנתיים' מורה על א"א לידע יחידת הזמן הנכונה, שכן כל בעלים וזמן קפידתו הוא (כנ"ל מהמדוייק מהל' 'שלא לתת דבריהם לשיעורין'). ודו"ק].

13. ראה בקונט' עה"ח פכ"ח.

14. בד"ה וכל דבר.

"וכל דבר שעושה פירות תדיר חזקתו שלש שנים מיום ליום. לאו למימרא שיהא צריך לאכול פירות בכל יום, שאין אדם אוכל פירות שובכו בכל יום, ואין דרך הבעלים להשתמש בעבדו ביום ובלילה, אלא תדיר כדרך הבעלים קאמר. ולאפוקי שדה הבעל שאוכל פירותיו בזמן ידוע, אבל אלו אין להם זמן ידוע אלא שבכל עת אדם אוכל פירותיו, וכל שאכל כדרך שהבעלים רגילין לאכול עלתה לו חזקה. וכן כתב הרב בעל העיטור ז"ל משמו של ר"ת ז"ל. עכ"ל.

והנראה מזה שס"ל שאין חילוק בין חזקת ג"ש לחזקת ג"ש מיום ליום, שכן אף בחזקת ג"ש מיום ליום אי"צ להחזיק ממש כל יום רק כרגילות הבעלים, דאין הכוונה במיום ליום לג"ש שלימות אלא הכוונה לשלול את השדות שזמן שימושן קבוע ולכך גם חזקתן בג' זמנים קבועים ומסוימים (לפי התבואות) ולא ג' שנים כלליות (לפי שנים). במילים אחרות: חילוקי החזקות שבמש' הן בין חזקת ג"ש (וזה המשמעות מיום ליום) לחזקת ג"פ (ג' תבואות בשדה לבן וג' לקיטות בשדה אילן).

וע"כ מובן שלשיטתו הטעם דעשיית פירות תדיר הוא אכן טעם לחזקת ג"ש דהכוונה בזה היא לחלוקה הראשונה שבמש' דהיינו חזקת ג"ש מיום ליום, והיינו הך, (והא דאיתא בגמ' דילפינן לה משור המועד וכן הא דעד אז מיזדהר בשטרי' הוא על ג"פ דווקא (ע"ד טעמא דגודרות בנוגע העבדים להרשב"א), [ואף שהל' בגמ' הוא על ג' שנים (ולא פעמים)], הנה כי כן הוא הל' במש' רק שאין הכוונה בזה אלא לג"ש שאינן מיום ליום שעניינן להרשב"א הוא ג' זמנים קבועים, כנ"ל], אך ג"ש (דלהרשב"א כולל זה גם (א) ג"ש וגם (ב) שלימות (היינו כדרך הבעלים, כנ"ל), נלמד זה מטעם עשותם פירות תדיר). וה"ה לעבדים דמטעם עשותם פירות תדיר חזקתם ג"ש וכקרקע העושה פירות תדיר, ומפנ"ז גם איתא לה במתני' כנ"ל, דס"ל שכאשר הטעם של שני הדינים שווה הוא הרי שזו סיבה מספקת לשנותם יחד ללא צורך בהיקש, ועוי"ל דלא ס"ל לקשרם בהיקש מפני שאינו נוגע בנדו"ז (וכדלהלן).

ואיברא יש להקשות לפי זה<sup>15</sup> דא"כ רק העבדים דעבדי פירות תדיר הרי שחזקתם ג"ש, אך שארי הגודרות תהא חזקתן למשך שנה או שנתיים ולא ג"ש (ולכך גם לא תנא להו הכא), ולפנ"ד דהסוגיא נראה שגם הגודרות אין להן חזקה לאלתר אבל יש להן חזקה לאחר ג"ש (ומטעם זה הו"ל לאיתנו' במתני'). רק דמשום הכרח הקושיא על הקשר דין זה למתני' כתב לבאר טעם הדין באו"א ונצרך ללמוד כן דהסוגיא איירי בעבדים ולא בשאר גודרות אף שדוחק הוא.

ובהתי' הב' שברשב"א מבואר זה (-וי"ל דלכך נצרך לביאור נוסף-) דכתב לבאר שאכן שני טעמים נפרדים יש בדין חזקת העבדים, (א) דגודרות הם וכדאיתא בגמ', (ב) דעבדי פירות תדיר. ולפי"ז דטעמא דגודרות הוי טעם מספיק בפ"ע לחזקת ג"ש א"כ הוא בכל הגודרות ולא רק בעבדים וכדמשמע הסוגיא.

ואלא שלא נתבאר בזה מדוע מטעם היותם גודרות תהא חזקתם ג"ש ולא לאחר שנה או שנתיים, רק שבזה י"ל דכיון שיצאו הם מחזקת המטלטלין דלאלתר הרי שהעמידום חכמים על ג"ש כחזקת קרקע העושה פירות תדיר (וכמ"ש הריטב"א בזה). ומש"כ דהא דעבדי פירות תדיר

15. הריטב"א דלעיל הע' 11.

הוי טעם לחזקתן ג"ש אף שבפשטות הוא טעם רק לשלימותן של ג"ש אלו כנ"ל, הנה כבר ביארנו שיטת הרשב"א בזה דס"ל דהיינו הך, וכנ"ל (ולכן נמצאים מבוארים בדבריו הן פרט הראשון והן פרט השני הנ"ל ס"א).

ואמנם ס"ל להרשב"א דאכתי בהא בלבד לא נקשרם למש' אחת (פרט השלישי הנ"ל ס"א), דהנה אע"פ שבהתי' הא' כ' לקשרם רק מפני שטעמם שווה כנ"ל, הנה י"ל דס"ל דזהו מחמת ואין להן טעם אחר וע"כ קשורים הם, אך השתא בתי' הב' דנמצא דהא דחזקתן ג"ש שלימות הוא מטעם דגודרות לבד (והא דעבדי פירות תדיר הוא טעם נוסף ונפרד) הרי שלא דווקא דשייכי במתני', וע"כ כ' דסיבת שנייתם במשנתנו הוא מפני ההיקש המקשרם, ופשטות כוונתו בזה היא דכשם שהקישתן תורה כן הקישן תנא (אף שאכן תוכן ההיקש אינו נוגע בנדו"ד), אך עם זאת (וכנראה שזהו מחמת הנ"ל שזהו רק ע"ד שהקישתן תורה אך בלא תוכן המשתפם) לא נחברם למש' אחת אי הוו טעמייהו מחולקים לגמרי, ורק מחמת ויש גם טעם המשותף להן (אף שגם בהא בלבד לא נחברם דהא איכא טעמא אחרינא הנפרד, רק מפני שהקישתן תורה) הרי שכדרך ההיקש נקישן אנן (אך שארי הגודרות נת"ל דלא עבדי פירות תדיר ואף לא הוקשו כנ"ל כ"ו ס"ב).

אך הא תמי' יש לתמוה בתי' זה, דלכאורה בביאור זה דשני טעמים נפרדים הם, היאך יועמד הא דעבדי פירות תדיר לטעם בפ"ע, הא ללא טעמא דגודרות הם אכתי קאו כשאר מטלטלין הרגילין דחזקתן לאלתר אע"פ דעבדי פירות תדיר, דהא כמה מטלטלין יש דעבדי פירות תדיר ומ"מ חזקתן לאלתר (וי"ל דמטעם זה הביא גם להתי' הא' הנ"ל (דבו היא מעלה זו שתלה הטעם דעבדי פירות תדיר ביחד עם טעמא דגודרות כטעם אחד), ועוי"ל דמפני שכהתי' הא' משמע מדברי ר"ח לא השמיטו<sup>16</sup>).

והריטב"א כ' באו"א דכיון דהוו כגודרות ויצאו מכלל חזקת המטלטלין דלאלתר העמידום חכמים על חזקת ג"ש (פרט הראשון הנ"ל ס"א), וי"ל דכולל בדבריו אלו גם טעם חזקתן בג"ש שלימות (פרט השני הנ"ל ס"א), דכיון שראו חכמים להעמידם כחזקת הקרקעות בג"ש העמידום גם כקרקעות דעבדי פירות תדיר בג"ש שלימות (שהוא פשטות הדין דחזקת ג"ש). ונראה<sup>17</sup> דס"ל דאי"צ איזה קישור למען שנותם יחד במתני' ואע"פ שאכן טעמים שונים להם הנה מ"מ מחמת ודין אחד שווה לשניהם יש לשנותם כאן יחד עם שארי נכסים שחזקתן ג"ש מיום ליום (פרט השלישי הנ"ל ס"א)<sup>18</sup>.

16. וי"ל דלכך גם הקדים התי' הא' מפני כבוד ר"ח. ועוי"ל ע"פ המבואר בפנים, דהא קושיית התי' הא' אפשרית לביאור (אף שדחוק הוא) בתוך דברי הגמ', אך הקושיא להתי' הב' היא בתוכן גוף דבריו ולא ביארם כלל.

17. כן יש לשמוע מדכתב בהמשך דבריו "והא דקתני הכא עבדים ולא קתני גודרות". ומש"כ בסוף דבריו "להכי תנא להו בהדייהו", י"ל דכוונתו בזה היא ד'להכי תנא להו – דווקא – בהדייהו, ולא לשאר גודרות.

18. אך הרשב"א נזקק להקשר נוסף על דינם המשותף ע"מ לשייכם למתני' (טעם המיוחד להם או היקש). וי"ל הסברא בזה להריטב"א דס"ל שגם דין שווה (אף שהטעמים מחולקים) מקשרם למש' אחת [וכמו שמצינו בכ"מ ברצף המשניות (ראה גיטין פ"ב מ"ה, ר"ה פ"ג מ"ז-ח, פרה פ"א מ"א, שבת פ"ב מ"א. וראה עד"ו בכורים פ"א מ"ד-ה, שבת פ"א מ"ג, ברכות פ"א מ"א. ובכ"מ), אך להרשב"א י"ל דס"ל דהיכא דמצית לצרופי להו בהקישא עדיפא]. ואכמ"ל.

ואמנם לפי<sup>19</sup> יקשה מדוע לא תנא הכא אף שארי הגודרות שחזקתן ג"ש מיום ליום כדינא דקרקעות דמתני' וכהעבדים, וע"ז הביא הריטב"א שני צדדים המונעים מן הגודרות להישנות במתני' כהעבדים (אך לא שהם הטעם החיובי לשנותם להעבדים במתני'<sup>17</sup> רק לשלול שארי הגודרות<sup>19</sup>), האחד דלא הוקשו לקרקעות וגם דלא עבדי פירות תדיר.

ובזה לא יקשו עליו כהרשב"א הא דהגמ' לקמן איירי אף בשאר גודרות, ואף הא דעשותם פירות תדיר אכן לא הוי טעם בפ"ע לחזקתם ג"ש רק מפני היותם גודרות (ובתקנת חכמים)<sup>20</sup>. ואמנם הקושי בדברי הריטב"א (-שלכך י"ל דלא כ' כן הרשב"א-) הוא בהא דהקשר דין זה למתני' הוא רק מפני הדין המשותף (ואילו הרשב"א ס"ל לקשרם רק בטעם המשתפם, ואי הוו תרי טעמי הנה בתוספת קישור נוסף על הטעם, אך לא בדין משותף לבד).

ולסיכומם של דברים נמצאו ג' ביאורים בסיבת הקשר דין חזקת העבדים למתני'; (א) אי נימא דטעמא הוא הא דהוו גודרות בצירוף הא דעבדי פירות תדיר הרי שטעם זה הוא גם סיבת הקשרים, (ב) אך אי נימא דאיכא לטעמא דעבדי פירות תדיר בפ"ע נזדקק גם להיקשרם יחד לצורך ביאור סיבת הקשרים למתני' (הרשב"א). או (ג) שדינם המשותף הוא המקשרם, אך נמנעו שארי הגודרות ממתני' מפני שלא עבדי פירות תדיר ולא הוקשו לקרקעות (הריטב"א).

## ד

### שיטת הרבינו גרשום והמאירי בזה

והנה כתב הרבינו גרשום<sup>21</sup> ז"ל: "והעבדים, שהוקשו לקרקעות שעובד בהן בכל יום", וכ"כ

19. וההסברה בזה, שכן עשיית פירות תדיר אינה מקשרת התוכן בין עבדים המטלטלין לקרקעות, ואי"ז אלא פרט המשותף לשני הנידונים, משא"כ הדין המיוחד שחזקתן ג"ש הוא המקשרם בקשר אחד, וכן הא דהוקשו העבדים לקרקעות אינו קשר תוכני ביניהם [ובזה יומתק הדגשת הריטב"א - ודלא כהרשב"א - 'דעבדים הוקשו לקרקעות בכמה דינין' - אך ללא קשר לנדוד, דמדגיש בזה דהוא עניין שולי ולא עיקרי], אך הרשב"א ס"ל דדווקא האי היקש הוא המקשרם, דאף שדין שווה להם ויתר על כן גם טעם שווה להם מ"מ הרי אלו שני נידונים שונים כל אחד דינו הוא וטעמו הוא (ואלא שדיניהם שווים וטעמיהם שווים), ורק ההיקש הוא המקשרם יחד (אף שהוא בעניין אחר הנה אי"ז נוגע דאין אנו מחפשים תוכן המשותף רק הקישור ביניהם), ומ"מ הנה פשוט שהקשר זה לא יקום בלבדו ובהישלל הטעם המקשרם לא יישנו בזה כפשוט וכנ"ל). ומ"מ ענינים אלו (עשיית פירות תדיר וההיקש) משמשים מניעה לשנייתם של הגודרות במתני' (אף שאין בכוחם - להריטב"א - לשייכם להעבדים באופן חיובי למתני', כנ"ל), מפני שבהעדרם הוי הדין המיוחד (אף שהוא אשר בכחו לקשרם) נטול תוכן, ועצ"ע.

20. ושני טעמים י"ל בהא דס"ל דחד טעמא הוא בדין חזקת העבדים (ולא כהרשב"א (בהתי' הב') שכ' שני טעמים בזה כנ"ל); (א) מחמת הא דלעיל שאין בעשיית פירות תדיר טעם לג"ש רק למילואן מיום ליום [ועפמ"שג"ת לעיל בפנים צ"ל דפליג נמי על כללות שיטת הרשב"א בזה וס"ל דאכן בעי' החזקה ג"ש כל יום ממש, ואכ"מ]. ועו"ל (ב) דאפי' אי הוי עשיית פירות תדיר טעם לחזקת ג"ש, מ"מ בלא היותם גודרות לא יקום הוא לטעם בפני עצמו, דהא מטלטלין טובא איכא שעושיין פירות תדיר ואין חזקתן אלא לאלתר כמטלטלין, וכדפנים (וא"ת דאה"נ והווי לטעם אחד, הנה ראה בריטב"א (וכמ"שג"ת בפנים) דג"ז (תי' הא' דהרשב"א) ליכא להריטב"א, דהא לפי זה שאני שאר גודרות ולא איתעטיק בהו סוגיא, ודוחק הוא).

21. בד"ה העבדים.

המאירי<sup>22</sup>: "וכן העבדים שהוקשו לקרקעות". ומפשטות דבריהם נראה שהביאו הא דהוקשו עבדים לקרקעות (לא כהראשונים דלעיל שהביאו זה רק בנוגע לקישור דין חזקת העבדים למתני' אך לא בטעם חזקתם ג"ש עצמו דזהו מטעם שגודרות הם, עושין פירות תדיר (רשב"א) או כתקנ"ח (ריטב"א)), אלא לבאר הטעם דחזקת העבדים ג"ש מיום ליום והוא (דאף שהעבדים מטלטלין שחזקתן לאלתר ואף שהם גודרות ואין להן חזקה, מ"מ חזקתן דהעבדים כקרקע, בלא כל טעמא רק) דהוקשו לקרקעות.

ובמקורו של היקש זה<sup>23</sup>: "מתני'; עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, בכסף ע"י עצמו ובשטר ע"י אחרים, ובלבד שיהא הכסף משל אחרים. גמ'; מנלן, דכתיב<sup>24</sup> 'והתנחלתם אותם לבניכם אחרים לרשת אחוזה', הקישן הכתוב לשדה אחוזה, מה שדה אחוזה נקנה בכסף בשטר ובחזקה אף עבד כנעני נקנה בכסף בשטר ובחזקה".

ודבריהם צריכים ביאור טובא, דלכאורה טעמא דחזקת העבדים ג"ש מפורש לקמן בגמ' (וכדלעיל ס"א) משום דגודרות הן ומטעם מה לא ביארו כן ואף לא הזכירו זאת, דאף גם אם ס"ל דא"י ביאור מספיק לבדו מאיזה סיבה שהיא (וכהרשב"א דלעיל) הו"ל להזכיר זאת ולהוסיף, אך מטעם מה לא הזכירו כלל הא דגודרות הם.

ועוד, דמה תועלת יש בההיקש ללמדנו על חזקת העבדים ג"ש, דמילא להראשונים הנ"ל דנקטו האי היקש רק בנוגע להקשר דין זה למתני' אך לא כטעם הדין ניחא, אך איך ילמד ההיקש את דין חזקת העבדים שהוא בג"ש, וכי בכח ההיקש יצאו העבדים מהיות מטלטלין להוי קרקעות, והרי שזוהו שינוי במציאות דחזקת המטלטלין לאלתר היא כיון שהוא התופס בהן והרי שהוא הבעלים עליהם, אך הקרקעות שאינן בתפיסת יד האדם, דווקא הם חזקתן למשך זמן של הוכחת הבעלות ע"י השימוש בקרקע כבעלים, וא"כ מה יועיל ההיקש בזה (דמילא אי איירי מתני' בדניא דקרקעות הרי שעבדים הוקשו לקרקעות ודין אחד להם, אך מתני' לא איירי אלא בחזקות וא"כ הוי כל נידון וחזקתו הוא, כנ"ל).

ואאפ"ל דכוונתם שנקטו הלשון הוקשו לקרקעות הוא בשם המושאל בלבד להורות שדומים הם (והדמיון הוא באמת רק בכך שהם עושין פירות תדיר כקרקע, וכהרשב"א דלעיל), דכפשוט אשר דוחק הוא, דפשטות לשונם מורה דהיקש זה הוא הטעם לחזקתן, (ובפרט ע"פ הידוע<sup>25</sup> בדיוק הל' בראשונים שכתבו תוכן הביאור בקיצור, היינו שאפי' בנוגע לתוכן עצמו קיצרו וכ"ש שלא ינקטו בסתם לשון מליציית).

22. בד"ה אמר המאירי כו'.

23. קידושין כב, ב.

24. ויקרא כה, מו.

25. ראה תו"מ התוועדויות חכ"ה ע' 144 ואילך, אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"כ אגרת ז'תשנה. ועפ"ז פשיטא אשר אין לפטור הא מילתא בלא כלום וע"כ ביאור יש בה. ובפרט ראה אג"ק הנ"ל ח"י"ח אגרת ו'תשסא: 'לדייק בכל מלה ומלה', ושם מדגיש זה בנוגע בית הבחירה להמאירי ב"ב, וראה גם שם הערות רבינו בזה. עיי"ש, וק"ל.

וכפשוט, אשר גם בזה נצטרך לביאור משולש, וכן"ל ס"א; (א) כיצד היקש זה הוי טעם לחזקת ג"ש בעבדים, (ב) ומפני מה הוו שלימות, (ג) היאך נקשר זה במתני'.

## ה

### פשטות הביאור בשיטתם

והנה אואפ"ל בפשטות, דבאמת כ"ה דכיון דנקט קרא גבי עבדים ל' אחוזה שהוא לשון הנמצא בקרא רק גבי שדה קרקע, הרי דעבדים הקשו לקרקעות, ונשמע מזה דהוא לכל עניין (ד'אין היקש למחצה), וא"כ אף בנדו"ד כ"ה (אף שאזלינן בתר טעמא ועבדים אינם בכללא), והוי כגזירת הכתוב דעבדים הוקשו לקרקעות בכל עניין.

וכן יש לשמוע מדמצינו בגמ' <sup>26</sup>: "ת"ר, 'על כל דבר פשע' - כלל, 'על שור על חמור על שה' <sup>27</sup> ועל שלמה' - פרט, 'על כל אבידה' - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. יצאו קרקעות - שאינן מטלטלין, יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות - שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון, יצא הקדש - רעהו כתיב". והיינו דאע"פ שאינן בטעמא דקרקעות שהרי העבדים גופן ממון, הנה אעפ"כ מחמת והוקשו לקרקעות הרי שדין קניינם כקרקעות ולא כמטלטלין. וא"כ ה"ה בענייננו דאף שאין בזה סברא והמדובר הוא בחזקות ולא בקרקעות (כנ"ל) מ"מ היקש גמור הוא ותהא חזקת העבדים כחזקת הקרקעות. [ולהעיר, שמחמת כך י"ל דהעדיפהו על פני המבואר בגמ' דגודרות הם ולכך חזקתן ג"ש, שכן יש להקישא דקרא תקיפות יתר על סברת אמורא בתלמוד].

אך אעפ"כ הנה קשה להסתפק בביאור זה, שכן מלבד זאת שא"כ יקשה מפני מה לא כתבו כן (ואף לא הזכירו זאת) בגמ' להלן דאע"פ שהגודרות אין להן חזקה מ"מ עבדים שאני דהוקשו לקרקעות, אלא כתבו דחזקתן לאחר ג"ש, ולא הוזכר ההיקש בגמ' כלל, ואי שייכא האי הקישא הכא הו"ל להזכירו. אך הנה עוד זאת י"ל שיש בזה ביאור בעומק יותר או באו"א, וכדלהלן.

## ו

### ביאור נוסף בשיטתם

והנה מצינו בגמ' <sup>28</sup> בנוגע לעבדים סברות שונות דאיכא דסברי 'עבדי כמטלטלי' ואיכא דסברי 'עבדי כמקרקעי'.

ולפי"ז אואפ"ל דסברו הרבינו גרשום והמאירי שהביאור שבגמ' להלן נצרך הוא רק להסברא דעבדי כמטלטלי, דאע"פ דמטלטלי אינון הנה כיון דגודרות הן בעי ג"ש ולא לאלתר, אך תנא

26. בב"ק סב, ב.

27. צ"ל: על. כלישנא דקרא (דק"ס).

28. בב"ק יב, א. עיי"ש. וראה קידושין ז, א ובתוד"ה אם כן.



דמתני' ס"ל כהאומרים דעבדי כמקרקעי, וא"כ אי"צ בהא דהוו גודרות אלא דכיון דגמרינן בהקישא דכמקרקעי דמיין, הרי שחזקתן ג"ש.

(וי"ל שמרומז הדבר הא ש"ל לתנא הכי מדסמך במתני' שדה בית השלחין לעבדים, כיון דעבדי כמקרקעי - דהוקשו, כנ"ל. דאי לאו הכי הו"ל ליתני' לשדה בית השלחין או בריש מתני' (כניגודיות למציעתא דמתני' הפותחת בשדה בית הבעל) או בסיפא דרישא אחר העבדים (כדי להדגיש - ע"י סמיכותם - את הניגודיות בין שדה בית השלחין לשדה בית הבעל) ומדלא תניי' הכי משמע דרוצה להסמיכם, כנ"ל). ובזה יתורץ דביאורם הוא רק למ"ד כמקרקעי וש"נ דהוא גם בדיני קניינים ולא רק בדיני קרקעות, וכ"ה בנדו"ד בנוגע לחזקת העבדים.

ולהעיר מהא דאיתא בירושלמי<sup>29</sup>: "אית מתניתין אמר עבדים כקרקעות, אית מתניתין אמר כמטלטלין. . מתני' אמר עבדים כקרקעות, דתנינן תמן: 'חזקת בתים בורות שיחין ומערות ומרחציות ושובכות בית הבדים ובית השלחין ועבדים'". וגם מזה יש לשמוע כנ"ל.

אך מ"מ צ"ל דאינו לביאור זה, שכן מלבד זה (א) דלא הוזכר בגמ' שם בעניין עבדי כמקרקעי האי הקישא, שלכן י"ל שאינם אלא שני עניינים נפרדים דההיקש הוא לכו"ע וגם להסברא דעבדי כמטלטלי, הנה גם אם כן (ב) היה להם לרבינו גרשום והמאירי להזכיר (ולו ברמז) דבר זה בדבריהם, ומכך שאינו צ"ל דלא לזה נתכוונו בביאורם.

## ז

### הביאור בשיטתם ע"ד שיטת הרשב"א

ואוי"ל הביאור בדבריהם בפשטות שהוא ע"ד ביאור הא' ברשב"א דלעיל, דהא דאיכא בהו חזקה אף שמהלכין הם מעצמם ממקום למקום הוא מחמת וגודרות הן וכדאיתא בגמ', אך עדיין אי"ז הוראה שתהא חזקתם ג"ש (שלימות) רק לאחר שנה או שנתיים שדרך הבעלים להקפיד, ולכך הוא היקש העבדים לקרקעות להעמיד חזקתם בג"ש (שלימות) כקרקע (העושה פירות תדיר).

והביאור בזה, דהנה בהא דחזקתן של עבדים ג"ש שלימות שני פרטים מחודשים, הא': דאע"פ שגודרות הם, יש להם חזקה. והב': דאע"פ שמטלטלין הם, חזקתן ג"ש (מיום ליום) ולא לאלתר. והנה על ביאור הגמ' שם יש להקשות, דהא אע"פ שסברי שרק לאלתר אין חזקה אך לאחר זמן יש חזקה לגודרות (פרט א'), אינו מסביר עדיין מדוע קבעו הזמן לג"ש, ועוד מיום ליום (פרט ב'), שהרי בפשטות הסברא שיש להן חזקה בג"ש בשונה מלאלתר היא, דלאלתר אפ"ל שהלכו מעצמן ואי"ז ראייה משא"כ לאחר זמן מרובה הוי חזקה, והנה אפי' שנה אחת הוי זמן מרובה לעניין זה, ומה ראו ג"ש ומיום ליום דווקא. וזה מבארים המאירי והרבינו גרשום, דהא דחזקה דעבדים ג"ש הוא מהא דהוקשו עבדים לקרקעות, וכמו שבקרקעות צ"ל ג"ש כ"ה בעבדים.

במילים אחרות: עצם האפשרות לחזקה בעבדים (שלכאו' הם גודרות) חידשה הגמ' לקמן (דהא

דגודרות כו' הוא רק לאלתר) אך השיעור לחזקה זו (דמ"מ לא יהא כמקרקעי אלא כמטלטלי חמורים ותו לא – שהרי במטלטלין רגילים יש חזקה) הוא כי הוקשו לקרקעות.

ונמצא שפירושם עולה בקנה אחד עם הגמ' לקמן, וכן דאי"ז מפריע הא שמייירי כאן בחזקות שהרי אין בהיקש זה לימוד על שייכות עיקר דין חזקה זו בעבדים [אף שאליבא דאמת ג"ז נכון כדלעיל – שהיקש נלמד לכל עניין אף בלא קשר, אלא שאי"ז רק היקש אלא כמבואר כאן], רק אודות (פרט בזה, הוא) שיעור החזקה<sup>30</sup>.

ואמנם לפי זה בדבריהם נצטרך להידחק גם עם המועקות שישנם בדברי הרשב"א כנ"ל, ובעיקרן הא דצ"ל ד'לאחר ג"ש יש להן חזקה' שבגמ' הוא רק בנוגע לעבדים דהוקשו ולא לשאר גודרות (דבהן לפ"ז אפשר בפחות מג"ש – 'שנה או שנתיים').

כמו"כ נצטרך לביאור זה לפרש החילוק בין הרשב"א דתלה חזקתם ג"ש מפני עשותם פירות תדיר (ולא בההיקש) להרבינו גרשום והמאירי שתלו זה בההיקש.

## ח

### ביאור דבריהם בדרך מחדש

אך אל נכון יהיה להצריך עיון בדברי הרבינו גרשום דלכאורה לשונו אינה ברורה, שכתב 'והעבדים; שהוקשו לקרקעות שעובד בהן בכל יום'. דלכאורה נראה בזה שצירף שני טעמים לאכסניא אחת (א) הקישם (ב) עשותם פירות תדיר, ומאי האי. וכפשוט שאי"ל דכוונתו שהיקש העבדים הוא רק לקרקע העושה פירות תדיר ולא לקרקע שאינה עושה פירות תדיר (ופיסוק דבריו ברצף אחד) וע"כ חזקתה ג"ש שלימות דווקא, דהא 'אחווה' אמר רחמנא (ראה לעיל ס"ד), ומשמע לכולי קרקעות ומנ"ל חילוק זה. וע"כ יש לנו לבאר דבריהם באו"א.

והיותר נראה לומר הביאור בשיטתם באופן אחר לגמרי, וכדלהלן:

אם נביט ברצף דברי הרבינו גרשום המלאים נראה בדבריו ממד נוסף, דהנהגה כה הם דבריו: "חזקת הבתי"; והבורות: - זהו עגיל. שיחין: - ארוך וקטין. המערות: - מרובעות. וכל הני עושין כדי להשקות שדותיהן מהן. ובית הבדין: - זהו בד של זיתים. שלאחר דריסת הזיתים מניחין שם השמן ומסתפקין הימנו בכל יום ויום. ובית השלחין: - צריך להשקותו בכל יום. והעבדים: - שהוקשו לקרקעות. שעובד בהן בכל יום. וכל דבר שהוא עושה פירות: כלומר, כל דבר שמשתמשין בו בכל

30. ועפ"ז ניתן לדייק כמה עניינים: א: הנה במתני' לא נידון כלל אודות האפשריות לעשות חזקה, אלא עניין החזקה מתקבל בפשטות ואינו עולה לדין כלל, רק הנידון במש' הוא על שיעור החזקה, (דאי עושה פירות תדיר – ג"ש מיל"י, ואי לאו – ג"ש שאינן מיל"י בשדה לבן, וג' תבואות בשדה אילן). וע"ז כתבו הם פירושם – על המש', בה נידון רק שיעור החזקה. ב: בגמ' להלן שם אין מצטטים מהמש' בפירוש את ההמשך (חזקתן ג"ש מיל"י) אלא רק: והעבדים וכו'. שמוזה מדוייק (א) דהגמ' תדון כעת בעצם עובדת חזקתם של העבדים, (ב) מ"מ מזכירים ברמז (וכו') את ההמשך שהרי סוכ"ס גם בגמ' שם – בהתירוץ – נזכר השיעור (אם כי אינו הנידון המרכזי, כנ"ל), "לאלתר אין להן חזקה אבל יש להן חזקה לאחר ג' שנים".

יום ויום תמיד. חזקתן ג' שנים מיום ליום: דכל הני עושין שמוש מיום ליום. ואם החזיק בהן ג' שנים מיום ליום ואח"כ מערער עליהם שום אדם, מחזיקין להו ביד המחזיקין. ומשו"ה בעינין מיום ליום, כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו לפיכך לא מחיתי, ולכך צריך שייבא עדים שראוהו משתמש בו בכל יום, לפי שבאלו משתמשין בהן בכל יום". עכ"ל.

ולמבין יראה אשר הולך הוא על סדר המשנה ומבארה בשני ערוצים, דלכל לראש מבאר את משמעות מילות המש' (היינו שמבאר מהו בור, שיח, מערה, בית הבד כו'), ובנוסף מבאר גם את הטעם שבכ"א מהן חזקתו ג"ש (ובסופו מבאר הטעם להא דבכולהו חזקתו ג"ש מיום ליום)<sup>31</sup>. וע"כ י"ל גם בנדו"ד, דלכל לראש מבאר באיזה עבדים מיירי מתני', ואח"כ מבאר טעמייהו (ולפי"ז פיסוק דבריו כך הם: 'והעבדים; - שהוקשו לקרקעות (-משמעות), ש(הרי) עובד בהן בכל יום (-טעם), ונמצאו דבריו מבוארים בדיוק). והיינו שאין מבארים בזה טעם הדין, אלא שזוהי כעין הקדמה להבין במה מדבר הדין.

והכוונה בזה, דהנה בפשטות העניינים<sup>32</sup> היקש העבדים לקרקעות הוא בעבד כנעני דווקא (דבו משתעי קרא<sup>33</sup>) ולא בעבד עברי. וזה מבארים הם דרך העבדים שהוקשו לקרקעות, היינו עבד כנעני (ולא עבד עברי), חזקתו ג'ש, ובה איירי מתני'. אך בעבד עברי שלא הוקש לקרקע לא איירי ואין בו חזקת ראי' כלל. ולאחמ"כ מבארים הטעם שחזקת עבדים אלו שהוקשו לקרקעות היא בג"ש מפני שהעבדים עובד בהן בכל יום.

והביאור בזה, שכן האי חזקת ראייה דמתני' בלתי אפשרית היא בעבד עברי (וזאת הן מצד העבד והן מצד האדון), וכדלקמן:

דהנה חזקת ראייה היינו כנגד אחר (או מרא קמא) הטוען אשר נכס פלוני הנמצא בידי המוחזק שלו הוא, ובמצב שכזה הנה אם יש להמוחזק עדות על מוחזקותו ג"ש (שנשתמש בנכס כדרך שימוש המוכיחה בעלות) הרי שנאמן הוא כלפי המערער. וע"כ מובן אשר חזקת ראייה זו תתאפשר רק על נכסים אשר שייך לדון על זהות בעליהם (מפני שהם נקנים ומכרים), ובכלל זה

31. וכן (עד"ז) יש לחזות בדברי המאירי שכתב ז"ל: "ובדין זה בתים וחצרות בורות שיחין ומערות מרחצאות ושובכות, וכן בתי הבדים, שהרי מכמה פירות עושין שמנים שזמנו של זה אינו זמנו של זה ותשמישן כל השנה, וכן שדות של בית השלחין שאדם צריך להשקותם תמיד ובכל יום חול, וכן העבדים שהוקשו לקרקעות", ורק לאחמ"כ כ' "ועל כל אלו וכיוצא בהם הוא צריך להביא עדים שראוהו כו" ומבאר טעמייהו.

32. ואמנם דנו בזה, ויש שכתבו שדבר זה תלוי הוא במחלוקת הראשונים (ראה בזה בקצוה"ח סי' תכ סק"א, וראה בש"ך חו"מ סי' צה סק"ח), ויש להאריך, ואמנם אכמ"ל. ולא באנו בפנים אלא בפשטות העניינים.

33. רצף הפסוקים (ויקרא כה, לט-מו): "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבד בו עבדת עבד: כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היבל יעבד עמך: ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו ואל אחות אבתיו ישוב: כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד: לא תרדה בו בפרך ויראת מאלקיך: ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבתיכם מהם תקנו עבד ואמה: וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם והיו לכם לאחזה: והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה לעלם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך:".

עבד כנעני אשר הוא כנכס גמור לכל עניין, וניתן גם למוכרו לאחר, הרי ששייכת בו חזקת ראייה כנגד מרא קמא או אחר הטוען בעלות עליו (וכגון שטוען שקנהו מאיתו), ויתר ע"כ אפשרי הוא הצורך בחזקת ראייה כנגד העבד עצמו הטוען שחפשי הוא.

ומשא"כ עבד עברי אין לו מרא קמא שהרי עבד עברי אין האדון יכול למוכרו או לתתו לאחר<sup>34</sup>, ומכירת עבד עברי לאדונו נעשית באחד משני האופנים, או שמכרוהו ב"ד בגניבתו שאין לו לשלמה או שמך הוא ומכר עצמו לרצונו, ואם יטוען העבד אשר לא נמכר לעבדות, הנה אם נמכר הוא לאדון (לטענתו) ע"י ב"ד הנה נייתי לב"ד ונישיילינהו ועל פיהם נדע אמיתת המאורע, ואי במוכר עצמו מיירי וטוען העבד שלא מכר עצמו, הנה מה טעם ידקק לזה, הרי מכר עצמו לרצונו לצורך מזונותיו, ורוצה הוא בעבודתו, ואי נמי מצאה והשיגה ידו די צורכו, הנה ביכולתו לגרע מפדיונו ולצאת, ואף אם אין לו ליתן כפי שנותני הנותרות וברצונו לצאת הנה ביכולתו לברוח עד היובל בו יוצא הוא לחרות<sup>35</sup>. ועכ"פ לא נצטרך לנידון דחזקת ראייה ג"ש.

יתר ע"כ, לא רק שבעבד עברי לא נצטרך לחזקת ג"ש מפני טענת ערעור העבד, הנה גם היא אינה משתלמת לו לטעונה, שהרי<sup>36</sup> 'כל עבד עברי או אמה העבירה חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות ובמדור, שנאמר (דברים טו-טז) 'כי טוב לו עמך'. - שלא תהא אתה אוכל פת נקי והוא אוכל פת קבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי התבן, אתה דר בכרך והוא דר בכפר או אתה דר בכפר והוא יושב בכרך. שנאמר (ויקרא כה-מא) 'ויצא מעמך'. מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו'. ולא עוד אלא ש<sup>37</sup> חייב לנהוג בו מנהג אחזה שנאמר (ויקרא כה-מו) 'ובאחיכם בני ישראל'.

נוסף על האמור (שבעבד עברי לא נצטרך לחזקת ראייה בג"ש), הנה לא רק שאין צורך ותועלת בחזקת ג"ש שבמש' הנה גם אין אפשרות לפעול חזקה זו. דהנה דרך החזקה צ"ל כזו המוכיחה את בעלות המחזיק על הנכס, היינו שמשתמש הוא כדרך בעלים בנכסיו, שכן רק אז ביכולת העדים להעיד שהמחזיק הוא אכן הבעלים, שניכר הוא הדבר. ולכך, מילא עבד כנעני הרי שניתן להשתמש בו באופן הניכר אשר הוא עבדו דפלוני המשתמש בו כבעלים, שכן 'מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך<sup>38,40</sup>, וכדרך העבדים בעבודות בזויות, ואדרבה, כך היא אחת מדרכי קניינינו<sup>39</sup> - חזקה - החזקה בקנין עבדים, שישתמש בהן כדרך שמשתמשין בעבדים בפני רבו. כיצד, התיר לו מנעלו או שהנעיל לו מנעלו, או שהולך כליו לבית המרחץ, או שהפשיטו, או סכו, או גרדו, או הלבישו, או הגביה את רבו - קנה'.

34. הרמב"ם בפ"ד מהל' עבדים ה"י. וראה מ"ש בזה בקובץ יסודות וחקירות ע' 632 ואילך.

35. וכשנטל היובל בטל דין עבד עברי (הרמב"ם שם פ"א ה"י).

36. הרמב"ם שם ה"ט.

37. שם.

38. שם פ"ט ה"ח.

39. הרמב"ם בפ"ב מהל' מכירה ה"ב.

אך<sup>40</sup> כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך<sup>41</sup>. יתר ע"כ, כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בוזים שהם מיוחדים לעשות העבדים. כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחליץ לו מנעליו, שנאמר (ויקרא כה-לט) 'לא תעבד בו עבדת עבד'. אינו נוהג בו אלא כשכיר שנאמר (ויקרא כה-מ) 'כשכיר כתושב יהיה עמך'. ומותר לספר לו שערו ולכבס לו כסותו ולאפות לו עסתו, אבל לא יעשה אותו בלן לרבים או ספר לרבים או נחתום לרבים, ואם היתה אומנותו זאת קודם שימכר הרי זה יעשה. אבל לא ילמדנו בתחלה מלאכה כלל, אלא אמנות שהיה בה הוא שעושה כשהיה עושה מקודם. במה דברים אמורים בעבד עברי מפני שנפשו שפלה במכירה. אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו'.

והנמצא א"כ, אשר אין כל דרך לבעלים לפעול חזקת ראייה בג"ש שימוש בעבדו, שכן מתנהג הוא עמו בדיוק כפי שהיה בעת חירותו, (ואדרבה, אם הוא מתנהג בו כשימוש העבדים לאדונם הוי הוכחה שאינה עבדו, אלא עושה לו כן מרצונו).

ובזה יובנו דברי הרבינו גרשום והמאירי, שכן בכותבם 'העבדים שהוקשו לקרקעות' באו לבאר (לא טעם החזקה בעבדים, אלא) באיזה עבדים איירי מתני', ולהדיגש - כנ"ל - שרק בעבד כנעני (שהוקש לקרקע) אפשרית החזקה ומשא"כ בעבד עברי, וכנ"ל.

וא"ת דלכאורה העיקר חסר מן הספר, דא"כ הול"ל בפירוש 'העבדים - כנעניים', ומפני מה כתבו דבריהם בצורה זו אשר אינה ברורה היא כ"כ בהבטה ראשונית בדבריהם, ואף ניתן לטעות בכוננת דבריהם. הנה י"ל אשר טמנו בזה את עיקר הטעם לכך שבעבד כנעני דווקא מיירי מתני' ולא בעבד עברי, והוא כי רק עבד כנעני הוקש לקרקע.

והביאור בזה, דהנה עיקר היקש זה דעבד כנעני לקרקע בא ללמד (ראה לעיל ס"ד) הא דעבד כנעני נקנה בחזקה כקרקע ('והתנחלתם . . לרשת אחוזה'), ומזה גם נלמד שדווקא עבד כנעני נקנה בחזקה ('אותם'), אך עבד עברי אינו כן. וטעם הדבר הוא - כנ"ל - שכן בעבד עברי אסורות פעולות קניין החזקה ('שישתמש בהן כדרך שמשמשין בעבדים . . התיר לו מנעלו או שהנעיל לו מנעלו, או שהוילך כליו לבית המרחץ, או שהפשיטו, או סכו, או גרדו, או הלישו') שהם דרך בזיון, והתורה אמרה 'לא תעבד בו עבדת עבד'. והמתבאר, אשר דווקא בהדיגשם שמיירי במתני' בעבדים שהוקשו לקרקעות דווקא הבהירו זאת, שכן דווקא מחמת ואין בעבד עברי חזקת קניין (דלא הוקש לקרקע), לכך גם אין בו חזקת ראייה ג"ש (כבמתני').

40. הרמב"ם בפ"א מהל' עבדים ה"ו.

41. 'איזו היא עבודת פרך, זו עבודה שאין לה קצבה ועבודה שאינו צריך לה, אלא תהיה מחשבתו להעבידו בלבד שלא יבטל. מכאן אמרו חכמים שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא שהרי לא נתן לו קצבה, אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית או עד מקום פלוני. וכן לא יאמר לו חפור מקום זה והוא אינו צריך לו, ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו אסור, ועובר עליו בלא תעשה שנאמר (ויקרא כה-מג) 'לא תרדה בו בפרך'. הא אינו עושה לו אלא דבר קצוב שהוא צריך לו. וכן העכו"ם שנמכר לו אם רדה בו בפרך הרי ישראל מצוין למנעו. ואם הניחוהו עוברים בלא תעשה שנאמר (ויקרא כה-נג) 'לא ירדנו בפרך לעיניך'. שם.

42. שם, ה"ז.

תמצית העניין, אשר אכן לא שינו הרבינו גרשום והמאירי מדברי הגמ' דלקמן, שכן לא הביאו ההיקש רק ללמד פשט המדובר במתני'. וא"כ י"ל דאכן ס"ל דטעם חזקת העבדים ג"ש הוא מהא דאיתא בגמ' דגודרות הן ומחמת והן עושין פירות תדיר הרי שהו"ג"ש אלו מיום ליום, וכפי שהוא בפשטות העניין (כדלעיל ס"א). ובסיבת שניית דין זה במתני' ניתן אכן לומר שני אופנים (ע"פ הראשונים הנ"ל), (א) מפני הטעם המשותף (או ההיקש), (ב) מפני הדין המשותף. ועפמשנ"ת י"ל אופן שלישי, והוא, דמחמת וההיקש עבדים לקרקעות הוא המאפשר הא דחזקת העבדים (כנעניים) ג"ש, צירפיהו למשנת הקרקעות, ואע"פ שטעמם שונה הנה מ"מ מפני שע"י ההיקש נתאפשרה (החזקה בהם כקניין, ולכך) ההחזקת ראייה בהם<sup>43</sup>, תנא להו בהדייהו.



43. משא"כ שארי הגודרות חזקת קניין שבהם אינה מחודשת (ע"י ההיקש לקרקעות), ולכך לא תני להו.

## חזקת שור המועד

(כח, א)

הסוגיא דלהולכי אושא חזקת ג"ש ילפינן משור מועד / חקירת האחרונים בגדר הנגיחות דשור מועד אם הוי סימן או סיבה / ביאור רבינו בשיטת הרמב"ם הסובר דשינוי רשות הוא פעמים בטבע השור פעמים באדם / יקשה על הסוברים דהוי סיבה מסוגיין דילפינן ממועד לחזקה / ביאור האחרונים דבסוגיין הווי סיבה וסימן משולבים יחד / יקשה מהו ההכרח לדוחק זה / יביא ביאור רבינו במ"א בגדר חזקת שור מועד דזה נוסף על מציאותו / לפי"ז יבאר מדוע ע"כ הווי סיבה ודוחק לומר דמציאותו שונה

הת' לוי יצחק שי' טייבטל  
תלמיד בישיבה

א

### הצעת הסוגיא דשור מועד

תנן בר"פ חזקת הבתים (כח, א): "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין (מתוך שהמעייין בתוכו שמשקים אותה ממנו תדיר עושה פירות תדיר וכל דבר שעושה פירות תדיר חזקתן ג' שנים מיום ליום. רש"י) והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום (אם החזיק בה שלש שנים שלימות אין צריך להביא שטר מכירה, ואם ערערו עליה בעלים הראשונים וזה אומר מכרת לי ואבד שטרי חזקתו מועלת לו. רש"י)".

ובגמ', "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא (שגלתה סנהדרין לאושא. רש"י) שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

ומקשני', "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב (לשלם אלא חצי נזק. רש"י) ה"נ עד (גמר. רש"י) שנה רביעית לא קיימא ברשותיה (לא היא חזקה. רש"י)", ומתריצי', "הכי השתא התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה". [וראה בגמ' שם (ע"ב) עיון בכל הלימוד משור מועד].

## ב

## חקירת האחרונים בגדר נגיחותיו של שור מועד אם הוא סימן או סיבה

והנה במקור הדין דשור מועד, (עה"פ<sup>1</sup> "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון. או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם האיש שור תחת השור והמת יהיה לו"<sup>2</sup>), חקרו באחרונים: מה היא הסיבה בדבר שינוי השור לאחר ג' נגיחות ויציאתו מחזקת התמות להיות מועד, דהנה אפשר לבאר זאת בשני אופנים:

א. סימן: דלאחר ג' נגיחות נתגלה טבע השור שהינו נגחן, היינו דעד השתא בשעה שנגח השור תלינן זאת בסיבה צדדית כל שהיא ולא בכך שהינו מזיק כיוון שמחזיקנן השור בחזקת תם (שאינן בטבעו ליגח). אמנם כעת דנגח כבר ג' נגיחות אמרינן דמסתמא הסיבה לשלושת הנגיחות הינה אחת, והיא, דטבע השור ליגח, ומתברר למפרע דלכן נגח אף מתחילה (ונגדיר זאת סימן דהנגיחות הינם סימן וגילוי למפרע אודות טבעו המזיק).<sup>4</sup>

1. משפטים כא לה-לח.

2. דישנם ב' דינים בשור הנוגח שור אחר: א. שור תם שזוהי נגיחתו הראשונה, ודין תשלומיו הוא חצי משוויו של הנזק שאירע לשור הנגח, דכיון שאין דרכו ליגח נזק זה משונה הוא שמשלמים עליו חצי נזק. ב. שור שכבר נגח ג' פעמים דינו הוא שמועד ומזומן להזיק, דכיון שידוע הבעלים שהוא מזיק עליו לשומרו, ובשעה שנגח הרי זה עקב פשיעת הבעלים בשמירתו, ולכן משלם מלוא שווי הנזק. נמצא, דע"י ג' נגיחות יוצא מחזקת תמות וקם ליה בחזקת מועד בהזיק.

3. ראה חידושי הגר"ש שקאפ ב"ק סי' לג.

4. כן כתבו חידושי הרי"ם (ב"ב כח ד"ה שם גמ' משור המועד), אבני נזר (יו"ד סי' שלג סק"ב), מרומי שדה (ב"ב כח ד"ה ומעתה אמרינן), קובץ הערות (יבמות הוספות ב' מהדו' ישנה: סוף הספר עמ' 130. מהדו' חדשה: אות תעב), ובעוד מקומות.

והקשו (קובץ הערות שם) דא"כ ישלם נזק שלם (כדין מועד) כבר מנגיחתו הראשונה דהרי היה רצונו בהזיק כבר אז, ותימצו בזה דדבר פשוט הוא דכיון דלא היתה התראה בבעלים וע"כ לא ידע אודות טבע שורו ודאי לא אמרינן שישלם כפושע. (אך הגר"ש שקאפ הסיק מכורח קושייה זו דנשתנה טבעו קודם נגיחה הג' אך הב' שלפנ"ו ודאי אמרינן דמקרה היו (ראה שם), והקשו האחרונים על דבריו ותמהו על סברתו דכיון דלא תלינן לפעם הג' במקרה מדוע תלינן כן בב' הראשונים, ואם בהם אמרינן דמקרה היו מדוע לא אמרינן הכי אף בנגיחה הג', ולא הסכימו עם חידושו.

(ואו"ל בד"א דס"ל דבכללות חזקת השור איננה ודאית המכריעה את הספק אלא חזקת הנהגה איך לנהוג בשור ספק זה, היינו דלאחר ג' נגיחות מסתבר ששור זה הינו שור מועד להזיק וע"כ חייב הבעלים בשמירה ודינו נזק שלם וכו' אך טבעו האמיתי בוודאות איננו יודעים, דזה הוא רק הנהגה בספיקות. וע"כ בב' הראשונים דאז ההסתברות במועדותו לא הייתה קיימת אמרינן דמקרה היו מסיבה אחרת, אך בנגיחה הג' אמרינן דכיון דהמקרה לא יתמיד ע"כ מסתבר דמועד הוא, השינוי בטבעו (לעניין החזקה-ההסתברות-) נוצר כעת. (אף ששייך לומר כן גם ב"וודאי" דכעת נשתנה טבעו וזה הוא הסימן לכך, מ"מ זה הוא דחוק יותר). ואולי אפ"ל זה באו"א קצת דחזקה הינה הסתברות על ודאי, היינו, דבכל נגיחה קיים ספק בפנינו האם זו היא פעולת ודאי נגחן או מקרה, דבפעם הא' אמרינן דמקרה הוא וכן בפעם הב' אך בפעם הג' אמרינן דמסתבר דזה הוא ודאי, (היינו מספיקה נגיחה אחת בכדי להוות סימן על מועדות השור אך רק בפעם הג' אמרינן דזו היא הנגיחה) והשתא הוא דנשתנה טבעו, וכן הוא גם בסיבה דמספיקה נגיחה אחת בכדי להופכו למועד ומסתבר דזו היא הנגיחה הג'. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ כלל).



ב. סיבה: דכיון שנגח השור ג' נגיחות ונשנה הדבר הורגל בזה ונתהווה טבעו לטבע נגחן, דהרי הרגל נעשה טבע שני (ונגדיר זאת כסיבה דהנגיחות הינם הסיבה לטבעו המזיק)<sup>5</sup>.

ומביאים נפק"מ בין שני אופנים אלו מדברי הגמ' דאם שאל אדם שור בחזקת תם והועד בביתו (ע"י שנגח ג' נגיחות) ולאחמ"כ החזירו לבעלים ונגח שוב (נגיחה רביעית) בבית הבעלים אע"פ שנגח בתור מועד, משלם הבעלים חצי נזק בלבד והשואל פטור לגמרי (מטעם המבואר שם, וראה לקמן).

דאם אמרינן סימן אתי שפיר דהשואל פטור מכלום כיון שברשותו רק התגלה שהשור היה מועד להזיק מלכתחילה, וע"כ אינו חייב כלל בתשלומין. משא"כ באם אמרינן סיבה א"כ אין מובן מדוע אמרינן דפטור השואל, הרי ע"י פשיעתו באי שמירת השור נגח הוא ג' נגיחות וע"י כך הורגל להזיק, היינו שהוא גרם למועדות השור וממילא הפסיד הבעלים, דהרי שור מועד אינו מיועד לחרישה ובשעה שימכרהו ודאי יבטל המקח, ועוד דמעתה צריך לשמרו מן ההזיק.<sup>8</sup>

וע"כ קשה, דלכאורה חייב השואל לשלם דמי הנזק לבעלים ומדוע אמרינן דהשואל פטור.

5. כן נראה מדברי הרמב"ם (ראה לקמן), וכן יש לדקדק מלשון הרא"ש (בשטמ"ק כד, א. ד"ה הרי) דכתב: "גבי נגיחות שמחמת הקירוב נעשה שור נגחן יותר שייך למימר ק"ו" (ראה שם ביארו דבריו) דמשמע שאינו ביורו אלא הרגל.

6. ומקשרים זאת למחלוקת הפוסקים (טשו"ע או"ח סי' קיד בנ"כ) לגבי דין אמירת "משיב הרוח" בתפילה שאם נסתפק אם אמר משיב הרוח כהלכה כל ל' יום הראשונים מאז תחילת האמירה הרי הוא בחזקת שלא התרגל וצריך לחזור ולומר, ואחר ל' יום (שאמר ג' פעמים כל ל' יום – צ' פעמים) הרי הוא בחזקת שהתרגל והתפלל כראוי ואינו צריך לחזור.

ומסקא להו מהו הדין באחד שאמר צ' פעמים "משיב הרוח" ביום הראשון לאמירה, האם הוא בחזקת שהורגל (אע"ג דלא אמר ל' יום). ומביאים (הג' מיימוניות (הל' תפילה פ"י ריש ה"ח אות ה'), תשב"ץ קטן (סי' רכה דהג' רבינו פרץ שם), אבודרהם (שמונה עשרה ד"ה ואם נסתפק, עמ' קט) ובעוד מקומות) בזה מנהג המהר"ם מרוטנבורג שנהג לומר בשמחת תורה צ' פעמים מטעם הנ"ל, והסתייע המהר"ם מדברי הגמ' (ב"ק כג, ב) דאמרינן דעת ר"מ לגבי שור המועד דאם בשעה שריחק נגיחותיו (היינו דנגח בג' ימים שונים) אמרינן דהוי מועד כ"ש באם נגח ג' נגיחות באותו היום דאמרינן דהוי מועד. וה"ה הדין בהזכרת הגשמים דאם מתרגל בל' יום ע"י אמירת צ' פעמים כ"ש שיתרגל באם אמר ביום אחד כל הצ' פעמים. (וכן פסקו הטור הרא"ש וכן פסק המגן אברהם (שם ס"ק יג) ועוד).

אך רבינו פרץ פליג וסובר (לשונו המלא מובא באבודרהם ותשב"ץ קטן (שם)) דאין הנידון דומה לראיה דהתם גבי שור המועד הוי טעמא משום דהחזוק ליגח (וזה ע"י שנגח ג' נגיחות) והלכך כיון שהחזוק בריחוק כש"כ בקירוב. אבל הכא בהרגל הלשון תליא מילתא ואע"פ שהרגיל לשונו צ' פעמים ביום אחד לא הוי מוחזק על סדר התפילה לשאר הימים. די"ל דבהא פליגי דהמהר"ם ס"ל דהוי סיבה היינו שע"י נגיחותיו הורגל בדבר, וממילא אתי שפיר הלימוד ממועדות שור להרגל הלשון במשיב הרוח, משא"כ רבינו פרץ ס"ל דהוי סימן וממילא אין שייך כלל דין מוחזקות השור המגלה מציאותו וטבעו לדין משיב הרוח התלוי בהרגל הלשון כנ"ל.

7. ב"ק מ, א.

8. ואע"ג דאמרינן התם בסוגיא דהשואל פטור מדין "רשות משנה" היינו דנשתנה דין השור וחזרו לתמותו (וראה שם השקו"ט שבזה) ואתי שפיר גם ל"א סיבה היינו דפטור השואל כיון דהשור הינו תם, מ"מ ודאי הכוונה בכך שחזרו לתמותו אינה דנשתנה טבע השור (ממועד להזיק לתם) אלא לדין ההעדאה (וראה ביאור רבינו בזה לקמן בפנים) דכיון דישנם בעלים חדשים דין תורה הוא דצריך להעיד בפניו ולכן משלם רק חצי נזק, אך טבע השור עדיין הינו מזיק ומפסיד מכך הבעלים (דלוגמ' (כנ"ל) שור מועד אינו מיועד לחרישה ודאי אם ימכרהו לחרישה בטל המקח) ויצטרך השואל לשלם.

ומוכיחים מדין זה בגמ' כדעת הסוברים סימן במועדות השור, ומנסים לתרץ דעת הסוברים סיבה עם דברי הגמ' אך נדחקים בתירוצם ונשארים עליהם בצע"ג, (ע"ש).<sup>9</sup>

## ג

ביאור רבינו בשיטת הרמב"ם דדין שינוי רשות כלול מב' גדרים וההשלכות לזה

והנה דין זה בגמ' הביא הרמב"ם בספרו<sup>10</sup> וז"ל: "שאלו כשהוא תם והועד בבית השואל והחזירו לבעליו חוזר לתמותו הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה והבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור שהרי החזירו".

ומבאר רבינו<sup>11</sup>, דלכא' הרי פסק זה הוא מדין "רשות משנה" (ומקורו בגמ' הנ"ל דפליגי אמוראים אם רשות משנה אם לא והרמב"ם פסק כמ"ד ד"רשות משנה") והנה דין זה ד"רשות משנה" הביא הרמב"ם גם לקמן בפ"ו<sup>12</sup> וז"ל: "שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חזר לתמותו שהרשות שנשתנית משנה דינו".

ומקשה דצע"ק טעם השינוי בלשון הרמב"ם דגבי שינוי רשות דמכר או מתנה נקט "שהרשות שנשתנית משנה דינו" וגבי שואל כתב "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה".

ועוד צע"ק לשון הרמב"ם בסיום הלכה זו (גבי שואל) "והשואל פטור שהרי החזירו", דלכאורה הול"ל שפטור לפי שבטל דין מועד מהשור "וחזר לתמותו" (כפי שכתב הרמב"ם בתחילת ההלכה) ובמילא אין חייבים יותר מחצי נזק כדין שור המועד אלא חצי נזק בלבד כדין שור תם (ופשיטא שחייב תשלומין זה חל על הבעלים ולא על השואל ובמילא פטור הוא), ומשמע כביכול דפעולת ההחזרה היא טעם הפטור, וקשה.

ומבאר זה בהקדים ביאור הדין ד"רשות משנה", דלכאורה תמוה, מדוע נאמר ששור מועד זה אשר טבעו להזיק (ליגח) הנה בשעה שתשתנה רשותו ישתנו מידותיו המזיקות ויהפך חזרה לשור תם ככל השוורים שבעולם אשר אינם מזיקים<sup>13</sup>.

ומבאר רבינו, די ש לבאר זאת בב' אופנים, על יסוד מחלוקת רש"י והמאירי:

א. שיטת רש"י היא ד"רשות משנה מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות

9. וכן הוכיחו (חידושי הרי"ם (שם) הגר"ש שקאפ (שם), ע"ש) מדברי הגמ' (יבמות סד, ב – סה, ב) בדימוי דין חזקת השור לדין חזקת ד"קטלנית" (היינו אשה שמתו בעליה, שמוחזקת כן ואסורה שוב להינשא) דהוי סימן, דודאי לא שייך בנשואין עניין ההרגל. וראה הביאור בזה לקמן. (וכן הוכיח האבני נור (שם) מדין מילת הערל שמתו אחיו).

10. הל' נזקי ממון פ"ד ה"ט.

11. לקו"ש חל"ו משפטים א.

12. ה"ו.

13. ואף שיש לומר שזהו מצד דין תורה וכדמצינו שדין תורה פועל שינוי בעולם (ראה ירושלמי כתובות פ"ב ה"ה ובמקומות רבים בשיחור"ק של רבינו), קשה לומר כן בנדו"ד כי היכן מצינו בתורה (עכ"פ ברמז) דין זה ששינוי הרשות פועל שינוי בטבע השור.

משנה את דין העדאתו<sup>14</sup>, היינו שצריך העדאה בפני הבעלים, כיון שהעדאה היא גם על הבעלים עצמם<sup>15</sup>, וכיון שגזוה"כ היא שאין לחייבו עד שיתרו בפניו, לכן בשעה שמשנתנית רשותו לבעלים חדשים אין לחייבם עד שיתרו בפניהם. ואע"ג שכשקנו השור ידעו שנגחן הוא, מ"מ אין לחייבם על נגיחותיו ברשותו (בדיוק כפי הדין בבעלים הראשונים כנ"ל). וזו היא הכוונה שכאשר משנתנית רשותו נעשה שור תם, דאין זה בטבעו, אלא כדין השמירה והתשלומין מצד הבעלים<sup>16</sup>.

ב. שיטת המאירי<sup>17</sup> "דיציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו", היינו, שזהו עניין שבטבע השור. ומבאר רבינו דס"ל להמאירי דזהו עניין שבטבע<sup>18</sup>, דכיון שבעלים חדשים מתנהגים עם השור באופן אחר ובסביבה שונה, הנה ע"י זה משתנה גם בגשמיות טבעו של השור (ובפרט שהשור נעשה מועד ברשות הבעלים הקודמים ובפשטות זהו מכיון שהזנח ולא טופל כיהא, ובוודאי כעת שעבר רשות הנה ע"י טיפול מתאים וראוי של הבעלים החדשים יתעדנו מידותיו המזיקות).

עכ"פ נמצא ב' אופנים בביאור הדין ד"רשות משנה": א. שינוי הרשות מבטל דין העדאת הבעלים. ב. ע"ז משתנה טבע השור.

וממשיך רבינו, די"ל שס"ל להרמב"ם דהדין דרשות משנה כולל שני האופנים, אלא דתלוי באיזה אופן: גבי מכירה או מתנה דהוי שינוי רשות לגמרי אמרינן ששינוי הנהגת הבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור. ולכן כ' הרמב"ם בזה שסיבת הפטור היא כיון "שהרשות שמשנתנה משנה דינו", היינו שנשתנה דין השור לגמרי ששוב אין עליו חזקת מועד והינו שור תם לחלוטין לעניין הנגיחות וחיוב התשלומין הואיל והינו ביד בעלים חדשים לגמרי ומונהג באופן חדש כנ"ל.

משא"כ גבי שואל שאין הכא שינוי רשות גמור שהרי השור עדיין ברשות הבעלים רק שהשואל לו (וכלשון הגמ"י<sup>19</sup> שעדיין "שם בעליו עליו") אזי לא מסתבר לומר שנשתנה טבע השור כי בוודאי השואל לא ישנה כ"כ ממנהג הבעלים הראשונים (שהרי יודע דצריך להחזירו) ובה מסתבר לומר

14. לישנו ב"ק לט, א ד"ה חזר לתמותו. וראה שם ע"ב ד"ה רשות משנה.

15. ראה הערה הבאה בארוכה.

16. רבינו מבסס זאת על הא דתני' (ב"ק כד, א. וכו"ה ברמב"ם שם פ"ו ה"ב) "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו ובפני ביי"ד" (כדילפינן ממ"ש (משפטים כא, כט) "והועד בבעליו" דאין עדות אלא בב"ד), היינו, שגם אם הבעלים יודעים ששורם נגחן הוא ואפילו באו אליו שני עדים והעידו בפניו, אין השור נעשה מועד ואין אנו מחייבין הבעלים בדין שמירה ותשלומין עד שיעידו בפניו בב"ד, דכך היא גזרת הכתוב. ומוזה מובן דבדין מועד ישנם שני ענינים: א. לגבי השור שע"י שנגח ג' נגיחות נעשה שור מועד. ב. בנוגע לבעלים שאין לחייבם נזק שלם עד שיתרו בהם תחילה ג' פעמים בב"ד.

17. ב"ק לט, א.

18. ולהעיר (בלשון השיחה שם): וכפי שמצינו עד"ז שטבע השור להזיק תלוי בהמצב שסביבו וכמו "מועד לשבתות אינו מיועד לימות החול" (רמב"ם שם פ"ו ה"ו, מב"ק לו, א (במשנה)) כי המצב דשבת גרם (באופן טבעי) לנגיחותיו. (כפרש"י (ב"ק שם ד"ה ה"ה מועד) דבשבת "לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו" ובתוס' (ב"ק שם) הביאו מירושלמי שבשבת "ראה אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם").

19. ב"ק מ, ב (דעת רב פפא שם).

שהדין ד"רשות משנה" הינו רק מפני ביטול דין העדאת הבעלים. ולכן בזה כתב הרמב"ם "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה", היינו דהכוונה בשינוי השורר לתם בנדוד" הינה לביטול ההעדה (התראה) לבעלים דכיון דלא היתרו בפניו ע"ד הנגיחות אין אנו יכולין לחייבו בתשלומין, השינוי הינו בדין השורר אך טבעו הינו מועד כמקודם (ואדרבא נתחזק ע"י נגיחות אלו).

אשר לפי"ז יומתק (לשונו המוקשית לעיל בתחילת השיחה) "והשואל פטור שהרי החזירו" (דלכאורה אין זה טעם הפטור, אלא דין רשות משנה) – ובהקדים, דזה שהוצרך בברייתא (שם) לסיים והשואל פטור מכלום (דלכאורה מאי קמ"ל), הוא בכדי להדגיש הניגוד לרישא דברייתא (והובא ברמב"ם שם) "שאלו בחזקת תם ונמצא מועד בעלים משלמין חצי נזק ושואל משלם חצי נזק", דאף שבנדוד"ז משלמים הבעלים חצי נזק (אף שהשורר הוא ברשות השואל), הנה בסיפא השואל פטור מכלום (ורק הבעלים משלמין חצי נזק).<sup>20</sup>

והנה לכאורה הטעם לחילוק זה הינו, דבעת ששאל השורר הנה לקח עליו החיובים הקיימים, היינו תשלומי שורר תם, וכעת שנתגלה דשורר מועד הוא וצריך לשלם נזק שלם כדינו, הנה בחצי תשלומין זה אינו חייב וישלמוהו הבעלים, וחייבים בו דעדיין שם בעליו עליו, משא"כ שהחזיר השואל, השורר הינו תם מדין רשות משנה (כנ"ל) וחייבים הבעלים חצי נזק כדינו, וע"כ אין מזה לחייבו.

אך בטעם דין זה הנה כתב הרמב"ם שהפטור הינו כיון שהחזירו (כנ"ל), וההסבר בזה, דהנה לאחר שאמרנו שטבע השורר לא נשתנה אלא עדיין שורר נגח הוא, ודין תמותו בתשלומיו הינו רק מביטול ההעדאה, הנה אע"ג דחייב הבעלים הינו רק חצי נזק, הי' ס"ד לומר שהשואל עדיין יהיה חייב על נזקו וישלם חצי הנזק השני שא"א לחייב בו הבעלים, (אף שהוא ברשות הבעלים, ע"ד רישא דברייתא) כיוון ש'אליבא דאמת' הינו שורר מועד והוא זה שעשאו לכך ע"י פשיעתו שלא שמרו.

ובהא קמ"ל הרמב"ם דכיון שהחזירו השואל ויצא מרשותו לגמרי, בטלה כל אחריותו ולא אמרינן לחייבו ממון ופטור הוא מדבר התשלומין דלא שייך בהם כלל<sup>21</sup> (וע"ע בשיחה בארוכה המשך הביאור בזה בפנמיות הענינים). עכתודה"ק.

## ד

### יוצא מביאור רבנו כשיטת הסוברים דהוי סיבה וביאור שיטה זו

והנה, מביאור רבינו כשיטת הרמב"ם והדיוקים בלשונו אודות הקס"ד דיש לחייב את השואל על נזקי השורר אף לאחר שכבר החזירו לבעליו מכיון שנעשה מועד ברשותו, נראה דשיטת רבינו בגדר מועדות השורר היא דנגיחותיו הוו סיבה למועדותו, דכיון שנגח ג' פעמים נתהווה בו טבע זה של לנגוח.

20. הע' 8 בשיחה שם, (ראה סוף ס"ה בגוף השיחה ובהע' 45 שם).

21. בשונה מרישא דברייתא ד"עדיין שם בעליו עליו" כנ"ל.

ובדבר הקושיא (דלעיל ס"ב) דהקשו דלכאורה מדין זה דשינוי רשות בשואל נראה מוכח כשיטת הסוברים דהוי סימן בלבד, דאם הוי סיבה מדוע פטור השואל והלא בגלל פשיעתו בשמירת השור נעשה הוא מועד.

הנה לביאור רבנו בשיטת הרמב"ם מתורצת קושייתם, דודאי כוונת הברייתא בפטור השואל הינה לתשלום הנזק (בניגוד לרישא דבריתא כנ"ל) (דאין הכי נמי דיתחייב בהיזק השור אך אין זה המדובר הכא) ודב"ז שולל הרמב"ם בלשונו הזהב, ודווקא באם אמרינן סיבה כנ"ל בארוכה.

[ואולי יש לומר דזה הוא דווקא לשיטת הרמב"ם, דאפשר לדייק בלשונו<sup>22</sup> דכ' בהסבר דין המועדות<sup>23</sup> – "העושה מעשה שדרכו לעשות תמיד", וגבי תם שנעשה מועד כ' דהיינו כאשר "הרגיל בשינוי פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהרגיל בו", אשר מלשונו משמע דלשיטתו טבע השור המזיק הינו מהרגל נגיחותיו ומסיבתם].

## ה

### יקשה מסוגיין דיפלינן ממועד לחזקה על השיטה דהוי סיבה

והנה לכאורה יש להקשות<sup>24</sup> מהא דאמרי' במסכתין<sup>25</sup> "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה שהיא ג' שנים משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, הכי נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". דיסוד מספר ג' השנים בשדה לחזקה למדים אנו מג' נגיחות דשור המועד.

והנה, באם אמרינן דג' הנגיחות הוי סימן, אתי שפיר<sup>26</sup>, דכשם דחזינן בשור המועד דאחר ג' פעמים הוי חזקה להיזק, היינו דאמרינן דעתה נתגלה דבכל הנגיחות רצונו היה להיזק ולכך נגח, דג' הפעמים הוי סימן לרצונו האמיתי והמקורי דהשור, הכי נמי בנדו"ד דלאחר ג' שנים בהם נמצא המחזיק בבעלות השדה אמרינן דנתגלה למפרע דסיבת הימצאותו הכא הינה בגין מכירת השדה והעברת בעלותה אליו ע"י (ומיד) הבעלים הקודמים, דג' השנים הוי סימן על הסיבה האמיתית והמקורית בדבר נוכחותו בשדה.

אך באם אמרינן דמועדו השור הינה סיבה, היינו דע"י ג' הנגיחות נשתנה והורגל טבע השור להזיק, קשה דאין הנידון דומה לראיה כלל, דבמה שייך דין מועדות השור הכא, שהרי בעלות השדה הינה מוחזקות, וכלל אינה נתפשת במושג 'הרגל', דוודאי לא אמרינן דלאחר שהחזיק זה בשדה ג' שנים הורגל הבעלים או השדה באופן החזקה ובעלות זו וע"כ אינם יכולים להשתנות (והוי כחוכא והיטלולא), וקשה.

22. הובאה בתחילת השיחה שם.

23. שם פ"א ה"ד.

24. וכן הקשו באחרונים (ראה לקמן הע' 26).

25. דלעיל ריש ס"א.

26. וכן הוכיחו כך חידושי הרי"ם (שם), מרומי שדה (שם), ובעוד מקומות.

## 1

## ביאור האחרונים בחזקה דכל הג"ש זה מטעם א' ועד"ז בשור והצ"ע בזה

ובחיודשי רבי נחום כתב לבאר קושיא זו<sup>27</sup>, וז"ל:

"ובישוב קושייתם נראה דאפילו אי נימא דע"ג נגיחות נשתנה טבע השור אכתי בעי' נמי לדין חזקה, דהנה ענין החזקה בשור המועד הוא דכל זמן דליכא חזקה תלינן שכל נגיחה היתה במקרה וע"י החזקה אנו צריכים לדון דאין כאן מקרה ושורש אחד לכל הנגיחות, ומה"ט נראה דבלא דין חזקה אין סיבה לדון שנשתנה טבע השור די"ל שכל נגיחה היתה מחמת מקרה וכדו', ורק ע"י החזקה ידעי' שכל הנגיחות שורשם אחד וע"כ שהנגיחות שינו את טבעו לנגוח ודו"ק<sup>28</sup>.

ולפי"ז אתי שפיר הוכחת הגמ' דכמו דבשור המועד תלינן לכל הג"פ בסיבה אחת ול"א דכל נגיחה היתה במקרה, ה"ה בחזקת קרקעות תלינן שג' האכילות אינם במקרה ומוקמי' להקרקע בחזקת המחזיק". עכ"ל.

והיינו דיסוד דין החזקה הוא, דעד השתא כשנעשתה פעולה מסוימת שאינה רגילה, הנה כיון דלא שכיח הדבר תלינן דאין זה מטעם הנ"ל אלא מסיבה אחרת וחד פעמית שלא תישנה בעתיד. אבל באם נשנה הדבר ג' פעמים, שוב לא תלינן כל פעולה בסיבה אחרת אלא אמרינן דכעת נתגלה למפרע דכל ג' הפעולות מתחילתן מטעם סיבה אחת הן, והיא הגורמת לכל הפעולות וע"כ מוחזק הוא בד"ז.

27. פרק חזקת הבתים סי' ט ועוד. ושם הקשה על המוכיחים מכאן דהוי סימן דצ"ע מכמה דוכתי בב"ק דהתם מוכח דע"ג הנגיחות נשתנה טבע השור וזהו ענין ההעדאה, ואכ"מ.

28. ומדבריו יוצא דדבר פשוט הוא מסברא שג' פעמים לא תולים במקרה, וא"כ קשה מדוע אתינן לראיה משור המועד והלא סברא שוטה היא, הנה ע"ז מתרין דאין הכי נמי הלימוד הינו רק להוכיח שהוא בגדר חזקה דיוכל לגרוע חזקת מרא קמא. ונחלק בזה על שאר האחרונים (זר זהב (על איסור והיתר הארון דין תולעים בפירות סי' מא סק"ב ד"ה והנה), ר' מרדכי לוריא (הג' לתשו' הרשב"א ח"ז סי' רפז), ובעוד מקומות). דס"ל דזה הוא גזה"כ הנאמרת בשור ללא הבנה.

ובהתוועדות ש"פ שלח ה'תשכ"ט (תו"מ חלק נו עמ' 355) ביאר רבינו דכיון שכל הנבראים בכל העולמות עליונים ותחתונים נבראו ונמצאו מה' אחד ע"כ צריך להיות ניכר בהם עניין האחדות, דלא רק שניכר שמי שברא נברא זה ברא גם נברא זה אלא עוד זאת שבנבראים עצמם יהיה ניכר עניין של אחדות – שיש בכלם נקודה משותפת ומאוחדת.

ועניין זה מתבטא גם בהלכה שב'תלת זימני הוי חזקה" דכאשר אירע דבר ג' פעמים אמרינן דלכולם סיבה אחת משותפת, דלכאורה למה לא נאמר שבכל פעם היתה סיבה אחרת לזה שנגח – ובפרט שבכל פעם הנגיחה הייתה במקום אחר, ביום אחר, בבהמה אחרת הרי אפשר לומר שמקום וזמן זה הם שגרמו הנגיחה – ומהיכי תיתי לומר שיגח גם בהמות אחרות בזמן ומקום אחר.

והסברה בזה, שמוזה רואים שיעיקר העניין של כל שלוש הנגיחות אינו עניין הריבוי שבהם אלא עניין האחדות שבהם, הנקודה המשותפת והמאחדת אותם דזה הוא אותו שור ולכן הרי זו חזקה שכאשר יראה שור זה בהמה נוספת ברחוב אחר כו', אזי יחזור ויגח.

וזה שההלכה דחזקה היא גם בנוגע לנגיחות השור היינו, שגם בענינים דלעומת זה, העיקר הוא (לא הריבוי, ההתחלקות, אלא) הנקודה המאחדת – זה הוא מפני שגם בענינים אלה משתקפת אחדותו ית'. (וראה ענין זה בהרחבה בס' הערכים ח"ט ערך 'אחדות בהבריאה').

ובענייננו, דעד השתא תלינן נגיחת השור בסיבה צדדית אחרת המביאתו לידי כך, ולא ברצונו להזיק אשר לא שכח הוא, אך כעת לאחר שנגח ג' פעמים אמרינן דהסיבה לכל ג' הנגיחות מתחילתן הינה אחת והיא טבעו המזיק ורצונותיו הרעים אשר הביאו לידי כך.

אשר גם באם נאמר דמועדות השור הינה הרגל הנקנה ע"י ג' הנגיחות, מ"מ אתינן ליסוד החזקה. דהרי באם תלינן כל נגיחה בסיבה אחרת (ולא מטעם היזק), לעולם לא יכול השור להתרגל בנגיחה ולהיעשות מועד להזיק, דהרי הרגל בדבר ההיזק יתכן רק בהישנות אותה פעולת ההיזק, והכא זהו רק צירוף מקרים המביאים לזעם השור (וכדו'), ומעולם לא נתכוין בהיזק.

וא"כ, אתי שפיר (ומוכרחת) ראית הגמ' דכשם שבשור המועד אמרינן דבג' פעמים הוי חזקה (ע"י שהורגל כנ"ל), וזהו מפני שסיבת כל הנגיחות אחת היא.

הכא נמי בנדו"ד, דלאחר ג' שנים אתינן ליסוד החזקה והוא דלכל ג' השנים בהחזקת השדה סיבה אחת, והינה, בעלותו הבלעדית על השדה, ומתורצים דבריהם.

אמנם ע"פ היוצא מדבריהם עדיין צריך ביאור, דכיון שע"כ הוצרכנו לבאר ביסוד החזקה דנתגלה טבעו המזיק של השור ע"י ג' הנגיחות, דכבר מנגיחתו הראשונה היה רצונו בהיזק (דרך כך שייך הרגל בהיזק כנ"ל) אם כן מדוע צריך לדחוק ולומר דהנגיחות הוו סיבת המועדות והורגל השור בדבר ועתה נעשה טבעו המזיק, והלא בפשטות זהו טבעו הראשוני דנתגלה עתה.

[במילים אחרות: מדוע יש הכרח לשלב בין הדברים – דע"י ג"פ נעשה למזיק (סיבה), אבל זה גילה שכן הוא טבעו (סימן), ובפשטות הי' צ"ל רק מצד סימן].

## ז

### ביאור רבינו בטעם החילוק בין סוגי החזקות

ואו"ל בד"א הביאור בכ"ז ע"פ הסבר רבינו במ"א<sup>29</sup> אודות חילוקי הדעות במספר החזקה, וזתודה"ק:

בגמ' ביבמות<sup>30</sup> ישנה מחלוקת בין רבי לרשב"ג אודות מספר הפעמים הנצרך להישנות בכדי להוות חזקה (בענין זה), רבי ס"ל דבתרי זמני הוי חזקה, ורשב"ג ס"ל דבתלת זמני הוי חזקה. ומסקינן התם להלכתא ד"בנשואין (אישה קטלנית) ומלקיות הלכה כרבי ובוסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג".

29. לקו"ש ח"ה מקץ ג.

30. סד, ב.

ומבאר רבינו די"ל דהחילוק ביניהם הינו כן<sup>31</sup>, וזלה"ק<sup>32</sup>:

"כאשר מדובר במקרה שבו קובעת החזקה שאותן תוצאות מוכרחות להגיע שוב, כי עצם המציאות של הדבר המוחזק מחייבת אותן וגורמת להן – כפי שהדבר לגבי "קטלנית", שבהיותה "מוחזקת שימותו אנשיה" נקבע ש"מעינה" (ומכש"כ להפס"ד דמזלה גורם) גורם בטבעו למות – אז די בפעמיים כדי ליצור חזקה.

אך כאשר מדובר במקרה, שגם לאחר שהוא מוחזק כגורם לתוצאות אלו, עדיין תלוי הדבר בגורמים נוספים – וכך הדבר לגבי שור המועד, שגם לאחר החזקה, אין השור הופך לדבר שעצם מציאותו מחייבת באופן טבעי לנזק של נגיחה (כקטלנית שגרימת המות אצלה היא עיין טבעי, בלי תלות ברצונה), אלא כאן יש צורך גם בפעולת הנגיחה, וזה תלוי בכל אופן בביטוי מסויים של רצון מצד השור – כאן התוצאה פחות הכרחית, ולכן אפשר להבין, שבמקרה, כזה נקבעת החזקה רק לאחר הפעם השלישית". עכלה"ק.

וההסבר בזה, דבאישה קטלנית ההיזק הוא בטבעה, היינו דעצם מציאותה בתור אישה מכריח תוצאות הנזק (דזהו דבר שבגופה) וע"מ לגלות ולהחזיק דזהו טבעה די בתרי זמני, דבכך מחזיקין דהנזק ישנה עוה"פ, ולכן לא תינשא לעולם.

משא"כ בשור המועד גם לאחר דנראה שיזיק, אי"ז מוכרח שיעשה זאת בפועל דאין הוא נהפך למציאות המזיקה (כקטלנית) אלא לאחד העלול להזיק, ההיזק הוא דבר נפרד ממציאותו הרגילה בתור שור, דסוכ"ס פעולת ההיזק תלויה אך ורק ברצונו של השור, וגרימת הימצאותו ברה"ר לנזק רק יכולה להיות וכלל אינה מוכרחת. וע"מ להחזיק בהשור, (שמציאותו העצמית אינו כנגחן, ולהוסיף על מציאותו) טבע הנגחנות שהינו רחוק יותר ופחות וודאי, הנה מובן דלחזקה כגון זו יש צורך ביותר פעמים (פעולות) ובעניינו- ג' פעמים.

אשר עפ"ז י"ל דאף לאחר ג' נגיחות דמחזיקין ליה לשור כמועד בהיזק, עד כדי חיוב שמירה על הבעלים (ובהעדרו תשלומין, ע"כ שלא שמר ומנע יציאתו לרה"ר), היינו רק שצופים אנו להיזק מתחילה כיון שכבר אינו דבר פלא אצלו, אבל סוכ"ס פעולת ההיזק תלויה אך ורק ברצונו של השור, וגרימת הימצאותו ברה"ר לנזק ישיר רק יכולה להיות וכלל אינה מוכרחת.

[בסגנון אחר אוי"ל: דאף בשעה שנגח ב' נגיחות כבר אז נתגלה דשור זה הוא כזה המסוגל להזיק בשונה מכל שור (שהוא) תם, שבפשטות אינו מסוגל בהיזק, אלא אמרינן דאין זה מוכרח כלל ואין מקום לחייב הבעלים בתשלומין. משא"כ בשעה שנגח ג' נגיחות אמרינן דמועד הוא

31. ישנם המסבירים (רא"ש שם סה, רע"א. נמוקי יוסף שם, וראה גם שו"ת הצ"צ יו"ד סי' ג' סק"ז ובהנסמן שם) דכיון דנשואין חזקים יותר בחומרתם משור המועד ע"כ בהם החמירו רבנן דתהוי החזקה בתרי זמני בלבד וכבר בהכי חישינן. אמנם לשון רש"י שם בגמ' הוא "דאיכא מילתא דמחזיקין לה בתרי זמני ואיכא מילתא דבעינן תלתא זמני" היינו דזה שבנשואין מחזיקין לה בתרי זמני אין זה מצד חומרתם אלא משום שישנן דברים מסוימים אשר בהם הסברא נותנת מקום דתרי זמני מספיקים בכדי ליצור החזקה הנדרשת בהם וישנם כאלה אשר רק בג' פעמים מחזיקין להו.

32. בתרגום ללה"ק.



בפעולת הנגיחה ומסתמא כך ינהג וע"כ נחייבו, אך מציאות מזיקה זו (היינו רצונו בפועלת ההיזק) תמיד תישאר בעלוליותה (אשר איננה מסופקת כרגע אך) הפחותה].

## ח

### לפי"ז יבאר דמסתבר לומר דהוי סיבה

אשר ע"פ ביאור רבינו בענין מועדות השור, יש לומר, דבשעה שאתינן לחקור פעולת ג' נגיחות השור האם גילו טבעו המזיק (סימן), או שמא הורגל השור בהם וע"י להזיק (סיבה) – מסתבר יותר לומר דגדרם הוא סיבה, דבר שהורגל בו –

דכיון שמחזוקתו כמזיק היא רק עלוליות להיזק ולא שעצם מציאותו היא מזיק, ע"כ, מסתבר יותר ועדיפא ליה למימר שע"י שנגח ג' פעמים נוסף בו (על מציאותו) הטבע להזיק (ואזי רק מסתבר לנו לומר שיגח שוב), דכיון דאי"ז מציאותו הסתמית בלבד שמזיקה, אלא תלוי הדבר בגורמים אחרים כנ"ל, ע"כ דוחק לומר שכך היא עצם מציאותו הטבעית מתחילה, היינו לקבוע ברור מצב התחלתי וודאי, בחזקה שהינה פחות מוכרחת ולא וודאית, דניחא ליה להפשיט יותר הדברים והפעולות אינם מעצם מציאות השור ומעצם טבעו.

אשר לפי"ז גם כאשר אמרינן דיסוד החזקה הוא שנגח כל הג' הנגיחות מחמת שהי' רצונו בהיזק בתחילה (כדברי האחרונים הנ"ל), אין זה שנאמר דהוי סימן דזוהי מציאותו הטבעית, אלא זהו דבר שנתחדש והורגל בו, ולכן הוי סיבה לכך שיגח שוב, כיון שמורגל הוא<sup>33</sup>.

ועפ"ז יתורצו דבריהם<sup>34</sup>, דוודאי באישה קטלנית אמרינן דהישנות הפעולה הוי סימן וגילוי מציאותה המזיקה, דכך היא ולא אחרת, משא"כ בשור המועד זה הוא גדר מציאות אחרת, פחותה יותר ואינה מוכרחת (פעולות השור ולא מציאותו) כנ"ל. וע"כ אמרינן הכא דהוי סיבה ודבר שהורגל ונתוסף בו בהשור ע"י ג' נגיחות אלו.

[והנה עפ"ז יומתק יותר (לכאורה<sup>35</sup>) דין "חוזר לתמתו" (דלעיל בדין רשות משנה), דהרי זה דוחק לומר דמתחילה טבעו היה מזיק ועכשיו נשתנה (דזה לא שייך כ"כ), משא"כ באם נאמר דמלכתחילה מציאות נוספת היא המחודשת בשור, שייך לומר דע"י פעולה הפוכה או מזג רוחו של השור במקרים מסוימים הוסר טבע מזיק זה וחזר לתמתו].



33. אף שבפשטות ניתן לומר כאן דהוי סימן דזו היא מציאותו הטבעית ולכך נגח, וכן אין מוכח אחרת בשיחה שם, מ"מ ניתן לשייך סברא זו לענין המבואר כאן.

34. לעיל הע' 9.

35. ויש להאריך בזה ואכ"מ כלל.

## שי' רש"י בענין הראיה לרבנן דחזקה היא בג"ש (כח, א)

הצעת הסוגיא / יקשה לדברי רש"י / יביא דברי הרמב"ן / יבאר דרש"י ס"ל כרמב"ן וידחה / יציע שס"ל  
כשיטת העדר"י וידחה / יביא שיטת היד רמה ויכריח שרש"י חולק ע"ז / יבאר שיטת רש"י על יסוד  
שיטות הראשונים האמורות / יסכם שיטותיהם

הת' ישראל הכהן שי' כהן  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (כח, ב) בעניין המקור לג' שנים בחזקה: "לרבנן מאי, (רבנן דלית להו הא דרבי  
שמעאל, מנא להו חזקה דשלוש שנים. רש"י), אמר רב יוסף: קרא כתיב: "שדות בכסף יקנו, וכתוב  
בספר וחתום". שהרי נביא עומד בעשר, ומזהיר על אחת עשרה. (ה"ג, שהרי נביא עומד בעשר  
ומזהיר על אחת עשרה - ירמיה בשנה העשירית לצדקיהו, היה כלוא בחצר המטרה, כדכתי' בס'  
ירמיה: "ושם נאמר לו הנה חנמאל בן שלום וגו'", וכתיב בההיא עניינא: "שדות בכסף יקנו וכתוב  
בספר וגו'", היה מזהיר לוקחי שדות, לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם, כי יגלו מן העיר  
בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר, ולא יחזיקו במקח שלש שנים, אלא עשירית ואחת עשרה,  
אלמא, בהני תרתי שנין לא הוי חזקה, מכאן לחזקה שאינה פחותה משלוש שנים. רש"י). א"ל אביי,  
דלמא התם עצה טובה קמ"ל", (כלומר: לעולם חזקה היא בשנה אחת, ועצה טובה קא משמע לן,  
שיהא שטרו בידו מוכן לראיה, ולא יזקק לעדים כשיעוררו עליו. רש"י).

העולה מדברי רש"י, שהמקור לחזקת ג' שנים לשיטת רבנן, הינו מכך שבשנה עשירית<sup>2</sup> למלך

1. ירמיה לב, א-טו. ונבואתו הב', כו-לו. עיי"ש.

2. דלא כהר"ח (הובא בתוס' ד"ה ודלמא וועי' בדבריו שהק' עליו, ולקמן בביאור תוסבר מחלוקתם) וכן ברוב  
הראשונים), שפי' שהנביא קיבל את הנבואה והזהיר את בני"כבר בשנה התשיעית. וכן פי' היד רמ"ה (ד"ה ודייקינן  
לרבנן מאי). וראה עליות דרבינו יונה (כח, ב, ד"ה לרבנן מאי) שיישב את ב' הגירסאות. וראה ריטב"א (כ"ח, ב ד"ה  
גירסת רש"י ז"ל) שדחה כל אפשרות להעמיד דהנביא קיבל (והזהיר) אותה בשנה תשיעית. אך ראה דברי היד רמ"ה  
שהביא ראיות לצד הב'.

צדקיהו, הנביא ירמיה הזהיר את עם ישראל לקראת גלות בבל, שיכתבו שטרות על שדותיהם, ושיעמידו עדים בחתימתם, כיון שישגלו מן העיר ולא יחזיקו בשדותיהם ג' שנים, ועל ידי כן שיחזיקו בידיהם שטרות תהיה בידיהם ראיה על קרקעותיהם כאשר יחזרו<sup>3</sup> מן הגלות.

ומבאר רש"י שההוכחה היא מכך שהיו שנתיים בין האזהרה לבין הגלות, ואעפ"כ אי"ז מספיק עבור יצירת חזקה מב' שנים בלבד, וע"כ כותב רש"י - "מכאן לחזקה דאינה פחותה מג' שנים".

## ב

### יקשה בדברי רש"י

ולכאורה קשה:

א. גם אי נימא "מכאן לחזקה דאינה פחותה מג' שנים", מנא לן דחזקה היא בג' ולא בד' או בה' שנים<sup>4</sup>.

ב. ועוד, דרש"י כתב "בהני תרתי שנין לא הוי חזקה", היינו, דהיו כאן ב' שנים בין האזהרה של הנביא עד הגלות. ולכאורה הרי אין כאן אפי' ב' שנים, דמנבואת הנביא בשנה העשירית<sup>5</sup> (אפי' אם נאמר שמדובר בתחילת שנה עשירית<sup>6</sup>), עד הגלות בשנה האחת-עשרה בחודש הרביעי (או אפי' בחודש השביעי<sup>7</sup>), אין כאן אפילו ב' שנים ומהיכא תיתי "דבהני תרתין שנין לא הוי חזקה", ויתכן דלעולם בב' שנים הויא חזקה, רק דהנביא הזהיר על השטרות כי לא היו ב' שנים.

## ג

### יביא ביאור הרמב"ן

והנה, הרמב"ן<sup>8</sup> הקשה מנין חזקה היא בג' שנים (ולא בד' וה' שנים), וביאר וז"ל:

" . . . וא"ת אכתי מנ"ל דבשלוש שנים נמי תתקיים חזקה, י"ל - דהא גמרינן משור המועד, ושנים מנגיחות גמרינן, דקרא כתיב דמפיק מדר' ישמעאל, ואביי אקשי ודילמא עצה טובה קמ"ל שהיה מתנבא על הגלות כי ארוכה היא ויעצם לכתוב שטר כדי שאם ימותו עדי חזקה בגלות תדון בשטר".

3. כך מובא בעליות דרבנינו יונה ועוד.

4. כן הקשו הראב"ד (הובא בשטמ"ק כח, ב, ד"ה והראב"ד), הרשב"א (שם, ה"ג רש"י ז"ל), הריטב"א (שם), ועוד.

5. עי' לעיל בהערה וברמב"ן המובא לקמן.

6. עי' תוס' הנ"ל בהערה 1 (בתחלתו) דהק' על כך.

7. עי' ברמב"ן כח, ב ד"ה אבל על סדר המקרא. ועי' בריטב"א המובא בהערה לעיל דהגדיל להוכיח דאפי' נודה לגי' הר"ח דהנביא קיבל הנבואה בשנה התשיעית אין כאן יותר מכ"א חודשים (משנה תשיעית בחודש העשירי בעשירי לחודש - שנה האחת עשרה בחודש השביעי (לשי' הרמב"ן הנ"ל)).

8. ד"ה הכי גרסינן עיי"ש (וגרס שם כר"ח).

לפי דבריו יבואר, דלעולם רבנן למדו דחזקה הינה ג' שנים משור המועד<sup>9</sup> (שבעינן ג' נגיחות עבור חזקה (ע"ד ר' ישמעאל בגמ' לעיל)), ורק בגמ' הקשו לדברי ר' ישמעאל שאמר דחזקה הינה בג' אכילות<sup>10</sup>, ומדברי הנביא חזינן דהתם הרי היו ג' אכילות (בב' שנים), ואעפ"כ לא עלתה להם חזקה. א"כ מוכח, דג' אכילות אינן חזקה<sup>11</sup> וממילא הלימוד משור המועד הוא ג' שנים מג' נגיחות (דלא כר' ישמעאל<sup>12</sup>), ע"כ תוכן דבריו.

## ד

### יבאר דברי רש"י כשי' הרמב"ן

ולכאורה יש לבאר כן בדברי רש"י:

דהנה כנ"ל גם רש"י למד את הראיה מהפסוק בצורה שלילית ("דאינה פחותה מג' שנים") וא"כ היה אפ"ל דגם רש"י למד את דברי הגמ' כהרמב"ן דהראיה מהנביא הינה שלילית בלבד ואילו המקור החיובי לשי' רבנן דג' שנים הוא חזקה הינו משור המועד כהרמב"ן.

ותתורץ ג"כ (בדוחק) השאלה הב' (דאמאי כתב רש"י ב' שנים, והרי יש כאן פחות מג' שנים): דרש"י לא נחית לחילוקים בין ב' שנים לפחות מכך (וכתב בכללות ב' שנים אף על פי שאינם שלימות מכיוון), דרצונו לומר היה רק דג' אכילות לא הוה חזקה מאחר שמזמן האזהרה עד לגלות היה מספיק זמן לג' אכילות (י"ח חודשים), ואעפ"כ הנביא הוצרך להזהיר על כתיבת שטרות לראיה כאשר יחזרו מהגלות, וא"כ מוכח דלא כר"י, וממילא יובנו דברי רבנן מנין לחזקה דבג' שנים דלמדו משור המועד.

## ה

### ידחה הבנה זו בדברי רש"י

איברא, דאין לומר כן, ומכמה טעמים:

א. מדברי רש"י על קושיית הגמ' "רבנן . . . מנא להו חזקה דג' שנים", לא הזכיר כלל דין דשור המועד.

9. עי' בראשונים (רשב"א ריטב"א ור"י (באופן הא') ועוד) המצוינים לעיל בהערה.  
10. ולמסקנת הגמ' עיי' במחלוקת רב ושמואל בשי' רבנן דלשמואל גם רבנן מודים לר"י בג' אכילות (והנפק"מ ביניהם - עיי"ש), וא"כ צ"ל דשמואל בהו"א בגמ' - מודה לדברי רב דצ"ל ג' שנים מיום ליום.  
11. וראה לקמן הערה לקמן דלכאורה אפשר להקשות על כך.  
12. וא"כ הלימוד הינו בצורה שלילית דע"י פירכת ר"י נוכל ללמוד את שי' רבנן. וכך ג"כ למד הרשב"א (הובא לעיל הערה 1).  
צ"ב מדוע הקשתה הגמ' "לרבנן מאי" - מדוע לא למדו משור המועד כר"י - דהרי לכאורה יש להקשות כן על ר"י נמי מנא ליה דלא כרבנן, ואולי יש לומר דניחא להו יותר לדמות ג' מעשי נגיחה לג' מעשי אכילה ולא לג' שנים (זמן).

ב. כמו"כ ביישוב הקושיא בגמ' רש"י כתב "אלמא בהני תרתין שנין לא היא חזקה מכאן לחזקה דאינה פחותה מג' שנים", חזינן נמי דהלימוד לחזקה שהיא בג' שנים הינו "מכאן" - מהפסוק, ולא משור המועד, ואילו לדברי הרמב"ן הנ"ל הנביא מובא רק כפירא אך לא כראיה.

ג. מפירכת אביי על ההו"א הזו, "דילמא עצה טובה קמ"ל", דכתב רש"י דלעולם חזקה היא אפי' בשנה אחת ורק כאן עצה טובה קמ"ל. דאם למד כמו הרמב"ן הו"ל למימר דלעולם ג"ש היא חזקה אך מכאן רק אין פירכא על שיטת ר"י, אך לא ד'לעולם שנה אחת היא חזקה' דהרי הלימוד דרבנן אינו מכאן אליבא דברי הרמב"ן.

ד. גם על השאלה הב' הנ"ל התירוץ עליה הוא בדוחק ממש, כי מדוע רש"י נקט בדווקא ב' שנים והו"ל למיכתב י"ח חודשים.

א"כ נראה ברור, דאין לבאר בדברי רש"י את שי' הראשונים הלומדים את מקור החזקה דג"ש משור המועד.

## 1

### שיטת העליות דרבינו יונה והביאור ברש"י

העליות דרבינו יונה מבאר באופ"א מהרמב"ן וסובר שהלימוד הוא אכן מגוף הפסוק וז"ל:

"עוי"ל שהרי נביא עומד בעשרה ומזהיר על י"א, ומסתמא להודיע דין ומשפט בא הכתוב במה שהוא מזהיר לכתוב השטר על קניית השדות, ללמד דבג' שנים היא חזקה, כיון שהוצרך ללמד דב' שנים לא היא חזקה. ודחיא - ודלמא עצה טובה קמ"ל, ולא להודיע דין משפט, דלעולם אפי' בג' שנים לא היא חזקה, אלא דללמד עצה טובה בא, שלא ימנעו מלקנות שדות בשביל החורבן, שסופן ליגאל לע' שנה ושיכתבו שטרות, ולא יתיאשו מן המקח".

וממשיך שם: "והגאונים ז"ל גורסים, שהרי נביא עומד בתשע ומזהיר על י"א. ונראה בעיני, כי שתי הנוסחאות עולות לפי' אחת, כי לא היו ג' שנים שלימות, ואין חזקה עולה בהם. ועוד, שלא אמר ירמי' נבואה זו לישראל, עד שנת עשר לצדקיה, כמו שכתבנו<sup>13</sup>, ונמצא שלא היו יכולים להחזיק אלא ב' שנים".

והיוצא מדבריו, דהקשה ג"כ כקושיית הרמב"ן דלעיל (איך מוכח דג' שנים הינם חזקה מכך שב' שנים אינם חזקה), וביאר באופ"א, דהלימוד לרבנן הינו מגוף הפסוק ולא משור המועד, מכך

13. דכתב "אך בסדר עולם שנינו, דבשנה הט' לצדקיהו מלך יהודה, שסמך מלך בבל את [ידו על] ירושלים, בו בפרק נאמר לו לירמיה הנה חנמאל כו', ואע"פ שנראה מפורש בפרשה שנאמרה אותה נבואה בשנה העשירית לצדקיהו. נ"ל דהיינו דכתיב עלה, ויאמר ירמי' ה' דבר ה' אלי לאמר, ולא נכתב שם ויהי דבר ה' אל ירמיה, או הדבר אשר ה' אל ירמיה, כדרך הכתובים בשאר מקומות, לפי שבשנת תשע לצדקיהו נאמר אליו קודם בא חנמאל, ולא לצוותו לאמר לישראל לאלתר נאמר לו, אלא על ענין המעשה שיקנה לו השדה, ונגלה לו, שקנייתו, לאות שיקנו עור בתים ושדות וכרמים בא"י, והוא גילה הנבואה ההוא אל בני ישראל בשנה העשירית, דמ"מ משעה שאמר ירמי' נבואה זו לישראל עד החורבן לא היו אלא ב' שנים, ולפי' הזהירם לעשות שטר, לפי שאי אפשר להם להחזיק ג"ש קודם החורבן".

שהנביא הוצרך להזהיר את בני" על כתיבת שטרות רק ב' שנים לפני גלות בבל ולא יותר, דאע"פ שאת הנבואה קיבל בשנה התשיעית (כגירסת הגאונים) ואמרה בשנה העשירית, משמע דקודם לכן היתה אפשרות שתהיה חזקה ומשמע מזה דחזקה הינה בג' שנים. ע"כ תוכן דבריו.

ז

### ינסה לבאר שיטת רש"י ע"פ דברי העדר", וידחה

ולכאורה אפשר להסביר כן בדברי רש"י, שכתב "מכאן לחזקה שאינה פחותה מג' שנים", ויבואר היטב, דאין זה ראייה משור המועד אלא מגוף הפסוק, משום דמגוף הפסוק משמע שחזקה היא דווקא ג' שנים (מכך שהוצרך להזהיר ב' שנים קודם לכן ולא יותר) "ומכאן לחזקה שאינה פחותה מג' שנים".

אך קשה לומר כן, דאומנם הקושיא הא' תורצה דהוכח מנין חזקה בג"ש, אך הקושיא הב' דמנין לנו ב' שנים, ולכאורה הרי ב' שנים אין כאן, מכיוון דאין כאן יותר מי"ח חודש (או כ"א חודש<sup>14</sup>) וא"כ שוב קשה מנין לחזקה שהיא בג"ש.

ולכן אין לומר כך בדברי רש"י והדרא קושיא לדוכתא מנין לו לרש"י דחזקה בג"ש.

ח

### יביא שיטת היד רמ"ה

וביד רמ"ה<sup>15</sup> נמי הקשה איך מוכח מהנביא דחזקה הינה ג' שנים וביאר באופן שלישי, וז"ל:

"אמר רב יוסף אמר קרא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים, שהרי נביא עומד בתשע ומזהיר על אחת עשרה כלומר שהרי נביא עומד בתשע שנים של צדקיהו ומזהיר על אחת עשרה שנים לצדקיהו שהיתה שנת החרבן. . ואילו היתה החזקה מתקיימת בשתי שנים, לא היה הנביא צריך להזהיר על השטר להזהיר בו עד החרבן. ואלו לא היתה החזקה מתקיימת בשנים שקודם החרבן, לא היתה כתיבת השטר מועלת כלום, שכל השטרות בשנות החרבן בחזקת אבודין הן, אלא להכי אזהרינו אשטרא, משום דבציר מהנך תלת שני, לא קיימא ליה ללוקח חזקה. ואע"ג דהנך תלת שני לאו שלימות הוו, שדה הבעל הואי, ושדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינה מיום ליום".

המורם מדבריו, דלומדים מגוף הפסוק (וכהעליות דר"י הנ"ל), שהיו ג"ש בין האזהרה לגלותם, והנביא הזהיר כבר בשנה תשיעית והיתה חזקה עוד לפני שיצאו לגלות. ומוכיח בדרך דממ"נ, מחד גיסא, אם החזקה מתקיימת בב' שנים לא היה צריך להזהיר שהרי יכולים להחזיק, ולאידך

14. הריטב"א – הובא לעיל. והחשבון הוא כזה: שנה תשיעית, חודש עשירי (בעשירי לחודש) – ג' חודשים. שנה עשירית, כל השנה. שנה אחד עשר, ו' חודשים עד היום התשיעי בחודש השביעי, ולאחרי כהנ"ל אי"ז עדיין ב' שנים.

15. הובא בחידושו, ב"ב כח, ב, אות כ'.

גיסא, אם החזקה לא הייתה מתקיימת בג' השנים שלפני הגלות, מדוע הוצרך להזהירם על כתיבת שטרות בעוד שאי"ז יועיל דהרי "כל השטרות בשעת החורבן בחזקת אבודין הן", וא"כ מה יועיל לכאורה אזהרת הנביא על עשיית שטרות, אלא ע"כ שהחזקה מתקיימת בג' השנים קודם גלות בבל. ובשביל הג' שנים האלו צריך שטר כדי ש"לא יאמר אדם לחבירו בתוך אותם ג' שנים אחוי לי שטרך" ולאחמ"כ כנ"ל "השטרות בחזקת אבודין", וזהו הביאור למקור דרבנן דבג' שנים היא חזקה.

וממשיך להקשות, דהרי אי"ז ג"ש שלימות מיום ליום. ומשיב, דמאחר שהנידון כאן הוא בשדה בית הבעל דסגי בפחות מג"ש שלימות (אפי' לשי' רבנן, אליבא דהו"א), וממילא יובן דיש כאן ג"ש ותהיה חזקה עוד לפני שיצאו לגלות. ועוד יובן דהוצרכו לכתוב שטרות עבור הג' שנים שקודם יציאת בני' לגלות בבל, ע"כ תוכן דבריו.

### ט

#### יוביח דרש"י חולק ע"ז

והנה זה ברור, דאין לבאר כן בדברי רש"י. דהרי כל ביאור היד רמ"ה מבוסס ע"כ דשיש כאן ג"ש ורק שאינן שלימות, וסופרים מהשנה התשיעית שבה נאמרה הנבואה לירמיה, ובה ג"כ הזהיר לעם ישראל, ואילו רש"י להדיא חולק וגורס דהיה זה בשנה עשירית.

וא"כ שוב צ"ב בשיטת רש"י בב' הקושיות דלעיל: א. גם אי נימא "מכאן לחזקה דאינה פחותה מג' שנים", מנא לן דחזקה היא בג' ולא בד' או בה' שנים?

ב. ועוד, דרש"י כתב "בהני תרתי שנין לא הוי חזקה", היינו, דהיו כאן ב' שנים בין האזהרה של הנביא עד הגלות. ולכאורה הרי אין כאן אפי' ב' שנים, דמנבואת הנביא בשנה העשירית (אפי' אם נאמר שמדובר בתחילת שנה עשירית), עד הגלות בשנה האחת-עשרה בחודש הרביעי (או אפי' בחודש השביעי), אין כאן אפילו ב' שנים ומהיכא תיתי "דבהני תרתי שנין לא הוי חזקה"? ויתכן דלעולם בב' שנים היא חזקה, רק דהנביא הזהיר על השטרות כי לא היו ב' שנים.

### י

#### יבאר דברי רש"י

ואולי יש לבאר שיטת רש"י על ידי ג' הנחות יסוד מדברי הראשונים הנ"ל:

א. נלמד כדברי העליות דר"י דהלימוד מגוף הפסוק ולא משור המועד.

ב. ב' הגירסאות נכונות כדברי העדר"י לעיל דקיבל הנבואה בתשיעית והזהיר בעשירית.

ג. נצרף לכך את שי' היד רמ"ה דאין צריך כאן ג"ש שלימות מיום ליום.

ביאור הדברים: הלימוד דחזקה היא בג"ש אינו משור המועד, אלא מגוף הפסוק. והלימוד הינו

מכך שקיבל את הנבואה בשנה התשיעית, והוצרך להזהיר את בני"ש שיכתבו שטרות על שדותיהם רק לקראת היציאה לגלות בשנה עשירית, ומכך שהזהיר בדווקא על ב' שנים ולא על ג' שנים (שהרי את הנבואה קיבל כבר בשנה שלפני ואם לא היה מספיק ב' שנים היה צריך להזהיר כבר בשנה שלפני, וא"כ) מוכח דצ"ל ג' שנים דווקא.

ואין להקשות דלכאוף הרי אין כאן ג' שנים דהרי הם שנים חלקיות – דאי"צ כאן בג' שנים שלימות מאחר שמדובר בשדה בית הבעל שהיא לכ"ע לא מצריכה ג' שנים שלימות עבור יצירת חזקה, וא"כ מובן כיצד הוכח דחזקה הינה בג' שנים, ובכך סרה הקושיא הראשונה. ובדרך ממילא תתורץ הקושיא הב', דמה שכתב רש"י בדבריו ב' שנים, אע"פ שלכאורה אין כאן אפי' ב' שנים, הוא מפני דאי"צ בב' שנים שלימות מכיוון דמדובר בנדוד"ד בשדה בית הבעל, ולפי"ז גם הב' שנים הינם חלקיות ושפיר נקט הל' ב' שנים, וממילא מבואר היטב כיצד הוכיח רש"י דבג' שנים הוא חזקה.

ולפי"ז מתורצת קושיית התוס' על הר"ח, שהקשו התוס' "מנא ליה ג' שנים מיום ליום? ולפי הנ"ל יבואר היטב דהרי אי"צ בג' שנים שלימות כמ"ש היד רמ"ה.

אלא שהתוס' הקשו משום דסבירא להו דצ"ל ג"ש שלימות דווקא ואין מדובר פה בשדה בית הבעל כיון דאוקימתא זו היא בדוחק.

## יא

### המורם מכל הנ"ל

סיכום הדברים:

מחלוקת ראשונים באם צ"ל ג' שנים שלימות או לא, ובכך תלויה כל המחלוקת בהסברת דברי הגמ' ובהוכחת הגמ' לפי זה. ובכך ישנם ב' חלקים: א. הרמב"ן וסיעתו, דצ"ל ג"ש שלימות וע"כ לומדים משור המועד. ב. רש"י וסיעתו, דאצ"ל ג"ש שלימות וע"כ לומדים מגוף הפסוק. אלא דזה גופא מתחלק לב', לר"ח והיד רמ"ה – הנביא הזהיר כבר בשנה תשיעית וע"כ מסבירים שהחזקה עוד לפני שיצאו לגלות. ולרש"י והעליות דר"י דהנביא הזהיר רק בשנה עשירית, וע"כ סבירא להו שהשטר יועיל רק לאחר שיחזרו מהגלות ע"י הצגת השטר.





## בהסברא 'שיהא מועד לעבור בהתראות' (כח, א)

יקדים להציע המובא במסכתין / ירחיב בביאור הסוגיא כולה / יביא הפירוש 'שיהא מועד לעבור בהתראות' והטעמים לשלילתו בראשונים / יקשה אמ"ד לייעודי גברא מהא דקי"ל סתם שוורים בחזקת שימור קיימי / יכריח עפ"ז שגם זה הוא חלק מהעדאת השור / יבאר שאמיתית ביאור זה משתקף בהפירוש 'שיהא מועד לעבור בהתראות' / עפ"ז יתרץ את קושיית החת"ס על הראשונים / יכריח מחמת זה ללמוד כהביאור הנ"ל / יצריך עיון בסברת התוס' תר"ת ור"א בפי' 'שיהא מועד לעבור בהתראות' / יבאר זה עפהנ"ל

הת' יוסף יצחק שי' לאופר  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת הסוגיא במסכתין

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר ר' יוחנן, שמעתי מהולכי אושא, שהיו אומרים: מנין לחזקה ג' שנים, משור המועד; מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח. אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב (לשלם, אלא חצי נזק. רש"י), ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה, הכי השתא, התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגח מאי לשלם (כלומר, ונגיחה רביעית דבעינן, היינו משום דאי לא נגח לאחר שהוחזק, מה ישלם. רש"י). הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה".

והנה על דברי הגמרא אלו שכאשר השור 'נגח שלש נגיחות' אזי 'הוי מועד' (אלא שמ"מ אין חיוב אלא בהנגיחה הרביעית ד'כי לא נגח מאי לשלם'), כתבו בתוספות<sup>2</sup>:

"תימה לרשב"א, הא דמיבעיא לן בפי' כיצד הרגל (ב"ק כד. ושם) אי לאיעודי תורה אי לאיעודי

1. כח, א. ובפירוש"י.

2. שם ע"ב בד"ה אלא.

גברא, תפשוט מהכא דלאיעודי תורא הוא, (מ) דקאמרי הולכי אושא מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה כו', ואי לאיעודי גברא לא מייעד עד נגיחה רביעית, דאז הוא מועד לעבור בהתראות, דכשנגח נגיחה שלישית והתרו בו עדיין לא עבר על שלש התראות עד שייגח פעם רביעית. וי"ל דסוגיא דהכא כמאן דאמר לאיעודי תורא, והולכי אושא לא אמרו אלא דגמרינן משור המועד ולא יותר, וילפינן משלש התראות דגברא ולא משלש נגיחות דתורא. ועוד, דלמאן דאמר לאיעודי גברא אין צריך שיהו מוחזקות לעבור בהתראות, דאם כן עד נגיחה חמישית לא יחייב, אלא צריך שיודיעוהו בכל פעם כשיגח כדי שישמור שורו, ומכל מקום חיובא דשור תליא במה שהוחזק ליגח".

והנמצא, שאע"פ דאיתא כאן שהשור נעשה מועד כבר בנגיחתו השלישית מ"מ איכא להאי ספיקא שבגמ' אם העדאה זו היא 'לאיעודי תורא' או 'לאיעודי גברא' (ובזה גופא שני אופנים כנ"ל בתוס'), וכמשי"ת כ"ז להלן (ס"ב).

## ב

### הרחבת הסוגיא בעניין 'לייעודי תורא או לייעודי גברא'

הרחבת העניין:

תנן: "איזהו תם ואיזו מועד, מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - משיחזור בו שלשה ימים (שרואה שוורים ואינו נוגח חוזר לתמותו. רש"י), דברי ר' יהודה. רבי מאיר אומר: מועד - שהעידו בו שלשה פעמים (ואפילו ביום אחד. רש"י). ותם - כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח".

ואיתא בזה בגמ': "מאי טעמא דר' יהודה, אמר אביי: 'תמול' - חד, 'מתמול' - תרי, 'שלשום' - תלתא, 'ולא ישמרנו בעליו' - אתאן לנגיחה רביעית (שאם לא שמרו, ונגח נגיחה רביעית, משלם מעלייה נ"ש. אבל אשלישית, פלגא נזקא הוא דמשלם. רש"י). רבא אמר: 'תמול' 'מתמול' - חד, 'שלשום' - תרי, 'ולא ישמרנו' - האידינא חייב (בנגיחה שלישית, חייב עליה נזק שלם. רש"י<sup>8</sup>). ור"מ

3. הגהת הב"ח שם.

4. ראה במהרש"א על התוס' (ו"ל: 'מג' התראות דגברא לחוד הוי מועד אף שלא עבר עדיין ההתראה כדקאמר תלמודא כי לא נגח רביעית מאי לשלם") דמשמע שס"ל דכבר בתי' הא' סברו התוס' כמ"ש בהתי' הב' ודלא כהסברא דהעדאת הגברא היא לעבור בהתראות, וצ"ע, דל"ל הא, שהרי בפשטות משמעות התוס' נראה שחזרו בהם רק בתי' הב'. ואכ"מ.

5. נדצ"ל 'שיהא מוחזק' (באה"מ).

6. בב"ק כג. ובפירש"י.

7. שם, ואילך כד, א. ובפירש"י.

8. כ"ה בפירש"י זה בב"ק. אך חזר בו רש"י ופי' דמשמעות דורשין איכא בייניהו וכמ"ש התוס' זה ועוד (ראה בב"ק שם) תוד"ה ולא, וראה (בב"ב שם) תוד"ה א'.

מ"ט, דתניא: א"ר מאיר: ריחק נגיחותיו (ג' ימים. רש"י) חייב (כדכתיב מתמול שלשום. רש"י), קירב נגיחותיו לא כל שכן.

. . תנו רבנן: איזהו מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, דברי ר' יוסי. ר' שמעון אומר: מועד - כל שהעידו בו שלש פעמים, ולא אמרו שלשה ימים אלא לחזרה בלבד (שאם חזר לאחר העדאתו שלשה ימים, שראה שוורים ולא נגח, חזר לתמותו. רש"י). אמר רב נחמן, אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כר' יהודה (דמתני"ו. רש"י) במועד, שהרי ר' יוסי מודה לו, והלכה כרבי מאיר בתם, שהרי ר' יוסי מודה לו. אמר ליה רבא לרב נחמן: ולימא מר הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו. אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוקו עמוי<sup>9</sup> (טעמיו וראיותיו עמו. רש"י).

. . אבעיא להו: שלשה ימים דקתני, לייעודי תורא (ולמעוטי היכא דנגח ביום אחד. רש"י) או לייעודי גברא (לייעד בעל השור בעינן שלשה ימים. רש"י). למאי נפקא מינה, דאתו תלתא כיתי סהדי בחד יומא (והעידו על שלש נגיחות של ג' ימים. רש"י), אי אמרת לייעודי תורא (לא בעינן ג' ימים אלא לייעודי תורא, ולמעוטי קירב נגיחותיו, הא מייעד דריחק בנגיחות. רש"י), מייעד; ואי אמרת לייעודי גברא, לא מייעד, מימר אמר השתא הוא דקמסהדו בי (כל שלשתן הכיתות באו ביום אחד, והתורה אמרה שלשה ימים. רש"י). ע"כ.

והעולה מכהנ"ל, אשר הגדרת השור כ'מועד' הוא לאחר העדאת עדים (בפני בית-דין) בהבעלים על שורו שנגח ג' נגיחות בג' ימים זה אחר זה (ולא כר"מ דס"ל 'קירב נגיחותיו לכ"ש'), ולכך יהיה חייב בעליו לשלם נזק שלם על נגיחתו הרביעית (ובהא גופא נחלקו אב"י ורבא<sup>10</sup>, כנ"ל), ולא כשור תם שעל נגיחתו אינו מחוייב אלא חצי נזק.

ונסתפקו בגמ' בנוגע להעדאה זו אם היא העדאת השור אשר רגילותו רעה לנגוח (ולכך הוי שור המועד לזה ('ייעודי תורא') ויתחייב בעליו נ"ש), או שהיא העדאת הבעלים אשר רגילותו רעה שלא לשמור שורו מלנגוח (ולכך הוי הבעלים מועד לדבר זה ('ייעודי גברא') ויתחייב נ"ש). ולפי"ז, האם לצורך חיוב נ"ש דשור המועד צריך ג' נגיחות, אך לא צריך אלא העדאה אחת על כולם, שהרי זהו לצורך מועדות השור, או שבעינן ג' העדאות, שהרי זהו לצורך מועדות הבעלים.

והנה, מצינו בכמה ראשונים<sup>11</sup> (וכמשנ"ל ס"א) אשר שללו פירוש אחר באבעיא זו שבגמ'. והוא אשר הכוונה ב'ייעודי גברא' (אינה כדלעיל בפנים) שהוא מועד שלא לשמור שורו, אלא הכוונה) היא שהוא מועד לעבור בהתראותיו שהתרו בו (לשמור שורו). והיינו שחיובו של בעלי

9. ואוי"ל בדזה כולל גם מ"ש התוס' בד"ה אנא.

10. ראה בזה גיטין סז, א.

11. ראה לעיל הע' 8.

12. בתוספות (בב"ק שם) ד"ה אי, (בב"ב שם ע"ב) ד"ה אלא. תוספות תל' ר"ת ור"א (בב"ק שם) ד"ה לייעודי. שטמ"ק בשם הר"י ז"ל (שם) ד"ה או.

השור נ"ש על נגיחתו (של השור) הוא כאשר הוא (הבעלים) נעשה מועד לעבור על ההתראות בו (בנוגע לשמירת שורו) ע"י שלא שמר שורו, ולכן מאחר שעבר על ההתראות שהתרו בו זה שלוש רגלים נעשה הוא מועד לדבר ויתחייב נ"ש על נגיחתיו של שורו משעת מועדותו ואילך. ובסגנון הראשונים<sup>13</sup>: "שיהא מועד לעבור בהתראות".

אך פירוש זה בדברי הגמ' מושלל הוא בדברי הראשונים, ומכמה טעמים<sup>14</sup>:

א. לפי<sup>15</sup> פירוש זה, הרי שלא תצטייר 'העדאה' אלא בארבע נגיחות שבארבעה ימים רצופים. (שהרי, לצורך היות הבעלים מועד לעבור בהתראות ג"פ זא"ז צ"ל רצף דארבעה ימים (ובכ"א מהם נגיחה), שכן התראה באה בעקבות נגיחה, [ונמצא סדר המאורעות כך: יום א' - נגיחה וכתוצאה מכך התראה; יום ב' - נגיחה (עבירה בהתראה פעם ראשונה) והתראה נוספת; יום ג' - נגיחה (עבירה בהתראה פעם שניה) והתראה שלישית; יום ד' - נגיחה (עבירה בהתראה פעם שלישית - מועדות).] ואם יהיה הפסק בין הנגיחה השלישית להשניה או בין הרביעית לקודמותיה - הרי שאינו מועד לעבור בהתראות שכן לא היו אלו ברצף אחד. כשם שאילו יהיה הפסק בין הראשונה לשניה - לא תחשב הנגיחה השניה עבירה בהתראה). ואילו אנן קיי"ל (כמובא לעיל הנדרש בגמ' בב"ק) מן הפסוקים) דלא בעינן אלא שלשה ימים רצופים.

ב. לפי<sup>16</sup> פירוש זה, ה'העדאה' דהבעלים - דמועד הוא לעבור בהתראות - הינה רק כאשר נגח שורו ארבע נגיחות (רצופות), כנ"ל (שהרי ההתראה הראשונה באה בעקבות הנגיחה הראשונה שקדמה לג' נגיחות ה'העדאה' בהן עבר על ההתראות). ואילו אנן קיי"ל (כדלעיל (ס"א) מן הגמ' במסכתין) ד'מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד' (אלא דמ"מ אינו מחוייב אלא על הנגיחה הבאה שאחר ה'העדאה'), שלש ולא ארבע.

ג. לפי<sup>17</sup> פירוש זה צ"ל (לכאורה<sup>18</sup>) שלא יתחייב הבעלים נ"ש על נגיחת שורו אלא מנגיחתו החמישית. (שהרי נגיחת השור הראשונה אינה קשורה לנידונו כלל (שכן לא הותרה עליה לפנ"כ, ונמצא שלא עבר הבעלים באי-שמירתו את שורו על שום התראה), ולכן רק הנגיחה השניה (שהיא עבירת הבעלים הראשונה בהתראה בו (-לאחר הנגיחה הראשונה) כנ"ל) היא תחילת המניין, ונמצאת הנגיחה השלישית - שניה למניין (העברה בהתראות), וכאשר נגח השור את נגיחתו הרביעית (דהיינו עבירת הבעלים בהתראות פעם שלישית), הנה רק אז נעשה הבעלים מועד לעבור בהתראות (כנ"ל) - אך אכתי אין לחייבו נ"ש בנגיחה זו (הרביעית) - שהרי כשאירעה

13. תוס' (בב"ק) הנ"ל (הע' 12).

14. וכפי שנדון בזה להלן, ראה בפנים ס"ד ואילך.

15. התוס' תר"ת ור"א הנ"ל הע' 12.

16. הנ"ל הע' 15. וכן הוקשה גם בתוס' בב"ב הנ"ל בהע' שם והובא לעיל בפנים (ס"א).

17. התוס' בב"ק והשטמ"ק בשם הר"י ז"ל הנ"ל הע' 12. הוזכר גם בתוס' בב"ב הנ"ל בהע' שם והובא לעיל בפנים (ס"א).

18. אך ראה מ"ש החת"ס - הובא לקמן בפנים ס"ה. וראה הערה הבאה.

נגיחה זו עוד לא היה מועד<sup>19</sup>), ורק כאשר ייגח השור נגיחה חמישית יתחייב בעליו תשלום נ"ש בזה, שהרי כבר הועד בב"ד. וזהו דין אשר לא מציינו כמותו.

אשר על-כן, לא למדו כך הראשונים אלא ביארו הגמ' כנ"ל דהחילוק בין צדדי האיבעיא הוא האם האי העדאה היא העדאת השור והיינו מה שהוא מועד לייגח, או העדאת הבעלים שהוא מועד שלא לשמור שורו, [ולפ"ז ליכא להני קושיות דלעיל שכן (א) הנגיחה הראשונה היא הפותחת את רצף תוכן ההעדאה, שהרי לפי"ז ההעדאה (אינה על העבירה בהתראות, אלא) היא על (סיבת ההתראות, היינו) הנגיחות (כך ש(א) אין צורך ברצף של ארבעה ימים אלא שלושה בלבד, וכהנדרש בגמ' (ב"ק), ו(ב) נעשה הוא מועד בהנגיחה השלישית ולא בהרביעית וכדאיתא בגמ' (ב"ב)), ובמילא (ב) מכיון שהמועדות חלה בהנגיחה השלישית הרי שהחוב בנ"ש הוא כבר על הנגיחה הרביעית שלאחרי המועדות (ולא בחמישית), וכמסתבר לומר]. אך לא (כהפירוש הנ"ל) שזהו לצורך העדאת הבעלים שהוא מועד לעבור בהתראות (על אי-שמירתו את שורו), ומהטעמים הנ"ל (וכנ"ל כ"ז בס"א).

## ג

### ביאור העניין ד'ייעודי גברא' כחלק מהעדאת השור

והנה, לעיל מינה איתא בגמ'<sup>20</sup>: "אתמר: פלגא נזקא, רב פפא אמר ממונא (דין הוא שישלמנו, ואינו קנס. ונפקא מינה: דאי מודה מקמי דאתו סהדי לא מיפטר. רש"י), רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא; רב פפא אמר ממונא - קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן (שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה. רש"י), ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה. רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא - קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה". ומסקינן<sup>21</sup>: "זהלכתא: פלגא נזקא - קנסא". (עיי"ש).

והיינו, דפסקינן הלכה כר"ה בדר"י שמחמת ו'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי' ואין רגילותם לייגח (ולכך אינם צריכים שמירה מיוחדת), לכן כאשר אירע והיה מקרה חריג של נגיחה, הרי שאין בזה חיוב ממוני על הבעלים מחמת ולא שמר שורו (שהרי בסברא בלבד לא הי' לו לשומר), והו"ל להפטר מכל תשלום, [אלא שמ"מ קנסתו התורה בתשלום חצי הנזק למען ישמור הבעלים את שורו (לשלול אפי' עלוליות למקרים חריגים כגון אלו). וכאשר הועד השור בבעליו הרי שכן היא רגילות השור ויתחייב נ"ש על שלא שמרו].

19. ובלשון הגמ' הנ"ל (ס"א): 'ואידך - כי לא נגח מאי לשלם (כלומר, ונגיחה . . דבעינן, היינו משום דאי לא נגח לאחור שהוחזק, מה ישלם. רש"י שם). אך הר"ש דעסויא כתב ע"ז שלא יתחייב על הנגיחה שהועד בה (בתוס' ב"ב שם) "ואי"ז מוכרח". וראה לקמן בפנים ס"ו.

20. בב"ק טו, א.

21. שם ע"ב.

ואשר על-כן בפשטות קשה להבין מנ"ל להביא צד נוסף לביאור העדאת שור המועד ('ייעודי גברא'), והרי העולה מן הגמ' דההעדאה דשור המועד היא העדאת השור, דהא פשוט הוא לכ"ע ד'הלכתא פלגא נזקא – קנסא', דאין השור נגחן מצ"ע, ואשר ע"כ חיוב נ"ש על הזיקו הוא ע"י העדאת השור דהוי שור נגח – להוציאו מחזקתו, ובלא כן כיצד יעשה מועד<sup>22</sup>.

אלא עכצ"ל שגם להצד של'ייעודי גברא' הוי (עיקר) ההעדאה בנוגע השור ומחמת זה מתחייב הבעלים נ"ש, רק שמ"מ חלק מן העדאה זו הוא 'לייעודי גברא'.

וי"ל הביאור בזה, אשר גם בהצד ד'לייעודי גברא' אין הכוונה בסברא זו להעדאת הבעלים כעניין בפ"ע (ואפי' לא כפרט נוסף על העדאת השור), אלא שעניין זה ('ייעודי גברא') הוא חלק אחד עם ההעדאה דהשור. ובאו"א, דהצד ד'ייעודי גברא' אינו שולל 'ייעודי תורא' אלא מגלה בו משמעות נוספת, ולשני הצדדים ההעדאה היא העדאת השור.

והיינו, דחיוב נ"ש על נגיחת השור הוא אך ורק מחמת והשור הועד בבעליו ונהי' לשור נגח. אלא שמ"מ נסתפקו בגמ' מהו הביטוי המלא והמדויק ביותר שיש בהעדאה זו הכתובה בתורה אשר ע"י נוכל לוודא את מועדותו של השור לנגוח, מצד אחד ניתן לומר שמספיק לנו הידיעה על נגיחותיו של השור אשר הן הן הביטוי הנכון להגדירו כמועד ('ייעודי תורא'), אך מאידך גיסא י"ל שלא די בכך והביטוי המסמל את מועדותו של השור על נכון הוא נגיחותיו של השור כפי שהם בידיעתו המלאה של בעליו ('ייעודי גברא'), שכן אם נגיחות השור היו בלא ידיעתו אי"ז הוכחה דהוי מועד אלא אפשר נקרה נקריית זאת ע"י איזה שינוי זמני וחיצוני בהנהגת בעלי השור עמו, רק כאשר ידעינן שכל נגיחה שנוגח השור הינה מתוך ידיעתו המלאה של הבעלים ברי לנו אשר נגיחותיו של שור זה מסמלות על מועדותו, שכן לו הי' הדבר תלוי באיזה שינוי חיצוני בהתנהגות הבעלים, הנה בידיעתו זאת הי' עליו לשנות את המצב, ואלא שמ"מ נגח השור, הרי"ז סימן מעולה להגדירו כשור מועד ורגיל בנגיחה.

ובסגנון אחר: בנוגע שור המועד נאמר בתורה<sup>23</sup> "ואם שור נגח הוא מתמל שלשם ומועד בבעליו ולא ישמרנו", והיינו שבדין זה שני פרטים, (א) נגיחות השור – 'נגח הוא מתמל שלשם', ו(ב) התראת הבעלים ע"ז בפני ב"ד – 'הועד בבעליו'. ובוה נסתפקו בגמ', הצד ד'לייעודי תורא' הוא

22. ואאפ"ל דהצד של'ייעודי גברא' הוא רק אליבא דר"פ דס"ל 'פלגא נזקא - ממונא' ד'סתם שוורים לאו בחזקן שימור קיימן' וע"כ לא בעינן העדאת השור אלא העדאת הבעלים [ולהעיר מבהב"ח להמאירי (ב"ק כד, א ד"ה והוא) שכתב ז"ל: 'או לייעודי גברא קא אתו, ר"ל שמן הדין אף בפעם ראשונה היה נגחן, אלא שהתורה כוונה לחוס על בעליה שלא לשלם עד שיתרווהו שלש פעמים, אחת על כל נגיחה לבדה", היינו שהשתמש במונח 'חמונא הוא דחס עליה' המובא בגמ' כסברת ר"פ דס"ל 'פלגא נזקא - ממונא' ד'סתם שוורים לאו בחזקן שימור קיימן', מה שמלמדנו כי ס"ל שדעת ר"פ מתבטאת בספק זה בהצד ד'לייעודי גברא' שכן העדאת השור אינה נצרכת, (ולפי"ז 'לייעודי תורא' היא רק סברת ר"ה בדר"י), אך אאפ"ל כן], שהרי הספק 'לייעודי תורא או לייעודי גברא' לא נפשט בגמ' (ראה בתוס' תר"ת ור"א ב"ק שם ע"ב ד"ה אך), בעוד שקיי"ל הלכתא כר"ה בדר"י ד'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי' ולכן 'פלגא נזקא - קנסא', וא"כ הו"ל למיפשטה ד'לייעודי תורא' הוא, ועכצ"ל שגם לר"ה בדר"י יש צד דההעדאה היא 'לייעודי גברא' (וכמשי"ת לקמן בפנים).

23. שמוות כא, כט.

ללמוד שהכוונה בפסוק היא שע"י נגיחות השור נעשה השור למועד, ואלא שמ"מ בעינן העדאת הבעלים ע"ז בפני ב"ד שכן רק ע"י הבאת העניין לפני ב"ד אפשר לפסוק את הדין ככל שאר דיני התורה, וגזרה התורה שבנידון זה הבאת העניין לפני הדיינים תהא בנוכחות בעלי השור - אך אי"ז חלק מהמועדות דשור המועד<sup>24</sup>. אך הצד דל'יעודי גברא' הוא ללמוד את כוונת הפסוק שהוא בא בהמשך אחד (עם וא"ו החיבור) 'ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו', וזו היא העדאת השור - נגיחות מתוך ידיעת הבעלים, דאי"ז פרט נספח אלא חלק מעיקר הדין המתבאר בפסוק.

והנמצא, דאי נימא שההעדאה היא 'לייעודי גברא' הכוונה היא שהעדאת הבעלים היא המורה לנו את מועדותו של השור, אך הא מילתא דפשיטא היא שההעדאה היא העדאת השור ואך ורק על כך הוא החיוב בנ"ש, אלא שהדרך לידע מועדות השור היא ע"י מועדות הבעלים, וכנ"ל. [ולכך הנפק"מ היא אם בעינן העדאה אחת על ג' הנגיחות או העדאה על כל פעם ופעם].

## ד

### הכוונה ב'שיהא מועד לעבור בהתראות' לפי הביאור דלעיל

והנראה לומר ע"פ הנ"ל דלעניין זה נמשך אותו הפי' הנמצא בראשונים לבאר דלהצד ד'יעודי גברא' היינו שיהא מועד הגברא 'לעבור בהתראות' (אלא שמפני הטעמים הנ"ל (ס"ב) אין לקבלו כמ"ש הראשונים), וכדלהלן:

נתבאר לעיל שתכלית הידיעה על מועדותו של השור לנגוח היא ע"י הידיעה שבעלי השור היה מודע לכל התהליך שכן עי"ז מובן שלמרות ידיעתו אין כל אפשרות בידו למנוע את השור מלהיות שור נגח [אף שאמנם ביכולתו אכן למנוע את השור מלנגוח בפועל ע"י שמירתו בכליאה וכיו"ב, אך מכך שאין ביכולתו להעמיד השור על בוריו כ'סתם שוורים' ד'בחזקת שימור קיימי' ואין רגילותם לנגוח מוכח אשר אכן שור זה שונה הוא וטבעו הוא לנגוח - שור נגח].

והנה בזה גופא י"ל בשני אופנים:

(א) בפשטות, שהבעלים יודע מכל נגיחה לאחר שהיא נעשתה (וכפי שלמדו רוב הראשונים הנ"ל), ומחמת ואנו יודעים שידע הבעלים מנגיחותיו של שורו ומ"מ לא עלה בידו למנוע את הנגיחות הבאות ונגח השור ג"פ הרי דהוי השור מועד לנגוח.

(ב) בעומק יותר, מחמת וע"י נגיחה בלבד א"א לידע את טבע השור אם נשתנה רק ע"י ידיעתנו שנגיחה זו היא בידיעתו של הבעלים, הרי שא"א למנות את הנגיחות שלא הייתה בהם התראה מוקדמת בהבעלים, ורק כאשר מדובר בנגיחה שקדמה לה ידיעת הבעלים ואע"פ אירעה הנגיחה ניתן למנותה למנין ג"פ דמועדות.

בסגנון אחר: מחמת ונאמר בתורה בנוגע העדאת השור בנגיחותיו שהוא 'שור נגח מתמל

24. ובסגנון הגמ' (ב"ב כח, ב ראה שם): 'התם והועד בבעליו כתיב', [ובפרט לפי גי' הרשב"ם (שם): 'התם והועד בבעליו אמר רחמנא'].

שלשם והועד בבעליו' הרי שלא ניתן להגדירו כמועד לנגוח כל עוד לא הועד ע"י נגיחה המעידתו, היינו נגיחה המועלת שנאמר בה 'והועד בבעליו' – שאירעה הנגיחה בידיעת הבעלים.

ונמצא שמלאות ההבנה בזה היא שההעדאה דהשור היא כאשר הבעלים עובר על ההתראות ג"פ ולא רק כשיודע מג"פ שנגח שורו, ולכך הוא הביאור שמצינו בראשונים שהכוונה ב'לייעודי גברא' היא שהבעלים יהיה מועד לעבור בהתראות ג"פ ע"י ג' נגיחות נוספות על הנגיחה הראשונה (שהיא רק המביאה את ההתראה הראשונה), שכן רק אלו הן נגיחות המעידות אותו.

## ה

### תירוץ קושיית החתם-סופר עפהנ"ל

והנה, על הסיבה השלישית (הנ"ל ס"ב) שלא נטו הראשונים לקבל את הפי' שיהא מועד גברא לעבור בהתראות בביאור 'ייעודי גברא', דא"כ נמצא שלא יתחייב בעלי השור אלא עד נגיחה חמישית שכן היא הנגיחה הראשונה שנגח השור כמועד לנגוח (שהרי הועד רק בנגיחה הרביעית שבה עבר הגברא על ההתראה השלישית, ואידך כי לא נגח מאי לשלם. כנ"ל שם), והוא קשה לקבלה בסברא שחידוש הוא, הקשה החתם-סופר ז"ל<sup>25</sup>:

"אלא מעתה חזקה וכו'. בתוס' סד"ה אלא מעתה וכו'<sup>26</sup> כתבו דא"כ עד נגיחה חמישי' לא לחייב וכו' עכ"ל. וצ"ע הא ברביעי משיצא מביתו מבלי שמירה כראוי כבר הוחזק לעבור ג' התראו' ושוב כשנגח ליחייב. ועיין סנהדרין פ"א ע"ב וצ"ע".

והיינו דקשיא לי' מדוע נמנית נגיחת השור כהעבירה בהתראה, והרי עוד קודם הנגיחה, בעצם זה שלא שמר הבעלים את שורו בחצרו ללא אפשרות יציאה לחוץ ויצא השור בלי שמירה הראויה, נמצא עובר על ההתראה בו לשמור שורו, וא"כ עליו להתחייב כבר בנגיחה הרביעית שכן היא הנגיחה הראשונה שנגח השור לאחר שהועד ע"י שעבר הבעלים בג' התראות על שמירת שורו ולא שמר. והניח בצ"ע.

אך ע"פ משנת"ל (ס"ג-ד) בביאור סברת פי' זה, נראה לבאר בפשטות את טעם דברי הראשונים לשלול פי' זה דאכן העבירה בהתראות לפי' זה היא אך ורק הנגיחה שאחר ההתראה ולא אי-השמירה שאחר ההתראה.

שכן נתבאר שאין הכוונה ב'לייעודי גברא' להעדאת הבעלים כעניין בפ"ע רק כחלק משלים להעדאת השור באופן מלא, והרי העדאת השור היא ע"י נגיחותיו, ולהפי' שלהצד ד'לייעודי גברא' הכוונה שיהא מועד גברא לעבור בהתראות לא נמנים אלא נגיחות אשר קדמו להן התראות הבעלים המשלימות את המועדות דהשור שע"י הנגיחות, וא"כ מילתא דפשיטא היא אשר העבירה דהבעלים בהתראה אינו עניין לכשעצמו שנאמר שכבר באי-שמירתו את שורו נעשה

25. ב"ב שם ד"ה אלא מעתה כו'.

26. נת"ל ס"א.



מועד, שהרי ודאי הדבר שאין העדאת השור נפעלת אלא בנגיחותיו, וא"כ קושיית החת"ס הנ"ל מעיקרא ליתא, שהרי הנגיחה שלאחר ההתראה היא המוכיחה את מועדותו של השור ולא היציאה בלבדה קודם הנגיחה, דשמא לא ייגח ונוכח שאינו מועד רק הקודמות מקרה נקריה הוא, וכנ"ל כ"ז בארוכה<sup>27</sup>.

ועפ"ז הנה נראה עוד יותר להכריח ביאור זה הנ"ל בדברי המפרש 'ייעודי גברא' שיהא מועד גברא לעבור בהתראות (שזהו כחלק ממועדו השור, להשלמת הוודאות במועדו), שכן אם נלמד את דבריו כפי ההשקפה הראשונה שבהם ד'ייעודי גברא' היינו כעניין בפ"ע, הרי שיקשה כקושיית החת"ס הנ"ל מדוע לא יקבלו הראשונים מחמת סיבה זאת את הפי' הנ"ל, והא מתחייב כבר בנגיחה רביעית, ואלא שמן-ההכרח ללמוד כוונתו כדאמרן לעיל דהמועדו מועדות השור היא ואלא שהשלמתה ע"י עבירת הבעלים בהתראות הכל כנ"ל. (וכדפרישית לעיל (ס"ג) מהגמ' בב"ק ד'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי', וע"כ צ"ל דבהעדאה זו דתורא מייעד גברא נמי, והיינו שיהא מועד גברא לעבור בהתראות, דרק באותה ההעדאה מייעדי הן הבעלים והן השור, שכן אם הוי השור מועד כבר בנגיחתו השלישית לא אייעד בזה גברא).

## 1

### הביאור בסברא לעניין החיוב בנגיחה רביעית

עניין נוסף שיתבאר עפהנ"ל:

התוספות תלמיד רבינו-תם ורבי אליעזר<sup>28</sup> כתבו גם הם כשיטות הראשונים הנ"ל ודלא כהסברא 'שיהא מועד לעבור בהתראות', רק שעל כל נגיחה יודיעוהו ויתרוהו, ובנוגע קושיא הג' על סברא זו (הנ"ל ס"ב) כתבו וז"ל:

"... והא ליכא למימר דברביעית גופה יעשה מועד גברא ומתחייב עליה נזק שלם, חדא דאם כן רביעית גופה צריכה להיות רצופה עם השלשה ואנן לא בעינן אלא שלשה ימים רצופין. ועוד דבחזקת הבתים (ב"ב כה, ב) מוכיח דבתלת נגיחות נעשה מועד. הילכך אי אפשר לפרש כך אלא כדפרישית דלא לאייעודי גברא ממש קאמר שיהא האיש מועד אלא שיהא השור מועד בכי האי גוונא שיעידו בגברא".

ומשמע מדבריהם שרק מפני זה שא"א ללמוד כלל כפירוש זה ('שיהא מועד לעבור בהתראות') - ומפני שני הטעמים הנ"ל (דמהש"ס משמע (א) שכבר בנגיחה הג' נעשה מועד (ב) שרק נגיחה הג' בעי' שתהא רצופה ולא הד') - לכן גם אאפ"ל בסברא זו שחיוב נ"ש חל כבר בנגיחה הד' אלא צ"ל שהחיוב חל רק בנגיחה חמישית.

27. ומ"ש לעיין מסנהדרין פא, ב. י"ל בפשטות (עפהנ"ל 'בסגנון אחר') שנדו"ד שונה הוא כיון דכתיב 'והועד בבעליו וד"ל.

28. ראה לעיל הע' 12.

ובפשטות צ"ע, שכן בפשטות הטעם לשלול את החיוב כבר בנגיחה החמישית הוא מפני הנאמר בגמ' ד'ואידך כי לא נגח מאי לשלם', שכל עוד לא נגח השור נגיחה נוספת לאחר שהועד לא יתחייב על נגיחה המעידתו עצמה נ"ש. ואילו מכך שלא הזכירו זה רק כתבו הטעם לשלילת עיקר הסברא בפירוש זה משמע שמצד הסברא נתקבל אצלם אכן לפרש שיתחייב נ"ש כבר בנגיחתו הרביעית המעידתו ולא בחמישית, וצ"ע הסברא בזה, שהרי אם קודם הנגיחה לא נתחייב לשמור את שורו כיצד יתחייב בתשלום נזקיו.

ואוי"ל הביאור בזה עפהנ"ל, דהנה נת"ל הביאור בסברא זו שהוא מחמת מ"ש הש"ס לעיל מינה ד'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי', ולכך ע"כ צ"ל דבאותה הנגיחה אייעדו תורא וגברא, והיינו ע"כ בנגיחה רביעית בה אייעד בעלים בעבירותיו (בהתראות) והשור בנגיחותיו, ועפ"ז נמצא אשר כבר בנגיחתו הראשונה יצא השור מחזקת שימור שעמד בה בסתמיותו ועל כן נתחייב הבעלים בשמירתו (ועפ"ז גם יומתק דיוק הל' 'לעבור בהתראות', ל' עבירה), אלא שמ"מ לא נתחייב נ"ש שהרי אכתי אינו מועד לאידך גיסא, אלא הוא נמצא במצב ביניים (מחד מחוייב בשמירתו שהרי יצא מחזקת שימור, ומאידך פטור מתשלום מלא על נזקיו שהרי לא הועד ליגח), ונמצא שכבר בנגיחה ראשונה נפל עליו מקצת דיני שור המועד.

ובאופן אחר: עיקר העדאת הבעלים היא כדי לחייבם בשמירת השור, וחיוב זה ישנו במקצת (ולא בשלימות) כבר לאחר ההתראה הראשונה, וכתוצאה מכך נעשה השור מועד לאחר העבירה (ג"פ) על חיוב זה. אלא שא"א לחייבו בתשלום כיון ששורו אינו מועד (וממילא גם חיובו לשמור אינו חיוב גמור).

ולהוסיף, דהנה בנוגע להעדאתו של השור ע"י נגיחותיו, חקרו האחרונים<sup>29</sup> אם היא סיבה או סימן. היינו האם נגיחות הללו הינן ראייה והוכחה אשר אכן שור זה נגח הוא ואינו כשאר שוורים, היינו שהנגיחות הן סימן למועדותו, או שהם הגורם והמניע לפסיקת דין שור זה כשור המועד לנגוח, שע"י נגיחות הללו נשתנה טבעו להיות נגח, והיינו שהנגיחות הינן הסיבה למועדותו של השור.

והנה באם נלמד כאופן הב' בחקירה זו (שהנגיחות הן הגורם למועדותו) יבואר הדבר בטוב, שכן פשוט הוא הדבר אשר לסברא זו ג' הנגיחות הן עניין של מהלך הדרגתי שבסופו מקנה השור לעצמו טבע נגחן, והיינו שבכל נגיחה מתוסף עוד פרט בנגחנותו ובשלישית נעשה למועד לנגוח, וא"כ יבואר היטב משנת"ל דמחוייב הוא הבעלים לשמור שורו מעת נגיחתו הראשונה אע"פ שאם ייגח השור לא יחוייב הבעלים יותר מחצי נזק, שהרי מ"מ נשתנה (אמנם רק במעט אך) בפועל ממש טבע השור במקצת להיות נגחן, וע"כ יש לו לזוהר בשמירתו.

והיינו שעוד קודם נגיחה המעידתו להשור כמועד ליגח נעשה הוא מועד במקצת (כנ"ל), ועל-כן נמצא שאכן יש חיוב תשלום כדיני שור המועד כבר אחר הנגיחה הראשונה אלא שמ"מ נמנע הבעלים מלשלמו מחמת ולא הועד השור לחלוטין בבירור מוחלט, אך החיוב אכן קיים. ומוכן

29. חידושי הר"ש שקאפ ב"ק סל"ג. וראה לקו"ש חל"ו ע' 102 ואילך.

שכאשר תתבטל מניעה זו (בנגיחה הרביעית) כבר יתחייב מיידית על נגיחת השור, דבסברא זו אי"צ בנגיחה דאידיך לאחר ההעדאה שהרי חיובא רמיא עלי' מלפנ"ז.

וע"כ נ"ל שזהו הביאור בסברא לחייבו בנ"ש כבר בנגיחה רביעית (לולי המשמעות להיפך מפי' זה מן הגמ') שכן אכן מחוייב הוא כנ"ל, ואילו כעת רק הוסרה המניעה מלשלם.



## בענין גדרו של שטר (ה, ב)

ספק הגמרא אם מיגו עדיף או חזקה עדיפא וקושיית הריב"ם בתוס' / יקשה מה ההשוואה בין שטר לעדים / יקדים ביאור הגר"ח בגדר שטר לשיטת הרמב"ם / אחר זה שיטת הריב"ם / יבאר שיטת הר"י בתוס' בתשובתו לקושיית ריב"ם / עפי"ז יתרץ קושיית הגליון על התוס' / על יסוד זה יבאר מחלוקת רש"י ותוס' במיגו למפרע

הת' ישדאל שי' פישד  
תלמיד בישיבה

### א

#### ספק הגמ' אם מיגו עדיף מחזקה או להיפך וקושיית הריב"ם בתוס'

איתא במסכתין (ה, ב): "איבעיא להו, תבעו לאחר זמן ואמר לו פרעתין בתוך זמני מהו, מי אמרינן במקום חזקה אמרינן מה לי לשקר (אי בעי אמר ליה פרעתין בזמני הילכך כי א"ל נמי פרעתין בתוך זמני נאמן בשבועה. רש"י), או דילמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר (כיון דמוחזק לן דאין אדם פורע בתוך זמנו לא אמרינן במקום דאיכא חזקה דמרעיה לדבוריה מה לי לשקר וליהמנוהו. רש"י)".

והקשה הריב"ם בתוס', דהנה דבר פשוט הוא דלא אמרינן מיגו במקום עדים<sup>1</sup>, ותוקפה של חזקה גדול מתוקפו של שטר, שהרי הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה ואפי' שטר בידו<sup>2</sup>, משא"כ הבא לגבות מנכסי יתומים כאשר הלוה מת בתוך זמן ההלוואה שאז מסייעת לו חזקת "לא עביד איניש דפרע בגו זימני" (דר"ל) – נפרע בלא שבועה.

ומעתה, מה שטר שהוא כעדים אינו פוטר משבועה (כנגד היתומים) ואין אומרים כנגד עדים מגו, חזקה, הפוטרת משבועה (כנגד היתומים), לא כ"ש שאין אומרים מיגו כנגדה. עכתו"ד.

1. ד"ה מי.

2. והיינו שהעדים מעידים ישירות כנגד טענתו, וע"ד לקמן לא, א: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא . . אמר רבה מה לו לשקר . . א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן". ראה שם.

3. בסוגיא כאן.

והנה לכאורה תמיהה גדולה ישנה בדברים אלו, דלכאורה מהו הדמיון וההשוואה בין עדים לשטר, והרי העדים החתומים על השטר אינם מעידים על חיובו הנתון כעת של הלוח אלא ע"כ שהתבצעה בעבר פעולת ההלוואה, וא"כ כיצד ניתן לדמות שטר לעדים.

אמנם, הטענה שהמלוה טוען על הלוח ע"י השטר היא "שטרך בידי מאי בעי" (כלומר, דהמלוה טוען ללוח שאם אכן החזיר את חובו מדוע לא לקח ממנו את שטר החוב כדי לוודא שלא יטען שעדיין לא נפרע ויגבה ממנו שוב את חובו, ומכך שהשטר עדיין בידי המלוה הרי זה ראייה שלא פרעו) ראי' טובה היא, אבל מ"מ אינה עדים כלל, ואיך מדמה הריב"ם שטר לעדים.

## ב

### יקדים ביאור הגר"ח בגדר שטר ויבאר בזה קושיית הריב"ם

והנראה לבאר, דהנה כתב הרמב"ם בהל' מלוה ולוה' וז"ל: "המלוה את חבירו בשטר צריך לפרעו בעדים, לפיכך אם טען ואמר פרעתי אינו נאמן".

ובפשטות דבריו צריכים ביאור, דבפשטות אי נאמנותו של הלוח לטעון פרעתי, מסברת 'שטרך בידי מאי בעי' (כנ"ל), היא הגורמת להצרכתו לפרוע בפני עדים דווקא, ומדברי הרמב"ם שכתב דכיון ש"המלוה את חבירו בשטר צריך לפרעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי אינו נאמן" נראה, דעצם ההלוואה בשטר מחייבת פירעון בפני עדים, וכאשר לא קיים את חיוב הפרעון בפני עדים אינו נאמן לטעון פרעתי.

וביאר בחידושי הגר"ח<sup>4</sup>, דלשטר חוב ישנו תוקף כתוקפם של עדים, כלומר שהתורה נתנה כח לשטר שהחייב הכתוב בו יהיה קיים תמיד כל זמן שהמלוה מחזיק בשטר ותובע בו את החוב, ולכן גם פרעונו צ"ל בפני עדים.

וראי' לזה, מהא דמצינו<sup>5</sup> דשנים שהיו חתומים על השטר, והי' כתב ידם יוצא ממקום אחר, ובאו ב' עדים אחרים ואמרו שהעדים החתומים על השטר פסולים היו, אינם נאמנים לפסול את השטר והוי כתרי ותרי ומוקמינן הממון על חזקתו.

– דלכאורה אין השניים הראשונים מעידים על המקרה שבשטר (אם הי' הלוחא וכיו"ב) אם היה אם לאו, אלא על העדים, ולכאורה היה צריך להיות שיפסלו את העדים וממילא יפול כח השטר, ולמה הוי כתרי ותרי.

אלא שהביאור בזה הוא כנ"ל, דשטר הוי כב' עדים, וכאשר השניים האחרונים באים להכחיש את העדים החתומים על השטר, הרי בזה מכחישים את הכתוב בשטר שהוא כעדים, וא"כ הוי

4. פי"א ה"א.

5. על הש"ס, שבועות מא, א (ע' תמד בהוצאת מישור).

6. כתובות יט, ב.

כתרי ותרי, ולכן גם אינם יכולים לפסול את העדים עצמם כיון שבזה הם מכחישים את השטר שהוא כעדים.

ועפ"ז מובנת קושיית הריב"ם והשוואתו שטר לעדים, דמכך שמצינו ששטר-עדים גדול כוחו ממיגו, כ"ש שחזקה שגדול כוחה משטר תעמוד ותוכל נגד חזקה.

## ג

### יבאר תשובת הר"י לריב"ם

ומעתה יש לבאר תשובת הר"י לקושיית הריב"ם (בתוס'), די"ל בזה, דהן אמת דשטר הוי כב' עדים ממש, אבל בשטר ישנה הגריעותא ד"זימנין דזייר ליה אפשיטי דספראז", דחייב התשלום לסופר על כתיבת השטר מוטלת על הלווה, ופעמים שבשעת מעשה המלווה משלם בפועל לסופר והמלווה מחזיק בשטר על מנת שיוכל לתבוע את תשלום הכתיבה מהלווה, וא"כ המצאותו של השטר ביד המלווה אינה מהווה ראייה גמורה שהלווה לא שילם את החוב עדיין, דיתכן שהמלווה מחזיק בשטר ע"מ לגבות את שכר הסופר.

ואף שלפי משנת"ל עצם החזקת השטר מהווה כח לגבות את החוב, הנה מ"מ פירוש סברת "זייר ליה אפשיטי דספרא" הוא שכרגע אין השטר נחשב לשטר כלל, אלא דבר שע"י יוכל המלווה לגבות את שכר הסופר מהלווה, ללא כל קשר להלוואה עצמה, וא"כ בטענה זו (אם יהיה לה נאמנות מצד עצמה וכגון ע"י מיגו) ניתן לדחות את כח השטר ובכלל זה את כח העדים שקיים בו.

וה"ה לטענת פרעתי, שאם יהיה נאמן במיגו, יוכל לדחות את כח השטר, כיון שבטענת פרעתי אומר שכרגע כבר אין לנייר זה דין שטר והוי כחספא בעלמא. אבל בעדים שמעידים בפירוש על חיוב הלווה התמידי, אינו יכול לדחותם בטענה. ונמצא, שאין גדר השטר ע"י העדים שבו וגדר עדים כפשוטו שווה.

ומעתה שאלת הגמ' מובנת היטב, איזה כח עדיף, מיגו או חזקה, דעם היות שעדים עדיפי ממיגו וחזקה עדיפא משטר, עדיין אין הכרח שחזקה גדולה מעדים, שהרי ישנה גריעותא בשטר מעדים כנ"ל.

[ואין להקשות דא"כ יהא הלווה נאמן בטענת פרעתי גרידא ללא מיגו, שהרי אין הוא מכחיש להשטר – דאין הלווה נאמן לטעון פרעתי וכן לטעון שהשטר נמצא ביד המלווה רק כדי לגבות ממנו את שכר הסופר ובכך לערער את תוקף השטר אא"כ הם שני עדים או שיש ללווה מיגו כנ"ל, ואם אין לו, נשאר כח השטר והוא כח עדים].

## ד

## עפ"י יתרין קושיית הגליון ויבאר שיטת התוס' בזה

וע"פ המבואר לעיל יש לתרץ גם את קושיית הגליון<sup>8</sup> בהמשך התוס':

דהנה, עוד קשו בתוס' (באו"ד) בספק הגמ', מהדין דרמי בר חמא<sup>9</sup> שהמפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזיר לו בעדים, ואינו נאמן לטעון החזרתי לך במיגו שיכל לטעון שהדבר שהופקד אצלו נאנס והיה נפטר בטענה זו. והטעם, כיון שיש למלוה טענת "שטרך בידי מאי בעי" כנגד המיגו, הרי, דטענת "שטרך בידי מאי בעי" עדיפא ממיגו. ואילו במלווה הבא ליפרע מיתומים חזינן דחזקה מועלת לו לפוטרו משבועה, משא"כ במקרה שיש לו שטר (טענת "שטרך בידי מאי בעי") – אין השטר מועיל לו לפוטרו משבועה.

ולפי"ז, שחזקה עדיפא משטר, ושטר עדיף ממיגו, יוקשה מהו ספק הגמרא מה עדיף מיגו או חזקה, והרי פשיטא דחזקה עדיפא. (עיי"ש שהסיקו דסוגיא דהכא לא סברא כרב"ח).

והקשה בגליון, דלא דמי טענת שטרך בידי מאי בעי דפקדון (שמשם הקשו בתוס') לטענה זו גבי מלוה. דבפקדון, הן חיוב התשלום על השטר הוא על המפקיד והן שטר הפקדון בידי המפקיד, וא"כ, לא שייך כאן סברת "זימנין דזייר ליה אפשיטי דספרא" שהרי אין סברא שהמפקיד יחזיק את השטר ע"מ לגבות את שכר הסופר שהרי הוא החייב בתשלום לסופר, אלא ע"כ מחזיק את השטר אצלו רק כראיה על ההפקדה עצמה, ונמצא שבפקדון השטר הוא ככח עדים ממש, ולכן אין טענת מיגו מועלת כנגדו.

משא"כ במלווה ויתומים שהוא הלוואה שיש בה סברת זימנין דזייר כו', ואזי טענת "שטרך בידי" אינה אלימא דיו, ותועיל כנגדה טענת מיגו. וכנ"ל<sup>10</sup>.

אלא שע"פ משנת"ל שהריב"ם הולך (כמש"כ הגר"ח בשיטת הרמב"ם) בשיטה שגדר השטר הוא עדים המעידים מתוכו על החיוב התמידי של הלוה, מובנת היטב קושיית התוס' מרמי בר חמא. די"ל, דתוס' לא ס"ל כביאור הגר"ח בטענה זו, אלא הוא סובר דטענת "שטרך בידי מאי בעי" היא אכן ראייה ולא כח עדות, ואין כח השטר ככח עדים.

אשר א"כ י"ל, דלשיטתו דהתוס' אין הכרח לומר שיש ממש בחשש ד"זימנין דזייר ליה", שהרי כל הצורך בסברא זו הוא בעקבות הנחת היסוד של הריב"ם ששטר ה"ה כעדים, ושבדין דמלוה שבא ליפרע מיתומים חזינן דחזקה עדיפא משטר. והר"י הוצרך לחלק ולומר שהחשש הנ"ל קיים בשטר. אבל לשיטת התוס', שאין גדר שטר וגדר עדים אחד, אזי אף שמצינו ביתומים שחזקה

8. הובא בשטמ"ק (ו, א).

9. שבועות מה, ב.

10. ולכאורה תמיהה גדולה היא זו, שהרי התוס' עצמו הביא (בשם ר"י) את סברת "זימנין דזייר כו'" (כתשובה לשאלת הריב"ם כנ"ל).

עדיפא משטר, אין בכך כל הכרח לומר שחזקה עדיפא ממיגו, שהרי מה שעדים וודאי עדיפי ממיגו, לא משליך בנוגע לשטר שדין אחר לו.

וא"כ, דתוס' לא ס"ל החשש הנ"ל דזימנין דזייר ליה, שוב אין לחלק בין פיקדון למלוה, ומובנת קושיית התוס' מרב"ח.

וגבי הראי' שהביא הגר"ח מכתובות, דשניים החתומים על שטר וכו' (ראה לעיל ס"ב) – הרי התוס' שם<sup>11</sup> אינו מודה לביאור זה, ומבאר שם באופן אחר, וז"ל: "ופסולי עדות דקתני, לא שאומרים שעדיין פסולים, דאם כן אמאי אין נאמנים, אלא פסולי עדות הוּו אז ועתה מודים שהם כשרים". ומדבריו מוכח שהעדים האחרונים יכולים לפסול את השטר באם יעידו שהעדים פסולים כעשוי, והיינו שאין לומר כפי הביאור הנ"ל שהשטר מעיד על עצמו<sup>12</sup>.

## ה

### עפי"ז יבאר מח' רש"י ותוס' במיגו למפרע

והנה לקמן (ל, א) האריך להוכיח בתוס'<sup>13</sup> ש"מיגו למפרע לא אמרינן", וכראייה לשיטתו מביא מהגמרא בסנהדרין<sup>14</sup> "ההיא אתתא דנפק שטרא מתותי ידה, אמרה ידענא ליה בהאי שטרא דפריע הוא כו' ולא הימנה רב נחמן, א"ל רבא והא אי בעיא קלתיה, כיון דאתחזק בבי דינא, אי בעיא קלתיה לא אמרינן", ומבאר את תי' הגמ', דכיון דאתחזק בבי דינא, ובעת זו אינה יכולה לשורפו, שוב אינה יכולה להשתמש במיגו שיכלה לשורפו, דמיגו למפרע לא אמרינן.

ובהמשך שם הביאו שיטת רש"י שמפרש את תי' הגמ' שאחר שקויים השטר אין אומרים מיגו שיכלה לשורפו.

והקשה ע"כ התוס' בשם ר"י, דמה גורע הא שהשטר קויים, והרי המיגו ישנו – שיכלה לשרוף השטר, ולכן מכריח תוס' לומר בפירוש תירוץ הגמ' שמיגו למפרע לא אמרינן וכנ"ל.

ועפמשנ"ת אוי"ל, דמחלוקתם תלויה אם שטר הוי כעדים ממש על חיוב תמידי של הלוח או לאו, וכנ"ל:

דלשיטת רש"י שטר הוי כעדים, ולכן אף שיש לה מיגו, הרי מיגו זה הוא כנגד עדים – השטר, ולכן אינה נאמנת במיגו, וכשיטת הריב"ם לעיל, ותוס' אזיל לשיטתיה (כמשנת"ל), ששטר אינו כעדים (על החיוב כעת של הלוח), ולכן הוכרח לפרש אחרת.

11. ד"ה ואם כתב ידן.

12. והתוס' לשיטתו מסביר שכיון שהעדים האחרונים אינם מעידים על הפסול כעת בזמן הנתון לפנינו, העדים החתומים יכולים להעיד על עצמם, ואכמ"ל בביאור דבריו שם.

13. ד"ה לאו קמודית.

14. לא, סוע"א.



ואין להקשות דקושיא זו על רש"י הקשה הר"י בתוס', ולעיל נתבאר דהר"י ס"ל (ביסודו) כשיטת הריב"ם בגדר שטר שהוי כעדים – די"ל שבתוס' כאן עונה לשיטתו דהריב"ם, אבל הוא עצמו ס"ל ששטר אינו כעדים על החיוב כעת, וק"ל.



## בענין חיוב בניית כותל השותפין

(ה, א)

הצעת הסוגיא ודברי רש"י ותוס' / קושיא בדימוי בין נדו"ד לנידון דהלוואה / ביאור הנח"ד / הביאור הנ"ל מתאים לכאור' רק עם שיטת התוס' / נסיון ביאור בשיטת רש"י ע"פ דברי העדר"י / ביאור דברי רש"י ע"פ המחלוקת בהגדרת היוק ראי' / הקושי שבביאור זה / ביאור שיטת רש"י באור"א ע"פ דברי הרמב"ן

הת' יעקב שי' קוט  
תלמיד בישיבה

א

### הצעת הסוגיא ודברי רש"י ותוס'

במסכתין (ה, א) "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד"א בחזקת שנתן, עד שיביא ראייה שלא נתן", ופירש"י "אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתיו משלי, שלא רצה זה לסייעני". כלומר כאשר אחד טוען שבנה את הכותל לבדו וכעת דורש הוא את השתתפות חבריו השותף בכותל – לא יכול הטוען שבנה לבדו להוציא מחבירו שהרי הוא בחזקת שנתן.

והנה כל הנ"ל הוא לגבי הד' אמות התחתונות של הכותל, דבהם מוחזק השותף שנתן את חלקו. אך לגבי למעלה מד' אמות כתב התוס' (ד"ה מד"א ולמעלה) "איירי כגון דידיעין דקדם חד וארציה לחבריה והיה מסרהב... ולכך הוי בחזקת שלא נתן", דהיות ולמעלה מד' אין השותף חייב להשתתף בבנייה אא"כ מגלה דעתו שנהנה מהגבהה זו, ובנדו"ד ידוע שביקש בונה הכותל משותפו את השתתפותו בהגבהת הכותל ואינו נתרצה – ע"כ הרי הוא בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' שנתן.

ובפשטות אף לגבי הרישא (כ"כ ביד רמה) מדובר כאשר יודעים אנו שניסה הבונה לרצות את חבריו ונתקל בסירובו, ובכ"ז ה"ה בחזקת שנתן עד שיביא ראי' שלא נתן. והחילוק בפשטות בין הרישא (תוך ד' אמות) לסיפא (למעלה מד' אמות) הוא משום שעל בניית הכותל בתוך ד' אמות חייב השותף להשתתף וממילא ה"ה בחזקת שנתן, משא"כ בסיפא דחובת השותף מתחילה רק באם יגלה שנהנה מהגבהה זו – ה"ה בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' שנתן.

והעולה מהנ"ל, דנחלקו רש"י ותוס' באם ישנם עדים על אופן בניית הכותל. לשיטת רש"י משנתנו עוסקת במקרה שאין עדים כלל על הבניה ובל' "אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתיו משלי" – לאחר הבנייה טוען ע"פ עצמו (בלא עדים) שבנה את הכותל לבדו. ואילו התוס' סברו דלבונה הכותל ישנם עדים שבנאו לבדו, ואעפ"כ השותף בחזקת שנתן את חלקו בכותל עד שיביא הבונה ראי' שלא נתן (בתוך ד' אמות).

והנה הגמ' על אתר מדמה את הדין הנ"ל למחלוקת ר"ל עם אביי ורבא, לענין הטוען שפרע את הלוואה בתוך הזמן, דר"ל סבר "לא עביד איניש דפרע בגו זמניה", וא"כ לא יכול הלווה לטוען שפרע בתוך זמן ההלוואה. ואביי ורבא סוברים "עביד איניש דפרע בגו זמניה, זימנין דמתרמו ליה זווי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן", כלומר יכול לצאת מצב בו יודמן לאדם ממון לשלם ויפרע בתוך זמן ההלוואה. וע"כ יהיה נאמן אדם לטוען שפרע את הלוואתו בתוך זמן ההלוואה.

והדימוי לסוגיין הוא לגבי השותף שטוען שפרע את הלוואתו בתוך זמנו, כלומר – במשך בניית הכותל, דלשיטת ר"ל אינו נאמן לטוען כך. ולשיטת אביי ורבא נאמן לטוען שפרע בתוך הזמן – במשך זמן הבנייה, כבכל הלוואה שנאמן לטוען דפרע בתוך זמנו.<sup>1</sup>

## ב

### קושיא בדימוי בין נדו"ד לנידון דהלוואה

אך לכאן צריך להבין בפשטות את הדימוי ביו הלוואה לבניית הכותל, שהרי בהלוואה ישנה סברא שלא ישלם בתוך זמנו (ר"ל), משא"כ בבניית הכותל 'תוך הזמן' הוא בשעת בניית הכותל (רש"י על אתר ד"ה אלא לאו דא"ל), ו'הזמן' הוא בסיום בניית הכותל. והנה חיוב השתתפות השותף בבניית הכותל היא לכאן משעה שהחליט השותף לבנות את הכותל. וא"כ מהי ההשוואה בין שני הנידונים, שהרי בנידון דכותל ישנה סברא שישלם בתוך זמן הבנייה משא"כ בהלוואה.

והנה הנחלת דוד (ה, א) הביא מדברי הקצוה"ח והנתה"מ דבמתניתין הוי כבתוך זמנו כל עוד לא סיים לבנות את הכותל, כיון שאולי לא יסיים את בנייתו כלל וממילא לא יתחייב חבירו בתשלום.

ובהסברת הנ"ל כתב הנחלת דוד, דחיוב בניית הכותל המוטל על השותף הוא השתתפות בבנייה בפועל. ואין החיוב להשתתף בממון שהרי יכול להיות שלאחר שיתן לו הממון לא יבנה בפועל כלל. ורק לאחר שסיים לבנות את הכותל הנה אז מוטל עליו חיוב התשלום על הכותל שבנה חבירו. כלומר מלכתחילה לא חל חיוב ממוני כ"א חיוב לבנות, אך לאחר שבנה אחד מהשותפין, בסיום הבנייה – בטל חיוב הבנייה מהשותף השני, וחל עליו חיוב התשלום.

וממילא בנדו"ד כאשר לאחר הבנייה טוען השותף שפרע בתוך זמנו, הנה טענתו זו היא על החיוב הממוני ולא על חיוב ההשתתפות בבנייה, וע"כ הוי שפיר 'תוך זמנו', שהרי כל חיוב הממון

1. הגמ' מנסה להעמיד את משנתנו במקרה הזה כיון שבמקרה של פריעה בזמנו אין די חידוש בדברי התנא, ואם נאמר דמשנתנו היא ב'תוך זמנו' ודין משנתנו הוא ש'בחזקת שנתן' הרי תנא דמשנתנו מוציא משיטת ר"ל.

הוטל עליו רק לאחר שסיים חבירו את בניית הכותל. וא"כ מובנת היטב ההשוואה בין נדו"ד למחלוקת ר"ל ואביי ורבא. ואף בנדו"ד אין סברא כלל שישלם תוך זמנו, ובסברא זו העמידה הגמ' את המשנה בהו"א.

## ג

## הביאור הנ"ל מתאים לכאור' רק עם שיטת התוס'

והנה כל הנ"ל מתאים לכאור' רק עם שיטת התוס', הסובר דיש לבונה הכותל עדים על כך שבנאו לבדו. וממילא טענת השותף שפרע בתוך זמנו, אינה מכוונת על חיוב הבנייה (שהרי יש עדים שלא השתתף בו) אלא על חיוב התשלום שחל עליו רק לאחר סיום הבנייה, וממילא הוי 'תוך זמנו'. אך לשיטת רש"י דאין לבונה הכותל עדים שבנה את כל הכותל לבדו, אלא עדים על תחילת הבנייה בלבד<sup>2</sup>, א"כ טענת השותף שפרע אינה הולכת על חיוב הממון כ"א על חיוב הבנייה, וטענתו היא שהשתתף בבניית הכותל. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – מדוע טענת השותף שפרע היא כטענת פרעתי 'תוך זמני' והרי השתתף הוא בבניית הכותל – בשעה שמוטל עליו חיוב הבנייה – בשעת בניית הכותל. ומדוע מיקרי 'תוך זמנו'.

והעולה מכל הנ"ל, דלשיטת רש"י א"א לבאר דבשעת בניית הכותל מוטל על השותף חובת השתתפות בבנייה, ורק לאחר שסיים הבונה לבנות את הכותל מוטל על השותף חיוב ממון. שהרי לפ"ז לא מובן מדוע טענת השותף שפרע הוי תוך זמנו, שהרי אין עדים שבנה הבונה את הכותל לבדו וממילא טענת השותף שפרע יכולה להיות אף על חיוב הבנייה בעצמו – וזהו זמן חיוב הבנייה. וא"ז 'תוך זמנו'.

משא"כ לשיטת התוס', היות ויש עדים לבונה שבנה את כל הכותל לבדו טענת השותף שפרע היא על החיוב הממוני ולא על חיוב ההשתתפות בבנייה, וחיובו הממוני החל רק לאחר סיום בניית הכותל, ולדבריו שפיר אפשר לומר על טענת שמעון 'תוך זמנו' וע"כ אינו נאמן בטענתו זו.

## ד

## נסיון ביאור בשיטת רש"י

והנה בשטמ"ק על אתר הביא את ביאור רבינו יונה על השאלה הנ"ל, וז"ל: "... אי נמי קסלקא

2. על כך שראובן החל לבנות את הכותל - ע"כ יש עדים, דאל"כ יכול שמעון לטעון טענת מיגו. (עיין בנמוק"י על אתר ד"ה מתניתין דכתב: "נאמן דכיון דהיה יכול לחבירו לכופו כו'... ואע"ג שהתחיל אידך לבנות משלו וזה מסרב (לבנות עמו)". ובמגלה עמוקות (הובא בילקוט מפרשים על הרי"ף במהדורת עוז והדר) כתב על הנמ"י: "רצה לומר דהא וודאי מזה איירי הכא דאל"כ פשיטא דבחזקת שנתן הוא, ואפילו מד' אמות ולמעלה יהיה בחזקת שנתן במיגו שהיה אומר שהוא בנאו ולא חבירו וק"ל". ומדברי המגלה עמוקות בנמ"י, נראה במפורש דוודאי יודעים אנו שהחל ראובן לבנות את הכותל, דאל"כ יהיה נאמן בטענת מיגו.

דעתין השתא דכיון שזה התחיל לבנות הרי הוא כמו שהאריך לו הזמן ונפטר מחיוב הבנין עד שיגמור הכותל עד ארבע אמות והיינו דמפרקינן שאני התם דכל שפא ושפא זימניה".

כלומר בשעה שהתחיל הבונה לבנות את הכותל ללא השתתפות השותף, ה"ה דוחה את חיוב ופירעון השותף עד לאחר סיום הבנייה. דכיון שאינו רוצה לעכב את בניית הכותל, בונה הוא כעת את הכותל מכספו ולאחר הבנייה יתבע משותפו את תשלום החלק המוטל עליו.

ולכאז' ע"פ דבריו א"א לומר כביאור הנח"ד, שהרי הוא ביאר דהשותף אינו חייב לבונה הכותל עד לאחר סיום הבניה. וכלשונו: "דנהי שנתחייב בבנין הכותל מ"מ לא נתחייב בנתינת מעות לחבירו עד סוף גמר הכותל כו".

משא"כ רבינו יונה פירש שמיקרי תוך זמנו כיון שכאשר התחיל בונה הכותל לבנות את הכותל לבדו ה"ה "כמו שהאריך לו הזמן ונפטר מחיוב הבנין עד שיגמור הכותל". כלומר זמן הפירעון נדחה ללאחר בניית הכותל, אך חיוב התשלום נשאר כמקודם. ולדברי הנח"ד, כאשר התחיל לבנות לבדו – חיוב השותף מתחלף מחיוב בניית הכותל לחיוב תשלום.

וא"כ יש לנו לבאר את חיוב בניית הכותל לדברי רבינו יונה באו"א<sup>3</sup>.

דהנה חיוב בניית הכותל הוא ע"מ למנוע היזק ראי', וע"מ להבין את חיוב זה יש לדון מהו גדרה של היזק ראי'.

כתב הרמב"ן<sup>4</sup> וז"ל: "וז"ט של ר"י בקורקור, שהאסטניסין ואניני הדעת מצטערין ונוזקין הן בכך, וה"ה וכ"ש בהיזק ראייה, דנוקי אדם באדם הוא, אי משום עין רע אי משום לישנא בישא אי משום צניעותא". ומדבריו נראה דהיזק ראי' אינו נזק ממוני, אלא צער הנגרם לאדם.

ולעומתו הדרישה<sup>5</sup> כתב "שלא יראה לחבירו בחצירו במקום שעושה כמה תשמישים וע"י ראייתו יצטרך למנוע מעשותם כי אין אדם חפץ שחבירו יראה בעסקיו, וקצתם מפני הצנעה ולא שהראיה הזיקה מצד עצמה כו". כלומר, היזק ראי' הוא היזק ממוני, שהרי מונע מהאדם להשתמש בחצירו ובכך פוחת שוויה.

ולפ"ז אפשר לומר שחיוב בניית הכותל ישתנה לפי הדעות. דלסוברים שהיזק ראי' הוא דבר שגורם צער אך אינו היזק ממוני (רמב"ן), חובת בניית הכותל היא מגדר הרחקת נזיקין, אך בפועל היות וכל אחד מזיק לחבירו בראייתו – מוטלת על שניהם חובת הרחקת הנזק, ויתחלקו בבניית הכותל. אך חיוב זה הוא אינו ממוני, אלא חיוב להרחיק את הנזק. ולסוברים שהיזק ראי' הוא היזק ממוני (דרישה, רמב"ם) – חובת התשלום על הכותל היא בגדר תשלום נזק – חיוב ממוני. ושיעור

3. הנכתב להלן בביאור גדר החיוב בבניית הכותל מבוסס ע"פ שיעורו של ראש הישיבה הגר"י גאלדבערג שליט"א.

4. מסכתין נט, ב.

5. שעה, סק"ג.

הנזק הוא כותל, שהרי ע"י שיבנו את בכותל תחזור הקרקע לשוויה האמיתית. ולמעשה היות וכל אחד מזיק לשני בראייתו, חובת בניית הכותל מוטלת על שניהם.

אשר לפ"ז נוכל לבאר את דברי רבינו יונה, (ועפ"ז אף את מחלוקת רש"י ותוס'), לגבי חיוב הבנייה בתוך הזמן.

לשיטת רבינו יונה י"ל דחיוב השותפין הוא חיוב ממוני – השתתפות בבניית הכותל, וכאשר החל אחד השותפין לבנות לבדו את הכותל ה"ה דוחה את פירעון החוב המוטל על חברו עד לאחר סיום בניית הכותל, ובדעתו לבנות את כל הכותל לבדו.

וא"כ כך אפשר לבאר את דברי רבינו יונה, דחיוב התשלום הוא מלכתחילה חיוב ממוני, ומה שנדחה ע"י בניית הכותל הוא זמן הפירעון בלבד.

ולפ"ז מובנת שיטת רש"י (ע"פ ההבנה בדברי רבינו יונה) דהיות והחיוב המוטל על השותפין הוא חיוב ממוני, טענת השותף השני שהשתתף בבניית הכותל אין הכוונה להשתתפות בבנייה, כ"א השתתפות ממונית – דזהו גדר החוב המוטל על השותפין, ושפיר הוי 'תוך זמנו' היות וכאשר התחיל שותף אחד לבנות לבד ה"ה דוחה בזה את תשלום השותף השני עד לאחר הבנייה. והתשלום בתוך זמן הבנייה הוא 'תוך זמנו'.

## ה

### הקושי שבביאור זה

אמנם קצת קשה לבאר דלשיטת רש"י מדובר בהיזק ממוני, שהרי לפ"ז שווי הנזק הוא חצי כותל, והרי רוב האנשים יעדיפו לקנות חצר עם כותל מאשר לקנות חצר בלא כותל, וא"כ שווי הנזק הוא אינו חצי כותל בלבד כ"א יותר מזה. והרי אינו מחוייב לשלם לו יותר מחצי כותל<sup>6</sup>.

ולפ"ז צריך להבין בשיטת רש"י, מדוע הטוען שהשתתף בבניית הכותל טענתו היא כטענת 'פרעתי בתוך זמני', והרי השתתפות בשעת בניית הכותל אינה מוגדרת כ'תוך הזמן', היות ומדובר בחיוב ממוני מתמשך להסרת היזק זה.

## ו

### ביאור שיטת רש"י באופן אחר

הנה יש לבאר את שיטת רש"י ע"פ שיטת הרמב"ן שהובאה לעיל, דהיזק ראי' אינו היזק ממוני אלא נזקי אדם באדם.

6. ואין להקשות בביאור זה, דהנזק בהיזק ראי' הוא לא נזק שקרה בעבר, אלא נזק שמתמשך כל הזמן. וא"כ חיוב התשלום הוא לא על נזק שנעשה אלא על נזק מתמשך שמוטל על האדם להסירו. וא"כ אף אם נאמר שלשיטת התוס' היזק ראי' הוא היזק ממוני, מ"מ חיוב בניית הכותל הוא לא כתשלום על היזק שקרה אלא כהרחקת נזקין, שהרי ההיזק הוא אינו בהסתכלות בכל רגע, אלא בעצם היכולת של אנשים מבחוץ להביט לתוך החצר.

ובהקדים ההסבר בדברי הרמב"ן דלכאו', היות ולא מודבר בהיזק ממוני, מניין נובע חיוב בניית הכותל. דאמנם הבטתו בחצר חבירו מפריעה לו וכדו' מ"מ מדוע שיתחייב משום כך לבנות כותל. די בכך שימנע מלהביט בחצר חבירו.

אלא, היות ואין זה מן הנמנע שיביט בחצר חבירו, ע"כ תיקנו חכמים לבנות כותל. וא"כ כל חיוב בניית הכותל הוא משום תקנת חכמים, והסיבה לתקנת חכמים היא משום היזק ראי'. ותקנתם היא שישתתפו שני השותפים בבניית הכותל בצורה שווה, וכל אחד בעצם חייב לחבירו שווי חצי מהכותל.

ולפ"ז יוצא שלעולם חיוב התשלום הוא חיוב ממוני, (בין בשעת בניית הכותל ובין לאחר הבנייה) ואינו חיוב להשתתף בבניית הכותל.

וא"כ מובנת שיטת רש"י, דאמנם חיוב זה הוא חיוב ממוני מ"מ ברגע שאחד מהשותפין מתחיל לבנות את הכותל לבדו, ה"ה דוחה בזה את זמן הפירעון לאחר הבנייה, ושפיר הוי הפירעון 'תוך זמנו', היות ולאחר הבנייה טוען שפרע בזמן הבנייה<sup>7</sup>.



7. ולהעיר דלדברי העדר"י (אשר על פיהם התבארו דברי רש"י) יש לכאו' להקשות, מדוע יש לבונה הכותל כוח לדחות את הפירעון עד כדי כך שלא יהיה שמעון נאמן לטעון שפרע בתוך הזמן. והנה באם דברי ר"ל (דא"א פורע תוך זמנו) אמורים גם במקרה של סתם הלוואה (כ"כ ברשב"א) אולי י"ל ההסברה בזה דהאדם אינו ממנהר לפרוע כל עוד בי"ד אינו מחייבו – קודם זמן הפירעון, ובסתם הלוואה זמן הפירעון הוא בשלושים יום. ולפ"ז אפשר להבין את דברי רבינו יונה דהיות זמן הפירעון נדחה ללאחר הבנייה לא ממנהר האדם לפרוע את חובו. אך בפועל קשה לבאר כן בדברי העדר"י היות ומדבריו משמע שכל דברי ר"ל הם דווקא בשקבע לו זמן, וייל"ע עוד בזה.

## בענין המקור לחזקה בג' שנים לשיטת רבנן (כח, א)

יציע הסוגיא בלימוד ג"ש לרבנן / יביא ביאורי הראשונים מנ"ל חזקה לא יותר על ג"ש / יקדים דיוק בדברי רש"י דס"ד חזקה שנה / לפי"ז יבאר דלשיטתו אין לומר יותר מן המפורש בפסוק / יבאר שיטת הריטב"א דס"ל בכללות כרש"י / יבאר שיטת הרשב"א ונימוקו / יבאר שיטת תוס' בכללות כרשב"א

הת' אלטער ברוך שי' ראס  
תלמיד בישיבה

### א

#### מקור רבנן שלומדים חזקה מפסוק שהיא ג' שנים לא פחות ולא יותר

גרסינן במשנה ר"פ חזקת הבתים: "חזקת הבתים . . . ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום, שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום. ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע . . . א"ר ישמעאל בד"א בשדה לבן (שכל פירותיה נלקטין בפרק אחד לפיכך צריך ג' שנים. רש"י), אבל בשדה אילן (שפירותיה נלקטים לפרקים, ענבים בפרק אחד וזיתים בפרק אחר ותאנה בפרק בפרק אחר. רש"י) כנס את תבואתו ומסק את זיתו כנס את קייצו הרי אלו ג' שנים".

ובגמ' ילפינן דלשיטת רבי ישמעאל המקור לג' שנים הוא משור המועד<sup>3</sup> דבג"פ נעשה מועד, וכך גם בשדה בג"ש או בשלושה לקיטות – נעשית חזקה.

ודנים מהו המקור לשיטת רבנן הסוברים שגם בשדה אילן צריך שלוש שנים מלאות בדוקא – אמר רב יוסף קרא כתיב: 'שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום' שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה.

1. כח, א.

2. שם.

3. משפטים כא, כט.

4. ירמי' לב, מד.



ופי' רש"י<sup>5</sup> דהנביא הוא "ירמיה, בשנה העשירית לצדקיהו, והיה כלוא בחצר המטרה . . וכתוב בההיא עניינא 'שדות בכסף יקנו וכתוב בספר' וגו', היה מזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם, כי יגלו מן העיר בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר, ולא יחזיקו במקח שלש שנים, אלא עשירית ואחת עשרה, אלמא בהני תרתי שנין לא הוי חזקה – מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים".

נמצא, דמאזהרתו של ירמי' לשמור את השטרות כי כבר לאחר ב' שנים יגלו מן הארץ, מוכח שחזקה אינה פחותה מג' שנים.

## ב

### שיטות הראשונים מנ"ל שלא יותר מג"ש

אבל עדיין צריך ביאור, מניין לנו שהחזקה אינה יתירה על ג' שנים. היינו, מאזהרתו של ירמי' לא למדנו אלא שבפחות מג' שנים לא הוי חזקה, אבל לא למדנו בכמה שנים כן הוי חזקה, ומנ"ל ג' שנים בדוקא.

וביאר הרשב"א<sup>6</sup>, דהראי' והלימוד הוא מכך שהנביא הזהיר את ישראל שישמרו את שטרותיהם דוקא בשנה העשירית, כי בשנה התשיעית לא הי' צורך להזהירם כיון שנשאר עוד ג' שנים שבכך הוי חזקה. ומכאן לחזקה שאינה יתירה על ג"ש.

והקשה הריטב"א<sup>7</sup>, דלפי דברי הרשב"א נמצא שגם תוך השנה התשיעית, כל עוד שאין זה בתחילת השנה ממש, הי' הנביא צריך להזהירם לשמור שטרותיהם – כיון שכבר אין ג"ש שלימות, שכבר עברו כמה חודשים מהם בשנה זו.

ולכן ביאר, שגם לרבנן הילפותא לשלוש שנים הוא משור המועד. ושאלת הגמ' 'ולרבנן מאי' היא רק לעניין מנ"ל שהוי שלוש שנים ולא שלוש לקיטות (כשיטת רבי ישמעאל), ועל זה הביאו ראי' מהא דירמי' הזהיר את ישראל לשמור שטרותיהם אף שהי' בתוך זמן זה יותר מי"ח חודש שישנם בזמן זה ג' לקיטות (- ובזה הוי חזקה בשדה אילן לשיטת רבי ישמעאל, כנ"ל ס"א), כיון שהחזקה היא לפי שנים, וצריך ג' שנים, ולא די בזמן של שלוש לקיטות.

## ג

### דייק בלשון רש"י ולפי"ז יבאר שיטתו בזה

והנה לכאורה יש לבאר שיטת רש"י בזה, ובהקדים דיש לדייק עוד בדבריו, דעל מה שמקשינן בגמ' על ראיית רב יוסף מאזהרת ירמי' הנביא, דשמא לא הזהירם לשמור שטרותיהם כי בלא זה

5. ד"ה שהרי.

6. ד"ה ה"ג רש"י.

7. ד"ה גירסת רש"י.

ל"ה חזקה, אלא רק 'עצה טובה קמ"ל', שכיון שיגלו ישתכחו הבעלויות על השדות, כ' וז"ל<sup>8</sup>:  
"כלומר, לעולם הוי חזקה בשנה אחת",

ומדבריו יוצא, דההבנה הפשוטה בזמן עשיית חזקה היא שנה אחת בלבד ותו לא (ולכן בלא הפסוק הו"א דהוי שנה בלבד) [דהרי אם לא המקור מהנביא (היינו בלי סיבה והכרח לומר כן). אין לנו לומר שחזקה הוי יותר משנה].

ולפי"ז יש לבאר מנ"ל שהחזקה אינה יתירה על ג"ש, דכיון שבפשטות חזקה היא שנה אחת בלבד, ומהפסוק חזינון דצריך ג' שנים

– הנה אין לך בו אלא חידושו ואין להעלות ס"ד שצריך אפי' יותר מג"ש ע"מ לעשות חזקה.

## ד

### יבאר על פי זה שיטת ריטב"א

ולכאורה עפ"ז ניתן לבאר את שיטות הראשונים השונות במסקנת הגמ' (לקמן כט, א) במה ש"אמר רבא שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר":

לשיטת רש"י ההבנה הפשוטה היא דבשנה אחת הוי חזקה, כנ"ל, ואכן כך נשאר למסקנא, דחזקה נעשית בשנה אחת, ומה שצריך ג' שנים הוא רק בשביל שתהי' ראי' לחזקה שנעשתה בשנה הראשונה.

והריטב"א כ' וז"ל: "כיון שזה מחזיק בקרקע ואוכל בשופי גמור ויודעים הבעלים ואינם מוחים, דין הוא שתהא ראייה באכילה אחת". כלומר, גם הוא סובר שלמסקנת הגמרא שנה אחת הוי חזקה, והטעם שצריך לשמור את שטרו ג"ש הוא רק בשביל הראי', וכשיטת רש"י.

אבל חולק על רש"י בפרט א', דלשיטתו דוחק לומר שכבר בהו"א אמרנו דבפשטות לרבנן חזקה אינה אלא שנה אחת, אלא הו"א דצריך יותר משנה א'. ולשיטתו באמת הגמ' אינה שואלת מניין דלא הוי פחות מג"ש, שבפשטות הוי חזקה בזמן גדילת דבר מה<sup>9</sup>, דהוי יותר משנה.

ולכן מבאר דחזקה ילפינן מג' נגיחות בשור מועד, ומן הפסוק גבי ירמי' רק הוכח דהוי ג' שנים ולא ג' אכילות.

8. ד"ה עצה טובה.

9. ד"ה אלא.

10. ואפילו לרבי ישמעאל צריך י"ח חודש וה"ז יותר משנה.

## ה

## יבאר שיטת הרשב"א וטעמו

והרשב"א כ' בביאור דברי רבא, וז"ל<sup>11</sup>: "כלומר, שזה יודע דטפי לא מיזודה, כי לא מיחה תוך שלש מיחזי כמערים לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו".

וביאור דבריו: למסקנת הגמרא אין זה תקנת חכמים או ראי', אלא "דכיון דרובן של בני אדם מקפידים באכילת שלש שנים ובפחות מכאן לא קפדי, אף לוקח זה חושש ונוהר בראיותיו כל שלש . . אבל לאחר שראה זה שותק כל ג' בוטח שלא יערער עוד ושוב אינו נוהר בשטרו".

וכיון שכך, אם אעפ"כ יערער ג', לא יקבלו את ערעורו כיון שזה נראה דהמוחה המתין שיאבד היורד לשדה את ראיותיו (דכבר אינו נוהר בשטרו) ואזי יוכל למחות.

ונמצא מדבריו, דגם לאחר ג"ש יש מקום לומר שהשדה שייכת למערער, רק שלא מקבלים טענותיו כי נראה כמערים.

ולפי"ז יבאר מדוע בקס"ד דהגמ' מבאר (דלא כהריטב"א) דהראי' היא מכך שהנביא עומד בשנה העשירית – כי בשנה התשיעית לא הי' ביכולת המערער לערער על המחזיק כיון שנראה כמערים. כי גם בס"ד ישנו את העקרון שנראה כמערים, ורק שבס"ד היה נראה ללמוד זאת מן הפסוק, ורק שהוקשה על כך 'דלמא עצה קמ"ל, ועל זה ביארו, דאכן זה מסברא ולא מפסוק<sup>12</sup>.

מכך שהנביא הזהיר את ישראל שישמרו את שטרותיהם דוקא בשנה העשירית, כי בשנה התשיעית לא הי' צורך להזהירם כיון שנשאר עוד ג' שנים שבכך הוי חזקה. ומכאן לחזקה שאינה יתירה על ג"ש.

## ו

## יבאר שיטת הרשב"א בלפותא מאזהרת הנביא דל"ה יותר מג"ש

אשר לפי זה יש לבאר ביאור הרשב"א בס"ד דהגמ' דילפי' מפסוק, וז"ל: "ולי נראה, משום דכיון דהזהיר בעשר ולא הזהיר בתשיעית, שמע מינה דעד עכשיו לא הוצרך דבחזקה סגי להו. אבל מכיון שנכנסו בעשר תו לא תיסק להו חזקה ואיצטריך לאיזדהורי אכתבת שטר".

כלומר, אילו היו עושים שטרות בשנת התשע היה בידם לעמוד מול המערער אחר הגלות דהוא מחזי כשיקרא, כי החזיקו בשדות שלש שנים. אבל כשנכנסו לשנה העשירית, שכבר לא יהי' להם ג"ש בשדותיהם בפני הבעלים, אזי המערער לא יראה כשקרן אם יתבעם (אחר הגלות), כי

11. ד"ה אלא.

12. ואוי"ל, דלאחר שהסיק רבא דתלת שנין מיזדהר איניש בשטריה, שוב ניתן לפרש דירמיה דין קאמר להו בשנה העשירית דישמרו שטרותיהם ולא רק עצה טובה כדהקשו בגמ' (ומה שהקשו בגמ' הוא רק דאין ראייה מן הפסוק).

עדיין לא החזיקו בפניו ג"ש שיכולים לומר שלא נזהרו בשטר יותר מכך, אזי לכן אמר להם הנביא לשמור שטרותיהם.

ולפי זה נמצא, שמפסוק זה למדנו דדי בשלש שנים ע"מ שלא יוכל לערער, כי כבר אינם נזהרים בשטרותיהם, והמערער יראה כשקרן.

## ז

### ביאור שיטת התוס' דס"ל בהרשב"א ונחלק עליו במסקנת הגמ'

ואחר כל זה נראה לבאר שיטת התוס'<sup>13</sup>, ובהקדים:

דהנה התוס' לא פי' כשיטת הריטב"א דילפי' משור מועד הא דצריך מספר שלש ע"מ לעשות חזקה וראיית הגמ' מהפסוק הא רק שהוי שלש שנים ולא שלש אכילות, דלקמן<sup>14</sup> הקשו בתוס' מדוע רבנן לא למדו חזקה משור מועד, ותי', דכיון דלרבנן החזקה תלויה בשיהוי זמן, ובשור מועד אין שיהוי זמן, לכן לא ילפי משור מועד. עייש. עכ"פ נמצא מוכח דלתוס' רבנן אינם אינם לומדים כלל משור מועד.

וכן כשיטת רש"י שפי' שההבנה הפשוטה היא שחזקה הוי שנה בלבד ואזי הלימוד מן הפסוק הוא דהוי ג' שנים ודחתה הגמ' דלמא עצה טובה קמ"ל ולעולם שנה אחת (וכמנש"ל), הנה גם כן לא פי' בתוס', דעל קושיית הגמ' על הראי' מן הפסוק כ' בתוס'<sup>15</sup> וז"ל: "ה"נ מצי למיפרך ודלמא בתוך עשר הוה קאי ומזהיר על תחלת אחת עשרה דליכא אפילו שנה ולעולם כשנה אחת הויא חזקה".

ומוכח דתוס' ס"ל דלא כרש"י, דאילו היה ס"ל דהו"א שבשנה אחת הוי' חזקה וראיית הפסוק היא שלא מספיק שנה אחת, אזי היה צריך להיות דחיית הגמרא דוקא כה"נ מצי למפירך" וכמו שלמד רש"י בתי' הגמרא<sup>16</sup>, דבזה היינו דוחים דלעולם כדאמרי' מעיקרא שבשנה אחת הוי' חזקה. ומכך שלשיטתו לא זו היתה דחיית הגמרא מוכח שלא היה הבנת הגמרא בתחילה ששנה הוי חזקה.

ונמצא, דהתוס' ס"ל כשיטת הרשב"א דלעיל, שהואיל ועמדו כבר בתוך שנת העשר אזי הם צריכים לשמור את שטרותיהם, כי יכול המערער לערער עליהם אחרי שיגלו ולא יראה כמעררים, כי לא עברו ג"ש.

אך נחלק עליו במסקנת הגמרא ד"תלת שנין מיזדהר איניש בשטרו טפי לא מיזדהר" אם הוי תקנת חכמים או שהוא רק כי הוא מחזי כמעררים, דס"ל דיש בזה גם תקנת חכמים. ונימוקו עימו,

13. ד"ה דלמא.

14. כט, א.

15. ד"ה ודלמא.

16. היינו, דביאור רש"י על קושיית הגמ' "דלמא עצה קמ"ל" הוא כמסקנת ה"ה"נ מצי למיפרך" בתוס' – שבשנה אחת הוי' חזקה.

כי דוחק לומר ש(מעיקרא דדינא) תמיד יוכל המערער לערער על המחזיק והטעם היחיד שאינו יכול לערער הוא כי נראה כמערים ולכך יפסיד שדהו.



## שיטת הרשב"א בסוגיא דמקיף וניקף

(ד, ב)

יציע דעת רבי יוסי בגמרא וקושיית הראשונים ממעשה דרוניא / יביא ביאור הרשב"א בזה שמחלק בין בניה בבת אחת לבניה בפרקים / יקשה שמסברא אין לחלק בזה / יביא ביאור הרשב"א לעיל במחלוקת חייא בר רב ורב הונא ויקשה בזה / יקדים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במקומם שטח הגדר וביאור האחרונים בטעם המחלוקת / יבאר שהרשב"א ס"ל בזה כהרמב"ם שהוא מטעם קנין חצר / יקשה שזה שייך רק כשגדר המקיף / יבאר שס"ל כהראב"ד שהוא מדין מוציא הוצאות על פיו ויתרין כהנ"ל

הת' שניאור זלמן שי' שטיינברגר  
תלמיד בישיבה

א

תיווך דעת ר' יוסי שבאשר גדר הניקף מגלגלין עליו את הכל עם המעשה דרוניא

תנן במסכתין: "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו, רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

ובגמרא מצינו כמה ביאורים במחלוקתם, ובהביאור האחרון? איתא ש"מקיף וניקף איכא בינייהו, דת"ק סובר טעמא דעמד ניקף (הוא<sup>3</sup>) דמגלגלין עליו את הכל, אבל עמד מקיף אינו נותן לו אלא דמי רביעית. ורבי יוסי סבר, ל"ש ניקף ול"ש מקיף, אם עמד וגדר מגלגלין עליו את הכל".

ובהמשך<sup>4</sup> מובא המעשה דרוניא דאקפיה רבינא מד' רוחותיו, וסירב רוניא לשלם לו, ורצה רבינא להתפייס עימו שישלם לו רק אגר נטירותא, ולמעשה אמר לו רבא שיתפייס עימו, "ואי לא, דאיננא לך דינא כר"ה" – הסובר שמשלם הכל לפי מה שגדר<sup>5</sup> ו"אליבא דרבי יוסי".

1. ד, ב.

2. הלישנא קמא בה'אי בעית אימא' לגירסתנו בגמ'. וזוהי גרסת רש"י כמש"כ הרשב"א (דלקמן). וכ"כ הר"ן. וכן גרסו התוס' (ה, א ד"ה הגה"ה), אלא שגרסו שמ"מ חייב דמי רביעית. עיי"ש.

3. הגהת הב"ח שם.

4. ריש ה, א.

5. לעיל ד, ב.

ונמצא, שמחמת והקיף רבינא את רוניא מכל צדדיו היה מחויב רוניא (לפי ר' יוסי דל"ש (אם גדר) מקיף) לשלם את תשלום בניית כל הכתלים (ולדעת רב הונא גם כפי עלות החומרים של הבנייה), לולי היה מתפייס עם רבינא.

והקשו הראשונים<sup>6</sup>, דלפי הלישנא אחרינא<sup>7</sup> המעמידה שלדעת רבי יוסי רק כאשר גדר הניקף את הרביעית מגלגלין עליו את הכל (אך אם גדר המקיף אינו נותן לו כלום (ולדעת ת"ק גם אם גדר מקיף נותן לו עכ"פ דמי הרביעית)), אם כן מדוע במעשה דרוניא, שרבינא – המקיף – גדר את הרביעית, חייב רבא (מעיקר הדין) את רוניא לשלם את הכל, והלא לר"י פטור כשגדר המקיף.

[המאירי<sup>8</sup> מתרץ בפשטות, שמעשה דרוניא שונה הוא, כי גילה רוניא דעתו שחפץ בגדירה (כמסופר בגמ' שם), דרבינא אמר ליה לאריסיה, זיל שקול מניה קיבורא דאהיני (אשכול של תמרים משל רוניא, ובפניו. רש"י), אזל לאתויי, רמא ביה קלא (גער בו רוניא באריסיה דרבינא. רש"י), א"ל (רבינא) גלית דעתך דמינח ניחא לך (בשמירתן. רש"י). וכיון שגילה דעתו מודה רבי יוסי שאף אם המקיף הוא הגודר חייב הניקף לשלם, ובמתני' מדובר בסתמא, במקרה שבו לא גילה הניקף דעתו, ורק אז הניקף פטור (לדעת ר"י) מלשלם כשהמקיף גדר, משא"כ כשגילה דעתו יתחייב].

## ב

### ביאור הרשב"א שבמעשה דרוניא בנה רבינא בבת אחת ובמשנה איירי לפרקים

והנה הרשב"א<sup>9</sup> כתב לתרץ שיש לחלק בין המדובר במשנה למעשה דרוניא מיסוד אחר, וז"ל: "שאני ההיא דרבינא דגדר ארבעתן בבת אחת. ובכי הא כו"ע מודו דחייב על כולן, אלא דלרב הונא לפי מה שגדר . . . ורבא פסק כר"ה". עכ"ל.

היינו, שיש לחלק בין המדובר במשנה למעשה דרוניא שמדובר במקרים שונים, שר"י במתני' פוטר את הניקף מלשלם למקיף במקרה בו המקיף גדר לפרקים ובזמנים רחוקים. ואילו במעשה דרוניא רבינא הקיפו בבת אחת ללא הפסק, ובמקרה כזה גם ר"י מודה שחייב הניקף לשלם אף כשגדר המקיף.

ובפשטות צ"ב<sup>10</sup> מה היא הסברא בזה, דמאיזה מקום יש לחלק בין אם גדר המקיף בפרקים שונים – שאז הניקף פטור, לגדר ברציפות ובבת אחת – שאז הניקף חייב.

6. מאירי ורשב"א דלקמן, ועוד.

7. בגמ' שם.

8. ד"ה הדרך השני.

9. ד"ה ה"ג רש"י ז"ל. בתירוץ הב'. ובתירוץ הראשון ביאר דכל החילוק בין מקיף לניקף הוא רק לחייא בר רב שבשיטתו עוסקת הסוגיא שם, לרב הונא שקי"ל כוותיה אכן אין לחלק בין גדר מקיף לגדר ניקף. עיי"ש.

10. מלבד זאת שלא מצינו לזה סימוכין בגמ' שהיה זה בב"א.

ובפרט שלכאורה הוא חילוק מחודש, דהנה בפרק כיצד הרגלי<sup>11</sup> שנינו אשר שורש הפטור דהניקף בשגדר מקיף הוא כי יכול הניקף לטעון להמקיף "לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא"<sup>12</sup>, אשר טענה זו במלואה קיימת גם כאשר גדר המקיף בבת אחת<sup>13</sup>, שעדיין יכול לטעון שאינו רוצה בשמירה כה מעולה ויפטר.

## ג

## ביאור הרשב"א במחלוקת חייא בר רב ורב הונא

ועוד צריך להבין בדברי הרשב"א לפנ"ז<sup>14</sup>. דביאר סברות מחלוקת חייא בר רב ורב הונא אם הניקף צריך לשלם לפי מה שגדר המקיף או לפי דמי קנים בזול, דחייב הניקף הוא<sup>15</sup> כדין היורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות<sup>16</sup>, שכאשר היא שדה העשויה ליטע – יד הנוטע על העליונה ונוטל הוצאותיו<sup>17</sup> מבעל השדה<sup>18</sup>.

וכך גם שדה זו עשויה היא לגדר, ולכן חייב הניקף ויד המקיף על העליונה. ובוה נחלקו חב"ר ור"ה, דלרב הונא שדה זו עשויה היא לגדור (גם באבנים<sup>19</sup>) ולכן מגלגלין עליו את הכל, ולחב"ר אינה עשויה לכך, ולכן משלם רק דמי קנים בזול.

וצ"ב בהשוואה זו של היורד לשדה חבירו ונטעה להקפת שדה חבירו, דלכאורה לא דמי, דהתם היורד ליטע אינו נהנה כלל מנטיעתו, אלא כל מטרתו היא רק להנות את חבירו, ולכן, היות והשדה עשויה לכך (והוכח לנו שרצה הניטע, שהרי לא מיחה) – חייב הלה לשלם לו על הנייתו.

אבל כאן מדובר שגם המקיף – היורד נהנה מכך (ואדרבא, עיקר הקיפו לעצמו הוא אלא שנהנה חבירו ג"כ), ואם כן יכול הניקף לטעון לו שמחמת והוא עשה את הגדר רק בשביל עצמו, והוא ממילא נהנה, ומה טענתו עליו מדין הנאה – הרי לא הוצרך למחות ע"כ (שמקיף חבירו את שדהו).

11. ב"ק כ, ב.

12. בב"ק שם פרש"י (ד"ה לדידי) "שהוא גדר קוצים בר זוזא", ובסוגיין פי' (ד"ה יהיב) דבר מועט שהיה צריך ליתן לשומר בכל שנה כשהיא בקמותיה" וראה מאירי ד"ה ונמצאת.

13. ואוי"ל דאדרבא, דכשהוקף לפרקים וראה הניקף שמקיפו המקיף לא במה דניחא לי' הו"ל יותר למחות באמצע הבנייה וא"כ חידוש הוא דאעפ"כ מועילה טענתו דסגיא לי' בנטירא בר זוזא – למרות שלא טען אותה, משא"כ בבת אחת דלא ידע ולא היה לו זמן למחות שפשוט שתועיל טענתו.

14. שם, ד"ה גמרא.

15. וכ"כ הרמב"ן בסוגיין ד"ה ועדיין. וכ"ה משמעות התוס' כאן ד"ה דמי. ריטב"א בב"מ (שבהע' הבאה) ד"ה ושמואל. נמק"י שם ד"ה איתמר.

16. ב"מ קא, א.

17. או השבח, אם השבח יתר על ההוצאה.

18. ריטב"א ונמוק"י שבהע' 15.

19. כצ"ל דכוונתו דפליגי אם ראויה לגדר אבנים, דאי לחב"ר אינה ראויה לגדר כלל לא יתחייב אפי' בדמי קנים בזול, כפשוט.



[ובאופן אחר: זה (הניקף) נהנה, וזה (המקיף) לא חסר. שהדין בזה הוא שפטור<sup>20</sup>, ומדוע יתחייב].

## ד

### מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם הכותל צ"ל גם בשדה הניקף וביאור האחרונים בזה

ונראה לבאר זה ובהקדים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בסוגיא זו:

הרמב"ם<sup>21</sup> כתב וז"ל: "מי שהיה לו חורבה בין חורבות חברו, ועמד חברו וגדר רוח ראשונה ושני' ושלישית עד שנמצאת חורבה זו משלש רוחותיה גדורה. . . אם גדר לו רוח רביעית עד שנמצאת חורבתו מוקפת גדר מגלגלין עליו את הכל ונותן חצי ההוצאה שהוציא זה בד' רוחות עד ארבע אמות<sup>22</sup> – ובלבד שיהיה מקום הכותל של שניהם. אבל אם היה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדינין שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים<sup>23</sup>". עכ"ל.

והראב"ד השיג: "זה המשפט מעוקל, שאם הרויח לו המקום וגדר אותו שיפחות לו ההוצאה, ומה שאמר שאינו יכול להשתמש בכתלים כן ישתמש", והיינו שגם כאשר נבנה הכותל כולו בשדה המקיף, אם נתן המקיף לניקף רשות להשתמש בכתלים, מגלגלין עליו את הכל.

ובסברת מחלוקתם ביארו האחרונים<sup>24</sup> על יסוד מש"כ המגיד משנה:

לשיטת הרמב"ם חיוב הניקף לשלם הוא מדין קנין חצר. והיינו, דמאומדנא אמרי' שמכך שהמקיף הקיף את הניקף מוכח שרוצה להקנות לו מחצית מהכותל, וכן מאומדנא אמרי' שהניקף מעונין לקנות מחצית זו מן המקיף, שהרי לא מחה. ולכן אח"כ, לא יכול הניקף לטעון שאינו חפץ בכותל, שכבר קנה מחציתו בקנין בחצר, ויתחייב לשלם עליו. אשר כל זה שייך רק כאשר מחצית הכותל נמצאת בחצר הניקף, שאז ע"י האומדנא יכול לקנות בקנין חצר, אבל אם כל הכותל בחצר המקיף שוב הניקף לא יכול לקנות בקנין חצר, ויפטר.

ובשיטת הראב"ד ביארו שהחיוב הוא כאן הוא ע"ד הדין הנ"ל (ס"ג) של היורד לשדה חבירו הראויה ליטע, שהדין בזה הוא שבעל השדה אינו יכול לומר לנוטע שיטול עציו ואבניו ולא ישלם

20. ב"ק שם.

21. פ"ג מהל' שכנים ה"ג - ד.

22. ממש"כ שצריך לבנות כותל עד ארבע אמות מוכח שסובר כרש"י שאיירי' בגדר העומדת בין חצרותיהם, שמטרתה להגין מפני היוק ראייה, ולכן צריך ד"א דאם שיטתו היא להגנה מפני שן ורגל צריך גדר בת' י' טפחים כמש"כ הרמב"ן ד"ה מתני' וד"ה ועיקר. ולהעיר שממש"כ "שנותן חצי ההוצאה" מוכח דס"ל גם בזה כרש"י (ד"ה לפי) שכ' "בכל יציאות שהוציא בהן הראשון" וכ"כ הרמב"ן – והיינו דאם בנה המקיף גזית משלם גזית. ודלא כר' יונה (ד"ה בשלמא) שמשלם רק דמי קנים ולא דוקא גזית.

23. במש"כ "ואינו יכול להשתמש בכתלים" – נראה מדבריו שהיסוד הוא שאינו יכול להשתמש בכתלים ולא בגלל שאין כאן קנין חצר, והיינו כשיטת הראב"ד, ולא בגלל קנין חצר (וכמשיטת"ל), ויל"ע ואכמ"ל.

24. ראה שיעורי הגרש"ש סי' ד. שיעורי רש"ר סי' צג.

לו, כי זו שדה הראויה ליטע, ולכן חייב לשלם. ועד"ז בנדו"ד, שחורבה זו ראויה היא לגדירה ואינו יכול לומר לו שיטול עציו ואבניו, אלא כבר זכה בהם ויחויב לשלם. וזה הוא אפי' כאשר כל הכותל בשטח המקיף.

דהנה, במקרה בו הנוטע – היורד הוא הרוצה ליטול חזרה את עציו ואבניו, נחלקו הראב"ד והרא"ה<sup>25</sup>, הראב"ד ס"ל שבמקרה כגון זה יכול הנוטע לקחת עציו ואבניו, ואילו הרא"ה חולק, וסובר שגם הנוטע לא יכול לקחת כשם שבעל השדה והניקף לא יכולים לדרוש ממנו לקחתם.

ולפום ריהטא שיטת הראב"ד מצריכה ביאור, דממנ"פ, אם בעל השדה קנה את הנטיעות בזריעתם בשדהו, ולכן אינו יכול לחזור בו – כיצד היורד יכול לקחתם לאחר שכבר זכה בהם הבעל השדה. ואם לאו, מדוע בעל השדה אינו יכול לדרוש ממנו שיקח נטיעותיו.

ומבואר בזה<sup>26</sup>, שלשיטת הראב"ד יסוד וסיבת חיוב היורד לשדה חבירו ונטעה, הוא מדין 'מוציא הוצאות על פיו'<sup>27</sup>. שאם בעל השדה לא היה מעוניין בנטיעתו בשדהו היה עליו למחות. וכאן, כאשר לא מחה, הרי גילה דעתו שמעוניין הוא בנטיעות ואף לשלם עליהם. ולכן אינו יכול לטעון אח"כ לנוטע שיטול עציו ואבניו, שהרי אם לא היה מעוניין בכך היה מוחה כנ"ל<sup>28</sup>, ונמצא נוטע על פי הסכמת פיו של הניטע. משא"כ היורד – הנוטע, בכוחו לעולם לטעון שלא נטע בתור שלוחו ועל פיו של בעל השדה, אלא על פי עצמו בלבד, ולכן יכול ליטול עציו ואבניו.

[ואילו שיטת הרא"ה היא כשיטת הרמב"ם (דלעיל) שסיבת החיוב של בעל השדה היא כיון שקנה הנטיעות בקנין חצר ע"י האומדנא (כנ"ל), ולכן גם הנוטע אינו יכול ליטול הנטיעות, שהרי כבר קנאם הניקף בקנין חצר, ואינו יכול לטעון שלא הקנה לבעל השדה, שהרי היה אומדנא דמוכח].

וכן הוא הדין גם בנוגע למקיף את חבירו מד' רוחותיו, שאם הניקף לא היה מעוניין בזה היה עליו למחות, ומכך שלא מחה מוכח שמעוניין בכך – וקנה מחצית הכותל מדין מוציא הוצאות על פיו. [ומה שגם המקיף נהנה מהגדירה אינו גורע מכך שהקנה לניקף והלה היה מעוניין בכך וקנה ממנו].

אשר אחר כל זה מבואר (א) מדוע לשיטת הראב"ד החצר אינה צריכה להיות דוקא בשטח הניקף. דהיסוד לחיובו הוא כנ"ל מדין מוציא הוצאות על פיו, והרי מוציא הוצאות על פיו יכול היות הן בקרקע הניקף והן בקרקע המקיף, וכן מבואר (ב) הטעם לכך שמודה הראב"ד שסוכ"ס

25. שיטה מקובצת ב"ק קא, א.

26. ראה חידושי הגרנ"ט כאן סי' ב.

27. ואוי"ל שהוא ע"ד הא שזכין לאדם שלא בפניו.

28. ולהעיר דלכאור' כ"ה שיטת תוס' (הא ד"ה אע"פ) "גלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה". ובב"ק (כ, ב ד"ה טעמא) כ' בתוס' "דניחא ליה בהוצאה". וכ' הצ"צ ע"א (ד"ה מגלגלין) דלא פליגי התוס', אלא הכוונה זהה – דכיון שהגב' גילה דעתו שניח"ל בהוצאה. [ובהגו"צ מהודרת עוז והדר הביאו הגהת החת"ס שיש לגרוס הוצאה. אבל לפי"ד הצ"צ אין צריך לזה.

צריך המקיף לתת לניקף רשות להשתמש בכתלים, כי אם לניקף לא היה אפשרות שימוש בכתלים שוב יכול הוא לטעון שלא מחה כי אין לו לכתלים אלו שום שייכות.

## ה

### הרשב"א ס"ל כהרמב"ם דהוא מקנין חצר ולכן מחלק כנ"ל

ועל פי כהנ"ל נראה לבאר שיטת הרשב"א, דהוא ס"ל כהרמב"ם שגדר החיוב כאן דהמקיף את חבירו הוא מקנין חצר שקנה הניקף את הכתלים.

ואם כן מובן כיצד משווים בין הנידון בסוגיין דהמקיף את שדה חבירו להיורד לשדה חבירו ונטעה, אף ששם רק בעל השדה נהנה ובסוגיין גם המקיף נהנה. שהרי אם היסוד הוא שקנה בעל השדה הניקף את הגדר בקנין חצר, שהרי ישנה אומדנא דמוכח שהמקיף הקנה והניקף קנה (כנ"ל באורך), ואין כלום במה שגם המקיף נהנה.

ועפי"ז יש לבאר גם סברת הרשב"א שחילק בין גדר בבת אחת שאז מודה רבי יוסי שגם אם גדר המקיף, חייב הניקף לשלם לבין גדר לפרקים שאז ס"ל שהוא חייב רק כשגדר המקיף:

דהנה היות והיסוד לכך שאם גדר הניקף מגלגלין עליו את הכל הוא היות וישנה אומדנא שרוצה לקנות והמקיף רוצה להקנות. הנה אומדנא זו קיימת רק כאשר בנה המקיף בבת אחת, שאז אכן ממעשיו מוכח שרוצה להקנות לניקף, ואזי גם הניקף רוצה לקנות. אבל אם בנה לפרקים שונים שוב אין כלל אומדנא שרוצה להקנות, שהרי בנה רק כותל אחד בלבד, שלניקף אינו מועיל כלל, ואף כאשר בנה כותל הרביעי, הרי כבר גילה בדעתו בכך שבנה זאת לפרקים שאינו מעוניין להקנות לניקף, שאם היה כן ברצונו היה בונה בבת אחת באופן שיועיל לו מידיית.

ואכן, אפשר שכעת לאחר בניית כותל רביעי רוצה הניקף לקנות הד' כתלים ממנו, שהרי זה מועיל לו, אבל עדיין ישנה בעיה אם הקנה המקיף, כנ"ל.

ונמצא שמדינא דרבי יוסי חייב רבינא את רוניא, שכן מה שפטר ר"י הוא דווקא כשבנה לפרקים דאז לא וודאי שרוצה להנות ולהקנות לניקף, ולכך גם לא מיחה הניקף, משא"כ אם הקיפו בב"א שבהכרח שלהנאתו בא ולהקנות לו ומחמת ולא מחה הניקף קנה לו ע"י חצירו<sup>29</sup>.

ולכן גם ישנה להשוואה בין המקיף והנוטע, שכן אף שנהנה המקיף מ"מ יתחייב הניקף בגלל אי מחאתו, דכיוון שהיה זה בב"א הוכח שבא להנאתו והו"ל למחות.

29. והטעם ד'לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא' שבגמ' לעיל הוא לכמות החיוב, אך הפטור וחיוב שמדבר בהם הרשב"א ומחלק הוא בעצם החיוב.

## 1

## יקשה לפי"ז מדוע כאשר גדר הניקף כותל רביעי מגלגלין עליו

אבל עדיין צריך ביאור:

דהנה עפ"י יסוד הנ"ל שהוא אומדנא למקנה והקונה, מבואר רק כאשר בנה המקיף הכל בבת אחת שישנה אומדנא שרוצה להקנות.

אבל ר' יוסי פוסק שגם בנדון בו הניקף הוא זה שבנה כותל רביעי לאחר שבנה המקיף ג' כתלים, חייב הניקף לשלם על כל הד' כתלים ומגלגלין עליו את הכל.

ולכאור', הרי חסרון בכך שהכותל נבנה בפרקים שונים ולא בבת אחת, אינו חסרון בקניה של הניקף אלא בהקניה של המקיף, דאם אם היה ברצונו להקנות היה בונה בבת אחת כנ"ל, אם כן, כאשר בנה המקיף שלושה כתלים וגילה בכך דעתו שאינו מעוניין להקנות לניקף את הכתלים, מדוע כאשר בנה הניקף כותל הד' מתחייב על הכל, בשעה שהמקיף לא הקנה לו את הכתלים.

## 2

## ציע שהרשב"א ס"ל כראב"ד שהוא מדין מוציא הוצאות ע"פ ויתרץ כהנ"ל

והנראה לומר בזה, דהרשב"א ס"ל כשיטת הראב"ד שיסוד החיוב בזה הוא מדין המוציא הוצאות על פיו, דמכך שלא מחה מוכח שמעוניין בהוצאה זו, שכך גם כאן בכך שלא מחה הניקף בגדירה מוכח שמעוניין בהוצאה.

ומוכרחים לומר שסברא זו שמוכח שרוצה שיוציא הוצאות על פיו שייכת רק אם גדר המקיף כל הד' רוחות בבת אחת, שאז רואה הניקף שבונה בשבילו ואינו מוחה. אבל אם בנאם לפרקים שונים, יכול הניקף לטעון שגדירה זו אינה מועילה לו, שהרי פרוץ משאר רוחות, ואם כן ודאי שגדירה זו לא נעשתה בשבילו, ולכן לא מחה על כך. ושוב לא דמי ליורד לשדה חבירו ונטעה, דשם היורד נוטע רק בשביל השדה ומוכח שבכך שלא מחה הלה הוציא הוצאות על פיו.

אשר לכך, כאשר גדר רבינא הד' רוחות דרוניא בבת אחת חייבו רבא לשלם כי הלכה כרבי יוסי הסובר שכאשר גדר בבת אחת אי מחייתו מוכיחה כי חפץ בהוצאה.

ולפי זה מובן היטב הטעם לכך שלשיטת רבי יוסי אף אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מתחייב בחצי הוצאה של כל הד' רוחות, דהרי טעם הפטור לכך שכאשר גדר המקיף לפרקים הניקף לא חייב לשלם הוא מצד חסרון בניקף, שיכול לטעון שלא מחה בגלל שלא עשה זאת המקיף אלא בשביל עצמו, ולא בגלל שחפץ שיוציא הוצאות על פיו.

אבל כאשר הגיע הניקף בעצמו וגדר כותל רביעי – הרי אין לך גילוי דעת גדול מזה שאכן מעוניין בג' כתלים קודמים שבנה המקיף, והיינו שאכן הוציא המקיף הוצאות על פיו הניקף.



## מדור הערות קצרות

### הערות ועיונים על סדר דפי המסכת



- ב, א -

#### לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה בחצר ובבקעה

א' התמימים

דנפל לרשותו מאי פריך הא צריך לעשות חזית שלא יפול לרשות אחר ויאמר שלו".

[ - דלכא' מדוע צריך להלשנא קמא להגיע לכך שיכול השכן לכפות את חבירו לבנות כותל לאחר שחלקו, ולל"ב לכך שיכל לכפות את חבירו לחלוק וממילא לבנות כותל, דא"כ ודאי שבנו יחדיו את הכותל, והרי ניתן לומר שמהא גופא שאין חזית מוכח שבנו יחדיו, ומוכח מהגמ' לקמן שכאשר אין חזית הוי ספק וחולקים את הכותל, ואי"צ להגיע לכך שיכול לכפות].

