

ספר הפלפולים תורת אמת

חידושים, ביאורים והערות
בכל מקצועות התורה

יוצא לאור על ידי
ישיבת תורת אמת - חב"ד לייבאוויטש
עיה"ק ירושלים ת"ו
בנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ספר הפלפולים תורת אמת

חברי המערכת:
הת' אשר זאב שי' דייטש
הת' אהרן הלוי שי' סגל

מען המערכת:
כתובת: רח' ידמיהו 16 ירושלים
דוא"ל: pilpulim.te@gmail.com

ניתן לצפות בקובצי הערות
שיצאו לאור ע"י ישיבתנו באתר:
KovtzimDriv.com

סדר ועימוד,
עיצוב כריכה ושערים



ב"ה

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יו"ד-י"א שבט הבעל"ט, בו ימלאו שבעים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולהסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע – שמחים אנו להגיש ברגשי גיל והודיה להשי"ת בפני קהל שוחרי התורה ולומדיה די בכל אתר ואתר, ובכללם – קהל התמימים ואנ"ש, את ספר הפלפולים "תורת אמת" חלק ג', ובו נ"א פלפולים והערות בכל מקצועות התורה, פרי עטם ועמלם של רבנן ותלמידיהון דישיבתנו הק' – ישיבה גדולה 'תורת אמת' פעיה"ק ירות"ו בנשיאות כ"ק אדמו"ר נשי"ד. רובם ככולם של הפלפולים חוברו בשנה החולפת (תשפ"ד), בה נלמדה בישיבתנו הק' מסכת בבא בתרא, ועל כן חלקם הגדול של הפלפולים ב'נגלה' עוסקים במסכת זו.



כבר נודע בשער בת רבים גודל הנחת רוח שהייתה לכ"ק רבינו בהוצאתם לאור של חידושי תורה, ובפרט חידושי התורה של תלמידי ה'תמימים' אשר "תורתם אומנותם", מהם דרש פעמים רבות להוסיף בשקידה והתמדה, ללמוד ולהגות בתורה עד לאופן של "לאפשא לה" – לחדש בתורה, ולאחר מכן להעלות את הדברים עלי כתב ולפרסמם בדפוס.

ראוי בהקשר זה לצטט את דברי כ"ק רבינו ביחידות האחרונה לע"ע לתלמידי התמימים¹:

"ויה"ר כמדובר כמ"פ – שתוסיפו עוד יותר בהתמדה ושקידה בפשטות, הן בלימוד נגלה בתורה והן בלימוד פנימיות התורה, אשר פנימיות התורה ישנה הן בנוגע לענייני משנה שבתורה והן בנוגע לעניינים שבגמרא, וכמו"כ הן בנוגע לעניינים שבתושב"כ והן בנוגע לעניינים שבתושבע"פ.

ויתירה מזו, לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה, "לאפשא לה", ועד לחידוש כזה שיחול עליו השם ד'תלמיד ותיק' שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט כנהוג לאחרונה שמשתדלים לפרסם את אותם העניינים

1. אור לבדר"ח מר חשון תשנ"ב, בלתי מוגה.

שמתייגעים אליהם עד שמגיעים לידי שקו"ט אמיתי המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב או באופן דפוס וכמדובר כמה פעמים בזה בשנים הכי אחרונות".



שמחה כפולה ומכופלת יש בהוצאת הספר ע"י תלמידי הישיבה הק' "תורת אמת", שכן כוחות רבים השקיעו מייסדי הישיבה – כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, בייסודה ובהרחבתה.

ביתר שאת וביתר עוז המשיך והוסיף במפעל זה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר הפליא לעשות בשימת לבו לכל פרט ופרט מהנעשה בישיבה, בעניינים רוחניים וגשמיים גם יחד, והכל עד לפרטי פרטים. כל זאת בכדי להגשים את ייעודה – גידול תמימים, חסידים, עובדים ומשכילים, יראי שמים ולמדנים בנגלה ובחסידות.

את גודל החיבה והחשיבות שייחס כ"ק רבינו לשיבתנו הק' ניתן ללמוד מהמקומות אשר לא יספרו מרוב, בשיחות, מכתבים ויחידויות בהם הזכיר את הישיבה. שם ניתן גם לגלות על הכוחות העצומים שנתן ונותן על מנת שתצליח הישיבה ותעלה מעלה מעלה בהצלחה רבה ומופלגה למעלה מדרך הטבע.



הספר נחלק לארבעה מדורים, כשבפתחו – ע"פ הכלל הידוע "פותחין בדבר מלכות"² – הצבנו את שיחת פרשת משפטים (שנדפסה בלקוטי שיחות כרך כ"ו בלקו"ש ע' 145 ואילך), שנאמרה כהדרן על מסכת בבא בתרא. בשיחה מבוארת פלוגתת הבבלי והירושלמי בדין ערב לאחר מתן מעות אם צריך קנין, ושייכות סוגיא זו לסוף מסכת בבא בתרא – האחרונה במסכת נזיקין והמקבילה לגלות זה האחרון, שעל ידה מבטלים את ה'מזיקין' – הגלות.

המדור הראשון – "שפתי ישנים": בו באה מערכה מאת הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ע"ה, במלאות עשר שנים לפטירתו בב' טבת-זאת חנוכה דשנה זו. המערכה עוסקת במקורות הלכתיים והיסטוריים למנהגנו בהדלקת נר חנוכה להניח המנורה בפנים החדר ולא בחוץ, גם לא בחלון הפונה אל רשות הרבים. תודתנו נתונה ל'מכון כרמי"ם' על אשר המציאו לידינו מערכה זו.

המדור השני – "שער הפלפולים": פלפולים וחידושים בכל חלקי התורה. ע"פ הוראת כ"ק רבינו להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית – 770, לא נסדרו כאן הפלפולים לפי

2. ובלשון כ"ק רבינו (אג"ק ח"ז ע' של"ה): שיופס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו השייכים לבני הישיבות).

נושאים, אלא לפי שמות הכותבים, על סדר הא'-ב', כשפלפולי רבני הישיבה קודמים לפלפולי התלמידים. בכך מודגש היות התורה "תורה אחת", ונגלה בפנימיות יחדיו ילכו. מפתח הפלפולים לפי נושאים נדפס בראש הספר, בע' 17, לתועלת המעיינים.

המדור השלישי – "מדור הערות קצרות": בו באו הערות קצרות אשר לכלל פלפולים לא הגיעו, ומפני חביבותם נסמכו לשער הפלפולים.

המדור הרביעי – "שיעורי הגר"ש דייטש": בו באו חלק משיעוריו המובחרים של הרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום שיחי' דייטש, אותם מסר בישיבתנו הק'.

בסוף הספר בא כהוספה תצלום מכתב נדיר מכ"ק אדמו"ר משנת תש"י, וכאן המקום להודות למוסר המכתב על שהמציא לידנו מכתב זה.



תודה מיוחדת נתונה לרב יצחק מאיר הלוי שיחי' סגל ר"מ בישיבתנו, ולרב משה לוי יצחק שיחי' לאופר נו"נ בישיבתנו, על עזרתם הרבה בעריכת הספר, ועל הערותיהם והארותיהם המועילות. יברכם ה' בכל מילי דמיטב.

תודתנו נתונה גם לכלל המסייעים בהוצאת ספר זה, ובפרט להת' לוי יצחק שיחי' זבולון אשר עשה לילות כימים למען יראה הספר אור.



תקוותינו חזקה אשר ימלא ספר זה את ייעודו – להגדיל תורה ולהאדירה, ויוסיף חיות בלימוד התורה, בחלקה הנגלה, ובפנימיות התורה – כפי שנתגלתה בתורת החסידות.

נסיים בדברי קודשו של כ"ק רבינו אודות ישיבתנו הק':³

"ויהי רצון שעל ידי לימוד התורה בישיבת "תורת אמת" – נזכה בקרוב ממש ללימוד "תורת אמת" לאמיתתה, מפיו של מלכינו משיח צדקנו, שאז יהי' הענין ד"תורה חדשה מאיתי תצא", היינו, אף על פי שמתן תורה היה פעם אחת בלבד, אף על פי כן, בערך הלימוד שלפני זה יהיה זה באופן ד"תורה חדשה מאיתי תצא".

המערכת

יום הבהיר יו"ד י"א שבט – ע"ה שנה
היא תהא שנת פלאות הראנו
פעיה"ק ירושלים ת"ו

3. משיחת כ"ף מנחם אב תשמ"ב.

תוכן הענינים

דבר מלכות

שיחת פרשת משפטים לקו"ש חכ"ז.....א

דברי הבבלי ודעת הירושלמי בדין ערב בחנוק ואמר הנח לו אם הוא משתעבד • פירוש הפני משה בדברי הירושלמי • ב' אופנים בטעם שהערב משעבד נפשי' בלי קנין • מבאר עפי"ז מחלוקת הבבלי והירושלמי, ומפרש דברי הירושלמי • החילוק הכללי שבין בני בבל ובני א"י • ערבות בני זל"ז נפעל כשעברו את הירדן • ביאור הנ"ל ע"ד המוסר, ובעבורה הרוחנית • ביאור תחילת וסוף המסכת לגבי לענין הגלות והגאולה.

שפתי ישנים

הדלקת נר חנוכה בפנים.....יג

הרב יהושע מונדשיין ע"ה

מקורות הלכתיים והיסטוריים למנהגנו בהדלקת נר חנוכה להניח המנורה בפנים החדר ולא בחוץ, גם לא בחלון הפונה אל רשות הרבים • יקבץ הראיות והסברות למנהגנו והחששות המסתעפים משינוי מנהג זה • יביא טעמים גלויים וטעמים פנימיים • יצביע על המגמה "להחזיר ליושנה עטרת מצות שנשתכחו" • הרהורי דברים על עניינים שנהגו דורות האחרונים חומרא על דורות הראשונים.

שער הפלפולים

בגדר מצות ידיעת התורה לשיטת אדמו"ר הזקן.....כג

הרב שניאור מרדכי שי' איזנמאן

יביא את דברי כ"ק אדה"ז בהגדרת "כל התורה כולה" – אם יש לה קץ ותכלית • יבאר דע"פ הנ"ל מוכרח חידושו של אדה"ז דישנם ב' גדרים בזה • יביא רא' לזה שאין עיון התלמוד בכלל "תורה שבע"פ כולה" • יברר החילוק בין ב' הגדרים הנ"ל.

ביאור במהלך פרק ז' מ'שער היחוד והאמונה'.....כט הרב משה יהודה ליב שי' גרוזמן

יקדים ע"פ הפרקים הקודמים את אשר ניגש אדמו"ר הזקן לבאר בפרק ז' – כיצד בשכמל"ו
הו"ע יחודא תתאה • יביא את ביאור מהלך הפרק כפי שנראה בפשטות • יקשה על
הנ"ל • יציע ביאור חדש.

דין קביעת מזוזה לפני החיוב.....לה הרב יחיאל מיכל שי' הניג

יביא דין הפטור מן המזוזה ויעלה כמה דברים הצריכים בירוורו בזה • ינסה לפשוט מדין ברכה
על הציצית ויביא את מכתב כ"ק אדמו"ר בספר המנהגים • יבאר את שיטת רבינו בהא דאין
לברך מיד, ובמה מועילה הברכה לאחר ל' יום • יבאר הטעם שיש ליטול זו לבדיקה ולהחליפה
באחרת.

ביאור שיטת רבי יהודה ב'מין ומינו' וב'תרי משהו'.....מא הרב צבי פנחס דוד שי' ווייס

יציע סוגיית הגמרא בחולין • יברר שיטת רבינו תם ורבינו אפרים • יביא מחלוקת הט"ז
והש"ך בדעת רבינו תם אם החתיכה השניה נעשית נבילה • יביא מחלוקת הט"ז והש"ך
בדעת רבינו תם אם חמץ אוסר ב'תרי משהו' או לא • יתמה על הש"ך • ביאורו של הרבי
במחלוקת הט"ז והש"ך לגבי חמץ בפסח • יביא מחלוקת רש"י ותוספות אם לומדים דין 'מין
בשאינו מינו' מדין 'מין במינו' • יביא מחלוקת ט"ז וש"ך בדין רוטב של תערובת איסור במין
במינו ובשאינו מינו • יבאר שיטת הט"ז והש"ך • יישב הקושיות על פי הביאור הנ"ל.

ברעת רבוה"ק נשיאי חב"ד בעניין יו"ט שני של גלויות לעובר ממקום למקום.....ג הרב משה לוי יצחק שי' לאופר

יציע את סוגיית הגמ' ומחלוקת הראשונים בפירושה • יביא את פסק השו"ע כשיטת בעל
המאור • יעתיק את דברי אדמו"ר הזקן בסי' תצו • הסבר הגרי"מ דבורסקין בדעת
אדה"ז • כ"ק אדמו"ר שולל את פירוש הגרי"מ דבורסקין • יסכם את דעת אדה"ז לפי
דברי כ"ק אדמו"ר • דברי אדה"ז ב"מהדורא תניא" • פירוש ה"שער הכולל" בדברי
המהדו"ת • דיון בדבריו • דעת הרבי הרש"ב, הרי"צ והרבי במכתביהם • דיון בגישות
השונות בין רבני אנ"ש • סיכום.

ביאור גדר חזקת ג"ש כשאין עדות חזקה על הלילות.....סו הרב יצחק מאיר הלוי שי' סגל

חוקר כוונת רשב"ם גבי הא דאמרינן ד'מסתמא' היה בלילות ומבאר בזה ב' אופנים ושקו"ט בדעת
רשב"ם בזה • מבאר כוונת רשב"ם שזה "מילתא באנפי נפשה" • מבאר שחידש רשב"ם
כאן ב'מסתמא' שלב חדש בגדרי החזקה • מבאר ב' אופנים כשהמערער טוען בברי שלא דר
המחזיק בלילות, האם נפל ה'מסתמא' או שלא וכך ס"ל לרא"ש • בשיטת רשב"ם חזין דלא
ס"ל ב' אופנים אלו • החילוק בין פירוש הטור לרשב"ם ברוכלין המחזירן בעיירות • מבאר
את שיטת רשב"ם בגדר חזקת ג"ש ועפ"ז מיישב הקושיות • מבאר באופן חדש את שיטת
רשב"ם בסוגיא, ע"פ כמה קושיות חדשות המתעוררות בעיון בדבריו • מתחדש לדרך זו,
שרבא, אביי ומר זוטרא סוברים אותו הדבר, ולפ"ז מתבאר באופן חדש כוונת רשב"ם ב"מילתא

באנפי נפשה" • חוקר היכן נתחדש בגמ' גדר זה בחזקה ד'מסתמא' • מפלפל בשיטת הנמוק"י בכוונת רשב"ם ומבארו ע"פ התור"ד.

בענין האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו.....פה

הרב יוסף צבי שי' צירקוס

מביא דברי המשנה "האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו" ודברי הגמ' "הכא לא קא מחיל" • ביאור מחלוקת הרשב"ם והרשב"א האם תועיל מחילתו באם ימחל בפירוש • ביאור שי' הרשב"ם להקצות דמועילה מחילה של הבכור אף בחיי האב, ולהקוב"ש דאף שאין מועילה מחילה בהנכסים מועילה מחילה בחייו של כללות ענין הבכורה • התמיהות בדבריהם • ביאור שי' הרשב"ם דביטול הירושה נוצר ע"י אמירת האב שבנחו להנחיל והמחילה היא רק תנאי בדבר • דף קכו, ב.

ביאור הגאון הרוגוצ'ובי בסוגיית 'בגר בקבר'.....צח

הרב מנחם מענדל שי' טננבוים

יציע את סוגיית 'בגר בקבר' • יביא את פירוש הרוגוצ'ובי על הסוגיא – דתליא בגדר 'זמן' • יחלק את ספקות רבא ומר בר רב אשי לג' חלקים ועפ"ז יבאר את דברי הרוגוצ'ובי • יביא מדברי הגר"ח ספיר לתוספת ביאור בהנ"ל • יעיר מדברי הגר"י ענגיל • יביא ממש"כ הגרמ"ש כשר בסוגיא זו • יביא סיפור על הרוגוצ'ובי על פעולת הזמן בהלכה.

רחיצת הפה שחרית ובימי התעניות.....קד

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

יביא המנהג שב"היום יום" • מקורו במכתב הרבי הרי"צ • שיחת הרבי הרי"צ על פה נקי והערת הרבי • המקור הראשון ב"ספר המנהגות" • דיון בהבדל בין שני האזכורים שם • דברי רבינו מנוח • ה"כלבו" וה"ארחות חיים" • דברי האבודרהם והטור • השינויים בשולחן ערוך המחבר • דברי הלבוש וה"מטה משה" • ניסוחו של שו"ע אדה"ז • שיטת ה"בית יוסף" בנוגע לימי התענית • הסבר דברי הרבי הרש"ב.

ביסודו ההלכתי של 'קידוש היום'.....קטו

הרב יוסף צבי הלוי שי' סגל

יביא מחלוקת בגדר קידוש היום בדיבור • יקשה כמה קושיות ביסוד קידוש היום ויתרץ בב' אופנים • יפלפל בזמן קיום מצות קידוש היום בכניסתו • יחקור אם נצטוו בקידוש היום במרה ויבאר את נוסחתנו בברכת קידוש היום.

פינחס במלחמת מדין.....קכא

הרב יחזקאל שי' סופר

יביא פרש"י עה"פ "וישלח אתם משה" גו' ויקשה עליו • יבאר פירוש הא' ברש"י בהמשך למה שכתב שהיה 'שקול כנגד כולם' – במה היה 'שקול'? • יבאר פירוש הב' – נקמת פינחס על מכירת יוסף • יבאר הפירוש השלישי – 'משוח מלחמה היה'.

ביאור בגדר שטר שנמחל שעבודו.....קכח

הת' שמעיה שי' ביכלר

מציע סוגיית הגמ' במעשה דההוא ערבא ומקשה עלי' • מביא מחלוקת הסמ"ע והש"ך
בדין שטר שנמחל שעבודו • שקו"ט האם ניתן להוכיח מסוגיין כשיטת הש"ך, ותלוי בב'
אופנים בפירוש הסוגיא • מביא קושיית הקצוה"ח על הש"ך ועוד קושיא מסוגיין ושקו"ט
בזה • לשיטת הסמ"ע קשה מאד מה שדימתה הגמ' בין שני מעשים להשוותם בדין • מיישב
את הסוגיא בדרך חדשה לשיטת הסמ"ע • עפ"ז מיישב גם את שיטת רבנו יונה בסוגיין.

בעניין הרהור כדיבור.....קלה

הת' דב בער שי' גנוט

פתיחה • מחלוקת חכמים ור' יהודה • גמרא – מחלוקת רבינא ורב חסדא בעניין
הרהור כדיבור • קושיא ופירוק בפשיטת רבינא • לרב חסדא מה טעם הרהור בק"ש
וברמ"ז? • במה אמורה מחלוקת רבינא ורב חסדא • היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית
מוציא בשפתיו • היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית הרהור בשבת • שיטת הרמב"ם
בסוגיא • פסק השולחן ערוך והאחרונים • דין חולה או אנוס בש"ק • דין חולה או אנוס
בתפילה • דין חולה או אנוס בברכת המזון • המהרהר בדברי תורה אם צריך לברך ברכת
התורה.

בגדר מצוות פרו ורבו.....קנו

הנ"ל

שיטת התוספות • שיטת המנחת חינוך • שקלא וטריא בשיטת התוספות • קושיא
מהגמרא בביצה • הכשר מצוה החשוב כמצוה ממש.

בעניין החילוק בין חזקת מטלטלין לחזקת קרקעות.....קסא

הת' שלמה אליעזר שי' דדיה

יביא את החילוק בין חזקת קרקע למטלטלין • יביא את ביאור הגר"ט בחזקת מטלטלין
ויקשה היאך ישנה חזקה בקרקע • יביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויבאר עפ"ז
את מהלך הסוגיא וכיצד ישנה חזקה בקרקע • יציע את דעת התוס' בסוגיין • יברר ההבדל
בין שיטות הראשונים לשיטת התוס' • יביא נפק"מ בין שיטות הראשונים לשיטת התוס'
לקמן בנוגע לעצם חזקת ג"ש ויביא את דברי הרשב"ם שם • יברר יותר את שיטת הרשב"ם
דסבר כהראשונים.

בגדר דין עדות.....קסט

הת' אשר זאב שי' דייטש

יביא מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ע"א נאמן באיסורין • יביא מחלוקת רש"י ותוס' בטעם
הפסול דמזוייף מתוכו • יביא מחלוקת התוס' והר"ן אם לר"א סגי רק בעדי חתימה • יבאר
ב' אופנים בגדר דין עדות האמור בתורה • יבאר דהתוס' והראשונים (רש"י והר"ן) אולי
לשיטתייהו בגדר דין עדות • יקשה על הנ"ל ויברר ויבאר יותר ב' הגדרים.

בענין גדר מהות השטר והעדים החותמים עליו לרש"י ותוס'.....קט

הת' משה הלוי שי' הורוויץ

יבאר את שיטות רש"י והתורי"ד בסוגיא דפלגין דיבורא • יביא דברי רש"י והתוס' בהא דמועיל כתב ידו של בעל • יבאר סברותיהם בזה, דנחלקו מהו גדר פעולת העדים בשטר • יבאר ג' אופנים בגדר השטר לפני קיומו ויבאר עפ"ז מחלוקת רש"י והתורי"ד • יביא מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת ר"ש ויבאר דאזלי לשיטתייהו במחלוקת הנ"ל בגדר השטר • יבאר ע"פ הנ"ל גם שיטת התוס' בפרק השולח מקושיית רעק"א.

בדין עוקר מקומו אם צריך לחזור ולברך.....קפז

הנ"ל

יציע כללות שיטות השו"ע הרמ"א ופסק אדה"ז בשינוי מקום בסעודה • יבאר שיטתם בשינוי מקום בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומן • יבאר הדין בהולכי דרכים וידון אם הוא גם בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומן.

שיטת ר"י בהא דהלכה כרבי מחברו.....קצג

הת' משה שי' וקנין

יציע את סוגיית הגמ' • יביא ויבאר את קושיות התוס' • יביא את גירסת הב"ח ויקשה על הכרח • יביא את תירוץ התוס' וביאור המהר"ם • יקשה דלכאורה קושיא הב' בתוס' עדיין אינה מתורצת • יבאר תירוצו של ר"י באופן אשר מתרץ גם קושיא הב' • יתרץ עפ"ז קושיית רעק"א • יקשה על הנ"ל ויתרץ.

ג' דרגות באחדות ה' ובכמה עניינים בחסידות.....ר

הנ"ל

יביא ג' עניינים באחדות ה' • יבאר דג' העניינים המה ג' שלבים בסדר והדרגה • יבאר ג' עניינים הנ"ל באפסיות הגוי כנגד יהודי • ג' העניינים בהתעוררות רחמים רבים על עצמו • יבאר דהבקשות "לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד" הם ג"כ מצד ג' עניינים הנ"ל • יבאר דג' דרגות הנ"ל הם ג' שלבים בגילוי אלוקות בעולם – אברהם, משה ומשיח.

ביאור שיטת רש"י ורשב"ם, בפירוש רישא דמשנה דר"פ חזקת הבתים.....רח

הת' מנחם מענדל שי' מנדלסון

יציע הסוגיא ע"פ פרש"י (ורשב"ם) ויביא את קושיות הרשב"א ושיטתו בסוגיא • יוסיף להקשות על שיטת רש"י (ורשב"ם) • יתרץ את קשיות הנ"ל • יתרץ באופן אחר ע"פ ביאור החת"ס בסוגיא.

אם בינוני יכול להינצל מעוון ביטול תורה.....רטו

הנ"ל

יביא את דברי אדה"ז ודיוק כ"ק אדמו"ר בגדר הבינוני ויקשה ע"ז • יתרץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בהפרש בין ג' עבירות לשאר עבירות • יבאר באופן אחר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר מדרגת הבינוני.

ביאור דברי ר"נ "אילו הוו קמן" לשיטת התוס' והמאירי, וביאור גדרה של חזקה לשיטתם.....רכא

הת' אהרן הלוי שי' סגל

יוכיח ששיטת התוס' דלא איירי בברייתא באנוסים מחמת ממון, יקשה מה הכריחם לזה וישיב ע"פ דברי ר"נ • יוכיח מהמאירי שס"ל דאיירי גם באנוסים מחמת ממון וישיב את הקושי המתעורר לשיטתו בדברי ר"נ • יבאר את יסוד מחלוקת התוס' והמאירי דתליא בהא ד"אין אדם משים עצמו רשע" אם הוא רק בדיני עדות או לא • יישב את קושיית התוס' לשיטת המאירי ע"פ שיטת בעל המאור • יוכיח שהמאירי ס"ל כבעל המאור ע"פ שיטת רש"י בקידושין גבי דין חזקה כאשר הספק אינו לפנינו • יבאר יסוד מחלוקתם בגדר חזקה אם היא מדין הכרעה או הנהגה • יבאר את שורש השאלה, במה תלוי אם חזקה היא מדין הכרעה או הנהגה.

השקעות בשוק ההון לאור ההלכה.....רלא

הנ"ל

חשיבות הבנת הסוגיות הנוגעות להשקעה בשוק ההון • החששות ההלכתיים הקיימים • איסור ריבית • דין עיסקא • שטר היתר עיסקא • הבנת עניינו של היתר עיסקא • היתר עיסקא כללי • בעלותם של בעלי המניות בחברה • השקעה כשרה • אגרות חוב • מסחר באופציות • תעודות סל • קרנות סל • גלאט הון • מכון כת"ר • תשואה כהלכה • קופת גמל • תכנית חיסכון לכל ילד • השקעה לאיש ירא ה' • ריבית בעבודת האדם.

ביאור שיטת הרשב"ם בגדר חזקת ג' שנים למסקנת הגמ' לרבנן.....רנא

הת' יוסף יצחק שי' פראדקין

יציע את מהלך דברי הגמ' • יביא ב' אופנים בראשונים בביאור טעמא דחזקה • יתקשה בשיטת הרשב"ם ויביא ראיות מדבריו הנשמעים לב' הצדדים • יכריח דרשב"ם אילו בשיטה אחרת דלא כאחד מב' האופנים הנ"ל • ביאור שיטת רשב"ם ע"פ ר' יונה והר"ן • יקשה על הנ"ל • יביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויתקשה בדבריו • יבאר ההבדל בין תפיסת קרקע לתפיסת מטלטלין ועפ"ז יבאר את דברי הריטב"א • יברר עפ"ז שיטת רש"י והרא"ש • יבאר שיטת הר' יונה ורשב"ם • יבאר עפ"ז דיוק לשונותיהם • יבאר את הסוגיא לקמן לב' השיטות • ידייק לשונות הרשב"ם ע"פ הנ"ל • יביא את דברי הנמוקי יוסף וידון בדבריו.

אור וחיות בעבודת עבד פשוט.....רסא

הנ"ל

יביא את דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעבודת עבד פשוט וביאור כ"ק אדמו"ר בזה • יבאר דבן ועבד הפכים הם זה מזה • יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בעניין התענוג שיש גם לעבד פשוט בב' אופנים • יבאר ביתר ביאור התענוג שיש לעבד בעבודתו – שאינו רק באופן שלילי אלא באופן חיובי • יביא אופן הג' ויבאר מעלתו על פני ב' האופנים הנ"ל • יביא מענה כ"ק אדמו"ר בעניין זה.

ברכת תערוכת מאכל במשקה לשיטת אדה"ז.....רעג הנ"ל

ברכת דגני בוקר המעורבים בחלב • דברי המגן אברהם • קושיות המשנה ברורה • ביאור דברי המגן אברהם ע"פ דברי אדה"ז • הטעם שבכוונתו על שניהם אין הולכים אחר הרוב • מסקנה בנוגע לדגני בוקר המעורבים בחלב • האמור גם במין דגן כשלא נתבשלו יחד • כיצד רואים זאת בדברי המג"א • אופן נוסף בדברי המג"א.

כדיני ברכות.....רעט הת' מנחם מענדל שי' קיטרון

יביא את דברי אדמוה"ז בענין סמיכת ברכה לחברתה ויקשה על הצורך בזה • יביא את דברי הטור ויבאר את מחלוקת הב"י והב"ח בכוונתו • יביא כמה חילוקים בין אדמוה"ז לב"י • יבאר את שיטת אדמוה"ז.

הערות על סדר התפילה – מודה אני.....רפו הת' יהודה לייב שיחי' קנדל

הקדמה כללית • מודה אני – היסוד של כל היום • הדיוקים בנוסח מודה אני • ניסיון ביאור • הקדמה לביאור • הביאור ע"פ הנ"ל • ההוספה שבהביאור ע"פ חסידות • ביאור הלשון למסקנה • ביאור השאלות הנ"ל גם ע"פ שאר הדרכים.

בעניין "הני נוגעין בעדותן הן".....רצז הת' שמעון שי' רוזנברג

יציע את סוגיית הגמ' ויביא את דברי הרמב"ן והשער משפט • יבאר דקושיית הרמב"ן היא לשיטת הרשב"א בגדר אכילת פירות דהשוכרים • יביא פלוגתת הראשונים בגדר חזקה ויבאר דהשער משפט אזל בזה כשיטת הרמב"ן • יביא מחלוקת התוס' והראשונים אם חייבים השוכרים לפרוע השכירות למערער • יביא את דברי השער משפט במסקנת הסוגיא ויקשה על דבריו.

בעניין "נסתיימה עבודת הבירורים".....שה הת' הראל הלוי שי' שטרנפלד

יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בענין סיום עבודת הבירורים • יביא את דברי הבן איש חי ויבאר עפ"ז מה ש"ימינו אלה" הם "ימות המשיח" • יבאר ענין העבודה בדורנו זה • יבאר דע"פ הנ"ל דג' הענינים "נסתיימה עבודת הבירורים" "ימינו אלה – ימות המשיח" והעבודה "לפקוח את העיניים" קשורים זה בזה.

מדור הערות קצרות

מי יכול להיות בינוני של התניא?.....שטו הרב משה מרדכי שי' גינזבורג

- האם מותר ללבוש בשבת משקפיים שידית שלהם נשברה? שכ
הרב צבי פנחס דוד שי' ווייס
- האם ניתן להקנות לקטן כסף עבור קניית אות בספר תורה? שכר
הנ"ל
- מדוע ברכת ההודאה אינה פותחת ב'ברוך'? שכז
הרב משה לוי יצחק שי' לאופר
- הערה במאמר ד"ה שובח ישראל תרס"ו שלא
הת' לוי שי' אוסטין
- בענין שאלת טורנוסדופוס את ר"ע שלד
הת' דב בער שי' גנוט
- חידוש המשנה ב"לפיכך" לשיטת רש"י והתוס' שלז
הת' מנחם מענדל שי' גרינבוים
- שיטות הראשונים בפי' "שכוני גוואי" שמ
הת' אשר זאב שי' דייטש
- ביאור במברק רבינו ליו"ד שבט שמה
הנ"ל
- ביאור הקשר בין דברי ר"ל למתני' שמח
הת' משה הלוי שי' הורוויץ
- ביאור החילוק בין החסד דאברהם לבין רחמים שנ
הנ"ל
- בענין גדר 'בזמנו' לשי' התוס' שנג
הנ"ל
והת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון
- בענין מינו במקום עדים לשי' הרשב"ם שנו
הת' משה שי' וקנין
- ביאור הפשט בדברי רש"י ותוספות שס
הת' ניר שי' חזנוביץ'

- אמירה לנכרי ב'פסיק רישיה'.....שסד
הת' שאול הלוי שיחי' לוין
- מדוע הקדים אדמו"ר הזקן את הסימן המאוחר?.....שסח
הת' שניאור זלמן שי' מוזיקנט
- האם נח הכנים ייחורי זיתים לתיבה?.....שעא
הנ"ל
- הערות קצרות בשו"ע"ר.....שעד
הת' יוסף יצחק שי' פראדקין
- הבכור נוטל פי שנים במלוה ע"י המשכון.....שעח
הת' ארי' זאב שי' רסקין
- התהוות בכל רגע והשגח"פ ברצ"ח.....שפ
הת' מנחם מענדל שי' שיפרין

שיעורי הגרח"ש דייטש

תפילה

- הפסקה בין ברכות ק"ש לק"ש.....שפז

ברכת הנהנין

- בדין שברכת בפה"א פוטרת מברכת בפה"ע.....שצא
ברכת סלט שיש בו מין דגן.....שצד
ג' סוגים בעיקר וטפל.....שצח

שבת

- בעניין הכנת משקה חם בשבת.....תה
בעניין קנס איסור מעשה שבת.....תט
בטעם חומרת איסור חזרה על איסור שהייה.....תיב
יסוד הדינים 'פורס מפה ומקדש' ו'קידוש במקום סעודה'.....תטז

מועדים

בדין משתה ושמחה בפורים קטן..... תיט

בדין בן עיר שהלך לכרך..... תכד

גדר מצוות ארבע כוסות..... תל

גדר חיוב אכילת כזית בסוכה בליל א' דחג הסוכות והמסתעף..... תלב



הוספה - תצלום מכתב נדיר מכ"ק אדמו"ר משנת תש"י..... תלח

מפתח נושאים

בבא בתרא

- חידוש המשנה ב"לפיכך" לשיטת רש"י והתוס' (ב, א)..... שלז
- ביאור הקשר בין דברי ר"ל למתני' (ה, א)..... שמח
- בעניין גדר 'בזמנו' לשי' התוס' (ה, א)..... שנג
- ביאור הפשט בדברי רש"י ותוספות (ה, א)..... שס
- בעניין שאלת טורנוסדופוס את ר"ע (י, א)..... שלד
- בגדר מצוות פרו ורבו (יג, א)..... קנו
- בעניין החילוק בין חזקת מטלטלין לחזקת קרקעות (כח, א)..... קסא
- ביאור שיטת רש"י ורשב"ם, בפירוש רישא דמשנה דר"פ חזקת הבתים (כח, א)..... רח
- ביאור שיטת הרשב"ם בגדר חזקת ג' שנים למסקנת הגמ' לרבנן (כח, א)..... רנא
- בעניין "הני נוגעין בעדותן הן" (כח, א)..... רצז
- ביאור גדר חזקת ג"ש כשאין עדות חזקה על הלילות (כט, א)..... סו
- שיטות הראשונים בפי' "שכוני גוזאי" (כט, ב)..... שמ
- בענין מינו במקום עדים לשי' הרשב"ם (לב, א)..... שז
- ביאור בגדר שטר שנמחל שעבודו (לב, ב)..... קבח
- שיטת ר"י בהא דהלכה כרבי מחברו (קכד, א)..... קצג
- הבכור נוטל פי שנים במלוה ע"י המשכון (קכד, ב)..... שעה
- בענין האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו (קכו, ב)..... פה

נגלה

ביאור שיטת רבי יהודה ב'מין במינו' וב'תרי משהו'.....מא
 ביאור הגאון הרונג'צ'ובי בסוגיית 'בגר בקבר'.....צח
 בעניין הרהור כדיבור.....קלה
 בגדר דין עדות.....קסט
 בענין גדר מהות השטר והעדים החותמים עליו לרש"י ותוס'.....קעט
 ביאור דברי ר"נ "אילו הוו קמן" לשיטת התוס' והמאירי, וביאור גדרה של חזקה לשיטתם
 רכא.....

חסידות

ביאור במהלך פרק ז' מ'שער היחוד והאמונה'.....כט
 ג' דרגות באחדות ה' ובכמה עניינים בחסידות.....ר
 אם בינוני יכול להינצל מעוון ביטול תורה.....רטו
 אור וחיות בעבודת עבד פשוט.....רסה
 הערות על סדר התפילה – מודה אני.....רפו
 מי יכול להיות בינוני של התניא?.....שטו
 הערה במאמר ד"ה שובה ישראל תרס"ו.....שלא
 ביאור החילוק בין החסד דאברהם לבין רחמים.....שנ

תורת רבינו

ביאור במברק רבינו ליו"ד שבט.....שמח
 האם נח הכנים ייחודי זיתים לתיבה?.....שעא
 התהוות בכל רגע והשגח"פ בדצ"ח.....שפ

הלכה ומנהג

בגדר מצות ידיעת התורה לשיטת אדמו"ר הזקן.....כג

דין קביעת מזוזה לפני החיוב לה
 ברעת רבוה"ק נשיאי חב"ד בעניין יו"ט שני של גלויות לעובר ממקום למקום נ
 רחיצת הפה שחרית ובימי התעניות קד
 ביסודו ההלכתי של 'קידוש היום' קטו
 בדין עוקר מקומו אם צריך לחזור ולברך קפז
 השקעות בשוק ההון לאור ההלכה רלא
 ברכת תערוכת מאכל במשקה לשיטת אדה"ז רעג
 בדיני ברכות רעט
 האם מותר ללבוש בשבת משקפיים שידית שלהם נשברה? שכ
 האם ניתן להקנות לקטן כסף עבור קניית אות בספר תורה? שכד
 מדוע ברכת ההודאה אינה פותחת ב'ברוך'? שכז
 אמירה לנכרי ב'פסיק רישיה' שסד
 מדוע הקדים אדמו"ר הזקן את הסימן המאוחר? שסח
 הערות קצרות בשוע"ר שעד

גאולה ומשיח

בעניין "נסתיימה עבודת הבירורים" שה

פשוטו של מקרא

פינחס במלחמת מדין קכא

ספר
הפלפולים
תורת
אמת

דבר מלכות

שיחת פרשת משפטים* לקו"ש חכ"ו

דברי הבבלי ודעת הירושלמי בדין ערב בחנוק ואמר הנח לו אם הוא משתעבד • פירוש הפני משה בדברי הירושלמי • ב' אופנים בטעם שהערב משעבד נפשי' בלי קנין • מבאר עפ"ז מחלוקת הבבלי והירושלמי, ומפרש דברי הירושלמי • החילוק הכללי שבין בני בבל ובני א"י • ערבות בני זל"ז נפעל כשעברו את הירדן • ביאור הנ"ל ע"ד המוסר, ובעבורה הרוחנית • ביאור תחילת וסוף המסכת לגבי לענין הגלות והגאולה

והן כמעייין הנובע והרוצה שיעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס.

אויף דער מחלוקת אין דער משנה זאגט די גמרא⁴, וז"ל: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס – הלכה כמותו (כר' ישמעאל).

דערנאך איז די גמרא ממשיך: איבעיא להו בחנוק מה לי אמר ר' ישמעאל (דלמא משום צערא דחברי' שנחנק נמי גמר ומקנה, או דילמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד ולא מידי חסרי' ולא הוי ערב. רשב"ם). תא שמע דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן חלוק הי' ר' ישמעאל אף בחנוק. (פרעגט די גמרא) הלכה כמותו (בחנוק) או אין הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין אמר ר' יוחנן חלוק הי' רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.

די גמרא איז אָבער מסיים: "אמר רב יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו

א. אין סיום מס' בבא בתרא – אין דער לעצטער משנה¹ – שטייט: ערב היוצא לאחר חיתום שטרות גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובא לפני ר' ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין, אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר לו למה אמר לו הרי החנוק את אחד בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך]² פטור, שלא על אמונתו הלוהו, אלא איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוהו ואני נותן לך חייב, שכן על אמונתו הלוהו.

און די משנה איז מסיים: ואמר רבי ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מהנ³

(*) סיום מסכת ב"ב – בבלי וירושלמי.

(1) קעה, ב.

(2) כ"ה במשנה שבבבלי, שנתוסף בחצאי-רבע. וליתא במשנה שבמשניות. וראה שינויי נוסחאות למשניות. וש"נ.

(3) כ"ה גירסת הב"ת. וכ"ה במשנה שבמשניות ובירושלמי. ובמשנה שבבבלי – בתורה יותר מהן.

(4) קעו, סע"א.

משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין . . והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין⁵. דאָס מיינט, אַז ביי חנוק ווערט דער וואָס "אמר הנח" משועבד דוקא מיט אַ קנין. ע"כ דברי הגמרא (אין בבלי).

ב. אין ירושלמי דאָרט זאָגט די גמרא: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס – על מדרשו קיל-סו. אבל אינה (הלכה) כבן ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל⁶). אָבער אין ירושלמי ווערט ניט געבראַכט די מימרא פון שמואל אַז דוקא חנוק וקנו מידו משתעבד, און אויך ניט דער ווייטערדיקער המשך ביו "והלכ-תא ערב בשעת מתן מעות כו' אחר מתן מעות בעי קנין כו'" – און אַנשטאָט דעם איז דער ירושלמי מסיים: א"ר יוסי ואת שמע מיני' בר נש דהוה צייד לחברי' בשו-קא אתא חד ומר שבקי ונא יהב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי.

לערנט דער פני משה אַז דברי ר' יוסי איז "כמתמי": אויב מ'וועט אָננעמען "אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל" דארף אויס-קומען, אַז ווען איינער איז "צייד לחברי'

בשוק (מלשון? צודה לקחת נפשו)" און אַ צווייטער קומט און זאגט "שבקי' ואנא יהב לך" – דאָרף דער מלוה גובה זיין ניט פון דעם לווה, נאָר פון דעם וואס "אמר שבקי'" – ווי קען מען אזוי זאגן?! וואָרום – "במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא הי' מתכוון אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעביד⁸".

לויט זיין פירוש קומט אויס, אַז די מסקנא אין ירושלמי בנדון זה איז אַזוי ווי די מסקנא אין בבלי (ווי ער זאָגט אין מראה הפנים דאָרט) אַז באַ חנוק איז די הלכה ניט ווי ר' ישמעאל וועלכער זאָגט אַז משעבד נפשי' אַן אַ קנין⁹.

ס'איז אָבער אַ דוחק גדול צו מפרש זיין באופן זה בדברי ר' יוסי בירושלמי: נניח אז "אף בחנוק הלכה כמותו" און דער וואָס זאָגט "שבקי'" איז משעבד נפשי', איז אָבער מנ"ל אַז דאָס מיינט אַז ער איז זיך משעבד ביו צו ווערן דער "בעל חוב" (אַז מ'איז גובה פון אים און ניט פון לווה, ווי דער פני משה איז מפרש תמיהת ר' יוסי)

(7) ע"פ ל' הכתוב – ש"א כד, יב.

(8) לשון הפני משה שם.

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

(5) ומסיים "ערב דבית דין לא בעי קנין דבהיא הנאה דמהימן ל' גמר ומשעבד ל'". וראה רשב"ם, תוד"ה והלכתא (בסוף המס') ופיהמ"ש להרמב"ם (ובהוצאת קאפח – בהערה) – בשתי הגירסאות בסיום המסכת. וראה ח' הצ"צ על הש"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.

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

לי' גמר ומשתעבד נפשי" – ובפשטות מיינט עס (וכמשמע פון כמה פוסקים¹³), אַז די הנאה וועלכע ער איז מקבל פון זיין מהימן – איז גענוג צו אויפטאָן דעם "משתעבד נפשי"¹⁴.

אַבער דער נמוקי יוסף אין סיום המס' כת (בנוגע ערב בשעת מתן מעות) זאָגט, אַז דאָס וואָס "משתעבד בלא קנין" איז "כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו". און מיט מער הסברה זאָגט ער דאָס אין אַ פריערדיקער סוגיא¹⁵: "ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד לי', דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו כלל" (ועד"ז שטייט אין רבינו גרשום בסוף המס': "דמצי אמר לי' אי לאו את לא נפיק זווי מתחת ידי"). און דאָס וואָס רב אשי זאָגט, "בהאי הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשעבד נפשי" זאָגט דער נמוק¹⁶ אַז דאָס איז אַ טעם אויף דעם וואָס, "לא הוי אסמכתא"¹⁷.

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

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

15) לדף קעד, א ד"ה אמר רב הונא.

16) שם.

17) וכפשטות המושך הגמ' (שם קעג, ב) דדברי רב אשי באו לתרץ "הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא" (ועד"ז הוא בטור חו"מ ר"ס קכט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר "בלב שלם" (וממשיך: ושלחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוח). וראה מחנה אפרים הל' ערב ס"א.

און ניט ווי ס'איז משמע פון דער סוגיא, אַז זיין שיעבוד איז בתור ערב, והיינו אַז דער חוב ליגט אויך ווייטער אויפן לוח [און צום ערשטן דאָרף דער מלוה תובע זיין דעם חוב ביים לוח (ווי מפורש במשנה¹⁰ די פרטי דינים בזה)].

זאת ועוד: לפי פי' הפני משה איז תמיהת ר"י מיוסדת אויף דעם טעם וואָס "לא הי' מתכוין אלא להציל את זה" – איז עס דאָך הוא הוא הטעם פון בן ננס אין דער משנה: "הרי החונק את אחד בשוק כו" – ובמה חידושו?

ולכן מסתבר יותר לומר, אַז דברי ר' יוסי בירושלמי איז אַ המשך צו פריער, "אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל"¹¹,

ר' יוסי קומט מסביר זיין פאָרוואָס אויך ביי חנוק איז משתעבד בלי קנין (כדלקמן). והיינו, אַז אין ירושלמי איז די מסקנא (ניט ווי אין בבלי) – אז ביי חנוק איז דער "אמר שבקי" משעבד נפשי' אויך אַן אַ קנין.

ויש לומר, אַז די פלוגתא צווישן בבלי און ירושלמי – צי ערב לאחר מתן מעות בעי קנין – איז אַ פלוגתא כללית אין דעם גדר וסיבת השעבוד פון ערב.

ג. בנוגע אַן ערב בשעת מתן מעות זאָגט רב אשי¹², "בההוא הנאה דקא מהימן

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

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

12) קע"ג, ב.

ולפ"ז קומט אויס, אַז דער טעם וואָס דער ערב איז משעבד נפשי' בלי קנין, קען מען טייטשן אויף צוויי אופנים¹⁸:

(א) שעבוד הערב איז בעיקר (ניט דע- רפּאַר וואָס ער איז מקבל אַ הנאה וכיו"ב, נאָר) צוליב דעם וואָס "על פיו הוציא מעותיו", וואָס דער ערב האָט גורם גע- ווען אַ חסרון ממון ביים מלוה – וכמובן פון פשטות הגמרא, אַז דאָס מיינט ניט אַז דער חיוב הערב איז מצד דיני דגרמי וכיו"ב (וכאילו נאמר אַז דער עצם גרם חיסור ממון שאַפט אויף אים אַ חיוב¹⁹), נאָר דאָס איז אַ סיבה צו פועל זיין דעם שעבוד נפשי' פון דעם ערב: דאָס וואָס דער מלוה האָט מוציא ממון געווען אויפן סמך פון דעם ערב'ס רייד – וואָס באַווייזט אַז דער מלוה איז סומך דעתו אויף דעם מענטשן – דאָס גופא ווירקט אויפן ערב ער זאָל זיך משעבד זיין.

(ב) דער שעבוד הערב טוט זיך אויף "בההיא הנאה דקא מהימן לי", מצד דעם

וואָס דער ערב איז מקבל אַ הנאה, ובמי- לא איז דאָס גופא ע"ד ווי אַ קנין²⁰, וואָס צוליב דעם איז, "גמר ומשעבד נפשי'".

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

אויב אָבער דער שעבוד איז פאַרבונדן מיט זיין קבלת הנאה – יש לומר אַז אויך ביי חנוק איז דער "אמר שבקי" גמר ומ- שתעבד נפשי', ווי געזאָגט פריער, וואָרום אויך דאָס וואָס ער נעמט אַראָפּ צערי' דחברי' שנחנק²¹ איז אַ הנאה וואָס ער איז מקבל, וגמר ומשתעבד נפשי'²².

ד. עפ"ז יש לומר אַז אין דעם באַש- טייט דער חילוק צווישן מסקנת הבבלי אַז חנוק בעי קנין און מסקנת הירושלמי אַז ער דאָרף ניט קיין קנין:

(20) ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מחנה אפרים שם ד"ה אבל ובהל' ריבית סי"א.

(21) או בההיא הנאה דקא מהימן לי' ושבקי' מלחנק.

(22) ראה רשב"ם (קעו סע"א – הובא לעיל ס"א) ונמוק"י סוף ב"ב.

(18) וראה עוד הסברות בגדר ערב – בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ח, ב. וראה ר"ן (קידושין שם ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין מדין ערב וכיו"ב – אם הוא דוקא "בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב" או שמספיק גם ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו – גם כשזרקו לים.

(19) כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. וע"ד מראה דינר לשולחני דחייב (שו"ע חו"מ סי' שו ס"ו (וראה ש"ך שם סקי"ב)). וראה שם סי' קכט בש"ך סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ו. נתייה"מ שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סקל"א ס"י. ועוד.

ער מאַנט אויף פון דעם וואָס "אמר שבקי" און פון דעם לוח איז ער כלל ניט גובה²⁴ – נאר²⁵ דאָס איז אַ טעם וסיבה אויף דעם שעבוד הערב: וויבאַלד אַז מיט זיין אמי-רה "שבקי" ונא יחב", פועל'ט ער אַז דער מלוה זאָל מער ניט מאַנען (און מיצר זיין) דעם לוח, און אַנשטאָט דעם מאַנט ער ביים ערב (עכ"פ בשעה זו), איז ער דער-מיט גופא מקבל אַ הנאה און בההיא הנאה איז ער גמר ומשתעבד נפשי'.

ה. ויש להמתיק ולהסביר הנ"ל – אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם חילוק כללי צווישן בני בבל און בני א"י:

דער גמר ומשתעבד נפשי' ביי אַן ערב איז כמובן פאַרבונדן מיט דעת והנהגות בני אדם (און ווי מען געפינט בהלכה אַז "אם נהגו הסוחרים להתחייב בלא קנין אפילו שלא בשעת מתן מעות מנהגם

24) דלפ"ז אי"ז בגדר ערב – ראה מאירי ב"ב כאן ד"ה חכמי נרבונה שאם "אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלוח. . שאינו צריך קנין, ואין זה צריך לפנים שהרי זה אינו נכנס בכלל תורת ערבות אלא חוב הגמור". אבל ראה חידושי תלמיד הרשכ"א קידושין שם ("דכיון דהשתא הוא דחסר שמעון ממונא ע"פ ראובן בשעת מתן מעות מייקרי. . וכן דנו דין חכמי נרבונה"). ריטב"א במשנה ד"ה ואמר לו ובסוף המסכת. רמ"א חו"מ סקכ"ט ס"ג (ממרדכי פרק איזהו נשך* ותוספתא). וראה שו"ת הצ"צ חו"מ ס"כ. ובהערה הבאה.

25) וראה נועם ירושלמי לירושלמי כאן ובס"פ איזהו נשך. ולהעיר מרא"ש ב"מ פ"ט סמ"ג בפ' הירושלמי (גבי חנוני על פנקסו) ובפלפולא חריפתא שם. תומים ס' קכו סק"ה. ועוד. ואכ"מ.

שיטת הבבלי איז – כפירוש רבינו גר-שום והנמוקי יוסף – אַז, "בההיא הנאה דקא מהימן לי" איז ניט קיין טעם מס-פיק אַז דער ערב זאָל זיין, "גמר ומשתע-בד נפשי'" (עס איז נאָר גענוג אויפצוטאָן אַז עס זאָל ניט הייסן קיין אסמכתא), ווייל אַזא הנאה (וואָס מהימן לי') איז ניט כחה יפה צו שאַפן דעם שעבוד באַ דעם ערב²³; און די סיבת השעבוד איז דאָס וואָס הוציא ממון על פיו ומחסיר ממון בפועל. און דעריבער באַ חנוק, וויבאַלד אַז "לאו מידי חסרי", איז ניטאָ די סיבה וואָס זאָל שאַפן דעם שעבוד, ובמילא – דאָרף מען האָבן אַ קנין.

אַבער שיטת הירושלמי איז, אַז די סיבה אויף דעם שעבוד הערב (בשעת מתן מעות) איז ניט דער חסרי' ממון פון דעם מלוה, נאָר די קבלת הנאה של הערב, דקא מהימן לי', און דעריבער איז (מעין זה) אויך באַ אַן ערב אין פאַל פון חנוק לאחרית מתן מעות.

ויש לומר, אַז דאָס קומט ר"י בירושלמי מסביר זיין: ואת שמע מיני' בר נש דהוה צייד לחברי' בשוקא אתא חד ומר שבקי' ונא יחב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי:

דאָס וואָס ר' יוסי זאָגט "מן אהן גביי ומן אהן לא גביי", איז ניט אַ מסקנה – אַז

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

מציאות פון איין ציבור, "ולכן³³ רק כשע-
ברו הירדן, אז הוה כמו מציאות אחת, וחל
עליהם ערבות"³⁴.

און אע"פ אז לאחרי שעברו את הירדן
און קבלו עליהם ערבות, איז די ערבות
זינט דאן געוואָרן באַ אידן אויף שטענ-
דיק³⁵ און אומעטום, וואו זיי זאָלן זיך נאָר
געפינען (וואָס דערפאַר קען אַ איד מוציא
זיין אַ צווייטן בכל זמן ובכל מקום מיט
ברכת המצות³⁶) – פונדעסטוועגן, פון
דעם וואָס "אין ת"צ בבבל", היות ס'איז
דאָרטן ניטאָ קיין (שלימות פון) גדר צי-
בור, איז מובן, אז דער עיקר (שלימות)
הערבות איז דוקא ביי אידן וועלכע זיינען
אין א"י³⁷.

און דעריבער: אין תלמודה של בבל
(וואו די ערבות ואחדות פון אידן איז ניט

מנהג²⁶) – ועפ"ז יש לומר, אז דער חי-
לוק הנ"ל צווישן בבלי און ירושלמי איז
תלוי אין "דעת בני אדם" ובהתאם מיט די
חילוקים אין די מקומות – בבל און א"י:

די גמרא²⁷ זאָגט אז עיקר ענין הערבות
פון אידן (דאָס וואָס אידן זיינען ערב איינ-
ער פאַר די אַנדערע) האָט זיך אויפגעטאָן
בשעה שעברו בנ"י את הירדן, און זיינען
אין א"י געוואָרן מעורבים ומאוחדים. וואָס
דערפאַר "לא²⁸ ענש על הנסתרות עד
שעברו ישראל את הירדן"²⁹. און ווי דער
ראָגאַטשאָווער³⁰ איז מבאר אז וויבאַלד
"כל ישראל הוה כמו מין יחיד . . לא בגדר
נפרד . . לכך מהני ערבות", משא"כ ווען
זיי זיינען ניט קיין מציאות אחת איז ניטאָ
קיין ערבות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן א"י
און בבלי: די גמרא³¹ זאָגט "אין אוכלו-
סא בבבל", "ור"ל דליכא צירוף³⁰ און
"אין תענית ציבור בבבל"³²; משא"כ אין
ארץ ישראל דאָרטן זיינען אידן געוואָרן אַ

33) צפע"נ שם. וראה צפע"נ למכות כד, א
ובהמובא שם.

34) להעיר מחדא"ג (ב"ב פח, ב ד"ה ואר"ל בא)
דלכן לא נתחייבו בערבות עד ערבות מואב בשנת
המ' "מטעם שאז הוי כערב בשעת מתן מעות שכבר
התחילו בכיבוש א"י קצת ארץ סיחון ועוג".

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

36) פרש"י ר"ה כט, סע"א. שו"ע אדה"ז אור"ח
סו"ס קסז.

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

26) כנסת הגדולה חו"מ סקכ"ט (הגהות לטור
אות ל') – הובא בבאר היטב שם סקי"ב.

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

28) סנהדרין שם.

29) וראה ירושלמי סוטה פ"ז סוף ה"ה – הובא
בתוד"ה עודם (סוטה לד, א).

30) צפע"נ לסנהדרין שם.

31) ברכות נח, א.

32) פסחים נד, ב.

צער) ציבור, איז ביי זיי אנטפלעקט – דעמאלט⁴¹ איז עס אין אן אופן אז יעדע זאך וואָס רירט אָן איין אידן, אַפילו נאָר אַ צער וכיו"ב⁴², איז גענוג צו פועל זיין אַז אַ צווייטער איד זאָל זיך איבערגעבן און זיך משעבד זיין בכדי צו אַראָפּנעמען דעם צער, ביז אַז דאָס ווערט זיין הנאה – ער איז מקבל הנאה פון דעם וואָס ער נעמט אַראָפּ אַ צער פון אַ צווייטן אידן, ווייל ער מיטן צווייטן אידן זיינען (ניט קיין צוויי באַזונדערע, נאָר) איין זאך. און ווי עס שטייט אין ירושלמי (במ"א)⁴³, אַז דאָס איז ווי צוויי הענט פון איין גוף.

אין בבל אָבער, וואו די אחדות פון אידן אלס איין ציבור, איז ניט אויף אַזויפיל בג' לוי – כדי אַז דאָרט זאָל איין איד זיך מש' עבד זיין און זיך איבערגעבן צו אַ צווייטן אידן, איז דאָס דוקא ווען ביי דעם צווייטן אידן ווערט אַ חסרון, עס פעלט ביי אים עפעס. אין פאל אָבער ווען "לאו מידי חסרי", דאָרף דעמאלט זיין ביים אידן אַ מעשה בפועל בגילוי (מעשה הקנין), וואָס

אויף אַזויפיל (בתוקף³⁸), איז מען מער נוטה צו זאָגן אַז בכדי צו אויפטאָן די ער' בות פון איין איד פאָרן צווייטן פאָדערט זיך אַ מעשה בפועל³⁹ – צי בשעת מתן מעות וואָס דער ערב טוט אויף באמירתו אַז דער מלוה זאָל בפועל זיין חסר, אָדער לאחר מתן מעות, ווען לאו מידי חסרי', ווען דער ערב קען זיך משעבד זיין נאָר דורך אַ קנין בפועל ממש.

משא"כ ביי אמוראים פון תלמוד ירו' שלמי, תלמודה של א"י (וואָס דאָרטן זיינען אידן אַ (גדר) ציבור, ובמילא בער' בות (ובהתאחדות³⁸) לייגט זיך אַז שעבוד הערב מוז ניט זיין דוקא דורך אַ פעולה וואָס האָט דעם תוקף פון אַ מעשה בפ' על, ס'איז גענוג אויף דעם די הנאה וואָס ער איז מקבל.

ו. וע"ד המוסר (ובהמשך להנ"ל סעיף ד):

בשעת אידן זיינען במקומם ובדירתם, אין א"י – אינעם אָרט וואו זייער ציור אלס קומה אחת שלימה⁴⁰, איין (גאנץ

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

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

42) ראה נמוקי יוסף סוף מס' ב"ב במשנה (בשם הגאון בשעריו) "פ"י ה' חונק הוא שמחזיק בבעל חובו שיפרעו". והיינו רק שמצערו ולא ענין של חונק.

43) נדרים פ"ט ה"ד.

38) להעיר גם מהחילוק דת"ח שבא"י מנעימין זה לזה בהלכה ות"ח שבבבל מחבילים זה לזה בהלכה (סנהדרין כד, א).

39) ראה מדרכי ב"מ שם: שעת מתן מעות טעמא מאי דכיון דאדיבורי' דידי' קא סמיך ועשה מעשה שהלוח המעות משתעבד כו'.

40) ראה תניא פל"ב. לקו"ת נצבים בתחלתו. וראה לקו"ת (בהעלותך לג, ג. אוה"ת בראשית (כרך ה) תתקפא, א ואילך) שזהו"ע מה שכל ישראל ערבים – מעירבים – זב"ז.

זאל ווייזן אז ער מיינט זיך משעבד זיין פאר א צווייטן אידן. און דוקא דעמאלט איז דא די גמירת דעת פון דעם מלוה אויף צו אָנעמען דעם שעבוד הערב פאר דעם לוח.

ז. דער ענין בעבודה רוחנית:

ס'איז ידוע דער כלל בנוגע די דריי בבות – ב"ק ב"מ וב"ב – אז כולה נזיקין חדא מסכתא היא⁴⁴, זיי זיינען אלע – דריי בבות פון איין מסכתא.

דער ענין פון "נזיקין" ברוחניות (בכלל) ווייזט אויף גלות; דעמאלט הערשן די "מזיקין" (פון לעז) וועלכע שטערן א אידן אין און פון עבודת ה'⁴⁵. און מסכת "נזיקין" – די הלכות נזיקין אין תורה – איז דער לימוד וועלכער איז מבטל די מזיקין⁴⁶, ובמילא ווערט דורכדעם אויס גלות און עס קומט די גאולה.

וי"ל אז דאס איז דער טעם פנימי וואס נזיקין איז אויסגעשטעלט אין דריי בבות – ווייל זיי זיינען (כמובן מזהר⁴⁷) כנגד די "ג" גאולות⁴⁸, פארבונדן מיט די ג'

בתי מקדש⁴⁹. און דערפאר איז כולה נזי- קין חדא מסכת היא – ווייל, ווי גערעדט כמה פעמים⁵⁰, זיינען די דריי בתי מקדש ניט קיין באַזונדערע בתים, נאר ס'איז דער זעלבער בית וואס איז "נאבד" גע- וואָרן און דער אויבערשטער קערט אים אום.

[ווי רש"י זאגט אויפן פסוק⁵¹ "אלה פקודי המשכן משכן העדות" – "רמז למ- קדש שנתמשכן בשני חורבנין": דער ענין פון די "חורבנין" איז ניט אז דער מקדש ווערט ח"ו בטל, נאר עס איז בלויז אין אן אופן פון "משכון", וואס בלייבט גאנץ, נאר עס געפינט זיך לפי שעה ברשות המ- לוח⁵²].

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

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

תחילת המס' איז "השותפין שרצו לע- שות מחיצה בחצר": ברוחניות זיינען זיי "שותפין" – כביכול, דער אויבערשטער מיט אידן – און דער ענין פון גלות איז, וואס מ'שטעלט אויף א מחיצה צווישן די

44 ב"ק קב, סע"א. ע"ז ז, א. ולהעיר מזה"ג (קצח, א) שכולם מרומזים בפסוק "על כל דבר פשע גו" (פרשתנו כב, ח).

45 להעיר מזה"ג שם.

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

47 זח"ג שם.

48 ראה לקו"ת מטות פג, ג (מזה"א קסט, סע"א): שלשה גאולות הן.

49 ראה לקו"ש ח"ט ע' 62 הערה 31. וש"נ.

50 ראה לקו"ש חכ"א ע' 161. וש"נ.

51 ר"פ פקודי.

52 וראה לקו"ש שם ע' 262. וש"נ.

הגלות איז אַזוי שטאַרק אַז מ'פילט זיך אינגאַנצן דערשטיקט ר"ל דורך דעם חושך הגלות.

אויף דעם זאָגט די גמרא, אַז דאָס איז ברור – הן לויטן בבלי און הן לויט דעם ירושלמי – אז "אף בחנוק הלכה כר' יש-מעאל", אַז דער ערב ווערט משועבד און מ'איז גובה פון דעם ערב. וואָס ברוח-ניות מיינט דאָס: ניט קוקנדיק וואָס מצד מדת הדין איז דאָ אַן אַרט צו זאָגן אַז אידן דאַרפן אַליין באצאָלן דעם "חוב", איז די הלכה ווי ר' ישמעאל – כהן (גדול)⁵⁵, איש החסד⁵⁶ – אַז דער אויבערשטער איז זיך משעבד צו אידן און "צאָלט" כביכול אונ-זערע חובות.

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

מצד בבלי, וואו דער חושך הגלות הע-רשט מיט אַ תוקף, ובמילא איז אויך די אחדות וערבות צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן ניט אַזויפיל בגלוי, פאָדערט זיך אַ "קנין": אידן דאַרפן כביכול מאַנען ביים אויבערשטן אַז ער זאל זיך "אריינלייגן" במצבם של ישראל און זיך כביכול, "מש-עבד" זיין;

משא"כ מצד (למוד) ירושלמי, אַ מצב פון אור – איז די "שותפות" פון אויב-

שותפין⁵³, ס'איז דאָ אַ דבר המפסיק "בי-ניכם לבין אלקיכם"⁵⁴;

משא"כ סיום המס' – דער סיום פון גלות – איז בדיני ערב, וואָס דאָס איז מרמז אויף דער אחדות וואָס ווע-רט דעמאָלט (אויך) נתגלה צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: דורך דער הנהגה בלתי רצוי' במשך זמן הגלות ווערן אידן משועבד ר"ל צום צד שכנגד, אָבער מצד דעם וואָס אידן זיינען עם קרובו, ווערט דער אויבערשטער אַן "ערב" פאַר אידן, און נעמט אויף זיך דעם שעבוד כביכול, צו געבן אידן די כחות הדרו-שים אויף פטור ווערן פון דעם שעבוד הלעו"ז.

ח. און דאָס איז דער ביאור (פנימי) אין דער פלוגתא הנ"ל צווישן בבלי און ירו-שלמי:

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

און דאָס איז דער רמז, וואס דער סיום פון מס' בבא בתרא איז וועגן דעם דין פון "חנוק" – וואָס דאָס איז דער מצב ר"ל פון אידן בסוף זמן הגלות, אַז דער חושך

⁵⁵ חולין מט, סע"א. וראה לקו"ש חי"א ע' 701 (ועוד). וש"נ.

⁵⁶ זח"א בהשמטות רנו, סע"ב. ובכ"מ. תניא רפ"נ.

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

⁵⁴ ישעי' נט, ב. אגה"ת פ"ה.

ערשטן מיט אידן אויף אַ מער ליכטיק-
ערן אופן, במילא דאַרף מען נאָר "דע-
רמאַנען" דעם אויבערשטן אויף "צערא
דחברי"⁵⁷, דער צער וואָס אידן גיין דורך
במיצר ושבי' פון גלות [וואָס דאָס דרי-
קט זיך אויס אינזייער תפילה ותביעה
"עד מתי?!" און ווי מ'זאָגט אין סליחות⁵⁸
"אל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים
את ירושלים תהלה בארץ"] – און דאָס
איז שוין די והותר אַז דער אויבערשטער

(57) ל' הרשב"ם (ונמוק"י) ב"ב שם – הובא
לעיל סעיף א.

(58) דשבעה עשר בתמוז (מישעי' סב, ז).

איז זיך משעבד צו עם קרובו⁵⁹, און בר-
ענגט גלייך די גאולה דורך משיח צדקנו,
וואָס יבנה מקדש (השלישי וה"בתרא")
במקומו⁶⁰ – ו"גדול⁶¹ יהי' כבוד הבית הזה
האחרון מן הראשון"⁶² – ובמהרה בימינו
ממש.

(משיחת ט"ו בשבט תשמ"ה)

(59) ראה לעיל הערה 14.

(60) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

(61) חגי ב, ט.

(62) בב"ב בתחלתה (ג, סע"א ואילך) –
דהאחרון קאי אביהמ"ק השני. אבל בזח"א (כח, א)
דקאי אביהמ"ק השלישי. וראה לקו"ש ח"ט ע' 82
הערה 92 התיווך בין שני הפירושים.

ספר
הפלפולים
תורת
אמת

שפתי ישנים

הדלקת נר חנוכה בפנים

מקורות הלכתיים והיסטוריים למנהגנו בהדלקת נר חנוכה להניח המנורה בפנים החדר ולא בחוץ, גם לא בחלון הפונה אל רשות הרבים • יקבץ הראיות והסברות למנהגנו והחששות המסתעפים משינוי מנהג זה • יביא טעמים גלויים וטעמים פנימיים • יצביע על המגמה "להחזיר ליושנה עטרת מצות שנשתכחו" • הרהורי דברים על עניינים שנהגו דורות האחרונים חומרא על דורות הראשונים

הרב יהושע מונדשיין ע"ה*

מנהגנו בהדלקת נר חנוכה להניח המנורה בפנים החדר ולא בחוץ (וכמ"ש הרמ"א באו"ח סי' תרעא ס"ז: בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים) וגם לא בחלון הפונה אל רשות הרבים. וכבר דשו רבים לבאר הטעם שגם כיום דלא הוי שעת הסכנה בכ"ז פשוט המנהג (אצל הספרדים והאשכנזים, ובפרט תלמידי הבעש"ט נ"ע) להדליק בבית פנימה. לקמן אקבץ הראיות והסברות למנהגינו והחששות המסתעפים משינוי מנהג זה (והדברים מיוסדים בעיקרם על מ"ש בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' מ (ובהוספות לשם) וח"ב סי' קא-ג, וכן במ"ש ב"נועם" חלק ט"ו).

על המציאות של הדלקה בפנים גם שלא בשעת הסכנה בידינו עדות נאמנה, שכתב באור זרוע¹: והאידנא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצרות.

ובדב"י שם מסיק שגם דורות שקדמוהו נהגו כן, ומסיים: "ומכיון שגם רבותיו של האו"ז היו נוהגים כך לא רצה האו"ז לנהוג אחרת אע"פ של ידע טעם המנהג".

ובאוהל-מועד (לחד מן קמאי – שער מועד קטן²): ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים ואע"פ שאינו בשעת הסכנה.

ובעל העיטור כותב: ואחר שנהגו על הסכנה – נהגו.

רש"א מרגליות³ מדייק ומוכיח מכהאריז"ל שכן הי' גם מנהגו של האר"י הקדוש להדליק בפנים, ומסיים שם ממ"ש בתשובה בס' הון יוסף סי' י "שבכל דור ודור

הערות וצינונים

* הדברים מופיעים כפי שנכתבו בשעתם, למעט מספר מראי מקומות שהועברו להערות. 1. הל' חנוכה סי' שכג. 2. דרך א' נתיב ה'. 3. אוצרות ירושלים צ"ב סי' תתקי.

גדולים וקדושים אשר בארץ המה אינם זזים מכל מה שציוה רבי' האר"י זיע"א אפילו שדבריו הם נגד הש"ס והגאונים – וכ"ש בנדו"ד (ובוודאי כ"ה בכל הדברים הדומים בסתירה בין דעת האריז"ל לבין הש"ס והפוסקים) שהמנהג מאושש היטב על יסודי ההלכה.

לטעם ההדלקה בפנים אף אחר שבטלה סכנה כתב הראגאטשאוי בצפנת פענח⁴ שאף שלא בטלה מגילת תענית לגבי חנוכה ופורים, היינו דוקא לעצם המצוה (ההדלקה בנ"ח וקריאת המגילה בפורים) אך הפרסומי ניסא בטל ולכן אין מדליקין בחוץ ואין הרואה מברך (ובפורים ביום אין מברכין שהחיינו – כמנהג חב"ד עפ"י פסק אדמוה"ז בסידורו, עד שנת הכת"ר שאז הנהיג אדמו"ר הצ"צ לברך גם ביום. ועפ"י מ"ש הצ"צ בפס"ד (בלקוטים שבסופו) דשאני ברכת שהחיינו משום שאין בה חשש של לא תשא ה"ו, אין סתירה בין הדלקה בפנים לבין ברכת שהחיינו היום, ובפרט עפ"י מ"ש הדב"י (הובא לקמן) שבהדלקה בחוץ ישנם חששות על עצם קיום המצוה).

אחר שנהגו כן דורות על דורות יצאו אנשים (ב"מוריה"⁵ כותב שהיו אלה כנראה תלמידי הגר"א בירושלים, שדרכו-דרכם להחזיר ליושנה עטרת מצות ש"נשתכחו") ונהגו שוב להדליק בחוץ.

כלפי מנהג מחודש זה יוצא בעהמ"ח דב"י הנ"ל ומאריך ליתן טעם למנהגו בהניחו יסוד שאחר שנעקרה תקנת ההדלקה בחוץ מפאת הסכנה וקבעוה בפנים, {ראה לקמן מלשונו של הבנ"י שביטלו הדלקה בחוץ, וכן מפורש בס' נר מצוה למהר"ל מפראג – קרוב לסופו – שכותב: "כיון דאי אפשר משום סכנה עקרו חכמים לתקנתם שתקנו שיניח מבחוץ"} שוב לא בטלה תקנה זו אף אם בטלה סכנה – משום (א) שמא תחזור הסכנה ח"ו, (ב) שכיון שביטל ב"ד בטלה תקנה לגמרי וצריך ב"ד אחר שיקיימנה (ולכן במסכת סופרים לא נזכר כלל דין הדלקה בחוץ, כי כפיה"נ הי' אחר שבטלוה ושוב אין ענין בדין זה) ומוכיח מירושלמי שליכא אפילו מדת חסידות להחמיר ע"ע ולנהוג כמקדם "דמאחר שהמנהג כך אין לו לשום אדם אפילו מופלג בחסידות לשנותו".

ולא זו בלבד, אלא שהמדליק בחוץ יתכן שלא עלתה לו כלל מאחר שעבר על תקנת חכמים שתקנו להדליק בפנים. וגם, שמא תקנו שדין הפרסומי ניסא יהיה לבני ביתו ולא לבני רה"ר, וא"כ כשמדליק בחוץ אין בהדלקתו פרסומי ניסא כתקנת חכמים.

ועפ"י הנ"ל מתמה בדב"י שם על מנהג אנשי ירושלים הנ"ל, ולדעתו כל המשנה מוציא לעז על גדולי הראשונים, חומרא זו אינה אלא קולא, ומחזי כיוהרא.

ומסיק שם: "ע"כ אומר אני בענ"ד שההולך בדרך רבותינו הקדושים להדליק עכשיו בפנים זהו דרך בטוחה יותר מאותן שעושין את רבותינו כטועים ח"ו מחמת שלא יודעים טעמם כמ"ש בפירש"י בשיר השירים אם לא תדעי כו' צאי לך בעקבי הצאן".

על עצם ההדלקה בחוץ מקשה הרה"ק ממונקאטש בנמוקי או"ח⁶ הרי הרוח המצויה עלולה לכבות הנרות, וא"כ בכל אופן אין בהם כדי שידלקו כשיעור, וההדלקה יכולה להתקיים רק כשמניחים המנורה בכלי זכוכית (ולא מצינו בפוסקים שיחייבו ההדלקה דוקא באופן כזה. וב"נועם" שם, שמהאי טעמא גופא שלא רצו לחייב לכולם לקנות עששית משום שמהכבדה זו על קיום המצוה "אתי לאימנועי ממצוה" – כדמצינו (שבת כא, ב) לגבי הדלקה למעלה מעשרה טפחים – לכן נקבעה לדורות הדלקה בפנים) ומאידך מצריך שם עיון אם ראייה דרך הזכוכית מקרי ראייה (וכ"ש דקשיא לפי"ז על מנהג הרה"ג מבריסק שכיסה המנורה – בשעת מלחמה – בנייר כחול, כמסופר ב"מוריה" שם).

וגם המנהג להניח המנורה בחלון הפונה לרה"ר אינו 'חלק' הן משום שיל"ע בדין ראייה דרך זכוכית והן מפני שמבטלים כל ענין ההדלקה בפתח (כמ"ש ברמ"א שם, וכמשצ"ל ההדלקה אל מול המזוזה), ובפרט אם המנורה היא – כרוב המנורות בזה"ז – בעלת דופן אחורי המסתיר על הנרות, הרי איך שיניחנה ימנע בכך היכר או מבני ביתו או מבני רה"ר, ולפיכך עדיף בפתח. וכ"ש הדרים בעליה ומניחים בחלון יוצא שכרם בהפסדם כי רוב העליות הן למעלה מכ' אמה מקרקע רה"ר, ובכה"ג לכמה דיעות עדיף טפי להניח בפתח (וכמ"ש ב' סברות האחרונות כ"ק אדמו"ר שליט"א במכתבו הנדפס לבקו"ש ח"ה עמ' 456, ובארוכה בשיחת נר ה' דחנוכה תש"ל).

והנה ב"מוריה" שם מדמה "החזרת עטרת מצוה זו ליושנה" ע"י תלמידי הגר"א לדרכו של רבם "להחזיר ליושנם מצוות שנשתכחו פרטיהם משום מה בהמשך הזמן כו' כלבישת תפלין כל היום", ואין להאריך ולהתייחס לבטוי "מצוות שנשתכחו פרטיהם" בו כולל את הנחת תפלין כל היום ובחדא מחתא את גדולי ישראל (ובהם האריז"ל) שלא הניחו תפלין במשך כל היום וכאילו נובע זה מחסרון ידיעה ח"ו וכה"ג.

אך ידוע הטעם הפנימי (מלבד הטעם הגלוי של 'גוף נקי') כי בזה"ז א"א (אחר חורבן בית הראשון) להמשיך ע"י תקיעת שופר בשבת אותן המשכות שהמשיכו בביהמ"ק דלפיכך אין תוקעין במדינה⁷.

והמכיר בפנימיות התורה והמצוות מבין שאין נעשים בהם שנויים מחמת חלופי תנאי הסביבה והחיים, ואין בידי אוה"ע לגרום לשנוי בקיום המצוות ואף גם זאת שהגלוננו מארצנו ומנעונו מקיום רוב המצוות הרי ישנו טעם פנימי שהוא הגורם האמיתי לביטול מצוות אלו⁸, וכדמצינו בתכלת דציצית שנעלמה במשך השנים, הרי אין זה ענין טכני של שכחה שאפשר לתקנה ע"י מציאה מחיפוש, אלא – כמ"ש האריז"ל⁹ שבזה"ז א"א כלל להמשיך ההמשכות שע"י התכלת. ולכן היתה התנגדות לחידוש התכלת בדורות האחרונים, אם משום שי"ל שהתכלת נעלם בגשמיות כתוצאה מהעדר ענינו הרוחני ולכן אאפ"ל שימצאוהו, או משום שאף אם ימצאוהו אין כל תועלת בהטלתו בציצית.

וגם "שעת הסכנה" שרשה ופנימיותה הוא בעליונים "כי זה מורה שהקליפה גברה למעלה"¹⁰.

הבדל נוסף בראיית רוחניות המצוות ונצחיותן ניכר בפסק אדמוה"ז¹¹: גם עכשיו שנכתבה התורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים מה ששכח אין זה מועיל כלום כו' שמצוות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים. עכ"ל. ומאידך איתא בהנהגות הגר"ח בדרך הגר"א¹²: בענין השוכח דבר א' ממשנתו, זה קאי על הראשונים שלמדו בעל פה. עכ"ל. ואכמ"ל.

וכן מצינו שנאמרו טעמים פנימיים על ההדלקה בפנים, טעמים שאינם משתנים אף כשבטלה הסכנה (ולא ישתנו סודות התורה ודיני המצוה בהתאם למצב רוחו של כל גובערנאטאר ומושל בעירו) וטעמים אלו קיימים הם כל משך זמן גלות החל הזה עד ביאת גו"צ בב"א.

וכמ"ש הרה"ק מקאזניץ בנר ישראל שבזה"ז אנו בעולמות התחתונים במדריגת 'שוק', ואי"צ להוציא הנר החוצה לשם הארת רה"ר.

ובעבודת ישראל כתב שכשהדינים שולטים אין בקדושה כח כ"כ שתוכל להתפשט החוצה ללא שיאחזו בה החיצונים (וכמשנ"ת טעם כע"ז בלקו"ת שם על כלל הגזירות והסייגים של חז"ל).

– ופשוט שתשנות כח הקדושה תלוי בזה"ג ולא בגזירות הגוים המשתנות ממקום למקום ומזמן לזמן.

הערות וצייונים

8. וכמ"ש בד"ה לקחת אנשי חיל – מכ"ק אדמוה"א. 9. בשער הכוונות ובסדורי האריז"ל. 10. טור ברקת סי' תרעא סק"ה. 11. הל' ת"ת פ"ב ה"ד. 12. ארחות חיים – כתר ראש ס"ס"ז.

וגם הרה"ק מדינאב בבני יששכר¹³ מבאר בדרך רמז כי ההתנגדות לחכמת התורה ולקדושתה נובעת ממהרסים ומחריבים הבאים מקרבנו ולכן ההדלקה היא בפנים, ולא כבעבר שההתנגדות היתה מחכמות החיצוניות. כמו"כ מביא שם¹⁴ מהעוללות אפרים¹⁵ שתולה השינוי בהדלקה בשנוי הדורות ובהבדל שבין "הדורות הראשונים שהיתה התורה חביבה עליהם" ובין "דורות הללו שנמעטה התורה ולומדיה". וכעין זה כתב הרה"ק מאורוטש¹⁶, ושם שהשפעה לדברים חיצונים באם אינו שייך להשפעה זו זהו"ע הסכנה.

ומטעמים אלו וכן מדיוק לשונו שם שביטלו ההדלקה בחוץ, ניכר שאין בשנוי תנאי החיים בכדי להחזיר ההדלקה כתקנה הקדומה קודם שעקרוה.

וכן מעשה רב דהרה"ק הנ"ל¹⁷ שהיתה לו עששית זוכית עבור מנורת החנוכה שלו, אך לא השתמש בה באמרו "כי תהיה לו לצורך בעת ביאג"צ שאז ידליקו מבחוץ" ולא חשב כלל על הדלקה בחוץ בזה"ג במקומות ובזמנים שאין סכנה (ובפרט שגם בשעתו ובמקומו היה בנקל להדליק בחוץ כמש"ש).

ולפי"ז גם מ"ש הרא"ה בארחות חיים¹⁸: "ועכשיו בגלות שאין אנו יכולים לקיים המצוות בשלימות מניחה על פתח ביתו מבפנים" – כוונתו לזה"ג עד ביאת גוא"צ ולא לחלק בין בני שבין האומות לבין בני הגרים באה"ק (כמו שרצה לחלק ב"נועם" שם).

ואף שבתורת חב"ד מודגש ומוסבר תמיד ענין ההדלקה בחוץ דוקא, י"ל בב' אופנים (מלבד הידוע שבדא"ח מבוארות גם דעות שלא קיי"ל להלכה, או מנהגים שלא נהגינן כמותן): א) כי פנימיות התורה מבארת הענינים כפי שצ"ל מסודר¹⁹ והסדר הנאות הוא כבזמנים כתקנם (זה"ב ולע"ל) ולא בזה"ג, ב) ע"ד שמצינו בכ"מ על זה"ג "קלקלתנו זו היא תקנתנו" שישנם ענינים שאפשר לפעול ולהמשיך בזה"ג ביותר בנקל מאשר בזה"ב, ואולי גם ענין זה הוא מאלו הדברים, ואפשר בזה"ז להמשיך ל'חוץ' גם ע"י הדלקה בפנים²⁰.

אך בכ"ז י"ל רמז לדבר מתורת רבוה"ק, והוא ממשנ"ת בלקו"ש ח"ב²¹ שחנוכה ונ"ח ענינם בחשאי ושלפיכך נהגו נשיאי חב"ד להדליק רק כשב"ב נוכחים והקפידו

הערות וצינונים

13. במקומות שנעתקו בתשו' דב"י שם, ובסי' רצא ע' תקפד-תקפה. 14. מא' ג אות לט. 15. ח"ב מאמר רצה. 16. בת עין, תחלת דרושים לחנוכה. 17. המובא בנמוקי אור"ח שם. 18. הל' חנוכה אות ג'. 19. לקו"ש ח"ז ע' 362. 20. אך בשיחת חנוכה תש"ל הנ"ל נא' שאפשר לבאר מנהגנו בדרך הרמז והסוד, וא"כ פשוט הוא ל"ח שאין סתירה ממנהגנו למשנ"ת בדא"ח, וה' יאיר עינינו. 21. ע' 483.

שלא יהיה שם מי שאינו מבני המשפחה (וכעין מ"ש לעיל שבזה"ז שהפרסומי ניסא הוא לבני ביתו היינו בדוקא כו').

ויעויין גם במ"ש אדמו"ר הצ"צ (תהלים יהל אור²²) בענין פרסומי ניסא, שבעצם ענין הפרסום כשלעצמו עלול הוא להזיק, אלא שבהארת נ"ח ישנה בחי' עלדאתכ"ס "לכן שרי פרסום".

- וא"כ מקום לומר שבזה"ג שירדה תשות כח לקדושה חששו להדלקה בחוץ (ובפרט שבליילה חיישינן טפי, וכמ"ש בסדור האריז"ל - ר"ש - (תפלת ערבית בתחילתה): "אין ליתן צדקה בערבית כי אז היא לילה והדינין גוברים ויש פחד מאחיות החיצונים".

ובדרמ"צ²³: שאין מהצורך להתחיל מלחמה עם הס"מ כו' וזהו ענין מלחמה ויש חשש בדבר כ"א כשהוי' ציוה לנביאים כו'.

ועוד יש הרהורי דברים על ענינים שנהגו דורות האחרונים חומרא על דורות הראשונים, וכמ"ש אדמוה"ז בשו"ת סו"ס ז: "וכה"ג מצינו כמה דברים שנחלקו בהן הפוסקים ראשונים או אחרונים ובדורות שלפנינו נהגו אבות אבותינו כדעת המקילין ובדורות הללו רבו כמו רבו הנהוגים להחמיר כמו חדש ותפלת ערבית בזמנה וכה"ג טובא" ונתבאר הענין בדרושי דא"ח בענין הנדרים ובענין ערבים עלי דברי סופרים, וכן מאמר אדמוה"ז²⁴ בביאור המעשה דר' וואלף קיצעס שהחמיר יותר מהבעש"ט נ"ע - (מלבד משנת"ל משו"ת דב"י דבנדו"ד אפ"ל דאין מקיימים כלל המצוה כ"חומרא" זו) היינו דוקא כשאין בכך הוצאת לעז על הראשונים "שנשכחו מאתם פרטי המצוות בהמשך הזמן" ח"ו, ובפרט באם יש בכך גם סטיה מההנהגה עפ"י פנימיות התורה.

עוד יש להעיר על מה שמחמירים בטבילת עזרא למרות שבטלוה חז"ל²⁵, וי"ל דמכיון דאמרי שלתפלה לא בטלוה כלל (כמ"ש הרי"ף והר"י מר"ה גאון) הרי אף דלית הלכתא כוותיהו יש מקום לנהוג לפני משוה"ד ולאחוז בדעה זו, ובפרט שגם החולקים אינם שוללים הטבילה ח"ו ואדרבה מודים שהתפילה מקובלת יותר כו' וכמ"ש הר"י - ובלקו"ת פ' תבא.

(ואין הכוונה לבאר כאן טעם הנהגים והמחייבים טבילה זו אף אחר שבטלוה, שכבר האריכו בכך בתשובות ובקונטרסים שלמים, אלא רק לנגוע במ"ש בדב"י הנ"ל

שאחר שבטלו תקנה מאיזה טעם שיהיה שוב אין כל ענין לקיימה עד שיקום בי"ד אחר ויקיימנה).

והנה ב' תקנות חידש כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא כמנהג דורות הקודמים: (א) שלא להיות בירושלים ת"ו בפסח שני ובין הערבים דפסח ראשון, (ב) הדלקת נר שבת קדש ע"י נערות וקטנות.

– ובתרווייהו אין זלזול ח"ו בדורות הקדמונים, כי רק אחר מלחמת תשכ"ז נוצרה האפשרות המעשית (והחשש ההלכתי) להקרבת קרבן פסח (ובעוה"ר חזר המצב לקדמותו) כמ"ש בלקו"ש לפסח שני תשל"ה.

ובנר שבת נהגו דורות רבים שאף נערות תדלקנה (וכמ"ש בערוה"ש בפשיטות) ובדורות האחרונים ממש בטל מנהג זה מחמת הלחץ וכו' אך בכ"ז נתקיים בכמה משפחות לאורך כל הזמן, והותרו שאר המשפחות לחזור ולקבל עליהן מנהגן מקדם (מנהג שלא נמנו עליו ח"ו לבטלו) ואילו שאף אבותיהם לא נהגו בזה ג"כ אין בכך משום הוצאת לעז ח"ו, וככל החומרות ההידורים של דורות האחרונים כנ"ל (וגם אין בכך משום איסור שינוי מנהג אבותיהם, וכמ"ש אדמוה"ז בתשובתו הנדפסת במשנת יואל עמ' כד, ועיי"ש במה שהאריך המו"ל בביאורו).

ובאשר למנהגנו בהדלקת נ"ח, הרי אין מעשי רבוה"ק צריכים חיזוק ואנו מחוייבים ללכת בדרכם ולהחזיק במעשיהם אף אם אין יודעים טעמם של דברים (ובמכ"ש מרב אחא [סוכה לב, ב] שהידר אחר הדסים של "בדיעבד" הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא להכשירם) ומה גם שהעיון מכריח ש"הידור" שלא נהגו בו מעמיד בספק אף את גוף קיום המצוה.



ספר
הפלפולים
תורת
אמת

שער הפלפולים

כגדר מצות ידיעת התורה לשיטת אדמו"ר הזקן

יביא את דברי כ"ק אדה"ז בהגדרת "כל התורה כולה" – אם יש לה קץ ותכלית • יבאר דע"פ הנ"ל מוכרח חידושו של אדה"ז דישנם ב' גדרים בזה • יביא רא' לזה שאין עיון התלמוד בכלל "תורה שבע"פ כולה" • יברר החילוק בין ב' הגדרים הנ"ל

הרב שניאור מרדכי שי' איזנמאן

ר"מ בישיבה

א

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בהלכות תלמוד תורה שלו (פ"א ס"ה), וזלה"ק: ואל יאמר האדם איך אפשר ללמוד כל התורה שבעל פה כולה, הרי התורה אין לה קץ ותכלית, כמ"ש "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד", ונאמר "ארוכה מארץ מדה וגו'", כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר וכן המדרשים שנתגלו לנו¹.

רק שהתורה מצד עצמה אין לה קץ ותכלית² אפילו לפשטי דרשותיה הצפונים בה, ורבי עקיבא היה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות ולא הגיע לתכלית דרשותיה עדיין, וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול

הערות וציונים

1. ראה בספר אור זרוע חלק א – אלפא ביתא סי' יט: ואמר בתנחומא בפרשת אתם נצבים לא נפלאות היא מומך ואם נפלאות היא מומך שאין אתה עמל בה כל צרכך . . ד"א למה הטפש דומה לפועל ששוכרו בעל הבית א"ל בוא ועשה שכר יום והעבר צרורות הללו מן השדה הלך אותו פועל וראה אותו השדה מלאה צרורות אמר עד מתי אני מעביר את הצרורות הללו מן השדה. נתעצל ולא עשה מלאכתו. אמר לו בעל השדה מאי איכפת לך שכר אם היית יגע ונוטלה. ומי שהוא פקח אומר שתי משפלות היום שתי משפלות למחר עד שאני מכלה אותן. כך כל מי שהוא טפש אומר מי יכול למילף כל הדא נזיקין ע"ג פרקים וכו' אימתי אני גומר. אבל מי שהוא פקח אומר שתי הלכות היום שתי הלכות למחר עד שאני גומר. 2. ראה שם: כי תורה שבע"פ אין לה שיעור כדאמרינן בילמדנו רבי אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא ר' אליעזר אומר אם נעשים כל הימים דיו וכל האגמים קולמוסים וכל ב"א לבלרין והשמים והארץ מגילות לא היו מספיקים לכתוב תורה שבידי ואני לא חסרתיה מרבתי אלא כאדם שטובל זכרותו של מכחול בים אמר רבי עקיבא אני אין בי כח לומר מה שאמרו רבותי הן חסרוה ואני לא חסרתיה אלא כאדם שהוא מריח באתרוג וכממלא מאמת המים.

בטעמיהן ובדרשותיהן במדות שהתורה נדרשת ועל ידי זה יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית למי שזוכה לזה אחר שגמר תחלה כל התורה שבעל פה המסורה לנו ונגלות לעין כל, כמו שאמרו חכמים "ליגמר אינש והדר ליסבר", שהוא עיון בעומק הטעמים וכמו שיתבאר".

ביאור הדברים הוא דהנה המצוה "ללמוד כל התורה שבעל פה כולה" דורשת הגדרה: מהי התורה שבעל פה כולה? כי הרי התורה אין לה קץ ותכלית, וא"כ לעולם א"א לידע את כולה, וכיון שלא שייך חיוב על דבר שאינו אפשרי במציאות ואין גבול לתורה – לכאורה לא שייך לקיים מצות ידיעת התורה, וא"כ ע"כ החיוב הוא רק ללמוד ולידע את התורה כ"א כפי כוחו³, וא"כ שוב חזרנו לבעיה שמצוות תלמוד תורה אין לה שיעור, כי אין הגדרה ברורה מתי יוצא ידי חובתו, ומתי לא יצא ידי חובתו.

וראה מ"ש אדמוה"ז בהל' ת"ת שלו בקונטרס אחרון לפרק ג:

"ולפי שהגמרא לפי דעת הרמב"ם אין לה קץ [ו]תכלית, דסבירא ליה שהיא להבין דבר מתוך דבר ע"י עיון ופלפול בעמקי ההלכות. שזהו ודאי דבר שאין לו גבול וקץ, כדכתיב: ארוכה מארץ וגו'.

הילכך אין לו ליבטל ממצות עשה דפרו ורבו בשבילה אלא יש לו לקיים מצוה זו (ג"כ לחזור על תלמודו לעתים) תחלה ואח"כ יעסוק כל ימיו בעיון הגמרא כפי הפנאי שלו. ואף שיהיו רחיים בצוארו ולא יוכל לעסוק בזה הרבה כל כך, כי צריך לו ג"כ לחזור על תלמודו לעתים. הרי בלאו הכי גם כן לא יוכל לירד לתכלית וסוף העיון ופלפול, ועל כן אין לו ליבטל ממצות עשה המוטלת עליו בשביל לימוד שאין לו קץ וסוף".

הערות וצינונים

3. ראה בספר מנורת המאור פרק ה – תלמוד תורה עמוד 218: ללמודך שלא יאמר אדם, היאך אני יכול ללמוד את המשנה נזיקין שלשים פרקים, כלים שלשים פרקים, אין עליך המלאכה לגמור, אלא למוד כפי כחך, דתנן לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל. פ' אין אתה יכול ללמוד כל התורה כלה, לפי שהיא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וא"ת הואיל ואני יכול ללמוד את כל התורה למה אטרח בעצמי, למוד כפי כחך. וראה גם ילקוט שמעוני תורה פרשת עקב רמז תתסג: ד"א אנכי מצוה אתכם היום שלא תאמרו איני יכול לשמוע את כל התורה. . שכתוב בה ארוכה מארץ מדה, משל למלך שהיה לו בור עמוק לאין סוף אמר לבן ביתו שכור פועלים ומלא את הבור, שכר פועלים ומי שהיה טפח היה הולך ומביט בבור אמר אימתי אני ממלא אותו, ומי שהיה פקח אומר מה איכפת לי שכיר יום אני שמוח שמצאתי לי מלאכה, כך הקדוש ברוך הוא אומר לו מה איכפת לך שכיר יום אתה עשה יומך עד ירצה כשכיר יומו, דבר אחר אל תקוצו בדברי תורה אלא יהא עליך יום האחרון כיום הראשון וסוף השכר לבא כדכתיב מה רב טובך וגו'.

הרי להדיא שדבר שאין לו קץ ובלאו הכי לא יוכל לגמור את כולה הוא קל יותר (ונדחה מפני מצות פו"ר), משא"כ אם יש לו קץ – מוטל עליו לגמור את כולה ועד שאינו גומר את כולה לא יתבטל מלימודו כלל.

ב

וכ"ז מכריח את אדה"ז להגדיר שיש שני חלקים בתורה: (א) התורה מצד עצמה – אין קץ ותכלית. (ב) ההלכות הנגלות לנו ולבנינו – יש להן קץ ותכלית ומספר.

והחיוב 'ללמוד את התורה שבעל פה כולה' (מצות ידיעת התורה) היא רק בחלק המוגבל של התורה, ואילו בחלק הבלתי מוגבל של התורה לא שייך, אכן, חיוב לידע את כולה, אלא שיש עוד חיוב: "והגית בו יומם ולילה" שכל ימיו יעסוק בחלק זה שבתורה, יגדיל תורה ויאדיר⁴.

והנה בקונטרס אחרון שם אומר אדמוה"ז שהמקור לכך שיש חלק בתורה שיש לו קץ הוא מדברי הרמב"ם. וז"ל הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"א הלכה י"א וי"ב):

"וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה. ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר... וענין זה הוא הנקרא גמרא... במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".

הערות וצייונים

4. ראה אריכות בענין זה במאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א ס"ז (תורת מנחם ספר המאמרים – מלוקט ח"ג ע' עג): והנה ג' ענינים הנ"ל יש דוגמתם גם בדיני והלכות תלמוד תורה. דהחיוב ללמוד ההלכות הצריכות למעשה בכדי לידע את המעשה אשר יעשה, הוא ע"ד לימוד התורה שמצד (טבע) הגוף ונפש הטבעית, מכיון שעשיית המצוות (כולל המצוות התלויות בדיבור) הוא ע"י הגוף ונפש החיונית. והחיוב דמצות ידיעת התורה, לידע כל התורה כולה (גם הענינים שאינם צריכים למעשה), כיון שענינה של מצוה זו הוא שהאדם ידע את התורה, הוא ע"ד לימוד התורה בשביל הנשמה. ויש לומר, שזהו הטעם על זה שיש שיעור וקצבה להמצוה ידיעת התורה [דמ"ש ארוכה מארץ מדה הוא שאין קץ לעומק טעמי ההלכות, אבל ההלכות עצמם וכן המדרשים וכו' יש להם קץ ומספר והיו כמה וכמה שלמדו וידעו כל התורה כולה], כי מכיון שהמצוה ידיעת התורה היא שהאדם ידע את התורה, והאדם הוא מוגבל, לכן גם התורה (ששייכת למצוה זו) היא במדידה והגבלה. והחיוב דוהגית בו יומם ולילה [גם לאחר שלמד כל התורה, ועד"ז בנוגע לאלה שדעתם קצרה ולא יגיעו לידיעת כל התורה] הוא החיוב דלימוד התורה מצד התורה עצמה. וכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם המצוה דתלמוד תורה (כמו שהיא מצד התורה עצמה) היא שיעסוק בה תמיד יומם ולילה בכל רגע פנוי, למעלה ממדידה והגבלה.

וז"ל אדה"ז בקו"א שם:

"וכן כתב הרמב"ם בהדיא דיש קצבה לתורה שבעל פה כמ"ש ושליש בתורה שבע"פ כו' ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ כו' ויפנה כל ימיו לגמרא כו'".

הרי שהחלק המוגבל של התורה נקרא תורה שבעל פה וע"ז קאמר הרמב"ם שיש זמן שכבר אין צריך לעסוק בתורה שבעל פה כי כבר יודע את כולה וסיים ללמוד, החלק הבלתי מוגבל של התורה נקרא בלשון הרמב"ם גמרא.

וכן מבואר בלשון אדה"ז כאן:

"וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן במדות שהתורה נדרשת. ועל ידי זה יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית למי שזוכה לזה אחר שגמר תחלה כל התורה שבעל פה המסורה לנו ונגלות לעין כל. כמו שאמרו חכמים ליגמר אינש והדר ליסבר שהוא עיון בעומק הטעמים וכמו שיתבאר".

וזהו שאדה"ז מדייק לומר שהחיוב של ידיעת התורה הוא לידע את תורה שבעל פה כולה, וכוונתו אינה לכל התורה כולה אלא לחלק בתורה שנקרא תורה שבעל פה, שהוא החלק בתורה ש"מסורה לנו ונגלות לעין כל", ובחלק זה שבתורה נצטוינו 'לידע' ו'לחקוק במוח הזיכרון'.



וע"ז אמרו חז"ל "ליגמר אינש והדר ליסבר". שחז"ל לימדו אותנו כאן שיש סדר בלימוד התורה: תחילה עלינו ללמוד ולידע את התורה שבעל פה כולה (ליגמר אינש) ורק אח"כ יעיין ויחדש (והדר ליסבר).

וכן פסק אדה"ז בהל' ת"ת פ"ב ה"א-ב:

"אמרו ליגמר והדר ליסבר.. בתחלת לימודו [עליו] ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ.. לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול.. כשיגדיל בחכמה וירבה בה במאד.. ולא יהיה צריך.. לעסוק תמיד בתורה שבעל פה מפני שכבר חזר על לימודו פעמים רבות מאד עד שנחקק היטב בזכרוננו כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה".

"אזי.. יפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו כמו שאמרו ליגמר אינש והדר ליסבר".

[מבואר בדבריו להדיא שעיון התלמוד אינו חלק מתורה שבעל פה אלא הוא חלק נוסף בתורה].

ד

עד עתה נתבאר שיש שני חלקים בתורה, ונתבאר שכנגדם יש שני מצות בלימוד התורה.

ונראה לבאר בעומק יותר החילוק בין שני עניינים אלו, שיש חילוק מהותי בהגדרת 'ליגמר' לעומת הגדרת 'ליסבר'. והם שתי פעולות שונות במהותם:

א. ליגמר – הוא "לעסוק בתורה שבעל פה לחזור על לימודו פעמים רבות מאד עד שנחקק היטב בזכרוננו כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה". "לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול" עיקר עניינו הוא להיות מקבל. לקבל את התורה כפי שניתנה בהר סיני. (מלמעלה למטה – אור ישר).

וחלק זה נקרא "תורה שבעל פה". וביאר אדה"ז: כל התורה שבעל פה המסורה לנו ונגלות לעין כל. ונראה לפרש כוונתו שזה החלק בתורה שקיבלנו בהר סיני ומוטל עלינו להעביר מדור לדור. ולכן יש דין קדימה שתחילה יש לעסוק בקבלת הבסיס. לקבל את התורה כמו שניתנה.

ב. ליסבר – הוא "עיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות רבות".

כלומר: עיקר עניינו הוא שעל האדם להוסיף בתורה. ולחדש הלכות רבות. ע"י קושיות ותירוצים. (מלמטה למעלה – אור חזר). ועסק התורה באופן זה הוא רק לאחר שכבר יודע את התורה שבעל פה כולה. ומצד שני יש מעלה בחלק זה בתורה (ראה הערה 4) שדווקא חלק זה הוא עסק בתורה כמו שהיא מצד עצמה שאין לה סוף ותכלית.

ועד"ז דרשו בגמרא ברכות⁵:

ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש: הסכת ושמע ישראל... דבר אחר: הסכת ושמע ישראל – הס ואחר כך כתת. כדרבא, דאמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה.

ופירש רש"י:

הס ואחר כך כתת – שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג), שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפין ואף על פי שאינה מיושבת לך⁶, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות, ותרץ תרוצין עד שתתישב לך. יהגה – יעיין.



הערות וציונים

6. וב'עין איה' ביאר: העיונים בכל דבר צריכים להיות נולדים לא רק מתוצאות ההשקפה השכלית בדבר הפרטי לבדו שבו הוא נושא ונותן. כ"א צריכים שיהיו תוצאה של הרחבה וידיעה מקפת אל כל הענינים המתחדשים לו. ע"כ אין תקוה לתוצאות טובות של חידושי עיונים, כ"א כשקדמה הידיעה הכוללת בכל הענין וכל הדברים השייכים לו. והנה הדבר מגיע ביחוד ע"ד התנגדות לדיעות ובקורת, שרק אז תהי' מועלת להגדיל תורה ולהאדירה להרבות חכמה ולפארה, רק כשתצא ע"פ ידיעה שלמה ומוקפת והעמקה מסודרת בכל הענין, כראוי למומחה ובקי. ע"כ צריך שיהי' האדם מתרגל לסבול לשמע הרבה, להוסיף ידיעה, מבלי הוסיף בזה עדיין דעתו והשקפותיו, אשר אם גם יתנגדו לאיזה פרטים וסעיפים אל יצא לריב מהר. **הס**, שתוק והאזן ורד לסוף דעת הענינים וחקור בכל חלקיהם, ואז כשתעלה בידך הידיעה השלמה כבר הנך מגבורי כח למלחמתה של תורה. **כתת**, שבור את אשר יראה לך לסתור ולהרס. **אבל** אל תהי' מהיר להרס ולבקר ואתה אינך עדיין בקי גדול ומומחה בענינים אלו, כי מזה תצאנה תקלות רבות עיוניות ומוסריות. והעד ע"ז כי הלא גם בכלל בסדרי הלימודים ג"כ הידיעה המקפת וכוללת צריכה להיות קודמת לעיונים מחודשים, ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה. ומה נאמר עוד ביחס הכתיבה והריסה, ע"י זיין והתנגדות והבקרת שראויה לצאת רק אחרי הידיעה העמוקה והברורה, הנקנית רק בסבל רב ועמל גדול. ואם תמלא את התנאי הזה, ודאי תביא גם כתיבתך ברכה לעולם וכך היא דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר ובלבד שיהי' כדאי והגון לכך.

ביאור במהלך פרק ז' מ'שער היחוד והאמונה'

יקדים ע"פ הפרקים הקודמים את אשר ניגש אדמו"ר הזקן לבאר בפרק ז' – כיצד בשכמל"ו הו"ע יחודא תתאה • יביא את ביאור מהלך הפרק כפי שנראה בפשטות • יקשה על הנ"ל • יציע ביאור חדש

הרב משה יהודה ליב שי' גרוזמן
משפיע בשיבה

הקדמה

את פרק ז' משער היחוד והאמונה פותח אדמו"ר הזקן במילים "ובזה יובן מה שכתוב בזהר הקדוש דפסוק "שמע ישראל" הוא יחודא עלאה ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה, כי "ועד" הוא "אחד" בחלופי אתוון". עכלה"ק.

דהנה בששת הפרקים הקודמים הסביר אדמו"ר הזקן בכללות את ענין אחדות ה' איך שדבר ה' מלובש תמיד בשמים להוותם ולהחיותם, דעל דרך זה הוא בשאר הנבראים. את תמצית הדברים ניתן למצוא בסוף פרק ו': "השמים והארץ, שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו יתברך. וגם עדיין ניצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש, כהתהוות האור מהשמש בתוך גוף כדור השמש עצמו דרך משל. ואם כן הם בטלים באמת במציאות לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו יתברך המיוחדים במהותו ועצמותו יתברך".

עובדה זו, כי התהוות העולמות תמידית היא, מבארת כיצד הקב"ה הוא המצוי היחידי ו"אין עוד מלבדו", כיוון שכל מציאות הנבראים אינה מצד עצמם אלא היא ביטוי בלבד לכוחו של הקב"ה, דבר ה' המהווה – בו הם אף כלולים (אלא ש"הן הן גבורותיו של הקב"ה" לצמצם ולהעלים על הכוח האלוקי לעשות את הנבראים "יש" ודבר נפרד").

בפרק ז' ניגש אדמו"ר הזקן לבאר את מה שהגדיר בפתיחה לשער היחוד והאמונה כמטרת החיבור, וזלה"ק שם: "להבין מעט מזער מה שכתוב בזהר ד"שמע ישראל" כו' הוא יחודא עלאה ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה".

א

והנה, בפסוק "שמע ישראל" עניין האחדות מוזכר במפורש: "ה' אלוהינו ה' אחד". ועליו גם מרחיב אדמוה"ז בפרקים הקודמים. מה שאינו כן בפסוק "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", בו לא מוזכר עניין האחדות במפורש, אותו ניגש אדמוה"ז לבאר לראשונה בפרק זה.

להבנת העניין כיצד אכן מבאר אדמוה"ז בפרק ז' ש"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה", כדאי להקדים ולהביא את חלקו הראשון של הפרק בלשונו הק' של אדמוה"ז:

ובזה יובן מה שכתוב בזהר הקדוש דפסוק "שמע ישראל" הוא יחודא עלאה ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה, כי "ועד" הוא "אחד" בחלופי אתוון. כי הנה סבת וטעם הצמצום וההסתר הזה שהסתיר והעלים הקדוש ברוך הוא את החיות של העולם, כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו, הנה הוא ידוע לכל, כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך, דאין מלך בלא עם. פרוש, "עם" מלשון "עוממות", שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך, כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד, לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם; רק ברוב עם דווקא הדרת מלך. ושם המורה על מדת מלכותו יתברך הוא שם אדנות, כי הוא אדון כל הארץ. ונמצא כי מדה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש, כי בהסתלקות מדה זו ושם זה חס ושלוש – היה העולם חוזר למקורו בדבר ה' ורוח פיו יתברך, ובטל שם במציאות ממש ולא היה שם "עולם" עליו כלל. והנה גדר ובחינת שם "עולם" נופל על בחינת מקום ובחינת זמן דוקא. בחינת מקום הוא מזרח ומערב צפון דרום מעלה ומטה; בחינת זמן – עבר הוה ועתיד.

והנה כל בחינות אלו אין להן שייכות במדות הקדושות העליונות, כי אם במדת מלכותו יתברך לבדה שייך לומר שהוא יתברך מלך למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, וכן לד' סטריין, וכן בבחינת זמן, "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך". ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן והתהוותם מאין ליש וקיומם כל זמן קיומם הוא ממדת מלכותו יתברך ושם אדנות ברוך הוא. ולפי שמדת מלכותו יתברך מיוחדת במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד, כמו שיתבאר, הלכך גם בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו יתברך כביטול אור השמש בשמש. וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי"ה, כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן, שהוא היה הוה ויהיה ברגע א' כמו שכתוב

[ברעיא מהימנא פרשת פינחס]. וכן למעלה מבחינת מקום, כי הוא מהוה תמיד את כל בחינת המקום כולו מלמעלה עד למטה ולד' סטריין.

והנה אף על פי שהוא יתברך למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן, דהיינו שמתייחד במדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן, וזהו יחודא תתאה [שילוב הוי"ה באדנות ברוך הוא], דהיינו שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום, כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטריין הכל מלא מאור אין סוף ברוך הוא בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש, כי הכל הוא בחינת מקום, הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המתלבש בו על ידי מדת מלכותו המיוחדת בו יתברך. עכלה"ק.

ב

והנה, ממבט ראשון (ואף מעבר לכך, וכפי שהסבירו רבים וטובים) נראה שלפני שניגש אדמוה"ז לבאר כיצד "שמע ישראל" הוא יחודא עלאה ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה, מבאר הוא קודם כל שמקור התהוות העולם הוא מספירת המלכות ושם אדנות. מתחיל בטעם לכך שהעולם נברא כ"יש" ודבר נפרד בפני עצמו, וסוג העולם הנדרש לצורך התגלות מלכותו יתברך, שהוא דווקא ע"י ספירת המלכות – ושם אדנות "כי הוא אדון כל הארץ", וממשיך לבאר מהו גדר "שם עולם" ו"בחינת זמן" ועד שמסיים: "ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן והתהוותם מאין ליש וקיומם כל זמן קיומם הוא ממדת מלכותו יתברך ושם אדנות ברוך הוא".

שלכן, "בהסתלקות מדה זו ושם זה חס ושלוה, היה העולם חוזר למקורו... ובטל שם במציאות ממש ולא היה שם "עולם" עליו כלל". כלומר, ללא עניינה של ספירת המלכות, אין סיבה להתהוות נבראים נפרדים ע"י הסתרת החיות מהם. ממילא יהיו הנבראים בביטול גמור כמו זיו השמש כמו שהוא כלול בשמש, "ולא היה שם "עולם" עליו כלל" כיוון שלא תהיה בהם התחלקות מקום וזמן.

ולאחר מכן ניגש לבאר כיצד "שמע ישראל" הוא יחודא עלאה:

ולפי שמדת מלכותו יתברך מיוחדת במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד, כמו שיתבאר, הלכך גם בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו יתברך כביטול אור השמש בשמש. וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי"ה, כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן, שהוא היה הוה ויהיה ברגע א' כמו שכתוב [ברעיא מהימנא פרשת פינחס]. וכן למעלה מבחינת

מקום, כי הוא מהוה תמיד את כל בחינת המקום כולו מלמעלה עד למטה ולד' סטריין.

דהיינו שתוכן "יחודא עילאה" הוא: שגדרי העולם עצמם מתעלים ומתכללים במהותו ועצמותו יתברך שלגביו הכל כ"לא חשיב", ולכן גם בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו יתברך.

ורק לאחר מכן מגיע לבאר כיצד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה:

והנה אף על פי שהוא יתברך למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן, דהיינו שמתייחד במדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן, וזהו יחודא תתאה [שילוב הוי"ה באדנות ברוך הוא], דהיינו שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום, כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטריין הכל מלא מאור אין סוף ברוך הוא בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש, כי הכל הוא בחינת מקום, הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המתלבש בו על ידי מדת מלכותו המיוחדת בו יתברך.

כלומר, שדרגת "יחודא תתא" היא: שגדרי העולם, המקום והזמן, קיימים ללא שינוי, ובהם עצמם כפי שהם בתוקפם, מורגש במידה מסויימת ש"כולא קמיה כלא חשיב".



אלא שביאור מהלך הפרק באופן כזה אינו נראה כלל וכלל, דאם כן יוצא שלצורך הביאור חזר אדמוה"ז על עניינים שכבר נתבארו בפרקים הקודמים, וזאת אע"פ שלגוף הביאור עצמו – כיצד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה" לא הוסיפה החזרה כלום!

שהרי כפי שהקדים אדמוה"ז בתחילת הפרק, הוא ניגש בשלב זה לבאר את מאמר הזהר כיצד "שמע ישראל" הוא יחודא עלאה ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה. ולא להסביר מהו עניין "יחודא עילאה" ו"יחודא תתאה" גרידא.

ועל כן יש לומר את אשר נראה בבירור לאחר עיון מעמיק יותר: והוא, שבכל חלקו הראשון של הפרק עוסק אדמוה"ז בלהסביר כיצד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה, כלומר, כיצד מתבטא במילים אלו תוכן ה"יחודא תתאה" – עיקר היחוד. וכדלקמן:

בכדי להבין כיצד אכן "ברוך" (= נמשך) "שם כבוד מלכותו" בעולם, מקדים אדמוה"ז לבאר את סיבת בריאת העולם:

כי הנה סיבת וטעם הצמצום וההסתר הזה שהסתיר והעלים הקדוש ברוך הוא את החיות של העולם, כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו, הנה הוא ידוע לכל, כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך.

ומבאר מהי "מלכותו" ומהו "כבוד מלכותו":

דאין מלך בלא עם. פרוש, "עם" מלשון "עוממות", שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך, כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד, לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם; רק ברוב עם דווקא הדרת מלך.

ומבאר מהו "שם" – "כבוד מלכותו":

ושם המורה על מדת מלכותו יתברך הוא שם אדנות, כי הוא אדון כל הארץ. ונמצא כי מדה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש.

וממשיך ומבאר מהו ש"שם כבוד מלכותו" "ברוך" – "לעולם" ובאופן של "ועד": והנה גדר ובחינת שם "עולם" נופל על בחינת מקום ובחינת זמן דוקא. בחינת מקום הוא מזרח ומערב צפון דרום מעלה ומטה; בחינת זמן – עבר הווה ועתיד.

והטעם לכך שדווקא "שם כבוד מלכותו" נמשך "לעולם ועד" הוא משום ש: כל בחינות אלו אין להן שייכות במדות הקדושות העליונות, כי אם במדת מלכותו יתברך לבדה שייך לומר שהוא יתברך מלך למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, וכן לד' סטריין, וכן בבחינת זמן, "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך". ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן והתהוותם מאין ליש וקיומם כל זמן קיומם הוא ממדת מלכותו יתברך ושם אדנות ברוך הוא.

והנה ע"פ הנ"ל נמצא שישנה מציאות של "לעולם ועד" – "בחינת מקום ובחינת זמן", בה נמשך "שם כבוד מלכותו". וא"כ נראה לכאורה כי ישנה מציאות שאינה מאוחדת עימו לגמרי ח"ו, ועל כן ממשך:

ולפי שמדת מלכותו יתברך מיוחדת במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד, כמו שיתבאר, הלכך גם בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו יתברך כביטול אור השמש בשמש. וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי"ה, כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן, שהוא היה הווה ויהיה ברגע א' כמו שכתוב [ברעיא מהימנא פרשת פינחס]. וכן למעלה מבחינת

מקום, כי הוא מהווה תמיד את כל בחינת המקום כולו מלמעלה עד למטה ולד' סטריין.

אלא שלפי ביאור זה נמצא לכאורה שאין משמעות רבה לכך שנמשך "שם כבוד מלכותו" ב"עולם", שהרי "בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו יתברך כביטול אור השמש בשמש", ולכן ממשיך:

והנה אף על פי שהוא יתברך למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן, דהיינו שמתייחד במדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן, וזהו יחודא תתאה [שילוב הוי"ה באדנות ברוך הוא], דהיינו שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום, כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטריין הכל מלא מאור אין סוף ברוך הוא בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש, כי הכל הוא בחינת מקום, הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המתלבש בו על ידי מדת מלכותו המיוחדת בו יתברך.

ולפי ביאור זה במהלך הפרק, נהיר וברור כיצד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה". וכמו"כ לפי"ז נמצא, שלא כתב אדמוה"ז אף לא דבר אחד שאינו נוגע לגוף הבנת הדברים – כיצד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה".



דין קביעת מזווה לפני החיוב

יביא דין הפטור מן המזווה ויעלה כמה דברים הצריכים בירוור בזה • ינסה לפשוט מדין ברכה על הציצית ויביא את מכתב כ"ק אדמו"ר בספר המנהגים • יבאר את שיטת רבינו בהא דאין לברך מיד, ובמה מועילה הברכה לאחר ל' יום • יבאר הטעם שיש ליטול זו לבדיקה ולהחליפה באחרת

הרב יחיאל מיכל שי' הניג

ר"מ בשיבה



כתב השו"ע ביו"ד סי' רפ"ו וז"ל: "השוכר בית בחוצה לארץ פטור ממזווה שלושים יום והשוכר בית בארץ ישראל חייב במזווה מיד משום ישוב ארץ ישראל" עכ"ל, היינו שמדאורייתא פטור ממזווה כל שלושים יום כיון שאינו נקרא עדיין דירה² אלא שבא"י חייב מיד³.

והנה לכאורה יש לדון:

א. אם א' חפץ לקבוע מזווה בתוך ל' האם יכול לברך, או שכיון שפטור אין לברך.
ב. גם אם נאמר שאין לברך בתוך ל' כיון שפטור, האם תועיל קביעתו בתוך ל', או שמא לכשיחול החיוב חייב לקבוע המזווה בתחילה, ואחרת הרי הוא "תעשה ולא מן העשוי".

ג. גם אם נאמר שתועיל קביעתו האם נאמר שהפסיד הברכה כיון שמברכים רק עובר לעשיית המצוה, או שאפשר עדיין לברך.

והנה במ"א סי' יט⁴ מצינו ברכה למי שקבע מזווה קודם שדר בבית וז"ל "כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזווה". ומזה מובן שסבר א' דאין לברך לפני זמן החיוב ב' ומ"מ אין כאן תעשה ולא מן העשוי ג' יברך ברכה הנ"ל

הערות וצינונים

1. סכ"ב. 2. לשון הש"ך שם סקכ"ח. 3. אך ראה ברש"י מנחות מז, א. ד"ה והשוכר, שהטעם הוא משום שמא יחזור בו. 4. סק"א.

שאו מברך על מה שדר והרי עתה נכנס לדור. אלא שתמהו על דבריו שהרי חידש ברכה שאינה מופיעה בתלמוד⁵, אך מ"מ מדבריו משמע שעצם קביעת המזוזה טרם החיוב אין בזה משום "תעשה ולא מן העשוי".

והנה הסיבה לכך שאין בזה תעשה ולא מן העשוי ביאר בארוכה בשדי חמד⁶ כיון שהחיסרון אינו בגוף הבית אלא בהגדרתו⁷, ודוגמא לדבר עשיית ציצית בלילה שאינו זמן ציצית אך כיון שבגוף הציצית אין חסרון אינו חשוב כ"תעשה ולא מן העשוי". ישנם המבארים⁸ שאכן יכול לקבוע מזוזה מיד בכניסתו ולאחר שלוש יום יניח את ידו על המזוזה ויברך. אך דבריהם אינם מובנים כיון שאינו מברך על עשיה כלל וכלל וא"כ מדוע יברך.

ב

והנה לכאורה אפשר הי' לפשוט דין זה מדברי אדה"ז בהלכות ציצית, וז"ל בשולחנו⁹ גבי טלית שאולה שפטורה מציצית כל ל' יום¹⁰ "אם רוצה להטיל בה ציצית תוך שלוש יום ולברך עליו הרשות בידו ואינה ברכה לבטלה ואע"פ שהוא פטור מן הדבר יכול לומר וצונו להתעטף כמו שהנשים מברכין על כל המצוות שהן פטורות מהם", ובפשטות הביאור בזה הוא כיון שגם עתה בעצם ישנו חיוב כיון דהוא בגד עם ד' נפשות, אלא שבפועל אין כאן חיוב כיון שהוא פטור עד ל' יום, ולכן יכול לברך.

ובסגנון אחר קצת: מצד החפצא יש כאן מצווה¹¹ אלא שהגברא פטור ממנה, ולכן יכול לברך אם רוצה לקיים המצווה הקיימת בעצם.

וה"ה לכאורה בנדו"ד שהרי בעצם יש מצווה לקבוע בכל בית מזוזה אלא מכיון שאין האדם קבוע עדיין בדירה זו אין עליו חיוב, אבל וודאי שיכול לקבוע ולברך¹².

והנה בספר המנהגים¹³ מובא מכתב כ"ק רבינו¹⁴ וזלה"ק "בטח יודע מנהגינו לקבוע המזוזות תיכף בהיכנס לבית, ומוכן שבלי ברכה, אלא שבמלאת שלוש יום נוטלים מזוזה אחת לבדוקה, והרי מותר להחליפה ביפה יותר ממנה, ובמילא קובעים החדשה בברכה ומכוונים להוציא גם אלו שעל כל שאר דלתות"¹⁵.

הערות וצינונים

5. ראה כף החיים שם סק"ג. 6. מערכת המ"ם כלל קיג ד"ה והגאון, אך ראה שם בתחילת הכלל שהביא את המפקקים בזה. 7. אך ראה במנ"ח מצוה תכג סק"ב שהסתפק בזה ולא הכריע. 8. ראה כ"ז בשדי חמד מערכת המ"ם כלל קיג. 9. סי' יד ס"ה. 10. שם ס"ד. 11. ראה עד"ז לקו"ש חט"ז ע' 214 ואילך. וראה שם הערה 46. 12. להעיר מהמובא בשדי חמד מערכת המ"ם כלל קיג ד"ה ועתה, בשם החק"ל לחלק בין טלית למזוזה. 13. ע' 81. 14. נדפס באג"ק ח"י ע' ריט, חכ"א ע' רפב, ראה גם ח"י"ג ע' קסט. 15. להעיר שבמשך השנים היו הוראות שונות בענין זה, ראה אג"ק ח"י"ב ע' קסב, חט"ו ע' שצ, ח"י"ז ע' שכז. ועוד.

ולכאורה דרוש ביאור:

א. מאי שנא מציצית שיכול לברך גם ללא חיוב כנ"ל.

ב. ממ"נ אם בבוא החיוב אחר ל' יום צריך לקבוע ולברך בתחילה מה מועילה הברכה על מזווה א' שקובע בתחילה על שאר המזוזות הקבועות לפני כן שהרי אין זה עובר לעשייתן, ואם מועילה ברכה גם אחר העשייה מה הצורך להוריד אחת כדי לברך.

ג. מהו הצורך גם להורידה לצורך בדיקה וגם להחליפה ביפה יותר, הרי די בכך שיחליפה באחרת וכבר יתחייב בברכה.



והנה ישנן שיטות¹⁶ שכל מה ששוכר פטור ממזווה כל ל' יום הוא רק באם לכתחילה בשעת שכירותו לא סיכם כמה זמן ישהה בבית, אבל באם כתב חוזה שכירות על יותר מל' יום חייב מיד. וממילא מטעם זה¹⁷ כנראה כוונת רבינו שייקבע מיד כדי לצאת אף ידי שיטה זו שחיוב המזווה חל מיד, כיון שבזמנינו הנוהג הוא לקבוע חוזה מראש לתקופה ארוכה שלמעלה מל' יום.

אלא ע"מ לחוש לדעות החולקות על סברא זו כתב רבינו שלא לברך מיד ולא להגיע לחשש ברכה לבטלה, אלא שלאחר ל' יום ייטול מזווה א' לבדיקה וכשקובע החדשה יברך ויכוון לפטור את כל המזוזות.

אבל לכאורה באם חושש לשיטות אלו הרי יפסיד את הברכה, דהרי על הברכה להיות דווקא 'עובר לעשייתן'¹⁸ וכ"ש שלא ל' יום לאחר המצווה, וא"כ לפי דעתם לכאורה יש חשש של ברכה לבטלה אם יברך לאחר ל' יום. ומשום כך כתב רבינו להחליף לאחר הל' יום מזווה אחת באחרת ע"מ שיוכל לברך מן הדין וללא חשש. אלא שעדיין אינו מובן כנ"ל, כיצד ברכה על מזווה אחת תועיל לשאר המזוזות.

ויובן זה בהקדים:

דבטעם שהברכות צ"ל דווקא 'עובר לעשייתן'¹⁹ כתב רבינו בשולחנו²⁰ וז"ל "אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום" היינו שבעצם הברכה לאחר עשיית המצווה אין כל עיכוב, אלא שהנוסח מעכב²¹, דוגמאות

הערות וצינונים

16. ראה השקו"ט בזה בשד"ח מערכת המ"ם כלל קיב ד"ה וזאת להודיע. 17. י"ל שאולי גם מטעם שמירה על הבית (אף כאשר אין חיוב) חשש רבינו. 18. פסחים ז, ב. 19. ראה קובץ שערי ציון עמ' קיט מש"כ בזה. 20. ס"י תלב ס"ה, וראה גם ס"י רסג ס"א. 21. שלכן חידש המ"א דלעיל נוסח חדש.

נוספות לעניין זה ניתן למצוא אודות המלביש²² טלית קטן בידיים לא נקיות ימשמש אח"כ בציצית ויברך, כמו"כ המניח תפילין לפני זמן תפילין²³ כאשר יגיע הזמן עליו למשמש בתפילין ורק אח"כ יברך כמו"כ וכ"ז ע"מ שהברכה תחול על מעשה כלשהו. ובנדו"ד הסיבה הגורמת לכך שאינו יכול לברך לאחר ל' יום היא כיון שעתה אינו קובע מזוזה א"כ אינו יכול לברך "לקבוע מזוזה".

ועפ"ז יובן בפשטות מה מועיל לברך על מזוזה א' ולכוון על השאר, שע"י זה חלה הברכה גם עליהם, שהרי בעצם יכול לברך גם עתה על המצווה באם הייתה באפשרותו להתאים את הנוסח²⁴. ואע"פ שעבר כבר ל' יום ואיך יוכל לברך על מצווה שקיים לפני ל' יום, הרי עיקר מצוות מזוזה הוא שתה"י קבוע בבית ולא פעולת קביעתה, וא"כ הרי קיום מצוות מזוזה הוא קיום נמשך, וע"ד שמצוות תפילין וציצית הן פעולות נמשכות שלכן יכול לברך גם זמן ארוך אחר שהניח התפילין או התעטף בציצית (אלא שצריך למשמש בהם ואז לברך). וכמו כן כאן יכול לברך ל' יום אחר קביעת המזוזה ולא הפסיד בזה כלום, כיון שהמצווה היא פעולה אחת נמשכת.

אלא שבזה יש חילוק בין ציצית ותפילין למזוזה, דעל ציצית ותפילין מברכין כל יום ברכה חדשה כיון ש(כל יום ו) בכל לבישה מקיים מצווה חדשה ואינה המשך ללבישה הקודמת. וא"כ במה שיברך לפני ל' יום שעדיין אינו חייב לא יפסיד ברכת החיוב, משא"כ במזוזה שמברך רק בשעת קביעתה אם יברך לפני זמן החיוב יפסיד ברכת החיוב, והרי פשיטא הוא דברכת המחויב עדיפא ממי שאינו מחויב²⁵.

