

קובץ הערות וביאורים

- קובץ ב -

יום ההילולא כ"ף מנחם אב
ה'תשפ"ד - שמונים שנה

ישיבת ליובאוויטש - דנייפר, אוקראינה
עיר המלך

חברי המערכת:

הת' איתמר שיחי' וולף

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן

פתח דבר

עומדים אנו לקראת יום ההילולא כ"ף מנחם אב – שמונים שנה להסתלקות אביו של הרבי כ"ק הרה"ק הרלווי"צ נ"ע.

זכתה ישיבתנו לשכון בעיר דנייפר בה גדל ושהה הוד כ"ק אדמו"ר בימי נעוריו ובה שימש אבי הרבי כ"ק הרה"ק הרלווי"צ נ"ע כרב מרא דאתרא במשך עשירות בשנים, וב"ה שזוכים אנו לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר ולהוציא לאור לקראת יום ההילולא קובץ הערות וביאורים, פרי עמלם ויגיעם של תלמידי התמימים בישיבה הק' בעיר בה כ"ק אדמו"ר בכבודו ועצמו 'לומד בשקידה עצומה ומצליח'.

תודה להשי"ת אשר למרות רוחות המלחמה הנושבות בחוץ, יושבים תלמידי התמימים בני השלוחים במדינת אוקראינה בין כותלי הישיבה בשקט ובשלווה ולומדים בהתמדה ובהצלחה מופלגה כפי שמעיד הקובץ שלפנינו (השני לשנה זו) מתוך דיבוק חברים ואהבת ריעים ללא כל מניעות ועיכובים. תודתנו הרבה נתונה להנהלת ישיבתנו ובפרט לראש הישיבה הרב אליהו הלוי שיחי' חפר, אשר משקיעים בישיבה בלי גבול, ועסוקים בצורכי הישיבה יומם ולילה, וכן ברצוננו להודות לוועד הישיבה הדואגים לענייני' הגשמיים של הישיבה בהרחבה גדולה ומאפשרים לנו ללמוד במנוחת הנפש והגוף ללא כל טרדה.

ובמלאת שלושים שנה לג' תמוז ה'תשנ"ד זועקים אנו בלב קרוע ומורתח עד מתי?! ומתחננים ומבקשים מהשי"ת שיחיש קץ גלותנו ונזכה תיכף ומיד ממש נאו לראות באור פני מלך חיים בגאולה האמיתית והשלימה וכ"ק אדמו"ר בראשנו, ויה"ר שתהי' פעולת הו"ל קובץ זה ה'מכה בפטיש' לביאת משיח צדקנו נאו ממש.

המערכת

ימים הסמוכים לכ"ף מנחם אב ה'תשפ"ד
דנייפר, אוקראינה – עיר המלך

תוכן ענינים

5	ממכתב כללי-פרטי, מוצאי תשעה באב ה'תשד"מ
5	ב' קטעים משיחת יום ד' פ' עקב כ"ף מנחם אב ה'תשכ"ה
9	בגדר כל דאלים גבר
18	בטעם המיתה דאדם הראשון
21	טעות בני גר ובני ראובן
24	סדר בתיבת היסודות
26	בענין ההפרש בין 'עובר' ל'עבר'
28	ירושת הנפש הקדושה מהאבות
30	ביטול האבות לאלקות
32	הפסקה מלימוד לצורך תפילה
34	"זבן הנפש" או "כ"ש הנפש"
36	גריעותו של העובר עבירה
38	ההפרש בין המוכר והלוקח במיגו דלהד"מ
42	ביאור שיטת רשב"ם לגבי "פלניא גזלנא הוא"
45	בענין "השני נוח לי הראשון קשה הימנו"
47	בגדר דין "טענין ליורש"
56	סברות מחלוקת תוס' ורמב"ן
61	בענין הכחשה מיגו דחזמה
63	בענין הכחשה מיגו דחזמה (גליון)
65	בענין מיגו כב' עדים
67	ביאור גדר 'חזקת כשרות'
70	בגדר הנאמנות ד'מיגו'
72	בסוגית "שטרא מעליא הוה לי ואירכס"
77	בדעת רב הסדא לפי רבינו חננאל
79	'שודא דדינא' לפי רשב"ם
81	בענין 'שודא'
83	בגדר 'שודא דדינא' בשיטת ר"ת
86	בענין 'דררא דממונא'
88	בגדר 'דררא דממונא' בשיטת רשב"ם
91	מעשה דבני אחתי' דרבין יוחנן בן זכאי
92	יציאה מבית הכנסת בשעת קדושה
93	בענין מחות התענית
95	"לא רגל על לשוננו"

ממכתב כללי-פרטי, מוצאי תשעה באב ה'תשד"מ

נ.ב. הש"ק שלאחרי ט"ו במנ"א – הוא כ"ף במנ"א, יום היא"צ וההילולא של אאמו"ר לוי יצחק בן הרב אא"ז ברוך שניאור ז"ל – זה ארבעים שנה. ועלי החוב והזכות גדול להציע ולבקש וכו' – ללמוד בהתועדות מתורתו, ולנדב ביומא דין לז"נ, שמסר נפשו על הפצת היהדות בתוככי בני"י "מאחורי מסך הברזל" ועי"ז הי' חבוש בבית האסורים ונשפט לגלות ומת בגולה ושם מ"כ, זכותו יגן עלינו ועכ"י – שליט"א.

ב' קטעים משיחת יום ד' פ' עקב כ"ף מנחם אב ה'תשכ"ה

בלתי מוגה

. . כמוזכר לעיל (ס"ד) – ישנה רשימת אאמו"ר שהתחלתה "בס"ד אני לוי יצחק בן זעלדא רחל", ושם מספר: "ישבתי בבית האסורים, מן ט' ניסן ה'תרצ"ט עד ט"ו בשבט שנת שת"ה (בס"ה בחמשה בית האסורים, בתחלה בדניפראפטרפאָווסק, ואח"כ בקיוב, ואח"כ עוד הפעם בדניפראפטרפאָווסק, ואח"כ בחאַרקאָו, ואח"כ באַלמאַ-אַטאַ (ששם "הגלתי על משך ה' שנים")), היינו משך ש"ג ימים", ו"בליל הושענא רבה קרוב לאשמורת הבוקר בבית האסורים בדניפראפטרפאָווסק", "הודיעו לי שמשפטי נמסר להאסאָבאָ-סאָוועשצאַניע דנ'ק'ו'ד' סס"ר . . והם שפטו אותי על גלות ה' שנים".

וממשיך, "שכל זה הוא בהשגחה פרטית מלמעלה", ומבאר: "שמי רומז על גבורות, הן לוי והן יצחק . . כידוע", – כמבואר בספרי קבלה, ובארוכה ע"פ חסידות, בלקוטי תורה דרושי פ' נשא, ש"לוי" הו"ע של גבורות, ונחלק לג' בחי': גרשון קהת ומררי. וכן יצחק הו"ע הגבורות, כמ"ש "ופחד יצחק הי' לי" – "וכן מספר שניהם (לוי יצחק) יחד, שהוא מספר נד"ר, הנה נד"ר הוא בבינה, מקור הגבורות. וכן בהצטרף לזה מה שאני בן זעלדא רחל, הנה יעלה ביחד מספר תרנ"ו, שהמספר הזה רומז על שמות אלקים במילוי יודי"ן ש', וברבוע ר', פשוט פ"ו, והנקודות דשם אלקים הם ע', ביחד הוא תרנ"ו, מספר שוש"ן . . שושן הוא אדום, כמו שושנה אדומה, והיינו בינה מקור הגבורות. ולכן ביום הכפורים,

בח' בינה, מתחיל הפייט דתפילת מוסף בתיבת שושן, שושן עמק איומה, וזהו שישבתי בבית האסורים משך שב"א (ש"ג) ימים, נקודת שב"א (שב"א בב', כפי שצריך לכתוב ע"פ קבלה) הוא בגבורה כידוע (כי ניקוד השב"א הו"ע של שחרות, ללא הברה, שזהו"ע ספירת הגבורה והמלכות). והגלתי על משך ה' שנים, לנגד הה' גבורות, ודע שה' פעמים שנ"ה הוא מספר כל הכ"ב אותיות עם אותיות מנצפ"ך הכפולים, כי האותיות שרשן ה' מוצאות הפה שהם בחי' ה' גבורות כידוע, וישבתי בה' בתי אסורים . . . לנגד הה' גבורות (ואם כי עיירות הם ד', אך בדניפראָפּעטראָווסק ישבתי בב' בתי אסורים שונים, שבתוך העיר ומחוץ לעיר). והודיעו לי שמשפטי נמסר כו' בליל הושענא רבה, שאז הוא גמר הדין, סיומא דדינא. ובאתי לציאילי ביום ב' . . . הוא לנגד מדת הגבורה . . . גם הכתב בציאילי מנ' ק' ו' ד' נתנו לי . . . ביום ד' (שלאח"ז) . . . וסימנך ב"ד, הרומז על גבורות, שלכן אין מתחילין בב"ד כידוע".

[ולמען, שברשימה הנ"ל מבאר עוד כו"כ פרטים ע"ד הקבלה, ומציין גם לפע"ח כו', וזאת, למרות שבהיותו שם לא היו לו ספרי קבלה (שהרי לא הרשו לו לקחת עמו אפילו ספרים רגילים, ועאכו"כ ספרים בפורמט גדול כו'), וכנראה שציין אליהם מתוך הזכרון בעלמא, ואכן מתאימים הדברים להמצויין בפנים].

ומסיים בתפלה: "ויהי רצון שבמהרה בימינו יומתקו כל הגבורות והדינים . . . ואשוב לביתי שלום (וכמ"ש לפנ"ז: וה' הטוב . . . ישיבני לביתי היינו לאשתי ולזרעי יחיו ואהי' עמהם יחד במנוחה שלווה והשקט . . . בתכי"א אכי"ר) במהרה בימינו אמן".

ויש לבאר גודל ההפלאה שברשימה זו, בביאור פרטי המאורעות שבחיו איך שמכוונים ומתאימים ע"פ פנימיות התורה . . .

. . . וענין זה מתבטא גם בתורה גופא: ישנו לימוד התורה כפי ששייך לפס"ד עבור תינוק בן יומו – גם אם הוא גדול בשנים, אבל בנוגע לדין והלכה ה"ה תינוק בן יומו; וישנו הלימוד דפנימיות התורה כשלעצמה, באופן שאפילו לא נתפרשה בנוגע להלכה למעשה, אלא נשארה בעולם הקבלה. ובהקדמה – שכל ענין שישנו בקבלה, בהכרח שיומשך אח"כ בדרוש ורמז ועד לפשט, וכמו בסדר השתלשלות העולמות, שכל

העולמות הם סדר השתלשלות אחד, ומעולם האצילות (שהוא כנגד קבלה שבתורה) נמשך עד לעולם העשי' (שהוא כנגד פשט שבתורה).

אבל, יש אופן כפי שעולם האצילות (ענין ע"פ קבלה) עומד בפני עצמו, ללא ביאור כיצד יתפרש הדבר בהלכה, בעבודת האדם או בדרוש כו'; ויש אופן כפי שהענין שבקבלה מתפרש ומתבאר בנוגע להלכה בפועל – כפי שמצינו בכל ספרי הפוסקים, ובריבוי גדול בשו"ע של רבינו הזקן, כמה הלכות שמקורם בדברי "חכמי האמת" (גם כאשר אינו מפרש זאת), שזהו כפי שקבלה מתפרשת להלכה למעשה בנוגע לתינוק בן יומו, ולדוגמא: בהלכות תלמוד תורה – שהתחלתם בנוגע לקטן: "אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות כו'" (כמשנת"ל בארוכה), ובנוגע אליו כותב רבינו הזקן: "אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס . . . עד ששיגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה, הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות", היינו, שצריך ללמוד כל התורה, גם חלק הסוד שבתורה, אבל גם נגלה דתורה, החל מ"קמץ א' אָ", וגם מה שנוגע להלכה למעשה בפועל – דין יבש ("אָ טרוקענעם דין") כפשוטו (ללא העומק של כל שאר חלקי התורה), כפי שפוסק רב מורה-הוראה.

ובענין זה רואים את איחוד שני הקצוות שב"יגדיל תורה ויאדיר" – מקבלה כפי שהיא בפני עצמה, ללא פירוש הדברים בנוגע לשאר ענינים, ועד כפי שנמשך בפסקי דינים הלכה למעשה למי שהוא תינוק בן יומו בנוגע לדין והלכה.

ובזה גופא יש חידוש מיוחד אצל רב מורה הוראה שגולה ממקומו: כאשר רב מורה הוראה יושב במקומו, הנה גם כאשר שואלים אותו בחלק הפשט שבתורה, הרי הוא רואה לנגד עיניו את ספרי הקבלה שמונחים בארון שבהם נתבאר ענין זה ע"פ קבלה; אבל כאשר גולה ממקומו, שאז ישנו בגלוי רק הפס"ד בנוגע לפועל, ואילו שאר הענינים נשארים בעל-פה [שזהו אופן לימוד תורה שבעל-פה מעיקר הדין, שהרי רק מצד "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (כמובא גם בסיום מסכת ברכות), התירו לכתוב תורה שבע"פ] – אזי רואים בהדגשה יתירה את חיבור שני הקצוות ד"יגדיל תורה ויאדיר" (שלימות התורה), שתוכן הענין כפי שהוא ע"ד הקבלה נמשך וחודר גם בהפס"ד בנוגע לפועל, ועד שגם פרטי המאורעות שבחיי הגשמיים חדורים בתוכן הדברים ע"פ קבלה, כנ"ל.

ונסיים בדברי אאמו"ר בהמשך לזה "שמשפטי נמסר כו' בליל הושענא רבה, שאז הוא גמר הדין, סיומא דדינא" - ש"אז חובטין הה' ערבות, מיתוק הה' גבורות", והיינו, שישנו ענין של פסק-דין, אבל הפס"ד הוא: "לחיים", "לברכה" ו"לשובע", ובאופן שנמשך למטה מעשרה טפחים, בטוב הנראה והנגלה, ועד - בבני חיי ומזוני, לכל אחד ואחת, ועד - בקצוי תבל.

בגדר כל דאלים גבר

הרב אליהו הלוי שיחי' חפר

ראש הישיבה

א.

בדף ל"ב ע"ב: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, אמר רב נחמן כל דאלים גבר, ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד (לפנינו על שדה אחת של ראובן שכתב שטר מתנה לשמעון ושטר מתנה ללוי, ושניהם ביום אחד, ונמצא שאין זה מוחזק יותר מזה כלל¹) דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני? התם ליכא למיקם עלה דמילתא הכא איכא למיקם עלה דמילתא".

ופי' הרשב"ם ד"בב' שטרות ליכא למיקם עלה דמילתא היום או למחר, שיביא האחד עדים ויטול, שהרי השטרות שוין בזמן, ואפילו אם יבואו עדים ויעידו זה נכתב ונמסר בבוקר וזה בערב, הלא אין הקדמה בשעות כמו שפירשנו למעלה. . הלכך רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדייני, דהועיל ואין לברר לעולם הדין עם מי, משתדלין בי"ד בדינן ודנין אותו".

והקשו רבים מהראשונים על פי' הרשב"ם לסוגייתנו, שהרי גמ' ערוכה היא בכתובות פ' מי שהי' נשוי התולה את מח' רב ושמואל הכא במחלוקת תנאים "לימא רב דאמר כר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, ושמואל דאמר כר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי", והבינו הראשונים כדעת תוד"ה רב אמר יחלוקו שדווקא לר' מאיר שעיקר השטר הוא כתיבתו והתימתו בעדים הרי שאזלינן בתר ב' השטרות עצמם שאין מוכח מתוכם את מי מהם הקדים, ולכן אמר רב שיחלוקו, אבל לשמואל דסבר כר"א דאזלינן בתר המסירה, ומכיון שבוודאי היתה המסירה של א' מהם מוקדמת מהמסירה לחבירו, ובל' הרשב"א "אי אפשר דלא קדמה מסירתו של זה לזה, דאינו מצוי שימסור לשניהם בבת אחת",

* מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבה.

1. רשב"ם ד"ה ומ"ש כו'.

הרי שע"י המסירה כבר זכה הא' לפני חבירו, ואין כאן ספק בעצם המציאות מי זכה, אלא הוי רק חסרון ידיעה אצלנו, ועל זה אמר שמואל דינא הוא לומר שודא דדייני, מכיון שאנו איננו יודעים מי קדם למי.

ועוד כתבו הראשונים דהא דאמרינן לרב דחולקין אינו מתורת ספק אלא בתורת ודאי, ובל' הרמב"ן² "ואליבא דידי' לאו משום ספק חולקין, אלא ודאי חשיב לי' ששניהם שותפין בו", ובמילא קושית ודימוי הגמ' לדין רב נחמן בארבא דכדא"ג, הוא רק מדברי שמואל שאמר שמספק עבדינן שודא דדייני, ולא מדברי רב, "מדשמואל קא מקשינן דסבירא לי' עדי מסירה כרתי . . ומדרב לא קשיא".

ב.

ונמצא פירוש הסוגיא חלוק מתחילתה ועד סופה בין הרשב"ם לבין תוס' ושאר הראשונים, דלרשב"ם הוי דין ב' שטרות ספק בעצם, וכדלעיל "ואין לברר לעולם הדין עם מי", מכיון שלא מוכח מהשטרות את מי הקדים, משא"כ לתוס' והראשונים שרק אנו אין יודעים למי נמסר במציאות קודם, ועוד חולקים בדעת רב, שלרשב"ם חולקין לדעת רב מספק ובלשונו "דספיקא הוא", משא"כ לתוס' והראשונים שלרב יחלוקו הוא מדין ודאי כדלעיל, וכמפורש ברשב"ם דלא כהראשונים הנ"ל בד"ה שודא דדייני "אבל כשאתה אומר יחלוקו, בודאי אחד נטל החצי שלא כדין", ובמילא נמצאו חולקים בפירוש ליכא למיקם עלה דמילתא' דאמרינן בי' שודא דדייני, האם ליכא למיקם בעצם או שהוי רק חסרון ידיעה דקשה לברר למי נמסר קודם³.

2. על אתר.

3. ולכן לראשונים קשה מהו הספק לקמן ממחליף פרה בחמור, והרי גם שם קשה לברר מתי ילדה ובמילא הוי גם ליכא למיקם עלה דמילתא כפי שמקשים הראשונים ומתרצים בתירוצים שונים, משא"כ לרשב"ם דמבואר בפשטות ששם הרי הוי רק חסרון ידיעה בשונה מדין ב' שטרות, וכפשוטו.

ולכאורה קשה ביותר כיצד פירש הרשב"ם את מח' רב ושמואל כר"מ דאמר ע"ח כרתי, כנגד הגמ' הערוכה בכתובות, ולא הזכיר כלל את דברי הגמ' שם⁴!?

ג.

והנה, רשב"ם ותוס' והראשונים נחלקו בסוגייתנו גם בפי' שודא דדייני, דהרשב"ם פי' שהיינו "לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהי' הנותן אותבו או קרובו יותר, דודאי להחוא גמר ומקני, לו יתנו את הקרקע, ושמא זכה בעל הקרקע בשלו", אמנם תוס' בד"ה שודא דדייני כתבו "נראה לר"ת, למי שירצה הדיין ליתן, ולא כפ"ה שיאמדו דעתו של נותן", והאריך להוכיח שיטתו. ולכאורה בהשקפ"ר זוהי מח' אחרת שאינה קשורה למחלוקת דלעיל.

אמנם לפענ"ד נראה לומר, שרשב"ם והתוס' והראשונים נחלקו כאן לשיטתייהו, ומזה נובעות המחלוקות ביניהם בדין ב' שטרות. ובעומק יותר אוי"ל, שיש כאן לשיטתייהו דהרשב"ם כנגד תוס' והראשונים מתחילת הסוגיא בגדר דין כל דאלים גבר, וכן בשיטתם לקמן בגדר דררא דממונא, וכן בגדר ההשבה בגזילה הנידון בסוף הסוגיא, וכפי שיתבאר לקמן.

ד.

דהנה הסוגיא כולה דנה בדין ספק, כשאין ראי' מוכחת לא' מהצדדים, והנידון הוא מהו ועד היכן מגיע כוח הדיינים לפסוק כשאין ראיות לפניהם והאם בכלל ידונו בכך וכו', והנה נראה דשיטת הרשב"ם היא, דאפי' בדין המחודש דשודא דדייני, יכולים וצריכים הדיינים להשתדל ולחפש למי הי' הנותן אותבו או קרוב יותר, ובמילא למי מסתבר יותר

4. ומצינו כו"כ תירוצים בזה באחרונים, שיש שכתבו שלדעת רשב"ם סוגייתנו סברה דרב ושמואל כר"מ דס"ל ע"ח כרתי, אמנם החת"ם כתב דגם לר"א לא הוי חלות השטר עד לערב, אמנם המתבאר לקמן הוא דהוי משום שיטתי' דהרשב"ם בכללות הסוגיא.

שרצה הנותן ליתן, אך בוודאי שלא נתנה התורה לחכמים הכח לפסוק שלא ע"פ סברא אלא כפי שירצה הדיין, כפי התוס'⁵.

ובמילא לגבי דין ב' שטרות, שזהו ספק מה הייתה דעת הנותן, הנה בד"ה "ומ"ש משני שטרות היוצאין" שהוא הראשון בסוגיא זו, קובע בו לכאורה הרשב"ם יסודות לימודו בסוגיא זו, ומבאר "וכיון שלא פירש לו ראובן לשמעון השעה, נמצא שלא זיכהו בכתב זה עד הערב, הואיל ולא נתפרש בו שעת שחרית, ונמצאו שניהם שוין", והיינו שהדגש הוא על דעת הנותן שמכיון שלא פירש, נמצא שהוא לא התכוון לזכות להם אחד לפני השני, ובשני השטרות הי' בדעתו שלא יהי' החלות לפני הערב, ובמילא הוי ספק בעצם שלא יוכל להתברר, ובוה נחלקו רב ושמואל.