ושוב הק' בתוס', מדוע לא נאמר כאן הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה כשם שאמרי' כן גבי המחליף פרה בחמור (ב"מ ק, א), ואזי הכותל יהיה שייך רק לבעל החצר דנפל בו הכותל, ומדוע יחלוקו. ותי', "היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה מספק".

במשנה ריש מסכתין; "השותפין שרצו לעשות מחיצה . . בבקעה . . אין מחייבין אותו, אלא אם רצה כונס לתוך שלו ובונה, ועושה חזית מבחוץ. לפיכך, אם נפל הכותל, המקום והאבנים שלו. אם עשו מדעת שניהם, בונין את הכותל באמצע, ועושין חזית מכאן ומכאן. לפיכך, אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם".

ובגמ' (ג, א) ב' לשנות במה מדובר במתני', ל"ק דאירי בחצר שאין בה דין חלוקה (פחות מד"א) ורצו לחלוק, ואזי יכול הא' לכפות את האחר לבנות כותל, ול"ב דאירי בחצר שיש בה דין חלוקה ויכול הא' לכפות את שכנו לחלוק.

והקשו בתוס' (ד"ה לפיכך): "וא"ת, ומאי איריא משום דבנין הכותל בעל כרחם, בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותא דחד מינייהו, כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה. כדפריך בגמרא (לקמן ד, ב) גבי בקעה, לא יעשה חזית לא לזה ולא לזה ואי הוה דהאיך

מידי ודאי, וכמש"כ הרמב"ן והרשב"א בסוגיין דלא חיישינן שיפול לרשותו של אחד.

אשר לפי"ז לא צריך להגיע לדין של אין תפיסה אחר הספק בסוגייתנו, הנתון בנדו"ד מחלוקת ראשונים.

ולפי"ז יש לבאר עוד, דהנה בגמ' שם מקשינן דלא יעשו לא זה ולא זה, ומתצי' לא צריכא דקדים חד מנייהו ועבד דידיה (עשה חזית מבחוף. רש"י) ואי לא עביד חבריה אמר דידיה הוא. ומקשי', ותנא תקנתא לרמאי קמ"ל (בתמיהה וכי מפני דאגת רמאין איכפל תנא למיתני. רש"י). עיי"ש הביאור.

ולכאורה יש להקשות, דהרי הטעם לעשות חזית אינו רק שמא יעשה השכן חזית ויטען שלו הוא, אלא גם שמא יפול הכותל לרשותו ויטען בכח החזקתו שבנה לבדו, ואם כן, כיצד הקשו שלא יעשה חזית לא לזה ולא לזה, והרי יכול עי"ז להפסיד הכותל.

אלא שעפ"הנ"ל מבואר, דלכן הוכרח רש"י לבאר דקושיית הגמרא אינה שמכח הספק יחלוקו את הכותל, אלא שלכל אחד מהם ישנה מוחזקות בו, היות שאכן אם זה היה מספק בלבד יש להקשות כנ"ל, אך כיון שאינו מצד ספק, אלא שהא גופא שאין חזית הוא ראייה ומוחזקות בכותל שבנאוהו יחדיו, הנה גם אם

עכ"פ נמצא, שתוס' לומד בקושיית הגמ' לקמן גבי בקעה שלא יעשה חזית כלל, פירושה, שמכך שאין חזית לאחד מן הצדדים נוצר ספק ומספק – חולקים [כן היא פשטות שיטתו. אמנם ראה נחל"ד (בסוגיין) וחש"ש (לקמן) מש"כ בדעת הש"ך (סי' קנו ס"י)].

אמנם רש"י לקמן (ד, ב ד"ה ולא יעשו) בסוגיא דבקעה, דקשו בגמרא מדוע צריך לעשות חזית משני הצדדים, ולא יעשו חזית כלל, כתב וז"ל: "ולא יעשו חזית לא לזה ולא לזה והרי סימן שלא עשאה האחד בשלו שאילו עשאה היה עושה חזית מבחוף". ובפשטות כוונתו, שמכך שאין חזית הוי ראייה לכך שבנו יחדיו, דאם הי' בונה לבדו הי' עושה חזית מבחוף, ולכן כאשר נפל חולקים.

היוצא מזה, דלשיטת רש"י דזה שאין חזית הוי ראייה לכך שבנו את הכותל יחדיו – גם אם נאמר שמשכים לתוס' הסובר שאמרינן דין חזית בחצר (דלא כשאה"ר הסוברים שדין זה הינו רק בגינה ובקעה ובחצר אינו מועיל כלל) – לא קשה כלל קושיית התוס' מדוע לא נאמר כאן המוציא מחבירו עליו הראיה, דדוקא לתוס' הסובר שדין החלוקה בבקעה הוא מספק, יש להקשות שכעת ישנו מוחזק, ומוכרחים לתרץ שהוי תפיסה אחר הספק.

אבל לשיטת רש"י הסובר שגדר החלוקה הוא כיון שלכל אחד יש מוחזקות בהכותל, ולא מספק, הנה אין לשייך דין זה לנידון של המוציא מחבירו עליו הראיה במקרה שהוא ספק, שהרי אין ספק מוציא מידי ודאי, וכיון שודאי הוא ששניהם מוחזקים בהכותל, אין תפיסתו של האחד בכותל מועילה להוציא

1. אשר לפי"ז אא"ל כדכתבו האחרונים (ראה קצוה"ח סי' קנח ס"ק ג, נחל"ד (סוגיין)) שלמסקנת הגמ' שצריך לעשות חזית מצד רמאות מעתה אם נפל הכותל ולא היה חזית הוי תפיסה, דא"כ יוקשה דהוי תפיסה אחר הספק, ונצטרך לדחוק כתוס' שכאן גם הוי בגדר זה, אך לרש"י הגמ' היא דין ודאי. וכשיטת הטור (סי' קנח) דפסק לדינא שלא הוי ראייה, וכמו שצינו הש"ך והגר"א שם שכוונתו לשיטת רש"י. ולא כמש"כ האחרונים הנ"ל דט"ס הוא.

הוא חשש רחוק, וחכמים לא יתקנו לשים חזית רק בשביל מקרה שבו יפול הכותל ובאופן מיוחד שיפול רק לרשות האחר. וק"ל].

נפל לרשות האחד אינו יכול לטעון ששלו הוא וכן"ל. וראה חי' הרמב"ן דלעיל.

[ולתוס' יש לתרץ בקושיית הגמ' הטעם שלא חשה לנפילת הכותל, שהרי נפילת כותל

## בענין המקור להיזק ראי'

הת' ישעיה ש"י וואלף

מקשה למ"ד דלא שמייה היזק מהדין דגינה, ותי' הגמ' דהא דסתם גינה כמקום שנהגו דמי', לא הוי משום היזק ראי' אלא מדינא דרבי אבא, "דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה", ופירש"י "שלא יזיקנו בעין הרע", ולכאו' באם המקור לדין דהיזק ראי' הוא מהא דאין הברכה שורה וכו', אותו הדבר י"ל בנוגע לנידון דגינה, שאף בו אין הברכה שורה - שהרי אינו סמוי מן העין, ובכ"ז אמרה הגמ' שהאיסור לעמוד על יד השדה הוא משום עין הרע, ולא משון היזק ראי'.

ונראה לומר שישנו חילוק בין ההיזק הנפעל ע"י עין הרע, לבין היזק ראי'. שכאשר אדם 'מזיק' את חבירו על ידי ראי' אין זה היזק לתבואה הקיימת, אלא היזק של מניעת הרווח. שעל ידי הבטה זו ירוויח האדם פחות על התבואה שבה הסתכל חבירו. שהרי ממאחז"ל דאין הברכה שורה וכו', רואים אנו שדבר שגלוי לעין אין הוא מתברך. אך לא בהכרח שינוק, אלא יכול להיות שישתמר במצבו הוא ללא תוספת הברכה אך גם ללא היזק.<sup>5</sup>

איתא במתניתין (ב, א): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע", ודנה הגמ' כיצד ללמוד את דברי המשנה, האם מדובר בחצר הראויה להתחלק ורצונם של השותפין הוא לעשות מחיצה, כלומר גודא - כותל<sup>2</sup> אבנים. אך כל זאת דווקא מרצונם המלא, וא"כ היזק ראי' לא שמייה היזק. דבאם היה היזק לא היה זה תלוי ברצונם. או שמא יש לומר שמדובר בחצר שאינה ראויה להתחלק, ורצון השותפין לחלקה בכל אופן. ורצונם לעשות מחיצה, הוא רצונם לחלקה, ועל כך אומרת המשנה דיש לעשות את המחיצה דווקא כותל אבנים. וא"כ היזק ראי' שמייה היזק, דאף שרצונם היה לחלק את החצר צריכים הם לעשות זאת דווקא ע"י כותל המונע היזק ראי', ולא ע"י כל מחיצה אחרת שאינה מונעת היזק זה.

ובחידישי הצ"צ על הש"ס, הביא מקור לדין הנ"ל דהיזק ראי' שמייה היזק מהא דאיתא<sup>3</sup> דאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין. ולפום ריהטא יוקשה, שהלא הגמ' לקמן<sup>4</sup>

5. ע"פ ביאור התוס' על אתר.

6. ראה בהערה הבאה, מדברי הרבי, דאף כאשר אין תורתם מתברכת הרי היא משתמרת ולא דווקא שניזוקה.

2. רש"י על אתר.

3. ב"מ מב, א.

4. ב, ב.

וע"פ ההסבר הנ"ל, נראה שבסוגיין ישנה הוכחה למ"ד דהיזק ע"י מניעת רווח שמייה היזק. שהרי היזק ראי' שמייה היזק הוא, וע"פ המבואר לעיל כל ההזק בראי' הוא במניעת הרווח.

וע"כ מובן היטב מדוע בחר הצ"צ להשתמש דווקא במאחז"ל זה כמקור לדין דהיזק ראי'. ולק"מ מהדין דגינה שההיזק בו הוא ע"י עין הרע המזיקה את התבואה עצמה.

מהא דאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, דעל ידי שמסתכל בחצר חבירו מונע ממנו את ענין הברכה.

משא"כ הנזק שנוצר על ידי עין הרע, הוא בתבואה עצמה. כלומר ע"י שמסתכל בשדה חבירו יכול לגרום שיזוק שדהו, על ידי שיבוא עליו שידפון וכדו".

7. ואולי יש לקשר זאת עם המבואר בלקו"ש חלק ט"ז עמ' 373, במחלוקת הבבלי והירושלמי לגבי העוסקים בצרכי ציבור האם תורתם משתמרת או מתברכת, דמשתמרת הכוונה שאינה ניוזקה, ומתברכת הוא שלא רק שאינה ניוזקה אלא מתוסף בה, כלומר ברכה הוא ענין הוספה. וכן בנדו"ד ע"י עין הרע, השדה ניוזקה. משא"כ ע"י היזק ראי' היזק השדה הוא בכך שאינה מתברכת, אלא רק משתמרת. ולכן המקור לזה הוא

## בענין פעולת היזק

הת' מנחם מענדל שי' בנדטוביץ'

זה כלאיים, ולאחרי נפילתו מתפשט הכרם ד' אמות לתוך שדה התבואה.

ולכא' קשה, שהרי לשיטת התוס' בעל הכרם ובעל התבואה מזיקים במדה שווה. וא"כ, אף שהכרם דורשת ד' אמות נוספים לעבודת הכרם, מדוע חיוב הרחקת הכרם מחייב את בעל הכרם בכלאים שנוצרו בגפן והתבואה. והרי כלאים אלו נוצרו ע"י התבואה והכרם במידה שווה<sup>8</sup>.

ולהבין זאת יש להקדים מהי חובת התשלום בהיזק ממון, שהרי אף בעל התבואה מזיק את בעל הכרם, ובאם התורה תחייב על כל מצב של היזק, אף בעל התבואה אמור להתחייב על כלאים אלו שהרי המצב הוא שהכרם והתבואה מחוברים יחד. אלא ההסבר בזה, דווקא כאשר

במסכתין (ב, א) "מחיצת הכרם שנפרצה ואומר (ים) לו גדור.. נתיאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו", וביארו התוס'<sup>8</sup> דאומרין לו הכוונה לבעל הכרם, ואחרי שמתרים בו פעמיים ונתיאש – לא גדר את המחיצה. ה"ה חייב באחריות על נזק התבואה. וביארו התוס' מדוע דווקא בעל הכרם חייב ולא בעל התבואה, (שהרי אף התבואה אוסרת את הכרם כשמתערבים יחד), שהיות ועבודת הכרם היא במחרישה ועבודת המחרישה דורשת ד' אמות, ע"כ הד' אמות שבצידי כל כרם ה"ה נקראים כרם<sup>9</sup>.

ולכן דווקא בעל הכרם הוא המזיק את בעל התבואה, שהרי קודם שנפל הכותל אין

8. וכ"כ ברש"י ובשאר ראשונים.

9. הבנה זו היא ע"פ פירוש ר"ע מברטנורא, כלאים ד, א.

10. בביאור קושיא זו באופן נוסף, ראה בר"ע מברטנורא, שם.



אלא ע"פ מה שנתבאר לעיל ניתן להבין זאת דכיון שהגדרתו של מזיק היא יצירת מצב של הזק - פעולת הזיק, היינו דשם מזיק הוא דווקא על פעולה שהאדם עושה, וניתן לייחסה בצורה ברורה אליו, ולא פעולות כאלה הנגרמות מהאדם, אך הם אינם מתייחסות אליו, אלא רק באים בסיבתו. שבפעולות אלו פחות נראה ומתבטא הקשר ביניהם למבצעם.

וא"כ פעולה שהיא לא ב'חומר' שבדבר, אלא ב'צורה' שבו - הזיק שאינו ניכר, פחות ניכר הקשר בין מבצע הפעולה, לפעולה כזו. היות והיא פעולה חלשה יותר מהזק בחומר גשמי - ולכן הקשר בין האדם לפעולה חלש יותר, היות והפעולה חלשה מפעולה בחומר גשמי.

וכן עפ"ז ניתן להבין מדוע צריך להתרות בבעל הכרם, שהרי מזיק בשוגג חייב, וא"כ מהו ענין ההתראה בבעל הכרם. אלא שלאחר שמתרים בו ובכ"ז אינו מרחיק את גפנו, הרי זה מקשר יותר את פעולת ההיזק לבעל הכרם, והיות ומדובר בפעולה הנגרמת מממונו של האדם (גרמי) ולא פעולה שעושה בידים, ע"כ צריכים אנו להתרות בו ע"מ לחזק את הקשר בינו לבין הפעולה שעשה. ובכך ניתן לחייבו.

האדם עושה פעולת הזיק, התורה מחייבת אותו. כלומר, פעולה כזו שהיא לא טבעית אלא יוצרת מצב חדש, על פעולה כזו מחייבת התורה. ובנדו"ד בעל הכרם הוא זה שמחוייב להרחיק את כרמו מהתבואה, וכאשר הוא לא עושה זאת, ה"ה עושה פעולת הזיק (ע"י אי פעולה) היינו שיוצר מצב חדש ועל כך מחייבת התורה.

משא"כ בעל התבואה, דאף שע"י השדה נוצרו הכלאים בכרם, מ"מ בעל התבואה לא עשה בעבור זה שום פעולה שמשנה את המצב. בשונה מבעל הכרם שמחוייב להרחיק את כרמו.

וזהו החיוב בהיזק ממון, כאשר אדם עושה פעולה נוספת שמשנה את המצב הקיים, ואת הפעולה הזו ניתן לייחס אליו באופן ברור.

וע"פ הסברה זו בחיוב היזק ממון, ניתן להבין את הדין המבוא בתוס' לעיל<sup>11</sup>, דהיזק שאינו ניכר לא שמייה היזק<sup>12</sup>, וצריך להבין את הדין הזה שהיזק שאינו ניכר לאו שמייה היזק וכי משום שאין אנו רואים את ההזק נתייחס אליו כלא קיים,

11. ד"ה וחייב באחריותו.

12. גיטין נג, א.

- ב, ב -

## התרצות בכניית הכותל

הת' מנחם מענדל שי' גוב - ארי  
הת' יוסף יצחק שי' קנלסקי

במסכתין (ב, ב) הקשתה הגמ' ע"ד המשנה, "בונים את הכותל באמצע: פשיטא", ותי'

את הכותל, וכל רצונם הוא בבניית הכותל ולא בחלוקה. וא"כ אין סברא לומר שאחד מהשותפין התכוון לבנות את הכותל ברשותו של חברו, ורק להשתתף בתשלום הבניה, שהרי שניהם יחד החליטו לבנותו. משא"כ כאשר אחד נתרצה לחבירו שביקש ממנו לבנות כותל, יכול להיות שכל התרצותו היא דווקא עבור תשלום הכותל ולא על מקום הכותל.

אך בל"ב, כל רצון השותפין הוא לא לגבי בניית כותל אלא לגבי החלוקה עצמה, וא"כ את אותה הסברא שאפשר לומר במקרה שאחד נתרצה לחבירו, שכל החלוקה הייתה על דעת שישתתף רק בממון הבניה אך לא בקרקע, ניתן לומר אף במקרה ששניהם רצו. שהרי רצונם הוא לא לגבי הכותל אלא לגבי החלוקה. ויכול אחד לומר לחבירו שבשעת החלוקה התכוון רק להשתתף בבניית הכותל בממון אך לא ע"י קרקע. ואם נאמר זאת אף במקרה ששניהם רצו, הדרא קושיא לדוכתיה – פשיטא דבונין באמצע.

ב. בדברי הגמ' ראינו במפורש דלשינא בתרא, כאשר רוצים השותפין לחלק את החצר, כופין אותם לבנות כותל. כלומר אפי' אם אחד מהשותפין יאמר שהחלוקה הייתה על דעת זה שלא יצטרך לשלם עבור בניית הכותל, מ"מ כופין אותו לבנות. א"כ לכאור' ה"ה לגבי שותף שטוען שחלוקת החצר הייתה על דעת שלא יתן חלק מן הקרקע, אף אותו יכפו לבנות את הכותל. שהרי היזק ראי' שמיה היזק.

ורבינו יונה<sup>14</sup>, הקשה מדוע הגמ' לא אמרה זאת אף לל"ב ויתרין כתירוץ התוס'. וא"כ מובן מדבריו, שברור היה אף לתוס' שא"א

הגמ' "לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה, מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באווירא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל", היינו דכאשר אחד מקדים את חברו ומבקש ממנו לבנות כותל, יכול חברו לומר לו שכל הסכמתו לבניית הכותל היא רק בתשלום הכותל, אך לא התכוון שיתן חלק מקרקעו בעבור בנייתו.

והתוס' על אתר<sup>13</sup> ביאר שכל דברי הגמ' הם דווקא ללישנא קמא, דרצון השותפין הולך על בניית הכותל ולא על החלוקה, דאז פשיטא שבונין את הכותל באמצע היות והקנו אחד לשני בצורה שווה. אך למ"ד "מאי מחיצה פלוגתא", אין הדבר פשוט כ"כ, שהרי חובת בניית הכותל היא משום היזק ראייה ולזה יכול להשתתף רק בתשלום הבניה, אך אין זה פשוט כ"כ שחייב לתת חלק מקרקעו עבור בניית הכותל.

ובנח"ד רצה לומר שניתן להסביר שדברי הגמ' הולכים אף ללישנא בתרא (דשמיה היזק), דסד"א שהיות ורצון השותפין הוא רצון לחלוקה וא"כ יכול אחד מהשותפין לומר שהתרצותו לחלוקה הייתה על דעת שאינו משתתף בבניית כותל ע"י שנותן חלק מחצירו, אלא בתשלום הכותל בלבד. וקמ"ל, שאין אחד מהשותפין יכול לטעון כך.

והנה התוס' רצה לומר שדברי הגמ' הם דווקא לל"ק, אך לא ביאר מדוע א"א לומר כן בל"ב, כפי שהוסבר לעיל בדברי הנח"ד. ונראה, שקשה לומר זאת בדברי הגמ' משני סיבות:

א. באם נאמר שדברי הגמ' הם אף לל"ב, אינו מובן מה ההבדל בין רצה לנתרצה. דבל"ק ההבדל הוא, דברצה שניהם רוצים יחד לבנות

13. ד"ה בונין את הכותל.

14. הובא בשטמ"ק.

מדוייק מגודל החצר הנוכחית, וכאשר צריך לתת חלק מחלקו עבור בניית הכותל, א"כ ה"ה קיבל פחות מחצי מגודל החצר. ולא בעבור זה הסכים לחלוקה. ולכן יכלנו לחשוב שכל החיוב בבניית כותל (למ"ד שמיא היזק) יהיה דווקא בממון ולא בקרקע.

לומר כך בדברי הגמ' עצמה, כפי שבוא לעיל בתרתי.

ב. ובגוף דברי התוס' דלמ"ד היזק ראי' שמיא היזק, יכולנו לחשוב שכל חיוב בניית ככותל הוא דווקא בממון ולא בקרקע, לכאור' י"ל שזאת משום שבשעת חלוקת החצר (שאינן בה דין חלוקה), כל שותף התכוון לקבל חצי

- ה, א -

### יישוב מהרש"א ע"ד רש"י במעשה דרוניא

הת' נתן נטע שי' ליפשיץ

אמצרא דאותן שדות שהיה רוניא אריס בהן . . וה"ק ליה רב ספרא לרבינא אע"פ שאין לרוניא בגוף הקרקע כלום, מכל מקום הואיל שהוא עובדן הרי הוא מצרן, כמו דאמרי אינשי ארבעה לצלא נותנין ד' וזו על העור, וכמו כן צריך ליתן לצללא לאומן המעבד את העור."

וכתב מהרש"א לבאר שיטת ה"ר אברהם: "זיש לישב גם לפירושו דשייך האי מעשה הכא, דהך ארעא היתה היא שהיה רבינא מקפה מד' רוחות ורוניא היה בכולן אריסא של רבינא, והיה סבור דאף אם נאמר במקום אחר שיהיה לאריס דין מצרן, הכא שא"א לשום אדם שיהיה מצרן בקרקע זו גם לאריס אין דין מצרן כו". עכ"ל.

ובפשטות צריך עיון טובא בסברא זו, דאם כוחו ככח מצרן שיכול ליקח שדה כאשר ישנם מצרנים אחרים, כך גם כאן הי' צ"ל כן, אף שרבינא היה מצרן יחידי. ובמילים אחרות: איך שייך לומר שמכך שגם אחרים אינם מצרנים אזי גם האריס לא נעשה מצרן.

אי' בגמ' (ה, א ופרש"י): "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו (ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן), א"ל (רבינא) גלית דעתך דמינח ניחא לך (שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן) וכו', אתא לקמיה דרבא א"ל זיל פייסיה במאי דאיפייס (טוב לך להתפייס באגר נטירא הואילו ונתרצה לכך) ואי לא דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דרבי יוסי . . רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא א"ל רב ספרא בריה דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצללא".

ובתוס' ד"ה ארבעה לצלא הקשו על ביאור רש"י במעשה דרוניא ורבינא דביאר שרוניא קנה את השדה מבר מצרא וערער ע"כ רבינא ואמר לו רב ספרא - ארבעה לצלא וכו', שלביאורו אין כלל שייכות בין מעשה זה לנאמר בגמרא לפנ"כ. עיי"ש.

ובהמשך הביאו ביאורו של ה"ר אברהם "דהך ארעא דזבן רוניא אמיצרא דרבינא היינו

ולכאורה סברא זו קיימת במלואה גם באריס בית אבות, כי גם הוא שעובד ללא אפשרות סילוק בשדה זו משום "ועשית הישר והטוב" (עקב י, יח) יש לו קדימה כבר מצרא – שלא יטרח לשוא בשדה רחוקה מ'שדהו'.

אמנם יש לומר, שגם "ועשית הישר והטוב" שייך יותר בבעל השדה מאשר האריס, שהרי בעל השדה עניינו הוא בעלות על שדה, ולכן נותנים לו בעלות על שדה סמוכה מצד הפסוק הנ"ל, אבל האריס הרי אין עניינו בעלות על שדה אלא עבודה בה, ומדינא דבר מצרא אולי יש לו קדימה לגבי אחרים להיות אריס בשדה זו, אך לא בעה"ב. ויל"ע.

וראיתי שיש שכתבו לבאר אחרת מהמהרש"א, שהיות וכאן האריס הגיע מכוחו של רבינא – בעל הבית שלו, שוב אינו קודם לבעה"ב שלו עצמו.

וקשה ע"כ ובשתים: א) סברא זו תהיה קיימת גם כאשר ישנם עוד מצרנים, ומאי שנא כאשר בעה"ב הוא מצרן יחידי. ב) מצרנתו אינה מגיעה מבעה"ב זה אלא מ'בית אבות' כנ"ל, ואם כן, כשם שכוחו של בעה"ב חזק בנוגע לבעלות השדה מצ"ע (מכח אבותיו שקיבלה בירושה) כך גם כוחו של האריס חזק כמצ"ע.

ואולי היה ניתן לומר בזה בדוחק עפ"י מה שביאר הנמוק"י (כאן) שכוחו של האריס כבר מצרא נובע מכך שהוא אריס בית אבות, שבעה"ב אינו יכול לסלקו, והיינו שהוא סוג של שותף בשדה זו.

והיינו, שכוחו כבר מצרא לא שווה לבר מצרא רגיל, שהרי כוחו נובע רק מכך שיש לו כח בשדה וסוג של בעלות עליה בכך שא"א לסלקו, אך כוחו אינו שווה לבעה"ב. וא"כ, ניחא כאשר ישנם מצרנים אחרים שבמילא מחלישים את כוחו של בעה"ב כמצרן, אז, כיון שנחלשו מפאת תביעתם וכוחם של האחרים, יכול גם האריס – אף שאינו שוה כח לשאר המצרנים – לתבוע את השדה כבר מצרא.

אך כאשר בעה"ב הינו מצרן יחידי המקיפו מג' רוחות, שוב אין האריס יכול לבוא ולתבוע את השדה כבר מצרא, שהרי אין כוחו שווה כלל לבעל השדה. וכנ"ל.

אמנם יש לדחוק בסברא זו, דהטעם לכך שאומרים שאריס בית אבות גדול כוחו כבר מצרא נובע מכך שא"א לסלקו, ואזי, כיון שא"א לסלקו שוב הטעם לכך שיש קדימה לבר מצרא – משום "ועשית הישר והטוב", היינו שכיון ששדהו סמוכה ממילא לשדה זו, הנה כדי שלא יטרח לשוא לקנות שדה במרחק ולשאת בהוצאות נוספות, יש לו קדימה.

## - ז, ב -

## קושיית הקוב"ש מדין מעקה

הת' מרדכי שי' דרוץ  
הת' יוסף יצחק שי' לאופר

והקובץ שיעורים (סל"ו) כתב "והר"י מיגש כתב לחלק בין גגין שוין שראויין לתשמיש למשופעין. ולפירוש זה ניחא הא דקאמר טעמא דזקוק למחיצת עשרה שיהא נתפס כגנב, ומשמע דאי לאו האי טעמא א"צ כלום כיון דמיירי בגג משופע. אבל לפירוש התוס' קשה דהא צריך מחיצה עשרה משום מצות מעקה כו".

ולכא'ו דבריו צריכים ביאור דהא לדברי התוס' הנ"ל קאי הכא בשני גגין סמוכין, ומה מצות מעקה שייכא ביניהם.

איתא בריש מסכתין (ו, ב) "אמר אביי זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה ומעדיף", ונחלקו שמואל ורב נחמן בהמשך הגמ', באם צריך מחיצה עשרה טפחים, אך לכו"ע מחיצה זו אינה משום היזק ראי', אלא "לנתפס עליו כגנב".

והתוס' על אתר (ד"ה בשני צדי) כתב דהיינו "דווקא בשני צדי רשות הרבים שאין הא' מרגיש בחבירו כשעולה בגגו שיזהר ממנו מדאמרינן בסמוך אבל בין גג לגג לא" כלומר, דברי הגמ' האמורים לקמן "אבל בין גג לגג לא" זהו דווקא בשני גגות הסמוכין זה לזה.

## - כח, א -

## "והעבדים"

א' התמימים

לקמן בגמ' (לו, א), שאמרי' ש'אין להם חזקה לאלתר' כשאר מטלטלין, כיון שאמרינן שהלכו מאליהן לביתו ולא קנאם מהבעלים הקודם ואזי מכך שהם ברשותו אין כל ראייה, ועד"ז גם העבדים הולכים מאליהם ולכן חזקתן אינה כאשר מטלטלין דהוי לאלתר, אלא רק לאחר ג"ש<sup>15</sup>.

תנן בר"פ חזקת הבתים (כח, א): חזקת הבתים . . . והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר - חזקתן שלש שנים מיום ליום". היינו, דעבדים חזקתן ג"ש בגלל שהם כלולים בהגדרה של עושה פרות תדיר.

והקשה הרשב"א, דמתנבי' מבואר שהטעם לכך שהעבדים חזקתן ג"ש הוא משום שהם בכלל כל דבר העושה פירות תדיר, ולכא'ו תיפוק ליה בכך שהם כגודרות האמורים

15. ואכן כ' המ"מ (הל' טוען ונטען פ"י ה"ד) דמכך

ולכן כ' "והא דקתני הכא עבדים ולא קתני גודרות היינו משום דכיון דעבדים הוקשו לקרקעות בכמה דינין ועושין פירות תדיר גם כן כבתים להכי תנא להו בהדייהו".

[ולהעיר דצ"ל דכן היא כוונת הר"ן בחי' דכ' דהטעם דעבדים חזקתן ג' שנים "היינו טעמא משום דמנפשייהו קא אזלי וכדאמרינן בגמ' בגודרות" – דהטעם לכך שדוקא זה נשנה ולא כל גודרות הוא כי הוקשו].

והנה, בהנוגע למה שתירצו שעבדים הוקשו לקרקעות, מצינו עוד ראשונים שכתבו כן: המאירי שהזכיר מדוע העבדים חזקתן ג"ש כ' "וכן העבדים שהוקשו לקרקעות", רבינו גרשום כ' "והעבדים שהוקשו לקרקעות שעובד בהם בכל יום".

והנה יש להקשות, מה בכך שהוקשו עבדים לקרקעות לעניין החזקה בהם, והרי ההיקש הוא רק לעניין הדינים, ואילו החזקה היא קשורה לגדר התפיסה במציאות, שבקרקעות התפיסה היא ע"י ראייה וג"ש, ואילו במטלטלין, שבוזו לכאור' צ"ל כלולים גם העבדים, התפיסה היא כפשוטה – שהדברים תחת ידו, שחזקה מה שתחת ידו שלו הוא. וכן הקשו כמה אחרונים.

והנראה לומר בזה, דאין כוונתם לומר שהסיבה לכך שצריך ג"ש היא משום שהוקשו לקרקעות, אלא רק שזוהי הסיבה שזה נשנה כאן אעפ"י שהטעם לכך שצריך ג"ש בקרקעות ועבדים היא שונה, היינו, דלעולם טעם החזקה בהם אינו משום שבקרקע הווי ג' שנים והם

ותי', דגודרות החזקה נעשית לאחר שנה או שנתיים ולא רק לאחר ג"ש<sup>16</sup>. ונמצא, שאילו בעבדים הטעם היחיד היה משום 'גודרות' היה נעשה בהם חזקה כבר בפחות מג"ש, ומה שתי' רבא בגמ' לקמן על הא דתנן "עבדים יש להם חזקה" והקשו ד"האמר ר"ל הגודרות אין להן חזקה", ועבדים הם בכלל גודרות – "אין להן חזקה לאלתר אבל יש להן חזקה לאחר ג' שנים", הג"ש האמורות הם גבי עבדים בלבד, והטעם לזה הוא כיון שעושים פירות תדיר (מה שהגודרות הם בשנה או שנתיים הוא כי אינן עושין פירות תדיר, כמש"כ הריטב"א. ואכמ"ל בזה).

ועוד תירץ, "אי נמי יש לומר דעבדים תרי טעמי אית בהו, חד משום דאזלי מנפשייהו, ועוד משום שעושין פירות תדיר. וכיון דעבדים הוקשו לקרקעות, תנא להו הכא בהדי חזקת קרקעות, הואיל ואית בהו נמי משום דעושין פירות תדיר".

והריטב"א הקשה על תירוצו הא' של הרשב"א דגודרות החזקה היא בשנה או שנתיים דא"כ נתנו חכמים דבריהם לשיעורים<sup>17</sup>.

שדוקא עבדים תנן במתני' שיש בהם חזקה הוכיח הרמב"ם לגודרות אין חזקה לעולם. ואכ"מ

16. ולהעיר מחידושי הרי"ם (בסוגיין) דכ' שישנה רבותא בעבדים ולכן נקטו במשנה דוקא עבדים ומכש"כ גודרות. עיי"ש. וראה פני שלמה (בסוגיין) שביאר דלעבדים הוי חזקה כקרקעות דהו בני מחאה. עיי"ש.

17. להעיר דהאחרונים נסתפקו האם כוונת הרשב"א דחכמים נתנו שיעור לשנה או שנתיים וזה משתנה בהתאם לדעת האדם, או שנתנו שיעור א' שהרשב"א נסתפק מהו שנה או שנתיים. ולכאור' יש להוכיח מכך כהצד דחכמים נתנו שיעור שמשתנה בהתאם לדעת האדם או שנה או שנתיים. דאז דוקא יש להקשות היאך נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. אבל אם נאמר דחכמים נתנו שיעור א' לכולם או שנה או שנתיים והרשב"א עצמו נסתפק בזה, הנה איזה קושיא יש בזה, והלא אי"ז

קושיא אלימתא, דכבר ישנם כמה שיעורי זמן בחזקות, וכגון דישנם חזקות דלאלתר הוו חזקה וישנם בג"ש (ולר"י יש בג' לקיטות)

וכן מדויק מלשון הריטב"א שכ' "לפי מה שבני אדם מקפידין" – היינו שזה שיעור שמשתנה בהתאם לאדם.

בכל יום", שמלשוננו משמע שלא בא לתרץ מדוע נשנו במשנה, אלא ללמד על קשר תוכני בהם המוביל לכך שיצטרכו ג"ש כקרקעות – "שעובד בהם בכל יום".

והנראה לומר בזה, שנקט "הוקשו לקרקעות" בשם המושאל, היינו שיש עניין בעבדים שבו הם שווים בתוכנם (והוקשו) לקרקעות, והוא – בכך שעושים פירות בכל יום והיינו שעושים פירות תדיר, ודבר שעושה פרות תדיר צריך חזקה ג"ש. ונמצא, דלשיטתו נשנו עבדים במשנה מטעם א' בלבד – דעושים פרות תדיר.

ומדבריו מוכח כן, דהרי כ' "שהוקשו לקרקעות שעובד בהם בכל יום", היינו שההיקש הוא לעניין העבודה בהם בכל יום, ואם נאמר שכוונתו בגלל ההיקש כפשוטו – הרי ההיקש הוא זה (קידושין כב, ב) דנאמר על עבדים (בהר כה, מז) "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה", הקישן הכתוב לשדה אחוזה, מה שדה אחוזה נקנה בכסף בשטר ובחזקה אף עבד כנעני נקנה בכסף בשטר ובחזקה", וההיקש כלל אינו לעניין עושין פרות תדיר, ומהו זה שמבאר הרבנו גרשום דההיקש הוא בכך שעושין פרות תדיר, אלא ע"כ דהוא לשון המושאל<sup>18</sup>.

[אמנם אולי יש לומר באופן אחר, דלעולם כוונת הרבנו גרשום היא כפשטם של דברים – דמחמת ההיקש נשנו כאן, ומבאר הרבנו

הוקשו להם, אלא החזקה בהם ג"ש בגלל שהו כגודרות, ומש"כ 'הוקשו לקרקעות' הוא הטעם למה נשנו במשנה העוסקת בדיני חזקת קרקעות.

וכן מוכח ממה שהוכיח בארוכה שגם גודרות חזקתן ג' שנים כעבדים "והנכון דהעבדים והגודרות כיון שאין להם חזקה לאלתר אוקמיניהו רבנן על שלש שנים . . . תדע עוד דהא אסיקנא בגמרא דלרבנן טעמא דשלש שנים היינו דעד הכי מזדהר בשטריה וגודרות על הרוב לאו בני שטרא נינהו אלא ודאי דתו לא פלוג רבנן", ועל זה מסיים "והא דקתני הכא עבדים ולא קתני גודרות היינו משום דכיון דעבדים הוקשו לקרקעות בכמה דינן ועושין פירות תדיר גם כן כבתים להכי תנא להו בהדייהו גמרא". ומוכח דטעמם לג"ש שווה, ומה שדוקא עבדים נשנו במתני' הוא כי הוקשו לקרקעות וגם כי דומים לבתים בכך שעושים פרות תדיר (וכמשי"ת יותר לקמן ברשב"א).

ודבר זה שעבדים נשנו הן כי הוקשו לקרקעות והן כי עושין פרות תדיר מפורש יותר ברשב"א שכ' "תרי טעמי אית בהו": א. דמתני' עוסקת בדינים של 'דבר העושה פרות תדיר', ועבדים עושים פרות תדיר. ב. לפיהנ"ל, דגם לפי הטעם השני שבעבדים שחזקתם ג"ש כי אזלי מנפשייהו והו כגודרות, גם לטעם זה יש לעבדים להשנות במתני', כי 'עבדים הוקשו לקרקעות'.

[ולהעיר מ"פי' רבנו ברוך מארץ יון" (ג.י. תשמ"א) דכ' דעבדים נשנו רק כי עושין פרות תדיר, וכהטעם השני דברשב"א ובריטב"א].

אמנם עדיין צ"ע בלשון רבנו גרשום שכ' "והעבדים שהוקשו לקרקעות שעובד בהם

18. ועיין ברכ"ש (סי' כו) דביאר שלרשב"א עבדא כמקרקעי ואזי יל"פ ד'הוקשו לקרקעות' כפשוטו, דזה שייך למה שהוקש דינם לקרקעות. עיי"ש. ויש שציינו לירושלמי (קידושין פ"א ה"ג) "אית מתני' דאמרה העבדים כקרקעות דתנן חזקת הבתים . . . והעבדים". אמנם באמת דוחק לומר כן ברשב"א ובריטב"א כמו שהוכח בפנים, אבל ברבנו גרשום אפ"ל כן.

או שס"ל שנשנו רק מחמת ההיקש ולא מחמת דעושין פרות תדיר, ולכן ההיקש הוא טעם א' ולא שניים. ועיין].

גרשום דההיקש אינו גזה"כ, אלא טעמא אית ביה, והוא, שגם עבדים וגם קרקעות עושין פרות תדיר, ולכן ההיקש. ואזי י"ל (א) דס"ל ממש כהרשב"א דנשנו מחמת שני טעמים (ב)

## - לא, א -

### בענין טענת אבותי

הת' אורי שי' ברכה

אין צריך להגיע כלל לדין חזקה, ואפי' אם לא החזיק ג' שנים אין לו דין ודברים עם המערער ויכול לומר לו לא היתה שלך מעולם (או מנך זבנתיה במיגו דלא היתה שלך מעולם), וכל דין חזקה מתחיל רק אם יש למערער עדים שהוא המ"ק<sup>19</sup>. וא"כ אין דין חזקה שייך כלל בנדון הנ"ל, לגבי חזקה עם טענת של אבותי מעולם, דממ"נ: אם יש עדים למערער שהוא המ"ק, אז הוי חזקה שאי עמה טענה כי אם טענת שקר, דהרי עדות זו שהמערער המ"ק סותרת את טענת של אבותי מעולם, כנ"ל. ואם אין עדים למערער שהוא המ"ק, אז אי"צ להגיע כלל לדין חזקה, כנ"ל, ולא שייך לקרוא לזה חזקה עם טענה.

ובנוגע לדיקון של ר' נחום מדברי הרשב"ם י"ל שבדבריו "וגם החזקה אינה כלום שהרי אין עמה טענה כי אם טענת שקר", התכווין הרשב"ם לומר שבנדו"ד אין החזקה שווה כלום כי אינו יכולה להביא כי אם למיגו במקום עדים, מיגו של שקר, ולזה התכווין בדבריו דהוי טענת שקר, ולא התכווין לומר שהטענה של החזקה עצמה הוי טענת שקר, דאז יש לדייק

במסכתין (לא, א): "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רבה מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן". וכתב הרשב"ם (ד"ה אמר ליה), וז"ל: "כלומר על ידי האי מיגו דמה לי לשקר לא יזכה בקרקע שהרי עדים מכחישים את דבריו... וגם החזקה אינה כלום שהרי אין עמה טענה כי אם טענת שקר".

ובחידושי ר' נחום (אות פה) רצה לומר, דמהא דכתב הרשב"ם "וגם החזקה אינה כלום שהרי אין עמה טענה כי אם טענת שקר" משמע דהך טענה של אבותי היא - הוי טענה גמורה לענין חזקה שיש עמה טענה אף על גב שהמחזיק אינו טוען שקנה את הקרקע אלא שזה של אבותיו מעולם, וכל הטעם דהוי חזקה שאין עמה טענה הוא משום שהעדים שזה של אבותיו דהאיך הכחישו טענתו.

ולכאורה דברי ר' נחום אינם מובנים כלל, דאין שייך כלל לומר דחזקה עם טענת של אבותי מעולם הוי חזקה שיש עמה טענה. דהרי זה ברור שאם אין למערער עדים שהוא המ"ק

19. כמבואר ברמב"ם הל' טוען ונטען פי"א ה"א-ב.



וז"ל: "וכיון דהחזיק בה שלש שנים מוקמינן לה בידיה דחזקה שיש עמה טענה היא דמה לו לשקר דאי בעי אמר מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה כי אמר נמי של אבותי שלקחיה מאבותיך מהימן".

כמו שדייק ר' נחום כנ"ל. ואין להקשות דא"כ הוי לי' לרשב"ם לנקוט שאין עמה מיגו, ולא שאין עמה טענה, דמצינו בסוגיין שהרשב"ם משתמש עם הלשון חזקה שיש עמה טענה לגבי מיגו, כמ"ש בד"ה "ומודו נהרדעי",

## - נה, א -

### בסוגיא דהני זהרורי

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי

הת' יוסף יצחק שי' דוברבסקי

וכל הרוצה לקנות את השדה ע"מ ליתן המס שעליה יכול לקנות השדה מעבדי המלך.

ומציין הרשב"ם שדין זה נאמר לעיל, בעמוד הקודם שם הובא דין זה לראשונה.

דהנה, שם דנה הגמ' בדברי שמואל שאמר שגוי המוכר לישראל קרקע, ושילם הישראל מעות אך עוד לא נכתב ביניהם שטר, אזי 'כל המחזיק בהן זכה'. מסבירה הגמ' הטעם בכך, דהואיל ומסתלק הגוי מהקרקע ע"י קבלת מעות, והישראל אינו גומר בדעתו (ראה בתוד"ה וישראל) לקנות הקרקע עד שיקבל השטר, א"כ הקרקע היא הפקר ו'כל המחזיק זכה'. ואחר קושיית הגמ' הוכיח רב יוסף מהיכן נלמד דין זה בדברי שמואל, מ'עובדא הוה בדורא דרעותא (שם מקום. רשב"ם) בישראל דזבן ארעא מעובד כוכבים ואתא ישראל אחרינא רפיק בה פורתא, אתא לקמיה דרב יהודה אוקמה בידא דשני". ודחה אביי הוכחה זו דשם מדובר ב'באגי מטמרי' - "שדות טמונות שלא היו הבעלים נותנין את המס למלך אלא מבריחים עצמן" (הרשב"ם). דדין

א. איתא במסכתין (נה, א): "אמר רבה, הני תלת מילי אשתעי לי עוקבן בר נחמיה משמיה דשמואל, דינא דמלכותא דינא, ואריסותא דפרסאי, והני זהרורי דזבין ארעא בטסקא זבינהו זביני".

ופירש הרשב"ם (ד"ה הני זהרורי): "בעלי נחלות העשירים קונים מעבדי המלך שדות עניי העיר שאין יכולין ליתן הטסקא למלך והן פורעין את המס ומחזיקין בקרקעות בשביל המס, שכן דינא דמלכותא דמאן דיהיב טסקא ליכול ארעא, כדאמר לעיל". ובד"ה שלאחריו (זבינייהו זביני): "מה שקונין הקרקע מעבדי המלך בשביל המס שנותנים מכרן קיים דדינא דמלכותא דינא, ואם יחזרו בעלים ראשונים או יתעשרו ויאמרו להחזיר המס להני זהרורי לא יוכלו לערער על הני זהרורי כלל דזבינייהו זביני".

היינו שדין המלך הוא, שבעלי קרקעות שלא משלמים את מס הקרקעות המוטל עליהם, הקרקע שברשותם תופקע מהם,

המקום נתרצו לתת לגידול בר רעילאי את השדה. ואילו כאן מדובר באנשים שהבריחו המס וע"כ הקרקע הופקעה מהם לגמרי, (כדפי' רשב"ם).

והנה, כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' גזילה ואבידה הי"ד: "לפיכך גבאי המלך ושוטריו שמוכרים השדות במס הקצוב על השדות ממכרן ממכר". היינו מכירה גמורה.

ובהט"ו שם: "מלך שהיו דיניו שכל שלא יתן המס שעל השדה תהיה השדה לנותן המס וברח בעל השדה מפני המס ובא זה ונתן מס שעליה למלך ואכל פרותיה אין זה גזל אלא אוכל פרות ונותן המס עד שיחזרו הבעלים שדין המלך דין הוא כמו שאמרנו".

והיינו שאין השדה נקנית לנותן המס אלא יכול להשתמש בה עד חזרת הבעלים ואין זה גזל.

ובהחילוק בין שני ההלכות האם ממכרן ממכר או שיכול להשתמש עד שיחזרו הבעלים ביאר המגיד משנה ז"ל: "ומ"ש עד שיחזרו: ר"ל בשלא מכרו גזבר המלך ממכר עולם אלא שזה החזיק מעצמו ופרע מנת המלך". דבהי"ד מדובר שקנה השני מגזבר המלך וע"כ מכירתו מכירה גמורה. אך בהט"ו מדובר שהחזיק מעצמו בשדה וע"כ רשאי לאוכלה עד חזרת הבעלים אך קניין אין כאן.

ומקור דברי הרמב"ם בחילוק זה כתב הה"מ: "מלך שהיו דיניו וכו'": "גם זה בפרק חזקת (דף נ"ד): דאמר, מלכא אמר מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא. א"נ מדאמרין באיזהו נשך (ב"מ דף ע"ג): ארעא לטסקא משעבדא".

היינו שמקור דברי הרמב"ם לכך שהאדם המחזיק בקרקע אינו קונה אותה ורק רשות

המלך הוא דהיות ואינם משלמים מס הקרקע, "ומלכא אמר מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא".

ופירש הרשב"ם (ד"ה דאינהו גופייהו): "בעלים ראשונים לא הוו יהבי טסקא ומדינא דמלכותא לא היה בידם דבעלים כח למכור ומכרן בטל וזה השני שהחזיק קנה בדינא דמלכותא שהתנה בחזקתו ע"מ ליתן את הטסקא למלך ומלכא אמר מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא בחזקה בלא שטרא, אבל בקרקע שהיא ירושה לעובדי כוכבים מאבותיו ומכרה לעולם אימא לך אם בא אחר והחזיק בה מוציאין אותה מיידו ומחזירין לראשון כשיהיה לו השטר מן המוכר".

ומבואר בדבריו שדין המלך הוא שניתן לקנות את הקרקע ע"י חזקה בקרקע והתחייבות לשלם המס של השדה. ומשמע שקונה את הקרקע בקניין גמור, היות ודין המלך הוא שמי שלא משלם מס, תופקע הקרקע מיידו לגמרי ואינו יכול לחזור בו. ולזה כיוון הרשב"ם בדבריו "כדאמר לעיל", והיינו שב' הדינים חד הם, דמאן דלא משלם טסקא מאבד זכותו בקרקע לגמרי והרופה לזכות יזכה בה בקניין גמור.

ב. והנה, הגמ' ב'הניזקין' (גיטין נח, ב) הביאה המקרה מגידול בר רעילאי שנתן טסקא שלוש שנים על קרקע שבעליה לא היו בה, וכשחזרו בעליה החזיר להם הקרקע. ומשם מוכח לכאורה דכאשר בעלי השדה אינם משלמים המס אין הקרקע מופקעת מהם לגמרי ולכן כשירצו לחזור וליטלה יוכלו.

וביאר התוס' כאן (ד"ה באגי) ששם מדובר בבעלים שסיכמו קודם הליכתם עם אנשי המקום שיזרעו ויחרשו הקרקע ויאכלו הפירות ויפרעו את הטסקא למלך, עד שיחזרו. ואנשי

יוכל למכור זכות זו לאחר, שהקרקע תהיה שייכת אליו והוא ישלם המס. (ולהעיר מדברי הרשב"ם שכתב ש"לא היה בידם דבעלים כח למכור ומכרן בטל", שתולה את כח המכירה שלהם בכך שאין הקרקע שייכת להם כבר, כפי שיטתו שהיא מופקעת מהם לגמרי, דלכן אין כח בידו למכור. אך לדברי הרמב"ם ה"ז חידוש לומר שאין כח בידו למכור אע"פ שהקרקע שייכת אליו).

ד. ואולי אפשר לומר על יסוד דברי הגמ' לעיל שמי שמחזיק בשדה כדי לקנות שדה אחרת, אף אותה לא קנה היות לא החזיק על דעת לקנות. וכאן לומד הרמב"ם שדין המלך הוא שהקרקע מופקרת ומי שישלם הטסקא יקנה אותה. אך כאשר מי שמשתמש בה לא נמצא על דעת לקנותה, הוא לא יכול לקנות אותה. ולכן אומרת הגמרא כאן שיש הפקר גמור וסילוק הבעלים מהקרקע, וכ"א יכול לקנותה. אך הרמב"ם שם דיבר שמי שהיה בקרקע לא היה זה על דעת לקנותה, אלא השתמש בה באופן זמני.

אך גם אלו אינם דברי הרמב"ם, דמשמע מדבריו שדין המלך הוא, רק להשתמש בקרקע ולא לקנותה, והזכויות נשארות לבעלי הקרקע. ולא שרק חסר הפרט שהוא חיסרון הדעה לקנות.

או נאמר, שצריכים לראות מהי דעתו של הבעלים. דאם הם הלכו ורוצים לחזור אח"כ, אז אפשר רק להשתמש להם בקרקע ואח"כ להחזיר להם. דהם מצידם רוצים לשלם המס שעליהם, ורק שעכשיו הם אינם כאן, א"כ כ"א יכול להיות בשדה ולאוכלה ולשלם המס שעליה. אך כאשר ברור שזה נעשה בכונה, כאשר הם משתמשים בשדה ומבריחים המס

לו לאוכלה הוא מהגמ' דידן, והיינו שלשיטת הרמב"ם יש חילוק בין המקרה דהני זהרורי בסוגיין (הי"ד ברמב"ם) דשם ממכרו עולם, למקרה דבאגי מיטמרי בדף נד שעל מקרה זה נאמר הכלל 'דמאן יהיב טסקא ליכול ארעא', דמובן מל' הגמ' שלא מדובר בקניה מהגזבר אלא באכילת הקרקע ותשלום המס באופן זמני ומעצמו.

וצ"ע איך לומד הרמב"ם את מהלך הגמ' כאן, דהרי לפי דבריו הקרקע לא הופקעה מידי הראשון, והרי כל דברי הגמ' כאן הם להוכיח שמאן דלא משלם מס אזי מופקעת הקרקע מידי לגמרי ולכן גם אם ימכור ממכרו בטל ומאן ד'רפיק בה פורתא קנה'. אך אם שילם מס כדין, הראשון זכה והשני לא קנה כדברי אביי כאן.

ג. ואוי"ל שאע"פ שהקרקע שייכת לבעלים ותחזור אליהם כשישלמו המס, אעפ"כ מדין המלך אין בידם זכות למכור הקרקע, וזהו דברי הגמ' ד'באגי מיטמרי' היות ולא משלמים המס אין בידם זכות למכור ומכרם בטל, והשני שמעוניין לשלם מס ו'רפק ביה פורתא קנה'.

וא"כ הרמב"ם למד את שיטתו מדיוק ל' הגמ' 'דמלכא אמר מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא', ולא נקטי' דהאדם המשלם מס קנה הקרקע לגמרי מהפקר, אלא יש לו זכות לאכול בקרקע עד חזרת הבעלים, והקרקע נשארת תמיד ברשות הבעלים.

ואפשר לבאר דזהו החידוש בדברי הרמב"ם, ד'דין המלך' כך הוא שנשארת לו הזכות בעצם הקרקע ונשארת ברשותו אך אינו יכול למכור.

אך זה קשה, דלפי"ז, אי"מ גדר זכותו בקרקע. דלכאורה אם הקרקע שייכת אליו שלכן תמיד יכולה לחזור אליו א"כ למה לא

כמו שפירש המגיד משנה. שתלוי אם היה מכירה מאת גזברי המלך כמ"ש שם "גבאי המלך ושוטריו שמוכרים", או שסתם בא מעצמו להשתמש בקרקע ולשלם המס, ורשות בידו עד שיחזרו הבעלים. ואולי אפשר לחלק דבהי"ד דין המלך הוא שהגזברים יכולים למכור, אך בהט"ו דין המלך הוא רק שאפשר להשתמש בשדה, אך היא כן שייכת לבעליה. אך שוב קשה איך זה מובן מדברי הגמ' כאן.

שעליה, אז דין המלך הוא שהשדה מופקרת מהם, וכ"א יכול לקנותה.

אך זה א"א לבאר בדברי הרמב"ם, שהרי כתב שמדובר בבורח מפני המס, והיינו שברור שהוא עושה זאת בכוונה. ולא מובן דבריו, שהרי אם דין המלך הוא שהשדה אינה שייכת אליו וכ"א יכול לאוכלה, אזי למה צריך להחזיר כשיחזרו הבעלים.

וא"כ הנראה ברור ומוכח מדברי הרמב"ם

## - קכד, ב -

### שיטת התוס' בכיבוד רבה בשלחו מתם

#### א' התמימים

– "אלא נראה, דטעמא דרב נחמן דאמר גבו מעות יש לו משום דרך בע"ח לפרוע בחובם מעות ולא קרקע, והוי מוחזק בגבו מעות משום דסמיכי עלייהו. אבל קרקע, שאין דרך קרקע ליתן בחובם לא סמיכי עליה ולא הוי מוחזק". כלומר, שהחילוק בין המלוה לריבית הוא כי על המלוה עצמה המלוה כן סמוך ובטוח שיפרע לו הלוה, ולכן זה בגדר מצוי ולא הוי ראוי.

והנה בפשטות אינו מובן:

א. לכאורה כל שבחא דממילא הקונה סמוך ובטוח שיבוא השבח, וכגון ב"שלופפי והוו תמרי" הרי אין סברא לומר שלא יגדלו התמרים, ואעפ"כ זה ראוי, ואם כן נמצא מוכח, לכאורה, דלא זה גדא המצוי וראוי אם סמוך או לאו.

ב. לכאורה מה החילוק בין גוף ההלואה

בגמ' (קכד, ב): "שלחו מתם בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית למאן . . לעולם רבנן היא ומלוה כמאן דגביא דמיא אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא איקלע אמימר לאתרין ודריש בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. א"ל נהרדעי לטעמייהו דאמר רבה גבו קרקע יש לו גבו מעות אין לו ורב נחמן אמר גבו מעות יש לו גבו קרקע אין לו".

היינו, דלבני מערבא גם לשיטת רבנן בכור נוטל פ"ש בהלואה, אבל לא ברבית. ור"נ ורבה נחלקו האם נוטל פ"ש דוקא במעות או דוקא בקרקע.

ובתוס' (ד"ה גבו) הביאו פרשב"ם (ד"ה אבל) שביאר דהחילוק בין מעות ההלואה לריבית הוא כי 'מעות יהי מעות שקל', והקשו עליו דמצינו בב"ק (מג, א) דלר"נ נוטל פ"ש במעות גם בנזק של נתן מעות. ולכן ביארו

המיוחסות (סו"ס רכג. הובא בקוב"ש (אות שפד)) חילק באריכות בין גוף המלוה לריבית, דההלוואה עצמה כתובה בשטר ולכן נוטל בזה הבכור פ"ש, אבל הריבית "אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים (- הריבית) וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה, אלא ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף ויום יום מרויח לפי חשבון". עיי"ש

אבל בסוף דבריו כ' (לתרץ קושיא מגירושין. עיי"ש) וז"ל: "אבל מלוה דלגוביינא קיימא משכח שכיחא דפרע ליה כי היכי דלא ליפסדיה בריבית".

ועל יסוד דבריהם יש לומר ביאור נוסף ובוהו לבאר שיטת התוס', דאכן ישנו חילוק בין סתם שבחא דממילא למלוה וריבית, דבריבית הרי הלוה "משכח שכיחא דפרע כי היכי דלא ליפסדיה בריבית", היינו, דכיון שכל רגע שאינו משיב את חובו הריבית גודלת, אזי גם חפץ כל הזמן להחזיר את החוב, ול"ד לשלופפי והוו תמרי דבזה רק ידעינן שבעוד זמן ודאי יגדלו הפירות, אלא בכל רגע יכול הלוה לפרוע את חובו, ואף מסתבר שכן יעשה.

ולפי"ז מתורץ מהו החילוק בין שלופפי והוו תמרי דגם בזה סמכי דעתייהו למלוה וריבית, כי והוי יותר מצוי בגלל זה, כי זה יכול להיות בכל רגע, וסמכי דעתייהו.

[בסגנון אחר: הטעם שבמלוה לא הוי ראוי הוא כי זה יכול להיות מצוי כל רגע ורגע ולכן אי"ז בגדר ראוי ממש, משא"כ סתם שבחא דממילא. וכוונת התוס' באומרם "משום דסמיכי עלייהו" אינה דזה מה שעושה את זה למוחזקות, אלא דלכן סמיכי עלייהו, היינו דה'סמכי עלייהו' הוא מכך שבכל רגע יכול (ומסתבר) שיחזיר את חובו].

לריבית שעל ההלוואה עצמה סמוך שיפרע לו ולכן הוי ראוי ואת הריבית לא והוי ראוי דלכן הבכור אינו נוטל בזה פ"ש.

והנה הר"ן כ' (ד"ה לטעמייהו) "ומייהו אליבא דבני מערבא קאמר דדוקא גבו מעות יש לו אבל גבו קרקע אין לו, דמדחזנהו רב נחמן לבני מערבא דמפליגי בין מלוה גופיה לריבית ואע"ג דבתרויהו משתעבד האי גוי וזכה בו מלוה בחייו, אלמא ס"ל דלא מיקרי מוחזק אלא מה שהוא עשוי לפרוע, דהיינו מלוה גופה שכל אדם רוצה לפרוע מה שלוה, מ"ה קאמר רב נחמן דלדידהו נמי אית להו למימר דדוקא גבו מעות הוי מוחזק, לפי שכל חוב עשוי ליפרע במעות אבל גבו קרקע".

כלומר, דיסודו של רבה לפרש שגבו מעות דוקא יש לו, הוא מכך שראה דבני מערבא מחלקים בין ההלוואה עצמה לריבית, והוא הבין שטעמם בזה הוא כי דרך לפרוע את ההלוואה עצמה יותר מאשר את הריבית, ולכן סבר שגבו מעות דוקא יש לו, כי דרך לפרוע במעות.

[בתוס' (ד"ה לטעמייהו) הקשו מנא ליה לרב נחמן שבני מערבא מחלקים בין גבו מעות לגבו קרקע, שדוקא גבו מעות יש לו וגבו מעות אין לו, ותי', דראה זאת מכך שלא אמרו בני מערבא מפורש שגובה הן במעות והן בקרקע, והסתבר לו יותר לומר שבמעות דוקא ולא בקרקע דבמעות הוי מוחזק טפי, ולא ביאר הסברא בזה. ולפי הר"ן מבוארת הסברא בזה].

מפורש "וי"ל דס"ל לר"נ דמפליגי בני מערבא בין גבו קרקע לגבו מעות מדלא קאמר 'הבכור נוטל פי שנים במלוה בין גבו קרקע בין גבו מעות' מסתברא ליה לרב נחמן דטפי הוי מוחזק במעות מבקרקע".

ולהוסיף טעם בזה, הנה בתשובות הרשב"א

ועל פי זה מתורץ גם מהו החילוק בין המלוה  
עצמה לריבית שעליה, כי לאחר שפורע את  
החוב – אין את אותה ודאות שפריעת הריבית  
תהי' באותו הזמן, ולא הוי מצוי כהלואה  
עצמה. ויל"ע בזה.





שער שלישי

גמרא







## גדר הפרת בעל בנדרי אשתו (גיטין לד, ב)

הצעת הסוגיא / דברי התוס' וההבנה בהם בפשטות / ביאור שאר הראשונים / יקשה דלכאור' כל דברי ר"פ הם דווקא בנוודרת בסתם ולא ע"ד רבים / ביאור הקוב"ש / דברי הריטב"א שהקשה כן / הקשיים שבדבריו / ב' אופנים בהפרת הבעל את נדרי אשתו / הנ"ל יבואר לפי האופן הב' / ובוזה אפשר לבאר את דברי הראשונים / דברי הרבי בלקו"ש / הביאור בזה ע"פ הנ"ל

הרב יצחק שי' גאלדבערג<sup>°</sup>  
ראש הישיבה

### א

במשנה (גיטין לד, ב): אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה נמנעו מלהשביע התקין ר"ג שתהא נודרת.

ובגמ' (לה, ב): אמר רב הונא לא שנו אלא בשלא ניסת אבל ניסת אין מדירין אותה, ניסת מאי טעמא דמיפר לה בעל. רב נחמן אמר, אפי' ניסת, דמדרינן לה ברבים.

ולקמן (שם) נדר שהודר ברבים תנאי היא, דאיכא למאן דאמר נדר שהודר ברבים יש לו הפרה, ואיכא למאן דאמר אין לו הפרה.

ולהלן (לו, א) בגמ', אמר אמימר, הלכתא אפילו למאן דאמר נדר שהודר ברבים יש לו הפרה, על דעת רבים אין לו הפרה.

### ב

ומשמע מדברי אמימר שנדר שהודר על דעת רבים אין לו הפרה לכ"ע, ובתוס' (ד"ה אבל נשאת) הקשה לפ"ז: "וא"ת וידירוה על דעת רבים דאין לו הפרה כדאמר אמימר לקמן . . וי"ל, דלענין נדרי אשתו אין לחלק בין ברבים בין על דעת רבים, וכיון דלרב הונא ברבים יש לה הפרה,

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה נכתב ע"י א' התמימים, ללא אחריות.

ה"ה על דעת רבים, דכיון שאינה תלויה בדעתה דיכול להפר אפילו בלא חרטה, כך יכול להפר בלא דעת רבים".

היינו שההפרה שע"י הבעל אינה תלויה בדעתה של האישה, שהרי בחכם שמתיר יש נתינת מקום לדעת האישה, דמתיר ע"י חרטה – האישה עצמה מתחרטת. אך הפרת הבעל בנדרי אשתו אינה תלויה בדעת האישה, דהרי יכול להפר אפילו בלא חרטה, והיינו שכוחו של הבעל הוא גם נגד דעת האישה. וכח זה הוא כשהאישה נדרה ברבים ואף שנדרה על דעת רבים, ולכן אף אם ידירוה על דעת רבים שייך בזה הפרה.

אך לכאורה בנדר ברבים הוא נדר חזק כיוון שנעשה ברבים, ובזה כוחו של בעל דאף בכזה חוזק של נדר יכול להפר, אך נדר על דעת רבים הנדר אינו ברשות האישה, כיון דתלתה את הנדר בדעתם של הרבים, ובזה לכאורה אין בכוחו של הבעל להפר.

ובפשטות הביאור בדברי התוס' הוא, דביכולת הבעל להפר כל נדר שהאישה נודרת ואף כשתולה בדעת הרבים.

## ג

והראשונים (רמב"ן רשב"א ועוד) מבארים הטעם שלא מדירים את האישה בנדר על דעת רבים ע"פ דברי הגמ' לקמן (פג, ב) דאיתא שם: "היכן מצינו זה אוסר וזה מתיר, ולא, והרי נדרים נדודר אוסר וחכם מתיר, הא א"ר יוחנן אין חכם מתיר כלום אלא בחרטה", היינו דהתרת החכם (זה מתיר) אינה כנגד הנודר (זה אוסר), אלא שזוהו ע"י שהנודר מתחרט.

ומביאה הגמ' עוד מקום דלכאורה מצינו זה אוסר וזה מתיר: "הרי הפרת הבעל דאישה נודרת ובעל מיפר, התם כדרב פנחס משמיה דרבא דאמר רב פנחס משמיה דרבא כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת". היינו דגם בהפרת הבעל אי"ז זה אוסר וזה מתיר, כיון שמתחילה נדר האישה הוא על דעת בעלה, וכמ"ש רש"י (שם ד"ה על עת בעלה) "על מנת שאם ירצה בעל, ואם לאו לא יהא נדר". א"כ גם הפרת הבעל לאישה אינו נגד האישה (זה אוסר וזה מתיר) כיוון דמלכתחילה תלוי בדעת הבעל.

ולפי היסוד שנמצא מדברי רב פנחס בדין הפרת נדרי אשתו, מובן שאין מעלה לגבי הפרת הבעל בנדר על דעת רבים, דאף בכזה נדר יכול להפר. כך מבארים הראשונים הטעם שלא מדירים אותה על דעת רבים. ואפשר לומר שזוהי גם כוונת התוס'.

## ד

אך יש להקשות, הן אמת דמדברי רב פנחס נמצא דביכולת הבעל להפר כיון שהאישה נודרת על דעתו, אך לכאורה כ"ז הוא רק בסתם ולא כשנודרת על דעת רבים, שבפירוש אמרה שאינה נודרת על דעתו, ובזה לכאורה אין ביכולת הבעל להפר.

והקובץ שיעורים (קובץ ביאורים אות כ) כתב: כיון שהתורה ירדה לסוף דעתן של הנשים שהן נודרות על דעת בעליהן, לכן אפילו תאמר בשעת נדרה שאינה נודרת על דעת בעלה, אין אנו מאמינים לה ובטלה דעתה אצל כל אדם.

ובקובץ הערות (סי' כו אות א) הביא את דברי הריטב"א (לקמן פג, ב) שהקשה קושיא זו, וז"ל: "וא"ת היכא שהתנתה בפירוש ואמרה שאפילו לא ירצה בעלה בנדרה שיהיה נדרה נדר ולא יוכל בעלה להפר". ותיקן: "שתי תשובות בדבר, חדא דשמא אע"פ שהיא אומרת כן אנן סהדי שהיא אינה נודרת שלא לרצון בעלה. ועוד כיון שנתנה התורה רשות לבעל להפר, לא חילק הכתוב ונתן לו רשות להפר כל נדריה".

## ה

ודברי הריטב"א צ"ב:

א) פשטות דברי רב פנחס הם שהאישה נודרת על דעת בעלה, אך זהו בסתם ולא כשאמרה בפירוש שאינה נודרת על דעת בעלה אלא על דעת אחרים, וא"כ מנ"ל לומר בדברי רב פנחס שאף שאמרה בפירוש שאינה נודרת על דעת בעלה, יכול הבעל להפר כיון שאנן סהדי.

ב) דברי רב פנחס הם לבאר את הכח שיש לבעל בהפרת נדרי אשתו, דמסברא שהאישה נודרת על דעת בעלה ולא מדינא, וא"כ מש"כ הריטב"א בדברי רב פנחס "התורה נתנה רשות להפר" לכאורה זוהי הרכבה של דין (התורה נתנה רשות) עם הסברא שרב פנחס מבאר.

ג) וגם המשך דבריו "ולא חילק הכתוב", אם זה דין תורה, מה שייך לא פלוג בדין דאורייתא.

וגם הר"ן כתב: "ואפי' התנתה בפירוש שלא יהא רשאי הבעל להפר, כין שברוב הפעמים נודרת על דעת בעלה, לא נתנה תורה דבריה לשיעורין ונתנה רשות לבעל להפר כל נדריה". וגם בזה צ"ב, דאם זה מסברא שנודרת על דעת בעלה, מה שייך לא נתנה התורה דבריה לשיעורין.

ובתוס' הרא"ש כתב: "וא"ת וידירוה על דעת רבים שאין לו הפרה, וי"ל דהבעל יכול להפר אפילו נדר שהוודר על דעת רבים משום דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ואין לה כח לעקור דעת בעלה ולתלות בדעת אחרים".

ולכאורה זה סתירה מריש דבריו לסוף דבריו, דבריש דבריו כתב שנודרת על דעת בעלה שזהו סברא, ובסוף דבריו כתב ואין לה כח לעקור דעת בעלה, שזהו מכח הדין. וקשה דפתח בסברא וסיים בדין.

וממשיך: "ואפשר, אפילו יבטל הבעל דעתו ויתן לה רשות לידור על דעת אחרים, אינו מועיל, כיון דסתם אישה על דעת בעלה היא נודרת, ותלה הכתוב הפרתה בבעל ויכול הבעל לחזור בו ממה שנתן לה רשות". וגם מכך מובן שזהו מכח דין ולא סברא.

וכן הר"ן בנדרים (עג, ב ד"ה ועד) הביא וז"ל: "ואיכא דילפי מהכא, דמי שנדר על דעת חברו

ה"ז יכול להתיר נדרו שלא ע"פ חכם, דכי היכי דאמרינן הכא דמש"ה מצי בעל לחודיה להפר משום דנדרה על דעתיה, במפרש נמי על דעת חבירו מצי מפר, דלא גרע מפרש דחבירו מסתם דבעל, דהיינו טעמא הכא והתם משום דכנדר על תנאי דמי". ודחה: "וזה אצלי שגגת הוראה, דהא אף ע"ג דאמר דעל דעת בעלה היא נודרת, אפ"ה צריך בעל שיפר לה באותו לשון שקצבה לה תורה, וגזירת הכתוב הוא, ומש"ה אין כל הלשונות שוין בו".

וסיים: "רב פנחס ה"ק נהי דהפרה דבעל גזרת הכתוב היא, מיהו מש"ה זכתה תורה לבעל בהפרת נדריה משום דעל דעת בעלה היא נודרת, הלכך כל שהיא נודרת על דעתו חיילא הך גזירת הכתוב דאמר רחמנא".

והיינו דיסוד דין הפרת נדרים הוא מגזירת הכתוב, אבל זה קשור בכך שנודרת על דעת בעלה. וצ"ב, ההרכבה שבין הסברא והדין. ועוד צ"ב, דאם אכן יסוד דין הפרת בעל בנדרי אשתו הוא גזה"כ ולא סברא דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, א"כ מצינו זה אוסר וזה מתיר.

וכן קשה מהא דבגמ' נדה (מו, ב) שקו"ט בהא "דיתומה שנדרה בעלה מפר לה", והרי נדרי קטנה (בת יא) הם מדאורייתא ונישואיה הם רק דרבנן והיאך מצי מפר לה הבעל, ומתמצת הגמ' כדרב פנחס דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת.

היינו דכיון שנדרה על דעת בעלה, זהו אף בנדרי דאורייתא ולא איכפת לן שהוא בעל דרבנן. ואכן בתוס' שם (ד"ה כדרב פנחס) הקשה: "וא"ת, א"כ אמאי נכתב בפרשת נדרים דבעל מפר לאשתו אפי' אינה אשתו כגון הכא הבעל מפר דעל דעתו נודרת". ותירץ: "משום דאמר רחמנא בעל מפר, קאמר דלעולם על דעתו היא נודרת, ואע"ג דהכא לא הוה אלא נישואין דרבנן ולא אמרה תורה שיפר, מ"מ היא סבורה שבידו להפר כמו בשאר נשים, ונודרת על דעתו". ואף כאן נמצא שהוא סברא וגזה"כ.

## ו

ונראה לבאר בזה דדין הפרת נדרי אשתו יש לפרש בב' אופנים:

(א) יש לבעל כח יותר מהאישה ולכן יכול להפר נגד דעת האישה.

(ב) כיון דהאישה בעצם בטילה לבעל, וא"כ גם כשנודרת אינה לעצמה אלא באופן ביטול לבעלה, ולכן ביכולת הבעל להפר.

ולפי האופן הב' נמצא דכשהבעל מפר אינו הולך נגד האישה כיון דמלכתחילה היא בטילה אליו, וגם אין הפרת הבעל מכח סברא גרידא. אלא זהו אכן גזה"כ, דבמצב שיש חיי אישות בין בעל לאישה, כשהאישה נודרת גם בנדריה היא בטלה לבעל. דזה גלי לן קרא בגדר האישות בין איש לאישה, לפי מה שחידש רב פנחס בדבריו.

## ז

ולפ"ז יבואר מדוע הפרת בעל בנדרי אשתו לא הוי זה אוסר וזה מתיר, דהפרת הבעל (זה מתיר) אינה באה נגד האישה (זה אוסר) מכח שיש לבעל יותר מהאישה, אלא נובע מהמצב של החיי אישות בינו לבינה שהיא בטילה אליו.

וגם שייך הפרה בנשואי קטנה אף שהם נישואין דרבנן, דלבוא ליכולת הבעל להפר אי"צ לדין אישות (דבזה יש לחלק בין נישואין דאורייתא לנישואין דרבנן) אלא לחיי אישות, וזה ישנו גם בנישואין דרבנן.

ובזה יש לבאר גם דברי תוס' הרא"ש דלעיל; "ואין לה כח לעקור דעת בעלה ולתלות בדעת אחרים", דכיון דגדר חיי האישות הוא שהיא בטלה לבעל, א"כ אין לה כח לעקור דעת בעלה, דזהו סתירה מיניה וביה, דאם היא אשתו היא בטילה אליו ואינה יכולה לעקור דעת בעלה.

וזה גם מה שממשיך בדבריו; "ואפשר, אפילו יבטל הבעל דעתו ויתן לה רשות לידור על דעת אחרים, אינו מועיל". כיון דביטול האישה לבעל אינו ענין שתלוי בנתינת רשות, דנאמר שאם יתן רשות שוב אינה תלויה בו, דסו"ס זוהי מציאות שנובעת מעצם חיי האישות, ושינוי מציאות זו אינו תלוי בנתינת רשות.

וגם דברי הר"ן יבוארו לפ"ז, כי נודרת על דעת בעלה אינו ענין שקיים מסברא בכל אדם, דהרי הא גופא שבאישה אנו אומרים שבטילה לבעלה נתחדש מגוה"כ, והסברא שבדברי רב פנחס דכל הנודרת על דעת בעלה נודרת, היא לבאר משמעות הדין שבגוה"כ, א"כ היכא דאין גוה"כ (תולה בדעת אחרים) לא שייך לומר זה.

וכן אפשר לבאר דברי הריטב"א ע"פ הנ"ל; מש"כ דאנן סהדי שאינה נודרת נגד דעת בעלה, אין הפירוש שאנו אומרים דבעומק ליבה אכן אינה נודרת על דעת בעלה, דזה הוי דברים שבלב, אלא הפירוש שאנן סהדי שהמצב של חיי האישות קיים על עומדו וא"א לשנותו, דכך התורה קבעה דאישה בטילה דבעלה. וגם מש"כ דלא חילק הכתוב, הוא לומר שמהתורה האישה בטילה לבעלה, ואישה שמעיזה פניה בפני בעלה ונודרת נגד דעתו, ע"ז התורה לא דיברה והתורה לא נתנה בזה דין אחר, כיון דמצד התורה האישה בטילה לבעלה.

## ח

בלקו"ש (חל"ג ע' 187) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם דע"פ פשוטו של מקרא אין פסוק שמלמדנו הדין של התרת הנדר ע"י החכם, כיון שההתרה היא ע"י שהחכם פותח פתח שאילו היה יודע מתחילה שעתיד להיות כך וכך, לא היה נודר מלכתחילה, ולזה אי"צ חידוש ולימוד מיוחד, כיון שהחכם רק מראה שהיה טעות בנדר ואדעתיה דהכי לא נדר.

ומביא שכן מוכח דעת רש"י בפירושו לש"ס דפירש מאמר ר' יוחנן (גיטין פג, ב ד"ה בחרטה)

"אין חכם מתיר כלום אלא בחרטה", ורש"י פי' "שפותח לו פתח לנודר בדברים הבאים לו ע"י נדר זה, שאילו ידע מתחילה שכן עתיד להיות לא היה נודר, נמצא מתחילתו אינו נדר".

הפרת נדר שע"י הבעל לזה צריך לימוד מיוחד. ובהע' שם (הע' 17): "ואף שבהמשך הגמ' (גיטין שם) מקשה עד"ז לגבי הפרת הבעל, דאשה נודרת ובעל מפר, ומתרץ כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ובפרש"י שם ואם לאו לא יהא נדר".

דלכאורה מהמשך הגמ' שם משמע דאף הפרת נדר ע"י הבעל הוא מסברא דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת (שלכן לא הוי זה אוסר וזה מתיר).

ע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר: "עכצ"ל דשאני הפרת הבעל, דהרי סו"ס למסקנא (נזיר כא, א ואילך) בעל מיגז גיזו. וראה ר"ן נדרים ע"ג סוע"ב".

היינו דסו"ס ע"כ הפרת הבעל שונה מהתרת החכם, דהרי למסקנת הגמ' בנזיר בעל אינו עוקר הנדר מעיקרו אלא מיגז גיזו, היינו מעתה ואילך. ואיך עולה בקנה אחד עם דברי רב פנחס בפשטות דכיון שעל דעת בעלה נודרת, עוקר מתחילה. אלא ע"כ דההבנה בדברי רב פנחס אחרת היא. ושם לא מבואר מהי כן ההבנה בדברי רב פנחס.

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר, דדברי רב פנחס אכן אינם סברא גרידא, אלא לבאר את משמעות הכתוב ביחס בין איש לאישה, וכנ"ל דנתחדש מהכתוב דהאישה בטילה לבעלה. א"כ היסוד הוא גזירת הכתוב (ובעל מיגז גיזו) ורב פנחס בא לבאר את המשמעות שבזה.

ומציין שם לר"ן בנדרים שהביא את דברי רב פנחס יחד עם גזה"כ, ונת"ל בדברי הר"ן שאין הפירוש שעשה הרכבה בין דברי רב פנחס שהם סברא לבין גזה"כ, כי דברי רב פנחס אכן אינם סברא גרידא (שלפ"ז יש הרכבה עם גזה"כ) אלא לבאר את משמעות הגזה"כ, ואכן היסוד הוא גזה"כ.



## בעניין אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו (גיטין לו, ב)

יציע הסוגיא במסכתין ויקשה בסיבת הכלל שצריך העמדת ב"ד ע"ז / יוכיח מקורות הכלל מהסוגיא במסכתא ביצה ומדברי הראשונים ויקשה בטעם הכלל / יבאר עניין 'אתי דיבור ומבטל דיבור' / יקשור זה בנדו"ד ויתרץ קושייתו וידחה / יציע הפלוגתא בעניין לאו ד'לא תסור' / יבאר עפ"ז בנדו"ד ויתרץ קושייתו וידחה / יביא שיטות כ"ק אדמו"ר והאחרונים בגדר כוחה של פסיקת חכמים / עפ"ז יציע הביאור בנדו"ד / יבאר העניין אליבא דהלכתא בשו"ע אדה"ז

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע הסוגיא במסכתין ויקשה בסיבת הכלל

איתא במסכת גיטין<sup>1</sup> "ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה, עמד והתקין פרוסבול . איבעיא להו כי התקין הלל פרוסבול, לדריה הוא דתקין (האם לדורו בלבד הייתה תקנתו), או דלמא לדרי עלמא נמי תקין (או שהתקנה היא גם לכל הדורות). למאי נפקא מינה, לבטוליה (את תקנתו), אי אמרת לדריה הוא דתקין, מבטלינן ליה. אלא אי אמרת לדרי עלמא נמי תקין, הא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמניין".

ופרש"ם<sup>2</sup> "לבטוליה. להושיב ב"ד, אי אכשור דרי שלא יהיו מונעים מלהלוות, לבטל את תקנת הלל שאפילו כתב פרוזבול ישמט".

ונמצא דאי תקין הלל לדורו בלבד, הנה אם נתבטל טעם התקנה ושבו העם להלוות כבראשונה, ניתנת לנו אפשרות להושיב ב"ד לבטל<sup>3</sup> תקנת הלל. אך אם תקנתו של הלל לדורות עולם היא, אפילו אם בטל טעם התקנה, אין התקנה עצמה בטלה ובתקפה היא עומדת, ואף אין ביכולתנו

1. לו, ב.

2. ד"ה לבטוליה.

3. ראה הע' הבאה.

להושיב ב"ד אחר ע"מ לבטלה<sup>4</sup>, דהא 'אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמניין<sup>5</sup>.

ולכאורה צריך ביאור בזה, מהו הטעם לכך שיש צורך בהושבת ב"ד כדי לבטל תקנה שנתבטלה טעמה, הרי כל יסודה של התקנה הוא מחמת טעמה, וה"ז באופן דסיבה ומסובב, וכאשר בטלה הסיבה בטל המסובב מאליה, וכיון שכך הוא בתקנה דרבנן – דמחמת הטעם והסיבה תקון – הרי שבשעה שאין את הטעם, אזי בטלה (לכאורה) גם התקנה – המסובב – ממילא<sup>6</sup>, ומהו הטעם בדברי הגמרא שאף שבטלה סיבת התקנה, לא בטלה – התוצאה – התקנה עצמה ממילא, אלא יש צורך בהושבת ב"ד ע"ז.

ועוד, דאי 'לדרי עלמא נמי תקין' הלל, בעינן ב"ד גדול בחכמה ובמניין כדי לבטל תקנתו, והיינו דלא זו בלבד שכשבטל טעם התקנה לא בטלה התקנה מאליה וממילא, אלא בעינן הושבת ב"ד ע"ז, יתר ע"כ אמרינן שצריך שיהא ב"ד זה גדול מן בית הדין הראשון, הן בחכמה והן במניין, וגם בזה צריך ביאור כנ"ל בטעם הדבר, שהרי (מה בכך ש'לדרי עלמא נמי תקין', כיוון ש)בפשטות כשבטל הטעם והסיבה בטל ממילא המסובב היא התקנה, וא"כ מדוע בעינן ב"ד הגדול בחכמה ובמניין אף שבטלה סיבת התקנה?

## ב

### יוביח מקורות הכלל מהסוגיא במסכתא ביצה ומדברי הראשונים ויקשה בטעם הכלל

וראינו בעניין זה מצינו במסכת ביצה<sup>8</sup>: "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דכתיב לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואומר במשוך היובל המה יעלו בהר . . . כתיב היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, אמור להם שובו לאהליכם למה לי, שמע מינה כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו".

היינו דאף שכמובן ופשוט שציווי ד'אל תגשו אל אשה' היה רק עבור ההכנה למ"ת, (כי הרי

4. ראה בפני" (ד"ה רבא) שהכריח שאין כוונת הגמ' בזה שיתקנו תקנה חדשה ( - שלא לעשות פרוזבול) בנוסף לתקנת הלל, שכן לזה אפשר אף (אם התקנה הייתה לדרי עלמא, גם) ע"י ב"ד שאינו גדול בחכמה ובמניין, מחמת ואי"ז שינוי בתקנה דהלל אלא בנוסף אליה, אלא שכוונת הגמ' היא על ביטול גופה של תקנת הלל, וכ"מ בפירוש מלשון רש"י הנ"ל.

5. עדויות פ"א מ"ה.

6. ואף שקיי"ל ש'כל דבר הניתקן בשביל ד"א, אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק ענינו שנעשית התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, (ואפי' אם בטלה הגזירה לגמרי, לא בטלה התקנה שנתקנה במנין חכמים, עד שימנו מנין אחר להתירה, אע"פ שבטל הטעם שבגללו תיקנו, כמו שיתבאר בסי' ת"ר) (שוע"ר סקכ"ד ס"ד), וראה בזה גם לקמן בפנים, אעפ"כ (ומ"מ הא גופא קשיא ו)טעמא בעי, מדוע תיקנו באופן כזה שתקויים התקנה אף בלא הגזירה.

7. שכן, הא שעל תקנה 'לדרי עלמא' בעינן הושבת ב"ד – ניחא, שכן בנידון זה לא יבטל התקנה משום ביטול הטעם שהרי 'לדרי עלמא' תוקנה, אך אכן קשה – כפנים – מדוע בעינן שיהא ב"ד הגדול בחכמה ובמניין.

8. ה, א ואילך. עיי"ש.



מצוות חובה היא ה'פריה ורביה', ו'לא תהו בראה לשבת יצרה'<sup>9</sup>), וא"כ לאחר מתן תורה שלא שייך יותר המניעה מפריה ורביה, בטל במילא הציווי ד'אל תגשו אל אשה', אך מוצאים שהקב"ה מצווה שוב במיוחד "שובו לכם לאהליכם", ומזה למדו, שכאשר חכמים<sup>10</sup> גוזרים ומתקנים תקנה יש צורך בב"ד נוסף כדי לבטלה, ואע"פ שבטל טעם התקנה כל עוד לא נימנו על ביטול תקנה זו בב"ד אין התקנה בטילה בדרך ממילא אלא ע"י ביטול במנין ב"ד.

אך הוכחה זו עדיין צריכה תוספת, שכן (נוסף לכך שזו רק הוכחה, בלא הסבר הטעם בזה, הנה מלבד זאת) מהנ"ל מובן שיש צורך בב"ד ואין התקנה בטלה במילא ע"י ביטול הטעם. אך מנין למדו הא (שכאשר התקנה היא 'לדרי עלמא') דיש צורך בב"ד שגדול בחכמה ובמניין מהב"ד שתיקן את התקנה<sup>11</sup>, אף שלכאורה בסברא פשוטה מובן להיפך, דכיון שביטול התקנה אינו עניין של בירור ושקו"ט בסברא<sup>12</sup>, אלא ביטול התקנה גרידא, ומדוע יש צורך בב"ד שגדול בחכמה מהב"ד הראשון, וכן מכיון שזהו עניין של ביטול תקנה דרבנן, שהוא עניין שיש לב"ד כח לפסוק בו, הנה משו"ז יש צורך בב"ד עם כח (לפסוק ו) לבטל, ועבור זה לכאורה מספיק ב"ד כל שהוא (במנין – סתם), שכן לכל ב"ד יש כח הנ"ל, ומדוע יש צורך בב"ד הגדול בחכמה ובמניין דוקא.

ובאמת מצינו במאירי<sup>13</sup> שהביא שיטה שאין צורך בב"ד גדול יותר בחכמה ובמניין, אלא כשלא בטל טעם התקנה, אך כיון שבטל טעם התקנה אפשרי לבטלה אף בב"ד פשוט יותר, וז"ל:

"קמאי (היינו ב"ד הראשונים) נמי אדעתה דהכי תקון, דכי איכא קלקול . . לא לקבלו, הא ליכא קלקול . . לקבלו, ואלו הוו ב"ד קמאי הכא דנישיילינהו, אינהו גופייהו הוו שרו, ובכי האי גונא ליכא בטול, ומיהו מ"מ דבר שבמנין הוא דאקרו וצריך מנין אחר . . דדבר שבמנין אין מתירין אותו אע"ג דליכא ביטול דברי ב"ד חברו, כגון שנתחדש בענין דבר שלא היתה הוראה ראשונה נאמרת על צד זה, אעפ"כ אין מתירין אותה אלא אם כן מנין זה גדול מן האחר בחכמה ובמנין כדפרישנא, אבל היכא דליכא בטול סגיאלן בלבד שיותר הדבר במנין ולא שינהגו בו היתר ממילא".

והיינו דמה שאמרו אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין הוא דוקא כשלא בטל טעם התקנה, אך אם בטל טעם התקנה אין צורך אלא בב"ד ע"מ לבטלו ולא יבטל

9. ישעיה מה, יח.

10. ואף שזה נאמר בציווי הקב"ה, ה"ה בדרבנן כמפורש בגמ' שם בהוכחות נוספות.

11. אע"פ שלפי דברי הגמ' הנ"ל י"ל שכיון שאף כשבטל טעם התקנה גוף התקנה לא בטלה לכך הנה אם התקנה היא 'לדרי עלמא' (ע"כ אין ההוספה בזה שלא תבטל אף שיבטל הטעם אלא צ"ל רק בב"ד (וכמ"ש לעיל הע' 7), שכן הא הוא אפי' אינו 'לדרי עלמא' כנ"ל, אלא שההוספה שיש בתקנה שנעשתה 'לדרי עלמא' היא) לא תבטל אפי' בב"ד, אא"כ הוא גדול בחכמה ובמניין, מ"מ אי"ז אלא סברא בלבד ולא מצינו לזה כל מקור והוכחה, ואם נלך בסברא בלבד הנה ע"פ סברא איפכא מסתברא, שאי"צ שיהא גדול בחכמה ובמנין, וכדלקמן בפנים.

12. ואף שכל ביטול התקנה ע"י ב"ד הוא מחמת ובטל הטעם והסברא לתקנה, הנה לזה אי"צ בחכמה יתירה ("גדול בחכמה"), שכן בפירוש לא היתה זו גזירה בלא שום טעם שלא ניתן לבטלה, אלא מחמת ונאמר הטעם לתיקונה מובן לכל מתי תקנה זו נצרכת ומתי לא.

13. ביצה שם ד"ה רב, וראה גם ברא"ה ד"ה הא.

ממילא, אך אי"צ שיהא גדול מהראשון<sup>14</sup>, שכן אי"ז ביטול דברי בי"ד חברו, שאף הראשונים היו מבטלים באם לא היה הטעם.

אך הרמב"ם<sup>15</sup> כתב: "בית דין שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול<sup>16</sup> מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו, אין האחרונים יכולים לבטל עד שיהו גדולים מהם", והיינו דאף אם בטל הטעם איקרי ביטול דברי בי"ד חברו ובעינן גדולה בחכמה ובמנין.

[והקשה עליו הראב"ד בהשגתו: "א.א. עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה, שהראשונים תקנהו ור' יוחנן בן זכאי ביטלה אחר חרבן, מפני שנתבטל הטעם לראשונים, ולא היה גדול כראשונים". והיינו שמצינו שכשבטל טעם התקנה אי"צ בגדולת חכמה ומנין<sup>17</sup>.

והכ"מ<sup>18</sup> כתב להרמב"ם: "ומ"מ קושית הראב"ד איני מכיר, דמי אמר לו שריב"ז לא היה גדול כראשונים, וא"ת מדאמרין . . . פ' תלמידים היו לו להלל גדול שבכלן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכלן ריב"ז, דילמא קטן שבכלם לא בחכמת התורה קאמר אלא בשאר חכמות הוא שהיו גדולים ממנו, תדע דהא קאמר התם שלא הניח ממשלות כובסים, משלות שועלים, שיחת שדים ושיחת מלאכי השרת ומעשה מרכבה, ובאותן חכמות אפשר שהיו גדולים ממנו אבל לא בחכמת התורה, וראיה לדבר שנתמנה נשיא וראש ישיבה במקום הלל, ואם היה קטן שבתלמידים היאך היו ממנים אותו ולא היו ממנים לאחד מהגדולים, אלא ודאי בחכמת התורה גדול כמותם ואפשר גדול מהם היה".]

וא"כ עכ"פ עדיין צריך להבין לשיטת הרמב"ם, מנין לנו שאף שבטל טעם התקנה בעינן (בתקנה לדרי עלמא) ב"ד הגדול בחכמה ובמנין, הא לכאורה – כדלעיל – אי"צ זה.

ואף להמאירי אכתי צ"ב, מהו הטעם וההסבר בכך ע"פ סברא שאף שנתבטל טעם התקנה – שהוא היסוד של התקנה, יש צורך של ביטול בב"ד ואין התקנה בטילה בדרך ממילא, ואם התקנה היא 'לדרי עלמא' בעינן נמי – אם לא בטל הטעם (להמאירי, ואפילו בטל הטעם להרמב"ם) – שיהא גדול בחכמה ובמנין, מה מקום יש להצטרך לב"ד גדול יותר בחכמה ובמנין, הרי אין כאן עניין בשכל שיש צורך לפרוך אותו וכדלעיל.

14. ועפ"ז מ"ש במסכתין דבעינן שיהא גדול בחכמה ובמנין, אע"ג שאכשור דרי ובטל טעם התקנה, הוא רק משום ש'לדרי עלמא נמי תקין', שהרבותא בזה היא שלא יהא ביטולה אלא בב"ד גדול בחכמה ובמנין, וכדרך שנת"ל בהע' 11. ודברי המאירי אינם אלא כש'לדריה הוא דתקון', וק"ל.

15. הל' ממרים פ"ב ה"ב.

16. אך ראה שיטת הים של שלמה (ס' ט) שכתב שצריך שיהיו בערכם של הראשונים עכ"פ.

17. אך אכתי אין להוכיח לגמרי שס"ל כהמאירי דלעיל, שכן הביא זה רק כקושיא עליו אך אינו שולל את דבריו לגמרי, וצ"ע.

18. בד"ה היה.

## ג

## יבאר עניין 'אתי דיבור ומבטל דיבור'

והנה אוי"ל בזה בהקדם הידוע<sup>19</sup> ד'אתי דיבור ומבטל דיבור', היינו ש"אתי דיבור של חזרה ומבטל דיבור<sup>20</sup>", ולכך יכולה האשה לחזור בה מהסכמתה לקידושין, וכן ניתן לבעל לבטל את שלוחו לנתינת הגט.

ומצינו בדין זה שבעינין שיהא הדיבור המבטל תקיף וחזק כהדיבור הראשון, ולכך האשה עצמה היא זו שמבטלת את דיבורה היא, וכן ביטול השליח לגירושין צריך להיעשות דוקא בפניו או בפני האשה או בב"ד<sup>21</sup>, שכ"ז הוא ע"מ שיהא הדיבור האחרון חזק כהראשון, וכפי שמצינו בחידושי הרמב"ן<sup>22</sup> וז"ל: "הדין נותן ששליחות השליח כיון שבפניו היה אין מבטלים אותו שלא בפניו דלא אתי דבור שלא בפניו שהוא גרוע ומבטל דבור שהוא בפניו כענין שאמרו<sup>23</sup> מילתא דעבידא באפי בי עשרה צריכי בי י' למשלפה".

ויש לבאר בזה שסברת הגמרא בזה היא, שכאשר אמר למנין של אנשים שיפעלו עניין כלשהו, אזי הכמות יוצרת נתינת כח למשמעות פעולת העניין, ולכך כשירצה לבטל הפעולה יצטרך לפעול זאת באותו הצורה והאופן שבו פעל אותה מתחילה, ע"מ לגבור על כח המציאות החדשה שנפעלה, ובאם לאו "אין בו כח לבטל"<sup>24</sup>.

והיינו, שהצורך בדיבור חזק ע"מ לבטל הדיבור הקודם אינו משום שאף הדיבור הראשון היה דיבור חזק גרידא, ו'מדה כנגד מדה', אלא שכיון שהדיבור הראשון נעשה באופן מיוחד – בפני מנין, נפעל בפעולה תוקף נוסף שמקיים את הפעולה כמציאות בפ"ע, כך שבלעדי אותו תוקף מיוחד א"א לבטל הפעולה הראשונה.

וכעין עניין זה מצינו ב'צמח צדק' וז"ל<sup>25</sup>:

"וצריך לדחוק ולומר דלא אתי דבור ומבטל דבור אא"כ הדבור האחרון ג"כ ברור בלי שום פי' אחר, א"נ משום דמעשה כתיבת וחתימת הגט הוי מעשה, ונהי שאינו מעשה גמור ומבטל ע"י דבור היינו כשהדיבור ברור שמבטל גוף הגט ממש". היינו כיוון שהגט בהתחלה נכתב ונחתם, ובעצם הוא גט כשר רק חסר בו נתינת הגט, הוא נחשב רק לדיבור, ודיבור חזק הוא. ואין דיבור חלש יכול לבוא ולבטל אותו. ולכן אף שבלשון המשנה מובן שהכוונה היא לביטול הגט עצמו, אך

19. קידושין נט, א. מסכתין לב, ב.

20. שם, פירש"י ד"ה דיבור.

21. ראה במסכתין ריש פרק השולח, הדיון בכ"ז.

22. שם ד"ה הא דתנן.

23. שם לג, ב.

24. לשון רש"י שם ד"ה ואי.

25. חידושי צ"צ מסכתין דף לב, ב על תוד"ה התם.

כיוון שיש אפשרות להבין שהמדובר הוא בביטול השליחות, אין לשון זה מספיק עבור ביטול הגט, ולכן מסתפקים הראשונים מה יקרה במצב שפירש בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים<sup>26</sup>.

ועכ"פ משמע מכהנ"ל שיש דרגות שונות בכח הדיבור, שיש צורך באותו רמת כח דיבור בכדי לבטל את כח דיבור הקודם.

## ד

### יקשור זה בנדו"ד ויתרין קושייתו וידחה

ועפ"ז יובן בנדו"ד, דכשם שב'אתי דיבור ומבטל דיבור', בעינין דיבור חזק כהדיבור הראשון, לפי שהדיבור שלו נעשה עם כח חזק, נעשית אף הפעולה מציאות חזקה, וזה מורה שכל דיבור שמתקיים על ידו עניין, כאשר עושים אותו בפני מנין אנשים אזי זה פועל בעצם העניין כח יותר חזק, וכך י"ל גם לגבי תקנה דרבנן, כיוון שהוא נעשה במנין חכמים מסוים אזי נוצר לו כח יותר חזק, ובשביל לבטל זאת צריכים כח חזק כהראשון.

ולכך אף הסברא השכלית נותנת ש'כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו', והוא אף שבטל טעם התקנה, דכיון שנעשתה תקנה, הנה נפעל עניין ומציאות בפ"ע, גם כאשר בטל הטעם<sup>27</sup> עדיין יש צורך להביא עוד ב"ד באותו מעמד ומצב כדי לבטל התקנה הקודמת, והסברא היא מדין "אתי דיבור ומבטל דיבור" וכו"ל.

אך הסבר זה אינו אלא להסביר הטעם והסברא ש'צריך מנין אחר (שהוא כמו<sup>28</sup> המנין הראשון) להתירו' מלבד ההוכחות שהובאו לכך לעיל (ס"ב), אך אין בכך כל הסבר מדוע - אם לא בטל הטעם (להמאירי, ולהרמב"ם אפילו בטל הטעם) - בעינין ב"ד 'גדול ממנו בחכמה ובמנין'.

וכן קשה עדיין מה עניין שיטת הרמב"ם הנ"ל שס"ל דאף שבטל טעם התקנה בעינין מנין הגדול בחכמה ובמנין, דמנ"ל זאת.

ועוד - והוא העיקר, דלפי ביאור זה 'קשיא הלכתא ההלכתא', דהא הרמב"ם סובר שעבור ביטול התקנה - אף שבטל טעמה - יש צורך בב"ד גדול הימנו, ולעומת זאת דעתו בביטול הגט היא<sup>29</sup> "אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי, יכול לבטל זה שלא בפני זה", וזה כדעת רבי שאומר שאין צורך ב'בי עשרה למשלפא', ואיך יהו דברי הגמרא הנ"ל ד'מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה' הסבר לשיטתו ד'אין האחרונים יכולים לבטל' בעת שהרמב"ם ס"ל שאי"צ עשרה למישלפה, וא"כ אינו לביאור זה - להרמב"ם עכ"פ - כל עיקר.

26. לא באנו בפנים באריכות הדברים דאכ"מ, אך ראה במסכתין לב, ב. תוד"ה התם, רמב"ם הל' גירושין פ"ו הכ"א, רשב"א בסוגיין ד"ה כך. וראה תוד"ה מתורת, בקידושין נט, ב.

27. ובהשוואה לגט - ביטול רצון הבעל.

28. ואי"ז הסבר מושלם אלא עכ"פ לשיטת הים של שלמה דלעיל הע' 16.

29. הל' גירושין פ"ו הי"ח.

## ה

## יציע הפלוגתא בעניין לאו ד'לא תסור'

ואולי נראה לבאר בזה ע"פ מה שאמרו בגמרא<sup>30</sup>:

"נר של חנוכה צריך לברך . . מאי מברך, מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה', והיכן צונו (הא לאו דאורייתא היא, אלא מדבריהם), רב אויא אמר מ'לא תסור', רב נחמיה אמר 'שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך'", והיינו שמחמת שציונו התורה לשמוע לתקנות החכמים נחשב הדבר כקיום מצוה מה"ת, שע"י שמקיים תקנתם של חכמים נמצא מקיים מ"ש בתורה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"<sup>31</sup>, ו"שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך"<sup>33</sup>.

וכפי שמצינו בגמרא<sup>34</sup> עה"פ "ושמרתם את משמרת<sup>35</sup>", עשו משמרת למשמרתי", והיינו שציוותה התורה את חכמינו לעשות סייגים וגדרים נוספים על מה שאסרה תורה, וע"ז אמרו במשנה<sup>36</sup> "ועשו סיג לתורה"<sup>37</sup>.

אך נחלקו<sup>38</sup> בזה הראשונים האם יש לתקנות החכמים תוקף כשל תורה והוי ממש כמצווה של תורה, שצוותה תורה לרבנן לעשות תקנות וגזרות, והוי מצוה דאורייתא, או שאינם אלא בגדר דרבנן בלבד.

שיטת הרמב"ם היא שניתן לפרש שתקנותיהם הינם ממש כעין של תורה, וז"ל<sup>39</sup>:

"דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבארו, מאחר שהיה לשון התלמוד<sup>40</sup> 'תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני', איך נאמר בדבר ההוא שהוא מדרבנן שהוא בכלל המנין, אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה מכלל מצות עשה, . . והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני, וימנה קריאת ההלל ששיבח בו דוד עליו השלום את האל יתברך, שצוה למשה, וכן נר חנוכה שקבעוה חכמים בבית שני, וכן קריאת המגילה. אמנם היות נאמר

30. שבת כג, א. ובפירש"י.

31. דברים יז, יא.

32. ראה בחידושי הר"ן שביאר שהא ד"רב נחמן בר יצחק אמר מ'שאל אביך'. פי' משום דהויא מילתא באפי נפשה ולא הויא כשאר מילי דסייע לדאורייתא, סבר רב נחמן דלא שייך 'לא תסור' אלא מ'שאל אביך ויגדך', ולכך לא נקט כרב אויא.

33. דברים לב, ז.

34. מו"ק ה, א. נדרים י, א. יבמות כא, א. וראה לקו"ש ח"א ע' 253.

35. ויקרא יח, ל. וראה בתו"כ עה"פ, " - שמרו לי משמרתיי".

36. אבות פ"א מ"א.

37. וראה בזה אבדר"נ פ"א מ"ה, שם פ"ב.

38. ראה בהרחבה בקונטרס דברי סופרים. וראה שיטה בזה בשו"ת הריב"ש סרצ"ד.

39. סהמ"צ השרש הראשון.

40. מכות כג, ב.

למשה בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו להדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו.

"ומה שיראה לי שהביאם אל זה, היותנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו, ושאלת התלמוד 'היכן צונו' ואמרו מ'לא תסור', ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שהוא צונו לעשותו, והוא אמרו 'על פי התורה אשר ירוך וגו', והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר 'לא תסור וגו'. ואם ימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצות מפני שהכל נכנס תחת אמרו יתברך 'לא תסור', מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם, וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגילה, היה להם למנות נטילת ידים ומצות עירוב, כי הנה אנחנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו, כמו שמברכים על מקרא מגילה ונר חנוכה, והכל מדרבנן".

ונמצא מדבריו, שאם אכן נשייך המצוות מדרבנן לציווי ד'לא תסור' ונמנה אותן במניין המצוות שמה"ת, היה לנו למנות בכך את כל המצוות דרבנן בכלל המצוה מדאורייתא, והיה למצוותיהם דין כאשר יש למצוות התורה.

אך הרמב"ן בהשגותיו שם האריך לחלוק על דבריו וכתב: "והנה בכאן הביא אותנו משך הענין לדבר במה שהרב מתמיה אותנו, הוא ז"ל סבור שיש בכלל לאו ד'לא תסור' כל מה שהוא מדברי חכמים . . ורבותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה . . וכללו של דבר, שדברי סופרים חלוקים הם בכל דיניהם מדברי תורה להקל באלו ולהחמיר באלו . . שלא זו ד'לא תסור' הוא בשאר הלאוין שבתורה, אבל דבריהם על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחזק, לא שיהא בהן מן התורה אזהרה כלל באותו לאו . .

. . אבל הדבר האמיתי, המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע, שאין הלאו הזה 'לא תסור' אלא במה שאמרו בפירוש התורה, כגון הדברים הנדרשים ב'גזירה שוה' או ב'בנין אב' ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב, או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה, ויראה הוא הפך, חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם, זהו מה שאמר הכתוב 'כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין', כלומר שנתכסה מהם דבר, ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה, והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו, עובר על עשה ועל ל"ת הללו . . אבל הגזרות והתקנות שעשו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה, אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא, ואין בהם דין המראה כלל . . ועוד אודיעך, כי המצות שחדשו אותן החכמים או הנביאים, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, אינם באין בסמך הזה . . אלא בפסוק 'שאל אינך ויגדך זקניך ויאמרו לך'".

ועכ"פ נמצא לנו מחלוקת בדברי הגמרא הנ"ל, דשיטת הרמב"ם היא שהמצוות ותקנות דרבנן, דינם כחלק מדיני התורה במ"ע ומל"ת מלאו ד'לא תסור', אך שיטת הרמב"ן היא שרק המצוות שלמדו חכמים מה"ת ה"ה כשל תורה, אך הגדרים והסייגים אינם בכלל הלאו ד'לא תסור' אלא

אסמכתא בעלמא, והמצוות המיוחדות של רבנן אף אינם באסמכתא אלא מן הפסוק 'שאל אביך ויגדך'.

## ו

### יבאר עפ"ז בנדו"ד ויתרץ קושיותיו וידחה

וע"פ כהנ"ל יש לבאר את מחלוקת הרמב"ם והמאירי דלעיל (ס"ב), דהרמב"ם לשיטתי' ס"ל דכיון שאף התקנות שמדרבנן בסיסם ומקורם הוא בציווי התורה 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', לכך יש להם כח ותוקף ממש כשל מצוות התורה, ולכך סבור הוא שאף שעיקר תקנת חכמים הייתה מחמת טעם וסברא מסוימת, מ"מ, כאשר – מאיזה סיבה שרק תהיה – תקנו הם את תקנתם, נוסף לה כח ותוקף מיוחד כמו כל מצוות התורה, וכיון שכך אמרו חכמים ש'אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין', משום שנעשית תקנה זו כמצווה מן התורה.

ולכן, אף שבטל טעם התקנה, הנה מחמת ויש לתקנה זו כח מיוחד מה"ת אינה בטלה במילא ע"י שבטל טעמה, אלא יש להושיב ע"ז ב"ד במיוחד, ויתר על כן אם תקנה זו 'לדרי עלמא' נתקנה בעינן ב"ד הגדול בחכמה ובמנין.

וביאור הדבר, (דלכאורה, כיון שיש לתקנה כח של דין תורה, איך אפשר לבטל דין תורה זה ע"י ב"ד, אלא) שכיון שתקנות החכמים דיניהם כדין התורה, הנה כשם שלא ניתן להתיר דבר האסור מה"ת כן א"א להתיר תקנות וגזרות דרבנן, ועד"מ<sup>41</sup> "כל הנוטר לאחד מישאל עובר בלא תעשה שנאמר 'לא תטר את בני עמך'. . . אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבוא לנקום", הנה מובן שאף אם – מאיזו סיבה שתהיה – יבטל חשש זה ולא יבואו הנוטרים לנקום, הא ודאי שלא תותר הנטירה כלל, דכיון שנצטוינו על ציווי זה בתורה הרי שרק התורה עצמה יכולה להתיר זאת, ולא שום סברא אחרת אפי' אם בטל טעם התקנה, וכן בנדו"ד שאף שבטלה סיבת התקנה מ"מ בעינן ב"ד ע"מ לבטל התקנה, שכן תקנה זו ע"י ב"ד תוקנה, ועי"ז נתערב בה ציווי התורה בלאו ד'לא תסור' ולכך בעינן ב"ד לבטל התקנה, ולכן אמרו 'כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו'.

ואם תקנה זו ל'דרי עלמא' היא, היינו שזו היא תקנה נצחית עוד יותר מאשר התקנה הרגילה, הנה לא די בביטולה בב"ד רגיל (שזה הוא אף בתקנה רגילה), אלא בעינן ב"ד הגדול מהראשון בחכמה ובמנין, שכן מחמת ולתקנה זו דין מצוות התורה לה, לכן ע"מ לבטל תוקף זה יש צורך לבטל באופן מעולה עוד יותר מהאופן בו תוקנה התקנה, והיינו שאם הב"ד הראשון שהחל על תקנה זו את התוקף ד'לא תסור' היה גדול בחכמה כך וכך ובמנין פלוני, הנה בעבור ביטול זאת התקנה יש צורך בב"ד גדול יותר ע"מ לבטל התקנה מעיקרה ושרשה, ולכך אמרו 'אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין'.

41. רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ח.

אך המאירי ס"ל כשיטת הרמב"ן הנ"ל, דגזירות ותקנות דרבנן אינם כשל תורה משום לאו ד'לא תסור', אלא הינם תקנות של רבנן עם כח<sup>42</sup> של רבנן בלבד, אלא שיש להם אסמכתא מה"ת, ולכך ס"ל שכאשר בטל טעם התקנה אי"ז ביטול דברי ב"ד חבירו ואי"צ לזה ביטול בב"ד הגדול בחכמה ובמנין מהב"ד הראשון, שכן כל תקנתם מלכתחילה אינה אלא על פי סברתם וטעם תקנתם אך כשתבטל טעמם יבטל גם תקנתם (אלא שבעינן ביטול בב"ד כיון שנעשה במנין צריך מנין אחר להתירו, וכדלעיל ס"ד).

אך גם ביאור זה קשה הוא, דהנה ידוע הכלל<sup>43</sup> שבכל מקום שהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם משמע שמסכים עם דעתו, והנה אנו רואים שברמב"ם בספר שופטים שם (הובא לעיל ס"ב), פליג<sup>44</sup> עליה הראב"ד (כמ"ש שם בס"ב), ואם שיטת הרמב"ם שם נובעת משיטתו שאיסורם איסור תורה הוא, היה לראב"ד לחלוק עליו אף בהא שכתב הרמב"ם<sup>45</sup>: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה. והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך' זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן", אך לפועל חזינן שאינו משיג כלל על הרמב"ם שם, ומשמע שמסכים לדעתו שתקנה של חכמים דאורייתא היא, וא"כ יקשה להעמיד בזה את שיטת הרמב"ם.

## ז

### יביא שיטות כ"ק אדמו"ר והאחרונים בגדר כוחה של פסיקת חכמים

והנה<sup>46</sup> מצינו בדברי האחרונים<sup>47</sup> שיטה שלדבריה יש חילוק בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן, דאיסור שהוא מה"ת אסרה התורה את גוף הדבר האסור, ולא רק שאסרה על האדם את הדבר האסור, והיינו שהאיסור הוא ב'חפצא', אך חלותם של איסורי דרבנן אינה כך אלא היא איסור ב'גברא' בלבד, שנאסר על האדם איסור פלוני, אך אין פסיקתם יוצרת הויה של איסור בגוף הדברים.

וכמבואר באחרונים<sup>48</sup> דיש חלק בין איסורי הנאה שאסורין מן התורה לאיסורי הנאה מדרבנן, דאיסור תורה נתהפך הדבר באמת לדבר שאינו ראוי, אבל איסורי הנאה דרבנן לא אבדו באמת

42. אך בחומרתם אין הדבר כן, ואדרבא 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' (פסחים ל, ב וש"נ. ובכ"מ), ואמרו 'חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה' (סנהדרין פח, ב). ולכך ציוו חכמים (אבות פ"ב מ"א) 'הוי זהיר במצווה קלה כבחמורה'. ועיין היטב בלק"א תניא פכ"ד.

43. כנסת הגדולה כללי הפוסקים כלל לה, ובארוכה בשד"ח ח"ט כללי הראב"ד סי' ו, ע' א'תתיג.

44. אך ראה לעיל מ"ש הע' 17 דלפי"ז ל"ק ואכמ"ל.

45. הל' ממרים פ"א ה"א.

46. בגוף החקירה (אם איסורי דרבנן הם על הגברא או גם על החפצא) – ראה בית האוצר סי' קיז-כו. צפענ"ח כללי התורה והמצוות ח"א אות קיח. בהבא לקמן ראה בשו"ת ארעא דגליל.

47. ראה בחתן סופר ע' לאו דלא תסור בספיקא.

48. שערי יושר שער הספקות ריש פ"י.



איכות תשמיש הראוי לאדם, אלא שהאדם מתירא להנות ממנו שמצות הלאו דלא תסור מפחידו שלא להנות ממנו, וכל שהחפץ ראוי להנאת אדם אלא שהאדם מחמת פחד מונע עצמו מלהנות מן החפץ אין החפץ בטל מאיכותו.

והיינו שס"ל שמילי דרבנן אין להם מבוא בעצמיות החפצים לשנותם מכפי שהם, אלא דבריהם הינם ציווי לאדם לעשות או להימנע גרידא.

אך נראה ששיטת כ"ק אדמו"ר אינה כן, וזלה"ק<sup>49</sup>: "אז דורך דעם זאגן פון מלכי רבנן על שמאל שהוא ימין – ווערט עס ימין. ווארום ווען תורה, תורת אמת, פסק'נט "לא תסור", מיינט עס דאך (ניט אז די זאך גופא בלייבט טאקע "שמאל" און טראץ דעם האט די תורה געהייסן אז מען זאל לפועל טאן פארקערט, ווייל די חכמים זאגן אז דאס איז "ימין"; עס איז דאך ניט שייך אז תורת אמת זאל הייסן טאן ניט ווי דער אמת איז, נאר דאס מיינט), אז ניט געקוקט וואס די זאך ווערט מצד תורת אמת גערופן "שמאל", האט אבער די תורה גופא געגעבן צו רבנן כח אויפצוטאן, אז דורך זייער פסק זאל די זאך, וואס איז (איינער עס איז געווען דער פסק) געווען שמאל – באמת ווערן "ימין".

[תרגום<sup>50</sup>: ע"י אמירתם של 'מלכי רבנן' על שמאל שהוא ימין – נעשה הוא לימין. שמכיון שהתורה, תורת אמת, פוסקת "לא תסור", הכוונה בזה היא (לא שהדבר גופא נשאר אכן שמאל ולעומת זאת יש לנו ציווי התורה לפועל לעשות להיפך, כיון שחכמים אמרו שזהו ימין; זה אינו שייך שתורת אמת תצווה לעשות שלא כפי האמת, אלא הכוונה היא), שמבלי הבט על כך שמבחינת תורת אמת נקרא הוא "שמאל", אבל הנה התורה גופא נותנת לרבנן כח יכולת לפועל, שעל ידי פסקם הם יהיה הדבר, שהוא היה (קודם הפסק) שמאל – באמת יהיה "ימין"].

ונמצא שיש כח לחכמים לפעול שינוי בגוף הדבר הנאסר ולהופכו לדבר איסור, ואין זה שבכוחם רק להחל איסור על ה'גברא', אלא ביכולתם להחל את איסורם אף על ה'חפצא' עצמו.

## ח

### עפ"ז יציע הביאור בנדו"ד

וע"פ שתי השיטות הנ"ל נראה להסביר גם בנדו"ד, ובהא פליגי הרמב"ם והמאירי דלעיל (ס"ב), דהרמב"ם ס"ל כפי השיטה השני', וכיון שיש לרבנן כזה כח חזק לשנות במציאות העולם וליצור מציאות 'חפצא' חדשה, לכך 'כל דבר הנעשה במנין צריך מנין אחר להתירו' שמחמת ונעשה במנין חכמים נוספה לתקנה הגדרה של מציאות חדשה בפ"ע, ולכך א"א לבטלה – אף אם בטל טעמה

49. לקו"ש ח"ה ע' 121 ואילך. וראה עוד שיחו"ק תשל"ז אחש"פ, ס"י (עמ' 103). אחרי ס"ה (עמ' 126). ועי' פס"ד צ"צ או"ח תמח באמצעו. יו"ד רלג. (וראה לקו"ש ח"א ע' 16 הע' 10).

50. ללא אחריות המערכת והכותב כלל.

– אלא בב"ד נוסף שיש לו כח לשנות במציאות העולם ולבטל מציאות התקנה ההיא, שמחמת ונעשתה מציאות קיימת כבר אינה תלויה בטעמה לקיומה.

ולכך אם תקנה זו הינה 'לדרי עלמא' יש צורך בב"ד הגדול בחכמה ובמנין מן הב"ד הראשון, שהרי מחמת ומציאות הב"ד היא זו שמקיימת את מציאות התקנה למציאות קיימת בפ"ע, לכך ככל שהוסיפו בה החכמים יותר כח נעשית היא למציאות יותר מבוססת ויותר חזקה, ולכן יצטרכו לביטולה ב"ד הגדול מן הב"ד שהקים תקנה זו למציאות, ומשו"ז אמרו שבביטול תקנה שנעשתה לדורות עולם יש צורך בב"ד יותר גדול מהראשון, מחמת ורק כך תתאפשר ביטול מציאות התקנה הזו.

אך שיטת המאירי היא כמו שסברו שאר האחרונים הנ"ל, וכיון שאין בכוחם אלא לאסור איסור על ה'גברא', אך אין להם הכח לפעול מציאות חדשה בתקנתם, ולפיכך כאשר בטלה סיבת תקנתם וטעמה, צריכה התקנה להתבטל ממילא, שכן לעולם לא נעשית היא למציאות בפ"ע, אלא הינה תלוית בסיבתה המעמדת אותה, אלא שבכ"ז בעינין שיהא הביטול ע"י ב"ד מסברת 'צריכא בי עשרה למישלפה' כדלעיל (ס"ג וס"ד), וע"ז אמרו ש'צריך מנין אחר להתירו', אך די לעניין זה בב"ד רגיל ואי"צ שיהא גדול מהראשון, ומה שאמרו 'אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין' הוא דוקא אם לא בטל טעם התקנה שאז הרי התקנה קיימת לגמרי, ומובן שבשביל לבטלה יש צורך בב"ד הגדול בחכמה ובמנין.

## ט

### יבאר העניין אליבא דהלכתא בשו"ע אדה"ז

יש לנו להוכיח אשר הלכה למעשה בפועל לשיטת אדה"ז ס"ל כשיטת הרמב"ם דלעיל, וכפי שראינו בדברי כ"ק אדמו"ר.

דהנה בלקוטי אמרים – תניא, כתב הטעם שנקראים המאכלות האסורות בשם איסור משום שהם אסורות וקשורות בידי החיצונים לעולם, עד עת קץ שיבולע המוות לנצח.

וזלה"ק<sup>51</sup>: "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפילה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות ואפי"ה הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו".

והיינו שגם איסורים שאסרום רבנן נפעל שינוי במציאות ה'חפצא' שלהם ונעשו איסור, וקשורים הם בידי החיצונים, אשר יש להוכיח מזה שס"ל לרבינו שאף התקנות דרבנן מציאות

51. ריש פ"ה.

מיוחדת בפ"ע הן, ואינן בטלות בביטול סיבתם אלא ע"י ב"ד, וכשהמדובר הוא בתקנה ואיסור נצחי בעיני ב"ד הגדול בחכמה ובמנין.

ועפ"ז ניתן למצוא כן גם בשולחנו הטהור<sup>52</sup> וז"ל הזהב: "וכל דבר שנאסר במנין חכמים על כל ישראל אף שאח"כ נתבטל הטעם שבגללו אסרוהו אף על פי כן לא נתבטל האיסור עד שנתוועדו במנין כמנין<sup>53</sup> הראשון להתירו בפירוש".

ומוכח לפי מה שהסברנו דכיון שהתקנה בחפצא, יש צורך בביטול דווקא בב"ד עם מנין הראוי לכך וכדלעיל בארוכה.




---

52. סי' תס"ח ס"ב.

53. ואף שזה נראה יותר כדברי הים של שלמה דלעיל (הע' 16). וצ"ע, ואכמ"ל.

## בענין דינא דמלכותא דינא (גיטין י, ב)

יציע הסוגיא ויבאר הפשט במהלך הגמ' / יקשה על ב' תירוצי הגמ' / יביא את דברי הרשב"א שמביא כמה ביאורים בסוגיא / יביא את שיטת רש"י, ועפ"ז יבאר את מהלך הסוגיא / יביא את שיטת הרמב"ם, ויבאר בדבריו ביאור חדש בגדרי דינא דמלכותא / יביא ביאור אבן האזל / יביא את ביאור הרבינו יונה, ושקו"ט בדבריו / יציע עוד ביאור במחלוקת בדרך אפשר, ויסכם העולה מכהנ"ל

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע הסוגיא ויבאר הפשט במהלך הגמ'

תנינן בגיטין (י, ב) "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים". היינו: אדם שהולך לערכאות של עכו"ם, וכותב שם שטר, השטר כשר לעדות בעבור הישראל.

ובגמ' דנו: "קא פסיק ותני ל"ש מכר ל"ש מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראייה בעלמא הוא, דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הווי מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני, לאו בהאי שטרא והאי שטרא חספא בעלמא הוא". ותירצו בב' אופנים: "אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ואב"א תני חוץ מכגיטי נשים".

בהשקפ"ר שאלת הגמ' בפשטות היא, על מה שדיין גוי יכול לקיים את כל סוגי השטרות בשביל ישראל: דבשלמא בשטר מכר, שהמכירה מתבצעת ע"י נתינת דמים, והשטר משמש רק לראיה בעלמא שהייתה מכירה (ולא יוכל להכחיש), שם מובן שגם קיום השטר ע"י דיין גוי הוא טוב, היות וכל מהות הקיום בשטר זה היא רק להחזיק את נאמנות השטר, וגם בכי"ד של עכו"ם שייך לעשות חזקה דהא חזקה עליהם ד'לא מרעי נפשייהו' (דהדיין עכו"ם יפחד לשקר בדנינו כדי לא לאבד את משרתו), וממילא יש לו נאמנות מסויימת שדן דין צדק, ונאמנות זו תספיק כדי לקיים את השטר, והוי כעדות גמורה על השטר; אמנם בשטר מתנה, שנוסף על הראיה שבשטר, ע"י נפעל גם הקנין של הדבר [דכל הקנין וההעברת הבעלות נעשית ע"י השטר], הנה לכאורה

אין בכח עכו"ם כלל לפעול קניינים, ואי"מ איך יכול עכו"ם לתת כשרות לשטר, ולמה לא אמרינן שהשטר נשאר 'חספא בעלמא'.

אמנם בעומק יותר י"ל שהקושי של הגמ' הוא כפול:

(א) קשה דעכו"ם פסולים לעדות, וא"כ חסר בקיום שטרות שבעינן ראייה. ואכן מצינו שכאשר ידוע לנו שמעידים אמת, אזי מתקנת חכמים שיהיו נאמנים לראיה (ראה תוס' ט, ב ד"ה אע"פ). אך בנדו"ד ג"ז אינו מחזור: דבשלמא במכר, שכתיבת השטר היא כבר לאחר מעשה המכירה (דבד"כ שני בעלי המכר באים יחד לבי"ד אחר המכירה כדי לתקף את המכירה בשטר ראייה), נימא שעדותם עדות, כי יש כאן עכ"פ ראייה טובה (וחזקה דלא אתי לאורועי נפשייהו כנ"ל); אכן במתנה, היות והשטר נכתב לפני המעשה בפועל (דבמתנה אין הכרח שיבואו שניהם – הנותן והמקבל – לבי"ד, אלא אפשר שהנותן בא לבדו ע"מ לכתוב שטר מתנה, וא"כ אפשר שבא עוד לפני נתינת המתנה), בזה לכאורה אין להם בעיה לשקר, היות ותמיד יוכלו לטעון שסברו שיתן הנותן את המתנה אחרי כתיבת השטר, וחתימתם מהווה רק אישור לסיכום ביניהם, אך לא למהלך בפועל. וא"כ אינו מובן אין נאמנים להעיד בשטר מתנה, הא ליכא ראייה כלל שדוברים אמת, ואין מוכח שאינם משקרים.

(ב) ועוד קשה, דלא שייכי עכו"ם בתורת קנין שטר. וא"כ בשלמא בשטר מכר שאין העכו"ם יוצר את הקנין, אלא רק חותם על שטר ראייה, מובן שיוכל להעיד. אך בשטר מתנה שהשטר עצמו יוצר ועושה את הקנין, לא שייך שלחתימת הגוי תהיה משמעות, והשטר הוא 'חספא בעלמא'.

וע"ז עונה הגמ' בשנים: (א) כדשמואל, דדינא דמלכותא דינא. והיינו, שהתורה הכירה בחוקי המדינה שנקבעים ע"י המלך עצמו להיות כדיני תורה, והיות והמלך מינה 'ערכאות' אלו שידונו דיני ממונות וסומך עליהם, אזי מחוייבים גם ישראל ע"פ התורה להקשיב לפסק דיני העכו"ם, וא"כ בכח דיינים אלו לקיים גם שטרות של ישראל. (ב) "תני חוץ מכגיטי נשים", היינו, שאכן כל שטר מתנה אין בכוחו של עכו"ם להכשירו, ומש"כ במתניתין הוא רק בשטרי 'ראיה' (מכר וכדומה).

אמנם לפי הנ"ל צ"ב בשקו"ט של הגמ', דלכאורה ב' התירוצים אינם מבארים בעיקר הקושיות:

לביאור הראשון: גם אם נאמר שע"פ תורה מחוייבים בני"ג לגזירות המלך העכו"ם בדיני ממון, הנה עכצ"ל שיש בכך הגבלות, כגון שאם יצוה המלך לעבור על חוקי התורה, וודאי שע"ז אינו יכולים לשמוע לו. וא"כ גם בנדו"ד (גבי שטרות 'ראיה') לא שייך לכאורה לשמוע למלך בדין השטר, דהרי בדין התורה עכו"ם פסולים לעדות, וא"כ מה בכך שהכשירם המלך, ומדוע משום זה נוכל לקיים שטרות על פיהם.

לביאור השני: בפשטות השיטה הרווחת (וכך אכן נפסק להלכה) היא כדשמואל, שדינא דמלכותא דינא. והנה לא מסתבר לומר שלתי' הב' אין אומרים "דינא דמלכותא דינא" כלל, דהנה זה וודאי שבכל הש"ס לכו"ע אמרינן דדמ"ד, וא"כ עכצ"ל שמה שכאן תירצו שאין אומרים כן, הוא משום שס"ל שלא בכ"מ אומרים כן.

ויש לעיין ביסוד הסברא שדיניהם דין גם עפ"י התורה, וכן צריך לבאר הפלוגתא בין שני התירושים, דלתירוץ הא' תמיד אומרים "דינא דמלכותא דינא" (למעט כשסותר את דיני התורה), ולתירוץ הב' תלוי במה מדובר.

## ב

### יביא את דברי הרשב"א בביאור הסוגיא

הנהגה בחידושי הרשב"א ביאר במהלך הסוגיה בכמה אופנים והבנות, ולקמן נבאר את דבריו ע"פ השיטות השונות. וז"ל (י, ב ד"ה אב"א):

(א) ואיכא מאן דמפרש דלא פליגי, אלא דשמואל היכא דאיכא הרמנא דמלכא, ופירוקא בתרא היכא דליכא הרמנא דמלכא, וזה נראה עיקר דהא קיי"ל בעלמא דינא דמלכותא דינא ומ"ש הכא.

(ב) ויש דוחין דלא אמרינן בעלמא דינא דמלכותא דינא אלא בדברים שהן להנאת המלך וכאותה שאמרו בשלהי חזקת הבתים (ב"ב נד, ב) מלכא אמר לא ליקני איניש ארעא אלא באיגרתא כלומר שיחתום הוא את השטר ויקיימנו כדי שיקח הוא את חוקו וכדאמרינן נמי (ב"ק קיג, ב) תדע דקטלי דיקלי ועבדי גישרי ועברינן עלייהו, והכא בשאין לו למלך בדין זה שום תועלת.

ואינו נראה מדאמרינן התם בפ' חזקת הבתים אמר רבא הני תלת מיילי אשתעי לי עוקבן בר נחמיה משמא דרבא דינא דמלכותא דינא אריסא דפרסאי עד ארבעין שנין כלומר דינא דמלכותא דינא ומלכא אמר והנהיג שתועיל חזקה לגוי בארבעין שנין והכא מאי הנאה ותועלת יש למלך בזה.

(ג) ורבינו הרב נ"ר פירשה לזו בפרק חזקת הבתים דה"ק תני חוץ מכגיטי נשים ולא משנינן לה משום דינא דמלכותא דינא לפי שאין המלך מפקיע ממון ישראל אצל חבירו אלא כל זמן שהוא בא לדון בערכאות שלהם הילכך אף על פי שעשה ישראל שטר לחבירו בערכאות שלהם לא הופקעה השדה מן המוכר על (ידי) אותו שטר כל זמן שלא באו בערכאות שלהן, והא דקאמר שמואל טעמא משום דינא דמלכותא, פירושו שאין המוכר יכול לחזור בו עוד שכבר הופקעה ממנו השדה בדינא דמלכותא, וכשיחזיק בה הלא יזכה בה ולא בשטר עצמו זוכה בה, וכמו שאתה אומר בשטרי מכר דבוזוי קני, א"נ איפשר בשטר וכדאמרינן התם (ב"מ עד, א) האי סתומתא קניא באתרא דנהיגי למיקנא, ודינא דמלכותא נמי כמנהגא הוי, ע"כ לשונו שפי' שם.

. . ומדברי רש"י ז"ל נראה דס"ל דאמרי' הכא דינא דמלכותא דינא היכא דאיכא הרמנא דמלכא כפירושא מציעאה דכתיבנא לפי שפי' הוא ז"ל במשנתנו כל השטרות העולין בערכאות של גוים כשרים משום דינא דמלכותא דינא. עכ"ל.

היינו: שלפי שי' ה' (א) באמת ב' התירושים לא פליגי, ומר אמר חדא וכו'. והכל תלוי אם הבי"ד דערכאות נתמנו ע"י המלך שאז יש להם את התוקף כדיני תורה, או שהם מינו את עצמם ואין דיניהם דין.

ולשי' ה' (ב) נמי לא פליגי, אלא שס"ל לתרצן שגם בבי"ד שנתמנו ע"י המלך, לא בכל גווני

איירי, אלא רק היכא שיש באותו פסק דין איזה הנאה ותועלת למלך, אך היכא שאין שום תועלת למלך לא מהני.

ולשי' ה(ג), היא שיטת רבינו יונה (בעליות ב"ב שם), יש לבאר בב' אופנים: או שבאמת מצד דיני ישראל אין שטרי עכו"ם מהני לפעול קנין כלל לכו"ע, אלא א"כ באו שניהם לערכאות בגין השדה שאז יהני השטר להפקיע השדה מרשות המוכר בדיניהם, ויעיל לדיני ישראל שכשיחזיק בה הקונה ממילא זכה בה (אך לא ע"י תפיסת השטר לחוד כבשאר מזכר – דאין בכח שטרות אלו לפעול הקנין).

או שאפי' בדיני ישראל יהני לקניינים בשטרות אלו מצד דין "סיטומתא", אשר כל דבר שהוסכם בין אינשי כסימן לגמירות דעת, מהני לקנין כשאר הקניינים שמהתורה. והוסיף שם שמדברי רש"י, נראה דס"ל כהשי' הב'.

## ג

### יביא את שיטת רש"י, ועפ"ז יבאר את מהלך הסוגיא

והנה רש"י בסוגיין ביאר (בדף ט, ב) וז"ל: בד"ה כשרים כתב, "דינא דמלכותא דינא, ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם", ובד"ה חוץ מגיטי נשים כתב: "דלאו בני כריתות נינהו, הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח".

היינו שלרש"י אמרינן ד'דינא דמלכותא דינא', ומפני זה שטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים, ולפום ריהטת לשונו לא משמע שס"ל כשי' הב' או הג' (שכ"ז רק היכא המלך מינה אותם או שבאו שניהם לערכאות), אלא סתם שבכל מילי מהני. ואח"כ בד"ה הבא מוסיף סיבה נוספת: 'הואיל ובני נח נצטוו על הדינים'.

ואינו מובן, לביאור הראשון ברש"י: מדוע סתם שדדמ"ד הוא בכל האופנים, דאע"פ שבפשטות לכו"ע ס"ל בעצם דין דדמ"ד, מ"מ עדיין יש מחלוקת אם זה נכון בכל המקרים או רק בחלק מהמקרים, ורש"י לא הביא כלל חילוק בזה.

ועוד: רש"י מביא טעם נוסף שב"נ נצטוו על הדינין, וע"כ גם כשרים לעדות. ולכאורה טעם זה לא הוזכר בגמ' כלל. ולכאורה אין לומר שזה נכלל בפשט המילים "דינא דמלכותא דינא", דממילים אלו משמע שזהו איזה דין בחוקי המלכות וכיו"ב, ולא בכל בני נח. ובכלל צ"ב: מדוע יש להביא שני ביאורים.

ובס' אבן האזל עמד ע"ז, וביאר וז"ל (ההדגשות אינם במקור): "ונראה דמה שכתב רש"י דעל הדינים נצטוו בני נח, הוא חד טעמא עם דינא דמלכותא דינא. והיינו דכיוון דבני נח נצטוו על הדינים וממילא יכול המלך לעשות תקנות מועילות לתיקון המדינה, כמו לחייב יושבי המדינה במס לתיקון המדינה, ומה דאמרינן בגיטין דמהני דינא דמלכותא לענין קניינים זהו משום

דיני הקניינים תלויים במנהג ולא דווקא קניינים שמצינו בתורה קונים אלא כל קנין שנהגו בו ישראל קונים".

היינו דרש"י כתב שני ענינים אלו בכיוון, היות והם חד טעמא. דלרש"י ב"נ מחוייבים בדיני צדק ויושר, וכדי שכך יהיה יש צורך בהקמת מערכת משפטית צודקת. אלא שבד"כ מי הוא זה שיקבע את החוקים, מי ממנה את המערכת, ה"ז המלך, שהוא מפעיל את הרשות המחוקקת. וא"כ מובן מדוע בערכאות כשרים, אע"פ שעכו"ם סתם פסולים לעדות: דהיות שעכו"ם הצטוו על הדינים יש צורך במלך שיקבע את החוקים, והתורה נתנה כח למלך לחוקק חוקים, והוא חוקק שניתן לקנות קרקע ע"י שטר שקויים בב"ד גוי, וממילא ה"ז תקף גם לישראל, דהרי כל מינוי המלך היה ע"פ תורה.

היוצא מכל הנ"ל, דזהו הטעם במה דדינא דמלכותא דינא, שהמלך מחוקק את החוקים לב"נ שהצטוו על הדינים, והתורה נתנה כח למלך שחוקיו יהוו חוק גם עבור בני".

ועפ"ז יש לבאר בתשובת הגמ', דבאמת הלשונוה לא פליגי, אלא איירי בב' מיני ערכאות:

הל"ק מדברת במקום שהלכו לדון בבית משפט ממלכתי (ששם המלך פסק וכתב צו שניתן לקנות ע"י שטרות), ע"י עדים בב"ד הוה שיקיימו את השטר. וממילא שייכי לתורת קנין שטר בדיני ישראל.

והליש"ב מדברת לעומת זאת במקום שהלך לדון בבית משפט רגיל שלא קיבל את סמכות המלך, וממילא בזה אמרינן שסתם עכו"ם לא שייכי לתורת קנין שטר, 'ותני חוץ מכגיטי נשים'.

## ד

ביא הנראה משיטת הרמב"ם, ויבאר בדבריו ביאור חדש בענין דדמ"ד

והנה יש לבאר באופן נוסף, ע"פ פסק הרמב"ם בהלכות מלווה ולווה וז"ל, "אבל כל השטרות שחותמיהן עכו"ם הרי אלו פסולין, חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב". היינו שלשיטת הרמב"ם ההלכה היא כל"ב, ששטרי מתנה שנעשו בערכאות של עכו"ם פסולים.

והמגיד משנה עמד ע"ז והקשה: והרי לשיטת הרמב"ם להלכה ש'דינא דמלכותא דינא", וא"כ צריך לפסוק ההלכה כל"ק.

ועונה: דהרמב"ם ס"ל שדין דמ"ד אינו נאמר בכל מקרה. רק בדברים שיש למלך הנאה פוסקים שדמ"ד, אך בשאר הדברים לא.

וע"כ אעפ"י שבעצם פוסק הרמב"ם "שדינא דמלכותא דינא", אך בערכאות פוסק כל"ב, כי ס"ל שכאן לא נאמר הדין דמ"ד.

ולפי"ז י"ל, שלפי הרמב"ם יש מחלוקת יסודית בין הלשונוה בגדר הדין דדמ"ד. ויש לבאר



סברות ב' המ"ד: ל"ק סוברת שדמ"ד חל תמיד, ואתה מחוייב להקשיב למלך, וממילא כשהמלך ציווה שהשטרות העולים בערכאות כשרים ודמ"ד, יהי אפילו למתנה וכה"ג.

אך הל"ב ס"ל שבעינין 'תועלת המלך', שדדמ"ד חל רק בדברים שהם לתועלת והנאת המלך, כגון מיסים וכדומה, אך בדברים שלמלך אין הנאה, תועלת או סיבה להתערב, א"צ לשמוע לו. וכאן נתחדש בנדו"ד גבי שטרי ערכאות: שמה שס"ל שלא מהני, הוא כי בעצם למלך אין עניין ותועלת להתערב גם בדרכי ההקנאה, אם יהיה ע"י שטר או לא, או שראובן יתן לשמעון את הקרקע וכו'. דלגביו, בו"ג אין לו שום נ"מ, ורק עצם העניין מה שכעת הקרקע ברשותו של זה, נוגע לו לעניין המיסים וכו'. ולכן לעצם הראיה שבשטר ערכאות מועילים דבר זה הוא לתועלת המלך, אך פרטי הקניה אם זה מתבצע דווקא ע"י השטר או לא, שלזה אין שום נ"מ למלך, כאן לא חידשה התורה ששטרות אלו יהי אף לקנין. ולכן ס"ל לרמב"ם שבזה "דמ"ד" לא חל.

והנה, צ"ב ביסוד הדברים לשיטת הרמב"ם: מדוע "דינא דמלכותא דינא" נאמר רק בדברים שהם לתועלת המלך באופן ישיר כמס וכה"ג, והרי לגבי המלך עצם מה שמקשיבים לגזירותיו הוא ענין של "תועלת". וגם בלא זה, הנה כשהמלך גוזר, ממילא כך היא הנהגת המדינה, ומה החילוק בין הענינים שבהם אכפת לו, לשאר הענינים.

ויובן זה ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות גולה ואבדה, ביסוד החיוב לשמוע למלך, וז"ל, "במה דברים אמורים, במלך שמתבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסכמה דעתן שהוא אדונייהם והם לו עבדים".

דמלשונו נראה שהבין, שהעם הוא זה שממליך את המלך, והחליטו להיעשות עבדים שלו, ורק משו"ז ה"ה מחוייבים לציית לו. והיות וכל סמכויות המלך הוא מהעם, אזי צ"ל שלא לכל החוקים נתן העם סמכויות.

ובזה י"ל, שלגבי דברים שהם תועלת למלוכה, כגון מיסים וארנונות וכה"ג, אזי לזה מקבלים העם את סמכותו של המלך. אכן שאר דברים שלא נוגעים לטובת המלוכה וטובת המלך, ואין לו מזה שום תועלת, זה לא מקבלים העם. וי"ל, דהיות וברור שבדרכי ההקנאה אין למלך זכות להתערב (שהרי מה התועלת לגביו בזה), ממילא בזה לא חל דינא דמלכותא.

ולפי"ז אפ"ל ביאור חדש בסוגיה: דמה שאמרינן דדמ"ד הוא לא מצד דיני התורה כלל, אלא מפני שהעם בחרו בו וקיבלו עליהם את דיניו, אלא שמכיוון שהכל מבוסס על העם, הם מחוייבים לציית למלך רק בדברים הנוגעים לטובת הממלכה.

אך הנה, מדברי הרמב"ם לעיל בפרקים הקודמים נראה, שס"ל שגם בעניינים שאינם נוגעים להנאת ותועלת המלך, אמרינן דדמ"ד.

דהנה כתב הרמב"ם לעיל: "בד"א במקום שאין משפט ידוע למלך, אבל אם דין אותו המלך ומשפטו שלא יזכה בקרקע אלא מי שכותב בשטר או הנותן דמים וכיוצא בדברים אלו, עושין כפי משפט המלך, שכל דיני המלך בממון על פיהן דנין". עכ"ל. ומשמע מדבריו, שאפי' אם המלך

יחליט להתערב גם בדרכי הקניינים ויאמר שדרך הקנין היחידה לקנות קרקע היא ע"י דמים, אזי גם בכה"ג חל הדין דדמ"ד.

ולכאורה זה קשה: דהא נתבאר שבעניינים אלו של דרכי הקנין אין שום נ"מ לתועלת המדינה, ולמה שיחול שם דינא דמ"ד.

ועוד זאת: הא דווקא בקנין כסף בשונה משאר הקניינים הרגילים יכול לצאת מזה ההיפך מטובת המדינה, דקנין כסף בכסף אפשר לגנוב ולהעלים מס, שבשאר הקניינים אין יכולת להערים בעניינן זה, וא"כ הוא גרוע טפי, ואינו טובת הממלכה כלל, ובכ"ז פוסק הרמב"ם שמחוייבים להקשיב למלך, ודדמ"ד. וא"כ לכאורה מוכח שלשיטתו דדמ"ד חל גם בדברים שאינם לטובת המלוכה.

אמנם לכאורה באמת אי"ז קשה, דאפשר לתרץ בפשטות שגם בצורת הקנייה על ידי דמים יש למלך אינטרס והנאה, ואדרבה יש אינטרס שאין בשום קנין אחר, דהא ע"י ההתעסקות במטבעות ערך המטבע יעלה וכו', וזה מביא תועלת רבה לכלכלת המדינה (כדמוכח), וא"כ גם צורת הקנין יכול להיות בכלל דברים אלו שצריך להקשיב למלך ודדמ"ד חל, אך בשאר דברים שאינם לתועלת המלוכה אין דמ"ד חל וכדלעיל.

## ה

### יעיזע ביאור אבן האזל

והנה, באבן האזל שם מקשה על ביאור זה שכתב, ומבאר את הסוגיא באופן אחר:

וז"ל: "ולפי מה שכתבתי נראה דלענין שטר מתנה באמת לא שייך דינא דמלכותא דינא, דהא זה ודאי דלא שייך דין שטר דנאמר שיועיל לקנין אם אין עדי השטר נאמנים, וא"כ מה שגזר המלך שיועיל שטר זה, הוא משום שהוא חושב גם עכו"ם לנאמנים, וזהו היפוך דיני התורה דעכו"ם אינם נאמנים".

היינו: דזה פשיטא לנו שאפילו אם התורה נתנה כח למלך למנות בי"ד שנאמנים לו, ונקבל את פסקיהם גם בדיני ישראל, לא יתכן לומר שמעתה דיניהם יתקבלו בכל מקרה שהוא, דזה פשוט שהיכא שיפסקו דין שאינו נכון בדיני ישראל לא נקבל את דינם. דוודאי לנו שדדמ"ד לא יחול נגד דיני התורה.

וא"כ לכאורה שוב הדרא הקושיא, איך אמרינן ששטרות העולים בערכאות כשרים, והרי בשטרות קנין צריך שיהיו ב' עדים כשרים ע"מ שהשטר יפעל את הקנין, והרי עדי עכו"ם פסולים לעדות מן התורה, ואפילו המלך מאמינם לעדים אלו, הא אינו יכול להוציא מדין תורה, וא"כ שוב לא נוכל לעשות שטרי קנין בערכאות שלהם.

וביאר באבן האזל, "ומה דאמר מעיקרא בגמ' ע"ז אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, היינו: משום דערכאות מהימני, משום דלא מרעי נפשיהו. וכמו דאמר בגמ' דלהכי מהני בשטר מכר. ולכן בשטר מתנה אף דאין להם דין עדים, מ"מ, כיון דעכ"פ נאמנים משום דלא מרעי נפשיהו,

ממילא מהני השטר משום דינא דמלכותא. אבל בתי' ב' סבר הגמ' דלא אמרינן סברא דלא מרעי נפשייהו אלא גבי שטר מכר דכותבין דנתן המעות בפניהם, וזהו מעשה דלא מרעי נפשייהו להעיד על מעשה שלא הי' כלל. אבל שטר מתנה דאינה אלא ע"י דבור שצוה המוכר לכתוב שטר זה, ובוזה ליכא לא מרעי נפשייהו, דלפעמים לא דבר בהחלט ולא צוה אותם בודאי לכתוב, רק דברו ונשאו ונתנו אודות המתנה, והערכאות גמרו וכתבו שטר אף שעפ"י דין לא הי' להם לכתוב וליתן זה השטר" כו'. עיי"ש.

היינו דמבאר האבן האזל שבגוף שאלה זו איפליגו ב' המ"ד בגמ'. דשמואל שס"ל דאמרינן דדמ"ד, היינו משום שסומך על החזקה הנ"ל דאיכא נמי לערכאות "שלא מרעי אנפשייהו" ויעידו אמת, וא"כ מצד חזקה זו יש לנו ראייה גמורה בכשרות שטר זה, והוי כב' עדים כשרים שנותנים לנו הראיה על נאמנות השטר, וממילא יועיל הן במכר והן במתנה.

אך בתי' הב' שבגמ', הבינה הגמ' שאעפ"י שיש לנו כאן חזקה גמורה עיי"ז, מ"מ יש לחלק בין שטר מכר לשטר מתנה, לענין החזקה. דבשטרי מכר שכתבת השטר היא על מעשה המכירה שנעשה בפני הבי"ד, שכותבים שבפניהם נתן זה המעות לזה וכך קנה הדבר, א"כ יש כאן ראייה גמורה ע"י השטר שהייתה המכירה.

משא"כ במתנה שאין בה בהכרח מעשה קנין בפני הבי"ד, דבאמירה לבד של הבעלים שנותנים לזה המתנה כבר כותבים הדיינים שטר על המתנה (אלא שלפועל, כדי שעפ"י דין התורה המתנה תהיה שייכת למקבל, הוא צריך לעשות גם פעולת קנין בדבר, אך זה כלל לא נוגע לדייני עכו"ם, דמצידם ברגע שזה אמר בפירוש שנותן לזה את הדבר במתנה, כבר הדבר שייך לו ויכולים לכתוב שטר ע"ז) א"כ אפשר שאעפ"י שכבר כתבו הדיינים את השטר על המתנה, לפועל לא יעשה המקבל קנין ולא יזכה בחפץ, ויהיה הדבר בטל לגמרי. וא"כ יוצא שעצם מציאות השטר לחוד לא מוכיח שבאמת נעשתה המתנה בפועל, וא"כ בסוג שטר זה אין כאן ראייה כלל.

עכ"פ העיקרון שלמדנו מכ"ז, הוא דדינא דמלכותא לא יחול כנגד דיני התורה.

ובדא"פ ניתן לבאר באופן אחר קצת: דלמסקנה לכו"ע בין לל"ק ובין לל"ב, לא חזרה בה הגמ' מההבנה שבמתנה 'אתו לארועי נפשייהו', וליכא חזקה. אלא, שהמחלוקת היא כך:

לל"ק, במכר יש חזקה שהם לא משקרים כנ"ל, אך במתנה אין לנו הוכחה וודאית שהם לא משקרים, אלא רק חשש, דמ"מ יש לנו חשש שישקרו.

ובאוקימתא זו איפליגו ב' התירוצים שם: דל"ק ס"ל שבכלל היות ובדיני עדות בעכו"ם לא ברור לנו מה יהיה דינם בכל המקרים, כמה עדים צריך וכו', בזה אומרת התורה שהאומדן על כמה נסמך ומתי ועל מי נסמך, מתבצע ע"י המלך. וממילא היות והמלך החליט שיש להם כח לחתום ולפסוק וכו', מוכח שסומך עליהם, ומה שסומך עליהם הוא תמיד, גם בדיני שטר מתנה, וא"כ משו"ז מתבטל החשש שיש לנו מצד דיני ישראל, וגם בדיני ישראל הם כשרים. דהמלך מכשיר אותם בכח התורה.

אך הל"ב אומרת, דלא יתכן שאם מבחינת התורה הם חשודים בשקר ואינם נאמנים, שיבוא המלך ויגרום לנו לסמוך עליהם. (דהם מחזירים שוב את שאלת ה'אבן האזל'), וממילא שוב בטלה נאמנותם, והשטר פסול.

ויש לבאר בדא"פ את שיטת הל"ב ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע בגדר דמ"ד, וז"ל: " ואפילו כשמשווה מידותיו אין דינו דין אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או בדבר שהוא תיקון המדינה כולה. אבל לא בדבר פרטי שבין אדם לחבירו שאם לא כן ביטלת דיני התורה ח"ו".

כלומר, קושיית ה'אבן האזל' היא גופא הביאור בדברי הל"ב. דרק בחוקים לתועלת המלך חל הדין דדמ"ד, אך בדיני קניינים – דינים שבין אדם לחבירו, לא חל הדין דדמ"ד וממילא, כשרות המלך לערכאות העכו"ם אינה מועילה עבור הישראל, דהרי ציוויו הוא נגד התורה שפוסלת עכו"ם לעדות. וא"כ מה שהמלך סומך על העכו"ם אין זה נוגע לישראל, שהרי באם מוטל על היהודי לציית לכל דברי המלך – אין לדבר סוף ויתבטלו דיני התורה.

## 1

### ביא את ביאור הרבינו יונה, ושקו"ט בדבריו

הנהגה ברבינו יונה (בעליות ב"ב נד, ב) ביאר באופן נוסף את מהלך הגמ' (הובא לעיל בדבריו הרשב"א), וז"ל:

"ורבינו הרב נ"ר פירשה לזו בפרק חזקת הבתים דה"ק תני חוץ מכגיטי נשים ולא משנינן לה משום דינא דמלכותא דינא, לפי שאין המלך מפקיע ממון ישראל אצל חבירו אלא כל זמן שהוא בא לדון בערכאות שלהם. הילכך, אף על פי שעשה ישראל שטר לחבירו בערכאות שלהם לא הופקעה השדה מן המוכר על (ידי) אותו שטר כל זמן שלא באו בערכאות שלהן, והא דקאמר שמואל טעמא משום דינא דמלכותא, פירושו שאין המוכר יכול לחזור בו עוד שכבר הופקעה ממנו השדה בדינא דמלכותא, וכשיחזיק בה הלה יזכה בה ולא בשטר עצמו זוכה בה, וכמו שאתה אומר בשטרי מכר דבוזי קני, א"נ איפשר בשטר וכדאמרינן התם (ב"מ ע"ד א') האי סתומתא קניא באתרא דנהיגי למיקנא, ודינא דמלכותא נמי כמנהגא הוי, ע"כ לשונו שפי' שם".

היינו דמבאר רבינו יונה ב' פרטים: א) דטעמא דהל"ב הוא דכל מה שהמלך מפקיע נכסים ע"י שטרי ערכאות הוא רק היכא שבאו שני הצדדים לדון על העיסקה או המתנה בערכאות, וגם כדי לעשות שטר על הדבר. אך היכא שלא באו אלא לעשות שטר ולא דנו על העיסקה בערכאות, אין שום תוקף לשטר שעשו.

ב) להל"ק אין הפשט שס"ל שהא דאמרינן דדמ"ד, הוא שע"י שטרי ערכאות יוצא הדבר מרשות הנותן ונכנס לרשות המקבל, ואין צריכים עוד קנין באמצע, אלא שהשטר רק מפקיע הדבר מרשות הנותן, ועדיין לא זכה בו המקבל עד שיעשה קנין בדבר, שע"י ייכנס הדבר לרשותו.

אכן בפשטות אינו מובן, דלכאורה מהלך דבריו תמוה מאד, דתוכן דבריו הם לבאר במה חולקת

הל"ב, וביאר דס"ל שהמלך מפקיע הממון רק אם בא לדון בערכאות שלהם ולא במקרה שבא רק לעשות שטר. ומובן שהל"ק ס"ל שתוקף המלך בקיום שטרות חל גם במקום שלא דנים בפניהם, ומובן.

אך לא מובן מה נוגע לנדו"ד, מה שממשיך בשי' הל"ק שכל כוחם של הערכאות הוא רק להפקיע את הממון מהנותן, ואח"כ הקונה זוכה ממילא מדין הפקר או שיעשה קנין.

ועוד צ"ב, דאי אמרינן דדמ"ד, אזי לכאורה צריך להיות שיהיה בכחם גם להקנות ולא רק להפקיע, ומדוע יש חילוק בזה.

ועל כרחצנו צ"ל, שבדברי רבינו יונה בא נוסף על ביאור שיטת הל"ב, גם להגדיר בעיקר ענין דדמ"ד, מפני מה באמת מחויבים ישראל לשמוע לדין מלך, ומאיזה כח.

ובביאור דבריו יש לומר בב' אופנים:

(א) ביאור ראשון, דס"ל שיסוד הסיבה שאנו מחויבים להקשיב למלך, הוא מטעם הפקר בי"ד הפקר: דהתורה נתנה כח וסמכות לזקנים בבי"ד להפקיע דברי ממונות מאנשים. ונלמד מפסוקים (ראה בגמ' לקמן לו, ב) שבי"ד היינו לאו דווקא בי"ד יהודי, אלא בי"ד מלשון שררה ומלכות. דמי שיש לו כח והוא הראש, התורה נותנת לו כח להפקיע, וממילא חל ד"ז בין בישראל ובין בעכו"ם. וע"כ גם המלך יקבל כח מהתורה בתור השולט לשלוט על כל בני מדינתו. אלא שהכח של בי"ד הוא רק להפקיע הממון אך לא להקנות, וכדברי רבינו יונה במק"א (ב"ב ק, א) "וכל היכא דאמרינן הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איבד את זכותו על ידי הפקר בית דין, והרי הן כדבר שאינו שלו, ויש לו רשות לחברו להחזיק בו ברשות בית דין, אבל אינו זוכה בו כדיבור בית דין עד שיחזיק".

(ב) עוד אפ"ל בכוננתו, דהמלך מוגדר ככובש, וממילא גוף אנשי המדינה ונכסיהם קנויים לו, וממילא מוגדר כבעלים על המדינה. ואדרבה אם לא ישמעו לו יכול הוא גם לגרש מהארץ. וממילא, כל אדם שמגיע לגור במדינה זו, מגיע ע"מ להיות תחת שליטת המלך. וא"כ שהמלך פוסק כולם מחויבים לעשות לפי"ז, וכשפוסק שניתן לעשות שטר בערכאות אזי זה חל על כולם. אכן כ"ז מועיל רק להפקיע, היות ואעפ"י שהמלך קונה מדין כיבוש וממילא הוא הבעלים, אך גם בכל בעלים דעלמא, בכדי להקנות חפץ לאדם, יש לעשות מעשה קנין. באחד מהאופנים שגילו חז"ל (ע"י חזקה, או שדמ"ד מוגדר כמנהג, וקונה ע"י השטר כמנהג המקום, כדלעיל).

ועפ"י ז' י"ל גם בענין המחלוקת בגמ': שב' הלשונות לא חלוקות בגדר דמ"ד, אלא שחלוקות מתי נכנסים העם תחת שליטת המלך ומחויבים להקשיב לו. וי"ל לפי דבריו ביאור המחלוקת בין הלשונות:

דל"ק, עצם ההגעה לערכאות (אפילו אם רק לחתום) מראה שמוכן התובע לדון לפניהם, וסומך על פסקיהם, וא"כ כל ציווי המלך חלים עליו, ובמילא השטר כשר.

אך הל"ב ס"ל, שדווקא היכא שבא להוציא כסף מחבירו, וכגון שמראה שטר חתום לבי"ד, ודורש אותם לחייב את חבירו כסף על סמך השטר, אז זה מראה ממש שרוצה לדון לפניהם, שמקבל

את פסקיהם, וממילא דד"ד חל, והשטר כשר; אך היכא שבא רק לחתום שטר, אי"ז הוכחה שסומך עליהם עד כדי שמוכן לדון שם, וממילא בסוגיין נמי לעניין מתנה שאין בה איזה דין שצריך לדון שם, אלא רק לעשות אצלם את השטר, אין ציווי המלך חל עליו, וממילא גם לעניין עדות השטר עדותם אינה עדות, והשטר אינו שטר.

## ז

### ציע עוד ביאור במחלוקת בדרך אפשר, ויסכם העולה מכהנ"ל

ואולי י"ל עוד בביאור הפלוגתא, ובאו"א:

הל"ק ס"ל שמחוייבים לשמוע למלך מדין הפקר בי"ד הפקר, או מדין כובש כנ"ל, ומצ"ז בכל הדינים ישראל מחוייבים לשמוע למלך, וממילא תקנתו שניתן לקנות ע"י שטר בערכאות של עכו"ם, מחייבת גם את ישראל, דדינא דמ"ד.

אך הל"ב ס"ל, דאמנם העם חייב שיהיה לו מלך, דללא מלך איש את רעהו חיים בלעו, וא"כ מוכרחים לאחד שישליט סדר וזהו המלך. והעם עצמו מכתיר את המלך, וכדברי רבינו יונה עצמו, "כל מסים וארנוניות . . שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא". וממילא, כל הדברים שנוגעים לתיקון וסדר במדינה, ומוכרחים שיהיה מלך, חייבים גם ישראל להקשיב למלך.

אכן דברים שלגביהם אין צריך להמלך, כגון דיני ממונות וכדומה, שאצל ישראל כבר ישנו הב"ד שעושה סדר, אין ישראל מחוייבים לשמוע בקול המלך. וממילא כאן, "תני חוץ מכגיטי נשים", היות ודין המלך בעצם לא חל עליו, דאמנם בא לערכאות, אך עדיין אי"ז מראה שמוכרח לדין המלך.

ודווקא היכא שבא לערכאות כדי להוציא כסף מחבירו, כגון שמראה שטר חתום לבי"ד, ודורש אותם לחייב את חבירו כסף על סמך השטר, אז זה גופא שהלך לערכאות דווקא מורה שאתה רוצה לדון דווקא לפי דיניהם, וממילא דמ"ד חל וכשר.

אמנם במתנה דבסוגיין, שבא רק לחתום שטר, אי"כ ראיה שסומך עליהם עד כדי שידון שם, וממילא פה לא נכנס עדיין תחת שליטת המלך, דלא שייך דינא דמלכותא, וליכא עדות וממילא עדיין ליכא קנין.

ולפי כ"ז בביאור מהלך הגמ', יש לסכם שיעור הדברים בגדר דינא דמ"ד:

(א) "ב"נ נצטוו על הדינין" (ל' רש"י), וממילא נתנה התורה כח וסמכות למלך לחוקק חוקים, שמחייבים גם את ישראל.

(ב) "במה דברים אמורים, במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסכמה דעתן שהוא אדונייהם והם לו עבדים" (ל' רמב"ם), וממילא רק בדברים שהם להנאת המלך וטובת העם מחוייבים להקשיב למלך. (ל"ב ע"פ המגיד משנה).

ג) "ואפילו כשמשווה מידותיו אין דינו דין אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או בדבר שהוא תיקון המדינה כולה. אבל לא בדבר פרטי שבין אדם לחבירו שאם לא כן ביטלת דיני התורה ח"ו". (ל"ב ע"פ דברי אדה"ז בביאור הטעם מדוע גם בדיני עדות בעכו"ם ליכא דמ"ד).

ד) מה שהמלך מוציא ממון מרשות הבעלים הוא מצד דינא דהפקר ב"ד הפקר (רבינו יונה בביאור הראשון, עפ"י הדבר אברהם).

ה) הא גופא שיש לו כח על בני המדינה, יכול להיות גם מצד מה שיש למלך גדר כובש, "דעל דעת כן הם באים לדור בארצו וכאילו לקחום במלחמה שיש לו בהן קנין גוף" (רבינו יונה בביאור הראשון, ע"פ דבר אברהם), ולפ"ז לכאורה דינו דין גם היכא שאין הם נוגעים לתיקון המדינה.

ו) מה שנתבאר לכמה שיטות שדיני המלך הם רק היכא שנוגעים לתיקון העולם והמדינה, דאל"כ איש את רעהו חיים בלעו, הוא לפי מה שכתב רבינו יונה בביאור השני, דכל סמכות המלך היא מצ"ז שהעם שהכתירו אותו עליהם וקיבלו חוקיו מרצונם – "כל מסים וארנוניות . . שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא".

ז) אמנם בדיני ממונות לבנ"י אין צורך במלך לתקן, היות ולהם ישנו כבר בי"ד שלהם שדואג לצדק ויושר, וממילא לא חייבים לשמוע לו ולגביהם אין דינו דין, אא"כ בא בעצמו לדון בדיניהם דווקא, שאז מקבל את חוקי המלך ואז אמרינן דחל דינא דמלכותא.



## בגדרם של עדים

הצעת דין עדים וחקירת האחרונים בזה / הכרח מדברי הרמב"ם ומכ"מ שמכריעים כאופן הב' / ביאור מחודש בגדר עדות עפ"י דברי הרמב"ם / מקום נוסף בו מוכח שסובר הרמב"ם כאופן הג' / מקום נוסף בו נראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו / עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בקידושין / עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בגיטין / עפ"י הנ"ל ביאור בחזקה מול עדות / קושיא על הנ"ל מתוס' וביאור ההבדל בזה / השלכת דין זה ליסוד בתורה

הת' מנחם מענדל שי' בנדטוביץ  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת דין עדים וחקירת האחרונים בזה

דין תורה הוא אשר "על פי שני עדים יקום דבר" דכל הכרעה דיני ממונות בין לחיוב ובין לפטור תוכרע על פי שני עדים כשרים מישראל ולא על פי עד אחד.<sup>1</sup>

וידוע חקירת האחרונים בזה – מהו דין התורה בפעולתם של העדים, דניתן לבאר זאת בב' אופנים:<sup>2</sup>

א. הברור המציאותי של כל דבר יתבצע על פי שני עדים.

ב. הכרעת כל דבר, ללא קשר לברור המציאותי, תוכרע על פי שני עדים הכשרים, מצד גזרת הכתוב.

### ב

#### הכרח מדברי הרמב"ם ומכ"מ שמכריעים כאופן הב'

והנה כתב הרמב"ם<sup>3</sup> שחזקה וכוחה של אמונת בני' במשה רבינו, היא אינה מונחת על אות

1. שופטים יט, טו.

2. רמב"ם הל' עדות פ"ה ה"א.

3. עיין נתיבות המשפט קמה, ב. קובץ הערות סג, ג. שערי יושר ו, ו. ועוד.

4. הל' יסוה"ת, פ"ח ה"ג.



ומופת, יהיה אשר יהיה, אלא האמונה החזקה תהיה מכוחו של "מעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים . . נמצאו אלו שלח להם הם העדים על נבואתו שהיא אמת, ואינו צריך לעשות להן אות . . שהן והוא אחד בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד".

ולאחמ"כ מסיים שם, וז"ל: "נמצאת אומר, שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינין בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצווה שצונו משה בתורה, ואמר אם נתן אות "אליו תשמעון", כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שני עדים ואף על פי שאין אנו יודעין אם שקר".

ונראה ברור דכוונת הרמב"ם היא, כאופן הב' הנ"ל, דאין בקבלת העדים קבלת נאמנות, ובירור המציאות אלא אך ורק מפני המצווה שצונו בתורה.

ודוחק לומר – שדין התורה והמצווה שצונו, הוא שהעדים יבררו את המציאות – דהרי פירוש מה שכתב, שהעדים כוחם הוא מדין התורה, הוא, שאין העדים מתבססים על נאמנות המציאותית, ולכך אנו הולכים בתר התורה, ולא, שדין התורה שאנו סומכים עפ"י שני עדים, הוא מטעם, שכך הייתה המציאות.

והנה באם נלמד כאופן הב' הנ"ל, יבוארו כמה דינים בש"ס ובראשונים כדלקמן:

דין א': הא דאמרינן<sup>5</sup> בכל מקום דתרי כמאה ומאה כתרי, הנה הדבר מבואר היטב באם נלמד כצד הב' הנ"ל שכל עדים כוחם הוא דין התורה לקבל דבריהם, ובדין התורה הדין שווה בתרי כמאה.

משא"כ אם נלמד כצד הא' הנ"ל – שהעדים נאמנים משום שמבררים את המציאות, א"כ יוצא מכך, שאכן ישנו הבדל בין תרי למאה, היות ואז המציאות מבוררת יותר, ובכדי שלא יסתור לכלל הנ"ל נצטרך ללמוד דגזרה התורה, דנתייחס לשנים כמאה, ונתעלם מההבדל הנאמנותי ביניהם, שזהו גזרה יבשה.

דין ב': הא דאמרינן<sup>6</sup> שאין הבדל בין נאמנות עדים הנושאים עמהם את כוחו של המיגו, לבין עדים ללא כוח המיגו, הנה הדבר מבואר היטב באם נלמד כצד הב' הנ"ל – שכל עדים כוחם הוא דין התורה לקבל דבריהם – שלכך אין המיגו יחזק יותר דין העדים, דאין קבלת העדים מתחילה מנאמנותם אלא מדין התורה, ולכך אין הבדל בין עדים עם כוח המיגו לבין עדים ללא כוח המיגו.

משא"כ אם נלמד כצד הא' הנ"ל – שהעדים נאמנים משום שמבררים המציאות – לא יבואר מספיק, מדוע אין הבדל בין עדים עם כוח המיגו לבין עדים בלי המיגו, בשעה שלכאורה ע"י כוח המיגו, מתחזק בירור המציאות ע"י העדים.

5. שבועות מב, א.

6. תוס' ב"ב דף לא, ב ד"ה 'וּזוּ בָּאָה בַּפֶּעַ', בתירוץ הא' (ולפי תו"ח שם, זהו תירוץ הב' שם).

## ג

## ביאור מחדש בגדר עדות עפ"י דברי הרמב"ם

והנה, נראה לבאר את דעת הרמב"ם בגדרם של העדים, עפ"י הצעת ביאור שלישי, השונה מב' האופנים הנ"ל:

ולכך יש להקדים, דברי רבינו, בהם דן על הרמב"ם שהובא לעיל, וז"ל הק": "אודות הגדר דעות (ע"פ נגלה) כותב הרמב"ם: "צווננו לחתוך את הדבר על פי שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר", כלומר, גדר העדות הוא – שהעדאת העדים פועלת את ה"מציאות" (של הדבר שמעידים עליו, מציאות אמיתית (ע"פ תורת אמת) אפילו כאשר מצד מצב העולם (כמו שהוא מצד עצמו לא אירע דבר כזה, "העידו . . . שקר" (אא"כ הוזמה עדותם). ומכיוון שהתורה מושלת ושולטת על העולם, ובכוחה לשנות את מציאות העולם – מובן, שכאשר נעשית מציאות ע"פ תורה (מציאות תורנית) נעשה כן גם בעולם, שלכן ההנהגה בפועל בעולם ("חותכים הדבר") היא בהתאם ל"מציאות" זו".

כלומר שרבינו מחדש בדעת הרמב"ם שהובאה לעיל, שדין התורה בעדות, אינו רק דין שמוכרחים אנו לקבל ולציית לדברי העדים, כמו שמובן בפשטות, אלא שהתורה נתנה כוח לעדים להחיל חיוב חדש היוצא מדברי העדים.

ולפי ביאור זה כאשר מגיעים לבי"ד עדים ומעידים ע"ד דוגמא שהיה מעשה הלוואה בין ראובן לשמעון הרי שאין קבלת דבריהם כמו בירור המציאות (הביאור הא' הנ"ל) וכן לא דין תורה לקבל את דברי העדים ולהכריע את הדיון על פי דבריהם מצד גזרת הכתוב (הביאור הב' הנ"ל).

אלא גדר חדש, והוא: שפעולת העדים היא שהם מחילים חלות דינית על בעלי הדין ע"י עדותם, ובדוגמא הנ"ל שראובן חייב לשמעון, וחלות חיוב זה מתחילה ובנויה מהעדים המגיעים לבי"ד.

ולפי זה עדים המגיעים לבי"ד לא יהיה נכון לקרוא להם עדי עזר להכרעת הדיון (האם מצד בירור המציאות כאופן הא' או מצד ג"ה כאופן הב') אלא הם יוצרים ומחילים את הדין, כ"עדי קיום".

[אך חשוב להדגיש דאין חיוב ממוני מוכרח לעדים בכדי לחול, דגם אם יהיה מעשה המחייב ללא עדים ושני בעלי הדין יודו, יהיה חיוב מכוח המעשה, אך השאלה היא איך להגדיר עדים לאחר שהגיעו לבי"ד].

ונמצא שעדי קיום ועדי בירור נכונים אך ורק ביחס למעשה המחייב, דהמעשה המחייב יחסו לעדים בניני ממונות הוא רק בשביל שהם יבררו אותו, אך לאחר שיש עדים, הם עדים המחילים ומחדשים את הדין.

## ד

## מקום נוסף בו מוכח שסובר הרמב"ם כאופן הג'

והנה לאחר שנתבאר שדעת הרמב"ם היא שסובר כאופן הג' הנ"ל, ניתן לבאר מקום נוסף בו אזיל הרמב"ם לשיטתו:

דהנה ידוע שישנו פסול על עדים, להעיד עדות על סמך עדות של עדים אחרים, שהעידו בפניהם, ובל' הראשונים<sup>8</sup> "עד מפי עד".

ויש לדון מהו העיקר בפסול זה – האם עיקר הפסול קיים בעדים שסיפרו לעדים שהעידו בפועל, כלומר שעיקר הפסול הוא בכת הא', או שעיקר הפסול הוא בעדים שהעידו העדות בפועל, כלומר הכת הב'.

והנה כתב הברכת שמואל<sup>9</sup> "דביאור פסול דעד מפי עד הוא כמו שאמר מו"ר קדוש ישראל זיע"א דעדים הוי או עדי ראייה או עדי ידיעה, וע"כ פסול עד מפי עד דאינם עדי המעשה, ועוד דכל זמן דהוי עד מפי עד, איכא עוד פסול, דהא הראשון לא העיד בבי"ד, וכל זמן שלא הגיד בבי"ד לא מהני".

כלומר שבתחילה נוקט שהפסול הוא בכת הב', ולאחמ"כ נוקט שהפסול הוא בכת הא'.

ונראה לדייק דהרמב"ם סבירא ליה דהפסול דעד מפי עד הוא, בעדים שמעידים בפועל, כלומר הכת הב'.

דכתב הרמב"ם<sup>10</sup> וז"ל: "מי שהעידו לו אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה, שהם אומרים שראו פלוני שעבר עבירה פלונית, או שלוח מפלוני, אע"פ שהוא מאמין הדבר בלבו כאילו ראהו לא יעיד עד שיראה הדבר בעיניו או יודה לו הלוחה מפיו ויאמר לו היה עלי עד שפלוני הלוחה לי מנה, שנאמר<sup>11</sup> 'והוא עד או ראה או ידע', ואין לך עדות שמתקיימת בראייה או בידיעה אלא עדות ממון".

כלומר, שכאשר העד לא ראה או לא ידע, הפסול הוא בעדותו שלו, ולכך אם העדים שבאים לבי"ד, לא ראו או לא יודעים את המעשה, הם לא חשיבי עדים, כיון שכתוב "והוא עד או ראה או ידע".

והנה באם נלמד שגדר העדות הוא מצד בירור המציאות (כאופן הא' הנ"ל), לא יובן מהו הפסול בכך שעדים אלו לא ראו את המעשה, והרי בפועל, באם באים עדים, ומעידים בפניהם, שכך היה המעשה, יוצא שיש כאן בירור המציאות, (אלא שהבירור מגיע בפועל ע"י הכת הב', ולא ע"י הכת

8. חידושי הרשב"א יבמות דף פז, ב.

9. יבמות סימן טו.

10. הלכות עדות פ"ז ה"א.

11. ויקרא ה, א.

המבררת) ובכדי שגדר זה (בירור המציאות) לא יסתור לכלל הנ"ל, נצטרך לומר לפי צד זה, שזהו גזה"כ יבשה, והיא: שאנו מקבלים את סיפור דברים על מעשה הלוואה, רק מפי אלו שביררו את המציאות, ולא מפי אנשים אחרים ששמעו זאת מהם.

אך לפי מה שנתבאר לעיל, שעדים מהותם הוא הכוח שהעדים יוצרים ומחילים, יובן שעדות זו המספרת על קיומם של עדים אחרים, היא אינה משליכה ישירות דין מסוים במעשה הלוואה, ולכן הם אינם יכולים לשמש כעדים, כי כוח החלת דין לא נכנס בדבריהם.

וזה מה שהתורה גילתה לנו בדין פסול ד"עד מפי עד", שהפסול הוא בכך שהם (הכת הב') אינם יכולים להחיל ולחדש העדות, כיוון שהם לא העדים האמתיים.

## ה

### מקום נוסף בו נראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו

והנה לאחר שנתבאר שדעת הרמב"ם היא שסובר כאופן הג' הנ"ל (וכמו שהוכח בכ"מ), ניתן לבאר מקום נוסף בו אזיל הרמב"ם ג"כ לשיטתו:

דהנה כתוב בגמ' בכריתות<sup>12</sup>: שנחלקו ר"מ ורבנן (אמרו לו) – מה הדין באם שנים מעידיים שאכל חלב, והוא אומר שלא אכל – ר"מ ס"ל שחייב מק"ו אם שנים מביאים אותו לידי מיתה חמורה הרי ברור שיביאו אותו לידי קרבן, אך רבנן ס"ל, שיכול היה לטעון שאכל במזיד, ולכן הדין הוא שפטור.

ומבאר הגמ' – סברות מחלוקתם – שלר"מ חייב מצד ק"ו, ואילו לרבנן פטור מצד מיגו, שהיה יכול לטעון שאכל את החלב במזיד.

ומקשרת הגמ' סברא זו של רבנן (מצד המיגו) למחלוקת נוספת: "זהתוודה", מודה בדבר חייב, אין מודה בדבר פטור, אמר לו עד אחד נטמאת, והוא אומר לא נטמאתי, פטור, יכול אפילו שנים מכחישיין א"ר מאיר אם הביאהו שנים ליד מיתה חמורה לא יביאהו לידי קרבן הקל. ר' יהודה אומר נאמן אדם על עצמו יותר ממאה איש, ומודים חכמים לר"י בחלבין ובביאת מקדש אבל בטומאה לא".

כלומר שבנוגע לחיוב על ביאת מקדש, ועל אכילת חלב, מודים חכמים לר"י, שהיות ואדם נאמן עפ"י עצמו, לכך במקרה שהוא מכחיש את העדים אם נכנס למקדש או שלא נכנס – לכו"ע הוא נאמן ולא העדים, ולכך אינו חייב בקרבן.

אך נחלקו התנאים האם – במקרה שהעדים טוענים שנטמא, והוא מכחיש את העדים, וטוען שלא נטמא, מה הדין – לדעת ר"י אדם נאמן עפ"י עצמו, ולכך הוא נאמן, משא"כ לדעת חכמים – העדים הם נאמנים, ולכך מחויב בקרבן.

12. יא. ב. יב. א. ב.

ומוסיפה הגמ': שאמר רב יוסף – שהלכה כרב יהודה (שלכך הוא נאמן), אך זהו רק בנוגע למה שנוהג האדם (שמכחיש העדים), בינו לבין עצמו, אך כלפי חוץ, צריך לנהוג כמו שהעדים טוענים (שטמא), שזה כמו דעת רבנן.

וממחלוקת זו, נחלקו הראשונים כמי נפסקה ההלכה:

דהנה כתב הרמב"ם<sup>13</sup>: "היה טמא ואמרו לו שנים נכנסת למקדש, והוא אומר להם לא נכנסת נאמן, ואינו מביא קרבן. שאם ירצה יאמר מזיד הייתי. אמרו לו שנים טמא היית כשנכנסת למקדש, ובפנינו נטמאת, וידעת שאתה טמא – אע"פ שהיה בין טומאה זו שמעידין בה, ובין כניסתו למקדש ימים רבים, שאפשר לו שיאמר: כבר טבלתי, הואיל ומכחיש את העדים, ואמר: לא נטמאתי מעולם, הרי אלו נאמנים, ומביא קרבן על פיהם".

ומשמעות דברי הרמב"ם בפשטות היא, שכאשר האדם מכחיש את דברי העדים, הרי העדים נאמנים לגמרי, ולכן יצטרך לנהוג על פי דברי העדים, גם כאשר יודע, שהאמת אינה כדברי העדים, והעדים מעידים שקר, וזה גם בנוגע לטומאה שהיא בינו לבין עצמו, כי הרמב"ם מכריע במחלוקת הנ"ל כדעת רבנן.

וכמו שכותב הראב"ד על אתר וז"ל: "א"א זו הסוגיא שלנו באה לדעת חכמים, דאתו ליה משום מגו".

והנה לאחר שמביא הראב"ד את מקור דבריו של הרמב"ם, ממשיך שם הראב"ד בהשגתו, וז"ל: "אבל לדעת ר' יהודה דאתי ליה משום דאדם נאמן על ידי עצמו יותר ממאה איש אפילו אמר לא נטמאתי מעולם, דקא מכחיש להו במגע הטומאה, הוא נאמן, וקא פסק רב הלכה כר", ואמר רב יוסף אפילו ר' יהודה אלא בינו לבין עצמו, פירוש, שלא יאכל קדש בפני העדים שמעידין עליו, ולא יגע בטהרות של אחרים".

היינו דמצדד הראב"ד<sup>14</sup> כדעת ר' יהודה, באם זהו בינו לבין עצמו, אך בפרהסיא נוהג כפי העדים.

ומסבירים ע"כ האחרונים<sup>15</sup> – שלא הכוונה בדעת הרמב"ם היא, שמסתבר שטועה בטענתו מול העדים, שלכך לא רק בפרהסיא אלא גם בצנעה צריך לנהוג כדבריהם – אלא שהכוונה היא, שהיות ואסרו עליו העדים בגלוי, לכך אסור הוא להטמא גם בצנעה, וע"ד שאמרו חז"ל<sup>16</sup> 'כל מה שאסרו חכמים מפני מרעית העין, אפי' בחדרי חדרים אסור'.

אך נראה דניתן לבאר זאת ג"כ בדרך אחרת, והיא: דעפ"י מה שנתבאר לעיל, שהרמב"ם סובר כאופן הג' הנ"ל הגדרם של העדים, א"כ יוצא שבאם העדים מחדשים ומחילים דין על האדם שהוא טמא, הרי שבעקבות חלות הדין, אסור לו לאדם, לטמא טהרות לא רק בפרהסיא אלא גם בצנעה.

13. הל' שגגות פי"א, ה"ח.

14. כן כתב הכס"מ ועוד.

15. בכור שור למסכת יבמות דף פז, ב.

16. שבת פכ"ב משנה ד.

## ו

## עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בקידושין

והנה עפ"י האופן הג' הנ"ל יבואר, דברי הגמ' במסכת קידושין, ולכך יש להקדים:

מובא בגמרא במסכת קידושין<sup>17</sup>: "אמר ליה רב אשי לרב כהנא מאי דעתך (דאין מעשה הקידושין כלום) דילפת דבר מממון".

כלומר, שרב כהנא לומד שבנוגע לדיני גיטין וקידושין, נוכחותם של עדים היא הכרחית בחלות דין הקידושין או הגירושין, כיוון שכתוב בתורה בנוגע לגירושין<sup>18</sup> "כי מצא בה ערות דבר", וכתוב בנוגע לממונות<sup>19</sup> "על פי שני עדים... יקום דבר", הרי שלמדים מכך גזרה שווה, שכמו שבדיני ממונות זקוקים אנו עפ"י דין תורה לשני עדים, כך בדיני גירושין, וכל דבר שבערוהו זקוקים אנו ג"כ לשני עדים בשביל התפסת דין הקידושין והגירושין.

וידועה הקושיא – דלכאורה אינה מובנת המסקנא מהגז"ש, מהו החשבון מדיני ממונות, שלפי חשבון זה, דיני קידושין וגירושין יצטרכו ב' עדים לעצם החלת הדין, דהרי דיני ממונות צריכותם של העדים הוא לא לחלות הדין, אלא אך ורק לשם ברור והכרעת הדבר בדיון שיתקיים בב"ד על מעשה זה, וא"כ איך יגיע מדין זה בדיני ממונות דין חדש בדיני גירושין וקידושין, דשני עדים צריכותם הוא לשם עצם התפסת הדין.

וכתב בזה הקצה"ח ליישב<sup>20</sup>: שבעצם גם בממון וגם בקידושין, נדרש שיהיה עדים בשביל עצם חלות הקניין, אלא שזאת שבדיני ממונות לא נדרש עדים במובן הרגיל, זהו מכיוון שיש כבר את העדות ע"י ההודאה של הבעל דין, ש'הודעת בע"ד כמאה עדים דמי'.

אך יש לדחות דברי הקצה"ח:

א. דסברא זו אתי שפיר רק לשיטת הקצה"ח במק"א<sup>21</sup> בו כתב 'שהודעת בע"ד כמאה עדים דמי, זהו מתורת עדות ולא מתורת חיוב, אך לשיטת מהר"י בר לב הסובר<sup>22</sup> שהודעת בע"ד היא מתורת חיוב, לא ניתן לומר הסברא הנ"ל.

ב. דא"כ איך מועיל קנין במקום שחב לאחרים, ושלכך יכול למכור הקרקע במקום שיש לו חובות בע"פ<sup>23</sup>.

17. סה, ב.

18. תצא כד, א.

19. שופטים יט, טו.

20. ריש הל' מתנה.

21. סימן לד ס"ק ד.

22. שם.

23. חלקת יואב, אבהע"ז, סימן ו', וראה שם עוד מה שהקשה בזה.

אך נראה דלפי ביאור הנ"ל – שגדר העדים הוא להחיל דין (האופן הג') – יבואר בדרך ממילא קושיא זו: דבשניהם התורה מדברת על עדים המחילים ומחדשים חלות דינית, ובא"כ יוצא שאכן כן ישנה השוואה מדיני קידושין על דיני ממונות.

[אלא דהשאלה הקובעת את ההבדל בין דיני ממונות לדבר שבערוה היא – היכן התורה מיקמה את דין והצורך של העדים – בנוגע לממונות, מדובר אודות קבלת עדות בבי"ד, שאז העדים הם אכן עדים המחילים, אך מעולם התורה לא אמרה שהמעשה המחייב זקוק לאותם עדים, משא"כ בנוגע לגירושין, העדים המחילים ממוקמים כחלק ממעשה הגירושין גם מצד התורה, דנמצא דהחלות של מעשה כזה זקוק לכוח המחיל של העדים].

## ז

## עפ"י הנ"ל ביאור בגמ' בגיטין

והנה עפ"י האופן הג' הנ"ל יבואר, שאלת הגמ' במסכת גיטין, ולכך יש להקדים:

דהנה במסכת גיטין<sup>24</sup> הגמ' מבארת, שבאם בא שליח ומעיד, כי הגט נכתב ע"י הסופר לשמה של האישה הרי שהיא מגורשת, ומקשה ע"כ הגמרא – כיצד בכוחו של השליח שהוא עד אחד, להעיד על כתיבת הגט שנעשה 'לשמה' הרי עדות זו מוגדרת כדבר שבערוה, וקיי"ל שאין דבר שבערוה פחות משנים'.

והנה התקשו המפרשים שם<sup>25</sup>: מדוע הגמרא מניחה בשאלתה, שעדות על כתיבת שטר נחשבת עדות ד"דבר שבערוה" "ואין דבר שבערוה פחות משנים", והרי העד בא להעיד רק על כתיבת שטר וכוונת הסופר (שהתכוון לשמה) ותו לא, וא"כ מדוע מקשרת הגמ' את העדות של השליח ל"דבר שבערוה".

אך לפי מה שנתבאר לעיל, יבואר גמרא זו: דכל השאלה הנ"ל (על שאלת הגמ') קיימת, דווקא באם נלמד, שעדים הם בירור המציאות, דא"כ יוצא שע"י עדותם הם מבררים את המציאות, שהגט נכתב לשם האשה ללא כל קשר ל"דבר שבערוה" (האופן הא' הנ"ל), ועד"ז באם נלמד שזהו גזרת הכתוב, שהם מעידים שהגט נכתב לשם האשה ללא קשר ל"דבר שבערוה" (האופן הב' הנ"ל).

אך כיון שעדות מהותה, היא בכוח שע"י עדותם הם מחילים ומחדשים דין (באופן הג' הנ"ל), א"כ במקרה של שליח, המעיד על כתיבת גט לשמה, יוצא שהשליח ע"י עדותו מחיל ומחדש בגט כוח לגרש בו את האישה, ולכך נחשב עדות זו כ"דבר שבערוה", "ואין דבר שבערוה פחות משנים", ולכן אתי שפיר שאלת הגמ'.

24. ב, א.

25. עיין תורת גיטין שם.

## ח

## עפ"י הנ"ל ביאור בחזקה מול עדות

והנה בנוגע לדין חזקה שכשיש ספק מעמידים דבר בחזקתו שהיה מוחזק עד שעת הולדת הספק כתבו התוס'<sup>26</sup> "ואומר ר"י דכי אמרו קטנים היו, ליכא לאוקמינהו אחזקיהו", כלומר, שכאשר עדים מעידים על חתימות עדים שבשטר שעדים אלו היו קטנים בשעת החתימה, הרי שאע"פ שעד העדות עדות זו, החתימות אלו היו כשרות, בכ"ז אין נחשבים העדים, שמעידים שחתימות אלו הם של קטנים נחשבים כעדים שנלחמים בחזקה, כיון שלפי דבריהם, מעולם לא החלה חזקת כשרות לעדים אלו.

וכן עד"ז דן בהגהות מיימוניות<sup>27</sup>:

בנוגע לשליח שקידש אשה איליו ולא למשלח, ולאחמ"כ העיד שהתכוון לקדש את המשלח, האם נאמר שמצד אחד יש כאן חזקת אשת איש, שהאשה נתקדשה לשליח, ומצד שני יש כאן עדות שהאשה נתקדשה למשלח, ולכך יוצא שזהו עדות כנגד חזקה, או שע"י העדות מתברר למפרע שלא היה כאן חזקת א"א כלל, ומסיק למסקנה כצד הב'.

ובביאורם של הדברים נראה בהשקפה ראשונה: שהעדים בעדותם מדברים על שלב שלפני החזקה, ולכך לדבריהם, מעולם לא החלה חזקה כזו או אחרת, ואין לה שום ערך כנגד עדותם.

והנה יש לקשר את ראשונים הנ"ל, לאופן הג' הנ"ל, ולכך יש להקדים:

דהנה יש מקום לדון מה כוחה של חזקה בכלל, דאפשר לבאר זאת בב' אופנים: א. האם דין החזקה, הוא סברא, שכיוון שכך זה היה בעבר, לכך אנו מתייחסים שכך המצב הוא גם כעת שמעמידים דבר על חזקתו,

ב. או שהתורה חידשה בדיני החזקות, שהדבר נעמד לפי המצב הקודם שבו הוא היה (בלי כל קשר לסברא שבדבר זה).

הנפק"מ, האם נעמיד אחר החזקה הקדומה של הדבר הנידון, גם ללא סברא והגיון – ולדוגמא, כתוב במשנה<sup>28</sup>, שאדם טמא הטובל באחת משתי בורות המקווה שאחת מן הבורות היא כשרה והשנייה היא פסולה ואין ידוע לאיזה מין הבורות ירד הטובל הטמא, הדין הוא שנעמיד טמא בחזקתו (כלומר לפני שטבל במקווה טהור, שאז הוא הי' טמא) ויהיה דין הטובל טמא, מכוח חזקה זו.

והנה כאורה אפשר להקשות – מהוה ההגיון לומר שרגלי הטובל הוליכו אותו דווקא לבור הפסול (שכך הוא עדיין בחזקת טמא גם לאחר שטבל), והרי יכול להיות שטבל בבור הטהור.

26. ב"ב לא, ב ד"ה ר"נ כרב הונא.

27. בהגהות מיימוני, הל' אישות ס"ג [בהשמטות], (הובא בשב שמעתתא ח"ו פ"ג אות ב).

28. מקוואות פ"א מ"ב.



אלא שמוכרחים אנו לומר, שפעמים שהחזקה היא גם ללא הגיון כלל, אלא רק מכח התורה, וכן"ל.

והנה בנדו"ד נראה להוכיח לכאורה מדברי התוס' והגה"מ הנ"ל – שמכך שסוברים שלמרות שהחזק הדין בעולם שהיא א"א, בכ"ז אנו הולכים בתר העדים, שלכך אין לחזקה זו משמעות – זהו כיוון שסוברים, שגדר החזקה היא כאופן הא' (כלומר מצד הסברא שבדבר), שלכך מובן איך יכולים העדים לדחות חזקה (סברא) זו, כי הם חזקים יותר מסברא של 'העמד דבר על חזקתו'.

משא"כ באם נלמד כאופן הב' (שזהו מצד כח התורה), לא יבואר במה עדיפים העדים על פני החזקה שלכך הם יכולים לדחות אותה.

אלא שמצד שני י"ל להיפך – שגם לדברי ההגהות מימוני, לא ניתן להוכיח, האם סובר שחזקה זהו סברא או מצד התורה – כיון שגם אם נאמר שלומד שזהו מצד התורה, עדיין יובן איך יכולים העדים לדחות את החזקה.

והדבר יובן עפ"י ביאור הג' הנ"ל בגדרם של העדים: דהיות והעדים הם מחילים ומחדשים דין עפ"י התורה, לכך יוצא שמצד הדין שהחילו בעולם, מתברר, שלא היתה כאן חזקה א"א כלל, ואין לחזקה זו שום ערך כנגד מה שמהם החילו ע"י עדותם.

## ט

### קושיא על הנ"ל מתוס' וביאור ההבדל בזה

והנה עפ"י האופן הג' הנ"ל יומתק ויבואר, דברי התוס' במסכת כתובות, ולכך יש להקדים:

דהנה הגמרא במסכת יבמות<sup>29</sup> דנה האם שני עדים מול שני עדים (ובל' הגמ' שם 'תרי ותרי'), נחשב ספק מהתורה או שמהתורה גם במקרה כזה הולכים אחר החזקה של א"א, אך רבנן החמירו שהדבר נשאר ספק, ולא הולכים אחר חזקה.

ונחלקו הראשונים מה מסקנת הגמרא – התוס' בכ"מ<sup>30</sup> כתבו דמסקנת הגמרא היא ש'תרי ותרי' הוא ספק מדרבנן, ואילו כמה מהראשונים כתבו<sup>31</sup> דלמסקנת הגמ' 'תרי ותרי' נחשב ספק מהתורה.

והקשו התוס'<sup>32</sup>, "והא דאמר לעיל שנים אומרים מת וב' אומרים לא מת וכו' אבל נשאת ואח"כ באו עדים לא תצא אע"ג דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא ומדאורייתא אית לן לאוקמה אחזקה דהויא אשת איש והיה לה לצאת אע"פ שנשאת לאחד מעדיה".

כלומר, שאם נאמר שלמסקנא 'תרי ותרי' הוה מדרבנן, הרי שהנחה זו סותרת לאמור בברייתא,

29. לא, א.

30. שם ד"ה תרי. ב"ב לב, א ד"ה אנן.

31. חידושי הרמב"ן ב"ב שם, חידושי הרשב"א ב"ב שם, ועוד.

32. ב"ב שם. וכ"ה בכתובות כו, ב ד"ה אנן.

שבאם ישנם שני עדים המעידים, שהבעל, וישנם ב' עדים המעידים שהבעל חי, הרי שמספק אינה יכולה להנשא, ובאם נשאת (בדיעבד) אינה יוצאת מבעלה, כיוון שע"י שהכחישו העדים זה את זה, הועמדה האשה על חזקת אשת איש מהתורה, וא"כ גם באם נשאת (בדיעבד), היא צריכה לצאת מהבעל השני מצד חזקה זו.

"ואומר ר"ת דאתיא חזקא דדייקא ומנסבא ומרעא חזקת אשת איש".

כלומר, כיוון שמדובר באיסור א"א שהוא איסור חמור, לכך האשה בודקת בעצמה האם בעלה מת, וא"כ שחזקה זו (שבדוקת), היא מחלישה את חזקת אשת איש הקיימת מהתורה.

ובמק"א<sup>33</sup> מביאים התוס', ביאור רבי יצחק בר ברוך וז"ל – "דלא אמרינן בכל הני אוקמא אחזקה לפי שהשנים שמוציאים אותו מחזקתו של היתר הם מעידים תחלה ומיד כשהעידו יצא מחזקתו ע"י עדותן ותו לא אמרינן אוקמה אחזקה"<sup>34</sup>.

כלומר שביאר בזאת רבינו יצחק דאע"ג דדנים אנו על שלב שלפני שהחזקת היתר ע"פ העדים, בכ"ז לא אזלינן בתר חזקת א"א, כיון שהעדים שהעידו תחילה, היו אלו דטענו שהבעל מת, ולדבריהם יוצא שהאשה אינה בחזקת אשת איש, א"כ יוצא שע"י עדותם הורידו חזקה זו של אשת איש, ולכך באם באו כת הב' והכחישו הכת הא', ונשאה לאיש, אינה כבר צריכה לצאת מהתורה.

והדבר צ"ב: לכאורה הן אמת, שמצד הכת הא', אין כאן חזקת אשת איש, אך מצד הכת הב' אין כן יש כאן חזקת אשת איש, ולמה מתכוון רבי ברוך בדבריו.

אלא שמכך זאת מוכרחים אנו לומר: שבאמת לפי רבי ברוך, היות והכת הא' באה לפני הכת הב', והיה לה קדימה בזמן על הכת הב', לכך דווקא היא יכולה להוריד את החזקת אשת איש, ולהפכה לחזקת היתר, אך הכת הב' כבר אין בכוחה לעשות זאת, למרות שגם לדבריהם מלכתחילה אין כאן חזקת היתר כלל.

ולכאורה יש מקום להקשות – כיצד מסתדר דבר זה (שבקדימה בזמן הכת הב' אינה מבטלת חזקה) עם דברי הראשונים שהובאו לעיל (באות קודמת) – היות ולשיטתם יוצא, שאין הדבר כרוך בתנאים מסוימים, וכגון בנדו"ד התנאי של קדימה בזמן, אלא שבכל מצב באשר הוא, באם העדים מעידים עדות בב"ד, הרי הם עוקרים את החזקה הקיימת לגמרי, שלכך בנדו"ד גם הכת הב' עוקרים את חזקת ההיתר, כיון שלדבריהם, אין כאן חזקה כלל<sup>35</sup>.

33. בכתובות שם.

34. במקור של דברי ר"י (בכתובות שם), מדובר במקרה שבהתחלה היה חזקת היתר, והכת הא' הורידה חזקה זו, וזהו להיפוך מהמקרה שלנו שבו בהתחלה היה חזקת איסור, ולא חזקת היתר, שלכך יוצא שאצלנו הכת הא' הורידה חזקת איסור. אך ההיגיון שבתירוץ (שהקודמים בזמן הם הקובעים), קיים בשני המקרים כאחד, לפי דברי רבי יצחק, ולכך מובנת ההשוואה לנדו"ד.

35. ואין להקשות – שזהו דבר הרגיל שהראשונים חולקים, שלכך ניתן ליישב השאלה הנ"ל שהראשונים דלעיל סוברים כדעת ר"ת (שזהו מצד שמרעה חזקת א"א), ולא כדעת רבי ברוך (שזהו מצד שהכת הא' ביטלה החזקה) – כיון

ויש לומר שע"פ מה שנתבאר לעיל בגדר עדות (האופן הג' הנ"ל), יבוארו דברי רבינו יצחק: להיות והעדים הם מחילים ומחדשים דין, א"כ יוצא שהכת הא' שהעידה שהבעל מת, הרי שע"י עדותם הם החילו על האשה חזקת היתר, ולכך בזמן המועט שבו עדיין לא קיבלו בי"ד את הכת הב', היה כאן החלת דין היתר, ובשעה שבאו הכת הב' והעידו שהבעל חי, הם הורידו את החלת דין העדות, רק לענין זה שכעת ישנו כאן ספק של 'תרי ותרי', אך לעניין ביטול הדין שהחילו הכת הא' על האשה, את זאת ע"י עדותם הם לא הורידו כלל.

משא"כ באם נלמד שגדר העדות הוא, שמבררים המציאות (כאופן הא' הנ"ל) או שזהו מצד גזרת הכתוב (האופן הב'), יוצא מסברא לכאורה, שאינה עדיפה הכת הא' מהכת הב', למרות שקודמת לה בזמן, וא"כ בדיוק כמו שכת הא' ביררה את המציאות בכך שהבעל מת או שמצד התורה הבעל מת, כך גם נאמר שהכת הב' גם היא ביררה את המציאות שהבעל חי או שזהו מצד התורה, ואין לכת אחת עדיפות על גבי חברתה, ולא יובן דברי רבינו יצחק.

וא"כ יוצא שישנו הבדל: בין עדות מול חזקה לבד – שאז החזקה ירדת לגמרי ע"י העדות, לבין עדות מול עדות, שאז החזקה אינה יורדת לגמרי (כנ"ל),

ולכך ניתן לומר לפי"ז – שדברים הם לכו"ע, אלא שהגהות מימוני דיבר בחזקה לבד מול עדות, משא"כ ר"י שמדבר במקרה של עדות מול עדות, אך אינו חולק ע"כ שבחזקה לבד, החזקה מתבטלת לגמרי מול עדות, וכנ"ל.

,

### השלכת דין זה ליסוד בתורה

והנה לאחר שהוברר שגדרם של עדים הוא – שהם מחילים את הדין (כאופן הג' הנ"ל), נראה לומר דיסוד זה הוא יסוד גדול בפסקי התורה בכלל, כדלקמן.

דהנה נאמר בתורה<sup>36</sup> שא' שקושש עצים ביום השבת והעידו עליו עדים, ואז משה רבנו ציווה לסקלו באבנים. רבינו דן<sup>37</sup> אודות סיפור המקרא על המקושש,

וכתבו התוס'<sup>38</sup> "דלשם שמים נתכוין שהוי אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים".

כלומר שכל כוונת של המוקשש היתה כדי שע"י יראו ישראל שהם חייבים במצוות.

שידוע הכלל 'שלא מרבים במחוקת' (עיין לקו"ש חכ"ד עמ' 168 הע' 17 ושם נסמן), וא"כ יותר טוב לבאר שבאמת גם הראשונים הנ"ל, מסכימים לדעת רבי יצחק, כדלקמן בפנים.

36. סוף פרשת שלח.

37. לקו"ש חכ"ח עמ' 93 ואילך.

38. ב"ב קיט, א ד"ה שנאמר.

ושואל שם כ"ק אדמו"ר<sup>39</sup> – מדוע בחר המקושש לחלל ולהודיע על קיומם של המצוות דוקא ע"י חילול שבת. ובפרט שנהרגים על חילול שבת, ולכאורה היה יכול הוא לבחור חטא קל יותר ללא מיתה, וע"י חטא<sup>40</sup> זה להודיע על קיום המצוות.

ומקדים לבאר, ומביא את דברי המהרש"א – דכיוון שמלאכה שעשה המקושש לא היה לו צורך בגופה של מלאכה, כי התכון שע"י יקיימו את המצוות, אזי "ה"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו חופר גומא וא"צ אלא לעפרה שהוא פטור לר"ש".

ולכן בחר המקושש דוקא עבירה זו דחילול שבת כיון דבציור זה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לר"ש, ולא חילל שבת.

וממשיך שם רבינו – דאעפ"כ ציווה הקב"ה "מות יומת האיש רגום אותו" גו', דאותו מקושש חייב מיתה אע"פ דכלפי שמים גליא שהיתה זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. וביאור הדבר כפי שכותב המהרש"א בהמשך דבריו שם – "לא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו ואינן אלא דברים שבלב ודנין היו אותו למיתה ע"פ העדות".

וממשיך שם רבינו – דאין הפשט שהרגוהו בטעות (מצד העדר ידיעת העדים) וכדו' ושלילה זו היא דהיות תורתנו תורת אמת ואם לפי האמת לא חילל המקושש שבת מעולם, לא היה דין תורתנו דאותו אדם למיתה כיון תורתנו תורת אמת היא – אלא דעל פי תורת אמת דינו של אותו מקושש למיתה, היות שמעשהו היה מעשה דחילול שבת, ולכך בבית דין של מטה שנוגע מעשה האדם, דינו האמתי של אדם הוא למיתה ואין נוגע כוונת האדם כלל.

וא"כ נמצאנו למדים, שהיות והתורה שהיא 'תורת אמת' פוסקת דין עפ"י העדים שהעידו שהמקושש חילל שבת, הרי שזה עולה בקנה אחד, אם כך שהעדים מחילים דין שהוא ג"כ אמת, ולא שנאמר שהעדים הם רק מבררים המציאות של רוב המקרים או מצד גזרת הכתוב.



39. שם עמ' 94.

40. חדא"ג ב"ב שם.

## שיטת רש"י באומר תנו שטר שחרור זה לעבדי (גיטין יא, ב)

יציע שיטת רש"י והרי"ף באומר תנו שטר שחרור לעבדי שאינו משתחרר רק כמגיע לידיו אך אינו יכול לחזור / יביא ביאור האחרונים ברי"ף שס"ל שזכיה אינה מטעם שליחות ולנתן בידה די בזכיה ואין דיבור מבטל מעשה / יקשה לרש"י שהוא סובר שזכיה מדין שליחות וכן אי"צ שיגיע ליד האישה / יביא ביאור הפני יהושע שרצון העבד רק שיבוא לידיו ויקשה / יציע שאנן סהדי לשליח הבאה וידחה / יביא ביאור מלא הרועים וידחוק / יביא שיטת קצות החושן ויקשה / יבאר עפ"י הלח"מ ברמב"ם / יתרץ באופן נוסף על יסוד קצוה"ח שהו"ע של תנאי / יציע אופן נוסף על יסוד הדרגות בשליחות

הת' משה יעקב שי' דוידזון  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע שיטת הרי"ף ורש"י והקושיות עליהם

גיטין יא ע"ב; האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהן (קודם שהגיע ליד האישה והעבד. רש"י) יחזור (ואין השליח יכול לזכות בהן לצרכו דחוב הוא להן. רש"י) דברי ר"מ. וחכמים אומרים בגיטי נשים (יכול לחזור. רש"י) אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו (וזכה בהם השליח לצרכו. רש"י) ואין חבין לו אלא בפניו.

וכתב הרי"ף<sup>1</sup> על הא דתנן שהאדון לא יכול לחזור בו לאחר שנתן את הגט ביד השליח וז"ל: "והני מילי לחזרה דלא מציי רביה למיהדר ביה, אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידיה. דתנן<sup>2</sup>, האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה, ושמעת מינה דלחזרה הוא דזכין לו לעבד אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטא גיטא לידיה. ואשכחן זכיה בכה"ג, כדאמרינן לקמן<sup>3</sup> הולך מנה לפלוני שאני חייב לו, אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר".

1. ה, א מדפי הרי"ף. וכן היא שיטת הראב"ה בשם ראב"ן (סי' תתקכח). אור זרוע (ח"א סי' שסו).

2. לקמן יג, א.

3. יד, א.

ועד"ו כתב רש"י לעיל (ט, ב) 4: "להכי זכה ביה דלא מצי למיהדר מיהו . . כל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר".

והנה הקשו על שיטתם כמה קושיות<sup>5</sup>, ואלו הן:

א. בתוס'<sup>6</sup> הקשו דהרי זכות היא לעבד מה שהשליח קונה בשבילו, אם כן מדוע אין העבד אף משתחרר בנתינה זו ומה מקום יש לחלק בין הנתינה לשליח לבין שחרור העבד – ובלשונם: "ודבר תימה פירושו כיון דזכות הוא פשיטא דזוכה לאלתר כיון דאמר' גבי שחרור תן כזכי כדאמר' לקמן".

ב. הרא"ש הקשה<sup>7</sup> ו"ל: "ומילתא דתמיהא היא, דחזרה והחירות דברים אחדים הם, והא בהא תליא דטעם החזרה משום דתנו כזכי דמי וזכין לאדם שלא בפניו וזכיה מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו ושלוחו של אדם כמותו והוי כאילו בא לידו דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בו כל זמן שלא נגמר הדבר דאין זכיה ושליחות לחצאין אלא הוי כאילו בא לידו ונשתחרר בקבלתו כיון דתנו כזכי דמי" – דאם העבד עדיין לא ישתחרר מדוע האדון לא יכול לחזור בו.

ג. אם דין זכיה לא מועיל לכך שתהיה יד השליח כיד העבד ואינו משתחרר, אם כן היאך העבד יכול להשתחרר בקבלת הגט שחרור מיד השליח אחר כך, והרי צריך שיהיה "ונתן בידה" – נתינה מיד האדון ליד העבד<sup>8</sup>, והיות והזוכה אינו שליח האדון (דהרי אם היה שליח והיינו שליח הולכה, שהאדון אכן יכול לחזור בו ממינויו, ובפרט) ולמעשה חזר בו האדון, אם כן נמצא שהעבד אינו מקבל גיטו לא מיד האדון ולא מיד שלוחו (דהוא כמותו דהמשלח<sup>9</sup>) והיאך משתחרר בכך<sup>10</sup>.

4. ד"ה לא יתנו. והתוס' (ד"ה לא יתנו) כתבו "ורש"י בעצמו חזר בו" ומוכיח מפירושו למשנה לקמן יג, א. אמנם יש שכתבו שרש"י לעולם לא חזר בו (ראה תפארת יעקב בתוס' ד"ה דלא).

5. ובראשונים הקשו עוד מסוגיות לרי"ף: ראה בעל המאור ד, ב מדפי הרי"ף (ד"ה מתני') ובחי' החת"ס (יא, ב ד"ה האומר) מה שתירץ. רשב"א לקמן יג, א, (ד"ה מתני' האומר), ועי' בלח"מ (הל' עבדים פ"ו ה"א) מה שתירץ (לפי יסודו – הובא לקמן ס"י), וראה גם ראבי"ה (סי' תתקכח).

6. לעיל ט, א ד"ה לא יתנו – על רש"י שם.

7. יא, ב.

8. סי' יג (באמצעו).

9. ובהננוגע לראיית הרי"ף דחה (וכ"כ הר"ן ה, ב ד"ה וה"מ)) שהטעם לכך שחייב באחריותו הוא משום שהאחריות היא חובה למלוה, אך במנה ודאי שזוכה שזכותו הוא לו. ועי' בלח"מ משנה (הל' עבדים שם) שכונת הרי"ף רק להוכיח שמצינו זכיה לחצאין דכשם שבמנה אינו יכול לחזור בו אבל המלוה עדיין לא זוכה, וכך גם בשטר שחרור. ועי' באבן האזל שם באו"א.

10. תצא כד, א גבי אישה. ובגמ' גיטין לט, ב למדים זה מגז"ש לעבד.

11. קידושין מא, ב.

12. כן הקשה הר"ן לקמן סב, א (ד"ה ונחלקו הראשונים) על שיטת הרמב"ם (הל' גירושין ה"ד וה"ה – הובא לקמן) בנוגע לשליח הבאה שאינה מתגרשת עד שיגיע הגט לידה ובחידושי רבי שלמה סי' ז קישר זה להקשות כן גם על הרי"ף.

## ב

## יביא ביאור האחרונים לשיטת הרי"ף

וכתב הצמח צדק<sup>13</sup> לבאר על קושיא הא' (דהתוס'), דהנה פליגי הראשונים אם דין זכיה הוא מטעם שליחות<sup>14</sup> או לאו<sup>15</sup>, ומבארים שלשיטת הרי"ף דין זכיה אינו מטעם שליחות, וכיון שכך נמצא שהזוכה אינו כגופו של העבד ממש אשר לכך אין העבד משתחרר בנתינה זו, דעל מנת שישתחרר העבד הרי צריך שהנתינה תהיה (נוסף לכך שהנתינה צריכה להיות מיד האדון) נתינה לידו – מ'ונתן בידה", שזה לא נעשה עד שיבוא לידי ממש.

וכיון שהשליח אינו יד העבד, אזי אמנם זוכה בגוף השטר בשביל העבד, אבל החלות של השחרור נעשה רק כאשר הגיע לידי העבד<sup>16</sup> – ("כל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר").

ובנוגע לקושיא ג' הביאו מש"כ הגר"ח בנוגע להא דכתב הרמב"ם<sup>17</sup> (דנוסף לשליח קבלה והולכה ישנו עוד סוג שליח) – "וכן האשה שולחת שליח להביא לה גט מיד בעלה וזה הוא הנקרא שליח הבאה . . ואין האשה מתגרשת בגט ששלח הבעל או שהביא לה שליח הבאה עד שיגיע גט לידה", והקשה הר"ן<sup>18</sup> דלכאור' נמצא שהאישה אינה מקבלת את הגט מיד הבעל, שהרי מיד הבעל אינה מקבלת וכן שליח זה אינו שלוחו של הבעל שנאמר שהוא כגופו והרי צריך "ונתן בידה" וליכא.

וביאר הגר"ח דגדר הדין "ונתן בידה" אין כוונתו שצריך שתהא נתינה מיד הבעל ליד האישה ואזי א' תקבל האישה את לרשותה את הגט, ב' תזכה בהגט. אלא די בכך שתקבל את הגט לרשותה וזה כבר חשיב "ונתן בידה", על אף שעוד לא זכתה בו בהגט<sup>19</sup>.

אשר לפי זה מבואר שיטת הרי"ף: דמביאור הגר"ח מובן שבשביל "ונתן בידה" די באחד משני הפרטים – או קבלה בלבד או זכיה בלבד, וזהו הנידון בעבד – שבנתינת השטר שחרור מהאדון לזוכה, נחשב שהיה כבר הנתינה לעבד, דהזוכה נחשב יד העבד בשביל נתינת האדון, דהיינו שמצד

13. או"ח סי' כט ול. וכ"כ בדברי אמת קונטרס יא סי' נב וראה שם שהאריך בזה.

14. שיטת רש"י בבא מציעא יב, א (ד"ה גבי), תוס' כתובות יא, א (ד"ה מטבילין), ר"ן קידושין מב, א (ד"ה גרסי').

15. כ"ה שיטת הרמב"ן ב"מ עב, ב (ד"ה הא דאמרינן), רשב"א שם (ד"ה רבינא אמר). ועוד. ולימודם הוא מתורת יד ראה בשו"ת צמח צדק (סי' ל שם אות ד).

16. אמנם לעבד אין כח לזכות לעצמו, אבל משום שזוכה ע"י מי שיש לו כח, אז גוף הגט נקנה לו, ואין בעיה של מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פח, ב קידושין כג, ב ובשו"ע סי' רמט ס"ג) משום שאפ"ל שהאדון נתן את הגט לעבד רק בכדי שישתחרר (ולכן לכאורה א"צ להתנות ע"כ במפורש – ראה לקמן סי"ב ובהע' 73) שאז הדין הוא שהאדון לא קונה בחזרה, (בדומה לדין "הנותן מתנה . . לעבד והתנה עמנו בגופה של מתנה שתהיה לכך וכך, לא קנה האדון. רמב"ם הל' זכיה ומתנה פ"ג הי"ג).

17. הל' גירושין פ"ו ה"ד והל' ה'.

18. צוין לעיל הע' 12.

19. ועיי"ש שמביא ראי' ממש"כ הרמב"ם (שם פ"ה הי"ח) "כתב גט ונתנו ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו . . אם אינו כפות וניעור קנתה העבד ואינה מתגרשת עד שיגיע גט לידה", ששם גם ישנה נתינה מהבעל לחצר האישה – העבד הכפות, אע"פ שלא זוכה בו להתגרש בפועל רק כשיגיע לידה.

האדון נחשב שכבר נתן את הגט שחרור ליד העבד ומצד האדון נפעל כבר ה"ונתן בידה", משום שהשליח זוכה בגט בשביל העבד, אך אין חלות השחרור עד שהעבד מקבל הגט לידו ממש<sup>20</sup>.

[דע"מ שיהיה החלות צריך שיהיה גם הקבלה, כשם שבשליח הובאה צריך שיהיה גם את הזכיה, דלחלות צריך את שני הפרטים, אך ל"ונתן בידה" די באחד משניהם].

ועל קושיא ב' ביארו, שהיות ומעשה הזכיה כבר היה (כנ"ל בתירוץ על קושיא הא'), ורק חלות לא היה כי לא היתה הקבלה, הנה ישנו דין ש"אין דיבור מבטל מעשה<sup>21</sup>", אזי אין בכח דיבורו לבטל את מעשה השחרור, ולכן האדון לא יכול לבטל אף על פי שהעבד עדיין לא נשתחרר<sup>22</sup>.

## ג

### יקשה שכל זה לא מתרץ לרש"י

והנה כ"ז מתרץ רק להר"ף שאפשר לומר שסובר שזכיה אינה מטעם שליחות ואז ניתן לחלק בין הזכיה לבין הקבלה ליד העבד שאז נהיה חלות השחרור, אך לרש"י אי אפשר לתרץ כן:

א. לשיטתו זכיה היא אכן מטעם שליחות<sup>23</sup> כמש"כ "וזכין לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא

20. ולכא' יש לעיין טובא, דאיזה השוואה יש בין קבלה בלבד לזכיה אח"כ לבין זכיה בלבד לקבלה אח"כ, שנאמר שכשם שקבלה בלבד נחשבת ל"ונתן בידה" כך זכיה בלבד נחשבת ל"ונתן בידה", דהרי פירוש "בידה" הוא (עכ"פ) רשותה, והיינו קבלה, דזכיה הוא אינה לידה שהרי זכיה היא אף ברשותו של המקנה (דלא ברשות הקונה). ובמילים אחרות: "ונתן" יש כאן – שהבעל אכן נתן וזיכה לאישה ע"י השליח אך "בידה" אין כאן – שסוכ"ס לא הגיע לרשותה. וצע"ג.

21. קידושין נ"ט, א (ובאמת הוא גם לר"י שם אלא ששם יש לו טעם נוסף לחלוק, ואכ"מ).

22. ולהעיר, דלכא' היה ניתן לבאר באופן אחר: דלפי היסוד שביאור הגר"ח שדי באחד משני הפרטים או קבלה לחוד או זכיה לחוד, אפשר גם לבאר מדוע האדון לא יכול לחזור בו על אף שהעבד לא משתחרר, דהיות וכבר זכה העבד בגט, והאדון לא יכול לבטל את הזכיה (שהרי זכה העבד כבר), אז גם את הקבלה אינו יכול לבטל, ומיסודו גופא של הרא"ש "דאין זכיה ושליחות לחצאין" (ולאידך) שהוא למד זה לענין שא"י יכול להיות בשני זמנים, אך ניתן לומר שמיסוד זה גם דאין לחלק ולומר שחלק מן השליחות יכול לבטל, אלא אם האדון אינו יכול לבטל את הזכיה, כך אינו יכול לבטל את הקבלה שתהיה אח"כ. ואכ"מ.

23. אמנם יש המבארים שרש"י ס"ל שזכיה אינה מטעם שליחות ומוכיחים זאת ממש"כ (קידושין מב, א ד"ה אלא כדרבא) דאמר' בגמ' שמהפסוק "ונשיא אחד" (מסעי לד, א) למדים אפוטרופוס וכתב רש"י שגם דין זכין, כיון שאפוטרופוס בנוי על זכין. וממה שלא ביאר כן לפני"ז שבגמ' שם דחינן שלמדים רק זכיה ולא שליחות, מוכח שס"ל שדברים נפרדים הם. וכן מוכיחים מהגמ' בבבא מציעא (ט, א) דאמר' התם התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה, וכתב רש"י (ד"ה לא קנה) שאם מינהו הבע"ח בפירוש לשליח קנה אף כשחב לאחרים, ומוכח שס"ל שזכיה אינה מטעם שליחות.

אך נראה לומר, שלעולם ס"ל לרש"י שזכיה מטעם שליחות וראיה לדבר – מסוגיין, שהרי כתב (מסכתין ט, ב ד"ה יחזור) "אנן סהדי דנהוי ליה האי שלוחו" והיינו שזכיה מטעם שליחות. (ומה שביארו בזה שנקט לשון זו רק כדי לומר שלא חוב הוא לו, דוחק ביותר, כפשוטו). וכן מוכח ממש"כ בקידושין (מה, ב ד"ה ארצויי) שכתב מפורש "והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו" ומוכח שדעת רש"י היא שזכ"י מטעם שליחות היא. וכן מפורש ברשב"א (קידושין מב, א) שכ' "וראיתי לרבותינו בעלי התוס' ז"ל, שאמרו משמו של רש"י ז"ל, דזכיה מדין שליחות היא".

ובהנגוע ראיותיהם: מקידושין – מה שפירש כן רק באפוטרופוס ולא לפני"ז בשליחות, אינו קשה כלל, כי (א) אפשר



ליה דניהוי האי שלוחו להכי"י<sup>24</sup>, והרי אם הוא שלוחו אז הוא כגופו של העבד (שלוחו של אדם כמותו)<sup>25</sup>, יוצא אם כן שהעבד קיבל את גיטו ליד. ומדוע לא משתחרר.

ב. לשיטתו<sup>26</sup> אי"צ שהגט יגיע ליד כדי שיהיה חלות של שחרור, שלשי' אפשר להקנות גט לאשה בקנין אגב והיא מגורשת אפילו שלא קיבלה את גיטה לידה<sup>27</sup>, שהרי בקנין אגב, הקרקע לא קיבלה את הגט, ובזה נחשב שקיבלה לידה (אע"פ שחצר יכולה לקבל דנתרבתה משום יד ומשום שליחות<sup>28</sup>) אלא הגט נקנה ע"י הקרקע, והקרקע לא קיבלה את הגט כידה, וא"כ ממה נפשך העבד אמור להשתחרר (בלי שמקבל לידיו ממש). ואינו מובן למה רש"י כותב שאינו משתחרר עד שמקבל לידיו<sup>29</sup>.

## ד

### יביא ביאור הפנ"י ויבאר דבריו בב' אופנים

והנה הפני יהושע כתב<sup>30</sup> לבאר את שיטת רש"י וז"ל: "ולענ"ד שאין כאן מקום תמיה, דאדרבה אם נאמר שמשתחרר לאלתר אין כאן זכות אלא חובה, כיון שהעבד אינו יודע מהשחרור והוא נשוי שפחה, נמצא שבכל יום עובר בלאו, ועוד, הרי שהיה רבו כהן, הרי העבד אוכל תרומה והוא לא ידע ואשם בדבר שחייב עליה מיתה. . ואין זה זכות אלא חובה, אלא על כרחך שהשליח אינו מכוון לזכות לשחרור לאלתר אלא לכשיגיע ליד העבד<sup>31</sup>".

ובביאור דבריו יש לומר: דעל מנת שהעבד ישתחרר צריך שקיבל את הגט לידיו ממש ולא

לומר שפירושו על אפטרופוס קאי גם על שליחות (ב) דוקא גבי אפטרופוס הוצרך לחדש שהוא מדין זכין, אך בשליחות לא הוצרך לחדש כן, ופשיטא שזכין מטעם שליחות. מב"ב – הא דכאשר מינה מפורש יכול לזכות כאשר חב לאחרים, אף שזכיה מטעם שליחות, יש לומר בפשטות על פי המבואר (לקמן סי"ג) שאף שהיא מטעם שליחות הנה אין דינה כשליחות ממש, ובפרט ששם ד' יב, א כ' "דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו". ויש להאריך בזה ואכ"מ.

24. ט, ב ד"ה יחזור. וע"כ לומר שזה שיטתו לפני חזרה (ראה לעיל הע' 4) דבסוגיין הוא שיטתו לפני חזרה ואין לומר שנתערבו השיטות.

25. קידושין מא, ב.

26. מסכתין עז ב, ד"ה הרי זו חזקה. וכן נקט בר"ן על הרי"ף שם ד"ה והא דאורי נהו וז"ל: "שלא כדברי רש"י ז"ל שפירש דקניא ליה לגט באגב. . ולא נהירא. . אלא ודאי אין אשה מתגרשת באגב דבעינן ונתן בידה וליכא". ועיי"ג אחיעזר ח"א סי' לג.

27. וכן משמע שיטת הרמב"ם הל' גירושין פ"ה ה"א, ולקמן שם הי"ח. ועפ"י המבואר להלן סי' דרש"י ס"ל כהרמב"ם יומתק. עיי"ש.

28. ראה ב"מ סוף דף יא, ב וריש יב, א. וברש"י שם.

29. וכן הקשה באחיעזר ח"א סי' לד ס"ק ד. חי' רבי שלמה שם. ועי' בשיעורי רש"ר אות רלח.

30. ט, ב. על התוס' (קטע המתחיל 'ולענין קושית התוספות').

31. ולהעיר מדחיית הרא"ש לראיית הרי"ף (הובא לעיל הע' 9) שכ' שהאחריות חוב הוא למלוה, ואין חבין לאדם אלא בפניו, אבל ודאי שזכה במנה. ועד"ז כאן, שודאי שזכה בשטר אך השחרור חוב הוא לו. ודו"ק.

די בזכיה בלבד, ואין השליח יכול לזכות בשחרור שלא מדעתו, משום שלא זכות היא לעבד מה שקונה לו השליח, אלא חובה היא לו, כי עובר בגלל זה בלאוין בלא ידיעתו.

אשר לפי"ז מתורץ קושיא הא' (דהתוס') שהק' מדוע לא משתחרר העבד מיד כשזכה השליח בשטר – כיון שהעבד צריך לקבל את הגט לידי ממש, ורק כאשר יגיע לידי ישתחרר, וכאן לא קיבל עדיין לידי.

ובנוגע לקושיא הג' (שלכאורה אין נתינת האדון ליד העבד<sup>32</sup> וכיצד משתחרר כשמקבל הגט) יש לתרץ<sup>33</sup> ע"ד מה שביארו האחרונים<sup>34</sup> לרי"ף, שנתנת האדון לעבד נחשבת עי"ז שהעבד זוכה בגט ע"י השליח, וא"כ נמצא שאכן היתה נתינה מיד האדון ליד העבד, כיון שהעבד זכה בשטר ע"י השליח. ולעניין זכיה אכן ניחא ליה לעבד לזכות בגט, שהרי ודאי שרוצה להשתחרר ובוזה ניחא ליה, וכמדויק בלשון רש"י דכ' "ואנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי" והיינו לעניין זה שהשטר יהיה שלו, ומה שלא ניחא ליה שיהי' שלוחו הוא רק בהנוגע לשחרור עצמו<sup>35</sup>.