הערות וצינונים

22. שו"ע אדה"ז סי' ח ס"כ, ושם מבאר שהמשמוש חשוב כאלו לובשו עכשיו והוא מטעם האמור בפנים ואכ"מ. וראה גם בסי' יח ס"ז. 23. שם סי' ל ס"ג. 24. וכפי שמצאנו בברכות ק"ש שיכול לברכם אחר שקרא ק"ש משום שאין בהם הנוסח אשר קדשנו וכו' ראה שו"ע אדה"ז סי' ס ס"ב. 25. הערת המערכת: עוד י"ל בביאור החילוק בין ציצית למזוזה: דהנה בעצם הדין דלאחר ל' יום בחו"ל חייב במזוזה ישנה שקו"ט אם הוא דאורייתא או דרבנן. התוס' בע"ז סברו שהוא רק דרבנן, והמרדכי שם סבר שהוא חיוב דאורייתא. ולפ"ז אולי י"ל החילוק בין הכא לציצית, דבציצית כיון שהוא חיוב דאורייתא ישנה כבר המצווה אלא שאין הגברא מחויב אבל אולי יש לחלק דבחיוב דרבנן אין לומר דבעצם כבר ישנו להחיוב אלא שאין הגברא מחויב, שהרי אדרבה החיוב בעצם אינו, אלא שמכל מיני טעמים רבנן חייבו את האדם בפועל לקיים הדבר. וכן בנד"ד לפי דעת התוס' אין לומר שהבית כבר חייב במזוזה, ולכן אין לברך לפני החיוב בפועל שלא לבוא לחשש ברכה לבטלה. ולהעיר מקו"א רבינו בסי' תמו סק"א שמחלק בין תערובת חמץ שנתערב בפסח דחייב לבערו מדרבנן אבל אין לברך על ביעורו כיון שהוא רק שלא יבוא לידי תקלה, משא"כ כל חמץ אע"פ שמדאורייתא די בביטול ורבנן גזרו לבערו שלא יבוא לידי אכילתו שמברכים עליו כיון ש"חמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום, א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בכל יראה ובל ימצא מדרבנן" היינו שנה"י איסור של חפצא ולכן מברכין על ביעורו.

ויותר מכך הרי לא הפסיד הברכה כלל כיון שיכול לברך אחר עשיית המצווה הרי כאילו בירך בתחילתה.

אלא שלפי הנ"ל שאין כל עיכוב לברך ל' יום אחר הקביעה הדרא קושיא לדוכתא, מה צורך יש להחליף המזווה למזווה לאחרת הרי אין כאן חשש ברכה לבטלה שהרי מותר לברך גם אחר הקביעה אלא שצריך ליטול זו לבדוקה ולהחזירה ויברך עליה ובכך יפטור גם את המזוזות האחרות.

ד

אלא י"ל דמה שצריך להחליפה באחרת הוא משני טעמים:
א. כיון שרוצה לברך מיד לאחר השלושים יום²⁶, אם יטלנה לבדוקה הרי יהי' כאן שהות זמן שכבר חייב במזווה מן הדין, ובזמן זה יהי' בלא מזווה.

ב. אם יטלנה לבדוקה ומיד יחזירנה לא יוכל לברך כיון שלא הייתה שהות זמן ע"מ להתחייב בברכה נוספת²⁷, אלא שלדעת רוב הפוסקים²⁸ אם נוטל המזווה ומחזירה לאחר שעבר לילה בין נטילתה להחזרתה יכול לברך, ומטעם זה יש צורך להחליפה באחרת דאז מברך אף אם קובעה בסמוך לנטילת הראשונה.

אלא שא"כ נותר לבאר מדוע צריך ליטול את המזווה לבדיקה.

ויובן בהקדים מה שכתב המ"א בסי' טו סק"ב לגבי דין האיסור ליטול חוטי הציצית מהטלית אא"כ רוצה להטילן בטלית אחרת וז"ל "וכתוב בשאלות פ' שלח כשמוכר טלית לחברו אסור ליטול הציצית אא"כ רוצה לקבעו בטלית אחר וה"ה במזווה כשרוצה לקבעה בפתח אחר שרי ליטלה עכ"ל אבל התוס' אסרו במזווה", היינו שכשם שיש איסור ליטול את חוטי הציצית מהטלית, כך גם אסור ליטול מזווה מהבית, אא"כ קובעה בבית אחר, והתוס' חלקו ע"ז ואסרו במזווה גם כדי לקבעה בבית אחר, וממשיך במ"א שם "וכתב הלבוש אם רוצה לעשות בו ציצית יותר יפים מותר ליטלן".

והנה המ"א כתב דמשמע להתוס' דהטעם בציצית הוא "דאסור לבטל מצוות טלית זה". וטעמם במזווה מפורש הוא בתוס' במס' שבת²⁹ "א"נ³⁰ מזווה שאני שעשוי' להציל מן המזיקים".

הערות וצינונים

26. חובת המזווה היא מיד ביום הל"א ראה דיון בזה בשדי חמד דלעיל. 27. מהר"ם שיק יו"ד סי' רפה, שו"ת מהרש"ג יו"ד סי' נז, קול יעקב סי' רצא סק"ז ועוד. אלא שיש החולקים ע"כ ומחייבים בברכה כיון שחושש שמא תמצא המזווה פסולה א"כ הסיח דעתו ממנה ראה פתחי תשובה סי' רפט סק"א וראה בשדי חמד מערכת מזווה כלל קכב ועוד. 28. ראה ערוך השלחן סי' רפט ס"ד, ראה גם בשו"ת באר משה ח"ב סי' צב ועוד. 29. כב, א ד"ה רב אמר. 30. ראה ביד מלאכי כללי התוס' כלל כד שתירוצ' הב' בתוס' הוא העיקר.

וי"ל שמטעם זה כתב רבינו ליטול המזווה לבדיקה וכן להחליפה ביפה יותר, כדי לחוש לדברי התוס', ובמה שנוטלה לבדקה הרי עי"ז יש לו היתר ליטלה מהבית דוודאי מותר ליטלה לבדיקה גם לשיטתו, ומאחר ואין לו כל הגבלה כעת מאחר והורידה יכול לקבוע מזווה חדשה³¹.

והנה הטעם לכך שיש צורך במזווה נאה יותר ואין להסתפק במזווה אחרת בלבד י"ל שהרי הטעם לכך שאסר המ"א בשם התוס' את הורדת המזווה הוא משום שמירה מן המזיקים (כלומר מצד החפצא של הבית) ובשעה שלוקח את המזווה הרי בטל טעם זה, אך מ"מ הרי יש חשש לכבוד המזווה (שזהו מצד הגברא) ולכאורה חשש זה קיים גם כאשר המזווה אינה במקומה אך כאשר קובע מזווה מהודרת ויפה יותר הרי שאין יותר זלזול בכבוד המזווה הקודמת ויכול להחליפה.



ביאור שיטת רבי יהודה ב'מין ומינו' וב'תרי משהו'

יציע סוגיית הגמרא בחולין • יברר שיטת רבינו תם ורבינו אפרים • יביא מחלוקת הט"ז והש"ך בדעת רבינו תם אם החתיכה השניה נעשית נבילה • יביא מחלוקת הט"ז והש"ך בדעת רבינו תם אם חמץ אוסר ב'תרי משהו' או לא • יתמה על הש"ך • ביאורו של הרבי במחלוקת הט"ז והש"ך לגבי חמץ בפסח • יביא מחלוקת רש"י ותוספות אם לומדים דין 'מין בשאינו מינו' מדין 'מין במינו' • יביא מחלוקת ט"ז וש"ך בדין רוטב של תערובת איסור במין במינו ובשאינו מינו • יבאר שיטת הט"ז והש"ך • יישב הקושיות על פי הביאור הנ"ל

הרב צבי פנחס דוד שי' ווייס

ר"מ מכון סמיכה בישיבה



סוגיית הגמרא בחולין

איתא בחולין ק, ב: דרש רבה בר בר חנה, חתיכה של נבילה ושל דג טמא אינה אוסרת, עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות. אוקי רב אמורא עליה ודרש, כיון שנתן טעם בחתיכה, חתיכה עצמה נעשית נבילה, ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. אמר ליה רב ספרא לאבבי, מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי, כרבי יהודה, דאמר 'מין במינו לא בטיל', מאי איריא כי נתן טעם, אפילו כי לא נתן טעם נמי. אמר ליה הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקו.

וביאר רש"י שם¹, שקושיית רב ספרא היא מדוע צריכים שהחתיכה הראשונה תיתן טעם בשניה ותאסור אותה, ולאחר מכן החתיכה השניה תאסור את התבשיל, הרי החתיכה הראשונה יכולה לאסור בעצמה את כל התבשיל ב'משהו', שהרי לדעת רבי יהודה 'מין במינו לא בטיל'. ותירץ אבבי 'בשקדם וסלקו', דהיינו שסילק את החתיכה הראשונה קודם שנתן את החתיכות האחרות בקדירה, ועל כן אם החתיכה השנייה קיבלה טעם מן הראשונה היא אוסרת את האחרות, ואם לאו אינה אוסרת.

והקשו התוספות שם², מדוע צריכה החתיכה הראשונה ליתן טעם בשניה כדי לאוסרה, הרי לשיטת רבי יהודה ש'מין במינו לא בטיל' די בכך שייבלע 'משהו' של איסור מהחתיכה הראשונה לחתיכה השניה כדי לאסור את כולה, וממילא אוסרת



הערות וצינונים

1. ד"ה חתיכה. 2. ד"ה בשקדם.

השניה את שאר החתיכות שהן מינה. ותירץ רבינו תם, שאע"פ שהחתיכה השניה אכן נאסרת על ידי 'משהו' של איסור שקיבלה מן הראשונה, מכל מקום אינה אוסרת חתיכות אחרות, מאחר ולא קיבלה 'טעם' של איסור.

ב

בירורים בשיטת רבינו תם ורבינו אפרים

יסוד זה של רבינו תם צריך ביאור לכאורה, מדוע דבר שנאסר ב'משהו' אינו אוסר אחרים?

עוד יש לברר בשיטתו, האם החתיכה השניה – שנאסרה מחמת 'משהו' של איסור שבלעה מן הראשונה – נאסרה כולה, מדין 'חנ"נ' (חתיכה נעשית נבילה), ואם היא נופלת לקדירה אחרת צריך שיהיה שם שישים של היתר כנגד כל החתיכה, או שאינה נאסרת כולה, ואין צריך שיהיה בקדירה האחרת אלא שישים כנגד האיסור הבלוע.

בהמשך דבריהם מביאים התוספות את שיטת רבינו אפרים, שהוכיח מחמת קושיא זו שאין אומרים 'חנ"נ' בכל איסורים שבתורה, אלא רק ב'בשר בחלב', ונמצא שהחתיכה השניה שבלעה איסור מן הראשונה אינה נאסרת כולה, אלא רק כשיעור האיסור שנבלע בה, ולפיכך אין די בכך שייבלע 'משהו' מן האיסור בחתיכה השניה, שכן באופן כזה דנים את האיסור כאילו אינו כאן, ושוב אין החתיכה השניה אוסרת את שאר החתיכות כלל, אפילו לשיטת רבי יהודה ש'מין במינו לא בטיל', ורק באופן שנתנה הראשונה טעם בשניה, אז דנים גם את השניה כחתיכה של איסור, ואוסרת את שאר החתיכות אפילו ב'משהו', לשיטת רבי יהודה.

ולכאורה יש לתמוה על שיטתו, כיצד הוכיח רבינו אפרים מסוגייתנו שאין אומרים 'חנ"נ' בשאר איסורים (חוץ מבשר בחלב) אפילו אם נתנו טעם זה בזה, הרי יתכן לומר כשיטת רבינו תם, שדווקא אם נאסרה החתיכה השניה ב'משהו' אינה אוסרת אחרים, אבל אם קיבלה טעם מהראשונה הרי היא אוסרת את שאר החתיכות?

ג

מחלוקת הט"ז והש"ך בדעת רבינו תם אם החתיכה השניה נעשית נבילה

והנה, מה שביררנו בדעת רבינו תם, אם החתיכה השניה שקיבלה טעם מן הראשונה 'נעשית נבילה', וכשנופלת לקדירה אחרת צריך שישים כנגד כל החתיכה, מצינו שנחלקו בזה הט"ז והש"ך בשיטתו. דעת הט"ז³, שלשיטת רבינו תם צריך

שישים כנגד כל החתיכה השניה, אף על פי שהיא בלעה רק 'משהו' של איסור מהראשונה, שכן לשיטת רבי יהודה – הסובר 'מין במינו במשהו' – נעשית החתיכה כולה נבילה, כמו ב'נותן טעם' לחכמים. וטעם הדבר שאין חתיכה זו אוסרת חתיכות אחרות, מפני ש'תרי משהו' לא אמרינן' (כלומר, דבר שנאסר ב'משהו' אינו חוזר ואוסר אחרים ב'משהו'). אבל הש"ך⁴ חולק על הט"ז, וסובר בדעת רבינו תם שחתיכה שבלעה 'משהו' של איסור אינה נעשית כולה נבילה, ואם נפלה לקדירה אחרת אין צריך שישים של היתר כנגד כולה, אלא רק כנגד האיסור שנבלע בה.

ד

מחלוקת הט"ז והש"ך בדעת רבינו תם אם חמץ אוסר ב'תרי משהו' או לא כדי להבין במה נחלקו הט"ז והש"ך יש להקדים את עיקר מחלוקתם שם, האם חידושו של רבינו תם (שחתיכה שנאסרה ב'משהו' אינה אוסרת אחרות) נאמר רק לגבי 'מין במינו' לרבי יהודה, או גם לגבי חמץ בפסח.

דעת הט"ז (שם), שיסוד זה של רבינו תם – ש'תרי משהו' לא אמרינן' – נאמר בכל מקום, ואף לגבי חמץ בפסח (שאוסר ב'משהו' בין כשנתערב במינו ובין כשנתערב בשאינו מינו). וכתב, שמאחר וחידוש רבינו תם דין זה לגבי 'מין במינו' לרבי יהודה, שאיסורו ב'משהו' מן התורה, כמבואר במסכת חולין, כל שכן שיאמר זאת גבי חמץ בפסח, שאיסור 'משהו' שלו אינו אלא מדרבנן. ולפיכך הוא מסיק, שאם נפל 'משהו' חמץ לקדירה, ולאחר מכן נפל 'משהו' מאותה קדירה לקדירה אחרת, שאין הקדירה האחרונה נאסרת (אם יש שישים כנגד מה שנפל לתוכה), שכן 'תרי משהו' לא אמרינן'.

אבל הש"ך (בנקודות הכסף שם) חולק בזה, וכתב שלא אמר רבינו תם את חידושו אלא בדעת רבי יהודה, ולא לגבי חמץ בפסח. וביאר החילוק ביניהם, שטעמו של רבינו תם כן הוא, שמאחר והחתיכה הראשונה לא נתנה טעם בשניה ממילא אין השניה 'נעשית נבילה', ונמצא שאינה אסורה כולה, אלא 'כח אחר מעורב בה', דהיינו שיש בה תערובת של איסור והיתר, ולפיכך אינה חוזרת ואוסרת חתיכות אחרות ב'משהו', אף לרבי יהודה הסובר 'מין במינו אינו בטל', שכן לא אמר רבי יהודה את דינו אלא באופן שנתערב מין של איסור במין של היתר, אבל כשנתערב מין שיש בו גם איסור וגם היתר במין של היתר אינו אוסר ב'משהו', לפי שהוא נידון כלפי החתיכות האחרות כ'מין בשאינו מינו', שהרי הוא מעורב והם אינם מעורבים, ונמצא שאינו דומה להם, ו'מין בשאינו מינו' אינו אוסר ב'משהו' אף לדעת רבי יהודה. אבל לגבי חמץ בפסח אי אפשר לומר כן, שהרי חמץ אוסר ב'משהו' בין במינו ובין בשאינו

מינו, וא"כ אף אם נאמר שהחתיכה שנאסרה ב'משהו' יש בה 'כח אחר', ונידונית כלפי חתיכות אחרות כ'מין' בשאינו מינו, מכל מקום עדיין היא אוסרת ב'משהו'.

והנה, מה שכתב הש"ך שחתיכה הנאסרת ב'משהו' אינה 'מין' במינו' עם שאר חתיכות, מפני ש'כח אחר מעורב בה', צריך ביאור, מה ענין 'כח אחר' הכא? הרי בפועל חתיכת האיסור וחתיכות ההיתר שוות הן, ומה בכך שבחתיכה זו מעורבים היתר ואיסור, ואילו שאר החתיכות הן של היתר בלבד?

ה

תמיהה על הש"ך

וביותר יש לתמוה, לפי מה שכתב הר"ן⁵ בביאור מחלוקתם של רבנן ור' יהודה ב'מין' במינו', שאף חכמים מודים לרבי יהודה ש'מין' במינו לא בטיל, שכך יש ללמוד מן הכתוב⁶ "ולקח מדם הפר ומדם השעיר", כמבואר במסכת מנחות⁷, שאף שעירבם יחד ודם הפר מרובה משל השעיר מכל מקום אין דם השעיר בטל, מפני שהוא ממינו של דם הפר, אלא שנחלקו בהגדרת 'מין' במינו'. ר' יהודה סובר שטעם הדבר שדם השעיר אינו בטל בפר הוא מפני ששניהם מין דם הם, דהיינו שיש ביניהם דמיון במציאות, וממילא הוא לומד מכאן לכל איסור והיתר, ששני מינים השווים זה לזה במציאות אינם בטלים זה בזה, אף אם האחד הוא איסור והשני היתר. אבל חכמים סוברים שהסיבה לכך שדם השעיר אינו בטל בדם הפר אינה משום הדמיון המציאותי שיש ביניהם, אלא מפני שהם שווים בהגדרתם ההלכתית, ששניהם של היתר, אבל כאשר נופלת חתיכת איסור לחתיכות של היתר, אף אם הם ממין אחד, מכל מקום מאחר וחלוקים בהגדרתם ההלכתית דנים אותם כ'מין' בשאינו מינו' ומבטלים זה את זה.

ולפי זה דברי הש"ך יוקשו יותר, שמאחר ולפי ר' יהודה אין מתחשבים בהגדרה ההלכתית של החתיכות, אלא בדמיון המציאותי שיש ביניהם, א"כ אף אם חתיכת האיסור יש בה תערובת של היתר, עדיין היא נידונית כ'מין' במינו' עם חתיכות ההיתר, שהרי כולם ממין אחד הם, ומדוע אם כן אינה אוסרת אותם?

ו

ביאורו של הרבי במחלוקת הט"ז והש"ך לגבי חמץ בפסח

כדי לבאר זאת, יש להקדים ולהביא ביאור של הרבי נשי"ד, אשר על פיו יובן היסוד למחלוקתם של הט"ז והש"ך.

הערות וצינונים

5. נדרים נב, א. ד"ה וקשיא. 6. ויקרא טז, יח. 7. כב, א.

הרבי בלקו"ש חכ"ט⁸ חוקר, מה הוא גדר איסור 'משהו', האם יש כאן שיעור מיוחד של 'משהו', כשם שיש שיעור של 'כזית' ו'כביצה', או ש'משהו' אינו שיעור, אלא הכוונה בזה שאפילו 'כל שהוא' אוסר. ומבאר הרבי, שיש חילוק בזה בין איסור 'משהו' שנאמר לגבי הלכות הוצאה בשבת, לבין איסור 'משהו' שנאמר לגבי הלכות עבודה זרה. שכן לענין חיוב הוצאה בשבת צריך שיעור חשוב, וישנם דברים חשובים במיוחד ששיעור הוצאתם הוא ב'משהו', אך אותו 'משהו' הוא שיעור מסוים שאנשים מחשיבים ומצניעים אותו, אבל לגבי ע"ז כתוב 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', דהיינו שלא יהיה בידך אפילו 'כל שהוא', ונמצא שאיסור 'משהו' דהתם אינו שיעור לעצמו.

ומבאר שם הרבי⁹, שבזה נחלקו הט"ז והש"ך לגבי חמץ בפסח (ושאר איסורים שאוסרים גם 'מין בשאינו מינו'), אם החתיכה השניה שקיבלה איסור 'משהו' מן הראשונה חוזרת ואוסרת חתיכות אחרות, שהרי אותו 'משהו' של איסור שנבלע בחתיכה השניה יוצא הלאה אל שאר החתיכות, אלא שאינו יוצא בשלימותו, מאחר ונשאר מעט ממנו בחתיכה עצמה. והנה הט"ז סובר ש'משהו' היינו שיעור, וכדי לאסור את שאר החתיכות צריך שיעור שלם של 'משהו', שיש בו חשיבות לאסור, ומאחר שבפעם השניה אין אותו 'משהו' יוצא בשלימותו מן החתיכה, נמצא שחסר מן השיעור הדרוש כדי לאסור את שאר החתיכות. אבל הש"ך סובר ש'משהו' אינו שיעור אלא 'כל שהוא', ולפיכך הוא נוקט להלכה שדי בכך שיצא איסור 'כל שהוא' מן החתיכה כדי לאסור את שאר החתיכות¹⁰.

והנה ענין זה עצמו צריך ביאור, מדוע סובר הט"ז שבכדי לאסור חתיכות אחרות צריך שיעור של 'משהו' שלם, בעוד שהש"ך סובר שדי ב'כל שהוא'.

ז

מחלוקת רש"י ותוספות אם לומדים דין 'מין בשאינו מינו' מדין 'מין במינו'

כדי לבאר זאת יש להקדים יסוד שכתבתי בעבר¹¹, ואציע כאן את עיקרי הדברים: דין 'ביטול בשישים' נלמד במסכת חולין¹² מאיל שלמים, שמביא הנזיר (בין שאר קרבנותיו) אחר סיום ימי נזרו, ודינו שנאכל לבעליו כשאר שלמים, חוץ מזרוע האיל שטעונה תנופה, וניתנת לכהן, ואסורה באכילה לזרים. אלא שבפרשה זו נאמר חידוש, שמפרישים את הזרוע מגוף האיל רק לאחר הבישול, כמו שנאמר¹³ "ולקח הכהן את

הערות וצינונים

8. ע' 156, הובא בהרחבה בספר שערי יו"ד ('עיון דבר' ס' יב) בטו"ט. 9. הערה 34. 10. וכן כתב אדמו"ר בשולחנו בהל' פסח (ס' תמוז סט"ז), זה לשונו: 'לפי שמשהו חמץ שנבלע בתבשיל ראשון נתפשט בכל חלקי התבשיל, ואין משהו בתבשיל שלא יהיה בו משהו מטעם החמץ, שמשהו אין לו שיעור, ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהוין'. 11. ראה ספר 'הערות וביאורים תורת אמת' פג. 12. צח, א. 13. במדבר ו, יט.

הזרוע בשלה מן האיל", ונמצא שהזרוע האסורה באכילה לזרים נתבשלה יחד עם שאר האיל, שדינו להיאכל לבעליו. ולכאורה יש לתמוה, כיצד מותר לבעלים לאכול את בשר האיל, הרי הזרוע נתנה בו טעם בשעת הבישול ואסרתו? ומבארת הגמרא¹⁴, שמאחר ויש באיל פי שישים מהזרוע, ממילא אין הזרוע נותנת טעם בשאר חלקי האיל, ועל כן אינה אוסרת אותם.

וכתבו התוס'¹⁵, שאין זו דרשה גמורה, שהרי הזרוע היא ממינו של האיל, ומן התורה 'מין במינו' בטל ברוב, וכיצד ניתן ללמוד 'מין בשאינו מינו' מ'מין במינו'? אלא שהיתה קבלה ביד חכמים ש'מין בשאינו מינו' בטל בשישים, והסמיכוה על מקרא זה.

אמנם מדברי רש"י שם משמע שנקט בפשיטות שלומדים דין 'מין בשאינו מינו' מדין 'מין במינו'. וביאר בזה החתם סופר¹⁶, שרש"י סובר שישנם שני דינים שונים, דין 'נותן טעם', ודין 'ביטול בשישים', ואינם תלויים זה בזה. וכוונתו, שדין 'ביטול בשישים' נוגע להתפשטות האיסור, שאפילו אם לא נתן האיסור טעם בתבשיל מכל מקום צריך שיתבטל בשישים של היתר, אבל 'נותן טעם' הוא ענין אחר הנוגע לטעם התבשיל, ולא להתפשטות האיסור, שכן אף אם האיסור עצמו בטל בשישים, מכל מקום אם נתן טעם בתבשיל נאסר התבשיל. ולפיכך סובר רש"י שניתן ללמוד דין 'מין בשאינו מינו' מדין 'מין במינו', שכן כל החילוק שיש ביניהם הוא רק בנוגע לנתינת הטעם, אבל בנוגע להתפשטות האיסור אין נפקא מינה בין זה לזה.

ח

מחלוקת ט"ז וש"ך בדין רוטב של תערובת איסור ב'מין במינו' ובשאינו מינו

והנה, בשו"ע¹⁷ ביאר הדינים באופן שנתערב איסור בהיתר, ואחר כך נשפכה התערובת, ואי אפשר לשער עתה אם היה שישים בהיתר כנגד האיסור, וכתב שבתערובת 'מין במינו' הדין הוא שאם ידוע שהיה רוב היתר הרי זה מותר (אע"פ שאין ידוע אם היה שישים בהיתר), אבל בתערובת 'מין בשאינו מינו', אפילו אם ידוע שהיה רוב היתר אסור (כל שאין ידוע שהיה בהיתר שישים כנגד האיסור). ואחר כך הוסיף, שאם נתערב דבר איסור בתבשיל שיש בו היתר גם ממינו וגם משאינו מינו, ונשפך בענין שאי אפשר לשער, ונודע שהיה רוב היתר ממינו (ואין ידוע אם היה שישים), אזי 'ורואים' את החלק של ההיתר שאינו ממינו כאילו אינו כאן, וממילא בטל האיסור ברוב ההיתר שהוא ממינו (כגון בשר כשר ובשר טרף ברוטב ויש רוב בבשר המותר).

הערות וצינונים

14. שם ע"ב. 15. שם ד"ה ומאן. 16. שם צח, א. ד"ה אלא. 17. יו"ד סי' צח ס"ב.

ונחלקו שם הט"ז והש"ך מה דין הרוטב שהיה בתערובת זו. דעת הט"ז¹⁸ שהרוטב מותר, שמאחר ונתבטל האיסור במינו הותר הכל, ואף אם יורגש טעם בשר ברוטב יש לתלות שהוא מהבשר הכשר (שהרי מדאורייתא יש כאן ביטול ברוב, אלא שחכמים החמירו להצריך שישים, ומאחר ויש ספק אם היה בתערובת שישים אזלינן בספק דרבנן לקולא, ותולים שהיה שישים בהיתר כנגד האיסור). אמנם הש"ך¹⁹ חולק עליו, וסובר שהרוטב אסור, מפני שדין ביטול 'מין במינו' הועיל רק לבטל את האיסור שהיה בבשר, אבל הרוטב עומד באיסורו, שמאחר והתבשל עם האיסור ומרגישים בו טעם בשר אין כאן ביטול.

ומתבאר מדבריהם, שלדעת הש"ך 'טעם האיסור' הוא גוף האיסור, וכל עוד שלא נתבטל הטעם לא בטל האיסור, ואילו לדעת הט"ז הטעם אינו גוף האיסור, אלא רק התפשטות האיסור בתבשיל, ומאחר וכנגד התפשטות זו יש ביטול בשישים (שהרי אנו תולים לקולא שהיה כאן שישים של היתר כנגד האיסור), ממילא אין מתחשבים בטעם שיש ברוטב, אלא דנים אותו כטעם של היתר.

ונמצא לפי זה שנחלקו הש"ך והט"ז במחלוקתם של רש"י ותוספות שהובאה לעיל, שהש"ך סובר כהתוספות, שהטעם הוא גוף האיסור, וכל זמן שלא נתבטל הטעם יש כאן איסור, ואילו הט"ז סובר כרש"י, שהולכים אחר 'התפשטות האיסור', ולא אחר הטעם, ולפיכך אם בטל גוף האיסור בשישים הותרה התערובת, אף שהטעם לא בטל.

ט

ביאור שיטת הט"ז והש"ך בדברי ר' יהודה ש'מין במינו' אוסר ב'משהו'

והנה, יש לחקור בדעת ר' יהודה, מה הטעם ש'מין במינו' אוסר ב'משהו', האם מפני שהוא סובר שסיבת האיסור אינה תלויה בנתינת טעם במאכל, ולפיכך אין האיסור בטל אפילו כשאינו נותן טעם כלל, או שהוא סובר ש'משהו' הוא שיעור חשוב לאסור, שכשם שיש שיעור של 'שישים' לרבנן כך יש שיעור 'משהו' לר' יהודה. ויתכן לומר שבזה נחלקו הט"ז והש"ך. הש"ך סובר כצד הראשון, שאיסור 'משהו' הוא בכל שהוא, ואין בו שיעור כלל, ואילו הט"ז סובר כצד השני, שאיסור 'משהו' הוא שיעור חשוב.

ונמצא לפי זה, שלדעת הש"ך יש חילוק מהותי בין תערובת 'מין בשאינו מינו' התלויה בטעם, שלכן כאשר אין 'שישים' – אסור כיון שנותן טעם (והטעם אוסרו), לבין 'מין במינו' לר' יהודה שאוסר ב'משהו' (מגזירת הכתוב) אע"פ שאין בו טעם כלל. ונמצא, שמצד אחד 'מין במינו' חמור יותר שהרי אוסר ב'משהו', אך מצד שני

קל הוא יותר שכן הוא אוסר רק כאשר אין כח אחר מעורב בו (שאמל"כ אינו ה'משהו' בטהרתו). וא"כ מובנים דברי הש"ך (בנה"כ) שאע"פ שכל החתיכות הם 'מין במינו', מ"מ היות ואיסור ה'משהו' הנמצא בחתיכת ההיתר אינו יכול לעבור בלי כח ההיתר המעורב בו – ה"ז 'מין בשאינו מינו' שהרי היתר ואיסור מעורבים זב"ז (משא"כ בחתיכת ההיתר שהיא היתר בלבד), ואע"פ שלר' יהודה אין מתחשבים בדמיון ההלכתי שיש ביניהם, אלא רק בדמיון שיש ביניהם במציאות, ופה לכאורה במציאות זה מין במינו, אעפ"כ, היות והאיסור אינו בטהרתו אי"ז מתאים לגזירת הכתוב ש'מין במינו' אינו אוסר אלא כשהוא בטהרתו ולא כאשר כח אחר מעורב בו.

אבל הט"ז סובר שאיסור 'משהו' לר' יהודה הוא 'שיעור חשוב', כמו שיעור 'שישים' לרבנן, ואינו תלוי ב'טעם'. והסיבה לכך ש'תרי משהו' לא אמרינן, היא מפני שאותו 'משהו' אינו יוצא בפעם השניה בשלימותו, ומאחר וחסר בשיעור 'משהו' ממילא אינו אוסר לא במינו ולא בשאינו מינו. ודין זה לדעת הט"ז לא נאמר אליבא דר' יהודה בדווקא, אלא זה דין כללי, שבכל מקום לא אומרים 'תרי משהו', מאחר וחסר מן השיעור בפעם השניה, ולפיכך אומרים כן אף לגבי חמץ בפסח למרות שזהו מין בשאינו מינו.



ישוב הקושיות על פי הביאור הנ"ל

ועל פי זה ניתן ליישב את כל הקושיות שהקשינו מתחילה:

א. תמהנו, מה הסיבה לכך שהט"ז סובר בדעת ר' יהודה ש'משהו' של איסור שעבר מהחתיכה הראשונה לשניה אוסר את כל החתיכה מדין 'חנ"נ', בעוד שלדעת הש"ך לא נאסרה החתיכה כולה. ולפי הנ"ל מבואר הדבר היטב, שכן הט"ז סובר בדעת ר' יהודה ש'משהו' הוא שיעור חשוב, כמו שישים לדעת חכמים, וממילא כשם שחכמים סוברים שחתיכה של היתר שאין בה שישים כנגד האיסור נעשית כולה נבילה, כך הוא הדין לר' יהודה גם באופן שקיבלה החתיכה 'משהו' של איסור. אבל הש"ך סובר ש'משהו' הוא גזירת הכתוב, ואינו קשור ל'שישים' או ל'טעם', ועל כן חתיכה שנאסרה על ידי 'משהו' אינה נעשית נבילה, אלא רק נאסרת באכילה, שכן חלוק דינה מחתיכה שקיבלה 'טעם' או שאין בה 'שישים' של היתר, שבאופנים אלו יש השפעה על החתיכה, אבל כשנאסרה ב'משהו' אין כאן שום השפעה.

ב. תמהנו מדוע הש"ך סובר ש'משהו' אינו 'שיעור', ואילו הט"ז סובר ש'משהו' הוא 'שיעור' לעצמו. ולדברינו מבואר, שכן הט"ז סובר ש'שישים' זהו 'שיעור', וכמותו גם 'משהו' הוא שיעור, אלא שהוא שיעור קטן יותר, אבל הש"ך סובר ש'שישים' ו'משהו' הם שני דברים שונים לחלוטין, שכן דין 'שישים' נוגע לטעם שנותן האיסור בתבשיל, ואילו דין 'משהו' הוא 'כל שהוא', אף שאין בו שיעור כלל – משום שאינו קשור לטעם.

ג. תמהנו, מה הביאור בדברי הש"ך, שחתיכה הנאסרת ב'משהו' הוי 'מין' בשאינו מינו' עם שאר החתיכות, מאחר ו'כח אחר' מעורב בה. ולדברינו מבואר, שכן הש"ך סובר בדעת ר' יהודה שדין 'מין' במינו לא בטיל' הוא מגזירת הכתוב, ואף שלשיטתו אין מתחשבים בדמיון שיש ביניהם בהלכה, אלא רק בדמיון שיש ביניהם במציאות, מכל מקום מאחר ויש בחתיכה זו איסור והיתר המעורבים יחדיו, ואילו בשאר החתיכות יש היתר בלבד, אין זה 'מין' במינו'. ואינם דומים לדם הפר ושעיר, שאין מעורב בהם 'כח אחר'.

ד. תמהנו מדוע סובר רבינו אפרים שאין דין חנ"נ בשאר איסורים, אף אם נתן טעם. ולדברינו מבואר, שכן רבינו אפרים סובר ש'משהו' אינו עושה 'חנ"נ', אלא רק 'טעם' עושה חנ"נ, ולכן הוקשה לו אליבא דר' יהודה ש'משהו' אוסר, מדוע שלא יהא 'חנ"נ'? והוכיח מכך שאין אומרים דין 'חנ"נ' בשאר איסורים, והיינו כפי שלמד הש"ך. אך לדעת הט"ז הסובר ש'חנ"נ' נעשה גם על ידי 'משהו' מובנת שיטת ר"ת, שכשם שלר' יהודה 'משהו' עושה 'חנ"נ', כך לרבנן 'טעם' עושה חנ"נ, כי בשניהם זה ענין של 'שיעור', לר' יהודה שיעור של 'משהו' ולרבנן שיעור של 'שישים'.



ברעת רבוה"ק נשיאי חב"ד בעניין יו"ט שני של גלויות לעובר ממקום למקום

יציע את סוגיית הגמ' ומחלוקת הראשונים בפירושה • יביא את פסק השו"ע כשיטת בעל המאור • יעתיק את דברי אדמו"ר הזקן בס' תצו • הסבר הגרי"מ דוברסקין בדעת אדה"ז • כ"ק אדמו"ר שולל את פירוש הגרי"מ דוברסקין • יסכם את דעת אדה"ז לפי דברי כ"ק אדמו"ר • דברי אדה"ז ב"מהדורא תנינא" • פירוש ה"שער הכולל" בדברי המהדו"ת • דיון בדבריו • דעת הרבי הרש"ב, הרי"צ והרבי במכתביהם • דיון בגישות השונות בין רבני אנ"ש • סיכום

הרב משה לוי יצחק שי' לאופר

נו"נ בישיבה

פתיחה

דברי כ"ק אדמו"ר הזקן במהדורה תניינא שיובאו להלן מהווים חלק חשוב ומרכזי בפולמוס הלכתי רחב בעניין ההולך מארץ ישראל לחוץ לארץ ומחוץ לארץ לארץ ישראל – כיצד עליו לנהוג בנוגע ליו"ט שני של גלויות

ראשיתו של הפולמוס האמור במחלוקת רבותינו הראשונים בפירוש סוגיית הגמרא (פסחים נא, ב – נב, א), המשכו בדברי גדולי הפוסקים, החל משולחן ערוך המחבר ועד לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, מהדורא קמא ומהדורא תניינא. סופו בהוראות ופסקי גדולי ישראל בדורות האחרונים ובראשם כ"ק רבותינו נשיאינו, ועד היום נחלקו בזה גדולי רבנים ובעלי ההוראה.

להלן ננסה לסכם את הפולמוס בשלביו השונים, ובעיקר נתרכז בדברי ופסקי רבותינו נשיאינו ובידור הגישות השונות בהבנת דבריהם ונכתוב גם את הנלע"ד. יצויין כי בלימוד, הבנת וכתובת הדברים הסתייעתי רבות בקונטרס בנידון שנדפס בספר "נתיבים בשדה השליחות", חלק א', שחיבר הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק שי' ראסקין, דומ"צ בלונדון.

יובהר בזאת באופן ברור שאין הכוונה כלל בהבא להלן להכריע או לפסוק אלא לדון בהבנת הדברים כדרכה של תורה.

א

דברי הגמרא ומחלוקת הראשונים

בגמרא (פסחים נא, ב – נב, א) א"ל רב ספרא לרבי אבא: כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, במדבר מאי. א"ל הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר מותר.

ונחלקו רבותינו הראשונים בפירוש דברי הגמרא (בהבא להלן יש הרבה שקו"ט בפירוש דבריהם, ולהלן נכתוב בפשטות וכפי שכתב הרב ראסקין שי'):

רוב הראשונים ובראשם בעל המאור פירשו שרב ספרא היה בן ארץ ישראל שירד לחוץ לארץ, ועל זה אמר שבהיותו ביישוב יהודי בחוץ לארץ ודעתו לחזור לאחר מכן לארץ ישראל הרי בעצם דינו כבן ארץ ישראל שנוהג רק יום אחד בלבד, אך מפני המחלוקת אסור לעשות מלאכה ביום טוב שני בחוץ לארץ, ונפקא מינה שבנוגע לתפילות עליו להתפלל ביום השני תפילת חול בצנעה, וכן עליו להניח תפילין בצנעה ביום זה, כיון שבעצם יום הוא חול עבורו.

אולם שיטת הראב"ן (וכן נראה מדברי רבינו חננאל) היא להיפך, שרב ספרא היה בן חוץ לארץ שעלה לארץ ישראל, וביישוב שבארץ ישראל היה פשוט לו שעליו לנהוג רק יום אחד יום טוב ולא לעשות יום טוב שני, ושאלתו היתה רק כיצד ינהג במדבר ארץ ישראל:

כלומר: לשיטה זו דין העובר ממקום למקום כדין המקום שבא לשם, בשונה מהשיטה הקודמת שדינו כדין המקום שבא משם, מלבד איסור עשיית מלאכה.

ב

פסק המחבר בשו"ע

רבי יוסף קארו פסק להלכה בשולחן ערוך¹ כשיטת בעל המאור, וז"ל השו"ע שם: בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני ביישוב אפילו דעתו לחזור, וכל זמן שלא הגיעו ליישוב אפילו אין דעתו לחזור מותר לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן, אבל אם הגיע ליישוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב, וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלכו לשם.

מדברי השו"ע מבואר, וכן מובן מדברי המגן אברהם על אתר, שפסק כבעל המאור שלאמתו של דבר דין בני ארץ ישראל שנוהגים רק יום אחד, אלא שנאסר עליהם לעשות מלאכה בתוך התחום מפני המחלוקת, משא"כ מחוץ לתחום שאין חשש מראית העין – יכולים גם לעשות מלאכה.



דברי אדמו"ר הזקן בס' תצו

בשולחן אדמו"ר הזקן² הביא את שתי השיטות בדברי הראשונים. תחילה הביא את שיטת בעל המאור כפי שנפסקה בשו"ע המחבר ונושאי כליו, ולאחר מכן הוסיף והביא להלכה גם את שיטת הראב"ן, כדלהלן.

בסעיפים ז-י מביא אדמו"ר הזקן את שיטת בעל המאור. להלן נצטט את עיקרי הדברים:

"בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני בשוב ישראל.. אם הוא תוך התחום לעיר שישאל דרין בה ואפילו דעתם לחזור למקומם מטעם שנתבאר בס' תסח [= מפני המחלוקת].. דבר שבצנעה.. אין צריך אין צריך לנהוג בזה כחומרי המקום שהלך לשם כיון שדעתו לחזור.. ומטעם צריכים הם להתפלל תפילת שמונה עשרה בלחש ביו"ט שני וכן להניח תפילין בצנעה...

העוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ אף על פי שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור".

מדברי אדמו"ר הזקן שהובאו לעיל נראה כשיטת בעל המאור, כאמור, שבעצם דין בני א"י שבאו לחו"ל כדין בן א"י, ולכן מתפללים תפילת חול ומניחים תפילין ביו"ט שני, ורק נאסרו בעשיית מלאכה מפני המחלוקת.

בסעיף יא כותב אדמו"ר הזקן:

"בני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל אע"פ שדעתן לחזור אין עושים אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, ויש חולקין". מובן שהדעה הראשונה בסעיף יא היא דעת הראב"ן.

ד

מראי המקומות לסעיף יא

והנה בדפוס הראשון של שו"ע אדה"ז מצוין כאן על הדעה שבתחילת סעיף יא ציון אות יח, ועל ה"ויש חולקין" צוין אות יט. ובמראי המקומות שבשולי הגליון – הנה בציון של אות יח לא צוין מאומה, ונשאר מקום חלק, ובציון של אות יט צוין: "ראב"ן".

ונראה בדרך אפשר שהסיבה לכך היא שבכתב יד קדשו של אדמו"ר הזקן שכתב את השו"ע שלו לא צוינו מספרי המ"מ, אלא שבצד הפנים כתב אדה"ז את המ"מ, והמעתיקים או המדפיסים הם ששייכו את ציוני המ"מ ל"פנים" השו"ע ע"י המספורים.

ואם כנים הדברים אפשר לומר שבצד הדין שבסעיף יא כתב אדה"ז ראב"ן, כשכוונתו היא שהדעה הראשונה שבסעיף יא היא דעת הראב"ן, הסובר שההולך ממקום למקום דינו כפי המקום שבא לשם, ואילו הדעה השני' היא דעת הבעל המאור שהביאה אדה"ז בסעיף ז, כמובא לעיל. אמנם המעתיק (שלא העלה על דעתו שה"ויש חולקין" אינו צריך ציון מקור, כיון שכבר צוין בסעיף ז) חשב שהכוונה בציון "ראב"ן" הוא ל"יש חולקין" ולכן נשאר ציון יח חלק וללא מ"מ, ועצ"ע בזה.

ה

פירושו של הגרי"מ דוברוסקין

הגאון החסיד הרב יחיאל מיכל דוברוסקין ע"ה, שהי' רב בחיפה, דייק בדברי אדמו"ר הזקן שהובאו לעיל, שלכאורה כיצד מתאימים דברי אדה"ז בסעיף ז שפוסק שההולך ממקום למקום עליו לנהוג כדין המקום שבא משם, עם דבריו בסעיף יא, שם סתם דבריו שההולך ממקום למקום עליו לנהוג כדין המקום שבא לשם?

כדי לפתור סתירה זו רצה הרב דוברוסקין לעשות זאת בדרך מקורית, שהרי הדין בסעיף ז מדבר בבני א"י שבאו לחו"ל, ואילו סעיף יא מדבר בבני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל, ועפ"ז רצה הגרי"מ דוברוסקין לחלק ביניהם, שכן חו"ל שבא לארץ דינו (שהרי הלכה כסתם) כבן א"י וחוגג יו"ט אחד, ובן א"י שבא לחו"ל נוהג ג"כ יו"ט אחד, וכך מיושבים על אופןם דברי אדה"ז בשני הסעיפים.

[ואולי אפשר לומר הסברא בזה – דלכאורה ממה נפשך, או שנלך אחר המקום שבא משם או שנלך אחר המקום שבא לשם – שבעצם מצד הדין כיום שאין מקדשים ע"פ הראי' – אין מקום לספק בקביעות החג, ולכן בעיקרון, לולא "מנהג

אבותינו בידינו", כיום צריכים גם בחו"ל לשמור רק יום אחד, ולכן הכריעו להלכה שתמיד עושים יו"ט אחד בלבד. וילע"ע בזה].

ו

מכתב הרבי בשלילת הפירוש הנ"ל

כאשר כתב הגרי"מ דוברוסקין הסבר הנ"ל לרבי ענה לו הרבי כלהלן (אגרות קודש חלק ז עמודים רכו-רכח):

במה שרוצה לחלק בעניין יו"ט שני של גלויות בין אותם העולים לאה"ק או להיפך. הנה מהסוגיות בש"ס והוא בפסחים נא, ע"א, מגילה יט, ע"א, מובן שאין לחלק בזה בעניינים הנוגעים בדין ..

ומה שמעורר ומדייק בלשון רבינו הזקן בשו"ע שלו סוף סי' תצו מהשינוי שבין סעיף ז'-לי"א, ע"כ צ"ל שבסעיף ז' סומך על האמור בסעיף יא שמוכיח על תחלתו שבמחלוקת תלוי הדבר, והוא ע"פ דרך רבינו הזקן בכ"מ בשו"ע שלו, להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהספרים והפוסקים שקדמו לו, וע"ד כלל הרמב"ם בכגון דא.

עד כאן ממכתב הרבי.

כלומר: הרבי שולל את הסבר התיווך הנ"ל, ולומד בשו"ע אדה"ז שאכן כשמביא את שיטת בעל המאור, בסעיפים ז'-י, כדעה סתמית אין כוונתו שזו הדעה היחידה, אלא הוא סומך על הדעה החולקת, דעת הראב"ן, שתובא סעיף יא.

והטעם שנקט אדה"ז וסתם בבן א"י שבא לחו"ל כשיטת בעל המאור ובבן חו"ל שבא לאה"ק סתם כדעת הראב"ן היא משום שכך הוא במקורות – שבעל המאור פירש את סוגיית הגמרא הנ"ל בבן א"י שבא לחו"ל, ובמקרה זה אמר את דעתו להלכה, ואילו הראב"ן פירש את הסוגיא בבן חו"ל שבא לאה"ק ובמקרה זה אמר את דינו – ודרכו של אדה"ז בשו"ע להעתיק מן המקורות את דעתם באופנים ובמקרים בהם הם מדברים.

ז

סיכום דעת אדה"ז בסי' תצו

לסיכום: לפי ההסבר של הרבי – אדמו"ר הזקן בסי' תצו אינו מכריע בין שתי הדעות של בעל המאור והראב"ן, אלא מביא את שתייהן ואינו מכריע.

וראיתי למי שהעיר מכך שאדה"ז בסעיף יא סתם כדעת הראב"ן ואת דעת בעל המאור הביא רק כ"יש חולקים", וא"כ לפי הכלל "סתם ויש אומרים – הלכה כסתם" משמע שדעת אדה"ז להכריע כדעת הראב"ן.

אמנם לפי דברי הרבי האמורים מובן שאין מכך כל ראייה, שהרי בסעיפים ז-י סתם אדה"ז כדעת בעל המאור, וא"כ אין זה "סתם ויש אומרים" אלא "סתם" מול "סתם", וא"כ נראה שאין כל הכרעה.

ועוד יש להעיר, שהרי המחבר בשו"ע הביא רק את דעת בעל המאור, ומי שהוסיף והביא להלכה את דעת הראב"ן הוא אדמו"ר הזקן, ומזה נראה שאדה"ז נתן משקל לדעת הראב"ן יתר ממה שנתן לה המחבר, אך, מאידך, אדה"ז אינו מכריע כאן בין שתי הדעות, כאמור.

ואם ננסה לברר כיצד יש לפסוק על פי שו"ע אדה"ז בסי' תצו – יש לדון בכמה אופנים:

מחד גיסא אולי אפשר לומר שכיון שהמחבר בשו"ע פסק כדעת בעל המאור באופן ברור – הנה מכיון שבשו"ע אדה"ז שתי הדעות שקולות – אין ספק מוציא מידי ודאי ועלינו להשאיר עם פסק המחבר כשיטת בעל המאור.

באופן נוסף אולי היה אפשר לומר שכיון שיו"ט שני הוא מדברי סופרים והכלל הוא שבדברי סופרים הולכים אחר המיקל – יש לפסוק תמיד להקל, אך אז יש לדון מה נקרא להקל, דמחד גיסא אפשר שלהקל הינו לנהוג רק יו"ט אחד, ומאידך, בכך יש חומרא לעניין החובה להניח תפילין. וצ"ע.

ואולי כוונת אדה"ז שמורה ההוראה ילמד את שתי השיטות וכריע כפי השיטה שדעתו נוטה לה.

וצריך עיון בכל זה, אך ניתן אולי לברר את ההכרעה על פי המקורות דלהלן.

ח

דברי אדה"ז בשו"ע"ר מהדו"ב

בשו"ע"ר מהדו"ב סי' א סי"ח מבאר אדה"ז במוסגר ש"עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב – הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו".

וממשיך לבאר שם ש"זהו... הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות".

ועפ"ז מבאר שם: "ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו"ט".

ט

דברי ה"שער הכולל"

א. והנה הגאון החסיד הרב אברהם דוד לאוואוט ע"ה בספרו "שער הכולל" פ"א ס"ב הבין שדעת אדמו"ר הזקן בשו"ע מהדו"ת להכריע כדעת הראב"ן, אך לא מטעמו.

ב. וביאר שהטעם שבמהדו"ת הכריע אדה"ז כן הוא משום שכן הוא על פי קבלה, וכמבואר בלקוטי תורה לאדמו"ר הזקן (שמיני עצרת צב, ג) בשם הרמ"ק שהטעם שבחוץ לארץ יש יו"ט שני של גלויות הוא משום שבחוץ לארץ אי אפשר לקבל את קדושת יו"ט ביום אחד וצריך לשם שני ימים, ואם כן – מסיק ה"שער הכולל" – אין הדבר תלוי באדם, אם הוא מא"י, ואם דעתו לחזור, אלא במקום בו הוא נמצא, וכמו בכניסת שבת ויו"ט שהכל תלוי במקום ולא באדם.

ג. ולדברי הרב לאוואוט הטעם שבמהדו"ת הכריע אדה"ז כן הוא משום שבמהדו"ת הכריע אדה"ז כהמקובלים, והוסיף שמסתמא כן כתב אדה"ז גם בשו"ע מהדו"ת סי' תצו, אלא שזה לא הגיע לידינו.

ד. ולדברי הרב לאוואוט יסוד הדבר תלוי במילים "חייבים בקדושת היום", ועפ"ז כתב שמחוייבים ג"כ בקידוש ותפילות ואסורים להניח תפילין.

ה. [והקשה הרב לאוואוט על עצמו מכך שדבר זה כתבו אדה"ז בחצאי עיגול, ומזה משמע שהסתפק בזה, ומתרץ שכלל זה שייך במהדו"ק, אבל במהדו"ת כל מה שהכריע כהמקובלים, אף שאין בו ספק, הניחו בחצאי עיגול].

ו. עוד הביא ראיה מהמבואר בלקו"ת כנ"ל, ומשמועה שהצ"צ הקפיד מאד על בן א"י שהניח תפילין ביו"ט שני, ומדברי הוזה"ק, יעו"ש.

ז. [והוסיף לכתוב: ומה שבשו"ע מהדורא קמא סי' תצו נמשך אחר דברי המ"א בשם הב"י ובשם האו"ח והפר"ח אין כן דעת המקובלים והמהדו"ת חבר באחרונה. עכ"ד.]

ולכאורה צ"ב, הרי נת"ל שבשו"ע ר סי' תצו אין הכרעה בין השיטות, ומדוע מכריע הרב לאוואוט שאדה"ז אינו פוסק כן בסי' תצו? וקשה לומר שנתעלמה

ממנו הלכה באותו מקום. ואולי למד השעה"כ כביאור הגרי"מ דוברוסקין שהובא לעיל, שלפי ביאור זה ברור שבבן א"י שהלך לחו"ל ודעתו לחזור פסק אדה"ז שנוהג יו"ט אחד, ורק בנוגע לבן חו"ל שהלך לאה"ק מביא אדה"ז מחלוקת. יעו"ש שהרבי שולל ביאור זה.

נמצא שלפי הבנת השעה"כ בסי' תצו פוסק אדה"ז שבן א"י שהולך לחו"ל נוהג יו"ט אחד, ובמהדו"ת חזר בו אדה"ז מזה והכריע שהכל הולך אחר המקום שנמצא בו עתה, והסיכום הבא להלן הוא לפי הבנתו.

לסיכום: השער הכולל לומד שבמהדו"ת הכריע אדה"ז כשיטת הראב"ן שהכל הולך לפי המקום בו נמצאים עתה.



הקדמה לדיון בדברי ה"שער הכולל"

כהקדמה לדיון בדברי ה"שער הכולל" יש לציין את דלהלן.

1. ברור שיש מקום לדברי ה"שער הכולל" ואף לפסוק כמותו, שכן מלבד גדלותו וכו' והיותו רב [ראה בר"ד בעת סעודת יום ב' דחה"ס תשל"א שבקשר לכך שהרבי מורה לשאול רב בעניין ההנהגה ביו"ט שני של גלויות לבן אה"ק שנמצא בחו"ל – אמר הרבי הרי לא אמרתי איזה רב ויכולים ליקח את הרב שער הכולל שהי' ג"כ רב] – הרי שדבריו הם בעצם כשיטת הראב"ן שהובאה בשו"ע אדה"ז סי' תצו, וכמשנת"ל שכיון ששם אין הכרעה – מובן שניתן לפסוק כאחת הדעות.

2. מאידך, לענ"ד נראה שרבותינו נשיאינו לא סברו כדעת בעל "שער הכולל",

ההוכחות לכך הן:

א. הרבי מוהרש"ב במכתבו לשלוחים שנשלחו מליובאוויטש ללמוד בישיבת "תורת אמת" כותב (אג"ק שלו חלק ב עמוד תרכו): "בדבר הנהגת יו"ט הבא עלינו לטובה, לפי דעתי הבחורים יחיו באשר דעתם לחזור אי"ה יתנהגו בכל דבר כבני חו"ל..."

אילו היה הרבי הרש"ב סובר – כדעת ה"שער הכולל" – שבשוע"ר מהדו"ת הכריע אדה"ז שיש להתנהג כבמקום בו נמצאים – ברור שלא היה פוסק כדעת "בעל המאור" ההפוכה מכך.

ב. מכך שבמכתבי הרבי בתשובות על שאלה זו כל היסוד הוא מן המנהג שנוהגים או מהוראות הרבי מוהריי"צ ואינו מזכיר כלל את דברי אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת – נראה ג"כ שהרבי אינו סובר שאדה"ז מכריע בעניין זה [וגם אם נסבור שלמעשה

שונה ההוראה מדברי אדה"ז – נהוג בכגון דא להזכיר זאת שאע"פ שאדה"ז הכריע כך, למעשה נוהגים אחרת, וכיו"ב, ומכך שלא הוזכר זאת נראה שס"ל שגם אדה"ז אינו מכריע בזה].

ג. במכתב י"א ניסן תשי"א (אג"ק ח"ד עמוד רמד) כותב הרבי במפורש: "ראיתי נוהגים... דלא כמו שכתב שער הכולל בתחילתו..."

3. להלן נשתדל להתבסס על מקורות בכתב, כמו מכתבים וכו', והשמועות שיובאו יובאו רק בתור סיוע והסבר לדברים אך לא כבסיס להם (ראה ב"לקט ופרט" חלק כא עמודים עא-עג, ושם נסמנו מקורות רבים שלא לסמוך על שמועות).

4. למען הסדר והטוב נדון בדברי ה"שער הכולל" לפי הסדר והחלוקה לאותיות שבסעיף ט, ולא לפי משקל הדברים.

יא

דיון בדברי ה"שער הכולל"

א. מה שהבין ה"שער הכולל" שבדברי אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת ישנה הכרעה הלכתית, שיש לנהוג תמיד כמנהג המקום שבא לשם – כבר הוכחנו לעיל סעיף י שמדברי רבותינו נשיאנו מובן שלא סברו כן, ומבואר מכך שסברו שאין מדברי אדה"ז האמורים הכרעה כלשהי, וכמשי"ת בעז"ה, וממילא הענין נשאר כפי שהוא בשוע"ר מהדו"ק שם הובאו שתי הדעות ללא הכרעה ביניהן.

ב. כתב ה"שער הכולל" שלפי ההסבר שמובא בתורת החסידות – שההבדל בין ארץ ישראל לחו"ל בעניין יו"ט שני הוא שבא"י אפשר לקבל את קדושת היו"ט ביום אחד, משא"כ בחו"ל אי אפשר לקבלה ביום אחד רק בשני ימים.

ולפי זה הבין ה"שער הכולל" שבהכרח לומר שהכל תלוי במקום שבו נמצאים, ומה זה משנה אם האדם הגיע מארץ ישראל ודעתו לחזור, הרי סוף סוף אינו יכול לקבל בחוץ לארץ את הקדושה ביום אחד –

הנה שאלה זו שאל הרש"ג את הרבי בליל ב' דחג הסוכות תשכ"ט, איך מתאים כל הדין של ההולך מא"י לחו"ל ולהיפך עם ההסבר בחסידות הנ"ל, והרבי הסביר שאצל יהודי מה שנוגע זה לא המקום הגשמי בו הוא נמצא אלא "במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא", וכשם שיש כאלה שבהיותם בעוה"ז הגשמי יש סביבם אור גן עדן, ומשה רבינו בהיותו בעוה"ז הגשמי היה במדרגת אצילות – כך גם בענייננו:

בן חו"ל שמגיע לא"י ודעתו לחזור הרי אינו "כלי" לקבל את הקדושה של יו"ט ביום אחד, כיון שבמחשבתו הוא בחוץ לארץ וזוהי דרגתו הרוחנית, ומאידך, בן ארץ

ישראל הנוסע לחו"ל ודעתו לחזור לוקח עמו את הד' אמות שלו שבהם היה בארץ ישראל – עמו לחו"ל, ובמחשבתו ודרגתו הרוחנית הוא בארץ ישראל.

אם כן אין הדבר מהווה סתירה ואפשר לקיים גם את דעת בעל המאור עם ההסבר בפנימיות העניינים. וכ"כ בס' יבא שילה, נעתק ביגדי"ת ירות"ו גליון יב.

ג-ד. מש"כ ה"שער הכולל" שבמילים "ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור" מכריע אדה"ז כהמקובלים (וכהראב"ן) ומסתמא גם במהדו"ת סי' תצו כתב כן אלא שזה לא הגיע לידינו –

הנה:

1. שוע"ר מהדו"ת בסי' תצו לא הגיע לידינו, ולפיכך "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות", ואם כן אינו לנו לדעת מה היה כותב אדה"ז בסי' תצו (ובפרט שי"א שמהדו"ת כתב אדה"ז רק על 4 סימנים הראשונים תו לא), ויש לנו לדון רק במה שהגיע לידינו.

2. הרה"ג הרה"ח הרב ישעי' הלוי הורביץ כ' בספרו "יבא שילה" (תרפ"ו), ונעתק בקובץ יגדי"ת גליון יב ע' 56 ואילך, שידוע לכל מי שלמד שוע"ר, שאם הדבר כבר נתבאר כותב אדה"ז "כמשנ"ת", ואם יתבאר לקמן כותב "כמשי"ת". ועפ"ז כותב שמכך שאדה"ז כתב במהדו"ת סי' ד "כמשנ"ת" ברור שכוונתו למה שכבר כתב, דהיינו סי' תצו במהדו"ק, שהיא לפנינו, ולא למה שעתידי לכתוב, דהיינו סי' תצו שאינו לפנינו. [ואני בעניי, שלא למדתי די שוע"ר, מעניין לי לבדוק זאת].

3. והנה הבסיס העיקרי לדעת ה"שער הכולל" הוא הלשון בשוע"ר מהדו"ת "ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור" – שמפשטות הלשון משמע שאדה"ז סובר כהראב"ן.

אמנם, אחר שנתבאר בארוכה שדעת רבוה"ק שאין ראי' מדברי אדה"ז במהדו"ת עכצ"ל שפירשו באופן אחר לשון אדה"ז הנ"ל, ובזה אפ"ל בב' אופנים:

א. כמ"ש הרב הורביץ הנ"ל (וכ"כ הגרי"ל ראסקין שי'): שכיון שנת' בסי' תצו (בשו"ע המחבר, ודעה זו הובאה גם בשוע"ר) שבני א"י הבאים לחו"ל ודעתם לחזור, הנה אף שנוהגים בעצם יו"ט אחד בנוגע לתפילות וכו' מ"מ נאסרו בעשיית מלאכה ביו"ט שני ("אפילו בצנעא"). ואף שהטעם לזה ע"פ נגלה הוא מפני המחלוקת – הנה ע"פ פנימיות העניינים הביאור בדיון זה הוא שאכן במדה מסויימת חלה קדושת היו"ט שבחו"ל גם עליהם, [אמנם לא בשלימות, שהרי כמשנ"ת"ל דרגתם ומקומם הרוחני הוא א"י, אבל כנראה שעצם שהותם בחו"ל משפיע עליהם בעניין מסויים עכ"פ, שבנוגע לעניין זה ה"ה כבני חו"ל].

וכפי שמצינו בכמה ענינים שע"פ נגלה הטעם הוא טכני (וכמו שאין תוקעין בר"ה שחל בשבת מחשש שמא יעבירונו) וע"פ פנימיות יש כאן טעם פנימי ואמיתי (שבר"ה שחל בשבת אי"צ התקיעה).

ועפ"ז במילים "חייבים בקדושת היום" הכוונה לגבי פרט מסויים וע"פ פנימיות (שכן ע"פ נגלה יש טעם אחר).

[שאלו את הרבי בסעודת ב' דחה"ס תשל"א למה הרבי מפנה לשאול רב בנוגע ליו"ט שני, והוסיפו לשאול מצד דברי אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת במוסגר בחצאי עיגול, והרבי ענה: "זהו מצד קבלה", ולא פירש יותר, עכ"פ לפי הר"ד.

ואולי זה כוונת התשובה שדברי אדה"ז כאן באים להסביר את הטעם הפנימי, ע"פ קבלה לדין שהובא בסי' תצו בנימוק של מפני המחלוקת אבל אין בזה שום שינוי בהלכה, שכן זהו הסבר בלבד ע"פ קבלה לדין שהובא בסי' תצו.

ולמעיר שאכן לשון אדה"ז כאן אינה מורה שבא להורות דין, וגם אי"ז המקום לדינים אלה, אלא בא לבאר הסבר מסויים ע"פ מה שביאר כאן].

אמנם מובן שיש דוחק מסויים בהסבר ש"קדושת היום" מדובר רק לענין פרט אחד – איסור מלאכה ולא לגבי תפילות וקידוש וכו'.

ב. כמ"ש הרא"ז וויסברג שי' בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה נ.י.) גליון תתקז [ולהלן אכתוב זאת בשינויים מסויים ובהביא בחשבון מש"כ הגרלוי"צ ראסקין ע"ז בקובץ תתקח], שכוונת אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת היא שאכן ע"פ פנימיות הענינים והסברו של אדה"ז שם מובנת שפיר שיטת הראב"ן שבסי' תצו, אבל אין הכוונה להכריע כדעת הראב"ן אלא רק להסביר שיטתו ע"פ פנימיות הענינים.

ז.א. שבעצם כפי שנת"ל בסי' תצו מביא אדה"ז את ב' השיטות ואינה מכריעה ביניהם, ובמהדו"ת מציין ששיטת הראב"ן מוסברת שפיר לפי פנימיות הענינים, אך, לאידך, אין בכך הכרעה למעשה אלא הסבר, כאמור, של אחת השיטות. [וראה מש"כ לעיל שהסגנון הוא של הסבר ולא של הוראה, והוא ע"ד בכללי רש"י מהד' תשע"ח, פרק ד' כללים 26-20) שכשרש"י מביא מחלוקת בין פירושים שונים הנה לאחר מכן במקום אחר יכול להסביר לפי אחד מן הפירושים הנ"ל, אך אין זה אומר שחזר בו מן הפירוש השני, יעו"ש].

וגם לפי הסבר זה אפשר להסביר מענה הרבי על דברי אדה"ז במהדו"ת ש"זהו מצד קבלה", והיינו שההסבר כאן הוא שמצד קבלה מובנת שיטת הראב"ן.

ו. ומה שהביא השער הכולל ראיות מהמבואר בלקו"ת ובזה"ק – הנה ידוע מה שהרבי הדגיש כמ"פ (לדוגמא – ראה לקו"ש ח"ה ע' 149 בהערה) שיש הבדל בין

הנכתב, לדוגמא, במדרש ובגמ', שאף שבודאי הוא חלק מתורת אמת מ"מ אפשר שאין הכוונה בפשטות, בגשמיות ובנוגע להלכה, אלא מדובר ברבדים רוחניים, לבין הנפסק בהלכה בפועל. ואם כן אין לנו להביא ראיה בקשר לפסק הלכה מהמבואר בפנימיות התורה. [מה גם שההתאמה ללקו"ת נת"ל].

ומה שהביא ה"שער הכולל" השמועה בשם הצ"צ – הנה אף שהגרא"ד לאוואוט היה חי בתקופה זו ואף זכה להתכתב עם הצ"צ, מ"מ כלל נקוט בידינו שאין אנו אחראים לשמועות ולא על פיהן נעשה מעשה וכו'.

מה גם שבס' "יבא שילה" הנ"ל מביא גירסא אחרת לאותה שמועה, שעל פיה משתנים הדברים.

לסיכום: לענ"ד מדברי רבוה"ק משמע שלא הכריעו כ"שער הכולל" באופן ברור (אם כי, כאמור, אין מניעה לפסוק כהראב"ן שמתאים לדבריו), וביארנו שאפשר להתמודד עם טענותיו, ועפ"ז הדרן לדידן, שלענ"ד כיון שאפשר להסביר שאין כל הכרעה בשוע"ר מהדו"ת – נשאר הדבר כבשוע"ר סי' תצו שהביא את ב' השיטות ולא הכריע ביניהם.

יב

דעת רבותינו נשיאינו

כדי לברר דעת קדשם של רבותינו נשיאינו אסף הגרלוי"צ שי' ראסקין בקונטרסו (ענף ד) את התייחסות רבוה"ק לעניין זה, וסדרם ע"פ הסדר הכרונולוגי, והמעוניין ימצאם שם. אלא שלענ"ד יש להעיר שע"פ דברי הרבי בכ"מ אין השיחות מהוות פסקי הלכות ואין לסמוך על שמועות, ועפ"ז מובן שיש להסתמך בבירור דעת רבוה"ק בעיקר על מכתבים שכתבו בנוגע למעשה.

אציין בקצרה מספר מכתבים עיקריים בעניין זה (חלק מהמכתבים הובאו לעיל, נדפסו במקומם באג"ק והובאו בהרחבה בקונטרס של הרב ראסקין):

א. במכתב הרבי הרש"ב לתלמידים שנשלחו לתורת אמת הוא מורה להם שכיון שדעתם לחזור יתנהגו בכל דבר כבני חו"ל, אבל המשפיע שבא עם בני ביתו ינהג כבני ארץ ישראל (יעו"ש עוד פרטים ואכ"מ).

ב. במכ' מתשי"א לבן אה"ק שבא לחו"ל: ראיתי נוהגים כמו בן א"י כיון שב"ב נמצאים בא"י וא"כ דעתו לחזור. וזאת למודעי שלא שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מ"מ אדמו"ר אבל ראיתי כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והי' זה בדיעתו.

ג. במכ' אדר"ח אדר תשי"ג: בבני חו"ל הבאים לאה"ק ת"ו ודעתם לחזור איך ינהגו ביו"ט שני ושהוא הורה להם שינהגו כמנהג... אה"ק ת"ו... הנה אין לנו אלא הוראות כ"ק מו"ח אדמו"ר... אשר הורה לכמה מבני א"י שבאו לכאן ודעתם היתה לחזור שינהגו כמנהג בני א"י ומובן אשר במילא כן הוא הדין גם להיפך.

ד. במכ' כ"ד ניסן תשי"ח: בן א"י שנסע עם ב"ב לחו"ל איך ינהג בנוגע ליו"ט שני של גלויות. מנהגינו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב, וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג א"י, ומובן הוא אפילו קס"ד לחזור לאחר זמן...

יג

העולה ממכ' רבוה"ק

העולה מתוך המכ' הנ"ל:

כשבא ממקום למקום וב"ב עמו – עליו לנהוג כמנהג המקום שבא לשם. [ויסוד דבר זה הוא לכאורה בשוע"ר סי' תצו סעיף י: העוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור. ורבוה"ק למדו שאין הכוונה דווקא לעבור דירה אלא שכב"ב עמו נמצא שקביעותו במקום זה אע"פ שדעתו לחזור. ואכ"מ].

אמנם בנוגע למי שבא ללא ב"ב – יש, לכאורה, סתירה:

בג' המכ' הראשונים שהעתיקנו (מכ' הרבי הרש"ב, ומכ' הרבי מתשי"א ומתשי"ג) נראה שס"ל לרבוה"ק כשיטת בעל המאור – שינהג לפי המקום שבא משם, ואילו מכך שבמכ' הרביעי, מתשי"ח, כותב הרבי "שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב" משמע שגם כשבא ללא ב"ב ינהג כמקום שבא לשם – כשיטת הראב"ן ושער הכולל.

יד

הגישות השונות בין רבני חב"ד כיצד לפסוק

בין רבני חב"ד ישנם גישות שונות כיצד לפסוק בנידון:

א. יש שכתבו (שערי הלכה ומנהג ח"ב ע' ס בהערה) שכיון שיש סתירה בין המכתבים, ולפי הסדר הכרונולוגי המכתב מתשי"ח הוא האחרון, אם כן נלך לפי הכלל שהולכים אחר "משנה אחרונה" ויש לפסוק שבכל הולך ממקום למקום ינהג כמקום שבא לשם, וכשיטת הראב"ן והשער הכולל.

ב. יש הסוברים (שמעתי מגיסי הרה"ג הרה"ח ר' משה מרדכי שי' גינבורג, בשם הגאון החסיד הרב יקותיאל שי' פרקש) שכיון שבמכתבי רבוה"ק יש סתירה ואין

הדברים ברורים [ויש להוסיף שגם בסי' תצו בשוע"ר הובאו שתי השיטות ללא הכרעה ביניהן] – יש ללכת אחר הדבר הברור, והוא דברי אדמו"ר הזקן בשוע"ר מהדו"ת – ששם מכריע בבירור כפי שיטת הראב"ן (כדברי "שער הכולל").

ג. יש הסוברים (הגה"ח הרלוי"צ שי' ראסקין בקונטרסו, וכן סובר הגה"ח הרב ישראל יוסף הכהן שי' הנדל) שיש ללכת אחר ג' המכ' הראשונים, שבהם פוסקים רבותינו כשיטת בעל המאור, ומיישבים באופנים שונים את הסתירה בין המכתב דתשי"ח למכ' הקודמים.

טו

דיון בגישות האמורות

אף כי ידעתי את מך ערכי שאיני כדאי להכניס ראשי בין ההרים הגדולים – רבני חב"ד וכו', מ"מ אהי' כדן לפני חכמים ואכתוב את הנלע"ד שכן תורה היא וללמוד אני צריך.

ביחס לגישה א: קשה מאוד לומר שהיתה בזה "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה", שכן אדמו"ר הרש"ב מורה כבעל המאור, וכן כותב הרבי בשני מכתבים בשם הסכמת והוראת הרבי הריי"צ, ובידענו יחס הרבי לרבותינו נשיאינו הנ"ל מופרך ביותר שיורה היפך דבריהם. מה גם שבמכ' דתשי"ח כותב הרבי "מנהגינו בפועל וגם בפשיטות", הרי שהרבי לא רואה בזה שום שינוי מהפכני מה גם שבאם אפשר ליישב הסתירה – וודאי שעדיף מלומר כנ"ל.

ביחס לגישה ב: א. איך אפ"ל שכיון שהמכ' אינם ברורים נתעלם מהם, הרי זוהי דעת רבוה"ק למעשה, ב. מה גם שהוראת הרבי הרש"ב ברורה כבעל המאור, ולזה אין סתירה. רק במכ' הרבי יש סתירה כביכול. א"כ איך ניתן להתעלם מדעת הרבי הרש"ב. ג. גם אם נקבל את העובדה שיש סתירה – הרי מה שברור ממכ' רבוה"ק שלא למדו כהשער הכולל שדברי אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת מכריעים כשיטת הראב"ן, וההוכחה הכי פשוטה מכך שבכל המכ' מתעלמים מכך, ובחלקם אף פוסקים ההיפך ללא איזכור זאת כלל, ומזה מוכח (כמשנת"ל) שלדעת רבוה"ק אין בדברי אדה"ז במהדו"ת שום הכרעה, ואיך אפשר להתעלם מדעת רבוה"ק ולומר שכיון שהמכ' אינם ברורים נלך אחר הדבר הברור – שלדעת רבוה"ק דבר זה עצמו אינו ברור.

ונמצא שאין לנו דבר ברור בדעת אדה"ז.

הבהרה ביחס לגישה א, ו-ב: ברור שאפשר אכן לפסוק כשיטת הראב"ן שהובאה בשוע"ר סי' תצו כאחת מן הדיעות, ושאפשר לפסוק כדעת ה"שער הכולל".

אך מאידך, אם נתבונן במכ' הרבי נראה שהמקור להוראותיו כיצד לנהוג הם הסכמות והוראות הרבי הרי"צ. ואנן חסידים נעני אבתרי': כיון שדעת אדה"ז אינה ברורה אנו צריכים להכריע ע"פ הוראות רבוה"ק, ולברר מהי דעתם. דעת הרבי הרש"ב ברורה, כאמור, כדעת בעל המאור.

ולכן נראה לענ"ד כגישה ג' שיש לפסוק כדעת הרבי הרש"ב וכ-ב' המכ' בהם הרבי כותב שזו דעת הרבי הרי"צ, אלא שבנוגע למכ' מתשי"ח יש ליישבו באופן שלא יסתור לג' ההוראות הקודמות.

[עוד יש להעיר שקיים מושג – כך נראה מהשמועות שקיבץ הרב ראסקין – שכשהחסיד נוסע לרבי הוא נוסע "על דעת הרבי". ולכאורה הפירוש בזה, שאי"ז בגדר "דעתו לחזור" כיון שאם הרבי יאמר לו שלא לחזור הרי יישאר פה, וא"כ זה גדר אחר מן המקרים הרגילים. אלא שגם בזה אמר הרבי (ראה שם) שצריכים לראות אם אכן נוסעים על דעת הרבי ואכן נכונים לקבל כל הוראה וכו'. מ"מ על מצב זה לא מדובר בכל השקו"ט כאן, שכן במצב זה יש מקום לומר שינהג כמנהג הרבי. וצ"ע לאחר ג' תמוז באם הגדר ע"פ הלכה לענין זה אותו דבר].

טז

התיווך בין המכ' של הרבי

לפי גישה ג' הנ"ל יש צורך לבאר, כאמור, כיצד ניתן לתווך, ולו בדוחק, בין מכתב הרבי הרש"ב וב' המכ' מתשי"א ותשי"ג – שם נפסק כשיטת בעל המאור, לבין המכ' מתשי"ח, ממנו משמע כשיטת הראב"ן.

הרב הנדל שי' ביאר שכאילו נאמר שבמקום המלה "ובפרט" נכתבה המלה "כיון", ונראה שדעתו שנפלה כאן טעה"ד.

ויש להוסיף על דבריו שאכן מכתב זה נכתב במענה לשאלה על "בן א"י שנסע עם ב"ב לחו"ל", וע"ז עונה הרבי "מנהגינו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב". כלומר: עצם המענה על השאלה הוא פשוט בכל המכ' שכשבא עם ב"ב נוהג כמקום שבא לשם. אלא שרק (בדרך אגב) נכנסה כאן תשובה נוספת על שאלה שלא נשאלה – במלה "ובפרט", ולכן יש לענ"ד מקום לדברי הרב הנדל. עוד להוסיף שהמשך המכ' הוא: "וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג א"י". כאן לא נכתב "ובפרט", וכאן אכן משמע שרק כשבא עם ב"ב כן הוא הדין. וא"כ, כשמסיפא יש לדייק לכאן ומרישא לכאן – מצינו בגמ' ש"מהא ליכא למשמע מינה".

אמנם הגרלוי"צ שי' ראסקין ממאן בתוקף למחוק מלה במכ' הרבי, ומציע שמדובר באדם שנסע עם ב"ב למושך זמן עליו לנהוג כמנהג חו"ל, וזאת אף כשבא בלי ב"ב,

וזה הכוונה במלה "ובפרט", שבמקרה כזה הפסק שונה. ובקונטרס שם שקו"ט בארוכה הוא והרב הנדל ביישוב זה, ואכמ"ל.



סיכום הסוגיא

לסיכום:

א. בן א"י שהלך לחו"ל או בן חו"ל שהלך לא"י – נחלקו הראשונים אם נוהג כמנהג המקום שבא משם, ורק מחמיר שלא להראות זאת, שיטת בעל המאור, או שנוהג כמנהג המקום שבא לשם, כשיטת הראב"ן.

ב. בשו"ע המחבר פסק כבעל המאור, ובשוע"ר סי' תצו הביא אדה"ז ב' השיטות ולא הכריע ביניהם.

ג. בדברי אדה"ז בשוע"ר מהדו"ת סי' א ס"ח: לדעת שער הכולל הכריע שם אדה"ז כדעת הראב"ן, אך לדעת רבותינו נשיאינו נראה שאין שם הכרעה.

ד. הרבי הרש"ב הורה למעשה לתלמידים שבאו בלי ב"ב ודעתם לחזור כדעת בעל המאור, ולמי שבא עם ב"ב – שינהג כמנהג המקום שבא לשם.

ה. ממכתבי הרבי נראה לענ"ד שההוראה היא שכשבא עם ב"ב ינהג כמנהג המקום שבא לשם, וכשבא בלי ב"ב ינהג כשיטת בעל המאור.

ו. יוצא מכלל האמור הוא מי שבא לרבי על דעת הרבי שיכול לנהוג כמנהג המקום שבא לשם, אלא שיש לברר היטב אם אכן הוא על דעת הרבי, ומה המצב כיום בזה.

ז. מי שבא בלי ב"ב אך למשך זמן – נחלקו הרבנים אם פוסקים בזה שינהג כמקום שבא לשם כהרדב"ז, או שדינו כבא לחזור מיד, כהפר"ח.

[כל הנ"ל הוא לפי הנראה לענ"ד ממכתבי הרבי הרש"ב והרבי, אך, למעשה, כדברי הרבי, כל אחד ישאל רב, ואפשר לפסוק גם כהשער הכולל, [שפוסק כהראב"ן], שגם הוא היה רב].



ביאור גדר חזקת ג"ש כשאין עדות חזקה על הלילות – בשיטת הרשב"ם –

חוקר בכוונת רשב"ם גבי הא דאמרינן ד'מסתמא' היה בלילות ומבאר בזה ב' אופנים ושקו"ט בדעת רשב"ם בזה • מבאר כוונת רשב"ם שזה "מילתא באנפי נפשה" • מבאר שחידש רשב"ם כאן ב'מסתמא' שלב חדש בגדרי החזקה • מבאר ב' אופנים כשהמערער טוען בברי שלא דר המחזיק בלילות, האם נפל ה'מסתמא' או שלא וכך ס"ל לרא"ש • בשיטת רשב"ם חזינו דלא ס"ל ב' אופנים אלו • החילוק בין פירוש הטור לרשב"ם ברוכלין המחזירין בעיירות • מבאר את שיטת רשב"ם בגדר חזקת ג"ש ועפ"ז מיישב הקושיות • מבאר באופן חדש את שיטת רשב"ם בסוגיא, ע"פ כמה קושיות חדשות המתעוררות בעיון בדבריו • מתחדש לדרך זו, שרבא, אביי ומר זוטרא סוברים אותו הדבר, ולפ"ז מתבאר באופן חדש כוונת רשב"ם ב"מילתא באנפי נפשה" • חוקר היכן נתחדש בגמ' גדר זה בחזקה ד'מסתמא' • מפלפל בשיטת הנמוק"י בכוונת רשב"ם ומבאר ע"פ התוריד

הרב יצחק מאיר הלוי שי' סגל*
ר"מ בישיבה

הצעת הסוגיא

הנה במסכתין דף כט, א אמר רב הונא ששלוש שנים שאמרו דהוי חזקה, הוא דווקא כשאכלן בקרקע רצופות, אך אם לא אכלן שלוש שנים רצופות לא הוי חזקה, והקשתה הגמ' מהמשנה בר"פ חזקת הבתים, שבבתים ג"כ מועיל חזקה של שלוש שנים, והרי העדים המעידים על החזקה בבית, יכולים להעיד רק על הימים ולא על הלילות, ומ"מ הוי חזקה אע"פ שהעדוה היא על חזקה שאינה רצופה, דהיינו רק על הימים ולא על הלילות? ותירצה הגמ' ב' תירוצים. אביי תירץ שהעדים הם שמעידים על החזקה בבית, והם כן יודעים גם על הלילות אם המחזיק דר בבית. רבא תירץ שמדובר בעדים ששכרו את הבית ומעידים שהם דרו שם בימים ובלילות.

הערות וצינונים

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, ועל אחריות הכותב בלבד.

בהמשך הובא בגמ', "אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא, טענתיה טענה". ומצינו כמה דרכים בראשונים בביאור דברי מר זוטרא, ולהלן נתעכב בביאור והבנת שיטת רשב"ם בזה:

א

הנה ביאר הרשב"ם, שכ"ז שלא טען המערער אני ראיתו שלא דר בלילות, אי"צ שהעדים יעידו מפורש גם על הלילות, אלא גם אם העידו רק על הימים, אנו אומרים מסתמא אם דר בימים דר נמי בלילות, אבל כשטוען המערער טענת ברי, אני ראיתו את המחזיק שלא דר בלילות, צריך המחזיק להביא עדים שיעידו מפורש על כך שדר בבית גם בלילות.

ויש לחקור בכוונת רשב"ם, מהו כוונת ה"מסתמא" שדר נמי בלילות, שיש לפרשו בב' אופנים:

א. שזה הולך על העדים, שאע"פ שלא העידו מפורשות על הלילות, אנו אומרים שמסתמא נתכוונו להעיד גם על הלילות, וכך סובר הרא"ש ועוד, ובלשונו "דהוי כאילו חקרנום" ע"כ.

ב. דאח"נ העדים נתכוונו להעיד רק על הימים ותו לא, רק שאנו אומרים שמסתמא אם דר בימים דר נמי בלילות, וכאופן זה משמע לכאן ברשב"ם, עיין בלשונו.

וב' אופנים אלו הם בפשטות סברת הריב"ם בתוס' שהקשה, מ"ש מכל המקומות בתורה שהעדים צריכים דרישה וחקירה וכאן לא, שזהו מהל' עדות למצות את העדות בלא קשר לדין חזקה וזהו אופן הא', ותירוץ התוס', שכאן, אפי' אם העדים יאמרו מפורש שאין אנו יודעים על הלילות, אעפ"כ נאמר שמסתמא דר בלילות, הוא כאופן ב', ע"ש.

והנה הרא"ש והרשב"א הקשו על פירוש רשב"ם, שמדבריו יוצא, שמר זוטרא בא להקל על דברי אביי ורבא, שללא דברי מר זוטרא היה מקום לחשוב מדברי אביי ורבא, שרק כאשר השכנים או השוכרים מעידים מפורשות גם על הלילה, רק אז מועילה העדות, ומר זוטרא חידש, שאפי' כשאננם מעידים על הלילה מפורשות, הוי חזקה, שמסתמא דר בלילה, ואילו מלשון מר זוטרא משמע להיפך, שבא להחמיר שאי טעין המערער וכו' טענתו טענה.

ותירץ הרשב"א, שבאמת מר זוטרא בא להחמיר, והיינו שבתירוץ אביי ורבא לפני דברי מר זוטרא, הבנו להיפך, שבעדות שיבבי ושוכרים, אי"צ להעיד מפורש על

הלילה, והיה מקום ג"כ לחשוב, שאפי' כאשר טוען המערער ברי לי שלא ראיתי את השוכרים או שלא ראיתי בלילות, אין טענתו מתקבלת, אלא עדותם טובה.

וע"ז מחדש מר זוטרא, שלא כן, אלא שאי טעין, טענתו טענה, ולפ"ז יוצא, שדברי מר זוטרא מוסבים על עדות שיבבי או שוכרים, ובזה חילק אי טעין המערער טענת ברי שלא ראיתי בלילות, או שאינו טוען, אבל בעדים אחרים, אזי גם כשהמערער אינו טוען כלום, העדים אינם טובים, משום שאינם יכולים להעיד על הלילות.

וזה באמת לשיטתם, שכוונת מר זוטרא ב"מסתמא", היא, שאנו אומרים, שמסתמא נתכוונו העדים להעיד על הלילות, אלא שאי"צ לחוקרם, וזה שייך רק בשכנים ושוכרים, אבל בעדים אחרים אי"ז שייך כלל, שהרי באמת אינם יודעים להעיד על הלילה, כקושיית הגמ' מתחילה.

אבל לאופן השני, שהיא שיטת תוס' דפליג על ריב"ם, ושכך משמע גם לשון הרשב"ם, כוונת מר זוטרא היא גם לעדים אחרים, שכ"ז שהמערער לא טען טענת ברי ראיתי שלא דר בלילות, אנו מקבלים את עדותם, ואנו אומרים, שאם הוא דר בימים מסתמא הוא דר גם בלילות, א"כ לפי שיטה זו חוזרת קושיית הרשב"א, שמלשון מר זוטרא רואים שבא להחמיר, ואילו לפ"ז יוצא שמקל, דאילו אביי ורבא סברו, שהעדים היחידים שמועילים לעדות חזקה, הם רק שוכרים ושכנים, ומר זוטרא סובר, שכ"ז שאין לנו טענת ברי של המערער שלא דר בלילות, כל העדים כשרים.

ואפי' אם נתעקש להכניס גם ברשב"ם מה שפירש הרשב"א, שלפני מר זוטרא סברנו, שגם כשהמערער טוען ברי לי שלא ראיתי דר בלילות, מועילה עדותם על הימים בלבד גם כנגד המערער שטוען שלא דר בלילות, וע"ז מחדש מר זוטרא, שכשהמערער טוען כן, אזי טענתו כן טענה, וא"כ החמיר מר זוטרא, הנה באמת לרשב"ם עדיין זה קולא, כי אה"נ שלאביי ורבא אי"צ להעיד מפורש, גם כשיש טענה של המערער, מ"מ העדים חייבים להיות תמיד רק שכנים או שוכרים, אבל למר זוטרא – הרי אף שבפרט זה של "טענתו טענה" החמיר על אביי ורבא, מ"מ – הוא מקל בעיקר הדבר, שכל עדים שהם, יכולים להעיד על החזקה, וא"כ הדרא קושיית הרשב"א לדוכתא.

ב

ונראה, שלכך כתב רשב"ם בתחילת דבריו, שדברי מר זוטרא הם "מילתא באנפי נפשה", ולכאו' מהי כוונתו ומה רצה בזה?

אלא נראה, שבזה בא לתרץ קושיית הראשונים, שבאמת מתוכן דברי מר זוטרא יוצא קולא גדולה על אביי ורבא וכו"ל, רק שבאמת מר זוטרא לא נעמד על אביי

ורבא, אלא אמר את הדין הזה בפ"ע, ולכן לא שייך להקשות שמחד משמע מלשוננו שהוא מחמיר, ולאידך יוצא שהוא מקל על אבי ורבא, ורק שהגמ' העמידה את דבריו לאחר תירוץ אביי ורבא, משום שמסגנון ותוכן דבריו של מר זוטרא רואים, שמקל על אביי ורבא.

עוד נראה, שבדברים אלו שדברי מר זוטרא הם "מילתא באנפי נפשה", מתרץ הרשב"ם קושיא נוספת המתעוררת לפי שיטתו:

שהרי לרשב"ם, מר זוטרא מדבר בכל עדים שהם, ולאביי ורבא רק עדות שוכרים ושיבבי מועילות, ויוצא אפוא, שמר זוטרא חוזר בעצם להבנת הגמ' בהו"א, כשעדיין לא סברנו מהאפשרות של שיבבי ושוכרים, ומחדש, שגם באופן זה הוי חזקה, כשהמערער אינו טוען נגד, א"כ היה צריך מר זוטרא לומר "לעולם כדמעיקרא" וכיו"ב, ומדוע לא אמר כן?

אלא שע"ז כתב רשב"ם שזה "מילתא באנפי נפשה", שדבריו אינם מוסבים על השקו"ט כאן, שהרי דבריו עוקרים לא רק את הצורך בתירוץ אביי ורבא, אלא גם את עצם ההנחה של הגמ' בקושיא שנדרשת עדות על הלילות, ומר זוטרא חולק על כל ההנחה הזאת, אלא די בכך שמסתמא היה בלילות.

[ובכלל, זה שמר זוטרא מדבר על עדים אחרים בשונה מאביי ורבא, זה כבר מציב את האפשרות לומר, שדבריו הם "מילתא באנפי נפשה"].

אבל לשיטת הרשב"א, שמר זוטרא מדבר על עדות שיבבי ושוכרים, אי"ז מילתא באנפי נפשה, כפשוטי.

הערות וצייונים

1. ולכא' ישנה קצת הערה על הרשב"א, משום שלדבריו שמר זוטרא בא להחמיר ולומר, שעדות שכנים ושוכרים על הימים אינה מספקת, כאשר המערער טוען טענת ברי, אינו מובן הלשון בהמשך הגמ', ומודה מר זוטרא ברוכלין המחזרין בעיירות: משום שלרשב"ם וכן לרא"ש הכוונה בזה, שכשהמערער הוא רוכל, אזי גם בלי שטען כנגד המחזיק, אנו טוענים בשבילו, ולכא' אם מר זוטרא בא להחמיר, מה שייך לומר שמודה כאן, אדרבה הוא עוד יותר מחמיר כאן. והיינו, שכנגד שיטות רבא ואביי, שהיה משמע מדבריהם שעדות השיבבי והשוכרים טובה תמיד, גם כשהמערער טוען ברי לי שלא דר בלילות, הוסיף מר זוטרא חומרא מעל חומרא, א' תמיד, כאשר המערער טוען ברי לי, אין עדותם מספקת. ב' יתירה מזו, כאשר המערער הוא רוכל, אזי גם ללא טענה אין עדותם מספקת, וצ"ע. אך גם פירוש הרשב"ם דורש קצת ביאור, משום שפירושו אינו נרמז בלשון מר זוטרא, שאמר שהטענה היא שיבואו העדים ויעידו על הלילות, ואילו מה שרשב"ם פירש הוא, שאי טעין טענת ברי שלא ראיתיו בלילות, טענתו טענה, ולכן הדין הוא שבי"ד פוסקים צריכים עדים שיעידו על הלילות, משא"כ לפירוש ר"ח ור"ת, הרי פירושיהם הם ממש גוף דבריו של מר זוטרא, עיין בדבריהם, ויש לעיין.

ג

ועתה יש לברר את עצם הסברא של מר זוטרא, דהיינו במקום שלא טעין, שמצד ה"מסתמא" אנו מעמידים את הבית בחזקת השני ומוציאים זאת מידי המ"ק, ולכא' צ"ב, איך מוציאים את המ"ק מחזקתו בעדות כזאת שבנויה על מסתמא?

ואם נאמר שזה בגדר אנן סהדי, לא מסתבר שנוכל לקבל טענתו, כאשר טוען אני ראיתיו שלא דר בלילות, דהרי כנגד טענתו יש לנו אנן סהדי שהוא כן דר בלילות?

אך באמת גם לא מסתבר שזה בגדר אנן סהדי, דהנה אם אדם יגור בחצר חברו שלא מדעתו, ואח"כ יבואו עדים שגר שם בימים, האם ג"כ נאמר שישלם שכירות לבעלים על הימים והלילות בגלל שמסתמא אם דר בימים דר נמי בלילות, לכא' ודאי שלא, כי אי"ז בגדר ראיה, א"כ גם כאן צ"ב רב, איך בונים אנו עדות בממון זה ע"פ מסתמא?

ונראה, שמר זוטרא מחדש הלכה מיוחדת בהל' חזקה, והוא, ע"פ מה שכבר דיברנו בארוכה, שגדר חזקה אינה בגדר ראיה, ולמשל חזקת מטלטלין, אינה בגדר ראיה שלא גנב, דהרי יש גנבים בעולם, אלא שאיננו מניחים שהוא גנב, כ"ז שלא ידענו כן, א"כ גדר החזקה הוא רק שכשאנו רואים אדם תפוס בחפץ, וביחד עם זה אין לנו סיבה לחושבו כגנב, אומרת לנו החזקה שמן הסתם הוא המוחזק, והמערער הוא המוציא, ואינו צריך ראיה להוציא מהבעלים שהוא המערער, אלא שזה נותן לנו להגדיר שהתפוס לפנינו הוא המוחזק, ועל השני להביא ראיה.

(ובמק"א הוספנו שאדרבה, גדרה של מוחזקות הוא, שאי"צ לראיה, כי מסתמא זה שלו, שלכן כל חזקה שעדיין זקוקה לראיה לצידה, אין נחשבת לחזקה כלל, שלכן בקרקע בתוך שלש שנים, שעדיין אנשים נזהרים שהשטרות יעמדו לצידם, אין החזקה שהייתה לו לאלתר משתיקת הבעלים, נחשבת כלל לחזקה).

ובא מר זוטרא ומחדש שלב נוסף, שכיון שכל גדר החזקה הוא, שזה מסתמא שלו, לכן גם עדות של מסתמא מועלת, והיינו שכשמסתמא אצלנו שזה מסתמא שלו, ג"כ מועיל, משום שהדעת נותנת שמסתמא שזה שלו, ואיננו זקוקים לעדות מפורשת בשביל לבנות את המסתמא, אלא רק על הימים (דאל"כ חסר במסתמא), אבל ללילות די לנו במסתמא.

ד

ע"פ כ"ז, יש לברר, מה קורה כאשר הבעלים טוען ברי לי, שראיתיו שהוא לא דר בלילות, מדוע טענתו טענה?

ובפשטות כהמשך להנ"ל י"ל, שכשטוען ברי לי, נפל כל המסתמא שעליו בנויה החזקה, ושוב חסר בעצם העדות לחזקה, ולפ"ז בכל עדות שהיא, אפי' של עד אחד, או אפי' עדות אשה שאינה הבעלים שתעיד שלא דר בלילות, כבר א"א לומר שמסתמא דר בלילות, שהרי האישה אומרת שראתה שלא דר בלילות, וא"כ יצטרך עדות על הלילה, כך היה אפשר לכאור' לבאר, וכך נראה מפורש בנמוק"י.

אלא שמהרא"ש והטור לגבי רוכלין המחזרין בעיירות, נראה ביאור אחר בזה, דשם שאנו טוענים בשביל המערער, ומבארים הרא"ש והטור הטעם, שזהו משום שהמערער אינו נמצא כל הזמן בעיר, ולכן נבצרה ממנו יכולת הטענה שאני ראיתי שלא דר בלילות, משום שאינו נמצא שם כל הזמן לבדוק אם נמצא כל הלילות, לכן אנן נטען ליה.

ולכאור' זה פלא גדול, שהרי אפי' אם נסבור של"אנן טענינן" יש גדר של טענת ברי, כפי שס"ל חלק מהראשונים וביניהם הרא"ש (כתובות דף טז, א וכן לקמן דף לג, א), מ"מ כאן שלכתחילה כל זמן שאנו לא שומעים להיפך, אנו אומרים מסתמא דר בלילות, מה יועיל אנן טענינן, הרי אנו נענה ע"כ, מסתמא דר בלילות, והוי חזקה?

אלא רואים אנו בשיטת הרא"ש עכ"פ, שמה שאי טעין טענתו טענה, אי"ז כפי שפירשנו שאז ירד המסתמא, אלא באמת סברת המסתמא שדר בלילות, היא חזקה גם נגד עדות של עד אחד, כי כך אנו מניחים שמסתמא דר בלילות, ואין הגיון לחשוב אחרת.

אלא מר זוטרא חידש, שלבעל דבר לבד יש "נאמנות הטענה", כמו בכ"מ, שלבע"ד יש את נאמנות הטענה, שאנו צריכים לחשוש לטענתו, שמא כדבריו כן הוא, כגון במלווה לאחר זמנו, שהחיוב הוא ברור לפנינו, בכ"ז יש לו נאמנות הטענה לטעון שפרע, אף ללא הבאת עדים, לפחות לגבי זה שאנו צריכים לחשוש שמא כדבריו כן הוא, ובמילא א"א להוציא את הממון ממנו, וכן בנדו"ד שלבע"ד יש נאמנות הטענה לטעון שלא ראיתיו דר בלילות.

והחידוש של מר זוטרא הוא, שלא רק שיש לו נאמנות על עצם הדבר, לטעון לא מכרתי לו וכיו"ב, אלא אפי' טענה שלא קשורה לעצם המו"מ ביניהם, אלא שהמחזיק לא עשה חזקה, שזה לכאור' עניין שקשור עם המחזיק עצמו, ולא בויכוח עם המערער, אם מכר לו, או לא, ובכ"ז גם זה כיון שהוא הבעל דבר, אזי ל"טענת בעל דבר" יחשב, לעניין שיהיה לו נאמנות הטענה, אבל אה"נ מישהו אחר שאינו הבעלים, אינו נאמן לטעון נגד המסתמא שיש לנו.

וע"ז מודה מר זוטרא ברוכל שאינו יכול לטעון כן מעצמו, משום שמחזר בעיירות, שאנן טענינן ליה, שאנו טוענים בשבילו את נאמנות הטענה, וברור.

וא"כ ב' האופנים בקצרה הם:

א. שע"י עדותו נפל ה"מסתמא" שדר בלילות, ולכך מצריכים אנו את המחזיק להביא עדים על הלילות, כדין כל חזקה שצריך עדות, ולפ"ז גם כשעד אחד שאינו המערער (או אפי' אישה), שהעידו שלא דר בלילות, הנה אף שעדותם אינה יכולה להתקבל, כלפי הוצאת ממון וכדו', מ"מ בשביל שנאמר, שכבר אי"ז מסתמא שדר גם בלילות, גם זה יספיק, וכ"נ שיטת התוס' דפליגי על ריב"ם עיין בלשונם, וכן נראה שכ"ה שיטתו של רבנו יונה שכתב, שע"י טענתו "איתרע ליה מסתמא".

ב. שבאמת אין בכוח העדות של עד אחד וכו' לשנות את הסברא החזקה של המסתמא, אלא שלמערער בתור בעלים ישנה נאמנות מיוחדת של 'נאמנות הטענה', לטעון ולערער על החזקה, באופן שאנו צריכים לחשוש עכ"פ שמה כדבריו כן, ורק לבעלים יש את היכולת להפיל את ה"מסתמא" ולכן טענתו טענה, וכך צ"ל בשיטת הרא"ש.

ה

אבל בשיטת רשב"ם, רואים ברור שלא סבר את ב' האופנים הללו:

שהרי בדברי הרשב"ם, עיקר ההדגשה מדוע טענתו טענה, היא, שלמערער יש הסבר מדוע לא היה צריך למחות, וכן מה שנדרש מהמחזיק לאחר טענת המערער, היא, [רק] להביא עדים שיכחישו את ההסבר של המערער, ובמילא נעמיד שוב את הבית בחזקתו של המחזיק, וכלשון הרשב"ם, שהמחזיק "צריך להביא עדים להכחישו, ולומר לו שהיה לו למחות" ומוכח שבאמת על גוף החזקה מצ"ע אינו צריך להביא עדים, על אף טענת המערער שראיתו שלא דר בלילות, ומהי הסברא בזה?

ובפשטות זהו מצד שאנו סומכים על המסתמא שדר נמי בלילות אפי' נגד טענת המערער, ואפשר להוסיף, שע"ד חזקת מטלטלין שבנויה על ההנחה ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקין", אף שהמ"ק טוען בלהט שהמחזיק גנב, אי"ז מערער את ההנחה והמסתמא שאנו מניחים שאיננו גנב, עד"ז י"ל שגם כשהמערער טוען טענת ברי שלא ראיתו בלילות, אי"ז מערער את המסתמא שהוא כן דר בלילות והוא המוחזק.

אלא שכרגע יש למחזיק בעיה אחרת, והיא, ההסברים של המערער מדוע לא מיחה, (ואף שכנ"ל איננו בטוחים באמינותו של המערער, נוכח המסתמא שיש לנו שהמחזיק כן דר בלילות, אך אין לנו ברירה אלא לסתור את טענת המערער), ולכן נצרך המחזיק להביא עדים, לא על גוף החזקה שדר בלילות, אלא רק להכחיש את המערער שטוען שראה שלא דר בלילות, ולהוכיח לו שכן היה עליו למחות.

אך לב' האופנים דלעיל, הנקודה המשותפת להן היא, שע"י טענת המערער נפל המסתמא, שלפ"ז לא צריך הרשב"ם לתת הסברים, למה המערער לא מיחה, דהאם המערער הוא שזקוק לאיזה שהוא הסבר, הרי אדרבה הבעי' היא של המחזיק, דברגע שנפל המסתמא, נפל א"כ העדות על החזקה, והרי זהו דין פשוט שחזקה ללא עדים אינה חזקה, אלא ברור שהביאור ברשב"ם הוא כנ"ל.

אלא שצ"ב מה הביאור בזה, שאנו אומרים שמצד עצם החזקה עדיין מסתמא דר גם בלילות, אך מצד שני אנו מקבלים את ההסברים של המערער מדוע לא מיחה, איך משתלבים ב' הדברים זע"ז? וצ"ב מהו יסוד שיטת הרשב"ם בסוגיין?



והנה בהמשך הגמ', מודה מר זוטרא ברוכלין המחזרין בעירות, שאפי' אי לא טען אנן טענינן ליה, ולפי רשב"ם הכוונה בזה, שכשהמערער הוא רוכל, אנו טוענים בשבילו, ובטעם הדבר פירש הטור בשיטת רשב"ם, שמשום שאינו נמצא תדיר בעיר, לכן נבצרה ממנו האפשרות לעקוב אחרי המחזיק אם הוא מחזיק כנדרש, ודר בלילות ברציפות באותם לילות שאינו נמצא בעיר, ולכן אנו טוענים עבורו, שהמחזיק יביא עדים שדר בלילות.

אך רשב"ם לא פירש כן, אלא פירש להיפך, שהבעיה היא אותם הזמנים שהבעלים כן נמצא בעיר, והיינו משום שהבעלים לא נמצא כל הזמן בעיר, אנו חושדים שמא באותם לילות שהוא כן הגיע לעיר, הוה נפיק האי מחזיק מביתו, כדי שהבעלים לא יבחין שהוא מחזיק בביתו, ולכן יוצא שהמערער לא ידע מעולם שהחזיק זה בביתו.

וצ"ב, מדוע באמת לא פירש הרשב"ם דין זה כהסבר הטור, שמצד שהמערער לא היה פה כסדר, ולא יכול היה לעקוב אם המחזיק נמצא בכל הלילות, לכן אנו טוענים עבורו, כדין טענינן במק"א, ומדוע מיאן בזה הרשב"ם, ופירש פירוש שהוא לכאור' דחוק ביותר?

שהרי צריך להעמיד זאת שגם כשהמערער היה בעיר, הרי בימים היה המחזיק בבית, דאל"כ אין כאן עדות על הימים, ובלא מר זוטרא אי"כ חזקה, אלא שהמחזיק היה כ"כ מתוחכם, שהיה בשקט בימים, באופן שמצד אחד העדים ראוהו, ומצד שני הצליח להרדים את המערער, שיצא מהבית בלילות, באופן שהמערער לא ראה שום צורך לבוא ולבדוק בלילות אם הוא נמצא בבית, ולא שמע כלל על החזקה שהחזיק בימים, שכמובן זהו פירוש דחוק מאד, ומדוע לא פירש הרשב"ם באופן פשוט כביאור הטור?

ומשמע שס"ל לרשב"ם, שהאפשרות שהמחזיק לא היה כל הלילות בזמן שהמערער לא היה בעיר, אי"ז סיבה לטעון עבור המערער, שבמצב כזה היינו אומרים

שהחזקה הוי חזקה, על יסוד המסתמא שדר שם בכל הלילות, ורק מצד שלא שמע המערער כלל על החזקה, רק בגלל זה אנו מצריכים אותו להביא עדים על כל הלילות, וצ"ב מדוע?

עוד צ"ב גוף טעם הרשב"ם, מדוע באמת אנו טוענים עבורו, שע"פ מה שנתבאר לעיל היה מקום לבאר בפשטות, שמשום שיש לנו יסוד לחשוש שהמחזיק לא היה כאן כל הלילות, והיה עוזב את הבית כשהמערער בא לעיר, בכדי שהמערער לא יבחין בהימצאותו בבית, שזהו ההיפך הגמור מהיסוד שמסתמא דר בלילות, לכן על המחזיק להביא עדים שדר כרגיל, כדין כל חזקה שמצריכה עדי חזקה.

אך הרשב"ם כתב באופן אחר, שהטעם שצריך המחזיק להביא עדים על כל הלילות היא, משום שהמערער לא ידע מעולם שהחזיק זה בביתו, ולכן שתק ולא מיחה.

ולכא' שוב נשאלת אותה שאלה, מה צריך לכ"ז, הרי לפי הציור של הרשב"ם שיש לנו יסוד ומקום לחשוש שהמחזיק לא דר באותם לילות, היינו שאין כאן את המסתמא, לכך צריך המחזיק עדים שהחזיק כדין וככל חזקה רגילה, ומדוע אנו נצרכים להסביר מדוע לא מיחה המערער, ושלא ידע מחזקה זו מעולם, הרי אי"צ לכ"ז? [ואפי' אם ידע המערער מהחזקה, מ"מ למחזיק אין עדות על הלילות ולנו אין כאן את המסתמא שדר בלילות, א"כ הוי חזקה ללא עדים שאינה שווה כלום].



והנראה לומר בזה, ע"פ דברי רשב"ם בדף לח, א בד"ה לעולם, וז"ל: "דטעמא דחזקה ג' שנים קונה, משום דמצי טעין ליה מחזיק, אמאי לא מחית בתוך שלש וכו'", הרי שרשב"ם קבע לנו את הכלל דחזקה, שהוא משום שלמחזיק יש טענה לבעלים, 'אמאי לא מחית', שזה מורה שרשב"ם אויל בדרך רבנו יונה לעיל, וכפי שכבר דיברנו ע"כ, שיסוד שיטתו היא, שהחזקה בנויה ע"כ שחכמים (תקנו ו)הטילו על המערער למחות במשך הג' שנים, בכדי שהמחזיק יזהר בשטרו, וכיון שלא מיחה במשך זמן זה, הוי חזקה.

ועד"ז נראה גם שיטת הרשב"ם, שלמחזיק יש טענה למערער, מדוע לא מלית את מה שהטילו עליך חכמים למחות בתוך שלש.

אך לשיטת הרמב"ן ודעימיה, אין החזקה בדרך של 'טענה' שיש למחזיק על המערער, אלא להיפך, שכשהבעלים שתק כל משך זמן זה, במילא הוי ראייה שזה שלו, ועל המערער תחול חובת ההוכחה מדוע שתיקתו אינה מהווה ראייה, אך המחזיק אינו צריך לטעון ליה כלל.

וכן לשיטת הרא"ש, א"א לומר דטעמא דחזקה, הוא משום שטעין המחזיק למערער, אמאי לא מחית, משום שלשיטת הרא"ש דין זה של מחאה, אינו יותר

מאשר דין נוסף על החזקה בלבד, שנתנו חכמים את האפשרות לערער, ומה שיך לומר שזה טעמא דחזקה, כפשוטו.

ולכן נראה שלשון זה של הרשב"ם, אכן מתאימה עם שיטת רבנו יונה.

ועפ"ז מבואר שפיר שיטת הרשב"ם בסוגיין, והיא, שבאמת אם היינו צריכים לדון מצד המסתמא עצמו אם נפל או לא, א"כ לא רק שהיינו אומרים שהמסתמא הוא מספיק חזק גם כנגד עדות עד אחד וכיו"ב וכדס"ל לטור כנ"ל, אלא יתירה מכך, שגם כשהבעלים עצמו טוען אני ראיתי שלא דר בלילות, לא היה לו כוח לסתור את המסתמא שמונח אצלנו שהמחזיק דר גם בלילות.

והסברא בזה י"ל, שכאן אין לבעלים נאמנות הטענה כנגד המסתמא, כי אין הטענה ממין הוויכוח ביניהם, אם מכר לו, או לא, או שנתן לו במתנה, או לא וכיו"ב, אלא היא כעין טענה צדדית, שקשורה למחזיק עצמו, ולא למו"מ שביניהם, ולכך נגד מסתמא כזה שאדם שדר בימים דר נמי בלילות, אין לבעלים נאמנות הטענה לטעון טענה כזו, שלא החזיק בלילות, ולפ"ז, מצד המסתמא יש לו למחזיק את המסתמא, גם עתה לאחר טענתו של המערער.

אלא שיש כאן בעיה אחרת, והיא, שהרי המחזיק בונה את חזקתו ע"כ ש"מצי טעין ליה מחזיק, אמאי לא מחית", א"כ עונה לו המערער יש לך עלי טענה אמאי לא מחיתי, הנה לך ההסבר שלכך לא מחיתי, מפני כך וכך, א"כ אפי' שנאמר שהמסתמא מצ"ע קיים עדיין, מ"מ צריך המחזיק "להביא עדים להכחישו", ולא על גוף החזקה כנ"ל, אלא להוריד ולסתור את אותו הסבר של המערער למה הוא לא מיחה, כי כ"ז שאין לנו עדים לסתור את הסבריו, א"א לנו לבנות את החזקה ש"אמאי לא מחית", שהרי הוא מסביר לנו מדוע לא מיחה, והוא המ"ק.

(ואולי י"ל, שלרמב"ן ודעימיה, באופן כזה שהמסתמא נשאר, לא היה המחזיק צריך להביא עדים לסתור את טענת המערער, אלא על המערער היה להוכיח את צדקת טענותיו, ורק לפי רשב"ם שהיא דרך רבנו יונה, (או בדומה לזה), שהחזקה בנויה על טענה "אמאי לא מחית", צריך המחזיק להביא עדים להכחיש את המערער).

ולכן גם ברוכלין לא פירש הרשב"ם כהטור, משום שבאמת אנו לא נטען עבורו, בשל כך שלא היה כאן כל הלילות, כיון שיש לנו מסתמא שכן דר בלילות, (ותירה מכך, גם כשטוען שברי לי שלא דר בלילות), אלא אנו נטען שהוא כן דר בלילות.

ורק לפי הרמב"ן למשל, לא נוכל לבנות חזקה אם המערער לא היה כאן כל הזמן ולכך לא מיחה, והיינו שאיננו יכולים לבנות שום ראיה משתיקתו, אבל לפי מש"כ הרשב"ם ע"ד רבנו יונה, היסוד של החזקה הוא הטענה על המערער למה לא מחית, וא"כ גם אם חלק מהזמן הוא איננו בעיר, היה עליו למחות, כשכן נמצא בעיר ורואה

שהמחזיק מחזיק בביתו, וכיון שהטענה קיימת עליו, לכן נבנית כאן חזקה, ולא יכול היה רשב"ם ללמוד כהטור.

ולכן גם לא פירש רשב"ם, שהטעם לכך שאנו טוענים עבורו, הוא, משום שיש לנו יסוד לחשוש שעזב את דירתו חלק מהלילות, ונפל א"כ המסתמא, שי"ל שגם ברוכלין סובר רשב"ם שהמסתמא לא נפל, כי מדוע נחשוב אחרת, כ"ז שאיננו יודעים בבירור שלא דר בלילות, וה"ה ברוכלין, ההיגיון הבריא אומר שאם עדים מעידים שדר שם כל הימים, מסתמא דר נמי בלילות.

אלא שרשב"ם פירש טעם אחר, שעל אף המסתמא, מ"מ אין המחזיק יכול לבוא בטענות כלפי הבעלים "אמאי לא מחית", כי הבעלים עונה לו שלא שמע את החזקה מעולם ולכן "שתק ולא מיחה", ולכך צריך המחזיק להביא עדים על כל הלילות, ועפ"ז באו דברי רשב"ם על מקומם בטוב טעם, כפי שהגדיר זאת בדבריו, מיוסד על דבריו בדף לח.

ח

אך הנה ביאור זה ברשב"ם הוא על יסוד הבנת הראשונים, שהקשו שמר זוטרא בא להחמיר, ואילו לרשב"ם יוצא שהוא בא להקל, וע"ז נסוב כל הביאור, אך לאחר עיון וליבון מחודש בסוגיא, נראה לבאר שיטת הרשב"ם באופן אחר לגמרי, ובהקדם כמה קושיות שצ"ב בדבריו:

א. מהו שכתב בהמשך, שלא גרסינן ומודה רבא כיון שלא איירי רבא בטעין או לא טעין, איך בכלל אפשר לומר ומודה רבא, הרי רבא העמיד את המשנה לדעת רב הונא בשוכרים המעידים שדרו שם בלילות, ולא תועיל כלל טענתו של המערער כנגד עדות ברורה כפשוט, ומהו שכתב רשב"ם שרק בגלל שלא איירי רבא בטעין, לא גרסינן מודה רבא, ומשמע שבעצם הוא מודה, או שרבא יכול להודות, אלא דלא איירי בזה, וזה צע"ג.

ב. מהו שכתב בדברי אביי ואי טעין וכו', הרי כיון שלאביי רק שכנים יכולים להעיד על בתים, ומר זוטרא הוא שמקל בזה, [כהבנת הראשונים בדבריו], שגם עדים סתם יכולים להעיד על הימים, כ"ז שלא טען המערער טענת ברי, אזי מניין לרשב"ם שגם אביי מודה שאי טעין צריך עדות ברורה על הלילות?

ועוד, מה ראה רשב"ם להיכנס לדבר זה, כיון שלאביי בכל אופן רק שכנים יכולים להעיד תמיד ולא עדים רגילים, ומעלת השכנים הוא כמ"ש הרא"ש והנמוק"י שהם מרגישים אם השכנים יצאו מדירתם, וכיון שלא הרגישו וודאי לא יצאו מהלילות, וא"כ מניין לרשב"ם שבמקרה שטעין המערער לא תועיל עדות זו, וכן כאמור מה הכריח את רשב"ם לומר זאת ולהיכנס לכך, דבר שאין לו כל יסוד בגמ'?

ובסברא היה מקום לתרץ, ע"פ הביאור דלעיל שהיא הנותנת, היינו דווקא משום שאין כל יסוד בגמ' לומר שאביי מודה למר זוטרא באי טעין, ואדרבה הפשט הפשוט הוא שרבא פליג על אביי, וס"ל שלא מועילה עדות השכנים המבוססת על הרגשה, אלא רק שוכרים שמעידים מפורשות שהיו בלילות, ולא תועיל טענת המערער שמוכחשת היא מעדות השוכרים, א"כ משמע שלאביי די בעדות שמבוססת על הרגשה, ומדוע שנאמר שמודה בטעין, ולכן הוכרח רשב"ם להדגיש שלא כך הם הדברים, אלא אביי מודה שאם המערער טוען טענת ברי צריך עדות ברורה ומפורשת על הלילות, ולא די בהרגשתם.

והסברא בזה י"ל, משום שיסוד החזקה בנוי ע"כ, שהמחזיק בא בטענה כלפי המערער, אמאי לא מחית, וכיון שהמערער מתרץ את הנהגתו, נפל היסוד לחזקה, ולא ייתכן שאביי יחלוק ע"כ, אלא מוכרח שמודה, ולכן הדגיש זאת רשב"ם.

ונמצא אפוא שכל דברי רשב"ם בד"ה זה, הוא הוספה ואינו קשור כלל לעצם וגוף דברי אביי, ואולי ניתן לדייק שכתב ואי טעין וכו', היינו שזוהי הוספה על דברי אביי, ולכן לא כתב דאי טעין וכו'.

אך באמת שאי"ז חלק כ"כ בדברי רשב"ם, שכתב שאי טעין המערער וכו', יוכלו העדים להעיד על הימים והלילות, ומניין לנו שהשכנים יוכלו להעיד מפורשות ולא רק יסתמכו על הרגשתם, אלא א"כ מדובר בשכנים כאלו שאכן יודעים להעיד מפורשות, אלא שכאמור אי"ז הניסוח של רשב"ם, שמשמע שכל שכנים "יוכלו להעיד וכו'".

ט

אך לשון רשב"ם יורה את דרכו, שגם קודם בדברי אביי לא כתב רשב"ם כנמוק"י והרא"ש שהשכנים מעידים על הרגשתם, אלא כלשון רשב"ם ש"ראוהו בימים ובלילות", ובאמת צ"ב כדברי הרא"ש, וכי הם צריכים להיות ניעורים כל הלילה? אך מ"מ כ"כ ברשב"ם!

ולכן נראה כאמור לבאר את הרשב"ם באופן אחר לגמרי:

והוא: שקושיית הגמ' על רב הונא מהמשנה איך אפשר להעיד על חזקת הבתים אם צריך רצופות ולא מפוזרות, היא רק כשטעין המערער, וכן אכן כתב רשב"ם במפורש בביאור קושיית הגמ', והיינו שאי לא טעין המערער טענת ברי, אזי אנו נאמר שאם דר בימים מסתמא דר נמי בלילות, וכל קושיית הגמ' אי רק כשטעין המערער טענת ברי שלא ראיתי בלילות, אז קשה איך יהיה חזקה.

ואף שאם כך אינו מובן מהי הקושיא על רב הונא מהמשנה, הרי המשנה מתאימה היטיב גם לשיטתו, במקרה שלא ידע המערער לטעון טענת ברי, שאז די בעדים

רגילים שיעידו על הימים, ואנו נאמר מן הסתם דר נמי בלילות, ובמקרה שהמערער טוען טענת ברי, אכן לא יספיקו עדים אלו, אלא יצטרכו עדים שיעידו גם על הלילות, וא"כ איזה קושיא יש מהמשנה על רב הונא?

אך נראה לומר בכוונת רשב"ם, שאכן אין כאן 'קושיא' אלא 'שאלה', והיינו שהמשנה כותבת בפשיטות דין "חזקת הבתים", והרי במקום שהמ"ק מודה, אין מה לדון בחזקה, וכל עניין החזקה הוא כשהמ"ק מערער וטוען שהמחזיק גנב, אזי בד"כ טענתו תהיה מגובה בטענת ברי, שהיה בכלל או בלילות ולא ראהו בבית, וא"כ איך כותבת המשנה בפשיטות שיש חזקת הבתים.

וע"ז עונה אב"י שמיהם בד"כ המעידים על חזקת הבתים, שכנים, ושכנים מידע ידעי כי הם רואים בימים ובלילות, [וצ"ב מה הוודאות לכך], וא"כ כל תירוץ אב"י שאנו זקוקים לשכנים הוא רק כשטעין המערער טענת ברי, שהרי זו הייתה שאלת הגמ', אך באופן שלא יטען המערער כלום גם אב"י מודה שא"צ בשכנים, אלא כל עדים רגילים יוכלו להעיד על הימים, ואנו נאמר מן הסתם דר נמי בלילות.

נמצא אפוא שאב"י ממש סובר כמר זוטרא, שאי לא טעין המערער כלום די בעדים על הימים, ואנו נאמר שמן הסתם דר נמי בלילות, ואי טעין המערער טענת ברי נזדקק לעדים שיעידו מפורשות על הלילות.

וא"כ דברי רשב"ם בד"ה ואי טעין וכו' הם הם גוף דברי אב"י, היינו שרשב"ם מפרש את דברי אב"י, שכוונתו ע"ד מר זוטרא, "וכדמפרשין בסמוך".

ולפ"ז נמצא שרבא לא פליג על אב"י כלל, שהרי גם לאב"י צריך עדות שכנים שראוהו בלילות, ורבא רק הוסיף עוד אפשרות ואולי יותר מעשית, ששוכרים מעידים על הלילות, [שהרי שכנים אינם נעורים בלילות], ובמילא במקרה שטעין המערער הוא יוכחש ע"י העדים השוכרים.

ונמצא שגם רבא כאב"י סוברים כמר זוטרא שכל זמן שלא טעין המערער כלום, די בעדים רגילים שמעידים רק על הימים, ואילו על הלילות אנו נאמר שמן הסתם הוא היה גם בלילות, ורק כשטעין המערער טענת ברי צריכים עדות מפורשת על הלילות, שיכולה להתבצע או ע"י שכנים כאב"י או ע"י שוכרים כרבא.

אלא שא"כ נשאלת שאלה גדולה, מה בא מר זוטרא לחדש לנו, כשכל דבריו הם גוף השקו"ט בגמ', היינו שקושיית הגמ' הייתה כשטעין המערער, איך יהיה חזקה, שזה אומר שכשלא טעין יש את המסתמא שדר בלילות, וכן אב"י ורבא בתירוצם המשיכו ונקטו באותו הקו, ופתאום בא מר זוטרא עם איזה דין חדש, שאי טעין וכו' טענתו טענה, מה הוא בא לחדש כאן, כשזה כל נושא הסוגיא?

אלא שע"ז כתב רשב"ם שדברי מר זוטרא הם "מילתא באנפי נפשה", ושאלנו לעיל מה רצה בזה? ולמבואר הוא מוכרח ממש, שאכן דברי מר זוטרא הם

ביסודם חזרה על אב"י ור"ב, אך הם לא חלק מהשקו"ט, אלא מילתא באנפי נפשה, והרי האמת שכך כתב רשב"ם קודם בביאור דברי אב"י, שהוא כדברי מר זוטרא.

ובמילא עפ"ז מובן היטיב מה שכתב רשב"ם דלא גרסינן מודה ר"ב, כיון שלא איירי בטעין, והיינו שבעצם הרי ר"ב הוא כמר זוטרא, וכל דבריו באו לענות על קושיית הגמ' על ר"ב הונא מחזקת הבתים כשטעין המערער, ובמילא משמע שכשלא טעין המערער אי"צ בשוכרים, אך כיון שלא נעמד בדבריו כשטעין או לא טעין, לכן לא מתאים לומר מודה ר"ב.

וא"כ היה צ"ל מודה ר"ב הונא [כהמשך דברי רשב"ם], והיינו שבדברי ר"ב הונא יוצא, שכל מה שמשמעותי לנו לפועל מה שהוסיף שצריך שהחזקה תהיה רצופה, הוא רק כשטעין המערער, כי אם לא טעין, הרי אנו נאמר שמן הסתם היה גם בלילות, וע"ז שייך לומר שמודה ר"ב הונא כשהמערער רוכל, שגם אי לא טעין אנו נטען למחזיק שיביא עדים ע"כ שהיה בלילות.



וזהו דרך חדשה בהבנת דברי רשב"ם בסוגיא המשתקפת היטיב בדבריו, במהלך הסוגיא, רק מה שעדיין צ"ע קצת לדרך זו, הוא, מה שבדברי מר זוטרא התחיל רשב"ם לבאר, דפשיטא ליה למר זוטרא, דאי לא טעין אזי אנו נאמר שמן הסתם דר נמי בלילות וכו', והרי כלל זה הוא יסוד כל הסוגיא וכבר בשאלת הגמ' ידענו כלל זה, שלכן כל קושיית הגמ' על ר"ב הונא הייתה רק כשטעין המערער?

וצ"ל שזה חלק מכך שבדברי מר זוטרא הם מילתא באנפי נפשה, שלא קשורים לשקו"ט בסוגיא, לכן העמיד הרשב"ם דווקא במר זוטרא את הדברים כאילו מחדש, ויש לעיין בזה.

וכאמור שהיא דרך חדשה בביאור שיטת הרשב"ם, שלפ"ז לא שייך להקשות מה שהקשו הראשונים על שיטת רשב"ם, שלדבריו מר זוטרא בא להקל על דברי אב"י ור"ב, ואילו בלשונו רואים שבא להחמיר.

אך לפי מה שנתבאר, הרי שלרשב"ם עצמו יוצא, שמר זוטרא אינו מקל על דברי אב"י ור"ב וגם לא מחמיר עליהם, אלא כולם סוברים אותו הדבר לגמרי, שכ"ז שלא טען המערער טענת ברי, די בעדים רגילים המעידים על הימים בלבד, ואנו נאמר שמן הסתם הוא דר נמי בלילות, ואי טעין המערער אזי לכולם צריך עדות מפורשת על הלילות, שיכולה להתבצע או ע"י שכנים או ע"י שוכרים.

יא

והנה בנוגע לקושיית הגמ' על רב הונא מחזקת הבתים, מצינו ב' דרכים בראשונים, איך הבנו דין זה לפני החידוש של רב הונא:

הרא"ש כתב, שהיינו בונים חזקה בשש שנים במקום ג"ש ימים ולילות, אך כיון שחידש רב הונא שאין חזקה במפוזרות, וא"כ צריך עדות על הלילות, הקשתה הגמ' איך ייתכן דבר זה.

ורבנו יונה ביאר, שבלא רב הונא היינו אומרים שדי בעדות על הימים של ג"ש, כיון שעיקר השימוש והאכילה זה בימים, והלילה שהיא טפלה אינה נצרכת לחזקה, אבל כיון שחידש רב הונא שצריך רצופות והאנשים נמצאים בבתים גם בלילות שלא כבשדות, א"כ צריך עדות על הלילות, וקשה לרב הונא איך יעידו על הלילות.

והנה ברשב"ם לא מצינו התייחסות לשאלה זו, איך הבנו לפני רב הונא את המשנה, ומדוע הקושיא היא דווקא על רב הונא, ובאמת שהרשב"ם כן מרחיב בדבריו, מדוע רק אם איתא לדרב הונא קשה המשנה, אך לא התייחס כלל האם לפני רב הונא היה צריך שש שנים, או שדי היה בג"ש על הימים בלבד שהם העיקר, וזה תימה גדול, איך לא התייחס הרשב"ם לכך, שהיא שאלה יסודית המתעוררת בעצם הבנת השאלה של הגמ'?

אך האמת שמשגרת לשונו של הרשב"ם נראה, שס"ל כרבנו יונה ולא כרא"ש עיין היטיב בדבריו, וזה מתאים מאד ע"פ מה שנתבאר בשיעורים קודמים, שמחלוקת זו של הרא"ש ורבנו יונה הם לשיטתייהו, וא"כ אתי שפיר היטיב שרשב"ם הוא כרבנו יונה, כנ"ל שאזיל בשיטתו בגדר ויסוד החזקה.

וע"פ כל מה שנתבאר לעיל הדברים מדויקים מאד, שהרי הסברא של הרשב"ם שאנו אומרים שמי שדר בלילות מן הסתם דר נמי בלילות, יושבת על דבר זה שעיקר האכילה ביום והלילה אינו אלא טפל, ולכן אין כל סיבה לומר שבליילה הלך המחזיק לבית אחר, שהרי ברור שאם הלילה היה עיקר כיום, לא היה כל יסוד לומר שמי שדר בימים מן הסתם דר נמי בלילות, אלא רק בגלל שכל שימוש האנשים בלילות הוא בגדר טפל, לכן אומרים אנו מן הסתם הוא נשאר בבית בלילות ולא הלך למקום אחר.