ה.

ובהקדים, שפשוט דמח' ר"מ ור"א האם ע"ה או ע"מ כרתי, לכו"ע מעכבת כתיבת השטר וכן מסירתו, כפשוט, והמחלוקת היא בזה גופא מהו העיקר. וכפי שמביא על אתר תוד"ה ושמואל אמר שודא דדייני, דאם מוכח מהכתיבה שהקדים א' מהשטרות ביום מוקדם יותר, יודה ר"א שלא יועיל הקדמת מסירת השטר השני, שלכו"ע, גם לר"א עדיו בהתומיו זכין לו (לדעת תוס').

ועפ"ז אוי"ל, שמכיון שהעיקר לדעת רשב"ם הוא בירור דעת הנותן, והוא לא נתכוון לזכות שניהם עד הערב, פשוט שלא יוכלו לזכות לפני זה שלא כדעתו דהנותן, וזהו הן לרב והן לשמואל, ולכן לשניהם הוי ספק "ואין לברר לעולם הדין עם מי", אלא שבזה גופא נחלקו רב ושמואל דרב כר"מ ושמואל כר"א, היינו שבתוך הספק גופא היכי נקטינן, האם אזלינן בעיקר אחר מעשה הכתיבה והחתימה או אחר פעולת המסירה, דרב סבר שמספק חולקין כר"מ, שהרי מצד ב'

5. ואולי זהו גם שמדגיש כאשר איכא למיקם עלה דמילתא ד"אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות", מכיון שכל ההשתדלות כאן היא לחפש הצדק ודעת הנותן ולא לעוות. משא"כ לתוס' שפשוט ממילא שבאם איכא למיקם אדעתא, אין לומר הדין המיוחדש שודא דדייני, דהוי ללא כל ראוי וכו'.

השטרות הכתובין שניהם שקולין כא' שכתוב בהם אותו הזמן ממש לפנינו, ובמילא מספק חולקין שאין הכרע בא' מהשטרות כנגד השני.

אמנם שמואל כר"א, שהעיקר הוא מעשה המסירה, ומכיון שמעשה המסירה לא הוי בב' שטרות כא', אלא א' קדם לשני, לכן במקום ספק בין ב' השטרות, עדיף להכריע מספק לטובת א' מב' הצדדים, דאין מוסרים ב' שטרות כא' ע"ד הרגיל כדברי הרשב"א דלעיל, אבל כ"ז הוא רק מספק, שהרי כאמור, דעת הנותן בכך שלא פירש השעות הייתה שלא יחולו השטרות עד לערב.

וזהו מה שמדגיש הרשב"ם שגם לר"א אפי' באם יבואו עדים ויעידו "זה נכתב ונמסר בבוקר וזה בערב" לא יועיל זה מאומה לפתירת הספק⁶, מכיון שגם לר"א לא תועיל מסירה שלא כדעת הנותן ולא תחול לפני הערב, ולכן הוי ספק בעצם וליכא למיקם עלי' דמילתא לעולם.

ו.

אמנם תוס' שפי' גבי שודא דדייני, שבמקום ספק ואין להכריע כא' הצדדים, נתנה התורה כח לדיין (מומחה) לתת למי שירצה, היינו שדן כרצונו ולא תר אחר דעת הנותן, שהרי בלאו הכי אין לעמוד בבירור על דעתו, ובמילא במקום ספק דנים כפי הפרטים והמציאות שנגד עינינו, בלא לנסות להתחשב בדעת הנותן, ובמילא בדעת ר"מ שע"ח כרתי ואזלינן בתר כתיבת השטר ומה שמוכח מתוכו, הרי שמכיון שב' השטרות שוים בכתיבתם לגמרי אזלינן בתרי', וזה מה שיכריע הספק, ולכן הוי שניהם שותפים בפועל, ולא מחמת ספק אלא מחמת ודאי כמ"ש הרמב"ן, מכיון דאזלינן בתר מציאות השטרות שלפנינו והם המכריעים, ולכן למד בדעת רב שיחלוקו הוי מדין ודאי ולא מדין ספק.

משא"כ לשמואל שלמד כר"א דעדי מסירה כרתי, ובפשטות קדמה מסירת א' השטרות לחבירו, אזלינן מספק בתר מציאות המסירה, והיא

6. וכפי שהרשב"א אכן מודה לרשב"ם דאם אינו מוכח מגופו דהשטר לא תועיל עדות על מסירה מוקדמת, אלא דהרשב"א למד זאת רק בדעת ר"מ משא"כ לרשב"ם שהוא גם בדעת ר"א.

המכרעת, ובמילא זכה א' מהם, אלא שזהו חסרון ידיעה אצלנו מי קדם, ולכן צריך לפרש שהא דליכא למיקם עלה דמילתא היינו שקשה לברר הדבר, אך לא שהוי ספק בעצם, ולכן פשוט שבאם ימצאו עדים על הקדמת המסירה בא' השטרות, יזכה בעל השטר שנמסר קודם.

ז.

ובעומק יותר אוי"ל שנחלקו ביסוד זה, מתחילת הסוגיא בגדר דין 'כל דאלים גבר', דהנה ידועים דברי הרא"ש⁷ שהדין כל דאלים גבר "דינא הוא", "ויותר ראוי לומר להם שכל מי שתגבר ידו בכח או בראיות שיזכה וסומכין על זה . . .", כפי הטעמים שמביא שם. והנה באותו סימן גופא, מאריך לבאר כדעת התוס' שדין יחלוקו הוא רק באוחזין, אמנם באינן אוחזין הוי כל דאלים גבר, דלא כדעת ריב"א דדין יחלוקו הוא גם ב'אינן אוחזין', ונראה לומר שכותב זאת בחדא מחתא מכיון שלשיטתו ולשי' תוס', דין כל דאלים גבר הוא הראוי יותר לומר כפי שמבאר, ובמילא כל היכא דאינן אוחזין הוי כל דאלים גבר⁸, ובאם כנים הדברים הרי שהתוס' בסוגייתנו בדעת ר"ת (ר"ח?) שהיכא דאין אוחזין, הדין הוא דכל דאלים גבר, דלא כדעת ריב"א, נ"ל שסובר כהרא"ש שכל דאלים גבר הוי דינא⁹.

אמנם הרשב"ם אוי"ל שסבר דכל דאלים גבר לא הוי 'דין', אלא להיפך שאין בי"ד מתערבים בדבר "אלא מניחים אותן וכל דאלים גבר"¹⁰ וכפי שכותב בד"ה לא מפקינן ". . . ב"ד, אינן רשאיין להפקירו" ובד"ה "וממילא שמי' גזלן"¹¹ "ולא להוציאה מתחת ידו ולהפקירה לשנים הראשונים".

וע"פ המבואר לעיל אוי"ל דהוי לשיטתייהו, דלרשב"ם כח חכמים הוא לנסות לברר גם במקום ספק את דעת הנותן, ולהכריע כנטיית ליבם

7. בפרקין בסי' כ"ב ובאריכות יותר בריש ב"מ סימן א'.

8. משא"כ באוחזין שאזי אנו מחוייבין למחות שלא יגזול האחד את חברו.

9. ודלא כהשלנ"ל, הובא בשטמ"ק על אתר, שכותב שלא הוי דין, אלא להיפך דאין בי"ד מתערבים בדין. ועיי"ש הנפק"מ לפועל בכך.

10. ד"ה התם.

11. ל"ה ע"ב.

מהי דעת הנותן, ובמילא בארבא, דלא שייך שם דעת נותן, לא שייך כאן ענין דין ופסיקת בי"ד, אלא הוי הפקר, ובי"ד מושכים ידיהם מדין זה.

משא"כ לתוס' שיש כח לחכמים להכריע גם ללא כל ראי' ונמי' בו' (אלא דלדיין מומחה יש סיעתא דשמיא שיכוון לאמת), הרי שגם כל דאלים גבר הוי בגדר דינא, למרות שאין אף ראי' לאחד מהם (ויש לתלות ולקוות שיהי' זה שייך לאמת).

ה.

והנה לאחר שמתרצת ומחלקת הגמ' בין היכא דאיכא להיכא דליכא למיקם עלה דמילתא, מוסיפה הגמ' ומקשה מדין המחליף פרה בחמור, דהתם איכא למיקם עלה דמילתא והדין הוא שיחלוקו¹², ומתרצת הגמ' "התם להאי אית לי' דררא דממונא, ולאהוא אית לי' דררא דממונא, הכא אי דמר לא דמר, ואי דמר לא דמר".

ונחלקו רשב"ם ותוס' בפירוש דררא דממונא, דלרשב"ם "אית להו דררא דממונא שהפרה והשפחה של שניהם היתה בזה אחר זה, וכאו"א טוען פרתי ושפחתי ילדה בהיותה ברשותי . . ואין לברר של מי הוי הולד, הלכך יחלוקו", משא"כ תוד"ה דררא דממונא¹³ "פירוש, דדל טענתייהו מהכא, יש ספק לב"ד דהי מינייהו הוה הולד, אם נולד קודם שמכר או אחר שמכר".

ואוי"ל דגם כאן נחלקו לשיטתייהו דלעיל, דלרשב"ם דכח חכמים הוא רק להשתדל לברר המציאות והצדק, ולא להכריע מדעתם "למי שירצה הדיין ליתן", הוי תירוץ הגמ' שלמרות שאיכא למיקם עלה דמילתא בעצם ולא כבב' שטרות, מכל מקום, מכיון שלכל אחד מהם יש דררא ועיקר בהממון¹⁴, או יותר מזה שלכל אחד מהם יש כבר שייכות

12. וכדלעיל, שלרשב"ם מובנת השאלה בפשטות, דכאן לא הוי ספק בעצם ורק שקשה לעמוד על זמן לידת הולד, משא"כ לתוס' והראשונים שהוצרכו לתרץ בכמה תירוצים ההבדל בין דין זה לדין ב' שטרות שנקרא שליכא למיקם אמילתא.

13. ל"ה ע"ב.

14. כדברי הריטב"א על אתר.

לממוקן¹⁵, הרי שצודק ונכון שיחלוקו בין שניהם, דכן הדין נותן, אבל ודאי שאינו יכול ללמוד כפי' התוס' דהוי ספק ודבר לא ידוע בעצם, דאדרבה, לשי' הרשב"ם זהו הוי סיבה שלא יחלוקו, אלא שלא נפסוק דין ונמשוך מכך ידינו, משא"כ לתוס' שבמקום ספק, ללא כל ראיות, יכריעו חכמים מדעתם "למי שירצה הדיין", הרי שהסיבה במחליף פרה בחמור שלא עבדינן שודא דדיינא אלא יחלוקו, היא מכיון שבלאו הכי לשי' תוס' אזלינן בתר המציאות בפועל והיא המכריעה¹⁶, ולכן כאן דהוי מציאות ספק בעצם מצד ציור ומציאות הדברים, יותר מתאים לומר שיחלוקו על פי הספק בין ב' הצדדים.

ט.

והנה בסיום הסוגיא דנה הגמ' בדברי נהרדעי "ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה, אין מוציאין אותה מידו, דתני רבי הייא גזלן של רבים לאו שמי' גזלן, רב אשי אמר לעולם שמי' גזלן, ומאי לא שמי' גזלן . . . שלא ניתן להשבון", ונחלקו הרשב"ם לעומת תוס' והרמב"ן בדעת רב אשי "שלא ניתן להשבון", שלפי' רשב"ם מיירי בדינינו דכל דאלים גבר .". ולא מיתכפר בהשבה, דאינו יודע למי ישיב, דמאחר שבא לידו צריך להשיב לבעלים, ולא להוציאה מתחת ידו ולהפקירה לשנים הראשונים וכל דאלים גבר".

אמנם תוד"ה דתני ר"ח כו' פירש שדברי רב אשי לא נאמרו על דין כל דאלים גבר אלא בדין גזל א' מחמישה, וביאר בזה הרמב"ן שבכל דאלים גבר, באם הגזלן יחזיר את השדה ויניחנה בין שניהם קיים דין השבה כשהחזיר "למקום שנמל" שכאשר "שגזל דבר שהרבים חולקין, שאם יודע כן, מניח ביניהם ומסתלק", והיינו שמה שמניח בין שניהם הוי בגדר השבה.

ואוי"ל שנחלקו גם בזה לשיטתם, דלרשב"ם דגדר כל דאלים גבר אינו דין, דאין כח ביד חכמים לפסוק כך ללא ראיות וכו' כדלעיל, הרי מאי דהוי בין שניהם לא הוי בגדר דין ושייכות אמיתית אליהם כלל, וכלשונו

15. כדברי הרבינו יונה.

16. כדלעיל בדעת רב ושמואל.

"ולהפקירה לשנים הראשונים", ומי שיתגבר ביניהם, לא הוי כיבושו בתורת דין וצדק כלל, ולכן אם ישיב לבין שניהם, לא הוי בגדר מצוות השבה להמקום דהנגזל כלל, שהם לא הבעלים כלל ע"י הא דכל דאלים גבר, משא"כ לתוס' ולהרמב"ן¹⁷ דכל דאלים גבר הוי בגדר דין, הרי שהוי שייך כביכול לשניהם בתורת דין, ובמילא להשיב ולהניח בין שניהם ויהי' הדין דכל דאלים גבר, הוי בגדר השבה אל המקום שממנו נטל.

ובאם כנים הדברים, נמצא שיש כאן ב' שיטות יסודיות בכללות הסוגיא, בדין ספק ממוזן ובדין כל דאלים גבר, יחלוקו או שודא דדיינא.

* * *

17. שלמד כתוס' בכללות הסוגיא דלעיל.

בטעם המיתה דאדם הראשון

הת' יהודה ארי' לייב שיחי' גוטליב
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה מקשה כ"ק אדמו"ר, ד"הרי בריאת האדם (מלכתחילה) היתה באופן שיהי' חי לעולם, והטעם על זה שנצטווה שלא לאכול מעה"ד הוא בכדי שלא ימות (כמ"ש ומעין הדעת גו' לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות), ומה איכפת שיאכל מעה"ח ויהי' חי לעולם, ומביא את ביאור אדמו"ר הזקן בתו"א¹, "דמכיון שע"י חטא עה"ד נתערב רע בהאדם, לכן, ועתה (לאחרי חטא עה"ד) יש לחשוש פן ישלח ידו גו' וחי לעולם, כי כשיהי' הוא חי לעולם, גם הרע המעורב בו יהי' לו קיום לעולם". ועפ"ז אומר כ"ק אדמו"ר²: "ועפ"ז יש לומר) דזה שע"י חטא עה"ד נעשה מיתה בעולם הוא בכדי שלא יהי' קיום להרע".

ולכאורה צריך להבין, מה הועיל עניין של היפך החיים באדם הראשון להפסיק את קיום הרע, שהרי כפי המובא בחסידות³, צבא השמיים קיימים באיש, וצבא הארץ במין (דאע"פ שאין כל פרט מהמין קיים בתמידות – המין בכללותו קיים לעולם), וא"כ קיומם הוא גם נצחי והרע עדיין ממשיך להתקיים?

ב.

ואאפ"ל לעניות דעתי בביאור העניין, שהמיתה בעולם פעלה ברע שיהי' נפסק ובטל בעצם.

ובהקדים המאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב, וזלה"ק: "הנה ע"י ההתבוננות בזה שהנהגת הטבע היא תמידית בלי שינוי, ובלשון

1. בראשית ד"ה ויאמר ה' אלקים.

2. ההדגשות אינן במקור.

3. ראה מאמר ד"ה שופטים ושופרים תער"ב (אות נג), ובהנמנן שם (במהדורה החדשה).

הכתוב⁴ לא ישבותו, דהגם שזה כבר קרוב לששה אלפים שנים ואעפ"כ אין שום חלישות בהנהגה הטבעית, [וכן מזה שבמשך כל הזמן לא נעשה חלישות בכחם⁵ של הנבראים, דזה שצבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין הוא באופן שהם חזקים כביום הבראם], עיי"ז יודעים גדלות הבורא, שכחו ית' (שממנו באה ההשפעה בעולם) הוא א"ם ובל"ג".

היינו, שאף שהנבראים כולם הם בעלי גבול מחמת צמצום הקו ומיעוט הירח, עכ"ז הרי שורה בהם אור הבלי גבול, מה שבא לידי ביטוי בקיומם הנצחי שאין בו שינוי וחלישות. וכך יש לומר גם להיפך, אף ששורה בהארץ ושמים אא"ם הרי במהותם לכשעצמם הם נפרדים ומוגבלים.

וכפי שכתוב במאמר ד"ה שופטים ושופרים תער"ב⁶, "שיש הפרש בין הקיום דדבר הנפסד להקיום דדבר נצחי, דדבר הנפסד, הנה גם בשעת קיומו הוא בהפסידות, והיינו שהוא תמיד בהפסידות, וכמ"ש הבחיי, שהתינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש, והדבר הנצחי הוא שאין בו הפסידות כלל".

ועפ"ז אולי יש לומר, שע"י עניין המות ושאיין צבא מטה קיימים באיש נשתנה עצם מהותו של הרע – אף שקיים בתמידות – שהוא שקר ובטל מצד עצמו, ולכן אינו דבר נצחי.

[ואולי יש לומר, שזהו המכוון בדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהמשך תער"ב שם, שכותב: "וי"ל, דלולא החטא דעה"ד היו גם צבא מטה קיימין באיש . . .", ולאחר מכן ממשוך: "ואופן הקיום דצבא מעלה שקיימין באיש הוא כמו" דבר נצחי בעצם".

שאולי כוונתו בדבריו שבגלל החטא דעה"ד צבא מטה אינם קיימים באיש – זהו כדי שלא יהיו כמו דבר נצחי בעצם, כמו צבא מעלה].

4. נח ה, כב.

5. ההדגשה במקור.

6. מצויין לעיל הערה 3.

7. אך זהו רק "כמו", כפי שמבאר שם שאינם נצחיים מצ"ע, אלא רק מצד רצון הקב"ה.

אך לפ"ז צ"ב קצת מדוע זה שצבא מעלה עדיין קיימים באיש – אין זה אומר שיש קיום נצחי לרע.

וזהו עד עת קץ שיבולע המות לנצח, וכמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויהי' אז חיים נצחיים, במהרה בימינו ממש.

* * *

טעות בני גד ובני ראובן

הת' יהודה ארי' לייב שיחי' גומליב
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"ה פרשת מטות שיחה ב', מבאר כ"ק אדמו"ר מה הייתה טעותם של ב"ג וב"ר בכך שרצו להישאר מעבר לירדן, שזה ע"ד טעות המרגלים שחשבו על רצונותיהם האישיים שהיא להתעסק רק עם ענינים רוחניים שבהם אלוקות מאיר בגילוי ולא חשבו על הכוונה שהיא להיכנס לא"י דהיינו להתעסק בבירור עניני עוה"ז ולעשות ממנו דירה לקב"ה.

וטעות ב"ג וב"ר הייתה עד"ז, שהם ידעו שהכוונה שהיא שהדירה תהי' בתחתונים דווקא, אך גם ידעו שחלק מהכוונה היא שהדירה תהי' בגילוי¹, וזה נעשה ע"י מיעוט מבנ"י שהם מופרשים מעניני עוה"ז ועוסקים בתורה, ולכן רצו להישאר מעבר לירדן ולהיות רועי צאן שכך יוכלו לעסוק בתורה ללא טרדות. אלא שמישה הוכיחם והשווה אותם למרגלים, מפני שה"מארי תורה" צריכים להיות יחד עם הבעלי-עסק ולהשפיע עליהם, וכך נעשה גילוי הדירה.

והנה לכאורה א"מ השוואת משה בין המרגלים לב"ג וב"ר, דהלא טענת המרגלים הייתה היפך הכוונה ממש ומה שעמד לעיניהם זה טובתם וישותם, ואילו לב"ג וב"ר הי' איכפת מהכוונה שתהי' דירה בתחתונים, ואף ידעו שהדירה צ"ל בגילוי ע"י ה"מארי תורה", אלא שטעו בפרט מסוים שחשבו ש"מארי תורה" צ"ל מופרשים לגמרי מכל ענין של עוה"ז בעוד שהאמת שהם צ"ל יחד עם הבעלי-עסק ולהשפיע עליהם, וא"כ מדוע מרע"ה הוכיחם ועד שאמר שהם כמו המרגלים?

1. ויתרה מזו, בהערה 27 מובא מלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' ויגש שזה שההמשכה תהי' בגילוי בדירה נוגע לעצם המשכת העצמות, ע"ש.

ב.

ולכאורה כוונת ביאור הרבי בשיחה היא שאע"פ שאכן כוונת ב"ג וב"ר הייתה בעיקרון רצוי' וכפי הכוונה, מ"מ הי' מעורב שם קצת מציאותם בדקות.

שהרי אם כל מה שנגע להם זה הכוונה מה הסברא שה"מארי תורה" יישארו מעבר לירדן, הרי מצד הכוונה כל ענינם של ה"מארי תורה" הוא שההמשכה שנעשית ע"י ה"בעלי עסק" תהי' באופן של גילוי, דהיינו באופן חי ושמורגש שכל סיבת התעסקותם בעניני עוה"ז היא רק כי "נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", וא"כ פשיטא שהם צריכים להיכנס לא"י יחד עם שאר בני"מ מכיון שכיצד יוכלו לפעול על בני"מ באם יהיו בריחוק מקום וזה הי' צריך להיות פשוט אצלם. וזה שביקשו להישאר בעבר הירדן ולא להכנס לארץ נושבת ולהתעסק בדירה בתחתונים הר"ז קשור בדקות לחטא המרגלים מכיוון שזה מורה שישי להם רצון אישי להעדיף שלא להיות שייך לעניינים גשמיים וכו', והיינו שלמרות שברור ההבדל בינם למרגלים מכיון שידעו שזו חלק מהכוונה שיהיו מארי תורה אך הא גופא שהי' מעורב כאן קצת מציאותם הר"ז קשור בדקות ומעין חטא המרגלים שהעדיפו טובתם הרוחנית האישית על מילוי הכוונה.