וכן בהנוגע לקושיא הב' (דהרא"ש) שהק' מדוע אין האדון יכול לחזור בו יש לבאר ע"ד ביאור האחרונים לרי"ף שהרי גם לרש"י היה מעשה הנתינה, אלא שהעבד לא רוצה בזה כי לא קיבל עדיין לידי, אבל הזכיה נעשתה, ואין דיבור מבטל מעשה (ראה לעיל סוס"ב).

ובאופן אחר: מעשה הנתינה מהאדון לעבד היה בשלימות על ידי מה השליח קיבל את הגט מהאדון, היינו דהן הקבלה והן הזכיה נעשו בנתינת השטר שחרור לשליח, ומה שלא נהיה הוא רק חלות השחרור של השטר, שזה נעשה רק כאשר מגיע הגט לידי ממש שאז ידע העבד מכך ששחררו רבו כיון שלא ניחא ליה אם אינו יודע כיון שיעשה עבירות.

אשר לפי"ז מתורצת קושיית תוס' מדוע העבד עדיין לא משתחרר – כיון שלא היה עדיין חלות השחרור, שזה נעשה רק כאשר העבד יודע מהקבלה.

וכן קושיית הרא"ש מדוע האדון לא יכול לחזור בו מבוארת היטב וע"ד הביאור לרי"ף<sup>36</sup>, משום ש"אין דיבור – של הביטול, "מבטל מעשה" – שהנתינה כבר נעשתה<sup>37</sup>.

32. אין הכונה יד ממש, שהרי לשיטת רש"י די בנתינה לרשות ע"ד קנין אגב, כנ"ל בפנים.

33. ועד"ז כ' בהגהות ברוך הטעם על הפנ"י, והחת"ס בחו"מ סי' נד (ד"ה איברא), ראה גם בכתב סופר (יא, ב ד"ה הנה שיטת).

34. הובאו לעיל סס"ב. עיי"ש.

35. ואולי יש לדייק זה מלשון הפנ"י "שהשליח אינו מכוון לזכות לשחרור לאלתר אלא כשיגיע ליד העבד", דרק לשחרור לאלתר אינו מכוון לזכות, אבל בנוגע לגוף השטר זה כן זכות לעבד, וכמשנ"ת.

36. ואדרבה, לאופן הטעם שאין האדון יכול לחזור בו מבואר לשיטת רש"י אף יותר מהרי"ף, דלרי"ף גם הנתינה לבד אף בלא קבלה חשיב מעשה ולרש"י יש כאן אף קבלה ולכן חשיב מעשה. אמנם י"ל שלשיטת הפנ"י אף הרי"ף יכול לסבור כן. אלא שמ"מ קשה לבאר כן וכדלקמן.

37. ולחדד יותר החילוק בין האופנים: באופן א' נתבאר שהעבד אכן כבר זכה בגט אלא רק לא קיבלו לרשותו, אבל כאן המבואר הוא שהעבד גם זכה וגם קיבל לרשותו אלא רק שאין חלות.

## ה

## יקשה על תירוץ זה

אמנם יש להקשות על ביאור זה, ומכמה טעמים<sup>38</sup>:

א. אם הסברא שא"א לזכות בשחרור עד שמקבל העבד לידיו, זה מצד שהוא צריך לדעת כדי שלא יעבור בלאו, אז לא נכון לומר שזה תלוי בקבלה ליד ("דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר<sup>39</sup>") אלא בידיעת העבד, שכל זמן שהעבד לא יודע מהשחרור, הוא לא משוחרר, ומתי שהעבד יודע אז יהיה אפשר לזכות בשחרור בשבילו, ולא תלוי בקבלת הגט ליד<sup>40</sup>.

ובמילים אחרות: לפי יסוד זה, ישתחרר העבד כאשר יודע לו ששלח לו האדון שטר שחרור שאז אין את החשש לאיסור שהרי יודע שאסור לו ואם כן רוצה בהשחרור וזה לא חוב לו, וזה לא תלוי בקבלתו לידיו<sup>41</sup>.

ב. ובכלל, יסוד הסברא שבפנ"י אי"מ, דלפי"ד נמצא שהשליח לא זוכה בשחרור בשביל העבד רק בהיכי תמציי מסוים, כאשר העבד לא יודע שהאדון משחרר אותו ואז יישא שפחה או שרבו כהן. ודוחק גדול לומר שרק בכגון זה איירי' בגמ' שא"א לזכות בשחרור (ולכן לא יתנו לאחר מיתה), אך בשאר המקרים (שהעבד יודע מהשחרור או שאינו נשוי לשפחה ורבו לא כהן) באמת יהיה אפשר לזכות בשחרור, ויהיה צריך לתת לאחר מיתה.

38. נוסף לכך שאם כנים הדברים צריך ביאור דאם כן היאך חזר בו רש"י (ראה לעיל הע' 4) וכן מה סברת התוס', והרי העבד אינו רוצה בהשחרור [ואין לומר שאין זה חוב לעבד בזה כי הוא אנוס וא"כ לא חוב לו לצאת אף בלא ידיעתו אלא זכות שהרי כי יהיה מותר בבת חורין הגם שילפינן (נדרים כו, א) שבאונס לאו עבירה היא, מ"מ היינו לעניין עונש אך כמאן דעביד לא אמרינן (ב"ק כח, ב. ועי' העו"ב ג' תתס"ע' 17)].

והפנ"י כ' לתרץ "ולענ"ד דהתוספות גופייהו וכן רש"י ז"ל לאחר שחזר בו מודו דלענין איסורא לא נגמר השיחרור עד דלימטיה לידיה דעבד וא"כ נקטינן מיהא שאין כאן מקום תימה" (וראה גם ראבי"ה סו"ס תקכח), וצ"ע דהתוס' כתבו "דזוכה לאלתר... שמשעה ראשונה וכה לו העבד להיות משוחרר" – דמשמע מד' שמשתחרר לחלוטין, וחידוש גדול ודוחק מאוד לומר שגם להתוס' צד האיסור אינו פוקע עד שיבוא לידיו. ולהעיר דאם היה מבאר שפליגי רש"י ותוס', שרק לרש"י לאחר חזרה חלק האיסור לא פוקע עד הגעת השטר לידיו, היה יותר מבואר.

[ואין לקשר זה להמפקיר עבדו (לקמן לט, א) שרק החלק הממוני שבו יצא לחירות אבל החלק של האיסור שבו צריך גט שחרור, ששם למעשה ביכולת האדון להפקיר רק את חלק הממון ולא את חלק האיסור, אך כאן השטר משחרר, ואין שחרור לחצאין (כדכתב הרא"ש – הובא לעיל ס"א) ואם שוחרר חלק הממון ממילא משתחרר חלק האיסור, ואם לא משתחרר גם חלק האיסור גם חלק הממון אינו משוחרר (וגם שמואל שס"ל לה), א] שאינו צריך שטר שחרור וקונה עצ' לאלתר זה כיון שהעבד קנה את עצמו מן ההפקר), אמנם עי' ביאור מלא הרועים דלקמן ס"ז שכתב עד"ז].

39. לשון רש"י ט, ב ד"ה לא יתנו.

40. וכן הקשה בחידושי הגרנ"ט סי' עב. ובשיעורי ר"ד (אות ריז) תי' שאמדינן דעתו שרוצה שיהיה שליח להובאה אך ראה מש"כ בהנוגע לזה לקמן ס"ו.

41. להעיר שבפשטות צריך שהשליח ידע שהעבד יודע, שהרי העניין הוא דהשליח לא זוכה להעבד כאשר חב הוא לו, נמצא שכל עוד אינו יודע שהעבד רוצה בזה לא גומר ומוכה לו לחלוטין. אך יש לומר שכונת הפנ"י היא שתולה השליח דעתו בעבד – שכל זמן שחב הוא לו לא קונה לו, ולכן, אף אם השליח אינו יודע שכעת זכות היא לעבד כיון שהעבד כבר יודע מכך ששלחו לו שטר שחרור, וזכה השליח בהשחרור.

ג. הרמב"ם (הל' עבדים פ"ו ה"א) כתב וז"ל: "הכותב גט שחרור לעבדו, וזיכה לו בו ע"י אחר, ואמר זכה בגט זה לפלוני עבדי – יצא לחירות, אע"פ שלא הגיע גט לידו; שזוכין לאדם שלא בפניו. אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי – אינו יכול לחזור בו, ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידו. לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת – לא יתנו לאחר מיתה", ולשיטתו שנקודת העניין היא דעת העבד מה יש לחלק בוה, והרי גם אם אמר זכה יש לחשוש שהעבד לא רוצה בוה<sup>42</sup>.

## ו

### יבאר דהו"ל שליח הובאה וידחוק לרש"י

והנה לפי יסוד של "אנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו" לכאו' הי' אפ"ל בפשטות, שכשם שאמרי' לגבי זכיה "אנן סהדי" ובכך נעשה זוכה (מטעם שליחות) כך באפשר לעשות שליחות ממש מאנן סהדי, ובנדון דידן – שנעשה מאנן סהדי שליח הובאה<sup>43</sup>.

דא"כ הי' מבואר היטב – "אנן סהדי דניחא ליה דניהוי ליה האי שלוחו להבאה"<sup>44</sup> שעפ"י זאת שפיר:

דלעיל (ס"ב) נת' ששליח הובאה הוא שליח דהאישה עושה שהוא כגופה, ואעפ"כ זה רק לעניין הקבלה – שקיבלה את הגט מבעלה אך לא לעניין הזכיה שנאמר שזכתה האישה בגט. אשר כך היינו אומרים בעבד – שהוא ניחא ליה שהשליח יהיה לו שליח להבאה, היינו שרק קיבל את הגט מיד המשלח ולא זכה בו, והרי כל עוד לא זוכה השליח בשטר אינו משוחרר<sup>45</sup>.

אבל, – נוסף לכך שמרש"י משמע שלמד שמה שהטעם לכך שהאדון לא יכול לחזור בו הוא מעניין זכיה "דלהכי זכה ביה דלא מצוי למיהדר מיהו", ולפי"ז אדרבה, אי"ז זכיה אלא קבלה בלבד, שהרי זהו גדרו של שליח הובאה (כנ"ל ס"ב) –

הנה אי אפשר לבאר כן, דשיטת רש"י היא שלא אמרי' כלל את הדין של שליח הבאה, וכמו שכתב הרמב"ן בחידושיו במכילתין<sup>46</sup>, וכדמוכח ממה שפירש (רש"י) על הגמ' בבא מציעא<sup>47</sup> דכ' וז"ל "האשה שאמרה לאחד אם תמצא את בעלי אמור לו שישלח לי את גיטי בידך ותיעשה שלוחו של בעלי גרשני כשמגיע גט לידי דשליח להולכה על הבעל לעשות והאשה מתגרשת כשיגיע גט לידה ושליח לקבלה על האשה לעשות שיהא הוא שלוחה וכמותה ותתגרש משיגיע גט ליד

42. וכן הקשה הגרנ"ט (שם) ובשי' רש"ד (אות קנא). וראה גם בהגהות ברוך טעם. אמנם צע"ק, בדפשוטות י"ל שהם שיטות חלוקות, ולרמב"ם אכן זה תלוי בקבלתו לידו (אמנם ראה לקמן ס"י שרש"י כשיטת הרמב"ם ואכ"מ).

43. ואין לומר שמאנן סהדי נאמר שיהיה שליח להולכה, דאם כן יכול היה האדון לחזור בו.

44. וכן ביאר הפני יהושע על התוס'. ראה בשיעורי ר"ד – ציון לעיל הע' 40.

45. ולהעיר דאם נאמר כן לא היינו צריכים להגיע לדוחק ולומר שכשם ש"ונתן בידה" זה קבלה ללא זכיה, כך גם אפשר זכיה ללא קבלה (כדלעיל ס"ב). שהשוואה זו דוחקת ומתמיה כנ"ל הע' 20.

46. לקמן סב, ב.

47. עו, ב ד"ה הבא. וראה לקמן שם ד"ה אפילו. וכ"כ הרמב"ן שם בשם רבינו חננאל.

שליח", ומבואר בדבריו שהאישה יכולה למנות רק שליח קבלה ולכן פירש שם שכוונת האישה שאמרה הבא לי גיטי הוא שיאמר לבעלה שישלח שליח הולכה.

## ז

## ביאור מלא הרועים ויקשה לרש"י

ובמלא הרועים כתב לבאר<sup>48</sup>, דהנה בעבד מצינו שיש בו ב' עניינים:

(א) צד הממון שבו, שהוא קנוי לאדון, (ב) צד האיסור שבו – שהוא פטור מן המצות ואסור בבת חורין וכו', וכך גם בשחרור העבד יש את שני הפרטים: (א) שחרור הממון שבו, דלאחר השחרור יותר אינו משועבד לאדון אלא הוא בן חורין. (ב) שחרור מדיני העבד בהנוגע לאיסור, שמותר לבת חורין ומתחייב בכל המצוות<sup>49</sup>.

אשר לפי"ז היה נראה לבאר, דהנה צד האיסור שבו אינו פוקע אלא בשטר, דגמרינן "לה" "לה" מאישה<sup>50</sup> שצריך שיהיה "ונתן בידה"<sup>51</sup>, שיבא ליד העבד או שלוחו. אך צד הממון שבו יכול לפקוע אף אם השטר לא יבוא לידי. והיינו, דכאשר זוכה השליח בשביל העבד בשטר השחרור, הנה לעניין צד השחרור משתחרר העבד – דהשטר לא צריך לבוא לידי, אך בהנוגע לצד האיסור שבו, שמגזירת הכתוב צריך להיות באופן שיבוא לידי העבד ממש, ואינו משתחרר בלא שטר (כצד הממון).

[וע"ד הא דאמר רבי יוחנן בגמ' לקמן (לט, א) "המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור", אך כאן הוא חידוש גדול יותר, דהשחרור הוא באותו השטר – על הממון ושחרור כאחד, ואעפ"כ מחלקים שהעבד זכה רק בממון על ידי השליח ולא בהאיסור<sup>52</sup>].

אשר לכן מחד אין האדון יכול לחזור בו כי חלק החירות שבו כבר יצא לחירות אך מאידך העבד אינו משוחרר עדיין כי צד האיסור שבו לא ניתן עד שיגיע הגט לידי. ע"כ תוכן ביאורו.

אמנם אי אפשר לבאר כן לרש"י, דהוא ביאר הטעם להא דאמרי' בגמ' (לעיל ט, ב) "תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת, לא יתנו לאחר מיתה", וז"ל: "כיון דמית קדים תו לא

48. חלק ג ע' יח. והוא ביאר כן לרי"ף. וראה גם אחיעזר – הובא לעיל הע' 26. וראה שע"י חט"ז עמ' 63.

49. להעיר, דביאור זה הוא פשוטות תירוץ הפני יהושע הובא לעיל הע' 38. עיי"ש.

50. "וכתב לה ספר כריתות" באישה (תצא כד, א) – "או חופשה לא ניתן לה" בשפחה (קדושים יט, כ). גיטין לט, ב וש"נ.

51. תצא שם ג. ומובן בפשטות שהגז"ש היא רק לענין האיסור, שהרי באישה אין דין ממון ואם כן הגז"ש הוא רק לענין האיסור בעבד, אך שחרור צד הממון יכול להיות אף שלא בשטר. [אמנם ולכאור' יש לקשר זה לכלל דון מינה ואוקי באתרה או דון מינה ומינה (יבמות עח, ב וש"נ, ועי' רש"י שבועות לא, א ד"ה בדון), דאם נאמר כן צ"ל דילפי' גם לממון בעבד (ולהלכה מצינו סתירות בדבר וראה בלח"מ הל' מעשה"ק פט"ז הי"ד, שו"ת חות יאיר סו"ס רג ועוד שהאריכו ליישב זה) ואכ"מ].

52. וכן נפסק להלכה ראה הל' עבדים פ"ח הי"ג ובטוש"ע יו"ד סי' רסו סס"ד.

הוי שיחרוריה שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין" – דהעבד נירש לירשי האדון.

אשר מביאורו זה מובן שאף הצד הממוני שבעבד אינו משוחרר ולכן חל על העבד רשות יורשין, דאל"כ ורק צד האיסור אינו ניתר אך צד הממון שבו אכן משוחרר א"כ כיצד יורשים את העבד, והרי אין יורשים איסור של העבד אלא רק עם הממון שבו<sup>53</sup>.

ונוסף לכך, מבואר בכ"מ מקומות ברש"י (כנ"ל ס"ג) שזכיה היא מטעם שליחות שהרי כתב לעיל (ט, א 54) "אנן סהדי דנהוי ליה האי שלוחו" והיינו שזכיה מטעם שליחות, וכן בקידושין<sup>55</sup> כתב מפורש "והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו" ומוכח שדעת רש"י היא שזכיה מטעם שליחות היא. וכן מפורש ברשב"א<sup>56</sup> בקידושין<sup>57</sup> שכ' "וראיתי לרבתינו בעלי התוס' ז"ל שאמרו משמו של רש"י ז"ל דזכיה מדין שליחות היא".

ואם כן הדרא קושיא, דהרי (קקושיית הרא"ש) "אין זכיה ושליחות לחצאין", אשר אם הזוכה הוא ממש שלוחו של העבד, אם כן מדוע העבד לא משתחרר מיד בקבלת השליח, ואם הזוכה אינו שלוחו, מדוע האדון לא יכול לחזור בו.

## ח

### יקדים שיטת הרמב"ם וביאור וקצוה"ח

ויש לבאר שיטת רש"י ובהקדים דכתב הרמב"ם (הל' עבדים פ"ו ה"א) וז"ל: "הכותב גט שחרור לעבדו וזיכה לו בו ע"י אחר ואמר זכה בגט זה לפלוני עבדי יצא לחירות אע"פ שלא הגיע גט לידו שזכין לאדם שלא בפניו. אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי אינו יכול לחזור בו, ולא יצא העבד לחירות עד שגיע הגט לידו. לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה".

ובפשטות צריך ביאור, מה מקום יש לחלק בין אם אמר זכה לאמר תנו, שבזה משתחרר מיד ובזה רק כאשר יבוא השטר לידו.

וביאר בקצוה"ח<sup>58</sup>, שהחילוק בין זכה לתנו הוא בדעת האדון, דכאשר האדון אמר זכה היינו שכוונתו לומר שהשחרור יחול תיכף (באופן שיזכו בשביל העבד), אך כאשר אומר תנו מראה הדבר

53. ואין לקשר זה לביאור הצפנע"ח דהנירש הוא במקום המוריש ממש (שו"ת דווינסק ח"א סי' קיח. ווארשא ח"ב סי' קיח. מילואים יג, א. מהדור"ת יט, א) שאם כן הוא יכול לירש אף את צד האיסור שבעבד לבד – דמפורש בגמ' לקמן (לט, א) גבי המפקיר עבדו (ראה לעיל הע' 38 ובפנים כאן בחצע"ר) "ואיסורא לבריה לא מורית".

54. ד"ה יחזור.

55. מה, ב ד"ה ארצויי.

56. ודוחק לומר שזוהי שיטת רש"י רק אחר חזרה ובזה איירי הרשב"א.

57. מב, א.

58. סי' קכה ס"ק ג. ועד"ו ביאר בביאור הגר"א יו"ד סי' רסז ס"ק קלו. תוס' רעק"א שם.

שרצונו שהעבד ישתחרר רק כאשר אכן יתנו לעבד בפועל את השטר ומתנה בזה את השחרור, וכאשר יגיע הגט לידי העבד – ישתחרר למפרע משעת נתינת הגט.

ומה שכתב הרמב"ם דלא יתנו לאחר מיתה, דלכאור' אם מתנה והשחרור חל למפרע גם אם מת, צריך השחרור – הוא מדרבנן, כי "כיון דהתנאי בגוף השטר והתנה שיתן לו גוף השטר וא"כ אם אנו נותנין השחרור דומה לשטר אחר מיתה. . . הרואה. . . יאמר יש גט לאחר מיתה, ומשום הכי לא יתנו לאחר מיתה"<sup>59</sup>.

## ט

### יקשה על קצוה"ח

אמנם צריך עיון טובא לביאור קצות החושן בזה, ומכמה טעמים:

א. דלדברי הקצוה"ח נמצא שחלות השחרור היא כבר משעה ראשונה, ואם יתקיים התנאי לבסוף איגלאי מילתא שהיה משוחרר כבר משעת נתינת הגט, שדבר זה אינו עולה יפה בלשונות הראשונים, דרש"י כ' ד"כל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר" וכן הרי"ף כ' "אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטא גיטא לידיה". וגם לשון הרמב"ם הוא "ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידיו"<sup>60</sup>.

ב. לשיטתו קשה מה היא ראיית הרי"ף, דהא במתני' להלן (יג, א) כייל ותני גט אשה בהדי שטר שחרור ששניהם לא יתנו לאחר מיתה, ולדבריו קשה, היאך כללו ב' דינים אלו יחד, הרי בגט הוי דין מדאורייתא שלא יתנו לאחר מיתה, ואילו בשטר שחרור הוי רק גזירה דרבנן.

ג. עוד יש להקשות, דבגמ' דידן אמרינן דלא תני ששוו גיטי נשים ושחרורי עבדים בהא ד"לא יתנו לאחר מיתה", כיון דאיתא אף בשאר שטרות, שגם בשטר מתנה לא יתנו לאחר מיתה ולדברי הקצוה"ח דמעיקר הדין ניתן לתת גם לאחר מיתה, ורק מדרבנן לא יתנו לאחר מיתה, צ"ע טובא מ"ט בשטר מתנה לא יתנו לאחר מיתה, הא בממון לא שייכא גזירה.

ד. גם ראיית הרי"ף צ"ע לדרכו, דאם הוי רק תנאי בעלמא, אטו הוצרך להביא ראיות שמועיל תנאי בגט<sup>61</sup>.

ה. צריך ביאור היאך הוי תנאי, והרי תנאי צריך להיות כפול כמבואר בהל' אישות (פ"ו ה"ב), ואם אינו כפול התנאי לא חל, אשר כאן כיון דהתנאי לא חל צריך העבד להשתחרר מיד<sup>62</sup>.

59. ומדאורייתא ניתן ליתן הגט לאחר מיתה, ככל התנאים שאפשר לקיימם לאחר מיתה. ראה קידושין ס, ב. ה' גירושין פ"ח ה"א.

60. אמנם היה ניתן לתרץ בפשטות, שכוונתם היא שחלות השחרור היא משעת הנתינה אך מאז הוי משוחרר אף למפרע.

61. וראה לקמן הערה 66 שנת' שאף אם זה דוחק לרי"ף הנה לרש"י אין דוחק בזה, ורש"י הרי לא הביא ראיות, ונמצא שקושיא זו ליתא.

62. אמנם על קושיא זו ניתן לתרץ בפשטות דהתנאי שאיירי בו הוא על מנת, ולהשיטות דתנאי באופן של על מנת

,

### ביאר הרמב"ם עפ"י הלח"מ ויתרין שרש"י ס"ל כהרמב"ם אך יחלק

והנה הלח"מ משנה ביאר דשיטת הרמב"ם היא דאף שקיי"ל דתן כזכ"י<sup>63</sup>, הנה זהו רק לעניין שלא יוכל האדון לחזור בו, אבל לא שישתחרר העבד מיד בנתינתו לשליח, דהיות ואמר בלשון נתינה ולא בלשון זכיה, מוכח שכוונתו לשחרר את העבד רק כאשר יגיע הגט שחרור לידי – כאשר יתן לעבד, אבל כאשר אומר לשליח בלשון זכיה מוכח שכוונתו שרוצה לשחררו מיד<sup>64</sup>.

[היינו, דהקצוה"ח תלה את זה שהזכיה היא רק כאשר מגיע הגט לידי העבד בכך שהאדון מתנה את הזכיה שיהיה רק כאשר יגיע השטר ליחודו. אך להכס"מ פ' שכונת האדון היא שהעבד יזכה בהשטר רק כאשר יגיע השטר לידי העבד וללא קשר לדין תנאי, אלא כך היה אופן ההקנאה].

אשר נראה לומר עפ"י ז"ל, דרש"י<sup>65</sup> ס"ל כהרמב"ם<sup>66</sup> שיש לחלק בין כאשר אמר תנו לאמר זכה שמלשון האדון ניכר שרצונו שהשחרור יחול רק כאשר יגיע השטר לידי, ולכן אינו יוצא מיד לחירות, ואעפ"כ, היות והמעשה נעשה לכן אינו יכול לחזור בו.

ויש להוכיח שזוהי שיטת רש"י דכתב לעיל (ט, ב)<sup>67</sup> על הא דא"י בגמ' שגם שטר מתנה לא ייתן לאחר מיתה כי השני לא זכה בו אם עדיין לא הגיע לידי, והטעם בזה הוא כנ"ל, שכאשר אמר

אינו צריך להיות כפול, ולכא"ו כן הוא בפשטות שיטתו, דהרי הוא סובר שלמפרע העבד משוחרר, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי לכמה שיטות, (ראה שו"ע אה"ע סי' לח ס"ג. מאירי קידושין סא, א (ד"ה ומכל). רשב"א קידושין ח, א ד"ה ואמר רב הונא), אבל, נוסף לזה שמ"מ יוקשו שאר הקושיות, הנה שיטת רש"י (קידושין שם) היא שגם תנאי דעל מנת צ"ל כפול דכתב וז"ל: "ואע"פ שלא נתקיים התנאי נתקיימו הדברים כגון הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים וזו ולא פירש לכפול". והדרא קושיא.

63. בסוגיין. ולהעיר דנוסף לזה דקי"ל הכי, הנה אל"ה האדון יכול היה לחזור בו. ודוקא כאשר אמר' שתן כזכי – לא יכול לחזור בו, וכמבואר.

64. ויש להמתיק זה שהאדון משחרר באופן בו בתנאי שיתנו לידי בפועל – כיון שאפשר שיהיה איסור לעבד כאשר לא אינו יודע משחרורו, ולכן האדון רוצה לשחרר את העבד רק באופן שלא יבוא עי"ז איסור לעבד וכאשר לעבד יבוא ע"י שטר זה איסורים אינו משחררו ולכן מתנה שהחלות יהיה רק כאשר העבד יקבל את השטר שחרור, ומה שהאדון לא יכול לחזור בו הוא כיון שמעשה הנתינה כבר נעשה. וכנ"ל ס"ו. (אמנם זה לא כהפנ"י שהוא כתב שאי אפשר לזכות לעבד כי זה חוב לו, אך ללח"מ ניתן להקנות לשיטת הרמב"ם אלא שהיות וזה חוב לעבד לכן אי אפשר לזכות בשבילו). וראה ש"י רש"י אות קנא בשם הגרש"ש (ראה ח"י מסכתין סי' ג).

65. קודם חזרתו, כפשוט.

66. והטור (יו"ד סי' רסו סע"ו), רא"ם (תשובות סז, הובא בחי' רעק"א להלן יב, ב) כתבו שכן היא אף שיטת הרי"ף. אמנם המהרי"ק (שורש קמא, הובא בחי' רעק"א שם) וכ"כ החת"ס שלא משמע כן מהרי"ף. אך ניתן לומר כן ברש"י דדוקא הרי"ף שעניין חיבורו הוא לפסוק יש להקשות מדוע לא כתב החילוק בין זכה לתנו, אך לרש"י אין לשאול כן, דהוא מבאר את הגמ' שאיירי' בה בתנו.

67. בהמשך לענין שלא נותנים גט ושטר שחרור לאחר מיתה, שזהו גם בשאר שטרות.



הנותן "כתבו ותנו מנה לפלוני", גילה בדעתו שרוצה שהלה יזכה במתנה רק כאשר השטר יגיע לידי<sup>66</sup> והטעם (ובלשון רש"י<sup>69</sup>) – "דהא לא אקני ליה ארעא עד דלימטיא שטרא לידיה".

## יא

יבאר רש"י באופן נוסף על יסוד קצוה"ח שהוא עניין תנאי אך מכאן ולהבא

אך הנה נראה לבאר עוד ע"ד המבואר לעיל ועל יסוד דברי קצוה"ח, אך שלא כדבריו שהוא כתב שהעבד משוחרר למפרע, אלא נאמר שמשוחרר מכאן ולהבא, דהקצוה"ח, דהוא כתב שמה שלא ייתן לאחר מיתה הוא גזירה דרבנן אך מדאורייתא העבד מגורש למפרע משעת נתנית הגט, ולכן הוקשה לן – דמלשונות הראשונים משמע דמשתחרר רק בהגיע השטר לידי העבד, והיאך כייל ותני דאורייתא בגט אישה ודרבנן בשטר שחרור ומאי טעמא גזרינן במתנה.

ולכן נראה לומר ששיטת רש"י היא (וכן י"ל לשיטת הרמב"ם מכורח הקושיות) שהטעם לכך שהאומר תנו ומת לא ייתן לאחר מיתה הוי דין דאורייתא (כי משתחרר מכאן ולהבא), דלא כהקצוה"ח שהוי גזירה דרבנן "דומה לשטר אחר מיתה . . . הרואה . . . יאמר יש גט לאחר מיתה, ומשום הכי לא יתנו לאחר מיתה".

ובאמת מוכרחים לומר שרש"י ס"ל שהוי דין דאורייתא דכתב וז"ל "דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר וכיון דמית קדים תו לא הוי שיחרוריה שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין", כלומר שא"א לתת מדאורייתא כי עבר רשות העבד ליורשים (ולא מדין דרבנן כיון "דומה לשטר אחר מיתה").

והטעם לשיטת רש"י שמדאורייתא לא חל השחרור הוא, דהנה הוזכר לעיל דלקצוה"ח כאשר בא השחרור ליד העבד חל השחרור למפרע משעת הנתינה לשלית. אך לרש"י הרי התנאי הוא שיחול השחרור רק כאשר יבוא השטר ליד העבד מכאן ולהבא, אשר לכך אם האדון מת אי אפשר לקיים את התנאי ד"חייל עליה רשות יורשין".

## יב

יתרץ מדוע לא בעינן תנאי כפול

וכעת יש לבאר מדוע לא בעינן בכגון זה תנאי כפול, דהקשינו (קושיא ה) דלכא' מה שהתנה שלא ישתחרר העבד עד שיגיע לידי – לא חל, כיון שלא היה כפול, ותנאי צ"ל כפול<sup>70</sup>:

68. אמנם כאן אא"ל שעשה זאת כדי למנעו מאיסורים. ולכאורה היה אפשר להמתיק עפ"י "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו" (שבת י, ב), והרי העבד רק כשיבוא לידי ייודע לו על כך, אך לפי"ז זה תלוי בידיעת המקבל ולא בקבלתו בפועל וכדוהוקשה לעיל ס"ה (קושיא א) לשיטת הפנ"י, ויש לתרץ שהשחרור תלוי למעשה בקבלה, והאדון עשה עכ"פ באופן שהעבד ידע, אך לא בזה תלוי השחרור (וראה לעיל הע' 64 שגם ללח"מ אינו כהפנ"י ממש).

69. שם ד"ה מילתא דליתיה.

70. לכא' היה ניתן לבאר שיטת קצוה"ח וקושיא אחת בחברתה, דהנה הקשינו דתנאי צריך להיות כפול, והיות וכאן

ונראה לומר בזה, דאי' בקידושין (ח, א) "אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת, וישלים (מיד מקודשת דקיבלה ליה לשם קידושין וע"מ שישלים תנאו. רש"י). מאי טעמא, כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר, כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי".

ולכאור' קשה, היאך אמרי' שישנו תנאי שכביכול אמר לה שישלים לה התשלומין עד מנה, והרי תנאי צריך להיות כפול, והוא רק אמר לה "התקדשי לי במנה", ולא היה תנאי כפול.

ותירץ הרא"ש<sup>71</sup> "ואע"פ שלא הזכיר שום תנאי דיינינן ליה כאילו התנה וכפליה לתנאיה" – דאף שלמעשה לא כפל תנאו, דנין אותו כאילו כפל. וצ"ב מדוע נחשב ככפל תנאו.

והרשב"א<sup>72</sup> ביאר שעדיף מי שאינו מזכיר תנאי מפורש אלא שמעשיו מוכחים עליו מאשר המזכיר תנאי אך אינו כדרך התנאים, אשר בנדו"ד, הוא לא הזכיר תנאי בפירוש אלא רק אמר לה התקדשי לי במנה, וכיון שמעשיו ודיבורו מוכיחים שכוונתו לתנאי אינו צריך לכפול תנאו. אך כאשר התנה מפורש ולא כפל, אז לא חל התנאי<sup>73</sup>. וכתב הקרבן נתנאל שזוהי גם כוונת הרא"ש<sup>74</sup>.

אשר י"ל שרש"י ס"ל כשיטת הרשב"א דתנאי שאינו מפורש אינו צריך להיות כדרך התנאים. ולכן בסוגיין, שהתנאי אינו מפורש שהרי רק משמע כן ממה שאמר תנו ולא זכה – התנאי אינו צריך להיות כפול<sup>75</sup>.

[ובאופן אחר: כאשר תנאי הותנה שלא כהלכתו, קיום התנאי צריך להיות לא מטעם תנאי, אלא מטעם חיוב תשלומין. דאי' ביבמות (קו, א) שחליצה מוטעית הוי חליצה, ולכן ניתן לומר ליבם חלוץ לה ע"מ שתיתן לך מתאיים זו, דהחליצה חלה אף אם אינה נותנת לו. אף אם לא תיתן לו הוי חליצה, אך אע"פ"כ יש לה לשלם את המתאיים זו.]

התנאי אינו כפול אם כן כיצד חל התנאי, אך הנה קצוה"ח דייק בלשונו וכתב (בהנוגע לטעם שלא יתן לאחר מיתה – ראה לעיל ס"ח) "דאין זה דומה לשאר תנאי כיון שהוי בגוף השטר והתנה שיתן לו גוף השטר", והיינו, שאין זה תנאי מחוץ להשטר (ככל תנאי שאינו נוגע בגוף הדבר אלא מגבלה חיצונית עליו, ראה קוב"ש כתובות אות פו) אלא הוא תנאי בגוף השטר ממש, שחלותו תהיה רק בבוא השטר ליד העבד, אשר לפי"ז גם מבואר מדוע הוצרך להביא ראי' מלקמן יד, א, כיון שאי"ז תנאי רגיל אלא מחודש. וצ"ע. אמנם, נוסף שחסר הסברא בכך, הנה בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 92 הע' 36 ובה"ט עמ' 192 נקט בפשיטות שהוא מגבלה חיצונית, ואכ"מ.

71. פ"א סי' ט.

72. מכליתין לקמן עה, ב ד"ה רב אשי.

73. וראה גם בתוס' (קידושין ו, ב ד"ה לא החזירו, ובארוכה יותר להלן שם מט, ב ד"ה דברים שבלב), על הא דאמרי' בגמ' "הלך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא לא החזירו לא יצא" דלכאור' לא היה תנאי כפול, וביארו דכאשר יש אנון סהדי שמתנה אינו צריך להיות כפול. אשר גם כאן אנון סהדי שמתנה, דלא התנה מפורש אלא אנון סהדי דכשאומו תנו כוונתו שישתחרר רק בבוא השטר ליד העבד (והטעם שתוס' חולקים על רש"י כי לא מחלקים כאן בין תנו לזכה ואין שייכות בין סוגיין לעניין אנון סהדי ותנאים).

74. וכ"כ בערוך השולחן סי' כט ס"ק כו.

75. י"ל בעוד אופן, הדמאירי בקידושין (שם ד"ה וכן כתב) כתב דתנאי על ידי שליח לא צריך להיות כפול, והרי בסוגיין הוא תנאי על ידי שליח.

וביאר הרא"ש<sup>76</sup> דהטעם לכך שצריכה לשלם את המאיתיים וזו – אף שלכאור' יכול שלא לקיים את התנאי – דכאן החליצה חלה אף בלא תנאי, אם כן המאיתיים וזו שנתחייב בהם – אינם תנאי אלא חיוב תשלומין. וכתב הקצוה"ח<sup>77</sup>, דאף במקום שתנאי מועיל, אלא שהתנו באופן שאינו מועיל, הנה כיון שהמעשה קיים אף בלא תנאי צריך לקיים את התנאי מתורת תשלומין.

אשר אם כן י"ל דכן הוא בנדוד, דהרי כאן התנה באופן שאינו מועיל שהרי לא היה תנאי כפול, אך עדיין צריך לקיים את תנאו מתורת תשלומין, ולכן העבד משתחרר כאשר בא לידו אף שלא היה תנאי כפול, שכאן התנאי אינו בגדר כל התנאים אלא בגדר תשלומין.

אכן יש להוכיח דרש"י ס"ל שתנאי שיש גדר תנאי כזה, דאי' בשבועות (לו, א) "אמר רבי יוסי ברבי חנינא: אמן, בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים, בו שבועה דכתיב<sup>78</sup> 'ואמרה האשה אמן אמן', בו קבלת דברים דכתיב<sup>79</sup> 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן', בו האמנת דברים דכתיב<sup>80</sup> 'ויאמר ירמיה הנביא אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דברך". ופירש רש"י "בו קבלת דברים – האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך ואמר אמן – קבל דבריו וחייב לקבל תנאו". ועפ"הנ"ל יש לומר דס"ל שמדובר כאן על תנאי דלא הותנה כהלכתו, שאז קיום התנאי הוא מתורת שכירות ותשלומין<sup>81</sup>].

ולפי"ז יש ליישב גם מדוע הביא הרי"ף ראיות לדבריו, דהרי זהו חידוש לומר שתנאי שאינו מפורש אינו צריך להיות כפול, ולכן הביא ראיות שאי"ז בגדר ד"לא מצאתי לו חבר<sup>82</sup>".

אשר מכל זה יוצא הביאור ברש"י: דמחלק בין אמר תנו לזכה, דכאשר אמר תנו הוי תנאי שהעבד ישתחרר רק כאשר יגיע הגט לידו, ועל זה איירינן בגמ' כאן, וכיון שתן כזכי אינו יכול לחזור בו אך העבד אינו משתחרר כי תן כזכי רק לעניין שלא יכול לחזור בו. וכמשנ"ת.

## יג

### יציע ביאור נוסף לרש"י

ולכאור' יש לומר עוד אופן לבאר שיטת רש"י, ולאופן זה רש"י אינו מחלק בין אמר תנו לאמר זכה, אלא בשניהם – כפשטות שיטתו – האדון לא יכול לחזור בו אך העבד אינו משתחרר:

76. סי' יב, טו.

77. סי' קמא ס"ק ט.

78. נשא ה, כב.

79. תבוא כז, כז.

80. ירמיהו כח, ה.

81. ולפי"ז סרה קושיית הרעק"א בגליון הש"ס שם וז"ל: "לא ידעתי, הא ליכא חיוב לקיים לעשות התנאי אלא דאם לא יקיים התנאי בטל המעשה דמכר מתנה מחילה וכדומה, ובזה למאי צריך לאמן שיהיה בקבלה ומה צורך לקבלתו, הא הנותן לא נתן אלא רק על מנת ואם לא יקיים התנאי ממילא בטל הנתנה, וצ"ע".

82. ראה עירובין פ"ו מ"ב.

דהנה מבואר בלקוטי שיחות (חלק ל"ג<sup>83</sup>) וז"ל: "בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, (ש) יש לבארו בכמה אופנים:

א. "כמותו" ממש – בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשית השליח למשלח).

ב. "כמותו" – רק ביחס לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

ג. "כמותו" – רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשיה – שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח". עכלה"ק.

אשר יש לומר, דזכיה מטעם שליחות אינה עד שנאמר כאופן הא' שהוי כגופו ממש דהמשלח, אלא רק כאופן הג' – שתוצאות המעשה מיוחסים למשלח. שלפי"ז מבואר היטב, דזכיה שהיא רק כאופן הא' צריך שיגיע הגט לידי, אך אינו יכול לחזור בו<sup>84</sup>.

ואכן מצינו שהר"ן הסובר שזכיה מטעם שליחות אינו סובר שהוי כשליחות ממש, ולדוג': לקמן (סו, ב) כתב שאין מועיל זכין להפרשת תרומות ומעשרות, ומקורו מהגמ' ב"מ (כב, א) דמקורו של השליח לתרומה הוא מהפסוק "גם אתם" – לרבות שלוחכם, ודורשים מזה מה אתם לדעתכם מה שלוחכם לדעתכם. ולכן רק שליחות מעיל וזכין לא מועיל<sup>85</sup>.

ומבואר מדבריו, דאף שזכיה מטעם שליחות, עדיין אין זה ממש כמעשה הבעלים, אלא רק התוצאה משתייכת לבעלים, וכאופן הג'.

ויש להוכיח שזוהי סברת רש"י<sup>86</sup>, דהתוס'<sup>87</sup> ורא"ש בנדרים (לו, א) חולקים על הר"ן וסוברים שמועיל זכין לתרו"מ, משום שזכיה מדין שליחות. והיינו, דהם חולקים לשיטתייהו על רש"י, וס"ל שזכיה מדין שליחות הוי ממש כשליחות ובדרגא א' שנחשב כמעשה הבעלים, ולכן מועיל אף זכין. וזה לשיטתם כאן שהעבד משתחרר מיד בניתנת השטר לשליח, כי הוא כגופו ממש דהמשלח.

83. עמ' 114 ואילך. (עפ"י לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל א). עיי"ש.

84. ואין להקשות דלעיל (ס"ג) הקשינו דלרש"י אין צריך שיבוא ליד האישה ממש, אלא די שיבוא לרשותה, דלשיטתו אי"צ שיבוא לידי ממש כדי שיחול השחרור אלא די שיבוא לרשותה, ואם כן למה כאן צריך שיבוא הגט לידי העבד ממש כדי שזוכה בו – זה אינו, דמה שכתב רש"י שם הוא כאשר הגט הגיע לרשותה של האישה, אך כאן הגט לא הגיע לרשות העבד, אלא רק העבד זכה בו, וההגעה לרשותו תיעשה רק כשיגיע לידי ממש. כפשוט.

85. וכן מבואר מהר"ן קידושין מא, א. ועי' ברכ"ש שם סי' יב.

86. וכן מדויק דרש"י כתב "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי", ולא כתב "שעשה אותו לשלוחו" כשאה"ר. ראה קצוה"ח סי' קה ס"ק א ובחידושי רבי נחום אות רז, רעט.

87. ורמזו לזה כאן ד"ה התופס.

אך לרש"י שזכיה מדין שליחות היא רק כאופן הג', לכן יש לחלק בין זכיית השליח לשחרור העבד, וכדברי הר"ן שם שאינו כמותו ממש דהמשלח. ודוק.



## שיטת הרמב"ם בערעור הבעל (גיטין ב, א)

יציע הסוגיא דערער הבעל / יביא שיטת הרמב"ם שמצריך קיום מדאורייתא / יקשה דמה"ת שטר כנחקרה עדותו בבי"ד / יציע שס"ל כמוהר"א כ"ץ שהוא רק אם המתחייב לא טוען / יקשה מדוע אינו ספק / יביא מש"כ בזה דכ"מ שהע"א כשניים / יקשה שנאמנותו כאן היא מדרבנן / יקדים גדר עדות בשטר לדעת הרמב"ם לביאור הגר"ח / לפי"ז יבאר שאם מוציא ערער לא נגמר השטר ויישב שיטת לרמב"ם

הת' דוד שמואל שי' ויצמן  
תלמיד בישיבה

א

### היצע הסוגיא דערעור הבעל

במשנה ריש מסכתין; המביא גט ממדינת הים (כל חו"ל קרי ליה מדינת הים. רש"י) צריך (השליח המביאו. רש"י) שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. . המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים (שהבעל מערער שהוא מזוייף. רש"י) יתקיים בחותמיו.

ובגמ', מאי טעמא . . רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו (אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבא הבעל ויערער לומר לא כתבתיו שיהו עדים מצויין להכיר חתימת העדים והאמינוהו לשליח. רש"י).

ולקמן (ג, א) מקשי'; ולרבא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא. ומתרצי', בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כדר"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותו בבי"ד<sup>1</sup> ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן.

1. בטעם הדבר שמן התורה עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותם בבית דין פירש רש"י (ד"ה נעשה. וכ"כ הרשב"א כתובות כא, א ד"ה ולפי. וראה תוס' כתובות צב, ב ד"ה דינא) שהוא משום "דלא חציף איניש לזיופי", והיינו שמניחים שחתימות אלו אמיתיות הן דלא סביר שאדם יהיה חצוף כ"כ לזייף חתימות עדים. (בביאור החזקה שלא חציף איניש לזיופי – ראה בחידושי רחמ"ט (גיטין ח"א עמ' נט) שהביא ב' אופנים. ועי' גם פנ"י (ד"ה בדין).

ומקשי', האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה. ומסקי', כיון דאמר מר<sup>2</sup> בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ורבי חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני ג', מעיקרא מידק דייק (השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה. רש"י) ולא אתי לאורועי נפשיה<sup>3</sup>.

## ב

### יציע שיטת הרמב"ם דערער הבעל מצריך קיום מה"ת ויקשה מסוגין

והנה הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ז ה"א) כתב וז"ל: "שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אף על פי שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיו אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לה בפני עדים ואף על פי שאין עדיו ידועין אצלנו ותהיה מגורשת ותנשא בו". ובהלכה ב' שם: "בא הבעל וערער ואמר לא גרשתיה מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא יתקים בחותמיו. ואם לא נתקים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגרשת"<sup>4</sup>.

ועי' בחי' הריטב"א (ד"ה בדין) שהק' דמארו"ל זה נאמר (כתובות יח, ב) לענין שלא יוכלו העדים לאחר שהעידו להיות חוזרים ומגידיים לטעון שחתמו באונס וכיו"ב ובכך לפסול את העדות, ושם מדובר בפשטות בשטר מקוים, ואם כן כיצד למדים מזה לשטר שאינו מקוים כלל שגם בו לא תידרש חקירה וכו' [וכן הקשה הפני יהושע כאן (ד"ה בדין), אך הוא כתב שלא ייתכן לומר שלמדו כך מסברא ותי' שר"ל למד זאת מהנאמר (ירמיה לב י-יד) "וכתוב בספר וחתום עדים... למען יעמדו ימים רבים" – דתיכף שנחתם ראוי להעמיד את הדבר ימים רבים כנחקרה עדותו בבי"ד], ותיריך בשני אופנים: א) הכי קיי"ל להש"ס דדין זה נאמר לא רק בשטר מקוים אלא גם בשטר שאינו מקוים, אף שאין לזה ראייה מהנידון שם (יש שביארו שמאמר ר"ל נראה כנאמר סתם ולא דוקא גבי האמור בכתובות וא"כ ניתן להביא לכאן ולא קשה. ולכאור' כ"ה כוונת הריטב"א), אך כתב שאינו מחוור ב) סוכ"ס מכך שבשטר מקויים נעשה כנחקרה עדותו בבית דין שמעינין מינה דאלימא מילתא דשטרא ואין אדם כותב שקר בשטר, ולכן גם כשאינו מקוים הוא נאמן מה"ת. ולהעיר, דלכאור' שיטת רש"י (ד"ה נעשה) נראית כאופן הב' שהרי אם הטעם הוא דלא חציף איניש לזיופי שמעי' מינה דאלימא מילתא דשטרא, אבל באמת רש"י יוכל לסבור גם כאופן הא' דהרי אם הטעם הוא דלא איניש אם כן וודאי שמאמר זה נאמר בסתמא. ואכ"מ.

2. לקמן ה, ב.

3. בפשטות קאי על הבעל שלא אתי לאורועי נפשי' וכ"ה פשטות רש"י שכ' "ויודע בו שברצון מגרשה". אך עי' במש"כ מהרש"ל דלא אתי לאורועי נפשיה קאי אשליח, דכיון שמידק דייק ממילא לא נאמן הבעל לגמרי. ועל ההבנה הפשוטה שקאי אבעל הקשה הרשב"א (ד"ה מעיקרא) דלכאור' משמע שלמעשה הבעל יכול לערער, והתקנה רק הועילה למעט את ההסתברות שיערער, אבל לקמן ו ע"א אמרי' שאף אם הבעל מערער לא יועיל ערעורו והגט כשר, (וכן לקמן כג, א. ב"י ריש סי' קמב). ולכאור' אם יכול לערער תלוי בב' הביאורים ברש"י (ד"ה מעיקרא) דכ' ז"ל "ולא יבא ויערער עוד ואי נמי עורר אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר", אבל באמת י"ל שאלו לא ב' ביאורים אלא ביאור אחד וה"פ – לא מסתבר שיערער ואף אם יערער לא יתקבלו דבריו, אשר אם נאמר כן א"ש דהבעל לא יכול לערער לעולם. וכ"כ האחרונים.

4. בשער משפט (ח"מ סי' מו ס"ג) הביא ראי' לשיטת הרמב"ם, דאם נאמר שערער דבעל מצריך רק קיום דרבנן ולא קיום דאורייתא, א"כ, בארץ ישראל שממילא צריך קיום מדרבנן (שהרי אין אומרים בה בפנו"ג) מה חילוק ישנו אם ערער הבעל או לאו. אבל יש להעיר, דאפשר להעמיד הטעם בזה שהוא משום זכות טענת בע"ד, דאין הערער נוגע לעצמו של הגט כחפצא של גירושין אלא מצד בעלותו על השטר (דהגם שאין חילוק למעשה בין השניים, במהות ישנו חילוק). אמנם בחידושי הגרי"ז ריש הל' גירושין כתב שאין לומר טענת בע"ד בגט אלא רק בעל השטר, אבל ראה מה שהקשינו עליו לקמן בהערה.

וכן בה"ז שם גבי המביא גט מחו"ל ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם "ואם בא הבעל וערער ולא נתקיים אינה מגורשת". ומשמע דלשיטת הרמב"ם הגט בטל מדאורייתא.

ותמה בהגהות הרמ"ך (ה"ב) וז"ל: "תמה, כיון דקימא לן כריש לקיש דקיום שטרות דרבנן ועדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחזקה עדותן בבית דין, אמאי אינה מגורשת בודאי, ואמאי הולד ממזר ומותר בממזרת, ומן הדין ספק ממזרת הוא דהוי ממזר ודאי לא הוי". והניח בצ"ע.

ובלחם משנה הוסיף להקשות על הרמב"ם מסוגיין וז"ל: "כיון דלדעתו היכא דהבעל מערער מן התורה אינו גט, א"כ מה תירצו בגמרא. . . ורבנן הוא דאצרוך קיום ומשום עיגונא דאיתתא אקילו בה רבנן, הא כיון דהא דאצרוך רבנן למימר בפני נכתב ופני נחתם הוא כי היכי דלא ליתי בעל ולערער, א"כ כשיבוא בעל ויערער למה אין ערערו ערעור ואנו סומכין על דברי עד אחד שאמר בפני נכתב ובפני נחתם, הא כיון דמן התורה אינו גט כשמערערו והעד אחד שאמר בפני נכתב אינו נאמן מן התורה אמאי האמינוהו רבנן בדבר שהוא מן התורה". וראה שם עוד שהוסיף להקשות.

ולסיכום, מסוגיין משמע שכל קיום שטרות הוא מדרבנן, ואילו מה"ת אף בלא קיום הוי כנחקרה עדותו בבי"ד, ומניין לקח הרמב"ם שיטתו שבלי קיום הגט ה"ה בטל מה"ת, ותצא והולד ממזר.

5. אבל הבית יוסף (סי' קמא סג) ס"ל דלשיטת הרמב"ם הוא ספק והוכיח ממה שלא כתב הרמב"ם בפשיטות "הרי זה בטל" (שמורה על ביטול מה"ת שאינו כלל. הל' גירושין פ"ב ה"ז) אלא כתבה "אינה מגורשת", וביאר דכוונתו שקרובה להיות אינה מגורשת. וצ"ע, שהרי אם הוא רק מדרבנן הול"ל 'פסול' שהוא מורה על פסול דרבנן (שם), ולשון "אינה מגורשת" לא משמע כלל שהוא פסול אלא משמע יותר שהיא אינה כלל מגורשת ויותר דומה ל'בטל', ובפרט דכתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ה ה"א) שכל מקום שכתב "הגט בטל" או "אינו גט" הכוונה מה"ת, ו"פסול" דרבנן, ולשון "אינה מגורשת" דומה יותר ל"אינו גט" דמה"ת.

6. כן הקשו גם הש"ך (חו"מ סי' מו ס"ק ט), נתיבות המשפט (שם ס"ק ה), שער המשפט (שם ס"ק ג).

ובנתה"מ כתב לתרץ שהרמב"ם ס"ל (דלא כשיטת מהר"א כ"ץ – ראה לקמן בפנים ס"ג) שמדאורייתא אי"צ קיום רק כאשר ידוע מי הם העדים החתומים אלא שכתבם לא ניכר אם מזויף או לא, אבל כאן הרי מדובר כאשר "לא נודעו עדיו כלל", ובהיות שלא יודעים כלל מי העדים בזה צריך אף מן התורה קיום. והטעם שגם מן התורה צריך קיום – כיון שהטעם לכך שמעיקר דינא (מה"ת) לא חיישינן לזיוף הוא כי "לא חציף איניש לזיופי" כי זה מילתא דעבידא לגלווי (ראה תוס' כתובות צב, ב ד"ה דינא), אבל כאן כשהשליח עצמו אומר שאינו יודע מי הם העדים, נחשוש גם נחשוש לזיוף, כי אכן הלה חציף לזיופי משום שלעולם לא יתברר שזיף. וכבר הקשו עליו (ראה חרש"ר סי' ה, הגהות אמרי ברוך, ועוד) שלקמן ה"ז וכן בפ"ב ה"ג לא כתב הר"מ שמדובר באופן שלא נודעו עדיו כלל, אשר מדבריו משמע שגם כאשר נודעו עדיו ידרש קיום מה"ת. והדרא קושיא. [ובנוגע לראייתו ממש"כ הרמב"ם "ולא נודע עדיו כלל" – ראה רמב"ם הוצאת פרנקל שהביאו מכת"י תימנים שיש לגרוס "או לא נודעו עדיו כלל". וראה ברשימות שיעורים סי' יא].

7. ובמגיד משנה כ' (ה"ג) כתב לתרץ וז"ל: "ונראה שהוא סבור דאע"ג דקיום שטרות דרבנן, הכא שהבעל מערער וטוען בברי שמוזיף הוא והיא אינה יודעת דבר וחתימת העדים אינה מצויה, מעמידים האשה בחזקת א"א", ומשמע מדבריו שאכן יש כאן ספק בכשרות הגט, אלא שיש טענת ברי של הבעל נגד שמא שלה, אשר לכן מעמידים אותה בחזקת אשת איש מה"ת. וצ"ע בזה, דבפ"ב ה"ג כתב הרמב"ם שהגט בטל מדאורייתא אף כאשר האישה טוענת ברי, מוכח דזה לא תלי בטענת שמא של האישה.



## ג

יציע שיטת הר"ר אביגדור כ"ץ דהבעל טוען ודאי מזויף ויקשה מה הועילה תקנת בפנו"ג

ובבית שמואל (סי' קמא ס"ק ע"ג) כתב לבאר שדעת הרמב"ם היא כשיטת הר"ר אביגדור כהן צדק (הובא בהגהות מרדכי לקידושין) דהא דקי"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד הוא דווקא כשאין הלוה טוען כלום, אבל אם הלוה טוען מזויף אזי צריך השטר קיום מן התורה<sup>10</sup>. ועד"ז בנדו"ד י"ל, דכיון שהבעל טוען מזויף צריך קיום מדאורייתא, וכיון שלא נתקיים – הגט בטל ומעמידים את האישה בחזקת אשת איש מה"ת.

אך הנה הש"ך<sup>11</sup> הרבה להקשות ולהשיג על מזהר"א כ"ץ, ועיקר קושייתו: כל מה שמצריכים בפני נכתב ובפני נחתם אינו אלא בכדי שאם יבא הבעל ויערער לא נצטרך להביא עדים לקיימו<sup>12</sup>, ואם נאמר שכאשר הבעל מערער בטל הגט א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, ואכן לקמן (ו' ע"ב) אי' בגמ' שאם הבעל מערער לא מתקבלים דבריו<sup>13</sup>.

ובאמת האור זרוע<sup>14</sup> ומהרי"ק<sup>15</sup> הקשו על סברת הר"ר אביגדור וס"ל דלעולם אי"צ קיום אלא מדרבנן, ולכן גם בקיום שטרות אין עד נעשה דיין אף כאשר הלוה טוען מזויף, כי גם אז הצורך בקיום הוא רק מדרבנן בלבד.

## ד

יקשה דעדיין אי"מ מדוע הגט בטל ולא הוי אפי' ספק גירושין

והנה גם אם נאמר דהרמב"ם סובר כמהר"א כ"ץ דכאשר טוען הבעל מזויף צריך קיום מדאורייתא

8. ראה ג"כ בס"ק מז. סי' קמב ס"ק ה.

9. אות תקסט (הובא בסמ"ע סי' מז ס"ק ט), תשובות חכמי פורביניצא (עמ' 63), אור זרוע לקמן בפנים.

10. הובא להלכה – ראה רמ"א אבה"ע סי' מב ס"ד. ועי' בב"ש שם.

11. חו"מ סי' מז ס"ק ה.

12. ואף שאמר' בגמ' שיש נאמנות לשליח כי מעיקרא מידק דייק, בפשטות הוא רק כדי שלא נאמר אוקי חד לבהדי חד, אבל עיקר התירוץ הוא מצד רבנן הוא דאצרוך, כמו שנראה בפשט הגמ' שאם היה זה דין דאורייתא היה צריך שניים.

13. ומה שתירצו בזה ששם ממדובר שהביא בארץ ישראל ואעפ"כ אמר בפנו"ג, דמדינא אין צריך השליח לומר, וכיון שאמר אין הבעל יכול לערער כלל דעשה יתר על הנצרך, משא"כ בחו"ל דמדינא צריך השליח לומר אכן הבעל יכול לערער – אינו, דנוסף לכך שעדיין הראי' מלקמן כג ע"א בעינה עומדת, הנה אם בפנו"ג אינו קיום מועיל מה"ת אין מקום לומר שבא"י כיון שעשה יתר משנדרש ממנו יועיל לדאורייתא קיום מדרבנן, ולאידך, אם מועיל מה"ת עשה גם עשה די צרכו בקיום זה (ומהו היותר מכדי צרכו שיועיל לו). ועכ"פ קשה מסברא, כמו שנעתק בפנים.

14. שו"ת ח"א סי' תשמה.

15. שורש עד. (וכתב הש"ך כי תשובה זו אינה של המהרי"ק אלא לחכם אחר, ואכן באו"ז כתב עד"ז, כמצוין בפנים).

(שזה דוחק כנ"ל), עדיין יקשה – מדוע הגט מתבטל בוודאות והרי היא א"א ודאי, דלכאור' היה לו לפסוק שתהיה ספק מגורשת שמא הגט אכן אינו מזויף<sup>16</sup>.

ואכן בהנוגע לאישה שיוצא גט מתחת ידה וטוען הבעל מזויף הוא, פסק הרמב"ם (שם פי"ב ה"ג) "ואם לא נתקיים אינה מגרשת להיות מותרת לאחרים אבל פסלה נפשה מכהונה דהרי פסלה עצמה בהודאת פיה ועשתה עצמו כחתיכה של איסור", נמצא מדבריו, דהטעם לכך שאסורה לכהונה אינו כי חיישינן לטענתה שהגט אמיתי וניתן לה מן הבעל, אלא רק מפני שעשתה עצמו כחתיכה של איסור<sup>17</sup>. וכן גבי אשה עצמה מביאה גיטה כתב (לקמן פ"ז ה"ז) גבי גט מחור"ל "אם בא הבעל וערער ולא נתקיים אינה מגורשת. אבד הגט הרי זו ספק מגורשת".

וצריך להבין מהי סיבת החילוק בין ערער הבעל (-דאינה מגורשת) לאבד הגט (-דהיא ספק מגורשת), דממנ"פ: אם העדר הקיום יוצר ספק באמיתת הגט, איזה חילוק יש אם ערער הבעל לבין אם אבד הגט, הרי תמיד יש לחוש שמא יש עדים במדינת הים היכולים לקיים את הגט. ואם העדר הקיום יוצר וודאות שאינה מגורשת (וכמו שכתב כאן המ"מ שמעמידיים בחזקת אשת איש), אם כן גם אם אבד הגט צ"ל שהיא בחזקת אשת איש כיון שאין לנו גם מקויים על גירושה<sup>18</sup>.

## ה

### יביא מש"כ בזה שע"א הנאמן הרי הוא כשניים ויקשה שנאמנותו כאן הויה מדרבנן

והנה כתב הבית שמואל<sup>19</sup> וכ"כ הנתיבות המשפט<sup>20</sup>, שהא דאמר' בסוגיין שלאחר שהשליח קיים את הגט באמירתו בפנו"ג אי אתי בעל ומערער לא משגחינן ביה – הוא בדוקא. והיינו, שערעור הבעל אינו מתקבל רק באם בא לערער לאחר שהשליח קיים כבר את הגט, דכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שניים<sup>21</sup>, ונמצא שכאשר הבעל מערער הוא עד אחד נגד שניים<sup>22</sup>,

16. ועי' בבית מאיר שכ' עד"ז דע"א נאמן בדשב"ע כשלא אתחזק איסורא וכאן לא אתחזק איסורא, ואף דכאשר הבעל יערער יידרש קיום מדאורייתא הנה לפנ"ז נאמן.

17. כן הקשה הלחם משנה. ועי' עוד במגיד משנה.

18. כן הקשה הט"ז (סי' קמא ס"ק לד), ושם תי' שלעולם הרמב"ם לא ס"ל כהר" אביגדור וכך שיטתו: בנדוד – כיון שהאישה לא מביאה עדי קיום זה מצטרף לכך שהבעל טוען מזויף ומחמת ספק מוקמינן בחזקת אשת איש. ובאבד – האישה טוענת שיכולה להביא עדי קיום. אבל, נוסף לדוחק שבדבר, הנה כ"ז לדרכו שאין שיטת הרמב"ם כהר" אביגדור אך לשיטת שאר המפרשים עדיין צריך ביאור.

19. סי' קמב ס"ק ב.

20. סי' נו ס"ק ה. ועי' במחנה אפרים (גירושין פ"ז ה"ב) שכתב עד"ז.

21. יבמות פח, א. קיז, ב. סוטה לא, ב. כריתות יא, ב. ובכ"מ. וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' קה ס"ד.

22. יל"ע להצד בחקירה הידועה בגדר נאמנות ע"א שנאמנותו אינה שנחשב כשני עדים אלא רק נאמנות בעלמא (ראה צנפת פענח הל' מאכלות אסורות) (ושם נוטה לומר שזה נאמנות בעלמא). קובץ הערות אות סג. תורת גיטין מסכתין ג, א. צ"צ אבה"ע סי' שט. וכן היא שיטת המהרש"ל הובא בקו"א לשו"ע אדה"ז סי' א ס"ק טו. וכ"כ בט"ז יו"ד סצ"ח ס"ג ועי' בלקו"ש ח"ג (עמ' 986) שנאמנות ע"א זה מצד הכשרות של הנפש האלוקית, והרי נאמנות שני עדים אינה מצד זה. ואכ"מ) אמנם יש לחלק בין נאמנות ע"א באיסורין רגלים לנאמנותו בדשב"ע. ועי' במש"כ הגר"ח

אך אם הבעל ערער לפני אמירת השליח, שוב לא תועיל אמירת השליח לקיים את הגט אלא צריך קיום כהלכתו בשני עדים דאז השליח הוא כעד אחד.<sup>23</sup>

ומדויק כן בל' ההגהות הר' אביגדור בהגהות מרדכי (שם) שכ' וז"ל: "ואע"ג דקיום הגט . . אינו אלא משום חשש דהכחשה אם יבוא הבעל ויערער השתא מיהא לא אתי וליכא הכחשה קמן".

אשר לפי"ז קושיית הש"ך מהגמ' לקמן ו ע"ב מיושבת, היות ושם מדובר שהבעל ערער לאחר קיום השליח שאז לא נשמעים דבריו, אך אם ערער קודם אמירת השליח אכן מועיל ערעורו.

אמנם עדיין יש להבין מדוע אין הבעל יכול לערער לאחר קיום השליח, דהרי כל הנאמנות של עד אחד אינה מועלת מדאורייתא בדיני ממונות ובדיני דבר שבערוה כלל, ומה שסומכים עליו הוא רק מדרבנן, ואם כן איך יועיל הקיום שהוא מדרבנן למנוע מהבעל לערער ולהצריך קיום דאורייתא?<sup>24</sup>

בהל' רוצה פ"ט ה"ד בשיטת הריטב"א (יבמות פח, א) ונמוקי יוסף (יבמות מא, א מדפי הרי"ף). ואף לשיטת הרא"ש (גיטין פ"ה ס' ט) שביאר הש"ך (י"ד ס' קכו ס"ק יד) ששיטתו היא שאף באיסורין אמרי' הכי, יש לחלק כשני צדדי החקירה. ואכ"מ. [אלא דלפי"ז צ"ע מה תי' הגמ' (לעיל ב, א) עד אחד נאמן באיסורין והרי יש לחלק בין איסורי חלב לאיסורי דשב"ע, ובפשוטות י"ל דהרי בשניהם האמינה תורה ע"א להיות כשניים, אלא שגדר חלוק להם – דלאיסורין כחלב זה נאמנות בעלמא ואילו בדשב"ע הרי כאן שניים ממש. ואכמ"ל].

23. הש"ך (שם) הקשה ממתני' דכתובות (כח, א. הובאה לקמן בפנים) דנאמן אדם להעיד על מה שראה בקטנותו על קיום שטרות כיון שזה רק דרבנן, ולשיטת הרמב"ם (ה"ר אביגדור) דלאחר ערעור הבעל הפסול הוא מדאורייתא קשה היאך נאמן - ולא מסתבר לומר שמתני' איירי רק לפני קיום הבעל דמסתמת הרמב"ם (הל' עדות פי"ד ה"ג) והשו"ע (ח"מ ס' לה ס"ד) משמע שזה בכל אופן. ובחידושי הגרנ"ט (ס' סג) כתב לבאר שלא דמי גט לשאר שטרות דבגט העדים הם עדי קיום שבלעדום הגט אינו גט כלל אף אם יש ראי' על מעשה הגירושין, ולכן אם מערער עליהם בטל הגט, אבל בשאר שטרות העדים הם רק עדי בירור שצריכותם אינה מוכרחת אשר לכך המקיים יכול להיות מדרבנן. וצ"ע, דאם טענת הבעל יוצרת חשש מזויף מה החילוק אם העדים הם לקיומי או לברורי, והרי מ"מ אין ראי' על השטר שהוא אמת.

ובפשוטות נ"ל החילוק בין שאר שטרות לגיטין, דבגט לא חיישי' כ"כ שהבעל יערער לשוא דאינו חשוד לקלקלה בידי שמים ולהרבות ממזרים (ירושלמי גיטין פ"א ה"א. הובא ברא"ש ס' ב. ועוד) ולכן כאשר מערער יש לחשוש לכך מה"ת. וע"ע.

24. והנה הפני יהושע (קונטרס אחרון ד"ה ולענ"ד) דרך חדשה לו ביישוב הסוגיא לדעת הרמב"ם, ותו"ד: לשיטת הרמב"ם מדאורייתא סגי בעד אחד לקיום שטרות גיטין, כיון שקיום הוא גילוי מילתא בעלמא לברר שאלו הם באמת חתימותיהם של העדים, ואזי העדים נעשו כנחקרה עדותן בבי"ד, והם עצמם המעידים על אמיתותם. ומה שהביאו בגמ' המימרא דריש לקיש הוא הטעם שהוי רק גילוי מילתא (ובלא דבריו היה חסר בעיקר העדות). עיי"ש.

ולכן, לאחר שאמר השליח בפני נכתב ונחתם נתקיים כבר הגט מן התורה, ואי אתי בעל ומערער לא משגיחין ביה. אבל, נוסף על החידוש שבדבר (ולהוסיף, דבלא"ה נמי הוי רק גילוי מילתא כיון שיש לפנינו חתימות בשטר והוא רק מעיד שאי"ז מזויף אבל אינו מעיד על עיקר הממון כלום ולמאי הוצרך הגמ' להאי דנעשה כמי שנחקרה עדותן. ראה בשרש"ר (אות מב) מה שביאר על פי יסודו אך באו"א), הנה בשיטת המ"מ ושאר אחרונים לא מצינו סברא כזו, ונראה שלדעתם מן התורה קיום צריך להיות בשני עדים דווקא, אשר לפי זה שוב צריך ביאור מה מועילה אמירת השליח שאין תועלתה אלא מדרבנן נגד קיום הבעל שיבוא אח"כ שערעורו דורש קיום מן התורה.

## 1

## יציע הביאור בהקדים שיטת הרמב"ם בחתימת עדים בשטר ראייה עפ"י ביאור הגר"ח

ונראה לומר הביאור בזה<sup>25</sup> ובהקדים, דהנה בכללות דין שטר קשה, שהרי התורה אמרה "על פי שנים עדים"<sup>26</sup> ולומדים מזה "מפיהם ולא מפי כתבם"<sup>27</sup>, וא"כ כיצד ניתן לפסוק על פי עדות שבכתב. ומצינו כמה שיטות בביאור הענין, ומהם:

שיטת ר"ת<sup>28</sup>: אין פסול ד"מפי כתבם" אמור אלא באילם, היינו שבשרשו הוא יכול רק מפי כתבו, אבל שאר אדם עדותו כשרה מן התורה אף בכתב, שכל עוד יכול העד להעיד בפיו שוב אין חילוק בין כתב לפיו.

25. בחידושי הגרי"ז הלוי (בריש הל' גירושין) כ' לבאר וז"ל: "הנה באמת מה דהבעל נאמן לערער ולומר שהשטר פסול, אינו משום שהוא בע"ד, וכמבואר בר"ן ריש גיטין דהבעל לאו בע"ד הוא שאין האשה ממונו של בעל, אלא יסוד הדבר הוא משום שהוא 'בעל השטר' ומש"ה יש לו נאמנות בהשטר בין להכשירו בין לפוסלו, וכמש"כ הר"מ דאם טען הבעל ואמר לא כתבתי שטר זה דהגט בטל, ואין כאן משום עדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקקה עדותן בב"ד, ואם לא היה זה דין מסוים בהל' שטרות דבעל השטר נאמן לערער ולפוסלו מתורת שטר רק משום טענת בע"ד קאיתנין להצריכו קיום, א"כ גם בלא קיום מידי ספיקא עכ"פ לא נפיק ולמה בטל לגמרי". עכ"ל. היינו דמדין בעל השטר בטל הגט לגמרי, אשר לכן פסק הרמב"ם שאם ערער הבעל בטל הגט כיון שהוא בעל השטר.

אך גם זה אינו מבואר כל צרכו: [ואין להקשות דדין בעל השטר יועיל רק לעניין הזיוף ולא לעניין הלשמה וא"כ כיצד אמרי' שאינו גט מה"ת – כי י"ל שעניין הלשמה בגט הוא חלק מחלות השטר אשר לכן הערעור בעל השטר מועיל גם ללשמה. (והרי"ז עז') כתב דללשמה מועיל דאוקי חד לבהדי חד (רש"י ד"ה דאי), אך (א) דוחק לחלק לב' טעמים (ב) עדיין אינו מובן מדוע זה מה"ת מאוקי חד לבהדי חד. והוא ז"ל הוצרך לפרש כן מפאת שבא לבאר גם שיטת רש"י, אמנם עי' מש"כ להלן (ט, א ד"ה אם) דמל' "אם יש עליו עוררין לפוסלו" משמע שיכול לטעון כל טענה, אמנם י"ל שכאן ביאר רש"י דוהי עיקר הסוגיא. עכ"פ לרמב"ם אין הכרח לפרש כן, דמי יימר שהרמב"ם ס"ל בזה כרש"י, ואכן בפיה"מ (כאן) כ' הרמב"ם שיכול לערער בכל סוגי פסול. וק"ל]

א. מלשונו של הרמב"ם מדויק שלא כן, דהרמב"ם כתב (בהל' ב) "בא הבעל וערער ואמר לא גרשתי מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא", ומבואר מדבריו שעיקר הערעור הוא על הגירושין עצמם שלא גירש מעולם, ולדבריו הו"ל להרמב"ם לכ' "בא הבעל וערער ואמר גט זה מזויף הוא", שהרי אין לו סמכות לערער על הגירושין עצמם אלא רק על השטר מדין בעל השטר.

ב. לפי"ז כיצד מועיל העד אחד שנאמנותו היא רק מדרבנן לקיים את הגט נגד ערעורו של הבעל דהוא בעל השטר שעל פיו ייאמן השטר מן התורה [ועד"ז יוקשה דבכתובות (כה, א) אמרי' שבקיום שטרות נאמן אדם להעיד על מה שראה בקטנותו כיון שקיום שטרות הוא רק מדרבנן. דלדברי הגרי"ז צע"ט, שהרי כשבעל השטר מערער הוי נאמנות גמורה מה"ת שהשטר מזויף, וכיצד תועיל כאן עדות דרבנן (וראיתי שיש מחלקים בין שטרי מומן לגיטין, אבל צ"ב מה הסברא בזה)].

ג. לקמן גבי אם אבד הגט (פ"ז ה"ז) פסק הרמב"ם שאינה אלא ספק מגורשת, והרי שם מערער הבעל ומצד זה שהוא בעל השטר צריך להיות בטל מתורת ודאי ולא מתורת ספק.

26. דברים יז, ו (לשיטת רש"י מסכתין עא, א, וכן ציין המדפיס. ובספר המקנה (להר"ז סופר כלל יט פרט א) כ' שיש להגיה ברש"י ולגרס שהמקור הוא מהנאמר בפ' יט פסוק טו).

27. ראה יבמות לא, ב. לקמן עא, א. ספרי דברים פסקא מה.

28. הובא בתוס' ד"ה וחזו ביבמות לא, ב.

שיטת הרי"ף<sup>29</sup> והרמב"ן<sup>30</sup>: אף כתב מועיל, אך רק כאשר מסרוהו העדים לידי הזוכה ובוזה נעשה כביכול אמרו בפיהם.

שיטת בעל המאור<sup>31</sup> ור"י<sup>32</sup>: כאשר השטר ניתן מדעת המתחייב, יש דין שטר, שאז לא נחשב הדבר "מפי כתבם" העדים, אלא "מפי כתבו" דהמתחייב.

שיטת הרמב"ם<sup>33</sup>: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים, מפיהם ולא מפי כתבם. אבל מדברי סופרים שחזתין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימין". והיינו, שכל גדר שטר הוא מדרבנן בלבד, ומדאורייתא רק בע"פ מועיל.

והנה לשיטת הרמב"ם צ"ב<sup>34</sup>, כיצד ניתן להתיר אישה לשוק עם שטר – גט, והרי אין דבר שבערוה פחות משניים מה"ת, ובפרט שלשיטת הרמב"ם בגט די בעדי חתימה ולא מוכרחים לעדי מסירה דוקא<sup>35</sup> (ועוד דלכו"ע בגיטין הבאים ממדינת הים אנו סומכים אנו סומכים להתירה ע"פ עדי חתימה בלבד), ונמצא, שסמכינן על שטר שהוא רק מדרבנן להתיר אשת איש לשוק<sup>36</sup>.

וביאר בזה הגר"ח<sup>37</sup>, שיש לחלק בין שטרי ראייה לשטרי קניין, דגם הרמב"ם מודה בשטרי קניין – כגט ושטר מתנה – שהעדות שבהם בשטר היא מדאורייתא. דבקניין יש דין שטר מדברי תורה, ולכן בגט – שהוא שטר קניין, מועילים הע"ח אף שהם ע"י כתיבה.

משא"כ שטרי ראי', הרי אין בהם מה"ת דין שטר, אלא זה רק ראי', וא"כ זה כמו עדות שבכתב שפסול.

29. יבמות שם (ט, א מדפי הרי"ף).

30. במלחמות ה' שם. וכן היא שיטת המבי"ט (קרית ספר הל' מלוה ולוה פי"א). וכ"כ התוס' רי"ד (מסכתין עא, א) אך מסתייג שכל זה אמור רק בפיקח אך לא באילם, וטעמו, שרק אם הוא בר הגדה יכול לכתוב (וע"ד שיטת ר"ת בפנים).

31. יבמות לא, ב. ונראה שכן היא גם כוונת הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות להרמב"ם שורש שני (לא, ב), ומצווה ליישב דברי הרמב"ן שלא יראו כסותרים למש"כ במלחמות ה' (הובא לעיל) – [ובדוחק גדול י"ל שאין כוונתו במש"כ (במלחמות) "שבעל דבר כתבו" (שפי' לעיל כוונתו) לעניין הבעל דבר ודעת המתחייב, אלא לעניין הכתיבה שבוה והיינו מסירת הכתב וכד' בהשגות. וצ"ע].

32. הובא בתוס' כתובות כ, ב ד"ה ורבי יוחנן (כ, א).

33. הל' עדות פ"ג ה"ד.

34. ראה חידושי הרמב"ן ביבמות לא, ב (ד"ה ורחמנא), ובספר המצוות שורש שני כח, ב. נזכר בש"ך חו"מ סי' כח ס"ק יד. ועי' עוד שו"ת מהרי"ט (ח"א סי' יז).

35. כשיטת הרי"ף מסכתין ד, א (מז, ב מדפיו).

36. ואין לומר שיש לחלק בין שטרות לגיטין ששטרות מדרבנן ואילו חתימה בגיטין מה"ת היות ושטרות גיטין כתובים בתורה, דמה הסברא בזה, ואדרבה, אם הבחינה היא מצד מה שכתוב הנה הפסוק (ירמיה לב, מד) "וכתוב בספר וחתום והעד עדים" נאמר גבי שטרות ראי' ולפי"ו שטרות ראי' הו" מה"ת שזה לכו"ע אינו לרמב"ם.

37. בחידושו על הרמב"ם שם ועי' גם בתומים סי' כח ס"ק טז, חת"ס בחידושו כאן ובשו"ת שלו אבה"ע ח"ב ס"ה, חסדי דוד סנהדרין פ"ה, דברי חיים דיני עדות סי' א.

ונראה לבאר בדא"פ הסברת החילוק בין שטרי קניין לשטרי ראי'<sup>38</sup>, דבשטרי ראי' אין עניין אמיתי של מסירה מהמתחייב לזוכה, שהרי מה שנמסר בזה הוא רק כח העדים שא"א להעבירו בכתב שהרי התורה אמרה "מפיהם ולא מפי כתבם", אך בשטרי קניין שמעורב בו בתוכו כח המתחייב הפועל את חלות השטר במסירתו לזוכה, הנה אז כוחו מתייחד עם כח העדים ונוצר מציאות של שטר שמועיל אף לראי'<sup>39</sup>.

[ולפי"ז נמצא שיטת הרמב"ם ע"ד שיטת בעל המאור לעיל].

## ז

ביאר דכיון שהשטר אינו מקיים נמצא שלא מסר הבעל את כוחו ויכול לערער

אשר אחר כל זה נראה לומר הביאור בדא"פ בשיטת הרמב"ם:

דהנה כיון שכל כח השטר הוא מכח הבעל שבו, הנה כל זמן שיש לו כח להתנגד לשאר הרי זה נחשב כאילו לא מסר כוחו לגמרי ליצירת השטר, ולכן בידו לערער על השטר ולקחת את כוחו ממנו. וכח זה יש לו כל זמן שהשטר צריך קיום (אפי' מדרבנן), שאח"כ כבר הוחלט ונתקיים ולא יכול לקחת כוחו.

אבל כשנתקיים השטר, בין בקיום המועיל לו מדאורייתא בין מדרבנן ויודע הבעל שהשטר הזה התאמת ולא ניתן לערער עליו ובמילא נשלמה מסירתו בתורת שטר וראיה לאשה, ולא הוי מפי כתבם אלא כשטר גמור המעיד – שוב לא יכול הבעל לערער כלל כיון שיש כאן (כמו) עדים גמורים. (ובל' בעל המאור "הוי מפי כתבו ולא מפי כתבם").

ואף שהקיום לא היה אלא קיום המועיל מדרבנן, מכל מקום כיון שרבנן שוינהו עד וסמכו על קיומו, הוי שטר מקויים ונשלמה מסירתו, ותו לא מצי מערער ופסיל ליה.

אבל כל זמן שלא נתקיים אף שהוא חומרא מדרבנן, דמדאורייתא סמכין על החזקה דלא חציף איניש לזיזופיה ולא היינו מצריכים קיום כלל, מכל מקום, מאחר שהצריכו חכמים קיום לא נשלמה מסירתו של בעל והשווייתו לדין שטר לגמרי, ולכן יהיה הבעל נאמן לומר מזוייף ונצטרך קיום מהתורה, שאז צריך ב' עדים כיון שעדיין לא נתהווה כאן שטר גמור להעיד נגד הבעל.

38. הנתיבות המשפט (שם ס"ק ז) ביאר שיש לחלק בין שטרי ראי' לקנין, דמה"ת אין כלל גדר של שטר ראי' (דלא כביאור הגר"ח, שלד' בשטרי קנין יש בהם גם ראי' מה"ת) אלא יש רק שטר קנין, ומכיון שכך, נמצא פשוט מש"כ הרמב"ם ששטרות הם מדרבנן כי קאי רק על שטרי ראי' שאין לראי' כלל מן התורה. עיי"ש ביתר ביאור (ומעין זה כ' הפנ"י גיטין לו ע"א ד"ה גמ' מפנ"י). אלא שלפי"ז מוכרחים לומר שהטעם לאמינות גט הוא מאומדנא עקיפה. ולביאור הגר"ח בפנים א"ש.

39. אמרי משה סי' טז ס"ח בשם הגר"ח, קובץ שיעורים ב"ב אות רכז. אך התומים (סי' כד ס"ק ב) ס"ל שלא מהני לראי' וכשיטת נתה"מ לעיל.

ולכן פסק הרמב"ם דכאשר הבעל מערער על הגט שהיא אינה מגורשת<sup>40</sup>. משא"כ כאשר כבר נתקיים בקיום גמור בתקנת חכמים יש כאן שטר גמור ואין הבעל נאמן לטעון נגדו<sup>41</sup>.

אבל כאשר אבד השטר, ואין השטר לפנינו, אין יכולת ביד הבעל לבטלו לגמרי בערעורו כי כנ"ל גדר הערעור הוא כמו משיכת השטר חזרה אליו ובטול כח העדאה שבו, אך כשאין השטר קיים אינו יכול למשכו, ומאידך גם השטר אינו לפנינו לדון על פיו, אשר לכך הוי ספק, ולכן כאשר אבד הגט פסק הרמב"ם שהיא ספק מגורשת. ודוק.



40. והנה לכאור' יש להקשות היאך יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה (ראה לקמן לג, א ובכ"מ). ויש לתרץ: א) כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש – רמב"ן לעיל (כ, א ד"ה והוא) ע"ד הגמ' (לעיל לג, א, עג, א) כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ב) ע"ד שיטת האבני מילואים (סי' קמא ס"ק ו) בתוס' (לעיל לב, א ד"ה מהו) שכאשר רבנן רק הרחיבו גדר דאורייתא אין זה נקרא עקירת דבר מן התורה, וכאן גם רק הרחיבו שעדיין לא נעשה שטר. ג) גם לשיטת רעק"א בתוס' (לב, א שם) שכאשר יש סברא חשובה עקרו חכמים הגירושין, הנה גם כאן יש סברא חשובה לדחות כמה שיותר נאמנות הבעל לערער שלא יהו בניה ממזרים. ועיין.

41. ועיין בב"ש (קמ"ב ס"ק ב) שגם הוא ייסד את דברי הרמב"ם על כך שמהתורה אין כאן עדות אלא בתקנת חכמים והם אמרו והם אמרו, ומה שנתבאר כאן הוא להתאים זאת גם לשיטה שבגט גם הרמב"ם מודה דהוי ראייה מדאורייתא, נוסף לקושי שבשיטה זו – ראה לעיל.

## ביאור שי' רש"י בגדר מלאכת החודש ובסוגיא דהחופר גומא וא"צ אלא לעפרה (שבת עג, ב)

יציע הסוגיא וידייק ברש"י / יציע דברי הצ"צ ויקשה לרש"י / יציע פירוש האג"ט וידחוק ויבאר באו"א / יציע מחלוקת רש"י והר"ח גבי החורש ויקשה לרש"י / יציע קושיות המי טל ותירוצו / יציע דרך אחרת שכתב המי טל לבאר שיטת רש"י ודחייתו / יציע דברי האג"ט ולפי"ז יתרץ הדחיה ויחזור לביאור הנ"ל / יבאר לפי"ז מחלוקת הראשונים ויקדים לחקור בגוף המלאכה / יתחיל לתרץ קושיות המי טל ויקדים לחקור בגדר ריפוי ארעא לשי' רש"י / יתרץ הקושיא משדי לתתאי ולפי"ז יבאר הגדר בגומא וטממה לשיטת רש"י

הת' ישעיה שי' וולף  
הת' לוי יצחק שי' זנו  
תלמידים בישיבה

### א

#### יציע הסוגיא וידייק ברש"י

איתא בגמ' שבת': "אמר רבי אבא החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה ואפילו לר' יהודה דאמר מלאכה שאינו צריך לגופה חייב עליה הני מילי מתקן אבל האי מקלקל הוא".

וכתב הר"ח וז"ל: "אמר ר' אבא החופר גומא ואין צריך לחפור חפירה אלא לעפר בעלמא בלבד הוא צריך נטילת העפר אינה מלאכה משום חפירה אינו חייב שהרי לא נתכוון לחפירה ואפי' לר' יהודה דאמר מלאכה מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה ה"מ במתקן אבל האי מקלקל הוא בין בבית בין בשדה".

וכן כתב נמי המאירי בחידושו וז"ל: "החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה כגון לכסות בו צואה פטור עליה שאם בשדה אין כאן חרישה שהרי נוטל העפר והולך לו, ואם בבית אין כאן בנין אלא הריסה". עיי"ש.

1. עג, ב.

2. ד"ה החופר בגומא.



ומשמע נמי דפטור בין בבית בין בשדה.

והנה רש"י בסוגיין כתב: על החופר גומא זו"ל: "זאין כאן משום בנין בבית דקלקול הוא ולזריעה נמי לא חזיא אבל אם היה צריך לה חייב משום בונה." וכן להלן על מש"כ הגמ' "דהחופר גומא אינו מתקן אלא מקלקל", כתב: "את ביתו", ולא הזכיר שדה כלל.

וצ"ע לשי' רש"י אי איירי נמי בשדה כשאר הראשונים, או שפליג וס"ל שבשדה חייב.

## ב

### יציע דברי הצ"צ ויקשה לרש"י

וראה בחידושי הצ"צ בסוגיין שלמד מסתימת לשון הגמ' דפטור אף בשדה.

[וכן נראה נמי שי' הרמב"ם דכתב זו"ל: "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור אף על פי שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". ובפשטות מסתימת ל' הרמב"ם שלא חילק, נראה שכל החופר גומא פטור בין בבית בין בשדה].

והקשה הצ"צ שם, דבשדה צ"ע אמאי פטור הא הוי תיקון לזריעה<sup>8</sup>. והביא דבאמת במ"מ שם כתב שחייב. [וכן שי' הכס"מ, וביאר בכס"מ שם דזה שלא כתב כן הרמב"ם בפירוש הוא משום דהוי מילתא דפשיטא].

וכתב שם הצ"צ דלפירוש זה ברמב"ם צ"ל שמש"כ רש"י<sup>10</sup> ש"לא חזי לזריעה" היינו בבית<sup>11</sup>.

3. בד"ה פטור עליה.

4. ראה לקמן כמה ביאורים בכוונת רש"י בזה.

5. ד"ה מקלקל.

6. בחידושים לש"ס שבת עג, ב.

7. הל' שבת פ"א הי"ז.

8. הא דחפירת גומא הוי תיקון לזריעה מבואר בשי' רש"י לקמן דהו משום דמועיל "לרפויי ארעא", שחייב משום "חורש", וראה לקמן מה שנחלקו בזה הראשונים אי הוי משום "אב" או "תולדה".

9. במ"מ שם: "חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה וכו'. מימרא פ' כלל גדול (שם עג, ב) וטעם הקלקול הוא לר' יהודה כדאיתא התם. ואפי' לר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ה"מ מתקן האי מקלקל הוא ע"כ. ומכאן שאם היתה הגומא במקום שאין בו קלקול אף על פי שאינו צריך לה חייב עליה לדעת רבינו ז"ל שפסק כר"י וזה פשוט". עכ"ל.

10. בד"ה פטור עליה.

11. והיינו שלפי רש"י בבית חשיב מקלקל בזה שעושה גומא. וראה נמי בריב"ן (בד"ה אבל) שביאר דע"י שיש גומא בבית הוא נכשל בה ונפול וא"כ הוי מקלקל ביתו. ומשמע נמי שס"ל לרש"י שבית אינו מקום זריעה וכן מובן נמי בפשטות דהא אין דרך לזרוע בבית. ולכן גם לעניין זריעה לא חשיב מתקן מה שעושה גומא בביתו. אמנם וודאי שאם יש לו איזה תיקון בעשיית הגומא חייב משום בונה וכמו שכתב רש"י "ולא משום בונה", דמשמע שיש אופן בעשיית גומא בבית שחייב משום בונה.

ומסיים שם, דאכתי קשה למה כתוב בסתם שפטור. ומכורח זה חולק שם הצ"צ במסקנת הגמ' וס"ל שפטור אף בשדה.

ומבאר הא דפטור בשדה אעפ"י שעשה תיקון בקרקע, ע"פ דיוק בל' הרמב"ם הנ"ל, דהנה כתב הרמב"ם בהלכה שם: "חפר גומא וא"צ אלא לעפרה. . . ופטור אעפ"י שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". ומדייק מזה הצ"צ שלשי' הרמב"ם גדר "מקלקל שפטור" הוא אפי' בדעביד מעשה תיקון, ופטור משום שמחשב לקלקול.

וכן לקמן בחידושי<sup>12</sup> כתב הצ"צ בהסו' דפס"ר דלא ניחא ליה אי שרי משום מלאכה שאי"צ אלא לגופה, דמסוגיין דהחופר גומא מוכח דאעפ"י שעביד מלאכה שצריכה לגופה (דהא מעשה הגומא הוי תיקון לשדה), מ"מ כיון שהוא אי"צ לה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכמש"כ לעיל לשי' הרמב"ם שאפי' עושה מעשה תיקון אם כוונתו לקלקול פטור.

ומסיים שם: "מיהו רש"י בשבת<sup>13</sup> ובפ"ק דביצה<sup>14</sup> משום דה"ל מקלקל".

והיינו, דרש"י הכא כתב דפטור, משום דחפירת הגומא הוי קלקול. וכן בביצה שם<sup>15</sup> כתב וז"ל: "כדמפרש טעמא בפרק קמא דחגיגה דכיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא אינו בונה ולא חורש אלא מקלקל, וכל המקלקלים פטורים". ונראה שס"ל שסיבת הפטור היא משום דעביד מעשה קלקול.

וצ"ב לשי' רש"י אי איירי נמי בשדה, אמאי חשיב מעשה קלקול הא הוי תיקון לשדה (כקושיית הצ"צ לעיל במסקנא דשמעתין).

## ג

### יציע פירוש האג"ט וידחוק ויבאר באו"א

והאגלי ט"ל<sup>16</sup> כתב בשי' רש"י דס"ל שאפי' בשדה הוי מקלקל. ומביא ראיה ממש"כ רש"י בביצה<sup>17</sup> וז"ל: "כדמפרש טעמא בפרק קמא דחגיגה דכיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא אינו בונה ולא חורש אלא מקלקל וכל המקלקלים פטורים".

ומקשה, דלכאוו' "חורש" שייך בשדה ולא בבית (וכנ"ל דבית לא חזי לזריעה), וא"כ תיבות "ולא חורש" לא שייכי הכא. ולומד מזה דעכצ"ל שרש"י איירי הכא גם בשדה, וע"ז כתב שהוא פטור משום דהוי קלקול.

12. על משנה ב בפ' יב (ד"ה הנה התו"ס).

13. עג, ב.

14. ח, א.

15. בד"ה פטור עליה.

16. מלאכת חורש אות ו ד"ה החופר.

17. ח, א ד"ה פטור עליה.

ולבאר מה שגם בשדה חשיב מקלקל, מביא שם פי' הראשונים דמייתי קרא דישיעה<sup>18</sup>: "הלא אם שווה פניה", ופי' הרד"ק שם: "ושווה פני הניר כדי שיפול הזרע בשווה", דמזה יוצא שאם יעשה גומא בקרקע יקלקל, שגורם שלא יפול הזרע בשווה.<sup>19</sup>

וממשיך, דהא שבכ"ז ראינו בגמ' שמתחייב על עשיית הגומא אם מתכוין בעשייתה בשביל הקרקע ולא לצורך עפרה, הנה יש לחלק במיני זרעים, דישי שלגביהם חשיב מקלקל, ויש שלגביהם חשיב מתקן שדרך להניחם בתוך הגומא. עיי"ש.

והנה במחכ"ת נ"ל שזה דוחק קצת, דלכאורה הו"ל לרש"י לחלק בפירוש במיני זרעים, ולא כתב אלא רק על עצם הפעולה או דהוי תיקון או דהוי קלקול. ובכלל בסוגיין לא מצינו חילוק בזה. ויותר נ"ל כמו שנראה בפשטות, שרש"י ס"ל דרק בבית פטור דעשה מעשה קלקול, אך בשדה חייב דהוי מעשה תיקון.

וכמו שנראה מפשטות ל' רש"י בסוגיין דהזכיר רק בית ולא הזכיר שדה כלל.

ומה שכתב רש"י בביצה "ולא חורש", יש לבאר שלא איירי בשדה כלל, אלא איירי בחצר שאינה כבית שאינו מקום זריעה כלל, אך גם אינה כשדה שהיא ממש מקום זריעה, ורק שמ"מ היא ראויה יותר לזריעה מבית. וע"ז איירי רש"י שהחופר גומא בחצר ביתו ואינו צריך אלא לעפרה הוי מקלקל ופטור<sup>20</sup>.

דהנה רש"י כתב שם בתחילת הדיבור: "כדמפרש טעמא בפרק קמא דחגיגה", ובחגיגה שם כתב רש"י<sup>21</sup> וז"ל: "והאי חופר גומא מקלקל הוא את חצר".

א"כ נראה דרש"י איירי בסוגיא דהחופר גומא דווקא בבית (כמש"כ בשמעתין בשבת) ובחצר (כמש"כ בביצה, ועפי"ז בחגיגה), וכנ"ל דבחצר איכא חידוש לגבי בית שיש לה שייכות לזריעה.

וע"ז מחדשת הגמ' לשי' רש"י דכשאינו חופר לזריעה הוי מקלקל ופטור. משא"כ בשדה שבכל מקרה הוי תיקון לשדה וחייב.

18. כה, כה.

19. ויש להוסיף בזה: דבד"כ חרישה המועלת לקרקע היא חרישה שווה של כל השדה, וכשצריך נטיעה פרטית או זריעה של זרע אחד עושה גומא לפי צורכו. והכא שאינו צריך אלא לעפרה אינו מודקדק כ"כ שיהיה בעומק הראוי לא לנטיעה ולא להשוויית הקרקע, וכל עניינו הוא רק לקחת עפר. ולכן אינו אלא מקלקל כי עשיית גומא באופן כזה לא תועיל אפילו לזריעה מועטת.

20. והחילוק בין שדה לחצר (שבשדה אפי' אי"צ אלא לעפרה חייב, ובחצר דווקא אם צריך לעפרה חייב) הוא פשוט: דהא החצר מ"מ הרי היא חלק מביתו, ולכך ענייני החרישה לא שייכים שם כמו שלא שייכים בבית (וקרפף יותר מב' סאתיים יוכיח שבית אינו ראוי לזריעה, שאם נזרע מבטל בזה הדירה, דאין אדם גר במקום זרעים), אלא שמ"מ בחצר זה תלוי במחשבתו, דכיון שמ"מ יותר שייך שם זריעה מבבית, אם מתכוין לזריעה הוי תיקון ממש כמו בקרקע, אך כשמתכוין רק לעפרה אי"ז תיקון כלל אלא קלקול כמו שמקלקל את ביתו.

21. בד"ה ואפי' לר' יהודה.

[ולאחר זמן ראיתי נמי ברמב"ם הוצאת הרמב"ם השלם בהלכות שבת שם שדייקו מרש"י בחגיגה שם שאיירי בחצר וכך ביארו מש"כ בביצה "ולא חורש".  
ע"כ בעניין זה ברש"י.

## ד

## יציע מחלוקת רש"י והר"ח גבי החורש ויקשה לרש"י

עוד איתא בסוגיין (בברייתא)<sup>22</sup>: "החורש, והחופר, והחורץ כולם מלאכה אחת הן".

וכתב רש"י: "דכולהו לרפויי ארעא עביד". ועד"ז ב"החופר גומא וטממא" כתב רש"י: "וטממא – בעפר, היינו חורש שהעפר שמילאה בו הוא רפוי וטוב לזריעה והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה". ונראה לפום ריהטא דלרש"י גדר ה"חרישה" היא "בריפויי ארעא"<sup>23</sup>.

וכן כתב האגלי ט"ל<sup>24</sup> וז"ל: "הנה בכל דברי רש"י מפורש בכל עניין מלאכת חורש הוא בדארפי לארעא". עיי"ש.

אך הר"ח כתב באו"א וז"ל<sup>25</sup>: "כל שהיא ליפות הקרקע בשדה חייב משום חורש . . אבל להשוות קרקע השדה חייב משום חורש". ובפשטות נראה דאפליגו בגדר מלאכת חורש, דלרש"י גדר המלאכה<sup>26</sup> הוא ריפוי הקרקע, אך הר"ח ס"ל דעיקר המלאכה היא בייפוי הקרקע.

אך קשה לשי' רש"י, דהנה על "וטממא בעפר" כתב רש"י<sup>27</sup>: "היינו חורש שהעפר שמילאה בו הוא רפוי וטוב לזריעה, והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה".

ולכאור' הוא סתירה ברש"י, דלפי הנ"ל דס"ל שגדר המלאכה היא "לרפויי ארעא" סגי ליה במש"כ "דהעפר הוא רפוי וטוב לזריעה". דעל זה לחוד לכאור' כבר יתחייב משום חורש. וא"כ היה לו לקצר בלשונו, ולמה הוסיף "והשווה לקרקע וכו'", דזה מתאים לשי' הר"ח דס"ל שגדר המלאכה היא בייפוי ובהשוויית הקרקע.

והנה בכלל לומר שס"ל לרש"י שגדר מלאכת חורש הוא "ריפוי ארעא" זה דחוק ביותר. וראה במי טל<sup>28</sup> שהוסיף להקשות עוד על הבנה זו, ונביא קושיותיו לקמן.

22. בד"ה מלאכה אחת הן.

23. וכ"כ הנמו"י, בסוגיין.

24. ראה אג"ט מלאכת חורש אות ט.

25. בד"ה א"ר אבא החופר בגומא. וכן לקמן קג, א. ולהעיר משי' הרמב"ן לקמן (קיא, א) בהסוגיא דהתולש עולשין דכתב וז"ל: "נראה לי שייפוי השדה אינה מלאכה".

26. ראה לקמן ב' אופנים בעניין גדר המלאכה לשי' רש"י.

27. בד"ה וטממא.

28. בסי' טו על מלאכת חורש.

## ה

## יציע קושיות המי טל ותירוצו

קושיות המי טל:

א. איתא במסכתין<sup>29</sup> "דאסור לפנות בשדה ניר". ולמסקנת הגמרא שם טעם האיסור הוא משום דחיישינן שכשיבוא לקנה "דלמא שקיל מעילאי ושדי לתתאי ומחייב משום דרבה, דאמר רבה היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה, בשדה חייב משום חורש". ופרש"י דשקיל מעילאי<sup>30</sup>: "ממקום גבשושית".

ובענין שדי לתתאי כתב<sup>31</sup>: "למקום גומא משווה החרישה והוי תולדה דחורש". ולכאורה יוצא מכאן דגם על השוואת הקרקע לחוד חייב משום חורש, ומזה יוקשה על הנ"ל בשי' רש"י שגדר המלאכה היא ריפוי הקרקע, דלפי"ז אין בהשוואת החרישה דמיון לעצם המלאכה כלל, ולמה נקראת "תולדה דהחורש", והיה צ"ל שפטור לגמרי.

ב. והקשה נמי מפרק הבונה<sup>32</sup> דאיתא התם: "המלקט עצים, אם לתקן כל שהו". ופרש"י<sup>33</sup> ד'לתקן' היינו "את האילן או את הקרקע וקצצו מן המחובר". ולכאורה בפשטות חיובו הוא משום "חורש" אעפ"י שלא פעל שום ריפוי בקרקע, אלא רק ייפוי.

ג. ובכלל קשה במהלך הגמ' שם, מדוע הגמרא נוקטת "דלמא שקיל מעילאי ושדי לתתאי", הרי יכול כבר להתחייב על עצם ה"שקיל מעילאי" משום השוואת הקרקע. וכן לאידך גיסא, אי נימא דעיקר החיוב שם הוא דוקא מצד כיסוי הגומא, ל"ל לגמרא לכתוב נמי ברישא "דלמא שקיל מעילאי", הא חייב דוקא על כיסוי הגומא.

ד. ועוד: מדוע הגמרא שם מדמה את הסוגיית שם למקרה ד"גומא וטממא", הא עפ"י הנ"ל שמיחייב נמי על השוויית הגומא, יכלה להביא ראיה מ"גבשושית ונטלה" שהובא בגמרא קודם לכן<sup>34</sup>, וכן במציאות במקרה זה קודם באה השוואת הקרקע שע"י נטילת הגבשושית לפני הריפוי שנעשה בקרקע בכיסוי הגומא.

ה. וכן מקשה בכלל על שי' רש"י מהדין "דגומא וטממא"<sup>35</sup>, דהנה לכאורה התם לא נפעל ריפוי

29. פא, ב.

30. ד"ה שקיל מעילאי.

31. ד"ה ושדי לתתאי.

32. קג, א. משנה שם.

33. שם ד"ה אם לתקן.

34. עג, ב. הקושיא כאן היא מעצם זה שהביאה הגמ' ראיה מ"גומא וטממא" שהוא הובא לעיל אחר המקרה "דגבשושית ונטלה" שהובא קודם. ויש לעיין בחווק שאלה זו בכללי הש"ס, ובסברא בזה, ואכמ"ל.

35. עג, ב.

הקרקע, שהרי במקרה הנ"ל לא פעלו בגוף הקרקע ריפוי, אלא הביאו עפר רפוי ממקום אחר, ולכאורה אין זה בכלל "דארפי לארעא" דמשמע שהוא בגוף הקרקע עצמו.

ומכורח כל זה דוחה הבנה זו, ולומד דלרש"י אב המלאכה הוא כל דבר המכשיר לזריעה בין בריפוי בין בייפוי, ועפי"ז מתרץ כל הקושיות. ועיי"ש.

## ו

### יציע דרך אחרת שיכתב המי טל לבאר שיטת רש"י ודחייתו

והנה במי טל שם<sup>36</sup> כתב שהיה אפ' לתרץ כהנ"ל באו"א: דהיה אפ' לתרץ לשי' רש"י שגדר האב בחורש כולל ב' עניינים: א. שהוא מכשיר את הקרקע לזריעה. ב. ובוה גופא שהוא מעשה המרפה את הקרקע. ועפי"ז היה אתי שפיר מש"כ רש"י<sup>37</sup> "דלרפויי ארעא עביד". שלשיטתו גם זה חלק מגדר האב.

וכן יתבאר מה שכתב<sup>38</sup>: "והשווה לקרקע להיות נזרע עם השדה", דהתם החיוב הוא מצ"ז שעביד השוואת הקרקע והוי תולדה דחורש, דג"ז חשיב תיקון ארעא והוי בכלל "חורש"<sup>39</sup>.

וכן יומתק נמי מש"כ<sup>40</sup> גבי "נוטל צרור" – "ומשוה החרישה והוי תולדה דחורש", דהכא איכא תיקון החרישה ולכך חייב, אלא שאי"כ ריפוי ארעא ולכך הוא רק תולדה. ועוד עיי"ש.

אך אחכ"ז כתב שם: "דלקושתא דמילתא הנה כ"ז אינו נכון לדעת רש"י. דהנה ס"ל דגם החופר ממש בקרקע קשה הוא תולדה דחורש לבד, דבדף מ"ו ע"ב בד"ה "איסורא דאורייתא הוא" כתב רש"י וז"ל: "חריץ ליכא איסור דאורייתא דחופר כלאחר יד הוא, דחופר דאמרינן לקמן תולדה דחורש הוא וחייב, הנ"מ חופר כדרכו במרא וקרדום". עיי"ש.

ולפי" הנ"ל קשה, אמאי "חורץ כדרכו" חשיב תולדה דחורש, הא הוא מרפי ארעא ממש וצ"ל אב. ומזה מכריח שם ללמוד כדרכו שהאב לשי' רש"י הוא עצם התיקון לחרישה, ולא ריפוי ארעא.

## ז

### יציע דברי האג"ט ולפי"ז יתרץ הדחיה ויחזור לביאור הנ"ל

אמנם, האג"ט<sup>41</sup> פי' דמש"כ רש"י התם "תולדה דחורש" הוא רק בדלא עביד הגומא לזריעה

36. הערה 3.

37. בד"ה כולם מלאכה אחת הן.

38. בדף עג, ב.

39. דע"ז גופא שסתם את הגומא לא יתחייב לכאורה דלא עביד ריפוי בקרקע עצמה אלא הביא עפר חיצוני, אלא רק על יישור הקרקע. וראה לקמן מש"כ בזה.

40. בדף פא, ב.

41. מלאכת "חורש" אות ב.

אלא למילי אחרינא, ואי עביד הגומא לזריעה כתב התם דמודה רש"י שהוא אב ממש. ומביא כמה ראיות ע"ז:

- א. דלקמן<sup>42</sup> תנינן: "החורש כל שהוא", ואמרינן בגמ', "כל שהוא למאי חזי . . . לביזרא דקרא". ורש"י פי' התם: "לזרוע בתוכה נימא של דלעת, ואע"ג שלעניין הוצאת זרע דלועים שניים, שאין אדם טורח בנימא אחת." ומכאן שגומא הוא חורש ממש.
- ב. ממש"כ רש"י<sup>43</sup> "ולא חורש אלא מקלקל". וכתב, דמזה מוכח דהחופר גומא הוא חורש ממש<sup>44</sup>. והוסיף להוכיח נמי מסברא, דהא במשכן היה עשיית גומא. עיי"ש. ומזה מסיק שם, דכשעביד לצורך הזריעה מודה רש"י שחייב משום אב ממש<sup>45</sup>.
- והנה, לפי"ז אפשר לבאר ברש"י שמסכים שעצם המלאכה היא בהכשרת הקרקע שלכן חייב גם על שאר האופנים, אלא שס"ל שהאב הוא הריפויי דווקא כנ"ל.
- נמצא לפי"ז, דלרש"י איכא ג' גדרים בחופר גומא: (א) כשחופר ע"מ לרפות הקרקע שאז מיחייב משום אב דחורש. (ב) כשחופר לצורך אחר שאעפ"י שלפועל עביד ריפוי בקרקע חייב משום תולדה. (ג) וכשעושה השוואת קרקע וכיו"ב מעניין ייפוי הקרקע שבכל מקרה חייב משום תולדה. אמנם לא מבואר התם איך לפי"ז יתורצו כל הקושיות הנ"ל.

## ח

### יבאר לפי"ז מחלוקת הראשונים ויקדים לחקור בגוף המלאכה

ונ"ל לבאר כ"ז ובהקדים, די"ל שיש לחלק בכל מלאכות שבת ב' עניינים בגדר המלאכה:

- א. עצם המלאכה: התוכן והתכלית המתבקשים בעשיית המלאכה.
- ב. צורת המלאכה: דהתוצאה המתבקשת יכולה לבוא ע"י כמה דרכים ואופנים. אמנם לפעמים מבין הדרכים ישנה הדרך העיקרית לאותה מלאכה שהיא משמעותית יותר לתוצאה המתבקשת, ושאר הדרכים על אף שגם הם בכלל אותה מלאכה, אינם עיקריות כמותה.

42. קג, א.

43. ביצה ח, א.

44. קצת צ"ע איך מוכח מב' ראיות הראשונות שעשיית גומא הוי "אב" ממש. וכן בכלל מה הראיה הב', הא התם בא לומר שלא עביד מלאכה אלא קלקול בלבד ולא הו"ל להכנס לחילוק אבות ותולדות, אלא רק לומר בכללות שם המלאכה דלא קעביד. וצ"ע.

45. אמנם אכתי צ"ע לפי ביאורו בל' רש"י (במ"ז שם) דלא משמע התם בכל הסוגיא כלל שרש"י מחלק לעניין אב ותולדה בין עביד לצורך זריעה, לעביד סתם לצורך אחר. דרש"י רק מפנה סתם לדף עג ששם הגמ' כוללת כולם בהדי הדדי, ושם פירש (בד"ה מלאכה אחת) ד"כולהו לרפויי ארעא עביד", והו"ל לכאורה לחלק בחופר גופא בפירוש ב' אפנים הנ"ל. וברוחק גדול י"ל שכיוון נמי למה דאמרינן התם "החופר גומא ואי"צ אלא לעפרה פטור עליה", שמשם מוכח שיש חילוק בחופר גופא, אמנם אין משם ראיה כלל לחילוק ד"אב" ו"תולדה". וצ"ע.

והנה, אפ"ל שהנ"מ בין הפעולה העיקרית לשאר הפעולות, תהיה גם לעניין הגדרת "אב" ו"תולדה": "הפעולה הנחוצה יותר היא החשובה מבין הפעולות, וחשיבותה מגדירה אותה ל"אב המלאכה". ושאר הפעולות מצד זה שאינם נחוצות, לא הוי חשובות כ"כ, וחשיבי "תולדות"<sup>46</sup>.

ועפ"ז נשוב לבאר פלוגתת הראשונים ב"חרישה": דלכאורה נראה שלכו"ע "גדר המלאכה"

46. אמרינן בגמ' דהמדד לקבוע איזה אופן נחשיבו לאב ואיזה יהיה תולדה, הוא לפי מה שהיה במשכן (ראה ב"ק ב, א) ובתוס' (ד"ה ה"ג) הגרסאות בזה אי גרסינן "הך דהוי במשכן וחשיבא", או "הך דהוי במשכן חשיבא וקרי ליה אב". ולקמן (צו, ב) גרסינן "הך דהוי במשכן חשיבא" קרי ליה אב. וראה בתוס' (ד"ה ורבי אליעזר) ב' גרסאות בדרך זו (דבעינן תרתי – שתהא חשובה, ובמשכן), ועוד גירסא בדרך אחרת דסגי שהיה במשכן ואפילו אינה חשובה. עיי"ש. והנה, לא נתפרש בשום מקום דאולינן בתר הכרחיות הפעולה לתכלית כמבואר בפנים (ואפילו לגירסא דבעינן מלאכה "חשובה" במשכן עצמו, י"ל דהפשט הוא שהפעולה עצמה צ"ל משמעותית ולא סגי בפעולה קטנה שאינה משמעותית).

אמנם עדיין יש מקום לבאר בעניין "מלאכה חשובה": שגדרה הוא, כל שהיא חשובה למשכן. והיינו, שחשיבות המלאכה נמדדת לפי חשיבותה בבניית המשכן שכל מלאכה שהיא נחוצה לבניית המשכן, ובלעדה לא יהיה אפשר לבנות את המשכן בשלימות, זו היא "מלאכה חשובה", אך מלאכה שגם בלעדה היה אפשר להסתדר (אפי' בדוחק) והיה המשכן עומד היא תיחשב "מלאכה לא חשובה".

ולפי"ז יש לומר שבוה תלוי החילוק בין אב לתולדה: דה"אב" דילפינן מהמשכן, היא מלאכה שהיתה מוכרחת לבניית המשכן, אך שאר המלאכות שאינם נחוצות כ"כ חשיבי תולדות.

ובנדו"ד: ס"ל לרש"י שהמלאכה העיקרית בחרישה היא "ריפוי ארעא" דבלעדה אי אפשר לזרוע כלל, ובמילא אי אפשר בלעדה לעשות משכן, ולכן דווקא היא חשובה "אב המלאכה".

ובנוסף אחר י"ל בדרך אפשר בחלוקת הגמ' שם אופן עמוק יותר, ובהקדים: דיש לחקור בהא דילפינן מלאכות שבת ממשכן, אי אמרינן שהגדר הוא דכל מלאכה שעשו במשכן אסור לעשותה בשבת, או שאפ"ל בעומק יותר שבעצם אסרה התורה לבנות משכן בשבת. [ראה מה שכתב האג"ט בפתחה באות ח. ושם: "הנה מדנסמכה שבת למשכן ילפינן ג"כ דמלאכת המשכן אינה דוחה שבת. וי"ל דהני תרתי לימוד אחד הם. דמשום דנסמכה אזהרינהו שלא לעשות משכן בשבת, ושוב נשמע מזה דכל דהוי במשכן אסור בשבת דמלאכה הוא". ואפשר לדייק מזה: דבעצם אסור לבנות משכן, ו"לבנות משכן" היינו: כל המלאכות שהוצרכו לבניית המשכן.].

והנ"מ בין ב' האופנים י"ל: דלאופן הא' לא נתייחס למדוד עד כמה היתה המלאכה חשובה במשכן, ונוגע רק מה שהיתה במשכן. משא"כ לאופן הב' י"ל שמצ"ז שילפינן שאסור לעשות משכן א"כ יש לחלק בין המלאכות מה יותר הכרחי לבניית המשכן (אפשר ממש לומר שבעשיית הפעולה ה"ה ממש בונה משכן), ומה לא הכרחי כ"כ שלא יקרא עליו שם בניית המשכן (דאינו נחוץ כ"כ למשכן). (ואולי בזה אפליגו ב' הגרסאות בגמ'. וצ"ע).

ולפי"ז, החילוק בין אב לתולדה: דה"אב" דילפינן מהמשכן, היא מלאכה שהיתה מוכרחת לבניית המשכן כנ"ל. אך שאר הפעולות שלא היו נחוצות כ"כ חשיבי "תולדות". דבכל המלאכות אנו מודדים עד כמה הפעולה היתה חשובה לתוצאה הכללית ולפי"ז נגדינהו כ"אב" או "תולדה".

וזהו מה שס"ל לרש"י שריפוי היא עיקר מלאכת חורש, דהיא יותר מוכרחת לצורך הזריעה כנ"ל ושפיר יש לומר עליה שהיא מצורך בניית המשכן, ולכן ילפינן לה ממשכן. משא"כ שאר הפעולות שאינם נחוצות כ"כ ס"ל שאין לומר שבעשייתם ה"ה בונה משכן, לא ילפינן והוי תולדות.

[והנה כ"ז לגירסא דבעינן תרתי. אך לגירסת הגמ' "כל דהוי במשכן חשיבא, וקרי ליה אב", דמשמע בפשטות דאין חילוק בחשיבות המלאכה אלא כל מלאכה דהייתה במשכן חשובה "אב", קשה מה סברתו. וי"ל בבאיור שי' רש"י, דאזיל אליבא דגירסתינו בסוגיין, ובב"ק שם, דגרסינן כגירסא השניה דבעינן תרתי "במשכן, וחשיבה" ולפי"ז אזיל הכא].



היא להכשיר את הקרקע לזריעה, וזהו התוכן הפנימי בכל עניין "החרישה", וגם לרש"י נכללים בזה כל מיני אופני הכשרת הקרקע לזריעה, שכולם הם מעניין "חורש".

אלא דפליגי ב"צורת המלאכה" לעניין אב המלאכה, איזו פעולה היא עיקר הכשרת הקרקע.

דרש"י ס"ל שהעיקר היא פעולת הריפוי. ויש לבאר סברת רש"י, דאמנם גם השוויית ייפוי הקרקע נחוצים לתועלת ואיכות הצמיחה, אך מ"מ העניין הנחוץ והיסודי ביותר שמעכב ממש לזריעה הוא ריפוי הקרקע, שבלעדי זה אא"פ לזרוע כלל. וממילא ס"ל שהוא העיקר ו"אב" המלאכה.

וזהו שהכא כתב רש"י "לרפויי ארעא עביד", דלשי' זהו עיקר המלאכה. ומצינו גמ' מפורשת שמוכח מהתם שעיקר החרישה הוא בריפוי דווקא.

דהנה איתא במו"ק<sup>47</sup>: "אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה רבה אמר משום חורש, רב יוסף אמר משום זורע. רבה אמר כוותי דידי מסתברא מה דרכו של חורש לרפויי ארעא האי נמי מרפויי ארעא".

ולכאורה בגמרא שם היה יכול לדמות לחורש מצד אחר: שע"י הניכוש וההשקיה מייפה לארעא, שבפעולה זאת הקרקע מתיישרת ע"י הניכוש, וכן העפר שוקע ע"י המים ודמי לחורש שדרכו לייפות<sup>48</sup>. ומהא גופא שנקטינן התם דווקא לעניין הריפוי משמע שהוא עיקר מלאכת החורש<sup>49</sup>. ואפ"ל, שע"ז סמך רש"י ופי' בסוגיין בשבת בגדר חורש שהוא לרפויי ארעא.

אך הר"ח ס"ל שעיקר פעולת החורש הוא בפעולת הייפוי. ואפשר דסמך אירושלמי שהביא בדבריו בסמוך: "וכל שהוא להנאת קרקע חייב משום חורש, וכן הוא בירושלמי"<sup>50</sup>.

47. ב. ב.

48. ראה נמי באג"ט אות ט שם. והנה, מהלשון "דרכו של חורש לרפויי", אין להוכיח, דהא המשמעות הסוגיה בפשטות היא למצוא דמיון לחורש שגם במקרה שמובא בגמ' שם נעשית פעולה זו ולכך הוה משום חורש, אך לא כדי לשלול שאר פעולות בחורש גופא. אך כן יש להקשות כפנים, ואולי לכך נתכוין האג"ט וצ"ע.

49. ונ"מ התם בסוגיא לידע משום מאי מתרינן ביה אי משום דעביד "אב דחורש" או משום דעביד "תולדה דחורש". וראה תוס' (צו, ב ד"ה ולרבי אליעזר) הנ"ל, שהציע לומר שהנ"מ בין אב לתולדה הוא לעניין התראה. וראה במנ"ח (מצווה לב אות ב ד"ה והנה) שדן אי בעינן להזכיר בכלל ההתראה ולפרש גם איזו פעולה הוא עושה, או שאין צריך אלא להתרות בו שעושה דבר האסור בשבת. וראה נמי בהקדמה למסכתא שבת במתיבתא (עוז והדר) אות קכא שציינו לשי' הראשונים בזה. וצע"ק לשיטת שאין צריכים להתרות משום תולדה למאי נ"מ התם לומר האב דווקא דחורש ולא סגי בעצ"ז שעביד "חרישה". ובפשטות יש לבאר שם הסוגיא, דהביאו שם רק הוכחה דעביד מעשה חרישה.

50. ובירושלמי שם (פ"ז, ה"ב): "וכל דבר שהוא להניית קרקע חייב משום חורש". וראה בנשמ"א (בינ"א הלכות שבת כלל י) שהביא שי' הרמב"ם ודקדק בלשונו, והסיק שלשי' הניית קרקע דירושלמי וייפוי חד הם. וראה ברמב"ם המבואר (פ"ח ה"א הערה 15) שביארו דלפי"ז משמעות ייפוי אינה מל' יופי אלא מלשון "מועיל ומשבח". והביאו שם סמך לזה מל' המשנה בכ"מ עיי"ש. וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' עה) שדחה ביאור המשנ"א (וראה עוד מה שכתבבב"ג סי' לט וח"ז סי' צ בסוגיין). ואולי לפירוש זה נתכוין הר"ח, וא"ש. אמנם אפשר שנתכוין שהאב הוא פעולת הריפוי דווקא, ולפי"ז צ"ב הס' בזה, וקשה לומר דאפליגו במציאות אי היו במשכן. וצ"ע.

אלא שכנ"ל כ"ז נ"מ לעניין החילוק בין אב לתולדה בחורש. אמנם לעניין חיוב, גם בשאר אופנים חייב.

## ט

### יתחיל לתרץ קושיות המי טל ויקדים לחקור בגדר ריפוי ארעא לשי' רש"י

ולאחר כ"ז יש לתרץ הקושיות הנ"ל בשי' רש"י, וכן קושיות המי טל. ובהקדים דבגדר "ריפוי ארעא" ישנו האופן הפשוט שהוא הרגיל בד"כ בתהליך הכשרת הקרקע.

אך אפ"ל שבסוגיין נתחדש אופן שני שאמנם אינו רגיל בד"כ אך גם הוא בשם "חורש" מיקרי דמ"מ עביד ריפוי הקרקע, אלא שהוא מחודש יותר גם מצד גדר הריפוי שפועל שהו"א דזה לא מיקרי ריפוי הקרקע וקמ"ל רש"י דגם זה בכלל הריפוי בקרקע. וב' האופנים:

א. שמרפה את הקרקע עצמה, וכפשוטו שהולך לקרקע קשה וחופר בקרקע ע"מ לרפות, וי"ל נמי שבכלל זה הוא גם המקרה "דנטל גבשושית", דשם נמי אפשר שיש ריפוי בקרקע עצמה ראה אג"ט<sup>51</sup> שכתב שע"י נטילת הגבשושית מתרפית הקרקע שמתחתיה.

ב. ויש אופן מחודש יותר: שלא מרפה קרקע קשה, אלא מביא עפר רפוי ממקום אחר ומכסה בו גומא שבקרקע, וחייב משום שלפועל הוסיף בקרקע חלק רפוי שראוי לזריעה וג"ז מכלל הכשרת הקרקע לזריעה<sup>52</sup>.

ואפ"ל שאופן הב' נתחדש בסוגייתנו "בגומא וטממא" לשי' רש"י.

ועפ"ז יבואר שפיר אריכות לשון רש"י: דרש"י בא להבהיר דיש אופן נוסף לריפוי הקרקע, וכך למד את המקרה ד"גומא וטממא" שהתם עביד ריפוי ע"י שהביא עפר ממקום אחר, וע"ז מבאר רש"י דהריפוי הנידון כאן הוא לא בקרקע עצמה, אלא ע"י הוספה על הקרקע, ומצ"ז שלפועל עשה מעשה המועיל לזריעה בזה שהביא עפר רפוי הרי"ז כאילו הרפה את הקרקע עצמה, וחייב משום חורש<sup>53</sup>.

51. מלאכת חורש אות ט.

52. אלא שיש לעיין אי בעי למיעבד שינוי בקרקע. והיינו, שיש מקום לומר שרק כשקרקע הגומא מצ"ע היא קשה ואינה ראויה לזריעה והוא בא והוסיף עליה קרקע רפויה שראויה לזריעה, שאז דווקא נומר שעשה מעשה ריפוי בקרקע ע"י העפר החיצוני, דמקודם לא היתה ראויה, ועכשיו היא ראויה.

או שנאמר, שאפי' כשקרקע הגומא מצ"ע היא כבר מורפית וראויה לזריעה אלא שהיא חסרה במקום הגומא, והוא בא ומילאה בעפר רפוי, שאכתי חשיב שעביד מעשה בקרקע עצמה בזה שהוסיף עפר שראוי לזריעה אעפ"י שלא שינה את גדר הקרקע, ולא רק שהכשירה בעצם השווית הקרקע, אלא גם בעניין הריפוי. וצ"ע.

53. אמנם לפועל לכאורה ב"גומא וטממא" לא עשה ה"אב" דחורש, דהפעולה חלוקה בעניינה מדרך הרגיל דחורש שהוא עושה מעשה חפירה וחרישה בקרקע עצמה, וכאן לא עשה מעשה בקרקע אלא רק הוסיף עפר לקרקע וזו פעולה שונה מהאב (וגם לאופן הא' בהערה הקודמה אי"ז דומה לאב). אך מ"מ חשיב "תולדה דחורש" דמ"מ עביד הכשר הקרקע לזריעה. וראה מ"מ (פ"ז ה"ד), מש"כ בזה. ובמקומות שצויינו בהוצאת הרמב"ם השלם (בפ"ז ה"ב הע'

ובכדי לבאר אמאי באמת חשיב שעבד ריפוי בקרקע עצמה הוסיף רש"י: "והשווה הקרקע להיות נזרע עם השדה" דס"ל לרש"י שאמנם העפר הוא חיצוני, אך אם ישונו לקרקע הראשונה עד שיהיה נזרע עמה בשווה (כך שלא יהיה ניכר שהובא ממקו"א) ה"ה נעשה חלק אחד מהקרקע. ושפיר אפי' לומר שעשה מעשה בקרקע עצמה והוסיף בה חלק רפוי, וחייב משום מרפה ארעא. ויש להוסיף בזה:

דהנה ידוע דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה<sup>54</sup>, וכדאיתא נמי בסוגיין בהא ד"החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה" אמרינן דפטור (לדעת ר"ש) דמכיון שמחשבתו היא רק להבאת עפר ולא לחפירת הגומא, וממילא פטור דאזלינן בתר מחשבתו.

ולפי"ז גם "בגומא וטממא" י"ל, שתכלית מחשבתו במילוי הגומא היתה שתהא הקרקע ראויה לזריעה, ומצד מחשבה זו חייב. ואפי"ל דגם זה שכך היתה מחשבתו מוכח מרש"י. ועל פי זה יבואר היטב דקדוק ל' רש"י, שכתב וז"ל: "דהעפר הוי רפוי וטוב לזריעה", דלכאורה אין כוונתו רק לבאר תנאי בעצם המעשה שרק אם מילא בעפר רפוי חשיב ריפוי ארעא, דזה פשיטא ומאי קמ"ל. אלא אפי"ל שכוונתו נמי לבאר דכך היתה מחשבתו במילוי הגומא לתקנה לזריעה, שלכן דקדק למלאות בעפר רפוי דווקא. ולכן גם "השווה עם הקרקע להיות נזרע עם השדה" שתהא נוחה להיזרע דמזה מוכחת מחשבתו ש"לריפוי ארעא עביד" במילוי הגומא. ועפי"ז תתורץ אריכות הלשון ברש"י.

,

### יתרין הקושיא מדף פ"א ולפי"ז יבאר הגדר בגומא וטממא לשיטת רש"י

ועפי"ז יש לתרץ נמי קו' המי טל הא<sup>55</sup>. ובהקדים, דאפשר להבין פשט הגמ' שם בב' אופנים: א. "דלמא שקיל מעילאי ושדי לתתי" כתב לבאר המי טל שם דמשמע שלאחר שיפנה יקח צרור<sup>56</sup> לקנח עצמו וישליכנו לגומא "זישווה החרישה ויתחייב משום תולדה דחורש"<sup>57</sup>. והנה, לפי הבנה זו קשה אמאי חייב, הא צרור אינו ראוי לזריעה וכשמכסה הגומא בצרור אפי' אי משווה החרישה, מ"מ מקום הצרור אינו ראוי לזרוע בו. ואי נימא עפי"ז מש"כ רש"י שם:

(1), וראה ב"כלכלת שבת" כללי ל"ט מלאכות אות א' שחלק על גדר זה וביאר באו"א ולשיטתו אפילו בדומה ל"אב" רק בתכלית חשיב נמי "אב" ואכמ"ל.

54. חגיגה י, ב. וברש"י שם ד"ה מלאכת מחשבת, ובכ"מ.

55. מדף פא, ב.

56. דהרגילות בזמנם היתה שמקנחים עצמם בצרורות, היינו אבנים קטנות. וראה נמי שו"ע אדה"ז הל' שבת (סי' שיב) בעניין הנצרך לנקביו במה יקנח בשבת.

57. ל' רש"י התם.

"ומשווה החרישה". שהכא חייב מצד השווית החרישה לחוד דבזה מתקן לזריעה<sup>58</sup> אכתי יוקשה לש' המי טל, דהא לשיטתו כל המתקן לזריעה חשיב "אב", ואמאי כתב רש"י שהוי "תולדה" דחורש, הא מתקן לזריעה הוא.<sup>59</sup>

ובכלל אכתי קשה כנ"ל, אמאי נקטינן בהאי לישנא ד"שקיל מעילאי ושדי לתתאי" הא בחד מהם סגי.

ב. והנה בפשטות אפשר לומר בדרך אפשר לפי שי' רש"י דהגמ' שם התכוונה לעניין אחר<sup>60</sup>, ד"דלמא שקיל מעילאי ושדי לתתאי" פירושו שלאחר שגמר להפנות יקח עפר תיחות מהגבשושית ויכסה את צרכיו שבגומא.

ועפ"י הנ"ל יבואר שפיר אמאי השוותה הגמ' דין זה ל"גומא וטממא" דבאמת הם שווים ביסוד הדין דגם ב"שדה ניר" החשש הוא דדילמא יבוא לרפות הקרקע.

ומש"כ רש"י התם "דהוי תולדה דחורש", יש לבאר עפ"י מש"כ המ"מ<sup>61</sup> לבאר שי' הרמב"ם בחילוק "אבות" ו"תולדות". דהגדר הוא, שרק פעולה שדומה לאב לגמרי הן בתוצאה והן בתוכן ועניין הפעולה, נחשבת נמי ל"אב", אך אם שונה בפעולה, אעפ"י שהתוצאה שווה ובכללות היא דומה ל"אב", מ"מ היא תיחשב ל"תולדה".

ולפי"ז, הכא אעפ"י שעביד ריפוי הקרקע היות ואין הפעולה דמילוי גומא בעפר אותו מעשה ממש של "האב" (דרך הריפוי בחרישה בד"כ הוא ע"י חפירה בקרקע), ממילא אינו חשיב אלא "תולדה".

והא דנקטינן התם דווקא, "שקיל מעילאי ושדי לתתאי" יבואר לפי מה שכתב התם המ"מ טל" דרך החרישה היא דווקא באופן זה, עיי"ש מה שהכריח בזה.

כן נראה לומר לענ"ד בדעת רש"י.



58. וזה גופא צ"ע, דמאי איכפת לן שמשווה החרישה הא אותו מקום אינו ראוי כלל לזרוע בו, דבפשטות "צרור" ה"ה מעכב לזריעה.

59. ראה מה שכתב לבאר שם (אותיות ל-ז). יוצא מדבריו שהוא פרט חדש בחרישה שיש צורך לחרישה שהקרקע תהיה שווה אעפ"י שהמקום השווה עצמו לא חזי לזריעה, וכן שאדרבה דווקא באופן ד"שקיל מעילאי ושדי לתתאי" הוא דרך החרישה ולא בא' משניהם. אמנם אכתי לא נתבאר בדבריו אמאי לא חשיב "אב" ממש אעפ"י שבמעשהו ה"ה מתקן הקרקע לזריעה. וזה מתורץ לפי מש"כ בפנים.

60. בפרט שלא נתפרש שם בסוגיא שאירי בצרור, אלא סתם "דלמא שקיל מעילאי ושדי לתתאי". ולאופן זה שבפנים יבוארו שפיר כל הקושיות.

61. פ"ז ה"ד.

## שבועה ונדר שא"א לקיימו בשיטות הראשונים (גיטין לד, ב)

שיטת התוס' דנדר שלא אוכל הוי נדר שאא"ל דחל ולוקה לאלתר / יקדים שיטת הר"ן דשבועה שלא אוכל אינה שבועת שוא אלא דנשבע על ד"ת / שיטת הרמב"ם דגם באכילה לוקה משבועת שוא / ביאור הצפנת פנעח במחלוקתם / ביאור כ"ק אדמו"ר שפליגי אם הוא שיעבור או במציאות / יחלק דזה רק בשבועה אך בנדר חולקים הראשונים וביאור האחרונים במחלוקתם / שיטת הר"ן דנדר שוא לא חל / יברר שיטת הרמב"ם / יבאר עפ"י מחלוקת הר"ן והרמב"ם במדיר הנאה דסובר שחל / יברר שיטת רש"י בזה / יציע שרש"י כהר"ן ששוא במציאות ונדר אי"צ / ידחה שרש"י ס"ל שאין לדין שבועת שקר / יבאר עפ"י ביאור הפנ"י בתוס' שנודרת על כיכר / יבאר באו"א ע"ד שיטת הריטב"א

הת' ישעי' שי' וולף  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע הסוגיא דרק אלמנה נודרת אך לא גרושה

אחד מהחילוקים בין דיני אלמנה לדיני גרושה הוא בנוגע לפרעון הכתובה מנכסי יתומים בב"ד. דאמרינן עלה במשנה:

"אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה, נמנעו מלהשביעה, התקין ר"ג הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה". ואמרינן בגמרא<sup>1</sup> "א"ר זירא אמר שמואל לא שנו אלא אלמנה אבל גרושה משביעין אותה אלמנה".

ובטעם למה שדוקא אלמנה נשבעת ולא גרושה מבארים ד"אלמנה שאני דבההיא הנאה דקא טרחה קמי דיתמי אתיא לאורויי היתרא".

וקשו בה בגמ' "וגרושה דאדרה לא, והא שלחו מתם איך פלוניתא בת פלוני קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי ונדרת ואסרת פירות שבעולם עלה דלא קבילת מכתובתה אלא גלופקרא אחד וספר תהלים אחד וספר איוב וממשלות בלואים ושמונם בחמשה מנה,

1. גיטין לד, ב.

2. לה, א.

לכשתבא לידיכם הגבוה את השאר". ולכאו' משמע שהיו גירושין סתם, ואעפ"כ האישה נדרה. והיינו שגם גרושה נודרת ודלא כרבי זירא אמר שמואל.

ותירצו "אמר רב אשי הוא גט יבמין הוה", דלא הוי גירושין סתם אלא גירושין מן היבום דשם הרי היא גם אלמנה מבעלה הראשון ושייך החשש הנ"ל דמוריא היתרא (ועיי"ש דעת רש"י והתוס' שחלקו בזה).

## ב

### שיטת התוס' שנדר שא"א לקיימו חל ולוקה לאלתר

בתוס' בד"ה ונודרת ואוסרת כתבו דאין לגרוס בגמ' "כל פירות" אלא "פירות" סתם, והטעם שלא לגרוס כל פירות אינו משום דאין נדר חל על דבר שאי אפשר לקיימו דהרי אי' בנדרים<sup>4</sup> שגבי קונם עיני בשינה פריך מהא דר"י שאמר שבועה שלא אישן ג' ימים מכין אותו וישן לאלתר, וממילא גם בקונם עיני ילקה לאלתר. ומהשוואת הגמ' בין נדר לשבועה מוכח דגם נדר חל על דבר שאי אפשר לקיימו אלא שלוקה לאלתר. ונדר מכל פירות שבעולם הוא דבר שא"א לקיימו<sup>5</sup>.

[וכן דחו בתוס' שנדרי הבאי<sup>6</sup> אינם נדר שאי אפשר לקיימו, אלא עניינם הוא נדר של גוזמא כדי שיחזקו דבריו ולא איירי' התם בנדר שא"א לקיימו<sup>7</sup>].

וכתבו דהטעם לגרוס פירות סתם היא "דאע"פ שעוברת לאלתר בכל יחל אם קבלה מכתובתה כיון דמשם ואילך לא מיתסרא כדאמר מכין אותו וישן לאלתר<sup>8</sup> אינה חוששת הואיל ואינה עומדת באיסור כל ימיה". היינו דאם היתה לוקה לאלתר כהדין של נדר שא"א לקיימו לא היתה חוששת, ולכן אין לגרוס כל פירות, ודוקא כאשר האיסור הוא כל ימיה דכל פעם שתאכל תלקה ככל נדר שאפשר לקיימו – ובנדו"ד שנודרת פירות סתם, חוששת.

היוצא מדבריהם, דהנודר בדבר שאי אפשר לקיימו לוקה משום נדר שוא, הן בשבועה והן בנדר (ממה שהוכיח דילפי' בגמ' נדר על שינה משבועה על שינה).

3. ד"ה גט.

4. טו, א.

5. וראה מש"כ הש"ך (סי' רלב ס"ק ח) שמהמילה 'כל' מרבים שכונתה לאסור הכל עליה (והביא ראיה משובות מימוני' סי' כה). אבל ראה לבוש (שם) שכ' שזה מכך שאוסרת פירות שבעולם.

6. נדרים כד, ב.

7. וראה בארוכה יותר לקמן ס"ח.

8. להעיר מדבריהם התוס' נלמד שגם כאן לוקה האישה, ויוצא שזה מאחד הלאוין שלוקין עליהם שאין בהם מעשה, אלא שרבתה התורה שבועה למלקות כמבואר בשבועות (כא, א) דרש' מהפסוק (יתרו כ, ז) "כי לא ינקה" שבי"ד של מטה מלקין אותו. ולוקה על חילול דיבורו דזהו איסור "לא יחל דברו" (מטות ל, ב). וראה בארוכה קובץ הערות סי' יח אות ב.

אך שיטת הרא"ש (נדרים שם) היא שהנודר דבר שאי אפשר לקיימו עובר איסור אך אינו לוקה (ראה לקמן הע' 33 שנת' דהאיסור הוא שנדר לבטלה בדבר שא"א לקיימו), דשיטתו היא דלא ילפינן משבועה דלוקה על חילול הנדר.

## ג

## שיטת הר"ן ששבועה שא"ל הוא רק בשינה ולא באכילה

והנה בנוגע להדין שנשבע שלא יאכל (ז' ימים) נתספק הר"ן אי דמי לשבועה שלא אישן ג' ימים אי לאו, וז"ל:

"מיבעי לי, האומר שלא אטעום כלום חודש ימים מהו דינו, אם נדמהו לשבועה שלא אישן ג' ימים ונאמר שיאכל לאלתר שזה גם כן אי אפשר לו לעמוד בשבועתו, או לא אלא יעמוד בשבועתו עד שיסתכן ואחר יאכל".

והכריע "ונ"ל [דלא דמי] לשלא אישן שלשה ימים שהתם היינו טעמא דשישן לאלתר, מפני שהוא דבר שאי אפשר דבעל כרחו יישן בתוך שלשה, הלכך לא חיילא שבועה עליה כלל, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו מאי אמרת שימות לכשיסתכן דתדחה שבועתו מפני סכנת נפשות ומכל מקום לא יאכל אלא שיעור שיאכל לעמוד עליו".

דלא דמי דבשינה הוי דבר דאתי ממילא בעל כרחו, ולכן הנשבע על השינה הוי דבר שא"ל לקיימו, אמנם באכילה יוכל להחזיק עצמו מלאכול ולכשיסתכן יאכל, משום שתדחה שבועתו מפני סכנת נפשות<sup>9</sup>.

ולאחמ"כ הביא דעת הרמב"ם (הובא לקמן) שהשווה אכילה לשינה לענין א"ל לקיימו, וביאר הר"ן דבאמת הדין כוותיה אך לאו מטעמיה, דלהר"ן הטעם שגם הנשבע על האוכל ילקה לאלתר הוא משום "משום דה"ל נשבע לעבור על דברי תורה<sup>11</sup> שנשבע להמית את עצמו<sup>12</sup> לכך הויא לה שבועת שא"ל<sup>13</sup>.

והיוצא מהנ"ל, דלהר"ן הנשבע בדבר שאינו יכול לקיימו לוקה מטעם שבועת שאו, וסבר דאינו יכול לקיימו הוי רק בשינה משא"כ באכילה דיכול לקיימו, רק שא"ל בגלל המצווה.

9. שבועות י, א מדפי הרי"ף.

10. וביאר בגליון מהרש"א (יו"ד סי' רלו ס"ד) דאפשר לו שלא יאכל וימות.

11. ואין שבועה חלה על המצוות, ראה נדרים טז, א. הל' נדרים פ"ג ה"ז. ועיי"ש ה"ז דעם ישראל מושבעין ועומדים מעם סיני, ואין שבועה חלה על שבועה משא"כ בנדר. וראה מה שהקשה על זה האפיקי ים כדלקמן בפנים.

12. ואסור, ראה בראשית ט, ה (אך את דמכם). דברים ד, ט (ושמר נפשך מאד).

13. והיינו דהן אכילה והן שינה הוי אא"ל והוי שבועות שאו, רק שבשינה הוא כי א"א בטבע בנ"א, ואילו באכילה א"א בדיני התורה (וראה בזה לקמן ס"ו).

ולהעיר, [דאף שלכאורה יש לעיין קצת מהו זה שבתחילה כותב שהוא מתספק ולסוף מכריע (דסגנון זה אינו מצוי כ"כ), דממנו"פ, אם יש לו הכרעה שיכתוב אותה כהכרעה מוחלטת כבכל מקום, ואם לאו איך הכריע]. דנראה להמתיק עפ"י, דהסתפקותו (שבריש דבריו) אינה לדינא, דלדין סובר כדכתב שהלכה כהרמב"ם, אלא מסתפק "אם נדמהו" – אם נדר על אכילה ונדר על שינה דומים, דמחד למעשה על שניהם לוקים כבר לאלתר, אך מאידך זה מטעמים שונים. אמנם בפשטות התספקותו היא האם לומר כסברת הירושלמי שסובר כשיטתו אך חולק אם לומר שרואים את המצווה דלעתיד כשוא כעת, שזה לא מוכרע אצלו, ועל זה כתב שסברתו נוטה לומר שזה שבועת שאו.

## ד

## שיטת הרמב"ם שאף באכילה לוקה משום שבועת שוא כשינה

והנה הרמב"ם בהל' שבועות<sup>14</sup> נחלק על הר"ן וכתב וז"ל: "נשבע שלא יישן שלשת ימים או שלא יאכל כלום שבעת ימים וכיוצא בזה שהיא שבועת שוא, אין אומרין יעור זה עד שיצטער ויצום עד שיצטער ולא יהיה בו כח לסבול ואח"כ יאכל או יישן, אלא מלקין אותו לאלתר משום שבועת שוא ויישן ויאכל בכל עת שירצה"<sup>15</sup>.

והכס"מ על אתר הביא את דברי הר"ן הנ"ל בשבועות דלכאו' קשה להרמב"ם דלא דמי שינה לאכילה דשינה הוי ממילא, דהא יישן בע"כ, והיינו שמציאות הדבר בלתי אפשרי שלא לישן ג' ימים, משא"כ באכילה שאפשרי הדבר שלא לאכול ז' ימים, אלא רק שיסתכן למות ומד"ת יתחייב לאכול כנ"ל.

והכס"מ תירץ שיטת הרמב"ם וז"ל: "ולי נראה שדעת רבינו שאע"פ שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתכן מכל מקום כשאוכל אז הרי עבר על שבועתו ונמצא שנשבע על דבר שא"א לו לקיימו והוה ליה שבועת שוא ולא חלה עליו וזה הטעם ג"כ כשלא יישן שלשה ימים דכיון שנשבע על דבר שא"א לו לקיימו הוה ליה שבועת שוא ולא חלה עליו"<sup>16</sup>. היינו דכיון שלמעשה ודאי שיאכל (מאיזו סיבה שתהיה) נמצא שהוי שבועת שוא.

## ה

## ביאור הצפנת פענח במחלוקת הר"ן והרמב"ם דזה תלוי אם השבועה הותרה או נדחתה

בצפנת פענח<sup>17</sup> על הרמב"ם ביאר שמחלוקת הר"ן והרמב"ם תלויה במחלוקת הידועה גבי איסור שבטל (מחמת דין אחר), אם הוא רק נדחה, או שאפי' הותר לחלוטין.

[וכגון בדיני שבת דישנו כלל שפקוח נפש דוחה שבת ובגדר הדין הנ"ל ישנה חקירה המבארת באיזה אופן הפיקוח נפש ידחה את השבת:

יש אופן אחד להסביר, שמכיון שעכשיו המצב הוא שצריך לחלל שבת (כגון בחולה מסוכן, יולדת וכדו'), ממילא שבת נעשית דחוויה מפני הסכנה, והיינו שבמקרה כזה מותר (בפרטים

14. פ"ה ה"כ.

15. וכן היא שיטת התוס' (דלעיל ס"ב) ששבועת שוא הינה הן בשינה והן באכילה, כמוכח ממה שהביא בסוגייתנו דנדר שוא באכילה, מהגמ' גבי שבועה דג' ימים בשינה, והיינו, שלשיטתו – נוסף (כמשי"ת) שאין חילוק בין נדר לשבועה – אין חילוק בין אכילה לשינה, אלא שניהם שוא. וכשיטת הרמב"ם.

16. וממשיך: "ומיהו בירושלמי פרק שני כדברי הר"ן דגרסינן התם שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר שבועה שלא אוכל שלשה ימים ממתנינים אותו עד שיאכל ומלקין אותו", והיינו דהירושלמי הוא כשיטת הר"ן ביסודו דאין שבועת שוא באכילה, אך למעשה פליג, דאינו סובר את עניין השבועה על המצות, כי לשיטתו עניין שיעבור על המצוה לאחר זמן אינו נוגע כעת בשעת השבועה.

17. הוזכר בשיחת ש"פ נשא ה'תשמ"ו, נדפס ביין מלכות. לקו"ש חל"ו עמ' 174 ואילך.



מסויימים הנצרכים) לחלל שבת, אך לא שנאמר שאין כעת עליו איסור של חילול שבת, אלא שדין פקו"נ גובר על איסור חילול שבת ודוחהו כך שלא עובר עבירה בחילול השבת.

אך באופן אחר יש לומר, שכאשר מגיע מצב של פיקוח נפש השבת אינה (רק) נדחית מפני הסכנה אלא מותרת מפני הסכנה, כלומר, שכרגע מצייאות חילול השבת אינו, מפני העניין של סכנת נפשות].

אשר לפי"ז יש לבאר מחלוקת הר"ן והרמב"ם:

דלרמב"ם בהגיע שעת הסכנה הנה השבועה אז היא באופן של התרה לגמרי, ונמצא שבזמן חלות השבועה (היינו ברגע האמירה) ידוע וברור שיהיה רגע שבו השבועה לא תחול, דכיון שיסתכן הרי שיתירו השבועה לצורך הצלת נפשו, וכאילו אין כאן שבועה. ונמצא שנשבע על שבעה ימים בעוד שלמעשה לא יהיו אלו שבעה ימים שלמים. ולכן הוי שבועת שוא, כי נדר על שבעה בעוד שאינם שבעה.

אך שיטת הר"ן היא, שגדר השבועה בשעת הסכנת נפשות הוא רק שדחוייה היא (לזמן וענין קצוב, אך השבועה בעיקרה קיימת), וממילא לכשיסתכן ויאכל, יאכל בהיתר כי השבועה נדחית מפני סכנ"פ, אבל השבועה חלה למעשה על שבעה ימים וגם על זמן הדחיה, והיות והשבועה היא למעשה על שבעה ימים לא הוי שבועת שוא<sup>18</sup>.

## 1

**ביאור כ"ק אדמו"ר במחלוקתם אי די בזה שודאי יעבור או שבמצייאות לא יהיה קיים**

אמנם במ"א<sup>19</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר דלא כהמבואר בצפענ"ח, והקשה וזלה"ק<sup>20</sup>:

18. וראה באפיקי ים סי' כח ס"ה, שביאר על אותו יסוד – אך להיפך. דהר"ן סובר שהשבועה הותרה מחמת הסכנת נפשות, ונמצא שכאשר אכל לא עבר על השבועה כי איננה, והרמב"ם ס"ל (עפ"י הכס"מ דלעיל בפנים) שהשבועה דחוייה היא, וממילא, לא יוכל לקיים השבועה כי יעבור עליה, ולכן הוי דבר שא"א לקיימו.

[ליתר ביאור בחילוק בין ביאור הצפענ"ח להאפק"י (נוסף לזה שלומדים באופן הפוך את מחלוקתם): להצפענ"ח החסרון להרמב"ם הוא בחלות השבועה, דכיון שהותרה נמצא שעל זמן זה השבועה אינה חלה, אך להאפק"י החסרון להרמב"ם הוא מצד הגברא – שהוא יעבור על השבועה שקיימת (כיון שהיא רק דחוייה). ובסגנון אחר: הצפענ"ח חילק ביניהם ע"מ להסביר למה השבועה היא שבועת שוא, ואילו האפק"י בא לחלק ביניהם ע"מ להבהיר למה הוא דבר שאי-אפשר לקיימו.

(ועפ"ז נ"ל הדוחק בהאפק"י לגבי (-ובמילא- מעלת) הצפענ"ח, דהא האי חקירה ופולגותא דהותרה ודחוייה היא להבהיר גדר מה שהותר ונדחה (ובנדו"ד: שהיא שבועת שוא), ולא ההשלכות לדינא כתוצאה מכך (ובנדו"ד: שהוא דבר שא"א לקיימו, כפשוטו)].

19. במכתב. נדפס באג"ק ח"ב, אגרת קעו. ל"כבוד הרה"ג הו"ח אי"א ורב פעלים ח"ב וכו' מהורא"א שי' הכהן (יא"לעס) . . כפי בקשתו הועתק מכתבו בזה ומצורף לזה באו הערותי".

20. להעיר דנוסף על הקושיא מסברא – הנה שיטת הרמב"ם היא (הל' שבת רפ"ב וש"נ בנו"כ) ששבת דחוייה היא מפני סכנת נפשות – היפך ביאורו דהצפענ"ח דשיטת הרמב"ם כאן היא שהאיסור (ובנדו"ד השבועה) מותר הוא מפני סכנ"פ [אך אפשר דל"ק כי הוא סברא משתנית. וראה עד"ז לקו"ש ח"א ע' 38 ואילך, ואכ"מ].

"צ"ע אם דינא דנשבע שלא יאכל ז"י שייך לנדו"ד כלל. כי שם - טעמי' דמ"ד דאוכל לאלתר, הוא (כמ"ש בכס"מ) מפני דהוי שבועת שוא משום דנשבע על המצוה או על דבר שא"א לו לקיימו, ומאי נפ"מ אם א"א לו לקיימה מפני שהותרה או מפני שדחוי' או מפני הטבע (כמו בשלא אישן ג")".

[במילים אחרות: פירוש שבועה שאי אפשר לקיימה היינו אם השבועה הזו היא השבועה שתקיים או לא, ולא אם השבועה יכולה להתקיים ולחול על שבעה ימים אלו. דאכן, אם הדיון היה אם השבועה יכולה לחול על הז' ימים, נכון לבאר כן, דכאן קיימת השבועה וכאן לא. אבל לא זהו הדיון, אלא אם למעשה השבועה תקוים, ואם כן אין חילוק מהי הסיבה לכך שלא יוכל לקיימה].

אשר לכך מבאר באופן אחר: "וטעם הירושלמי דחלה השבועה, י"ל מפני דאין שבועתו היפך הטבע וגם לא הוי היפך המצוה כיון דאין המצוה חלה עד שיסתכן, ועוד י"ל<sup>21</sup> בזה וכמ"ש בתשובות וביאורים ס"ד (קובץ ליובאוויטש חוברת ד)".

ובקובץ ליובאוויטש שם<sup>22</sup> מבאר בהערה בהנוגע למש"כ בגוף העניין ד"קיום הגוף וחיבורו עם הנפש . . . תלוי . . . בשתים בדם . . . ובאיר"ו וז"ל<sup>23</sup>:

"ממרז"ל<sup>24</sup> שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אין להביא ראי' דגם בשינה תלוי חיות האדם (ולא רק שהיא תנאי המאפשר האכו"ש והנשימה), דשם לא בא לומר אלא דבטבע האדם אשר, במשך ג' ימים, על כרחו יישן ואינו מדבר בתנאי חייו. ונמצאת השינה היפך האכו"ש, דגם באכילה אם נשבע שלא יאכל (ז' ימים) מלקין אותו ואוכל, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל<sup>25</sup> ולא מפני שעל כרחו יאכל, כמובן.

ובחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי<sup>26</sup> דבשבועה שלא אוכל ז' ימים אינו אוכל לאלתר, ועל כרחך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו. והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג"י אי אפשר להיות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה". עכ"ל"ק.

וביאור הדבר בקצרה עכ"פ<sup>27</sup> שהם חולקים אם ע"מ שיהיה שבועת שוא וילקה מיד, די בזה שודאי יעבור על שבועתו, או שצריך שהדבר לא יהיה מציאותי.

21. פירוש הר"ת בפשטות הוא 'ועוד יש להאריך', כי כמשי"ת לקמן בפנים אלו הם אינם שני ביאורים שונים, אלא זהו אותו הביאור במילים אחרות.

22. ע' 63. תשובות וביאורים ע' 13. נדפס באג"ק ח"א אגרת קלב.

23. לנוחות הקריאה העברנו הציונים להערה.

24. סוכה נג, א.

25. ועיין ר"ן שבועות פ"ג.

26. הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ.

27. כן שמעתי מא' הר"מ בשיבתנו הק'.

שיטת הרמב"ם היא שאם ודאי יעבור, זה כבר הופך לשבועת שוא, אשר כיון שכך, הן בשינה והן באכילה לוקה מיד משום שבועת שוא, בשינה – כיון שמצד הטבע ירדם ודאי ויעבור על שבועתו, ובאכילה – כיון שמצד התורה מחויב לאכול ודאי יעבור על שבועתו.

אך שיטת הר"ן היא שכדי שתקרא שבועת שוא, צריך שבמציאות הדבר לא יהיה חפצא כזו בעולם<sup>28</sup>, ולא מספיק מה שודאי יעבור על השבועה.

אשר על כן, דוקא בשבועה שלא אישן ג' ימים שבמציאות דבר זה אינו קיים, שהרי ע"כ ירדם. משא"כ אכילה, שבמציאות ניתן שלא לאכול ז' ימים, והיינו שהחפצא דהשבועה הינה אפשרית, אלא רק שודאי יעבור מצד פקו"נ, וזה לא מספיק ע"מ שיקרא שבועת שוא. [וזהו מש"כ כ"ק אדמו"ר בביאור שיטת הר"ן (הירושלמי) "אי האפשריות היא בשינה גופא" – שהוא אמר שהוא עצמו אינו אפשרי]<sup>29</sup>.

## ז

### יביא שיטות התוספות והר"ן בנדר שוא אם הוא כבשבועה

והנה כל המבואר למעלה בהנוגע לעניין דיני (שבועת) שוא – שייך רק גבי שבועה, אך בנדרים חולקים הראשונים:

שיטת התוס' היא (כנ"ל ס"ב) דישנו איסור לידור נדר שאינו יכול לקיימו, דהוי נדר שוא (כשם שבשבועה ישנו איסור על שבועת שוא), דחל אך לוקה לאלתר<sup>30</sup>.

ואילו שיטת הר"ן בנדרים<sup>31</sup> היא דאין איסור נדר שוא, דכתב וז"ל: "בשבועה שייך . . . כלומר דלא שבקינן מלהלקותו עד דעבר איסור בל יחל אלא לאלתר מלקין אותו משום שבועת שוא ואף על גב דבנדר לא שייך הכי דנדר שוא לא אשכחן דאסור". כלומר, שהאיסור לומר דבר שאינו במציאות הוא רק בשבועה, דהתורה אסרה להזכיר שם ה' לשוא<sup>32</sup> והזכרת שם ה' ישנו רק

28. וליתר ביאור: אם היסוד הוא שהדבר אינו במציאות הנה לו יצויר שבועתו היתה 'יש מציאות שלא לישן ג' ימים' (ולא שנשבע 'אני לא אישן ג' ימים') שבועתו היא שבועת שוא כי אין מציאות כזו. אך אם היסוד הוא שודאי יעבור הנה בשבועה כגון זו לא ילקה, כיון שאכן יש מציאות כזו וגם מי יימר שודאי יעבור (כי ציווי התורה הוא רק על האדם הנשבע).

29. ולפי"ז, היינו יסוד ביאור הכס"מ.

30. דבנדרים (טו, א) מצינו שיש נדר שוא כמבואר בתוס' (הובא לעיל ס"ב), ומקורו י"ל – מ"לא יחל דברו" וע"ד המקור שהביא הרמב"ם לשיטתו שנדר לבטלה אסור מה"ת. וראה קוה"ע סי' יח אות ב.

31. יד, ב ד"ה ומי שבקינן.

32. יתרו כ, ז.

בשבועה<sup>33</sup>, אך נדר שוא שאין בו הזכרת שם ה' אלא רק הזכרת דבר שאינו במציאות לא מצינו שאסור<sup>34</sup> (מדאורייתא<sup>35</sup>).

ובביאור מחלוקתם כתבו האחרונים<sup>37</sup> שחולקים בגדר האיסור דנדר<sup>38</sup>:

לשיטת התוס' האיסור הוא לחלל דיבורו וכיון שנודר נדר שודאי אינו יכול לקיימו חילל מיד דיבורו ולוקה, משא"כ נדר רגיל שחלול הדיבור אינו אלא בשעת חילולו של הנדר בפועל, דהנדר עצמו אינו בעייתו.

33. דשבועה היא דוקא בשם ה', כפשוטו.

34. לכאור' בא לשלול שיטת הרא"ש (נדרים כט, א) שכתב שנדר שוא אסור אך אינו לוקה (וראה בהערה 8 שיטת התוס' בזה) דנדר שוא לא אשכחן. ובשיטת הרא"ש י"ל על דרך מ"ש הריטב"א (שם) דעובר על איסור נדר לבטלה, דצ"ע איפה מצינו איסור לידור לבטלה, בפשטות כוונתו דהריטב"א היא דזה איסור מדרבנן לידור נדר לבטלה, דנדר שוא – מדאורייתא לא אשכחן (וראה גם ביאור הגר"א יו"ד סי' רטו ס"א).

אכן, הרמב"ם כתב דיש איסור לידור נדר ע"מ לבטלו ד"לא יחל דברו" פירושו – לא יעשה דבריו חולין (ראה הל' נדרים פ"ו ה"ד), אשר לפי"ז שיטת הרא"ש והריטב"א היא (בעניין זה) כהרמב"ם שיש איסור לידור נדר לבטלה מה"ת דלא יעשה דבריו חולין, ובנדר דאי אפשר לקיימו עושה דבריו חולין [ולהעיר, דליסוד זה יותר משמע דהרא"ש ס"ל כהר"ן (הובא לעיל ס"ג וס"ו) דשבועת שוא היא על דבר שבמציאות אי אפשר לקיימו, דבזה עושה דבריו חולין כבר כעת, אבל אינו מוכרח]. ואין להקשות דהרא"ש כ' מפורש שאינו עובר על איסור בל יחל, די"ל שכוונתו לאיסור בל יחל הרגיל – לידור ולא לקיים, וכאן מדובר על איסור (נוסף בכלל לא יחל) שלא יעשה דבריו חולין. ולהעיר, שבפשטות אפ"ל דהרמב"ם גופיה ס"ל שהאיסור שלא יעשה דבריו חולין הוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ובאור"א י"ל ע"ד מ"ש לקמן הע' 36 לשיטת התוס', דאכן מצינו נדר שוא אך חולק על תוס' הסובר שאף לוקה על נדר כזה, ולשיטתו אין לוקים על נדר כזה, אך צ"ע (כנ"ל) מ"ט אינו לוקה. וראה הערה הבאה.

35. ויש להסתפק אם אף לשיטת הר"ן עכ"פ הוי איסור דרבנן לידור נדרי שוא (וראה הערה קודמת) – דלכאור' ייקשה לדעת הר"ן מהא דאמרי' בנדרים (פט, ב) ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עליה אי נסיב איתתא, ולמעשה לא אמצו למיתניה, וכדי להראות לעולם דנדר כזה לא חל טחו רב אחא ב"ר הונא בטיט וכן רב חסדא התיר לו את הנדר, דלכאור' למה הלכו אל רב חסדא להפר הנדר דהא נדר שא"א לקיימו הוא ומדוע חל. אלא ע"כ צ"ל, דאפי' להר"ן ישנו איסור דרבנן, ולכן הלכו אל רב חסדא להתיר הנדר. ברם אפ"ל, דאיברא להר"ן אין כלל איסור, והא דאזלו לקמי דרב חסדא הוא עפ"י מש"כ הראשונים (הגהות אשר"י כתובות עא, א) דנדר על תנאי חל אע"פ שהוא נדר שא"א לקיימו, משום שבידו היה שלא להתחייב, וגם הגמ' שם אמורה בנדר על תנאי, וי"ל דהר"ן אזיל לשיטתו דהרא"ש (אמנם לאופן הא' בהערה קודמת פליג עליה בחדא).

36. וכן היא שיטת ר"ת בנדרים (כט, א) תוס' ד"ה באומר). תוס' רי"ד (שם) רשב"א (סוגיין) נמוק"י.

37. ראה קובץ הערות שלקמן ס"ו.

38. ובמחנה אפרים כתב שכל מה שנחלקו (תוס' ור"ת שבהע' 35) הוא רק אם לוקה ממש כמו שבועה, ולא לעניין חלות הנדר כדי שיאסר בכל פירות בעולם. וצ"ב, שבשיטת ר"ת משמע שנדר לא חל בכה"ג. וביאורו יכול להתאים לשיטת הרא"ש שאסור ואינו לוקה – הובא לעיל. וראה ב"י (יו"ד סי' רלו ס"ה) שפסק כשיטת התוס' שחל, והביא שהר"ן כתב שלא חל (אמנם בשו"ע (סי' רלב ס"ה) כתב שלא חייל)

והרמ"א (סי' רטו ס"א) הביא מח' הראשונים אם לוקין על נדר כזה או לאו, והשו"ך כתב שלדיעה שלוקין לוקין מה"ת, וביאור הגר"א כתב שהוא מדרבנן. ולכאור' י"ל שחולקים אם כוונת הרמ"א היא לשיטת התוס' שלוקין (ולפי"ז אפ"ל שהשיטה שהביא שלא מלקין אותו הוא שיטת הר"ן בפשטות, אך ראה לעיל הע' 34) או לשיטת הרא"ש שאסור ואינו לוקה, ולכאור' צ"ל שאף להרא"ש לוקה מדרבנן, וע"ד מש"כ לשיטת הר"ן (ראה לעיל בהע' שם).

ולשיטת הר"ן גדר הנדר הוא איסור החפצא ולכן יכול לחול ולוקה מיד (- וראה בארוכה יותר לקמן סי"ג).

## ח

### יעיין בשיטת הרמב"ם וינסה להוכיח דס"ל כהתוספות וידחה

אך הנה בשיטת הרמב"ם יש להסתפק האם לשיטתו ישנו גדר של נדר שוא, שהרי בספרו היד לא הזכיר מאומה אודות דין זה.

ולכאורה יש להוכיח דהרמב"ם ס"ל כתוס' שישנו גדר של נדר שוא, דהנה אי' במשנה שבועות (כט, א): 'נשבע על דבר שאי אפשר לו - אם לא ראיתי גמל שפורח באויר ונחש כקורת בית הבד', ובגמ' נחלקו מהי שבועתו ד'אם לא ראיתי', 'אביי אמר תני שבועה שראיתי' - אכן יש לגרוס 'שבועה שראיתי' (דאם לא ראה היאך נשבע), 'רבא אמר באומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי אם לא ראיתי גמל פורח באויר'.

ובתוס' על אתר<sup>39</sup> הביאו דעת ר"ת "דבנדר לא חיילא כה"ג אם אסר כל פירות שבעולם עליו בקונם אם יעשה כדבר זה, כיון שאי אפשר לו לקיים. . דשבועת שוא מצינו שאסר הכתוב, אבל נדרי שוא לא מצינו".

והביא ר"ת ראייה לשיטתו מהא דמיייתנן בנדרים (כד, ב) "תנא נדרי הבאי מותרין שבועות הבאי אסורין", וגדר נדרי הבאי הוא שהם דבר שאי אפשר לקיימו, ונמצא, שהטעם לכך שנדרי הבאי מותרין הוא כיון שאי אפשר לקיימן, ומכאן ראייה שנדר שוא לא אשכחן, ומותר ולא חייל.

אמנם בתוס' (שם) הוכיחו להיפך - דיש איסור לידור נדרי שוא, דבנדרים (טו, א) מביאה הגמ' כקושיא על קונם עיני בשינה ג' ימים משבועה עיני בשינה ג' ימים, דמכך שהשוו בגמ' בין נדר לשבועה בנוגע לדבר שאי אפשר לקיימו מוכח שאין חילוק ביניהם לדינא (כנ"ל).

ובנוגע לראיית ר"ת מנדרי הבאי תירצו בתוס' "ונדרי הבאי דשרו לא הוו טעמא לפי שאסר עצמו במה שאינו יכול לקיים. . וטעמא לפי שאין דעתו לומר ממש כקורת בית הבד אלא מה שהוא טרוף (מאד קרוב) לגבו ומשונה משאר נחשים קורא קורת בית הבד, וחיל גדול מאד שראה קרא עולי מצרים, ואינו אומר כן אלא להחזיק ולאמת דבריו".

נמצא שחולקים ר"ת והתוס' מה עניינם של נדרי הבאי, לשיטת ר"ת היינו נדר על דבר שאא"פ לקיימו (ובהתאם לשיטתו שנדר שאא"פ לקיימו מותר), ולשיטת תוס' נדרי הבאי זה גוזמא (וכיון שאין כוונתו רק לחזק דבריו מותרין).

39. ד"ה באומר יאסרו.

והנה מצינו דהרמב"ם ביאר בגדר נדרי הבאי כשיטת התוס' דבפירוש המשניות<sup>40</sup> שלו כתב וז"ל: "זירוין, ר"ל שהוא מתכוון בנדר לחזק ההסכמה בלבד. ונדר הבאי, הגזומא".

אשר ממה שביאר בנדרי הבאי כשיטת התוס' ולא כשיטת ר"ת שהוא משום נדר שאא"פ לקיימו, יש להוכיח שס"ל כתוס' שנדר שוא אסור וחייל, ולכן הוכרח לפרש דלא כר"ת.

אמנם עדיין אין הדבר מהווה הוכחה, דאף שבנדרי הבאי ס"ל כהתוס', עדיין אפשר לומר שבנדרי שוא נחלק עליהם, דאפשר דמודה להם בחדא ופליג עליהם בחדא.

### ט

יבאר פלוגתת הרמב"ם והר"ן במדיר המהנה את המודד ולפי"ז יציע שסובר כהתוספות

ונראה לומר דהרמב"ם אכן ס"ל כהתוס' דנדר שוא אסור וחייל, דהנה תנן בנדרים<sup>41</sup> "הריני עליך חרם (נכסי יהיו עליך חרם. רש"י) המודד אסור (אבל המדיר מותר. רש"י)".

ואם המדיר גרם הנאה למודד, כגון שהאכילו, חולקים הראשונים מי הלוקה בכך:

הרמב"ם<sup>42</sup> פסק כמשנה זו אך לא פירט מה הדין כאשר גרם לו המדיר הנאה, אך במ"א<sup>43</sup> כתב דהמדיר אשתו הנאה ממנו באם תלך לבית אביה, והלכה, וההנה אותה – לוקה הבעל. ומכאן הוכיח הלחם משנה דלשיטת הרמב"ם שהמדיר המהנה הוא הלוקה.

אך הר"ן בנדרים<sup>44</sup> כתב דבמקרה דהבעל הדיר את האישה הנאה וגרם לה הנאה, האישה היא שתלקה (ולא הבעל). והוכיח דבריו מהא דאמרינן<sup>45</sup> "ככרי עליך ונתנה לו במתנה, מי מעל, למעול נותן – הא לא אסירא", דמכאן יש להוכיח דהמדיר אינו עובר כלל כשמהנה את המודד.

אשר בפשטות יש לתלות שמחלוקת זו קשורה בהמחלוקת אם נדר שאא"פ לקיימו חל או לאו (אם יש נדר שוא):

דהרמב"ם הסובר שהמדיר לוקה, ס"ל דנדר שא"א לקיימו חל, וכשיטת התוס' דהאיסור לעבור על נדר הוא "לא יחל" – דהאיסור לחלל הדיבור, והיינו לומר דבר שאינו יכול לקיימו. אשר אם כן, נמצא שכאשר המדיר מהנה את המודד, הוא מחלל את דיבורו, ולכן ס"ל להרמב"ם דהמדיר לוקה.

והר"ן הסובר שגדר איסור נדר הוא ההנאה מהחפצא שאסרה עליו – דהאיסור ד"לא יחל" הוא כמעשה הסותר לנדר (ולא בחילול הדיבור). אשר לפי זה מבואר מדוע לשיטתו המודד הוא הלוקה

40. נדרים, פ"ג ד"ה ראב"י אומר.

41. מז, ב.

42. הל' נדרים פ"ה ה"א.

43. שם פ"י הי"ב.

44. טו, א ד"ה הלכה.

45. נדרים לה, א.

כאשר גרם לו הנאה המדיר, דהנהנה למעשה מן החפצא המודרת זהו המודר. ולכן גם ס"ל להר"ן שנדר שאא"פ לקיימו אינו חל, משום דהאיסור הוא ההנאה מהדבר איסור, ולא עצם הדיבור ולכן לא ילקה מיד.

,

### יברר שיטת רש"י בזה ויעמיד שם"ל בהר"ן

והנה רש"י בסוגיין<sup>46</sup> גרס בשבועת האלמנה שנודרת שאוסרת על עצמה "כל פירות שבעולם" (ולא "פירות" סתם), ויש לברר מהי שיטתו בנדר שוא<sup>47</sup>.

לכאורה היה נראה לומר דרש"י ס"ל כשיטת הר"ן בשבועות (הנ"ל) הסובר דהנשבע שלא יאכל ז' ימים הוי דבר שאפשר לקיימו, והטעם שלמעשה הנשבע על אכילה מלקין אותו וישן לאלתר הוא משום שנשבע לבטל את המצוות. משא"כ בנדרים, שניתן לידור על המצוות<sup>48</sup> – הוי נדר שלא אוכל ז' ימים שפיר נדר, והוי דבר שיכול לקיימו.

ולכן גרס רש"י "כל פירות" משום דהוי נדר שאפשר לקיימו אף שנדר על המצוות, דהא לכשתסתכן האישה תאכל כדי קיומה מפני שידחה הנדר מפני סכנת נפשות.

יא

### ידחה שזוהו דוקא להר"ן שלשיטתו יש בין שבועת שוא לשקר אך לא לרש"י

אמנם באמת אא"פ לבאר כן, ובהקדים, דהקשה האפיקי ים<sup>49</sup> דלכאורה הר"ן סותר א"ע. דבשבועות פירש, דהנשבע שלא יאכל ז' ימים מצ"ע הוי דבר שאפשר לקיימו, והטעם שהדין אינו כן ולמעשה היא שלוקה מיד הוא מצד טעם אחר – שנשבע על המצוה<sup>50</sup>.

אמנם בסוגיין כתב<sup>51</sup> וז"ל "לאו דוקא כל פירות, דא"כ הוי ליה כמאן דאמר קונם עיני בשינה ג' ימים שמלקין אותו וישן לאלתר. וכבר פירשתי דעתי בעיקר הטעם בזה בשבועות, אלא אסרה

46. ד"ה ונודרת.

47. האו"ש (על הרמב"ם שם) כ' שרש"י ס"ל כהרמב"ם, שכ' (ביצה לט, א ד"ה המודר) על הגמ' שהאומר הריני עליך חרם המודר אסור, וז"ל: "מי שהוטל עליו הנדר ליהנות מזה שנדר דה"ק ממוני עליך הקדש", ואילו על האומר (שם ע"ב) הרי אתה עלי חרם פי' ה"ק ליה, הרי ממונך עלי כסתם חרמים שהם לבדק הבית, הלכך הנודר אסור ליהנות משל המודר דכתיב לא יחל דברו ורשאי הוא לאסור עצמו בממון חברו", ומוכח מדבריו, שבמודר אין איסור בל יחל, ורק על המדיר, ולכן המדיר הוא הלוקה, ולפי המבואר לקמן סי"ב שביארנו שרש"י ס"ל כתוס' ונת' כאן שהרמב"ם כשיטתי, יומתק.

48. הל' נדרים פ"ג ה"א.

49. ס' ל"ג.

50. ראה לעיל סוס"ג.

51. בחידושו. ד"ה ונודרת ואוסרת. אמנם האפ"י כתב להקשות מדברי הר"ן על הרי"ף בסוגייתו.

כל פירות מלבד מה שתוכל לה לחיות בו". עכ"ל. והיינו, דהטעם לכך שהנדר אינו חל אם אמרה האישה כל פירות הוא משום שזה כמו נדר מן השינה שאינו חל – כי אא"פ לקיימו.

ונמצא שבשבעות כתב (לכאו') שנשבע על אכילה לא הוי שבועת שוא והוי דבר שאפשר לקיימו, ובסוגיין כתב שהוי שבועת שוא.

ועוד קשה, שבפירושו לסוגיין שכ' שהוי שבועת שוא ציין לפירושו בשבועות ששם פירש להיפך – שמלקין אותו וישן לאלתר<sup>52</sup>.

והביאור בזה<sup>53</sup>, דלשיטת הר"ן ישנו חילוק מהותי בין נדר לשבועה:

דהיסוד לדברי הר"ן בשבועות שכתב דנשבע שלא יאכל ז' ימים הוי דבר שאפשר לקיימו, הוא (כנ"ל ס"ו מאג"ק) שבכדי להתחייב באיסור של שבועת שוא, בעינן שבזמן האמירה הדיבור לא יתפוס מקום במציאות. היינו, שהשבועה תהיה לא מציאותית, לא מצד חיסרון ביכולת של הנשבע בביצוע השבועה, אלא שבמציאות, הדבר יהיה מופרך.

ודבר זה, שבמציאות הדבר אינו אפשרי, הוא דוקא בשינה, דלא לישון ג' ימים הוא דבר שבמציאות אינו, ולכן חייב משום שבועת שוא. אך אכילה במציאות יש אפשרות שלא לאכול. והיות וגדר שבועה הוא איסור על הגברא, נמצא שבשבועה על אכילה שמצד המציאות יכול הוא לקיימה אין שבועתו שבועת שוא.

אמנם, מצד ציווי התורה שאסור לו לאדם להמית את עצמו, נמצא ששבועתו (היא אמנם אינה דבר שבמציאות איננו ולכן אין זה שבועת שוא אבל) היא שבועת שקר, שהרי דיבורו זה ודאי לא יתקיים<sup>54</sup> והאיסור הוא בחילול הדיבור כנ"ל. משא"כ בנדר שגדרו הוא חלות על החפצא, הנה אף בנודר מן האכילה כיון שהנדר אינו יכול להתקיים כי למעשה יחויב לאכול מפני ציווי התורה, נמצא שאיסור החפצא אינו יתקיים כי ודאי יאכל, ולכן הנדר לא חל, כי במציאות איסור החפצא לא יתקיים<sup>55</sup>.

52. ואין לתרץ שהנדר כאן אינו יחול כין שהיא נודרת על המצוות, שנדרה להמית את עצמה שאסרה את עצמה מכל פירות שבעולם – דהרי הנודר עצמו מן המצוות הנדר חל (כנ"ל), וממילא, כאשר היא נודרת לאסור עליה כל פירות שבעולם על הנדר לחול.

53. א' הרמ"ם דישיבתינו הק'. וראה שיעורי הרש"ד.

54. והיינו, דהחילוק בין שבועת שוא לשבועת שקר הוא, דשבועת שוא זהו על דבר שאינו קיים במציאות כגון הנשבע על עמוד שיש שהוא של זהב, או הנשבע שלא ישן ג' ימים. משא"כ בדבר שבפועל אינו אפשרי, כי ודאי יעבור עליו, הנשבע יתחייב משום שבועת שקר.

55. ואין להקשות דנדר על ד"ת חל, וכגון נדר על המצה שלא יאכלנה, שבלייל החיוב אסור לו לאכול את המצה כי אסורה היא עליו, דלא דמי – ששם נודר על המצה עצמה, ורק משתלשל מזה שלמעשה לא תהיה לו מצה אחרת, אך כאן עצם הנדר על האכילה אינו בר קיום, ונמצא שמהות נדרו שלא לאכול הוא שעובר על הנדר. היינו, שגם בנדר ישנו איסור לידור על הד"ת, ומה שמותר על המצה הוא כי נודר על גוף המצה ורק משתלשל מזה.



אבל כל זה אתי שפיר רק להר"ן, אך לרש"י לא נראה לומר כן, דלא מצינו שרש"י ס"ל שיש חילוק בין שבועת שוא לשבועת שקר.

וכן מוכח ממש"כ רש"י בשבועות<sup>56</sup> וז"ל: "משום שבועת שוא דדבר שא"א הוא ומשנשבע יצתה לשקר אלמא לאו שבועת ביטוי הוא דקתני וישן לאלתר" – דשבועת שוא היינו שבועת שקר, ואין לחלק ביניהם.

וממילא החילוק בין נדר לשבועה כשיטת דהר"ן אינו קיים לרש"י. ושוב צ"ב מדוע גרס רש"י כאן "כל פירות"<sup>57</sup>.

## יב

יבאר רש"י על יסוד התוספות שהוא בלא יחל דברו וביאור הפנ"י שחוששת לאיסור זמני

ואולי אפשר לבאר שיטת רש"י, דרש"י סבר כתוס' שגדר חיוב הנדר הוא לעניין 'לא יחל דברו'<sup>58</sup>, ולכן אם נדרה האישה שאוסרת על עצמה 'כל פירות שבעולם' הוי נדר, כי לא חיללה את דבריה בזה, כי בעצם נדר זה יכול להתקיים – שלא תאכל.

אמנם, בתוס' כ' שהטעם שלמעשה לא מדירים אותה כן הוא מפני שלא תחשוש לידור ויפוג האיסור מיד, ותקבל מכתובתה פעם נוספת שלא כדין, ולא הועיל ר"ג בתקנתו כלום. ולכאור', גם לשיטת רש"י צ"ב.

וי"ל שרש"י ס"ל כמש"כ הפנ"י שביאר בקושיית התוס' (לקמן ע"ב ד"ה אבל) על מה שאמר רב הונא שכל דברי המשנה אמורים דוקא קודם שנישאת האשה לאחר כי אז יפר לה בעלה נדריה<sup>59</sup>, דהק', דלכאורה היה אפשר להדיר את האישה על כיכר לחם ותאכל בפנינו, שאזי לא יוכל להפר לה בעלה – שכבר אכלה והבעל הוא רק מיגז גיזי מכאן ולהבא<sup>60</sup>.

וכ' הפנ"י שכל קושיית התוס' היא רק לשיטת רב הונא שהעמיד שהמשנה אמורה דוקא בשלא נישאת ולכן הוכרח לתרץ שלא תחשוש לאיסור פעם אחת אלא רק לאיסור כל ימיה. אבל בפשט המשנה אין הכרח לומר כן ואכן ניתן לומר שמדירים את האישה לאחר שנישאת על כיכר לחם שאז לא יוכל בעלה להפר, והאישה חוששת גם פעם אחת מלעבור על איסור.

וכן סובר רש"י שהאישה חוששת אף פעם אחת מלעבור על איסור, ולכן ניתן לגרוס 'כל פירות', כיון שגדר האיסור הוא 'לא יחל דברו' וגם יתן למעשה להדירה כי חוששת.

56. כה, א ד"ה מלקין.

57. ובפרט דהר"ן הכא לא גרס "כל פירות"

58. ראה סוס"ה. וכן ראה קוה"ע שבס"ז.

59. שהרי הבעל יכול להפר נדרי אשתו – מטות ל, יג.

60. נזיר כא, א.

## יג

## אופן נוסף לבאר שיטת רש"י ע"ד הריטב"א

ובעוד אופן היה נראה לומר בפשטות, ע"ד מש"כ הריטב"א בסוגיין שניתן לגרוס 'כל פירות' ועדיין הנדר יחול, וז"ל: "ולאו דוקא כל פירות שבעולם, דא"כ הו"ל כמאן דאמר קונם עיני בשינה שלשה ימים דלוקה וישן לאלתר משום דהו"ל שבועת שוא, אלא אסרה כל פירות מלבד פת ויין או בכדי שתוכל לחיות".

שכך גם ניתן לומר לרש"י, שכל פירות לאו דוקא והוי נדר שאפשר לקיימו, וס"ל כהתוס' שנדר שוא חל.

אכן, ניתן לומר שרש"י ס"ל כהריטב"א בחדא ופליג עליה בחדא, שס"ל כמותו רק לעניין שכל פירות לאו דוקא, אבל חולק לעניין אם אמרי' נדר שוא, ואפ"ל שהוא סובר כהר"ן שנדר שוא לא אשכחן ולא חל. ואינו מוכרח.

וכן גם ניתן לומר שרש"י סובר כהאופן השני שביאר הריטב"א, וז"ל: "אפשר לומר דבשבועה אם נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו כיון שהוא אסור בכי האי גונא הוא דאמרינן דלוקה משום שבועת שוא, אבל גבי קונם דהוי איסור חפצא לא שהרי חל האיסור והו"ל אח"כ כאוכל איסור, וכיון שאסר על פירות עליו לא אפשר ליה לאיתנוי מינייהו אלא במסוכן משום פקוח נפש".

וכן גם לרש"י אפשר לומר שמחלק בין נדר לשבועה, שנדר שאינו יכול לקיימו חל ולוקה רק יעבור על הנדר, כיון שזה איסור חפצא. ואזי א"ש מדוע גורס 'כל פירות'. (וכן לא קשה קושיית תוס' כי הרי לא לוקה מיד אלא כל פעם שתעבור על נדרה).

[ולמעשה, שנפקא מינה פשוטה בין הפירושים, אם לוקה מיד על נדר שאי אפשר לקיימו, דלהתי' הא' לוקה לאלתר, כתוס', ולתי' הב' לוקה רק בשעת האכילה, וכהר"ן<sup>61</sup>].



61. ושמעתי מרה"י שיש להביא סיעתא מהריטב"א לביאור כ"ק אדמו"ר (הנ"ל ס"ו), שהמשיך וז"ל: "ושינה, אף על גב דהוי איסור חפצא ולא חל עליה איסור, טעמא, משום שהוא דבר שמתבטל מאליו וע"כ יתבטל בלאו שום מעשה, מה שאין כן באכילה דאינו מתבטל אלא במעשה דידיה". אשר ממה שחילק נדר על שינה מנדר על אכילה, דכ' שהטעם שלוקה בשינה מיד הוא משום "שמתבטל מאליו", היינו כמבואר לעיל – שהיות ומאליו יישן, היינו שבמציאות הדבר אינו אפשרי, ונמצא שזה פטופטי מילים, אך שינה "דאינו מעשה מתבטל אלא במעשה דידיה", והיינו שבמציאות זה אפשרי אלא שצריך מעשה על זה. ולפי"ז יומתק יותר המבואר בפנים, דהריטב"א הוא ממש כשיטת הר"ן.

## בדברי הגמ' בשיטת ר"מ דלא פלגינן דיבורא (גיטין ח, ב)

הצעת הסוגיא דמח' אביי ורבא בפלגינן דיבורא ובוה נח' ר"מ ור"ש / הביאור מנ"ל דבוה נח' ר"מ ור"ש / קושיית הראשונים על שיטת רש"י מנ"ל דלר"מ לא אמרינן פלגינן דיבורא / תי' המהר"ם שי"ף על קושייתם בישוב שיטת רש"י דמה' לעולם' שמעינן שחולק בסברא / ביאור האחרונים לרש"י דאילו ידע היה משהרר העבד וע"כ לר"מ הוא מפלגינן דיבורא / קשה בדבריהם דלמעשה לא שחררו ועוד די"ל לחנופי ליה / יקדים חקירה בדעת ר"ש אם טובר בכלל הסברא ד' לחנופי ליה קאתי' / מרש"י מוכח דס"ל דלר"ש י"ל לחנופי רק שאזלינן בתר פשטות השטר / לכאו' אין ר"מ חולק על יסוד זה וכן משמע מרש"י / לפי"ז יבאר שיטת רש"י דלר"מ לא אמרינן פלגינן דיבורא

הת' רפאל נחמן שי' זילברשטרום  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת דברי הגמ' במח' דפלגינן דיבורא

אי' במסכת גיטין (ח, ב): "אביעיא להו כל נכסיי קנויין לך מהו" ( - מי אמרינן 'כל נכסיי' כיון דבחד דיבורא אתו ליה, שחרור עצמו ומתנת נכסים כדקיימא לן לקמן הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין שהוא בכלל נכסים הילכך אי מהימן אהאי מהימן אהאי דלא פלגינן דיבורא או דלמא פלגינן. רש"י):

לאביי "מתוך שלא קנה נכסים" - שהרי אין לו נאמנות עליהם (דבעי עדים כשאר קיום שטרות (רש"י)) - "לא קנה עצמו" (ואע"פ שעל עצמו נאמן -) דלא פלגינן דיבורא, ולרבא אמרינן פלגינן דיבורא ו"עצמו קנה, נכסים לא קנה".

ומביאה הגמ', דנחלקו במחלוקת תנאים ר"מ ור"ש - דלר"מ לא פלגינן דיבורא, ולר"ש פלגינן דיבורא:

א"ל רב אדא בר מתנה לרבא כמאן כר"ש, דאמר פלגינן דיבורא. דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין (דבשלמא רישא דלא גלי דעתיה דנחית לשירא לא אמרינן דשייר, אבל הכא דנחית לשירא אמרינן לדידיה נמי שייר, וכי אמר כל נכסי נתונין לך - אשאר נכסים קאמר, ולחנופי ליה קאתי, ולא שחרריה כיון דלא אמר ליה עצמך ונכסי

(רש"י). ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין (דמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי (רש"י)), עד שיאמר כל נכסיי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן (וברש"י ד"ה עד שיאמר: סתם חוץ מדבר מועט ולא יפרש מה הוא משייר, דהתם אמרינן דאחד מריבוא דקאמר היינו עבד, ואיהו לא חשיב ליה אלא כאחד מריבוא בנכסים אע"ג דשוי טפי).

ויש להבין איך הסיקה הגמ' מדברי ר"ש שסבירא ליה פלגינן דיבורא. ומבאר רש"י (ד"ה עד שיאמר), שזוהו מכך שנקט הל' 'לעולם', ומשמע שחולק וסובר שלעולם הוא בן חורין וגם במקרה נוסף שבו צ"ל פלגינן דיבורא:

ומדקאמר ר"ש לעולם הוא בן חורין, אשמעינן, לא שנא היכא דקנה שאר נכסים עמו כגון שפירש השיוור ששייר חוץ מקרקע פלוני, דהשתא קנה עצמו ושאר נכסים חוץ מן השיוור. ולא שנא היכא דלא קנה שאר נכסים, כגון שלא הזכיר שם הקרקע ששייר, דכתב ליה חוץ מבית כור קרקע, דהשתא לא קנה שום קרקע, דבכל חד וחד איכא למימר היינו ההוא דשייר - אפ"ה הוא בן חורין, דהוא לאו קרקע הוא ולא שייריה, אלמא פלגינן דיבורא דהא כל נכסי קאמר ליה ולא קנה אלא את עצמו.

וממשיכה הגמ': והאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון הלכה כר' מאיר. . ומי אמר רב נחמן הכי והאמר כו'.

וברש"י (ד"ה ומי אמר רב נחמן הכי): דלא פלגינן דיבורא. וכוונתו שקשה לומר שר"נ פסק כר"מ, שהרי ר"מ סובר דלא פלגינן דיבורא.

עכ"פ יוצא מהנה"ל (בקס"ד דגמרא), דנחלקו גם ר"מ ור"ש אי אמרינן פלגינן דיבורא דלר"מ לא פלגינן דיבורא ולר"ש פלגינן דיבורא.

## ב

### שקו"ט בגמ', קושיית הראשונים, וביאור המהר"ם שי"ף

וקשה, דמנין לגמ' (בשיטת רש"י) דר"מ סבר לא פלגינן דיבורא.

[לתוס' ניחא, דלשיטתם, מ'לעולם' דר' שמעון משמע דפליגי נמי בהיכא דאין לו אלא אותה העיר, דר"מ סבר דלא פלגינן דיבורא, ור"ש סבר פלגינן דיבורא, דבהא ליכא למימר דטעם דר"מ הוא משום דשייר, דא"כ לא הקנה לו כלום דהא אין לו אלא אותה העיר].

וצריך לומר דהראיה לגמ' שר"מ סבירא ליה שפלגינן דיבורא לשיטת רש"י היא - מכך שחלוק על ר"ש במקרה שלא פירש שם הקרקע והשתא לא קנה שום קרקע - וסובר ר"מ דלא יצא לחירות. ומכיוון שכאן הרי אין 'חנופה' שהרי לא הקנה שום קרקע דבכל חד וחד איכא למימר היינו ההוא דשייר, ובכ"ז סובר ר"מ שלא יצא לחרות - מוכח שסובר דלא פלגינן דיבורא.

אלא שהקשו הראשונים לשיטת רש"י, מנין לגמ' שר"מ סובר לא פלגינן דיבורא, דיתכן שהסיבה שלר"מ לא יצא לחירות במקרה שלא הזכיר שם הקרקע ולא הקנה לו כלום זהו (לא מצד

דלא פלגינן דיבורא אלא) מצד שלחנופי ליה קאתי, ואע"פ שכאן הרי לא הקנה לו כלום – מי יימר  
דהאדון יודע שאין כאן קניין כלל, ויתכן שחנופי קא חניף?

ובל' הרשב"א: "פי' זה אינו עולה יפה . . . דמנא לן לת"ק דרבי שמעון לית ליה פלגינן דיבורא,  
דילמא טעמא דת"ק בין במשייר קרקע מפורש בין קרקע סתם משום דנחת לשיורא הוא, ולעולם  
בעלמא פלגינן דבורא אית להו".

והמהר"ם שיף כתב לבאר בשיטת רש"י, דאכן לר"מ הסיבה שהעבד לא משתחרר היא מצד  
לחנופי ליה קאתי, אבל מל' ר"ש שאמר 'לעולם' הבינה הגמ' שחולק לא רק במקרה נוסף אלא גם  
בסברא נוספת ובלשונו:

"ומדקאמר לעולם משמע, דאף באומר חוץ מבית כור דיש עוד סברא אחרת לומר לדידך שלא  
יצא בן חורין מטעם לא פלגינן – אפ"ה יצא לחירות", היינו שמשמע מה'לעולם' שחולק מצד  
ב' סברות הן בסברת 'חנופי' והן בכך שסובר פלגינן דיבורא בשונה מר' מאיר, דאל"כ, היה צריך  
לחלוק על ר"מ רק דליכא למיחש דשייר נמי לדידיה דמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי.

## ג

### תירוץ האחרונים והקושיא על דבריו

ויש מן האחרונים<sup>1</sup> שכתב לבאר שכאן אין את סברת "לחנופי ליה קאתי", וז"ל:

"ואפשר לומר בישוב דעת רש"י, די"ל דאפילו אם באמת נתכוין לשייר את העבד מ"מ אילו  
הוא היה יודע שהקנאת הנכסים בטלה – דלא יכול לחול קנין על דבר שאינו מסוים – ודאי שלא  
היה משייר לדידיה, דא"כ לא הקנה לו כלום. וממילא אע"ג דהשתא נתכוין לשיירו, ה"ז שיוור  
בטעות ואינו שיוור. ומה"ט סבר הגמ' דע"כ טעמא דר"מ משום דלא פלגינן דבורא, דהא ליכא  
למימר דשייריה, והיינו טעמא משום דנחית לשיורא".

וקשיא לי על דבריו: א. הרי השתא האדון לא יודע דהקנאת הנכסים בטלה, ומאי נפקא לן מהא  
ש"אילו היה יודע". ב. גם אם היה יודע דהקנאת הנכסים בטלה, למה נאמר שהיה משחרר את  
העבד, והרי אינו רוצה לשחררו אלא רק לחנופי ליה קאתי, ואם היה יודע היה נותן שטר חנופה  
אחר שמקנה רק נכסים.

## ד

### יקדים חקירה בדעת ר"ש

ואולי יש לבאר ובהקדים, דהנה יש לחקור בטעם דר"ש שסבירא ליה דבשייר קרקע כל שהוא  
'לעולם הוא בן חורין' בב' אופנים:

1. שיעורי ר' שמואל.

- א. דסבירא ליה לר"ש דלא אמרינן "לחנופי ליה קאתי", ולא חייש לסברת ר"מ, וממילא אזלינן בתר לשון השטר דשייר רק קרקע פלונית.
- ב. דלר"ש איכא נמי סברת "לחנופי ליה קאתי" ולא פליג בעיקר סברת ר"מ, אלא שאעפ"כ אזלינן בתר פשטות לשון השטר כיוון דזה מנהג ישר וטוב ללכת אחר לשון השטר ולא נדון בכל שטר אחר כוונת כותבו.

ומרש"י (ד"ה לעולם הוא בן חורין) יש להוכיח לכאורה כאופן הב', דכתב רש"י "דמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי", ולא הזכיר כלל דלא אמרינן "לחנופי ליה קאתי", אלא כתב "מאי דלא גלי לא גלי" היינו שעצם הדבר ד"לחנופי ליה קאתי" יתכן שישנו, אלא שלא גילה ומכיוון שכך לא מהני כוונתו.

## ה

## אחר זה יבאר דר"מ ס"ל ביסוד הנ"ל

ויש לחקור עד"ז גם לר"מ בטעם הדין שבכתב כל נכסיו לעבדו יצא לחירות:

- א. דסבירא ליה לר"מ דהטעם מצד דכאן אין אנו אומרים לחנופי ליה קאתי וממילא אזלינן בתר פשטות לשון השטר.
- ב. גם בנדון שכתב כל נכסיו איכא סברת לחנופיה ליה קאתי, אלא שאעפ"כ, אזלינן אחרי מה שכתב בשטר.

ושוב נראה לומר כאופן הב', ויש להוכיח כן מאריכות ל' רש"י (ד"ה לא יצא בן חורין) בנוגע לשייר קרקע כל שהוא שלא יצא בן חורין, "דבשלמא רישא דלא גלי דעתיה דנחית לשיורא לא אמרינן דשייר, אבל הכא דנחית לשיורא אמרינן לדידיה נמי שייר...". ומשמע שרק מטעם דלא גלי דעתיה לא אמרינן דשייר, והיה מקום לומר שהעבד לא ישתחרר, ולכאורה זהו מטעם דלחנופי ליה קאתי. אלא שלדינא אזלינן אחרי ל' השטר.

## ו

## עפכ"ז יבאר שיטת רש"י

והנה ע"פ המבואר לעיל נראה ברור, דר"מ נמי סבירא ליה כר"ש דאזלינן בתר לשון השטר, אלא שחולק במקרה שיש הפרש גלוי בין פשטות לשון השטר לבין רצון וכוונת נותן השטר, דאם כוונת הנותן יכולה להתפרש כפירוש נוסף בשטר, יפסק הדין לפי פירוש זה.

וזהו הטעם לר"מ בשייר קרקע פלונית ופירש השיור דלא יצא לחירות, דאע"פ שפשטות לשון השטר הוא שמשיר רק את הקרקע, אלא שמכיוון שיש הפרש גלוי בין פשטות לשון השטר לבין כוונת האדון שנותן השטר, אזלינן בתר כוונתו, ואמרינן שכשם ששייר את הקרקע שייר גם את העבד.

אלא, שכשם שאנו דנים אחר כוונת נותן השטר רק כשזה יכול להתפרש כפירוש נוסף בלשון השטר (אלא שזה לא פשטות לשון השטר), ולא שלעולם אנו דנים אחר כוונת הכותב גם אם אין כוונה זו יכולה להתפרש בשטר, כך גם צריך שהפירוש המחודש בשטר לא יבטל את השטר מגדר שטר, ולא חידשו חכמים שנלך אחר כוונת נותן השטר עד כדי ביטול השטר מגדר שטר לניירא בעלמא.

ועפ"ז תתורץ היטב קושיית הראשונים, דאכן יש להוכיח מדברי ר"מ דלא יצא לחירות כשלא פירש שם הקרקע (ולא קנה שום קרקע דבכל חד וחד איכא למימר היינו ההוא דשייר) דזהו מטעם לא פלגינן דיבורא. דאע"פ שאיכא נמי 'סברת לחנופי ליה קאתי', הנה זה ברור לגמ', דמצד עצם סברת 'לחנופי ליה קאתי' בלבד לא היה ר"מ אומר דלא יצא בן חורין, כיון שאז היה זה עוקר השטר מגדר שטר, דמכיוון שמצד סברת 'לחנופי ליה קאתי' העבד לא ישתחרר, וגם לא הקנה בשטר זה קרקע כיוון דעל כל קרקע איכא למימר היינו ההוא דשייר, נמצא דאין זה כלל שטר שהרי לא פועל דבר, וע"ז לא חידש ר"מ לומר דאזלינן אחר כוונת הנותן היכא דזה יעקור השטר.

ונמצא, דישנם ב' תנאים על מה נאמרה סברת "לחנופי ליה קאתי" לשלול את פשטות לשון השטר:

א. רק כשהפירוש השני יכול להתפרש בתוך השטר. ב. רק כשהפירוש השני משאיר את השטר בגדר שטר ולא מבטלו.



## בענין תן בזכי

(גיטין יא, ב)

הסוגיא דמחלוקת ר' הונא ור' ירמיה / שי' ר"ת בתוס' שמחלק בין מלוה ופקדון למתנה וביאור הש"ך וסמ"ע בזה / חידוש השו"ע בדין מתנת צדקה ומבאר הסברא בזה וושכ"כ בקצוה"ח / מחלוקת הטור ובי"א אמרינן בצדקה דין אמירה לגבוה כהקדש וביאור הרשב"א דבצדקה יד עניים אגן / מחלוקת הפוסקים בדין 'אמירה כמסירה' בצדקה שהביא הטור אי חשיב כמסירה ממש או רק שיש חיוב גם באמירה לחוד / חילוק התומים בין נותן לגזבר ממש לבין נותן לשלוחו לעניין יכולת שאלה ומקשה ע"ז / מבאר דישי ב' מיני חוב ומחלק לב' דרגות בגמירות דעת הבעלים ומבאר עפ"י מחלוקת התומים וקצוה"ח / מקשה על התומים דלכאורה שיטתו סותרת לתוס' מפורש / מבאר הגדר ד'עביד נייח נפשיה' ולפי"ז מחדש דזו מדרגא ממוצעת בין ב' סוגי החוב הנ"ל ומסכם דישנם ד' מדרגות בגמירות דעת מצד הבעלים / עפכ"ז מקשה להתומים מל' השו"ע ומבאר וחוקר באיסור חזרה בנדר ומביא בזה שי' הפוסקים ולפי"ז הדרא קושיא / מציע ביאור בשי' התומים דס"ל שנדר ה"ה כהקדש

הת' יעקב אורי שי' ניימן  
תלמיד בישיבה

א

### הסוגיא דמחלוקת ר' הונא ור' ירמיה בפירושא דמתניתין

אי' בגיטין (יא, ב ופרש"י): "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהם (קודם שהגיע לידד האשה והעבד) יחזור (ואין השליח יכול לזכות בהן לצרכו דחוב הוא להן. רש"י), דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים, בגיטי נשים (יכול לחזור) אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו (וזכה בהן השליח לצרכו)".

ובגמ', "יתיב רב הונא וקאמר ש"מ מדרבנן (דאמרי שהשליח יתפוס השטר לצורך העבד ואע"ג דבעל קמהדר ביה ואינו עוד שלוחו ותפיסא בעלמא הוא בע"כ), התופס לבעל חוב (אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בעל חוב קונה) קנה ואפי' במקום שחב לאחרים. ואזי "נשמע מיניה נמי דאפי' במקום שחב התופס הזה בתפיסתו זאת ללוי, דהוה ליה נמי



בעל חוב דראובן ותופס זה שקדם ותפס לצורך שמעון מפסיד את לוי ותימא נמי קנה, דהא מתני' נמי שליח זה תופס לעבד וחב לבעלים (רש"י)<sup>1</sup>.

ר' ירמיה אמר הכי אמר רבי יוחנן התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. וא"ת (הא שמעינן מ)משנתנו (דקנה) – כל האומר תנו כאומר זכו דמי (ואין זה כשאר תופס אלא בעל עשאו שליח לזכות בו ואע"פ שהעבד לא ידע זכין לאדם שלא בפניו)<sup>2</sup>. ע"כ.

## ב

שי' ר"ת בתוס' דמחלק בין מלוה ופקדון למתנה לעניין תן כזכי וביאור הש"ך והסמ"ע בזה

ובתוספות<sup>3</sup> הקשו דחזינן בכמה מקומות בש"ס דלכא' לא אמרי' דין ד'תן כזכי'. ומביאים תי' ר"ת, דדין זה ד'כל האומר תנו כאומר זכו' מועיל דוקא אם נותן מידו ליד המקבל בשעת ההקנאה.

והביאו ד"עוד פי' ר"ת, ש'תן כזכי' שייך רק גבי מלוה ופקדון, דשולח שליח להחזיר לבעלים את חפציהם ובזה דוקא אינו יכול לחזור בו. משא"כ במתנה וכה"ג שאינו מחויב למי ששולח לו אותה, יכול לחזור בו כל עוד לא הגיע החפץ לידיהם.

וכן הגט שחרור נחשב כחוב על הבעלים (אע"ג דפשטות הוא מתנה לעבד), "דשחרור אי לאו דעבד ליה נייח נפשיה לא הוה משחרר ליה משום הכי חשיב כחוב דאמרינן ביה 'תן כזכי'".

וראיה לחילוק זה מביאים דאי' לקמן בגמ'<sup>4</sup> דבמלוה ופקדון אם אמר לשליח 'הולך לפלוני' ה"ז כאילו אמר לו 'זכה לפלוני', ואילו גבי מתנה אמרינן לקמן<sup>5</sup> דהולך לאו כזכי. ומפורש דל"ד מלוה ופקדון למתנה וחלוקים בדיניהם<sup>6</sup>. עכת"ד.

ובשו"ע (ס' קכה)<sup>7</sup> פסק כר"ת<sup>8</sup>, דהולך הוי כזכי רק במלוה ופקדון.

1. בתוס' ד"ה שמע מינה הקשו דלכאורה סוגיין ל"ד להא דהתופס לבע"ח, דכאן אין כח ביד העבד עצמו לעכב את האדון מלחזור בו אם נתן לו גט שחרור על מנת שלא ישתחרר בקבלה זו, דהא אין חייב לו כלום, וא"כ איך יהני מה שאחרים תופסים לו לעכב את האדון. ועוד זאת דבעבד הבעלים אינו חייב לשחררו, ולמה חשיב כתופס לבע"ח. ותיריך ר"י שהבעלים חשיב קצת בע"ח כיוון דאיירי שהעבד עביד ליה נייח נפשיה, ומצ"ו האדון עצמו רוצה שלא יוכל לחזור בו בכל מה שיכול להיות טובת העבד, דבזה מחזיר לעבד כגמולו. וראה לקמן ס"ט בארוכה.

2. ד"ה כל האומר.

3. יד, א.

4. טו, א.

5. אכן, לא מפורש שם מה הדין אם אמר 'תן' גבי מתנה, ומכריח התוס' דעכצ"ל שגם לשון 'תן' לא הוי כ'זכי', דאם אכן היה משמע לשון זה כ'זכי', מדוע צריך לחדש גבי מלוה נמי דינא ד'תן', והרי קל וחומר הוא, אם במתנה הוי כ'זכי' בוודאי גם במלוה הוי כ'זכי'. ומדטרתה הגמ' ופירשה נמי גבי מלוה ד'תן' הוי כ'זכי', מוכח שבמתנה אין הדין כן.

6. (חור"מ) ס"ה.

7. ראה שם שלמעשה פסק כשני הדינים: כר"ת שבאמר 'הולך' חל הקנין רק במלוה ופקדון ולא במתנה, וכשאמר לשון 'תן' פסק כהרמב"ם דס"ל ד'תן כזכי' גם במתנה. ועל כן במהלך העניינים ננקוט בלשון 'הולך' שאינה פועלת קנין במתנה לכ"ע, אבל לשיטת ר"ת שייך גם הלשון תן.

ובביאור החילוק בין מלוה ופיקדון למתנה, כתבו הש"ך<sup>8</sup> והסמ"ע שם, דבמלוה ופקדון שעפ"י דין הם שייכים למלוה או למפקיד, יותר יש לפרש מה שאמר 'הולך' כהרשאה לזכות ולהשיב מיידיית את החוב לבעליו ( – דהיות שהלווה והנפקד יודעים שהחפץ שייך לזה ששולחים אליו, ממילא נראה יותר לומר שכששולחים שליח להשיבו לבעליו יש כאן גמירות דעת מוחלטת מצידם להשיבו, ולא איכפת להם אם יקנה מיד כשבא לידי השליח).

משא"כ גבי מתנה שעד שיזכה בו השני החפץ שייך לנותן, אפשר בכל רגע שיחזרו בהם הבעלים מהמתנה, ממילא, כדי שנאמר שהנותן נתכון שתהיה כאן הקנאה גמורה, צריך השליח לקבל הרשאה מפורשת מהבעלים לזכות לו מיד, דלאו דווקא שגומר בדעתו לגמרי להקנות את החפץ. ולכן במתנה אין לשון 'הולך' כוללת גמירות דעת מוחלטת, ואינה כ'זכי' ממש. וממילא הנותן יכול לחזור בו מנתינת המתנה כל זמן שלא הגיעה בפועל לידי המקבל.

### ג

#### חידוש השו"ע בדין מתנת צדקה שאינו יכול לחזור בו וביאור הקצוה"ח בסברא בזה

ובשו"ע שם ממשיך: "שאם אמר לשליח 'הולך לו' לא הוי זכי . . ואם היה המקבל עני שאין לו מאתיים וזו נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו".

ובביאור הטעם שבמתנה לעני אמרי' 'הולך זוכי', כ' בקצוה"ח<sup>9</sup>, דכיון שנדר ליתן אזי הנדר עצמו מחייבו לתת את המתנה כדי לקיים נדרו<sup>10</sup>, וממילא נעשתה הנתינה כאילו היא חוב עליו, וה"ז כשאר חובות דאמרינן דמה שאמר 'הולך' הוי כהרשאה גמורה לזכיה. וממילא זכה כבר המקבל, ושוב אין הבעלים יכול לחזור בו מנתינתה.

[דאע"פ שגם בנדרו"ז החפץ עצמו לא שייך למקבל, דכל החיוב כאן הוא רק מצד הנותן (שחייב לקיים נדרו), מ"מ עצם החיוב לתת גורם לו לגמור בדעתו לתת את המתנה, וממילא אפשר לומר שפירוש מה שאמר 'הולך' הוא כ'זכי'<sup>11</sup>].

8. ס"ק י"ח.

9. מה שנקט כאן השו"ע דווקא בלשון 'הולך' ולא 'תן', הוא לכאורה משום ד'הולך' ודאי לא מועיל לכו"ע, משא"כ ל'תן' שתלוי במחלוקת ראשונים. ראה שם בהלכה ו שהביא מחלוקת ר"ת והרמב"ם בזה. וראה לעיל בהערה.

10. ס"ק ב. וראה שם שהוסיף עוד טעם עפ"י מה שכתב השו"ע לקמן (הל' ט') גבי שכ"מ שלגביו אמרינן שתן זוכי משום דאלימא דיבוריה, והכא נמי גבי נדר לצדקה ועד"ז גבי הקדש דאלימא דיבוריהו, ושפיר אמרינן דתן זוכי. [בכלל צ"ע מה כוונתו ב"אלימא דיבוריהו", דמשום מה אלימא. אי משום דדינם שה'חפצא' כבר נעשה קדוש באמירה לחוד, ועד"ז בעניינים דכבר כאילו נמסר לעניינים, או משום דמילי דהקדש כופין אותו ע"ז ד"מעשין על הצדקה", שמצ"ז יש תוקף לדיבורו בכל צדקה. ויל"ע, ואכ"מ].

11. "דמוצא שפתיך תשמור" כתיב (תצא כג, כד).

12. ואעפ"י שבכ"ז יש לו את הבחירה אם לתת את המתנה ולקיים הנדר, ואפילו אם לא יתן לא יהיה לו אלא רק לאו דביטול הנדר, אך החפץ עצמו יישאר ברשותו, וא"כ לכאורה אי"ז דומה ממש לחוב. אך הנה גם בחוב רגיל הא דאמרינן שגומר בדעתו שיזכה, הוא רק מצד החיוב להחזיר החפץ לבעליו, דשם נמי עדיין יש לו את הבחירה אם להשיב החוב או לא, ובכ"ז אמרינן דעצם החיוב דהשבת חוב מספיק כדי שנאמר שגמר בדעתו להשיב, ו'תן זוכי'.

## ד

## מחלוקת הטור וב"י אי אמרינן בצדקה דין אמירה לגבוה כהקדש וביאור הרשב"א דבצדקה יד עניים אגן

והנה כ' הטור בכ"מ<sup>13</sup>, הטעם שלא יכול לחזור בעני הוא משום 'דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי', ומייד נתחייב בו.

והקשה עליו הב"י<sup>14</sup> ד"אין דברי הטור מעוונים" דלא מיקרי 'גבוה' אלא הקדש, ועניים כהדיוט דמו. ובמ"א הוסיף להקשות<sup>15</sup> דאם הטעם שאינו יכול לחזור בו הוא דחשיב אמירה לגבוה, מאי איריא 'אמר לאחר הולך מנה לפלוני עני', הא עדיפא מינה הו"ל לאשמועינן – דאמר (סתם) 'אתן מנה לפלוני עני', דאפילו אם עדיין לא יצאו המעות מידו, חייב משום דבריו, ולא יוכל לחזור בו<sup>16</sup>.

ולכן ביאר הב"י טעם אחר – "ומ"מ יש קצת להביא ראי' לזה מפ' שור שנגח דו"ה האי דתקע לחברי' וכו' הדר אמר ניתב' לעניים הדר אמר ניתב' לדידי אמר רב יוסף אגן יד עניים אגן וכבר זכו בי' עניים<sup>17</sup>. . . וקאמר עלה בירושלמי ב"מ פ"ד ה"ב<sup>18</sup> דהני מיילי בעשיר אבל בעני נעשה נדר<sup>19</sup>". כלומר, דמה שאינו יכול לחזור בו הוא מדין נדר, דנדר להביא ליתן לעניים.

והנה הסמ"ע<sup>20</sup> העמיד את ש"י הטור, וביאר דאכן אמירה בצדקה מיקרי 'אמירה לגבוה', דעניים משולחן גבוה קזכו. וראיה ע"ז דאי' בגמ' ר"ה<sup>21</sup> "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה אשר דיברת בפיןך<sup>22</sup>" – 'בפיןך' זו צדקה. נמצא, דב'כאשר נדרת לה' אלוקיך" כלול גם צדקה, ומשמע דהוי כדבר של גבוה.

13. חו"מ סי' קכה ס"ה. רמג ס"ה. וראה בנו"כ שם.

14. בסי' קכה שם.

15. סי' רמג ס"ק ב.

16. וראה בדרישה שם מה שתירץ. וראה בשו"ת רב פעלים ח"ד יו"ד סי' כז, שהקשה על הבית יוסף ממה שכתב בשו"ת אבקת רוכל [ראה שו"ת הרמ"א ס' מז] שגם בצדקה לעניים אמרינן אמירה לגבוה. עיי"ש.

17. לו, ב. ושם איירי בניזוק שאמר תחילה בפני הגבאי שמקנה דמי הנוק שחייב לו המזיק לעניים, ואח"כ חזר ביה ורצה לקנות לעצמו [ראה בתוס' שם ד"ה יד עניים ב' ביאורים מה רצה מתחילה אי לחזור בו לגמרי או רק להלוות מעניים, ובכ"ז לא נתן לו הגבאי מטעם דכבר קנו עניים במעמד שלשתן, ואא"פ לשנות הצדקה. ונחלקו התירוצים לכאורה אם חייב גם בדלא חייב עצמו ואמר 'אתן' אלא אמר רק 'תן', דמ"מ הוי מוצא שפתי, או שרק באמר 'אתן'. ובוזה נחלקו גם הרמב"ם והראב"ד בהל' מכירה (פכ"ב הי"ז). וראה דרישה חו"מ סי' ריב ס"י. וראה בשיטת תלמיד ר"ת ור"א על התוס' שם תירוצו אחר על קושיית התוס' [ואמר לו הגבאי שכבר זכו בהו העניים "דיד עניים אגן".

18. וראה פנ"מ שם.

19. וי"ל דלפי"ז תירץ נמי על הקושיא האחרונה – דלפי"ז שהחייב הוא מדין נדר נמצא שחידוש הוא שחייב אף כשאמר 'תנמנה לעני זה' ולא רק כשאמר 'אתן לעניים' שמחייב א"ע ממש. וראה לעיל בהערה מח' הפוסקים בזה.

20. ס"ק כה.

21. ו, א.

22. תצא כג, כד.

ועל קושייתו השני' של הב"י מתרץ, דמשמע מהגמ' בב"ק<sup>23</sup>, וכן נפס' בטור ושו"ע<sup>24</sup>, "דאף האומר אתן כך וכך לעני, כל זמן שהוא בידו יש לו התרה לנדרו בפתח חרטה, משא"כ כשהוציא מידו ונתן לאחר ליתנו לעני. . דאז אין לו התרה". דמשמע שחייב (לא רק בשנתן לגבאי שהוא ממש כיד עניים, אלא אפי') אי נתן לאחר לזכות בשבילם כבר זכו בו.

ומוסיף לבאר דלכן העמיד הטור הנידון באוקימתא ד"נתן ביד אחר" דווקא, דבזה משמיענו דיש חילוק בין אמירה סתם לאמירה ונתינה לאחר בשביל העניים, דהיכא שיצא הכסף מידו שוב אין לו התרה.

[וראה גם בבאה"ט שם דכ' דכל עוד לא מסר לחבירו יכול להישאל על הנדר, ואם כבר מסר לא יועיל לו התרה, ולא חילק בין גזבר לאחר].

והש"ך<sup>25</sup> הביא תשובת הרשב"א<sup>26</sup> שכ' עד"ז, וז"ל הרשב"א: "אין אחר מסירה כלום דאנן יד עניים אנן, וכל מה שכבר מסר ביד הזוכה בו או ביד אחר שיזכה בשביל עניים אינו יכול לחזור בו דהוה ליה כתרומה ביד כהן דאינו נשאל עליה". היינו, דהיות שכבר זכו בו עניים, שוב אין לו לחזור בו.

## ה

### מח' הפוסקים בדין "אמירה כמסירה" בצדקה שבטור אם הוי כמסירה ממש או רק דישעו חיוב באמירה לחוד

והנה הפוסקים שקלו וטרו אם מה שכתב הטור דבצדקה נמי אמרינן ד'אמירה לגבוה כמסירה להדיוט' הוא לגמרי, היינו שנחשב כאילו באמת כבר נמסר לגזבר. או שהוא רק לעניין חלות החיוב כלפי האדם, שאף בלא הקנאה נעשה חלות חיוב צדקה על הנודר באמירה לבד, דהוי כהקדש<sup>27</sup>.

דבסמ"ע הנ"ל נראה דמחלק בין אם מסר הכסף לגבאי או לא דאם עדיין לא מסר יכול לחזור בו. ומשמע, שדין 'אמירה לגבוה' בהקדש הוא רק לעניין חלות החיוב.

וכן הש"ך<sup>28</sup> כתב בארוכה להוכיח מכ"מ ד'אמירה' בצדקה אינה כמסירה גמורה ממש להדיוט, דאעפ"י שלמעשה החפץ נקנה לגמרי להקדש, מ"מ, אין לקניין תוקף של מסירה ממש. דהיות והאמירה היא הגומרת את הקניין, ולא מסירה רגילה, א"כ עדיין יכול להישאל ע"ז ד'אתי דיבור

23. לו, ב.

24. סי' רנח.

25. בס"ק י"ח, דהטעם משום "דאנן יד עניים אנן".

26. חו"מ סי' תרנו.

27. ולהעיר מאופן מיוחד שכתב בחידושי הגר"ט (סי' נ ד"ה אי) ש'אמירה בצדקה' אינה כמסירה לעניים, ונחלקו בחיוב הנתינה אם הוא מצוה, או שהוא חיוב ממוני, ואכ"מ.

28. בחו"מ סי' רנה ס"ק ו.

ומבטל דיבור'. אך כשמסר ליד גזבר 'דל אמירה מהכא', דהוי כאילו עשה משיכה ממש שאין אחריה כלום בהדיוט, וא"כ לא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש, ולא אתי דיבור ומבטל אותה. עכת"ד.

ובמחנ"א<sup>29</sup> חוקר בשיטת התוס' והרי"ף<sup>30</sup> אם ס"ל שבאמירה לבד נקנה לעניים או שבעינן נמי פעולת קניין. אמנם למעשה כתב שודאי שאינו יכול לחזור בו, דמ"מ נעשה עליו חיוב נדר. ונפק"מ כשמת האומר לתת לעניים, אם היורשים חייבים לתת לעניים.

והעלה שם שזו מחלוקת בין הר"ן והרשב"א. דהנה בנדרים<sup>31</sup> בהסוגיא ד"ש יד לצדקה' – "דאמר הדין זוזא לצדקה, והדין", ואספקא לן מה דין הזוז השני.

וכתב הרשב"א דאזלינן לחומרא, דהתם הוא ספק נדרא, וספק איסורא לחומרא. אך הר"ן שם תמה על הרשב"א דהא איירי בספק ממון עניים, ובספק ממונא אזלינן לקולא.

ומבאר המחנ"א דנחלקו אם באמירה לחוד קנו עניים, וא"כ הוי ספק נמי בממון אי הוי ממון עניים או לא, או שלא קנו באמירה לחוד ולכן הוי רק ספק נדרא, וספק איסורא לחומרא<sup>32</sup>.

ובנוגע לשאלה ע"י חכם, כתבו הפוסקים הנ"ל בשם תשובת הרשב"א<sup>33</sup> גם לאותם שיטות שאין הממון נקנה באמירה לחוד, ורק אם עדיין לא מסרו ליד הגזבר או לשליח שיתן לעניים, יכול לחזור בו ולהישאל על נדרו. אך אם יצא מרשותו, כבר קנו עניים ושוב אין יכול להישאל.

## ו

חילוק התומים בין נותן לגזבר ממש לנותן לשלוחו לעניין יכולת שאלה ומקשה מהקצוה"ח הנ"ל

והנה התומים על אתר<sup>34</sup> (הביא מש"כ הסמ"ע וש"ך לחלק בין אמירה לחוד לנתינה ממש ליד שליח או לגזבר לעניין היכולת להישאל על הנדר עפ"י מש"כ בתשו' הרשב"א דלעיל אך) נסתפק בזה, וז"ל: ". אבל ליבי חוכך בזה, דבתשובת הרשב"א שם מיירי בנותן לבני אדם שיזכו בשבילו

29. הלכות צדקה סי' ב.

30. ב"ק שם.

31. ז, א. וכ"כ בתשובות סי' א. ועד"ז ס"ל לרא"ש בתשובותיו כלל נח. אמנם במחנ"א שם הקשה על הרא"ש מהמשך דבריו שכתב שגם אי באו ליד גבאי יכול לשנותו לדבר אחר. דלכאורה קשה: הא אי כבר זכו בהו העניים איך יכול לשנותו. ומחדש שם בשי' הרא"ש (ושאר ראשונים שס"ל כוותיה) דיש חילוק בין היכא שאמר לתת לעני פלוני' שסיים העני, שאז אינו יכול לשנותו דכבר זכה בהו העני, דהוי כמסירה גמורה. אך היכא דלא הקנה לאנשים ידועים אלא אמר סתם 'לעניים' לא נגמר הקניין ולא קנו לגמרי, ובכה"ג איירי הראשונים שיכול לשנותו לדבר אחר. ונ"מ ממילא לעניין 'מעשין אותו' שרק היכא שנדר לתת לעני מסוים וידוע חל עליו חיוב גמור ומעשין אותו. וראה שם שכתב שמצא אח"כ סברא זו בתשו' מהרי"ט ח"א סי' כב.

32. וראה מש"כ בזה בשו"ת רעק"א סי' קמד.

33. סי' תרנו.

34. ס"ק ה.

לעניים, וא"כ הם זוכים בשביל העניים, ואיך יוכל להשאיל עליו. אבל כאן באומר תנו לעניים דלא קיי"ל במתנה תן כזכי, א"כ ידם הוי כיד בעל הנותן וברשותו קאי בכל אופן ואפשר דמצי לישאל עליה. . ומה שהביאני להסתפק הוא דברי הטור והשו"ע דכתבו בבא ליד גזבר אינו יכול לישאל עליה. . ומה איריא בידי גזבר תיפוק ליה בכל אדם, אלא ודאי דוקא בידי גזבר דהוא כיד עניים אבל באחר דווקא כשאומר זכי, אבל ב'תן' דלא הוי כזכי, אפשר דמצי לישאל עליו". עיי"ש<sup>35</sup>.

דלשיטת התומים בשולח שליח רגיל שאינו גזבר ממש, אעפ"י שאמר לו 'תן לעניים', היות ועדיין לא קנו העניים יכול לחזור בו, דאין זה חשיב שבא ליד עניים דיחשב כנעשה בזה משיכה גמורה, אלא עדיין הממון ברשות הבעלים, דהשליח הוי 'ידו' של הבעלים, ורק נשלח לתת לעניים ולא לזכות להם, דלא אמרינן גבי מתנה ד'תן כזכי', ולכן עדיין יכול להישאל ע"ז.

אמנם זה לכאורה צ"ב:

דהנה נתבאר לעיל, דגם להשי' שבצדקה לא אמרינן ד'אמירה הוי כמסירה' ממש, עדיין אין הבעלים יכול לחזור בו בלא התרה, דאעפ"י שאין הממון שייך לעניים לגמרי, מ"מ איכא עליה חיובא דנדר, וע"ד מש"כ הקצות הנ"ל דיש עליו 'חוב' לקיים נדרו.

וא"כ יש לחלק טובא בין מתנת צדקה לשאר מתנה, ולומר שבצדקה שפיר אמרינן ד'תן' הוי כ'זכי'. ונת', דהסברא בזה היא דאעפ"י שבסתם מתנה לאו דווקא שגומר בליבו לתת וכו"ל, מ"מ היכא דיש עליו 'חוב', גומר בליבו לתת, וממילא אפשר לפרש ד'תן' כ'זכי'.

ולפי"ז גם גבי מתנת עניים, שכ'חוב' חשובה (עכ"פ מצד הנדר), הו"ל לתומים להודות לסמ"ע, עכ"פ לדינא, ולחלק בין היכא דנתן לשליח ללא נתן, ולומר דבשליחות כאן שאני דאינו כשאר שליח מתנה ולכן יש לומר דמה שאמר 'תן' היינו 'זכה', וממילא כבר זכו העניים ולא יוכל לחזור בו ולהישאל על נדרו.