וא"כ נמצא שההסבר של מסתמא וכו' כבר יושב לפי רשב"ם בהבנת המשנה עוד לפני החידוש של רב הונא, שהבנו שדי לבנות את החזקה בעיקר ולא בטפל, ולכן ברור היה לרשב"ם, שכל החידוש של רב הונא משמעותי רק כשטעין המערער לא ראיתיו בלילות, משום שכל זמן שלא טען המערער כלום, הרי מאותה הסיבה שהבנו

עד רב הונא שא"צ בעדות כלל על הלילות, מאותה הסיבה עצמה נאמר אחרי חידוש רב הונא, [כשכן צריך עדות על הלילות], שמן הסתם הוא היה בלילות, על יסוד העדות שהיה בימים, וכל המשמעות של חידוש רב הונא הוא, כשהמערער טוען טענת ברי לא ראיתיו בלילות, שאז נצטרך עדים שיעידו מפורשות על הלילות, ולכן מקשה הגמ' כשטעין המערער, איך נבנה חזקה?

וזה מסביר קצת את מה שהערנו לעיל, מדוע את כל עניין המסתמא, הזכיר רשב"ם רק במילתא דמר זוטרא, שהם "מילתא באנפי נפשה", שזה מבאר מדוע הוא מסביר זאת בדברי מר זוטרא כדבר חדש, אך מדוע לא הזכיר זאת קודם, כבר בקושיית הגמ' על ר"ה, ששואלת עליו רק מאי טעין, משום שבלא טעין אנו אומרים את המסתמא, ומדוע לא הזכיר זאת? אלא משום שזו ההבנה הפשוטה שיושב על מה שהבנו לפני רב הונא, שהלילות מוגדרים כטפל מול הימים המוגדרים כעיקר האכילה.

יב

שיטת הנמוק"י בפירוש שיטת רשב"ם

הנה הנמוק"י ביאר את הסוגיא – וכתב שכ"ה דעת רשב"ם – שדברי מר זוטרא באו באמת להחמיר, והם מוסכים על דברי אב"י שגם בעדות שכנים הוי חזקה וא"צ דווקא בשוכרים, ע"ז אומר מר זוטרא שכ"ז כשלא טעו המערער טענת ברי אני ראיתיו שלא דר בלילות, ואז מועלת עדות השכנים שלא הרגישו שיצא בלילות, אבל כשטען המערער, לא תועיל עדות השכנים שלא הרגישו כלום, משום שא"ז שיודעים בבירור שלא יצא באמצע הלילות שהרי ישנו, אלא מן הסתם הוא כן, דכיון שלא שמעו אותו מוציא את תשמישיו מסתבר שלא יצא, אבל כשהמערער טוען שיצא, לא תספיק עדותם, אלא נזדקק לעדות שוכרים, ובלעדם לא יהיה חזקה.

וצ"ב, דכיון דאפי' בסתמא עדים רגילים לא יכולים להעיד אלא רק שכנים, משמע שצריך עדות (מפורשת) שהיה בלילות, ולכן רק שכנים יודעים, א"כ גם כשטוען המערער שלא דר בלילות, מדוע שנאמינו ולא נסתפק בעדות השכנים, דלפי איך שהבנו את הרשב"ם עד עתה, יוצא, שרק בעדים רגילים שלא יודעים כלל על הלילה, אין הם מועילים כשהמערער טוען שלא דר בלילות, וכן לשאר הראשונים בטענת המערער, לא נסתפק בעדות השכנים על הימים אלא נצטרך לחקור אותם על הלילות.

אבל לפי הנמוק"י שיוצא שגם בסתמא צריך עדות מלאה רק של שכנים, (שאל"כ לא היינו נדרשים לעדות השוכרים כשהמערער טוען טענת ברי), א"כ מה נשתנה בטענת המערער, מדוע לא נסמוך על השכנים שלא הרגישו אותו יוצא בלילה, ואם אי"ז נחשב לעדות א"כ איך זה מועיל כשהמערער לא טוען כלום, הרי אי"ז עדות.

והיה אפש"ל וכ"נ שלמד החידושי הרי"ם, שבאמת עדות השכנים מצ"ע מספקת וגם להיחשב כעדות מפורשת, משום שהאפשרות שיצא כשהשכנים לא הרגישו היא טענה דלא שכיחא, אלא שביד הבעלים לטעון טענה אפי' אם היא טענה דלא שכיחא, ובפשטות זהו מחמת נאמנות הטענה שניתנה לבעל דבר, וכדמצינו בכ"ד כן, למשל טענת מזויף כתבו התוס' בריש גיטין שהיא טענה דלא שכיחא, ובכ"ז אם טען מזויף צריך לקיים את השטר להוכיח שאינו מזויף, וא"כ לפ"ז כשהמערער טען טענת ברי, אזי ע"י טענתו נתחדש שהעדות של השכנים אינה טובה, ולכן אנו זקוקים לעדות של שוכרים.

אלא שצ"ע בדרך זה, דלפ"ז מדוע מודה מר זוטרא ברוכלין המחזירין בעיירות שאנן טענינן למערער, וכי בגלל שלא היה כאן המערער, נטען ליה אנן טענה דלא שכיחא, והרי כנ"ל כ"ז שאין כאן טענת ברי של המערער, מוגדרת עדות השכנים כעדות רגילה (וכמפורשת) והם לא הרגישו כלל שיצא?

ושוב לפי הביאור הרגיל ברשב"ם מובן שפיר, משום דאיירי בעדים רגילים שלא היו בלילות, וכן לשאר הראשונים שמדובר כאן בעדות שכנים, הרי מה שטענינן למערער הוא, שנצריך את השכנים חקירה ודרישה, ואז תועיל עדותם, אבל לפי הנמוק"י צע"ג מדוע נטען טענה דלא שכיחא כזו.

יג

ונראה לבאר באופן אחר, ע"פ דברי התורי"ד כאן, שלמד כשיטת הרשב"ם והתוס' עיין בדבריו, אלא שביאר את הסוגיא בתוספת סברא מחודשת בדברי מר זוטרא, והיא, שמה שאין אנו זקוקים לעדות מפורשת על הלילה אלא סמכין על המסתמא, הוא משום "שאנו אומרים אילו כן שבלילות היה יוצא מן הבית, היאך לא היה זה מערער וטוען עליו כן, מפני פחדי היה יוצא בכל לילה מן הבית, אלא שותק, ומדשתק שמע מינה גם בלילות היה דר שם, אבל ודאי אי טעין כי מחמת פחדי היה מסתלק בכל לילה מן הבית, אז ודאי מצריכין אותו להביא עדים שדר שם גם בלילות". עכ"ל.

יוצא מדבריו חידוש גדול, שמה שמועילה עדותם של העדים כשהמערער לא טען, הוא תרכובת של עדותן של העדים על הימים, וההוכחה משתיקת המערער שלא טען שלא היה כאן בלילות, וזה בונה לנו את החזקה גם על הלילות, (והתורי"ד כתב את הדברים לתרץ את קושיית ריב"ם, ע"ש).

ועפ"ז י"ל סברא זו גם בדברי הנמוק"י, ויצא שזה ההיפך לגמרי מהסברא הקודמת, שכשלא טוען המערער כלום, אז עדות השכנים מועלת משום שזה נחשב לעדות

רגילה גם על הלילות, ורק כשטוען טענת ברי מתחדש החיסרון בעדות השכנים, שלכן נזקקים אנו לעדות שוכרים.

אבל אם נאמר את סברת התורי"ד, י"ל להיפך, שבאמת עדות השכנים אינה נחשבת לעדות על הלילות, וכשטוען המערער טענת ברי שלא דר בלילות, צריך עדות רגילה על הלילות שזה יכול להיות רק ע"י שוכרים, אבל כשאנו טוען המערער כלום, אז אע"פ שעדות השכנים אינה נחשבת לעדות על הלילות, מ"מ מצטרפת לנו שתיתקו, והיא היא המוכיחה לנו על הלילה.

ולפ"ז אתי שפיר המשך דברי מר זוטרא, שאם המערער הוא רוכל אזי אין לנו כל הוכחה משתיתקו, שהרי לא ידע מהחזקה שהרי בכל פעם שהיה מגיע, היה המחזיק מסתתר מפני הבעלים שלא יראנו מחזיק בביתו, א"כ אע"פ שיש לנו עדות השכנים שלא הרגישו שיצא בלילות, אין זו עדות מספקת כלל על הלילה, שאי"ז נחשב לעדות על הלילה.

ומ"מ צ"ל שאם העדים הם גם לא שכנים, איננו יכולים להסתפק רק משתיתקו כדי לבנות את החזקה בלילה, אלא רק בצירוף זה שהשכנים לא הרגישו שיצא בלילות ביחד עם שתיתקו נבנית חזקתו בלילות, ועדיין צ"ב בכ"ז.

יד

ויש להבהיר נקודה כללית, שוודאי שלא הייתה כוונת הנמוק"י לומר שמפרש כרשב"ם לגמרי, שהרי רשב"ם הכניס את דברי מר זוטרא כבר בדברי אב"י, [אם בתור הוספה, או הפירוש החדש שביארנו ברשב"ם לעיל], ולפי הנמוק"י, הרי כל דברי מר זוטרא באו להחמיר על אב"י, שדי לו בשכנים בהרגשתם גם כשטעין המערער, וכ"ש כשלא טעין המערער, וע"ז בא מר זוטרא ופליג שאי טעין המערער, הרי כבר לא אומרים שמן הסתם דר בלילות, ולכן צריך עדות מפורשת על הלילות.

והיינו שלנמוק"י קושיית הגמ' הייתה כשלא טעין, כפי ההבנה הרגילה של הראשונים, ואב"י הצריך שכנים ורבה הצריך יותר מכך שוכרים, ומר זוטרא הצריך בדברי אב"י יותר ממנו כשטעין, [נמצא שלוש דעות של חומרא בדבר: א' שיטת אב"י: שעדים רגילים לא יכולים להעיד אלא שכנים. ב. שיטת מר זוטרא: שבמקום שטעין לא יועילו שכנים אלא צריך עדות מפורשת. ג. שיטת רבא: שתמיד צריך עדות מפורשת שזה שוכרים, דמחמיר אפי' על מר זוטרא, וכל דברי מר זוטרא מתייחסים לדברי אב"י, כמ"ש הנמוק"י].

וכן מש"כ הנמוק"י שכשטעין המערער נפל המסתמא, אי"ז כדברי רשב"ם שסובר שגם אז לא ירד המסתמא, כפי שנתבאר לעיל בהרחבה.

אלא וודאי כוונת הנמוק"י במש"כ שכן דעת הרשב"ם, היא רק לעצם הדברים שמר זוטרא בא לחדש, שכאשר המערער בא בטענת ברי שלא ראיתי בלילות, צריך המחזיק עדות מפורשת על הלילות, והדגיש זאת הנמוק"י שכ"ה דעת הרשב"ם, בשונה מר"ח ור"ת שלדבריהם לא אמר מר זוטרא דבר זה.



בענין האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו

מביא דברי המשנה "האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו" ודברי הגמ' "הכא לא קא מחיל" • ביאור מחלוקת הרשב"ם והרשב"א האם תועיל מחילתו באם ימחל בפירוש • ביאור שי' הרשב"ם להקצות דמועילה מחילה של הבכור אף בחיי האב, ולהקוב"ש דאף שאין מועילה מחילה בהנכסים מועילה מחילה בחייו של כללות ענין הבכורה • התמיהות בדבריהם • ביאור שי' הרשב"ם דביטול הירושה נוצר ע"י אמירת האב שבכחו להנחיל והמחילה היא רק תנאי בדבר • דף קכו, ב

הרב יוסף צבי שי' צירקוס

ר"מ בשיבה

על הא דתנן במסכתין קכו, ב ד"האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו – לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה", מקשה הגמ' והרי בענין המתנה על מ"ש בתורה בדבר שבממון נחלקו תנאים, ד"האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה ה"ז מקודשת ותנאו בטל, דברי ר' מאיר. ור' יהודה אומר בדבר של ממון תנאו קיים", וא"כ הרי מתני' היא דלא כר", שהרי ירושה היא בדבר שבממון.

[ומבאר הרשב"ם דקו' הגמ' היא מצד הכלל דר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, וי"ל דמה שנוקק לזה הוא משום דסתם כך אין שום קושי בדבר דמתני' קאי כר' מאיר שהרי סתם מתני' ר' מאיר היא, והקושיא היא רק מצד כללי הפסק].

ומתרצת הגמ' "אפי' תימא ר"י התם ידעה וקא מחלה, הכא לא קא מחיל". ובפשטות תי' הגמ' הוא, שהאשה מוחלת על התחייבות הבעל לשאר וכסות, ואילו כאן הבכור המנושל מנחלתו איננו מוחל עלי'. וכך מבאר הרשב"ם דרך בקידושים אנו אומרים שהאשה מוחלת מכיון ש"בההיא הנאה דקא מקדש לה מחלה ליה וכיון דקבלה קידושין מיניה נתרצית למחול, אבל הכא מי מחיל מה הנאה יש לו לבן שימחול, ואע"פ ששתק הבן אי"ז מחילה דאינו רוצה להכעיס את אביו". (ואע"פ דאית סברא לומר דגם האשה אינה רוצה להכעיס את בעלה, הרי לענין קידושין מסתבר שתמחול כיון שמרויחה את הקידושין, וא"כ אין לנו לומר ששתיקתה היא רק שלא להכעיס; משא"כ בבן שאינו מרויח כלום מהוויתור על הנחלה, הרי אי"ז מסתבר כלל שימחול, ורק אז אנו תולים את שתיקתו באי רצונו להכעיס).

ומשמע מפשטות דברי הגמ', ובפרט מדברי הרשב"ם, דרך משום דמסתמא כששותק הבן, אינו מוחל על ירושתו – ולכן "לא אמר כלום", אך באם הי' מוחל בפירוש על ירושתו הרי היתה מחילתו מועלת. והיינו דאין הבדל עקרוני בין קידושין לירושה, דבב' המקרים באם המקבל מוחל מועיל התנאי של הנותן, אלא דבסתמא בקידושין האשה מוחלת ובירושה אין הבן מוחל.

אך דברי הרשב"ם תמוהים מאד, וכפי שמקשה עליו הרשב"א, דמה שייך שהבן ימחל על ירושת האב בחיי האב, כאשר אין כאן עדיין ירושה כלל, "דמחילה במה שאינו שלו עדיין והוא עתיד לבוא לו ממילא כירושת האב, אינו יכול להסתלק ממנה". והיינו דכל ענין הירושה מתחיל בשעת מיתת האב, ואילו בחיי האב הרי הנכסים שייכים לו לגמרי והוא יכול לעשות בהם כרצונו, ואיך שייך שימחול הבן על דבר שאין לו אליו זיקה כלל.

ולכן פליג הרשב"א וס"ל "דבודאי אפילו מחל הבן בפירוש לא עשה כלום", ומה שכתבה הגמ' "הכא לא מחיל" – "לרבותא נקטיה כלומר אפילו אם מחילתו מחילה הכא מיהא לא מחיל", וכוונתו במש"כ 'לרבותא' איננה לחידוש גדול יותר, אלא דזוהי המציאות שבפועל אין הבן מוחל כלל, והיינו דאף שגם אם הי' מוחל לא היתה מועילה מחילתו, מ"מ א"צ להגיע לזה, שהרי במקרה דמתני' הוא לא מחל כלל.

ובאמת דברי הרשב"ם שמועילה מחילת הבן בחיי האב, תמוהים מאד:

א

והנה הקצוה"ח (סי' רעח ס"ק יג) הביא את דברי הגמ' בסוגיין ואת פי' הרשב"ם וכתב דכ"ה סתמא דדברי הגמ' (דאף שמביא מהנמוק"י ד"לא ברירא לי' האי מילתא", מ"מ כתב דמפשט דברי הגמ' משמע כהרשב"ם – ופלא שלא הביא את דברי הרשב"א דפליג בהדיא על הרשב"ם) – וכתב לבאר זאת דכשם שמצינו שבכח הבכור למחול ולהסתלק מהחלק בכורה אחר מיתת אביו, "וא"כ בדידי' תליא אם אמר איני רוצה אינו זוכה", כך "מהני הסילוק בחיי אביו". והיינו דזהו דין מיוחד בבכור, שיכול למחול על חלק הבכורה שלו, "משום דמתנה קרי", והדבר תלוי בו שרק אם הוא חפץ מקבל הוא מתנה זו, ודין זה קיים אף בחיי האב.

[והקצות כתב לבאר עפ"ז את הענין הידועה דמכירת הבכורה של עשו ליעקב, דלכאו' תמוה שהוא דבר שלא בא לעולם, והריב"ש כתב דקודם מ"ת אפשר הי' למכור דבר שלא בא לעולם, וזהו חידוש גדול. וכ' הקצות דע"פ דבריו י"ל דלא היתה כאן מכירה אלא מחילה במה שאמר עשו "ולמה זה לי בכורה", דלשיטתו מחילה שייכת אף בחיי האב (אך עפ"ז תמוה דחלק הבכורה הי' צריך להתחלק בין יעקב ועשו בשוה)].

אך הנה הדין דמתני' יש בו ב' פרטים: א) באומד בני בכור לא יטול פ"ש. ב) באומד פלוני בני לא יירש עם אחיו. דמתני' מיירי גם בנוגע לפשוט. והרי כל חידושו של הקצות דיכול הוא למחול אף בחיי האב הוא רק בנוגע לבכור, דמתנה קרי' רחמנא, וכפי שמפורש בדברי הקצות עצמו "ואע"ג דגבי פשוט ודאי לא מהני מאי דמחל... אבל בבכור מהני". וא"כ עדיין תמוה מדוע כותבת הגמ' לביאור הרשב"ם דרך משום שהבן לא מחל לא נתבטלה ירושתו, דמשמע דבאם הי' מוחל הי' הדבר מועיל, והרי דבר זה הוא רק בנוגע לפרט דבכור ולא בנוגע לפשוט, דבזה לא היתה מועילה מחילה.

וצריך לומר דאף שבנוגע לפשיטות אכן לא היתה מועילה מחילה, מ"מ נקטה הגמ' את הטעם שהבן לא מחל משום הפרט של בכור, היינו דהטעם שהמחילה אינה מועילה שייך רק לגבי הדין דפשוט, ואילו הטעם שלא היתה כאן מחילה כלל מועיל הן בנוגע לבכור והן בנוגע לפשוט ולכן נקטה הגמ' טעם זה.

אמנם כל ביאורו של הקצות תמוה, וכפי שהק' הנתיבות (שם סק"ט) שהרי מפורש בגמ' לעיל (ע"א) דהמחלוקת אם יכול הבכור למחול על חלק בכורתו לאחר מיתת האב, תלוי בשאלה האם יש לבכור קודם חלוקה או לאו, דרך למ"ד דס"ל דיש לו קודם חלוקה ס"ל דיכול למחול, וא"כ הרי במתני' דמיירי בחיי האב, הרי לכו"ע בודאי אין לבן כלום בירושת הבכורה בחיי האב וא"כ איך יוכל למחול.

ובפרט למה שמבאר הרשב"ם שם, דמה שיכול הבכור למחול למ"ד יש לו' הוא משום שיכול בכל רגע לזכות בבכורתו ע"י שיחפץ בכך וממילא הוי דבר שבא לעולם, משא"כ המ"ד אין לו' – הרי כיון דאי"ז דבר התלוי ברצונו לבד, ה"ז דבר שלא בא לעולם ואין שייך שימחלו, וא"כ בחיי האב הרי בודאי לכו"ע אין הדבר תלוי ברצון הבכור שיקבל עתה את חלק בכורתו וכיצד יכול למחול.

והנה נת"ל (ע"א), דבביאור המחלוקת האם ויתר בכל הנכסים, פליגי הרשב"א והריטב"א על הרשב"ם וס"ל דלכו"ע, אף למ"ד אין לו' – באם הוא חפץ יכול הבכור למחול את בכורתו בכל הנכסים, ומחלוקתם היא רק כאשר ויתר בפירוש רק על נכס אחד, האם אמדינן דעתו שבכוונתו למחול על כל הנכסים, דלמ"ד אין לו' – הרי כיון שאין הנכסים ברשותו, אנו אומדין את דעתו שלא התכוין לכך. אך מ"מ באם ימחול בפירוש על הנכסים יועיל הדבר אף למ"ד אין לו. וא"כ הרי לשי' הרשב"א י"ל דכ"ה הדבר אף בחיי האב, דניתן למחול על חלק הבכור אף שעדיין אין לו זכות בנכסים.

אך באמת אף להרשב"א ישנו חילוק גדול בין המחילה למ"ד אין לו לאחר שהאב מת, לבין המחילה בחיי האב. דנת"ל בטעמו של הרשב"א דניתן למחול אף שאין

לו, דזהו משום שהדבר הוא בכוחו של הבכור שהרי הוא יכול בכל עת לדרוש חלוקה והאחים מחויבים לחלוק עמו ולתת לו את חלק בכורתו, וממילא אי"ז בגדר דבר שלא בא לעולם. אך בחיי האב הרי אין הדבר שייך כלל, דאין הבכור יכול לדרוש כלום מאביו בנוגע לנכסים, והאב יכול לנותנם למי שיחפוץ וכו'. וא"כ אין לבכור שום שייכות לנכסים וכיצד יוכל למוחלם.

אמנם הרווח לשי' הרשב"א הוא דליכא סתירה מפורשת מדברי הגמ' לדין המחילה בחיי האב, אך מ"מ לימודו של הקצות מתוך הדין דמועילה המחילה לאחר מיתה שכן הוא בחייו – הרי אין לימוד זה יכול להוות הוכחה.

[והנה הקצות הביא בטעם הדבר שמועילה מחילה לאחר מיתה, "משום דמתנה קרי' וא"כ בדידי' תליא אם אמר אינו רוצה אינו זוכה", דמטעם זה כתבו הרשב"א והראשונים למ"ד יש לו, דאף שלשיטתם משעת מיתת האב כבר יש לו חלק בכורתו בנכסים. מ"מ מאחר שהתורה קוראת לבכורה מתנה, עדיין הדבר תלוי ועומד בהסכמתו של הבכור, ואם לאחר מכן הבכור מוותר על הנכסים, הרי מלמפרע אין הוא מקבל את המתנה. ועפ"ז הרי אין ויתורו בגדר מחילה ממש, כי אם גילוי דעת שאיננו חפץ במתנת הבכורה. ועפ"ז אולי בכוונת הקצות לומר דכ"ה בחיי האב, דבאם מגלה את דעתו שאיננו חפץ במתנת הבכורה, הרי בשעה שיגיע זמן המתנה – היינו בשעת מיתת האב, הוא לא יקבלנה.]

אך ג"ז דחוק, שהרי עפ"ז אין דיבורו פועל מחילה כי אם מהווה גילוי דעת בעלמא, א"כ בשלמא כאשר הוא מגלה זאת לאחר מיתה, הרי כיון שכבר היתה נתינת המתנה הרי ברגע שמגלה דעתו שאיננו חפץ בה שוב לא יקבלנה, אך באם גילוי הדעת הוא בחיי האב, ה"ה יכול עד שעת מיתת האב לחזור בו ולומר שהוא חפץ במתנה, ואז בודאי הבכורה תהי' שלו, וא"כ צ"ל דמיירי רק באם הוא שתק עד לאחר מיתת האב, והדברים דחוקים].

אמנם אף שלהרשב"א אין קשה כ"כ, הרי אנו עוסקים בעיקר בביאור שיטתו של הרשב"ם בסוגיין, והרי לשי' הרשב"ם עצמו הרי כנ"ל ישנה סתירה מפורשת לאפשרות זו, דתועיל מחילת הבכור בחיי אביו, שהרי כל המחלוקת לעיל היא האם ישנה אפשרות לבכור לקבל את הבכור מיד שיחפוץ או לאו ואז הוי בגדר דבר שלא בא לעולם שאין הוא יכול למוחלו, וא"כ פשוט שבחיי האב לא תועיל המחילה ודברי הקצות תמוהים מאד.

ב

והנה הקובץ שיעורים כתב לבאר את דברי הרשב"ם, דכל הדין בגמ' לעיל האם יכול הבכור למחול על בכורתו או לאו הוא רק בנוגע למחילת הנכסים, אך יש כאן

אפשרות נוספת למחילה והיא מחילת כללות דין הבכור שיש לו דין בכור לנחלה (להבדיל מדיני בכורה אחרים כחייב פדיון ועבודה בביהמ"ק לע"ל, דהדברים תלויים ב'פטר רחם', דזהו דין בכור לאמו, ובכור לנחלה זהו בכור לאביו), ובנוגע לדין זה מיירי הכא כאשר הבכור מוחל את בכורתו בחייו.

ומה שלעיל כשדנה הגמ' במחילה לאחר מות האב, דנה היא רק לגבי מחילת הנכסים הוא משום דלאחר מיתת האב כבר חל עליו הדין דבכור לנחלה, שוב אין הוא יכול להסתלק מדין זה ורק שייך שימחל את הנכסים למ"ד יש לו; אך בחיי האב, כאשר עוד לא חל עליו דין בכור לנחלה ה"ה יכול לסלק את עצמו מדין זה.

ועפ"ז הרי אפשרויות המחילה היתה אמורה להיות לא רק בחלק בכורה, אלא אף בחלק פשיטות, דהי' הבן יכול להסתלק מדין יורש אף שאיננו יכול להסתלק מן הנכסים. אך זה פשוט להקוב"ש דאין הדבר יתכן, והוא מבאר החילוק בדבר, דדין יורש מקבל הבן משעה שנולד, דעצם היותו בן מחיל עליו דין יורש ולכן אין הוא יכול כבר להסתלק מזה, משא"כ דין בכור לנחלה – כיון דהדבר נלמד מקרא דלתת לו ה"ז דין מתנה דחלה רק בשעת מיתת האב, ולכן הוא יכול בחיי האב להסתלק ממנה.

ובקיצור: להקוב"ש הרי ישנם ב' דיני סילוק – א) סילוק מהנכסים. ב) סילוק מעיקר דין הבכורה. וסילוק מהנכסים יתכן רק לאחר מיתת האב, ורק למ"ד דיש לו, ואילו סילוק מהבכורה יתכן רק בחיי האב, ובהא מיירי מתני'.

והנה (מלבד הא דגם לקוב"ש נצטרך לדחוק בביאור דברי הגמ' והרשב"ם, דאף שבפשיטות אין הוא יכול למחול כתבה הגמ' בסתמא משום חלק בכורה, הרי) כל ביאורו של הקוב"ש איננו מובן כ"כ, דהוא אינו מועיל בעיקר קו' הרשב"א כיצד ניתן למחול על דבר טרם היותו בידו כלל? וא"כ הרי כשם שהדבר קשה בנוגע לנכסים כ"ה קשה בנוגע לעיקר דין בכור, דכל יסודו של הקוב"ש הוא משום שדין הבכור חל רק לאחר מיתת האב, וא"כ בחיי האב אין לו כלל דין בכור וכיצד יכול למחול על הבכורה.

[גם ילה"ק דמכיון שלהקוב"ש ה"לתת לו" קאי גם אעיקר דין בכור (שהרי לכן הוא כותב שהוא מקבל דין זה רק בשעת מיתה), א"כ תמוה דגם לאחר מיתת האב יוכל להמ"ד אין לו, להסתלק מעיקר דין הבכורה ע"י שמגלה את דעתו שאינו חפץ במתנה, וכפי שהדבר הוא למ"ד יש לו בנוגע לנכסים].



ולכן נ"ל את שי' הרשב"ם באו"א, דהנה הן להקצות והן להקוב"ש הרי אין שום התייחסות לאמירת האב שמנשל את בנו מהנכסים, אלא כל הורדתו של הבן

מהירושה נפעלת ע"י מחילתו שלו (ואמירת האב היא רק היכי תימצא שעי"ז ימחל הבן), ואמנם הקצות ס"ל דבכל מצב שהבן מוחל – אף אם האב לא אמר כלום – מועיל הדבר אף בחיי האב. – אך ע"כ קשה כל הנ"ל.

וע"כ נראה דבאמת אין כח ביד הבן מצ"ע למחול כלל, ועיקר פעולת הורדתו מן הנכסים נעשית ע"י אמירת האב שלא יירש, אלא דכדי שהדבר לא יהי' בגדר מתנה עמ"ש בתורה, כי אם בכלל דבר שבממון שתנאו קיים – אנו זקוקים גם למחילת הבן.

וביאור התועלת שבדברי האב יובן בהקדים גוף דברי מתני' "האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו – לא אמר כלום שהתנה על מ"ש בתורה". דהיינו שאין האב יכול לקבוע בחייו שחלק מבניו לא ירשו, משום שזהו נגד המפורש בתורה שכל בניו יירשו בשוה והבכור יקבל פ"ש.

והנה לשון המשנה הוא "שהתנה על מ"ש בתורה", ומשמע שהדבר קשור לדין הידוע דהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. וכן מפורש יותר בגמ' שמקשרת את הדין דמתני' לדין דמתנה עמ"ש בתורה, דהיא מקשה דהרי במתני' התנאי הוא דבר שבממון שבזה לר' יהודה (דהלכתא כוותי') תנאו קיים.

והנה הדין דמתנה עמ"ש בתורה הוא, דכאשר האדם מבצע מעשה מסוים בקידושין ומכירה וכדו', דהדין המפורש בתורה הוא (בתנאי בני גד ובני ראובן) דאפשר לתלות את המעשה בתנאי, שרק באם יתקיים התנאי יחול המעשה – הרי, אף שהוא יכול לתלות זאת בכל תנאי שבעולם (וכגון שיכול להתנות שמקדשה רק בתנאי שתיתן לו סכום עצום של כסף), מ"מ באם הוא תולה את המעשה בתנאי שיעברו על דבר המפורש בתורה, אין התנאי חל כלל, ואף אם אין התנאי מתקיים חל המעשה. ובפשטות זהו מדיני התנאי, דכשם שהתנאי צ"ל בדבר שאפשר לקיימו (וע"מ שתעלי לרקיע תנאו בטל), הרי כן צריך להיות התנאי בדבר המותר ע"פ תורה, וללא זה אין התנאי חל.

ותמוה דבעניינינו אין שייך כלל ענין התנאי, שהרי האב לא עושה שום מעשה אותו הוא תולה בתנאי דפלוני בני לא יירש עם אחיו, אלא סתם כך אומר שאין ברצונו שפלוני בנו יירשנו, ואין צורך שיהי' בכח דבר זה לפעול ביטול של מעשה כלשהו, וא"כ הרי א"צ כלל לדיני התנאי, ומדוע לא יועילו דבריו משום הדין דמתנה עמ"ש בתורה.

וצריך לומר דהדין דהמתנה עמ"ש בתורה תנאו בטל איננו גדר בדיני תנאי דוקא, אלא זהו כלל שהאדם אינו יכול לעשות שום חלות ודינים באופן שסותרים למפורש בתורה, ולכן גם בנדו"ד אינו יכול לקבוע שפלוני בנו לא יירשנו.

אך ע"פ המבואר לעיל שבנדו"ד אין את המציאות דתנאי כלל, מתעוררת קושיא אחרת חזקה יותר, דמה שייך כלל בעניינינו האפשרות להתנות שבנו לא יירשנו המתבטלת רק משום הדין דמתנה עמ"ש בתורה, והרי התורה קבעה שכאשר הוא מת יירשוהו כל בניו, וא"כ כאשר הוא סתם כך אומר שפלוני בנו לא יירשנו, הוא פשוט יוצא במפורש נגד אחד מדיני התורה כאשר הוא רוצה לקבוע שדין זה לא יתקיים ומהיכי תיתי שיהי' לו כח לכך.

והיינו דבדין מתנה עמ"ש בתורה, כמו במקדש אשה עד"מ, הרי מיירי שיש לו כח, ובזכותו להחליט האם מקדש אשה זו או לאו, ומשום כח זה ה"ה יכול להתנות אתה כל תנאי שבעולם, אף אם הוא קשה ביותר שהרי הוא אומר לה דמ"מ רק כאשר תקיים תנאי זה ה"ה חפץ לקדשה, דהדבר תלוי בדעתו והוא לגמרי בידיו, והי' מקום לומר דביכולתו להתנות גם דרך אם יעברו עמ"ש בתורה חפץ הוא לקדשה, והתנאי יחול, דאף שאין זה ראוי לעבור על דברי התורה, מ"מ הוא אינו חפץ לקדש בלא זה, ובאם אין הרצון לעבור על דברי תורה אזי לא יחולו הקידושין.

אך בנדו"ד, הרי אין לו שום כח בידיו לעשיית מעשה מסוים שאותו הוא מתנה בענין הירושה, אלא הוא מתייחס סתם כך לדין הירושה שקבעה התורה, והוא קובע שהוא לא יחול. וא"כ פשוט שאין כח בידו לעקור סתם כך דין מדיני התורה, וה"ז כאומר לאשה שמקדשה שאין הוא חפץ לתת לה שאר כסות ועונה ללא שתולה זאת במעשה הקידושין, דאז פשוט שאין בדבריו כלום וא"צ להגיע לדין מתנה עמ"ש בתורה.

והיינו דהרי דין הירושה איננו דבר שתלוי בו, אלא הוא קורה לאחר מיתתו ממילא, דאף שזכותו לעשות עם נכסיו כרצונו, ה"ז רק בחייו, אך ברגע שמת שוב אין הנכסים שלו והם עוברים ממילא, והתורה קובעת שהם עוברים ממילא לרשות בניו, וא"כ כאשר הוא אומר שפלוני בנו לא יקבל את הנכסים, ה"ז כמו שיאמר על בנו של אדם אחר שלא יקבל את נכסי אביו, דאין שום ס"ד לומר שתהי' לו שליטה ע"ז, וכמובן דא"צ להגיע לדין דמתנה עמ"ש בתורה.

והנה הרעק"א (בתוס' למסכת פאה אות סט) הק' קושיא דומה, דהנה במתני' פאה (פ"ו מ"א) א"י שבאם אדם מתנה "על מנת מה שאני שוכח אני נוטל יש לו שכחה", היינו דבאם טרם שאדם קוצר את שדהו הוא מתנה שבאם ישכח שבולים שע"פ דין התורה שייכים לעניים – הם יהיו שלו, הרי אין תנאו מועיל, ומבאר ע"ז הרע"ב "דמתנה עמ"ש בתורה ותנאו בטל". ומקשה ע"כ הרעק"א דמה צריך להגיע לענין מתנה עמ"ש בתורה, הרי דבר זה שייך רק כאשר תולים מעשה בתנאי, אבל הכא עם מי מתנה ומה שייך לתלות קצירה על תנאי דאיך שייך לומר דאם לא

יתקיים התנאי לא יהי' הקצירה קצירה". והיינו דתנאי יכול להועיל כדי לבטל חלות של מעשה כקידושין מכירה וכו', משא"כ מעשה הקצירה הוא עובדה קיימת, דכאשר יקצור בפועל אין שייך שהתנאי יבטל מעשה זה. וא"כ הרי זו סתם קביעה שלו שאיננו רוצה לתת שכחה ובודאי שאין הדבר מועיל, ומדוע צריך להגיע לדין דמתנה עמ"ש בתורה.

אך הנה קו' זו שקשה הרעק"א על פי' הרע"ב ה"ה קשה גם על מתני', והרי במתני' מפורש שטעם הדין הוא משום מתנה עמ"ש בתורה (ומפורש יותר בגמ' כנ"ל). וא"כ אין מובן מדוע מקשה על פי' הרע"ב, כאשר הדברים מפורשים במתני'?

והנה התפא"י הביא תשובה של רעק"א אליו בה כותב לו "אולם קו' ידידי הרב נ"י מבני בכורי, באמת עמדתי בזה ומצאתי קצת ישוב רק שאין כאן מקום להאריך", והיינו דהתפא"י הק' לרעק"א את הקו' הנ"ל ממתני', ורעק"א כותב שיש לחלק 'קצת', אך הוא איננו מאריך בזה.

והנראה לבאר בזה דאכן ממתני' מוכח שאין הירושה קורה ממילא לאחר מיתת האב, והיינו דלאחר מיתת האב כביכול ניתנים נכסיו לקב"ה, והוא מחלקם לבניו (וע"ד "כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו"), אלא האב הוא המנחיל את הירושה לבניו, והיינו דהם מקבלים את הירושה מכוחו.

והנה לשי' ר' יוחנן בן ברוקה הדברים מבוארים היטב, שהרי הוא ס"ל (לקמן קל, א) שאדם יכול לקבוע בין יורשיו עצמם למי מהם תהי' שייכת הירושה, דהוא יכול להעניק לאחד מבניו חלק גדול יותר בנכסים ואף את כל הנכסים וכדו'. והגמ' (שם) אומרת דמקורו של ריב"ב הוא מהפס' "והי' ביום הנחילו את בניו" – "התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה", והיינו דאי"ז שבמות האב יורשים ממילא הבנים את נכסיו, אלא האב הוא זה שמנחיל לבניו את הנכסים, והתורה נתנה לו רשות לקבוע למי מהם יעברו נכסיו.

דלשיטתו יוצא שבעצם יש כח לאב בחייו בנוגע לנכסיו, וכח זה הוא לא רק בנוגע למה שרוצה לעשות עמהם בחייו אלא גם בנוגע להנחלתם ליורשיו, אלא דהתורה קבעה שכאשר אין הוא מתערב באופן ההנחלה הרי ממילא הם יורשים כולם בשווה (חוץ מהבכור), אך באם הוא חפץ בכך – נותנת לו התורה את הזכות להחליט למי הוא מנחיל.

אך מ"מ גם לריב"ב, הרי כפי שנאמר במתני' באם הוא אומר "איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום", דבכחו רק להנחיל באופן חיובי את הנכסים לחלק מבניו, אך אין הוא יכול לקבוע שאחד הבנים לא יקבל את הנכסים, משום שבזה הוא מתנגש עם דיני התורה.

ועתה מובן חידושה של המשנה והצורך בדין דמתנה עמ"ש בתורה, דהי' מקום לומר שמכיון שהוא זה שבזכותו ובכחו להנחיל את נכסיו לבניו, הרי אף שהתורה קבעה שבסתמא הנכסים יתחלקו בין הבנים בשווה, מ"מ באם רצונו לעבור על דברי התורה ולמנוע מאחד מבניו לקבל את הנכסים, הרי מכיוון שהוא המנחיל, הרי יועילו דבריו כדי שבנו זה לא יירשנו, וזאת מחדשת המשנה דאין כח ביד האדם לפעול חלות נגד הכתוב בתורה, אף בדבר שהוא בכחו. וכשם שהדבר הוא בנוגע לתנאי דיש בכחו להחליט באם הוא מקדשה או לאו ומ"מ אין התנאי חל כאשר הוא נגד התורה (וכנ"ל דאי"ז מדיני תנאים, אלא כלל שא"א לעשות שום חלות, כאשר הדבר הוא נגד התורה).

אך הנה אף שהר"י מ'גאש (לקמן קל) והרמ"ה ועוד ראשונים ביארו דמתני' אזלא גם כשי' ריב"ב, הרי הרשב"ם כתב בהמשך מתני' דהיא רק לרבנן ודלא כריב"ב (מכך שכותבת ד"אם אמר משום ירושה לא אמר כלום"), וא"כ הרי צריך לבאר את הרישא דמתני' (גם) אליבא דרבנן ולשיטתם הרי אין האב יכול להחליט כלום בנוגע לירושת בניו ובפשטות אין היא בידיו כלל, והיא חלה ממילא, וא"כ נותרה הקושיא בדוכתא.

והנראה דמוכח ממתני' דאף לרבנן, הרי אין גדר הירושה שהוא חל ממילא, דכאשר מת האב הרי הבנים מקבלים זאת ישר מהקב"ה; אלא האב הוא המנחיל את הירושה לבניו, שהרי הפסוק אומר בהדיא "והי' ביום הנחילו את בניו", דאף שרבנן לא למדים מפס' ד"התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה", מ"מ הרי בלשון הכתוב מבואר דהאב הוא המנחיל לבניו את הירושה, היינו שקבלתם את הירושה היא מכחו של האב (ובפרט להמבואר בשיעורים הקודמים, מדברי הרבי, דאי"ז שהחפצים עוברים לרשות אחרת, אלא הבן הוא הממשיך של האב, והמבואר בגדר תפיסת הבית מרש"י בחולין דגם לאחר מיתת האב, הרי "ממון אביהם בחזקתו עומד"). אלא שלרבנן התורה מחייבת את האב להנחיל לבניו באופן מסוים שכולם יקבלו בשווה (והבכור פ"ש), אך מ"מ אין היא נוטלת מידיו את ההנחלה, דבפועל הרי יש לאב את הזכות להוריש את הנכסים לבניו, אלא דהוא צריך לעשות זאת ע"פ דיני התורה.

ועל כן הי' מקום לומר דבאם אין האב חפץ לציית לדיני התורה, והוא רוצה להשתמש בכח זה שנתנה לו כדי להוריש את הנכסים לאחד הבנים וכדו', הרי יש לו את הכח לעשות זאת, ולזה מחדשת מתני' דמכיוון שזהו נגד מ"ש בתורה, הרי אין בכחו לפעול חלות דבר זה, כשם שאין בכחו לעשות תנאי בקידושין נגד התורה, אף שכח הקידושין מסור בידי.

ועפ"ז אפשר להבין מדוע מק' הרעק"א על דברי הרע"ב בנוגע לשכחה דמה שיין כלל להתנות שם – אף שבמתני' מפורש כן לענין ירושה: די"ל שרק בנוגע לירושה

שהדבר הוא בכחו של האב, ה' מקום לומר שביכולתו לקבוע למי תינתן הירושה והי' צריך להגיע לדין דמתנה עמ"ש בתורה, משא"כ בנוגע לשכחה דאי"ז בכחו כלל, אלא כל השכחה שייכת לעניים – הרי פשוט שאין בכחו להתנות בזה תנאים כלל.

[ויש להוסיף, דחילוקו זה של הרעק"א מדויק במתני', דהא רק לענין בכורה היא מוסיפה "שהתנה על מ"ש בתורה", משא"כ בפאה אין היא מוסיפה ענין זה ומושמע דשם א"צ להגיע לזה].

[ובשי' הרע"ב בזה אולי י"ל דס"ל דאף שכחה איננה "אפקעתא דמלכא", אלא דזהו דין על האדם לתתה לעניים, ומצינו דיון בזה בנוגע למתנות עניים בכלל, אך בנוגע לשכחה הדבר מחודש יותר לומר כן, דהרי אין הוא יודע כלל על הדברים ששכח, ועצ"ע].

ועפ"ז באמת כח ההנחלה קיים בידי האב אלא דבאם הוא חפץ להשתמש בכח זה כדי לנשל את אחד הבנים מירושתו, הרי הדבר לא יעלה בידיו, משום שבכך הוא פועל נגד דיני התורה, והמתנה עמ"ש בתורה תנאו בטל, והיינו שא"א לפעול שום חלות נגד דיני התורה. אך במקרה שהבן מוחל לו, דאז הרי בכל דבר שבממון אפשר להתנות על הכתוב בתורה, הרי כאן גם יכול האב להשתמש בכח ההנחלה שלו כדי לנשל את הבן מירושתו.

וביאור הקשר שבין כח האב לבטל את דיני התורה בירושה למחילת הבן יובן בהקדים ביאור טעם הדין בדבר שבממון אפשר להתנות על הכתוב בתורה (לר' יהודה), דהנה בביאור מחלוקתם של ר"מ ור"י ובעיקר בביאור שי' ר' יהודה דתמוה מה מקום לחלק בין דיני תורה אחרים לדיני ממונות, וכי ציווי התורה בממון קלים יותר שניתן להתנות עליהם? – נחלקו הראשונים בכתובות (נו):

דהרשב"א שם מבאר דכל מה שמועיל תנאו בדבר שבממון לר"י הוא משום מחילת השני, והיינו דזה שבקידושין יכול הוא להתנות עם האשה שלא יתחייב במזונותי' זהו רק משום שהאשה מוחלת על המזונות, וכל תנאו הוא שתמחול על מזונותי', והיינו דבאם יתנה על עצם חיוב המזונות שלו שיתבטל הרי זהו שוב מתנה עמ"ש בתורה ויתבטל התנאי, אלא הוא איננו מתנה לבטל את התחייבותו כלל, אלא רק שהאשה תמחל על מזונותי', והרי מחילה זו איננה כנגד הכתוב בתורה.

ור"מ ס"ל דכאשר הוא מתנה עם האשה בסתמא על מנת שאין לך עלי מזונות, הרי אין כוונתו להתנות שתמחול לו, כי אם שיתבטל חיוב המזונות שלו, ולכן ה"ז מתנה עמ"ש בתורה ותנאו בטל. אך במקרה שיתנה בפירוש על מנת שתמחול על מזונותי' אף ר"מ מודה שתנאו קיים.

ועפ"ז יוצא שאין מחלוקת עקרונית בין ר"מ לר"י, דאף לר"י באם יתנה בפירוש שיתבטל חיוב המזונות שלו, תנאו יתבטל; ואף לר"מ באם יתנה בפירוש שתמחול לו, תנאו קיים. ומחלוקתם היא רק מה כוונתו של אדם המתנה בסתמא על מנת שאין לך עלי מזונות, דלר"מ כוונתו להתנות שיבטל חיובו ולר"י כוונתו להתנות שתמחול לו.

אך הרמב"ן כתב שבאמת לשי' ר"י, הרי בממון יכול הוא להתנות שיתבטל חיוב המזונות שלו, ומה שביכולתו להתנות כן בממונות, זהו משום שגדר חיובי התורה בממונות הוא חיוב כלפי הזולת, וממילא "שלא אמרה תורה שיתחייב אלא ברצונו של זה", ולכן במקרה שהשני מסכים לוותר על החיוב, ביכולתו לבטלו. ור"מ פליג וס"ל דאף בדיני ממונות אין האדם יכול להתנות לבטל את חיוב התורה שלו.

ונמצא דהרמב"ן והרשב"א פליגי בכל שיטתו של ר"י, דבדבר שבממון יכול אדם להתנות על מ"ש בתורה – דלהרשב"א לעולם אין אדם יכול לבטל את חיוב התורה שלו, אף בממונות, והוא יכול רק להתנות שהשני ימחל לו; ואילו להרמב"ן (במקום שהשני מסכים לכך), יכול הוא להתנות לבטל את כל עיקר חיובו כלפיו.

והנה לשי' הרמב"ן מובן הס"ד בגמ' לדמות את דינו של ר"י למתני', אך להרשב"א תמוהה השוואת הגמ', והרי כל גדר הדין בדבר שבממון תנאו קיים הוא משום שמתנה שהאשה תמחל לו, ובנדו"ד אין הדבר שייך כלל, דבודאי אין הוא מבקש מאחד הבנים שיוותר על ירושתו, אלא הוא הקובע שבנו לא יירש.

וצריך לומר, שזהו גופא תירוצה של הגמ', והיינו דבס"ד הבינה הגמ' שלר"י זהו דין עקרוני בדבר שבממון אפשר להתנות על דין התורה (וכהרמב"ן) ולכן היא הקשתה שכך צ"ל גם לענין ירושה – וע"כ היא מתרצת שכל מה שמועיל תנאי בדבר שבממון הוא משום שהתנאיתו היא על מחילתה. ודבר זה איננו שייך לענין ירושה.

והנה לשי' הרמב"ן (דקו' הגמ' מובנת) גם מבואר היטב תירוצה של הגמ', דמכיון שכל מה שביכולתו להתנות בדבר שבממון הוא משום ש"לא אמרה תורה שיתחייב אלא ברצונו של זה", הרי זה שייך רק בקידושין שם האשה מוחלת, משא"כ בנדו"ד שאותו בן ממשיך לרצות בירושה. (וצ"ל דבס"ד סברה הגמ' שאין דינו של ר"י בדווקא משום המחילה, אלא שבכל מקום בו יש מקום בסברא לכך, יכול האדם להתנות, ובקידושין הסברא היא מחילתה ובירושה הסברא היא יכולתו של האדם להחליט בנוגע לירושתו, שהרי הוא המנחיל אותה, וכמשנ"ת לעיל).

ויוצא דנחלקו הרמב"ן והרשב"א דטעם הדק בדבר שבממון אפשר להתנות על הכתוב בתורה (לר' יהודה) דלהרמב"ן מכיון שדיני ממונות הם חיוב של האדם לרעהו,

הרי "לא אמרה תורה שיתחייב אלא ברצונו של זה", דבמקרה שהשני מוכן לוותר על התחייבותו הרי יש בכחו להתנות לבטל התחייבות זו; אך הרשב"א ס"ל דלעולם אין בכחו לבטל חיוב שחייבתו התורה והתנאותו היא שהאשה תמחול ואזי חיובו בטל ע"י עצם מחילתה.

וא"כ יש לבאר את שי' הרשב"ם כהרמב"ן, דיש כח ביד האדם לבטל את חיוב התורה כאשר המקבל מוכן לוותר ע"כ, וא"כ גם בנדו"ד יכול האב לבטל מבנו את הירושה המגיעה אליו, שהרי הדבר הוא בכחו של האב ואי"ז מתנה עמ"ש בתורה משום שהוא דבר שבממון והבן מסכים לכך – במקרה זה אין מניעה מהתורה שיבטל ממנו את דיני הירושה.

אמנם כ"ז הוא להרמב"ן, אך להרשב"א הרי לעולם אין בכחו של הנותן לבטל את חיובו, אלא רק יכול להתנות שהמקבל ימחול ומחילת המקבל לבדה היא הפועלת את ביטול ההתחייבות. ועפ"ז הרי אף לגבי ירושה יצא שמחילת הבן היא לבדה הפועלת את ביטול הירושה ואין בכח אמירת האב לפעול כלום (דאין הוא יכול לבטל את דין התורה להנחיל לבן). ועפ"ז מובן שפיר דהרשב"א לשיטתו מקשה על הרשב"ם דאיך יתכן שמחילת הבן בחיי האב תפעל את ביטול ירושתו כאשר אין הדבר בידו כלל.

ובקצרה: אמנם אין בכח הבן ע"י מחילתו לבטל את הירושה, אך האב הוא זה שמבטל את הירושה מהבן, דכח ההנחלה הוא בידו, ורק שיכולתו לעשות זאת על אף שזה תנאי על הכתוב בתורה – היא משום שהבן מוחל.

[ומה שהאב יכול לבטל את הירושה אף שעדיין הדבר לא בא לעולם, אף שאין הבן יכול לעשות זאת כיון שקודם המיתה אין שייך ענין הירושה כלל – צ"ל דאין הדברים דומים כלל, דלבן אין שום כח בנכסים בחיי האב, דהם שייכים לגמרי לאביו, משא"כ האב שהנכסים לגמרי בידו, לכל דבר, דכשם שהם בידו לענין מתנה, כך הם בידו לענין הורשה, והיינו דכח זה קיים בידיו אף שאיננו נוגע למעשה ולכן הוא יכול לפעול ביטול בדיני ירושת הבן].

ד

הגמ' מבארת שלאב יש כח להעיד דבנו פלוני הוא בכורו ומקבל על פיו פ"ש, אך במקרה שאמר "איש פלוני בכור" הוא אינו נוטל פ"ש "דילמא בוכרא דאמא קאמר". והנה בפשטות במקרה זה הרי הדבר ספק האם הוא בכור ומגיע לו פ"ש, ומספק אין בכחו לתבוע את הבכורה. וכך כתב הרשב"ם "ומספיקא לא יהיבין לי' פ"ש".

אך הרשב"ם ממשיך "ואפי' אם תפס מפקינן מיני'", והיינו דכל מה שאין הוא מקבל פ"ש מספק מובן כאשר אין תפיסה של הבכור, אך במקרה שתפס הרי לכאורה היתה צריכה הבכורה להישאר בידיו מדין המע"ה, ומ"מ אין מועילה תפיסתו.

ומבאר האור זרוע בטעם הדבר, דזהו מן הדין דתפיסה לאחר שנולד הספק לא מהני, והיינו דמאחר שהספק נוצר כבר בחיי האב הרי כבר נקבע הדין משום הספק ושוב אין מועילה תפיסתו של הבכור.

אך באמת הרשב"ם עצמו כתב לבאר דין זה "דלא קרינא ביה יכיר לאחרים דאכתי מספקא לן", ומשמע דאי"ז שמספק אין הוא מקבל את הבכורה, אלא דאין כאן ספק כלל, דמן הדין הרי בודאי אין מגיע לו פ"ש – כי כל מקור הדין שהאב נאמן על הבכור הוא מהפס' "יכיר", 'ויכיר' משמעותו שהוא מברר לנו מיהו הבכור, אך כאשר דיבורו אינו מברר לנו בוודאות מיהו הבכור הרי אין מקבלים את דבריו כלל, וכאילו לא אמר כלום, וא"כ הרי באופן של ודאי אין מגיע לו פ"ש.

[אך מריש דברי הרשב"ם משמע שזהו מחמת הספק, וצ"ל דבלא תפיסה הרי אף מספק לא היינו נותנים לו, ומה שאף התפיסה אינה מועילה הוא משום דאין כאן ספק כלל].

[ונפק"מ בין ביאור האו"ז למש"כ הרשב"ם, דבדיני תפיסה לאחר שנולד הספק – לפעמים מועילה התפיסה וכגון בטוען ברי לי, משא"כ למש"כ הרשב"ם הרי בשום מקרה הוא לא יקבל פ"ש].



ביאור הגאון הרוג'ובי בסוגיית 'בגר בקבר'

יציע את סוגיית 'בגר בקבר' • יביא את פירוש הרוג'ובי על הסוגיא – דתליא בגדר 'זמן' • יחלק את ספקות רבא ומר בר רב אשי לג' חלקים ועפ"ז יבאר את דברי הרוג'ובי • יביא מדברי הגר"ח ספיר לתוספת ביאור בהנ"ל • יעיר מדברי הגר"י ענגיל • יביא ממש"כ הגרמ"ש כשר בסוגיא זו • יביא סיפור על הרוג'ובי על פעולת הזמן בהלכה

הרב מנחם מענדל שי' טננבוים
מאנ"ש ירושלים

א

איתא בכתובות לח, ב ובפרש"י: אמר אביי בא עליה [על הנערה המאורסה] ומתה (לא הספיק האב להעמידו בדין עד שמתה) פטור, שנאמר "ונתן לאבי הנערה" ולא לאבי מתה.

מלתא דפשיטא ליה לאביי מיבעיא ליה לרבא, דבעי רבא יש בגר בקבר או אין בגר בקבר, (אם מתה בנערותה עד שלא עמדה בדין והגיע זמן בגרותה בקבר, מי חשיב בגר או לא), יש בגר בקבר – ודבנה הוי (וכי היכי דאם לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה... הרי הן לעצמה ולא לאביה, השתא נמי בגר בקבר מפקיע כח האב ובנה ירית לה אם יש לה בן), או דלמא אין בגר בקבר – ודאביה הוי.

ומקשה הגמ': ומי מעברא? (בקטנות או בנערות כשהיא בת קנס שתלד בנערות). והתני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלוש נשים משמשות במוך אלו הן קטנה ומעוברת ומיניקה וכו'.

ומסיקה הגמרא בהמשך, ששאלת רבא היא לא האם בנה של הנערה המאורסת יורש את החמישים כסף, "אלא הכי קמיבעיא ליה: יש בגר בקבר ופקע אב (פקעה תביעת אב וזכה הלה במה שבידו שאין בעל דינו קיים, וקנס לאו ממון הוא להורישו לאביה בתורת ירושה כל כמה דלא גבתיה), או דלמא אין בגר בקבר (לאפקועי תביעת אב) ולא פקע אב.

וממשיכה הגמרא: מר בר רב אשי בעי לה הכי, מיתה עושה בגרות או אין עושה בגרות. (לא בעי לה בעיא דרבא משום בגר בקבר, אלא אם מתה בנערותה, מי פקעה כי בגרות דמחיים או לא). תיקו.

ב

בביאור ספקות רבא ומר בר רב אשי כתב הגאון הרוג'ובי ז"ל בצפנת פענח מס' מכות: שהן נובעות מהגדרות שונות למושג 'זמן' מהבחינה הלכתית, וזה לשונו (ע' ז טור ב):

"דזה הוה פלוגתא בהך דכתובות דף ל"ט אם מיתה עושה בגרות ורוצה לומר כך, דכל דבר [ש]צריך שיהיה לאחר זמן יש בזה שלשה גדרים, א' אם צריך שלא יהיה מחוסר זמן, ב' או [צריך] שתהיה הנקודה הקבועה, ג' או שיהיה אצל שטח הזמן. וזה שלש שיטות דכתובות דף ל"ט שם, אם דצריך הרגע של [ה]בגרות, וזה לא שייך בקבר כלל וא"כ לעולם היא נערה, ואם דצריך שלא יהיה מחוסר זמן השטח [שבין נערות לבגרות], מיתה גופא הוה בגרות ותיכף היא בוגרת, ואם נימא דצריך שיהיה כל כך זמן גם לאחר מיתה, נצרך זמן שבין נערות לבגרות [ששה חדשים]". עכ"ל.

ג

את דברי הרוג'ובי נראה לבאר, ובהקדים:

דהנה המפרשים לא ביארו די הצורך את ספקות רבא ומר בר רב אשי, ולכאורה נראה שיש לחלקם לשלושה:

א. "יש בגר בקבר" היינו שלמרות שמתה בנערותה, לאחר שעברו ששה חדשים מפטירתה (שהרי "אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים" כמבואר בגמרא כאן), חל עליה שם בוגרת.

ב. "אין בגר בקבר" היינו שלעולם היא נשארת נערה.

ג. "מיתה עושה בגרות או אין עושה בגרות" היינו שתיכף כשמתה נהפכת לבוגרת.

הערות וצינונים

1. מענין לציין, ש'צפע"נ למסכת מכות, היא הגמרא היחידה שהוצאה מרוסיא, בשונה מכל שאר הדברים שכתב הרוג'ובי על גליוני דפי הש"ס, אותם הוצרכו לצלם ולשלוח לארה"ב מאחר וממשלת רוסיא אסרה להוציא את הש"ס עם הערותיו. וכמסופר ב'פתח דבר' לצפע"נ מכות.

וע"פ הנ"ל יתבארו דבריו:

אופן ראשון: אם הגורם לחיוב החמישים כסף הוא 'רגע הבגרות' המתרחש שישה חודשים ממועד היותה 'נערה', אזי במקרה שמתה בנערותה רגע זה אינו, ולעולם היא נשארת בנערותה. (ובלשונו: אם דצריך הרגע של [ה]בגרות, וזה לא שייך בקבר כלל וא"כ לעולם היא נערה).

אופן שני: אם ננקוט שהגורם לחיוב החמישים כסף אינו 'רגע הבגרות', אך הדין הוא שבשביל חלות חיוב החמישים כסף נדרש שיעברו 'שטח הזמן' (שישה חודשים) ממועד היותה 'נערה', הנה במקרה ומתה בנערותה שאזי זמן זה כבר אינו קיים (שכן מתה) – נעשית היא בוגרת עם מיתתה. (ובלשונו: ואם דצריך שלא יהיה מחוסר זמן השטח [שבין נערות לבגרות], מיתה גופא הוה בגרות ותיכף היא בוגרת).

אופן שלישי: הגורם לחיוב החמישים כסף אינו 'שטח הזמן' (שישה חודשים) – שאז כשהוא אינו היא נהיית בוגרת תיכף עם מיתתה, אלא שאע"פ שבקבר אין 'שם זמן' חל כמו בחיים, מ"מ יש לחכות שישה חודשים ממועד היותה נערה, שאז נהיית בוגרת מבחינת הדין. (ובלשונו: ואם נימא דצריך שיהיה כל כך זמן גם לאחר מיתה, נצרך זמן שבין נערות לבגרות [ששה חודשים]).

להבהרת הדברים, כדאי להעתיק כמה מלשונותיו בצפנת פענח²:

בתחילת צפע"נ על הרמב"ם דף ח טור ג כותב: "ועי' במה דפליגי בכתובות דף לט ע"א אם לאחר מיתה שייך גדר [ה]זמן".

שם בצפע"נ מהדורא בתרא דף נא טור א כותב: "ועי' בהך דמחלוקת דכתובות דף ל"ט גבי בגרות מהו הדין אם מתה, אם זה גופא הוי כבגרות, או אין לה כלל בגרות כיון דאז ליכא זמן, או שם יש בה בגרות, עיין שם. וזה תליא במה שכתבתי, אם זמן הוא דבר שטחי וכל זמן שלא נשלם אין עליו שם השטח מחמת דעדיין לא השלים וכיון דאינו שוב לא הוי חסרון, או משום צירוף הזמן ושפיר מצטרף, או אינו כלל בעולם".

שם בדף עה טור א כותב: "גבי בוגרת אם נימא דזה דבר נמשך אז אין לה מזונות לאחר מיתת האב אף שבגרה בחיי האב. וזה תליא בהך דכתובות דף ל"ט אם מיתה עושה בגרות, רוצה לומר אם המציאות בהזמן הוא נגמר וכל זמן שעדיין לא בא הזמן לא חל הדבר, או משום שיש עוד זמן עד שיהיה הדבר ובמת ליכא זמן".

הערות וצינונים

2. לשונותיו שונות מעט זמ"ז, אבל סך הכל הן מבארות את נקודת הרעיון של הרגוצ'ובי ז"ל בגדר ה'זמן' בהלכה ובסוגיא דידן.

ובגליון על כתובות לט, א³ כותב: "בקטנה ומתה דאז לא הזמן השטח רק המציאות, בזה אין מיתה עושה זה, דעיקר הגדר [הוא] דבאמת הזמן הוא מציאות אחד נקשר ורק דמיוני, כיון דאי אפשר לחלקו רק בדמיון, רק משום דעדיין ישנו, אבל במת שם באמת הוה כנשלם".

ד

את כל הנ"ל נוכל להבין טוב יותר ע"פ מה שכתב⁴ תלמידו המובהק של הרוג'ז'בי – הגאון הרב חיים ספיר הי"ד, וז"ל:

"הגאון הרוג'ז'בי היה כידוע בעל שיטה מיוחדת בבעיית הזמן בתפיסה ההלכותית. הוא התעניין ב'זמן' לא במובן המדעי פסיקאלי, אלא במובן התורתי ההלכתי. מושג הזמן היה אצלו כרוך במושג של העצם. הזמן מותנה במציאות המוחשת, עם התבטלות ה'עצם' מתבטל גם זמנו...

חקירתו של הרוג'ז'בי היא: מהו המובן של יציאה מגדר הזמן? האם המכוון כאן להיות 'למעלה מן הזמן'? האם במקרה כזה אין עוד במציאות כל 'זמן' לגבי אותו הדבר והוא נמצא בקיפאון מוחלט?

במקרה של מיתת הנערה, האם זו נשארת (לפי המושגים ההלכתיים ולצרכי הדינים הנוגעים לחיים) לנצח אותה ה'נערה' כמו בשעת מיתתה או להיפך: המושג של 'למעלה מן הזמן' אין משמעו איבוד כל ערך הזמן אלא אדרבה: התמלאות ה'זמן' בצורה מופרזת, באופן זה הרי היא רוכשת לה את כמות הזמן כולה ברגע אחד. כלומר, בשעה שהנערה עוצמת את עיניה הרי היא עוברת למצב של 'למעלה מן הזמן' ובאופן זה היא נהפכת תיכף ומיד לסבתא ממש (יש בגר בקבר)".

ה

והנה יש להעיר מדברי הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו 'בית האוצר' (מערכת א-ד כלל ז אות ט) שמאריך בסוגיית 'בגר בקבר', ובסוף דבריו כותב כך:

"לישנא דמר בר רב אשי דאיבעיא דרבא אי מיתה עושה בגרות כו' יש לומר דגם רבא מודה דמכי מתה לא שייך בה תו לא שם נערה ולא שם בגר, ואינה לא נערה ולא בוגרת, והאיבעיא רק בגוף ענין בגרות שמוציאה מרשות האב מה ענינו, אם הוא מפאת העדר וסילוק ענין הנערות, דלא אוקמיה רחמנא לבת ברשות אביה

הערות וצייונים

3. לע"ע עדיין לא נדפס צ"פ למס' כתובות. 4. הועתק ב'מפענח צפונות' ע' קו הערה א.

רק כל זמן היותה נערה, ועל כן כשבגרה דאינו תו נערה, יוצאת מפאת העדר וסילוק ענין הנערות לבד מרשות האב, ואם נאמר כן הנה יש למיתה להפקיע מרשות האב, כיון דמשמטה פקע שם נערה מינה ואינה תו נערה כנ"ל, או דלמא מה שבגרות מוציא מרשות האב הוא מפאת ענין הבגרות בעצם, שענין הבגרות בעצם יש לו כח ההפקעה מרשות האב, והפקעה דבגרות הוא בחיוב היינו מפאת היותה אינה נערה, ואם נאמר כן שוב אי אפשר למיתה להפקיע, כיון דהמיתה הוא רק סילוק הנערות אבל הרי לא נתחדש בה ענין בגרות. וזהו כוונת האיבעיא 'מיתה עושה בגרות כו'".



יתר ביאור נוכל לקבל מדברי הגאון הרב משה שלמה כשר ז"ל בקשר לסוגיא כאן⁵:

"היינו אם אנו תופסים את הזמן כמושג מחשבתי, הרי יתכן לדון כך ולומר שזו כאילו נתבגרה, אבל אם הזמן נדון כמציאות עצמית, וממילא יש לו יחס עצמי אל הדבר שאנו דנים עליו והוא מהווה חלק ממנו כיחס הדבר אל מקומו, שאין הזמן או המקום הופעה ראשונה במציאות אלא עצם הדבר ההוא ההופעה הראשונה והזמן והמקום נמשכים אחריו, שכן כל דבר יש לו מקומו וזמנו, לכן לא נוכל לומר שהזמן של הבגרות הגיע אם אין להזמן תפיסה, שהיא מתה".



אסיים בסיפור ששמעתי מהרה"ח המשפיע ר' מענדל פוטרפס ע"ה על הגאון הרוגוצ'ובי בקשר לפעולת ה'זמן' בהלכה⁶.

וכך סיפר לי:

שבת אחת בין הערביים, קרוב לצאת השבת נצפה הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל יושב סמוך לשלחן ומתבונן בשעון המונח לפניו, תוך שהוא מלווה את תקתוק השעון בזמזום חרישי "תק, תק, תק". הדבר נמשך מספר דקות, כאשר לפתע ניעור הגאון מדביקותו וקרא "אויס" (נגמר). והסביר לנוכחים:

ראו, עד לרגע זה של צאת השבת, הייתה השבת בתוקפה עם כל הכרוך בכך, ויהודי שהיה עושה מלאכה בשבת היה מתחייב סקילה (בזמן המקדש), וכיוצא בזה.



5. בספרו 'הגיונות' ע' 157. 6. הסיפור נדפס בס' 'הגאון הרוגוצ'ובי' ע' 147.

ואילו כעבור רגע, עם צאת השבת ברגע כמימרא הרי "אויס" – כבר אין שום איסור.

הרי סיפור על מהותו של ה'זמן' בהלכה.



רחיצת הפה שחרית ובימי התעניות

יביא המנהג שב"היום יום" • מקורו במכתב הרבי הרי"צ • שיחת הרבי הרי"צ על פה נקי והערת הרבי • המקור הראשון ב"ספר המנהגות" • דיון בהבדל בין שני האזכורים שם • דברי רבינו מנוח • ה"כלבו" וה"ארחות חיים" • דברי האבודרהם והטור • השינויים בשולחן ערוך המחבר • דברי הלבוש וה"מטה משה" • ניסוחו של שו"ע אדה"צ • שיטת ה"בית יוסף" בנוגע לימי התענית • הסבר דברי הרבי הרש"ב

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א באשדוד

א

בלוח "היום יום"¹ מופיעים בתאריך כ"ב מנחם אב² הדברים דלהלן:
אאמו"ר [= כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע] אמר: קודם רחיצת הפה שחרית, אין לברך – מלבד בימי התעניות – ברכות השחר.
המקור לדברים אלה – כפי שציין הרבי בכתב-יד-קדשו על גבי העותק האישי של "היום יום" שלו³ – הוא: "לתו"ת י מנ"א צ"ז", כלומר: מכתבו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שנכתב בי' מנחם-אב תרצ"ז לשיבת "תומכי תמימים".
המכתב האמור עוסק ב"הכרח הנקיות. פקודת אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע בזה"⁴.
להלן יועתק חלקו הראשון של המכתב, שממנו נעתקה האימרה ל"היום יום":

ב"ה ו' מנ"א תרצ"ז

פערסטאלדסדארף

אל הנהלת מכינות תו"ת בווארשא יצ"ו

שלום וברכה!

הערות וצינונים

1. שיצא לאור בעריכת הרבי לקראת י"א ניסן תש"ג. 2. בהוצאת תש"ג – עמ' פא. 3. נדפס ב'היום יום' מהדורת תשנ"ה ואילך. 4. נדפס מצילום האיגרת ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כרך ד (תשמ"ג) עמ' צא. 5. לשון הרבי במפתח על אגרת זו, נעתקה בשוה"ג שם. 6. יתכן שנפלה טעות בהעתקת התאריך וצריך להיות " מנחם אב (ולא ו' מנחם אב), כפי שציין הרבי בכתב יד קדשו, כמובא לעיל בפנים.

במענה על מכתבם מכ"ו תמוז על-דבר הטאז⁷, הנה צריכים לעשות שיהיו תחת השגחתם בעניי רפואה, אם אפשר בחנם טוב יותר, וליכא בזה משום אסיא דמגן כו⁸. ואם אי-אפשר, אז סכום זה אין-צריך להיות למניעה, וההשגחה על הנקיות היא מעלה גדולה.

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק נבג"מ זי"ע אמר לאחד אשר קודם רחיצת הפה שחרית אין לברך – מלבד בימי התעניות – ברכות השחר, והאריך לייסר את מי שה' לו ריח הפה ואמר לו אשר המלאכים היוצאים מדבורי תפלתך ותורתך המה מסריחים, והוא היפך גמור מענין הקרבנות שצריכים להיות ריח נוחח⁹.

עד כאן מן המכתב.

ב

לקראת חג השבועות תשי"א¹⁰ הדפיס הרבי את קונטרס חג השבועות¹¹ ובו נכללה שיחת חג השבועות תש"ג מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ.

באות ט בשיחה אומר הרבי הריי"צ¹²:

צריך להיות פה נקי. כשם שלברכות השחר יש להקדים רחיצת הפה, כך כדי לשמוח באותיות התורה, נגילה¹³ ונשמחה בך, צריך להיות פה נקי, שלא יהיה מלוכלך בדברים בטלים, רכילות וכו'¹⁴. יש לומר מזמור תהלים בדמעות או לומר מזמור תהלים באופן ועל דרך ויגבה¹⁵ לבו בדרכי הוי'.

לאחר המלים "שלברכות השחר יש להקדים רחיצת הפה" מופיעה הערה בשולי הגליון, שנכתבה על ידי הרבי:

"ראה שולחן-ערוך אורח-חיים סימן ד סעיף יז ושולחן-ערוך אדמו"ר הזקן שם. אבודרהם. כלבו, לבוש שם. מטה משה. קצור של"ה. מטה אהרן כלל ה. קצור שולחן ערוך סימן ב סעיף ג. סידור מהר"י קאפיל בסדר נטילת-ידיים שחרית. – מספר עמק הברכה מובא שדיח ב' או ג' פעמים – וראה גם-כן שולחן-ערוך אורח-חיים סימן תקסז סעיף ג"¹⁶.

הערות וצינונים

7. כנראה הכוונה לביקורת משרד הבריאות בפולין. 8. ראה בבא קמא פה, א: אסיא דמגן במגן מגן שוה [= ריפוי בחינם שווה חנם, כלומר: אינו שווה]. 9. שמות כט, יח. ועוד בפסוקים רבים. 10. תאריך ה"פתח דבר" הוא "כא אייר ה'תש"א". 11. קונטרס צב. 12. נדפסה לאחר מכן ב'ספר המאמרים תשי"א' עמ' 272. להלן בתרגום חופשי ללשון הקודש. 13. שיר השירים א, ד. 14. ולהעיר שגם ב'ספר המנהגות" שיובא להלן בפנים סוף סעיף ד מקשר נקיון הפה כפשוטו עם נקיונו הרוחני, עיין שם. 15. דברי הימים-ב יז, ו. 16. השיחה וההערה חזרו ונדפסו גם ב'ספר השיחות תשי"ג' (תשכ"ה) עמ' 120-121.

ב'ספר המנהגים – מנהגי חב"ד¹⁷ נעתק¹⁸, לפני הכותרת "ברכות השחר", הפתגם האמור מ'היום יום' ובשולי הגליון נעתקה ההערה מ'ספר המאמרים תשי"א'.

ג

בפתגם האמור ישנם שני חלקים:

א. "קודם רחיצת הפה שחרית, אין לברך ברכות השחר". כלומר: חובת רחיצת הפה לפני אמירת ברכות השחר. נושא זה הוא לכאורה המטרה להבאת פתגם זה במכתב הרבי הריי"צ העוסק בנקיון הגוף והפה, וכן הוא הנושא בשיחת תש"ג ובהערות הרבי שם.

ב. "מלבד בימי התעניות". כלומר: ימי התעניות יוצאים מן הכלל האמור, ובהם אין צורך לרחוץ את הפה לפני אמירת ברכות השחר.

להלן ננסה ללבן את הנושא על פי המקורות וההסבר העומדים לכאורה מאחורי הפתגם האמור על שני חלקיו.

ד

אחד מרבותינו הראשונים מבית מדרשו של הראב"ד היה רבינו אשר ב"ר שאול מלוניל¹⁹. בספר "ספרן של ראשונים"²⁰ נדפס, בין השאר, חלק מ"ספר המנהגות" שחיבר רבי אשר²¹, שמתוכו ציטטו ראשונים רבים בספרי ההלכה שלהם.

ב"ספר המנהגות" מובא פעמיים מנהג רחיצת הפה שחרית.

הפעם האחת²²: "ונהגו כל ישראל לקום בעלות השחר ולברך על נטילת ידים.. ונהגו לרחוץ (פניו) [פיו] מפני הרירין שבתוך פיו והוא להזכיר את שם הגדול הגבור והנורא בקדושה ובטהרה..".

הפעם השני²³: "סדר ברכות כך הוא: ראשונה, על נטילת ידים, ומברך לאחר (כ)שיטול.. דאכתי גברא לא חזי.. לברך (אם) ידינו מלוכלכות. ונהגו לרחוץ פיו ג' פעמים מפני לכלוך השיניים והפה ואף האפים, וכן נהגו במים אחרונים שאחר הסעודה, מפני שהפה שיברך את השם יתברך צריך שיהא נקי, ומי יתן ויהיה נקי

הערות וצינונים

17. שיצא לאור בשנת תשכ"ו. 18. בע' 1. 19. ד'תתק"ל-ד'תתק"פ בערך – ראה אודותיו "אוצר הגדולים אלופי יעקב" (חיפה תשכ"ז-תש"ל) חלק ב ע' רסב-רסג. 20. ירות"ו תרצ"ה. 21. בין השנים ד'תתק"ע-ד'תתקע"ה בערך (שם ע' 125). 22. בע' 130. 23. בע' 140.

מלכלוך רע יותר, מלשון הרע מניבול הפה, כי לא יתכן להזכירו כי אם ידיח הפה קדוש מכל אלה. ואחרי זאת – א-להי נשמה...".

ה

והנה הטעם לכך שהובא מנהג זה ב' פעמים בפשטות הוא כיון שבפעם הא' מדובר ב"ספר המנהגות" על סדר היום והתפלה, וכיון שהסדר הוא שלפני אמירת הברכות רוחצים פיו מזכר מנהג זה, ואילו בפעם הב' מדובר על הברכות השונות במשך היום וסדרן, ובקשר לכך הובא שלאמירת הברכות צריך להיות פיו נקי.

אמנם כד דייקת שפיר ניתן להבחין בכמה וכמה הבדלים בין שני הפעמים: א. בפעם הא' נזכר "מפני הרירין שבתוך הפה" ובפעם הב' נזכר "מפני לכלוך השיניים והפה ואף האפים". ב. בפעם הב' נזכר שהרחיצה היא ג' פעמים, דבר שלא נזכר בפעם הא'. ג. בפעם הב' נזכר שכן הוא גם במים אחרונים שאחר הסעודה. ד. בפעם הא' נזכר שטעם הרחיצה הוא "להזכיר את שם הגדול הגבור והנורא בקדושה ובטהרה" ולא נזכר הפה, ובפעם הב' נכתב שהטעם הוא "מפני שהפה שיברך את השם יתברך צריך שיהא נקי". ה. בפעם הב' נזכר גם טהרת הפה מפגמים רוחניים.

ואולי יש לומר שההבדל הוא שבפעם הא' מודגשת רחיצת הפה מצד ענין פרטי, שלא יתכן להזכיר את שם ה' כשיש רירין בתוך הפה משינת הלילה, ששרתה על גוף האדם רוח טומאה, בדומה לנטילת ידים שחרית, ולפ"ז כשאין רירין שפיר דמי ואין צריך לנקות יותר, וכן לזה די בהדחה פעם אחת, אמנם בפעם הב' מדובר על הפה באופן כללי ובמשך כל היום, שכדי להזכיר את שם ה' בכל הברכות שבמשך היום צריך להיות ה"חפצא" של "פה קדוש" ונקי, ולכן הפה צריך להיות נקי לגמרי, בהדחה ג' פעמים ובכל פרטיו, הן בגשמיות והן ברוחניות.

ואולי יש לקשר זה עם מה שבכלבו הביא דין זה ב"דין מאה ברכות" ואילו ב"ארחות חיים" הובא בדין נטילת ידים. דבריהם יובאו להלן.

ויש לעיין עוד בזה.

ו

רבינו מנוח, שהיה אחד מן הראשונים וראה את "ספר המנהגות"²⁴, כתב את פירושו על הרמב"ם, הנקרא בשם "ספר המנוחה"²⁵.

הערות וצינונים

24. ראה 'ספרן של ראשונים' ע' 126. 25. לפני שנת ה'כ"ד (מבוא ל"ספר המנוחה", ירושלים תש"ל),

פעמיים בפירושו להלכות תפילה לרמב"ם פרק ז הוא מביא את מנהג רחיצת הפה, כדלהלן²⁶.

בהלכה ד: כשרוחץ פניו וכו' – שצריך לרוחץ הפנים, ובכללם הפה והשיניים והנחיריים להסיר לכלוך שביניהם כדי להזכיר את השם בנקיות ואין צריך-לומר שצריך גם-כן לנקות פיו מלשון הרע ומנבול פה שהם הלכלוכים הגדולים...

ובהלכה ז, על דברי הרמב"ם "שמנה עשר ברכות אלו [= ברכות השחר] אין להם סדר אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו": מה-שכתב הרב [= הרמב"ם] הוא לפי דרך הגמרא, והרי"ף הולך בדרך זו, ונראים דבריהם. מיהו מנהג העולם ללבוש מלבושיו ולתקן גופו ולבדוק עצמו ואחר-כך נוטלים ידיהם ורוחצים גם הפה והנחיריים מפני הרירין שבפינו כדי שיזכיר השם הקדוש ובטהרה ומברכים כל הברכות שאמרנו.

ז

שני ספרי הלכה מכתבי רבותינו הראשונים המפורסמים מאוד הם ה"כלבו"²⁷ וה"ארחות חיים" לרבי אהרן ב"ר יעקב מלוניל²⁸. שני הספרים חופפים זה לזה והלכות רבות הובאו בתבניתם בדמותם כצלמם בשני הספרים. בשני הספרים גם מובאות רבות מ"ספר המנהגות" לרבי אשר ב"ר שאול מלוניל הנ"ל.

גם מנהג רחיצת הפה הובא בשמו של רבי אשר בשני הספרים האמורים, כדלהלן.

ב"כלבו" כתב²⁹: "...ונהגו לסדר כולן [= כל ברכות השחר] אחר נטילת ידים, שיברכם בטהרה ובנקיות. וכן כתב ר' אשר בחבורו. ועוד כתב [= רבינו אשר], בשחר נהגו לרוחץ הפה, מפני הרירין שבתוכו, כדי להזכיר השם הגדול בקדושה ובטהרה".

וב"ארחות חיים" כתב³⁰: "כתב ה"ר אשר: בשחר נהגו לרוחץ את הפה מפני הרירין שבתוכו, והוא צריך להזכיר את השם בקדושה ובטהרה...".

הערות וצינונים

עמ' 28). יציין כי הפירוש על ספר אהבה, דבי' עסקינן, נדפס לראשונה בשנת תש"ל, ובשנת תשי"א, בעת כתיבת ההערה האמורה, היה עדיין בכתבי יד. 26. הציטוטים מתוך רמב"ם מהדורת פרנקל. 27. לא נודע מי מחברו, שהעלים שמו מגודל ענוותנותו – דברי החיד"א ב'שם הגדולים' בערכו. 28. חיבר את הספר לאחר שנת ה'פ"ז ונסתלק בערך בשנת ה'צ"ד. 29. סי' א, דין מאה ברכות. במהדורת תשס"ט – טור יב. 30. סוף הלכות נטילת ידים, סל"א. בהוצאת תשט"ז – ע' ה.

ח

גם ה"אבודרהם"³¹ כתב³²: "...ועתה נהגו לברך בשחר על נטילת ידים ואשר יצר.. וגם כן נהגו לרחוץ פיהם מפני הרירין שבתוכו, שצריך להזכיר את השם הגדול בקדושה ובטהרה".

ואולי יש לבאר שהסיבה לכך שה"אבודרהם" לא ציטט את הדברים בשמו של "ספר המנהגות", כדרכו פעמים רבות בספרו, הוא משום שהסתמך על מה שכתב בהקדמתו לספרו: "וגם אביא טעם למנהגות אשר הנהיגו הראשונים כפי אשר אמצא בספר המנהיג ובספר המנהגות", ועל-דרך המבואר ב'תורת מנחם' כרך מח ע' 283. וראה גם 'תורת מנחם' – ספר המאמרים מלוקט' כרך ב ע' קנט-קס בהע' 99.

על הטור בסי' ד, העוסק בהלכות נטילת ידים שחרית, כתב מרן המחבר רבי יוסף קארו³³ בפירושו "בית יוסף": "כתב ה"ר דוד אבודרהם: נהגו לרחוץ פיהם מפני הרירין שבתוכו, שצריך להזכיר את השם הגדול בקדושה ובטהרה, וכן כתב בכלבו סי' א". וכן פסק גם ב"שלחן ערוך"³⁴: "יש נוהגין לרחוץ פיהם שחרית מפני הרירין שבתוך הפה".

ה"בית יוסף" השמיט, איפוא, את טעם המנהג שהוא כדי להזכיר את השם בקדושה ובטהרה, כדרכו ב"שולחן ערוך" להביא רק את ההלכות בקצרה בלי טעמיהן, ובזה סמך שיעיינו במה שכתב את הטעמים בחיבורו "בית יוסף" (ראה בהקדמתו לשולחן ערוך, וראה גם 'כללי הפוסקים וההוראה' להגר"י פרקש שליט"א, כללים ע"ר, רפ"א).

שינוי נוסף עשה ה"בית יוסף" ב"שולחן ערוך", ששינה מלשון המקורות "נהגו" וכתב "יש נוהגין", ואולי ניתן לראות בשינוי זה הסתייגות מסויימת, שמנהג זה אינו מנהג שהכל נהגו בו, אלא שיש נוהגין בו. יתכן שטעם ההסתייגות הוא מפני שמנהג זה אינו מופיע בש"ס (בבלי), ולא הובא בדברי רבים מרבתינו הראשונים ובראשם שלושת עמודי ההוראה עליהם הסתמך ה"בית יוסף" בפסקיו: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש³⁵.

ט

ה"לבוש", רבי מרדכי יפה³⁶, בספרו "לבוש התכלת" ניסח כך הלכה זו שב"שולחן ערוך": "יש נוהגין לרחוץ פיהם שחרית מפני הרירין שבתוך הפה כדי להזכיר את

הערות וצינונים

31. נסתלק בערך בשנת ה'ק"א. 32. ב"דיני נטילת ידים שחרית". 33. ה'רמ"ח-ה'של"ה. 34. סי' ד סי'ז. 35. ראה בהקדמתו ל"בית יוסף". 36. ה'ר"צ-ה'שע"ב.

השם בטהרה ונקיות הפה. מיהו נראה שאם הוא איסטניס ואינו רוצה להכניס המים לפיו מפני שאינם זכים וצחים אין רחיצת הפה מעכב מלברך".

ה"לבוש" העתיק את לשון ה"שולחן ערוך", אלא שהוסיף את טעם ההלכה, כדרכו של ה"לבוש" לשלב את טעמי ההלכות בדברי ה"שולחן ערוך". בנוסף, הוסיף ה"לבוש" שבשעת הדחק, כאשר המים אינם נקיים לחלוטין והאדם אינו רוצה להכניסם לפיו – אין רחיצת הפה מעכבת את הברכות.

אמנם, אף שכן היא ההלכה, דברי הרבי הרש"ב שהובאו לעיל באים לכאורה להביא הנהגה "לפנים משורת הדין", הנהגה מחמירה יותר: "קודם רחיצת הפה שחרית, אין לברך ברכות השחר". מלשון זו, שהיא בלשון שלילה, ולא רק באופן חיובי שנהגו לרחוץ הפה, משמע קצת שבאה לשלול את הברכה עד לרחיצת הפה. מאידך, יש מקום לומר שהרבי הרש"ב עוסק במקרה שיש מים נקיים, אך כאשר אין בנמצא – גם הוא יסכים שאין הרחיצה מעכבת, ועל דרך זה שבימי התעניות מברכים גם לולא רחיצת הפה. ויש לעיין בזה.



תלמידו של המהרש"ל, רבי משה מאט³⁷ כתב בספרו "מטה משה"³⁸:

כתב הר"ד אבודרהם: נהגו לרחוץ פיהם מפני הרירים שבתוכו, שצריך להזכיר את השם הגדול בקדושה ובטהרה. וכן כתב הכלבו סי' א, וכן מצאתי בשם ארחות חיים.

בספר "עמק ברכה"³⁹ לרבי אברהם הלוי הורוויץ, אבי השל"ה הקדוש, כתב⁴⁰: "וירחץ ידיו... וירחץ גם כן פניו ועיניו... וידית פיו ב' ג' פעמים מפני הרירין שבתוכו כדי להזכיר השם הגדול בקדושה ובטהרה".

החידוש בדבריו, כמצויין בהערות הרבי, הוא מה שכתב "שידיח ב' או ג' פעמים", דבר שלא נזכר ברוב הפוסקים שהובאו בדברינו. מאידך, יש לציין שבפעם השניה שהובא מנהג רחיצת הפה ב"ספר המנהגות", המקור הראשון למנהג זה, נאמר: "ונהגו לרחוץ פיו ג' פעמים". יצויין כי גם בספר "יפה ללב" שחיבר רבי רחמים נסים יצחק פאלאג⁴¹ כתב כדברי ה"עמק ברכה" שידיח ב' וג' פעמים.

הערות וצינונים

37. ה'שי"א-ה'שס"ו. 38. עמוד העבודה אות ה. בדפוס ראשון - קראקא ה'שנ"א - ע' לו.

39. שחובר בין השנים ה'ש"נ-ה'שנ"ז - מבוא לספר הנ"ל מהדורת תשפ"א. 40. דיני תפלה, אות

ג. בדפוס אמסטרדם תפ"ט - חלק ב דף כא, ב. 41. ה'תקע"ד-ה'תרס"ז.

יא

ב"קיצור של"ה⁴² כתב⁴³: "יזהר כל אדם לרחוץ את פה שלו מן הרירין כדי שיתפלל בפה נקי...".

גם בסידור מהר"י קאפיל, תלמיד הבעש"ט, כתב⁴⁴: "...אחר כך תרחוץ שפתיך ותאמר... אחר כך תרקוק המים שרחצת בהם את פיך ותאמר...".

כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו פסק הלכה זו⁴⁵: "יש נוהגין לרחוץ פיהם שחרית מפני הרירים שבתוך הפה כדי לברך את שם הגדול בקדושה ובטהרה".

במראי המקומות שבדפוס ראשון צויין כמקור לכך: שולחן ערוך. אכן, אדמו"ר הזקן העתיק את ההלכה כפי שמופיעה בשולחן ערוך, בניסוח "יש נוהגין".

את טעם ההלכה שילב אדמו"ר הזקן, כדרכו לכתוב "הלכות בטעמיהן", על פי לשון הכלבו, שהוא "כדי להזכיר השם הגדול בקדושה ובטהרה" [והוסיף את המלה "את" על פי לשון האבודרהם], אך אדמו"ר הזקן שינה, ובמקום המילה "להזכיר", שבדברי כל הפוסקים, כתב: "לברך". אולי יש ללמוד מכאן שרחיצת הפה היא רק כדי לברך את השם, ו"להזכיר" שבדברי הפוסקים הכוונה רק בברכות, אך בפסוקים, לדוגמא, אין הכרח בכך. יצויין כי הדברים תואמים לדברי הרבי הרש"ב ש"קודם רחיצת הפה שחרית, אין לברך ברכות השחר". ויש לעיין בזה.

בספר המפורסם "קיצור שולחן ערוך" כתב רבי שלמה גנצפריד⁴⁶: "ורוחץ פניו לכבוד יוצרו... וגם ירחוץ פיו מפני הרירין שבתוכו שצריך להזכיר את השם הגדול בקדושה ובטהרה".

[הרבי ציין בעניין מנהג רחיצת הפה שחרית גם ל"מטה אהרן כלל ה", אך לעת עתה לא מצאתי לאיזה ספר בשם זה הכוונה].

יב

עד עתה הבאנו את המקורות לעצם ההנהגה של רחיצת הפה שחרית, ומכאן נעסוק בדיון האם ניתן לרחוץ את הפה גם בימי התעניות, שהרבי הרש"ב החריג אותם ממנהג זה, ובלשונו: "מלבד בימי התעניות".

יצויין גם במקורות שיובאו להלן, העוסקים בימי התעניות, יש מקור לעצם מנהג הרחיצה, וכפי שהרבי ציין בסיום הערתו, העוסקת במקורות עצם מנהג הרחיצה:

הערות וצינונים

42. נדפס לראשונה אמסטרדם ה'תפ"ב. 43. מסכת חולין, דיני נטילת ידים שחרית. 44. ב"סדר נט"י שחרית", לאחר כוונות נטילת הידים. 45. סי' ד, מהדורא קמא, סי"ז. 46. בסי' ב, "הלכות נטילת ידים", ס"ג.

"וראה ג"כ שו"ע או"ח סתקס"ז ס"ג". בשולחן ערוך שם⁴⁷ הדיון הוא כיצד ינהג בימי התעניות "מי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית", הרי שכבדרך אגב נזכר כאן עצם מנהג הרחיצה בשחרית.

ולעצם העניין:

פסק ה"בית יוסף" בשולחן ערוך⁴⁸: "מי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית – בתענית צבור לא כשר למעבד הכי, אבל בתענית יחיד שרי, כיון שפולט, ואפילו יש במים שרוחץ יותר מרביעית".

על מה שכתב ה"בית יוסף" ש"בתענית צבור לא כשר למעבד הכי" הקשה ה"מגן אברהם"⁴⁹: "צריך עיון, דזה לקוח מדברי תרומת הדשן, דסבירא ליה דבכל תענית ציבור אסור לטעום, אבל הרב בית יוסף שפסק לעיל דוקא ביום הכיפורים וט' באב אסור טעימה, אם כן למה כתב הכא "לא כשר", וצריך לומר דמיירי ביתר מרביעית".

ביאור הדברים:

באותו סימן פסק ה"בית יוסף"⁵⁰: "השרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית ובלבד שיפלוט, וביום הכיפורים ובתשעה באב אסור". פסק זה של ה"בית יוסף", שטעימה אסורה רק ביום הכיפורים ובתשעה באב ובשאר התעניות מותרת, חולק על דעת ה"תרומת הדשן" שסובר שטעימה אסורה בכל תענית ציבור. הדבר בא לידי ביטוי בהגהת הרמ"א⁵¹: "ויש מחמירין בכל תענית צבור והכי נוהגין (תוספות והגהות מיימוני' פ"א ותרומת הדשן סי' קנח)".

והנה מקור דברי ה"בית יוסף" בסעיף ג שבכל תענית ציבור אסור לרחוץ את הפה הוא באותה תשובה של ה"תרומת הדשן"⁵². על כך מקשה ה"מגן אברהם" שאמנם הדבר תואם לדעת ה"תרומת הדשן"⁵³ שטעימה אסורה בכל תענית ציבור, אך לדעת ה"בית יוסף" שאוסר זאת רק בתשעה באב וביום הכיפורים – לכאורה גם⁵⁴ רחיצת הפה אסורה רק בשני צומות אלה ולא בשאר תעניות הציבור.

מתרץ ה"מגן אברהם" שאכן, לדעת ה"בית יוסף" בשאר תעניות הציבור מותר לרחוץ את הפה ורק בתשעה באב וביום הכיפורים אסור, והסיבה שה"בית יוסף" סתם לאסור את רחיצת הפה בכל תעניות הציבור היא כיון שמדובר ברחיצת הפה בכמות של יותר מרביעית מים, ובכמות זו הדבר אסור בכל תעניות הציבור.

הערות וצינונים

47. שיובא להלן. 48. סי' תקסז ס"ג. 49. ס"ק ו. 50. בס"א. 51. באותו סעיף. 52. סי' קנח. 53. בס"א. 54. בס"ג.

לסיכום: שיטת ה"בית יוסף" (לדעת ה"מגן אברהם") רחיצת הפה בתענית היא:

בתענית יחיד – מותרת הן ברביעית והן ביותר מרביעית.

בתענית ציבור מלבד תשעה באב ויום הכיפורים – מותרת ברביעית, אך ביותר מרביעית אסורה (אמנם לדעת הרמ"א שבסעיף א סובר כשיטת ה"תרומת הדשן" – גם בשאר תעניות הציבור אסור לרחוץ פיו גם ברביעית).

בתשעה באב וביום הכיפורים – אסורה הן ברביעית והן ביותר מרביעית (וכמו שפסק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו⁵⁵: "אסור לרחוץ פיו ביום הכיפורים כמו שנתבאר בסי' תקסז, עיין שם").

יג

ובענין מה שפסק ה"בית יוסף" שבתענית יחיד מותר לרחוץ פיו אפילו כשיש במים יותר מרביעית כתב ה"מגן אברהם"⁵⁶: "כיון שמתכוין לרחוץ פיו ולא מתכוין לטעום, לא מתהני [= אינו נהנה] אפילו ביותר מרביעית. ועוד, דדוקא משאר משקין מתהני, אבל ממים לא מתהני אפילו ביותר מרביעית (תרומת הדשן). ולטעם זה אסור לרחוץ בשאר משקין ביותר מרביעית, ונראה לי דבדבר שאין טוב לשתייה – מותר, כגון בחומץ, בסי' תריב ס"ט בהג"ה".

והנה בענין הוראת הרבי הרש"ב "קודם רחיצת הפה שחרית, אין לברך – מלבד בימי התעניות – ברכות השחר":

מחד, אולי יש לדייק מהלשון "ימי התעניות", ולא "בתעניות", שבא בזה להדגיש שמדובר בימים שנקבעו לימי תענית, שהם תעניות הציבור, אבל בתעניות היחיד – מותר לרחוץ הפה במים, וכמו שנתבאר לעיל בדברי ה"בית יוסף".

מאידך, אפשר לומר ש"ימי התעניות" כולל גם ימי תענית יחיד, וזאת כאשר מדובר ברחיצת הפה (לא במים ולא בדבר שאינו ראוי לשתייה, אלא) בשאר משקים הראויים לשתייה, שבוז ביותר מרביעית אסור, וכדברי ה"מגן אברהם" שהובאו לעיל: "ולטעם זה אסור לרחוץ בשאר משקין ביותר מרביעית".

יד

יש לציין כי הפוסקים האחרונים דנו במי שיש לו צער מכך שאינו שוטף את פיו בתענית והעלו להקל בשטיפה במשחת שיניים או במי פה מטעמים שונים (ראה

"משנה ברורה" סי' תקסז סקי"א; "חזון עובדיה" דיני ארבע תעניות סי"ב, ע' כז-כח; "פסקי תשובות" סי' תקסז סק"א, ע' קסג, וש"נ),

ובכללם הנהגת מהרי"ל, אבי מנהגי אשכנז, ש"שאלו למהרי"ל אם מותר לשטוף פיו ביום התענית בקומו ממטתו, והשיב שאינו מונע מלעשות כן, אך יכופף צווארו שלא יזובו המים לגרונו, חוץ מיום הכפורים"⁵⁷,

אך כמובן אין זה שייך לדברי הרבי הרש"ב, שלא עוסק כלל במי שמצטער וזקוק להיתרים לרחיצת הפה, אלא אדרבה, בא להחמיר שיש לרחוץ הפה קודם ברכות השחר, ועל חומרא זו אומר שבימי התעניות אין צורך לנהוג בה, שכן פשוט שאין להקל בדיני התענית כדי להחמיר בחומרא זו (להעיר מ'לקוטי שיחות' ח"ה ע' 145-148 שאין להחמיר חומרות על חשבון עיקר הדין), וק"ל.



ביסודו ההלכתי של 'קידוש היום'

יביא מחלוקת בגדר קידוש היום בדיבור • יקשה כמה קושיות ביסוד קידוש היום ויתרץ בב' אופנים • יפלפל בזמן קיום מצות קידוש היום בכניסתו • יחקור אם נצטוו בקידוש היום במרה ויבאר את נוסחתנו בברכת קידוש היום

הרב יוסף צבי הלוי שי' סגל

ראש כולל צמח צדק



יביא מחלוקת בגדר קידוש היום בדיבור

את המקור לחובת קידוש של שבת מצינו בתורת כהנים¹: "זכור – יכול בלבך, כשהוא אומר שמור, הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפין²".

בגדר חיוב זה לקדש את השבת בדיבור, מצאנו שתי שיטות:

א. להזכיר את השבת בדברי שבח וקידוש וכמ"ש הרמב"ם³ "מצות קידוש בשבת היא במ"ע מה"ת של "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר לקדשו בדברים: זכרהו זכירת שבח וקידוש".

ב. עצם הזכרת שבת לאו דוקא בשבח וקידוש – ובלשון הב"ח⁴: "זכרון דברים קאמר". ובהגהות רעק"א⁵ חידש חידוש גדול: "לאו דוקא בתפילה, אלא כל שמזכיר שבת ואומר "שבתא טבא" ג"כ יוצא דמ"מ הזכיר שבת"⁶. וכדברי רעק"א נמצא ברשב"א⁷ "או לזכור בפיו שבת – ובזה יצא יד"ח זכור את יום השבת לקדשו, והשאר הכל מדבריהם".

הערות וצינונים

1. בחוקותי פ"א. 2. לימוד דומה בענין מחית עמלק מצאנו במגילה (יח, א) מהפסוק (דברים כה, יז) "זכור... לא תשכח". 3. פכ"ט מהל' שבת ה"א. ובסהמ"צ מ"ע קנה. וכן בשוע"ר ריש סי' רעא. 4. סי' תרעח. 5. סי' רעא במג"א סק"א. 6. וכן בשאג"א סי' יג. 7. כת"י – הובא במחזיק ברכה להחיד"א שם.

נמצא, שלשיטה זו קיימת אפשרות שגם האשה בעת שמדלקת נרות שבת בברכה "להדליק נר של שבת קודש" תצא ידי חובתה בקידוש דאורייתא⁸.

ב

יקשה כמה קושיות ביסוד קידוש היום ויתרץ בב' אופנים

בהמשך דבריו כותב הרמב"ם: "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו – בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה".

להלן כמה שאלות יסודיות שעלינו למצוא להם פתרונם ומקורם:

א. מהיכן נלמד מה"ת שיסוד הקידוש מתקיים דווקא בכניסה ויציאה של שבת?
ב. כניסת השבת נקראת "קבלת שבת", וכן מצינו בגמרא⁹ "ר' חנינא מיעטף ואמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה... בואי כלה בואי כלה". וקשה היכן נצטוונו להוסיף ולקבל גם עלינו בעצמנו את השבת, ולאיוזה צורך? הרי השבת עצמה "מקדשא וקיימא"¹⁰ שכל יום שביעי הוקבע לשבת ע"י הקב"ה, כדברי הגמרא¹¹, שלא כמו ביו"ט "דישראל קדשינהו לזמנים"¹²?

ג. מה שייך קידוש גם "ביציאתו" – איזה קידוש קיים ביציאתו בהבדלה של שבת?

לשאלות אלו אפשר להשיב שתי תשובות:

א. עצם זה שנצטוונו שגם עלינו לקדש את השבת שלא כביו"ט – זה מקור הקבלה. וכדברי הרמב"ן¹³ שכתב: "שנקדשהו בזכרון כענין "וקידשתם את שנת החמישים שנה", שהיה טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש... וזה על קידוש הלילה, לפי שכל הטעונין קידוש מתקדשים בכניסתם פעם אחת כגון קידוש החודש וקידוש היובל"¹⁴.

עפ"ז יובן הנאמר בגמרא¹⁵ "עיקר קדושה בלילה הוא דקדיש, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקדושי".

הערות וצינונים

8. ועיין בקצוה"ש סי' עט בדה"ש אות א ד"אשר קדשנו במצותיו" הוי כמזכיר קידוש על השבת וא"כ יצאה י"ח גם לשיטת הרמב"ם. 9. שבת קיט, ב. לב, ב. 10. ביצה יז, א. 11. ב"ב קכא, א. 12. ולייחס את הקבלה של השבת ל"תוספת שבת" שמקבל עליו האדם, שאז כמובן נוסף חלות חדשה של שבת על היום – לא יתאפשר לשיטת הרמב"ם שמלבד יוהכ"פ אין תוספת לשבת מה"ת, וכמובן חיוב קבלה זו צריכה להיות על דעת כולם – ומאין היא לקוחה? – רק בנושא של "תענית יחיד" קיימת הלכה של קבלה אישית ליום, אבל כמובן לא בתענית ציבור קבועה, והשאלה גם מתרחבת: א"כ גם בכל החגים, מדוע אנחנו מה"ת לא מוסיפים עלינו קבלת יו"ט. ועיין שו"ע"ר סי' רסא קו"א סק"ג מה שדן בזה. 13. יתרו כ, ח. 14. וכן מצאנו באור זרוע (שו"ת סי' תשנב). וכן בפירוש מהר"ם חלאווה (פסחים קו, א). 15. פסחים קו, א.

וברש"י ורשב"ם (שם) פירשו "דכניסתו היא קדושתו... משעה שמתקדש היום". וע"כ מובן שפיר הדימוי לקידוש החודש ויובל, שנוסף לקידוש ב"ד אנו מקדימים לקדשו בסמוך לכניסתם.

ב. עצם חובת הקבלה של שבת מתבארת מהביטוי הלשוני של התורה שזהו "מקרא קודש": לקראו ולקבלו ע"י קריאתו¹⁶. וכן גם מובן מדברי הרשב"א¹⁷ "לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם על ר"ח שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא".

ע"פ האמור נבין מדוע אנו קוראים לתפילת הערב "קבלת שבת", שע"י הזכרת הדברים "בואי כלה, וכן ע"י "מזמור שיר ליום השבת" מוסיפים ומקבלים אנו מיד בכניסתו את השבת, נוסף על קביעות הקיימת מהקב"ה על יום השביעי שהוא שבת.

ויש להמתיק את הדברים על דרך הנאמר ביו"ט של שבועות "חג מתן תורתנו" (מצד הנותן) שהוא גם "חג קבלת התורה" (מצד המקבלים) ("ויקבל היהודים את אשר החלו לעשות") שזה מתאים גם לענייננו על השבת עפ"י הנאמר "ראו כי ה' נתן לכם השבת"¹⁸, ואנו מצדנו מצווים גם פועלים "לעשות את השבת"¹⁹. וזהו גם הפירוש הלשוני "עם מקדשי שביעי" שאנחנו מוסיפים לקדש גם מצדנו את השבת, ולא רק "עם שומרי שביעי"²⁰.

בנוסף חשוב להעיר הערה חשובה: למרות שמצאנו קידוש כזה גם לגבי בכור בהמה, שלמרות שהוא קדוש מאליו סבור רבי²¹ שמצוה נוספת עלינו להקדישו בפה – אפשר לומר שאין כל דמיון ביניהם, משום דבשלמא בבכור, הנה המקדיש בשעה שמקדישו בפה גורם שתחול עליו קדושת בכור גם ע"י אדם, וכתוצאה מכך נחלקו שם תנאים אם עי"ז הוא יסווג כ"דבר הנדור" או לא. משא"כ בשבת ע"י קידושו בפיו, אינו אלא מצטרף לבטא מציאות קיימת – שהשבת קדושה מעצמה ומאליה, כלשון ברכת הקידוש בא"י מקדש השבת – שהוא המקדש את השבת.

ברם, כל האמור כחו יפה לבאר מה הגורם והמניע את החיוב לקדשו בשעת כניסתו של השבת, אך עדיין נשארו בצ"ע מה מחייב אותנו לקדש את יום השבת גם ביציאתו, בהבדלה במוצאי שבת? – (ועל כך נשתדל לבאר ולהרחיב בהזדמנות נוספת א"ה).

הערות וצינונים

16. יעויין רש"י בשבועות יג, א. ד"ה לא קראו – "לא קראו, לא קיבלו". ויש להעיר אשר נוסף על פירוש הפשוט של "לקדשו": לשבחו במעלתו הנכבדה של קדושת ומנוחת השבת, קיים פירוש נוסף: "לקדשו" – להבדילו ולהפרישו, ע"ד הנאמר "קדושים תהיו" – פרושים תהיו. 17. ח"ד סי' רצה. 18. שמות טז, כט. 19. שמות לא, טז. 20. ראה פי' אוה"ח שמות לא. 21. נדרים יג, א.

מפתיעים הדברים כשנוסיף לעיין היטב בדברי הרמב"ם בסהמ"צ (שם) ששם נגלה לעינינו יסוד חדש בקידוש שבת, המקשר ומקיף הן את כניסתו והן את יציאתו בהגדרה אחת כוללת. ואלו דבריו:

"היא שציוונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו; נזכור גם גודל היום, ומעלתו והיבדלו משאר ימים – הקודמים ממנו והבאים אחריו.. קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו, כלומר ההבדלה שהיא ג"כ חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותיה"²².

נמצאנו למדים כאן ששניהם מקושרים בקשר אחד של "זכור" – בשניהם נצטוונו להדגיש את חשיבות "המעלה וההיבדלות" (מן התורה).

ולפי זה, מציאות דינית מיוחדת תתרחש בשעה שהמקדש יטעה ויחליף לומר את ברכת ההבדלה בגופו של ליל שבת, וקידוש של ליל שבת יקרא ויאמר ביציאת השבת, עכ"פ מן התורה התוצאה תהיה היינו הך שיצא יד"ח.



יפלפל בזמן קיום מצות קידוש היום בכניסתו

נותר לנו לברר האם חיוב הקידוש חלותו תלויה אך רק בכניסת השבת, ותו לא?

ובאמת מציאנו בשוע"ר²³ דברים מפורשים: "ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחלת כניסתו בכל מה שאפשר.. ואם אינו תאב לאכול מיד יכול להמתין מלקדש תוך הלילה כמה שירצה כדי שיאכל לתיאבון ויוכל לסמוך על מה שכבר זכרו בתחלת כניסתו בתפלת ערבית שכבר יצא בזה מן התורה שהרי מן התורה אין צריך אלא זכירה בדברים בלבד בלא יין והרי זכרו בתפלה".

ושם²⁴: "אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מ"מ נמשך עיקר מצותו כל הלילה. ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום".

והנה חשוב לציין, שהמנהג אצל אדמו"ר הרש"ב בלויבאוויטש היה לחזור דא"ח לפני קבלת שבת לערך שעתיים, ורק אח"כ היו מתפללים קבלת שבת ומעריב.

הערות וצינונים

22. ראה בתורת מנחם – יין מלכות – על הרמב"ם (ע' רעה) שמעמיק ומבהיר ההבדלים הלימודיים שבין מ"ש הרמב"ם ביד החזקה לבין מ"ש בסהמ"צ, דברים נפלאים. 23. סי' רעא ס"ב. וראה גם ס"ט. 24. ס"ז.

אפשר לנמק ולהסביר את המנהג, שהרי זה נלמד מק"ו ממי ש"אינו תאב לאכול מיד", בפרט וביחוד שגם קיים תיאבון קודש מקביל שתחזק יותר גם באדמו"ר הרש"ב נ"ע וגם בשומעים, לקבל בזה ועל ידי כך את ההכנה הנכונה והראויה לקבל פני מלכת שבת בפנימיות ובעונג נפשי כדבעי למהוי.

ובעצם על יסוד מנהג זה יש להביא ולצטט מקור חשוב שישמש לראיה למנהג זה מהנאמר בדברי הירושלמי²⁵ "משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בערבי שבתות – שעה ותרתי לילה היא". ובמפרש שם: "שהיו רגילים לדרוש בליל ערב שבת, ולא היו נכנסין לבתיהם אלא שעה אחת או שתיים בלילה. וכיון שצריך קידוש במקום סעודה א"כ גם הקידוש הוא בלילה". א"כ הרי לנו כאן מקור ודברים מפורשים בנידון זה²⁶.

ד

יחקור אם נצטוו בקידוש היום במרה ויבאר את נוסחתנו בברכת קידוש היום חשוב לנו גם לדון על שאלה נוספת: האם במרה נצטוו בנ"י לקדש את השבת?

– בפשטות נראה שלא, כי אע"פ שעל עצם חלות השבת בכל יום שביעי אמנם כן נצטוו במרה, אך מ"מ הציווי המיוחד והנוסף "זכור את יום השבת לקדשו" ניתן רק במעמד הר סיני. ועיין במסכת שבת²⁷ "אתחומין לא איפקוד". ושם בתוספות נאמר שגם על ההוצאה לא נצטוו.

לסיום יש להעיר, שלכאורה יש להקשות בנוסח ברכת הקידוש בלילה "כי בנו בחרת", שהרי במרה עדיין לא נבחרנו כעם הנבחר עד לשעת מעמד מ"ת (= היום הזה נהיית לעם)²⁸²⁹.

אבל הרמב"ם כתב כן בנוסח ברכת הקידוש, וכמו"כ אדמו"ר זי מביאו בנוסח סידורו המדויק³⁰. בפועל, בסידורי הספרדים הקטע "כי בנו בחרת" לא נמצא, וגם בסדורי האשכנזים (נוסח ספרד ואשכנז) בחלק מהם זה לא מופיע, ובחלק אחר זה מופיע בסוגריים עגולים.

הערות וצינונים

25. ברכות פ"א ה"א. 26. ראה קצוה"ש סי' עז, ובבדה"ש אות טו שהעיר בזה מהירושלמי. 27. פז, ב. 28. דברים כז, ט. 29. עיין בית יוסף סי' רעא עמוד קלא ד"ה ואומר, וט"ז סי' קג לענין "אשר בחר בנו". 30. ועיין ביאור הגר"א שכתב שלא לדלג. ובמוג"א סי' קכב "אין לשנות שום מנהג, כי לכל מנהג יש טעם ויסוד".

נראה לענ"ד שאפשר לבאר הדברים כך: ברכת הקידוש מורכבת משניהם – בנוסח "ושבת קדשו באהבה (ולא בכפיה כבמעמד מ"ת) וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית" הכוונה לשבת כפי שניתנה במרה. ומיד אח"כ בא הנוסח "תחלה למקראי קודש, זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" – וזה התחדש במעמד מ"ת ודו"ק.



פינחס במלחמת מדין

יביא פרש"י עה"פ "וישלח אתם משה" גו' ויקשה עליו • יבאר פירוש הא' ברש"י בהמשך
למה שכתב שהיה 'שקול כנגד כולם' – במה היה 'שקול'? • יבאר פירוש הב' – נקמת
פינחס על מכירת יוסף • יבאר הפירוש השלישי – 'משוח מלחמה היה'

הרב יחזקאל שי' סופר

מאנ"ש ירושלים



עה"פ (במדבר לא, ו) "וישלח אתם משה אלף למטה לצבא אתם ואת פינחס בן
אלעזר הכהן לצבא וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו" מפרש רש"י: "אותם ואת
פינחס – מגיד שהיה פינחס שקול כנגד כולם. ומפני מה הלך פינחס ולא הלך
אלעזר? אע"פ שאלעזר היה כהן גדול שבו נאמר "ומן המקדש לא יצא" – אבל
איסור זה הוא רק 'בשעת עבודה' ומאחר שבהמשך פירש"י בד"ה הבא וכלי הקדש:
"הארון והציץ" וללא ציץ אין הכה"ג יכול לעבוד עבודה, הרי היה אלעזר יכול לצאת
עם הצבא והוא היה מראה להם הציץ ומפיל מלכי מדין".

לכן שאל רש"י: מדוע לא הלך אליעזר במקום פינחס?

ומתיר: (א) "אמר הקב"ה מי שהתחיל במצוה שהרג כזבי בת צור יגמור". (ב) "ד"א
שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו שנא' (בראשית לז) "והמדינים מכרו אותו" ומנין
שהיתה אמו של פינחס משל יוסף שנא' (שמות ו) "מבנות פוטיאל מזרע יתרו
שפיטם עגלים לע"א ומזרע יוסף שפטפט ביצרו" (ג) "ד"א שהיה משוח מלחמה".

והנה רש"י זה צריך ביאור:

א. דלכאורה מה שהכריח את רש"י לפרש "שהיה פינחס שקול כנגד כולם" הוא,
כפי שמעתיק בד"ה שלו, כפל לשון "אותם ואת פינחס". (והנה מה שלא פי' כבמס'
סוטה מג, א. [מקור המשך פירושו] מבואר ש"אותם" הראשון קאי על 12 אלף



1. ראה תוספתא סנהדרין פ"ד וכן כתב רש"י עה"פ [ויקרא כא, יב]. ד"ה ומן המקדש לא יצא: "אינו
צריך לצאת מן המקדש אלא עובד עבודה".

חלוצי הצבא ואילו "אותם" השני קאי על ה'סנהדרין', כי בפש"מ: מה לסנהדרין וליציאה למלחמה!?!).

ב. אבל מאחר והיה 'משוח מלחמה' [כדפירש"י עצמו בפירושו השלישי] – אולי לכן הזכירו הפסוק בנפרד, אבל על סמך מה החליט כדבר ידוע שהיה "שקול כנגד כולם"²? היכן מצינו שגדלה חשיבותו "כנגד כולם"?!?

ג. ואם כבר קבע רש"י ש"פינחס שקול כנגד כולם" – הרי זו הסיבה ש"לא הלך אלעזר"! – מה מקום א"כ לשאלה: "ומפני מה הלך פינחס"?

ד. ועוד, וכי מעצמו הלך? והלא משה שלחהו! והווי"ל: ומפני שלח משה את פינחס?

ה. מדוע לא הסתפק רש"י בתירוצו הראשון "שהמתחיל³ במצוה אומרים לו גמור" – ולכן "לא הלך אלעזר"?

ו. ולפי' השני יוקשה⁴: מה ענין יש בנקמה על מכירתם את יוסף לאחר דורות רבים? ומה היה חטאם של 'המדיינים' שקנו עבד ורצו לסחור בו ומכרוהו כמנהג סוחרי העבדים?

ז. ועל הכל מה החולשה של הפירוש השלישי [שלכאורה עונה יפה על השאלה בדרך הפשט] – שלכן הציבו רש"י כפירוש אחרון?

ב

ממבט ראשון נראה שבאופן כללי היה שקול בצדקותו ובזכויותיו, כנגד כל ישראל, על כן יש מקום לשאלה: מפני מה לא הלך אלעזר? כי בוודאי אביו 'אלעזר ממלא מקומו של אהרן' בוודאי היה צדיק יותר מפנחס... מה גם שמינויו של פנחס עלול לפגוע בכבוד אביו!

בא הפירוש הראשון לבאר, שהיותו "שקול כנגד כולם" היא, עקב מסירות נפשו עבור כלל ישראל, [מצוה שאלעזר אביו לא היה שותף בה] כי הוא "השיב את חמתי... ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי... ויכפר על בני ישראל" עד שכל קיומם

הערות וצינונים

2. וראיתי דרשי רשומות שכתבו: שהתיבות "למטה לצבא אתם" = 648 בגימטריא של התיבות: "פינחס בן אלעזר הכהן", הריהו 'שקול בגימטריא כנגד כולם'... ואינו פש"מ! 3. ולהעיר דיוקו של רש"י "שהתחיל במצוה שהרג כזבי בת צור" [ולכאורה הווי"ל 'שהרג את זמרי בו סלוא'], כי הריגת זמרי היא עונשו המגיע לו, אבל אין זה קשור ל'נקמת ה' במדין'. משא"כ זה ש'צוררים הם לכם' על דבר כזבי בת צור נשיא מדין אחותם שבהריגתה היתה תחילתה של מצוות-הנקמה – ועתה אומרים לו לפינחס: 'גמור'! 4. כפי שהקשה בגור אריה עה"פ.

עתה הוא בזכות קנאותו, בזכות המצוה שהחל בה שהרג כזבי בת צור, לכן מפרש רש"י: "אמר הקב"ה" ... [ונשאלת השאלה:] וכי לא משה שלחו בפקודה?!

כי מה שעדיין הציק לרש"י לכאורה הוא לא רק 'כפל הלשון' [שמורה על היותו שקול] אלא גם זה שפנחס הלך מעצמו... שהרי הציווי היה לקחת מבני ישראל "אלף למטה" [סכום מדויק] והכתוב חוזר על המספר הזה ארבע פעמים, לעיכובא! לא פחות ולא יותר! והנה מונה הפסוק גם את פנחס! [ולא אמר 'פינחס בתוכם' אלא "אותם" – שנים עשר אלף "ואת פנחס" מדוע איננו נכלל יחד עם ה'אלף למטה לוי'?!]

אלא שהתלמיד בן חמש למקרא כבר למד לעיל את פירש"י עה"פ (לעיל ה) "וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר אלף חלוצי צבא": "וימסרו – להודיע שבחן של רועי ישראל כמה הם חביבים על ישראל עד שלא שמעו במיתתו מה הוא אומר עוד מעט וסקלוני ומששמעו שמיתת משה תלויה בנקמת מדין לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחן...".

הוי אומר שרק "אותם" ה'אלף למטה" – גוייסו בצו חובה של משה בעל כרחן, עליהם אומר הכתוב: "וישלח משה אותם" [אבל מי שאיננו כלול באותם 12 אלף] הלא הוא 'פינחס' לא היה בכלל אלו ש'וימסרו' בעל כרחן, אלא 'הלך מעצמו בהתנדבות'...

לכן שואל רש"י: "ומפני מה הלך פינחס" – ביזמתו? [האמנם לו לא איכפת שמיתתו של משה תלויה בזה] אע"פ⁵ ש'לא הלך אלעזר' אביו?

מחדש רש"י: "אמר הקב"ה!" שלגבי 'פינחס' היתה הוראה מיוחדת של הקב"ה, להעמידו בראש צבא המלחמה במדין ופינחס נענה לה מרצונו 'לגמור את המצוה בה החל'!

ומהו 'גמר-המצוה' של נקמת ה' במדין? הריגת חמשת המלכים יחד עם בלעם, לכן אסור היה לאלעזר ללכת למלחמה, מפני שאסור לו ליטמא בהריגתם בטומאת מת...

אבל "מי שהתחיל במצוה והרג את כזבי בת צור", מבלי לעבור על האיסור להיטמא!⁶ שהרי "הרבה ניסים נעשו לו"⁷ – בסיעתא דשמיא מיוחדת זו – הוא גם "יגמור" עם חמשת המלכים, מבלי להיטמא בהריגתם, זאת ע"י ה'ציץ' שהראה להם פינחס מרחוק, ע"ז הפילם מריחופם ארצה והלוחמים האחרים הם שהרגום

הערות וצינונים

5. כי רש"י איננו שואל: 'למה לא הלך אלעזר' אלא 'למה כן הלך פינחס'. 6. אם בגלל ש"לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי" – אם בגלל שלא מתו בנס עד שחבטן בקרקע. 7. ראה רש"י ד"ה אל קבתה (במדבר כה, ח).

[משא"כ באלעזר שלא מצינו אצלו 'ניסים' כאלו!] – כמפורש ברש"י בד"ה הבא: "וכלי הקדש – זה הארון⁸ והציץ, שהיה בלעם עמהם והפריח מלכי מדין בכשפים והוא עצמו פורח עמהם הראה להם את הציץ שהשם חקוק בו והם נופלים לכך נאמר על חלליהם במלכי מדין שנופלים על החללים מן האויר וכן בבלעם כתיב על חלליהם (בספר יהושע יג)".

אלא שהחולשה בפירוש זה היא, ש'הריגת כזבי בת צור' איננה תחילת 'מצוות הנקמה במדין'⁹ [אלא זו המצוה ד'קנאין פוגעין בו בבוועל ארמית' ואילו הריגת כזבי עמו לא היתה [כדי לנקום במדין] אלא היכי תמצי שמותר יהא לו להרגם כשלא פירשו, כדפירש"י: "וראו כולם שלא לחינם הרגם".

א"כ 'נקמת ה' במדין' איננה גמר המצוה שבה התחיל פינחס!

ג

לכן הביא רש"י פירוש שני: נקמת פינחס על מכירת יוסף¹⁰: לפירוש זה, לא היתה זו הוראה מיוחדת ש"אמר הקב"ה", [שעקב זכות ניסיו יצליח להפיל המלכים] – אלא יזמה של פנחס עצמו, שאמורה 'להכשיר' את מעורבותו האישית במלחמה זו יותר מראשי העם האחרים, כדלקמן:

ד"א שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו שנא' (בראשית לו) "והמדינים מכרו אותו" ומנין שהיתה אמו של פינחס משל יוסף שנא' (שמות ו) "מבנות פוטיאל" מזרע יתרו שפיטם עגלים לע"א ומזרע יוסף שפטפט ביצרו.

ולפלא שהגמרא בסוטה [שהיא מקורו של רש"י] מסתפקת ביחוסו של פינחס ל'יוסף' [אם מצד 'אבי אמו' או מצד 'אם-אמו'] ואילו רש"י קובע שאבי אמו הוא שהיה מיוסף, מדוע א"כ מביא רש"י גם את הדיעה החולקת "מזרע יתרו שפיטם עגלים לע"א"?

הערות וצינונים

8. להעיר שבסוטה מג, א איתא: וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו וחצוצרות התרועה אלו השופרות, אבל רש"י השמיט תיבת 'לוחות', כי לדעתו ארון ולוחות הוא ארנו של בצלאל שלא היה יוצא עמהם למלחמה, אלא רק 'ארון עצי שיטים' שעשה משה ללא הלוחות. – על פי זה יובן גם מה שכלל הארון והציץ תחת השם 'כלי הקדש' ואילו הארון עם הלוחות והכרובים לא מתאים לקראו 'כלי' [וראה מ"ש רבנו בדעת הרמב"ם שהארון איננו נחשב מ'כלי המקדש' אלא הוא חלק מקדש הקדשים! 9. אף שבעקיפין היתה בזה 'נקמה במדין' על דבר כזבי בת צור אחותם המוכה ביום המגיפה! 10. עפ"ז יובן כיצד היו רק 'שנים עשר אלף' [כולל שבט לוי] אין זאת אלא שבמלחמה זו התאחדו שבטי אפרים ומנשה תחת השם 'יוסף' לנקום את מכירתו ע"י המדיינים למטרתם הבויה.

וי"ל שהדיעה שאבי אמו היה יתרו, זו היתה דעת השבטים שביזוהו ותלו מעשה הקנאות שלו ב'אכזריות' שירש מיתרו, לכן בשביל לשלול דעתם, מדגיש פינחס שמטרת הליכתו למלחמה – בהתנדבות, כנ"ל – להבליט שמעורבותו היתירה נובעת משייכותו ל'יוסף' [שומר הברית שפטפט ביצרו].

וכדי לנקום בזה ש"המדנים מכרו אותי" [וא"ת ומה בכך שמכרוהו?] ראה סיום הפסוק (בראשית לו, לו): "והמדנים מכרו אתו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה" וגו'.

וכבר דנו המפרשים מה בא הכתוב החוזר הזה ללמדנו? אלא יובן עפ"י רש"י שם מא, מה: פוטי פרע – הוא פוטיפר ונקרא פוטי פרע על שנסתרס מאליו לפי שחמד את יוסף למשכב זכר (סוטה י).

כלומר, לא מכרוהו סתם כעבד, אלא לשם זנות, כשמטרתם היתה לפגוע בקדושת יוסף הצדיק, לפיכך הלך פינחס למלחמת מדין כדי לשלול את ממונם, שיפסידו רווחיהם מאותה המכירה¹¹ ולהקדישו כ'תרומת המכס' לה'.

ולפי"ז י"ל שלא הוצרך פינחס להיות בחזית המלחמה להריגת המלכים [ולהזדקק לניסים שלא ייטמא] – אלא שהוא היה האחראי לכך שחלק מהביזה והשלל שהיה רכוש של מדין, יוקדש למשכן.

כי אם אמנם המניע של פינחס היה לגמור המצוה שבה התחיל [בהריגת מדיינית אחת, כובי בת צור] – היה הוא צריך לדאוג שחלוצי הצבא יהרגו כל נשי מדין, כיצד א"כ אירע ש'חיתם כל נקיבה', אף שפינחס היה עמהם?! אין זאת אלא, שנקמתו במדיינים היתה רק בשלילת-שללם של מוכרי יוסף.

תדע, שהרי זו המלחמה היחידה שבה ישנו חיוב להפריש 'תרומת המכס' למשכן [לכן גם בזכות שפינחס הוביל מלחמת קדש לנקום את חילול הקדושה ולהחזיר ממונם¹² של מדיינים לקדושה – לכן זכו לנס חריג ש'לא נפקד ממנו איש' דבר שלא היה באף מלחמה!] –

ובזה נשללה טענת השבטים שביזוהו "שפיטם אבי אמו [יתרו] עגלים לע"א" והוכח ש"אבי אמו [הוא יוסף] שפטפט ביצרו", למרות שמכרוהו המדיינים לפוטיפר ולמטרותיו...

אבל 'אלעזר הכהן' לא היה צריך 'להכשיר ייחוסו', לכן הלך פינחס ולא הלך אלעזר!

הערות וצינונים

11. ע"ד רש"י ד"ה ואת פדויי השלשה (במדבר ג, מו): " . מהם תקח חמשת שקלים לגלגלת כן היתה מכירתו של יוסף עשרים כסף שהיה בכורה של רחל". 12. להעיר שהלשון במדרש היא: "לא לחינם הלך פינחס אלא ליפרע" [חוב ממוני עתיק].

חולשתו של פירוש זה היא בהיותו נקמה על חטא קדמון שעבר זמנו¹³, שאיננו קשור לאירועים העכשוויים של העם המדייני... וגם אם המגמה היא לנקום במדיינים על מכירת יוסף, מדוע לא נחלץ למלחמה זו 'יהושע בן נון' שהוא עצמו משבט אפרים [בן יוסף] מצד אביו [שהשבט נקבע לפי האב] ולא רק מצד אמו כפינחס?