ג.

וע"פ הנ"ל נמצא שמה שממשיך² לבאר בהשיחה שמה שמושה הסכים לאחר התוכחה שגרמה להם להילחם על כיבוש א"י, זה גילה שמה שרצו להיות "מארי תורה" הוא מצד הכוונה, אין פי' הדברים שהוא גילה לשאר בני"מ שמלכתחילה כל כוונתם הייתה רק בשביל שהדירה תהי' מאירה, אלא משה גילה את זה בהם עצמם וחיידש בהם רק עכשיו, והעמידם במקום הנכון ע"י התוכחה.

2. סוף אות ה'.

ועפ"ז יומתק לשה"ק בהשיחה³ "האט משה רבינו ביי זיי ארויסגערופן
דעם מס"נ וכו'" היינו שזה דבר שמשה רבינו גילה אצלם ע"י פעולת
התוכחה ולא האיר בהם בגילוי מצד עצמם לפני כן.

* * *

סדר כתיבת היסודות

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ת פרשת חוקת¹ כותב אדה"ז: "הענין דהנה עד"מ כששורפים עצים ועי"ז נעשים אפר שהאפר הוא מהותו ועצמותו של העץ הנשרף כי הכל הי' מן העפר רק שנרכבו בו עוד ג' יסודות אש רוח מים אל העפר שהוא עצמותו וע"י השריפה באש אזי ג' יסודות אמ"ר שהיו בהעץ חלפו וכלו בעשן המתהווה מהרכבתן ויסוד הד' שהי' בעץ שזהו עצמותו שהוא העפר שבו הוא הנשאר קיים והוא האפר והוא ג"כ ענין חומר וצורה שבכל דבר יש חומר וצורה. והחומר הפשוט של העץ הוא יסוד העפר וג' היסודות אר"מ הן רק הצורה של העץ וע"י שריפת העץ נשאר רק עצם החומר שלו הפשוט כו".

והנה בהתחלה ובסוף אדה"ז כותב את ג' היסודות הנוספים בסדר של אר"מ (שזהו הסדר המופיע בד"כ בחסידות מכיון שמתחילים מהרוחני ביותר שהוא יסוד האש וממשיכים בסדר של מלמעלמ"ט), אך בין ב' המקומות האלו אדה"ז משנה וכותב אמ"ר, וצ"ל טעם השינוי?

ב.

ואולי בדרך אפשר י"ל החילוק, דבדרך כלל כאשר מדברים אודות הרכבת היסודות, כותבים בסדר מלמעלה למטה, שזהו לפי סדר חשיבותם. אך היכן שאדה"ז כותב "אמ"ר" מדובר שם אודות הכליון של היסודות, ולכן שם אדה"ז נוקט לפי הסדר שהיסודות נכלים ע"י שריפה:

שמג' היסודות נהי' עשן, שבפשטות עיקרו יסוד הרוח. ולכאורה היסוד שנכלה אחרון הוא הנראה בעיקר, ולכן כותב את יסוד הרוח בסוף.

1. נו, ג.

ובאם כנים הדברים, הרי נראה מכך גודל דיוק הלשון בלקו"ת, אמנם
אין הביאור מוכרח, ויש לעיין עוד בכ"ז.

* * *

בענין ההפרש בין 'עובד' ל'עבד'

הת' יעקב שיחי' אטינבורג
תלמיד בישיבה

א.

בפרק ט"ו בתניא בו מחדש אדה"ז שבבינוני גופא (שלא עבר ולא יעבור עבירה מעולם) יש שתי דרגות "עובד אלקים" ו"אשר לא עבדו", כלומר אחד שמקיים תרי"ג מצוות והלכותיהן ולומד תורה יומם ולילה מתוך שכך הוא הטבע שלו נחשב שלא עובד את ה' ("אשר לא עבדו"), ודווקא כשעושה היפך טבעו ומתאמץ לעשות מעבר לרגילות נק' 'עובד אלקים', מסביר אדמו"ר הזקן בעניין ההפרש שבין הצדיק לבינוני (אף ששניהם מקיימים תומ"צ בשלימות): "שההפרש בין עובד אלקים [והיינו הבינוני] לצדיק הוא שעובד הוא לשון הוה שהוא באמצע העבודה שהיא המלחמה עם היצה"ר להתגבר עליו . . . אבל הצדיק נקרא עבד ה' בשם התואר כמו שם חכם או מלך שכבר נעשה חכם או מלך כך זה כבר עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע". והיינו שהבינוני שהוא רק באמצע המלחמה עם הרע נק' בשם עובד – ל' הוה מכיון שעדיין לא השיג את המטרה, ואילו הצדיק נק' בשם עבד, על שם שכבר השיג המטרה וגמר עבודת המלחמה עם הרע.

ויש מקשים בזה, שלכאורה ענין עבד הוא שעובד בפועל, ולולא זאת אינו נק' עבד כלל, ובמילא מקשים מהו החילוק בין עובד לבין עבד, כפי שמחלק בכך אדה"ז.

ב.

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים שגם בהדוגמאות שמביא לכך אדה"ז מתואר 'חכם' או 'מלך', הרי גם בהם יכול להקרא בשם חכם, רק אם מתעסק ומונח בענייני חכמה¹ ועד"ז מלך שהוא רק אם מולך בפועל

1. וכפתגם הידוע של אדה"ז (מובא בלקו"ש חכ"ב עמ' 134): 'א גנב איז ניט דער וואס קען גנב'ען נאר דער וואס גנב'עט, און א למדן איז ניט דער וואס קען לערנען, נאר דער וואס לערנט (בפועל)'.
לערנט

דאין מלך בלא עם, ולא נק' בשם תואר אלא מכיון שאינו במצב שהוא עמל להשיג חכמה או את המלוכה ועדיין אינו חכם, אלא שכבר השיג את ענין החכמה, אבל עדיין צריך גם להתעסק בפועל בענייני חכמה, ולזה ייקרא חכם.

ועד"ז י"ל בענין עבד, שאה"נ עבד הוא רק עובד אדונו בפועל, אמנם החילוק בין הצדיק שהוא 'עבד' לבין הבינוני שהוא 'עובד' הוא, שעבד זוהי הגדרה במהות האדם, שהעבד אינו מציאות לעצמו וכל מה שקנה עבד קנה רבו' מכיון שגופו משועבד לרבו ועבודתו בפועל היא תוצאה מעצם שעבוד מהותו לרבו, ומתאים ומדויק לנמשל, לדרגת צדיק, שכל מהותו הוא בקדושה ואינו יש ומהות בפ"ע אלא ליבו שלם באהבת ה' בלבד, משא"כ הבינוני שעמל ומתאמץ להתבטל ולקיים רצון ה', אבל עדיין לא השיג זאת, היינו שמהותו אינה בטלה ומאוחדת עם רצון ה', אלא שצריך לכופף עצמו לקיים רצון ה', ולכן הוא רק 'עובד' שמתעסק ושואף להיות 'עבד', היינו לשנות מהותו.

* * *

ירושת הנפש הקדושה מהאבות

הת' יהודה ארי' לייב שיחי' גומליב
תלמיד בישיבה

א.

בפרק י"ח בתניא מתחיל אדמו"ר הזקן לבאר את ה'דרך קצרה'
בעבודת ה' והיא לעורר את האהבה הקיימת כבר בלב כל יהודי שהיא
ירושה לנו מאבותינו. ומקדים שצריך לבאר באר היטב כמה עניינים
בקשר לאהבה זו וביניהם 'איך היא ירושה לנו', ותוכן שאלת אדה"ז
ע"פ המבואר בפירושי התניא שאיך היא ירושה לנו, הרי האב מוריש
לבנו את עצם המידה (אהבה) ולא את האהבה המסויימת לפלוני או
לאלמוני, ואיך ניתן לומר שהאבות הורישו אהבה לה' דווקא? ומבאר
אדה"ז, שהאבות הורישו לנו נפש קדושה מאחד מארבע עולמות
אבי"ע ומכיון שהיא נפש קדושה נרגשת בה האהבה לה', ע"ש. ועוד
הקשה שם שצריך להבין "איך נכלל בה גם דחילו", שהרי אהבה בלי
יראה אינה נקראת בשם עבודת העבד, והתורה אמרה 'ועבדתם את
ה' אלוקיכם וגו'" (פרק מ"א), וממילא עכצ"ל שבאהבה שהיא ירושה
לנו ועל ידה ניתן לעבוד את ה' נכללת גם יראה, ומבאר בכך בסוף
פרק י"ט שבאהבה כלולה ג"כ יראה 'שמפני אהבה זו ורצון זה, היא
יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו'.

ב.

ולכאורה צריך להבין מדוע בנפש הקדושה מורגשת בעיקר מידת
האהבה והיראה רק כלולה בה? והרי אם הורישו לנו האבות נפש
קדושה, מדוע לא נרגשת בה גם יראת ה' בפני עצמה?

ובהקדים שידוע לבאר בדברי אדה"ז בפרק זה 'כי האבות הן הן
המרכבה ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם' שאין
זה רק בתור זכות ומתנה על גודל מעלת עבודתם, אלא שמכיון
שהביטול לה' נהי' כל מציאותם עד שהיו בטלים בדרך ממילא
כמרכבה, לכן הורישו זאת לבניהם כדבר טבעי כביכול, מכיון שעבודת

ה' נהייתה מהותם ממש ולא דבר נוסף עליהם ואדם מוריש מהות נפשו לבנו, ועפ"ז אולי יש לומר, ע"פ הידוע החילוק בין אהבה ליראה¹ שאהבה היא רגש פנימי משא"כ יראה היא רגש חיצוני שירא מהדבר ומרגיש נמוך ושפל כלפיו, אבל לא חודר במציאותו גופא. ועפ"ז אולי לכן עיקר הנפש והמהות פנימית שהורישו האבות מפני שנתאחדה עמהם הוא ענין האהבה שהיא פנימית ונתאחדה עם מציאותם, ולכן היראה היא רק כלולה וחלק ממנה.

אמנם צע"ג בזה שהרי סו"ם האבות זכו להמשיך לבניהם הנפש קדושה מכיון שהיו בביטול דמרכבה, והרי ענין הביטול שייד כמובן בעיקר ליראה, ובזה גופא בשלימות היראה והביטול כמרכבה, היינו, שהביטול חדר בהם עד שנהיו מציאות של ביטול, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שאם היראה והביטול התאחדו עמהם מדוע לא הורישו יראה בפ"ע לבניהם אחריהם עד עולם.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

1. ד"ה אני לדודי תשל"ב, ועוד.

ביטול האבות לאלקות

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל
תלמיד בישיבה

א.

בפרק כ"ג בתניא, כותב אדה"ז "שהמצוות הן פנימיות רצון העליון וחפצו האמיתי המלוכש בכל העולמות העליונים ותחתונים להחיותם".

ובהמשך כותב: "ולכן נקראו "אברי דמלכא", דרך משל, כמו שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל וכל, כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו הן נשמעות לרצונו תכף ומיד, בלי שום צווי ואמירה להן ובלי שום שהייה כלל, אלא כרגע ממש, כשעלה ברצונו. כך, דרך משל, החיות של מעשה המצות וקיומן הוא בטל לגמרי לגבי רצון העליון המלוכש בו, ונעשה לו ממש כגוף לנשמה. וכן הלבוש החיצון של נפש האלהית שבאדם המקיים ועושה המצוה שהוא כח ובחינת המעשה שלה הוא מתלבש בחיות של מעשה המצוה, ונעשה גם כן כגוף לנשמה לרצון העליון, ובטל אליו לגמרי".

וממשיך: "ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה, שכח ובחינה המעשה של נפש האלהית מלוכש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה, הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון, כגון: היד המחלקת צדקה . . .".

נמצא שהביטול של חיות מעשה המצוות ולבוש המעשה של הנפש האלקית – הוא ביטול 'כגוף לנשמה'. ואילו הביטול של אברי גוף האדם המקיימים המצוה – הוא ביטול של 'מרכבה', שזהו מדריגה יותר נמוכה מהביטול של 'כגוף לנשמה', דמרכבה למרות שהיא בטילה לגמרי לרוכב – אין היא מתאחדת לגמרי עם הרוכב [כפי שכותב אדה"ז בהמשך: "אך המחשבה וההרהור . . . כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון, ולא מרכבה לבד"].

ובהמשך כותב אדה"ז: "וזהו שאמרו רז"ל: "האבות הן הן המרכבה", שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עולם הזה, ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

ב.

ולכאורה צריך ביאור:

כיון שאברי האבות היו תמיד בביטול של 'מרכבה', מובן שלבוש המעשה של הנה"א שלהם הי' תמיד בביטול של 'כגוף לנפש', שהוא נעלה יותר כדלעיל.

וא"כ מדוע מדובר על אברי האבות וע"ז אומרים שהיו תמיד מרכבה, והרי לכאורה עדיף להדגיש ביטול כוח המעשה שלהם כביטול ד'אברים', שהוא ביטול נעלה יותר?!

ואולי יש לומר הביאור בזה:

כידוע וכמובא בריבוי מקומות בחסידות, לפני מתן תורה הי' גזירה ש"עליונים לא ירדו לתחתונים, ותחתונים לא יעלו לעליונים", והיינו שאלקות לא חדר בדברים הגשמיים בעולם.

ומכיון שהאבות היו הרי לפני מתן תורה, ניתן הי' לחשוב שהקדושה לא חדרה לאבריהם, ואבריהם לא היו בטלים בתכלית לאלקות.

וא"כ נמצא שישנו חידוש גדול יותר בזה שאבריהם היו תמיד בביטול ד'מרכבה', מאשר שלבוש המעשה של הנה"א שלהם הי' תמיד בביטול 'כגוף לנשמה'. דהרי לבוש המעשה של הנה"א זהו עניין רוחני, והאברים הם גשמיים.

ונמצא שאע"פ שהביטול של לבוש המעשה של הנה"א הוא ביטול יותר נעלה – לגבי האבות נוגע להדגיש דווקא את הביטול של אבריהם.

* * *

הפסקה מלימוד לצורך תפילה

הת' צבי דוב הלוי שיחי' לויטנסקי

והת' חיים שלום הלוי שיחי' סגל

תלמידים בישיבה

בפרק כ"ג בתניא מפליא אדה"ז במעלת לימוד התורה, שבשעת הלימוד 'הרי גם הנפש ולבושי' אלו מיוחדים ממש בא"ס ב"ה באותה שעה בתכלית היחוד. . ולא עוד, אלא שיחודם הוא ביתר שאת ויתר עוז מיחוד אור א"ס ב"ה בעולמות עליונים. . ובהמשך כותב אדה"ז 'ובזה יובן למה גדלה מאוד מעלת העסק בתורה יותר מכל המצות ואפי' מתפילה שהיא יחוד עולמות עליונים' ובחצאי ריבוע מתרין אדה"ז קושיא העלולה להתעורר על כך 'והא דמי שאין תורתו אומנתו צריך להפסיק, היינו מאחר דמפסיק ומבטל בלא"ה', כלומר שמכיון שמפסיק מלימודו לענינים אחרים בלאו הכי, שהרי אין תורתו אומנתו, כ"ש שיפסיק לתפילה.

ולכאורה צריך להבין דהאם משום שמפסיק בלא"ה לדברים אחרים נאמר לו שיוסיף ויבטל תורה כדי להתפלל למרות שמעלת התורה גדולה מתפילה, וצריך להבין כוונת תירוץ אדה"ז?

ומבאר על כך כ"ק אדמו"ר בהערה ל'שעורים בס' התניא': "אולי הפי' – כיון שמפסיק בלא"ה, שאין תוכן הפס"ד שמפסיק לתפלה, (שאי"ז נכון כיון שתורה גדולה מתפלה), אלא – שההפסק (שבלאו הפס"ד – ג"כ יהי') הפס"ד הוא שיעשה אותו (ההפסק) בזמן חיוב תפלה, ובמילא מחוייב להתפלל אז".

ולכאורה עדיין צריך ביאור, שהרי ממ"נ, אם יכול בזמן עשיית צרכיו גם להתפלל, היינו שיש לו זמן פנוי לכך, וא"כ עדיף לכאורה שילמד בזמן זה מצד מעלת התורה?

ולכאורה הפשט בכך הוא, שהרי מצד הלכות תלמוד תורה, יש לו את משך הזמן שפטור מלימוד התורה כדי להתעסק בפרנסתו ועשיית צרכיו שלו, ולמשל כשזמן זה הוא ג' שעות, היינו שבאמת צריך לכל

ג' השעות לפרנסה בהרחבה וזהו מותר לו מצד הלכות ת"ת, אמנם מכיון שכל ההיתר הוא על עשיית צרכיו, לא נפטר בזמן זה מחיוב תפילה מכיון שגם תפילה היא בגדר צרכיו שלו שהרי ענין התפילה ע"פ פשט הוא בקשת צרכיו, וע"כ צריך לגרוע מזמן עשית צרכיו בכדי להתפלל. ונמצא שלמרות שגדלה מעלת התורה על התפילה, אך יש לו היתר לזמן מסויים לצרכיו שלו, ודווקא לכן התפילה שהיא בכלל צרכיו שלו, חיובה לא נדחה בזמן זה, ואדרבא.

ובעומק יותר, במובן הפנימי של תפילה שהיא התחברות והתקשרות האדם לקונו, הרי תפילה היא עליית והתקשרות האדם באלוקות מלמטה למעלה בשונה מהתורה שעניינה המשכת אלוקות מלמעלה למטה, והיינו שבמשך כל היום צריך האדם להמשיך על עצמו אלוקות ע"י התורה שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו, וזמן מסויים הותר לו להתעסק בענייניו הוא, והתפילה שעניינה עליית האדם עצמו בסולם שליבות התפילה והתקרבותו לאלוקות, הרי שהתפילה היא ענינו שלו, והיא בכלל צרכיו הנפשיים ולכן בזמן ההיתר להתעסק בענייניו חייב בתפילה.

* * *

"זכך הנפש" או "כ"ש הנפש"

הת' דוד שיחי' פינקום
תלמיד בישיבה

א.

בפרק כ"ג בתניא אדה"ז כותב: "אך המחשבה וההרהור בד"ת שבמוח וכה הדיבור בד"ת שבפה שהם לבושים הפנימים של נפש האלקית וכ"ש נפש האלקית עצמה המלוכשת בהם כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון".

ובפרק כ"ד בו מדבר על ההיפך כותב: "זכך ג' לבושי הנפש שמקליפת נוגה שבישראל שהם מחשבה דיבור ומעשה המלוכשי' בשם"ה ל"ת דאורייתא ודרבנן זכך מהות הנפש עצמה המלוכשת בלבושיה כולם מיוחדים ממש בס"א וקליפ' זו".

והנה צ"ל הטעם מדוע כאשר אדה"ז מדבר על היחוד ברצה"ע כותב הלבושים וכ"ש הנפש, משא"כ כאשר מדבר על היחוד בקליפה כותב הלבושים זכך הנפש, למרות שלכא' החשבון שווה שהם זה לעומת זה כפי שמקדים בתחילת פרק כ"ד?

ב.

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

על דברי אדה"ז בפרק זה "אך המחשבה . . . וכה הדיבור" כותב כ"ק אדמו"ר¹ במענה לשאלה: "מה מוסיף בדבור תיבת "זכך"."

וזלה"ק: "מענה לפענ"ד, כי הדיבור עצמו אינו מתייחד ביחוד גמור כמו המח', כ"א נעשה רק כגוף לנשמה, וכמו המעשה דנה"א, כי עקימת שפתיו הוי' מעשה, ועדמ"ש בתניא רפל"ז ובלקו"ת סד"ה וביום השמע"צ (השלישי)".

נמצא מכאן שככל שדבר הוא יותר רוחני – הוא יותר כלי לקדושה.

1. מ"מ, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות על התניא, עמ' תכ.

ועפ"ז יש לבאר שינוי הלשון בין הפרקים: דכאשר אדה"ז מדבר על היחוד בקדושה – אז ככל שהדבר יותר מופשט ורוחני הוא יותר קרוב להתייחד ברצה"ע, ולכן כותב שכ"ש הנפש עצמה מכיון שהיא הרבה יותר מופשטת ורוחנית מלבושי'.

משא"כ כאשר מדבר ביחוד בקליפה אז אין רבותא בכך שהנפש תתלבש יותר בקליפה כי היא יותר רוחנית מלבושי' בשייכותם לקליפה היא באותו האופן, וק"ל.

* * *

גריעותו של העובר עבירה

א' התמימים

תלמיד בישיבה

א.

בפרק כ"ד בתניא כאשר אדה"ז מסביר איך שכאשר יהודי עובר עבירה הוא בתכלית הפירוד מהקב"ה יותר מהקליפות עצמן, כותב אדה"ז: "ולא עוד אלא שבטלים וטפלים אליה וגרועים ופחותים ממנה מאד".

ויש המקשים: דבשלמא מ"ש "וגרועים ופחותים ממנה" מובן, דהיינו שיהודי העובר עבירה הוא גרוע ופחות מהקלי' עצמה, כפי שמבאר שם. אך מדוע כתב "שבטלים וטפלים אליה"? הרי לכאורה אדרבא, מלשון זו משמע שהיהודי העובר עבירה הוא רק בטל וטפל אלי', והיא יותר נפרדת ממנו.

ב.

ולכאורה י"ל הביאור בדא"פ, ע"ד המבואר בענין 'יתוש קדמך' (המוזכר גם בפרק זה), שמבארים בזה שיתוש לא רק שקדם לאדם בזמן, אלא שגם במעלה הוא יותר מאדם שעובר עבירה. כי האלקות מתצמצמת עוד ועוד ככל שהיא יורדת לקליפה יותר נמוכה, ונמצא שהאדם העובר עבירה מקבל את החיות האלקית בסדר השתלשלות לאחרי וכביכול ע"י החיות שביתוש בצורה הרבה יותר מצומצמת.