## ז

### מבאר דיש ב' מיני חוב ומחלקם לב' דרגות בגמירות דעת דהבעלים, ולפי"ז מבאר מח' התומים והקצוה"ח

ולכאורה הי' ניתן לומר בזה, דהתומים וקצוה"ח נחלקו באיזה סוג חוב גומר הנותן בדעתו לתת. דהנה לפי כהנ"ל נראה לומר ישנם ב' מיני חוב:

35. והנה כאן חילק בין גזבר לסתם שליח. וראה בנוב"י תניינא חו"מ סי' נ שחילק בשליח סתם גופא בין אם אמר לו הבעלים שם מסוים של עניים לתת להם, דאז חשיב שעדיין הכסף ברשות הבעלים ויכול לחזור בו, לאם לא אמר לו שם מסוים שאז הטובת הנאה היא ביד השליח לעשות בכסף כרצונו ולתת לאיזה עני שליבו יחפוץ שכבר אינו ביד הבעלים ואינו יכול לחזור בו. ולהעיר משי' הבני יעקב (הובא בנוב"י שם) שרק גבאי קבוע מיקרי גבאי צדקה שכשבא לידו חשוב כגבוי ובשאר שליחויות לא חשיב כגבוי.

אמנם הטור (יר"ד סי' רנח) כתב וז"ל: "ומתירו כל זמן שלא יצא מתחת ידו". וצ"ע מה כוונתו, דלפום ריהטא משמע שאם יצא מתח"י, אעפ"י שלא הגיע לידי השליח, כבר אינו יכול לחזור בו, וצ"ע.

א. חוב ממשי, שהוא גם מצד ה'חפצא' של הדבר, היינו שהדין הוא שממון זה עליו להגיע למקבל.

ב. חוב שהוא רק מצד ה'גברא'<sup>36</sup>, וע"ד האמור כאן נדר, שכל עניינו הוא רק שיש חובה הלכתית של הנותן לקיים נדרו, אך אין זה 'חוב' גם מצד ה'חפצא', דהממון עצמו לא שייך לעניים מדינא.

והנפק"מ י"ל, לעניין הגמירות דעת הנותן: דבחוב גמור שהחפץ ממש שייך למקבל, אזי יותר י"ל שהנותן יגמור בדעתו לתת, דמוחלט אצלו שהממון הזה שייך למקבל. משא"כ בחוב שהוא לא גמור, וכל החיוב הוא רק מצד החלטת הנותן מעצמו, לאו דווקא שהנתינה תהא בהחלטה גמורה, דהא כל עוד לא נקנה ממש לעניים יכול לחזור בו ולהישאל על נדרו ולא יהיה חייב עוד כלום, וכדי שנאמר שהיתה גמירות דעת יש מקום לומר שצריך לפרש שמתכון לזכיה גמורה.

וי"ל דבזה הקצוה"ח והתומים: לשי' התומים בחוב כגון דא שהוא רק כנדר על הבעלים ואינו מצד החפצא, אפילו אם מוסר ליד השליח, עדיין אין זה ראייה שגומר בדעתו לתת את הממון, ואפשר שלא נתכון להקנותו מיד, וממילא גם כאן הוי כסתם מתנה דלא אמרינן דב'תן' נתכון ל'זכה'.

אך לקצוה"ח גם בסוג כזה של חוב שהוא רק מצד הגברא, החיוב גורם לבעלים לגמור בדעתו לתת, ולכן שפיר נאמר ד'תן' כ'זכה'.

## ח

### מקשה על התומים דלכאורה שיטתו סותרת לתוס' מפורש

אחכ"ז יוצא שלשי' התומים בחוב שהוא רק מצד הגברא (כנדר), אין עדיין גמירות דעת. ולכאו' יש להקשות ע"כ דלכאו' ה"ז ממש נגד שיטת התוס' דלעיל<sup>37</sup>, דשם נת' דזה שהזוכה בשטר שחרור לעבד מיקרי 'תופס לבע"ח' (אעפ"י שהאדון לא חייב לשחרר את עבדו) הוא דיש קצת 'חוב' של האדון לעבד מכך דעביד ליה נייה נפשיה, ולכן האדון גומר בדעתו להשיב לו טובה ולשחררו באופן כזה שיוכל התופס לעכבו מלחזור בו, היות וזו טובת העבד.

ולכאורה, יש ללמוד מכאן דיש גמירות דעת מצד הבעלים שיקנה הזוכה גם בחוב שאינו 'חובה' עליו ממש גם מצד ה'חפצא' אלא רק שכך רצה להתחייב מרצונו הטוב (דאין האדון מחויב בזה מצד ה'חפצא' דהעבד, אלא רק מרצונו להחזיר לעבד טובה כנ"ל. וכלשון התוס' "דחשיב קצת חוב . . שהרי אין האדון חייב לו כלום).

ואעפ"כ אמרינן שגומר בדעתו לתת לו את השטר, וחשיב כנתינה גמורה (אעפ"י שיודע שעיי"ז

36. מה שנכתב הכא שהנדר הוא בעיקר על ה'גברא' ולא 'חפצא' אין הכוונה לומר שהנדר לא חל גם על ה'חפצא' (היינו הדבר שעליו נדר), אלא רק לחדד שכל עניין הנדר הוא רק מצד הנודר ואין כאן שייכות עצמית למקבל, ומצ"ז באופנים מסוימים באמת יכול הנודר להפר את הנדר, וממילא בטל החיוב לגבי המקבל. ומ"מ לגבי מה שנכתב בפנים אין נ"מ אם חודר גם ב'חפצא', דמצד זה שלפועל יכול להתירו, ואינו שייך בעצם למקבל, אפשר לומר שאין כאן גמירות דעת כמו חוב רגיל [ובכללות עניין נדר ראה נדרים ב, א (וע"ע קובץ יו"ח ע' נדרים - שהוא איסור 'חפצא' ואכמ"ל].

37. ד"ה כל האומר, וראה לעיל ד"ה התופס לבע"ח הנ"ל.

יהיה מנוע מלחזור בו), וזכה העבד מיד. וא"כ מוכח לכאורה מתוס' שגם בחוב מסוג זה ישנה גמירות דעת, וכיצד חולק ע"ז התומים.

## ט

מבאר גדר 'עביד נייח נפשיה' ולפי"ז יחדש מדרגא ממוצעת בין ב' סוגי החוב הנ"ל

ולבאר זה יש להקדים, דבראשונים כאן נראה דמה 'דעביד ליה נייח נפשיה' גורם לשחרור להיות כחוב ממש לגבי האדון.

דהנה לקמן<sup>38</sup> אי' בגמ' דהמשחרר עבד עובר בעשה ד"לעולם בהם תעבודו"<sup>39</sup>. והביאה הגמ' שם דר"א שחרר עבדו כדי שישלים מניין, ומוכח שלצורך מצוה שאני. ובסוגיין לכאו' יש להקשות, איך הותר לאדון לשחרר את עבדו שלא לצורך מצוה לכאו'.

ותי' ר"ת דהא ד'עביד ליה נייח' חשיב ליה השחרור חוב. ועד"ז כתב הרשב"א בחידושו<sup>40</sup> לתרץ הקושיה וז"ל: "ושמא נאמר דכל שאמר האב שחררו, אומדים אותו שעשה לו טובה שהוא חייב לו כך על גמולו. . וכיון שכן הרי הוא כמוכרו לו. . שאסרה תורה לשחרר את העבדים בלא גמילות טובה, אלא מרצון הלב לבד".

ובביאור הסברא בזה הנה מלשונות הראשונים עולים כאן ב' אופנים:

א. בפשטות נראה מל' הרשב"א דכל האיסור בשחרור העבדים הוא רק אם משחררו סתם מרצונו הטוב, אך אם סיבת השחרור היא כהשבת גמול לעבד על 'נייח נפשיה' דעביד לאדון, אינו בכלל האיסור, דהוי כאילו מוכרו לעצמו בתמורת הטובה שגמל לו, והתורה לא אסרה למכור את העבד. וא"כ צ"ל שהוא חוב ממש, דאל"כ אינו כ'מכירה' אלא כ'מרצונו הטוב' שאסור.

ב. ובאופן אחר קצת נראה מדברי הרמב"ן<sup>41</sup>, דכל האיסור הוא לחנם מדעתו בלבד, אך לא כשיש איזה 'צורך מצוה' וכה"ג. ולכן מצינו שם בגמ' ששחררו עבד לצורך מצוה, דאי"ז בכלל האיסור.

ועד"ז י"ל בשי' ר"ת, דס"ל שגם השבת חוב חשיב כצורך, דהא מ"מ איכא מצוה להחזיר חוב. וא"כ בנדו"ד נמי כשמשחררו בעבור 'חובו' לו (דעביד ליה נייח נפשיה), לא עובר על העשה ד"לעולם בהם תעבודו".

והנה עכצ"ל דמהא דס"ל שיכול לשחרר את העבד אעפ"י שעובר בעשה – מוכח שזה חוב ממש, דהשחרור הוא ממש תמורת הטובה דעביד ליה. (דאל"ה איך יכול לשחררו והא אי"ז 'צורך גדול' או 'כעין מכירה' המותרת דאי"ז כחנינה).

38. לח, ב.

39. בהר, כה, כו.

40. לקמן שם.

41. ראה מה שהקשה ע"ז הרשב"א ומה שתירץ שם.



אשר לפי"ז יוצא שיש חילוק גם בין החוב ד'עביד ליה נייה נפשיה', ל'סתם נדר', דחוב זה ד'עביד ליה נייה נפשיה' גם נכלל בסוג החוב ש'מצד החפצא', אלא שהוא דרגא שניה ב'מצד החפצא' גופא.

ונראה שהוא ממוצע בין ב' המדרגות הנ"ל: מחד אינו מסוג החוב שהוא ממש 'מצד הגברא' (שמרצונו בלבד נדר לתת המתנה), ומאידך גם אינו חיוב מוכרח כסוג החוב שבו הממון שייך למקבל (דהא אין השחרור שייך לעבד כלל כנ"ל) – אלא דכאן החיוב דהאדון לשחרר את העבד נגרם גם בגלל המקבל, שהיות 'עביד ליה נייהא לנפשיה', הבעלים החליט שצריך להשיב לו גמולו בתמורה<sup>42</sup>. וא"כ זו מדרגא אמצעית בין ב' המדרגות הנ"ל, אלא שלפועל דינה כאופן הא', דיש כאן יותר נטיה לומר שתהיה גמירות דעת מצד הנותן מאשר בדרגא הג', ולכן יהיה דינה כדרגא הא' בחוב, ובזה איירי התוס', ובודאי שמודה בזה התומים.

והתומים שם איירי בנדר ששייך לדרגא הב' ששם הוא רק מצד הבעלים, ולכן אפשר שאין כאן גמירות דעת גמורה.

היוצא מכהנ"ל ולסיכום, דישנם ג' מדרגות בגמירות דעת [ונפק"מ בהם 'הולך'<sup>43</sup> כזכי']:

א. חוב גמור שהסךפ מדינא שייך למקבל, שאז יש שלימות בגמירות דעת מצד הבעלים, ואמרינן ד'הולך כזכי'.

ב. 'נייה נפשיה', שאעפ"י שאינו חיוב גמור כחוב הנ"ל, אך עדיין הבעלים עצמו מחשיב את זה כחוב גמור שלו לעבד (וכנ"ל שהוא כעין תמורה על ה'נייה נפשיה') ולכן גומר בדעתו ממש, ואמרינן נמי ד'הולך כזכי'.

ג. נדר שאינו חוב מצד ה'חפצא', אך הוא חיוב הלכתי על האדם ויש מקום לומר שיש גמירות דעת, ובזה נחלקו קצה"ח והתומים אם יכול להתיר את הנדר או לאו, היינו האם ישנה גמירות דעת בזה או לאו. ונ"מ אם אמרינן בזה 'הולך כזכי'.

ד. גבי מתנה אין כלל חיוב לגבי הבעלים, והכל תלוי ברצונו לגמרי, ולא גמר בדעתו כלל. דבזה לא אמרינן ד'הולך כזכי'.

42. והחילוק בין מקרה זה לנדר – דאעפ"י שגם נדר הוא חיוב ממש מצד התורה, אך בנדר החיוב הוא רק כלפי הנודר עצמו וזה גופא אינו גמירות דעת חזקה כ"כ, דבאופנים מסויימים יכול להתיר נדרו וא"כ אין כאן מחויבות חזקה שיגמור בדעתו לגמרי.

והנה קצת צ"ע בכללות גדר זה של 'נייה נפשיה', דמשמע מהראשונים הנ"ל שאינו ממון של המקבל, אלא רק תמורה בעד ה'נייה נפשיה'. ולכאורה נראה קצת שנוצר כאן איזה חיוב של הבעלים, שלכן חשיב כחוב ממש, וכעין מכר. וצ"ב, דלמה חשיב חיוב מדינא, הא אין כאן באמת התחייבות ממשית מצד האדון כחוב רגיל וכיו"ב, ובלא דבריהם באמת היה נראה שכל הגדר כאן הוא רק עניין נפשי מצד האדון, וצ"ע. אמנם מ"מ אי"ז סתירה למה דבכ"ז אמרינן דהכא ד'הולך הוי כזכי', דהא למעשה אדון הוא רואה את עצמו חייב להעבד, וא"כ ממ"נ י"ל ד"תן כזכי".

43. גבי 'תן' – ראה לעיל בהערות.

,

## עפ"ז מקשה להתומים מל' השו"ע וחוקר באיסור חזרה בנדר ושיטת הפוסקים בזה ולפי"ז הדרא קושיה

והנה מהנ"ל יוצא שלשי' התומים גם במתנות עניים בגמירות דעת מצד הבעלים והוי כשאר מתנה דלא אמרינן בה ד'הולך כזכי', וא"כ השליח לא קונה בעבורם מיד אלא הוי רק שליח להולכה וממילא הבעלים יכול להישאל על הנדר.

ולשיטתו י"ל דמה שכתב השו"ע<sup>44</sup> "נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו", דלכאורה לפי הנ"ל הול"ל דיכול לחזור דהא בצדקה אין גמירות דעת ולא חשיב מה שנתן לשליח כנותן לידי העניים, ולא קנו עדיין –

זה רק מצד דיני נדר שכל עוד לא הפר את הנדר לא יכול לחזור בו וחייב לתת לעניים, וכמו שכתב השו"ע במ"א<sup>45</sup>: "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו אלא אם כן נשאל לחכם והתיר לו".

אמנם עדיין יש לדון אם הכונה היא שאינו יכול לחזור בו מכללות הנדר, או אפילו מהנתניה עצמה שנתן לשליח בשביל העניים.

וראה בפתחי תשובה שם<sup>46</sup> שציין לתשובת פני אריה<sup>47</sup> שנשאל על א' שנדר לתת לצדקה ואח"כ העשיר העני אי יכול לחזור בו. והשיב שאם שלח ביד אחד שיתן להעני, והוא זכה בו רגע א' לשם המקבל בעודו עני שוב אינו יכול לחזור. אמנם מזה משמע שרק אם כיון לזכותו לשם המקבל אינו יכול לחזור בו.

אמנם הסמ"ע<sup>48</sup> כ' דמה שאם מסר לשליח את מעות הצדקה אינו יכול לחזור בו אי"ז רק מצד שנדר וא"י שלא לקיים את נדרו אלא גם מצד עצם החזרה – דהממון כבר עבר לרשות העניים. וציין לדרישה שכ' זו<sup>49</sup>: "דכיון שאמירתו הוי כמסירה לעניין שאינו יכול לחזור בו בלא פתח חרטה, ועכשיו דנתנו לחבירו, ואמר לו הולך לעני, לא גרע הולך מסתם אמירה, והוי ליה כאילו הקדישו בנדר ובנדבה בפירוש ונתנו לחבירו, דלא מהני התרה וק"ל". ומשמע מדבריו שהמניעה לחזור היא (אע"פ שקודם הנתנה לא הי' לצדקה דין הקדש הנה כאן) דלאחר שנתן לשליח ואמר לו 'הולך לעניים', נעשה כהקדש גמור (ואפילו אם לא מינה את השליח מפורש לזכות לעניים) ולא מהני התרה.

אשר אחכ"ז קשה לשיטת התומים דנת"ל שלשיטתו גם לאחר שמסר לשליח לא חשיב שבא

44. ס"ה שם.

45. יו"ד סי' רנח ס"ו.

46. ס"ק ז (ד"ה אינו יכול לחזור).

47. סי' מא.

48. שם.

49. ד"ה אמירה לגבוה.

ליד עניים, דכשאמר לשליח 'תן'<sup>50</sup> (וכ"ש 'הולך') הכוונה היא שיהיה שליח להולכה בלבד, וא"כ העניים עדיין לא זכו והבעלים יכול לחזור בו.

ולפי זה יוצא שהתומים חולק על הדרישה וס"ל שגם בכה"ג עדיין יכול להתיר את הנדר, ושוב הדרא קושיא לדוכתא – משוע פסק בשו"ע שאם מסר לשליח אינו יכול לחזור בו.

## יא

### מציע ביאור בשי' התומים דס"ל שנדר גדרו כהקדש

ונראה לבאר שיטת התומים בזה, דהו ס"ל שנדר גדרו כהקדש ממש. ובהקדים:

דהנה בשו"ת ראנ"ח<sup>51</sup> הביא שי' הפוסקים בדין נדרי צדקה (בהסוגיא דבב"ק הנ"ל ס"ד), ודן באריכות בשי' הרי"ף דס"ל שצדקה הוי כהקדש ובאמירה לחוד זכו העניים<sup>52</sup>. והביא בתשובה שם את שיטת המאור שפליג ארי"ף, ושי' ר' האי גאון ז"ל דס"ל שהחויב שם הוא רק מדיני נדר שבאמירה לבד כבר נתחייב, ואם באו לידו מעות ולא נותן לעניים, עובר משום לאו ד"בל תאחר"<sup>53</sup>.

והסיק שם בשי' הרי"ף שאפשר שגם הוא ס"ל שהחויב הוא מדין נדר ולא מדין הקדש הרגיל (דאין האמירה בצדקה מקנה החפץ), אלא שמ"מ ס"ל שבנדר הממון עצמו נתפס כהקדש. וז"ל: "ואפשר לומר דהרי"ף ז"ל סבירא ליה דאף על גב דמדין נדר אתינן עליה, מכל מקום גדול כחו, דחויב נדר שהממון בעצמו נתפס כמו הקדש ויש לעניים עסק בו. . ובהא הוא שהרב מחלק בין איתיה ברשותיה לליתיה ברשותיה, דכי ליתיה ברשותיה לא חל נדר עליו להיות נתפס, כיון דלא חייב את עצמו. אבל איתיה ברשותיה, חל הנדר על אותו דבר ומתפיס שפיר כהקדש מדין נדר. . ולהרי"ף משום חיובא דנדר מחייבין ליה ומעשינן וממשכנין אותו<sup>54</sup>. מיהו היינו היכא דאיתיה ברשותיה, אבל ליתיה ברשותיה לא. .

" . . נמצא פסקן של דברים לדברי הרי"ף: בנודר דאסור חפצא, דאם איתיה ברשותיה חל הנדר ומיתפיס התפסה גמורה להיות כממון עניים שזכו בו, ואם מת מוציאין מן היורשין. ואי ליתיה ברשותיה, אין בו אפילו חיוב נודר, כיון שלא הטיל חיוב על עצמו אלא על הדבר ואמר דבר פלוני יהיה לעניים". עיי"ש.

50. ראה לעיל מה שנתבאר בהע' בביאור החילוק לדעת התוס' בין 'הולך' ל'תן' הסברא דיש נ"מ בין הלשונות איזו לשון יותר קרובה למשמעות 'זכה בשבילו'.

51. סי' קז.

52. ומה שר' יוסף (ב"ק שם) היה צריך לומר הטעם ד"יד עניים אנן" (דלכאו' די בכך שהוי כהקדש שנקנה באמירה) – הוא משום דלא היו המעות ברשותו.

53. תצא כג, כב.

54. וראה שם מה שמכריח זה "שאם כשהוא ברשותו לא אתינן עליה אלא מדין חיוב דנודר בעלמא, למה לא יהא חיוב חל אפילו בדבר שאינו ברשותו, אבל אי נדר דגוף הדבר מהני להתפיס הדבר ההוא לעניים כהקדש, יש לחלק שפיר בין איתיה ברשותיה לליתיה ברשותיה. וכמו הקנאת כל דבר בעלמא דיש חלוק בין איתיה לליתיה".

והיינו, דמחדש בגדר נדר שבכוחו להתפיס הממון כמו כח ההקדש, אלא דלרי"ף כ"ז הוא רק כשהממון נמצא ברשותו, אך אם אינו ברשותו לא נתפס החפצא, וישנו רק איסור נדר לחוד. אשר לפי"ז יש לומר דגם התומים ס"ל, כן, דבגדר, אי איתא ברשותיה, הממון עצמו נתפש ממש לעניים כהקדש, וממילא אינו יכול לחזור בו.

וזהו דיוק לשון השו"ע "נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו". דמשמע דמשו"ז שנעשה נדר אינו יכול לחזור בו (ולכאורה הכוונה דאפילו אם עדיין לא נקנה לעניים), ולפי"הנ"ל מבואר הטעם בזה, כי ע"י הנדר עצמו נתפש הממון אצל העניים, דזהו מכוחו של נדר, ולכן אינו יכול לחזור בו. ודו"ק<sup>55</sup>.



55. אולי הי' ניתן לומר בזה בעוד אופן דהנה מציינו בפוסקים חילוק בין אם נתן כבר הממון ליד השליח או שיצא הממון מרשותו, לבין אם רק אמר לתת הממון לעניים. וי"ל החילוק בזה, דאעפ"י שמצד הגמירות דעת יש כאן חסרון, שמא לא גמר בדעתו וכנ"ל בארוכה, מ"מ למעשה אינו יכול לחזור בו, כי ה"ה כעוקר נדר בידים, דכבר נתן המתנה בשביל העניים, וקודם שהתיר נדרו מורה לשליח להשיב המתנה. משא"כ כשעדיין לא נתן לשליח, ויכול לעכב את הנתניה עד שיישאל ויפטר ממילא, הנה אי"ז בגדר עוקר נדר בידים, אלא רק מעכב.

אשר כן י"ל גם בשיטת התומים, דאעפ"י שיכול להישאל ולהפר את נדרו גם לאחר הנתניה ליד השליח, מ"מ, אפשר דיש מונע לחזור מהנתניה עצמה כשכבר יצא הממון מידו, דכשיצא כבר הממון וכעת מחזירו לרשותו הוי כעוקר הנדר בידים ואינו יכול לחזור בו, משא"כ כשלא יצא הממון מרשותו דאז יכול לחזור בו דאינו עוקר הנדר בידים ממש (ומטעם זה יכול נמי לישאל עליו).

אמנם עצ"ע בגדר ד'עוקר נדר בידים'. ועכ"פ המבו' בפנים נראה יותר.

## בגדר איסטמא לשיטת רש"י

(שבת נו, א)

יציע הסוגיא במסכת שבת בבגדים שאסור לאישה לצאת בהם / יברר גדר איסטמא בשיטות הראשונים / יקשה לשיטת רש"י שהיא מצנפת לשערות הקטנות מפשטות יסודות הגמרא שחוששים שתסירה ברה"ר / יבאר שיטת התוספות ר"ד בנוגע לכלאים באיסטמא שאין זה בגדר בגד / יקשור זאת בשיטת רש"י ויתרץ הקושיא / יביא שאדה"ז פסק כר"ח שאיסטמא הוא תכשיט לכלות לסלק הזבובים / יבאר שלא שולל פרש"י לדינא ויוכיח מפסיקתו בכבול

התי אהרן לוי יצחק שי' פורמן  
תלמיד בישיבה

א

### יציע הסוגיא והברייתא במסכת שבת

בפרק במה אשה! עוסקים בהרחבה בבגדים ותכשיטים אשר בהם מותר לצאת בשבת לרשות הרבים ובאלו שאסור לצאת בהם לרה"ר, ובזה כמה חלוקות: (א) יש שאסור לצאת בו מדאורייתא משום שאינו לא תכשיט ולא לבוש אלא 'משא' והיוצא בו יתחייב? משום הוצאה מרשות לרשות וכן באיסור טלטול ארבע אמות ברה"ר, (ב) יש שאינו משא אלא הוא תכשיט או לבוש ומה"ת מותר לצאת בו אלא שחכמים אסרו לצאת בחלקם של התכשיטים והבגדים לרה"ר מחשש שיורידו אותם לצורך איזה דבר ברה"ר ויבואו לטלטלם ארבע אמות ברה"ר, (ג) יש אשר אסרו אף בחצר שאינה רה"ר מחשש שיוציאו לרה"ר<sup>3</sup>, (ד) ויש שלא אסרום כלל ומותרים לכתחילה אפילו ברה"ר לפי שאין חשש שתורידם ברה"ר.

ותנן: "לא תצא אשה . . . בכבול לרשות הרבים", ופרש"י<sup>5</sup>: "אבל לחצר שרי, וכל הנוכרים למעלה אסורים אף לחצר שמא תרגילם ברה"ר, וחדא גזירה היא דגזור בהם שלא תתקשט בהם

1. שבת נו, א.

2. חטאת על שגגתו, ועל זדונו כרת, ועל התראתו סקילה וכן בכל מלאכת שבת. פרש"י ריש מסכתין.

3. ע"פ רש"י (שם) ד"ה במה.

4. שבת שם.

5. ד"ה לרה"ר.

בשבת כלל, ובכבוד התירו כדמפרש לקמן בפרקין, שלא לאסור את כל תכשיטיה ותתגנה על בעלה, והיינו שכל אשר אסרו חכמים, אסרוהו אף בחצר מלבד לבוש הנקרא 'כבול' שאינו אסור לאשה לצאת בו אלא לרה"ר כדי שלא תתגנה על בעלה מחוסר תכשיטיה, וכן איתא לקמן במשנה בפירוש: "יוצאה אשה . . בכבול ובפאה נכרית<sup>7</sup> לחצר", ובגמרא על כך נאמר: "אמר רב כל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר חוץ מכבול ופאה נכרית"<sup>8</sup>.

ועל ה'כבול' איתא בגמרא: "אמר רבי ינאי, כבול זה אינו יודע מהו, אי כבלא דעבדא תנן (חותם שעושין לעבד בכסותו לסימן הוכחה שהוא עבד, ובהוא קתני מתני' דשפחה לא תצא בו) אבל כיפה של צמר (כובע שתחת השבכה דמקרי נמי כבול ומתקשטת בו) שפיר דמי (דכיון דמיגליא שערה לא שלפא ומחויא), או דלמא כיפה של צמר תנן (דלא תצא, דחיישינן דילמא שלפא ומחויא מתחת השבכה ואינה מגלה) וכ"ש כבלא דעבדא. אמר רבי אבהו מסתברא כמ"ד כיפה של צמר תנן, ותניא נמי הכי, יוצאה אשה בכבול ובאיסטמא לחצר, ר"ש בן אלעזר אומר אף בכבול לרה"ר, כלל אמר רשב"א כל שהוא למטה מן השבכה יוצאין בו, כל שהוא למעלה מן השבכה אין יוצאין בו" – ומדקתני כל שהוא למטה מן השבכה ש"מ כיפה תנן"<sup>9</sup>.

ובזה עוברת הגמרא לנושא האיסטמא המובא בברייתא:

"מאי איסטמא, א"ר אבהו ביזיוני, מאי ביזיוני, אמר אביי אמר רב כליא פרוחי (מצנפת קטנה. לאחר קישוריה שקולעת ראשה וכסתה, יש שערות קטנות שיוצאין חוץ לקישוריה, והן נקראין פרוחי על שם שמפריחין ויוצאין לחוץ, ואוגדתן לתחת קישוריה ע"י מצנפת קצרה).

ת"ר ג' דברים נאמרו באיסטמא, אין בה משום כלאים (שעשויה כמין לבד שקורין פולטר"א ואינה טוויה), ואינה מטמאה בנגעים (מהאי טעמא גופיה, דגבי נגעים כתיב נמי בגד ויליף מכלאים שוע וטווי), ואין יוצאין בה לרה"ר. משום ר"ש אמרו אף אין בה משום עטרות כלות (דגזרו עליהן שלא תצא בהן מחורבן ואילך משום צער)".

ונמצאנו למדים מהברייתא<sup>10</sup> שאף שאסור לצאת באיסטמא לרה"ר, מותר לצאת בה לחצר.

6. סד, ב.

7. וא"ת אמאי לא תני נמי ברישא פאה נכרית בהדי כבול דאין יוצאין בה לרה"ר. ויש לומר דמילתא דפשיטא היא דאסור לצאת בה לרה"ר דודאי משלפה משום דמחכו עליה. תוד"ה אי (נו, ב).

8. בגמ' שם נחלקו בזה, דלרב "כל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר חוץ מכבול ופאה נכרית" אך רבי ענני בר ששון משמיה דר' ישמעאל אמר הכל ככבול", והא דתנן בכבול ובפאה נכרית – דייקא – לחצר, הנה ר"ר ישמעאל תנא הוא ופליג, ול"רב מאי שנא הני, אמר עולא כדי שלא תתגנה על בעלה . . ונמצא בעלה מגרשה". אך בפשוטות נקטינן הלכתא כרב (ראה רמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ח, תושו"ע או"ח סי' שג ס"ח), ולפ"ז כתבנו בפשיטות בפנים, אך עיי' שם תוד"ה רבי, ועצ"ע.

9. נו, ב. ובפירש"י שם.

10. אך למתני' ס"ל כת"ק ולא כרשב"א שהתיר כבול אף לרה"ר (ראה בהערה הבאה), אלא דייק מכללא דנקט, וק"ל.

11. בהשוואת הברייתא עם משנתנו י"ל כדלהלן: בנוגע לכבול מפורש במתני' כת"ק דברייתא – ודלא כרשב"א – דיוצאין בו לחצר אך אין יוצאין בו לרה"ר. ובדעת המש' באיסטמא הנה צ"ע, וע"פ משי"ת לקמן (ס"ב) י"ל דלכך לא

## ב

## בבר גדר איסטמא בשיטות הראשונים

ובדברי הגמרא הנ"ל "מאי איסטמא, א"ר אבהו ביזיוני, מאי ביזיוני, אמר אביי אמר רב, כליא פרוחי", נחלקו הראשונים בכונת דברי רב שאיסטמא היינו "כליא פרוחי", ובכללות מצינו בזה שתי<sup>12</sup> שיטות<sup>13</sup>:

שיטת רש"י<sup>14</sup> ש'כליא פרוחי' היא מצנפת קטנה שנועדה למנוע את השערות הקצרות שלא נקשרו עם שאר השער מתחת לכיפה והשבכה, ובלשונו<sup>15</sup>: "מצנפת קטנה. לאחר קישוריה שקולעת ראשה וכסתה, יש שערות קטנות שיוצאין חוץ לקישוריה, והן נקראין פרוחי על שם שמפריחין ויוצאין לחוץ, ואוגדתן לתחת קישוריה ע"י מצנפת קצרה". וכן שיטת התוספות רי"ד שכתב<sup>16</sup>: "שאינה אלא למנוע השערות שלא יהו פורחות חוץ לשבכה".

לפי הסבר זה משמעות 'פרוחי' היינו שערות הפורחות חוץ לקישוריה, ו'כליא פרוחי' היינו

פורש במשנה, דהא איכא ב' מיני איסטמאות, [ואוי"ל דלכך האריכו בבירור "מאי איסטמא . . מאי ביזיוני . . כליא פרוחי" – דוהו מחמת ויש ב' סוגים של איסטמא, וראה מ"ש לקמן ס"ו], ולפי משי"ת לקמן (ס"ה) בשיטת רש"י, י"ל דלרש"י ס"ל דפשיטא הוא שלא תביא המש' את דין האיסטמא שכן משנתינו אינה מונה אלא איסורים דרבנן ולא איסורים (כמו איסטמא שהוא איסור) מן תורה.

12. בד"כ מצטטים מהערוך שני פירושים נוספים, אך אינו מוכרח כלל, ונ"ל דאינו אלא הם השתי השיטות שבפנים, דמ"ש בערך 'כליא פרוחי, ס"א כליא דידיבי', הוא לשון ר"ח כמעט במדויק, וכן שיטתו. ומ"ש על 'ג' דברים' [וז"ל: "ופי' אסטמא מין תכשיט לא של כסף ולא של זהב הוא אלא של מיני צבעונים ואבנים טובות ומרגליות קבועות בה ומטילה אותה על ראשה"], היא בפשטות שיטת רש"י.

ומ"ש (בערך 'כליא פרוחי') "בגד גדול שנותנין על כל הקשרים של ראש ומשום הכי נקראת כליא פרוחי שאוחז כל הבגדים המפריחים אילך ואילך", שיש שלמדוהו כפירוש נוסף לאיסטמא, הנה אינו נראה אלא דהיא שיטת רש"י, ואף שרש"י כתב "מצנפת קטנה . . שערות קטנות שיוצאין", ואילו בערוך "בגד גדול . . הבגדים המפריחים", י"ל שס"ל להערוך שאין כונת הגמ' לומר שאיסטמא היא היא ביזיוני היא היא כליא פרוחי, אלא שהלשון מאי איסטמא כו' מאי ביזיוני כו', ר"ל שאיסטמא היא כעין ביזיוני שהיא כליא פרוחי, דביזיוני הוא "בגד גדול" ולבגדים, ואיסטמא היא "מצנפת קטנה" לשערות, אלא שנקראת גם היא 'כליא פרוחי' משום השערות המפריחות ולא משום הבגדים המפריחים. וצ"ע.

13. בפשטות נ"ל אשר שתי שיטות אלו נובעות משתי הגרסאות שיש בסוגיין, בש"ס שלנו הגירסא היא "מאי איסטמא . . ביזיוני . . כליא פרוחי", אך גי' ש"ס כ"י בד"ס [הובאה בערוך כס"א] היא "מאי איצטמא . . ביזיוני . . כליא דידיבי", והנראה ששיטת רש"י הינה ע"פ הגירסא שלפנינו, ושיטת ר"ח הוי השתלשלות מהגי' 'כליא דידיבי' [פי' זבובים]. אך זהו אינו בדווקא ופא"ל שזהו גם 'כליא פרוחי' – זבובים הפורחים, וראה גם בפנים], וכל חד לפי מאי דגרס פירש [אמנם אינו מוכרח וראה בלשון המאירי והרא"ש צוינו לקמן הע' 17], וכן משמע קצת אשר חזינן דרש"י וסייעתו גרסו 'איסטמא', ואילו ר"ח וסייעתו [למעט הרא"ש שגרס 'איסטמא', ואוי"ל דהוא ט"ס (ובפרט שדרכו של הרא"ש היא שמצטט לשון הר"ף ומפרש, ובר"ף הגירסא היא 'איצטמא'), ועוד י"ל שכתב כפי גרסתו ופירש כהר"ף], גרסו 'איצטמא', וק"ל.

14. וכן הריטב"א (ד"ה כליא) והנמוקי יוסף (ד"ה כליא פרוחי).

15. הובא לעיל ס"א.

16. בד"ה אין, וראה לקמן (ס"ד וס"ה) באריכות הביאור.

שע"י המצנפת מונעים שערות אלו מלצאת לחוץ. אמנם, שיטת רבינו חננאל<sup>17</sup> היא ש'כליא פרוחי' היא מעטה שעוטים לכלה וע"י חוטים שיוצאים מלמעלה מונעים את הזבובים מהכלה, וז"ל<sup>18</sup>:

"כלומר, חוטין הרבה ממיני צבעונין ותולין אותן בפני הכלה שלא יצעררה הזבובין, שמתביישת להסיר הזבובין מעליה, ותולין זה בפניה ונקראת כליא דיבי. והוא כגון אותה ששנינו<sup>19</sup> אמה כולה עורב . . . כלומר זו מונעת העורבים מלפרוח בגג ההיכל, וזו צורה כדרך שעושיין עכשיו שומרי הזרעים", עכ"ל.

וכן כתב הרי"ף<sup>20</sup>: "פירוש, מטלית שתולין בה מיני צבעונין, כגון גלופקרא שתולין אותה לכלה לכלות ממנה זבוב, שאם יעמוד זבוב על פניה מתביישת לטרדו ומצטערת בו, כגון זה שתולין לבהמה".

להסבר זה משמעות 'פרוחי' הם זבובים הפורחים באויר, ו'כליא פרוחי' היינו שע"י מעטה זה מנועים הזבובים מלהטריד את הלבושה באיסטמא.

ובמחלוקת זו חלוקים הם גם בטעם שאסרה הברייתא לצאת באיסטמא לרה"ר: לשיטת רש"י משמע בפשטו<sup>21</sup> ש'איסטמא' הוא לבוש שמטרתו לכסות שערות הקטנות היוצאות חוץ לקישוריה, אך אינו בגדר 'משא' שהאיסור לצאת בו לרה"ר בשבת הוא מה"ת, אלא איסורו הוא בכלל האיסור שאסרו חכמים לצאת בבגדים בהם קיים חשש שיוירידום לצורך מה<sup>22</sup> ויבואו לטלטלם ד"א ברה"ר, ומחשש זה שיבואו לעבור על איסור תורה אסרו רבנן שבברייתא לצאת ב'איסטמא' לרה"ר.

וכן משמע גם מכך שהזכירה הברייתא את ה'איסטמא' ביחד עם 'כבול' בחדא מחתא, שהרי איסורו של הכבול אינו אלא מדרבנן ולא מן התורה, ומסתברא שכן הוא איסור האיסטמא לסברת הברייתא. אך לשיטת רבינו חננאל<sup>23</sup> מפורש בלשונו "אין יוצאין בה לרה"ר, לפי שאינה כליו

17. וכן הרא"ש (סי' ב), והמאירי (ד"ה כבר).

18. בד"ה איצטמא.

19. מדות פ"ד מ"ו.

20. ראה לשונו גם ברא"ש שם.

21. וכן ביארו כמה מן האחרונים (אך אינו מפורש בגוף דברי רש"י), ראה בערוך השלחן (או"ח סי' שג, ס"ז), וכן פסק המהר"ם אלשקר (שו"ת, סל"ה) הובא במג"א (סי' עה, סק"ד) עיי"ש, וראה בזה גם לקמן ובהערות 28, 33.

22. וראה בלשון הערוך (הובא לעיל בהערה 12 (בחצא"ר), וש"נ גם שבפשטות זוהי שיטת רש"י) שכתב "ואבנים טובות ומרגליות קבועות בה", מה שמסביר את החשש ד'שלפא ומחויא' באיסטמא, שתורידו להראות לחברותיה. כמו"כ יש חשש שהוא יפול מעליה (מחמת ואינו מחובר בשאר הבגדים, וראה בערוך שם), ותבוא לטלטלו ד"א ברה"ר, אך זה האחרון הוא חשש יותר דחוק כי מכיוון שאבנים טובות ומרגליות קבועות בה מסתבר לומר דאף שלא דווקא שקושרת האיסטמא בשאר בגדיה אך עכ"פ שולבת אותה בהם באופן שלא יפלו ארצה וישמרו. וראה לקמן הערה 30.

23. וכ"כ הרי"ף והרא"ש (דלעיל) "שאינה תכשיט", וכן הוא בתשובות ר' נטוראי גאון (סי' תמו), וכ"ה גם ברבינו ירוחם (אדם וחיה נתיב יב חי"א).



כמשאוי חשוב", והיינו דמחמת ש'איסטמא' זו אינה לבושה<sup>24</sup> או תכשיט לאשה<sup>25</sup>, אלא נועד רק למנוע הזבובים מבחוץ, לכך אינה בגדר 'כלי' שלא אסרה תורה היציאה בו לרה"ר, אלא נחשב הוא כ'משא', ולפי"ז הא דתניא באיסטמא "אין יוצאין בה לרה"ר", לא הוי איסור מדרבנן<sup>26</sup> אלא איסור גמור וחיוב מה"ת<sup>27</sup>.

## ג

## יקשה לשיטת רש"י מפשטות יסודות הגמרא

והנה, אם לשיטת רבינו חננאל אשר סובר שהאיסור לצאת באיסטמא לרה"ר הוא מחמת דהוי איסור תורה, ניחא. אך לשיטת רש"י דאינו אלא גזירת חכמים שמא תוריד האשה את האיסטמא להראות לחברותיה, קשה לכאורה, דהא אנן קי"ל שכאשר אין בבגד חשש 'דילמא שלפא ומחויא' לא גזרו חכמים לאסור לצאת בו לרה"ר, ובפירושו כתב רש"י שמטרת בגד זה הוא לאגוד את ה"שערות קטנות שיוצאין חוץ לקישוריה", ובפשטות מובן שאם תסיר האשה בגד זה מעליה יתגלו שערות אלו, ומכיוון שכך, מסתבר לומר שהאשה לא תוריד בגד זה על מנת להראות לחברותיה, שכן עי"ז יבוא לה חוסר הצניעות<sup>28</sup>, וכמ"ש רש"י בפירושו לעיל מיניה "דכיון דמיגליא

24. ראה לקמן הע' 73.

25. וראה לקמן בירור מפורט מהו לבוש ותכשיט ומה למשא יחשב.

26. ואף שמשפוטות הברייתא משמע שכדין הכבול כן דין האיסטמא כדלעיל בפנים, הנה ראה בשער ציון (סי' שג, סק"י) שכתב שאף לשיטה זו אינו משאוי גמור (וי"ל שדייק מל' הר"ח שכתב "כמשאוי חשוב", ולא משאוי ממש), אלא רק דומה למשאוי ואיסורו הוא מדרבנן. אך בפשטות לא משמע כן, אלא שאיסורו הוא מה"ת, וי"ל שלדבריהם הסמיכות בברייתא לומר שכחומרתו של זה כן חומרתו של זה "והוי זהיר במצווה קלה כבחמורה" (אבות פ"ב מ"א), [ולהעיר מדרו"ל ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" (פסחים ל, ב וש"נ. ובכ"מ), ויתירה מזו אמרו (סנהדרין פח, ב) "חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", וראה גם בהערה 37], ועיין היטב בלק"א תניא פכ"ד. ועצ"ע בזה. וראה לקמן בהערות 87, 97.

27. ולפי"ז (שגם חולקים אי הוי מה"ת) יש לומר אשר שתי הביאורים בהאיסטמא נובעים לא רק משינויי הנוסחאות בש"ס (כדלעיל הע' 13) אלא גם מהגרסאות בתוספתא (פ"ה ה"ז), שאמרו "לא תצא אשה באיסטמא ואם יצאת הרי זו חייבת", שזהו כשיטת ר"ח וסייעתו שבפנים שזהו איסור מה"ת (ולהעיר גם מכך שגירסת התוספתא היא 'איצטמא' ולא 'איסטמא' (ראה לעיל בהע' שם) וק"ל), ובנוסחאות כתי"מ מצינו "ואם יצאת הרי זו פטורה", והיינו כשיטת רש"י וסייעתו שלא הוי אלא איסור מד"ס.

28. ועוד טעם י"ל משום שבזיון ובושה היא לאשה ששערותיה גלויים, (ואואפ"ל שהא בהא תליא, דכיון שאינו תכלית הצניעות לכך מתביישת היא בדבר).

ואף שאי"ז אלא מקצת שערותיה [וכמו שפסק המהר"ם אלשקר (הביאו המג"א, וראה לעיל הערה 21) שבארצות שנהגו לגלות שערות אלו אין בזה איסור, הנה כבר כתב על זה המג"א שם שמכל מקום ראוי לנהוג כפי הזהר (ח"ג קכה): שהחמיר מאד שלא יראה שום שיער באשה. וכמוכן גם בפשטות שאף אם אינו איסור הרי אי"ז תכלית הצניעות הראויה לבת ישראל ש"כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מוה, יד) וכידוע מזהירות קמחית כו' (יומא מז, א), וראה לקו"ש ח"ב ע' 319], הנה מובן לכל משכיל ד'מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא', שהרי אמרו "שיער באשה ערווה" (ברכות כד, א), ובפשטות משמע אפי' בכל שהוא, וכמו שארז"ל (שבת סד, ב), "מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל וכו'", ומשמע

שערה לא שלפא ומחויא<sup>29</sup>, ולפיכך יקשה מדוע גזרו חכמים לא לצאת באיסטמא לרה"ר הרי באיסטמא לשיטת רש"י אין חשש דילמא שלפא ומחויא, ומאיזה טעם נגעו בה לאיסור יציאה לרה"ר בשבת. שהרי כך עולה מפשטות יסודות הגמרא, שכאשר אין חשש שתוריד את הבגד לא גזרו חכמים<sup>30</sup>, וכמובן מסוגיא דידן דמשמע ד"אי כבלא דעבדא תנן" – "כיפה של צמר שפיר דמי", ד"לא שלפא ומחויא", וכדמוכח גם לקמן<sup>31</sup> דאי הא דתנן "מחט שאינה נקובה" הוי תכשיט משום ש"אשה אוגרת בה שערה", א"כ "תהוי כבירית טהורה ותישתרי", "דכיון דלצניעותא היא לא שלפא ומחוי, והאי מחט נמי לצניעות דשער באשה ערוה ולא מחויא". וכן בנוגע<sup>32</sup> "אשה חשובה" ד"לא שלפא ומחויא"<sup>33</sup>.

ואף את"ל שאעפ"כ חששו חכמים באיסטמא (מאיזה טעם שיהיה) שתראה לחברותיה ולכן אסרו בברייתא היציאה בה לרה"ר<sup>34</sup>, עדיין אין מובן לאידך גיסא מדוע אסרוה רק לרה"ר ובחצר התירו לצאת בה, הרי<sup>35</sup> "כל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אין יוצאין בו לחצר חוץ מכבול ופאה נכרית", ולפ"ז משמע – בפשטות – שאיסטמא (האסורה ברה"ר) יש לאסור אף בחצר<sup>36</sup>, ומטעם מה התירוה בחצר.

והנה, בשלמא לשיטת רבינו חננאל וסייעתו שהאיסור לצאת באיסטמא לרה"ר נובע מאיסור תורה, שכן האיסטמא אינה לבוש או תכשיט אלא משאוי, יובן מדוע תניא בברייתא "יוצאה אשה בכבול ובאיסטמא לחצר", שכן איסור התורה הוא הוצאה מרשות האחת לרשות אחרת, אך ההוצאה מן הבית לחצר כהוצאה מרה"ר לרה"ר חבירתה תיחשב, ובזה לא אסרה תורה ולכך אמרו שאע"פ שלרה"ר אין יוצאין בה, לחצר יוצאין בה<sup>37</sup>. אך לשיטת רש"י אי"מ, הא גזירת חכמים היא וכל שגזרו חכמים ברה"ר אסרו בחצר.

---

דאפי' אצבע קטנה ערוה מיקרי, וכן יהא דין השיער, שבאשה ערוה הוא, שאפי' מקצת "שערות קטנות שיוצאין חוץ לקישוריה", היפך הצניעות הוא. ועיין שו"ת חת"ס (או"ח ת' לו (דף ל)). וראה גם הערה 33.

29. ד"ה שפיר.

30. ומכ"ז מוכח גם שלא חשו חכמים שיפול מאליו [ראה לעיל בהערה 22] אלא דילמא שלפא ומחויא' שכן הוא החשש שמופיע בד"כ [אמנם אכן יש כזה חשש וכמוכח מהגמ' בכ"מ וראה גם רמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ב וה"ה, אך – כמפורש שם – זהו רק בעניינים מסוימים, ודילמא שלפא ומחויא הוא החשש שחששו לו] בעניין זה.

31. ס, א.

32. שם נט, ב.

33. ומה שיש לחלק בין גילוי רב בשיער לגילוי מועט ראה לעיל בהערה 28, וראה גם בריטב"א חדשים (שבת ס, א ד"ה הואיל), שכתב שדווקא הוכיח מבירית דהוי ע"י גילוי שוק מועט שכן הוא במחט יש גילוי שיער מועט, וגם ע"ז שאלו "ותשתרי" – "דכיון דלצניעותא היא לא שלפא ומחוי".

34. ע"ד דברי המהר"ם אלשקר (דלעיל הערה 21).

35. ראה לעיל בס"א ובהערה 8.

36. בהתאמת המשנה והברייתא בכלל ראה לעיל הערה 11.

37. ואין להקשות מדוע לא עשו חכמים גזירה לד"ת לאסור איסטמא האסורה מה"ת לרה"ר אף בחצר, שכן משמע בכ"מ וכן בלשון הגמרא "כל שאסרו חכמים וכו'" (וראה בשוע"ר סי' שג סכ"ב-ג), דרק לגזירת חכמים הרחיבו ההרחקה, אך לד"ת לא עשו סייג בנידון זה, וגזרו על חצר רק בדבריהם. וכן מצינו ע"ז בכ"כ עניינים ש"עשו חיזוק

וממה נפשך: אם אסרו חכמים היציאה באיסטמא לרה"ר, דאיכא חשש דילמא שלפא ומחויא לחברתה, היה להם לגזור על היציאה בה אף לחצר שהרי כל שאסרו ברה"ר אסרו בחצר, ואם אכן לא חשו חכמים באיסטמא שתורידה ותבוא לטלטלה, דכיוון דמיגליא שיערה לא שלפא ומחויא, ולכך התיירו לצאת בה לחצר, יקשה מדוע אסרו היציאה בה לרה"ר, שהרי לא חששו שתבוא לידי טלטול<sup>38</sup>.

ואת"ל שרש"י למד<sup>39</sup> שגוף<sup>40</sup> בגד האיסטמא עשוי מחוטי צמר ופשתן שאינם ארוגים<sup>41</sup>, שאסרו במתניתין לצאת בחוטים אלו שקולעת בהן את שיערה שמא<sup>42</sup> תזדמן לה טבילה של מצווה ותורידם ע"מ לטבול – שכן אף בחול אסרו חכמים לטבול בהם (עד שתרפס) משום שמהווים הם חציצה מפני המים – וכשתעלה<sup>43</sup> מן הטבילה לא תלבשם ותבוא לטלטלם ד"א ברה"ר, ולכך אף אסרו בכרייתא היציאה באיסטמא לרה"ר (אף שאין חשש דילמא שלפא ומחויא דהא מגליא שיערה אלא) משום שחששו שמא תזדמן לה טבילה של מצווה.

לדבריהם יותר מדברי תורה" (ראה עירובין עז, א. יבמות לו, ב. כתובות נו, א. זבחים קא, א), ועפ"ז י"ל שגם בעניין זה לא הרחיקו מד"ת לאסור אף בחצר אע"פ שבדבריהם עשו הרחקה זו. וטעם הדבר בפשטות הוא משום שד"ת העם נזהרים בהם ולא יבואו להקל ראש ולהתיר יציאה לרה"ר כבחצר אך בדברנן חשו החכמים שלא יזהרו בה כפיאות ולכך גזרו אף בחצר (וראה לעיל בהערה 26).

ובזה תתורץ גם קושיית כמה מן האחרונים לשיטת הר"ח וסיעתו דהקשו הא כיון דס"ל דאינו אפי' תכשיט יקשה מדוע הותר בחצר הא טעמא דהותר כבול הוא שלא תתנגה על בעלה וזה אינו שייך אלא בתכשיטים, אלא שיש לבאר בפשטות כנ"ל.

38. וכן קשה למר שהחשש שתגלה מקצת שערותיה דין אחר לו ולכן מחד התיירו בחצר ולאידך אסרו ברה"ר, שכן [מלבד זאת שאיפכא מסתברא דהוה להו להתיר ברה"ר ולאסור בחצר (דהא ברה"ר הרבה פחות מצוי שתגלה שערותיה – הן משום שהוצאה ברה"ר חמורה היא יותר והן משום שברה"ר יש הרבה יותר בושא ואי צניעות ע"י גילוי השער), הנה] כמבואר לעיל (הערה 28) אין לחלק בין רב בין מועט, ואם גזרו – לגמרי גזרו, ואם לאו – כלל כלל לא.

39. ואי"ז כפי שלמד הרמב"ם (הל' כלאים פ"י ה"כ) וז"ל: "ציץ של עור או משי וכיוצא בהן שתלה בהן חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלין על פני האדם כדי להפריח הזבובין אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך", וכתב הכסף משנה ע"ז (בד"ה ציץ): "זהו פירוש אסטמא דתני' בפ' במה אשה (דף נ"ז ע"ב) שאין בה משום כלאים וכן פירש הרי"ף". שמכ"ז מוכח דס"ל להרמב"ם כשיטת ר"ח, אך אעפ"כ הנה אפ"ל דבפרט זה (תוכן בד האיסטמא) אף רש"י ס"ל כוותי'.

40. וגם מזה מוכח שאינו כהרמב"ם שכתב שהחוטים הם צמר ופשתים אך לרש"י צ"ל שכן הוא גוף הבגד, דאל"כ לא הוי חציצה כבפנים. (ובפרט דלשיטת רש"י אין עניין החוטים אצל איסטמא).

41. אלא לבודים, ד"כל שהוא ארוג לא גזרו" היציאה בו (גמ' שם). ופרט זה (אי האריגה, משא"כ הא דאיסטמא הוי מחוטי צמר ופשתים) מפורש ברש"י (שם ד"ה אין).

42. כמפורט מיד בגמ' שלאחר המש'.

43. בפשטות כן צ"ל, דאין לומר שחששו לטלטול ד"א שתורידם בהליכתה לבית הטבילה בריחוק ד"א, שכן ע"מ להתיר קישוריה יש לה לפרוע כל ראשה מן השבכה וכו', וזו ודאי אי צניעות מלבד הבושה וכמובא לעיל הערה 28, וכמוכח גם שלא מציינו שיאסר משום הטבילה שבכה וכה"ג. וכפנים ובהע' 46. וכן מוכח ממ"ש בשוע"ר או"ח סי' שג ס"א-ב, עיי"ש.

הנה זה מובן לכל משכיל שתירוצן הנ"ל אינו כל עיקר, שכן<sup>44</sup> הא דאסרו חכמים במשנה היציאה בחוטי צמר ופשתן לרה"ר, היינו דווקא בחוטים אלו הקשורים לה בקישורי שערה שהן תחת העטיפה שעל ידי כפת הצמר וכה"ג, שיכולה לעטוף את ראשה אף בלעדי חוטים אלו ואינם מוכרחים לה בקישוריה ולכך חשו חכמים שמא לא תקשרם ותטלטלם. אך לולא האיסטמא, יישארו בוודאי שערות קטנות שיצאו חוץ לקישוריה<sup>45</sup> וכיוון דמיגליא שערה בהא אין כל חשש (שלא תלבשם בעלייתה מן הטבילה ו)תטלטלם אפי' פחות מד"א<sup>46</sup>, ולכך אין לחכמים לאסור היציאה בוו האיסטמא, והדרא קושיא לדוכתא.

## ד

### יבאר שיטת התוספות ר"ד דאיסטמא אינה לחימום או תבשיט ולכך אין בה כלאים

ולהבין זה יש להקדים, דהנה בטעמא דהא דתניא בברייתא הנ"ל דת"ר ג' דברים נאמרו באיסטמא, וחד מינייהו אין בה משום כלאים, נחלקו הראשונים מהו הטעם שאין איסור כלאים באיסטמא, ומהם<sup>47</sup>: רש"י פירש<sup>48</sup> "שעשויה כמין לבד שקורין פולטר"א ואינה טווייה", וכיוון שבכלאים לא נאסר אלא שוע טווי ונוז אין באיסטמא איסור כלאים לפי שאינה אלא כמין לבד ואינה כבגד שאסרה תורה, וכך ביאר דבריו המאירי<sup>49</sup> שהוא ע"פ המבואר במשנה<sup>50</sup> דכיוון שנאמר בתורה<sup>51</sup> 'לא תלבש שעטנו' למדו חכמים מלשון 'שעטנו' שאין איסור כלאים מה"ת אלא בבגד 'שוע טווי ונוז'<sup>52</sup>, ואיסטמא לבודה היא ואינה טווייה, וכע"ז פירשו עוד ראשונים<sup>53</sup>.

44. מלבד זאת אשר (א) אין זה מתרץ לאידך מדוע התירו בחצר כנ"ל בפנים, ועוד (ב) שלא שנינו שאיסטמא חוצצת היא [ובפרט ע"פ מ"ש הערוך (לעיל הערה 22) שאין האיסטמא מחוברת בחווקה כ"כ], וכן משמע מהא דלא תניא בברייתא "עד שתירפם" [אלא דהא צ"ע הוא אי' 'עד שתירפם' שבמתני' קאי אף על היציאה לרה"ר או רק לעניין הטבילה אך אף אם תירפם לא תצא בהם לרה"ר (שמא יפלו, וכה"ג), דלפ"ז בברייתא לא הוי להו למיכתב הכי], ועיקר (ג) לו יהי כביאור זה נמצא, שלא אסרו היציאה אלא באיסטמא דחוטי צמר ופשתים (ואין להקשות כן על הרמב"ם שהרי לא כתב שמחשש זה אסרו חכמים היציאה אלא כתב שאף אם האיסטמא עשויה מצמר ופשתים אין בה משום כלאים – דכן הוא הפירוש בברייתא אף לשיטת רש"י), אך שאר האיסטמאות מותרות, וזה לא משמע כלל.

45. ונמצא, דלא במהותם שהם חוטי צמר ופשתים תליא האי איסורא, אלא במקום השימוש בהם תליא, כפשוטו ד"ל.

46. וכמו שלא גזרו בכל בגד החוצץ לטבילתה, שכן אין לחשש שתנהג בחוסר הדעת שלא ללבוש בגד מבגדיה הנחוצים לה (ובפרט אם לולא בגד זה תבוא לה הבושה או אי הצניעות) מחמת שכחה או רצון להראותו לחברותיה ותטלטלו ד"א ברה"ר, אלא בחוטי הנ"ל דייקא, וק"ל.

47. להרחבת הנושא ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך כלאי בגדים עיי"ש, ולא באנו כאן אלא לצורך עניין סוגייתנו בקצרה.

48. בד"ה אין.

49. ד"ה איצטימא.

50. כלאים פ"ט מ"ח.

51. דברים כב, יא.

52. וראה באנציקלופדיה תלמודית שם השיטות בזה.

53. רבינו חננאל (ד"ה ת"ד), הרי"ף והרא"ש (סי' ב). אלא שכתבו הטעם משום שאינו ארוג ולא מפני שאינו טווי, וע"פ משי"ת בסמוך בשיטת התור"ד י"ל שהוא בדווקא ושיטות חלוקות הן, עיין ודו"ק.

אך הקשו הראשונים<sup>54</sup> על שיטה זו, שהרי שנינו שם<sup>55</sup> שהלבדים אסורים משום כלאים מפני שהם שועים, ואף שאיסור זה אינו מה"ת, מדרבנן עכ"פ ודאי אסור, ובברייתא הנ"ל משמע שבאיסטמא אין משום כלאים אפי' לא מדרבנן, ומהו טעם זה שכתב רש"י, הא אכתי קשיא מדוע הותרה האיסטמא אף מדרבנן<sup>56</sup>. ולכך פירשו<sup>57</sup> בתוספות<sup>58</sup> שטעם מ"ש שאין באיסטמא איסור כלאי בגדים אפילו מדרבנן, הוא "משום דאיסטמא דבר קשה הוא ובדבר קשה לא אסרו רבנן משום כלאים" (אף שבבגדים שאיסורם מה"ת גם קשה אסור)<sup>59</sup>.

ונראה לומר שבדווקא לא פירש כן רש"י, שהוא רק לשיטת ר"ח וסייעתו דלעיל בגדר איסטמא, דהא ניחא אי הוי מעטה עם חוטי צבעונין לכלה כשיטתם (לעיל ס"ב), אפשרי לומר שהאיסטמא עשוי לבד קשה, שכן אפשר שיעשוהו כמין מגבעת וכה"ג ואינו צריך להיכרך סביב הראש, אך לפירוש רש"י ודעימי' דאיסטמא הוא כמצנפת לאסוף קצוות שערותיה, אין לפרש כמ"ש התוספות, דאיך תצנוף מצנפת זו שקשה היא ואינה ראויה לכריכה סביב ראשה<sup>60</sup>.

וברמב"ם<sup>61</sup> כתב הטעם ש"אין בו משום כלאים, שאין דרך חימום בכך<sup>62</sup>, וגם בזה נראה שאינו לשיטת רש"י<sup>63</sup> כמפורש בתחילת דבריו, שמפרש איסטמא "ציץ של עור או משי וכיוצא בהן שתלה בהן חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלין על פני האדם כדי להפריח הזבובים", והיינו כשיטת ר"ח דלעיל.

54. תוספות, תוספות ר"ד, רמב"ן (ד"ה אין), מאירי (ד"ה איצטימא) ור"ן (על הרי"ף ד"ה תנו).

55. כלאים שם מ"ט.

56. ראה מה שדחק המרומי שדה (ד"ה אין) בביאור שיטת רש"י, שכתב הטעם שלא אסרו חכמים הלבד דאיסטמא משום שהוא לבד שונה שכל חוט וחוט הוא בפ"ע ולא שכל הלבד דבוק יחד ע"י הלבדה אלא הקשר ביניהם יהא ע"י קשירת החוטים זב"ז, ואינו נראה כלל כי (א) לפי"ז רק סוג איסטמא זה הותר, ולא לבד לגמרי – וזה לא משמע בשום מקום. ועוד (ב) נראה שלמדו את רש"י כשיטת ר"ח והרמב"ם דכלאי האיסטמא הם בחוטים (שהם לבודים ולא גוף הבגד) – היפך שיטת רש"י שאיסטמא היא מצנפת כו' כנ"ל. ועיקר (ג) דכתב רש"י בפירוש "כמין לבד שקורין פולטר"א, והיינו שהביא לע"ז זה כדי להסביר מהו לבד, ופולטר"א הוא לבד רגיל המיתרגם כך בכ"מ, ובפרט יוכח כן מפירושו לעיל (מח, א) וז"ל: "מוכין. אינן אלא לעשות מהן לבדים שקורין פלטר", ול"נ לחלק בין פולטר"א לפלטר"א [וראה גם בספר המתרגם, שעל שני פירושי רש"י אלו תרגם 'פיל"ן'].

57. כל ההסברים דלקמן בעניין זה ( – להבהיר מדוע לא גזרו רבנן באיסטמא) הינם על בסיס שאיסטמא אינה לבוש היא, דבכלאים לא נאסר אלא בגד (ראה ברש"י דילן), והביאורים שבפנים מסבירים מדוע איסטמא אינה לבוש – אפי' לא מדרבנן.

58. ד"ה אין, עיי"ש.

59. וכ"כ הרשב"א (ד"ה אין).

60. וגם את"ל שקשה שכתבו בתוספות היינו קצת קשה ולא קשה גמור, עדיין לשיטת רש"י אינו מתאים דכיון דלשיטתיה לכריכה הוא עשוי אין סברא שיעשוהו קשה – אפי' קצת – אלא רך, ע"מ שיהיה נוח לכרוך בו.

61. ראה לעיל הערה 39.

62. וראה לקמן הע' 73.

63. ואף שלקמן בפנים יתבאר עד"ז אף לרש"י עיי"ש, הנה מ"ש הרמב"ם הוא שאין דרך חימום בכך והוא על החוטין המדולדלין בלבד (כמוכח מתוך דבריו), אך לרש"י אינו נועד לחימום [או לתכשיט – ובזה שונה הוא גם מהרמב"ן דלקמן] והיינו אפילו על גוף הבגד המונח על ראשה, ראה בכ"ז לקמן.

והרמב"ן<sup>64</sup> כתב גם כדברי התוספות דלעיל, והוסיף עוד מדיליה, ד"אפשר שלא גזרו חכמים באיסטמא מפני שהוא דבר קטן ואינו עשויה למלבוש אלא לתכשיט בעלמא . . ואפשר לפרש שאין בה חימום כלל ואין אדם מתכוין בה אלא לתכשיט וזה הוא התיורם"<sup>65</sup>.

וכן אפשר לתרוץ לכאורה<sup>66</sup> גם לרש"י<sup>67</sup>, שכיון שאין בה חימום<sup>68</sup> לא אסרו רבנן<sup>69</sup> בכלל הבגדים שנאסרו בכלאים מדבריהם.

64. ד"ה אין.

65. אף שבפשוטות י"ל לתירוץ אחד הוא, דכיון שאיסטמא דבר קטן הוא לכך אין בו חימום ואינו מלבוש אלא תכשיט – ולכך לא גזרו בו רבנן. הנה מכך שהביא את תי' התוס' בין ראש דבריו לסופם נ"ל דיש לחלק ששני תירווצים שונים ונפרדים הם (וביחד עם תי' התוס' הם ג' ביאורים). א' – דאיסטמא דבר קטן ולכך [אינו לבוש ו] לא גזרו, ב' – דבאיסטמא ליכא חימום ולכך לא גזרו [משום שאינו לבוש (וכמשי"ת בהע' 73)]. והחילוק בין שני תירווציו יש לחלק מתוך לשונו, דברישיא כתב "שהוא דבר קטן ואינו עשויה למלבוש אלא לתכשיט בעלמא", והיינו שלתירוץ זה, הטעם היחיד לפוטרה מכלאים הוא משום (דלתכשיט הוא עשוי לכך עושים אותו) דבר קטן (ולא בד גדול כלבוש), ולא משום שאין בו חימום – דלתירוץ זה יש בו חימום קצת – ולכך אינה עשויה למלבוש, דאף שיתכן שילבשנה אדם מחמת מעלת החימום שבה, מ"מ כיון שאין לכך עשייתה אלא לתכשיט (וזהו מ"ש 'בעלמא' – היינו ולא דווקא, דאפשר שילבשנה מחמת החימום כנ"ל, הכל כרצון הלובש), אין בה משום כלאים. ובסיפא כתב "שאיין בה חימום כלל ואין אדם מתכוין בה אלא לתכשיט", והיינו שלתירוץ זה הפטור הוא משום שאין בה חימום כלל, אפי' לא קצת, ואף שעשויה מבד גדול היינו שעשייתה הינה אף ללבוש, מ"מ מחמת ואין בה חימום כלל אין אדם מתכוין בה אלא לתכשיט, וד"ל.

66. אך ראה במ"ש לקמן בהערה הבאה.

67. ולפי מ"ש בהערה 65 הכוונה שכן ס"ל לרש"י היינו כתירוץ השני שברמב"ן ולא הראשון, משום דאי איסטמא 'דבר קטן' הוא (כבתירוץ הא') א"א לפרש 'איסטמא' כשיטת רש"י, דהא לשיטתיה האיסטמא נכרכת סביב ראש האשה לכלות קצוות שערותיה – ולפי"ז גודל האיסטמא תלוי בגודל ראש האשה, באורך השערות (שיש שערות שאינם מאד ארוכות כדי להיאסף ע"י הכיפה והשבכה ועם זאת אינן קצרות דיי כדי להיכרך ב'דבר קטן'), ובאופן צמיחתם ועוד כה"ג ומשתנה מראש לראש,

[ופירושו זה יתכן רק לפירוש הר"ח (שהכלאים נמצאים בחוטים המכסים הפנים, כברמב"ם הנ"ל) שלדבריו נשליך לשון 'דבר קטן' על החוטין המידלדלין שהם דקים ומאורכים ואינם עשויים למלבוש אלא לתכשיט הכלה לכסות פניה (ואכתי צ"ב ע"פ מ"ש בהערה הנ"ל שלפירוש זה איכא חימום קצת בזה מאי חימום איכא בהא, ואולי הוא בשילוב דברי התוספות שדבר קשה הוא ולכך הוא מונע מהרוח להכות בפני הלובש (והכוונה בזה היא כהתוספות ולא מטעמייהו, דלהתוס' הא דדבר קשה הוא – סברא היא לאי החימום) אך, נוסף על הדוחק הפשוט שבדבר [דחוטים לא מנעי שיבת הרוח (א'-) גם חוטים עבים – חוטים הם (ולא חבלים), ונעים בפני הרוח. ב'-] בין החוטים ודאי תישוב הרוח], הנה ג"ז קשה שכן – כאמור – הרמב"ן מביא זאת כפירוש נפרד), אך עדיין אינה אותה השיטה לגמרי שכן לשון הרמב"ם הוא "שאיין דרך חימום בכך", שזה (ע"פ מ"ש לעיל עיי"ש) משתווה יותר ללשון הרמב"ן בתירוץ השני [ולפי"ז הסברת דברי הרמב"ן אלו ברש"י קצת דוחק הוא, ולכך ראה הביאור דלקמן בפנים] "ואין אדם מתכוין בה אלא לתכשיט", בשונה מתירוץ זה בו הלשון היא "ואינה עשויה למלבוש" מעיקרא (והבדל זה אינו רק דקדוק לשוני אלא הוא משתייך לשיטתם בפלוגתא בגדר איסטמא, דהלשון המורה ע"כ שאכן עשויה היא לתכשיט אלא שבפועל אין שימושה לכך – מתאים הוא לשיטת הר"ח שלדבריו יש בה מעשיית שאר הבגדים בצורתה, אך הלשון המורה שאין עשייתה לצורך לבוש אף שיתכן שבפועל ילבשה כלבוש – היינו כשיטת רש"י שהיא פיסט בד קצרה המשמשת כמצנפת, שאין בה עשייה מיוחדת כשאר בגדים אע"פ שניתן אף ללובשה כרגיל), וד"ל. אך ודאי שלרש"י אינו לתירוץ ראשון כנ"ל], אלא הכוונה היא לתירוץ השני כנ"ל.

68. ולא משום שתכשיט היא.

69. ראה במיוחס לר"ן (ד"ה אין), שכתב ע"ד דברי הרמב"ן עיי"ש.

והנה בתוספות הרי"ד<sup>70</sup> כתב וז"ל: "ונ"ל לפרש דאע"ג דהיא טווי ואריג אין בה משום כלאים, שכיון שאינה עשויה לא לחמם ולא לתכשיט להתנאות בה אין בה משום כלאים, שאינה אלא למנוע השערות שלא יהו פורחות חוץ לשבכה<sup>71</sup> והו"ל כאלו קשרה שעה בחוטי כלאים שאין בכך כלום".

ומדבריו שכתב "דאע"ג דהיא טווי ואריג אין בה משום כלאים", נראה שלפירושו אף מה"ת אין כלאים באיסטמא מטעם זה, והיינו דלא כשאר הראשונים דלעיל שמודים הם לרש"י שאי האיסור דכלאים באיסטמא מה"ת הוא משום שאינה טוויה, וכל ביאורם הוא להסביר מדוע אף מדרבנן לא תיאסר – אע"פ שעשויה כמין לבד – מאחר ואינה כשאר בגדים שאסרו רבנן, שונה מהם הוא ביאור התורי"ד שלדבריו אף אם היא טוויה וארוגה (היינו שמה"ת היא נאסרת) אין בה כלאים, והיינו שלפי דעתו יש לאיסטמא עניין מהותי המונע ממנה להיאסר בכלאים באופן כזה שלא רק רבנן לא אסרוה (מחמת וחסר בה פרט שרק עליו גזרו), אלא אף מדאורייתא מעולם לא שייך בה איסור כלאים.

ויש לבאר דבריו, דס"ל דהא דבעינן 'שוע טווי ונוז' ע"מ לאסור בכלאים הוא דווקא לאחר שהוא בתורת בגד, היינו שלכל לראש בכלל בגד הוא, ולאחמ"כ אם בבגד זה ישנם הפרטים ד'שוע טווי ונוז' אזי הוא בכלל בגדים שאסרה תורה בכלאים. והיינו ד'שוע טווי ונוז' הם פרטים בתוכן הבגד<sup>72</sup>, אך בעינן שיהא בגד, אך אם אינו בגד אזי אף אם יש בו את הפרטים של תוכן הבגד שאסרה תורה – שוע טווי ונוז – הנה מחמת והוא אינו בגד, אין בו כלאים כלל לא מה"ת ולא מדרבנן.

דהנה, בכל בגד ישנו הבגד עצמו וישנה התועלת ממנו שהיא הטעם ללבישתו, כאשר מחמת התועלת יש צורך בהכשרת גוף הבגד לכך ואזי נעשה הוא לבגד. וכגון בגד העשוי ללבוש שמטרתו היא לחמם גוף האדם<sup>73</sup>, הנה מחמת התועלת מייצרים הלבוש מתחילה באופן עבה ואטום יותר

70. ד"ה אין.

71. שבזה מוכח הדבר שכן הוא לשיטת רש"י, דכך היא שיטתו באיסטמא, והדברים עולים ממש בקנה אחד.

72. וזהו שאמרה תורה "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך" (ויקרא יט, יט), היינו שלכל לראש בגד הוא, ובנוסף לכך (מפרשים ש) הנה הבגד האסור בכלאים (מהו) היינו (דווקא) שעטנו – (שוע טווי ונוז).

73. תוכן ועניין הלבוש הוא שהוא מחמם את האבר בו הוא לבוש, וכן מוכח מדברי הראשונים בסוגיין (התורי"ד דבפנים) ועוד. [והנה זה ברור אשר על פועל יהיו אלו (גם אם הם רוב ככל) שילבשו בגדיהם לצניעות ולא לחימום, מ"מ מדברים אנו בהגדר העיוני (הלכתי) וענייני של הדבר [לעניין כמה דינים] ולא בהמעשי, דא"ז נוגע, כפשוט. ובוה יתורץ גם מנהג העולם בימות החמה (שברור שאין לבישה זו לחימום). ועוד דאח"כ יש להודות אשר כיום לאחר ריבוי שנים (ע"ד ירידת הדורות) אין די לצניעות (ובושה) בחגורות בלבד (וכ"ה ע"פ ההלכה. ובכ"מ), אלא בעי' לבושים לשאר חלקי הגוף, רק הראי' היא אם נביט לראשית דבר בקדמותו בעיקר הדברים – כשנוצר עניין הצניעות (והבושה) לא היה צורך (לאדם וחיה) בלבושים רק בחגורות וכמשי"ל מיד – מה שמוכיח שאמיתית עניין הצניעות הוא בחגורות ולא בלבושים. ולכן, כן היה באמת או אצלם בגן עדן, אך אמנם לאחר ריבוי שנים כו' נשתנו העיתים והטבעיים כו', ולכן כ"ה מנהגנו והפסק עפ"ז בשו"ע].

ואולי יש להביא לדבר סימוכין מה"ת, דבנוגע לאדם וחווה מצינו שלאחר ש"ותפקחה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם", הנה לזה היה מספיק "ויעשו להם חגורות", אך לבושים גמורים אינם אלא לחמם ולא לצניעות (עכ"פ לא לצניעות הבסיסית שמובנת ע"ז ש"ונפקחו עיניכם . . יודעי טוב ורע", אלא שרק לאחמ"כ היה "ויעש . . כתנות

כדי שיחמם יותר, ואם עשוי לצורך תכשיט הרי שתועלתו פועלת בו שעושים אותו בפאר והדר, ומיפים אותו בעשייתו, אזי מכיון שנפעל בו שינוי מחמת תוכנו נעשה בגד ולא סתם פיסת בד שנושא האדם עליו, אך בלא הכשרה בגופו לצורך מטרת השימוש בו אינו במשמעות בגד ואינו בגד אלא חלקת בד פשוט, ורק שבפועל לובשים אותו (לצורך כל שהוא), אך במהותו אינו נעשה לבגד (ע"י שלובשים בו) אלא רק ע"י הכשרתו לכך.

עור וילבישם"), או לבושה (וכמ"ש שם בעניין "ולא יתבוששו"), דלזה די בחגורות אך לבושים עניינם חימום. [ואין להקשות שמצד בושה וצניעות עשו מה שהיה ביכולתם באותו רגע אלא שמיד אח"כ בא הקב"ה ושאל "איכה" כמסופר בתורה ולכן לא הספיקו לעשות יותר מכך, אך באמת גם החגורות אינן מונעות לגמרי חוסר הצניעות, (ובזה יובן גם מה שלמרות ש"ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת" הנה בכ"ז "ויתחבא האדם ואשתו" . . בתוך עץ הגן" מחמת בושה על חוסר צניעותו, וכפי שאמר בעצמו "ואירא כי עירם אנכי ואחבא"). שהרי, כש"אתפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמים הם" ולכן "ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת", הנה כשם שיכלו לתפור חגורות כן יכלו לתפור לבושים ארוכים יותר, שהרי בין הזמן בו אכלו מן העץ ועד הזמן בו "וישמעו את קול ה'אמתהלך בגן לרוח היום", היו (לכה"פ) שתי שעות זמניות שלימות, כמו שמפרש"י על המילים 'לרוח היום' – "לאותו רוח שהשמש באה משם, וזו היא מערבית, שלפנות ערב חמה במערב והמה סרחה בעשירית (סנהדרין לח:)", והיינו שבין השעה העשירית בה הם אכלו מן העץ ונפקחו עיניהם וידעו כי עירומים הם ועד הזמן בו בא ה' כשהשמש הייתה במערב לקראת שקיעתה היו (לכה"פ) שתי שעות זמניות שלימות, זמן די בשביל לתפור בגדים ארוכים יותר. ומכך שבכ"ז הסתפקו בחגורות ניתן להוכיח שדי בזה למניעת הבושה והצניעות (ומה שבכ"ז "ויתחבא האדם ואשתו" (כנ"ל בחצאע"ג) – הנה ע"פ מ"ש לעיל בחצא"ר י"ל ש'ירידת הדורות' בעניין זה הייתה משך זמן מועט לאחר החטא והדברים הידרדרו די במהירות (ובפרט ע"פ הידוע שאו' הטיל בה זוהמא' כו'), אף שבשלב הראשוני אכן היה די בחגורות ולא היה צורך בלבושים גמורים), וד"ל. ועו"ל דאין הנהגת האדם והוא לבדו כהנהגתו בפני מלך גדול כו' ובמילא גם החגורות שמספקים את צורך הצניעות (הבסיסית) אינם מספקים את צורך ההנהגה בכבוד (ובאו"א ע"פ לשון הגמ' 'מאני מכבודותא') לפני המלך וכ"ש מלכו של עולם ממ"ה הקב"ה (עד כדי כך שבהסתפקות החגורות הרי"ז כלא כלום ולכן אמר אדם 'ואירא כי עירם אנכי' – היינו עתה בפני המלך הריני כערום לגמרי, וק"ל). ועפ"י יומתק (א) שנחבאו רק אחרי ששמעו את קול ה'אמתהלך בגן, וגם (ב) מ"ש 'ואירא' לשון מורא ופחד (ולא בושה) מפני המלך].

[ומה שמצינו (שבת קכ, א. ובפירש"י שם) "ולובש כל מה שיכול ללבוש", ופי' בגמ' – "פונדא" (אזור חלול מעל למדיו), "חגור שבמתניו" (על חלוקו מבפנים), והיינו שאף חגורה לבוש היא, הנה אינו שולל הנ"ל כלל, כי יש בחגורה עניין חימום (הן מן החגורה עצמה והן מן החגירה במקומה בגוף, וכנודע ממ"ש (יחזקאל מד, יח. ובפירש"י) "לא יחגרו ביזע" – שנינו בברייתא (זבחים יח, ב), אין חוגרין במקום שמזיעין, לא למעלה מאציליהם ולא למטה ממתניהם שהוא מקום זעה, (וראה בזה פלוגתת רש"י ותוס' במסכתין צב, א)), אלא שאדם וחווה לא הוצרכו לזה אלא ע"מ שלא יתבוששו ולצניעות].

ומה שלא הוצרכו ללבושים לחימום מפני הקור והרוחות י"ל שהמעמד בגן עדן אינו נתון לשינויי מזג האויר [דהיינו שאכן יש (או: היה) בגן עדן חלק (היינו: עניין מסויים) שבזה הוא מנותק ונבדל מן טבע העולם] וע"ה החסידות י"ל שיהו מע' 'רוחניות שבגשמיות'. ואפ' ה"ז בדרך נס. ולכן אין בו שינויי מזג האויר] וע"ד כמו בעוה"ז המשמש שיש מקומות שלעולם קיץ וחום, ויש שלעולם חורף וקור, ויש שלעולם נעים ואביבי – ומהאי טעמא גם צמח שם הגן למרות אי שינויי מזג האויר, דאינו צ"ל, ואינו מוגבל בהגבלת שאר העולם (בפרט זה) שיש (צורך) שינויי מזג האויר. ועוד נ"ל הוכחה לזה, דהא בגן עדן הצמיח ה' 'כל עץ' (בראשית ב, ט), והא כיצד. הא לכל עץ מזגו הוא הדורש מזג אויר שונה וכיו"ב. אלא דלא שייכא התם. וכדפרישית.], אך אף אם אין הדבר כן, הנה בריאת העולם (ראה ר"ה יא, א) הייתה בכ"ה אלול, ובריאת האדם ברה"ה – א' תשרי, ובו ביום אירע זה המעשה דחטא עה"ד, ומובן דבזמן זה עכ"פ מזג האויר אינו קר, ולפעמים אדרבה. ואף למ"ד שבריאת העולם בכ"ה אדר, הנה בריאת אדה"ר לפי"ז היא ביום א' בניסן, חודש האביב (שמות יג, ד. וכנודע מאמרז"ל (סוטה ב, א) מעניין מוציא אסירים בכושרות – חודש כשר, לא חמה ולא צינה).



אך האיסטמא אינה עשויה<sup>74</sup> לא ללבוש ולא לתכשיט<sup>75</sup> וכל ייעודה הוא כיסוי שערות הקטנות ולזה אין צריך הכשרה בגוף הבגד אלא די בבד כפי שהוא (בד פשוט ללא כל תוכן) להיות מצנפת (שכן כל בד חוצץ ומסתיר הוא על המקום בו הוא מונח [בד"כ, אך להעיר מרמב"ם פ"ה ה"ט מהל' דעות, אך ד"ל]), ולכן (אף אם מצד הנתונים בפועל ה"ה בתוכן הבגד, מחמת והיא שוע טווי ונוז, ויש בה חימום, ואינה דבר קטן או קשה, מ"מ) מחמת וכל האיסטמא (על כל פרטיה שנעשים בה) אינה נעשית אלא לכלות קצוות שערותיה, ולא כהכשרה לתועלת כל שהיא, לכך הנה אף שבפועל באמת פעלו בה ההכשרה ומוכשרת היא ללבוש ולתכשיט, הנה לפי שאין זה צורך ל(תוכן) האיסטמא – שכן האיסטמא מצ"ע אינה דורשת הכשרה – אינה בתורת בגד<sup>76</sup>.

ולכך כתב הר"ד שאין באיסטמא כלום משום כלאים, דדוקא בגד הוא שאסרה תורה אך האיסטמא שאינה אלא למנוע השערות שלא יהו פורחות חוץ לשבכה, ומחמת זה אין נעשית בה שום הכשרה בגופה לחמם כלבוש ולנוי כתכשיט<sup>77</sup>, לכך אין בה משום כלאים, דאף שיש בה תוכן בגד שאסרה תורה בכלאים, מחמת והאיסטמא עצמה אינה בגד אין שייך בה כלאים כלל.

74. וע"פ מ"ש בהע' 67, תהא בזה מעלה לרש"י (יותר מהרמב"ן הנ"ל), שכן אינו כותב שאין אדם מתכוין בה או שאין דרך חימום בכך וכה"ג (כמ"ש הרמב"ם – שזהו כשיטת הר"ח וסייעתו), אלא לשונו היא, "שאינה עשויה לא לחמם ולא לתכשיט", שזהו כהלשון הראשון ברמב"ן [שתואם לשיטת רש"י כמ"ש] לעיל אלא בהתאמה יותר לשיטת רש"י (ואינו פוטרה מכלאים משום ד'דבר קטן' הוא – כהרמב"ן [ולכן בפשטות י"ל שבאמת לפי דבריו אין באיסטמא אפי' חימום מועט ולא רק שאינה עשויה ללבוש אלא גם אין אדם מתכוין בה ללבוש (אף שגם פרט זה אינו מעכב לפי חידוש שיטתו כמשי"ת להלן, באמת אין אנו צריכים לזה כלל)], דזה אינו לרש"י כנ"ל – אלא מטעם אחר, כדלקמן) וראה ההוכחה מוחלטת לזה מהמשך דבריו וכמ"ש לעיל הערה 71.

75. ומשמע מדבריו שאם כן הייתה עשויה לתכשיט היה בה משום בגד והיה בה משום כלאים, שלא כדברי הרמב"ן דלעיל שכתב בפירושו שאכן לתכשיט היא עשויה אלא שאינה מלבוש, וי"ל דטעם תורי"ד הוא דאף תכשיט איקרי בגד.

76. באו"ר קצת: הן בגד העשוי ללבוש והן בגד העשוי לתכשיט, יש תוכן באותו הבגד כך שהוא נהפך להיות בגד חשוב (העשוי ללבישה יש בו תוכן ומעלת החימום והעשוי לתכשיט יש בו תוכן יופי ומעלת היוקר), ולכך אף אם הבגד נעשה לצורך אחד מהם ניתן יהיה להשתמש בו לתוכן השני שכן אי"ז סתם בגד אלא בגד חשוב, אך מכיון שהאיסטמא אין בה תוכן מסוים אלא מעלתה היא בעצם זה שהיא בגד פשוט, ולכך גם הוכרח לפרש שאינה עשויה לשום צורך, שאם הייתה עשויה לבגד או לתכשיט (אף אם בפועל לאו דווקא ששימושה יהא לכך) הייתה היא בתורת בגד – ודלא כשיטת הרמב"ן.

77. ומה שבאיסטמא יש אבנים טובות ומרגליות (ראה לעיל בהערות 12, 22), אינו שולל הא דאינו תכשיט, שכן עשייתו אינה לצורך תכשיט ואינו נועד להיות תכשיט אלא בגד פשוט, אלא דכיון ש'נשים שחצניות הן' (לשון ערוך השולחן או"ח ס' שג, וראה בשוע"ר שם) מנהגן לקשט כל בגדיהם אף אלו שאינן תכשיטין [ובפרט שבשבת מיירי ו'חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו, שצריך לכבד השבת בכסות נקיה . . . ובדברי קבלה נאמר וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול . . . ויש אנשי מעשה מדקדקים שלא ללבוש בשבת מכל מה שלבש בחול, אפילו אוור ומכנסים וחלוק" (שוע"ר או"ח ס' רסב ס"ג), וה"ה בהאי איסטמא], אך זהו בדרך אגב בלבד ולא כמטרת הקישוט בפ"ע (וי"ל שזהו מה שמדייק לכתוב "תכשיט להתנאות בה"), וכן ניתן לדייק גם מלשון הערוך הנ"ל שכתב "מין (אך לא תכשיט ממש) תכשיט לא של כסף ולא של זהב הוא אלא של מיני צבעונין" – בגד פשוט, ומוסיף לזה שבדרך אגב "ואבנים טובות ומרגליות קבועות בה", אך אינו צריך להקישוט, וכמבואר בפנים דאין הכשרה זו לצורך האיסטמא. ודו"ק.

ונראים הדברים שגם<sup>78</sup> בזה י"ל שכן הוא לרש"י<sup>79</sup>, דכיון שאיסטמא אינה כתכשיט או לבוש אינה בכלל 'בגד' ולכן אין בה משום כלאים.

## ה

### יקשור זאת בשיטת רש"י ויתרין הקושיא כיון דאין בזה תורת בגד

מדברי התוספות רי"ד הנ"ל נמצא לנו גדר מחודש בדין 'תורת בגד' שאמרה תורה, ולפי"ז נמצא שכל בגד לבוש או תכשיט אינו מבטא תוכן המיוחד לו אלא בהקדמת היותו ב'תורת בגד' של תורה עי"ז שיפעלו בו השינוי וההכשרה הצריכים לו לצורך תוכנו, ומלבד זה הוא אינו אלא בד פשוט חסר תוכן ומשמעות.

והנה נראה לומר בחידוש זה, ש'תורת בגד' זו שחידשה תורה אינו רק בנוגע לאיסור כלאים אלא עניין בפ"ע בכללות דברי תורה, ומכיון שכן הוא בדיני תורה בכלל הנה אף בנוגע לכלאים כן הדבר הזה, שבגד האסור ככלאים אינו אלא כזה שהוא ב'תורת בגד' שחידשה התורה.

ולפי"ז נראה שאף בדיני הוצאה בשבת כן הוא, שהרי דין תורה הוא שאסור להוציא חפצים מרשות לרשות, ובוה לא אסרה תורה אלא דברים שהם בגדד 'משא', אך בגדים ותכשיטים מותרים הם, אלא שישנם בגדים שאסרו חכמים היציאה בהם מחששות שונים (וכדלעיל ס"א), וא"כ לפי האמור נתברר שבגד שהתירה תורה לצאת בו לרה"ר אינו אלא כזה שהוא בגדד 'בגד', תורת בגד של תורה שהוא בגד שנעשה שינוי בגופו לצורכו, אך כל שאינו בגדד זה, למשא הוא נחשב ואינו בגד המותר בהוצאה.

ובזה יובן לנו שיטת רש"י, דכיון שס"ל שהאיסטמא אינה בתורת בגד כלל, שכן אינה עשויה במיוחד לצורך מה, ואינה אלא לכלוא שערויה מלפרוח, עפ"ז נראה לפרש שיטתו באיסור היציאה בה (אע"פ שאינו לחשש דילמא שלפא ומחויא (כדלעיל ס"ג)) שהוא משום דאיסטמא

78. ואדרבא – כן נראה יותר מאשר הרמב"ן, וכמשנ"ת לעיל בהערות 67, 71, 74, 75, 76.

79. ואף שבתחילת דבריו כותב "דאע"ג דהיא טווי ואריג אין בה משום כלאים", שבהשקפה ראשונה נראה שהוא שולל פירש"י שכתב "ואינה טווייה", הנה באמת זה אינו, וכונתו היא שגם אם נאמר שאיסטמא זו אינה טווייה לא יקשה מדוע לא גורו רבנן שכן אינה בתורת בגד, ואף אם היא טווייה ואיסורה צריך להיות מה"ת אין בה משום כלאים, דהא דאינו בגד לפי פירושו אף מה"ת אינו בגד (וכן משמע מתוך דבריו במוכח וראה לקמן ס"ה), ואין בזה איסור כלאים כלל, אך אין ברצונו לשלול ההבנה שאיסטמא טווייה היא.

ומה שכתב רש"י "ואינה טווייה", י"ל שברצונו לפטור את שני הדינים באותו הטעם (אף שזהו טעם חלקי רק לפטור מה"ת ולא מדרבנן) הן הא ד"אין בה משום כלאים" והן ד"אינה מטמאה בנגעים", דשניהם הוא משום דאינה בתורת בגד [ועפמ"ש לקמן בפנים, גם הא דאין יוצאין בה לרה"ר נפטר בהאי טעמא וק"ל] – הנאמר בתורה – כמ"ש רש"י שם (ואף שלפי"ז גם הביאור שבתורי"ד הוא טעם מועיל לשני הדינים – הנה י"ל שרש"י הביא דווקא פירוש זה משום שהוא וודאי מועיל, ד"שוע טווי ונוו" פירשוהו רבותינו [יבמות ה, ב], בשונה מביאורים שונים ובכללם פירוש זה שהוא כיון שאינו בגד ותכשיט אינו בכלאים [וכן הוא בכלל דרכו של רש"י בכ"מ שאינו כותב חידושים ובפרט חידושויו אלא הביאור לדברי הגמרא לפי הפשוט וכפי שמבואר ע"ז במק"א], אך אין רצונו לומר שרק איסטמא זו שאינה טווייה אין בה משום כלאים, ובאמת אף לרש"י ס"ל כדברי התורי"ד דבפנים.

אין עליה 'תורת בגד' משום שלא הוכשרה לא ללבוש ולא לתכשיט, ואשר על כן אסור לצאת בה כלל לרה"ר בשבת, לא מחמת חשש צדדי מאיסור דרבנן אלא מחמת ועצם ההוצאה שלה היא הוצאת משאוי מרשות לרשות האסורה מדאורייתא<sup>80</sup>.

[ואע"ג שמצינו ש'בירית' יוצאים בה בשבת<sup>81</sup>, ולכאורה היה צריך להיות דין הבירית כדין האיסטמא, שכן הבירית גם היא אינה נעשית לצורך מיוחד כלבוש או תכשיט, אלא רק למנוע את בתי שוקיה מליפול ארצה<sup>82</sup>, וכשם שלאיסטמא אין תורת בגד משום שלא הוכשרה, כך גם הבירית לא הוכשרה ואין לה תורת בגד, ומדוע יוצאין בה בשבת. אך העניין הוא שבירית אינה אסורה משום שאע"פ שהיא עצמה אינה לבוש מ"מ היא חלק מן הבגד דבתי שוקיים, וצורך לבישה היא<sup>83</sup> [ועד"מ או"ל שהוא ככפתורי הבגדים שכיום], והרי היא כבגד (בשונה מן האיסטמא שהוא בגד בפני עצמו ואינו מחובר או טפל להשבכה, ולכך צריך שבה עצמה תיעשה הכשרה לצורך לבוש או תכשיט<sup>84</sup>). ואין לחשוש דילמא שלפא ומחויא כיון דמיגליא שוקה בכך<sup>85</sup>].

ובזה יומתק יותר מה שמצינו בגמרא בירור בשלבים אודות האיסטמא, "מאי איסטמא, א"ר אבהו ביזויג, מאי ביזויג, אמר אביי אמר רב כליא פרוחי", שכן כל עוד לא הוברר לנו לגמרי שאיסטמא היינו כליא פרוחי יש לומר שהוא בגד עם מציאות עצמאית של בגד הראוי לשמו, וא"כ אין סברא שתיאסר היציאה בו לרה"ר שכן בגד הוא, רק לאחר שבוקש הדבר ונמצא שהכוונה באיסטמא היא כליא פרוחי שהיא מצנפת שכל עניינה<sup>86</sup> היא לכלות שערות קטנות היוצאות חוץ לקישוריה, מובן שמחמת ובגד שכזה אינו צריך הכשרה בגופו לכך אינה ב'תורת בגד', אלא ל'משא' תחשב ולכך אסורה בהוצאה.

ונמצא איפוא שאיסור היציאה באיסטמא הוא אינו מגזירת חכמים אלא מה"ת<sup>87</sup>, ולא רק לפי

80. ולכך גם לא נאסרה היציאה בה בחצר, וכמ"ש לעיל הערה 37 עיי"ש.

81. שבת, סג, א.

82. רש"י שם ב ד"ה תחת. וראה שם ס, א בד"ה ותיהוי וד"ה טהורה. אך לתוס' אינו למנוע נפילה אלא רק להדק יותר ראה שם ותיהוי ושם סג, ב בד"ה בירית. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

83. וכמ"ש רש"י שם, ראה בהע' הקודמת.

84. ועוד יש לתרץ, דבאמת הבירית אינה כהאיסטמא לגמרי, שכן בהאיסטמא לא נעשית כל הכשרה ודי לה בפיסת בד פשוטה כפי היא, אך הבירית נועדה להצמיד את בתי השוקיים לשוקיה, ולכך היא כעין צמיד ממתכת, ומובן לכל כי אין אפשרות להשתמש בחתיכת מתכת גולמית לאיזה שימוש שהוא ומוכרח שיעשה בה שינוי כל שהוא והכשרה לצורך השימוש בה, וא"כ יש עליה תורת בגד האמורה ומותר לצאת בה בשבת אפילו מדרבנן.

85. וכמ"ש ברש"י שם.

86. ולכך היא גם נקראת כן 'כליא פרוחי' – ראה לעיל ס"ב, וכידוע (ופשוט) ששמו של כל דבר מורה על עניינו ותוכנו של הדבר, וראה תניא שעוהיה"א פ"א: "וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקודש הן הן אותיות הדבור. . מעשרה מאמרות שבתורה. . להחיותו. . וזה שמו אשר יקראו לו בלה"ק הוא כלי לחיות המצומצם. . לברוא יש מאין ולהחיותו", עיי"ש. אלא ש'כליא פרוחי' אינו בלה"ק אלא בלשון ארמי (ובעניין לשון ארמי עיין לקו"ש ח"י ע' 50 ואילך עיי"ש, וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1095, סה"ש תש"נ ע' 190, מאמרי אדה"ז תקס"ח א ע' עו, מאמרי אדהאמ"צ יח (הנחות תקע"ז) ע' רטז, אג"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אגרת תנט).

87. וביישוב השאלה מדוע א"כ כולל בביריתא בחדא מחתא הן איסור דאורייתא (איסטמא) והן איסור דרבנן (כבול)

פירוש הר"ח וסייעתו בגדר איסטמא, היינו שהוא כיסוי לכלות, אלא אף לדברי רש"י וחבריו שהכוונה באיסטמא היא מצנפת קטנה לכסות קצוות שערותיה<sup>88</sup>.

## 1

### יבאר שבהנ"ל אינו נשלל לאדה"ז בשולחנו

כ"כ רבינו הזקן בשולחנו הטהור וז"ל הזהב<sup>89</sup>: "לא תצא באיצטמא, דהיינו מטלית שתולין בה חוטיין של צבעונין כעין גלופקרין, ותולין אותה לכלה להפריח ממנה הזובים, שאם יעמוד לה זבוב על פניה היא מתביישה לטורדו ומצטערת בו, ואין דבר זה תכשיט לה כלל וכמשוי הוא ולכן לא תצא בו אע"פ שהיא צריכה לו".

אשר מדבריו (וכן מדברי שאר פוסקים<sup>90</sup>) משמע שס"ל כשיטת הר"ח ודכותיה<sup>91</sup>, ונ"ל שפירשו כן מחמת שבפשוטות שיטתו של רש"י מוקשית היא (כנ"ל ס"ג), ולכן ס"ל הכי וכשיטת שאר הראשונים.

ונראה דאואפ"ל שרק בפירוש דברי הברייתא ס"ל כשיטת הר"ח, אך בנוגע לפועל אינו שלל את שיטת רש"י (ואולי אף לא את החידוש הנ"ל בגדר 'תורת בגד'), ואפשר שס"ל הכי<sup>92</sup>.

דהנה, בנוגע לכבול (- היינו כיפה של צמר<sup>93</sup>) מצינו מחלוקת מהו, שיטת רש"י<sup>94</sup> היא שכיפה של צמר היינו "ככובע שתחת השבכה דמקרי נמי כבול ומתקשטת בו", ואילו שיטת הרי"ף והרא"ש<sup>95</sup> היא שכיפה של צמר היא "חוטי דעמרא דגדילין, ועבידן כי המנא, ורחב כשתי אצבעות כשיעור ציץ", היינו חוטי צמר ארוגים ועשויים כמין חגורה קטנה בגודל שתי אצבעות כציץ.

– ראה לעיל הע' 26, ועו"ל דקמ"ל דכי היכי דבאיסור תורה (איסטמא) לא גזרינן בחצר (כנ"ל בהערה 80), כך אף בכבול שהוא איסור מדרבנן (דילמא שלפא ומחויא) מלכתחילה (אף שכל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר) לא גזרו בחצר (כדי שלא תתגנה על בעלה), אלא שלרשב"א מותר הוא לגמרי משום (או דס"ל דגזירה אחת היא, או משום) דלא שלפא ומחויא ע"י הדחק להוציא הכבול מתחת השבכה (וראה בזה ריטב"א ד"ה תניא). (אך ראה לקמן ובהע' 97).

88. והיינו שלא כדברי האחרונים דלעיל ס"ב בהערה 21.

89. סי' שג ס"ו.

90. שו"ע סי' שג ס"ג ועוד. וראה מ"ש בחידושי הר"י מלניל (ד"ה כליא): "מצנפת קטנה לאחר קישוריה . . . ויש מפרש שהוא חוטיין הרבה ממין צבעונין . . . והאחרון נראה יותר", ואו"ל שעל דבריו סמכו.

91. ולפמ"ש לעיל בהערה 13 יש לנו לדייק כן גם מגירסתו שכתב 'איצטמא'.

92. ולהבהיר: הדברים דלהלן אינם אלא לאסוקי שמעתא בלבד, ואין להוציא לזה נפק"מ ולהשליך בזה למעשה בפועל כלל וכלל. זאת יעשו הרבנים מורי ההוראה המוסמכים אשר להם הכח לפסוק למעשה בפועל.

93. כלומר, מלבד מה שנחלקו בגמרא אי כבלא דעבדא תנן או כיפה של צמר תנן (ראה לעיל ס"א), הנה אף למ"ד כיפה של צמר תנן (וכן הלכתא, ראה שו"ע ר"ש ס"ה, ובעוד), נחלקו מאי היא.

94. ד"ה אבל.

95. סי' ב.

ובשוע"ר פסק כהרי"ף וז"ל<sup>96</sup>: "לא תצא בכבול והוא כיפה של צמר, דהיינו חוטי צמר ארוגים ברוחב שתי אצבעות כשיעור ציץ, ומניחתו סביב פניה לתכשיט במקום ציץ, ויש לחוש שמא תשלפנו להראותו".

ולמעשה נראה לכאורה שפירוש זה לכבול, הוא הוא פירוש רש"י לאיסטמא, אלא שלרש"י רצועה זו נועדה<sup>97</sup> לכלות שערותיה היוצאות חוץ לקישוריה, ולפירוש זה האחרון נועד הוא לתכשיט כציץ<sup>98</sup>.

ולפי"ז אפשר לדייק מלשון אדה"ז שרק כאשר רצועה זו נעשית לתכשיט<sup>99</sup> איסור היציאה בה הוא מגזירת חכמים "שמא תשלפנו להראותו", אך אם אינו נעשה אלא לכלות שערותיה ולא לתכשיט (והיינו איסטמא לרש"י), איסור היציאה בו יהיה מדאורייתא, משום דמשוי הוא.

ועפ"ז מה שפירש את איסטמא כשיטת הר"ח אינו משום שחלוק על רש"י בהא (ומשום הקושיות עליו<sup>100</sup>), אלא משום שלפירושו איסור היציאה מה"ת באיסטמא דרש"י נכלל בפירושו לכבול כנ"ל, ולכך הוצרך לפרש באיסטמא כשיטת הר"ח.



96. שם ס"ה.

97. והיינו ממש כפי שמוסבר לעיל בחידוש ד'תורת בגד' להתורי"ד, דאף שאפשר שיש בהאיסטמא קישוטים כתכשיט אך כל עוד לא נעשה שינוי זה בה מחמת היותה איסטמא, אינה תכשיט אלא משוי.

98. ולפי"ז מובן ביותר מה שכוללים בברייתא בחדא מחתא הן את הכבול והן את האיסטמא, דאף שבאיסורם הם דינים חלוקים, מ"מ במהותם הם אותו בגד – רצועה קצרה, אלא שאם נעשית לתכשיט ה"ה כבול ואיסורה מד"ס ואם נעשית לכלי שערותיה ה"ה איסטמא ואיסורה מה"ת. וא"כ אין כ"כ צורך בביאורים דלעיל בזה (ראה לעיל הע' 26, 87).

99. כצ"ל, ואף שלשונו היא 'ומניחתו סביב פניה לתכשיט', ש(ע"פ מ"ש לעיל בהע' 65) יש לדייק מזה (שאי"ז לגמרי כהרי"ף (שלשונו היא 'ועבדן כי הונא'), אלא) שעשייתו היא אינה מחמת ותכשיט הוא אלא שהנחתו היא לתכשיט, הנה ע"כ אין לפרש כן משום ש(א') לא מצינו כזה פירוש לפניו, ומטרת חיבור השו"ע היתה להוציא 'פסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמנינו' (מהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל), ועוד (ב') לו היה כן איסורו היה מה"ת, ואילו רבינו כותב 'ויש לחוש שמא תשלפנו להראותו'.

100. דהא ידע להאי חידושא דאיסור האיסטמא לרש"י הוא מה"ת, כיון דאינו ב'תורת בגד', כמבואר לעיל, אלא ע"כ כדבפנים.

## בעניין אין דיבור מבטל מעשה (גיטין לב, א)

יציע הסוגיא דדיבור הבעל מבטל דיבור מינוי השליחות / יקשה מדוע מינוי השליח נחשב בגדר דיבור בלבד / יעיין בגדר מעשה ויסיק שהוא מה שיצא משליטת העושה / יתלה זאת במח' הרמב"ם וטור בנשתטה הבעל לאחר מינוי השליח אי בטלה השליחות / יבאר לשיטת הטור דס"ל דהשליח בטל למשלח ולפי"ז יבאר מדוע הוי בגדר דיבור / יכריח שגם לרמב"ם צ"ל כן ויבאר שיטתו עפ"י החקירה בגדר שליחות

הת' מנחם מענדל שי' ציקושוילי  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת הסוגיא

תנן בגיטין ר"פ השולח (ופרש"י)<sup>1</sup>: "השולח גט לאשתו והגיע (והשיג) בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל". כלומר – הבעל יכול לבטל את השליחות כל עוד הגט לא נמסר מהשליח לאישה.

ואיבעיא לן בגמ'<sup>2</sup>, אמר 'הרי הוא הפקר', חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו (מי אמרינן בטל גיטא והוה ליה כחספא או דילמא שליחותא דשליח הוא דבטיל ליה עד דהדר ומשוי ליה שליח אבל גיטא לא בטיל): רב נחמן אמר, חוזר ומגרש בו. ורב ששת אמר, אינו חוזר ומגרש בו. והלכתא כוותיה דרב נחמן.

ומקשינן, איני והא קי"ל הלכתא כוותיה דר' יוחנן דאמר חוזרת (אמר לאשה התקדשי לי במעות הללו לאחר שלשים, וחזרה בה בתוך שלשים, בטלו הקדושין, הואיל ובטלתן קודם שיהו חלין. ה"נ ליבטיל גיטא<sup>3</sup>).

ומתרצי', הכי השתא התם דיבור ודיבור הוא (מתחילה היתה מתקדשת על ידי הדיבור

1. לב, א.

2. שם ע"ב.

3. קדושין נט, א.

שנתרצתה בקדושין אתי דיבור של חזרה ומבטל דיבור ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה (מקודשת), אתי דיבור ומבטל דיבור, והכא נהי דבטליה לשליחותא דשליח גיטא גופיה מי קא בטיל (האי דאמר בטל הוא לשליח הוא דבטליה שלא יהא שלוחו לגרשה בגט זה דאתי דיבור ומבטל דיבור אבל גט שהוא בעין אינו נפסל). ע"כ הגמ'.

## ב

### יעיין בגדר 'מעשה' ולפי"ז יקשה מדוע שליחות הוי דיבור בלבד

ויל"ע בגדר הדין ד'דיבור מבטל דיבור ואין דיבור מבטל מעשה'. דבפשטות אי"מ, מה מוגדר כ'מעשה' שאין בכח 'דיבור' לבטלו ומה מוגדר כ'דיבור' שבכח 'דיבור' לבטלו.

דהנה, 'מעשה' האמור כאן אינו דוקא מעשה גופני וגשמי, אלא יצירת מציאות של דין שלא היה קיים ומתקיים כעת, ו'מעשה' כזה יכול להיעשות גם ע"י 'דיבור' בלבד. ולדוגמא הקדש ותרומה<sup>4</sup>, שבאמירה בלבד משנה את דין הפירות והבהמה כו', ושוב אינו יכול לחזור בו, כי 'אין דיבור מבטל מעשה'.

אשר א"כ אינו מובן, שהרי לפי"ז גם מינוי שליח ה"ה בגדר 'מעשה' ולא 'דיבור' בלבד, שהרי חל עליו שם שליח ויש לזה השלכה דינית שיכול לעשות מעשים בשביל המשלח. וא"כ, כיצד מינוי השליח מוגדר בגמ' כ'דיבור' בלבד ויכול הבעל לבטל את שליחותו ע"י 'דיבור'.

[אכן, עיקר ההדגשה המעשית בגירושין היא מסירת הגט, ולא מינוי השליח. אבל, שנינו לעיל במשנה<sup>5</sup> "הכל כשרין להביא את הגט, חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ועובד כוכבים. קיבל הקטן והגדיל, חרש ונתפקח, סומא ונתפתח, שוטה ונשתפה, עובד כוכבים ונתגייר – פסול". כי צריך שתחילתו וסופו יהיו בדעת.

ואם נאמר שעיקר ההדגשה היא על המסירה לאישה, הנה מדוע נוגע מה היה בשעת המינוי. אלא ע"כ דמינוי השליח הוא חלק משמעותי ממעשה הגירושין. וע"כ חלק עיקרי ממעשה הגירושין, מלבד מסירת הגט, הוא מינוי השליח, מעשה חשוב, שלכאורה דיבור לא מבטלן].

ולחדד את השאלה, דהנה יש שליחות למעשה ויש חלות של שליחות, וישנו הבדל מהותי בין גירושין לשאר שליחויות, בשאר שליחויות, ישנה שייכות בין השליח למעשה גם ללא מינוי המשלח, ולדוגמא, ניתן לבדוק את בית של אחר מחמצו קודם הפסח<sup>6</sup>, והבית נחשב לבדוק גם ללא

4. תרומה – ראה הל' תרומות פ"ד הט"ז שסגי במחשבה בלבד (והוא כשיטת התוס' בכורות נח, ב ד"ה במחשבה. אבל ברש"י (שם ד"ה במחשבה) שאי"צ מעשה ודי בדיבור). קדשים – ראה הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב (וגם בזה רש"י במנחות (ב, ב ד"ה אבל) פליג וס"ל דחל בדיבור ולא במחשבה בלבד).

5. כג, א.

6. שו"ע אדה"ז סי' תלו ס"ג.

שליחות, מכיוון שלכל אדם יש שייכות למעשה הבדיקה. רק שמינוי השליח גורם להתייחסות המעשה אל המשלח עצמו, אבל גם ללא המינוי יש למעשה שייכות לשליח.

לעומת זאת בגירושין, הרי רק הבעל הוא היחיד היכול לתת גט ולגרש, ונמצא, שלשליח לא היתה כל שייכות לפני אל המעשה קודם המינוי, ורק המינוי גרם לו לשייכות. נמצא, שמינוי השליח בגירושין הינו בעל משמעות רבה יותר משאר שליחויות.

במילים אחרות: לו יצויר ולא היה קיים בעולם דין 'שלוחו של אדם כמותו', אם, לדוגמא, אדם היה שוחט קרבן פסח, הרי השוחט אכן שחט קורבן פסח ויצא י"ח פסח לעצמו, ורק באה התורה וחיידשה – 'שלוחו של אדם כמותו', אפשר שהוא ישחט וייחס את המצוה לאדם אחר.

אבל בגירושין, הרי ללא הדין ד'שלוחו של אדם כמותו', לאדם אחר לא היה כל אפשרות לכתוב גט בשביל חברו והיה זה כ'חספא בעלמא', כי רק לבעל יש יכולת לגרש את אשתו, ורק לאחר חידוש התורה ד'שלוחו של אדם כמותו', נתחדש עצם מציאות אדם אחר, שליח, בגירושין.

ואחר כל זה תמוה ביותר, מדוע הבעל יכול לבטל את מינוי המשלח והוי בגדר דיבור בלבד. ולכאורה יש כאן חלות מהותית של שליחות.

## ג

### יעיין בגדר 'אין דיבור מבטל מעשה' דא"ז כי מעשה אלימא ויוביח מביטול הגט

ולבאר זה צריך להקדים תחילה ביאור ביסוד הדין ד'אין דיבור מבטל מעשה'.

דפשוטות הטעם בזה הוא כי מעשה אלימא מדיבור, דמעשה הוא מציאות ממשית, וממילא דיבור, אף ש'עקימת שפתיו חשיב מעשה'<sup>7</sup>, ו'יש בו מעשה', הנה אינו מעשה ממש, ולכן אין בכוחו החלש לבטל מעשה חזק.

אבל, סברא זו אינה נכונה תמיד, דאם מעיינים בעומק מחלוקתם של ר"נ ור"ש אם הבעל חוזר ומגרש בגט או לאו יוצא שישנם מקרים שבהם דיבור אכן מבטל מעשה.

דהנה, ישנה מחלוקת אם כשהבעל מבטל את הגט הוא יכול לחזור ולגרש בו או לאו, וצדדי הספק הם האם בביטול הגט נתכון הבעל לבטל את השליח ולא את הגט עצמו וממילא חוזר ומגרש בו או שהתכוון לבטל את הגט עצמו ואינו חוזר ומגרש בו.

רב נחמן ס"ל שחוזר ומגרש בו כי כוונתו היתה לביטול השליחות ולא לבטל את הגט, ורב ששת סובר שאינו חוזר ומגרש בו כי כוונתו לביטול הגט.

ויש שהקשו על רב ששת, כיצד ניתן לבטל את הגט עצמו, והלא הגט כתוב והוי מעשה, ואין דיבור מבטל מעשה. וביאר הריטב"א, דאכן אא"פ לבעל לבטל את הגט עצמו, דהוי מעשה, אלא

7. ראה ב"מ צ, ב. סנהדרין סה, ב.



שהבעל מבטל את ציוויו לכתובתו, ויוצא שהגט נכתב ללא ציווי הבעל ואינו כתוב לשמה וממילא הגט פסול. דכיון שהמעשה תלוי בדיבור הזה ואותו הוא מבטל אזי גם המעשה נופל. ונמצא, דאע"פ שמעשה אלים מדיבור, הנה ע"י ביטול הדיבור החלש מתבטל גם המעשה החזק. וע"כ הסברא שאין דיבור מבטלת מעשה אחרת היא.

## ד

יבאר שגדר מעשה הוא אם יצא ממציאות העושה ולפי"ז יתרץ מדוע שליח הוי בגדר דיבור ויש לומר, דגדר 'אין דיבור מבטל מעשה' הוא כי 'מעשה' הוא מציאות היוצאת משליטתו של הבעל, שהרי לאחר מעשה אא"פ כבר לבטלו. בעניינו – הבעל לא יכול לחזור בו.

וממילא מובן, דכאשר המעשה אכן לא יצא משליטתו של הבעל, דיבור יכול לבטלו. אשר לפי"ז מובנת סברת רב ששת דאפשר לבטל את הגט עצמו ממש, כיון שזה עדיין לא יצא משליטתו של הבעל, והגט נמצא אצלו ולא ניתן לאישה, וממילא הבעל יכול לבטל אותו, כי כל עוד שלא יצא משליטתו לא הוי בגדר מעשה, אלא זה עדיין בגדר דיבור, ו'אתי דיבור' – הביטול, 'ומבטל דיבור' – הגט.

אשר לפי"ז, שגדר מעשה הוא דוקא כאשר יוצא משליטת העושה, ובנדו"ד הבעל, יש לבאר מה שהקשינו כיצד הבעל יכול לבטל את השליח והלא הוי בגדר מעשה, ואין דיבור מבטל מעשה. ונת' שכל עוד לא יצא הדבר משליטת וממציאות העושה עדיין הוי בגדר דיבור.

והנה, אם גדר השליח הוא מציאות נפרדת ועצמאית, אכן יוקשה כנ"ל, אבל אם השליח קשור לבעל הרי אין זה נחשב שיצא משליטתו וממציאותו, ולא יוקשה כלום, דאתי דיבור ומבטל דיבור. [ולהעיר מהשיטות דכל זמן שלא מסר ליד האישה את הגט לא חשיב גמר מעשה וחשיב כדיבור, ולכן ניתן לבטלו ע"י דיבור<sup>8</sup>. ומשנ"ת כאן הוא אף אם נאמר שאא"פ לבטל את הגט עצמו (שזה תלוי במח' סוגיות<sup>9</sup>)].

## ה

יביא מחלוקת הטור והרמב"ם בנשתטה הבעל לאחר מינוי השליח ויקשה לשיטת הרמב"ם והנה אי' בר"פ מי שאחזו<sup>10</sup> "אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס (נשתטה)" – "אמר ר' יוחנן אר"ש בן לקיש כותבין ונותנין גט לאלתר, ור' יוחנן אמר אין כותבין אלא לכשישתפה<sup>11</sup>". וכן הלכה.

8. ראה תוס' ד"ה התם וראה גם בתוס' רא"ש.

9. דכאן ובקידושין נט, א. כ"ה לרוב הראשונים.

10. סח, א.

11. ע, ב.

הרמב"ם<sup>12</sup> כתב שמן התורה כשר השליח ליתן את הגט, שהרי השליח פיקח ורק מדרבנן פסול "שמא יאמרו שוטים מגרשים". והטור<sup>13</sup> כתב שאף מה"ת פסול.

ובביאור מחלוקתם כתבו לבאר<sup>14</sup>, דהטור ס"ל דכיון שמהות השליח הוא שהוא 'דא אריכתא' של המשלח, אזי כיון שהבעל אינו יכול לגרש, שהרי נשטתה – גם השליח אינו יכול לגרש, כי כביכול הבעל השוטה הוא זה המגרש.

ואילו הרמב"ם ס"ל שמינוי שליח פירושו מסירת כוחות המשלח לשליח עד שהוא נחשב כהבעל והוא הפועל ורק הנפעל מתייחס למשלח, ואם כן, גם כאשר הבעל הוא שוטה, הנה השליח הוא פיקח, והטעם שפסול הוא רק מצד גזירה.

ולפי שיטת הטור נמצא הביאור הנ"ל לקושייתנו כיצד יכול הבעל לבטל את מינוי השליח – דהמינוי הוי בגדר דיבור בלבד, כי השליח לא יוצא ממציאיות המשלח.

אבל לשיטת הרמב"ם עדיין צריך ביאור, דהרי השליח יצא ממציאיותו של המשלח, וא"כ הוא כבר בגדר מעשה, וכיצד יכול הבעל לבטל את השליחות.

## 1

### ביאר דע"כ גם לרמב"ם השליח אינו מציאות נפרדת וא"ש דהוי דיבור

והנה באמת גם לשיטת הרמב"ם ע"כ צ"ל שאין שיטתו שהשליח נעשה מציאות נפרדת מהבעל, דהרי הבעל הוא זה שמינהו להיות שליח וכל כוחו לגרש הוא רק מהכח שנתן לו הבעל, וכנ"ל בארוכה.

ואכן ישנה ראי' מוכחת כי גם לשיטת הרמב"ם אין השליח מציאות נפרדת מהבעל אלא הוא רק מכוחו, דבמקרה ולאחר שמינהו הבעל לשליחות הגירושין (או הקידושין) הבעל מת, פוסק הרמב"ם<sup>15</sup> שהשליחות בטלה והשליח אינו יכול לגרש (או לקדש) את האישה, ואם נאמר שהרמב"ם ס"ל שהשליח הוא מציאות נפרדת מהמשלח מדוע אינו יכול לגרש אף לאחר מות הבעל.

אלא ע"כ דגם לרמב"ם ישנו הקשר והשייכות שבין המשלח לשליח, ובנדו"ד בין הבעל לשליח גירושין. אשר א"כ אתי שפיר גם לשיטת הרמב"ם מדוע עשיית השליח הוי רק בגדר דיבור בלבד, כי זה עדיין לא יצא משליטתו של הבעל.

וצ"ב מהו גדרו של קשר זה, שמחד אם נשתטה מעיקרא דדינא יכול לגרש ולאידך אם מת בטלה השליחות. וכמשי"ת.

12. הל' גירושין פ"ב הט"ו.

13. סי' קכא.

14. ראה קצוה"ח סי' קפח ס"ק ב ועוד.

15. הל' גירושין פ"ו הכ"ח. עפ"י הגמ' לעיל יג, א.

ז

### יבאר שיטת הרמב"ם עפ"י החקירה בגדר שליחות

והנראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם, דהנה ידוע החקירה שמביא רבנו בלקו"ש, דישנם שלוש גדרים וסוגים בשליח וזלה"ק<sup>16</sup>:

א. "כמותו" ממש – בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשית השליח למשלח).

ב. "כמותו" – רק ביחס לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

ג. "כמותו" – רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשיה – שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח. ע"כ.

וי"ל דהרמב"ם ס"ל שבגירושין הגדר דהשליח הוא כהסוג השני (או השלישי) בשליח – דכח העשי' והמעשה בלבד מיוחסים למשלח (היינו דהמשלח נתן לו כח להיות המגרש והמקדש בעשייתו). אשר לפי"ז יובנו דברי הרמב"ם וטעם החילוק בין המקומות:

בכגון שהבעל מת, השליחות בטלה כיון שאין ממי להתגרש, וכפשוטו. אבל במקרה שהבעל נשתטה, השליחות לא בטלה, דאע"פ שהכח לעשיית השליחות הוא רק מן המשלח, והשליח אינו מציאות עצמאית לגמרי, הנה מ"מ גדר שליחותו היא רק לעניין המעשה, וא"כ הנתנית כח והקישור בינו לשליח לעניין העשיה הוא חד פעמי בשעת המינוי.

ואזי, גם אם הבעל נשתטה ואינו יכול לגרש, הנה כיון שהכח לגרש והמעשה הוא כמותו דהמשלח – היינו דהכח למעשה ניתן לשליח – כל זמן שהבעל (המשלח) לא מנגד לנתנית כח לשליחות, השליחות לא בטלה, והשליח יכול להמשיך בשליחות.

משא"כ בנדו"ד, הרי הבעל מתנגד לגירושין ובוז הוא מבטל את הנתנית כוח שנתן לשליח. והיות הוא זה שנתן לשליח את הכוח לגרש, היינו שמינוי שליח לא נחשב דבר שיצא משליטתו של הבעל – המינוי לא נחשב למעשה אלא לדיבור ויכול לבטל את השליחות.



16. לקו"ש חל"ג עמ' 114 ואילך. ובכ"מ. (עפ"י לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל א). עיי"ש.

## גיטי נשים העולים בערכאות של עובדי כוכבים (גיטין ט, א)

הצעת הסוגיא דגיטי נשים העולים בערכאות פסולים / ד' רש"י דהטעם לזה הוא כי אינם בתורת גיטין / ביאור דבריו בב' אופנים א. דאינם בתורת גיטין ב. נפסלו לכך מפסוק / מרש"י מוכח דס"ל שעכו"ם שייכים בתורת עדות / פלוגתת הרמב"ם ורמב"ן אם ב"נ נצטו רק להושיב דיינים או על פרטי הדינים / לפיהנ"ל שיטת רש"י כרמב"ן אבל אינו מוכרח / קשה על אופן הא' מרש"י אח"כ והביאור דבא לתרץ מדוע נפסלו לגיטין / ד' הקצה"ח דב"נ פסולים לשטרי קנין כשם שפסולים לגיטין והקושי בזה / הביאור עפ"י מרש"י כ"ק אדמו"ר בלקו"ש דחידוש בנישואין לאחר מ"ת הוא בקנין

הת' מנחם מענדל שי' רזון  
תלמיד שליח בישיבה

### א

#### מציע הסוגיא ומבאר דברי רש"י ורבינו יהונתן מלוניל בב' אופנים

איתא במסכת גיטין: "תנו רבנן, בשלשה דרכים שוו גיטי נשים לשיחרורי עבדים, שוו למוליך ולמביא, וכל גט שיש עליו עד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים. וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים כשירין, חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים".

וכן מצינו במתני' לקמן<sup>1</sup>, "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשירים, חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים".

והנה בטעם החילוק בין גיטי נשים ושיחרורי עבדים לשאר שטרות, כתב רש"י וז"ל<sup>3</sup>:

"דלאו בני כריתות ניהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח וכן שיחרורי עבדים דבכל פסולא דאורייתא שוה שחרור לגט אשה דגמרינן לה לה".

1. גיטין ט, א.

2. י, ב.

3. ט, ב ד"ה חוץ מגיטי נשים.

ונראה לבאר דבריו בב' אופנים:

(א) הטעם שאינם כשרין בגיטי נשים אינו מחמת היותם חשודים או מוחזקים על שקר (דאל"כ גם בשאר שטרות אינם נאמנים), אלא זהו מפני שאינם מצווים בזה ומשום כך לא שייך בהם עניין זה כלל, ולכן אינם כשרים להעיד על כך (וה"ה לשחרורי עבדים ששוו לגיטי נשים). משא"כ בשאר דברים, כיוון שנצטוו על כך והרי הם בתורת אותו הדבר, לפיכך הדין הוא ששטרותיהם כשרים.

נמצא, דהא דכתב רש"י "אבל על הדינין נצטוו בני נח" הוי כסיבה לכך ששטרותיהם כשרין.

(ב) איברא, מדינא עכו"ם כשרין לעדות מה"ת ולכן בשאר שטרות הדין הוא ששטרותיהם כשרין, אלא שבגיטין יש לימוד מיוחד לכך שאינם נאמנים (כיון שאינם בר כריתות, דכל דליתא ב"ונתן" ליתא ב"וכתב") ובשחרורי עבדים אע"פ שאין דרשה מ"מ גמרינן בגזירה שוה לה לה מאשה.

והא דכתב רש"י "אבל על הדינין נצטוו בני נח" הוי כנתינת טעם דהואיל וכל על עכו"ם איסור לשקר מחמת שנצטוו על הדינין, לכן נאמנים בעדותם.<sup>4</sup>

וכן יש לדייק בחידושי רבינו יהונתן מלוניל וז"ל<sup>5</sup>:

"דהא לאו בני כריתא נינהו, הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח. וכן בשחרורי עבדים פסול, דכל פיסולא דאורייתא שוה שחרור לגט אשה, דגמרי' לה לה מאשה, דכתיב או חופשה לא ניתן לה וכתב לה ספר כריתות".

וגם בדבריו אפ"ל ב' אופנים אלו, אי אמרינן ד"על הדינין נצטוו בני נח" הוי כסיבה לכך ששטרותיהם כשרין, מכיון שנצטוו על כך או כנתינת טעם להא דלא חיישינן לשקר, כנ"ל.

## ב

### מבאר דרש"י ס"ל שעכו"ם שייכים בתורת עדות ומוכיח זאת

ומדברי רש"י (הנ"ל) משמע, דהא דעכו"ם שייכים בתורת עדות בשאר מילי (לאפוקי גיטין וקידושין), היינו לא רק בתורת נאמנות (בשטרות ראייה וכיו"ב) אלא אף לעדות קיום (כשטרות קניין), דמאחר שהסיבה לכך שאינם יכולים להעיד בגיטין וקידושין היא כיוון ד"לא שייכי בתורת גיטין וקידושין", עולה מכך, דבשאר מילי שייכים בזה, אכן כשרים לעדות.

ואדרכה, את"ל שאינם שייכים בתורת עדות אלא נאמנותם היא רק לבירור המציאות ולא לעניין קיום שטרות, לא הו"ל למימר שהטעם לכך שאינם כשרים בגיטין וקידושין זהו מפני ש"לא

4. עיין במנחת שלמה (על אתר) שכתב כן, וראה לקמן ס"ד.

להעיר מב"ב מה, א' מידע ידע דסתם עובד כוכבים אנס הוא שנא' אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר", וצ"ע. ואוי"ל עפמ"ש רבינו יקר (הובא במרדכי אות שכ"ד. וראה הע' 15) שרק עכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות.

5. י, ב ד"ה חוץ מגיטי נשים.

שייכי בתורת גיטין וקידושין" דהא אינם בתורת עדות כלל, אלא וודאי ששייכים בתורת עדות ורק לעניין גיטין וקידושין אינם כשרים.

ומוכח כן מהא דכתב רש"י<sup>6</sup> שהטעם לכך שעכו"ם כשרין בשאר שטרות זהו מפני ש"דינא דמלכותא דינא ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם", ואם המדובר בשטרות ראייה א"צ לדינא דמלכותא כיון דלא מרעי נפשייהו<sup>7</sup>. וכן משמע ממ"ש "ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם", ונראה מכך דאירי דהקנין חל ע"י השטר<sup>8</sup>.

## ג

### מביא פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בגדר מצות "דינין" והשקו"ט בזה בסוגייתנו

והנה מצינו פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בגדר מצות "דינין" שב"נ נצטוו עליה:

לדעת הרמב"ם<sup>9</sup>, מהות המצוה היא למנות דינים ושופטים. משא"כ לדעת הרמב"ן<sup>10</sup> מהות המצוה אינה רק "להושיב דינין", אלא כוללת גם "דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן".

ונראה לומר שלפי האופן הא' המבואר לעיל בשיטת רש"י ומהר"י מלוניל, שהסיבה לכך שבשאר שטרות כשרין זהו מפני שנצטוו על כך, נראה דלשיטתם מצות "דינין" אינה רק "להושיב דינין" כשיטת הרמב"ם, אלא נקטו דמצוה זו כוללת גם שאר דברים ש"בין אדם לחבירו" כשיטת הרמב"ן ומוש"ה ס"ל דמכיון שהם בתורת אותו דבר (מפני שנצטוו על כך), הרי הם כשרין.

ולכאוף זהו גם לפי אופן הב' הנ"ל, דס"ל כהרמב"ן שנצטוו גם בשאר דברים ששייכים לדינין, שכולל גם שלא לומר שקר.

אך אינו מוכרח, דבאם נאמר שנצטוו שלא להעיד עדות שקר מכח זה שנצטוו לשפוט צדק<sup>11</sup>, א"כ אפ"ל דרש"י ומהר"י מלוניל ס"ל כהרמב"ם. ואף שהציווי לשפוט צדק קאי על הדינין משא"כ שלא להעיד שקר קאי על העדים, מ"מ יתכן לומר שבציווי לשפוט צדק כלול ציווי על העדאת עדים וגם חיוב על ב"נ שלא לשקר, דהרי א"א לשפוט צדק בלא עדים נאמנים, ואת"ל שאינם מחוייבים לומר האמת נמצא שבטלה תורת דינים.

6. שם, ד"ה כשרין.

7. ראה לקמן י, ב.

8. וראה תוס' הרא"ש (ט, ב ד"ה חוץ מגיטי נשים, בדעת רש"י): "משמע שרוצה להכשירן בשאר שטרות מן התורה", היינו דשייכים בתורת עדות. ולהעיר ממ"ש התוס' (שם, ד"ה אע"פ) שאין בכח העכו"ם להחיל ולקיים דבר אלא נאמנותם היא רק לעניין בירור.

9. ראה הל' מלכים ספ"ט, וזכיצד מצווין הן על הדינין, חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם".

10. עה"ת – בראשית לד, יג.

11. ראה תומים סי' ס"ח, סק"ח.

## ד

## מקשה על המבואר באופן הא' בשיטת רש"י

והנה בד"ה לפנ"ז<sup>12</sup> ביאר רש"י דהטעם לכך שעכו"ם כשרין בשאר שטרות, הוא מפני ש"דינא דמלכותא דינא ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם".

ולכא"צ"ב, דלאחר שביאר שבשאר שטרות כשרין משום "דינא דמלכותא דינא", מאי קמ"ל רש"י (בד"ה שלאחריו) שסיבת נאמנותם הוא משום ש"על הדינין נצטוו בני נח"?

ואוי"ל בביאור אופן הב' ע"ד מה שביאר המנחת שלמה<sup>4</sup> בדברי רש"י<sup>13</sup>, דהוי כנתינת טעם לכך ש"דינא דמלכותא דינא" – דאע"פ שזה ("דינא דמלכותא") הגורם בכדי לתת תוקף (ע"פ תורה) לשטרותיהם, חיישינן שהעדים ישקרו<sup>14</sup>.

ולפיכך כתב רש"י – "אבל על הדינין נצטוו בני נח" בכדי לשלול חשש זה, דהואיל וכל על עכו"ם איסור לשקר מחמת שנצטוו על הדינין, לכן נאמנים בעדותם (כנ"ל).

אמנם עפ"י המבואר לעיל באופן הא', לכא"ו יוקשה מאי קמ"ל רש"י במה שכתב ד"על הדינין נצטוו בני נח", אחרי שכבר כתב שהטעם לכך ששטרותיהם כשרים הוא משום דינא דמלכותא? [ואין שייך לבאר דהוי כנתינת טעם (כנ"ל באופן הב'), מכיוון ש"על הדינין נצטוו בני נח" הוי סיבת נאמנותם ולא נתינת טעם. ומשום כך, לאחר שלמדנו שסיבת נאמנותם הוא משום "דינא דמלכותא דינא" מאי קמ"ל רש"י במה שכתב שסיבת נאמנותם הוא משום מצות "דינין" שנצטוו עליה].

## ה

## מבאר דברי רש"י בדא"פ

ונראה לבאר זה ע"פ מ"ש המנחת שלמה (שם), "ומכל מקום הוצרך רש"י להלן לומר דנצטוו על הדינים משום דנראה דאע"ג דדינא דמלכותא דינא אם נכרים לא היו שייכים בדינים לא הי' מהני".

12. שם, ד"ה כשרין.

13. אמנם לפי המבואר שם נמצא דהא דעכו"ם כשרים לעדות מה"ת אינו צריך לימוד (עיין בשו"ת תשב"ץ ח"א סע"ח – "וראיתי בגיליוני חכמי הצרפתים ז"ל דמן התורה כשרים הם שלא מציינו בשום מקום רמז לפסול אותם כקרובים ושאר פסולים"), אלא שלענין גיטין ילפינן למעוטי (דכל דליתא ב"ונתן" ליתא ב"וכתב").

והנלפע"ד דרש"י ס"ל שהמקור והסיבה לכך שעכו"ם כשרים לעדות הוא משום "דינא דמלכותא דינא", אלא בכדי להסיר החשש שמא ישקרו כתב רש"י "אבל על הדינין נצטוו", כנ"ל בפנים.

14. להעיר מהמובא במנחת שלמה (שם) דרש"י ס"ל כרבינו יקר (ראה הע' 4) ד"עובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות", וא"כ צ"ב מדוע שלל רש"י חששא דלמא ליסהדי שיקרא והרי המדובר הוא בעכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים ובפרט שמציינו גבי דיני עכו"ם דלא מרעי נפשייהו וא"כ ידקדקו בחקירת העדים?

אלא עכצ"ל דאעפ"כ אין זה וודאות גמורה (ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז, ה"ז; פ"ח, ה"ב) והו"א דמשום כך יפסלו ב"נ מלהעיד, קמ"ל רש"י דלא נימא הכי ויל"ע.

והיינו, דהא דכתב רש"י בתחילה<sup>15</sup> - "דינא דמלכותא דינא", הוי כסיבה לכך ששטרות העכו"ם נאמנין.

אלא שלפי"ז צ"ב מהו החילוק בין גיטי נשים ושחרורי עבדים לשאר שטרות, מדוע בהם לא אמרינן דנאמנין משום "דינא דמלכותא דינא"?

לכן מבאר רש"י דלא סגי ב"דינא דמלכותא" בכדי להכשיר את שטרות העכו"ם, אלא צריך שיהי' גם שייכות לדבר. ומשום כך, בגיטי נשים ושחרורי עבדים דלא שייכי בהו לא מהני, משא"כ בשאר מילי דשייכי בהו (כיוון ד"על הדינין נצטוו ב"נ") לכן שטרותיהם כשרין, ואתי שפיר.

[והנה במנחת שלמה (שם) כתב תירוץ זה לפי ביאורו (אופן הב', הנ"ל ס"א), אך צריך ביאור בדבריו דלכא' ביאורו זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שביאר קודם לכן שהטעם שכתב רש"י שב"נ נצטוו על הדינין הוא נתינת טעם לכך שאינם חשודים לשקר, אך רש"י לא הוצרך לבאר הטעם ששייכים בשאר שטרות, כיון שרק גיטין וקידושין נתמעטו שאינם שייכים בזה משא"כ בשאר שטרות נאמנים אף אם אינם בתורת שאר שטרות. וכאן מבאר שהטעם שכתב רש"י שנצטוו על הדינין הוא כדי ללמדנו ששייכים בתורת שאר שטרות. וצ"ע].

## 1

מביא מ"ש קצוה"ח בשיטת רש"י והצ"ב בזה ומבאר דבריו עפמ"ש בלקו"ש בגדר קידושין

והנה בקצוה"ח<sup>16</sup> הוכיח דשיטת רש"י כספר החכמה<sup>17</sup> דעכו"ם כשרים לעדות מה"ת, והא דאינם כשרים בגיטין וקידושין זהו מכיוון דלאו בני כריתות נינהו.

והקשה ע"כ, דלפי"ז מאי פריך בגמ' לקמן<sup>18</sup> כיצד יקנה בשטר מתנה ד"האי שטרא חספא בעלמא הוא", והרי מאחר ועכו"ם כשרים לעדות שפיר הוי שטרא מעליא?

ותירץ, "ויראה לפי מ"ש תוס' בפרק חזקת הבתים דף נ"ד בשם ר"ת דקרקע דנקנה בשטר היינו משום דכתיב ואקח את ספר המקנה והתם גבי ירמיה בישראל הוי ע"ש, וכן כתבו תוס' פרק קמא דקידושין דף י"ד ד"ה הואיל וכל קנינו בכסף דאפילו בקרקעות נכרי אינו קונה בשטר, ואם כן ניחא דשטר מתנה לא מהני, דכי היכא דפסילי בגיטי נשים משום דלאו בני כריתות נינהו הכא נמי פסילי בשטרי משום דלאו בני שטרא נינהו וכל קנינו אינו אלא בכסף וק"ל".

נמצאנו למדים, דכשם שעכו"ם פסולים לגיטי נשים (כיון דלאו בני כריתות נינהו), כך גם פסולים לשטרי קנין (דלאו בני קנין שטר נינהו) מהא דכתיב "ואקח את ספר המקנה" דמיררי

15. ד"ה כשרין.

16. סי' ס"ח, סק"א.

17. הובא במרדכי, אות שכ"ד.

18. י, ב.



בישראל ולא בעכו"ם, ואתי שפיר קושיית הגמ' ("האי שטרא חספא בעלמא הוא") דאע"פ שעכו"ם כשרים לעדות, מ"מ אינם בתורת שטר קנין.

והקשו עליו<sup>19</sup> דלכא' לא דמי, דדוקא גבי גט דאינן בתורת גיטין וקידושין כלל, דאין להם אישות, משו"ה חשיבי דלאו בני כריתות נינהו. אבל הכא מה אכפ"ל דקנין שטר אין להם, סו"ס הרי שייך אצלם קנין קרקע ע"י כסף, וכיון דהוה בתורת קנינים, מנלן דאיכא חסרון במה דאין להם את הקנין דשטר, דנימא דלאו בני שטרות נינהו?

ונראה לבאר דברי קצוה"ח עפ"י המבואר בלקו"ש<sup>20</sup> בגדר קידושין שלפני ולאחרי מ"ת, ובהקדים:

כתב הרמב"ם וז"ל<sup>21</sup>: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקה איש אשה ובא אלי".

והקשה כ"ק אדמו"ר, מהו הטעם שהקדים הרמב"ם בתיאור גדר האישות שקודם מ"ת שאי"ז הלכה למעשה<sup>22</sup>, דלכא' הי' צריך להתחיל בדין אישות שלאחר מ"ת ("אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחילה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'")?

ומבאר, דהרמב"ם ס"ל שבענין הנישואין לא השתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת, "דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובוה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה, והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" (תהי' לו לאשה) גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה,

19. ראה שיעורי ר' דוד, אות תפ"ג.

20. חל"ט עמ' 30.

21. ריש הל' אישות.

22. ראה חידושים וביאורים להיעב"ץ (הל' בית הבחירה רפ"ד), שדברי הרמב"ם בספרו יד החזקה "להלכה אמורים אי הילכתא למשיחא או לזמן הזה, ודברים שאין יוצא מהן דין מהדינים ולא מוסר והנהגה וידיעה הצריכה אין מדרכו ז"ל להטפל בהם בחיבור זה". וראה גם לקו"ש חכ"א עמ' 156 ואילך; לקו"ש חכ"ח עמ' 131 ואילך ובכ"מ.

זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד הי' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] – ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז נראה דלק"מ, דאכן מוכח מקידושין דלא סגי בהא דשייכי עכו"ם בעניין שמעידים בו בכלל, אלא בעינן שיהיו שייכים באותו העניין ממש, דהרי עכו"ם שייכי בעניין הנישואין כבישראל (דבזה אין חילוק בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת, כנ"ל) אלא כיוון דאינם שייכים לאופן הקנין (דקידושין) לכן אינם כשרים לעדות, וכמו"כ הוא הדין גבי קנין שטר, דלא אמרינן דסגי בזה דהו בתורת קנינים אלא צריך שיהי' שייכות גם לאופן הקנין בפרט (שטר), ומכיוון דאינם בתורת קנין שטר, לא מהני הא דשייכי בתורת קנינים.



## בירור שיטת הרדב"ז בעניין שביתת מלאכה בעכו"ם (סנהדרין נח, ב)

מציע הסוגיא דעכו"ם ששבת חייב מיתה ושיטת רש"י דשביתה בעלמא קאסר / מקשה מי איכא מידי דלישראל שריא ולכותי אסור / מבאר עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש דמהות ז' מצות ב"נ הוא לשבת יצרה ולפי"ז מבואר האיסור לשבות / שיטת הרדב"ז דשבת נמסרה לכ"א וראייתו מעכו"ם ששבת בימות החול / מקשה דאין שביתת עכו"ם שייכת לשבת אלא לשביתה בכלל / מציע שס"ל כרמב"ם הסובר שאסור לעכו"ם לעשות שבת וידחה דהרדב"ז כ' דהרמב"ם גם ס"ל דשביתה בעלמא גם אסור / מבאר דהרדב"ז בא להוכיח רק דהוי דין בגברא

הת' מנחם מענדל שי' רזן  
תלמיד שליח בישיבה

### א

#### מציע הסוגיא בסנהדרין ומצריך עיון בזה

גרסינן בסנהדרין (נח, ב): "ואמר ריש לקיש, עובד כוכבים ששבת חייב מיתה, שנא' יום ולילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן. אמר רבינא אפילו שני בשבת".

כלומר, דילפינן מהפס' שנאסר על בני נח שביתת מלאכה במשך יום ולילה, ולאחר שנאמר בקרא אזהרה לב"נ, אם עברו ושבנו חייבים מיתה. והוסיף רבינא שאפי' לשבות למנוחה בעלמא נאסר להם בכדי שלא יבטלו ממלאכה. וכדפרש"י, "לא תימא שביתה דקאמר ר"ל לשום חובה קאמר דלא לכוון לשבות כגון בשבת שהוא יום שביתה לישראל או אחד בשבת ששוכתין בו הנוצרים אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו שלא יבטלו ממלאכה ואפי' יום שאינו בר שביתה. שני בשבת יומא קמא דלאו יום בר שביתה נקט, וה"ה דהוה מצי למינקט שלישי ורביעי".

ולכאו' צלה' ב מהו המחלק בין בני' לב"נ בעניין שביתה ממלאכה שאסורה בב"נ (וגדול איסור זה עד כדי חיוב מיתה לעובר על כך) ומותרת בישראל ו"מי איכא מידי דישאל שרי ולכותי אסור"?

1. שם, ד"ה אמר רבינא.

2. גירסת התוס' (שם, ד"ה מי) בלשון הגמ' (שם) בעניין ביאה שלא כדרכה בב"נ.

## ב

מבאר הנ"ל עפ"י ש בלקו"ש גבי חיוב העכו"ם בקיום ז' מצוותיהם מדין "לשבת יצרה"

ונראה לבאר זה עפ"י המבואר בלקו"ש<sup>3</sup> במהות חיובם של ב"נ בז' מצוות דוהו "בשביל ישראל ובשביל התורה". דהיינו, בכדי שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ כדבעי, הכרחי שהעולם לא יהי' תוהו ובוהו אלא שיהי' בבחי' "לשבת יצרה" ("לא תהו בראה לשבת יצרה"<sup>4</sup>). וע"מ שיהי' העולם במצב של "לשבת יצרה", מוטל החיוב על ב"נ לקיים מצוותיהם הן בדברים ש"בין אדם למקום" והן בדברים ש"בין אדם לחבירו" דעיי"ז מכינים את העולם לבנ"י שיוכלו לקיים תומ"צ כדבעי (משא"כ קיום המצוות בבנ"י הוא עניין בפ"ע ולא כאמצעי לעניין אחר).

ומשום כך, ב"נ שעבר על א' ממצוותיו חייב מיתה<sup>5</sup>. והטעם לכך, מפני שכל מציאותו זהו בכדי להביא לידי כך שהעולם יהי' כראוי, "בשביל ישראל ובשביל התורה". נמצא שכאשר עושה ההיפך מהנדרש ממנו אזי מתבטל (בדרך ממילא) הסיבה לקיומו בעולם.

אמנם, החיוב על ב"נ לקיים מצוותיהם הוא מפני ציוויו של הקב"ה ולא מפני השכל המחייב לעשות כן, ומשום כך עכו"ם המקיים זאת מצד הכרע הדעת אינו בכלל חסידי אומות העולם כפי שכתב הרמב"ם וז"ל<sup>6</sup>: "כל המקבל שבע המצוות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשין מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".

ולכאן צ"ב, והרי "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל" וא"כ מהו שייכותם של ב"נ אל מ"ת עד כדי כך שלאחר מ"ת עליהם לקיים מצוותיהם דוקא "מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה"?

ועפ"י הנ"ל אתי שפיר<sup>10</sup>, דמאחר וז' מצוות ב"נ אינם מטרה בפ"ע אלא "בשביל ישראל ובשביל התורה", לכן בכדי שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ, על העולם להיות ראוי ומוכשר לעבודתם הרוחנית של בנ"י וזהו ע"י קיום ז' מצוותיהם המביאים לידי ישוב העולם.

3. ח"ה עמ' 150 ואילך; חט"ז עמ' 145 ואילך ובכ"מ.

4. רש"י בראשית א, א.

5. ישע"י מה, יח.

6. סנהדרין (שם), ולהעיר מהשקו"ט אם מחוייב מיתה בידי אדם או בידי שמיים ואכ"מ.

7. עיין בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (ד"ה אחר כן ראה להסתפק), "שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו וכל מיני החיות יש מהם למאכלו כצאן ובקר וזולתם, ויש מהם לתועלתו בוולת המאכלים כמו החמור לשאת עליו מה שלא יוכל להוליך בידו והסוסים להגיע בהם מהלך דרך הרחוקה" וראה לקו"ש חט"ז עמ' 450 הע' 30 די"ל שזהו גם המכוון בקיום ז' מצוות ב"נ עיי"ש.

8. הל' מלכים פ"ח, הי"א.

9. שם, ה"י.

10. ראה בכ"ז בארוכה בלקו"ש ח"כ עמ' 136 ואילך.

ולכן הרמב"ם ס"ל שעליהם לקיים ז' מצוותיהם "מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה", דכשם שלגבי עצם מציאותם קא חזינן שהרי הם מציאות עפ"י הלכה (דהא בריאתם היא בשביל ישראל), כך גם לגבי מצוותיהם, מכיון שכל מהותם וקיומם הוא "בשביל התורה" על כן צריך להיות ניכר בהם העניין שלשמו נבראו (וזהו שייכותם למ"ת).

ולפי"ז מיושב היטב הקושיא הנ"ל, דהטעם לכך שנצטוו ב"נ על איסור שביתה ממלאכה זהו משום שנצטוו על "לשבת יצרה" ומשום כך כאשר ב"נ אינו עושה את המוטל עליו, אפי' באם זה רק למשך זמן, הרי הוא חייב מיתה, כיוון שמתבטל הסיבה לקיומו בעולם<sup>11</sup>.

### ג

#### עפ"י ז' מקשה עמ"ש שו"ת הרדב"ז בעניין שביתת מלאכה בעכו"ם

והנה בשו"ת הרדב"ז<sup>13</sup> דן האם גדרו ומהותו של יום השבת הוי דין בגברא – ש"השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר דר בו, לפי שכבר נשלמו במקומו ששה הקפים שלמים ונכנס השביעי

11. להעיר מהמבואר בלקו"ש חט"ו (עמ' 55 ואילך, ובהע' 49, 59) עפמ"ש המהר"ל (תפארת ישראל, פ"מ) שהטעם לכך שב"נ אינו רשאי לשבות בשבת "ואפילו ביום מימות החול", כיוון שהשביתה וההפסק מורה על שלימות ולכן "אין בני נח מצווים על השבת מפני שהם טבעים חמריים ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה כמו שידוע לנבונים". וכמ"ש המהר"ל בחדא"ג לסנהדרין (שם) "ולפיכך גוי ששבת חייב מיתה וזה מפני כי השביתה היא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל כי אין ראוי לו השביתה וכאשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר והבן זה, ובארנו זה בכמה מקומות כי הוא ברור.

אבל ישראל שנתן להם התורה ונמצאו בפעל השלימות ולהם ראוי השביתה דוקא, ואם לא היה להם השביתה כאלו היה עדיין בכח ולכן אם אינו שובת חייב מיתה כי יחסר ממדריגתו". עיי"ש.

12. והנה מצינו בגמ' ריש ע"ו "נכנסה לפניו מלכות רומי... אמר להם הקב"ה במאי עסקתם, אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה.

אמר להם הקב"ה, שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא... מיד יצאו בפחי נפש, יצאת מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה... וכן לכל אומה ואומה".

והדבר תמוה, כיצד זה יטענו אוה"ע לעת"ל שכל מה שעשו לא היה אלא בשביל ישראל בכדי שיעסקו בתורה והרי זהו שקר וגסות לטעון כן?

וביאר הגרי"ז עה"ת (עמ' 90 ואילך) עפמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ, דרואים אנו שכל הנהגת העולם בין בקרוב ובין ברחוק הכל נעשה בשביל התורה ולומדיה שיבואו ביום מן הימים, ואמנם אנו איננו מבינים איך זה אולם ברור הוא שבמשך הזמן בא כל דבר אל תכליתו, דהכל הוא רק בשביל התורה ולומדיה ואין דבר אשר יקבל מבלי תכלית זה. ולכן יבוא אוה"ע לעת"ל ביום הדין ויטענו שכל מה שעשו היה זה בשביל ישראל שיעסקו בתורה, אולם ישיב להם הקב"ה שאמנם תכלית מעשיהם הי' בשביל ישראל אבל הם כשעשו, לא עשו בשביל ישראל אלא לצורך עצמם עשו. והרי"ז עולה בקנה א' עם המבואר בפנים שכל מציאותם של אוה"ע אינו אלא "בשביל ישראל", וממילא כאשר עכו"ם עושה ההיפך מהנדרש ממנו, אזי מתבטל בדרך ממילא הסיבה לקיומו בעולם, כנ"ל בפנים.

13. ח"א סי' ע"ו.

לקודם קודם ולמאוחר מאוחר<sup>14</sup>, עולה מכך דישנו חילוק גדול בין השוכנים במזרח לשוכנים במערב ו"מה שהוא לאלו שבת הוי לאלו חול".

או שמא הוקבע עניין השבת בעולם ועל כן משך זמן השבת הרי הוא בהשוואה א' ללא חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב<sup>15</sup>.

והוכיח הרדב"ז שעניין השבת נמסר לכל א' מישראל (ומשום כך גדר המצוה הוא למנות ששה ימים ואח"כ לשמור שבת):

(א) מצינו בגמ' בשבת<sup>16</sup> "הי' מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד". דהיינו, שהיום שמשמר הוי שבת מדאורייתא לגבי יהודי זה.

ו"מדחייבוהו לקדש שביעי משמע, דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית, כל חד וחד כי אתריה. תדע שאח' שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, משמע שקיים מצות שבת".

(ב) "מהא דאמרינן<sup>17</sup> עכו"ם ששבת חייב מיתה, ולא דוקא יום השבת אלא שקבע לו יום א' לשבות בו, משמע שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום א' סוף סוף שובת נקרא".

ולכאו' צ"ב בראייה הב', דבפשטות איסור שביתת מלאכה בב"נ אינו מפני שאסור לו לעשות שבת, אלא שהאיסור הוא לשבות ממלאכה (כנ"ל ס"א), וא"כ כיצד מוכח מהא ש"השבת נתן לכל א' מישראל כפי מקומו, שימנה ו' ימים שלמים וישבות בשביעי"?

## ד

### מתרץ ע"פ הרמב"ם בנוגע לשביתת ב"נ בחול ודוחה ומבאר בדא"פ

ונראה ליישב זה ובהקדים, כתב הרמב"ם וז"ל<sup>18</sup>:

"וכן גוי ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה. ואין

14. לשון הרדב"ז (שם).

15. להעיר שהנידון (שם) אינו האם מציאות המנוחה דיום השביעי הוטל על הגברא, שגופו יהי' נח ביום זה (מנוחת הפועל) או שמא הקפידה תורה על עצם המלאכה שלא תיעשה (מנוחת הפעולה); ראה מה שהאריך בזה בלאור ההלכה' עמ' רנא ואילך), אלא השקו"ט היא האם זמנו של יום השבת נמסר לכל א' וממילא אין כל ישראל שווין בזה ולכן יהיו שינויי זמן בין המקומות השונים או דלמא עניין השבת הוי דין במציאות העולם ומשום כך על כל בני" לשבות באותו הזמן, אע"פ שאצל חלקם אי"ז תחילת יום השביעי. והוכיח הרדב"ז דעניין השבת הוי דין בגברא, כנ"ל בפנים. ועיין בשו"ע אדה"ז מהדו"ת ס"א, ס"ח ואכ"מ.

16. סט, ב.

17. סנהדרין (שם).

18. הל' מלכים פ"י, ה"ט.

צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר, אין מניחין אותם לחדש דת ולעשות מצות לעצמם מדעתם".

ונראה מדבריו שאיסור שביתת מלאכה בב"נ אינו מפני ש"מנוחה בעלמא קא אסר להו" (כשיטת רש"י הנ"ל ס"א), אלא משום ד"אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן"<sup>19</sup>.

ואוי"ל דכן ס"ל הרדב"ז (הנ"ל) דר"ל דכשם שבעכו"ם שייך (לא רק אי עשיית מלאכה, אלא לחדש) עניין השבת שלכן חייב מיתה באם שבת בו, כמו"כ בבנ"י שייך עניין השבת גם בשאר ימי השבוע ולכן כאשר אינו יודע אימתי שבת "מונה ששה ימים ומשמר יום א".

נמצא, דהמבואר בלקו"ש (הנ"ל ס"ב) זהו לשיטת רש"י דס"ל שאיסור שביתה הינו משום "מנוחה בעלמא קא אסר להו", משא"כ להרמב"ם דס"ל שהאיסור הוא לחדש דת, נראה דלשיטתו אין איסור שביתה ממלאכה בעלמא משום "לשבת יצרה" אלא רק כאשר עושה זאת "לחדש דת ולעשות מצות מדעתם"<sup>20</sup>.

אך אין לומר כן בדברי הרדב"ז מהא דכתב להדיא בחיבורו על הרמב"ם (שם) דס"ל הרמב"ם כרש"י "דלאו דוקא שני אלא הוא הדין לשאר הימים אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו שלא יתבטלו ממלאכה"<sup>21</sup> (והוסיף, "והני מילי שקבע אותו יום לעצמו למנוחה אבל אם בטל ממלאכה במקרה לא מתחייב"), עולה מדבריו דטעם איסור שביתת מלאכה בעכו"ם אינו משום חידוש דת, והדרא קושיא לדוכתא.

ונראה לבאר בזה, שההשוואה והשייכות בין שביתת מלאכה בעכו"ם לעניין השבת בישראל אינה אלא להוכיח שזמנו של יום השביעי הוי דין בגברא כנ"ל (דאת"ל שהרדב"ז ס"ל שהוקבע עניין השבת בעולם – אי"ז ראייה מהא דעכו"ם ששבת חייב מיתה והרי אין בזה בכדי להוכיח שמשך זמן השבת הוא ללא חילוק בין מקומות ישוב בנ"י).

וממילא לא קשיא מידי, דאכן חלוק דין שביתת מלאכה בעכו"ם משביתתו של ישראל אלא שלעניין זה שהשבת נמסר לכל א' מישראל יש להביא זה כראייה ("שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום א' סוף סוף שובת נקרא"), ואתי שפיר.



19. עיין במאירי (שם, ד"ה בן נח) שכתב כן, שהאיסור הוא לחדש שבת או מועד לעצמו אך לאו מטעמי' דהרמב"ם אלא מפני החשש שמא יחשבו שהוא ישראל ויבואו ללמוד ממעשיו, עיי"ש.

20. אמנם גם בשיטת רש"י אינו מוכרח, דאפשר דס"ל שאיסור שביתה ממלאכה אינו איסור בפ"ע אלא "לפי שנראה כקובע שבת לעצמו ובודה דת מלבו" (ראה יד רמ"ה שם) אלא שלפ"ז נמצא העיקר חסר מן הספר.

21. וראה לקו"ש חט"ו עמ' 49 הע' 6 דצ"ע שהרי כתב הרמב"ם (בהמשך דבריו): "כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות כו".







שער רביעי

חסידות





## מצוה לשורר בשבת

יביא המבואר בכתבי האריז"ל בעניין מצווה לשורר בשבת / מנהגו המובא בספהמנ"ג / ביאור מעלת השירה בשבת / ביאור עניין השבת בפנימיות / עניין הדיבור והשתיקה / עניינו של הניגון הדומה לעניין השתיקה / הניגון בשבת / המורם מכל האמור

הרב דב מנחם שי' דאברוסקין  
משפיע בישיבה

א

### פתיחה\*

איתא בכתבי האריז"ל<sup>2</sup> (והובא בתו"א<sup>3</sup>, ובכ"מ בתורת החסידות<sup>4</sup>): "המצוה לשורר בשבת". וכן מצינו בריבוי מקומות בספרים הקדושים, בדבר מעלת השירה בשבת<sup>5</sup>. ובראשם – ל' הכתוב בתהלים<sup>6</sup>: "מזמור שיר ליום השבת".

ובספר המנהגים ע' 29: ". שמעתי בשם רבינו הגדול [ - אדה"ז ], שמה שלא העמיד בהסידור זמירות, הוא [ מפני ] שחשב שישירו בתוך הסעודה, ושיר למעלה מזמרה<sup>7</sup>. ופעם אמר שמה שלא

\* מעלת השירה והנגינה בכלל נתבארה בריבוי מקומות בדא"ח. ראה מפתח ענינים לתו"ח בראשית ערך שיר. וראה ד"ה באתי לגני תשכ"ג ס"ד (סה"מ תשכ"ג ע' צג ואילך). ד"ה זה תשי"ז ס"ו – בעניין שירת הפרות שנשאו את הארון (סה"מ תשי"ז ע' קיז). תו"מ חנ"ז ע' 89 ואילך – בעניין שירה בפה או בכלי. תו"מ חכ"ג ע' 107 – בעניין שירת הנשמות והמלאכים. וש"נ. ועוד, בריבוי מקומות.

2. שער הכוונות דרושי שבת, ענין מזמור שיר ליום השבת.

3. הוספות לתו"א כי תשא קיג, א.

4. ראה סה"מ תרכ"ח (הוצאת תשע"ט) ע' ט. המשך תער"ב ח"ב ע' תתכח. ועוד.

5. ראה מגילה יב, ב: שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות. זהר ח"ג ערב, ב (ברע"מ): וצריכין לאתערא שירה וחדוה לפתורא לגבה. מדרש שוחר טוב ע"פ (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת: כשהוא נכנס אנו מקבלין אותו בשירין ובוזמירין, שנאמר מזמור שיר ליום השבת. ספר חסידים סרע"א: ומצוה שישב וירגן שבחות. וראה הנסמן בסה"מ תרכ"ח שם הע' 84. ועוד.

6. צב, א.

7. לכאורה הכוונה, דזמירות הם פיוטים עם מילים, משא"כ שירה. וכמבואר בחסידות, דזמירות הם לזמר עריצים (סור מרע), משא"כ שירה – שבח והודי' (עשה טוב).

כו', הוא [מפני ש]חשב שידברו חסידות בתוך הסעודה". וראה בשולי הגליון שם. נמצא מכאן, שעניין השירה הוא למעלה מאמירת זמירות, עד כמו אמירת חסידות!

ויש לבאר עניין ומעלת השירה, ובשבת דוקא.

ובהקדים, דלכאורה צריך ביאור: בירושלמי<sup>8</sup> מצינו ד"בקושי התירו לדבר דברי תורה בשבת", זאת על אף הקשר המיוחד של התורה לעניין השבת, ועד שהתורה עצמה ניתנה בשבת, כמאמר חז"ל<sup>9</sup>, ובזוהר<sup>10</sup> מובא ש"תלמיד חכם איקרי שבת". וא"כ, מדוע את השירה התירו, ועד שהיא מצוה, בשעה שדברי תורה הותרו רק בקושי!?

## ב

### ביאור עניין השבת בפנימיות

ביאור הדבר יובן בהקדים עניין השבת בפנימיות העניינים:

מבואר בריבוי מקומות בתורת החסידות, דעניינו העיקרי של יום השבת הוא עליית העולמות ('שבת' אותיות 'תשב'<sup>11</sup>). וכמבואר בארוכה בלקו"ת (בהר מב, ג ואילך), שהקב"ה ברא את העולם כולו בששת ימי בראשית ע"י עשרה מאמרות, שהם בחינת הדיבור, ובשבת הו"ע השביתה מבחי' הדיבור, והיינו ההסתלקות והעליה למדריגה שלמעלה מדיבור.

כלומר, העולם נראה ונגרש כמציאות יש, בגלל שנתהווה מהדיבור שלמעלה. דדיבורו יתברך הוא כמו דיבור האדם - שיוצא לחוץ, ומיועד אל הזולת, הנפרדים מן המדבר. משא"כ בשבת, שחיות העולמות והנבראים עולה למדריגת מחשבה, דעניין המחשבה הוא לעצמו, ואין בה מקום לזולת - אין מקום לישות הנברא. וזהו הפירוש שבת - לשבות מהמציאות שנוצרה מהדיבור, להיות בבחינת ביטול ודביקות במחשבה.

ובשבת גופא, מבואר בארוכה בלקו"ת שם, ידוע שישנם ב' מיני שביתה: הא' - שבת תתאה, שביתה ממדריגת המעשה ועלי' לבחי' החכמה, והב' - שבת עילאה - עלי' מהחכמה לכתר, תכלית הביטול.

ובלקו"ת שם (מג, א):

"ובשבת יש בחי' עליות כל כך, עד שהחכמה עולה ונכלל במאצילה הסובב כל עלמין, וזהו בחי' שבת עילאה. ובחי' ביטול זה, זהו ענין כתר, שהוא לשון שתיקה, כתר לי זעיר (איוב לו, ב),

8. בירושלמי שבת פט"ו ה"ג איתא: מדוחק התירו לשאול שלום בשבת. ובספר היראה לרבינו יונה אות שיט: אף דברי תורה התירו בקושי. וכן הובא בשם הירושלמי בכ"מ בתורת החסידות. וראה הנסמן בסה"מ תרכ"ח ע' יא הע' 97.

9. שבת פו, ב.

10. ח"ג כט, א.

11. תניא אגרת התשובה ספ"י.

דפירושו המתן לי מעט ודום, שהוא ענין שתיקה. והוא ענין סייג לחכמה שתיקה<sup>12</sup>, סייג הוא גדר ומקיף שלמעלה מהחכמה, הוא השתיקה והביטול. . וזהו שאמרו רז"ל בירושלמי, כתיב<sup>13</sup> שבת לה' אלקיך, שבות כה', מה הוא שבת ממאמר, אף אתה שבות ממאמר. א"ר חנינא בדוחק התירו שאילת שלום בשבת".

נמצא מובן, שבשבת מתעלה העולם למדריגת הביטול המוחלט של בחינת הכתר, שלמעלה מהחכמה והדיבור לגמרי, ובה אין כלל תפיסת מקום למציאות יש. וממילא, בכללות עניין השבת - אין שייך עניין הדיבור כלל.

### ג

#### דיבור ושתיקה

עניין הדיבור והשתיקה (שלמעלה מדיבור<sup>14</sup>), יובן ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר, מש"פ אחרי תשי"ט<sup>15</sup>, בדבר מעלת השתיקה בדברי חז"ל, כדברי המשנה באבות<sup>16</sup> "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה". וכן בגמרא איתא<sup>17</sup>: "מאי דכתיב<sup>18</sup> "האומנם אלם צדק תדברון", מהי אומנותו של אדם בעולם הזה – ישים עצמו כאילם. יכול אף לדברי תורה, תלמוד לומר תדברון".

ומקשה הרבי, שלכאורה אין מובן כלל ההדגשה העיקרית בעניין השתיקה – שהו"ע של שלייה, ולא בעניין של 'עשה טוב', ועד שזו כל אומנותו של האדם בעולם?! ובכלל, הרי מעלתו העיקרית של האדם על מיני הדצ"ח היא היותו מדבר<sup>19</sup>!

ונקודת הדברים, שנשמות ישראל בשרשם הם למעלה מעניין הדיבור – כהלשון הידוע<sup>20</sup> "עלו במחשבה". ותפקידם הוא לגלות בעולם, שנברא מהדיבור, את הביטול והדביקות של בחינת מחשבה.

כלומר: "אומנותו של האדם" – איש הישראלי, בעולם, היא להמשיך את השתיקה בעולם הדיבור. ובפשטות – לחבר את הביטול שמצד פנימיות התורה ועבודת התפילה, בלימוד הנגלה וקיום המצוות בגשמיות. וזה נעשה ע"י ש"ישים עצמו כאילם" – דע"י שמעמיד את עצמו במעמד

12. אבות פ"ג מי"ג.

13. יתרו כ, י.

14. וע"ד הידוע בעניין חושך שלמעלה מאור - נת' בד"ה וידעת היום תשכ"ג ס"ד ואילך. (סה"מ תשכ"ג ע' קנו ואילך). וש"נ.

15. תו"מ חכ"ה ע' 259 ואילך. הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה גם בלקו"ש ח"ד ע' 1186 ואילך.

16. פ"א מי"ז.

17. חולין פט, א.

18. תהלים נח, ב.

19. ראה תו"א בראשית ג, ד ואילך. תו"ח שם יח, ד ואילך. וש"נ.

20. בראשית רבה בתחילתו.

ומצב שבו העולם אינו תופס מקום אצלו, אזי "את העולם נתן בליבם"<sup>21</sup>, וגם בעולם נמשך בחי' שתיקה שלמעלה מהדיבור, כי בכח נש"י להמשיך גם בבי"ע שיהי' הביטול כמו באצילות.

ולכן בקושי התירו לדבר דברי תורה בשבת (דעיקר ההדגשה כאן היא על התורה כפי שבאה בדיבור, ולא על עצם לימוד התורה, כמובן), כי עניינה הוא שתיקה – ביטול, ולא דיבור והרגשה, כנ"ל. ורק מפני שבדיבור דתורה נרגש הקב"ה, וממילא הרי זה דיבור באופן של שתיקה, לכן "התירו".

## ד

### עניינו של ניגון הדומה לעניין השתיקה

ומעתה נבוא לבאר את עניין הניגון, אשר יש לומר שדומה הוא לעניין השתיקה:

ידוע ומבואר רבות בתורת החסידות, שבניגון מתבטא עומק הלב, שלמעלה מהבנה והשגה. ולכן אינו בא בצירופי אותיות, אלא בקול פשוט, שעם היותו קול גשמי הבא מהבל הלב הגשמי, מכל מקום שרשו הוא למעלה אפילו מהשכל הרוחני.

ובלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, בד"ה אשר ברא אלקים תרכ"ח<sup>22</sup>:

"ולכן אנו רואים שמה שאין ביכולת האדם להשיג במוחו – ישיגה בניגון, וכשלא יוכל להסביר לזולתו בדיבור – כשינגן בניגון יבין זולתו יותר"<sup>23</sup>. והיינו כמו התפעלות תוקף האהבה שלא יוכל לגלותה בדיבור, וכנודע שבעת שהמידה בתוקף אי אפשר לדבר, הנה ע"י הנגינה יבינו הכל שהוא בבחי' תוקף האהבה עזה, מה שע"י הדיבור איננה נגלית ונראית רוב וגודל תוקפה. וכמו"כ בפני עצמו, בכדי שיבוא לבחי' עומק המושג שבהכוונה, הוא ע"י שינגן בשיר וזמרה. והטעם הוא להיות כי בחי' השיר הוא הארת הכתר, ושורה בנקודת הלב, אשר בחי' זו היא למעלה מן השכל".

נמצא מובן, שע"י השירה מתגלים החלקים העמוקים ביותר בנפש האדם, שלא יכולים לבוא באותיות ותיבות מוגבלים, כיוון שהם למעלה מן השכל לגמרי<sup>24</sup>.

21. קהלת ג, יא.

22. בכמה דילוגים. - סה"מ תרכ"ח שם (מיוסד על ד"ה זה כמאמרי אדה"ז תקס"ב ח"ב ע' תפ ואילך).

23. ראה בשיחת מוצאי יו"ד שבת תשל"ג דלקמן בפנים (ע' 110): אפילו שירה עם תיבות היא למעלה מאמירת התיבות עצמן ללא ניגון. ולהעיר גם מסיפורי החסידים, שכאשר רבינו הזקן הי' עונה על שאלות בעניינים שלכאורה הם במדידה והגבלה, הי' אומר זאת מתוך ניגון, ועד שיש חסידים שחוזרים את המענה יחד עם הניגון כפי שמעו מאבותיהם וזקניהם.

24. וראה בשיחה הנ"ל (ע' 108), דבשירה יש מעלה אפילו לגבי דברים שבאים לידי ביטוי (לא בדיבור, אלא) במעשה, כמו ע"י נשיקה או ריקוד. ע"ש.

ובשיחת מוצאי יו"ד שבט תשל"ג, ביאר רבינו בארוכה במעלת השירה. וכן, השייכות המיוחדת  
 השירה ויין, ועד שאמרו רז"ל<sup>25</sup> "אין אומרים שירה אלא על היין". ובלשונו הק'<sup>26</sup>:

"כשם שהיין יש לו השפעה על האדם לגלות מה שנמצא אצלו בהעלם, כן הוא גם בנוגע לענין  
 השירה – שלאחרי שמתחיל לשיר (בגלל שכבר נתעלה מההגבלות שלו ויצא מ'מצרים'), הנה  
 השירה עצמה מגלה אצלו חלק נוסף שנשמתו שהי' עד אז בהעלם, שגם הוא יבוא לידי גילוי.

כלומר: גם התחלת השירה היא כבר במעמד ומצב נעלה, שהרי אי אפשר להתחיל לשיר כל  
 זמן שאינו נמצא במצב רוח מרומם, למעלה ממעמדו ומצבו הרגיל בימות החולין; ולאחרי כן, הנה  
 השירה עצמה פועלת אצלו עילוי גדול גם לגבי המעמד ומצב שהביא אותו לענין השירה".

ובהמשך לזה, מבאר דעיקר עניין השירה הוא דוקא בניגונים שאינם מלובשים במילים<sup>27</sup>:

"... גם בניגון עם תיבות, הנה בין התיבות יש גם תנועות ללא תיבות, וכמו בשיר הלויים בבית  
 המקדש, שאף שהיו בו תיבות, הרי בין דיבור לדיבור, בין תיבה לתיבה, היו גם תנועות שאין בהם  
 תיבות, כי אם שירה בלבד.

אך ישנו ניגון נעלה יותר – שלא שייך כלל שתהי' לו אחיזה בתיבות, והיינו, לפי שנמצא  
 במעמד ומצב שלמעלה מכל מדידה והגבלה, ולכן אינו יכול לצמצם את עצמו באופן שיבוא לידי  
 ביטוי בכמה תיבות מדודות ומוגבלות.

וזהו שמצינו בנוגע לניגונים של רבינו הזקן, שהניגון העיקרי – ניגון ד' הבבות – הוא ניגון ללא  
 תיבות, וכולל כל סדר ההשתלשלות באותו ניגון, שזה מורה על היותו למעלה מכל הניגונים".

ונקודת הדברים – שכשם ש'שתיקה' עניינה ביטול ודביקות, ושרשה בכתר, כן הוא עניין הניגון  
 – ביטול ודביקות מצד הארת הכתר.

## ה

### הניגון בשבת

והנה, בזהר איתא, שבשבת נעשה 'ייחוד או"א'<sup>28</sup> – גילוי של המוחין. דבשאר ימי השבוע  
 מאירים בעולם ששת המידות – שבהם נברא העולם (בששת ימי המעשה), וכל פעולתם ועניינם  
 של המידות הוא שייך רק כלפי מציאות של זולת, ובשבת נעשית העלי' לבחינת המוחין, שכל  
 עניינם הוא "לעצמו", ואדרבה, הזולת מבלבל אל המוחין, כידוע<sup>29</sup>.

25. ברכות לה, א. וש"נ.

26. תו"מ חע"א ע' 109.

27. שם ע' 110.

28. = אבא ואמא.

29. ראה בכ"ז באריכות – המשך תרס"ו ע' קמט (בהוצאה החדשה), ובהע' 32. וש"נ.

ובפרטיות המוחין - חכמה נקראת 'נקודה', ובינה - 'היכל'. והנה, כשה'נקודה' כבר ב'היכל', אזי מתלבשת הנקודה באותיות המוגבלות של השכל.

אמנם, עניין השיר הוא - להפשיט את הנקודה מהכלים ולגלות את עצם נקודת החכמה, כפי שמאיר בה הכתר. כמו שכתוב<sup>30</sup> "והחכמה מאין תמצא" - שזהו ה'אין' דכתר, וכהלשון הידוע "פנימיות אבא פנימיות עתיק", שהכתר מאיר בספירת החכמה<sup>31</sup>.

ובלשון כ"ק אדמו"ר מהר"ש שם<sup>32</sup>:

"כי ענין פנימיות נקודת החכמה הוא פנימיות עתיק, אשר לשון עתיק הוא מלשון "המעתיק הרים" (איוב ט, ה), היינו שנעתק ונבדל מבחי' שכל המושג, כי א"א לבוא בבחי' דעת, וזהו "תשמורו"<sup>33</sup> - שתשמורו את הנקודה דוקא".

נמצא שעניין 'שמירת' השבת הוא 'לשמור' על פשיטות הנקודה והביטול, שלמעלה מהעולמות. ועפ"ז כ"ז יובן מעלת השירה בשבת דוקא, וכפי שממשיך שם:

"ולכן כל עיקר השיר והזמרה הי' בשבת, להיות כי אז הוא בחי' העליות כנ"ל, וכל העליות הוא ע"י השיר. וזהו שאמרו רז"ל<sup>34</sup> "כל בעלי השיר יוצאין בשיר ונמשכין בשיר".

מאמר חז"ל זה מבואר ע"ד החסידות<sup>35</sup>, דע"י השירה והניגון מתעלים כל הכוחות והחושים המוגבלים, אל מדריגות שלמעלה מהשכל והשגה. ומסיים שם:

"ונמצא מבואר שע"י השיר שבשבת יש לכל הנאצלים והנבראים והנוצרים והנעשים עלי' בבחי' כלות הנפש, דהיינו העלי' לבחי' כתר, היא בבחי' יחידה<sup>36</sup> שבנפש אל בחי' יחידה בכלל כו'. ולזה נק' השבת 'כלה', כמו שאנו אומרים בערב שבת "לכה דודי לקראת כלה", להיות כי בשבת הוא בחי' כלות הנפש, ל' כלתה נפשי<sup>37</sup>, וה"ז בבחי' עלי', היפך ששת ימי המעשה".

כלומר: הדרך להתרומם ולהתעלות למדריגת הביטול של שבת - היא ע"י השירה, שמביאה להפשטה מכלי השכל והדיבור ול"עליה ממהות למהות, שאינו בערך כלל"<sup>38</sup>.

ולהעיר גם מהידוע<sup>39</sup>, בעניין ב' הדרגות בנשמה - יעקב וישראל, שהם כנגד יום השבת וימות

30. איוב כח, יב.

31. ראה בכ"ז הנסמן בסה"מ תרכ"ח ע' יא הערות 4-103. וש"נ.

32. ס"ע יא ואילך.

33. שבפסוק "את שבתותי תשמורו" (קדושים יט, ל. בהר כו, ב).

34. שבת נא, ב (במשנה).

35. ראה תו"א בראשית ז, ג. ועוד.

36. ראה הנסמן בהע' 93 שם.

37. תהלים פד, ג.

38. ל' כ"ק אדמו"ר מהר"ש שם (ע' ט), ובמאמרי אדה"ז שם (ע' תפא).

39. לקו"ת בלק עב, א. וש"נ.



החול. דבימות החול נמצאת הנשמה במדרגה נמוכה יותר, בחי' 'עקב' שבנשמה, ועבודתה (בעיקר) בביורר הדברים הגשמיים. וביום השבת, הוא בחינת ישראל – אותיות 'לי ראש' – ועבודתה בהתפשטות הגשמיות, להתענג על ה'. ואז אין מקום למנגדים כלל, כמ"ש<sup>40</sup> "כי שרית עם אלקים" – התנשאות מעל הצמצום שמשם אלקים, וגם תפילת השבת היא באופן אחר לגמרי מתפילת ימות החול, שבאה בתענוג שלמעלה מהשכל<sup>41</sup>.

ומובא ע"ז בחסידות מ"ש בתקוני זהר<sup>42</sup>, דישראל הוא אותיות 'שיר א-ל'. ומתאים עם כל הנ"ל, דביום השבת, נעשית העלי' ד'ישראל' שבנשמה, וזהו ע"י השיר.

ויש להאריך עוד בנוגע לכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד.

## 1

### המורם מכל האמור

מכל האמור יש ללמוד יוקר מעלת השירה והנגינה ובפרט בשבת קודש<sup>43</sup>, שהיא עניין כללי בעבודת ה'<sup>44</sup>.

וכמו בבית המקדש, בעבודת הלויים בשירם וזמרם בעת הקרבת הקרבנות – שהיתה אחד העניינים העיקריים שבמקדש<sup>45</sup>.

ויהי רצון, שמ"מזמור שיר ליום השבת" נזכה "ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"<sup>46</sup>,

40. וישלח לב, כט.

41. ראה תו"ח תצוה שכב, ג. של, ב.

42. בהקדמה (ג,א). הובא בלקו"ת ותו"ח שם.

43. ולהעיר שרבותינו נשיאינו עניינם שבת, ע"ד רשב"י (זח"ג קמד, ב), ואדה"ו חיבר כו"כ ניגונים, וכן כ"ק רבינו לימד כו"כ ניגונים בליל שמח"ת במשך שנות הנשיאות הראשונות.

44. אודות הנגינה כדרך בעבודת ה' ע"פ החסידות – ראה, באריכות נפלאה, בספר 'נגינה לאור החסידות' (הרב לב לייבמן, אה"ק תש"ע).

וראה, לדוגמא, באג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ג ע' ריט (באידיש), תורגם בשמועות וסיפורים ח"ג ע' 46: להבעש"ט עצמו הי' כישרון גדול וגם קול נדיר שיכול הי' לשנותו לכל מיני טונים, ובהיותו בעל חוש כזה הי' שר לעיתים קרובות. אצל מורנו הבעש"ט זה הי' דרך בעבודה, הוא לימד שהנגינה נוגעת בנפש, מביאה לשפיכת הנפש, לעליצות ועליונות הנפש, לשמחת הנפש, וכך תלמידיו וגם חבריא קדישא של תלמידי הרב המגיד ניצלו את ענין הנגינה לעבודת ה' ע"פ דרכי החסידות. עכ"ל. ומתאימים הדברים עם כל המבואר לעיל.

ולהעיר גם מהמעשה הידוע בהתוועדות כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע בי"ט כסלו תרס"ד, שניגנו התמימים בחופזה ברצותם לשמוע חסידות. וביאר אז כ"ק אדמו"ר נ"ע באריכות את עבודת ה'פנימי' – אשר כל שלב בעבודתו הוא עבודה בפ"ע, ומונח בו לחלוטין. – נדפסה בסה"ש תו"ש ע' 39 ואילך. עיי"ש, ובשיחת ש"פ פנחס תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 700 ואילך. ובהנסמן בהע' 42 שם). וש"נ.

45. ראה ערכין י, א ואילך. תמיד בסופה. ועוד.

46. משנה תמיד בסופה.

בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, ונאמר לפניו שיר חדש<sup>47</sup> – לשון זכר, גאולה שאין אחרי גלות<sup>48</sup>, כידוע ומבואר בריבוי מקומות בתורת רבינו.

וכידוע, דבכל הגאולות אמרו ישראל שירה, ובגאולה האמיתית והשלימה תהיה ג"כ שלימות השירה – בשירה העשירית<sup>49</sup>. ובלשון רבינו בשיחת שבת שירה תשנ"ב<sup>50</sup>:

"השייכות ד'שיר השירים' (שנאמר בזמן הזה) לשיר העשירי דלעתיד לבוא, היא, לפי שבו נעשית השלימות דכל השירים שבזמן הזה (כל העליות מלמטה למעלה) כפי שמתקשרים ומתחברים עם השיר חדש דלעתיד לבוא, ועי"ז באים לשיר חדש לשון זכר דלעתיד לבוא עצמו, שהוא למעלה מכל העשר שירות – שיר שכל ענינו הוא הדביקות וההתכללות עם מהותו ועצמותו ית', בחי' 'אחד עשר', 'אנת הוא חד ולא בחושבן'".



47. פסחים קטז, ב.

48. ראה בתוד"ה ה"ג ונאמר שם, ממכילתא בשלח טו, א. וש"נ.

49. מכילתא שם. וש"נ.

50. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 317 ואילך.

## ביאור בתניא פרק מ"א

המבו' בתניא פמ"א שיסוד העבודה הוא יראה וקב"ע / ביאור כ"ק אדמו"ר שזה גם בועש"ט ובוזה שלימות המצוה / צ"ע דלכאו' גם בשלימות האהבה זה עוד סוג עבודה ולא שורש לה ואדרבה / מהיראה מגיע האהבה מצד רצונו ית' ומאהבה נוסף גם מעלה ביראה שזה מצד מציאותו / לפי"ז מבו' סדר הענינים בפמ"א שכ' על אהבה למרות שלכאו' מקומה אח"כ / ההבדל בן האהבה המסותרת בפמ"א דזה פרט ביראה לפמ"ד במדריגות באהבה / המבואר בחסידות באהבה אם לדבוק בה' או כברא דאשתדל וזה החילוק בין פמ"א לפמ"ד / החילוק בין ההגהה בפמ"א להגהה בפ"מ אם זה דוקא בכונה ליחדא קוב"ה ושכינת' או גם לדבוק בה' / הביאור שזה תלוי באופן ההתכללות של הגבורה בחסד בהמשכת הא"ס

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העבט  
משפיע בישיבה

### א

#### היראה שרש לאהבה

בתניא פרקים ל"ח-מ' מבואר שצריך לקיים את המצות עם אהבת ה', כי שלימות המצות הוא שיש לו כוונה לשמה היינו דבקה בו ית', וזה יתכן רק כאשר האדם מעורר אהבת ה', כי מצד האהבה יש לו רצון לדבקה בו ית' ואז המצות שהאדם מקיים הם בשלימות. ובפרק מ"א מוסיף אדמו"ר הזקן ענין עיקרי, והוא שאי אפשר לעבוד את ה' כמו שצריך ללא הקדמת היראה והקבלת עול, כי הם יסוד ושורש לעבודת ה' וז"ל: "ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושורשה והוא כי אף שהיראה היא שורש לסור מרע ואהבה לועשה טוב אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב, ולפחות צריך לעורר תחילה היראה טבעית המסותרת"

בפשטות היה ניתן להבין שעיקר הצורך ביראה הוא ל'סור מרע' (מצות לא תעשה), כיון שהיראה גורמת לאדם להיזהר שלא להיכשל בשום ענין שהוא נגד רצון ה'. משא"כ באהבה לבד, גם אם מקיים את כל המצות, עדיין יתכן חסרון בזהירות מעבירה.

אך האמת היא, שצריך לעורר יראה טבעית גם לצורך 'עשה טוב' (מצות עשה). כפי שנאמר בתניא לעיל: 'לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב', כי גם העשה טוב דרוש שיעשה מתוך יראה.

\* נאמר בכינוס לכבוד סיום ספר התניא.

וזהו גם דיוק הלשון "ועיקרה ושרשה" – שהיראה היא עיקר ושורש לעבודה, לכל פרט בעבודה! לכן, גם העבודה של ועשה טוב דורשת הקדמה של יראה.

אמנם, מבאר כ"ק אדמו"ר, שבאמת שעיקר ההדגשה כאן הוא כמו שמבאר הרבי בלקו"ש: שלא רק ה'עשה טוב' צריך להיות מיוסד על היראה, אלא גם האהבה עצמה צריכה להיות מיוסדת על יראה. כי כאשר יש לאדם אהבת ה' ללא יראה, גם כאשר יקיים את המצות מתוך אהבה, בכל זאת יהיה חסר בשלימות קיום המצות, וגם לא יזהר בתכלית מכל ענין אפי' דק ביותר שהוא נגד ה'.

וצ"ב שהרי היראה היא לכאורה דבר נוסף על האהבה. גם אם הוא משלים את האהבה, בכל זאת זוהי עוד עבודה. אם כן מה הכוונה שהיראה היא השורש לאהבה?

ויותר מכך, אהבת ה' היא רגש של קירוב לאלוקות, בניגוד ליראה, שהיא ביטול וקבלת עול, ואדרבה ביטול ויראה שולל מציאות, ולכן קיום מצות מתוך יראה יתכן גם באופן של כפיה נגד רצונו, או איך ניתן לומר על היראה (רגש המנוגד לאהבה) שהיא העיקר של האהבה?

## ב

### האהבה מיוסדת על יראה וקב"ע

וההסברה בזה, שהגם שהאהבה והיראה הם הפכיים, אעפ"כ יתכן שתהיה לאדם אהבת ה' חדורה עם קבלת עול, שאהבה והמשיכה לה' יהיה לא רק מצד הרגש האישי שלו לה', אלא גם מצד ההתבטלות לה' וההבנה שהקב"ה רוצה ממנו שתהיה לו אהבת ה'.

אם כן, למרות שאהבה ויראה הן תנועות הפכיות (רצון להידיבק ולהתקרב מול התבטלות וריחוק), ייתכן שהיראה תהיה הבסיס לאהבה: כי רצונו של הקב"ה הוא שיהיה ליהודי חיות ורגש בקיום המצות, ולצורך כך צריך להרגיש רגש של אהבה וחשק בקיום המצות. ולכן רק לאחר שאדם עורך בעצמו רגש של יראה וקב"ע, יכול לעורר בעצמו גם רגש של אהבה לה' המבוססת על קבלת עול.

והנה כאשר האדם מעורר אהבה המיוסדת על קבלת עול ויראה כנ"ל, זה מוסיף לא רק באהבה, אלא גם ביראה, כי כאשר יש לאדם רק קבלת עול ויראה, אזי הזהירות שלו מעניני איסור מבוססת על ביטול היפך רצונו ומציאותו, ולכן יתכן מצב שיש לאדם תאוות לעניני עוה"ז ולא מתגבר להשתמש עם הקבלת עול שלו, עד שנכשל בזה. אבל כאשר האדם מצליח לעורר גם הרגש של אהבת ה', אזי יש לו גם משיכה לאלוקות, כלומר הקשר שלו לקב"ה הוא גם מצד מציאותו ולא

1. בשיחת ש"פ צו תש"מ (שיחור"ק תש"מ ח"ג עמ' 637) מבאר כ"ק אדמו"ר שהקב"ע אינה רק עיקר באופן שנשאר במקומו ואינו יורד למקום שהוא עיקרו אלא הוא גם שורש, וכמו השורש של האילן שהוא שרש החיות של כל האילן, כי השרש והחיות מתפשט בכל האילן, וכך גם הקב"ע הוא לא רק עיקר אלא גם שורש.

2. לקו"ש ח"ז בהר ב (עמ' 180 ואילך).

רק ע"י ביטול מציאותו, ולכן יהיה לו קל יותר להתגבר על רצונות הטבעיים, כי גם רצונותיו הם לעבוד את ה'.

[וראה לקו"ש ח"ג: שע"י אהבת ה' כל כוחות נפשו מצטרפים לקיום מצוה ועי"ז גם נעשה יותר זיכוך הנברא על ידי המצות].

במילים אחרות: כאשר הביטול הוא רק בזה שהאדם כופה את עצמו להתנהג היפך הרצון שלו, אזי הביטול הוא חיצוני, אבל כאשר יש לאדם גם אהבת ה', שאז גם רצונו בטל לאלוקות, אז הביטול הוא פנימי יותר, כי הוא חודר גם בתוך פנימיותו של האדם. ולפי זה יוצא שאהבה ויראה משלימים זה את זה.

### ג

#### סדר הענינים בפרק מ"א

והנה ע"פ זה יובן עוד ענין שלכאורה צריך ביאור:

לפי סדר הענינים בתניא לא מובן מדוע נכנס הביאור הארוך בעניין האהבה בפרק מ"א. שהרי פרקים מ"א, מ"ב ואף חצי מ"ג מבארים מדריגות ביראה, ומאמצע מ"ג עד פרק נ' מבאר באריכות על הבחינות והמדריגות באהבת ה' וא"כ מדוע כל ענין האהבה נכתב בפרק מ"א.

לכאורה נראה שכל ענין האהבה הוא דרך אגב לומר שלא להסתפק רק ביראה אלא צריך גם לעורר עבודת בן ולא רק עבודת עבד. אבל עדיין כל האריכות בבחי' האהבה היו צריכים להיכתב אח"כ.

[שהרי כ' שהיראה לבדה היא כנף אחד ולא פרחא לעילא, אף שנראית עבודת עבד, וצריך להיות גם בן. כלומר הגם שעבודה מתוך יראה וקבלת עול, נקראת עבודת עבד, אבל צריך לקיים מצות מתוך אהבה, שזהו עבודה של בן. וממשיך לבאר איזה מדריגה באהבה צריך לקיים המצות "לעורר האהבה הטבעית על כל פנים המסותרת בליבו שתהא בהתגלות מוחו עכ"פ לזכור אהבתו לה' אחד במחשבתו וברצונו לדבקה בו ית", כמו שביראה כ' שלפחות צריך לעורר היראה במוחו, כמו"כ בענין האהבה כ' שלפחות יעורר האהבה הטבעית שיביא אותו לקיים מצות מתוך כוונה לדבקה בו ית'. ומוסיף שלא להסתפק רק בהתעוררות האהבה שמביא לכוונה לדבקה בו ית', אלא צריך לכוון שרוצה לדבקה בה' את כל נשמות ישראל, שזהו הכוונה אל יוציא עצמו מן הכלל וממשיך באריכות בענין לייחד קוב"ה ושכינתו].

ולכאורה היה ניתן לבאר שיש הבדל בין הדברים: מפרק מ"ג מבאר מדריגות באהבה שהם עבודה בפני עצמה ולא דווקא הנצרכות לקיום המצות, לעומת פרק מ"א שבו מבאר הבחי' ביראה

הנצרכת לקיום המצות, ולכן מבאר שם גם בחי' אהבה הנצרכת לקיום המצות שהיא מביאה לכוונה לדבקה בו ית'. אבל גם בפרקים (מ"ה – מ"ו) מבאר באריכות איך האהבה מביאה לקיום המצות.

אבל באמת יש לומר בעומק יותר (עפ"י המבו' לעיל):

עיקר ההדגשה בפרק מ"א הוא לבאר מדוע ראשית העבודה ועיקרה ושרשה הוא היראה. ומכיון שהיא עיקר ושורש לכן היא שורש ועיקר גם לאהבה, שגם אהבת ה' צריכה להיות מיוסדת על היראה והקבלת עול. רק כך האהבה תהיה מצד הקב"ה. כי כאשר חסרה היראה והביטול באהבה, אזי האהבה קשורה למציאותו, יש מי שאוהב, ואין זו עבודה אמיתית. ואילו רק כאשר עובד בקבלת עול, שכך הוא רצון הבורא, אזי העבודה היא עבודה אמיתית. ולכן כאשר לאחרי הביטול והקבלת עול, מעורר רגש של אהבה, אזי נרגש באהבה שהיא מצד שהקב"ה רוצה שתהיה לו אהבת ה', וזהו מה שמאריך בפרק על הכוונה לייחד קוב"ה ושכינתו, כי כוונה כזו יכולה להיות רק כאשר האדם הוא בביטול לקב"ה ולכן האהבה שלו לקב"ה מתבטאת בזה שרוצה לייחד מקור נשמות ישראל עם א"ס ב"ה. כי כוונה כזו היא מצד שנוגע לו רק רצון הקב"ה ולא רצון עצמו כלל.

וא"כ יוצא שהאהבה המבוארת בפרק מ"א היא פרט בענין היראה שמבואר באריכות בתחילת הפרק, שגם האהבה צריכה להיות מיוסדת על היראה והביטול. משא"כ המדריגות באהבה בפ"ע מבואר בפרקים מ"ג ואילך כנ"ל.

והנה כשמעיינים בפרק מוצאים כמה פרטים שענינים הוא ביטול וע"פ הנ"ל זה מהווה שלימות של בחי' היראה.

א. שצ"ל הכוונה באופן שרוצה לדבק שורש נשמות ישראל עם מקורה, יחוד קוב"ה ושכינתו – שהוא ביטול.

ב. מבאר שכל אחד חפץ לדבוק בה' ובאופן של מס"נ, שמס"נ ענינה ביטול. וכן מבאר איך שבעסק התורה והמצוה, ישנה דביקות של מס"נ.

ג. מבאר שצריך להתחיל ללמוד עם כוונה של מס"נ.

ד. שהכוונה של מס"נ צ"ל רק לעשות נח"ר לפניו ית', שהוא ענין הביטול.

## ד

### ההבדל בין האהבה המסותרת המובא בפרק מ"א למובא בפמ"ד

והנה בהמשך הפרק מביא שהכוונה לדבק וליחד מקור נפשו האלוקית ומקור נפשות כל ישראל בו ית', קשה להגיע אליה באמת, ויכול להגיע רק למעט מזעיר מכוונה זו, וז"ל: "ואף שלהיות כוונה זו אמיתית בליבו שיהיה ליבו חפץ באמת ביחוד העליון הזה, צריך להיות בליבו אהבה רבה לה' לבדו, לעשות נחת רוח לפניו לבד, ולא לרוות נפשו הצמאה לה", וממשיך: "אלא כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשי", מ"מ יש לכל אדם להרגיל עצמו

בכוונה זו, כי אף שאינה באמת לאמיתו לגמרי בליבו שיחפץ בזה בכל ליבו מ"מ מעט מזעיר חפץ ליבו בזה באמת". ע"כ.

וצ"ב, דענין זה כ' אדה"ז גם בפרק מ"ד וז"ל: "ואהבה רבה וגדולה מזו והיא מסותרת גם כן בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו, היא מה שכתוב ברעיא מהימנא כברא דאשתדל בתר אבוי ואימי' דרחים לון יתיר מגרמי' ונפשי' ורוחי'.. רק שהארה זו היא בבחי' הסתר והעלם גדול בנפשות כל בית ישראל, ולהוציא אהבה זו המסותרת מהעלם והסתר אל הגילוי, להיות בהתגלות לבו ומוחו לא נפלאות ולא רחוקה היא, אלא קרוב הדבר מאד בפין ובלבבך דהיינו להיות רגיל על לשונו וקולו לעורר כוונת ליבו ומוחו, להעמיק מחשבתו, בחיי החיים א"ס ב"ה.. וכשירגיל עצמו כן תמיד הרי הרגל נעשה טבע, ואף אם נדמה לו שהוא כח דמיוני לא יחוש, מאחר שהוא אמת לאמיתו מצד עצמו בבחינת אהבה מסותרת".

כלומר, יש הבדל בין כפי שענין זה מובא בפרק מ"א לכפי שמובא בפמ"ד, דפמ"א כ' אדה"ז איך שיש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו של כברא דאשתדל, ואף שאינה באמת לאמיתו מ"מ מעט מזעיר חפץ ליבו בזה. ובפרק מ"ד כ' שאהבה רבה זו כברא דאשתדל הוא אמת לאמיתו בכל נפש מישראל.

ובהערות על התניא כ' כ"ק אדמו"ר על השינוי שבפמ"א כתב שרק מעט מזעיר חפץ ליבו בזה באמת, ובפרק מ"ד כתב שהוא אמת לאמיתו מצד עצמו בבחינת אהבה מסותרת<sup>4</sup>.

גם צ"ב, דבפרק מ"א משמע שאהבה זו לא נכללת באהבה מסותרת ממש, משא"כ בפרק מ"ד כ' שהוא נכלל באהבה מסותרת.

והנה ע"פ המבואר לעיל, יש לבאר שבפרק מ"א מדובר אודות יראה וביטול ולא על מדריגות באהבה, אלא מכיון ששלימות היראה היא האהבה כדי שתהיה כוונה בשלימות לדבקה בו ית', ולכן כ' שהאהבה קשורה עם ביטול, ולא סתם ביטול אלא ביטול כזה שלמעלה לגמרי ממציאותו, "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימי דרחים לון יתיר מגרמוהי", שזהו ביטול. ומוסיף שביטול כזה יכול להיות מעט מזעיר, מצד האהבה המסותרת. וזה מספיק כדי שהכוונה ליחדא קוב"ה ושכינתי' יהיה בשלימות. ועי"ז היראה שענינה ביטול הוא בתכלית השלימות, שגם באהבה, נרגש הביטול בתכלית. וא"כ כיון שהאהבה זו היא שלימות בביטול, לכן זה שייך רק מעט מזעיר לכל אחד.

אמנם בפרק מ"ד, בא לבאר המדריגות באהבה (ולא כ"כ על הביטול הנגרם מזה) ואיך שזה יכול

4. ויש להעיר שגם בפרק מ"א עצמו בסופו כתב "והנה כל כוונתו במסירת נפשו לה' ע"י התורה והתפילה להעלות ניצוץ אלקות שבתוכה למקורו, תהא רק כדי לעשות נחת רוח לפני ית' . . והנה כוונה זו היא אמיתית באמת לאמיתו לגמרי בכל נפש מישראל בכל עת ובכל שעה מאהבה טבעית שהיא ירושה לנו מאבותינו. כלומר שיתכן שהכוונה תהיה באמת לאמיתו ולא כמו שכתב לעיל שאף שאינה באמת לאמיתו ורק מעט מזעיר חפץ בזה. ומובן זה ע"פ המבואר במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תל"ה בד"ה להבין ענין מ"ש בתניא, בהפרש בין יחוד הנפש והתכללותה, לכברא דאשתדל בתר אבוי . . ונקודת הביאור, שבהכוונה למסור נפשו אליו ע"י התורה ומצות יש איזה הרגש של מציאותו שרוצה לגרום לקב"ה נח"ר. אבל כאשר הכוונה היא מצד ליחד שורש כל נשמות ישראל עם אוא"ס, שזה לא קשור למציאותו כלל, זה אינו באמת לאמיתו ורק מעט מזעיר שייך לכל אחד.

להביא שלימות בתורה ומצוות. וע"ז מבאר, שלא מספיק האהבה של נפשי איויתך, אלא צריך בשביל שלימות האהבה גם הרגש האהבה 'כברא דאשתדל', ואהבה זו היא אמת לאמיתתו, מכיון שאב אחד לכולנו, כי הנשמה היא בן שמיוחד עם הקב"ה בתכלית, ולכן יכול לשכוח על עצמו ולגרום אך ורק נח"ר לקב"ה. אלא מכיון שבחי' זו היא בהסתר והעלם בנפשות ישראל, ובגלוי לא נרגש בחי' זו, לכן אין זה באמת בגלוי, רק כיון שהמטרה של האהבה כאן, היא שלימות בקיום המצוות, ולכן כאשר האדם ירגיל עצמו בכוונה זו, יתווסף לו חיות ושלימות בקיום המצוות שזוהו מטרת האהבה, לכן אומר שזוהו אמת לאמיתתו ביחס לקיום המצוות.

כלומר, מצד העצם של כל יהודי, ישנו רגש אהבה אמיתית אמיתית כבן לאביו, אלא שבהרגש הלב בגלוי זה לא באמת לאמיתו, (שלכן אומר בפרק מ"א שכונה זו אינה באמת לאמיתו אלא רק מעט מזעיר) אבל בכדי שאהבה זו הקיימת בעצם, תשפיע על אופן הקיום של התורה ומצוות, אפשר להתייחס לקיום האהבה העצמית הזו, כדבר אמיתי, ולכן אומר שזוהו 'באמת לאמיתו'.

## ה

### הרצון לקיים את המצוות מצד האהבה הטבעית

והנה בעצם הענין מה שמצד האהבה הטבעית יש ליהודי הרצון לעשות כל מה שהוא רצון ה', ולכן יש בו יכולת ליחידא קוב"ה ושכינתו באמיתיות, צ"ב קצת, שהרי האהבה הטבעית ענינה הוא לדבקה בו ית' וכמו שמבואר בפרק י"ט שהנשמה חשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, וכאן אומר שמצד האהבה הטבעית יש בו ביטול, ובאופן שמתבטל רצונו לגמרי.

והנה על זה מצינו שישנם ב' ביאורים:

א. בספר המאמרים תר"ס מבאר, דהגם שעיקר המבוקש של האהבה הטבעית זה שהיא חשקה וחפצה לדבוק בה', אבל מ"מ, מצד אהבה זו יש לנשמה גם קבלת עול מלכות שמים. שמוכן לקיים כל מה שהקב"ה רוצה, שזה כולל גם לעשות נחת רוח לקב"ה גם אם זה לא נוגע אליו ולא מוסיף לו. ואזי מובן מה שכ' בתניא שמעט מזעיר חפץ ליבו באמת, מצד האהבה המסותרת.

ב. במאמר ד"ה ושבתי בשלום תשכ"ב מבואר באופן אחר, וז"ל: "רצונם האמיתי של נפשות כל ישראל הוא בבחי' ברא דרחים לון יתיר מגרמי', אלא שרצון זה הוא בבחי' מקיף על ראשם, והארה מרצון זה מאירה אחורי הדעת. . אלא שאופן ההמשכה היא שמכה אחורי הדעת ופועל להטות את הדעת, והוא כמשל העומד אחורי הקטן ודוחהו מאחוריו לילך שעי"ז הולך בעצמו ואינו יודע מפני מה. והארת רצון זה נמשכת ופועלת בכוחות הפנימיים שרוצה בעסק התורה ומצוות כדי לפעול יחוד העליון אע"פ שבהרגשתו בגלוי הרי זה מצד הצמאון". ע"כ.

5. וראה ציונים לזה בספר חס"מ על פרק זה.

6. עמ' קמה.



כלומר יתכן שהאדם בהרגשתו מרגיש צמאון להדבק בה', אלא שבעומק, הטעם הפנימי לצמאון ולרצון להדבק בה' הוא הרצון לעשות נח"ר לקב"ה בלבד ללא כל חשבון וסיבה, גם לא של צמאון. כמו משל של ילד שאדם דוחפו לעזור לו ללכת, והילד לא יודע הסיבה האמיתית להליכתו. ולפ"ז הכוונה בפמ"א שמעט מזעיר שייך בכל אחד מצד האהבה המסותרת, שרצונו האמיתי הוא לגרום נח"ר, כי בעומק ובפנימיות כל יהודי חפץ לעשות נח"ר כנ"ל במאמר. ולאידך מכיון שזה נסתר ואינו מורגש בנפשו, לכן א"א לומר שהוא מכוון באמת לאמיתו לעשות רק נח"ר.

והיוצא מזה שהחילוק בין ב' הביאורים האם באמת האהבה הטבעית היא בחי' דביקות, אלא שיש מעט מזעיר גם אהבה של ביטול שמצד הקב"ע, גם בחי' בן מבטל עצמו לגמרי וחושב רק על טובת אביו, או שהעומק והפנימיות של האהבה הטבעית היא לגרום נח"ר וזהו אמיתית הענין של האהבה הטבעית.

ועפ"ז יש להוסיף שאולי זהו גם ההבדל בין פרקים מ"א לפרק מ"ד. והוא שבפרק מ"א עיקר ההדגשה שהאהבה הטבעית בפשטות, היא הרצון הדביקות באלוהות, אלא שיש בהעלם מעט מעט מזעיר לעשות כל מה שהוא רצון ה'. ולכן כ' מעט מזעיר חפץ ליבו בזה באמת'.

ובפרק מ"ד עיקר ההדגשה שיש אהבה גדולה שמסותרת בכל נפש והוא 'כברא דאשתדל', שיש בהעלם בכל יהודי בירושה גם האהבה של בחי' בן כברא דאשתדל בתר אבוהי ואימי' וע"ז שהאדם ירגיל עצמו הוא יוכל לגלות ענין זה ולהביאו מההעלם אל הגילוי ביחס לתורה ומצות שמקיים.

## ו

### המתקת הגבורות בחסדים

והנה ע"פ זה, יש לבאר עוד ענין הדורש ביאור, והוא שבפרק מ"א מבאר שהכוונה הנדרשת בלימוד התורה וקיום המצות הוא לא רק לקשר נפשו בה' אלא ליחדא קוב"ה ושכינתי', כלומר לקשר את שורש נשמות ישראל עם הקב"ה, שהוא המשכת אור הסובב בממלא כל עלמין וע"י זה פועל את הענין של דירה בתחתונים.

ובהגהה בפרק שם מוסיף, "וגם על ידי זה יתמתקו גם כן הגבורות בחסדים ממילא בהתכללות המידות ויחודם".

כלומר כאשר יש התכללות המידות שמידת החסד והגבורה מתכללים יחד, אזי הגבורה נמתקת, שלא יהיה בבחי' דין והעלם. ולכן כאשר האדם מכוון בקיום המצות ליחדא קוב"ה ושכינתי' היינו מקור נפשות ישראל עם האור האלוקי הסובב, אזי מתמתקים הדינים שבאים מהגבורה. והטעם לזה כי המצוה שנעשית לשם יחוד פועלת גילוי רצון העליון בעולמות למעלה, שזהו בעומק המשכת בחי' החסד בגבורה, כי הגילוי של הרצון העליון ללא צמצום הוא בחי' חסד, והאור המצומצם שהוא מקור נפשות ישראל הוא שייך לגבורה, וכאשר נמשך האור הבלי גבול בממלא. וזהו כאשר מקיימים מצוה וממשיכים את רצון העליון בעולם פועלים גם המשכת אור הבל"ג בעולמות העליונים השייכים לצמצום ומידת הגבורה, וע"ז נפעל מיתוק הגבורות בחסדים.

וכמבואר גם בתו"א<sup>7</sup> וז"ל: "בחי' חסד עליון הממתיק הגבורות . . ונקראת בחי' מיתוק זה, יחוד קוב"ה ושכינתו" וכמו שכתוב בתניא פרק מ"א בהגהה".

## ז

## אופן נוסף בהמתקת הגבורות בחסדים

והנה ענין זה שקיום המצות פועלים מיתוק הגבורות בחסדים, מובא גם בפרק מ' בהגהה, ושם מבואר, שכאשר לומדים תורה מתוך כוונה, מעלים את התורה והמצות לעשר ספירות של עולמות בריאה או יצירה, כי התורה ומצות הן אלוקות, וגם הספירות הם אלוקות ובהם מתלבש ומתייחד אור א"ס ממש, ולכן כאשר מקיימים תורה ומצות לשמה, מתגלה מהותן שהם אלוקות ועי"ז מעלים את התורה ומצות לעשר ספירות שהם אלוקות.

ובאמת, על ידי העליה של התורה ומצות למעלה, מתגלה בספירות ענין שלמעלה מהם, כי המצות הם רצון העליון שלמעלה מהצמצום של הספירות, ולכן כאשר מתגלה הרצון של המצות בספירות שלמעלה פועלים יחוד הספירות זע"ז.

וזה מה שכ' בהגהה השניה שם: "ושם מאיר ומתגלה גם כן היחוד העליון הנעשה בכל מצוה ותלמוד תורה, שהוא יחוד מדותיו ית' שנכללות זו בזו, ונמתקות הגבורות בחסדים, על ידי עת רצון העליון ב"ה המאיר ומתגלה בבחי' גילוי רב ועצום באתערותא דלתתא היא עשיית המצוה, או עסק התורה שבהן מלוכב רצון העליון אין סוף ב"ה".

וביאור הדברים, שורש מדת החסד הוא הא"ס כמו שהוא למעלה מצמצום בעשר ספירות, והשורש של הגבורה, הוא הצמצום בעשר ספירות עליונות, ולכן כאשר יהודי לומד תורה או מקיים מצות אזי הוא פועל המשכת אוא"ס שהוא הרצון העליון בע"ס, ועי"ז המידות מתייחדות, וממתקת הגבורה בחסד.

ולכאורה צ"ע, שבהגהה בפרק מ"א משמע, שרק כאשר התורה ומצות הם עם כוונה של ליחידא קוב"ה ושכינתו, פועלים מיתוק הגבורות בחסדים, משא"כ כאשר התורה ומצות הם ללא כוונה זו, אין זה ממשיך. ובפרק מ' משמע, שכל לימוד תורה ומצות מתוך כוונה, גם כוונה לשם דביקות נפשו בה', גם פועל מיתוק הגבורות בחסדים, ולא רק כאשר הקיום מצות הוא מתוך כוונה של ליחידא קוב"ה ושכינתו<sup>8</sup>.

ואולי יש לבאר זה, בהקדים המבואר, שבענין המתקת הגבורות בחסדים ישנם כמה אופנים, וראה בהמשך תער"ב<sup>9</sup> שיש אופן שהגבורות נמתקים בחסדים, כמו למשל מיתוק מים הרעים במים היפים, כלומר, כאשר יש ריבוי מים מתוקים הם ממתקים גם את המים המרים, אבל לא

7. מ, ד.

8. כן הקשו גם בחסידות מבוארת עיונים אות קב, אך חסר שם ביאור בהבנת הענין.

9. עמ' א'שט"ז.

שהמים המרים בעצם נהפכים למתוקים, אלא מחמת ריבוי המים המתוקים נעשה השפעה על מרירות המים שלא יורגש כלל.

יש עוד אופן של מיתוק הגבורות, שהגבורות עצמן נמתקים ונעשים חסדים, כמו שדם נעקר ונעשה חלב, שהדם הוא גבורה וחלב הוא חסד והדם עצמו נהפך לחלב. ועד"ז במציאות הרע, שרע עצמו נהפך לטוב. וענין זה זהו המתקה אמיתית שהגבורות נהפכים לחסדים ממש. אמנם ב' אופנים אלו הם על ידי גילוי מלמעלה, רק ההבדל באיזה אופן מתגלה הגילוי ומה ביכולתו לפעול על התחתון והגבורה.

ובהמשך שם מבאר, שבכדי שהגבורה תתהפך בעצם מהותה לחסד, זהו על ידי המשכה מעצמות או"א"ס, כי כאשר ההמשכה היא מחסד שיש לו ערך לגבורה, אזי יכול להחליש את הגבורה, אבל לא לבטלה ולהפכה לגמרי. אבל התהפכות הגבורה לגמרי, נעשה ע"י בחי' שמובדלת לגמרי מהגבורה, זה עצמו מהפך את הגבורה, וע"ד המבואר בענין באור פני מלך חיים שבהתגלות המלך גם הקטיגור מתהפך לסניגור.

ועפ"ז יש לומר, שבעצם כל המשכה שעל ידי תורה ומצות עם כוונה לשמה, פועל המתקת הגבורות מצד ההמשכה של רצון העליון הנמשך על ידי התומ"צ. אבל כאשר הכוונה היא ליחידא קוב"ה ושכינתו' היינו לא על עצמו אלא על הכלל, הנה על ידי זה ממשיך את העצם שלמעלה מגדרי החסד והגבורה, ולכן יכול לפעול מיתוק נעלה יותר שהגבורה עצמה תתהפך לחסד, שגם ההעלם יהפך לגילוי.

וזהו ההבדל בין ב' הבחי' של מיתוק שנעשה על ידי גילוי רצון העליון בקיום המצות.

וע"ד החילוק בין המדריגות בכוונה לשמה, ליחיד נפשו באו"א"ס, או למעלה מזה שלא חושב על עצמו לרוות נפשו הצמאה בלבד, אלא רק למלאת רצונו של הקב"ה, שזהו האופן הנעלה ביותר בקיום המצות<sup>10</sup>.



10. וע"ד המבואר בפ"י בתניא במדריגת הבני עליה, שעבודתם לצורך גבוה ומעלה מעלה עד רום המעלות ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד לרוות צמאון נפשם הצמאה לה'. ומוסיף שם שעל ידי הבירורים שמבררים מנוגה מעלים מיין נוקבין, ונעשים יחודים עליונים להוריד מיין נוקבין שהם מימי החסדים שבכל מצוה ומצוה. היינו שכאשר הכוונה היא נעלית יותר, ליחידא קוב"ה ושכינתו', היחוד הוא נעלה יותר, וממילא ההמשכה שנמשכת על ידי המצוה היא נעלית יותר, ולכן גם המתקת הגבורות שנעשה על ידי זה הוא באופן נעלה יותר כנ"ל בפנים.

## בהחילוק בין פורים ויום הכפורים

יקדים ג' חלוקות כלליות בהקשר דבנ"י והקב"ה / יציע המבואר בענינו דפורים הו"ע המשכת בחירה העצמית דהקב"ה בישראל גם בהשוואתם עם אוה"ע - גורל / יביא שזהו מהשייכות דפורים ויוהכ"פ דמשו"ז נמשכת הכפרה לישראל שכן אין תפיסת-מקום להיפך הרצון ובפורים הוא באופן נעלה יותר / יצריך עיון בהחילוק בין ענין הגורל דיוהכ"פ ועיקר ענין הגורל דפורים / יעלה המבואר בהחילוק בין הגילוי דגאולת יצי"מ להגילוי בגאולה העתידה / יסיק שבקשר העצמי דישראל להקב"ה שני חלוקות - עצמי טבעי ועצמי ממש / יבאר אשר שני חלוקות אלו הן גם החלוקה בין ענין הגורל דיוהכ"פ לעיקר ענין הגורל דפורים ויבאר / יעיר דלפי"ז צ"ל דכונת הגזירה שבגורל דפורים הוא לא רק למעלה מהרצון אלא גם למעלה מהטבעיות אף שאי"ז מפורש / נספח: יקשר ענין זה לפרטים נוספים בפורים ויבאר שהם פרטים בענינו הכללי דפורים - המשכת הבחירה בעיקר ענין הגורל

הת' מנחם מענדל שי' אשכנזי  
תלמיד בישיבה

א

### הקשר בין הקב"ה ובני ישראל

מבואר בחסידות<sup>1</sup> שישנם מספר אופנים זלמ"ז בקשר המיוחד של הקב"ה עם בני, וכדלהלן:

א. קשר גלוי; תנאי הקיום של קשר זה בין בני"י להקב"ה הוא ע"י הנהגה הרצויה בפועל בלימוד התורה (מוחין) וקיום המצוות (במעשה, וגם ברגש אהוי"ר - מדות), ואם פני הדברים אינם כך והיהודי אינו שומר על הנהגה הרצויה הרי שקשר זה (הגלוי) ביניהם (היינו בין החלקים הגלויים שבנשמה - נפש (מעשה) רוח (מדות) ונשמה (מוחין) - להקב"ה) איננו (לפי שעה. וכדוגמת אהבה התלוי' בדבר, דכשטל דבר בטלה אהבה<sup>2</sup>).

[<sup>3</sup> וזוהו גופא שני חלוקות<sup>4</sup> באופן החיבור; (א) חיבור בעל תוכן (כדוגמת כחות הנפש המאפשרים

1. בהבא לקמן ראה מאמדה"י יבחר לנו, וכל אדם ה'תשכ"ג, וראה בלקו"ש ח"ד ע' 1144 ואילך, 1149 ואילך. ובכ"מ. ולהרחבה בכל ענינים אלו ראה בקונטרס מהותם של ישראל (לרי"כ), המועדים בחסידות ע' 39 ואילך.

2. אבות פ"ה מט"ז.

3. בענינים אלו ראה (ובהרחבה) בד"ה לא תהי' משכלה הנ"ל. המשך תרס"ו ע' קצח, ושם ע' ערב ואילך. המשך תער"ב ח"א פמ"ט. שובה ישראל ה'תשל"ז (א), ועוד.

4. בכ"מ (ראה בהנסמן בהע' שלפנ"ז), שהרצון הוא משל על אור הסוכ"ע (שם הוי') ושאר הכחות הוא משל לאור

בנפש מצבים תוכניים שונים כתוצאה מסביבתה, ומזה הוא הטעם המלביש את הרצון) - עבודת ה' בטו"ד (ובזמן הוא בכללות ימי השנה), והוא בהתאם לדרגה באלקות (אצי') המתלבשת ומצוירת בע"ס ולכן יש משמעות לענינה הפרטי של כל מצוה, והקשר עם בני" מפני שהם מקיימים את המצוות. (ב) חיבור פשוט (כדוגמת כח' הרצון הגלוי עצמו שהוא משיכת הנפש הפשוטה מצויר, וכגזירת מלך בלא טעם) - עבודת ה' בתמימות ובקבועו"ש (ובזמן הוא בעיקר' בימי חודש אלול), והוא בהתאם לדרגה באלקות (א"א) שאינה מצוירת אך היא במשיכה לזולת אלקות, ולכן יש משמעות למילוי הרצון שהוא בכל המצוות בשווה, והקשר עם בני" מפני שהם ממלאים את הרצון], ובוזה היא המעלה דישראל המביאה את עדיפותם למעלה על פני אוה"ע.

קשר זה הוא בהתאם לדרגה באלקות (אוא"ס שבסדר ההשתלשלות בו יש שייכות מצ"ע אל הנבראים<sup>7</sup>, וכדוגמת רצון הגלוי) בה הקב"ה הגביל את עצמו כביכול, שהקשר שלו עם יהודי תלוי בחיבורו לתורה ומצוותיה (כדוגמת אש הגלויה התלויה בנתונים סביבתיים לצורך קיומה).

ב. קשר נעלם; לקשר זה בין בני" והקב"ה אין כל תנאי קיום חיצוניים, ואפי' יהודי אשר אינו מתנהג כראוי קשור הוא להקב"ה בקשר נעלם ופנימי זה העמוק יותר שאינו תלוי בפעולה נוספת לעצם היותו יהודי (כדוגמת אהבה שאינה תלוי' בדבר<sup>2</sup>, כמו אהבת האוהבים שאין החסרונות מונעים את האהבה עצמית ביניהם), שכן בעצם היותו יהודי הרי בהכרח שברצונו להתקשר להקב"ה (והוא מצד החלק הנעלם שבנשמה, המקיף דבחי' חיה), אף כשאין הדבר גלוי (ואפי' לא לעצמו, שכן הוא מצדו פרק לגמרי עומ"ש, אך אינו יודע שזהו רק בכחות הגלויים אך בתעלומות נפשו רוצה הוא באלקות).

קשר זה הוא בהתאם לדרגה באלקות (ההפלאה דאוא"ס שלמעלה מהגבלות וסדר השתלשלות, וכדוגמת רצון המוחלט השייך לרצון הגלוי) בה הקב"ה קבע שהקשר (הנעלם) בינו ובני" אינו מוגבל ותלתי באיזה תנאי, ואפי' יהודי החוטא היפך רצונו, לא יתנתק מקשר זה להקב"ה (כדוגמת האש שבצור החלמיש שאין תנאים לעצם קיומה, ואלא שאינה גלויה).

ומ"מ קשר זה הנעלם - כשמו הוא - אשר הוא אינו גלוי, וע"כ בפועל ובגלוי יש ניתוק הקשר בין יהודי להקב"ה כתוצאה מאי-קיום רצונו של הקב"ה בתומ"צ, ואלא שביכולתו של יהודי

הממכ"ע (שם אלקים). וצ"ע, ואכמ"ל.

5. כ"ה בהמשך תער"ב שבהע' הקודמת (ועוד), והוא כי גם הרצון שהוא המשותף יותר על הנפש עצמה מ"מ הוא המשכת הנפש.

6. ראה חילוק בזה בסה"מ תש"ב ע' 8.

7. ומפני זה העדר העבודה דישראל פועל למעלה חסרון כביכול, ראה בזה במאמדי"ה לא תהי' משכלה ה'תשי"ב (חלק מהמאמר שולב ונדפס בלקו"ש חט"ז ע' 271 ואילך) וש"נ. [וראה שם, שאף שבדרגה שלמעלה מזה אין נפעל חסרון זה ע"י העדר העבודה (ראה איוב לה, ו-ז. וראה ב"ר רפמ"ד. תנחומא שמיני ח), מ"מ נוגע התוצאה של העבודה (צירוף הבריות) ואפי' בעצמות א"ס ב"ה. ואכמ"ל בזה]. צאינה וראינה עזר"ת (סה"מ עזר"ת ס"ע קצה ואילך), וראה איכ"ר פ"א, לג. שבת פט, א. ועוד. וראה גם לקו"ת שלח לט, ב ואילך. מ, א. אוה"ת שלח ע' תסט ואילך. ע' תעב. תעט. אוה"ת נ"ך ח"א ע' תרעט. ובכ"מ.

להביא קשר זה לידי גילוי כך שיתגלה שלמרות שבגלוי הוא חטא ופגם והעביר את הדרך מ"מ עדיין קשור הוא עם הקב"ה, גילוי זה הוא ע"י עבודת התשובה המסמלת שאע"פ שהיהודי פרק מעליו עומ"ש מ"מ הוא אינו משלים עם המצב והוא מחפש ומבקש את הקשר עם הקב"ה, כי הוא אכן קשור עמו.

ג. קשר עצמי; קשר זה ענינו הוא לא כקישור בין שני ענינים נפרדים אלא קשר עצמותי בין שני ענינים המאוחדים בעצם מהותם (וכדוגמת הקשר ואהבה עצמית של אב ובנו, שאין כל דבר הגורם לקשר ביניהם גם לא הרצון להיות קשורים, אלא מה שזה האב וזה בנו ובעצם הם מהות אחת בשני גופים), מהותו האמיתית של יהודי היא (לא רק) – כנ"ל – שרצונו הוא להידבק בהקב"ה, אלא) שהוא והקב"ה זה דבר אחד (והוא מצד המקיף דיחידה (עצם הנשמה) של נשמתו האלוקית הקשורה בהקב"ה בעצמיות, חלק אלוקה ממעל ממש), וע"כ אין בקשר זה התחזקות והתגלות או חלישות והתעלמות כתוצאה מאיזה פעולה או חסרונה, שכן בעצם הם דבר אחד (ולא בגלל שאע"פ שהם נפרדים יש ביניהם קשר אלא שהוא נעלם).

קשר זה הוא בהתאם לדרגה באלקות (עצמות אוא"ס שלמעלה מהגבלות וסדר השתלשלות, רצון המוחלט עצמו) בה הקב"ה בחר (וכדוגמת הבחירה באדם למטה שהיא בין דברים שווים וללא כל סיבה) בנשמות ישראל שיהיו מאוחדים עמו בעצם, ועל כן הם קשורים עמו ללא תלותיות באיזה דבר כלל (וכדוגמת אב ובן הקשורים בעצם כנ"ל).