ד

לכן הביא רש"י פירוש שלישי: "משוח מלחמה היה": לפירוש זה אין צורך [בדברי דרוש] לבאר מה הניע את פינחס לצאת בראש הלוחמים, כי זה לא היה כלל ביזמתו ומהתנדבותו, אלא שהוטל עליו תפקיד של 'משוח מלחמה', שצריך להיות דווקא כהן [ולא יהושע או אחד הנשיאים] ואליעזר אביו כ'כהן גדול' איננו יכול לשמש כ'משוח מלחמה'.

פירוש זה עונה גם על חשש-הסכנה שפינחס הכהן עלול להיטמא לחללי-המלחמה, כי ה'משוח-מלחמה' כלל איננו יוצא עמהם לחזית¹⁴ ואינו מתנגש עם חיילי האוייב, [ממילא אין חשש שיטמא לחללים] כל תפקידו רק לדבר אל העם לפני הקרב ולהכניס בהם מוטיבציה להלחם ללא חת.

וכמש"כ הרמב"ם ביד החזקה הלכות מלכים (פ"ז ה"ג), "עת שעורכין המערכות והם קרבים להלחם משוח מלחמה עומד במקום גבוה וכל המערכות לפניו ואומר להם בלשון הקדש שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם, עד כאן אומר משוח מלחמה... " [ובהלכה הבאה] "ואחר שחוזרין כל החוזרין מעורכי המלחמה מתקנין את המערכות ופוקדים שרי צבאות בראש העם" [ואין ה'משוח מלחמה' יוצא בראש הצבא להלחם!].

א"כ מהי חולשתו של הפירוש שלכן הציבו רש"י כפירוש אחרון?

א. התלמיד בן חמש למקרא עדיין לא למד כלל את דין 'משוח מלחמה'!

ב. 'משוח מלחמה' משכנעם שלא ירך לבבם ומי שירך לבבו ילך וישוב לביתו, אבל במלחמת מדיין "וימסרו" – בעל כרחם, אין להם אפשרות לחזור.

הערות וצינונים

13. כפי שהעיר בגור אריה עה"פ. 14. דלא כיל"ש במדבר פכ"ז (רמז תשעו) עה"פ אשר ייצא לפניכם, וז"ל: ". כשם שעשה יהושע שנאמר וילך יהושע אליו ויאמר לו הלנו אתה אם לצרינו. וכשם שעשה פינחס שנאמר וישלח אותם משה אלף למוטה לצבא אותם ואת פינחס. אשר יצא לפניכם בראש, ואשר יבא לפניכם בראש שנאמר ויעל בראשונה יואב בן צרויה ויהי לראש".

ג. משוח מלחמה תפקידו להכריז על מי שבנה בית או נטע כרם – דברים שלא
היו שייכים בהיותם במדבר בטרם נכנסו לארץ.

לכן נזקק גם לפירושים הקודמים!



ביאור בגדר שטר שנמחל שעבודו

מציע סוגיית הגמ' במעשה דההוא ערבא ומקשה עלי' • מביא מחלוקת הסמ"ע והש"ך בדין שטר שנמחל שעבודו • שקו"ט האם ניתן להוכיח מסוגיין כשיטת הש"ך, ותלוי בב' אופנים בפירוש הסוגיא • מביא קושיית הקצוה"ח על הש"ך ועוד קושיא מסוגיין ושקו"ט בזה • לשיטת הסמ"ע קשה מאד מה שדימתה הגמ' בין שני מעשים להשוותם בדין • מיישב את הסוגיא בדרך חדשה לשיטת הסמ"ע • עפ"ז מיישב גם את שיטת רבנו יונה בסוגיין

הת' שמעיה שי' ביכלר

תלמיד בשיבה

א

במסכתין לב, ב הובא מעשה עם ההוא ערבא, שטען ללווה הב לי מעות שפרעתין למלווה, וטען הלווה שפרע לו, והודה הערב שאכן פרע לו הלוואה זו, אלא שטען שהלווה לו הלוואה נוספת, ונסתפק רב אידי מה לפסוק בזה ושלח את השאלה לאביי וענה לו אביי מה נסתפקת, הרי אתה פסקת במעשה הקודם בגמ' [סיפורט להלן] במעין זה כרב יוסף, שהדין הוא שא"א להוציא מהלווה את המעות, ולא יועיל המיגו, משום שלדבריו השטר הוא חספא בעלמא.

הנה המעשה שהובא קודם בגמ' הוא המעשה עם ההוא ששאל את חברו מה מעשיך בקרקע זו, והשיב לו ממך קניתיה והנה השטר, א"ל שטרך מזויף הוא, גחן ולחש (זה שהיה בשדה -) לרבא ואמר לו אכן שטר זה מזויף הוא, אמנם שטר אחר היה לי ואבד. סבר רבה להאמינו שהרי יכול היה לומר ששטר מעולה הוא זה. א"ל רב יוסף, על מה סומך אתה להשאירו בקרקע, על שטר זה שהציג בפנינו, הרי שטר זה מזויף הוא.

ולכאורה צריך להבין מה דמיון יש בין הסיפורים? הרי בסיפור הקודם, המחזיק בשטר הודה ששטרו מזויף, אלא שטען שהיה לו שטר אחר ואבד, אבל בסיפור זה, הרי לטענת הערב שטר זה אינו מזויף כלל, משום שעשה על שטר זה הלוואה נוספת, וא"כ לטענתו, אי"ז חספא בעלמא, אלא שהלווה שמכחיש את עצם ההלוואה. וא"כ מאחר ויש לו מיגו ע"ז, מדוע לא נאמינו ששטר זה שבידו אכן

הוא על הלוואה השנייה, וכיצד אומרת הגמ' (בהתבסס על הדמיון לסיפור הקודם –)
ש"האי שטרא חספא בעלמא הוא?"

ב

אלא שנחלקו הפוסקים מה הדין בשטר שכבר גבה בו ונמחל שעבודו, והלווה בו
פעם נוספת: האם רק ממשועבדים אינו גובה בשטר זה אך מבני חורין יכול, וכך
סובר הסמ"ע¹, או שאף מבני חורין אינו יכול לגבות, וכך סובר הש"ך².

והיינו שלדעת הש"ך אין השטר נחשב כלל לשטר, אלא רק כמלווה ע"פ ייחשב.
אמנם לדעת הסמ"ע יש לשטר זה תוקף של שטר, וניתן לגבות בו מבני חורין
(משא"כ במלווה ע"פ).

והנפק"מ בזה היא לעניין "שטרך בידי מאי בעי" – שסותרת את טענת 'פרעתי'.
שאם זה נחשב 'שטר', וכל הוא לגבות מבני חורין אף כשהלווה טוען פרעתי, שהרי
אם אכן פרע – "שטרך בידי מאי בעי".

ג

והנה הש"ך הוכיח את שיטתו מסוגיין, והביא ג"כ את הריב"ש שהוכיח כן מסוגיין,
דחזינן שאותו ערבא שהודה אח"כ שאת ההלוואה הראשונה החזיר הלווה, ורק
שהלווה לו עוה"פ, לא הועיל לו המיגו, משום שלדבריו השטר הוא חספא בעלמא,
שהרי ששטר שנמחל שעבודו, 'חספא בעלמא' הוא.

אלא שלכאורה צריך להבין כיצד למד מסוגיין יסוד זה? שהרי בפשטות כוונת
הגמ' היא, שבתחילה הציג לו הערב את השטר על המעות שפרע למלווה, ואח"כ
הודה לו שאכן שטר זה הוא חספא, אלא שהלווה לו הלוואה אחרת בסכום זהה
לסכום הכתוב בשטר, והשטר בו הוא מחזיק קלף מיקוח הוא שיצליח לגבות מהלווה
את מעותיו, ומה א"כ הראיה ששטר שנמחל שעבודו, והלוו עליו הלוואה חדשה –
אין השטר שווה כלום?

אלא נראה לומר שלמד הש"ך את הסוגיא באופן אחר: שההלוואה הנוספת הייתה
על אותו השטר, דהיינו שסיכם עימו ששטר זה יהווה הוכחה של "שטרך בידי מאי
בעי" להלוואה הנוספת, אלא שכיון שהודה שזו הלוואה חדשה – השטר הוא חספא.
וא"כ יפה הוכיח מכאן הש"ך את שיטתו, ששטר שנמחל שעבודו הרי הוא כחרס.

וזהו ג"כ יסוד ראייתו של הריב"ש, שמכך שהגמ' דימתה בין הסיפורים, מוכח ששטר שנמחל שעבודו הוא חספא בעלמא, גם כאשר מודים שניהם בהלוואה, ואי"ז אלא כמלווה ע"פ (והשטר עצמו הוא כחרס ממש ואינו שווה כלום), ולכן לא יועיל לו המיגו, מאחר והאי שטרא חספא בעלמא הוא.

ד

עפ"ז אפשר היה לומר, שהסמ"ע למד את הגמ' שמדובר באופן שהערב אינו טוען שההלוואה השנייה הייתה על השטר אלא כמלווה ע"פ, ולכן לאחר שהודה שהשטר הוא חספא, ורוצה שיהיה נאמן במיגו של 'הא שטרא', לא יועיל ע"כ המיגו מאחר והודה שהשטר אינו אלא 'חספא בעלמא'. אמנם אם ההלוואה השנייה תיעשה על השטר – אכן יועיל השטר לגבות בו מבני חורין גם לשיטת הסמ"ע, ובמילא יועיל המיגו ונאמינו שאכן הייתה הלוואה נוספת.

אלא שיוצא לפ"ז שנחלקו הש"ך והסמ"ע כיצד היה המעשה בגמ', האם ההלוואה השנייה הייתה על השטר (דעת הש"ך), או שהיה זה כמלווה ע"פ שאינו קשור כלל לשטר (דעת הסמ"ע). אך קצת קשה להעמיד בזה את מחלוקתם.

ובפרט שלפי"ז צ"ב טובא בשיטת הסמ"ע, מנא ליה שהמעשה היה שהערב טען שהלוואה הנוספת הייתה ע"פ, ועד כדי כך שמשתנה הדין, שהרי אם היה זה על השטר – היה מועיל המיגו.

ובאמת גם לאידך קשה, שכן ראיית הש"ך והריב"ש מסוגיין לכאורה אינה מובנת: שהרי בנדו"ד לטענת הלווה לא הייתה כלל הלוואה נוספת, והיינו שכל מחלוקת הפוסקים אם שטר שנמחל שעבודו נחשב שטר לגבי בני חורין או לא, הוא רק כשיש עדים שהלווה פעם נוספת על השטר, ובזה נחלקו האם נחשב שטר ולא יוכל לטעון פרעתי שהרי "שטרך בידי מאי בעי", או שנחשב כמלווה ע"פ ויוכל לטעון 'פרעתי' כבכל מלווה ע"פ.

אבל במקום שלטענת הלווה לא הייתה כלל הלוואה נוספת, פשוט שהשטר שבידי המלווה אינו מהווה הוכחה שהייתה הלוואה נוספת. וא"כ במקום כזה וודאי יודה הסמ"ע שהערב אינו יכול להשתמש בשטר כנגדו, (וכ"כ הנתיבות להדיא), ומהי ראייתו של הש"ך מסוגיין נגד הסמ"ע?

ה

עוד צריך ביאור, מה שהקשה הקצוה"ח³ על ראיית הריב"ש והש"ך מסוגיין, ע"פ מש"כ התוס' כאן, דבמקום דאיכא שטרא אמרינן מיגו אף כשבא להוציא ממון,

ולכאורה כיצד אפשר לומר כך? וביאר הקצוה"ח, שזהו מצד "כל העומד לגבות כגבוי דמי", ואיירי בשטר שאפשר לגבות בו ממשועבדים, דרך בזה אמרינן מיגו להוציא, אבל בשטר שאפשר לגבות רק מבני חורין לא אמרינן מיגו להוציא. ואף שבכלל זוהי שיטת ב"ש, וב"ה סברי ד"לאו כגבוי דמי", מ"מ לענין שלא יהיה 'מיגו להוציא' – הוי כגבוי אף לב"ה.

ועפ"ז דחה את ראיית הריב"ש והש"ך מסוגיין, משום שגם אם שטר שנמחל שעבודו אפשר לגבות בו שדות בני חורין כשיטת הסמ"ע, מ"מ כאן לא יועיל, משום שהערב רוצה שנאמינו בשטר זה מצד המיגו, ובאופן כזה, הרי זהו 'מיגו להוציא' כנ"ל ולא אמרינן, וזו הסיבה שלא קיבל רב אידי את המיגו. וא"כ צ"ב כיצד רצו הריב"ש והש"ך להביא ראיה מסוגיין?

ומפני קושיא זו, וודאי צ"ל שהסיבה שלא קיבלנו כאן את המיגו, היא מכיוון שהשטר הוא 'חספא בעלמא', אך אם היה לו דין שטר – לא היה זה מיגו להוציא. כי כל מה שבסיפור הקודם ביארו הראשונים את סברת רב יוסף שזהו מיגו להוציא, הוא מאחר שסבר רבה שכבר זכה בטענתו הראשונה (או שזכה בשטר שהיה לו⁴), ולכן אי"ז מיגו להוציא, ועל כך השיב לו רב יוסף שטר זה 'חספא בעלמא הוא' – ולא ניתן לומר שכבר זכה בטענתו, ולכן זהו 'מיגו להוציא'.

משא"כ בנדו"ד, שאם נקבל את המיגו שהייתה כאן הלוואה נוספת – אי"ז מיגו להוציא, כיון שיש כאן שטר לגבות בו מב"ח, ועל ידו הוא גובה את המעות ולא על ידי המיגו, ומה א"כ הסיבה לכך שאיננו מקבלים את המיגו?

אלא ע"כ, מאחר ובכ"ז דימתה הגמ' סיפור זה לסיפור הקודם, שגם כאן השטר 'חספא בעלמא' – ע"כ שטר שנמחל שעבודו הוא חספא בעלמא, גם כאשר שניהם מודים שהייתה הלוואה שנייה בשטר זה.

וא"כ עיקר ראיית הש"ך היא מהדמיון בין הסיפורים, משום שמעצם הפסק בסיפור זה שלא האמנו לערב לא ניתן להביא ראיה, שכן היינו יכולים לפרש שזהו מצד שזה 'מיגו להוציא' (כפי שהקשה הקצוה"ח), אך מכך שהיה פשוט לאביי שסיפור זה דומה לסיפור הקודם, מכאן ראיה ששטר שנמחל שעבודו הוא 'חספא בעלמא'. דלכאורה כיון שלערב יש מיגו וע"י כך יש כאן שטר ומדוע שלא נאמינו על כך? אלא ע"כ שהשטר אינו אלא חספא בעלמא.



אך עדיין צ"ב לשיטת הסמ"ע, כיצד דימתה הגמ' בין הסיפורים, הרי הכא יש לערב מיגו, ואם טענתו מתקבלת אצלנו, הרי השטר אינו 'חספא בעלמא', וא"כ מדוע שלא יועיל המיגו לכך שלא יהיה השטר 'חספא בעלמא'. (משא"כ לעיל שבפירוש הודה שהשטר 'חספא בעלמא', ורק רצה שנאמינו במיגו שהיה לו שטר אחר, שבכגון דא מובן שאין אומרים מיגו שהרי השטר חספא). ואין ליישב שיטתו כדלעיל שהרי דוחק הוא כנ"ל, וצ"ע.

ולחומר העניין נראה לומר, שהסמ"ע למד את הגמ' כאן, ע"ד מש"כ הרא"ש בביאור דעת הרשב"ם (הובא לעיל בביאור שיטת רב יוסף מדוע "האי שטרא חספא בעלמא הוא"), שכאן לא הייתה כלל קס"ד שהלווה יזכה בטענה השנייה, דהוי 'חוזר וטוען', והדין הוא שלא ניתן לחזור ולטעון טענה חדשה כבסוגיא דלעיל⁵, אלא שרבה רצה לקבל את טענתו השנייה – כביכול היא באה רק לפרש את טענתו הראשונה שאמר – "והא שטרא", או במעשה השני שהמלווה בא ללווה עם השטר ותבע ממנו את המעות, והודה אח"כ שהשטר מזויף, אך היה לו שטר אחר שאבד, שגם כאן אין כוונתו לטעון טענה חדשה שהיה לו שטר אחר, דהא אינו יכול לטעון כך אחרי שכבר טען "והא שטרא", שהרי חוזר וטוען הוא.

אלא סבר רבה, כשטען בתחילה "והא שטרא" כוונתו הייתה רק להראות שיכול היה לטעון כן, היינו שרצה להראות את כוחו ואת האפשרות שהייתה לו לזכות בממון, אבל באמת טענתו היא ששטר אחר היה לו ואבד, ורצה רבה להאמינו בזה מצד המיגו שיש לו, ועל כך ענה רב יוסף שזה אי אפשר משום שזהו 'מיגו במקום עדים' (עיין ברא"ש הנ"ל).

ועפ"ז י"ל גם בנדון דידן במעשה דההוא ערבא שטען "והא שטרא": דכפי שנראה היה פשטות, כוונתו של הערב היא, הנה שטר ההלוואה שלוית מהמלווה בה הייתה ערב, והיינו השטר עם התאריכים ושאר פרטי ההלוואה, אך עתה רוצה לפרש דבריו שמה שטען "והא שטרא" כוונתו היא, להלוואה אחרת שנעשתה על שטר זה, ורוצה שנאמין לפירוש שנתן זה עתה לטענתו הראשונה – מיגו שיכול היה להישאר בפירוש הרגיל של "והא שטרא".

ולכן שלח רב אידי לאביי לברר את הדין⁶, משום שיתכן שדווקא במקרה הקודם איננו מקבלים את פירושו לטענתו הראשונה, משום דהוי פירוש דחוק, כיון ש"והא

הערות וצינונים

5. לא, א. 6. עיין בראשונים על אתר שביארו מדוע נסתפק רב אידי אף שהוא עצמו פסק בזה כרב יוסף לעיל.

שטרא" משמע, בפשטות שזהו שטר המכירה, ולא כפי שהוא מפרש עתה – שלא הייתה כוונתו כלל ל'טענה' אלא רק להראות את כוחו. וכיון שכן, אמרינן דאין כאן מיגו דזהו במקום עדים, אבל הכא, הרי גם לפירוש השני טענתו באמת היא כפי שאמר – "והא שטרא", רק השינוי הוא כלפי הבנתנו, שההבנה הפשוטה היא, שמדבר על ההלוואה הרגילה ולא על הלוואה חדשה, ובזה יש להסתפק אולי נקבל את המיגו, שהרי יתכן וזו באמת הייתה כוונתו ואי"ז במקום עדים.

[ונראה שכאן יש מקום לפירושו השני, עוד יותר מאשר לעיל⁷ ב"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי", ששם כשטוען שזה "של אבותי" משמע בפשטות שמעולם הי של אבותיו, אלא שע"י המיגו אנו רוצים לפרש דבריו, שזה "של אבותי שלקחו מאבותיך" (שאי"ז משמע כ"כ), אך הכא, לפי פירושו שכוונתו על ההלוואה השנייה, הרי לפי הערב כך הם באמת פני הדברים, משום שעשה על שטר זה גופא את ההלוואה השנייה⁸. ולכן חשב רב אידי שכאן כן נקבל את פירושו השני, שבאופן זה אי"ז סותר לעדים, וע"כ ענה לו אביי, שגם בזה, כרגע הוא עומד נגד עדים, ואין לו את הכוח לפרש את דבריו שנסתרים מעדים].

ולפי דרך זו, מדויק מאד הא ששלח רב אידי דווקא לאביי, משום שהוא זה שענה לרבה בסוגיא דלעיל שמיגו במקום עדים לא אמרינן כלל, אף לא בשביל לפרש את דבריו שלא יסתור לעדים.

ז

וע"פ כל הנ"ל יוצא, שבין לש"ך ובין לסמ"ע – הערב אכן הלווה פעם נוספת על שטר זה, ולכן סבר הש"ך, שמכך שבכ"ז דימינו סיפור זה לסיפור הקודם – ששם היה זה שטר מזויף באמת, הרי לנו ראי' ששטר שנמחל שעבודו הוא 'חספא בעלמא' וכמזויף, ולא הועיל כלל מה שהערב הלווה על שטר זה, וכאילו אין כאן שטר כלל.

אך הסמ"ע למד, שכאן הטעם שהשטר הוא חספא בעלמא, אף שהערב אכן הלווה על שטר זה, הוא מפני שטען בתחילה ששטר זה היה על ההלוואה הראשונה, ובזה יש לנו הודאת בע"ד שלו – ש"כמאה עדים דמי" – שאת ההלוואה הראשונה פרע הלווה, וא"כ לא יועיל המיגו לפרש עתה את טענתו הראשונה, שהלווה פעם נוספת על שטר זה, כיון שטענתו כפי שעומדת בפנינו היא נגד עדים.

הערות וצינונים

7. שם. 8. וצ"ל שמה אמר הערב "הב לי מעות דפרעתיק למלווה", זהו רק תוספת דברים של הערב, ועיקר טענתו ותביעתו היא – "והא שטרא", אלא שחשבנו שהכוונה היא על ההלוואה הראשונה, וע"ז מפרש לנו עתה, שכוונתו היא להלוואה חדשה שנעשתה על שטר זה.

והנה, רבנו יונה לעיל בפירושו הב', פירש את סברת רב יוסף ש"האי שטרא חספא בעלמא הוא" שהוא משום ש'אינו חוזר וטוען', וא"כ נשאלת השאלה מדוע הסתפק רב אידי וחשב שכאן הדין שונה, ושלח לשאול ע"כ את אביי?

אך ע"פ מה שנתבאר לעיל אתי שפיר, שכיון שכאן אפשר לפרש את טענתו השנייה כפירוש לטענתו הראשונה, אי"ז טענה חדשה, ועל כך ענה לו אביי שאינו כן, וכפי שנתבאר.



כעניין הרהור כדיבור

פתיחה • מחלוקת חכמים ור' יהודה • גמרא – מחלוקת רבינא ורב חסדא כעניין הרהור כדיבור • קושיא ופירוק בפשיטת רבינא • לרב חסדא מה טעם ההרהור בק"ש וברהמ"ז? • במה אמורה מחלוקת רבינא ורב חסדא • היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית מוציא בשפתיו • היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית הרהור בשבת • שיטת הרמב"ם בסוגיא • פסק השולחן ערוך והאחרונים • דין חולה או אנוס בש"ק • דין חולה או אנוס בתפילה • דין חולה או אנוס בברכת המזון • המהרהר בדברי תורה אם צריך לברך ברכת התורה

הת' דב בער שי' גנוט
תלמיד בישיבה

א

פתיחה

המערכה הבאה תעסוק במספר נקודות בסוגיא רחבה ובעלת משמעויות הלכתיות רבות מאוד: האם הרהורי ליבו של האדם ומחשבותיו נחשבים כדיבור. דוגמאות לדינים המושפעים מסוגיא זו: האם הרהור במילות ק"ש מוציא את האדם ידי חובת ק"ש? האם הרהור במילות תפילה, ברהמ"ז ושאר ברכות מוציאות ידי חובה? כמו כן, אדם המהרהר בדברי תורה האם עולה לו הרהור זה למצוות לימוד תורה והאם צריך לברך קודם הרהור זה את ברכות התורה.

אמר דוד המלך עליו השלום¹: "אמרי האזינה ה' בינה הגיגי", ופירשו חז"ל²: "אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: 'רבנו של עולם, בשעה שיש בי כח לעמוד לפניך בתפלה ולהוציא אמרי האזינה, ובשעה שאין בי כח התבונן מה בלבי, בינה הגיגי'". מכאן נמצאנו למדים שישנה מעלה גם בהרהור והגיגי הלב, הבה נלמד מתורתנו הקדושה מהו היחס בין הרהור לדיבור. בעזה"י.

הערות וצינונים

1. תהלים ה, ב. 2. מדרש תהילים שם.

ב

מחלוקת חכמים ור' יהודה

כידוע, עזרא הסופר תיקן טבילה לבעלי קרי בכדי להכשירם ללמוד בתורה (טעם הדבר יתבאר לקמן אי"ה). המשנה במסכת ברכות (כ, ב) מביאה מחלוקת בנידון האם בעל קרי רשאי לקרוא ק"ש וברכותיה, וכמו כן ברהמ"ז וברכה שלפניה. הדעות החלוקות הם חכמים ורבי יהודה כנאמר במשנה (חלק מפירושי רש"י יבואו בסוגריים):

"בעל קרי (מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה) מהרהר בלבו ואינו מברך (אפילו בהרהור) לא לפנייה ולא לאחריה (כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב, לא אצרכוהו רבנן); ועל המזון מברך לאחריו (דחויבא דאורייתא הוא) ואינו מברך לפניו (דלאו דאורייתא הוא). רבי יהודה אומר: מברך לפנייה ולאחריהם".

כלומר, לפי חכמים בעל קרי אסור תמיד בדיבור בכל דבר שבקדושה. לגבי הרהור הצריכו חכמים את בעל הקרי להרהר רק בדברים שהם מדאורייתא – ק"ש וברהמ"ז, אולם בדברים שהם מדרבנן לא הצריכו חכמים להרהר כלל.

כפי שראינו במשנה, ר"י חולק על חכמים. בבירור נקודת המחלוקת בין ר"י לחכמים ניתן להבין באופן כללי שתי הבנות מרכזיות: (א) ר"י לא מסכים עם חכמים על אוסרם את בעל קרי בדיבור בד"ת ולפי שיטתו בעל קרי מותר בדיבור ק"ש וברהמ"ז וברכותיהם. (ב) ר"י אינו חולק על העיקרון של חכמים שבעל קרי אסור בדיבור, אלא כל מחלוקתו היא לגבי ההרהור, שיטתו היא שכשם שהצריכו חכמים הרהור בק"ש וברהמ"ז כך גם הצריכו הרהור בברכותיהם. הסוגיא כפי שהיא מופיעה בגמרא (כא, ב ואילך) נוקטת כהבנה הראשונה בר"י.

בהסברת שורש מחלוקתם כתבו תלמידי רבינו יונה: "רבי יהודה אומר מברך לפנייה ולאחריהם. כלומר בפה ור' יהודה בתרתי פליגי בהדי רבנן: חדא בברכות, דת"ק אומר שאין ק"ש והברכות שוות ומהרהר על ק"ש ולא על הברכות ורבי יהודה אומר דדינם שוה. ופליג עליה באידך, דתנא קמא היה אומר מהרהר והוא היה אומר דאפי' הברכות מוציא בפה כ"ש ק"ש עצמה.

"ואף על פי שהיה אומר ר' יהודה שק"ש וברכותיה מוציא בשפתיו מודה הוא דבשאר דברי תורה אין לו להוציא בשפתיו מפני שמתוך הדבור יעמיק בהם, ולא התיר ר' יהודה אלא אלו וכיוצא בהם שאינו צריך להעמיק בהם. והכי משמע בגמ' בהדיא דגרסי' התם (במכילתין כב) עשאן ר"י כהלכות דרך ארץ, פי', מס' דרך ארץ, שאין בה אלא הלכות פשוטות מענין דרך ארץ, דאלמא משמע דכיוצא בה בלבד התיר ר"י". עכ"ל. (עיי"ש בהמשך דבריהם שהביאו את הבנת הירושלמי במשנה שמסביר את המחלוקת באופן אחר לגמרי מהבבלי).

ג

גמרא - מחלוקת רבינא ורב חסדא בענין הרהור כדיבור

ובגמרא (דברי רש"י יובאו בסוגריים): אמר רבינא, זאת אומרת: הרהור כדיבור דמי (וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור). דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי, למה מהרהר (מה מועיל?) – אלא מאי הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו! – כדאשכחן בסיני (שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות יט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד) והודעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, כדאמרינן לקמן בפרקין (ברכות דף כא, ב)). ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדיבור דמי. דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי – יוציא בשפתיו! – אלא מאי – הרהור לאו כדיבור דמי, למה מהרהר? – אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל. – ונגרוס בפרקא אחרינא! – אמר רב אדא בר אהבה: בדבר שהצבור עוסקין בו. והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו, ותנן: היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי – לא יפסיק אלא יקצר (ברכה וברכה). טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל – לא יתחיל! שאני תפלה, דלית בה מלכות שמים (אין 'מלך העולם' בברכות של שמונה-עשרה). והרי ברכת המזון לאחריו, דלית בה מלכות שמים, ותנן: על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו! אלא: קריאת שמע וברכת המזון – דאורייתא, ותפלה – דרבנן.

ד

קושיא ופירוק בפשיטת רבינא

לסיכום, רבינא סובר שהרהור כדיבור דמי ולומד זאת מסברא. סברתו היא: אם הרהור אינו כדיבור, לחכמים במשנה, בעל קרי למה יהרהר? בגמרא הוקשה עליו: אם הרהור כדיבור, שיוציא בשפתיו! מדוע נצרך להרהר? ותירצו: דיבור עכ"פ אסור לבעל קרי כמו שמצינו בסיני³. משום כך הרהור מותר.

לכאורה יש להקשות, אם אסור לבעל קרי לדבר דברים שבקדושה ויחד עם זאת הרהור כדיבור דמי, יוצא שגם אסור לו להרהר. מדוע, אם כן, הצריכוהו חכמים להרהר? – ממה נפשך, אם הרהור לאו כדיבור דמי מובן למה מותר לבעל קרי להרהר, משום שרק דיבור נאסר לו, אך אם הרהור כדיבור דמי מדוע הצריכוהו להרהר, הרי הוא אסור בכך כמו שאסור בדיבור!

הערות וצייונים

3. ראה לעיל רש"י ד"ה כדאשכחן בסיני.

בקושיא זו עסקו בעלי התוספות וזהו לשון תירוצם: "כדאשכחן בסיני – פירוש, אף על גב דכדבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול⁵. ואף על פי שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה דף לח, ב]". עכ"ל. כלומר, באמת הרהור כדיבור דמי לענין יציאה ידי חובה, אך מכל מקום הרהור זה לא חשוב כדיבור לענין איסור בעל קרי בהרהור, זאת משום "דאשכחן בסיני" שהצורך בטבילה היה לדיבור בלבד ולא להרהור.

ה

לרב חסדא מה טעם ההרהור בק"ש וברהמ"ז?

מאידיך רב חסדא חולק על רבינא ולומד מסברא שהרהור לאו כדיבור דמי: אם הרהור כדיבור מדוע חכמים התירו לו הרהור בלבד? שיוציא בשפתיו! והקשו עליו בגמרא, אם הרהור אינו כדיבור מה הטעם בכלל להרהר? כתשובה לקושיא זו הובאו שני טעמים שעל פניו נדחו בסוף השקלא וטריא: א) דברי רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקים בו והוא יושב ובטל. הסיבה שבגללה נדחה טעם זה: א"כ, יהרהר בדבר אחר ולא דוקא בק"ש. בשלב זה בא רב אדא בר אהבה ומסביר את שיטת ר"א⁶ באופן שונה: הבעיה היא לא רק הבטלה, הבעיה היא גם שצריך שיהיה מהרהר בדבר שהצבור עוסקין בו דווקא (ק"ש). אלא שגם זה נדחה, מדוע אם כן בתפילה אם היה בעל קרי אסור בהרהור? והרי התפילה היא דבר שהציבור עוסקים בו. ומכאן עוברים להסבר אחר: ב) בק"ש מהרהר משום שיש בה מלכות שמים מה שאין כן בתפילה לא מהרהר כי אין בה מלכות שמים. אלא שגם זה נדחה מפני שלגבי בהמ"ז ראינו במשנה שאף בה מהרהר בהיותו בעל קרי למרות שאין בה מלכות שמים.

מכל מקום יש עדיין לשאול, לרב חסדא מה הטעם שמהרהר בק"ש ובהמ"ז אם הרהור אינו כדיבור? גם הטעם שהובא בגמרא למסקנא "קריאת שמע וברכת המזון – דאורייתא, ותפלה – דרבנן" אינו עונה על השאלה מדוע בכלל יש לו להרהר אם אינו יוצא בכך יד"ח כלל. בתשובה לשאלה זו נחלקו ראשונים:

הערות וצינונים

4. בד"ה כדאשכחן. 5. צריך עיון למה הגמרא מביאה ראיה מ"דאשכחן בסיני", הרי בסיני היה גם הרהור, ומה הראיה שדווקא דיבור בדברי תורה מצריך טבילה, אולי ההרהור שבסיני לחודו הצריך טבילה? 6. כך יש להסביר בפשטות מכך שלא נאמר "אלא" אמר רב אדא בר אהבה" אלא רק: "אמר רב אדא בר אהבה", שמשמע שרק נחלק להסברת דברי ר"א ולא שמוסיף הבנה חדשה. וכן משמע מדברי הראשונים.

המאירי מביא שלדעת "גדולי המפרשים" טעם הרהור בק"ש הוא משום שני הטעמים הנ"ל (בטלה ומלכות שמים), זאת אומרת הם לא נדחו לגבי ק"ש, בהמשך דבריו מביא גם את הסברו. וז"ל: "ושמא תאמר א"כ למה מהרהר הצריכוהו בהרהור זה שלא יהו כל העולם כלו עסוקין במצות קבלת עול מלכות שמים והוא יושב ובטל ממנה בפניהם, הא אם לא הי' בצבור פטור מהרהור. וכן כתבו גדולי המפרשים וקצת גאוני ספרד. ומ"מ לי נראה שאף בינו לבין עצמו חייב הואיל והיא שעה קבלת ייחודו לכל וכשמהרהר ביחוד השם עומד לו ברתת ובראה עד שיראה כמתעסק ביחודו של מקום כו".

זאת אומרת, גבי ק"ש המאירי מביא שתי הבנות: א) דעת גדולי המפרשים, שבעל קרי הוצרך בהרהור ק"ש רק כשהוא בציבור שלא יהיו כל הציבור עוסקים בקבלת עול מלכות שמים והוא יושב ובטל ממנה בפניהם, וכשאינו בפניהם באמת פטור. ב) בעל קרי הוצרך להרהר אף כשהוא בינו לבין עצמו משום שהיא שעת "קבלת ייחודו לכל".

אלא שלפי שתי ההבנות הללו לא מובן מדוע חייב הוא להרהר אף בברכת המזון, הרי בה לא שייך שני טעמים אלו וכן אין שעה המיוחדת לברהמ"ז! מטעם זה ביאר הריטב"א את טעם הרהור באופן אחר בחידושו (שם): "אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן. יש לומר דהשתא הדרינן מטעמא דאמרינן לעיל דצריך לעסוק בדבר שהציבור עסוקים בו, דודאי ברכת המזון אינו דבר שהצבור עסוקים בו, דביחיד הוא על הרוב, ואפילו הכי אמר ליה, אלא טעמא משום דק"ש וברכת המזון דאורייתא ועביד בהו מאי דאפשר, ואומר אותם בהרהור אע"ג דלא הוי כדיבור". ולהעיר שכל שהביא המאירי לעיל את שתי ההבנות הן אכן הובאו רק גבי ק"ש ובאמת גבי ברהמ"ז יש לומר שיסכים המאירי עם הריטב"א ד"עביד בהו מאי דאפשר".



במה אמורה מחלוקת רבינא ורב חסדא

במחלוקת זו יש לברר בירור מתבקש, האם הבנת רבינא שהרהור כדיבור דמי היא הבנה כללית בכל הנושאים ובכל ההיקשים ההלכתיים, אלא שלרבינא ישנו דבר יחיד שאין הרהור כדיבור בו, משום שבו בלבד משמע בתורה שכל הנאסר לגביו הוא דיבור בלבד – בעל קרי. או שמא דבריו אמורים רק גבי ק"ש שיוצא בהרהור, שרק בה הרהור כדיבור דמי, וממילא לגבי שאר דברים צריך לומר בכל מקום לגופו אם הרהור כדיבור דמי. וכן בדעת רב חסדא, האם הרהור לאו כדיבור דמי נאמר רק לגבי ק"ש, או שמא דבריו אמורים בכל נושא.

ובאמת כבר דן בשאלה זו הצ"ח בסוגיין ודחה (בסוף דבריו) את ההסבר שדברי רבינא שהרהור כדיבור אמורים רק גבי ק"ש אבל לא גבי כל התורה. וז"ל: איכא למימר דדוקא לענין ק"ש הוא כן, ואתיא כר' מאיר לעיל (טו, א) דאמר הרי הוא אומר על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים, ולענין ק"ש אמר רבינא דהרהור כדיבור דמי. ובוזה היינו מרויחים דרבינא אינו סותר דברי שמואל דאמר במס' שבועות (כו, ב) גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו דכתיב בשפתים, ומבואר שם בתוס' בד"ה צריך שיוציא וכו', דלאו מיתורא דריש אלא מפשטיה דקרא, ודברי התוס' מוכרחים שם בסוגיא, ע"ש בדבריהם. ואם נימא דרבינא בכל התורה ס"ל הרהור כדיבור, א"כ ודאי דלית ליה לרבינא הא דשמואל, אבל לפמ"ש ניחא.

אלא דקשה, תינח ק"ש, אבל סיפא דמתני' ועל המזון מברך לאחריו, ומה מועיל בברכתו בהרהור כיון דבשאר כל התורה הרהור לאו כדיבור למה מהרהר. והיה אפשר לפרש דסיפא דמתני' דקאמר ועל המזון מברך לאחריו, היינו מברך ממש שמוציא בשפתיו, לפי שכיון שאינו יוצא בהרהור דלענין ברכת המזון לאו כדיבור התירו לו להוציא בשפתיו שלא לבטל מצוה דאורייתא בשביל תקנת עזרא. ואמנם לפ"ז לא היה מקום לקושיית הגמרא אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, ועי' בתוס' בד"ה יוציא בשפתיו וכו', ולפמ"ש דרבינא מודה בכל התורה כולה, א"כ נסתר קושיית הגמרא. ולכן צ"ל דרבינא לאו דוקא בק"ש, דמסתמא סיפא דמתני' ועל המזון וכו' דומיא דרישא דמברך לאחריו, היינו ג"כ בהרהור, ועיין בשמעתין ברבינו אשר [סי' י"ד]. ולפ"ז פליג רבינא על שמואל. עכ"ל.

כפי שראינו, הטעם שמחמתו דחה הצ"ח את ההסבר שהרהור כדיבור דמי הוא רק לענין ק"ש, הוא משום שהאמור במשנה אינו מובן: "ועל המזון מברך לאחריו, ומה מועיל בברכתו בהרהור? כיון דבשאר כל התורה הרהור לאו כדיבור, למה מהרהר?".

אולם, אולי אפשר לבאר באופן אחר מהצ"ח: באמת כמו בק"ש כן הוא גם בברהמ"ז שבשניהם כיוון שהם מדאורייתא ומפורש במשנה שיוצא בהרהור – הרהור כדיבור דמי לרבינא, וכן הוא גבי כל מה שהוא מדאורייתא שיוצא בהרהור, אך אה"נ שמה שהוא מדרבנן בכל התורה כולה הרהור לאו כדיבור דמי.

וכן נראה שהבין הרי"ד: "אבל רבינו חננאל זצ"ל כתב קיימא לן כרב חסדא, ואסתיע ממאי דאמרינן בפרק שואל אדם מחבירו, אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב וטעמא דמילתא דאמרינן דיבור אסור הרהור מותר. ואינו נראה לי, דלא דמו להדדי, דאמירה לגוי אינה אסורה אלא מדרבנן, והילכך אף על גב

דלעניין קרית שמע אמרינן הרהור כדיבור דמי, לעניין שבות לא אחמור רבנן. עכ"ל. דהיינו, לפי שיטתו באמת גם לפי רבינא שפסק הרהור כדיבור דמי זה אינו אלא בק"ש שהיא דאורייתא, אבל היכא שהוא רק משום שבות לא החמירו בו חכמים שהרהור כדיבור דמי ויהיה אסור בהרהור בשבת.

וכן משמע מדברי תוספות הרא"ש⁸: "וגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי (שבת קיג, ב) ממצוא חפצין ודבר דבר אסור הרהור מותר, שאני התם דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דבור דלאו מלאכה הוא הילכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב, אבל הכא לענין ק"ש כתיב על לבבך הילכך הוי הרהור כדבור". אם ננסה להבין בתוספות רא"ש שיש דין של סתמא בעניין הרהור כדיבור דמי – כלומר שיש כלל בעניין הרהור אם הוא כדיבור או לא השייך לכל הנושאים ההלכתיים – נתקל בבעיה: אם נסתכל על דין הרהור בשבת נראה שבא הכתוב "ודבר דבר" ואומר שהרהור לאו כדיבור דמי לעניין שבת, מכאן נדייק שבסתמא אם לא היה הפסוק – הרהור כדיבור דמי. ומאידך אם נסתכל על דין הרהור בק"ש בא הפסוק "על לבבך" ואומר שהרהור כדיבור דמי לעניין ק"ש, מכאן נדייק שבסתמא אם לא היה הפסוק – הרהור לאו כדיבור דמי. ממילא נמצא שקשיא רישא אסיפא. לכן לכאורה נראה להסביר בתוספות רא"ש שלא ניתן לקבוע אם הרהור כדיבור דמי או לא בסתמא, אלא כל נושא צריך להיבדק לחוד.

אולי אפשר לצרף לשיטה זו גם את התוספות דסוגיין (שם): "כדאשכחן בסיני – פירוש אף ע"ג דכדבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר", כלומר, כל האמור שהרהור כדיבור דמי לשיטת רבינא הוא רק לענין יציאה יד"ח בברכות, אך לא כן הוא לגבי כל עניין.



היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית מוציא בשפתיו

בגמרא בברכות ישנה עוד סוגיה שחלק מהראשונים מקשרים אותה עם מחלוקת רבינא ורב חסדא שראינו בעניין הרהור כדיבור. הגמרא בברכות בדף טו, א מביאה משנה בה כתוב: "משנה. הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו – יצא; רבי יוסי אומר: לא יצא...". מהי המציאות ב"הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו"? ביאר המאירי (שם): "אמר המאירי הקורא את שמע וכו' כונת המשנה לבאר תכונת הקריאה היאך היא ראויה, ואמר על הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו אלא שהניע

שפתיו בלחש עד שאף הוא בעצמו לא שמע מה שאמר...". דהיינו המציאות המדוברת במשנה זו שונה מהרהור, שבהרהור אפילו לא מניע שפתיו. בגמרא (שם) לאחר שקלא וטריא הוסק שגם ר"מ נוטל חלק במחלוקת ר' יוסי ור"ק (– ר' יהודה), וכי הוא מהווה דעה שלישית: "רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע – צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד; אמר ליה רבי מאיר: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך – אחר כונת הלב הן הן הדברים". דהיינו בקורא ק"ש ולא השמיע לאזנו ישנן שלש שיטות: דעת ר"מ – יוצא לכתחילה, דעת ר"י – יוצא בדיעבד, דעת ר' יוסי – לא יוצא אפילו בדיעבד.

בין שתי הסוגיות יש קשר מסויים, שכן בשתייהן האדם לא קורא בקול ומשמיע לאזנו, אלא שבסוגיא הקודמת לא הוציא בשפתיו אפילו, ואילו בסוגיא הזו הוציא בשפתיו רק שלא השמיע לאזנו. השאלה היא האם הוצאה בשפתיים חשובה כהרהור וממילא יש להשוות בין שתי הסוגיות, או שמא להוצאה בשפתיים יש חשיבות גדולה יותר מהרהור וממילא לא ניתן להשוות ביניהן. נחלקו בכך הראשונים. מהמשך לשון המאירי שהבאנו קודם עולה שלדעתו הוצאה בשפתיים לא חשובה יותר מהרהור וז"ל: "הרי קריאה זו [הוצאה בשפתיים] כעין הרהור ולכתחלה אין קורין כן, ואם קרא כן ר' יהודה אומר יצא, ומה שאמרו 'צריך להשמיע לאזנו' לא צריך שאין לו תקנה, אלא צריך לכתחלה הא בדיעבד יצא. ור' יוסי אומר לא יצא דצריך ואין לו תקנה".

אף לפי הרא"ש יש לקשר בין שתי הסוגיות. כ"כ על הבנת רבינא את המשנה דבעל קרי מהרהר בלבד: "אמר ר' אבין¹⁰ זאת אומרת הרהור כדבור דמי וכל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור. דאי ס"ד הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר. אתיא מתניתין כר"מ דאמר לעיל בפרק שני (דף טו, ב) הרי הוא אומר על לבבך בכוונת הלב הן הן הדברים. אי נמי כרבי יהודה דאמר אם לא השמיע לאזנו יצא אבל לכתחלה צריך להשמיע לאזנו ובעל קרי אוקמוה אדאורייתא ויוצא בהרהור".

זאת אומרת, לדעת הרא"ש רבין (רבינא) הסובר שהרהור כדיבור דמי יסביר את המשנה כר"מ הסובר "אחר כוונת הלב הן הן הדברים" – הוצאה בשפתיים בלא השמעה. שכשם שיוצא לכתחילה בהוצאה בשפתיים כך יוצא לכתחילה גם אם לא הוציא בשפתיים והרהר. הרא"ש מחדש שלרבין אפילו ר"י האומר שמוציא בשפתיו יוצא בדיעבד – יכול להכנס במשנה, וכיצד? הרי ר"י סובר שרק בדיעבד יוצא, וכאן

כתוב שלכתחילה יהרהר! אלא מסביר הרא"ש שבמקרה של בעל קרי מעמידים אותו על דין דאורייתא¹¹ שיוצא אפילו בהרהור ולכן יקרא בהרהור לכתחילה.

אולם לכאורה קצת קשה כיצד ניתן להקביל בין הסוגיות, הרי כל המדובר במחלוקת התנאים ר"מ, ר"י ור' יוסי, הוא במוציא בשפתיו, יוצא לכאורה שברגע שלא יוציא בשפתיו ורק יהרהר המחלוקת תשתנה, ר"מ ור"י יורידו את רמת היתרם: ר"מ יסבור שרק בדיעבד יוצא, ור"י ור' יוסי יסברו שלא יוצא כלל. אלא יש לומר שלפי הסבר הרא"ש זה באמת החידוש במשנה שאפילו בהרהור בלא הוצאה בשפתיים נחלקו ר"מ ור"י – ר"מ אומר שגם פה יוצא לכתחילה ור"י אומר שגם פה יוצא בדיעבד.

ועוד יש להקשות: אם באמת נחלקו ר"מ ור"י אף בסוגיית הרהור, מדוע לא נחלקו רק גבי הרהור, מה להם לחלוק גם בהוציא בשפתיו? הרי אם בהרהור סובר ר"מ שיוצא לכתחילה ור"י שיוצא בדיעבד – כ"ש במוציא בשפתיו שיאמרו כן! היה אפשר לתרץ שהמשנה באה לאשמועין כחו דר' יוסי שאפי' במוציא בשפתיו לא יוצא לשיטתו ולא רק בהרהור ולכן הביאה את מחלוקתם לגבי מוציא בשפתיו, אך זה לכאורה אינו נכון, שהרי היה למשנה לחדש כחה דהיתרא דר"מ ור"י. ועוד, שלכאורה מסברא אין לומר שידחה חידושם של שניים – ר"מ ור"י, מפני חידושו של אחד – ר' יוסי.

קושיא נוספת: כיצד ניתן להעמיד את ת"ק של המשנה דבעל קרי כר"י, הרי ר"י חולק על ת"ק בסיפא המשנה, ומדסיפא ר"י – רישא לאו ר"י! ושמעתי מחברי שיחי' שכוונת הרא"ש לומר שת"ק אתיא כר"י בחד ופליג עליה בחד: אתיא כוונתיה לעניין מוציא בשפתיו שיוצא בדיעבד, ואילו פליג עליה גבי הרהור – שלר"י הרהור לאו כדיבור דמי ולת"ק הרהור כדיבור דמי (לשיטת רבינא בת"ק), וממילא מה שאמר הרא"ש "אי נמי כר"י" הוא רק לעניין הוצאה בשפתיים, אך לעניין הרהור חולק על ר"י שיוצא בהרהור. וממילא בכך תורצה גם הקושיא הקודמת, המשנה דבעל קרי השמיעה לנו שלר' יהודה שסבר גבי המוציא בשפתיו שיוצא בדיעבד – פה בבעל קרי יסבור שלא יצא כלל ועיקר, וזהו חידושה.

הערות וצינונים

11. אמירה זו שמדאורייתא יוצא במוציא בשפתיו (ובהרהור, לפי דברי הרא"ש) לכאורה סותרת להא דאמר ר' יהודה משם ראב"ע (טו, א): "הקורא את שמע – צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", שמכך שהסמך את הצריכות להשמיע לאזנו על פסוק משמע דהוא לכתחילה שהרי בתורה אין חילוקים בין לכתחילה לדיעבד. אלא שבאמת מהלשון "צריך להשמיע לאזנו" משמע להיפך, שרק בדיעבד צריך להשמיע לאזנו, וכתבו האחרונים (ב"ח או"ח סי' סב, ס"ג; שאגת אריה סי' ז ד"ה ועוד) שמה שהביא את הפסוק הוא רק אסמכתא ומעיקר הדין בדיעבד יצא. ולהמשך, עיין בהערות המתיבתא טו, א, הערה נג.

כיצד רב חסדא יבאר את היחס בין הסוגיות לפי הרא"ש? המשך לשון הרא"ש: "ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי ואתיא מתניתין כרבי יוסי דאמר אם לא השמיע לאזנו לא יצא. ואפי' לרבי מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הדברים, מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב. וכן הא דתניא לעיל לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן". כלומר, לרב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי, ת"ק הוא בפשטות ר' יוסי שסובר שהמוציא בשפתיו לא יצא וה"ה בבעל קרי שהרהור לא מוציא, משום שהרהור לאו כדיבור דמי. הרא"ש מוסיף שרב חסדא יכול לומר גם שר"מ הוא ת"ק, שכל מה שאמר ר"מ שיוצא הוא רק בהוציא בשפתיו, אך בבעל קרי שרק מהרהר בלא הוצאה בשפתיו – לא יצא. (וממילא, לפי זה, כל מחלוקת ת"ק ור"י היא רק אם בעל קרי מותר בדברי תורה שאינם גורמים להעמיק (ראה תר"י שהובא לעיל) אם מותרים לבעל קרי, ולא נחלקו אם הרהור כדיבור דמי, שלכו"ע אינו כדיבור דמי).

אולם רז"ה¹² לא מסכים עם הקבלת שתי הסוגיות, שהקשה, רב חסדא כיצד יכול לומר "דאי ס"ד הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו!", הרי ראינו בפירוש שאף לר"מ שאמר הרהור כדיבור דמי ("אחר כוונת הלב הן הן הדברים") אין לו להוציא בשפתיו (ברכות כב, א): "והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר". אלא ע"כ יש הפרש בין מוציא בשפתיו למהרהר בלא הוצאה בשפתיו. ע"כ. לכאורה יש לומר שהראשונים המקבילים בין הסוגיות יתרצו קושייתו שאה"נ לפי רב חסדא ר"מ כלל לא סובר שהרהור כדיבור דמי, וכמו שכתב הרא"ש בפירוש שלפי רב חסדא המשנה אתיא אפילו כשיטת ר"מ, שכל מה שאמר ר"מ שיוצא – הוא דווקא במוציא בשפתיו, אך באמת כשאינו מוציא בשפתיו – אינו יוצא, דהרהור לאו כדיבור דמי. אלא הסבר קושיית רב חסדא כך היא: "דאי ס"ד הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו" – שאם בכלל תנא המשנה סובר שהרהור כדיבור דמי – יוציא בשפתיו, אך באמת אין תנא הסובר שהרהור כדיבור דמי לפי רב חסדא.

ח

היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית הרהור בשבת

אומרת הגמרא בשבת (קנ, א): "דתניא: לא יאמר אדם לחבירו 'הנראה שתעמוד עמי לערב?' (רש"י: הנראה – עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב, אם תבא אלי

לכשתחשך, ושניהם יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, וכיון דלא מפרש בהדיא – שרי, כדמפרש טעמא לקמן: דבור – אסור, הרהור – מותר). רבי יהושע בן קרחה אומר: אומר אדם לחבירו 'הנראה שתעמוד עמי לערב?'. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהושע בן קרחה. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה – דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר; דיבור – אסור, הרהור – מותר. רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא: מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא: הרהור לאו כדיבור דמי. והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום מותר להרהר (רש"י: מותר להרהר – בדברי תורה) – חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא! – שאני התם, דבעינן והיה מחניך קדוש (רש"י: והיה מחניך קדוש – ולא כתיב ביה דבר, אלא: מקום חנייתך תהא בקדושה, וטעמא – משום דישראל מהרהרין תמיד בדברי תורה), וליכא כו".

מכאן רצו להוכיח כמה ראשונים שלהלכה נוקטים כדעת רב חסדא, משום שבסתמא הסוגיא בשבת נקטה כשיטתו, שלמסקנת הסוגיא הרהור לאו כדיבור דמי ו"דיבור אסור הרהור מותר". וז"ל תלמידי רבינו יונה על הרי"ף¹³: "ולענין פסק הלכה נקטינן כרב חסדא דאמר הרהור לאו כדבור דמי דסוגיא דגמרא כותיה אזלא וכן פסקו הגאונים ז"ל והביא ראיה לדבריהם מדאמרינן במסכת שבת פרק שואל (דף קנ, א) ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר. ומקשי' עלה והאמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא כלומר היאך אתה מחלק בין דבור להרהור שהרי אנו רואין בבית המרחץ ובבית הכסא שניהם שוין וכמו שהדבור אסור כך ההרהור אסור ג"כ ומשני התם משום והיה מחנך קדוש כלומר כשאסר ר' יוחנן ההרהור כמו הדיבור לא אסר אלא גבי טינוף בלבד שבפרשת ושבת וכסית את צאתך כתיב והיה מחנך קדוש מש"ה החמירו בו ואמרו שהרהור אסור והנה נראה מכאן בפירוש שלא אמר הרהור כדבור אלא גבי ענין זה בלבד משום דכתיב והיה מחנך קדוש אבל בשאר מילי הרהור לאו כדבור דמי". וכן הסכים הרי"ה ועוד.

אולם בתוספות הרא"ש¹⁴ לא הסכימו להוכיח מהא ד"דבור אסור הרהור מותר" שהלכה כרב חסדא, כי אף לרבינא ישנו חילוק בין הרהור ק"ש להרהור בשבת, וז"ל: "וגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי (ק"ג, ב) ממצוא חפצך ודבר דבר אסור הרהור מותר, שאני התם דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דבור דלאו מלאכה הוא הילכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב, אבל הכא לענין ק"ש כתיב על לבבך הילכך הוי הרהור כדבור". עכ"ל. כלומר, כל שאמר רבינא שהלכה הרהור כדיבור דמי הוא לק"ש שכתוב בה "על לבבך" (ואתא כר"מ וכמו שכתב שם בהמשך), אך לענין

הרהור בשבת, משום שכל שאסר הפסוק הוא רק דיבור – ממילא אין איסור בהרהור והרהור שם לאו כדיבור דמי. וכך היא גם שיטת הרי"ד (הובא לעיל).

ט

שיטת הרמב"ם בסוגיא

לאחר שראינו את שיטות כמה מרבתינו הראשונים ביחס בין סוגיות הגמרא ניגש ללמוד את שיטת הרמב"ם בסוגיא. כתב רבינו הרמב"ם בהלכות ברכות¹⁵: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו – יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". משמע לכאורה בהדיא שפוסק שהרהור כדיבור דמי כרבינא שיוצא בברכה בלבו בלא הוצאה בשפתיים. וכן הבין רבינו מנחם, שהרמב"ם פוסק אפילו בק"ש שכתוב בה 'ודברת' שהרהור כדיבור. ולמרות שלא הזכיר הרמב"ם בהלכות ק"ש מה הדין בהרהר בלבו, יש לומר שהרמב"ם סמך על מה שפסק בהלכות ברכות שהרהור כדיבור דמי ויוצא בהרהור הלב.

אלא שהקשה הג"ר אריה לייב בשו"ת שאגת אריה¹⁶: "והרמב"ם כתב בפ"א מהלכות ברכות: "כל הברכות כולן צריך להשמיע לאזניו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזניו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו" ע"כ. הרי שכתב אפילו לא הוציא בשפתיו אלא שבירך בלבו נמי יצא, שמע מינא דסבירא ליה הרהור כדיבור דמי.

וקשה לי, שהרי בפרק כ"ד מהלכות שבת כתב: "ונאמר וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפי' לדבר בהן כגון שמדבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה או באיזה סחורה ילך למקום פלוני כל זה וכיוצא בו אסור, שנא' ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר". ע"כ. אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, וזה סותר למה שכתב בפ"א מהלכות ברכות. עכ"ל.

בקה"י¹⁷ כתב לתרץ קושיא זו על דרך מה שהבאנו לעיל¹⁸ שכתב תוספות הרא"ש, וז"ל של הקהלות יעקב: ויש לומר על דרך זה להרמב"ם ז"ל, דדוקא גבי שבת שיסוד איסורי שבת הוא מדין מלאכה ומה שאסור הדיבור הוא משום דגם דיבור בצרכי עניניו מחשב קצת מעין מלאכה וכשאסרה תורה הדיבור היינו הצד מלאכה שיש בהדיבור, ובוה פשיטא שאין הרהור בכלל זה, דבהרהור ליכא אפילו

הערות וצינונים

15. פ"א ה"ז. 16. ישנות, סי' ו. 17. ברכות, סי' יב. 18. תחת הכותרת: 'היחס בין סוגיית בעל קרי לסוגיית הרהור בשבת'.

עקימת שפתיו ופשיטא שאין בהרהור משום לתא דמלאכה. אבל כל היכא שנאמר דיבור לכוונת קריאה או הגדה או בקשה או הודאה וכיוצא בזה, שבזה ענין הדיבור הוא לגלות על הלב שהוא מבקש או מודה כו', כל כהאי גוונא שפיר יש לומר דגם הרהור בכלל דיבור, דכלפי שמיא גליא כי הוא יתברך יודע תעלומות לב. ומשום הכי שפיר פוסק כאן דהרהור כדיבור דמי. עכ"ל. כפי שהסברנו לעיל (תחת הכותרת: 'במה אמורה מחלוקת רבינא ורב חסדא'), לכאורה אין אפשרות להבין שיש דין בסתמא אם הרהור כדיבור דמי או לא, אלא כל מקרה לגופו. עיין שם. ולכן לפי הבנה זו אין אפשרות לומר גם ברמב"ם שסובר בסתמא כאחת מהשיטות אם הרהור כדיבור דמי או לא.

אולם השאג"א (שם) תירץ תירוץ אחר לקושייתו וז"ל: "ונראה לי דסבירא ליה להרמב"ם דעל כרחק לא פליגי רב חסדא ורבינא אי הרהור כדיבור דמי אי לא אלא גבי ק"ש דכתיב בה לשון דיבור שנאמר 'ודברת בם', אלמא דיבור בעי, שהרי אמתניתין דבעל קרי מהרהר בלבו דאק"ש קאי ועלה פליגי ומינה דייקי למילתייהו כמבואר באותה סוגיא. אבל בשאר כל המצות דלא כתיב בהו דיבור אפילו רב חסדא מודה דבהרהור נמי סגי להו. הילכך, ברכת המזון דכתב רחמנא 'ואכלת ושבעת וברכת' סתמא, ולא נאמר ביה דיבור, בהרהור בעלמא נמי סגי אפילו לרב חסדא דסבירא ליה הרהור לאו כדיבור דמי, דהא לא כתיב ביה דיבור הילכך א"צ דיבור כלל, וה"ה לכל הברכות שהן מדברי סופרים כעין ברכת המזון דאורייתא תקון ובהרהור בעלמא סגי להו". ועוד ראה פירוש 'מכתם לדוד' על הרמב"ם שתירץ אותו תירוץ.

בנחל איתן על הרמב"ם (שם) חיזק את דברי השאג"א ותירץ לפי זה את קושיית הצ"ח ברמב"ם, וז"ל: "... והוא כמ"ש בשאגת אריה דשאני ק"ש דכתיב בה דבור ובזה הוא דפליג רב חסדא ואמר דלאו כדיבור דמי. ושם נתבאר דנהי דהראיה שהביא השאג"א מדברי רבינו פכ"ד מהלכות שבת איננה מכרחת, מ"מ יש להוכיח כן ממ"ש רבינו בפ"ג דהלכות ק"ש וגם מסוגיא דשבת (קנ, א) יש להוכיח דכל היכא דכתיב דבור ממעטינן הרהור ורק גבי ברכות דלא כתב דיבור הוא שיצא בהרהור לחוד. ועפ"ז מיושב ג"כ מה שהקשה בצ"ח על דברי רבינו דכאן פסק דהרהור כדבור ובהלכות שבועות ונדרים פסק דצריך הוצאת שפתים. ולפי מ"ש לא קשיא מידי, דשאני התם דכתיב בשבועה "לבטא בשפתים". ועוד כתיב "ככל היוצא מפיו יעשה".

אלא שהקשה הקה"י (שם) על תירוץ השאג"א בשם התורת רפאל שהביא את הפרי חדש. הרי אם נחזור לשקלא וטריא בגמרא על שיטת רב חסדא יקשה: הגמרא הקשתה על שיטתו שאם הרהור אינו כדיבור למה בעל קרי מהרהר בכלל בק"ש? ותירצה שזאת כדי שלא יהיו כל הציבור עוסקים בו והוא יושב ובטל. ושוב הקשתה, שאם כן בתפילה ג"כ יש לו להרהר מאותו טעם, שלא יהיו הציבור עוסקים בה

והוא יושב ובטל. ותירצה שדוקא על ק"ש שיש בה מלכות שמים מקפידים שלא יהיה יושב ובטל. וע"כ הקשתה הגמרא: אם כן, מדוע שנינו שבעל קרי מברך ברכת המזון, הרי אין בה מלכות שמים. ובשלב זה לפי הסבר השג"א לא מובן, שאם כל מה שסובר רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי הוא רק איפה שכתוב לשון דיבור ומודה שבבהמ"ז יוצא ידי חובה בהרהור, מה שייכת קושיית הגמרא "והרי ברהמ"ז"? הרי בבהמ"ז פשוט שמהרהר לפי שמקיים בזה מצות ברכת המזון!

בשלב הבא נחלץ הקה"י ליישב את הסבר השאג"א. כהקדמה נאמר שלדעתו באמת יש לומר שהרמב"ם הבין שישנה מחלוקת סוגיות. בגמרא בדף טו, ב הובאו דברי רב יוסף: "אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב: 'שמע ישראל', אבל בשאר מצות דברי הכל יצא". היינו, כל המחלוקת בין ר"מ, ר"י ורבי יוסי אם הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא לכתחילה/דיעבד/כלל לא, היא דווקא בק"ש, אבל בשאר מצוות – ברכות (רש"י שם) – שאינן ק"ש – לכו"ע יצא. (דהיינו: לר"מ כמובן שיהיה מותר שלא להשמיע לכתחילה, ולר"י ולר"י יוסי יצא בדיעבד). והקשו התוספות (ד"ה אבל): "וא"ת, הא לעיל אמר דשאר מצות ילפינן מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון! וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל". דהיינו, התוספות אומרים שלא ניתן לומר שרב יוסף סובר כמו הסוגיא שהובאה בדף טו, א, שהרי שם הגמרא הביאה בשטף הסוגיא דוגמאות נוספות שאינן ק"ש, כגון תרומה, מגילה, ברהמ"ז! אלא באמת רב יוסף חולק על הסוגיא שבעמוד א.

בהסבר טעמו של רב יוסף, הסביר הקה"י שלשיטתו כיוון שהתורה גלתה רק בק"ש שיש לו להשמיע ("שמע"), ממילא ובשאר דברים שלא גלתה התורה אם צריך להשמיע לאזנו – לא צריך שישמיע לאזנו. לאחר הבנת טעמו של רב יוסף מוסיף הקהלות יעקב שלפי רב יוסף יש לומר שהוא הדין גם לגבי הרהור בלא הוצאה בשפתיים: רק בק"ש כתוב דיבור ("ודברת בם") וממילא רק בה צריך דיבור, אך בשאר ברכות שלא כתוב דיבור – ה"ה שלא צריכות דיבור ודי בהרהור.

לפי זה מובן שהסוגיא (דף כ, א) בה הוזכרה ברכות המזון, אינה אליבא דרב יוסף, שהרי לשיטתו ברכות שאינן ק"ש אינן צריכות בכלל השמעה לאזניים. והרמב"ם פסק כרב יוסף – רק ק"ש טעונה דיבור, ושאר ברכות אפשר גם הרהור.

אלא שישנו קושי ברמב"ם, שלכאורה זיכה שטרא לבי תרי. בהלכות ברכות (פ"ה ה"א) פסק: נשים ועבדים חייבין בברכת המזון, וספק יש בדבר אם הן חייבין מן התורה לפי שאין קבוע לה זמן או אינם חייבין מן התורה, לפיכך אין מוציאין את הגדולים ידי חובתן...". על דין זה הקשה הטורי אבן במסכת מגילה (יט, ב): "חזן מחרש שוטה וקטן. והיינו טעמא משום דה"ל אינו מחויב בדבר ואין מוציא אחרים

ידי חובתן. וקשה לי הא בפרק ב דברכות (דף כ) דייק רבינא ממתניתין דהתם דהרהור כדיבור דמי, והשתא אמאי חרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים ידי חובתן, הואיל והן אין מחויבים בדבר הא אפילו בשומע מן המחויב א"א לו לצאת אא"כ מטה אזניו ושומע מה שזה מוציא מפיו דאל"כ לאו כלום הוא, וא"כ, בכהאי גוונא בשומע מאינו מחויב בדבר מאי הוי דל מכאן קריאה זו דאין מוציא אפילו הכי יוצא י"ח ע"י הרהור דנפשיה!" עכ"ל. עיין שם מה שתירץ בזה. סוף-סוף מכך שהרמב"ם פסק שנשים ועבדים לא מוציאים יד"ח ויחד עם זאת פסק לעניין ברכות שהרהור כדיבור דמי, נמצא קושי, מדוע שהשומע מנשים ועבדים לא יצא מדין הרהור כדיבור כששומע אותם מברכים?

כך הקשה גם הגה"ר משה לוי בספרו "ברכת ה'"¹⁹. ותירץ שם בזו הלשון: "אולם אחר העיון נלע"ד דלא קשיא מידי, דהרמב"ם מיירי במי שרוצה לצאת ידי חובת ברהמ"ז מדין שומע כעונה, שמן הסתם אינו רוצה לצאת ידי חובתו מדין הרהור כדיבור, שא"כ יוצא שלא השמיע לאזנו, ולכתחילה צריך שישמיע לאזנו, אבל כשיוצא מדין שומע כעונה הרי הוא נחשב כאילו אמר את כל הברכה בעצמו, וכיוון ששומעה מחבירו נחשב שהשמיע לאזנו. והואיל ואינו רוצה לצאת ידי"ח בהרהור בודאי שלא יצא בעל כרחו, אפילו לדעת הרמב"ם שסובר שהרהור כדיבור דמי". יוצאת לדבריו הבנה מחודשת ברמב"ם, שאם לא ירצה לצאת מדין שומע כעונה אלא מדין הרהור כדיבור – יוצא.

למרות שלא נפסקה הלכה כהרמב"ם כפי שנראה מיד, מ"מ חששו הפוסקים לדעתו וכתבו שבמקום שיש ספק אם לברך או לא – יש להרהר בלב כדי לצאת עכ"פ לדעת הרמב"ם. אולם בהמשך דבריו²⁰ הביא את דעת הפרח שושן שכתב (חאו"ח כלל א', סימן יד) שאסור לו להרהר הברכה בליבו, שעל הצד שהוא אינו מחוייב בברכה הרי הוא נחשל בברכה לבטלה לדעת הרמב"ם ולא הואיל בכלום. אולם כל האחרונים חלקו עליו בזה, שאיסור ברכה לבטלה הוא משום "לא תשא" את שם ה' אלקיך לשוא", והרהור אינו נחשב ל'נשיאת' שמו של הקב"ה²¹.



פסק השולחן ערוך והאחרונים

להלכה נפסק בשולחן ערוך כדעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי בכל העניינים. כך כתב השו"ע בהלכות ק"ש²²: "צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו,

הערות וצינונים

19. פ"ו הערה 4. 20. פ"ו הערה 6. 21. ראה לדוגמא פרי מגדים סי' קפה, ד"ה ובלבד. 22. או"ח סי' סב ס"ג.

ואם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו". וכן פסק גם בהלכות ברכת המזון²³ ובהלכות ברכות²⁴, לאשמועין שהפסק דהרהור לאו כדיבור אמור גם לגבי שאר כל הברכות, ולא רק גבי דינים שכתוב בהם לשון דיבור כב"ש ("ודברת במ"). וז"ל בהלכות ברהמ"ז: "צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו; ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו". וז"ל בהלכות ברכות: "וצריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו, יצא ובלבד שיוציא בשפתיו". וכן הבין הב"ח²⁵ בטור ובשו"ע: "אבל דעת רבינו [הטור] בסימן קפ"ה דאף בברכת המזון לא יצא אלא אם כן הוציא בשפתיו, והוא הדין בשאר כל הברכות. וכן נראה דעת הפוסקים, וכן פסק בשלחן ערוך (סי' קפה ס"ב)". וכ"כ עוד אחרונים רבים.

יא

דין חולה או אנוס בש"ק

כבר ראינו לעיל את שיטת ת"ק במשנה שבעל קרי מהרהר ק"ש. אבל כיום, כידוע, בטלה טבילת עזרא לבעלי קריין לדברי תורה, וכן טבילה לתפילה שגורו חכמים²⁶. לכן, כיום העמידו את דין האנוס (כדוגמת חולה וכדו') על דין בעל קרי, שכפי שראינו במשנה, בכל זאת מהרהר ק"ש.

אך כשרואים את פסק השלחן ערוך בעניין²⁷, לכאורה נתקלים בקושי, וז"ל: "אם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו, יצא. הגה: ואף לכתחלה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אנוס, יהרהר בלבו. ובלבד שלא יהא מקום מטונף לגמרי דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטנופת (ב"י סי' פה)". ולכאורה קשה, שאם נפסקה הלכה שהרהור לאו כדיבור דמי כיצד יוצא יד"ח כשקוראה בלבו? אלא שהסביר הפרי מגדים²⁸ שהשו"ע פוסק כמו המאן דאמר שמדאורייתא הרהור כדיבור דמי ולכן יוצא באנוס. והקשה עליו בביאור הלכה²⁹, שלא כן משמע מהב"י ומהשו"ע בכמה מקומות וכדלעיל עיי"ש.

במשנ"ב³⁰ הסביר הסבר אחר בשו"ע: "יצא – האי יצא לא לגמרי קאמר דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לדבר יהרהר ק"ש בלבו והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה אבל בעצם אינו יוצא בזה על כן כשיסתלק האנוס אם עדיין לא עבר זמן ק"ש מחוייב לחזור ולקרותה". וכן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך³¹: "ומכל מקום אם הוא אנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו

הערות וצינונים

23. סי' קפה ס"ב. 24. סי' רו ס"ג. 25. סי' סב. 26. ראה רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים, הלכות ד-ה. 27. סי' סב ס"ד. 28. מש"ז סק"א. 29. סי' סב, ד"ה יצא. 30. שם סק"ז. 31. סי' סב ס"ג.

כגון שאין המקום נקי בענין שאינו יכול להוציא בשפתיו דהיינו שאין המקום מטונף לגמרי יש לו להרהר ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה לבבו ויתן לו שכר המחשבה דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבונו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי והגיגי רצה לומר המחשבה שאם היה רוצה לומר דיבור אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני דמשמע שהדיבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר.

המקור לפסק אדה"ז והמשנ"ב הוא בתר"י³², והאמת היא שהובא כבר בב"י³³, אלא שהקשה שם הב"י על תר"י: "לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא את שמע וכו'". מחלוקת ברייתות ואמוראים בסוף פרק מי שמתו (כד, ב) ופסקו כל הפוסקים כדברי האוסר ולא דוקא לקרות אלא אפילו להרהר אסור דהכי אמרינן התם ובפרק כירה (שבת מ, ב) אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא. ותמיהני על ה"ר יונה שכתב בפרק היה קורא (ח, ב, ד"ה לא) אהא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאמרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה יש לו להרהר הברכה או התפילה שנתחייב ואף על פי שאינו יוצא ידי חובתו אלא באמירה (שמואל א טז, ז) ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה עכ"ל. ואפשר דלאו בידים מטונפות או מקום מטונף ממש קאמר אלא כשהידיים או המקום אינם נקיים אבל טינוף אין בהם ואילו לא היה אנוס היה צריך לנקות ידיו והמקום כדי שיוכל להוציא בשפתיו והשתא שהוא אנוס ואי אפשר לנקותם אינו רשאי להוציא בשפתיו ומכל מקום יכול להרהר בהם כיון שאין שם טינוף גמור. כן נראה לי לדחוק כדי ליישב דבריו.

ובאמת, מהשו"ע שנקט בלשון פשוטה: "יצא", משמע שלא כפסק תר"י שאנוס אינו יוצא ידי חובתו בהרהור. אלא שהרמ"א, כפי שהובא לעיל בהג"ה, הביא את הב"י הנ"ל. והקשה הגרע"י ביביע אומר³⁴: "ולכאורה יש חילוק בין סברת תר"י להאו"ח, דלתר"י אינו יוצא י"ח המצוה, ואם עבר האנוס צריך לחזור ולקרות ולברך. ואילו להאו"ח משמע דבמקום אנוס או חולי יצא י"ח לגמרי, ואפי' עבר האנוס א"צ לחזור ולקרות. וא"כ קצת קשה על הרמ"א שעירב יחד סברת הב"י בשם תר"י עם סברת האו"ח, והא לא שוו בשיעוריהו". אבל אולי אפשר לתרץ ולהסביר שבאמת

הרמ"א בא להסביר את פסק השו"ע כמו שהסביר המשנ"ב, שלא נטעה לחשוב שפסק שממש "יצא", אלא רק שמקבל בהרהור את שכר המחשבה, ולכן הביא את יישוב הב"י בתר"י, להדגיש שהב"י באמת פסק כתר"י. אולי כך אפשר לומר.

יב

דין חולה או אנוס בתפילה

כתב השו"ע³⁵: "לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש". במגן אברהם דן אם בדיעבד כשהתפלל בליבו יצא: "צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא דלכאורה משמע דיצא אף על גב דקי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי כמ"ש סי' סב וסי' קפה שאני תפלה דגמרי' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות. אלא דבגמרא משמע דלא יצא דאם לא כן, הוא להו לתקן שבעל קרי ירהר בלבו התפלה דהא רשאי להרהר כיון דקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי, אלא על כרחך דלא יצא בהרהור דבעינן שיחתוך בשפתיו כי הקול מעורר למעלה כידוע. והא דכתב בסי' צד דחולה ירהר בלבו היינו לרווחא דמלתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה וכן משמע בפוסקים דהא בגמ' דף טו, ב אמרי' אם בירך ב"ה בלבו יצא וה"ה לשאר ברכות וכ' הרא"ש פ' מ"ש דמייירי שמוצי' בשפתיו דהרהור לאו כד"ד כו". והביאו הביאור הלכה³⁶. וכן פסק אדה"ז בשלחן ערוך³⁷.

יג

דין חולה או אנוס בברכת המזון

פסק השו"ע בהלכות ברכת המזון³⁸: "צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו; ואם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו". כאמור, פסק שהרהור לאו כדיבור דמי. במגן אברהם על אתר³⁹ לכאורה סתר את דבריו שהבאנו לעיל גבי אנוס תפילה: "אבל אם הרהר בלבו לא יצא, ונ"ל דאם מחמת חולי או אנוס אחר קרא בלבו יצא כמו בעל קרי". וקשה, שהרי לעיל כתב גבי אנוס בתפילה שלא שיצא ממש כשהרהר בליבו, אלא "ירהר בלבו היינו לרווחא דמלתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה".

ובתירוץ הסתירה: במשנ"ב לעיל ראינו שלשיטתו כוונת הלשון "יצא" כשהרהר בק"ש, אינה שיצא ממש, אלא שהקב"ה נותן לו שכר המחשבה. לכן גם פה גבי

הערות וצינונים

35. סי' קא ס"ב. 36. ד"ה בלבו. 37. סי' צד ס"ז. 38. סי' קפה ס"ב. 39. ד"ה ובלבד שיוציא.

תפילה כתב המשנ"ב⁴⁰ בדעת המגן אברהם כדרכו: "ואם מחמת חולי או אונס אחר בירך בהמ"ז בלבו יצא [מגן אברהם]. ועיין לעיל בסי' סב במ"ב סק"ז שביררנו דהאי יצא לא לגמרי קאמר דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לברך יהרהר בלבו והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה, אבל בעצם אינו יוצא. ועל כן כשנסתלק האונס אם עדיין לא נתעכל המזון יברך ברכת המזון". (וכן משמע ממחצית השקל על המג"א (סד"ה ונראה לי) בסוף דבריו שהביא את הפרי חדש. עיי"ש).

כאן יש להבחין בדבר חשוב. בגמרא (ברכות כ, ב) שראינו לעיל, למסקנה לשיטת רב חסדא בעל קרי מהרהר בק"ש וברהמ"ז משום שהם מדאורייתא. לכן כוונת השו"ע במילה "יצא" גבי ק"ש, וכן כוונת המג"א במילה "יצא" גבי ברהמ"ז, אינה שלא צריך לקרות בלבו ואם בדיעבד קרא – יצא, אלא מן הדין הצריכו אותו להרהר בלב ק"ש וברהמ"ז, משום שהם מדאורייתא. וכן הדגיש כ"ק אדה"ז בשלחן ערוך בסימנים העוסקים בק"ש⁴¹ וברהמ"ז⁴². וזו לשונו בהלכות ברהמ"ז: "ומכל מקום, אם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו צריך להרהר בלבו". וזו לשונו בהלכות ק"ש: "ומכל מקום אם הוא אנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו כגון שאין המקום נקי בענין שאינו יכול להוציא בשפתיו דהיינו שאין המקום מטונף לגמרי, יש לו להרהר כו".

אבל לגבי שאר ברכות שהן מדברי סופרים כתב אדה"ז בהלכות ברהמ"ז⁴³: "אבל מי שהוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מדברי סופרים, א"צ להרהר בלבו מן הדין, כמו שלא הצריכו לבעל קרי להרהר בדברי תורה שהיה מותר להרהר כל היום בדברי תורה כיון שאינו יוצא ידי חובת הברכות בהרהור אלא שאעפ"כ יש לו להרהר הברכה שנתחייב בה כי ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה וכמ"ש אמרו בלבבכם וגו'".

עוד הביא שם אדה"ז גם את שיטת הרמב"ם (והסמ"ג שג"כ הולך בשיטתו): "ויש אומרים שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם ידי חובתו בהרהור בדיעבד ואינן דומות לקריאת שמע שנאמר בה 'ודברת בס' והרהור אינו כדיבור.⁴⁴ אבל בברכת המזון לא נאמר 'ודברת' אלא 'וברכת' והמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה. והעיקר כסברא הראשונה. ומכל מקום בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול".

הערות וצינונים

40. סי' קב. 41. סי' סב ס"ג. 42. סי' קפה ס"ב. 43. שם. 44. הבין כהשאג"א שהובא לעיל, ובניגוד להבנת רבינו מנוח שגם בק"ש הרהור כדיבור. הבנה זו מופיעה גם בראב"ד (השגות הראב"ד ברכות פ"ג (יב, א) ד"ה יצא).

יד

המהרהר בדברי תורה אם צריך לברך ברכת התורה

כפי שראינו עד כה, הדעה הרווחת בפוסקים היא שהרהור לאו כדיבור דמי. לכן בפשטות יש לומר שהרהור בדברי תורה אינו מצריך ברכה, שהרי אינו כמדבר. וכן פסק השו"ע⁴⁵: "המהרהר בדברי תורה, אינו צריך לברך. הגה: והוא הדין דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו (ר"ן פרק קמא דשבת ופרק כל הצלמים כתב דהוי כהרהור)". וכן פסק אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך⁴⁶: "... והמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך והוא הדין שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו שזהו גם כן אינו אלא הרהור, והרהור לאו כדיבור הוא כמו ש[י]תבאר בסימן ס"ב".

בשלב זה נבוא בשערי המחלוקת הידועה של הגר"א עם שאר הפוסקים בעניין זה. בביאור הגר"א⁴⁷ נקט הגאון בניגוד לשיטת השו"ע, לשיטתו כן צריך לברך ברכת התורה על הרהור בד"ת. ונימוקו עמו, שכן ברכת התורה היא ברכת המצוות, וקיום מצוות תלמוד תורה היא גם בהרהור בדברי תורה. מהו מקור שיטתו שמצוות תלמוד תורה קיימת גם בהרהור? מקורו הוא בפסוק בספר יהושע⁴⁸: "והגית בו יומם ולילה". הגר"א מפרש את המילה "והגית" כהרהור הלב, לכן מצוות תלמוד תורה היא אפילו בהרהור הלב בלבד.

מניין לגר"א ש"והגית" משמעו הרהור הלב? בשביל לענות על שאלה זו נתבונן בשורש המילה "והגית" בתורה. שורש המילה "והגית" הוא הגה, השורש הזה מופיע בתהילים מספר פעמים בהקשר למחשבות הלב: "פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות"⁴⁹, "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי"⁵⁰. אולם, לאידך גיסא מצינו אותו גם מספר פעמים בהקשר להגה היוצא מהפה דווקא: "אמת יהגה חכי"⁵¹, "לשונכם עולה תהגה"⁵², "והגה מפיו יצא"⁵³. כיוון שהשורש משמש לשתי משמעויות שונות, כתב המצודת ציון⁵⁴: "והגית – פעם תשמש לדבור כמו 'ולשוני תהגה', ופעם תשמש למחשבה כמו 'והגות לבי'".

הגר"א הבין שהפסוק ביהושע המצווה על התמדה בלימוד התורה "והגית בו יומם ולילה" פירושו הגה של מחשבות הלב. אבל כשנתבונן בתחילת הפסוק הזה יתגלה לנו לכאורה קושי בדברי הגר"א. הפסוק מתחיל במילים: "לא ימוש ספר התורה הזה מפין", מוכח לכאורה שההגה המדובר בפסוק הוא הגה הפה, ממילא קיום מצוות תלמוד תורה היא בפה דווקא. ובאמת, כך כתב גם אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה⁵⁵: "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו

הערות וצינונים

45. סי' מז ס"ד. 46. שם ס"ב. 47. שם, ד"ה וה"ה. 48. א, ח. 49. תהילים מט, ד. 50. שם יט, טו. 51. משלי ח, ז. 52. ישעיהו נט, ג. 53. איוב לו, ב. 54. יהושע א, ח. 55. פ"ב הי"ב.

מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו וגו'. וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר, שהשומע כעונה בפיו".

ננסה למצוא את הסיבה שבגללה הגר"א מפרש את "והגית" כהרהור הלב. הרד"ק (על הפסוק ביהושע) נוקט בפשטות ג"כ כפירוש הגר"א. בהקשר לשאלה מדוע כפל הפסוק את הציווי להתמיד בעסק התורה: "לא ימוש... והגית בו", עונה הרד"ק שתי תשובות וז"ל: "אחר שאמר לא ימוש הוא כפל דבר לחזק. או פירוש 'והגית' הגיון הלב כמו והגיון לבי לפניך ה'. ופי' 'יומם ולילה', לפירוש הראשון נראה שיהגה בו ביום ובלילה כל עת שימצא פנאי מעסקי מחיתו". התשובה השניה של הרד"ק לשאלה היא שהכפל בפסוק נועד להסביר שלימוד תורה הוא גם בהרהור הלב בלבד. בעקבות דברי הרד"ק אולי אפשר לומר שהגר"א גם כן הבין מכפילת הפסוק ש"והגית" משמעו הגיון הלב.

לעומת זאת אדמו"ר הזקן, כך אפשר לומר, הבין כמו ההסבר הראשון ברד"ק, שכפילת הפסוק לא באה להרחיב את הציווי להתמיד בעסק התורה גם להרהור, אלא היא נועדה רק לחזק את הציווי.



בגדר מצוות פרו ורבו

שיטת התוספות • שיטת המנחת חינוך • שקלא וטריא בשיטת התוספות • קושיא
מהגמרא בביצה • הכשר מצוה החשוב כמצוה ממש

הנ"ל

הצעת הסוגיא

במסכתין יג, א מובאת סוגיא מפורסמת בדבר מי שחציו עבד וחציו בן חורין לעניין קיום מצות פריה ורביה. למסקנת הגמרא, לכו"ע (בין לב"ש ובין לב"ה) כופין את רבו לשחררו ועושים את העבד הנ"ל בן חורין גמור כדי שיוכל לעסוק בפריה ורביה, שהרי קודם שנעשה בן חורין גמור הוא אסור בנשיאת אשה – בין בת חורין ובין שפחה – משום האיסור "לא יהיה קדש".

א

שיטת התוספות

והנה הקשו התוספות שם¹ מדוע כופין את רבו לשחררו, שהרי מצות "פרו ורבו" היא מצות עשה, ותדחה את מצות הלא-תעשה של "לא יהיה קדש" האוסרת אותו להתחתן, שהרי כלל הוא שעשה דוחה את לא תעשה?²

ותירצו, שאמנם עשה דוחה את לא תעשה, אולם רק במקרה שקיום העשה ועבירת הלא תעשה קורים באותו רגע, (וכמו בחתיכת ערלה שיש עליה צרעת, שברגע שמקיים את מצות המילה עובר על לא תעשה של חתיכת בשר צרעת³). מה שאין כן במקרה דנן קיום העשה נעשה אחרי העבירה על הלא-תעשה, שקודם, כשעושה העראה, עובר על לא תעשה של "לא יהיה קדש", ורק לאחר מכן, בגמר הביאה, מקיים את מצות העשה של "פרו ורבו". ולכן חייב רבו לשחררו כדי שיוכל לבוא על אשתו ולא לעבור על איסור "לא יהיה קדש".

מדברי התוספות משמע לכאורה חידוש גדול, שקיום מצות "פרו ורבו" נעשה כבר בגמר הביאה. חידוש זה לכאורה צריך ביאור, שהרי ידועה מחלוקת ב"ש וב"ה

הערות וצינונים

56. ד"ה כופין את רבו. 57. ראה יבמות ד, א. 58. ראה שבת קלב, ב.

בעניין קיום מצות "פרו ורבו"⁴, שלפי ב"ש יוצא ידי חובה בשני זכרים ולפי ב"ה יוצא בזכר ונקבה, וממחלוקתם משמע שלכו"ע מצות "פרו ורבו" מתקיימת רק בלידת הבנים, ואילו כאן מחדשים התוספות לכאורה שיש קיום מצוה (גם) בגמר הביאה וכלשונם: "ועשה דפרו ורבו לא מקיים עד גמר ביאה".

ב

שיטת המנחת חינוך

ובאמת, המנחת חינוך⁵ רוח אחרת עמו וכתב בפירוש שכל גמר הביאה (וכ"ש ההערה) היא רק הכשר מצוה בעלמא וקיום מצות עשה אין עד שייוולדו בנים. ועוד הקשה שם על התוספות דנן וז"ל: "ולומר דכיוון שבגמר ביאה מוליד ורוב נשים מתעברות ויולדות, ובכל מקום אזלינן בתר רובא, והוי כאילו ילדה – זה אינו, דהרי אפילו נתעברה לא קיים המצוה, דבבן או בת לחוד לא קיים כלל ולא שכיח כלל דתלד תאומים דבר ונקבה, ודברי התוספות צריכים עיון כעת". עכ"ל. זאת אומרת, המנחת חינוך רוצה להסביר שאף לסברת התוספות שמביאה אותם לומר שבגמר הביאה מתקיימת מצות עשה – קשה, שאף אם נאמר שסברת התוספות היא שעל ידי גמר הביאה באה הלידה ומשום כך היא חשובה כלילה – יקשה, שהרי גם אם תלד מחמת ביאה זו – קיום מצוה אין עד שתלד בן ובת. אם כן, כיצד תתכן ההו"א של התוספות? הרי ברור שאי-אפשר להתיר לעבד שחציו עבד וחציו בן חורין לעבור על מצות "לא יהיה קדש" בטענה שתבוא עשה ותדחה לא תעשה, שהרי מצות עשה של "פרו ורבו" כלל לא מתקיימת עד שייוולדו בנים ולא בגמר הביאה!

ג

שקלא וטריא בשיטת התוספות

על פניו אפשר היה לתרץ את דברי התוספות ולומר שאכן בכל אומנם שבגמר הביאה מתקיימת מצות עשה היינו דווקא לאחר שייוולדו בנים. כלומר, על ידי שנולדו לו בן ובת מתברר למפרע שבשעת גמר הביאה קיים את המצוה. והטעם לכך שבגמר הביאה מקיים את המצוה – כמו שכתב המנחת חינוך – הוא משום "דבגמר ביאה מוליד", כלומר, גמר הביאה הוא הגורם והמביא ללידה והוא החובה המוטלת עליו. שעל ידי שיקיים את חובתו דגמר הביאה יבוא הקב"ה – השותף השלישי⁶ – ויזכה אותו בזרע של קיימא, ועל ידי כך יתברר למפרע שקיים מצוה

הערות וצינונים

59. יבמות סא, ב. 60. פריה ורביה א-ב, [יד]. 61. נדה לא, א.

בשעה שביצע את חובת גמר הביאה (שאו, בשעת הביאה, היא היתה רק חובה ולא מצוה).

אך באמת לא יתכן לומר כן, שאם כן יקשה (כנ"ל): כיצד ישנה הו"א לומר שיבוא העשה של גמר הביאה וידחה את "לא יהיה קדש", והרי כלל לא ניתן לדעת אם קיים עשה בזה או לא, שהרי לא נולדו לו בנים שיבררו זאת. לא יבוא ספק עשה וידחה לא תעשה ודאי!

אלא צריך לומר לכאורה שלשיטת התוספות מצות העשה שמקיים בגמר הביאה אינה מותנית כלל באם ייוולדו לו בנים, שגם אם לא ייוולדו לו בנים או שיוולדו וימותו⁷ – גמר הביאה היא מצות עשה גמורה של "פרו ורבו" לשעצמה. ונמצא פה חידוש גדול לפי התוספות, שגם בפעולה (גמר ביאה) וגם בתוצאה (לידת בנים) של מצות "פרו ורבו" מקיים מצות עשה. (גם למנחת חינוך שהקשה על התוספות מצות "פרו ורבו" היא מצוה מיוחדת משאר מצוות וכפי שציין (שם) בפירושו, שבעוד ששאר המצוות מתקיימות תיכף כשעושה, מצות "פרו ורבו" מתקיימת רק לאחר עשיית החובה המוטלת עליו (גמר ביאה) – רק כשייוולדו לו בנים). אלא שיש לומר שבדאי עיקר המצוה היא לידת הבנים, אלא שמכיוון שכל החיוב המוטל עליו הוא בגמר הביאה ואין נתונה בידו כלל הבחירה אם ייוולדו בנים בפועל או לא – ממילא בגמר הביאה הרי הוא מקיים מצות עשה, כי בכך הוא עושה את החיוב שלו.

ד

קושיא מהגמרא בביצה

אך לכאורה קשה בין לשיטת התוספות ובין לשיטת המנחת חינוך מהגמרא בביצה⁸ וזו לשון המשנה שם: "כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה בשבת – חייבין עליו ביו"ט...ואלו הן משום רשות...ולא מקדשין". כלומר, המשנה מביאה רשימה של דברים המתחלקים לשלש קטגוריות – שבות, רשות ומצוה, שכמו שהם אסורים בשבת – כך הם אסורים גם ביו"ט. אחד מהדברים הנכללים תחת הקטגוריה של דברי הרשות הוא מצות הקידושין. ואכן, הגמרא מקשה מיד על תנא המשנה מדוע הוא כלל מצות הקידושין בכלל דברי הרשות המוזכרים בה – "והא מצוה קעביד!" – הרי קידושין היא מצוה לכל דבר! ובכדי להבין מהי המצוה שמקיים בקידושין פירש"י: "שנושא אשה לפרות ולרבות", היינו שהמצוה

הערות וצינונים

62. שיטת רי"ח ביבמות סב, א. ונפסק כמותו ברמב"ם (הלכות אישות פט"ו ה"ה) ובשו"ע (אה"ע סי' א ס"ו). 63. לו, ב. 64. ד"ה ולא מקדשין והא מצוה קא עביד.

בקידושין היא שמקדש אותה כדי לפרות ולרבות. ומתרתת הגמרא, שהקידושין המדוברים במשנה הם של אדם שיש לו כבר אשה ובנים, ואם כן אין בקידושין האלה משום מצוה ולכן נכללו בקטגוריית דברי הרשות.

אם כן, משמע שכבר בקידושין מתקיימת מצות עשה, ויוצא שלכאורה קשה על התוספות שאמרו שמתקיימת מצוה רק לאחר מכן בגמר הביאה! וכן יקשה לכאורה על המנחת חינוך, כי משמע להדיא שלא רק בלידת הבנים יש מצוה, אלא גם בשלבים שקודם לכן יש מצוה – כבר בקידושין משמע שמקיים מצוה! שהרי לפי דבריו שביאה היא הכשר מצוה בלבד – כ"ש שקידושין הם הכשר מצוה בלבד, ומגמ' זו לא משמע כן!

אולם, כל זאת בהנחה שהמצוה בקידושין לפי תוספות ולפי המנח"ח היא באמת מצות פריה ורביה כמו שפירש רש"י. אולם, ישנם ראשונים הסוברים שקידושין היא מצוה בפני עצמה, וכמו לדוגמא שיטת הרמב"ם וז"ל⁶⁵: "שצונו לבעול בקידושין". ולפי שיטתם לא יקשה כלל מהגמרא בביצה, שהרי מצות הקידושין היא מצוה בפני עצמה ואינה קשורה למצות "פרו ורבו". ואם נמצא לומר שהתוספות והמנח"ח סוברים כהרמב"ם וסיעתו – הרי שתורצה הקושיה.

(אך באמת גם אם נמצא לומר שהתוספות והמנח"ח סברו כהרמב"ם וסיעתו – יקשה על רבי אברהם בן הרמב"ם בהסבר שיטת הרמב"ם כדלהלן. כנ"ל, מפשטות לשון הרמב"ם בספר המצות משמע שסבר שמצות קידושין היא מצות עשה בפני עצמה, וכן משמע מלשונו במשנה תורה⁶⁶: "ליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם". אולם רבי אברהם בן הרמב"ם הסביר⁶⁷ שהפשט בשיטת הרמב"ם הוא אחר: שבכתבו "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם" אין כוונתו לומר שה"ליקוחין" הם גמר המצוה, אלא גמר המצוה הוא רק בנישואין. כלומר, הליקוחין הם אמנם מצוה דאורייתא, אך גמר המצוה הוא רק כשישאנה. וגם את האפשרות השניה – שהמצוה בקידושין היא מצות פריה ורביה – שלל (שם), והוכיח זאת מכך שגם מי שכבר קיים את מצות פריה ורביה ואינו מחוייב מדאורייתא לנשוא אשה – בכל זאת הוא מקיים מצוה זו כאשר הוא נושא (ע"י קידושין) אשה.

אם כן קשה, מהי ה"מצוה קא עביד" בקידושין לפי שיטתו, שהרי היא איננה מצוה בפני עצמה לשיטתו וכן היא לא מהווה חלק ממצות פריה ורביה).

ה

הערות וצינונים

65. סהמ"צ מ"ע רי"ג. 66. הלכות אישות פ"א ה"ב. 67. שו"ת ברכת אברהם סמ"ד.

הכשר מצוה החשוב כמצוה ממש

ויש ליישב את הגמרא הנ"ל לכל השיטות על פי דברי הרבי בלקו"ש חי"ז¹³ וז"ל (מובא כאן בתרגום חופשי¹⁴): "כיון שהתורה הורתה לקיים מצוה מסויימת שניתנת לקיום רק על-ידי פעולה מסויימת של הכנה, אפשר לומר שגם זה נכלל במצווה, או: שהפעולה עצמה מקבלת חשיבות כעין המצוה (ולדעת הירושלמי – במצות סוכה וכו' היא נעשית גם-כן מצוה)"¹⁵.

לפי זה מובן שגם לסוברים שהקידושין הם לא מצוה ממש – הגמרא מתייחסת אליהם כאל מצוה ממש מפני שהם חשובים כעין המצוה¹⁶. הסיבה לכך שקידושין חשובים כעין המצוה היא משום היותם מכשיר למצוה שבלעדיו לא תתכן מצות "פרו ורבו" כלל.

ולפי המנחת חינוך שסובר שהבעילה אינה מצוה אלא רק הכשר מצוה, יש לומר על פי הנ"ל שזוהי הסיבה לכך שהכונס את הבתולה פטור מק"ש מדין העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א) כדלהלן. הגמרא חידשה בגמרא בסוכה שדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה" אינו אמור רק לגבי מי שמקיים בפועל מצוה, אלא אמור גם לגבי מי שטרוד במחשבת מצוה. וכמו שפירש"י¹⁷: "הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש דטריד במחשבת בעילה". אם כן, לפי המנחת חינוך לכאורה יהיה קשה, שהרי סוף-סוף כדי שחתן יהיה פטור מק"ש הוא צריך להיות עוסק במצוה, והרי בעילה היא כלל לא מצוה לשיטתו! ועל פי השיחה הנ"ל יש לתרץ שלמרות שאינו עוסק במצוה ממש, מכל מקום הוא פטור מן המצוה מפני היותו טרוד בהכשר מצוה שבלעדיו לא תתכן המצוה¹⁸.



הערות וצייונים

68. ע' 188 וראה עוד (שם) הערה 56. 69. לקו"ש מתורגם ע' 201. 70. עיקר העניין המבואר שם הובא כאן, אך עיי"ש בהרחבה. ועוד ראה לקו"ש חי"ז ע' 251 ואילך. 71. עד כדי כך הקידושין חשובים למצוה שהתוס' (ביצה לו, ב ד"ה והא מצוה קא עביד) מביא את שיטת ר"ת שאומר שאם אין לו אשה ובנים – מותר לו לקדש ביו"ט. 72. שם ד"ה ובלכתך בדרך. 73. הסיבה להיות מחשבת הבעילה קריטית לקיום המצוה י"ל שהיא משום שרק כך ידע לקיים את הבעילה כדבעי. או ע"פ מה שכתב רבי עובדיה מברטנורא (ברכות פ"ב מ"ה): "ואני שמעתי שמתירא שמא יעשה כרות שפכה בבעילתו".

בעניין החילוק בין חזקת מטלטלין לחזקת קרקעות

יביא את החילוק בין חזקת קרקע למטלטלין • יביא את ביאור הגרנ"ט בחזקת מטלטלין ויקשה היאך ישנה חזקה בקרקע • יביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויבאר עפ"ז את מהלך הסוגיא וכיצד ישנה חזקה בקרקע • יציע את דעת התוס' בסוגיין • יברר ההבדל בין שיטות הראשונים לשיטת התוס' • יביא נפק"מ בין שיטות הראשונים לשיטת התוס' לקמן בנוגע לעצם חזקת ג"ש ויביא את דברי הרשב"ם שם • יברר יותר את שיטת הרשב"ם דסבר כהראשונים

הת' שלמה אליעזר ש' דדיה
תלמיד בשיבה

א

יביא את ההבדל בין חזקת קרקע למטלטלין

תנן במסכתין כח, א: "חזקת הבתים וכו' ג' שנים מיום ליום". הנה מבואר כאן דין חזקת ג"ש בנוגע לקרקע, כשאבד השטר לקונה, שיכול להוכיח את קנייתה ע"י החזקתו בה ג' שנים. ולגבי חזקת מטלטלין מצינו ש'נאמן אדם לומר על מטלטלין שהם ברשותו, שהוא קנאם ולא גנבם מהמערער עליו, ונאמנותו היא לאלתר, וזאת משום ש"אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן".

וצריך להבין בזה, מדוע בקרקע לא נאמן המחזיק לאלתר וצריך ג"ש כדי לבנות חזקה, שתוכיח שקנאה ולא גנבה?

ב

יביא את ביאור הגרנ"ט בחזקת מטלטלין ויקשה היאך ישנה חזקה בקרקע

ובחידושי הגרנ"ט (ריש מסכתין²) חוקר בעניין הנאמנות של "אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן", האם נאמנות זו היא מצד עצמה, או שזהו הן מצד התפיסה שתפיס בזה והן מצד הסברא דלא מחזיקים אדם לגנב, שבגלל צירוף שניהם נאמן הוא

הערות וצייונים

1. שבועות מו, ב. 2. ס' קסו.

בתפיסתו. ומוכיח מהתוספות לקמן בדף לג³ שהקשו, מדוע הוצרכה הגמרא לומר את הטעם ש"לא חציף איניש דגזר דיקלא דלאו דילי", שרק משום הכי נאמן אדם לומר לבעל הקרקע לפירות ירדתי, תיפוק לי' משום שהוא תפוס בה, ו"אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן", כבכל מטלטלין?

ותירצו שם, דאיצטריכא לי' לכה"ג שהפירות אינם נמצאים ברשותו, והוא אינו תפוס בהם. ומוכח אפוא מדברי התוספות, שרק כשהוא תפוס בחפץ, אומרים אנו כלל זה ד"אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן", אך מצד סברא זו עצמה לבדה, לא הי' נאמן ללא התפיסה. ולפי"ז אתי שפיר מה שבקרקע אינו נאמן מסברא זו, משום שבקרקע אין שייך עניין התפיסה.

ומה שהשיבה בקרקע אינה חשובה תפיסה, נתבאר בדברי הראשונים⁴ שביארו מדוע לא מועיל בקרקע הסברא של "אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן" כפי שמועיל במטלטלין, משום שבקרקע "בקל יוכל להיכנס לתוכה"⁵. דכיון שבקל יוכל להיכנס לקרקע אין ישיבתו בה, היינו התפיסה חשובה כלום, וכפי שיתבאר בסמוך.

דהנה מיסוד זה שהובא מהראשונים, מבואר רק ע"פ סברת הגרנ"ט הנ"ל, דבהשקפה ראשונה יש לשאול, מדוע באמת בקרקע אין תפיסתו חשובה כלום? ועוד, מה בכך שאין תפיסתו חשובה, הרי כלל ברור הוא דלא מחזקינן כל אדם שגנב הוא, ואיך נאמר שכיון שקל להיכנס לתוכה, לכן נחשיב את ישיבתו בה כגנב, והר"ז נוגד את הכלל האמור שאיננו מחזיקים אנשים לגנבים?

אלא וודאי כוונת הראשונים היא, דמשום שקל להיכנס לתוכה, לכן אין ישיבתו בה חשובה תפיסה, כי תפיסה פירושה, שהדבר נמצא כולו ברשות התופסה, אך דבר שבקלות יכול כל אדם לתופסו, אין לזה כל משמעות, כי באותה מידה שהוא נמצא בה ותפוס בה, יכול מיד אחר להיות באותו המצב, ולכן אין לזה משמעות של תפיסה, וכיון שכך, מובן עתה היטיב, מדוע לא מועיל בה הסברא ד"אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן", דכנ"ל הסברא שלא מחזקינן, מועילה רק בצירוף מה שהוא תפוס בה, וללא התפיסה לא תועיל כלל סברא זו.

ועפ"ז מובן החילוק בין קרקע למטלטלין, דבמטלטלין משתמשים אנו בסברא דלא מחזקינן בני אדם לגנבים כיון שיש גם את התפיסה, משא"כ בקרקע שאין לו בה תפיסה, אין סברא זו מועילה.

הערות וצינונים

3. ע"ב ד"ה ואי טעין. 4. הריטב"א בד"ה מניין לחזקה, וכן כתב רבינו יונה, ועוד. 5. לשון הריטב"א שם.

וא"כ צריך להבין, כיצד ישנה מוחזקות בקרקע לאחר ג' שנים, דהלא בקרקע אין תפיסה (כנ"ל) וא"כ מצד מה לאחר ג' ש' כן מהני?

ג

ביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויבאר עפ"ז את מהלך הסוגיא וכיצד ישנה חזקה בקרקע

ובריטב"א⁶ מבאר שזוהי באמת שאלת הגמרא בריש פירקין "מנין לחזקה שהיא ג' שנים". שהשאלה היא בדרך ממ"נ: שאם החזקה היא מצד הראי' ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקינן" ובקרקע יש גם ראי' ע"ד מטלטלין רק ממקום אחר, מצד שהבעלים לא מיחה על המחזיק, א"כ שהחזקה תהי' לאלתר כבמטלטלין, ואם נאמר שקרקע אינה דומה למטלטלין, מצד שאין בה תפיסה כמטלטלין, וכפי שנתבאר, א"כ מדוע שתהי' בכלל חזקה בקרקע.

ועל זה מבארת הגמרא בשיטת הולכי אושא, שבאמת כיון שאין בקרקע כל תפיסה, לכן היא אינה דומה כלל למטלטלין, ומה שבכ"ז ישנה חזקה בקרקע זהו מדין אחר, ממה שלמדנו משור המועד.

והיינו שבשור המועד ראינו שהשור יוצא מחזקת תמות לאחר ג' נגיחות, וכך גם בקרקע שלאחר ג"ש יוצאת הקרקע ממוחזקותו של הראשון, וכיון שכך, הרי ממילא השני הוא המוחזק ואינו צריך להביא כל הוכחה. שמשור המועד למדנו, שדבר החוזר על עצמו שלוש פעמים, הריהו שובר את החזקה הקודמת של תמות, וכן כאשר המחזיק משתמש בשדה בניחותא ללא מחאת הבעלים ג' שנים, הרי זה שובר את המוחזקות של המרא קמא, ובמילא כיון שהמחזיק יושב בשדה, אין הוא זקוק להוכחה שקנאו, שהר"ז ע"ד שדה הפקר, שכיון שישב בה יום אחד, זכה בשדה, ומה שככלל זקוק היושב בשדה לראי' שהשדה שלו, זהו רק בכדי להוציא מחזקת מרא קמא, אך כיון שלמדנו משור המועד שבג"ש נשברה חזקת מרא קמא, אזי בדרך ממילא אין הוא זקוק לראי' בכדי להוציאה מחזקת מרא קמא, כיון שכבר אין כאן חזקת מרא קמא שהרי היא נשברה, (כך ביאר הרמב"ן דאזיל בחדא שיטתא עם הריטב"א).

זאת אומרת, שלא נפעל כאן בישיבת המחזיק בשדה, הוכחה שהיא שלו, אלא להיפך, הוא אינו צריך להביא הוכחה ע"כ, כיון שיושב בה עכ"פ יום אחד.

לסיכום: כשאנו מסתפקים אם בקרקע הוא מוחזק כמטלטלין ואז יהי' חזקה לאלתר, או שזה לא כמטלטלין ואז לא מובן כיצד יש חזקה כלל, פושטת הגמרא, שבעצם אין מוחזקות כלל בקרקע, רק שלאחר ג"ש ישנה רק ביטל המוחזקות של הראשון, ומה שנבנית חזקה למחזיק בה, הוא מצד ישיבתו בה יום אחד, כבשדה הפקר.

ולפי"ז מובן ג"כ מהי שאלת הגמרא "אי מה שור המועד וכו'", שאם יסוד חזקת קרקעות אינו כלל מעניין חזקת מטלטלין אלא זוהי חזקה חדשה הנלמדת משור המועד, נימא שגם במוחזקות מחד גיסא תתבטל המוחזקות של המרא קמא, אך עדיין לא תיכנס לבעלות המחזיק, כפי שזה בשור המועד שעד נגיחה רביעית אינו משלם נזק שלם.

ומתרצת הגמרא, שגם בשור המועד כבר אחר נגיחה הג' הוא נחשב שור המועד, ורק שבנוגע לתשלום נ"ש, נפעל הדבר לפועל רק בנגיחה הרביעית.

והנה לפי מסקנת הגמרא בשיטת רבנן שאינם לומדים כהולכי אושא משור המועד, אומר רבא שזהו מפני שעד ג"ש נזהרים אנשים בשטר המכירה, ולאחר מכן כבר מאבדים כבר את שטרותיהם.

וכתב הריטב"א שכאן בשיטת רבנן סוברת הגמרא, שחזקת ג"ש היא כן כמטלטלין שמבוססת על ראי', ולכן מן הדין היה צ"ל מוחזק בקרקע לאלתר כחזקת מטלטלין, אלא שעד ג"ש אמרינן למחזיק אחוי שטרך, ואם הוא אינו יכול להראות את השטר, הר"ז ריעותא בחזקתו.

וא"כ לסיכום יוצא, שנחלקו רבנן והולכי אושא, לא רק מהו מקור הלימוד של חזקת קרקע, כפי שנראה מפשטות הגמ', אלא נחלקו במחלוקת יסודית, בגדר חזקת קרקע:

לשיטת רבנן, דין חזקת ג"ש הוא מצד הוכחה וראי' מכך שאכל פירות בשופי והבעלים לא מיחה, וא"כ יסוד חזקת מטלטלין ויסוד חזקת קרקעות הוא אותו גדר של חזקה, שבנוי על ראי' והוכחה, ולכן מעיקר הדין לאלתר הוי חזקה, [רק שבקרקע ישנה ריעותא שסותרת את החזקה עד ג"ש].

אך לשיטת הולכי אושא, בחזקת קרקעות אין כל הוכחה וראי', אלא גדר חדש של חזקה שלמדנו משור המועד, שלאחר ג"ש יוצאת הקרקע מהמוחזקות של המרא קמא, ובמילא בישיבת יום אחד של המחזיק זכה בשדה.

ד

יציע את דעת התוס' בסוגיין

והנה לשיטת התוס' הצעת הסוגי' היא באופן אחר, דהנה בסברת הולכי אושא שלמדוהו משור המועד, כתבו התוס'⁷, שפעולת ג"ש היא ש"החזק שתקן בשלוש שנים".

היינו שישנה הוכחה שלאחר ג"ש הוא המוחזק, שאחר ג"ש הוא החזק שתקן, שיש סיבה אחת לשתיקתו בכל שלושת השנים, והוא שוודאי מכרה לו, וכ"כ התוס' להדיא ריש דף כט, א, וזה מעמיד את הקרקע בידיו באופן ודאי, כמו שבשור המועד הג' נגיחות מחזיקות את השור למועד, שישנה סיבה אחת לכל ג' הנגיחות, כך בחזקת קרקע, מכך שהמרא קמא שותק במשך הג"ש, מוכח שבאמת מכר את הקרקע למוחזק בה.

ובמסקנא בדברי רבנן "שאמר רבא תלת שנין מזדהר וכו'" סוברים התוס', שכוונת רבא היא לכך שלאחר ג' שנים ישנה תקנת חכמים שהקרקע שלו, [וזה מוכח בכמה מקומות בתוס' ולדוגמא בתוס' לקמן דף לט, ב ובדף מ, א בד"ה מחאה, שם כותבים "וי"ל דתקנ"ח היא שיהי' חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, שבדבר מועט מבטלים החזקה וכו'" ולפי שיטת הריטב"א שההוכחה לחזקה היא מאי המחאה של הבעלים, ולכן כאשר כן מוחה נפל כל היסוד לחזקה, כיצד יתכן שהמחאה תיקרא "דבר מועט", כאשר כל החזקה מתבססת עלי'. אך אם נאמר שלתוספות אין ההוכחה מצד המחאה, אלא כדברי הרא"ש שהחזקת ג"ש נפעל ע"י תקנת חכמים שלאחר ג"ש הקרקע שלו, מפני שאנשים מאבדים את השטר אחר ג"ש, אז אתי שפיר, שראית החזקה אינה מבוססת על המחאה, אלא הוסיפו חכמים עוד תקנה, שגם הבעלים יוכלו למחות במשך הג"ש].

ה

יברר ההבדל בין שיטות הראשונים לשיטת התוס'

והנה לשיטת התוספות [והרא"ש] יוצא, שלשיטת רבנן כל החזקה מבוססת על תקנת חכמים, היינו, שמצד החזקה אין הוכחה וראי' מאכילתו שהקרקע שלו, גם אם יאכל עשרות שנות חזקה.

וא"כ המחלוקת של הולכי אושא ורבנן היא, שלהולכי אושא חזקת ג"ש זה 'וודאי' ובכך נהפך למוחזק, (וכפי שהובא לעיל לשון התוס' כט, א בשיטת הולכי אושא ש"וודאי שמכרה לו").

ולרבנן אין בחזקת ג"ש חזקה מצ"ע אפי' אחר עשרים שנה, והסברא בזה היא, כיון שההוכחה היא חיצונית ואין בה תפיסה כמטלטלין, ולכן לא די בהוכחה לבנות ממנה חזקה, כנ"ל בהרחבה, אלא שזוהי תקנת חכמים שתהי' חזקה, ולכן ישנה תקנ"ח שמחאה תבטלנה.

וא"כ איכא פלוגתא יסודית בין הראשונים לשיטת התוספות, שלכו"ע המחלוקת בין הולכי אושא לרבנן היא, האם חזקה שההוכחה שלה אינה מצד "עצם התפיסה" אלא מצד 'הוכחה חיצונית' [מכך שלא מיחה], האם היא כמטלטלין שהתפיסה לאלתר, או שהיא לא כחזקת מטלטלין.

אלא שהראשונים ותוס' פליגי בפלוגתת הולכי אושא ורבנן: לראשונים: להולכי אושא: חזקת ג"ש רק מבטלת את החזקת מר"ק, והיא אינה כחזקת מטלטלין שהתפיסה לאלתר, כי אין בה תפיסה. אך לרבנן: חזקת ג"ש היא הוכחה מכך שלא מיחה, ובמילא עניינה כחזקת מטלטלין.

לתוספות: להולכי אושא: חזקת ג"ש היא באופן וודאי וההוכחה היא מכך שהבעלים לא מיחה. אך לרבנן: אין די בהוכחה שלא מיחה לבנות ממנה חזקה כיון שאין בה תפיסה, אלא חזקת ג"ש היא תקנ"ח.



יביא נפק"מ בין שיטות הראשונים לשיטת התוס' לקמן בנוגע לעצם חזקת ג"ש ויביא את דברי הרשב"ם שם

והנה בגמרא לקמן לו, ב איכא פלוגתא בין רב לשמואל בנוגע לחזקת ג"ש לרבנן, האם צריך ג"ש מיום ליום (רב). או שדי בג' אכילות (שמואל).

והנה ככלל הרי הלכתא כשמואל בדינ⁸, א"כ לפי"ז וודאי שגם בנדו"ד הלכתא כשמואל דבעינן ג' אכילות, ולא כרב שס"ל ג"ש מיום ליום.

אך רשב"ם כתב שקיי"ל כרב שצריך ג"ש מיום ליום, מפני שהוקשה לו, שדברי שמואל סותרים לדברי רבא דעד ג"ש מזדהרי איניש בשטריה אך לשמואל די בג' אכילות ואי"צ בג' שנים, וכיון שסתמא דגמ' אזלא כרב, הרי לנו שכאן קיי"ל כרב ולא כשמואל.

אך הנה הרשב"ם בהמשך שם בד"ה דקל נערה, מביא פירוש נוסף מר"ח בדקל נערה, ועל פיה יוצא, שגם שמואל לא בא לגרוע מר"ש ג"ש, אלא שמחמיר ארב ע"ש. וא"כ צ"ב, למה הוצרך קודם הרשב"ם לקבוע שהלכתא כרב ולא כשמואל מצד דברי רבא, הרי"ז מתאים היטיב גם עם שיטת שמואל, אם נסבור כר"ח?

אכן אם נאמר שס"ל לרשב"ם כשיטת הרא"ש שחזקת ג"ש היא תקנת חכמים, משו"ה ס"ל שכוונת רבא שעד ג"ש מזדהר איניש בשטרא היא לג"ש מיום ליום כדעת רב, כיון שהחזקה היא ע"י עצם הג"ש, ולא ע"י הוכחה משתיקת הבעלים הקשורה באכילתו של המחזיק.

אך הרמב"ן שס"ל⁹ שחזקת ג' שנים היא הוכחה מאי המחאה, היינו שמסתכלים על העניין של האכילות וזה מה שקובע, לא קשה ליה מה שהוקשה לרשב"ם שישנה סתירה בין רבא לשמואל, דהיינו רבא היינו שמואל, ששניהם סוברים שהקובע בחזקה היא אכילתו והשתמשותו בקרקע, וזה אכן נפעל ע"י ג' אכילות, וכמו שהריטב"א כתב על דברי רבא, שאלבא דאמת הי' צ"ל לאלתר חזקה, ומה שצריך ג"ש זה רק משום שיש הריעותא של אחוי שטרך, אך מסתבר שהג"ש שמזדהרי איניש בשטרא זה ג' אכילות שראו שהמערער לא מיחה, וא"כ דברי רבא אתו שפיר עם שיטת שמואל.

וא"כ יוצא שמחלוקת הראשונים והתוס' בגדרה של חזקה, משפיע על כל העניין של חזקת ג"ש עד אליבא דהילכתא, האם צריך ג"ש או סגי בג' אכילות.

ועיין בשו"ע¹⁰ שהמחבר ס"ל שסגי בג' אכילות, והרמ"א פליג וס"ל שצריך ג"ש, והיינו משם דפליגי האם כהרא"ש וכתוס' שזוהי תקנ"ה, או כהרמב"ן ושאר ראשונים.



יברר יותר את שיטת הרשב"ם דסבר כהראשונים

אך הנה לקמן בדף מב, א מבאר הרשב"ם¹¹, דמה שבמטלטלין החזקה היא לאלתר, ולכן "אע"פ שיש לחברו עדים שהי' שלו, נאמן זה המוחזק לומר לקוח הוא בידי", הוא משום "דסתם לוקח מטלטלין מחברו בלא עדים הוא קונה ובלא שטר". שזה החילוק בין מטלטלין לקרקע, שבקרקע יש שטר משא"כ במטלטלין.

ובביאור דבריו כתב בספר ברכת שמואל¹², שכיון שקרקע קונים בשטר, הרי באם אין לו את השטר הרי זה מהווה ריעותא כנגדו, שהמערער תובע ממנו "אחוי שטרך", וכיון שאין לו את השטר, הרי סברא היא שמשקר.

הערות וצינונים

9. מב, ב ד"ה הא דתניא אכלה האב "דטעמא דחזקה... כיון דהאי שתיק רגלים לדבר כו" עיי"ש.
10. סי' קמא ס"א. 11. ד"ה אין להם חזקה. 12. סי' כו.

יוצא מדברי רשב"ם, שביסוד אין כל חילוק בין חזקת קרקעות לחזקת מטלטלין בגדרם, אלא רק חילוק טכני, שבמטלטלין אין שטר, ולכן אין בהם את הריעותא של אחוי שטרך, משא"כ בקרקעות שיש בהם שטר יש ריעותא זו.

ונחזי אנן לשיטת התוס' והרא"ש, הרי למסקנא בדעת רבנן, החילוק בין חזקת מטלטלין לחזקת קרקעות הוא חילוק מהותי ויסודי, שבמטלטלין הוא מדין ודאי, משא"כ בקרקעות שאין שייך בה תפיסה ולכן החזקה היא רק תקנת חכמים, וא"כ מסתבר שמה שמצינו שבקרקעות מהווה טענת אחוי שטרך ריעותא בחזקה, אינו מכריח כלל שגם במטלטלין יהווה ריעותא בחזקה.

אלא רק לפי הראשונים מובנים דברי רשב"ם, שיוצא למסקנת הגמ' שחזקת קרקעות וחזקת מטלטלין שווים בגדרם ומהותם, אלא כיון שישנה בקרקע ריעותא של אחוי שטרך, לכן אין בה חזקה עד ג"ש, ומדוע במטלטלין לא יהיה ריעותא זו, ע"כ מפני שאין בהם שטר, אך אילו היה בהם שטר, היה דינם שווה לחזקת קרקעות, שעד ג"ש לא יהיה בהם חזקה.

וא"כ יוצא שהרשב"ם ס"ל כרמב"ן ושאר ראשונים, היפך ממה שהוכח לעיל, ונראה שיש הוכחות לכאן ולכאן אם דעת רשב"ם בגדר חזקה היא כדעת הראשונים, או כתוס' והרא"ש. ויש להאריך בכ"ז.



בגדר דין עדות

יביא מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ע"א נאמן באיסורין • יביא מחלוקת רש"י ותוס' בטעם הפסול דמזויף מתוכו • יביא מחלוקת התוס' והר"ן אם לר"א סגי רק בעדי חתימה • יבאר ב' אופנים בגדר דין עדות האמור בתורה • יבאר דהתוס' והראשונים (רש"י והר"ן) אזלי לשיטתייהו בגדר דין עדות • יקשה על הנ"ל ויברר ויבאר יותר ב' הגדרים

הת' אשר זאב שי' דייטש

תלמיד בישיבה



יביא מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ע"א נאמן באיסורין

במסכת גיטין ב, ב נחלקו רש"י ותוס' במקור הדין דע"א נאמן באיסורין:

רש"י¹ כתב "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב", והא גופא שבדברים אלה האמינה התורה לע"א, כתב רש"י ביבמות² ד"הא ודאי פשיטא לן דסמכי' עלי' כל זמן שלא נחשד דאי לא הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו", היינו שלמד זה מסברא פשוטה.

משא"כ התוס'³ הקשו על שיטת רש"י דהרי בתרומה ושחיטה נאמן מדין "בידו" היינו שכיון שבידו לתקנו נאמן⁴, אלא סברו דנאמנות ע"א באיסורין ילפינן מנדה שנאמר⁵ בה "וספרה לה" – לעצמה, שנאמנת על ספירת ימי' ללא עדים. ומכאן לכל איסורין שבתורה דע"א נאמן בהם.

ויש לבאר סברת מחלוקתם, דנחלקו בגדר הדין דע"א נאמן באיסורין, דיש בזה ב' אופנים:

א. באיסורין לא הצריכה התורה עדות גמורה אלא כל בירור⁶.

הערות וצייונים

1. ד"ה ע"א נאמן באיסורין. 2. פח, א ד"ה חתיכה ספק של חלב וכו'. 3. ד"ה ע"א נאמן באיסורין.
4. דס"ל כהרא"ש שכתב בפרק הניזקין סי' יג דדין בידו הוא נאמנות בפני עצמה (ולא ביטול החזקת איסור (שב שמעתתא שמעתא ו' פ"ז)). 5. ויקרא טו, כח. 6. ראה חידושי ריטב"א למסכת כתובות דף כה, ב בשם הרמב"ן "אבל לעניין תרומה שהאמינה בו תורה ע"א אין זו מדין עדות ממש

ב. לעניין איסור האמינה התורה לעד אחד כתר.

רש"י ס"ל שבאיסורין לכתחילה לא הצריכה התורה דין עדות גמורה, ורק בממונות אמרה: "על פי שנים עדים יקום דבר", וא"כ אין כאן כל חידוש במה שמאמינים אנו לע"א ולא הוצרכה התורה לכתוב דבר זה, אלא די בכך שכל אדם מאמין לחברו על תרומה, שחיטה וכו', וא"כ גם עד אחד בירור הוא.

משא"כ התוס' ס"ל שהאמינה התורה באיסורין לעד אחד כבי תרי, והרי זהו חידוש גדול, ולכן הוצרכה התורה לחדש לנו דבר זה ע"י שכתבה שהנדה נאמנת על עצמה, ובזה לימדה על כל דיני איסור.

ב

יביא מחלוקת רש"י ותוס' בטעם הפסול דמזויף מתוכו

בדף ג, ב מביאה הגמ' פלוגתת ר"מ ור"א, דר"מ סבר עדי חתימה כרתי ור"א סבר דעדי מסירה כרתי, אלא שמ"מ "אמר ר' אבא מודה ר' אלעזר במזויף מתוכו שהוא פסול". היינו דמה שלא חשיב ר"א עדי חתימה אלא מכשיר בעדי מסירה גרידא, הוא רק היכא דליכא עדי חתימה כלל, או שכשרים הם. אבל אם חתמו עדים פסולים מודה ר"א דהשטר פסול.

ובטעם הדבר נחלקו רש"י ותוס':

התוס' בדף ד, א⁸ כתבו דהוא "משום דילמא אתי למיסמך עלייהו להשיאה או להוציא ממון על פיהם, אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר", היינו שסברו שאע"פ שע"י עדים אלו מתברר לנו דין אמת, אין לב"ד לפסוק הדין (להשיא או להוציא ממון) על פיהם כיון שהם פסולים (אע"פ שהב"ד בו נעשים עתה הגירושין יודעים שהוא דין אמת ע"פ עדי מסירה).

אבל רש"י לא סבר חידוש זה וכתב לקמן⁹ טעם אחר, דחשש ר"א "דילמא קאתי למיסמרי" באפיהו ומיסמך עלייהו, דכל החשש הוא שיעשם גם עדי מסירה דאז פסול הגט מדאורייתא¹⁰.

הערות וצינונים

אלא מדין בירור" וראה ט"ז יו"ד סי' צח סק"ב בדעת הרא"ש והרשב"א שכתב דס"ל "דבזה לא בעינן עדות גמורה אלא באם יש לנו הוכחה סגי תדע דהא ע"א נאמן באיסורין להתיר". 7. יז, ו. 8. ד"ה מודה ר"א במזויף מתוכו. 9. י, ב ד"ה במזויף מתוכו. 10. ומחידושי הרמב"ן בדף ג, ב ד"ה אי ר"א כתיבה לשמה כו' שכתב "דהיכא דאיכא עדים דהו"ל מזויף מתוכו כו' למיחש דילמא אתי למיסמך עלייהו" משמע שס"ל שבמזויף מתוכו החשש הוא שלא ימסור כלל בעידי מסירה כיון

ג

יביא מחלוקת התוס' והר"ן אם לר"א סגי רק בעדי חתימה

שם בד"ה קיימא לן כר"א בגיטין נחלקו התוס' על הרי"ף שכתב בפרק המגרש¹⁰ שגם לר"א מהני ע"ח בדיעבד, וטעמו עמו שהרי גם ר"א סבר דצריכים העדים לחתום אלא שאמר ד"אין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם". ואם נאמר דלשיטתו לא מהני הע"ח להכשיר הגט מה תיקון העולם יש בכך שחותמים, אלא דע"כ תיקון העולם הוא כיון שמועילים בדיעבד גם באם לא מסר בפני עדים.

והתוס' סברו דלר"א לא מהני כלל ע"ח אלא דאם ימותו העדים או ילכו להם למדינת הים, הרי חתימתם קיימת, וזהו תיקון העולם דעכ"פ יש ראי' שהגט כשר וכיון שנכתב כדין מסתמא נמסר לה כדין¹².

וכתב הר"ן¹³ דאף שאמרינן בכל מקום דר"א סבר דעדי מסירה כרתי ולא אמרינן אף עדי מסירה כרתי, מ"מ כוונת הרי"ף היא דר"א סבר "שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר" היינו דגם לדעת הרי"ף לא סבר ר"א דהחתימה גרידא מכשרת הגט, אלא שסבר הרי"ף דעיקר סברת ר"א היא שהמסירה נעשית בעדים, (ובשעת מעשה מתכשר הגט) ואין כל חילוק אם העדים עומדים לפנינו ומעידים על עצם המסירה או שחותמים על הגט (גוף הדבר).

אלא שלכאורה אין סברת הר"ן מבוארת כל צרכה, דכיצד נאמר שכיון שחתמו העדים על כתיבת הגט (שיכול ונכתב שלא בפני האשה¹⁴), הרי המסירה נעשית בעדים.