ועד"ז י"ל כאן, ש"בטלים וטפלים" היינו שככל שהדבר נמוך יותר ומקליפה גרועה יותר, הרי החיות שבו מצומצמת יותר, והיינו שהוא עוד יותר רחוק בגלוי מהחיים האמיתיים המגיעים מקדושה ולכן הוא מקום המוות והטומאה, ובמילא ככל שהדרגה נמוכה יותר, היא פחות 'מציאות', היינו שיש בה פחות חיות, ובזה גופא בסדר ההשפעה מאלקות הקליפות קודמים לאדם, דאצלו זה בצורה יותר מצומצמת. וממילא היות והשפע עובר באופן של השתלשלות הרי האדם מקבל את החיות האלקית שיש אצלם בצורה הרבה יותר מצומצמת, וזהו

הפירוש שהאדם בטל וטפל לקלי' – שזה מדגיש עד כמה הוא פחות
וגרוע מהם"א עצמן, דמקבל חיות שטפילה אליהם לאחריהם וכביכול
על ידם.

* * *

ההפרש בין המוכר והלוקח במיגו דלהד"מ

הת' מנחם מענדל שיחי' סלמון
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "ההוא דאמר לי' לחברי', מאי בעית בהאי ארעא. אמר לי', מפלניא זבינתה דאמר לי' דזבנה מינך. אמר לי', את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבינתה מינאי – זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא, דינא קאמר לי'". והיינו, שרבא העמיד את הקרקע בידי המערער.

וביאר רשב"ם² שמדובר כאן: א) שלאותו אדם אין עדיין חזקה בקרקע אלא רק שטר מכירה מאותו פלוני. ב) שלמערער אין עדים שהוא מר"ק אלא יש בכחו לערער ולזכות רק מצד הודאת הנמצא בקרקע.

ומוסיף רשב"ם: "אבל החזיק זה שלש שנים וטעין מפלניא זבינתה דזבנה מינך קמאי דידי, כלומר, שידעתי בברור שלקחה מינך – נאמן מיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך ואכלתי' שני חזקה".

והיינו שכאשר: א) הי' טוען שיודע בבירור שהמערער מכר את הקרקע למוכרה לו. וב) הי' לו חזקה. במקרה כגון זה היינו מעמידים בידי המחזיק. דהמחזיק נאמן בטענתו ש"זבנה מינך קמאי דידי", במיגו שיכל לטעון שקנה זאת מהמערער בעצמו וכבר החזיק בקרקע.

ומשמע מהרשב"ם, שבמקרה שלנו (שאינן לו חזקה) – גם אם הי' טוען בבירור "קמאי דידי" לא הי' זה מועיל לו, דאין כאן את המיגו דלעיל.

אך תוס'³ חולק על רשב"ם, וז"ל: ". אבל בעובדא דהכא משמע שלא הי' למערער עדים מדקאמר לאו קא מודית כו' אי הוה טעין קמי דידי

1. ב"ב ל, א-ב.

2. ל, ב ד"ה א"ל מפלניא כו'.

3. ל, א ד"ה לאו קמודית.

זבנה מינך או דר בה חד יומא הי' נאמן אף על פי שלא החזיק שלש שנים מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם".

והיינו, שגם כאשר אין למחזיק חזקה, נעמיד בידיו את הקרקע כאשר טוען "קמאי דידי". דנאמין לטענתו במיגו שיכל לומר שהקרקע מעולם לא הייתה של המערער (כיון שלמערער אין עדים שהוא מר"ק וכל כחו הוא רק מהודאת המחזיק).

ב.

והנה, הרא"ש⁴ כותב שאין לומר מיגו זה (ובעצם זהו ביאור לשיטת הרשב"ם), וז"ל: "ולי נראה, דאע"ג דאותו שמכרה לו הי' נאמן במיגו דלא היתה שלך מעולם, אין מיגו זה טוב לגבי אותו שלקחה, כי נחא לי' טפי למימר שלקחה מאותו שמכרה לו, כי הוא סבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו, אבל לא בעי למיטען לא היתה שלך מעולם, כי הוא ירא שהוא ימצא עדים שהי' שלו".

לפי דברי הרא"ש שיש עדיפות בטענת "מינך זבינתי" לגבי טענת "להד"מ", ולכן אין למחזיק מיגו דלהד"מ – צ"ב מדוע המוכר כן נאמן בטענת "מינך זבינתי" במיגו דלהד"מ.

ומבאר זאת הפלפולא חריפתא⁵, וז"ל: "כי הוא ירא שמא ימצא עדים שהיתה שלו. מה שאין כן המוכר, אם ירא שימצא עדים שהיתה שלו אם כן גם בטענת מכרת לי לא יזכה, דהא מיירי שאין לו חזקה, ולכך שתי הטענות שוות לגבי המוכר. מה שאין כן לגבי לוקח אינן שוות, שטענה זה שטוען טובה היא, כי הוא סבור שימצא כו".

והיינו, דהא דלגבי המוכר מיגו דלהד"ם מועיל, זהו מכיון שלגביו זה שווה לטענה שקנה מהמר"ק, שהרי מדובר כאן שאין לו חזקה, ולכן בין אם יטען שהקרקע מעולם לא הייתה של המערער ובין אם יטען שקנה אותה ממנו ייתכן שיוציאו אותה ממנו – כאשר יביא עדים שהי' זה שלו, וכאשר הטענות שוות לגביו נאמן במיגו. ואצלו (–אצל המוכר)

4. ס"ז.

5. ס"ק י'.

אין לומר שיש עדיפות בטענת "מינך זכינתה", מצד שהוא יהי' "סבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו" (כמו שאמרנו לגבי הלוקח), כי אם הוא שקרן ובאמת הוא לא קנה - לא שייך שיהי' "סבור שימצא כו'", דהוא הרי יודע את האמת שהמערער לא מכר לו.

ובהמשך דבריו מוסיף הפלפולא חריפתא, וז"ל: "אבל הא קשיא, דגם במוכר יש לומר שהוא ירא שימצא עדים ויהא מוכחש מעדים, מה שאין כן בטענת אתה מכרת לי אינו יכול לבא לידי הכחשה. ויש לומר, דהא אפשר שיבואו עדים ויאמרו לא זזה ידנו מתוך ידי המוכר ולא מכרה מעולם".

והיינו, דאף שמצד הסבירות שיוציאו ממנו הקרקע ב' הטענות שוות, הרי מ"מ מצד זה שאינו רוצה להיות מוכחש אם וכאשר המערער יביא עדים שהוא המר"ק - עדיף לו לטעון שקנה מהמערער (שאו גם אם הקרקע תצא ממנו לא יצא מוכחש) מאשר לטעון שמעולם לא הייתה הקרקע של המערער (שאו אם יבואו עדים שהמערער הוא מר"ק יצא מוכחש לגמרי)? וא"כ כיצד המוכר נאמן במיגו דלהד"מ? וע"ז תירין, שגם אם יטען שקנה את הקרקע מהמערער ייתכן ויצא מוכחש - במקרה שהמערער יביא עדים שהיו איתו ויכולים להעיד שלא מכר, ולכן גם מצד 'הכחשה' ב' הטענות שוות.

ולכאורה דבריו דורשים ביאור, שהרי אף שתיתכן מציאות שגם כאשר טוען שקנה הקרקע מהמערער ייצא מוכחש, הרי זו מציאות רחוקה ונדירה הרבה יותר מאשר שהמערער יביא עדים שהוא מר"ק, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - שמצד חששו לצאת מוכחש אין הטענות שוות גם לגבי המוכר?

ג.

ולכאורה יש לומר הביאור בזה:

זהו ברור שיש למוכר מעלה גדולה בטענת "מינך זכינתי", לגבי "להד"מ". שבטענת "להד"מ" הוא יהי' נאמן (כי למערער אין עדים

שהוא המר"ק), ובטענת "מינך זבינתי" בעיקרון (בלי המיגו דלהד"מ) אינו נאמן – כי אין לו שטר ואין לו חזקה.

וא"כ נמצא שמצד החשש שמא יוציאו ממנו את הקרקע – ברור שיש לו מעלה בטענת "להד"מ".

וזהו ברור שמצד החשש שמא ייצא מוכחש – יש לו מעלה בטענת "מינך זבינתי", כנ"ל בסוף האות הקודמת.

ונמצא, שמכיון שבכל טענה יש מעלה לענין מסויים – ממילא ב' הטענות שקולות. והיינו שאכן אינם שוות ממש, אלא שיש להם אותו משקל – רווח מסויים והפסד מסויים. ולכן למוכר כן יש מיגו דלהד"מ.

ואולי יש לומר, שזוהי עומק כוונת הפלפולא חריפתא בתחילת דבריו: "שתי הטענות שוות לגבי המוכר", והיינו שהמילה "שוות" משמעותה שבכל טענה יש מעלה וחסרון, וממילא הם שוות, ואין זה שהם היינו הך.

* * *

ביאור שיטת רשב"ם לגבי "פלניא גזלנא הוא"

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפירקין¹: 'ההוא דאמר לי' לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא?
אמר ליה, מפלניא זבינא ואכלתי' שני חזקה. אמר ליה, פלניא גזלנא
הוא, אמר ליה, והא אית לי סהדי דאתאי [ו]אימלכי בך ואמרת לי זיל
זבין. אמר ליה, השני נוח לי, הראשון קשה הימנו. אמר רבא, דינא
קאמר ליה'.

והנה רשב"ם² פירש דמיירי שהמערער טוען שגזלו בשדה זו 'בשדה
זו שממני גזלה' ועוד פירש 'ואין לו עדים שהחזיק בו אותו המוכר יום
אחד, דתו לא הוי מצי טעין פלניא גזלנא הוא, דהא טוענין ללוקח. והכי
מפרש לקמן גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שנין', היינו
שמדובר שהמחזיק לא הביא עדים שהמוכר הי' בקרקע יום א', שהרי
אם הי' מביא עדים, הי' על המערער להוכיח שפלוגי גזלן, מכיון
שכאשר החזיק הדין הוא ד"טענינן ללוקח".

אמנם בתוד"ה מפלניא זבינתה כו' פירש 'יש לי עדים שהוא גזלן, ואפי'
דר בי' חד יומא הא קי"ל דגזלן אין לו חזקה. ולא כפ"ה דפירש דאין לו
עדים שהחזיק בה המוכר אפילו יום אחד, דתו לא הוה מצי טעין פלניא
גזלנא הוא, משמע שרוצה לפרש גזלנא הוא לא שיש לו עדים שהוא
גזלן אלא כלומר בגזל היא הקרקע בידו, ואין נראה לר"י . . . היינו
שמפרש שיש כאן עדים שהי' בה המוכר יום א' ולמרות זאת לא
נעמידה ביד המחזיק מכיוון שיש עדים שהמוכר הוא גזלן ובמילא אין
חזקתו בשדה ראיה.

1. ב"ב ל, ב.

2. ד"ה "פלניא גזלנא הוא".

והקשה השלנ"ל (הובא בשיטמ"ק)³ על שי' רשב"ם: '. ועוד דקאמר השני נוח לי והראשון קשה ממני, אם כן נראה שהיתה בידו של ראשון, ודר בה חד יומא', היינו שמטענת המערער גופא משמע שמודה שהי' המוכר בקרקע, וא"כ מדוע שלא נטען ללוקח ככל דין טענינן?! וממשיך בדבריו: 'לפיכך רואה אני מה שפירש ר"י, שהי' לו עדים למערער שהיתה שלו, וקאמר לי' האי מפלניא זבינתה שידוע שהיתה בידו ואכלה חד יומא ואכלתי' אנא שני חזקה, ואמר לי' פלניא גזלנא הוא, כלומר ידוע ומוחזק הוא לגזלן כו' ככתוב בתוספות'.

ב.

ואולי י"ל הביאור בשיטת רשב"ם בהקדים: דהנה הלכה פסוקה היא ברמב"ם⁴ 'ראובן שערער והביא עדים ששדה זו שלו, ושמעון שבתוכה טוען: אתה מכרתה לי ואכלתי' שני חזקה, וראובן אמר בגזל אכלת, בין שלא היו עדים שאכל כלל, בין שהי' שם עד אחד שאכלה שלש שנים, אינו חייב להחזיר הפירות שאכל, שהרי הוא אומר שלי אכלתי ואין עליו עדים שמחייבין אותו בפירות, שהרי מעצמו הודה, וזה העד שהעיד שאכלה שלש שנים ליפות כחו של אוכל הוא בא. ואילו הי' עמו אחר היתה השדה עומדת בידו, לפיכך ישבע ראובן היסת שלא מכר ותחזור לו השדה, וישבע שמעון היסת שאינו חייב לו כלום בפירות שאכל ויפטר', והיינו שלמרות שיש עד המעיד שאכל הפירות במשך ג' שנים והשדה חוזרת לבעלי' הראשונים, אי"צ המחזיק לשלם הפירות למרא קמא, מכיון שכוונת ומגמת העד היא להעיד לטובת המחזיק להעמיד השדה בידו.

ולכאורה תמוה, שהרי סו"ם העיד העד שאכל הפירות במציאות בפועל והרי הקרקע לא הוחזקה בידו והאיך פטור מלשלם הפירות? ולכאורה הביאור בזה שאם הי' מוכח כעת שהשדה היא של המ"ק ללא כל פקפוק והמחזיק הי' בקרקע שלא כדיון, בוודאי שהי' צריך לשלם הפירות שאכל, אך מכיון שאי"ז מוכח ורק שלא הצליח להוכיח ולהביא ב' עדים

3. ד"ה 'ועוד דקאמר'.

4. רמב"ם הלכות טוען ונטען פט"ז ה"ה. שו"ע סי' קמ"ה ס"ג וס"ד.

על חזקתו, נעמיד הקרקע בחזקת בעלי' הראשונים, ומכיון שכן, במקרה שכזה, מתחשבים בכוונת ומטרת העדות שהייתה לטובת המחזיק, ולכן לא תחייבהו לשלם.

ועפ"ז אולי יש לבאר עד"ז גם בנדו"ד, שמכיון שכנ"ל כל דין חזקות הוא רק ראי' והסתברות ולא הוכחה וודאית על בעלות השדה, הרי שגם כאן נתחשב בכוונת ומטרת דברי המ"ק המערער, שלמרות שהודה שהמוכר הי' בשדה יום א' ויותר, הרי מכיון שלא מתכוון בדבריו שהמוכר החזיק בשדה כבעלים אלא בגזלנות, לא ייחשבו דבריו והודאתו כראי' לטובת הלוקח, שהמוכר לו הי' בה כבעלים יום א', ולכן לא טענינן ללוקח מכה דברי המ"ק אלו.

* * *

בענין "השני נוח לי הראשון קשה הימנו"

הת' משה שיחי' גליק

תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקין¹: "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, אמר לי' מפלניא זבינא [-זבינתה] ואכלתי' שני חזקה. אמר לי' פלניא גזלנא (פלוני גזלן) הוא (בשדה זו שממני גזלה - רשב"ם), אמר לי', והא אית לי סהדי דאתאי [ו]אימלכי בך ואמרת לי זיל זבין, אמר לי' השני נוח לי הראשון קשה הימנו, אמר רבא דינא קאמר לי'".

ובתוד"ה מפלניא זבינתה דזבנה ממך כתב '.. פי' יש לי עדים שהוא גזלן, ואפי' דר בי' חד יומא הא קי"ל דגזלן אין לו חזקה...!

ותמה על כך רבינו יונה 'ואיכא דקשיא להו על זה, דא"כ איך הי' הנתבע מביא לראיה, מה שנמלך בו וא"ל זבין... והלא אפילו הודה לו התובע בפירוש אין הודאתו ראייה, כדאמרינן לקמן דגזלן ובן גזלן אין להם חזקה, אע"ג דאודי לי', דאי לאו דאודי לי', הוה ממטי לי' ולחמרי' לשחזור?!

ותירץ על כך 'וי"ל שאע"פ שלא היתה הודאתו ראי', דאיכא למימר דמחמת יראתו הוא מודה, אבל ממה שהשיאו לזה עצה ליקח את השדה, הי' ראוי להביא ראייה, אי לאו טעמא דאמרינן, השני נוח לי והראשון קשה ממנו..!, היינו שלמרות שמיראת הגזלן וודאי שלא יודה שהשדה גזולה ממנו, אבל עדיין יכל להשתמט ממנו לא להשיאו עצה לקנותה.

ולכאורה צריך ביאור שהרי איתא בגמ' במפורש שמערער טוען ש'פלניא גזלנא הוא' ואינו ירא לטעון כך?!

1. ב"ב ל, ב.

ב.

ואוי"ל הביאור בזה בפשטות, שלפני משך זמן, בשעת הגזילה כמובן וכן בשעה שבא המחזיק לשאול בעצתו האם לקנות הקרקע מהגזולן הי' ירא ממנו, אבל כעת בחלוף הזמן, נשתנו העיתים מצד חילופי השלטון וכיו"ב ואינו ירא ממנו עוד ולכן טוען ש'פלניא גולנא הוא'.

ועפ"ז יומתק שינוי הלשון בין עובדא זו לעובדא הבאה לקמן בגמרא:

דבאה עובדא בטענת המחזיק איתא "זהא אית לי פהדי דאתאי ואימלכי בד" ללא ציון הזמן אימתי בא להימלך בו, ואילו בעובדא הבאה איתא "זהא אית לי פהדי דאתית באורתא ואמרת זיל זבנה ניהלי", וע"פ הנ"ל אתי שפיר הא שכאן לא הוסיף את המילה "באורתא", מכיון שכאן מדובר שחלף משך זמן מאז משא"כ בעובדא הבאה בגמ', וק"ל.

* * *

בגדר דין "טענינגן ליורש"

הת' איתמר שיחי' וולף

תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "זה אומר של אבותי [ואכלתי²], וזה אומר של אבותי. האי אייתי פהדי דאבהתי' היא, והאי אייתי פהדי דאכלה שני חזקה".

והיינו, שהי' ב' אנשים (ראובן ושמעון לדוגמא), אחד מהם (ראובן) טוען כי ירש את השדה מאבותיו וכן שאכל שני חזקה, ומביא עדים רק על חזקת ג' שנים, ואילו השני (שמעון) טוען אשר הוא ירש מאבותיו, ובנוסף לכך מביא עדים שראו את אבותיו משתמשים בשדה כדרך בעלים (דבר שראובן לא הביא).

וממשיכה הגמ': "אמר רבה, מה לו לשקר, אי בעי א"ל מינך זבנתה ואכלתי' שני חזקה. א"ל אביי, מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינגן".

והיינו, שבבית דין רבה הביע דעתו להעמיד את השדה בידי ראובן. דלמרות שהחזקה שלו לא נחשבת כלל³, נאמין לטענתו שטען "של אבותי", מצד "מה לו לשקר", שהרי אם הי' שקרן הי' טוען שקנה משמעון ואכל שני חזקה (ואז הרי הי' הדין שמעמידין את השדה ברשותו), וא"כ מסתמא דובר אמת וקיבל את השדה בירושה.

אך הקשה אביי על דבריו, שהמינו (-"מה לי לשקר") כאן בא לעזור לטענה שעדים (העדים של שמעון) מכחישים אותה, ו"מינו במקום עדים לא אמרינגן". לכן פסק אביי שהעדים של שמעון גוברים על נאמנות טענתו של ראובן ונעמיד את השדה בידיו של שמעון.

1. לא, א.

2. הוספת הב"ה. אך לכאורה רשב"ם (ד"ה זה אומר של אבותי) אינו גורס כן. ואכ"מ.

3. דהא תנן: "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", וכאן אינו טוען שקנה ממנו.

ב.

תוס' 4 מקשה על דברי אביו, שלכאורה אי"ז "מיגו במקום העדים" – אין טענת ראובן ("של אבותי") סותרת את העדים של שמעון!

דהרי אפשר לשלב בין העדים של שמעון שהשדה הייתה של אבותיו, ובאותה הזדמנות להאמין לראובן⁵, רק שנפרש את דבריו שכשאמר "של אבותי" התכוון שהייתה של אבותיו יום אחד או תקופה מסויימת (בסוף הייהם, והורישו אותה לו) וזה לא יסתור את העדים של שמעון שהעידו על תקופה מסויימת. ובלשון התוס': "תימה לרשב"א אמאי הוי במקום עדים נימא של אבותיו היתה יום אחד".

וממשיך תוס': "ונאמר שלקחה מאבותיו דהא טוענין ליורש". פירוש:

אחרי שנאמן לומר שאביו הי' שם יום אחד – נטען לזכותו את כל הטענות שאביו יכול הי' לטעון (כדין "טענינן ליורש")⁶. וא"כ נגיד שאביו קנה מאבות שמעון, וראובן ירש את השדה ממנו, והשדה בידיים של ראובן⁷.

ומתריץ רבינו יצחק בתוס', שטענת ראובן "של אבותי", נושאת עמה תוכן חד-משמעי, "של אבותי" הפשט – של אבותי תמיד⁸, והיות וטוען שתמיד השדה הייתה שייכת לאבותיו, הרי זה סותר את העדים המפורשים של שמעון שאבותיו שלו היו בשדה הזו, אפילו אם מדובר

4. ד"ה מה לי לשקר.

5. מדין "מה לי לשקר", כנ"ל.

6. בשביל דין "טענינן" צריך ראי' שאביו הי' שם לפחות יום אחד, וכאן הראי' היא דבריו שהאמנו לו בהם במיגו. וראה ליתר ביאור דין זה באות הבאה.

7. ראה בחידושי הר"ן (ד"ה אמר לי אביו כו') שכתב אשר זהו סברת רבה. אך בתוס' אין זה מוכרח.