קשר זה - כשמו הוא - עצמותי הוא, והיינו שאינו מתגלה אלא לעצמו, ואף אין אפשרות לגלותו ע"י עבודה, שכן אין העבודה נוגעת כלל לגילוי העצם (ואפי' עבודת התשובה אינה מסמלת אלא שהיהודי מחפש קשר עם הקב"ה שחסר לו, אך אין ביכולתה לגלות את עצמותו הוא היינו מה שמהותו הוא אחת היא עם הקב"ה), אלא היא מתגלית לעיתים מזומנים בהתגלות מלמעלה (לא ע"י התשובה). ומבואר בזה, שבהגילוי דיוהכ"פ ישנם ג' ענינים אלו בהקשר דבנ"י והקב"ה (הקשר שע"י המצוות, הקשר המתגלה ע"י התשובה, והקשר דביטול הפנימי שמצד עצם הנשמה).

## ב

### הצעת ענינו של חג הפורים

הנהגה<sup>8</sup> במאמדה על כן קראו לימים האלה פורים ה'תשי"ג<sup>9</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר את השייכות דפורים ויום הכפורים (וכמובן גם מכך שהשם יום כפורים הוא כמו פורים) שבשניהם הוא ענין הגורל (דפורים הוא ע"ש הפור הוא הגורל<sup>10</sup>, וכנ"ל. וגם ביוהכ"פ הפילו גורל על שני השעירים), וכדוגמת הגורל בגשמיות, דהטלת הגורל היא (בד"כ) בין דברים השווים בהשוואה אחת מצ"ע,

8. בהבא לקמן ראה גם בספר המועדים בחסידות ע' 153 ואילך, וש"נ.

9. המאמר הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א לקראת פורים ה'תנש"א (נדפס בתו"מ סה"מ מלוקט (בהוצאה החדשה - על סדר חדשי השנה) חלק שלישי (אדר - סיון) ע' סה ואילך. וש"נ.

10. אסתר ט, (כד) כו. ושם ג, ז.

דבר המסמל את מצב הנפש שלמעלה משייכות לחילוקים שבשכל (כחות) ורצון (-השתלשלות<sup>11</sup>) כלפי זולתה, והיינו הנפש עצמה המנותקת ומובדלת ממשיכה לזולתה. וכ"ה למעלה שענין הגורל הוא המשכת עצמות אוא"ס שלמעלה מסדר השתלשלות, היינו ההמשכה שאינה מפני סיבת המקבל (שהרי אין לו תפיסת-מקום בעצמות אוא"ס שלמע' מהשתל'), וענין זה הוא גם ביוהכ"פ וגם בפורים.

ולכן, כתוצאה מענין הגורל הוא המשכת עצמות אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, נפעלת בפורים וביוהכ"פ הכפרה על הענינים שאינם רצויים, שהרי ענינים אלו בעלי משמעות המה רק כלפי הרצון [ואף שגם שם אי"ז משמעות תוכנית כנ"ל ואין הבדל ערכי בין המצווה וההיפך, אך הנה מ"מ אדרבה משמעות זו היא בתוקף יותר מחמת וכן הוא הרצון בלא שום טו"ד, משא"כ משמעות בעלת תוכן המשתנית לפי הענין, כפשוט], אך כלפי בעל הרצון אין שום משמעות להיפך הרצון, ולכן מתכפרים גם הענינים שהם היפך הרצון שכן אין להם כל משמעות (ומבאר שם שזהו הקשר בין שני הפירושים בשם יום כפורים, מלשון כפרה ומלשון כמו פורים, שמחמת והוא כמו פורים שענינו הוא למעלה מהשתל' לכן מתכפרים בו הענינים שאינם רצויים).

ומעיר בהמאמר דאף שאמנם זוהי השייכות בין פורים ליוהכ"פ, מ"מ הפרש ביניהם יש, ולכן ביוהכ"פ בשביל שיפעל גילוי זה הכפרה יש צורך בתשובה, אך בפורים הכפרה היא ללא הגבלות. מה שמלמדנו כי הכפרה דפורים נעלית היא מהכפרה דיוהכ"פ. והטעם לחילוק זה הוא <sup>12</sup> "כי עיקר ענין הגורל (המשכת בחינת בעל הרצון) הוא בימי הפורים, דהיימם עצמם נקראים בשם פורים על שם הפור, ולכן, הכפרה שהיתה בימי הפורים אין בה הגבלות, ויום הכפורים הוא כפורים בכ"ף הדמיון בלבד, ואין יוהכ"פ מכפר אלא עם התשובה".

## ג

### בין פורים לכפורים

וממשיך לבאר שם שבאמת מצד גילוי זה לכשעצמו לא רק שאין משמעות למעשי הנבראים (אם הם כפי הרצון אם לאו) אלא גם אין משמעות לנבראים עצמם, וזו הייתה הקס"ד במחשבתו הרעה דהמן בהטילו גורל, לפי שבדרגה שלמעלה מהשתלשלות הכל שווים, ואפשרית א"כ הגזירה דלהומם ולאבדם היל"ת לבני", שכן אין בהם כל צורך.

ואמנם הנס דפורים הוא, שמצד ענין הבחירה שלמעלה מגורל (שכן ההמשכה דגורל היא מחמת ההגדרה והמוכרחות של הנפש עצמה בעליונותה מזולתה, וכלפי ההגדרה שבעצם הנפש אכן אין

11. ואף שבד"כ (ראה גם בד"ה על כן הנ"ל בחצא"ר בסוס"ב) מובא דראשית ההשתלשלות הוא בחכמה (ראשית הספירות), הנה ראה בד"ה על כן הנ"ל (בסוס"ה, וכ"מ שם בכ"מ בהמשך המאמר) שכולל הא דבעל-הרצון הוא למעלה הן משכל והן מרצון במילים 'למעלה מהשתלשלות', שמזה משמע (לפעמים) ב'השתלשלות' נכלל גם הרצון. ואוי"ל הביאור בזה ע"פ מ"ש לעיל (הע' 5) שגם הרצון הוא המשכת הנפש עצמה (ולא עצם הנפש עצמה), היינו שנוגע ביטוי' של הנפש, מה שמלמדנו כי יש משמעות לזולת, כפשוט.

12. לשוה"ק שם סוס"ד.

הבדל בין דברים השווים ואפשרי להישאר עם אחד בלבד, אך הבחירה היא הביטוי לשלילת כל גדר בעצמיות הנפש, שהרי אף בחירה היא דווקא בענינים השווים ואעפ"כ הבחירה היא באחד דווקא, והוא מחמת והעצמיות ממש אינה מוגדרת באיזה גדר), הנה מכיון שהבחירה חופשית דהקב"ה היא בגוף הישראלי דווקא, אזי גם הגורל הוא כפי כוונת ובחירת העצמות, ואוהב את יעקב דוקא ואת עשו (-אף שהלא אח הוא לו-) שנאתי, וענין זה נמשך ונתגלה על ידי המסירות נפש שמצד עצם הנשמה, ונפעל שתשוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו.

ומבאר שם שזהו ענינו המיוחד של חג הפורים (ע"ש הפור הוא הגורל), הגילוי שגם בדרגת הגורל היינו בההשוואה דבנ"י ואוה"ע ניתנת העדיפות לבנ"י דווקא מפני שכן היא בחירת העצמות.

ובפשטות, ע"פ המשך המאמר צ"ל שכ"ה גם בהשייכות דפורים ויוהכ"פ בענין הגורל (שנת"ל), דמפני המשכת הבחירה דהקב"ה בישראל גם בהגורל (היינו בההשוואה דבנ"י ואוה"ע) אזי העדיפות היא לבנ"י, ולכך נעשית המשכת הגורל (עצמות אוה"ס שלמע' מהשתל') לענין חיובי (ולא לאידך גיסא לשלילת מציאותם דבנ"י), היינו הכפרה על הענינים שאינם רצויים, שכן מחמת ובדרגה זו (בעל-הרצון) אין משמעות להבדלה בין הרצון והיפוכו אלא הכל בהשוואה, אזי מתגלה הקשר העצמי של ישראל והקב"ה שאינו יכול להיפגם ע"י היפך הרצון.

ואלא שלפי"ז צ"ב, דהא לכאורה א"כ מהו החילוק בין ענינים דפורים ויוהכ"פ (שכן מובן גם מכך שיום הכפורים הוא רק כמו פורים), ומהי המעלה שבפורים על יוהכ"פ, שכן לכאורה בשניהם הוא אותו ענין, והוא הגילוי של הקשר העצמי בין ישראל (מצד עצם הנשמה) להקב"ה (עצמות שלמע' מסדר השתל'), שאינו תלוי באי-אלו נתונים, ואפי' אצל יהודי שהיו ענינים שאינם כפי הרצון נמשכת כפרה על ענינים אלו שכן אין להם כל משמעות שתפגום בקשר העצמי בינו להקב"ה, וה"ה עומד בקשר עם הקב"ה בדיוק כמו יהודי המקיים את הרצון דתומ"צ, ולשניהם השוואה אחת והיא עצם היותם יהודים.

ובפשטות הביאור בזה הוא ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בקיצור במאמר שם, דפורים שאני בכך שענינו הוא 'עיקר ענין הגורל', ולכך הכפרה בו היא ללא הגבלה, ומשא"כ ביוהכ"פ.

אך אכתי הנה לא נתבאר כל צורכו מהו 'עיקר ענין הגורל' אשר בו נבדל חג הפורים מיוהכ"פ (ואשר ע"כ בפורים שם החג הוא ע"ש הפור הוא הגורל, ואילו ביוהכ"פ השם הוא רק כמו פורים), על אף שבכללות בשניהם הוא (לכאורה) אותו הגילוי דבעל-הרצון (ענין הגורל) עצמות אוה"ס שלמעלה מהשתלשלות, (הקשר העצמותי הנ"ל ס"א).



## ד

## עצמי טבעי ועצמי ממש

והנה, בלקו"ש חי"א<sup>13</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר טעם החילוק בין יצי"מ בה לא נגאלו כל בני" ובין הגאולה העתידה שתהי' גאולה שלימה וייגאלו כל בני" אף אלו היחידים שרצונם להישאר בגלות.

ומבאר זה בהקדים ענין הכפרה דיוהכ"פ שבו מתגלה בכאו"א מישראל עצם ההתקשרות של הנשמה באלקות שלגבי בחי' זו אין תפיסת מקום לחטא ועוון, ואלא שמ"מ ב'כרת דיומא' (כשעובר על האיסור של עינוי ומלאכה דיוהכ"פ עצמו) מכיון שהחטא בזה הוא פוגע ומנגד לגילוי ההתקשרות הזו גופא, הרי שוב א"א שהתקשרות זו תועיל לכפרת החטא (ובסגנון הרגצ'ובי שם ד'אין קטיגור נעשה סניגור).

ועד"ז מבאר בנוגע גאולת מצרים שהייתה ע"י ההתעוררות והגילוי מלמעלה דהתקשרות בני" והקב"ה כבנים ואביהם, דהתקשרות אב ובנו היא טבעית ועצמית שאין בה שינוי וחילוף, ולכך נגאלו כל בני" ממצרים לרבות הרשעים (בדוגמת יוהכ"פ שאין תפיסת מקום לענינים הבלתי רצויים), אמנם הרשעים היחידים שמיאנו לצאת ממצרים מאחר שבזה התנגדו לגילוי ההתקשרות להקב"ה כבנים גופא, לא ייתכן שגילוי זה יפעול בהם ענין הגאולה ממצרים, וע"כ לא נגאלו.

ואמנם, כ"ז הוא קודם החידוש דמ"ת, דבחידוש ועילוי ההתקשרות דהקב"ה ובני" שנתחדש במ"ת הוא שאז בחר הקב"ה בישראל, והמעלה בזה על הקשר דבנים מבאר שם מהבחירה באדם למטה, וכדלהלן<sup>14</sup>:

"רואים בחוש דכאשר אדם בוחר באיזה דבר, רצון זה הוא בתוקף יותר מהרצון הטבעי שיש לו לאיזה דבר.

והטעם בזה: הטבע של האדם תוכנו הוא - הגדרים של מציאותו (ומצד טבע זה בא גם אופן ההגדרה והמדידה שבהן מוגדרים כחותיו, חושיו, תכונותיו כו'), ולכן כאשר רוצה איזה דבר מצד הטבע שלו הרי תוקפו של הרצון הוא כפי תוקף ומדת הטבע שלו.

אמנם ענין הבחירה האמתית היא מצד עצמותו כמו שהוא למעלה מהגדרים דטבע האדם -

[כי הרי אמיתיות ענין הבחירה הוא כשאין טעמים וסיבות להבחירה, היינו שאין לו נטיות המחייבות לבחור את הדבר הנבחר, אלא שבחר בו בבחירתו החפשית; אבל כאשר בוחר בדבר מצד הטבע (והצירוף שלו) ה"ה מוכרח בבחירתו מצד טבעו];

וכדמוכח גם בענין הבחירה עצמו, שהאדם יכול לבחור גם בדבר שהוא היפך זה שטבעו מחייב לחפץ - ולכן הרצון שמצד הבחירה הוא בתוקף יותר להיותו בא מעצמותו.

13. ע' 1 ואילך, וש"נ.

14. לשוה"ק שם בס"ו, ועיי"ש.

ועד"ז הוא כביכול למעלה: רצונו ואהבתו של הקב"ה לבני" מצד היותם "בנים למקום" – "אבינו", הוא כעין כביכול רצון ואהבה של אב לבנו, והיינו התקשרות מצד ציור ובחינה פרטית כביכול; מה שאין כן בעת מתן תורה שבחר הקב"ה בישראל, שהבחירה היא מעצם הבוחר שלמעלה מכל ציור הנ"ל, והיינו שהרצון וההתקשרות היא מבחי' עצמותו ומהותו ית' ממש המושלל מכל התוארים".

ומעיר שם<sup>15</sup> ד"אף שגם אהבת האב לבנו אהבה עצמית היא . . . הרי מכיון שהיא אהבה טבעית הרי אהבה זו היא מצד הטבע שלו ולא מצד עצמותו ממש כבפנים". עכלה"ק.

וזהו גם שאחר מ"ת נקראו ישראל עבדים (ולא רק בנים), דהיינו שאין שייכותם להקב"ה מצד הציור וטבע שלהם, אלא מפני שבחר הקב"ה בעצמו בעצמותם, נעשו הם לעבדיו הקשורים אליו בעצם גם אם הוא בהיפך הטבע. ואשר על כן בגאולה העתידה (אחר הבחירה דמ"ת) ייגאלו כל בני" ממש, שכן עפה"ל מובן ששוב (בעצם) אי אפשר לו ליהודי לנגד להתקשרות זו, מכיון שבמהותו ועצמותו הוא בוחר באלקות.

## ה

### עיקר ענין הגורל

והנמצא לנו מזה, שגם בההתקשרות עצמית דבני" והקב"ה גופא ישנן שתי חלוקות, (א) התקשרות עצמית טבעית (בנים), והוא הקשר דבני" והקב"ה מצד עצמם הנשמה המושרשת בהעצמות (וכדוגמת הבן הנמשך מטיפת מוח האב), ומחמת וכך יכול יהודי לנגד (בבחירתו) לטבעו העצמי, (וב) התקשרות עצמית ממש (עבדים), שהיא רק מפני שכך בחר הקב"ה, והיינו הבחירה בהגוף דישראל, (שבבחירה זו אין אפי' הכרח טבעי שכן אין שורשו בעצמותו של הקב"ה, דהגוף אינו אלוקי אלא נברא יש מאין ונפרד מאלקות), ועי"ז נפעלת הבחירה דעצם הנשמה בהעצמות, ומפני זה יהודי אינו יכול לנגד לקשר זה, שכן זהו עצם מציאותו (מפני שכך בחר בבחירתו העצמית) מה שהוא והקב"ה זה דבר אחד בעצם.

ועפ"ז אואפ"ל החלוקה גם בענינם דפורים ויוהכ"פ, דביוהכ"פ הוא הגילוי דהתקשרות עצמית הטבעית ד'בנים' (כמפורש בשיחה שם), ולכך ניתן לנגד לכפרה זו ואף יש צורך בתשובה (כנ"ל), משא"כ בפורים הכפרה היא ללא הגבלה כלל<sup>16</sup> מחמת והיא ההתקשרות העצמית שלמעלה מהטבע, עיקר ענין הגורל המוטל כפי הבחירה.

וא"כ י"ל דזהו החילוק בין 'עיקר' ענין הגורל דפורים להגורל דיוהכ"פ, שכן בפשטות הטלת

15. הע' מס' 51.

16. וראה הע' 26 בד"ה על כן הנ"ל (הע' 9) שמהמעלות דהכפרה דפורים על יוהכ"פ היא שבעבר על כריתות ומיתות ב"ד ומחלל את השם רבים, גמור כפרתו היא ע"י יסורים ולא מתכפר לגמרי בתשובה ויוהכ"פ דתולין, ומשא"כ בפורים דאף שנהנו מסעודתו של אותו רשע והי"ז בפרהסיא, נתכפר להם. וראה שם שזוהי מעלה נוספת שאינה קשורה להמדובר בפנים.

הגורל הוא סמל להשוואה מוחלטת כנ"ל – והיינו דבזה לא שייך גם משיכה (עצמית אך) טבעית, וע"כ עיקר ענין הגורל הוא הגילוי דפורים שאע"פ שאלו ואלו אכן בהשוואה אחת ממש מ"מ מפני הבחירה הרי שההעדפה היא לבנ"י דווקא.

ולהעיר, דעפ"ז צ"ל דבהטלת הפור הוא הגורל הגיע המן בדרגה דעצמות או"ס שלמעלה מהשתלשלות ולמעלה גם מטבעיות, אף שלא הוזכר זה במאמר הנ"ל.

## ו

### השייכות בזה לענינים נוספים בפורים

(נספח)

להרחבת הענין מן הנכון להאיר את השייכות של ענין הגורל דפורים עם עוד איזה פרטים בפורים (וכמתבאר בתורת רבינו):

א. שמו של החג – פורים, על שם הפור. ואף דלכאורה אי"ז (עיקר) הנס, ואדרבה הוא חלק מן הגזירה. ומדוע שם (ובפרט ע"פ הידוע ששמו של כל דבר מורה על ענינו ותוכנו) היום בו חוגגים את ההצלה נקרא ע"ש הגזירה. והמבואר בזה אשר דווקא בשם זה שמורה על זמן הגלות, חושך כפול ומכופל (הסתר אסתיר), ובפרט בזמני הגזירה, ופור בלשון פרסי דייקא, בא לידי ביטוי ענינו המיוחד דחג הפורים, שאף שבכל הענינים נמצא היהודי בהשוואה אחת עם הגוי וכו', הנה מ"מ הרי"ז 'מגילת אסתר', גילוי של הקב"ה אף במעומ"צ כזה. וע"פ משנת"ל יתוסף בזה, דדווקא מחמת ומיירי בדרגא זו בה 'אח עשיו ליעקב' ואין שום מעלה לבנ"י על אוה"ע, דרגת הגורל, הנה חידושו של פורים הוא שגם בדרגת הגורל חודרת הבחירה העצמית דהקב"ה לבנ"י.

ב. מצות החג (העיקרית ומבאת ענינו) – משתה ושמחה ועד ל'לבסומי (ביין) עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'. ואף דלכאורה הרי זה בלא כל תוכן ומשמעות ואדרבה הוא לכאורה היפך כל הענין, דנס ההצלה ענינו לכאורה להדגיש אשר אכן המן הוא ארור ומרדכי הוא ברוך. והמבואר בזה אשר דווקא מצווה זו מביאה לידי ביטוי את הענין של פורים, שגם במצב של 'לא ידע', הוא אינו שייך לקלוט את החילוק מה ומדוע, מ"מ ברור אצלו אשר המן הוא ארור ואילו מרדכי הוא ברוך, שאף במצב שלא ניכר מעלתן של ישראל הנה 'ואוהב את יעקב'. וטעם הדבר הוא עפמשנת"ל, דכיון שבפורים מתגלית עצמיות השייכות של בנ"י והקב"ה (ע"י הבחירה עצמית כנ"ל), הנה אצל העצמי לא תופסים הנתונים הסביבתיים כל מקום, ולכך גם במצב שאכן 'לא ידע' (גורל) הרי שוודאי הוא ש'ארור המן וברוך מרדכי', וכנ"ל. ועוד נתוסף בזה, דע"ז כן היא ההנהגה בכל השנה במס"נ בההנהגה יום-יומית בקבעומ"ש.

ג. המן גזר על לימוד תורה, יו"ט, מילה ותפילין (הנרמזים בפסוק 'ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר'). בחושבו אשר הבדלת היהודי מן הגוי היא רק בנשמתו ולכך אין הצדקה לכך שגם בענינים השייכים להגוף יהיה הפרש בין בנ"י לאוה"ע. אך טעה בזה כי נשמת היהודי משפיעה על גופו וכל עניניו (אפי' הגשמיים) שיהיו קדושים ומובדלים מן הגוי. ובעומק יותר (עפהנ"ל),

מחמת והיהודי קשור עם הקב"ה בקשר עצמי (מחמת הבחירה, כנ"ל), למעלה מכל מניעה הרי שזה (הבחירה) משפיע ופועל אף בשאר העניינים (גורל).

ד. ולכן, היהודי מתנהג בענייניו הגשמיים רק כעשיית כלי מוכן לקבלת ברכת ה', כנאמר 'וברכך ה'א בכל אשר תעשה', ולא יותר. ומטעם זה באה אסתר אצל אחשורוש להתחנן מלפניו על עמה, שכן צ"ל כלי בדרך הטבע, ויחד עם זאת צמה שלושת ימים לילה ויום, שכן אי"ז כלום יותר מכלי. וכנ"ל, דאי"ז שהבוחר מוכרח באיזה הגדרה אלא שביכולתו גם לבחור בעצמו, ואף שיחד עם זאת הן הדבר הנבחר והן הדבר הנדחה שווים אצלו באופן מוחלט.

ה. וזהו שבפורים 'קיימו מה שקיבלו כבר' במ"ת כו', דענין הבחירה הנמשך בהגורל נתחדש במ"ת כמשנ"ל (ס"ד), ואלא שבמ"ת הי' ענין הבחירה דהקב"ה בישראל בלבד ('כפה עליהם הר כגיגית', עבדים), ובפורים (מפני שהיו אז בשפל המצב, 'כתית') נתגלתה הבחירה דעצם הנשמה בהעצמות, ע"י עמדו במסירת נפש שנה שלימה.

ו. ואולי אפשר לקשר לכך ש'כל המועדות עתידין ליבטל חוץ מפורים' - שתתגלה הבחירה בגוף הישראלי, שיתגלה מעלת הגוף הגשמי, ויתקיים הכוונה דדירה בתחתונים בדברים גשמיים וכו', וכענין הפורים הוא המשכת הבחירה בישראל גם בהגורל (השוואתם עם אוה"ע).



## ביאור במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ד

הצעת דברי רבינו במאמר באתי לגני / כיצד האור שמצטמצם נקרא בשם אוא"ס / יבאר שזוהי נקודה עיקרית במאמר - ההבדל בין התהוות וחיות / החידוש בהמצאות החיות האלוקי גם בשאל

הת' מרדכי אליעזר שי' כפר  
תלמיד בישיבה

א

### הצעת דברי רבינו במאמר באתי לגני

בהמשך באתי לגני מבואר שבשביל ניצחון המלחמה ישנו האוצר שנותנים מלמעלה, ובכדי להבין את ההפלאה של האוצר העליון, מקדים לבאר מאמר התקו"ו "אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית".

ומתחיל לבאר ענין אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית בסעיפים י"ב עד י"ד, ואח"כ בסעי' ט"ו ואילך מבאר ענין אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ. ומהמשך הענין מובן שענין האוצר הוא עצם האור שלמעלה. וכן מובן ממה שמבאר הרבי במאמרים של תשכ"ב ועוד, שמהביאור בענין אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית, יובן גודל העילוי של הדרגות שלמעלה מ"למטה עד אין תכלית" שזהו ענין שאוא"ס הוא למעלה עד אין קץ, שזהו"ע האוצר שלמעלה.

הנה בסעי' א' במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ד מבאר הרבי שבכדי שבנ"י יוכלו לנצח במלחמה נותנים מלמעלה לא רק הענינים שהם בגדר גילוי אלא גם ענינים כאלו שדוגמתם למטה הו"ע האוצר שהוא כמוס וחתום מעין כל רואה מלבד המלך בעצמו. והיינו שהוא בחי' שלמעלה מכל ענין של גילוי אפילו גילוי בדרגא הכי עליונה. ולכאן' כוונתו שהאוצר הוא למעלה מכל גילוי והוא פנימיות ועצמות אוא"ס.

וממשיך הרבי לבאר שבמאמר של תש"י מבואר מהו הדרגא הכי עליונה בענין הגילוי, הגילוי שאין לו סוף ואין לו תכלית, ומסביר גודל הענין שבזה החל מהביאור בענין שלמטה עד אין תכלית.

ומפרט שישנם ד' מדריגות בהדגשה שהאור הוא למטה מטה עד אין תכלית. (בנוסף למבואר במאמרים הקודמים שהחידוש באוא"ס למטה מטה הוא שהא"ס מתבטא בהתפשטות האור הן

לפני בצמצום, שהספירות הם עד אין קץ, והן באצילות, והן בבי"ע, שישנם ריבוי נבראים מה רבו מעשיך וכו').

וגם בעולם העשי' גופא ישנם כמה דרגות בירידת האור למטה, שאוא"ס נמצא לא רק בעניני קדושה אלא גם בעניני הרשות, ויתירה מזו גם בקליפות, ובקליפות עצמם יש כמה מדריגות: יש בחי' קליפה שהיא שומר לפרי, שבזה נרגש שהעיקר והמעלה היא בפרי, כלומר נרגש בקליפה שתפקידה היא לשרת לקדושה.

ויש בחי' בקליפה שהיא למטה מזה, שהיא גורמת לעבור על רצונו ית', שזהו מורה על העלם והסתר גדול יותר, אבל עדיין גם בחי' זו של קליפה ממלאת את ציווי המלך להסית ולפתות לעבור על רצונו ית'.

ויש בחי' שהאדם חוטא ועובר על רצונו שזה גרוע יותר מהקליפה, כי הקליפות אינם עוברים על רצונו משא"כ האדם החוטא, ובזה גופא יתכן שעובר על רצונו בדבר איסור, או שמוריד דבר שהוא מותר לג' קליפות הטמאות, ויש אופן שמשתמש עם עניני קדושה לעשות ההיפך מרצון העליון שזה יותר גרוע גם מהחוטא עצמו.

וא"כ יוצא שכאשר אומר שהאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית זה כולל גם את המצאות האור הא"ס גם בקליפות, ובזה גופא בדרגות הכי תחתונות של הקליפות.

## ב

### ביצד האור שמצמצם נקרא בשם אוא"ס

אלא שצריך ביאור, דלכאו' ברגע שהאור יורד למקומות כ"כ נמוכים זהו כבר אור מאד מצומצם עד שנחשך, ואיך יתכן לומר על האור הזה שהוא אוא"ס.

הנה על זה בא לבאר בפ"ד במאמר באתי לגני בביאור ענין "ואתה מחיה את כולם" דהארת אור אלוקי הרי נמשך להוות ולהחיות את כל הנבראים מאין ליש. והיינו שהמצאות האור האלוקי עד למטה מטה מתבטא בזה שהחיות מחיה את כל הנבראים 'כולם' שכולל אפי' ענינים של קליפה כנ"ל.

אמנם צריך ביאור לכאו', איך זה שייך לענין זה שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית, דלכאו' האור שמחיה הוא מצמצם לפ"ע הנבראים ומחיה אותם. וא"כ איך אור זה נקרא בשם אוא"ס, גילוי שאין לו סוף.

ולאידך א"א לומר שהכוונה לעצמות ואז היה ניתן לומר שעצמות נמצא בכל מקום, שהרי ענין זה שמביא במאמר 'ואתה מחיה את כולם' שייך לאור א"ס שהוא למטה מטה עד אין תכלית, ולא לעצמות.

ולבאר זה ממשיך בסעי' ג' במאמר שהתיבה 'ואתה' בפסוק, אין כוונתו לעצמות, אתה לשון נוכח, אלא גם להארה שנמשכת בגילוי, וכמו שמבואר בשער היחוד והאמונה שהתיבה ואתה

מורה על האותיות מא' עד ת' וה' מוצאות הפה', ומכיון שהאותיות הם העלם והגבלה, א"א לומר שהכוונה לעצמות, שהרי עצמות הוא למעלה מענין האותיות, אמנם מצד שני הרי ההתהוות היא רק מכח העצמות, שהרי אין ענין אחר שמחיה מלבד עצמות? אבל מ"מ החיות נמשכת באופן שהעצמות מעלים ומסתיר את עצמו באור עליון שהוא נחשב כאוכס לגביו, וזהו ואתה מחיה' שזה מורה על העצמות כמו שמתעלם באותיות.

וצ"ב בעצם הענין מה הכוונה שעצמות מחיה על ידי האותיות, והגם שהכל מגיע ממנו, אבל מכיון שדרך האותיות האור הוא מצומצם, מדוע זה מתייחס לעצמות.

והנה במאמר מביא הרבי, שענין זה שעצמות מחיה על ידי האותיות, הוא ע"ד 'איליו ולא למידותיו', וכמבואר ענין זה באריכות במאמרים של שנים שעברו, שכאשר הקב"ה פועל על ידי מידה וכלי מסויים אזי נקרא בשם השייך למידה זו, כמו שם א-ל ששייך למידת החסד, ושם אלקים לגבורה.

ועל זה מבארים שהגם שהאדם מתפלל לשם מסויים אין הכוונה ח"ו שמתפלל לספירה מסויימת אלא הכוונה לקב"ה עצמו כפי שקשור לשמות. וזהו הכוונה 'איליו ולא למידותיו' וע"ד זה בענין החיות 'אתה מחיה את כולם' הכוונה לקב"ה עצמו אלא שאופן החיות הוא כמו שהקב"ה מסתיר את עצמו דרך אותיות. אבל עדיין צ"ב כיון שזהו חיות מצומצם איך זה קשור עם אוא"ס עצמו.

והביאור בזה, שהחידוש בזה שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית הוא לא רק שהאור נמצא בכל מקום, כי במקרה כזה אין זה שהאור בעצם הוא למטה, אלא האור נמצא במקומו הבל"ג, ומצד הבל"ג הוא מתפשט בכל מקום, אבל בכל מקום זה אותו דבר, שמבטא את העדר ההגבלה שלו שלכן מתפשט בכל מקום.

אמנם כאן מבאר באופן שונה, שהאור נמצא למטה, היינו שהוא נמצא גם בגדרי המטה, ואעפ"כ הוא א"ס. והנפק"מ בין ב' האופנים באם הכוונה היתה ש'אתה מחיה את כולם' מצד שהוא א"ס בעצם, אז בכל הנבראים היה נרגש אותו דבר. אבל כאשר אומרים שאתה מחיה את כולם על ידי האותיות באופן מצומצם, שהוא מתלבש באותיות, ועל ידי זה לאור יש שייכות לנבראים שלמטה. וזה מתבטא בזה שהחיות היא לפי ערך הנבראים, וכמו שמבואר בשער היחוד שלכל נברא יש חיות באופן שונה על ידי אותיות אחרות, ואעפ"כ זה עדיין אוא"ס שאינו משתנה כמבואר בהמשך המאמר.

וימתק זה מהמובא בהנחה החדשה של המאמר בהערה י הוספה מהמאמר של ליל שבת, ועפ"ז מובן מה שצריך להביא רא' ממ"ש ואתה מחיה את כולם אף שזה דבר הפשוט שאין עוד מלבדו, כי הכוונה היא על ענין האור (הארת אור אלוקי) שנמשך למטה עד אין תכלית. שההוספה של אדה"ז שתיבת ואתה מורה על האותיות מוסיף ביאור בענין אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית.

כלומר שבענין זה שהחיות נמשך עד למטה על ידי האותיות יש בזה חידוש על המבואר שאין עוד מלבדו, שהקב"ה נמצא בכל מקום.

והחידוש בזה שהאור האלוקי כמו שמתלבש באותיות להחיות את הנבראים, שלכאן יש לו שייכות לנבראים, ואעפ"כ הוא א"ס שמתפשט למטה מטה.

## ג

### ההבדל בין התהוות וחיות

ויש לומר שזהו נקודה עיקרית במאמר זה. ובהקדים מה שמבאר בהמשך המאמר שהאור האלוקי נמשך להוות ואח"כ גם להחיות את הנבראים, ומבאר החילוק בין התהוות לחיות, שהכח המהווה לא מורגש בנבראים כי המהווה מעלים עצמו מהנבראים, שלכן מרגיש שהוא יש, משא"כ החיות הוא בגילוי כי נרגש בנברא החיות שלו, רק שצריך להתבונן כיצד ואיך הוא חי שעי"ז מגיע להבנה שיש מקור שמחיה אותו.

וכמבואר במק"א שהחיות שמחיה את הנבראים יש לו מקום בשכל, ולכן אפשר להשיג את החיות, אבל ההתהוות היא יש מאין למעלה מהשכל, ולכן א"א להשיג את עצם היווצרות הנברא, היינו המעבר מאין ליש שבהתהוות.

ומוסיף במאמר שזהו מש"כ בכתוב בגלוי ואתה מחיה את כולם ועל זה בא הלימוד אל תיקרי מחיה אלא מהוה היינו שמהענין דמחיה באים לידי הכרה גם בהענין דמהוה, ושני ענינים אלו נכללים באותו פסוק ובאותה תיבה ואתה מחי' את כולם שזהו הארת אור אלוקי (אור א"ס) נמשך להוות ולהחיות את כל הנבראים.

וענין זה נוגע למבואר כאן מכיון שרוצה לבאר שאוא"ס הוא למטה מטה, הנה באם כח ההתהוות הוא בעולם מהנברא, אזי א"א לומר שאוא"ס הוא למטה מטה, כי עיקר החידוש בזה הוא בענין הגילוי ולכן ע"י גילוי ההתהוות שעל ידי החיות נעשה אור א"ס בגילוי גם למטה מטה.

אלא שצ"ב מדוע לא מספיק הגילוי של החיות, מכיון שבכל נברא יש חיות ועל ידי התבוננות אפשר להגיע להכרה שהקב"ה מחיה אותו, א"כ לכאן זה מספיק בכדי לבאר שאוא"ס הוא למטה מטה על ידי החיות?

אבל באמת אין זה מספיק וזה בא הרבי לבאר במאמר, שעל ידי החיות מכירים גם בענין ההתהוות.

והסברה בזה: כי אמיתית ענין ההתפשטות אוא"ס מתפשט למטה מטה הוא בזה ששום דבר לא מסתיר עליו, היינו שהוא ניכר בכל דבר, ולכן אם הגילוי וההתפשטות היה רק בענין החיות, אזי ההתפשטות של האור האלוקי הוא מוגבל רק בצורה של הנברא ולא בחומר הנברא, וא"כ עצם מציאות הנברא מהווה העלם והסתר על הקב"ה, ואז א"א לומר שהאוא"ס הוא למטה מטה גם בעצם מציאות הנברא.

אבל כאשר ניתן להכיר את ההתהוות על ידי התבוננות בחיות האלוקי, אזי זה מראה שהגילוי הוא גם בעצם מציאות הנבראים. וע"ז שייך לומר שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית, שמצד המטה הוא נמצא כי גם המטה יכול להכיר בהתפשטות שלו.



ולפ"ו צריך לומר שגם מה שמבאר שהאור נמצא גם בקליפות היותר תחתונות, היינו שהאור שם בגילוי שניכר שם האור על ידי זה שהחיות שם הוא בגילוי.

ועל זה מביא במאמר מה שהקב"ה 'זן מקרני ראמים ועד ביצי כינים' שביצי כינים היא בריה הכי קטנה בגשמיות וגם ברוחניות, שישנו צמצום בענין החיות, ומביא בדרך הרמ"ז שכינים רומז על כינוי שכינוי הוא תחליף לשם, שהשם הוא גילוי מסויים. וכאן מדובר שגם השם הוא בהעלם ונמצא כאן רק הכינוי, אבל אעפ"כ גם בכינוי ישנו חיות, וכמו שמבאר במאמר בענין 'נגד שמה אבד שמה' שבשביל שיומשך השם למטה יותר צריך להעלים את הגילוי אבל גם בהעלם הוא נמצא באופן של כינוי והעלם.

(בענין זה מביא מש"כ "הלך הקב"ה ת"ק שנה לקנות לו שם" שהירידה היא לקנות לו שם היינו שהמשכה בשמות יהיה באופן של קנין כמו שקנין זה העברה מרשות לרשות, שהוא ימצא גם באופן אחר, וכך גם האוא"ס נמצא למטה אבל באופן שלא משתנה ונשאר אוא"ס).

ולכן מצד אופן ההמצאות שלו במקום הקליפות אפשר לומר שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית גם במקום הקליפות, ויש לומר שזהו מה שמוסיף במאמר "וע"ד מארז"ל אין עוד מלבדו ואפילו כשפים" שבזה מודגש שגם כשפים שמכחישים פמלא של מעלה גם הם מבטאים את האין עוד של הקב"ה ולכן גם על ידם ישנו גילוי אלוקות, למטה מטה ביותר.



## בענין הביטול לבעל הרצון

יבאר ע"ד הרצון ובעל הרצון, ביחס עם המבואר בחסידות אודות הקדמת נעשה לנשמע / יבאר החילוק בין נעשה לנשמע, ע"ד החילוק בביטול לרצון או לבעל הרצון, והנפק"מ / יבאר כיצד קב"ע מצוות תביא לידי קב"ע מלכות שמים / יקשה דלכאורה ענין המצוות אינו תופס מקום לגבי בעל הרצון. יציע ביאור וידחה / יבאר ע"פ דברי רבינו בלקו"ש דענין המצוות בעצמותו ית' הוא מצד בחירתו החפשית

הת' מאיר שי' רוקח  
תלמיד בישיבה

### א

יבאר ע"ד הרצון ובעל הרצון, ביחס עם המבואר בחסידות אודות הקדמת נעשה לנשמע

נתבאר בחסידות<sup>1</sup>, דשני העניינים של "נעשה" ו"נשמע" קשורים לקב"ע (גם "נשמע", אינו כמשמעות של הבנה והשגה אלא של קב"ע), ומבטאים שתי דרגות בביטול לאלקות בעבודת ה': "נעשה" מבטא קבלת עול מלכות שמים, ו"נשמע" מבטא קבלת עול מצוות.

ובפשטות קב"ע מלכות שמים פירושה קבלת המרות והאדנות של הקב"ה כמלך מצווה המצוות, וקב"ע מצוות היינו המשמעת להוראות בפו"מ.

ולפי"ז צריך להבין: בכמה מקומות בדא"ח<sup>2</sup>, נתבאר הא דאיתא בגמ'<sup>3</sup>: "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו מלאכי השרת וקשרו להם שני כתרים להם שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע", דענין קשירת הכתרים היתה על עצם הקדמת "נעשה" ל"נשמע". וצלה"ב: והרי ע"פ פשוט עצם הקדמת המעשה היא מכורח הדבר, ומדוע קיבלו כתר על עצם ההקדמה?

והנה, במאמר ד"ה בחודש השלישי ה'תשכ"ט<sup>5</sup> מבאר רבינו בעומק יותר את ענין קב"ע מלכות שמים וקב"ע מצוות, במקביל למושגים "רצון" ו"בעל הרצון".

1. ראה סה"מ תרפ"ט ע' קפד ואילך. ועוד.
2. ראה מאמר ד"ה בחודש השלישי תשכ"ט (המתבאר בפנים ונסמן לקמן) ס"ז ובמקומות שנסמנו בהע' 40 שם.
3. שבת פח, א.
4. ראה עד"ז בד"ה בחודש השלישי (שם) הע' 50, דכיון שהקדמת הנעשה מוכרחת, מדוע צריכים ציווי (מיוחד) להקדים את שמע לווה"א אם שמוע, שהרי א"א לקבל עול המצוות קודם קבלת עול מלכות שמים.
5. ספר המאמרים מלוקט (ע"ס חדשי השנה) ח"ג ע' רצט.

והביאור בזה: בנפש האדם, הרצון לעומת כוחות הנפש – המוחין והמידות – מבטא את פשיטות הנפש בלי שום תוכן פרטי ורעיון נפשי (ובלשון החסידות "גילויים"), אלא שהיכן שהרצון מאיר יתבטלו לנוכחותו בקיום הפעולה הנדרשת, וזאת אותה הנקודה בכל רצון ורצון שנמשך מהנפש.

וכמו ביחס שבין אדון לעבד, כשהעבד נפגש ברצון האדון, רצון האדון שולל את תפיסת העבד בשכלו וברגשותיו כלפי האדון וכלפי הציווי; אפי' ההזדהות עם הציווי מושללת בתכלית.

ע"י הרצון מתגלה ענין אחד: עצם האדון, שדורש את הכניעה לישותו; העבד אינו אלא ידו הארוכה של האדון, ובכל שטח שהרצון של האדון מתגלה בו – הוא אינו מתאחד אתו (הבנה או הרגשה) אלא מבטל אותו.

וכפי שהרצון שולל את התפיסה והתחושה של העבד, הוא גם אינו בא לבטא את כוחותיו של האדון, הוא מבטא את עצם נוכחותו של האדון, דבכל מקום שהרצון מתגלה – האדון "נוכח".

זהו מה שהרצון מבטא את האדון עצמו, ולא את הכוחות שלו. שכן אם הגילוי מנפש האדון הי' מבטא השכלה או הרגשה, הנוכחות יכולה להיות רק באופן שהעבד מזדהה עם הדברים. אך ברצון מתגלה רק עצם מציאות האדון, וכיון שמצד עצם מציאות האדון אין נתינת מקום למציאות אחרת, ע"כ האופן שהעניין פועל על העבד, הוא באופן של ביטול ושליטת ישותו.

מעבר לזה, ובעומק יותר, המקור עצמו של הרצון, הוא הנקרא "בעל הרצון" או "עצם הנפש", כיון שהוא המקור לרצון, הוא נעלה ממנו, שמצד ענינו העצמי אין בו שום רצון, הרצון הוא רק מה שמתגלה חוץ ממנו.

ביאור הדברים: עצם הנפש קיימת בפשיטות מוחלטת, והמוחין והמידות כלפי עצם הנפש הם "ירידה" משום שהם ציור ותוכן פרטי ומוגדר. עצם הנפש פשוטה גם מהרצון, ואין לה שום יחס עם מה שחוץ ממנה. והיינו, שכל מה שחוץ ממנה אינו בגדר מציאות. מאיר שם ענין אחד: עצם האדם, מה שהוא קיים, ותו לא. אין שום מושג של "להחיות" או "לצוות", ומכיון שכך היא לא בגדר תפיסה למה שחוץ ממנה, ובלשון החסידות "חי בעצם".

[ויובן ע"פ ביאור המושג "אמת": "אמת" היא קיימת בעצם, שום הוכחה לא מאששת ומחזקת אותה ושום פירכא לא מחלישה את תוקפה. גם העובדה שהזולת תופסה בשכלו אינו נוגע לה, כיון שהמושגים "סברא" ו"היגיון" הם תמיד מחוץ לאמת. ההיגיון לומד על האמת, ואינו מהאמת עצמה. וע"כ, מבחינת האמת, כל מה שאינו מהאמת עצמה – אינו בגדר מציאות. וכמו הלשון בחסידות ש"האור אינו בו מן העצם כלל"].

וזהו בחי' "בעל הרצון", שאין עניינו לבטא כלפי מאן דהוא שהמציאות היחידה הקיימת היא נוכחות האדון, כיון שענין הזולת לא קיים שם, אלא רק עצם מציאות הנפש.

## ב

יבאר החילוק בין נעשה לנשמע, ע"ד החילוק בביטול לרצון או לבעל הרצון, והנפק"מ האמור לעיל הוא כלפי בעל הרצון – הקב"ה מצווה המצוות, ובהתאם לכך יבואר ענין הביטול שמצד האדם:

הדרגה הבסיסית של ביטול דקב"ע מצוות, הוא שלילת אישיותו ותפיסתו של האדם, והתגלות הנוכחות של הקב"ה כמצווה המצוות – באדם, וזהו מצד שמכיר בכך שהקב"ה הוא בורא הנבראים ויש לו ענין בהם, שעל ידם תהי' דירה לו ית', וזהו דווקא ע"י קיום תומ"צ. ובמילא, כיון שזוהי הכוונה האמיתית, הוא מבטל את תפיסתו ודעתו שלו<sup>7</sup> (עד שגם להזדהות עם המצוות אין תפיסת מקום).

אך הביטול לבעל הרצון (הוא הביטול דקב"ע מ"ש), אינו בא לשלול את רעיונות ותפיסת האדם, אלא עמוק יותר – את שלילת עצם מציאותו. והיינו, שבביטול זה נפעל באדם ביטול לאלקות, מצד זה שמכיר בכך שהקב"ה הוא האמת היחידה, ואין לנבראים שום תפיסה בו (והיינו דגם אינו צריך לשלילת מציאותם שהוא ע"י הביטול אל הרצון), וע"כ ה"ז פועל בו (לא רק ביטול ישותו אלא) ביטול מציאותו.

והנפקא מינה שבין קב"ע מלכות שמים לקב"ע מצוות, מצינו במאמר ד"ה בשעה שהקדימו ה'תשמ"ה<sup>8</sup>, שם מבאר רבינו שהביטול לבחי' הרצון סותר את כוונת המצוות דמשפטים, מצוות שניתנו לתפיסת האדם:

כשהביטול הוא לרצון הקב"ה, הרי הרצון שולל את ההבנה של המצווה, שכן כל עניינו הוא לפעול קיום רצונו ית' ותו לא. וא"כ, התפיסה במצוות היא בסתירה לכוונה שבהם בנוגע לפעולתם על האדם.

ומוכן שכאשר הביטול הוא לבעל הרצון (וכפי שבמשל הנ"ל בעצם הנפש אין שום רצון ויחס לזולת, כ"ה בבעל הרצון שאין שם שום תפיסה לנבראים), ע"כ התפיסה של האדם אינה בסתירה לכוונת האלקות בדרגה זו, כיון שבלאו הכי אין לנבראים בבחינה זו שום תפיסה והשגה, כיון שבבחינה זו אין שום ערך לנבראים<sup>9</sup>.

ומוכן ע"פ הנ"ל שהחילוק שבין קב"ע מצוות לקב"ע מלכות שמים, הוא גם בעומק הביטול שבאדם, עד היכן הוא בטל. דמצד הביטול לבעל הרצון, כפי שנתבאר הביטול הוא בעצם מציאותו;

7. ראה במאמר ד"ה כי ישאלך בנך ה'תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קמז) הע' 25, שם מציין שלמצוות שהם בבחי' "חוקים" ישנם ב' עניינים בכוונת קיומם: א) כוונה כללית לקיים רצון ה'. ב) שעל ידם נמשך הביטול.

8. תו"מ תשמ"ה ח"ד ע' 2107 ואילך.

9. בד"ה כי ישאלך בנך שם, מבאר שזוהי בחינה שגם השגת השלילה אינה מקרבת אליה יותר מהשגת החיוב. ושם מבאר דזהו ענינם של מצוות דעדות – עצמות אוא"ס, משא"כ משפטים שהם מצוות שנמשכו מבחי' ממלא כל עלמין. ואולי יש לומר החילוק, דשם מבאר את מהות המצוות, אך בנידון דידן מדובר על פעולת הביטול כמו שהיא מצד הגברא.

ומצד הביטול לרצון, כיון שהרצון הוא רק שלילת ה"גילויים" דהאדם, תפיסתו והרגשתו, חסר הביטול של עצם מציאותו.

ובדרך אפשר יש לומר, דכשהביטול הוא מצד הרצון, הרי החיסרון נעוץ בכך שבבחינת הרצון יש תפיסת מקום לעניינו של האדם המצטווה. שהרי בבחינת הרצון יש כוונה וענין באדם, והיינו ביטול הכוחות הגלויים שלו. ואם האדם אינו מתבטל לרצון, א"כ הרצון לא פועל את פעולתו, והיינו כל ענין הרצון מתחיל בתפיסת מקום שיש לאדם.

וממילא מובן, שכשמבטל לרצון, עוד לא נשלל עצם מציאותו, שכן ענין הרצון הוא, שהוא בתור נברא, יפעל בעצמו תנועה של ביטול.

## ג

### יבאר כיצד קב"ע מצוות תביא לידי קב"ע מלכות שמים

כל הנ"ל הוא במהותם של שני המושגים "נעשה" ו"נשמע", כפי שכל אחד בפ"ע; אך בנוגע להקדמת הנעשה לנשמע – קב"ע מצוות היא בהמשך לקב"ע מלכות שמים. ולכאורה, כיון שכל אחד הוא ענין בפ"ע והביטול דקב"ע מלכות שמים הוא באיכות אחרת לגמרי מקב"ע מצוות, מהו שקב"ע מצוות תבוא בהמשך אלי'?

והמבואר<sup>10</sup>, שהקדמת נעשה לנשמע, מורה ע"כ שדווקא מתוך הביטול היותר גבוה לבעל הרצון, באים לידי קיום המצוות (שע"י הביטול דקב"ע – ביטול לדרגת הרצון).

והיינו, שע"י שאצל יהודי מאירה ההכרה שהקב"ה הוא האמת היחידה, ואין לנבראים שום תפיסה בו ואין זולתו, ממילא מלכתחילה אי"צ לשלול את הישות שלו. שע"י שהגיע לסוף העניין של רוממות ה', מובן, שכשמקיים את מצוותיו של בעל הרצון, הרי זה נעשה מתוך אותו הביטול. והיינו שהביטול לרצון ממשיך ומסתעף מהביטול לבעל הרצון.

## ד

### יקשה דלכאורה ענין המצוות אינו תופס מקום לגבי בעל הרצון. יציע ביאור וידחה

כל המתבאר ע"ע הוא בענין תנועת הביטול הקיימת בעולמו של המצטווה, שהביטול לבעל הרצון חדר את כל כוחותיו, עד לקיום המצוות בפועל ממש. אך מצד בעל הרצון, בדרגה היותר גבוהה, הרי כפי שנתבאר הנה בבחינה זו אין שום קשר לזולת וכל הקיים זהו עצם הנפש בלבד, והיינו שענין הציוויים לא קיים בבחינה זו. ולפ"ז צלה"ב, שמכיוון שהביטול הוא מצד בחינה שאין שם כלל עניין בציוויים, מהו שקב"ע מצוות היא בהמשך לקב"ע מלכות שמים, ששם לא קיים ענין המצוות?

10. ד"ה בחודש השלישי שם ס"ח.

וילה"ק בשאלה נוספת, דכל הנ"ל מעורר תמיהה בשאלה יסודית וכללית יותר: האם ייתכן לומר, שבבחינה היותר גבוהה באלקות, בדרגת בעל הרצון, לא נוגע ענין המצוות? האם ייתכן לומר ש"דירה לו ית' בתחתונים" היא בבחינת "ירידה"?

הביאור בזה בדא"פ, דהנה בנוגע למצוות התשובה (כמבואר במאמרי דא"ח<sup>11</sup>) ע"י התשובה מתוקנים הפגמים ומתמלאים החסרונות שנעשו ע"י ביטול מ"ע או מל"ת, כיון שעניין התשובה מגיע לדרגה גבוהה יותר מדרגה הקשורה עם עניין המצוות.

וכפי שנתבאר לעיל בארוכה, ענין המצוות הוא בבחי' הרצון, ששם יש משמעות לקיום הנבראים, והכוונה והמטרה היא דווקא בקיום המצוות. וע"כ מצד בחינה זו א"א להיות תיקון הפגמים שנעשה ע"י ביטול המצוות.

אך בדרגת בעל הרצון<sup>12</sup>, המקור לרצון במצוות, הקשר בין הקב"ה לבנ"י, הוא, שהוא רוצה בהם בעצמם בלי איזה סיבה, אלא בבחינת רצון עצמי. ומכיון שכך, רצונו הוא שעל יד המצוות יהודי יתקשר ויתחבר עם הקב"ה, והם אינם מטרה בפ"ע (וכמ"ש לעיל שעניינם הוא ביטול הישות) אלא אמצעי לחיבור שבין היהודי לאלקות. ומכיוון שאין קיום המצוות התכלית בעצמה אלא הקשר הנוצר על ידי המצוות – ע"כ בבחינה זו הוא אינו "מוכרח" בהם.

וע"כ, אם נעשה חיסרון בעניין המצוות, כיוון שהכוונה היא הרצון בישראל עצמם, החיסרון נשלם ע"י עבודת התשובה, שכל תוכנה ועניינה הוא שהשב בתנועה של רצון לדבוק בקב"ה ולא להיות נפרד ח"ו. והיינו, שרוצה בקשר עם הקב"ה עצמו (ובתנועה זו ממלא את רצונו ית' בקיום המצוות, ו"כחילא יתיר"), כפי שכ"ה מצד בעל הרצון לגבי בנ"י – שהתכלית היא בהם עצמם.

ומובן ע"פ הנ"ל, דגם בבחי' בעל הרצון קיים ענין המצוות, אלא שהתכלית בהם אינה בעצם קיומם (כפי משהוא בבחי' הרצון) אלא שעל ידם נעשה הקשר בין בנ"י לקב"ה.

ומ"מ, מכך שבמאמר דידן מבאר ש"המשכת המקיף דכתר (מקיף שלמעלה משייכות לפנימי) הוא ע"י הביטול דקבלת עול מלכות שמים, ביטול לבעל הרצון, "צ"ל שדרגת בעל הרצון (וכפי שנתבאר המשל לזה מעצם הנפש) היא בחינה שאין שם רצון במצוות<sup>13</sup> (גם לא רצון בלתי הכרחי, שהמצוות אינם התכלית עצמה).

## ה

יבאר ע"פ דברי רבינו בלקו"ש דענין המצוות בעצמותו ית' הוא מצד בחירתו החפשית והנה, במאמר ד"ה וכל אדם ה'תשכ"ג<sup>14</sup> מבאר רבינו, שלמעלה מבחי' בעל הרצון ועבודת

11. לקו"ת נצבים מה, ג ואילך. אוה"ת דושי יוהכ"פ ע' א'תקנה-ו.

12. ראה מאמר ד"ה תקעו ה'תרצ"א.

13. דגם אחר ביאור זה בדרגת בעל הרצון, עדיין ישנו כוונה ועניין במצוות, אע"פ שאין בהם "הכרח".

14. סה"מ מלוקט ח"א ע' עד ואילך.

התשובה הקשורה עם עניינה (כנ"ל ס"ד), ישנה הכפרה ותיקון הפגמים מצד בחי' גבוהה יותר, והיא בחי' "עיצומו של יום", הקשורה עם בחי' יחידה שבנפש.

והמבואר, שבבחי' בעל הרצון, אע"פ שהבחירה במצוות הוא מצד הרצון בבני' בלא טעם וסיבה, הרי אי"ז שהקב"ה ובני' מציאות אחת (שכן מצד הכוחות הגלויים של ישראל, הם אינם בבחי' התאחדות עצמית עם אלקות).

והיינו, שמכך שאותה הדרגה מכונה בשם "בעל הרצון", אע"פ שהוא מופלא ואינו מוכרח ברצון, מ"מ יש לו שייכות אליו, שהוא מקור לרצון.

אך אצל עצמותו ומהותו ית', כפי שנתבאר, ה"ז בחינה שאין בה שום נתינת מקום לעניין הזולת, והקשר בין הקב"ה לבני' במקום זה הוא באופן של "כולה חד", מצד בחי' היחידה שבנפש שהיא עצם אחד עם האלקות.

וזהו ש"עיצומו של יום מכפר", שביו"כ מתגלה הקשר העצמי שבין הקב"ה לבני'. וכיון ששם אין נתינת מקום לעניין של זולת, ע"כ לא קיים שם ענין הרצון במצוות<sup>15</sup>, ולכן ישנה כפרה גם על חיסרון בקיום המצוות.

ולכאורה, קשה כנ"ל, שהרי "המצוות מתייחסות אל העצמות", והיינו היכן שמדובר על הקב"ה עצמו – עצמותו ומהותו ית' – ולא רק בדרגות נמוכות יותר בבחי' "גילויים" ותפיסת מקום לזולת?

והמתבאר בדברי רבינו בלקו"ש<sup>16</sup>, שעניין המצוות אצל עצמותו ומהותו ית', הוא, שעניינם הוא רק מצד בחירתו החפשית. וז"ל קדשו:

"מצד עצמותו ית' איז דאך<sup>17</sup> "איני יודע באיזה מהם חפץ כו", נאר ער האט בוחר געווען (בבחירה חפשית) צו זיין "חפץ במעשיהן של צדיקים" און "אינו חפץ במעשיהן של רשעים" – איז דאך במילא ניט שייך אז די "זדונות" זאלן האבן א תפיסת מקום לגבי אים און זאלן האבן בכח צו מעלים זיין אויף די ניצוצות קדושה וואס אין זיי".

ובהערה 28 שם:

"אבל אין לומר שמכיון שאינו מוכרח ברצונו אפשר גם הזדונות עצמן יהפכו לזכיות – שהרי המצוות מתייחסות אל העצמות. וכמפורש בד"ה שובה שם שגם פנימיות ועצמות אוא"ס (שרש התשובה) ישנו ענין הרצון דמצות . . . ואדרבה: מכיון שעצמותו ית' אינו נתפס בהרצון, ושלילת

15. ומה שיו"כ מכפר לשבים דווקא, ראה שם, שענין התשובה הוא שהקשר העצמי שמתגלה ביו"כ יהי' גם מצד הכוחות הגלויים, עיי"ש.

16. ח"ז ע' 23.

17. תרגום חפשי: "מצד עצמותו ית' הרי "איני יודע באיזה מהם חפץ כו", אלא שהוא בחר (בבחירה חפשית) לחפץ "במעשיהן של צדיקים" ו"אינו חפץ במעשיהן של רשעים" – א"כ במילא לא שייך שה"זדונות" יתפסו מקום לגביו, ולא שייך שיהיה בכוחם להעלים על ניצוצות הקדוש החבויים בהם".

הרע הוא מצד בחירתו – הרי מצד בחירה זו נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחי' הגילויים. . . כי אם, שמכיון שאינו נתפס כו' אי"ז מעלים לגבי' כו' כבפנים."

והיינו, שכל עוד מיירי בבחי' ה"גילויים" שבאלקות, הגם שהם באופן שאינם בבחי' תפיסה כנבראים, באופן של "בלי גבול" – הרי עצם הענין ד"בלי גבול", הוא הגדרה. אך אמיתית העניין של "עצם האלקות" הוא "בלי גדר", ששום הגדרה לא מתאימה לגבי', שמה שיש בו גבול ובלתי גבול – זהו מצד שהוא לא מוגדר כגבול, ולא מוגדר כבלי גבול – ללא שום הגדרה, אלא "כל יכול".

ואדרבה, כיון שעניין המצוות אצל עצמותו ית' הוא מצד בחירתו החפשית, הנה כנ"ל מדברי כ"ק רבינו "נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחי' הגילויים".

וע"פ זה מובן בנידון דידן, שגם מצד הביטול דנעשה – קב"ע מלכות שמים, שעניינה הביטול לבעל הרצון, וכמו שנתבאר, דווקא בבחי' זו עניין קיום המצוות הוא בתוקף יותר.







שער חמישי  
הלכה ומנהג





## עניינים שונים בהלכה למעשה

ברכה על ירקות מגידולי מים: יציע הסוגיא בירושלמי לגבי עציץ שאינו נקוב / קושיית גיליון הש"ס ציון וירושלים / יבאר ע"פ דברי הרמב"ם המובאים בשד"ח / דברי החי"א החולקים / קושיא על דבריו / יוכיח הפסק דמברכים המוציא אף בנעשה מהגדל בעציץ שאינו נקוב / יסיק לדינא דגידולי ירקות במים ברכתם בפה"א

טלטול כביסה שהתייבשה במשך השבת: יציע דברי רבינו בשו"ע לענין גרוגרות וצימוקים דכשהוקצו בתחילת השבת הוקצו לכולה / דברי הבאר היטב לענין תמרים הנעשים ראויים בשבת / ביאור הפתחא עולם דהיות וברי לו שיגמרו בשבת מיקרי גמרם בידי אדם / אך לכא' מדברי רבינו לענין גרות שכבו – לא נראה כן / שקו"ט בזה / יבאר החילוק בין המקרה דגרות לנדו"ד / יסיק לדינא דכשברי לו שתתייבש הכביסה בשבת – אינה מוקצה ואפשר לטלטלה

כיבוס בגדים כשבוע שחל בו תשעה באב ליוצא למרחקים: יציע דברי הטור / ביאור הב"ח בדבריו / יביא מדברי שא"פ שפסקו כהב"ח / ועוד יותר בזמננו דאין התעסקות בכיבוס – דנעשה ע"י מכונה / יסיק לדינא דבצורך גדול – נוסע למרחקים – אפשר לסמוך על דברי הב"ח

שמש אחד לכמה חנוכיות שעל מקום אחד: יביא דברי השו"ע והמג"א / יסיק לדינא דבימינו טעמם אינו שייך וע"כ אין לחוש לכך / יוכיח דבריו מדברי הרמ"א בשו"ת

הרב ישראל יוסף שי' הכהן הענדל

רב קהילת חב"ד מגדל העמק, חבר ב"ד רבני חב"ד

ומשגיח ראשי בישיבה

### ברכה על ירקות מגידולי מים

א

#### דין עציץ שאינו נקוב לענין ברכה ומעשר

בירושלמי מסכת כלאים: איתא "תני עציץ שאינו נקוב מעשרותיו מהלכה ותרומתו אינה מדמעת ואין חייבין עלי' חומש".

ופירש הפני משה – עציץ שאינו נקוב אינו מחובר לקרקע, ולכן אינו חייב במעשר מדאורייתא רק מדרבנן, וכן תרומתו אינו אלא מדרבנן ולכן בטלה ברוב, וזרים שאכלוהו אינן חייבין לשלם חומש.

וממשיך שם "רבי יוסי בעי מהו לומר על פיתו המוציא לחם מן הארץ, רבי יונה בעי כן דלעת כתלוש הוא לסכך בה".

ופירש הפני משה – רבי יוסי שאל האם על פת העשויה מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב ומברכים המוציא לחם מן הארץ, כי העציץ אינו נחשב כ'ארץ' אעפ"י שחייב בתרומה מדרבנן, ולכן אולי צריך לברך בורא מיני מזונות?

אך ר' יונה שואל, האם אפשר לסכך את הסוכה עם עלים של דלעת שגדלה בעציץ שאינו נקוב כשזה מחובר לעציץ, כלומר, על השאלה של רבי יוסי פשיטא לי' שמברך המוציא – כי אם זה נקרא 'מחובר' לגבי כלאים ושבת כמ"ש לפני זה, והוא הדין לגבי ברכה. אלא שמספקא לי' – אולי לגבי סכך אינו כ"כ חמור ונחשב כתלוש, ונשאר בספק.

וכתב על זה בגליון הש"ס ציון וירושלים, וז"ל "נשאלתי מק"ק טארניפאל למה נקט דוקא המוציא ולא שאל על ברכת המזון, והשבתי בפשיטות דעיקר הבעיא היא אם עציץ שאינו נקוב נקרא ארץ דשייך לומר המוציא לחם מן הארץ, ועיין מנחותי "מארצך ולא כל ארצך", ולכן לא בעי על ברכת המזון דאף בחו"ל מברכים, [ושואל] רק על ברכת המוציא לחם מן הארץ וזה אינו בא מן הארץ גופא שהרי היה לו עציץ שאינו נקוב". עכ"ל.

הנה, בשדי חמד<sup>3</sup> הביא את דברי הרמב"ם<sup>4</sup> – "כל שמברכין עליו המוציא מברך עליו ברכת המזון", ולפי"ז נראה לי הדל דאין מקום לשאלה זו, דכיון דהא בהא תלי' נקיט הבעי' בברכה הראשונה הבאה תחילה וממילא יופשט גם על הברכה האחרונה, ובלשונו שם:

"ומה שהשיב הרב דעיקר הבעי' הוא אי נקרא ארץ וכו', נראה שכוונתו לומר דלענין ברכת המזון פשיטא ליה דמברכין על הפת מעציץ שאינו נקוב, ורק על ברכת המוציא הוא דמבעיא ליה, והוא תימה בעיני שהרי בירושלמי פרק שישי הלכה א' תני כל שאומר אחריו שלש ברכות אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ וכל שאין אחריו שלש ברכות אין אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ, ומקשינן והרי פחות מכזית וכו' ומשני עיי"ש, ואילו על חלוקה קמייטא דכל שאומר אחריו שלש ברכות לא מקשי מידי והיה לו להקשות והרי עציץ שאינו נקוב דלאחריו פשיטא דמברך ברכת המזון ולפניו לא פשיטא דמברך המוציא, ואף אם נימא דהש"ס שם נקיט כר' יונה, שלפי פי' הפני משה (שם) ר' יונה סובר דאין להסתפק על פת מעציץ שאינו נקוב דודאי מברך המוציא, ורק מסתפק לענין סכך עיי"ש.

מ"מ, אי ס"ד דר' יוסי פשיטא לי' לענין ברכה אחרונה, ולא נסתפק אלא על ברכת המוציא, היה לו להש"ס להביא הך ברייתא דתני כל שמברך שלש ברכות מברך לפניו המוציא, לפשוט ספקו של

2. פד, ב.

3. ח"ב מערכת כ' כלל ק עמ' 610.

4. הלכות ברכות, ב, יא.

ר' יוסי ולהכריח כסברת ר' יונה דפשיטא לי' לברך המוציא, אלא ודאי מוכח דר' יוסף מספקא ליה בין בברכה ראשונה ובין בברכת המזון דשתי הברכות משולבות זו בזו". עיי"ש.

ואח"כ מסיים, "ונראה לפי"ז דלענין דינא אית לן למינקט דיש לברך על פת הבאה מתבואה העציץ שאינו נקוב המוציא לחם מן הארץ, וכו' יונה דפשיטא לי' הכי דכלל גדול הוא בידינו דכל היכי דלמר פשיטא לי' ולמר מספקא לי' נקיטינן כמאן דפשיטא לי' דלא שבקינן פשיטותיא דמר מפני ספיקו של מר דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכלל זה שריר ובריר וקיים מפני רבותינו קמאי ובתראי שנשתמשו בו בין במחלוקת תנאים ואמוראים לפסוק כמאן דפשיטא לי' ובין במחלוקת בין הפוסקים..."

וא"כ בנדו"ד נמי, כיון דר' יונה פשיטא לי' דיש לברך על פת מתבואה של עציץ שאינו נקוב המוציא לחם מן הארץ אף דר' יוסי מספקא לי' לא שבקינן פשיטותא דר' יונה מפני ספקו של ר' יוסי.

## ב

### שקלא וטריא בהנ"ל

וראיתי להרב חיי אדם<sup>5</sup> שכתב, שעל פת מתבואה שגדל בעציץ שאינו נקוב אינו מברך המוציא לחם מן הארץ כי אינו נקרא ארץ כדאיתא בירושלמי כלאים אלא מברך עליו בורא מיני מזונות ומכל מקום מברך אחריו ברכת המזון, ונראה לי דכמו כן אינו מברך בורא פרי האדמה כי אינו נקרא אדמה אלא המחובר לאדמה. עכת"ד.

ובמחילת כת"ר דבריו תמוהים לדעתי הקצרה ולא ידעתי איך הוא כותב בפשיטות בשם הירושלמי, שהרי ר' יונה סבירא לי' הפוך ופשיטא לי' שמברך המוציא ואף ר' יוסי רק מספקא לי' ולפי הכלל שכתבתי אית לן למינקט כו' יונה דמברך המוציא לחם מן הארץ.

ועוד קשה, דכיון דפשיטא לי' להרב שמברך ברכת המזון ואם כן בהכרח צריך לומר שמברך המוציא לפי הכלל הנ"ל דכל שמברך אחריו שלש ברכות מברך לפניו המוציא, גם דבריו הם היפך דברי הרמב"ם דכיל לנו כלל בהל' ברכות<sup>6</sup> דכל שמברכים עליו במ"מ מברכין אחריו מעיו שלש חוץ מן האורז, וא"כ לפי שיטתו שמברכים על פת מעציץ שאינו נקוב במ"מ ואחריו ברכת המזון היה צריך לומר גם חוץ מפת של עציץ שאינו נקוב, ומכיון שהרמב"ם אינו אומר כן מוכח או שמברכים לפניו במ"מ ואחריו מעין שלש או שמברכים המוציא ולאחריו ברכת המזון...

ולפי האמור – שמברכים על פת מעציץ שאינו נקוב המוציא, יוצא שעל פירות האדמה שגדלו בעציץ שאינו נקוב מברכים בורא פרי האדמה ודלא כדברי החיי אדם...

5. כלל נא, אות יז.

6. ג, יב.

ומה שבחיי אדם מביא ראי' מהמן שברכו אחריו ברכת המזון כי הרי משה תיקן ברכת הזון ובודאי לא ברכו לפניו המוציא לחם מן הארץ, נראה שאין מזה סתירה להנ"ל, דיש לומר שבדקדוק אמרו בירושלמי דכל שמברך אחריו שלש ברכות מברך לפניו המוציא, לומר דדוקא אחר שתקנו כל השלש ברכות הוא שתקנו לברך לפניו המוציא לחם מן הארץ אבל בימי משה הי' רק ברכה אחת אחריה לא הי' התקנה שתהי' הברכה לפניו המוציא ולכן לא ברכו על המן המוציא לחם מן הארץ לפני' אף שברכו אחריה ברכת הזון.

ועוד נראה אע"פ שלדברי הרב הנ"ל ברור שעל המן ברכו לפניו ולאחריה, מנא ליה שהיו ממברכים לפניו כלל והלא כל ברכות הנהנין הן מדרבנן אעפ"י שלאחריה ברכו ברכת הזון כמשמעות הלשון שכשיריד המן תיקן משה ברכת הזון, ואף שיש אומרים שברכת המוציא הוא מן התורה אבל רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים סוברים שזה מדרבנן, עיי"ש.

וכן מצאתי בספר פתח הדביר<sup>7</sup>, שהארץ באריכות גדולה להוכיח כדברינו שעל פת מעציץ שאינו נקוב מברכים המוציא ועל פרי האדמה שגדל בעציץ שאינו נקוב מברך בורא פרי האדמה, ובתוך דבריו הביא גם דברי החיי אדם וההשמטות מציון וירושלים המובאים לעיל והשיב עליהם, עיי"ש. עכת"ד השדי חמד.

וכן מובן בפשטות ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת<sup>8</sup> "השורה חטיין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וכו'". עכ"ל. ואם אין שום חיבור עם האדמה, למה זה תולדות זורע.

ובשו"ת שרגא המאיר<sup>9</sup>, מביא עוד ראי' לזה מדברי הגמרא בפסחים<sup>10</sup>, "אלו דברים שהאדם יוצא י"ח בפסח... אבל לא בטבל", ופריך הגמ' פשיטא, ומתריך דצריכא בטבל דרבנן במצה שעשוי' מדגן שגדל בעציץ שאינו נקוב, הרי ראי' מפורשת שיוצאים י"ח מצה במצה מדגן שגדל בעציץ שאינו נקוב, ואם יוצאים י"ח מצה בודאי מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ.

וכן כתב באגלי טל<sup>11</sup>, שעל מה שנזרע בעציץ שאינו נקוב מברכים המוציא.

ובספר חקר הלכה<sup>12</sup>, מחדש שמה שגדל בעציץ שאינו נקוב הוא מכח מה שלקח עץ או גרעין ונטעו בעציץ שאינו נקוב, ובתחילת בריאת העולם הי' גדל בקרקע ומני אז יש לו הכח לגדול גם בעציץ שאינו נקוב, ואם כן לא נפיק מכלל קרקע שלא אמעית רק כמהין ופטירות וכדומה שגדלים מהאוויר שאינם גידולי קרקע כלל, אבל הגדל בעציץ שאינו נקוב שפיר מיקרי גידולי קרקע כיון שבנטיעה הראשונה שהי' בעת בריאת העולם הי' בקרקע.

7. ח"ב סר"ג.

8. ה, ב.

9. ח"ה ס"ב.

10. לה, א.

11. מלאכת דש, ס"ד סק"ח.

12. מערכת לולב אות א.

## ג

## יסיק לדינא ע"פ המבואר לעיל מהי ברכת גידולי מים

ומעתה יבואר, שעל פרי האדמה שגדל בעציץ שאינו נקוב מברכים בורא פרי האדמה, דהעיקר משגיחין על המקור וכח הראשון ממה שהוא בא.

אמנם, בשו"ת קנין תורה<sup>13</sup> מבאר שיש נפק"מ בין ברכת המוציא לברכת בורא פרי האדמה, שבברכת בורא פרי האדמה, כל דבר שבראשיתו מקורו מן האדמה הרי הוא נברא מהאדמה יש לברך עליו בורא פרי האדמה, משא"כ בברכת המוציא הרי אומרים על הלחם הזה המוציא לחם מן הארץ דהיינו שהלחם הזה הוא מן הארץ, וזה אינו נכון.

ועוד, שהרי אפי' על כמהין ופטירות שברכתן שהכל, אם ברך עליהם בורא פרי האדמה בדיעבד יצא, כמ"ש בערוך השלחן (סר"ד ס"ד) ובכף החיים (שם סק"ב).

ואם כן, אותו טעם שיש בגידולי עציץ שאינו נקוב, שכיון ששורש ומקור הראשון שלו הי' מאדמה, לכן מברך עליהם בורא פרי האדמה, אותו דבר בגידולי מים – שאף על פי שהוא גדל במים בלי אדמה, אבל כיון ששורש ומקור שלו הוא מאדמה, לכן יכול לברך עליהם בורא פרי האדמה.

ולאחרי כל הנ"ל, נראה ברור שעל ירקות שגדלו בעציץ שאינו נקוב, או ירקות שגדלו במים מברכים עליהם בורא פרי האדמה.

---

13. ח"ד סנ"ד אות ו.

## טלטול כביסה שהתייבשה במשך השבת

### א

#### דבר הנגמר בוודאות בשבת נקראת גמירתו בידי אדם

בשו"ע רבינו הל' שבת<sup>14</sup> איתא, לגבי גרוגרות וצימוקים שהניחם להתייבש, דבזמן שמתייבשים אינם ראויים לאכילה שהרי הם מסריחים לגמרי, ולכן הוא מסיח דעתו מהם לגמרי – עד שמתייבשים לגמרי, שאז הם ראויים לאכילה, וכל הזמן הזה הם מוקצה. ואם בכניסת השבת הי' מוקצה, אעפ"י שהתייבש במשך השבת, נשאר מוקצה לכל השבת ואסורים בטלטול, כי מה שהוא מוקצה בכניסת השבת נהי' מוקצה לכל השבת.

מכיון, שכאשר האדם הניחם להתייבש דחה אותם בידיים מלהשתמש בהם, והייבוש אינו בידו כי גמרו בידי שמים, שהרי זה תלוי בשמש ושמא לא יהי' שמש, א"כ אינו יודע מתי יתייבש ולכן מקצה את דעתו ממנו. כמו"כ, כאשר מדליקים נרות – הרי אף על פי שיוודע שיכבו במשך השבת, הרי הם מוקצים לכל השבת – כיון שבכניסת השבת דחאו בידיים, בכך שרוצה שיהי' הנר דלוק, ובזמן שהנר דלוק הוא מוקצה, ולכך הוקצה הנר לכל השבת.

אבל, באם התברר בשבת שכבר התייבשו הגרוגרות והצימוקים קודם כניסת השבת, אינם נחשבים כמוקצה אעפ"י שלא ידע בביהש"מ, היות וע"פ האמת הם מצ"ע לא היו מוקצים.

אך אם בכניסת השבת התייבשו קצת, באופן שקצת בני אדם אוכלים אותם וקצת לא אוכלים אותם, אזי אם גילה דעתו קודם השבת שיאכל אותם – אינם נחשבים כמוקצים.

ולאידך, איתא בבאר היטב<sup>15</sup> "כתב הב"י, תמרים שנותנים עליהם מים בגיגית בע"ש ואינם ראויים, ובשבת נעשים ראויים (כי המים מקבלים טעם התמרים) דמותרים בשבת", ומבאר שם בפתחי עולם, כיון דברי לו שיתוקן בשבת מעצמו מקרי גמרו בידי אדם.

ולפי"ז, י"ל שבנידון דידן – בכביסה שהיתה רטובה בכניסת השבת ויודע בוודאות שמשך השבת יתייבש, נקרא גם כן גמרו בידי אדם, כיון שאינו תלוי בשום דבר ולכן אינו מסיח דעתו ממנה ולא נהפך למוקצה.

וכמ"ש רבינו (שם) בקשר לגרוגרת וצימוקים, "ואינם דומין לשאר הדברים שדחאן בידיים שמתירים לפי שאף שדחאם בידיים אעפ"י לא הסיח דעתו ממנו לגמרי משא"כ בגרוגרת וצימוקים מקצה את דעתו ממנו לגמרי". עכ"ל.

וכן כתב באל"י רבא<sup>16</sup>, דדוקא גרוגרות שנגמרים בידי שמים נהי' מוקצה לכל השבת משא"כ

14. שש"ס"ב.

15. שם סק"ד.

16. שם סק"ה.



תמרים שבמים נגמרים בידי אדם מותר. וכן הוכיח בספר המנורה הטהורה<sup>17</sup>, שאם יודע שבודאי יתייבש בשבת אף אם לא יהי' שמש אינו מוקצה.

ובלבושי שרד<sup>18</sup> כתב, שאם ברי לו שיתייבש הוא כגמרו בידי אדם ושרי, דבידו לתקנו.

## ב

### מדברי אדה"ז לכאו' לא משמע כפי הנ"ל

אך עפ"ז לכאו' קשה מהדין (הנ"ל) דנר הנכבה בשבת – מוקצה הוא לכל השבת, וע"פ הנ"ל אינו מובן מדוע, שהרי קודם השבת ידע שיכבה הנר בתוך השבת, ואם כן מדוע לא נקרא דגמרו בידי אדם.

ובחידושי רבי עזריאל (מפרשים כת"י על השו"ע) תירץ לחלק, שבנר אינו ראוי מצד איסור דרביע עלי' ומצד זה נהי' מוקצה, ולכן לא יעזור שיודע שיכבה בשבת, משא"כ אם המוקצה הוא מצד שמקצה את דעתו ממנו – אזי אם יודע בוודאות שיתייבש בשבת אינו מקצה את דעתו ממנו לגמרי.

כלומר, שהמוקצה של הנרות אינו מטעם שאינו ראוי מטעם שאינו גמור, אלא אינו ראוי מצד האיסור, ולכן לא יעזור אם ידע שיגמר בשבת. משא"כ אם כל המוקצה הוא מצד שאינו גמור שלכן מסיח דעתו ממנו, לכך אם יודע בוודאות שיגמר במשך השבת אינו מסיח דעתו ממנו לגמרי, ואינו מוקצה<sup>19</sup>.

אבל לכאו' קשה קצת לבאר כך, היות ובדברי רבינו (שם) ראינו שדימה את דין גרוגרות וצימוקים שדחאם בידיים, לדין דנרות, דאף הם מיקרי 'דחאו בידיים', אע"פ שיודע שיכבו הנרות במשך השבת. ואם כן ה"ה אף בכביסה, דאפי' שיודע שתתייבש במשך השבת, מ"מ היות ובכניסת שבת הייתה היא מוקצה – הוקצתה אף לכל השבת כולה.

## ג

### חילוק בין הדין דנרות שכבו לנדר"ד, והעולה לדינא מהנ"ל

וי"ל החילוק, עפ"י מ"ש בפסקי תשובות<sup>20</sup> – גבי נרות שהדליק, רצונו שימשיך ויידלק ונוח לו באופן כזה דווקא, ולכן, אעפ"י שיודע שיכבו אח"כ – כבר נהי' מוקצה, שהרי דחה מדעתו' בידיים, ואינו ראוי מצד האיסור שעליו.

17. שם סק"ד.

18. שם סק"ט.

19. וכ"כ בשו"ת אז נדברו, ח"א ס"ה. ח"ג סמ"ב.

20. שם סק"ה.

משא"כ בכביסה – ששם אינו רוצה שיהי' במצב כזה (שהוא רטוב), ולכן, כאשר יודע בוודאות שיתייבש, אינו מקצה אותו מדעתו, ולכך אינו מוקצה לכל השבת.

אבל במשנה ברורה<sup>21</sup> כתב, שכביסה שהיא טופח ע"מ להטפוח בכניסת השבת, נהי' מוקצה לכל השבת.

ובשלחן המבואר<sup>22</sup>, וכן בשמירת שבת כהלכתה<sup>23</sup> ובשלחן שלמה<sup>24</sup> ובילקוט יוסף<sup>25</sup>, תמהו על מ"ש במשנה ברורה.

וזהו, כיון דיש דין מפורש – גבי תמרים שהכניסם למים, שאם יודע שיגמר בשבת אינו מוקצה, והמשנה ברורה בעצמו מביא דין זה<sup>26</sup> – דדווקא בגמרו בידי שמים (– שמש וכיו"ב), שאינו יודע מתי זה יגמר, נהי' מוקצה לכל השבת, אבל אם אינו תלוי בשמים נקרא גמרו בידי אדם ואינו מוקצה.

וכן תמהו, שהרי הדין הוא שמותר ללבוש בגד רטוב בשבת ואין חוששים שמה יסחוט, ואם כן אינו מוקצה כלל כמ"ש במג"א<sup>27</sup>, ועוד, בטלטול ע"י שנים ויותר אין חוששים לשמה יסחוט, וא"כ אינו מוקצה גם בכניסת השבת.

וי"ל שדברי המשנה ברורה הם רק אם אינו יודע שיתייבש במשך השבת, אבל אם הוא בטוח שיתייבש במשך השבת – יודה המשנה ברורה שאינו מוקצה.

ונראה לי יותר מזה, שבימינו שמכבסים את הכביסה במכונת כביסה ואחרי הסחיטה במכונה אינה טופח ע"מ להטפוח כלל, אזי במילא אינו מוקצה לכל הדעות – גם בכניסת השבת.

ולכן, בנוגע למעשה – כביסה שיודעים בוודאות שיתייבש משך השבת אינה מוקצה.

21. שח, סקס"ג.

22. שם בפתחי הלכות סט"ז.

23. פט"ו סי"ז.

24. שם סקמ"ג.

25. שא, סקפ"ד.

26. שי, סקי"ט.

27. שא, סקי"א.

## כיבוס בגדים בשבוע שחל בו תשעה באב ליוצא למרחקים

### א

#### דברי הטור וביאור הב"ח בדבריו

כתב בטור<sup>28</sup>, דבאם חל תשעה באב בשבת, כתב בספר המצות שאסור לספר ולכבס כל השבוע, ומפרש בספר מצות קטן דהיינו לבד מיום חמישי ושישי, כיון שאפילו אם חל תשעה באב בערב שבת – מותר ביום חמישי, וכל שכן אם חל בשבת.

ומבאר הב"ח<sup>29</sup>, וז"ל "נראה בעיני דהכי קאמר אם אינו רוצה להמתין עד יום שישי מפני טורח השבת שפיר דמי לכבס בחמישי... ובתוס' כתבו דאם חל ביום חמישי מותר מחצות ואילך ורצו לומר ביום רביעי מחצות ואילך ולצורך שבת ודאי מותר אם אי אפשר להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת ולא גרע מחל בערב שבת דמותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת וסתמא קתני דמותר ומשמע אפילו לאחר חצות ואדרבה נראה דטפי עדיף דכל כמה דמיקרבא לשבת טפי עדיף דמיחזי לכבוד שבת והכי נמי לחל ביום חמישי שמותר לכבס ביום רביעי ויש לסמוך על הוראה זו שנראה מדברי התוספות שפסקו כן הלכה למעשה ודלא כדברי הב"י שדחאה מהלכה.

ועל סמך הוראה זו הורתי הלכה למעשה ליוצא בדרך למרחקים בשבוע שחל בה תשעה באב לכבס בו בגדי פשתן לכבוד שבת אפילו לכמה שבתות שהוא צריך דודאי אי אפשר לו להמתין עד אחרי תשעה באב ומה לי אם אי אפשר להמתין עד אחר תשעה באב מפני טורח שבת כמ"ש התוס' או שום טורח אחר או טירדא המונעו וקל להבין, ומ"מ אם אפשר ע"י גוי לא יכבס בעצמו דע"י גוי אין איסור אלא מנהג". עכ"ד הב"ח.

### ב

#### שקו"ט אי לפסוק בדברי הב"ח, והעולה לדינא מהנ"ל

והט"ז<sup>30</sup> וכן בעטרת זקנים<sup>31</sup> פסקו כמו הב"ח, אבל המגן אברהם<sup>32</sup> חולק על הב"ח, ומקשה עליו מדברי הגמ'<sup>33</sup> דאיתא "דבטלי קצבי דבי רב", ולכאו' יתכן שיצאו למרחקים ויצטרכו לכבס, וא"כ למה בטלו הכביסה לגמרי, ומזה ראי' שא"א לכבס אפי' יצא למרחקים.

אבל באל"י רבא (שם) מתרץ, שא"א להוכיח מדבר זה, שהרי לא שכיח שיצא למרחקים,

28. או"ח, סתקנ"א ט"ו.

29. שם סקי"א.

30. שם סקי"ד.

31. שם סק"ד.

32. סקי"ח.

33. תענית כט, ב.

ולכן מותר ליוצא למרחקים לכבס כביסה, וכן כתב ג"כ בתרומת הדשן<sup>34</sup>, שא"א להביא ראי' לדבר שלא שכיח.

וכן כתב המשנה ברורה<sup>35</sup> שלצורך אפשר לסמוך על דברי הב"ח.

ולפענ"ד נראה עוד יותר, שהרי עיקר הטעם שאסור לכבס הוא – דנראה כמסיח דעתו מלהתאבל על ירושלים שעוסק בכיבוס בגדים, ולכן היום שמכבסים במכונת כביסה, לא כ"כ מתעסקים במלאכת הכביסה, ולכן בצירוף צורך גדול – שנוסע למרחקים, בודאי אפשר לסמוך על הב"ח ולהתיר לכבס את הבגדים בשבוע זה.

---

34. סקנ"ב.

35. שעה"צ שם סקמ"א.

## שמש אחד לכמה חנוכיות שעל מקום אחד

### א

#### דברי השו"ע והמג"א

איתא בשו"ע<sup>36</sup> לגבי הדלקת נר נוסף על שאר הנרות (שמש) הל' חנוכה, "ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה זה האור הנוסף שהוא הדליק אחרון", והוסיף ע"כ הרמ"א "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף רק מניח אצלן השמש שבו מדליק הנרות והוא עדיף טפי, ויש לעשותו ארוך משאר הנרות שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר. עכ"ל.

והוסיף על כך המגן אברהם<sup>37</sup>, וז"ל "ואפילו רבים המדליקים צריך להניח אצל כל אחד ואחד שמש אפילו יש נר על השלחן שאז מוכח להדיא שאינו ממנין הנרות והוא הדין אם מניחו גבוה מכל הנרות", עכ"ל. ומבאר שם בפרי מגדים, שמדובר ש"כל אחד מדליק במקום מיוחד, א"כ חיישינן דלמא ישתמש אצל נר חנוכה, ואיני יודע טעם להקל בכהאי גוונא". עכ"ל.

פירוש, מכיון שכל אחד הדליק במקום מיוחד בכדי שיוכלו להכיר איזה נרות הם שלו, לכן לא יעזור אם ישנו נר דלוק על השלחן בחדר, שהרי כל אחד יכול להיכשל וליהנות מהנרות שלו – כיון שהם לא על השלחן, אלא במקום אחר בחדר, ולכן צריך שמש אצל כל אחד במקום שהדליק נרותיו.

### ב

#### העולה לדינא בזמננו דניכר היטב של מי הם הנרות

אבל עכשיו, שכל אחד מדליק בחנוכיה שלו ואפשר להכיר איזה נרות הם שלו, לכן אם יש כמה חנוכיות על שלחן אחד – בודאי יספיק להשתמש רק בשמש אחד כי אין צורך בהיכר.

וכן כתב הרמ"א<sup>38</sup>, וז"ל "דמאחר שנוהגין עכשיו שכל אחד מבני הבית מדליק, אם כן אין היכר ללילות היוצאים אם לא שכל אחד מדליק נרותיו במקום מיוחד, אם כן כל מקום צריך שמש לנרותיו ופוק חזי עמא דבר דהן נוהגין דכל מקום שמש שלו עומד עליו ומשמשו" עכ"ל.

ולכן נראה למעשה – בימינו שכל אחד מדליק בחנוכיה שלו, וניכרים היטב אלו הם נרותיו, לכן אם הדליקו כמה חנוכיות על שלחן או כסא אחד, אפשר להדליק שמש אחד לכולם.



36. או"ח סתרע"ג ס"א.

37. שם ס"ק ה-ז.

38. שו"ת ספ"א.

## בדיני עירוב תבשילין

יציע מחלוקת רבה ור"ח בטעם ההיתר לבשל ביו"ט לצורך שבת / הנפק"מ במחלוקת זו ושקו"ט בדברי הרמב"ם / ביאור בדברי הרמב"ם / ביאור ב' השיטות בטעם הצורך בע"ת / קושיא בלשון אדה"ו בשו"ע / הסברה בזה ע"פ הנכתב בלקו"ש / ישוב קושיות הפנ"י והמשנ"ב / ע"ת לצורך הדלקת נרות / דעת אדה"ו בזה / קושיא בדברי אדה"ו / הביאור בזה

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העבט  
משפיע בישיבה

א

### מחלוקת רבה ורב חסדא בטעם ההיתר לבשל ביו"ט לצורך השבת

איתא במסכת פסחים<sup>1</sup>: "איתמר האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. ר"ח אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומקלעי אורחים, חזי לה. (כלומר, חייב מלקות על עשיית מלאכה ביו"ט, מכיון שלא אומרים שהיה יכול להנות ממלאכה זו ביו"ט עצמו, אילו היו באים אורחים באופן פתאומי) רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל (כלומר, מכיון שהיה יכול להנות ממלאכה זו ביו"ט אם היו מזדמנים אורחים, אזי לא נחשב כאילו אפה שלא לצורך יו"ט, ולכן אינו לוקה). אמר ליה רבה לר"ח, לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל, האיך אופין מיו"ט לשבת, אמר ליה משום עירובי תבשילין, ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורי דאורייתא, אמר ליה מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט, ורבנן הוא דגזרו בי' גזירה שמא יאמרו אופין מיו"ט אף לחול, וכיון דאצרכוהו רבנן עירובי תבשילין אית לי' היכרא". ע"כ הגמ' שם.

כלומר, לדעת רב חסדא אין איסור מהתורה באפייה ביו"ט לצורך השבת, אלא רק איסור מדרבנן, ולכן מותר לבשל ביו"ט לצורך שבת, ע"י עירוב תבשילין. והטעם לכך, שהרי מהתורה אינו אסור, היות ושבת ויו"ט הם קדושה אחת – ששניהם נקראו בשם שבת, וכמו שמותר לבשל לבו ביום, שהרי מלאכת אוכל נפש מותרת, כמו"כ מותר לבשל לצורך השבת, אלא שרבנן גזרו לאסור – שמא יאמרו אופין מיו"ט לחול. ולכן הצריכו עירוב תבשילין, שהוא היכר ע"מ שלא יטעו, ואזי מותר לבשל מיו"ט לשבת.

\* נמסר בכינוס תורה לאחרי חה"פ.

1. מו, ב.

והיוצא מזה, שיש מחלוקת בין רבה ורב חסדא בטעם ההיתר לאפות ולבשל ביו"ט לצורך השבת: לדעת רבה – כיון שיש טעם של 'הואיל' – שיתכן שיבואו אורחים, לכן אין איסור מהתורה בבישול. ולרב חסדא – מלכתחילה אין איסור לבשל לצורך השבת, כיון ששבת ויו"ט חדא קדושה היא (ששניהם נקראים שבת), וכמו שמותר לבשל לבו ביום כמו"כ מותר לבשל לצורך השבת.<sup>2</sup> לפ"ז מובן, שהמחלוקת היא גם בטעם תקנת חכמים לעשות 'עירוב תבשילין':

לרבה – מותר מהתורה לבשל ביו"ט לצורך שבת (כנ"ל), אבל רבנן אסרו לבשל (מטעם 'שמא יאמרו'), והצריכו להיתר של עירוב תבשילין. ולר"ח – מותר לבשל מיו"ט לשבת היות וע"ז מלכתחילה אין בעיה, רק שמצד כבוד היו"ט – הצריכו חכמים לעשות עירוב תבשילין.

## ב

### נפק"מ במחלוקת זו ושקו"ט בדעת הרמב"ם בזה

והנה, א' הנפק"מ במחלוקת של רבה ור"ח, היא בעניין – עד מתי אפשר לבשל ביו"ט עצמו: לדעת רבה – מכיון שכל ההיתר הוא רק מצד שאין איסור דאורייתא (מטעם 'סברת הואיל'), אזי צריך לדאוג שהבישולים ביו"ט יגמרו מוקדם, באופן שיהיה מספיק שהות זמן בכדי לתת לאורחים<sup>3</sup>, אך לולא זאת אין היתר מהתורה, ואזי גם עירוב תבשילין לא יעזור. אך לדעת רב חסדא – לא משנה מתי מסיימים את הבישול ביו"ט, כיון שבעצם מותר להכין צרכי שבת, (מטעם שצרכי שבת נעשים ביו"ט), והעירוב הוא רק משום היכר. והנה, הרמב"ם בהלכות יו"ט<sup>4</sup> כתב, וז"ל 'יו"ט שחל להיות ערב שבת, אין אופין ומבשילין מיו"ט לשבת, ואיסור זה הוא מד"ס כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול, שק"ו הוא, לשבת אינו מבשל כל שכן לחול'. עכ"ל. בפשטות, נמצא שלדעת הרמב"ם אין איסור בבישול לצורך השבת (וגם ללא הטעם של 'הואיל' – שראוי לתת לאורחים, לא אסרינן).

והנה, הב"ב<sup>5</sup> למד כן בדעת הרמב"ם: שמביא תחילה דעת הרמב"ם שבישול מיו"ט לשבת הוא מד"ס, כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול, ואח"כ מביא מה שכתב ע"ז ההגהות מימוניות – "אבל התוס' וכל רבותינו הצרפתים פי' דהכנה לרבה אסורה מן התורה, אפילו מיו"ט לשבת, כגון היכא דאינו יכול להנות ממנה ביו"ט כגון סמוך לחשיכה, דליכא למימר הואיל ומקלעי אורחים חזי להו,

2. והגזירה דרבנן היא עניין צדדי – שמא האנשים שרואים יחשבו שהם אופים לצורך יום חול.

3. שהרי כל ההיתר לבשל זה רק מטעם שאם יבואו האורחים, יהיה אוכל מוכן לתת להם. ואם לא יהיה האוכל מוכן בכדי לתת להם, אזי אין היתר כלל לבשל.

4. תחילת פ"ו.

5. בסי' תקכ"ז ס"א ד"ה ובאמת שדעת.

או לענין קנין שביתה שהוא לצורך מחר, ואפ"ה מועיל עירוב תבשילין, דרבה לטעמי דאית לי הואיל". עכ"ל.

נמצא, דלשיטת הב"י – הרמב"ם ובעלי התוס' חולקים, האם ההיתר לבשל לצורך השבת הוא מצד סברת הואיל או מצד שמותר לבשל מיו"ט לשבת, שהם כמו קדושה אחת.

אמנם, המג"א בסי' תקכ"ז כתב, שגם לדעת הרמב"ם סיבת ההיתר הוא מצד סברת הואיל, וא"כ אין מחלוקת בזה בין הרמב"ם לבעלי התוס'. ומפרש אחרת את דברי הרמב"ם, וז"ל: "ומ"ש הרב"י דמבואר בגמ' שמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט וכו' כבר השיגוהו היש"ש דדוקא רב חסדא אית לי האי סברא, אבל אנן קיימא לן כרבה. ונ"ל שגם דעת הרמב"ם כן, וא"כ ליכא פלוגתא בזה, וס"ל כמ"ש המאור דע"י הואיל שרי לכתחילה לבשל מיו"ט לשבת דחשוב כשעת הדחק, רק שחכמים אסורוהו שלא יבואו לבשל מיו"ט לחול, או כדי שיזכור שיברור מנה יפה לשבת כדאי' בגמ'. וא"כ אסור לבשל סמוך לחשכה, דכיון שהוא איסורא דאורייתא לא שרי ע"י הואיל. אע"ג שהתוס' כתבו ריש ביצה דבבישול לא שייך הכנה, לא כתבו כן אלא למאן דלית לי' הואיל עיי"ש, אבל אנן דקיי"ל דמדאורייתא אסור לבשל מיו"ט לשבת סמוך לחשיכה, ולכן נהגו כשחל יו"ט בע"ש מקדימין להתפלל ערבית". ע"כ דברי המג"א.

והיוצא, שיש מחלוקת בין הב"י להמג"א גבי שיטת הרמב"ם – האם מותר להכין צרכי שבת ביו"ט גם ללא סברת הואיל, או שמשום סברת הואיל דווקא התירו.

אלא, שקשה קצת דעת הב"י ברמב"ם. שהרי הרמב"ם בעצמו בהלכות יו"ט פסק כרבה (שאמרינן הואיל ואילו מקלעי אורחים ולכן לא חייב), וז"ל "המבשל ביום טוב לגויים או לבהמה או להניח לחול, אינו לוקה, שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להם". עכ"ל. וא"כ, צ"ב איך סובר הב"י בדעת הרמב"ם שלא ס"ל טעם של הואיל (וסובר כר"ח).<sup>6</sup>

## ג

### ביאור בדעת הרמב"ם

הנה, לכאורה גם לדעת המג"א – שלהרמב"ם אסור לבשל סמוך לחשיכה, (כיון שרק מצד הואיל התירו, ובסמוך לחשיכה אין סברת הואיל), צ"ב. דלכאורה הו"ל להרמב"ם לכתוב דבר כזה בפירושו, ולא מצינו שהרמב"ם מחלק גבי בישול ביו"ט לצורך השבת, בין קודם חשיכה לסמוך לחשיכה. וצ"ע.<sup>7</sup>

6. סק"א.

7. א, טו.

8. ויעויין בלחם משנה בהלכה זו שכתב שהסברא של הואיל מועילה רק לענין שאינו לוקה, אבל עדיין יש איסור מהתורה מצד העשה של 'לכם' הוא לבדו יעשה לכם' לכם ולא לנכרים וממילא גם לא לחול.

9. כן הקשה הבית מאיר בסי' הנ"ל ס"א ד"ה ומוכרחים.



אך לשיטת הב"י (שהרמב"ם לומד כרב חסדא), מובן מדוע הרמב"ם לא מחלק בבישול ביו"ט לצורך השבת בין קודם לסמוך (לחשיכה), שהרי רק לשיטת רבה (שאומרים סברת הואיל), אזי שבת וחול שווים שבשניהם יש סברת הואיל. אבל להמג"א (וכן לאדה"ז שפוסק ע"פ המג"א) שעיקר הטעם הוא כרבה, שלכן צריך להיזהר לגמור את הבישול מוקדם. ולשיטתיה כן נראה גם ברמב"ם, צ"ע לפ"ז מדוע הרמב"ם אינו מפרש שצריך לגמור את הבישול מוקדם.

ויש לבאר דברי הרמב"ם ובהקדים:

יש לחקור – באיסור לבשל ביו"ט לצורך מחר, האם הוא מצד שאינו צורך היום, ובזה עובר על מה שנאמר "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" – שמותר רק מה שהוא לצורך יו"ט עצמו, וכל מה שלא לצורך היום אסור. או שהאיסור הוא, מצד שבישול לצורך מחר נחשב כמלאכת עבודה ולא כמלאכת אוכל נפש.

וע"פ הצד הב', אזי יש לומר שיש הבדל בין אם ה'מחר' הוא יום חול או שהוא שבת, שכאשר המחר הוא יום חול – אזי הבישול למחר נחשב כמלאכת עבודה. אבל, כאשר הבישול הוא לצורך השבת – יתכן שע"ז לא חל האיסור, וזה כמו שמבשל לצורך יו"ט עצמו, היות ומבשל לצורך יום קדוש<sup>10</sup>.

וא"כ, יש לומר שהרמב"ם למד כרבה – שיש סברת 'הואיל' במבשל ביו"ט לצורך חול; שאם נשאר זמן ביו"ט לאוכלו לא עובר על איסור, אבל במבשל ביו"ט לצורך השבת, לא צריך להגיע לסברת 'הואיל' כדי שלא יהיה איסור דאורייתא, וגם רבה יודה שאין זה מלאכת עבודה, רק שאסור מצד שלא יבאו להקל לבשל ליום חול. אך כאשר עושה עירוב תבשילין, אזי יש היכר ולכך מותר לבשל לצורך השבת, ובאמת אינו חייב לסיים את הבישול בכדי שיהיה שהות זמן מספיק לאכילת אורחים.

ואולי י"ל, שזהו ההבדל בין ההבנה של הב"י בדברי הרמב"ם, להבנת המג"א בדברי הרמב"ם:

להב"י – ההיתר לבשל לצורך השבת, הוא כיון שצרכי שבת נעשים ביו"ט מעיקר הדין. ורק ביו"ט לצורך חול יש איסור, כי זה נחשב למלאכת עבודה, ולכן צריך לסברת 'הואיל' בכדי לבשל ביו"ט, ולדעתו אין איסור במבשל לצורך שבת, רק שרבנן הצריכו עשיית עירוב שלא יקלו בזה ביו"ט לצורך יום חול, ולכן לא צריך ליזהר לסיים קודם סמוך לחשיכה.

אך לדעת המג"א – דעת הרמב"ם היא שאסור לבשל ביו"ט למחר גם כאשר זה לצורך השבת, ורק כאשר יש סברת 'הואיל' אזי מותר, אלא שרבנן החמירו שיעשו עירוב – כדי שיהיה היכר בין היו"ט לשבת, ולא יבא לבשל גם לצורך ימות החול. ולכן צריך ליזהר לא לבשל ממש סמוך

10. וא"ל שהנפק"מ בין ב' האופנים היא, האם נאסר לצורך מחר רק שהוא יום חול, או שנאסר בכל מקרה למחר, גם אם המחר הוא שבת.

לחשיכה, כמו שכל יו"ט צריך ליהזר בזה ויעויין ברמב"ם בהל' יו"ט<sup>11</sup> שכתב "אין אופין ומבשלין ביו"ט מה שיאכל בחול". כלומר עיקר ההדגשה היא על האפיה לצורך חול<sup>12</sup>.

ויש להוסיף, שיש מחלוקת בין הרמב"ם וראב"ד בפ' המילה 'עירוב' – האם זהו מלשון 'היכר' (כנ"ל) או מלשון 'עירוב' (שמערבבים את צרכי השבת עם היו"ט). ויש הרוצים לתלות מחלוקת זו עם ב' הדעות דרבה ור"ח (הנ"ל), שלדעת ר"ח זהו מלשון היכר, שזה מצד השבת אבל לחול אסור, ולרבה זהו מלשון עירוב לערב צרכי שבת עם צרכי יו"ט, בכדי שיתחיל את ההכנות לשבת כבר קודם, ואז אין בעי' של בישול לצרכי שבת כיון שהוא התחיל כבר קודם<sup>13</sup>.

## ד

### ביאור ב' השיטות בטעם הצורך בע"ת

והנה, בעצם הטעם של עירוב תבשילין מצינו מחלוקת בין רבא ורב אשי: לרבא, זהו בכדי שיברור מנה יפה לשבת. היינו, שלא ישכח מצד היו"ט להתכונן לשבת, ולכן מכינים צרכי השבת כבר מקודם. ולפ"ז, העיקר הוא מצד החשיבות של השבת, שיתחיל להתכונן לשבת מראש. אך לדעת ר"א, העניין בעירוב הוא – כדי להרבות בכבוד היו"ט, שלא יאמרו שמותר להכין מיו"ט לחול, דמכיון שגם לצורך שבת צריכים להכין מראש, עאכו"כ שצריך ליהזר כשמדובר לצורך חול.

הנפק"מ בין הטעמים מובא ברא"ש<sup>14</sup>, וז"ל "ויראה הנפק"מ בין אלו שני הטעמים, דלרבא צריך לערב בערב יו"ט כדי שיברור מנה יפה לשבת, ולרב אשי יכול לערב אפילו קודם ערב יו"ט". עכ"ל. ומביא דוגמא להכנת עירוב תבשילין מוקדם – במקרה שחג סוכות חל ביום חמישי ושישי, ומכין עירוב תבשילין בערב סוכות ומשאירו גם לשמח"ת (שג"כ חל גם בחמישי ושישי). שלפי רב אשי מותר לעשות כך, ולרבא אסור.

והנה, בשו"ע<sup>15</sup> נפסק "אם הניח העירוב על דעת לסמוך עליו כל זמן שיהיה קיים אפי' ליו"ט אחר לכתחילה לא יסמוך עליו ליו"ט אחר, אבל בדיעבד יכול לסמוך עליו". עכ"ל. וכתב ע"ז הט"ז

11. א, ט.

12. ויש להעיר מהמובא בפירוש המשניות להרמב"ם במס' ביצה פ"א מ"א בקשר למחלוקת ב"ש וב"ה בביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת או בשבת שלאחר היו"ט, שרק בזה שההכנה היא טבעית איסורו אינו אלא גזירה מדרבנן, ובו נחלקו ב"ש וב"ה, "אבל להכין במלאכה מיו"ט לשבת הרי זה אסור לדברי הכל" כלומר בישול ביו"ט לצורך השבת אסור משום הכנה, ובפשטות הכוונה לאיסור דאורייתא והיינו כרבה, וצ"ע הלשון אסור לד"ה שהרי לר"ח אין איסור משום הכנה? וגם זה אינו מתאים עם פי' הב"י בדעת הרמב"ם שס"ל כר"ח. אמנם בפרמ"ג בפתחה להלכות יו"ט פ"א אות ט"ז כתב "ובזה סבור אני לומר מ"ש הר"מ ז"ל בפ' המשניות ריש ביצה הכנה דמאתמול גמרה לה, הוא רק מדרבנן, א"כ לית לי' להר"מ ז"ל כלל הכנה דאורייתא אפילו הכנה טבעית וכ"ש מלאכתיות" וזה מתאים עם פי' הב"י בדעת הרמב"ם שלא ס"ל סברת הואיל. אבל אפשר לומר שבהלכות יו"ט ס"ל אחרת ממה שכתב בפ' המשניות, וצ"ע.

13. אך יותר נראה שזה קשור לטעמים של רבא ורב אשי בסיבת העירוב תבשילין. כדלהלן.

14. ביצה פ"ב א.

15. סתקמ"ז סי"ד.

(סקי"ג), וז"ל "זכיון דלא בריר לן כמאן הלכה, פסק הב"י לכתחילה לאיסור ובדיעבד להיתר". עכ"ל. כלומר, להלכה חוששים לדעת רבא שלא לערב קודם ערב יו"ט.

והנה, אדה"ז בשו"ע<sup>16</sup> מביא את ב' הטעמים, ולהלכה כתב, וז"ל "ולפיכך לענין מעשה אין לערב לכתחילה אלא בעיו"ט ממש ליו"ט זה בלבד, לפי טעם הב'. אבל בדיעבד שכבר עירב ימים רבים קודם יו"ט ובערב יו"ט ממש שכח או הזיד ולא עירב, מותר לו לסמוך על עירובו ולבשל בתחילה מיו"ט לשבת. אבל אם נזכר בערב יו"ט, ניח עוד עירוב או יקח העירוב הראשון ויאמר עליו בדין יהא שרי וכו' אבל לא יברך עליו". עכ"ל. כלומר, שפסק כן להלכה – לחוש לדעת רבא (כנ"ל).

## ה

### קושיא בלשון אדה"ז בשו"ע

והנה לכאורה, צ"ע בלשון אדה"ז (שם), שאומר שמפני ב' טעמים אלו התקינו עירוב תבשילין. וכן בסוף דבריו, כשכותב שלמעשה צריך להחמיר – להכין בערב יו"ט ולא כמה ימים לפני, אבל בדיעבד אפשר לסמוך על הדיעה המקילה, ולכאורה ההלכה כרב אשי (ע"פ הכלל שהלכה כבתראי – ורב אשי בתראה מרבא), וע"פ זה, גם מלכתחילה היה אפשר לערב קודם ערב יו"ט ולמה אדה"ז מתיר רק בדיעבד.

ובאמת, המשנ"ב<sup>17</sup> כבר הקשה קושיא זו, ולכן מבאר שהסיבה להחמיר לכתחילה לערב בערב יו"ט, הוא לא מצד הספק בין רבא לר"א, אלא להחמיר ולחשוש לדעת הכלבו שהובא ברא"ש בשם רבינו נתנאל – שצריך לערב בערב יו"ט ממש גם לדעת ר"א. וכלשונו שהובא בב"י: "וכן טעמא דכולהו אמוראי לא שייכי אלא בערב יו"ט". עכ"ל. אך עם כל זה, מדברי אדה"ז לא נראה כן כלל, והסיבה לחומרא הוא משום דחיישינן לדעת רבא, וא"כ צריך ביאור.

## ו

### ביאור הרבי בלשונו הזהב וההסברה בזה

והנה, בשיחת ליל חה"פ תשל"א, מובא בהערה: "ולהעיר מלשון אדה"ז ומפני ב' דברים תיקנו חכמים דבר זה, משמע דמ"ד משום שבת – מוסיף על המ"ד משום יו"ט. ואולי י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי אלא שהטעם דשבת אינו לעיכובא". ע"כ.

וכן בלקו"ש חלק ט'<sup>18</sup>, כתב: "מסגנון לשון אדה"ז "ומפני ב' דברים תיקנו חכמים דבר זה, משמע לכאורה שאי"ז פלוגתא כ"א ב' טעמים וראה פנ"י וצל"ח ביצה שם". עכ"ל.

והנה, הפני יהושע שם הקשה כמה קושיות:

16. שם ס"ב.

17. שעה"צ סתקכ"ז ס"ק ו'.

18. בשלח ד' הערה 19.

א. באם מטרת העירוב לדעת רבא הוא כדי שיברור מנה יפה לשבת, מה מועיל עירוב של גדול העיר – שהרי אפשר לסמוך ע"ז בדיעבד.

ב. כשהגמ' מביאה את דברי שמואל כטעם לעירוב תבשילין, מהפסוק זכור את יום השבת לקדשהו – זכרהו מאחר שאתה בא להשכיחו, ולכאו' טעם זה מתאים רק לרבא ולא לרב אשי, שהרי לטעמיה דר"א העירוב הוא מצד כבוד היו"ט ולא מצד השבת.

ג. מדוע לדעת רבא – במקרה שלא הניח עירוב תבשילין – אסור לבשל מיו"ט לשבת, הרי כל מטרת העירוב הוא להוסיף בכבוד השבת, וכאן – במקרה שלא הניח – יוצא שמזלזלים בכבוד השבת, שהרי לא מאפשרים להכין צרכי שבת ביו"ט.

ולאחרי כל זה, מבאר הפני יהושע – שגם לשמואל, עיקר תקנת העירוב הוא כטעם רב אשי (שלא יבואו לזלזל ביו"ט), ומה שרבא אמר (שהטעם הוא כדי שיברור מנה יפה לשבת), וכן מה שאמר שמואל (זכרהו מאחר שאתה בא להשכיחו), הוא כדי לתת תוקף לתקנה – שתהיה אסמכתא בתורה לענין זה. אבל באמת, יש כאן גם כבוד ליו"ט – שלא יבואו לזלזל ולבשל מיו"ט לחול. עפ"ז, יוצא שרבא ורב אשי משלימים זה את זה ולא חולקים.

## ז

### ישוב קושיות הפנ"י והמשנ"ב ע"פ הנ"ל

וע"פ זה, יתיישבו קושיות הפנ"י:

שהרי, עיקר התקנה הוא – שלא יבואו לבשל מיו"ט לחול, שלכן העירוב של גדול העיר יכול להועיל בדיעבד, ודברי שמואל הם להביא אסמכתא מהתורה לדברי רבא, אבל באמת כולם מסכימים לסברת רב אשי. וכן, זו הסיבה שכאשר לא הניח עירוב לא יוכל לבשל מיו"ט לשבת, כיון שעיקר התקנה הוא שלא יבואו לזלזל ביו"ט, ולכן אפילו שלא יהיה לו אוכל לשבת – עדיין אסור מצד כבוד היו"ט.

ועפ"ז, יש ליישב קושיית המשנה ברורה (שהקשינו על אדה"ז) – מדוע לא נפסק מלכתחילה כרב אשי. שההסבר לזה – היות שרבא ורב אשי לא חולקים, אלא הם ב' סברות שמשלימות זו את זו, ולכן יש מקום לשניהם, ולא רק לרב אשי. והנפק"מ ביניהם היא בעניין – האם ניתן לערב לפני ערב יו"ט, ובזה פסק השו"ע שלכתחילה לא, אבל בדיעבד כן – שהרי שניהם הם אותו עניין<sup>19</sup>.

## ח

### עירוב תבשילין לצורך הדלקת נרות

ולבאר האם יש צורך בעירוב תבשילין – בכדי להתיר הדלקת נרות ש"ק:

19. ויעויין בלקו"ש שם שמבאר ב' הטעמים בפנימיות הענינים, ואיך שהם משלימים זה"ז.

הנה, בשו"ע<sup>20</sup> כתב וז"ל "מי שלא עירב מותר להדליק נר של שבת ויש אוסרים". עכ"ל. ומבאר המג"א (סקי"ח) – שהב"י חידש זה מדעתו, ממה שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו בנוסח העירוב 'ולאדלוקי שרגא' (הדלקת הנר), שמזה הבין הב"י שגם ללא עירוב מותר להדליק.

אך הטור (בשם הרא"ש) כתב, אשר ללא עירוב א"א להדליק נר. והוסיף המג"א, (שנראה לו דוה אינו שיטת הרמב"ם, אלא) שאין צריך להזכיר במפורש 'הדלקת הנר' – ומספיק להזכיר את הסעודה והכל כבר נגרר אחרי זה, ובאמת אם לא עירב אינו יכול להדליק את הנר. ומסיק, שלכן אין להדליק כ"א נר אחד.

וכ"כ הב"ח, שכדאי הרי"ף והרמב"ם לסמוך עליהם, להדליק נר של שבת שהיא מצוה. אבל הקשה עליו המג"א – א. שבעצם הרי"ף והרמב"ם לא פליגי בזה, וגם לדעתם אסור. ב. לכתחילה די בנר אחד.

### ט

#### פסק אדה"ז בצורך הע"ת עבור הדלת הנר

והנה, אדה"ז בהלכה ז כתב וז"ל: "..שאם לא היה מניח עירוב תבשילין היה יותר ראוי לאסור ההטמנה והדלקת הנר מיו"ט לשבת משאר כל המלאכות לפי שבשעת עשייתן ניכר שעושה שלא לצורך יו"ט שאין דרך האדם להטמין חמין לבו ביום, אלא לצורך מחר. וכן אין דרך בני האדם להדליק נר מבעוד יום, אלא בערב שבת לצורך ליל שבת, לפיכך כשמניח עירוב צריך לפרט מלאכות אלו יותר משאר כל המלאכות שהן נכללים בו למעבד כל צרכנא"<sup>21</sup>. עכ"ל.

עכ"פ, לדעת אדה"ז בוודאי שצריך עירוב עבור הנר, ויתירה מזו, אדה"ז מביא שיש מחלוקת – אם לא פירט האם יועיל העירוב, ופסק שהעיקר כסברא ראשונה – שאם לא פרט את ההדלקה לא ויכל להדליק, נוסף למה שכתב שלולא העירוב היה ראוי לאסור הטמנה.

### י

#### ג' קושיות בדעת אדה"ז

ע"פ כל הנ"ל, לכאורה צריך ביאור:

א. כיון שכל ההיתר של עירוב הוא רק עם 'הואיל', וכמו שכתב אדה"ז (סעי' ח') וז"ל "אין עירוב תבשילין מועיל אלא להתיר לעשות כל צרכי שבת ביו"ט בעוד היום גדול, דהיינו שיש שהות ביום שאם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו היום היו אוכלים ונהנים בו ביום קודם בין השמשות. אבל

20. סעי' י"ט.

21. להעיר שהב"ח מביא מהמהרש"ל שאסור לשחוט מיו"ט לשבת, כיון שלא מזכירים את השחיטה מנוסח האמירה, ואין זה נכלל בלמעבד כל צרכנא, כמו שהנר אינו נכלל, לדעות שצריכים לפרט הדלקת הנר. אמנם הב"ח דוחה דברין וכותב שבלשון למעבד כל צרכנא נכלל כל צרכי הבישול כולל שחיטה כשצריך לשחוט.

אם אין שהות ביום ליהנות ממלאכתו הרי יש כאן איסור של תורה". עכ"ל. א"כ, הרי בהדלקת הנר אין 'הואיל', שהרי ברור שעושה לצורך השבת בלבד, ומצד מה עניין זה מותר?

ב. מדוע אדה"ז פוסק (בהל' כה) – שלכתחילה צריך שהעירוב יהיה שמור עד לאחר שתיקן צרכי שבת, מדוע אינו צריך לשמרו גם לאחרי הדלקת הנרות, שהרי הדה"נ היא חלק מהעניינים שתלויים בעירוב עצמו?<sup>22</sup>

ג. הרי אדה"ז פסק כרבה, וא"כ איך יתכן שיש דיעה שלא צריך עירוב לנר – והרי זהו לא לצורך היו"ט? אם נלמד כר"ח זה מובן, אבל לרבה לכאור' לא יתכן שלא צריך עירוב.

## יא

### ביאור בדעת אדה"ז אשר על פיו יתיישבו הקושיות הנ"ל

וי"ל, שבאמת אין בעי' בנר כמו שפסק אדה"ז<sup>23</sup>, וז"ל: "מותר לאדם להדליק נרות בביתו ביו"ט סמוך לחשיכה ואין זה כמכין מיו"ט לחבירו שהרי אף באותה שעה שמדליק הוא צריך לאור, כיון שכבר החשיך היום". עכ"ל. ולפ"ז נר יש בו צורך ליו"ט עצמו, ואין בזה בעי' בעצם מצד היו"ט. אלא, שכאשר חכמים גזרו שלא יעשו הכנה מיו"ט לשבת ללא עירוב, אסור ג"כ להדליק את הנר - כיון שרצונו בנר הוא לשבת, ולזה תקנו ג"כ את העירוב.

וע"ז אומר אדה"ז, שהיה ראוי לאסור במיוחד הטמנה והדלקה כיון שאין דרך לעשותו להיום, כלומר שיהיה אסור מצד תקנת חכמים, ולזה הצריכו עירוב להתיר. ועפ"ז מובן, שבעצם אין בעי' בהדלקה, כיון שתמיד כאשר מדליק זה נקרא צורך קצת – שמותר. ורק מצד תקנת חכמים אסור ללא עירוב.

ואולי יש לבאר מדוע לא צריכים לחכות עם העירוב, עד לזמן הדלקת הנר:

היות וכנ"ל – ישנם ב' טעמים, ובפרט שאדה"ז אומר "ומפני ב' טעמים" והרבי מסביר שהם לא חולקים, לכן הטעם שיברור מנה יפה לשבת ולא ישכח על שבת – שייך רק בבישול ואפי'. וע"פ זה, ברור שהדלקה לא דומה לבישול ואפי', שבהם ישנו הטעם שלא ישכח להכין צרכי שבת, ולכן, עד שלא יכין צרכי שבת צריך העירוב להשאר שלם.

א"כ, מצד הטעם שלא יבואו להכין מיו"ט לחול – אולי יהיה מספיק ההיכר שהכין עירוב מראש, אבל לא נוגע שישאר עד אחרי הפעולה. אבל מצד ההכנה לשבת צריך שישאר עד שיהיה לו אוכל לשבת, כי זה כל המטרה בעירוב מעיו"ט שמתחיל להכין צרכי שבת מראש, שלכן עד שאין צרכי שבת מוכנים חייב שישאר העירוב. אך לגבי הנרות, הגם שגזרו שלא יוכל להדליק נרות בלי עירוב – כדי שלא יבואו להדליק מיו"ט לחול, אבל אין ענין שישאר עד אחרי ההדלקה, כיון

22. מילא לדעת השו"ע מובן – שהרי לדעתו הנר לא צריך עירוב, אבל אדה"ז לא לומד כן ובכל זאת מעתיק את שיטתו בענין זה וזהו מה שצ"ע.

23. סתקע"ד סט"ו.

שבכל מקרה אין קשר ישיר בין העירוב להנרות, ובזה שהיה צריך לעשות פעולה בכדי להדליק את נר השבת זה מספיק, בכדי שיהיה היכר שאינו דומה לחול, ועצ"ע.

ויש לכאורה להעיר, במחלוקת בין המג"א לרע"א בסי' תק"ג – האם עירוב תבשילין עוזר גם לשאר דברים או רק לצרכי סעודה – לדעת המג"א בשם הר"ן ע"ת אינו מתיר אלא צרכי סעודה, וכן כתב אדה"ז בסי' תק"ג סעי' ג' – שמותר להדיח כלים ע"י ע"ת אבל גלילת ס"ת לצורך השבת ביו"ט אסור כי אינו שייך לע"ת.

אמנם רע"א בסי' תקכ"ח, כתב שע"ת אינו מתיר אלא מה שמותר לעשות ביו"ט לצורך עצמו שיהיה מותר לעשות לצורך השבת. ולפ"ז מותר ע"י ע"ת גם לגלול ס"ת. ולפ"ד לכאו' ברור שלא יהיה בעי' גם להדליק את הנר גם אם לא אמר בפי' בנוסח.



## יסוד הפטור של נשים וברכתם במ"ע שהזמ"ג

הצעת דברי הגמ' בקידושין במקור הפטור דנשים במ"ע שהז"ג / הבאת דברי הגמ' בר"ה אשר ממנה ניתן ללמוד לגבי יכולת הנשים לקיים מצ"ע שהז"ג / דעת הרמב"ם לענין ברכת הנשים על מצוות אלו, דאינם מברכות / דעת ר"ת דמברכות על מ"ע שהז"ג / שקו"ט בטעם מחלוקת הרמב"ם ור"ת / ב' אופנים ע"פ דברי הצ"צ לבאר סברת הרמב"ם / ביאור הצ"צ דשורש מחלוקת הרמב"ם ור"ת הוא במחלוקת התנאים בדיני סמיכת הקרבן לנשים / הנפסק להלכה במחלוקת זו / אי אמרינן בעשיית המצווה ע"י נשים דהוי כגדר 'כל הפטור מדבר וכו' / הביאור בלקו"ש בעמחלוקת המכילתא והמדרש בציווי לנשים במ"ת / התאמת ביאור זה עם מחלוקת הראשונים בדין ברכה במ"ע שהז"ג לנשים / בדין הבדלה לנשים / בדין ספק מצווה האם מברכים / מחלוקת המג"א והט"ז / פסק אדה"ז והצ"צ בזה / ברכה על מ"ע שהז"ג לנשים הנוהגות כמנהגי ספרדים

הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העבט  
משפיע בישיבה

### א

#### הצעת הסוגיא בגמ' ובראשונים

איתא במשנה בקידושין (כט, א): "וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות".

ובגמ' שם (לד, א) שדין זה, למדים מתפילין, מה תפילין נשים פטורות אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ותפילין גמר מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה נשים פטורות, אף תפילין נשים פטורות.

וברש"י שם, מבואר שהלימוד מתפילין הוא במה מצינו בתפילין שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. ותפילין גמר מתלמוד תורה, דאיתקוש להדדי "ושננתם לבניך" וכתוב בתרי' וקשרתם לאות, מה תלמוד תורה נשים פטורות, דכתוב ושמנתם לבניך ולא לבנותיך, אף תפילין נשים פטורות.

ובהמשך הגמ' מקשה שנקיש תפילין למזווה, שכמו שמזווה נשים חייבות שגם תפילין יתחייבו, ומתרצת הגמ' שתפילין הוקש לת"ת בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, ולכן מקישים תפילין לתלמוד תורה ולא למזווה שבפרשה שניה התפילין לא בסמיכות למזווה, אלא יש הפסק ביניהם.

\* נאמר בכינוס תורה, איסרו חג פסח תשפ"ג.



מגמ' זו למדנו שנשים פטורות במצות עשה שהזמ"ג. אבל לא מבואר האם יכולות לקיים את המצוה.

אמנם מהגמ' בר"ה (לג, א) ניתן ללמוד אם נשים רוצות לקיים את המצוה האם יכולות. וז"ל אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, הא נשים מעכבין, והא תניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביו"ט. אמר אביי לא קשיא הא ר' יהודה הא ר' יוסי ור' שמעון, דתניא דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי ר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון אומרים נשים סומכות רשות.

ומבאר רש"י, שיסוד המחלוקת הוא האם יש איסור בל תוסיף בנשים, או שנשים פטורות, אך יכולות לסמוך. ומדברי ר' יוסי ור"ש מובן, שנשים יכולות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא. וכמו שנראה בהמשך רוב הפוסקים נקטו כר"י ור"ש. וא"כ נשים יכולות לקיים את המצות.

אמנם לגבי הברכה, האם נשים המקיימים את המצוה יברכו על מצות עשה שהזמ"ג, מצינו מחלוקת בראשונים:

הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ג ה"ט) פסק: "ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשותם בלא ברכה אין ממחים בידם, טומטום ואנדרוגינוס חייבין בכלם מספק, לפיכך אין מברכים אלא עושין בלא ברכה". ע"כ.

היינו, שלדעת הרמב"ם אע"פ שנשים פטורות אבל הם יכולות לקיים את המצוה, אבל אינם רשאיות לברך.

וכן כתב ההגהות מיימוניות בדעת רש"י שאין מברכים כי איך יאמרו וציוונו כאשר הם לא מצוות.

אמנם ר"ת (הובא בתוס' קידושין לא, א ד"ה דלא מפקדינא) ס"ל שמכל מקום יכולות לברך, וז"ל: "מכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות לגמרי דאפילו מדרבנן לא מחייבי. ואין כאן משום לא תשא את שמו לשווא, משום ברכה שאינה צריכה, דאי לאו הכי היכי שמח רב יוסף והלא מפסיד כל הברכות כולם".

וכן מובא ברמב"ן (קידושין לא, א) בשם ר"ת, שכיון שר' יוסי ור"ש סברי נשים סומכות רשות, ומשמע דהלכתא כוותיהו אם רצו מברכות הן.

והגם שהתוס' בר"ה (לג, א) הקשו על שיטתו של ר"ת, היכי מצי למימר וציוונו, וכן הרא"ש בקידושין (סי' מ"ט) הקשה "ותימה, הוא האיך תאמר וציוונו במילתא דלא מחייבא, לא מדאורייתא ולא מדרבנן".

אמנם ברמב"ן הנ"ל מיישב קושיא זו, "כיון דרשות דמצווה הוא, וקב"ה ציווה במצוה זו, לאנשים חובה לנשים רשות, ציוונו קרינא ביה".

1. וכ"ה גם בתוס' בר"ה (לג, א) ד"ה הא ר' יהודה הא ר' יוסי.

והיוצא שיש מחלוקת בין הרמב"ם לר"ת, האם נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמ"ג.

## ב

### טעם מחלוקת הרמב"ם ור"ת אם נשים יכולות לברך

והנה, בטעם המתירים לנשים לברך, כתב גם הר"ן: "וז"ל "וא"ת כיון שהוא פטור היכי מברך הוי ברכה שאינה צריכה. . י"ל דברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא, ובכה"ג לא אמור. . ודווקא בברכה שאינה צריכה כלל, אבל בברכת המצות למי שהוא פטור מהן, לא. הלכך אם רצו נשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא הרשות בידן". ע"כ.

ובמסכת סוכה<sup>3</sup> מוסיף הר"ן, "ולענין הלכה קיי"ל כמ"ד שנשים סומכות רשות, אפילו במצות עשה שיש בה צד איסור שלא במקום מצוה לעשותן, שאע"פ שאינם חייבות בדבר, נוטלות עליהם שכר ולפיכך רשאות לברך עליהן ומצו אמרי "אשר קידשנו במצוותיו וציונו" כיון שישראל נצטוו ואינהו נמי נוטלות שכר. ע"כ.

ונראה מדבריו, שמכיון שברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן, וגם הנשים עושות מעשה של מצוה, גם שאינם מצווים על זה, שייך שיברכו על זה.

אמנם, לדעת הרמב"ם יש לומר, שסובר שברכה שאינה צריכה היא דאורייתא, ולכן נשים לא יכולות לברך.

ויעויין באדה"ז (הלכות ציצית סי' יז ס"ג) שמבאר הטעם שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא. וז"ל: "אם ירצו להתעטף הרשות בידן כמו שנוהגים בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, ויכולין לומר וציונו להתעטף בציצית, אע"פ שהן אינן מצווין מפני שהאנשים מצווים על כך, וגם הן כשמקיימין מצות שהם פטורים מהם, אע"פ שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה, מ"מ קצת שכר יש להם, לכן יכולות לברך על כל מצות שהן פטורין מהם, אם עושין המצות כתיקונם בענין שהאנשים יכולים לברך עליהם".

וא"כ לדעת אדה"ז, האפשרות של הנשים לברך על מצוה, כיון שיש בזה תוכן של מצוה, שלכן יש להם שכר, ולכן אפשר לברך.

## ג

### ב' אופנים לבאר סברת הרמב"ם שנשים אינם יכולות לברך

והנה הצמח צדק (או"ח סי' ג) דן בשאלה שהגיעה אליו, האם יש רשות לנשים לברך על ציצית שילבשו. והקושיא היא דווקא על ציצית, ולפי המ"ד שכלאים בציצית לא הותר אלא במקום

2. ר"ה פ"ד ד"ה ולענין ברכה.

3. ר"פ הישן.

מצוה, שכלאים ודאי אסור לנשים, וא"כ י"ל שכמו שכלאים בציצית שלא במקום מצוה לא הותר, כמו"כ אולי גם אין רשות לנשים לברך.

ומאריך בכללות הדין של ברכת המצות לנשים, ומביא סברת האוסרים לנשים לברך (המובאת בר"ן הנ"ל), מצד איסור ברכה שאינה צריכה, ועוברים על 'לא תשא'.

וסברת הר"ן עצמו, שברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, ובכה"ג לא אסור, דמכיון שהוא רק מדרבנן אזי האיסור חל, רק כאשר הברכה אינה צריכה כלל, אבל כאשר פטורים מהמצוה אבל יכולים לעשותה כמו נשים, אין הברכה שלהם נקרא שלא לצורך כלל, ולכן יכולות לברך.

ומובא שם בצ"צ, גם דברי התוס' בברכות<sup>4</sup> בשם השר מקוצי שאומר "דכיון שרצה לחייב עצמו לומר הלל בימים שאין גומרים את ההלל, מברך ואין זה ברכה לבטלה, מידי דהוי אלול ותפילין דהני נשי מברכות אע"פ שאינן חייבות". היינו שנשים יכולות לברך.

וכן מביא בשם הרא"ש ובשם תלמידי רבינו יונה לגבי י"ט שני של גלויות שמברכים אע"פ שזה רק מנהג.

ולפ"ז, היה ניתן לפרש שהמחלוקת האם נשים יכולות לברך, הוא בגדר ברכה שאינה צריכה. לדעת הרמב"ם, ברכה שאינה צריכה, אסור לברכה מדאורייתא, וכן כתב המג"א (בסי' רטו) בדעת הרמב"ם. ולכן לשיטתו ברכת המצוה לנשים הוא ברכה שאינה צריכה, ולכן נשים לא יברכו על מצות שלא מחוייבים בהם.

אמנם האליה רבה (סי' רטו סק"ה), חלק על המג"א וסובר שגם לדעת הרמב"ם ברכה שאינה צריכה אסור מדרבנן.

וכן פסק אדה"ז (סי' רטו ס"ג) שברכה שאינה צריכה הוא איסור דרבנן, וז"ל: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשווא והרי הוא כאילו נשבע לשווא ואסור לענות אמן אחריו, ואע"פ שמן התורה אין איסור בהזכרת שם שמים לבטלה אלא שמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך, ולא בדרך ברכה, אע"פ שאינה צריכה, מ"מ מדברי סופרים אסור אפילו בדרך ברכה שאינה צריכה"<sup>5</sup>.

ולפ"ז, קשה לבאר שסברת המחלוקת האם מותר לנשים לברך, תלוי במחלוקת האם ברכה שאינה צריכה היא מדאורייתא או מדרבנן. שהרי לאליה רבה, גם הרמב"ם סובר שברכה שאינה צריכה היא מדרבנן ובכל זאת נשים לא יכולות לברך.

ובהמשך דברי הצ"צ מביא, שגם מהרמב"ם עצמו משמע שברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, וכמובא מתשובות הרמב"ם<sup>6</sup> (פאר הדור) מה שהשיב לחכמי לונגיל, ובלשונו: "וחכמים הם שתיקנו

4. יד, א ד"ה ימים.

5. ובמ"מ שם מצייין תוס'. מג"א ס"ק ו.

6. הובא בכסף משנה פ"ג בהלכות מילה ה"ו.

את הברכה, והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וכו', לפיכך כל דבר שנסתפק לנו אם עשיית דבר מצוה מצטיינת כו', עושין אותו דבר בלא ברכה כו', לא תקינו לה חכמים ברכה". עכ"ל.

ומתשובה זו משמע, שהרמב"ם סובר כמו שלמד האליה רבה, שאיסור ברכה שאינה צריכה אינה מהתורה אלא מדרבנן.

וא"כ, א"א לומר שהמחלוקת של הרמב"ם ור"ת האם נשים מברכות, הוא תלוי במחלוקת האם ברכה שאינה צריכה אסור מדאורייתא או מדרבנן.

## ד

### תליית מחלוקת הרמב"ם ור"ת במחלוקת התנאים בדיני סמיכת הקרבן לנשים.

בהמשך תשובת הצ"צ מבאר המחלוקת מטעם אחר, ובהקדם המחלוקת תנאים שישנה בדיני סמיכה על הקרבן בנשים.

כתוב בתורת כהנים (פ"ב): "דבר אל בני ישראל וסמך וגו', בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי ר' יהודה, ר"י ור"ש אומרים נשים סומכות רשות". ע"כ.

ומחלוקת זו מובאת בגמ' עירובין (צו, ב), ומבאר רש"י שם את סברת המחלוקת, שדעת לר' יהודה כיון שאין מחוייבות לסמוך, אסורות לסמוך, ויש גם בל תוסיף.

ותוס' בעירובין (שם), חלקו על רש"י, וס"ל שלדעת ר' יהודה אסורות לסמוך, משום דמחזי כעבודה בקדשים. ועד"ז בכל המצוות שיש בהם מחלוקת אם נשים מחוייבות כמו הנחת תפילין, ועליה לרגל שמחזי כמביא חולין לעזרה, או ראיית פנים בעזרה שלא לצורך. ותקיעת שופר משום שבות ביו"ט. ולפי דברי התוס', בכל מצוה שאין שייך א' מטעמים אלו גם לדעת ר' יהודה נשים מותרות לקיים המצוה.

ודעת ר' יוסי ור"ש שנשים יכולות לסמוך רשות. ולפי' רש"י בדבריהם, הפסוק רק פטר הנשים מלסמוך אבל לא אסרם מלסמוך. וז"ל שם: "אע"ג דפטרניהו קרא ליכא איסורא ע"כ ולכן יכולות לסמוך לדעתם".

וכתבו התוס' שם דהלכה כר' יוסי, ואף שסתם משנה בקידושין (לו, א) שנשים אינן סומכות,

7. ועיי"ש שמביא גם מהתרומת הדשן סו"ס לו בשם הגאונים, שברכה שאינה צריכה אין בזה אלא איסור דרבנן. וכן מהגמ' בברכות (לג, א) "אמרת המבדיל בתפילה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפילה לחודה סגי, והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו, וכיון דנפיק לה בחדא אפטר, והוי לי' ברכה שאינה צריכה. . כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". ואעפ"כ אנן קיי"ל דהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ואף שהטעם הוא משום הם אמרו והם אמרו, מכ"מ מזה מוכח לכאורה דאיסור ברכה שאינה צריכה אינו כ"א מדרבנן, ולכן הם אמרו שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, דאל"כ איך אמרו כן, והא חזינן דסברת הש"ס דדומה לברכה שאינה צריכה.

מ"מ מעשה רב עדיף, ואשכחנא דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים.

וכן הרשב"א בחידושו (ר"ה לג, א), מעיד שדעת כל הפוסקים כר"י ור"ש<sup>8</sup>. ומה שקשה ע"ז הרי "סתם משנה כר' יהודה" מיישב הרשב"א וכותב, שמכיון שזה לא כתוב בבירור אין זה נקרא סתם משנה, כי כתוב במשנה "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע" שמוזה אפשר להבין שנשים כן מעכבים, אבל לא כתוב מפורש שמעכבים הנשים מלתקוע בר"ה.

והיוצא שיש ב' ביאורים מדוע לא קשה מסתם משנה. לדעת התוס' לא קשה מסתם משנה כיון שיש מעשה רב כנגד סתם משנה.

אבל הרשב"א, לא מקבל התירוץ שיש מעשה רב נגד סתם משנה, וא"כ מדוע אין קושיא מהסתם משנה כיון שאין זה סתם משנה מבורר כנ"ל.

אמנם הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ג ה"ה) פסק, שנשים אינן סומכות. ובפשטות פסק כר' יהודה.

ועפ"ז מבאר הצ"צ, שסברת המחלוקת בין הרמב"ם ור"ת אם נשים מברכות תלוי במחלוקת ר' יהודה ור"י האם נשים יכולות לסמוך על הקרבן.

הרמב"ם ס"ל, דנשים אסורות לסמוך כדעת ר' יהודה, ממילא וודאי שאין מברכין על מ"ע שהזמ"ג, אף אם אין בברכה שאינה צריכה רק איסור דרבנן.

משא"כ התוס' והר"ן, שמתירין לנשים לברך, כיון שפסקו כר' יוסי ור"ש שמוותר לנשים לסמוך על הקרבן.

ומסכם הצ"צ, מכיון שעכ"פ רוב הפוסקים סוברים שנשים סומכות רשות, ודלא כהרמב"ם וכמו שהעיד הרשב"א<sup>9</sup>, וא"כ מזה יצא לנו חיזוק לפסק רמ"א שפסק כתוס' ור"ן.

ומציין גם לתוס' בחולין, שמדבריהם מוכח שלמ"ד נשים סומכות רשות, מותרות גם בשאר איסורי רבנן, וז"ל "כי היכי דשרי ר"י לסמוך לנשים באקפוי ידא אע"ג דנראה כעבודה בקדשים, הכי נמי תקיעה דליכא אלא איסורא דרבנן, שרי ר"י בנשים"<sup>10</sup>.

8. ועיי"ש שמקשה מסתם משנה שהיא כר' יהודה ומיישב, ומקשה שוב והצ"צ מיישב קושיא זו ע"פ פנ"י בברכות ע"ש.

9. וז"ל "ל"ל דאזיל לטעמי' דפוסק כר"י שנשים אינם סומכות כלל ואסור להם לסמוך, והיינו אף בלא אקפו ידיהו, עם שהוא רק איסור דרבנן כמ"כ ס"ל דנשים אינן מברכות על מ"ע שהזמ"ג אף דברכה שאינה צריכה היא רק מדרבנן, דהא התוס' ור"ן מתירין לנשים לברך הוא משום דפסקו כר' יוסי ור"ש דנשים סומכות רשות".

10. גם בשו"ת הרשב"א (סי' קכג) השיב "כבר ידעת מחלוקת הראשונים וראיותיהם והסכמתי כדברי מי שאומר שאם רצו עושות כל מצות עשה ומברכות, ממעשה דמיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין ולא מיחו בידה אלא ברצון חכמים עבדא וסתמא דמילתא כיון דמנחת מברכת".

11. והנה בהמשך התשובה סעי' יא הקשה מעוד ב' משניות ששם משמע שסתם משנה כר' יהודה: א. בסוף פ"א

## ה

## הנפסק להלכה במחלוקת זו

והנה להלכה: הטור בסי' יז כתב בשם הרמב"ם, שנשים יתעטפו בלי ברכה, כי נשים אינם יכולות לברך בדבר שהם פטורות. אבל ר"ת כתב שיכולות לברך אע"פ שהם פטורות ויותר טוב שלא יברכו.

ועד"ז בטור (סי' תקפט) כתב "ואע"פ שנשים וקטנים פטורים יכולים לתקוע, ואין מוחין בידן ואין כאן משום איסור תקיעה ביום טוב, ולא משום ברכה לבטלה". ע"כ. כלומר נשים יכולות לברך.

ובפרישה בהלכות ציצית (שם), הקשה מהסתירה בדברי הטור בהלכות ר"ה. [ועיין בב"ח שם שמבאר מדוע אין זה סותר למה שכתב בסי' יז שיותר טוב שלא יברכו, כי גם בהלכות ר"ה כתב הלשון "ואין מוחין בידן", ולא שמותר לברך].

והב"י בהלכות ציצית מסיים, "ולענין הלכה, נקטינן כהרמב"ם דספק ברכות להקל" ע"כ.

בקידושין "הסמיכות והתנופות וההגשות והקמיצות וההקטרות והמליקות וההזאות והקבלות נוהגים באנשים ולא בנשים" היינו שנשים לא יכולות לסמוך. ב. משנה במנחות (צג, א) "הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ונכרי והעבד והשליח והאשה" – ולשון זה כתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ג ה"ח) ומשמע שנשים אין להם רשות שהרי לא התירו גם סמיכה באופן של אקפו ידייכו. וא"כ קשה שהרי ב' משניות אלו הם סתם משנה וזה דעתו של ר' יהודה. ומביא הצ"צ מספר קרבן אהרן שכתב ב' פירושים בענין נשים סומכות רשות:

א. כמ"ש התוס' בחולין (פה, א) שהוא רק דרך אקפו ידייכו ולא סמיכה גמורה בכל כוחו.

ב. ממשמעות רש"י שם דמותר להם לסמוך סמיכה גמורה. ומה שמובא בגמ' חגיגה (טו, ב) שלא התירו לנשים לסמוך רק באקפו ידייכו (היינו סמיכה מלמעלה ולא סמיכה גמורה) זהו משום שהקרבן לא היה של הנשים ממש אלא של בעליהם ורק משום נחת רוח נתנו להם לסמוך, ולכן לא התירו סמיכה גמורה, אבל כשהבהמה שלהם ממש, הרי רשות להם לסמוך סמיכה גמורה כאנשים. והקרבן אהרן הסכים לפירוש השני.

וא"כ לדבריו יש ליישב שהסתם משנה במנחות הוא כדעת ר' יוסי ור"ש כי שם במנחות מדובר שהקרבן אינה של האשה ממש כי אם של בעלה, (כמבואר בגמ' שם ידו ולא יד עבדו ולא יד אשתו, יעו"ש וכן בתוס' שם ד"ה ידו).

ולפ"ז אפשר לומר שלכן אין האשה רשאית לסמוך, כלומר סמיכה גמורה, וסמיכה באופן של אקפו ידייכו אינה נחשבת סמיכה.

אבל את הסתם משנה בקידושין א"א ליישב כן, שהרי הגמ' מבארת שם הטעם שאין הנשים סומכות כי כתוב 'בני ישראל' ולא בנות ישראל, זה הפסוק שמדבר בקרבנות של נשים עצמן, שמפסוק זה למד ר' יהודה שאין נשים סומכות ומכיון שמדובר בקרבן שלהם ואע"כ אין נשים סומכות משמע כר' יהודה, כי לר' יוסי נשים סומכות. ומוסיף הצ"צ שבאמת גם הסתם משנה במנחות קשה ליישב כן, כי מתוס' במנחות (צג, ב ד"ה ידו) משמע להיפך שאם הקרבן של בעלה, יש יותר סברה שהאשה תוכל לסמוך. ומיישב הצ"צ על פי מה שכתב הטורי אבן בחגיגה (טו, ב ד"ה הכי גרסינן), שר' יוסי ור"ש ס"ל הדרשא של וסמכו בני ישראל שבני ישראל סומכים ולא בנות ישראל, אלא שהכוונה בזה הוא שאין בנות ישראל חייבות לסמוך אבל יש להם רשות לסמוך. ולפי זה אפשר לפרש גם את הסתם משנה במנחות וקידושין, כי גם שם הכוונה שהסמיכה בתורת חובה הוא רק לאנשים ולא לנשים. וגם אם נפרש שלנשים מותר לסמוך רק סמיכה שאינה גמורה כמו באקפו ידייכו ולא בסמיכה ממש, שזה אסור מטעם עבודה בקדשים, עדיין ניתן לומר שגם ר' יוסי ור' שמעון דיברו באופן סמיכה כזה.

ולפ"ז נוכל להוכיח גם לגבי השאלה בדיני ציצית. שלפי הדעות שנשים יכולות לברך על מצות עשה מזה שהתירו לסמוך בנשים.

וכן פסק הב"י בשו"ע סי' תקפט (ס"ו) "אע"פ שנשים פטורות יכולות לתקוע אבל אין מברכות ולא יברכו להם" ובסי' י"ז ס"ב "טומטום ואנדרוגינוס חייבים מספק ויתעטפו בלא ברכה".

אבל לענין נשים לא כתב, ורק כתב שנשים פטורות מציצית, מפני שהיא מצות עשה שהזמ"ג.

אמנם הרמ"א פסק בב' מקומות אלו, שיכולות לברך. בהלכות ציצית כתב, שאם רוצות להתעטף ולברך הרשות בידן, כמו שאר מצות עשה שהזמ"ג. ובסי' תקפט כתב "והמנהג שנשים מברכות".

והנה בשלטי גיבורים בריש הלכות ציצית, מקשה לדעת ר"ת, שמכיון שהלכה היא שכל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט, האיך מברכות הנשים על מצות עשה שהזמ"ג. ונשאר בצ"ע.

אמנם לכאן צ"ב, שהרי קושיא זו אפשר לשאול גם לדעת הרמב"ם שהרי בפשטות נראה שהבעיה היא עצם קיום המצוה ולא הברכה, וגם להרמב"ם נשים יכולות לקיים את המצוה בלי ברכה.

אבל באמת כבר ביארו כמה אחרונים, שסיבת הדבר למה הפטור מהמצוה ועושהו נקרא הדיוט, כי זה חומרא שיכולה להביא לקולא, ולכן כאן אם מברכת זה יכול להיות חומרא שמביא לקולא של ברכה שאינה צריכה, אבל לדעת הרמב"ם שאינם מברכות, לא יוצא מזה קולא, ולכן מותרות לקיים את המצוה.

ולפי הר"ן הנ"ל שהובא בצ"צ, וכן מהמובא משו"ע אדה"ז שיש להם שכר, וגם אין זה ברכה שאינה צריכה, אז אינם נקראים הדיוט, ולכן מותר להם לקיים המצוה בברכה.

## 1

### ביאור בלקו"ש בהבדל בין פי' מכילתא ופי' המדרש בציווי לנשים במ"ת

והנה בלקו"ש חל"א (יתרו), מבאר הרבי מחלוקת בין המכילתא והמדרש בפי' "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל". תאמר לבית יעקב אלו הנשים בלשון רכה, היינו ראשי דברים, ותגיד לבני ישראל אלו האנשים ותדקדק עמהם.

ובמדרש מפרש, תאמר לבית יעקב אמור להם (לנשים) ראשי דברים שיכולות לשמוע, ותגיד לבני ישראל, אלו האנשים דקדוקי דברים שהם יכולים לשמוע.

ומבאר הרבי, שהמכילתא והמדרש רומזים לב' אופנים בשייכות הנשים לדברי תורה. לפי המדרש ניתן להם רק מה שיכולים לשמוע. מה ששייך להם, ולפי המכילתא ניתן לנשים העצם של התורה וכלליה, שמהם מסתעפים הדקדוקים שנאמרו לגברים.

## 2

### הביאור בלקו"ש מתאים למחלוקת הראשונים בדין ברכה במ"ע שהזמ"ג לנשים

ומבואר שם, שיש בזה נפק"מ לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות. לפי המדרש,

מלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלו, היינו שאינם מצוות על זה כלל, כי ניתן להם רק מה ששייך אליהם.

אבל לפי המכילתא, כיון שניתן להם ראשי דברים, היינו כללי התורה כולה, הרי הן שייכות לכל התורה כולה. והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה וכל מצוותיה, ניתנו גם לנשים. וזה שהם לא מחוייבות בעשייתן זה לא ממעט השייכות והקבלה שלהם את התורה.

ואולי יש לקשר זה, להמחלוקת הנ"ל, האם אפשר לנשים לברך על מצות שהזמ"ג, דעת הרמב"ם שסובר שא"א לברך, מתאים לדעת המדרש, שמלכתחילה לא ניתן לנשים רק מה ששייך להם, ולכן, אינם יכולים לברך ולומר וציוונו.

ודעת ר"ת וסייעתו, שאפשר לנשים לברך, מתאים לפי המכילתא, שבעצם גם הנשים קיבלו את כל התורה בכללות, ולכן יכולות לברך ולומר וציוונו גם שבפועל הם פטורות מהקיום בפועל<sup>12</sup>.

## ח

### בדין הבדלה לנשים

והנה בדין קיום מצוה הנעשית על ידי ברכה, כגון הבדלה, מובא מהרא"ש בקידושין (לא) שאפילו אם לא ס"ל כר"ת, אפילו הכי כל ברכה שאין בה וציוונו, רשאים נשים לומר. ולפ"ז בהבדלה נשים יכולות לברך לפי כולם.

אמנם להעיר שבשו"ע (סי' רצו ס"ח) נפסק, "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק", ומוסיף הרמ"א ע"כ "לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים", כלומר מכיון שחוששים ליש מי שחולק, שלדעתו נשים פטורות מהבדלה, לכן לא יבדילו לעצמם.

והב"ח הקשה על דברי הרמ"א, "ותימה דאמאי לא יבדילו לעצמן, ואף שאינם חייבות כלל, מכניסות עצמן בחיוב כמו בשופר ולולב וכד", שכך היא שיטת הרמ"א שפוסק כדעת ר"ת שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג כי יכולות לחייב את עצמם במצוה, וא"כ מה שונה הבדלה שהנשים לא יכולות לברך ברכת הבדלה.

והנה הט"ז (שם סק"ז), כתב לתרץ קושית הב"ח, שיש הבדל בהבדלה משאר המצות, כי בהבדלה גם אצל האנשים המצוה היא מדרבנן, וא"כ יש פה תרתי לפטור, א. שזה דרבנן באנשים, ב. שזהו מ"ע שהזמ"ג. ומסיים דבריו "ובחינם חלק הב"ח על רמ"א כאן".

ויעויין בקונטרס אחרון בשו"ע אדה"ז (ס"ק ג), שהקשה על הט"ז, "צע"ג מהלל דראש חודש

12. יש עוד אפשרות לפרש, והוא שהמחלוקת היא האם הברכה היא על החיוב של המצוה, או על מעשה המצוה, ר"ת ס"ל שהברכה היא על מעשה המצוה, ולכן גם נשים יכולות לברך כי גם הם עושים את מעשה המצוה. אבל לדעת הרש"י והרמב"ם הברכה היא על החיוב ולכן כשאין חיוב אין תקנה לברך על זה.



ולולב בשאר ימי החג וממ"ש התוספות והרא"ש גבי סומא שמברך ברכת ההגדה למ"ד בזמן הזה דרבנן וצ"ע". וכן הקשה גם בפרמ"ג במשב"ז (שם) על הט"ז.

אמנם המג"א (ס"ק יא), כתב ליישב את שיטת הרמ"א באופן אחר, והוא שלדעת הרמ"א מצוה שיש בה עשייה יכולה לקיימה ולברך עליה, אבל מצוה שאין בה עשייה אלא הברכה לבד, כגון בהבדלה, אין לנשים לברך. וזהו אפי' לדעת ר"ת שנשים מברכות על מצוה, אבל בהבדלה שהמצוה היא הברכה לנשים לא יחשב מצוה.

וגם על ישוב זה, הקשה הפרמ"ג (אשל אברהם יא), שלפ"ז צ"ע איך מברכות הנשים ברכות ק"ש שחרית וערבית, אף שברכות אלו הזמן גרמא, והרי המצוה שם היא הברכה עצמה כברכת הבדלה, ולא שמענו שאסור לנשים לומר ברכות אלו.

וגם צ"ע עצם הסברה לחלק, וכמו שהקשה בערוך השלחן, מאחר שנהגו הנשים חיוב בכל מ"ע שהזמ"ג, מזה לי מ"ע שיש בה עשייה ומה לי מ"ע שאין בה עשייה, והמצוה היא עצם הברכה.

וגם הקשה הערוה"ש, שהרי בהבדלה יש עשייה לשתות את היין.

אבל להלכה בפועל, פסק המג"א כסברת הב"ח שנשים יכולות לחייב עצמן להבדיל, וכן פסק אדה"ז (סי' רצו סי"ט), "אבל הנשים עצמן יכולות להבדיל לעצמן אף אם הם פטורות, כמו שהן יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא שמקיימות שאינה ברכה לבטלה כמו שנתבאר בסי' י"ז". ע"כ.

## ט

### בדין ספק מצוה האם מברכים

והנה במהדורא בתרא של תשובת הצ"צ הנ"ל, מקשה על הרמ"א, איך פסק ביו"ד (סי' רס"ה ס"ג) במילת ספק דאורייתא לא לברך כמו המחבר, שזהו דעת הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ג). והרי פסק כר"ת וסיעתו שנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וא"כ אם הפטור מהמצוה ורוצה להתחייב יכול לברך ואין כאן איסור ברכה שאינה צריכה, א"כ כ"ש וק"ו מי שמחוייב לעשות המצוה מחמת הספק דאורייתא, ודאי שיוכל לברך. גם מצד שאין בעיה של ברכה שאינה צריכה, וגם שייך לומר וציונו יותר בפשיטות.

ומביא גם דעת המג"א (סי' רט"ו סק"ו), שלדעת התוס' שברכה שאינה צריכה היא איסור דרבנן, אם מברך מספק אינו עובר על איסור.

וגם מהראב"ד משמע שראוי יותר לברך על ספק מצוה מאשר מי שאינו מצווה, ורוצה להתחייב. כמו בנשים. שהרי בהלכות ציצית שפסק הרמב"ם שנשים לא יברכו, לא חלק על דבריו, רק הביא שיש מי שחולק ואומר אף בברכה. אבל בהלכות מילה לענין מילת ספק, פסק בפשיטות שיברך.

והנה בהמשך דברי הצ"צ כותב, שמצא שקושיא זו הקשה הרב המגיד (סוף פ"ו מהלכות סוכה)

על הרשב"א, שאע"פ שלדעתו נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג ואע"פ כן הניח בצ"ע אם מברכים על מצוה שעושה מספק, ולכאור' היה צריך להיות כ"ש שיברכו.

ומיישב הצ"צ, שזהו ע"ד ההבדל בין סומא לאשה (שמובא בתוס' ר"ה לג, א הנ"ל). שסומא חייב במצות מדרבנן, ואשה לא חייבת במ"ע שהזמ"ג. כי אם סומא לא היה חייב, נמצא שאינו נוהג בתורת ישראל כלל, אבל אישה גם אם פטורה במ"ע שהזמ"ג, יש לה עדיין ריבוי מצוות שחייבת בהם.

ועד"ז בספק מצוה, גם אם לא יברך אין לחוש, ולכן מוטב לא להכנס לספיקות, אבל אשה אם תפטור אותה מברכה באופן קבוע על מצות הזמניות, יהיה לה צער ועגמת נפש, ולכן אין להחמיר בזה כלל.

ועוד סברא מביא, שעל ידה אפשר לתרץ הקושיא על הרמ"א, שלגבי הברכה יש מעלה ועדיפות במצוה שנשים מקיימות, מאשר בספק מצוה. הגם שהנשים אינם מצוות, אבל עדיין יש להם שכר על קיומם, ויש בזה קצת מצוה, וא"כ הקצת מצוה שלהם הוא ודאי. ולגבי ברכה אפשר לברך על הקצת מצוה כאשר הוא ודאי.

משא"כ שיש ספק מצוה, ויתכן שאין כאן מצוה כלל, יש סברא שלא יברכו אף שהמצוה עצמה היא חמורה, כמו מילה שחייבים עליה כרת. וכמו שמצינו שבמצות דרבנן מברכים ואפילו בהלל דר"ח שאינו אלא מנהג מברכים לדעת הרי"ף, ואעפ"כ הרי"ף עצמו פסק שאין מברכים על מילת ספק דאורייתא. ומכאן מוכרח שיש הבדל בין ודאי לספק.

י

### מחלוקת המג"א והט"ז בברכה בספק מצוה ופסק הצ"צ ואדה"ז בזה

ולענין הלכה, מצינו מחלוקת בין המג"א והט"ז בסי' סז בדין מי שספק לו אם קרא ק"ש, נפסק שחוזר וקורא עם ברכתיה.

ולכאורה הברכות הם דרבנן, וישנו ספק אולי כבר בירך, אע"פ כן מברך, כיון שהספק הוא בק"ש שהוא מצוה דאורייתא, אזי מברך ברכה מספק. וא"כ לכאור' יש להוכיח שבספק מצוה מברכים.

אמנם המג"א (בס"ק א), כתב טעם אחר למה מברכים ברכות ק"ש בספק, בשם תשובות הרשב"א, שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין ק"ש חייבים לקרות, כעיקר התקנה בברכותיה. ולפ"ז אין הוכחה שבספק מצוה מברכים.

אמנם הט"ז (שם ס"ק א) כתב, "לפי שכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו כמו בהפרשת דמאי" וביאר דברין בפרמ"ג במשב"ז א', "יראה לומר, שכל מי שמחוייב ואינו יודע אם עשה, יש קצת חזקה לומר שעדיין לא עשה, וכמו מי שקם ממיתתו בוודאי שלא קרא, ואין ספק מוציא מידי וודאי".

ולפי דבריו, כאשר הספק הוא האם האדם עשה המצוה, אזי יכול לברך. אבל כאשר הספק האם בכלל האדם הוא בר חיוב, כמו במילת ספק, בזה אין מברכין. וכך מפרש הפר"ח (ריש סי' סז).

וכתב הצ"צ, שלענין הלכה היה ראוי להכריע כדעת הט"ז והפר"ח, ודלא כהמג"א שם, שהרי המג"א עצמו כתב (סי' רטו ס"ק ו) שלדברי התוס' דאיסור ברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא, אלא שהוא חושש לדעת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה אסור מדאורייתא. אבל כיון שנתבאר שרוב הפוסקים ס"ל בזה כהתוס', שברכה שאינה צריכה הוא דרבנן, וא"כ בספק אינו עובר על לא תשא, אז בפלוגתא של הט"ז והמג"א, יש לומר שראוי לפסוק כהט"ז והפר"ח כיון שכל מקור החשש הוא רק מדרבנן.

אלא שבהמשך תשובת הצ"צ, נראה שאינו סומך על הכרע זה בפשטות, מכיון שהוא נגד המג"א, וכותב שעכ"פ יש לסמוך על הפר"ח וסיעתו כשהספק נוטה יותר לצד שלא בירך – שיוכל להחמיר ולברך.

ולכאור' צ"ע, שהרי אדה"ז בשלחן ערוך (סי' סז) פסק כהמג"א וז"ל "ספק קרא ק"ש ספק לא קרא צריך לחזור ולקרות... ומטעם זה צריך ג"כ לחזור ולברך הברכות שלפניה ואחריה אם נסתפק לו אם אמרם, אע"פ שהברכות מד"ס, לפי שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין קריאת שמע של תורה אפילו מפני הספק בלבד קורין אותה בברכותיה".

ועד"ז בהלכות ר"ה (סי' תקפה ס"ו) "מי שמסופק ביו"ט ראשון של ר"ה אם כבר שמע תקיעת שופר או לא יתקע ולא יברך" היינו כדעת המג"א שהרי לדעת הט"ז והפר"ח כן צריך לברך במקרה של ספק מצוה דאורייתא שהרי הוא וודאי בר חיובא והספק הוא האם כבר קיים המצוה או לא.

ואולי לכן הצ"צ בסוף אינו פוסק בהחלטיות כהט"ז אלא רק היה ראוי להכריע, וגם כותב במסקנה שרק במקרה שהספק נוטה יותר להצד שלא בירך יוכל להחמיר ולברך.

## יא

### ברכה על מ"ע שהזמ"ג לנשים הנהגים כמנהגי הספרדים

והנה הגם שהב"י פסק שנשים לא יברכו, אמנם החיד"א<sup>13</sup> כתב וז"ל: "ולענין הלכה אני הדל מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרויש נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו והגם שמרן פסק שלא יברכו, נראה ודאי שאילו מרן שלטו עיניו הקדושות בתשובת ר"י ממרויש דמשמייא יהבו כח לברך לנשים, וודאי כך היה פוסק ומנהיג, ובכהאי לא שייך לא בשמים היא כיון שיש הרבה גדולים בפוסקים דס"ל שיברכו, אהני לן לפסוק כמותן כיון דאית לן סיעתא דשמיא". עכ"ל.

13. בספר שו"ת יוסף אומץ סי' פ"ב.

והיוצא מדבריו שמכיון שהיה מנהג קדום לברך, וגם הרבה גדולים פוסקים כן, וכן נכתב בשו"ת מן השמים. אזי נשים יכולות לברך.

וכ"כ השד"ח "אנו אין לנו אלא דברי החיד"א הנ"ל וכבר פשט המנהג ואין להרהר בדבר".

ובספר שו"ת יין הטוב להראשון לציון הרב ניסים כתב שמכיון שקיבלנו הוראות החיד"א כמו הוראות השו"ע, יש לפסוק כמותו שנשים יברכו על הלולב.

והנה גם בבן איש חי פרשת נצבים (סעי' יז) כתב שנשים אינן מברכות על השופר אבל מברכות על הלולב, ובפשטות היה מנהג לברך על הלולב ולא על השופר שהשופר היו שומעים מהבעל תוקע.

וכידוע שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל.

ויש להמתיק יותר ע"פ דברי האריז"ל שמביא הרבי בלקו"ש הנ"ל ש"בעשות הזכר המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עימו בעת שעושה את המצוה. . וז"ס מה שארז"ל אשתו כגופו דמיא", וכמובא בזהר שאיש ואשתו כל אחד לעצמו הוא פלג גופא", ומוסיף הרבי שענין זה לא רק בנשים נשואות אלא גם בבנות ישראל שלא נישאו עדיין, כי כיון ששאיש ואישה הם נשמה אחת וכ"א הוא רק פלג, הרי גם לפני החיבור שני החצאים יחד, מהני מעשה האישה לחציו השני.

וא"כ מובן שבעצם יש לאשה שייכות למצוה רק אינה חייבת מצד שהבעל מקיים בשבילה, אבל מכיון שהנשים רוצות לקבל עליהם לעשות המצוה בעצמן, בטח יוכלו לברך, מצד שייכותם למצוה, וקיום המצוה שנעשה על ידם.



## קבלה על העתיד בנוסח הוידוי הנהוג

יגיע שיטת הרמב"ם בחיוב הוידוי ויקשה עליו / יקשה על לשון הרמב"ם ויבאר / יבאר באופן נוסף  
 עפ"ד הרמב"ם במ"א / יבאר ע"פ הנ"ל דברי רבינו הזקן באגה"ת / יבאר עפ"ז את הקושיא בנוסח הוידוי

הרב אהרן שי' מושקוביץ  
 ר"מ בישיבה

א

### יגיע שיטת הרמב"ם בחיוב הוידוי ויקשה עליו

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה וז"ל: "כיצד מתודה אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי ניהמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, זה הוא עיקרו של וידוי". עכ"ל.

ובהמשך כתב: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם... וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בליבו". עכ"ל.

מכל זה נראה ברור, שכשם שיסוד התשובה ועיקרה היא חרטה על העבר וקבלה על העתיד, הנה כמו"כ בוידוי – יש להוציא בפה מה שגמר בליבו, הן בעניין החרטה על העבר והן בעניין הקבלה על העתיד.

אך לפ"ז צ"ע: בנוסח הוידוי בתפילה, המקובל והנהוג בכל תפוצות ישראל, מצינו כמה לשונות שמשמעותם היא חרטה על העבר – "אשמנו בגדנו...", "סרנו ממצוותיך" "ולא שוה לנו" וכיו"ב. אך לא מצינו כלל בנוסח הוידוי לשון שמשמעותה היא קבלה על העתיד, וכן בנוסח הוידוי להרמב"ם שבסוף סדר תפילות כל השנה לא מצאנו לשון של קבלה על להבא, וכן בהלכות מעשה הקורבנות בנוגע לוידוי בשעת סמיכה ובהלכות סדר עבודת יוהכ"פ בנוגע לוידוי הכה"ג לא מצינו לשון המבטא קבלה על העתיד. ואיך יתיישב זה עם פשטות לשון הרמב"ם כאן – שקבלה על העתיד הוא מעיקרי (התשובה ו) הוידוי.

1. א, ה.

2. שם ב, ב.

## ב

## יקשה על לשון הרמב"ם ויבאר

והנה הלח"מ על אתר<sup>3</sup> הקשה על לשון הרמב"ם הנ"ל (פ"ב ה"ב) – "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", וז"ל: "וא"ת איך הקב"ה יעיד עליו כך וכי לא נשארה הבחירה בידו והרי אמרו 'הן בקדושו לא יאמין'. וי"ל דפירושו כך שבשעה שהוא עושה תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם והוא ע"ד 'ואעידה לי את השמים ואת הארץ' שמקבל עליו לעדים לשמים ולא רץ... "ע"ש.

ולפי"ז מובן דהלשון "ויעיד עליו יודע תעלומות", אין הפי' דווקא דה'יודע תעלומות' יעיד עליו, אלא שהוא – האדם ששב, ישים את הבורא לעד על קבלתו על העתיד.

ולפום ריהטא נ"ל, דהטעם שצריך עדות יודע תעלומות על קבלתו, היא כדי להבטיח שתהיה אכן באמת לאמיתה ולא מן השפה ולחוץ. אך אעפ"כ, אין ה'בחירה חופשית' ניטלת ממנו, ויכול לבחור אם לעמוד בקבלתו או ח"ו להיכשל שוב.

אך ע"פ הנ"ל יוקשה, דהנה, בה"א שם כתב הרמב"ם: "אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה". עכ"ל. וזהו לכאורה תמוה, דהא לפי הנ"ל ודאי לא נלקחה ממנו זכות הבחירה החפשית ויכול לשוב ולחטוא, א"כ גם אם ראינוהו שחטא לאחמ"כ, אין זו הוכחה כלל שתשובתו לא הייתה שלימה, ומהיכי תיתי דעד עתה לא היה בעל תשובה גמור אלא שהיציצה"ר שב והכשילו.

והביאור בזה בפשטות, הוא ע"פ העניין ד"האדם יראה לעיניי ויה' יראה ללבב"<sup>5</sup>. היינו, דאנחנו כבנ"א איננו יכולים לידע אם אמיתית תשובתו – מה שהוציא מפיו וגמר בלבו, כל זמן שלא עמד באותו הניסיון ופירש ממנו.

וכדברי הגמ'<sup>6</sup>: "באותה אישה באותו מקום באותו פרק", היינו, דכיון שראיינונו מוגבלת היא, אזי צריכים להוכחה, וההוכחה היא דווקא באופן שעומד באותו נסיון בדיוק ואינו עובר עליו, ואל"כ אינו מוכח שאכן שב באמת מעונו.

וכל זה הוא רק לבנ"א ("יראה לעיניי"), אך ה'יודע תעלומות', אשר הוא "יראה ללבב", הוא יודע ומעיד אם קבלתו בשעת מעשה אכן הייתה אמיתית. והוא אינו צריך לניסיון זה ולכן מקבל את תשובתו מיד.

3. ד"ה "ומה היא התשובה...".

4. איוב פ"ד פס' י"ח (ושם: "בעבדיו").

5. שמואל א, טז, ז.

6. יומא פו, ב. ושם איתא "מחוי רב יהודה באותה אשה באותו מקום באותו פרק".

## ג

## יבאר באופן נוסף

ובאופן אחר, יש לבאר היטב ע"פ מ"ש הרמב"ם בפ"ו, וז"ל: "פסוקים הרבה יש בתורה ובדברי נביאים שהן נראין כסותרין עיקר זה ונכשלין בהן רוב האדם ויעלה על דעתן מהן שהקב"ה הוא גוזר על האדם לעשות רעה או טובה ושאינן לבו של אדם מסור לו להטותו לכל אשר ירצה", וממשיך ומביא כמה וכמה פסוקים שמהם משמע לכאורה שאינן לאדם יכולת הבחירה.

ומבאר שם ה"עיקר גדול שממנו תדע פי' כל אותם הפסוקים", ושם: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דייני האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו השמן לב העם הזה וגו' וכן הוא אומר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאי עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא כלומר חטאו ברצונם והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא".

ובה"ד שם: "וכענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם על האמת כמו שאמר דוד הורני ה' דרכך כלומר אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחוד שמך וכן זה שאמר ורוח נדיבה תסמכני כלומר תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למנועני מתשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת ועל דרך זו כל הדומה לפסוקים אלו", עכ"ל.

(ויש לעיין לכאן בדברי הרמב"ם דכיון שעונש זה – של מניעת דרכי התשובה – הוא עונש גדול שמצינו שנענשו בו כאלה שחטאו חטאים גדולים או ריבוי חטאים כמו פרעה וסיוחון, וישראל בימי אליהו שהיו עו"ז, א"כ מדוע צריכים הצדיקים והנביאים להתפלל ע"ז. אך הענין יובן ע"פ מ"ש הרמב"ם ברפ"ג "ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות", ורק הוא יודע איך יפרע ומהו חומר עבירה, ומהו מתן שכרה של מצווה, ולכן גם יהודים בעלי מדריגה גבוהה כצדיקים ונביאים – שואלים ומבקשים על ענין זה, היות ותמיד יראים הם דלפי מעמדם ומצבם ודרגת עבודתם יכול להיות אצלם עונש חמור זה של מניעת התשובה. עו"ל דעונש זה דמניעת התשובה מעבירות גדולות הוא עונש לרשעים גדולים, אך בדקות מניעת התשובה מעניינים שבדקות דדקות שייך עונש זה גם לצדיקים ונביאים לפי ערכם).

היינו, שיכול להיות שהאדם אכן יתעורר בתשובה, ויאמר ענייניי בפיו ויגמור בכל ליבו לשוב אל ה', אך כיון שעבר על כמה עוונות – מונעים ממנו את התשובה מלמעלה. כלומר, שלא רק שמכבידים את ליבו שלא ירצה לעשות תשובה (כפי שקרה לפרעה ולסיוחון), אלא עוד זאת, שיעשה תשובה ולא תתקבל, ולא תהיה תשובתו שלימה וישאר אצלו הכבדת הלב שגוררו לעבירה (כשתזדמן לידו), וכמרו"ל<sup>7</sup> "עבירה גוררת עבירה".

7. ה"א ואילך.

8. אבות פ"ד מ"ב.

ולכן, גם הצדיקים והנביאים – כשמתעוררים בתשובה, מ"מ שואלים ומבקשים שתהיה זו התעוררות אמיתית והחלטה גמורה בכל לב ולב, כמו דוד וכה"ג.

ולפי"ז, יהיה אפשר לתרץ הלשון הנ"ל "ויעיד עליו יודע תעלומות", כפי משמעה הפשוט – שהבורא אכן יעיד עליו שהחלטתו וקבלתו על העתיד (וחרטתו על העבר), היא באמת לאמיתו עד שלא נשאר מחטאו כלום, היינו, שבמצבו הנוכחי לא יגרר לעבירה זו שוב בבחינת "עבירה גוררת עבירה" ח"ו.

אך כמובן, שמעתה יש לו את 'משפט הבחירה' כמו לכל אדם רגיל (עכ"פ) שלא חטא מעולם, וזה לא יהיה בקושי – מצד 'עבירה גוררת עבירה' (היינו, שאין לו הכבדת הלב מצד העבירה (כנ"ל)).

## ד

### באר ע"פ הנ"ל דברי רבינו הזקן באגה"ת

והנה, באגה"ת פ"א כותב רבינו הזקן, בעניין "חנן המרבה לסלוח ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה?... ", וז"ל: "ואין זה אחטא ואשוב' כי היינו דווקא שבשעת החטא היה יכול לכבוש את יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא אין מספיקין וכו'... אבל אנו שמבקשים בכל יום 'סלח לנו' אנו מקדימין לבקש 'והחזירנו בתשובה שלימה לפניך' דהיינו שלא נשוב עוד לכסלה וכן ביוה"כ מבקשים 'הי רצון מלפניך שלא אחטא עוד' - מספיקין ומספיקין, כמארו"ל 'הבא לטהר מסייעין אותך' הבא דייקא מיד שבא. ואי לזאת גם הסליחה והמחילה היא מיד". עכ"ל.

משמע מדבריו, שמה שמוכיח ע"כ שהתשובה היא רצינית ושלימה – הם הבקשות האלו של 'החזירנו בתשובה שלמה', ו'לא אחטא עוד' וכו'.

ולכאורה צריך להבין: א. למה אומרים אותם בלשון תפילה ולא בלשון קבלה והבטחה. ב. לכאורה הדבר מסור לבחירתו של אדם, ומה שייך ע"ז תפילה ובקשה.

אך ע"פ הנ"ל יובן היטב: שכיון שהרבה פעמים הדין נותן למנוע ממנו התשובה, וזה גורם שגם כאשר מקבל ע"ע שלא ישוב עוד לכסלה, הנה לא תהיה קבלה זו אמיתית בעומק הלב, עד כדי שיעיד עליו יודע תעלומות וכו', לכן אין לומר בלשון קבלה והבטחה, כדי שלא יהיה דובר שקרים ח"ו לפני המקום.

ולכן אין לנו לנקוט, אלא לשון תפילה וזעקה ובקשה מאת ה' – שלא ימנעו חטאינו מן התשובה, כמו שנהגו בזה הצדיקים והנביאים. לכן, למעשה אין להזכיר בווידוי לשון הבטחה על העתיד, כיון דשמא אינו בידינו כלל, ודרך הקבלה על העתיד בפה היא רק בלשון תפילה ובקשה לעזר בזה מאת ה', כיון שבידו בלבד להסיר המונעים את התשובה.



ע"פ הנ"ל, נמצינו למדים מעלה נפלאה שישנה בתפילה על התשובה: התעוררות התשובה יכולה להיות חיצונית בלבד, מטעם המניעה שבאה בתורת 'עונש' על החוטא. משא"כ התפילה והבקשה, אשר בענין זה היא אמיתית ופועלת פעולתה.

ואולי זהו הטעם למה שכתב הרמב"ם<sup>10</sup>: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה'..." , וכן<sup>11</sup>: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה... ", היינו, שעניין התפילה הוא הדרך הנכונה לכל אדם להביע את קבלתו על העתיד.

## ה

### יישוב הקושיא בנוסח הוידוי

וע"פ זה יובן היטב – מה שבנוסח התפילה והוידוי שנהגו ישראל (וגם בנוסח הרמב"ם), אין מזכירים הקבלה אלא בלשון תפילה בלבד, כיון שאין בידינו כלל להבטיח שקבלתנו על העתיד אמיתית היא.

ולכן למעשה הדרך היחידה לקיים מצוות קבלה על העתיד היא דווקא בתפילה ובקשה על כך, כיון שדרך זו היא היחידה לפעול בסייעתא דשמיא שהקבלה על העתיד תפעל את פעולתה כראוי.

ומה שמ"מ נקט הרמב"ם לשון קבלה על העתיד בפ"א ה"א ופ"ב ה"ב (כנ"ל), הוא דאם היה יודע שיש לו היכולת לשוב בלב שלם מדעתו ומרצונו – כך היה צריך לומר, אך כיון שיש חשש שחטאיו מונעים ממנו התשובה, הנה למעשה יש לומר זה בלשון תפילה. ועצ"ע.



10. פ"ב ה"ד.

11. פ"ב ה"ו.

## בענין קידוש בשעה שביעית ובו יבואר שיטת המתירים לקדש בשעה זו על יין לבן

דברי אדה"ז בשו"ע / מקורם בתיקוני שבת / דברי רבינו בחיי בענין שליטת מזל מאדים / דברי החת"ס ומקורם ברבינו בחיי לענין לבישת בגדים אדומים / דברי הכלי יקר בענין זה / הביאור הנראה בזהירות זו שלא לקדש בשעה השביעית / ועפ"ז זהירות זו אינה קיימת בפת וביין לבן / דיון בקושיות האוסרים הנידונו בקבצי הפלפולים וההערות

הת' לוי שי' ביסטריצקי בה"מ  
תלמיד בישיבה

### א

#### דברי אדה"ז בשו"ע ומקורם בתיקוני שבת

בשו"ע אדה"ז (רעא, ג) "יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום עיין סי' תכח אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמאל מושל עליו וכבר נתבאר שלכתחלה יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום".

ומקור דבריו הוא מהתיקוני שבת<sup>1</sup> וז"ל: "ואחר התפילה לא יעכבו הרבה בבית הכנסת מפני שמצווה להקדים לקדש היום וכל הזריז ה"ז משובח. וסודו מבואר למטה קודם שיבוא ממשלת סמאל וכוכב מאדים בתחילת ליל שבת כידוע. ותכף בהכנסתו בביתו יאמר כנגד השלחן שהעריכו ומנורה שהדליקו לכבוד שבת מלכתא תפילה זו המהוללת הנזכרת למטה בכוונה וברעותא דליבא בשמחה ובחדווה. והטעם כי שני המלאכים שמלוין אותו מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע כאמרם רז"ל בפרק כל כתבי. ואלו הב' מלאכים הם צדקיאל וסמאל צדקיאל משמש בשעה אחרונה של ערב שבת וממשלתו על כוכב צדק וסמאל בתחילת ליל שבת וממשלתו על כוכב מאדים".

ומדבריו נראה שאין לקדש בשעה השביעית היות והמלאך הרע המתלווה לאדם מבית הכנסת<sup>3</sup>

1. לענין אופן חישוב השעות ראה הנכתב בקובץ מגדל אור (אור אלחנן) ט. ובאור הצפון (בעלזא) גליון קכט עמ' טז.

2. מתלמידי האריז"ל, עמ' לח בהוצאות רג"ו.

3. כמבואר בשבת קיט, ב.

הוא מלאך ס"מ<sup>4</sup> השולט על המזל מאדים ששולט באותה השעה. וכלשונו של אדה"ז "לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו".

והסיבה לכך שנוהרים דווקא מלקדש בשעה זו על היין, ולא מצינו דברי קדושה אחרים האסורים בשעה זו, בשאר הימים ששולט בהם מזל מאדים. אולי אפ"ל משום שדווקא בשעת הקידוש נמצא הס"מ<sup>5</sup> (כמובא מהתיקוני שבת) כמבואר בגמ' שבת<sup>6</sup> וא"כ כוחו גדול יותר מאשר בזמן שאינו נמצא.

## ב

### שליטתו של מזל מאדים וס"מ הממונה עליו

והנה בפשטות אפשר לומר – וכך מורים בפועל רוב רבני אנ"ש, אשר דברי אדה"ז אינם מכוונים דווקא על עשיית קידוש על יין אדום כ"א על עשיית קידוש על יין על כל סוגיו<sup>7</sup>. אך לקמן יבואר אשר שליטת מזל מאדים היא דווקא על דברים אדומים וממילא תתבאר שיטת המתירים לעשות קידוש בשעה זו על יין לבן. יובהר, אשר גם לאחר ביאור זה ניתן ללמוד מכך שאדה"ז לא חילק במפורש בין סוגי היינות אשר זהירות זו היא אף ביין לבן, וכל המתבאר לקמן הוא לבאר שיטת המתירים בלבד<sup>8,9</sup>.

4. בכ"מ הנזכר ס"מ הכוונה למלאך סמא"ל השולט על המאדים. וראה בכתבי האריז"ל לגבי הזהירות מהזכרת שמו של מלאך זה, וע"כ בדברים המצוטטים הוזכר שמו במפורש, ובשאר מקומות נזכר שמו בקיצור – ס"מ.

5. ראה המבואר לקמן בהערה 13.

6. קיט, ב. וז"ל הגמ': "תניא ר' יוסי בר יהודה אומר שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו ואם לאו מלאך רע אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו".

7. ולענין קידוש על פת, איתא במגיני אברהם (בורדנא) עמ' י', דמותר לקדש על הפת דכל ענין המזל מאדים הוא דווקא לענין קידוש על יין. (והוכיח מהגמ' (שבת קכט, ב) לענין הקזת דם בזמן ששולט מזל מאדים), והאוסרים לקדש על יין אדום מבארים דפת יש להתיר לקדש. והא שלא הזכיר זאת אדה"ז במפורש זהו משום שהקידוש על הפת הוא אינו לכתחילה כמבואר בשו"ע (רעא), משא"כ לגבי יין לבן שהרי לדעת אדה"ז ניתן לקדש מלכתחילה על יין לבן. אך ע"פ המבואר לקמן בפנים, יובן היטב דפת ויין לבן דינם אחד ויין אדום דינו שונה.

8. בדברים דלקמן לא נכנסנו לדיון על כך שמן התורה בתפילה יוצאים יד"ח קידוש השבת בדברים, וע"כ מוכרחים לחלק דהעניין הוא דווקא על היין, ובוה גופא אפ"ל דווקא יין אדום כמבואר בפנים. הדיון בכ"ז ראה בשו"ת לב סביון סל"ב, ובקובצי 'מגדל דוד' כא – כד. וע"פ המתבאר בפנים מובן היטב מדוע אין חשש בקידוש שבתפילה, שהרי כל העניין הוא בשליטת מזל מאדים – מלאך ס"מ וזהו דווקא בדברים אדומים. משא"כ בשעת התפילה, ובקידוש על פת ועל יין לבן.

9. והעירני חכם אחד דלגבי לשונו של אדה"ז אפ"ל, דהא דלא חילק במפורש בין יין אדום ללבן, היות ובשו"ע שלו הביא דווקא מלשונות הפוסקים הקודמים ובהם לא נמצא חילוק זה במפורש, כ"א הטעם לזהירות זו ומהטעם אפשר ללמוד על פרטי הזהירות.

איתא ברבינו בחיי<sup>10</sup> לגבי בקשת עשיו מיעקב "הלעיטני נא מן האדום הזה" וז"ל: "מן האדום האדום הזה: היו העדשים אדומות או היו מרוקחות במרוקחות אדומות ועשו לא היה יודע איזה תבשיל היה ויקראו 'האדום הזה' ועל כן קראו הכל שמו אדום דרך לעג מפני שמכר בכורה נכבדת במעט תבשיל זה. ויתכן לפרש: מן האדום האדום הזה, שירמוז ענין הכפל למה שידוע בחכמת הכוכבים שכוכב מאדים כוחו על הדם ועל החרב ועל המלחמות, גם הפירות האדומים שבמין הצומח משכים מכוחו... ועל כן אמר "הלעיטני נא מן האדום הזה", כלומר מן התבשיל האדום הזה המושך כוחו מן האדום, הוא כוכב מאדים ששמו אדום אשר בו נולד והוא היה כוכב שלו ומזלו ועל כן היה שופך דמים...". עכ"ל.

והחת"ס בדרשותיו<sup>11</sup> הביא מדברי הרבינו בחיי אף לענין לבישת בגדים אדומים וז"ל: "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף י"ל טעם למה ציוה הקב"ה להזות דם על פתחי בתי בני ישראל, דהנה מזל מאדים מורה לטוב על אומות העולם ורעה לישראל ח"ו וזה הוא כוכב רעה שראה שראה פרעה וידוע כי מזל מאדים בטבעו להוריק כחו במקום שיש אדמומית ולכן אמר עשו (בראשית כה, ל) "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" ופי רבינו בחיי ע"י האדום הזה ילעיטוהו מן כוכבו של האדום האחר שהוא מאדים עשו המורה לטוב לעשו ע"ש וה"ה למי שמזל מאדים מורה לרע לו אז במקום שיש אדמומית ימצא מזל מאדים מקום להשפיע והמוכן כי לעשו (צבע אדום) מושך עליו כח מאדים לטוב, כי הוא מחלקו ולישראל (צבע אדום) מושך עליו ההיפך, לכן יזהרו בני ישראל מללבוש בגדים אדומים כהנכרים כי להם יאות ולא לנו. אמנם בשעת יציאת מצרים, ציוה הקב"ה להזות דם על פתחי בני ישראל, ואמר להם שע"י ינצלו, הפך הטבע הנ"ל, כי מחוזק הביטחון במי שמשדד המערכות, ינצלו". עכ"ל.

ובכלי יקר על הכתוב "על כן קרא שמו אדום" כתב: "על כן קרא שמו אדום מה שלא קראו אדום מיד כשנולד על שם ויצא הראשון אדמוני לפי שאין זה חדש תחת השמש כי כמה ילדים נולדים אדומים לפי שעדיין לא נבלע דמם כהוא דר' נתן שבת קלד ולסוף ישתנה ויחזור למראיהו על כן חשבו מולידי שמו מראה אדומה זה במקרה ולא בטבע אך כשאמר הלעיטני נא מן האדום האדום הזה קשה למה לא קראם עדשים בשמם אלא ודאי שגלה דעתו שלא היה מתאוה אליהם מצד עצמו כ"א מצד מראיהם האדומה והורה בזה כי מזג טבעו נוטה אל האדמומית ביותר מצד תגבורת מרה האדומה שבו ע"כ היה אוהב כל דבר המתיחס למזגו והוא כל דבר אדום על כן קרא שמו אדום כי אז נודע באמת שטבעו אדומה והוא יושב תחת מזל מאדים ועל שם היותו גברא אשד דמא וזה"ש כי עיף אנכי פירש"י עיף ברציחה כמו כי עיפה נפשי להורגים (ירמיה ד לא) ומה הגיד להם עשו בזה שהוא עיף ברציחה אלא ודאי שנתן לדבריו טעם למה קרא העדשים אדום לפי שהיה מתעסק באותו זמן בכלי אומנותו ברציחה כפי טבעו ע"כ בקש שילעיטו מן המאכל הנאות למזגו ובעקידה נתן שני טעמים על אמרו על כן קרא שמו אדום אבל מה שכתבתי מתיישב יותר על פשט המקרא". עכ"ל.

10. בראשית כה, ל.

11. דרשות. הובא בספר אורות חת"ס (שטראסער) – ליקוטים מהחת"ס.

ובדבריהם רואים בצורה מפורשת אשר מזל מאדים שליטתו היא על דברים אדומים<sup>12</sup>.

הנהגה אדה"ז בכותבו שיש לזוהר מלקדש בשעה השביעית (כדברי התקוני שבת) אינו סתם דבריו ולא פירשם, אלא הביא את הטעם לזוהרות זו "לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו", וע"פ המבואר בתיקוני שבת דהמלאך הרע המתלווה לאדם בבואו מבית הכנסת הוא מלאך ס"מ, ע"כ יש לזוהר מלקדש בשעה זו.

ולכא' שהותו של מלאך ס"מ בשעת עשיית הקידוש<sup>13</sup> אינה אמורה להזיק מאומה כאשר

12. על אף שהחת"ס שהובא לעיל אינו מדבר דווקא לגבי השעה השביעית, כ"א בכללות דיש לזוהר מבגדים האדומים מפני שעליהם שולט מזל מאדים מ"מ בשעה השביעית (הראשונה בליל שבת) וזוהי ממשלתו של מאדים וכנראה שכוחו גדל, וע"כ יש לזוהר ממנו יותר בשעה זו.

13. אף שלכא' ניתן להקשות שאת הקידוש עושים לאחר אמירת צאתכם לשלום – בשעה שהמלאכים כבר עזבו את הבית. אך באמת בענין אמירת צאתכם לשלום ישנם כמה דעות. ישנם שהשמיטו קטע זה, ונימוקם עימם דא"ז ראוי לסלק את המלאכים מיד לאחר שהגיעו (הובא בשע"ת (רסב, ב) בשם גדול אחד ובמחצה"ש שם. כן הקשה היעב"ץ בסידורו). וישנם שביארו שאין הכוונה שמסלקים את המלאכים, אלא מברכים את המלאכים וזמן היציאה יהיה בשלום, אך אין הכוונה שזמן היציאה הוא בשעת האמירה (שע"ת ומחצה"ש שם) [ולכן יש שהוסיפו לומר בצאתכם – חיד"א, וראה עוד בזה בדרכי חיים ושלום (מונקאטש) אות שפג בהערה]. ובשפת אמת (פר' ויצא, תהילים לד, ו) ביאר שאמירת צאתכם לשלום היא על המלאכים של ימות החול שעוזבים בשעה שמגיעים המלאכים של שבת. (וראה בארוכה על כל ענייני המלאכים בער"ש בהערות וביאורים אהלי תורה גליון תתצז עמ' 27).

(ולהעיר לגבי מנהגו של החת"ס בזה, יש שכתבו שלא היה אומר שלום עליכם כלל כפי שאין אנו אומרים בימינו 'התכבדו מכותבים' קודם הכניסה לביה"כ מפני שאין אנו מחזיקין את עצמנו שמלווין אותנו מלאכים ומיחזי כיהורא. ויש שכתבו שהיה אומר שלום עליכם בלא הפיסקא דצאתכם לשלום. ולגבי הדימוי בין אמירת שלום עליכם להתכבדו מכותבים ראה באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ח"ו קה"ת תשפ"ב) עמ' רכה).

מ"מ ע"פ הנ"ל המלאכים שמלווין את האדם מבית הכנסת אינם מסתלקים בשעת אמירת צאתכם לשלום, ושפיר אפשר לומר דהזוהרות מלקדש בשעה זו מורכבת מג' פרטים. א. הימצאותו של מלאך ס"מ בבית בשעה זו (כמבואר בתיקוני שבת דהוא המלאך הרע המתלווה לאדם בבואו מביכנו"ס) ב. קידוש בשעה השביעית – הנמצאת תחת שליטת מזל מאדים והממונה עליה מלאך ס"מ. ג. קידוש בין אדם "השואב כוחו מן המאדים" (לשון הרבינו בחיי). אך כאשר חסר אחד מהנ"ל אין מקפידים לזוהר. והסיבה לכך שנוהרים מהנ"ל דווקא בשעת הקידוש (שהרי בפשטות באם קידש קודם השעה השביעית יכול לשתות יין אדם בתוך הסעודה בשעה השביעית) אפ"ל ע"פ הידוע (זהר ח"א רכ, א. הובא בשו"ע אדה"ז מהדו"ת ד, ב. לקו"ש חכ"ז פר' שמיני וכהנה רבות) דהקליפות מתאווים לשרות במקום שיש קדושה ולכן דווקא בעשיית מצווה – קידוש, נוהרים בזה.

ועפ"ז יש לעיין לגבי עשיית מצווה אחרת הקשורה עם יין אדם בשעה שבה שולט מזל מאדים (לדוגמא בשעה השתים עשרה של יום רביעי או בשעה האחד עשרה של יום שני – ראה בטבלה המצורפת למטה) כגון כוס של חופה. דלפי המבואר לעיל אין צורך לזוהר בזה, שהרי מלאך ס"מ אינו נמצא בשעת עשיית המצווה.

ולהעיר דברשימות (חוברת כמג) (ראה בהערות וביאורים תשנא, עמ' 13 ביאור ברשימה זו) כתב כ"ק אדמו"ר: "מה שפוטרים המלאכים תומ"י (באמירת ש"ע) כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא". ובהמלך במסיבו (עמ' ל – לא) הובא ג"כ ענין זה. ובשיחות קודש (ש"פ בראשית תשל"א) הביא כ"ק אדמו"ר את תשובת הרבי הרי"צ בענין זה דאצל המלאכים "כל אות ואות ענין שלם הוא", והסביר דהיות ואצלם כל רגע ורגע אף הוא זמן ארוך, ע"כ מה ששולחים אותם מיד כאשר מגיעים א"ז חלילה זילזול בכבודם היות ועבורם גם שהות קצרה ענין גדול היא. ולפ"ז משמע שאכן המלאכים מסתלקים בשעה שאומרים צאתכם לשלום (שלא כפי המבואר לעיל), אך עדיין אפשר לבאר דכל הזוהרות מלקדש בשעה זו היא מושם שזוהי מצווה – קידוש (ומתאווים הקליפות לשרות בה) הנעשית בדבר אדם שיונק מהמאדים, וע"כ נוהרים מלקדש בשעה זו. משא"כ ביין לבן, בפת ובתפילה דאינם יונקים ממזל מאדים,

מקדש על הפת או על יין לבן, שהרי כוחו של מזל מאדים והמלאך הממונה עליו - ס"מ - הנמצא בשעת עשיית הקידוש אינם אלא על דברים אדומים וכלשון החת"ס שהובא לעיל "מזל מאדים בטבעו להוריק כוחו במקום שיש אדמומיות". וא"כ מכך שהוסיף אדה"ז את הטעם לכך שנוהרים מלקדש בשעה זו מובן, אשר כוונתו היא דווקא לדברים אדומים - יין אדום, אשר בהם שולט המאדים והמלאך הממונה עליו, הנמצא בשעת עשיית הקידוש כדברי הגמ' בשבת (ק"ט, ב) וכפי שהביא התיקוני שבת.

ונמצא שהזהירות מלקדש בשעה זו על יין אדום היא בב' פרטים, א. היין אדום ושולט עליו מזל מאדים. ב. מלאך ס"מ הממונה על מזל מאדים נמצא בבית בשעת עשיית הקידוש וכוחו גדול<sup>14</sup>. אך לכאור' כאשר אין את שני הפרטים הנ"ל אין צורך להיזהר מלקדש בשעה זו.

וראי' לכך שהזהירות מורכבת משני פרטים אלו, שהרי בשעה שמזל מאדים אינו שולט (או קודם שעה שביעית או לאחריה), הנה אע"פ שיבוא מביכנ"ס בשעה זו ויתלווה אליו מלאך ס"מ הממונה על מזל מאדים, מ"מ אין זהירות מלקדש על היין אע"פ שהוא אדום, היות ואין בשעה זו את שליטת המזל מאדים והממונה עליו - מלאך ס"מ. ואף בשעה ששולט מזל מאדים אין מניעה מלקדש על הפת (כמבואר במגיני אברהם המובא בהערה לעיל). ודווקא כאשר מצטרפים שני הפרטים, א. יין אדום. ב. הימצאותו של מלך ס"מ בבית בשעת הקידוש בזמן שיש לו שליטה (שעה שביעית) - הם הגורמים לזהירות מלקדש על יין אדום בשעה זו.

וע"כ מובן מהו ההיתר לקדש על הפת ועל יין לבן, היות ובהם לא נמצאים ב' הפרטים דלעיל - שהרי אין בהם אדמומיות וממילא מזל מאדים אינו שורה בהם. והימצאותו של מלאך ס"מ אינה סכנה לכשעצמה שהרי אינו מוריק כוחו אלא בדברים אדומים.

## ג

### קושיית על הסוברים כן בשיטת אדה"ז

בקבצי הערות השונים העירו חלק מרבני אנ"ש כמה קושיות על הלומדים שדברי אדה"ז נסובים דווקא על יין אדום. לקמן נביא את קושיותיהם ואת הביאור האפשרי בזה, ע"מ לברר את טעם המתירים. וכאמור אין בזה משום לדחות את דברי הגוהרים אף ביין לבן.

בספר תפארת יהודה קלמן עמ' 328 כתב הרב ישעי' הרצל שליט"א וז"ל:

ע"כ גם בשעה ששולט מזל מאדים (והמלאך הממונה עליו ס"מ) ומתאווה ככל הקליפות לשרות בדברי קדושה, מ"מ אינו שורה כ"א בדברים אדומים. ועפ"ז מובן ההיתר לקדש בשעה זו על כל דבר שאינו יין אדום. וק"ל. (ולפ"ז יל"ע מדוע בשאר מצוות הנעשות בשעה ששולט מזל מאדים, לא מציינו זהירות מלהשתמש ביין אדום. כגון - כוס של חופה בשעה השתים עשרה של יום רביעי או בשעה האחד עשרה של יום שני (ראה בטבלא הצורפת למטה) וכדו').

14. ולגבי הסכנה בשליטתו של מלאך ס"מ, ראה רש"י בשבת (קכט, ב) "ומזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". וראה עוד בספר טעמי המנהגים אות רפ"ד - "והוא (מאדים) ממונה על חורבן ומלחמה והוא בממשל ס"מ".

“ולגופו של עניין, האם הזהירות היא מכל יין או דווקא מייין אדום:

הנה אף שיש מקום שזה שייך לצבע היין שהוא אדום ויתכן שבוזה היא הזהירות ממזל מאדים (ולהעיר משבת קנו “האי מאן דמאדים יהיה גברא אשיד דמא”) מ”מ כיון שאדה”ז (וכ”ה במג”א בשם התיקוני שבת) לא קושר זה עם האדמומיות דהיין, אנו לא נמציא שייכות זו.

... ועל כן מלשון אדה”ז שכתב סתם “יש נוהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה”, ולא חילק בין קידוש על יין אדום או על יין לבן (ובפרט לדעת אדה”ז דס”ל גבי קידוש בשבת – סרע”ב ס”ד, סתע”ב סכ”ו – “שא”צ לחזור אחר יין אדום אם אינו משובח מהלבן”, ואם נאמר שאין חילוק בין יין אדום ליין לבן גבי קידוש בכלל, ה’ לו לפרש שגבי השעה השביעית יש בזה חילוק. משא”כ אם היה ס”ל כהשיטות שהמצווה לחזור אחר יין אדום לקידוש, ה’ אולי מקום לומר שלא פי’ כאן החילוק בין אדום ללבן כיון שבקידוש מחזירים אחר האדום. וק”ל). “עכ”ד.

והנה על טענה זו ניתן להשיב בפשטות, שהרי אף שלא כתב אדה”ז במפורש את החילוק בין סוגי היינות, מ”מ זיל בתר טעמא “לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא”ל מושל עליו”, וכמבואר לעיל אשר שליטת מזל מאדי”ם והשולט עליו – מלאך ס”מ, היא דווקא בדברים אדומים או שיש בהם אדמומיות. וא”כ אף שלא כתב זאת אדה”ז במפורש מ”מ ניתן ללמוד זאת מטעמו.

ועוד הוסיף שם: “וגם בטעם הדבר כתב “לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא”ל מושל עליו” ולא קישר את הזהירות דמזל מאדים עם צבע היין שהוא אדום, רק כתב “וסמא”ל מושל עליו”, משמע לכאור’ שאין הזהירות מצד האדמומיות של היין אלא אך ורק מצד השעה שבה מזל האדום שסמא”ל מושל עליו [והוא (מאדים) ממונה על חורבן ומלחמה והוא בממשל ס”מ – ס’ טעמי המנהגים אות רפ”ד] ומצד חומרת השעה יש נוהרין שלא לקדש בשעה זו, ולפ”ז באמת אין חילוק בזה בין יין אדום ליין לבן. “עכ”ד.

והנה על פי המבואר לעיל לגבי שליטתו של מזל מאדים, הקושיא המובאת לעיל אינה צריכה ביאור כלל, שהרי מכך שאדה”ז הביא את הטעם “וסמא”ל מושל עליו” אין הכוונה שבשעה זו יש ליזהר מלקדש סתם, אלא היות ובשעה זו שולט מזל מאדים אשר הממונה עליו הוא מלאך ס”מ המתלווה לאדם בבואו מבית הכנסת, יש ליזהר מלקדש על יין אדום “המושך כוחו מן האדום, הוא כוכב מאדים” (לשון הרבינו בחיי המובא לעיל). כלומר הזהירות היא לא מהקידוש בשעה זו, שהרי מה לקידוש ולמזל מאדים<sup>15</sup>, אלא מעשיית קידוש על יין אדום, היות ובשעה זו נמצא מלאך ס”מ הממונה על מזל מאדים, וכוחו של המזל מאדים הוא על דברים אדומים. משא”כ בסתם שתיית יין (בלא קידוש, במשך השבוע וכדו’) בשעה השביעית דאז המלאך ס”מ אינו נמצא בבית וקטן כוחו.

ובקובץ מגדל דוד כג עמ’ 44 כתב הרב ישראל יוסף הכהן הענדל שליט”א וז”ל:

15. כמובאר בשו”ע דעיקר הקידוש (מדאורייתא) הוא בשעת התפילה, ואפי’ באמירת ‘שבת שלום’ ניתן לצאת ידי חובת קידוש השבת בדברים (רעק”א ס”ו) וא”כ אין לקידוש ענין עם מזל מאדים. כ”א יין אדום בשעת הקידוש אשר בשעה זו נמצא מלאך ס”מ הממונה על מזל מאדים, הנה בזה דווקא יש ליזהר, דאז גדל כוחו של מלאך ס”מ הממונה על מזל מאדים, שהרי נמצא בשעת הקידוש בבית ומוריק כוחו על האדמומיות.

"... ובגליון כ"ב של קובץ מגדל דוד כתב א' מאנ"ש שהזהירות היא מלקדש על יין אדום משא"כ על יין לבן אין צורך להיזהר כי הטעם שצריך להיזהר איינו מצד עשיית הקידוש אלא מצד שתיית יין אדום בזמן הזה. אבל לפענ"ד אא"פ לומר כך:

א. כי אם הזהירות הוא רק מצד שתית יין אדום ולא מעשיית הקידוש היו צריכים להיזהר מלשתות יין אדום וכן מלאכול כל מאכל בצבע אדום בשעה זו ולא רק בליל שבת אלא כל ימות השבוע שהרי בכל יום ויום מזל מאדים שולט בשעה זו. וזה אינו, כי הזהירות הוא מעשיית קידוש על היין ולכן אין נפק"מ באיזה יין.

ב. אם סוברים כשיטת האחרונים שגם בכל שבתות השנה מצווה מן המובחר לחזור אחר יין אדום מובן למה אין המ"א מפרש שמדובר ביין אדום כי זה מובן מאליו שמדובר ביין אדום אבל לשיטת אדמוה"ו שכותב בהלכ' פסח סי' תע"ב סעיף כ"ו "...שבקידוש של שאר יו"ט ושבתות נוהגין כהאומרים שא"צ לחזור אחר יין אדום אם אינו משובח מן הלבן..." ואם הוא ס"ל כהנ"ל שהזהירות הוא רק על יין אדום הוי לפרש באיזה יין להיזהר כיוון שעושים קידוש גם ביין לבן לכתחילה.

ג. מקור מנהג זה מביא המ"א מספר תיקוני שבת ובבאר היטב מביא את כל האריכות שכותב שיקדש קודם הלילה כי בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים וס"מ מושל עליו ובסוף יום ו' מזל צדק ומלאכו צדקא"ל והם שני מלאכים א' רע וא' טוב לכן יקדש בצדק או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש א"כ מובן מזה בפשטות שהזהירות הוא מלקדש בזמן שהמזל הזה ומלאכו שולטים וזה שליטה כללית על כל העולם ולא שליטה על פרט מסוים צבע אדום. "עכ"ד.

ויש לדון בקושיות אלו, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א. כמבואר לעיל הזהירות מלקדש בשעה השביעית היא מפני שבשעה זו שולט מזל מאדים וס"מ מושל עליו, ומלאך ס"מ הוא המלאך הרע המתלווה לאדם בבואו מבית הכנסת, וע"כ דווקא בשעה שנמצא המלאך בביתו ומקדש הוא על יין אדום – אשר בו שולט מזל מאדים, יש ליזהר מלקדש על יין אדום. וא"כ מובן שאין מקום לקושיא מדוע לא נוהרים מלאכול מאכלים אדומים בשעה השביעית בכל ימי השבוע, היות ובסתם שעה שביעית אין המלאך ס"מ נמצא בביתו – וקטן כוחו, וע"כ לא מקפידים להיזהר בזה<sup>16</sup>.

ב. מכך שלא חילק אדה"ו במפורש לא ניתן לשלול לחלוטין את סברת המתירים לקדש על יין לבן, שהרי כמבואר לעיל ניתן להסיק זאת מטעמו של אדה"ו שכתב "לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו", וכפי שהוכח לעיל כוחו של מזל מאדים הוא דווקא במקום שיש אדמומיות, משא"כ ביין לבן.

16. ובשעה השביעית דליל שבת באם קידש קודם לכן, ראה בהערה לעיל דהמלאכים היות נמצאים בבית בשעה זו (ואמירת צאתכם לשלום היא על הזמן שיצאו ואין הכוונה שיוצאים מיד בזמן האמירה) ואף להמבואר שם מרשימות, י"ל דהיות וא"ז מצווה, לא מתאווים הקליפות לשרות בזה. וכל הזהירות היא דווקא מלקדש בשעה זו מפני שבמקום קדושה מתאווים הקליפות לשרות.



ג. על הנאמר בגוף הדברים "א"כ מובן מזה בפשטות שהזהירות הוא מלקדש בזמן שהמזל הזה ומלאכו שולטים וזה שליטה כללית על כל העולם ולא שליטה על פרט מסוים צבע אדום" ע"כ. אין צורך להשיב, שהרי במפורש ראינו אשר כוחו של מזל מאדים הוא דווקא במקום שיש אדמומיות וכלשוונותיו של החת"ס "...וידוע כי מזל מאדים בטבעו להוריק כחו במקום שיש אדמומית וכו'", "...במקום שיש אדמומית ימצא מזל מאדים מקום להשפיע וכו'".

ובקובץ מגדל דוד כז עמ' 112 כתב הרב יהושע מונדשיין ז"ל וז"ל:

"... המורם מכל האמור לעיל שלא מצינו חילוק בין יין אדום ליין לבן, לא מצינו בדברי אדה"ז ולא בדברי מיישהו אחר מן הפוסקים. והרוצה לחדש שהדבר תלוי בצבע היין – עליו הראי".

ונראה לי, אשר הדברים שהבאנו לעיל מדברי רבותינו (הרבינו בחיי, הכלי יקר, החת"ס) ראיות שרירות וקיימות הם, וניתן לומר בפה מלא אשר הזהירות ממזל מאדים השולט בשעה השביעית, ומלאך ס"מ המושל עליו, ונמצא בבית בשעת הקידוש – הנה היא דווקא למקדש על יין אדום, שהרי עליו שורה כוחו של המאדים.

ועוד כתב שם: "ועוד יקשה על מי שתולה את החשש ביין דווקא<sup>17</sup>, מדוע חיישינן רק בליל שבת קודש ולא בשאר הימים והשעות שמזל מאדים משמש בהם (ראה בגמ' שבת שם ובפירש"י ובמחציה"ש ר"ס רעא) משא"כ אם הדבר תלוי בקידוש דווקא (על כל יין וגם על פת), לא קשיא מידי, כי נוהרין מן הקידוש בשעה לא מוצלחת זו, ולא בגלל היין או הפת".

והנה הוא מותיב לה והוא מפרק לה, שהרי בהמשך דבריו כתב לבאר את דברי האוסרים לקדש על כל יין בשעה זו, ותוכן דבריו:

17. ומדבריו נראה שרוצה לאסור אף בפת, וראה מה שהגיב הרב י"י גאנזבורג בקובץ 'תורת נחלת הר חב"ד' – סג, עמ' 43. על הקושיא ע"ד המתירים לקדש על הפת.

**נספח:**

טבלת שליטת המזלות המשתנים, וסימנם שצ"מ חנכ"ל (כל"ש צמח"ן רש"י עירובין שם. והיות שנתלו המאורות בשעה ראשונה של יום ד', סדר המזלות המתחיל ביום ראשון אינו שצ"מ חנכ"ל אלא כל"ש צמח"ן. ראה רש"י עירובין נו, א ד"ה ואין תקופה. רש"י ברכות נט, ב ד"ה שבתאי). סומנו בהדגשה כל השעות שנמצאות תחת שליטת מזל מאדים. – הטבלא נעתקה מגמ' מפורשת בהוצאת ארטסקרול מסורה.

יום							לילה																
12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ
ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ
ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ
מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש
כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח
צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל
נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ	צ	ש	ל	כ	נ	ח	מ

כ - כוכב. ל - לבנה. ש - שבתאי. צ - צדק. מ - מאדים. ח - חמה. נ - נוגה.

"והנה המג"א מציין לעניין זה לשו"ת מהרי"ל (סקס"ג) ושם מקשר את ענין שני המלאכים המלוין לאדם בליל שבת אחד טוב ואחד רע (שבת קכט, ב) להא דמזל צדק יוצא ונכנס (המלאך הרע הוא כנגד מאדים. ואולי זה ענין הס"מ שבשו"ע אדמו"ר שם). ואפשר שמפני זה נוהרין מלעשות קידוש בשעה זו, כשהמלאך הרע נמצא כאן וזו היא השעה שבה הוא שולט. משא"כ בשעה אחרת, שאף אז בא מלאך רע עם הטוב, אבל באותה שעה אין לו כוח וממשלה".

ודבריו תואמים היטב למבואר לעיל דהזוהרות היא דווקא בשעה זו מפני שאז המלאך נמצא בבית וכוחו גדול יותר. אך ע"פ המבואר לעיל, אף כאשר המלאך יהיה בבית מ"מ אין זה סכנה כלל באם מקדש על הפת או על יין לבן, מפני שמזל מאדים מוריק כוחו דווקא במקום שיש אדמומיות.

ועפ"ז סרה קושייתו ומובן היטב מדוע לא נוהרין מלאכול מאכלים אדומים וכדו' בשאר זמנים ששולט בהם מזל מאדים, שהרי אז לא נמצא המלאך הממונה עליו בבית המקדש. וכן מובן מדוע ביו"ט שחל בחול לא מובאת זוהרות<sup>18</sup> היות ואז לא מתלווין לאדם ב' מלאכים בבואו מבית הכנסת, אשר אחד מהם הוא ס"מ השולט על מזל מאדים.

וא"כ ע"פ כהנ"ל מובנת היטב שיטת המתירים לקדש על יין לבן, ואין להקשות מסתימת דבריו של אדה"ז שהרי אפשר ללמוד כן מטעמו.

וכן הורה זקני הרב לוי ביסטרצקי ז"ל (מד"א דעיה"ק צפת ת"ו) להלכה למעשה<sup>19</sup> אשר ניתן לקדש בשעה השביעית על יין לבן, וכן העיד לי חתנו של הגה"ח המקובל הרב מנחם זאב הלוי גרינגלאס ז"ל<sup>20</sup> אשר אף הוא התיר עשיית קידוש בליל שבת בשעה השביעית על יין לבן.

ונהרא נהרא ופשטיה, וכל אחד יעשה כהוראת רבותיו<sup>21</sup>.

18. ביו"ט היוצא ביום שבו הקידוש יכול להיות בשעה השביעית. ראה בטבלה לעיל, ולדוגמא יו"ט היוצא ביום שני והאדם רוצה לקדש בשעה השנייה של הלילה. (ולגבי קידוש קודם הזמן, הנה זה תלוי באיזה יו"ט מדובר דבפסח ושבועות א"א לקדש קודם הזמן (ראה לגבי פסח בשו"ע תעב, ב, ולגבי שבועות תצד, ב) ולגבי ליל א' דסוכות אמנם צריך לאכול כזית לאחר צאה"כ (תרלט, כ) אך מ"מ הקידוש יכול לעשות לפנ"ז (ראה לגבי החילוקים בין פסח ושבועות לסוכות בביאור דברי שלום (לעוין) בסימן תעב, ב).

19. ראה ההיתר בשמו בקובץ הערות התמימים כפ"ח (לד) עמ' ט'. ובשו"ת לב סביון סל"ב. אך ביאר בפסק זה לא נשמע ממנו, ואולי פסק כן ע"פ דברי הרמ"ז גרינגלאס ששמע ממנו בהיותו תלמידו בישיבת תות"ל מונטריאול. והטעם בזה נראה לומר כמבואר בפנים. והדברים פשוטים.

20. הרב דוד כהן שליט"א, מו"ץ אנ"ש במונטריאול.

21. וראיתי בתדפיס מתוך הספר 'בחדרי תורתך' ח"ג, דשם מובאת שאלה ששאל הריל"ג את רבינו לגבי קידוש בשעה השביעית, דיש מאנ"ש שאינם נוהרים בזה מפני שראו את כ"ק אדמו"ר מקדש ב'פורס מפה' בשעה השביעית, והשיבו רבינו בזה"ל "הרי אין זה התחלת ענין", ובפיענוחים שם כתבו שכוונת רבינו היא דהיות וזהירות זו היא ענין סגולי אין לך אלא המפורש בו שהוא הנכתב בדברי אדה"ז דהזוהרות היא כשיבוא לביתו מבית הכנסת, ולא כאשר מקדש בפורס מפה. וע"פ המבואר בפנים הדברים נפלאים, שהרי כאשר מקדש תוך כדי סעודתו (- פורס מפה) הנה אז אין המלאכים נמצאים בביתו, שהרי הם מלווים את האדם בבואו מבית הכנסת (והוא הרי טרם הלך לבית הכנסת), ומובן מדוע אין מקום לזהירות זו במקרה זה שהרי כל הזוהרות היא דווא בצירוף זה שהמלאך נמצא בבית בשעת עשיית הקידוש ומקדש בשעה ששולט בה (שעה שביעית) על דבר ששולט עליו (יין אדום), משא"כ בפורס מפה ומקדש. וא"כ "אין זה התחלת הענין כלל", כלומר כל הזוהרות אינה מתחילה בנידון דפורס מפה.

## בטעם שלא מפסיקים לומר ותן טל ומטר מפני עולי רגלים

הפסק בשו"ע דמתחילין לשאול גשמים בו' מ"ח מפני עולי רגלים / מקשה מדוע לא תקנו שיפסיקו לשאול גשמים ט"ו יום קודם הפסח / מציע ששלוחי מצוה אינן ניזוקין הוא רק בהליכתן / ידחה דלמסקנא הוא גם בחזירתן ויוסיף שהטעם לעיכוב האמירה הוא שמא יעצרנו הגשם ולא שמא ינוקו / מציע שאין להתפלל על רוב טובה שתפסק ומחלק שכאן זה רק להפסיק מלהתפלל / מציע דאינם באים בפעם אחת לעלות לרגל ודחה שחיישי' גם ליחידים / מקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטות השונות להפסקת הגשמים ולפי דיוקי לשונותיהם מבואר החילוק / מבאר דלמאירי הנהר גואה רק בחשון ולא חששו על ניסן / מבאר דלאדה"ז דהחשש הוא שמא יעצרום הגשמים אין לחשוש לכך בסוף החורף / מבאר דהריטב"א גם הולך בשיטה זו / וכן גם שיטת רש"י ביסוד

הת' שמואל בצלאל שי' דהן  
תלמיד בישיבה

### א

#### התחלת בקשת גשמים בז' מ"ח מפני עולי רגלים

פסק כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו הזהב (סי' קיז ס"א) וזלה"ק:

"מתחילין לשאול בארץ ישראל מליל ז' במרחשון לפי שהיא ארץ הרים וצריכה לגשמים מיד אחר החג. והיה ראוי לשאול בה מיד אחר החג, אלא שאיחרו השאלה ט"ו ימים אחר החג כדי שייגיע האחרון שבישראל שעלה לרגל לביתו לנהר פרת שהוא מקום ישוב היותר רחוק מירושלים ולא יעצרנו הגשם<sup>1</sup> (ואף לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושים גם היום לפיכך לא בטלו תקנת חכמים שתקנו השאלה בארץ ישראל בז' במרחשון<sup>2</sup>)."

1. ואכ"מ לבאר כיצד בט"ו ימים ניתן להגיע מא"י לבלל. ראה בראשונים על אתר ובב"מ כח, א [ועפ"י ביאור אדה"ז בטעם התקנה כדלקמן יתורץ הדבר בפשיטות].

2. כ"כ הר"ן (תענית ב, א) בשיטת הרי"ף, רמב"ם (הל' תפילה פ"ב הט"ז), ראבי"ה (הל' תענית סימן תתמ"ח, אור זרוע חלק ב סימן ת, ראב"ן בספר המנהיג סימן נ"ו).

ופסק זה מבוסס על הא דתנן במס' תענית<sup>3</sup> "בג' במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת". ונפסקה הלכה כר"ג.<sup>4</sup>

## ב

### יקשה מדוע לא תקנו להפסיק לשאול ט"ו יום קודם הפסח

והנה לכאור' יש להקשות, דמפני טעם זה, שחיישינן עד ל"אחרון שבישראל" שיגיע לביתו ושלא יעכבוהו הגשמים ולכן תקנו שבקשת הגשם תתחיל רק בז' מרחשון, לכאור' מדוע לא תקנו חכמים להפסיק את לשאול את הגשמים מלומר "ותן טל ומטר" ט"ו יום קודם הפסח, ע"מ שלעולי רגלים לחג הפסח ש"לא יעצרום הגשם".

ולכאור' אדרבה, מסתבר יותר שיתקנו בשביל שלא יתעכבו בעלייתם לרגל ואפשר שעקב כך יפסידו מלהיות בבית המקדש בזמן החג והקרבת קרבן פסח, ולמעשה מצינו שתקנו רק להתחיל מאוחר יותר מלשאול גשמים – בשביל שלא יעצרו את ההולכים לביתם בדרכם. וכלפי לייא.

[ואין לומר דאין כל חסרון במה שלא יספיק מלהקריב קרבן פסח דאפשר לו להקריב פסח שני, ונמצא שאין טעם לבטל אמירת 'ותן טל ומטר' בשביל כך, משא"כ ההולכי דרכים הרי יש להם צרכיהם בביתם –

דאותו טעם של עיכוב מעשיית צרכיהם שייד, ואף יותר מכך אם מתעכבים לפסח שני, שהרי בשביל זה צריכים להמתין חודש שלם. ופשוט].

3. י, א.

4. ראה ריטב"א (שם) ד"ה מתני' "בין לת"ק בין לר"ג משנתינו בזמן שבהמ"ק קיים היא שנויה ולכ"ע זמן גשמים הוא לאחר החג. . ור"ג חייש לכולהו עולי רגלים ואפילו לאחרון שבהם ויהבי להו ט"ו יום אחר החג".

ונחלקו הראשונים האם ר"ג חולק על ת"ק מהו זמן רביעה הראשונה (כמחלוקת ר"מ ור"י בברייתא לעיל (ו,א)) – ראה ריטב"א (שם), נמוק"י (כאן), מאירי (לעיל ו, א), ר"ן (כאן), קובץ שיטות קמאי מר"י מלונגיל (כאן) שכ' דגם לר"ג הוא בג'. ובשיטה לבעל הצרורות (כאן) כ' שלשיטתו הוא בז'. ולהעיר מפרש"י לעיל (ו, א ד"ה אמר) "ואמימר תני להא דאמר רב חסדא הלכה כרבן גמליאל דאינו שואל עד ז' במרחשון", דיש שהוכיחו מכאן דרש"י ס"ל שר"ג כר"י שזמן רביעה ראשונה הוא מז' מ"ח (ראה מרומי שדה כאן) – אבל נראה שאין מכאן ראיה, כי י"ל דכוונת אמימר היא שרב חסדא לא פסק כר"י, אלא כר"ג, ואזי הלכה כר"ג.

וראה גבורות ארי (ד"ה ר"ג) שהכריח דר"ג ס"ל דזמן רביעה ראשונה הוא בג' דאל"כ למה צריך לטעם "כדי שיגיע האחרון" והלא ממילא התחלת שאילת גשמים צ"ל בתאריך זה. אמנם יש להקשות על דבריו, דזמן שאילת גשמים אינו מזמן רביעה ראשונה, אלא – מעיקרא דדינא – משמע"צ, וא"כ, גם אם נאמר שר"ג ס"ל שבז' מ"ח הוא רביעה ראשונה, אין כל קושי במה שטעמו מפני העולי רגלים (ובזה יתיישבו דברי הש"ך ס' רכ ס"ק לא).

ולכאור' כן מוכרח, דהרי גם לשיטה דגם בזמנה"ז מתחילים לומר ותן טל ומטר מז' מ"ח הנה הטעם בזה הוא רק כי גם אחר חורבן הבית היו עולים לירושלים כמפורש בשו"ע ובשוע"ר ככפנים. וכ"ש להשיטה דגם בזמנה"ז לפי השיטה שבזמנה"ז מתחילים לשאול מיד לאחר שמע"צ, כ"כ הריטב"א והמאירי בתענית (כאן) והשלט"ג בשם הריא"ז (אות א), האורחות חיים בשם הרמב"ן (סי' קט), ספר השלחן הל' תפלה שער ראשון, ספר השלמה.

ג

ציע מדין שלוחי מצוה אינם ניזוקין וידחה

לכאורה הי' ניתן לתרץ<sup>5</sup> דבמס' פסחים<sup>6</sup> יש שיטה ששלוחי מצוה אינם ניזוקין רק בהליכתן למצוה ולא בחזירתן. אשר לפי<sup>7</sup>, בדרכם חזור לביתם לאחר חג הסוכות ישנו חשש גדול יותר שינזקו בדרכם מן הגשמים, כי הם כבר לאחר שקיימו את מצות עליה לרגל<sup>8</sup>, וכעת הם רק חוזרים לביתם. ולכן, חששו חכמים לשיטה זו ותקנו שלא יבקשו גשמים עד לאחר ז' מרחשון שבא אחרון העולים לרגל לביתו<sup>9</sup>.

משא"כ לחג הפסח, הרי הם בהליכתם לקיום המצוה, ובהליכה לקיום המצוה לכו"ע "שליחי מצוה אינם ניזוקין", ולכן אין סיבה שיתקנו להפסיק לשאול גשמים ט"ו ימים קודם הפסח בגלל העולי רגלים, שהרי לא יארע להם שום צער ונזק וחולי מזה.

אמנם קשה לבאר כן, דהרי למסקנת הגמ' שם שלוחי מצוה אינם ניזוקין הן בהליכתם והן בחזרתם. אשר א"כ, ע"כ אין טעם העיכוב מלומר ותן טל ומטר עד ז' מ"ח בגלל חשש שיזוקו, שהרי אינם ניזוקים גם בזה<sup>10</sup>.

[ולהעיר, דהגמ' שם מדברת על דבר היזק בעליה לרגל, דאין לחשוש מהשארית נכסיו בלא שמירה פן יזוקו שכניו הנוכחים כי "לא יחמוד איש את ארצו"<sup>11</sup>], ושמירה זו של הקב"ה מנזק וכו' היא עד שישובו לביתם, עד חזרתן – הרי שבעליה לרגל (גופא) מפורש בגמ' שהשמירה של המצוה היא עד שישובו לביתם – חזרתן].