וביאר בזה הקצה"ח בסי' מב סק"א דכוונת הר"ן היא דכיון שמעידים על כתיבת הגט "הו" להו עדי חתימה כעדי מסירה שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הן עצמן מעידים על המסירה... דאנן סהדי שמסר" היינו שכיון שמעידים על כתיבת הגט, היינו שמעידים שהבעל כתב גט זה כיון שהי' ברצונו לגרשה, ועתה רואים אנו הגט בידה הרי סברא היא דהוא מסר לה. וא"כ הרי בכך שחתמו על הגט נמצאו הם ראייתנו למסירתו.

הערות וצינונים

שיסמוך על הע"ח (דהיינו כהרי"ף והר"ן) (הובאו בסמוך) דהגט יכול להתכשר ע"י הע"ח וסובר דכשהגט מתכשר ע"י ע"ח צריך שיחתמו לשמה וכן כתב בחידושי הרשב"א כאן בד"ה ואב"א לעולם ר"א היא ד"פעמים שאין כאן ע"מ וגט זה מתקיים בחותמיו כו' וכיון דע"ח משווו לה גט כשר בודאי מכלל כתיבת הגט הן והילכך כיון דחתימי עלי' אי לא חתימי לשמה מזוייף מתוכו קרינן ל"י" והיינו גם דלא מסכים עם החידוש של תוס'. 11. מז, ב מדפי הרי"ף (על דף פו, ב). 12. כן כתב הר"ן (על הרי"ף) שם בדעת רבינו הצרפתים ז"ל. 13. שם ד"ה והיינו דקתני. 14. ב"ב קסז, א.

וכל זה הוא בגיטין וקידושין, אבל בדיני ממנות, כגון שטר מכר או מתנה, גם התוס' מודו דאין צריך לעידי מסירה אלא סגי בע"ח גם לדעת ר"א. והוא כיון דבממנות מהניא הודאת בע"ד (שהרי אינו מחייב לאחרים) הרי היא במקום העדים¹⁵, ויכול למסור השטר בינו לבין עצמו.

אמנם לקמן בדף י', ב' כתבו התוס' עוד טעם לכך שבדיני ממנות די בעדי חתימה וז"ל "משום שידוע לנו ע"י ע"ח שהם כשרים מן התורה שבא השטר מיד הנותן ליד המקבל" דלכאורה הוא נראה ע"ד סברת הר"ן המבוארת לעיל (ע"פ הקצה"ח), אלא שהתוס' הוסיפו להדגיש דמה שידוע לנו הוא ע"י עדים כשרים מן התורה, היינו דלא נסתפקו במה שאנן סהדי, אלא כתבו דהוא ע"י עדים כשרים ע"פ תורה. וכן לא הסכימו התוס' לסברא זו אלא לדיני ממנות, ולא כהר"ן דביאר זה לעניין גיטין וקידושין.

ד

יבאר ב' אופנים בגדר דין עדות האמור בתורה

והנה להבין פשר חילוק זה בין סברת הר"ן למ"ש התוס' יש להקדים:

דהנה דין עדות מתחלק לב' עניינים¹⁷:

א. עדי בירור שעניינם הוא לברר האמת, אם הי' דבר פלוני או לא הי', ואין הי' אם באופן כך או באופן אחר. והוא הפירוש הפשוט של "עד" שהוא מעיד על הדבר למי שאינו יודע, דעל דבר ידוע אין צריך עדות.

ב. עדי קיום שעניינם הוא לא לספר הדבר אלא לקיימו, דהיינו שהתורה גזרה שבכדי שמעשה פלוני יחשב למעשה ויפעל פעולתו צריך שיהיו שם עדים שיוודעים הדבר, היינו שיוודעים שנעשה המעשה. ואע"פ שלא יאמרו על מעשה זה לשום אדם, הרי עצם עדותם על המעשה (שיוודעים ויכולים להעיד) מקיים את המעשה, שיחשב ע"פ תורה.

היינו דעדי בירור הוא בעצם דין של סברא, אלא שהתורה גזרה שיהיו נאמנים בזה דווקא ב' עדים. משא"כ עדי קיום הוא בעצם דין המתחדש מן התורה, שללא עדים גם אם נעשה המעשה בשלימותו, לא חשיב כלום.

הערות וצינונים

15. ואף אם נאמר דלא די כאן בהתחייבות בעלמא, כיון שהשטר פועל הקניין הרי צריך לעדים המקיימים את השטר, ראה בקצה"ח סי' מב סק"ד דהודאת בע"ד היא כעדות ולא רק התחייבות. 16. ד"ה חספא. 17. ראה לקו"ש ח"ט ע' 188 ובהנסמן שם (ובהמשך השיחה גם הביאור על דרך החסידות).

והנה על זו הדרך יש לחקור גם בכללות הדין דעדות, דאפשר לומר בזה ב' אפנים:
א. גם דין עדות המדובר בתורה הוא דין של סברא¹⁸.

ב. דין עדות שבתורה הוא גזירת הכתוב גמורה.

היינו האם נאמר דדין עדות המדובר בתורה הוא בעצם דין של סברא, הקיים כביכול גם לולי דיני התורה, אלא שהתורה מחדשת בו וגוזרת בו גזירות. וע"ד מה שנידון בתורה ב"שור שנגח את הפרה" הרי אין השור והפרה מחידושי התורה, אלא חפצים קיימים גם לולי התורה כביכול, אלא שהתורה גוזרת מה יהי' הדין באם ייגח השור את הפרה. כן גם בנדו"ד נאמר ד"עדות" הוא דבר הקיים בעולם מצד עצמו, והתורה משתמשת בדבר זה לדיני התורה, וכן גוזרת גזירות באיזה תנאים תיחשב העדות ע"פ תורה.

או דנאמר דדין עדות המדובר בתורה, הוא עדות שהיא לכתחילה חידוש התורה, ואין בה מגדרי העדות הידועה בעולם, אלא כל גדר' הם רק גדר' התורה, ואין לגדרים אלה נוגע כל עניין של סברא.

ה

באר דהתוס' והראשונים (רש"י והר"ן) אזלי לשיטתייהו בגדר דין עדות

וי"ל שזהו יסוד המחלוקת בין התוס' לשאר הראשונים (רש"י והר"ן) בכל ג' פלוגתות הנ"ל:

הרש"י והר"ן (ע"פ הקצה"ח) ס"ל כאופן הא', דעדות הוא בעצם עניין של סברא, אלא שהתורה משתמשת בעניין זה ודנה בו. דהיינו: המושג הקיים של "עדות" גם לולי התורה הוא שהעדים נמצאים כדי לברר לנו האמת. וע"כ העדים הם רק ממוצע למסור לנו הידיעה, שהרי הם ראו הדבר, והתורה מחדשת א' דבירור האמת ע"פ תורה הוא רק בשני עדים ב' ושישנם דברים (שלא רק מתבררים אלא גם) המתקיימים ע"י מציאות העדים.

משא"כ תוס' ס"ל כאופן הב', שכל הדין עדות עליו נידון בתורה הוא בעצם דין מחודש של תורה¹⁹, והתורה גזרה שע"י דין זה נוכל א' לברר את האמת²⁰ ב' לקיים מעשה שיחשב למעשה ע"פ דיני התורה.

הערות וצינונים

18. וע"ד ר"ש הי' דורש טעמא דקרא כדלקמן (ס"ז). 19. והנה בתוס' הרא"ש לקמן (דף י', ב) כתב "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים לאו משום דחד חשיד לשיקרא אלא גזירת מלך היא כדאמרינן גבי קרובים משה ואהרן לאו משום דלא מהימני', ונראה דאין רא' מכאן כו". עיי"ש, לכאורה הוא לא כשיטת התוס', אבל ראה לקמן הערה 25. 20. וע"ד שיטת הרמב"ם

ולכן:

א. לרש"י מסתבר יותר לומר שהדין דע"א נאמן באיסורין הוא כיון שגם הוא בירור מספיק, ולא שצריך נאמנות כבי תרי, דהרי כל עניין העדות הוא דין של סברא, להיות בירור על האמת וא"כ כיון שמצינו שהתורה הקילה, הרי הכוונה בזה שכאן די גם בבירור פחות יותר, ולמה לנו לומר שהאמינה התורה לע"א נאמנות של שתיים.

משא"כ להתוס' דכל הדין עדות הוא מחודש בעצם, דלב' אנשים כשרים יש הכוח לברר לנו האמת, אז אם מצינו דבאיסורין נאמן אפילו ע"א, זהו כיון שבאיסורין התורה חידשה עוד מושג בעדות, שבדינים מסויימים גם ע"א נאמן, וא"כ ע"כ די שפסוק בו מתחדש דין זה, שנתנה התורה לע"א ג"כ אותו הנאמנות שנתנה לשתיים.

ב. לרש"י אין שום סברא לומר שאם אליבא דאמת התגרשה ומותרת להינשא לאחר, אין לב"ד (שאינם יודעים שהגירושין נעשו ע"י עדי קיום) לסמוך על העדים החתומים שהם פסולים, דהרי ס"ל דכל המושג עדות הוא (כנ"ל) הדין הקיים מסברא והוא שהעדים הם ממוצע להגיע לאמת, ואם אליבא דאמת מגורשת היא, מה נוגע שהדין בפועל יפסק ע"י עדים פסולים. דאם העדים הם כדי להגיע לדין אמת, אזי אם ממילא יפסקו כדין מה נוגע אם יסמכו על עדים פסולים (כשאלבא דאמת הרי יש עדים כשרים).

משא"כ להתוס' דס"ל דדין עדות הוא גזירת הכתוב גמורה, שחייבים לפסוק ע"פ ב' עדים כשרים מן התורה, דהיינו רק לאחר שיש את הדין שחידשה התורה אז, וע"י זה אפשר לפסוק הדין, כי העדים הם לא רק ממוצע לפסוק הדין אלא הם חלק מגזירת הכתוב שחייבים להיות ב' עדים כשרים כדי לפסוק כל דבר "על פי שנים עדים יקום דבר", ולכן סברו דאין לפסוק ע"פ עדים פסולים גם אם אליבא דאמת דנים דין אמת.

ג. לר"ן כיון שכל המושג עדות המדובר בתורה הוא מלכתחילה דין שהי' קיים כביכול גם לולי התורה, היינו שכל עניין העדים הוא ממוצע לברר את האמת, אלא שהתורה גזרה שע"י המקור לאמת אפשר גם לקיים את המעשה, אז באם יש הוכחה ברורה (כעדים) למעשה פלוני הרי עי"ז מקיים את המעשה, ולכן בעובדא ד"אנן סהדי" שמסר לה את הגט (כיון שידוע לנו שהוא כתבו וכיון דהגיע לידה הרי "אנן סהדי" שהוא מסר לה) גם זה יכול לקיים את מעשה הגירושין.

משא"כ לתוס' דס"ל שלכתחילה עניין העדות הוא מושג שהתורה חידשתו, ואין זה קשור לסברא שבמושג זה – שע"י ב' אנשים נאמנים אנחנו יודעים מה הי', אין זה נוגע כלל דאנן סהדי כל עוד אין כאן ב' עדים ע"פ תורה. וגם כשתוס' כן דוחק

לומר סברא עד"ז, מדגישים שהוא רק כיון שמוכח ע"פ עדים שהם כשרים מן התורה דאז אולי יש לומר שכיון שעדים כשרים מן התורה מוכיחים על כך שמסר לה את הגט, אולי חשיב זה שהם המעידים על המסירה, אבל וודאי דלא נאמר שכיון שמוכח לנו שמסר לה, אין צריך לעדי מסירה.



יקשה על הנ"ל ויברר ויבאר יותר ב' הגדרים

ויובן זה ביתר ביאור בהקדם, דלכאורה קשה על המבואר לעיל:

א. לכאורה איך שייך לומר שכיון שמוכח לנו שנמסר לה הגט הרי זו עדות, ועד כדי שמקיימת את הגט²¹ הרי מקרא מלא דיבר הכתוב²² "ע"פ שנים עדים יקום דבר" ואיך שייך לומר מה שהוא לכאורה נגד פסוק מפורש בתורה.

ב. איתא בגמ' בב"ב דף קנט, א "משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא (בתמי') אלא גזירת המלך הוא שלא יעידו להם". והרי מפורש שאע"פ שמסברא ודאי הוא שדוברים אמת הרי היא גזירת הכתוב שפסולים להעיד.

והביאור בזה, דבפרטיות בעדות ישנם ב' פרטים:

א. עצם העדות – שהעדים מעידים מה שראו.

ב. הוודאות שמגיע ע"י העדות, היינו שע"י שהעדים העידו על מה שראו הרי העניין עתה נעשה וודאי.

וב' עניינים אלה לכו"ע חייבים להיות בכל עדות שע"פ תורה, היינו שכל ב' עדים כשרים בדרך ממילא מביאים לידי וודאות וכן להיפך שכל וודאות ע"פ תורה חייבת להיות ע"פ שני עדים, כמ"ש "ע"פ שנים עדים יקום דבר".

המחלוקת היא רק האם גדר העדות הוא הוודאות²³ שמגיע על ידו אלא שהתורה גזרה שוודאות זו לא תהי' אלא ע"פ שנים, או שהגדר דעדות הוא עצם העדות והוודאות המגיע ע"י הוא כביכול טפל²⁴, או עכ"פ²⁵ אין לומר שא' מהם הוא עיקר

הערות וצינונים

בהל' עדות ספ"ג. 21. ובמכ"ש מעידי בירור שהוא יותר דין של סברא וגם שם ע"פ תורה אין ע"א נאמן (אלא באיסורין). 22. דברים יז, ו. 23. להעיר מלקו"ש ח"ו ע' 59 "דאקעגן" "מעיד" מיינט אז מען איז זיכער אין דער זאך אויף וועלכער מען זאגט עדות" ואף ששם מדובר בעדות על דבר שעדיין לא הי' בעולם אלא שאצל משה הי' ודאי שיקרה. 24. דהרי מה שכתוב בפסוק "יקום דבר" היינו הדין אבל לכאורה הוודאות עצמה הוא תוצאה נוספת שנובעת מהעדות עצמה. 25. דכיון שהיא תוצאה מוחייבת שמגיע בדרך ממילא מהעדות אולי כוונת התורה היא על שניהם בשווה דהרי

יותר מחברו כיון שהתורה לא אמרה על א' מהם שהוא עיקר, ואין כל יסוד לקבוע ע"פ סברא בעניינים שהם גזירות התורה.

והחילוק עפ"ז הוא אם צריך שהוודאות תבוא מכוח ב' עדים כשרים, או שיש לפסוק דין רק באם יש את עצם העדות. דבאם גדר העדות הוא הוודאות (כמו שהוא בעניין העדות מסברא) ממילא אם גזרה התורה שהוא ע"פ ב' עדים דווקא, אין סברא לומר שיש צורך בעדות כשלעצמה (שהרי כל עניינה הוא שע"י תגיע ודאות כזו שנקבעה ע"פ ב' עדים), אלא שמכוחם של ב' העדים תבוא הוודאות על המעשה, וזהו עניין העדות שהוא הוודאות מכוח ב' עדים²⁶. ועפ"ז יכול להיות שהגט יתקיים מסברא כזו שכל יסודה היא ב' עדים כשרים והיינו כמו שהביא הקצה"ח בסי' 27 כדוגמא ב' עדים שראו רגע לפני מסירת הטבעת לאשה לשם קידושין, ורגע אחר המסירה אבל את עצם מסירת הטבעת לא ראו, הרי זו עדות גמורה והקידושין חלו כיון שכל יסוד ה"אנן סהדי" הוא ב' עדים כשרים.

אבל באם גדר העדות הוא (עכ"פ גם) עצם העדות ולא (רק) הוודאות, לכן אף שעדיין אפשר לדחוק ולומר סברא כזו שמוכח ע"פ ב' עדים, אבל גם א"כ גדר העדות הוא לא שלנו מוכח מכוח ב' העדים אלא שהב' עדים הם המעידים על המסירה כיון שע"י מוכח שנמסר לה הגט.

אבל כל זה לא שייך ב"משה ואהרן" דשם לכתחילה כל הוודאות היא ע"פ ב' עדים פסולים, ועל זה ודאי גזרה התורה שלא יעידו²⁸ ואין ק' כלל הלשון "גזירת מלך הוא" דהרי דין זה, שלא יעידו קרובים ודאי גזירת מלך הוא, וכל המחלוקת היא האם היסוד דעדות הוא סברא או גזירת מלך, אבל גם באם היסוד הוא סברא, הרי בפירוש גזרה התורה על עדות שלא תתקיים בקרובים, והיינו דתחילה מצוה התורה את דין עדות ואחר כך התורה גזרה עליו גזירות א' שיתקיים רק ע"פ ב' עדים. ב) שע"י העדות מתקיים המעשה עצמו. ג) שלא יעידו קרובים²⁹.

וי"ל שזהו יסוד המחלוקת בין רש"י והר"ן לבין התוס':

לרש"י ולר"ן גדר ה"עדות" הוא הוודאות, אלא שהתורה גזרה א' שיעידו דוקא ב' עדים. ב) שע"י העדות מתקיים המעשה עצמו. ג) שלא יעידו קרובים (אבל בעצם

הערות וצינונים

לא שייך לחלק ביניהם. 26. והדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם" הוא גזירת הכתוב נפרדת ע"ד הפסול דקרובים כבסמוך. 27. סק"ז. 28. להעיר מלקו"ש חכ"א ע' 62 ואילך שמבאר מחלוקת ר"ש וחכמים לגבי עדות החודש אם הוא דין או ברור, ולדעת ר"ש שהוא בירור כשר אפי' בקרובים כיון שאינם נוגעים בדבר (ראה שם הערה 11), אלא שאין הלכה כמותו. 29. וכן מפיהם ולא מפי כתבם כנ"ל.

גם ע"פ תורה, אחד וגם קרוב כמשה ואהרן נאמנים הם, אלא שהתורה נטלה מהם כביכול את כוח העדות).

משא"כ להתוס' הרי זה שצריך ב' עדים הוא חלק מהגדר דעות שע"פ תורה, ובלא ב' עדים אין כאן עדות כלל³⁰ וזה נלמד מהפסוק "ע"פ שנים עדים יקום דבר" ורק אח"כ (לאחר כמה פרקים³¹) גוזרת התורה גזירה נוספת³² (כבר על המושג עדות שקבעה לפני כן) שלא יעידו קרובים³³.



הערות וציטוטים

30. והנה ע"פ הנ"ל אולי יש לבאר בדא"פ דברי התוס' רא"ש (הובאו לעיל הע' 19) כדעת התוס' דאדרבה, כוונתו היא רק לשלול דעת רש"י שלדעתו שייך לומר שהתורה גזרה שצריך ב' עדים ע"ד גזירתה בקרובים "גזירת מלך כדאמרין גבי קרובים" אע"פ שנאמנים, משא"כ לתוס' לכתחילה אין מציאות של ע"א שנאמן, שהרי בגדרי התורה באמת ע"א חשוד הוא ודו"ק. 31. כד, טז. 32. ולגבי הפסול דמפיהם ולא מפי כתבם עדיין צ"ע לשיטת התוס' אם גם הוא גזירה נוספת כהפסול דקרובים או כיון שהוא באותו הפסוק עצמו שבו התורה קובעת הגדר דעדים הרי גם הוא חלק מגדרי העדות. ונפק"מ בזה להדין דאם בטלה מקצת העדות בטלה כולה (מכות דף ה, סע"ב) דאם אינו עדות לכתחילה הרי לא בטלה ואם הוא עדות אלא שפסול הרי בטלה כל העדות. 33. ולהעיר דבעוד כמה מקומות מצינו סברות דומות ברש"י בתוס': א. במסכת שבת בריש פרק "כלל גדול" (סז, ב) נחלקו רש"י ותוס' בטעם הדין שבשגגת שבת חייב על כל שבת ושבת, דרש"י כתב (ד"ה חייב על כל אחת ואחת) "ואע"פ שלא נודע לו בינתיים... ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק שא"א שלא שמע בינתיים שאותו היום הוא שבת". משא"כ התוס' (ד"ה כלל גדול) פי' דהוא גז"כ "בגמ' מפיקין לה מקרא". ב. בדיני שומרים שומר שכר פטור מאונס וחייב בגניבה ואבדה (משנה ב"מ צג, ב). והנה במקרה והדבר נגנב באונס, דהיינו לא בליסטים מזויין דהוא גולה (ב"מ צה, ב, ב"ק נו, א), אלא גניבה באונס וכגון ששומר כראוי, למשל החביא את הכסף בקרקע דכן הוא דין שמירת כסף (ב"מ מב, א "אמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע" ותוס' שם "צריך עיון אם שומרם בקרקע ונגנבו משם אם שומר שכר חייב"), ואעפ"כ הכסף נגנב האם נאמר שכיון שהוא אונס השומר פטור, או שכיון שעדיין בגדר גניבה הוא, חייב. הנה התוס' בב"ק נו, א (ד"ה כגון שטענו טענת לסטים מזויין) כתבו "ונראה לר"י דכיון שחייב הכתוב שומר שכר בגניבה וסתם גניבה קרובה לאונס כדאמרין בהשואל סברא הוא דבכל ענין שתהי' הגניבה יתחייב מגזירת הכתוב אפילו באונס גמור" דהיינו שכיון שהיא גזירת הכתוב שש"ש חייב בגניבה ואבידה אין זה נוגע כלל אם הי' זה באונס, מ"מ חייב. [להעיר דתוס' בב"מ שם כתבו להיפך: "ונראה דכיון דאתי שואל מק"ו משומר שכר אין לחייבו בגניבת אונס בקרן ודיו לבוא מן הדין להיות כנדון". ואולי יש לומר בביאור מחלוקתם: (ראה בכל זה קובץ הערות וביאורים "ארמיה אדמורא" גליון ו' עמודים 3-112) דתלוי באופן חיוב השומר אם הוא חיוב שמירה דהיינו שכשקיבל החפץ השתעבד לשומר עליו וזה שמתחייב לשלם או שהוא חיוב השבה וכלשון איזה מעשה חיוב אבל כאן ששומר כראוי אין עליו שום חיוב לשלם או שהוא חיוב השבה וכלשון אדמו"ר? (בקו"א לס' תמג סק"ב) "דמה שחייב בפשיעה אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן אלא שאם בתוך הזמן נאבדה שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה כו' ובש"ש החמירה יותר" דהיינו שבעצם חייב להחזיר כבר משעת קבלת הפקדון אלא א"כ נאבדה שלא ע"י גניבה אבל כאן שהוא גנבה באונס

הערות וצינונים

יהי' חייב. וראה קונטרס עניינה של תורת החסידות אות י"ד "גם כשהמפקיד חייב לו ממון כו' מחוייב הוא (השומר) במצוות ההשבה" ושם מביא זה בתור דוגמה לכך שהמצוות הם למעלה מהטעם אלא רצון העליון, והוא ע"ד שיטת התוס' **הבמוארת בפנים** (שלומדים שהעניין הוא גזירת הכתוב גמורה) לפי התוס' בב"ק. ג. בדין כיבוש יחיד נחלקו רש"י ותוס': **רש"י** (גיטין ח, ב ד"ה כיבוש יחיד): הוא כיבוש "שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכיבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל". **תוס'** (ע"ז כא, א ד"ה כיבוש יחיד): הוא כיבוש שנעשה ע"פ דיני התורה דהיינו שא"י נקבעת אך ורק כשהתורה קובעת שבדרך זו כובשים וכמו שהקשו (שם) על שיטת רש"י "אבל קשיא דאי מא"י אין זה קרוי כיבוש יחיד ואם מחו"ל הוא אפי' היו שם ששים ריבוא קרוי כיבוש יחיד" היינו שמקשים הרי אין זה תלוי באיזה אופן כבשו דהרי כל התחום של א"י תלוי אם אמרה התורה דהוא מא"י או לאו, וממשיכים "לכך נראה כל שאין לו רשות לכבוש נקרא חו"ל דכל זמן שלא כבש כל א"י לא ה' לו רשות לכבוש חוצה לארץ והכי איתא בספרי וכו'". **גם כאן** נראה בסברתם מעין חילוק זה, דרש"י ס"ל דאם אמרה התורה שיש אפשרות לכבוש כל מקום, אבל יש אופן שנחשב כיבוש יחיד ולא נכלל בכיבוש א"י, סבר דהכוונה היא בפשטות, דהוא כשלא כבשוה לצורך כולם, אבל אם כבשוה כל ישראל יחד, הרי התורה אמרה ד"כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם", היינו שסבר שהתורה מדברת במושגים הקיימים כבר בעולם, ובנדו"ד כיבוש, וכשכובשים כל ישראל יחד נחשב המקום א"י שהרי כך אמרה התורה שע"י המושג כיבוש רבים, שהכוונה למושג הפשוט של "כיבוש רבים" - שכולם כובשים יחד לצורך כולם דאז היא ארץ של כל עם ישראל, הופכים את המקום לא"י. **משא"כ** התוס' ס"ל דכיבוש עליו דיברה התורה אינו בגדרים של כיבוש הידוע בעולם, אלא דוקא כשמדובר על כיבוש שמוסכם ע"פ דיני התורה, רק אז מחשיב הוא את המקום לא"י, ואם לאו גם אם כבשו כל ישראל יחד אין זה מחשיב את המקום לא"י. **ד.** בפ"ק דב"ב (יב, ב) גבי הדין "חלק בכור וחלק פשוט ייבין ל"י אחד מצרא" פרש"י (ד"ה פשיטא חלק בכור) "זו אצל זו שהרי שניהן חלקו הן והרי הן כחלק אחד" משא"כ התוס' (ד"ה חלק בכור) כתבו "כדנפקא לן ביש נוהלין מדכתיב פי שנים מקיש חלק בכורה לחלק פשוט". **והרי** אין לומר בפשטות שרש"י סותר הגמ' לקמן אלא שמחזר ליתן טעם וסברא ולכן למד שהוא גופא הפשט בפסוק שהפסוק מלמד שהוא חלק אחד, ולכן נוטל פי שנים. משא"כ לתוס' הוא גזירת הכתוב.

בענין גדר מהות השטר והעדים החותמים עליו לרש"י ותוס'

יבאר את שיטות רש"י והתור"ד בסוגיא דפלגין דיבורא • יביא דברי רש"י והתוס' בהא דמועיל כתב ידו של בעל • יבאר סברותיהם בזה, דנחלקו מהו גדר פעולת העדים בשטר • יבאר ג' אופנים בגדר השטר לפני קיומו ויבאר עפ"ז מחלוקת רש"י והתור"ד • יביא מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת ר"ש ויבאר דאזלי לשיטתייהו במחלוקת הנ"ל בגדר השטר • יבאר ע"פ הנ"ל גם שיטת התוס' בפרק השולח מקושיית רעק"א

הת' משה הלוי שי' הורוויץ
תלמיד בישיבה

א

יבאר את שיטות רש"י והתור"ד בסוגיא דפלגין דיבורא

איתא בגיטין ח, ב: "ת"ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך, עצמו קנה, נכסים לא קנה. איבעיא להו, כל נכסי קנויין לך מהו... אמר אביי, מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו... אמר רבא, אחד זה ואחד זה, עצמו קנה נכסים לא קנה".

ובפירוש הברייתא נחלקו רש"י והתור"ד:

רש"י¹ כתב שמדובר כאן בעבד שהביא גיטו ואמר בפני נכתב ובפני נחתם, שבנוגע לעצמו הרי השטר מקוים ולכן יצא בן-חורין, ובנוגע לנכסים השטר אינו מקיים, ונחלקו אביי ורבא מהו הדין כשנאמרו בבת אחת, האם פלגין דיבורא אם לאו.

התור"ד² מעמיד את הברייתא אפי' כשכבר נשתחרר העבד קודם שבא לפנינו, ובא העבד עתה בשטר שחרור זה, אזי בנוגע לעצמו הרי הוא נאמן ויצא בן-חורין ובנוגע לנכסים אינו נאמן, אלא בעינן קיום.

הערות וצינונים

1. בד"ה עבד שהביא גיטו כתב "וצריך לומר", ובד"ה עצמו קנה "דנאמן הוא על שחרורו לומר בפ"נ".
2. בד"ה וכתוב בו עצמך ונכסי קנויין לך.

ולכאורה הסבר התורי"ד פשוט יותר, ומדוע הוצרך רש"י לפרש שמדובר כאן במקרה נדיר שהאדון לא שחרר את העבד, אלא עשאו שליח להולכה ממדינת הים עד שיבוא לא"י, ואזי יקבל שטר שחרור מב"ד ויאמר בפ"נ ובפ"נ וישתחרר? ובמיוחד שלא הוזכר כלל בברייתא שאירי באמירת בפ"נ, אזי משמע יותר כתורי"ד.

ומבאר רעק"א³ את שיטת רש"י, שמכיון שתלתה הגמ' את מחלוקת אביי ורבא, אם העבד משוחרר כשאמר כל נכסיי קנויין לך, בשאלה אי פלגינן דיבורא אם לאו, אזי אם נאמר שמדובר כאן כשיטת התורי"ד כשכבר נשתחרר העבד מקודם, אין כאן צורך בפלגינן דיבורא, אלא שבנוגע לנכסים צריך קיום ובנוגע לעצמו אי"צ קיום, כי הוא נאמן שהאדון שחררו. ולכן מעמיד רש"י את הברייתא באופן שאמר העבד בפ"נ ובפ"נ, שע"ז הדין אם פלגינן את דיבורו מה שאמר בפ"נ וכו' אנו מחלקים זאת בין השחרור של עצמו לנכסים.

א"כ לפ"ז צ"ב דעת התורי"ד היכן יש כאן פלגינן דיבורא לשיטתו.

ב

יביא דברי רש"י והתוס' בהא דמועיל כתב ידו של בעל

ונראה לבאר ע"פ נקודה שנתבארה בשיעורי הרב יצחק מאיר סגל שיחי'⁴ שנחלקו רש"י ותוס' בגדרו של שטר, ובהקדים:

דהנה לגבי הא דכתב ידו של הבעל מועיל מעיקר הדין גם ללא עדים כתבו התוס'⁵ ש"אין לך חתימה גדולה מזו", ובהשקפה ראשונה היה נראה שכוונתם לדין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ועד"ז כתב רש"י לקמן⁶.

אך באמת שלא משמע כך מלשון התוס', שהרי לא הזכירו כלום בלשונם מדין הודאת בע"ד שכמאה עדים דמי, (ובפרט שדין הודאת בע"ד כמאה עדים הוא דין ולא סברא, ומלשון התוס' משמע שזוהי סברא), אלא וודאי נראה שכוונה אחרת יש בדבריהם, ולא מדין הודאת בע"ד, וצ"ב מהי כוונתם.

וכן יש להבין לאידך גיסא, מדוע הוצרך רש"י (ושאר הראשונים) לדין זה של הודאת בע"ד כלל, ולא ביאר כפירוש התוס' שאין צריך לדין עדות, אלא שאין לך חתימה גדולה מזו.

הערות וצינונים

3. ד"ה עצמו קנה נכסים לא קנה. 4. ע"פ תוד"ה ורבנן דלעיל ב, ב. 5. לעיל ג, ב ד"ה שלושה. 6. דף פו, א ד"ה ואם נישאת הולד כשר.

ג

באר סברותיהם בזה, דנחלקו מהו גדר פעולת העדים בשטר

אלא י"ל הביאור בזה, דכנ"ל זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בגדרו של שטר, דרש"י⁷ פירש בדברי רבה, דהא דגזרו לומר בפ"נ ובפ"נ, הוא משום חשש דשמא מצא גט ששמו כשמו ושמה כשמה וכו', ובתוס' שם⁸ הקשו, הרי אם הוחזקו שני יוסף בן שמעון הגט הוא פסול, ומה יועיל בזה אמירת בפ"נ, והוכיחו זאת מהגמ'⁹, גבי כתב לגרש את הגדולה עיי"ש. ובביאור שיטת רש"י כתבו המפרשים¹⁰, דס"ל שגט שאינו מוכח מתוכו הוא גט כשר, וכ"מ שם ברש"י בגמ' הנ"ל דכתב לגרש וכו', עיי"ש.

ונראה דסברת המחלוקת אם גט שאינו מוכח מתוכו כשר או לא, תלוי במה דבעינן עדים בשטר, די"ל בזה ב' אופנים:

א. דגדר השטר הוא שהעניין הכתוב בתוכו יוכיח על אמיתתו ונכונותו, היינו שהכתב יוכיח על הכתוב בו, וזה מתאפשר ע"י העדים, שתפקידם הוא לגרום להוכחת הכתב, וזוהי שיטת התוס'.

ב. דהעדים פועלים את מציאותו של השטר, שעל ידם נוצרת מציאות השטר מנייר שאין לו תוקף ומשמעות, ואם ישנם עדים שיצרו את השטר, אזי גם אם אין השטר מוכיח מתוכו, אין זה גורע ממציאות השטר, וזוהי שיטת רש"י.

ועפ"ז י"ל ג"כ להיפך, היינו אם נמצא שטר כזה שהכתב מוכיח על מה שכתוב בו, אך הוא ללא עדים, מה יהיה דינו של שטר זה, אזי לאופן הא' נראה שיהי' שטר כשר, כי הוא מוכיח על עצמו, משא"כ לאופן ב' ברור ששטר כזה שאין בו עדים אינו כלום.

וא"כ שיטת התוס' היא כאופן הא', ולפיכך מובן איך שכתב ידו מועיל מדין שאין לך חתימה והוכחה גדולה מזו, ואין צורך להגיע לדין עדות, כי אדרבה זהו גדרו של השטר. אבל רש"י שס"ל כאופן הב', א"כ כל מה ששטר של כתב ידו כשר, הרי זה רק מדין הודאת בע"ד, שעל ידי זה יש לזה דין עדות וכמאה עדים דמי, ובלי זה לא היה לשטר דין שטר כלל, ופשוט מדוע לא כתב רש"י כמו שביארו התוס'.

הערות וצינונים

7. לעיל ב, ב ד"ה ורבנן הוא דאצריכו. 8. ד"ה ורבנן הוא דאצרוך. 9. לקמן דף כד, ב. 10. רשב"א ד"ה סתם ספרי דדיני מוגמר גמירי, וכ"כ התוס' לקמן (כב, א ד"ה מאן חכמים) דכן היא שיטת רש"י.

ד

יבאר ג' אופנים בגדר השטר לפני קיומו ויבאר עפ"ז מחלוקת רש"י והתור"ד

והנה הוסבר בשיעורים לגבי החקירה בגדר הקיום שתקנו חכמים לשטרות, מהו גדר השטר לפני הקיום, או באו"א: מהו גדר טענין מזויף, ואיך באמת בכוחנו לטעון זאת כשבעל השטר אינו בפנינו ואינו טוען זאת, דאפשר לבאר זאת בכמה אופנים: א. שחכמים חששו באמת למזויף כיון שרבו הזייפנים, ולכן פסלו את השטר לגמרי ושברו אותו כל זמן שהוא לא קיים בבי"ד, וכפשטות לשון הגמ' ¹¹ "חספא בעלמא".

ובזה גופא אפשר לומר אופן נוסף, שבאמת החשש למזויף הוא רחוק, ולכן אין זה בגדר שחכמים שברו את השטר, אלא היות שחכמים חוששים למזויף, לכן לפועל א"א לגבות בשטר זה כל זמן שהוא לא קיים, ועפ"ז וכן לאופנים דלקמן, מה שאמרה הגמ' בב"מ שהשטר הוא "חספא בעלמא", זה רק בשטר שנפל, שיש בו ריעותא של נפילה, אך שטר רגיל שלא קיים אינו חספא בעלמא, וכמ"ש האחרונים.

ולפי אופן זה, זה כשאנו טוענים מזויף ליתמי וללקוחות כשהבעל אינו בפנינו, אין אנו זקוקים בזה להלכות טענין מצד "פתח פ"ך לאלם", אלא שחכמים מצד עצמם חוששים למזויף, וגם אם לא נאמר טענין, בכ"ז נטען מזויף כנ"ל.

ולפ"ז דברי ר"ל ¹², שרבנן הצריכו קיום לשטרות מפני טענת מזויף, הם בין כשהבעל עצמו טוען זאת, ובין כשהבעל אינו בפנינו, מ"מ רבנן חששו למזויף.

ב. מצד עצם הדבר אנו לא חוששים למזויף, ורק מצד 'טענין' טוענים אנו מזויף, ע"ד שאנו טוענים שאר טענות ליתמי ולקוחות.

ולפי"ז דברי ר"ל לעיל, שרבנן הצריכו קיום שטרות מפני טענת מזויף, הם ביסודם כשהבעל טוען זאת, אלא שהב"ד על יסוד תקנת רבנן שהבעל יכול לטעון, מעבירים 'טענה' זו גם ליתומים.

ג. גם מצד 'טענין' אין אנו טוענים מזויף, כי אין זה שכיח כלל, אלא שבכ"ז חששו חכמים לאותו זיפן יחיד שכולם יפחדו ממנו, וא"כ לא שבקת חי', לכן תקנו חכמים שנטען מזויף, והיינו שכשאנו רואים שטר שנמצא לפנינו, אזי בעצם זהו שטר מעולה, ואין אנו חוששים ששטר זה הוא מזויף כלל, אלא שמנגד עומד לנו החשש מאותו זיפן שמפיל את חיתתו על כולם, לכן תקנו חכמים שנטען מזויף, והיינו שכאילו נאמר שזוהי תקנה חיצונית, ליישב דעתם של אנשים ולא תקנה בגדר

וגוף השטר, משום שהשטר עצמו הוא טוב וכשר, רק שמצד הבעיה שאנשים בכ"ז פוחדים (ואדרבה י"ל, שבגלל שמזויף אינו שכיח, לכן האנשים פוחדים יותר שאם הזייפן יזייף שטר, לא יאמינו להם שזה מזויף), לכן הוצרכו חכמים לתקן איזה שהיא תקנה, לטעון מזויף, כדי ליישב דעתם, אך כאמור זוהי תקנה חיצונית, היות והשטר כשר לגמרי, וכידוע שזוהי שיטת התוס'¹³, בחלק השני של דבריהם.

ואפשר לומר שב' החילוקים דלעיל תלויים זה בזה, שאם נאמר שגדר השטר זה שהוא "מוכיח מתוכו", וא"כ לאחר שחששו חכמים לזייפנים, הרי בחשש זה גופא ירד ונתבטל כל מהות השטר¹⁴, שעניינו להוכיח את הכתוב, והרי מה שאנו רואים לפנינו הוא בספק מזייף, אזי איך נאמר שיש כאן "מוכיח מתוכו", וע"כ שגדר התקנה של קיום שטרות הוא שכל זמן שלא קיום השטר, הרי השטר הוא חספא, או שעכ"פ יש בו פגם.

אבל לשיטת רש"י שהשטר לא צריך להיות "מוכיח מתוכו", אלא כנ"ל שהעדים פועלים את המציאות של שטר, א"כ אנו רואים לפנינו שטר, אלא שישנו חשש אולי הוא מזויף, אזי זהו רק חשש שצריך להסירו, אך אי"צ לומר שכל מהות השטר נתבטל בלי קיום.

ועפכ"ז יש לבאר שיטת התורי"ד, שס"ל כשיטת התוס', וא"כ הרי לגבי הנכסים שצריך קיום, השטר בטל ומבוטל – חספא, ואילו לגבי עצמו הרי הוא משוחרר, שיש כאן שטר לפנינו גם בלי קיום שהרי הוא נאמן על כך, וא"כ אין לך פלגין דיבורא גדול מזה.

ה

ביא מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת ר"ש ויבאר דאולי לשיטתייהו במחלוקת הנ"ל בגדר השטר

ע"פ ביאור המחלוקת הנ"ל בין רש"י לתוס' בגדר שטר, יש לבאר דרש"י ותוס' במחלוקתם לקמן אולי לשיטתייהו, כדלהלן:

דאמרינן בגמ'¹⁵: א"ל רב אדא בר מתנה לרבא כמאן, כר"ש, דאמר פלגין דיבורא, דתנן "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין,

הערות וצינונים

13. לעיל ב, א. ד"ה ואם יש עליו. 14. אף שכנ"ל תוס' עצמם סוברים כאופן הג' שמזויף אינו שכיח כלל אבל י"ל שהתורי"ד ס"ל שזה כן שכיח, וא"כ אי ס"ל כתוס' שגדר השטר הוא שצ"ל "מוכיח מתוכו", ע"כ שנתבטל השטר, ככפנים, והיינו כאופן הראשון באופן הא', שגדר השטר לפני הקיום הוא חספא בעלמא. 15. דף ח, ב.

ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן".

ויש לדייק בחילוק בין לשון רש"י ללשון התוס' בהגדרת "פלגינן דיבורא", שרש"י¹⁶ פירש שהראי' שר"ש סובר פלגינן דיבורא היא, מהאופן שכתב "כל נכסי קנויין לך חוץ מבית כור קרקע", ולא פירש איזו קרקע הוציא, שהדין שבגלל שלא פירט לכן לא קנה כלום מהקרקעות, ולכן יש כאן "פלגינן דיבורא, דהא כל נכסי קאמר ליה, ולא קנה אלא עצמו".

אמנם התוס'¹⁷ פירשו שהראי' היא מהאופן שכתב, "כל נכסי קנויין לך חוץ משדה פלוני ואין לו אלא אותה שדה", עיי"ש בדבריהם, והגדירו התוס' את סברת ה"פלגינן", שהיא "א"כ שאמר חוץ, מבטל דבורו מה שאמר כל נכסי, קמ"ל דאפ"ה יצא לחירות, דפלגינן דיבורא".

א"כ יצא לנו שלתוס' ה"פלגינן דיבורא" הוא על היסוד שמבטל דיבורו כפי שפירשו, משא"כ לרש"י שאינו מבטל דיבורו, כנ"ל, ויש לברר סברת החילוק ביניהם.

ונראה שיש חילוק ביניהם בהגדרת ה"פלגינן":

רש"י לא למד שיש כאן בעי' של "מבטל דיבורו", אלא ברור לו שהדיבור "כל נכסי" שריר וקיים, והבעי' היא רק שבגלל שלא פירש איזו קרקע, לכן לפועל הדיבור הצליח לפעול רק בנוגע לעבד ולא בנוגע לנכסים, וע"ז אומרים פלגינן דיבורא, שהדיבור יכול לפעול גם כשפועל רק בחלקו.

ומאידך, התוס' הבינו שכשאומר "חוץ" הרי הדיבור מתבטל, כיון שפירשו ש"כל" כולל כמה דברים (לכה"פ שנים), וכיון שה"חוץ" גורם לכך שיהי' רק דבר אחד – (העבד) – אין "כל" וממילא אין כלום, וע"ז מחדשים "פלגינן דיבורא", דיש כאן שני דיבורים: א. "כל", שמצד זה גם הנכסים קנויים. ב. "חוץ" שמונע (ומגביל) הקניית הנכסים, ולכן ה"כל" עדיין קיים, מבחינתו הוא.

ולכאורה דרוש ביאור: מנין נובע החילוק בין רש"י לתוס' בהגדרת "פלגינן דיבורא".

וי"ל דבזה אזלי רש"י ותוס' לשיטתייהו בגדר שטר, כמשנת"ל משיעורי הרב יצחק מאיר סגל שיחי'.

נקודת הדברים:

כיון שתוס' ס"ל שגדר שטר הוא הוכחה על דעת האדון, לכן מפרשים שהבעי' ב"פלגינן" היא האם אכן מוכח דעת האדון מהמילה "כל" או שלא מוכח, כיון ש"חוץ" מבטל את ההוכחה, וע"ז נצרך "פלגינן דיבורא".

וכיון שרש"י ס"ל שגדר שטר הוא מעשה של שטר שיוצרים העדים בחתימתם וכו' – א"כ אין כל בעי' של ביטול ההוכחה וכו', דזה אינו פוגם בגדר השטר, ולכן מפרש שהבעי' היא שהשטר אינו פועל פעולתו בשלימות.



יבאר ע"פ הנ"ל גם שיטת התוס' בפרק השולח מקושיית רעק"א

והנה ע"פ מה שנתבאר ביסוד שיטת התוס', דגדר ומהות השטר הוא הראי' שבו, נראה שאפשר לראות את שיטתם זו גם בתוס' בפרק השולח¹⁸, ועפ"ז מתורצת גם קושיית הרעק"א שם על תוס':

דנה נתבאר בשיעור הרב סגל שיחי', על מה שמבואר מדברי התוס' שם¹⁹ דאפילו למ"ד שא"א לבטל הגט, היינו דווקא לאחר חתימתה, אבל לפני החתימה אפילו לאחר גמר כתיבת הגט לגמרי, אפשר עדיין לבטל הגט.

והקשה רעק"א²⁰: הרי ר"ש (שתוס' עוסקים בדבריו) ס"ל כר"א שעדי מסירה כרתי, וא"כ מה שייך לומר שעדי חתימה עושים את גמר הגט, ולפני זה לא חשיב גמר מעשה, הרי ממ"נ או שעד שלא ניתן הגט לאישה ייחשב הגט לחצי מעשה, בגלל שעדי מסירה כרתי, ובמילא העדי מסירה עושים את חלות ותוקף השטר והגט, או שכבר בגמירת כתיבת הגט ייחשב הגט לגמר מעשה, ותוקף השטר בתורת שטר אינו נפעל ע"י העדים אלא בגמר כתיבתו.

[ובמק"א נתבאר שזוהי מחלוקת התוס' בדף ד' שמשמע מהם להדיא, דכשם שלר"מ העדי חתימה פועלים את חלות השטר, ובלעדם אין כאן שטר כלל, כן לר"א העדי מסירה פועלים את כוח השטר ברגע מסירתו²¹, לבין הרשב"ם²² שמשמע להדיא, שלר"א נהיה השטר לשטר מעצם כתיבתו, ותפקידם של העדים הוא רק לוודא את הדבר].

אבל לומר שגמר הגט תלוי בחתימת העדים אינו מובן כלל, ונשאר שם רעק"א בצ"ע, ע"ש.

הערות וצינונים

18. דף לב, ב. 19. ד"ה התם. 20. על אתר. 21. ועיין שם בגר"ח. 22. סוף ב"ב.

והנה האבנ"ז²³ תירץ ע"פ דברי הקצה"ח²⁴ בביאור דברי התוס' בדף ד, שלפי מסקנתם יוצא, שחזרו בהם ממ"ש שלר"א רק עדי מסירה כרתי, אלא באמת גם עדי חתימה כרתי, אלא שבגיטין וקידושין צריך עדי מסירה, מצד שאין דבר שבערווה פחות משניים, אבל הגט עצמו (בתור שטר) בעדי חתימה לבד סגי, וא"כ לפ"ז מובנים דברי התוס' אצלנו בפשטות.

אלא שמפשטות דברי התוס' בדף ד לא נראה כדברי הקצה"ח, אלא שגם במסקנת התוס' ס"ל שרק עדי מסירה כרתי לר"א, וא"כ שוב צ"ב מש"כ התוס' כאן, שהגט נגמר בחתימת העדים דווקא.

והנראה, ע"פ מה שמשמע שם בתוס', שכל מחלוקת ר"א ור"מ אם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי, היא רק בנוגע לשטרי קניין, כגון שטרי מכר ומתנה וכדו', אבל בשטרי ראי' גם ר"א מודה דבעדי חתימה לבד נעשה השטר.

והיינו שכל מחלוקת ר"מ ור"א היא, אך ורק בשטרות שצריכים לפעול חלות, ובוזה פליגי מה נותן את הכוח לשטר לפעול קניין וחלות, דר"מ ס"ל שעדי חתימה עושים זאת, ור"א ס"ל שעדי מסירה עושים זאת.

אבל בנוגע לעצם מציאות השטר שייקרא בשם שטר, בזה לא פליגי, וגם ר"א מודה שהעדי חתימה שמעידים על רצון המתחייב לכתוב השטר וכו', עושים את השטר לשטר.

ועפ"ז י"ל בנדו"ד, שלכן נגמר הגט בתור שטר גט בפני עצמו, [שע"ז אנו דנים כאן, אם אפשר להתייחס לגט בתור שטר גט בפ"ע, ללא קשר לעצם הגירושין], רק כשיחתמו העדים, ורק אז ייחשב הגט לגמר מעשה, (או לחילופין אם אינו רוצה בעדי חתימה כלל²⁵, לא ייגמר הגט, אלא עד שיינתן בעדי מסירה לאישה).

ונראה שכל הנ"ל, הוא הוא שיטת התוס' בכ"מ, שגדר השטר הוא הראי' על רצון המתחייב, לכן ברור לתוס', דאפילו לר"א שסובר שעדי מסירה כרתי, וכ"ז שלא נמסר השטר קניין בעדי מסירה, אין כאן בעצם כלום, מ"מ זה נוגע כנ"ל רק לחלות הקניין, אך במהות השטר, דבר ברור הוא, שעצם השטר המעיד על רצון המתחייב, הוא גדר השטר גם בשטר קניין.



בדין עוקר מקומו אם צריך לחזור ולברך

יציע כללות שיטות השו"ע הרמ"א ופסק אדה"ז בשינוי מקום בסעודה • יבאר שיטתם בשינוי מקום בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהם במקומן • יבאר הדין בהולכי דרכים וידון אם הוא גם בדברים שאינן טעונין ברכה לאחריהם במקומן

הנ"ל



יציע כללות שיטות השו"ע הרמ"א ופסק אדה"ז בשינוי מקום בסעודה

כתב השו"ע בסי' קעח': "הי' אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר כו' הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחזור ומברך בתחלה "המוציא" כו' חברים שהיו יושבים לאכול כו' אם הניחו שם מקצתן חוזרים למקומם וגומרים סעודתן ואינם צריכין לברך בשני' כו' וכן אם היו מסובין לשתות או לאכול פירות שכל המשנה הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחזור ומברך שנית על מה שהוא צריך לאכול".

וכתב שם² הטעם ע"ז "שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו, ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחזור ומברך שנית על מה שהוא צריך לאכול", היינו ששינוי מקום הוי גמר הסעודה הראשונה וצריך לברך עלי' ברהמ"ז ואח"כ לברך בתחילה על אכילתו כיון דהוי סעודה שני'.

וכתב הרמ"א³ "ויש חולקים בכל מה שכתוב בסימן זה רק סוברים ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת ולכן אם שינה מקומו למקום אחר אין צריך לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול אבל לא על מה שכבר אכל.

ודווקא שלא הניח מקצת חברים בסעודה ואכל מדברים שאינן צריכים ברכה במקומם, אבל אם הניח מקצת חברים או אפי' לא הניח ואכל דברים שצריכין ברכה במקומם, אפילו מה שרוצה לאכול אח"כ אין צריך לברך כו' ומיהו אם הסיח דעתו כשחזור, ודאי צריך לברך על מה שרוצה לאכול אח"כ".



הערות וצינונים

והיינו דה"ש חולקים" ס"ל דשינוי מקום אינו גמר הסעודה אלא היסח הדעת בלבד והנפק"מ בג' דברים:

- א. דכיוון דאינו גמר הסעודה אינו טעון ברהמ"ז, אלא רק ברכה ראשונה.
- ב. בהיסח הדעת יש חילוק בין הניח מקצת חברים ללא הניח אפי' בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון פירות.
- ג. יש חילוק בין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן לאלו שאינם טעונים גם באם לא הניח מקצת חברים.

והנה כל הנ"ל הוא באם לא הייתה דעתו לכתחילה לשנות מקומו אמנם אם לכתחילה הי' בדעתו לשנות מקומו כתב השו"ע "יש מי שאומר שמי שהי' בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן כיון שבירך על אילן אחד אינו צריך לברך על האחרים, והוא שבשעה שבירך הי' בדעתו לאכול מאותם האחרים, אבל מגן לגן צריך לברך אפילו אם הם סמוכים, ואפילו אם כשבירך תחילה הי' דעתו על הכל".

היינו דאף שלדעת המחבר אם שינה מקומו ולא הניח מקצת חברים חוזר ומברך היינו באם לא הי' בדעתו מתחילה אבל אם הייתה דעתו על זה הרי מועיל, אמנם כל זה אינו בשינוי מקום גמור אלא רק באותו הגן (כמחדר לחדר באותו בית) אבל בשינוי מקום גמור (כמבית לבית) דגם דעתו אינו מועלת בזה.

ובזה לכאורה שווים דברים הטעונים ברכה במקום לאלו שאינן טעונים שהרי בדעת השו"ע לא מצינו חילוק ביניהם.

אמנם בט"ז סק"ט כתב "ונ"ל דגם לדיעה הראשונה ס"ל לחלק בין פירות לפת לעניין אם הי' בדעתו לאכול במקום אחר, דבפת כיון ששייך בו קביעות מהני זה שהי' בדעתו לאכול שם שאין צריך לברך, ופירות לא מהני דעתו לכך כי אין להם חיבור יחד".

והיינו דגם לדעת המחבר ז"ל יש הפרש בין פירות לפת, דבפת מועילה דעתו לעקור מקום אכילתו גם למקום אחר לגמרי (כמבית לבית) ובפירות אינו מועיל. כיון שבפירות עקירת מקומו היא גמר אכילתו (כנ"ל בשיטת המחבר), אבל בפת כיון ד"שייך בו קביעות" אין עקירת מקומו גמר אכילתו ולכן תועיל דעתו שלא תחשב העקירה לגמר סעודתו, אבל אם לא הי' בדעתו לגמור סעודתו במקום אחר, בזה ודאי פליג על הרמ"א וס"ל דכיון ששינה מקומו גמר סעודתו.

והנה כ"ק רבינו הזקן בשולחנו פסק "שכיון שעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו וזו אכילה אחרת היא וטעונה ברכה בתחילה" היינו דאף שבטעם

בשינוי מקום טוען ברכה פסק כהמחבר, שהוא גמר הסעודה, אבל לאידך פסק שטעון רק ברכה ראשונה בתחילה אם שינה מקומו, שהרי לא הזכיר כלל ברכה אחרונה בשינוי מקום.

וכן בשאר חילוקים פסק כהרמ"א "וכל זה ביחיד כו"⁵ וכן בס"ג "וכל זה בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם כו' אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כו"א ע"פ שבטעם הדבר כתב "לפיכך כשהוא עומד לילך למקום אחר אין עמידתו גמר סעודתו כו' על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל", היינו דבפת אין צריך דעתו, ובפירות אם היתה דעתו לשנות מקומו מועילה שלא יצטרך לחזור ולברך.⁶

אלא שאע"פ שבפת גם אם לא היתה דעתו לשנות מקומו אינו טעון ברכה בתחילה, אבל פסקו הרמ"א ורבינו דמ"מ לכתחילה אסור לעקור כלל ממקומו עד שיברך ברכת המזון תחילה.⁷

ובזה ג"כ אנו רואים החילוק בטעם הדבר בין רבינו לרמ"א דרבינו כתב הטעם "שכל דבר הטעון ברכה במקומו מפני חשיבותו טעון לברך אחרי קודם שיעקור ממקומו", משא"כ הרמ"א כתב דהטעם הוא "דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול".⁸

ונראה מהנ"ל דלשיטת הרמ"א אין עצם העקירה כלום אלא שהיא גורמת לדעתו של האדם שיסיח דעתו או שישכח לחזור, משא"כ לשיטת כ"ק רבינו הזקן יש ממש בעצם העקירה שהיא גומרת הסעודה, וכן אין זה כבוד וחשיבות אם יברך לאחר שעקר ממקומו שאכל שם, היינו שבעקירה עצמה יש בה פעולה של הפסק.

ב

יבאר שיטתם בשינוי מקום בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומו

והנה אף שבדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומם פסקו הרמ"א ורבינו דאם הי' לכתחילה בדעתו לעקור מקומו הרי זה מועיל ולא צריך לברך בתחילה, הרי שזה תלוי לאיזה מקום עוקר.

הערות וצינונים

5. ס"ב. 6. וראה בס"ז דכתב "אבל אם הסיח דעתו מלאכול עוד, כיון שיש כאן הסיח הדעת ושינוי מקום, צריך לחזור ולברך המוציא מטעם שיתבאר בס' קעט". 7. לשון אדמוה"ז בס"ד אבל לשון הרמ"א בס"ב לא כתב דאסור אלא ד"לכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה". 8. ואף כי בס"ה כתב רבינו "וכ"ז כשהולך לבית אחר לאכול שם, אבל אם אינו הולך לאכול שם, אע"פ שהי' בדעתו מתחילה לילך שם, אסור לעקור ממקומו עד שיברך ברהמ"ז, ואפי' אם הניח מקצת חברים, גזירה שמא ישכח מלחזור למקומו לברך", הנה בס"ו שוב כתב "ואע"פ שלעקור קודם בה"מ שלא על דעת לחזור למקומו ולברך, אין האיסור משום חשש שמא ישכח, אלא איסור גמור הוא מדברי סופרים" והיינו דלשיטת רבינו תרומתו איתנהו דאף שיש איסור בעצם העקירה הנה גם כשאין זו עקירה כגון שהניח מקצת חברים גם אז גזרו שמא ישכח לחזור למקומו ולברך (אם אינו הולך על מנת לאכול במקום אחר).

דהנה בס"ט כתב רבינו "האוכל בשדה שאינה מוקפת מחיצות, כיון שנתרחק עד שלא יוכל לראות מקומו הראשון, נקרא שינוי (כמו מחדר לחדר שבהקף מחיצות). ואפילו אוכל פירות האילן במזרחו וחוזר ואוכל במערבו, כיון שאינו רואה מקומו מפני האילן שמפסיק, נקרא שינוי מקום, וצריך לחזור ולברך, אם לא הי' בדעתו לאכול במערבו כשבירך במזרחו כו'.

ואע"פ שהי' בדעתו כן, אם אין הגן מוקף מחיצות, אין דעתו מועלת כלום לכל האילנות שאינו רואה מקומו הראשון, שזהו שינוי מקום, שצריך לחזור ולברך. ואינו דומה כלל לאילן אחד, ממזרחו למערבו, שהו כמו מחדר לחדר בבית אחד, שדעתו מועלת. אבל כל שרואה מקומו הראשון אין כאן שינוי מקום כלל, אפי' מאילן לאילן, כיון שאינו מוקף מחיצות [– שפשיטה, שכאשר הגן מוקף מחיצות, הוי כבית אחד, וכן אם הוא אילן א', שהוא כמו רשות לעצמו].. ומגן לגן המוקפים מחיצות, כל אחד בפני עצמו אפי' הן סמוכין זה לזה, צריך לחזור ולברך אפי' כשבירך הי' דעתו על הכל, לפי שהם כמו מבית לבית – שאין דעתו מועלת כלום".

היינו דבשינוי מקום גמור כמבית לבית, בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, צריך לחזור ולברך גם באם הייתה דעתו מתחילה לשנות מקומו, וכן הוא אם אינו רואה מקומו הראשון אם אין המקום מוקף מחיצות. בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם סברו כהשו"ע אלא שהמחבר לא חילק בזה (היינו באם לא הייתה דעתו לשנות מקומו) בין פירות לפת משא"כ הרמ"א ורבינו הזקן.



יבאר הדין בהולכי דרכים וידון אם הוא גם בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומן

והנה בס"ד כתב רבינו "וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם מפני שלכך נתכונו מתחילה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שברכו המוציא והתחילו שם לאכול".

והנה אף שמקום דין זה הוא בהמשך לדיני הפת יש לדון האם דין זה דהולכי דרכים חל גם לגבי דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם. דלכאורה הרי הובא לעיל פסק רבינו בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם אין מועילה דעתו אם הולך למקום שלא רואה שם מקומו הראשון, ובזה לא פליגו כנ"ל על השו"ע אלא בפת, וא"כ דין זה כתבו רבינו דווקא בדיני הפת ולא בפירות וכדו'.

אמנם באגרות משה⁹ כתב "והנה כל זה הוא כשהתחיל לאכול המיני מתיקה כשעדיין הוצרך להיות בביתו איזה זמן, וחשב שגם כשילך אח"כ, יאכל בדרכו ומקומות האחרים שיהיה. אבל כשהתחיל לאכול אף בביתו כשלא צריך להיות שם, אלא, מכין את עצמו לילך לעסקיו, נראה שאף שהוא עדיין בביתו נחשב כמו שהוא בדרך. דכיון שהטעם כתב המג"א בסקי"א, משום שלא קבעו מקום לאכילתם, הרי כיון שהוא מכין עצמו ללכת, ועל דעת זה נתן המתיקה בפיו, לאכול בדרך, הרי אף בביתו הוא ממש כשהוא כבר בדרך"¹⁰.

והיינו דמחלק בין הגדר דדעתו לעקור מקומו לגדר הולכי דרכים. דבכל עוקר, אף שבדעתו לעקור מקומו הרי עתה נקבע מקום אכילתו כאן אלא שבדעתו לעקור למקום אחר, משא"כ הולכי דרכים לא קבעו מקום מלכתחילה, וא"כ לא עקרו משום מקום אלא לכתחילה כל מקום שילכו, הוא כביכול מקום אכילתם.

ולכאורה הוא קצת תמוה שהרי הן המחבר והן רבינו לא כתבו דין הולכי דרכים אלא בפת, ולא הזכירוהו בפירות וכדו'. אלא כנ"ל פסק רבינו דאם היא עקירה למקום אחר לגמרי כמבית לבית אין דעתו של האדם מועלת להמשיך אכילתו במקום אחר, ולא הזכיר בזה הולכי דרכים.

אלא שאולי י"ל דזה תלוי במחלוקת הנ"ל בסיבת הטעם דחזור ומברך בשינוי מקום:

דלפי מ"ש כ"ק רבינו הזקן הרי כיון ששינה מקומו פסק סעודתו, אלא דבפת אין שינוי מקום גומר הסעודה (משא"כ בפירות וכדו') דעצם העקירה גומרת הסעודה), אלא שגם בפת אסור לו לעקור ממקומו לפני ברכת המזון, וזהו מפני חשיבותו של הפת. ולעניין זה מביא רבינו דין הולכי דרכים דמותר להם לעקור מקומם כיון דלכתחילה לא קבעו מקום סעודתם במקומם הראשון. היינו שאינו מביא החילוק בין סתם עוקר להולכי דרכים לעניין גמר הסעודה וחזור ומברך, אלא לעניין מה שהפת מצריכה ברכה במקומה מפני חשיבותה, אלא שבהולכי דרכים לא שייך דין

הערות וצינונים

9. או"ח ח"ב סי' נז. 10. המשך העניין שם: "וכעין זכר לדבר הוא, מהוריות דף ד, שלר"ע החזיק בדרך לילך למדה"י אף שהוא עדיין בביתו נחשב כ'כבר הלך'. ואף שהתם איכא טעמא דטרוד לשאול אם חזרו הב"ד, והוי לענין זה כ'כבר הלך', הרי גם כאן איכא טעמא דהוא לא קבע מקום לאכילתו, כמו ב'כבר הוא בדרך'. ואיכא ראייה משם דכשאכא הטעם ד'בדרך' אף כשמכין לצאת להדרך נחשב כמו שהוא 'כבר בדרך'. ואף לבן עזאי שפליג שם, אפשר רק התם, משום שאינו ממש אותו הטעם עצמו, דב'כבר הלך למדה"י" א"א לו כלל לשמוע, וכשהוא עדיין בביתו, אף שטרוד מלשאול, אפשר לו עכ"פ לשמוע, מאחר שכבר יודעין בעיר. לכן אף שלא מצוי שישמע מצד טרדתו סובר שאין להחשיבו כ'כבר הלך'. אבל הכא שהוא ממש אותו הטעם עצמו שיש ב'כבר הוא בדרך' גם כשהוא עדיין בביתו אחרי שכבר הכין עצמו לילך לעסקיו, יש להחשיבו אף לבן עזאי כמו שהוא בדרך".

זה כיון שאין להם מקום קבוע לאכילתם, ע"כ אין הפת מצריכה אותם לברך במקום אכילתם כיון שלכתחילה אוכלים דרך הילוכם, ואין לזה כל שייכות לדיני גמר הסעודה.

וכן לשיטת השו"ע שהרי באם הייתה דעתו לשנות מקומו ס"ל ג"כ דבפת אין צריך לחזור ולברך גם אם עקר מבית לבית ולכן הביאו דווקא לעניין אכילת פת, משא"כ לעניין פירות דאם עקר מקומו לגמרי הרי גם אם הי' בדעתו "אין להם חיבור יחד" כנ"ל מהט"ז, כיון שהם ב' סעודות נפרדות.

משא"כ לרמ"א שכתב דהטעם הוא מצד היסח הדעת, אלא דבפת אינו מסיח דעתו, הרי באם קבע מקומו והלך משם למקום אחר (שאף שבפת גם זה אינו גורם להיסח הדעת דאז) יש סברא לומר שאם הוא מקום אחר לגמרי כמבית לבית הרי מסיח דעתו יותר, שהרי יש לו מקום שנקבע לאכילתו, מאשר אם לכתחילה כל אכילתו היא בדרך דאז אינו מסיח דעתו, וא"כ אולי פסק האגרות משה הוא לפי סברת הרמ"א.



שיטת ר"י בהא דהלכה כרבי מחברו

יציע את סוגיית הגמ' • יביא ויבאר את קושיות התוס' • יביא את גירסת הב"ח ויקשה על הכרחה • יביא את תירוץ התוס' וביאור המהר"ם • יקשה דלכאורה קושיא הב' בתוס' עדיין אינה מתורצת • יבאר תירוצו של ר"י באופן אשר מתרץ גם קושיא הב' • יתרץ עפ"ז קושיית רעק"א • יקשה על הנ"ל ויתרץ

הת' משה שי' וקנין
תלמיד בישיבה

א

יציע את סוגיית הגמ'

במסכתין קכד, א מביאה הגמרא את מחלוקת רבי ורבנן האם הבכור נוטל פי שנים בדבר שהשביח מעצמו לאחר מיתת האב: לדעת רבי הבכור נוטל פי שנים, ולדעת רבנן הוא אינו נוטל פי שנים. לאחמ"כ מביאה הגמ' מחלוקת אמוראים כיצד נפסק להלכה במחלוקת האמורה:

א. לפי דעת רבה בר חנא אמר רב חייא – בין אם עשה הדיין כדעת רבי – עשה, ובין אם עשה הדיין כדעת רבנן – עשה, כיון שיש לו ספק כמו מי ההלכה. הגמ' מבארת: יש כלל שהלכה כרבי מ"חבריו", אלא שיש ספק האם כשנחלק רבי עם תנאים רבים – עם "חבריו" – גם הלכה כמותו, או שרק כאשר רבי חולק עם תנא יחיד הלכה כמותו, אבל לא מחבריו. וכיון שרבה בר חנא מסתפק מה הדין, בין עשה כך ובין כך – עשה.

ב. לדעת רב נחמן אמר רב אסור לעשות כדברי רבי, משום שס"ל אין הלכה כרבי מ"חבריו" (אלא רק מ"חברו") – ואם עשה כרבי מחזירין אותו כיון ש"דטעה בדבר משנה חוזר"¹.

ג. לדעת רב נחמן עצמו מותר לעשות כדברי רבי, משום שס"ל הלכה כרבי ואפי' מול חבריו.

הערות וצייונים

1. לשון הרשב"ם קכד, א ד"ה עשה.

ד. לדעת רבא אסור לעשות כדברי רבי ואם עשה עשוי, משום ש"מטין" איתמר. כלומר: זה שהלכה כרבנן הכוונה שמטין הדין אחר דבריהם, אבל אם לפועל לא התבצע הדין כך – אין מחזירין אותו.

והנהגה הפשוטה בהבנת הגמרא (וכן משמע מפשטות דברי הרשב"ם) שמחלוקת זו הינה מחלוקת בפירוש הכלל ש"הלכה כרבי מחברו" בכל הש"ס.

ב

ביא ויבאר את קושיות התוס'

והנה על דברי רבה בר חנא שמסתפק, כאמור, אם הלכה כרבי גם מחבריו או לא, שואלים התוס' מדוע מספקא ליה, והרי בכל הש"ס הכלל הוא בפשטות שהלכה כרבי מחבריו ולא מחבריו, ואם כן מהו הספק כאן?

וכן שואל שעפ"ז תהיה בעיה שהרי קיי"ל שהלכה כרב נחמן בדיני וכאן רב נחמן פוסק שהלכה כרבי ואפי' מחבריו, וזהו היפך ממה שקיי"ל בכל הש"ס שאין הלכה כרבי מחבריו.

כדי לתרץ את הקושיות האמורות מביאים התוס' את ביאורו של ר"ת שכאן זה גידון שונה מכל הש"ס ואינו תלוי במחלוקת הרגילה שבה כולם מסכימים שאין הלכה כרבי מחבריו, ולכן רק כאן נחלקו האמוראים האמורים כיצד היא ההלכה, ולפי זה מתורצת גם הסתירה מרב נחמן, כיון שרק כאן סובר רב נחמן שאפילו מחבריו. (תוס' אינו מסביר מהו השוני בסוגייתנו).

לאחר מכן שואלים התוס' שתי קושיות:

א. כאשר הגמרא מביאה את דעתו של רב נחמן עצמו (דעה ג' הנ"ל) היא כותבת "מותר לעשות כדברי רבי" וכיון שכוונתו לפסוק כאן שהלכה כרבי ואפי' מחבריו תמוה מדוע הוא אינו אומר "חייב לעשות כדברי רבי"? שהרי אם הלכה כרבי כך יש לנהוג!

ב. בדברי רבא (דעה ד' הנ"ל) – מופיעה הלשון "מטין אתמר" כלומר: מטין הדבר לעשות כרבנן לכתחילה אומר תוס' שבכל הש"ס מופיעה הלשון "מטין" דווקא לאחר ששנאמרה "הלכה" כאותה דעה ואח"כ הגמ' מסייגת ואומרת שמדובר ש"מטין" (ולא שאם עשה אחרת אינו עשוי). עפ"ז שואלים התוס' ש"הכא לא הוזכרה הלכה אלא על רבי ולא על רבנן".

וכנראה הכוונה בשאלת התוס' שבסוגייתנו הוזכרה הלכה על דברי רבי בדרך שלילה, בזה שנאמר (בדברי רב נחמן בשם רב ובדברי רבא, דעות ב' ד' הנ"ל) שאסור לעשות כרבי – אבל לא נזכר במפורש ש"הלכה כרבנן" וא"כ לכאורה לא מתאים לשון "מטין" כרבנן?



יביא את גירסת הב"ח ויקשה על הכרח

מאמר המוסגר: הלשון בגמ' היא "אמר רבא אסור לעשות כדברי רבי ואם עשה עשוי", אמנם הב"ח גורס "אמר רבא הלכתא כרבי ואם עשה עשוי", וכותב שכך היא גירסת תוס' ורשב"ם.

ובשל ענ"ד, לא זכיתי להבין פשר גירסא זו! מה הכוונה "הלכתא כרבי – ואם עשה עשוי", הרי ברור שאם הלכה כרבי כך צריך לעשות וברור שאם עשה כן – עשוי!

ועוד: הרשב"ם עצמו (בד"ה מטין איתמר) אומר ש"מטין" מוסב על דברי רבנן, ובלשוננו: "מטין את הדין אחר דברי חכמים לדון כן לכתחילה", ומזה משמע שהלכה כרבנן ולא כרבי. אם כן, כיצד ניתן לומר שהרשב"ם עצמו גורס בדברי רבא "הלכתא כרבי"?

ובקשר לתוס' – כנראה מקורו בלשון התוס': "לא הוזכרה הלכה אלא על רבי ולא על רבנן" ומכך הסיק הב"ח שהתוס' גרסו "הלכתא כרבי".

[אבל חוץ מהשאלה בפשט הגמ' כנ"ל – בתוך דברי התוס' עצמו – איך יכנסו הדברים – הרי תוס' רוצה להוכיח שמטין כרבנן אז למה שאח"כ יביא שהלכה כרבי?]

ואמנם לענ"ד גם בדברי התוס' אין מוכרח לומר שגרסו "הלכתא כרבי" ויתכן שגם לפני התוס' היתה גירסת הגמרא שלפנינו שייאסר לעשות כדברי רבי "וכוונת התוס' בכתבו שכאן" לא הוזכרה הלכה אלא על "רבי ולא על רבנן" היא שהוזכר רק שאין הלכה כרבי והמילים "הלכה כרבנן" (למרות שזה מובן מאליה) לא נזכרו, וא"כ מבחינת לשונית לא מתאים לומר הלשון "מטין".

(בכו"כ ראשונים הגירסא היא "אין הלכתא כרבי" ואם עשה עשוי ולא כגירסת הב"ח וזה מתאים עם ההסבר הנ"ל ש"לא הוזכרה הלכה אלא על רבי ולא על רבנן" הכוונה היא שהוזכרה לשון הלכה לשלילה כדברי רבי וממילא ברור שהלכה כרבנן אבל אין די בזה כי לא נאמר במפורש "הלכה כרבנן"...).

ד

יביא את תירוץ התוס' וביאור המהר"ם

כדי ליישב את הקושיות האמורות מביאים התוס' את ביאורו של ר"י "הכי מספקא ליה אי הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו, שפסקו כך בהדיא".

המהר"ם מסביר את כוונת ר"י:

רבה בר חנא הסתפק האם זה שאמרו "הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו" הכוונה שבמקום שנחלק מול חברו הלכה כרבי אבל אם נחלק על חבריו הלכה כחבריו. או שהכוונה כך: במקום שנחלק מול חברו הלכה כרבי, "ולא מחבריו" – שכאשר נחלק רבי עם חבריו לא אומרים את הכלל הזה שהלכה כרבי וההלכה במקרים אלה היא בכל ענין לגופו. כלומר: אין הכוונה שאין הלכה כרבי, אלא רק במקרים אלה לא אומרים את הכלל שהלכה כרבי באופן גורף.

ולכן בין עשה כרבי ובין עשה כרבנן – עשוי.

לדעת ר"נ אמר רב: אין ספק, והכוונה ב"ולא מחבריו" היא שאין הלכה כרבי מול חבריו ולכן ס"ל אסור לעשות כרבי, ואם עשה לא עשוי.

לדעת רב נחמן עצמו: אין ספק והכוונה ב"ולא מחבריו" היא שאין בזה הכלל שהלכה כרבי (כמו בחברו) אבל גם לא שאין כלל, שאין הלכה כרבי. וא"כ מותר לעשות כרבי וזה הכוונה בדבריו הלכה כרבי כאן, ולכן "מותר" לעשות כרבי כי אין הכלל לכיוון ההפוך.

ואז המהר"ם מוסיף בהסברת דברי רבא: שס"ל שזה שאמרו הלכה כרבנן הכוונה בזה שמטין לעשות אחר דברי רבנן ולכן אומר אסור לעשות כרבי ואם עשה עשוי שהרי זה רק מטין.

כך מסביר המהר"ם את ר"י.

ה

יקשה דלכאורה קושיא הב' בתוס' עדיין אינה מתורצת

ע"פ תירוצו של ר"י באמת השאלה הראשונה מתורצת היטב בשיטת רב נחמן עצמו השאלה מדוע מופיעה הלשון "מותר" כי כנ"ל היות והוא מגיע בהמשך ספיקו של רבה בר חנא מובן שאומר מותר לעשות כרבי כי זה עצמו החידוש שמותר לעשות כרבי כי היה מותר לפסוק כמותו. וכנ"ל.

אבל לכאורה השאלה השנייה בעינה עומדת שהרי הוא לא הסביר כלום ולא שינה שום דבר בעובדה שלא נאמר במפורש הלכה כרבנן לפני הלשון "מטין" וא"כ לא מובן למה ניתן לומר "מטין", ומה התווסף ע"י תירוצו של ר"י?



יבאר תירוצו של ר"י באופן אשר מתרץ גם קושיא הב'

נראה שכך פירוש הענין:

אחרי שתוס' שואל על רבה בר חנא מדוע זה ספק הרי קיי"ל בכל הש"ס שאין ספק הוא מביא את תירוצו של ר"ת, שמסביר שכאן אי"ז ככל הש"ס. ולכן רבה בר חנא מסתפק האם אין כאן הלכה כרבי מחבריו וככל הש"ס, או שכאן זה שונה מכל הש"ס והלכה כרבי מול חבריו.

רב נחמן אמר רב סובר שכאן זה ממש כמו כל הש"ס ואין הלכה כרבי מחבריו ולכן אסור לעשות כרבי.

רב נחמן עצמו סובר שכאן זה לא ככל הש"ס (וללא ספק) ולכן מותר לפסוק הלכה כרבי ומותר לעשות כמותו – שכאן הלכה כרבי ואפי' מחבריו.

רבא ג"כ סובר שכאן זה לא ככל הש"ס שהרי בכל הש"ס קיי"ל שהלכה כרבנן כפשוטו וההוספה שלו כאן היא שאומרים הלכה כרבנן אבל רק "מטין" אחריהם. משא"כ בכל הש"ס הלכה כרבנן ללא מטין (כך לומד הרמב"ן ועוד ראשונים שלפי ר"ת שיטת רבא ס"ל רק כאן "מטין" אבל בכל הש"ס לא).

(ושואלים התוס' על תי' ר"ת שתי שאלות הנ"ל הלשון "מותר" והלשון "מטין").

והביאור בתירוצו של ר"י הוא שכאן זה המשך ישיר לכל הש"ס והמחלוקת שלהם היא בפירוש המילים "ולא מחבריו" בכל הש"ס, ולרבא זה שאומרים שרק "מטין" אחרי דברי רבנן זה בכל הש"ס.

ולפי"ז מובן מאוד מה השתנה לנו בשאלה על הלשון "מטין" ע"י תירוצו של ר"י:

השאלה שתוס' שאלו על ר"ת על הלשון מטין היא דווקא לשיטתו דר"ת ברבא שכאן זה שונה מכל הש"ס וא"כ איך אפשר לומר לשון מטין בשעה שלא נאמר לפני זה לשון הלכה בקשר לחכמים.

אבל לפי ר"י שזו הרי סוגיית המשך לכל הש"ס בנידון ו"לא מחבריו" לשון "מטין" מאוד שייכת כאן שהרי נאמר ברור מאוד על סוגיה זו שהלכה כרבנן בכמה מקומות בש"ס³ שכאן זו הרי הרי סוגיית המשך שלהם.

ובשונה מר"ת כנ"ל שאי"ז סוגיית המשך אלא סוגייה לגופא אז אם לא נאמר שהלכה כרבנן במפורש איך יכנס כאן הלשון "מטין".
לפ"ז יוצא שע"י תירוצו של ר"י יתורצו שתי השאלות שנשאלו על ר"ת.

ז

יתרץ עפ"ז קושיית רעק"א

ע"פ הנ"ל לכאורה מתורצת תמיהת רעק"א על אתר, ובהקדים:
המהרש"א כותב את ביאור דברי ר"י כמו שביארם המהר"ם וכשהוא מסביר את דברי רבא לפי פי' ר"י כותב כך: "ורבא קאמר נמי דלא פסקו בהדיא ולא כרבי מחבריו מיהו מטין כחבריו איתמר" ז"א שהוא מסביר כנ"ל שלא פסקו במפורש שאין הלכה כרבי מול חבריו אלא שרבא סובר שרק פסקו שמטין לעשות כמו חבריו אבל לא כהלכה פסוקה.

והקשה רעק"א על המילים "מטין כחבריו", וז"ל: "טעות סופר יש במהרש"א דמ"ש מטין היינו כחבריו – דהא תוס' הקשו דמטין קאי על מה שנזכר הלכה וצריך לומר ואפילו מחבריו".

כלומר: רעק"א איגר שואל איך ניתן לומר שמטין כמו חבריו כמו רבנן והרי לא נזכר לפני"ז הלכה כרבנן וכמו שתוס' עצמו שאל בשאלתו על שיטת ר"ת. (בסגנון אחר: רעק"א איגר שואל על גירסת המהרש"א שלפי גירסתו קושיית תוס' על ר"ת בלשון מטין במקומה עומדת אף לפי שיטת ר"י). ולכן הוא גורס במהרש"א "מחבריו" ולא "כחבריו".

אמנם ע"פ מ"ש לעיל בהסברת דברי ר"י יוצא שדברי המהרש"א מיושבים היטב: נתבאר לעיל שר"י הסביר שמחלוקת זו הינה אותה המחלוקת בשיטתם בכל הש"ס ולפי עיקרון זה מטין כרבנן אתי שפיר שהוא בא על בסיס מה שכתוב על כך במקומות אחרים שהלכה כרבנן כנ"ל.

ועפ"ז לכאורה א"צ לומר שט"ס יש במהרש"א אלא הגירסא היא מטין "כחבריו" – שדווקא לפי שיטת ר"י ולא שיטת ר"ת מיושבת לשון זו ומובן המהלך בתוס' ובמהרש"א.

ח

יקשה על הנ"ל ויתרץ

לכאורה עדיין צ"ע:

במ"ש בשיטת רבא ע"פ ר"ת שנתבאר שאי"ז ככל הש"ס ניתן לערער ע"כ ולומר שרבא כאן הוא כן לשיטתו ככל הש"ס שס"ל בכל הש"ס אין הלכה כרבי

(ומוסיף "מטין") וא"כ הביאור הנ"ל בדברי ר"י אינו נכון שגם לפי ר"ת רבא מגיע בהמשך לכל הש"ס וא"כ לשון "מטין" טובה אף לשיטתו?

אבל לאמתו של דבר אי"ז נכון שהרי:

א. מפשטות לשון התוס' משמע שסבירא לתוס' שלשיטת ר"ת אין זה ככל הש"ס מכך שמביא בהמשך לשאלתו את פי' ר"י ששם זה כן כבכל הש"ס (ולמרות הדוחק שבדבר).

ב. ועיקר: שאין מקום לומר כך מכללות הסוגיה בשיטת ר"ת שהרי רבה בר חנא מסתפק האם כאן זה ככל הש"ס או לאו לפי ר"נ אמר רב אין ספק שכאן זה ככל הש"ס. ולרבא אין זה ככל הש"ס שהרי בכל הש"ס אין הלכה כמותו – וכאן רק מטין לשיטת רבנן. ז"א מכיון שר"נ אמ"ר הוא הבסיס לצד השני – שכאן זה ככל הש"ס – אין סברה לומר בדברי רבא שבכל הש"ס נאמר גם שזה רק "מטין".

ג. לאחמ"כ ראיתי שכך כותב הרמב"ן וז"ל "ורבא ה"ק בהא מטין איתמר אבל בעלמא עשה כדברי רבינו לא עשה כלום". ולכאורה י"ל שזו היא גם שיטת ר"ת.

וא"כ מובן שדווקא לפי פירוש ר"י, רבא מגיע בהמשך לפירושו בכל הש"ס, משא"כ לפי פירוש ר"ת. וא"כ אתי שפיר מה שנת"ל בשיטת ר"י.



ג' דרגות באחדות ה' ובכמה עניינים בחסידות

יביא ג' עניינים באחדות ה' • יבאר דג' העניינים המה ג' שלבים בסדר והדרגה • יבאר ג' עניינים הנ"ל באפסיות הגוי כנגד יהודי • ג' העניינים בהתעוררות רחמים רבים על עצמו • יבאר דהבקשות "לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד" הם ג"כ מצד ג' עניינים הנ"ל • יבאר דג' דרגות הנ"ל הם ג' שלבים בגילוי אלוקות בעולם – אברהם, משה ומשיח

הנ"ל

א

יביא ג' עניינים באחדות ה'

במאמר ד"ה וספרתם תשל"ו מבאר כ"ק אדמו"ר ג' עניינים באחדות ה':
א. ע"י הידיעה שכל הפרטים בעולם לא נבראו אלא למלאות את מטרת הבריאה, שנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וממילא מובן שאין להם חשיבות מצד עצמם וכל מציאותם היא רק להשלים את הכוונה העליונה.

ב. ע"פ תיב"ע, שמתרגם "מאן כוונתך בא-לי מרומא", והיינו שאפילו בקרב הנבראים העליונים אין כמוהו, וביטולם הוא כיוון שלכל דבר יש שרש ומקור, "וברצות הבורא יכול להגלות עליהם שרשם ומקורם ויתבטלו לגמרי... לכן גם עכשיו אינם קיום אמיתי... ולכן לית כוונתך, כי הוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתותיו". וכן הוא בכל הנבראים שלמטה, שלכל נברא יש שורש ומקור, וכשיתגלה שרשם ומקורם יתבטלו ממציותם, ממילא גם עכשיו אין הם מציאות אמיתית, ולא שייך לשתפם ח"ו עם הקב"ה.

ג. ע"פ תרגום אונקלוס שמתרגם "לית בר מינך", והביאור בזה שבכל נברא נמצא דבר ה' הממציא אותו תמיד מאין ליש. ונמצא שהמציאות האמתית אינה גשם הנברא אלא הדבר ה' שמהוה אותו.

והמשל לזה, מאבן שעפה שאין לייחס את התעופה לאבן אלא רק לכח שזרק אותה שהרי הסיבה היחידה שעפה היא רק משום שהעיפו אותה אז המציאות היחידה שיש כאן זה הכח של האדם הזורק שהתלבש באבן.

הערות וצייונים

1. ד"ה מי כמוך תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' קמט).

וכן הוא כאן בעניין העולמות, שהמציאות היחידה שיש כאן זה רק הדבר הוי' שבתוך כל דבר המחיהו ומהוהו בכל רגע ורגע.

ב

באר דג' העניינים המה ג' שלבים בסדר והדרגה

וי"ל שג' עניינים אלו מובאים במאמר בסדר והדרגה זה למעלה מזה כדלהלן²:

בענין הא' ישנה מעלה וחיסרון: המעלה היא שע"י ראיית המטרה שבדבר ניתן לראות את האמת האלוקית כמו שהיא בתוך הדבר הגשמי עצמו.

החיסרון הוא דכיון שגורם הביטול מתחיל בתוך הנברא הגשמי עצמו, זו גם הסיבה שאינו יכול להתבטל, ומציאותו אינה נחלשת דאך שייך ביטול מציאותו ע"י ענין שמתחיל וכלה במציאותו עצמו.

ואח"כ מביא ענין שני: שהביטול הוא מעניין שלמעלה ממציאות הנברא, העולם לגבי שרשו, ולכן על ידו יש ביטול במציאות הנברא. אבל החיסרון הוא שזה לא מתוך גדרי מציאותו של העולם, אלא ע"י עניין חיצוני המבטלו, אך העולם מצד עצמו הוא מציאות³.

ואח"כ מביא ענין שלישי: שהאמת האלוקית נמצאת בתוך גדרי העולם עצמו, שהכל זה דבר הוי', וא"כ בתוך גדרי מציאות הנברא הגשמי מוצאים את ענין ביטולו ג"כ.

ובפרטיות יותר הענין השלישי עמוק יותר: זה לא שהוא יורד לעולם ומגלה בתוך גדרי מציאותו את האלוקות, אלא למעלה מזה. הענין השלישי מגלה אמת אלוקית כזו שלגבה כל מה שהוא לא אלוקות הוא שום דבר!

והסדר בדרגות הינו כך: הענין הראשון נצרך בשביל למצוא את האמת האלוקית בתוך גדרי המציאות, שאם נלך ישר לענין השני בלי למצוא את האלוקות בתוך

הערות וצינונים

2. אך יש להעיר שג' עניינים אלו באחדות ה' הם ג' עניינים שונים. ולפעמים מובא רק ענין אחד או שנים מהם (למשל במאמר שובה ישראל תשמ"ו שם מובא רק הענין הראשון. ובמאמר "מי כמוך" תרכ"ט לכ"ק אדמו"ר מהר"ש ובמאמר "האומנם ישב אלוקים" תרמ"ג מובאים העניינים השני והשלישי של ביטול מצד ההעלם לגבי מקורו, והביטול מצד הדבר הוי' שבכל דבר). ועניינים אלו מבטאים את עומק ענין אחדות ה' במקומות אלו. 3. 'תירה מזו אם נשאל את שורש העולם כביכול האם אתה מתייחס לעולם הוא יגיד שלא. שהרי הוא לא בתחומו ורק אם נשווה את העולם לשרשו יהיה כאן את ענין הביטול וחלישות מציאות העולם.

גדרי העולם, זה לא יעניין את האדם מה נמצא כביכול במקום אחר בגדר אחר. אז דבר ראשון צריך למצוא את האמת האלוקית בתוך מציאות וגדרי העולם.

השלב השני נצרך, שהרי אם נדלג מהשלב הראשון לשלישי לא יוכל להתקבל ענין הביטול. ובשביל זה צריך להשוות את גדרי העולם לענין שלמעלה ממנו וכך להחליש את גדרי המציאות. ואח"כ כבר ניתן לבטל את העולם ולומר שהכל אלוקות גם בגדרי העולם – השלב השלישי.



יבאר ג' עניינים הנ"ל באפסיות הגוי כנגד יהודי

והנה במאמר ד"ה ויגש תשמ"ו כ"ק אדמו"ר מסביר את שלושת העניינים לפי היחס שבין יהודי לגוי:

כ"ק אדמו"ר מדבר בענין מה שאין יהודי צריך להתפעל מהגוים ח"ו, ומתוך הדברים עולים ג' ביאורים:

א. כל מציאות הנבראים היא חלק בעולם ש"לא נברא אלא לשמשני"⁴, ואין זה רק במין הצומח והדומם אלא גם במין המדבר וזה שיש ד' מיליארד גויים באפריקה או באוסטרליה אין זה אלא לשמשני, בשביל יהודי "בטלן" אחד שיושב בשטעטל ולומד, שלא ירגיש בודד, וכמ"ש הרמב"ם שכל הברואים לא נבראו אלא לצוות לחכם היות והאדם הוא מדיני כל מטרת ותכלית בריאת ד' מיליארד הגויים לא נבראו אלא בשביל שאותו יהודי לא יהיה בודד ושומם ויוכל לעבוד את ה' מתוך שמחה, (הנ"ל הוא ע"פ לשונו של רבנו שם).

ב. אח"כ מוסיף שמכיוון שלגבי הקב"ה קטן וגדול שווים ממש, לכן אין מציאותם אמורה לבלבל את היהודי ואין להם שליטה עליו, כיון שלגבי הקב"ה ד' מיליארד גוים וגוי אחד שווים ממש, וא"כ אינם חשובים יותר מיהודי "בטלן" מהשטעטל.

ג. אח"כ מוסיף ביאור נוסף: שמכיוון שהקב"ה מהווה את הנבראים מאין ליש כל הזמן, ממילא יוצא שלפני רגע כל הד' מיליארד גויים לא היו במציאות כלל, משא"כ ישראל שמחשבתם קדמה לכל דבר, וממילא ברור שלגוי לא יכול להיות שליטה על יהודי (אלא כל טעם הירידה בגלות היא בשביל העלייה שתהיה אח"כ, כהמשך הדברים במאמר, עיי"ש).



והדברים עולים כפתור ופרח עם ג' המדרגות באחדות ה' הנ"ל (ס"א), שהביאור הראשון בא ע"מ לשלול את הגויים מתוך מציאותם הנראית לעין, כיון שמטרת ותכלית בריאתם אינה אלא לעשות ולהשלים את הכוונה בבריאת העולם.

בביאור השני כבר מדובר מצד ביטולם לגבי ענין שלמעלה מהם, היינו מה שלגבי הקב"ה הם שום דבר (אבל כנ"ל ס"ב שבזה ישנו החיסרון שהביטול אינו מצד הנבראים עצמם).

ואח"כ מבאר בעומק יותר שזה הענין של הדבר הוי' בנבראים שהם בטלים לגמרי וכל מציאותם היא המציאות של הדבר הוי' שבתוכם, מתוך גדרי מציאותם עצמם, והיינו כיון שמתגלה אור אלוקי נעלה כ"כ שחודר גם לתוך גדרי מציאות העולם.

ד

ג' העניינים בהתעוררות רחמים רבים על עצמו

ומוצאים את ג' העניינים ג"כ בהמבואר בלקו"ת במדבר⁵ בענין התעוררות רחמים:

בהנבאר שם מצינו ג' דרגות בסיבת התעוררות האדם ברחמים רבים על עצמו. (העניינים שם מבוארים בסדר מלמע' למטה אבל אח"כ מבואר שבעבודת האדם העניינים האלו מתחילים דווקא מלמטה למע' ועל זה בא הסדר כאן באופן מלמטלמ"ע⁶):

א. תחילה על האדם לעורר ר"ר על עצמו על כך שהוא מתעסק בעניינים חומריים ושפלים במקום להתעלות ולהתעסק בעניינים של רוחניות ולהזדכך יותר.

ב. אח"כ על האדם לעורר רחמים על כך שניצוץ האלקות שבתוכו ירד מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, שהרי בהיות הנשמה למעלה הייתה בטלה לאלקות לגמרי, וכאן נמצאת בתוך עולם חומרי וגשמי המראה עצמו ליש ומציאות, שזהו ענין "מים תחתונים בוכים אנן בעינן למהווי קדם מלכא" כהמים העליונים – עולמות העליונים שהם בביטול לאלקות.

ג. אח"כ על האדם לעורר רחמים על כך שאינו נמצא במעמד ומצב בו מאיר באופן מוחלט שמהותו ועצמותו הוא המציאות היחידה, וכאן זו כבר התעוררות רחמים כזו שנרגש בה כפי האמת מצ"ע, שכל מה שהוא לא הקב"ה עצמו הוא "מדבר שממה". והיינו שאין זו התעוררות רחמים על פרט מסוים בירידתו אלא על עצם כך שהוא במצב שאין מאיר האמת. שבעניין זה כל העולמות שווים, העליונים והתחתונים וכל המדרגות שבהם גופא, מלאך בעולמות העליונים ונברא שפל העושה

הערות וצינונים

5. ד, ג. 6. ומבואר באריכות יותר הענין מלמטה למע' במאמר במדבר העת"ר.

מעשים שפלים, שבשניהם זה אותה הבעיה שהם מראים עצמם למציאות יש שחוך מעצמותו ית'⁷.

(ומבאר בלקו"ת שם שתוכנם של ג' התעוררויות רחמים הנ"ל הם גם שלושת סוגי הבקשות שישנם בתפילה: הענין הראשון של התעוררות הרחמים הוא בפסוקי הרחמים שבפסוד"ז: "והוא רחום" "ברוך מרחם על הארץ" "חנן ורחום הוי" וכו', ענין הב' הוא ההתעוררות רחמים שבברכה ראשונה של ק"ש – "ברחמיך הרבים רחם עלינו", ענין הג' הוא ההתעוררות רחמים בברכה אחרונה של ק"ש "אבינו אב הרחמן המרחם רחם נא עלינו"⁸).

ובזה שוב מוצאים אנו את אותם שלושה עניינים המתבארים:

תחילה מדובר מצד האדם בגדריו, היינו שלו עצמו בתוך גדריו, יש הבחירה והאפשרות להתעסק עם חומריות ועניינים שפלים או להתעסק עם עניינים רוחניים ונעלים יותר, והיינו ב' אפשרויות באדם עצמו. ממילא יוצא שההתעוררות רחמים הראשונה היא על האדם עצמו, ובגדריו כמו שהם.

האופן השני הוא נעלה יותר, כאן ההתעוררות רחמים היא על האדם כמו שהוא לגבי ענין נעלה יותר, על ניצוץ האלוקות כמו שהוא לגבי שרשו ומקורו, אבל אם נניח ונדבר על העניין עצמו ביחס אליו, ולא למשהו אחר (והיינו לדוג' שהאדם יעסוק בעניינים רוחניים ונעלים), לכאורה לא שייך ענין של התעוררות רחמים.

ואופן הג' מבטל את האדם, ועכ"ז הרי זה בתוך גדריו:

כאשר אנו אומרים שכל דבר שהוא חוץ מעצמותו ית' הוא "מדבר שממה", אזי אין זה משנה אם מדובר בעולמות העליונים או התחתונים, היות והם מחוץ לעצמותו, והם מציאות אחרת. ממילא יוצא שזה מדבר גם כן על העולם בגדריו גופא, שהוא עצמו מדבר שממה.

ה

יבאר דהבקשות "לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד" הם ג"כ מצד ג' עניינים הנ"ל

במאמר ד"ה ולא נבוש ולא נכלם ולא נכשל תש"א (לכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ), מוצאים אנו ג"כ את שלושת העניינים:

הערות וצייונים

7. רק שבנבאר השפל מציאותו גורמת לו לעשות מעשים שפלים, ובמלאך עצם זה שהוא ענין אחר שאינו הקב"ה הוא החסרון. 8. שכל אלו הם הקדמה לק"ש כמבואר שם במאמר.

בתחילה מקדים שם שהנשמה ירדה למטה לעסוק בעבודתה, ויש לה זמן קצוב למלא את שליחותה כאן, ושיש להיזהר שלא ללכלך את הנשמה בהיותה למטה, ואז מפרט שעל זה באה הבקשה שבתפילה בשלושת האופנים:

א. היהודי עצמו כלול מעניינים של טוב וקדושה ועניינים של קליפות וסט"א, והיות והאדם יכול לשפוט רק את עצמו ולא על הזולת "שאין אדם יודע פנימיותו של חברו וצריכים להביט רק על הטוב שלו" – ורק הוא לבד יכול להכיר בחסרונותיו שלו, ולכן בושה ממעשים שליליים נופלת על האדם עצמו, בחשבון נפש עם עצמו, וזוהי הבקשה – "ולא נבוש".

ב. אח"כ מבקשים עניין נעלה יותר, שלא יהיה ענין הכלימה. ומבאר שעניין הכלימה הולך על הנשמה בגן עדן ששם אי"ז רק בושה אלא גם כלימה (בושה הרבה יותר חזקה) מפני שבג"ע מכריזין עליו על מעשיו ומכלימין אותו ברבים, אם לא יעשה תשובה, וזוהי הבקשה – "ולא נכלם".

ג. הבקשה "ולא נכשל לעולם ועד", שהיא בקשה שנעשה את שליחותנו כאן בעוה"ז "ונשלים הכוונה האמיתית בירידת הנשמה בגוף בקיום התומ"צ, דנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" שע"ז הולך הענין של "לעולם ועד" שאם לא ישלים הכוונה זה יהיה לו "לחרפות לדראון עולם", וזה יושלם לעת"ל שאז יתגלה מי השלים הכוונה ומי לא.

ובענין זה שלוש דרגות הינם:

ראשית, ענין הבושה הנ"ל שהיא בתוך גדרי האדם עצמו שהאדם באשר הוא אדם כלול מעניינים של טוב ורע, ולכן בושה מכך שהוא עוסק בעניינים שליליים היא בושה בתוך גדרי האדם עצמו, ללא השלכה על עניינים אחרים 'מחוץ' לאדם.

הענין השני הוא לגבי מה שיהיה בג"ע, לגבי ענין אחר וחיצוני ממנו, שזה עלייה לענין אחר בשביל שכאן יהיה כדבעי.

אח"כ מגיע העניין השלישי שמדבר בתוך גדרי האדם והעולם: האם יזכה להשלים הכוונה או לא, שהרי זהו כללות ענין הג' השלישי שמתגלה שכל מה שיש הוא רק ענין השלמת הכוונה ואם הוא ישלים את הכוונה ויעשה את תפקידו אזי ישלים הכוונה ואם לאו, יהיה לו "לחרפות לדראון עולם", וז"א עצמי, שלגבי כל העניינים שישנם במציאות עניינם היחיד הוא כוונת הקב"ה עצמו, שחודר את כל סוגי המציאויות שישנם, שעניינם היחיד הוא השלמת הכוונה ויהיה להם כשלון לעולם ועד באם לא ישלימוה. וזהו שמגיע וחודר אף בתוך האדם בגדריו שזוהי כל מהותו.



באר דג' דרגות הנ"ל הם ג' שלבים בגילוי אלוקות בעולם - אברהם,
משה ומשיח

מצינו בשיחת קודש מכ"ק אדמו"ר ג"כ את ג' ענינים אלו:

בלקו"ש חל"א⁹ מסביר כ"ק אדמו"ר ע"פ פנימיות העניינים, מדוע בחמורו של
אברהם נאמר "ויחבוש את חמורו", בחמורו של משה כתוב "וירכיבם על החמור",
ובחמורו של משיח כותב רש"י "עתיד מלך המשיח להגלות עליו".

ומבאר ע"פ מה שמבואר במפרשים¹⁰, שחמור מורה על חומריות הגוף וחומריות
העולם בכלל, ולכן גואל ראשון וגואל אחרון יהיו רוכבים על החמור, שזה מורה על
בירור וזיכוך החומר שזו תכלית בריאת העולם שתהיה בימות המשיח, "שאו יזדכך
גשמיות הגוף והעולם ויכלו לקבל גילוי אור ה'".¹¹

ובענין הזיכוך יש ג' אופנים:

א. מלחמה - לכבוש ולשלוט על הגוף והנה"ב שלא יפריעו ויסתירו על אור
הנשמה, שטבע הגוף הוא שהולך אחר תאוותיו ונטיות לבו, ולכן צריך ללחום עמו
ולכבוש. ובכללות בעולם, הוא ענין הכנעת וביטול גסות העולם המונעת השראת
הקדושה, וע"י השבירה יש נתינת מקום שיהיה גילוי אלוקות בעולם.

ב. למעלה מזה הוא שעובד עם גופו, ומבררו ומזככו שהוא עצמו יהיה כלי
לאלוקות אבל זה רק באופן שהוא מוסיף בקדושה עם נשמתו, וריבוי אור הנשמה
פועל שגם הגוף יתברר ויזדכך. אבל לפועל קדושת האדם היא קדושת נשמתו
שפועלת ג"כ על הגוף. ובכללות בעולם זה הענין שהעולם עצמו נהיה כלי ע"י גילוי
אור הקדושה.

ג. למעלה מב' דרגות אלו היא הדרגה השלישית שהאדם עובד עם גופו עד כדי
כך שהגוף עצמו נהפך "לחפצא של קדושה". ובכללות בעולם זה יהיה לע"ל
שהגשמיות עצמה תתקדש "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר"
דהיינו שבבשר עצמו יהיה נרגש ש"פי ה' דבר".

ולכן בזמן אברהם אבינו לפני מתן תורה, שהעולם עדיין לא התחיל להזדכך,
העבודה הייתה רק באופן של שליטה על החומר, ולכן נאמר בחמורו של אברהם
"**ויחבוש את חמורו**", שזה לשון שמורה על הכנעת החומר.

הערות וצייונים

9. ע' 19 ואילך. 10. גו"א, מנחה בלולה, פנים יפות. ועוד. וכן בתורת הבעש"ט הידועה (היום יום ע'
לג). 11. תניא פל"ו (מו, ב).

אח"כ בזמן משה העולם היה כבר לאחר העבודה בכור הברזל, ממילא נהיה העולם כבר מבורר ומזוכך יותר, שיכל להיות כלי לאור הקדושה, ולכן על חמורו של משה נאמר "וירכיבם על החמור", שלשון זו מורה שאמנם כבר נעשתה עבודת החבישה בימי אברהם, וכעת כבר יכול להיות רכיבה שאור הקדושה מאיר ע"י העולם ורוכב על ידו, אבל עדיין גילוי אור הקדושה אינו מתייחס לחומר עצמו אלא למאיר על ידו – "שחומריות העולם מצד עצמה לא נתקדשה".

משא"כ בחמורו של משיח נאמר הלשון ברש"י "עתיד מלך המשיח להגלות עליו" שחומר העולם עצמו יזדכך עד שהוא עצמו יגלה את אור הקדושה בעולם.

ובזה רואים בבירור את ג' העניינים:

בתחילה אור הקדושה הוא בהתעסקות עם העולם והגוף עצמם ובגדריהם, אבל עדיין העולם והגוף עצמם אינם כלים לאלוקות.

אח"כ מגלים אור נעלה מהעולם ומהגוף שגורם גם להם להיות כלים לאלוקות, אבל כל מהות אור זה אינו מהגוף והעולם מצד עצמם, אלא מעניין שלמעלה מהם, אור הקדושה והנשמה על הגוף, אבל זה לא אור שמהם עצמם.

לע"ל כשהגשמיות עצמה העולם בגדריו והגוף בגדריו הם עצמם יהיו חדורים באלוקות, שהגוף עצמו יהיה כלי לאלוקות "חפצא של קדושה", והעולם מצד עצמו יהיה כלי לאלוקות, ע"י שיתגלה אור כ"כ נעלה שיחדור את כל גדרי מציאות הגוף והעולם, ואזי החומר עצמו יאיר – שזו תהיה תכונת הבשר מצ"ע שיראה האלוקות מצדו, כי אז יקוים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שהנברא עצמו – כל מציאותו תהיה המציאות של האלוקות.



ביאור שיטת רש"י ורשב"ם, בפירוש רישא דמשנה דר"פ חזקת הבתים

יציע הסוגיא ע"פ פרש"י (ורשב"ם) ויביא את קושיות הרשב"א ושיטתו בסוגיא • יוסיף להקשות על שיטת רש"י (ורשב"ם) • יתרץ את קשיות הנ"ל • יתרץ באופן אחר ע"פ ביאור החת"ס בסוגיא

הת' מנחם מענדל שי' מנדלסון
תלמיד בישיבה

א

יציע הסוגיא ע"פ פרש"י (ורשב"ם) ויביא את קושיות הרשב"א ושיטתו בסוגיא

תנן במסכתין כח, א: "שדה בית הבעל חזקתה שלש שנים ואינה מיום ליום ר' ישמעאל אומר ג' חדשים כו' ר"ע אומר חודש בראשונה כו' אמר ר' ישמעאל בד"א בשדה לבן אבל בשדה אילן כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנים". ופרש"י ג' שנים ואינה צריכה מיום ליום ומה היא חזקתה רבי ישמעאל אומר וכו'". והיינו שמפרש שגם הרישא דמשנתנו היא לר"י ור"ע ולא דעה נוספת בפני עצמה של ת"ק כפי שנראה לקמן.

והנה בגמ'¹ לאחר שמבארים טעמו של ר"י (הולכי אושא) שואלת הגמ' "ולרבנן מאי" ופרש"י רבנן דלית להו הא דרבי ישמעאל מנא להו חזקה דשלש שנים", ולפי דעת רש"י במשנה שגם הרישא היא לר"י ור"ע, בפשטות צריך לומר שכוונת הגמ' לרבנן שמזכירה הגמ' לקמן בדף לו, ב² "אמר רב זו דברי ר"י ור"ע אבל חכמים חזקתה ג' שנים מיום ליום כו' אמר שמואל זו דברי ר"י ור"ע אבל חכמים אומרים עד שיגדור שלוש גדירות כו' מאי בינייהו אמר אביי דקל נערה איכא בינייהו".

והנה ברשב"ם שם³ הביא ג' פירושים ב"דקל נערה":

א. דקל ילדה שבפחות מג' שנים שלימות טוענת ג' פעמים, דלרב בעינן ג' שנים שלימות ולשמואל ג' גדירות.

הערות וצינונים

1. כח, ב. 2. ע"ב. 3. ד"ה דקל נערה איכא בינייהו.

ב. פר"ח דקל המשיר פירותיו, דלרב הוי חזקה בג' שנים, משא"כ לשמואל לא הוי לעולם.

ג. ל"א דקל דיופרין שעושה פירות פעמיים בשנה, נמצא שלשמואל החזיק לאחר שנה ומחצה ולרב בעי ג' שנים שלימות.

והנה הרשב"א⁴ מביא ומבאר דעת רש"י (ורשב"ם)⁵, שגם הרישא של המשנה היא לר"י ור"ע, ומה שמבארת הגמ' בדעת רבנן טעמי' דחזקה "תלת שנין מיזדהר איניש בשטרי" הוא לדעת רב בדף לו (בדעת רבנן), שהרי לשמואל לא בעינן ג' שנים אלא בתר ג' פירות תלת שנין אזלינן [ונוקט לדעת רש"י כפי' הג' בדקל נערה – "דקל דיופרין"].

וכן כתב הרשב"ם בפירוש שם⁶ "וכוותיהו דהני רבנן אליבא דרב קיימינן כדמוכח מסוגיא דמכילתין דלא אזיל בתר לקטת ג' פירות של ג' שנים אלא ג' שנים שלימות בעינן" דהלכה כרב דבעינן ג' שנים שלימות.

ומקשה על דעת רש"י: איך הקשתה הגמ' לרבנן מאי בדף כח, הרי "ואכתי לא איתפרש הכא דפליגי רבנן עלי" שהרי רק בדף לו, ב הביאה הגמ' את דעת חכמים הנ"ל, ומתרץ דאפשר לומר שהגמ' מדייקת מדאמרינן "מאן הולכי אושא ר"י ש"מ דפליגי רבנן עלי", וע"ז הקשתה "לרבנן מאי".

עוד הקשה הרשב"א: קושיית הגמ' "מאי בינייהו" (ותירוזה בדקל נערה דווקא) אינה מובנת, הרי נפק"מ גדולה ביניהם, האם חזקה היא בג' אכילות גם בפחות מג' שנים או שבעינן דווקא גם שנים שלימות ובלשון הרשב"א "טובא איכה בינייהו, דהא מקוטעות איכא בינייהו" היינו שלשמואל צריך לקצור תבואת ג' שנים ולא שיהי' שם ג' שנים, וכגון שיקצור התבואה בסוף שנה ויאכל עוד תבואת ב' שנים⁷.

ולכן מבאר הרשב"א באו"א: דהרישא במשנה היא רבנן ואליבייהו חולקים רב ושמואל בדף לו, דבין לרב בין לשמואל מ"ש במשנה "מיום ליום הכוונה שאוכל פירות תדיר (כמה פעמים בשנה), ו"אינן מיום ליום שאינו אוכל פירות תדיר אבל

הערות וצינונים

4. על המשנה ד"ה שדה הבעל. 5. כן הוא בפירוש ברשב"א שם דרש"י והרשב"ם כאן אזלי בשיטה אחת כמ"ש שם "פירש רש"י ז"ל... וכן כתב ר"ש ז"ל לקמן כו" ומוקשה על שניהם כשיטה אחת. 6. ד"ה זו דברי ר' ישמעאל ור"ע. 7. וכמו שהק' התוס' שם ד"ה מאי בינייהו. ולפ"ז המחלוקת בין רבנן לר"י ור"ע לשמואל היא אם צריך ג' תבואות של ג' שנים שלימות או גם תבואות קטנות כאספסתא. וכן נראה זה בסיפא דלר"י אם הוציא באותה שנה ג' סוגי פירות הוי חזקה כמפורש במשנה ולרבנן דווקא "יצור ג' בצירות ומסוק ג' מסיקות" היינו תבואת ג' שנים.

תמיד צריך להיות בשדה ולעבוד בה וכו' כל זמן גידול ג' שני תבואות. והחילוק ביניהם הוא בכוונה שלרבנן בעינן ג' שנים "מיום ליום".

לרב: הכוונה שצריך להיות שם ולעבוד וכו' ג' שנים ממש.

לשמואל: הכוונה ג' שני תבואות גדולות היינו לא ג' שנים, אלא ג' תקופות של גידול פירות של שנה ובלשון הרשב"א "מספר שני תבואות גדולות", וכל זמן זה צריך להיות ולעבוד בשדה.

ולפי"ז אין כל נפק"מ בין רב לשמואל אלא בפרי שמגדל פירות של שנה בפחות משנה והיינו דקל נערה, וכן לפי זה אפשר לומר דטעמי' דחזקה הוא משום דג' שנין מזדהר איניש בשטרי' אלא שלשמואל מספר שני תבואות גדולות מזדהר איניש בשטרי' וטפי לא מזדהר. וכיון שהלכתא כוותי' דשמואל בדינ⁸ פסק כשמואל.

ולמסקנה:

שיטת רש"י (ורשב"ם): ההבדל בין רב לשמואל האם בתר פירי אזלינן או בתר ג' שנים שלימות אזלינן וא"כ אין לומר לשמואל הטעם דג' שנין מיזדהר איניש בשטרי', אלא הסוגיא ד"לרבנן מאי" הוא לשיטת רב, אלא שקשה (א) מה שלשיטתו בקושיית הגמ' בדף כח "לאו רבנן דמתני' קאמרינן"⁹ אין אלו רבנן מהמשנה (דלשיטה זו אין רבנן במשנה כלל) אלא מדף לו. (ב) איכא בינייהו טובא ואין צורך להגיע לדקל נערה.

שיטת הרשב"א: בין לרב בין לשמואל בעינן ג' שנים מיום ליום כרבנן במשנתנו, אלא דלשמואל בעינן שיעבוד שם כל זמן גידול הפירות של ג' שנים ולרב ג' שנים ממש בעינן ולכן הנפק"מ היחידה הוא דקל נערה¹⁰.

ב

יוסיף להקשות על שיטת רש"י (ורשב"ם)

והנה נוסף על קושיות הרשב"א צ"ב בשיטת רשב"ם שסוגיית הגמ' כאן (לרבנן) היא רק לרב דבעינן ג' שנים מיום ליום:

הערות וצינונים

8. בכורות מט, ב. 9. לשון הרשב"א שם 10. אבל לאידך דווקא לרש"י מדוייק הלשון "זו דברי ר' ישמעאל" היינו שכל המשנה היא ר"י ולא רבנן משא"כ לשיטת הרשב"א. אבל באמת הרי גם הרשב"א (שם) ביאר לשיטתו שכל תנא במשנה מסביר המילים לטעמו וא"כ לר"י המילים במשנה הם לטעמו ו"זו" עם טעמו היא רק דברי ר"י.

א. בתירוצו הראשון על שאלת הגמ' "לרבנן מאי", ביאר רש"י שרבנן לומדים חזקה ממה שהנביא עומד ב' ומזהיר על י"א¹¹, ולכאורה מהיכן למדנו ג' שנים והרי שם הוא אכן יותר משנה (י"ח חודש¹²) אך לא ג' שנים.

ב. התי' הב' דרבא הוא ד"שתא קמייטא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד" ופרשב"ם¹³ "הואיל ושילש באוולתו ליכנס בלא רשות כו" דמזה משמע שאינו נוגע שאכל ג' שנים אלא "ששילש באוולתו" היינו שזרע ואכל ג' פעמים ובוזה החזיק בקרקע.

והנה לכאורה ה' אפשר לתרץ שגם לדעת רש"י יש ת"ק במשנה, ותחילה סברה הגמ' שלשיטתו בין בשדה בית הבעל בין בשדה האילן בעינן ג' שנים שאינן מיום ליום, והיינו י"ח חודש. ועלי' פלגינן ר"י ור"ע, דבבית הבעל ר"ע סבר י"ד חודש כיון דסבר דאפילו בפירא זוטא (היינו שלא נגמר הפרי¹⁴) החזיק, ור"י סבר דבעי ג' תבואות של פירא רבה (שנגמר גידולו)¹⁵ דבשדה לבן הוא י"ח חודש אבל בשדה אילן יכול להחזיק גם בשנה ובאספסתא אפי' בג' חודשים¹⁶.

ולפי"ז ההו"א של הגמ' בדעת רבנן היא כדעת שמואל בדף לו, ב¹⁷, ומסקנת הגמ' היא כדעת רב שהרי דחינו את כל האופנים להעמיד אותו ת"ק כשמואל וזוהי כוונת הרשב"ם "דהני רבנן אליבא דרב" היינו שכן הוא למסקנה ולהלכה.

ובתירוצו הב' של רבא סברה הגמ' דכיון דשילש באוולתו לאכול פירות חשובים במשך זמן ארוך אז קפיד, וע"ד שכתבו התוס' שם¹⁸ דע"כ לרבנן תלוי גם בשיהוי זמן.

אבל באמת דוחק גדול לומר כן, שהרי א"כ ה' לו לרש"י לפרש כן במשנה והרי פי' שג' שנים ואינם מיום ליום הם דברי ר"י ור"ע ולא רבנן, ולא לפי ההו"א שזהו דעת חכמים אליבא דשמואל, אף שככלל מפרש רש"י את המשנה כדעת ההו"א.

אך בעיקר קשה, שאי"ז נראה כלל במשמעות הגמ', שהתחילה בקושייתה "לרבנן מאי", כשכוונתה לרבנן דמתני' אליבא דשמואל, וחיפשה ביאור לשיטתם מנ"ל חזקה דג' שנים, ולא מצאה ביאור עד שתירץ רבא דעד תלת שנין מזדהר איניש בשטרא וכו', ואז כבר אין כוונתה לרבנן דמתני' אליבא דשמואל, אלא לרבנן אחרים אליבא דרב, שעדיין איננו יודעים ולא שמענו עליהם! וכמובן ופשוט שכ"ז תמוה ביותר.

הערות וצינונים

11. ראה ד"ה שהרי הנביא עומד. 12. כמ"ש התוס' שם (ד"ה ודלמא). 13. שם בד"ה תלת קפיד. 14. ראה רשב"ם בדף ל"ו שם ד"ה פירא רבה ופירא זוטא. 15. שם. 16. ראה דף כח, ב. 17. ולפי"ז מתורצת קושיית התוס' שם בד"ה ודלמא על הגירסא בגמ', דהוי רק י"ח חודש. 18. ד"ה שתא קמייטא לא קפיד.

ג

יתרץ את קשיות הנ"ל

ויש לבאר זה ובהקדים:

דהנה הרשב"א מכוח קושייתו על שאלת הגמ' "מאי בינייהו" ביאר שגם לשמואל בעינן מיום ליום, היינו ג' תבואות גדולות ועבודה (כגון ניכוש וכדו') כל הג' "שני תבואות".

והנה ביארנו לעיל שהרשב"ם הביא ג' פי' ב"דקל נערה" והרשב"א נקט בדעת רש"י פי' ג' וע"פ זה הקשה קושיותיו, ולכאורה אפ"ל דהרשב"ם ס"ל כפי' הא'¹⁹ שממחר קצת להביא פירותיו בפחות מג' שנים (אבל לא פעמיים בשנה). ועפ"ז: א. הנה על קושיא הא' של הרשב"א כבר תי' הוא בעצמו דמדאמרינן מאן הולכי אושא ר"י משמע שרבנן פליגי. וכמו שמדויק בלשון רש"י – דלית להו הא דר' ישמעאל.

ב. על קושיא הב' כנ"ל דרשב"ם סבר כפי' הא בדקל נערה, ולפ"ז גם שמואל לא סבר דאזלינן בתר פירות לגמרי, אלא בתר זמן שמוציא פירות של ג' שנים, וכמ"ש בפירוש²⁰ בדעת שמואל דלרבנן "פירות של ג' שנים צריך עד שיגדור בתמרים ג' גדירות" אלא שכיון שדקל זה מוציא הפירות של ג' שנים בקצת פחות זמן, כבר אז הוי חזקה.

ג. על קושיא הג' דנביא מצינו רק שיהי' יותר משנה א' אבל מהיכן לומדים ג' שנים, תירץ הרשב"א²¹ דלהו"א גם לרבנן גמרינן משור המועד אלא שהנביא מוציא מדעת ר"י שאינו תלוי בזמן כלל²², וא"כ ג' נגיחות הם כנגד ג' שנים²³.

ד. ועל קושיא הד' ממ"ש בתירוצו של רבא "שילש באוולתו" צריך לומר כנ"ל, דבהו"א סברה הגמ' דלרבנן בעינן ג' פירות של ג' שנים כשמואל, היינו שהעיקר הוא שגידל שם ג' תבואות של ג' שנים ובד"כ הוא ג' שנים חוץ מדקל נערה²⁴.

והטעם שלרשב"ם הלכה כרב הוא כיון שאע"פ שגם לשמואל צריך ג' אכילות של ג' שנים אבל בדקל נערה ס"ל שמואל שהחזקה היא בפחות מג' שנים, ואין זה מסתדר עם הטעם דתלת שנין מיזדהר איניש בשטרי' שמשמע שהוא תלוי בזמן

הערות וצייונים

19. ומ"ש והכי קי"ל – בשיטת ר"ח – שהרי מביא מיד אח"כ – ל"א בר"ח, וגם אם סובר כר"ח עדיין נוכל להסביר (בדוחק עכ"פ) למה הלכה כרב. 20. ד"ה אבל לרבנן. 21. בד"ה הכי גריס רש"י ז"ל, וכן תי' הרמב"ן בד"ה הכי גרסינן. 22. ולא כמ"ש התוס' שם (הע' 12). ולתוס' שם צריך לומר כנ"ל (ראה הע' 17). 23. ומ"ש הרשב"ם שהלכה כרב – כדמוכח סוגיא דמכילתין – צריך לומר שזה רק לפי מסקנת הגמ' – שהטעם הוא כי אין אדם נוהר בשטרו יותר מג"ש. 24. והוא בדומה למ"ש התוס' שם בד"ה שתא קמייטא.

שהשדה בידו²⁵, ולכן פסק כרב. וכן כתב הרמב"ן²⁶ בפירושו "וזו הקושיא הזקיקתו לרב רבי שמואל ז"ל לומר שהלכה כרב דאמר מיום ליום דווקא".

וא"כ כשהגמ' הקשתה "לרבנן מאי", הייתה קושייתה בין לרבנן אליבא דרב ובין לרבנן אליבא דשמואל, רק שבתירוץ לרבא למסקנא דעד תלת שנין מזדהר איניש בשטרא, כיון שמשמע שתלוי רק בג"ש ואין זה מסתדר עם מה שס"ל לשמואל בדקל נערה, לכן כתב רשב"ם שלמסקנא קיימינן הכא אליבא דרב, וכן משמע שם לשון רשב"ם, שרק המסקנא דעד ג' שנין מזדהר איניש בשטרא, היא אליבא דרב.

ד

יתרץ באופן אחר ע"פ ביאור החת"ס בסוגיא

והנה לכאורה אפשר לבאר סוגיית הגמ' בדף כח גם באו"א, ובהקדים:

דהנה לפי הנ"ל קושיא הא' עדיין אינה מיושבת כל צרכה, שהרי רוב הראשונים לא תירצו כן, ועוד שגם אם נקבל את תירוץ הרשב"א שמרומז כאן בלשון הגמ' שישנם רבנן אחרים, הרי לפחות רש"י אם הוא סבר שרבנן אלו כתובים לראשונה בדף לו, הו"ל לרש"י לפרש ולספר לנו דקאי על רבנן בדף ל', ומדוע סתם את דבריו וכתב רק "רבנן דלית להו הא דר"י".

והנה בדף כט, א "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות מאי קמ"ל תנינא חזקתן שלש שנים מיום ליום מהו דתימא מיום ליום לאפוקי מקוטעות ולעולם אפילו מפוזרות קמ"ל" ופרשב"ם²⁷ "קמ"ל רב הונא דדוקא קתני למעוטי מפוזרות".

ומדייק בזה החת"ס²⁸ דממ"ש רשב"ם דחידושו של ר"ה הוא ד"דוקא קתני", ולא שהחידוש הוא שלא בא למעט רק מקוטעות אלא גם ממעט מפוזרות, משמע דלפי ר"ה לא צריך כלל למעוטי מקוטעות, דמהיכי תיתי דמקוטעות הוי חזקה.

ואם נאמר דגם הרישא דמשנתנו ר' ישמעאל היא, א"כ מיום ליום דקתני הוא למעט מקוטעות דתני בסיפא, דדי בי"ח חודש. אלא שצריך לומר דרב הונא סבר כרב (רבן של רב הונא) דרבנן סברי דבעי ג' שנים שלימות גם בשדה בית הבעל וא"כ מהיכי תיתי דמקוטעות הוי חזקה, אלא מה שקתני מיום אל יום הוא לת"ק ובא למעט מפוזרות. ולפי"ז:

א. נמצא שגם לשיטת רשב"ם איכא ת"ק במשנה החולק על ר"י, וכפי שדייק מדבריו החת"ס הנ"ל, וא"כ על זה קאי קושיית הגמ' ד"לרבנן מאי"²⁹.

הערות וצינונים

25. אא"כ אוכל שלא כאכילת בעלים. 26. בד"ה מאי בייניהו. 27. ד"ה קמ"ל. 28. על המשנה ד"ה חזקת הבתים. 29. אלא שעדיין דחוק קצת, שאין זה מפורש ברש"י.

ב. לפי"ז כל סוגיית הגמ' כאן היא לשיטת רב ולא רק במסקנה, וא"כ אין צד לומר כשמואל, אלא ישנם רק הולכי אושא כנגד דעת רבנן לשיטת רב. ולפי"ז מה שמוכח מהנביא, הוא רק כנגד סברת ר' ישמעאל, שהרי עדיין לא דנה הגמ' בדעת רב ושמואל, אלא כל הסוגיא לשיטת רב וא"כ צריך רק לסברה השוללת דעת ר' ישמעאל ור"ע דדי בג' אכילות, וכיון ששללנו זאת ממנה שהנביא עומד בי' ומזהיר וכו', בדרך ממילא היא סמך לדעת רבנן הסוברים שצריך ג"ש מיום ליום והיינו כרבנן אליבא דרב.

ג. כן גם מה שכתב רשב"ם בביאור דברי רבא ד"הואיל ושילש באוולתו" לכן מקפיד, דמשמע דהעיקר הוא ג' פעמים, ולפי רבנן דרב שהעיקר תלוי בשנים אינו מובן כוונת רבא כפי שדייקנו לעיל. אך זה יובן בהקדם ביאור החת"ס³⁰ בדברי רש"י במשנה³¹ "דאין לך אדם שרואה את חבירו זורע את שדהו לאכול פירות העשוי לשנה ושותק", וכתב זה בדעת ר"י ור"ע. ומדייק מכך החת"ס דגם לשיטתם הטעם הוא הקפדת בעל השדה, אלא שנפקו להו משור המועד דצריך שיוחזק בשתיקה זו ע"י שישתוק ג' פעמים שהי' מקפיד, אבל בעצם מקפיד כבר בשנה ראשונה. משא"כ רבנן סברו דלכתחילה אין בעל שדה מקפיד אחר שנה אחת אלא רק באם שילש באוולתו. וע"פ הנ"ל דהסוגיא כאן אזלא רק לדעת רב, אין צריך אלא לסברה השוללת דעת הולכי אושא.

אלא דאם נאמר דאירי בת"ק שבמשנתנו, צריכים אנו לביאורו של הרשב"א³² דמה שאמרו רב ושמואל בדף לו "זו דברי ר' ישמעאל ור"ע" היינו פירושם וטעמם בתיבות "ואינן מיום ליום", אבל רבנן במשנה כוונתם ואינן מיום ליום דאין צריך לאכול פירות תדיר אבל וודאי דצריך ג' שנים שלימות.

אלא שהרשב"א פי' כן גם בדעת שמואל משא"כ לפי ביאורו של החת"ס הנ"ל אין זה אלא לדעת רב, אבל לשמואל אין במשנתנו עוד תנא אלא כולה ר' ישמעאל היא עיי"ש.



אם בינוני יכול להינצל מעוון ביטול תורה

יביא את דברי אדה"ז ודיוק כ"ק אדמו"ר בגדר הבינוני ויקשה ע"ז • יתרץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בהפרש בין ג' עבירות לשאר עבירות • יבאר באופן אחר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר מדרגת הבינוני

הנ"ל



יביא את דברי אדה"ז ודיוק כ"ק אדמו"ר בגדר הבינוני ויקשה ע"ז

הנה בתניא פ"א מדבר אדמה"ז אודות גדר המדריגות ד"רשע", "צדיק" ו"בינוני" ובעיקר מטרתו לבאר מדריגת "הבינוני" ושולל בזה הפי' שהוא אדם שיש לו מחצה זכויות ומחצה כוונות וז"ל:

"ועוד, שהרי בשעה שעושה עוונות נקרא רשע גמור, [ואם אחר כך עשה תשובה נקרא צדיק גמור]. ואפילו העובר על אסור קל של דברי סופרים מקרי רשע, כדאיתא בפרק ב' דיבמות ובפרק קמא דנדה, ואפילו מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נקרא רשע [בפרק ו' דשבועות]. וכל שכן וקל וחומר במבטל איזו מצות עשה שאפשר לו לקיימה, כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, שעליו דרשו רז"ל "כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת" וגו', ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר אסור דרבנן. וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפילו עוון בטול תורה, ומשום הכי טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני". ומפורש בהדיא ד"בינוני" הוא אחד שאפי' עוון ביטול תורה אין בו. ועל מה שהובא לעיל שבינוני "אין בו אפי' עוון ביטול תורה" מעיר כ"ק אדמו"ר בהערותיו על התניא וז"ל:

"אולי ברמז 'אפילו' ועיין לקו"ת דברים סב, ד אע"פ דשכיח טפי, כמוכח בחוש ומרומז בדרז"ל ברכות ה' פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה". להעיר ג"כ מב"ב קסד: ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום כו' אבק לשון הרע", לא נמצא שנקרא רשע בעבור זה, וא"כ גם ת"ח (עיין פ"ח) אינו ניצול בכל יום אם לא יתאמץ ביותר (מפרשים) מביטול תורה, ועיין לקמן פכ"ה דביטול ת"ת אין אדם ניצול ממנו בכל יום".