8. תוס' אינו מסביר כיצד משמע. ונראה לכאורה כוונתו כהביאור הב' בעליות דרבינו יונה (ד"ה זה אומר של אבותי): דשם מתריץ את קושית התוס' בשני אופנים, הא' – הרי כשמעון טען שהשדה הייתה של אבותיו מעולם השתמש במשפט "של אבותי", ומזה שראובן העתיק את אותו המשפט משמע שגם התכוון לאותו דבר. והב' – מזה שעיקר מה שרוצה להוכיח בטענתו זה שהוא (ראובן) ירש את השדה מאביו הי' לו להשתמש במילים כמו "מאבי ירשתי", שאז עיקר הדגש הוא על עיקר הטענה, משא"כ ראובן בחר להתבטאות בדרך אחרת – "זה של אבותי", כאן עיקר הדגש הוא על שייכותו של האב לשדה. שבמילים פשוטות המשמעות היא – של אבותי, מעולם.

בתקופה מסוימת. וזלה"ק: "ואומר רבינו יצחק דשל אבותי משמע שהיתה מעולם של אבותי ולא שלקחה", וממשיך "עד שיפרש בדבריו" – כלומר האמור (שזה של אבותי הפשט של אבותי תמיד) הוא דווקא אם הטענה הזו היא טענתו היחידה, אז אין מקום להוציא את דבריו מפירושם הפשוט ולומר שהתכוון למשהו שונה. אך לו יצויר שהוא בעצמו לאחר מכן פירש את דבריו שהתכוון לומר שהייתה של אבותיו יום אחד – יהי' נאמן. והיות וברור לב"ד שאבותיו היו כאן יום אחד, אז כאמור יטענו משמו של אביו שקנה את השדה מאבות שמעון והורשה לראובן.

ע"כ בנוגע לעניננו.

ג.

ולהעיר, שבתום' זה ישנם ב' עניינים נפרדים (כפי שמודגש יותר מדברי הראשונים בסוגיין): א. בענין "מיגו במקום עדים". ב. בענין "טענין ליורש/ללוקח". ליתר ביאור:

כאשר ראובן הביא עדים שאבותיו היו בשדה יום אחד⁹, אבל נשאר בטענתו שטען "של אבותי". אז:

א) זהו "מיגו במקום עדים", דהרי זה כאילו שאמר של אבותי מעולם, וסותר את עדי שמעון – ולא נעמיד את השדה בידיו.

ב) לא יהי' כאן דין "טענין". דהרי דין "טענין ליורש" (שנטען לטובת היורש) תוקן דווקא ליורשים ש(לרוב, הבעלים הראשונים) באו אליהם בטענות שאבא שלהם קיבל את השדה שלא ביושר ויוצא שהשדה לא שלהם גם אם קיבלו אותה בירושה. והרי הבנים לא יכולים לטעון דבר מנגד, שהרי אינם יודעים כיצד זה הגיע לרשות אביהם.

ולכן, למרות שמעיקר הדין כאשר למערער יש ראיות שאי-פעם השדה הייתה שלו הוא הי' אמור לקבל את השדה, אעפ"כ, מחמת שהיורשים אינם אמורים לדעת ולהשיב למערער, לכן ב"ד טוען

9. בפשטות המדובר כאן הוא שהעדים של ראובן מעידים שאבותיו היו שם בתקופה יותר מאוחרת מהתקופה עלי' מעידים העדים של שמעון שאבותיו של שמעון היו שם.

בשבילם את כל הטענות שאביהם (אילו הי' לפנינו) יכל לטעון ולהעמיד את השדה ברשותו, וממילא ברשות היורש [אך דין "טענינן" זהו דווקא כאשר יש ראי' על הימצאות אבותיו בשדה לפחות יום אחד].

משא"כ כאן לא שייך דין "טענינן" ושנטען בשביל היורש (ראובן) שאבותיו קנו זאת מאבותיו של שמעון, דהרי כאן היורש טוען בבירור (טענת ודאי) שהוריו היו כאן מעולם, וממילא אין ביד יכולים לטעון בשבילו טענת שמא שמכחישה את דבריו הוא¹⁰.

נמצא שבתום' מדובר בשתי נושאים נפרדים ולא קשורים אחד לשני: (א) האם להאמין לראובן – האם המיגו לא סותר את העדים. וגם אם מאמינים לו, נדרש לוודא שיהי' כאן (ב) דין "טענינן".

ד.

ע"פ הנ"ל נמצא, שתום' סובר לגבי דין "טענינן", שכאשר ראובן טוען "של אבותי" – לא נטען בשבילו שמא אבותיו קנו מאבות שמעון.

ובפשטות יש לומר בשיטת התום', שאפילו אם הביא ראובן עדים שאבותיו היו בשדה יום אחד ונמצא שיש ראי' לכך שאבותיו היו שם גם בלי מיגו, ואף אם ראובן לא הי' טוען "של אבותיו" הי' כאן דין "טענינן". לא נטען בשבילו שמא אבותיו קנו מאבות שמעון, כיון ש(משמעות "של אבותי" זה לעולם, וממילא) טוען טענת ברי שאבותיו היו שם לעולם. (הרמב"ן ורבינו יונה כתבו דין זה במפורש, וכ"ה בפשטות לשיטת התום'¹¹).

אך היד רמה¹² חולק על כך, ואומר שאם הביא עדים שאביו הי' בשדה יום אחד – נטען בשבילו שמא אבותיו קנו מאבות שמעון, ואע"פ שראובן עצמו מכחיש זאת בדבריו. וזהו לשונו¹³: ". אבל היכא דאית לי' ראי' למחזיק דדיירי בה אבהתי' חד יומא, אע"ג דלא טעין איהו

10. ואולי יש לדייק כן גם מלשון התום' שם בסוף דבריו: "על כן אני רוצה לזכות דשמא לקחיה מאבותיך במשפט דטוענין ליורש", שגם לפי תום' הגדר טענינן הולך רק כש"שמא".

11. ובפרט לפי הביאור דלקמן אות ה – שאזיל בזה לשיטתו.

12. אות לו.

13. ההדגשות אינן במקור.

של אבותי שלקחה מאבותיך טענינן לי' אנן . . וכיון דלא בעי טענה אע"ג דטעין מעיקרא של אבותי ולא של אבותיך ואכחשוה סהדי לא פקעא זכותי' בהכי, דהא לאו בטענה דידי' תליא אלא בחזקה דידי' ודידי' דאבוה הוא דתליא, וההיא טענה דטעין כמאן דלא טעין לה דמי, ודינא הוא דטענינן לי' אנן דילמא אבוה מאבהתי' דתובע הוא דזבנה ואיהו הוא דלא ידע, דהא כל היכא דקי"ל טוענין ליורש מטעמא דלא ידע במילי דמורישו הוא דטענינן לי', והוא דדר בה אבוה חד יומא".

והיינו, שכאשר יש עדים שאבותיו (של ראובן) גרו שם יום אחד, אנו טוענים בשבילו ששמא אבותיו קנו מאבות שמעון, למרות שראובן מכחיש זאת בדבריו, ו"כמאן דלא טעין לה דמי".

ישנה מחלוקת נוספת בין תוס' ליד רמה בדין "טענינן" – כאשר ראובן חוזר ומפרש שבזה שאמר "של אבותי" הוא התכוון שהי' זה שלהם יום אחד, ולא לעולם:

תוס' ס"ל (כנ"ל אות ב) שהוא נאמן בטענתו במיגו, וממילא זה נחשב ראי' שאביו גר שם יום אחד. וא"כ "טענינן" בשבילו שמא אבותיו קנו מאבות שמעון, ונעמיד זאת בידי ראובן.

אך היד רמה¹⁴ סובר שגם באופן זה יהי' "טענינן" בשביל ראובן רק אם יהי' עדים שאבות ראובן גרו שם יום אחד, אך כאשר אין עדים לכך, אין טענת ראובן שמאמינים לה במיגו נחשבת לראי', וממילא לא יהי' "טענינן". ובלשון היד רמה¹⁵: ". . דאפילו איהו גופי' היכא דהדר טעין בטענת שמא של אבותי שלקחה מאבותיך לא מקבלינן לי' מיני', דאי משום דינא דיורש, כיון דלית לי' סהדי דדרו בי' אבהתי' חד יומא לא מקבלינן לי' מיני', ואי משום מה לי לשקר, בטענת שמא לא אמרינן, דעיקר טעמא דמה לי לשקר להימוני' לטוען הוא דמהני, ואי בטענת שמא היכי מהני להימוני', השתא איהו לא ידע אנן ניקום

14. אות לט.

15. ההדגשות אינן במקור.

ונהימני'. וכיון דאילו טעין לה איהו בטענת שמא לא הוה מקבלינן מיני' כל שכן דלא טענינן לי' אנן . . ". עיי"ש בהרחבה.

ה.

והנה, בפשטות יש לומר שתוס' ויד רמה נחלקו בגדר "טענינן", ולפ"ז יובן היטב מחלוקתיהם דלעיל:

היד רמה ס"ל שגדר דין "טענינן" זה שהיורש אין לו 'פה'. ובי"ד הם טוענים בשבילו מבלי כל התחשבות בו. והיינו, שמכיון שהיורש אינו יודע מה הי' אם אביו, אז אין לטענותיו (ודאיות ככל שיהיו) שום תוקף, ובי"ד הוא המייצג שלו.

אך תוס' ס"ל שגדר דין "טענינן" הוא, שמכיון שהיורש אינו יודע מה הי' אם אביו, אז אנחנו עוזרים לו וטוענים בשבילו דברים. והיינו, שאין פירוש הדבר שבי"ד נכנס במקומו של היורש, אלא רק מסייע לו.

[להעיר ולהדגיש שוב, שלפי שניהם דין "טענינן" זהו רק כאשר יש ראי' שאבותיו של היורש היו שם יום אחד].

ולפ"ז זה אתי שפיר שיטת כל אחד בב' מחלוקתיהם דלעיל:

המחלוקת הא' – כאשר נשאר ראובן בטענתו "של אבותי" (שהמשמעות של זה הוא לעולם), ויש עדים לראובן שאבותיו היו יום אחד:

כיון שהיד רמה ס"ל שליוורש אין 'פה', אז מכיון שיש לנו ראי' (–עדים) שאבותיו היו שם יום אחד, נטען בשבילו ששמא אבותיו קנו מאבות שמעון, אע"פ שבדבריו הוא מכחיש זאת, "דהא לאו בטענה דידי' תליא . . . וההיא טענה דטעין כמאן דלא טעין לה דמי".

משא"כ לפי תוס' שליוורש יש 'פה', ואילו אנו רק מסייעים לו, כאן שהוא טוען טענת ברי שהי' זה של אבותיו מעולם – אין לנו יכולת לסייע לו ולומר ששמא אבותיו קנו מאבות שמעון, דהוא עצמו מכחיש זאת.

המחלוקת הב' – כאשר ראובן חוזר ומפרש שכאשר טען "של אבותי" התכוון שהי' זה שלהם רק יום אחד, ואין עדים לראובן שאבותיו היו שם אפי' יום אחד:

לפי תוס', מכיון שלירש יש 'פה', אז אנו יכולים לסמוך על דבריו ולהאמין לו במיגו שטענתו שאבותיו היו שם יום אחד נכונה. וא"כ יש לנו ראיה שאבותיו היו שם, וממילא יהי' "טענינן".

אך לפי היד רמה שלירש אין 'פה', כיון שאין לנו עדים לכך שאבותיו היו שם יום אחד, אז אי אפשר לסמוך על דבריו כלל אע"פ שיש לו מיגו, כי דין טענינן אינו יכול להתבסס על דבריו הוא (כי גדר "טענינן" זה שהוא אינו יודע כלום, ואנו מחליפים אותו), אלא רק כאשר יש עדים אז יהי' טענינן (כמ"ש היד רמה: "דאי משום דינא דירש, כיון דלית לי' פהדי דדרו בי' אבהתי' חד יומא – לא מקבלינן לי' מיני").

ו.

לפי הביאור הנ"ל במחלוקת התוס' ויד רמה (האם מתחשבים בדברי אותו אחד שטוענים בשבילו או לא), ניתן לקשר זאת עם מחלוקת בתוס' גופא בדף הקודם¹⁶:

הגמ' שם מביאה מעשה שמערער – שלא הי' לו עדים שהוא המרא קמא – ערער על שדה וטען שהיא שלו, והמחזיק – שלא אכל שני חזקה – טען שפלוגי אמר לו שהוא קנה מהמערער ופלוגי הזה מכר לו. ורבא שם פסק שנעמיד את הקרקע בידי המערער, כיון שהמחזיק עצמו מודה שהמערער הוא המרא קמא, והוא ממנו לא קנה.

רשב"ם שם¹⁷ כתב שלו יצויר והמחזיק עשה חזקה ובעדים, וכן הי' מביא עדים שהמוכר שלו הי' בשדה יום אחד – היינו מעמידים את השדה בידי מדין "טענינן". והביאור בזה בפשטות, דמכיון שהמחזיק קנה את השדה מפלוגי בשטר, וגם עשה חזקה – פלוגי הי' יכול לטעון

16. ל, א ד"ה לאו קמודית בסופו.

17. ל, ב ד"ה אמר לי' כו'.

שקנה מהמערער והי' נאמן בכך מכה חזקתו של הקונה ממנו¹⁸. ולכן אע"פ שפלוגי אינו טוען כך, אנו טוענים זאת בשביל המחזיק מדין "טענינן", דהרי יש לו עדים שפלוגי הי' שם יום אחד.

ומשמע בפשטות מרשב"ם, שאם המחזיק לא עשה חזקה, אז אע"פ שיש עדים שפלוגי הי' שם יום אחד – לא יהי' "טענינן".

אך תוס' שם מביא בשם רשב"א, שאם יש עדים שפלוגי הי' שם יום אחד – נעמיד בידי המחזיק מדין "טענינן", אע"פ שהמחזיק לא עשה חזקה. דהרי גם במקרה זה, אם פלוגי הי' טוען שקנה מהמערער – הוא הי' נאמן בטענתו במיגו דלהד"מ (שהרי למערער אין עדים שהוא המרא קמא), ולכן, כיון שפלוגי נאמן לטעון שקנה מהמערער, נטען זאת בשביל המחזיק מדין "טענינן", ונעמיד זאת בידיו.

ואע"פ שהמחזיק תודה שהמערער הוא המרא קמא, וממילא מצד דברי המחזיק לא שייך המיגו דלהד"מ, אעפ"כ מכיון שמצד פלוגי זה שייך – יהי' כאן "טענינן". ומביא שם תוס' רא"י לדבריו.

אך ר"י בתוס' דוחה את ראיית הרשב"א, ואומר שכאן אם פלוגי הי' רוצה לזכות בקרקע ולומר "להד"מ", זה הי' מגיע למערער, כיון שהמחזיק קנה זאת מפלוגי, והמחזיק הרי כן מודה שהמערער הוא המרא קמא, ולפ"ז הוא דוחה את ראיית הרשב"א בתוס', עיי"ש. [בפשטות י"ל שרשב"ם דלעיל ס"ל כר"י].

והביאור בדברי ר"י, זהו בפשטות כדברי המפרשים¹⁹ שאי-אפשר לטעון לטובתו של הלוקח (וה"ה ליורש) טענה שתסתור את טענתו שלו מכיון שהודה, והודאתו כמאה עדים. ולכן כאן כיון שהקונה שבשילו אנהנו טוענים, הודה שהמערער הוא המרא קמא, לא ניתן לטעון בשבילו את המיגו דלהד"מ שנסתר מדבריו.

18. שדין מוסכם על כולם הוא ששטר חתום בין מוכר לקונה עושה חיבור בין החזקה שעשה הקונה – למוכר, ונחשב למוכר כאילו עצמו עשה אותה, וכן להיפך. (ראה עד"ז ברשב"ם כט, ב ד"ה עיטרא).

19. רמב"ן ורשב"א על דף ל, א. כביאור שיטת רשב"ם.

לפ"ז בפשטות י"ל שהרשב"א ור"י בתום' נחלקו באותה מחלוקת כיד רמה ותום' בסוגיין:

הרשב"א בתום' סובר כהיד רמה, שללוקח/יורש אין 'פה', כי אינו יודע מה הי', וממילא אנו מחליפים אותו, ולא מתייחסים כלל לטענותיו. ולכן, למרות שהלוקח מודה שהמערער הוא המרא קמא – נטען בשבילו טענה שהי' המוכר נאמן בה במיגו שנסתר מדברי הקונה – דאין יחס כלל לדבריו.

ור"י בתום' סובר כתום' בסוגיין – שבעצם זה אותו אחד, כי בתום' בסוגיין זהו "רבינו יצחק" – שדין "טענינן" זהו רק שמסייעים ללוקח/יורש, ולכן א"א לטעון לו משהו שנסתר מדבריו.

[בתום' בסוגיין, מי שהקשה את הקושיא זה רשב"א, וע"פ הנ"ל י"ל שמסכים לתשובת רבינו יצחק רק לגבי הענין הראשון – מדוע אין זה חשיב "מיגו במקום עדים", אך לגבי העניין השני בתום' – בדין "טענינן" – אינו מסכים עם רבינו יצחק אלא ס"ל כיד רמה].

* * *

סברות מחלוקת תוס' ורמב"ן

הת' משה שיחי' גליק
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי פהדי דאבהתי' ואכלה שני חזקה, והאי אייתי פהדי דאכלה שני חזקה. אמר רב נחמן, אוקי אכילה לבהדי ואוקי ארעא בחזקת אבהתא". והיינו, שרב נחמן העמיד את הקרקע בחזקת הראשון (שהביא עדי אבות).

ובהמשך הגמ'² ממשיכה: "הדר אייתי פהדי (אותו שהפסידו רב נחמן. רשב"ם) דאבהתי' היא, אמר רב נחמן אנן אחתיני' אנן מסקינן לי' (כלומר לא נחזיק את זה יותר מזה הואיל ועדות שניהם שוה. רשב"ם), לזילתא דבי דינא (-שמוא ילגלגו הבריות על ב"ד על שסותרין את דיניהם ודמי לחוכא ואיטלולא. רשב"ם) לא חיישינן", ולכן כאשר בי"ד פסקו משהו על סמך ב' עדים, ולאחר מכן באה כת שני' והכחישה אותם - בית דין מבטלים את מה שפסקו, ומחזירים את המצב לקדמותו.

וע"ז הקשו בגמ': "מתיב רבא ואיתימא רבי זעירא, שנים אומרים מת (ומותרת לכל) ושנים אומרים לא מת (ועדיין היא אשת איש), שנים אומרים נתגרשה (ומותרת לכל) ושנים אומרים לא נתגרשה, הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא. רבי מנחם ברבי יוסי אומר, תצא. אמר ר' מנחם בר' יוסי, אימתי אני אומר תצא, בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא".

1. ב"ב לא, א.

2. לא, ב.

נמצא, שר' מנחם בר' יוסי אומר שאם נשאת "על פי עדי מיתה שהתירוה בית דין לינשא ואחר כך באו עדים שהוא קיים, לא תצא דחיישינן לזילותא דבי דינא, וקשה לרב נחמן³".

ומקשה ע"ז תוס': "וקשה לרשב"א, דעל כרחך לאו טעמא משום זילותא דבי דינא הוא, דאם כן אפילו לא נשאת אלא התירוה לינשא – תנשא, כדמשמע בכל הסוגיא דאיכא זילותא אפילו לא נעשה מעשה . . וע"כ טעמא דמספיקא לא מפקי לה מבעל ולא משום זילותא". ועיי"ש בתירוצו.

אך הרמב"ן⁴ מתרין, וז"ל: "ואיכא למימר כל זמן שלא נשאת ממש ליכא זילותא דבי דינא דהא לא עבדי מעשה אבל כי נשאת איכא זילותא דבי דינא . .".

נמצא שישנה מחלוקת בין תוס' לרמב"ן ממתני יש זילותא דבי דינא, דתוס' ס"ל שזה ממתני שהי' פסק דין של בית דין, אך הרמב"ן ס"ל שזהו רק ממתני שנעשה מעשה ע"פ פסק הדין.

ב.

ואולי יש לומר שתוס' ורמב"ן נחלקו בגדר דין זילותא דבי דינא:

דהנה, יש לפרש את זילותא דבי דינא בב' אופנים: א) כמו שפירש רשב"ם (הובא לעיל), שהבריות ילגלגו על בית דין שסותרים את דיניהם, ולפ"ז "זילותא" זה מלשון 'זלזול'. ב) שהבעל דין יכעם על בית דין שלאחר שפסקו לטובתו – מוציאים זאת ממנו, ולפ"ז "זילותא" זהו מלשון 'זילות', שבית דין יהיו זולים בעיניו.

ואלי יש לומר שבזה נחלקו תוס' ורמב"ן:

תוס' ס"ל כאופן הב', שזה מצד הבעל דין, ולכן ממתני שבית דין כבר הוציאו פסק דין – שייך זילותא בעיניו.

3. לשון רשב"ם.

4. שם ד"ה ואם נשאת לא תצא.

אך הרמב"ן ס"ל כאופן הא', שזה מצד לגלוג הבריות, ולכן כל עוד שלא נעשה מעשה בפועל – אצל הבריות לא יהי ממש לעג, דאין זה ניכר.

ג.

והנה, לעיל גבי "אנן אחתינן" אנן מסקינן לי", ישנה מחלוקת נוספת בין תוס' לרמב"ן:

תוס'⁵ כותב: "ואם הי' אותו דלית לי' חזקת אבהתי' מוחזק תחילה אתי שפיר אחתינן ומסקינן שנעמידה בידו כאשר הי' בתחלה. ואפילו לא הי' מוחזק לא זה ולא זה מצי לפרש אחתינא לי' לתתה לזה ומסקינא לי' שנוציאנה מידו ויהא דין כל דאלים גבר. ר"י".