וכן יש להביא ראי', דכנ"ל מדובר שם על הרגל, ושם, דעד שלא חוזר לביתו יש שמירה עליו, וא"כ נמצא מוכח שהשמירה היא גם כשחוזר.

5. בחלק מהתירוצים הבאים לקמן – ראה גם הערות וביאורים אהלי תורה תתשסג עמ' 57 ואילך.

6. ת, ב.

7. מצות עליה לרגל מפורשת בתורה.

8. אמנם י"ל דבשעת הגשמים ה"ז שכיחא היוקא, ובשכיחא היוקא א"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין (ראה פסחים שם). אבל באמת אין זה בגדר שכיחא היוקא, דאין הכרח וחיוב דיהי' היזק מן הגשמים אלא חשש. אכן, גם אם נאמר כאן דהוי שכיחא היוקא הנה כ' העולת שבת (סי' תלג ס"ק ו) דהיכא דשכיחא היוקא בידי שמים עדיין אמרינן שלוחי מצוה אינן ניזוקין. ומוכח זה מהא דגבי שמא יעקצנו עקרב או מה שרב אמר לתלמידיו שיבואו גם בליל אף דשכיחא היוקא הנה אמרינן בגמ' דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, ולכאן הוי שכיחא היוקא – אלא דזה היזק בידי שמים. ואילו חור שבין יהודי לארמאי אי' בגמ' דהיכא דשכיחא היוקא שאני – כי זה בידי אדם. [וראה ח"י דכ' דאין להקשות מחולין (קמב, א) "הרי שאמר לו אביו עלמה לבירה והבא לי גוזלות ומת" – והי' זה בידי שמים ובכל זאת הווק – די"ל דהנה (שם, ובקידושין לט, ב) אמרי' על זה שזה "קביעא היוקא", ובקביעא היוקא אין לומר שאינן ניזוקין (היינו דקביעא היוקא גרוע משכיחא היוקא)].

9. ולהעיר, דיש שהקשו על הא גופא, למה צריך בכלל ילפותא על החזרה, ולכאן אם נצטווה לעלות ודאי שלא יחויב, אבל באמת י"ל דל"ק. ואכ"מ.

10. תשא לד, כד.

ועוד, דבפשטות טעם התקנה לעכב אמירת 'תן טל ומטר' כלל אינה מפני חשש היזק העולי רגלים, אלא מפני שהגשם יאלץ לילך בדרכים שונות ולעצור תחת קורת גג והגעתו לביתו תתעכב זמן-מה (או שיצטער מחמתו. ראה לקמן), אבל כלל אין חשש לנזק שיבוא מכך, דאין סברא שאדם ילך בקור וגשמים (אלא החשש הוא שיתעכב מפני כך, כנ"ל).

## ד

### יציע לבאר שאין להתפלל על הפסקת ברכה ויחלק

באופן אחר לכאורה היה ניתן לומר, דישנו חילוק גדול בין דחיית בקשת ברכה לבקשה על הפסקתה, דאף שלדחות ברכה הוא דבר המתקבל אם זקוקים לו, הנה לבקש על הפסקתה וביטולה הוא דבר שאינו ראוי. דגרסי' במס' תענית<sup>11</sup> "ת"ר פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים שלחו לחוני המעגל התפלל וירדו גשמים. . . עג עוגה ועמד בתוכה. . . ירדו בזעף עד שכל טיפה וטיפה כמלוא פי חבית ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג. . . אמרו לו רבי כשם שהתפללת שירדו כך התפלל וילכו להם, אמר להם כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה"<sup>12</sup>.

הרי, דלבקש על הפסקת טובה מן השמים, ובנדו"ד גשם, אין ראוי ואין עושים כן. אשר לפי"ז מבואר, דעיכוב בתפילה ובקשת גשמים, ראוי הדבר בכגון שזקוקים לכך מפני עולי רגלים, אבל להפסיק לבקש גשמים מפני עולי רגלים אינו ראוי לעשות כן<sup>13</sup>.

אבל בפשטות אין לומר כך, דלא דמי תפילה להפסיק גשמים הפסקת תפילה ע"מ שיפסקו הגשמים, דלהתפלל על רוב טובה שתפסק הוא דבר שאינו ראוי, אבל להפסיק מלבקש אם כבר לא זקוקים לזה (ואדרבה – מזיק וכיו"ב), לא מציינו שיש בכך בעי' וחסרון [וע"ד שו"ב שבריבוי הגשמים שהיו אצל חוני המעגל לא המשיך להתפלל על הגשמים].

## ה

### יציע שאין כל בני" באים יחד וידחה דיש לחשוש גם ליחידים

כן אין לתרץ, שכיון דאין כל בני" עולים יחד לרגל ואינם מגיעים יחד לירושלים אלא יש

11. כג, א.

12. למעשה, אי' בגמ' שם שהמשיך ואמר להם: "אעפ"כ, הביאו לי פר הודאה, הביאו לו פר הודאה, סמך שתי ידיו עליו, ואמר לפניו, רבש"ע, עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות, כעסת עליהם אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהם טובה אינן יכולין לעמוד, יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם, מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם לשדה".

13. ויל"ע אם ישנו היתר להתפלל על רוב הטובה בכגון שישנו היזק, דלכאו' כ"ה הטעם שחוני המעגל למעשה התפלל על הגשמים (כדלעיל בהע' 12), כי כבר הי' ריבוי שהביא לידי היזק. אבל מ"מ אין להביא רא' לעניין העולי רגלים, דבפשטות הטעם לעיכוב התפילה על הגשמים אינו מטעם היזק אלא צער וכו' (כדלקמן). (ומה דאי' שם "עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים", אינו הטעם לכך שהתפלל על הפסקת הגשמים – שהרי זהו"ע של צער בלבד – אלא תיאור גודל וריבוי הגשמים שירדו אז.

המקדימים יותר וישנם שמאחרים, משא"כ הירידה חזרה לבתיהם נעשה בזמן א' – מיד לאחר הרגל. ובפרט בערב פסח, שעליהם להפסיק לקנות קרבן פסח ולהקריבו בי"ד בניסן, הנה זה ברור שלא יבואו בסמוך ממש לחג, אלא מספר ימים קודם לכן.

אשר לכן, דאין זמן מוגדר שבו עולי הרגלים צועדים לירושלים, לא ראוי לקבוע זמן מסוים בשביל להפסיק את הגשמים<sup>14</sup>, אבל כשחוזרים מהרגל כל אחד לביתו אזי בדרך כלל כולם חוזרים ביחד וודאי שאם זה בשביל רוב הציבור ראוי להימנע מלבקש עדין על גשמים.

אמנם אי"ז נכון לומר שדי בסיבה זו כשלעצמה, דהרי הטעם להמתנה בשאלת הגשמים עד ז' מרחשון הוא כי חיישינן "עד שיבוא אחרון שבישראל", הרי דחיישי' גם ליחידים.

[ויש להמתיק הקושי בזה עפ"י מה שביאר כ"ק אדמו"ר<sup>15</sup>, דלכא' קשה כיצד בשביל מצוות אהבת ישראל, דמחכים עד "האחרון בישראל", ידחו (א) המצוות עשה<sup>16</sup> דבקשת צרכיו שצריך להם למשך ט"ו יום, (ב) האיסור לצער גופו<sup>17</sup>, שכן עיכוב של הט"ו יום בשאלת גשמים (שע"י נעשה מאכל ומשקה לגוף) גורם צער לגוף, ובפרט בא"י "שהיא ארץ הרים, צריכה לגשמים מיד אחר החג"<sup>18</sup>.

ומבאר רבנו, דאם חדור ברגש של אהבת ישראל כדרוש הרי כאשר יודע שישנה אפשרות ש"האחרון בישראל" יצטער על הגשם<sup>19</sup>, לא יתכן שירגיש צורך להשקות את שדותיו ושיהנה מירידת הגשמים שיצמיחו את השדות שלו בזמן שיש חשש שזה יגרום צער ל"אחרון בישראל".

ועפ"ז מובן איך אפשר נדחית המ"ע דבקשת צרכיו, דכיון יודע שיש עוד כאלה בדרכים שיכולים להצטער מהגשם, הוא לא מרגיש צורך בגשם ואין כל ציווי לבקש על הגשמים. ועד"ז אין כאן עניין של צער הגוף וגם לגבי הצער הגוף – אין באמת ענין של צער, דהרי רק לאחר כמה חודשים תצמח מזריעה זו התבואה, וא"כ לא קיים כעת הצער הגוף<sup>20</sup>].

14. ולכא' אפשר לצרף לזה האמור לעיל בעניין הפסקת בקשה על ברכה, דאף שאי"ז טעם המועיל בפנ"ע, מ"מ, כיון שממילא אין ראוי לעשות כן, יש להוסיף סייעתא לכך גם מעניין זה.

15. תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 508.

16. "חיוב מצוה זו . . . שיהא אדם . . . שואל על צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה". רמב"ם ריש הל' תפלה.

17. מ"ע מה"ת "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" (ואתחנן ד, טו). וכדפסק רבנו הזקן בשו"ע שלו (הל' נזקי גוף ונפש ס"ד) ד"אין לאדם רשות על גופו כלל. . . לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל ומשקה".

18. שוע"ר סי' קיז שם.

19. כשיטת רש"י דלקמן ס"ד.

20. וראה שם מה שמוסיף רבנו דכיון ש"כל ישראל בחזקת כשרות" (רמב"ם הל' קדה"ח פ"ב ה"ב) ו"עמך כולם צדיקים" (ישעי' ס, כא) לכן אמרי' כן על כל א' שיחשוש ל"אחרון שבישראל".

## ו

## ביא השיטות השונות בטעם העיכוב עד ז' מרחשון

והנראה לומר בזה, ובהקדים, דהנה בלקו"ש ח"כ<sup>21</sup> כ' כ"ק אדמו"ר בביאור השיטות השונות בעיכוב אמירת 'ותן טל ומטר' עד לז' מרחשון, וזלה"ק:

"בשו"ע אדה"ז "ולא יעצרנו הגשם". וכ"ה בריטב"א תענית שם "ושלא יעצרו הגשם בחזרתם כו"<sup>22</sup>. ולכאורה כ"ה הכוונה ברע"ב למשנה תענית שם "ולא יפסיקום הגשמים". ובפרש"י ב"מ<sup>23</sup> "ולא ידביקוהו הגשמים" וראה גם לשון רש"י<sup>24</sup> תענית ובר"ח ור"ג שם. אבל בפרש"י שם<sup>25</sup>: "כלומר ביאת מים לנהר פרת שהוא רחוק יותר". ובמאירי שם מפורש יותר "לנהר פרת ולא ירבו מימיו כ"כ עד שלא יוכלו לעבור". עכ"ל.

היוצא מזה, שבעצם טעם התקנה דעיכוב אמירת ותן טל ומטר עד ז' מרחשון "כדי שגיע אחרון שבישראל לנהר פרת", יש לומר בכמה אופנים:

א. החשש הוא שלא ירטבו ויטרדו (ויתכללו) מהגשמים ויהיה להם צער ואי מנוחה בהליכתם. רש"י במס' ב"מ<sup>26</sup> שכ' "ולא ידביקוהו הגשמים"<sup>27/28</sup>.

21. עמ' 54 הערה 6. הציונים דלקמן הובאו בפנים ההערה ולנוחות הקריאה הורדו להערות.

22. היינו שבפנים ההע' נוקט שלריטב"א הטעם בזה הוא כשיטת אדה"ז ורע"ב דלא יעצרום גשמים בדרכם לביתם, אבל בשוה"ג הא' להערה זו כ': "אלא שממשיך" ונמצאת מכשילין לעתיד לבוא", היינו, שמפסקא זו משמע דשיטת הריטב"א אינה "דלא יעצרום הגשמים בחזרתם" אלא כדי שגם לע"ל ירצו לבוא. אבל נראה שאין כוונת רבנו לסמן על סתירה בדברי הריטב"א, אלא דטעם התקנה הוא כדי שלא יכשלו לע"ל, אבל אי"ז שיכשלו מצער הגשמים וכיו"ב, אלא מעצירה בדרך (לא מול ומפני נהר פרת, כפשוט).

23. כח, א ד"ה כדי.

24. ד, ב ד"ה אית.

25. י, א.

26. כח, א ד"ה כדי.

27. רבנו בשיחה שם מביא דבתענית (י, א) כ' רש"י (ד"ה כדי) "כלומר קודם ביאת מים לנהר פרת שהוא רחוק יותר", וביאת מים בפשטות היינו ביאת מים לנהר פרת שמא יעלה על גדותיו וכשיטת המאירי דלקמן. אמנם רש"י בב"מ (שבפנים) כ' "ולא ידביקוהו הגשמים". ולכאן' הוי סתירה ברש"י. ובשוה"ג (הב') להע' זו כ' "ולהעיר משד"ח כללי הפוסקים ס"ח אות ג (כרך ט א'תניד, א) אם הפירוש לתענית הוא לרש"י, ושם, שישנה מח' בגדולי האחרונים אם פ"י זה הוא רש"י, ואם נאמר שהוא לא לרש"י יבואר היטב כיצד בתענית מפרש כמאירי ובב"מ בשיטה אחרת. אבל גם לשיטות שהוא לרש"י אולי הי' אפ"ל (בדוחק) דכוונתו ב"קודם ביאת מים" היינו – עננים, דמפני שנהר פרת הוא גם גבול בבל לכן רק לאחר ז מ"ח מגיעים לשם העננים. אמנם קשה, דלעיל בתענית (ד, ב ד"ה אית) כ' "ואם ירדו להן גשמים קשה להן בחזירתן", וכן ציין רבנו בהע'. וא"כ עצ"ע. ורבנו ציין עוד לר"ח שם: "ואם יורדין גשמים . . אינן יכולין לחזור מפני הגשמים". ר"ג שם: "בני ארץ ישראל נמי יש להם עולי רגלים ואם ישאלו מיום טוב (הראשון) האחרון של חג וירד המטר נמצא המטר מעכבן בחזירתן".

28. וכן משמע בדברי הר"ן.



ב. החשש הוא שמא יתעכבו מהגשמים במהלך הליכתם, וכלשון אדה"ז: "ושלא יעצרום הגשם בהליכתם", וכ"כ ר"ע ברטנורא<sup>29,30</sup>.

ג. מפני הגשמים לא יוכלו לעבור את נהר פרת מחמת ריבוי המים שבו. ובלשון המאירי: "כדי שיגיע האחרון שבא"י ר"ל מי שממתין לצאת עד שיעבור החג עד לנהר פרת ולא ירבו מימיו כ"כ עד שלא יוכלו לעבור". ולהוסיף מהא דאי' במס' שבת<sup>31</sup> "מטרא במערבא סהדא רבא פרת".

ד. הריטב"א כ' דאין הטעם משום צערם וכו', אלא רק "דבזמן שבית המקדש קיים חיישינן לעולי רגלים שלא יעצרום הגשם בחזרתם ונמצאת מכשילן לעתיד לבא"<sup>32,33,34</sup>.

אשר לפי יסודות אלו בשיטות השונות, נראה לבאר החילוק בין הט"ו ימים שאחר חג הסוכות שחיישינן לעולי רגלים לט"ו ימים קודם הפסח שלא חיישינן לעולי רגלים.

## ז

### באר שיטת המאירי דסמוך לניסן אין נהר פרת רבה

ונתחיל בשיטת המאירי, דבשיטתו יש לומר בפשטות, דכיון שהחשש כלל אינו משום צער העולי רגלים מחמת הגשם וכו', אלא כל החשש הוא שמא יתעכבו מול נהר פרת מחמת שירבה מימיו, נמצא מבואר היטב:

דהנה, בתחילת החורף, כאשר יורד גשם רב, אזי ישנו הסימן "דמטרא במערבא סהדא רבא

29. ועל זה מבוססת שיטת הריטב"א דלקמן. ראה לעיל הע' 22.

30. ולפי"ז יש לתרץ מדוע לא חששו למקומות הרחוקים יותר מנהר פרת שיגיעו לבתיהם רק אחר ז' מ"ח, דכ' רבנו בהע' 10 וז"ל: אדה"ז שכ' "בשו"ע אדה"ז מפורש "כדי שיגיע האחרון שבשיראל שעלה לרגל לביתו לנהר פרת שהוא מקום ישוב היותר רחוק מירושלים" (וראה ב"מ שם. תוי"ט למשנה תענית שם). ובפסקי התוס' תענית ס"ט "הרחוקים מנהר פרת כגון בני בבל לא היו עולין לרגל" וראה תוד"ה מאל"י פסחים ג, ב משנה למלך הל' קרבן פסח בתחלתו, ואכ"מ"ו). עכ"ל.

31. סה, ב.

32. ולהעיר דלשיטתו בכלל מצינו שאין נוהרים כ"כ בצער העולי רגלים ריטב"א דהרי לשיטתו יש לזרזם לילך מהר (להגיע לנהר פרת בט"ו יום) כדי שלא לעכב יותר מידי שאילת גשמים (או מפני מוצא אבידה) – ראה בחידושו ב"מ (כה, א) ובשטמ"ק שם. ולכן הוכרח לומר שהטעם בזה הוא ד'נמצאת מכשילן לע"ל". [וראה ברכת אברהם (תענית שם) שביאר שבוה נחלקו הריטב"א והר"ן אם בזמנה"ז צריך לחכות עד זמ"ח או לאו, דלריטב"א דיסוד הטעם בזה הוא כדי שלא להכשילן ולא יעלו לרגל לשנה הבאה, הנה כעת שאין ביהמ"ק קיים ס"ל דמתחילים לשאול מיד לאחר שמע"צ]. אבל לר"ן דהטעם הוא משום דמצטערים הנה כיון שגם היום עולים לרגל למעשה הם מצטערים].

33. ראה מש"כ לעיל הע' 22 בשיטתו.

34. וכ"ה פשטות שיטת רש"י בתענית (י, א) שכ' "קודם ביאת מים לנהר פרת" (ראה לעיל בהע' 27). כ"כ רבנו בשוה"ג הא' להע' 10. ויש שכתבו דכן יש לדייק ברע"ב שכ' "שלא יפסיקו גשמים". אמנם אינו מוכרח, די"ל שהכונה שהגשמים יגרמו להם להתעכב במקומות מחסה ומסתור מפני הגשם ויפסיקו בהליכתם, וכמש"כ רבנו כמוזב בפנים.

פרת", היינו, שכיון שיורדים גשמים רבים בא"י ובסביבותיה, נהר פרת – גבול א"י<sup>35</sup> – עולה ומימיו גוברים ואזי לעוברים נהיה לדבר בלתי אפשרי וקשה, ולכן תקנו לדחות את אמירת 'ותן טל ומטר' בט"ז יום שאז מגיעים מול הנהר<sup>36</sup>.

משא"כ בסוף החורף, מעט לפני תקופת ניסן, הנה אין הגשמים רבים כל כך, ואין נהר פרת עולה וגואה עד כדי שלא יהי' באפשר לעוברים על מנת להגיע לא"י. ולכן לא הוצרכו לתקן שוב להקדים הפסקת הבקשה לגשמים<sup>37</sup>.

## ח

### יבאר שיטות אדה"ז דאין לחשוש שיפסיקו גשמים בתקופה זו ורש"י שאין צער ושהריטב"א בשיטתם

ולפי יסוד זה, שבסוף החורף יורדים פחות גשמים מתחילתו (ולכן אין חוששים לריבוי גשמים בנהר פרת), יש לבאר גם לדברי אדה"ז הנ"ל דטעם העיכוב הוא "שמא יעצרום גשמים" מדוע לא חיישינו כן לגבי עולי הרגלים לחג הפסח שיפסיקו מלבקש ט"ז יום קודם לכן:

דכיון שמיעוט גשמים יורדים בתקופה זו, אין לחשוש מפניהם עד כדי שנאמר שעולי הרגלים יתעכבו בדרכם בגלל כך, אלא הם יכולים לעלות לרגל אף במצב זה, ולכן לא תקנו להקדים לפסוק מלבקש 'ותן טל ומטר'.

וכן אין לחשוש לכך שהדרכים יהיו בוציות ומלאות טיט, ואזי יתעכבו העולים לרגל (לא מחמת הגשמים באופן ישיר, אלא) מחמת הדרכים הקשות (בגלל הגשמים), דתנן בריש מס' שקלים "באחד באדר . . ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות". וכ"פ הרמב"ם<sup>38</sup> וכ' דעושינן כן "לפי

35. ראה השיטות השונות בזה במצוין לעיל לעיל הע' 1.

36. לשיטתו אין לתרץ כנ"ל בדברי אדה"ז דלא חששו לתושבי חו"ל דלא היו עולים לרגל, כדכ' רבנו בהע' 10 עמש"כ בפנים השיחה דתקנו לאחר שאילת גשמים מפני תושבי א"י הרחוקים או תושבי חו"ל: "כ"מ מלשוו הש"ך הנ"ל הם עדיין בא"י . . שלא היו עוברים הנהר הגדול נהר פרת". היינו שהי' עולין לרגל מחו"ל. ונמצא שגם בשבילם איחרו השאלה. וכ"מ לכאורה מלשוו המאירי הנ"ל "עד שלא יוכלו לעבור". ולשיטתם (אם נאמר דהש"ך ס"ל כמאירי בענין זה שהחשש וא של יוכלו לעבור, ואם לאו י"ל כדלקמן בשיטת רש"י) י"ל בפשטות – דכיון שלא חשו לעצם הגשמים אלא רק שמא לא יוכלו לעבור הנהר, שזה ל"ש בסוף החורף, ככפנים. ואוי"ל שזוהי כוונת התשב"ץ המבוא בשוה"ג (הב') להע' 10 (על מש"כ הש"ך "שחזורין לבבל . . לאחר הרגל"): "ולהעיר משו"ת התשב"ץ ח"ג סי' רא "שעדיין הם עולין לרגל ממצרים ושאר ארצות" – דהולך בשיטת המאירי (והש"ך, ולכן הרבי מביא אותו בשוה"ג על הש"ך) שהבעי' היא שלא יעברו את נהר פרת, ולכן דוקא לבבל חששו ולא למצרים וכו', שלהם אין נהר פרת הרבה מימי הגשמים (של א"י, כנ"ל) ולא אפשר לעבור – וכלל לא חששו לצערם מהגשמים עצמם.

37. ואין לומר להיפך, דרק בתחילת עונת הגשמים המים עדין רדודים מהקיץ ויואיל עיכוב השאלה עד ז' מ"ח, אבל בסוף עונת הגשמים שהמים כבר מרובים, הרי לא יתמעט הגשמים ביום אחד של עצירת גשמים – דנוסף לכך שמוכח דבתקופה זו כבר יורדים כמות הגשמים, הנה – ז"ב דהנהר יהי' פחות רבה אם יפסקו הגשמים והי' בנקל יותר לעבור. ובפרט עפ"י שיחת רבנו דלעיל ס"ד.

38. הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"א.

שהדרכים והרחובות . . נתקלקלו בימות הגשמים". הרי דבתקופה זו כבר אין הגשמים חזקים וניתן לתקן את הדרכים<sup>39</sup>.

שמתוך שהוא קרוב לסוף השנה ב"ד מעיינין אז ע"פ משנה ריש שקלים והטעם שעושים כל זה בט"ו באדר כתבו הראשונים לפי שהדרכים והרחובות והמקוואות והקברות נתקלקלו בימות הגשמים ועל שאר צרכי הרבים כתב המאירי ריש שקלים: "והרש"ס כתב כיון דבט"ו יושבין שולחנין לקבל מעות עם שלוחי ב"ד ושלוחי ב"ד יושבין שם ואינן טרודין עושין כל צרכי הרבים".

וי"ל, דגם הריטב"א הולך בדרך זו, דאף שכ' דהחשש הוא ש"נמצאת מכשילן לע"ל", הנה אפ"ל דיש לחשוש שלא ירצו לעלות שוב לרגל רק אם יהיו גשמים בהליכתם לביתם בתחילת זמן החורף שאז שיפסיקו גשמים, אבל לא סמוך לניסן שאז כבר אין הגשמים חזקים ואין לחשוש שבגלל כך לא יעלו שוב לרגל, וזהו שכ' הריטב"א "חיישינן לעולי רגלים שלא יעצרום הגשם בחזרתם ונמצאת מכשילן לעתיד לבא"<sup>40</sup>.

ועד"ז נ"ל גם בשיטת רש"י, דכיון שבתקופה זו אין יורד הרבה גשם, הנה ממילא אין צער הגשמים גדול, ולכן יכולים העולי רגלים לילך ולעלות לרגל במצב זה.

ואין להקשות דעדיין יורד גשם דשואלים "ותן טל ומטר" ועומדים בתקופת החורף – דכיון שבזמן זה הגשם שיורד אינו חזק וכו' הנה לצער קטן של העולי רגלים לא חששו, ודוקא לצער גדול יש לחשוש. וכן אין לחשוש שיצטערו מחמת שהדרכים יהיו מקולקלות וכו', דמתקנים הדרכים כנ"ל.



39. אכן, גם לפי המאירי שכ' שמתוך שהוא קרוב לסוף השנה ב"ד מעיינין ומחפשיין בדברים אלו לזרז ולמהר בהשלמתם שתכלה שנה עם עונשיה, ואינו מפני שנתקלקלו הדרכים בימות הגשמים – הנה עכ"פ שניתן לתקנם מוכח שבזמן זה כבר אין הגשמים חזקים.

40. ולכן מקשרם רבנו בהע' 6 דכ': "בשו"ע אדה"ז "ולא יעצרנו הגשם". וכ"ה בריטב"א תענית שם "ושלא יעצרום הגשם בחזרתם כו".

## שיעור ששים נשימות

יציע דברי אדה"ז בשו"ע / פסק הגרא"ח נאה להלכה למעשה / דברי אדה"ז בספה"מ / דברי הצ"צ  
בביאוהו / המובא בקובץ אהלי שם בענין זה / שקו"ט בדבריו

הת' שניאור זלמן ישראל הכהן שי' כהן  
תלמיד בישיבה

א

### יציע דברי אדה"ז בשו"ע ופסק הגרא"ח נאה

בשו"ע אדה"ז (מהדו"ק ד, ד): "אמרו חכמים, כל הישן בלילה ששים נשימות, [כיון] שנסתלק ממנו נשמתו באה רוח הטומאה ושורה על גופו, ומיד שניעור משינתו נסתלקה רוח הטומאה מן כל גופו, חוץ מן ידיו שאין רוח הטומאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידי ג' פעמים על כל יד בפני עצמו כו". ובסידור הלכות נט"י: "אם ניעור כל הלילה או שהיה ישן פחות פחות מס' נשימות לא שרתה עליו רוח הטומאה כלל ואינו צריך ליטול ידי ג' פעמים... ולא יברך על נטילת ידים ולא ברכת אלהי נשמה". והעולה מהנ"ל, אשר ע"מ לברך ענט"י יש צורך בשינת (מ)ששים נשימות (והלאה) דוקא<sup>2</sup>.

והנה בשיעור זה דששים נשימות מצינו כמה דעות חלוקות בפוסקים<sup>3</sup>, ולענין הלכה כתב

1. ד"ה אם ניעור.

2. ואף שלחסידי חב"ד אין נפק"מ לעניין ברכת ענט"י, ואמירת אלקי נשמה, ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג עמ' ד'): "איך נוהגין כשניעור כל הלילה באמירת ברכות על נטילת ידים ואלקי נשמה – הוראה לרבים שאין אומרים, וכמש"כ בסידור אדה"ו. ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן (כדעת הב"ח ד"ה וידקדק. הובא במ"א סקי"ב. בברכי יוסף סמ"ו סקי"ב כתב שכ"ה ע"פ האריז"ל. סיכום הדעות בזה – ראה פסקי תשובות סמ"ו אות טו). (הוראה בחשאי – לאומרם. כן שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א). אמנם, נפק"מ היא לעניין נט"י לאחר השינה, בלי ברכה, ועוד הרבה נפק"מ ואכ"מ.

3. הדעות בזה: א. אין שיעור ידוע בזה (הט"ז או"ח סי' מד סק"א). ב. שיעור זמן קצר (המג"א סק"ט וראה בלב חיים שם). ג. פחות מדקה. (או כחמישים וארבע שניות (הובא בחיי אדם כלל ז' ס"ח) או שבעים ושתיים שניות (שהם דקה ושתיים עשרה שניות, במחצית השקל שם)). ד. שלוש דקות ועשרים שניות (הרמ"ע מפאנו, ראה באלפסי זוטא סוכה פ"ב סמ"ה, ועוד). ה. יתר על חצי שעה (שערי תשובה סי"ד סק"י, ובעוד רבים). ו. יתר על שלוש שעות (שו"ת תפארת צבי ס"א מהאריז"ל. ארצות החיים שם סט"ז מהזר). ז. שש שעות (מהר"מ דלונאזו ועוד אחרונים. ארצות"ח

הגרא"ח נאה: "בשעור שתינ נשמי נחלקו הפוסקים כמבואר בשערי תשובה סי' ד' סק"י, ודעת הרמ"ע מפאנו ז"ל שהוא מעט יותר מן ג' מינוטין וראוי להחמיר. ודעת אדמו"ר ז"ל נראה שעכ"פ הוא שיעור מועט מאד שהרי כתב בסידור ד"ה אם ניעור וז"ל אבל אם ישן יותר משישים נשימות אפילו ישן שינת ארעי עכ"ל. ואם יותר מס"נ אפשר לקרות שינת ארעי מכ"ש הס"נ עצמם שהם דבר מועט. (ופשוט דאין הכוונה לשינת ארעי דמס' סוכה דכ"ו אלא לשינת ארעי בלשון בנ"א), ובחיי אדם כלל ז' כתב שהוא מהלך ק' אמה ומקורו מהט"ז סי' מ"ד והוא חלק א' מס"ז בשעה כמ"ש המג"א שם ועי' מחהש"ק שם וראוי להחמיר ככל הדיעות. ומ"מ נראה דעל שינה מועטת מאד אין לברך ענט"י דספק ברכות להקל וצריך להיות עכ"פ לערך חצי שעה כדעה הממוצעת שמביא בשע"ת שם (שהוא מעט יותר מחצי שעה) וכן פסק בקישור"ע".

והעולה מדבריו אשר אף שנראה לדייק מדברי אדה"ז ששיעור זה דשישים נשימות שיעור מועט הוא (כאחת הדעות שהובאו), מ"מ אין לברך על שינה מועטת מאוד - דספק ברכות להקל, ואף שראוי להחמיר לכל הדיעות עכ"פ יברך על שינת משך חצי שעה כהדעה הממוצעת. וכן פסק בשלחן השלם<sup>5</sup>, ורוב האחרונים דימינו.

## ב

### ביא מדברי אדה"ז בספה"מ

והנה, באחד ממאמרי אדמו"ר הזקן<sup>6</sup>, מדבר בענין שינתו של דוד המלך שלא ארכה יותר משישים נשימות וז"ל: "שורש הזמן הוא בחי' התחלקות האור והחיות לחלקי' רבים כמו היום שמתחלק לכ"ד חלקי' שהן כ"ד שעות וכל שעה מתחלקת לתת"פ רגעים וא"כ הרי בבחי' אור וחיות הנמשך ליום כולל היה כל אלה החלקי' של הרגעים הרבים שבכ"ד השעות רק שנחלק תחילה לכ"ד חלקי' ומן הכ"ד נתחלק עוד כו' וכנ"ל עד שהרגע הוא בחי' התחלקות יותר אחרון. . . דהנה הטעם שנתחלקה השעה למספר תת"פ רגעים דוקא הנה ידוע לפי שיש שעור תת"פ נשימות בכל שעה וכל נשימה ונשימה היא כלולה מבחי' רו"ש תמיד דהיינו שהרוח תרוץ ותסתלק למעלה ומיד חוזר הרוח ונמשך למטה ונק' בשם דפיקו דלבא שהלב דופק בבחי' רו"ש כי דופק בשתי דפיקות הא' הוא בחי' הסתלקות החיות והב' בחי' המשכתו וכן חוזר חלילה ועד"ז הוא ענין הנשימה הגשמי שבאפו של אדם כמ"ש כל אשר נשמת רוח חיים באפו כו' כדוגמת הנשימה באדם הישן כנודע ושיעור שהיית הנשימה הכלולה מרו"ש כנ"ל הוא הרגע שהיא חלק א' מתת"פ בשעה כו' (ויש עוד רגע הנק' רגע כמימרי' הוא שעור אחר לא נמנה במנין תת"פ כו') ולנגד תת"פ רגעים שהוא שיעור תת"פ נשימות (ושיעור ס' נשימ' בשעה שנז' בזוהר על דוד המלך היינו נשימה שהיא

שם, שו"ת דברי שלום סי' מ"ח, ועוד). ח. החצי הראשון של הלילה (ארצה"ח מהר"ש שרעבי ועוד מקובלים). וראה בכ"ז, ברכת שמים ע' כט. שולחן הזהב ע' 181. ועוד ואכ"מ.

4. בדה"ש סי' ב סק"א.

5. פ"ב.

6. סה"מ תקס"ח ח"א ע' תקמג.

גדולה וכלולה מח"י נשימות של הרגעים דהיינו שעור מספר תתר"ף לס' נשימות כו' וד"ל) יש תתר"ף צרופים בכל שעה ובכל צירוף החיות רצוא ושוב (וזהו הנזכר בישעי' ח"י ח"י הוא יודוך כו' שהן ח"י נשימות קטנות הכלולים בנשימה הגדולה שהיא חלק א' מס' בשעה כנ"ל וד"ל). עכ"ל.

והיינו ששיעור זמן הנשימה (הרגילה) הוא משך רגע אחד (רגיל), ובכל שעה מתוך עשרים וארבע שעות היום ישנם אלף ושמונים רגעים כאלו. וא"כ כאשר נרצה להמיר רגעים אלו לשעון הרגיל בימינו אלו, נזדקק לחשבון הבא:

כאשר נחלק את האלף ושמונים רגעים שיש בשעה מן עשרים וארבע שעות היממה לשישים הדקות שיש בשעה (בשעון בן זמננו), הרי שיש בדקה אחת כזו שמונה עשר רגעים הנ"ל, וכשנחלק שישים השניות הנמצאות בכל דקה משישים דקות השעה האחת, לשמונה עשר רגעים אלו (שהם דקה בת שישים שניות בשעון בן זמננו) הרי שבכל רגע אחד ישנם שלוש שניות עם שלושה חלקי שניה, וא"כ כל רגע מהאלף ושמונים רגעים שישנם בשעה כולל שלוש שניות עם שלושת חלקי השניה, וכשנכפיל זה י"ח פעמים, יוצא שישים שניות היינו דקה, וזוהי הנשימה דוד המלך, והוא ישן שישים נשימות - בהכפלה לשישים יוצא שעה. ויוצא, ששיעור שישים נשימות (של דוד המלך ובמילא של כל אדם כדלעיל בשוע"ר) הינו שעה.

## ג

### דברי הצ"צ בביאורי הזהר

אולם בביאורי הזהר להצ"צ, וכן במאמרי אדמו"ר הרש"ב<sup>7</sup> (המבוסס על מאמר זה) מצינו וז"ל, "והענין הוא דהנה ידוע דענין הנשימה הוא מה שהחיות עולה תמיד בהלב בבחי' רצוא ושוב והו"ע דפיקא דליבא דהיינו רו"ש הסתלקות והתפשטות והוא מפני שהחיות מתחדש בכ"ע ובכ"ר שנמשך חיות חדש ומקור החיות נמשך מהמוחין כידוע דעיקר משכן והשראת הנשמה הוא בהמוח שבראש ומשם מתפשט החיות בכל האברים וכמ"ש בסש"ב סוף ח"א וזהו"ע דפיקא דליבא הוא מה שהלב תקבל חיות בכל עת מהמוח וזהו שהוא עולה למעלה בהמוח בבחי' הסתלקות ואח"כ נמשך ומתפשט למטה בהלב ובכל האברי' כו' והנה אנו רואין אשר בעת השינה הנשימה חזקה מאד יותר מכפי שהיא בהקיץ והטעם הוא כי השכל הוא הכח הראשון מן עצמיות הנפש (י"ל המתלבש בגוף וע' בתו"א ד"ה פתח אלי") ומהמוח מקבל הלב את החיות כנ"ל והוא מאיר תמיד ע"י גידי המוח בהלב להחיותו וזהו"ע הנשימה כי רוח החיים שבלב הוא בבחי' רצוא למקורו הוא הגשמה ואח"כ בבחי' שוב אך בעת השינה מסתלקי' המוחין וכידוע דבעת השינה מסתלקי' כל הכחות פנימי' ולא נשאר מהמוחין כ"א בחי' נה"י שבנה"י ועצם המוחין מסתלקי' למקורם ושרשן בעצם הנפש ולא נשאר כ"א כח המדמה לבד ולכן בחלום יוכל להתחבר שני דברי' הפכ"י מהקצה

7. ע' קמח. מובא בס' הליקוטים ע' רכ.

8. בסה"מ תרמ"ד ע' קפה.

אל הקצה לגמרי והיו לאחדים ממש והיינו מפני שאינו מאירי' אצלו המוחין להבחין שהם נפרדים ולכן כאחד ישכנו בעת השינה.

ועפי"ז יובן מה שבשינה הנשימה חזקה יותר מכמו בהקיץ דבהקיץ או הנשימה מתגלה במוח והיינו אור השכל שמאיר בהקיץ וא"כ הוא קרוב להלב ולכן הנשימה היינו הרו"ש של חיות הלב למקורו הוא הנשמה שבמוח אינו בשהיות זמן כ"כ ותיכף שעולה מיד הוא חוזר ומתפשט בלי שום שהיות זמן אך בעת השינה שאור השכל היינו אור הנשמה שמאיר במוח הוא מסתלק בעת השינה במקורו שנכלל בהעלם בעצמיות הנפש כנ"ל א"כ הוא אז רחוק מאד מהחיות שבלב לכן הרצוא עד שיגיע למקורו צריך שהיות זמן רב וכן בירידתו שירד ומתפשט בלב צריך זמן רב משא"כ בהקיץ שהנשמה הוא בקרוב מאד אין הרו"ש בשהיות זמן כלל... ואמנם שיעור שינה דהיינו עד שיהי' הסתלקות המוחין בעצמיות הנפש הוא אינו אלא בשיתין נשמין היינו בשישים פעמים רצוא ושוב דוקא דשישים נשימות הם נגד ששה מדות כל אחד כלול מעשר ולכן בשישים נשימו' מסתלקי' המוחין מכל הששה מדות".

ונראה מדבריו, דשיעור שישים נשימות הוא כהשיעור שאורך לנשום בפועל שישים נשימות, ולא שעה.

## ד

### שקו"ט בהנ"ל

והנה בקובץ אהלי שם<sup>9</sup> העירו בזה, ולאחרי שהביא הכותב את דברי הגרא"ח נאה בבדי השלחן ומאמר אדה"ז הנ"ל, כתב בפשיטות "וא"כ מבואר להדיא בדעת אדמו"ר הזקן ששיעור שישים נשימות הוא שיעור שעה שלימה... ואגב לענין הבאת ראי' בהלכה מדרוש חסידות עי' בחידושי הצ"צ על הש"ס דף קעב, א' שכותב: "והדברים שכתבתי הן דברי אאזמו"ר הגאון ז"ל בדרוש על פסוק "עלי באר ענו לה", ואף שאין למידין מהדרש, עכ"ז הדברים נכונים ומתקבלים". היינו שלדעתו למעשה בפועל שיעור שישים נשימות הינו שעה.

ולסייע לדבריו, זה שהגרא"ח נאה פסק ששישים נשימות הינו חצי שעה, מפני שלא ראה מאמר זה של אדה"ז, שהרי נפטר בתשי"ד<sup>10</sup>, וסה"מ אדה"ז זה נדפס לראשונה בתשל"ב<sup>11</sup>.

אבל אינו מובן מה ההוכחה לענין פסק מדרושי חסידות שהרי כתב שם הצ"צ (ש) אין למידין מהדרש" ואילו בסוגיא שם היות מדובר במקרה יוצא מן הכלל והוא מפני ש"הדברים נכונים ומתקבלים" בדעת הצ"צ, אז נסמך הצ"צ על דרוש חסידות, אבל מי שלא כהצ"צ שיכול לדעת מתי הדברים נכונים ומתקבלים להלכה, אין הוא יכול לפסוק מדרוש, וכן רואים מכך שאדמו"ר הצ"צ

9. ח"ז ע' רעו.

10. נודע בשיעורים פ"ל.

11. פתח דבר להוצאה הראשונה בסה"מ שם.

כתב כאן את הכלל שאין למידין מהדרש. ועוד אפ"ל שהסיבה שהצ"צ כתב כן בסוגיא שם ה"ז משום שלא היה בזה סברא ברורה לגמרי (מחמת הקושי שבסוגיא שם דמקוואות – מים זוחלין), ומפני זה באופן יוצא מן הכלל, נסמך בפסקו על דרוש חסידות.

ועוד צלה"ב, שהרי ע"פ המאמרים הנ"ל בביאורו"ז ואדמו"ר הרש"ב שיעור שישים נשימות הינו פחות משעה, ויוצא שאין ללמוד ממאמר אדה"ז (דמשם יוצא ששיעור שישים נשימות הוא שעה).

ולהוסיף, שהגרא"ח נאה לעיל נטה לומר שאדה"ז סובר ששיעור שישים נשימות הינו קצת יותר משלוש דקות<sup>12, 13</sup>.

ולא באתי אלא להעיר וכבר אמרו חז"ל<sup>14</sup> "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה".



12. להעיר מתו"מ תשמ"ב ח"ד ע' 1781 "ובפרט כאשר מדברים אודות תענוג השינה - במשך זמן ממושך, היינו, לא רק כשיעור ס' נשימות (ע"ד השינה דלעת"ל, כמבואר במדרו"ל), אלא במשך זמן ממושך יותר."

13. להעיר מיומן כ"ק אדמו"ר הרי"ץ (בשם הרמ"מ מאנסעזאהן. הועתק באגרות קודש אדמו"ר הצ"צ עמ' נה בשוה"ג. ומובא בס' מנהגי הרביים ע' 119) אשר בו כותב על סדר השינה של הצ"צ "סדר השינה שלו היה כך: היה ישן שעה אחת על צדו הימני, ועמד ונטל ידיו, ונח לישן על צדו השמאלית עוד שעה אחת, ועמד ונטל ידיו, ונח לישן על צדו הימני עוד שעה אחת, ואחר כך עמד ונטל ידיו. כן היה סדר שינתו ומנוחתו מעבודת היום והלילה, רק ג' שעות בלילה, וחצי שעה ביום" מזה רואים שהיה ישן דוקא שעה, ואולי זה קצת סמך לכפי היוצא מסה"מ אדה"ז.

ועל כ"ק אדמו"ר כתוב "שינתו היתה קצרה ומועטת, וחוק היה אצלו כי אם מתעורר הוא אפילו באותה שעה קטנה, היה מיד קם לעבודתו בקודש (עולם החסידות גיליון 7 (סיון תשנ"ה) עמ' 21. ע' 372) נהג ללון שעות בודדות בלבד, לא רצופות ולא בזמן קבוע." (בקדש פנימה עמ' 11. ושם מובא מאחד היומנים מליל שמיני עצרת תשל"ח שם נכתב שהרבי נח ארבע שעות רצופות, ושמאחר יותר אמרה הרבנית: "אינני זוכרת אי-פעם קודם לכן שהרבי נח ארבע שעות רצופות". מובא במנהגי הרביים עמ' 372).

14. ב"ב קל, ב.





שער שישי

תורת רבינו





## גר שנתגייר כקטן שנולד – לענין מה?

גר שנתגייר כקטן שנולד – לגבי קרובים מותר (אינו חייב) וגבי פו"ר אם היו לו בנים יצא / תי' התוס' דכיון שהי' הזרע מיוחס אחריו נפטר והצ"ע בזה / ביאור המנ"ח דהמצוה היא שיהיו לו בנים והקושי בזה דניתק הקשר ביניהם לאחר גיורו / ביאור האחרונים דקטן שנולד הוא רק כשמתנה ממציאיותו הקודמת וממילא גם דינו (ולכן ממונו נותר שלו) ולכך הזרע מתייחס אחריו כי גם לב"נ יש יחוס ואילו בעריות נשתנה מציאותו ולכן גם דינו / החקירה אם עבד שנשחרר סופר בברכה והכרעת כ"ק אדמו"ר שכן כי ישנה מציאות של ספירת ימים מציווי התורה משא"כ גר שנתגייר ה"ה קטן שנולד והוי כספר אדם אחר / החילוק בין ספה"ע להיו לו בנים ונתגייר שבוה ספירתו אינה מציאות תורנית ובפו"ר יש יחוס מה"ת / לפי"ז קשה מדוע מותר בעריות ואיסורו מציאות תורנית ומדוע ממונו שלו שזה לא עניין תורני ובכללות העניין צ"ב / ביאור הלבוש דקטן שנולד כי נכנס בו נשמה חדשה / לפי"ז מבואר שיצא י"ח פו"ר כי גם לפנ"ז יש לו יחוס מה"ת ובממון גם קודם לזה יש לו בעלות מה"ת ואי"ז חידוש ולכן אינו כמציאות חדשה ואילו בעריות הוי כמציאות חדשה דנשתנה דינו ועד"ז ספירתו בגיותו אינה מועילה למציאותו החדשה / קשה דגם עבד כקטן שנולד גבי עריות ואעפ"כ סופר בברכה / אין לומר דזה רק ביחס לגיותו כמוכח מחצ' שפחה וחצ' בת חורין / לפיהנ"ל מבו' דהמציאות חדשה היא רק גבי מה שנתחדש אצלו ובעריות נתחדש ולא במצות אחרות

הרב אברהם שי' וילהלם

נו"נ בישיבה

א

### חילוק הדין בגר שנתגייר גבי קרובים וגבי פו"ר והקושי בזה

בדין גר שנתגייר ועבד שנשתחרר פסק הרמב"ם<sup>1</sup>, וז"ל: "עכו"ם שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנולד, וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא עכו"ם או כשהוא עבד אינן שאר בשר, ואם נתגייר הוא והם אינו חייב על אחת מהם משום ערוה כלל". וכן לענין עדות<sup>2</sup>: "הגרים אינן בדין הקרובים, אפילו שני אחים תאומים שנתגירו מעידין זה לזה, שהגר שנתגייר כקטן שנולד הוא חשוב".

1. הל' איסורי ביאה פי"ד הי"א (ע"פ הגמ' יבמות כב, א).

2. הל' עדות פי"ג ה"ב.

וכמו"כ מצינו דין זה ביחס לדינים נוספים, וכמו לענין אבלות, שהגר שנתגייר אינו חייב להתאבל על קרוביו (אפילו נתגיירו עמו)<sup>3</sup>, וכן לענין מכה אביו ומקללו<sup>4</sup> ולענין ירושת אביו<sup>5</sup>.

אמנם לענין פריה ורביה מצינו מחלוקת בדבר, וז"ל הגמ'<sup>6</sup>: "איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר קיים פריה ורביה וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה דהא הוה ליה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולהלכה נפסק כשיטת ר' יוחנן שקיים פריה ורביה<sup>7</sup>.

וצ"ע מה הטעם שבדין זה נחלקו, ונפסק להלכה שאין אומרים בזה שהגר שנתגייר כקטן שנולד, ואילו בשאר הדינים הנ"ל אין חולק בדבר ולכו"ע כקטן שנולד.

וכן הקשו התוס' שם<sup>8</sup>, ותיצרו וז"ל: "אע"ג דלענין כמה דברים אמרין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיון דבנכריותו קיים דורעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר".

ותירוצם צ"ע, שהרי אע"פ שבנכריותו היה זרעו מיוחס אחריו והיה קשר בינו לבין ילדיו, מכל מקום הקשר ביניהם ניתק לאחר הגירות (לענין ערוה ועדות וכו' כנ"ל). וא"כ מדוע לענין פריה ורביה ה"ז נחשב שהקשר ביניהם ממשיך ואינו כקטן שנולד?

## ב

### ביאור המנ"ח דהמצוה היא שיהיו לו בנים והקושי דלכאור' ניתק הקשר וכאין לו

לכאורה היה אפ"ל הביאור בזה, ובהקדם קושייה דומה שהקשה הטורי אבן בדין זה. דהנה מבואר בגמ'<sup>9</sup> שאם כפאו שד ואכל מצה לא יצא, שהרי בזמן זה שוטה הוא ופטור מן המצוות, ואכילתו שבאותה שעה אינה אכילה כלל. ובאם החלים באותו לילה ונתחייב צריך לחזור ולאכול, ואכילתו הראשונה אינה פוטרתו כיון שלא היה אז מחוייב במצוות.

ולפי"ז הקשה הטו"א<sup>10</sup>, כיצד אפ"ל שכשהיו לו בנים בגיותו ונתגייר יצא ידי חובתו, הרי קיים את המצוה בשעה שאינו מחוייב במצוות<sup>11</sup>, וכיצד נפטר עי"ז בשעה שנתגייר? וע"ש מה שתירץ.

3. רמב"ם הל' אבל פ"ב ה"ג. טוש"ע יו"ד סי' שסה ס"ה.

4. רמב"ם הל' ממרים פ"ה ה"א (ועיין כס"מ).

5. רמב"ם הל' נחלות פ"ז ה"י. טוש"ע חו"מ סי' רפג ס"א.

6. יבמות סב, א.

7. רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ז. טוש"ע אה"ע סי' א ס"ז.

8. ד"ה רבי יוחנן.

9. ר"ה כת, א.

10. שם ד"ה אילימא.

11. שהרי בני נוח פטורים מפו"ר לדעת חלק מהראשונים. ואכ"מ.

ובמנ"ח<sup>12</sup> תירץ קושיה זו, וז"ל: "והנה לפי מה דקיימא לן<sup>13</sup> היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה, נראה בעליל דמצוה זו אינה כשאר מצוות, לולב ומצה ודומיהם, דאין להם משך זמן, רק תיכף שעשה המצוה יצא. אבל כאן אינו כן, דהביאה לא הוי גוף המצוה, רק הכשר מצוה, ועיקר המצוה היא לידת הבנים, ובכל רגע חל עליו החיוב, ואם מתו לא קיים מכאן ולהבא, וזה פשוט.

ובזה מיושב על נכון מה שהקשה בספר טורי אבן להגאון שאגת אריה . . ולפי מה שכתבנו לא קשה מידי, דבשלמא מצוה ולולב, דיצא המצוה כשאכל מצוה או נטל לולב, על כן שפיר אי נטל או אכל בעת שהיה פטור, אינו פוטרו לזמן החיוב. אבל הכא, דהמצוה היא בכל רגע, והמצוה שיהיו לו בנים, אם כן בגירותו, בעת שחל עליו החיוב, מקיים מצות פריה ורביה, דהרי יש לו בנים, ואין אנו צריכין לבוא מחמת קיום המצוה דמתחילה, דאף אם קיים המצוה מתחילה לא מהני בהו לו בנים ומתו, רק עיקר המצוה שיהיו לו בנים ויתייחסו אחריו, והרי הוא מקיימה כעת, ורק ההכשר מצוה נעשה בפטור, דהיינו הבעילה, וזו [אינה] המצוה העיקרית רק הויות הבנים.

וכמו בעשה המצוה בעודו גוי, אף על פי דבלא העשייה לא היה עושה ואוכל המצה, והאכילה באה לו על ידי העשייה והעשייה היתה בפטור, מכל מקום בוודאי יצא, כי המצוה היא בחיוב. והכא נמי הבנים, דהם עיקר המצוה, הם בשעת החיוב, ורק ההכשר מצוה דהיא הבעילה היה בפטור, אבל עיקר המצוה היה בזמן החיוב. והראיה, דאם מתו לא קיים המצוה, דאינו יוצא כעת במה שיצא כבר. ואין שום דמיון כלל לכפאו ואכל מצוה". עכ"ל.

ונמצא לפי סברת המנ"ח שעיקר קיום המצוה הוא במה שיש לו בנים, ולכן אפשר שיצא יד"ח בבנים שנוולדו לו בנכריותו.

אולם לכאורה סברה זו אינה מועילה בנוגע לנדו"ד, שהרי בפשטות כשנתגייר ניתק הקשר ביניהם, ולפי"ז לכאורה נמצא שאין לו בנים כלל, וה"ז כהו לו בנים ומתו שלא קיים המצוה.

## ג

### ביאור האחרונים דבקטן שנוולד הוא כשבטלה מציאותו הקודמת ומשתנה דינו

ויש מהאחרונים<sup>14</sup> שביאר בזה, דהנה מובן בפשטות שכלל זה דגר שנתגייר כקטן שנוולד לא שייך בענינים שבמציאות, שהרי לא אומרים כן לגבי ממון, וכל רכושו נשאר שלו<sup>15</sup>. וכן מצינו<sup>16</sup> שבן נוח שעבר עבירה שחייב עליה מיתה ונתגייר, נפטר מעונשו רק באם השתנה דינו, אבל באם לא השתנה דינו חייב, ואין אומרים שאין זה אותו הגוף שעבר עבירה.

12. מצוה א' אות ב' (ס"ד בהוצאת מכון ירושלים).

13. שו"ע שם ס"ו.

14. ברכת אברהם עמ"ס יבמות (ירושלים, תשנ"ג) ע' רי.

15. ראה ב"מ עא, ב. ובכ"מ.

16. סנהדרין עא, ב. רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ד.

ועכצ"ל, שכלל זה אינו כפשוטו – שנידון כקטן שנולד ממש, ורק שהיכן שנשתנה הדין מבן נוח לישראל, הרי שא"א להתחשב במציאותו הקודמת ולפיכך נידון כקטן שנולד.

ולכן לענין ממון – שזהו ענין שבמציאות, וכן באופן שעבר עבירה ונתגייר ולא נשתנה דינו, אינו נידון כקטן שנולד ודיניו שווים לנעשה לפני"ז. אך לענין ערווה ועדות וכו', כיון שהדין משתנה (שאז לא היה יכול להעיד וכעת יכול להעיד, וכן דיני ערווה משתנים (עכ"פ לענין העונש<sup>17</sup>), ועד"ז לענין מכה ומקלל אביו וכד'), לפיכך ביחס לזה אומרים שגר שנתגייר כקטן שנולד ואין קירבה ביניהם כלל<sup>18</sup>.

ולפי"ז ביאר בכוונת התוס', שכיון שגדר מצוות פו"ר הוא שיהיה לו בן<sup>19</sup>, והרי זרעם של בני נח מיוחס אחריהם, א"כ במציאות היה לו בן שמיוחס אחריו. ומה שלאחר הגירות נצטווה על זה אינו נקרא שינוי הדין, ונמצא שגם לאחר שנתגייר נשאר בנו, וא"א לומר שה"ז כהיו לו בנים ומתו. עכת"ד.

## ד

### ביאור כ"ק אדמו"ר אם בעבד שנשתחרר בספה"ע אם סופר בברכה

אמנם מעיון בדברי כ"ק אדמו"ר בענין אחר, נראה שלא למד כתירוץ זה.

ובהקדים: ידועה החקירה<sup>20</sup> בדין מי שנתחייב במצוות בתוך ספירת העומר (קטן שהגדיל או עבד שנשתחרר), וספר בכל הימים שקודם חיובו, אם יכול להמשיך ולספור בברכה אחר שנתחייב.

וכ"ק אדמו"ר דן בכך באריכות<sup>21</sup>. בתחילה מבאר שהטעם שהשוכח לספור לילה אחד אינו יכול להמשיך ולספור בברכה בלילות הבאים, הוא משום "שספירת האדם צ"ל ב"תמימות" ובשלימות, ולכן, מי ששכח ולא ספר בליל ט' (לדוגמא), אינו יכול לספור למחרתו "היום עשרה ימים לעומר", כיון שלא קיימת אצלו (בספירתו) מציאות של ספירת יום עשירי אם לא קדמה המציאות דספירת ט' ימים לפניו".

ולפי"ז מצדד כ"ק אדמו"ר בתחילה, ש"עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה ובעבודתו ספר כל הימים שלפני"ז, יכול לספור בברכה, אף שבעבודתו לא היה חייב בספירה (ואין בספירתו קיום מצוה), כיון שהמציאות דספירת הימים הקודמים אינה חסירה אצלו".

17. שכן בן נוח הבא על ערווה האסורה לו מיתתו בסיף (רמב"ם שם ה"ה), ואילו בישראל הרי "הנהרגין שניים הרוצח והנידח" (רמב"ם הל' סנהדרין פט"ו הי"ב).

18. ושם הקשה ע"ז מדין ירושת אביו, שהגר אינו יורש את אביו דין תורה, ולאורה בזה לא נשתנה דינו מבן נוח. וע"ש מה שתירץ בדוחק.

19. אלא שהרמב"ם מדגיש שצ"ל שנתגיירו "הוא והם". וצ"ל שהמצווה היא שיעמיד בן ישראל, ובאם לא נתגייר לא קיים המצוה כלל.

20. ראה מג"ח מצוה שו. ובכ"מ.

21. לקו"ש חל"ח ע' 7 ואילך.

וממשיך: "אבל יש לומר דאינו כן. כי ענין הספירה כשלעצמו (לולי המצוה) אינו מציאות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסויים (לדוגמא יום א') מיום הקרבת העומר, ואין ספירת האדם משנה בזה כלום, וא"כ מעשה הספירה מצד עצמו אין לו מציאות, ורק המצוה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות, ע"ד מצותי' אחשבי'.

וכיון שכן, עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה אינו יכול לספור בברכה (אף שספר כל הימים שלפנ"ז), דכיון שמציאות הספירה אינה אלא מצד המצוה, הרי הספירה שספר לפנ"ז (שאינה מצד ציווי התורה) אינה מציאות כלל, ואיך יברך ויספור "היום עשרה ימים לעומר" כשלא היתה מציאות של ספירת ט' ימים לפנ"ז". ע"כ.

אמנם למעשה מסיק כ"ק אדמו"ר שם שעבד שנשתחרר יכול להמשיך לספור בברכה, וז"ל:

"אמנם יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי' אחשבי'" (ובנדו"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור.

ועפ"ז י"ל, שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך". וע"ש באריכות הסברת הענין.

## ה

### גר שנתגייר לא הי' לספירה מציאות תורנית ולכן סופר בלא ברכה

והנה על מסקנה זו – שעבד שנשתחרר יכול להמשיך לספור בברכה – מעיר כ"ק אדמו"ר בהערה (36): "וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו'. וי"ל דשאני גר, דכיון ש"כקטן שנוולד דמי" (יבמות כב, א. וש"נ), הרי המציאות דספירת הימים שלפנ"ז היא כמו ספירה של אדם אחר (אף שהמציאות דספירת הימים עצמה, היתה יכולה להחשב כמציאות דספירה, אף שלא היתה שייכת ל(מציאות ד)מצוה כלל)".

וביאר הדברים: ע"פ המבואר בשיחה שספירה מצ"ע יש לה מציאות (כיון שהתורה ציוותה על ספירה זו), היה ניתן לכאורה לומר שכשם שעבד שנשתחרר יכול מטעם זה לספור בברכה, עד"ז אף נכרי שספר בגיותו ונתגייר יכול להמשיך לספור בברכה.

אך למעשה מכריע כ"ק אדמו"ר שאין לומר כן, מפני שגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי, ולפיכך אף שישנה מציאות שנוצרה ע"י ספירתו, מ"מ אינה יכולה להצטרף למציאותו החדשה אחר שנתגייר, ונמצא שאין בידו ספירת הימים הקודמים ואינו יכול לספור בברכה.

ובשוה"ג שם מקשה ע"כ, וז"ל: "וגם להדיעה שאם "היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר. . קיים

פרי' ורבי' (יבמות סב, א), "אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – "כיון דבנכריותו קיים דורעו מיוחס אחריו באותה שעה מיפטר נמי כשנתגייר" (תוד"ה ר"י יבמות שם). כלומר: כשם שמצינו לענין פו"ר שמציאותו הקודמת מצטרפת למציאותו לאחר שנתגייר (ולפיכך פטור מפו"ר), כך לכאורה י"ל בנוגע לספה"ע, שהמציאות דספירת הימים שלפנ"ז תועיל לו גם לאחר שנתגייר?

ומתרץ כ"ק אדמו"ר וז"ל: "אולי יש לחלק, כי התם איירי בענין שיש לו מציאות תורנית (שגם בנכריותו זרעו מיוחס אחריו מדין תורה), וזה יכול להצטרף למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד"), אבל מציאות סתם (ספירת הימים שאינה שייכת כלל למצות ספה"ע) אינה מצטרפת (ואינה שייכת) למציאותו החדשה לאחר הגיור. ועצ"ע. ע"כ.

ומתירוצ' כ"ק אדמו"ר עולה, שהכלל בענין גר שנתגייר כקטן שנולד הוא, שרק ענין שהוא מציאות תורנית שהיה לו בגיותו יכול להצטרף ולהועיל לו אחר שנתגייר. אבל מציאות סתם אינה יכולה להצטרף למציאותו החדשה.

## ו

### לפי"ז א"ל בביאור האחרונים דא"כ בספה"ע הי' יכול לברך דלא נתבטלה מציאותו ושוב צ"ב

והנה לכאורה ברור שתירוצ' כ"ק אדמו"ר אינו מתאים עם הביאור שהובא לעיל (ס"ג). שהרי לפי ביאור זה אין אומרים שנידון כקטן שנולד לענינים מציאותיים כממון וכעונש שנתחייב על עבירה שעבר בגיותו, ועד"ז לענין פו"ר, שכיון שבמציאות יש לו בנים הרי זה מועיל גם לאחר שנתגייר (ומה שנצטווה ע"ז כשנתגייר אינו מבטל המציאות שהיתה לפנ"ז).

ולפי"ז בפשטות ה"ה לענין ספירת העומר, שכיון שבמציאות ספר את הימים ונוצרה מציאות של ספירה, הרי מה שכעת נצטווה ע"ז אינו מבטל המציאות שהיתה לפנ"ז, וצ"ל שמציאות זו תועיל לו לאחר שנתגייר. ומכך שכ"ק אדמו"ר לא ביאר כן, נמצא שאינו לומד בכוונת התוס' כביאור זה.

ולפי דברי כ"ק אדמו"ר צ"ב, ובשניים: מחד – באם נאמר שמציאות תורנית יכולה להצטרף למציאותו החדשה, מדוע א"כ לענין ערוה ועדות וכו' נחשב כקטן שנולד, והרי הקשר המשפחתי שבין בן נוח לאמו או לאחותו וכד' הוא מציאות תורנית אף בגיותו, ומדוע ניתק הקשר כשנולד?

ולאידך – באם נאמר שמציאות סתם אינה שייכת למציאותו החדשה שלאחרי הגיור, מדוע לענין ממון אינו נחשב כקטן שנולד ואנו אומרים שממנו שלו?

גם צ"ב עצם הסברה שמציאות תורנית תצטרף למציאותו החדשה ומציאות סתם לא תצטרף, דבהשקפה ראשונה נראה להיפך (כהביאור הנ"ל) – שדבר שבמציאות א"א לבטלו, ונידון כקטן שנולד רק לגבי מציאות תורנית שנשתנה דינו.



## ז

## ביאור הלבוש דקטן שנולד כי נכנס נשמה חדשה ולפי"ז אם מצווה אין חידוש ולכן נפטר פו"ר

ונראה לומר בזה בדא"פ, ובהקדים דיש שכתבו כמה דרכים להוכיח מהמפורש בקרא שהדין הוא שגר שנתגייר קטן שנולד<sup>22</sup>, אולם מסתבר לומר שאי"ז גזירת הכתוב אלא טעם יש בדבר.

וז"ל הלבוש<sup>23</sup>:

"אמרו חז"ל, הדעת נותן שגר המתגייר ומקבל עליו עול התורה והמצוה ועול מלכות שמים – ודאי נתערה עליו רוח ממרום, רוח חדש, רוח קדישא נשמתא חדתא. ונעשה איש אחר, וכאילו נוצר ונולד בו ביום דמי. וכל ימיו הראשונים הם כלא היו דאיש אחר הוא. וכל קרוביו שהיו לו בגיותו אינם עוד קרוביו, וכנכרים יחשבו לו. לפיכך כל העריות שאסרה לנו התורה משום שאר בשר – אינם אסורים עליו, שאין לו שום קרובים ושאר בשר בעולם, שהוא נוצר לבדו כאדם הראשון. ואפילו אמו אינה אמו, ואחותו אינה אחותו. ואם בא עליהן והם עודן בגיותן – הרי זה כאילו בא על נכריות דעלמא. ואם גם הן נתגיירו – כל שכן שהם מותרות מן התורה אפילו להנשא לו, שהרי גם הן קטנות שנולדות דמו, ואינן עוד שאר בשר עמו כלל<sup>24</sup>, ע"כ<sup>25</sup>.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ סברת כ"ק אדמו"ר, שמציאות תורנית יכולה להצטרף למציאות החדשה של הגר:

כיון שהטעם שהגר נידון קטן שנולד הוא משום שנכנסה בו נשמה ונעשה בריה חדשה, הרי מובן בפשטות שבנוגע לאותם ענינים שאף בנכריותו היתה להם שייכות לתורה (ולנשמה שנכנסה בו אח"כ), שוב אינו נידון קטן שנולד, כיון שביחס לענינים אלו אין כאן התחדשות אמיתית.

ועפ"ז מובן היטב מה שתירצו התוס' בנוגע לפו"ר, שכיון "שבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו" – לכן "מיפטר נמי באותה שעה": כיון שאף בנכריותו יש משמעות תורנית לייחוס של

22. ראה ריטב"א יבמות מח, ב ד"ה מאי קראה. קרית ספר הל' איסורי ביאה פי"ד הי"א. ועוד. וראה חת"ס ע"ז סד, א: "יגעתי הרבה ולא מצאתי מנ"ל לרבנן הא דקטן שנולד ומותר באחותו ובתו ואמו". ע"ש.

23. יו"ד סי' רסט ס"א.

24. וכ"מ מלשון אדה"ז בשו"ע או"ח סמ"ו ס"ד: "כשנעשה גר הוא קטן שנולד ונעשה בריה ועשיה חדשה".

25. לכאורה יש להקשות 'קלאין קשיא' בזה, דאם גר שנתגייר קטן שנולד דמי ממש – מפני מה מתחייב במצוות מיד, הלא יש לנו להמתין י"ג שנים משנולד, ורק אז יתחייב במצוות?

והביאור בזה בפשטות, שאע"פ שאין אנו מתחשבים במה שעבר עד עתה (שהרי אדם אחר הוא), מ"מ כשאנו דנים על הגר שלפנינו, הרי במציאות גופו גדול יותר מי"ג שנים (כלומר, (שגופו (ועד"ז שכלו וכו') הוא גוף של גדול; ואי"ז תלוי בזה שחי לפני"ז כו"כ שנים, אלא שבמציאות ממש שונה גופו מגוף של קטן), ולכן נידון כפי גילו הנוכחי (וע"ד שאדם וחיה (ועד"ז קין והבל) נולדו "כבני עשרים" (ב"ר פי"ד, ז)). וראה עד"ז תו"מ חכ"ו ע' 31 ואילך. [ולמעשה מהחקירה בגדר י"ג שנה (ראה לקו"ש חט"ו ע' 291, ובכ"מ)].

זרעו אחריו, הרי ייחוס זה ממשיך אף לאחר שנתגייר (שהרי לענין זה אין כל חידוש בנשמה שנוספה בו כנ"ל), ולפיכך פטור ממצוה זו<sup>26</sup> לאחר שנתגייר<sup>27</sup>.

## ח

### עריית מותרים כי נשתנה דינו והוי כמציאות חדשה ובספה"ע אין שייכות למציאות החדשה

והנה בנוגע לקירבה משפחתית נראה בבירור שזוהי מציאות תורנית הנקבעת ע"פ כללי התורה (ולא רק) ענין מציאותו שגופו בא בפועל מאם זו וכד<sup>28</sup>. שהרי התורה קובעת שישראל הבא על השפחה ועל הנכרית אין הולד חשוב בנו<sup>29</sup>, ועד"ז בדין עבד שאין לו יחס<sup>30</sup>, אף שכמובן במציאות בנו הוא, ומ"מ אין זה נוגע לדיני יחס משפחתי, שהו"ע הנקבע ע"פ כללי התורה.

וע"פ מה שנת"ל צ"ב מדוע יחס זה מתבטל כשנתגייר לענין ערוה ועדות וכו', ה"ז ענין תורני שלגביו אין חידוש בנשמה שנוספה בו, ולכאורה אינו נידון בנוגע לזה כקטן שנולד?

והביאור בזה (וע"ד הביאור הנ"ל ס"ג<sup>31</sup>): כיון שדיני ערוה ועדות וכו' משתנים מבן נוח לישראל, נמצא שבנוגע לענין זה פעלה הנשמה החדשה שנכנסה בו חידוש גדול, ולפיכך לא שייך כלל לצרף לזה את המציאות שהיתה אצלו קודם שנתגייר. וכמובן, עד"ז הוא בבן נוח שעבר עבירה ונתגייר, שבאם נשתנה דינו נמצא שהנשמה החדשה פעלה בו חידוש, ולפיכך נידון אף ביחס לזה כקטן שנולד<sup>32</sup>, אולם אם לא נשתנה דינו נמצא שזוהי מציאות תורנית שיכולה להצטרף למציאות החדשה, שהרי ביחס לזה לא נפעל שום חידוש. ועפ"ז יש לבאר גם בזה שממונו שלו:

26. וצ"ל שר"ל (דס"ל שאומרים שנידון כקטן שנולד גם ביחס לפו"ר) חולק על יסוד זה, וס"ל שאף מציאות תורנית אינה יכולה להצטרף למציאותו החדשה, כיון שהתחדשות הנשמה שבו הו"ע כללי שמשפיע על כל מציאותו, גם ביחס למציאותו התורנית. [ועפ"ז יש לבאר ג"כ מחלוקתם ביחס לדיני בכורה בבני הגר (יבמות שם), וק"ל].

27. ולכאורה סברה זו מתיישבת יותר בדברי התוס'. שכן יסוד הביאור הנ"ל (ס"ג) הוא שכיון שבמציאות ממש יש בן שמתייחס אחריו, לכן פטור אף לאחר שנתגייר. ולפי"ז אי"מ מדוע התוס' מדגישים "כיון שבנכריותו קיים", דמה איכפת אם קיים מצוה קודם שנתגייר, העיקר הוא ש"זרעו מיוחס אחריו" ולפיכך במציאות יש לו בן.

אך לביאור שבפנים מובן היטב, שעיקר הענין הוא המציאות התורנית שיש כאן, ולכן מדגישים התוס' "כיון שבנכריותו קיים", שיש כאן מציאות תורנית. ודו"ק.

28. ובפרט בזמננו, שניתן לברר זאת במציאות ממש ע"י בדיקות גנטיות וכד'.

29. יבמות כג, א. רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ב ה"ו.

30. יבמות סב, א. רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ו.

31. אלא שע"פ הביאור שבפנים יומתק טעם הסברה שבוה.

32. להעיר: בדין זה הקשו התוס' (סנהדרין עא, ב ד"ה בן נוח) וז"ל: "תימה אי הוה מילתיה דרבי חנינא כתנאי, דפליגי בהחולץ (יבמות מח, ב) מפני מה גרים מעונין בזמן הזה מפני שלא קיימו ז' מצות שקבלו עליהן בני נח, אלמא מיענשי, ורבי יוסי פליג התם ואמר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא מיענשי כלל. . ונראה שיש לחלק דכולה שמעתין בדיני אדם והתם בדיני שמים". והיינו שבדיני אדם לכו"ע אם לא נשתנה דינו חייב, אך בדיני שמים נחלקו.

ולפי משנ"ל בפנים יובן היטב דעת ר' יוסי שפטור מדיני שמים, שפשוט לכאורה שלענין זה נידון כמציאות חדשה לגמרי, שהרי נשמה חדשה נכנסה בו. [ולהעיר משו"ת לחמי תודה למהר"י באסאן סי' ה שכתב שגר שנתגייר אינו

דין זה שלאדם יש בעלות על ממונו, הוא מציאות תורנית, שיש לה השלכות בידינו גזל וכד' גם בנכריותו. ולפיכך גם כשנתגייר ממונו שלו, שכן ביחס לענין זה אין חידוש בנשמה שנכנסה בו כשנתגייר, ולכן אין לדון אותו בזה כקטן שנולד.

וע"פ כ"ז מובן היטב ג"כ לאידך גיסא – שמציאות סתם אינה יכולה להצטרף למציאות החדשה, שהרי "אדם אחר הוא". ומבואר היטב מדוע המציאות דספירת העומר אינה מועילה לו לאחרי שנתגייר, שכן למציאות ספירתו בנכריותו אין כל משמעות ע"פ תורה (ביחס אליו), ולפיכך כשנתגייר א"א לומר שמציאות זו מצטרפת למציאות החדשה. וק"ל<sup>33</sup>.

### ט

#### צ"ב דעבד שנתשחרר בקטן שנולד ואעפ"כ סופר בברכה

ואם ננים הדברים, נוכל ליישב תמיהה נוספת המתעוררת בלימוד השיחה הנ"ל:

לפי מסקנת כ"ק אדמו"ר, עבד שנשתחרר בימי הספירה יוכל להמשיך ולספור בברכה, כיון שמציאות הספירה שספר בעבודתו תועיל לו גם לאחר שנשתחרר.

ולכאורה, הרי פסק הרמב"ם וז"ל<sup>34</sup>: "גר שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנולד, וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא גוי או כשהוא עבד אינן שאר בשר, ואם נתגייר הוא והם אינו חייב על אחת מהם משום ערווה כלל". ולפי"ז נמצא שאף בעבד הדין הוא ש"עבד שנשתחרר כקטן שנולד", וא"כ כשם שבגר מציאות הספירה הקודמת אינה מצטרפת למציאותו החדשה, עד"ז צ"ל בעבד שלא יוכל להמשיך לספור בברכה?

לכאורה היה ניתן לבאר בפשטות, שדין זה שעבד שנשתחרר כקטן שנולד אינו ביחס לתקופת העבדות (שאו הרי הוא מחוייב במקצת מצוות כאיש<sup>35</sup>, ואפ"ל שאין בו חידוש אמיתי כשנשתחרר); אלא מדובר בגוי שנעשה עבד ואח"כ נשתחרר, ואזי נידון כקטן שנולד ומתבטלים יחסי הקירבה שהיו לו בגיותו, קודם שנעשה עבד (ככל גר). אמנם ביחס לתקופת העבדות (או במי שנולד עבד) אין כל חידוש בזה שהוא כקטן שנולד, שהרי בלאו הכי עבד אין לו יחס (כנ"ל ס"ח<sup>36</sup>).

נידון בידינו שמים עד שיעברו עליו כ' שנה משנתגייר (כיון שאין בי"ד של מעלה עונשין עד שיהיה בן כ' שנה (שבת פט, ב)). ואכ"מ].

ובדעת החולקים על ר' יוסי צ"ל דס"ל שאף בידינו שמים לא נשתנה דינו, ולפיכך אינו נידון כקטן שנולד. ועצ"ע.

33. ולכאורה י"ל נפק"מ למעשה בין הביאור הנ"ל ס"ג לבין הביאור שבפנים, במקרה של נכרי בן חו"ל שבא לא"י להתגייר, ונתגייר קודם יו"ט ובכוונתו לשוב לביתו לאחר החג: לפי הביאור שבס"ג עליו לחגוג יומיים יו"ט, שהרי במציאות הוא בן חו"ל; אולם לפי הביאור שבפנים, מה שהוא בן חו"ל אינו שייך כלל למציאותו החדשה, ונידון כבן א"י (שהרי נולד בא"י) ובכוונתו לעבור לחו"ל לאחר החג, שעליו לחגוג יום א'. ויל"ע.

34. הל' איסורי ביאה פי"ד הי"א.

35. חגיגה ד, א.

36. אלא שלפי"ז צע"ק לשון הרמב"ם "כל שאר בשר שהיו לו . . כשהוא עבד". ואולי נקט זאת אגב הדין העיקרי.

אבל באמת אין לומר כן. דהנה בגמ'<sup>37</sup> נחלקו בדין "חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון", אם בשעת השחרור פקעו קידושי ראשון ומקודשת לשני, או גמרו קידושי ראשון ומקודשת לו. ובהסברת השיטה שפקעו קידושי ראשון כתב רש"י<sup>38</sup>: "בא השחרור והפקיעה ומקודשת לשני, שהרי נשתנה גופה והוא לא לה כקטן שנולד".

ומוכח מזה שעבד שנשתחרר נחשב כקטן שנולד אף ביחס לתקופת העבדות, ולא רק ביחס לתקופה שהיה גוי לפני<sup>39</sup>, ושוב צ"ב מדוע ספירת העבד בעבדותו מועילה לו לאחר שנשתחרר.

י

### לפיהנ"ל מבואר דקטן שנולד הוא ביחס למה שנתחדש ע"י הנשמה

וע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה: אכן גם בעבד, בשעה שנשתחרר נכנסה בו נשמה חדשה<sup>40</sup>, וזהו חידוש אף ביחס לתקופת העבדות (אע"פ שגם אז היה מחוייב במקצת מצוות).

אך ע"פ משנת"ל לעיל, יש לנו לדון אותו כקטן שנולד רק באותם הדברים שהנשמה שנכנסה בו פעלה חידוש עיקרי, עד שא"א כלל להתחשב במה שהיה לפני<sup>41</sup>.

ולכן, לענין קידושין אכן נחשב כקטן שנולד ממש (שהרי עבד אינו בתורת גיטין וקידושין<sup>42</sup>), ולפיכך כשנשתחררה השפחה פקעו קידושיה<sup>43</sup>;

37. גיטין מג, ב.

38. ד"ה פקעו.

39. ולכאורה אי"צ לומר שלמ"ד גמרו קידושי ראשון אין דנים אותה כקטן שנולד, אלא אפשר שנחלקו בגדר חציה שפחה וחציה בת חורין, שלמ"ד גמרו כל חצי נחשב לעצמו, ונמצא שמצד החירות שבה כבר היתה מקודשת ממש, ומיד כשנשתחררה (אף שביחס לצד העבדות שבה ה"ה כקטן שנולד, מ"מ) גמרו הקידושין גם ביחס לזה (וראה תוס' הרא"ש שם); ולמ"ד פקעו הרי כל חלק בה נחשב חציו שפחה וחציו בת חורין, ולפיכך כשנשתחררה נעשתה כולה מציאות חדשה (ראה קובץ הערות מו, ה). ואכ"מ.

40. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סמ"ו ס"ד בנוגע לברכת שלא עשני גוי ושלא עשני עבד, שלפי דברי המקובלים מברכים ברכות אלו "על יציאת נשמתו בלילה, שלא נדבק בה נשמת גוי או עבד". ומשמע שנשמת ישראל שונה מנשמת עבד כשם שהיא שונה מנשמת גוי.

41. אך יש להעיר שהרוגצ'ובר במפענח צפונות (יח, ד) כתב שהדין שכקטן שנולד בעבד עדיף מבגר, ולכן אפילו אם היו לו בנים מקודם, לא קיים פו"ר, דגבי גוי שהשינוי היה בדעתו וברצונו, עדיין יש את 'הצורה' עליו, משא"כ גבי עבד, שאין השחרור תלוי ברצונו, אבד גם את 'צורתו', והוי כקטן שנולד ממש. ע"ש.

42. גיטין כג, א. ובכ"מ.

43. לכאורה יש להקשות ע"ז, דביבמות (צג, ב) שנינו: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי לאחר שאשתחרר לאחר שתשתחררי". אינה מקודשת, ר"מ אומר מקודשת". ומבואר בגמ' שם שטעם ר"מ הוא משום דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולפי"ז נמצא ש(לר"מ) אפשר לצרף למציאותו החדשה לאחר שנשתחרר את דבריו שאמר כעבד ביחס לקידושין, אף שאז לא היה בתורת קידושין?

ואוי"ל, שכיון שר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול העבד להתייחס מראש למציאותו לאחר שישתחרר, ועל מציאות זו (אף שעדיין לא באה לעולם) חל דיבורו מלכתחילה; משא"כ בשפחה שחציה בת חורין, הקידושין חלו על

אולם לענין מצוות שהיה חייב בהם הרי אין כאן חידוש אמיתי, ולכן אינו נידון כקטן שנולד<sup>44</sup>. וי"ל שעד"ז הוא גם באותן המצוות שאינן חייב בהם, שכשם שאישה יכולה לקיים מצוות אלו ויש לה שכר עליהם (אלא שאינן כשכר האישה)<sup>45</sup>, כ"ה לענין עבד, שיכול לקיים מצוות שפטור מהן ויש לו שכר ע"ז<sup>46</sup>. ולפי"ז י"ל שכאשר נשתחרר, הרי ביחס למצוות אלו אין כל חידוש אמיתי, ולפיכך יכולה מציאות שנוצרה ע"י הספירה שספר בעבודתו להצטרף למציאותו לאחר שנשתחרר.




---

חלק הבת חורין שלה בעודה שפחה, וזה אינו יכול להצטרף למציאותה החדשה לאחר שנשתחררה (ומובן בפשטות שאם יאמר המקדש לשפחה זו הרי את מקודשת לי לאחר שתשתחררי תהיה מקודשת לר"מ).

[ובתוס' שם (ד"ה לאחר) הקשו וז"ל: "וא"ת דאמר בפ"ק דגיטין (יג, ב) אפילו לר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ה"מ לדבר שבעולם אבל לדבר שאינו בעולם לא, והשתא מהיכא דשמעינן ליה דבר שלא בא לעולם דהיינו לאחר שתתגיירי, שמעינן נמי לדבר שלא בא לעולם כגון לאחר שאתגייר". ותירצו "דלא חשיב לאחר שאתגייר לא בא לעולם כ"כ, כיון שהגוף הוא בעולם רק שמחוסר גירות, אבל התם נולדים לא באו לעולם כלל". ולפי"ז נמצא לכאורה שמציאותו החדשה נידונית כהמשך של מציאותו הקודמת?

וי"ל שגם לפי"ז, אי"ז צירוף המציאות שלפנ"ז למציאות החדשה, ומלכתחילה נאמרו הדברים ביחס למציאות החדשה (כנ"ל), אלא שכיון שבמציאות ממש הגוף כבר ישנו, לכן ס"ל לר"מ שאפשר לדונו כדבר שבעולם (ובפרט ע"פ הידוע שנשמת הגר היתה במעמד הר סיני (ראה לקו"ש חל"ח ע' 44 הערה 41. וש"נ), שלפי"ז מובן שקרוב הדבר שיתגייר אח"כ). ויל"ע].

44. וי"ל נפק"מ בין ההבנה הפשוטה בדין זה (דעבד שנשתחרר כקטן שנולד) לביאור שבפנים, בעבד שאכל מצה בליל ט"ו בניסן, ואח"כ שחררו רבו: אם נפרש דין זה כפשוטו וכלפי כל דבר, הרי העבד יתחייב בשנית לאכול מצה, שהרי מה שאכל בשעה שהיה עבד אינו מצטרף למציאותו החדשה לאחר שנשתחרר. אולם אם נפרש כהביאור שבפנים נמצא שביחס למצוות אכילת מצה (שכבר היה מחוייב בה לפני"ז) אינו נידון כקטן שנולד, ולכן אינו חייב לאכול שוב.

45. רמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א הי"ד. ובכ"מ.

46. אבל ראה מ"ש הרוגצ'ובר בכללי התורה והמצוות ח"ב אות ע' ס"ו (ד"ה עבד כנעני במצוות). ואכ"מ.

## חיבור הנותן והמקבל ופירודם

### סיכום המתבאר בתורת רבינו\*

יקדים חלוקת המצות שבין אדם לחברו לב' – המשפיע (המקיים) והמקבל (המסייע למקיים) / יבאר שישנם חילוקים במצות בשותפתם / יבאר שבדיני ירושה ישנה שותפות מלאה של המוריש והיורש / יביא שבמצות צדקה ישנו חילוק בין הנותן למקבל / עפי"ז יבאר מח' רש"י ורמב"ם בגדר המצוה / יביא המבואר בחסידות בג' דרגות בנתינת התורה וחילוקי המעמד ומצב דהמקבל ביחס לנותן / יקשור במבואר במח' ב"ש וב"ה אי אזלי' בתר בכח או בפועל – גדרי הנותן או המקבל / יקשר זה גם לחידוש של בן האה בשכר מצוה גדר המקבל / יביא שזהו"ע קבלת רכוש בני"מ ביצי"מ כשכר על עבודתם / יציע שבזה נחלקו ר"ע ור"י בכ"מ / יבאר עפ"י זה ב' פירושים ברש"י עה"ת

הת' אורי שי' בלוי  
תלמיד שליח בשיבה

#### א

### רקע והקדמה לנידון השותפות של הנותן והמקבל בקיום המצות

ידוע שמצוות התורה מחולקים בחלוקה כללית לב' סוגים של מצוות שיהודי מקיימם, והם: מצוות ש'בין אדם למקום', כלומר, מצוות שבין אדם להקב"ה, ללא כל קשר עם האנשים שמסביבו. מצוות ש'בין אדם לחברו', כלומר, מצוות כאלו שבכדי לקיימם, מחויב היהודי ליצור קשר עם סביבתו, והמצווה נעשית הן על ידו והן ע"י חברו.

בתוך הסוג הב' גופא, ישנה חלוקה כללית, והיא: בין 'מקיים' המצווה, לבין היהודי ש'עוזר למקיים' המצווה.

בכדי להבין זאת ננקוט דוגמא קטנה להמחשת הדברים: ישנה מצוה בתורה והיא מצות 'אהבת ישראל', שיהודי מחויב לאהוב יהודי אחר, ולא רק לאהוב אתם, אלא אף לאהוב יהודי זה כמו שאוהב הוא את עצמו ממש.

התוצאה המתבקשת ממצווה זו, היא בכך, שבאם אכן היהודי אוהב את חברו כמו שאוהב את

\* הבהרה: במדור זה הודגש בעיקר החידוש של רבנו בכל אחד מהמקומות בו מובאים נושאים אלו. ולמעט מקומות בהם הביא רבינו צדדים אלו בלי לחדש בהם מאומה, וכגון לקו"ש חי"ט, עמ' 113, בשוה"ג להער' 51, עיי"ש.

עצמו, הרי שמחובתו לסייע לו בכל מה שהוא נזקק (באופן כזה או אחר), היות וגם הוא, שאוהב את עצמו, לא מסתפק באהבה עצמית גרידא אלא מכוח אהבה זו הוא מסייע לעצמו (באופן כזה או אחר).

בכדי לקיים מצווה זו, נדרשים ב' דברים: א. אוהב – שהוא היהודי המקיים המצווה. ב. נאהב – שהוא היהודי שעוזר לאוהב לקיים המצווה.

במילים אחרות ניתן להגדיר זאת כך: א. ה'נותן' – היהודי שנותן עזרה לחברו. ב. ה'מקבל' – היהודי שמקבל את העזרה שאליה הוא זקוק מחברו הנותן.

והנה בגדרים אלו (שהם הנותן והמקבל) ניתן לחלקם בדיני התורה לב' אופנים: א. שהמצווה הנעשית ע"י הנותן והמקבל יחדיו, היא נעשית בשווה הן מצד הנותן, והן מצד המקבל. ב. שהמצווה נעשית ע"י הנותן והמקבל יחדיו, אך אינה נעשית בשווה, ובזה יש לדון האם העיקר בעשיית המצווה הוא הנותן או שהעיקר הוא המקבל. וכפי שיתבאר לקמן בארוכה<sup>1</sup>.

## ב

### במצוות ירושה – שווים ממש

כעת נבאר מצווה שבה הנותן והמקבל הם בשווה ממש (אופן הא' הנ"ל):

ישנה מצווה בתורה שיהודי לאחר מותו צריך להוריש את נכסיו לקרובי משפחתו, מצווה זו מוטלת על הבי"ד לעשותה, היות והמוריש כבר אינו בן החיים בשעת קיום המצווה.

גם מצווה זו שייכת למצוות שבין אדם לחברו, היות ובכדי שהיא תתקיים, נזקקים שני פרטים (ע"ד הנ"ל): א. מוריש – היהודי שמוריש ונותן את נכסיו. ב. יורש – שהוא היהודי שמקבל את נכסים אלו.

הגאון מרוגצ'וב מבאר בהרחבה<sup>2</sup>, שדין ירושה הוא דין חזק יותר מכל שאר קנייני הממון עפ"י התורה, בכך שהיורש עומד לאחר קבלת הירושה מהמוריש באותו תוקף של בעלות על הנכסים בה עמד מורישו, וכנאמר בתורה<sup>3</sup> "תחת אבותיך יהיו בניך". שלכך, אף על פי שבמציאות נראית בעלות הירושה כבעלות של מכר ומתנה העוברת ממציאיות ה'נותן' למציאות ה'מקבל', שהיא מציאות אחרת ושונה מהנותן, הרי שעפ"י מציאות התורה, בירושה, לא נחשב כלל שהירושה עברה בעלות ממציאיות אחת למציאות שניה אלא נשארה באותה בעלות במקודם.

עפ"י יסוד זה יובן חידוש מפתיע בדין ירושה, והוא: כח הירושה גדול עד כדי כך, שהיורש יכול

1. ואת זאת נחלק לב' חלוקות: א. ע"ד הנגלה (מאות ב עד אות ד). ב. ע"ד החסידות (מאות ה עד אות י).  
2. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סקי"ח. ווארשה ח"ב סקי"ח. צפע"נ מילואים יג. א, וראה גם הנסמן בלקו"ש ח"ד, עמ' 1045, הער' 26 בתחילתה.  
3. תהילים מה, יז.

להוריש את הירושה שלו אפי' לתינוק בן יומו<sup>4</sup> (וישנה אף דעה בתנאים שאפילו עובר במעי אמו יורש הכל<sup>5</sup>, וישנם חלק מהראשונים המקבילים דעה זו להלכה<sup>6</sup>). וכל זה בניגוד למכר ומתנה ששם זה רק בתנאים מסוימים, והם, שמתנה ניתנת רק לאחר שמקבל המתנה גרם נחת רוח לנותן<sup>7</sup>, ומכר ניתן רק תמורת תשלום.

ומחדש כ"ק אדמו"ר<sup>8</sup>, שעפ"י יסוד זה ניתן לכאר דין שכתב הרשב"א<sup>9</sup> בהל' ירושה, שנראה כתמוה לכאורה: דהנה כתב הרשב"א שנשאל שאלה אודות שכיב מרע שאמר לבני משפחתו ששנה לאחר מיתתו, יתנו יורשיו מתנה לפלוני. וא"כ, צדדי הספק הם, האם אנו אומרים שכיוון שכבר ירשו בני משפחתו את הירושה, לכך המתנה כבר בטלה, או שנאמר שאם כל זאת, עדיין המתנת שכיב מרע קיימת. וענה, שהיות וירושה היא בשעת מיתה, ואילו מתנת שכיב מרע היא רק לאחר מיתה, א"כ יוצא שהירושה כבר ניתנה בשעת המיתה, ולכך המתנת שכיב מרע בטלה.

ההקשה עליו בקצה"ח<sup>10</sup>, וז"ל: "ומאוד יפלא בעיני לומר ירושת היורשים עם גמר מיתה, כי נראה דודאי ירושה אינו אלא לאחר מיתה, ודבריו צע"ג".

וע"כ מבאר רבינו<sup>11</sup>, שעפ"י היסוד הנ"ל שכח הירושה הוא שהמוריש עומד במקום היורש ממש, הרי ברור שהירושה מתקיימת בשעת מיתה ממש, ואפי' לא רגע אחד לאחר המיתה, דא"כ יוצא שהיורש אינו עומד במקום המוריש ממש, וזהו היסוד לדבריו של הרשב"א הנ"ל<sup>12</sup>.

## ג

### בפרש"י עה"ת – הנותן צדקה והמקבל אינם שווים

כעת נדון במצוות בהם המקבל והנותן אינם שווים בעשיית המצווה (האופן הב' הנ"ל):

במצווה הקודמת, מצוות ירושה, נתבאר, שכ"ק אדמו"ר מחדש את דעתו של הרשב"א בזה, אך את היסוד עצמו שיש במצווה זו (נותן ומקבל בשווה), את זאת לא מחדש רבינו. לעומת זאת

4. משנה נדה, מג, סע"ב. בכל קטע הבא לקמן בפנים עיין גם באנציקלופדיה תלמודית בערך ירושה, אות ד, עיי"ש.

5. דעת רבי יוסי – הובא בב"ב קמב, א. יבמות סז, א.

6. הריב"ם בתוס' ד"ה והלכתא, ב"ב שם. וכך למד רבנו בשיחת יום שמח"ת, שנת תשי"ב, אות ז.

7. כן מועתק בכ"מ. וראה מגילה כו, ב. גיטין נ, ב. ב"ב קנו, א (כן הובא בלקו"ש ח"ג עמ' 975, הע' 12).

8. לקו"ש חכ"ח עמ' 179, הע' 58.

9. שו"ת הרשב"א ח"ג סימן קכה.

10. ריש סימן רנב.

11. ממשמעות הערה בלקו"ש שם. ולהעיר שרבינו נוקט בל' 'אולי' ולא 'וי"ל' כמו שמובא בדרך כלל. ולהעיר מלקו"ש חכ"ה, עמ' 309, בשוה"ג להער' 1. ועוד. שמשמע, שכשנוקט בלשון כגון זו, זהו מורה שהדבר אינו מוכרח כ"כ או שאינו לכו"ע.

12. להעיר שבאנציקלופדיה תלמודית בערך הנ"ל באות ט, עמ' רנה, ובציון 1650 שם מציינים לרשב"א הנ"ל, אך לא מציינים לשאלת הקצה"ח הנ"ל כלל, וגם לא לביאור בלקו"ש הנ"ל.



במצווה דלקמן ניווכח לראות שרבנו אינו מחדש רק פרט במצווה זו אלא אף מחדש במצווה זו את שני הצדדים הנ"ל (נותן ומקבל), כדלקמן:

דהנה ישנה מצווה בתורה, שיהודי מחויב להחיות את נפש העני, ולתת לו כסף או מזון או שווה כסף לצדקה. גם מצווה זו שייכת למצוות שבין אדם לחברו, היות ובכדי שהיא תתקיים, נזקקים ב' פרטים (ע"ד הנ"ל) – א. נותן הצדקה, שהוא היהודי שנותן מממונו לעני. ב. מקבל הצדקה, שהוא היהודי העני שמקבל את כסף הצדקה מהעשיר.

ורבינו מחדש<sup>13</sup> שהחילוק בין הנותן והמקבל רמוז בפירוש רש"י עה"ת לגבי מצווה זו:

דהנה נאמר בתורה<sup>14</sup> "כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט עביטנו די מחסורו אשר יחסר לו". ובפירושו עה"ת נעמד רש"י על המילים "פתוח תפתח" ומפרש: "אפילו כמה פעמים".

והנה פסוק לאחמ"כ נאמר<sup>15</sup> "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו" וכו'. ונעמד רש"י על המילים "נתון תתן לו" ומפרש – "אפילו מאה פעמים".

והקשה רבינו<sup>16</sup>, מהו פשר השינוי בפירושו של רש"י שבפס' הא' לומד שבא לרבות 'כמה פעמים', ואילו פס' הב' בא לרבות 'אפילו מאה פעמים'. ובפרט שבספרי<sup>17</sup> על פסוקים אלו מפ' שב' הפסוקים באים לרבות מאה פעמים.

ומבאר<sup>18</sup>, שהדבר מדויק בדיבור המתחיל שמעתיק רש"י מכל פס', דבפס' הא' העתיק רק המילים 'פתוח תפתח', ואילו בפס' הב' העתיק 'נתון תתן לו'.

ולכך יש להקדים, שבפס' לפנ"ז נאמר<sup>19</sup> "כי יהיה בך אביון גו' לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיק האביון", וע"ז ממשיך – "כי פתוח תפתח" וכו'. ואילו הפס' "נתון תתן לו", בא בהמשך לפס' שלפניו שבו מדובר אודות החשש ד"קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו".

ובלשון כ"ק אדמו"ר<sup>20</sup>: "ומזה מובן שהכתוב "פתוח תפתח" (הבא אחר האזהרה דאמוץ הלב וקפיצת הידים) עוסק בפתחת לבו וידו של הנותן, משא"כ הכתוב "נתון תתן" מדבר (בעיקרו) בנתינה על העני והלווה.

13. בכל הבא לקמן ראה לקו"ש חל"ד, עמ' 82, ואילך.

14. דברים, טו, ח.

15. שם יו"ד.

16. ממשמעות ב' הקטעים הראשונים בשיחה, עיי"ש. וכן מוכח מאות ב' שבה מביא רבינו אפשרות ביאור, (אך דוחה ביאור זה למסקנא), עיי"ש.

17. וכן בילקוט שמעוני.

18. אות ג בשיחה, עיי"ש.

19. שם ז.

20. ס"ג שם.

ולכן דווקא בפסוק "נתון תתן" העתיק רש"י מהכתוב גם תיבת "לו", ולא בפסוק "פתוח תפתח", להשמיענו, שכאן עיקר ההדגש היא על הפעולה ב"לו" – במקבל צדקה". ע"כ.

כלומר, שלפי ההקשר של כל פס', העתיק רש"י את המילים בד"ה – בפס' הא' שבא לאחר החשש שמדבר על אי נתינת הנותן מעתיק רש"י רק המילים 'נתון תתן' (בלי המילה 'לו'). משא"כ בפס' הב' שבא לאחר החשש על אי נתינה למקבל (קבלת המקבל), מעתיק רש"י גם המילים 'נתון תתן לו'.

ולפי"ז יובן מדוע בפס' הא' פירש 'כמה פעמים', ואילו בפס' הב' 'מאה פעמים', דבפס' הא' שהמדובר הוא ההדגשה מצד האיכות נתינה של הנותן דווקא, אזי צריך להבהיר שלא מספיק פעם אחת בלבד אלא צריך כמה פעמים.

משא"כ בפס' הב' שהמדובר הוא דווקא בכמות נתינה למקבל בפועל (לאחר שכבר נתבאר בהנוגע לצד הנותן בעצמו), אזי צריך להבהיר שלא מפסיק פעם אחת אלא צריך אפילו מאה פעמים של כמות מרובה בצדקה למי שמקבל את הצדקה.<sup>21</sup>

## ד

### יבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רש"י והרמב"ם במצוות צדקה

והנה עפ"י ההבנה ברש"י הנ"ל, יש לבאר מחלוקת בינו לבין הרמב"ם במצוות צדקה, ולכך יש להקדים:

דהנה מביא רבינו<sup>22</sup> שיש לחקור בגדר נתינת הצדקה בסבר פנים יפות, בב' אופנים:

האם נאמר (א) שנתנת הצדקה בסבר פנים יפות הווי חלק מגוף מצוות הצדקה, שלכך באם נתן שלא בסבר פנים יפות הרי שקיים רק חלק מהמצווה אך לא בשלימותה, או (ב) שמצוות הצדקה ללא סבר פנים הווי מצווה בשלימותה, רק שחסר עיקר המצווה, ואם נותן בסבר פנים יפות הרי שזו מעלה נוספת בנתינת הצדקה.

או בסגנון אחר<sup>23</sup>:

האם (א) עיקר מצוות הצדקה הוי מעשה הנותן, שלכך חלק מגוף המצווה זו נתינתה בסבר פנים יפות, היות ומצד הנותן הדגש הוא שתהיה נתינה באיכות מעולה,

או (ב) שהעיקר הוא מעשה המקבל, ולמקבל הצדקה נוגע בעיקר קבלת הכסף בפועל, ולא

21. וראה לקמן אות י, בה מובא מקום נוסף, שבו ג"כ מתבאר ב' פירושים ברש"י, התלויים בחילוק בין הנותן והמקבל.

22. בלקו"ש שם אות ד.

23. ממשמעות הע' 24 שם ותחילת אות ד בשיחה, עיי"ש.

כ"כ האופן בו יקבל את הכסף<sup>24</sup>, ואם יקבל את הצדקה עם סבר פנים יפות, הרי שזו תהיה תוספת במעלה<sup>25</sup>.

[ומחדש רבינו<sup>26</sup> שהנפק"מ בין ב' האופנים אלו היא באם אדם נתן צדקה, אך העני לא רצה לקבל אותה – האם קיים מצוות צדקה או לא?<sup>27</sup> דלאופן הא' י"ל דיצא יד"ח מצוות צדקה, ולאופן הב' לא יצא יד"ח מצוות צדקה].

ומבאר רבינו, דמכך שכתב הרמב"ם בין המעלות במצוות צדקה<sup>28</sup> במעלה האחרונה (הפחותה) ביותר "פחות מזה, שיתן לו בעצב" מוכח שהרמב"ם לומד שגם נתינת צדקה ללא סבר פנים יפות, נחשבת מצוות צדקה בשלימות, (ורק שחסר בכך "מעלה"), וא"כ יוצא, שלדעתו, הווי מעשה הצדקה בעיקר הנתינה בפועל שהיא מצד קבלת המקבל, ולא מצד נתינת הנותן כנ"ל.

משא"כ לדעת רש"י הנ"ל (הובא באות הקודמת) שהתחלת ציווי מצוות צדקה מדבר בעיקר על מעשה הנתינה מצד הנותן, שלכך בתחילה כתוב "פתוח תפתח" על הנותן דווקא (ורק לאחמ"כ שוללים מצד חשש צדדי, שצריך לתת למקבל הצדקה, כמה שיותר פעמים בכמות), יוצא שחולק בזה על הרמב"ם, ולדעתו הווי הנתינה בסבר פנים יפות חלק מגוף מצוות הצדקה, ואם לא נתן בסבר פנים יפות, הרי שלא קיים המצווה בשלימותה<sup>29</sup>.

## ה

### הנותן והמקבל בתורה וג' דרגות בזה

עד כעת נתבאר המושגים הנ"ל (הנותן והמקבל) כפי שהם משתקפים בנגלה דתורה, מכאן ואילך נבאר את המושגים הנ"ל בביאור עפ"י פנימיות הענינים, איך שהם משתקפים עפ"י תורת החסידות, ולכך יש להקדים:

דהנה בתורת החסידות מתבארים מושגים אלו באו"א מכמו שנתבארו עד כה, והוא: שה'נותן'

24. והעירני ח"א מלקו"ש חי"ז עמ' 260 אות ח – שמביא שם רבינו ב' ענינים במצוות מתנות עניים: א. שזהו מצד שיוצא מהנותן דבר שהנותן התייגע עליו ב. שמגיע בפועל לעני, ומביא נפק"מ האם נוגע אופן הנתינה, וע"ד האמור בפנים.

וזאת ששיחה זו לא הובאה בפנים, היא כיוון שבשיחה שם, לא כתוב מפורש התיבות 'נותן' ו'מקבל', ובניגוד למובא בפנים.

25. והעירני ח"א מלקו"ש חכ"ה עמ' 75 הע' 47 – שמעיר שם רבינו מודעת המהר"ל, שבצדקה הווי מצד המקבל (כי נוגע המעשה בפועל), ולעומת גמ"ח שזהו בעיקר מצד הנותן. וכמוכן שאינו סותר למבואר בפנים, כי שם מדובר, על מצוות צדקה בכללותה, ואילו כאן מבואר שבפרטות ישנם ב' אופנים במצוות צדקה בעצמה.

26. ממשמעות הע' שם.

27. וראה שמביא רבינו בהע' שם, שמצד סיבה זו, לא מברכים על מצוות צדקה לדעת הרשב"א (ועד"ז הובא בשם הרשב"א לענין מצוות כיבוד אב ואם בלקו"ש חל"ו עמ' 90 הע' 8. עיי"ש).

28. הל' מתנות עניים פ"י ה"ז ואילך.

29. וראה באות ד' שם אריכות במחלוקת זו, ובהוכחות לכל אחד מהדעות. עיי"ש.

הרי זה הולך על הקב"ה, דהוא נותן התורה והמצוות. ואילו עם ישראל הם ה'מקבל', כיוון שהם מקבלים מהקב"ה את התורה והמצוות, כדלקמן.

וגדרים אלו (דהנותן והמקבל) ניתן לחלק עפ"י החסידות לב' בחינות ומדרגות: א. בחינה הנעשית בשווה הן מצד הנותן, והן מצד המקבל. ב. בחינה שאינה נעשית בשווה, ובוה יש לדון האם העיקר בבחינה זו הוא הנותן או שהעיקר הוא המקבל.

דהנה ישנם ג' סוגי קניינים: א. מכר – בקניין זה המקבל צריך לשלם לנותן כסף תמורת החפץ. ב. ירושה – בקניין זה, הירוש מקבל הירושה באיזה מעמד ומצב שיהיה. ג. מתנה – מקבל המתנה מקבלה אך ורק כי הנותן רוצה שיקבל אותה.

ומבואר בחסידות, שישנם את ג' בחינות אלו בתורה שניתנה מהקב"ה לבני ישראל.

ובכדי להבין זאת ביתר ביאור יש להקדים: דהנה בפשטות ובהשקפה ראשונה נראה, שירושה היא הבחינה הכי גבוהה, היות ושם לא נוגע כלל מעמדו ומצבו של הירוש, וזה בניגוד למכר ומתנה ששם אכן נוגע מצבו של המקבל, דבמכר צריך לשלם כסף עבור החפץ הנקנה, ובמתנה צריך עכ"פ לגרום נחת רוח לנותן בכדי לקבלה.

אך כ"ק אדמו"ר מחדש<sup>30</sup> (ומדייק זאת מכמה דרושים בחסידות<sup>31</sup>), שבאמת, כשם שבמכר ישנה שייכות בין המקבל למוכר אותם, גם בירושה ישנה איזו שהיא שייכות אל המקבל, ורק שבירושה זה מתבטא בכך שהאדם הירוש, צריך להיות ראוי לירש או קרוב למוריש, ובמכר זה מתבטא בכך שהמקבל צריך לשלם תמורת הדבר הנמכר תשלום של כסף.

משא"כ במתנה, מצ"ע, אפשר שלא יהיה שום שייכות וערך למקבל, ובכ"ז הוא מקבל את המתנה מצד חסדו של הנותן.

וליתר ביאור<sup>32</sup>: הן אמת שכבר אמרו חז"ל "שאי לאו דעביד ניחא לנפשי לא הווה יהיב ליה", אך הפשט במאמר חז"ל זה, הוא, שבכך שמקבל המתנה גורם נחת רוח לנותן, הרי שיוצא מכך נטיית הנפש של הנותן אל המקבל, ויגברו הסיכויים שיקבל את המתנה, אך עם כל זאת נחת רוח זו היא אינה מכריחה כלל את זאת שהמקבל יקבל את המתנה בפועל.

משא"כ במכר, שע"י התשלום על הדבר הנמכר, הרי המוכר מוכרח להעביר את החפץ לרשות הלוקח, ועד"ז בירושה, דעובדה זו, שהירוש הוא קרוב משפחתו של המוריש, מכריחה את המוריש להוריש את נכסיו לירוש.

ו'מהכרח' זה שקיים בירושה ובמכר אנו רואים שישנה שייכות בין הנותן למקבל, משא"כ במתנה שאין שייכות שלכך אין הכרח שיקבל המתנה ע"י נחת רוחו, וכנ"ל.

30. לקו"ש ח"ג עמ' 6-115. אות ב שם.

31. לקו"ש שם בהע' 25. וש"נ.

32. לקו"ש שם תחילת אות ד. וכן בלקו"ש חכ"ח, עמ' 178 בהע' 44.

ולפי כל הנ"ל יובנו ג' בחי' אלו, בנתינת התורה מהקב"ה לבנ"י, דהנה בתורה ישנם ג' בחינות: א. בחי' ירושה שבתורה: וכמו שכתוב בתורה<sup>33</sup> "תורה צווה לנו משה מורשה קהלת יעקב", כלומר, שהתורה היא ירושה לכל יהודי ויהודי, באיזה מעמד ומצב שיהיה, וה"ה בכלל 'קהלת יעקב', (וע"ד הידוע<sup>34</sup> שלכל יהודי יש אות בתורה השייכת אליו).

ועפי"ז יובן מדוע ישנו חיוב לכל יהודי באשר הוא, ובכל מצב שבו הוא נמצא<sup>35</sup>, חיוב ללמוד תורה, והוא אינו יכול לפטור עצמו מחיוב זה<sup>36</sup>, כי חיוב זה מגיע מצד בחי' ירושה שבתורה, שבה כולם שווים.

ב. בחי' מכר שבתורה: דאמרו חז"ל<sup>37</sup> "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורת", שהוא חלק ההבנה שבתורה, ולכן האדם מוכרח להתייגע בתורה, ודווקא ע"י כך הוא מקבל הבנה בתורה, בדוגמת מכר שהקונה צריך לשלם תמורת החפץ שמקבל מהמוכר, וזה הדגישו חז"ל באמרום<sup>38</sup> "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך".

ובזה יש חילוקי דרגות בין יהודי אחד לחברו, שהרי "אין דעותיהן שוות"<sup>39</sup>, ותלוי באופן היגיעה וכו', וכן החיובים אינם שווים<sup>40</sup> דיש מי שיוצא יד"ח בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית ויש מי שמחויב ללמוד כל היום כולו, כיוון שמצד בחי' המכר שבתורה, מקבל היהודי לפי מדת התשלום (היגיעה) שלו בתורה<sup>41</sup>.

ג. בחי' מתנה שבתורה: כמרוז<sup>42</sup> "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל כו' תורה" וכו', והמעלה בבחינה זו היא, שהיא אינה כב' הבחי' הנ"ל שמגיעות לאדם לפ"ע הנברא, ונמשכות אליו מצד המציאות שלו (כמו בירושה), או מצד ההבנה שלו (כמו במכר), כי אם באה אך ורק מצד הקב"ה, שלכך הוא מקבל עניינים בתורה שהם למעלה מאפשרות הנברא להשיג אותם בכח עצמו.

[וע"ד מאחז"ל<sup>43</sup> שבתחילה משה היה לומד תורה ומשכחה עד שנתנה לו במתנה, שהביאור בזה הוא - שכדי שהתורה תהיה אצלו באופן נצחי איך שהיא למעלה מגדר של נברא שיש בו שכחה, היה צריך מרע"ה לקבל אותה בבחינת מתנה מהקב"ה].

33. דברים לג, ד.

34. מגלה עמוקות אופן קפו, וראה עוד מ"מ בלקו"ש שם הע' 26.

35. רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה.

36. ראה בלקו"ש הנ"ל, הע' 29. וש"נ.

37. שמו"ר פל"ג, א. וראה עוד מ"מ בלקו"ש שם הע' 21.

38. אבות ב, יב.

39. ראה סנה' לח, א.

40. ראה הפרטי דינים שבזה בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג.

41. וראה גם לקו"ש חכ"ז, עמ' 25, אות ג' ואילך, שמבאר עפ"י זה פתגם של הרבי הרש"ב, עיי"ש.

42. ברכות ה, א. וראה עד"ז ב"ר פ"ו, ה.

43. נדרים לח, א. שמו"ר פמ"א, ו. תנחומא תשא טז.

בסגנון אחר: ההבדל בין בחי' ירושה שבתורה לבין ב' הבחינות האחרות (מכר ומתנה) הוא, שבה לא ניכר חילוק בין הנותן והמקבל.

ההבדל בין בחי' מכר שבתורה לבין ב' הבחינות האחרות (ירושה ומתנה) הוא, שבה ניכר, שהיא מצד המקבל ולא מצד הנותן.

וההבדל בין בחי' מתנה שבתורה לבין ב' הבחינות האחרות (ירושה ומכר) הוא, שבה ניכר, שהיא מצד הנותן ולא מצד המקבל.

## 1

### ביאור במחלוקת ב"ש וב"ה אם אזלי' בתר בכח או בפועל

והנה עפ"י היסוד הנ"ל (שהנותן הוא הקב"ה והמקבלים הם בני ישראל) יהיה ניתן לבאר את סברות מחלוקת ב"ש וב"ה שבש"ס ביתר ביאור, ובהקדים:

ידוע שב"ש וב"ה נחלקו במספר מחלוקות בש"ס, בדברים שונים, וכגון מה נברא תחילה אם השמים או הארץ<sup>44</sup>, או אם ר"ה לאילנות הוא בר"ח שבט או בחמשה עשר בו<sup>45</sup>.

אך זה דבר ברור, שב"ש וב"ה חלקו בדברים אלו מצד זה שהי' להם הסתכלות ונקודת מבט שונה באופן כללי, אלא שגישה זו באה לידי ביטוי בכך שחלקו במספר עניינים, ובעצם כל אחד אמר דעתו בנושאים אלו בהתאם לגישה הקדומה שלו על כל דבר באשר הוא.

האחרונים ביארו<sup>46</sup> שב"ש וב"ה נחלקו בגישה כללית, והיא: אם יש לראות כל דבר לאחר רק כשהוא כבר קיים בשלימותו, או שיש לראות את הדבר כפי שהוא קיים עוד לפני שהגיע לשלימותו. ובלשונם, האם אזלינן 'בתר פועל' או 'בתר כח'. ב"ה לומדים שרואים את הדבר רק כאשר הוא בשלימותו (בתר פועל), אך ב"ש לומדים שרואים את הדבר עוד לפני שהגיע לפני שלימותו (בתר כח).

ונביא לכך ב' דוגמאות:

א. אי' בעוקצין<sup>47</sup> "חלות דבש (מאיזה שלב חשובות כמשקה, ואזי) מיטמאות משום משקה – בית שמאי אומרים מישחרה<sup>48</sup> (גירסא אחרת<sup>49</sup>: מישחרה). בית הלל אומרים משירסק".

44. חגיגה יב, א. כ"ד פ"א, טו.

45. ריש מסכת ר"ה.

46. בית האוצר, להר"י ענגל, מע' א כלל כז. מע' ב כלל ב. לאור ההלכה להרש"י זווין – "לשיטות בית שמאי ובית הלל".

47. פ"ג, משנה יא.

48. גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, ועוד.

49. הערוך, רמב"ם ועוד. וכ"ה בנדפס.

וניתן לראות במחלוקת זו את הסברות הנ"ל, דב"ש הולכים אחר בכח, ולכך סוברים שעוד מזמן שחשב עליהם לרסקם<sup>50</sup>, ולפני ריסקום בפועל, הן כבר מיטמאות. אך ב"ה הולכים אחר בפועל, ולכך סוברים שהחלות מיטמאות רק לאחר שהתרסקו להיות משקה בפועל.

ב. אי' במסכת שבת<sup>51</sup> (לגבי הדלקת גרות חנוכה) "ב"ש אומרים פחת והולך, כנגד ימים הנכנסין. וב"ה אומרים מוסיף והולך, כנגד הימים היוצאין".

וגם במחלוקת זו ניתן לראות את סברות הנ"ל, ב"ש הולכים אחר בכח, ולכך סוברים שצריך להדליק כבר ביום ראשון ח' גרות ולא נר אחד, כיוון שביום הא' כבר קיימים בכח כל הימים שלאחמ"כ, וכן הלאה. אך ב"ה הולכים אחר בפועל, ולכך סוברים שביום הא' צריך להדליק נר אחד, היות ובפועל הוא רק יום ראשון מתוך הח' ימים, וכן הלאה.

אך רבנו מחדש<sup>52</sup>, שסברות מחלוקות אלו עצמם, נובעות מחילוק יותר עמוק בהסתכלות בין ב"ש לב"ה, ובכדי להבין זאת מקדים רבנו להקשות<sup>53</sup>: דלכאורה סברת ב"ש אינה מובנת כלל, והרי אם הדבר הוא רק בכח ועדיין לא בא לידי פועל, מדוע שנאמר שדווקא בכך (כשהוא בכח), נחשיב אותו למציאות עפ"י תורה, והרי לכאורה רק כשהדבר יגיע לידי פועל, דווקא אז ניתן להחשיב אותו למציאות, משא"כ כשהדבר עדיין לא בא לידי פועל אין להחשיבו כלל!?

אלא, דמכוח קושי זה צריך לומר, דסברת מחלקתם אי אולינן בתר כח או בתר פועל נובעת מסיבה עמוקה יותר, ובהקדים: דהנה הסיבה לכך שבפשטות ה'פועל' הוא חשוב יותר מן 'הכח', זהו מפני שרק אז הדבר קיים בעולם מצ"ע, היות וכל עוד והדבר לא הגיע לידי פועל אלא רק בכח, הרי שמציאותו מוטלת בספק, ויכול להיות שלא תבוא לידי פועל כלל.

משא"כ כשמדובר אודות מציאות התורה, הרי שהתורה היא בעל הבית על העולם, וכמאמר חז"ל<sup>54</sup> על הפס' "אלא גומר עלי", ולכך מצד מציאות התורה, הרי שהדבר קיים כבר עוד בהיותו בכח, בתור מציאות מוחלטת שאינה ניתנת לשינוי (אלא שהיות ומדובר בתורה איך שהיא פועלת בעולם עצמו, לכך צריך שיהיה מציאות ממשית גם מצד העולם). אך כשמדובר בדבר אחר שקשור כבר במציאות העולם, הרי שגם אם מצד העולם עצמו, עדיין אין הדבר הגיע לשלב הסופי ('בפועל' ביחס לדבר עצמו), הוא נחשב כבר לדעת ב"ש כמציאות מוחלטת, שניתן לקבוע את ההלכה לפי מציאות זו.

50. או שרק התחיל לרסקם, לגורסים 'משיחרר'.

51. כא, ב.

52. לקו"ש חכ"ה עמ' 245 ואילך.

ולהעיר, דנוסף לכך - דחידוש זה הנה הוא בנוסף למה שמחדש רבנו בלקו"ש ח"ו עמ' 70 ואילך, שישנה צריכותא בכל אחד מהחלוקות לפי סברות אלו (עיי"ש) - הנה הוא חידוש גדול יותר, מהחידוש בח"ו הנ"ל, מכיוון שזה אינו חידוש צדדי (צריכותא) כמו בח"ו, כ"א חידוש בעצם הבנת סברות המחלוקת של 'בכח' או 'בפועל'.

53. לקו"ש שם אות ה.

54. ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. ועוד. הובא בש"ך (ושו"ע אדה"ז) יו"ד סי' קפ"ט ס"ק י"ג (ס"ק כ"ג).

וממשיך רבנו ואומר<sup>55</sup> שניתן לומר את סברות אלו ביתר ביאור, ולכך יש להקדים, דזה שלב"ש הולכים אחר בכח זה אינו רק מפני שעפ"י תורה הבכח גובר, אלא שכבר בהיות הדבר בכח קיים כבר פועל הדבר, דמוסבר בארוכה בחסידות<sup>56</sup> שמצד הקב"ה "אין הכח חסר פועל", כלומר, שמצדו, איך שהיה העולם קיים בכח הרי שזה בדיוק איך שהוא כבר קיים בפועל, משא"כ מצד הגדרים של הנברא, הכח בהחלט חסר פועל (וכנ"ל).

ואזי נמצא שב"ש וב"ה חלוקים בכללות התורה והמצוות אם מסתכלים מצד נותן התורה (הקב"ה), או אחר מקבלי התורה (בנ"י): "ב"ש סוברים שכאשר באים לקבוע את מציאות התורה ומצוותיה, יש להסתכל עפ"י כח הדבר, היות ומצד הקב"ה שהוא נותן התורה אין הכח חסר פועל, ולכן בכל דבר אזלינן דווקא בתר כח ולא בתר פועל.

משא"כ ב"ה סוברים שכשבאים לקבוע את המציאות עפ"י התורה ומצוותיה, מסתכלים עפ"י פועל דבר, היות ומצד מקבלי התורה, הנבראים, אכן הכח כן חסר פועל, ורק כשבא לידי פועל, הרי שאז דווקא הוא קיים בשלימותו.

## ז

### ביאור עפ"י הנ"ל בגדר השכר של המצוות

עפ"י כהנ"ל יתבאר גם גדר השכר במצוות, ולהבין זאת יש להקדים, דמצינו בכמה מאמרי חז"ל (והובא להלכה ברמב"ם<sup>57</sup>), שהקב"ה מחויב לשלם ליהודי שכר על עבודתו כמו שהבע"ב מחויב לשלם שכר על הפעולה של הפועל.

ואי' במסכת אבות<sup>58</sup> "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא" (לפי הצער שישנו ליהודי, כך גודל השכר שהוא מקבל על המצוות). ובמחז"ל זה נתחדש, שגם אם אחד רק קיבל ע"ע עניין שאינו מחויב לעשותו כגון הנהגה טובה או הידור, הנה למרות שבפועל באם לא קיים הנהגה זו הרי זה נחשב אצלו לחטא ובפשטות הוא אינו אמור לקבל ע"כ שכר, מחדש בן הא הא שהוא כן מקבל ע"כ שכר, היות ויש לו צער, מכך שקיבל ע"ע, דבר זה<sup>59</sup>.

והקשה רבינו<sup>60</sup>, שלכאורה זה שהבע"ב מחויב לשלם שכר על העבודה של הפועל הוא דווקא בפועל כזה שהוא שכור לו לעבודה מסוימת בלבד, אבל עבודתו של יהודי אצל הקב"ה יש לדמותה לעבד הקנוי לרבו, שעל עבודה כזו אין העבד מקבל שכר, וכן יש לדמות עבודתו של היהודי

55. לקו"ש שם אות ו.

56. ראה לקו"ש שם הע' 31, וש"נ.

57. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ג (ה"א-ה). וראה שם פ"ח-ט. וראה סוף הל' מלכים.

58. סוף פ"ה.

59. לקו"ש ח"י עמ' 94-387.

60. לקו"ש שם אות ז.



לבן לאביו שמחויב בכיבוד אביו בלא שום<sup>61</sup> קבלת שכר<sup>62</sup>, אשר אם כן מדוע יקבל היהודי שכר על עבודתו<sup>63</sup>.

ומבאר ובהקדים<sup>64</sup>, שהיות והתורה והמצוות ניתנו מהקב"ה לבנ"י, הרי שיש בהם את שני הקצוות, איך שהם מצד הנותן (הקב"ה), ואיך שהם מצד המקבל (היהודי): ולכן אנו מוצאים בתורה שני קצוות, מצד אחד אינם מקבלים טומאה והם כאש<sup>65</sup>, היות והם בבעלות של הקב"ה, ומצד שני הם נחשבים תורה של היהודי, שלכך רב שמחל על כבודו כבודו מחול<sup>66</sup>, כיון שהתורה נחשבת שלו ובעלותו.

וממשיך, שכמו שישנם את ב' הקצוות הנ"ל מצד התורה והמצוות ביחס להקב"ה, עד"ז מובן שישנם את ב' גדרים אלו איך שהם מצד קיום התומ"צ:

מצד גדרו של הנותן (הקב"ה), אין שום חיוב לשלם שכר על עבודתו של היהודי אלא היהודי מחויב לשמש, כמו עבד לרבו ובן לאביו.

ומצד גדרו של המקבל (היהודי), העסק שלו בתומ"צ זהו סוג חיוב כזה שאכן (ע"פ תורה) קשור עם קבלת שכר, כמו קבלן ושכיר.

[וממשיך, שמוצאים זאת אנו גם בתוך המצוות עצמם, על כל המצוות נאמר שבמקרה של אונס 'עבור ואל יהרג', אך ישנם ג' מצוות (ע"ז, שפ"ד וג"ע) שיהרג ואל יעבור, ועליהם נאמר 'וחי בהם ולא שימות בהם'<sup>67</sup>, וג"ז תלוי בהנ"ל, ברוב המצוות מודגש גדרו של המקבל, ולכך עדיף שיעבור ואל יהרג. אך בג' מצוות הנ"ל מודגש גדרו של הנותן, ומצד גדר זה אסור לעבור על מצוות אלו בשום אופן].

ועפ"ז מבאר<sup>68</sup>, שגדר המצוות מצד גדרו של ה'מקבל' מודגש בעיקר במסכת אבות הנקראת<sup>69</sup> 'מילי דחסידותא', היות וכל העניין של 'לפנים משורת הדין' שייך רק מצד המקבל.

אך מצד גדרו של הנותן, הרי שכל מטרתו של היהודי היא לשמש את רבו ללא שום תנאי ובמילא ברור שגם בדבר שהוא לפנים משורת הדין, מחויב הוא לעשותו.

61. ראה לקו"ש שם הע' 3-52. וש"נ.

62. וכמו שאומרים בתפילת ר"ה 'אם כבנים אם כעבדים'.

63. וראה שם שמחזק השאלה בכך שאצל יהודי זה אף יותר חיוב מאשר עבד לרבו ובן לאביו. עיי"ש.

64. לקו"ש שם אות ת.

65. ברכות כב, א.

66. קידושין לב, סע"א ואילך.

67. אחרי יח, ה. סנהדרין עד, א וברש"י שם. רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ה.

68. לקו"ש שם אות ט.

69. עפ"י ב"ק ל, א.

וזה מודגש במאמרו של בן הא הא הנ"ל, היות וכל הגדר של צער על התומ"צ שלכן יש ע"כ שכר, שייך דווקא מצד גדרו של המקבל, ולא מצד גדרו של הנותן.

## ח

### רכוש בנ"י ביציאת מצרים – שכר לישראל או עונש למצריים

עפ"י היסוד הנ"ל יבואר מדרש תמוה בנוגע להבטחת הקב"ה לבנ"י ביציאת מצרים, דאי' במדרש<sup>70</sup> על הנאמר "ונתתי את חן העם"<sup>71</sup> – "מה שאמרתי לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'<sup>72</sup>, אני עתיד לעשות אתכם לחן בעיני מצרים כדי שישאלום וילכו מלאים, בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם אבינו לומר 'ועבדום וענו אותם'<sup>73</sup> קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם".

והקשה רבנו<sup>74</sup>, דלכאור' מדרש זה אינו מובן, דהרי הקב"ה צריך לקיים את הבטחתו לבנ"י (שיצאו ברכוש גדול) לא רק בגלל שבאם לאו אברהם אבינו יתלונן, אלא גם ובעיקר מצד שזו היא הבטחה שהוא הבטיח לבנ"י, וא"כ מה נוגע כאן שיהיה מכך לאברהם פתחון פה בעניין זה.

ומבאר<sup>75</sup>, שבנדוד ישנו כאן דבר שהוא חשוב דווקא אברהם אבינו, שלכך תובע זאת, ובכדי להבין מהו, יש להקדים דאי' בגמ' סנהדרין<sup>76</sup> שצאצאי המצריים באו לאלכסנדר מוקדון בטענה שבנ"י לקחו את כל רכושם בזמן יציאת מצרים בהשאלה ולא החזירו את זה להם כלל, וענה להם גביהא בן פסיסא, שבאם הם רוצים את הכסף חזרה הרי שהם (המצריים) צריכים לשלם לבנ"י שכר על עבודתם שעבדו בהם במצרים.

לפי תשובה זו של גביהא בן פסיסא, מסבירים המפרשים<sup>77</sup>, יוצא, שבנ"י לקחו את הרכוש של המצריים בזמן יצי"מ בתור שכר על עבודתם במצרים.

אשר עפ"י סיפור יוצא שבנ"י קיבלו את הרכוש מצד שתי סיבות: א. בתור עונש למצריים על מה שהעבידו אותם בפרך, וכמו שמשמע מהנאמר בברית בין הבתרים<sup>78</sup> "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי – ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". ב. בתור שכר על עבודתם שלהם, וכמו שמשמע מהגמ' בסנהדרין הנ"ל.

70. שמו"ר פ"ג, יא.

71. שמות ג, כא.

72. בראשית, טו, יד.

73. שם יג.

74. לקו"ש חכ"א עמ' 10 אות א.

75. לקו"ש שם עמ' 12 אות ה.

76. צא, א.

77. ראה הנסמן בלקו"ש שם הע' 21.

78. בראשית טו, יד.

וממשיך, דיש לעיין מה היא הסיבה העיקרית לכך שהמצריים הביאו את הרכוש לבנ"י, שי"ל זה בב' אופנים:

(א) עיקר הסיבה שהמצרים נאלצו להשאיל את רכושם זה בתור עונש (ע"כ שהעבידו את בנ"י) וכנ"ל, אבל הסיבה לכך שזה ניתן דווקא לבנ"י, זהו מפני שבנ"י הם אלו שעבדו אצל המצריים, ולכן העונש נעשה בצורה כזו שבנ"י קיבלו את זה גם מפני שכר על עבודתם, אך העיקר הוא העונש למצרים.

(ב) מלכתחילה נקבע שהמצריים ישלמו רכוש לבנ"י בתור שכר על עבודתם, אך בנוסף לעניין העיקרי שבוזה היה זה גם עונש למצריים ע"כ שהם העבידו את בנ"י.

ונפק"מ בין ב' האופנים: אם נדרש שיהיה ניכר שבנ"י לוקחים את הרכוש של מצרים, או שמספיק לקחת את זה אפי' במכת חושך כשהדבר אינו ניכר כ"כ.

דלאופן הא', מספיק לקחת במכת חושך, גם כשהלקיחה אינה ניכרת כ"כ, כיוון שעיקר המכוון הוא בכך שזהו עונש למצרים, ולכך הרכוש צריך להילקח מהם, אך את זאת שזה יגיע לבנ"י זהו עניין צדדי בלבד.

משא"כ לאופן ב', צריך לקחת את רכוש של המצריים דווקא באופן ניכר וגלוי, כיוון שזהו בעיקר כשכר על עבודתם, וא"כ צריך להיות ניכר שזהו תשלום על העבודה (ומה שע"י זה ניתן להם עונש הוא ענין צדדי בלבד).

וזו היא כוונת המדרש, שגם לאחר הבטחת הקב"ה עדיין שייך פתחון של אברהם אבינו, כיון שמצד הבטחת הקב"ה מצ"ע "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" וגו' בלי לומר בפירוש מהו המכוון של הבטחה זו, עדיין שייך לומר שההבטחה תתקיים גם אם דרך ביצועה תהי' באופן (גלוי) של עונש עבור המצריים ולא את זאת שזהו שכר על עבודת בנ"י.

ולכן, מצד כך (שזהו עונש) נשאר פתחון פה לאברהם אבינו, דהיות אברהם אבינו<sup>79</sup> לעם ישראל, לכך הוא דורש שהמכוון שבקבלת הרכוש יהיה בעיקר לטובת ישראל, שזהו שכר עבור עבודתם את מצרים, ודווקא אז זהו נחשב תנחומין על הגלות המר של מצרים<sup>80</sup>. וכדי למנוע פתחון פה זה של אברהם אבינו, אומר הקב"ה שהיהודים ישאלו ממצרים את רכושם באופן גלוי, ובכך יהיה ניכר שהמצריים מרצונם הטוב, נותנים זאת בתור שכר על עבודתם של בנ"י.

ובהערה<sup>81</sup> מוסיף רבינו ביתר ביאור, שב' הצדדים הנ"ל (עונש או שכר), תלויים אם המבט הוא על הנותן או על המקבל (וכנ"ל), וז"ל הק': "דמצד הנותן" (הקב"ה) נוגע בעיקר ה'בפועל' – שהמצרים יענשו ושבנ"י יקבלו שכר פעולה, ובמילא אינו נוגע כיצד נרגש זה אצל בנ"י משא"כ

79. דברים, א, ח. ועוד. ולהעיר שבלקו"ש שם לא צוין מקור לענין זה.

80. ראה גם כלי יקר בא יא, ב.

81. לקו"ש שם הע' 30.

מצד גדר ה'מקבל' (ישראל, שנרגש באברהם אבינו) נוגע שגם אצל בני יורגש שנותנים להם שכר עבודה".

## ט

## ביאור במחלוקות ר"י ור"ע לשיטתייהו

והנה במק"א<sup>82</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר בהרחבה מכמה מקומות בש"ס את סברות מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, דיסוד מחלוקתם הוא, כהנ"ל, האם הולכים אחר הנותן או אחר המקבל, שלפי רבי ישמעאל הולכים אחר גדרי 'המקבל' (בנ"י), ואילו לפי ר"ע הולכים אחר גדרי 'הנותן' (הקב"ה). ונפרט בזה את כל המחלוקות בהם מחדש רבינו סברות אלו – את גוף המחלוקת ואת חידוש רבינו בכל מחלוקת:

## א. בסיני – כללות או גם פרטות

גוף המחלוקת: אי' בסוטה<sup>83</sup> ר"י אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד, ר"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד".

חידוש רבינו: לפי ר"י, כיון שמצד גדרי המקבל ישנה חשיבות פחותה לפרטות לכן רק הכללות נאמרו בסיני כי להם יש חשיבות גדולה בעיניו, והפרטות נאמרו רק באוהל מועד. ולפי ר"ע שסובר שהולכים מצד הנותן, הרי שמצד הקב"ה גם כללות וגם הפרטות הרי הם באותה חשיבות, לכך הם נאמרו באותו מקום.

## ב. במ"ת – עונים על לאו הן או לאו

גוף המחלוקת: עה"פ "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמור<sup>84</sup>" אי' במכילתא: ר"י אומר מלמד שהיו עונין על הן ועל לאו לאו, ר"ע אומר על הן ועל לאו הן".

חידוש רבינו: לפי ר"י, מצד גדרי המקבל, ישנו הבדל בין מ"ע למל"ת, שזהו עשיה, וזו אי עשיה, שלכך בני ענו על מ"ע – הן, ועל מל"ת – לאו. משא"כ לפי ר"ע, מצד גדרי הנותן שהוא הקב"ה, גם מל"ת הם ציווי, וציווי הוא ענין של חיוב, ולכך גם על מל"ת ענו בני הן.

## ג. במ"ת – רואים או שומעים

גוף המחלוקת: עה"פ "וכל העם רואים את הקולות<sup>85</sup>" אי' כתוב במכילתא: "ר"י אומר רואין את הנראה ושומעין את הנשמע, ר"ע אומר רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

82. הגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים ח"א עמ' תסד ואילך.

83. לו, ב. וש"נ.

84. יתרו כ א.

85. שם טו.

חידוש רבינו: לפי ר"י, מצד גדרי המקבל, ישנו חילוק בין ראייה לשמיעה, ולכן רואים את הנראה ושומעים את הנשמע, משא"כ לפי ר"ע, מצד גדרי הנותן שהוא הקב"ה, בני"י קיבלו את מצוות כמו שהם מצדו, ולכך הם ראו את הקולות ולא רק שמעו אותם.

#### ד. חובה או רשות

גוף המחלוקת: בריש מסכת סוטה אי<sup>86</sup> שנחלקו ר"י ור"ע בכמה עניינים אם הם רשות או חובה, דלר"י הם רשות ולר"ע הם חובה.

חידוש רבינו: לפי ר"י, מצד גדרי המקבל, יוצא שיש ליהודי בעלות על התורה<sup>87</sup>, ולכך העניינים בתורה הם רשות ולא חובה. משא"כ לשיטת ר"ע, הרי שמצד גדרי הנותן, להקב"ה יש בעלות על התורה ולא ליהודי, ולכן האדם מחויב לעשות מה שכתוב בתורה, ולכן הנטי' לומר שהם חובה ולא רשות.

#### ה. אם דברה תורה כלשון בני"א

גוף המחלוקת: בתוס<sup>88</sup> כ' שלר"י דיברה תורה כלשון בני אדם, ולר"ע לא אמרי' שדיברה תורה כלשון בני אדם.

חידוש רבינו: לפי ר"י, מצד גדרי המקבל, יוצא שיש ליהודי בעלות וכו"ל, ולכך התורה דיברה בלשון של האדם. משא"כ לפי ר"ע מצד גדרי הנותן, הרי להקב"ה יש בעלות על התורה ולא ליהודי, ולכך התורה אינה מדברת בלשון של האדם.

,

### ביאור עפ"י הנ"ל בב' פירושים ברש"י בב' פסוקים

והנה עפ"י הנ"ל, יבואר מקום נוסף, בו מחדש רבינו את ב' הצדדים הנ"ל, איך שהם משתקפים בב' פירושים ברש"י עה"ת:

והנה כתוב בפ' נשא<sup>89</sup> שכל נשיא התנדב מספר קרבנות לחנוכת המשכן, ובא' הפסוקים כתוב<sup>90</sup>: "כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת", ורש"י בפירושו נעמד על המילים – "כף אחת" – ומפרש – "כנגד התורה שניתנה מידו של הקב"ה".

ולאחר כמה פסוקים, כתוב בתורה<sup>91</sup> שהנשיאים הביאו "אילים חמשה עתודים חמשה כבשים

86. ג, א.

87. ראה קידושין לב, סע"א. ב"מ נט, ב. וראה שם פו, א.

88. סוטה כד, ריש ע"ב.

89. במדבר ז, א. ואילך.

90. שם ז, כ.

91. שם ז, כג.

בני שנה חמשה", ורש"י בפירושו נעמד על המילים – "אילים עתודים כבשים" – ומפרש – 'שלשה מינים – כנגד כהנים ולויים וישראלים, וכנגד תורה נביאים וכתובים: שלש חמישיות – כנגד חמשה חמשיין, וחמש הדברות הכתובין על לוח אחד, וחמש הכתובין על השני'.

ג"כ מחדש רבינו שאנו רואים בב' פירושים אלו, את ב' הצדדים הנ"ל של 'נותן' ו'מקבל'<sup>92</sup>:

בפירוש הראשון מדגיש רש"י ש'כף אחת', מרמז על 'התורה שניתנה מידו של הקב"ה' – כיוון שבפסוק זה מדבר רש"י על התורה, איך שהיא מצד גדרי 'הנותן', שלכך מצד גדרים אלו, התורה היא מאוחדת עם הקב"ה ממש, ולא ניכר בה שום התחלקות.

[ולכך רש"י מעתיק בד"ה ג"כ את המילה 'אחת' – להורות ע"כ שבתורה ניכר שהיא באופן של 'תורה אחת', ללא שום חילוקים].

משא"כ בפירוש השני מדגיש רש"י ש'אילים עתודים כבשים', מרמז על חילוקים של ג' – סוגים בבנ"י (כהנים לויים וישראלים), וכן ג' סוגים בתורה (תורה, נביאים וכתובים), וכן ג' סוגים בתורה שבכתב עצמה (חמש חומשים, וחמש ועוד חמש דברות) – כיוון שבפס' זה מדובר על התורה איך שהיא מצד גדרי 'המקבל' (שהם בנ"י) ומאוחדת איתם, ומצד אחדות זו של התורה עם בנ"י כן ניכר החילוקים שבתורה, שלכך ישנם ג' סוגים בבנ"י וג' סוגים בתורה, וג' סוגים בתורה שבכתב עצמה.



## "לרוב אחיו"

יביא המבואר בשיחה שפירשו ממרדכי מקצת מאחיו דתליא במח' בבלי וירושלמי / יביא מה שנותר בסנהדרין כי זה חלק מעניינם / יקשה דממהלך העניינים בשיחה משמע שהביאור דזה חלק מעניינם הוא שונה מהמבואר דתליא במח' הבבלי והירושלמי / יוסיף להקשות על הביאור דזה חלק מעניינם מדוע פירשו ממנו מקצת מאחיו ומה בכך שאינו תורתו אומנתו / יקדים לא הביא רבנו התדבא"ר כראי' גמורה / יבאר ששם מדובר על ענייני תומ"צ ויישב / יוכיח שהראי' היא לעניין שאפשר גם שלא תורתן אומנתן / אחכ"ו יתרץ ויבאר מהלך העניינים

הת' ישעי' זכריה שי' מינצברג  
תלמיד בישיבה

### א

#### יביא הביאור בשיחה בטעם פרישת המיעוט ממרדכי

בלקוטי שיחות חט"ז (פורים ג) מבאר כ"ק אדמו"ר על הנאמר בסוף מגילת אסתר<sup>2</sup> שמרדכי הי' "רצוי לרוב אחיו" ואי' במסכת מגילה<sup>3</sup> – 'לרוב אחיו, ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין'.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דזה תלוי במחלוקת הבבלי<sup>4</sup> והירושלמי<sup>5</sup> בהנוגע לחסידים הראשונים שהיו מתפללים ט' שעות ולא הי' נותר הרבה זמן ללימוד תורה, דהבבלי<sup>6</sup> שדרך לימודו הוא 'במחשכים הושיבני' ס"ל – תורתן רק 'משתמרת' ולא 'מתברכת' דזה היפך דרך הלימוד, ולהירושלמי שדרך הלימוד הוא 'באופן ישר'<sup>8</sup> ס"ל שתורתן היתה 'מתברכת' והיינו שבזמן קצר היו משיגים יותר מן הרגיל.

1. עמ' 373 ואילך.

2. בסופה.

3. טז, ב.

4. ברכות לב, ב.

5. שם פ"ה ה"א.

6. סנהדרין כד, א. וראה הע' 16 בשיחה.

7. איכה ג, ו.

8. ראה בהמצוין בהע' 18 בשיחה.

ועפי"ז מבארי דאותו יסוד ששייך גבי תפילה לעניין הברכה או השמירה בתורה שלומדים, ישנו גם גבי עסק בצרכי ציבור, ורוב הסנהדרין היו מא"י (שהרי הי' זה זמן קצר אחרי חורבן בית ראשון ורוב הסנהדרין הגיעו מהסנהדרין שבא"י), שדרך לימודם כהירושלמי, ולכן השאירו את מרדכי בסנהדרין אף שעסק בצ"צ – כי תורתו מתברכת ולא נחסר מלימודו כלום, אבל מקצת מאחיו היו מבבל<sup>10</sup>, שלשיתם שייך רק 'משתמרת' ולכן 'פירשו ממנו'<sup>11</sup>.

וממשיך כ"ק אדמו"ר להקשות<sup>12</sup>, דהן אמת שלמעשה לא נגרע למרדכי מלימודו כלום, אבל מ"מ לא הי' כל כולו שקוע בתורה, וא"כ כיצד נותר בסנהדרין שעניינו(ם) תורה והוראה<sup>13</sup>.

ומבאר, דמצינו<sup>14</sup> בתנא דבי אליהו: "הי' להם (לסנהדרי גדולה) לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכובותיהן ויחזרו בכל עיירות ישראל כו' וילמדו את ישראל כו'".

אשר מזה מוכח שחלק מעניין הסנהדרין, ואף עניין מרכזי בהם, הוא לילך לעסוק עם הציבור אף שעפי"ז ירדו ממעלתם<sup>15</sup>. ולכן, אף שמרדכי כבר לא הי' מונח כל כולו בתורה – נשאר בסנהדרין כי זהו חלק מעניינם.

עכתוה"ד הק' בקצרה.

9. סעי' וא"ו ואילך.

10. ראה שם מש"כ דמיעוט היו בבבל עוד לפני כגון הלל (פסחים סו, א), ר' נתן הבבלי (פרש"י גיטין סה, ב ובכ"מ), 'החרש והמסגר' שגלו עם הגולה אשר הגלתה עם יכני' לבבל (ראה המצוין בהע' 23 241), וגם אנשי כנה"ג שהגלם נ"ג היו כבר כמה שנים בבבל. ולהעיר דממש"ש "אבער אויך – פון ה'חרש והמסגר' וואס נאך בירושלים זיינען געווען זיי שוין געווען במעלתם זו (און אין דעם אופן הלימוד)", משמע, דגם אם נאמר שנוולדו חלק מ'רוב הסנהדרין' בבבל, מ"מ, גישתם ללימוד היא באופן של א"י, כי כך חונכו. אמנם לכאו' י"ל שפסקא זו מחולקתם לשני חלקים, חלקה הראשון מדבר בנידון ה'מקצת' שגישתם כבני בבל, וחלקה שני (המועתק לעיל) מדבר ב'רוב' שגישתם כבני א"י. ועיין.

11. ולא שחלקו עליו, כי הרי לשיטתו לא הי' בזה כל חסרון, כמבואר בשיחה. אכן צע"ק במה התבטאה פרישתם ממנו. ועוד יל"ע, דבמשנ"ת דדוקא הירושלמי דדרך לימודו הוא אור ישר ניתן לומר תורתן מתברכת, צע"ק, דהרי זוהי דרך הלימוד ממילא – אור ישר, ומהו עניין המתברכת לפי"ז. ולאידך, לבבלי מדוע אא"ל דתורתן מתברכת ומה בכך שדרך לימודו היא 'במחשכים הושיבני' הנה לכאו' הא-גופא הברכה ד'החסידי'ם, דתורתן תתברך. ובוהא אולי י"ל, דלהבבלי לימוד באופן כזה לא מיקרי לימוד. וצ"ע.

12. סעי' ח.

13. יש לומר שהדגשת כ"ק אדמו"ר בהוספתו דעניין הסנהדרין הוא גם 'הוראה' הוא כי לכאו' אין עניין הסנהדרין לימוד תורה אלא להורות ולפסוק דיו, ולזה מוסיף – דעניין גם (ובעיקר) הוראה. ואוי"ל, דהכונה בזה היא לומר שעניין התורה שבהם הוא הוראה, וככל שיגדלו יותר בתורה ותהי' יותר תורתם אומנתם יגדלו בהוראה.

14. תדב"א רבה פי"א.

15. שהרי בהיותם שלא במקומם אינם יכולים לדון נפשות וכו' (ע"ז ח, ב ובהמצוין בשיחה בהע' 29). וראה הע' 30 שם בארוכה דלכאו' בתדב"א שם מפורש שאירי' קודם לבניין ביהמ"ק.



## ב

## יקשה כמה קושיות עפמשנ"ת בשיחה שזה חלק מעניין הסנהדרין

והנה לפי המבואר בסוף השיחה<sup>16</sup> מבואר בפשטות דחלק מעניינו של הסנהדרין הוא לדאוג לציבור, ולא רק לימוד התורה.

אשר מכך נראה, שביאור זה כבר אינו שייך למה שנתבאר לפני<sup>17</sup> שמה שמרדכי התעסק בצ"צ הוא בגלל שאחזו בשיטה שתורתן של חסידים מתברכת, דהרי אם זהו חלק מעניין הסנהדרין, הנה אף עם עי"ז ירדו ממדרגתם, כי תורתן רק משמרת, עדיין אין בזה כל חסרון כדי להיות חבר סנהדרין.

ויוצא, שהביאור בסוף השיחה הוא כבר ביאור חדש שאינו שייך לכל מה שביאר לפני<sup>18</sup> בביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי (דגם לבבלי יש לעסוק בצ"צ).

ונוסף לדוחק שיוצא בזה<sup>18</sup>, הנה עוד צ"ב, דלפי הביאור (בסעי' ח) שעסק בצ"צ זהו חלק מעניין הסנהדרין, יוקשה:

א. (א) מה סיבתם של 'מקצת מאחיו' דהסנהדרין שפירשו ממרדכי, והלא כיון שעסק בצ"צ הוא חלק עיקרי מעניין הסנהדרין מה בכך שע"ז פחות יהיה שקוע בתורה. (ב) ואדרבה, הנהגתם של שאר חברי הסנהדרין שלא טרחו בזה, מצריכה לפי"ז עיון, כי אם הם לא עשו זאת נמצא שחסר להם עניין עיקרי בהיותם חברי סנהדרין, שהרי לא עסקו בצ"צ, ומרדכי, לאידך, כעת הגיע לשלימות עניין הסנהדרין.

ב. אי' בגמ' דלפני סיפור המגילה נמנה מרדכי 'בתר ד'<sup>19</sup>, כחמישי ברשימת חברי הסנהדרין, ואילו לאחר סיפור המגילה נמנה 'בתר ד'<sup>20</sup>, כשישי ברשימת חברי הסנהדרין, ומבואר שם, שהסיבה לזה היא כי 'לפי שנעשה שר ירד מחשיבותו אצל חכמים'<sup>21</sup>, והטעם בזה הוא כי לא הי' שקוע רוב-רובו בתורה<sup>22</sup>.

16. סעי' ח.

17. ס"ד ז.

18. ולאידך קשה, דלאחר שמבאר שזהו חלק מעניין הסנהדרין, כ' (ס"ט ואילך) דאדמו"ר הריי"צ תבע גם ממי שאינו אלא בדרגת 'משתמרת' שיגזול מזמנו ויציל נפשות. הרי דלכאו' עדיין הוא הביאור הראשון דזה תלוי אם תורתם מתברכת או משתמרת.

19. עזרא ב, ב.

20. נחמ' ז, ז.

21. מגילה שם.

22. בסעי' א בשיחה מקשה דמכך שנאמר במגילה ו'רצוי לרוב אחיו' שפירשו ממנו מקצת סנהדרין "לפי שעלה לגדולה ונכנס לשררה" (רש"י מגילה שם ד"ה מקצת) מובן לכאו' שת"ת גדול, ומדוע נזקקה הגמ' לכך דלפנ"ז נמנה 'בתר ד' בסנהדרין ואחר שעלה לגדולה 'בתר ה'. ולכאו' צ"ע על עצם ראיית הגמ' מפסוק זה לכך שת"ת גדול – די"ל דהא דנמנה מרדכי בנחמ' בתר ה' אינו מהוה ראי' שת"ת גדול, שהרי החשיבות בסדר מנייתם הוא לפי חשיבותם כפי שהתקבלה אצל חכמים, שהיו בזה חילוקי מדרגות כמב' במס' סנהדרין (פ"ד מ"ג) וברמב"ם הל' סנהדרין פ"א. וצ"ע.

ולכאורה, לפי הביאור בסוף השיחה, דחלק מעניין הסנהדרין הוא עסק בצ"צ, א"כ, מדוע ירד מרדכי ממעלתו בגלל היותו עוסק בצ"צ, והרי אדרבה (כנ"ל), ה' צריך עי"ז לעלות במעלה, כי הגיע לשלימות עניין הסנהדרין שיש בו גם עניין העוסק בצ"צ, ומדוע ירד מחשיבותו אצל חכמים'.

## ג

## יקדים קושיא נוספת בעניין הראי' מתדב"ד

ולבאר זה בדא"פ יש להקדים, דהנה, הראי' מתדב"ד הנ"ל לעניינו לכאו' אינה מובנת, וז"ל התדב"א (ולהבהרת הדברים נביא בזה את הלשון המלאה שם):

"לפי שהיה להם לסנהדרין גדולה שהניח משה ויהושע ופנחס בן אלעזר עימהם, לילך ולקשור חבלים של ברזל במותניהם ולהגביה בגדיהם למעלה מארכובותיהם ויחזרו בכל עיירות ישראל, יום אחד ללכיש, יום אחד לבית אל, יום אחד לחברון, יום אחד לירושלים וכן בכל מקומות ישראל, וילמדו את ישראל דרך ארץ בשנה ושתיים ובשלוש, עד שיתישבו ישראל בארצם. כדי שיתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולמות כולם שברא מסוף העולם ועד סופו".

חזינו, דעל הסנהדרין לילך וללמד את העם דרך ארץ, ובפירוש דרך ארץ מבואר שהוא עניין ההתעסקות במלאכה או סחורה<sup>23</sup>, אשר א"כ יוצא מפורש דעל הסנהדרין להתעסק עם עניינים שאינם לימוד תורה וכו', ואם כן, מדוע כתב רבנו בשיחה והדגיש ש"עד"ז" דבתדב"א חזי' שעליהם לפרוש מלימוד תורה – כל מרדכי ה' לעסוק בצ"צ, והיינו, שלעסוק בצ"צ הוא גרוע מללמד את דרך ארץ.

ואדרבה, יש ללמוד מתדב"א זה במכ"ש וק"ו לנידו"ד, דמה דרך ארץ בלבד על הסנהדרין להתנתק מלימוד התורה, כ"ש וק"ו בעניין הנוגע להצלת כלל ישראל על הסנהדרין ("עניי העדה"<sup>24</sup>) להתעסק בזה.

## ד

## יפרש דברי התדב"א ויבאר השיחה

וי"ל, דאין כוונת התדב"א שעל הסנהדרין להתעסק במלאכת של ישראל, אלא דהכונה בזה היא שעל הסנהדרין ללמד את ישראל מידות טובות ומצוות. דהנה בפירוש 'דרך ארץ' מצינו<sup>25</sup> שזה גם

23. ראה ברכות לב, ב ורש"י שם ד"ה ד"א. רע"ב אבות ב, ג, ג, ה. ובכ"מ.

24. שלח טו, כד.

25. ראה רבנו יונה אבות ג, יז: "אם אין תורה אין דרך ארץ – כלומר מי שאינו יודע תורה אינו שלם במדות של דרך ארץ, כי רוב המדות הטובות שיש בדרכי העולם בתורה הם . . . אם אין דרך ארץ אין תורה: ר"ל שצריך תחלה לתקן את עצמו במדות ובזה תשכון התורה עליו". (וראה בעניין זה ברכות ז, א. כב, א. ועוד).

עניין מידות טובות ומצוות, ובתורת רבנו מצינו במקומות רבים שמביא מדרש זה כראיה לעניין הפצת היהדות בכל מקום ומקום.<sup>26</sup>

ובאמת, כן מוכח גם מדרש זה עצמו, שהרי הטעם לכך שעל הסנהדרין לקשור חבלים של ברזל . . ויחזרו בכל עיירות ישראל . . וילמדו' וכו', הוא, כפי שכתוב שם 'כדי שיתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולמות כולם'.

ואם נאמר שהכוונה כאן הוא לדרך ארץ במונח של עסק בסחורה, מה נתגדל ונתקדש שמיא רבא בזה, ובפרט יוקשה – והכי בעולמות כולם, הכוללים גם העולמות הרוחניים, נתקדש בזה שילמדו ישראל לעסוק במסחר וכיו"ב שמו הגדול – אלא ע"כ הכונה היא לעניין תורה, מצות ומידות טובות.<sup>27</sup>

אשר לפי"ז נמצא, דסוכ"ס ממדרש זה שמענו רק שעל הסנהדרין לעסוק בהנהגת ישראל בעניינים רוחניים ועכ"פ בענייני מוסר ומידות – אבל עניין עסק בצ"צ שאינה שייכת לעניינים רוחניים לא שמענו מזה.

ולכן כתב רבנו שזה רק "עד"ז", ולא ממש, כי כנ"ל בתדבא"ר מצינו רק התעסקות בעניינים רוחניים ולא בעניינים גופניים. אבל מכל מקום, יש בזה לימוד לעניינו, כי עכ"פ מכאן ראינו שהסנהדרין אינו סותר עניין שאינו 'תורתו אומנתו', וכדלקמן.<sup>28</sup>

26. בלקוטי שיחות חלק יז עמ' 213 (וראה גם: שם חכ"ד עמ' 131. תורת מנחם חיי"ב עמ' 99. חמ"ב עמ' 131. חלק נו עמ' 308, 76. תו"מ התוועדותיות תשמ"ז י"ג עמ' 66, 609. שיחות קודש תשל"ח ח"ב עמ' 439. תש"מ ח"ג עמ' 236. וראה גם אג"ק ח"י עמ' שם (אגרת ג'שיח). חכ"ח עמ' קכג (אגרת י'תרפט). ובכ"מ) כ' דתדב"א זה מלמדנו על חוב הפצת יהדות לסביבה ועל אחריות הסנהדרין ללמד את ישראל לשא יחטאו ולמנוע בזה את הגעתם לקבל עונש בבית דין, עיין שם הרי נמצא מוכח לשיטת רבנו שמדרש זה נסוב על עניין הפצת היהדות, תורה ומצוות.

27. ויש להעיר, דמימרא זו ד'הי' להם . . לילך ולקשור . . וללמד' הובא בתדבא"ר כטעם על כך שנהרגו שבעים אלף בגבעת בנימין, דלא למדום סנהדרין דרך ארץ, "וכשעשו בני בנימין דברים מכוערים ודברים שאינן ראויים – באותה שעה ביקש הקב"ה להחריב את כל העולם כולו, אמר הקב"ה, לא נתתי לאלו את ארץ ישראל אלא שיקראו וישנו ויעסקו בתורה כל ענין בזמנו וילמדו דרך ארץ, אמר הקב"ה, לא כך כתבתי בתורתך? אף על פי שאין בהם בישראל דברי תורה אלא דרך ארץ בלבד, יקויים בהם הכתוב 'ורדפו מכם חמישה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו' (בחוקתי כו, ח). אבל אם תעשו את התורה ואת המצוות – אחד מכם ירדוף אלף ושניים מכם יניסו רבבה, שנאמר 'איכה ירדוף אחד אלף ושניים יניסו רבבה' (האזינו לב, ל). ומהמשך העניינים דברים שדרך ארץ ותורה ומצוות הוו שני דברים, ואין לומר שדרך ארץ היינו מצוות. אמנם ראה תדבא"ר ג, י: "אמר לו, דוד בני, לא כן כתבתי בתורתך ורדפו מכם חמישה מאה, אע"פ שאין בכך דברי תורה אלא דרך ארץ ומקרא בלבד. אבל אם תעשו דברי תורה איש אחד מכם ירדוף אלף, שנאמר, איכה ירדוף אחד אלף", היינו דרך ארץ צריך לכלול גם מקרא, ודברי תורה אינו כולל מקרא. אשר לפי"ז יוצא, דדרך ארץ האמור כאן הוא ענייני יהדות והנהגות טובות או אפילו קיום מצוות בסיסיות בלא הידור, ואף לימוד מקרא בכללם, והאמור בתדבא"ר פ"א "אבל אם תעשו את התורה ואת המצוות" הוא לימודה וקיומן במלואן.

28. ולפי"ז לא יוקשה גם מדוע הא גופא דירד ממעלת 'תורתו אומנתו' לא מועיל לזה שיפרשו ממנו מקצת סנהדרין וצריך להגיע לזה ששיטתם היא כהבבלי וכו' וכמבו' בארוכה לעיל – ועפמשנ"ת א"ש, כי זה לא סותר לעניין הסנהדרין, וכדי שיפרשו ממנו צריך שזה יגרע במדרגתו, וראה לקמן ס"ו.

## ה ידייק בלשון רבנו

דהנה אם נדייק בלשון רבנו נראה, דאין כוונתו לומר שכשם שעניין הסנהדרין ללמד תורה לעם כך גם עניין העסק בצ"צ.

דהנה הקושיא מנוסחת בשיחה בשני אופנים: א. הן אמת שהצלת נפשות הוא דבר גדול אבל כיצד נשאר מרדכי בסנהדרין שעניינם תורה. ב. כיצד שייך שבסנהדרין (שכל עניינם תורה) יהיה חיוב לותר על ה'תורתו אומנתו' בשביל הצלת נפשות. ולבאר עניין זה מקדים רבנו דמצינו בתד"א שסנהדרין מחיובים לחזר בכל עיירות ישראל ללמדם תורה.

והיינו, דהקושיא היא (באופן הב' בקושיא (הסגנון אחר) הדבר מודגש יותר) כיצד בסנהדרין יכול להיות עניין שאינו תורתו אומנתו, ולזה הביא רבנו התד"א ששם מצינו שעליהם להנתק מדרגא זו דתורתם אומנתם בשביל ישראל.

אשר על יסוד מבאר רבנו, ומדגיש – שהביאור הוא רק "על דרך זה" (דאי"ז אותו העניין בדיוק), דכשם שמצינו שמחויבים לחזר בכל עירות ישראל וכו"ל והמטרה סוכ"ס היא לזכות את הרבים, הנה עד"ז, כן הוא גם בהנוגע למה שמרדכי עסק בצ"צ, שהרי גם ענין זה הוא לטובת הרבים.

ומ"מ, דבר זה אינו דומה לחלוטין, ולכן נמנה כעת רק בתר ה' ולא נשאר במקומו שהי', דסוכ"ס עניין זה רק מלמדנו (בלשון כ"ק אדמו"ר) ש"די ירידה כדאי אפילו מצד עניינם פון סנהדרין גופא – וויבאלד דאס איז צוליב טובת הרבים<sup>29</sup>". והיינו שעכ"פ אין זה סותר לעניינם של הסנהדרין אבל לא שנאמר שזהו מענייניהם המרכזיים.

והיינו, דדוקא מש"כ בתד"א דעכ"פ הו"ע של הוראה וכו' ניתן לומר שזהו מענייניהם המרכזיים אף שע"ז יחסר להם במעלה ד'תורתם אומנתם', אבל לעניין עסק בצ"צ – רק ילפי' מכך שאי"ז סותר לעניין הסנהדרין אבל לא שזהו עניינם.

### ו

#### לפי"ז יתרין מדוע נמנה בתר ה'

ולפי"ז יש לבאר גם מדוע נמנה מרדכי בתר ה' כיון שעסק בצ"צ ולא הי' תורתו אומנתו. דלכא' (כנ"ל ס"ב), כיוון שנתבאר שחלק מעניין ושלימות הסנהדרין הוא עסק בצ"צ והצלת ישראל, אם כן מדוע בגלל שעסק בזה מרדכי ירד ממעלתו, ולכא', אדרבה הי' צריך לעלות במעלה בכך שהגיע לשלימות הסנהדרין. ולפמשנ"ת, שממדרש זה מצינו רק שעסק בצ"צ אינו סותר לעניין הסנהדרין, אבל לא שזה חלק ממהותה, מובן היטב:

29. ובתרגום חופשי: הירידה כדאית אפילו מצד ענייניו של הסנהדרין גופא – כיון שזה בשביל טובת הרבים.

מרדכי יכל להישאר בסנהדרין כיון שזה לא סותר לעניינם, אבל מכל מקום, הרי ירדה מעלתו, כי סו"ס אין הוא במעלת תורתו אומנתו הדרושה לסנהדרין.

ואכן, גם אם עסקו של מרדכי הי' בקירוב בנ"י לקב"ה, בעניינים האמורים גבי סנהדרין בתדבא"ר, הנהגה כיון שסו"ס אין הוא במעלת תורתו אומנתו, ירדה מעלתו. וע"ד מה שנתבאר בשיחה ד'הי' לו להם לילך . . . ויחזרו בכל עיירות ישראל' וכו' גורם ירידה בסנהדרין בנוגע לכמה דינים<sup>30</sup>.

## ז

## עפ"ז יבאר שזה המשך ביאור אחד

אשר אחר כל זה נראה לומר דלא הדר בי' מהביאור דתליא מחלוקת הבבלי והירושלמי, ומכמה טעמים:

א. כל היסוד האמור בסעי' זה הוא רק להשמיענו מדוע אינו סותר לעניין הסנהדרין, אבל לא מדוע (לכאורה) התיר לעצמו מרדכי להתנתק מלימוד התורה, ולתרץ זאת מועיל דוקא אם נאמר שמרדכי אחז כשיטת הירושלמי שתורתן מתברכת ולא יחסר לו כלום בלימוד.

ב. בלא הביאור דתליא בפלוגתא הנ"ל אינו מובן מה סברו חברי הסנהדרין שפירשו ממנו, והרי עסק בצ"צ הוא חלק מעניין הסנהדרין ועכ"פ לא סותר לעניינה, אבל לפי משנ"ת דהם אחזו כהבבלי ואין שיטתם כהירושלמי ולכן רק פירשו ממנו (ולא 'נחלקו' וכיו"ב), מובן.



30. ראה המצויין לעיל ס"א.

## שיטת הרמב"ם באופן התגלות המשיח במשנה תורה ובאגרת תימן

יציע סתירות בשיטת הרמב"ם בעניין הנבואה אצל המלך המשיח / יקשה בנוגע לתחילת התגלות המשיח בארץ ישראל / יביא סתירה בדברי הרמב"ם האם המשיח ייבחן באותות ובמופתים / יקדים דברי רבינו בביאור שיטת הרמב"ם אודות הגאולה "בעתה" ו"אחישנה" / יתרץ דאגרת תימן נכתבה ביחס לתקופה שביאת משיח הוא באופן ד"אחישנה"

הת' יוסף יצחק שי' לאופר  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע סתירות בשיטת הרמב"ם בעניין הנבואה אצל המלך המשיח

מצינו ב"אגרת תימן" להרמב"ם<sup>1</sup>, דהביא המקרה אודות "האיש שהוא אומר שהוא משיח בערי תימן", ושלל בהחלטיות את זהותו כמשיח, ונימוקיו עימו. אמנם מצינו בזה כמה שינויים מדבריו במשנה תורה, בשיטתו בנוגע לאופן התגלות המשיח:

בהל' תשובה<sup>2</sup> כתב הרמב"ם: "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יותר משלמה, ונביא גדול קרוב למשה רבינו". אולם בהל' מלכים לא הזכיר כלל שהמשיח צריך להיות נביא; ואדרבה – דלא הזכיר שצריך לשאלו דברים העתידיים להיות, שרק עי"כ יכול להחשב אדם כנביא<sup>3</sup>.

ויש לתוון בפשטות, דבהל' תשובה כוונתו שהנבואה תנוח עליו<sup>4</sup> אחרי שכבר ייחשב משיח בודאי, וכמ"ש<sup>5</sup> אודות המלך המשיח ש"יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו", דהוא

1. פ"ד (ע"פ ס' אגרות הרמב"ם, ירושלים תשכ"ד).

2. פ"ט ה"ב.

3. ראה הל' יסוה"ת פ"י ה"א-ב.

4. שהרי גם להמבואר בהל' מלכים בפועל לא שייך שא' שאינו ראוי להיות נביא יהי' משיח, כיון שצ"ל "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד", וא"כ ה"ה "חכם וגיבור המתגבר על מידותיו".

5. הל' מלכים פי"ב ה"ג.

דוקא "כשתתישב ממלכתו"; אמנם בתחילת התגלותו הוא אינו צריך להיות נביא, וע"כ אין זה תנאי בבדיקתו.<sup>6</sup>

אמנם באגרת תימן כתב: "האינך יודע, אחי, שהמשיח נביא גדול מאד וגדול מכל הנביאים, מלבד מרע"ה. . ועוד: האינך יודע שמי שאומר על עצמו שהוא נביא, שאם נמצאת נבואתו מוכחשת – הוא חייב מיתה. . ואיזו ראי' גדולה על היותו מכחש אלא שיסמוך עצמו בשם משיח". ומשמע, דלשיטתו על המשיח להיות בעל נבואה כבר כאשר טען שהוא המשיח, אף שעדיין לא נתיישרה מלכותו. ועוד, דבהמשך האגרת כתב דמוכח דאותו משיח שקר הוא עם הארץ (כיון שהורה לאנשים לעשות צדקה בכל ממונם, היפך הדין ד"המבזבז אל יבזבו יותר מחומש"), וכיון שכך אינו יכול להיות נביא,<sup>7</sup> וממילא אינו משיח.

ולכאורה טפי הול"ל, שהרי אם אותו אחד הינו עם הארץ, הרי אינו "הוגה בתורה כדוד אביו". ועוד, דאם הורה לעשות דבר היפך התורה, הרי שנוהג היפך מתפקיד המשיח "לכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", ומדוע רצה להוכיח שאינו משיח מפני שאינו נביא דוקא.

## ב

### יקשה בנוגע לתחילת התגלות המשיח בארץ ישראל

בהמשך האגרת כתב: "בתחילת הראותו יראה בארץ ישראל, כי בארץ ישראל תהי' תחילת הראותו". ופרט זה לא הזכיר בהל' מלכים. יש מי שכתב<sup>8</sup>, שזהו כיון שמצות העמדת מלך נוהגת בארץ דוקא, שהרי היא מג' המצות שנצטוו בכניסתן לארץ<sup>9</sup>.

אמנם קשה לתרץ כך, דהרי בזמן שקודם ביאת המשיח עסקינו, ואין אז בי"ד של ע"א ואין נביא ע"מ למנות את המלך<sup>10</sup>, והרי עכצ"ל<sup>11</sup> שמ"ש "יעמוד מלך" אין הכוונה לדין מלך, אלא ע"ד מה שכתב לפנ"ז "בן כוזיבא המלך". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע כתב באגרת תימן דהמלך המשיח צריך לעמוד בא"י דוקא<sup>12</sup>.

6. וראה לקו"ש ח"ח ע' 281.

7. שם.

8. ונראה דהרמב"ם מדגיש, דלא זו בלבד שמאחר שעבר על דין זה מוכח שאינו ראוי להיות נביא, אלא נוסף לכך, מוכח מכך שהוא משוגע, כלשונו "וזו סכלות מבוארת".

9. כתובות סז, ב. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 217 ואילך.

10. ראה הל' יסוה"ת פ"ז ה"א.

11. הרי" שילת בהערותיו לאגרת תימן, הערה ד"ה הוא יעמוד בארץ ישראל.

12. סהמ"צ מ"ע קעג, הל' מלכים פ"א ה"א.

13. הל' מלכים שם ה"ג.

14. לקו"ש ח"ח ע' 361 הערה ד"ה יעמוד מלך.

15. וראה אג"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"א ע' שי: אף שהקיבוץ יהי' על ידו מ"מ קודם שיתקבצו הרי אינו שייך מלוכה דאין מלך בלא עם כ"א אחר שיתקבצו ע"י אז תהי' מלכות עליהם כו' ". וראה שם ע' שיב.

## ג

## יביא סתירה בדברי הרמב"ם האם המשיח ייבחר באותות ובמופתים

בהל' מלכים<sup>16</sup> כתב: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. . אל יעלה על דעתך שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם".

אמנם באגרת שם כתב: "יעמוד איש שלא נודע קודם הראותו, והאותות והמופתים שיראו על ידו – הן הן הראיות על (אמיתת טענתו<sup>17</sup> ו)אמיתת יחושו. . בשעה שיגלה יבהלו כל מלכי ארץ. . יבהלו מן המופתים שיראו על ידו". וא"כ אי"מ, האם אותות ומופתים הם סימן על זהותו של המשיח או שאינם.

ותי' בס' ויואל משה<sup>18</sup>, שכוונת הרמב"ם היא שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם, רק דהמשיח עצמו יהי' (נביא<sup>19</sup> ו)איש פלאי שיעשה אותות ומופתים; אלא שהנהגת העולם בכללותו תישאר.

ותירוצו אינו מתיישב, שהרי הרמב"ם כתב בפיו "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים", ומייתי' ע"ז ראי' מבן כוזיבא, שלא עשה אותות ומופתים ובכל זאת דימו חכמי דורו שהוא המלך המשיח.

## ד

## יקדים דברי רבינו בביאור שיטת הרמב"ם אודות הגאולה "בעתה" ו"אחישנה"

והתירוץ בכל זה, בהקדים:

בשיחתו הידועה<sup>20</sup> ביאר רבינו, דלשיטת הרמב"ם ב' אופני הגאולה<sup>21</sup> "בעתה" ו"אחישנה" שונים במהותם:

"בעתה" הוא ענינו ההלכתי של משיח – לפעול את שלימות התומ"צ, וע"כ אינו תלוי במצב ישראל, וייתכן אף במצב ש"לא זכו".

"אחישנה", ענינו להראות את החביבות והמעלה של ישראל (ואינו קשור עם ענינו ההלכתי של משיח), ולכן תלוי הוא במצבם של ישראל, ויהי' דוקא במצב ש"זכו".

16. פי"א ה"ג, פי"ב ה"א.

17. כ"ה במהדורת הר"י שילת.

18. סי' לח.

19. וביאר שהרמב"ם סמך על מ"ש בהל' תשובה. וע"פ הנ"ל בפנים דוחק הוא.

20. לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך – עיי"ש בארוכה.

21. סנהדרין צח, ב.



במילים אחרות: גאולה בעתה היא פעולת שלימות התומ"צ, ואחישנה היינו גאולת ישראל<sup>22</sup>. ולכן בהל' מלכים פסק הרמב"ם שאי"צ להיות אותות ומופתים בימות המשיח, כי זהו היפך ענין התומ"צ – לפעול בעולם; ובאגרת תחיית המתים כתב ש"אין דברנו זה החלטי" – דבהל' מלכים ביאר את ענין הגאולה באופן של בעתה, ובאגרת תימן באופן של אחישנה.

## ה

יתרץ דאגרת תימן נכתבה ביחס לתקופה שביאת משיח הוא באופן ד"אחישנה"

וע"פ ביאור זה ניתן לתרץ בפשטות:

סברת חכמי ישראל דאז להחשיב את אותו א' כמשיח לא היתה מחמת שסברו שכבר התחיל לפעול את שלימות התומ"צ, וממילא יפעל את אופן הא' דהגאולה – "בעתה", אלא שבא לפעול את גאולת ישראל "אחישנה".

(וכדמוכח גם מזה, שהשואל הדגיש שהתקופה דכתיבת האגרת היתה דחבלי משיח, ומובן שאין כל סברא שמושיח יבוא מחמת חבלי משיח תבוא דוקא עתה שלימות התומ"צ, שהרי אין כל שייכות בין זה לזה, אלא שמחמת צרות אלו ראוי שתבוא גאולת ישראל).

וביחס לזה (ביאת משיח באופן זה ד"אחישנה") מבאר הרמב"ם באגרתו, דבזאת יבחן המלך המשיח – דכבר בתחילת התגלותו צריכים לראות בו את העניינים השייכים לגאולה זו<sup>23</sup>:

א) מעלתו הגדולה בענין הנבואה – השייכת למה שילמד את ישראל לדעת את ה', כמבואר בהל' תשובה שם<sup>24</sup>.

ב) תחילת התגלות תהי' בארץ ישראל ואליו יתקבצו הגלויות; שבזה מודגשת רוממותם של ישראל במלכם – המשיח – היושב במקומו ומקבצם.

ג) יראו על ידו אותות ומופתים.

ועד"ו כל שאר מעלות המשיח המבוארות בנביאים ("אלף או קרוב להם" ב"כל הארבעה ועשרים (כתבי הקודש)"), שאף שאין הם מעכבות בהתגלות המשיח באופן ד"בעתה", מעכבות באופן ד"אחישנה".

22. ואף שכמובן גם אז אי"ז יכול להיות ח"ו באופן שיבואו עי"ז שינויים מהל' התורה. אלא שאין הם ענינה של מגאולה זו. ולדוגמא: קיבוץ נדחי ישראל שיהי' בכל אופן של הגאולה, אלא שבאופן ד"אחישנה" ענינו הוא להניח לישראל משעבוד מלכויות ולהראות את מעלתם; ובאופן ד"בעתה" ענינו הוא שיהיו כל יושבי' עלי' וממילא יחזור היובל לנהוג.

23. ראה לעיל הערה 22.

24. ראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566 ואילך.

ועפ"ז יומתק גם מה שבהל' מלכים<sup>25</sup> מביא הרמב"ם את הכתוב<sup>26</sup> "דרך כוכב מיעקב וגו'"  
 ודורשו חציו על דוד וחציו על משיח, ובאיגרת תימן דורשו כולו על משיח:  
 כי בהל' מלכים מדגיש הרמב"ם את מה שמשיח בא לפעול את שלימות מלכות בית דוד, ולכן  
 בחר להביא מדרש<sup>27</sup> שמפרט שהעניינים שפעל דוד יפעלו גם ע"י משיח<sup>28</sup>.  
 משא"כ באיגרת תימן כוונתו כנ"ל, להדגיש את ענינו של משיח שאינו קשור לדוד, אלא כענין  
 חדש, ולכן בוחר במדרש הדורש את כל הכתוב על משיח.




---

25. פי"א ה"א.

26. במדבר כד, יז ואילך.

27. ראה לקו"ש חי"ח ע' 272 הערה 18. וש"נ.

28. שם ע' 282.

## ביאור במאחז"ל "קשה מיתתן של צדיקים"

יקשה מהחילוקים בין דברי הגמ' לנאמר במדרש / יביא פי' העץ יוסף למדרש וידחוק / יתרץ דהקושי  
הוא מצד מעלתן של ישראל, והמעלה שבקושי / שקולה – גם בעניין המעלות (הנחמה) וההוראה /  
מיתת הצדיק היא חיצונית בלבד, ע"ד עניין השריפה

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לויוב  
תלמיד בישיבה

### א

#### יקשה מהחילוקים בין דברי הגמ' לנאמר במדרש

בעניין קושי וחומרת מיתת הצדיקים נאמר בגמ' "שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית  
אלוקינו", ובמדרש נאמר: "וסילוקן של צדיקים קשה לפני הקב"ה יותר מחורבן בית המקדש"<sup>3</sup>.

וקשה, הא דאמר במדרש שלגבי הקב"ה "סילוקן של צדיקים" קשה יותר מהחורבן, בעוד שגבי  
ישראל (בגמ') אמר שמיתתן "שקולה" בלבד.

ועוד יש לעיין מהו טעם השינוי בין המימרות:

(א) השינוי דבגמ' כתיב "מיתתן של צדיקים", ובמדרש כתב "סילוקן של צדיקים".

(ב) בגמ' כתיב "שריפת בית אלוקינו", ובמדרש "חורבן בית המקדש".

### ב

#### יביא פי' העץ יוסף למדרש וידחוק

והנה, מה שלגבי הקב"ה סילוקן של צדיקים קשה יותר מחורבן ביהמ"ק – ביאר ה"עץ יוסף",  
דאצל הצדיק יש מעלות שהגיע אליהם בכח עצמו (כמארז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת

1. ר"ה יח, ב.

2. איכ"ר א, ט (לז).

3. מאמרי חז"ל אלה מובאים בד"כ בתורת רבינו יחד, ראה לדוגמא לקו"ש ח"ח ע' 411. ועוד.

שמים<sup>4</sup>), ובמיתתו כשנפגם גילוי הצדיק ונלקח השמימה, הרי זה קשה יותר – כי את המעלה ד"בכח עצמו של הצדיק לא ניתן להשיב, משא"כ ביהמ"ק שביכולתו של הקב"ה לבנותו בכל יום, עכת"ד.

וב"ענף יוסף" שם: "עוד יש לומר משום שנאבד מה שהיה מחדש בתורה כשהיה חי, כי זולתו לא יכוון לחלק המיוחד לזה, ולכן ת"ח שמת אין לו תמורה, כי כל התלמידי חכמים המחדשים כל אחד קיבל תורה מסיני לפי מציאות חלקו"<sup>5</sup>.

ולכאורה דוחק לפרש כן, דע"פ ביאורם אין שום עילוי במיתת הצדיק, רק חיסרון. ולכאורה, כיצד ניתן לומר שישנו חיסרון לגבי הקב"ה? ועוד, דאף שאמרז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" מ"מ כפי שביכולתו ית' לבנות את המקדש הוא יכול להחיות מתים, ולהחזיר עטרה ליושנה.

ואפי' אם נאמר שכך קבע הקב"ה, דאף שיכול להחיות המתים אמנם אינם חוזרים למעלתם שנבעה מה"עבודה בכח עצמו" – הנה גם בניית ביהמ"ק תלוי' בעבודת בני"י<sup>6</sup>, ואם ישראל יהיו ראויים הרי תיכף יבנה הבית (מצד עבודת ישראל), וא"כ מדוע מיתתן של צדיקים קשה יותר.

## ג

### יתרן דהקושי הוא מצד מעלתן של ישראל, והמעלה שבקושי

ואולי יש לומר, דהטעם לכך שקשה להקב"ה מיתת הצדיק יותר מחורבן ביהמ"ק הוא מצד מעלתן העצמית של ישראל. דשרשן של ישראל הוא בעצמותו ית'<sup>7</sup>, ולכן הם נעלים מביהמ"ק. וי"ל שזהו גם הענין במה שארז"ל במדרש<sup>8</sup>: "מזמר אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל" – מצד מעלתן של ישראל על ביהמ"ק; וכ"ש הצדיקים שבעם ישראל שהם הממשיכים את השכינה לתוך ביהמ"ק<sup>9</sup> והם פועלים את גילוי השכינה בתוך ביהמ"ק הגשמי.

ולכן סילוקן של צדיקים קשה להקב"ה יותר מחורבן בית המקדש, דבמיתת הצדיק הקב"ה מכה (כביכול) את בניו (המושרשים בעצמיותו), ולכן קשה לו כמו אב המכה את בנו, דאף שזהו עניין

4. מגילה כה, א.

5. ויש להקשות, הרי לא רק צדיקים מחדשים בתורה, כידוע אודות אחר כו'. א"כ בהכרח לומר שביאור זה הוא רק כהמשך לדברי ה"עץ יוסף", ולא ביאור נפרד ממנו.

6. ועיין סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566 ואילך.

7. וראה תו"מ תשמ"ה ח"ה ע' 2715.

8. ראה כתובות ה, א, וברש"י שם: "מקדש – מעשה ידי צדיקים הוא". וראה גם רמב"ם הלכות מלכים פי"א, ד. ועוד.

9. נת' בריבוי מקומות בדא"ח, ראה לדוגמא המשך ר"ה תשכ"ג.

10. איכ"ר פ"ד, יד.

11. ראה במאמר ד"ה באתי לגני תש"י (סה"מ באתי לגני ח"א ע' 3 ואילך). וראה גם המשך תרס"ו ע' תשב (תקלג).

שהוא לטובת ה' כמאמר שלמה המלך "חושך שבטו שונא בנו"<sup>12</sup>, דפעמים חשוב עניין הגבורה בבנים – מ"מ קשה לאב להכות את בנו, פעמים יותר מכאב ה'נ עצמו<sup>13</sup>, ולכן מובן מדוע מיתת הצדיק קשה לקב"ה יותר מחורבן ביהמ"ק.

ובמילים אחרות: הקושי של הקב"ה במיתת הצדיק הוא לא קושי בעצם ההסתלקות, אלא הקושי בהכאת בניו, מצד אהבתו אליהם.

ויש לומר דלכן נקט ה' "סילוקן" ולא "מיתתן", להדגיש דהקושי של הקב"ה הוא לא במיתה עצמה, אלא בכך שהוא מכה את בניו; והיינו קושי המגיע באופן אגבי ולא בעצם העניין.

ועוד יש לתרץ ע"פ דברי רבינו בלקו"ש<sup>14</sup> לגבי המדרש "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כשבירת הלוחות"<sup>15</sup>, וז"ל: "ויש לומר, שבהביטוי "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כשבירת הלוחות" נרמז גם העילוי שבשני עניינים אלו. כי "קשה לפני הקב"ה" מצינו בעניין שהוא תכלית הטוב, וכמרוז"ל: "קשה" . . . כקריעת ים סוף" – אשר קריעת ים סוף ה' אחד הניסים היותר גדולים ונעלים"<sup>16</sup>.

וכן הוא בנדו"ד, דהקושי הוא המעלה הנשגבה שבמיתת הצדיק, שמכיוון שהוא נעלה מבית המקדש לכן בהסתלקותו נפעל עניין נעלה ביותר (עוד יותר מחורבן הבית)<sup>17</sup>.

ועפ"ז יובן מה שכתב "סילוקן של צדיקים", כפי שמבאר רבינו עמ"ש "אסתלק יקרא דקוב"ה ככולהו עלמין"<sup>18</sup>, שפטירת צדיק נקראת "הסתלקות", כיון שהיא פועלת גילוי אור נעלה ביותר

12. משלי יג, כד.

13. ראה תו"מ תשמ"ה ח"ה עמ' 2715, וז"ל: "אין דרך אחרת להגיע לעלייה נעלית זו כ"א ע"י הירידה בגלות, שלכן כדאי גם צערו של אב הרחמים (שצערו הוא עוד יותר מצערו של ה'נ הגלה מעל שולחן אביו) מאחר שרק ע"ז ישיג עלייה זו".

14. חיד"ע' 31.

15. ירושלמי יומא פ"א ה"א (קה"ע שם). תנחומא (באבער) אחרי י.

16. ויש לעיין, דהנה בלקו"ש חלק כ' ע' 100 ואילך מביא הרבי הטעם מדוע נאמר קשה על קריעת ים סוף אף שבריאית העולם הוא פלא נפלא יותר כו', ומבאר שזה משום שבקריעת ים סוף זה ההיפך מהסדר הרגיל שקבע ה' בעולמו, וללא ב"ד של מעלה כו' (שהרי הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי ע"ז), וכן ב"קשה זיווגם כקריעת ים סוף" שהוא ג"כ חיבור ב' הפכים בעל ואישה כו'. והנה במיתת הצדיק לא מצינו עניין חבור ב' הפכים, ומדוע בכל זאת הוי קשה כו'. ועוד קשה מדוע רק הזיווג שני הוי חיבור ב' הפכים וזיווג ראשון לא. ואולי יש לומר שבעל ואישה בזיווג ראשון הם שני חצאי נשמה, ולכן לא הוי שני הפכים, משא"כ בזיווג שני.

אם נאמר שמיתת הצדיק מוגדרת כקשה להיותה חיבור בין ב' הפכים, יצא ביאור שלישי, דהקושי הוא להיותו חיבור ב' הפכים דכל חיבור נקרא קשה, ולכן נאמר קשה לפני הקב"ה. ברם, צריך להבין דלכאורה משמע שקשה יותר מהחורבן, דהיינו שגם החורבן קשה אבל הסתלקות הצדיק יותר; ויש לעיין אם מצינו חיבור ב' הפכים בחורבן ביהמ"ק וא"כ מדוע מיתת הצדיק קשה יותר? לכן ע"כ צריך לבאר כפנים, שמיתת הצדיק נחשבת עלייה בגלל רום מעלתה.

17. ובפרט בצדיקים כרשב"י, שלגביו החורבן לא תפס מקום, כי הוא ה' בדרגה שלמעלה מן המקדש – פלח הרימון שמות ז. וראה ד"ה להבין עניין רשב"י תשמ"ה (סה"מ מלוקט (ע"ס חודשי השנה) ח"ג ע' רעו). מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' שסט.

18. תניא פכ"ז.

שאינו בגדר העולמות כלל<sup>19</sup>. וא"כ מובן מה שלגבי הקב"ה "קשה" (למעליותא) סילוקן של צדיקים יותר מהחורבן.

## ד

## שקולה – גם בעניין המעלות (הנחמה) וההוראה

אמנם זהו רק לגבי הקב"ה, דמיתתן של צדיקים קשה יותר משריפת ביהמ"ק, אבל לגבי ישראל ה"ז קשה באותה מידה – כלשון הגמ' שמיתתן של צדיקים "שקולה" כשריפת ביהמ"ק. אך קשה מדוע רק כתב שהיא "שקולה", ולא כתב "קשה מיתתן של צדיקים כשריפת כו".

ואולי יש לתרץ, דרז"ל השתמשו דווקא בלשון "שקולה" כדי להדגיש שמיתת הצדיק שקולה לשריפת ביהמ"ק לא רק בעניין האבילות, כ"א גם בעניין הנחמה שבאה על ידה<sup>20</sup>.

דהנה רבינו מבאר במקומות רבים אודות המעלות שבחורבן, דבכללות י"ל שהם מתחלקים לשלוש:

(א) המעלה לגבי הבית עצמו – דדוקא ע"י חורבן ניתן האפשרות לבניית ביהמ"ק השלישי<sup>21</sup> שהוא "בנוי ומשוכלל" ע"י הקב"ה – "מקדש אדני-י כוננו ידיך"<sup>22</sup>. ובעומק יותר: שע"י החורבן מתבטל הציור הגשמי שבבית מעשה ידי אדם, ונשאר רק הציור הרוחני שלו.

(ב) המעלה לגבי ישראל – דבהחורבן מתבטא אהבת הקב"ה לבניו, ד"כילה את חמתו על העצים ועל אבנים" ולא בהם, כנ"ל<sup>23</sup>.

(ג) המעלה לגבי העולם – שע"י החורבן ניתנה האפשרות לעבודת הברורים, כמארוז"ל: "לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים"<sup>24</sup>, שהכוונה בזה היא לניצוצות הקדושה<sup>25</sup>.

וי"ל, דבמיתת הצדיק ישנם ג"כ מעין ג' המעלות הנ"ל:

19. ד"ה באתי לגני תשי"א – סה"מ באתי לגני ח"א ע' יג.

20. ראה – בארוכה – הדרן עמ"ס מכות ביו"ד שבט תשכ"ה (תו"מ חמ"ב ע' 186 ואילך) [ושם, דכללות ענין החורבן והגלות, תכליתו ומטרתו לבטל הענינים הבלתי-רצויים שגרמה הגלות, ועד שלא ישאר מהם רושם, כמודגש בגמ' (סוף מס' מכות) בסיפורים אודות ר"ע ש"ה' משחק" על החורבן בראותו בזה את העילוי והשלימות שבגאולה – "ניחמתנו"].

21. ראה סוכה נב (וברש"י ותוס' שם), לקו"ש חכ"ט ע' 11 ואילך, חכ"א ע' 162.

22. (שמות טו, יז) סוכה מא, א. לקו"ש חל"ט ע' 10-11.

23. וראה לקו"ש חכ"ט שם. תו"מ חמ"ב ע' 218, ובנסמן שם הע' 241.

24. פסחים פז, ב.

25. תו"א בראשית ו, א.

- (א) לגבי הצדיק – דבעת הסתלקותו נשמתו מתעלה "בעילוי אחר עילוי עד רום המעלות"<sup>26</sup>.
- (ב) לגבי ישראל – דמיתת הצדיק מכפרת, כמארו"ל: "מה פרה אדומה מכפרת, אף מיתתן של צדיקים מכפרת"<sup>27</sup>.
- (ג) לגבי העולם – דבמיתת הצדיק "אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיוהי"<sup>28</sup>, ומבאר רבינו הזקן "דהיינו שגם בזה העולם המעשה "היום לעשותם" אשתכח יתיר"<sup>29</sup>; והיינו בעניינים גשמיים, כדברי הזוהר: "אלמלא צלותא דצדיקייא בההוא עלמא, לא אתקיים עלמא רגעא חדא".
- [אמנם מה שמיתת הצדיק שקולה לחורבן הוא רק לגבי ישראל; אך לגבי הקב"ה – מיתת הצדיק קשה יותר (גם בעניין המעלה), וכנ"ל<sup>30</sup>].
- ואולי יש להוסיף, דכשם שע"י בחורבן בית המקדש נהי' מחויבות לבני"י לבטל את סיבת החורבן, כיון "שבעוונותינו חרב בית המקדש" – כן גם במיתת הצדיק יש מחויבות לפעול לבטל את סיבת המיתה (שנעוצה בחטאי הדור<sup>31</sup>).
- ולפי"ז מ"ש "שקולה" כולל גם את ההוראה בפועל מעניין מיתת הצדיק, ש"שקולה" ומקבילה להוראה מחורבן בית המקדש.

## ה

### מיתת הצדיק היא חיצונית בלבד, ע"ד עניין השריפה

- ועוד יש לבאר הא דנקט בגמ' הלשון "שריפת בית אלוקיננו", דעי"ז נתבאר ענין נוסף בנחמה: דהנה השריפה הו"ע גשמי בלבד ואין לו מקום במציאות הרוחנית, ובאומרם ז"ל "שריפת בית אלוקיננו" – הכוונה והדגש הוא על החורבן הגשמי, שבו שולטת האש; כידוע דביהמ"ק בגשמיות חרב אבל בפנימיות לא חרב<sup>32</sup>.

26. אגה"ק סי' כו. וראה תו"מ ח"ה ע' 191 ואילך. סה"מ תרמ"ז ע' צט. חולין ז, ב. שבת קיח, ב, וברש"י ותוס' שם. והמעלה היא גם בגופו של הצדיק – ראה ב"ב יז, א, ובתוס' ובמהרש"א שם. וראה הנסמך בלקו"ש חכ"ד ע' 134 הע' 23.

27. מו"ק כח, ב.

28. זח"ג ע"א, ב. וראה לקו"ש חט"ו ע' 153.

29. אגה"ק שם.

30. אמנם קשה מהא דבד"ה באתי לגני תשי"א (שם) ס"ז, הביא רבינו את מאמר המדרש "קשה סילוקן של צדיקים יותר מחורבן בהמ"ק" ולא אמר "לפני הקב"ה". וצ"ע.

31. ראה סה"מ באתי לגני שם.

32. לכן עניין החורבן הוא מצב עראי, ואינו קבוע, כי דבר אמיתי הוא נצחי. וכנ"ל הע' 17, דלגבי רשב"י לא הי' החורבן כלל.

וראה לקו"ש חכ"א שם.

וי"ל, דגם בפרט זה (שהשריפה היא חיצונית בלבד) שקולה מיתת הצדיק ל"שריפת בית אלוקנו":  
 דהנה גם בצדיק המוות הוא רק בגשמיות ובחיצוניות, וכמארז"ל: "יעקב אבינו לא מת"<sup>33</sup>; וכפי  
 שמבאר רבינו הזקן בארוכה<sup>34</sup>, שצדיק שנפטר ה"ה קיים בעוה"ז עוד יותר מבחייו – מאחר ו"חיי  
 הצדיק אינם חיים בשרים כי-אם חיים רוחניים", ו"החיים הרוחניים" של הצדיק נשארים בעוה"ז  
 גם לאחר פטירתו<sup>35</sup>.

[ויש להוסיף, דמצינו גם במיתת הצדיק עניין השריפה, כדכתיב לגבי צדיקים: "כל בית  
 ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה"<sup>36</sup>, וכן בגמ' לגבי מיתת הצדיק שהיא דומה "לספר  
 תורה שנשרף"<sup>37</sup>].

עצם הידיעה שבית המקדש באמת לא חרב ורק צריך לגלותו למטה מעשרה טפחים פועלת  
 נחמה בישראל; וכן הוא בהצדיק, דעצם הידיעה שהצדיק בעצם חי – פועלת על בני" ונותנת להם  
 תוספת כח בעבודתם<sup>38</sup>.

אמנם במדרש נקט דוקא הל' "חורבן בית המקדש": דלפי הנתבאר לעיל, בדרשה זו אין צורך  
 להדגיש שמדובר רק אודות החורבן החיצוני והגשמי, וע"כ לא ראה המדרש צורך לשנות מהלשון  
 המקובל בכ"מ לגבי החורבן. ועוד, דעי"ז שנקט הל' "חורבן", ואמר ש"סילוקן של צדיקים" קשה  
 יותר, הרי שעי"ז מתרבה גדולת מעלת הצדיק, וגודל הקושי שבמיתתו.



33. תענית ה, ב.

34. אגה"ק שם.

35. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 6. תו"מ ח"ב ע' 204.

36. ויקרא י, ו. וראה של"ה ח"ב דרוש לפרשת מטות מסעי, שהוא לגבי כל הצדיקים.

37. מו"ק כה, א.

38. ועוד יש לבאר מזה שכתוב כשריפת בית אלוקינו, ע"פ המבואר בד"ה וידעת תרנ"ז, ששם אלוקים הוא המקור  
 להמשכות בבחי' ממלא כל עלמין, ומבטא את חיות העולם הגשמי. ולכן אומר בית אלוקינו, שרומז דווקא לחורבן  
 הגשמי ודווקא לבית הגשמי והחומרי.



## שתי אחיות ביעקב

יציע המבואר בשיחה שיעקב נשא את לאה כי היה מחויב שלא לרמות / יקשה דרחל היא עשתה לעצמה / יבאר שמא מצד רחל רמיה / יקשה דקידושי לאה היו קידשי טעות והיה נושא רק את רחל / יציע לבאר דכיון לקדש מי שמולו דחשש שמא היא לאה ולא רצה לעשות בעילתו בעילת זנות / יקשה מהמבואר בלקו"ש דאינו ע"ד הפשט / יתרץ עפ"י ביאור מיוחדש (עכ"פ בנדו"ד) בגדר החזקה דלא יעשה בעילות בעילת זנות

הת' אבינועם גרשון שי' ליניאל  
תלמיד בישיבה

א

### יציע הביאור בשיחה שיעקב נשא את רחל כי היה אסור לרמות

בלקוטי שיחות חלק ה' פרשת ויצא<sup>1</sup> מבאר בנוגע לזה שנשא יעקב ב' אחיות – רחל ולאה, וזה תוכן דבריו:

בפרשת ויצא מסופר שיעקב נשא את לאה ורחל ואח"כ גם את בלהה וזלפה – שהם כולם היו אחיות בנות לבן<sup>2</sup>. וקשה, היאך נשא יעקב את רחל ולאה שהן ב' אחיות<sup>3</sup> והרי ידוע<sup>4</sup> שקיימו האבות כל התורה עד שלא נתנה, וא"כ כיצד נשא יעקב אחיות שבזה עובר על הלאו של "ואישה אל אחותה לא תקח"<sup>5</sup> – שאסור לישא ב' אחיות<sup>6</sup>.

1. שיחה ב (עמ' 141). הביאור – ס"ד ואילך.

2. פרש"י ויצא לא, נ.

3. הביאור בנוגע לבלהה וזלפה – בלקו"ש ח"ה שיחה א' לפרשת ויגש ס"ג ואילך (עמ' 230 ואילך), הביאור – ס"ז ואילך (- שבלהה וזלפה היו בנות שפחות שאין להם יחוס).

4. כ"כ רש"י בפ"י בנוגע ליעקב (דבי' עסקינן) בפ' וישלח לב, ה. וראה קידושין פב, א. יומא כח, ב – שאברהם קיים. וראה תו"א סו, ד שלימד גם ליצחק ויצחק ליעקב ובניו. ובב"ר פצ"ה ג: והי' – אברהם – משמר דקדוקי תורה והי' מלמד את בניו. וראה רמב"ן בראשית כו, ה. [להעיר שממקומות אלו מוכח דאין לבאר כמו שביארו כמה מהמפרשים שרק אברהם קיים בפועל, ויעקב רק "שמר", מלשון המתין, "תרי"ג מצוות", וע"ד (וישב לו, יא) "ואביו שמר את הדבר" ופרש"י "היה ממתין ומצפה מתי יבוא"].

5. אחרי מות יח, יח.

6. וכן הקשה הרמב"ן תולדות כו, ה.

ומבאר: מה שאצל האבות קיימו כל התורה עד שלא נתנה היה חומרא הוספה והידור מצידם<sup>7</sup>, ולכן, בשעה שהידור נמצא בסתירה למצוה שהם מצווים עליה הנה ודאי שעליהם לעבור על הידור ולקיים את המצוה, דודאי שהידור לא ידחה חיוב.

ונוסף למצוות שנצטוו עליהם בני נח ישנם כמה עניינים וגדרים שבני נח קבלו עליהם מעצמם ועניינים אלו קבלו תוקף עפ"י דיני בני נח ועפ"י תורה, ולכן גם בזה, כאשר הידור סותר לקבלה בידם – יש לעבור על ההידור ולקיים הקבלה והגדר.

והנה מהגדרים שקבלו על עצמם בני נח היה – להיזהר מלרמות א' את השני, וכמוכח מטענת יעקב ללבן<sup>8</sup> "ולמה רמיתני", וא"כ מוטל היה חיוב על יעקב לישא את רחל שהבטיח לה שישא אותה ואף נתן לה סימנים על כך ולעבור על הידורו של לא לישא ב' אחיות<sup>9</sup>.

ע"כ המבואר בהשיחה.

7. שלכן זה נחשב להם זכות מיוחדת וכמש"נ (תולדות כו, ה ובפרש"י שם) "יעקב גו' משמרת" גו'.

8. שם כט, כה. וכן מוכח בכך שלבן הארמי – הרמאי (ראה רש"י שם יח) היה צריך לתרץ את מעשיו (שם כו) ש"לא יעשה כן במקומו גו'".

9. ואין לקשר את זה למחלוקת הראשונים אם היו האבות בגדר בני נח או לאו (נסמן בבית האוצר כלל א), כי ודאי לא היה זה לקולא אלא רק לחומרא וכמבואר בהשיחה ס"ג, ואם כן מצווים היו שלא לרמות. וע"כ צ"ל כן, שהרי אם נאמר שהיו אף לקולא, הנה עפ"י תורה אסור גם לרמות – "ולא תשקרו איש בעמיתו" (אחרי מות יט, יא) וכיצד עבר. אמנם י"ל שיש לחלק בין איסור לאו לאיסור כרת של ב' אחיו ואולא ראייה. (אך עי' לקמן בהערה שאוי"ל שלפני מ"ת לא היה חילוק בחומרות של לאו וכרת – שהרי הכל היה הידור. עיי"ש).

10. לכאו' יש לעיין, דבלקו"ש ח"ה וישלח א (עמ' 158) מציין למחלוקת הרמב"ן ורמב"ם בנוגע לבני נח מצווין על הדינין, ומסיק שלכו"ע מצווין על כך (סנהדרין נו, א) וחולקים רק אם בדינין כלול גם דיני אונס ומפתה וכו', דשיטת הרמב"ם (הל' מלכים ספ"ט) היא שרק דינין ושופטין וכו', ושיטת הרמב"ן (עה"ת פרשתנו לד, ז) היא שכלול בזה אף מפתה וכו'.

והנה, אם בני נח מצווין על הדינין, הרי לכאו' בזה כלול רמיה, ונמצא שזה בגדר המצוות שנטוו עליהם ולא בחומרות שקבלו על עצמם ובפרט לשיטת הרמב"ן שנצטוו אף על שאר דברים. אך י"ל, שרמיה לא כלולה כלל בהעמדת שופטים, שהוא בין אדם לחבירו ולא דוקא עניין ממוני הקשור ליישובו של עולם (שזהו גדר העמדת השופטים וכו' כמבואר בארוכה בשיחה שם).

ומוכרחים לומר שלא נצטוו על רמיה, דאם כן כיצד רימתו רחל ליעקב, שהובטחה לו שיישאה והיא מסרה הסימנים ללאה, ואם אסור היה לרמות מדינא כיצד עשתה זאת. אך לאחר שנת' שרמיה זה רק מחומרות שקבלו על עצמם בני נח, שוב לא קשה, כי בני נח קבלו על כיבוד אב ואם כשם שנצטוו על רמיה, וכיון שלבן רצה שלאה תינשא ליעקב ולא רחל, רחל הוכרחה מדינא לעבור על הקבלה שלא לרמות ולקיים את מצות כיבוד אב שעליה מצוונו שיעקב נענש (מגילה יז, א. הובא ע"ד הפשט ברש"י (ישן) ס"פ תולדות, וישב לו, לד), ומוכח שחמורה.

ולכאו' ילה"ק, דכיבוד אב בבני נח הוא מצד גדר ישוב העולם (כמבואר בשיחה שם), וא"כ כיצד היתה מחויבת רחל למסור הסימנים ללאה מצד כיבוד אב בשעה שזה היפך קיום העולם להביא ליעקב את לאה והוא חפץ ברחל, אמנם י"ל שאין בזה בעיה של קיום העולם, כיון שמצד קיום העולם אין כלל בעיה בנשיאת שתי אחיות ואכן יכול לישא גם את רחל, והידור יעקב שלא לישא שתי אחיות אינו פוגע בקיום העולם (ובפרט עפ"י מש"כ הרמב"ן) (הובא לקמן בהערה) דיעקב לא שנא את לאה אלא רק אהב את רחל (דאם יעקב היה שונא את לאה נמצא שלהביא את לאה השנואה ליעקב זה אכן נגד ישובו של עולם). ועצ"ע.

## ב

## יעקב מדוע נחשב זה רמאות דרחל היא עשתה לעצמה

ולפום ריהטא צריך ביאור המבואר בשיחה שאם יעקב לא היה מקיים את דבריו לישא את רחל, היה מרמה אותה, ובכדי שלא יעבור על רמיה עבר על החומרא שקיבל עצמו.

דלכאוו' איזו רמאות יש כאן מצד יעקב, והרי רחל היא גרמה לעצמה שלא יוכל יעקב לישא אותה, בכך שהיא מסרה את הסימנים ללאה<sup>11</sup>, ובנתינתה את הסימנים ללאה היא כביכול אמרה שהיא מוותרת על נישואיה ליעקב, שהרי נתנה לו את לאה במקומה.

אשר אם נאמר כן, שוב יש להקשות (הקושיא בהשיחה) – מדוע יעקב נשא את רחל, והרי לא רימה אותה, אלא היא מחלה על התחייבותו אליה, בכך שגילתה את הסימנים, ואזי יעקב היה צריך לישא את לאה בלבד, ולא את רחל, ובכך לא היה עובר על הידורו של לא לישא ב' אחיות<sup>12</sup>, וגם לא עבר על הקבלה של בני נח שלא לרמות.

## ג

## יבאר שמצד רחל זה רמיה

ונראה לומר בזה בפשטות, דאף כאשר נתנה רחל את הסימנים ללאה, לעולם לא מחלה בכך על ההבטחה של יעקב שיישא, ולא היה בכוונתה לכך, אלא בדעתה היה שעל אף נישואי לאה עם יעקב, יעקב יישאנה ג"כ. ומה שנתנה את הסימנים ללאה, היה רק בכדי שלא תתבייש<sup>13</sup>.

וכדאי' בתנחומא<sup>14</sup>, שרחל נתנה הסימנים ולא חששה ליפול לעשיו, לפי שקיוותה שיעקב ישא אותה אח"כ<sup>15</sup>.

אשר אם כן (וכמבואר בהשיחה), הידורו של יעקב שלא לישא ב' אחיות, לא יכול לבוא על

11. פרש"י להלן כט, כה ממגילה יג, א.

12. ואין לתרץ שהגם שרחל מחלה על נישואיה ליעקב שהרי העבירה את זכותה ללאה, הנה עדיין מצד יעקב עכ"פ היה רמאות שהרי הבטיח שיישא, וכיון שהבטיח מוכרח הוא לעמוד בדיבורו ולא לחללו. היינו, דהן אמת שמצד רחל לא היה רמאות הנה מצד יעקב כן היה – שהרי גם אם היה כאן דבר שקר (יותר מדויק: דבר שלמעשה אינו אמת) שיצא מפי יעקב, דזה אינו בגדר של רמאות, שרמאות פירושה אי עמידה בהבטחה בעוד האחר מצפה לקבלה, והיא לא מצפה לכך.

[ומה שכן שייך כאן הוא הידור בלבד שכל היוצא מפינו אף שלמעשה אינו דבר שמחויב בו אעפ"כ יקיים, ואם כן אינו אלא הידור אפי' אחר מ"ת, אלא שעדיין יש לומר שקיימו אף מצוות והידורים שאינם מתרי"ג מצוות דאורייתא וכמש"כ רש"י (תולדות כו, ה) "גזרות... שניות לעריות... תושבע"פ הלכה למשה מסיני" אלא שעדיין יש לחלק בין ההידורים וחומרתם, אך ראה לקמן בהערה שכתבנו ששמא אין חילוק בחומרות במידת חסידות וא"כ אין זו דחי'. ויש להאריך בזה, ואכ"מ].

13. וראה לעיל הע' 10 שאף היתה מחויבת בכך.

14. פרשתינו פ' וא"ו.

15. ואף שזה מדרש ורש"י אין עניינו אלא פש"מ, הנה מדרש זה מתיישב יפה בפשט, עד שאין רש"י צריך להביאו.

חשבון הבטחתו לרחל שיישאנה, דההבטחה עדיין קיימת ולא נמחלה בנתינת הסימנים. ואל"כ היה מרמה אותה, ולכך מחויב ה' לעבור על הידורו בב' אחיות, ולא לעבור על הקבלה דב"נ של אי רמיה<sup>16</sup>.

## ד

### יקשה דקידושי לאה היו קידושי טעות והיה נושא רק את רחל

הנה, לכאורה יש להקשות על עצם העניין – ומאידך:

דהנה, יעקב בשעת מעשה הקידושין (בלילה) היה סבור שהמקודשת היא רחל, והיינו, שכלל לא נתכוון לקדש את לאה, וא"כ נמצא שהיו כאן קידושי טעות שאינם חלים<sup>18</sup>.

ואם כן, מדוע לאחר מעשה המשיך יעקב בנישואיה, והרי הוא לא חפץ בה<sup>19</sup>, ולא היה חלות קידושין כלל, ומדוע המשיך לחיות עמה.

ועוד והוא העיקר: דאם היו אלו קידושי טעות שאינם חלים כלל, שבה הקושיא הנ"ל, איך נשא יעקב ב' אחיות, למקומה. שהרי היות ואינה מקודשת היה עליו לשלחה מביתו, ומלכתחילה לא לישא כלל את לאה, ולישא את רחל, דאם אכן היה עושה כך אזי<sup>20</sup>:

16. ואין להקשות שיעקב ודאי ה' יכול להסביר ולבאר לרחל הטעם לכך שאינו יכול לשאת אותה, שאזי נמצא שלא מרמה אותה אלא יבאר לה היטב מדוע מצד הידורו אינו יכול, ואם כן לא היה מרמה אותה, ומדוע נשאה ועבר על ב' אחיות – דאף שרחל וודאי יכלה להבין הטעם לכך שיעקב לא נושא אותה, מ"מ עדיין זהו גדר רמיה, וכגון הגונב ואח"כ הנגנב מחל על גניבתו, וכי לא גנב יקרא זה הגונב, ברור וודאי דזו היא גניבה, וכן גם בנדוד<sup>17</sup>, דודאי עדיין רמיה היא זו, ומה שאח"כ מוחלת אין זה כלל משנה לרמיה שנעשתה.

17. ויש לעיין דלכא' יש לתרץ שאם יעקב לא יישאנה לרחל יהיה מכך חילול ה' שהוא איסור גמור (אמור כב לב. ה' יסודי התורה פ"ה ה"א), שהעולם לא יקבל מה שיעקב מהדר בהידור שכזה שלא לישא שתי אחיות ולא מקיים את דבריו. ולהעיר, שאם אכן היה מבואר בזה שטעמו של יעקב לכך שנשאן הוא היות שחשש לחילול ה' (אף שאינו מחויב בזה מצד היותו בן נח אלא רק מצד הידורו) אזי היה מבואר היטב מדוע עבר על הידורו של ב' אחיות, כי חילול ה' הוא חשש גדול יותר וחמור יותר מאשר הידור של ב' אחיות, ובפרט שמצינו מפורש בקרא שחשש יעקב מחילול ה' במעשה דינה (בראשית לד כה. אמנם מעשה דינה היה לכה"פ חמישה עשר שנים לאחמ"כ, אך מ"מ מצינו שיעקב חשש לחילול ה' ואין סברא לומר שזה הידור שיתחדש מאוחר יותר, שהרי תרי"ג מצוות שמר אף בהיותו בבית לבן וכמוזכר לעיל. וראה לקו"ש ח"ה וישלח א) אף שאז נעשתה נבלה שגם אוה"ע לא עושים כן (רמב"ן בפירושו עה"ת שם יג. ר"ן לסנה' נו, ב). ואזי אכן ה' עליו לעבור על הידורו של ב' אחיות ולמנוע חילול השם שחמור מהידורו. וצ"ע שלא מצינו מבואר כן בשום דוכתא.

18. ה' אישות פ"ה.

19. ואכן בחזקוני עה"פ כתב שבבוקר נשאה מחדש כי בלילה לא היתה נשואה (דהיו קידושי טעות). אבל עדיין קשה מדוע לא שילחה, שאם לא רצה בה מדוע נשאה מחדש.

20. לכא' ה' אפ"ל שלא היה ביכולתו לשלחה או לגרשה מביתו בגלל אימת לבן שלא ה' נותן לו לעשות כן. אבל: א) דוחק גדול לומר שליעקב היה מורא מלבן שהרי מצינו שקצף עליו ואמר לו "למה רימינתי" (ויצא כט כז) ומכאן שלא היה לו מורא ממנו, ויכול היה בהחלט לשלחה. ב) דוחק לומר שיעקב נשא את לאה רק מהכרח וממנה יצאו מחצית השבטים<sup>21</sup>). ואף שכ' "כי שנואה לאה" (שם לא) הנה (א) ודאי אין הכוונה שבעלה והוא שנואה, שכ' ע"כ

(א) נמצא שלא עבר על הידורו שלא לישא ב' אחיות, (ב) ואינו מרמה את רחל. וע"פ זה, הכל היה בא על מקומו בשלום.<sup>21</sup>

## ה

**יעיזע דיעקב קידש את הנמצאת מולו כי חשש שמא לאה היא ולא יעשה בעילת זנות**

לכאורה היה ניתן לבאר בזה, דיעקב בשעת הקידושין כיוון לקדש את הנמצאת מולו, ללא עניין (כלל) במי מדובר, ואף אם העומדת כנגדו היא לאה – כי לא רצה לעשות בעילתו בעילת זנות.<sup>22</sup>

ומה שאמר יעקב לבלן "ברחל בתך הקטנה" – "אמר לו אעבדך ברחל, ושמא תאמר רחל אחרת מן השוק, תלמוד לומר בתך, ושמא תאמר אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל, תלמוד לומר

דברים קשים (ראה הל' איסורי ביאה כא, יד). (ב) כ' הרמב"ן שאין הכוונה במש"כ "כי שנואה לאה" שהיה שנואה ממש, אלא כל הפחות אהובה תקרא שנואה.

21. וגם את"ל שכן היו לה גדר קידושין מאיזו סיבה, הנה עכ"פ היה עליו לגרשה ולשאת את רחל ואף שבכך יעבור על איסור אחות גרושתו (אחרי יח, יח. עפ"י יבמות ח, ב) הנה זה רק מרומז ונלמד מהפסוק ולא דבר המפורש בפסוק כב' אחיות – וראה פמ"ג פתיחה כוללת (ח"ג אות ב) שכתב "עדיף עשה מפורשת למה דאתיא מדרשא או הל"מ". וראה גם מעשה רוקח הל' נזירות (פ"ה הט"ו) ומנחת חינוך (מצ' רסג) על יסוד ד' הרמב"ם בספר המצות.

וראה גם גיטין מב, ב "תניא, בכולן (עשרים וארבעה ראשי אברים האמורין במס' נגעים (פ"ו מ"ז). רש"י) עבד יוצא בהן לחירות וצריך גט שחרור מרבו דברי ר' ישמעאל. ר"מ אומר אינו צריך. ר"א אומר צריך, רבי טרפון אומר אינו צריך. המכריעין (דעת חכמים. רש"י) לפני חכמים אומרים נראים דברי ר' טרפון בשן ועין הואיל ותורה זכתה לו (יתרו כא, ו) ודברי ר"ע בשאר אברים הואיל וקנס חכמים הוא, קנס, הא קראי קא דרשינן (קידושין כד, ב) אלא אימא הואיל ומדרש חכמים הוא – היינו דהואיל ומדרש חכמים הוא קיל מהמפורש בקרא. אמנם עיין בתוס' (ד"ה הואיל) שכ' "אומר ר"ת דחיישי' שמא ימצאנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה אבל בשן ועין לא חיישי' דזיל קרי ביה רב הוא" – דאי"ז מפאת שמדרש חכמים חלש יותר אלא דפחות ידוע וחיישינן שיוציא עליו לעז. ועי' בתוס' רא"ש ד"ה זה בשם ריב"א. וראה בשיטות הקדמונים ד"ה עבד.

אמנם באמת אין להקשות כן, דבשיחה זו בסעי' ד, כאשר כ' כ"ק אדמו"ר שכאשר חומרא פרטית וכללים נפגשים נדחית החומרא הפרטית מפני החומרא הכללית מוסיף וז"ל: "אין אנדערע ווערטער: אין דעם פאל באשטייט קיום התורה אין – ניט טאן דעם הידור וחומרא" (ובתרגום חופשי: במילים אחרות: בעניין זה מתבטא קיום התורה בלא לעשות את ההידור וחומרא). והיינו, שבכך שעובר על הידורו מקיים את התורה. ונמצא, שכאשר יעקב נשא את רחל מפני הבטחתו לא היה בכך שום שמץ (הידור ל)איסור, כי בכך התבטא הקיום של מצוה זו.

ובעוד אופן יש לומר עפ"מש"כ בלקוטי שיחות שם (ויגש ב שוה"ג להע' 34) ד"הפרישה (עיניו – רש"י לעיל לא, ג) והגירושין (מבלי אשמת האישה וכיו"ב נגד רצונה) – ה"ז מצער את האישה, דבר האסור לבג, ואינו נדחה מפני ההידור וחומרא דקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה". אשר לפי"ז גם מבו' מדוע לא גירשה – ומאותו עקרון שנשא את רחל, דאסור לו לגרשה ומחויב הוא לישא את רחל מפני היותו מחויב לקיים הציוויים והחומרות דב"נ קודם הידוריו הפרטיים.

[ועוד היה ניתן לומר שלפני מ"ת לא היה חומרא וחילוק בהידור א' על פני השני ואזי אין עדיפות לעבור על איסור אחות גרושתו מאשר ב' אחיות, אבל זה אינו מסתבר. ועי' בית האוצר כלל א (אות יט) שכתב שהיות וגדר המצוות שלהם ה' רק ממידת חסידות לכן י"ל ששווג אינו חסרון בהידורם שלעבור על מידת חסידות הוא רק ממידת ואולי מזה יש ללמוד לגבי חילוק חומרות, שבמידת חסידות לא שייך חלוקות. אבל ראה שם שמקשה ע"כ].

22. כתובות עג, א. והיסוד בזה הוא (שאג"א הובא בבית אפרים אבה"ע ס' מב) דלא שביק היתרא ואכיל באיסורא.

הקטנה<sup>23</sup>, ומה שעבד בשביל רחל שבע שנים, עדיין לא גמר בדעתו שלבן יתן לו את לאה במקומה של רחל, ולכן גם ממה נתן יעקב סימנים לרחל, דעדיין חשש שלבן יחליפנה בלאה, ובכדי לוודא שלא יחליפנה נתן לה.

ונוסף לכך, דליעקב לא הי' עניין כנגד לאה, אלא רק "ויאהב יעקב את רחל"<sup>24</sup> – שהיה לו עניין מסויים ברחל (ובמה שכתוב<sup>25</sup> "וירא ה' כי שנואה לאה" כבר כתב הרמב"ן שם, כי כל אשר פחות אהובה תקרא שנואה), ואכן, אם ליעקב לא היה הידור לא לישא ב' אחיות, לכאורה היה לוקח את שתיהן.

והיות דלא הוציא את לאה מדעתו, והי' בדעתו תמיד שיתכן ולבן יתן לו את לאה במקומה של רחל, אזי בשעת הקידושין התכווין לקדש את הנמצאת מולו, אף אם היא לאה.

ועפ"י ביאור זה נמצא, דאכן לאה היתה מקודשת ליעקב משעת הקידושין, ואכן רצה בה יעקב<sup>26</sup>, אלא רק "ויאהב גם את רחל מלאה"<sup>27</sup>. ולכן, לא גירש יעקב את לאה. אמנם, יעקב היה מוכרח לקיים את הבטחתו לרחל, כיון שהיה אסור לו לעבור על הגדר דרמיה.

[ומה שטען יעקב ללבן "ולמה רימיתני"<sup>28</sup> הוא, כיון דאכן "ברחל עבדתיך" ורמאות עכ"פ אכן נעשתה כאן].

## ו

### יקשה שבמ"א מבואר שע"ד הפשט אין לומר שחשש שהיא לאה

והנה, במ"א<sup>29</sup> מאריך כ"ק אדמו"ר להוכיח שלפני מ"ת לא הי' גדר ועניין דקידושין. ומוכיח ממה שגבי נישואי יצחק כתוב רק העניין ד"ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה"<sup>30</sup> – שלא עשה בה מעשה קידושין כלל ורק הביאה לאוהלי<sup>31</sup>. וכן מוכיח מטענת יעקב "למה רימיתני" בזה שלבן הביא לו את לאה במקום את רחל, ולא טען בערעור על עצם הנישואין, מצד שהם נעשו ללא קידושין.

23. שם כט יח ובפרש"י.

24. שם יח.

25. שם לא.

26. ולא קשה מה ש"בבקר והנה היא לאה" – אבל בלילה לא היתה לאה (שם כה ופרש"י). דאכן יעקב בלילה חשב שהיא רחל אך גם בדעתו ללאה וכפנים. ודו"ק.

27. שם ל.

28. שם כה.

29. לקוטי שיחות חלק ל ויחי ב, ובהע' 34 (עמ' 242).

30. חיי שרה כד, סז.

31. וראה בשיחה שם: ומה שמצינו ברו"ל שקידשה ע"י כלי הכסף וכלי הזהב שנתן אליעזר לרבקה (מדרש לקח טוב ח"ש כד, נג. ועי' במצוין שם הע' 31) – ע"ד הפשט אינו.

ובהע' 34 כתב וזלה"ק: "ע"ד ההלכה – ראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין (יט, ב) ד"רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כמ"ש (ויצא כט, כא) הבה לי את [אשתי] דהיינו שנתקדשה לו כבר והיא אשתו, ולא נתקדשה בביאה ("ולא ה"ל קידושי לאה קדושי טעות דיעקב ודאי לא היה עושה בעילתו בעילת זנות").

אבל ע"ד הפשט צ"ע<sup>32</sup>: בנוגע לרחל, מש"נ "הבה את אשתי" בפשטות היינו המיועדת להיות אשתי; ובנוגע ללאה – כיון שכוונת יעקב היתה לרחל, הרי זה קידושי טעות, דע"ד הפשט לא עלתה ע"ד יעקב שלבן ירמה אותו לאחרי שפירש "ברחל בתך הקטנה"<sup>33</sup>. עכ"ל.

הרי מוכח דאי אפשר לומר (ע"ד הפשט) הביאור לעיל (שיעקב היה בדעתו אף על לאה), דהא מפורש שלא נתכון לקדש את לאה, ושוב קשה:

א. אם אכן לא היה חלות קידושין כלל, ויעקב לא חפץ בה, מדוע לאחר מעשה המשיך יעקב לחיות עם לאה.

ב. ועיקר: אם היו אלו קידושי טעות שאינם חלים כלל איך נשא יעקב ב' אחיות, והרי היה עליו לשלחה מביתו ולישא את רחל.

## ז

### יעיע הביאור בדא"פ עפ"י החזקה דלא יעשה בעילתו בעילת זנות

ואולי ניתן לומר בזה (בדוחק עכ"פ), דאכן יסוד הביאור הוא כמשנ"ת דלא יעשה בעילתו בעילת זנות. ובדחיה שמביא לזה בשיחה הנה הלשון שכ' "כיון שכוונת יעקב היתה רחל ה"ז קידושי טעות דע"ד הפשט לא עלתה ע"ד יעקב שלבן ירמה אותו" יל"פ בב' אופנים:

(א) דוחה את ביאור המהרש"א מכל וכל<sup>34</sup>, דאין סברא כלל לומר שכיון על אחרת חוץ מרחל.

(ב) כוונתו לדחות מה שביאר המהרש"א שהיו קידושין לפני מ"ת: דהמבואר השיחה הוא שלפני מ"ת לא היו קידושין, וע"ז מביא בהערה שע"ד ההלכה כ' המהרש"א שכן היו קידושין בביאה,

32. לכאורה יש להקשות עוד, דלביאור המהרש"א שחשש שזוהי לאה וכיון לא רצה לעשות בעילתו בעילת זנות קידשה גם על דעת כן, קשה, דמכל מקום היה עליו לעשות בעילת זנות ולא לישא שתי אחיות, שהרי בעילת זנות הוא רק איסור לאו (תצא כג, יח) אבל נשיאת שתי אחיות הוא איסור כרת (אחרי יח, כג). וראה לעיל בהערה אם היה חילוקים בהידור. וצ"ע.