והיינו שמבאר דתיבת "אפי'" באה לשלול שעוון ביטול תורה ישנו בבינוני (אע"פ ש"שכיח טפי" ו"אין אדם ניצול ממנו בכל יום" כדמוכח מזה שאינו ניצול מאבק

לשון הרע שהוא כולל ביטול תורה) אלא גם זה אינו – היות ומתאמץ, ולכן יכול להינצל גם מעוון ביטול תורה.

והנה בפרק כ"ה מדבר רבינו אודות דרכו של הבינוני לא לעבור שום עבירה בהתבוננו שמוכן הוא "שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך אפי' במסירת נפש ממש כו' כל איש ישראל מוכן ומזומן למסור נפשו כו' אפי' לפי שעה" וכ"ש שיהי' מוכן לעבוד את ה' במס"נ בשביל מצווה ש"יחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד כו' אלא שלמטה הוא תחת הזמן כו' והיינו כשעוסק בדברים בטלים כו' ולזה תקנו ברכת סלח לנו שלש פעמים בכל יום על עוון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום".

והיינו דגם הבינוני אינו יכול להינצל מעוון ביטול תורה כמרו"ל שאין אדם ניצול מזה בכל יום, ולכן תקנו ברכת סלח לנו, שהרי מדבר כאן על התבוננותו של ה"בינוני" שלא להיכשל בעבירות ואין לומר שדווקא במילים אלו מדבר אודות "רשע"¹.

וכן לכאורה מצינו ביאור מכ"ק אדמו"ר על מאמר אדמה"ז ש(בהשקפה ראשונה) נראה כסותר לעניין הנ"ל, כדלהלן:

במאמר הידוע המכונה בשם "דער פרומער וארא" מבאר כ"ק אדמו"ר עניין המצוות שהם הלבושים דהנשמה כדי לקבל הגילויים דג"ע, ובמאמר ש"פ וארא תשי"ב ששם מבאר מאמר הנ"ל מדייק וז"ל:

והנה אין כל אדם זוכה לזה שיהיו כל ימיו שלמים ולא יחסר מהם אפילו שעה אחת ורגע א' (כ"ה לשון אדמו"ר הזקן) – והנה מה שכותב רבינו הלשון זוכה לזה, היינו שהו"ע של זכות מובן שהו"ע שאינו תלוי בבחירה וצריך לזה זכות דווקא, וי"ל בזה שהוא ע"ד מה שאמרו רז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום ואחד מה תלמוד תורה², היינו שאין זה עניין התלוי בבחירה, כ"א צריכים ע"ז סייעתא דשמיא, דזהו מה שכותב רבינו הלשון אין כל אדם זוכה לזה שיהיו ימיו שלמים".

היינו שמפרש שאין זה תלוי בעבודת האדם כלל כמו שמדייק "אין כל אדם זוכה לזה כו' שהו"ע שאינו תלוי בבחירה" היינו דלכאורה גם אם "מתאמץ ביותר" אין זה תלוי בו.

הערות וצינונים

1. והרי גם בפשטות לא מסתבר לומר שרבנן תקנו בנוסח התפילה ששווה לכל תקנה רק בשביל רשעים, ובפרט ש"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחר' כל אדם ימושך" כמ"ש רבינו בפי"ד (יט), ב). 2. וכנ"ל שכיון שאין אדם ניצול מאבק לה"ר הרי נכלל בזה ביטול תורה.

ב

יתרץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בהפרש בין ג' עבירות לשאר עבירות

וי"ל³ בדא"פ הביאור בזה⁴ בב' אופנים:

ביאור א': בלקו"ש חלק ט"ז ע' 362 מבאר כ"ק אדמו"ר ג' אופנים (עניינים) בסיוע מלמעלה לאדם על עבודתו וזלה"ק:

א. דער סיוע אז מען זאל ניט נכשל ווערן אין תאוות איסור ר"ל כו'.

ב. דער סיוע אז מען זאל זיך אויסהיטן פון תאוות היתר כו'.

ג. דער סיוע אויף קענען עולה זיין ממדריגה למדריגה אין קדושה גופא כו'.

ובהמשך השיחה שם⁵:

די דריי ענינים הנ"ל זיינען מתאים בכללות צו די דריי מדריגות אין עבודה: עבודת הצדיק, הבינוני און – הרשע כו' ביי א בינוני איז אפגעפרעגט צו טאן אן עבירה ר"ל ("לא עבר עבירה כו' ולא יעבור לעולם"), ער דארף אבער האבן א מלחמה צו אויסהיטן זיך פון תאוות היתר; א רשע דארף האבן א מלחמה ניט צו דורכפאלן אין איסור – און אויף דעם דארף ער אנקומען צום סיוע מלמעלה פון בחי' "שחר".

ועל המילים "לא יעבור לעולם" מעיר כ"ק אדמו"ר שם בהערה 85 וז"ל: "שם רפי"ב. ועיי"ש יז, ריש ע"ב: בדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש כו' ומ"ש ברפי"ג בעניין אלמלא הקב"ה עוזרו כו' הוא בעיקר בעניין ההרהורים עיי"ש [ו"להתפשט באברי הגוף כו' – י"ל שקאי רק על תאוות היתר]. והחילוק בפשטות – כי הרהורים באים מאליו (וכבתניא ספי"ב), משא"כ דיבור ומעשה שהם מרצונו של האדם".

והיינו שמקשה על מ"ש בפרק י"ב שהבינוני הוא אדם כזה שמצד עצמו לכאורה "בדבר איסור אינו עולה בדעתו כו' וא"כ אינו מובן מ"ש בפרק י"ג ש"אלמלא הקב"ה עוזרו כו' היינו שהוא מצד עצמו יכול להיכשל, אלא שהקב"ה עוזרו. ומתרץ שמש"כ

הערות וצינונים

3. ואף שכותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע במכתבו הידוע (הובא בסוף קונטרס עץ החיים הוספה ג' בסופו): לא יחכם בהתחכמות של סכלות להרחיב בו הדיבור כו' אני מזהיר אזהרה גדולה שלא ללמוד תניא באופן זה כו' כמעט הייתי אוסר באיסור גמור להשכיל השכלות בתניא כו' וגם מוציא את לימוד התניא מכוונתו האמיתית כו"א אבל מיד אח"כ כותב: "ורק בעיני עבודה יכולים להרחיב הדיבור בלימוד התניא כאשר מפורש שמועתי מכ"ק אדמו"ר וצוקל"ה נבג"מ" ומב' הביאורים אפשר ללמוד הוראה בעיני עבודה כדלקמן (בהערות). 4. בדוחק עכ"פ. 5. אות יט.

בפרק י"ג הוא בעיקר בעניין ההרהורים כיון שההרהורים הוא לא עניין שתלוי בו אלא באים מאליו, אבל לעשות דבר איסור מצ"ע אינו שייך אצלו.

ואולי י"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לביטול תורה (דהוא נכלל ג"כ בג' עבירות שאין אדם ניצול כנ"ל) שמצד עצמו אינו יכול להינצל מכך, אבל ע"י העזר מלמעלה יכול להינצל גם מעוון ביטול תורה.

ויש להעיר שלכאורה מדויק הוא מהערת כ"ק אדמו"ר שמוכיח שהרהורים באים "מאליו" מספי"ב (כמו שמציין במאמר המוסגר) ושם "אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו ולבלבלו מתורה ועבודה וכמארז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום כו' הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב אל המוח כנ"ל כו".

דבפשטות נראה הכוונה בזה שמוכיח זה שהם "עולים מאליו" מכך שהוא א' מג' עבירות שאין אדם ניצול כו' וא"כ כן הוא גם בביטול תורה כנ"ל שהוא בכלל אבק לשון הרע.

ואין זה סותר למה שמביא כ"ק אדמו"ר בהערותו (מהמפרשים) שכל מה "שאינו ניצול" הוא רק אם אינו "מתאמץ ביותר" אבל אם מתאמץ הרי ניצול כיון דכן הוא גם בהרהורים דפי"ב כותב כ"ק אדמו"ר ש"אלא מיד בעלייתו משם דוחהו בשני ידים ומסיח דעתו מיד כו'" היינו דגם מצד האדם צריך להיות "מתאמץ" ורק אז מקבל העזר מלמעלה. וכן מדויק הוא לכאורה מהמפרשים דב"עין יעקב" כתב "פירוש אם אינו מתאמץ בזה אינו ניצול מג' עבירות אלו ואפשר דלעומת זה מתפללין בכל יום ג' תפילות" והיינו דמחד גיסא כותב שצריך להתאמץ ומאידך מתפללין על זה והיינו שגם אם מתאמץ צריך לזה העזר מלמעלה. וכן במהרש"א⁶ כתב "אבל האיש הזוכה⁷.. יוכל שפיר להינצל מג' עבירות אלו"⁸.

וצריך לומר שהעזר ישנו תמיד באם יתאמץ ולכן המבטל תורה או המהרהר ברצון נקרא רשע.

ועפ"ז מתורץ:

א. זה שתקנו ברכת סלח לנו הוא כיון שגם בינונים אינם ניצולים מזה מצד עצמם, אלא ע"י הסיוע (שבא רק כשמתאמץ)⁹.

הערות וצינונים

6. חדא"ג על אתר. 7. והוא מדויק בלשון המאמר בוארא (המובא לעיל) שהוא עניין של זכות. 8. וההוראה בעבודה מביאור זה היא בפשטות דאין לאדם להתייאש מפני מארז"ל הנ"ל ולא להתאמץ בזה כלל כיון שממילא לא ינצל, אלא ידע שאם יתאמץ יגיעה לו העזר מלמעלה ו"יזכה" להינצל גם מביטול תורה. 9. אלא שדוחק קצת לומר שתיקנו לומר ברכת סלח לנו אע"פ שכל בינוני ניצל מזה (וראה ביאור הב').

ב. מ"ש במאמר "שאינו תלוי בבחירה" היינו גם הבינונים, שהרי מצד עצמם אינם יכולים להינצל אלא ע"י הסיוע מלמעלה (ומ"ש "אין כל אדם זוכה לזה" קאי על הרשעים)¹⁰.

ג

יבאר באופן אחר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר מדרגת הבינוני

ביאור ב': בפרק א' כותב כ"ק אדמו"ר "אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו (היינו שהרג את היצה"ר בתענית) אף שזכויותיו מרובים על עוונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל" ומעיר ע"כ כ"ק אדמו"ר בהערותיו על התניא וז"ל:

"בפי"ב: והבינוני... ולא עבר עב' מימיו... ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת. וא"כ הול"ל עדיפא מני' שגם בבינוני אינו, כיון שיש עוונות ולכאורה גם בלאה"כ צ"ל – אף שדוחק קצת – בפי"ב שהפי' הוא שהבינוני מצד מצבו עתה לא יעבור לעולם, וגם לא ע"ע מימיו – שלא נשאר רושם ע"ד עבירה גוררת או עבר ושנה נעשה לו כהיתר וכה"ג. וא"ש גם מש"כ – פי"ד – שכ"א יכול להיות בינוני בכ"ע ובכ"ש. ולכן ל"ק פה בינוני".

היינו שמקשה דלכאורה זה שזכויותיו מרובין על עוונותיו, שכתוב שאינו במעלת ומדרגת צדיק כלל, אינו אפי' בינוני ולמה אומר רק שאינו צדיק? ומתרץ שגם בינוני יכול להיות שאין לו רוב זכויות אלא שהוא עתה במצב ש"לא עבר ולא יעבור לעולם" וכן כותב כ"ק אדמו"ר במאמר חיי שרה תשמ"ה¹¹ בהערה 19 וז"ל:

"לכאורה אפשר לומר דפירוש "לא עבר עבירה מימיו" הוא שעכשיו (לאחרי שעשה תשובה) הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו" כי לא נשאר רושם כלל מעבירה שעשה"¹².

הערות וציונים

10. ודוחק קצת, דא"כ צ"ל שכל המאמר מדבר רק על רשעים ומ"ש "אלא צריך לזה זכות וסייעתא דשמיא" קאי הן על אדם צדיק והן על הסיוע לבינונים. (ואין להוכיח ממה שמדבר שם אודות תשובה על מקרה לילה, שמדבר רק על רשעים, שהרי שם מביא זה רק בתור דוגמא להתבוננות על ריחוקו מהו"י שזה מעורר את האהבה וכו' וסוג התבוננות זה שייך גם לבינוני).
11. מלוקט ה' ע' נו. 12. אלא שממשיך שם בהערה "אבל מפשטות הלשון בתניא שם, ובפרט מזה שמוסיף "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", משמע, דהפירוש הוא כפשוטו" ואז מבאר (בפנים המאמר) עניין התשובה שעוקרת החטא מתחילתו ולכן "הרי ביכולתו להיות בינוני שלא עבר עבירה מימיו" אבל לפי ביאור הא' יכול להיות לא רק בינוני שלא עבר (בלשון עבר) עבירה מימיו אלא גם "לא יעבור לעולם" שהרי עתה הוא במצב שלא יעבור לעולם.

והיינו שדרגת בינוני לא מחייבת אדם שלא עבר ולא יעבור לעולם בפועל, אלא ברגע שמצד מצבו של האדם מצדו (לאחר שעשה תשובה¹³) הוא לא עבר ולא יעבור והיינו שלא נשאר שום רושם בהרגש האדם מעוונותיו (כגון עבירה גוררת עבירה) היינו שעתה מושלל אצלו כל עניין של חטא ח"ו, אבל בפועל שייך שעבר עבירה ועד כדי כך ששייך לומר שאין זכויותיו מרובים על עוונותיו¹⁴.

ולפי ביאור זה¹⁵ א) באמת אין בזה בחירה להאדם להיות "כל ימיו שלמים" אלא ע"י תשובה שזהו גם מה שמבאר שם במאמר ד"וארא" תשי"ב ש"העצה לזה הוא עניין התשובה" כמו שמבאר במאמר ד"חיי שרה" תשמ"ה שע"י התשובה עוקר החטא מתחילתו, אבל שיהיו לכתחילה ימיו שלמים הוא באמת רק עניין של זכות גמור גם אצל הבינונים. ב) באמת נוסח התפילה הוא לא רק לרשעים אלא גם לבינונים שהרי גם אצלם שייך שבפועל (משא"כ מצד מצבם כנ"ל) יבטלו תורה¹⁶.



הערות וצינונים

13. דאם לא עשה תשובה הרי הוא עדיין רשע (תניא פ"א), אבל גם כשעשה תשובה י"ל שלא דוקא נכנס לכלל "זכויותיו מרובים על עוונותיו" שהרי מהות התשובה הוא רק שמשנה מצב האדם ולא שמתקנת העבר עיין לקו"ש חלק י"ז ע' 198 ויתר מכן (שם) שאפי' אין תשובה מכריחה כפרה וכמו "בא על הערה והוליד ממזר" שאין שייך בזה תיקון החטא (מעוות לא יוכל לתקון) ואעפ"כ שייך בזה תשובה, ועיקר הכפרה הוא ע"י הודוי וכו' עיי"ש ובהערה 40 שמדמה לתפילה שעניינה הוא לבקש גם אם יודע שלא תמולא בקשתו ובכפרה היא רק "שלימות התשובה" (שם בהמשך השיחה), וכן ראה דרמ"צ מצות וידוי (דף לח, ב) ותשובה שדווקא ע"י הודוי שהוא מעשה זוטא הורג הוא את גוף הקליפות שנתהוו ע"י עונו והיינו שגם אם ע"י התשובה עצמה ישנה כפרה כלשהי אבל ודאי שאין זה גמור הכפרה. 14. אם עדיין לא עשה תשובה העוקרת את החטא מעיקרו (הביאור שבפנים המאמר חיי שרה הנ"ל) שאז כבר עקר עוונותיו (ולא כהתשובה שלא מכפרת, ראה לעיל הערה 13). ומה שהובא לעיל מהמאמר חיי שרה תשי"ב ש"אינו תלוי בבחירתו כלל" היינו להיות ימיו שלמים לכתחילה, היינו ללא תשובה שעוקרת את החטא מתחילתו, ודווקא קצת. 15. משא"כ לביאור הא' (ראה לעיל הערות 9, 10). 16. וההוראה מזה בעבודה ג"כ בפשטות שאין לאדם להיות בעצבות מכך שאין בידו להיות בינוני שהרי אמרו"ל שאין הוא ניצול מביטול ת"ת אלא ידע שהוא מצדו צריך להיות במצב שאינו עולה בדעתו ח"ו לבטל תורה וזה מושלל אצלו בתכלית ואז הוא במדרגת "בינוני".

ביאור דברי ר"נ "אילו הוה קמן" לשיטת התוס' והמאירי, וביאור גדרה של חזקה לשיטתם

יוכיח ששיטת התוס' דלא איירי בברייתא באנוסים מחמת ממון, יקשה מה הכריחם לזה ויישב ע"פ דברי ר"נ • יוכיח מהמאירי שס"ל דאיירי גם באנוסים מחמת ממון ויישב את הקושי המתעורר לשיטתו בדברי ר"נ • יבאר את יסוד מחלוקת התוס' והמאירי דתליא בהא ד"אין אדם משים עצמו רשע" אם הוא רק בדיני עדות או לא • יישב את קושיית התוס' לשיטת המאירי ע"פ שיטת בעל המאור • יוכיח שהמאירי ס"ל כבעל המאור ע"פ שיטת רש"י בקידושין גבי דין חזקה כאשר הספק אינו לפנינו • יבאר יסוד מחלוקתם בגדר חזקה אם היא מדין הכרעה או הנהגה • יבאר את שורש השאלה, במה תלוי אם חזקה היא מדין הכרעה או הנהגה

הת' אהרן הלוי שי' סגל
תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא

איתא בכתובות יט, ב ובפרש"י: "תנו רבנן: שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו: ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו – הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה.. אין אלו נאמנים".

ופריך: "ומגבינן ביה כבשטרא מעליא? ואמאי? תרי ותרי נינהו! (עדי השטר ב' ואלו ב' מעידים עליהם שפסולים היו באותה שעה)".

"אמר רב ששת, זאת אומרת: הכחשה – תחלת הזמה היא, וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם, (שהרי הם באין לחייבן כדי לעונשן או נפש או ממון, והתורה אמרה והועד בבעליו יבא בעל השור ויעמוד על שורו), כך אין מכחישין את העדים אלא בפניהם. אמר ליה רב נחמן: אילו הוה קמן ומכחישין להו, הוה הכחשה, ולא הוה משגיחין בהו. דהויא לה עדות מוכחשת. השתא דליתנהו, דאילו הוה לקמן דלמא הוה מודו להו, מהימני?! אלא אמר רב נחמן: אוקי תרי להדי תרי, ואוקי ממונא בחזקת מריה".

א

והקשו התוס' "וא"ת ולר"נ אמאי לא מגבינן ביה בשטרא? הא סבר ר"נ כרב הונא בשני כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפ"ע ומעידה אע"ג דלפי עדות כל אחת חבירתה פסולה לכל עדיות, הכא נמי כיון דאין מכחישינן אותן לומר שלא לזה כלום, אלא אומרים אינכם נאמנים בדבר זה דפסולין הייתם – ליתכשרו, ואמאי לא מגבינן ביה בשטר?".

כלומר, מאחר והעדים האחרונים אינם טוענים שמעולם לא הייתה הלוואה, אלא רק שפסולים היו העדים החתומים על השטר באותה שעה, א"כ כיון דס"ל לר"נ "בשני כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפ"ע ומעידה", דהיינו שעל אף הספק הקיים על כשרותם אנו מעמידים אותם בחזקת כשרות להעיד בעדות אחרת, א"כ גם בנדוד, נעמיד את העדים על חזקתם ויאמנו על מעשה ההלוואה, ונוכל לגבות על פיהם בשטר.

ותירצו: "ויש לומר דהתם באה כל אחת בפ"ע ומעידה משום דמוקמינן כל אחת בחזקת כשרות, אבל הכא שאומרים קטנים היו או קרובים משנולדו עד עתה שנתרחקו – ליכא למימר אוקמינהו אחזקתייהו, דפסלינן אותן משנולדו. ואנוסים היו נמי מחמת נפשות לא שייך לאוקמי אחזקה דהא לא פסלי להו כלל. ורשב"א אומר דהכא לא מוקמינן להו אחזקה כדאמר לעיל משום דאילו הוּו קמן דלמא הוּו מודו".

דהיינו, שבנדוד"ד אי אפשר להעמידם על חזקתם מאחר ואין להם חזקה, דלקטנים מעולם לא הייתה חזקה, וכך גם לקרובים דאיירי – מעת שנולדו, ובאנוסים איירי "באנוסים מחמת נפשות" – שמעולם לא ערערו העדים את חזקתם, אלא רק אמרו שבאותה שעה היו פסולים (ולא יועיל להעמידם על חזקתם). תירוצו נוסף אומר הרשב"א: שכאן אין מעמידים את העדים על חזקתם כיון שחוששים ש"אילו הוּו קמן דלמא הוּו מודו".

והנה, לפי ב' תירוצי התוס' פי' "אנוסים" היינו "מחמת נפשות"² ולא "מחמת ממון", וצ"ב מה הכריחם לזה דהרי כל מה דמסקינן בסוגיא דלעיל (יח, ב) ד"אנוסים" היינו מחמת נפשות, הוא כיוון שמעידים על עצמם ו"אין אדם משים עצמו רשע", אבל כאן בברייתא דאיירי שמתו העדים, ואחרים הם שמעידים עליהם ש"אנוסים היו", מה הכרח יש לפרש שהיינו "מחמת נפשות" דווקא?

הערות וצינונים

1. בד"ה אלא אמר ר"נ אוקי תרי להדי כו'. 2. וכמש"כ החתם סופר (מהדו"ל ד"ה השתא דליתנהו דאילו הוּו כו') שב"אנוסים" מודה הרשב"א לפי' התוס' ולא נחלקו אלא ב"קטנים" ו"פסולי עדות".

וי"ל שלמדו זאת התוס' מדברי ר"נ לרב ששת "אילו הוּוּ לקמן דלמא הוּוּ מודו להו". דאם איתא דס"ל לר"נ ש"אנוסים" היינו אף "מחמת ממון", מה אכפת לן דלמא הוּוּ מודו, הא "אין אדם משים עצמו רשע" (דהוי כאילו לא אמר כלום). ומכאן למדו התוס' דס"ל לר"נ דגם כאן "אנוסים" היינו "מחמת נפשות".

ב

אך הנה המאירי בסוגיין כתב וז"ל: "אבל אנוסים היו: בין באונס נפשות בין באונס ממון, שהרי אין כאן מקום ל'אין אדם משים עצמו רשע' שעל אחרים היו מעידים ולא על עצמם". ולשיטתו א"כ צ"ב בדברי ר"נ מה יועיל ב"אנוסים מחמת ממון" הא "דאילו הוּוּ לקמן דלמא הוּוּ מודו להו", הרי "אין אדם משים עצמו רשע"?

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

דהנה כתב רש"י לעיל³ ד"אין אדם משים עצמו רשע" פי': "אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרב הוא אצל עצמו וקרב פסול לעדות". יוצא א"כ דהפסול ד"אין אדם משים עצמו רשע" הוא בדיני עדות.

והנה על דברי ר"נ "דאילו הוּוּ לקמן דלמא הוּוּ מודו להו" כתב המהר"ם שיף⁴: "אף שאין בהודאתו מעלה ומוריד דאין חוזרין ומגידין, מ"מ עדיף השתא מאיתנהו קמן ומכחישי להו ודו"ק".

כלומר, אם היה זה בדיני עדות, לא היה מועיל כלל מה שהם כעת מודים בפנינו, שהרי הם 'חוזרים ומגידין'⁵, אלא 'סברא' היא בלבד שמקרה בו העדים הראשונים מודים לאחרונים, עדיף הוא ממקרה בו הם מכחישים אותם, אף שלפועל לא נקבל את דבריהם שהרי 'חוזרים ומגידין' הם. (וכע"ז כתב החתם סופר⁶ דא"כ "הוי כחוכא ואטלולא").

יוצא לפ"ז, שאם נאמר שלמד המאירי בדברי ר"נ כהמהר"ם שיף, הנה אין כל פסול בכך שיאמרו "אנוסים היינו מחמת ממון", דהא ד"אין אדם משים עצמו רשע" הוא רק בדיני עדות, אבל כאן אינו בדין עדות כלל.

כלומר, אם הכלל ש"אין אדם משים עצמו רשע" היה נאמר לא רק בדיני עדות אלא ככלל, שכל שמשים עצמו רשע בדבריו אין דבריו מתקבלים – לא היה מובנים

הערות וצינונים

3. בד"ה אין אדם משים עצמו רשע. 4. בד"ה השתא דליתנייה דאילו הוּוּ קמן כו'. 5. וראה לעיל יח, ב ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". 6. מהדו"ק ד"ה אילו הוּוּ קמן.

דברי המהר"ם שיף, שהרי כיון שאין דבריהם נשמעים כלל – אין כל משמעות להודאתם. אך ע"פ דברי רש"י הנ"ל שכלל זה ש"אין אדם משים עצמון רשע" נאמר רק בדין עדות, א"כ כאן שאין מקבלים הודאתם מדין עדות – מובנים דברי ר"נ שסברא של ק"ו יש כאן, כיון שאילו היו חוזרים בהם בפנינו היינו שומעים את דבריהם.

ולפ"ז נוכל לומר בשיטת התוס' דס"ל דהא ד"אין אדם משים עצמו רשע" אינו רק בדין עדות, אלא כלל שכל שמשים עצמו רשע בדבריו אין דבריו מתקבלים, ולכך לא יכלו להעמיד את הברייטא ב"אנוסים מחמת ממון", דא"כ דברי ר"נ "דאילו הוו קמן דילמא הוו מודו להו" – אינם מובנים, שהרי כיון שמושימים עצמם רשעים בדבריהם – אין בהודאתם כלום. ולכן הוכרחו להעמיד את הברייטא דווקא ב"אנוסים מחמת נפשות".

ויש להוסיף, דבתירוץ הרשב"א שהביאו התוס' כתבו המפרשים⁷ שס"ל שאילו הוו קמן ומודו לא הייתה הודאתם מתקבלת לענין סברא של ק"ו בלבד, אלא כעדות ממש, כדמוכח מתירוצו. ואף שדין ברור הוא בעדות ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", מ"מ כאשר יש תרי ותרי, יכולים התרי הראשונים לחזור בהם ולהעיד דבר חדש, כיון שיש להם סיוע מכת העדים השנייה הטוענת ג"כ כך. וא"כ כיון שאילו הוו קמן ומודו הייתה הודאתם מתקבלת כעדות ממש, אין מקום להעמיד את הברייטא ב"אנוסים מחמת ממון", שהרי "אין אדם משים עצמו רשע" ולא היה מועיל מה שכעת מודים בפנינו.

ג

אלא שאכתי תקשי להמאירי קושיית התוס' הנ"ל – דכיון דס"ל לר"נ בשני כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפ"ע ומעידה, א"כ נעמיד גם כאן את העדים החתומים על השטר על חזקתם ונגבה על פיהם בשטר. (דאינו יכול לתרץ כהתוס', שהרי בכדי לתרץ קושיא זו, העמידו זאת התוס' ב"אנוסים מחמת נפשות" כנ"ל).

ונראה לומר הביאור בזה ובהקדים:

הנה איתא בגמ' לקמן כא, סע"ב ובפרש"י: "אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: שלשה שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהן (שהוא פסול). עד

הערות וצינונים

7. דברי משפט סי' טו, אמרי בינה דיני הלוואה סי' לא.

שלא חתמו (השני דיינים על האשרתא) – מעידין עליו (על זה שהוא כשר) וחותרם. משחתמו (הוא להו נוגעין בעדות שגנאי להם שישבו עם פסול בדין) – אין מעידין עליו וחותרם".

ופריך: "ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא – תרי ותרי נינהו? (כי אמרי לא גזל הוא להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי)".

וכתב בעל המאור שם וז"ל: "פי', ואפי' משחתמו – אמאי אין מעידין עליו? הא איכא למימר אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקת כשרות. ואין להקשות מהא דת"ר שנים שהיו חתומין על השטר וכו' דמקשי' עלה ומגבינן ביה אמאי תרי ותרי נינהו, דהתם לאו אגופייהו דעדי השטר באין אלו להעיד שהרי מתו אלא על השטר הם באים להעיד שפסול, הלכך תרי ותרי נינהו ולא מגבינן ביה, אבל הכא שעל גופו של הדיין מעידין הוא להו תרי ותרי ואוקים גברא אחזקה דכשרות".

ומדבריו עולה תירוץ נוסף לקושיית התוס': דאין אומרים "אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקת כשרות" אלא רק כאשר הוא הנידון ועליו באים להעיד, אך בסוגיין שלא באו להעיד אלא על גופו של שטר שהוא פסול – לא נוכל להעמיד את העדים על חזקתם, ע"מ להכשיר את השטר.

ונראה להוכיח שס"ל להמאירי בסוגיין כבעל המאור, וכדלקמן.

ד

הנה איתא בקידושין סו, א גבי ינאי המלך שהיה כהן ממשפחת בית חשמונאי, ו"היו אומרים אמו נשבת במודיעים", ושבויה פסולה לכהונה, ומאחר שנשאה אביו – נמצא ינאי חלל ופסול לכהונה. "ויבוקש הדבר ולא נמצא" שנשבת אמו. ופריך בגמ' "היכי דמי? (ויבוקש הדבר ולא נמצא דמשמע שהחזיקוהו בחזקת כשרות. רש"י), אילימא דבי תרי אמרי: "אישתבאי" ובי תרי אמרי: "לא אישתבאי" – מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני!".

ופרש"י: "סמוך אהני: דאמרי אשתבאי. והיכי קאמר ולא מצאו? ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה, ה"מ אי היא קמן והייתה באה לב"ד להתירה, אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות, שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול".

כלומר, דלכאורה יש להקשות: מדוע אין אומרים אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא בחזקת כשרות? ועל כך מיישב: שאין אומרים זאת אלא כאשר באה היא לפנינו על מנת להתירה, אבל בבנה שהדיון הוא על תחילת לידתו אם הייתה בפסול – אין אומרים זאת.

אמנם התוס' נחלקו על רש"י ותירצו באו"א וז"ל⁸: "וא"ת מ"מ תיהני ליה חזקה דאימיה שהיתה בחזקת כשרות דהא אמרינן בפרק קמא דכתובות (דף יג, א) לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה. וי"ל דלא אמר אוקי תרי בהדי תרי אלא בתרומה דרבנן. ותרי ותרי ספיקא דרבנן, ובהא לא החמירו. אבל ביוחסין דאיכא איסורא דאורייתא החמירו ואסורה היא מדרבנן".

והיינו שסוברים שאין הדבר תלוי באם נמצאת האם לפנינו אם לאו, ובוודאי שאם היה שייך ב'יוחסין' להעמיד דבר על חזקתו, הייתה חזקת האם מועילה לבת כבגמ' בכתובות דף יג, אלא שאין אומרים "אוקי תרי בהדי תרי" ואוקי אחזקה אלא ב'תרומה' שהיא דרבנן, אבל באיסורי דאורייתא החמירו רבנן שלא לילך אחר החזקה המתירה, ולכן ב'יוחסין' שהוא דאורייתא לא אזלינן בתר חזקה.

וכתב בזה ר' שמעון שקאפ⁹ וז"ל: "... וגם מדברי רש"י נראה לפרש כן דכתב הטעם משום דלא באו עדים לפסול האם, דמשמע דאם היו עדים מעידים על האם ממילא כיון שהיה דין האם להכשיר ממילא היה ג"כ דין הבן כשר כנ"ל. ורק כיון שלא דנו על האם ס"ל לרש"י דאין סתירה. והתוס' פליגי ע"ז דאיך אפשר לפסול הבן מחמת פסלות האם והאם תהיה כשרה.

"ולפ"ז נראה לאמר דאף דפשוט ענין חזקה הוא שנעמיד דבר על חזקתו – שנחזיק הדבר שהוא על מצבו הקודם, אבל כיון שאינו ברור אמיתית הספק לא אמרה לנו תורה רק לדון הדבר שאנו דנים בו שיהי' דינו כמקודם, אבל לסמוך על ענין חזקה שבוודאי דינו כמקודם לדון בזה על ענין אחר ודאי לא מהני, וכן נראה להדיא מדברי בעל המאור שכתב דבשנים חתומים על השטר ומתו לא שייך לאוקמי העדים שמתו על חזקתיהו כיון שאינם דנים על גוף העדים כיון שמתו ודנים על השטר, ואם נימא דכלל חזקה שנחזיק הדבר שלא נשתנה מקדמותו אף שאינו נוגע לדינא בגוף הדבר שנולד בו הספק, אין מקום לדבריו".

ולפי דבריו יוצא, שסברת בעל המאור דלעיל תלויה במחלוקת רש"י ותוס' שם, דרש"י ובעל המאור ס"ל דאין מעמידים דבר על חזקתו אלא באם נמצא הוא לפנינו (או שהוא הנידון, כבסוגיין), אך אם אינו כן – אין אומרים העמד דבר על חזקתו. אך התוס' ס"ל דאף אם אין הנידון לפנינו מעמידים אותו על חזקתו.

והנה המאירי בקידושין שם כתב וז"ל: "השבויה אסורה לכהנה מספק זונה, ואם באו שני כתי עדים שנים אומרים נשבית ושנים אומרים לא נשבית... מעמידין אותה

הערות וצינונים

8. בד"ה מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. 9. בחידושו, כתובות סי' ט.

על חזקתה אם לפסול אם להכשיר. ואע"פ שאמרו כאן מאי חזית דסמכית אהני וכו' כלומר, ואמאי אמר ויבוקש הדבר ולא נמצא ואין אומרים אוקי תרי וכו' בזו אינה אלא מפני שלא היתה היא בכאן וינאי שהיה בן כהן לא היה לעולם בחזקת כשרות שהרי על תחילת לידתו העידו בפסול ומתוך כך כשראו שנים כנגד שנים היו אומרים להעמידו בחזקת פסול".

ומדבריו אנו למדים שלמד בסוגיא דינאי המלך כרש"י שם. וא"כ לפי מה שכתב ר' שמעון שקאפ דמש"כ בעל המאור הכא הוא כרש"י התם – מוכח דס"ל להמאירי כבעל המאור דהכא. ואתי שפיר שיתרץ על קושיית התוס' כתירוץ בעל המאור.

ה

ובגוף מחלוקת התוס' עם רש"י, בעל המאור והמאירי, נראה לומר דתליא בגדר 'חזקה'. (ובאמת כבר רמזים הדברים בדברי הגרש"ש הנ"ל):

דהנה מקושיית התוס' שהקשו דכיון דס"ל לר"נ בשני כתי עדים המכחישות זו את זו כל אחת באה בפ"ע ומעידה, א"כ נעמיד גם כאן את העדים החתומים על השטר על חזקתם ונגבה על פיהם בשטר – נראה בירור, שעל אף שלשטר עצמו (שהוא הנידון) אין חזקה, מ"מ כיון ששורש הספק הוא כשרות העדים, אזי אם נעמיד את העדים על חזקתם יועיל הדבר גם לשטר.

וא"כ הא גופא יש לברר: היכא דעל גוף הנידון אין חזקה, אבל על שרש הספק יש, האם תועיל חזקה זו לגוף הנידון.

ויובן זה בהקדם דידוע¹⁰ שישנם ב' אופנים בפירוש פעולת וגדר החזקה:
א. החזקה מהווה 'הכרעה', היינו שמכריעה את הספק באופן החלטי ומסלקת אותו.
ב. החזקה מהווה 'הנהגה' בלבד, היינו שרק מורה לנו כיצד לפעול במקרה של ספק, אך היא אינה מכריעה אותו.

וכגון ב' עדים מעידים על אישה פלונית שנתגרשה, וב' עדים מעידים שלא נתגרשה, שמעמידים את האישה על חזקתה שהיא אשת איש מאחר ויש כאן ספק. הנה לאופן הא' אנו אומרים שמכיוון שב' העדים המעידים שנתגרשה באים לשנות את מעמדה מכמות שהייתה מוחזקת – אשת איש – עליהם להביא ראיה ברורה, ואם לאו – תעמוד בחזקתה "ולא מספקינן". היינו שהחזקה מכריעה את הספק ומסלקת אותו.

הערות וצינונים

10. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'חזקה'.

אמנם לאופן ב' אנו אומרים שמכיוון שב' עדים מעידים שנתגרשה, ולאידך ב' עדים מעידים שלא נתגרשה, א"כ מספקינן אם התגרשה אם לאו, ולכן ננהג בה כפי שנהגנו בה עד עתה – כאשת איש. כלומר, לאופן זה החזקה לא מכריעה את הספק ואומרת שהאשה אשת איש, אלא מצד המציאות עדיין ישנו ספק, אלא שדין חזקה מורה לנו לנהוג בה כאשת איש.

והנה הגרש"ש הנ"ל נקט בפשטות בהסברת שיטת רש"י כאופן הב', ש"כיון שאינו ברור אמיתית הספק לא אמרה לנו תורה רק לדון הדבר שאנו דנים בו שיהי' דינו כמקודם". והיינו שדין חזקה רק מורה לנו כיצד לדון בספק, אך לא להכריע את מצבו.

וא"כ מבוארת היטב שיטת רש"י, דכיון שדין חזקה אינו אלא הוראת התורה כיצד לנהוג ולדון בדבר הספק, הר"ז רק כאשר הספק נמצא לפנינו ומתעוררת השאלה כיצד לנהוג, שזהו כוחה של החזקה להורות את הדרך כיצד לנהוג בדבר ספק. אך כאשר האם אינה לפנינו, לא שייך דין חזקה, שהרי אין לפנינו כל ספק, ולכן לא שייך להשתמש בחזקת האם כלפי הבן, ד"לסמוך על ענין חזקה שבודאי דינו כמקודם, לדון בזה על ענין אחר ודאי לא מהני¹¹.

וכמו"כ מבוארת היטב שיטת בעל המאור, שכיון שהנידון כאן הוא השטר ולא העדים שהרי כבר מתו, לכן לא שייך לאוקמי אחזקה ולהועיל לשטר, אלא הו"ל תרי ותרי דלא מגבינן ביה. ואף ששורש הנידון שהוא השטר – תלוי בכשרות העדים, מ"מ כיון שהחזקה אינה מכריעה את הספק, אלא רק מורה כיצד לנהוג בספק, שייך הדבר רק כאשר הנידון הוא העדים עצמם, שאם מתעורר ספק על כשרותם מורה לנו החזקה לנהוג עמם בכשרות, אך כלפי השטר אין החזקה מורה כלל כיצד לנהוג בו, ולכן נשאר השטר בספק ולא מגבינן ביה.

אמנם התוס' ס"ל שחזקה היא 'הכרעה', ולכן כיוון שכשרות השטר נגזרת מכשרות העדים, תועיל חזקת העדים לשטר. ואף שרק לגבי כשרות העדים ישנה חזקה ולא לגבי גוף הנדון – השטר, מ"מ כיוון שלעדים יש חזקה שמכריעה לצד הכשרות, לכן גם בתוצאה – כשרות השטר – נאמר שחזקת העדים תועיל לשטר ויהיה כשר, וכפי שכתב הגרש"ש שאם נאמר שהחזקה קובעת את המציאות – בוודאי אין מקום לדברי בעל המאור.

והתוס' לשיטתייהו גבי חזקת האם, שאם היה שייך ב'יוחסין' להעמיד דבר על חזקתו, הייתה מועילה חזקת האם לינאי המלך, וזאת משום שעניינה של חזקה הוא

הערות וצינונים

11. ובאמת הדברים כבר מבוססים בדברי הנתיבות בספרו בית יעקב בסוגית אם ובת בכתובות יג, א.

הכרעת המציאות, ולכן א"א להפריד בין חזקת האם לבתה, וכפי שכתב הגרש"ש שס"ל להתוס' "דאיך אפשר לפסול הבן מחמת פסלות האם והאם תהיה כשרה".



והנה בביאור השאלה האם חזקה היא הכרעה או הנהגה בלבד, יש לומר ובהקדים: רבים מן האחרונים¹² נקטו, שבכל הספקות שבתורה החזקה היא 'הכרעה' מלבד הספק דתרי ותרי שהחזקה בה היא רק בגדר 'הנהגה', וזאת משום שנאמנות העדים היא הנאמנות החזקה ביותר בתורה, ולא ייתכן שחזקה תכריע כנגד שני עדים, שהרי אפי' יבואו מאה עדים נוספים ויעדו כאחת מן הכתות לא יועיל הדבר, שהרי 'תרי כמאה', אלא כאשר יש ספק של תרי ותרי החזקה מורה כיצד לנהוג בספק שנוצר, אך אינה יכולה להכריע.

והנה בגוף נידון זה האם חזקה יכולה להכריע בתרי ותרי או לא, הדבר תלוי בב' תירוצי התוס' בב"ב¹³, שם דנים התוס' האם תרי ומיגו גוברים על תרי ללא מיגו או לא, וכפי שכבר ביארו האחרונים:

בתירוצ הראשון שם סובר ר"י שתרי ומיגו אינם גוברים על תרי ללא מיגו, משום שאף אם נחשיב את המיגו כשני עדים נוספים, לא יועיל הדבר שהרי 'תרי כמאה'. אמנם מהתירוצ השני שם משמע, שבעצם מועיל המיגו לתרי לגבור על כת השנייה, אלא שלפועל לא אמרינן כלל מיגו בשניים עי"ש.

הסברא בזה היא, שאף שתרי כמאה, מ"מ נאמנות המיגו אינה מאותו סוג הנאמנות של העדים אלא היא מסוג אחר, וא"כ יוצא שיש כאן ב' כוחות של נאמנות כנגד כוח אחד, ואין בזה דין 'תרי כמאה', משום שמה שאמרה תורה ש'תרי כמאה' היינו שבאותו סוג נאמנות לא יועיל להוסיף, אך במיגו שהוא נאמנות מסוג אחר יועיל הדבר.

מהנ"ל מובן שאף בנוגע לשאלה האם חזקה יכולה להכריע בתרי ותרי או לא – הר"ז תלוי בב' תירוצי התוס' הנ"ל.

והנה בדוגמת ב' תירוצי התוס' בב"ב, מצינו שנחלקו בזה התוס' בסוגיין¹⁴ עם התוס' ישנים¹⁵, התוס' נקטו שבעצם מיגו מועיל להכריע בתרי ותרי אלא שלפועל לא שייך מיגו בתרי ותרי, אך התוס' ישנים חולקים על התוס' וס"ל שמיגו לא יועיל כלל ד'תרי כמאה'.

הערות וצינונים

12. ראה 'חמדת שלמה' על שיטת רש"י בכתובות כב, ב ד"ה אך לשיטת רש"י. ועוד. 13. לא, ב ד"ה וזו באה בפני עצמה ומועדה. 14. לעיל יט, ב ד"ה ואם כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים. 15. על אתר.

וא"כ לפ"ז אפשר לומר, שתוס' בסוגיין לשיטתם שחזקה דתרי ותרי מכריעה את הספק, ולכן סברו בפשטות שהעמדת העדים על חזקת כשרות מכריעה שהם כשרים, ובמילא משליך הדבר על השטר – שהוא כשר.

אמנם רש"י ובעל המאור למדו, שבתרי ותרי לא ייתכן שהחזקה תכריע את הספק שהרי 'תרי כמאה', ולכן החזקה היא רק בגדר 'הנהגה', ולא תועיל אלא אם גוף הספק לפנינו והוא הנידון, שאז מורה לנו החזקה כיצד לנהוג.



השקעות בשוק ההון לאור ההלכה

חשיבות הבנת הסוגיות הנוגעות להשקעה בשוק ההון • החששות ההלכתיים הקיימים • איסור ריבית • דין עיסקא • שטר היתר עיסקא • הבנת עניינו של היתר עיסקא • היתר עיסקא כללי • בעלותם של בעלי המניות בחברה • השקעה כשרה • אגרות חוב • מסחר באופציות • תעודות סל • קרנות סל • גלאט הון • מכון כת"ר • תשואה כהלכה • קופת גמל • תכנית חיסכון לכל ילד • השקעה לאיש ירא ה' • ריבית בעבודת האדם

הנ"ל

הקדמה

בעידן בו כמעט כל אדם הוא בעל חשבונות חיסכון והשקעה (אם בקרן פנסיה או בקרנות השתלמות וכדו'), קיימת חשיבות רבה להבנת הסוגיות ההלכתיות המרכזיות הנוגעות להשקעות בשוק ההון, ובכך להימנע מלעבור על איסורי תורה ח"ו.

בכללות ניתן לחלק את החששות ההלכתיים הקיימים בהשקעות בשוק ההון לשניים: א) קניית בעלות בחברה העוברת על איסורי תורה כגון חילול שבת, חמץ בפסח, סחורה בדברים אסורים (נבילות וטריפות, פירות שביעית וכדו') וריבית – במקרה והחברה מנפיקה אגרות חוב, ובכך בעצם קיימת שותפות באיסורים. ב) הלוואה בריבית לחברה, במקרה וקונים מהחברה אגרות חוב¹ (יבואר לקמן סעי' ח).

הערות וצינונים

1. איסור זה קיים לשיטת רוב הפוסקים, אמנם לדעת הג"ר משה פיינשטיין הדבר מותר. להבנת העניין יש להקדים תחילה ולהרחיב מעט אודות גדרה ההלכתי של חברה בע"מ (בערבון מוגבל). הגדרתה המשפטית של חברה בע"מ היא שהחברה היא כעין ישות בפני עצמה שהיא בעלת הנכסים, ואילו בעלי המניות מוגדרים הבעלים של אותה ישות הנקראת 'חברה' ולא בעלי הנכסים עצמם. המטרה בהגדרה זו היא לנתק בין נכסי החברה לנכסים האישיים של הבעלים, וכך במקרה של פשיטת רגל, בעלי החברה אינם אחראים על פריעת חובות החברה אלא האחראיות מוטלת על נכסי החברה בלבד. מצינו בפוסקי זמנינו דעות חלוקות בנוגע להתייחסות ההלכתית למושג זה, שהרי 'חברה' אינה דבר שיכול להיות בעלים על נכסים, מאידך אם בעלי החברה הם אכן בעלי הנכסים, כיצד יתפרש החוק שבעלי המניות אינם אחראים לפירעון חובות החברה? הדעה הרווחת היא שאין להתייחס להגדרה המשפטית כפשוטה, אלא לומר שבעלי החברה הם בעלי הנכסים, מ"מ נעשה כעין אפתיקי מפורש שיגבו מנכסי החברה בלבד (הגרש"ז) אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה סי' כח, הגר"ש הלוי וואזנר בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קעב, ועוד). מנגד, הג"ר משה פיינשטיין סובר (בשו"ת איגרות

יצוין, כי יודעני בעצמי שלא הגעתי להוראה, והבא לקמן אינו אלא כטיפה מן הים הגדול, וישנם עוד דינים ופרטי דינים רבים שלא הוזכרו מפני קוצר היריעה, ועל כן יש לדון בכל מקרה לגופו, ולהלכה למעשה יש להתייעץ עם פוסק ומורה הוראה. בכדי להבין בכללות באלו מסלולים ניתן בכל זאת להשקיע ומדוע, יש להקדים ולבאר תחילה כמה מושגים יסודיים בסוגיית ריבית ובגדר הבעלות של בעלי המניות בחברה.

א

איסור ריבית

איסור ריבית נזכר בתורה במספר מקומות, זאת כדי שהעוברים עליו יעברו כמה לאוין מפני חומרתו של האיסור². המלווה ברבית עובר בששה לאוין³: (א) "לא תהיה לו כנושה" (שמות, כב, כד), (ב) "לא תשימון עליו נשך" (שם, ג), (ג) "אל תקח מאתו נשך ותרבית" (ויקרא, כה, לו), (ד) "את כספך לא תתן לו בנשך" (שם לז, ה) "ובמרבית לא תתן אכלך" (שם, ו) "ולפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא, יט, יד). והלווה שנותן את הרבית עובר בשניים: (א) "לא תשיך לאחיך" (דברים, כג, כ), (ב) "ולפני עור לא תתן מכשול"⁴.

את חומרת האיסור אנו למדים גם מכך שיחזקאל הנביא בתוכחתו לעם ישראל (יחזקאל, יח, ו-יז) מונה את איסור ריבית יחד עם ג' העבירות החמורות.

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בשולחנו הטהור בריש הלכות ריבית מאריך בחומרת איסור ריבית וזל"ק: "מאוד מאוד צריך להיזהר באיסור ריבית, בין מלוה לעני בין מלוה לעשיר, שכמה לאווין ואזהרות הזהיר הכתוב אפילו על הלווה, מה שאין כן בשאר דיני ממונות שאם אדם רוצה להניח לגוזלו רשאי, ובריבית מפני חומר העוון הזהיר

הערות וצייונים

משה יו"ד ח"ב סי' סד) שאמנם בעלי החברה הם בעלי הנכסים, אך למרות זאת גביית החובות הם רק מנכסי החברה ולא מנכסי הבעלים, משום שההגדרה היא שההלוואה לבעלי החברה הינה ללא שיעבוד הגוף מצידם אלא רק שיעבוד נכסים, עוד חידש שאין שם לווה אלא אם כן גופו משועבד להלוואה. אם כן, לדעת הגר"מ פיינשטיין אין איסור ריבית בהלוואה לחברה בע"מ, כיוון שאין שיעבוד הגוף על החברה וממילא לא איקרי בשם לווה. יודגש כי כל זה הוא בנוגע להלוואה לחברה בע"מ, אמנם גם לדבריו אין היתר ללוות מחברה בע"מ, משום שכל היתרו מבוסס על כך שהחברה הלווה אינה מוגדרת 'לווה' כיוון שאין עליה שיעבוד הגוף, משא"כ כאשר החברה מלווה, והלווה הוא אדם פרטי שגופו משועבד – הרי זו הלוואה רגילה שאסורה. 2. ראה סהמ"צ להרמב"ם בהקדמה שורש ט. 3. רמב"ם הלכות מלוה ולוה פ"ד ה"ב. 4. אמנם לאווים אלו אינם מחייבים עונש מלקות, משום שהלווה יכול לתבוע את המלווה בבית דין שיחזיר לו את הריבית, ולאו שניתן להישבון אין לוקים עליו (רמב"ם שם ה"ג, וראה גם הלכות גזלה ואבדה פ"א ה"א).

גם הלווה שנאמר "לא תשיך לאחיק", כלומר לא תתן נשך לאחיק, נשך כסף, נשך אוכל, כל דבר אשר ישך, אפילו עצים ואבנים, בין שהריבית ממין ההלוואה בין שהיא דבר אחר ואפילו אין בה שווה פרוטה. וכל המלווה בריבית כאילו כופר באלוקי ישראל, וביציאת מצרים, ואינו קם בתחיית המתים, ואף בעולם הזה נכסיו מתמוטטים וכלים". עכ"ל.

מאידך, בהדגשת גודל המצווה בהלוואה ללא ריבית מצינו בדברי חז"ל⁵: "כל מי שיש לו מעות ומלווה אותן בלא ריבית, עליו הכתוב אומר: "כספו לא נתן בנשך ושחד על נקי לא לקח עשה אלה לא ימוט לעולם".

איסור ריבית מן התורה חל רק כאשר הריבית היא 'ריבית קצוצה'. בכדי שהריבית תקרא כך, צריכים להתקיים שני תנאים: א. מדובר בהלוואה (ולא בעסקאות מכר). ב. הריבית נקצצה, כלומר נקבעה מראש.

אמנם מדרבנן נאסרה כל טובת הנאה שיש למלווה מן הלווה עקב הימצאות הממון ביד הלווה. דבר זה נקרא בלשון ההלכה 'אבק ריבית'.

הלוואה בריבית לנכרי מותרת ואף מצווה יש בכך, כמו שכתב הרמב"ם בספר היד⁶ "הגוי וגר תושב, לזין מהן ומלוין אותן בריבית, שנאמר: "לא תשיך לאחיק" – נשך "לאחיק" אסור, ולשאר העולם מותר. ומצות עשה להשיך לגוי, שנאמר: "לנכרי תשיך" – מפי השמועה למדו, שזו מצוות עשה⁷; וזהו דין תורה".

כך נפסק גם בשו"ע אדמוה"ז⁸ וזלה"ק: "ומצוה מן התורה ליקח ריבית מן הנכרי, ואסור להלוותו בחנם, שנאמר "לנכרי תשיך", כלומר תישוך, זו מצות עשה ליקח ממנו נשך, ולא להלוותו בחנם, כמו שנאמר ולא תחנם, לא תתן להם מתנת חנם, אלא אם כן הוא נכרי המכירו, כמ"ש בהלכות עבודה זרה ועובדיה".

ב

דין עיסקא

דין עיסקא נזכר בגמ' בבא מציעא⁹: "האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון, עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה".

הערות וצינונים

5. ב"מ עא, א. 6. הלכות מלוה ולוה פ"ה ה"א. 7. וראה בהשגות הראב"ד שהשיג על הרמב"ם וז"ל: "א"א אני לא מצאתי שמועה זו ואולי טעה במה שמצא בספרי ולנכרי תשיך זו מצות עשה, ופירושו משום שהוא ליה לאו הבא מכלל עשה, ולאו הבא מכלל עשה עשה שלא ישיך לישראל". 8. יו"ד הלכות ריבית סע"ה. 9. קד, ב.

ופירש"י שם¹⁰ "המקבל פרגמטיא מבעל הבית ושמה לו כפי דמיה שהיא שווה כאן והוא מוליכה למקום היוקר, חצי אחריות אונסים עליו כמלוה, וחצי אחריותה על בעלים כפיקדון".

ובלשון הרמב"ם¹¹ "תיקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן, יהיה חצי הממון בתורת הלוואה, והרי המתעסק חייב באחריותו, אף על פי שאבד באונס. והחצי האחר בתורת פיקדון, והרי הוא באחריות בעל המעות. ואם נגנב או אבד החצי של פיקדון, אין המתעסק חייב לשלם, ולפיכך יהיה שכר זו החצי, אם הרוויח, של בעל המעות".

ג

שטר היתר עיסקא

הראשון לנסח 'שטר היתר עיסקא' היה הג"ר מנחם מענדל אביגדורש¹² לפני למעלה מארבע מאות שנה, ובשנת שס"ג נתקן נוסח זה בועד ארבע ארצות בלובלין על ידי הסמ"ע¹³. למרות העובדה שנתקן בועד ארבע ארצות, נוסח היתר עסקה זה התפרסם בעיקר בשנת תמ"א, כשמונים שנה לאחר פטירת הג"ר מנחם מענדל אביגדורש, שעה שהודפס ספר "נחלת שבעה" על ידי ר' שמואל ב"ר דוד הלוי סגל, בנו ותלמידו של הט"ז, שם בסימן מ' הובא נוסח השטר במלואו.

תקנת היתר עיסקא נועדה לאפשר לבני אדם לתת את כספם בתמורה לרווח קצוב בדומה להלוואה בריבית, אך באופן המותר על פי הלכה. וזאת בהתבסס על דין עיסקא הנזכר לעיל – הגדרת חצי מסך ההלוואה כפיקדון¹⁴.

הערות וצייונים

10. ד"ה האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון. 11. הלכות שלוחין ושותפין פ"ו ה"ב. 12. בשם הגדולים החדש, מערכת גדולים אות מ': "הרב מו"ה מנחם מענדל הוא הגאון המופלא שבסנהדרין, חד מקמאי, מפורסם בדורו בשם ר' מענדל ר' אביגדורש והיה אבד"ק לאדמיר ואח"כ נתקבל לק"ק קראקא והיתה שם מנוחתו בשנת שנ"ט, ושקיל וטרי עם רבינו הב"ה ז"ל בתשובותיו סי' ע"ו". 13. ראה ספר מעלות היוחסין להגרא"ז מרגליות מבראדי, אות כה. 14. יצוין, כי בשטר היתר עיסקא שתיקן הג"ר מנחם מענדל אביגדורש, המעות אינן מוגדרות כבסתם 'עיסקא' שבש"ס וכנהוג היום (ע"פ ההיתר עיסקא שתיקן הגינת ורדים (יו"ד כלל ו סי' ד) וההיתר עיסקא שתיקן החכמת אדם (כלל קמג)), – "פלגא מלוה ופלגא פיקדון" במשך כל זמן העיסקא (כן הוא גם בשו"ע אדמוה"ז יו"ד הלכות ריבית סמ"א), אלא בעיסקא זו, החלוקה למלוה ופיקדון היא על פי זמן, דהיינו שמתנים שהמקבל יעסוק בקרן עד שיגיע לסכום מסוים, ועד אז כל הממון יהיה פיקדון שהרווח וההפסד לנותן, ולאחר שיגיע לסכום זה יהיה כולו מלוה שכל הרווח וההפסד למקבל. המקור לעיסקא זו הוא המהר"ם מרוטנבורג בשו"ת סי' תקנה (הובא ברא"ש ב"מ פ"ה סי' כג, במרדכי ב"מ סי' שיט, ובתשובות מיימוניות סי' נב, וכן בטור ושו"ע יו"ד סי' קסז), וזאת, בהתבסס על דברי הגמ' בב"מ סה, א. בסוגיית

מקבל המעות קונה סחורה או כל נכס מניב עבור הנותן בחצי מעות ההלוואה שהוגדרו כפיקדון, וכך נמצא שתוספת הריבית שנתן הלווה אינה תמורת מחצית ההלוואה שקיבל אלא היא רווח ממעות הפיקדון.

על מנת להבטיח את השבת המעות גם מחצי הפיקדון בו מן הדין פטור המקבל בטענת אונס, מתנה נותן המעות עם המקבל שלא יהיה נאמן בטענת אונס ללא עדים. כמו"כ על מנת להבטיח תשלום ריבית קבועה גם באם חצי המעות שהן פיקדון לא הניבו רווחים, מתנה נותן המעות עם המקבל שבמידה ולא יהיו רווחים יהיה עליו להישבע על כך, ואם לא ירצה להישבע, יחויב בסכום התפשרות קבוע מראש¹⁵, וצריך להיזהר שלא יהיה סכום זה גבוה מחצי הסכום שעשויה להרוויח

הערות וצייונים

"טרשא דרב חמא", ובסוגיית "חמרין" בדף עג, א והגר"א ביו"ד סי' קסז סק"א, מביא לכך מקור מהירושלמי ע"ש. היתר עיסקא זה קיבל את הסכמת הסמ"ע (בקונטרס הריבית בדרך הארוכה אות ט (קונטרס זה נדפס בוורשא בשנת תר"א ע"י הסמ"ע, ובו "איזן ותיקן ולמד דעת את העם הדרך אשר ילכו בה בפרט באיסור ריבית" (מתוך ההקדמה); קונטרס זה מחולק לשניים א. "דרך קצרה" ובה ביאר הכל היטב לטובת המון העם, ב. "דרך ארוכה" בעיקר ללמדנים המופלגים אשר מצאו בה חידושי דינים בפלפולים וראיות מתוך הש"ס והפוסקים. קונטרס זה נקרא גם 'קונטרס התקנות'), כמו כן הסכימו להיתר עיסקא זה של הרמ"מ אביגדורש, החלקת מחוקק והמגן אברהם (ראה קונטרס אחרון מלחם הפנים להלכות ריבית (נדפס בשו"ע יו"ד לאחר הלכות ריבית)), וכן הסכים לכך החת"ס (בשו"ת חו"מ סי' מח) וזה לשונו: "ולא ידעתי מי סני למיעבד היתר מהר"מ ז"ל שהוא דרך סלולה בלי פקפוק ובלו אחריות... ואנו נוהגים להלוות כל זוזי דיתמי שבידנו על דרך זה". **אמנם** ראה באג"ק (חי"ע' קסה) מה שכתב כ"ק רבינו להנהלת גמ"ח הקשור עם מוסד שבנשיאות רבינו: "...תמהתי לידיעה שהגעתי מאחד שעל פי הוראתי ה' עליו לקבל מהם גמ"ח, וענה שלא עשה את זה כיון שהגמ"ח שלהם הוא על פי היתר עיסקא ואין רצונו להכנס בעניני ריבית אפי' באופן כזה. וכיון שגם אני משתמש מענינים כאלו, תמיהה גדולה - שהרי ידוע שבעניני ריבית אינו נוגע רק להלוה והמלוה אלא גם להעדים וכל שיש לו שייכות בו וכו'. וטרם לעשות באופן הנ"ל - גמ"ח בהיתר עיסקא - צריך ה' לקבל את הסכמת...". (וראה בשולחן מנחם (יו"ד ח"א ע' קב) שכתבו בטעם הדבר שהוא מפני שישנם כו"כ אופנים שאינו מועיל, וכגון אם הוציא המעות ביציאה שאין בה ריוח (לפרנסתו וכדו') שאז היא ריבית גמורה לדעת כ"ק אדמו"ר (הל' ריבית סמ"ב). ויש לעיין האם אכן היינו טעמא). **מעניין** לציין, כי בתחילה תיקן הגר"ר מנחם מענדל אביגדורש עוד בהיותו אב"ד בלודמיר היתר עיסקא בנוסח אחר ובו מתנים שהמקבל לא יהיה נאמן אלא בעדים גם אם טוען שלא הרוויח, אך לאחר שהשיגו עליו הלבוש (עטרת זהב סי' קסז, ס"א) והסמ"ע (קונטרס הריבית אות ט), חזר ותיקן נוסח חדש, אותו כאמור מאוחר יותר תיקן הסמ"ע בועד ארבע ארצות בלובלין. וז"ל הסמ"ע בקונטרס הריבית (שם): "וכתבתי למהר"ר מענדל ז"ל שהוא כשגה היוצאת לפני השליט, ולבסוף הודה ותיקן כן הנוסח הנדפס בק"ק קרקא נאמנות בעדים דווקא על ההפסד, ובוה מודה הגאון [הלבוש] נר"ו". ¹⁵ לפי שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן (הלכות ריבית סי' מא), "בכל דרכי היתר לקחת ריוח... צריך להיזהר שלא להזכיר קצבה לריוח בשבועות או חודשים... ואפילו קצבה בשנים להתחייב ליתן לכל שנה כך וכך אסור". לפי זה, אין לקבוע בהיתר עיסקא את סך ההתפשרות ככה המתרבה לפי משך הזמן. כגון ארבע אחוז לשנה, חצי אחוז לחודש וכיו"ב. אלא הדרך המותרת היא

עיסקא זו, שהרי חצי מהריוח צריך להיות של המקבל. (לנוסחו הבסיסי של שטר היתר העסקה ראה הערה¹⁶).

והנה כ"ק אדמו"ר הזקן בהלכות ריבית לא הזכיר היתר זה וצ"ע מדוע. אמנם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק הזכירו בשו"ת כו"כ פעמים. וזלה"ק בסי' פג: "עכשיו מפני שנתמעט הפרנסה התקינו עניני היתר עיסקא לעשות אופן היתר שיוכלו להלוות בריבית כמו ע"ד שהתקין הלל פרוזבול. משום שראה שאם לא כן יעברו על דברי תורה. והטעם, כי הלוואה בריבית הרי זהו טובת הלווה ג"כ ומרצונו הטוב נותן זה משום שעי"ז ירוויח עוד".

ד

הבנת עניינו של היתר עיסקא

כתב כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת¹⁷ וזלה"ק: "...משא"כ בהלוואות שלנו שבאמת הכל יודעים שאין מתכוונים כלל לעסוק בשותפות אלא שזה מלווה וזה לווה ממש ורצונו ליתן לו ריבית אלא שלסלק האיסור הוא פוסק עימו על עיסקא...וע"כ לכתחילה ודאי יש להיזהר לכתוב השטר עיסקא דייקא ואין די באמירה בעלמא, ובדיעבד...יש לסמוך עליהם אם הבין המקבל עכ"פ ענין העיסקא וההיתר דאמל"כ אפילו בכתב לא מהני. אלא דבכתב י"ל דמסתמא ידע, אבל אם הי' הפסיקה בע"פ צריכים לחקור אח"ז אם ידע או לא".

וכ"כ כ"ק אדמו"ר הזקן בהלכות ריבית (סעי' מו, לגבי היתר אחר שהיה בימיהם – "היתר כסף") וזלה"ק: "ואין צריך לומר (שאינו מועיל ההיתר) אם הלווה אינו

הערות וצינונים

רק כאשר "יכתוב סתם ליתן בסוף השנה או חציה כך וכך". נוסח היתר עיסקא לשיטת כ"ק אדמו"ר¹⁸ מופיע בנתיבים בשדה השליחות ח"א ע' רסו. 16. נוסחו הבסיסי של שטר היתר העסקה הנהוג כיום הוא: אני החתום מטה מודה שקבלתי מפלוני סך...בתורת עיסקא עד לתאריך...והתחייבתי להשקיע את כסף העיסקא בעסק טוב ומובחר שהוא יותר קרוב להרוויח בו. ואם ארצה להשתמש בכסף זה לצורכי הפרטיים או לתשלום חובות שיש לי, הריני מקנה לפלוני הנ"ל בקנין המועיל חלק בכלל עסקי המניבים רווחים בשווי הכסף שקבלתי, ויהיה אותו החלק בידי בתורת עיסקא. הרווחים שיהיו מהעיסקא יתחלקו מחצה לי ומחצה לפלוני הנ"ל, ואם ח"ו יהיו הפסדים ישא הנותן פלוני הנ"ל בשני שליש, ואני המקבל בשליש. ואין אני נאמן לומר שהיו הפסדים או שלא היו רווחים, וכן לגבי גובה הרווחים שהיו, אלא שבבועה חמורה בנקיטת ספר תורה. אמנם זאת הוסכם בינינו שאם ארצה לתת לנותן העיסקא סך...ואחזיר לו את הקרן, הרי שכל המותר שייך לי לבדי ופטור אני מכל שבועה ובירור על הכסף הנ"ל. ואם יישאר הכסף בידי לאחר הזמן הנ"ל וכל זמן שלא אחזירנו, מוסכם בינינו שימשיך הכסף להיות בידי בתורת עיסקא כפי כל התנאים דלעיל. כל זה נעשה בקאג"ס [= בקנין אגב סודר] כתיקון חז"ל ובאופן שאין בו אסמכתא והכל שריר ובריר וקיים. ועל זה באתי על החתום פב"פ. 17. יו"ד סי' פח.

יודע כלל ענין היתר כסף הכתוב בשטר החוב. ואף שבדיני ממונות כשהלווה חותם את עצמו בשטר מתחייב בכל הכתוב בו אף שאינו יודע כלום, מ"מ להתיר איסור ריבית אי אפשר אלא ע"י קנס במקח וממכר וזה לא נתכוין למכור כלל אלא ללוות הלוואה גמורה והיאך יקנה המלווה אם הלווה אינו מקנה לו. ואין צריך לומר אם המלווה אינו יודע ענין ההיתר שאינו מתכוין לקנות כסף כלל וליטול קנס בעבורו אלא להלוואה גמורה¹⁸.

ה

היתר עיסקא כללי

היתר עיסקא 'כללי' פירושו, מסמך בו הבנק או החברה מצהירים שכל ענייניהם יהיו ע"פ כללי היתר עיסקא ובכך מכשירים הם את כל עסקיהם בהם יש חשש ריבית. דבר דומה מצינו כבר בתשובת מהרש"ם¹⁹ בה כתב שיעץ לבנק שבעירו לחתום על היתר עיסקא בבית דין ולפרסמו בכל בתי הכנסת ובתי המדרש.

אלא שישנו נידון נוסף, והוא: הקובע בכל נושא בחברה הינו תקנון החברה המשפטי, והבנקים עמדו על כך שהיתר העיסקא לא יוכנס לתקנון. מכך מובן שמי שאינו שומר תומ"צ לע"ע אינו נושא ונותן עם הבנק בכפוף להיתר עיסקא, וכיצד יתחלק הדבר בין השומר תומ"צ למי שאינו שומר לע"ע? (שהרי לפי"ז לא כל עסקי הבנק הם ע"פ כללי היתר עיסקא). (ובכלל, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק הנ"ל (סעי' ד) אין להתיר לקיחת ריווח ע"פ היתר עיסקא כאשר האדם אינו יודע שגדר נתינת או קבלת הכסף היא על צד היתר עיסקא).

ועל כן יש שכתבו²⁰ שיש לפקפק מאוד בהיתר עיסקא כללי ושיש לחתום על היתר עיסקא פרטי מול הבנק, ואף מזאת ראוי להימנע²¹. מאידך יש הסוברים²² שבדיעבד ניתן לסמוך על כך, ואע"פ שאינו מועיל כלפי מי שלע"ע אינו שומר תומ"צ מ"מ כלפי מי שחפץ בכך יועיל הדבר בדיעבד.

אעפ"כ, ראוי לחתום על שטר היתר עיסקא כללי (בנוסף לשטר היתר עיסקא פרטי עבור כל עיסקא או הלוואה שיש בה חשש ריבית) כיוון שע"י כך מציל האדם

הערות וצינונים

18. וראה גם של"ה (חולין פרק נר מצוה) שאם הלווה אינו מבין, "ההיתר אינו אלא חוכא ואטלולא, איך יעלה על ליבם להטעות עין עליון יתברך". 19. ח"א סי' כ. 20. חוט שני לגר"נ קרליץ פרק יח ס"ג. 21. יש לציין, שאף הסוברים שאין לסמוך אפילו על היתר עיסקא פרטי, מקילים בלקיחת משכנתא, מכיוון שבמקרה כזה הבנק יודע שבכסף רוכשים דירה, והדירה אכן משויכת להלוואה גם לפי חוקי הבנק ולכן יש לזה תוקף. 22. כן מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב.

עצמו (להדעות שמועיל) מאיסורי ריבית רבים השכיחים אשר פעמים שאין האדם מודע אליהם כלל²³.

בנוסף לכך, בשטרות היתר העיסקא הכלליים בימינו הוכנסו סעיפים רבים המועילים עבור מקרים שונים בהם הנוסח הרגיל אינו מועיל.

ו

בעלותם של בעלי המניות בחברה

נידון נוסף שיש להתייחס אליו הוא גדר בעלותם של בעלי המניות בחברה²⁴, נידון זה מתייחס לחשש הראשון שהוזכר לעיל – בעלות על איסורי תורה הנעשים בחברה, במקרה והחברה בה נקנו המניות מחללת שבת או לווה בריבית וכדו'.

יש הסוברים שבעל מניה אינו נחשב על פי ההלכה כבעלים על נכסי החברה משני טעמים אפשריים: א) קניית המניה נחשבת כעין הלוואה לחברה²⁵, ב) החברה נחשבת אישיות משפטית בפני עצמה שהיא הבעלים על נכסיה²⁶. מאידך, יש הסוברים שבעל מניה נחשב כבעלים גמור של הנכסים²⁷, ואילו אחרים מחלקים בין מצב ובו אין לבעל המניה יכולת השפעה על החלטות החברה (כגון בהחזקת כמות מניות קטנה יחסית), שאז אינו הבעלים, לבין מצב בו יש לו יכולת השפעה על החלטות החברה²⁸.

נמצא אם כן שלשיטות הרואות את בעל המניה כבעלים על נכסי החברה, הרי כאשר החברה לווה או מלווה בריבית אסורה ייחשבו בעלי המניות כמי שעוברים על האיסור, שהרי האיסור נעשה בממון השייך להם.

הערות וצייונים

23. כך עלה משיחה שערכתי עם וועד הפיקוח שע"י בד"ץ העדה"ח. וראה בקונטרס "קיצור דיני ריבית והיתר עיסקא" (יו"ל ע"י כולל לדיינות חב"ד, רחובות), שם כתבו (ע' 106) להוסיף בהיתר עיסקא הפרטי סעיף האומר שתוכן שטר היתר הכללי שחתם עליו והמעלות שבו, יחולו גם בשטר פרטי זה ושטר האחד לא יבטל המעלות שבשטר השני. שבאופן זה ירוויח את כל המעלות: גם יציל עצמו לדעת כמה פוסקים מחשש איסור מבעיות שכלל אינו יודע על קיומן, גם יחולו על כל עסקיו המעלות השונות שבשטר הכללי, וגם יבצע כל הלוואה או עיסקא בפרט על פי הסכמה מפורטת, מפורשת וכתובה של שני הצדדים לתוכנו של ההיתר. 24. 'מניה' הינה נייר ערך המקנה חלק בבעלות החברה, ובדרך כלל גם זכות הצבעה באספה הכללית של החברה, כמו כן זכאי בעל המניה לקבל 'דיבידנד' (תשלום שמחלקת החברה מתוך רווחיה לבעלי מניותיה), וזכויות בנכסי וכספי החברה במקרה של פירוק. מספר הבעלים של חברה עשוי להגיע למיליונים רבים; חלוקת המניות בין בעלי המניות מייצגת את שיעור הבעלות של כל אחד מהם בחברה, כמו בעלות בנכס מוחשי. 25. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנח. 26. צפנת פענח סי' קפד. וראה לעיל הערה 1. 27. שו"ת מהרש"ג יו"ד סי' ג. 28. שו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' קכד, שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' רלח, שו"ת איגרות משה אבה"ע ח"א סי' ז.

את דעת כ"ק רבינו בסוגיה זו אנו למדים מרשימה מתאריך כ"ט סיון תרצ"א²⁹ בה נראה שסובר שהחזקת מניות אפילו בכמות קטנה מוגדרת בעלות³⁰.

ז

השקעה כשרה

בסוגיית ההשקעות הכשרות מצינו בפוסקי זמנינו כמה וכמה שיטות, ועל כן, כעיקר תבוא שיטת בד"ץ העדה החרדית (להלן: ה בד"ץ) הקרובה ביותר לדעת רבותינו נשיאנו, ואילו לאחר מכן ובהערות יבאו גם דברי שאר השיטות.

לדעת ה בד"ץ, החזקת מניות אפילו בכמות הקטנה ביותר, מוגדרת בעלות³¹ (דבר התואם לדעת כ"ק רבינו בסוגיה זו כנ"ל). וזאת מכיוון שהיא מקנה זכות הצבעה באספת בעלי המניות. ועל כן חל איסור על החזקת מניות בחברה שאינה מתנהלת ע"פ הלכה אף אם האיסורים נעשים בחברת בת של אותה חברה ולא בחברה עצמה. הדבר הביא לכך שבפועל כיום נמנע ה בד"ץ מלאשר השקעה במניות, מחמת הקושי לפקח על כלל עסקיה של החברה ושל חברות הבת שלה. יתירה מזו, נמנע ה בד"ץ מלאשר גם קניית מניות בחברה בחו"ל – מחשש שמא בין בעלי המניות ישנם יהודים.

כמו כן, נמנע ה בד"ץ מלאשר קניית 'אגרות חוב' (יבואר לקמן), אף בחברות שיש להן היתר עיסקא, מאחר וההיתר עיסקא הופך את רוכשי האג"ח לשותפים בחברה, ואם כן כל החששות שישנם בקניית מניות מתעוררים גם כאן.

הערות וצינונים

29. רשימות חוברת קסא. 30. אמנם ראה אג"ק ח"ד ע' רפב שמשמע באופן אחר (יש שראו תשובה זו כמשנה אחרונה לגבי הרשימה), וראה התיוון בזה בקובץ העו"ב אהלי תורה גליונות תתקצו, תתקצז ותתקצט. 31. החולק על כך הוא הרב אריה דביר הפועל בעניין זה ע"פ הוראותיו של הגר"ש אלישיב. לפיו, **מעיקר הדין** אין איסור בהחזקת כמות מניות קטנה שאינה מאפשרת שליטה על הנעשה בחברה, וזאת אף אם מדובר בחברה העוברת על איסורים הלכתיים, אך **למעשה** אסור הוא על הקרנות שבפיקוחו להשקיע בכאלה חברות, אלא אם כן העוברת על האיסורים ההלכתיים היא חברת בת של אותה חברה ולא היא עצמה. כדי שלא להשקיע בחברה העוברת על איסור ריבית הוא מקפיד להשקיע בחברה החתומה על היתר עיסקא כללי. **אלא** שנוסף על כך, לדעתו מותר להקל ולרכוש אגרות חוב גם מחברות שאינן חתומות על היתר עיסקא אם מדוברת בסדרת אגרות חוב שבעת הנפקתם נחתם היתר עיסקא המתייחס באופן פרטי לסדרה זו בלבד. לדעתו השקעה בסדרה זו נחשבת להשקעה כשרה גם אם החברה עצמה מתנגדת לחתום על היתר עיסקא כללי, והדירקטוריון והיועצים המשפטיים אינם יודעים שסדרה זו הונפקה בכפוף להיתר עיסקא. אלא, שכל הפוסקים איתם התייעצו 'מכון כת"ר' (ביניהם: הרב זלמן נחמיה גולדברג והרב קרליבך מבד"ץ העדה החרדית) הסתייגו מגישה זו, שכן לדעתם אין לייחס כל משמעות להיתר עיסקא שנחתם נגד רצונם של מנהלי החברה ובלא ידיעתם.

אפיקי ההשקעה המוגדרים 'כשרים' לפי הבד"ץ הם: (א) אג"ח מדינה. (ב) אג"ח מדינות זרות. (ג) מסחר באופציות. (ד) תעודות סל בחו"ל (E.T.N) קרנות סל בחו"ל (E.T.F).

להלן נבאר את מהותם של אפיקי השקעה אלו ואת הטעם שלדעת הבד"ץ אין באפיקים אלו חששות הלכתיים.

ח

אגרות חוב (אג"ח)

'אגרת חוב' היא נייר ערך שמונפק על ידי מדינה או חברה, המשמשת תעודת התחייבות לתשלום. באמצעות אגרת החוב המדינה או החברה לווה כספים מהציבור ומתחייבת לפרוע את קרן ההלוואה בתוספת ריבית במועד פדיון האג"ח.

באג"ח מדינה (אה"ק): לדעת הבד"ץ אין חשש איסור ריבית, מחמת היתר עיסקא כללי שהמדינה חתומה עליו, בצירוף דעת הגר"מ פיינשטיין (שהוזכרה לעיל) – שאין כלל איסור ריבית בהלוואה שאין בה שיעבוד הגוף של אדם פרטי³², ובצירוף שיטת הרשב"א³³ שאין איסור ריבית במעות שאין להם בעלים ידועים.

אג"ח מדינות זרות: כמוה כהלוואה לגוי, המותרת ע"פ הלכה ואף מצוה כנוצר לעיל. ואין לחשוש אף אם יהודים מתגוררים באותן מדינות, כיוון שאין החוב מוטל עליהם, ועל כן רכישתן מותרת אף בלא 'היתר עיסקא'.

הערות וצינונים

32. וראה באג"ק (ח"ו ע' נ) מה שכתב כ"ק רבינו להגרש"י ז"ל: ". . . אולי יוכל כת"ר לברר אם ישנו היתר ובירור שעשו איזה תיקון בנוגע להמלוה של הממשלה בקשר לאיסור ריבית שבזה. בטח ראה כת"ר את הפלפולים שהיו בזה בהירחון "הפרדס", אבל אין ההיתרים שם משביעים רצון . . .". ומהנ"ל נראה שלא הייתה דעתו של רבינו נוחה מהתרת האגח"ם הממשלתיים בטענה שאין כאן לווה וכדו'. אמנם כיום שהמדינה חתומה על היתר עיסקא כללי נראה כי אין כל חשש, וכפי שניתן ללמוד מהאיגרת הבאה (אג"ק ח"י ע' רפח): "בעתו קיבלתי מכתבו בצירוף העתק החוות דעת בנוגע להבאנדס [= אגרות חוב], והחשש דריבית, ובודאי לדכוותי למותר לבאר עד כמה רעוע ההיתר שבחוות דעת זו, ובפרט כשהוא בגדר שיש לו מתירין בפשטות על ידי הוספה של שתי מילים: בהיתר עיסקא".

33. שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכב, וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ד סי' סג, הובא בבית יוסף יו"ד סי' קס, שם התיר הרשב"א להלוות בריבית מעות שהוקדשו לעניים, אם כי הוא מסייג את דבריו וכותב "ולהלכה אמרתי ולא למעשה". ואמנם, הרא"ש (בשו"ת הרא"ש כלל יג סי' ח) נחלק עליו וכתב שהדבר אסור, והביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג שהוכיח כן מהגמ' בב"ק (צג, א), עיי"ש באריכות. להלכה פסק מרן הב"י בשו"ע (יו"ד סי' קס ס"ח) כשיטת הרא"ש שהדבר אסור והתיר ריבית דרבנן בלבד.

אג"ח קונצרני (אג"ח המונפק ע"י חברה) אפילו בחו"ל: אינו מאושר ע"י הבד"ץ, כפי שנוכח בסעיף הקודם.

ט

מסחר באופציות

אופציה היא חוזה בין שני צדדים: כותב האופציה (נקרא גם מוכר האופציה) ורוכש האופציה. בחוזה זה ניתנת זכות לרוכש האופציה לרכוש או למכור את הנכס ('נכס הבסיס') עליו נכתבה האופציה. אופציה המקנה זכות לרכוש את נכס הבסיס מכותב האופציה נקראת 'אופציית רכש'; אופציה המקנה זכות למכור את נכס הבסיס לכותב האופציה נקראת 'אופציית מכר'. מחיר הרכישה או המכירה נקבע מראש ('מחיר מימוש'), כמו כן נקבע עד מתי הן צריכות להתבצע ('מועד פקיעת האופציה'). מסחר באופציות מאפשר למשקיעים להרוויח מתנודות במחירי הנכסים מבלי להחזיק בהם בפועל³⁴.

בתשלום עבור האופציה (הנקרא 'דמי פרמיה', והוא הסכום שמשלם קונה האופציה למוכר האופציה תמורת הזכות לקנות או למכור את הנכס במחיר המסוכם. סכום זה הינו אחוזים בודדים ממחיר המניה) אף שהוא מתבצע מראש, אין חשש ריבית משום שהוא כתשלום פרמיית ביטוח³⁵ המותר על פי הלכה³⁶. מסחר באופציות אינו כרוך ברכישה בפועל של מניות או אגח"ם, ולכן אין בו חששות הלכתיים. בכלל היתר זה גם מסחר בחוזים עתידיים בחו"ל, שגם בו אין חששות הלכתיים.

הערות וצינונים

34. להבנת העניין: משקיע המחזיק בנכס מסוים ורוצה למכרו בעתיד, אך חושש שבינתיים מחירו ירד, או משקיע הרוצה לרכוש בעתיד נכס מסוים אך חושש שבינתיים מחירו יעלה, יכול לרכוש אופציות. כותב האופציה הנקרא גם מוכר האופציה מתחייב למכור או לקנות את הנכס בתאריך עתידי הנקבע מראש הנקרא 'מועד פקיעת האופציה', במחיר הנקבע מראש הנקרא 'מחיר המימוש'. כשיגיע מועד פקיעת האופציה, לקונה האופציה שמורה הזכות להחליט אם לממש את האופציה, או לא. (קיימות גם אופציות שבהם לרוכש האופציה יש את האפשרות לממש אותן לאורך כל התקופה עד מועד פקיעת האופציה). 35. 'פרמיית ביטוח' הוא התשלום שהמבוטח משלם לחברת הביטוח בתמורה לכיסוי ביטוחי מסוים. פרמיית הביטוח מהווה את התרומה שהמבוטח משלם כדי לזכות בפיצוי והגנה במקרה של אירוע מבוטח. 36. שו"ת הריב"ש סי' שח. ואינו דומה לקבלת הנחה בתמורה להקדמת התשלום שאז יש חשש ריבית, משום שהקונה מלווה למוכר, ובתמורה לכך הוא מקבל את המוצר לאחר זמן שאז שוויו עולה על סכום ההלוואה. משא"כ בנדו"ד, התשלום הוא עבור פרמיית הביטוח, שהרי בכל מקרה לא יקבלה המשלם בחזרה אף אם לא יממש את האופציה. זאת ועוד, בהקדמת המעוטה שאסורה, הפער בין ערכו של המוצר למעוטה ששולמו מראש אינו גדול, משא"כ ברכישת אופציה קיים פער גדול מאוד בין הפרמיה המשולמת מראש לבין מחיר המימוש שישולם בפועל על הנכס, ולכן אי אפשר לראות ברכישת אופציה הקדמת דמי הנכס.



תעודות סל

'תעודות סל' (E.T.N) היא נייר ערך המקנה למחזיק בו תשואה על פי מדד כל שהוא (לדוגמה: מדד S&P 500 הוא מדד העוקב אחר 500 החברות הגדולות בארצות הברית). מנפיק התעודה מבטיח לקונה להחזיר לו את כספו בתוספת אחוזי העלייה במדד אחריו עוקבת התעודה (או בניכוי במידה וחלה ירידה במדד זה). לפי המצב המשפטי כיום, החברה המנפיקה את תעודות הסל אינה מחויבת לרכוש דווקא את המניות מהן מורכב המדד, והיא רשאית לעסוק בכל דבר ובלבד שתוכל לעמוד בהתחייבותה כלפי רוכשי התעודה.

בעקבות רפורמה שבוצעה באה"ק בסוף שנת 2018, הומרו כל תעודות הסל ל'קרנות סל' (ראה לקמן סעי' יא), וא"כ כאשר הנידון הוא אודות תעודות סל בחו"ל הדבר קל עוד יותר מקרנות סל בחו"ל שהותרו כדלקמן, שכן בקרנות סל החברה המנפיקה מוגבלת באפשרויות ההשקעה שלה, והיא מחויבת לרכוש דווקא את המניות הנכללות במדד משא"כ בתעודות סל שהחברה רשאית לעסוק בכל דבר ובלבד שתוכל לעמוד בהתחייבותה כלפי רוכשי התעודה.



קרנות סל

'קרן סל' (E.T.F) היא נייר ערך המקנה למחזיק בו תשואה על פי מדד כל שהוא בדומה לתעודות סל, אלא שבקרנות סל החברה המנפיקה מחויבת לרכוש מניות בחברות המרכיבות את המדד.

אלא שכאשר מדובר בחו"ל ובחברות שבבעלות גויים (או שרובם גויים), הדבר קל יותר: מאחר ומדובר בגויים, אין איסור ריבית ואין צורך בהיתר עיסקא, וממילא אין לראות במשקיעים שותפים בחברה המנפיקה. ואף אם נאמר שהמשקיעים הם בעלי הנכסים אותם רכשה החברה המנפיקה, מאחר ומדובר בחברות של גויים, אין חשש ריבית או חילול שבת. ואף אם יתכן ויש בין בעלי המניות יהודים, כיוון שאין מדובר בהחזקה ישירה של מניות, לדעת הבד"ץ הדבר מותר³⁷.

הערות וצינונים

37. וראה אג"ק (חי"ד ע' רפב): "בשאלתו - אשר יש להם עסק עם באנק שכמנהג כל הבאנקין נמצא בו כסף של יהודים ואינם יהודים להבדיל, וכשלוקחים מהם שטרות הלואה צריכים לשלם בעד זה איזה אחוזים. כבר מדובר בזה בכמה ספרים... וההלכה והמסקנה שמתירים העסק בלי פקפוק". וראה גם בנתיבות שלום, סי' קעג ס"ט, שלמעשה נהגו בכל תפוצות ישראל ללוות ולהלוות בריבית

יב

גלאט הון

'גלאט הון' הוקמה כדי לאפשר למדקדקים שאינם רוצים להזדקק להיתר עיסקא כללי והם אף מקפידים שלא לקחת משכנתאות, הלוואות ופיקדונות בנקאיים – להשקיע לפי שיטתם.

כמו הבד"ץ, ועד ההלכה שע"י גלאט הון אוסר על הגופים שבפיקוחו לרכוש ולהחזיק במניות כלל. אך מחמיר ואוסר רכישת תעודות סל בין על מדדי מניות ובין על אג"ח. לשוק המניות הוא מתיר להיחשף אך ורק דרך אופציות, ולשוק האג"ח הוא מתיר להיחשף אך ורק לאג"ח ממשלתי.

באשר לשאלה כיצד הם מתירים אג"ח ממשלתי על אף שלשיטתם אין שום משמעות להיתר עיסקא עליו חתומה המדינה, הם ישיבו בשמועה משמו של החזו"א שממון ממשלת ישראל הרי הוא כהפקר לכל דבר³⁸, וא"כ אין בו משום איסור גזל וריבית...

בכל אופן, ועד ההלכה שע"י גלאט הון מקפיד גם שהכספים הנזילים³⁹ של קרנות הפנסיה שבפיקוחו יוחזקו בחשבון עו"ש שאינו משלם ריבית ולא בפיקדונות בנקאיים, מאחר והן מיועדות למדקדקים שאינם רוצים להזדקק להיתר עיסקא הכללי.

יג

מכון כת"ר

במכון כת"ר סבורים, כי שיטת הבד"ץ (וכש"כ זו של 'גלאט הון'), אף אם היא מהודרת מהבחינה ההלכתית, היא אינה יכולה לספק פתרון סביר לכלל הציבור, שהרי אי אפשר להורות לכלל הציבור להימנע באופן גורף מרכישת מניות. מאידך ההכשר

הערות וצינונים

מזל בנקים שבבעלות גויים, על אף שיתכן ויש בהם בעלי מניות יהודים. ³⁸ אבל גדולי הפוסקים דזמננו חלקו על כך. (לדוגמא: הגר"נ קרליץ (חוט שני ריבית ע' סז הע' כה) הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ד תשובה שיט), וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' שיא), ועוד רבים). וראה גם מש"כ ע"ז בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעב) וז"ל: "ומש"כ מבוהל אחד, דכיון שאין מתנהגים עפ"י התורה, מותר לגלם, וא"כ אין להם בעלות כלל, הוא דבר שאין ראוי להשיב, דחלילה להתיר איסור גניבה וגזילה, ותולים עצמם לשוא באילן גדול, ואין זה לגדר דינא דמלכותא אם שייך כאן או לא, וגם אין שני הדברים תלויים זה בזה". ³⁹ כל קרן פנסיה מחזיקה שיעור מסוים (כ 6-7%) מהכספים הצבורים בה, ככספים נזילים כדי שבמקרה וחלק מהעמיתים יפדו את כספם מהקרן או יעברו לקרן אחרת היא לא תצטרך למכור את נכסי הקרן.

שהרב אריה דביר (ראה הערה 30) מעניק לאגרות חוב של חברות שאינן חתומות על היתר עיסקא, בתנאי שנעשה היתר עיסקא ייעודי לאותן אגרות חוב בעת הנפקתן, מעורר גם הוא קשיים.

על כן, בהתייעצות עם הרב זלמן נחמיה גולדברג, נקבע כי ניתן לאפשר רכישת מניות במסלולים הכשרים, אלא שיש להקפיד שרכישת המניות ואגרות החוב תהיה אך ורק מחברות שחתמו על היתר עיסקא ולא ניתן להסתפק בהיתר עיסקא שנחתם על אגרת חוב מסוימת.

בנוגע לנושא שמירת השבת, המצב מורכב עוד יותר: מחד גיסא, ברור כי המצב הנוכחי שבו מרבית החברות במשק עובדות בשבת, אם באופן מלא ואם באופן חלקי על ידי מתן שירות, הוא בעייתי ביותר. מאידך, קביעה גורפת שאין להשקיע בחברה שמתקיים בה חילול שבת כלשהו מצמצמת את אפשרויות ההשקעה באופן קיצוני ומחייבת למעשה הימנעות מהשקעה במניות בארץ, דבר שידחה את מרבית המשקיעים מלהשקיע בהשקעות כשרות בכלל.

ועל כן הסכים הרב זלמן נחמיה גולדברג לקבוע, כי לשם רמת כשרות רגילה, תוגדר חברה בתור שומרת שבת אם הפעילות העיקרית שלה, שממנה היא מפיקה את רווחיה, אינה מתקיימת בשבת. ועל כן לא תותר השקעה בחברה המייצרת או משווקת את מוצריה בשבת. אולם, אם החברה משביתה את פעילותה העיקרית בשבת, מותר יהיה להשקיע בה אף אם היא מפעילה שירות תיקונים בשבת⁴⁰, מתוך תקווה כי הגדרה שכזו תאפשר את שמירת השבת בכלל החברות במשק.

יצוין, כי לעניין הגדרת חברה בתור שומרת שבת, תיבחן פעילות החברה עצמה ולא זו של חברת הבת שלה.

יד

תשואה כהלכה

'תשואה כהלכה' הוקמה על רקע המצב בו המסלולים שאושרו ע"י גופי הכשרות הניבו תשואות נמוכות יחסית, בשל המגבלות על השקעות במסלולים עוקבי מדדים בלבד (תעודות סל, אופציות וכדו'), ולא במניות ובאג"ח קונצרני.

לפתרון הבעיה פועלים בתשואה כהלכה לאפשר השקעה במסלולים כשרים למהדרין, מבלי לוותר על פוטנציאל לתשואות עודפות, כך שהרכב הנכסים

הערות וצינונים

40. בפרט שמתן השירות אינו מכניס כסף לחברה אלא להפך – הוא גורם לה הוצאות, ולכן באופן כזה בעל המניות אינו נהנה מחילול השבת הנעשה בחברה שהוא שותף בה.

במסלולים אלו יהיה מקביל להרכב של המסלולים הכלליים, מה שלדעת מנהלי ומומחי השקעות, צפוי להניב תשואה עודפת על פני המסלולים הכשרים המקבילים.

את זאת הם מאפשרים ע"י בדיקה שוטפת של כל ניירות הערך הנסחרים בבורסה בישראל, ומעבירה לחברות המנהלות רשימה של החברות שאין בהחזקת ניירות הערך שלהן איסור הלכתי. כך שבמסלולים הכשרים שבפיקוח תשואה כהלכה, מתאפשר להשקיע באופן ישיר במניות ובאגרות חוב, וההשקעה בהם אינה מוגבלת להשקעה באמצעות מכשירים העוקבים אחר מדדי מניות בלבד.

מדיניות ההשקעה: מניות: ניתן לקנות באופן ישיר אך כמובן רק מניות שנבדקו על ידי ועדת הרבנים של 'תשואה כהלכה', ונמצא שאין איסור בהחזקתם (מניות של חברות השומרות שבת באופן כללי וחתומות על היתר עסקה) וכן השקעה במדדי מניות בחו"ל). **אג"ח קונצרני:** ניתן לקנות באמצעות רכישה ישירה של אגרות חוב המומלצות על ידי מנהלי ההשקעות, בתנאי שהחברה המנפיקה חתומה על היתר עסקה, ונבדק שהן הונפקו רק לאחר חתימת היתר העסקה. **אג"ח מדינה (אה"ק):** ניתן לקנות באמצעות רכישה ישירה, היות שאין בהן איסור ריבית, מחמת היתר עסקה שהמדינה חתומה עליו. **קרנות סל:** במסלולים שבפיקוח תשואה כהלכה לא רוכשים קרנות סל העוקבות אחרי מדדי אג"ח קונצרני, כיוון שהם חוששים לשיטות האוסרות לרכוש קרנות סל אפילו אם יש להן היתר עסקה, במסלולים אלו גם אין צורך להשתמש בקרנות סל, כיוון שהם מאפשרים השקעה ישירה בניירות ערך.

טו

קופת גמל

אפיק השקעה נוסף אליו יש להתייחס בשל תפוצתו הוא 'קופת גמל'. קופת גמל הינה כלי חיסכון המיועד לטווח ארוך, המאפשר לחסוך כסף לגיל הפרישה באמצעות הפקדות חודשיות או שנתיות ולהנות מהטבות מס. הכספים שנצברים בקופה מנוהלים על ידי הקופה וכך הכסף שנחסך מניב תשואה לאורך שנים, ובכך מגדיל את החיסכון שנצבר באופן משמעותי.

את הכספים ניתן להשקיע במגוון מסלולי השקעה שלכל אחד מהם רמת סיכון שונה: 'מסלול מנייתי' – המיועד לאנשים המוכנים לקחת על עצמם סיכון, משום שבמסלול זה רוב הכסף יושקע במניות הנסחרות בבורסה. 'מסלול סולידי' – המיועד לאנשים המעוניינים לקחת על עצמם פחות סיכונים, שכן במסלול זה רוב הכסף

יושקע אגרות חוב ובפיקדונות בנקאיים המניבים ריבית בטוחה יחסית. 'מסלול מעורב' – המיועד לאנשים המעוניינים לחלק את כספם בין שוק המניות (בעל הסיכון הגבוה יותר) לשוק האג"ח (הסולידי יותר).

כיום, כל קופות הגמל הינן במתכונת של חברת ניהול בלבד, כך שכל הנעשה בכסף המושקע מתייחס למשקיע. השקעה דרך קופת גמל יכולה להיות חמורה יותר מאשר רכישת ניירות ערך באופן עצמאי, מאחר ובקרנות השתלמות (ובכלל זה השקעה בקופת גמל) ישנו אפיק רווחים נוסף הנקרא 'הלוואות לעמיתים', באפיק זה זכאי כל אחד מעמיתי הקרן לקבל הלוואה בריבית בתנאים נוחים מחברי הקרן, ונמצא א"כ שהכסף המושקע דרך קופת הגמל (והוא הדין לשאר קרנות כגון קרנות פנסיה וקרן השתלמות) יכול להיות מלווה בריבית קצוצה, ובשל כך אסור להפריש אלא למסלולים ההלכתיים הקיימים בבתי ההשקעות ובחברות הביטוח השונות.

טז

תכנית 'חיסכון לכל ילד'

תכנית 'חיסכון לכל ילד' היא תכנית שנכנסה לחוק לפני כשבע שנים (ינואר 2018), לפיה מידי חודש מופקדים על ידי הביטוח הלאומי סך של 50₪ עבור כל ילד, והם מועברים לחיסכון על שמו בקופת גמל או בבנק, לפי בחירת הוריו. את כספי החיסכון יוכל הילד למשוך באישור אחד ההורים בהגיעו לגיל 18, ובגיל 21 יוכל לעשות זאת אף ללא אישורם.

על פי הלכה (ולהבדיל גם ע"פ דיניהם), מוגדר הילד כבעלים על הכסף המופקד עבורו משום שהקופה רשומה על שמו, ובכך הוא זוכה בכסף בקניין סיטומתא⁴¹ ע"י הרישום בבנק. העובדה שהילד או הוריו אינם יכולים למשוך את הכספים אלא במקרים חריגים (כגון למימון טיפולים רפואיים כאשר הילד במצב רפואי המסכן את חייו, או במקרה של פטירת הילד ח"ו), אינה מהווה חיסרון בבעלותם על הכסף. ראיה לכך ניתן למצוא בדין 'עיסקא' שם בעל המעות הנותן את כספו בעסקה אינו רשאי לחזור בו ולדרוש את כספו בחזרה עד תום התקופה עליה סוכם⁴², ולמרות

הערות וצינונים

41. 'סיטומתא' הוא קניין המופיע בב"מ עד, א והוא קניין שעושים הסוחרים שבזה מגלים הם שגמרו בדעתם לקיים המקח. ומבואר ברש"י שם (ד"ה סיטומתא ובד"ה ובאתרא כו' למקני) שכיוון שהיה מנהג לקנות חביות ברושם על החבית, לפיכך, במקום שנהגו כן – קנה, והוי כאילו משכה לרשותו. וברא"ש (ב"מ פ"ה ס' עב) הביא את פירוש ר"ח ש"נהגו הסוחרים בגמר המקח שתוקע כפו לכף חבירו ובה נגמר המקח", וכתב עוד ד"כן כל כיוצא בזה דאיזה דבר שנהגו לגמור המקח כגון במקום שנהגים שנותן הלוקח מטבע אחד למוכר בזה נגמר המקח". 42. כדאיתא בשו"ע יו"ד ס' קעז סל"ז.

זאת מוגדר הכסף ככספו במשך כל התקופה, שהרי אם לא היה מוגדר הכסף ככספו לא היה רשאי לקבל את הרווחים שהצטברו בתקופה זו⁴³.

כיוון שהכסף בבעלותו של הילד יש לדאוג לכך שלא יעבור על איסור ריבית בכספו. ואם עבר, אסור לו להנות מן הריבית. כמובא בשו"ע⁴⁴, שאפוטרופוס שהלווה את מעות הקטן בריבית, אסור ליתומים לקבל את הריבית.

לכן, במקרה וההורים בחרו להשקיע את הכסף בקופת גמל, חשוב לדאוג למסלול כשר (מסלול שיש בו רק אגחי"ם ממשלתיים ואופציות או חוזים על מדדי מניות).

במקרה וההורים בחרו להשקיע את הכסף בבנק, נחשב שהבנק לווה את הכסף מהילד, ומתחייב בתמורה ריבית קבועה, מה שמותר רק ע"י חתימת היתר עיסקא פרטי מול הבנק.

יז

השקעה לאיש ירא ה'

כ"ק אדמוה"ז הביא בשולחנו⁴⁵ "דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי ריבית לכל הדעות, וליטול ריוח קצוב ממעותיו בכל שנה ושנה או מידי חודש בחודשו, וגם הקרן יהיה בטוח".

יש לציין שלמרות שהדברים מבוססים על דינים שנפסקו בשו"ע, כ"ק אדמוה"ז הינו היחיד שמציג זאת כדרך סלולה בגשמיות וברוחניות תוך שהוא מחדש ומוסיף בזה כמה פרטי דינים ומקל על ביצוע הדבר בפועל.

מחביבות הדברים ותועלתם נביא את עיקרי הדברים כפי שהופיעו בקונטרס "קיצור דיני ריבית והיתר עיסקא ע"פ פסקי רבותינו נשיאנו"⁴⁶.

השקעת כספים אצל בעל נכס העומד להשכרה: כפי שכתב כ"ק אדמוה"ז בהל' ריבית סעי' טז, מותר להוזיל את מחיר השכירות של בית או מטלטלין ככל שרוצים כל עוד ההוזה נעשית מעת התחלת השכירות או עשיית הקניין. על פי זה כאשר ראובן רוצה להשקיע את כספו למשך זמן ולקבל עבורו ריווח קצוב ללא חשש

הערות וצינונים

43. עוד יש לומר, שהוא ע"ד מה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רמב, הובא בב"י סי' רלה), שהנותן מתנה לקטן ע"י אחר שיהיה אפוטרופוס על הכסף, זכה הקטן בכסף מדין 'זכין', ואין האפוטרופוס רשאי ליתנה לקטן משום שמוטלת עליו החובה להתעסק בממון. 44. יו"ד סי' קס ס"כ. 45. בהלכות ריבית ס"נ-א. 46. יו"ל ע"י כולל לדיינות חב"ד, רחובות.

ריבית, יפנה לאדם הצריך לכסף מזומן והוא אף מוכן לשלם על כך אחוז מסוים של ריווח ויש ברשותו נכס או מטלטלין להשכרה. המשקיע ישכור את הנכס במחיר מוזל, ואחר כך ישכיר המשקיע את אותו הנכס לאדם אחר במחירו המלא. וההפרש בין מה ששילם המשקיע למשכיר ובין מה שקיבל המשקיע מהשוכר השני, ייקח המשקיע לעצמו כריווח.

לדוגמה: ראובן רוצה להשקיע סך של 15.000 שקלים למשך שישה חודשים ולקבל ריווח קצוב על כך. יפנה לשמעון, שיש לו רכבים העומדים להשכרה, הזקוק לכסף מזומן ואף מוכן לשלם עבור כך אחוז מסוים של ריווח, וישכור ממנו רכב למשך שישה חודשים תמורת 15.000 שקלים (2500 שקלים לחודש) למרות שהמחיר המלא לשכירות זו הוא 18.000 שקלים (3000 לחודש).

באופן זה, אחריות האונסין על הנכס היא של מקבל הכסף, המשכיר, ובמקרה שיישרף הנכס באונס וכיו"ב, יחזיר המשכיר את הכסף למשקיע, לשוכר, לאחר ניכוי סך הכסף לפי חישוב הזמן בו השתמש המשקיע, השוכר, בנכס. אם כן מצד אחד הוא מבוטח על הקרן, שהרי האחריות הכוללת על המשכיר, ומצד שני, הוא מבוטח בריווח שהרי הנכס מושכר לאדם שלישי בסכום קצוב⁴⁷.

השקעת כספים אצל בעל נכס שאינו עומד להשקעה: עד כאן דובר על השקעה בטוחה עם ריווח קצוב אצל בעל נכס העומד להשכרה, אך כ"ק אדמוה"ז מוסיף ומרחיב דרך זו וסולל גם האפשרות להשקעה בטוחה עם ריווח קצוב גם אצל בעל נכס שאינו עומד להשכרה.

במקרה שבעל הנכס אינו רוצה להפסיק להשתמש בו ולהשכירו לאחר, כגון שמעון בעל דירה המשתמש בדירתו לצורך מגורים, אך הוא צריך לכסף מזומן, יכול ראובן, הרוצה להשקיע את כספו ולהבטיח את הכסף ואת הריווח, לשכור את הדירה משמעון במחיר נמוך מהמחיר הרגיל, וילך ראובן וישכיר את הדירה לאדם שלישי, לוי, שהוא ידידו של שמעון במחיר המלא ויחזור לוי וישכיר את הדירה לשמעון במחיר המלא⁴⁸.

הערות וצינונים

47. אך אין להתנות שהמשקיע, השוכר, יוכל לדרוש מהמקבל, המשכיר, את יתרת הקרן מהכסף שניתן בכל שלב מהשכירות ולהפסיקה. דאל"כ תחשב נתינת הכסף להלוואה גמורה, ואזי הוזלת מחיר השכירות תחשב לריבית. אך אם המקבל, המשכיר, ירצה להחזיר את הכסף למשקיע, השוכר, באמצע הזמן, יכז מהקרן את הזמן שעבר מתחילת השכירות ואת היתרה יחזיר לנותן. (וצריך להיזהר שלא להזכיר סביב עיסקא זו לשון של הלוואה, ריבית, מלווה ולווה אלא לשון של שכירות, ריווח, שוכר ומשכיר בלבד). 48. באופן זה צריך ששמעון יעביר את התשלום למשכיר שלו, לוי, ולוי יעביר את הכסף למשכיר שלו - ראובן. אך אסור לשמעון לשלם את הכסף ישירות לראובן. כמו"כ צריך

לדוגמה: שמעון בעל דירה המחפש הלוואה מהבנק בסך 100.000 שקלים למשך שלוש שנים, והוא מוכן לשלם עבור זאת עד 7.5% לשנה. יכול שמעון ללכת לראובן שיש לו מזומן נזיל ורוצה להשקיע סך זה תמורת ריווח קצוב, ויזיע לו לתת לו 100.000 שקלים כדמי שכירות עבור דירתו הפרטית למשך שלוש שנים (2777 שקלים לחודש).

אחרי שראובן יחזיק בדירה למשך זמן מועט ויקנה אותה לשם שכירות, ילך וישכיר דירה זו ללוי שהוא ידידו של שמעון המאמין לו וסומך עליו, למשך שלוש שנים לפי מחירה האמיתי בשוק שהוא 3400 שקלים לחודש. ונמצא שעבור 36 חודשים (שלוש שנים) יקבל 122.400 שקלים.

אחר כך יחזור לוי וישכירה לשמעון, שהוא בעל הדירה הגר בתוכה, תמורת סכום זהה. ונמצא ראובן, המשקיע, מרוויח במשך שלוש שנים אלו 22.400 שקלים בדרך בטוחה לגמרי ובצורה מהודרת ביותר ללא חשש ריבית כלל.

יח

ריבית בעבודת האדם

לסיום העניין, נביא את דברי כ"ק רבינו אודות 'ריבית בעבודת האדם' כפי שנדפסו ב"תורת מנחם – התועדויות" חלק א'⁴⁹:

"היות שכל ההמשכות מלמעלה באות ע"י עבודת בני", הרי כשם שהדבר ביחס להמשכה פרטית של כל מצוה לחוד, שהמצוה שלמעלה נעשית ע"י אותה מצוה שמקיימים בני" – כן הוא גם ביחס לכלל עצם הענין: כדי שעבודת בני" תשפיע למעלה – חייבת להיות עבודה מסוימת. ועבודה זו היא – מצות ריבית.

ריבית – פירושה: קבלת ריווח עבור ממון שניתן בהלוואה, כלומר, קבלת שכר על העובדה **שבעבר** ה' הממון שלו (למרות שעתה כבר יצא הכסף מרשותו ונכנס לרשות הלווה), ובכך שהלווה אותו בעבר, נתן (המלווה) אז אפשרות ללווה לסחור בו.

וזהירות מרבית – פירושה: קבלת ריווח רק מהשייך לו **עתה** (שזהו התוכן ד"היתר עיסקא": חלק מן הכסף נשאר של המלווה, אלא שהוא נותנו בפיקדון בלבד ללווה, ואת הריווח הוא מקבל רק מהחלק השייך לו גם **עתה**. ועד"ז – שכירת בהמה וכלים).

הערות וצינונים

המשקיע, ראובן, שהוא השוכר הראשון של הדירה, לבצע קניין הלכתי בדירה לשם שכירות ולהחזיק בדירה לפני השכרתה לאדם השלישי, בכדי שנתנית הכסף תהיה בתורת שכירות ולא כנתנית הלוואה. 49. ע' 74, הדברים הוגהו באידיש ונדפסו בליקוטי שיחות ח"ג ע' 1010 ומשם תורגמו ל"תורת מנחם".

כדרך שיהודי מתנהג עם יהודי שני – כך מתנהגים עמו מלמעלה: אם הוא עובר על איסור ריבית, הוא נוטל עתה ריווח משום שנתן לו בעבר כסף, מתנהגים עמו מלמעלה באופן כזה: עבודתו עתה היא כביכול ללא השתתפות מלמעלה; ישנה רק נתינת ה"כסף" – כח – קיום המצוות שלמעלה לפני שהוא מתחיל בה"מסחר", ההתעסקות בעבודתו, שזהו הכח לביצוע עבודתו. ואילו כשהוא מקיים מצות ריבית, מתנהגים עמו כך גם מלמעלה: לא זו בלבד שנותנים לו תחילה הכח לעבודתו, אלא שמשותפים עימו מלמעלה בעבודה עצמה – "הקב"ה קורא ושונה כנגדו".

וזהו השייכות של מצות ריבית אל קבלת עול שמים ויציאת מצרים: מצות ריבית מהווה תוכן (וסדר) כללי, שבאמצעותה נעשה, כביכול, הקב"ה שותף ליהודי בעבודתו – קבלת עול מלכות שמיים (קיום המצות). ולהיותו קשור עם הקב"ה, יוצא הוא מכל המיצרים וההגבלות – יציאת מצרים".



ביאור שיטת הרשב"ם בגדר חזקת ג' שנים למסקנת הגמ' לרבנן

יציע את מהלך דברי הגמ' • יביא ב' אופנים בראשונים בביאור טעמא דחזקה • יתקשה בשיטת הרשב"ם ויביא ראיות מדבריו הנשמעים לב' הצדדים • יכריח דרשב"ם אזיל בשיטה אחרת דלא כאחד מב' האופנים הנ"ל • ביאור שיטת רשב"ם ע"פ ר' יונה והר"ן • יקשה על הנ"ל • יביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויתקשה בדבריו • יבאר ההבדל בין תפיסת קרקע לתפיסת מטלטלין ועפ"ז יבאר את דברי הריטב"א • יברר עפ"ז שיטת רש"י והרא"ש • יבאר שיטת הר' יונה ורשב"ם • יבאר עפ"ז דיוק לשונותיהם • יבאר את הסוגיא לקמן לב' השיטות • ידייק לשונות הרשב"ם ע"פ הנ"ל • יביא את דברי הנמוקי יוסף וידון בדבריו

הת' יוסף יצחק שי' פראדקין
תלמיד בישיבה

א

יציע את מהלך דברי הגמ'

איתא במסכתין כח, א: "אמר רבי יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים, מניין לחזקה [שהיא'] ג' שנים? משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנים, נפק לה מרשות מוכר וקיימא ליה ברשות לוקח"².

ולמסקנת הגמ' טעם זה הוא רק לשיטת רבי ישמעאל (ורבי עקיבא³), שסובר ששלש שנים היינו שלש אכילות, כפי שבשור המועד בג' נגיחות כבר יצא מחזקת תם לחזקת מועד.

אך לרבנן, שסוברים שאין החזקה בשלש אכילות אלא בשלש שנים, "מאי? מנא להו חזקה דשלש שנים"⁴?

הערות וצינונים

1. ע"פ הגהות הב"ח שם. 2. ונחלקו הראשונים בפירוש, נסמן באנציקלופדיה תלמודית ע' חזקת קרקעות, חזקת שלש שנים. 3. ריטב"א לו, א ד"ה מתני'. 4. ל' הגמ' ורש"י בדף כח, ב ד"ה לרבנן מאי.

מבארת הגמ' "אלא אמר רבא שתא קמייתא לא קפיד איניש, תרתי לא קפיד, תלת קפיד"⁵. ומבאר הרשב"ם ד"ה תלת קפיד "הואיל ושילש באוולתו ליכנס בלא רשות הבעלים, וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו".

היינו, שבשלב זה, הטעם לחזקת ג' שנים הוא, שמאחר וזו כבר השנה השלישית שהמחזיק נכנס לקרקע בלי רשות, אי אפשר שבעל הקרקע ישתוק ולא ימחה בו, ולפיכך אם הבעלים הניחו לו להחזיק בקרקע במשך שלש שנים מבלי למחות בו, מוכח שהמחזיק קנה אותה ממנו.

וממשיכה הגמ' "א"ל אביי, אלא מעתה כגון הני דבי בר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו, הכי נמי דלאלתר הוי חזקה" כלומר, אם החזקה מבוססת על הקפדת הבעלים, א"כ במקרה שבעל הקרקע מקפיד אפי' על מי שרק עובר על גבול שדותם האם אכן מיד תהייה חזקה בנכסיהם?

וממשיכה הגמ' "וכי תימא הכי נמי, א"כ נתת דברך לשיעורין!"

ומסיקה הגמ' "אלא אמר רבא שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר".

כלומר: שהטעם לחזקת ג' שנים, הוא משום שעד ג' שנים אדם נזהר בשטרו, אך לאחר ג' שנים אין אדם נזהר בשטרו, ולפיכך לאחר ג' שנים של שימוש בלתי מעורער בקרקע, נאמן המחזיק לטעון שהקרקע הגיעה אליו כדין ואינו צריך להוכיח את בעלותו.

ב

יביא ב' אופנים בראשונים בביאור טעמא דחזקה

אך לכאורה עדיין לא מובן, מה הראיה שיש למחזיק להוציא את הקרקע מיד בעליה הראשונים? ומה בכך שהקונה אינו עשוי לשמור את שטרו יותר משלש שנים, הרי אין אנו יודעים שאכן היה לו שטר⁶!

הערות וצינונים

5. שם כט, א. 6. ראה ריטב"א כט, א ד"ה אלא "ומיהו צריך תלמוד מה ענין שיפסיד הלה קרקעו מפני שזה אין לו להזהר בשטריה וכו'". וברבינו יונה שם "מה בכך אם לא מזדהר איניש בשטריה טפי מתלת שנין מ"מ במה יצאת קרקע מחזקת בעליה ומה ראה יש שהיה שטר בידו מעולם". ולהעיר מדברי המאירי (בריש פירקין ד"ה אמר המאירי) ". . . שאם עמד בה שלש שנים מעמידין אותו על חזקתו, ופירשו הטעם בגמ' ששלוש שנים אדם נזהר בשטרו ולא יותר וכו'" ולא ביאר (כאן עכ"פ) את דברי רבא, וצ"ע מהי שיטתו בכל הבא לקמן. וראה לשונו שבהערה 18.

בביאור ענין זה נחלקו הראשונים, ובכללות יש בזה ב' אופנים:⁷
א. מדברי הרא"ש⁸ נראה שמפרש, שמאחר שאין אדם נזהר בשטרו יותר משלש שנים לפיכך תיקנו חכמים שלאחר ג' שנים יהיה המחזיק נאמן לטעון שקנה את הקרקע מבלי שיצטרך להראות את השטר.⁹

וכן נראה מדברי רש"י¹⁰: "שתיקנו חכמים לכל מחזיקים בקרקע, דמשאכלה שלש שנים בלא ערעור נאמן לומר לקחתיה ואבד שטרי, דכולי האי לא מזדהר איניש בשטריה"¹¹.

ב. יש מפרשים שעיקר החזקה מבוססת על שתיקת הבעלים הראשונים, שכן אם הקרקע היא שלו מדוע לא מחה כנגד המחזיק בה ללא רשות? ומזה מוכח שמכר את הקרקע למחזיק.

אלא שבתוך ג' שנים אין אנו סומכים על טעם זה להחזיק את הקרקע ביד היושב בה שכן מצד שני יש ריעותא בטענתו של המחזיק: אם אכן הקרקע היא שלו, מדוע אין בידו שטר מכירה?

אמנם לאחר ג' שנים בלא ערעור שוב אין ריעותא בטענת המחזיק שהרי אין אדם נזהר בשטרו יותר מג' שנים, ומעתה אנו משתמשים בשתיקת הבעלים הראשונים כדי להוכיח ממנה שאכן הוא מכר את הקרקע.¹²

ג

יתקשה בשיטת הרשב"ם ויביא ראיות מדבריו הנשמעים לב' הצדדים

ויש לעיין ולברר מהי שיטת רשב"ם בכל זה.

דהנה לקמן בדף לה, א כתב הרשב"ם¹³ "דטעמא דחזקה ג' שנים קונה משום דמצי טעין ליה מחזיק אמאי לא מחית בתוך שלש . . .", וכן בדף מב, א כתב רשב"ם¹⁴: "והיה לו למערער למחות, ומשום דלא מיחה הויא חזקה", ומשמע כאופן הב' שהחזקה מבוססת על שתיקת הבעלים.¹⁵

הערות וצינונים

7. בהבא לקמן ראה בהנסמן באנציקלופדיה תלמודית שם, ברזא דשבתי ובהערות הבאות. 8. בפירקין ס' א. 9. והיינו משום תיקון העולם שלא יפסידו הקונים את שדותיהם כשהשטר לא יהיה בידם. ואם האמת עם המערער יכול הוא למחות בתוך ג' שנים ואז צריך המחזיק להמשיך לשמור את שטרו (קצוה"ח ס' קמ סק"ב). 10. כתובות יז, ב ד"ה שני חזקה. 11. וכן בתשו' מהר"ם בר"ב בתשו' מיימוניות לאשות סו"ס ה'. ובקצוה"ח שם כ"כ אף בדברי הרמב"ם טוען ונטען פ"א ה"ב. חוסן ישועות ופני שלמה בסוגיין. ועוד. 12. רמב"ן מב, א ד"ה הא. ריטב"א כאן. שו"ת הר"ן ס' עה. תורת חיים. כוס הישועות. ועוד. 13. ד"ה לעולם קסבר. 14. ד"ה אית ליה קלא. 15. וכן משמע בעוד הרבה מקומות ברשב"ם, ראה בדף מא, א ד"ה והא אחזקי ושם בע"ב ד"ה שלשה לקוחות, ועוד.

אך לעיל בדף לה, ב¹⁶ בנוגע לדין שאין חזקה לעכו"ם, מבאר הרשב"ם הטעם: "דסתם עכו"ם גזלנים הם וישראל ירא למחות, והלכך לא תקנו בהם חזקה"¹⁷, ומשמע כאופן הא' שטעמא דחזקה היא תקנת חכמים. ולכאורה צ"ב כאיזה אופן סובר הרשב"ם.

ובדף מא, א, כתב הרשב"ם¹⁸: "...ומתוך כך החזיק בה כשיעור חזקה שאמרו חכמים, וזה שתק ולא מיחה הויא חזקה, ואין המערער נאמן לומר לא על ידי ירד לקרקע שלי, אלא בלא רשותי, דאם כן למה הניחו להחזיק".

וכאן חזינן דכתב רשב"ם ב' האופנים, מצד אחד כתב דעצם החזקה היא מזה ש"שתק ולא מיחה", ולאידך כתב לגבי שיעור הזמן דהחזקה ש"אמרו חכמים" (ומאידך, לא נאמר כאן שעצם החזקה היא מתקנת חכמים כאופן הא' ויתבאר לקמן), וא"כ צ"ב רב מהי שיטתו של רשב"ם ביסוד וגדר חזקת קרקע.

ד

יכריח דרשב"ם אזיל בשיטה אחרת דלא כאחד מב' האופנים הנ"ל

ויובן כל זה בהקדים דברי הרשב"ם (שליטא בגמרות שלפנינו, אך הובאו בהגהות הב"ח על דף כט, א¹⁹), שמבאר את תשובת רבא²⁰, וז"ל "טפי לא מיזדהר, הלכך היה לבעלים הראשונים למחות בתוך שלש שלא יחזיק בקרקע שלו ואם לא מיחה הפסיד"²¹.

והנה מכללות דברי הרשב"ם נראה שדבריו דומים לאופן הב', שטעם החזקה הוא משתיקת הבעלים, אך לאידך, בהתבוננות בדבריו חזינן נגד אופן הב', ובג' דברים: א. מה שכתב שיסוד החזקה אחר ג"ש הוא מה ש"טפי לא מיזדהר" בשמירת השטר, שלכן ממשיך רשב"ם "הלכך וכו'", משא"כ לראשונים הרי החזקה נבנית משתיקת הבעלים כבר בשנה הראשונה, רק שבתוך שלש, ענין שמירת השטר הוא סיבה לשבור את החזקה, ואחר ג"ש ש"טפי לא מיזדהר" נופלת הריעותא ואין יסוד לשבירת החזקה.

ב. כתוצאה מהנ"ל וכהמשך לזה: מה עניינה של חובת המחאה, הנה לראשונים זה יסוד החזקה, שמכך שהבעלים לא מיחו, הרי זה בונה את הראיה לטובת המחזיק

הערות וצינונים

16. ד"ה ישראל הבא מחמת עכו"ם. 17. וכן במאירי כאן "לא נתקנה אלא בישראל". אך ברשב"א, ועד"ז ברבינו יונה ובר"ן "משום דסתם גוי אנס הוא ומתיראים ממנו למחות בו כל כך". 18. ד"ה כל חזקה. 19. ס"ק ה'. 20. שהובאה לעיל בפנים סוף ס"א. 21. וכ"כ הרשב"ם בדף ל, ב ד"ה אמר רבא דינא קא"ל ". דעד שלש שנים מזדהר איניש בשטריה טפי לא מיזדהר הלכך זה שלא מיחה והוא לא נזהר בשטרו, הפסיד".

שמכרוה לו, משא"כ ברשב"ם חזינן שזה בא רק כתוצאה מכך ש"טפי לא מיזדהר", אך צ"ב מהי כוונת רשב"ם.

ג. לשון רשב"ם "ואם לא מיחה הפסיד" צ"ב, מה הכוונה "הפסיד" שוודאי לאופן הב' אין ההגדרה שהבעלים הפסידו מכך שלא מיחו, אלא יתירה מזו, שמכך שלא מיחו, הרי זה הוכחה שהם אכן מכרוה (או נתנוה) למחזיק, ומה שיין כלל הלשון "הפסיד", שהרי יש כאן ראיה שמכרה (וקיבל את דמיה תמורת המכירה) וכלל לא הפסיד.

ומכ"ז ברור שרשב"ם שיטה אחרת יש לו, ולא כאופן הב' ²².

ולאידך כפשוט שא"א לבאר שרשב"ם סובר כאופן הא', שיסוד החזקה הוא תקנת חכמים, שתיקנו שאכילת המחזיק ג"ש בקרקע תעמוד לו במקום שטר, משום: א. שמשמע מרשב"ם שיסוד החזקה מבוסס על שתיקת הבעלים כנ"ל.

ב. כהמשך לזה: לאופן הא' (שיסוד החזקה הוא תקנ"ח), הרי כיון שעניינה של החזקה היא שאכילת הבעלים בקרקע ג"ש עומדת למחזיק במקום שטר, הרי בעצם אכילת המחזיק ג"ש כבר נוצרה החזקה, ובמילא ברור שכל ענין המחאה של הבעלים הוא דבר נוסף, שתקנו חכמים שיהיה לבעלים זכות מחאה שלא יפסידו חלקם, וכדחזינן מלשון תוס' הרא"ש בב"מ דף קי, א ד"ה ואמר "וגם תקנו כנגדה שהמחאה מבטלת החזקה". דודאי תיקנו חכמים מחאה בכל עניין שיכול לבוא לידי הפסד", וברשב"ם חזינן דענין המחאה אינה תקנה נוספת, אלא תוצאה מכך שטפי לא מיזדהר כנ"ל.

ומכ"ז ברור שלרשב"ם שיטה אחרת בסוגיין, וצ"ב מהי.

ה

ביאור שיטת רשב"ם ע"פ ר' יונה והר"ן

ונראה הביאור בזה בהקדים שכדברי הרשב"ם שהענין ד"טפי לא מיזדהר" הוא הסיבה שמפאתה היה על הבעלים למחות, מצינו גם בדברי רבינו יונה על הגמרא דידן: "אלא אמר רבא טפי לא מזדהר, פי' כיון דטפי לא מיזדהר הו"ל למחות,

הערות וצייונים

²². ועפ"ז יומתק דיוק ל' רשב"ם בדף מא דא"כ למה הניחו להחזיק", ולא כתב "למה הניחו לאכול" וכיו"ב, וכן ברשב"ם המובא בהגהות הב"ח הל' הוא "היה לבעלים הראשונים בתוך שלש שלא יחזיק בקרקע שלו", ולא שלא יאכל וכיו"ב כדברי הראשונים.

ומדלא מיחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות כיון דטפי לא מזדהר אינש בשטריה".

אלא שבדברי רבינו יונה מוצאים אנו גם תוספת ביאור לדברי הרשב"ם, דהרשב"ם לא ביאר מדוע מפני שהמחזיק לא נזהר בשטרו, זו סיבה שהיה לבעלים למחות, אך בדברי רבינו יונה מבואר "שהטילו עליו חכמים למחות כיון דטפי לא מזדהר", כלומר, שזהו ענין של תקנת חכמים, דמכיון שלאחר ג"ש אין אדם נזהר בשטרו, לכן הטילו חכמים על הבעלים למחות תוך ג"ש²³, ובענין זה דומים הדברים גם לאופן הא', שבו נתבאר שהחזקה מבוססת על תקנת חכמים ולא רק על הוכחה משתיקת הבעלים.

והדברים מבוארים יותר בדברי הר"ן על הרי"ף²⁴, שמביא את דברי רבינו יונה ביתר אריכות וביתר ביאור וז"ל: "ותו לא מיזדהר בשטריה, ולפיכך הטילו חכמים על בעל הקרקע למחות, דע"כ טעמא דחזקה מפני שלא מחה המערער, [דאל"כ כי לא מזדהר] טפי מתלת שנין מה בכך, מ"מ במה יצאת קרקע מחזקת בעליה ומה ראייה יש שהיה שטר מעולם, אלא ודאי ה"ט, משום דכיון דטעמא משום דטפי לא מזדהר הטילו חכמים על בעל הקרקע למחות וכיון שלא מחה הוא הפסיד²⁵" ע"כ.