והיינו שתוס' כותב שניתן לפרש את הגמ' הן כאשר השני הי' מוחזק תחילה – ואז הפירוש ב"אנן אחתינן" זה שאנו הורדנו אותו (את השני) מהקרקע, ו"אנן מסקינן לי'" שאנו נעלה אותו (את השני) לקרקע. והן כאשר אף אחד לא הי' מוחזק תחילה – ואז הפירוש ב"אנן אחתינן" זה שאנו הורדנו אותו (את הראשון) לקרקע, ו"אנן מסקינן לי'" שאנו נעלה אותו (את הראשון) מהקרקע, ויהי' הדין כל דאלים גבר.⁶

אך הרמב"ן⁷ מביא את דברי ר"ח, שאומר שדברי רב נחמן אמורים [רק] כאשר השני הי' מוחזק שם תחילה [להעיר שר"ח מפרש את "אנו אחתינן כו" ב"דומה לאופן הב' בתוס': שאנו הורדנו את הראשון לקרקע, ואנו נעלה (לגרסת הרמב"ן: נסלק) אותו מהקרקע ונביא אותה לשני], ומוסיף הרמב"ן, וז"ל:

"לפי פי' זה אם לא היתה ברשותו של א' מהם כשבאו לבית דין תחלה אע"פ שמסרו' בידו של אחד מהם כשיביא חברו למחר עדים של אבותיו לא מסלקינן לי' למימר כל דאלים גבר אע"פ (או) שאנו הורדנוהו לזה לתוכ' שלא כדין דכיון דדינא כל דאלים גבר הוא לא

5. ד"ה אנן אחתינן לי' אנן מסקינן לי'.

6. ראה נחלת משה שביאר כך את דברי התוס'.

7. שם ד"ה אנן אחתינן לי' ואנן מסלקינן לי'.

מוזקנין להו ולא נפקא מחזקתי' דהאי כיון שירד בה ברשות, ולזה נוטה דעתי".

נמצא שישנה מחלוקת בין תוס' לרמב"ן מה הדין כאשר אף אחד לא הי' מוחזק תחילה, דלדעת תוס', גם אז נוציא את מי שהורדנו, ונפסוק "כל דאלים גבר". אך לדעת הרמב"ן (ר"ח), באופן זה לא נוציא את מי שהורדנו אלא נשאיר את השדה בידיו.

ד.

ובהמשך דבריו כותב הרמב"ן:

"וא"ת סמך לדבריהם מדלא אמרי' אנן סלקינ' ואנן אחתינן לי', זו אינה תורה דסליקי הוא דהוי לו זילותא אבל אחותי דהאי לאו זילות' הוא דמינח ניחא לי', ועוד, דא ודא אחת היא".

והיינו, שלכאורה אפשר להביא ראי' לדברי תוס' [ורשב"ם] שמדובר פה כאשר⁸ אף אחד לא הי' מוחזק תחילה, מזה שמקדימים את "אנן אחתינן לי'":

לפי איך שהרמב"ן למד, "אנן אחתינני' אנן מסקינן לי'" מדבר רק על הראשון – אנו הורדנו אותו לקרקע ואנו נסלק אותו מהקרקע – והגמ' לא ממשיכה שנביא זאת לשני!

והי' נכון לכאורה שהגמ' תדבר על השני (שזהו עיקר הדין) – אנו סלקנו אותו מהקרקע ואנו נוריד אותו לקרקע.

וא"כ זה ראי' ל[רשב"ם ו]תוס' שמדובר כאן רק על הראשון!

ומתריץ הרמב"ן (בתי' הא') שאין זו ראי', כי יש עדיפות לגמ' לדבר דוקא על הראשון ולא על השני, כיון שדווקא בהתנהגותנו עם הראשון ישנו את ה"זילותא דבי דינא".

ע"כ הנוגע לעניננו.

8. לפי תוס' זה "גם כאשר".

ונראה אולי לומר דתום' ורמב"ן חולקים בגדר דין 'זילותא דבי דינא' כדלעיל, אך אחליפו דוכתייהו (וא"כ קשה על הנ"ל):

הרמב"ן סובר ש'זילותא דבי דינא' זהו מצד הבעל דין (האופן הב' דלעיל), ולכן דוקא בהתנהגותנו עם הראשון ישנו 'זילותא דבי דינא', כי הוא כועס על בית דין שפוסקים לרעתו. אך לגבי השני אין כלל זילותא, כי אדרבא בית דין עכשיו פוסק לטובתו.

אך לפי תום' ש'זילותא דבי דינא' זהו מצד לגלוג הבריות (האופן הא' דלעיל), לא שייך תירוץ הרמב"ן שה'זילותא' היא דווקא לגבי הראשון, דמצד הבריות גם בהתנהגותנו עם השני יש זילותא – שבית דין משנים את פסקיהם, וא"כ הי' נכון שהגמ' תדבר על השני שזהו עיקר הדין, ולא על הראשון.

אך בשביל שלא יקשה מחלוקתם כאן על מחלוקתם לעיל – אולי יש לבאר שסברות מחלוקתם הינם באופן אחר.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.

* * *

בענין הכחשה מיגו דהזמה

הת' יהודה ארי' לייב שיחי' גומליב

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "ב' כתי עדים 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 שלזה ממנו הי' עמנו הלזה כל אותו היום ולא לזה משום אדם כלום, ובעדות כזה לא האמינה תורה האחרונים יותר מן הראשונים, אלא בעדות הזמה כגון שמעידים על העדים עצמם עמנו הייתם במקום פלוני ולא ראיתם שלזה. רשב"ם), אמר רב הונא, זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה (כשאר² עדיות שבעולם דלא נחזיקנה בפסולה מספק. רשב"ם). ורב חסדא אמר, בהדי פהדי שקרי למה לי (ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקי' ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים. רשב"ם)".

נמצא עכ"פ דלכו"ע באותה עדות שהם הוכחשו – לא נתחשב באף אחד. ומקשה ע"ז תוס'³, וז"ל: "תימה בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמנינהו לבתראי במיגו דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא".

דהרי אם הכת הב' לא היתה מכחישה את הכת הא', אלא מעידה עליהם שהם גזלנים – היינו מאמינים לכת הב', וא"כ נאמין להם גם כעת בטענתם הנוכחית במיגו שאם היו שקרנים היו פוסלים אותם ב"גזלנותא".

ומוסיף תוס': "ומיהו במיגו דאי בעי הוי מזמי להו ליכא להמנינהו דיראים להזימן פן יוזמו גם הם".

והיינו, שאין להקשות שתהי' הכת השני' נאמנת מצד מיגו שיכלו להזים את הכת הראשונה (ואז הם הרי היו נאמנים), כי אין הטענות

1. ב"ב לא, ב.

2. בפשטות כוונת רשב"ם היא ל"כשאר".

3. שם ד"ה וזו באה בפני עצמה ומעידה.

שוות – יש להם עדיפות להכחיש מאשר להזים, כי הם יראים להזים
פן יוזמו גם הם. וממילא אין בזה מיגו.

[וידועה הקושיא, דלכאורה הטענות כן שוות, דאפשר לומר שגם כאשר
הם מכחישים – הם יראים פן יוזמו.

ומתרצים בזה, דכוונת תוס' ש"יראים . . פן יוזמו גם הם", זה שיראים
פן יוזמו ויצטרכו לשלם כאשר זממו ("כאשר זמם לעשות לאחיו").
וא"כ כאשר מכחישים לא אכפת להו שיזימום – כי אם יוזמו לא ישלמו
הם כלום. אך כאשר הם מזימים ואח"כ יזימו אותם – יצטרכו לשלם
כאשר זממו].

ע"כ הנוגע לענייננו.

וצ"ב, מדוע תוס' אומר שאין "מיגו דאי בעי הוי מזמי להו", הרי
לכאורה להכחיש יותר גרוע מלהזים:

כאשר הם מכחישים – באותה עת הם נהיים מוכחשים מצד עדות
הראשונים. ואילו היו הם מזימים – הם היו כעת נאמנים, ורק אם יבואו
עדים ויזימום – אז הם יוזמו.

וא"כ, אע"ג שיש גריעותא בלהזים ("דיראים . . פן יוזמו גם הם") – יש
גריעותא הרבה יותר גדולה בלהכחיש. וא"כ כאשר הם מכחישים צריך
שיהיו נאמנים מצד "מיגו דאי בעי הוי מזמי להו".

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.

* * *

בענין הכחשה מיגו דהזמה (גליון)

המערכת

בקובץ הקודם (קובץ ח), הביא הת' י. א. ל. שיחי' גוטליב, את דברי תוס'¹ שכותב שב'עדים מוכחשים' לא ניתן להאמין לכת השני' במיגו שיכלו להזים את הכת הא', כי "יראים להזימן פן יוזמו גם הם", והקשה על דברי התוס', שהרי לכאורה להכחיש יותר גרוע מלהזים:

כאשר הם מכחישים – באותה עת הם נהיים מוכחשים מצד עדות הראשונים. ואילו היו הם מזימים – הם היו כעת נאמנים, ורק אם יבואו עדים ויזימום – אז הם יוזמו.

וא"כ, אע"ג שיש גריעותא בלהזים ("דיראים . . פן יוזמו גם הם") – יש גריעותא הרבה יותר גדולה בלהכחיש. וא"כ כאשר הם מכחישים צריך שיהיו נאמנים מצד "מיגו דאי בעי הוי מזמי להו".

ע"כ תוכן דבריו.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

אכן בקושית התוס' תוס' סבר כמו הנ"ל שהזמה זהו יותר טוב, אך בתי' תוס' למד אחרת:

גם בהכחשה ישנה גריעותא גדולה – שכבר כעת הם מוכחשים, וגם בהזמה ישנה גריעותא גדולה – שאם יוזמו יצטרכו לשלם כאשר זממו, וא"כ נמצא שהינם שווים (דאע"פ שלכל אחד יש איזה חיסרון, לשניהם ישנה גם גריעותא שאין בשני). וממילא לא יהיו נאמנים בהכחשה במיגו דהזמה – כי אין להם שום מעלה בלהזים, והרי כל עניינו של מיגו הוא ש"תאמין לי בטענתי עכשיו כי אם הייתי שקרן הייתי טוען טענה יותר טובה".

ואין זה דומה למיגו רגיל [מיגו שבעל דין טוען כדי לזכות בממון מסויים], כי במיגו רגיל למרות שהטענות שוות – יש מעלה בטענת המיגו (–הטענה שהי' יכול לטעון), שאם הי' טוען אותה הי' זוכה בדיון

1. ב"ב לא, ב ד"ה וזו באה בפני עצמה ומעידה.

[במילים אחרות: למרות שמצד הטענות עצמם, הטענות הינם שוות – מצד הזכי' בדין הם אינם שוות].

אך כאן אינם רוצים לזכות במשהו ע"י המיגו [ואז נגיד שיש מעלה בטענת המיגו שאם היו טוענים אותה היו זוכים בדין], אלא כל הפצם הוא שהם יהיו נאמנים ויפסלו את העדים הראשונים, ולכן כאן לא נחשב למעלה זה שבטענת הזמה הם היו נאמנים – דוהו גופא הדיון, מה שווה להם יותר לטעון, ולגבי זה אין מעלה בטענה אחת יותר מטענה שני', וממילא אין מיגו, כנ"ל.

* * *

בענין מיגו בב' עדים

הת' איתמר שיחי' וולף
 והת' מרדכי דוד שיחי' שניאורסאהן
 תלמידים בישיבה

א.

במסכתין (לא, ב) מקשה תוס' (ד"ה וזו באה בפני עצמה ומעידה):
 "תימה בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמנינהו לכתראי במיגו דאי
 בעי פסלינהו לקמאי בגזלנותא". והיינו, שכאשר יש 'עדים מוכחשים'
 – לכאורה הי' לנו להאמין לכת השני' במיגו שיכלו לפסול את הכת
 הראשונה בטענה שהם גזלנים.

ומתריץ בתי' האחרון: "ועוד אומר ר"י דלא שייך מיגו דאין דעת
 שניהם שזה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה". והיינו, שמכיוון
 שעניינו של מיגו הוא ש"אם הייתי משקר הייתי טוען משהו אחר" –
 בב' אנשים שונים לא שייך שיאמרו שהיו יכולים לשקר ולטעון משהו
 אחר מכיוון שאין דעות העדים שוות ולא יכולים לכוון לדבר אחד.

וצריך ביאור מדוע בב' עדים לא שייך מיגו, הרי מדובר שהם הגיעו
 במיוחד לב"ד כדי לפסול את הכת הראשונה, וא"כ יכלו מראש
 להתייעץ ביניהם כדי לטעון עדות שווה ביחד.

ב.

ואולי יש לומר הביאור בזה, שכוונת תוס' לומר שמכיון ש"אין דעת
 שניהם שזה" אז לא שייך מיגו:

כידוע, ענינו של מיגו הוא שאם הי' אפשרות לטעון טענה אחרת שהי'
 נאמן בה – נאמין לו גם במה שטוען כעת, אך זהו רק שאין חסרון
 בטענה האחרת שהי' נאמן בה, דאם יש חסרון – יתכן שזה הסיבה
 שלא טען אותה, וממילא אין מיגו.

ובנוגע לב' עדים שמעידים עדות, הדין הוא שחוקרים אותם בדרישה
 וחקירה ובבדיקות ואם הם שקרנים – סיכוי גבוה שיצליחו לעלות על

זה. וא"כ י"ל, שכל עניינו של מיגו (-)אם הייתי משקר הייתי טוען משהו אחר") לא קיים כאן, כי מכיון ש"אין דעת שניהם שזה" לכן הם מפחדים שלא יצליחו בחקירות ובבדיקות, וממילא הם מעדיפים לומר את האמת ולא לשקר כלל. [וממילא יש להם חסרון גדול בטענה האחרת שיכלו לטעון].

* * *

ביאור גדר 'חזקת כשרות'

הת' יוסף יצחק שיחי' קמינצקי

תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "ב' כתי עדים המכחישות זו את זו, אמר רב הונא, זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה (כשאר² עדיות שבעולם דלא נחזיקנה בפסולה מספק. רשב"ם). זרב חסדא אמר, בהדי פהדי שקרי למה לי (ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקי' ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים. רשב"ם)".

והגמ' מסיקה שרב נחמן סובר כרב הונא.

ומקשה ע"ז תוס³, וז"ל: "תימה, דבפרק ב' דכתובות (דף יט:) תניא: שנים שהיו חתומין על השטר ומתו ובאו שנים ואמרו שכתב ידם הוא אבל קטנים או פסולי עדות או אנוסים היו (והיינו שמקיימים את השטר שאינו מזויף, אך טוענים שהעדים אינם נאמנים בעדותם), אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנין (אינם נאמנים לפסול את השטר לגמרי), ופריך, ומגבי' בי' בשטרא? תרי ותרי נינהו (דהעדים החתומים בשטר מעידים על עצמם שהם נאמנים, כי חזקה שעד כאשר הוא חותם – חותם בכשרות, והעדים השניים טוענים שלא, וא"כ זהו "תרי ותרי" וכיצד ניתן לגבות בשטר)!! ומסיק התם (כרב) נחמן דלא מגבינן בשטרא ואוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה.

ואמאי לא מגבינן ביה, והא סבירא לי' הכא כרב הונא דכשרים הם לעדות אחרת דמוקמינן להו אחזקת כשרות, והתם בעדות אחרת דמי (דנחשב שהעדים החתומים מעידים ב' עדויות נפרדות: שהם נאמנים, ושהי' הלוואה), דהא אין מכחישים אלו את החתומים בזאת המלוה

1. ב"ב לא, ב.

2. בפשטות כוונת רשב"ם היא ל"כשאר".

3. ד"ה ורב נחמן כרב הונא.

שהיו אומרים אין חייב לו כלום, אלא שאמרו אינכם נאמנים בדבר זה דפסולים הייתם, והוה לן למימר דנאמנים כמו הכא דכשרים אף על גב דאלו מכחישים אותם ופוסלים וחושבין אותן כשאר פסולים לכל דבר עדות.

ואומר ר"י, דכי אמרו קטנים היו ליכא לאוקמינהו אחזקיהו, וכן אנוסים נמי לא מפקי להו מחזקת כשרות דאמרינן אנוסים היו מחמת נפשות, ופסולי עדות היו איכא למימר כגון שפוסלים אותן משנולדו שאומרים קרובים היו ועכשיו נתרחקו.

נמצא שלא יעזור ה'חזקת כשרות', כי דברי רב הונא שנעמידו על חזקת כשרות זהו רק כאשר לפני ה'תרי ותרי' יש לו חזקת כשרות, וה'תרי' רוצים לפסלו ואז נעמידו על חזקתו הקודמת, אך כאן: או שאין לנו חזקת כשרות קודמת לפי דברי העדים שפוסלים אותו, כדי שנעמידו על החזקה (זהו ב'קטנים', וב'פסולי עדות'—קרובים), או שגם לפי העדים אין הוא פסול אלא שאינו נאמן (זהו ב'אנוסים', שגם לדברי העדים הם כשרים).

ב.

ומבאר המהרש"א⁴, וז"ל: "הא דלא תקשי להו בעלמא, בבאו והעידו על ב' עדים שהם גזלנים – הא הוי עדות הגזלנים כעדות אחרת שאין מכחישים אותם בעדותם, די"ל דשאני התם כיון שיש עדים שהם גזלנים הם אינן נאמנין להכחיש אותן העדים ולומר שאינן גזלנים שהם אינן נאמנין על עצמן וע"כ פסולים לכל עדות, אבל הכא אלו קטנים היו והשתא גדולים, וכן קרובים היו ונתרחקו, ושפיר הם נאמנים להכחיש העדים שלא היו קטנים וקרובים, וק"ל".

והיינו, שהמהרש"א מסביר שלתום' לא הוקשה בעדות רגילה, כיון שהי' ברור לתום' שבמקרה רגיל אין חזקת כשרות (כי הם אינם נאמנים לומר על עצמם שאינם גזלנים) ולכן העדים השניים יכולים לפוסלם.

4. על תום' זה.

ולפ"ז צ"ב, מה סבר תוס' בקושיא שלכן הקשה, והרי מכיון שהעמיד את קושייתו כך באוקימתא כזו שאינה מנגדת לחזקת כשרות, התירוץ מחזור מעיקרו, ומעיקרא מאי קסבר.

ג.

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

את דברי רב הונא שכאשר יש 'תרי ותרי' נעמיד את העדים ב'חזקת כשרות', ניתן לבאר בב' אופנים: א) חזקה שכל יהודי הוא כשר, וממילא נעמיד את העד על חזקת כשרות כמו רוב היהודים [לפ"ז 'חזקה' זה ע"ד 'מוחזק']. ב) לפני שהיו 'תרי ותרי' העדים היו כשרים, אז נעמידם על חזקתם הקודמת [לפ"ז 'חזקה' זה ע"ד 'סטטוס קודם' – 'ברירת מחדל'].

ועפ"ז י"ל, שבקושיא תוס' למד כמו האופן הא', ולכן הוקשה לו שכאן נעמידם בחזקת כשרות, אך בתי' תוס' לומד כמו האופן הב', ולכן לא נעמידם על חזקת כשרות כי לא הי' להם מצב כזה קודם או שהעדים לא באים לסתור זאת.

* * *

בגדר הנאמנות ד'מיגו'

הת' משה שיחי' גליק
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא (השטר מזויף וגם שני חזקה לא החזקת. רשב"ם), גחין (בעל השטר. רשב"ם) לחיש לי' 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 לי' שטרא מעליא הוא. אמר לי' רב יוסף, אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא". והיינו, שישנה מחלוקת בין רבה לרב יוסף האם אומרים 'מיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא' כאשר השטר מזויף.

והנה, תוס'² אומר שדברי רב יוסף צריכים ביאור, דמה אכפת לן ד"האי שטרא חספא בעלמא הוא", הרי אם הי' טוען שהשטר "מעליא הוא" הי' הרי נאמן, וא"כ נאמין לו במיגו הוה שהי' לו שטר אמיתי ונאבד. ובלשון התוס': "תימה דליהמני' במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא".

ובהמשך התוס' מובא דברי ר"י שמתרץ ב' תירוצים מדוע המיגו כאן אינו מיגו טוב, וז"ל:

"ונראה לר"י, דטעמא דרב יוסף דלא אמרי' מיגו הכא כיון דלית לי' הכא מיגו אא"כ שקר תחלה שהוצרך לשקר תחלה ולומר והא שטרא.

א"נ, משום הכי לא אמרי' הכא מיגו משום דהוי חוזר וטוען, דמעיקרא טען והא שטרא ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא שטרא מעליא הוה לי".

1. ב"ב לב, א-ב.

2. ד"ה אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא.

בעליות דרבינו יונה³, מביא את תוכן התי' הא' של ר"י, וחולק על סברא זו ואומר שאדם כן נאמן במיגו, אפילו כאשר טען בהתחלה טענה של שקר. ולכן מפרש את דברי רב יוסף באו"א, עיי"ש.

ב.

ונראה לבאר את סברת מחלוקת ר"י בתוס' ורבינו יונה, ובהקדים, דהנה ניתן לבאר בב' אופנים מה היא הנאמנות של מיגו:

(א) כיון שאם האדם טוען טענה אחרת הי' זוכה, ובכל זאת לא טען אותה – זה מראה שהאדם הוא אינו משקר, ולכן נאמין לו לטענתו שטוען עכשיו.

(ב) כיון שאם האדם טוען טענה אחרת הי' זוכה, ובכל זאת לא טען אותה – זה מראה שהמעשה הוא אכן כפי איך שאותו אדם טוען עכשיו.

במילים אחרות:

האם המיגו גורם שנאמין לאדם שהוא אדם אמיתי, או שהמיגו גורם שנאמין לאדם בטענתו של עכשיו.