33. ראה רש"י שם דכתב, וז"ל "כל הסימנים הללו למה, לפי שהיה יודע בו שהוא רמאי, אמר לו אעבדך ברחל, ושמא תאמר רחל אחרת מן השוק, תלמוד לומר בתך, ושמא תאמר אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל, תלמוד לומר הקטנה, ואף על פי כן לא הועיל, שהרי רמהו". עכ"ל. ומצינו עד"ז בהנוגע לנאמר ביצחק (וירא כב, וברש"י שם). ולהעיר דלכאור' הראיה שמביא כ"ק אדמו"ר אינה רק מרש"י שם אלא גם מתוכן העניין, שהוא אמר ללבן שיעבוד שבע שנים ברחל ביתו הקטנה, ולאחר שבע שנות עבודה ברורה על רחל, לא חשש כלל יעקב שלבן – הגם שהוא רמאי – ישקר על כך.

34. יש להבהיר, דאין הפשט שדוחה את ביאורו, אלא שלרש"י – ע"ד הפשט אין לומר כן, משא"כ ע"ד ההלכה. כפשוט.

ובחצו"ג מציין למש"כ בטעם הדבר דלא עשה בעילתו בעילת זנות. וע"ז סיג כ"ק שע"ד הפשט אין לומר שנתכוון לקדש את לאה – מצד שאינו עושה בעילתו זנות, כיון שלא רצה בקידושו ללאה.

ובאו"א: ליעקב לא היה נגד נישואין עם לאה בעצם (וכנ"ל ש"ויהאב את רחל", ולא ששנא את לאה), ויתכן, שאם לא היה איסור שתי אחיות היה נושא את רחל יחד עם לאה לכתחילה, ומה שדייק ללבן בלשונו שיביא לו דוקא את רחל הוא כדי שלא יזדקק לעבור על ההידור של שתי אחיות. ואכן, לאחר מעשה, כיון שלא עשה בעילתו זנות, נישואי לאה היו נישואין.

דמהאופן הב' נמצא שלא הקשה על עצם הסברא של החזקה "דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", אלא רק מקשה שעל פי דרך הפשט אין מקום לומר שכיוון גם על לאה. ומש"כ בהערה שלא עלה בדעתו של יעקב שלבן ירמה אותו, היינו לדחות שפי' המהרש"א אינו הפשט, וזהו פירוש רק ע"ד ההלכה.

ועפ"ז יש לבאר, שיעקב לא עשה בעילתו בעילת זנות, וכיון שכך נמצא שלא היה נשואה אליו, ונמצא שלא היו אלו קידושי טעות אלא נשואה אליו ממש. ולכך ע"מ לישא את רחל היה מחויב מצד הבטחתו אליה<sup>35</sup>.

במילים אחרות, בסברא של אין אדם עושה בעילתו זנות בהנוגע ליעקב יש לפרש בשני אופנים:

(א) כביאור המהרש"א – שחשש יעקב שמא זוהי לאה ולא רחל ולא רצה שתהיה בעילת זנות ואכן נשאה.

(ב) יעקב חשב שזוהי רחל, אך הוא בדעתו שבעילה זו לא תהיה בעילת זנות לעולם. והיינו, דאף שלא חשש שהיא לאה, שהרי אמר "ברחל בתך הקטנה", הנה ברעיונו היה שאין זו בעילת זנות<sup>36</sup>. ולפיכך, אף כשנתברר שזוהי לאה הרי היא נשואה, כיון שבעילה זו היתה לנישואין מכל מקום<sup>37</sup>.

ולאחרי כל זה עדיין צ"ע, דאי"ז מתיישב בהלשון המבואר בהערה. דכ' "ולאה נתקדשה בביאה (ולא ה"ל קידושי לאה קדושי טעות דיעקב ודאי לא היה עושה בעילתו זנות)". אבל ע"ד

35. ומש"כ "הרי זה קידושי טעות" אין כוונתו להשאיר בצ"ע – והראיה, שאכן לא השאיר בצ"ע – אלא בנוגע לגדר הקידושין, דלמהרש"א הוי קידושי טעות, אך להמבואר שלפני מ"ת לא היו גדר קידושין הנה לא הוו קידושי טעות. וראה לקמן בפנים.

36. לכא' ניתן להקשות: דהנה פליגי הרמב"ם (הל' גירושין פ"י) והרי"ף (יבמות ה, א מדפי הרי"ף) אם אמר' חזקה זו על כל בעילה או רק על גרושתו או קידושין על תנאי, והרמב"ם וכן פסק בשו"ע (סי' קמט ס"ב) פסקו שזה רק בגרושתו וכיו"ב. אך, נוסף לכך שהרמ"א (סי' לג ס"א) הביא שיטת ה"א שבכל פנויה אמר' כן, כך שחזינן שלא נדחתה שיטת הרי"ף לחלוטין (וראה ט"ז סי' קנו ס"ק א) – הנה מ"מ ע"ד הפשט י"ל שחזקה זו היא אף בפנויה, ולאו דוקא בגרושתו וכיו"ב, ודוקא ע"ד ההלכה מסתבר יותר כאופן זה, ובפרט בהנוגע ליעקב אע"ה שלא יעשה בעילתו בעילת זנות. ופשוט.

37. אשר לאופן זה לא קשה מה שהקשינו לעיל בהע' 32 למהרש"א שהיה עליו לא לנושאה בבקר דעדיפא איסור ב' אחיות מבעילת זנות – דהיות וכבר מהליה נתקדשה ובעילתו היתה על דעת שמי שבא עליה תהא נשואה, הנה ודאי שלא נאמר שיתגרש וכנ"ל בהערה.



הפשט צ"ע . . בנוגע ללאה – כיון שכוונת יעקב היתה לרחל, הרי זה קידושי טעות, דע"ד הפשט לא עלתה ע"ד יעקב שלבן ירמה אותו לאחרי שפירש "ברחל בתך הקטנה", ונוסף לזה שמשמע שע"ד הפשט כלל לא חשב יעקב שזה לא רחל, וחשב שזוהי רק רחל, ולא כנ"ל שמצד אין אדם עושה בעליתו בעילת זנות חישב שכל ביאה תהיה כעת לשם נישואין – הנה כ' "כיון שכוונת יעקב היתה לרחל הרי זה קידושי טעות", היינו, שזה אכן היה קידושי טעות. וצ"ע<sup>38, 39</sup>.



38. גם צ"ע – המבואר בהע' 37, ולהמהרש"א אינו קושיא, כי גם כאן חשש שהיא לאה, ואם חשש לכך ובכל זאת נשאה זה ראייה שעושה זאת לשם נישואין וכמשנ"ת בס"ה. [ולהעיר, דלפי"ז (שחלקנו דלדרך ההלכה דוקא מסתבר כאופן הב', משא"כ לדרך הפשט – יש להמתיק גם דמה שכ' דביאור המהרש"א הוא "ע"ד ההלכה" ולא "ע"ד הפשט", שזה נוגע לעניין גדר החזקה, אם היא דוקא על גרושתו וכיו"ב או על כל אישה, דע"ד ההלכה ניתן לבאר שכיוון גם על לאה, ואזי החזקה היא כמו שפסק הב"י דבגרושתו דוקא, משא"כ ע"ד הפשט. וק"ל].

39. ויש להעיר, דהנה מצינו בעוד מקום אצל האבות שבו נהגו להתייחס אל העומד מולם בלא התחשבות כ"כ אם זה הוא הממוען או לאו: ברכת יצחק ליעקב שבפ' תולדות (פ' כז), דיצחק הרי חשב בליבו שהצד ציד הוא עשיו ואותו הוא מברך כמסופר שם. ובכל זאת אמר יצחק לעשיו שכבר לקח לו אחיו את הברכות (שם לה). ולכאורה תמוה, והרי יצחק כיון לברך את עשיו ויעקב בפשטות כלל לא נתברך. אלא נמצא, שאף בלא העניין של "חזקה אין אדם עושה בעילת זנות" – היו האבות מברכים ומקדשים וכל כיו"ב את העומד מולם מאיזה טעם שיהיה, ולכן, יעקב קידש את העומדת מולו ויצחק בירך את הצד ציד שהביא לו המטעמים.

ואין לדחות שבאמת בנוגע לברכת יצחק ליעקב היה צריך יצחק אח"כ להודות (שם לג ופרש"י) "גם ברוך היה" – "לכך הסכים וברכו מדעתו", והיינו, שאכן בלא הסכמת יצחק הברכות לא היו חלות על יעקב. דאם כן: (א) מה היתה סברת יעקב ורביקה (ב) מדוע אמר יצחק לעשיו שאחיו לקח ברכות (ג) על מה נתקע עשיו – והרי יעקב מעולם לא נתברך (אם יצחק לא היה מודה אחר כך לכך). אלא בהכרח שיצחק בירך את ה'צד ציד' שמולו אף אם יהיה זה יעקב (וכאן זה אף פשוט יותר מהנישואין עם לאה כי יצחק חשד שהוא יעקב משא"כ יעקב לא חשד כלל שהיא לאה).

## גדר וסיבת איסור הסתכלות בקשת לשיטת רבינו

הצעת הגמ' בחגיגה והפסק בטור / ביאורי הראשונים בטעם האיסור והקושי בדבריהם / שיטת רבינו בלקו"ש באיסור הסתכלות בקשת והביאור בה / שיטת רבינו באיסור התבוננות בתוכן ענין הקשת / הקושי בביאור זה ע"פ דברי רבינו בשבת בראשית תנש"א / ניסיון ביאור 'לשיטתיהו דר' אבא' ושלילתו / דברי רבינו במק"א אודות גילוי תורת החסידות / עפ"ז יבאר בדרך אפשר גדר האיסור לשיטת רבינו

הת' שמואל שי' ליפשיץ  
תלמיד בישיבה

### א

#### הצעת הגמ' בחגיגה והפסק בטור

תנינן במסכת חגיגה<sup>1</sup> "וכל שלא חס על כבוד קונו רתוי (י"ג ראוי) לו שלא בא לעולם" (ופי' רש"י<sup>2</sup> "טוב ויפה לו אם לא בא לעולם").

ובגמ' איתא<sup>3</sup> "מאי היא, ר' אבא אמר זה המסתכל בקשת . . . מסתכל בקשת דכתיב<sup>4</sup> "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה' . . . דרש ר' יהודה ברבי נחמני מתורגמינה דר"ל כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות, בקשת ובנשיא ובכהנים. בקשת דכתיב "כמראה הקשת הוא מראה דמות כבוד ה'".

ובטור<sup>5</sup> פסק "הרואה קשת אומר . . . ואסור להסתכל בו הרבה" וכתב ה'בית יוסף<sup>6</sup> "בפרק אין דורשין "כל שלא חס על כבוד קונו מאי היא רבי אבא אומר זה המסתכל בקשת" ובתו הכי אמרינן דהמסתכל בקשת עיניו כהות. ומפרש רבינו [הטור] דלא מיתסר אלא דווקא להסתכל בו הרבה וכן כתב הר"ר דוד אבודרהם<sup>7</sup> וז"ל "נשאל הרא"ש איך מסתכלין בקשת כשמברכין והא אמרינן

- 
1. יא, ב.
  2. בד"ה רתוי הוא לו.
  3. טז, א.
  4. יחזקאל א, כח.
  5. או"ח סי' רכט.
  6. סק"א, בד"ה ואסור להסתכל בו הרבה.
  7. עמ' שדמ.

שהמסתכל בקשת עיניו כהות והשיב דאין מסתכל כרואה כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטתו יותר מהרואה ואסור עכ"ל".

כלומר: כיון שמחד אסור להסתכל בקשת ומאידך הרואה קשת מברך, מתרצים שהאיסור הוא על הסתכלות ולא על ראייה; היינו שהאיסור הוא דווקא בעיון ובהתבוננות.

## ב

### ביאורי הראשונים בטעם האיסור והקושי בדבריהם

והנה, בטעם איסור זה להסתכלות בקשת (ודווקא באופן של עיון והתבוננות כנ"ל) מצינו בראשונים ביאורים שונים<sup>8</sup>:

כתב המאירי<sup>9</sup> "וכל שלא חס על כבוד קונו, פירשו בגמרא: זה המסתכל בקשת, רצונו לומר הנכנס במחקר הרמוז במקרא שנרמז בו ענין הקשת האמור עליו, הוא מראה דמות כבוד ה'".

וע"פ דבריו משמע דמה שאיתא בגמ' "זה המסתכל בקשת" אין פירושו הסתכלות בקשת כלל, כ"א התבוננות בענין הקשת, שענינה הוא כנ"ל בגמ' "מראה דמות כבוד ה'".

וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם<sup>10</sup>, דאין הפירוש הסתכלות בקשת כפשוטו. אך הרמב"ם מפרט יותר בסיבת הדבר, וז"ל:

"המשליט שכלו ומחשבתו בדברים האלוקיים ברעיונו המופשט, בלי התחלה בחוכמות, כל שלא חס על כבוד קונו ראוי הוא כאילו לא בא לעולם, פירוש כי העדרו מן האנושות והיותו כשאר בעלי חיים טוב למציאות, ממציאותו אדם, מפני שמבקש לדעת הדבר חוץ מדרכו, ועל מה שאינו בטבעו, כי לא ידמה מה למטה אלא אויל בצורת הנמצאים, וכשירצה האדם הערום מהחכמה לחשוב עד שידע מה שעל השמים ומתחת לארץ בדמיונו הנפסד שהוא מדמה אותם, כמו בית ועליה, וכמו כן מה שהיה קודם שנבראו השמים, ומה שהיה אחר שיפסדו השמים, הוציא אותו זאת המחשבה אל השיגעון ותמהון לבב . . . וזה העזר האלוקי באומרם כל שלא חס על כבוד קונו, ר"ל מי שלא יחוס ויחמול על שכלו, כי השכל הוא כבוד ה', וכשאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו, נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות".

כלומר: כיון שהאדם מנסה להבין דברים שאין ביכולת שכלו הדל לתפוס, ולא זו בלבד - אלא שמבינם באופן עקום עד שמדמה העולם העליון והתחתון כ"בית ועליה", "ראוי לו שלא בא

8. ישנם טעמים רבים המופיעים בראשונים ובאחרונים, וכאן הובאו רק השיטות הנוגעות לעניינינו. ועיין בספר "קשת יהונתן" (פרק ז'), שם מביא את כלל הטעמים השונים [ולהעיר שבנוגע לשיטת הרבי (ראה לקמן אותיות ג-ד) אינו מדייק בהבנתם כ"כ].

9. בחגיגה יא שם.

10. בפירושו למשנתנו.

לעולם" ועדיף לו לא להתעסק כלל במושכלות כבעל חי. וזהו "לחוס על כבוד קונו", היינו לחוס על שכלו ולא להתעסק בעניינים אלו.

ונראה מדבריהם כנ"ל שאין האיסור כפשוטו כלל.

ולכאורה תמוה, דמלשון הגמ' בפשטות (וכן נפסק להלכה כנ"ל) האיסור להסתכל בקשת הוא כפשוטו. ועוד, דבהמשך הגמ' הובא מאמר רז"ל "כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות, בקשת ובנשיא ובכהנים", ומשמע מהא דאמר "עיניו כהות" וכן מהא דהוסמך להסתכלות נשיא וכהנים שמדובר על הסתכלות כפשוטו.

ורבינו חננאל<sup>11</sup> כתב: "כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאילו לא בא לעולם - אמר רבה זה המסתכל בקשת, ואומר כגון זה דמות כבוד ה', שנאמר: כמראה הקשת אשר יהיה בענן . . כן מראה דמות כבוד ה'".

ומשמע שסיבת האיסור להסתכל בקשת הוא משום שמביאו להבנה עקומה ולתפיסה גשמית בהקב"ה<sup>12</sup>.

וגם בזה יש להקשות, דאם הכוונה היא שהאיסור הוא דווקא "ואומר כגון זה דמות כבוד ה' - לכאו' יש מקום לחלק ולא לאסור באופן גורף להסתכל בקשת, שהרי בפשטות אין ההסתכלות בקשת מביאה את רוב האנשים להבנה ש"מראה דמות כבוד ה'" הוא ח"ו "כעין הקשת".

## ג

### שיטת רבינו בלקו"ש באיסור הסתכלות בקשת והביאור בה

והנה בלקו"ש<sup>13</sup> מבאר רבינו "השייכות בין קשת לכבוד קונו הוא מפני "מראה הקשת" שראה יחזקאל במרכבה . . וזהו תוכן האיסור להסתכל בקשת, לפי שזה מרמז על ההסתכלות וההתבוננות בענייני מעשה מרכבה, שזהו היפך כבוד קונו, לפי שעניינים אלו צ"ל בהסתר דווקא (בלשון הכתוב "כבוד אלקים הסתר דבר") כיון שהם למעלה מהשגת השכל האנושי וההתבוננות בהם תביא לידי שאלות וספקות כו".

וביאור הדברים, דאין האיסור להסתכל בקשת נובע מכך שע"ז יבוא להתבונן במעשה מרכבה (דהא האיסור הוא בכל האנשים), או שההסתכלות בקשת היא גופא כהתבוננות במעשה מרכבה; אלא סיבת האיסור היא דההסתכלות בקשת "רומזת" על התבוננות במעשה מרכבה.

כלומר: מכיון שיחזקאל ראה במרכבה העליונה "מראה הקשת", ואסור להתבונן במעשה

11. חגיגה טז.

12. אך הרמב"ן (נח. ט, יב) והאברבנאל מקשרים איסור הסתכלות בקשת לענין קשת דהמבול (דלכאורה גם הוא ענין התלוי בהתבוננות) וראה לקמן אות ד' (ושם בהערה 15) הביאור לכאורה בשיטתם.

13. חלק ל"ה עמ' 80.

מרכבה כיון שעלול להביאו לידי שאלות וספקות, ע"כ אסור להסתכל בקשת (באופן של עיון והתבוננות) דזהו ע"ד התבוננות במעשה מרכבה, אף שאי"ז כהתבוננות במעשה מרכבה ממש.

ואולי אפ"ל שזו כוונת הרמב"ם בפירוש המשניות באומרו "זוהי העזר האלוקי באומרם כל שלא חס על כבוד קונו, ר"ל מי שלא יחוס ויחמול על שכלו, כי השכל הוא כבוד ה', וכשאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו, נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות": דכוונתו לבאר המשמעות הפנימית של הסתכלות בקשת "שלא חס על כבוד קונו", כיון שמרמזת על הנהגת האדם המתבונן בדברים שאינם שייכים לשכלו. ולכן המסתכל בקשת נקרא "לא חס על כבוד קונו", כיון שהוא דומה למי "שלא חס על כבוד קונו" בפשטות - המתבונן במעשה מרכבה, שלא שייך להבנתו כלל.

ולכן אין לחלק בין אדם אחד לשני, כיון שאי"ז כ"א רמז להתבוננות במעשה מרכבה<sup>14</sup>.

## ד

### שיטת רבינו באיסור התבוננות בתוכן ענין הקשת

והנה, לאחר זה ממשיך רבינו: "ועפ"ז י"ל, שתוכן איסור זה שייך גם לאות הקשת, כי מצד "כבוד קונו" אין ראוי להסתכל ולהתבונן בתוכן ענין הקשת, כיון שיכולה להתעורר עי"ז שאלה וקושיא על הנהגתו של הקב"ה, שבהמשך אליה ניתנה אות הקשת".

כלומר, אחרי שביאר שסיבת האיסור להסתכל בעיון ובהתבוננות בקשת, הוא מצד שזה מרמז על התבוננות במעשה מרכבה שעלול להביא לידי ספקות – ממשיך רבינו ואומר, שגם בתוכן ענין הקשת עצמה (ולא כפי שהיא רמז לענין אחר) ישנו ענין שעלול להביא לידי ספקות.

וממשיך רבינו: "דהנה הטעם שלא יהי' עוד מבול על הארץ (שע"ז בא אות הקשת) מפורש בקרא "לא הוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו", והרי סברא זו עצמה שמשה כטעם להבאת המבול, כמ"ש "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום". ומה נשתנה שבתחילה סברא זו חייבה להביא המבול, ואח"כ נהפך שסברא זו עצמה תחייב שלא להביא עוד מבול על הארץ!?

ועוד זאת: כיון שהקב"ה ברא את האדם מלכתחילה באופן ש"יצר לב האדם רע מנעוריו", הרי ודאי שהיה ידוע לפניו ית' שסו"ס יבוא לידי מצב ש"יצר מחשבות לבו רק רע כל היום", ואעפ"כ ברא הקב"ה את עולמו, ומה נתחדש אח"כ שבגלל זה "וינחם ה' כי עשה את האדם"?

14. ע"פ ביאור הנ"ל יתורץ קושי בלקו"ש חי"ז עמ' 363, דמבאר שם שיש ב' סוגי קשת, (א) "ביומא דעיבא" ששייכת לענין המבול (ראה לקמן אות ד' שמצד ענין זה יש איסור להתבונן בתוכן ענין הקשת). (ב) "בתקופת תמוז" ששייכת ל"מעשה מרכבה", דלכאורה יש להקשות: מדוע א"כ האיסור להסתכל בקשת אינו רק ב"תקופת תמוז". וע"פ הביאור הנ"ל שטעם האיסור הוא ד"מרמז", יובן שאין מקום לחלק בין "יומא דעיבא" ל"תקופת תמוז", היות ושניהם מרמזים על התבוננות ב"מעשה מרכבה".

וזהו שאומר ר' אבא שהמסתכל בקשת – היינו המעיין ומתבונן בתוכן אות הקשת – ה"ז בגדר "לא חס על כבוד קונו", כי התבוננות זו יכולה לגרום אצלו לספיקות אודות הנהגת הקב"ה".

ביאור הדברים: נוסף לסיבה הבסיסית לאיסור ההסתכלות כפשוטה, מצד היות הקשת רמז למעשה מרכבה שהתבוננות בה עלולה לעורר קושיות כנ"ל, ישנו עניין נוסף – לאסור להתבונן בתוכן ענין הקשת עצמה, מצד היותה אות וברית אחר המבול, שדבר זה עלול לעורר ג"כ קושיא אודות הנהגת הקב"ה<sup>15</sup>.

ויש להדגיש שהוא עניין נוסף (וסיבה נוספת) על איסור ההסתכלות בקשת כפשוטו, כדמוכה מלשונו הק': "וזהו שאומר ר' אבא שהמסתכל בקשת – היינו המעיין ומתבונן בתוכן אות הקשת" ולכן היא (הסיבה לעניין הנוסף) באה בנוסף על הסיבה לאיסור להסתכלות בקשת כפשוטו. א"כ עדיין קשה לפי המאירי דכתב "רצונו לומר הנכנס במחקר הרמוז במקרא שנרמז בו ענין הקשת" – שהאיסור הוא אך ורק להתבונן בתוכן ענין הקשת.

## ה

### הקושי בביאור זה ע"פ דברי רבינו בשבת בראשית תנש"א

ומביאור הנ"ל נראה, דשאלת קושיות אודות הקב"ה והנהגתו מושללת מכל וכל, עד כדי כך שאומרים עליו הלשון "לא חס על כבוד קונו".

אמנם בשיחת שבת בראשית תנש"א<sup>16</sup>, ביאר רבינו את דברי רש"י שמזכיר קושיא הנ"ל אודות הנהגת הקב"ה במבול<sup>17</sup>, וזלה"ק:

"ויש להוסיף בביאור פירוש רש"י<sup>18</sup> "וזה כתבתי לתשובת המינים אפיקורוס אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, א"ל אי אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד, אמר לו הן, אמר לו והא כתיב ויתעצב אל לבו, אמר לו, נולד לך בן זכר וכו' בשעת חדותא חדותא כו', א"ל כך מעשה הקב"ה כו'<sup>19</sup>".

15. עפ"ז אפ"ל דזו כוונת הרמב"ן והאברבנאל שמקשרים איסור הסתכלות בקשת לענין קשת דהמבול, מצד ההתבוננות בתוכן ענין הקשת ולא בהכרח ההסתכלות כפשוטה (ראה להלן הערה 12, ובלקו"ש הערות 29, 38).

16. סה"ש תנש"א ח"א עמ' 71-70.

17. להעיר שבישיחה להלן (חל"ה) בהערה 43 מציינים לשיחה זו, (יש לציין ששיחה זו הוגהה בשנת תש"נ וציון זה הוא לשיחה בתנש"א שהתווסף אח"כ ע"י ה'מניחים') אף שבפשוטו נראה משיחה זו להפך כמבואר לקמן (וראה לקמן אותיות ו-ח הביאור בזה (וראה שם בהערה 28)).

18. בראשית ו, ו, ד"ה "ויתעצב אל ליבו".

19. האפיקורס שאל את ר' יהושע בן קרחה: האם הקב"ה "רואה את הנולד"? ענה לו "הן". ושאלו שוב, א"כ מדוע הקב"ה "התעצב על לבו" אודות בריאת האדם, דא"כ אינו "רואה את הנולד"? ושאלו ריב"ק בחזרה: האם אתה שמח כשנולד לך בן? ענה לו ודאי. שאלו בחזרה, והרי יודע אתה שימות? ענה לו "בשעת חדותא חדותא בשעת אבלא אבלא". אמר לו ריב"ק, כך הקב"ה – למרות שידוע שסופן לחטוא שמח לבוראם.

- דלכאורה צריך להבין:

(א) ענינו של רש"י לבאר פשוטו של מקרא לבן חמש למקרא, ולא לכתוב "תשובת המינים" ענין של "דע מה שתשיב לאפיקורוס"?

(ב) ולאידך השאלה בפסוק "וינחם גו' ויתעצב את לבו" (איך שייך לומר הנ"ל אצל הקב"ה שרואה את הנולד) היא שאלה פשוטה אצל בן חמש למקרא. וא"כ, הי' לו לרש"י לבאר הענין ("אע"פ שגלוי לפניו וכו'") מבלי להקדים שזהו מענה על שאלה של "אפיקורוס" – דבר שיגרום חלישות הדעת אצל ילד יהודי: היתכן שעולה במחשבתו שאלה של אפיקורוס רחמנא ליצלן!?

ויש לומר הביאור בזה, שכיון שרש"י צריך לתרץ שאלה הנ"ל בפשוטו של מקרא, מתרצה באופן שעל ידו מודגש ענין יסודי בהחינוך דבן חמש למקרא – שכאשר שואל שאלה בענינים כאלה, יש חילוק מן הקצה אל הקצה בין סגנון השאלה שלו (שאלה של ילד יהודי) לאותה שאלה כפי שנשאלת ע"י אפיקורוס:

סגנון שאלתו של אפיקורוס – "אי אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד . . . והא כתיב ויתעצב אל לבו" – היא באופן של אפיקורוסות, ש"מוכיח" ממ"ש "ויתעצב אל לבו" שאי אפשר לומר שהקב"ה רואה את הנולד;

אבל ילד יהודי שואל בסגנון הפוך: ברור ומוחלט אצלו בוודאות שהתורה היא אמת, משה אמת ותורתו אמת וברור אצלו ללא כל ספק שהקב"ה רואה את הנולד וכו', אלא שרוצה להבין (בשכלו) מהי ההסברה בשינוי מחשבתו של הקב"ה, מהי הסיבה שהביאה לשינוי מחשבתו של הקב"ה, וכיו"ב<sup>20</sup>.

והמורם מכל האמור בשיחה, שקושיות אודות הנהגת הקב"ה אינן נשללות כלל, כ"א רק שאלה באופן של אפיקורוסות נשללות. ולכאורה ע"פ משנ"ת לעיל נשללת כל קושיא בכל אופן שהוא<sup>21</sup>?

## 1

### ניסיון ביאור 'לשיטתייהו דר' אבא' ושלילתו

לכאורה הי' אפשר לתרץ בפשטות, שכל המדובר בשיחה בלקו"ש הוא "לשיטתייהו דר' אבא" השולל הסתכלות בקשת בכל אופן שהוא, וע"כ שולל גם שאלת קושיות אודות הנהגת הקב"ה בכל אופן שהוא.

דהנה בחגיגה סבר ר' אבא שפירוש המשנה "כל שלא חס על כבוד קונו" הוא המסתכל בקשת, ואף שישנו פירוש נוסף למשנה: "ר' יוסף אמר זה העובר עבירה בסתר". ואפ"ל דהשיחה בתנש"א היא לשיטתו דר' יוסף, דלדעתו לא מושלל להקשות קושיות אודות הנהגת הקב"ה.

20. וראה שם בשיחה ההוראה מכ"ז בנוגע לחינוך.

21. ובפרט שהדין הוא בדיוק אודות אותה הקושיא ששללנו.

ובפרט שהמבואר בשיחה הוא מדוע רש"י מביא<sup>22</sup> (בעניין עקידת יצחק) את שם בעל המאמר 'ר' אבא" בנוגע לשיחה בין אברהם להקב"ה (דלא כהגי' הרווחת ר' אחא); כיון שביאורו בשיחה בין אברהם לקב"ה שולל קושיות אודות הקב"ה – ע"כ מביא את שם בעל המאמר, להדגיש שזהו כשיטתו בנוגע לקשת. ומזה נראה שמדובר דווקא לשיטתו; משא"כ לשיטות אחרות לא מושלל לשאול קושיות אודות הקב"ה (כמובן לא באופן של אפיקורסות כנ"ל).

אך ביאור זה קשה מכמה סיבות:

(א) נפסק בטור בפשטות שאסור להסתכל בקשת, וא"כ קשה לומר שהמדובר שם בהשיחה הוא שיטה אחת מסויימת (ר' יוסף), ובפרט שאינה נפסקת להלכה<sup>23</sup>.

(ב) ועוד, דקשה לומר שזו מחלוקת האם אסור להסתכל בקשת (וממילא האם שוללים קושיות), אלא כנראה בפשטות הגמ' שזו מחלוקת מה כוונת המשנה באומרה "כל שלא חס על כבוד קונו"; אך ודאי שר' יוסף מסכים עם ר' אבא שאסור להסתכל בקשת. ובפרט שאח"כ הגמ' מביאה את דברי ר' יהודה בר נחמני "כל המסתכל בג' דברים אלו עיניו כהות" ובוזה לא חלקו.

## ז

### דברי רבינו במק"א אודות גילוי תורת החסידות

ויש להקדים תחילה דברי הרבי בלקו"ש ח"ל<sup>24</sup> אודות הסיבה שהותר לגלות את תורת החסידות, אף דלכאורה מדובר במעשה מרכבה, שאסור להתבונן בו (כנ"ל), וזלה"ק:

"דלכאורה: מכיון שהורו חז"ל ש"דברים שהן כבשונו של עולם" ("סתרו של עולם") יהיו תחת לבושך", וע"פ דין הגמ' יש כמה תנאים והגבלות באופן גילוי חכמה זו (וכן נפסק להלכה ברמב"ם) – איך הותר בדורות אחרונים "לגלות זאת החכמה"?

והביאור בזה – ובהקדים:

מובן, שהתנאים וההגבלות בלימוד חכמת האמת אינם מפני איסור מצד החפצא דתורה (שחלק זה שבתורה – צריך בעצם להיות בהסתר), אלא מפני חסרון בהגברא, דכיון שרוב בני"א אינם יכולים לעמוד על דברים אלה, לכן לימוד זה עלול להביא לידי היזק (ע"ד "לא זכה נעשית לו כו"). אבל מצד החפצא דתורה, הרי חכמה זו היא חלק מתורתנו הקדושה השייכת לכאו"א מישראל – "מורשה קהלת יעקב", וכל אחד ואחד מישראל חייב ללמוד אותו (כמו שמחוייב ללמוד שאר כל התורה כולה).

22. בראשית כב, יב, ד"ה "כי עתה ידעתי".

23. אמנם יש לתרץ בדוחק שניתן להפריד בין איסור הסתכלות בקשת לשלילית הקושיות, ודוחק ואכמ"ל.

24. עמ' 172-171.



אבל, בדורות האחרונים מצוה לגלות זאת החכמה (למרות התנאים וההגבלות כו') – וי"ל בזה שני ביאורים:

(א) ע"ד מ"ש הרמב"ם בפתיחה לספרו מורה הנבוכים, שהטעם שכתב ספרו זה, שיש בו "ענינים נסתרים", הוא "אמרם בכמו זה הענין - עת לעשות לה' הפרו תורתך", והיינו, דהיות בנ"י במצב של "נבוכים" הכריח אותו לגלות "ענינים נסתרים" כדי להציל "נבוכים" בעיני אמונה כו'.

ועד"ז הוא בנוגע לגילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים - שזהו בגדר "עת לעשות לה' הפרו תורתך" גודל הירידה של הדורות האחרונים, שנתמעטו הלבבות וכו', וכן מצד מצב העולם בכללותו, שהרע בדורות אלה הוא בהתגברות יתירה, מהווה הכרח רב לגלות זאת החכמה, פנימיות התורה, שהיא מעוררת את הכוחות הפנימיים הנסתרים שבנשמת האדם, הנותנים לו עזר וסיוע להתגבר על חשכת הגלות מבחוץ ועל המניעות שמבפנים, להתעורר באהבת ה' ויראתו כו' ולעבדו בלב שלם.

(ב) מצינו כמה ענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם לימות המשיח וכ"ש וק"ו שכן צ"ל בנוגע לענינם העיקרי של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה", שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא".

כלומר, מכיון שהאיסור ללמוד ולהתבונן בעניינים אלו אינו מצד החפצא של התורה כ"א מצד החסרון בהגברא, י"ל שבדור שלנו גובר הצורך (דבטעם הראשון) ובטלה הבעיה (דבטעם השני); וע"כ "מצוה לגלות זו החכמה".

## ח

### עפ"ז יבאר בדרך אפשר גדר האיסור לשיטת רבינו

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר בדרך אפשר, שאכן הסיבה שאסור להסתכל בקשת היא (כנ"ל) דההתבוננות בקשת רומזת על התבוננות במעשה מרכבה. אמנם האיסור להתבונן במעשה מרכבה הוא רק מצד הגברא (כנ"ל), וע"כ י"ל שגם האיסור להסתכל בקשת הוא רק מצד הגברא, והאיסור אינו שווה בכל אלא לפי מצב האדם. אך כמו שלא חילקו בנוגע למעשה מרכבה, מכיון שקודם גילוי תורת החסידות הרוב המוחלט לא הי' שייך להתבוננות בענינים אלו, לכן לא חילקו גם באיסור להסתכל בקשת שהוא רמז להתבוננות במעשה מרכבה וגם הוא שווה בכל.

ועפ"ז אולי אפ"ל, דמצד המצב העכשווי שאחר גילוי תורת החסידות - אכן סיבת האיסור להסתכל בקשת בטלה, כיון שהיום מצד המעלה והחסרון בדורנו מותר וצריך להתבונן בעניינים אלו. אך מאחר שנפסק בשו"ע שאסור להסתכל בקשת, עד שלא יקום בי"ד גדול יותר ויפסוק

אחרת - אסור להסתכל בקשת. וכמ"ש הרמב"ם בהלכות ממרים<sup>25</sup> "בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל. ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין. היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דבריו. אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם"<sup>26</sup>.

ואוי"ל שכן הוא בנוגע לטעם האיסור להתבונן בתוכן ענין הקשת, שעניינו ג"כ איסור מצד הגברא. כלומר: מצד האיסור להסתכל בקשת מושלל ג"כ להקשות קושיות על הקב"ה, כי הכל נובע מענין אחד; האיסור להתבונן במעשה מרכבה מצד שיתעוררו אצלו קושיות. אך במעמד ומצב שלא נשללת התבוננות במעשה מרכבה, ומצד העיקרון לא נשללת ההסתכלות בקשת - לא נשלל ג"כ להקשות קושיות אודות הנהגת הקב"ה (אך לא באופן של אפיקורסות כנ"ל). וכיון שעניינם של ג' ה"איסורים" (א) התבוננות במעשה מרכבה, (ב) להקשות קושיות אודות הנהגת הקב"ה, (ג) להסתכל (ולהתבונן) בקשת - עניינם אחד: "איסור מצד המעמד ומצב של הגברא".

ולכן לענ"ד יש לבאר, דמצד המעמד ומצב של עם ישראל אחר גילוי תורת החסידות לא מושלל כלל להקשות קושיות אודות הנהגת הקב"ה; ובאופן כזה דיבר הרבי בשיחה בתנש"א<sup>27</sup>. ובלקו"ש חל"ה הכוונה למעמד ומצב שקודם גילוי תורת החסידות, שם מושללת התבוננות במעשה מרכבה<sup>28</sup>.

ולסיכום ע"פ הביאור לעיל, סיבת האיסור להסתכל בקשת לשיטת רבינו היא מצד הרמז להתבוננות במעשה מרכבה. סיבת האיסור להתבונן בתוכן ענין הקשת היא מכיון שמושלל להקשות קושיות אודות הנהגת הקב"ה. גדר האיסור בשניהם הוא כמו גדר האיסור בהתבוננות במעשה מרכבה, "איסור מצד המעמד ומצב של הגברא".



25. פ"ב, ב.

26. ולכאורה קשה, מדוע בכ"ז בנוגע למעשה מרכבה נהגים אחרת (למרות הפסק). ואוי"ל, דמכיון שישנו צורך גדול (כנ"ל) יש להתיר; משא"כ בנוגע לקשת, אף שבטל הטעם - אין בכך צורך, ודו"ק.

27. ואוי"ל שע"ד מש"כ בשיחה בחלק ל' שישנם ב' סיבות לגילוי תורת החסידות דווקא בדורינו הן מצד ירידות הדור והן מצד מעלתו, כך אפ"ל בנוגע לאי שלילת הקושיות בדורינו שהוא ג"כ מצד ב' סיבות, (א) בפשטות עצם זה שמתעוררות קושיות אודות הנהגת הקב"ה זהו מצד העלם והסתר על אלוקות. (ב) הקושיות הם ע"ד מעלת התלמוד בבלי "במחשכים הושבני" על התלמוד ירושלמי שהלכה כבבלי מצד היגיעה בקושיות ופולפולים שע"י מכוון לאמיתית הכוונה בחי' העלם העצמי שבתורה (ע"ד מעלת זכויות הבע"ת שנעשים ע"י זדונות), ראה מאמר ד"ה "ביוהשמע"צ" תש"מ אות ז' (סה"מ מלוקט א' עמ' שס"ט) ובכ"מ.

28. עפ"ז יובן מה שצויין בשיחה זו (חל"ה) בהערה 43 לשיחה בתנש"א (ראה להלן הערה 17), ואדרבה ע"פ השיחה בתנש"א מובן יותר גדר שלילת הקושיות אודות הנהגת הקב"ה (שעפ"ז מובן ג"כ ביתר ביאור גדר האיסור להסתכלות בקשת).

## ומטר לא ניתך ארצה

יציע פרש"י והביאור בשיחה שחולקים אם נתבטל המטר או נעצר / יקשה דזה לא מרומז בלשון רש"י / יבאר באופן אחר הפי' ברש"י דרק חדל מלהיות ניצוק אבל נותר קיים ולפי"ז יישב / ידייק כן מהלשון בשיחה / יקשה מהנפק"מ המובאת בין שני האופנים / יוסיף להקשות מביאור הצריכותא/ יקשה מהמבואר ע"ד ההלכה דנחלקו בכלל ד'משקל לא שקלי' / יבאר שגדר מטר הוא ניצוק עפ"י מש"כ במ"א בגדר מטר / יישב שההכרח לצריכותא הוא דלפי' הב' אי"ז פלא / יבאר מדוע שייך כאן משקל שקלי דעכ"פ נשתנה צורתו / יבאר בדא"פ הסייעתא מת"א לפי' השני

הת' מנחם מענדל שי' פינסאהן  
תלמיד בישיבה

### א

הביאור בשיחה שב' הפירושים ברש"י חולקים אם המטר חדל מלהיות או שרק נותר באויר והצ"ע בזה

בלקוטי שיחות ח"ו (וארא, ב) מביא כ"ק אדמו"ר מה שפי' רש"י עה"פ<sup>2</sup> (דעצירת מכת ברד) "ומטר לא ניתך ארצה", וז"ל רש"י: "לא הגיע" ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ, ודומה לו 'ותתך עלינו האלה והשבועה'<sup>3</sup> דעזרא - ותגיע עלינו. ומנחם בן סרוק חברו בחלק 'כהתוך כסף'<sup>4</sup> - יציקת מתכת, ורואה אני את דבריו כתרגומו 'ויצק' - 'ואתיך' 'לצקת' - 'לאתכא'. אף זה 'לא נתך לארץ' 'לא הוצק לארץ'".

ומבאר כ"ק אדמו"ר<sup>5</sup> שרש"י אינו מפרש מה פי' המילה 'ניתך', אלא כיצד הי' העניין של 'לא ניתך', דלאחר שמששה רבנו התפלל שיעצר המטר, והמטר נעצר, מתעוררת השאלה - מה הי' עם המטר שכבר התנתק מהענן, ועל זה מביא רש"י שני פירושים:

1. עמ' 46 ואילך.
2. וארא ט, לג.
3. דניאל ט, יא.
4. יחזקאל כב, כב.
5. ס"ג ואילך.
6. דא"כ קשה מדוע לא התספק רש"י בפי' א' ונוקק לשניהם. קושיא ד בס"ב בשיחה. וראה שם ד' קושיות לסלקא דעתך זו. וראה לקמן בפנים.

פירוש ראשון הוא ד"לא ניתך" פירושו 'לא הגיע', שהמטר לא הגיע כלל לארץ, וכדברי רש"י "אף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ". כלומר, שהמטר שכבר הי' באויר – נעמד במקומו ולא הגיע לארץ.

ולפירוש השני "לא ניתך" היינו 'לא הוצק', ובלשון כ"ק אדמו"ר: "נאכדעם ווי ער איז אין אויר שוין פארוואנדלט געווארן אין א מציאות פון מטר – האבנדיק שוין די אייגנשאפט פון א גיסענדיקער פליסקייט – האט ער דורך תפלת משה אגעווארן אט די אייגענשאפט; ער איז 'לא הוצק' – ער האט אויפגעהערט צו זיין א מציאות וואס גיסט זיך, ד. ה. אז ער איז געווארן אויס מציאות פון מטר".

## ב

### יקשה על המבואר בפשטות מהשיחה

והנה, פשטות המבואר בשיחה הוא<sup>8</sup>, דהפירוש הראשון ברש"י ס"ל שהמטר רק נעצר באויר, ואילו לפירוש השני המטר חדל מלהיות, נתבטל לחלוטין, ומה שכ' רש"י "לא הוצק לארץ" והיינו שחדלה מלהיות כאן המציאות הניצוקת, דהמטר שמציאותו היא שהוא ניצוק חדל מלהתקיים ונתבטל לחלוטין.

אבל, ביאור זה נראה כתמוה ביותר, דיסוד זה לבאר שכוונת רש"י (והפסוק) היא שחדל להיות מטר, היינו שנתאבדה מציאותו מן העולם, ולזה כיוון רש"י במש"כ "לא הוצק לארץ" – מחודש ביותר ולא מרומז במילות רש"י ונראה כ'הררין התלוין בשערה'<sup>9</sup>.

7. ובתרגום חופשי ללה"ק: לאחרי שבאויר כבר נעשה למציאות של מטר – שישנה בו כבר התכונה של נוזל הנשפך – הנה ע"י תפלת משה נאבדה ממנו תכונה זו; הוא 'לא הוצק' – הוא חדל מלהיות מציאות שנספכת. ז.א. הוא חדל מלהיות מציאות של מטר.

8. כן שמעתי רבים מבארים. וכן נקטו בהערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון ט (תרגז). צפת גליון יב. הערות וביאורים אהלי תורה תתקנב עמ' 25, תתרי עמ' 15. וראה גם ספר היובל-קרנות צדיק עמ' תרכט. המאור שבתורה שמות עמ' קכא. ובכ"מ.

9. ראה חגיגה י, ב.

10. ולהעיר דליקוט זה מבוסס על מה שנת' בש"פ וארא נדפ' בשיחות קודש תשכ"ה (עמ' 271 והלאה), ושם נת' בזה"ל (מועתק משיחוק): "סיום הפרשה ברש"י ד"ה לא ניתך. . מביא ב"פ בלא נתך הא' לא הגיע והב' לא הוצק כו'. לפי פי' הא' לא הגיע היינו גם מה שכבר יצא מן השמים לא הגיע לארץ ולפי פי' הב' לא הוצק היינו שמה שכבר יצא מקודם נפל לארץ אלא שלא התחיל עוד מן השמים להעיר ששם מובא גם -שלפי' הא' [ומבואר במדרש שהי' תלוי באויר עד זמן יהושע שהוצרך לכבוש את הארץ או נפל, או יש אומרים עד זמן אלישע כו'']. [ואדרבה, שלפי"ז לשונו של רש"י מדויקת וכונתו פשוטה, שהמטר לא ניצוק יותר מן הענן (ועכ"פ נראה שזה פשיטא יותר מלחדש שכוונתו היא שחל שחדל מלהיות ניצוק (כמשנ"ת), וכ"ש שחדל להיות מציאות של ניצוק (כפשטות הדברים – ראה לעיל ס"ב)]. אמנם אין זו הנחה מליאה אלא ר"פ בלבד כמצוין שם, וי"ל שיש בזה אי דיוקים וכו'.

ויש להעיר על כך ב' עניינים: א) בליקוט המוגה בהע' 12 שולל כ"ק אדמו"ר פירוש זה, וז"ל: "ואין לפרש דכוונת רש"י 'ומטר לא ניתך (מלשון כהתוך כסף – יציקת מתכת) שלא הוצק מטר מהעננים (מהאדים) – כי בפשטות פירוש 'ומטר לא ניתך ארצה' הוא, - [ולא שהי' עתיד להיעשות מטר מן העננים – כפירוש הר"א בן הרמב"ם והרלב"ג כאן]

## ג

## ביאר שגם לפי 'הא' אין הכונה שנתאבד מן העולם אלא שנטל הטבע ד'ניצוק'

ולכאורה ניתן ליישב, דלעולם אין כוונת רבנו לומר שחדל המטר מלהיות לחלוטין, אלא כוונתו הק' היא רק שניטל מן המטר הטבע של להיות ניצוק וניגר, ונשתנה טבעו להיות עומד באויר, כמו אד וכיו"ב.

ואזי נמצא מדוקדק לשון רש"י "לא הוצק לא לארץ" – דהוא לא הוצק לארץ כי לא הי' בו טבע זה, 'דלא הוצק לארץ' הוא הדרך הנכונה לבטא זה שנעשה מציאות שאינה ניצוקת<sup>11</sup>.

ויש לדייק זה גם בל' הק': "דורך תפילת משה אנגעווארן אט די איינגעשאפט; ער איז "לא הוצק" – ער האט אויפגעהערט צו זיין א מציאות וואס גיסט זיך".

ומשמע, שכוונתו בזה היא כמשנ"ת, דטבע המטר הוא שהוא ניצוק, וכעת, ע"י תפילת משה, נשתנה טבעו ונעשה ל'לא הוצק', ואזי "ער האט אויפגעהערט צו זיין א מציאות וואס גיסט זיך" – דתפילתו פעלה רק שיחדול מלהיות מציאות הניצוקת, אבל מעולם לא אמרנו שנתאבד לחלוטין מן העולם.

ואין להקשות ממה שממשיך "אז ער איז געווארן אויס מציאות פון "מטר", אשר מפשטות הלשון יוצא שחדל מלהיות מטר לחלוטין, כלומר שנתאבדה מציאותו (וכבהשקפה ראשונה) –

דאין הכוונה בזה אלא לומר שחדל מלהיות מציאות מטר רגיל, דמים (מטר) עניינם הוא שהם ניצוקים, או עכ"פ זהו טבעם<sup>12</sup>.

[ויש לדייק זה גם במה שהוסיף "ער איז געווארן אויס מציאות פון מטר", דבפשטות ל'ל' להוסיף התיבה 'מטר', ודי לנו לומר שנעשה 'אויס מציאות', דנתבטלה מציאותו. אבל לפי משנ"ת

לא נתך ארצה". (ב) בליקוט הערה 13 שולל מה שאומר שלפי 'הא' שהי' המטר תלוי עד זמן אלישע, ובשתיים (א) הנידון ביהושע הוא בברד ולא במטר שעליו נסובה השיחה (ב) ובנוגע אליו פי' רבנו שלכו"ע נאבדה מציאותו. וראה לקמן בפנים.

ונראה לומר עוד טעם בדרך אפשר למה לא לפרש כן, לפי' זה עדיין תוקשה הקושיא השלישית (בס"ב) – מדוע העתיק רש"י לראי' לפי' המילה 'ניתך' כ'ניצוק' דוקא מהפסוק 'כהתוך כסף' הנאמר בספר יחזקאל ולא מן הנאמר מוקדם יותר בתנ"ך – "נתך מים" (ש"ב כא, יו"ד) או "ויתכו מים" (איוב ג, כד). ודוקא למבואר שנאבדה ממנו המציאות של ניגר אתי שפיר, וכמש"ת.

[ואולי יש להוסיף, דבכלל יל"ע העניין בזה שמה שהוצק מהענן לא ירד ארצה, ולכאוי' י"ל, דהטעם לכך הוא כדי שפרעה יאמין, ואם לאחר פילת משה עדיין הי' יורד מן הענן לא הי' כ"כ מאמין שמאת ה' היתה זאת. ועצ"ע].

11. אחר זמן מצאתי בהערות הת' ואנ"ש נ"י. גליון יב (וכן הקשו בהערות התמימים מאריסטאון גליון ב עמ' ג) דהקשו בשיחה – מדוע נת' בשיחה שהכונה בפי' הב' היא שנתאבדה מציאותו מן העולם לגמרי ולמה לא נאמר שרק נטלה ממנו מציאות של ניצוק (ונעשה כאד וכיו"ב), ולמשנ"ת בפנים אכן הם-הם דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה. וראה הערות התמימים ואנ"ש (כחב"ד) לה עמ' 7. מגדל דוד חט"ז עמ' 421.

12. דזה לפי בב' האופנים שישנם בשעהיה"א סי' ב אם טבע המים הוא להיות ניגרים או "שטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין". ראה לקמן בפנים.

אתי שפיר, דאכן לא נתאבדה מציאותו לחלוטין וכלא הי', אלא רק שהטבע של מטר נלקח ממנו – דכבר אינו ניצוק].

וכן גם יש לדייק מביאור כ"ק גבי הוכחתו של רש"י: "און דערמיט איז אויך פארשטאנדיק וואס רש"י איז מפרש אז דער "לא ניתך" וואס שטייט ביי מטר איז פון לשון "כהתוך כסף": אזוי ווי ביי כסף מיינט "כהתוך" מאכן פליסיק, אזוי אויך דא ביי דעם רעגן מיינט "לא ניתך" – ניט געווארן פליסיק, ער איז א מציאות וואס גיסט זיך ניט, ובמילא האט ער זיך ניט געגאסן "לארץ"<sup>13</sup>. אשר ממש"כ ער איז א מציאות וואס גיסט זיך ניט", משמע שאכן המטר נותר מציאות קיימת, ורק מצירות כזו ש"גיסט זיך ניט". וכנ"ל<sup>14</sup>.

## ד

### יקשה ממקומות שונים בשיחה דלא משמע כך

והנה לפי"ז יוצא, דלשני הפירושים ברש"י, למעשה, המטר נשאר תלוי באויר, ולא חולקים למעשה אם המטר נותר או לא, אלא רק באופן שבו נשאר תלוי באויר, אם בהיותו בטבעו של ניצוק ואעפ"כ נותר תלוי באופן ניסי, או שנשתנה טבעו באופן ניסי ואזי נשאר תלוי בלא נס.

אמנם לכאורה יש לעיין בזה: א. בהע' 13 נראה דהכונה בפנים השיחה היא שפי' הב' ברש"י ס"ל שנתבטל לגמרי המטר, וז"ל: "בהנוגע לברד – אין ברירה, כביכול, כ"א לבטל מציאותו (וכפירוש השני ברש"י בנוגע לה מטר). דאלה"כ, הרי – או שצ"ל תלוי עד היום, או שירד אח"כ ברד ואש מתלקחת בתוכו וכו' – ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט. משא"כ בנוגע למטר – לפי הפירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר – יש לומר שירד לאחר זמן". ומשמע שבנוגע לברד לכו"ע נתאבדה מציאותו לחלוטין ונוקט רבנו שזה כפי' הב'. ולא כנ"ל<sup>15</sup>.

13. ובתרגום חופשי ללה"ק: ובוה גם יובן מה שרש"י מפרש שה"לא ניתך שכתוב גבי מטר הוא מלשון "כהתוך כסף: כשם שבכסף הכוונה "כהתוך" הוא לעשות

14. אשר לפי"ז נמצא שב' ביאורים חולקים אם נס עצירת המטר היה ע"ד השלב הראשון בנס קרי"ס שהמים היו 'כמו נד' – לפי' הא' שנעצר בהיותו בגדר מטר. או שהיו 'כחומה' – לפי' הב' שנשתנה טבע המים (ראה לקוטי שיחות ח"ו בשלח א הע' 27.

אכן יל"ע, דלפירושים אלו ברש"י נמצא שנס קרי"ס שהיה 'נס קשה' כבר היה לעולמים בשעת מכת ברד. ולא מצאנו שנעמדו על כך בשום דוכתא.

15. אכן, בהא גופא צ"ע, מדוע נקט שבברד נתאבדה מציאותו לכו"ע ומשני טעמים: (א) או שצריך להיות תלוי עד היום או (ב) דאל"ה נותר עם אש בתוכו, דלכאו': (א) הי' באפשרות לשאת אח"כ את העננים ולהטיל את הברד אל הים. (ב) הרי במכת ברד היה 'נס בתוך נס' (רש"י שם כד) – הן הנס של הברד והן הנס שהמים לא יבינו את האש שבתוכם, ולכאורה, האפשרות ליתן למים לכבות את האש אינה נס, אלא הפסקת הפעולה שמנעה מהמים לכבות את האש, והיינו לעצור את הנס (וראה לקוטי שיחות ח"ו בשלח ב) בארוכה (ובכ"מ) ב' אופנים בניסים אם הם משנים את המציאות או מחודש בכל רגע). ואזי, כאשר נותר ברד בלבד (בלא אש בתוכו) שוב יש מקום למחלוקת האם רק נותר תלוי באויר או שנתאבדה מציאותו (או הטבע שבו להיות ניגר כמשנ"ת בפנים). ולפי קושיא זו השני' גם אין מקום לכאו' לסברא הראשונה שנשאום העננים, כי אין צורך בכך.

ולהעיר דלפי הדיעה בשמו"ר (פי"ב, ד) דהגם הברד דלק ולא רק האש שבו, יוצא שאין אפשרות שהברד יגבור על

ב. בביאור הצריכותא בב' הפירושים, מבאר רבנו דלפירוש הראשון, דהמטר נעמד באויר, קשה, דזה פשוט ד"לא עביד קוב"ה ניסא למגנא"<sup>16</sup> ולמה היה צריך להגיע לנס הגדול של "א) האלטן דעם "מטר" אין דעם הויך. (ב) א לאנגע צייט – אין דער צייט ווען די מכה האט זיך געקענט אפשטעלן דורך א קלענרע נס עס זאל ווערן אויס מטר"<sup>17</sup>. ולכאורה, לפיהנ"ל הרי גם לפי הב' נשאר המטר באויר<sup>18</sup>.

ג. בהערה 17 וז"ל: "ע"פ הפירוש "לא הגיע" מובן הטעם לשינוי לשון הכתוב מה שגבי ברד נאמר "ויחדלו הקולות והברד" וגבי מטר נאמר "לא נתך ארצה" – כי (הקולות ו)הברד, בטלה מציאותו. . . משא"כ המטר, נשאר במציאותו ורק "לא נתך (הגיע) ארצה"<sup>19</sup>. ומשמע, שהמטר בטלה מציאותו<sup>19</sup>.

ד. לפיהנ"ל מה שתולה מחלוקתם (ע"ד ההלכה) ב"גמירי משמיא מיהב יהבי משקל לא שקל"<sup>20</sup> (דלפי' הא' כיון שמשמיה מיהב יהבי מישקל לא שקלי נשאר המטר במציאותו ולפי' הב' זה רק תוקף של דרבנן וביחס לנבראים וכו')<sup>21</sup> (עיי"ש), אי"מ, דהרי גם לפי' הב' לא נלקח המטר חזרה אלא רק נשתנה מציאותו וטבעו.

## ה

### יישב חלק מהקושיות על יסוד המבואר שמהות מטר הוא ניצוק

ויש לבאר כל זה ובהקדים, דהנה מציאות המטר ומהותו היא שהוא ניצוק וניגר, וכדאי' בשער היחוד והאמונה רפ"ב בהנוגע לנס קריעת ים סוף:

האש, כיון ששתיהן היו מציאות ניסית כל רגע, ולפיכך "אין ברירה כביכול כ"א לבטל מציאותו", (ובנוגע לנשיאת העננים למ"א – ראה לקמן).

שו"ר בהערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון (תשסב) עמ' 11 שהקשו ע"ד קושייתנו הראשונה, ושם ניסה לבאר זה עפ"י היסוד השני – דהברד הי' מורכב מאש וממים, ולפיכך, אא"ל דהנס דאין המים מכבין את האש נמשך אף לאחר שנתבטלה המכה, אע"כ נתבטל לחלוטין. ויש להקשות על ביאור זה, עפ"י הקושיא השני' הנ"ל, דהרי הנס של אש בתוך מים אפ"ל שנתבטל לאחר תום זמן המכה, ושוב אין פלא ודוחק לומר שנשארו אותם העננים. ומש"כ שם (גליון תשסג עמ' 8) דוחק. ואכ"מ.

16. "ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא' – הובא בלקוטי שיחות ח"ג ע' 966. עיי"ש. וראה גם לקוטי שיחות ח"ה ע' 124-5". הערה 16 בשיחה.

17. ובתרגום חופשי ללה"ק: (א) לעצור את המטר באויר (ב) לזמן ארוך – בזמן בה המכה יכלה להיעצר ע"י נס קטן יותר שיהיה ללא מטר.

18. ולהעיר דעמש"כ דהדוחק בפי' הא' הוא "האלטן דעם מטר. . . א לאנגע צייט", יל"ע, דבהע' 13 הנ"ל כ' "משא"כ בנוגע למטר – לפי הפירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר – יש לומר שירד לאחר זמן", והיינו שירד אך לא במצרים ולמה לנו להכריח ולומר שירד לאחר משך תקופה ולא מיד עם תום המכה ירד במקום אחר.

19. עד"ז צ"ע במש"כ בלקו"ש ח"ב עמ' 36 הע' 21.

20. תענית כה, א.

21. וראה מה שהמתיקו בזה במגדל דוד חט"ז שם. וצע"ק ואכ"מ.

"שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן".

והיוצא מזה, דאף שכמו שמשמע מפשטות המבואר כאן<sup>22</sup> דמים בעצם מהותם אינם ניצוקים וניגרים אלא זה טבע נוסף עליהם. אמנם, גם לפי זה דמעיקרא מים אינם מחיובים להיות במציאות של ניגר אלא זהו טבע נוסף שהביא בהם הקב"ה, הנה מ"מ לאחר מעשה מים גדרם (כיום) הוא שהם ניגרים. [ולכן נס קרי"ס – שהועמדו המים כנד וכחומה – הוא נס ופלא גדול מאוד ונקרא נס קשה<sup>23</sup>].

אשר לפי<sup>24</sup> נמצא, שכאשר מבטלים מן המים את מציאותם כניגר הרי זה כביטול מציאותם. דמציאות מים – עכ"פ לאחר שנוסף בהם טבע זה – הוא שהם ניגרים.

ולכן נקט רבנו בהערה 13 שלפי' הראשון ברש"י בטלה מציאותו, כי ביטול מציאותו כניגר הרי זה כביטול מציאותו. ועד"ז יש לבאר במש"כ בהע' 24<sup>17</sup>.

## 1

### יבאר בעריכותא של ב' הפירושים

ובהנוגע למה שהקשינו מביאור הצריכותא בשני הפירושים דכ' רבנו שההכרח לפי' הב' הוא כי לפי' הא' שהמטר רק 'לא הגיע' קשה ד'לא עביד קוב"ה ניסא למגנא' ומהו"ע שהעמיד את המטר באויר ולזמן ארוך, והקשינו דלפי המבואר לעיל גם לפי' השני נעמד המטר באויר ולזמן ארוך.

די"ל, דהכונה בזה היא, דלפי' הא' קשה מדוע נשאר המטר במציאותו של ניצוק וניגר ואזי זה ניסא למגנר בשעה שהי' אפשר לבטל ממנו מציאותו של ניצוק ("אויס מטר") ואזי לא יהי' כל פלא במה שעומד באויר ולזמן ארוך.

## 2

### יבאר במחלוקת בגמירי משמיא מיהב יהבי מישקל לא שקלי

ומה שהוקשה מתליית מחלוקתם ב'גמירי משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי' דלפי מה שנת' לכאו' גם לפי' הב' לא נלקח המטר –

22. כן מובן מפשטות הדברים וכן ביארו (כמעט) בכל ספרי הביאורים על התניא. אמנם במ"מ הגהות והערות קצרות ציין לפלח הרימון (להרה"צ וכו' ר"ה מפאריטש) פ' וירא נב, ב שמדבריו לא משמע כן, ולפי' י"ל בפשטות דטבע מים הוא שהם ניגרים ושינוי דבר זה הרי הא שינוי מציאותם בעצם (ולא רק בפועל – ככפנים).

23. ראה פסחים ק"ח, א.

24. ועד"ז י"ל בלקו"ש חי"ב דלעיל בהערה.



יש לתרץ דהנה במק"א<sup>25</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר וז"ל הק': "ובדוגמת 'וישב היים' שלאחרי קרי"ס, שבאם הנס הי' באופן שביטל טבעו הקודם ומה שהמים היו חוזרים ונגרים הי' זה בדרך נס – אז הי' זה התהוות חדשה. . – כי אף שגם באופן זה לא הי' צריך להוות את עצם החומר (שהרי בעת קרי"ס הי' החומר ורק שנשתנה טבעו), בכל זה, הרי פרט זה דשינוי טבעו הוא התהוות חדשה". והיינו, שגם שינוי טבעו הוא שינוי צורה עכ"פ וה"ז לקיחה ממש, דנעשה כעת התהוות חדשה. ובעוד אופן יש להמתיק בזה על פי משנ"ת לעיל דטבע המים הוא להיות ניגר וניצוק, ואם נעשו שלא כך – האכן נעשה "משקל שקלי" מהמטר.

## ח

## יבאר הסייעתא בתרגום אונקלוס לפי ד'לא הוצק'

בסוס"ד מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע כ' רש"י "ורואה אני את דבריו כתרגומו 'ויצק' – 'ואתיך' לצקת' – 'לאתכא'. אף זה 'לא נתך לארץ' 'לא הוצק לארץ' שמה ש"רואה אני את דבריו" – "איז (ניט מצד פשש"מ דא, נאר) מצד 'כתרגומו (פון) ויצק (וואס איז) ואתיך (און אויך אין 'חלק' – שרש התיבה) לצקת לאתכא' וואס באווייזט אויף דער שייכות פון די צווי ווערטער אויך במקורם ניט נאר בפירושים. וע"ד 'את השמים ואת הארץ' – 'ית שמיא וית ארעא'<sup>26</sup>".

והנה בפשטות צריך עיון: (א) מה עניינו של רש"י (שלא בא אלא לפשוטו של מקרא<sup>27</sup>) לפרש עניינים שאינם עפ"י פשש"מ אלא לתרץ תרגום אונקלוס. (ב) מה היא התוספת ביאור בכך שהמילים הם גם במקורם, בשרש התיבה, ולא רק בפירושים.

ונראה לומר בזה, שאכן לעולם ביאור זה נותן סיוע לפירוש השני גם עפ"י פשש"מ, ומש"כ ניט מצד פשש"מ נאר מצד כתרגומו' הכונה היא שהסיוע לא מגיע מפשוטו – אלא על ידי תרגומו, היינו שרש"י מביא את התרגום כראי' לפירושו<sup>28</sup>.

והסיוע הוא בשתיים: (א) שגם אונקלוס פי' כך את תיבה זו, ובמובן מסוים גם אונקלוס פשטן הוא<sup>29</sup>, (ב) ועיקר: לפי פי' זה הרי אונקלוס שתרגם 'לאצקא' ה"ז ממש כי מילה זו לקוחה מלה"ק, וזהו מה שהוסיף רבנו וע"ד 'את השמים ואת הארץ' – 'ית שמיא וית ארעא'. ועוד י"ל בזה.



25. לקוטי שיחות ח"ו עמ' 84 בהע' 28.

26. ובתרגום חופשי: (אין זה מצד פשש"מ אלא) מצד 'כתרגומו (של) ויצק (שהוא) ואתיך (וגם ב'חלק' – שורש התיבה) לצקת לאתכא' שמראה על השייכות בין שתי המילים גם במקורם לא רק בפירושים. וע"ד 'את השמים ואת הארץ' – 'ית שמיא וית ארעא'.

27. פרש"י בראשית ג, ח. וראה לקו"ש ח"ה בהקדמה ובכ"מ. ראה הנסמן בכללי רש"י פ"א.

28. ראה לקו"ש ח"ה עמ' 196 ואילך. ובכ"מ. ראה נסמן בכללי רש"י (תשנ"א) פי"א ס"ק א.

29. ראה ח"ה שם. כללי רש"י שם ס"ק ב.

## ג' פרטים באופן הגזירה והנס דפורים

יציע דברי המדרש, וביאור רבינו בשיחת פורים בלקו"ש חכ"א / ידייק בדברי רבינו בחלק ל"א אודות סיבת הגזירה / יביא את ביאור רבינו לתוכנם של ג' הפסוקים / יתווך דג' הפסוקים הם כנגד ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני"י / ישווה עם ההוראות בשיחת פורים בלקו"ש ח"א / יבאר דכנס המלוכש בטבע גופא ישנם מעין ג' אופנים הנ"ל, ע"פ שיחת פורים בחלק ל"ו / יתאים ג' הדעות בסיבת אי-אמירת הלל עם ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני"י / יביא דברי רבינו בשיחת פורים ח"ו אודות ביטוי הענין דנס המלוכש בטבע בשם דחג הפורים ובמצות מקרא מגילה / יבאר ביטוי הענין דנס המלוכש בטבע במצות משתה ושמחה / יבאר ביטוי הענין דג' האופנים בהנהגת הקב"ה עם בני"י במצות משלוח מנות ע"פ מנהג רבינו

הת' אהרן משה שי' קוביטשעק  
תלמיד בישיבה

### א

#### יציע דברי המדרש, וביאור רבינו בשיחת פורים בלקו"ש חכ"א

מסופר במדרשי', שאחרי שנחתמו אגרות המן עם הגזירה על היהודים, המן הלך יחד עם "כל בני חבורתו" ופגשו במרדכי. מרדכי ראה אז "שלושה תינוקות שהיו באים מבית הספר", ורץ אחריהם; אזי המן ובני חבורתו עקבו אחריו כדי לשמוע מה מרדכי ישאל אותם. וז"ל המדרש:

"כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות, שאל לאחד מהם: פסוק לי פסוקיך. אמר לו: אל תירא מפחד פתאם ומשאת רשעים כי תבוא. פתח השני ואמר, אני קריתי היום – ובזה הפסוק עמדתי מבית הספר: עצו עצה ותפר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל. פתח השלישי ואמר: ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבל, אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל ואמלט".

כאשר שמע מרדכי את מענותיהם (מהפסוקים) "שחק והי' שמח שמחה גדולה. אמר לו המן: מה היא השמחה ששמחת לדברי התינוקות הללו? אמר: על בשורות טובות שבשרוני, שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו".

ומבאר רבינו<sup>1</sup> את הסיבה לשמחת מרדכי – בהקדים:

1. אסת"ר פ"ז, יז (קרוב לסופו), ובכ"מ.

2. לקו"ש חכ"א ע' 206 ואילך.

סיבת הגזירה "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים"<sup>3</sup> היתה, כמבואר בדברי חז"ל<sup>4</sup> - "מפני שהשתחוו לצלם". היינו שהי' אצלם כזו פעולה ותנועה (אפי' אם זה הי' רק כלפי חוץ) שנוגדת את נקודת היהדות, ונוגעת בעצמו של הקשר של עם ישראל עם הקב"ה - מה שגרם במילא לגזירת כלי' רח"ל, שכן כל הקיום של עם ישראל תלוי בקשר שלהם עם הקב"ה.

"ומרדכי ידע את כל אשר נעשה"<sup>5</sup>, שסיבת הגזירה היא מצד זה שנקודת היהדות לא היתה בגלוי; לכן מרדכי ידע שהדרך לביטול הגזירה היא לעורר ולגלות את נקודת היהדות, שתאיר ותחדור ביהודים עד למסנ"פ על קידוש ה' בפועל ממש.

וכאשר מרדכי שמע מהתינוקות את הפסוקים הללו, המבטאים את האמונה והביטחון בקב"ה, אז ידע שהיהודים יעמדו בניסיון ויהיו מוכנים למסנ"פ; ולכך "שחק והי' שמח שמחה גדולה", כי אין מה לפחד מהגזירה.

ויש לבאר מה שדווקא ג' פסוקים אלו הם שגרמו למרדכי לשמוח ולידע שאין מה לפחד מהגזירה; דלפי המתבאר בשיחה (כנ"ל), ג' פסוקים אלו הם "תשובת המשקל" לסיבה שבעטיה באה הגזירה.

## ב

### ידייק בדברי רבינו בחלק ל"א אודות סיבת הגזירה

ויש להקדים משיחת פורים בחלק ל"א<sup>6</sup>, בה מבאר רבינו בארוכה את ענין סיבת הגזירה [מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע"<sup>7</sup> - עיין בהערה<sup>8</sup>]:

תחילה, מדייק רבינו בלשון הגמ' "מפני שנהנו מסעודתו", דמשמע שהחטא אינו אכילת מאכלות אסורות - אלא ההנאה מסעודתו של אחשורוש<sup>9</sup>. והביאור, בלשון רבינו: "כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה שמציאותו של רשע (אחשורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ - שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה".

3. אסתר ג, יג.

4. מגילה יב, א.

5. אסתר ד, א.

6. ע' 170.

7. מגילה שם.

8. ואף שבלקו"ש חכ"א הנ"ל מבאר את סיבת הגזירה "מפני שהשתחוו לצלם" - עיין בארוכה ברשימות חוברת ל"ג, שאיסור ההשתתפות בסעודת אחשורוש הו"ע של ע"ז כו', וגם בהשתתפותם נתגלתה דעתם שלא עשו תשובה כראוי לחטא ע"ז בימי נבוכדנצר, דמתוך דחשיד אהא חשיד נמי אהא כו'. וראה ג"כ לקו"ש חכ"א שם הע' 35, ובחלק ל"א שם הע' 481.

9. וכן דייק ברשימות שם (ע' 310).

ומאריך רבינו לבאר, דהנהגה של הקב"ה עם בני"ה הינה הנהגה נסית, כמאמרו<sup>10</sup> שבני"ה נמשלו ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים" ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". הלכך הגזירה לא היתה 'עונש' – אלא תוצאה טבעית מהנהגתם; כי היהודים, בהחשיבם את ה"שבעים זאבים" דחו את השמירה הנסית של ה"רועה" – ובמילא והכניסו והורידו את עצמם תחת השלטון (הטבעי) של הזאבים, השוללים את קיומה של הכבשה.

ובאריכות לשון רבינו בשיחה, ניתן לדייק דפירט כאן ג' אופנים בהנהגה הנסית של הקב"ה עם בני"ה<sup>11</sup>: (א) נס גלוי (שלמעלה מהטבע), (ב) נס המלוּבש בטבע, (ג) הנס שבהנהגת הטבע עצמה.

והדברים ברורים בלשונו הק', ולא אצטרך לבוא לביאורים נוספים:

אופן הא' – נס גלוי שלמעלה מהטבע<sup>12</sup>: "ארו"ל שבני"ה נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע."

אופן הב' – נס המלוּבש בטבע<sup>13</sup>: "ידוע מה שאמרו חז"ל דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה "וברכך ה"א בכל אשר תעשה" דוקא – דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר", מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל", אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה". . הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע – הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל".

אופן הג' – הנס שבהנהגת הטבע עצמה<sup>14</sup>: "ובעומק יותר: זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) – אלא עוד זאת, ועיקר – שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע . . ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הלביש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע – "בכל אשר תעשה"<sup>15</sup>.

10. תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, א. וראה פסיקתא רבתי פ"ט.

11. ע"פ לקו"ש חל"ז ע' 168, והע' 18 שם.

12. לקו"ש חל"א ע' 171.

13. שם ע' 172.

14. שם ע' 173.

15. החילוק בפשטות בין האופן הב' והג': באופן הב' ניכר ש"ברכת ה'" המגיעה ע"י עבודת האדם הו"ע של נס (ע"ד הנס דפורים, דאף שהי' נס המלוּבש בטבע – בכ"ז "נראה בחוש שכל הסיבות היו רק למעלה מהטבע" (תו"א מג"א צג, רע"ד. ק, א)); ובאופן הג' מדובר על דברים המתרחשים ע"פ דרכי הטבע הפשוטים – ולא ניכר שזהו ע"פ ברכת הקב"ה כלל. ובעצם ג"ז הו"ע של נס.

## ג

## יביא את ביאור רבינו לתוכנם של ג' הפסוקים

והנה, בלקו"ש חכ"א שם<sup>16</sup>, מבאר רבינו את עניינם של הפסוקים והחילוק ביניהם, שבכל אחד מהם מתבטא דרגא אחרת באמונה ובביטחון בקב"ה:

"אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא": הפסוק מדבר אודות פחד וצרה גלויה, ועל כך אומרים "אל תירא" – ללא הסברה. כי מצד האמונה והביטחון בקב"ה, הרי למרות שע"פ טבע בעת "שואת רשעים" פתאומית נופל על האדם מורא, אבל מאמין, יהודי, אינו חושש – אפי' ללא הסבר וטעם; כי בטבעו הוא מרגיש ש"כל מה דעביד רחמנא לטב עביד".

"עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל": בפסוק זה לא מדובר אודות צרה הבאה בפועל, אלא רק על "עצה" ו"דבר" – הכנה להביא צרה; וכאן מתבטאת האמונה באופן חזק יותר; שלא רק שאינו מפחד – אלא מונח אצלו בוודאות שעצות ודברים אלו יתבטלו, והטעם לכך – (כי אצלו ברור) "כי עמנו א-ל".

"ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסכול אני עשיתי ואני אשא ואני אסכול ואמלט": כאן לא מדובר בכלל על צרה – לא בגילוי ולא בהכנה; אלא אודות "זקנה" ו"שיבה", שהם שינויים טבעיים בטבע שהקב"ה ברא. והביטחון אצל היהודי, שגם חוקי הטבע שהקב"ה קבע בבריאה – לא שולטים עליו, והוא אינו מתפעל מהם. ולכך באה הסברה נוספת: (לא רק "עמנו א-ל", אלא) כיון ש"אני עשיתי", במילא "אני אשא ואני אסכול ואמלט"<sup>17</sup>.

## ד

## יתוך דג' הפסוקים הם כנגד ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני"

ויש לתווכך, דג' הפסוקים שאמרו התינוקות למרדכי – הם ע"ד (וכנגד) שלושת האופנים בהנהגת הקב"ה עם בני":

"אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא": הוא האמונה הפשוטה בניסים שיעשה הקב"ה, ללא הסברים – כפי שנס למעלה מהטבע ניכר ופשוט, ואינו זקוק להסברים.

"עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל": הביטחון שגם כאשר יש רק "עצה" ו"דבר" – "תופר" ו"לא יקום", כי עמנו א-ל. ד"עצה" ו"דבר" עניינם – עשיית הכלי; והיהודי

16. ע' 210.

17. ובלקו"ש שם, כותב רבינו: "און מען זאגט ניט נאר אז "אני הוא" און "ואני אסכול", נאר אויך אז "אני עשיתי ואני אשא" [הדגשים במקור], ומשמע ש"עשיתי" ו"אשא" הוא חידוש והוספה לכך ש"אני הוא" ו"אני אסכול". אבל בעמ' 211: "ניט נאר אז "עמנו א-ל" [הדגש במקור], נאר אז "אני עשיתי", ובמילא "אני אשא ואני אסכול ואמלט", וכאן משמע ש"אני עשיתי" היא האמונה הראשונית (בפס' זה), ובנוסף לכך "אני אשא ואני אסכול ואמלט". וצ"ע.

מאמין שגם בזה מעורבת שליטתו של הקב"ה, שבידו האם להשפיע ברכה או להיפך – "תופר" ולא יקום". וזהו"ע נס המלוּבש בטבע.

"ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט": האמונה שגם שינויי הטבע שהקב"ה קבע – הם אך ורק בשליטת הקב"ה באופן נסי, והו"ע הנס שבהנהגת הטבע עצמה.

ולפי"ז אתי שפיר דג' פסוקים אלו הם היו הבשורה "שלא אפחד מן העצה הרעה", כיון שהם בדומה לג' אופני הקב"ה עם בני", כנ"ל [ובהתאם לכך הי' גם אופן הנס – כדלקמן].

## ה

### שווה עם ההוראות בשיחת פורים בלקו"ש ח"א

ובהתאם לאופן הגזירה והנס<sup>18</sup>, גם ההוראה (הכללית) הנלמדת מפורים היא בדומה לג' האופנים הנ"ל:

בשיחת פורים בלקו"ש ח"א<sup>19</sup>, מאריך רבינו ב"הוראה הכללית מנס פורים – בני" אינם תחת גדרי הטבע אלא תלויים בהקב"ה ובתומ"צ<sup>20</sup>. ובאריכות לשונו הק' ניתן לדייק ג"כ, ע"ד ג' אופני ההנהגה עם בני":

בתחילת השיחה, מאריך רבינו דהגזירה על בני" ישראל בתקופת אחשורוש הוא דבר פלא; דלכאורה זו היתה התקופה הטובה ביותר של בני" בהיותם בגלות – שכן אסתר היתה המלכה, ומרדכי הי' יושב בשער המלך, וכל זאת כשהמלך (אחשורוש) הי' מושל בכיפה<sup>21</sup>. ובכל זאת, דווקא אז נגזרה עליהם גזירת כלי' רח"ל, "להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד"<sup>22</sup>!

ומביא רבינו את המדרש, שהסיבה לגזירה היתה סיבה רוחנית – מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע (כנ"ל). ומסיק רבינו<sup>23</sup>:

"מזה רואים אנו במוחש שמציאותם של בני" ומציאות הטבע הם ב' דברים נפרדים. ההנהגה עם בני" אינה לפי חוקי הטבע, אלא היא תלו' בקיום התורה ומצוות. ולכן, מבלי הבט על כך שמצד הטבע לא הי' מקום לגזירה, מ"מ, כשנהנו בני" מסעודתו של אותו רשע, שעי"ז נעשו שייכים לדברים בלתי-כשרים – באה עליהם גזירת כלי' ר"ל".

18. לקו"ש חל"א ע' 174, ויתבאר לקמן.

19. ע' 213 ואילך.

20. הל' ב'מפתח' ללקו"ש ח"א.

21. מגילה יא, א.

22. אסתר ג, יג.

23. לקו"ש שם ע' 214 – התרגום מתומ"מ חי"ט ע' 164.

בדומה לפסוק "אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא", המסקנא ברורה שבנ"י אינם מוגבלים בהגבלות הטבע, וההנהגה איתם אפי' באופן שלמעלה מהטבע - לטוב ולמוטב, ע"ד ההנהגה של נס שלמעלה מהטבע.

אח"כ מוסיף רבינו, דגם אופן ההצלה הי' בדרך נסי: דאמנם אסתר עשתה צעד בדרכי הטבע לביטול הגזירה בגישתה אל המלך, אך זה היה אחרי שהיא צמה שלושה ימים. ולכאורה קשה, הרי עי"ז יסור חינה בעיני המלך? ומסיק מכך רבינו הוראה נוספת<sup>24</sup>:

"והמענה לזה: כשם שהגזירה לא היתה ע"פ טבע, כך גם הישועה לא באה מצד טבע. הישועה באה ע"י תשובה, וא' מעניני התשובה הוא תענית. . . ואף שלכאורה עי"ז יתמעט החן, ו"לא סמכינא אגיסא", אלא יש צורך לפעול גם בלבושי הטבע - הרי, כיון שהעשי' בדרך הטבע אינה אלא לבוש, ולא סיבתה של ההצלה, לא נוגע כ"כ הלבוש. אם הסיבה - חיזוק בקיום התומ"צ - תהי' מספיקה די', הרי גם לבוש חלש יספיק.

אלא, שמצד ההעלם והסתר שבזמן הגלות, היו הן הגזירה והן ההצלה מלובשים בלבושי הטבע; אבל הסיבות האמיתיות היו - תומ"צ".

זהו העניין של נס המלוּבש בטבע; דאמנם יש לפעול ולהשתדל גם בדרכי הטבע, אבל מאחר והנהגת הקב"ה עם בנ"י היא (לעיתים) באופן של נס המלוּבש בטבע - גם כלי קטן יועיל, כי העיקר הוא הפן הרוחני. (וכפי שנתבאר לעיל, זהו עניינו של הפסוק "עוצו עצה ותופר כו' כי עמנו א-ל"<sup>25</sup>).

וממשיך רבינו, דעפ"ז יש לבאר את מאמר הירושלמי<sup>26</sup> "שמאמין בחי עולמים וזורע": דלכאורה אינו מובן, היכן מתבטאת כאן האמונה? אפי' כופרים (להבדיל) שאינם מאמינים בהקב"ה, גם זורעים - כיון שמתטבע הדברים ע"י זריעה באה צמיחה?

ומתרץ רבינו<sup>27</sup>:

"כמו כלל ישראל, גם היחיד אינו נתון תחת חוקי הטבע, ולכן יודע הוא, שאפי' כאשר ישנו ענין הצמיחה בכל העולם מצד חוקי הטבע, הרי שאצלו הצמיחה נעשית רק ע"י אמונתו ובטחונו בהקב"ה".

כי האמונה הפשוטה אצל יהודי, שהנהגת הקב"ה איתו כפי שהיא בהנהגת הטבע עצמה - גם

24. לקו"ש שם ע' 215 - התרגום ע"פ תו"מ שם ע' 6-165.

25. וע"ד מה שבפס' מבוואר הטעם והסיבה לביטחון המוחלט בהקב"ה - "כי עמנו א-ל" - עד"ז גם בשיחה כאן (ע' 216), ממשיך רבינו ומבאר את טעם ההוראה שבנ"י אינם מוגבלים בהגבלות הטבע - כי הקב"ה אינו מוגבל בהגבלות הטבע: "א אידי דארף געדענקען אז אלע ענינים וואט ער פארמאגט, זיינען אפהענגיק און קומען פון דעם אויבערשטן אליין, וועלכער איז ניט באגרענעצט חס ושלום אין חוקי הטבע", ודו"ק.

26. הובא בתוד"ה אמונת, שבת לא, א. ובירושלמי שלנו - אינו. וראה רשימות חוברת סח.

27. לקו"ש שם ע' 216 - התרגום ע"פ תו"מ שם ע' 171.

היא נסית, ע"ד הפסוק "ועד זקנה אני ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט": דגם השינויים הטבעיים<sup>28</sup> הם בהנהגה נסית אצל בני" (כהאופן הג' הנ"ל<sup>29</sup>).

## 1

יבאר דבנס המלוּבש בטבע גופא ישנם מעין ג' אופנים הנ"ל, ע"פ שיחת פורים בחלק ל"ו

אמנם יש להקשות, דבהמשך השיחה בחל"א<sup>30</sup> מבאר, דבהתאם לאופן הגזירה, כך הי' אופן הנס - נס המלוּבש בטבע דוקא. ולפי"ז משמע, דהסיבה להגזירה הי' חוסר אמונתם דוקא לפי האופן הב'. ומהו האריכות לפנ"ז דמבאר את חוסר אמונתם בכל ג' האופנים?

ואוי"ל, דפרט לג' אופנים אלו בכללות - הרי ש(עכ"פ) באופן הב' דנס המלוּבש בטבע גופא ישנם מעין ג' אופנים אלו.

ביאור העניין:

בשיחת פורים בחלק ל"ו<sup>31</sup>, מביא רבינו<sup>32</sup> שישנם ג' טעמים לאי-אמירת הלל בפורים: א) לפי שנס פורים הי' בחוצה לארץ. ב) קריאת המגילה היא במקום הלל. ג) לפי שאי אפשר לומר "הללו עבדי ה' (ולא עבדי אחשוּרוש)", כי "אכתי עבדי אחשוּרוש אנן".

ומבאר רבינו, דיסוד החילוק בין הטעמים הוא דנס פורים לא הי' נס גלוי (כ"א נס המלוּבש בטבע). דהנה, בנוגע ליו"ט כמו פסח, שהי' בו נס גלוי שלמעלה מהטבע - אין קושי שישנו חיוב לומר הלל. לעומת זאת, בנוגע לנסים היום-יומיים - ההנהגה הנסית שבטבע עצמו - נאמר בגמ'<sup>33</sup>: "הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף", כי תקנת הלל בעיקרה היא על נס גלוי.

והיינו שהמחלוקת היא בנס המלוּבש בטבע גופא - מה גדרו, והאם שייך בו אמירת הלל. וע"פ

28. ובסעיף הבא מוסיף הרבי שההצלחה בלימוד התורה אינה תלוי' בכשרונות וכו', אלא רק בסייעתא דשמיא שבאה ע"י יר"ש. ויש לומר שהוא דבר חידוש עמוק יותר: דבזריעה - הפעולה שיוצאת מכך, הצמיחה - היא לאחר זמן, וגם בטבע אינה ניכרת מיד בעת הזריעה. אמנם בלימוד - עצם הלימוד הוא כבר התוצאה - מתוסף ידע וכו'. אמנם גם בזה עצמו, כיוון שעיקר הקשר של בני" עם הקב"ה הוא בעיקרו מושתת על תומצ"ו ויר"ש, לכן אף שלכאורה ע"י עצם הלימוד נראה לו שנפעל הפעולה וזהו ע"פ דרך הטבע - אמנם גם זהו רק מצד הנסיות שבהנהגת הטבע גופא. ויש לומר שזה מרומז גם בשיחה בחלק כ"א (ע' 210), בנוגע לפסוק "ועד זקנה אני הוא כו'": "און מען זאגט ניט נאר אז "אני הוא" און "ואני אסבול", נאר אויך אז "אני עשיתי ואני אשא" - לא רק "אני אסבול" בל' עתיד, כהצמיחה שהיא לאחר זמן - אלא גם "אני עשיתי ואני אשא" בל' הווה, שהעניין שנפעל ע"י הלימוד הוא מיידי - גם זה הוא רק מצד הנהגת הקב"ה באופן נסי, ותלוי בעיקרו בקשר הרוחני שבין האדם לקב"ה.

29. ואולי יש לדייק, דזהו הנפק"מ לאופן השלישי דה"הנהגה הנסית שבטבע עצמו" שהוא גם בנוגע ליחיד, כלשונו הק' כאן.

30. ע' 174.

31. ע' 167 ואילך.

32. ע"פ מגילה יד, א.

33. שבת קיח, ב.



הביאור בהמשך השיחה בחילוק בין ג' הטעמים, נראה לומר שהוא ע"ד החילוק בג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני" (כדלקמן); וא"כ מוכח דבנס המלוּבש בטבע גופא ישנו מעין ג' האופנים.

## ז

### יתאים ג' הדעות בסיבת אי-אמירת הלל עם ג' אופני הנהגת הקב"ה עם בני"

תחילה מבאר רבינו את הטעם לאי אמירת הלל כי "קרייתא זו הלילא", דלטעם זה אכן חייבים באמירת הלל, אלא שיוצאים ידי חובה ע"י קריאת המגילה:

"שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה: מצד עצמו אין אדם מרגיש הנס שבמעשה פורים באופן המחייבו באמירת הלל (שהיא על נס שבגלוי דוקא כנ"ל), כ"א דוקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את השם על נס זה - דלהיותה א' מכ"ד כתבי קודש, חלק מתורת אמת ו"תורה אור", הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין, שזה הי' נס מאת הקב"ה (ורק שנתלבש בלבושי הטבע). וזהו מ"ש ר' נחמן: "קרייתא זו הלילא", והיינו שבקריאתה של המגילה בה תלוי' וגם כלולה אמירת ההלל"<sup>34</sup>.

וי"ל דלטעמי' נקט דאף שהנס אכן הי' מלוּבש בטבע, אך בזה גופא, אם נעמיק בפרטים כפי שהם ב"תורת אמת" ו"תורה אור" - מגילת אסתר, הרי שהנס הי' ע"ד נס גלוי, המחייב אמירת הלל (ומה שאין אומרים הלל בפועל, הוא מפני שיצא כבר י"ח בקריאת המגילה).

אח"כ מבאר רבינו, דהחילוק בין ב' הטעמים לאי אמירת הלל [אפי' לכתחילה] (א) דאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, (ב) דאכתי עבדי אחשורוש אנן - הוא חילוק האם החיסרון הוא בגברא או בחפצא דהנס: "לטעם הא' ה"ז מפני החפצא דהנס. . ס"ל מ"ד זה שנס הנעשה בחו"ל (שאינן שם השגחה גלוי', שלכן גם הנס מלוּבש ומוסתר בטבע) אינו מסוג נס חמחייב אמירת הלל.

ורבא ס"ל, שלאחרי שגלו אין המקום דחוצה לארץ שולל האפשריות דאמירת הלל, והחסרון הוא מצד הגברא. . דרק מי שהוא במעלת "עבדי ה'" יכול להרגיש את הנהגה הנסית בנס המלוּבש בטבע. משא"כ כאשר ישראל משועבדים לאומות העולם, אי אפשר להם להגיע להרגשה זו ובמילא אין מקום לאמירת הלל"<sup>35</sup>.

וי"ל דנקטו כב' האופנים האחרים בהנהגה הנסית, כפי שהן מתבטאות ב"נס המלוּבש בטבע" גופא:

לטעם הא' דביאר טעמו לאי אמירת הלל מצד החיסרון בחפצא (דא"א הלל על נס שבחו"ל), היינו שהנס (שנתלבש בטבע) עצמו אינו מחייב אמירת הלל, "כמו בהנהגה הטבעית, עם היותה גם היא "נסיך שבכל יום עמנו", שאינה מחייבת לומר הלל, ואדרבה, אסור לומר הלל על הנהגה זו"<sup>36</sup>.

34. שם ע' 169.

35. שם ע' 70-169.

36. שם (בחצע"ג).

אמנם לרוב דנקט דאין אומרים הלל מצד החיסרון שבגברא ("אכתי עבדי אחשוורוש אנן"), הרי שהנס אכן מוכשר לאמירת הלל; והסיבה לאי אמירת הלל היא מפני דאין האדם מכיר בניסו כדבעי, מצד היות הנס מלובש בטבע.

ולפי"ז אתי שפיר מה שהאריך רבינו בחל"א בביאור ג' האופנים בהנהגה הנסית, שכן גם בנס המלובש בטבע גופא (נס פורים) ישנו חילוק לג' אופנים הנ"ל.

### ח

**יביא דברי רבינו בשיחת פורים ח"ו אודות ביטוי העניין דנס המלובש בטבע בשם דחג הפורים ובמצות מקרא מגילה**

והנה, כפי שהנס דפורים הי' נס המלובש בטבע – ע"כ גם במצוות דפורים מתבטא העניין של נס המלובש בטבע; ובהתאם לכך, גם בשם דחג הפורים.

ומאריך בזה רבינו בלקו"ש ח"ו<sup>37</sup>, ותורף הדברים: שמה של המגילה כולל שני קצוות מנוגדים: "מגילת" – לשון גילוי; "אסתר" – לשון הסתר (כדברי חז"ל: "אסתר מן התורה מניין? ואנכי הסתר אסתיר"), הסתר המתבטא גם בכך ששם שמים אינו מוזכר לכל אורך המגילה.

ובהתאם לכך ישנם שני קצוות מנוגדים גם בימי הפורים עצמם: מחד גיסא – הם נקראים בשם פרסי, המסמל את הגזרה; ומאידך גיסא – השמחה שבהם היא גדולה ביותר – "עד דלא ידע".

ושני קצוות אלו, הם ה"גבול" ו"הטבע" המתלבש ב"בלי-גבול" ו"למעלה מהטבע".

### ט

**יבאר ביטוי העניין דנס המלובש בטבע במצות משתה ושמחה**

ועד"ז הוא גם במצות משתה ושמחה: נת' בלקו"ש<sup>38</sup>, שתוכנו המיוחד של פורים מתבטא בשמחה יוצאת-דופן שאין דומה לה בשאר היו"ט – "לבסומי בפוריא עד דלא ידע"<sup>39</sup>.

ובהקדים, דנת' בנוגע לפורים קטן<sup>40</sup> דהשמחה שבו היא בדרגא נעלית ביותר, שאין צורך לצוות עלי'.

כי שמחה שיש עלי' חיוב מפורש בתורה (בכל היו"ט) – והיינו שכאו"א מחוייב בזה בשווה – מראה שהיא מותאמת גם לפחות שבאדם. אמנם שמחת בית השואבה היא שמחה גדולה

37. ע' 189 ואילך.

38. ח"ו ע' 20. וראה גם חט"ז ע' 370.

39. מגילה ז, ב.

40. לקו"ש חכ"ו ע' 207.

יותר מבכל יו"ט, כי "הוא הלכה למשה מסיני . . שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ"<sup>41</sup>, ומראה על שמחה גדולה ועמוקה יותר; ושמחה גדולה מכך היא השמחה בשמח"ת – כי הוא מנהג בלבד, ובזה מתבטא שמחה עמוקה יותר הפורצת מצד היהודי, ללא צורך בציווי. ובזה שאין כל ציווי על שמחה בפורים קטן, מראה על שמחה בלתי מוגבלת ביותר.

וניתן להסיק מכך, דאע"פ שהשמחה של פורים היא באופן של בלי גבול "עד דלא ידע", ולא מציינו דומה לה בשאר היו"ט – עכ"ז היא שמחה "מוגבלת", שכן היא באה באופן של ציווי; ויש להשתכר<sup>42</sup> דוקא ביין<sup>43</sup>, ודוקא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי<sup>44</sup>.

א"כ גם במצות משתה ושמחה מתבטא העניין של בלי גבול המלוּבש בגבול (למעלה מהטבע המלוּבש בטבע); דהשמחה הבלי-מוגבלת ד"עד דלא ידע" היא דוקא ע"י ציווי מוגבל כו'.

,

### יבאר ביטוי העניין דג' האופנים בהנהגת הקב"ה עם בני" במצות משלוח מנות ע"פ מנהג רבינו

ועוד י"ל, דבמצות משלוח מנות ישנו ביטוי לכל ג' האופנים בהנהגה הנסית הנ"ל:

בספר המנהגים<sup>45</sup> הובא מנהג הרבי לתת משלוח מנות לשלושה אנשים; וכפי הידוע, נהג הרבי לשלוח לכהן, לוי וישראל<sup>46</sup>.

וכבר ביאר אחי שיחי<sup>47</sup> מנהג רבינו, דמאחר וענינה של מצוות משלוח מנות הו"ע האחדות, חיוד וקירוב בין איש לרעהו<sup>48</sup> – הנה י"ל דתכלית השלימות של חיבור והתאחדות עם "רעהו" הוא ע"י החיבור עם כל הסוגים ד"רעהו" בחלוקת הדרגות דבני" – כהן, לוי וישראל.

והביא שם, דמציינו בתורת רבינו<sup>49</sup> דהחלוקה דכהן ולוי ישראל הם ג' אופנים שונים בעבודת בני":

(א) היבדלות מוחלטת מעניני עוה"ז, בלי נתינת מקום כלל – עבודה בבחי' כהן, שאסור להטמא למתים מצד עצם היותו כהן.

41. לקו"ת סוכות עט, ד (וש"נ).

42. ודוקא להשתכר, והוא דין באופן המשתה (לקו"ש ח"ז שם, ובהערה שם).

43. ראה רש"י מגילה שם. נטעי גבריאל הלכות פורים ע' תב, וש"נ.

44. ראה בארוכה ח"ז שם.

45. ע' 74. וראה אורחות מנחם ע' קכח הע' 58.

46. אורחות מנחם שם.

47. קובץ הערות התמימים ואנ"ש 'מי ארמיא אדמורא' (מוסקבה, תשע"ח) ע' 226 ואילך.

48. לקו"ש חט"ז ע' 366. תו"מ חל"ג ע' 211.

49. ראה לקו"ש ח"ח ע' 219 ואילך. ח"ט ע' 319.

(ב) היבדלות מענייני עוה"ז ע"י ביטול הטומאה – עבודה בבחי' לוי, ששייך אצלו ענין הטומאה, אלא שמבטלה (ע"י טבילה – ביטול).

(ג) התעסקות בענייני העולם גופא, באופן ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" – עבודה בבחי' ישראל. ואוי"ל, דג' אופנים אלו בעבודת ה' – הינם מקבילים ובהתאם לג' האופנים דההנהגה הנסית עם בני<sup>50</sup>:

ענייניו של כהן, הבדלות מוחלטת מענייני עוה"ז – הוא ע"ד אופן הנס שלמעלה מהטבע, שנבדל מהנהגת הטבע הקבועה; עניינו של לוי, ששייך לענייני עוה"ז אך מבטלם – הוא ע"ד אופן הנס המלוכב בטבע, ששייך לגדרי הטבע; ועניינו של ישראל הוא ע"ד ההנהגה הנסית שבטבע גופא – ש"מעשיך" הגשמיים "יהיו לשם שמים".

המורם מכל האמור נמצא, שכל שלבי המעשה דפורים נקשרים בג' האופנים דההנהגה הנסית של הקב"ה עם בני<sup>51</sup> [שבנס המלוכב בטבע גופא]: הגזירה – היתה מצד החוסר באמונתם של בני<sup>52</sup>; הבשורה "שלא אפחד מן העצה הרעה" כללה בתוכה כל הג' פרטים הנ"ל; והישועה באה באופן של נס המלוכב בטבע<sup>53</sup>; ובהתאם לכך, גם השם דחג הפורים ומצוותיו מבטאים את העניין דנס המלוכב בטבע.



50. ואולי י"ל, דעד"ז הוא במצות מתנות לאבינונים: דהנה מצות מתנות לאבינונים ענינה הוא מצות צדקה (ראה לקו"ש חט"ז שם), ובנוגע למצות צדקה נתבאר בלקו"ש (חכ"ז ע' 217 ואילך) שישנם ג' אופנים במצות הצדקה; (א) שלא יתן יותר מחומש, (ב) יכול לתת יותר מחומש אך לא כל נכסיו (ג) "וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו". ונת' שם (ע' 221) שהג' דרגות כלליות בעבודת ה': (א) שעבודת האדם בהגבלה, ולכן ההמשכה מלמעלה שעל ידי עבודתו היא המשכה מוגבלת; (ב) שהאדם יוצא ממציאיותו ומחפש את תועלת הזולת, אזי עבודתו, וההמשכה שבאה על ידי עבודתו, הוא למעלה מהגבלה (אמנם ג"ז מוגבל – לפי צרכו של העני) (ג) שעבודתו היא "בעד נפשו" (פיקוח נפש), והרי זו עבודה שהיא בלי גבול ממש. ולכאו' זהו ע"ד ג' האופנים בהנהגת הקב"ה עם בני<sup>50</sup> כו'.

51. ועוד יש להוסיף, שהנס נפעל ע"י אסתר ש"נמשלה אסתר לשחר" (יומא כט, א) שעניינו הוא האור שבוקע דוקא מתוך החושך כו', ויש להאריך – ראה לקו"ש חט"ז ע' 352 ואילך, עיי"ש בארוכה.

## מדור הערות קצרות

### הערות ועיונים בלקוטי שיחות



#### בעניין איסור קריאת שם הרב ללא תואר כבוד עפ"י פשוטו של מקרא

התה"ש אורי שי' בלוי

ברש"י שבנ"י פנו למשה רבינו בתואר של 'משה רבינו' ולא 'משה' כמו שאכן נדפס בכמה דפוסים, כיוון שישנו איסור של לקרוא לרבו בשמו ללא תוספת של תואר של כבוד, ומציין ללקו"ש ח"ח ששם מבואר שאיסור זה הוא אינו רק איסור תלמודי אלא גם איסור שמוכח עפ"י פשט הכתובים.

והנה בלקו"ש ח"ח עמ' 84, מדבר רבינו אודות כך שכלב בן יפונה השתיק את עם ישראל לאחר שהם הקשיבו לטענת המרגלים, באומרו (וכמו שמצויין זאת ברש"י שם) – "וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם? השומע היה סובר שבא לספר בגנותו" וכו'.

ורבינו נעמד על המילים "בן עמרם" ומעיר בהע' 10 וז"ל: "ראיית רש"י שכלב אמר "בן עמרם" ולא "משה" ובפרט שבקרא כאן מפורש "משה", וכדברי רש"י ע"ז "במשה": אסור לקרוא לרבו בשמו בלי קדימת תואר של כבוד – כמו "מורי", "רבי" וכיו"ב (שנה' ק, א, ורש"י שם). וגם הבן חמש למקרא יודע זה מהנהגתו ומהנהגת כל התלמידים (ראה לקו"ש ח"ח ע' 84 הערה 10). וכ"ה בספרי ובמדרש הובא לקמן בפנים. וראה שד"ח כללים מערכת כ"ף כלל קד. ואכ"מ".

בלקו"ש חי"ט עמ' 15 מביא רבינו שכתוב בחומש דברים (פ"א פי"א) "ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם", ורש"י נעמד על המילים 'יוסף עליכם ככם אלף פעמים', ומפרש – "מהו שוב ויברך אתכם כאשר דבר לכם אלא אמרו לו משה אתה נותן קצבה לברכתנו, כבר הבטיח הקב"ה את אברהם אשר אם יכול איש למנות וכו', אמר להם זו משלי היא אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם".

והנה על המילים שכותב רש"י "אמרו לו משה", מעיר רבינו בהערה 3, וז"ל: "כ"ה בדפוסים שלפנינו ובדפוס א'. אבל בדפוס ב', ובכת"י רש"י "למשה", ובכמה כת"י "משה רבינו". ולכאורה נכון הוא דהרי אסור לקרות לרבו בשמו לבי תואר של כבוד כמו "מורי", "רבי" וכיו"ב (סנה' ק, א, ורש"י שם). וגם הבן חמש למקרא יודע זה מהנהגתו ומהנהגת כל התלמידים (ראה לקו"ש ח"ח ע' 84 הערה 10). וכ"ה בספרי ובמדרש הובא לקמן בפנים. וראה שד"ח כללים מערכת כ"ף כלל קד. ואכ"מ".

כלומר שרבנו מסיק שלכאורה צריך לגרוס

הבדל, באם מדובר שקורא לרבו בפניו או שלא בפניו - כיון שהסיבה בפשטות לכך היא, היות ורוצים שהלמיד יירא מרבו ולא יחשיב אותו כשאר אדם מן השורה, וא"כ מצד סיבה זו יוצא, שגם שלא בפניו צריך התלמיד לירא מרבו.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתין - מדוע לא הוסיפו בני" תואר כבוד כשקראו למ"ר בשמו?

אלא שמכח שאלה זו מוכרחים אנו לומר - שאכן בכך שלא הסתפקו בני" במילים "כי זה משה" אלא אף הוסיפו המילה "האיש", הרי שהתכוונו בכך לתואר של כבוד.

והמקור לענין זה, הוא מפירוש רש"י במסכת תמיד (דף כז, סע"ב), שכתב רש"י בד"ה "איש הר הבית" - "שר כמו (משלי ח) איליכם אישים אקרא", וא"כ הרי לנו מקור מפורש לכך, 'שאישי' בל' המקרא הוא ל' תואר של כבוד<sup>2</sup>, ולפי זה אתי שפיר שבני" אכן כן קראו לרבים משה בתואר של כבוד.

אך יש להעיר על כל הנ"ל - דלאחר שהוברר שלא רק שפס' זה אינו ראייה לסתור אלא אף ראייה לבנות, מדוע באמת לא ציין רבינו את הפס' הנ"ל בחומש שמות, בתור מקור לכך שבפשוטו של מקרא יש לקרוא לרבו עם תואר של כבוד?

ובפרט שמקור זה הוא יותר קדום בסדר הפרשיות (שמות), מאשר הראייה של "אדוני משה" שהובא רק יותר מאוחר (במדבר), והו"ל לרבינו להביא המקור היותר קדום?

ובפרט שזו ראייה יותר חזקה כיון שבה אנו רואים שצריך לנקוט תואר של כבוד לרבו אפי'

יהושע "אדוני" הוא מטעם זה וגם בוודאי חינכו אותו שלא יקרא את רבו בשמו ללא קידמת "רבי". "ע"כ הנוגע לנדו"ד.

יוצא א"כ מב' מקומות אלו ברור שגם בן החמש למקרא מבין שאסור לו לקרוא לרבו בשמו ללא תואר של כבוד.

והנה לכאורה יש להקשות ע"כ, מפס' מפורש להיפך - שהרי כתוב בחומש שמות (לב, א) - "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהל העם על אהרן ויאמרו איליו קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו", וא"כ לכאורה מוכח מפס' זה שבני" אמרו את שמו של רבם "משה האיש", ללא תואר של תוספת כבוד כגון 'משה רבינו', וכי"ב?

ולכאורה היה אפשר לתרץ על שאלה זו - שהאיסור הנ"ל קיים רק באם קורא לרבו בפניו (וכגון ב' המקומות הנ"ל שקראו למ"ר בפניו דווקא), אך כאן שמדובר שקוראים לו שלא בפניו, יתכן שלא צריך להקדים לכך גם תואר של כבוד.

אך אין לתרץ זאת, ומב' סיבות - א. זהו נוגד את פסק ההלכה שהרי כתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ה ה"ה, וז"ל: "ואסור לו לתלמיד לקרות לרבו בשמו, ואפילו שלא בפניו... אלא ישנה שמן, ואפילו לאחר מותו", יוצא לכאורה א"כ מהרמב"ם להלכה שהאיסור לקרוא לרבו חל לא רק בפניו אלא גם שלא בפניו.

ב. כיוון שמדובר בפשוטו של מקרא, הרי הסברא הפשוטה לכאורה מחייבת, שבאם התלמיד צריך לכבד את רבו, לא יהיה שום

2. וראה גם בתו"מ ח"ה עמ' 22, הערה 9, ושם נסמן עוד כו"כ מ"מ בענין זה, מהמו"ל.

1. הדגש אינו במקור.

"אדוני משה" אלא צריך להבין זאת בתוספת ביאור ממקומות אחרים, לכך לא הביא רבינו ראייה זו. ויש לעיין בדבר. ותן לחכם ויחכם עוד.

שלא בפניו ולא רק בפניו, כנ"ל?

ואולי יש לתרץ – שהיות וראיה זו היא איננה מפורשת ממש בכתוב הנ"ל כמו הראיה של

## בעניין לא יאונה לצדיק כל אוון (א)

התה"ש אורי שי' בלוי

ובהמשך הער' שם שואל על השאלה ששאל בפנים השיחה, וז"ל – "ואף שלפי שיטת התוס' (גיטין ז, א) הוא דווקא במידי דאכילה".

בכדי להבין שאלת רבנו בהער', יש להקדים: דהנה במסכת חולין (ה, ב) -הגמ' מספרת שפעם אחת ראה רב אסי את ר' יוחנן אוכל משחיטת כותי, והסתפק ע"כ רבי זירא - האם מכך שאכל ר"י ניתן להסיק שלדעתו מותר לאכול משחיטת נכרי, והוא אינו מקבל להלכה את הדעות האוסרות, או שאכל, בגלל שלא ידע שישנם אוסרים בדבר.

ולאחמ"כ פשט לעצמו הספק - שהיות ומקובל שהקב"ה לא מכשיל את בהמתן של צדיקים באכילת דבר אסור (וכמו שמצינו בחמורו של ר' פנחס בן יאיר-רש"י), א"כ כ"ש שאת הצדיקים בעצמם אינו מכשיל באכילת איסור, כיון שכתוב לא יאונה לצדיק כל אוון, וא"כ סביר להניח שר"י אכן לא קיבל להלכה את הדעה האוסרת, אך לא שאינו יודע מכך ונכשל בשוגג באכילת דבר האסור ח"ו.

ושאלו התוס' שם - (ד"ה צדיקים), וכן בגיטין שם, ד"ה השתא, וכן בשבת בדף יב ע"א (ד"ה רבי נתן) - שמצינו בגמ' בשבת (שם) שרבי ישמעאל הטה את הנר בשבת למרות שאסרו חכמים לעשות זאת, וכן שרבי יהודה בן טבאי הרג עד זומם, לאחר פסיקת הדין, למרות

בלקו"ש ח"ה מביא רבינו (בעמ' 186, אות ג), שרש"י כותב (בראשית לו, לה) שלפי דעת רבי נחמיה, משמע שהשבטים נשאו נשים זרות ולא שנשאו את אחיותיהם,

ובפשטות ההכרח לדברי רש"י אלו, הם, שלומד בדעת רבי נחמיה, שגם השבטים בחיי יעקב אביהם עכ"פ, קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שלכך לא יכלו להנשא לאחיות שלהם (וכמו שמבואר בארוכה בלקו"ש שם, עמ' 261, ואילך).

והנה שואל רבינו שם (עמ' 187) - שכתוב שיהודה נשא את תמר כלתו בלי שידע שהיא שומרת יבם (שם לח, טז), ואסור לה להנשא לאיש זר, וא"כ לשיטת רבי נחמיה הנ"ל שקיימו השבטים כל התורה כולה עד שלא ניתנה. קשה - איך יכול להיות שהקב"ה גרם לכך שיהודה יעבור עבירה בשוגג?

ובהער' 23 מוסיף רבינו ביאור בשאלה הנשאלת בגוף השיחה, וז"ל - "וה"ו היפך ממש"נ (וירא כ, ו) ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשון כפיך מחטאו ליי". ונאמר "לא יאונה לצדיק כל אוון" (משלי יב, כא), ובפרש"י שם: לא תודמן לו עבירה בלי דעת".

כלומר שלא יתכן שיהודה עבר עבירה היפך ההבטחה שלצדיק לא יאונה כל רע, וא"כ איך הקב"ה גרם לדבר זה!?

דהנה כתוב בסוף פרשת צו (ויקרא ח, לו) "ויעש אהרון ובניו את כל הדברים אשר צווה ה' ביד משה".

כלומר שהתורה מספרת, שאהרון ובניו עשו את כל מה שה' צווה עליהם שיעשו בשבעת ימי המילואים, ע"י משה רבינו.

והנה רש"י מעתיק את המילים "ויעש אהרון ובניו" - ומפרש - "להגיד שבחן שלא הטו ימין ושמאל".

והנה בשיחה לש"פ צו בתשכ"ה (תו"מ חמ"ג, עמ' 107 ואילך), ביאר רבינו באריכות את רש"י זה - שלרש"י הוקשה מה הפס' בא לרבות והרי זה דבר הפשוט שעשו את מה שהקב"ה צוה עליהם!?! וע"כ מתרץ רש"י שהחידוש הוא - שגם אהרן וגם בניו - לא הטו ימין ושמואל מהציווי של ה' כלל.

ובל' רבינו: "לא רק ללא שינוי שפוסל בעבודה (כיוון שע"י השינוי הרי זה נעשה ענין אחר, שלכן שינוי קונה) אלא בתכלית הדיוק בכל הפרטים, ללא הטי' ימין ושמאל....בל תוסיף או בל תגרע, אפי' בנוגע לדקדוק קל שאינו מעכב".

ולאחמ"כ ביאר רבינו את סיבת הדבר, שהיא - שכיוון שמדובר אודות אהרון ובניו שהיו צדיקים, הרי א"כ כבר הובטח שלא יאונה לצדיק כל אוון, וא"כ מובן מדוע באמת, למרות שלא התרגלו לעבודה זו, בכ"ז עשו אותה בתכלית הדיוק.

ובל' רבינו (שם, עמ' 110): "כתיב 'לא יאונה לצדיק כל אוון' (משלי יב, כא), והיינו שלא זו בלבד שצדיק אינו נכשל בענין של חטא בשוגג...אלא עוד זאת, שלא יארע אצלו עניין של אוון כלל, אפילו לא באופן של מתעסק

שאסור לעשות זאת (מכות ה, ב). ולכאורה זה סותר לכך שצדיק אינו יכול לחטוא!?

ותירצו התוס בשם ר"י (ובשבת ובגיטין בשם ר"ת) - שזאת שהקב"ה אינו מכשיל צדיק, נאמר רק בנוגע לאכילת דבר איסור, אך בנוגע לעשיית איסור, הצדיק אכן פן יכול להכשל בכך.

כלומר שלפי שיטת התוס' ההבטחה שצדיק אינו חוטא, נאמרה רק בנוגע לדברי מאכל, ואילו אצלנו זה בביאות אסורות, ולפי"ז מובן מאוד איך נכשל יהודה בעבירה בשוגג, וא"כ מה הוא הקושי לומר כך?

ומתרץ רבינו (ומצדיק את השאלה בפנים), בתירוצו הא' זו"ל - "הרי (א) מלשון רש"י (משלי שם) "עבירה" סתם (וגם מפשטות לשון הכתוב "כל אוון") משמע שכ"ה בכל האיסורים. ולהעיר מפ' רש"י בש"ס (יבמות צט, ב. כתובות כח, ב) שגורס השתא בהמתן כו' דלא כבתוס'. ולהעיר גם מלקו"ד (ח"א) לט, ריש ע"ב."

כלומר שרבינו מתרץ, שלמרות שלתוס' זהו רק במידי דאכילה, אך מרש"י משמע שזהו בכל דבר, והשיחה מדברת אליבא דשיטת רש"י.

א"כ מהשיחה הנ"ל יוצא - שלמרות שלשיטת התוס' בגיטין זהו רק בדברי מאכל, בכ"ז לשיטת רש"י במשלי רואים ברור, שהכוונה שהצדיק אינו חוטא כלל (ודלא כתוס'), ולכך אין להקשות משיטת התוס' על השיחה שמדברת לשיטת רש"י, וכמו שהוכיח רבינו בתירוצו הא' הנ"ל.

ולכאורה עפ"י הערה הנ"ל בלקו"ש, יש להצריך עיון במק"א, בו מבאר רבינו, את דעת התוס' הנ"ל, באו"א, ולכך יש להקדים:



בדרך ממילא".

שם - שאלת המנחים (שיטת התוס' הנ"ל) אינה קשה - כיוון שכנ"ל לשיטתו (של רש"י במשלי) הצדיק אינו חוטא כלל, והוא אכן אינו סובר כדעת התוס' הנ"ל בזה.

והראיה היא גם להיפך - שבשיחה בח"ה הנ"ל, המדברת אליבא דשיטת רש"י בחומש בראשית, מצויין לרש"י במשלי, ולא מוזכר כלל ואפי' לא ברמז, אודות האג"ק הנ"ל!

והנה עוד יש לתמוה בגוף ועצם תשובתו של רבינו במענה הנ"ל: דהמעין באגה"ק הנ"ל יראה, שהדברים מדברים על זמן העת"ל ולא על זמן הגלות (כולל זמן אהרן ובניו) שעל זה מדבר רבינו בשיחה? וא"כ מה היא ההשוואה בין דברי אדמה"ז באגה"ק לבין דברי רבינו בשיחה?!

ובל' אדמה"ז שם (קמה, ב): "שלא יארע להם פסול וטומאה ואסור כי לא יאונה כו' וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה

וביותר יוקשה - שהרי רבינו בעצמו מעיר ע"כ (בספר שיעורים בספר התניא ח"ד, עמ' 1764, הע' 59), וז"ל - "דרק בזמה"ז פלוגתת תוס' (ורש"י) דדוקא במידי דאכילה (חולין ה, ב) "דזיל בתר טעמא דלעת"ל שלימות כל העולם".

כלומר שרבינו מסביר שדברי אדמה"ז נאמרו בנוגע לזמן לעת"ל, שאז לכי"ע לא יכשל הצדיק באף עבירה, כי דברי התוס' (שמדובר במאכל) נאמרו רק בזמן הגלות, אך לעת"ל מודה התוס' שזהו בכל דבר, כיוון שאז העולם יהיה שלם.

א"כ יוצא מכך שגם רבינו בעצמו מסביר שדברי אדה"ז הנ"ל נאמרו רק בזמן העת"ל,

ולאחמ"כ ממשיך רבינו: "וזה גם הביאור בנוגע לשבחן של אהרן ובניו, שתיכף ביום הראשון, עוד לפני שהתרגלו בעבודה במשך שבעת ימי המילואים, עלה בידם לעשות את כל הדברים אשר צווה ה' ביד משה בתכלית הדיוק".

והנה לאחר אמירת השיחה שאלו המניחים שאלה את רבנו - שלדברי התוס' בשבת יב, ב. (שהוא ע"ד התוס' בחולין ובגיטין הנ"ל) יוצא - שבמעשה איסור שייך שיכשל גם צדיק (למעט אוכל), ואילו רבינו בשיחה אמר שצדיק אינו נכשל באף עבירה (כולל מעשה)?

וכתב רבינו (תוכן המענה נדפס שם בתו"מ, וצילום הכת"י הובא בתו"מ שם בפקסימליות בהתחלה) וז"ל - "עייין אגה"ק סו"ס כו: שלא יארע להם פסול וטומאה ואסור כי לא יאונה לצדיק כו".

כלומר שבפשטות הכוונה - שרבינו עונה - שבדבריו התכוון לדעת אדמה"ז, הסובר שזאת שצדיק אינו נכשל באיסור, נאמר בכל דבר (ולא רק בנוגע למאכל, כדברי התוס').

והדברים תמוהים לכאורה: שהרי לכאורה במקום לציין לאגה"ק הנ"ל (שבה מדובר לפי דעת אדמה"ז), היה לו לציין למקום שבו רואים את שיטת רש"י במפורש, וכמו שאכן מציין בשיחה בח"ה הנ"ל לרש"י עצמו במשלי, ומדוע מציין לאג"ק?!

ובפרט שבאמת יותר מסתבר לציין לרש"י במשלי, מאשר לציין לאג"ק - כיוון שבאם השיחה (בנוגע לאהרן ובניו) מדברת אליבא דשיטת רש"י, (וכמו שאכן נראה מפשטות מהלך השיחה שם), א"כ מובן שלשיטת רש"י

וא"כ הדרא השאלה הב' לדוכתין (בנוסף לשאלה הא', שבעינה עומדת וכנ"ל): מדוע מציין לאגה"ק הנ"ל בה מדובר על זמן העת"ל, בשעה שמדבר בשיחה על זמן הגלות<sup>3</sup>.

3. ועדיין יל"ע בכ"ז, ולהעיר שבכל מקום, מציין רבינו למק"א בש"ס, בו מובאת שיטת התוס הנ"ל (שמדובר רק במאכל), ולא שמציין בב' הפעמים, לאותו המקום בש"ס:

באגה"ק הנ"ל (סכ"ז) מציין ל- "חולין ה, ב". ואילו בלקו"ש ח"ה הנ"ל מציין ל- "גיטין ז, א". ויש לעיין מה הם הכללים בזה.

[הציון בפר' צו תשכ"ה הנ"ל, ל- 'שבת יב, ב' - הוא אינו של רבינו אלא של המניחים, ואין להעיר מכך כלל, כפשוט].

וא"כ מדוע מציין בשיחה שמדברת על דור המדבר (זמן הגלות), לאגה"ק (שמדבר בזמן העת"ל)?!

והנה לכאורה יש לתרץ את השאלה הב' הנ"ל - שאכן זמן אהרן ובניו נחשב לעניין זה כמו הזמן של לעת"ל, ולכך מתכוון רבינו בציינו לאגה"ק הנ"ל.

אך אין לומר ביאור זה - כיוון שבאם כך, היה לו לרבינו לציין בשיחה בח"ה הנ"ל, לאג"ק המדברת על זמן העת"ל, ומכך שלא ציין לאג"ק בשיחה המדברת על זמן השבטים, יוצא שגם על זמן אהרון ובניו, אינו צריך לציין זאת.

## בעניין לא יאונה לצדיק כל און (ב)

התה"ש אורי שי' בלוי

ובהער' 23 מוסיף רבינו ביאור בשאלה הנשאלת בגוף השיחה, וז"ל - "וה"ז היפך ממש"נ (וירא כ, ו) ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשון כפיך מחטאו לי". ונאמר "לא יאונה לצדיק כל און" (משלי יב, כא), ובפרש"י שם: לא תזדמן לו עבירה בלי דעת".

כלומר שלא יתכן שיהודה עבר עבירה היפך ההבטחה שלצדיק לא יאונה כל רע, וא"כ איך הקב"ה גרם לדבר זה?!

ובהמשך הער' שם שואל על השאלה ששאל בפנים השיחה, וז"ל - "ואף שלפי שיטת התוס' (גיטין ז, א) הוא דווקא במידי דאכילה".

בכדי להבין שאלת רבנו בער', יש להקדים: דהנה במסכת חולין (ה, ב) -הגמ' מספרת שפעם אחת ראה רב אסי את ר' יוחנן אוכל משחיטת כותי, והסתפק ע"כ רבי זירא - האם

בלקו"ש ח"ה מביא רבינו (בעמ' 186, אות ג), שרש"י כותב (בראשית לז, לה) שלפי דעת רבי נחמיה, משמע שהשבטים נשאו נשים זרות ולא שנשאו את אחיותיהם,

ובפשטות ההכרח לדברי רש"י אלו, הם, שלומד בדעת רבי נחמיה, שגם השבטים בחיי יעקב אביהם עכ"פ, קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שלכך לא יכלו להנשא לאחיות שלהם (וכמו שמבואר בארוכה בלקו"ש שם, עמ' 261, ואילך).

והנה שואל רבינו שם (עמ' 187) - שכתוב שיהודה נשא את תמר כלתו בלי שידע שהיא שומרת יבם (שם לח, טז), ואסור לה להנשא לאיש זר, וא"כ לשיטת רבי נחמיה הנ"ל שקיימו השבטים כל התורה כולה עד שלא ניתנה. קשה - איך יכול להיות שהקב"ה גרם לכך שיהודה יעבור עבירה בשוגג?

לשון הכתוב "כל און") משמע שכ"ה בכל האיסורים. ולהעיר מפ"י רש"י בש"ס (יבמות צט, ב. כתובות כה, ב) שגורס השתא בהמתן נו' דלא כבתוס'. ולהעיר גם מלקו"ד (ח"א) לט, ריש ע"ב.

כלומר שרבינו מתרץ, שלמרות שלתוס' זהו רק במידי דאכילה, אך מרש"י משמע שזהו בכל דבר, והשיחה מדברת אליבא דשיטת רש"י.

א"כ מהשיחה הנ"ל יוצא – שלמרות שלשיטת התוס' בגיטין זהו רק בדברי מאכל, בכ"ז לשיטת רש"י במשלי רואים ברור, שהכוונה שהצדיק אינו חוטא כלל (ודלא כתוס'), ולכך אין להקשות משיטת התוס' על השיחה שמדברת לשיטת רש"י, וכמו שהוכיח רבינו בתירוץו הא' הנ"ל.

ולכאורה יש להעיר ע"כ, ממק"א בו נראה שרבינו לומד יסוד בדברי רש"י עפ"י דברי התוס' בגיטין הנ"ל:

דהנה הגמ' בקידושין מספרת (בדף מ' רע"א), שהייתה מטרוניתא שתבעה את רבי צדוק לדבר עבירה, ורש"י מבאר שהדבר היה באופן שרבי צדוק לא היה יכול לברוח ממנה, וכי אם היה בורח, היה מתחייב בנפשו, כלומר שזה היה באונס.

וממשיכה הגמ' לספר: שר"צ ניסה להשתמט ממנה, ולכך אמר לה – שליבו חלש עליו, וכי הוא צריך לאכול, השיבה לו המטרוניתא – שיש לה להביא לו מאכל טמא, וכששמע זאת ר"צ, ניסה לרמוז לה שאינו יכול לעשות דבר כה חמור, ולכך אמר לה – שמי שבועל ארמית, דווקא לו ראוי שיאכל דבר טמא, ובכך ניסה לומר לה שהוא (ר"צ) אינו שייך לא לזה (למאכל טמא), ולכך גם אינו שייך לזה (זנות), ולכך שתניח לו לנפשו מעבירה זו, ובל' הגמ' –

מכך שאכל ר"י ניתן להסיק שלדעתו מותר לאכול משחיטת נכרי, והוא אינו מקבל להלכה את הדעות האוסרות, או שאכל, בגלל שלא ידע שישנם אוסרים בדבר.

ולאחמ"כ פשט לעצמו הספק – שהיות ומקובל שהקב"ה לא מכשיל את בהמתן של צדיקים באכילת דבר אסור (וכמו שמצינו בחמורו של ר' פנחס בן יאיר-רש"י), א"כ כ"ש שאת הצדיקים בעצמם אינו מכשיל באכילת איסור, כיון שכתוב לא יאונה לצדיק כל און, וא"כ סביר להניח שר"י אכן לא קיבל להלכה את הדעה האוסרת, אך לא שאינו יודע מכך ונכשל בשוגג באכילת דבר האסור ח"ו.

ושאלו התוס' שם – (ד"ה צדיקים), וכן בגיטין שם, ד"ה השתא, וכן בשבת בדף יב ע"א (ד"ה רבי נתן) – שמצינו בגמ' בשבת (שם) שרבי ישמעאל הטה את הנר בשבת למרות שאסרו חכמים לעשות זאת, וכן שרבי יהודה בן טבאי הרג עד זומם, לאחר פסיקת הדין, למרות שאסור לעשות זאת (מכות ה, ב). ולכאורה זה סותר לכך שצדיק אינו יכול לחטוא!?

ותירצו התוס' בשם ר"י (ובשבת ובגיטין בשם ר"ת) – שזאת שהקב"ה אינו מכשיל צדיק, נאמר רק בנוגע לאכילת דבר אסור, אך בנוגע לעשיית איסור, הצדיק אכן כן יכול להכשל בכך.

כלומר שלפי שיטת התוס' ההבטחה שצדיק אינו חוטא, נאמרה רק בנוגע לדברי מאכל, ואילו אצלנו זה בביאות אסורות, ולפי"ז מובן מאוד איך נכשל יהודה בעבירה בשוגג, וא"כ מה הוא הקושי לומר כך?

ומתרץ רבינו (ומצדיק את השאלה בפנים), בתירוץו הא' וז"ל – "הרי (א) מלשון רש"י (משלי שם) "עבירה" סתם (וגם מפשטות

דאמר ר"צ דעביד הא אכיל הא (ועיין ר"ף על הע"י), ובפרט דמאכל טמא הוא לאו מפורש מה"ת ובמלקות, וזנות דארמית אינו אלא במכת מרדות דרבנן, ולגירסת רש"י דאמר זה ר"צ לעצמו ולא להארמית, מהו התוכן ב"דעביד הא אכיל הא".

ומבאר רבינו, שמכוח שאלות אלו, למד רש"י שישנו תוכן עמוק בדברי ר"צ, ולכך יש להקדים: כפי שכבר הוזכר לעיל, לשיטת התוס' הקב"ה אינו מכשיל צדיק רק בדבר אכילה, אך בשאר דברים יכול להיכשל גם צדיק באוון,

והנה בנדו"ד, לפי סדר הסיפור בגמ' מובן, שתחילה רצו להכשיל את ר"צ בביעלת זנות באונס, ורק לאחר מ"כ באכילת דבר איסור באונס, א"כ יוצא מכך, שבשעה שנזדמן לפני ר"צ מעשה האונס הא' (בעילת זנות), הבין שהוא עדיין צדיק, כיוון שאונס זה (בעילת איסור) שייך שהקב"ה יביא גם לצדיק שיכשל בו,

אך כשראה ר"צ שמשמים רוצים להכשילו גם באכילת דבר איסור, הרי שהיות ובכך צדיק אינו יכול להיכשל, א"כ למד מכך שהיות ובמקרה בו הוא נמצא מנסים להכשילו (בפעם הב') בדבר בו צדיק אינו נכשל, הרי שמכך ניתן ללמוד שגם כשניסו להכשילו בתחילה (בפעם הא'), גם אז, זה היה בדבר שבו צדיק אינו נכשל (אעפ"י שמדובר בדבר שאינו מידי דאכילה), ומכך יוצא שלמד ר"צ שאם באמת כך הוא, וכך נזדמן לו משמים הרי שלאו דווקא שהוא במדרגת צדיק.

וזו היא כוונת רש"י בפירושו – שהלימוד וההשוואה מאכילת מאכל דבר טמא לביעלת זנות הוא בפרט זה שבשני דברים אלו לא ניתן להכשיל צדיק, היות והתרחשו בו זמנית.

"אמר לה מאי נפקא מינה הא דעביד הא אכיל הא", ע"כ הנוגע לעניינו.

רש"י על הגמ' גורס קצת אחרת, ולשיטתו – לאחר ששמע ר"צ שהמטרוניתא רוצה להביא לו דבר טמא, אמר ר"צ לעצמו בלבו – שהיא רוצה להכשיל אותי בדבר איסור, ולא ייצא לה מכך דבר, כי דווקא מי שבוועל ארמית, ראוי לו שיאכל דבר טמא, אך אני (ר"צ), איני שייך לכך כלל, ובל' הגמ' – "אמר מאי נפקא מינה", ורש"י משמיט המילה "לה", ומפרש רש"י על ד"ה זה, וז"ל – "דהא מילתא דלא נזדמן לי אלא מאכל טמא יש לי ללמוד מכאן דעביד האי הבועל ארמית ראוי למאכל טמא".

והנה יהודי שאל את רבינו מהי כוונת רש"י בדבריו, וע"כ ענה לו רבינו במכתב (הובא בלקו"ש חכ"ב, עמ' 308), בו הסביר רבינו, מה היה קשה לו לרש"י בגמ', שלכך מובן מה רוצה רש"י לבאר ולתרוץ על הגמ' בהבאת פירושו:

דהנה מה שהיה קשה לרש"י בהבנת דברי הגמ', הוא: דלפי פשטות הגמ', באם מדובר שר"צ אמר את זה לעצמו – שהבועל ארמית, הוא מי שאוכל דבר טמא – הרי שאינו מובן מה רצה ר"צ להוסיף בהשוואתו איסור זה, לאכילת דבר טמא? והרי את זאת שבעילת ארמית זהו דבר חמור, את זה הוא יודע מצד איסור זה לכשעצמו, והוא אינו צריך "ללמוד" (בל' רש"י) את זה מכך שרצו להאכילו דבר טמא!?

ובפרט – שאין להשוות לכאורה בין האיסור של בעילת זנות לאכילת דבר טמא – שהרי בעילת זנות הוא מכת מרדות מדרבנן, ואילו איסור מאכל טמא הוא לאו ומלקות מהתורה!?

ובל' רבינו במכתבו – "ומה דשאלנא מהי כוונת פרש"י קידושין (מ' א ד"ה אמר) – לפענ"ד הוא, דלפי פשוטו אינו מובן כלל הא

משיטת התוס'. משא"כ מהמכתב עם הביאור לרש"י בקידושין יוצא, שרבינו לומד שרש"י אינו חולק על תוס' ומסכים לכך, שלא יאונה כל און זהו רק במידי דאכילה, שלכך מובן מדוע צריך רש"י להגיע לפירושו בדברי ר"צ על הגמ' בקידושין, וכנ"ל, וא"כ צ"ב מה היא שיטת רש"י!?

ואולי יש לתרץ – שאכן בנדו"ד לומד רבינו, שישנו הבדל בין דרכו של רש"י לפשוטו של מקרא, לבין רש"י על הש"ס, (וכמו שנסמן בכללי רש"י בפ"ג, כלל מז) – שברש"י על המקרא, לומד שלא יאונה כל און, כפשטות הפס', וחולק על התוס', ולכך מתכוון רבינו בלקו"ש ח"ה הנ"ל, ואילו בדרכו של רש"י על הש"ס, באמת לומד רש"י כדעת התוס', שלא יאונה הוא דווקא במידי דאכילה, וזו היא כוונת רבינו ברש"י ביקדושין במכתב הנ"ל.

אך יש להעיר – שאם באמת כך היא דרכו של רש"י על הש"ס, הרי שלכאורה היה צריך רבינו לציין ולהעיר מדברי רש"י בקידושין, בלקו"ש ח"ה הנ"ל.

ואולי י"ל – שבגלל שאינו דבר מפורש, לא טרח רבינו לציין בלקו"ש ח"ה הנ"ל.

ובל' רבינו במכתבו – "ולכן פירש"י דלמד מזה ר"צ דהבועל ארמית ראוי למאכל טמא. ולמוד גדול הוא. דהנה בנדו"ד הי' כ"ז באונס. וידוע דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אבל דווקא במידי דאכילה (תוס' גיטין ז, רע"א ובכ"מ). וכשנודמן האונס הא', ה"ז, לכאורה, שייך גם בצדיקים. אבל כשראה ר"צ שזה קשור באכילת דבר טמא למד מזה שגם בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל. ובמילא יכול ללמוד ג"כ מדריגתו מה היא". ע"כ הנוגע לעניינו.

א"כ לכאורה יוצא שהיסוד לדברי רש"י בקידושין, הוא בכך שהקב"ה יכול להכשיל צדיק בשאר דברים שאינם אכילה, כדברי התוס' הנ"ל, שלכך היה צריך ר"צ ללמוד זאת מהאונס הב' דווקא, ולא מהאונס הא' לבדו.

א"כ לכאורה יוצא, דבר תמוה וצריך ביאור, והוא: דמלקו"ש ח"ה הנ"ל משמע ששיטת רש"י היא שצדיק אינו יכול להיכשל בשום דבר, וכפשטות הפס' "כל און", וההיפך

4. יש להעיר על דבר מעניין, והוא: שמשפט דברי הגמ' ומפשט דברי רש"י משמע, שהלימוד של ר"צ הוא – מבעילת זנות על אכילת דבר איסור, אך לביאור רבינו במכתבו הרי הוא להיפך, שר"צ לומד מאכילת דבר איסור על בעילת זנות, ועצ"ע.

## חנוק ואחר מתן מעות

הת' משה מרדכי שי' יפרח

על כך ומשתעבד להיות ערב. (ב) 'אחר מתן מעות בעי קניין': על מנת להיות ערב לאחר שכבר נעשתה ההלוואה צריך קניין על כך מן הערב כדי שישתעבד לכך, – נשמטו בירושלמי.

בלקוטי שיחות חכ"ו פ' משפטים (שיחה א) מבאר כ"ק מדוע ב' הדינים שאמר רב יהודה אמר שמואל בסוף בבא בתרא (קעה, א) (א) 'חנוק וקנו מידו משתעבד': שאם אחד רואה חבירו החנוק בידי המלוה שלו שיחזיר לו מעותיו שלוה, ומתחייב להיות ערב, צריך קניין

שנותנים לו, ורק שהבבלי מחלק בין הנאה דהבי"ד נותנים לו דהוי הנאה חשובה ומשעבד עצמו גם אם לא מוציא ממון, ולירושלמי גם אם המלוה לבד מאמין לו הוי הנאה, אבל לכאן עדיין אי"מ למה שיהי' לו הנאה מנאמנות סתם "אחר מתן מעות".

והנה, בשיטת הירושלמי בהנאת הערב גבי חנוק, הנה בגוף השיחה (ס"ג) ביאר כ"ק אדמו"ר דהנאתו היא מכך שהוא מציל את חברו מצער שחנק, ובהנאה זו ה"ה מקבל את השעבוד – שלאופן זה אכן יוקשה כנ"ל. אבל בהערה 21 כ' רבנו "או בההיא הנאה דקא מהימן לי' – ושבקי' מלחנק", והיינו, שהנאתו היא עצם מה שהמלוה מקבל ערבותו ונאמן עליו, דאירי לאחר ההלואה וכבר לאחר זמן הפרועון (ורק שלכן שבקי' חברו מלחנק).

אשר א"כ, מצינו דהנאה בלבד מועילה, דההנאה דנאמנים דבריו בלבד היא הגורמת לכך שהערב ישעבד עצמו למלוה, ואזי אפשר לומר דזהו גם הטעם כשבא אחר מתן מעות ומה היא הנאתו בזה. דלשיטת הירושלמי אי"צ שהנאמנות (והנאה) תבוא לידי ביטוי מעשי, אלא עצם מה שמקבלו המלוה כאדם נאמן לערבות, ואף הנאה זוטא כזו מועילה לשעבוד.

[אבל עדיין יש מקום לחלק, דבחנוק הרי יש תוצאה וראיה שהמלוה "קא מהימן ליה" – "שבקי' מלחנק", ולכן משעבד נפשי'. אבל בבא אחר מתן מעות אין ראיה מוכחת שהמלוה מקבלו כנאמן. וצע"ק].

וזהו מה שממשיך רבנו בשיחה (ס"ח. עפ"י צפענ"ח סנהדרין מג, ב) דבא"י יש מציאות וגדר של ציבור לבנ"י בפשיטות יותר מאשר בחו"ל, ולכן ס"ל לאמוראי הירושלמי שדי בגילוי הנאה זוטא בלבד כדי לגרום לכך שיעשה ערב,

ומבאר כ"ק אדמו"ר (ס"ג-ד) בטעם השמטת הירושלמי הדין ד'חנוק וקנו מידו', דהבבלי והירושלמי נחלקו מצד מה הערב נעשה משועבד למלוה להשיב את חובו של הלוה:

הירושלמי ס"ל שעצם ההנאה שיש למלוה בכך שמציל את חברו מלחנק – מועילה לגרום לכך שהערב ישעבד עצמו לחוב. אבל הבבלי ס"ל שהנאה פחותה כזו (-שדבריו נשמעים), אין כחה יפה לגרום לשעבוד, ודוקא הנאה שעל פיו נחסר ממון גורם לכך שישעבד עצמו, ולכן בחנוק וקנו מידו שלא יצא ממון על פיו בעי קנין. עכתו"ד.

והנה בפשטות צ"ע, דאכן שיטת הבבלי מובנת היטב, דע"מ לגרום לכך שהערב ישעבד א"ע בעי שיוציאו ממון על פיו, ולכן במקרה דחנוק ושבא אחר מתן מעות – זקוקים לקנין.

אבל בשיטת הירושלמי לכאן עדיין אי"מ, דבשלמא גבי חנוק – עכ"פ מציל את חברו וגרם לכך שלא יכה אותו ויש לו בכך הנאה, אבל בהנוגע 'לאחר מתן מעות' לכאן איזה הנאה יש לו, והלא שום נאמנות לא נתנו לו, ורק שהוא הוסיף לאחר שכבר המלוה הוציא מעות על הלוה כשהוא מאמין לחלוטין ללוה, ואח"כ הגיע ערב זה ומבקש להוסיף להתחייב למלוה, והמלוה הסכים, הנה בזה לכאן אין שום נתינת נאמנות לערב ע"י המלוה, אלא רק שהמלוה קיבל עוד אפשרות של גביית הכסף מן ההפקר, והכי בשופטני עסקינן שאותו ערב יקרא לכוז 'נאמנות' – הנאה.

[ולהעיר ממש"כ בהע' 23: "משא"כ ב"ערב דבית דין" דבההיא הנאה דהב"ד מהימן לי', הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן לי' המלוה". הרי, דינשם חילוקים בהנאת הערב מהנאמנות

כי מאיר בגילוי יותר מה שכל ישראל מציאות אחת של ציבור (ממילא ב) ערבות.

### "(ו) מיץ אפים"

הת' יוסף חיים שי' מור יוסף

הוצאת המריבה (פעולת האדם).

(אלא שמ"מ ראי' זו אינה מספקת שכן אי"ז פעולה ממשית כ"כ (ע"ד 'כובש בית השחיטה'), ולכך מביא רש"י ראי' נוספת 'כי אפס המץ', העוסק בחליבת החלב והחמאה מן הבהמה שהוא ע"י פעולת האדם דווקא [אלא שמ"מ לא הביאו ראשון שכן אי"ז עניין הפסוק שם אלא מוזכר כבדא"ג, משא"כ במשלי דכל עניין הפסוק הוא הוצאת מיצים]. עיי"ש בכ"ז.

והנה, בהע' מס' 3 שם ציין המקור לפסוק הראשון שהביא רש"י: "משלי ל, לג (ושם "ימיץ")".

ובפשטות נ"ל (אף שאינו מפורש בגוף השיחה שם) הטעם ששינה רש"י מלשון הפסוק וציטטו בלא אות וא"ו, ע"פ המבואר בגוף השיחה, דמיץ זה השלישי בפסוק שונה הוא מן השניים שלפניו (ולכך לא הביאם רש"י - אף שמוקדמים בפסוק), בכך שהוא אינו אלא ע"י פעולת האדם.

בהשמטת הוא"ו מן הפסוק מדגיש רש"י את השוני שבמיץ זה מן הקודמים לו (ובמילא (א) מסביר את כוונתו בפירושו זה, ולכן (ב) מוסבר למה לא הביא את הראי' מן המיצים שלפנ"ז), שהרי, הוא"ו (בפסוק זה) הוא סימן להמשכיות הפסוק ורצף הדמיון בין הפרטים הנזכרים בפסוק [ולא לחלק. והא ראי', שגם

בלקו"ש (חי"ז ע' 16 ואילך) לפרשתינו מבאר פירש"י (א, טו) ד"ה ונמצה דמו - 'לשון מיץ אפים (משלי ל, לג), כי אפס המץ (ישעי' טז, ד), כובש בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד'.

והביאור בקצרה, שאא"ל שכוונת רש"י לבאר (רק) את משמעות המילה 'נמצה', אלא בא לתרץ שאלה המתעוררת בפסוק, והיא, שבפשטות משמע הלשון 'נמצה' - בדרך ממילא, בלא פעולה. ולכאורה (כן למד רש"י [עי' בהשיחה שם ס"ה]). כשם שיש בעולת העוף מליקה שהיא דוגמת עבודת השחיטה בשארי הקרבנות, כן צריך להיות עבודה ופעולה כדוגמת עבודת זריקת הדם ע"ג המזבח, ומהו 'נמצה' - דרך ממילא.

וע"ז מבאר רש"י שהדם אכן היה מתמצה מאיליו בהקדמת פעולת (עבודה) כבישת בית השחיטה, 'כובש בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד', ולכך הביא רש"י ב' ראיות פסוקים אלו דווקא, דבהם מודגש עניין הנ"ל - מיץ הקשור עם פעולת האדם - כבישה.

תחילת הפסוק במשלי היא "מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם", והוא אינו ראי' לנדו"ד שהרי הוצאת מיצים אלו אינה בהכרח שייכת עם פעולת האדם אלא ע"י הכאה וכיו"ב [ויתירה מזו - לפעמים הוא מאיליו לגמרי]. משא"כ סיום הכתוב (אותו הביא רש"י) "מיץ אפים (יוציא ריב)" הוא אינו אלא ע"י גירוי וביטוי של הכעס כלפי חוץ שדווקא עי"ז הוא

5. ההדגשה במקור.

בנוגע מיץ אף יוציא דם כתבו עם וא"ו, והוא לצורך ההדמי' וההשוואה דהוצאת המיצים כולם], ונמצא שלכך השמיט רש"י בצטטו את הפסוק את האות וא"ו - לצורך עניין פירושו, וכדפריש"ל.  
ולא באתי אלא להעיר.

## ציווי יוסף על מילת המצריים

הת' ישראל שי' אליטוב  
הת' יוסף חיים שי' מור יוסף

ומבאר שם שבפשוט"מ אי"מ מדוע הלכו אל פרעה ולא ליוסף שהרי הוא המשביר כו', אלא שמוכרחים לומר שאכן הלכו אל יוסף אלא שיוסף לא מילא בקשתם ולכך הלכו אל פרעה, ובטעם שלא שעה יוסף אליהם צריך לומר שבקש מהם תמורה על כך, אלא שהמצריים לא היו מוכנים לזה ולא רצו לקבלו. ומה דרש מהם יוסף, הנה בפשוט"מ מבואר הדבר שהיה זה עניין המילה, שמחוייב היה יוסף לדרוש מהם.

וזלה"ק שם<sup>8</sup>: "וביאור העניין:

כשציווה הקב"ה לאברהם למול את (עצמו ו)בני ביתו, אמר לו (בפ' לך-לך<sup>9</sup>) "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך גו'", שבפשטות - הטעם על ציווי זה הוא: יליד ביתו ומקנת כספו - ברשותו הם וטפלים לו - ולכן מוטל עליו החיוב ש"המול ימול" כאו"א מהם.

עפ"ז - כיון שיוסף הוא "השליט על הארץ"<sup>10</sup>, והי' נתון "על כל ארץ מצרים"<sup>11</sup>

בלקו"ש ח"א<sup>6</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר את הנכתב בכתבי האריז"ל, שעל ידי ה"הא לכם זרע" (שאמר יוסף למצריים, אחר שקנה אותם, רכושם ואדמתם, ובתמורה נתן להם מזון, זרע', להחיות נפשם, ו)שבוזה גם רמוז שיוסף אילץ את המצריים למול את עצמם, התווספו חיות במצרים - בקליפות, - (דבר שגרם גם לתוקף) עניין גלות מצריים.

ומבאר שם, שאע"פ שבוודאי נפעל עי"ז גם עניינים חיוביים, מ"מ מחמת ופעל זאת (היינו, הדברים החיוביים הללו עצמם), מדעת עצמו (ולא ע"י ציווי), הרי שזה פעל דבר לא רצוי והמשיך חיות בקליפות כנ"ל.

עכ"פ נמצא שפעולת יוסף על המצריים ב"הא לכם זרע", שנכלל בזה גם אילוצו אותם למול עצמם, הייתה מדעת עצמו של יוסף (ודווקא לכן היה לזה תוצאה שלילית, כנ"ל).

והנה, בלקו"ש ח"י<sup>7</sup>, מבאר רבינו ההכרח דרש"י בפשוט"מ לפרש את דברי פרעה "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו" - "לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו אמר להם כו",

8. ע' 139 (ס"ז).

9. יז, יג. והציווי הי' לא רק לאברהם כמפורש בפסוקים הקודמים שם "וזרעך אחריו" גו'. [ההע' מלקו"ש שם (הע' 19)].

10. שם מב, ו.

11. שם מא, מג.

6. ס"ע 98 ואילך.

7. ע' 136 ואילך.



האישית כאשר מחוייב הוא בזה מצד ציווי התורה "המול ימול" כנ"ל, ומאידך, אם נאמר שמחוייב הה בכך מובן שאי"ז מדעת עצמו אלא מדעת תורה.

ואוי"ל בזה בדא"פ, בהקדים הבהרה בכללות מצוות מילה:

דהנה<sup>17</sup> מצוות מילה היא אחת שבה שתיים (ובסה"כ ג' עניינים במצוות מילה), כדלהלן:

מלבד מצוות פעולת המילה – העשייה בגוף האבר (כמו בכל מצווה, ולמשל, הנחת תפילין על הראש ועל היד שע"י הפעולה על האיברים מתקיימת המצווה [רק שבזה שונה המילה – כפשוט – שהיא משנה את עצם האבר ולא רק שהמצווה מתקיימת על ידו]), יש מצווה (כפעולה נמשכת מן המילה בפועל) גם בזמן שלאחר שנעשית פעולת המילה בפועל, היא נמשכת כל משך זמן ימי חייו של האדם המהול (והראיה ידועה מסיפור הגמרא<sup>18</sup> אודות דוד המלך שנכנס לבית המרחץ ומצא עצמו ערום מן המצוות, ונזכר<sup>19</sup> במילתו ונתיישרה דעתו כו' היינו שמצוות המילה נמשכת היא ומקיים מצווה בעצם היותו מהול מכבר).

ובחלק זה דהמשכיות המצווה שני פרטים, (א) להיות אדם מהול, ו(ב) שלא להיות ערל,

ובלעדו "לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצריים"<sup>12</sup>, היינו שהיו נתונים תחת שלטונו<sup>13</sup> וברשותו כמקנת כסף, א"כ הסברא נותנת בפשוטו של מקרא שיש עליו חיוב להשתדל שיהיו נימולים<sup>14</sup>.

ובזה יומתק דיוק ל' רש"י: "לפי שהי' יוסף אומר להם שימולו"<sup>15</sup> (לא "לפי שיוסף אמר", אלא – אומר בתמידיות) ז. א. שלא פעם אחת אמר להם שימולו, אלא שהי' תובע מהם תמיד (וכמובן, ביתר שאת בעת שהחל הרעב<sup>16</sup> ובאו אליו בתור "השליט על הארץ").

ויתירה מזו – ע"פ הנ"ל שמחוייב יוסף להשתדל שימולו, מוכרח לומר שכשחזק הרעב בארץ מצרים ומוכרחים היו לפנות אל יוסף, מחוייב הי' יוסף לא למכור בכסף וכו' – כ"א לומר להם בתור תנאי – שימולו". עכל"ק.

ועכ"פ נמצינו למדים אשר השתדלות יוסף למול את המצריים הייתה חובתו עליהם כמקנת כספו שחייב הוא למולם, ובפרט בזמן זה כו'.

ובפשטות נראה שאין השיחות עולות בקנה אחד, שהרי איך נאמר שהשתדלותו של יוסף למול את המצריים הייתה רק ע"פ דעתו

12. שם, מד.

13. וגם ע"ד ההלכה, אנשי המדינה גופם קנוי להמלך לדעת כמה ראשונים הובאו באנציק' תלמודית ערך דינא דמלכותא דינא. וראה גם שו"ת הצ"צ חו"מ סימן ב'.

14. והטעם שאנשי שכס לא חשדו כששמעו שבני יעקב א"ל שימולו א"ע (ראה הע' 15 בשיחה שם) מפורש הוא שם (לד, טז) "והיינו לעם אחד" וגם אנשי שכס הדגישו את זה (שם כא) "להיות עם אחד". והיינו שכן הי' מפורסם אז, אשר הרוצה להיכנס במשפחת ובית אברהם (יצחק ויעקב) הוצרך למול א"ע.

15. במדרש (הובא בהערה 5 בשיחה שם) "לכו ומולו את עצמכם".

16. שאז "כל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד).

17. הדברים דלקמן מקורם במכתב הגאון הרגזובי (נדפס בשדי חמד מילואים לקונטרס המציצה). צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה. ראה שם. הובאו בכ"מ בתורת כ"ק אדמו"ר נשי"ד, ומהם לקו"ש ח"ג ע' 759, 761, 799, עיי"ש, ובכ"מ.

18. מנחות מג, ב.

19. כ"ה במנחות שם, ומדוייק בלקו"ש שם. אך צ"ע מלשון רש"י (שבת קל, א. ד"ה שש), בפרט דהוא קשה ממ"ש שם בשבת קיח, ב, וצ"ע. ואכ"מ.

[להיות אינו ערל].

והנה, או"ל (עכ"פ לשיטת רש"י בפשוש"מ) דכ"ז הוא בהציווי לבנ"י דווקא, אך החיוב למול יליד בית ומקנת כסף שונה הוא כדלהלן:

כתוב בתורה (בציווי הקב"ה לאאע"ה)<sup>24</sup>:  
 "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם: ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא: המול ימול יליד ביתך ומקנת כסף והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר:".

ובפירש"י שם: "ואתה: . . . ואתה הוי זהיר לשמרה, ומה היא שמירתה? זאת בריתי אשר תשמרו . . . וגו'". והיינו שיש במצוות מילה זוהרה מיוחדת על שמירתה. והנה ידוע אשר שמירה (ואזהרה) הוא הוראה על מצוות ל"ת. וע"פ ביאור רבינו<sup>25</sup> אשר חלק השלילה (לא להיות ערל) שבמצוות מילה עניינו בעבודת ה' "סור מרע" (שבפשוט<sup>26</sup> הכוונה<sup>27</sup> היא לשס"ה מל"ת), י"ל, שבלשון הפסוק ("ואתה את בריתי תשמור . . . זאת בריתי אשר תשמרו") מרומז החלק השלילי הנ"ל שבמצוות מילה - לא להיות ערל.

[ולכך פסק הרמב"ם<sup>28</sup> שהמושך ערלתו נכנס בכלל 'המפר בריתו של אברהם אבינו', אשר מכך ראה אשר המצווה אינה חד-פעמית, אלא לפעול על האדם שיהיה איש שהוא מהול ( - או: אינו ערל), ולכך כאשר הוא מושך ערלתו הוא פועל שתיבטל פעולת המילה, ובזה הוא מפר בריתו של אברהם אבינו].

והאמור אינו רק לחקירה בעלמא, אלא יש בזה השלכות מעשיות להלכה:

כאשר אחד נולד מהול - יש אצלו אמנם שני פרטים, הוא מהול, וגם אינו ערל, אמנם חסר אצלו (הפרט השלישי) פעולת המילה, ולכך הדין<sup>29</sup> שיש לפעול אצל כזה אחד "הטפת דם ברית".

כאשר אחד אמנם נימול, אך לאחמ"כ עשה פעולה הפכית "משך ערלתו" - נעשתה אצלו אמנם פעולת המילה, וכן הוא אינו ערל (שלכן מותר לו לאכול תרומה<sup>30</sup>), אך חסרה אצלו המצווה להיות מהול (כמובא לעיל מהרמב"ם אודות 'מפר בריתו של אברהם אבינו').

כאשר אחד נולד עם שני ערלות והוא נימול רק באחת מהן - הרי שהייתה אצלו פעולת המילה, וגם הוא מהול, אלא שעדיין הוא גם ערל<sup>31</sup>.

עכ"פ נמצא, שישנם ג' פרטים ועניינים במצוות מילה: (א) פעולת המילה, (ב) להיות (להישאר) מהול, (ג) לא להיות ערל [או:

24. בראשית יז, י-יד.

25. ראה בלקו"ש ח"ג שם.

26. כן י"ל אולי ע"פ נגלה, בשונה מהמבואר בחסידות (ראה למשל מאמד"ה שובה ישראל תשל"ז הא' (מוגה), ובכ"מ) שהכוונה היא על התנועה בנפש - תנועה של זהירות, שאפשרי גם במ"ע, ואכ"מ.

27. בפשט הפסוק "סור מרע ועשה טוב כו", והכוונה בהוראה בשיחה - ראה בלקו"ש שם.

28. הל' מילה פ"ג ה"ח. וראה ג"כ ירושלמי פאה פ"א סוף ה"א.

29. שו"ע יו"ד סי' רסג סעי' ד.

30. יבמות עב, א. רמב"ם הל' תרמות פ"ז ה"י.

31. ראה שבת קלה, רע"ב. צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה רפ"א.

וע"פ הדיוקים הנ"ל נראה לומר<sup>31</sup>, שבמצוות מילה שביליד בית ומקנת כסף, החיוב הינו רק בשני פרטים ממצוות המילה, (א) עצם פעולת המילה (הנרמז במילה "ימול"), (ב) להיות נימול (הנרמז במילה "המול"), אך לא בהפרט השלישי – לא להיות ערל (והנפק"מ בזה – כנ"ל – ביליד בית ומקנת כסף שנולד ולו שתי ערלות).

וא"כ ניתן ליישב שאלה הנ"ל בפשטות: יוסף ציווה על המצריים למול עצמם ובכל הפרטים שבזה, כמו אצל בני, ולכן ניתן לומר מחד כמ"ש שציוויו של יוסף על מילת המצריים היה מחיובו של יוסף כזרעו של אברהם, שהוא רק בשני הפרטים (למול ולהימול) במילה, ולא על הפרט השלישי (להיות לא ערל). ומאידך הוא עשה זאת ע"פ דעת עצמו, והיינו את הפרט דלא להיות ערל<sup>32</sup> שציווה אותם בו – שבזה לא היה מחוייב, כנ"ל.

עוד בפירש"י: "המול: כמו להמול, כמו שאתה אומר: 'עשות', כמו לעשות". וי"ל הכוונה בזה<sup>28</sup> ע"פ מ"ש רש"י להלן עה"פ<sup>29</sup> "אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמנו<sup>30</sup> להמל לכם כל זכר", ופירש"י: "להמול: להיות נימול. אינו לשון לפעול, אלא לשון להפעל". והיינו להיות נימול, די"ל דוהו רמז לחלק החיובי שבמילה להיות איש מהול.

לאח"ז בפירש"י: "ונמלתם: כמו ומלתם, והנו"ן בו יתירה ליסוד הנופל בו לפרקים, כגון נו"ן של נושך ונו"ן של נושא, ונמלתם כמו ונשאתם. אבל ימול לשון יפעל, כמו: יעשה, יאכל". והיינו שזהו מעשה פעולת המילה בפועל (ולא לשון יפעל – להיות נימול).

והנה כ"ז הוא בהלשונות שנאמרו לגבי זרעו של אאע"ה, אך בנוגע ליליד בית ומקנת כסף נאמרו רק הלשונות "ימול" ו"המול" (ימול), כנראה לעיל בהפסוקים.

31. גם נראה לומר שחלוק דינם באיזה פרט מכך שחזרה התורה עליהם בפ"ע, ולא נאמר בקיצור "אתה וזרעך אחרך לדרתם ויליד ביתך ומקנת כסף" וכה"ג.  
32. ועפ"ז אולי יש למצוא שייכות יתירה שדווקא פרט זה הוסיף חיות לקליפות, ואכ"מ.

28. ואולי יש לדייק זאת מלשון רש"י 'כמו להמול' – שהוא לשון הפסוק שלקמן.  
29. בראשית לד, טו.  
30. גם מזה יש לדוק, שאמר הכתוב "כמונו", היינו שהוא אותו 'המול', ויל"ע.

## לקט שכחה ופאה

### א' התמימים

נשנה ב"אמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן ראש השנה יו"כ וחג מכאן" הוא כדי "ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו", והכרחו של רש"י לפירוש זה הוא כפי שמקדים באו"ד ד"חזר ושנה לעבור עליהם בשני לאוין". היינו, דלאחר שידעינן

בלקוטי שיחות חלק יז פרשת אמור (שיחה ג) מבאר כ"ק אדמו"ר (סעי' ה-1) את שיטת רש"י (עפ"י דברי רבי אוורדימוס בתורת כהנים (עה"פ)) שביאר דהטעם לכך שהציווי על לקט שכחה ופאה (כג, כב) "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט גו" –

וא"כ אי"מ מדוע הוסיף רש"י התיבה 'וחג', ובעצם מדוע לא אמר בי אורדימוס גם אודות פרט ועוללות.

[ואין להקשות על מהו שמבאר רבנו שרש"י הוסיף 'וחג' כי הוקשה לו מדוע לא אמר רבי אורדימוס גם פרט ועוללות, והלא (לעיל ס"ה) כמו שמביא מפרש"י (תשא לד, כב)) "הרבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו כו' לחייב ולענוש על מניין הלאוין שבהם", ובחצו"ג מוסיף – "און אין פשש"מ האט קיין ארט ניט צו פרעגן פארוואס זיינען די מצות אויסגעטעלט אין דעם פון אנדערע" [ובתרגום חופשי: ובפשש"מ אין שום מקום לשאול מדוע מצות אלו נחלקו מאחרות]. היינו, שאין להקשות מדוע נשנו מצות אלו ולא אחרות, ואם כן למה שיוקשה לרש"י מדוע לא אמר רבי אורדימוס גם על פרט ועוללות.

– דאף שנתבאר שאם פסוק זה נשנה בשביל לעבור עליו בשני לאוין אין להקשות מדוע נשנו מצות אלו או אחרים ואין לכך שייכות לתוכן הכללי של הכתובים, אין הכוונה בזה שכל מצוה ניתן לשנותה, אלא ודאי יש בזה כלל מסוים, אשר בנדו"ד, לפרש"י, הכלל בזה הוא – אם יש לזה שייכות לתוכן הכללי של הכתובים בהם בא פסוק זה].

ונראה לומר בזה, דבאמת, גם לאחר שביאר רבנו דאם פרשה זו נשתנה כדי לבאר את ענין מתנות עניים אלו, דעניינם הוא אי הנאת הנותן ודגש על קבלת העני (כמבואר בארוכה בשיחה ס"ז-ח), אין לומר שאם כן אין כל חסרון בכך שלא יהי' שייכות לנאמר עם תוכן הפרשה.

והיינו, דהן אמת שלמעשה פסוק זה מלמדנו גדר מתנות עניים אלו, אבל מכל מקום, הרי לא זוהי מטרת הפסוק, אלא מטרת הפסוק היא –

דפרשה זו לא נשתנה לשם הציווי שבה, שהרי זה כבר ידעינן מהאמור בפרשת קדושים (יט, כא), אלא רק לשם לעבור עליו בשני לאוין אזי אי"מ מדוע זה באמצע פרשת המועדות, אלא ע"כ – 'ללמדך וכו'". עיי"ש.

[דאם זה הי' הפעם הראשונה שנשנה הציווי על לקט שכחה ופאה לא הי' כל קושי במה שזה נשנה כאן באמצע פרשת המועדות, דזה בא לאחר שנכתב אודות קרבן העומר, ואזי התורה אומרת עוד ציוויים על התבואה, אבל כיון שזה רק לעבור עליו בשני לאוין, לא מתסבר שישנה באמצע פרשת המועדות רק בשביל זה (ראה ס"ה)].

ובהמשך (ס"ט) מבאר רבנו מדוע הוסיף רש"י על לשון התו"כ דשם אי' דפרשה זו נשתנה בין ר"ה ויו"כ ואילו רש"י מוסיף – "וחג".

דבזה ממתיק רבנו מה שביאר לפנ"ז דבמתנות עניים אלו מודגש העניין של אי הנאת הנותן, שהרי בלקט שכחה ופאה אין לו טובת הנאה (ראה בהמצוין בהערה 42), ולכן מוסיף רש"י "וחג", דלכא' גם בעוללות ופרט של ענבים ישנו עניין זה של אי הנאת הנותן וע"ד לשו"פ ומדוע לא מובא במדרש גם עניין זה – אלא דבזה מרמז דכיון שעד זמן חה"ס ישנו זמן רב מעצרת, וכאן מדובר (רק) על הזמן של קודם החג. עכתו"ד.

ולכא' צלה"ב, דלאחר שביאר רבנו לעיל דציווי זה בא רק כדי 'ללמדך שכל הנותן כו'', שוב מה בכך שזמן חה"ס הוא זמן רב יותר אחרי עצרת, והלא אין בכך כל חסרון, דאי"ז שהתורה נשתנה כאן פרשה זו כיון שדובר אודות קרבן העומר והמנחה חדשה [כפי שהי' ניתן לומר אילו הי' זו פעם ראשונה].

[ולהעיר מה שאעפ"כ לא נאמר בכתוב אודות שכחה ורק רש"י מוסיף אודות זה, דבפשטות י"ל, דכיון שהפסוק הוא ע"מ להוסיף עליהם בשני לאוין הרי אין להקשות מדוע דוקא מצוות אלו, ולכן אין להקשות מדוע לא נאמר גם שכחה. אבל לעומ"ז, בעניין 'ללמדך' כו' אין מקום בסברא לחלק בין לקט ופאה לשכחה, ולימד הכלל על הפרטים].

ואח"כ, מוסיף רבנו דבאמת, בפרט ועלולות אין מודגש כ"כ אי הנאת הנותן כי "בנוגע לכרם . . איז ניט א (מזון) הכרח פון דעם מענשן, זאת ועוד – וואס די טרחה, די נטיעה וכו' בכרם, איז ניט במשך זמן רב יעדן יאר ווי בא תבואת השדה" [ובתרגום חופשי: בנוגע לכרם . . אינו (מזון) הכרח לאדם, זאת ועוד – שהטרחה, הנטיעה וכו' בכרם, אינה במשך זמן רב כל שנה בכתבואת השדה].

וי"ל (לחודדי), דמתורץ בזה מה שלכאו' יש להקשות, דאם הטעם לכך שלא אמר רבי אורדימוס גם פרט ועוללות הוא כיון שחה"ס נאמר והוא מאוחר יותר בתקופת השנה, אזי שהפסק ד'ובקוצרכם' גו' יהי' נכתב בתורה לאחר ר"ה ויהי' קרוב באופן שווה הן לעצרת והן לחה"ס ואזי יהי' להזכיר את שניהם, הן לקט וכו' והן פרט ועוללות.

וע"ז מבאר רבנו דגם בתוכן העניין, לא שייך לומר גבי פרט ועוללות דגדרם הוא ע"ד לקט וכו', כיון שבהם אין מודגש כ"כ אי הנאת הנותן.

[אבל באמת י"ל דאי"ז קושיא, דהרי כנ"ל צריך שתהי' לפסוק זה שייכות לכללות הכתובים שבהם נאמר, וכיון שכך מוכרח להיאמר דוקא לאחר עצרת שבה נכתב אודות קרבן העומר והמנחה חדשה, וכנ"ל].

♦ ♦ ♦

לעבור עליו בשני לאוין. ורק, כפי שמבאר רבנו, דלאחר שנת' שכל פסוק זה הוא כדי לעבור עליו כו', אם כן מוכרחים לומר שמה שנשנה באמצע פרשת המועדות הוא כדי 'ללמדך' כו'.

ואזי מבואר, דאם פסוק זה למעשה עניינו הוא ללאו השני, מוכרח שיהי' לו שייכות לפרשה בה נשנה, ולא די בכך שיש לו שייכות ד'מעלה עליו'. וכדלקמן.

דהנה, רבנו ביאר דאין לפסוק זה שייכות עם פרשה זו כיון שבה מדובר על קרבנות המועדים ולא על מועדם ותקופתם (וראה ע' 30), ולכן הוכרח רש"י לטעם ד'ללמדך' כו', אבל עדיין לא הדר בי' מכך שמוכרחים שגם יהי' שייכות גלו' לפרשה זו.

אשר אם כן, מכך שפסוק זה נאמר דוקא בין "פסח ועצרת" ל"ר"ה ויו"כ וחג", מוכח שיש לו שייכות דוקא למועדים שלהם סמוך, ולכן לא נאמר בו אודות פרט ועוללות שנאמרו וזמנם רק בחה"ס.

ויש להמתיק את ביאור רבנו עפ"י מש"כ בהע' 32 לעניין מה שפרשת המועדות בפרשתנו לא באה לעניין התקפה שבהם וזלה"ק: "וכדמוכח גם מזה שכאן לא תיאר הכתוב הרגלים (וזמנם) ביחס לתבואת הארץ . . ובפרשתנו רק בנוגע לחגה"ס ממתאר זמנו "באספכם גו'" (כג, לט). וגם זה לא בתחלת הפרשה".

די"ל בדא"פ, דטעם הכתוב להוסיף דוקא גבי סוכות את זמנו בתקופת השנה הוא ללמדנו הטעם שגביו לא נאמר הפסוק ד'וקצרתם", דכיון שזמן האסיף – זמן הפרט והעוללות הוא זמן רב אחרי עצרת, אין מקום שיהי' כתוב שם גם אודות זה.

הוחלט לשנות כך וכאן כך:  
ובפשטות י"ל, בדפוס"ש הי' נראה לבחור  
הזעזער ש"וחג" זה טעו"ד כיון שזו הוספה  
מיותרת, אבל שינויי נוסחאות כגון אם רש"י  
השמיט מע"ש או "בנה" במקום "קיים", לא  
נראה לו כטעות.

ולאידך, בדפוס"ר הי' נראה לו שיש להתאים  
מה שיותר שלא יסתור לדברי התו"כ, וכיון שכך  
תיקן והוסיף מע"ש שגם בזה ישנה המעלה של  
"כאילו ביהמ"ק קיים", ודוקא "קיים" כדי לא  
לשנות מהתו"כ, ולעומ"ז הותיר התיבה 'וחג'  
כי אי"ז סותר לתו"כ ורק הוספת ביאור וכיו"ב.  
ודו"ק.

בהע' 7 דהבחור הזעזער שינה בהרבה  
דפוסים מרבי אורדימוס לאבדימי.

בהע' 13 בדפוס שני ליתא "וחג" וזה 'תוקן'  
להתאים לתו"כ דליתא "וחג".

בהע' 14 בדפוס ראשון אי' גם "מעשר עני"  
וגם זה תיקן הבחור הזעזער (שיהי' כבתו"כ).

בהע' 16 בדפוס ראשון הנוסח כבתו"כ  
"מעלין עליו כאילו ביהמ"ק קיים" (ולא כאילו  
בנה ביהמ"ק), וגם זה כנראה 'תוקן'.

ולפי"ז יוצא שהבחור הזעזער תיקן בדפוס"ר  
עניין אחד ובדפוס"ש עניין אחר. ויל"ע מה (-) אם  
ישנם (-) סברות החילוקים בין הנוסחאות, דכאן

## "בחצרות קדשך" – כשיטת אבודרהם

א' התמימים

(באבודרהם), ממשיך: "והמון העם אינם  
אומרים ואחר כך באו בניך וכו' ונכון לאומרו כי  
הוא עיקר הנס".

אשר מדבריו ש"הוא עיקר הנס" על מה  
שאומרים "ואח"כ באו בניך" וכו', משמע  
בפשטות, שמשפט זה אמור על הדלקת הנרות  
בבית מקדש, דהרי בהמשך שם "והדליקו נרות  
בחצרות קדשך", ואם נאמר ש"והדליקו נרות"  
הכונה לנרות של שמחה והילול איזה "עיקר  
הנס" יש בזה.

[אכן לפי"ז צע"ק בפסוקים שמביא  
האבודרהם, דמהם משמע שזה נרות של שמחה  
והילול וכדכתב רבנו (כדלעיל). אבל עדיין  
צ"ע].

ויש לבאר, דאכן אין כוונתו על הדלקת  
הנרות, אלא על עניין "באו בניך" . . ופינו את

בלקוטי שיחות חלק כה (חנוכה ב) מבאר  
כ"ק אדמו"ר שהאמור בנוסח "ועל הניסים"  
"ואחר כך באו בניך" . . והדליקו נרות בחצרות  
קדשך" אין הכונה לנרות המקדש, אלא לנרות  
אחרים שהדליקו כהילול ושבח. עיי"ש.

ובהערה 11\* כ' וז"ל: "וראה אבודרהם (סדר  
תפילות חנוכה) "בחצרות ע"ש (ישעי' סב, ט)  
בחצרות קדשי" ושם מדובר ע"ד העיר ירושלים  
דוקא שהרי אין העזרה מקום משתה תרוש  
מע"ש".

ובהע' 16\*: "ולהעיר מאבודרהם (שם)  
ד"והדליקו נרות כו' ע"ש (יחזקאל כד, י) הרבה  
עצים הדלק האש" (ומשמע שהוא ע"ש ריבוי  
הנרות". וראה שם בהע' 18. עכ"פ נראה, כי כ"ק  
אדמו"ר מבסס את ביאורו עפ"י האבודרהם.

ובפשטות צריך עיון, דבמקור הדברים

(דע"ז נתקן החג) ולא על הדלקת המנורה (שעל זה נתקנו שמונה ימים), אלא ס"ל ד"עיקר הנס" דחנוכה הוא עניין שלישי ומחודש – עצם החזרת וטיהור ביהמ"ק, וצ"ע.

היכלך וטיהרו את מקדשך", דזהו עיקר עניינו של הנס, שבית המקדש שב לסדרו הרגיל ונטהר. אבל לפי"ז יוצא שלומד ש"עיקר הנס" דחנוכה, אינו לא הנצחון על היוונים במלחמה

## כהא דתמר לא נחשבה למופקרת

א' התמימים

שבהשיחה שם מדגיש במילה "ממני" שמכך מוכח שהוא דוקא משום שזה הי' ליהודה.

והנה בהע' 71 (בהנוגע לקושייתו דהטעם למיתה בבת כהן הוא "כי את אבי' היא מחללת" שזה דוקא ע"י עדים והתראה מה שלא הי' במקרה עם תמר ומדוע נענשה במיתה ) כ': "ופשוט שאין לומר שמכיון שהי' כמשלש חודשים" וכריסה בין שיני' א"צ לעדים . . שהרי אין בזה הוכחה שהיא מופקרת [כי אפשר שנתייחדה לאיש אחד או שזה הי' רק פעם אחת (שבאופן זה אינה זונה – ראה לעיל סעיף ו')].

אשר לפי"ז יוצא, דהמבואר בפשטות בס"ו כנ"ל הוא, שהטעם שאינה זונה הוא משום שזה הי' דוקא ליהודה (שהי' חמי') ולא משום שהי' רק פעם אחת או לאיש אחד (כבהערה) ולעולם אם זה לא הי' יהודה היתה בגדר זונה ומופקרת אף אם זה הי' פ"א וכו', אינו, אלא הכונה בזה היא כמש"כ בהערה, שמה שתמר לא היתה בגדר זונה הוא משום שזה הי' רק פעם אחת או לאיש אחד ולכן אינה זונה (-מפוקרת).

דלפי"ז הכונה בסעי' וא"ו בהדגשה של "ממני היא מעוברת" (אינה שיהודה ידע שזה ממנו ולא מאחר, אלא) היינו שיהודה נתכון לומר שהיות וידוע שהיא מעוברת ממנו זה ראי' בשבילו שזה נעשה רק פעם אחת ולאיש

בלקו"ש ח"ה וישב ב מבאר כ"ק אדמו"ר בהנוגע למש"כ בפרשה (לח, כד) "זנתה תמר כלתך גו' הוציאה ותשרף", ופרש"י 'אמר אפרים מקשאה משום רבי מאיר בתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך דנוה למיתה'.

ומבאר שמה שדנוה למיתה אינו משום האיסור שבפ' אמור (כא, ט) של "ובת איש כהן גו" אלא הוא כי כן הי' הדין בזמנם – שבת כהן שזנתה דינה לשריפה. עיי"ש בארוכה.

ובסעיף וא"ו מבאר מדוע לאחר שנודע ליהודה ש"ממני היא מעוברת" (וישב לח, כו) פטרה משריפה, דלכא' קשה שמה בכך שלו היא מעוברת הרי זנתה.

ומביא שעל הפסוק (וישלח לד, לא) "הכזונה יעשה את אחותנו" פרש"י 'הכזונה – הפקר', היינו שפירוש 'זונה' הוא דוקא מי שמפקיר לזנות (ולכן בדינה כתוב רק הכזונה עם כ"ף הדמיון, כי זה הי' בדרך אונס), ולכן כאשר נודע ליהודה שתמר לא "הרה לזוננים" אלא "ממני היא מעוברת" ולא מופקרת לכל לא מגיע לא מתה.

ופשטות ביאורו, דהיות ותמר לא הפקירה עצמה לכל, אלא בכזונה הלכה ליהודה (ממני) דוקא, שהי' חמי' ואשם בכך שנשארה אלמנה בבית אבי', לכן אינה מופקרת. ובפרט

בזיון בית אבי, אבל אין צריך להגיע דוקא לזה. אלא אפשר גם דעצם מה שנתעברה מאיש א' וכו' מוכיח שאינה מופקרת.

ואולי לזה כיון יהודה באומרו "ממני היא מעוברת", דאכן אי"צ להגיע דוקא לכך, אבל למעשה יש בזה ראי' יותר גדולה שאינה מופקרת, שהרי מעוברת 'ממני', וע"ד שהיתה מתעברת משלה שהיתה מיעודת לו.

אבל לכאן ממה שרבנו הוסיף "ויתירה מזו אפשר שנתעברה משלה" רק לאחר שכ' "ראה לעיל ס"ז" על כך ש"אפשר שנתייחדה לאיש א'" כו', מוכח שכוונת יהודה היתה רק דמוכה שנייחדה לאיש א', אבל לא לעניין שהי' זה גם ע"ד שלה.

ויש לומר הסברא בזה, דלשלה היתה מיעודת (מעיקרא, אך לא לדינא למעשה – כמבואר בארוכה בשיחה ס"ג), ולכן בו הוי יותר ראי' שאינה מופקרת, משא"כ יהודה שהי' חמיה. ודו"ק.

אחד, שכיוונה לאדם מסוים ואינה מופקרת.

ולפי המבואר בהמשך השיחה (בס"ז וס"ט. עיי"ש) דאין צריך שיהי' לה קשר קרוב לאבי' שם ע"מ שיהי' עלי' תואר בת כהן (כשיטת ר' אפרים מקשאה), ולכן דנה יהודה למיתה אף בלא עדים והתראה, כי גם בזה ישנה הבזיון ד"את אבי' היא מחללת", יש להוסיף בזה ביאור:

דע"מ לפוטרה ממיתה לא צריך להגיע עד כדי שכיוונה לקרוב משפחתה ולא כהפקרות, אלא די בכך שיהי' מוכח שאינה מופקרת ואזי לא יהי' בכך בזיון לבית אבי', דבזיון הוא דוקא כאשר מופקרת.

וראה בהע' 71 שלאחר שכ' "ופשוט שאין לומר . . שהרי אין בזה הוכחה שהיא מופקרת [כי אפשר שנתייחדה לאיש א' או שזה הי' רק פעם אחת (שבאופן זה אינה זונה – ראה לעיל סעיף ו)], הוסיף, "ויתירה מזה – הרי אפשר שנתעברה משלה". היינו, דאם היתה מתעברת משלה הרי ישנו בזה הרבה פחות







שער שביעי

בשומרו של מקרא





## וירא איש מצרי – ויפן כה וכה

(שמות ב, יא)

פרש"י על המילים 'ויפן כה וכה' והקושיות בדבריו / ה"פ ד'וירא איש מצרי' והקושיות בדבריו / ד' המפרשים דההכרח לכך הוא מיתור לשון והדוחקים בזה / פרש"י על 'וירא כי אין איש' והקושיות בביאורי המפרשים בזה / בהקדים פרש"י על המילים 'וירא בסבלותם' וההכרח לפירוש זה / יבאר מנ"ל שבעלה של שלומית בת דברי היה / אחר יסוד זה שהוא עניין כללי בפרשה יתרץ כל הקושיות / יבאר במה נחלקו ב' הפירושים ברש"י ויוכיח

הת' ישראל שי' אליטוב  
תלמיד בישיבה

### א

#### ויפן כה וכה וירא איש מצרי וב' הפירושים ברש"י בזה

כתוב בפרשת שמותי: "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם, וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו: ויפן כה וכה וירא כי אין איש, ויך את המצרי ויטמנהו בחול".

נעמד רש"י על המילים "מכה איש עברי" ומפרש: "מלקהו ורודהו. ובעלה של שלומית בת דברי היה, ונתן עיניו בה, ובלילה העמידו והוציאו מביתו, והוא חזר ונכנס לבית ובא על אשתו, כסבורה שהוא בעלה, וחזר האיש לביתו והרגיש בדבר, וכשראה אותו מצרי שהרגיש בדבר, היה מכהו ורודהו כל היום". שוב נעמד רש"י ומעתיק את המילים 'ויפן כה וכה' ומפרש: "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה. ולפי פשוטו כמשמעו".

והיינו, שהפי' הראשון ברש"י ('ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה') הוא ביאור שהוא גם עפ"י פשוטו, אבל לא כ"כ לפי 'משמעו', ואילו הפי' השני שברש"י ('כמשמעו') – הבטה לצדדים לוודא שאין רואה) הוא יותר ע"פ פשוטו של מקרא מצד משמעות המקרא.

[– דגם הפירוש הראשון ברש"י הוא עפ"י פשוטו של מקרא, דרש"י לא ציין שאת הפי' הראשון "רבותינו דרשו" וכיו"ב, אלא כתבם כפי' הפשוט. ורק שהביא שישנו פירוש לפי פשטות

1. שמות ב, יא-יב.

2. דגם כאשר מביא רש"י עניין בשם 'רבותינו דרשו' הוא ע"ד הפשט. וראה ח"ה עמ' 1 ובהערה 2. חל"ה עמ' 83.

ומשמעות הפסוק, והיינו שאין עניין פירושים אלו דרשות אלא פשטות פירוש הכתובים<sup>3</sup>. ומדויק בלשון רש"י שכתב "ולפי פשוטו – כמשמעו", והיינו שהטעם לכך שנוקט שישנו פירוש נוסף והוא פשוטו הוא היות ומשמעות היא כך].

עוד נעמד רש"י על המילים "וירא כי אין איש" ופי' "שאינ איש עתיד לצאת ממנו שיתגיר".

## ב

### הקושיות בדבריו

והנה בפשטות דברי רש"י אלו לכאורה תמוהים ביותר<sup>4</sup>:

א. מדוע הביא רש"י – שעניינו הוא כמו שכתב בעצמו 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא'<sup>5</sup> – ביאורים שאינם ע"ד הפשט אלא ע"ד הדרש<sup>6</sup>, או במילים אחרות (ויותר מדויק): "מנ"ל לרש"י שפי' אלו, שנראים כדרש בלבד – הם פשט הכתובים.

ב. בד"ה 'ויפן כה וכה' קשה, דגם אם נאמר שהי' לו לרש"י הכרח בהבאת פירוש זה, מ"מ יוקשה – מדוע הקדים להביא ביאור הדרש (שמאיזה טעם שיהי' נעשה הוא פשט) על פני ביאור הפשט<sup>7</sup>.

ג. ועוד קשה בד"ה זה: ע"פ הידוע שכאשר מביא רש"י שני פירושים, זהו משום שיש צריכותא לשניהם<sup>8</sup>, אשר א"כ צלה"ב ברש"י דידן:

(א) מהו הקושי שיש בכל אחד מאלו הפירושים שלכן הביא כאן רש"י גם את הפי' הנוסף (אשר בו אמנם נמצא קושי אחר, אך הוא מתרץ את הקושי בפי' הראשון).

(ב) כאשר מביא רש"י שני פירושים ובכ"ז מקדים את החד למשנהו (ובפרט בנדו"ד שההקדמה הינה (לכאורה) ההיפך מ'פשוטו של מקרא' – שיטתו של רש"י בפירושו), מן ההכרח לומר שהקושי שיש בפי' הראשון פחות קשה מן הקושי שבפירושו השני וכן שהוא קרוב יותר לפשט הכתובים. אשר א"כ מוכרחים לומר גם ברש"י זה כך<sup>9</sup>.

ובכ"מ. (וראה הנסמן בכללי רש"י שבהערה הבאה). וראה לקמן ס"ט בארוכה.

3. ראה לקו"ש ח"ה עמ' 209. ובכ"מ. נסמן בכללי רש"י (תשע"ח) פ"ה ס"ק ב. וראה לקו"ש חל"ז עמ' 1 הע' 8 על הנאמר בהמשך הפרשה – "וישמע פרעה" ופרש"י "הם הלשינו עליו", "דמזה שלא כתב ע"ז 'ומדרשו' מובן שזהו גם לפי פשוטו של מקרא'. ודלא כמפרשי רש"י שכתבו שפירושו זה הוא ע"ד ההגדה והדרוש. ראה (לדוג') לקמן בהערות מהמשכיל לדוד ועוד.

4. בכל היסודות הבאים לקמן ראה בספר כללי רש"י. וראה הערות הבאות.

5. בראשית ג, ח. וראה לקו"ש ח"ה בהקדמה ובכ"מ. ראה הנסמן בכללי רש"י פ"א.

6. ראה לקו"ש שם עמ' 1 וכללי רש"י שם.

7. ראה לקו"ש שם עמ' 37 ובכ"מ. כללי רש"י (הנ"ל) פ"ד ס"ק יא ובהנסמן שם.

8. לקו"ש שם עמ' 30 ובכ"מ. וראה הנסמן בכללי רש"י שם ס"ק א ושם הע' 5.

9. ועוד יל"ע על הפירוש לפי 'משמעו' ב'ויפן כה וכה', דלכאורה, לפי פשוטו – שהביט לצדדים – הנה על הכתוב לסיים את הפסוק בהקשר דומה – ש'וירא כי אין איש" הוא כפשוטו, ואזי פירוש הפסוק הי' כך 'ויפן כה וכה' –

## ג

## יביא ביאורי המפרשים ב'ויפן כה וכה' והקושיים בפירושים

והנה ביארו המפרשים<sup>10</sup> ובראשם הרא"ם<sup>11</sup> דהכרחו של רש"י לפרש ד'ויפן כה וכה' - 'ראה מה עשה לו בבית' וכו' הוא כי לפשוטו אי"מ מ"ש בפסוק 'ויפן כה וכה', דבפשטות הוא מיותר (שכן אם כתוב שמושה ראה "כי אין איש" - הרי מן הסתם היה זה ע"י שבדק תחילה 'כה וכה' שאין אנשים בסביבה), ואם כן די בכך שיהיה כתוב 'וירא כי אין איש'. ולכך צ"ל שהפירוש ב'ויפן כה וכה' הוא גם ש'ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה' (וכמ"ש במדרש, וה"ז כאן ע"ד הפשט ממש).

ועפ"ז מבואר לכאורה מדוע מביא רש"י גם (פירוש נוסף) פי' זה שנראה בפשטות ע"ד הדרוש, וכן מבואר בכך הטעם שהקדים רש"י לפי' ה'פשוטו כמשמעו' את פי' לה'פשוטו' ע"ד הדרוש, שכן - כאמור - בפירוש שע"ד הפשט יש קושי המתורץ רק ע"י פי' הדרוש שמקרב את הפשט להתיישב על אופנו, אבל משמעות הפסוק עדיין דוחקת לפי' זה ולכן הביא את הפירוש השני.

אבל לכאורה יש להקשות על ביאור זה:

א. דהנה הביאור ברש"י שנראה כעל דרך הדרוש, התחיל רש"י לפרשו כבר בפסוק דלפנ"ז עה"פ 'וירא איש מצרי' כנ"ל (ס"א). וא"כ, לו יהי כן שרש"י הי' מביא את פירוש זה שנראה כע"ד הדרש רק בפסוק זה הי' ניתן (אולי) לפרש שזה מחמת יתור המילים בפסוק. אבל, מחמת וחזינן אשר פי' זה ברש"י התחיל כבר בפסוק שלפנ"ו, ובמילים 'ויפן כה וכה' רש"י רק ממשיך את הפירוש (שכבר הוכרח להביא מקודם לזה) על הפסוקים הבאים.

ב. רש"י על המשך הפסוק 'וירא כי אין איש' פי' - 'שאינן איש עתיד לעמוד ממנו שיתגייר'. והיינו, שגם חלק זה בפסוק נזקק לביאור הנראה כע"ד הדרש, ומוכח, שאין הכרחו של רש"י לפרש ד'ויפן כה וכה' היינו 'מה עשה לו בבית' וכו' בגלל יתור המילים 'וירא כי אין איש', שהרי המילים 'וירא כי אין איש' אינן מיותרות הן, כפשוטו, ובכ"ז מפרשן גם הן כביכול ע"פ מדרשו, מה שמלמדנו שאי"ז הכרחו של רש"י.

נסתכל לצדדים לראות אם ישנם אנשים 'וירא כי אין איש' - וראה שאין אנשים, ואזי י"ך את המצרי". אמנם לפי פרש"י יוצא כך: 'ויפן כה וכה' - נסתכל לצדדים - 'וירא כי אין איש' - שאין איש עתיד לצאת מנו שיתגייר. ואין קשר תוכני בין תחילת המשפט לסופו, דמה בין זה שנסתכל לצדדים לעניין שלא יצא ממנו גר. אשר לפי"ז יוצא שאדרבה, 'משמעו' של המקרא הוא כפי' הראשון ברש"י, שהרי לפי' הב' נמצא שראשית הכתוב וסופו מדברים בשני דברים שונים. אכן קושיא אלימתא אינה, אבל ביאור והמתקה נדרשים כאן.

10. הערה כללית: לא צוינו והובאו כל מפרשי רש"י על כל הנידון כאן, אלא חלק מן הבולטים שבהם, ונסמוך על המעיין שיראה במפרשים ומקורות נוספים.

11. וכ"כ הגור ארי', נחלת יעקב ובאר היטב עה"פ. וראה באר בשדה. והמשכיל לדוד הוסיף וכתב וז"ל: 'הקדים הדרשה, משום . . דמאי כה וכה משמע ב' צדדין נסתכל והיה לו להסתכל לארבעת רבעיו, לכך הוצרך להגדה". אבל פירשו קשה ע"ד הפשט, דהבטה לשני צדדים אינו מוכח כלל בלשון הפסוק ואפשר אשר הביט לכל כללות הכיוונים. ובבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) כ ע"ד דהי' צ"ל כ' 'וירא אחריו' וכיו"ב ומדוע כ' 'וירא כי אין איש', אבל כנ"ל זה אינו מוכרח ע"ד הפשט.

ג. ידוע<sup>12</sup> שגם הדיבור מתחיל של רש"י מדויק הוא, והדיבור המתחיל לפירוש זה הוא רק המילים "ויפן כה וכה" ורש"י אפי' לא ציין "וגו'" לסוף הפסוק ד"וירא כי איש", אשר מכך מוכח שאין הכרח רש"י מן המילים "וירא כי אין איש".

## ד

יביא פרש"י ד'וירא כי אין איש' – 'שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר' וד' המפרשים בזה

והנה על הנאמר בפסוק זה "וירא כי אין איש" פרש"י "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר". וגם בפרש"י זה יש להקשות כנ"ל, מה ראה רש"י להוציא את תיבות אלו מפירושם הפשוט ד'ראה שאין איש עומד סביבותיו' ולהביא פירוש שנראה כע"ד הדרש, ולפרשו כפשוטו של מקרא<sup>13</sup>.

ומצינו במפרשים כמה ביאורים בזה, ונביא בזה את דבריהם והקושי בכל אחד מהם<sup>14</sup>:

א. השפתי חכמים כ' דלפי פשוטו הול"ל "וירא כי אין אדם", דמה לי איש מה לי אישה, אלא ע"כ דהכונה בזה "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר, דמצינו ברש"י<sup>15</sup> ד'אנשים' היינו 'צדיקים'.

ב. המשכיל לדוד ביאר "דאי כפשוטו הול"ל 'כי אין שם איש', ותו דודאי ישראל היו התם . . דאל"כ היאך נתפרסם הדבר דלא מסתבר כלל שזה היהודי שהצילו שלם רעה תחת טובה לגלות הדבר".

ג. בנחלת יעקב כ' דזה כשיטת רבנן בשמו"ר<sup>16</sup> הסוברים שמושה 'הזכיר עליו את השם והרגו', דלפי"ז, מוכרחים לומר ש'וירא כי אין איש' הוא 'ראה שאין איש עתיד לצאת ממנו', דאל"ה למה לו לראות אם יש איש כפשוטו, והלא גם אם היו שם אנשים לא היו מבינים שזה הוא הרגו.

ד. בדבק טוב פי' "מאחר שאין מה ראה" – היינו שאא"פ לראות דבר שאינו, ולכן פי' "ראה שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר".

## ה

### יקשה וידחוק בפירושיהם

אמנם לפענ"ד לשיטת רש"י בפש"מ אין לומר כדבריהם, ונעבור בזה אחת-אחת הדוחקים בהם:

12. ראה בארוכה כללי רש"י פ"ו ובהנסמן שם.

13. ובמובן מסוים, כאן הקושיא גדולה אף יותר מפירושו גבי 'ויפן כה וכה', דשם עכ"פ הביא רש"י פירוש ע"ד 'פשוטו', אבל כאן רש"י מביא רק הפירוש הנראה ע"ד הדרש

14. ובבאר בשדה כתב עפ"י שהתיבה "וירא" מיותרת, ומזה למד גם כאן רש"י שאין הפי' כפשט המילים.

15. דברים א, ח. והשפ"ח ציין גם לר"פ שלח שם נאמר "שלח לך אנשים" ופרש"י "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות". וצע"ק.

16. שמו"ר א, לד.

א. בפי' השפ"ח דוחק, דעל דרך הפשט מובן שאין בכך שנכ' "איש" ולא "אדם" כל הכרח להוציא המקרא מידי פשוטו ולדרוש שלא הביט על האנשים שסביבו אלא הכונה היא שראה בעיני רוחו וכנ"ל.

ב. בפי' המשכיל לדוד דוחק: א) אין כל הכרח להוסיף התיבה 'שם' והמשפט מובן גם בלא זה, וכך היא דרך המקראות, עכ"פ פשיטא שמחסרון מילת 'שם' יש הכרח להוציא המקרא מידי פשוטו. ב) עפ"י פשטות הכתובים לא הי' שם אף לא אחד וכמש"כ רבנו במ"א<sup>17</sup> "שבפשוטות רק הם ראו הריגת המצרי 'ויפן כה וכה וירא כי אין' . . . וא"כ מסתבר שהם לא הלשינו".

ג. בפירוש הנחל"י יש לעיין, דנוסף לכך דאם כן (א) מניין ידעו דתן ואבירים שמשוה הרגו למצרי, והלא לא ראו כי אם פתאום נפל ומת בהזכירו עליו שם המפורש (ב) ומדוע לפי' לפי 'משמעו' הביט משה לצדדים<sup>18</sup>. אלא ע"כ, גם בהריגה על ידי שם חשש משה מפני רואים<sup>19</sup> –

הנה רש"י הזכיר הא דמשה הרג את המצרי בשם המפורש רק לקמן פס' יד על התיבות 'להרגני אתה אומר' – 'מכאן שהרגו בשם המפורש<sup>20</sup>, וע"ע לא הוזכר ברש"י כלום עד"ז, ואם כן כיצד ניתן לומר שהכרחו של רש"י עתה להוציא התיבות מפשטן הוא מפוסק מאוחר יותר שהבן חמש למקרא עוד לא למדו<sup>21</sup>, ואף רש"י לא ציינו כמקור<sup>22</sup>.

ד. בביאור הדבק טוב תמוה, דע"ד הפשט אין כל קושי לומר "וירא כי אין איש", שמשמעו

17. לקוטי שיחות חל"ו שמות א הערה 8. ובכ"מ.

18. עוד יש להקשות על פירוש הנחל"י, שהוא כתב דאם נאמר 'ויפן כה וכה' כפשוטו, הרי זה כשיטת ר' אביתר במדרש שמשוה 'הכהו באגרוף', והרי רש"י לקמן לא הביא כ"א שיטת רבנו שהרגו בשם המפורש, ואין ניתן לומר שפירושו כאן הוא לפי שיטת ר' אביתר בלבד. ועי"ש שתלה זאת בכך שמשוה סבר שהמצרי חייב מיתה בידי אדם ולכן אין נפק"מ אחד מצאצאיו יתגייר, אבל הדבר מובן שאינו על דרך הפשט כלל.

19. ראה ברא"ם (הובא גם בשפת"ח) שהקשה דאם הרגו בשם מניין ידעו דתן ואבירים שהמשה הרגו, ותיריך דמכך שראוהו קוברו הבינו שהרגו בשם, הרי שהי' לו למשה לחשוש כי ניתן הי' להסיק ממעשיו שהוא הרגו. וראה רמב"ן שם שחלק על רש"י.

וגם הנחל"י שם הקשה מנא ידעו דתן ואבירים, ותיריך שמשוה הזכיר את השם בקול כי לא החזיק אותם לדלטורין. הרי שכתב מפורש שהי' ניתן לשמוע ולהבין שמשוה הרגו, ומדוע שמשוה לא יחשוש מהזכרת השם. ולהעיר, דבמש"כ דלא החזיקם לדלטורין וכן מה שהמשיך שם דאם הרגו בידיים מוכח שלא חשש מישראל צ"ע, דכמשי"ת בפנים על דברי המשכ"ל בזה משה כלל לא ידע שיש איש בסביבה ואף לא ישראל או דתן ואבירים בסביבה.

20. ראה במפרשי רש"י ביאור ההכרח לכך ע"ד הפשט.

21. אמנם, מצינו בלקו"ש חלק כו עמ' 193 הע' 17 שרש"י כן סומך על מה שמבאר אחר כך אם זה באותה פרשה (ראה כללי רש"י פ"ו ס"ד) – אבל שם מדובר בנוגע לתירוץ קושיא העולה בכתובים, ובוה רש"י יכול לסמוך עמש"כ בהמשך, אבל במדובר בפנים כל הכרחו של רש"י כאן לפירוש זה הוא רק מהתיבה 'אומר' שכמה פסוקים אחר כך, ומובן שאי"ו שיטתו של רש"י. וראה הנסמן בכללי רש"י שם (סכ"ד) דאם ישנו הכרח לפי' כתוב מוקדם רק מאוחר יותר מפרשו במקום שממנו בא ההכרח, בכתוב המאוחר.

22. ובמש"כ הבאר בשדה דהכרחו של רש"י הי' מתור התיבת 'וירא' ילה"ק, דנוסף לכך שזה ענין של שגרא דלישנא, הנה לפי דבריו תיבה זו היא השורש והמקור לכל פירושו, ורש"י כלל העתיק ולא נעמד על תיבה זו, מה שמוכיח שלא הוקשה לרש"י בזה. ראה לקו"ש ח"ו עמ' 160. ח"ה עמ' 20 הע' 31. ובכ"מ. כללי רש"י פ"ו.

שראה שאין אדם בסביבתו, ואיזה קושי מצא בזה. ובאמת זה ממנו<sup>פ</sup>, דלשיטתו שאין לומר על דבר שלא קיים "וירא" כיצד מפרש רש"י ש"וירא" בעיני רוחו ש"אין איש עתיד לצאת ממנו", וכיצד יכול לראות דבר שאיננו.

## ו

### יקדים פרש"י עה"פ וירא בסבלותם וההכרח לפירושו

ויש לבאר כ"ז ובהקדים, הדנה על הנאמר בתחילת הפסוק "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם", פי' רש"י "נתן עיניו ולבו להיות מצר עליהם". ובפשטות דברי רש"י תמוהים ביותר, למה לו להוציא את הכתובים מפשטם – שמשה ראה בעיניו (ממש) את צרות בני ישראל בעבודת הפרך, ולפרש שהכונה כאן היא לראי' בעין השכל, 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם'.

והנה בקושיא זו נתחבטו כבר מפרשי רש"י<sup>23</sup>, והביאו כמה הכרחים מדוע אין לפרש כמו המובן בפשטות הדברים, ומהם:

א. אם הוא ראייה רגילה הרי שיש בפסוק כפל לשון: 'וירא בסבלותם', ושוב 'וירא איש מצרי' כו', דלכאורה הוא באותה פעולת ראייה ומדוע נכתב שוב "וירא" (ובפרט דלכאורה הוא אותה הראייה, שכן היא 'סבלותם' היא 'איש מצרי מכה'<sup>24/25</sup>).

ב. א"כ למה צריך בכלל לספר שראה בסבלותם, וכי לפנ"ז לא ידע (או ראה) על (את) אחיו שמשעתעבדים בהם<sup>26</sup>, אלא שגם פרט זה הוא חלק מן (תיאור) המאורע המיוחד שאודותו רוצה התורה לספר כאן<sup>27</sup>.

ולכן כתב רש"י. ולכך הוכרח רש"י לפרש ש'וירא בסבלותם' אינה ראייה כפשוטה אלא כוונת הפסוק בזה היא ש'נתן עיניו ולבו להיות מצר עליהם' – להתבונן בצורה מהותית יותר בשיעבוד בני"י (ובסביבתו<sup>28</sup>).

23. ראה רא"ם. גו"א. באר היטב. ראה נחלת יעקב. ספר הזכרון. משכיל לדוד. ועוד.

24. ולהעיר דלפי"ז יש לדחות מש"כ במשכיל לדוד ובספר הזכרון דהכרחו של רש"י הוא דאם הכונה בזה היתה דראה כפשוטו הי' צ"ל להיות כתוב "וירא סבלותם", ומכך שכ' "בסבלותם", משמע שהעניין בזה הוא שנתן עיניו וליבו בסבלותם. אבל לפמש"כ בפנים דהוא סבלותם הוא איש מצרי מכה שוב מובן למה נכתב "בסבלותם", דהרי פשיטא שעוד מבנ"י הוכו באותו זמן, וכדלקמן, אלא ש"בסבלותם" אלו גופא – "וירא איש מצרי". וע"כ הכרחו של רש"י לכך הוא כפנים.

25. רא"ם.

26. ראה דבק טוב עה"פ. דשיטת רש"י היא (דלא כרמב"ן) ש'ויגדל משה ויצא אל אחיו' שבפרשתו היא 'לגדולה', שכבר נאמר 'ויגדל הילד' האמור 'לקומה', וראה לקוטי שיחות חלק לב שמות א.

27. גור אריה. באר היטב.

28. כמש"כ רש"י (לקמן ב, ל) בשם מדרשו: "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך".



## ז

## הביאור בהכרח לומר שבעלה של שלומית בת דברי היה

ואח"כ מספרת התורה על מקרה מיוחד שנעשה אז, הכאת בעלה של שלומית בת דברי, והכרחו של רש"י לפרש ד"האיש עברי" האמור בפרשה "בעלה של שלומית בת דברי היה" הוא, דהרי הכאת יהודים ע"י מצריים היה דבר מצוי יחסית באותו זמן ומקום, וא"כ מובן בפשטות שאם משה הרג דוקא מצרי זה ומסר נפשו על כך הוא כיון ששוטר זה נשתנה משאר השוטרים והמצרי הכהו ורדהו כל היום יותר מכולם אלא ע"כ הוא מאורע מיוחד<sup>29</sup>

– שזה מחמת שזיהה העברי שבא המצרי על אשתו<sup>30</sup> בלילה ולכן היה מכהו ורודהו כל היום יותר משאר בני<sup>31</sup>.

## ח

## אחר כ"ז יבאר פרש"י עה"פ "ויפן כה וכה"

וכהמשך לזה, דמשה 'נתן עיניו וליבו להיות מיצר עליהם' מפרש רש"י על פי פשוטו של מקרא, דכוונת הכתוב באומרו "ויפן כה וכה" הוא גם במובן מהותי יותר – 'ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה', היינו דמשה 'נתן עיניו וליבו' גם על זה.

29. בכלל היה ניתן לומר בזה דעצם זה שמסופר בתורה דבר זה הרי הוא כי בא ללמד על דבר מיוחד, דאם לא כן מה נשתנה הכאה זו משאר הכאות שהוכו בני", אלא ע"כ כי היה כאן מקרה מיוחד בו הוכה בעלה של שלומית. אבל באמת אינו, דהנה בלקוטי שיחות חל"ו פ' שמות (עמ' 1) כ' רבנו דאין להקשות מדוע מסופר בתורה המאורע דמשה ודתן ואבירם, דהרי רק לפי"ז מובן מדוע ברח משה כי (כפרש"י ב, טו) 'הם הלשינו עליו' אח"כ, ונמצא שזה חלק מסיפור בריחתו של משה למדין והשתלשלות הגאולה. וצ"ל ככפנים.

30. וכ' הרא"ם באמור שם שמפרש"י פרשתנו מוכח שזה לא היה בזדון. ובלקוטי שיחות חל"ז עמ' 67 הביא בהע' 8 שלכמה מפרשים מדרשות חלוקות הם ולדרשה האומרת שקלקלה ולכן פרסמה הכתוב לומר שיחידה היתה – לא היתה אנוסה. אבל בפנים השיחה נקט בפשיטות שהיתה אנוסה. ועיי"ש.

31. רא"ם. גו"א. דבק טוב. ושם, דהכרחו של רש"י לומר שבעלה של שלומית בת דברי הוא (בדוקא), ולא מישהו אחר ומטעם אחר, נפקא להו ממקלל (אמור כד, יא) שהתורה מפרסת מי היא אימו, דזה כדי ללמדנו שהוא בן מצרי. ועד"ז כ' הבאר היטב. ובשפת"ח גבי המקלל שפירסם הכתוב שם אימו פרש"י "שבחן של ישראל בא להודיענו שהיא לבדה היתה כו", ואם נאמר שלא היתה זו שלומית האמורה בפרשתנו, נמצא שהיו שתיים, וזה דוחק. אמנם צריך ביאור, דלפירושו נמצא דרש"י למד שאישה זו האמורה שהיה המצרי מכה את בעלה כל היום היתה שלומית בת דברי בדוקא (ולא אחרת), מפסוק בספר ויקרא שהבן חמש למקרא עוד לא למדו (ראה לעיל בהערות מכללי רש"י).

ולכן אוי"ל באו"א קצת, דאין זה שרש"י יליף ממקלל דמדובר כאן על בעלה שלומית בת דברי, אלא דע"ד הפשט, כיון שמצינו במקום אחר אותו מעשה על א', הנה מן הסתם אין לחלק ולומר שהי' אותו מקרה פעמיים, ובפרט שמפרשת המקלל חזינן ש'היתה היא לבדה', וכיון שמכל מקום זקוק רש"י לתרץ מדוע הוכה העברי יותר משאר בני", ביאר מי היה.

[וראה עד"ז דעה"פ (שלח יד, ט) "סר צלם מעליהם" פרש"י: "סר צלם – מגינים וחזקם, כשרים שבהם מתו, איוב שהיה מגין עליהם", והבן חמש למקרא עדיין לא למד ע"ד איוב, אלא דכיון שע"כ הכונה היא ל'כשרים שבהם' אוי פי' רש"י במי מדובר. וראה לקו"ש ח"ח עמ' 163. אבל ראה שם הע' 18 (בתי' הב'). וילע"ע.]

ולכן גם אין רש"י כותב על פירושו הראשון דזהו מדרשו, כי מביאו לצורך ביאור הפשט כהמשך לכך שמושה שם לבו לכל פרטי השעבוד<sup>32</sup>. וביאור העניין מדוע הקדים רש"י פירוש זה לפירוש לפי 'משמעו' ד'ויפן כה וכה" היינו שהביט לצדדים:

דהנה מצינו שכ"ק אדמו"ר מבאר במ"א<sup>33</sup>, דכאשר רש"י מביא שני פירושים, ולא נוקט את הפירוש הראשון בתואר 'מדרשו', ואת הפירוש השני נוקט כפירוש לפי פשוטו, הוא לפי שגם פירושו הראשון הוא לפי פשוטו, אלא שהפירוש הראשון הוא הכרח לפי ההקשר והתוכן הכללי של הכתובים, והפירוש השני הוא לפי 'פשוטו של מקרא' ו'משמעו' של הכתוב והפסוק המסוים עליו נעמד רש"י.

אשר לפי"ז מבואר היטב, דהפירוש הראשון ברש"י 'ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה' הוא בגלל הכרח כללי בפרשה – ד'נתן עיניו וליבו להיות מיצר עליהם', ואילו הפירוש השני, ד'ויפן כה וכה" הוא 'כמשמעו' הוא בגלל הכרח בכתוב זה דוקא, דעל פי פשט המילים ישנה העדפה לומר שהכונה היא כפשוטו, דהביט לצדדים לראות היש שרואה את מעשיו.

ואזי מבואר היטב, מדוע הקדים רש"י פירושו הראשון, כי אינו ע"ד הדרש אלא על פי פירוש כללות הכתובים, אלא שמכל מקום על פי 'משמעו' של פסוק זה כשלעצמו י"ל גם כפירושו השני.



32. ואולי י"ל לפי"ז דאין אלו שני ביאורים, אלא רק כוונתו לומר שפירוש זה ד'ראה מה עשה' כו', אינו שולל את הפשט של ההסתכלות לצדדים לוודא שאין איש מביט במעשיו, ולכך כותב רש"י "ולפי פשוטו – כמשמעו", שמ"מ אפשר ללמוד את הפסוק כמשמעו (והוא גם כלל לא מסביר מהו ה'משמעו' (מה שמוכיח שאי"ז עוד אופן בביאור המילים אלא רק שלילת מחשבה שא"א לפרש כך) – שכן דבר זה פשוט הוא ולא בא רש"י להביא כאן ביאור נוסף, רק להבהיר שאין פשוטו של מקרא זה שולל את משמעו הפשוט). ונמצא מבואר, שאכן לא הביא כאן רש"י שני פירושים שונים, אלא פירוש אחד לפשט הכתובים (האומר: 'דרשני'), ובצדו מביא רש"י הבהרה שאין בזה שלילה למה שיש להבין (במילים ויפן כה וכה) בלא פירושו למיוחדות שבמקרה זה, ולכן אי"צ למצוא צריכותא בין שני הביאורים דביאור אחד הם, וכמו"כ לא הקדים רש"י הדרוש לפשט אלא מבאר רק הפשט. אבל יותר פשוט לומר כמשי"ת בפנים.

33. לקוטי שיחות חלק לה עמ' 83. ושם עה"פ (חיי שרה כב, יז) "ותקם שדה עפרון" ופרש"י: 'תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך. ופשוטו של מקרא ויקם השדה והמערה אשר בו וכל העץ לאברהם למקנה וגו'. עיי"ש. וראה כללי רש"י פ"ה ס"ק כא.

## הכאת פרעה במכת בכורות

פרש"י 'אף פרעה בכור היה' / מבאר שפי' שונה מהמכילתא ומצריך ביאור בדבריו/ מציע פרש"י 'כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל' ומבאר שממעט בכור פרעה ובכור השפחה / צ"ב בהכרח לכך ושלא כפשוטו / מצביע על סתירה בפרש"י אם פרעה בכלל הבכורות ונשתייר או שרק הפחותים ממנו היו בכלל / צ"ב המשך פי' בנוגע לבכור השפחה / מקדים ההכרח שפרעה בכור מבהילותו בחצות הלילה / מקשה דאינו מוכרח דלפרש"י גם גדול שבבית קרוי בכור / מקדים תמיהה על צעקת פרעה אף שנשתייר / מבאר שבפשט הכתובים בכורות המשפחה הוכו בחצות ומתו בבוקר ובכורות גדולי הבית מתו מיד בחצות / עפ"ז מבאר דאגת פרעה דלקה בחצות כשאר בכורות / ובוזה מבאר גם הכרח דברי רש"י על בכורת פרעה דאל"ה יוקשה מדוע נבהל / עפ"ז מיישב שאר הקושיות ודיוקי הלשונות בפ"י / עפ"הנ"ל מבאר דשני כללות הן כלל המוכים וכלל המתים ולפי"ז מיישב הסתירה / מבאר דבכור השפחה לקה ולא מת דלא היו בדין הפורענות רק מסיבה צדדית / מרחיב לבאר דמעומק פרש"י מובן ש'ביום הכותי כל בכור' קאי גם על מיתת הבכורות גדולי הבית / מסביר שזוהי ההוספה ככפילות הכתוב בזה בנוגע ללוים / מציע מ'יינה של תורה' בזה אשר לא שבט לוי בלבד אלא כל איש אשר בהיותו הבכור גדול הבית שיבחר לו הוי' חלקו הרי נתקדש קדש קדשים

הת' יוסף חיים שי' מור יוסף  
תלמיד בישיבה

### א

#### אף פרעה בכור היה

בתיאור התורה את התרחשות מכת בכורות, עה"פ' "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל-בכור בארץ מצרים מבכר פרעה הישב על-כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה", נוקט רש"י במילים 'מבכור פרעה' ומפרש: "אף פרעה בכור היה, ונשתייר מן הבכורות, ועליו הוא אומר<sup>2</sup>: 'בעבור זאת העמדתך בעבור הראתך את כחי' בים סוף".

ובפשטות<sup>3</sup> מקור דבריו אלו הם מהמכילתא עה"פ: "מבכור פרעה היושב על כסאו, בא הכתוב

1. בא יב, כט.

2. לעיל ט, טז.

וראה מ"ש בלקו"ש חל"א ע' 43 הע' 30 בפשטות שיטת רש"י בזה עכ"פ דאכן קאי שם (גם) במכת בכורות. [להרחבה בזה ראה גם ברא"ם שם, ובמפרשי רש"י] ואכ"מ.

3. כ"ה לפי ציון המדפיסים, אך אעפ"כ הנה ע"פ משי"ת בפנים אין רצון רש"י (אע"פ שייתכן שעיקר מקורו

ללמדך על פרעה שהוא בכור. או לא בא אלא ללמד על בנו שהוא בכור, כשהוא אומר היושב על כסאו הרי בנו אמור, ומה ת"ל מבכור פרעה בא הכתוב ללמדך שהוא בכור. והוא נשתייר מכל הבכורות<sup>4</sup> ועליו הכתוב אומר<sup>2</sup> 'ואולם בעבור זאת העמדתך'; בעל צפון נשתייר מכל היראות שבביל לפתות לבו של מצרים. עליהם הוא אומר<sup>5</sup> 'משגיא לגוים ויאבדם'."

יש שלמדו<sup>6</sup> שכדברי המכילתא כן היא כוונת רש"י, אשר מייתור הפסוק ('היושב על כסאו') נלמד ש(לא רק בבנו מדבר הפסוק, אלא) גם פרעה בכור היה<sup>7</sup>.

אך פי' זה בדברי רש"י צ"ע כי בדרך הפשט (היא דרכו של רש"י<sup>8</sup>) דברי המכילתא תמוהים המה, כי פי' הכוונה בפסוק על בנו בכורו של פרעה מתחבר יותר לפרש על המילים 'מבכור פרעה' מאשר למילים 'היושב על כסאו', שהרי (מלבד זאת (א) שבפשוט<sup>9</sup> 'היושב על כסאו' הוא בל' הווה ולא בל' עתיד שנפרשו (כמכילתא) על בנו העתיד לשבת על כסא מלכותו, רק נפרשו על פרעה עצמו היושב כעת על כסא מלכותו, הנה (ב) גם) –

את המילים 'מבכור פרעה' יהיה מן ההכרח לכתוב בפסוק ואילו המילים 'היושב על כסאו' הם התוספת והייתור שידרשו על פרעה (ובפרט עפהנ"ל שהוא יותר מתאים בדקדוק ל' הפסוק<sup>10</sup>).

[ואאפ"ל דאכן כך למד רש"י (בהיפך מדרשת המכילתא) ד'מבכור פרעה' היינו בנו (ע"ד 'בכור השפחה') ו'היושב על כסאו' (ל' הווה) היינו פרעה.

כי – מלבד שאר הקושיות בזה – (א) לא הזכיר זאת רש"י כלל, ולפי"ז הו"ל (לכה"פ) להביא בד"ה התיבות 'היושב על כסאו' (ולא 'מבכור פרעה') שאותם מפרש והם גם ההכרח לפירושו<sup>11</sup>,

בהלשונות וכו' הוא אכן מהמכילתא, אך מ"מ לא בא) לבאר כהמכילתא, ופירושו שונה הוא ע"פ פשוט<sup>12</sup>, וכמשי"ת בפנים (ס"ב).

4. ואמנם נחלקו בזה החכמים במכילתא (והיה בשלח פ"ו) אם ניצל פרעה בקריעת ים-סוף.

5. איוב יב, כג.

6. ראה ב"ב ועוד.

7. כ"מ מהמכילתא. אך יש שלמדו (מלבי"ם) שאע"פ שגם תוספת זו ('היושב על כסאו') מדברת בבנו ולא בפרעה, מ"מ מחמת וייתור יש בדבר, הרי שבא הכתוב ללמדנו שהיושב על כסא המלכות הוא בנו בכורו של המלך הקודם, וא"כ יש להסיק שאף פרעה (היושב כעת על כסא מלכותו) בכור הוא, והיינו דאע"פ שלא בפרעה דיבר הכתוב, מ"מ לימדנו הפסוק ממשמעותו שאף פרעה בכור היה -ואלו הם דברי רש"י כאן, אך גם הסבר זה קשה לקבל בפירוש<sup>13</sup> כאן, כי (כמבואר גם בפנים בסמוך) א"כ הו"ל לרש"י להביא הד"ה 'היושב על כסאו' שהוא הייתור המכריח פירושו כו'.

8. כפי שמעיד ע"ע בבראשית ג, ח. ועוד. ראה לקו"ש ח"ה בהקדמה ובע' 1 (וראה כללי רש"י (תשע"ח) פ"א ובהגש' שם).

כל המקורות לדרך הביאור שנגקוט במהלך הדברים, תמצא ביאור ענינים ומקורם בכללי רש"י (תשע"ח) - כל כלל במקומו עיי"ש ו"נ - גם אם לא נציין זאת בהערת שוליים.

9. ובכלל, רש"י מעדיף לבסס דבריו על דיוק בלשון הכתוב מאשר על ייתור וכפילות. (ראה לקו"ש חכ"ב ע' 83 והע' 18, חכ"ה ע' 285).

10. ראה כללי רש"י (תשע"ח) פ"ו וש"נ.

ועוד (ב) - ובכלל - הרי ע"פ פשוטו<sup>11</sup> אי"מ הצורך לבאר בכתוב גם הכאת פרעה דבכור הוא וגם הכאת בנו<sup>12</sup>, ובכלל מאתיים מנה ול"ל להזכיר בנו<sup>13</sup>].

## ב

### מבכור פרעה

ויותר נראה לומר שרצונו לומר שהכוונה בפסוק אינה כלל (לא רק במילים 'היושב על כסאו' כנ"ל אלא אף - כפי הנראה ע"פ הפשט - במילים 'מבכור פרעה', אין הכוונה) על בנו בכורו של פרעה העתיד לשבת על כסאו (כפי שניתן ללמוד בפשט הפסוק<sup>14</sup>), אלא רק<sup>15</sup> על פרעה עצמו היושב על כסאו בהווה.

[ואין קשה בזה אריכות ל' הפסוק והייתור ד'היושב על כסאו' בנוסף ל'מבכור פרעה'<sup>16</sup>, כי - ע"פ פירש"י זה - ילמד התלמיד את הפסוק כמסביר את דבריו אשר 'מבכור פרעה' הנוכח אין הכוונה על בנו של פרעה (וכנ"ל) אלא הוא 'היושב על כסאו' כעת, היינו פרעה בעצמו (ובוודאי לא גרע יותר מבכור השבי - 'אשר בבית הבור', ובכור השפחה - 'אשר אחר הרחים'. דמשמע שלא חש רש"י לאריכות הלשון ואפי' ליפי המליצה)].

דבמכילתא אמנם הוזכר היותו של פרעה כבכור רק כהקדמה ובדרך-אגב, ובעיקר בא לציין את מיוחדותם של פרעה שנשתייר מכל בכורות המצריים ובעל-צפון שנשתייר מכל היראות (וכמדויק גם מזה שמסיים "עליהם"<sup>17</sup> הוא אומר כו"), אך רש"י בא לבאר כאן את כוונת הפסוק

11. משא"כ לפי המכילתא דפשט הכתוב הוא על בנו, ואשמועינן ייתורא אפרעה עצמו, שנצרך לזה כדי לחדש זה גופא (שבכור היה, או) שנשתייר אעפ"כ.

12. ואף שי"ל דכיון שפרעה נשתייר מן הבכורות הוי יוצא מן הכלל ולכך חשיב גם בנו שיהיה קצה אחד למעלה ובכור השבי קצה שני למטה, הנה ע"פ משי"ת לקמן בפנים (ס"ה) - פשוט שאינו.

13. ואף שי"ל שזהו מכוון הפסוקים כמה שנאמר (לעיל שמות ד, כא-ג) 'כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה . . ואמרת אל פרעה . . בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך', מ"מ הנה פשוט אשר ע"פ פשוט"מ לא בא הכתוב (ובפרט עפמ"ש בפנים שנלמד זה מייתור וכו') להדגיש מיתת בנו של פרעה אלא רק לבאר את הנכללים במכת בכורות כולם מלמעלה עד מטה.

14. רשב"ם, חזקוני, ראב"ע. ראה עד"ז גם בת"א "מבוכרא דפרעה דעתיד למתב על כרסי מלכותה", ובתיב"ע "מביר בוכרא דפרעה דעתיד למתב על כרסי מלכותיה" [ומדבריהם נשמע שפל הפסוק מדבר רק בבנו של פרעה ולא בפרעה (דלא כהמכילתא שנלמד הפסוק גם על פרעה וגם על בנו)], ואף שיש לשמוע כן (ועד"ז כהמכילתא) מפשט הפסוק (וכמו 'בכור השפחה' - (לעיל יא, ה) ו'בכור בהמה', שהכוונה היא לבנם בכורם), מ"מ לא למד כן רש"י (אלא לפי' מדבר הפסוק בפרעה בלבד (וכמו בכור השבי, שהוא הבכור עצמו)), משום שבפשוט"מ הנה 'היושב על כסאו' היינו כעת (ל' הווה), ולא (כפירושם) שעתיד הוא ליישב, כנ"ל בפנים (ס"א).

15. ומה שנקט הל' 'אף פרעה בכור היה', הנה פשוט שכוונתו היא אף פרעה בנוסף לכל הבכורות (ולא בנוסף לבנו), וכפי שיש לשמוע גם מהמשך דבריו ונשתייר מן הבכורות דמשמע שנשתייר מהם אע"פ שהיה אף הוא כמותם.

16. ראה ברא"ם כאן, ועוד.

17. כ"ה במכילתא שלפנינו. אך בכ"ד (פרנקפורט תרצ"א) 'עליו הוא אומר', וכ"ה בשם המד"ר. אך עדיין ברור שכללות המהלך הוא כפנים.

במילים 'מבכור פרעה' ע"פ פשוטו של מקרא, ומ"מ ממשיך גם לציין את העובדה שפרעה נשתייר מכל הבכורות (כבמכילתא), ומוסיף עוד ש'עליו הוא אומר 'בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי' בים סוף'.

## ג

## נשתייר מן הבכורות

וצריך להבין: א) מהו הכרחו של רש"י לעובדה זו ש'אף פרעה בכור היה' [ובפרט ע"פ מ"ש מיד ובס"ו דזהו לכאורה היפך פשוט"מ, וכמו"כ שתור הדבר מדברי רש"י עצמו], שהרי עפמשנת"ל אי"ז כהמכילתא שדייק זאת מייטור הפסוק ולכך למד שמיירי הן בפרעה והן בבנו, אלא רק ע"פ פשוטו דקאי רק בפרעה ולא חש רש"י לאריכות ל' הכתוב<sup>18</sup>.

ב) אע"פ שנוזקק רש"י לבאר את הפסוק 'מבכור פרעה' ולפרש הכוונה בו על פרעה עצמו (כדי לשלול הטעות, כנ"ל), מ"מ לא היה לו לציין את העובדה שעל-אף היותו בכור נשתייר פרעה משאר הבכורות (דמילא המכילתא לכך בא, אך ברש"י הוא בדא"ג, כנ"ל ס"ב).

ואלא, שאילו לא היה מפרש זאת רש"י ניתן היה לטעות שאכן הוכה פרעה במכת בכורות כשאר הבכורות, וע"כ מבהיר זאת רש"י, שאע"פ שאכן בכור היה פרעה מ"מ נשתייר הוא מכל הבכורות.

אך לפי"ז צ"ל בתוכן דבריו, שהרי מפני שפירש הפסוק כך ש'מבכור פרעה' הכוונה על פרעה עצמו, הנה מאחר שאמר הפסוק ש'זה הכה כל-בכור בארץ מצרים מבכור פרעה' כו', איך מפרש – היפך פשוט"מ – שפרעה לא הוכה אלא 'נשתייר מן הבכורות', היינו שאינו בכלל שכלל הפסוק 'כל-בכור'.