וע"פ דברי רבינו יונה והר"ן מובנים היטב ג' הדברים הנ"ל באריכות (בסעי' ה) שחזינן ברשב"ם נגד אופן הב':

(א) שיסוד החזקה הוא מה ש"טפי לא מיזדהר" בשמירת השטר. (ב) ושחובת המחאה היא באה כתוצאה מכך ש"טפי לא מיזדהר". (ג) הלשון "הפסיד".

דרכינו יונה מבאר שמכיון שאין אדם נזהר בשטרו טפי מתלת שנין, לכן "הטילו חכמים" על בעל בקרקע למחות בתוך שלש, וא"כ יסוד החזקה שתקנו חכמים הוא מצד ש"טפי לא מיזדהר", וע"כ חובת המחאה שהטילו עליו חכמים באה כתוצאה מהענין ד"טפי לא מיזדהר" וכמשנ"ת קודם. ומכיון שרבנן הטילו עליו למחות בתוך שלש, והוא לא עשה זאת אלא שתק, אזי הוא באמת "הפסיד" את יכולת זכות מחאתו, וכעת אין ביכלתו למחות והפסיד את שדהו.

ויש לציין ולהדגיש את מקבילות לשון רשב"ם "ואם לא מיחה הפסיד" ללשון הר"ן על הרי"ף "וכיון שלא מחה הוא הפסיד", שמזה ברור שכן היא גם דעת רשב"ם.

הערות וצינונים

23. וראה גם תוס' ב"מ קי, א ד"ה א"ל "שהיה לו למחות תוך שלש, כי יודע בוודאי כיון שנכנס לה בגזל, אם ישתוק לו ג' שנים ולא ימחה, שיטעון על ידי ג' שנים שיהיה שלו, ולכך היה לו למחות שידוע לכל שתקנו חכמים למחות תוך שלש ואם לא מיחה הפסיד". 24. שנדפס לראשונה בשנים האחרונות, בשנת תשנ"ג, והובא גם ב'בית הראשונים' שבקובץ מפרשים החדש דהוצאת עוז והדר. 25. ולהעיר משו"ת הר"ן שבהערה 13.

וע"פ כל זה נמצא שלרשב"ם שיטה שלישית בסוגיין והיא כשיטת רבינו יונה. לסיכום: שיטת רשב"ם ורבינו יונה היא: היות ואדם לא נזהר בשטרו יותר מג' שנים הטילו חכמים על הבעלים חובה למחות בתוך ג' שנים, ושם לא מיחה הוא הפסיד.

ו

יקשה על הנ"ל

אלא שעדיין צ"ב:

א. ריש דברי רבינו יונה: "כיון דטפי לא מיזדהר הו"ל למחות ומדלא מיחה אמרינן ודאי זבנה", מדוע נצרך לזה שישנה ראייה מזה שהבעלים לא מיחו "דאמרינן ודאי זבנה", ולא נסתפק בזה שרבנן הטילו על הבעלים למחות בתוך שלש ואם לא מיחו הפסידו את זכות מחאתם, ומדוע זקוקים אנו גם לכך שישנה ראייה שאמרינן שודאי זבנה, כיון שרבינו יונה סובר שיסוד החזקה הוא מתקנת חכמים.

ב. דברי רשב"ם בדף מא²⁶: "ומתוך כך החזיק בה כשיעור חזקה שאמרו חכמים וזה שתק ולא מיחה הוא חזקה דא"כ למה הניחו להחזיק", ומשמע שתקנת רבנן היא רק בנוגע לשיעור הזמן דהחזקה, אך עצם החזקה בנויה על הראיה "למה הניחו להחזיק". וצ"ב, דזה סותר ממש לכאורה לכל מה שנתבאר, ומדוע לא נסתפק בכך שחכמים הטילו על הבעלים למחות בתוך שלש ואם לא מיחו הפסידו, כפי שנתבאר לעיל בהרחבה.

ז

ביא את דברי הריטב"א בביאור שאלת הגמ' ויתקשה בדבריו

ונראה הביאור בכל זה, בהקדים ששאלת הגמ' "לרבנן מאי" היא בהמשך לשאלה ששאלה הגמ' בתחילת הסוגיא "מנין לחזקה ג' שנים".

ומבאר הריטב"א שם²⁷ בביאור קושיית הגמ', שהיא שאלת ממה נפשך, ד"אם תפיסתן ראייה כמטלטלין שלא היו הבעלים שותקים, תיהוי חזקתן לאלתר, ואם אין תפיסתן ראייה, שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו, למה להם חזקה לעולם?"

והיינו שמצד אחד יש לדמות קרקע למטלטלין בכך שכשם שבמטלטלין תפיסת החפץ מהווה ראי' שהתופס הוא המוחזק כיון ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן",

כך בקרקע תפיסת הקרקע ע"י התופס תעשהו למוחזק בצירוף הראי' משתיקת הבעלים, וא"כ שהחזקה תהא לאלתר כבמטלטלין.

אך לאידך כיון שעצם תפיסת הקרקע אינה מהווה ראי' כיון שיכול להיכנס לתוכו [והיינו שאי"ז כבמטלטלין שאם נאמר שהוא לא קנה זאת מהבעלים אנו אומרים שהוא לקח זאת במעשה גניבה וא"כ אמרינן ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן", אך בקרקע אפשר להיכנס בקל לתוך השדה בלי מעשה תפיסה ולכן אין בזה את הראי' של "אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן"] לכן אין כאן חזקה כבמטלטלין, וא"כ שלעולם לא יהא חזקה.

ולכאורה דברי הריטב"א צ"ב, דבתחילה כתב "אם תפיסתן ראייה כמטלטלין שלא היו הבעלים שותקים" והיינו שהיה ברור לריטב"א כבר מתחילה שתפיסת הקרקע אכן אינה דומה לתפיסת מטלטלין וכפי שנת', אלא שמ"מ יש מקום לדמות זאת למטלטלין מצד התוצאה, דהיינו מצד ראי' אחרת – שתיקת הבעלים, שמצטרפת לתפיסת הקרקע של התופס.

א"כ אינו מובן כלל מהו הצד השני שאין תפיסתן ראייה, שכתב "שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו", ואין מובן, ומה בכך שאדם יכול להיכנס לתוכו, מ"מ הרי הבעלים שותקים, וזאת הייתה הסיבה שכתב הריטב"א למה לדמות זאת לחזקת מטלטלין, א"כ מדוע זה שאדם יכול להיכנס לקרקע מבטל את הראייה שמשתיקת הבעלים?

ח

יבאר ההבדל בין תפיסת קרקע לתפיסת מטלטלין ועפ"ז יבאר את דברי הריטב"א

ויובן בהקדים שמדברי הריטב"א חזינן, שבמטלטלין עצם הדבר שהחפץ הוא תחת ידו של פלוני, הוא ראייה לכך שהוא המוחזק, ובלשון הריטב"א – "תפיסתן [היא ה]ראייה". והטעם, משום שהדרך בה הגיע החפץ לידיה היא או בדרך כשירה, או בדרך גניבה, ומכיון ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" מוכח שהוא המוחזק.

אך בקרקע אין תפיסתן ראייה, משום "שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו", וא"כ בזה שאדם נמצא בקרקע אין בכך ראייה לכך שהוא מוחזק בקרקע זו.

וע"ז שאלה הגמ' שאולי בכ"ז נאמר גם בנוגע לקרקע שתפיסתה ראייה אך מסיבה אחרת, מצד ש"היו הבעלים שותקים", ומזה ששתקו מוכח שהוא המוחזק, והיינו שנצרך את שתיקת הבעלים לתפיסת התופס, שיחשב שתפיסתה ראייה.

וע"ז כותב הריטב"א שהצד השני הוא שכיון שזו ראי' מן הצד, ולא כבמטלטלין שהראי' היא בעצם התפיסה, לכן אינה יכולה ליצור הגדרה זו שהיא הקובעת את

החזקה של "תפיסתן ראי'", כי כיון שהראי' באה מן החוץ, יוצא שעדיין מצד התפיסה עצמה אין כלום וא"כ התופס הוא מוציא, וכיון שכן עליו להביא "ראי' ברורה" דהיינו עדים, אך שתיקת הבעלים אין היא "ראי' ברורה" אלא רק ביכלתה להביא ראי' שהתופס הוא המוחזק, אבל כיון שהיא ראי' מן החוץ אין ביכולתה לבנות וליצור את התפיסה שתהי' "תפיסת ראי'" שהיא הבונה חזקה. ולכן אין תפיסתה ראייה כלל, ולא אמורה להיות חזקה.

וע"ז תירץ רבא לשיטת רבנן ש"טפי מתלת שנין לא מיזדהר איניש בשטריה". שלשיטת הריטב"א התירוץ הוא כאופן הב' הנ"ל שבראשונים, שבאמת גם בקרקע תפיסתה ראייה כצד הא' בממה נפשך דלעיל, ומה שצריך ג' שנים, הוא מאחר שעד ג"ש יש ריעותא בתפיסה של אחוי שטרך, אך לאחר ג"ש שנתבטלה הריעותא אזי תפיסתה ראייה והחזיק בקרקע.

ולמהלך זה, גם למסקנת הגמ' שהתפיסה בקרקע היא ראייה, עדיין אין זה כפי שבמטלטלין תפיסתן ראייה. שהרי לקמן בדף לו, א מבואר שבעבד קטן המוטל בעריסה חזקתו לאלתר, דהוי ככל מטלטלין שחזקתן לאלתר, והקשה הקצוה"ח בסי' קלה²⁸ דלאופן הב' הנ"ל שבראשונים, דחזקת ג"ש היינו משום דבעצם ראויה להיות חזקתו לאלתר, אלא דתוך שלש אמרינן אחוי שטרך, "וא"כ הכא נמי (בעבד קטן המוטל בעריסה) לימא אחוי שטרך" שהרי עבדים בני שטר הם, ומדוע חזקתו לאלתר?

ומתירץ "...דהיכא דאיכא ראייה גדולה, לא אמרינן אחוי שטרך, ודוקא היכא דליכא ראייה ברורה כ"כ הוא דאמרו אחוי [שטרך], וא"כ בקטן המוטל בעריסה הו"ל חזקה יותר".

ומבואר שישנו חילוק ונפק"מ בין התפיסה שבקרקע לתפיסה שבמטלטלין, דבתפיסה שבקרקע אין התפיסה ראייה ברורה כ"כ ולכן אמרינן אחוי שטרך, משא"כ בתפיסת מטלטלין איכא ראייה גדולה, ולא אמרינן אחוי שטרך.

ט

יברר עפ"ז שיטת רש"י והרא"ש

וכל זה לאופן הב' הנ"ל שבראשונים, אך לאופן הא' הנ"ל, והיא שיטת רש"י והרא"ש, דטעמא דחזקת ג"ש הוי תקנת חכמים, הרי שלמסקנת הגמ' באמת בקרקע

אין תפיסתה ראייה, וכפי שנת' בהרחבה הטעם לזה בצד השני שבממ"נ בשאלת הגמ', וגם לאחר עשרים שנה שהמחזיק אוכל מהקרקע לא הוי חזקה.

אלא שבאו רבנן ועשו תקנה ללקוחות שלא יפסידו, ואמרו שאף שאין התפיסה בקרקע ראייה, מ"מ לאחר ג"ש נאמן המחזיק לומר שקנאה, ואינו צריך להביא שטרו, (ובפשטות הוא מדין הפקר בי"ד הפקר), ותיקנו שאכילת המחזיק בקרקע ג"ש תעמוד לו במקום השטר.



יבאר שיטת הר' יונה ורשב"ם

ונראה שרבינו יונה ורשב"ם סברו בזה כאופן א', שתפיסה בקרקע אינה ראייה, וגם לאחר עשרים שנה שהמחזיק אוכל בקרקע, אין בזה ראייה שהוא המוחזק.

אלא שרבינו יונה לא רצה לסבור כשיטת רש"י והרא"ש שיש כאן הפקעת ממון מדרבנן, אלא שרבנן חידשו דרך שעל ידה אכן כן תהי' ראייה בתפיסת הקרקע, ועד לראיה חזקה ממש כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין.

והיא, כנ"ל בארוכה, שרבנן הטילו על הבעלים למחות בתוך שלש שנים, ושאם לא מיחה הפסיד, ועי"ז נפעלת ראייה חזקה מאד, וביאור החילוק בין הראי' שבשתיקת הבעלים – לאופן הב' בראשונים, לבין וויתור על זכות מחאתו בג' השנים י"ל, שהראי' שלאופן הב' הנ"ל שבראשונים מזה שהבעלים שתקו אין זה אלא שהבעלים שותקים ומניחים למחזיק להשתמש בקרקע, ובזה סובר רבינו יונה שאין בזה ראי' מספקת בשביל ליצור את המונח "תפיסתה ראייה", כדלעיל בארוכה.

אך לאחר ש"הטילו חכמים עליו למחות בתוך שלש ואם לא מיחה הפסיד" אזי אין זה רק שהבעלים שותקים ומניחים למחזיק להשתמש בקרקע, אלא שהבעלים שותקים ומניחים למחזיק להיות הבעלים של הקרקע, דהרי הבעלים יודעים שרבנן הטילו עליהם למחות בתוך שלש שנים, ושאם לא ימחו הם יפסידו את הקרקע, ואזי, כשהמחזיק תופס בקרקע ג"ש והבעלים שותקים ומפסידים בידיים את בעלותם על הקרקע, אזי תפיסה כזו, היא ראייה, ועד לראיה שבתפיסת מטלטלין.

שהרי כשאנו רואים את המחזיק בשדה ג"ש אנו רואים שלא נכנס בקל לשדה זו, אלא ששייבתו בשדה היא ישיבת בעלים, שהרי הבעלים ויתרו על זכות הערעור על בעלות השדה.

יא

יבאר עפ"י דיוק לשונותיהם

וע"פ כל זה מובן מדוע כתב רבינו יונה בריש דבריו "כיון דטפי לא מיזדהר הו"ל למחות ומדלא מיחה אמרינן ודאי זבנה", דנצרך לזה שישנה ראייה מזה שהבעלים לא מיחו "דאמרינן ודאי זבנה", ולא נסתפק בזה שרבנן הטילו על הבעלים למחות בתוך שלש ואם לא מיחו הפסידו את זכות מחאתם, משום שע"י הראי' החזקה אינה בנויה על הפקעת ממון מדרבנן, אלא שעל ידי הראי' אכן כן תהיה תפיסה בקרקע כנ"ל בהרחבה.

וכן מובן לשון רשב"ם בדף מא²⁹: "ומתוך כך החזיק בה כשיעור חזקה שאמרו חכמים וזה שתק ולא מיחה הוא חזקה דא"כ למה הניחו להחזיק", ומשמע שתקנת רבנן היא רק בנוגע לשיעור הזמן דהחזקה, אך עצם החזקה בנויה על הראייה "למה הניחו להחזיק".

וע"פ הנ"ל מובן היטב, דבאמת עצם החזקה בנויה על הראי' "למה הניחו להחזיק" ולא על תקנ"ח, אלא התקנ"ח היא הדרך להגיע לראי' זו שמועילה מדאורייתא והיא שיעור הזמן, דהיינו שרבנן הטילו על הבעלים למחות בשיעור זמן מסויים – בתוך ג' שנים, ושם לא ימחו בתוך שיעור זה אזי תהיה חזקה (מכח הראי' שלא מיחה כנ"ל בארוכה).

יב

יבאר את הסוגיא לקמן לב' השיטות

וע"פ כל הנ"ל יובנו ביותר דברי הרשב"ם בסוגיית "דלי ליה צנא דפירי".

דאיתא בדף לה, ב "א"ר אבא אי דלי ליה צנא דפירי, לאלתר הוי חזקה", שאם יש עדים שהגביה המערער צנא דפירי [סל פירות] מקרקע זו על כתפיו של זה המחזיק שטוען לקוחה היא בידי, מאחר שסייע לו להוליך הפירות לביתו שוב אין יכול לטעון ולומר לא מכרתיה לו³⁰, ולאלתר הוי חזקה.

ולאופן הב' הנ"ל שבראשונים, דחזקת ג"ש היינו משום דבעצם ראוייה להיות חזקתו לאלתר ע"י הראי' משתיקת הבעלים, אלא דתוך שלש אמרינן אחוי שטרך, לכאורה צ"ב, מדוע בדלי ליה צנא לאלתר הוי חזקה, ולא אמרינן למחזיק אחוי שטרך?

הערות וצייונים

29. הובאו לעיל ס"ג. 30. ל' רשב"ם בד"ה דלי ליה.

ומבאר הקצה"ח בסי' קלה³¹ (הובא לעיל³²) "...דהיכא דאיכא ראיא גדולה, לא אמרינן אחוי שטרך, ודוקא היכא דליכא ראיא ברורה כ"כ הוא דאמרו אחוי [שטרך]".

והיינו שלאופן הב' הנ"ל שבראשונים החזקה שבדלי ליה צנא היא לא החזקה הרגילה, אלא היא חזקה אחרת, הבנויה על ראי' חזקה יותר מהראי' שבחזקה הרגילה, ולכן: א) החזקה היא לאלתר וא"צ בה ג"ש. ב) לא אמרינן בה ריעותא.

וכל זה לאופן הב' בראשונים, אך לרשב"ם מהלך אחר בסוגיית זו, ובהקדים לשון רשב"ם בביאור הטעם שבדלי ליה צנא חזקתו לאלתר³³ "שלא היה לו לסייעו בלקיטת הפירות, אלא היה לו למחות, ומדסייע לו הפסיד וכמודה שמכר לו דמי".

ובהשקפה ראשונה נוסח זה של הרשב"ם צ"ב רב, האם זהו הנוסח למי שנחשב שהודה ללוקח בכך לסייע לו? הרי אם נחשב שהמערער הודה, הרי שלפנינו שקר, ומה פשר הדברים שאומרים לו שבעצם היה לך למחות וכיון שלא מחית אלא סייעת, הפסדת?! הרי זה הרבה יותר חמור!

וע"פ הנ"ל ששיטת רשב"ם היא כרבינו יונה, שחכמים הטילו על המערער למחות בתוך שלש ואם לא ימחה יפסיד את זכותו, אזי באמת דלי ליה צנא דפירי אינו מהווה ראי', וודאי לא גדולה מאוד, בשביל ליצור חזקה גדולה כפי שהבאנו מהקצה"ח בביאור שיטת אופן הב' הנ"ל שבראשונים.

אלא כאשר הבעלים "דלי ליה צנא דפירי", שלא רק שלא מיחה, אלא סייע ללוקח, כאן איננו צריכים להמתין ג"ש בשביל שיפסיד את זכות המחאה, אלא סיועו זה של המערער שווה כג' שנים, משום שכאן לא רק שאינו משתמש בזכות שננתנו לו רבנן אלא הולך נגדה ומסייע למחזיק, אזי לאלתר הוי חזקה.

ועפ"ז נמצא שלרשב"ם: א) החזקה שבדלא ליה צנא אינה חזקה אחרת, אלא זו אותה חזקה הרגילה של כל חזקת קרקע, אלא שהיא מקוצרת דאינו צריך את שיעור הזמן של ג' שנים שקבעו חכמים, דסיוע המערער שווה לג' שנים כנ"ל. ב) חזקת קרקע שווה בדיוק לחזקת מטלטלין, שגם בחזקת קרקע אמרינן וודאי זבנה ולכן כשם שבמטלטלין אין הריעותא של אחוי שטרך, אזי גם בחזקת קרקע אין הריעותא דאחוי שטרך, ולכן חזקתו לאלתר³⁴.

הערות וצינונים

31. סק"ד. 32. ס"ט. 33. בד"ה דלי ליה. 34. ומה שבדף לג, ב הציעה הגמ' (לפירוש רשב"ם חזקת קרקע מכח הדבר "שלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דילי", ודחתה זאת הגמ' בכך ש"ארעה אמרינן לי' אחוי שטרך" ומשמע שאמרינן אחוי שטרך נגד חזקת קרקע, ואינה שווה לחזקת מטלטלי. או"ל דבאמת כאשר החזקה בנויה על הדבר "שלא חציף איניש כו" אזי אינה שווה לחזקת מטלטלין

יג

ידייק לשונות הרשב"ם ע"פ הנ"ל

וע"פ כל זה מובן היטב שאין כל סתירה מדברי הרשב"ם מדף דף לח, א³⁵ "דטעמא דחזקה ג' שנים קונה משום דמצי טעין ליה מחזיק אמאי לא מחית בתוך שלש..", וכן בדף מב, א כתב רשב"ם³⁶ "והיה לו למערער למחות, ומשום דלא מיחה הויא חזקה", לדבריו לעיל בדף לה³⁷ בנוגע לדין שאין חזקה לעכו"ם "דסתם עכו"ם גזלנים הם וישראל ירא למחות, והלכך לא תקנו בהם חזקה", דלרשב"ם החזקה נוצרת הן ע"י תקנת חכמים שהטילו על הבעלים למחות בתוך שלש ושאם לא מיחה הפסיד, והן ע"י הראי' מזה שהמערער לא מיחה בתוך שלש, כנ"ל בארוכה.

ועפ"ז פירוש דברי הרשב"ם הנ"ל בדף לה³⁸ "דסתם עכו"ם גזלנים הם וישראל ירא למחות, והלכך לא תקנו בהם חזקה", הוא כך: דהיות וגדר החזקה הוא שחכמים הטילו על הבעלים למחות בתוך שלש, ואם לא ימחו, אזי הפסידו והקרקע תעמוד ביד המחזיק, אזי בעכו"ם, שישראל ירא למחות בו, אזי לכתחילה לא הטילו על הישראל למחות בתוך שלש, כלומר, לא תיקנו בהם שאם הבעלים לא ימחו בתוך שלש אזי תעמוד הקרקע ביד המחזיק.

יד

יביא את דברי הנמוקי יוסף וידון בדבריו

וע"פ כהנ"ל אולי יש ליישב את דברי הנימוקי יוסף³⁹, דבתחילה כתב: "טפי לא מיזודהר, כי סבור לא יערער עליו אדם עוד כיון שאכל ג' שנים בשופי ולא ערערו בו, ולפי שדעת העולם כן לא תקנו חכמים אלא ג' שנים". ומשמע מדבריו כאופן הא', שהטעם לחזקת ג' שנים הוא תקנת חכמים, וכפי שדייק בדבריו הקצוה"ח בסי' קמ סק"ב.

אך בהמשך דבריו הביא הנימוק"י את דברי הרבינו יונה "שאפי' נודע לך בודאי שלא שמע המחזיק על המחאה.. אין חזקתו חזקה".

הערות וצינונים

וקמה נגדה ריעותא, משום שהעניין "שלא חציף" אינו ראי' ברורה למכירה, כהראי' שישנה לאחר תקנת רבנן שעל המערער למחות בתוך שלוש שנים, וע"ד כפי שנתבאר לעיל בפנים (סעי' יא). אך כאשר החזקה בנוי על הראי' שישנה לאחר תקנת רבנן שעל המערער למחות בתוך שלוש אזי אין צקמה כנגדה הריעותא. ועצ"ע, ואכמ"ל בזה. ³⁵ ד"ה לעולם קסבר. ³⁶ ד"ה אית ליה קלא. ³⁷ ד"ה ישראל הבא מחמת עכו"ם. ³⁸ הובא לעיל ס"ג. ³⁹ בריש פרקין ד"ה טפי.

ומבאר הנימוק^י: "ונראה טעמו דכיון שלא זכה בחזקה זו אלא משום דכיון דאית ליה להאי למחויי ולא מחה, אמרינן ודאי זבנה, וא"כ כיון שמחה ואין לו לטרוח ולמחות בפניו, לא אמרינן זבנה".

ומשמע בפירוש כאופן הב', שטעמא דחזקה הוא הוכחה מזה שלא מיחה. וצ"ע.

ואם נאמר שהנימוק^י סובר כהרשב"ם, רבינו יונה והר"ן דלעיל, אתי שפיר, דבאמת עצם החזקה היא מזה שהבעלים לא מיחו כפי שכתב בהמשך דבריו.

וא"ז סותר לתחילת דבריו שכתב ש"לא תקנו חכמים אלא ג' שנים", משום שכאן מדבר על שיעור הזמן דהחזקה, וכנ"ל בארוכה שאת שיעור הזמן קבעו חכמים, שהיות ואין אדם נזהר בשטרו יותר מג' שנים, לכן הטילו חכמים על המערער למחות בתוך ג' שנים, אך לאחר ג' שנים, הוא הפסיד, וזה החזיק, משום ההוכחה מזה שלא מיחה. וחזינן בדברי הנמוק^י שכל היסוד של החזקה הוא רק מה שבוודאי זבנה, אף שהיסוד הוא מתקנ"ח ואתי שפיר לפי כל מה שנתבאר לעיל (סי"א).

ועוד צריך ביאור בכוונת הנימוק^י בהדגשתו "ולפי שדעת העולם כן לא תקנו חכמים אלא ג' שנים", ולא כתב "ולפי שדעת העולם כן תקנו חכמים ג' שנים" וכיו"ב, וצ"ע.



אור וחיות בעבודת עבד פשוט

יביא את דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעבודת עבד פשוט וביאור כ"ק אדמו"ר בזה • יבאר דבן ועבד הפכים הם זה מזה • יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בעניין התענוג שיש גם לעבד פשוט בב' אופנים • יבאר ביתר ביאור התענוג שיש לעבד בעבודתו – שאינו רק באופן שלילי אלא באופן חיובי • יביא אופן הג' ויבאר מעלתו על פני ב' האופנים הנ"ל • יביא מענה כ"ק אדמו"ר בעניין זה

הנ"ל



יביא את דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעבודת עבד פשוט
וביאור כ"ק אדמו"ר בזה

במאמר ד"ה ומקנה רב שבהמשך תרס"ו¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע באריכות את עבודת העבד פשוט, שהיא עבודה מתוך קבלת עול, וכלשוננו שם "שאינו רוצה כלל בהעבודה, וכל עבודתו הוא בבחינת עול גדול שמוטל עליו מאימת האדון", ומאריך שם הן במשל בעבודת העבד לאדונו, והן בנמשל בעבודת ה'. ובמאמר ד"ה אלה הדברים² מבאר היתרון והמעלה שבעבודת 'עבד פשוט' לגבי העבודות ד'עבד נאמן' ו'בן מכמה טעמים. ובשני מאמרים אלו מבאר באריכות איך שעבודתו היא בעול ובכיוון, ותכבד עליו העבודה, ואין לו שמחה ונח"ר לעצמו כלל בעבודתו.

אך במאמר ד"ה אחרי ה'³ מוסיף ומבאר באריכות "שגם בעבד פשוט יש לו תענוג ונח"ר בעבודתו", אלא שאין תענוג זה מצד עצמו, היינו מצד אהבתו לאדון וכו', אלא "זהו התענוג והנח"ר של אדונו" היינו דמצד שלאדונו יש נח"ר מעבודתו, הרי זהו התענוג שלו ג"כ.

ולכאורה צריך ביאור, וכלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ו⁴ "דלכאורה מעלתו של עבד פשוט היא בהביטול שלו מכל וכל עד ש"כאילו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל" וא"כ מהי ההוספה (כאשר מדגישים מעלת עבד פשוט) שיש לו תענוג בעבודתו? לכאורה מצד ענין הביטול מעלתו גדולה יותר ש"אין לו שמחה ונח"ר לעצמו כלל בעבודתו" מפני שאין לו מקום ומציאות ומהות בפ"ע כלל".

הערות וציטוטים

1. ע' שט ואילך. 2. ע' שטז ואילך. 3. ע' שכד ואילך. 4. ע' 42 הערה 22.

ומבאר שם⁵ שהחידוש של רבותינו נשיאינו בגילוי תורת חסידות חב"ד הוא להאיר ולהוסיף חיות בעבודת ה'. ועפ"ז מבאר⁶ האריכות בהמשך תרס"ו שם במה שגם לעבד פשוט יש תענוג בעבודתו "שבביטול לחוד עדיין חסר בעבודתו ענין האור, ובכל עבודה נוגע ענין האור. ולכן גם בעבד פשוט מעלה וצ"ל המעלה שיש תענוג בעבודתו. אלא דמכיון שהוא עבד פשוט לכן התענוג בעבודתו אינו "שלו" כ"א הנח"ר דאדונו".

ב

יבאר דבן ועבד הפכים הם זה מזה

והנה בפשטות משמע שמעלת העבד פשוט תלוי וקשורה עם החסרון שלו, שדווקא בגלל שהוא במדריגה נמוכה, שאין לו אהבה והתקשרות לאדונו וכו', לכן אצלו דווקא הוא עיקר הביטול.

וכהלשון בסוף ד"ה אחרי ה' הנ"ל "שזהו מדריגת עבד פשוט דהגם שהיא מדריגה נמוכה, שאין בזה שום גילוי אור, לא בחי' ידיעה והשגה באוא"ס ולא בחי' אהבה והתקשרות כו' והעבודה היא בעול ורק מה שנצטווה לבד ומחמת שנצטווה לבד כו' הנה בזה עיקר הביטול והנחת עצמותו והביטול הוא בביטול כל מציאותו שאינו שום מציאות לעצמו כלל כו', וה"ז מגיע למעלה מאוד בבחינת עצמות א"ס ממש כו'".

ולפי"ז לכאורה עבד נאמן (וכ"ש בן) לעולם לא יגיע למעלת הביטול דעבד פשוט, כיון שאין לו את החסרון דעבד פשוט, שהרי יש לו אהבה והשגה וכו'. וכן לאידך, לא שייך שעבד פשוט העובד עבודתו מתוך קבלת עול גמורה "מחמת שנצטווה לבד" ובביטול גמור "שאינו שום מציאות לעצמו כלל", תהי' לו גם מעלת האהבה וההתקשרות לאדונו.

אמנם בכמה משיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר משמע שאין המעלה והחסרון תלויים זה בזה, היינו דאין צורך בחסרונות דעבד פשוט כדי להגיע למעלתו, ואפשר (וצריך) לעבוד בב' המעלות יחד – מעלת העבד פשוט (קבלת עול) יחד עם מעלת האהבה וההתקשרות (הקשר פנימי) להקב"ה, כדלקמן.

אלא שבהמשך הנ"ל מבאר דגם מי שנמצא במעמד ומצב ד"עבדא בהפקירא ניחא ליי" ומצד עצמו אין לו כל חשק ורצון בהעבודה, גם לו יש מעלה גדולה זו, שעובד את ה' בקבלת עול, שעבודה זו "מגיע למעלה מאוד בבחינת עצמות א"ס ממש".

הערות וצינונים

5. בפנים השיחה (ס"ב ואילך). 6. בהערה שם. וראה בארוכה גם בהנחה הבל"מ דשיחה זו (ח"י אלול תש"מ).

ג

יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בעניין התענוג שיש גם לעבד פשוט בב' אופנים

ובעניין זה – הוספת אור וחיות בעבודת עבד פשוט, מצינו לכאורה ג' אופנים:
א. בכמה מקומות⁷ מבאר כ"ק רבינו שליהודי יש חיות ותענוג גם בעצם העבודה דקבלת עול, ואף שכיון שקבלת עול עניינה ביטול, שמקיים הציווי רק מפני שכן צווה, ללא כל הרגש עצמו בזה, לכאורה לא יתכן שיהיה בה תענוג. מבאר בזה דמה שיהודי עובד בביטול וקבלת עול אין זה נגד מציאותו, אלא אדרבה, מצד עצם נשמתו כל איש ישראל רוצה לקיים את כל מה שהוא רצון ה',⁸ והוא כיון שזוהי אמיתית מציאותו, וזהו הטעם שיש לו תענוג וחיות בעבודה דקבלת עול כיון שעבודה זו קשורה עם עצם נשמתו ומציאותו של איש ישראל.

ולפי ביאור זה האור וחיות בעבודה דקבלת עול הוא בכך, שאינה רק בדרך כפייה והכרח אלא יש בה גם הרגש של חיות ותענוג.

ב. בלקו"ש חכ"א⁹ מבאר שאף שיהודי עובד מתוך קבלת עול כעבד פשוט, אעפ"כ יודע ומבין מהו המכוון ותוכן עבודתו, היינו שיודע ומשיג שבכך נעשית לו ית' דירה בתחתונים. ואף שסיבת העבודה היא רק מפני שכן נתצוה, ומקיים את הציווי בקבלת עול, אבל כיון שיודע תוכן עבודתו, הרי זה גורם לו חיות גם בעבודה דקבלת עול.

ועוד יתרון במה שיודע את מכוון העבודה הוא שדווקא אז הוא מהדר בעבודתו יותר, היינו שתהיה עבודתו שלימה. ויתירה מזו, דאם אינו יודע המכוון הרי לפעמים יכול להיות מצב שלא ישלים כוונת העבודה כפי הנדרש.

דוגמה לדבר: בד"ה באתי לגני תשי"ב¹⁰ מבאר שכאשר קיום המצוות הוא רק מתוך קבלת עול ללא ידיעת והרגשת הכוונה העליונה שבקיום המצוות – לעשות לו ית' דירה בתחתונים, אזי "אפשר שקיום המצוות לא יהי' שייך להגוף ולא יפעל בו.. ולא זהו תכלית העבודה, כי אם התכלית הוא העבודה בהגוף ונפח"ב להפכם מן הקצה אל הקצה שיהיה ניכר בהגוף שהוא גוף שלומד תורה ומקיים מצוות ומכל שכן שבנפח"ב יהיה ניכר זה", ודווקא כאשר יהודי יודע ומרגיש את הכוונה העליונה שבקיום המצוות, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, אזי קיום המצוות יהיה באופן שיפעל בהגוף ויהיה ניכר בו.

הערות וצינונים

7. ראה לקו"ש ח"ה ע' 246 [במוסגר] ובהנסמך שם, לקו"ש ח"ז ע' 75 ואילך. ועוד. 8. ראה רמב"ם הלכות גירושין ספ"ב. 9. ע' 17 ואילך. 10. פרק ד' (מלוקט א' ע' כג ואילך).

[והנה כשם שהוא בנוגע לגוף העבודה בקיום המצוות עם הגוף, דכאשר האדם יודע שתוכן העבודה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים עבודתו קשורה עם הגוף, משא"כ אם אינו יודע הרי קיום התומ"צ שלו הם דבר נוסף על גופו, כן הוא בנוגע לתכלית העבודה – הגילויים דלעת"ל הבאים ע"י העבודה בזה"ג.

וכפי שמבאר רבינו בלקו"ש חכ"ב¹¹ שאע"פ שלימוד התורה וקיום המצוות צריך להיות מתוך קב"ע, אך כאשר אין נרגש בעבודתו, ואין זה נפק"מ לגביו מהי פעולת העבודה במשך זמן הגלות – שהיא זריעה המביאה את הצמיחה – גילוי משיח צדקנו, אזי הגילויים דלעתיד הם דבר נוסף (ולא המשך ותוצאה) על העבודה במשך זה"ג.

אך כאשר יחד עם העבודה בקב"ע נרגש אצל האדם תוכן ופעולת העבודה שבמשך זה"ג, שזו היא זריעה המביאה את הצמיחה דלעתיד, אזי הגילויים דלעתיד אינם דבר נוסף על עבודתו אלא הם באים בהמשך וכתוצאה מהעבודה בזה"ג¹².

ותירה מזו, לא רק שאינם כדבר נוסף על העבודה בזה"ג (אלא כהמשך), אך מ"מ הרי הם עניין אחר, אלא שהגאולה העתידה היא דבר אחד עם תוכן עבודתו. והוא משום שכאשר יודע את תוכן ופעולת עבודתו, שהיא מביאה את גילוי משיח צדקנו, והרי מבואר¹³ דגדרו של משיח הוא שמביא לשלימות התורה והמצוות, אזי נמצא שהעבודה בלימוד התורה וקיום המצוות חדור בכך, שזה מביא לשלימות התורה והמצוות].

ד

יבאר ביתר ביאור התענוג שיש לעבד בעבודתו – שאינו רק באופן שלילי אלא באופן חיובי

ובביאור עניין הנ"ל – שתענוג העבד הוא תענוג האדון יש להוסיף:

דלכאורה אינו מובן כיצד תענוגו של האדון נעשה גם תענוגו של העבד. ומבאר בד"ה אחרי הנ"ל וז"ל "מצד שהפקיר עצמו מכל וכל לגבי אדונו, ואין לו נח"ר של עצמו כלל, כ"א הנח"ר של אדונו הוא הנח"ר שלו כי אינו מציאות לעצמו... מאחר שהוא הוא עצמו של האדון שאינו שום מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו הוא רק מציאות האדון... כי אינו חושב אודות עצמו כלל, מאחר שאינו מציאות לעצמו, דכל

הערות וצינונים

11. ע' 76-7. 12. להעיר דגם בלקו"ש חכ"א שם מבאר עד"ו לגבי הקשר בין עבודת הנשמה לעלייתה ע"י העבודה. 13. לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך.

מציאותו הוא רק העבדות וכו', אמנם משו"ז גופא הרי מציאותו הוא רק מציאות האדון לבד וממילא הנח"ר של האדון זהו הנח"ר שלו".

ובפשטות משמע שהטעם לכך שתענוג האדון הוא תענוג העבד, הוא היות ולעבד אין שום מציאות לעצמו, אזי לא נותר לו דבר אלא האדון, ולכך מה שהוא תענוג האדון נעשה גם תענוגו של העבד, שהרי אין לו דבר חוץ מאדונו. והיינו שהקשר בין תענוג העבד לתענוג האדון הוא כביכול קשר שלילי, שאין כאן שום דבר אלא תענוג האדון ולכן מתענג מזה, ולא שיש לו תענוג בעצם עבודתו.

אמנם בהמשך תרע"ב¹⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שגם בעבודת עבד שהתענוג בעבודתו הוא רק מפני "שהעונג והחיות של האדון הוא העונג שלו כו", שהרי העבד מצ"ע אינו בערך שיהי' לו חיות ותענוג במלאכה גם כשתהי' בתכלית ההכשר, כי חושיו אינם דקים כ"כ ואינם חושים מופשטים שידע וירגיש העונג שבזה כמו האדון שהחושים שלו דקים ומופשטים ויודע מעלת הדבר איך שהוא דבר עונג בעצם כו', אבל העבד אינו שייך לזה שידע וירגיש הדבר, כ"א מה שהתענוג של האדון הוא התענוג שלו כו', וזהו מפני הנחת עצמותו שאינו מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו הוא רק מציאות האדון, ע"כ התענוג של האדון זהו עצמו התענוג שלו וזהו חיותו כו'", מ"מ העונג שיש לו בסיבת העונג למעלה הוא גם בעצם המצוה, וכמו שמבאר שם שההידור בנוי ויופי המלאכה מגיע דוקא ע"י התענוג בעצם הדבר, "וכמו עד"מ אומן הטוב שעושה כלי ומהדר במלאכתו שתהי' בתכלית הנוי והיופי ביותר שזהו רק מצד העונג היינו הגישמאק שיש לו בעצם הדבר לא רק בזה שתהי' נאה ויהי' בזה תפארתו לפני בני"א, דבזה לבד אם אין לו גישמאק בעצם הדבר לא יהיה ההידור בפועל.. וכמו"כ הוא גם בהעבד שההידור שלו אינו רק מהתפארת שיהי' להאדון כ"א מפני הטוב טעם והחיות שיש לו בעצם המלאכה להדר בה בכל היכולת שתהי' ביופי ביותר".

היינו דגם מעבד העובד עבודתו בקבלת עול גמורה שתענוגו הוא רק תענוג האדון, נדרש שיהי' לו תענוג בעצם העבודה כדי שיהדר בה.

דמכאן משמע דזה שתענוג האדון הוא גם תענוג העבד אינו רק ע"י קשר שלילי כנ"ל, שלא נשאר לעבד שום דבר לעצמו שיתענג ולכן מתענג בתענוג האדון, אלא זהו קשר חיובי, שנעשה להעבד תענוג וטוב טעם וחיות בעצם המלאכה (שלכן הוא מהדר בה) מה שהוא מצ"ע אינו בערך ואינו שייך שיהי' לו תענוג בזה, אך ע"י ביטולו להאדון נפעל אצלו חוש ביופי והידור המלאכה, וכלשונו שם דמה שהוא

בהנחת עצמותו שאינו מציאות לעצמו כלל והתענוג שלו הוא תענוג האדון "דאס מאנט בא עם אויף חוש ההידור בנוי ויופי המלאכה כו".

והיוצא מהמבוא עד כאן הוא שהאור והחיות המתוסף בעבודת עבד פשוט הוא שעבודתו אינה רק בביטול וקב"ע ללא ידיעה והרגשה בעצם העבודה, רק יש לו גם תענוג, אלא שיחד עם עבודתו בקב"ע יש לו ידיעה והשגה במה הוא עושה היינו בגוף העבודה, ולכן יש לו חיות וטוב טעם בעצם העבודה (ולא רק בנוסף לעבודתו).

ה

יביא אופן הג' ויבאר מעלתו על פני ב' האופנים הנ"ל

אופן ג': ובהקדים, מה שביאר כ"ק אדמו"ר בשיחת פורים תשכ"ו¹⁵ שישנם שני סדרים בעבודה דקב"ע:

א. הדרך הסלולה לרבים היא שהתחלת העבודת צריכה להיות מצד קב"ע, ורק אח"כ יכולים לבוא לעבודה שמצד הבנה והשגה.

ב. אך אצל יחידי סגולה, שזכו שנשמתם שולטת בגופם, פוחת אצלם הצורך בקב"ע כך שעיקר עבודתם היא בהבנה והשגה, ורק לאח"ז, לאחר שעבודתו היא בכל עשר כוחות נפשו, אזי מגיע למסקנא שכל זה אינו מספיק עדיין, שהרי "תכלית הידיעה היא שלא נדעך" לכן צריך להיות אצלו גם עניין הקב"ע.

ומזה מובן שהעבודה דקבלת עול, עבודת עבד פשוט, אינה בהכרח מפני חסרונותיו, שאין לו אהבה והתקשרות וכו' אלא יתכן שיהי' לו אהבה והתקשרות בכל עשר כוחות נפשו, ועכ"ז יעבוד עבודת עבד פשוט.

וזהו חידושו של אופן הג': דבב' אופנים הנ"ל עיקר עבודתו הוא בקב"ע נגד רצונו, אלא שבזה גופא שעובד בקב"ע היפך רצונו, יש לו תענוג, אבל התענוג הוא רק בהעבודה דקב"ע ולא מצד עצמו. והחידוש באופן זה הוא שאין שני סוגי עבודות אלו סותרים כלל, אלא ניתן להיות גם 'בן' (עבודה בכל י' כוחות נפשו) וגם 'עבד' (עבודה בקב"ע)¹⁶, וכפי שכותב בפירושו כ"ק אדמוה"ז בתניא בפרק מ"א¹⁷ "וכל אדם צריך להיות בשתי בחינות ומדרגות".

הערות וצינונים

15. ראה תו"מ חמ"ו ע' 176. 16. ראה לקו"ש ח"ז ע' 173 שמבאר שג' האופנים במניין השמיטה הם ע"ד ג' אופנים הנ"ל: א) משחרב בית המקדש מונים רק שמיטין שהוא עניין הקב"ע. ב) בזמן בית שני מנו שמיטין לקדש יובלות והיינו רק השגה השייכת לקב"ע. ג) בזמן בית ראשון מנו גם שמיטין וגם יובלות והיינו עבודה בדרך קב"ע ובאופן שישנה גם השגה. 17. נז, א.

ואף שקבלת עול ענינה שמקבל עליו לקיים ציווי ה' גם כשהציווי הוא נגד רצונו בדוגמת עבד שהעבד מוכרח לקיים רצון האדון, ולא שמקיים הציווי מצד המציאות והרצון שלו אלא רק מצד עול מלכות שמים שעליו. וא"כ כיצד שייכת אצל ה'בן' עבודה בקב"ע, והרי הוא רוצה לקבל עליו עומ"ש ואין זו קב"ע גמורה.

מבאר בזה כ"ק אדמו"ר בד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ¹⁸ "שהמעלה דעבד המבוארת כאן¹⁹ היא [לא זה שיש לו רצון אחר והוא כופה את עצמו, המעלה דאתכפיא, כי אם] הביטול שלו שהוא מוכרח לקיים ציווי האדון גם באם היה הציווי נגד רצונו. וזה שבפועל הוא רוצה לקיים הציווי – אין זה גורע בהביטול, מכיון שגם באם היה הציווי כנגד רצונו, הוא מוכרח בזה".

היינו שאין עיקר מעלתו של העבד פשוט בעניין האתכפיא, שלכך צריך שיכפה עצמו דווקא נגד רצונו. אלא עיקר מעלתו היא בהביטול שלו כלפי האדון, שהעבד בטל עד כדי כך שגם באם יהי' רצונו באו"א מ"מ יקיים הציווי בקב"ע, אבל אין זה מכריח שגם עתה אין לו רצון בהעבודה. ולכן גם הבן יכול לעבוד עבודת העבד פשוט.

וכן לאידך, לפעמים נדרש מעבד פשוט לעבוד עבודת ה"בן". כלומר, עבד פשוט מורה²⁰ על בעלי עסקים, שעיקר עבודתם היא לברר בירורים בעולם, וגם מהם נדרש הענין של עסק התורה בהבנה והשגה כעבודת ה"בן", ויתירה מזו שהלימוד יהי' מתוך תענוג, כעבודת ה"בן" שענינו תורה, והחילוק ביניהם הוא רק מהי עיקר עבודתם.

ויש להוסיף בזה, שהיות ועבודת הקבלת עול מושרשת בעצם הנפש של כל איש ישראל כנ"ל באופן הא', שהיא העצם של כוחות הגלויים, לכן סוף כל סוף היא באה גם בכוחות הגלויים ומתלבשת בשכל ומידות, כלומר שאופן הא' הוא המביא לאופן הב' והג'²¹.



יביא מענה כ"ק אדמו"ר בעניין זה

ועוד בעניין זה, ראוי להביא כאן מענה כ"ק אדמו"ר במעלת העבודה בהבנה והשגה גם בעבודת עבד:

הנה בכמה משיחות ומאמרי רבינו שביאר מעלת העבד פשוט (המבואר בהמשך תרס"ו), נקט הלשון "עבד נאמן", וכן במאמר דש"פ שלח תש"מ²² ביאר רבינו הלשון

הערות וצינונים

18. מלוקט ה' ע' צו הערה 28. 19. וכוונתו בזה בפשטות גם להמבואר בהמשך תרס"ו שם, אשר לשם מציין בהערה 26. 20. ראה בכל זה שיחת מוצ"ש פ' חיי שרה תשל"ח, נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 335 ואילך. 21. ראה בזה לקו"ש ח"ח ע' 131. 22. ראה ספר המאמרים תשל"ט - תש"מ הוצאת תשס"ב ע' 442.

בתניא רפ"ז מעשינו ועבודתנו – "מעשינו לשון מעשין על הצדקה, ענין הכפי' וביטול, וכ"ש מעשה כפשוטו, ועבודתנו, בחי' עבודת עבד, ותכלית השלימות דעבד, עבד נאמן (כמבואר בהמשך תרס"ו)".

וכיון שהמבואר בהמשך תרס"ו בפשטות הוא שתכלית השלימות בעבודת עבד הוא בעבד פשוט ראו המניחים לנכון לשאול את כ"ק אדמו"ר וז"ל שאלתם "לא תפסנו: בהמשך תרס"ו (ע' שיט ואילך, ע' שסא ואילך) מבואר ש"מכמה טעמים" "יש יתרון מעלה רבה" בעבודת עבד פשוט על עבודת עבד נאמן ובהמשך הביאור שם מדגיש לכאורה מעלת עבד פשוט דווקא על עבד נאמן" עכ"ל שאלתם.

וז"ל מענה כ"ק רבינו²³ "עדיפא הול"ל מהו העילוי דעולם האצילות ולעתיד לבוא – הרי מפורש דיפה שעה אחת בתומ"צ ובפרט בגלות וכו'" אח"כ הקיף רבינו התיבות "עבד פשוט" וכתב "הרי יש כו"כ עבד פשוט משא"כ עבד נאמן" ואח"כ הוסיף (ג"כ על תיבות אלו) "וא"כ למה נאמר במרע"ה מעלת עבד נאמן?! הרי לזה [היינו למעלת עבד פשוט – התיבות שהקיף רבינו] א"צ לחכות (רוב בני"י) לעת"ל" עכלה"ק.

היינו דעיקר המעלה היא דווקא העבודה דקב"ע יחד עם טו"ד שזוהי מעלת משרע"ה והמעלה דלעת"ל, שלכן לכל בני"י, גם אלו העובדים בזמן הגלות בעבודת עבד, יהי' מעלה דווקא לעת"ל.



ברכת תערוכת מאכל במשקה לשיטת אדה"ז

ברכת דגני בוקר המעורבים בחלב • דברי המגן אברהם • קושיות המשנה ברורה • ביאור דברי המגן אברהם ע"פ דברי אדה"ז • הטעם שבכוונתו על שניהם אין הולכים אחר הרוב • מסקנה בנוגע לדגני בוקר המעורבים בחלב • האמור גם במין דגן כשלא נתבשלן יחד • כיצד רואים זאת בדברי המג"א? • אופן נוסף בדברי המג"א

הנ"ל

א

ברכת דגני בוקר המעורבים בחלב

בענין דגני בוקר המעורבים בחלב יש לעיין האם על פי ההלכה יש לברך רק על הדגנים שברכתם "מזונות" ולפטור את החלב, או שיש לברך על כל אחד מהם בנפרד.

בהשקפה ראשונה היה נראה לומר ע"פ הכלל המבואר בריש סי' ריב ש"כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטור את הטפילה... כגון כל תערוכת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל, או בתערוכת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר".

ולפי"ז בדגני בוקר, אם הדגנים הם העיקר, מברך עליהם ופוטור את החלב, וכן כששניהם עיקר, מברך על הדגן, משום שמין דגן נחשב עיקר, ואם הדגנים אין ברכתם מזונות אלא אדמה (כגון גרנולה וכדומה) הולכים אחר הרוב.

אלא שבענין זה ישנו חידוש בדברי אדה"ז שבנדו"ד – דגנים בחלב, אין הולכים אחר הרוב, וכפי שיתבאר לקמן.

ב

דברי המגן אברהם

כדי לבאר זה יש להקדים הדין המוזכר בפוסקים בענין שורה פיתו ביין¹.

הערות וצינונים

1. בהבא לקמן, ראה גם מעדני אשר סי' כג, משנה ערוכה סי' י וסי' יב.

דז"ל המגן אברהם בסי' קסח סק"ל "כתב (רש"ל) השורה פיתו ביין או בשום משקה שקורין זופ"א בלע"ז, כתב רבינו שלמה ז"ל שהפת פוטר ולעולם אינו חייב לברך בפה"ג או שהכל עד שישתה המשקה דרך שתיה.. וכ"כ התניא בשמו ומסיים [התניא] לפיכך טוב לברך תחילה על המשקה ואח"כ ישרה בו פיתו.

[כלומר, לתניא לא ברור דין זה שהפת פוטר כהאי גוונא המשקה², ולכן כתב שטוב לברך תחילה על המשקה].. וכן יש לנהוג. [כדברי התניא].

אח"כ מצאתי בתוספתא פרק ד' אורז ויין מברך על האורז ופוטר את היין דה"ל אורז עיקר.

[כלומר ע"פ התוספתא פשט המג"א את ספיקו של התניא, שהרי כתוב במפורש בתוספתא שמברך על האורז ופוטר את היין]. מיהו אם עיקר כוונתו על הזופ"א ה"ל יין עיקר, ואם כוונתו על שניהם יברך על שניהם". עכ"ל המגן אברהם.

בפשטות כוונת המג"א במילים "מיהו וכו'" היא על הפת השרויה ביין, ומשמע מדבריו שאם כוונתו על שניהם, הן על הפת, והן על היין, יברך על שניהם.

ג

קושיות המשנה ברורה

ועפ"ז הקשה המשנ"ב³, שצריך עיון, דכל הפוסקים כתבו סתמא דשורה פת ביין א"צ לברך משמע אפי' אם כוונתו בשביל שניהם, משום דהפת עיקר.

עוד הקשה סתירה מדברי המג"א עצמו בסי' ריב סק"ג, שם כתב המג"א דהאוכל פת שרוי ביי"ש קודם סעודתו, "ודאי ג"כ כוונתו לסעוד הלב והוה ליה פת עיקר" הרי שגם כאשר כוונתו לשניהם צריך לברך רק על הפת.

ומחמת הקושיות הללו לא העתיק המשנה ברורה להלכה את דברי המג"א דבכוונתו על שניהם יברך על שניהם, אלא כתב דבכוונתו על שניהם יברך קודם על קצת יין בפני עצמו כעצת התניא שהביא המג"א בתחילה.

ד

ביאור דברי המגן אברהם ע"פ דברי אדה"ז

אולם על פי העיון בדברי אדה"ז, היכן מיקם בשו"ע את דברי המג"א נראה ליישב הסתירה באופן נפלא.

הערות וצינונים

2. כן כתב מחצית השקל על דברי המגן אברהם. 3. בשעה"צ סי' קסח סק"א.

בסי' קסח סכ"א הביא אדה"ז את ריש דבריו של המג"א "שורה פתו בין..א"צ לברך בפה"ג על היין הבלוע בפת מפני שהוא טפל אליה", ולא חילק אם כוונתו על הפת לבין אם כוונתו על שניהם. (ומצויין במראי מקומות שבדפו"ר⁴ "רש"י, מ"א", ולכאורה הכוונה לרבינו שלמה המובא ריש דברי המג"א דלעיל).

ואילו את סיום דברי המג"א ש"אם כוונתו על שניהם יברך על שניהם", הביא אדה"ז בסי' רב סי"ג, לענין מאכל המעורב במרק (אך לא נתבשל ולא נשרה בו עד שנתן בו טעם), שהדין הוא שאם שותה המרק בפני עצמו צריך לברך עליו ברכה המיוחדת לו, וע"ז מצויין במ"מ שבדפו"ר "מ"א סי' קס"ח ס"ק ל' (בשם רש"ל)", שהרש"ל כותב "ולעולם אינו חייב לברך בפה"ג או שהכל [על הבלוע בפת] עד ששתה המשקה דרך שתיה". ומבואר מדבריו שאם שותה דרך שתיה, כלומר ששותהו בפני עצמו, צריך לברך עליו.

וממשיך אדה"ז "וכשאכלן ביחד, א"צ לברך עליו כלום אפי' הוא (שמן) יין" וע"ז, מצויין במ"מ שבדפו"ר "תוספתא מ"א שם", שהרי בתוספתא מבואר שתערוכת "אורז ויין מברך על האורז ופוטר את היין". ומשמע מדברי אדה"ז שפירוש התוספתא הוא שהאורז פוטר לא רק את היין הבלוע באורז, אלא גם את היין שבין גרגרי האורז שהרי אדה"ז מבאר את דין התוספתא למאכל המעורב במרק⁵.

בהמשך לכל זה כותב אדה"ז "ואם עיקר כוונתו הוא על המרק והמאכל הוא לצורך שתיית המרק מברך על המרק, ואם כוונתו על שניהם אין הולכין בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם" ומצויין במ"מ שבדפו"ר "מ"א שם", והכוונה לדברי המג"א הנ"ל שאם כוונתו על שניהם יברך על שניהם.

ונראה ברור מדברי אדה"ז, שדברי המג"א שאם כוונתו על שניהם יברך על שניהם אינם מוסבים על דין היין הבלוע בפת שעליו מדבר הרש"ל, דבמקרה כזה ודאי שהפת פוטרת כפי שכתב אדה"ז בסי' קסח, אלא כוונת המג"א במילים אלה היא למקרה ששותה ג"כ את המשקה שלא נבלע בתוך הפת, כבמקרה שבתוספתא – אורז ויין.

ועוד שמדברי אדה"ז משמע שזהו כלל, שבכל תערוכת מאכל במשקה וכוונתו על שניהם אין הולכים בו אחר הרוב, אלא יברך על שניהם, ולפני שיתבאר כיצד

הערות וצינונים

4. שחלקם נכתבו ע"י אדה"ז בעצמו, וחלקם ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל, כידוע (ראה בפתח דבר לשו"ע"ר הוצאת קה"ת תשס"א). 5. ועפ"ז מובן מדוע ציין בזה לתוספתא ולא לרש"ל, משום שברש"ל מבואר רק שהפת פוטרת את היין הבלוע, אך בתוספתא משמע שגם על היין שלא נבלע.

רואים זאת בתוך דברי המג"א, יבואר כיצד אין סתירה בדברי המג"א, דבסי' ריב סק"ג כתב שפת השרוי ביי"ש יברך רק על הפת, משום ששם מדובר שאוכל רק הפת שהיי"ש שרוי בתוכה.

ובסי' קסח שכתב שאם כוונתו על שניהם יברך על שניהם זה כאשר אוכל גם היין שלא נבלע.

ה

הטעם שבכוונתו על שניהם אין הולכים אחר הרוב

וטעם הדבר שאם כוונתו על שניהם יברך על שניהם, ואין הולכים אחר הרוב, מבואר מדברי אדה"ז בסכ"ג (שם) לענין אגוז (שקורין מושק"ט) שבתוך שר"י וכאן שהמושק"ט והשכר אינן נבללין זה בזה אלא המושק"ט עומד בעינו בתוך השכר (1) אין לילך אחר רוב שכר אלא א"כ היה מתבשל בו.

כלומר, כל מה שהולכים אחר הרוב, זה רק כאשר שני המינים מעורבים זה בזה, אך בתערובת יבש בלח, מאכל בתוך מרק או יין, או אגוז בתוך שכר, אינן נבללים זה בזה אלא המאכל עומד בעינו בתוך המשקה ולכן כשכוונתו על שניהם אין הולכין אחר הרוב, אלא יברך על שניהם. משא"כ היין הבלוע בתוך הפת, הרי נבללו זה בזה, והם כמאכל אחד, ולכן מברך רק על הפת.

ו

מסקנה בנוגע לדגני בוקר המעורבים בחלב

ועפ"ז יש לומר בנוגע לדגני בוקר המעורבים בחלב, שזוהי תערובת יבש בלח, שאם כוונתו על הדגנים, מברך עליהם ופוסט החלב, ואם כוונתו על שניהם, אין הולכים אחר הרוב, אלא מברך על שניהם, תחילה על הדגן, ואח"כ על החלב.

ז

האמור גם במין דגן כשלא נתבשלו יחד

ויש להדגיש, דכלל זה המבואר בדברי אדה"ז, שכל תערובת מאכל בתוך משקה, וכוונתו על שניהם, יברך על שניהם זה אף כאשר המאכל הוא מין דגן אך מטעם אחר כמבואר שם בהמשך סי"ג⁶.

הערות וצינונים

6. ונתבאר בקובץ חידושים וביאורים תורת אמת גליון ע"ד, ע' 230. ומה שבנוגע למין דגן כתב אדה"ז טעם אחר, משמע שתערובת יבש בלח במין דגן הוי תערובת, אלא שמטעם אחר מברך על

ובעיקר יש להדגיש שכל זה רק כאשר המאכל והמשקה לא נתבשלו יחד, ולא נשרה המאכל במרק עד שנתן בו טעם, אך אם נתבשלו או שנשרה בו עד שנתן בו טעם, הרי המשקה בטל לגבי המאכל ונחשב לאוכל כפי שמבאר בסוף סי"ג.

ח

כיצד רואים זאת בדברי המג"א?

אלא שעדיין צריך ביאור כיצד רואים זאת בדברי המג"א, דלכאורה בפשטות כוונת המג"א במילים אלו היא על פת השרויה ביין.

אופן א': לשון המג"א היא "אח"כ מצאתי בתוספתא אורז ויין מברך על האורז ופוסט את היין דה"ל אורז עיקר. מיהו אם עיקר כוונתו על הזופ"א ה"ל יין עיקר, ואם כוונתו על שניהם יברך על שניהם".

ולכאורה אפ"ל שהמילים "מיהו אם עיקר כו" מוסבים ובאים בהמשך רק לתוספתא⁷, שבתוספתא מברך על האורז, דה"ל אורז עיקר, אולם "מיהו" אם עיקר הכוונה היא על היין, יברך עליו. ולפי זה מובן, משום שכנ"ל בתוספתא שיש גם יין שלא נבלע באורז.

אך זה דוחק, משום שלשון המג"א הוא "מיהו אם עיקר כוונתו על הזופ"א" ובתוספתא לא הוזכר כלל זופ"א. (אולם מסיים אח"כ ה"ל יין עיקר).

ובתהלה לדוד⁸ ציטט את דברי המג"א "מיהו אם עיקר כוונתו על היין ה"ל יין עיקר" ועפ"ז אתי שפיר.

ט

אופן נוסף בדברי המג"א

אופן הב'⁹ – בתחילה מביא המג"א את דברי התניא שנסתפק האם הפת פוסרת את היין ולכן כתב לברך תחילה על היין ואח"כ ישרה בו פיתו.

ויש לעיין במה נסתפק, מדוע שהפת לא תפטור את היין הבלוע בתוכה? ובאליה רבא¹⁰ שמצטט את דברי התניא ש"לפיכך טוב לברך תחילה על המשקה ואח"כ

הערות וצינונים

שניהם. ונפק"מ לדוגמה בהאכל קוסקוס עם ירקות שהירקות עומדות בעינם בתוך הקוסקוס (ואינם מעורבים) שמאחר והקוסקוס הוא מין דגן, הוי תערוכת לכאורה. 7. ולא לתחילת דבריו – פת שרויה ביין. 8. סי' קסח סקכ"ח. 9. מעדני אשר שם, ובמשנה ערוכה שם כ' דגם הרש"ל מדבר על היין שלא נבלע בפת, אמנם אדה"ז כשמביא דברי הרש"ל בסי' קסח כותב רק בעניין היין הבלוע. 10. סי' קסח סקכ"ד.

ישרה בו פת", ומוסיף "ונ"ל שזה קאי כששורה גם הסיק [= המשקה] ששרוי בו", ובהערת המו"ל כתבו – אולי צ"ל "כששותה גם הסיק", וכוונתו, דמה שצריך לברך על המשקה תחילה היינו כשרוצה לשתות מי השרייה גם בלי הפת, אך כשאין רוצה לשתותו בפני עצמו, אלא רק כשהוא בלוע בתוך הפת, גם התניא סובר שמברך על הפת ופוטר את היין. וכל ספקו הוא, האם הפת פוטרת גם את היין שלא נבלע.

וע"ז הביא המג"א את התוספתא, שהאורז פוטר גם את היין שלא נבלע בתוך האורז.

ועפ"ז מובן, שאף אם דברי המג"א – "מיהו אם עיקר כוונתו וכו'" מוסבים על המדובר קודם – על דברי התניא בפת השרייה ביין, הרי התניא מדבר כשרוצה לאכול היין שלא נבלע בפת, וא"כ אתי שפיר.



בדיני ברכות

יביא את דברי אדמוה"ז בעניין סמיכת ברכה לחברתה ויקשה על הצורך בזה • יביא את דברי הטור ויבאר את מחלוקת הב"י והב"ח בכוונתו • יביא כמה חילוקים בין אדמוה"ז לב"י • יבאר את שיטת אדמוה"ז

הת' מנחם מענדל שי' קיטרון

תלמיד בישיבה



יביא את דברי אדמוה"ז בעניין סמיכת ברכה לחברתה ויקשה על הצורך בזה

בשו"ע אדמוה"ז סי' ו ס"ו איתא "כל הברכות פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה כו' וחוץ מברכת ההודאה כגון מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה כו' שא"צ לפתוח בה בברוך כיון שהיא כולה לשון הודאה וכן כל כיוצא בזה" ובס"ז "ברכת אלקי נשמה אינה סמוכה לברכת אשר יצר שהרי מיד שניעור משנתו צריך לברך אלקי נשמה מדינא דגמרא ואשר יצר אין צריך לברך עד שיעשה צרכיו, ומה שאינה פותחת בברוך היינו לפי שהיא ברכת ההודאה. ומ"מ טוב לסמכה לברכת אשר יצר כדי שתהא ברכה הסמוכה לחברתה שדי לה בברוך שבתחילת ברכה ראשונה".

ובדומה לדין זה כתב גם גבי תפלת הדרך בסי' קי' "תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהי' ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך כו'".

והנה לכאורה צ"ב:

א. אם אינה טעונה פתיחה בברוך מה עניין יש לסמכה לחברתה².

הערות וצינונים

1. ס"ז. 2. וביותר צ"ב גבי תפלת הדרך, דגם אם נאמר איזה טעם מדוע טוב לסמוך ברכה לחברתה אף דאינה צריכה פתיחה הרי לשון רבינו גבי תפלת הדרך היא "שאינה אלא בקשת רחמים" והכונה בזה לכאורה, דאינה ברכה כלל וא"כ מה עניין להסמיכה לברכה כדי שיחול ה"ברוך" של הברכה שלפניו כאשר חיוב זה הוא רק בברכה?

ב. ומאי שנא מברכת הגשמים שגם היא אינה טעונה פתיחה מאותו הטעם עצמו כמו "אלקי נשמה" ולא כתב שטוב לסמכה לחברתה.

ב

יביא את דברי הטור ויבאר את מחלוקת הב"י והב"ח בכוונתו

והנה בטור³ הביא דהיא מחלוקת אם צריך לסמוך אלקי נשמה לברכת אשר יצר אם לאו וז"ל "אם יברך מיד ענט"י ואשר יצר יש אומרים שצריך לומר מיד אחרי' אלקי נשמה כו' לפי שהיא סמוכה לחברתה ולכך אינה פותחת בברוך. ויש אומרים שאין צריך לומר מיד אחרי' ומה שאינה פותחת בברוך מפני שהיא ברכת ההודאה כמו ברכת הגשמים כו' והכי מסתבר כו'" היינו שפסק כהיש אומרים הב'.

ובב"י שם⁴ הביא שהדעה הראשונה היא דעת הרא"ש בתשובה⁵ שכתב "בבוקר לא יפסיק בין ברכת אשר יצר לאלקי נשמה כי היא סמוכה לה" ויש אומרים הב' היא דעת התוס' בברכות⁶ ופסחים⁷ וכתב ש"כן עיקר". לדעת הב"י היא מחלוקת הרא"ש והתוס', והטור פסק כדברי התוס' כנגד הרא"ש.

אבל הב"ח שם⁸ פליג עליו וס"ל דגם לדעת הרא"ש אין ברכת אלקי נשמה צריכה פתיחת "ברוך" מן הדין "והרא"ש בתשובה לא כתב דצריך אלא כתב דלא יפסיק כו' והיא זהירות וחסידות דפשיטא דלסמכה לברכה טפי עדיף והכי איתא לקמן בסי' קי לגבי תפלת הדרך דאינה סמוכה ואינה מתחלת בברוך ואפילו הכי הי' מהר"ם נזהר כשהי' בדרך לסומכה ולאומרה אחר ויהי רצון הראשון כדי שתהא ברכה הסמוכה לחברתה".

היינו דסבר דהטור לא פסק דאין צריך לסמכה לאשר יצר אלא דאין זה מן הדין, ומביא רא' מתפלת הדרך וז"ל הטור שם "ומה שאינה פותחת בברוך פירש ר"י לפי שאינה אלא תפילה בעלמא כו' וה"ר מאיר מרוטנבורק כשהי' יוצא לדרך בבוקר הי' אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל לחסדים טובים ותהי' ברכה הסמוכה לחברתה".

וי"ל בכוונתו דכיון דהטור מביא תחילה דאינה צריכה פתיחה ומיד אח"כ מביא דעת המהר"ם מוכח דסבר תרוייהו, שהרי מהמהר"ם עצמו לכאורה מאי רא' איכא, דאולי סבר דמין הדין הוא דצריך לסמכה לחברתה.

הערות וצינונים

3. ס"ו. 4. ד"ה אמנם. 5. כלל ד' סי' א. 6. יד, א ד"ה ימים, מו, א ד"ה כל. 7. קד, ב ד"ה כל. 8. ד"ה הנ"ל.

או שי"ל שראייתו ממ"ש הטור דהמהר"ם "כשהי' יוצא לדרך בבוקר" הי' אומרה אחר יהי רצון" היינו דרך אם הי' יוצא בבוקר דאז בקל יוכל לסמכה הי' סומך, אבל אם הי' יוצא בזמן אחר לא הי' מהדר לסמכה לברכה אחרת, וא"כ הוא עצמו לא סבר דצריך לסמכה מן הדין אלא אם יוכל טוב שיסמוך.

אבל מהב"י נראה שס"ל דהמהר"ם באמת חלק על ר"י וסבר דמין הדין צריך לסמוך תפלת הדרך לברכה אחרת:

א. בב"י שם הביא דעת המהר"ם באו"א וז"ל "זה לשון הכל בו בסי' פז שאלו אל הר"מ נ"ע למה תפלת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך והשיב שהוא סומך אותה לעולם לאחת מן הברכות הפותחות בברוך כו" ויינו שתמיד הי' סומכה לברכה אחרת ולא רק כשבקל יוכל לסמוך.

ב. בשו"ע אף שהביא כלשון הטור "כשהי' יוצא לדרך בבוקר כו" אבל לא הביא ביאורו של ר"י מדוע אינה צריכה לפתוח בברוך¹⁰, והמ"א¹¹ הוסיף ד"אם יצא באמצע היום יסמיכנה לברכה אחרת" ונראה הכוונה שהוא חובה שהרי לא כתבו שום טעם שאינה פותחת בברוך אלא שהיא סמוכה לחברתה¹².

ולפ"ז דעת הב"י היא שכל ברכה שאינה צריכה פתיחה בברוך אין עניין לסמכה לחברתה ואם סומכין אותה לחברתה היינו מפני שאין לה טעם אחר שאינה צריכה פתיחה אלא שהיא סמוכה לחברתה, משא"כ לדעת הב"ח אע"פ שיש טעם לכך שאין צריך לפתוח בה בברוך טוב לסמכה לחברתה והוא "זהירות וחסידות".

וע"פ הנ"ל יובן הטעם שפסק רבינו דטוב לסמוך ברכת אלקי נשמה ותפלת הדרך לברכה אחרת, דס"ל כהב"ח "דפשיטא דלסמכה לברכה טפי עדיף".

אלא שעדיין דורש ביאור:

א. מהי ההסברה בכך שעדיף לסמכה לחברתה.

ב. עדיין מאי שנא ברכת הגשמים שהטור, הב"י ורבינו¹³ לא כתבו שטוב לסמכה לחברתה.

הערות וצינונים

9. משא"כ בב"י שם כמובא בסמוך. 10. וכמו שבאלקי נשמה (סי' ו ס"ג) הביא הטעם שהיא ברכת ההודאה. 11. סקי"ג. 12. ועיין במוחצית השקל שכתב שכוונת הב"י שאינה פותחת בברוך בגלל הטעם שכתב בחיבורו על הטור בשם ר' יונה, אבל לכאורה הוא דוחק קצת בכוונת הב"י, דמדוע לא כתב הטעם כמו שכתב בברכת אלקי נשמה. 13. אף דעל רבינו אין זו ק' כ"כ שהרי לא הביא כלל ברכה זו להלכה לכה"פ בסדר ולוח ברכות הנהנים. וא"כ אין זה נוגע למועשה. וכן להב"י לפי מה שכתב הפרי מגדים שמה שלא הביא דעת החולקים הוא "דבמדינות אלו אין נוהגין בברכה זו".

ג

יביא כמה חילוקים בין אדמוה"ז לב"י

ויובן זה בהקדים כמה חילוקים בין רבינו לב"י:

ובהקדים מה שכתב רבינו יונה בריש פ"ק דברכות גבי הדין דאין סדר הברכות בק"ש מעכבות וז"ל¹⁴ "ואם תאמר כיון שאינו אומר ברכת מעריב ערבים הוא לה ברכה שאינה סמוכה לחברתה וכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה צריך לפתוח בה בברוך, יש לומר שכיון שבמקומה היא סמוכה לחברתה אין לחוש עכשיו כשאומר אותה על קריאת שמע אם אינו פותח בברוך שכיוצא בזה מצינו בתלמוד בתפילת הדרך שאינה פותחת בברוך וחותרם בה שומע תפילה מפני דכיון דבשמונה עשרה ברכת שומע תפילה סמוכה לחברתה אם עכשיו אינה סמוכה לחברתה לא חיישינן להכי".

היינו דלשיטתו מה שאין תפילת הדרך פותחת בברוך הוא כיון שנתקנה סמוכה לחברתה בברכת שומע תפילה, ומזה משמע ג"כ דלשיטתו מה שאין הברכות בתפילת שמו"ע פותחות בברוך הוא כיון שסמוכות לאלו שלפניהם.

א. והנה כתב רבינו בהלכות ק"ש¹⁵ "סדר הברכות אינם מעכבות שאם הקדים שני' לראשונה יצא ידי חובת ברכות ואע"פ שהשני' אינה פותחת בברוך וכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מ"מ כיון שנתקנה סמוכה לחברתה אף כשקורא אותה בפני עצמה אין בה שם ומלכות בפתיחתה", דרבינו הוסיף על מה שכתב הר' יונה שאינה פותחת בברוך גם מה שאין בה מלכות.

ועל סברא זו שכיון שנתקנה סמוכה לחברתה, גם עתה אין בה שם ומלכות מציין על הגליון לכסף משנה¹⁶, והוא בפ"א מהלכות ק"ש ה"ח, אלא שרבינו שינה קצת מדבריו וז"ל הכס"מ שם "ומ"מ יש לתמוה דכיון דקי"ל כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה וברכה הסמוכה לחברתה אין בפתיחתה הזכרת שם ובכולה ליכא מלכות בשקורא אותה בלא סמיכא לחבירתה היאך יצא, וצריך לומר דכיון שהיא סמוכה לחבירתה שיש בה שם ומלכות כשקורא אותה בפני עצמה נמי חשיב כאלו יש בה שם ומלכות", היינו דבכסף משנה לא מוזכר כלל שאינה פותחת בברוך אלא שאין בה שם ומלכות בפתיחתה, ורבינו צירף לזה מה שצריכה גם לפתוח בברוך.

ב. וכן נחלק רבינו על מה שכתב רבינו יונה הטעם על מה שתפילת הדרך אינה פותחת בברוך מטעם הנ"ל וז"ל רבינו בסי' קי"ז "תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים", ובעצם אין זה מחלוקת בתפלת

הערות וצינונים

14. ד"ה אלא כך. 15. סי' ס"ג. 16. ומוסיף שם "וכ"כ רבינו יונה בריש פרק קמא ברכות".

17. ס"ז.

הדרך אלא בטעם שבתפלת שמונה עשרה אין הברכות פותחות בברוך ואין בהם מלכות כמ"ש רבינו בסי' ריד¹⁸ גבי ברכה ראשונה של שמו"ע שהוא ג"כ מטעם שאינה ברכה על איזה הנאה אלא בקשת רחמים.

והב"י על הטור¹⁹ תחילה הביא באריכות הטעם דבברכה ראשונה של שמו"ע יש מלכות והשאר סמוכות לה וז"ל "וכתב הרא"ש דברכה ראשונה של שמונה עשרה כיון דאית בה הא-ל הגדול חשוב כמו מלכות, ויש אומרים לפי שאומר אלקי אברהם חשוב כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא אברהם אבינו וברכה אחת מעין שבע אף על פי שאין בה מלכות הא-ל הקדוש שאין כמוהו חשוב מלכות". וכתב הט"ז²⁰ בכוונתו "ונראה דאע"ג דבשאר ברכות י"ח לית בהו הא-ל הגדול מ"מ כולו בתרא דראשונה גירי דהויין ברכה הסמוכה לחברתה".

ואח"כ הביא גם דעת הרוקח דכיון דברכה זו היא על תביעת צרכיו של אדם אין בה שם ומלכות, אלא בברכות שהן שבה.

אמנם בחיבורו כסף משנה בריש הלכות ברכות²¹ כתב רק טעם הא' וז"ל "וא"ת ברכה א' מעין שבע אין בה מלכות וי"ל דהא-ל הקדוש שאין כמוהו חשוב מלכות, וי"א דאלקי אברהם היא כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא הוא והודיע מלכותו בעולם".

ג. וכן לגבי ברכת אלקי נשמה כתב הב"י הן בחיבורו על הטור והן בכס"מ דיש בה מלכות וז"ל בחיבורו על הטור שם "וברכת אלקי נשמה לדעת האומרים שאינה סמוכה לברכת אשר יצר ואין בה מלכות נראה דכיון שמזכיר בה שהקב"ה בורא הנשמות ונופתן בגופות ואחר כך נוטלן מהם ואחר כך מחזירן להם אין לך הזכרת מלכות גדולה מזו". ועד"ז כתב בחיבורו כס"מ שם "ובהכי ניהא לי ברכת אלקי נשמה שאין בה מלכות וגם אינה סמוכה לאשר יצר כו' אלא וודאי כיון דקאמר אלקי חשיב כמו מלכות".

משא"כ רבינו על אף שס"ל שאין ברכת אלקי נשמה סמוכה לאשר יצר לא כתב שום טעם שאין בה מלכות.

ד. בחיוב הזכרת מלכות בברכה כתב רבינו בריש סי' ריד "כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה וכל ברכות הפותחות בברוך צריך לומר גם מלכות בפתיחתן ואם לאו לא יצא", משא"כ בשו"ע כתב "כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה".

הערות וצינונים

18. ס"א. 19. סי' ריד בד"ה ומה שכתב ונפקא מינה. 20. סק"א שם. 21. פ"א ה"ה בד"ה וכל ברכה שאין בה כו'.

ד

יבאר את שיטת אדמוה"ז

וע"פ הנ"ל נראה דנחלקו רבינו והב"י אם גדר הזכרת מלכות הוא דווקא אם מזכיר לשון מלכות ממש או שמזכיר העניין, היינו התוכן דמלכות, רבינו סבר דצריך להזכיר מלכות ממש והב"י סבר דכל דבר שתוכנו הוא מלכותו של הקב"ה הוי מלכות. ולכן: א. רבינו כתב הטעם בתפלת שמו"ע שהיא בקשת רחמים ולא תיקנו בה מלכות, ולא כתב דלשונות השבחים שם חשיב כמלכות.

ב. לא כתב דבאלקי נשמה יש מלכות.

ג. ומה שלדעת רבינו בעי מלכות רק היכא שפותח בברוך י"ל בדא"פ:

הטעם שכתב רבינו²² על שברכת ההודאה אינה פותחת בברוך הוא "כיון שהיא כולה לשון הודאה", ויש לבאר כוונתו בזה²³ שהצורך בפתיחת ברוך הוא לומר בתחילת הברכה שבאנו לשבח את הקב"ה, אבל ברכת ההודאה כיון שכולה לשון הודאה הרי מיד מובן שהוא שבח ואין צורך לפתוח בברוך.

ואולי י"ל דכן הוא גם גבי מלכות, שעניינה ליתן שבח להקב"ה, וכיון שכולה לשון הודאה לא הצריכו רבנן להזכיר בה מלכות. ולכן כתב רבינו דהיכא דצריכה לפתוח בברוך צריכה גם מלכות כיון דהם מאותו הטעם (אלא שמלכות מעכבת משא"כ פתיחת ברוך).

ד. ועפ"ז יובן מה שכתב רבינו גבי ברכות ק"ש שהקדים שני' לראשונה דכיון שפותחת בברוך צריכה מלכות.

וע"פ כל הנ"ל אולי יש לבאר מה שפסק רבינו שטוב להסמיך ברכת אלקי נשמה ותפילת הדרך לברכה אחרת משא"כ הב"י, דלדעת הב"י הרי תפילת הדרך היא כבר כסמוכה לחברתה כמ"ש רבינו יונה, משא"כ לדעת רבינו אינה סמוכה אלא שאין צורך בהזכרת מלכות כיון שאין עניין ברכה זו דווקא שבח אלא בקשת צרכיו²⁴, אבל פשיטא הוא דיש הידור ובלשון הב"ח "זהירות וחסידות" להזכיר שבחו של הקב"ה גם בפירוש (שהוא מלך העולם) ולכן טוב לסמכה.

וכן לגבי אלקי נשמה, דלדעת הב"י יש בה מלכות וא"כ אין צריך לסמכה, אבל רבינו שסבר שאין בה הזכרת מלכות אלא שהיא ברכת ההודאה ולכן לא הצריכו בה

הערות וצינונים

22. סי' ו ס"ו. 23. ראה בארוכה מה שכתב בזה הר' משה לוי יצחק לאופר לקמן ע' שכו. 24. ופ"ז אין כוונת רבינו בלשונו "שאינה אלא בקשת רחמים" שאינה ברכה אלא שזהו הטעם שלא הצריכו בה מלכות.

מלכות, וודאי שיש הידור להזכיר שבחיו של הקב"ה בפירוש יותר ולכן פסק שטוב לסמכה לברכת אשר יצר.

ולגבי ברכת הגשמים אולי י"ל בדא"פ דכיון דבנוסח אומרים "וימליכו את שמך מלכנו" חשיב הזכרת מלכות גם לדעת רבינו²⁵, ועצ"ע.



הערות וצינונים

25. דמה שצריך להזכיר מלכות "בפתיחתן ואם לאו לא יצא" הוא רק היכא דצריך לפתוח בברוך משא"כ בברכת הגשמים שאינה פותחת בברוך כיון שכולה שבח כנ"ל, ובזה אין צורך להזכיר מלכות דווקא בפתיחתה.

הערות על סדר התפילה – מודה אני

הקדמה כללית • מודה אני – היסוד של כל היום • הדיוקים בנוסח מודה אני • ניסיון
ביאור • הקדמה לביאור • הביאור ע"פ הנ"ל • ההוספה שבהביאור ע"פ חסידות • ביאור
הלשון למסקנה • ביאור השאלות הנ"ל גם ע"פ שאר הדרכים

הת' יהודה לייב שיחי' קנדל

תלמיד מכון סמיכה בישיבה



הקדמה כללית

הנה בעניין התפילה ידוע מה שהורו רבותינו נשיאינו וכו' ללמוד פי' המלות
בתפילה כמ"ש בספר היום יום' "הצ"צ ציווה את כל המלמדים שלמדו עם נכדיו
הקטנים: אשר, מלבד למודים הרגילים, ילמדו עמהם גם פירוש המלות (פי' הפשוט)
של סדר התפילה. ופעם בחודש היו באים אל הצ"צ להבחן בזה".

והנה פשוט לכל אחד שהתנסה בתפילה מתוך כוונה, שחשובה לא רק הבנה של
פירוש התיבות עצמם (כל תיבה בפ"ע) אלא חשובה ביותר גם ההבנה של התיבה
והקטע כחלק מכל "סדר התפילה" הכללי, שמלבד שידיעה זאת נותנת יותר הבנה
לכל תיבה בפ"ע אלא גם מוסיפה בה חיות, וכן בכל התפילה.

והנה בסדר הכללי של התפילה מוזכר ריבוי פעמים בדא"ח שהתפילה היא כמו
סולם מעולם העשייה ועד עולם האצי' וכו' אך חשוב לדעת מלבד זאת גם את
הסדר הפרטי ואיך כל קטע נכנס בסדר זה וכן את סדר התפילה גם ע"פ פשט.

והנה וודאי שמלאכה זו גדולה ורחבה היא עד מאד ואפשר להאריך בה והחובה
על כל אחד לעשות ככל שביכולתו ללמוד ולהבין בזה, אך לחביבותא דמילתא באנו
כאן בכמה הערות על קטעים שונים בסדר התפילה בעה"י.

ב

מודה אני – היסוד של כל היום

כתב אדה"ז בשולחנו²: "וטוב (להרגיל עצמו³) לומר מיד שניעור משנתו מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך".

ולכאורה ע"פ פשט⁴ תוכן כוונת אמירה זו היא דמאחר ומיד כשהאדם קם בבוקר הוא מרגיש את החסד שה' עשה עמו – שהחזיר לו נשמתו, לפיכך מיד חייב להודות ע"כ⁵.

ואע"פ שכבר נתקנה ע"כ ברכת אלוקי נשמה, הנה אכן היו צריכים לאמרה מיד בקומו משנתו כדינא דגמ'. אלא מכיוון שבזמנינו אין האנשים יכולים לשמור את ידיהם בנקיות כמו בזמן הגמ' ולברך מיד בקומם⁶, לפיכך איננו יכולים לומר ברכות ממש בידיים מטונפות מכיוון שיש בהם כמה אזכרות שם ה'⁷. ולפיכך תיקנו האחרונים נוסח אחר של הודאה ללא אזכרות ע"מ שיוכל האדם להודות מיד בקומו.

ג

הדיוקים בנוסח מודה אני

והנה ע"פ הביאור הנ"ל יש לעיין בכמה דיוקים בנוסח זה:

א. ע"פ הביאור דלעיל משמע שנוסח מודה אני הוא במקום ברכת אלוקי נשמה ולפיכך ה' צריך להיות מנוסח כמו ברכה.

הערות וצינונים

2. מהדו"ק סי' א ס"ה. מהדו"ב סי' א ס"ו. 3. הוספה במהדו"ב. 4. בהבא לקמן ראה קונטרס עניינה של תורת החסידות סי'. 5. כמו כל ברכות הנהנין שהאדם מברך מיד כשמרגיש את ההנאה, ואם א"א מיד אזי מברך עליהם עכ"פ "עובר לעשייתן" (פסחים ז, ב) דהיינו כמה שיותר סמוך אליהן. (הערת הרבי בקונטרס שם). וזהו כשיטת אדה"ז בסי' מו ס"א-ג שברכות השחר ניתקנו ע"מ לאומרם **בשעתם** ואם א"א (כמו בזמנינו) הנה אפשר **להשלימים** גם אח"כ אך עדיין עדיף לעשות זאת כמה שיותר מוקדם. (ראה ריש סי' עא שם כותב שאמירתם בבי"נ הוא רק מדין תשלומין. ומזה לומד הרבי באג"ק ח"ח ע' רעח שעדיף להקדים הברכות כמה שאפשר. וראה בסי' ו ס"ה שאלו שמברכים כבר בבית "על נט"י" ו"אשר יצר" הוא מנהג טוב לסמוך כמה שאפשר. ויש לעיין האם לשי' עדיף לסמוך את כולם דמשום כך לא יתקיים הטעם הב' שהוזכר בסי' מו "משום שאין ע"ה יודעין אותן" או שעדיף לעשות כולם בבית כמה שיותר סמוך וראה כלבו שכתב לברך כל הברכות מיד אחרי הנטילה. וכן מנהגינו (אג"ק ח"ח שם. שם ח"ט ע' שצ). ויש לעיין עוד לשי' אדה"ז בשו"ע). אך כ"ז הוא רק לענין ברכה, אך מודה אני הוא רק בתור מנהג טוב שעדיף להודות לה' מיד כשנהנים (גם אם א"ז בתורת ברכה) ורק ע"ד העניין של עובר לעשייתן בברכות. 6. רבינו יונה ברכות ס, ב ד"ה כי שמע. וראה לקמן במ"ש רבינו יונה בשער היראה לברך "בליבו את ה' שהחליף כוחו" ולא בפיו. ודלא כשי' הכלבו שמשמע מדבריו שדווקא בזמן הגאונים החמירו ובזמן הגמ' לא החמירו. ולהעיר שגם רבינו יונה אומר שהיו רוחצים את ידיהם ועומדים בנקיות ויל"ע. 7. ראה שו"ע אדה"ז סי' א שם ושי"נ.

והנה בברכה רגילה הנוסח הוא שמתחילים עם נוסח של נוכח (ברוך אתה) ואח"כ עוברים ללשון של נסתר (המוציא או אשר קדשנו וכדו')⁸.

אך בנוסח מודה אני אנו רואים שכל הנוסח נתקן בלשון נוכח: "מודה אני לפניך.. שהחזרת.. אמונתך".

ב. מדוע הכינוי שאנו מכנים את הקב"ה בברכת מודה אני הוא דווקא "מלך חי וקיים" דלכאורה היה מתאים יותר לומר הכינוי 'הרחמן' ('בחמלה') או 'הנאמן' ('רבה אמונתך') או 'המחזיר נשמות' (ע"ד ברכת אלוקי נשמה) וכדו'?

ג. ע"פ הביאור דלעיל שמודה אני הוא במקום ברכת אלוקי נשמה אזי עיקר ההודאה היא על החזרת הנשמה בגוף שע"כ אומרים "רבה אמונתך", וא"כ מהו הדיוק על החזרת הנשמה "בחמלה"?

ד

ניסיון ביאור

והנה בפשטות ניתן לבאר כל הנ"ל ע"פ הביאורים שמביא הרבי⁹ בדרך הרמז הדרוש והסוד והחסידות:

הטעם שאומרים דווקא בלשון נוכח משום שהסיבה שאומרים מודה אני – זה מגיע מעצם הנשמה שמקושרת לעצמות א"ס שהוא נמצא בכל מקום, כי גם החזרת הנשמה הפרטית היא ע"ד תחיית המתים שהקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"¹⁰ וממילא מהווה גם את הגוף מחדש, וידוע¹¹ שהתהוות היש הגשמי היא רק בכוחו של עצמותו ומהותו ית' וכו'. ולפיכך אפשר לפנות אליו בלשון נוכח כל הזמן.

הערות וצייונים

8. לביאור מדוע קבעו רז"ל את הברכה במטבע זאת – ראה לקו"ת מסעי (צא, ב) שהוא המשכת בחי' כמכ"ע (נוכח) ובחי' סוכ"ע (נסתר). ובאו"א שם דרושים לשמ"ע (פח, ב) שהוא בסדר העבודה של קירוב וריחוק. ועיין עוד סה"מ ש"ת ע' 148 ובהערה שם מציין הרבי: "רשב"א – בעין יעקב ברכות מ, ב – ועיי' ג"כ זח"ג: רעא, ב. רפט, א. ת"ז תל"ט. ספר הבהיר [סי'] כפג-ד. אבודרהם סדר הברכות. שבלי הלקט [סי'] קסה. רמב"ן שמוות טו, כו. לקו"ת מסעי דלעיל. ובכ"מ. – וראה לקו"ת דרושים לשמ"ע דלעיל אשר הוי' אלוקינו הוא לשון נסתר אבל בכ"מ הנ"ל הובא דלשון נסתר הוא "אשר קדשנו" (וא"כ אינו בכל הברכות, משא"כ ע"פ המובא כאן). עכ"ל. וראה הביאור בזה להלן.
9. קונטרס הנ"ל סי"א ואילך. ועיי"ש לביאור העניין. 10. סדר התפילה ברכת יוצר. 11. תניא אגה"ק סי' כ.

ב. הסיבה שפונים אליו ית' בלשון מלך חי וקיים הוא מפני שהחזרת הנשמה מגיעה מ'ספירת המלכות' ("מלך") כמו שמיוחדת ב'ספירת היסוד' ("חי וקיים").

ג. הסיבה שאומרים בחמלה היא בכדי לבטא יותר את חסדו הגדול של הקב"ה שהחזיר לנו את נשמתנו אע"פ שאנו חייבים לו ית' על הרבה דברים, ועם כל זה לא השאיר הוא אצלו את נשמותינו שהפקדנו אצלו בתור משכון, אלא עוד הגדיל לעשות שהחזירה לנו חדשה ורגועה¹².

אך כל זה הוא לפי ביאורים שונים אך לפי הביאור בדרך הפשט עדיין השאלות הנ"ל נשארות על עומדן.

ה

הקדמה לביאור

וי"ל הביאור בכל השאלות הנ"ל בדרך הפשט, בהקדים תוספת ביאור בהיסוד דאמירת "מודה אני" מיד בזמן הקימה:

דהנה אדה"ו בשולחנו מציין למקור הדברים בספר 'סדר היום' שהוא המקור הראשון שמוזכר נוסח זה של מודה אני. אולם בנוגע לעצם העניין, ניתן כבר למצוא אזכור¹³ לכך בדברי רבינו יונה בספר היראה בתחילתו:

"בכל בוקר בהקיצו משנתו יודעזע ויהיה נרתע ונפחד מאימת הבורא, בזכרו חסדו אשר עשה לו ואמונתו אשר שמר לו כי החזיר לו נשמתו אשר הפקיד אצלו, ואז יברך בליבו¹⁴ הבורא אשר הגדיל לעשות עמו כי חידש והחליף כוחו, ובשמו הדברים האלה על ליבו תבער אהבת הבורא בליבו, ואז אל ישכב במטתו כדרך העצל אך במהירות וזריזות יקום מיד". עכ"ל.

דמכאן משמע שעניין הנוסח של מודה אני הוא לא רק עניין של הודאה בלבד אלא הוא גם ע"מ להזכיר לאדם את גדולתו של הקב"ה וחסדו אשר עשה עמו ועי"ז יקבל כח לעבוד ה' בזריזות וחיות מתוך אהבה ויראה.

וכן משמע גם מלשון אדה"ו במהדו"ב שכתב: "ועל ידי זה יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות".

הערות וצינונים

12. נסמן בקונטרס שם. 13. וכן במקורות קדומים יותר כבר מצינו מעין זה בירושלמי (ברכות פ"ד כט, ב) ובמודש (ב"ר פרשה סח, ט) איתא ד"בשחרית צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שהוצאתני מאפלה לאורה". 14. להעיר שכותב דווקא בליבו משום שסובר שצריך ליטול ידיו קודם ויל"ע.

ו

הביאור ע"פ הנ"ל

ועפ"ז מובן מדוע אנו פונים לקב"ה בלשון נוכח – משום שחלק מעצם העניין של מודה אני הוא לזכור שה' עומד עליי ברגע זה¹⁵.

הערות וצינונים

15. ויש לבאר בזה ע"פ כל המ"מ שהובאו לעיל: בסה"מ ש"ת שם מביא אדמו"ר הרי"צ פ"י הרשב"א שהסיבה שמברכים את הקב"ה גם בלשון נסתר וגם בלשון נגלה הוא משום שהקב"ה מצ"ע הוא בבחי' נסתר דאין אנו יכולים להשיגו, אך מצד מעשיו בעולם אנו כן יכולים להשיגו והוא בחי' נגלה. ושם מקשר זאת אדמו"ר הרי"צ לכך שאין אנו יכולים להשיג מהותו של הקב"ה אך מציאותו יש ביכולתנו להשיג ע"י התבוננות במעשיו וכו'. ושם בהערה מביא הרבי עוד מקורות מזה, תיקוני זוהר וספר הבהיר – שמבארים שבחי' סתים דקוב"ה – בחי' עתיק או חכמה וכדו' הוא בחי' שאומרים עלי' אשר קדשנו (בלשון נסתר). ובאבודרהם שם ג"כ מביא הביאור הנ"ל של הרשב"א ודוחה פי' אחר. בשבלי הלקט הביא שזהו בכדי לתנוך בין ש"י רב ושמואל האם בברכות צריך להיות באופן גלוי או נסתר. וברמב"ן שם הביא שזהו כבוד כלפי מעלה שכשמוזכרים שמו פונים אליו בלשון נסתר. ומסיים הרבי בהערה שם שבלקו"ת דרושים לשמע"צ פח, א אומר ש"הוי' אלוקינו" הוא בחי' נסתר ולא 'אשר קדשנו' כבכ"מ דלעיל (זוהר ת"ז ועוד), ומביא הרבי במוסגר שהוי' אלוקינו נמצא בכל ברכה משא"כ 'אשר קדשנו'. והנה כל הטעמים הנ"ל אינם שייכים ב"מודה אני", וע"כ אומרים את כל הנוסח בלשון נוכח, וכדלקמן: א. לפי הביאור ע"פ דרך ההלכה שזהו בכדי לתנוך השי' של רב ושמואל – הנה כל זה הוא רק בברכה, אך כאן זהו רק נוסח בכדי לזכור את הבורא העומד עליו וממילא אין עניין לשנות מתחילת הנוסח לסופו. ב. לפי הביאור ע"פ פשט שזהו מפני שאומרים את שם ה' אזי אומרים בכבוד – הנה בנוסח מודה אני אין בו שום שם לכן אין סיבה לאמר בלשון נסתר. ג. לפי הביאור ע"ד הסוד שזהו משום שאנו מדברים לדרגה נעלית ביותר שלגבי' לא שייך עניין של גילוי – הנה כמבואר בתנ"א וירא ד"ה פתח אליהו ובארוכה בהגהות אדמו"ר הרשב"י לד"ה זה תנ"ח כל העניין של העלם וגילוי שייך רק כאשר אנו מדברים על דרגת האור שבה ע"מ להתגלות לנבראים וממילא העניין של העלם וגילוי תופס מקום אצלו. אך לגבי עצמותו ומהותו של הקב"ה לא שייך לומר עניין העלם וגילוי כי "המאור הוא בהתגלות" ולכן שם שמים שגור בפי כל אפי' הקטנים. ולפיכך אע"פ שאין אנו יכולים להשיג את מהותו הנה אנו כן יכולים לדבר אליו בלשון נוכח. וכידוע הביאור בד"ה וארא תשי"ב (על אותו פסוק שאודותו מדבר הרמב"ן דלעיל) עה"פ "ועבדתם את ה' אלוקיכם, וברך את לחמך ואת מימך, והסרת מלח מקרבך: לא תהיה מושכלה ועקרה בארצך, את מספר ימיך אמלא" שהסיבה שכתוב לפעמים בלשון נסתר ולפעמים בלשון גלוי (שלישי המדבר) הוא מכיון שהברכה שמגיעה משם הוי' עם כל המעלה שבו הנה מכיוון שהוא שייך להשתלשלות (אפי' בחי' האור כמו שהוא לעצמו) אזי הוא בחי' נסתר, אבל והסרתי מלח מקרבך מגיע מבחי' עצמות ומהות דלכן הוא בלשון נוכח. וע"פ הנ"ל יש לקשר את עניין שלישי המדבר שהוא בלשון נוכח לביאור דלעיל שהמאור הוא בהתגלות. אך כ"ז שאנו מדברים לדרגות הוא רק במשך היום אך בקימה בבוקר מיד אזי מתגלה באדם בחי' עצם הנפש שלמעלה מכל הגילויים (כמבואר בארוכה בקונטרס עניינה) ולפיכך אין שום טומאה בעולם יכולה לטמא את המודה אני שלו, ולפיכך מאיר בזה הגילוי של עצמות ומהות שלא מתבטא בשום שם. ולכן הנוסח נאמר בלשון נוכח. ועפ"ז יש לבאר המובא בלקו"ת מסעי שם. ועפ"ז יש לבאר עוד יותר גם את ביאור הרמב"ן דלעיל – משום שכל העניין של כבוד בבחי' רוממות וכו' שייך רק בבחי' שנפרדת כביכול מהקב"ה, אך לגבי

וכן יובן מדוע אנו פונים אליו ית' דווקא בתואר "מלך חי וקיים" – משום שהעניין הוא לא רק לזכור את האהבה של הקב"ה אלינו אלא גם לזכור את גדולתו העצמית של הקב"ה שהינו א) מלך – שכל מציאות העם בטלה אליו¹⁶ והינו מרומם ונשא ע"ד מלך בשר ודם שהיה עומד מולו בעת שנתו שוודאי שלא ימשיך לישון לנגדו אלא יקום בזריזות לעשות עבודתו¹⁷. ב) חי וקיים – שמלכותו של הקב"ה היא הרבה יותר גדולה ממלך רגיל אלא מלוכה שלימה ונצחית, שזה מתבטא במילים "חי וקיים" שהקב"ה הוא חי מצד עצמו ואינו צריך לאף אחד וכולם קיימים רק בזכותו (חי בעצם). וקיים – דמכיוון שהוא אינו צריך לאף אחד לכן הוא נצחי לעולם ועד והקיום שלו הינו מוחלט¹⁸.

ועוד יובן עפ"י מדוע אנו ממשיכים ואומרים ב"חמלה" – שזהו מביא להגדלת האהבה לה': דווקא כאשר האדם בתחילה נזכר בגדולתו האין סופית של הקב"ה ולאחרי שמתבונן בזה, מתבונן שהוא הוא השיב לו נשמתו והתייחס אליו וכו' הנה אז תגדל מאד אהבתו להקב"ה, וכמו שמפורט באריכות בלקו"א פמ"ו¹⁹.

עפ"י יומתק גם מדוע אנו מסיימים בסוף "רבה אמונתך":

דלכאורה אם אנו רוצים להודות שהקב"ה עשה אתנו טובה מיוחדת באופן ההחזרה – שהקב"ה לא רק החזיר לנו את נשמתנו אלא גם החזיר אותה חדשה ורגועה²⁰

הערות וצינונים

עצם הנשמה שהיא בבחי' דביקות במקורה אזי אדרבה תמיד היא בבחי' קירוב באלוקות ולא שייך ריחוק כלפי'. ועפ"י יש לבאר ג"כ פ' לקו"ת דרושים לשמו"ע שם שאומר שהברכות נתקנו ע"ד של קירוב וריחוק שזהו סדר עבודת האדם ברו"ש, אך לגבי עצם הנשמה אין שינויים בקשר שלה לקב"ה אלא "גם בשעת החטא הייתה באמנה איתו ית'" (לקו"א פכ"ה) וכמ"ש הרבי (לקו"ש ח"ד יו"כ) גבי תשובת יו"כ ש"עצמו של יום מכפר" שהוא מפני שביו"כ מתגלית עצם הנשמה שהקשר שלה עם הקב"ה הוא כ"כ עצמי שאין הוא מתגבר ע"י עבודה וגם לא נחלש בהעדר העבודה כגון ע"י חטא וכדו' ולפיכך כל העיקר הוא רק לגלות את הקשר העצמי הזה וממילא כל העוונות מתבטלים. ולפיכך מעין זה קיים בכל יום בבוקר בשעה שהאדם אומר מודה אני ומתגלה הקשר העצמי שלו עם הקב"ה שבו לא שייך שום שינויים אלא הוא קיים באופן נצחי. ויש לעיין עוד בכהנ"ל ועוד חזון למועד. 16. דלכן מי שמורד במלך אפי' בעניין קל חייב מיתה ראה רמב"ם שופטים הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ח. 17. שו"ע אדה"ז מהדו"ב סי' א ס"ד. מהדו"ק שם ס"א. ויש להוסיף ע"ד הדרוש ע"פ השינוי שמונח בסידור אדה"ז, דלא כמ"ש בשו"ע "יזכור את ה' העומד עליו" אלא "יזכור את ה' הניצב עליו". וכידוע (לקו"ש ח"ה ס"ע 295 ואילך) הביאור בפרק מ"א בתניא במ"ש "והנה הוי' ניצב עליו" שעניינו שלא רק שהקב"ה מסתכל עליו ומתבונן במעשיו אלא גם שכביכול הקב"ה עומד על האדם ואם האדם נופל הקב"ה נופל יחד איתו כמ"ש "השוכן איתם בתוך טומאתם וכמ"ש באריכות באגרת התשובה בתניא. וא"כ ניתן לבאר גם כאן שהאדם אומר דווקא "מודה אני לפניך מלך" משום שכמו שמלך ללא עם אזי א"א לקוראו מלך אזי כביכול למעלה כאשר חסר בקב"ע של האדם למלך (כאשר הוא לא קם בזריזות למלא רצון ה') אזי חסר כביכול במלוכה של הקב"ה. ויל"ע. 18. ראה בספר ללמוד איך להתפלל ע' מ' ביאור העניין ע"פ חסידות. 19. וראה גם חינוך קטן בתניא. 20. ראה מדרש תהילים מזמור כה.

– הרי לכאורה זהו נרמז במה שאנו אומרים "בחמלה" – שהחזרה לא הייתה סתם השבת פיקדון אלא השבת פיקדון בחמלה.

ועפ"ז לא מובן מדוע אנו ממשיכים לומר "רבה אמונתך" ש(כדברי המדרש תהילים) זהו רומז לעניין ההשבה של הנשמה חדשה ורגועה?

אך ע"פ הנ"ל שעניין "בחמלה" – הוא על עצם ההתייחסות של הקב"ה שהוא "מלך חי וקיים" להחזיר לנו את נשמתנו שזהו כבר חמלה גדולה²¹, אזי אח"כ אנו מודים לו על עוד עניין שגם "רבה אמונתך" – שהחזיר אותה חדשה ורגועה.

ובזה גופא אנו עושים זאת בתור שבח ולא סתם הודאה, וכלשונו של רבינו יונה דלעיל: "ואז יברך בליבו הבורא אשר הגדיל לעשות עמו כי חידש והחליף כוחו".

ואוי"ל שהוא ע"ד לשון הגמ'²² "ומרום על כל ברכה ותהילה – על כל ברכה וברכה תן לו תהילה". היינו שכאשר מודים לו ית' צריכים גם לשבח אותו.



ההוספה שבהביאור ע"פ חסידות

ולאחרי כל הביאור דלעיל ניתן לבאר בדא"פ את ההוספה של הביאור ע"פ חסידות המובא בקונטרס הנ"ל, דכל החיות שנגרמת לאחר שהאדם נזכר שעומד לפניו "מלך חי וקיים" שהחזיר לו נשמתו בחמלה וכו', הנה כ"ז הוא עניין שדורש הרבה התבוננות ואינו מגיע ברגע אחד כשאדם מתעורר משנתו.

אך דווקא כאשר מורגש אצל האדם עצם הנשמה שמצידה אף פעם לא היה פירוד מאלוקות ולגבי חיים אמתיים הם רק חיים שקשורים עם הקב"ה ובלעדי זאת אינו נק' בכלל חיים²³, לפיכך מיד כאשר האדם מתעורר בבוקר אזי המציאות היחידה שהוא מרגיש זה הקב"ה וגדולתו והחסד הגדול שעשה עמו ולא צריך להעמיק בזה יותר מידי בכדי לעשות את רצונו כי זהו דבר הפשוט אצלו.

וע"פ הביאור הנ"ל אולי ניתן לבאר מ"ש במדרש²⁴ וז"ל: "אליך הוי' נפשי אשא" זהו שאמר הכתוב: "בידך אפקיד רוחי" בנוהג שבעולם אדם מפקידים אצלו פיקדונות, הוא מחליף של זה בזה ואת של זה בזה לפי שאין מכירין²⁵, אבל הקב"ה

הערות וצינונים

21. וכידוע שחמלה הוא לשון רחמים על דבר שקרוב אל האדם ולא רחמים רגילים שזהו על דבר נפרד ורחוק שזה מבטא עוד יותר את הקירוב שהקב"ה התקרב אלינו. (סה"מ תש"א ע' 37).

22. ברכות סג, א. תענית טז, ב. סוטה מ, ב. במ"ר פרשה יא. 23. כמבואר בהרחבה בקונטרס הנ"ל

סי' יב. 24. מדרש תהילים שם. 25. אולי צ"ל "מכירין".

אינו כן, אלא "ה' א-ל אמת", שמא עמד אחד [שחרית] ובקש נפשו ולא מצאה? או שמא מצא נפשו ביד אחר? או נפשו של אחר בידו? לכך נאמר: "פדית אותי ה' א-ל אמת". עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין²⁶ מהי הכוונה שאדם עמד ולא מצא את נפשו הרי אם הוא עמד זה אומר שקיבל כבר את נפשו, ומה הכוונה מצא נפשו ביד אחר הרי אם הוא קיבל נפש של אדם אחר אז כבר הוא נמצא אצל אדם אחר וכו'.

ואולי י"ל ע"פ הנ"ל שהאדם מודה על כך שה' החזיר את "נפשו" דווקא היינו של יהודי ולא של גוי, נשמה כזו שיש לה קשר עם הקב"ה באופן נצחי, וע"כ גם נאמר: "פדית אותי ה' א-ל אמת", היינו שכאשר אנו מפקידים את הנשמה אנו בטוחים שה' יחזיר לנו את נשמתנו דווקא. וזה גופא גם קשור עם העניין של 'בחמלה' שה' לא רק החזיר לנו סתם נפש אלא נפש כזו שמאחדת אתו ית' (חלק אלו' ממעל ממש²⁷) ע"מ שנעשה לו ית' דירה בתחתונים.

ח

ביאור הלשון למסקנה

ולאחרי כל משנת"ל ניתן לבאר את נוסח מודה אני לפניך כך:

כאשר האדם מתעורר משנתו הוא מיד מרגיש את מציאותו של הקב"ה ואת גדולתו ית' וממשלתו על כל הבריאה באופן מוחלט ויחד עם זאת הוא בחר באדם ע"מ לעבוד אותו ית' ונתן לו לשם כך נשמה אלוקית חלק אלו' ממעל ממש שעל ידה הוא מחובר אליו ית' בקשר עצמי והחייה אותו מחדש לאחר שישן.

ולא זו בלבד אלא שגם ברגע זה הוא ניצב עליו ומתעניין במעשיו כל רגע וזה נוגע לו ית' למרות גדולתו האין סופית.

ומיד האדם מרגיש רגש של הודאה וביטול לקב"ה ואומר לו: מודה אני לפניך – תודה לך ה' (שאתה נמצא איתי עכשיו), שאתה מלך חי וקיים – הסמכות הכי גבוהה שקיימת ששולטת על כל הברואים ומחי' אותם כל רגע בכוח האין סופי מעצם היותך המציאות האמתית היחידה, ויחד עם זאת שהחזרת בי נשמתי – ובחרת בי על מנת לעשות רצונך וקשרת אותי אתך בקשר עצמי ע"י נשמתי האלוקית שהיא חלק ממך שנתת בקרבי בחמלה. – ברחמים הנובעים מהקירוב שקירבת אותי אליך למעלה מכל הבריאה²⁸ והאהבה שגילית לי.

הערות וצינונים

26. וכן התקשו גם במפרשים. 27. לקו"א תניא רפ"ב. 28. להעיר ממ"ש אדמו"ר הרש"ב (הובא

ולאחרי כל זה לא נותר לי אלא לשבח אותך ית' – רבה אמונתך – עד כמה גדולה הנאמנות שלך שנתת לי עוד יום לעבוד אותך ית' והחזרת לי את נשמתִי לא רק כמו שנתתִי לך כשהיא עייפה וחלשה אלא החזרת אותה חדשה ומלאת כח²⁹.

ט

ביאור השאלות הנ"ל גם ע"פ שאר הדרכים

והנה בקונטרס עניינה של תורת החסידות³⁰ אחד ההסברים שמסביר הרבי מדוע מבאר דווקא את נוסח מודה אני לפי כל הביאורים של פשט רמז ודרוש וסוד וחסידות, הוא לפי שע"י אמירת 'מודה אני' האדם "יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריות" וא"כ זהו היסוד לעבודתו ולחייו במשך כל היום.

וא"כ יוצא שגם לפי שאר הביאורים אזי יש מקום לבאר מדוע ע"י אמירת "מודה אני" יזכור את ה' העומד עליו ויתעורר לעובדו בזריות.

ולחביבותא דמלתא נבאר (בקצרה עכ"פ) ע"פ כל א' מהביאורים את העניין הנ"ל:
א. לפי ביאור הרמז: עניין הקימה בבוקר רומזת לתחיית המתים וע"פ ביאור החסידות בעניין מובן הרמז בכך: השינוי שהעולם עובר מלילה ליום הוא מעין המעבר מאין ליש, והוא מזכיר לנו את הבריאה של העולם כולו מאין ליש כל רגע (ולא רק החזרת הנפש לגוף), שזהו ממש ע"ד תחיית המתים שגם הגופים (והנשמות) מתחדשים שנית.

וע"י שהאדם זוכר את חסדו הגדול של הבורא וכוחו האין סופי להוות את כל העולמות מאין ליש כל רגע ה"ה מתעורר לקום בזריות לעבודת ה'.

ובזה יש להמתיק ג"כ את הביטוי "מלך חי וקיים" – ע"ד מ"ש בברכת ברוך שאמר "חי לעד וקיים לנצח" שמצד שהקב"ה חי לנצח הוא גם יכול לברוא אותנו כל רגע ואח"כ לחדש אותנו שנית לנצח בתחיית המתים³¹.

וזהו גם שאנו אומרים בסיום מודה אני "רבה אמונתך": לאחר שאנו מודים על הבריאה שלנו עכשיו אנו גם מביעים את ביטחוננו בה' שיהי' נאמן ג"כ בהבטחתו להחיות אותנו לתחיית המתים³².

הערות וצינונים

בקונטרס שם סי' ט) בקשר שבין בחמלה שבמודה אני לבין בחמלה המובא באהבת עולם ששם הפי' הוא חמלה גדולה על פני כל המלאכים המובאים בברכת יוצר אור ויל"ע. ²⁹ ע"פ לשון הפסוק "חדשים לבקרים רבה אמונתך" והביאור במדרש תהילים דלעיל. ³⁰ ס"ט. ³¹ ראה בספר ללמוד איך להתפלל שם שעניין חי בעצם הוא מה שמביא את העניין של חי להחיות שמצד שהקב"ה הוא חי וקיים ה"ה גם בורא את כל העולמות עיי"ש. ³² כמ"ש במדרש איכ"ר פ"ג.

וי"ל שיש עפ"ז לפרש את הלשון "שהחזרת בי נשמת" היינו שההודיה גם על עצם זה שבראת אותי, ועוד שגם החזרת בי את נשמת.

ב. לפי ביאור הדרוש: עניין הקימה בבוקר היא סימן לאמונתו הגדולה של הקב"ה (רבה אמונתך) באדם, שאינו מעכב את פיקדונו אצלו על כל חובותינו הגדולים כלפיו. ומכאן האדם צריך לדרוש גם מעצמו לא לעכב פיקדון אחרים תמורת חובם.

עניין זה מהווה עוד עומק בגודל החסד שהקב"ה עשה אתנו בהחזרת הנשמה שלא רק שהחזיר לנו את נשמתנו רגועה וחדשה אלא גם לא הביט אל חובותינו ונתן לנו עוד הזדמנות להחזיר את החוב.

ומזה באה לאדם הרגשת הכרת הטוב גדולה יותר שממנה הוא יקום בזריזות יותר ויעבוד את ה' בשמחה ובחיות יותר.

ויש להוסיף שמההבנה העמוקה יותר בעניין זה – שמבאר שם הרבי – ע"פ הביאור של חסידות, שעניין המצוות הוא מצד עצמם ולא מצד איזה מטרה וטובה שתהי' לו אדרבה יקיים המצוות וכו' באופן אחר לגמרי, ובפרט כשידע³³ שע"י המצוות הוא מחבק את המלך וכו'.

עפ"ז יומתק מדוע אומרים מודה אני בלשון נוכח משום שבכל רגע שהאדם מקיים מצווה הרי הוא מחבק את המלך וא"כ הרי הוא כביכול תמיד נוכח כנגדו. ויל"ע³⁴.

ג. לפי ביאור הסוד ע"פ ביאור החסידות: עניין מלך חי וקיים הוא שהחזרת הנשמה מגיעה מבחי' המלכות (שורש העולמות) כמו שמויחדת עם בחי' יסוד (שלמעלה מעולמות) – שבעומק יותר הוא בחי' עצמות אוא"ס שאינו בגדר שייכות

הערות וציונים

33. עפמ"ש בלקו"א פמ"ו. 34. ועפ"ז קצת צ"ע מ"ש "מלך חי וקיים" שמראה ע"כ שהקב"ה הוא נצחי וא"כ הרי הוא יכול לפרוע את פקדונו לעולם וכמ"ש ברש"י (דברים לב, כו) וז"ל: כי אשא אל שמים יד... כתרגומו, אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת העליון על התחתון, וכל שכן שגבור מלמעלה וחלש מלמטה... והיה בידי להפרע מכם, אבל אמרתי שחי אנכי לעולם, איני ממחר לפרוע לפי שיש לי שהות בדבר, כי אני חי לעולם, ובדורות אחרונים אני נפרע מהם, והיכולת בידי להפרע מן המתים ומן החיים, מלך בשר ודם שהוא הולך למוות ממחר נקמותו להפרע בחייו, כי שמא ימות הוא או אויבו, ונמצא שלא ראה נקמתו ממנו, אבל אני חי לעולם, ואם ימותו הם ואני נפרע בחייהם, אפרע במוותם". דהיינו שזה שהקב"ה הוא חי לעולם זו הסיבה שאינו פורע עכשיו, משא"כ האדם שהוא קיים לזמן מוגבל, וא"כ אין זה מתאים להמבואר בפנים. ואו"ל שאעפ"כ מכך אנו רואים את גדולתו של הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ואינו ממחר להפרע, וכן שהוא ית' ציווה עלינו להחזיר וכו' ובפרט שכך אנו מתאחדים איתו וכו' כנ"ל. ועוד שהוא היה יכול לקחת כבר עכשיו ולא לקח ואדרבה החזירה בחמלה ובמצב שהיא יותר טובה ממה שנתנו וכו' כנ"ל באריכות ויל"ע.

לעולמות כלל ולכן יכולה לפעול חידוש גמור ולהחיות את הגוף ואת הנשמה ואת כל העולמות בכל רגע מאין ליש – משום שבדרגה כזו אין לקב"ה הגבלה כלל של גדר העולמות ולפיכך יכול לעשות את האיניו ישנו אע"פ שזהו מנוגד לגדרו וכו' כמ"ש בקונטרס שם ובנסמן מאגה"ק באריכות.

ועניין זה מחדד יותר את גודל מעלת הקב"ה שיורד אלינו להחיות אותנו בכל רגע ומבטא את הביטול המוחלט שלנו אליו בכל מציאותינו. וזה ייתן לאדם נתינת כח מיוחד לעבודת ה' מיד כשקם להתגבר על היצר ולעבוד ה' בכל היום מתוך שמחה וטוב לבב.

ובזה יומתק גם מה שאנו אומרים את נוסח הברכה בלשון נוכח (וכנ"ל באריכות בהערה 15) דהמאור הוא בהתגלות ולפיכך הוא בכ"מ בלשון נוכח עיי"ש.

ויש להוסיף בכהנ"ל ועוד חזון למועד.



בעניין "הני נוגעין בעדותן הן"

יציע את סוגיית הגמ' ויביא את דברי הרמב"ן והשער משפט • יבאר דקושיית הרמב"ן היא לשיטת הרשב"א בגדר אכילת פירות דהשוכרים • יביא פלוגתת הראשונים בגדר חזקה ויבאר דהשער משפט אזל בזה כשיטת הרמב"ן • יביא מחלוקת התוס' והראשונים אם חייבים השוכרים לפרוע השכירות למערער • יביא את דברי השער משפט במסקנת הסוגיא ויקשה על דבריו

הת' שמעון שי' רוזנברג

תלמיד בישיבה



יציע את סוגיית הגמ' ויביא את דברי הרמב"ן והשער משפט

תנן במסכתין כח, א: "חזקת הבתים כו' ג' שנים מיום ליום" ולקמן בגמ' "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות" ומק' הגמ' "והא בתים ביממא ידעי בליליא לא ידעי" ואיך שייך בזה רצופות, ומתרץ רבא "כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא", שמדובר במקרה שבאו שני עדים והעידו שהם שכרו בית זה מהמחזיק, והם גרו בו ג' שנים גם בימים וגם בלילות. ומקשה הגמ' "אמר ליה רב יימר לרב אשי, הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי, אמרי להו זילו הבו להו אגר ביתא להאי", היינו שבאם לא היו אומרים ששכרו מזה המחזיק, היינו מחייבים אותם לשלם למערער, ומתרצת הגמ', שדברי רבא הם ב"כגון דנקיטי אגר ביתא, ואמרי למאן ליתביה", שעדיין לא שילמו למחזיק ובאו לשלם, ואינן יודע למי לשלם.

והיוצא מכאן, שבמקרה שכבר שילמו למחזיק, אכן הבית יחזור למרא קמא, שהרי השוכרים (העדים) נוגעים בעדותם, ומשום זה הם יצטרכו אף לשלם למרא קמא את דמי השכירות.

והקשה הרמב"ן²¹ "איכא למידק, והא אי פרעיה ליה להאי מערער, גבי ליה ממחזיק", שלכאורה גם באם שילמו השוכרים כבר את דמי השכירות למחזיק אין

הערות וצייונים

1. בדף כט, א. 2. על אתר בד"ה הני נוגעין בעדותן הן.

הם נוגעים בעדותם, שהרי אפי' אם לא היו מעידים שדרו בבית גם בימים וגם בלילות, והי' הבית חוזר למרא קמא, והיו מתחייבים לשלם לו, מ"מ היו יכולים לגבות את הכסף מהמחזיק, שהרי מתברר ששילמו לו בטעות, וממילא אין כאן הפסד לשוכרים, וא"כ מדוע אם שילמו למחזיק הם נוגעין בעדותם.

ותירץ "איכא למימר, אעפ"כ נוגעין בעדותן הן מפני שקשה גזל הנאכל, ואינן רוצין להתעצם עמו בדין", שאם המחזיק הוא אכן גזלן, שגזל את השדה מהמרא קמא, ומה ששילמו לו, בטעות שילמו, אין השוכרים רוצים להיכנס עמו בדין, שקשה להוציא ממנו מעות, והרווח שלהם בעדותם למחזיק הוא מהטרחה לתבוע אותו בדין שיחזיר להם את דמי השכירות עבור הבית.³

והיוצא מכאן בפשטות הוא, שכאשר השוכרים (אינם נאמנים ולכן) חייבים לשלם למרא קמא, יוכלו לתבוע ע"פ דין את דמי השכירות מהמחזיק.

אמנם בשער משפט⁴ כתב "וגם נראה דשוב אינם יכולים לחזור ולתבוע השכירות מן המחזיק, אע"ג דמבואר בסי' קמה דבכל היכא שהשוכרים צריכים לשלם למערער, חוזרים ותובעים מזה שהשכיר להם מקום שאינו שלו, שאני הכא כיון שהשוכרים עצמם מעידים שזה שהשכיר להם החזיק ג' שנים, אלא שאינם נאמנים בעדותם מפני שהם נוגעים בדבר כו' אבל מ"מ, נגד עצמם הרי הודו... דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי" עיי"ש.

דהיינו שלמרות שהשוכרים חייבים לשלם את דמי השכירות למרא קמא, מ"מ, אינם יכולים להוציא זאת מהמחזיק, משום שהם בעצמם הודו שהבית שייך למחזיק, בכך שלפי עדותם אכן הבית שייך למחזיק, שהרי אם היו נאמנים הי' המחזיק זוכה. ומשום כך, למרות שעדותם אינה מתקבלת משום שהם נוגעים בעדותם, ומתחייבים לשלם למרא קמא, מ"מ, כלפי המחזיק יש כאן הודאת בעל דין שכמאה עדים דמי, וחייבים לשלם גם למחזיק ולכן אינם יכולים לתבוע זאת ממנו.⁵

הערות וצינונים

3. והרשב"א בד"ה זה כתב קצת באו"א: "י"ל פעמים שאין ללוקח מה לאישתלומי מינה, ויראין הן שמא יפסידו" והיינו שגם לשיטתו מן הדין מחויב המחזיק לפרוע את מה ששילמו לו, אלא שיראין שלא יהיה לו מהיכן לשלם. 4. סי' קמ סק"ט, בתחילתו. 5. ולהעיר, דמוכרח לומר שהשער משפט ס"ל שהודאת בעל דין הוא מדין התחייבות ולא מדין נאמנות, שהרי כאן אינו נאמן, ומ"מ מחייב עצמו. והוא דווקא משום שהודאת בעל דין הוא התחייבות. אבל ראה לקמן הע' 23 שלא ביאר כן שם.

ב

יבאר דקושיית הרמב"ן היא לשיטת הרשב"א בגדר אכילת פירות דהשוכרים והנה בעצם מה שהוקשה לרמב"ן⁶ דלא הוּו נוגעין בעדותן, צ"ל דסבר כהרשב"א ולא כהראב"ד בגדר אכילת פירות בשכירות:

דהנה החזקה של ג' שנים היא דוקא ע"י אכילת פירות ג' שנים, ובנדו"ד יש מחלוקת בין הראשונים מה הם הפירות:

הראב"ד⁷ פירש "צריך לומר דאגרוה מיניה בשטרא שלש שנים. . ועוד כיון דאמרינן דנקיטי אגרא דאכתי לא שקל מינייהו אגרא, אם כן, באיזו חזקה יקנה אותה, ועיקר חזקה הכנסת פירות או שכר בתים, אלא ודאי ששכרוה ממנו לשלש שנים וכתבו לו שטר שנתחייב לו שכר שלש שנים", היינו דלשיטת הראב"ד האכילת פירות בשכירות היא ע"י שהמשכיר מקבל את השכר, וא"כ בכך שהשוכרים התחייבו ע"י שטר לשלם למחזיק דמי שכירות עבור ג' שנים, הרי בטענה זו גופא הם מעידים על החזקה ובדרך ממילא מודים שהבית שייך למחזיק, שהרי כיון שלשטר יש קול, ועברו כבר ג' שנים (שבהם ה' המרא קמא אמור למחות) הרי זה גופא החזקה.

ולפי"ז אם לאחר שישלמו את דמי השכירות למחזיק, יטענו השוכרים שהבית שייך למרא קמא, אין זה מועיל להם להוציא את הדמים מהמחזיק, שהרי ע"י עצם חוב התשלומין על השכירות כבר יש לו חזקה וזוכה בקרקע שהרי המחזיק מציג את השטר שנתחייבו לו בתשלום השכירות לפני שלוש שנים, וא"כ כיון שהם טוענים שהבית הוא של המרא קמא, הרי ע"פ דבריהם מתחייבים לשלם למרא קמא אך גם בתשלום שנתחייבו למחזיק מחויבים הם, משא"כ אם יטענו שהבית של המחזיק לא יצטרכו לשלם שוב למרא קמא, ולכן וודאי נוגעין בעדותן הם לטעון שהבית שייך למחזיק ולא למרא קמא.

לעומת זאת הרשב"א⁸ מעמיד זאת בלא שטר וז"ל "ויש מפרשים, אפילו שלא בשטר, וכן נראה עיקר", וכיון דליכא שטר, הרי אין קול למה שהמחזיק נוטל מהם שכר, היינו לאכילת הפירות, ולכן סבר הרשב"א דלא השכר שנוטל הוא הפירות, אלא כמ"ש בהמשך שם "ומערער מידע ידע דשוכרים מחמת הלוקח הן דרים שם, והוה ליה למחות", דהיינו דמה שחשיב פירות כאן הוא מה שהם דרים בבית ג' שנים מלאות (יומם ולילה), ולא די בשטר חוב לג' שנים בעלמא. וא"כ לדעת הרשב"א (וע"כ כן היא גם דעת הרמב"ן) לכאורה אין הם נוגעין בעדותן, שהרי

הערות וצייונים

6. והרשב"א (ראה הערה 4). 7. בשטמ"ק ד"ה דאתו בי תרי. 8. בד"ה דאתו בי תרי ואמרי.

יכלו לומר שלא דרו שם ג' שנים יומם ולילה, וא"כ אין למשכיר חזקה, ויוכלו לגבות את הדמים מהמחזיק. וע"כ הקשו שלכאורה השוכרים אינם נוגעים בעדותם.

ג

ביא פלוגתת הראשונים בגדר חזקה ויבאר דהשער משפט אזל בזה כשיטת הרמב"ן

והנה יש להוסיף, שכל חידושו של השער משפט מבוסס ע"פ שיטת הרמב"ן והרשב"א בעצם דין שליחות ג' שנים, דבזה שהשוכרים העידו שהם דרו בבית ג' שנים, זוהי הודאה שהבית אכן שייך למחזיק רק לשי' הרמב"ן והרשב"א וכדלקמן: דהנה בגדר תקנת חכמים שלאחר ג' שנים נעשה האדם מוחזק בבית ישנה מחלוקת ראשונים באיזו אופן נעשית החזקה לאחר ג' שנים:

הרמב"ן כתב⁹ "דטעמא דחזקא לאו משום איזדוהי ידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגליים לדבר, אלא שתוך שלוש שנים אמרינן ליה למחזיק 'אחוי שטרא', ולאחר שלש שנים כיון דלא מזדהר ביה טפי איתרע ליה האי טענה, ואמרי 'לא לחינם שתק' [- המרא קמא]".