ואולי יש לומר שבזה נחלקו ר"י בתוס' ורבינו יונה:

ר"י למד כמו האופן הא', שהמיגו אומר שהאדם אמיתי, ולכן כאשר מצינו שאותו אדם שיקר – לא יעזור המיגו, דברור לנו שאינו אדם אמיתי וכנה.

משא"כ רבינו יונה למד כמו האופן הב', שהמיגו אומר שהטענה נכונה, ולכן לא אכפת לן שאותו אדם שיקר – דהרי בפועל יש ראי' שמה שטוען כעת זה נכון.

* * *

3. ד"ה אמר רבא מה לי לשקר.

בסוגית "שטרא מעליא הוה לי ואירכס"

הת' משה שיחי' גליק
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא (השטר מזויף וגם שני חזקה לא החזקת. רשב"ם), גחין (בעל השטר. רשב"ם) לחיש לי' 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 לי' שטרא מעליא הוא. אמר לי' רב יוסף, אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא". והיינו, שישנה מחלוקת בין רבה לרב יוסף האם אומרים 'מיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא' כאשר השטר מזויף.

לאחמ"כ הגמ' מביאה מעשה נוסף שנחלקו בו רבה ורב יוסף באותה מחלוקת: "ההוא דאמר לחברי' הב לי מאה זוזי דמסיקנא כך והא שטרא, א"ל שטרא זייפא הוא, גחין לחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו. אמר רבה, מה לו לשקר אי בעי אמר לי' שטרא מעליא הוא. א"ל רב יוסף, אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

והגמ' ממשיכה: "אמר רב אידי בר אבין, הלכתא כוותי' דרבה בארעא והלכתא כוותי' דרב יוסף בזוזי. הלכתא כרבה בארעא דחיבא דקיימא ארעא תיקום, והלכתא כוותי' דרב יוסף בזוזי דחיבא דקיימי זוזי לוקמי".

ומבאר הרשב"ם את דברי רב אידי בר אבין, וז"ל: "הלכתא כוותי' דרבה בארעא. באותו דין ראשון דלעיל. מספקא לי' לרב אידי בר אבין טעם של מי משניהם נראה יותר, הלכך פוסק בראשון כרבה דאמרינן

1. ב"ב לב, א-ב.

מה לו לשקר ויעמוד על מקחו, דכיון דלא אתברירו טעמיהם של רבה ורב יוסף המוציא מחבירו עליו הראי'. וגבי זווי שהלוח מוחזק ולא בעל השטר אמרינן יביא בעל השטר ראי' ויטול, דהיכא דקיימא ארעא תיקום ולא נוציא מספק וכן זווי היכא דקיימי ליקום, וכן הלכה".

וממשיך הרשב"ם: "ואע"ג דפסקינן הלכה כרב יוסף בשדה ענין ומחצה (לקמן דף קיד:), מכלל דבכולי גמרא הלכה כרבה ולא כרב יוסף והכא פסקינן הלכה כרב יוסף. לא קשיא, דהא בהך פלוגתא נמי פסקינן כרבה". והיינו, שמכיון שבמחלוקת הזאת לא פסקנו לגמרי כרב יוסף – לכן לא קשה מהגמ' דלקמן.

והנה, תוס'² חולק על דברי רשב"ם שרב אידי בר אבין פסק רק מספק, ואומר ש"לגמרי פוסק כרבה ולא מספק אפי' עבד כרב יוסף בדיעבד לא עבד"³, ומבאר ר"י, "דהיינו טעמא דהלכתא בארעא וכרב יוסף בזווי, משום דאמרי' מיגו לאוקמי ממונא ואית לן לאוקמי ארעא בחזקת מרה דקיימא השתא".

ולכאורה צריך ביאור: לפי תוס' שרב אידי בר אבין בארעא פסק לגמרי כרבה, ובזווי פסק לגמרי כרב יוסף – כיצד לא קשה מהגמ' לקמן שאומרת שרק ב"שדה ענין ומחצה" הלכה כרב יוסף.

דבפשטות התי' של רשב"ם "דהא בהך פלוגתא נמי פסקינן כרבה" זהו רק לשיטתו שפוסקים רק מצד הספק – וא"כ בעצם לא פסקנו לגמרי כרב יוסף⁴.

ב.

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים:

דברי רב יוסף שלא אומרים 'מיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא' כאשר השטר מזויף, צריכים ביאור: דמה אכפת לן ד"האי שטרא

2. ד"ה והלכתא כוותי' דרבה בארעא.

3. לשון תוס' בקושייתו הב' על רשב"ם.

4. אפשר אולי לבאר שגם לפי תוס' שפוסקים לגמרי כרב יוסף – מכיון שלא בכל המקרים פוסקים כרב יוסף, לכן אין הדין הזה מנוי בגמ' שם.

חספא בעלמא הוא", הרי אם הי' טוען שהשטר "מעליא הוא" הי' הרי נאמן, וא"כ נאמין לו במיגו הזה שהי' לו שטר אמיתי ונאבד. ובלשון התוס'⁵: "תימא דליהמני' במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא".

ותוס'⁶ מביא בזה ביאור של ריב"ם, וב' ביאורים של ר"י, וז"ל:

"ותירץ ר"י בר' מרדכי דלא אמרי' מיגו להוציא ממון, ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום דקרקע בחזקת בעלי' קיימא, כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס. ולא אמרי' מיגו אלא להחזיק ממון שיכול לפטור עצמו ע"י מיגו, אי נמי אם יש לו שטר או חזקה וזה בא לפסול ראייתו אז זה יכול לקיימו ע"י מיגו כמו קמי דידי זבנה מינך מיגו דאי בעי אמר מינך זבינת' ואכלתי' שני חזקה.

ואין נראה לר"י מדלא מפרש טעמא הכי בהדיא משמע דלאו משום הכי הוא.

ונראה לר"י, דטעמא דרב יוסף דלא אמרי' מיגו הכא כיון דלית לי' הכא מיגו אא"כ שקר תחלה שהוצרך לשקר תחלה ולומר והא שטרא⁷.

א"נ, משום הכי לא אמרי' הכא מיגו משום דהוי חוזר וטוען, דמעיקרא טען והא שטרא ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא שטרא מעליא הוה לי".

נמצא, שלפי ריב"ם, לכו"ע המיגו הוא מיגו טוב מצ"ע, אלא שרב יוסף אומר שלא אומרים אותו כי זהו 'מיגו להוציא' – יש בזה בעי' צדדית. משא"כ לפי ר"י, רב יוסף אומר שהמיגו מצ"ע הוא לא טוב.

5. ד"ה אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא.

6. שבהערה הקודמת. וראה רשב"ם ד"ה אמאי קא סמכת אהאי שטרא, שמבאר ביאור אחר, ואכ"מ.

7. אך רבה חולק וסובר שמיגו להוציא אמרינן (ר"י מיגאש), או שסובר שכאן זהו לא מיגו להוציא (רבינו יונה, עיי"ש).

ג.

והנה, לעיל (אות א) הובאו דברי ר"י בתוס' שרב אידי בר אבין פסק הלכה לגמרי כרבה בארעא "משום דאמרי' מיגו לאוקמי ממונא ואית לן לאוקמי ארעא בחזקת מרה דקיימא השתא".

והיינו, שבארעא פוסקים כרבה מכיון שבזה זהו 'מיגו לאוקמי ממונא' ולא 'מיגו להוציא' [מכיון שהמחזיק תפוס בקרקע]. משא"כ בזווי פוסקים כרב יוסף, דבזה זהו כן 'מיגו להוציא' מכיון שהכסף 'מחוסר גוביינא'.

ובפשטות י"ל בביאור דברי ר"י בתוס':

ר"י הרי סובר (כמובא באות הקודמת) שסברת רב יוסף היא שאין זה מיגו טוב מצ"ע – ולפ"ז נמצא כך:

רב אידי בר אבין בעיקרון פוסק כרבה שהמיגו הוא כן מיגו טוב מצ"ע. אלא שיתכן שישנה כאן בעי' חדשה – אולי זהו 'מיגו להוציא'. ולכן בארעא רב אידי בר אבין פוסק כרבה, כי שם אין זהו 'מיגו להוציא', אך בזווי רב אידי פוסק כרב יוסף [ולא מטעמו] כיון ששם זהו 'מיגו להוציא'.

[להעיר, שלפי דברי ר"י בר מרדכי (המובאים באות הקודמת) שסברת רב יוסף היא ש'מיגו להוציא לא אמרינן' ולכן סובר שבארעא אין מיגו – הביאור יהי כך:

רב אידי בר אבין פוסק בארעא כרבה, כי מקבל את סברתו שאין כאן בעי' של 'מיגו להוציא'⁸. אך בזווי רב אידי בר אבין מקבל את סברת רב יוסף שזהו כן 'מיגו להוציא'.

ד.

לפי כל הנ"ל נמצא שלפי תוס' מבואר היטב ולא קשה כלל הקושיא דלעיל סוף אות א (–מ"שדה ענין ומחצה):

8. לפי דברי רבינו יונה שבהערה 7 – נמצא שסוברים בזה ממש כרבה, אך לפי הר"י מיגאש בהערה שם – זהו כדברי רבה, אך לא מטעמו.

תוס' הרי סובר שבעצם פוסקים כרבה שהמיגו הוא מיגו לא טוב, אלא שבגלל סיבה צדדית (שזהו 'מיגו להוציא') פוסקים בזווי כרב יוסף. וא"כ ברור שאין למנות דין זה ברשימת ההלכות שפוסקים כרב יוסף, כי לגבי המחלוקת פה – האם המיגו טוב או לא טוב – פסקנו **כרבה**, וק"ל.

ויומתק זה בלשון הגמ' בדברי רב אידי בר אבין:

כאשר הגמ' מפרשת מדוע הלכה כרב יוסף בזווי, כתוב "והלכתא **כוותי** דרב יוסף בזווי". ואילו כאשר הגמ' מפרשת מדוע הלכה כרבה בארעא, כתוב "הלכתא כרבה בארעא", בלי המילה "כוותי".

וע"פ הנ"ל אתי שפיר: אכן בזווי אין הלכה כרב יוסף ממש אלא רק "כוותי" – כמו מה שאמר, אך אין זהו שיטתו. ואילו בקרקע הלכה כרבה ממש⁹.

* * *

9. להעיר שבתחילת דברי רב אידי בר אבין כתוב את המילה "כוותי", גם לגבי רבה.

בדעת רב חסדא לפי רבינו חננאל

הת' דוד שיחי' פינקוס

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "קריבי' דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא. רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי (ומתוך שלא נודע מי קרוב יותר החזיק אותו האיש בקרקע לפי שהי' אלם יותר כדאמר רב נחמן לקמי' גבי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי כל דאלים גבר. רשב"ם), לסוף (שנה או שנתים. רשב"ם) אודי לי' (ההוא מחזיק לרב אידי בר אבין. רשב"ם) דאיהו קריב טפי, אוקמה רב חסדא בידי' (דרב אידי. רשב"ם). א"ל (רב אידי לרב חסדא. רשב"ם), ליחדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא, אמר, זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא, אמאן קא סמיך מר, אהאי, הא קאמר דאנא מקרבנא טפי. אביי ורבא לא סבירא לחו הא דרב חסדא, כיון דאודי אודי."

והנה, כיצד לגרום בגמ', וכיצד לבאר את מחלוקת רב חסדא ואביי ורבא – ישנם כמה שיטות. ואחד מהביאורים המובאים ברשב"ם² ובתוס'³, הוא כך (בלשון התוס'):

"וגירסת ר"ח נראה לר"י עיקר, דלא גרים לסוף אודי לי', אלא גרם לסוף אייתי סהדי דאיהו קריבי', ולא גרם קרוב טפי, שלא היו מעידים שרב אידי קרובו הי' טפי מההוא גברא, אלא היו מעידים שרב אידי קרובו הי' וההוא גברא לא היו מכירים אם הוא הי' קרובו או לאו ולא הי' לו שום עדי קורבה, ואפי' גרם טפי מצינו לפרש טפי מכל אותם שהיו העדים מכירים, לכך אוקמה רב חסדא בידי' דרב אידי דהוי רב אידי ודאי וההוא גברא ספק. והי' רב אידי תובע גם הפירות כיון שהודה שאכל, ורב חסדא פטר לי' במיגו דאי בעי אמר לא אכלי כי אמר נמי אכלי ודידי אכלי מהימן, ורבא ואביי סברי, כיון שאכל פירות ואודי

1. ב"ב לג, א-ב.

2. "ויש ספרים דגרסי כו" – מובא לאחר ד"ה אודי בדף לג, ב.

3. לג, א ד"ה ה"ג לסוף אודי לי'.

חייב לשלם, ולא מהימן במיגו הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו מן הדין, דבקרקע ליכא מיגו".

ולפי ר"ח בדווקא מדובר שהעדים לא מעידים שרב אידי בר אבין יותר קרוב מ'ההוא גברא' (כפי שמאריכים לבאר בזה רשב"ם ותוס'), דאם כן – גם רב חסדא לא הי' פוטר אותו, דהי' זה 'מיגו במקום עדים'.

וצריך ביאור:

מה אכפת לן אם זהו 'מיגו במקום עדים', הרי רב חסדא סובר [כהמעשה הבא בגמ', וכפי שתוס' אומר בביאור שמביא לפני ר"ח] שאמרינן 'מיגו במקום עדים'.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

‘שודא דדיינא’ לפי רשב"ם

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקינ¹: "אמר רב נחמן זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי כל דאלים גבר (דבמקרה של ספק כל הגובר ע"י ראיות או כח במזון זכה) ומ"ש משני שמרות היוצאין ביום אחד דרב אומר יחלוקן ושמואל אמר שודא דדייני (היינו דבמקרה אחר של ספק מצינו שפסקו דין אחר?). עיין בגמ' התירוץ.

והנה בתוס² הוכיח דהקושיא על ר"נ היא דווקא מדברי שמואל שפסק שודא ולא מרב שפסק יחלוקן ע"ש ההוכחה. ועפ"ז הקשה על רשב"ם שפי' ששודא היינו שהדיין יחקור למי יותר הגיוני שהנותן רצה לתת ובלשון הרשב"ם³: "לאותו שיהא נוטה לב דיינים שהי' הנותן אוהבו או קרובו יותר דוודאי לההוא גמר ואקני", דלפי' איזה שודא שייך ב"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי"? ותוס' אמר: "ויש לדחוק ולפרש שיתנו הדיינים למי שנראה אמיתי בדברים יותר".

ולכאורה צ"ל מדוע תירוץ זה דחוק, דבפשטות זהו בדיוק כמו שפי' הרשב"ם דהדיין יחקור למי יותר הגיוני שהקרקע שייכת?

ב.

וי"ל בדא"פ החילוק בין מה שפי' הרשב"ם לתירוץ התוס': דהרשב"ם עסק במקרה שברור מי ה"מקור" לקרקע, דהיינו שידוע ממי באה הקרקע, מי הנותן, ומה שהדיין צריך לחקור זה למי יותר הגיוני שהקרקע הגיעה וניתן לברר זאת ע"י שחוקר המקור הידוע דהיינו שרואה את מי הנותן אהב יותר.

1. ב"ב לד, ב ואילך.

2. ד"ה ורב אמר יחלוקן.

3. ד"ה שודא דדייני.

משא"כ בתירוץ התום, לא ברור מי ה'מקור', דהיינו שלא ברור למי זה הי' שייך ומי הוא האב המוריש, וממילא בפשטות לפי רשב"ם כאן לא ניתן לעשות שודא.

ולכן תום' מסיף בדוחק, שי"ל לפי רשב"ם שגם כאן יש דרך לדיין לברר זאת ע"י חקירת טענות הבנים של האבות (-והם רק המקבלים ולא ה'מקור'). וגם דבר זה טוב בשביל לברר.

ולכן תום' אומר שזה דוחק, מכיון שכפשוט לברר מה'מקור' [שע"ז דיבר רשב"ם] זהו דבר הרבה יותר טוב.

* * *

בענין 'שודא'

הת' ברוך שניאור זלמן שיחי' וובר
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקינ¹: "שני שמרות היוצאין ביום אחד דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני".

והנה בפ' דברי שמואל נחלקו רשב"ם ור"ת, דלרשב"ם שודא היינו שיראו הדיינים למי יותר הגיוני שהנותן נתן את המתנה, ואילו לר"ת היינו שהדיין יעשה כרצונו.

והנה הקושיא הא' שהקשה ר"ת על רשב"ם² היא: "דהא בסוף פ"ק דגיטין גבי הולך מנה לפלוני ומת המשלח³ קאמר מה שירצה שליח יעשה וקרי לי' התם שודא".

ב.

ואולי י"ל התירוץ לדעת רשב"ם: ובהקדים דבביאור שיטת שמואל רשב"ם כותב זאת בב' ד"ה, הא' הוא "שודא דדייני" בו מבאר את הדין, והב' הוא "שודא" בו מבאר את הפירוש המילולי של שודא שהוא לשון השלכה (וכן מבאר כיצד זה קושיא על ר"ת).

ועפ"ז נ"ל דלשיטת רשב"ם שודא זה דבר כללי המתבטא בכמה דברים שבהם שייך לומר לשון השלכה, וא' מהמקומות בהם אומרים שודא זהו שודא דדייני וכארן הכוונה היא שהדיינים יאמדו דעת הנותן.

וא"כ אוי"ל בדא"פ שקושית ר"ת לא קשה לדעת הרשב"ם, מכיון שבגמ' בגיטין דובר על מקרה אחר של שודא ושם אה"נ שודא היינו שיעשה מה שירצה, משא"כ כאן מדובר על שודא דדייני.

1. לד, ב.

2. תוס' ד"ה "שודא דדייני".

3. שני מילים אלו הם נוספו ע"פ הגהת הב"ח אות י'.

ג.

ועפ"ז יש לתרין גם מה שבהמשך התוס' שם מובאת שיטת ר"ח שפסק ששודא זהו דווקא בקרקעות, והק' עליו תוס' מהגמ' בגיטין שם שהרי שם מדובר על ממון שהוא מטלטלין?

וע"פ הנ"ל י"ל דלק"מ דר"ח יאמר ג"כ כרשב"ם ששם זהו א' המקומות בהם אומרים שודא, אבל אין להקשות מהתם להכא.

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שמיד לאחר שתוס' מסיים קושיותיו על רשב"ם אומר: "ומה שפר"ח" וכו' דמשמע שזה שהוא חולק על ר"ח הוא מאותו הטעם שחולק רשב"ם, וע"פ הנ"ל זה מובן בפשיטות מכיון שלרשב"ם ור"ח שודא זה ענין כללי ובכ"מ הוא כפי ענינו הפרטי, ואילו לתוס' בכ"מ פי' שודא הוא אותו דבר, היינו שעושה כרצונו.

* * *

בגדר 'שודא דדייני' בשיטת ר"ת

הת' אוריאל שיחי' גלפנד
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, אומר רב נחמן, כל דאלים גבר". והגמ' מקשה: "ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד, דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני", ומתרצת: "התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם עלה דמילתא". ולכן שם הדין 'יחלוקו' או 'שודא', וכאן 'כל דאלים גבר'.

והגמ' מקשה קושיא נוספת: "ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה יחלוקו", ומתרצת: "התם להאי אית לי' דררא דממונא ולהתוא אית לי' דררא דממונא הכא אי דמר לא דמר ואי דמר לא דמר". ולכן שם הדין 'יחלוקו', וכאן 'כל דאלים גבר'.

והנה, בביאור דברי הגמ' מצינו כמה ביאורים בראשונים, ואכ"מ להאריך בזה. אך נביא מחלוקת אחת הנוגעת לענייננו:

רשב"ם ור"ת בתוס' חולקים מה זה אומר 'שודא דדייני' (בשיטת שמואל):

דרשב"ם כותב²: "לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהי' הנותן אוהבו או קרובו יותר דודאי לההוא גמר ואקני לו יתנו את הקרקע ושמא זכה בעל הקרקע בשלו". אך תוס' כותב³: "נראה לר"ת למי שירצה הדיין ליתן". והיינו, שאין זה תלוי באיזה חשבון, אלא לפי איך שמחליט הדיין.

1. ב"ב לד, ב ואילך.

2. ד"ה שודא דדייני.

3. ד"ה שודא דדייני.

ב.

והנה, על הקושיא הב' של הגמ' (מהמחליף פרה וכו') הרשב"ם מבאר מדוע זה קושיא רק על רב נחמן, ולא על שמואל (שהרי אומרים בזה יחלוקו ולא 'שודא'), וז"ל⁴:

"ושודא דדייני ליכא למימר הכא אפי' לשמואל דלא שייך למימר אלא גבי מתנה לשנים שיראו ב"ד למי אוהב יותר דלדידי גמר ומקני".

אך ביאור זה הוא רק לפי שיטת רשב"ם בביאור 'שודא דדייני', אך לפי ר"ת בתוס' – נדרש ביאור אחר⁵.

והנה, המאירי כותב בביאור דבר זה, וז"ל⁶: "זפרה ושפחה אין לומר בהם שודא דדייני שאין לדיין אומד בדבר זה".

ובפשטות נראה שהמאירי מתכוון לפרש כדברי הרשב"ם, שלדיין אין אומד בדבר זה כיון שלא שייך כאן לאמוד למי אוהב יותר. אך אי אפשר לומר כן, דהרי המאירי כותב בפירוש לפנ"ז לגבי דין 'שודא': "הרי הדבר מסור לדין שודא דדייני ומי שדעתם נוטה להעמיד את השדה בידו יעמידו", שזהו כמו תוס'.

וא"כ צריך ביאור: מדוע המאירי כותב שבפרה ושפחה "אין לדיין אומד בדבר זה"? הרי גם בזה הדיין יכול להעמיד זאת בידי מי שרוצה?! וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

ישנם ב' אפשרויות לפרש את דין 'שודא' לפי שיטת התוס':

(א) שהדיין מחליט ממש מה שרוצה, בלי קשר לשום חשבון.