ג) גם צ"ל בהמשך דברי רש"י, (א) מה היה חסר לולא הוסיף רש"י בהביאו סיוע לדבריו מן הפסוק 'בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי', ובפרט שכבר למד הבח"ל<sup>19</sup> פסוק זה לעיל והרי שיכול היה להסיק זאת לבד, וגם (ב) מדוע מבאר שהכוונה בזה היא 'בים סוף', ובפרט שלא ביאר זאת במקומו של הפסוק (היינו שמבין זאת הבח"ל מעצמו), ומה נצרך זה לפשוטו<sup>20</sup>.

ד) בנוסף לכך יש לעמוד גם על הדייקים<sup>21</sup> בלשונו של רש"י (שגם<sup>22</sup>) בהם שינה מהמכילתא (ולכן צ"ל שיש בזה צורך לפשוט"מ):

18. ואף שלפי"ז אין לכאורה דרך אחרת לקרוא את הפסוק (שהרי כתיב 'מבכור פרעה'), שהרי אי לא איירי בבנו מן ההכרח לומר שמדובר בפרעה עצמו, הנה (אע"פ שניתן ללמוד כך, י"ל שהכרח נוסף יש לרש"י, שכן ע"פ משי"ת בסמוך אשר פי' זה מוקשה הוא לכאורה, הנה היה עדיף ללמוד את הפסוק על בנו (על-אף שבוה יתפרש 'היושב' -העתיד לישב, ושלא כפשוטו לפי' רש"י -וראה שיחוק"ק תש"מ ח"ב ע' 115). ויל"ע.

19. ראה מ"ש בזה בכללי רש"י (תשע"ח) פ"ג, וש"נ. ושם תראה בכל פעם שנוזכר זה.

20. לקו"ש ח"ה ע' 24 הע' 3. ראה הנס' בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 79.

21. ראה כללי רש"י (הנ"ל) תחי' פי"ג, ובכ"מ שם וש"נ.

22. מלבד השינוי בתוכן, כנ"ל.

א. בעוד שבמכילתא הל' הוא 'בא הכתוב ללמדך על פרעה שהוא בכור', הרי שרש"י נוקט בל' 'אף פרעה בכור היה'<sup>23</sup>.

ב. במכילתא: 'והוא נשתייר מכל הבכורות', ואילו ברש"י: 'ונשתייר מן הבכורות'.

ג. במכילתא: 'ועליו הכתוב אומר', וברש"י: 'ועליו הוא אומר'.

ד. במכילתא: משמיט מן הפסוק את ההמשך 'בעבור הראותך את כחי'<sup>24</sup>, אך רש"י: מוסיף לצטט 'בעבור הראותך את כחי', [ו(–)כאמור–] אף מוסיף על המכילתא לפרש: 'בים סוף'<sup>25</sup>.

## ד

### הפחותים מבכור פרעה היו בכלל

בהתראת מכת בכורות, לעיל עה"פ<sup>26</sup> "ומת כל-בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על-כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחים וכל בכור בהמה" תופס רש"י המילים 'מבכור פרעה עד בכור השפחה' ומפרש: "כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל. ולמה לקן בני השפחות, שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם".

בפשטות<sup>27</sup>, בא רש"י לבאר שלא רק 'בכור פרעה' ו'בכור השפחה' (וכמו"כ 'בכור בהמה') המוזכרים בפסוק היו בכלל המוכים במכת בכורות אלא גם כל אלו שבינתיים, 'כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל', ונקט הכתוב רק החשוב ביותר והפחות ביותר<sup>28</sup>.

אך קשה ללמוד כן את דברי רש"י שהרי ידוע<sup>29</sup> שאין רש"י עומד אלא על קושי המתעורר

23. להעיר מפירש"י דפו"ר: "מבכור פרעה. אף פרעה בכור הוא ונשתייר הוא לבדו ועליו הוא אומר (שמות ט, טז) 'בעבור הראותך את כחי' בים סוף".

24. בפשטות היה אפשר לבאר זאת כי המכילתא הביא תחי' הפסוק דברצונו רק להוכיח מן הכתוב שנשתייר אך לא שזהו הטעם שנשתייר (אלא לפתות לבן של מצרים, כנ"ל בפנים (ס"ב)), אך לרש"י טעם שיורו של פרעה הוא כפשט הכתוב 'בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ', ולכן מביאו להמשך הכתוב. אך זה קשה כי א"כ הו"ל לצטט כל הפסוק עד סופו (או עכ"פ להוסיף וגו') שהוא דווקא המבאר טעם השיור, ולכן יותר נראה רק כמו שיתבאר לקמן (בפנים ס"י) שבא לבאר בזה (לא טעם השיור וגם לא הוכחה לשיור זה, אלא לבאר) מהו תוכן שיור זה, ראה לקמן שם.

25. הבדל נוסף: רש"י משמיט מן הציטוט את התיבה 'ואולם' שמוסיף לצטט במכילתא, אך הביאור בזה מובן הוא ע"פ הנ"ל (ס"ב) שכן בשונה מהמכילתא שרצונו להדגיש את המיוחדות של פרעה (ולכן מצטט גם את המילה 'ואולם' שמלמדת על ההסתייגות מן הכלל והמיוחדות של פרעה), בא רש"י לבאר את בכורתו של פרעה, וע"מ שלא יטעה בזה הבח"ל מוסיף לבאר שמ"מ נשתייר. ובפרט ע"פ משי"ת לקמן בפנים (ס"י) שרצונו בהוכחה זו רק לבאר במה נשתייר פרעה מן הבכורות.

26. יא, ה.

27. מלאה"ק, ועוד. והביא כמשל את הפסוק (נשא ו, ד) 'מחרצנים ועד זג', שהכוונה היא בין חרצנים ובין זגים (אך לא דבר הנוסף בינתיים).

28. ראה בכמה ממפרש"י רש"י כאן.

29. לקו"ש ח"ה ע' 231, ע' 141. ראה בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 78 ובהע' שם.

בפשוש"מ, אך אם המדובר הוא בפשט הכתובים המובן מעצמו ללא תוספת אין רש"י נזקק לטרוח ולפרש מאומה. ולכאורה, הנה דבר זה הוא מובן בפשטות קריאת הפסוק הכותב אשר בעת חצות הלילה ימות 'כל-בכור' בארץ מצרים, וממשיך הכתוב לפרש כלל זה אשר הוא כולל 'מבכור פרעה'. עד בכור השפחה, והמובן בפשטות הפסוק הוא - כפשוטו - גם על כל אלו שביניהם, ומה מוסיף א"כ רש"י בפירושו דברים המפורשים ומבוארים לכאורה בפשט הכתובים.

[ואי"ל שרצונו לבאר את דרך החישוב בכלל זה שהוא 'הפחותים' וה'חשובים' (ולא - למשל - עשירים ועניים או רשעים ביותר ורשעים קצת<sup>30</sup>), שכן [מלבד זאת (א) אשר למאי נפק"מ דרך החשבון בזה, ומיהו זה אשר יוכלל בחישוב זה וימלט בחישוב אחר, הנה נוסף ע"ז (ב)] גם זה הוא דבר המובן ופשוט (לכאורה) להבח"ל להבין שהיחס ואמת המידה לערוך את בכור פרעה היושב על כסאו לבין בכור השפחה אשר אחר הרחים הוא ענין של חשיבות ופחיתות (וכפי שמשמע גם מהרחבת הפסוק בתיאור מיקומם של הבכורות ('היושב על כסאו', 'אחר הרחים'), דבר המורה ומלמד על מעמדם הערכי בחשיבותם<sup>31</sup>].

ובפרט, אשר זה כו"כ פסוקים לפני<sup>32</sup> מציינו בתורה אשר נזכרו בהם כללות כאלו ואחרות ולא נזקק להן רש"י כלל לפרשם (ע"מ לשלול שהכוונה היא לא רק לשני הקצוות אלא גם לכל אשר ביניהם), מה שמלמדנו כי בפשוש"מ אין הדבר דורש ביאור כלל, ומה טעם, איפוא, בא רש"י לבאר זאת כאן.

## ה

### עד - ולא עד בכלל

וע"כ צ"ל אשר לא זו היא כוונת דברי רש"י כאן, וי"ל שבדבריו אלו בא רש"י לבאר שונה מן הניתן להבין בפשט הכתובים, ולכך נצרך לפירושו זה. והביאור בזה, שרצונו למעט מן הכלל ד'זמת כל-בכור בארץ מצרים' את 'בכור פרעה' ו'בכור השפחה', וזאת מבאר ע"י שמפרש כי רק<sup>33</sup>

30. וראה בספורנו כאן שלמד בזה הבדל בין התראה למעשה. ודלא כרשב"ם, רבנו בחיי, חזקוני, (כאן). ראב"ע לקמן.

31. ועפ"ז גם יובן כי לא הביא רש"י (ואפי' לא ברמז - כו') המשך ציטוט הכתוב ('מבכור פרעה) היושב על כסאו (עד בכור השפחה) אשר אחר הרחים'), כי אין כוונתו לזה (ביאור חשבון הכלל המובן מתיאור התורה עצמה (כדבפנים)), אלא רק לבאר הנכללים בכלל זה גופא ('מבכור פרעה עד בכור השפחה'), וכדלקמן בפנים.

32. ראה בראשית ו, ז. נח ז, כג. שם י, יט. לך לך יג, ג. שם יד, כג. שם טו, יח. וירא יט, ד. שם, י. חיי שרה כה, יח. ויצא לא, כד ובפירש"י. ויגש מו, לד. שם מז, כא ובפירש"י. וארא ט, יח. שם, כה. ודו"ק בכ"ז היטב ותמצא טוב ונכון. ומשא"כ הנ"ל ממלאה"ק הוא פסוק שעוד לא נתקל בו הבח"ל, ואף לא בדוגמתו עד כה.

33. ואעפ"כ נוקט בל' 'כל הפחותים' . . ו'חשובים', כי (א) אעפ"כ ברצונו לכלול בדבריו את כל פחותים מבכור פרעה ו'חשובים מבכור השפחה, וללא הוספה זו היה ניתן להבין דבריו כי רק הפחותים במדרגה אחת בחשיבות מבכור פרעה ו'חשובים במדרגה אחת מבכור השפחה היו בכלל אך לא כל הפחותים וכל החשובים. ועו"ל (ב) דנקט ע"ד לישנא דקרא הרוצה לכלול הבכורות יחד ולא למעט, אלא שרש"י בפירושו בא להבהיר כוונת הפסוק שבכלל זה נתמעטו לבד אלו השניים.



'הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל', אך בכור פרעה ובכור השפחה עצמם נתמעטו להם מכלל זה.

ולכך נזקק רש"י לביאור זה, שכן בפשט הכתוב אכן נראה אשר הכוונה בכלל זה היא החל מבכור פרעה (והוא בכלל) עד (ועד בכלל) בכור השפחה, ובשביל שלא יבוא הבח"ל לטעות בזה פי' כי רק 'כל'<sup>33</sup> הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל, וכן"ל.

## ו

### בעבור זאת העמדתך

אך לכאורה אם נלמד את דברי רש"י כך נמצאו דבריו דחוקים ותמוהים להפליא<sup>34</sup>:

(א) מה הכריחו לרש"י לפרש כן את הפסוק שלא כפשוטו של מקרא, כנ"ל. (וכנזכר גם לעיל (ס"ג) אשר בפשט הפסוקים שנאמר בהם 'כל-בכור' משמע אכן כל בכור, וא"כ קשה [למה מוציאו מפשוטו שנשתייר פרעה מן הבכורות, ו] מנ"ל למעט כאן מן הכלל את בכור פרעה ובכור השפחה).

(ב) נת"ל (ס"א) בדברי רש"י [בין אם נלמד דבריו כהמכילתא ובין ע"פ משנת"ל (ס"ב)], אשר באמת גם פרעה היה בכור וא"כ הוא היה ראוי להיענש במכת הבכורות ככל השאר, אלא ש'בעבור זאת העמדתך' ונשתייר מן הבכורות.

ולכאורה מן המתבאר אשר לשיטת רש"י רק הפחותים מבכור פרעה היו בכלל<sup>35</sup>, נמצא אשר פרעה עצמו כלל לא היה בכלל 'זמת כל-בכור בארץ מצרים', ומדוע נצרך הוא להשתייר מן הבכורות המוכים, הרי על אף היותו בכור לא נכלל בהכאתם מתחילה. ולאידך, מהו רצונו של רש"י בפירושו שם שאף פרעה בכור היה ואעפ"כ נשתייר, הא לפירושו אין בזה כל נפק"מ ("אע"פ"), שכן לא היה בכלל כלל, ומכותבו כן נראה אשר פרעה בהיותו בכור כן היה בכלל ומ"מ נשתייר ('בעבור זאת העמדתך').

(השאלה קשה הרבה יותר מחמת ורק רש"י בפירושו מייצר אותה (כנ"ל), שכן ללא פירש"י זה היה ניתן להסביר את הפסוק "מבכור פרעה וגו' עד בכור השפחה" שאין הכוונה שהמכה חלה רק על אלו שבין פרעה לבין בכור השפחה, אלא מבכור פרעה (כולל פרעה עצמו) עד (וכולל)

34. ואעפ"כ לא נחזור מפ"י זה בדברי רש"י, שכן יתר על כל זה קשה היא הקושיא על כתיבת רש"י דבר שאינו נצרך כלל בפשוט"מ (-היפך הכלל שהציב בעצמו לדרכו בתח"י פירושו) מאשר קושיות רבות בדבריו הנצרכים (אלא שנצטרך לתרץ דבריו). וכמשי"ת לקמן בפנים ס"ט ואילך.

35. בין אם נלמד את דברי רש"י כאן אשר הכוונה בבכור פרעה היא על פרעה עצמו ואף אם נלמד הכוונה לבכורו של פרעה [אף שאליבא דאמת אינו, כי הוא דוחק גדול - ע"פ משנת"ל (ס"ה) דבא רש"י למעט קצוות הכלל שבפסוק - שגם בנו בכורו לא היה בכלל, (ולכך גם לא מבאר רש"י טעם הצלתו של בנו מן המכה, [משא"כ בכור השפחה, כדלקמן בפנים]), ולכך נ"ל בפשטות אשר גם כאן למד רש"י את 'בכור פרעה' כמכוון אל פרעה עצמו ולא אל בנו (ונקט בפירושו לישנא דקרא - והשווה לעיל הע' 33)], הרי שרק הפחותים ממנו היו בכלל אך לא למעלה ממנו, והמסתבר הוא שפרעה עצמו חשוב מבנו בכורו, כפשוטו.

בכור השפחה, כפשטות הפסוק לכאורה, אך לפי פירש"י זה יוצא שאין זהו פשט הפסוק אלא כפי שפירש כאן, והיינו שרק אלו "הפחותים מבכור פרעה". היו בכלל" אך פרעה עצמו לא היה בכלל. וא"כ יקשה (א) מדוע שינה פירוש הפסוק כאן מפשוטו והסבירו שלא כפשוטו, ועוד (ב) באופן שסתור הוא מן המוכח לקמן ובפירש"י עצמו).

ג) וממה נפשך, אם סבור רש"י שהפשט בפסוק 'בכור פרעה היושב על כסאו' היא על פרעה עצמו (ולא רק) על בנו בכורו, ולפי"ז אשר פרעה אכן היה בכלל הבכורות שבפסוק אלא שאעפ"כ נשתייר מהם, היה לו לרש"י לפרש כן כבר בפעם הראשונה שנדרש ביאור זה, היינו בהתראת מכת בכורות ולא לקמן בתיאור התרחשות המכה בפועל.

[ובפרט עפמשנת"ל (ס"ב) שהכרח רש"י לפרש כן היא כדי לשלול ההבנה הפשוטה בפסוק (שהכוונה היא על בנו של פרעה), הנה יוכל הבח"ל לטעות בזה כבר לפני"ז ומדוע המתין לפרשו רק אז. ואפי' אם נלמד שדבריו כהמכילתא והוצרך לזה מיייתור הפסוק הנה אותה הלשון מופיעה כבר כאן, ועלולה להתעורר להבח"ל הקושיא על הייתור בפסוק ואעפ"כ לא נזקק רש"י לתרצו לו<sup>36</sup>].

ובפועל לא רק שלא פי' כן רש"י כבר עתה אלא כתב פי' הנראה הופכי כנ"ל<sup>37</sup>. ואם אין סבור רש"י שהדבר מוכרח להתפרש (כי באמת פרעה לא היה בכלל הפסוק, וכמ"ש כאן), מדוע בכל זאת כתבו לקמן (ובפרט שהוא לכאן) להיפך ממ"ש כאן [ושניהם - היפך הפשט].

ד) ובפרט קשה השאלה הנ"ל (מדוע לא כתב רש"י פירושו זה שאף פרעה בכור היה ובכלל הנענשים כבר לפני כן) מהתבוננות פשוטה במהות תוכן ענינים של הפסוקים:

בפסוק לעיל נאמר 'ומת כל בכור' והוא תיאור הנבואה איך שנאמרה מפי הקב"ה בשביל שיאמרה משה לפרעה (התראת המכה), ואילו בפסוק כאן 'זה' הכה כל בכור' מתארת התורה כיצד אירעו הדברים בפועל כשהשם הכה את הבכורות.

וא"כ, פירוש זה שפרעה היה אכן צפוי להיענש אלא ש'בעבור זאת העמדתך', היה לו להיכתב קודם במהלך הנבואה על המכה ולא בבוא המכה בפועל, שכן רק רעיונית ועקרונית היה פרעה בכלל הבכורות וראוי היה להיענש אלא שבפועל לא נענש וניצל, ומדוע א"כ כתב רש"י פירוש זה - שאף פרעה היה ראוי למות בכלל הבכורות ובפועל לא מת - במקום בו מתארת התורה כיצד שאכן מתים בפועל בכורי מצרים.

דלכאורה הנה איפכא מסתברא: על 'מבכור פרעה' הנאמר אודות המכה איך שעתידה להיות, יש להביא את הפירוש המובא כאן שאכן אף פרעה בכור היה וראוי היה להיענש אלא שבפועל ניצל, ואילו על 'מבכור פרעה' הנאמר כאן אודות ביצועה בפועל של מכת בכורות, היה לו לפרש

36. וגם זה יהיה הוכחה למשנת"ל (ס"ב שם) שאין רש"י חושש לבאר כפל הלשון מסוג זה (ובפרט בפסוק זה), כמשנ"ת שם.

37. ופשיטא שאי"ל שחזר בו רש"י, דא"כ הו"ל להשמיט הפי' שחזר ממנו.

את אשר פירש קודם שרק 'הפחותים מבכור פרעה' נענשו שהרי פרעה לא נענש בפועל. ואם היה כותבם בסדר זה הייתה מיושבת גם הייתה הסתירה הנ"ל (שאלה א), ומדוע לא אחליף דוכתייהו.

ה) אם אכן ס"ל לרש"י שבכור פרעה עצמו ובכור השפחה עצמו לא היו בכלל, מהו זה שממשיך רש"י 'ולמה לקו בני השפחות' כו' - והא לשיטתו אכן לא לקו בני השפחות, שהרי לא היו בכלל רק הפחותים מהם.

יתירה מכך, בהתרחשות המכה בפועל כ' רש"י מפורשות<sup>38</sup> "ובכור השפחה בכלל היה, שהרי מנה מן החשוב שבכולן עד הפחות, ובכור השפחה חשוב מבכור השבי", וזהו א"כ בהיפך ממ"ש רש"י לפניו שרק החשובים מבכור השפחה היו בכלל.

[ומפי' זה יקשה גם (א) על בכור פרעה דמזה (שכ' מנה מן החשוב שבכולן) משמע שגם בכור פרעה בכלל היה כמו בכור השפחה. וכן (ב) בנוגע לבכור השבי הפחות מבכור השפחה, דמכאן משמע שבכלל היה, ואילו ממ"ש רש"י לעיל משמע שלא היו בכלל רק עד בכור השפחה (וגם שם כ' רש"י אודות הכאת בכור השבי - בד"ה בפ"ע, אף שלא הוזכר בפסוק ההתראה<sup>39</sup> - אף שיש לשמוע מאשר כותב שאכן לא הוכה (אפי' בכור השפחה, כנ"ל)].

מלבד זאת יש להבין בדברי רש"י את המשך דבריו "ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם". דצ"ל (מלבד זאת שהוא לכאן בהיפך מפי', כנ"ל) מה שייך ענין זה לפירושו, ולכאן הו"ל לפרשו בד"ה נפרד - כדרכו של רש"י בפירושו שני ענינים על אותו חלק בכתוב.

וגם, שנהג בזה רש"י שלא כדרכו הרגילה ופירש את השאלה שבא לבאר בפירושו, אף שבד"כ רק מציע הביאור ובאופן כזה שהשאלה מתורצת מבלי משיים<sup>40</sup>.

## ז

### וברכתם גם אותי

ע"מ להבין כ"ז נצטרך לידע לכל-לראש את הכרח רש"י בכך ש'אף פרעה בכור היה', וכנ"ל שאא"ל שזהו מייתור הפסוק. ובפרט שדבר זה מכריח לבאר שלא כפשוטו"מ וגם לא מסתדר עם פי' של רש"י במ"א, כנ"ל.

ואוי"ל בפשטות, הכרחו של רש"י להסביר שפרעה בכור היה, היא מכך שמצינו בהמשך הכתובים שכאשר התחילה מכת בכורות בחצי הלילה, קם פרעה והחל לחפש בבהלה ופחד את משה ואהרון, כנאמרי<sup>41</sup> "ויקם פרעה לילה . . ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך

38. בד"ה עד בכור השבי.

39. ראה במפורשי רש"י ע"ז, וראה גם בכלי-יקר לקמן.

40. לקו"ש חי"א ע' 142 הע' 22. וראה כללי רש"י (תשע"ח) ע' 80 ובהנס' בהע' שם.

41. יב, ל-לא.

עמי גם-אתם גם-בני ישראל ולכו עבדו את-ה' כדברכם", ופירש"י שם: "ויקרא למושה ולאהרן לילה. מגיד שהיה מחזור על פתחי העיר, וצוועק היכן משה שרוי, היכן אהרן שרוי"<sup>42</sup>.

ואם נאמר שפרעה לא היה ראוי להיענש מדוע נתבהל כ"כ, הלא לא מתו אלא הבכורות, ומכך הסיק רש"י שאף פרעה בכור היה, ולכך חשש לחייו, וכמתפרש ג"כ בהמשך הכתוב<sup>43</sup> גם-צאנכם גם-בקרכם קחו כאשר דברתם ולכו וברכתם גם-אתי", ופירש"י: "וברכתם גם אותי. התפללו עלי שלא אמות, שאני בכור".

ואמנם, אם אכן זהו הכרחו של רש"י לבאר את בכורתו של פרעה יקשה על רש"י מצד אחר, דהנה עה"פ "ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים ותהי צעקה גדלה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת", נעמד רש"י על המילים 'כי אין בית אשר אין שם מת', ומפרש (דלכאורה היאך ייתכן הדבר, והלא לאו דווקא שיהיה בכור בכל בית<sup>44</sup>): "יש שם בכור - מת. אין שם בכור - גדול שבבית קרוי בכור, שנאמר<sup>45</sup>: 'אף אני בכור אתנהו'". והיינו שאף בבית שלא היה בו בכור למשפחה חלה מכת בכורות והרגה את בכור הבית שהוא גדול הבית.

וא"כ שוב אין לכאורה כל הכרח להסבר רש"י כאן שפרעה היה בכור, שכן ודאי הוא הדבר<sup>46</sup> אשר הגדול בבית פרעה היה פרעה בעצמו, וא"כ הוא ראוי להיענש במכת בכורות גם אם לא היה בכור. ולפי"ז י"ל שחשש פרעה מן המכה בתור גדול הבית ולא מחמת היותו בכור<sup>47</sup>, ומה מכריחו לרש"י לפרש את בכורתו של פרעה.

וא"כ, יש באפשרות רש"י להסביר אף כאן כדפי' לעיל שרק הפחותים מבכור פרעה נענשו (והיינו מצד היותם בכורות), ופרעה עצמו לא נענש מצד היותו בכור אלא מצד היה גדול ביתו (יוצא מן הכלל), ומה מכריח את רש"י לפרש שפרעה בכור היה.

## ח

### ויקם פרעה לילה

כל הנ"ל יובן בהקדים תמיהה כללית בכל זה:

מיד לאחר הפסוק 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על

42. ראה גם פירש"י ד"ה הוא, ומ"ש בשפ"ח ע"ז. עיי"ש.

43. שם לב.

44. וראה מ"ש בראב"ע, אך אינו ע"פ פשוטו לרש"י. ודו"ק.

45. תהלים פט, כח.

46. עכ"פ לאחר מיתת יוסף, ראה מקץ מא, מ-מו, ובפירש"י שם. וראה פירש"י שמות ב, יא, ויל"ע. וק"ל.

47. ואע"פ שיש להקשות בזה דלא הו"ל לפרעה לידע כלל מלקיית גדולי הבית שכן לא נזכר הדבר בהתראה. הנה [מלבד הנ"ל הע' 42] י"ל (בדוחק), שיכול היה לשער הדבר בעצמו מפני ששמעו אשר מתים גם גדולי הבתים בכורות. אך לפמשי"ת בפנים אי"צ לכ"ז, והדברים ברורים (ראה לקמן בפנים ס"י).

כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה, נאמר בתורה: 'ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת'.

ומשמע שכבר מיד לאחר שהחלה מכת בכורות הייתה צעקה בכל ארץ מצרים כי כבר אז היה מצב שלא היה בית אשר לא היה בו מת, ואם כן צריך לכאורה להבין מדוע פרעה קם בבהלה כה גדולה (מוקדם בהרבה מהזמן הרגיל בו היה קם<sup>48</sup>) לחפש את משה ואהרון להפסיק את המכה, הרי ראה כבר גם אצלו בביתו שמתו כל<sup>49</sup> הבכורות מלבדו והוא עודנו קיים, ואע"פ שבכור היה הרי ראה שהוא עצמו נשאר בחיים. וא"כ, היה לו לפרעה להבין מדעתו<sup>50</sup> שלא יפגע מן המכה (ובפרט שיכול לצרף זאת להבטחה של משה מפי הקב"ה שהוא עצמו ינצל מן המכה ד'בעבור זאת העמדתיך', כנ"ל), ומה נתעורר על ענין זה כל-כך, הרי א"א לומר שנתבהל על נפשו שלא ימות, שהרי רואה הוא שאינו בכלל המוכים<sup>51</sup>.

התמיהה קשה יותר מפני שרש"י - אשר בא לבאר כל קושי המתעורר בפשוט<sup>52</sup> - לא נעמד כאן להבהיר את פני הדברים.

## ט

### מכת מות

הדבר יובן ע"פ הביאור דלקמן:

ארז"ל<sup>53</sup>: "זיהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו', וכתב<sup>54</sup> 'כי לי כל בכור [וגו'] ביום הכותי כל בכור וגו'. א"ר יוחנן אע"פ שהכה אותם מכת מות מחצי הלילה היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר; משל הדיוט אומר נתת פת לנער הודע את אמו, אף הקדוש ברוך הוא

48. ראה פירש"י ד"ה לילה.

49. כצ"ל בפשט הכתוב, שממשעות הפסוקים נראה הכוונה שלא פסחה הכאת הקב"ה כל בכור על אף בית ולכך אין בית אשר אין בו מת (עכ"פ אחד - גדול הבית, כנ"ל-), וגם אצל פרעה היו בכורות בני ביתו [מבכור פרעה ע"פ הפי' דלעיל].

50. ואף שי"ל שבעת בהלה ופחד כללית בהיות צעקה גדולה בכל ארץ מצרים, לא היה בכך להשקיטו לפרעה ולהרגיעו מדאגתו והוא טרוד (ע"ד אבות ד, יח), הנה י"ל דזהו באדם רגיל, אך פרעה שהיה חושש במאוד לכבודו האישי (עד שהחשיב עצמו אלוקה, וכן הוא גם לפירש"י לעיל (ז, טו) בד"ה הנה יוצא המימה), הנה היה שם עובדה זו על לבו ושוב לא היה נותן לו מצפונו להתרוצץ כ"כ, [ובפרט ע"פ הא דלקמן הע' 75].

51. וא"א לומר דאע"פ שלפרעה אישית זה לא נגע הנה ביקש את משה ואהרון בשביל עמו, שכן מצינו בכל המכות שהטעם שביקש להעביר המכה הוא משום רעתו שהייתה לו אישית מזה ולא מצד עמו, וכמ"ש (ז, ד) 'ויסר הצפרדעים ממני ומעמי', וכן (ז, ז) 'ויסר מעלי רק את המות הזה'. והוא בכלל אצל אוה"ע דלגרמיהו עבדני (וראה תניא לק"א ספ"א).

52. ראה לקו"ש ח"ה ע' 141. וראה הנס' בהע' 7 בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 78.

53. אבל רבתי (מסכת שמחות), פתיחה. הובא בחזקוני כאן בשינויי לשונות.

54. בהעלותך ח, יז, במדבר ג, יג. ראה לקמן סי"ד.

אמר אודיע לבני המיתה המשתקת הזאת ששונאיהם היאך מתים בה, אלא תשמור נפשותם עד הבוקר כדי שיראו בני בשונאיהם".

הנמצא עכ"פ, שההכאה דמכת בכורות בחצי הלילה (ב'חצי הלילה' . הכה כל בכור בארץ מצרים) לא הייתה סוף התהליך אלא רק הכאה בלבד<sup>55</sup>, ומיתת הבכורות אירעה בבוקר (ביום הכותי כל בכור), לעיני כל ישראל (ובזה מיושבת הסתירה - לכאורה - בין הפסוקים). (ועפ"ז ניתן לכאורה להבין את צעקתו של פרעה, וכמשיט"ל בסמוך).

[והיינו ששני לשונות הכאה בכתובים, (א) לשון מכת הכאה בחולי וכיו"ב (הממית בסופו של דבר), וגם (ב) לשון המתה וקטילה סופית. (ובאו"א: בלשון הכאה יש במשמע גם הגורם לידי מיתה (שבלילה) וגם המיתה בפועל (שביום)<sup>56</sup>].

ואלא, שעדיין צריך להבין את סדר הענינים במכת בכורות, שהרי (כנ"ל ס"ח) ע"פ משמעות הפסוק נראה אשר כבר בחצות הלילה נתקיים 'אין בית אשר אין בו מת', היינו בכורות מומתים בפועל (ולכן 'ותהי צעקה גדולה בכל ארץ מצרים'), והיאך יסתדר הדבר עם האמור שרק ביום מתו הבכורות למרות שהוכו בחצות.

והביאור בזה:

צ"ל שהיה חילוק בסדר הדברים שבמכת בכורות בין הבכורות לאביהם לבין הבכורות גדולי הבית, הבכורות שהיו נהרגים מחמת היותם גדולי הבית נהרגו מיד בחצות הלילה בתחילת מכת בכורות (והוא שהכתוב אומר 'כי אין בית אשר אין שם מת'), ואילו הבכורות שמתו מחמת היותם בכורות שנולדו ראשונים לאבותיהם לא מתו בחצות הלילה מיד, אלא מיתתם הייתה באופן שהוכו תחילה באיזה תחלואה שע"ז התנוונו והלכו<sup>57</sup> עד שמתו (בבוקר) לגמרי (ובהם מארז"ל הנ"ל אמור)<sup>58</sup>, [ולא להיפך. ראה ההכרח בזה מן הפסוקים לקמן]. וזהו א"כ הפירוש במ"ש 'כי אין בית אשר אין שם מת' (- וכאמור, כבר בחצות הלילה), דקאי על גדולי הבתים שמתו מיד ולא על הבכורות לאבותיהם שבחצות הלילה עוד לא מתו, אלא רק הוכו במכה שהביאה את מיתתם בהמשך.

והנראה, אשר ככל הביאור הזה הוא לפירש"י עה"ת בפשוש"מ:

[ובהקדים, דלכאורה - אם לא נבאר כך - יקשה על רש"י מדוע לא הזכיר (אף לא באחד משני הפסוקים הסותרים) על הקושיא הנ"ל בדרז"ל אם מכת בכורות אירעה בלילה או ביום, והרי

55. וכן למדו כמה ממפרשי רש"י, עיי"ש.

56. ובאמת ע"פ פשוש"מ יש פי' שלישי בל' הכאה והוא עצם הרמת היד להכות גם קודם ההכאה (ראה שמות ב, יג. ובפירש"י). ואכ"מ.

57. ראה שבת יא, א. וברש"י ד"ה חולי.

58. (ועפ"ז פירוש הפסוק 'וה' הכה כל בכור' אינו קאי על מכת המוות הממיתה אלא על המכה שקדמה והביאה את המיתה, ראה לקמן בפנים).

קושיא זו מתעוררת היא ממש בפשוט"מ בקריאת שני פסוקים ההפוכים אחד מן השני (וכמו שאכן מצינו<sup>59</sup> שעומד רש"י על שני כתובים המכחישים זא"ז), ומדוע לא מבאר זאת רש"י.

[ואי"ל דע"פ פשוט"מ אין לבאר כמאמרז"ל זה כי בפסוק מפורש שאכן מתו כבר בחצות (-כנ"ל), כי (מלבד זאת (א) שאע"פ שאין דרך לבאר זאת בפשוט"מ הנה למה מתעלם רש"י מן השאלה כלל והו"ל להזכירה עכ"פ (ולהמשיך<sup>60</sup> 'לא ידעתי'<sup>61</sup> וכיו"ב<sup>62</sup>), הנה עוד זאת (ב) שהרי) כאמור אין הדבר מהווה סתירה כלל, שכן המדובר הוא בחלוקה שבין שני סוגי הבכורות השונים (ובפרט (ג) ע"פ משי"ת בסמוך דביאור זה הוא אכן ע"פ פשוט"מ)].

אלא דע"כ צ"ל שלפי רש"י בפשוט"מ אין זה קושיא כלל (או שמוכן הדבר בעזרת פי' אחר ברש"י), ולכך לא נעמד ע"ז, וכמשי"ת].

דהנה, בקריאת הפסוק 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים' על פשוטו, אין במשמע בהכרח כ"כ שהמדובר הוא במכת מוות סופית בפתע פתאום ובבת-אחת (אף שהבח"ל אכן יודע כבר מן הפסוקים שלפנ"ז אשר סוכ"ס מטרת הכאה זו היא מיתתם המוחלטת של הבכורות).

וכפשטות הל' 'הכה' מלשון 'הכאה' - היינו עצם הנגיפה (בין אם היא ע"י חבטה ובין אם ע"י חולי, הן אם היא מכה הממיתה והן אם לאו)<sup>63</sup>, וכפי שכבר נפגש הבח"ל בלשון זו כבר כו"כ פעמים לפנ"ז במשמעות של הכאה כפשוטה ולא דווקא המתה וקטילה, וע"כ מבין הוא שגם שמכת בכורות היא לצורך המתתם מ"מ נפעל זה ע"י הכאה תחילה.

ועם היות אשר בפסוק שלאח"ז נאמר 'כי אין-בית אשר אין-שם מת', מה שמלמד שבחצות הלילה כבר היו מתים בפועל (כנ"ל), הנה מן הפסוקים עצמם מתבאר חילוק (הנ"ל) אשר מיישב זאת אצל הבח"ל, שהרי בפסוק בו נאמר הל' 'הכה' מדבר הפסוק על הכאת 'כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה', וכדמשמע בפשטות שהמדובר הוא בבכורות המשפחה הנקראים בכורות סתם (וכפי שמפרש לו זאת גם רש"י שם).

אך הפסוק הבא מדבר על הצעקה הגדולה שהייתה במצרים 'כי אין בית אשר אין שם מת', היינו שהבכור המת המדובר כאן הוא הבכור מצד הבית (וכפי שמפרש זאת רש"י מיד גדול שבבית קרוי בכור'), אשר בכורות אלו מתו מיד בחצות ומשא"כ בכורות המשפחות שרק הוכו בחצות 'היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר' (ועליהם<sup>64</sup> נאמר בהמשך 'ביום הכותי כל בכור').

59. תרומה כה, כב. ובכ"מ. ראה בזה תו"מ התוועדויות תשמ"ט ח"ג ע' 333 ואילך, וראה הע' 29.

60. (ראה תו"מ התוועדויות ח"פ ע' 11 ואילך), שיחת ש"ק פר' במדבר תשמ"א (שיחות קודש תשמ"א ח"ג ע' 528), (תו"מ התוועדויות תשד"מ ח"ד ע' 2553).

61. ראה תו"מ התוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 1816.

62. תו"מ התוועדויות תשמ"ב שם, תשד"מ שם. ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הע' 2 ובשוה"ג.

63. ודלא כהרס"ג כאן.

64. כי בכורות בני"ה הוקדשו הם (כמ"ש בפסוק שם) כנגד בכורות המצריים למשפחות ולא כנגד גדולי הבתים, כפשוטו. וראה בזה לקמן סי"ד.

י

## הכה כל בכור

ובזה תובן בהילות פרעה בלילה לשחרר את בני" (כנ"ל ס"ז-ח), שכן מפני שהרגיש כאבים בגופו - מחמת והיה אף הוא בכור - נתעורר אז בחצות הלילה (ושלא כדרכו), והנה כשנתעורר וראה שאף שאר הבכורות לאבותיהם בביתו סובלים מהכאה זו כמוהו, הבין שאכן באה 'ממת בכורות' אודותיה בישרו לו משה ואהרן בפגישתם האחרונה.

וכמודגש מסדר הפסוקים בתורה<sup>65</sup>, שתחילה 'זה' הכה כל בכור', ואח"כ (ולכן) 'ויקם פרעה לילה', ורק לאחמ"כ 'זתהי צעקה גדולה במצרים', והיינו שלא נתעורר פרעה מחמת הצעקה הגדולה ולאחר שנתעורר החל לדאוג לחייו כי ראה הבכורות מתים, אלא שקם הוא מחמת המכה שהוכה בה בחצות מצד היותו בכור (ורק לאחמ"כ הייתה הצעקה<sup>66</sup>).

וא"כ מובן מדוע נתבהל פרעה ופחד כ"כ, שכן (אע"פ שחי הוא עתה) הוכה בחולי הממית, וכמו"כ הוכו בזה גם שאר הבכורות בביתו, ובשומעו אשר שאר הבכורות (והיינו גדולי הבית של שאר הבתים<sup>67</sup>) מתו, וכסבור שאף אלו שמתו כבר, היה זה ע"י חולי זה<sup>68</sup>, וחשב פרעה שאף הוא בכללם<sup>69</sup>, [ואף אם סבר שניצל ממיתה מיידית כגדול הבית, לא מנע עצמו ממיתה כבכור לאביו], ולכן היה מחזר על פתחי העיר וצועק היכן משה שרוי וכו'.

ולכן גם לא הבהיר זאת רש"י, שכן - כאמור - הדבר מובן מפשטות הכתוב, וכנ"ל אשר פחד הוא לחייו מחמת והוכה כשאר הבכורות כאשר ראה<sup>70</sup>.

ובזה גם מבואר הכרחו של רש"י לבאר כאן ש'אף פרעה בכור היה', וכנ"ל דלולא זאת יקשה

65. בענין 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' לפירש"י עה"ת ראה לקו"ש ח"ז ע' 119 הע' 13 ובשוה"ג. וראה בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 206 ובהנסמך שם, דבענין אחד יש מוקדם ומאוחר (לפירש"י).

66. וכפי שהוא גם בהתראת המכה שהצעקה היא לאחר המיתה (ראה לקמן בפנים), והיינו שהיא צעקת האובדן ולא צעקת הכאב כלל.

67. אך בביתו היה הוא גדול הבית (כנ"ל), והבכורות האחרים לא מתו עד הבוקר. והיינו שבביתו של פרעה בשעה זו אכן לא היה אף מת שכן רק הוא בעצמו היה גדול הבית - כדלעיל. ואף שכתוב 'כי אין בית אשר אין שם מת' - ולמה ימלט בית פרעה מן הפסוק, י"ל שהלשון מת - שכבר מת, היינו שנקרא ע"ש עתידו הראוי לו (-ע"ד 'כי יפול הנופל' (כי תצא כב, ח), ופירש"י: ראוי זה ליפול), ואכן פרעה ראוי היה למות שכן בכור היה אלא ש'העמדתך'. ויל"ע.

68. ואף שאם אכן כך היה הרי שנודק לומר שהכאה - ובמילא מכת בכורות כולה - החלה כבר קודם חצות, הנה פרעה לא ראה בזה בעיה שכן הם אמרו לו כחצות (ראה לעיל יא, ד ופירש"י שם ד"ה כחצות הלילה).

69. ואע"פ שהבטיחיהו - "בעבור זאת העמדתך", הנה גם אמרו לו שאף הוא נכלל במכה זו, וכמשי"ת בהע' הבאה.

70. והיינו שלפ"י יוצא שפרעה אכן לקה במכת בכורות - אלא שלא כמו כולם במיתה אלא בהכאה לבדה. ובזה יש לבאר הסתירה לכאורה שמצינו בדברי משה לפרעה, מחד אמרו לו "עוד נגע אחד אביא על פרעה" (יא, א). [ועד"ז "אני שלח את כל מגפתי אל לבך". ותכחד מן הארץ" (ט, יד-טו, ופירש"י ד"ה את כל מגפתי, ועיין לקו"ש חל"א עמ' 43 הע' 30).], ומאידך "ואולם בעבור זאת העמדתך" (ט, טז). שכן שניהם נתקיימו בו, מחד - לקה בהכאה של מכת בכורות, ומאידך - לא מת בה.

אלא שפרעה לא הבין זה כי ראה שהוכה בחולי הממית, וכמו כולם.



בפשוט"מ על מה קם פרעה בחצות ליל, ואם הוא מחמת וראה שמתו הבכורות גדולי הבתים, הנה לא היה לו לירא מכך שהרי רואה הוא בחוש אשר עודנו על עומדו ולא מת עמם, ומה נתבהל איפוא<sup>71</sup>, וע"כ שזהו (כמפורש בפסוק 'וברכתם גם אותי', כנ"ל) משום שהיה פרעה בכור לאביו וראה שהוכה ככל שאר בכורות אלו, וע"כ חשש.

גם יוכן שבפירוש שכזה ('ונשתייר מן הבכורות') אין רש"י מפרש אחרת מפשוטו, שכן בפסוק זה לא נאמר אלא זאת ש'וה' הנה כל בכור, וכן גם מפרש כאן רש"י שההכאה הייתה אכן לכל הבכורות, ואפי' לפרעה, ומה שנשתייר הוא מן המיתה אך לא מן ההכאה אשר בה אכן הוכה כמפורש בפסוק 'מבכור פרעה' כו'.

וזהו גם הביאור בכך שמוסיף רש"י להביא הפסוק 'בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי', אין כוונת רש"י להביא סימוכין לעצם זה שנשתייר פרעה מן הבכורות (שכן [מלבד זאת שבהמשך מספרת התורה על פרעה ומשמע שלא מת במכה זו, הנה] יכול היה הבח"ל להבין הדבר בעצמו מן הפסוק), רק רצונו לבאר בזה את תוכן השיור שבו נשתייר פרעה מן הבכורות (מהו שיור זה) שהוא לא היה שיור מן המכה אלא מן המיתה (כנ"ל), וזהו שמביא את הפסוק הנ"ל שבא בהמשך לאמור שם<sup>72</sup> 'כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך'. . כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ' אבל<sup>73</sup> 'בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי', היינו שהעמדה זו היא העמידה ממיתה ('ותכחד מן הארץ'), אע"פ שאכן נשלחו 'כל מגפותי אל לבך', וממשיך לצטט גם המשך הפסוק 'בעבור הראותך את כחי' ומבאר הכוונה בזה (לא על ההצלה מן המיתה ב)מכות, כפי שהוא פשט הפסוק שם, אלא) על ההצלה מן המיתה (האחרת, היינו) אף בים סוף.

## יא

### ועליו הוא אומר

בזה יתבאר גם שאר הלשונות שבהם שינה רש"י מן המכילתא (כנ"ל ס"ג):

א. במכילתא הל' הוא 'בא הכתוב ללמדך על פרעה שהוא בכור', מפני שהמכוון במכילתא הוא (כנ"ל ס"ב) לבאר את המיוחדות של פרעה משאר הבכורות, וזאת בהקדים ייתור בפסוק שאינו

71. ואף שבפסוק שלאח"ז נאמר 'ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים' ופירש"י: "אמרו: לא כגזרת משה הוא, שהרי אמר 'זמת כל בכור', וכאן אף הפשוטים מתים, חמשה או עשרה בבית אחד", שעפ"ז י"ל שחשש פרעה אפי' בהיותו פשוט ומנין לרש"י שהיה בכור. י"ל (א) שדייק זה מהמפורש בקרא שחולקה קריאת פרעה מהחזקת מצרים לפסוקים נפרדים, ועוד (ב) ועיקר, דעצם היות פרעה בכור מוכרח הוא מן הפסוק וכמ"ש רש"י ע"פ וברכתם גם אותי – שאני בכור, והביאור שבפנים הוא רק בטעם שכתב זאת רש"י כאן (אף פרעה בכור היה), והוא (כדבפנים) משום שלולא זאת יקשה להבח"ל (קודם קריאתו את הפסוקים הבאים) התעוררותו של פרעה, ובא רש"י לבאר זאת בפעם הראשונה שעלול הקושי להתעורר.

72. ט, יד-טו.

73. ראה פירש"י שם.

נצרך בפשט המכריח לומר שגם פרעה היה בכור, ולכן נמצא שכל הפסוק (היינו הייתור בו) בא ללמדנו דבר זה שפרעה הוא גם היה בכור ואעפ"כ נשתייר. אך רש"י נקט בל' 'אף פרעה בכור היה' משום שאי"ז ייתור בפסוק אשר נאמר שזאת בא הכתוב ללמד אלא הוא הכרח מהמשך הכתובים (כנ"ל) ואין בזה כל חידוש בפסוק זה (ואף שפרעה בכור היה, הנה נשתייר מן הבכורות).

ב. במכילתא כ' 'והוא נשתייר מכל הבכורות', ואילו ברש"י 'ונשתייר מן הבכורות'. הנה גם חילוק זה נובע מן ההבדל בין אם המכוון הוא להדגיש את מיוחדותו של פרעה שהוא (דווקא) נשתייר מכל המומתים, או שהמכוון הוא להבהיר את ההשתיירות (של פרעה - אף שהיה בכור) מן המיתה במכה.

באו"א (וע"פ משי"ת להלן סי"ג): לרש"י (בשונה מהמכילתא) לא רק פרעה ('הוא . . . מכל') נשתייר מן המיתה אלא כל מי שאינו בכלל ד'הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה ('כנ"ל ס"ה-ו) לא הומת במכה (וכגון בכור השפחה ובכור השבי, וכמשי"ת להלן שם), וביניהם היה גם פרעה.

ג. במכילתא: 'ועליו הכתוב אומר', וברש"י: 'ועליו הוא אומר'. כי 'הכתוב' הכוונה היא שמפסוק פלוני המסוים ניתן ללמוד את הענין (כנ"ל), אך 'הוא' הכוונה היא להאומר (עליו אמר האומר), ובוזה רוצה רש"י לחדד שכוונתו בהביאו את הפסוק היא (כנ"ל) להמשך בפסוקים (שאמר אותם אותו האומר), אשר מכך משמע אשר שירורו של פרעה מן הבכורות הוא ממיתתם ולא מהכאתם, וכנ"ל.

## יב

### הכלל - ומת כל בכור

וכעת יתבארו דברי רש"י 'כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל':

ובהקדים, אשר שינה הכתוב בלשונו בין הפסוקים דהתרחשות מכת בכורות ובין פסוקי ההתראה עליה, בעוד שבהתרחשות המכה לישנא דקרא הוא 'זיהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור מארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור', אשר מזה (כנ"ל ס"ט) מבין הבח"ל שהמדובר בפסוק הוא על הכאת המכה ולא על המיתה עצמה שעל-ידה, הנה בהתראת מכת בכורות אמר 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים; ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחים', אשר מל' זו מובן להבח"ל שהפסוק מדבר (לא על ההכאה המביאה את המיתה, אלא) על המתת בכורי מצרים בפועל.

[והטעם לשינוי זה (בפשטות), כי בנוגע להתראה אין נוגע כ"כ הדרך בה תבוא סוכ"ס מיתת הבכורות אלא רק תוכן ההתראה מפני המתת הבכורות, שהיא עיקר ותכלית ומכוון כל המכה זו. ומשא"כ בעת תיאור התרחשות הדברים בפועל מבאר הפסוק את תהליך הענינים כפי שאירע באמת דבפועל בחצות רק הוכו הבכורות ומתו רק בבוקר, כנ"ל].

ולכן, הנה בשונה מן הפסוק דהתרחשות המכה (בו נאמר הל' 'הכה') בו יש אפשרות (ואף צורך,

כנ"ל) לפרש את המילים 'מבכור פרעה' (כפשוטו) על פרעה עצמו (היינו החל מפרעה, ולא רק הפחותים ממנו), שכן מדובר על ההכאה בלבד (ולא על ההמתה), מה שנכון ללמוד אף על פרעה, הנה שונה הוא הדבר בהתראת המכה בה נאמר הל' 'ומת', והכוונה היא על מיתת הבכורות, הנה אי-אפשר ללמוד הפסוק כפשוטו על פרעה (והמילים 'מבכור פרעה' היינו החל מפרעה), שהרי פרעה ניצל מן המיתה ('העמדיך') 'בעבור הראותך את כחי', אלא שרק 'כל הפחותים מבכור פרעה' . היו בכלל', אך פרעה עצמו לא הומת אף שאכן הוכה.

והיינו שהדברים תלויים על איזה כלל מדובר, כאשר מדובר בכלל דהתראה ('ומת כל בכור') הכוונה היא על מיתת הבכורות, אך כשמדובר בכלל דמעשה ('הכה כל בכור') הכוונה היא על הכאתם בלבד.

ונמצא שאין פירש"י סתורים כלל אלא עולים בקנה אחד ממש, שכן בכלל המתים לא היה פרעה אלא רק הפחותים ממנו, אף שבהחלט כן היה פרעה בכור ולכך היה בכלל המוכים במכת בכורות (ללא מיתה).

וא"כ נתבארו היטב דברי רש"י בנדון ע"פ פשוט"מ, ולכך גם מדוייק הוא מיקומו של פי' שכן בכלל המומתים לא היה פרעה כלל (אף לא בהתראה), ובכור הראוי ללקות (הכאה) במכת בכורות היה אף בשעת מעשה ואכן הוכה.

## יג

### בכור השפחה

עפהנ"ל יובנו גם דברי רש"י בהמשך לכך ש'כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל', שכתב 'ולמה לקו בני השפחות, - שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם'. (דלכאורה, (א) לשיטתו אכן לא לקו רק הפחותים מבכור השפחה, ועוד (ב) דהו"ל לפתחו בד"ה חדש).

כי אא"ל שבני השפחות לא לקו כלל במכת בכורות שהרי בהמשך במעשה דמכת בכורות כתיב 'עד בכור השב'י' ובכור השפחה חשוב מבכור השב'י' (וכמ"ש רש"י שם), וע"כ שלקו בני השפחות, ואלא שגם בהם יהיה הביאור כהכאת פרעה שאע"פ שלא מת מהכאה זו אכן לקה בה בהיותו בכור (כנ"ל), הנה גם הם לקו במכת בכורות רק שלא מתו בה (וזהו דיוק ל' רש"י 'לקו בני השפחות').

וא"כ כך הם דברי רש"י, שמבאר תחילה שלא היו בכלל זה ד'ומת כל בכור' רק הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה, אך רק בכלל זה ('ומת') לא היו, אך בכלל ד'הכה כל בכור' היו ולקו, וזהו שמדגיש מיד בהמשך שאכן לקו בני השפחות אף שלא היו בכלל זה ולא הומתו,

[ולכן גם אין להקשות מכך בהתרחשות המכה בפועל כ' רש"י מפורשות 'ובכור השפחה בכלל היה, שהרי מנה מן החשוב שבכולן עד הפחות, ובכור השפחה חשוב מבכור השב'י', דאי"ז בהיפך

ממ"ש רש"י לפנ"ז שרק החשובים מבכור השפחה היו בכלל, כי הכלל המדובר במעשה המכה הוא הכלל ד'הכה כל בכור', לענין הכאה ולא לענין מיתה, ופשוט].

וזהו ששואל רש"י (אף שאין דרכו לפרש שאלתו (כנ"ל), כי בזה מבאר מהי שאלתו, אשר בלא דקדוק ניתן לפרשה בפנים אחרות<sup>74</sup>), 'ולמה לקו בני השפחות', מילא בנוגע לבכור פרעה יכול הבח"ל להסיק את הטעם לכך שלא היה בכלל ע"פ מה שלמד לפנ"ז ד'בעבור זאת העמדתך' (ומ"מ נזקק רש"י להדגיש זאת שלא היה זה אלא הימנעות ממיתה אך לא מהכאה<sup>75</sup>), ומ"מ מבין הוא את הכאתו - כמו 'כל בכור בארץ מצרים' אשר צפוי היה ללקות את מכת בכורות, אך בנוגע לבכור השפחה אינו מובן מדוע בני השפחות רק לקו ולא הומתו.

וע"ז מבאר רש"י שאף הם היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם'.

והביאור בזה, דהנה בברית בין-הבתרים הבטיח הקב"ה לאאע"ה על הגלות וגאולת מצרים, ובכלל זה הבטיחו על הכאת מצרים,<sup>76</sup> ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה: וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי-כן יצאו ברכוש גדול'. ופירש"י: 'דן אנכי; בעשר מכות'. והיינו שע"פ פשוטו אינו לדין זה אלא במה שנפרע מהם בעשר מכות שהביא על מצרים<sup>77</sup>.

הוא גם מה שכתב רש"י כאן עה"פ 'וה' הכה כל בכור', 'כל מקום שנאמר וה' - הוא ובית דינו', כי מכת בכורות בעיקרה הו"ע הדין לגוי אשר יעבדו. וזהו גם הטעם שנתן רש"י על הכאת בכורות הבהמות 'לפי שהיו עובדין לה, וכשהקב"ה נפרע מן האומה - נפרע מאלהיה', היינו שחלק מדין האומה ('הגוי אשר יעבדו') הוא דין יראתם.

וא"כ מובן אשר הפורענות דעשר המכות הוא בתור דין המובטח מראש, וזו היא מטרת ומכוון המכות לשמור את השבועה לאאע"ה ד'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'. ומזה מובן גם שאין דין זה שייך אלא<sup>78</sup> ב'גוי אשר יעבדו' להם בני', ואשר בארצם יהיו גרים ויעבדום ויענום, אך לא לאחרים<sup>79</sup>.

אך עם זאת מובן, שמפני איזה טעמים צדדיים (לא מטעם דין הפורענות שבשבועה) מעניש

74. ראה עד"ז לקו"ש ח"א ע' 175 הע' 2. וראה גם בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 81-80 (והנס' בהע' שם), ולפי המתבאר כאן מובן מממה טעמים (הנ' שם) הטעם לכך שרש"י פירט שאלתו כאן.

75. כי אכן נתחייב בהכאה, כמשי"ת בסמוך. אך יש שלמדו (לבוש) דזה שהוכה הוא כדי שלא יאמר שהציל עצמו, אך אינו פשוט"מ אלא כנ"ל.

76. לך לך טו, יד-טו.

77. שפ"ח, רא"ם, גו"א, ב"ב. אך ראה במשכיל לדוד.

78. ולהמשכיל לדוד שם גם לכל ארבע מלכויות. אך אינו נראה ברש"י שכ' 'וגם את הגוי. וגם לרבות ד' מלכויות שאף הם כלים', היינו שהריבוי הוא רק על כללות הענין שיפרע מהם, אך לא באותו האופן דעשר מכות שהביא על המצרים, וכדבפנים.

79. וראה לקו"ש ח"א ע' 32 דמבאר שגם הא דג' מכות ראשונות לקו ישראל הוא לצורך הפורענות במצרים, עיי"ש.

הקב"ה במכה זו גם כאלו אשר אינם מן העתידים ללקות בעיקר המכה. ואמנם, מפני שאי"ז אלא טעם צדדי אי"צ (ע"פ החילוק הנ"ל) גם במיתתם ונענשו בהכאה בלבד (וכמשי"ת).

ולכך מצינו שלקו במכת בכורות 'הכה כל בכור בארץ מצרים', 'אף של אומה אחרת והוא במצרים', וכפי' רש"י על 'בכור השבי' (דרך הוי שבוי במצרים ולא מן 'הגוי אשר יעבדו'), שהיו שמחין לאידם של ישראל, ועוד שלא יאמרו יראתנו הביאה פורענות זו, 'למה לקו השבויים, כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם, והביא פורענות על מצרים'. היינו דמפני טעמים אחרים מן העיקר, הוכו אף אחרים במכה זו.

וע"כ מובן שכן הוא גם בבכור השפחה, אשר מחמת ולא להם עבדו בני"ה הנה לא היו עתידים למות במכת בכורות, ומ"מ לקו בה בהכאה לבדה מפני 'שאף הם היו משתעבדים בהם [ואף שלא להם נשתעבדו בני"ה אלא לאדוניהם (דאי להם נשתעבדו הו"ל למות ג"כ, כנ"ל), הנה מ"מ הם היו משעבדים בבני"ה] ושמחים בצרתם'. וזהו מה שמבאר רש"י טעם לקייתם בלבד כי טעמו הוא צדדי, הכל כנ"ל.

## יד

### ואקח את הלויים

ואוי"ל שבפירוש זה טמן רש"י גם ביאור עמוק בנוגע לענין כללי אחר (ע"ד הענינים המופלאים<sup>80</sup> שיש בפירש"י), כדלהלן:

ובהקדים: נת"ל (ס"ט) שע"פ פשוטו אין הכחשה בין הפסוקים בנוגע לזמן התרחשות מכת בכורות שכן מכת בכורות התחלקה לב' סוגים שונים; בכורות המשפחה - אשר רק הוכו בחצות הלילה ומתו רק בבוקר, ובכורות גדולי הבית - אשר מתו כבר בחצות. וא"כ הפסוק 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים' מדבר על אלו שרק הוכו בלילה ומתו רק בבוקר (בכורות המשפחה).

אך לכאורה לפי"ז קשה בפשוט"מ ע"ז שלא נזכרה כלל בהתרחשות מכת בכורות המתתם של הבכורות גדולי הבתים, ורק נזכר שבאותו זמן היה המצב 'כי אין בית אשר אין שם מת', אך לא נתפרש בכלל שהומתו.

ועכצ"ל שכאשר אמר הכתוב 'וה' הכה כל בכור' נכללו בזה שני החלוקות, גם הכאת חולי המביאה המיתה (והוא ב'כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה . . . עד בכור השבי', לבכורות המשפחה), וגם הכאת מיתה הקוטלת מיידית (וזהו 'כי אין בית אשר אין שם מת', לגדולי הבית). [וכנ"ל שם שיש בל' הכאה לשתי משמעויות אלו]. ולכן גם בנוגע למכה הממיתה אצל בכורות המשפחה (בבוקר) נאמר הל' 'ביום הכותי כל בכור'.

80. ראה בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 220 ובהנסמן שם.

וי"ל שגם לזה כיון רש"י בדבריו, שכתב 'יש שם בכור -מת, אין שם בכור -גדול שבבית קרוי בכור', ולא גדול הבית מת, כי ר"ל שגם גדול הבית קרוי בכור בתורה וא"כ בכלל 'זה' הנה כל בכור' גם הבכורות גדולי הבתים, והל' הכאה כלפיהם תתפרש באופן של הכאת מכת מוות, וכנ"ל.

אלא שלפ"ז צ"ל לכאורה<sup>81</sup> מפני מה נאמר בפסוק 'ביום הכותי כל בכור', הרי אם בפסוק זה מדובר רק על מיתתם המוחלטת של הבכורות הוול"ל ל' מיתה וכיו"ב. ואלא שאכן גם שם מדובר בפסוק (לא רק על המיתה בפועל אלא גם) על ההכאה שבחצות, ובמילא יש בכלל זה גם את הכאת המיתה של בכורות גדולי הבית (וכנ"ל), וכמשי"ת:

דהנה תרי קראי מצינו שמבארים את ענין הלויים כתחליף הבכורות<sup>82</sup>:

א; בנוגע לעצם הענין (שירותם את הכהנים): "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים: כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה"<sup>83</sup>.

ב; בנוגע לפעולות שנעשו בהם (להבדלתם מתוך בני"ל לשם כך): "כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישראל תחת פטרת כל רחם בכור כל מבני ישראל לקחתי אתם לי: כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אתם לי: ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל: ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש"<sup>84</sup>.

בפשטות, הפסוקים ממש חוזרים על עצמם בשינויים קלים, אך על פי האמור שבפסוקים אלו טמונות שתי חלוקות שונות (הנובעות משתי המשמעויות בל' הכאה שבפסוק), נראה לומר אשר בכונה תחילה נכתב ענין זה (תחליף הבכורות בלויים) בשני פסוקים נפרדים, ובשינויים אלו.

בפסוק הראשון נראה באמת שמדובר בענין בפשיטות, אך בפסוק השני ניכר בחוש את כוונת הכתוב לפרטים נוספים. בפסוק הראשון אומר הקב"ה שלקחתו את הלויים היא במקום הבכורות פטר רחם שהקדישם והבדילם מהכאתו, ולכן הרי הם שלו, ('זהו לי הלויים . . לי יהיו'), -בדרך ממילא. אך בפסוק השני נראה שמוסיף כי מלבד אשר כבר 'נתונים המה לי' כו' (ממילא) כנ"ל, הנה שוב 'ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל', -ע"י פעולה נוספת. [וכן נראה לחלק

81. אע"פ שגם המיתה המיידית דגדולי הבית בחצות לא הייתה המתה ישירה, אלא 'זמת כל בכור' -מעצמו, וכתוצאה מהכאת הקב"ה - הגורמת מיתה מיידית, אך לא המיתם הקב"ה אלא הכם במכה הממיתה לאלתר. ראה גם ת"א כאן שכתב 'אנא מתגלי' היינו שהקב"ה התגלה וכתוצאה מכך מתו הבכורות אך לא שהוא זה שהמיתם באופן חיובי. וראה באוה"ח עה"פ.

82. ע"פ פשוש"מ כאשר התורה כופלת ענין מסוים, אין הדבר מוקשה ומכריח ביאור, ותיתכן גם כפילות למען דבר שנתחדש בה ופעמים מפני חביבות הענין (ראה כללי רש"י (תשע"ח) ע' 209 וש"נ).

83. במדבר ג, יג.

84. בהעלותך ח, יז.

גם מכללות הענין שהפסוק הראשון מדבר בעצם ענינם של הלויים, ואילו הפסוק השני מדבר בהפעולה שנעשית בהם (הזאה תגלחת ותנופה כו') להיותם נתונים].

ועפנהנ"ל נ"ל בזה כי אף שבפשטות נראה שהמדובר בפסוק הוא בבכורות המשפחה (פטר רחם), הנה בגלל שבדרך הפשט יש בל' הכאה משמעות נוספת (מל' מיתה) הרי שי"ל שהוא (הל' הכאה שבחצות, אשר נכלל בה גם הכאת מיתה דבכורות גדולי הבית) הנרמז בכפילות הפסוק בפעם השני, ובו מדובר גם על הבכורות גדולי הבית הישראלים [וזהו גם מ"ש (בפסוק השני) פטרת רחם בכור כל' שנראה דר"ל (בכור כל בנוסף על בכור פטר רחם), כל סוגי הבכורות (בשונה מהפסוק הראשון בו נאמר רק 'כל בכור פטר רחם')] אשר גם תחתם הופרשו הלויים.

וזה היא התוספת פעולה שבפסוק השני כנ"ל, שכן בנוגע לבכורות המשפחה הנה מחמת והם אלו שנצלו בן הבכורות המצריים הרי שממילא הוו הלויים שתחתם ל'י, אך נוסף בלויים הבודלתם גם תחת בכורות גדולי הבתים בבנ"י אע"פ שבפשטות לא נזכרה הכאת אלו רק כלפי המצריים, ולכך הרי ענין זה הוא בתוספת פעולה וחיידוש בלויים.

## טו

### יינה של תורה

עפ"ז נוכל להבין גם מ'יינה של תורה' שבפירש"י זה<sup>85</sup>:

כ' הרמב"ם<sup>86</sup>: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובבזתה עם אחיו, מפני שהבדל לעבד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר 'יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל'<sup>87</sup>. לפיכך הבדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן. אלא הם חיל השם שנאמר 'ברך ה' חילו'<sup>88</sup>. והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר 'אני חלקך ונחלתך'<sup>89</sup>:

ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו על החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקן ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים. הרי דוד עליו השלום אומר 'ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי'<sup>90</sup>."

85. ראה בכללי רש"י (תשע"ח) ע' 215 ואילך וש"נ.

86. פי"ג מהל' שמיטה ויובל הי"ב-ג.

87. ברכה לג, י.

88. שם יא.

89. קרח יח, כ.

90. תהלים טו, ה.

וכמ"ש בענין זה בכ"מ<sup>91</sup>.

ואוי"ל ולהוסיף בזה, עפהנ"ל, דמדויק הוא, שכן ניחא בנוגע בכורות כ' זה הנה הוא כי באמת שייכים המה לזה כו' ולעתיד יעבדו גם כו', אך מנ"ל דזהו ב'כל איש ואיש', וי"ל כי - כנ"ל - הוקדשו הלויים גם תחת בכורות גדולי הבתים, היינו האחראים וממונים, הנה לכך שייך זה בכל אחד ואחד שהוא הבעה"ב על כל עניניו, 'עליון למלכי ארץ' ויכול להחליט (באופן דפעולה וחידוש, כנ"ל) להבדל לעמד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה", ע"י ש'נדבה רוחו אותו והבינו מדעו'.

"ויה"ר שיעשה כאו"א בכהנ"ל ומתוך שמחה, והוי' יגאלו מכל ענין המעכב ומונע וילך מחיל אל חיל בלימוד התורה הנגלה והחסידות ובקיום מצותי' בהידור"<sup>92</sup>.



91. לקו"ש ח"ח ע' 346, 325, חי"ד ע' 131 הע' 39, חי"ח ע' 192, חי"ט ע' 561, ח"כ ע' 240 ואילך, חכ"ז ע' 120, שם ע' 246 הע' 74, חכ"ח ע' 344, שם ע' 117, שם ע' 104 הע' 4, חל"ח ע' 225, טה"ש תש"נ ח"ב ע' 528 ואילך, אג"ק חכ"ג ע' רכ, רלב. ובכ"מ.

92. לשון כ"ק אדמו"ר נשי"ד בלקו"ש ח"ח שם ע' 347.





# חוספוט





## פיענוח קונטרס אחרון סי' שמוז סק"א

הרב שלמה הלוי שי' סגל  
ר"מ בישיבה

**הקדמה:** הראשונים דנו מה גדרו של אדם העומד ברה"ר וגופו למעלה מי', שמצד אחד קיי"ל שלמעלה מי' הוי מקום פטור, ומאידך משמע בכמה סוגיות שבאדם למעלה מי' חייב.

ורבינו דן בזה בסי' שמ"ז בס"ב ובס"ו, בסעיף ב' הוא דן באדם שעשה הנחה בגופו עצמו למעלה מי', ופוסק שחייב. ובסעיף ו' הוא דן באדם שעשה הנחה על גבי חבירו למעלה מי', ומביא בזה מחלוקת.

ובקונטרס אחרון מביא רבינו שיטה שלישית הסוברת שתמיד פטור, ורבינו מקשה עליה מכמה סוגיות, ואח"כ מבאר שיטה זו באופן מחודש כדי שתתיישב עם הסוגיות.

לתועלת הלומדים הדפסנו תחילה את דברי רבינו בשו"ע, ואת הקונטרס אחרון, ואח"כ הפיענוח.

שוע"ר סי' שמ"ז ס"ב:

"היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מי' טפחים מהארץ):"

ס"ז שם:

"ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגרת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה

... ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו וכן שאר בעלי חיים אינם מקום פטור אפילו הם גבוהים מעשרה אלא הרי הם כקרקע

רשות הרבים שהם עומדים עליה”

קונטרס אחרון סק”א שם:

”ידו שהחפץ בו: אף שבתום עירובין דף ל”ג ע”א איתא דר’ אלעזר לא מיירי אלא כשלא היתה ההנחה למעלה מעשרה לא קיי”ל הכי דהתם נמשכו אחר פירש”י בההיא דהעבירו דרך עליו כמבואר מראיתם משם אבל התום שם סתרו פרש”י ולפי פירושם אין ענין שם לכאן כלל ואיתא מימרא דר’ אלעזר כפשטה אפילו לא הניח אחר כך על גבי קרקע אלא עמד ועמידת גופו כעמידת חפץ כדאיתא בדרך ה’ ע”ב.

וכן משמע בהדיא בפירש”י דף צ”ב ע”א שחילק בין זורק בכותל למעביר ולהתום דעירובין אין חילוק ביניהם כלל ושאני זורק בכותל דנח שם אלא ודאי דגם ר’ אלעזר מיירי כשעמד ברשות הרבים ועמידת גופו כעמידת חפץ ואפילו הכי חייב.

(וכן משמע גם כן בסוגיא דהזורק דף צ”ז דמאי פריך מר’ אלעזר הא השתא ס”ד דר’ עקיבא סבר כמעביר אף על גב דלא הונחה כמו שהונחה דמאי לאפוקי למעלה מעשרה דאף בהנחה פטור ואף אם תמצוי לומר דסלקא דעתך דטעמא דרבי עקיבא משום דמרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה”ר חשיבא ליה מלאכה חשובה מכל מקום יש לומר נמי דהיינו דווקא למטה מי ולא למעלה שהוא מקום פטור אלא ודאי דרבי אלעזר מחייב אף בעמד והשתא דסלקא דעתך לפלוגי בין מעביר לזורק על כרחך היינו כסברת בן עזאי בפ”ק דמהלך כעומד ועל זה פריך דא”כ למעלה מי נמי לחייב כדרבי אליעזר ודו”ק).

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ”ג דכריתות דמייתי לה בסוף פרק הזורק ע”ש בתום ואף לפי תירוץ קמא מכל מקום הוא הדין לכתופו וידיו דלא קביע גם כן ודלא כמשמע לכאורה מתום דעירובין.

וכן משמע בהדיא בריש פרק כ”ד גבי היתה חבילתו על כתיפו דמיחייב כשעקר והניח (וכן בריש פרק קמא חוץ לד’ אמות לפוש חייב לכתף פטור ולכתף משמע שהמשוי על כתפו כדפרש”י שם ואפילו הכי חייב בלפוש) וכן גבי כיסו על בהמתו מניח עליה כו’ ע”ש בגמ’ ריש פרק כ”ד אע”ג דסתם בהמה גבוה י’ טפחים כדאיתא בפרק הפרה ומבואר משם דאף בעקירת החפץ שלמעלה מעשרה חייב.

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ”י דעירובין ונתבאר בסי’ ש”ן ס”ב ע”ש במג”א דהעומד ברשות הרבים ורוקק לרשות היחיד חייב אע”פ שהרוק נח תחלה בפיו כמ”ש הרא”ש שם.

ועל כרחך צריך לומר שרעת התום לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן ממקום אחר ובין הנחה שעל ידי עמידת גופו כי גופו עומד בארץ וכן בעקירה ודו”ק וכחאי גוונא מבואר ברא”ש שם והביאורו בתום בדרך כ’ לענין שהוא במקום אחד ופיו או ידו במקום אחר דלא חשיבה הנחה במקום פטור אלא אם כן הונח שם ממקום אחר והתום דהכא סברי להו כן מטעמא אחרתא גם

אם הם במקום אחד למעלה מעשרה וכן סבירא להו גם כן לתוס' בשבת דף ה' ע"א ד"ה כאן כו' וכמ"ש המ"מ ומנ"א.

ומ"ש התוס' בעירובין דף כ' והרא"ש בפרק י' שם כיון שהוא במקום אחד ופיו כו' היינו אפילו למטה מעשרה (אי נמי) היינו מקמי דנחתו לחילוק זה דאז מוכח מכמה דוכתי דכשהם במקום אחד לא הוה מקום פטור אפילו למעלה מי' כמו שנתבאר אבל לבתר דנחתו לחילוק זה מעתה יש לומר דכשהם במקום אחד נמי הוה מקום פטור למעלה מי' לדבר שהונח שם ממקום אחר ולפי זה אתי שפיר הכל ודר"ק.

והנה לפי דעת התוספות אין צריך לזוהר מי שהחשיך להניח כיסו על גבי בהמתו כשהיא מהלכת כו' אם היא גבוה וצ"ע לדינא:

## חלק א\*

וידו שהתפץ כו': אף שבתוס' עירובין דף ל"ג ע"א איתא דר' אלעזר לא מיירי אלא כשלא היתה ההנחה למעלה מעשרה.

ז"ל התוס' בעירובין: "דהא דמחייב בהזורק מעביר למעלה מעשרה היינו דוקא בדלא נח למעלה מעשרה" ע"כ. ומבואר בתוס' שדינא דר"א<sup>2</sup> "המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת וכו'", מדובר בעוקר ומניח ברה"ר, אבל אם עשה הנחה למעלה מי' פטור.

והיינו שלפי תוס', ר"א חידש שהעברת החפץ למעלה מי' במקום פטור אינו עושה הפסק במלאכת ההוצאה וחייב<sup>3</sup>, אבל את חלקי החיוב של המלאכה, דהיינו עקירה מרה"י והנחה ברה"ר צריך לעשות במקום חיוב, ברה"ר למטה מי', ואם עשאן למעלה מי' פטור<sup>4</sup>.

\* במהדורה זו חילקנו את הקונטרס אחרון לשני חלקים. בחלק הראשון מביא רבינו את שיטת התוס' בעירובין שאדם למעלה מעשרה נחשב מקום פטור ומקשה עליו שבע קושיות ודוחה את שיטתו מההלכה. ובחלק השני רבינו מחדש פשט אחר בדברי התוס' בעירובין הנ"ל ולפי"ז מיושבות הקושיות. הפיענוח על החלק הראשון בקונטרס אחרון זה, נדפס אף בקובץ "מגדל דוד – טז" ע' 473, אך הובא אף כאן למען הבנת שלימות הענין ובתוספת איזה הערות. בפיענוח נעזרתי בפיענוח של הרשד"ב לוי' בספרו "דברי שלום".

1. סוף ד"ה והא.

2. שבת צב, א, צז, א.

3. ועיין ברשימות שיעורים להרב קלמנסון סי' טו אות ב' שפי' באו"א, שהחידוש של ר"א הוא שחשיב הוצאה 'כדרך'.

4. כבר קודם לכן כתב התוס' באותו דיבור לפרש את תירוץ הגמ' "כשרבים מכתפין עליו, וז"ל "ומשני כשרבים מכתפין עליו על נטיית הנוף הנמוכה מי' דהוי רה"ר כדעולא וקיי"ל וכו' ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר את העירובי רחוק חוץ לד' אמות וחייב אפילו זה כנגד זה כדאי' בהזורק אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י.

ומבואר כאן שבדינא דר"א לא היה מעשה עקירה והנחה ברה"ר למעלה מי', אלא העקירה וההנחה נעשו אחת ברה"י

אבל רבינו פסק בס"ב אחרת, וז"ל: "אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ וכו' (ואפילו אם הוא עומד ברשות הרבים וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי זה חייב שכן היה משא בני קהת וכו')". עכ"ל.

וכן בס"ו, וז"ל: "שגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת מקום פטור וכו' מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה, ויש אומרים שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור וכו'". עכ"ל.

והיינו, שר"א חידש שגם כשהעקירה וההנחה נעשו למעלה מי' חייב.

ואם כן יש לתמוה מדוע רבינו לא הזכיר כלל שיטת התוס' שפוטרת הן בס"ב והן בס"ו, בעוד שבס"ו אף הזכיר שיטה נוספת שמחמירה יותר.<sup>5</sup>

ועל זה מבאר רבינו

לא קי"ל הכי.

והיינו ששיטת תוס' נדחתה, ולכן לא הובאה בס"ב וס"ו להלכה.

דהתם נמשכו אחר פירש"י בההיא דהעבירו דרך עליו כמבואר מראייתם משם.

ז"ל התוס' בעירובין (שם): "דהכי מוקי לה ההיא דפ"ק דשבת גבי אסקופה דאם נטל ונתן שלשתן פטורין, ופריך נימא תהוי תיובתא דרבא דאמר המעביר חפץ כו' [מתחילת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב], ומשני התם לא נח הכא נח וכו'". עכ"ל.

ופרש"י בשבת (דף ט' ע"א) בד"ה "דרך עליו. שהגביהו למעלה מי' דלא שליט ביה אויר רה"ר והוי מקום פטור: חייב. כי הדר אנחיה ואע"ג דדרך מקום פטור אזל: לא נח. במקום פטור והויא ליה עקירה מרה"ר והנחה ברה"ר: הכא נח. במקום פטור ביד העומד על האסקופה". עכ"ל.

ומבואר שמי שמעביר חפץ ברה"ר למעלה מי' חייב רק כאשר העקירה וההנחה היו למטה מי' ברה"ר, אבל אם הניח למעלה מי' פטור.

אבל התוס' שם סתרו פרש"י.

בשבת דף ח' ע"ב ד"ה לימא, כתבו תוס' וז"ל: "פרש"י אע"פ שהעבירו למעלה מי' דהוי מקום פטור ולא נהירא וכו' לכך נראה כפי' ר"ח דמפרש שהעבירו דרך עליו שהעבירו נגדגופו וכו'". עכ"ל.

זו, והשניה ברה"י האחרת. [ולהלן בהערה 12 נדון בפירוש דברי התוס']. ולכאורה תוס' כותב את זה לפי שיטתו המובאת להלן בפנים באותו דיבור.

5. לדעה הא' בס"ו, רק כשהניח בעצמו למעלה מי' חייב, אבל כשהניח על חבירו פטור [תוס' דף ה, א ד"ה כאן ורשב"א על אתר], ולדעה הב' גם על חבירו חייב [והוא שיטת התוס' רי"ד בשבת קב, א ד"ה כיון. רשב"א בשם "איכא מרביותא". ועוד].

ולפי פירושם אין ענין שם לכאן כלל.

כי לא מדובר כלל על מעביר למעלה מי'.

ואתיא מימרא דר' אלעזר כפשטה אפילו לא הניח אחר כך על גבי קרקע.

דבגמ"א איתא "אמר ר' אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת", ומשמע שכל חלקי המלאכה נעשו למעלה מעשרה, כמו שממשיך לבאר

אלא עמד ועמידת גופו כעמידת חפץ.

ובכה"ג החפץ נח ע"ג כתפו למעלה מעשרה, וכשהעמיד את גופו זו עמידה גם לחפץ והוי הנחה למעלה מי'.

כראיתא ברף ה' ע"ב.

וז"ל הגמ' שם: "וא"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד, אמר אביי והוא שעמד לפוש אבל עומד לכתף פטור". עכ"ל.

ופרש"י (בד"ה "אינו חייב עד שיעמוד") דעמידת גופו כעמידת חפץ דמי. ובד"ה "והוא שעמד לפוש": "לנוח. ההיא היא עמידה וכו'. אבל עומד לכתף לתקן משאו על כתפו לאו עמידה היא". עכ"ל.

ומבואר שמי שנעמד לפוש ויש משא על כתפו חייב, כי עמידת גופו כעמידת חפץ ואע"פ שהמשא למעלה מי'.

וכן משמע בהדיא בפירש"י דף צ"ב ע"א שחילק בין זורק בכותל למעביר.

ז"ל רש"י בד"ה "המוציא משאוי למעלה מי'": "והא דתנן הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, דווקא זורק אבל מעביר חייב דיליף מבני קהת במשכן". עכ"ל.

ולתתום דעירובין אין חילוק ביניהם כלל ושאיני זורק בכותל דנח שם.

ולכן פטור, כי ההנחה היתה במקום פטור, משא"כ ר' אלעזר דיבר כשעשה עקירה והנחה ברה"ר ורק ההעברה היתה למעלה מי'.

אלא ודאי דגם ר' אלעזר מיירי כשעמד ברשות הרבים ועמידת גופו כעמידת חפץ ואפילו

הכי חייב.

6. אף שהדין דעקירת גופו הוי עקירה והנחת גופו הוי הנחה מבואר כבר בדף ג' ע"א, מ"מ רבינו מביא את הגמ' בדף ה' כי כאן מדובר בהנחת גופו עם משא על כתפו שזה למעלה מי'.

7. שבת ק, א.

ודלא כתוס' בעירובין הנ"ל.

(וכן משמע גם כן בסוגיא דהזורק דף צ"ז רמאי פריך מר' אלעזר.

להבנת דברי רבינו, נקדים:

דהנה בדף צ"ז (ע"א) אי' בגמ': "מרה"י לרה"י ועובר ברה"ר עצמה ר"ע מחייב וחכמים פוטרים, מדקאמר ברה"ר עצמה פשיטא למטה מי' פליגי, ובמאי, אילימא במעביר למטה מעשרה הוא דמחייב, למעלה מי' לא מחייב? והאמר ר"א המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת, אלא לאו בזורק וכו'". עכ"ל.

ורבינו רוצה להוכיח מקושית הגמ' שדינא דר"א מיירי בעקירה והנחה למעלה מי' ודלא כתוס' בעירובין.

אלא שקודם לכן צריך רבינו לבאר את הפשט בדברי הגמ' בהו"א "אילימא במעביר", כי הוא תמוה מצד עצמו, דצ"ב היכן מצינו מלאכה כזו של מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וכפי שהוקשה לרשב"א ולריטב"א בעירובין דף ל"ג "שלא מצינו מלאכה כזו במשכן", ועד"ז בשאר הראשונים עיי"ש.

ולכן רבינו מבאר את הגמ' בג' אופנים שונים, ולפי כל אחד מהאופנים הוא מקשה ודוחה את שיטת התוס' בעירובין.

הביאור הראשון, מדין קלוטה כמי שהונחה.

הביאור השני, מדין מעביר ד"א ברה"ר.

והביאור השלישי, מדין מהלך כעומד.

הא השתא ס"ד רר' עקיבא סבר במעביר אף על גב דלא הונחה, כמי שהונחה דמאי.

ביאור א': רבינו מבאר שההו"א של הגמ' "אילימא במעביר ר"ע מחייב וחכמים פוטרים" היינו, שר"ע ס"ל שיש קלוטה כמי שהונחה גם במעביר, ולכן מי שהעביר חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר עשה מלאכת הוצאה מרה"י לרה"ר וגם הכנסה מרה"ר לרה"י מדין "קלוטה", וחכמים חולקים על ר"ע, וס"ל שבמעביר לא אמרינן קלוטה אלא רק בזורק.

ועיין בתוצאות חיים סימן יג (ס"ז) שכיוון לדברי רבינו וז"ל: "יש לעורר... ולפי"ז מנ"ל להש"ס דבזורק פליגי האי י"ל דבמעביר פליגי ור"ע מחייב מטעם קלוטה כמי שהונחה ופליגי במעביר בידו אם שייך קלוטה ולהכי נקיט למטה מי' דלמעלה מי' לא אמרינן כלל קלוטה<sup>8</sup>". עכ"ל.

8. והנה התוצאות חיים נשאר בקושיא מדוע הגמ' לא פירשה כן, כי ס"ל שלא שייך קלוטה למעלה מי', ואזיל לשיטתו בסימן י"א אות א' (ד"ה "ונראה") שכתב שאם "קלוטה" היינו בקרקע, לא שייך קלוטה בחפץ שביד כי היד מפסיקה וכמ"ש בתוס' ד' ע"א ד"ה "אבל". אמנם אם נפרש ש"קלוטה" היינו באויר, א"כ שייך "קלוטה" גם על גבי היד, והיא קלוטה באויר רה"ר, אבל למעלה מי' שזה אויר מקום פטור א"א לחייב.



### לאפיקי למעלה מעשרה דאף בהונחה פטור.

זו קושיית רבינו על התוס' בעירובין. שלשיטת תוס' תמוה מה הגמ' מקשה "למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת", הלא ר"א דיבר כשלא עשה את העקירה וההנחה למעלה מי', משא"כ כאן שמדובר במעביר למעלה מי' מדין "קלוטה כמי שהונחה", והיינו שזה נחשב "הונחה" למעלה מי', גם לר"א יהיה פטור, ומכיוון שהגמ' מקשה שצריך להיות חייב מוכח שר"א מחייב גם כשעשה הנחה למעלה מי'.

ואף אם תמצוי לומר דסלקא דעתך דטעמא דרבי עקיבא משום דמרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר חשיבא ליה מלאכה חשובה.

ביאור ב': רבינו מבאר שההו"א של הגמ' "אילימא במעביר ר"ע מחייב וחכמים פוטרים" היינו, שיש מלאכה אחת חשובה במי שעוקר מרה"י ומעביר דרך רה"ר ומניח ברה"י השניה [ולא כמו שביאר קודם שיש כאן ב' מלאכות: הוצאה והכנסה], וזוהי מלאכת מעביר ד"א ברה"ר. ואין צורך במלאכה זו לעשות את העקירה וההנחה בתוך רה"ר גופא, אלא גם אם עקר מרה"י אחת ועבר ד"א ברה"ר והניח ברה"י השניה חייב.

וביאר זה הוא כשיטת המאירי בסוכה<sup>10</sup> וכ"כ רעק"א בשבת<sup>11</sup> והובאו דבריהם בתוצאות חיים (סימן א' אות א'). [ועיי"ש שכתב שזו גם שיטת תוס' בעירובין ל"ג בדין מעביר ד"א ברה"ר, אבל באות ג' חוזר בו ומפרש ביאור אחר בתוס' בעירובין עיי"ש].

מכל מקום יש לומר נמי דהיינו דווקא למטה מי' ולא למעלה שהוא מקום פטור.

זוהי קושיית רבינו על שיטת התוס' בעירובין שמי שעושה עקירה והנחה למעלה מי' פטור. ולדבריו, מה הגמ' מקשה "למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת", הרי עיקר מלאכת מעביר ד"א ברה"ר לפי שיטה זו היא העברת הד"א בתוך רה"ר, כמ"ש האפיקי ים בח"ב סי' ל"ז לשיטת המאירי. וע"פ שיטת תוס' בעירובין שאת עיקר המלאכה

ולפי"ז בנידוד במעביר למעלה מי', ממ"נ פטור, או משום שאין "קלוטה" במעביר בידו או משום שזה קלוטה באויר מקום פטור.

אבל רבינו כנראה סובר כמ"ש האבני נזר בסי' ר"מ שלשיטת תוס' "קלוטה" פירושו, שנחשב נח ולא זו, ובזה הוי הנחה אפילו אם לא הגיע לארץ, כי נח באויר רה"ר, משא"כ ב"קלוטה" למעלה מי', שנח באויר מקום פטור עיי"ש.

וכל זה בוורק למעלה מי', אבל במעביר על כתפו או ידו שהוא מדין "משא בני קהת" כי זה נחשב שהחפץ מונח בארץ ועובר ברה"ר, שייך שפיר "קלוטה" שהוא נחשב נח ולא זו לחייב מדין הנחה. ולפי"ז אתי שפיר דברי רבינו שכתב שקושיית הגמ' מדין "משא בני קהת" מובנת היטב, כי לפי ר"ע דס"ל "קלוטה" א"כ מי שמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר יתחייב שניים, על הוצאה ועל הכנסה מדין "קלוטה", והדין הנ"ל יהיה בין אם זה למטה מי' ובין אם זה למעלה מי'. ולכן מוכיח רבינו מקושיית הגמ' דלא כתוס' בעירובין.

9. רבינו ממשיך לבאר ביאור אחר בהו"א של הגמ', כי ביאור זה מתאים רק לפי פירוש האבני נזר ב"קלוטה" לדעת התוס', משא"כ לפי ביאורו של התוצאות חיים א"א לפרש כן בגמ' וכמבואר בהע"8.

10. מ"ג ע"ב.

11. ה' ע"ב. ד"ה "המוציא".

א"א לעשות למעלה מי, א"כ מי שיעביר ד"א ברה"ר למעלה מי' לא יתחייב כי הד"א הוא עיקר המלאכה של "מעביר ד"א", וא"כ מה הגמ' מקשה שיתחייב גם למעלה מי' מדין משא בני קהת?

אלא ודאי דרבי אלעזר מחייב אף בעמד.

והיינו שאפילו אם עמד ועשה הנחה למעלה מי' חייב, ולכן הגמ' מבינה שבמלאכת מעביר ד"א, גם אם יעביר ד"א למעלה מי' יהיה חייב, כי גם את חלקי החיוב של המלאכה אפשר לעשות למעלה מי' ולהתחייב. וא"כ מוכח דלא כתוס' בעירובין<sup>12</sup>.

והשתא דסלקא דעתך לפלוני בין מעביר לזורק.

ביאור ג': כאן חוזר בו רבינו משני הביאורים הקודמים<sup>13</sup> ומבאר באופן שלישי את ההו"א בגמ' "אילימא במעביר".

על כרחק היינו כסברת בן עזאי בפ"ק דמהלך כעומד.

ביאור זה של רבינו בהו"א "אילימא במעביר" הוא ביאור הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים שם שר"ע ס"ל כבן עזאי במהלך כעומד, ולכן המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב שתים, אחת משום הוצאה לרה"ר ואחת משום הכנסה לרה"י.

ועל זה פריך דא"כ למעלה מי' נמי לחייב כדרכי אליעזר.

זו קושיית רבינו על שיטת התוס' בעירובין, שהגמ' מקשה שמדין "משא בני קהת" יתחייב גם כשהמשא למעלה מי', כי יש כאן עקירה והנחה ברה"ר מדין מהלך כעומד, והרי לפי תוס' בעירובין א"א לחייב בכה"ג כי העקירה וההנחה של המשא צריכים להיות ברה"ר למטה מי', וא"כ מוכח מהגמ' דלא כתוס' בעירובין.

וראה בתוצאות חיים סי' יג (אות ב') שכיוון לקושיית רבינו וז"ל "ויש להקשות בהא דשבת (צז.) וכו' ולפי"ז קשה דמאי פריך והאמר ר"א וכו' והלא משום הא דר"א לא מהני לחייבו אלא א"כ עכ"פ הניח לבסוף למטה מי' ובוזה שהוא מהלך אף דנחשב כעומד, אבל מ"מ לא הניחו לחפץ למטה מי' ושוב ממילא מיפטר וכו'". עיי"ש שכיוון לקושיית רבינו.

ודר"ק).

12. ועיין בתוצאות חיים סי' א' אות' א' שרצה לבאר שמש"כ בתוס' בעירובין "ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר וחייב אפילו זה כנגד זה ומקום עקירתו והנחתו הו"י רה"י" היינו מדין מעביר ד"א וכשיטת המאירי.

אבל לפי מה שרבינו מבאר כאן א"א לומר שזו שיטת תוס' בעירובין, שהרי שם מדובר שמעביר ד"א למעלה מי', ותוס' בעירובין סובר שעיקר המלאכה צריכה להיות למטה מי' וכמבואר כפנים. וגם התוצאות חיים עצמו חזר בו מביאור זה בסימן א' אות ג', עיין להלן בקטע "ודר"ק".

13. הטעם שלא ניחא ליה לרבינו בביאור א' עיין בהערה 9. ומה שלא ניחא ליה בביאור הב', כי זהו חידוש גדול בדין מעביר ד"א ברה"ר שחייב אפילו שהעקירה וההנחה לא היו ברה"ר. ואף שזו דעת המאירי, מ"מ רוב הראשונים לא ס"ל כן. וכמש"כ האפיקי ים שם.

ועדיין צ"ב מדוע רבינו לא מבאר שתוס' בעירובין סובר שכשם שיש מלאכת מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי', כך עד"ז יש מלאכת מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר למטה מי'. וכך פירש התוצאות חיים בסימן א' אות ג' את מה שתוס' כותב "ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר את העירוב רחוק חוץ לד' אמות וחייב אפילו זה כנגד זה כדאיתא בהזורק א"ר אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י", שזו מלאכה במעביר כעין מלאכת מושיט, וכן פירש באפיקי יס<sup>14</sup> וכן מוכח מהמהרש"א שפי' בתוס' עיי"ש. [והתוצאות חיים בסימן א' שם חזר בו ממה שפירש באות א' שהובא לעיל בקטע "ואף את"ל"]. ועיי"ש שכתבו שכן משמע מהרשב"א בעירובין ל"ג שהבין כך בדברי התוס'.

ולפי ביאור זה בגמ' בדף צ"ז "אילימא במעביר", יובן הקושיא של הגמ' מדין "משא בני קהת" גם לשיטת תוס' בעירובין, כי הגמ' מקשה שמבני קהת ילפינן שכאשר עושה עקירה ברה"י והנחה ברה"י חייב גם כשעובר ברה"ר למעלה מי' כי כך היה משא בני קהת. וזה מתאים גם לשיטת תוס' בעירובין שב"משא בני קהת" לא מדובר בעקירה והנחה למעלה מי', אלא רק בהעברה ברה"ר למעלה מי'. [ועיין ברשב"א בעירובין הנ"ל שהיה לו הו"א לפרש כן בגמ' בשבת"א אילימא במעביר, ועיי"ע בתוצאות חיים סי' י"ג אות ב' שבאמת מפרש כן לדעת התוס' בעירובין].

ונראה שרבינו גם סובר שזהו הביאור הנכון בדברי תוס' בעירובין במש"כ תוס' "ונראה דלאו מושיט הוא וכו'" הנ"ל<sup>15</sup>, ואעפ"כ לא ניחא ליה לפרש כך בגמ' בשבת "אילימא במעביר", כי כל המקור למלאכה מחודשת כזו במעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר זה מר"א ש"כ משא בני קהת", כמש"כ תוס' שם בהדיא. ומכיוון שבהו"א "אילימא במעביר" הגמ' עדיין לא ידעה את הדין של "משא בני קהת (כי זו הקושיא), איך הגמ' העלתה כזו ס"ד שיש חיוב כזה במעביר.

ולכן מוכרחים לפרש את ההו"א "אילימא במעביר" כאחד מג' האופנים הנ"ל, ולפי כל אחד מהם קשה על התוס' בעירובין.

ואולי י"ל שכל הקטע הזה בדברי רבינו נמצא בסוגריים משום שבדוחק י"ל שתוס' בעירובין פירש שקושיית הגמ' "אילימא במעביר" כן היתה על סמך דין "משא בני קהת", והגמ' כותבת את זה בדרך של קושיא ותירוץ.

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ"ג דכריתות<sup>16</sup> דמיתיה לה בסוף פרק הזורק ע"ש בתוס'.

14. שם.

15. ויש להוסיף שרבינו אזיל בזה לשיטתו דס"ל שעיקר מלאכת מושיט אינה בהעברה ברה"ר למעלה מי', אלא עיקר המלאכה היא העקירה וההנחה שהם נעשו ברשות חיוב, ולכן גם במלאכת מעביר שהיא כעין מלאכת מושיט, מדובר שאת עיקר המלאכה שזה עקירה והנחה עושה ברה"י. [וזה מתאים לשיטת תוס' בעירובין שבמשא בני קהת לא נתחדש שאפשר לעשות את עיקרי המלאכה למעלה מי'].

וכן מוכח ממש"כ רבינו בסעיף י' במלאכת מושיט "אע"פ שהיא למעלה מעשרה", שמוזו מובן שפשיטא ליה שחייב גם למטה מעשרה [וכן הוא לשון הרמב"ם (הל' שבת פי"ג הי"ח)], ומוכח שהעברה אינה חלק עיקרי במלאכת מושיט. [ועיין בכל זה ברשימות שיעורים [להרב קלמנסון] סי' ח', ובמי טל "מלאכת הוצאה" סי' י"ח ומ"ו].

16. יג, ב.

שם בדף ק"ב ע"א "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ד' חטאות ואשם אחד וכו' רבי מאיר אומר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב". ופירש תוד"ה "והוציאו" דבליעתו היא הנחתו. והקשה תוס' אע"פ שפיו למעלה מי' וכו', ותירץ בתי' הב' "ועוד דמעביר למעלה מי' כלמטה וחשיב מונח ברה"ר". ופירש המהרש"א "כדאמרינן בריש פרקין שכך היתה משא בני קהת".

ומבואר כאן שילפינן מ"משא בני קהת" שמי שהוציא לרה"ר בפיו, שהוא למעלה מי', ועשה הנחה ע"י הבליעה למעלה מי' חייב. ודלא כתוס' בעירובין שכתב שההנחה נעשתה למטה מי'.

ואף לפי תירוץ קמא.

שם בתוס' על קושייתו "ואע"ג שפיו למעלה מי'" תירץ בתירוץ קמא "בטל הוא אגב רה"ר וכו' ודמי לטרסקל דאמר בפ"ק<sup>17</sup> דלמטה מי' הוי רה"ר, והכא אפילו למעלה מי' בטל אגב רה"ר".

והנה בתירוץ זה תוס' לא הזכיר שזה מדין משא בני קהת, אלא דימה את האדם, לכלי, ועל שניהם אמרינן שהם בטלים לרה"ר, ולכן מה שמונח על טרסקל או מה שמונח על אדם, חשיב מונח ברה"ר וכ"כ התוס' רי"ד שם באריכות עיי"ש<sup>18</sup>.

מכל מקום הוא הדין לכתופו וידיו רלא קביע גם כן.

דמבואר שם בתוס' דמה שקבוע ברה"ר כגון בוכיאר ביריעה הוי מקום פטור, כי הוא קבוע ונחשב רשות בפ"ע, משא"כ פיו בטל אגב רה"ר ודמי לטרסקל.

וכוונת רבינו לומר שלא נחלק בין הוצאה בפיו להוצאה ביד וכתפ' ונאמר שדוקא הוצאה בפה דומה לטרסקל שהוא בטל לרה"ר<sup>19</sup>, דאינו כן, אלא כל דבר שאינו קבוע ברה"ר כגון אדם או כלי, הרי הוא בטל לרה"ר. ולכן כל חלקי גוף האדם שלמעלה מי' בטלים לרה"ר ומי שמניח עליהם ה"ז נחשב ל"הנחה" ברה"ר.

ודלא כמשמע לכאורה מתוס' דעירובין.

שמי שהניח על ידו או כתפו למעלה מי' פטור. דז"ל תוס' שם: "דהא דמחייב בהזורק ומעביר למעלה מעשרה היינו דוקא בלא נח למעלה מעשרה". וכנ"ל.

וכן משמע בהדיא בריש פרק כ"ד גבי היתה חבילתו על כתופו דמחייב כשעקר והניח.

בגמ' קנ"ג ע"ב איתא "א"ר אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתופו רץ תחתיה עד

17. ה, א.

18. ועיין ברשימות שיעורים – להרב קלמנסון סימן טו שביאר באריכות מה נתחדש ב"משא בני קהת" לפי תירוץ הא' בתוס', ומה נתחדש לפי תירוץ הב'.

19. ויש להוסיף שלפי תירוץ הב' בתוס', גדר החיוב "למעלה מי'" תלוי בגדרי מלאכת הוצאה כדילפינן מ"משא בני קהת", ולכן אין מקום לחלק בין פיו לבין כתפו וידו, אבל לפי תירוץ הא' בתוס', גדר החיוב "למעלה מי'" תלוי בגדר ה"אדם" שנמצא ברה"ר. ולכן רבינו מדגיש שאין לחלק בין פיו לבין כתפו וידו.

שמגיע לביתו דוקא רץ אבל קלי קלי לא, מאי טעמא כיון דלית ליה היכירא אתי למיעבד עקירה והנחה. ופירש רש"י "מונחת לה על כתיפו. מבעוד יום וקדש עליו היום: רץ תחתיה. דכל כמה דלא עמד לפוש אין כאן עקירה לאיסור: קלי קלי. מעט מעט כלומר בנחת: למיעבד עקירה והנחה. כלומר דזימנין דקאי ולא אדעתיה אבל רץ היכרא איכא".

ומוכח מכאן שאם יעמוד עם החבילה שעל כתיפו זה הנחה ברה"ר, ואם שוב יעקור זו עקירה ברה"ר ואפילו שכתפו למעלה מי'.

(וכן בריש פרק קמא חוץ לד' אמות לפוש חייב לכתף פטור.

בגמ' ה' ע"ב איתא בדין מעביר ד' אמות ברה"ר "חוץ לד' אמות, עמד לפוש חייב, לכתף פטור". ופרש"י "חוץ לד' אמות. המעביר ד' אמות שלמות ועמד חוץ לד' אמות, אם לפוש עמד הוי הנחת גופו כהנחת חפץ, ואם לכתף עמד אין זו עמידה".

ולכתף משמע שהמשוי על כתפו כרפרש"י שם.

בד"ה "והוא. עומד לכתף, לתקן משאו על כתפו".

ואפילו הכי חייב בלפוש).

כשמשאו על כתפו, ועמד לנוח, ואע"פ שכתפו למעלה מי'.

וכן גבי כיסו על בהמתו מניח עליה כו' ע"ש בגמ' ריש פרק כ"ד.

בגמ' קנ"ג ע"ב איתא "אמר מר אין עמו נכרי מניח על החמור. והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה, א"ר אדא בר אהבה מניח עליה כשהיא מהלכת וכו'". ופירש רש"י "מניחו עליה כשהיא מהלכת. לאחר שנעקרה ללכת דלאו עקירה היא וכו'". ומבואר שאם הבהמה נעקרת יחד עם המשא שעליה הוי עקירת חפץ באיסור.

אע"ג דסתם בהמה גבוה י' טפחים כראיתא בפרק הפרה.

בב"ק דף נ"א ע"א איתא "מכריסא דתורא לארעא כמה הוי, ארבעה". וכתב הרשב"א שם "לאו דוקא, דטפי מד' ודאי איכא". ואם עד תחתית הכרס יש יותר מד', פשיטא שהגובה הכולל הוא למעלה מי'<sup>20</sup>.

20. לכאורה צ"ב מדוע רבינו צריך להביא ראיה מ"פרק הפרה" לדבר שבמצאיות, הרי הוא כותב בעצמו דסתם בהמה גבוה י' והיינו שזו המציאות.

עוד צ"ב שבגמ' שם כתוב שמתחתית כרס השור עד הקרקע יש ד' טפחים, ולא מבואר שם כלל כמה הגובה הכולל של הבהמה, ואף לפי מש"כ הרשב"א "טפי מד'", עדיין לא מבואר בפירוש שהגובה הכללי הוא למעלה מי'.

עוד צ"ב מדוע רבינו לא מביא גמ' מפורשת בסוכה דף כ"ג ע"א שמשם יש ראיה על הגובה הכולל של הבהמה שהיא י' טפחים. דהנה שם איתא "עשאה לבהמה דופן לסוכה, ר"מ פוסל ור"י מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו דופן לסוכה. מאי טעמא דרבי מאיר, אביי אמר שמא תמות [ופרש"י – הבהמה ביו"ט

[ועיין ב"דברי שלום" לרשד"ב לוינ שציין לשו"ע רבינו סי' רס"ו ס"ז וז"ל "שאף שכשירכוב יהיו רגליו למעלה מי' טפחים].

ומבואר משם דאף בעקירת החפץ שלמעלה מעשרה חייב.

וכן משמע בהדיא ממתניתין פ"י דעירובין.

דף צ"ח ע"ב וז"ל: "לא יעמוד אדם ברה"ר וישתין לרה"י וכן לא ירוק".

ונתבאר בסי' ש"ן ס"ב.

וז"ל "לא יעמוד אדם ברשות הרבים וישתין או ירוק ברשות היחיד".

ובשו"ע אדה"ז הוא בסי' ש"ן ס"ג.

עיי"ש במנ"א דהעומד ברשות הרבים ורוקק לרשות היחיד חייב.

וז"ל בסק"ג: "ואם השתין או רק חייב".

אע"פ שהרוק נח תחלה בפיו כמ"ש הרא"ש שם.

וז"ל בפ"י סי' ו': "לפי שהרוק נח בפיו".

ומזה מוכח שאע"פ שעושה עקירה של הרוק מפיו שלמעלה מי' חייב, ודלא כתוס' בעירובין הנ"ל שהעקירה המחייבת היא דוקא למטה מי'.

---

ותיפול ואין כאן דופן], רבי זירא אמר שמא תברח, בפיל קשור כולי עלמא לא פליגי שאי נמי מיית יש בנבלתו י". ומבואר להדיא שפיל אפילו כשמת הוא גבוה י', ושאר בהמות כשהן חיות הן גבוהות י', ומדוע רבינו אינו מוכיח מכאן ונראה שזה פשוט שבדרך כלל בהמה גבוהה י' ובזה מיירי הגמ' בסוכה. אלא שכאן רבינו רוצה להקשות על התוס' בעירובין ממה שאסרו להניח על בהמה, ועל זה אולי י"ל שמכיוון שיש לפעמים בהמה נמוכה מי' ואז יהיה עקירה והנחה למטה מי', לכן חכמים אסרו מחמת גזירה. ועל זה מוכיח רבינו דא"א לומר כן.

ולכן מביא רבינו ראיה מ"פרק הפרה" כי שם מדובר ב"מעשה שהיה" כדאיתא שם בדף נ' ע"ב "ההוא תורא דנפל לאריתא דדלאי, שחטיה מריה, טרפיה רב נחמן". ומזה הגמ' רצתה להוכיח "אלמא קסבר רב נחמן יש חבטה בפחות מעשרה", ועל זה מתרצת הגמ' בדף נ"א ע"א "אלא היינו טעמא דרב נחמן סבר מכריסא דתורא לארעא כמה הוי ארבעה, אריתא דדלאי כמה הוי שיתא וכו'".

ולכאורה תמוה מנ"ל לגמ' דאותה בהמה שר"נ הטריף היתה גבוהה "ארבעה", ומדוע הגמ' לא שלחה לבדוק כמה היה גובהה של הבהמה, אלא מכאן מוכח שזה מילתא דלא שכיחא ואין צורך אפילו לברר את הדבר. ומכאן מוכיח רבינו גם לגבי נידון דידן שהאיסור להניח על החמור, דא"א לומר שאסרו בגלל בהמה נמוכה, כי זה מילתא דלא שכיחא, אלא משום "דסתם בהמה גבוהה י'".

## חלק ב\*

ועל כרחק צריך לומר שדעת התוס'<sup>21</sup> לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן ממקום אחר.

כוונת רבינו ליישב את דעת התוס' בעירובין, שלא יקשה עליו מכל הראיות הנ"ל שמהן משמע שיש חיוב על הנחה למעלה מי'.

ומבאר, שתוס' בעירובין שפוטרו בהנחה למעלה מי', הוא דווקא בהנחת חפץ. וכמו שכתב שם התוס' "יניח על ידו או על כתיפו למעלה מי'", ובזה ייפטר. משא"כ בהנחת גופו עם החפץ למעלה מי' - יתחייב<sup>22</sup>.

ולפי"ז צ"ל שגם הראיה שתוס' שם מביא מדברי הגמ' בשבת דף ט' ע"א "התם לא נח הכא נח", מדובר בהנחת חפץ, ודוקא הנחת חפץ במקום פטור פוטרת<sup>23</sup>.

ובין הנחה שעל ידי עמידת גופו, כי גופו עומד בארץ, וכן בעקירה ודו"ק.

ולכן גם החפץ שנע"י גופו נחשב כחלק מגופו לענין עקירה והנחה, וכמו שגופו נח בארץ כן גם החפץ נח בארץ.

להבנת המשך דברי רבינו שמחלק בין הנחת חפץ לבין הנחה שע"י עמידת גופו יש להקדים שאפשר לבאר את החילוק בכמה אופנים:

א. בהנחת חפץ היה מעשה הנחה, משא"כ בהנחת גופו לא היה מעשה הנחה<sup>24</sup>.

ב. בהנחת חפץ היה מעשה הנחה במקום פטור, משא"כ בהנחת גופו היה מעשה הנחה ברה"ר.

ג. בהנחת חפץ, החפץ לא היה על גופו לפני ההנחה, משא"כ בהנחת גופו, שהחפץ היה על גופו קודם ההנחה<sup>25</sup>.

\* בחלק זה מבאר רבינו את התוס' בעירובין באופן אחר, כדי שלא יקשה עליו כל הקושיות שהביא רבינו בחלקו הראשון של הקונטרס אחרון, ומחדש שתוס' בעירובין כתב כך רק לגבי האדם עצמו ולא לגבי אחרים.  
21. עירובין לג, א ד"ה והא.

22. לכאורה צ"ב, הרי בתחילת התוס' בעירובין הוא מפרש שמשא בני קהת - היינו שמקום עקירתו והנחתו הי' ברה"י, ובתוצאות חיים (סי' י"ג ס"ב) כתב שתוס' לשיטתו שאם מניח למעלה מי' פטור, אבל לפי דברי רבינו שבהנחת גופו חייב, א"כ מדוע תוס' לא פירש שעקירתו והנחת בני קהת היו ע"י עקירתו והנחת גופו ברה"ר.  
וצ"ל שתוס' סבר שב"משא בני קהת" היה עקירה מרה"י דרך רה"ר והנחה ברה"י (וכן פירש בשערי ציון סי' ח' אות ו' עיי"ש), ודלא כתוצאות חיים הנ"ל.

23. פירוש זה הוא כפירוש השלטי גיבורים שם בדף ח', ודלא כפשטות דברי רש"י שם, ודלא כמו שפירש רבינו בסי' שמו ס"ב [ע"פ הראב"ד בהשגות על הל' שבת פי"ב הי"ד] ש"אם נחה ידו שם קצת פטור".

24. שוע"ר ס"ז.

25. תוצאות חיים.

ד. בהנחת חפץ, אדם אחר מניח על גופו, משא"כ בהנחת גופו הוא עושה הנחה ע"י גופו<sup>26</sup>.  
 ובכדי לבאר את התוס' בעירובין צריך לומר דווקא כמו האופן השני, וכפי שיבואר בהמשך.  
 וכהאי גוונא מבואר ברא"ש שם<sup>27</sup> והביאוהו בתוס' כרף כ'<sup>28</sup> לענין שהוא במקום אחד ופיו או ידו במקום אחר דלא חשיבה הנחה במקום פטור, אלא אם כן הונח שם במקום אחר.  
 ז"ל הרא"ש: "דהתם לא חשיב הנחת הפירות בידו כמונחין במקום פטור כיון שלא נתן החפץ לידו ממקום אחר, אחרי שהוציאה לרה"ר, כמו גבי שתיה שנתן המים לתוך פיו".  
 וכ"כ בתוס': "דלא חשיב הנחה במקום פטור, אלא בדבר שהוא נוטל ממקומו אבל התם שהכלי נח מאליו לא חשיב הנחה במקום פטור".

ודין זה הובא להלכה בשו"ע רבינו להלן בס"ז וז"ל "אבל אם הוציא חפץ בידו מרה"י אפילו אם נחה ידו תחלה באויר רשות הרבים אין זו חשובה הנחה במקום פטור ואם אח"כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה במקום אחר".

והתוס' דהכא סברי להו כן מטעמא אחרינא גם אם הם במקום אחד למעלה מעשרה.

כי הטעם שמבואר בס"ז הנ"ל בדעת הרא"ש הוא, משום ש"חפץ שהיה עליה בתחילה ברשות זו והושיטה לרשות ב', כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר, ה"ה שאינה חשובה הנחה לחפץ שבה". והיינו, שמכיון שיד ברשות אחרת "לא ניח", לכן לא נעשתה הנחה לחפץ שעל גבי היד, שהרי ההנחה לא היתה בחפץ עצמו, אלא רק באמצעות הנחת היד, והיד "לא ניח" ואינה נחשבת להנחה. [וא"כ החילוק בין הנחת חפץ להנחת גופו הוא רק לגבי הנידון האם בכלל היה מעשה הנחה או לא היה מעשה הנחה כאופן א' הנ"ל]. אך בנידון דידן גבי חפץ הנמצא על כתיפו למעלה מי' והיתה הנחת גופו בקרקע, אין מכאן ראייה שזה נחשב הנחה לחפץ כאילו הונח בקרקע, כי אע"פ שנעשה מעשה של "הנחת גופו" בקרקע והרי זה כאילו נעשתה הנחה לחפץ שעל כתיפו, אבל עדיין י"ל שכל אחד נח במקומו: גופו נח בקרקע רה"י, והחפץ נח על כתיפו למעלה מי' – במקום פטור, כי ההשוואה של החפץ לגוף היא רק לענין המעשה ולא לענין הרשות.

וכדי לבאר את החילוק בתוס' בעירובין, בין הנחת חפץ למעלה מי' להנחת גופו עם חפץ למעלה מי' צ"ל חידוש יותר גדול, שכאשר חפץ נעקר עם הגוף, ונע יחד עם הגוף ונח עם הגוף, אמרינן שמקום עקירתו והנחת החפץ הוא ממקום עקירתו והנחת הגוף, ולכן אם יש חפץ על כתיפו למעלה מי' וגופו נעקר מהקרקע, הרי זה כאילו החפץ נעקר מהקרקע, וכשגופו נח בקרקע, גם החפץ נח בקרקע. [משא"כ בעקירתו והנחת חפץ מכתפו, שאז מקום העקירה וההנחה הוא למעלה מי'

26. שו"ע"ר ס"ו.

27. עירובין פ"י ס"ו.

28. ד"ה לא יעמוד.



כאופן ב' הנ"ל].

זוהי כוונת רבינו במה שכתב "מטעמא אחרינא", כי לדברי רבינו מש"כ הרא"ש שכשהוציא חפץ בידו לרשות אחרת וידו נחה באויר אין כאן הנחה במקום פטור, אין זה משום ש"ידו לא נייה", אלא משום שכמו שהיד עצמה לא נחה במקום פטור, כך גם החפץ שעליה לא נח במקום פטור. ואפילו לו יצויר שידו כן נייה, מ"מ כשם שידו נחה באויר רה"ר כך גם החפץ שבה יחשב נח באויר רה"ר.

וכן סבירא להו גם כן לתוס' בשבת דף ה' ע"א ד"ה כאן כו' וכמ"ש המ"מ<sup>29</sup> ומג"א<sup>30</sup>.

ז"ל התוס': "דעל כרחק ידע דמתניתין (בידו של עני ברה"ר) מייירי למטה מי', דכל למעלה מי' הוי מקום פטור".

ושיטה זו של תוס' הובאה בשו"ע רבינו בס"ו וז"ל: ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה". ע"כ.

ובמ"מ בצידי גיליון השו"ע מציין לתוס' בדף ה'. והמגיד משנה כתב כן בשם הירושלמי וכתב שלזה הסכים הרשב"א, וכ"כ המ"א בשמו.

ומכאן רואים שיש הבדל בין הנחת חפץ למעלה מי' שזה נחשב הנחה במקום במקום פטור, לבין הנחת גופו עם חפץ למעלה מי' שזה נחשב הנחה ברשות הרבים (מאחר שידו נגררת אחר גופו כנ"ל).

ולכאורה צ"ב מדוע רבינו הוצרך קודם לפרש את שיטת התוס' בעירובין דף ל"ג (הנ"ל) כפי שיטת הרא"ש ותוס' בעירובין בדף כ' ולהוסיף "מטעמא אחרינא", ורק אח"כ מוסיף לבאר שכן כתב התוס' בשבת בדף ה' ע"א, הרי הנידון של תוס' בעירובין דף ל"ג זה בדיוק אותו נידון של התוס' בשבת בדף ה', שמבואר בדברי רבינו בס"ו לגבי יד ברה"ר למעלה מי', משא"כ הנידון של הרא"ש ותוס' בעירובין דף כ' הוא במקרה אחר של יד שהושיטה מרשות אחת לרשות אחרת. וא"כ רבינו היה צריך קודם כל לומר ששיטת תוס' בעירובין דף ל"ג היא כשיטת התוס' בשבת דף ה' ע"א שמחלק בלמעלה מי' בין הנחת חפץ להנחת גופו, ואח"כ הוא יכול להוסיף שעפ"ז אפשר לבאר גם את מש"כ ברא"ש ובתוס' בעירובין דף כ' לגבי נידון אחר של יד ברשות אחרת "מטעמא אחרינא", ולמה מבסס רבינו את שיטת התוס' בעירובין דף ל"ג על שיטת הרא"ש ותוס' בעירובין דף כ'.

ונראה לומר, שהמקרה שמובא בס"ו שונה מהמקרה של התוס' בעירובין בפרט עיקרי, ודוקא המקרה שמובא בס"ו מתאים יותר, ולכן רבינו מושה את הנידון של התוס' בעירובין דף ל"ג לס"ז

29. הל' שבת פי"ג ה"ב.

30. סק"ה.

ורק אח"כ מוסיף כסיוע את הדין של ס"ו.

דהנה בס"ו מדובר ש"הניח ביד חבירו", משא"כ בתוס' בעירובין מדובר על האדם עצמו ש"הניח על ידו או כתיפו למעלה מי". וחילוק זה באדם עצמו - בין אם הניח על עצמו בהנחת חפץ ובין אם עשה הנחה ע"י הנחת גופו - מבואר בס"ז, כי שם מדובר "לגבי אותו האדם עצמו לענין שמותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברה"ר שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות וגם אינו כרה"ר שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברה"ר לפיכך הוא מקום פטור".

וביתר ביאור: בחילוק המבואר בס"ו ביאר התוצאות חיים בסי' י"ג ס"ו וז"ל "ואפשר דסברת רשב"א ז"ל למאי דאמר בשבת הנחת חפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתי ופטור יעו"ש ומבואר דבעי שיהי' מקודם תורת מקום החיוב להנחה ולא מהני אם נעשה בבת אחת ההנחה עם הדין מקום חיוב ולפי"ז י"ל כעין זה דסובר רשב"א ז"ל דזה דאמרין דמונח על גבי האדם הוי כמונח בארץ הוה ברגע מאוחר לאחר שמונח עליו דאז נתבטל אל גופו קודם הנחת גופו... אבל במניח על חבירו דקודם שנח בגופו של זה לא הוה כלמטה לא מחייבה בהנחה וכו'" וראה שם בארוכה.

ולפי חילוק זה [כאופן ג' הנ"ל] לא נוכל לתרץ את תוס' עירובין שמדבר באותו האדם עצמו, כי דוקא באדם אחר שהניח על כתפו למעלה מי' שייך לומר ש"הוה ברגע מאוחר", אבל כשהאדם עצמו החזיק חפץ והחפץ בטל אליו, ככה"ג כשהניחו על כתפו שלו זה נחשב הנחה בארץ כמו בהנחת גופו.

ומכיוון שתוס' בעירובין סבר שבכה"ג פטור, הוא לא יכול לסבור כדעת התוס' בדף ה' והרשב"א המובאת בס"ו, כי לדעת תוס' בדף ה' והרשב"א באדם עצמו יתחייב תמיד כשהניח על כתיפו למעלה מי'.

ועוד י"ל באופן נוסף מדוע רבינו לא ביאר את תוס' בעירובין כשיטת תוס' בדף ה' והרשב"א בס"ו:

דהנה בס"ו מחלק רבינו בין האדם עצמו לחבירו "שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת מקום פטור מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה", משמע שעיקר החילוק הוא בין האדם עצמו שגופו בטל לרה"ר ואינו בגדר "רשות" ו"מקום" ולכן כל מה שמונח על גופו נחשב כמונח בארץ, לבין אדם אחר שמניח על חבירו, שהאחר מחשיב את חבירו ל"מקום" ו"רשות" ע"י שמניח עליו, ולכן למעלה מי' הוי מקום פטור [כאופן ד' הנ"ל].

ולפי"ז מובן מדוע א"א להעמיד את תוס' בעירובין כשיטת תוס' בדף ה' והרשב"א, כי תוס' בעירובין מדבר על האדם עצמו שמניח ב"הנחת חפץ" על כתיפו שפטור, ולפי מש"כ רבינו בס"ו שהאדם אינו נחשב "רשות" ו"מקום" לגבי עצמו, א"כ ככה"ג זה נחשב שהניח בארץ ויתחייב. ולכן בכדי לבאר שיטת התוס' בעירובין, הווקק רבינו להביא את שיטת הרא"ש שבס"ז, ששם מבואר החילוק באדם עצמו בין הנחת חפץ להנחת גופו וכו"ל.

ומ"ש התוס' בעירובין דף כ' והרא"ש בפרק י' שם כיון שהוא במקום אחד ופיו כו'.

ז"ל התוס' 'לא חשיב פיו מקום פטור כיון דפיו וגופו הם במקום אחד'.

והוקשה לרבינו, הרי פיו הוא למעלה מי' כדרכו של אדם ממוצע, וא"כ גם כשהוא יחד עם גופו במקום אחד ברה"ר אם ישתה המים ותהיה "הנחת חפץ" למים בפיו, יהיה מותר לירוק את המים לרה"י.

ומתרץ רבינו:

היינו אפילו למטה מעשרה.

דהתוס' שם מדבר אפילו כשפיו למטה מי', כגון שהתכופף, ובאופן זה יהיה מותר רק כאשר פיו ברשות אחרת ולא כאשר פיו באותה הרשות.

(אי נמי) היינו מקמי דנחתו לחילוק זה.

דהנה בהמשך התוס' שם הקשה מהגמ' בשבת דף ג' ע"ב, דשם איתא שהמוציא את ידו עם חפץ מרה"י לרה"ר "משחשיכה אי שדי ליה אתי לידי חיוב חטאת", והקשה תוס' והרי ידו ברשות אחרת והוא מקום פטור, וא"כ היה לחפץ הנחה במקום פטור ע"ד ההנחה של הרוק בפה, ומדוע יתחייב.

ובקושייתו סבר תוס' שאין חילוק בין דבר שהונח ממקום אחר, כגון מים, לבין דבר שהונח ע"י עצירת היד באויר, כמו חפץ שהוציא בידו ועצר את ידו דהוי הנחת היד. ותוס' סבר שכמו שאם מניחים על היד הוי הנחה, כך גם אם היד נעצרה הוי הנחה לחפץ.

דאז מוכח מכמה דוכתי דכשהם במקום אחד לא הוה מקום פטור אפילו למעלה מי', כמו שנתבאר.

כן הוכיח רבינו לעיל מכמה מקומות, כגון "גבי כיסו על גבי בהמתו, אע"ג דסתם בהמה גבוה י' טפחים", ומכיון שתוס' עדיין לא חילק בין הנחת גופו להנחה ממקום אחר, יוצא שאם מבואר שבהנחת גופו למעלה מי' זה נחשב כהנחה למטה וחייב, ה"ה בהנחת חפץ ממקום אחר זה נחשב כהנחה למטה וחייב.

אבל לבתר דנחתו לחילוק זה.

ז"ל התוס' "וי"ל דלא חשיב הנחה במקום פטור אלא בדבר שהוא נוטל ממקומו, אבל התם שהכלי נח מאליו לא חשיב הנחה במקום פטור".

מעתה יש לומר דכשהם במקום אחד נמי הוה מקום פטור למעלה מי' לדבר שהונח שם ממקום אחר.

ולכן פיו, שנמצא למעלה מי', נחשב כמקום פטור גם אם הוא באותה רשות עם גופו, ולכן אם

ישתה מים ברה"ר וירק את המים ששתה לרה"י, אינו חייב, כי המים נחו ב"הנחת חפץ" במקום פטור.

ולפי זה אתי שפיר הכל ודרו"ק.

היינו, כל הראיות שהביא רבינו בתחילת הקונטרס אחרון, והן: 1. מרש"י בשבת דף צ"ב "שחילק בין זורק בכותל למעביר". 2. מהגמ' בשבת צ"ז "אילימא במעביר". 3. מהמשנה בכריתות "המוציא אוכל בפיו ובולעו". 4. מהגמ' בשבת פ' כ"ד "היתה חבילתו על כתיפו". 5. מהגמ' בשבת דף ה' "לפוש חייב לכתף פטור". 6. מהגמ' בשבת פ' כ"ד "המניח כיסו על בהמתו". 7. מהמשנה פ"י בעירובין "העומד ברה"ר ורוקק לרה"י חייב". ומתריך רבינו שבכל המקומות שמבואר שחייב למעלה מ"י מדובר בעקירת והנחת גופו שזה נחשב לעקירה והנחה ברה"ר, משא"כ בעקירת והנחת חפץ למעלה מ"י, נחשב לעקירה והנחה במקום פטור.

ולכאורה עדיין צ"ע ממתניתין בכריתות (פ"ג) שהבולע אוכל חייב משום הנחה, וזה לכאורה הנחת חפץ וחייב אף שהוא למעלה מ"י.

ונראה לומר על פי המבואר בתוס' בעירובין כ' הנ"ל (בסופו) שבהנחה ע"י בליעה, גדר ההנחה הוא "כשבולעם מיד חשיבו כנחין, אע"ג דאינם נחים עד שיגיעו למעיו משום דמבטלי אגב גופו", ומכיון שהאוכל בטל ונהיה חלק מהגוף, והגוף עומד ברה"ר, י"ל שגם האוכל שנח זו "הנחה" ברה"ר. ועדיין צ"ע.

עוד צ"ע ממתניתין בעירובין (פ"י) דהעומד ברה"ר ורוקק לרה"י חייב אע"פ שהרוק נח תחילה בפיו (מקום פטור), ולכאורה זו עקירת חפץ של הרוק מפיו. אבל בזה י"ל שלפני העקירה הרוק צריך לנוח, וזה היה רק בהנחת גופו, ולכן הרוק נחשב נח למטה מ"י, והעקירה שאח"כ נעשתה מהמקום שהוא נח היינו רה"ר.

הנה לפי דעת התוספות אין צריך לזוהר מי שהחשיך להניח כיסו על גבי בהמתו כשהיא מהלכת בו אם היא גבוה וצ"ע לדינא.

בספר "דברי שלום" פי' בשם ספר זכרון יוסף (אות רא) שמה שכתב רבינו "לפי דעת התוספות" היינו תוס' בעירובין ל"ג כפי שרבינו ביאר עכשיו, שתוס' בעירובין דף ל"ג ס"ל שיש חילוק בין הנחת חפץ למעלה מ"י שפטור, ובין הנחת גופו למעלה מ"י שחייב.

ולפי"ז יוצא חידוש גדול, שכונת רבינו לומר שמי שהניח על בהמה גבוהה י' ב"הנחת חפץ" וזה נחשב להנחה במקום פטור, יהיה מותר לו לאחר מכן, לחמר אחר הבהמה, ועקירת גוף הבהמה והנחת גוף הבהמה יחשב לעקירה והנחה במקום פטור.

אבל זה תמוה, כי אף שהנחת החפץ היתה במקום פטור, אבל כשנעשית אח"כ הנחת גוף הבהמה יש כאן הנחה לחפץ ע"י "הנחת גופו" ברה"ר, וכשנעשית אח"כ עקירת גוף הבהמה מרה"ר וממילא גם עקירת החפץ שעליה, מדוע זה לא יחשב כעקירה מרה"ר.

ולכן י"ל שכונת רבינו כאן "לפי דעת התוספות" היא לדעת התוס' שהזכיר בתחילת הקונטרס אחרון, ששם הביא שתוס' בעירובין דף ל"ג סובר שאף פעם אין חיוב על הנחה למעלה מי', לא בהנחת חפץ ולא בהנחת גופו, ורבינו חוזר עכשיו לדעה זו שהיא דעת התוס' כפשוטו לפני ביאור רבינו, ומכיון שזו דעת יחיד של תוס' שם, לכן רבינו לא רצה לסמוך על דעה זו להקל כשאדם עושה בעצמו עקירת והנחת גופו ויש עליו חפץ למעלה מי'. ולכן לא הזכיר דעה זו בפנים בס"ו, אבל לענין איסור שביתת בהמתו ואיסור מחמר שהם איסורים קלים יותר, מסיים רבינו שלפי דעת התוס' בעירובין יהיה מותר לחמר אחר בהמה שיש עליה חפץ למעלה מי'. [ולפי"ז צריך לומר שכל האיסור המבואר בגמ' במחמר, הוא כשהחפץ תלוי ע"ג הבהמה ומשתלשל למטה מי'].

ומסיים רבינו "וצ"ע לדינא" אם אפשר לסמוך על שיטה זו להקל במחמר. ולמעשה רבינו לא פסק כן, ולא הזכיר קולא זו בסי' רס"ו ס"ג לגבי דין מניח כיסו על חמורו עיי"ש.



## פענוחי אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר

### הקדמה

ידוע גודל החביבות והיוקר של רבינו לט"ל כרכי לקוטי שיחות שלו בכתיבתם, ובהפצתם ובהלימוד והעיון בהם; וגודל הנחת רוח שבלימודם ע"י חסידיו ומקושריו, ובפרט תלמידי התמימים שתורתם אומנותם, אין די באר.

אך דא עקא, שחלק נכבד מכרכי הלקו"ש הינו ה'הוספות', שבהם באו (נוסף על השיחות) מכתבי כ"ק אדמו"ר, חלקם בעניני הדרכה ועבודת ה' המובנים לכל, וחלקם בעניני תורה והלכה, אשר הם כספר חתום בפני לומדים רבים, בין היתר מחמת סגנון הכתיבה, המיועד אל תלמידי חכמים וגדולי ישראל וכו', ולכן קיצר כ"ק אדמו"ר בלשונו פעמים רבות במקום שלרבים יש להאריך, ולעיתים רבות נצרך הלומד לעיין בריבוי מקומות וספרים, מהם שאינם נפוצים כ"כ, ע"מ למצוא מבוקשו. וכמו"כ – בשונה מהשיחות – לא באו ההערות ומראי מקומות בשולי הגליון, אשר, כפי שהאריך רבינו בריבוי מקומות במעלתם להיות בבחי' 'אזניים לתורה', אשר עי"ז מתוסף בהעיון וההבנה, וד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

על כן נעשה בזה נסיון להשלים החסר ולהביא אגרות אלו כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם:

בספר 'מגדל דוד' – כרך טז (י"ל ליום הבהיר י"א ניסן תשפ"ב) הובאו שש אגרות בעניני תורה וחסידות על הסדר שנדפסו בהוספות ללקוטי שיחות ח"ב, ופענוחם.

ובהמשך לזה יבואו להלן ארבע אגרות נוספות, ג"כ מלקוטי שיחות שם:

האגרות עצמן נכתבו מחדש, ובשינוי (לעיתים רבות) של סימני הפיסוק, הדגשת תיבות מסויימות, חילוק הקטעים ופתיחת ראשי תיבות רבים, אשר היוו קושי נוסף להבנת התוכן ומהלך הדברים. לעיתים כשנראה שנפלה טעות הדפוס, הוער על כך במקומו.

בראש כל אגרת הובאה הכותרת כפי שנדפסה בתוכן העינים ללקו"ש במקומה, וכן מקומה בסדרת אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר, שם באו האגרות בשלימותן.

בהערות באו: פענוח המראי מקומות (או תוכנם) במקום הצורך; ציון למ"מ העיקריים בנושאים שונים; הסברה בענינים כלליים שבהם נוגע רבינו בקיצור; הסבר אודות ספרים הפחות מצויים אליהם מציין רבינו; וכן דברי ביאור בתוכן ומהלך הדברים במקום הצורך, כדרכה של תורה.

כבר אמרו חכמינו דאי אפשר לספר בלא שגיאות, ועל כן הערות והארות יתקבלו בברכה,

בכתובת [notegorelik@gmail.com](mailto:notegorelik@gmail.com).

ויה"ד שבזכות החיות והעיסוק בתורת רבינו נזכה למיקם אדעתא דרבינו ולגילוי תורתו של משיח, תורה חדשה מאיתי תצא, במהרה בימינו ממש.

הת' שלום אודי נתן נטע שי' (ברא"ז) גורליק



## פירוש מ"ש (בבעה"ט ריש פרשתנו) שלא נזכר שם משה רבינו בפרשה זו, דלא ככל התורה

ב"ה, יום ב' ר"ח אדר שני תשג"ה:

ברוקלין נ.י.

שלום וברכה!

בתשובה על מכ' . . במה שכתב בענין דלא נזכר שם משה רבינו ע"ה בפרשת תצוה, ובהוספה למענה הנדפס<sup>2</sup> – הנני בזה להציע כללות הדבר, ובמילא יתורץ מה שהקשו בספרים על בעל הטורים, וגם מה שהעיר כת"ר במכתבו.

וז"ל בעה"ט ר"פ תצוה: לא הזכיר משה בזה הסדר<sup>3</sup>. משא"כ בכל החומש, שמשעה שנוולד משה אין סדר שלא הוזכר בה. והטעם, משום שאמר<sup>4</sup> מחני נא מספרך אשר כתבת, וקללת חכם אפילו על תנאי באה<sup>5</sup>, ונתקיים בזה. עכ"ל<sup>6</sup>.

והנה, הקשו על בעה"ט, דבסדר עקב, ראה, שופטים (ויש להוסיף עליהם: תצא, נצבים) – ג"כ

\* לקו"ש ח"ב הוספות תצוה ע' 674, אג"ק ח"א ע' צז (בחכ"א ע' לב נדפסה השלמה לאגרת זו. ושם, שנכתבה להרמ"פ הכהן כץ).

1. - ה'תש"ג. כן נהג רבינו רבות לציין שנה זו - בלשון ברכה, כדרכו בקודש.
  2. למענה הנדפס: לא הגיע לידינו (הערת המו"ל באג"ק שם). וראה בכל הבא לקמן: לקו"ש ח"ז ע' 342 ואילך, חכ"א ע' 173 ואילך. וש"נ.
  3. - הפרשה.
  4. כי תשא לב, לב.
  5. מכות יא, א: א"ר אבהו, קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. וברש"י שם: אפילו על תנאי - ולא נתקיים התנאי, אעפ"כ היא באה. וש"נ.
  6. עניין זה נזכר לראשונה בזהר חדש שה"ש בתחלתו, וז"ל: ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת, קללא דא על תנאי, וקב"ה מחיל לחוביהון בגיניה דמשה. ואעפ"כ אתמחי מפרשתא מעלייתא באורייתא בפיקודא דעובדא דמשכנא, ואיהי פרשת ואתה תצוה, דהוה ליה למיכתב שמיה דמשה בכל מלה ומלה ובכל פיקודא ופיקודא דתמן, ואתמחי מכל ההיא פרשתא, דלא אדכר תמן. הוי קללת חכם אפילו על תנאי אתקיים. עכ"ל.
- וראה גם דעת זקנים מבעלי התוספות ובחיי עה"ת כי תשא שם. פי' הרא"ש עה"ת ( - אבי בעה"ט) ריש פרשתנו. זח"ג רמו, א.



לא נזכר שם מרע"ה?

וי"ל בפשיטות, דספר דברים מתחיל: ואלה הדברים אשר דבר משה, וזה קאי על כל הספר<sup>8</sup>.

ועיין מגילה לא, א"ר ש"י ד"ה משה<sup>10</sup>: (שבתורת כהנים) אמורין בל' ונתתי והפקדתי ושלחתי, מי שהיכולת בידו לעשות, אבל במשנה תורה כתיב יככה השם כו'. וברמב"ן עה"ת בתחלתו<sup>11</sup>: משה רבינו כתב . . . כשלישי המדבר . . . ומפני שהענין כן לא נזכר משה בתורה עד שנולד . . . ואל יקשה עליך ענין משנה התורה . . . כי תחלת הספר ההוא אלה הדברים אשר דבר משה . . . כמספר דברים בל' אומרם, עכ"ל. ויעויין ג"כ לקו"ת ד"ה אסור לאדם שיטעום ס"ב<sup>12</sup> וס"פ ואתחנן<sup>13</sup>.

7. להעיר, דבפי' הרא"ש דלעיל איתא: תמצא בכל הסדרים אשר בתורה משנולד משה עד משנה תורה שהוא נזכר מלבד זה הסדר. ויש שהוסיפו כן בחצו"ג גם בבעה"ט. אבל לפי המבואר לקמן בפנים אין הכרח לשנות הגירסא.

8. נמצא פשוט, דכל ספר דברים הוא דבריו של משה, ולכן אין הכרח לכתוב שמו בכל פרשה ופרשה.

9. לא, א: כ"ה בלקו"ש ואג"ק שבהע' 1. ונדצ"ל: לא, ב. ומצווה לתקן.

10. שם איתא גבי קללות שבתורת כהנים: משה מפי הגבורה אמר. וברש"י שם: ונעשה שליח לומר כך אמר לי הקב"ה, שהרי אמורין בלשון ונתתי והפקדתי ושלחתי, מי שהיכולת בידו לעשות ( - הקב"ה), אבל במשנה תורה כתיב יככה ה', ידבק ה' בך - משה אמרן מאליהו: אם תעברו על מצותיו, הוא יפקיד עליכם. - הרי דכל משנה תורה הוא דיבורו של משה. וראה ברמב"ן בסמוך.

11. ז"ל הרמב"ן בהקדמת פירושו עה"ת: ועל כל פנים היה נכון שיכתוב בתחלת ספר בראשית 'וידבר אלהים אל משה את כל הדברים האלה לאמר'. אבל היה הענין להיכתב סתם, מפני שלא כתב משה רבינו ע"ה התורה כמדבר בעד עצמו ( - בגוף ראשון), כנביאים שמזכירים עצמם, כמו שנאמר ביחזקאל תמיד 'זיהי דבר ה' אלי לאמר בן אדם, וכמו שנאמר בירמיהו 'ויאמר ירמיהו היה דבר ה' אלי לאמר', אבל משה רבינו כתב תולדות כל הדורות הראשונים ויחוס עצמו ותולדותיו ומקריו כשלישי המדבר ( - בגוף שלישי). ולכן יאמר 'וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו' (ר"פ וארא), כמדבר בעד שנים אחרים. ומפני שהענין כן לא נזכר משה בתורה עד שנולד, ונזכר כאילו אחר מספר עליו. ואל יקשה עליך ענין משנה תורה שמדבר בעד עצמו, 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא' (ר"פ ואתחנן), 'ואתפלל אל ה' ואומר' (עקב ט, כו), כי תחילת הספר ההוא 'אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל', והנה הוא כמספר דברים בלשון אומרם.

והטעם לכתיבת התורה בלשון הזה, מפני שקדמה לבריאת העולם. אין צריך לומר ללידתו של משה רבינו, כמו שבא לנו בקבלה (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א. ועוד) שהיתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב, ולכן כתב סתם. אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד 'לעיני כל ישראל' מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, כענין שנאמר להלן (ירמיה לו, יח) 'מפי יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו'.

12. לקו"ת בחוקות נ, א: ובוה יובן מה שיפלא לכאורה בפ' והיה אם שמוע, שמשה אמרה, ואין אמר ונתתי מטר כו' ונתתי עשב כו' כאילו הוא הנותן ח"ו, כמו שהקשו המפרשים. כי מאחר שבמשנה תורה משה כמדבר בעד עצמו, ע"י בהרמב"ן בהקדמתו לפי' התורה (הובא לעיל בפנים), א"כ הול"ל ונתן ה' מטר כו'. אך הענין, לפי ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ורוח הוי' הוא שדיבר כו' ונתתי עשב כו' ולא הוא הנותן ח"ו. והטעם הוא כנ"ל, שע"י מתן תורה נעשו בחי' נישואין, שהיא ההתכללות ותכלית הביטול בעצמות אור א"ס עד שפרחה נשמתן ממש כו', ועד"ז היה במשה בתמידות, כמ"ש (ואתחנן, כו-ח) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, שלא תפס מקום ודבר בפ"ע כלל, לכן היה יכול לומר ונתתי, מפני שדבר ה' דיבר בו, מדבר מתוך גרונו כו', ועמ"ש מזה בפ' ואתחנן בד"ה ואהבת (צויין בסמוך בפנים). וכענין זה ידוע שהוא השונה הלכות, דארו"ל (ביצה כה, ב) מתניתא מלכתא, פי' עד"מ כמלך הגוזר ואומר ע"י שלוחו כו' כן אנו אומרים אמר אביי כו', כי גזירות המלך הקב"ה, דינא דמלכותא שאמר אביי, רוח ה' הוא שדיבר בו, וכמ"ש (ישעיה נא, טז) ואשים דברי פיך כו' וכמ"ש במ"א.

13. לקו"ת ואתחנן יג, ג ואילך: והנה המשכת אור זה בכלי דפ' שניה דק"ש היא במ"ש בה בכל נפשכם, דהיינו להיות

ויש עוד להוסיף ביאור בשאלת בעה"ט<sup>14</sup>: הדנה ל' מחי' שייך בדבר שנכתב (שישנו כבר במציאות), וכשינוי ל' הכתוב (תהלים סט, כט) ימחו.. אל יכתבו<sup>16</sup>. ועיין ר"ה טז סע"ב<sup>17</sup>. וגדולה מזה מצינו, דגם אופן המציאות נוגע, והוא פסה"ד (רמב"ם הל' שבת יא, טו) אין המוחק חייב עד שימחקו כתב העומד מעל דבר העומד<sup>18</sup>. וצע"ק מהא (שם ה"ט) דהמוחק אות א ע"מ לכתוב ב חייב<sup>19</sup>.

אלא משום דלמעלה אין הכח חסר פועל<sup>20</sup>, אולי י"ל מחי' - בידי שמים - גם בדבר שלא נכתב עדיין, אבל צריך להכתב עכ"פ<sup>21</sup>.

ומהתשובה יובן להשאלה<sup>22</sup>, שגם היא אינה אלא משום שצ"ל נזכר שם משה (אף של' בעה"ט

בבחי' ולא תחללו כו', שלא לעשות חלל והפסק להשראת אור א"ס שהמשיך על נפשו בפ' ראשונה דק"ש בבחי' ובכל מאדך במס"נ כו', שעיי"ז נמשך בו אור א"ס ממש. . וזהו ונתתי, והול"ל ונתן ה', ומהו ונתתי, הגם שהוא מאמר משה רבינו ע"ה שהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, אעפ"כ הרי לא נאמר כן במקום אחר. רק לפי שבכאן הוא ענין המשכת (שם) ע"ב שהיא המשכת אור א"ס ממש בכלים, ואף כל אדם יכול להיות אומר פ' זו על עצמו מאחר שהיה בפרשה ראשונה במס"נ כו' והתכללות באור א"ס ממש, הרי ממשיך אור א"ס ממש בנפשו להיות בכל נפשכם ולא תחללו כו'.

14. - מדוע הוקשה לו אי הזכרת שמו של משה, ועיי"ז יובן מדוע נתקשה רק בפרשתנו, ולא במ"א.

15. "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו".

16. וראה מצו"ד שם: אם כבר כתובים המה בספר חיים בעבור זכות מה, אזי ימחו ממנה, ואם עדיין אינם כתובים, לא יהיו נכתבין עם הצדיקים לחיים. - הרי דמחיה היא רק בדבר הכתוב כבר.

17. ושם: א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בר"ה, אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תליין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה. א"ר אבין, מאי קרא, ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו. ימחו מספר זה ספרן של רשעים גמורין, חיים זה ספרן של צדיקים, ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים. ובפי' רבינו חננאל שם: כלומר, אפי' אם היו צדיקים ונכתבו לחיים וחזרו לרשתם, ימחו מאותו הספר של חיים שנכתבו בכלל הספר של צדיקים.

18. היינו שחומר הכתב יהי' מתקיים ע"ג הגליון, ובאם לא יהי' דבר המתקיים וחסר במציאות הכתיבה - חסר גם בהמחי'.

19. דשם איתא "המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב". - דלכאורה נראה מכאן, דגם מחי' שאינה חשובה מצ"ע הויא מחי' - ובלבד שבמקומה תהי' כתיבה חשובה.

20. עניין זה - דלגבי הקב"ה אין הביאה לידי פועל של דבר מה פועלת שלימות כלשהי לגבי היותו עדיין בכח ואפשריות (ודלא כבסדר ההשתלשלות ובבני האדם, דהכח "חסר פועל") - הובא ונת' בארוכה בכ"מ בקבלה ובחסידות, ומהם: פרדס רימונים שי"א פ"ג. סהמ"צ להצ"צ מצות האמנות אלקות פ"א (נח, א ואילך). המשך תרס"ו ע' ה' [בהוצאה החדשה - ע' ז] ואילך.

נמצא מובן בעניינו, דלגבי הקב"ה אפשר לומר לשון 'מחי' גם בדבר ש'נכתב' רק בכח, ולא בפועל, דהיינו שרק הי' ראוי ליכתב.

21. ראה גם גור אריה עה"ת כי תשא לב, לב, דאפ"ל דקאי על כל התורה, שהיתה כתובה מאז לפניו אש שחורה ע"ג אש לבנה (רש"י ברכה לג, ב).

22. היינו: מתשובתו של בעה"ט, שהקב"ה מוחה את שמו של משה מפרשה זו, יובן לשאלתו: דהעדר שמו של משה מהווה חיסרון רק כאשר הי' צריך ליכתב - כבפרשתנו, דלולא המחיה היה צריך ליכתב שמו, וכדלהלן בפנים. ודלא כבבראשית ובמשנה תורה.

קשה קצת לפ"ז<sup>23</sup>). דמשום זה לא קשיא אבראשית, ומשו"ז ל"ק ג"כ אשאר הסדרות - ומלבד טעם הנ"ל<sup>24</sup>, גם משום דאין הכרח שיזכר שם שם משה.

אבל בפ' תצוה - אף שראשיתה בא בהמשך אחד לוידבר ה' אל משה דר"פ תרומה<sup>25</sup>, אבל סופה 'ועשית מזבח מקטר גו'<sup>26</sup>, הנה ציווי זה הוא ענין בפ"ע: דבתחלה ביאר כלי המשכן<sup>27</sup> ובגדי הכהנים<sup>28</sup>, שכ"ז הי' מן המוכן לכ"ה בכסלו או לר"ח אדר (כמ"ש בתנחומא ס"פ פקודי<sup>29</sup> וילקוט שמעוני מלכים א, 301). אח"כ באה פ' המילואים<sup>31</sup> שענינה בסוף חדש אדר<sup>32</sup>, וחזר וציוה על מזה<sup>33</sup>, שנעשה<sup>34</sup> ביחד עם שאר כלי המשכן<sup>35</sup>! וא"כ לכאורה הי' צ"ל דבור מיוחד ע"ז<sup>36</sup>. - ונפק"מ בין דבור מיוחד להמשך דבור הקודם, אף בהפסק בינתיים, הוא שצ"ל קריאה קודם לזה, וכמ"ש בספרא ר"פ ויקרא (דבצד השוה יש ללמוד שגם בדברות שקדמו לאהל מועד היתה קריאה

23. שלא חילק, וכתב "משא"כ בכל החומש". - ולפי המבואר לעיל בהע' דיש המגיהין גם בבעה"ט ע"פ פי' הרא"ש, אתי שפיר.

24. דמשנה תורה הוא דיבורו של משה עצמו, כנ"ל בפנים.

25. ד"ואתה תצוה" נגדר אחר הציווי למשה בפ' תרומה, ולכן אין הכרח להזכירו בתחילת הפרשה.

26. פרשתנו ל, א. - ציווי עשיית מזבח הפנימי.

27. בפ' תרומה וריש פרשתנו.

28. פרשתנו פרק כח.

29. ז"ל שם: ולכמה חודשים נגמרה מלאכת המשכן, ר' שמואל בר נחמן אמר, בשלשה חדשים נגמרה מלאכת המשכן, תשרי, מרחשון, כסלו, והיה מונח ומפורק טבת ושבת ואדר, והעמידוהו באחד בניסן, שנאמר (פקודי מ, ב) "ביום החודש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד". רבי חנינא אומר, באחד באדר היתה נגמרת מלאכת המשכן, שהמלאכה שנעשית בקיץ ביום אחד נעשית בחורף בשני ימים. וכדברי [ - ולדעת] רבי שמואל בר נחמני, שאמר שנעשה המשכן בשלשה חדשים, למה לא עמד מיד. אלא מפני שחשב הקדוש ברוך הוא לערב שמחת המשכן בשמחת היום שנוולד בו יצחק אבינו, לפי שבאחד בניסן נולד יצחק, אמר הקדוש ברוך הוא, הריני מערב שמחתכם שמחה בשמחה.

30. שם הובאה דעת כ"ה בכסלו בלבד, ובשם רבי חנינא.

31. פרשתנו פרק כט.

32. ראה רש"י ר"פ שמיני: "שמיני למלואים הוא ר"ח ניסן".

33. רק בסוף פרשתנו!

34. ויקהל לו, כה: "ויעש את מזבח הקטרת", יחד עם עשיית שאר כלי המשכן.

35. הטעם לסדר זה - לקמן בפנים.

36. כיון שציווי זה אינו בהמשך למ"ש לפנ"ז.

קודמת לדיבור)<sup>37</sup>. ובדוגמת שמות (לג, יט-כא) ויאמר גו' ויאמר גו' ויאמר גו'<sup>38</sup>, מפני שהם ג' ענינים נבדלים.

וע"ז בא התירוץ, שזהו בקיום מ"ש מחני נא גו'<sup>39</sup>, שלכן לא נכתב הדבור, או שמפני זה לא נתייחד הדבור<sup>40</sup>, ועדיין צ"ע.

והנה, י"א שפרשת תצוה נאמרה לפני מעשה העגל (זח"ב קצ"ה, א'<sup>42</sup>. וברמב"ן<sup>43</sup> וראב"ע<sup>44</sup> ר"פ תרומה ג"כ משמע כן) וא"כ הוי המח' בדבר שבפועל<sup>45</sup>. וי"א שנאמרה אחרי מעשה העגל

37. עה"פ וייקרא אל משה וידבר אליו מאהל מועד לאמר". ומבואר שם בארוכה עניין הקריאות ("לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו" – רש"י עה"פ) שקדמו לכל דיבורי הקב"ה למשה.

ולמדים שם מדיבור הסנה ודיבור הר סיני (עיי"ש) "הצד השווה שבהן שהן דיבור מפי קודש למשה והקדים קריאה לדיבור, אף כל מה שהוא דיבור ומפי קודש למשה הקדים קריאה לדיבור" – גם בקריאות שקדמו לאהל מועד ( - בניין המשכן, כמו בפרשתנו).

וראה ברש"י שם (מספרא שם), "יכול אף להפסקות היתה קריאה ("כלומר, במקום שיש הפסקת פרשה ואין בהם לא דיבור ולא אמירה ולא ציווי, כמו הפסקות 'ואם מן הצאן קרבנו', 'ואם מן העוף עולה קרבנו וגו'". . וכיוצא בזה, "שפ"ח שם), ת"ל וידבר, לדיבור היתה קריאה ולא להפסקות", וההפסקות היו משמשות רק "ליתן רווח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה".

נמצא מובן מכ"ז הנפק"מ והחילוק, דבאם ה' בפרשת מזה"פ דיבור – היתה גם קריאה (וגודל מעלתה – ל' חיבה וכו'), ואם לא, שהיתה רק הפסקה (דכן נכתב למעשה) – לא היתה הקריאה. – וע"פ כל הנ"ל גדל הצורך בדיבור מיוחד לפ' זו ( - לולא המח'").

38. ז"ל הכתובים: ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם. ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי. ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור. – נמצא דבענינים נבדלים יש דיבור נפרד לכל ענין.

39. וזהו הטעם שלא נזכר שמו של משה.

40. דיש לעיין, האם ה' דיבור למשה, ורק נמחה מן הספר, או שלא נתייחד הדיבור כלל בפרשה זו.

41. בכ"ז, ראה המובא לקמן בפנים ובהערות.

42. שם איתא דהציווי בפ' תרומה ה' "מאת כל איש אשר ידבנו ליבו" (תרומה כה, ב), ומחמת חטא העגל שנעשה ע"י הערב רב - ציווה משה בפ' ויקהל (לה, ה) "קחו מאיתכם תרומה לה", "מאיתכם ודאי". – הרי דהציווי למשה (בפ' תרומה ותצוה) ה' לפני חטא העגל.

43. שכתב: כאשר דיבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וצויה אותם על ידי משה קצת מצות. . וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצו על ידו של משה, וכתר עמהם ברית על כל זה, מעתה הנה הם לו לעם והוא להם לאלהים. . והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. – הרי דהציווי על בניין המשכן ה' (תיכ"ו) בהמשך למתן תורה.

44. שכתב: "בעלותו אל ראש ההר דבר לו על דבר המשכן. . ושם ידבר עם משה ולא יעלה אל ההר" – ובפשטות ה' הדיבור בעלותו להר בפעם הראשונה, לפני חטא העגל.

45. דבשעת חטא העגל כבר נכתבה פ' תצוה, והמח' היתה בדבר שבפועל, וא"צ להגיע לענין ד'למעלה אין הכח חסר פועל'.

(תנחומא תרומה ח'<sup>46</sup>. רש"י שמות לא, יח'<sup>47</sup>) וא"כ הוי מחני בדבר שהי' צריך להכתב, אף שהי' עדיין בכח<sup>48</sup>.

**הערות<sup>49</sup>:**

<sup>50</sup>מה שנאמר מזבח הפנימי לבסוף, כבר עמדו ע"ז מפרשי התורה (עי' רמב"ן<sup>51</sup>, ספורנו<sup>52</sup> במקומו)<sup>53</sup>.

46. ז"ל המדרש: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (תרומה כה, כח), אימתי נאמרה למשה הפרשה הזו של משכן, ביום הכיפורים עצמו, אע"פ שפרשת המשכן קודמת למעשה העגל. . אין מוקדם ומאוחר בתורה. . ואתה מוצא שביה"כ"פ נתכפר להם, ובו ביום א"ל הקב"ה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, כדי שידעו כל האומות שנתכפר להם על מעשה העגל" – הרי דגם הצייווי דמלאכת המשכן הי' לאחר חטא העגל, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

47. עה"פ – לפני חטא העגל – "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות לוחות אבן כתובים באצבע אלקים": אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן. וראה במפרשי רש"י שם. וש"נ.

48. כמו"ש לעיל בפנים.

49. כמה הרחבות בנושאים המבוארים לעיל. בתוכן הענינים להוספות ללקו"ש ח"ב ניתנו כותרות לכמה מההערות, ויבואו במקומן.

50. למה נאמר מזבח הפנימי לבסוף (הכותרת בתוכן הענינים).

בכל הבא לקמן, ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 411 ואילך. וש"נ.

51. ז"ל הרמב"ן: הנה מזבח הקטורת מן הכלים הפנימיים היה, ראוי שיזכירונו עם השולחן והמנורה שהוא מונח עמהם, וכן הזכירם במעשה בפרשת ויקהל (לז, כה), אבל הטעם להזכירו כאן אחר המשכן וכל כליו והקרבנות, בעבור שאמר בתשלום [ - בסיום ] הכל ונקדש בכבודי (תצוה כט, מג), ושכנתי בתוך בני ישראל (שם, מה), אמר ( - לאח"ז בסמוך) כי עוד יתחייב להם שיעשו מזבח מקטר קטרת להקטיר לכבוד השם. וזהו רז שנמסר למשה רבינו שהקטרת עוצרת המגפה (שבת פט, א).

52. "ולא הזכיר זה המזבח עם שאר הכלים בפרשת תרומה, כי לא היתה הכונה בו להשכינ האל יתברך בתוכנו, כמו שהיה הענין בשאר הכלים, כאמרו ושכנתי בתוכם, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, גם לא היה ענינו להוריד מראה כבודו בבית, כענין מעשה הקרבנות. . אבל היה ענין זה המזבח לכבד את האל יתברך אחרי בואו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב, ולשחר פניו במנחת קטורת, על דרך הבו לה' כבוד שמו, שאו מנחה ובאו לפניו".

53. ראה בכ"ז – תורה שלמה עה"פ (פרק ל אות א). וש"נ.

וע"פ דא"ח<sup>54</sup> אולי אפ"ל, דמזבח הפנימי ענינו פנימיות הלב (לקו"ת ושאתם הא' ס"א<sup>55</sup>),  
שהוא למעלה גם מהמוחין (לקו"ת והי' ביום ההוא יתקע ס"ג<sup>56</sup> ועוד), אף שנמצא הוא בגוף<sup>57</sup>

54. ראה - בכל הבא לקמן, בענין מזבח הפנימי ע"פ דא"ח:

ראה אוה"ת ויקהל ח"ו ע' ב'דה: "וזהו"ע מזבח החיצון ומזה"פ . . והיינו שבמזבח החיצון היו מקריבים קרבנות פרים אילים וכבשים . . ובדוגמא זה בתפלה הו"ע מ"ש (הושע יא, י) אחרי הוי' ילכו כארזי ישאג ( - ל' אחוריים וחיצוניות), דהיינו ההתבוננות הנמשך מבחי' מלכותך מל' כל עולמים, שהעולמות כולם מתהוים יש מאין מבחי' שם כבוד מלכותו, שהוא רק הארה בעלמא ונק' אחרי הוי' . . ועי"ז נשרפו תאוות נה"ב להיות ביטול היש. שהתפעלות נה"ב נמשך דוקא מהתבוננות ביטול העולמות והתהוותם יש מאין, שמשם לוקחה ומשם שורשה ומקורה.

אך מזבח הפנימי שהוא פנימי' הלב אין מקריבין עליו כ"א קטורת שהם רק ריח, דבר שהנשמה נהנה ממנו ולא הגוף, שאינו נכנס בגוף כלל בבחי' פנימי', רק בבחי' מקיף מלמעלה, והוא בחי' בכל מאדך, בל"ג, למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת, שאין לו בחי' כלי להכיל, והיינו מפני שמתבונן בגדולת א"ס ב"ה בעצמו ובכבודו, אני הוי' לא שניתני כתיב (מלאכי ג, ו), רק הודו על ארץ ושמים . . ובזח"ג ל, ב פי' שזהו"ע קול דממה דקה (ל' הכתוב - מלכים א יט, יב), שהוא בחי' ביטול במציאות שלמעלה מבחי' רעש ואש, הוא בחי' תעלומות . .

וראה עוד בכ"ז תו"ח תרומה ש, ד (בהוצאה החדשה). לקו"ש ח"ו ע' 185 ובהנסמן שם. אוה"ת וסה"מ תרנ"ח דלקמן בפנים. ועוד.

ונמצא גם עד"ז בכלי יקר כאן: מזבח הנחושת בא לכפר על חלקי החומר והגוף הנגוף באבן החטא, ועליו מקריבים הבעלי חיים הבאים תמורתו, כי יש להם דמיון אל חומר האדם. ותמונת המזבח יוכיח, כי זאת קומתו דמתה לקומת אדם בינוני, ג' אמות, וכן הבהמות הנקריבים דומים אל נפש הבהמית שבאדם, נפש תמורת נפש. אבל מ"מ גם הנשמה צריכה כפרה אחרי אשר הוטמאה בגוף הנגוף הזה, ואינה מתכפרת בנפש הבהמה, כי אין דמיון זה לזה, כי רוח בני אדם עולה למעלה ורוח הבהמה יורדת למטה (קהלת ג, כא), ואיך תהיה נפש הבהמה הכלה ונפסד תמורה לנשמת אדם הקיימת לנצח. ע"כ ציווה אל חי לעשות מזבח הקטרת, המעלה עשן וריח ניחוח לה' לכפר על רוח בני האדם העולה היא למעלה כעשן הקטורת והיא גם היא מקוטרת מור ולבונה של מעשים טובים. ולהורות נתן בלבבנו מ"ש (כי תשא ל, לו) ושחקת ממנה הדק, רמו לנשמה דקה מן הדקה, שצריכה גם היא כפרה כדי להעלותה אל מקום חוצבה. ומספר אמות מזבח זה יוכיח, כי בו נאמר (פרשתנו ל, ב) אמה ארכו ואמה רחבו, אמות יחידות, לכפר בו על הנשמה שנקראת יחידה, כמו שהקב"ה אחד כך היא יחידה. - וראה להלן בהע'.

55. לקו"ת סוכות עח, ד: והנה אמרו רז"ל (ברכות כו, ב) תפלות כנגד תמידין תקנום, והענין כי עבודה שבלב זו תפלה (תענית ב, א), והלב הוא רימוז כנגד המזבח. וכשם שהי' ב' מזבחות פנימי וחיצון, כך יש בלב ב' בחי', חיצונית הלב ופנימיות הלב, כנודע. וכמ"ש בזח"ג פ' צו (ל, ב) דמזבח הפנימי נק' קול דממה דקה, שהוא בחי' קלא פנימאה, ונקרא ג"כ מזבח הזהב, והיא בחי' אהבה רבה שמבחינת כמעלת הזהב על הכסף כו' (ראה תניא פמ"ד. פ"ג).

56. לקו"ת דרושים לר"ה נח, ד: כי בלב יש חיצוניות ופנימיות, והנה חיצוניות הלב הוא למטה מהשכל ומקבל ממנו, כמ"ש (משלי יב, ח) לפי שכלו יהולל איש ( - ד'איש' הוא כינוי למידות, ראה היום יום ד' אלול), שהתפעלות המדות שבלב הוא לפי השכל וכנודע. אך התפעלות זו שבמדות אלו הוא רק בחי' חיצונית הלב, ונק' רצון התחתון, שהוא בחי' רעותא דליבא הנוולד ונמשך מבחי' התבוננות השכל. אבל פנימיות הלב שהוא הנק' רצון העליון, אינו מקבל ונמשך מהשכל כלל, אלא הוא גם למעלה מהשכל.

57. ראה (באריכות נפלאה) רשימת המנורה ע' עד ואילך. ע' פה ואילך. ושם, דהמשכן וביהמ"ק היו הממוצע שעל ידם הי' הארת אלקות בכל העולם. וכשם שהעולם נחלק (בכללות) לג' מדרגות: עולם השפל, עולם הגלגלים ועולם המלאכים; ובכללות יותר, בל' הקבלה והחסידות - עולמות בריאה, יצירה ועשי'; וכמו"כ בעולמו של האדם - שנחלק לעולם המעשה, הדיבור והמחשבה - כמו"כ נחלקו המשכן ומקדש לג' חלקים: עזרה (ובמשכן - חצר אהל מועד), היכל (אהל מועד) וקדש הקדשים.

ולכאורה י"ל שזהו גם ע"ד ראש גוף ורגל, המקבילים (בכמה עניינים) למחשבה, דיבור ומעשה. ונמצא דמזבח הפנימי - פנימיות הלב - נמצא בגוף (היכל), ולא בראש (קה"ק), ואעפ"כ הוא למע' גם מהמוחין.

– היכל דמשכן ובית המקדש, ולא בראש<sup>58</sup> – קדה"ק דמשכן וביהמ"ק. והעבודה בזה – יחידה שבנפש<sup>59</sup>, ואינו מענין שאר עניני המקדש<sup>60</sup>.

ובפרט ע"פ מ"ש בד"ה מזבח אדמה (רשימות על ס' שמות, כנראה להצ"צ<sup>61</sup>) ובד"ה זה יתנו רנ"ח<sup>62</sup>, דמזבח אדמה ואבנים היינו חיצוניות הלב והארת פנימיות הלב, ומזבח הפנימי היינו עצמיות פנימיות הלב, ולא רק הארת הנקודה, וכמו שנת' ענינם בלקו"ת ד"ה כי תצא השני ס"ב-<sup>63</sup>.

58. ראה הערה הקודמת.

59. ראה (בנוגע לבחי' היחידה שבמזה"פ) סה"ש תשנ"ב שם ע' 413 ואילך. וש"נ.

ולהעיר גם מלקו"ש חט"ז ע' 472.

60. ולכן נזכר מזה"פ רק בסיום הציווי דמלאכת המשכן.

61. אוה"ת יתרו ח"ג ע' א': עו"ל בענין מזבח אבנים, כי הנה מזבח החיצון ומזבח הפנימי הם מלכות ובינה, והם חיצוניות הלב ופנימיות הלב, כמ"ש בד"ה ושאתם מים בששון דרוש הראשון (הובא בפנים). ומבואר בלקו"ת בד"ה כי תצא הראשון (נדצ"ל השני, וכדבפנים בסמוך. ומצוה לתקן, (ד) בענין פנימית הלב יש ג"כ הארת פנימי' הלב ופנימי' הלב ממש.

62. סה"מ תרנ"ח ע' קלב ואילך: והנה, להבין החילוק שבין מזבח אדמה למזבח אבנים, הענין הוא, דהנה אבנים הם חזקים וקשים מאד, וזהו מ"ש (ויחי מט, כד) ותשב באיתן קשתו כו' משם רועה אבן ישראל, שאבן נמשך מבחי' איתן. והנה איתן הוא קשה, וכמו שארז"ל במשנה (סוטה פ"ט מ"ה) איתן כמשמעו קשה, והיינו שהוא בחי' קשה עורף וכמ"ש (כי תשא לד, ט) כי עם קשה עורף הוא וסלחת, והיינו שהוא בחי' ביטול ומס"נ שלמעלה מהטעם והשכל והטעם המושג, כי מה שמושיג ע"פ שכל הוא רק זיו והארה בעלמא כו', אבל בעצמות הוא א"ס לית מחשבה תפיסא בי' כלל, אבל נתפס הוא ברעותא דליבא, שהוא איתן, שהוא בבחי' ביטול לאלקות שלא ע"פ טעם ודעת המושג, והיינו דאיתן למעלה הוא בחי' עצמות הוא א"ס שלמע' מהשתל', ומגיעים לזה ע"י עבודה שלמע' מטור"ד כו'.

וביאור הענין הוא, דהנה מזבח נק' לב. והנה בלב יש שני בחי'. דהנה איתא בפתח אליהו שבינה נק' ליבא, וכמ"ש בינה ליבא ובה הלב מבין, והיינו שהלב מקבל מבחי' בינה, דהיינו מבחי' חמשים שערי בינה. . וזהו ענין מזבח אדמה, אדמה בגימטריא נ' שהוא בחי' חמשים שע"ב שנמשכין בלב כו'. אבל מזבח אבנים היינו פנימי' הלב, שהוא בחי' תעלומות לב, שמקבל מבחי' חכמה. ולכן נק' לב, ע"ש שמקבלת מבחי' ל"ב נתיבות חכמה כו'. ולכן הי' הציווי בארץ דוקא שיעשו מזבח של אבנים, כי אבן הוא בחי' איתן, שהוא בחי' חכ' . . וכמ"ש בסש"ב (פי"ח-ט) דחכ' הוא בחי' ביטול שלמעלה מטור"ד כו'. ונצטו ע"ז בא"י דוקא, והיינו לפי שבמדבר עדיין לא היו כלי לזה, לפי שהיו בקטנות עדיין, וכמ"ש (ירמיה ב, ב) לכתך אחרי במדבר, שהיו עדיין בבחי' אחוריים, דהיינו בבחי' השגה והבנה, שאינו משיג רק בחי' זיו והארה בעלמא. ולכן עשו מזבח אדמה, שהוא בחי' חמשים שע"ב כל חד וחד לפום מה דמשער בליבי' כו'. אבל בא"י הי' הציווי שיעשו מזבח אבנים, לפי שהי' מאיר שם מבחי' חכ' כו' שהוא בחי' אבן כו'. ונמצא מזבח אדמה ומזבח אבנים הם בחי' חיצוניות הלב ופנימיות הלב. – במאמר זה מגדיר בכללות את מזבח אבנים (דבית המקדש) כפנימיות הלב, וכבר כתב באוה"ת דלעיל ד"ב ענין פנימית הלב יש ג"כ הארת פנימי' הלב ופנימי' הלב ממש – וכאן מדבר, כנראה, בהארת הפנימיות.

63. לקו"ת כי תצא לה, ד ואילך בארוכה, וש"נ. וראה ד"ה לך אמר לבי תש"כ (ת"ו"מ סה"מ מלוקט אלול ע' רפג): והנה, בהענין ד' [בקשו] פני', בכל אחת מג' בחינות אלה, יש ב' מדריגות, בכללות. פנימיות שיש לה שייכות להחיצוניות, ופנימיות ממש שמובדלת מהחיצוניות. דבענין העולמות הוא אצילות ולמעלה מאצילות. . דהחילוק בין אצילות ולמעלה מאצילות הוא, דאצילות הוא בכלל ד' העולמות אלא שהוא ה"פנים" שלהם, פנימיות ששייך לחיצוניות, ולמעלה מאצילות הוא למעלה מעולמות, פנימיות שמובדל מחיצוניות. ועד"ה הוא בפנימיות הלב, פנים דהנשמות, שיש בו דוגמת ב' מדריגות אלה. וכמבואר בלקו"ת ד"ה כי תצא למלחמה על אויביך, דבפנימיות הלב יש שתי מדריגות, הארת נקודת הלב ועצמות נקודת הלב, דשתי המדריגות הם מאצילות. [ודוה החילוק שבין חיצוניות הלב לפנימיות הלב, שחיצוניות הלב הוא מבי"ע ופנימיות הלב הוא מאצילות. וזהו מה שחיצוניות הלב הוא ע"פ טעם

ב<sup>64</sup>) מתי נאמרה פ' תרומה ותצוה<sup>65</sup>. לכאורה, תנאי היא בזבחים (קטו, ב)<sup>66</sup>: ר' יהושע בן קרחא אומר זו פרישת בכורות, וא"כ פרשת המשכן שנאמר בה<sup>67</sup> "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך" גו' נאמרה אחר מעשה העגל<sup>68</sup>, וע"כ צריך לומר דבזה אין מוקדם ומאוחר<sup>69</sup>. ורבי דאמר זו פרישת נדב ואביהוא<sup>70</sup>, אין צ"ל דהפרשיות נכתבו שלא כסדרן<sup>71</sup>.

והנה, גדולה מזו שמענו דעת הזהר (ח"ב רכד, א<sup>72</sup>), דגם פ' ויקבל והבאת הנדבות למשכן הי' קודם מעשה העגל. וקשה ממ"ש שם (קצה, א<sup>73</sup>) לבתר סטא כו' מיד ויקהל גו'. ואין מפרשי הזהר תח"ת<sup>74</sup>.

ג) לפרש הטעם דנתקיים מחני נא דוקא בפ' תצוה, מפני שחל תמיד ז' באדר בשבוע זה<sup>75</sup>, כלשון מכתבו – אי אפשר, כי אין הדבר כן. ושנה זו<sup>76</sup> תוכיח. ואולי אפ"ל, מפני שעל הרוב יהי' כן.

ודעת ופנימיות הלב הוא למעלה מטעם ודעת, כי בבריא הוא ענין ההשגה, אימא מקנא בכורסיא, ואצילות בכלל הוא חכמה, דאמיתית ענין החכמה הוא למעלה מהשכל, אלא שהארת נקודת הלב היא מאצילות שבפנימיות בי"ע, ועצמות נקודת הלב היא מאצילות עצמו. וכמו שלמעלה, בחינת האצילות שבבי"ע היא רק הארת האצילות, עד"ז הוא בנשמת האדם, שבחינה זו היא רק הארת נקודת הלב. ונמצא, שהארת נקודת הלב הוא מה שמאיר בפנימיות הלב לחיצוניות הלב (ע"ד הארת האצילות בבי"ע), ועצמות נקודת הלב הוא הפנימיות כמו שהוא במקומו.

ע"פ כ"ז מובן גודל העילוי (אפילו לגבי מזבח אבנים) דמזבח הפנימי, עצמות נקודת הלב. ומובן מדוע נכתב בפ"ע, ד"אינו מענין שאר עניני המקדש".

64. מתי נאמרה פרשת תצוה (ותרומה) (הכותרת בתוכן הענינים).

65. בכל הבא לקמן ראה תורה שלמה תרומה פכ"ה אות עא-ב. וש"נ.

66. עה"פ (בהכנה למתן תורה, יתרו יט, כב) "וגם הכהנים הניגשים אל ה' יתקדשו" ( - שיפרשו מהר סיני), נחלקו במי מדובר, ומתי נבחרו הכהנים לעבוד ולשרת. דלריב"ק לא נבחרו עד הקמת המשכן, ועד אז היתה העבודה בבכורות (ראה זבחים קיב, ב (במשנה)). ולרבי הופרשו הכהנים ושימשו כשבאו לסיני, ופוסק זה נאמר על נדב ואביהוא הכהנים (ראה בכ"ז אנציקלופדיה תלמודית חכ"ז (ערך כהן) ע' קעא).

67. פרשתנו כח, א.

68. דאז נפסלו הבכורות מלעבוד (רש"י במדבר ג, יב).

69. דאף שפ' תרומה ותצוה נאמרו לאחר מעשה העגל, מ"מ נכתבו קודם.

70. ראה באחרונים לזבחים שם, מדוע נזכרו רק נדב ואביהוא, ולא אהרן, אלעזר ואיתמר.

71. ולשיטתו נבחרו הכהנים כבר לפני חטא העגל – משעת הציווי דפרשתנו.

72. שם איתא דהקב"ה הקדים תרופה למכה, שבנ"י הביאו בפועל את זהבם לתרומת המשכן (ולא רק הציווי דפ' תרומה) לפני שנתנו את הזהב לעגל.

73. הובא לעיל בפנים ובהערה.

74. ראה גם מכתב רבינו מג' אדר שני תש"ג – ימים ספורים לאחר כתיבת מכתב זה (אג"ק ח"א ע' קב):

ולסיים בענינא דפרשתא, הנני להעתיק במה שהוקשה לי ימים אלו. דהנה ב' דעות יש מתי נאמרה פ' תרומה תצוה, אם לפני מעשה העגל (זח"ב קצה, א) או לאחריו (תנחומא פ' תרומה ופירש"י). והוא כתנאי ריב"ק ורבי בזבחים (קטו, ב). אבל בוח"ב (רכד, א) משמע דגם הבאת הנדבות למשכן הי' קודם מעשה העגל, וצ"ע.

75. ראה מאור עינים פרשתנו (להרה"צ ר' נחום מטשערנאביל). ועוד.

76. ה'תש"ג: ז' אדר (ראשון – ראה לקו"ש חט"ז ע' 342 הע' 5) חל ביום ו' פרשת תרומה (וכן בשנה זו – ה'תשפ"ד).



עוד י"ל<sup>77</sup>, מפני שבה לבד נרמז משה בראשיתה ממש<sup>78</sup>, להורות שאין המחי' אלא משום שגגה שיצאה גו'...

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה




---

77. ראה לקו"ש חכ"א ע' 173 ואילך, חכ"ו ע' 204 ואילך בארוכה. ושם, דדוקא בפרשה זו מודגש העצם דמשה – "ואתה תצוה", שלמעלה משם (השייך לזולת). אשר מצד מדריגה זו, הקשורה עם העצם דישראל – שלמעלה גם מהתורה, היה מוכן משה רבינו למסור נפשו ולמחות שמו מכל התורה (שזה כל ענינו, ועד ש"נקראת על שמו" (שמור"ר פ"א, טז)). ובזמן ההסתלקות – ענין זה נרגש בגילוי יותר. וש"נ.

78. "ואתה תצוה את בני ישראל".



## טעם קדימת 'פרה' ל'החודש' ברוחניות

ב"ה, יום ג' כ"ו לחודש אדר ה'תש"ד

ברוקלין נ.י.

שלום וברכה!

. . והרמז בימים האלו שבין פ' פרה ופ' החודש - הנה הטעם על סדר פרשיות אלו הוא שצריך ליטער קודם הקרבת קרבן פסח (שלהי מגילה במפרשים<sup>1</sup>), ליטער ולבוא לבחי' יציאת מצרים (לקו"ת ד"ה זאת חוקת סוף ס"ב<sup>2</sup>), וכמ"ש הפטרת פ' פרה<sup>3</sup> וזרקותי עליכם מים טהורים וטהרתם גו'. והנה אמרו"ל (סנהדרין לט, א<sup>4</sup>) עיקר טבילותא בנורא היא (אלא שכל מי שאינו יכול לבוא באש מפני שישרף תעבירו במים. פירש"י<sup>5</sup>).

והנה הטהרה (מלמעלה למטה, עי' סד"ה א"ר עקיבא תרס"ו<sup>6</sup>) בחיים הרוחניים - הוא ע"י

\* לקו"ש ח"ב הוספות פ' פרה-החודש ע' 677, אג"ק ח"א ע' ערב (להרמ"ל ראטשטיין).

1. ראה רש"י מגילה כט, א ד"ה פרה: להזהיר את ישראל לטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה. ועוד.
2. לקו"ת חוקת נו, א. - שם מבואר ענין שריפת הפרה בעבודה, דכמו בשריפה כפשוטה, שמתפרדים היסודות אש רוח מים, ונותר רק יסוד העפר (ונעשה אפר), כמו"כ בעבודה הו"ע הסרת הלבושים הצואים - התאוות והציורים הרעים דנה"ב, ונשאר רק עצם הכח המתאוה, שלא יתלבש במחשבה דיבור ומעשה של עניני עוה"ז, לאכפיא לסטרא אחרא. "וזהו שהפירה באה לטהר טומאת מת היינו בחי' שבירת הכלים. . וזהו שקורין פ' פרה קודם ר"ח ניסן, ליטער ולבא לבחי' יציאת מצרים כו' ועיין ברבות בא פי"ט".
3. ושם (שמו"ר פי"ט, ב): בפסח נאמר בו חוקה (בא יב, מג) ובפרה נאמר בה חוקה (ר"פ חוקת), ומי גדולה, הפרה, שאוכלי פסח צריכין לה שנאמר (שם יט, יז) ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת.
4. יחזקאל לו, כה.
5. עיקר טבילותא בנורא הוא, דכתיב (מטות לא, כג) וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים. - דמעיקר הדין הטבילה היא באש (כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר") ורק "כל אשר לא יבא באש תעבירו במים".
6. שם ד"ה וכל.
7. לכאורה, יש לעיין. דענין זה הובא שם במענה ר' אבהו לשאלת ההוא מינא שקינטרו בשאלות שונות. וכתב רש"י שם, ד"דחויי דחיייה" בדחיה בעלמא.
8. אבל ע"פ שיטת רבינו דכל ענין בתורה מדויק הוא, י"ל דבפנימיות הענינים ישנו ענין זה - דעיקר הטבילה והטהרה היא במודריגת אש, וכפנים (וראה לקו"ש ח"ו ע' 154 (ואילך. וש"נ).
9. (דש"פ נח תרס"ז, בהמשך תרס"ו) ע' שפז [בהוצאה החדשה: ע' תקין] ואילך: ועפ"ז יובן מה שארו"ל (יומא פה, ב (במשנה)) אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנאמר (ירמיה יז, ג)

התורה, וכמאמר רז"ל (איכ"ר בתחלתו<sup>8</sup>) אותי עזבו ותורתי שמרו המאור שבה מחזירים למוטב, ובתורה גופא שנמשלה למים<sup>9</sup> וגם לאש<sup>10</sup>, עיקר טבילותא בנורא - פנימיות התורה (עיין היום יום ע' עט בזה<sup>11</sup>), וכדיוק הלשון המאור<sup>12</sup> שבה, וכמ"ש במפרשי המדרש<sup>13</sup>. אלא שיש שיכול לישרף<sup>14</sup>, לכן מקדימים העברה במים - גליא שבתורה - ואח"כ באש (ואולי אפ"ל שזה כפל הל' מים טהורים וטהרתם<sup>15</sup>).

וי"ל שתורת החסידות<sup>16</sup> כוללות ב' המעלות: דאש וגם שא"א לישרף<sup>17</sup>. דאדרבה, תורת דא"ח

מקוה ישראל כו', מה מקוה כו' . . . וכללות ענין הטבילה היא, להיות כי הנשמות כמו שירדו למטה הן בבחי' ברואים דעלמא דאתגליא, שזהו בחי' גליא דנשמות כו', והטבילה במים, שהן עלמא דאתכסיא, היינו הביטול וההתכללות בבחי' הסתים, עד בחי' סתים דקוב"ה כו', וזהו דטבילה אותיות הביטול כו'. וידוע דמים הוא תורה, והיינו כנ"ל, שע"י אמצעיית התורה ישראל מתקשראין בקוב"ה בבחי' הסתים כו'. . והנה, איתא במד"ר דאיכה (איכ"ר פ"ג, ס) דתפילה הו"ע מקוה, וכדאיתא שם ע"פ (איכה ג, מד) סכותה בענן לך כו', נמשלה התפלה למקוה ונמשלה התשובה לים כו', הרי תפלה הוא ג"כ ענין המקוה, אלא שזהו מלמטה למעלה, ותורה היא בבחי' המשכה מלמעלה למטה כו'. וזהו שא' לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם כו', לפני מי אתם מטהרים היינו בבחי' העלאה מלמטה למע' דתפלה, ומי מטהר אתכם בבחי' המשכה מלמעלה למטה ע"י התורה כו'.

8. ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' חיא בר אבא אמרי: כתיב (ירמיה טז, יא) ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו, (ומפרשים): הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו (דיש מעלה בלימוד התורה אפילו כשעוזבים דרך ה' ח"ו), מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה היה מחזירן למוטב (דיש חלק בתורה המברר ומטהר את האדם גם בשפל מדריגתו, וככפנים).

9. ב"ק יז, א: אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים". וראה תענית ז, א. תנחומא ויקהל ח.

10. ברכות כב, א: תניא ר' יהודה בן בתירא היה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה . . . שנאמר (ירמיה כג, כט) הלא כה דברי כאש נאום ה', מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

11. היום יום טו מזנ"א (מסה"ש ה'ת"ש ע' 83): נסיעות הבעש"ט בתחילת ההתגלות שלו היו ע"ד שלשה ענינים: פדיון שבויים, חיזוק התורה ויראת שמים, התגלות פנימיות התורה. אדמור"ר האמצעי הי' מבאר בזה: גליא שבתורה נקרא מים, און צו וואסער גייט מען. פנימיות התורה נקרא אש, און פאר פייער האט מען מורא. דערפאר דארף דער משפיע גיין צום מקבל און זאגען איהם: האב קיין מורא ניט, ווייל ה' אלקיך אש אוכלה הוא.

12. ד'מאור' הוא קרוב לענין האש.

13. ראה יפה ענף למד"ר שם (דיש הגורסים 'השאור שבה'): השאור - רמז לסודות החכמה הכלולות בתורה, שהן מגדילין ומרבין אותה לעיני האנשים כשאור המגדיל העיסה, על דרך כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים דהיינו תקופות ומזלות. ולפי שבהשגת החכמות והסודות יכירו נפלאות תמים דעים ( - הקב"ה), יהי' סיבה להתקרב לה' לאהבה וליראה אותו. וכ"ה בקרבן העדה לירושלמי חגיגה פ"א ה"ז: פירוש, רמז לסודות החכמה.

14. היינו, שגילוי פנימיות התורה יפעל בו שבירה וביטול מציאותו, ולא יוכל להכילו.

15. ראה (עד"ז) תו"מ התוועדויות חמ"ח 60, דב' טהרות יש כאן: "וזרקתי עליכם מים טהורים" הוא הטהרה מלמעלה, ו"וטהרתם" הוא עבודת הטהרה מצד האדם, מלמטלמ"ע. וראה גם לעיל בהערה, מהמשך תרס"ו, וש"נ.

16. בהפרש בין תורת החסידות לפנימיות התורה בכלל - ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות, שמחלק שם בין קבלה לחסידות. עיי"ש. ומובן בפשטות - דלימוד קבלה הוא ע"ד אש, רצוא בלי שוב. ודוקא לימוד החסידות מחדיר ידיעת אלקות גם בגדרי האדם והעולם.

17. דבתורת החסידות ב' המעלות: מחד - נמשך העצם דתורה, ומאידך - נמשך עד למטה מטה, בגדרי הגוף והשכל דנה"ב. וכהלשון הידוע: אורות דתהו בכלים דתיקון.

מבארת מעלת השוב ומכרחת העבודה בנה"ב ג"כ, ולא בדרך שבירה, וכפירוש הבעש"ט<sup>18</sup> עה"פ<sup>19</sup> כי תראה חמור, כידוע,

ולכן דוקא בדורותינו עקבתא דמשיחא דגאולה שלימה<sup>20</sup>, כימי צאתך מארץ מצרים<sup>21</sup>, הולך ומתגלה אור החסידות ביותר (עי' מכתב אדנ"ע הנדפס בהתמים חוברת ג ע' נה [290]<sup>22</sup> וקונטרס עץ החיים<sup>23</sup>): טהרה במים ובאש שקדמה לגאולה - פ' פרה ואח"כ פ' החודש. וכל המסייע לטהרתן של ישראל שכרו מובן ממ"ש בזח"ג (צח, א) זכאה חולקיא דחבריא כד יתבע מלכא למטרוניתא מאן תקיין תכשיטהא כו<sup>24</sup>.

בברכה לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה



18. כתר שם טוב (בהוספות) ס' כא (נעתק בהיום יום כח שבט): כי תראה חמור, כאשר תסתכל בעיון טוב בהחומר שלך שהוא הגוף, תראה שונאך שהוא שונא את הנשמה המתגעגעת לאלקות ורוחניות, ועוד תראה שהוא רובץ תחת משאו שנתן הקב"ה להגוף שיזדכך ע"י תומ"צ, והגוף מתעצל בקיומם. ואולי יעלה בלבבך וחדלת מעזוב לו שיוכל לקיים שליחותו, כי אם תחילת בסיגופים לשבור את החומריות, הנה לא בוז הדרך ישכון אור התורה, כי אם - עזוב תעזוב עמו, לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים.

19. משפטים כג, ה.

20. היינו: ה'עקבתא' דהגאולה השלימה.

21. מיכה ז, טו. - דגאולה האחרונה תהי' ע"ד יציאת מצרים.

22. נדפס לאח"כ באג"ק שלו ח"ב ע' תשיג ואילך.

23. בסופו (ע' 82 ואילך). ושם (ע' 83 ואילך): וזהו הטעם אשר פנימיות התורה נתגלה בדורות האחרונים דוקא, וכמ"ש באג"ק ס' כו בשם האריז"ל, דעתה דוקא מצוה לגלות פנימיות התורה כו'. ולכאורה וכי עתה הוא דאכשור דרא יותר ממכו בדורות הקודמים.

אלא אדרבא, מפני שנתרבו ההסתרם ביותר, ע"כ מוכרח יותר הלימוד דפנימיות התורה. בדורות הראשונים, מצד מעלת נשמתם שהיו נשמות גבוהות ולא היו נתפסים בגשם, שהי' מאיר בהם אור נשמתם, גם בחיצוניות ( - נגלה התורה) ראו אור ה' שבה.

. . משא"כ בדורות האחרונים בנשמות נמוכות ונתפסים בגשם, שבאה הנשמה וכן התורה בריבוי העלמות והסתרם, ואינם רואים כלל את האור כי טוב אין טוב אלא תורה כו' וע"כ מוכרחים לפנימיות התורה. . . אשר לא נתלבשה ולא נסתתרה בלבושים המעלימים והמסתירים, ונראה ונגלה בה האור כי טוב. . . וכמו בלוחות שניות שנתוספה ריבוי תורה, שזהו דוקא מפני שירדו במדריגתן, ע"כ צריכים לריבוי תורה ששרשה במדרגה גבוה יותר.

. . . וכן הוא בזמן הגלות דור אחר דור, הנה בכדי להאיר החושך הגס צ"ל אור גדול יותר, והו"ע פנימיות התורה, שמאיר בה האור שלא בבחי' הסתר כו', ובאור זה דוקא נחי' גם בעסק חיצוניות התורה, ובכל דרכנו נדעהו, שנדע את ה', ומה ה' דורש מאתנו, הן בתפלה והן בעסק התורה ובקיום המצוות והנהגת כל היום בכל פרטי מעשנו. עכ"ל.

המובא כאן הוא טעם לגילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים - מצד ירידת וחושך הגלות. ויותר נראה מתאים להמובא בפנים (דהגילוי הוא הקדמה לביאת המשיח) - הענין הנוסף שבגילוי החסידות (ראה לקו"ש חט"ו ע' 282. ח"כ ע' 172. ח"ל ע' 172. וש"נ), שהוא הכנה וטעימה' מגילוי אלקות שיהי' לעתיד לבוא.

24. ז"ל זוהר שם (הובא גם בנוסח תיקון ליל שבועות): ר"ש הכי אמר, בשעתא דמתכנשי חבריאי ( - ישראל) בהאי ליליא ( - ליל שבועות) לגביה, נתיי לתקנא תכשיטי כלה ( - התורה), בגין דתשתכח למחר בתכשיטה ותקונהא לגבי מלכא, כדקא יאות. זכאה חולקיהון דחברייא, כד יתבע מלכא למטרוניתא, מאן תקיין תכשיטה, ואנהי עטרהא, ושוי תקונהא. ולית לך בעלמא מאן דידע לתקנא תכשיטי כלה, אלא חברייא, זכאה חולקיהון בעלמא דין ובעלמא דאתי.



## שייכות 'ארי' לקריאת שמע (ברכות יב, ב)

ב"ה יום ה' יט לחדש תמוז, תשג"ה

. . ולסיים מענין פרשה דשבוע זה: ארז"ל (ברכות יב, ב)<sup>2</sup> ביקשו לקבוע פ' בלק בקריאת שמע כו' משום דכתיב בה האי קרא<sup>3</sup> כרע שכב כארי גו'. ובס"א גרס קרא<sup>5</sup> דהן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, וע"פ מ"ש בתנחומא על פסוק זה: עמדו משנתם עומדים כאריות, חוטפים ק"ש וממליכים להקב"ה.

ולהבין דיוק הדמיון לארי דוקא, ושייכותו לק"ש (ועיין תוספתא דשביעית ספ"ו<sup>6</sup>, דחטיפה היא תכונת הזאב, וכ"ה ג"כ בב"ר פצ"ט<sup>7</sup>):

אך ענין ק"ש הוא יחוד ה', ושממליכים להקב"ה<sup>8</sup> – היפך הסברא דשתי רשויות ח"ו. וכשמתבונן

\* לקו"ש ח"ב הוספות בלק ע' 691, אג"ק ח"א ע' קנד (להרמ"ז גרינגלאס).

1. מענין פרשה דשבוע זה: בשנת תש"ג חל יט תמוז ביום ה' שבוע פרשת פנחס. וראה בהערות המו"ל לאג"ק שם, דקטע זה (שנכתב כאן בסיום המכתב), נכתב גם בסיום אגרת מתאריך ט' תמוז, שאז היתה בשבוע פרשת בלק, ולכן מתחיל בה "פרשה דשבוע זה". ואגב גררא נמשך לשון זה גם בהעתק אותו קטע לאגרת שלפנינו.
2. אמר ר' אבהו בן זוטרתא אמר רב יהודה בר זבידא, בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור. מ"ט. . אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא (בלק כד, ט) כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו.
3. פרשתנו כד, ט.
4. מהרש"א שם.
5. פרשתנו כג, כד.
6. מצאתי רק שם פ"ז ה"י (ע"פ ל' הכתוב (ויחי מט, כז) "בנימין זאב יטרף").
7. פיסקא ג: מה הזאב הזה חוטף, כך חטף אהוד לבו של עגלון. . כך חטף שאול את המלוכה. . כך אסתר חוטפת המלוכה. וש"נ. – ועפ"ז צריך ביאור הקשר לארי דוקא, ולא לזאב.
8. ראה ספר החינוך מצות ק"ש (מצוה תכ): משרשי המצוה, שרצה ה' לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו וייחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים, כי בהיות האדם בעל חומר נפתח אחר הבלי העולם ונמשך לתאוותיו, צריך על כל פנים זכרון תמידי במלכות שמים לשמרו מן החטא. על כן היה מחסדו לזכותינו וצונו לזכרו שני העתים האלה בקבע ובכוונה גמורה אחת ביום, להועיל לכל מעשינו שביום. כי בהיות האדם זוכר בבוקר אחדות השם ומלכותו, וכי השגחתו ויכלתו על הכל, ויתן אל לבו כי עיניו פקוחות על כל דרכיו, וכל צעדיו יספור – לא יתעלם ממנו דבר מכל דבריו, ולא יוכל ממנו להחביא אחת מכל מחשבותיו, הלא יהיה לו למשמר מחשבתו זאת והודאת פיו בדבר הזה כל היום ההוא, ויהיה לו הודאת הלילה בזה גם כן למשמר כל הלילה.

באמיתית ענין היחוד (וכמו שנת' בשער היחוד והאמונה<sup>9</sup> ובכ"מ<sup>10</sup>), שהוא אין עוד מלבדו<sup>11</sup> ואין דבר נפרד, הרי יכול לבוא לזה שבכל דבר וענין ישתמש בו לעבודת קונו<sup>12</sup>, ולכן בא תיכף ומיד לואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך<sup>13</sup> - בשני יצריך (ברכות נד, א'<sup>14</sup>), גם ביצר הרע (לקו"ת בד"ה שמע ישראל<sup>15</sup>). וע"ד מ"ש הרמב"ם בהלכות דעות פ"ג ה"ג<sup>16</sup>: נמצא המהלך בדרך זו עובד את ה' תמיד כו', ואפילו בשעה שבועל כו'<sup>17</sup>, אף שאמרו רז"ל (יומא סט, ב'<sup>18</sup>) דאי לאו יצר הרע פסק החימום (וצ"ע קצת בתו"א בד"ה ומרדכי יצא<sup>19</sup>). ובדקות יותר יובן מתורת הבעש"ט ע"פ כי תראה חמור גו' עזוב תעזוב עמו<sup>20</sup>.

וזהו הדמיון לארי, דאמרו רז"ל (ב"ק טז, ב) דאורחי' לאכול מחיים דוקא<sup>21</sup>, ולא לאחר מיתה, היינו שגם ביצה"ר יקיים ואהבת את ה' אלקיך<sup>22</sup>. ועי' ג"כ ב"מ פד, א: א"ל חילך (זה הכח גופא שעל ידו שוור ירדנא) לאוריתא<sup>23</sup>.

ולכן השכר על הן עם כלביא יקום גו' הוא מידה כנגד מידה - כרע גו' מי יקימנו; דכיון דביצר

9. ושם (בארוכה), העולם אינו יש ומציאות לעצמו, כיון שדבר ה' מהווה אותו בכל רגע מאין ואפס ממש. וממילא אינו דבר נפרד מהקב"ה ח"ו, ולכן "אין עוד מלבדו" - היינו שאין עוד מציאות אמיתית כלל זולתו ית'.

10. ראה גם תורת שמואל תרכ"ט ע' קנה ואילך. סה"מ תרמ"ג ע' צד ואילך. וש"נ. ועוד.

11. ל' הכתוב - ואתחנן ד, לה.

12. וידוע הענין בעבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מ"ב) ו"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו), וראה ברמב"ם דלקמן בפנים. וראה הביאור בזה - לקו"ש ח"ג ע' 907 ואילך. ס"ע 931 ואילך. וש"נ.

13. ואתחנן ו, ה.

14. במשנה. וראה בתפא"י שם: מדכתיב ב' ביתין.

15. לקו"ת ואתחנן יא, ד ואילך.

16. המנהיג עצמו ע"פ הרפואה, אם שם על ליבו שיהיה כל גופו ואיבריו שלמים בלבד. . אין זו דרך טובה. אלא ישים על ליבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה'. שאי אפשר שיבין ויסתכל ( - יתבונן) בחכמות והוא רעב וחולה, או אחד מאיבריו כואב. . נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן, ואפילו בשעה שבועל. מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'. ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ב"ה. ועל ענין זה ציוו חכמים ואמרו 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'. והוא שאמר שלמה בחכמתו 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'.

17. עכ"ל הרמב"ם.

18. דבימי עזרא הסופר, כאשר כלאו את היצה"ר למשך ג' ימים (עי"ש), לא נמצאה ביצה חיה בכל א"י, והוצרכו לשחררו (ורק סימא את עיניו, שנחלש כחו).

19. תו"א מג"א צב, ס"ד, עי"ש. דמשם משמע שזהו ענין גדול גם למעלה, ולא שמקורו רק מהיצה"ר.

20. הובא לעיל אגרת ח ובהערה. - ההחידוש כאן הוא, דלא רק שצרכי הגוף הם לשם עבודת ה', אלא זו עבודה לכשעצמה - להחדיר את הקדושה גם בגוף הגשמי עצמו.

21. - דריסה, ודלא כאשר בעלי חיים, שדרכן לאכול רק לאחר מיתה - טריפה.

22. דהפיכת היצה"ר לאהבת ה' צ"ל לא ע"י כפי' וביטול מציאותו (מיתה), אלא להפכו 'מחיים' - בעודו בתקפו.

23. דכאשר טבל ר' יוחנן בירדן, קפץ ריש לקיש (או - ליסטים) אחריו לירדן, מחמת יפיו (ראה שם). וא"ל ר' יוחנן, דאותו הכח עצמו שעמו קפץ לדבר עבירה, אותו גופא ינצל ללימוד התורה.

הרע גופא קיים ואהבת, הרי שלום בעיר קטנה שלי<sup>24</sup>, ובמילא שלום גם בעולם.

ולהעיר מט"ז או"ח סוף סי' תקפה<sup>25</sup>, בפ' ראשי תיבות שופר.

ועייני<sup>26</sup> אוה"ת ע"פ ואיבה אשית סעיף ג'<sup>27</sup>.

24. ראה רש"י עה"פ: כתר גומו, שיתישבו בארצם בכח ובגבורה. ראב"ע שם: שירש ישראל ארץ כנען ואחר כך תשקוט הארץ.

25. דהט"ז קאי שם אמ"ש בגמרא (ר"ה טז, ב): כל שנה שאין תוקעין בו בתחילתה (דנאנסו ולא תקעו בשופר בר"ה), מריעין לה בסופה (שמריעין בחצוצרות בתענית ציבור מפני הצרות ח"ו). וז"ל הט"ז (שם ס"ק ז): ופעם אחת בא לי בחלום פירוש הפסוק (תהילים צח, ו) בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', שפירושו על דרך הגמרא הוא שיהיו נזהרים לקיים התרועה על ידי שופר קודם שתהיה התרועה ח"ו בסוף השנה מאתו יתברך (שיגזור צרות ועי"ז יריעו בתעניות). ובוה אמר לפני המלך ה' כלומר קודם תרועת המלך ה' ברוך הוא ח"ו. ועוד הביא בטור, וז"ל: רמז לדבר (מלכים א ה, יח) אין שטן ואין פגע רע, ראשי תיבות שופר. פירוש, כשיש שופר אין פגע רע. וקשה, היכא רמיזא (ד) אין שטן, אדרבה להיפוך ממשע ח"ו ( - דתיבת אין אינה בהר"ת). ונראה לי שהוא ע"ד שמצינו במדרש (פרקי דר"א פרק מו) שס"מ עצמו מלמד ונות על ישראל, ואמר יש לך עם כמלאכים כו', על כן אמר כאן שטן ואין פגע רע, כלומר, אף שהשטן שם הוא, מכל מקום אין פגע רע, כי הוא עצמו נהפך לטובה, ממילא הוא כאלו אינו שם כלל, והוא שפיר אין שטן. - והיינו ככפנים, שהצה"ר 'נאכל' מהיים דוקא.

26. כאן יביא רבינו המבואר בחסידות בכ"מ, ביאור נוסף בענין הפיכת הרע לטוב. ויסיק, דזהו ענין נעלה יותר מהמבואר כאן.

27. אוה"ת בראשית ח"א מז, ב ואילך: וצריך להבין המד"ר פ' וירא (ר"פ נד) ע"פ (משלי טז, ז) ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים איתו, רבי שמואל אמר זה הנחש. ופי' המתנות כהונה, זה הנחש שנק' אויב, שנאמר (בראשית ג, טו) ואיבה אשית בין זרעך כו'. וא"כ איך ישלים איתו.

וצריך לומר, דמ"מ הרי הקב"ה כל יכול. ועפ"ז יש לפרש המשנה דברכות ר"פ אין עומדין (ל, ב), ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. שהרי ברצות ה' כו' ישלים איתו את הנחש כו'. עוד יובן זה ע"ד מ"ש בלקו"ת פ' חוקת סד"ה ויעש משה נחש נחושת, מסתכלין כלפי מעלה. ושורש הרע הוא טוב, שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו כו' (ב"ב טז, א). ועי"ז גם אויביו ישלים איתו, כמו אתא ונשקיה אכרעיה (שם). עכ"ל, עי"ש.

וראה לקו"ת פ' חוקת הנ"ל (סב, ב): וזהו ענין נחש הנחשת, שהיה צריך להשימו על הנס, שהיה צריך לה להגהת הנחש למעלה, ומסתכלים כלפי מעלה, כלומר, שלא יחשוב שהנחש נפרד, א"כ הוא רע ממש ונשאר רע, אבל כשיחשוב את הנחש בהגהתו למעלה בשרשו שאינו נפרד מאתו ית', וחיותו משם הוא ע"ד משל הזונה עם בן המלך הנ"ל (ראה תניא ספ"ט, מזוז"ב קס"ג, א), א"כ אין רע יורד מלמעלה.

וראה עוד בענין זה, מאמרי אדה"ז אתהלך ליאזנא ד"ה להבין מארו"ל שטן לשם שמים נתכוון (ע' קנה ואילך). ומבואר שם באריכות ענין 'שטן לש"ש נתכוון', וכן משל הזונה שבזה"ק:

אבל הענין הוא כמו משל פיתוי הזונה לבן מלך הנזכר בזה"ק. והנה פיתוי הזה, בכוונה תליא מילתא, אם כוונת הזונה באותו הפיתוי להשלים כוונתה ורצונה להמשיכה ברע, וכשמפתה ותוכל לו אז היא בשמחה - הנה כוונתה ורצונה היפך מרצון האב המלך. אבל כשאינה חפצה באמת שיומשך ברע, אע"פ שהיא בעצמה חלק משמן חיכה, ונופת תסופנה שפתי זרה (ע"פ משלי ה, ג), אבל מאחר שכל זה רק מפני כבוד ונחת המלך - איננה רוצה באמת להפילו בשחת רשתה, ותשמח מאד כשלא יתפתה, כמו שישמח האב ממש, ותצטער מאד כשיתפתה לה. רק כל השתדלות חלקלקות פיתוי דבריה כדי שיעמוד בנסיון ותגדל השמחה למלך עד למעלה.

הנה אין הפרש בינה לבין האב, אלא בעשיות הנסיון לנסות הבן. שהאב, אע"פ שהוא ישמח מאד יותר כשיעמוד בנסיון - לא יוכל להתלבש בלבוש הפכי ולהסתיר עצמו כ"כ, להראות לו שיחפץ בו שימשך ברע, והוא מצד גודל שנאה והרחקת הרע, שלא יוכל לסבול ולהראות אפילו פנים. והזונה שיכולה להתלבש ולהסתיר עצמה כ"כ, הוא להיות שאינה בהרחקה גדולה כ"כ בשנאת הרע. . . יש לה שמץ ושייכות דשייכות לרע, ואם לאו לא היתה יכולה להראות א"ע בשקר (והוא כמשל גבורה שבחסד, שעכ"ז גבורה הוא ורוגז, אלא שכונתו לחסד).

וכנראה זהו מדריגה יותר גבוהה<sup>28</sup>, והנ"ל<sup>29</sup> הוא שייך למה שנת' בדרושי פרה אדומה בענין בשני יצריך<sup>30</sup>, ולכן לא העיר באוה"ת לדרושים אלו.  
ועיינין<sup>31</sup> בלקו"ת ד"ה ואהבת סוס<sup>32</sup> וס"ג<sup>33</sup>.

בברכה

לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה



וזהו שטן לש"ש נתכוון, שלא הי' כוונתו באמת להענישו ולייסרו לאיוב, אלא בשביל התיקון. והשטן הלז נק' קליפה דאצילות, כי אע"פ שכוונתו לש"ש באמת לאמיתו. . אבל הנסיון שמנסה כמו להעניש לאיוב או לנסות לאברהם לצוותו לשחוט בנו (ראה רש"י וירא כב, א) הוא מעשה הפכי מאלקות.

ולכן נק' בשם קליפה, כמו קליפת הפרי המכסה על הפרי, כן מעשה זו בנסיון ופיתוי אינם אמיתית בעצמותם, אלא בתוכה יש כוונת התיקון שהוא לש"ש בתכלית, ואין מעשה זו אלא כמו אדם שמתנכר בלבושים שאינו שלו.

זה שדרש רב אחא שטן לש"ש נתכוון אתא שטן ונשקי' אכרעי', פי' שדרש והמתיק גבורות דרע גמור המשתלשל בעוה"ז עד מקור חוצבו, שהוא לש"ש בלבד. ואתי שטן ונשקי' אכרעי', פי' נתבטל ונכלל בפסולת מדריגה תחתונה שמנשמת רב אחא, כי יהי' אפר תחת רגלי הצדיקים כשמתפרדים.

וראה גם אוה"ת ויצא ח"ה תתמה, א ואילך. אוה"ת חוקת ח"ג (בהוספות) ע' 43 ואילך. וש"נ.

28. זהו מדריגה יותר גבוהה: בהפיכת הרע לטוב. דשם מבואר שמגלים שרשו האמיתי של היצה"ר, שהוא באמת טוב גמור מקליפה דאצילות (עי' במאמרי אדה"ז דלעיל). וכאן מדבר במדריגה יותר נמוכה, שלא מגלים הטוב העצמי שלו, רק שבהיותו בכח נטייתו הבהמית - פועלים בו הנטי' לעניני קדושה (דנה"ב הוא כח המתאוה בלבד).

29. והנ"ל: המבואר כאן בענין בירור היצה"ר.

30. ראה לקו"ת חוקת נו, א ואילך. אוה"ת חוקת ח"ג ע' תשנט' ואילך. תשס ואילך. וש"נ.

31. כאן יביא ביאור נוסף בהקשר דאריה לק"ש - בהמשך להמבואר לעיל בתחלת המכתב.

32. לקו"ת ואתחנן יג, ב: כי הרי החיצוניות והכלי דאהבת בכל מאדך היא בחי' חסד, דהיינו מה שהיא בחי' אהבה, ואהבה הוא בחי' חסד דרך כלל, אך פנימיותה שהוא המכוון מאהבה, הוא בחי' אור הגבורה שהוא להיות הסתלקות וליפרד מן הפתילה כו', ועיי' בסש"ב פ"נ. וזהו כרע שכב כארי וכלביא, וארוז"ל ספ"ק דברכות שבקשו לקבוע פ' בלק בק"ש, משום דכתיב בה האי קרא, ובילקוט: עומדין כאריות חוטפין ק"ש. והיינו כי בחי' אריה הוא ג"כ ע"ד הנ"ל, דאור הגבורה בכלי החסד, כמ"ש הרמ"ז פ' צו בענין האש שע"ג המזבח, שהיה בצורת אריה, שאריה גימטריא גבורה, וכתיב לפני אריה אל הימין כו' ע"ש. וזהו עומדין כאריות דוקא שיהיה בק"ש בחי' ואהבת כו' בכל מאדך כו'.

33. שם מבאר דהנ"ל הוא רק בפרשה ראשונה דק"ש, דענינה העלאה ורצוא, אבל בפ' שניה הוא להיפך - אור החסד בכלי הגבורה, שוב.





## דרך כוכב מיעקב – ניצוץ משיח שבכ"א

ימי הגאולה, יב-יג תמוז, ה'תשכ"א

... כהיעוד דפרשת שבוע זה: דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל גו' וישראל עושה חיל.

– **דרך כוכב מיעקב:** ראה ירושלמי (מעשר שני ספ"ד<sup>2</sup>), דלכל אחד ואחד מבני"י שייך זה. והנה, לפי ירושלמי תענית פ"ד ה"ה: (וכן פי' הרמב"ן<sup>4</sup> וכמה ממפרשי החומש<sup>5</sup>), מדבר הכתוב במשיח<sup>6</sup>. ואין בזה סתירה<sup>7</sup>, ואדרבה – ע"פ מאמר הבעש"ט נבג"מ שצריך כל א' מישראל לתקן ולהכין "חלק

\* לקו"ש ח"ב הוספות בלק ע' 692, אג"ק ח"כ ע' רפא. ז"ל המכתב (טופס דומה נשלח לכמה): מאשר הנני קבלת מכתבו. . . ובעמדנו בימי סגולה יב-יג תמוז, גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל. . . יהי רצון בעת רצון זו, אשר מגאולה האמורה נזכה בקרוב ממש לגאולה השלימה. . . (כבפנים). ההערות שבפנים הן מכ"ק אדמו"ר.

1. בלק כד, יז-ח: אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל, ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר אויביו, וישראל עושה חיל. ובמפרשים שם, דקאי על דוד המלך וימות המשיח, וכדלקמן בפנים.

2. חד בר נש (נכרי היה, פני משה) אתא לגבי רבי ישמעאל ב"ר יוסי, א"ל חמית בחלמאי בלע חד כוכב. א"ל תיפח רוחיה דההוא גברא, יהודאי קטל, דכתיב דרך כוכב מיעקב.

3. תני ר"ש בן יוחי, עקיבה רבי היה דורש: דרך כוכב מיעקב, דרך כוזבא מיעקב (על שמעון בר כוזבה). ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה, הוה אמר דין הוא מלכא משיחא.

4. ז"ל הרמב"ן: בעבור כי המשיח יקבץ נדחי ישראל מקצה הארץ ימשילנו לכוכב הדורך ברקיע מקצה השמים, כמו שנאמר בו (דניאל ז, יג) וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה וגו'.

5. ראה במפרשי התורה כאן: רשב"ם. רלב"ג. אור החיים. אברבנאל. דברים רבה א, כ. ועוד.

6. ראה ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"א, שמפרש רק חלק השני של הפסוק על מה"מ. וראה לקו"ש ח"ג ע' 85 ואילך. ח"י"ח ע' 272 הע' 18. וש"נ.

7. ראה סה"מ תרצ"ט ע' 207: מלך המשיח, דכתיב בי' (ישעיה נב, יג) הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, ופי' הרמ"ז (לוח"ג רס, ב). נדפס במקדש מלך קצ, ב. לקו"ת להאריז"ל ע"פ "ויתהלך חנוך" (בראשית ה, כד), שהם נגד ה' מדרגות נר"ץ ח"י, דודו המלך ע"ה וזכה לבחי' נפש, כמ"ש (שמואל ב ה, ח) נפש דוד, אליהו וזכה לרוח, ולכן עלה בסערה השמימה, ומשה וזכה לנשמה. . . ואדם הראשון וזכה לחי', ומשיח יזכה ליחידה.

וראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ה ואילך (ושם, דזהו"ע תורת החסידות – יחידה שבתורה). וש"נ.

וענין ניצוץ משיח שישנו בכא"א מישראל, הובא רבות בחסידות ובתורת רבינו, ובלשון רבינו (גם גבי נשיא הדור): יחידה הכללית. דבחי' היחידה שבנפש כ"א היא ניצוץ מנשמתו הכללית של מלך המשיח.

וראה ד"ה פדה בשלום בשערי תשובה לאדמו"ר האמצעי פ"ב (נו, ג):

בחי' המקיף דיחידה, שנק' מקיף כללי שכולל לכל מקיפים פרטיים. . . שמקיף על כל כללותם בשוה, ולא בדרך פרט, שיהיה חילוק מדרגות, כמו במ"ת דכתיב (יתרו יט, ב) ויחן ישראל, ל' יחיד, וכן ברכנו כולנו כאחד. . . והארה זו מאיר

קומת משיח השייך לנשמתו" (מאור עינים ס"פ פנחס<sup>8</sup>). ומובן בעבודת האדם - ע"פ מ"ש רבנו הזקן באגרת הקודש ס"ד<sup>9</sup>.

ישראל עושה חיל: ראה אור החיים הק' עה"פ<sup>10</sup>. תו"א יתרו (עד, ב): כך גלות כו' להיות עי"ז כו' וכן בפרט כו'<sup>11</sup>.



בכל יחיד סגולה שבכל דור ודור, שזהו בחי' משה, שאמר שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב, ס' ריבוא דעות, כ"א לפי השגתו וכפי רצונו המאיר מבחי' חי' . . . אבל בבחי' יחידה, מקיף למקיף, כולם שוים, ונק' איש אחד, וכמ"ש ויחן ישראל, בחי' גלגלתא כו', שהוא למעלה מבחי' רצון לגמרי, שלכך אמרו נעשה ואח"כ נשמע.

וראה בכ"ז בשיחת ליל שמח"ת תשמ"ו (לקו"ש חכ"ט ע' 358 ואילך. ובהנסמן בהע' 27 שם). וש"נ.

8. להרה"צ וכו' ר' נחום מטשערנאביל: כמאמר הבעש"ט נבג"מ, שצריך כ"א מישראל לתקן ולהכין חלק קומת משיח השייך לנשמתו, כנודע שאדם הוא ר"ת אדם דוד משיח, שקומתו של אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה (חגיגה יב, א), שהיו כלולין בקומת אדם הראשון כל הנשמות של ישראל, ואח"כ ע"י החטא נתמעטה קומתו. וכמו"כ יהיה משיח קומה שלימה מכל נשמות ישראל, כלולה משישים ריבוא, כמו שהיה קודם החטא של אדה"ר. ע"כ צריך כ"א מישראל להכין חלק בחי' משיח השייך לחלק נשמתו, עד שיתוקן ותכונן כל הקומה ויהיה יחוד כללי בתמידות.

9. קה, ב: והנה, במילה יש שני בחינות, מילה ופריעה, שהן ערלה גסה וקליפה דקה, וכן בערלת הלב יש ג"כ תאוות גסות ודקות . . . והנה על מילת הערלה ממש כתיב (עקב י, טז) ומלתת את ערלת לבבכם, אתם בעצמכם. אך להסיר הקליפה הדקה, זהו דבר הקשה על האדם, וע"ז נא' בביאת המשיח (ניצבים ל, ו) ומל' ה' אלקיך את לבבך . . . שלכן אהבה זו היא מעומקא דליבא, מנקודה פנימית ממש כנ"ל, ולמעלה מבחי' הדעת. ולכן משיח בא בהיסח הדעת לכללות ישראל. והוא גילוי בחי' נקודה פנימית הכללית ויצאת השכינה הכללית מהגלות והשביה לעד ולעולמי עולמים. וכן כל ניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כ"א מישראל יוצאת מהגלות והשביה . . . מבחי' נקודה הפנימית הנגלית מהערלה ועולה למעלה לדבקה בו בתשוקה עזה, בבחי' למען חיין. והוא ג"כ בבחי' היסח דעת האדם, כי בחי' זו היא למעלה מדעת האדם . . . אך מודעת זאת כי אתערותא דלעילא היא באתערותא דלתתא דוקא בבחי' העלאת מ"נ . . . ולכן צריך האדם לעשות בעצמו תחילת מילה זו, להסיר ערלת הלב וקליפה הגסה ודקה המלבישות ומכסות על בחי' נקודת פנימית הלב . . . והיינו ע"י נתינת הצדקה לה' מממונו, שהוא חיותו. עיי"ש.

10. וישראל עושה חיל. פירוש, באמצעות איבוד אדם ושאר בני שת יעשו ישראל חיל. פירוש, אשר בלע ס"מ ושאר העמים, יוציאו בולעו מפיו.

ולפי שניצוצי הקדושה הם מלוכלכים כשהם תוך הקליפה, וכשהם מתבררים ויוצאים ממנה הם נתקנים, לזה אמר עושה חיל, לשון תיקון לחיל ( - כח) אשר היה בלוע בהם. - והיינו עבודת בירור ותיקון ניצוצי הקדושה שנפלו לקליפות וסטרא אחרא.

11. וכמו שהיה מצרים כור הברזל להיות ע"י זה מתן תורה, כך גלות אדם הוא כור הברזל להיות עי"ז ימות המשיח, שהרי המצות אינן בטלות לימות המשיח לכולי עלמא, והמצות יודככו יותר בבחי' פנימיות, וכמ"ש (ישעיה יא, ט) ומלאה הארץ דעה. וכן בפרט כל אדם, היסורים שלו לזכך מצותיו אשר יעשה אותם האדם, שיהיו מתוקנים להיות עולה ונכלל באור אין סוף ב"ה. - והיינו בעבודת הביורים, כנ"ל.

## לזכות

כל העומדים על משמר והגנת ארץ הקודש והעם היושב בציון  
ישמרום השי"ת מכל פגע רע, וישיבם בבטחה בריאים ושלמים לביתם,  
ויצליחו במילוי תפקידם

ולזכות כל החטופים הנמצאים בשבי  
יוצאם השי"ת תכף ומיד מן המיצר אל המרחב,  
וישובו במהרה בריאים ושלמים לביתם



## לע"נ

הנרצחים על קידוש השם ביום שמחת תורה תשפ"ד  
וכל הלוחמים שמסרו נפשם על הגנת עם ישראל היושב בציון הי"ד  
ונזכה לקיום היעוד ד"הקיצו ורננו שוכני עפר", "ונתתי שלום בארץ"  
בנאולה האמתית והשלימה במהרה בימינו ממש

לזכות צוות הישיבה:  
הרב יצחק שי' גאלדבערג  
הרב יוסף יצחק הלוי שי' גורעוויטש  
הרב ישראל יוסף הכהן שי' הענדל  
הרב יוסף יצחק הלוי שי' סגל

הרב אברהם שי' אורנשטיין	הרב אהרן שי' מושקוביץ
הרב דב מנחם שי' דאברוסקין	הרב שלום שי' מושקוביץ
הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט	הרב מנחם מענדל שי' מישולובין
הרב אברהם שי' וילהלם	הרב מנחם מאניש שי' מן
הרב מנחם מענדל שי' ויינר	הרב ישראל שי' סגל
הרב שמחה יצחק שי' זאיאניץ	הרב שלמה שי' סגל
הרב יעקב מאיר שי' זילברשטרום	הרב יוסף יצחק שי' סוקניק
הרב חיים רחמים הכהן שי' כהן	הרב שניאור זלמן שי' פעוונזנער
הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ	הרב מרדכי יונה שי' קליין

הרב שניאור זלמן שי' קעניג

וכל בני משפחתם שי'

שיזכו להצלחה מרובה בחינוך תלמידי התמימים – חיילי בית דוד, כרצונו הק'  
של כ"ק אדמו"ר נשי"ד מתוך שמחה וטוב לבב והרחבה בגו"ר

לזכות

חברי מערכת הערות וביאורים – מגדל דוד, לשנת ה'תשפ"ד  
התמימים:

לוי בן ביילה שי' ביסטריצקי  
שלום אליהו בן רבקה שי' גאלדבערג  
רפאל נחמן בן בלה שי' זילברשטרום  
יוסף חיים בן מרים דינה שי' מור יוסף  
אהרן משה בן לאה שי' קוביטשעק

שיזכו להצלחה מרובה בלימוד התורה מתוך שקידה והתמדה, ויצליחו  
בהפצת המעיינות חוצה  
ויחישו את ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו

לע"נ

הגה"ח הרב לוי ב"ר יהודא לייב ז"ל

ביסטריצקי

שליח ב"ק אדמו"ר זי"ע

מרא דאתרא דעיה"ק צפת והגליל העליון

וחבר בי"ד רבני חב"ד

גלב"ע י"ט מג"א ה'תשס"ב

ת.ג.צ.ב.ה.

♦ ♦ ♦

ולזכות תבדלחט"א זוגתו

מרת אסתר שולמית תחי' בת חי' פייגל

לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה

ונח"ר מכל יוצאי חלציה שיחיו

לע"נ

ר' נדיר נחום ב"ר דוד ז"ל

וזוגתו מרת ברמלה ראגי בת מנשה ז"ל

ציפורה

ולזכות כל יוצאי חלציהם שיחיו לאויוש"ט

ולזכות יבדלחט"א בנם שליח כ"ק אדמו"ר נשי"ד לקרית שמונה

הרב יגאל שי' ציפורי

להצלחה רבה בעבודת השליחות ובמילוי רצון המשלה

נתרם ע"י בנו ונכדם שי' להצלחה בגו"ר

לע"נ

מרת ז'ויה מפרת בת קטאן ז"ל

גלב"ע כ' אייר ה'תשפ"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



לזכות

הרב חיים הכהן בן אסתר רבקה

וזוגתו דבורה בת רישא

וילדיהם

הת' צבי אלימלך הכהן בן דבורה

הת' שלום אורי נתן נטע הכהן בן דבורה

חנה בת דבורה

חיה מושקא בת דבורה

פריידא מרייאשא בת דבורה

ברכה

ולזכות

הרב מנחם מענדל דובער הכהן בן ציפא

וזוגתו אסתר רבקה בת זיסל

ברכה

הרב דובער בן פריידא מרייאשא

וזוגתו רישא בת געשא

וילנקין

לברכה והצלחה רבה בכל העניינים בגשמייות וברוחניות, בטוב הנראה והנגלה

לע"נ

האישה החשובה

מרת פריידל רחל ז"ל בת יבדלחט"א ר' ישראל שי'

גרינברג

נלב"ע ערש"ק פר' חיי שרה, כ"ו מר חשוון ה'תשפ"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



לע"נ

הת' יונתן ז"ל בן יבדלחט"א ר' ציון שי' ביטון

הת' משה ז"ל בן יבדלחט"א ר' דוד שי' גולן

הת' לוי הכהן ז"ל בן יבדלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

שנהרגו בדרכם למבצע הדלקת נרות חנוכה ביום כ"ח כסלו ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח ר' מנשה ב"ר רפאל ז"ל

חדד

מנהל ישיבת תות"ל המרכזית

עסק רבות בשנים בצו"צ באמונה

העמיד דור ישרים מבורך

בהם שלוחים רבים ברחבי העולם

גלב"ע ט"ו אייר ה'תשפ"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



ולזכות תבדלחט"א

זוגתו מרת חביבה שתחי' בת לאה

לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות

ונח"ר מכל יוצאי הלציה שיחיו

לזכות

ר' נתן בן זלטה

וזוגתו מרת פנינה אלטע פערל בת חיה ברכה

שיחיו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוך הרחבה בגו"ר

לע"נ

הרה"ג הרה"ח ר' ישראל ב"ר משה שניאור זלמן זצ"ל

גרוסמן

ראש הישיבה מלפנים



לרפואת

הרה"ח ר' מנחם בן ציון שי' בן גוטא פערל

לזכות

ר' עמרם שי' בן פרחיה  
וזוגתו מרת עליא תחי' בת חנה

מור יוסף

לאריכות ימים ושנים טובות  
מתוך בריאות ונח"ר מכל יוצאי חלציהם



לע"נ

הרה"ח ר' דוד ב"ר יוסף ז"ל  
גלב"ע ז"ך אייר ה'תשפ"ג



ולזכות זוגתו מרת חנה מלכה בת סוליקה  
לאריכות ימים ושנים טובות  
מתוך בריאות ונח"ר ומכל יוצאי חלציה



לזכות

חיה מושקא בת רות  
לרפואה שלימה וקרובה



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות  
לב"ק אדמו"ר זי"ע

יה"ר שיראה רוב נחת מחסידיו  
ושלוחיו ברחבי תבל  
ובפרט מתלמידי התמימים  
"דעם רבינס קינדער"