וכדברי הרמב"ן⁷: "ופירוש שודא דדייני למי שירצה הדיין יתננו. וכן מפורש בירושלמי והדיינין מחליטין אותו לכל מי שירצו, והלשון אומר שם כך שוחדא לדייני כלומר שהדיינין עושין כל מה שירצו ואם אוהבין

4. ד"ה התם.

5. וראה רשב"א ועליות דרבנו יונה – ד"ה ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור וילדה כו'.

6. ד"ה המחליף פרה בחמור.

7. ד"ה והא דאמרינן ליכא למיקם עלה דמילתא. ההדגשות אינם במקור.

זה יותר מזה מפני שהוא עמית בתורה ומצות יתנו לו, נמצא שצריך ליתן שוחד לדיינין והוא כלשון גוזמא". וראה גם ברשב"א⁸: "אצל מי שירצו הדיינין להטילו מטיילין אותו מדעתם ומרצונם . . לומר שכל מה שירצה בו הדיין יעשה".

(ב) כיון שהאדם שנתן את ב' השטרות אינו כאן כדי שנדע את דעתו, לכן הדיין נכנס במקומו וכביכול 'מחליף' אותו, ועושה את מעשה הנתינה במקומו. והיינו, שאי"ז סתם החלטה ע"ד גורל, אלא שכעת החלטת הדיין היא היא במקום 'כוונת' הנותן, כיון שהדיין כעת במקומו.

ועפ"ז י"ל שהמאירי סובר כאופן הב', שהדיין הוא במקום הנותן, ולכן לא שייך 'שודא' בהמחליף פרה בחמור, כיון ששם אין נותן שהדיין יהי' במקומו, וק"ל.

* * *

8. ד"ה ופירוש שודא דדייני. ההדגשות אינם במקור.

בענין 'דררא דממונא'

הת' משה שיחי' גליק
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקינ¹: אמר רב נחמן זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי כל דאלים גבר (והיינו דבמקרה של ספק כל מי שגובר בראיות/כח על הנכם זכה). ומ"ש משני שטרות היוצאין ביום אחד דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני (והיינו דבמקרה אחר של ספק מצינו דהדין הוא אחר?) ועיין בגמ' התירוץ. ואח"כ ממשיכה הגמ' להקשות: ומ"ש מהא דתנן המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה יחלוקו (דהנה מצינו עוד ספק בו הדין נפסק אחרת?) התם להאי אית לי' דררא דממונא ולהוא אית לי' דררא דממונא הכא אי דמר לא דמר ואי דמר לא דמר (דיש חילוק בין הספיקות, דבספק ההוא לשניהם יש שייכות למזון משא"כ בספק עליו ר"נ דיבר אין לשניהם שייכות אלא רק לא' מהם).

והנה יש מחלוקת בין הרשב"ם לי"מ (כך הם נקראים ברשב"ם): דהרשב"ם ביאר ששני הקושיות הם על ר"נ (שפוסק בספק כדא"ג), ואילו הי"מ אומרים דהקושיא הב' היא על שמואל המובא בקושיא הא' (דהוא פסק בספק שודא ומצינו שנפסק יחלוקו).

ב.

והנה יש לעיין האם במקרה הא' המובא בגמ' (שני שטרות) יש דררא דממונא או לא.

דלכאורה בפשטות אפשר לומר שיש דררא דממונא שהרי לכל א' מהם יש שטר. אולם לפי דברי הי"מ צ"ל דאין, שהרי לשיטתם התירוץ לשאילה הב' הוא דבב' שטרות אין דררא דממונא ובהמחליף פרה

1. ב"ב לד, ב ואילך.

והמוכר שפחתו יש דררא דממונא, וצ"ל מהו החילוק ביניהם, ומדוע בב' שטרות ליכא דררא דממונא?

ג.

ולכאורה י"ל הביאור בזה, דהנה יש ב' אופנים להבין מה הפירוש בדררא דממונא:

(א) שייכות כל-שהיא לממון מכל סיבה שהיא, והיינו שיש רק איזו שהיא ראי' המשייכת בין האדם לממון.

(ב) שהחפץ עצמו ללא כל ספק הי' (וכ"ש אם עדיין) בבעלות האדם, ולא סתם שיש משהו המקשר בין האדם לממון.

וזהו החילוק בין ב' שטרות לבין המחליף פרה והמוכר שפחה. דבהמחליף פרה והמוכר שפחה יש לכ"א שייכות לממון עצמו (עד **שבענין** כ"א מסכים עם השני שיכול להיות שהוולד שלו), ובלשון הרשב"ם² (דבענין זה הרשב"ם לא חולק עם הי"מ): **"שהפרה והשפחה של שניהם היתה בזה אחר זה וכאו"א טוען פרתי ושפחתי ילדה בהיותה ברשותי".** משא"כ בב' שטרות דהא גופא הספק האם יש לו שטר אמיתי המשייך אותו לממון או לא, דהרי אם השטר של א' מהם אמיתי אז השטר של השני אינו אמיתי.

במילים אחרות: בהמחליף פרה והמוכר שפחה הדבר הפשוט שיש לכל אחד מהם קשר לוולד, והחידוש הוא אם יתברר אחרת. משא"כ בב' שטרות הדבר הפשוט זה של אף אחד – והשטר בא לחדש ולשנות את הבעלות על השדה, ורק אם תוכח אמיתת השטר יוצר קשר בין א' מהם לשדה, ובמילא אם הוי דמר, הרי שלגמרי אינו של השני וכן להיפך.

* * *

בגדר 'דררא דממונא' בשיטת רשב"ם

הת' אשר שיחי' ליכטשטיין
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, אמר רב נחמן, כל דאלים גבר". והגמ' מקשה בהמשך: "ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה יחלוקו", ומתרצת: "התם להאי אית לי' דררא דממונא ולהתוא אית לי' דררא דממונא הכא אי דמר לא דמר ואי דמר לא דמר". ולכן שם הדין 'יחלוקו', וכאן 'כל דאלים גבר'.

ורשב"ם מבאר הכוונה ב'דררא דממונא', וז"ל²: ". הפרה והשפחה של שניהם היתה בזה אחר זה וכל אחד ואחד טוען פרתי ושפחתי ילדה בהיותה ברשותי אי נמי בשעת חליפין ילדה ואין לברר של מי הוי הולד .".

ולפ"ז בפשטות הכוונה בדברי הגמ' היא, שמכיון שלכל אחד מהם יש 'דררא דממונא' – בי"ד חייבים להזדקק להם ולדון 'יחלוקו', ואינם יכולים להסתלק מהדין ולומר 'כל דאלים גבר'.

ב.

והנה, היד רמה³ בביאורו השני, מבאר את דברי הגמ' באו"א מהנ"ל, וז"ל:

"א"נ התם כיון דאית להו דררא דממונא בגוה לתרווייהו דינא הוא דמזדקיקינן להו בחלוקה, דכל פלגא ופלגא כי יהבינן לי' לחד מיניהו לאו בכדי יהבינן לי' אלא מכח דררא דממונא דאית לי' בגוי' הוא דיהבינן לי', אבל הכא אי אית לי' דררא דממונא בגוה למר לית לי'

1. ב"ב לד, ב ואילך.

2. ד"ה התם.

3. אות סג.

דררא דממונא למר ואי דררא דממונא דמר לא דמר, ואי פלגינן לה בינייהו אשתכח דההוא דהויא כולה דידי' קא מפקינן מיני' פלגא בכדי בידים בלא ראי' כלל, הלכך שבקינן להו כל דאלימ גבר."

והיינו, שזה שב'דררא דממונא' בי"ד נזקקים להם אי"ז בגלל שבי"ד לא יכולים להסתלק, אלא שה'דררא דממונא' גורם שיהי' סיבה לתת לכל אחד חצי – "מכח דררא דממונא דאית לי' בגוי' הוא דיהבינן לי".

ודבר זה צריך ביאור:

כיצד ה'דררא דממונא' גורם שלכל אחד יהי' בעלות כביכול בדבר.

וי"ל הביאור בזה:

'בעלות' אין זה קשר פיזי לממשות הדבר כפשוט, אלא זה שיש לך בדבר זכויות וחובות: אתה יכול להשתמש בזה, להחליט מה יהי' עם זה וכו', ולאידך אתה חייב לשמור על זה, לטפל בזה וכו'.

ולכן כאן, מכיון שלשניהם יש קשר לולד – "כיון דאית לי' לכל חד מינייהו עיקר ממון בהאי ולד, דהאי פרה והאי שפחה דאתא מיניהי האי ולד מעיקרא הויא דמוכר והשתא הויא דלוקח"⁴ – ורצה הקב"ה שייולד הוולד בשעת החליפין, היינו בצורה של ספק מי הם בעלים, אבל דבר פשוט הוא, ושניהם מודים בדבר שזהו ספק בין שניהם דווקא, הרי שהאחריות והשייכות לוולד נמצא בין שניהם, וא"כ נמצא שיש כאן מובן מסויים של בעלות, שהרי כל תוכנה היא האחריות והזכות בממון, וא"כ במובן מסויים שניהם בעלים על הולד.

ג.

ועפ"ז נראה לומר, שהרשב"א ורבינו יונה נחלקו כיצד ללמוד, כהאופן הא' (ש'דררא דממונא' רק גורם שבי"ד לא יכולים להסתלק מזה) או כהיד רמה:

דהנה, בענין דררא דממונא כותב הרשב"א: "דררא. פירושו בקשה, תרגום ירושלמי (בראשית מג, ט) מידי תבקשנו מן ידי תדריריני".

4. לשון היד רמה שם בביאורו הא'.

וכפי שמבאר זאת הריטב"א⁵, שלכל אחד יש זיקה ועיקר בתביעה זו, כיון שהולד חי בפרה, והפרה הייתה שייכת בהתחלה לאחד מהם, ולאחמ"כ לשני. ועד"ז בנוגע לשפחה.

אך רבינו יונה כותב⁶: "שייכות ממון אית לכל א' מהם בולד זה". והיינו, שאין זה רק בקשה וזיקה לדבר (שזהו דבר 'שמא'), אלא שייכות ודאית.

וע"פ הנ"ל י"ל, שהרבינו יונה סובר כהיד רמה שלכל אחד יש בעלות בדבר, וממילא לכל אחד יש שייכות ודאית לולד.

אך הרשב"א שאומר שזה רק 'בקשה' ולא דבר ודאי – סובר כאופן הא', וממילא אין כאן איזה בעלות בולד לכל אחד.

* * *

5. ד"ה (ופרכי') [ופרקין] דהתם להכי הוו מודי רבנן דחולקים.

6. ד"ה התם להאי אית לי' דררא דממונא כו'. ההדגשות אינם במקור.

מעשה דבני אחתי' דרבן יוחנן בן זכאי

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "ד(ד)בני אחתי' דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחילמא (במוצאי יה"כ. רש"י) דבעו למיחסר שבוע מאה דינרי (באותה שנה. רש"י), עשינהו שקל מינייהו לצדקה (כל השנה הי' כופן בדברים וגובה מהן צדקה. רש"י), פוש גבייהו (ערב ראש השנה שיבסר דינרי שלא נתנו לצדקה משבע מאה דינרי. רש"י) שיבסר דינרי. כי מטא מעלי יומא דכיפורי, שדור דבי קיסר נקטינהו, אמר להו רבן יוחנן בן זכאי, לא תדחלוך (למיפסד יותר. רש"י) שיבסר דינרי גבייכו שקלינהו מינייכו. אמרי לי' מנא ידעת, אמר להו חלמא חזאי לכו, א"ל ואמאי לא אמרת לך [דניתבינהו] (מתחלה שכך חלמת והיינו נותנין כולך. רש"י), אמר להו אמינא כי היכי דתעבדו מצוה לשמח".

וצריך ביאור, מדוע לא גילה להם בסוף השנה. דבשלמא כל השנה – רצה שיקיימו את המצוה לשמה, אך כאשר הגיע סוף השנה – מדוע לא גילה להם כדי שלפחות יתנו את השבע עשרה דינרים לצדקה לא לשמה, שזהו ודאי עדיף מאשר לתת זאת לקיסר.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

1. ב"ב י, א.

יציאה מבית הכנסת בשעת קדושה

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל

תלמיד בישיבה

אדה"ז כותב בשלחנו¹, וז"ל הזהב: "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתם גומרין אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל והוא שנשתיירו רוב[ן] ומ"מ עבירה היא לצאת ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו אבל אם נשאר עשרה מותר לצאת".

והנה, בתחילת הסעיף מדובר הרי על "קדיש או קדושה", וא"כ בסיום הסעיף כאשר אדה"ז כותב ש"אם נשאר עשרה מותר לצאת" – כוונתו בפשטות גם לגבי קדיש וגם לגבי קדושה.

וצריך ביאור, דהרי אדה"ז כותב במפורש²: "השומע קדושה במקום אחד ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור אומרים קדושה חוזר ועונה עמהם". וא"כ נמצא שחובה לומר קדושה עם הצבור, וכיצד פוסק אדה"ז שמותר לצאת מהבית כנסת כאשר "נשאר עשרה".

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

1. או"ח סי' נה סעי' ג.

2. שם סי' קכה סעי' ד.

בעניין מהות התענית

הת' דוד שיחי' מיכאליב
תלמיד במכינה

א.

איתא במסכת תענית¹: "אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא".

והק' בתוס'²: "וקשיא דאמרינן בפ' החובל.. הא דקאמר החובל בעצמו רשאי אמר שמואל ביושב בתענית אלמא משמע דשמואל קאמר דיושב בתענית לא נקרא חוטא?"

ותי': "ויש לומר דודאי הוי חוטא כדאמרינן הכא... אבל מכל מקום, המצוה שהוא עושה התענית גדול יותר מן העבירה ממה שהוא מצער נפשו... מידי דהוה אמתענה תענית חלום בשבת דקורעין גזר דינו, ונפרעין ממנו תענית של שבת".

והנה לכאורה צריך ביאור לפועל האם התענית היא דבר חיובי או שיש בזה גם עבירה וזהו אולי ע"ד מצווה הבאה בעבירה?

ועל אף שביאור תוס' בפשטות הוא שהמצווה גוברת על העבירה ואולי ע"ד עשה הדוחה ל"ת, אבל לכאורה יש להמתיק הביאור בזה כדלקמן.

ב.

ולכאורה הביאור בזה הוא דהנה התענית היא הרי מעלה גדולה לגבי הנפש כדאיתא באגה"ת סוף פרק ב' 'ודרך כלל סוד התענית היא סגולה נפלאה להתגלות רצון העליון ב"ה' אלא שלגבי הגוף הוי היסרון שמצער עצמו ע"י 'מיעוט חלבי ודמי', ומכיון שהנפש עדיפה על הגוף הרי שגובר הצורך בתענית על צער הגוף ובפרט שהרי הגוף עומד בחומריותו שזוהי בפשטות הסיבה שמרגיש הצורך להתענות.

1. יא, א.

2. ד"ה "אמר שמואל".

אמנם לאחרי וע"י התענית הרי נזדכך הגוף והוא כעת יותר כלי למילוי רצון הנפש וא"כ זה שכעת ע"י שהוא חלש זוהי מניעה ללימוד בחיות וכו' זהו חסרון ויש להתחשב בו יותר מאשר לפני התענית שהרי דווקא כעת נזדכך יותר כאמור ולכן הוי בזה גם עניין של עוון אלא שהוא לאחרי וע"י התענית אמנם לפני התענית פשוט שגובר צורך הנפש על צער הגוף שלא נזדכך עדיין. וק"ל.

ואולי יש לקשר זה עם מקור לימודו של שמואל ממתניתא דר"א הקפר ברבי עה"פ זכיפר עליו מאשר חטא על הנפש' שתמה בברייתא זכי באיזה נפש חטא זה? דאוי"ל שהתמיהה היא שהצער הוא רק לגבי הגוף ולא לגבי הנפש, וא"כ יש להעדיף צורך הנפש ואי"ז חטא, אלא שהביאור בזה שלאחר התענית נחשב צער הגוף שכבר נזדכך, כחיסרון גם לגבי הנפש, כדלעיל.

* * *

“לא רגל על לשונו”

הת' איתמר שיחי' וולף

תלמיד בישיבה

א.

בפרק ט"ו בתהילים מונה "כמה מעלות טובות שראוי לאדם להתנהג בהם", ובפסוק ג': "לא רגל על לשונו וכו'". רש"י על הפסוק: "לא רגל על לשונו. כמו וירגל בעבדך (שמואל ב יט כח), אנקוש"א¹ בלע"ז, מזמור זה להודיע מדת חסידות". ולכאורה קשה ע"ז, וכי "לא תלך רכיל בעמך" מדת חסידות היא? ובאמת במצודת ציון פירש: "רגל. עניין רכילות ולשון הרע כמו וירגל בעבדך (שם)", וצ"ב בכוונת פירוש רש"י?

ב.

וי"ל שזה גופא הטעם לכך שרש"י מבאר עניינו של מזמור רק בפסוק ג' ולא בהקדמה כללית לפרק בתחילתו, מכיוון שעד לפסוק זה ניהא לומר שבא להודיענו עניינים לפנינו משורת הדין (הולך תמים ופועל צדק גו'), אשר על כך מתעוררת השאלה הנ"ל בפסוק ג' דהרי רגל פירושו עניין רכילות ולשון הרע שאסורים מהתורה ולא ממידת חסידות בלבד? וע"כ מבאר רש"י ש"רכילות" בשונה מלשון הרע, הוא שם כללי לכל מין דיבור על הזולת ולא דווקא באופן שאסור מהתורה וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחה א' לפ' שלח בלקו"ש חי"ח בזה שמרים 'דיברה באחי' למרות שכפשוט 'לא נתכוונה לגנותו' אך עצם הדיבור וההתעסקות בכך נחשב לגבי דרגתה כ'עסקי דיבה'. וק"ל.

* * *

1. רכל האט רכילות געזאגט.

קובץ זה נדפס
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר

לזכר נשמת

כ"ק הרה"ק הרה"צ הגאון

המקובל חסיד ועניו

רב פעלים לתורה ומצוות

ורבים השיב מעוון

מוה"ר לוי יצחק

בן מוה"ר ברוך שניאור נ"ע

שניאורסאהן

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק

אביו של כ"ק אדמו"ר

עלה השמימה

ביום הרביעי בשבת

עשרים לחודש מנחם-אב

שנת התש"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות ראש הישיבה

הרב אליהו הלוי שיחי' חפר

יחזק השי"ת את ידיו במילוי שליחות כ"ק
אדמו"ר וישלח לו ברכה והצלחה בכל
המצטרך וימשיך בעבודתו הקדושה לאורך
ימים ושנים טובות

לזכות הרבנים המסורים
חברי צוות הישיבה

הרב משה שיחי' נוימן
משפיע בישיבה

הרב שלמה יהודא הלוי שיחי' סגל
ר"מ בישיבה

הרב מנחם מענדל שיחי' פלדמן
ר"מ ומשפיע בישיבה

יחזק השי"ת את ידיהם במילוי שליחות
כ"ק אדמו"ר וישלח להם ברכה והצלחה
בכל המצטרך וימשיכו בעבודתם הקדושה
לאורך ימים ושנים טובות

לזכות חברי וועד הישיבה הנכבדים
והמסורים

המד"א הרב שמואל שיחי' קמינצקי
הרב מאיר צבי שיחי' סטמבלר
הרב רפאל שיחי' ראטמאן

ישלח להם השי"ת ברכה והצלחה למעלה
מכל מדוה"ג בכל העניינים הכלליים
והפרטיים כרצון ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

לזכות המנהל הגשמי של ישיבתינו הק'
הרב יוסף יצחק שיחי' גליק
והעומד לימינו הר' שלמה שיחי'
טרשקביץ
ייתן להם הקב"ה ברכה והצלחה בניהול
הישיבה ובכל ענייניהם בגו"ר

לזכות צוות הבחורים המלמדים
בישיבתינו הק'

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' ויספיש
הת' ישעי' יוסף הכהן שיחי' כ"ץ
הת' יוסף יצחק שיחי' מנדלסון

לזכות תלמידי הישיבה:

הת' מנחם מענדל שיחי'

לנאו

הת' דוד שיחי' מיכאניב

הת' מנחם מענדל שיחי'

נוימן

הת' חיים שלום הלוי

שיחי' סגל

הת' מנחם מענדל שיחי'

סטמבלר

הת' מנחם מענדל שיחי'

סלומון

הת' שמואל שיחי'

סמילאנסקי

הת' שניאור זלמן הכהן

שיחי' ערנטרוי

הת' דוד שיחי' פינקום

הת' יוסף יצחק שיחי'

קמינצקי

הת' מרדכי דוד שיחי'

שניאורסאהן

הת' יעקב שיחי'

אטינבורג

הת' שלום דובער שיחי'

אליאם

הת' יהודה ארי' לייב

שיחי' גוטליב

הת' משה שיחי' גליק

הת' אוריאל שיחי' גלפנד

הת' אריאל שיחי' דורפמן

הת' ברוך שניאור זלמן

שיחי' וובר

הת' איתמר שיחי' וולף

הת' זאב שיחי' וולף

הת' מנחם מענדל שיחי'

יקימנקו

הת' משה שיחי' יקימנקו

הת' צבי דוב הלוי שיחי'

לויטנסקי

הת' אשר שיחי'

ליכטשטיין

הת' מנחם מענדל שיחי'

ליסטנגורט

לעילוי נשמת
הרה"ת חיים משה בן ר' שלום דובער
ע"ה
גולדשמיד

נפטר יום א' כ"ט תמוז ער"ח מנחם אב
ה'תשפ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת האשה החשובה
מרת לאה בת יבלחט"א הרב מאיר
אשכנזי

אשת יבלחט"א
משפיע ישיבתינו הק'
הרב חיים זעליג אלטהויז

נפטרה בדמי ימי' ביום ג' ט"ז אדר שני
ה'תשפ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.