דהיינו שבעצם זה שהמחזיק החזיק בבית לזמן ארוך, (ואולי די אפי' בשנה אחת בלבד, ומצד זה) כבר נעשה בזה מוחזק, ורק משום שאפשר לתבוע ממנו "אחוי שטרא" - היכן השטר שלך (שאם הבית אכן שלו, אמור השטר להיות בידו), ולכן כאשר אין לו שטר, חוזר הבית למרא קמא, (דזה שאין לו שטר מהוה ריעותא במוחזקות שלו). אבל אחרי ג' שנים, היות ולא מזדהר בשטרו עוד - שאחר שלש שנים מאבד אדם (רגיל) את שטרו, לכן מכאן ואילך אין ריעותא וחסרון בחזקתו בכך שאין לו שטר, (אבל מ"מ חזקתו היא בכך שהמרא קמא לא מיחה במשך ג' שנים)¹⁰.

ובעניינו, החזקה היא ההוכחה שנובעת ממה שהעידו השוכרים שהחזיקו בבית זה ג' שנים, למרות שלא העידו שהבית שייך למחזיק, מ"מ טמון בתוך עדותם שהבית שייך למחזיק.

והרא"ש¹¹ כתב "ואם עדי המחאה מעידים שלא אמרו המחאה לשום אדם, אפילו הכי הויא מחאה, דכיון דאמרו חכמים 'מחאה שלא בפניו הויא מחאה'... כיון שמיחה

הערות וצינונים

9. לקמן דף מב, א ד"ה הא תניא אכלה אב. 10. וכן כתב הרשב"א כאן בדף כט, א בד"ה אלא אמר רבא תלת כו' "כלומר דבזה יודע דטפי לא מיזדהר, כי לא מיחה תוך שלש שנים, מיחוי [המערער] כמערים לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו" עיין שם. וכן כתב הריטב"א שם ד"ה וכי תימא. 11. על אתר בסי' א.

כמאמר חכמים, ולא הזקיקוה לילך אצל המחזיק למחות לפניו", דהיינו שהחזקה היא (לא ראי' ממה שהמחזיק החזיק ג' שנים, אלא) תקנת חכמים, שאם אדם החזיק בבית לג' שנים אז חכמים תיקנו שהבית שייך אליו (שאינ לג' שנים משמעות מצד עצמם כלום), והכל תלוי רק בזה שהוא קיים תקנת חכמים.

ועפ"ז מובן שחידושו של ה'שער משפט' הוא דווקא לשיטת הרמב"ן, דמהנ"ל יוצא שלפי הרמב"ן כשהשוכרים מעידים שהמחזיק החזיק בבית ג' שנים, טמון בעדותם זו שהבית הוא של המחזיק, (שהרי בעצם החזקה בבית לג' שנים יש חזקה), ואזי יש כאן הודאת בעל דין, ולכן חייבים השוכרים את דמי השכירות (גם) למחזיק.

משא"כ לפי הרא"ש: א) הנה באופן שהעדים נאמנים, וממילא ישנה תקנת חכמים, שייך אז לומר שיש כאן הודאת בעל דין - שבתוך עדותם הם מודים שהבית שייך למחזיק. אבל בנדו"ד שחכמים אינם מאמינים לעדותם, ודאי שלא שייך לומר שיש בעדותם דין הודאה, שהרי באם אין עדות על החזקה לא תיקנו חכמים כלום, וממילא אין כאן הודאת בע"ד. ועוד ועיקר: ב) אפי' כאשר העדים נאמנים בעדותם על החזקה, מ"מ הרי בעצם עדותם לא העידו שהבית שייך למחזיק, שהרי מעדותם (לכשעצמה) לא נוצר שום חזקה, אלא שחכמים תקנו זאת על פי עדותם, ולכן לא שייך לומר שיש בעדותם הודאת בע"ד.

ד

יביא מחלוקת התוס' והראשונים אם חייבים השוכרים לפרוע השכירות למערער והנה כל מחלוקת הרמב"ן והשער משפט, היא רק בענין האם יוכלו השוכרים להוציא את מעות השכירות מידי המחזיק במקרה והמערער זוכה. אך חיובם לפרוע למערער את דמי השכירות לכאורה פשוט הוא, שהרי באם נוגעין בעדותם נפסקת ההלכה להעמיד הבית בידי המערער, שהרי עדותם על החזקה נפסלה, וא"כ חייבים דמי השכירות למערער.

אך באמת גם זה שנוי במחלוקת¹²:

דהנה התוס' שם¹³ הקשו מדוע הם נוגעים בעדותם, והרי יש להם מיגו שיכלו לומר שכבר פרעו את דמי השכירות למערער, ומכיוון שללא עדותם לטובת המחזיק, בוודאי ייקבע הבית כשל המערער, הרי בכך הם ייפטרו בוודאות מתשלום דמי השכירות. ותירצו שאי"ז מיגו, כי הם יראים לומר שפרעו למערער מחשש שבכל

הערות וצינונים

12. כמבואר בשער משפט שם. 13. ד"ה הני נוגעין בעדותן הן.

זאת יזכה המחזיק בדין, והם יצטרכו לפרוע לו פעם נוספת. ומכיוון שיש להם סיכון בטענה זו שפרעו למערער, לכן הם אינם רוצים לטעון כן.

אך הרמב"ן והרשב"א כתבו¹⁴ לתרץ באופן אחר, דאף שאמנם יש להם מיגו, הרי לאחר שתקנו חכמים שבועת היסת, באם היו טוענים שפרעו למערער היו צריכים להישבע, וכדי שייאמנו במיגו, הם צריכים להישבע גם על טענתם כעת, ומפורש בגמ' קידושין¹⁵ דכאשר העדות נאמנת רק ע"י שבועה אין היא יכולה להתקבל כעדות.

[ואפשר לומר דמה שהתוס' לא הביאו תירוץ זה, הוא משום שהגמ' מבארת את דברי מתני' בחזקת הבתים, ושבועת היסת נתקנה רק בזמן הגמ'. ובביאור דברי הראשונים י"ל, דאמנם רבא בא לבאר את דברי מתני', אך הוא בא לבאר גם להלכה איך עושים חזקה בבית. ועפ"ז מובנת הקושיא דהם נוגעים בעדות, דאף אם נאמר שבזמן מתני' היתה מתקבלת עדותם, מ"מ לאחר שתקנו שבועת היסת יוצא שאין אפשרות לחזקה בבית, והרי לא מסתבר לומר כן].

והנפק"מ בזה היא, דלדברי התוס' הרי אין כאן מיגו כלל, וממילא טענתם שהמשכיר החזיק בבית ג"ש אינה נאמנת כלל כיון שהם נוגעים בעדותם, ועפ"ז פשוט שהם חייבים לפרוע למערער את דמי השכירות.

אך לדברי הרמב"ן והרשב"א, הרי יש לשוכרים מיגו כדי שטענתם, שהחזיקו בבית תתקבל, אלא שצריכים להישבע. ולכן אין דבריהם מתקבלים כעדות, ומכיון שאין לנו עדות על החזקה, הרי מוציאים את הבית מידי המחזיק ומעמידים אותו בידי המ"ק. אך לגבי תביעת המערער מהם את דמי השכירות, הרי כאשר טוענים שהם דרו בבית בשליחות המחזיק, ונשבעים על כך, הרי יש להם מיגו, וטענתם מתקבלת כטענה (אף שאיננה יכולה להוות עדות), וממילא נפטרים מתשלום דמי השכירות למערער.

ה

ביא את דברי השער משפט במסקנת הסוגיא ויקשה על דבריו

ולמסקנת הגמ' רבא איירי כאשר השוכרים עדיין לא שילמו למחזיק, אלא מחזיקים את הכסף בידם ושואלים למי לתת את דמי השכירות, דאז הם אינם נוגעים בעדותם, שאין להם שום רווח למי לתת, ובמקרה זה עדותם מתקיימת, ולכן נותנים את הבית ע"פ עדותם למחזיק. ולפי"ז בפשטות הם יהיו חייבים לשלם דמי שכירות למחזיק, ויהיו פטורים מלשלם למרא קמא (משום שזו היא עדותם, שהבית שייך למחזיק ולא למרא קמא, ועדותם קיימת).

אמנם בשער משפט¹⁶ כתב "והיינו אם תבע השוכרים בעצמם שישלמו לו השכירות, בכהאי גוונא צריכים אלו להביא רא' שדרו בה תמיד¹⁷ כיון שזה הדבר תלוי בהם.. א"כ הרי הם בעלי דבר, ואינם נאמנים לגבי עצמם, וצריכים לשלם למערער", והיינו שאם המערער תבע אותם בעצמם (ולא רק את המחזיק) על דמי השכירות, הרי הם בעלי הדין ואינם נאמנים על עצמם, עיין שם בארוכה.

דהיינו שישנם שני סוגים של פסול בעדות מטעם נוגע בדבר:

א. נוגע בדבר, הוא כאשר יש לעד איזה רווח או הפסד להעיד דוקא בצורה מסוימת, שאז הוא פסול (שהרי אולי מעיד עדות שקר בכדי להרוויח איזה דבר). ואפי' אם אין עדותו על עניין זה באופן ישיר, מ"מ, אם עדותו יכולה לגרום לרווח, אפי' כל שהוא בכל צורה שרק תהי', עדותו פסולה¹⁸.

ב. בעל דבר, הוא כאשר מעיד עדות על עצמו, שהוא הדבר שמעיד עליו¹⁹, ובוה אין נוגע אם יש לו איזה רווח אם לאו, אלא שאין אדם יכול להעיד על עצמו.

ועפ"ז כתב בשער משפט שגם כאשר הם מחזיקים את המעות בידם ושואלים למי לתת את דמי השכירות, דאז לכאורה אין להם שום רווח להעיד לכאן או לכאן, והעידו שהבית שייך למחזיק (שהם החזיקו בבית בשליחותו ג' שנים), ולכן ע"פ הדין הבית נשאר למחזיק, מ"מ, באם המרא קמא יתבעם על דמי השכירות, יצטרכו השוכרים לשלם, משום שהם הבעלי דבר, שמעידים כנגד המרא קמא (המערער) לפטור עצמם, ואינם נאמנים להעיד על עצמם²⁰.

והנה מזה יוצא שנאמנים לחלק מעדותם, דהדין הוא שהבית שייך למחזיק, ולזה הם נאמנים, ומ"מ לפטור את עצמם מלשלם למרא קמא את דמי השכירות אינם נאמנים, (משום שהם בעלי הדבר). אך לכאורה אין זה מובן, שהרי ממה נפשך, אם הם נאמנים לומר שהבית שייך למחזיק, א"כ, פטורים הם מלשלם למרא קמא שהרי הוא אינו הבעלים אלא המחזיק. ואם הם אינם נאמנים, הרי הבית שייך למרא קמא ולא למחזיק ומדוע זוכה המחזיק בבית, [ומקבל את דמי השכירות]?

הערות וצינונים

16. שם סק"ז, פסקה המתחילה "וזה כוונת הרמב"ם". 17. ובמקרה ויביאו רא', המחזיק יזכה בבית, שהרי יש לו רא' שדרו בבית ג' שנים גם ימים וגם בלילות. ואם לא יביאו רא' יצטרכו לשלם דמי שכירות. 18. וכמ"ש הרמב"ם חומרת הדבר בהל' עדות פרק ט"ז ה"ד "ודברים אלו אינם תלוים אלא בדעת הדין ועוצם בינתו, שיבין בעקרי המשפט, וידע דבר הגורם לדבר אחר, ויעמיק לראות: אם ימצא שיש לזה העד צד הניה בעדות זו, אפילו בדרך רחוקה ונפלאה - הרי זה לא יעיד בה. וכדרך שלא יעיד בדבר זה, שמא נוגע בעדותו הוא - כך לא יכון באותו דבר". 19. משא"כ ב'נוגע בעדותו', שמעיד על דבר אחר, רק שיצא לו מזה איזה רווח, דאז הוא נוגע בדבר. אבל מ"מ אינו הדבר עצמו שמעיד עליו. 20. לפטור, שהרי לחיוב וודאי נאמנים מדין הודאת בעל דין כמאה

וביאר בזה שם "אבל נגד המחזיק בוודאי נאמנים כשהשכר בידם משום פלגין דיבורא", דהיינו דבדין פלגין דיבורא איתא ביבמות²¹ גבי אישה שהיא נאמת לומר שמת בעלה כדי להתירה להינשא לאחר (ונאמנות משום שהקילו רבנן עגונות), ומ"מ, אין עדותה מתקבלת כדי להוריד יורשיו לנכסיו. והלשון היותר מדויקת לכאן היא לכאורה 'פלגין נאמנות', דהיינו שאותה העדות עצמה מתקבלת בשלמותה לדבר אחד, ובה בשעה לדבר אחר אינה מתקבלת כלל שאין להם נאמנות.

וכן הוא גם בנדו"ד, הנה כלפי המחזיק מתקבלת היא בשלמותה שלכן הבית שלו ולא של המרא קמא – המערער, אך כלפי תביעת המערער אותם את דמי השכירות, אינם נאמנים כלל, כיון שהם הבעלי דבר ואין להם נאמנות כלפי עצמם.

אלא שלכאורה עדיין צ"ע בדבריו, שהרי אם השוכרים אינם יכולים להעיד על עצמם לפטור את עצמם מתשלום השכירות למרא קמא, אינה מובנת קושיית הגמ' ש"הני נוגעין בעדותן הן", שהרי ממה נפשך יצטרכו השוכרים לשלם הן למרא קמא והן למחזיק, שהרי שניהם תובעים מהם את דמי השכירות, (שהרי שניהם טוענים שהבית שלהם, והשוכרים מודים שהם דרו בו ג' שנים), ואין זה משנה מה יעידו השוכרים, גם אם נקבל את עדותם. וא"כ אינם נוגעין בעדותם (שאין להם שום רווח להעיד לכאן או לכאן) ויהיו נאמנים.

וגם יש להקשות, שהדין 'פלגין דיבורא' או 'פלגין נאמנות' הוא רק כאשר מדיבור אחד מסתעפים שני דברים שבצמם אינם קשורים ותלויים זה בזה, אלא שבפועל נוגדים זה את זה. וכמו הנידון ביבמות שם דמה שיכולה להינשא לאחר וירושת נכסיו אינם קשורים, ואין ירושת נכסיו תוצאה מהתירה להינשא, אלא שבמצאות סותרים זה²².

אבל מאותו העניין גופא שמעיד עליו, וודאי לא יכול להיבצר דבר הנוגד אותו בעצמו, וכמו בנדו"ד שמאמינים אנו לעדותם שהבית שייך למחזיק, הנה מזה גופא יוצא שהבית הוא לא שייך למרא קמא, וממילא לא שייך לחייב את השוכרים לשלם לו את דמי השכירות (ואפי' לא מדין פלגין נאמנות), היינו דכאן שני הדברים נובעים אחד מהשני, וודאי שאינם יכולים להיות סותרים, דמאחר שנאמנים שהבית שייך למחזיק אין למערער שום זכות בדמי השכירות על בית זה²².

וע"כ לא נראים לענ"ד דברי השער משפט. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

הערות וצינונים

עדים דמי. 21. דף כה, ב וראה בתוס' שם ד"ה רבא אמר. 22. ולענ"ד כל הקושיא היא לשיטתו, שכתב שהודאת בעל דין הוא מדין נאמנות, שלכן הוצרך להוכיח שפלגין נאמנות. אמנם אם נאמר שהודאת בעל דין הוא מדין התחייבות אז אין קושיא כלל, שהרי גם כאן הם אכן לא נאמנים, ורק חייבים מדין התחייבות. וק"ל. וראה לעיל הע' 6.

כעניין "נסתיימה עבודת הבירורים"

יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בעניין סיום עבודת הבירורים • יביא את דברי הבן איש חי ויבאר
עפ"ז מה ש"ימינו אלה" הם "ימות המשיח" • יבאר עניין העבודה בדורנו זה • יבאר דע"פ
הנ"ל דג' העניינים "נסתיימה עבודת הבירורים" "ימינו אלה – ימות המשיח" והעבודה "לפקוח
את העיניים" קשורים זה בזה

הת' הראל הלוי שי' שטרנפלד

תלמיד בישיבה



יביא את דברי כ"ק אדמו"ר בעניין סיום עבודת הבירורים

ידוע המבואר בקבלה ובחסידות בעניין עבודת הבירורים, ותורף הדברים:
שמשבירת הכלים בעולם התהו נפלו רפ"ח ניצוצין, אורות קדושים עליונים, וירדו
מטה מטה, עד שנתלבשו ונתעלמו בתוך הדברים הגשמיים שבעוה"ז, וכאשר יהודי
משתמש בדברים הגשמיים לקדושה הרי הוא מעלה את הניצוצות שבדבר הגשמי
לקדושה. וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בסה"ק "תורה אור": "ובזה יובן מה
שנמשך הגלות כ"כ הרבה יותר מן י"ז מאות שנה וידוע שהכוונה הכל לברר הרפ"ח
ניצוצים וכשיגמרו הברורי' יבוא משיח בב"א".

והנה בכמה שיחות אמר כ"ק אדמו"ר שכבר נסתיימה עבודת הבירורים, וכיון שכן,
הרי שעכשיו אינו מובן כלל וכלל למה מתעכבת הגאולה. ולדוגמא בשיחת ש"פ
וירא תשנ"ב²: "שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה ועומדים מוכנים לקבלת דוד
מלכא משיחא" וכן בש"פ וישלח בשנה הנ"ל: כבר נגמרו ונשלמו כל העניינים גם
מצד (וב)העולם. כבר נשלמו כל ענייני העבודה גם צחצוח הכפתורים והכל מוכן
לביאת המשיח. ומזה מובן שהמשך העבודה שלאח"ז (כל זמן שמשחית צדקנו
מתעכב מאיזו סיבה (בלתי ידועה ומובנת כלל)) אינו עבודת הבירורים (שהרי כבר
נסתיימה ונשלמה עבודת הבירורים) אלא עבודה מיוחדת להביא להתגלות בפועל
בעולם".

וביחידות של י"ט כ"ף כסלו שנה ה"ל אמר³ "ובפרט בימינו אלה – ימות המשיח – שבהם נמצאים עכשיו וצריכים רק לפתוח ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלמה בפשטות". ובהערה 66 שם: כמדובר כ"פ ע"י נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר שלפני זמן רב כבר כלו כל הקיצין ונסתיימו כל העניינים וההכנות גם הכפתורים כו'.

והנה עפ"ז לכאורה תמוה מהו כל עניין ההשתמשות בדברים גשמיים עכשיו שנסתיימה עבודת הברורים, והרי (כנ"ל) מבואר בקבלה ובחסידות אשר כל מה שאנחנו אוכלים ושותים ומשתמשים בצרכים גשמיים ה"ז בכדי לברר בירורים, וא"כ מה העניין בזה עכשיו.

ועוד צ"ב בפירוש מילים אלו "ימות המשיח שבהם נמצאים עכשיו", דהרי דבר ברור הוא שלא נתכוון כ"ק אדמו"ר לומר שכבר הגיעה הגאולה ונמצאים בימות המשיח שעליהם דיבר הרמב"ם בהלכות מלכים, וכידוע שיטתו החריפה של כ"ק אדמו"ר נגד הקס"ד שהקמת המדינה היא אתחלתא דגאולה רח"ל (ומביא רא' לזה מהל' מלכים להרמב"ם, ושם⁴: ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, עכ"ל. והרי לע"ע עוד לא היתה כזאת, וא"כ מוכח דאין זה אתחלתא דגאולה⁵) ובכ"מ כתב שעצם קס"ד שהיה אתחלתא דגאולה גורם לקרבנות מבני ישראל ה"י⁶. וא"כ עכצ"ל דלא זה הוא כוונתו בדבריו הק' שנמצאים אנו בימות המשיח.

וכן יל"ע מהי העבודה המיוחדת הזאת של פקחת העיניים, כדי להביא את הגאולה.

דהנה ה' אפ"ל ע"פ המבואר במק"א⁷ שמבאר כ"ק אדמו"ר בעניין מה שבפסח מצרים יצאו י"ח במצה עשירה, דזה מורה (בפנימיות העניינים) שאף שעיקר העבודה (עכשיו, ובפרט) בגאולת מצרים הוא אתכפיא, צ"ל גם כן מעין העניין דאתהפכא – מצה עשירה, ומביא כ"ק אדמו"ר את המבואר בתו"א (ר"פ שמות) עה"פ "ואנכי אעלך גם עלה", שמרמז לב' העליות דגאולת מצרים וגאולה העתידה, ומבאר, דזה שגאולת מצרים כתובה יחד עם הגאולה העתידה, מראה, שבגאולת מצרים כבר צריך להיות נרגש הגאולה העתידה, כיון שהכח דאתכפיא קשור ותלוי עם זה שסופו ה"ה מביא לאתהפכא. עיי"ש אריכות הדברים.

הערות וצינונים

3. סה"ש שם ע' 168. 4. פי"א ה"ד. 5. ראה אג"ק ח"ז ע' רפא, לקו"ש ח"ה ע' 149, ובמקומות רבים מאוד. 6. לקו"ש חט"ו ע' 492. 7. לקו"ש חט"ו ע' 122.

ולפי"ז היה אפשר לומר ש'לפקוח את העיניים', פירושו, להתחיל לחיות במעמד ומצב של גאולה. והיינו שכבר בגלות לחיות עם העבודה של הגאולה העתידה. אבל עדיין צ"ב כיון שלכאורה עבודה זו המבוארת בשיחה שם היא הוראה תמידית, ומה נתחדש בימינו אלה.

ב

יביא את דברי הבן איש חי ויבאר עפ"ז מה ש"ימינו אלה" הם "ימות המשיח"

והעניין יובן בדרך אפשר על פי מה שכתב הגאון המקובל הבן איש חי זלה"ה בספר תורה לשמה, וז"ל (ההדגשות אינן במקור) "אלא מוכרח כי אעפ"י שנבנה בית שלישי ועלו העולמות ולא נשאר חסרון ומיעוט במלכות גם בימי החול, עכ"ז מאחר שהמצוות עדיין נוהגים ואינן בטלים כלל ועדיין יש אכילה ושתייה ומלאכה מוכרח שנשאר גם עתה בחינת בירור ותיקון, והגם שכבר הובררו כל הרפ"ח ניצוצין.. מוכרח שנשאר עדיין בחינת בירור ותיקון.. שאם לא ישאר שום בחינת בירור ותיקון כלל א"כ לא יש עוד אכילה ושתייה ושום מלאכה כלל.. וא"כ מאחר שמקריבין קרבנות ואוכלים ושותים ומקיימים כל המצוות התלויות באכילה ושתייה זה אות ומופת שיש איזה בחינה של בירור ותיקון, אלא שאין אנו יודעים איך הוא ומה הוא עניין הבירור הנעשה אחר בניין בית שלישי בב"א".

ולפי"ז יוצא שגם בימות המשיח אחרי שנשלמה עבודת בירור הרפ"ח ניצוצין בכל זאת יש בירור שנעשה במאכל ובמשתה. וככה אפשר לבאר גם בענייננו שאף נסתיימה עבודת הבירורים, בכל זאת יש עניין במאכל ומשתה, כי ע"י זה נעשה הבירור הדק.

ואף דפשיטא דלא דמי לעיקר דברי הבן איש חי, שמדברים אודות מצב העולם כפי שהוא אחרי שיעביר את רוח הטומאה מן הארץ, וא"כ מובן שזה יהיה בירור עדין ביותר. אבל בכל זאת, מדבריו אפשר לצייר ענין זה, שהבירורים עכשיו אינם הנצרכים בשביל ביאת המשיח.

ובאמת מוכח מהמשך דברי כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם, שמדבר מזה שבזמננו זה מתרחשים מאורעות בעולם מעין ובדוגמת ימות המשיח, שזהו בגלל זיכוכו, ובהתאם לכך גם העבודה אצל יהודי צריכה להיות באופן זה. וככה אפ"ל בפירוש המילים "בימינו אלה ימות המשיח" שהכוונה היא שאף שהגאולה עדיין לא באה, ואדרבה החושך כפול ומכופל, בכל זאת כבר התחיל להאיר בעולם אור הגאולה בצורה מיוחדת יותר, כי כבר נסתיים הבירור, (וזהו שדווקא בזמן זה החושך כפול ומכופל, כי הסט"א

מרגשת שמגיעה קצה, ולכן מעלימה ומסתירה כל מה שיכולה, וכמשל הדג שיוצא מהמים ועומד למות אז מתנענע בחוזק, כמוסבר באריכות בקבלה ובחסידות).

וזוהי העבודה דפקיחת העיניים – לחיות בהתאם להמעמד ומצב דגאולה שמאיר בעולם. ולכן דווקא עכשיו אפשר להיות במצב הזה בשונה מהדורות הקודמים, אף שגם אז היה אפשר לעבוד את ה' במעמד ומצב דגאולה, וכמשי"ת לקמן.



יבאר עניין העבודה בדורנו זה

הנה ידוע החילוק בין שיטת המוסר לתורת החסידות, ששיטת המוסר עוסקת בשבירת הגוף ותורת החסידות עוסקת בזיכון הגוף⁸. ואולי עפ"ז אפשר לבאר בדא"פ מה שתורת החסידות (שהיא טעימה מתורתו של משיח) נתגלתה דווקא בדורות האחרונים, כי בזמן שהעולם היה יותר גס אזי כדי לעבוד את ה' היה צריך לשבר את חומריות הגוף, אבל אחרי עבודת בנ"י בתומ"צ, נזדכך העולם, ואז אפשר לעבוד את ה' יחד עם הגוף, מעין העבודה דימות המשיח, שאז הגוף לא יפריע לגילוי אלוקות, ואדרבה הגוף ג"כ ירצה לעבוד את ה', כיון שיוגמר בירורו לגמרי, וככה ממש הוא גם בעבודת תורת החסידות לזכך את הגוף שירצה גילוי אלוקות מצ"ע, ולא רק מצד הנשמה.

וכל זה היה עוד במהלך עבודת הבירורים, אבל אחרי שנסתיימה עבודת הבירורים אז זה הרבה יותר מזה לא רק בכמות, אלא עבודה הרבה יותר נעלית ו"גאולתית" שאינה במדרגת הבינוני שעניינו ותכליתו היא המלחמה עם היצה"ר, אלא עבודה שתכליתה היא שכ"א יהיה במדרגת צדיק שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית, ויהיה לו אהבה בתענוגים, וזהו כנ"ל כיון שהושלם הבירור, וכדלקמן.

ואולי יש להוסיף שזהו מה שמצינו שבמהלך דור השביעי שעניינו הוא לסיים את בירור וזיכון העולם, עד לעבודה המיוחדת של דורנו להביא את ההתגלות בפועל בעולם, רואים שכ"ק אדמו"ר התחיל לדרוש את עבודות נעלות יותר. ולדוג', שאצל רבותינו נשיאנו הקודמים היה עניין של תיקון העבר ע"י בכייה ודמעות, שזהו עניין של בירור – התלבשות להתעסק עם החטא ולתקן אותו. אך אצל רבנו רואים כבר מתחילת הנשיאות במכתבים שאינו רוצה שיתעסקו כל כך עם תיקון, אלא בעיקר שיהי' קבלה טובה לשנות ההנהגה לעתיד.

ועד שבמאמר ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תשמ"ו⁹ ביאר כ"ק אדמו"ר וו"ל "הרי מבואר באגה"ת שם שהתשובה מתוך מרירות היא תשובה תתאה והתשובה מתוך שמחה היא תשובה עילאה, והרי בדורנו זה דעקבתא דמשיחא, אחרי כל הצרות והייסורים וכו' אשר יסורים ממרקין ויסורים מבררים ויסורים מזכים ומרוממים הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה ושייכים לתשובה עילאה דייקא שהיא מתוך שמחה. ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר באגה"ת שם שעניין תשובה תתאה מתוך מרירות הוא פעם אחת בשבוע לפני יום השבת והיינו בליל שישי והרי אנו עומדים כעת באלף הששי קרוב לסופו היינו קרוב לסוף היום הששי לא רק ביום הששי (לא ליל ששי) אלא ביום זה עצמו קרוב לסיומו קרוב ליום השבת א"כ פשיטא שהעבודה בזמן זה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה".

עד שבש"פ אחרי-קדושים תנש"א¹⁰ נתבאר בפירוש "וי"ל שלאחרי כל העניינים – של בירור וזיכוך כו' שיהודים עברו במהלך הדורות עכשיו יכול כל יהודי להגיע לכל הדרגות הגבוהות עד תהי צדיק בגילוי (הגילוי של ועמך כולם צדיקים), כמו שיהיה בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה".

ובנוגע ללימוד התורה נתבאר בשיחת ש"פ בלק תנש"א¹¹ "בנוגע להוספה המיוחדת בלימוד התורה בעניני גאולה ומשיח – לא רק בתור "סגולה" למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן דימות המשיח", עי"ז שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע שהנה זה (המלך המשיח) בא".

וכן בנוגע לעבודת התפילה, שצ"ל באופן של 'עבודת הצדיקים' בשיחת ש"פ בשלח תשנ"ב¹²: "והוראה נוספת וג"כ עיקרית בנוגע לעבודת התפילה (שנקראת גם בלשון רינה (שירה)) באופן של שירה כידוע שרבנו הזקן היה מתפלל בקול ושירה) – שנוסף על השירה הקשורה עם העליה מלמטה למעלה צ"ל עכשיו גם (לאחרי גמר כל העליות) השירה שמצד הדביקות והתכללות בהעליון, כהכנה והתחלה ל"שיר חדש" דלעתיד לבוא".

ומכל זה מובן שלא נשתנו העתים ח"ו, ואדרבה, לא רק שעדיין נדרשת מאיתנו העבודה ד'אתכפיא', אלא עוד יותר, נדרש מאיתנו שבכלל לא יהיה לנו תאוה

הערות וצינונים

9. תו"מ התועודויות תשמ"ו ח"ב ע' 667. 10. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 504 (באידיש). 11. סה"ש שם ע' 683. 12. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 308.

לעוה"ז, ולא רק שנדרש עבודת התפילה, אלא עוד יותר, עבודת התפילה צ"ל באופן של עבודת הצדיקים – תענוג ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה.

ועוד יש לבאר במה שעניין זה נוגע גם לכללות עבודת האדם, היינו במה נוגע לנו שנסתיימה עבודת הברורים. כמו שביאר כ"ק אדמו"ר בש"פ תצא תשמ"ח¹³ "במשך כל הדורות (גם בהתחלת זמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד) הייתה עיקר ההדגשה על הפעולה דהפצת המעיינות חוצה ולא (כל כך) על הבאת המשיח אף שבכללות היה ידוע שהפצת המעיינות חוצה פועלת ביאת המשיח ומזמן לזמן (ובפרט בהתועדיות די"ט כסלו וכיו"ב) היו מזכירת ומדברים על ענין זה ואז הרבי ממשיך שם שמאז שהרבי הקודם יצא בהכרזה על "לאתר לתשובה לאתר לגאולה" ההדגשה על הבאת הגאולה ועד שכל פעולה דמעשינו ועבודתנו חדורה בכוונה להביא את משיח צדקינו".

וע"פ זה אפשר לומר שמעבר לזה שהתפקיד של דורנו הוא להביא את הגאולה ולכן ההדגשה בעבודה זה להביא את משיח, עניין זה קשור גם למצב העולם – בדורות קודמים מכיון שהעולם עוד לא היה מוכן לגאולה. רק עכשיו שאור הגאולה נמשך בעולם נדרש מכל יהודי שכל מה שהוא עושה אפילו שזה אותה עבודה, שהרי גם עכשיו הוא צריך לאכול ולשתות ולישון וכו' רק מה שמוכרח לצורך קיום גופו לשם שמיים אז למאי נפק"מ? אלא הנפק"מ היא על מה ההדגשה בעבודה, שעכשיו כל עניין בעבודת ה' שיהודי עושה מודגש שזה כדי להביא את משיח עכשיו.

ד

יבאר דע"פ הנ"ל דג' העניינים "נסתיימה עבודת הברורים" "ימינו אלה – ימות המשיח" והעבודה "לפקוח את העיניים" קשורים זה בזה

ואחרי כל הביאור יובן איך שלושת העניינים "נסתיימה עבודת הברורים", "בפרט בימינו אלה ימות המשיח" ו"לפקוח את העיניים" קשורים זה בזה, כתוצאה מזה שהעולם הודרך. והיינו שכיון שנסתיימה עבודת הברורים מאיר בעולם אור האלוקי של ימות המשיח (לא ימות המשיח כפשוטו, אבל לאידך חידוש גדול ואור אלוקי שלא האיר בעולם כדוגמתו), ודווקא בתקופה כזו יכול יהודי לפקוח את העיניים – לראות בעבודת ה' שלו את הגאולה, ועד שכתוצאה מזה שהיהודי מרגיש את הקב"ה בכל עניינו רואה הוא ממילא את האור של ימות המשיח בגשמיות כפשוטו, כמו שהסביר כ"ק אדמו"ר באריכות בכ"מ איך שרואים מהפיכה זו גם בגשמיות העולם, ולדוג' בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב¹⁴ שבצרפת שהיתה שיא הקליפה נפתחה ישיבת

הערות וצינונים

13. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 629. 14. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 174.

תומכי תמימים וכו' וכו', ובשיחת ש"פ משפטים שנה ה"ל¹⁵, שההסכם באו"ם להעביר את הכספים של הנשק לענייני כלכלה באים כתוצאה מפעולתו של מלך המשיח בעולם, והוא מעין ודוגמת היעוד ד"וכתתו חרבותם לאתים".

ויה"ר שנזכה לכל זה בפועל ממש בגשמיות ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש, ותכף ומיד ממש.



ספר
הפלפולים
תורת
אמת

מדור הערות קצרות

מי יכול להיות בינוני של התניא?

הרב משה מרדכי שי' גינזבורג

נר"נ בשיבה

מטרתו של ספר היסוד של החסידות – ספר התניא – "הנקרא בשם ספר של בינונים"¹, לבאר את עבודת ה' הנדרשת מבינוני.

והנה כבר בפ"א דן אדה"ז מהי "מהות מדרגת הבינוני" "שבדאי אינו מחצה זכויות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא... ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור] ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע... וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה... ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה ומש"ה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני".

ואחר שמבאר מהות הנה"ב והנה"א, כוחותיהם, לבושיהם ומקומם בגוף האדם, מבאר בפ"י מהות מדרגת הצדיק ובפ"א מהות מדרגת הרשע, שגם אם "לעתים רחוקים מתגבר הרע על הטוב וכובש את העיר קטנה הוא הגוף אך לא כולו אלא מקצתו לבד שיהיה סר למשמעתו ונעשה לו מרכבה ולבוש להתלבש בו א' משלשה לבושיה הנ"ל דהיינו או במעשה לבד... או בדיבור לבד... או במחשבה לבד... נקרא רשע בעת ההיא שהרע שבנפשו גובר בו ומתלבש בגופו ומחטיאו ומטמאו ואח"כ גובר בו הטוב שבנפשו האלהי' ומתחרט ומבקש מחילה וסליחה מה' וה' יסלח לו אם שב בתשובה הראויה על פי עצת חכמינו ז"ל בשלשה חילוקי כפרה כו".

ואחר כך בפ"ב מתחיל לבאר מהות מדרגת הבינוני, "והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כל כך לכבוש את העיר קטנ' להתלבש בגוף להחטיאו דהיינו ששלש' לבושי נפש הבהמית שהם מחשבה דבור ומעשה שמצד הקליפ', אין גוברים בו על נפש האלהית להתלבש בגוף, במוח ובפה ובשאר רמ"ח איברים להחטיאם ולטמאם חס ושלום רק שלושה לבושי נפש האלהית הם לבדם מתלבשים בגוף שהם מחשבה

דיבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה ולא עבירה מימיו ולא יעבור לעולם, ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, למרות שמבאר בהמשך ש"מהות ועצמות נפש האלהית שהן עשר בחינותיה לא להן לבדן המלוכה והממשלה בעיר קטנה" אך "כל אדם יוכל ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול על רוח תאוותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה וכו'" ע"ש.

אך בפ"ד מבאר "והנה מידת הבינוני היא מידת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה כי הבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העיתים שוות אלא סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דיבור ומחשבה שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאוות לבו והפכה ממש כו".

וידוע הקושיא שלכאורה סותר את מש"כ בפ"ב, דבפ"ד כ' "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" ואילו בפ"ב כ' "שלעולם אין הרע גובר כל כך לכבוש את העיר קטנ". ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם, ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, (וכן משמע בפ"א שכ' "בשעה שעושה עוונות נקרא רשע" משמע שבשאר הזמן אינו נקרא רשע, ובגמ' שם ע"כ מדובר בשם התואר שהרי בשם המושאל אינו רשע אלא אם כן יש לו רוב עוונות כנ"ל בפ"א, וכן בפ"א כ' "נקרא רשע בעת ההיא" משמע שבשאר העתים לא נקרא רשע). ואילו הסתירה היתה ממקומות שונים אולי היה אפשר לתרץ שכל מקום מדבר בבחינה אחרת אך כאן שזה בהמשך אחד כמובן שאי אפשר לתרץ כן.

ועוד דלפי מש"כ בפ"ב לכאורה כלל אינו מובן מטרת "ספר של בינונים", דאם בינוני הוא דוקא כשלא עבר עבירה מימיו, הרי צ"ל דגם קודם שהתחיל ללמוד בסש"ב לא עבר מימיו עבירה, והרי דבר זה אינו בנמצא "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"² ואת"ל שכוונת הכתוב על הרוב, כי התורה על הרוב תדבר, ובתניא מדובר על מיעוט האנשים שלא חטאו מימיהם עוד קודם שהתחילו ללמוד תניא, הרי בהקדמה כ' "אליכם אישים אקרא.. למגדול ועד קטן כל אנ"ש דמדינתנו וסמוכות שלה" ועכ"פ בקטנים (דהיינו בחכמה וכמבואר בהמשך ההקדמה "ומי שדעתו קצרה.. יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו", וא"כ קטנות וגדלות כאן הכוונה בחכמה ולא בשנים) שמכל אנ"ש בודאי לא כולם היו בבחינת לא עבר עבירה מימיו.

ועוד שהרי בהמשך הספר של בינונים למרות שהספר מיועד לבינונים, הוא מביא כמה עצות לאלו שנכשלו וכגון בפכ"ו כותב ש"זאת ישים אל לבו כי אין הזמן גרמא כעת לעצבות אמיתית אפי' לדאגת עונות חמורים ח"ו" ובפכ"ט "ומזה יכול ללמוד כל אדם שנופלים לו במחשבתו ספיקות על אמונה" ואיך כל זה מתיישב עם מה שהבינוני לא עבר עבירה מימיו?

ויש כמה ביאורים לסתירה לכאורה בין פי"ב לפי"ד: (א) ד"צ"ל – אף שדוחק קצת – שמצד מצבו עתה לא יעבור לעולם³. (ב) ש"יש לכל אדם בחירה חופשית לקיים מצות התשובה... שעל ידי נעקר עונו מתחילתו, ומצד זה ביכולתו להיות במצב שלא עבר עבירה מימיו כפשוטו⁴.

אך לכאורה שני הפירושים (או מחמת מצבו או מחמת תשובה) אינם מתיישבים כל כך עם הפירוש הפשוט שלא עבר עבירה מימיו, דאם כן היה כוונתו הו"ל לפרש, וע"ד מש"כ שאין דרך הפוסקים לסתום אלא לפרש, ובפרט בתניא שכותב כל דבר בפירוש ולא ברמז כבקו"א. ונראה דלכן כ' בתי' הא' 'בדוחק קצת', ולא תי' כן אלא מחומר הקושיא.

ובס' ביאורי ר' שלמה חיים קסלמן⁵ מופיעים בשמו שני ביאורים: (א) שאפי' אדם שלא עבר מימיו אינו אלא בינוני ולא צדיק. (ב) "מימיו" הכוונה מתחילת ימי היותו בינוני.

אך גם כאן לכאורה אינו מתיישב בפשטות הל', דבנוגע לפי' הא' לכאורה לפי זה היה צריך להוסיף בתחלת פי"ב "והבינוני הוא אף שלעולם אין הרע גובר וכו'" וכיו"ב, ובנוגע לפי' הב' הו"ל לכתוב להדיא "מזמן היותו בינוני", ולא לסתום דמשמע כפשוטו.

ולכאורה יש לבאר בפשטות דבינוני הכוונה אחד ששולט על המחשבה דיבור ומעשה אף שמהות ועצמות הנפש אינו בשליטתו, ובפי"ב מדובר על אדם שכל ימיו הוא בינוני ודלא כמש"כ בפרק הקודם (פי"א) שנקרא רשע בעת ההיא, אלא שאין רגע בחייו שנקרא רשע. וממילא לא עבר ולא יעבור עבירה מימיו. והיינו שכדי להגדיר מהו מציאות אדם שהוא בינוני, דהיינו שנקרא כן באופן קבוע כל ימי חייו, הרי הוא מבאר שהוא כזה שלא עבר ולא יעבור עבירה מימיו, (ואגב אורחא גם מבואר יותר הנזכר בפ"א איך טעה רבה לומר שהוא בינוני, שהרי אף אדם כזה שלא

הערת וצינונים

3. רשימות על התניא פ"א (ע' כז) וכנראה הועתק משם לאג"ק ח"י ע' שמט' וח"ט ע' שמג. 4. ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה (מוגה) אות ג. 5. ע' קכה.

עבר ולא יעבור והוא דומה לרבה בזה שלא פסיק פומיה מגירסא עד שאפי' מלאך המוות לא יכול לשלוט בו הוא גם בכלל בינוני) ובהמשך לזה בפ"ד מבאר שזה לאו דוקא תלוי אם הוא כך כל ימי חייו אלא "כל אדם יכול להיות בינוני ובכל שעה".

וכעין זה ראה בפכ"ג לגבי קיום המצוות "...ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה שכח ובחי' המעשה של נפש האלהית מלוכש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון וכו'" ואח"כ ממשיך "וזהו שארז"ל האבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם", דלכאורה למה זה מבטא שהיו מרכבה כל ימיהם כדי להיקרא מרכבה, הרי הזכיר לעיל שאצל כל אחד "אברי גוף האדם המקיימים המצוה... הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון", אלא ע"כ כשמתארים אותו כן, הכוונה שהיה ביטול זה של מרכבה אצלם בתמידות כל ימיהם. וה"ה לגבי תואר הבינוני, שהכוונה הוא שמתנהג כן כל ימיו, וזה הטעם למש"כ בפ"א כנ"ל. אלא שכמובן אין המטרה לקבל את התואר "בינוני" בשלימות, וגם אינו תלוי בו לתקן את הזמנים בעבר שלא היה ראוי לתואר זה, אלא לעבוד בעבודת הבינוני בכל רגע מכאן ולהבא.

(וראה בפכ"ז "כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאוד ממדרגת צדיק והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם וכו'" ומש"כ "ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת" כנראה שהלשון מושאל מהמשנה בעדויות פ"ה מ"ו "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום" כדרכו בהרבה מקומות לשאול לשונות מחז"ל, אך הפירוש הוא שהלואי יהיה בינוני בשלימות כל ימי חייו ע"ד הנזכר בפ"ב אף שלא שייך כאן לומר כן על העבר, ומכאן רואים שהגדרים של בינוני אינם דוקא לזמן מסוים, שהרי בפ"ב כ' "לא עבר מימיו ולא יעבור לעולם" ובפ"ד כ' "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" וכאן בפכ"ז שכ' "והלואי היה בינוני, ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת" משמע שבינוני יכול להיות מכאן ולהבא כל ימיו אף שלא היה בעבר, אלא ע"כ שבכל שעה יכול להיות בינוני, אך כשהוא מתמיד בזה שייך לומר שזה מהותו הקבועה משא"כ כשזה רק לעתים, שייך לקוראו כן רק באותו זמן שמתנהג כן, ודוק. וכ' כאן ל' "הלואי" דכל אחד יכול לשאוף להתנהג כן כל ימיו כי זה דבר התלוי בבחירתו אם יתמיד בזה, ולכן כ' "הלואי" ודלא כבצדיק "שאין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך" (פ"ד) אך כמובן שגם אם יהיה רשע שעה אחת, בשאר הזמן יכול להיות בינוני כמבואר בפ"ד).

ולכן עבודת הבינונים מתאים לכל אחד גם לאלו שנכשלו בעונות חמורים שנזכר אודותיו בפכ"ו או בספיקות באמונה שנזכר אודותיו בפכ"ט, "כי הבינוני אינו מואס

ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העיתים שוות אלא סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דיבור ומחשבה שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאות לבו והפכה ממש "כנ"ל.

וכן הורו חסידים באופן מעשי, ותורף הדברים כמו ששמעתי על שני אנשים שונים (ר"י דנבורג ור"ה קרינסקי) ששאלו בילדותם (כל אחד בזמן אחר) את המשפיע ר' ניסן נמנוב האם הוא בינוני וענה לו "אתה יכול בעצמך להיות בינוני", והילד התפלא מהתשובה, והסביר לו "בדקה הקרובה אתה יכול להיות נזהר במעשה דיבור ומחשבה?" ענה הילד "אם אשתדל כנראה שכן", ואז אמר לו "אם כן תיזהר לעשות כן בדקה הקרובה, ובדקה אחר כך שוב תשים לב להיות נזהר במחשבה דיבור ומעשה שלך, וכן הלאה", והיינו שזה דבר שתלוי בכל עת להחליט על אותו רגע, ואם אדם מקיימו בשלימות הרי הוא בינוני בכל ימי חייו. (ושוב שמעתי שמעין ביאור הנזכר לעיל מופיע בספר ביאורי ר' ניסן על התניא אך אין הספר תח"י).



האם מותר ללבוש בשבת משקפיים שידית שלהם נשברה?

הרב צבי פנחס דוד שי¹ ווייס
ר"מ סמיכה בשיבה

דנו אחרונים בני זמננו מה הלכה באדם שנשברה לו אחת מידידות המשקפיים האם מותר ללבשם בשבת. הגאון הרב מאיר ברנאדסדארפער ז"ל בספרו קנה בשם² נטה לומר שאסור ללבשם בשבת, אולם לענ"ד נראה שדעת אדמו"ר³ שיהא מותר ללבשם ואין חשש שיתקן ויחזיר הידית, כדלקמן.

דהנה איתא בשו"ע המחבר בהל' שבת⁴: "ספסל שנשמט אחד מרגליו אסור להחזירו למקומו ולהניח אותו צד השמוט על ספסל אחר יש מי שמחמיר לאסור. הרמ"א שם מציין לסי' שח, וביאר המשנה ברורה⁵ כוונתו ששם מבאר הרמ"א דאם ישב עליו כך כבר פעם אחת מבעוד יום כשהוא סמוך על ספסל אחר מותר ולא חיישינן שמע יתקע".

מקור ההלכה הוא בתרומת הדשן⁶, וז"ל: "שאלה, ספסל שנשמט אחת מרגליו אי שרי לטלטולי ולהניחו בראשו באותו צד שנשמט הרגל על ספסל אחר או לא. תשובה, יראה דיש להסתפק בדבר וכן ראיתי כתוב על שם אחד מהגדולים שאסור והביא ראיה מפרק תולין שבת (קלח, ב) כירה שנשמטה מירכותיה אסור לטלטלה גזירה שמא יתקע והיינו הך ממש אמנם היה נראה לחלק דהתם לא מצי להושיבה בלא הירך שנפלה ולכך גזרינן אבל כאן אפשר להניח על ספסל אחר ולא גזרינן דלמא יתקע אך מדמחלק בתחילה התם בין אחת מהרגליים שנפלו לשתיים משמע נמי דאחת חזי ע"י סמיכה ואפי' הכי מסקינן לאיסור וכן ראוי להחמיר הנלענ"ד". עכ"ל.

והנה ה'קנה בשם' רצה להוכיח מהלכה זו שמשקפיים שידית שלהם נשברה אסור ללבשם כמו בדין של ספסל מחשש שמא יתקן הידית. ואם תמצי לומר שספסל שונה היות שצריך להניחם על ספסל אחר, משא"כ במשקפיים לא צריכים לעשות שום פעולה ללבשם, ב' תשובות בדבר: א) הרי התרומת הדשן הקשה מכירה לספסל שלכאורה כירה אסור שאין דרך להשתמש בלי הירך משא"כ ספסל אפשר ע"י הנחה

הערות וצינונים

1. חלק א סי' יט. 2. סי' שיג ס"ח. 3. סקנ"ג. 4. סי' עא.

על ספסל אחר ודחה זאת שרואים מהגמ' שכירה שנשמטה אחת מירכותיה אפשר להשתמש בה ע"י סמיכה ואפי' הכי אסור ואם כירה אסור אז גם ספסל אסור. (ב) רואים דהערוך והר"ח מבארים שכירה יש לה ד' רגלים ואם נשמטה אחת מירכותיה עדיין יכולה לעמוד על ג' רגלים בלא שום סמיכה ועכ"ז הגמ' אוסרת ורואים שאפי' בלי שום תיקון אסור וא"כ ה"ה למשקפיים שאסור.

ולענ"ד ראייתו הראשונה שהביא מכירה אינה נראית, משום שהמדובר שם שאפשר להשתמש מיירי בהשתמשות ע"י סמיכה על דבר אחר, משא"כ במשקפיים אינו עושה שום פעולה. ולגבי ראייתו השנייה מר"ח והערוך שמיידי שלכירה יש ארבע רגליים ולכן אם נשבר חלק אחד אפשר להשתמש עם ג' רגליים ע"כ שהתרומת הדשן חלק וסבר שמדובר בג' רגליים כי כתב שהכירה אפשר להשתמש בה רק ע"י סמיכה היינו בשיש לה ג' רגליים ולכן בנפל רגל אחת אי אפשר להשתמש בה רק על ידי סמיכה.

ובר מן הכי נתקשו האחרונים בדלתות הכלים שנשברו בשבת דהנה מובא באדמו"ר⁵ וזל"ק: "כל הכלים שיש להם דלתות קבועים בהן בין שהדלת הוא מן הצד בין שהוא כיסוי ע"ג הכלי ונתפרקו הדלתות מהם בין שנתפרקו בשבת בין שנתפרקו קודם השבת מותר לטלטל אותן הדלתות מפני שכשהיו הדלתות מחוברות בכלים היה גם עליהן שם כלי אגב אביהן ואף שנתפרקו אח"כ מהכלים לא נפקע מהם שם כלי שהיה עליהן הואיל וראויים להחזירן ולחברן אל הכלי". עכ"ל. (וכן ידוע להלכה⁶ שמטעם זה כפתור חשוב שנפל בשבת והוא חשוב מותר לו לטלטלו כי הוא מוכן אגב הבגד).

והקשה הגאון הרב שלמה זלמן אוירבאך ע"ה (והובאו הדברים בספר שולחן שלמה⁷), מדוע לא חוששים שמא יתקע את הדלת בארון (וכן לתפור את הכפתור לבגד)? ותירץ דשמא יתקע שייך רק אם מטלטלים את הארון שאז חוששים שמא יתקע את הדלת לארון, משא"כ כשמטלטל את הדלת לא חוששים שיתקע בארון, אך בהמשך דבריו דחה תירוץ זה, דהרי כל הדלת עומדת בשביל הארון.

ולכן נראה לענ"ד לתרץ בהקדים יסוד ב'שמא יתקע', דכל האיסור שמא יתקע שייך כאשר האדם עושה פעולה קלה ואז חוששים שיעשה פעולה אסורה, משא"כ אם אינו עושה שום פעולה ומשתמש בדבר כמו שהוא – אין חשש שמא יתקע. ובאמת הדבר מדויק בשאלתו⁸ של התרומת הדשן שהשאלה הייתה על ספסל לטלטלו כדי לשבת עליו ובאופן שסומכו על ספסל אחר שאז חוששים שבמקום

הערות וצינונים

5. סי' שח סל"ד. 6. ראה המובא בפסקי תשובות סי' שח ע' רז-רו והערה 240 שם. 7. סי' שח סקמ"ה. 8. כידוע שהשאלות של התרומת הדשן הוא עצמו כתבם מוב"ש בש"ך (קצו סק"כ).

לסמוך על משהו אחר יבוא ויתקע לו קרש. וכמו כן מדויק הדבר בדברי אדמוה"ז⁹ "כירה שנשמטה אחת מירכותיה... אסור לטלטלה לצורך גופה גזירה שמא יחזיר לה הרגל, וכן ספסל ארוך שנשמטה אחת מרגליו אסור לטלטלו ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו אפי' נשמטה מבעוד יום, אא"כ ישב עליו קודם השבת בלי החזרת הרגל ואסור להחזירו אפי' ברפיון שמא יתקענה בחוזה אלא אם דרכה להיות שם רפויה".

והקשה התהילה לדוד¹⁰ מדוע כתב אדמוה"ז שאסור לטלטלה לצורך גופה הרי גם לצורך מקומה אסור. ומתרץ התהילה לדוד, שמנורה של פרכים עצם הטלטול של המנורה מתפרקת וחוששים שמא יתקנו משא"כ בכירה דווקא אם רוצה להשתמש בה חוששים שמא יתקע היות וצריכים לסמכה על אבן חוששים שמא במקום האבן יתקע את הרגל משא"כ למקומה שאינו צריך להשתמש בחפץ לא חוששים שמא יתקע.

ולפי"ז מתורץ מדוע בדלת של כלי אין חוששים שמא יתקע כי היות ואינו עושה שום פעולה כדי להשתמש בדבר אלא מטלטלה כמו שהיא אין מקום לחשוש שמא יתקע ורק אם עושה פעולה קלה חוששים לפעולה חמורה ואז חוששים שמא יתקע.

ובאמת 'הקנה בשם' כתב שאם הידית נאבדה מותר ללכשו ובנה את דבריו על מה שכתב בשו"ע שם¹¹ שאם נשברה הרגל מותר וכתב שם ה"ה בנאבד.

אמנם מדברי אדה"ז שפירש נשברה היינו שבראשה אחד נשאר בספסל ואי אפשר לתקוע, א"כ א"א לדמות נאבדה שיהא מותר כי אולי יתקע משהו אחר לספסל.

וזה מתאים עם תחילת ההלכה באדה"ז שאסור לטלטלה דווקא לצורך גופה דהיינו להשתמש בה וא"א להשתמש בלי פעולה כל שהיא ולכן חוששים שיעשה פעולה גדולה ויתקע ולכן אדה"ז אינו מסתפק שנשבר או נאבד כדברי הט"ז אלא צ"ל נשבר באופן שאין לו אפשרות לתקנו.

אחרי כתבי כל זאת ראיתי בספרו של הגאון הרה"ח יקותיאל פרקש שליט"א¹² שהאריך בכל הנושא, אולם את הנלע"ד כתבתי.

ומ"מ מה שהביא שם מהתהילה לדוד שלשיטת הערוך אסור לטלטלה גם לצורך מקומה, הנה לפי דברינו לעיל, נראה שאדה"ז כתב דבדווקא לצורך גופה משום שהערוך והת"ה נחלקו האם הכירה מיירי בג' רגלים או בד' רגלים, ואין שהוכחנו לעיל שהת"ה ס"ל שהכירה איננה יכולה לעמוד בפנ"ע היינו בג' רגלים וכל האיסור

הערות וצינונים

9. סי' שח סמ"ז. 10. סי' שח סק"ב. 11. סי' שח סט"ז, סי' שיג ס"ח. 12. שבת כהלכה ח"ב.

לטלטלה הוא לצורך גופה להשתמש בה ואז חוששים שמא יתקע, משמע שכל האיסור הוא רק אם רוצה להשתמש בה משא"כ הערוך ס"ל שיש ב' איסורים: (א) אם נעקרו ב' רגליים אסור משום שאינו כלי. (ב) אם נעקרה רגל אחת ונשארו ג' רגליים אז אין חשש משום מוקצה כי נשאר שם כלי עליה וכל האיסור הוא משום שמא יתקע.



האם ניתן להקנות לקטן כסף עבור קניית אות בספר תורה?

הנ"ל

נשאלתי ע"י תלמידי התמימים בישיבתנו הק' בעניין תקנתו של כ"ק אדמו"ר שכל ילד בישראל יקנה אות בספר תורה מיוחד שנכתב בירושלים תובב"א שבין החומות, כדי לאחד את כל ילדי ישראל, האם אפשר להקנות 5 ₪ לילד ע"מ שיקנה אות בס"ת היות ורבנו כתב שלכתחילה הילד יקנה אות בספר תורה מכספו הפרטי.

ובאמת השאלה נחלקת לב' עניינים: (א) האם אפשר להקנות לקטן ולקנות מקטן, ובאם כן – מאיזה גיל. (ב) האם צריך את אישור אביו היות וכל כסף שיש לקטן שייך לאביו.

הנה מצינו בגמ' גיטין¹ במשנה: "הפעוטות מקחן מיקח וממכרן ממכר במטלטלין" ובגמ' שם נחלקו האם כבן שש שבע או שמונה תשע ועשר, ומבאר הגמ' שהכול לפי חורפיה, היינו חריפותו והבנתו של הילד. והטעם הוא: "א"ר אבא בר יעקב אמר ר' יוחנן משום כדי חייו" וכך מובא להלכה בשו"ע חושן משפט²: "קטן עד שש שנים אין הקנייתו כלום ומשש שנים עד שיגדיל אם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח וממכרו מכר".

אמנם מצינו בגמ' סוכה³ "א"ר זירא לא ליקני איניש לולביה לינוקא ביומא טבא קמא, מ"ט, דינוקא מקני קני אקנוי לא מקני ואשתכח דנפיקי בלולב שאינו שלו".

ולכאורה צ"ב מאי שנא מהמבואר במסכת גיטין שרבנן תקנו ליה שיקנה ויקנה.

ובאמת הריטב"א⁴ כתב דכל המימרא דר' זירא מיירי בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות, שאפי' לדברי האומר זכיה מדרבנן זכיה גמורה היא כשיש דעת אחרת מקנה מה שאין כן במציאה וכו', מ"מ זכיה מדרבנן זכיה גמורה היא, דהפקר ב"ד הפקר, אבל להקנות כיון דלא ידע לאקנויי נמצא הלה יוצא בלולב שאינו שלו אף לדין תורה. אבל אם הגיע לעונת הפעוטות אף הקנאותו הקנאה כתקנתא דרבנן

משום כדי חייו, כדאיתא במסכת גיטין, וכשם שקונה משום כדי חייו כך חוזר ומקנה מדבריהם, שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין.

ונראה מדברי הריטב"א שאם חוזר ומקנה הוא של השני מן התורה, דהפקר ב"ד הפקר אע"פ שההקנאה היא רק מדרבנן.

וכן נראה מרש"י⁵ שמפרש "מקנה קני מדרבנן דרבנן תקנו ליה זכיה לנפשיה אקנוי לא מקני אינו יכול לחזור ולהקנות לאביו במתנה דלאו בר דעת הוא". דנראה שרש"י מפרש גם שמיירי בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות וכבר הגיע לחינוך ולכן הוא קונה ואין לו דעת להקנות אבל אם הגיע לעונת הפעוטות אפשר לקנות ולהקנות.

אמנם הרמב"ם⁶ כתב: "ואין נותנין לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר".

ונראה דעתו שהקטן קונה מדאורייתא והיות ואינו יכול להקנות רק מדרבנן א"כ א"א לצאת בלולב זה, דס"ל להרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא והיות שהחוב שלכם ביו"ט ראשון הוא מדאורייתא א"כ אין הגדול יוצא יד"ח (ובאמת נחלקו האחרונים לגבי יו"ט שני שה'לכם' הוא רק מדרבנן אם יוצא הגדול יד"ח).

וכן בב"י⁷, מביא מחלוקת הר"ן והרמב"ם האם מיירי כאן בהגיע לעונת הפעוטות הר"ן ס"ל דמיירי שלא הגיע לעונת הפעוטות, משא"כ הרמב"ם ס"ל דמיירי שהגיע לעונת הפעוטות. וכך גם פסק להלכה בשו"ע או"ח⁸: "לא יתנו לקטן ביום הראשון קודם שיצא בו משום שקטן קונה ואינו מקנה לאחרים ונמצא שאם החזירו אינו מוחזר. ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר".

וא"כ נמצא שלהלכה שקודם שהגיע לעונת הפעוטות, דהיינו כבן 7-6, הוא קונה ע"י דעת אחרת מקנה אותו אך אינו יכול להקנות, משא"כ אם הגיע לעונת הפעוטות יכול לקנות ולהקנות. וא"כ לכאורה היה אפשר להקנות לילד כסף ע"מ לקנות אות בס"ת.

אך כפי שהקדמנו יש כאן ענין נוסף, שכל מה שקטן קונה שייך לאביו וא"כ האם צריך רשות מאביו.

ובאמת מצינו כזו מחלוקת בגמ' בב"מ⁹ דאיתא שם במשנה "מציאת בנו וביתו הקטנים מציאת עבדו ושפחתו הכנענים מציאת אשתו הרי אלו שלו וכו'".

הערות וצינונים

5. שם ד"ה מקני קני, וד"ה אקני לא מקני. 6. הלכות לולב פ"ח ה". 7. או"ח סי' תרנח ד"ה ומטעם. 8. סי' תרנח ס"ו. 9. יב, א.

ובגמ' שם: "אמר שמואל מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו, שבשעה שמוצאה מריצה לאביו". ובהמשך מובא ש"פליגא אדרבי חייא בר אבא דאמר רב חייא בר אבא אמר ר' יוחנן לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זה קטן, וקטן ואינו סמוך על שולחן אביו זה גדול.

וא"כ בפשטות נחלקו שמואל ור' אבא בר אבא א"ר יוחנן האם לקטן יש זכייה מדאורייתא דשמואל סבר שאין לקטן זכייה מדאורייתא, משא"כ ר' אבא בר אבא א"ר יוחנן ס"ל דיש לו זכייה, רק מיירי כאן שסמוכים על שולחן אביו ולכן במציאה זה הולך לאביו משום איבה דהיינו שלא יבואו לידי שנאה ומריבה הואיל והאב מפרנסו. והנה במרדכי שם מביא תשובה בשם ר' מאיר (מהר"ם מרוטנבורג) באדם שיש לו מעשרות האם יכול לתתם לבני שמעון אפי' שאביהם יש לו ואינו נוטל מן הצדקה, וכתב שם, נראה לי דכל זמן שהם סמוכים על שולחן אביהם אינו יכול ליתן להם, דקיי"ל כר' יוחנן לגבי שמואל שלא קטן ממש אלא זה תלוי אם סמוך על שולחן אביו שיהיה כידו, וכ"פ ר"ת שאינו מזכה עירוב ע"י בנו ובתו הסמוכים על שולחן אביו. ואע"פ שרבינו שמשון חולק על ר"ת ומחלק בין מציאה שאין דעת אחרת מקנה אותם לבין מקום אחר, אנו עבדינן כר"ת, ועוד דמעשר עניים הוי טובת הנאה וטובת הנאה אינה ממון ואנו נקרא דעת אחרת מקנה אותה וזה שמובא בגמ' לעיל שר"ג הקנה מעשרות מיירי בקנין אגב חצירו.

וא"כ למסקנה סובר מהר"ם במרדכי שטובת הנאה אינה יכולה להקנות לו היות שזה שייך לאביו משא"כ לממון רגיל שיש דעת אחרת מקנה אותם אפשר להקנות לקטן ע"מ שאין לאביו רשות בו.

וכך הובא להלכה בשו"ע חו"מ¹⁰ שקטן וגדול הסמוכים על שולחן אביו הרי הם של אביו ואם אינם סמוכים הרי הם שלהם, וברמ"א שם שגדול שקיבל מתנה אפי' סמוך על שולחן אביו הרי אלו שלו, משא"כ קטן הווה של אביו. ומבאר בסמ"ע שם היות והנותן נתנו על דעת אביו א"כ משמע שאם נותנו ע"מ שאין לאביו רשות בו זה מועיל. ולפי כהנ"ל נראה סיכום הדברים להלכה כך:

אם מדובר בילד עד גיל 6 ירשמו אותו ויתנו את הכסף עבורו לאות בס"ת משא"כ בילד מעל גיל 6 אפשר להקנות לו כסף על מנת שיקנה אות בס"ת (שבתנאי הזה נכלל שזה מיועד רק לס"ת ואין לאביו רשות בכסף)¹¹.

הערות וצינונים

10. סי' ער ס"א. 11. למסקנה הלכתית התיעצתי עם הגה"ח הדיין הרב אפרים בוגרד שליט"א והסכים עמי למסקנה האמורה.

מדוע ברכת ההודאה אינה פותחת ב'ברוך'?

הרב משה לוי יצחק שי' לאופר

נר"נ בישיבה

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בשולחן ערוך שלו, וזלה"ק: "כל הברכות פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה, כגון "אהבה רבה" שהיא סמוכה ל"יוצר אור" ודי לה בברוך שבפתיחת "יוצר אור", וחוץ מברכת ההודאה, כגון "מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה כו'" שמברכים על הגשמים, שאין צריך לפתוח בה בברוך כיון שהיא כולה לשון הודאה".

בהסבר הטעם מדוע ברכת הודאה אינה פותחת בברוך – מצינו בדברי הראשונים מספר ביאורים שונים, כדלהלן, ויש לעיין מהי כוונת רבינו במה שכתב "כיון שהיא כולה לשון הודאה".

א. בפסחים (קד, ב) כתבו התוספות: "כל הברכות פותח בברוך וחותרם בברוך – ותימה, ברכה דאלקי נשמה אמאי לא פותח בברוך. וי"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה² בעלמא". משמעות ההסבר היא, לכאורה, שהסיבה שברכות אלה אינן פותחות בברוך הוא שמה שצריך לפתוח בברוך הוא מה שבגדר "כל הברכות", אבל ברכות אלה אינן בגדר ברכה כלל, ולכן אינן צריכות לפתוח בברוך.

אמנם לא נראה שזו כוונת רבינו במה שכתב "כיון שהיא כולה לשון הודאה", דאף שבדוחק אולי היה אפשר לומר ש"לשון הודאה" אינה לשון של ברכה, אך אם זו היתה הכוונה הו"ל להדגיש – כלשון התוספות – את השלילה, "כיון שאינה ברכה" או "לשון ברכה" ולכן אינה צריכה לפתוח בברוך, ומכך שנקט לשון חיובית ולא הזכיר כלל שאינה ברכה – משמע שלא לכך התכוון רבנו.

ב. בברכות (יד, א) כתבו התוספות³: "ומה שקשה מ"הללך" שאינה סמוכה.. ואפ"ה אינה פותחת בברוך – יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא.. תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלקי נשמה".

הערות וצינונים

1. סי' ו ס"ו. 2. והמהרש"א גורס: "ותהילה". 3. בד"ה ימים (לקראת סופו).

ובברכות (מו, א) כתבו התוספות: "...אלקי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך...וצריך לומר הואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא אינה פותחת בברוך, ומכל מקום חותמת בברוך הואיל וארוכה קצת כו".

מהלשון "אין בה אלא הודאה בעלמא", וכן מעצם הלשון "הודאה בעלמא" – משמע שהכוונה להמעיט בערך – משמע שגם בשני מקורות אלה כוונת התוספות כפי שכתבו בפסחים (והובא לעיל) שאין ברכות אלה נחשבות לברכה, אלא הן הודאה בלבד, וא"כ גם לזה אין כוונת רבינו.

ועוד יש להוסיף, שמלשון הטור והשולחן ערוך ורבנו, שנקטו הלשון "ברכת הודאה" כבר משמע קצת דלא כהסבר האמור, כיון שכל ההסבר האמור בא לומר שאינן נחשבות ברכות, ואילו השם "ברכת הודאה" מהווה במדה מסוימת בדיוק להיפך, כיון שמכנה אותן "ברכות", ואכן בשני המקורות בברכות תוספות אינם מכנים ברכות אלה בתואר "ברכות", אף שבתוספות בפסחים מופיעה הלשון "ברכה דאלקי נשמה"⁵.

ג. האבודרהם כתב⁶: "אלקי נשמה...והנכון כמו שפירש רבינו תם שאינה פותחת בברוך מפני שהיא ברכת הודאה שמודה לשם שהחזיר לו נשמתו להתנועע בה ולקום בבוקר לעשות צרכיו, שאם אינו מקדים תחילה הודאה על מה שתחול הברכה היא לה ברכה לבטלה"⁷.

ונראה שכוונת האבודרהם היא שהסיבה שבברכות ההודאה אין פותחים בברוך היא שבברכת ההודאה יש להקדים תחילה את ההודאה ורק לאחר מכן ניתן לברך, כיון שאז דווקא הברכה חלה על ההודאה שכבר נאמרה, ולכן אין לפתוח בברוך, כיון ש"הוא לא ברכה לבטלה", שאין לה על מה לחול.

במילים אחרות: בברכה רגילה הברכה היא האמירה עצמה, אך בברכת ההודאה יש את ההודאה שהיא העיקר, ועליה יכולה הברכה לחול. [ולפי דבריו מובן שלא

הערות וצינונים

4. בד"ה כל. 5. אם כנים הדברים, נמצא שאף שבדפוס ראשון של שו"ע רבינו ציין על המילים "כגון מוידם אנחנו לך". שהמקור הוא "תוספות", אך אין הכוונה בכך להסברו של רבינו, שאינו כהסבר התוספות, וגם לא על ברכת הגשמים, שאינה מופיעה בדברי התוספות האמורים, אלא הכוונה לכאורה שהתוספות הם המקום לעצם העובדה שיש סוג של "ברכת ההודאה" שאינה צריכה לפתוח בברוך, שזה אכן מופיע לראשונה בדברי התוספות שהובאו לעיל. וכן נראה לפרש את העובדה שהבית יוסף ציין כמקור לדברי הטור את התוספות. 6. בדפוס ירושלים תשכ"ג – ע' לט. 7. והנה אף שהאבודרהם הביא את הנימוק שברכת הודאה אינה פותחת בברוך בשם רבינו תם, מכל מקום בדבריו מדגיש כמה פעמים את המילים "ברכת הודאה" שלפי משנת"ל נראה שכוונה אחרת לו בזה מכוונת התוספות (ולכאורה כוונתו, כמשנת"ל בכוונת רבינו, לעצם הענין).

רק שאין צריך לפתוח בברוך, אלא שאין לפתוח כלל בברוך, כדי שלא תהא ברכה לבטלה. כן מובן לדבריו מדוע חותמים בברוך גם בברכת ההודאה, כיון שהברכה יכולה לחול].

אמנם, מאידך, מלשון רבינו "כיון שהיא כולה לשון הודאה" לא משמע כלל שכוונתו לדברי האבודרהם, שאם כן, הול"ל "כיון שיש להקדים תחילה ההודאה שתחול עליה הברכה", אך רבינו לא כתב כן.

ד. במסכת פסחים⁸ מספרת הגמרא על עולא שערך הבדלה על ידי אמירת "המבדיל בין קודש לחול" ללא חתימה. הגמרא מקשה על כך מן הברייתא "כל הברכות כולן פותח בברוך וחותרם בהן בברוך, חוץ מברכת מצות וברכת הפירות (שפותח בברוך ואינו חותרם) וברכה הסמוכה לחברתה (שחותם בברוך ואין פותח בברוך)", ואם כן כיצד עולא לא חתם בברוך?

הגמרא מתרצת שלשיטת עולא גם ברכת ההבדלה היא כברכת המצוות, שהטעם לכך שברכת המצוות אינה חותמת בברוך הוא "משום דהודאה היא", ואם כן "הא נמי (= הבדלה) הודאה היא".

ופירש רש"י: "הודאה היא – ואין בה הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק רצוי, הלכך בפתיחתן סגי. ולא דמו לברכת קידוש שצריך לספר בשבח שבת, וברכת יוצר אור שיש בה הפסק תחינה, כגון "ברחמך הרבים", וברכת אבות יש בה ריצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשבחו של מקום".

כלומר: הצורך בחתימה בברוך הוא רק כאשר יש הפסק בין הפתיחה בברוך לחתימה בענין אחר (סיפור בשבח גורם אחר, תחינה ובקשה, ריצוי), שכיון שיש הפסק – יש צורך לחזור בחתימת הברכה ל"ברוך" שהוא "שבחו של מקום". אבל כאשר אין הפסק – די בפתיחה בברוך שהיא ממשיכה עד לסיום הברכה כיון שאין שום דבר המפסיק אותה.

אמנם רש"י כתב זאת לגבי הצורך בחתימה בברוך, וכנאמר בגמרא, אך הפרישה על דברי הטור כאן בענין ברכת הודאה שאינה פותחת בברוך – הביא דברי רש"י אלה, והוסיף: "והוא הדין הכא נמי מסיים בברכה ואין צריך לפתוח".

ולכאורה הכוונה, שפירוש דברי הגמרא ורש"י הם שכאשר אין הפסק – די באזכור שבחו של מקום ("ברוך") או בפתיחה, או בחתימה – ומשם נמשך השבח על כל הברכה כיון שאין הפסק.

והנה לכאורה יש מקום לפרש שהכוונה בלשון רבינו בטעם שברכת ההודאה אינה פותחת בברוך: "כיון שהיא כולה לשון הודאה" – היא להסברו של רש"י, שכיון שברכת ההודאה כולה היא לשון הודאה ואין בה הפסק של דבר נוסף – לכן די בחתימה בברוך ואין צריך לפתוח בה בברוך.

אמנם, אף שאכן יש מקום לפרש כן, עדיין צ"ב קצת לפרש כן. הטעמים: א. רבינו אינו מזכיר את השלילה – שאין כאן הפסק, כפי שנקט רש"י – אלא אומר "כולה לשון הודאה". ב. יתרה מזו רבינו אינו מזכיר כאן כלל את החתימה בברוך, שלפי משנת"ל בדעת רש"י זהו היסוד, שכיון שבחתימה יש "ברוך" אין צורך גם בפתיחה, ועל דרך מה שכתב רבינו לעיל גבי ברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך: "ודי לה בברוך שבפתיחת יוצר אור". וצע"ק. ולכן נראה לומר שהכוונה בדברי רבינו הוא להסבר נוסף כדלהלן.

ה. בשבלי הלקט סי' ב כתב: "ויש מפרשין למה אין פותחין בה בברוך בברכת אלקי נשמה, לפי שהיא הודאה וברכת הודאה כמי שנפתח בה בשם ומלכות דמיא, ומצאו סיוע לדבריהם מודים דרבנן.. לפי שהוא הודאה לא נתנו לו פתיחה.. ומצאנו ברכת הודאה אחרת.. על הגשמים.. ואין לה פתיחה מטעם שהיא הודאה, ובהודאה יש במשמע הזכרה ומלכות וכל דבר הצריך לברכה כו".

ולכאורה הכוונה בדברי שבלי הלקט היא שעצם העובדה שברכה זו עוסקת בהודאה והיא ברכת הודאה – נחשב הדבר כאילו היא פותחת בברוך ובשם ומלכות, ללא הסתמכות על כך שהיא חותמת בברוך (שהרי הביא שגם "מודים דרבנן" אינה חותמת בברוך).

ואולי הביאור בזה, שברכה שאינה כולה הודאה – זקוקה לכמה תנאים כדי להחשיבה כברכה, ומהם – שהיא פותחת בברוך, אבל ברכה שכל מהותה הודאה – אינה זקוקה לשום תנאי כדי להחשיבה כברכה, כי זהו מהותה.

ונראה לומר בדרך אפשר שלזה כיוון רבינו בטעם שכתב "כיון שהיא כולה לשון הודאה" – שכיון שכולה לשון הודאה, א"כ אין צורך בתנאי של פתיחה בברוך, כמשנת"ל.



הערה במאמר ד"ה שובה ישראל תרס"ו

הת' לוי שי' אוסטין
מהתלמידים השלוחים

במאמר ד"ה שובה ישראל תרס"ו מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע את מעלת הגילויים שיהיו לעת"ל וז"ל: "דהרי לפני הצמצום אוא"ס ממלא כל מקום החלל מראשו עד סופו בשווה כו' וכן יהי' לעתיד, כאשר יתגלה בחי' האור העצמי דאוא"ס כמו שהוא לפני הצמצום, וכמ"ש ולא יכנף עוד מוריך כו', שלא יהיו בחי' צמצומים והעלמות עוד כו', ויהי' מנוחה לחיי העולמים".

ובהמשך דבריו מוסיף: "וכבר היה לעולמים באופן כזה בבהמ"ק... ומעין זה גם הוא עכשיו בכל שבת ושבת²... וכן בהמשכה שע"י התורה".

ולכאורה צריך ביאור מה החילוק בין כל הדוגמאות שלכך היה צורך להזכיר כל אחד ואחד. וי"ל בדא"פ:

בהמ"ק – מבואר בהמשך המאמרים ד"ה ר' ברכי', האומנם והנה כתיב דשנת תרמ"ג³ וז"ל: "וכמו"כ יובן בבהמ"ק שהיה חיבור שני הפכים מקום ולמעלה ממקום". מכאן רואים, שישנה הדגשה על ההמשכה שהייתה בבהמ"ק שכללה ששני הפכים – מקום ולמעלה מגדר מקום – בעולם, וכך גם מבואר באריכות במאמר ד"ה גדול יהיה תשכ"ב.

שבת – מבואר בהמאמר ד"ה טוב טעם תרס"ה⁴ וז"ל: "ונמצא היוצא לנו מכל הנ"ל דבשבת העולמות מקבלים חיותם מבחי' פנימיות והיינו מבחי' מח' שהוא בחי' אצי' וכו' אבל בר"ה העליה היא מבחי' הפנימיות והעולמות מקבלים חיותם מבחי' חיצוניות לבד". מכאן רואים שישנה הדגשה על כך שבשבת העולם מקבל מבחי' נעלית יותר והעולם כלי לגילוי, וכך גם מבואר בלקו"ש חל"ג⁵.

תורה – כמו שמבואר בתניא פרק ד' וז"ל "ולכן נמשלה תורה למים... כך התורה" וכו'. ומבואר באריכות בהמאמר ד"ה ויקרא אל משה תשל"ב ס"ו וז"ל: "וזהו שמוסיף

הערות וצינונים

1. ע' כב (בהוצאה החדשה ע' ל). 2. י"ל שזוהי הסיבה לכך שאין ע"ה משקר בשבת כמובא ברמב"ם הל' מעשרות פ"ב ה"א, ועוד שכמובא בלקו"ש ח"ח (ע' 60 הע' 61) יש הבדל בדפיקות הלב אצל כל יהודי בשבת. 3. אות יד ע' קג. 4. ע' יב. 5. ע' 143 הע' 41.

שהתורה היא בחינת חסד ומים וכו' והתורה כמו שמושרשת בעצמות ניתנה למטה דוקא, מכאן רואים שמודגש שישנה הדגשה על כך שהתורה ניתנה למטה דוקא.

ונראה לומר שהצד השווה בכל הדוגמאות הנ"ל הוא שהתחתון כלי לקבל את הגילוי, אם זה מצד התורה שניתנה למטה דוקא או מצד קבלת הגילוי בפנימיות או אפי' חיבור מקום ולמעלה ממקום.

ולכאורה צריך להבין, שהרי בפרק ל"ו בתניא כותב כ"ק אדמוה"ז: "וגם היה לעולמים מעין זה בשעת מ"ת כדכתיב אתה הראת לדעת", ומדוע א"כ לא הוזכר אצלינו במאמר דוגמאת מ"ת? ובפרט לפי המבואר שם שהסיבה לגילוי זה במ"ת היא שבמ"ת היה מעין "ולא יכנף עוד מוריק" והוא כמבואר אצלינו בהמאמר בנוגע לשאר הדוגמאות. וא"כ עוד יותר צריך ביאור מדוע אינו מזכיר בכלל הדוגמאות את מ"ת?

ולחוסף, שמבואר במאמר ד"ה ויהי ביום השמיני תשל"ב בנוגע לחידוש דלעת"ל, וז"ל: "שהחידוש דלעת"ל הוא בענין הראי' שתהי' באופן של ראי' מוחשית דוקא.. אך גם ענין זה התחיל כבר במ"ת ממ"ש בתניא שכבר היה לעולמים מעין זה בשעת מ"ת, כדכתיב אתה הראת לדעת וגו', הראת ממש בראי' חושיית, די"ל בדא"פ שכוונת רבינו הזקן בזה להבהיר שהאפשרות לכך שלעתיד לבוא יהיה הענין דראי' חושיית היא בגלל שכבר הי' מעין זה בשעת מ"ת והיינו לפי שבמ"ת הו"ע חד פעמי, שלא יהיה עוה"פ מ"ת ובו נכללים גם כל הענינים שיהיו לעתיד לבוא". ולפי"ז מתחזקת עוד השאלה מדוע לא הביא במאמר את דוגמאת הגילוי דמ"ת.

ואין לומר שהסיבה לכך היא שבמ"ת כתוב שהיה "בשעת" מ"ת – דהיינו שהיה פעם אחת בלבד, משא"כ שבת בהמ"ק ותורה שהם גילוי תמידי. מכיוון שאדרבה הגילוי שהיה במ"ת הוא הנותן אפשרות לגילוי שיהיה לעת"ל כנ"ל.

וי"ל שהחילוק בין הדוגמאות המובאות אצלינו והגילוי דמ"ת – הוא ההבדל איך הגילוי אלוקות מתגלה בעולם. שכן, דוקא בדוגמאות המובאות במאמר רואים איך התחתון הוא כלי להגילוי – בבהמ"ק, שבת, ותורה. שלא רק שהתחתון אינו מתבטל בגלל הגילוי אלא עוד יותר – הוא כלי להגילוי. משא"כ בהגילוי אלוקות שהיה במ"ת שלא היה העולם כלי לזה. וכמו שממשיך שם כ"ק אדמו"ר הזקן "ולזה נתן הקב"ה לישראל את התורה.. ולכן היו בטלים במציאות ממש כמארז"ל שעל כל דיבור פרח נשמתן" כו' אלא שהחזירה הקב"ה כו'.

והחידוש במאמר הוא שלעת"ל יהיה הגילויים הכי נעלים ואעפ"כ יהיה העולם כלי לגילוי שכזה, משא"כ במ"ת שלמרות ש"כבר היה לעולמים" – זהו רק "מעין"

והעולם לא היה כלי לזה.

ולהוסיף, שלעת"ל נוסף על כך שיהיה העולם כלי להגילוי אלוקות – העולם מצד עצמו יראה אלוקות, וכמבואר באריכות במאמרים ד"ה ונחה תשכ"ה⁶ וד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו⁷.



בעניין שאלת טורנוסרופוס את ר"ע

הת' דב בער שי' גנוט

תלמיד בישיבה

במסכתין י, א איתא: "תניא היה רבי מאיר אומר, יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך: אם אלוקיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. אמר לו: [אדרבה], זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו, וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא כועס עליו? ואתם קרוין עבדים, שנאמר: כי לי בני ישראל עבדים! אמר לו רבי עקיבא, אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא דורון משגר לו?! ואנן קרוין בנים, דכתיב: בנים אתם לה' אלהיכם! אמר לו: אתם קרוים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים; ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום! אמר לו, הרי הוא אומר: הלא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית; אימתי עניים מרודים תביא בית – האידנא, וקאמר: הלא פרס לרעב לחמך".

הגמרא בקידושין¹ מביאה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר:

"בנים אתם לה' אלהיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים – אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים – אין אתם קרוים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר: בנים סכלים המה, ואומר: בנים לא אמן בם, ואומר: זרע מרעים בנים משחיתים, ואומר: והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי. מאי ואומר? וכי תימא: סכלי הוא דמקרו בני, כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני [פירש"י: כשאין בהם אלא שטות הוא

דמיקרו בנים, אבל כשהם רשעים דלית בהו הימנותא – לא מקרו בנים] – תא שמע, ואומר: בנים לא אמנן בם, וכי תימא: כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים, כי פלחו לעבודה זרה לא מיקרו בנים – תא שמע, ואומר: זרע מרעים בנים משחיתים. וכי תימא: בנים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעלייא לא מיקרו – תא שמע, ואומר: והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי".

והנה, מתשובתו של ר"ע לטורנוסרופוס הרשע היה אפשר להבין שסבר כר"י ולא כר"מ במחלוקתם בקידושין, דלר"מ הרי "בין כך ובין כך אתם קרוים בנים". אך צריך לומר שר"ע עצמו סבר כר"מ ולא כר"י, שהרי הביא משל ממלך בשר ודם שכעס על בנו ומשמע שסובר שתמיד נקראים בנים. ועוד, כפי שכתב הרשב"א², למרות שבדרך כלל "ר"מ ור"י הלכה כר"י"³, כאן הלכה כרבי מאיר כי הוכיח את דבריו מפסוקים (והגמרא הרי לא תירצה את הפסוקים לשיטת רבי יהודה). ורק בגלל שטורנוסרופוס הרשע הקשה לר"ע "בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרין בנים ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים", ענה לו ר"ע לשיטתו דר"י וליה סבירא ליה כר"מ.

וכן כתב המהרש"א ב'חידושי אגדות' על סוגיין: "...וע"ז השיב לו ר' עקיבא דאף ע"פ שכעס עליהן נמשלו לבנים כדאמרינן בנים משחיתים אף בזמן שהם משחיתים מעשיהם נקראים בנים לה' ולפי שהמין הזה לא הודה לו ואמר שאינן קרויין בנים רק כשעושין רצונו של מקום הביא לו ר"ע ראיה לדבריו דאימתי עניים מרודים כו' דהיינו חיל המלך העכו"ם הרודים בישראל כמ"ש לעיל ודו"ק".

אולם, לכאורה קשה קצת מדוע המהרש"א אינו מזכיר את העובדה שלכאורה טענת טורנוסרופוס הרשע היא-היא שיטת ר"י שנקראים בנים רק כשעושים מעשי בנים. שמשמע קצת מלשונו שאין מקום לדברי טורנוסרופוס – והרי רבי יהודה סובר כן!

ונראה לבאר את דברי המהרש"א ע"פ רש"י בקידושין (שם) וכדלהלן. ראשית, יש לדייק שלשון דברי רבי יהודה ולשון טורנוסרופוס הרשע שונות, שלשון רבי יהודה היא: "בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים – אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים – אין אתם קרוים בנים", ואילו לשון טורנוסרופוס היא: "בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים". ולאחר הדיוק הזה, יש להסביר את החילוק בין דברי רבי יהודה לטורנוסרופוס ע"פ דברי רש"י, שכתב⁴: "כשאין בהם אלא שטות הוא דמיקרו בנים,

הערות וצינונים

2. שו"ת הרשב"א ח"א סי' קצד. 3. עירובין מז, א. 4. ד"ה וכת' סכלי.

אבל כשהם רשעים דלית בהו הימנותא – לא מקרו בנים". כלומר, רש"י מסביר שלאחר שר"מ הביא את הפסוק "בנים סכלים המה" להוכיח שלמרות שהם "סכלים" עדיין קרויים "בנים", ר"מ הוצרך להביא גם את הפסוק "בנים לא אמן במ" בכדי להוכיח שגם כשהם נוהגים כרשעים (ולא רק כסכלים) – "לא אמן במ" – עדיין קרויים "בנים". ולפי זה יש לומר, שגם רבי יהודה לא חולק על כך שגם כשהם "סכלים" קרויים בנים, שהרי לשונו היא: "בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים – אתם קרוים בנים", וכיוון שדרכם של בנים לעשות מעשי שטות – עדיין הם קרויים בנים. ויוצא, שכל מחלוקתם של ר"י ור"מ מתחילה משנוהגים כרשעים אם קרויים בנים, שלפי ר"מ קרויים ולפי ר"י לא קרויים, כי כבר אינם נוהגים מנהג בנים.

ולפי כל זה יובן ההבדל בין שיטת רבי יהודה לדברי טורנוסרופוס הרשע שאולי מחמתו לא קישר המהרש"א את דברי טורנוסרופוס עם שיטת ר"י: כי לפי רבי יהודה גם אם "אין עושין רצונו של מקום" – עדיין קרויים הם בנים כשעושים מתוך שטות, שהרי הם "נוהגים מנהג בנים", מה שאין כן לפי טורנוסרופוס, אם "אין עושין רצונו של מקום" – למרות שלא עושים רצונו של מקום מתוך שטות – אינם קרויים בנים.



חידוש המשנה ב"לפיכך" לשיטת רש"י והתוס'

הת' מנחם מענדל שי' גרינבוים
תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא

תנן בריש מסכתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע... זה נותן [חצי].. וזה נותן [חצי].. לפיכך אם נפל הכותל – המקום והאבנים של שניהם".

ופירשו רש"י ותוס' על אתר את דברי המשנה "לפיכך" המקום והאבנים של שניהם", שהיות ובניית הכותל על ידי שני השותפים נעשית בעל כרחם, כמבואר במשנה ששניהם חייבים להשתתף בבנייתו בשטחם, לכן כאשר נפל הכותל – המקום והאבנים של שניהם.

ועל כך הקשו התוס': מדוע הוצרכה המשנה להטעים את הדין שהמקום והאבנים של שניהם בכך שנבנה בעל כרחם, "הרי בלאו הכי נמי הוי של שניהם כיון שאין חזית לא לזה ולא לזה?"

ותירצו, שהמשנה באה לחדש שהמקום והאבנים של שניהם גם כאשר האבנים נפלו לרשות אחד השותפים ושהו ברשותו זמן רב. שאף שהייתה סברא לומר שיהיה נאמן לטעון שבנה את הכותל לבד במיגו שיכול היה לטעון שקנה מחבירו את חלקו, והראי' שהאבנים שוהים ברשותו כבר זמן רב. קמ"ל: שכיון ומעיקר הדין חלה על שניהם החובה לבנות את הכותל – אינו נאמן לטעון שהוא עשה הכל במיגו, כיון שזהו מיגו במקום עדים ד"אנן סהדי" שכיון ויכול היה לתבוע את חברו שישלם לו את חלקו – בוודאי עשה כן.

א

שיטת התוס'

הנה לכאורה נראה להוכיח מדברי התוספות, שסוברים שאי עשיית חזית אינה יכולה להוות ראיה על בעלות הכותל (כיון שיתכן והכותל נעשה רק ע"י אחד מהם אלא שסמך על השני שיודה בכך גם בלי חזית, או ששכח לעשות חזית), אלא רק עשיית חזית יכולה להוות ראיה.

ולכן גם אם ההלכה היא שכאשר אין חזית שייך הכותל לשניהם – אין הדבר בתורת וודאי (שהרי יתכן והכותל אינו של שניהם, כנ"ל) אלא כיוון שאין ראייה למי מהם שייך הכותל, מחמת הספק – שייך הוא לשניהם.
ומנא אמינא לה?

א. את שאלתם "הרי בלאו הכי נמי הוי של שניהם כיון שאין חזית לא לזה ולא לזה" תירצו התוס', כמובא לעיל, שהאבנים נפלו לרשות אחד מהם ושהו ברשותו זמן רב, והייתה הוה-אמינא שיהא נאמן לטעון שהאבנים שלו במיגו שיכול היה לטעון שקנה מחברו את חלקו. ואם תוס' היו סוברים שכאשר אין חזית לאחד הדבר מהווה סימן וראיה שכותל זה אינו רק שלו, וכאשר גם לשני אין חזית הדבר מהווה סימן וראיה שכותל זה אינו רק שלו – אם כן מהי ההוה-אמינא שהאחד יהיה נאמן במיגו, הרי יש לנו ראייה וסימן שהאמת אינה כדבריו¹.

ב. לאחר שהקשו התוס' את קושייתם ("הרי בלאו הכי נמי הוי של שניהם כיון שאין חזית לא לזה ולא לזה"), מוסיפים התוס' ששאלה זו היא אפילו כאשר האבנים נפלו לרשות אחד מן השותפים, שכן העובדה שהאבנים ברשותו אינה מהווה הוכחה שהם שלו. לאחר מכן ממשיכים תוספות ושואלים: "והא דאמרין בהשואל (ב"מ ק, א) גבי מחליף פרה בחמור, וכן בריש הבית והעלייה (שם קטז, ב), ולחזי ברשות דמאן קיימא ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה?". ואם תוספות סוברים שכאשר אין חזית לא לזה ולא לזה מהווה הדבר סימן וראיה שהכותל שייך לשניהם – מה ההשוואה למקרים של "המחליף פרה בחמור" ולגמ' בריש "הבית והעלייה", הרי שם מדובר שיש ספק, ואילו אצלנו אין ספק?

ג. כך מוכח גם מתשובת התוספות על השאלה האחרונה: "היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים – היו חולקין בשוה מספק". ברור אפוא, שהתוספות סוברים שכאשר אין חזית לאף אחד אין כאן ראייה ובירור, אלא יש כאן ספק.

ב

שיטת רש"י

אחר שביררנו את שיטת התוספות נפנה לברר שיטת רש"י בנידון, כדלהלן:
במשנה נאמר: מקום שנהגו לגדור.. אם עשו מדעת שניהם – בונים את הכותל באמצע ועושין חזית מכאן ומכאן. והקשו בגמרא²: לא יעשו לא זה ולא זה? ופירש

הערות וצינונים

1. יעויין באנציקלופדיה תלמודית ערך 'מיגו', כךך לח עמוד תשפב-תשפד. 2. ד, ב.

רש"י על אתר: ולא יעשו: חזית לא לזה ולא לזה, והרי סימן שלא עשאה האחד בשלו, שאילו עשאה – היה עושה חזית בחוץ.

מדברי רש"י נראה כי סובר שאי עשיית חזית לא לכאן ולא לכאן מהווה סימן וראיה שהכותל אינו של אף אחד מהם, ודלא כשיטת התוספות שנתבארה לעיל.

ועתה יש מקום לעיין לשיטת רש"י, שכן אם אי עשיית חזית מהווה סימן וראיה שהכותל הוא של שניהם – מדוע הוצרכה המשנה לומר שהטעם לכך שכאשר הכותל נפל המקום והאבנים של שניהם הוא בגלל ששניהם חייבים בבניית הכותל, הרי בלאו הכי נמי המקום והאבנים של שניהם – כיון שאי עשיית החזית מהווה סימן לכך שהכותל שייך לשניהם.

[קושיא זו היא בעצם קושיית התוס', אך התוס' הקשו אותה לשיטתם שאי עשיית חזית אינה מהווה סימן וראיה, ואילו שאלתנו היא לשיטת רש"י שאי עשיית החזית מהווה סימן וראיה].

ולא ניתן לתרץ כתירוצי התוס' שהמשנה מחדשת שאין מיגו – כיון שלכתחילה מיגו אינו מועיל נגד סימן וראיה, כנ"ל בהוכחה הראשונה לשיטת התוס'.

והנה הרשב"א³ כתב וז"ל: "... אבל בכותל חצר שלא תקנו חזית בו אי אפנינהו חד לרשותי' בדין היה שאינו נאמן, ומפני מה אינו נאמן? מפני שיכולין לכופ' זה את זה לבנות כותל באמצע". עכ"ל. היינו שבחצר לא תקנו חכמים כלל דין חזית⁴ ולכן אי עשיית חזית בחצר אינה מהווה ראיה⁵, ואתי שפיר.

והנפק"מ בין התוס' לרש"י תהיה בבקעה כשלא עשו חזית ונפל לרשותא דחד מינייהו ושהו ברשות הרבה. דלשי' התוס' יכול לטעון שבנה את הכותל לבד במיגו שיכול היה לטעון שקנה מהשני את חלקו. ואילו לרש"י אינו יכול לטעון שבנה את הכותל לבד מכיוון שהעדר החזית מהווה ראיה שהכותל של שניהם ומיגו לא יועיל.

הערות וצינונים

3. חידושי הרשב"א על המשנה ד"ה לפיכך, השני. 4. הטעם הוא ש"מי נכנס לבית של חברו לראות אם יש חזית או קילפו האבנים?". ומכיוון שכך לא יהיו עדים אף אם תהיה חזית, ולכן לכתחילה לא תקנו לעשות חזית בחצר. 5. ואתי שפיר דברי רש"י בדף ד, א. ד"ה פשיטא: "... דאפילו לא פסק לן דינא דמתניתין המלמדנו שמתחילה בין שניהם עשאוה על כרחם הם חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר". עכ"ל. ולא כתב 'שהרי אין חזית לא לזה ולא לזה' משמע שבחצר העדר חזית אינו מהווה ראיה (כהרשב"א). 6. משמע מהתוס' שגם בבקעה העדר חזית אינו מהווה ראיה, מכך שמשוואה את חצר לבקעה, וכן ממה שכתב בסוף דבריו (בד"ה לפיכך) "אבל בבקעה אם שהו הרבה היה נאמן לומר שעשאה במיגו דאי בעי אמר לקחתיה", וכנ"ל בהוכחה הראשונה לשיטת התוס'.

שיטות הראשונים בפי "שכוני גוואי"

הת' אשר זאב שי' דייטש
תלמיד בישיבה

א

במסכתין כט, ב איתא "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעית בהאי ביתא אמר לי' מינך זבינת' ואכלית שני חזקה, א"ל אנא אנא בשכוני גוואי הואי, אתו לקמי' דרב נחמן אמר לי' זיל ברור אכילתך אמר לי' רבא דינא הכי המוציא מחברו עליו הראי'".

והנה בכללות מצינו בראשונים ב' אופנים בפי "שכוני גוואי":
א. שהמערער טוען "בחדרים הפנימיים הייתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך".
ב. טוען שהי' במקום רחוק.

ובפרטיות יותר:

לאופן א':

רשב"ם: למערע יש עדים שהבית הי' שלו ולמחזיק יש עדים שדר בבית זה ג' שנים, אלא שהמערער טוען שהי' דר בחדרים הפנימיים והי' עובר דרך עליו ולכן לא מחה, היינו שבטענתו מערער על עצם חזקתו של המחזיק שאינה חזקה. ר"נ ס"ל דחוששים לטענת המערער¹, וכיון שכן אין למחזיק חזקה ודאית וטענה ללא חזקה אינה מועילה כלום. ורבא סבר דכיון ד"לא שמענו בלתי היום"² שהי' דר בחדרים הפנימיים, אין טענתו נראית, ולכן חזקתו של המחזיק במקומה עומדת ויש לו חזקה וטענה, והמערער הוא המוציא מחברו, ועליו להביא ראי' לטענתו.

תוס': ס"ל³ דלמערער יש עדים שהי' דר כל ג' שנים אלו בחדרים הפנימיים, אלא שאין עדים אם הי' עובר דרך חדרים החיצונים, ולמחזיק יש עדים שהי' דר שם ג' שנים. וצ"ל דמיירי שיש דרך אחרת להיכנס לחדרים הפנימיים והמחזיק טוען שנכנס בדרך זו ולא דרכו. ר"נ ס"ל כיון שוודאי הי' דר בחדרים הפנימיים יש לנו

הערות וצינונים

1. דמדמה החזקה לשטר שיצא עליו ערעור וצריך לקיימו כדלקמן בגמ'. 2. לשון רשב"ם בד"ה עליו. 3. בד"ה בשכוני גוואי.

לחוש שלכה"פ פעם א' עבר דרך המחזיק⁴ ובוזה כבר אין למחזיק ג' שנים מיום ליום. ובדעת רבא י"ל ב' אופנים: א) ס"ל דאין חוששים שעבר דרך עליו דכיון שיש לו דרך אחרת למה יעבור דרכו ועליו להביא רא' (ב) גם אם יביא המערער רא' לא יועיל לו שהרי הבית לדירה עשוי ו"כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה"⁵ ואין העברת דרך בבית מפסיד החזקה.

לאופן ב':

הרי"ף⁶: גרים "מאי בעית בהאי ארעא" ומפרש טענת המערער "היאך זבינת מינאי ואני בשכונ' גואי ולא הוינא בהדך במתא בההוא עידנא דאת טעין דזבינתה מינאי" והיינו דאף שחזקתו של המחזיק חזקה היא, טוען המערער שאין טענתו טענה, "וכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה"⁷.

הרמב"ן (והרשב"א)⁸: הקשה על פירוש הרשב"ם "וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך, ואעפ"כ כיון שזה דר לבדו למה לא יעלה לו חזקה. ועוד א"כ מאי טעמה דרבא והלא כל זמן שלא הביא רא' שדר לבדו לא הביא עידי חזקה שאין חזקה למי שדר עם הבעלים" והיינו דמקשה איך העברת דרך מפסידה חזקת הבית, שהרי המחזיק דר בו לבדו, ועוד ממשיך להקשות לאידך, דכיון דלשיטת הרשב"ם העברת דרך ג"כ נחשבת דירה, שלכן אם עבר דרכו אין לו חזקה, א"כ מה סברת רבא, שהרי אם טוען שעבר דרך עליו ואין עדים יודעים להכחישו אין הם עידי חזקה כלל.

ומקשה גם על פירוש הרי"ף "שכיון שהי' עומד במקום שאין שם חרום כל אותן הימים הי' לו למחות, וכיון שלא מיחה ודאי שמכרה לו לזה באותו הזמן והוא בא בכאן או זה הלך לשם או ע"י שלוחו מכר כו" דלמאי נפק"מ אם טוען שלא מכרה כיון שהי' במקום רחוק או שטוען בסתם, שהרי על זה מועילה חזקתו לומר שהמערער מכרה לו אע"פ שטוען שלא מכרה מעולם, וודאי דעל המערער להביא עדים שלא מכרה לו, ומהי סברת ר"נ (ועוד הקשה הרשב"א שהרי המחזיק לא הזכיר יום המכירה שאמר לו המערער שביום פלוני הי' במקום רחוק כו', ואי לא תימא הכי אף כשבירר שהי' עמו במדינה אי אמר לו חולה הי' באותה שעה ולא דבר עמו אדם כל אותו היום, אף הוא צריך להביא רא' ולברר שהי' בריא ומדבר עם כל אדם וזה רחוק מאוד).

הערות וצינונים

4. משא"כ לשיטת רשב"ם כיון שאין ידוע שהי' דר שם למה לנו להאמינו שהי' עובר דרך עליו.
5. כמ"ש הרמב"ן כאן. 6. בפ' השני (דף טו מדפי הרי"ף). 7. משנה מא, א. 8. על אתר.
9. אא"כ נאמר שיביא עדים שהרחיק מכאן כבר ימים רבים (ע"ד מ"ש הרא"ש בס' ה).

ולכן פי' "שכוני גוואי" שהי' במקום רחוק ברוח דרום, ולא שמע שזה ישב בשדהו ולא ידע למחות, והוא הדין הכתוב במשנה לקמן¹⁰ "אינה חזקה עד שיהי' עמו במדינה". ר"נ ס"ל דטענת המערער היא טענה על עצם החזקה, וא"כ על המחזיק להביא ראי' ואם לאו אין לו חזקה, וטענה בלא חזקה אינה כלום. ורבא ס"ל שטענת המערער היא כטענת מחאה, היינו דכמו שאם יטעון שעשה מחאה הרי חזקת המחזיק במקומה עד שיביא זה ראי' שמיחה, כן גם כאן דחזקת המחזיק קיימת עד שיביא המערער ראי' שלא הי' במקום קרוב שיכול לשמוע חזקתו של זה.

ב

והנה מ"ש הרמב"ן בסברות ר"נ ורבא "רב נחמן מדמי לה לקיום חזקה גופא ורבא מדמי לה למחאה" צ"ב לכאורה מהי סברת רבא לדמות טענה זו למחאה, הא כיון שלא ידע למחות אין כאן חזקה, דבשלמא לשיטת הרא"ש¹¹ ד"תקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה שלש שנים בשופי שאין צריך להראות שטרו יותר" היינו דעצם אכילתו בשופי ג' שנים במקום שטר היא עומדת וכל מה שיטעון המערער אין זה מערער על עצם תקנת חכמים שיש למחזיק חזקה, אלא שטוען דבר נוסף, שהוא לא יכל למחות ומה הי' לו לעשות ולא למקרים כאלה תקנו תקנת חזקה בג' שנים, א"כ עליו להביא ראי' כיון דדמי לטענת מחאה ולא ערער על עצם החזקה.

אבל להרמב"ן דלא ס"ל לחידוש זה דהרא"ש דחזקה תקנת חכמים היא, אלא שהחזקה היא "רגלים לדבר" שהשדה היא של המחזיק כיון שהמערער שתק ג' שנים, וכמ"ש לקמן¹² וז"ל "דטעמא דחזקה לאו משום אודהורי ידי' בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר אלא שתוך שלוש שנים אמרינן לי' למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא מזדהר בה טפי אתרע לי' האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק", הרי א"כ המערער טוען על עצם החזקה שטוען שאין שתיקתו כלום כיון שלא שמע חזקתו של זה ולכן שתק.

ואולי י"ל בדא"פ שכאן רבא ס"ל שחזקה היא עניין בפני עצמו, היינו שעצם ישיבתו כאן ואכילתו בשופי ג' שנים היא החזקה וטענת המערער היא כטענת מחאה, אבל אח"כ ודאי חזר בו ממה שסבר כאן (כדמוכח גם מפסקיו בגמ' לקמן¹³) וסבר כר"נ.

הערות וצינונים

10. לח, א. 11. סוף ס"א. 12. דף מב, א ד"ה הא אכלה האב. 13. ראה רשב"א ד"ה ואמר רבא בת' השני, דבמעשה דשכוני גוואי רבא תלמיד היושב לפני ר"נ הי' וכיון דשמעה מדר"נ רבי' סברה. וכ"כ הרי"ף והובא בב"י סי' קמ סק"ז דהלכה כר"נ "דרבא בהאי עניינא תלמיד הוה יתיב קמי' רב

ג

והנה הרא"ש¹⁴ ג"כ הקשה על הרי"ף דכיון דחזקה במקום שטר עומדת (לשיטתי כנ"ל) מהי סברת ר"נ שיהי' נאמן לומר שלא הי' בעיר באותו זמן שטוען זה שמכרה לו, דאיך ימצא זה המחזיק עדים שהי' בעיר. ובפשטות קושייתו לשיטתו, שחזקה היא תקנה לטובת הלקוחות, ולא חייבוהו רבנן עד כדי כך.

וממשיך להקשות דגם אם ידוע שהמערער הרחיק זמן גדול זה ימים רבים, הרי מעשים בכל יום שאדם מוכר נכסיו ע"י שליח הבא בהרשאתו "ואם הי' במקום שהשיירות מצויות אמאי לא הוי חזקה".

ולכן נוקט הרא"ש ללמוד כהתוס' דשכוני גוואי הם חדרים הפנימיים ולמערער יש עדים שהי' דר שם אלא שאינם מעידים אם עבר דרכו.

והנה הב"י על הטור בסי' קמ"ה הביא שיטת רשב"ם ותוס' ואח"כ שיטת הרי"ף והביא גם הנמוקי יוסף שהביא קושיית הראשונים (הרמב"ן והרשב"א) על פירוש הרשב"ם וסיים שהרא"ש הקשה על שיטת הרי"ף והסכים לשיטת הרשב"ם (היינו שמפרש שכוני גוואי חדרים פנימיים אבל גבי עדי של המערער ס"ל כהתוס כנ"ל).

והנה מה שלא חש למה שהקשו הראשונים אולי י"ל בדא"פ:

הרי לשיטת התוס' מיירי שיש עוד דרך להיכנס לחדרים פנימיים כנ"ל, וא"כ אינו דומה לסתם מוכר בית החיצון ומשייר לעצמו פנימי ודרך וכן למוכר שדה ומשייר בור ודרך¹⁶, דשם רק עובר דרכו כדי להגיע למקום שלו, אבל כאן הרי יכול להגיע בדרך אחרת ואעפ"כ עובר דרכו, הרי שעושה זה כדי שלא יחזיק הדר בבית החיצון, והרי אין לך מחאה גדולה מזו.

ולשיטת הרשב"ם עצמו י"ל כמ"ש הב"ח¹⁷ "שמלבד העברת דרך הי' משתמש ומניח כליו בחדרים שבבית החיצון" וכן משמע מלשון הרשב"ם¹⁸ "בחדרים הפנימיים הייתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך (ומוסיף) ומשתמש עמך בבית החיצון" אלא שהב"ח דחה זה כיון שהרא"ש לא הזכיר עוד שימוש חוץ מהעברת דרך אבל ע"פ הנ"ל דשיטת הרא"ש (כהתוס') יש לבאר באו"א, לכן לא הזכיר הרא"ש שימוש חוץ מהעברת דרך אבל לרשב"ם י"ל כן.

הערות וצינונים

נחמן ואין הלכה כתלמי במקום רב". 14. ס"ה. 15. סי"ג. 16. ברשב"א שם. 17. שם סק"ג. 18. ד"ה אנא בשכוני גוואי הואי.

ד

והנה אף שבפי' סוגיא זו לא נפסק כהרי"ף אבל בסי' קמו הביא הטור שיטתו בדין זה, והביא גם שיטת אביו הרא"ש¹⁹ דבמקום שהשיירות מצויות יש לו חזקה כיון שיכול לקנות ע"י שליח כמ"ש הרא"ש שהם "מעשים בכל יום", ומשמע דבמקום שאין השיירות מצויות אין לו חזקה.

ולכאורה צ"ב: תחילה כתב הרא"ש "היכי מהימן המערער לומר בדיבורו לא הייתי בעיר באותו זמן שאתה אומר שמכרתיו לך ולפי זה לא הי' מהניא חזקה לעולם דהיאך ימצא עדים שראוהו בעיר באותו היום" ורק באם "מיירי כגון שהדבר ידוע שזה המערער כבר הרחיק נדוד זמן גדול זה ימים רבים" אז כתב הרא"ש דאם הי' במקום שהשיירות מצויות יש לו חזקה ואם לאו אין לו חזקה, אבל באם אינו ידוע שהרחיק ימים רבים אינו נאמן, ומדוע סתם בזה הטור.

וצ"ע.



ביאור במברק רבינו ליו"ד שבט

הנ"ל

במברק שהואיל כ"ק אדמו"ר לשלוח לאנ"ש לקראת יום ההילולא יו"ד שבט בכו"כ¹ שנים מעורר רבינו גם על התועדויות פעילות וז"ל "כולל התועדויות פעילות ומתוך אהבת ישראל, והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם".

ומבאר כ"ק אדמו"ר כוונתו בהערה זו"ל: "והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת, ונוסף ע"ז) פירותיהם – ומעלה בכאו"א, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא)".

והיינו שיהי' המשך של עצם ההתעוררות שבעת ההתועדות וכן שיהי' להתועדות המשך בכך שיהיו תוצאות בפועל (לאחרי פעולת ההתועדות) ובכל א' יש מעלה, שהרי המעשה בפועל הוא ירידה לכאורה מעצם ההתעוררות ובעת המעשה אינו נרגש אותו הרגש שבעת ההתועדות, ולאידך גיסא הרי זו מעלה גדולה שההתועדות אינה מוגבלת רק במקומה (בגשמיות וברוחניות) היינו במקום ההרגש וההתעוררות אלא היא כ"כ בתוקף עד שיוצאת ממקומה להאיר גם בעולם המעשה.

וע"ז מוסיף "וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא). "ובהקשר דנקודה זו עם המבואר ברד"ה באתי לגני י"ל:

א. בתחילת המאמר מבאר דבתחילת בריאת העולמות עיקר שכינה בתחתונים הייתה וע"י חעה"ד ושאר חטאים נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע וכו' וע"י ז' צדיקים, מקדש ועבודת כאו"א ממשיכים השכינה למטה בארץ.

והנה² הרי עולם על מילואו נברא היינו שהי' גילוי אלוקות בעולם והרע הי' מובדל מהטוב משא"כ לאחר החטא שאין גילוי אלוקות בעולם והרע מעורב בטוב, אבל לאידך הכונה בירידה זו הייתה בשביל דירה בתחתונים שיהי' הגילוי דווקא בעולם של העלם והסתר ע"י עבודת בני" ככוח עצמם (וכידוע³ שהחטא הי' בבחי' נורא עלילה על בני אדם דהיינו בכוונה לצורך העילוי בעבודה בכוח עצמו).

הערות וצינונים

1. ראה במברקים משנת תשמ"ג ואילך. 2. ראה תורה אור בראשית ה, ג ופדה בשלום תש"ד (ע' 68). 3. באתי לגני תשד"מ ועוד.

ב. וממשיך לבאר שם שע"י ז' חטאים נסתלקה השכינה וז' צדיקים המשיכו השכינה בארץ, ואח"כ מבאר השראת השכינה במשכן ומקדש ובתוך כאו"א מישראל ע"י התגברותו על הנה"ב באתכפיא ואתהפכא.

והנה כ"ק אדמו"ר מדייק מה שבהמאמר משנה הסדר מהמדרש, דבמדרש מביא תחילה העניין דצדיקים ירשו ארץ ולאח"ז אומר שעיקר השראת השכינה היתה במשכן ובמאמר מביא תחילה שעיקר השראת השכינה הוא במשכן ורק אז מביא הפסוק "צדיקים ירשו ארץ". ומבאר בזה שהכוונה במה שמביא הפסוק צדיקים ירשו ארץ הוא לא רק להמשכה שע"י הז' צדיקים אלא גם להמשכה שלאחרי המשכת השכינה במשכן ע"י כאו"א.

והנה ודאי שההמשכה שע"י כאו"א מישראל בעבודתו הפרטית אינה בערך כלל להמשכות שהמשיכו ז' הצדיקים אברהם, יצחק כו' עד משה שהמשיך השכינה במשכן, ומ"מ ע"י ההמשכה שהמשיך משה במשכן ניתן הכוח לכ"א להוסיף עוד יותר, והיינו דעיקר ההמשכה היתה במשכן (ע"י הז' צדיקים) אבל אז הגילוי הי' רק במקום המקדש (במקום קדוש) משא"כ עבודת כאו"א מביאה את הגילוי (דבהמ"ק) גם בעולם. דמצד עצם ההמשכה וודאי שבמשכן הי' "עיקר הגילוי", אבל דווקא העבודה בעולם באתכפיא ואתהפכא מבטאה שההמשכה שהמשיכו הז' צדיקים עד למשה (במשכן) אינה מוגבלת במקומה, אלא פועלת גם במקום שמחוץ למקדש. (והוא ע"ד המבואר⁵ במעלת העבודה לאחר מ"ת על ההמשכה שבמ"ת דאע"פ שעצם החיבור דעליונים ותחתונים נפעל כבר (בכוח), שהרי במ"ת נתבטלה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, אבל דווקא לאחר מ"ת הי' החיבור מצד התחתונים בפועל).

ג. ובזה גופא מביא ב' אופנים א' אתכפיא, ב' אתהפכא. ויובן בהקדם ביאור כ"ק אדמו"ר במ"א⁶ בהפרש בין אתכפיא ואתהפכא ע"פ משל של קטיגור וסניגור שביטול הקטיגור יכול להיות בב' אופנים, אופן הא' ע"י טענות הסניגור שפועלות הן על השופטים והן על הקטיגור שהקטיגור מתבטל, ומובן שאין הקטיגור מתהפך לטעון לזכות אלא שמתבטל ואינו טוען לחובה, ועוד חיסרון באופן זה שהסניגור שומע לישעה קלה את טענותיו של הקטיגור לחובה ועי"ז הטענות לזכות הם פחות בתוקף. ואופן הב' הוא כאשר המלך נכנס למשפט ובאור פני מלך חיים ואז מתבטלים הן

הערות וצינונים

4. באתי לגני תשל"א בתחילתו (מלוקט ה' ע' קמט). 5. ראה ד"ה באתי לגני תשל"ח (מלוקט ג' ע' נח) וד"ה בחודש השלישי תשל"ד (מלוקט ד' ע' קנו). 6. בד"ה ויאמר לו יהונתן מחר חודש תשי"א (סה"מ תשי"א ע' סח).

הסניגור והן הקטיגור ואין צורך לטעון טענות ולשמוע טענות הקטיגור, והחסרון באופן זה הוא שהקטיגור אינו מתבטל מצד עצמו שהרי אינו מבין ומשיג את האור פני מלך חיים (ומצד עצמו הרי הוא נשאר קטיגור).

דאופן הא' הוא אתכפיא והיינו שיש העלם והסתר וישנו מנגד ומתעסקים עימו, ואופן הב' הוא אתהפכא שמחד גיסא הרע מתבטל לגמרי מהגילוי אלוקות ומאידך גיסא אין זה מצד עצמו ואין זה חודר בפנמיות, שמעלת האתהפכא היא מצד דרגת הגילוי ודרגת ביטול הס"א ומעלת האתכפיא הוא שהאור מגיע גם למקום של המנגד.



ביאור הקשר בין דברי ר"ל למתני'

הת' משה הלוי שי' הורוויץ
תלמיד בישיבה

א

ביאור שיטת רש"י בסוגיין

נתן במסכתין ה, א: "כותל חצר שנפל... מד' אמות ולמעלן, אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר, אע"פ שלא נתן עליו את התקרה, מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' שנתן".

ובפי' דברי המשנה בטעם שהשכן הוא "בחזקת שלא נתן" כתבו התוס' שאיירי בשידוע לנו ע"י עדים וכדו' שלפני שנבנה הכותל שמעון לא הי' מעוניין לבנותו למעלה מד' אמות.

ולפ"ז יוצא דשיטת התוס' היא שכמו שראובן נאמן לומר שהוא בנה את הכותל ושמעון חייב לשלם לו על את חלקו, כך נאמן גם שמעון לומר ששילם לראובן את חלקו, רק כאן אינו נאמן משום חזקה, שהיות וכבר אמר שאינו מעוניין לשלם, סברא היא שאינו חוזר ומשלם (לרוב עכ"פ) עד שיחייבוהו ב"ד.

אמנם רש"י כתב טעם אחר במה שאינו נאמן וז"ל² "אינו נאמן אלא בעדים, שאין משפט זה גלוי לכל, ועד שיחייבוהו בית דין אינו עשוי ליתן". ולכאורה לשי' רש"י מדוע ראובן נאמן יותר משמעון, שמשום כך שמעון הוא "בחזקת שלא נתן"³. אלא נ"ל בפשטות, דבעצם מה שכל אחד טוען שהשני חייב לו, והוא את חלקו שילם, אינו נאמן בזה. אלא מה שכאן ראובן נאמן יותר משמעון הוא רק כיון ששמעון טוען ששילם לראובן את חלקו בכותל, ובזה גופא מודה שראובן הוא זה שבנה את הכותל ושמעון הוא החייב לו, ורק לכן אינו נאמן כנגד ראובן, כיון שנשאר בחזקתו הראשונה שלא שילם, משא"כ ראובן.

הערות וצינונים

1. שם ד"ה בחזקת שלא נתן ובד"ה מארבע. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. ועוד. 2. ד"ה מגלגלין עליו את הכל (שם). 3. ודוחק לומר שרש"י ס"ל כהתוס' משום שא"כ הו"ל לרש"י לכתוב זאת בפי' (שהרי זו אוקימתא שלא כתובה בפירוש משנה).

היינו דלשיטת רש"י בעצם אינו נאמן לטעון ששילם, אא"כ יביא ראיה, או אם זה שכנגדו יודה לו בזה. ולפ"ז אם שמעון הי' ג"כ טוען שהוא בנה את הכותל לבדו בפשטות הדין הי' דשניהם פטורים מספק.

ב

עפ"ז יומתק השייכות בין סוגיית הגמ' למתני'

עפ"י ביאור זה בשי' רש"י תומתק יותר השייכות בין דברי ר"ל בגמ' "לא עבד איניש וכו'" למשנתו.

דעפ"י הנ"ל יסוד הטעם שבמשנה הוא "בחזקת שלא נתן" הוא שבעצם אין אנשים משלמים על תוספת כותל למעלה מד' אמות, ועד"ז הם דברי ר"ל שבעצם "חזקה לא עבד איניש ופרע בגו זימניה" שבעצם אין אנשים משלמים לפני זמן הפירעון, ללא שום חילוק אם אמר שאינו עתיד להחזיר החוב בתוך זמנו⁴ אם לאו.

וכן לשיטת התוס' י"ל השייכות בדברי ר"ל למשנתו:

דהנה התוס'⁵ כתבו בדברי ר"ל שבהלוואה סתם יהי' נאמן לומר שפרעתי בתוך שלושים (הלוואה סתם שלושים יום), משום שתוך שלושים הוא לא נחשב בתוך זמנו. והטעם לזה ביאר הסמ"ע⁶ שסתם אדם שאמר פרעתי נאמן, אלא, שאם קבע זמן הפירעון לחוב, נחשב כאילו הלוואה אמר בפירוש שאינו מתכוון להחזיר את החוב עד זמן הפירעון.

ועפ"ז יומתק הקשר בין דברי משנתו לבין דברי ר"ל בגמ', דע"ד שבמתני' איירי בשאמר בפי' שלא מעוניין לשלם, עד"ז גם בהלוואה שקבע לו זמן – נחשב כאילו שאמר בפירוש שאינו עתיד להחזיר ההלוואה עד הזמן שקבע, ורק לכן אינו נאמן.

ויש עוד לעיין בזה, ועיין לקמן ע' שם במ"ש בזה הת' נ. חזנוביץ', ותן לחכם ויחכם עוד.



הערות וצינונים

4. משא"כ להתוס' הוא דווקא באם ידוע שמעיקרא לא רצה לשלם עד זמן הפירעון כדלקמן. 5. שם ד"ה הקובע. 6. סי' עח סק"א וסקי"ט.

ביאור החילוק בין החסד דאברהם לבין רחמים

הנ"ל

א

בלקו"ש חכ"ה¹ מבאר כ"ק רבינו את מאמר חז"ל²: "בשכר שאמר אברהם אבינו
ו"אנכי עפר ואפר" זכו בניו לשתי מצוות – אפר פרה ועפר סוטה".

דלכאורה צ"ב, הרי כל שכר שהקב"ה נותן הוא מידה כנגד מידה, וא"כ צריך
להבין מהי השייכות בין העפר ואפר של אברהם (שהוא ענין הביטול) לעפר סוטה
ואפר פרה אדומה.

וביותר צ"ל, שהרי לכאורה הם הפכים ממש זמ"ז, שהרי מדתו של אברהם היא
מדת החסד³, משא"כ פרה אדומה מורה על מדת הגבורה, וכדאיתא בזוהר⁴ "פרה
דקבילת מן שמאלא" (היינו משמאל שהוא גבורה). ובפרט ע"פ המבואר בכתבי
האר"י ז"ל⁵ שהאות ה' שבתִּיבַת פרה מורה על ה' גבורות, ובמיוחד בפרה אדומה,
שצבעה האדום מורה על ענין הגבורה⁶ וכו' (וכן הוא בנוגע לסוטה. וצ"ל מה שייכות
יש בינה לבין החסד דאברהם).

ומבאר בהקדים שישנם ב' סוגים של חסד: (א) 'חסד מצד הגדולה' שמגיע מצד
ישות ומציאות האדם שחפץ להראות את עשירותו, גודלו וטוב ליבו. (ב) חסד
דאברהם – "ואנכי עפר ואפר" חסד שמגיע מצד הביטול.

וישנה מעלה במדרגה הב' על מדרגה הא': שכאשר החסד מגיע מצד הביטול אזי
הוא מחשיב את הזולת יותר ממנו ולכן יעזור לזולת עוד קודם שיעזור לעצמו. וזוהי
הסיבה שאברהם אבינו היה מוכן אפי' למסור נפשו עבור הזולת (וכפי שמצינו שהלך
להילחם מול ארבעת המלכים כדי להציל את לוט), וזוהי גם הסיבה לכך שמיעט
בהוצאות עצמו בכדי שיוכל לקיים הכנסת אורחים.

הערות וצינונים

1. ע' 79. 2. סוטה יז, א. 3. ספר הבהיר ס"ק ד"א, פרד"ס שר"ב פ"ד. ועוד. 4. ח"ג קפ, ב.
5. טעמי המצוות שער המצוות וס' הליקוטים פ' חוקת. 6. זהר שם. ובכתבי האריז"ל שבהערה
הקודמת. ובכ"מ.

עפ"י הנ"ל יובן מהי השייכות בין אברהם אבינו לפרה אדומה ולעפר סוטה:

באפר פרה ובעפר סוטה מצינו גם כן תנועה של חסד הנובעת מביטול "ואנכי עפר ואפר", שהרי הכהן השורף את הפרה נטמא בכדי שחברו יהי' טהור, (עבור יהודי טמא מת – אבי אבות הטומאה). וכן בעפר סוטה, "שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים", וזאת בכדי "לעשות שלום בין איש לאשתו", (עבור אישה שהתנהגה היפך הצניעות).

ב

ויש לדייק בד"א ב' אופני ביטול אלו דפרה אדומה ודעפר סוטה – אצל אברהם: דכמו פרה אדומה, שהכהן השורף את הפרה נטמא בכדי שחברו יהי' טהור, (עבור יהודי טמא מת, שאין טומאה גדולה מזו), והיינו שהכהן מוותר על מציאותו עבור הזולת. כך גם מצינו אצל אברהם, שוויתר על מציאותו עבור הזולת, וכביאור כ"ק אדמו"ר הריי"ץ⁷ עה"פ⁸ "לעשות צדקה ומשפט", שהצדקה של אברהם הייתה כרוכה במשפט, שמיעט בהוצאות עצמו כדי שיוכל לקיים הכנסת אורחים.

וכמו כן בעפר סוטה, שהקב"ה אומר "שמי שנכתב בקדושה, ימחה על המים"⁹, (וזאת עבור אישה שהתנהגה היפך הצניעות) דהיינו שהקב"ה אומר שימחה שמו – שהוא ענין מיתה כבי', בכדי "לעשות שלום בין איש לאשתו". וכך גם מצינו אצל אברהם, שמסר נפשו על הצלת לוט.

ועפ"ז יובן מה הקשר בין תנועה זו של חסד – לגבורה: כי כל הפעולות הנ"ל (הוויתור של אברהם, של הכהן, וכבי' וויתורו של הקב"ה) הם תנועות של צמצום וגבורה – הגבלת עצמו. אמנם כ"ז הוא למען הזולת, דהיינו שהן תנועות של גבורה – בשביל חסד.

כלומר, מעלתו של אברהם (והשייכות בינו לאפר פרה ולעפר סוטה) היא, שאף שהיה איש החסד הייתה לו גם כן תנועה של גבורה, ועוד זאת שהגבורה סייעה בהשפעת חסדו. ומה שהייתה אצלו ג"כ תנועה של גבורה ועוד זאת – כלפי עצמו, זהו גופא מצד הביטול שלו. שבגלל הביטול שלו היה החסד בהפלגה והייתה אצלו גם תנועה של גבורה – וכלפי עצמו.

הערות וצייונים

7. סה"מ אידיש ע' 205. סה"מ תש"ט ע' 4. 8. בראשית יח, יט. 9. שבת קטז, א.

ג

והנה בהערה 64 שם, מוסיף כ"ק רבינו בביאור העניין: "ע"ד הענין דרחמים שמהפך וממתיק גם הגבורות.. דאברהם ויעקב אחידו ביצחק". (כלומר, שאברהם ויעקב שווים בכך ששניהם צריכים ליצחק שהוא גבורה – בשביל מעלתם שלהם).

ולכאורה צ"ב מה חילוק יש בין החסד דאברהם (שהיה לו גם גבורה) לבין התפארת של יעקב (שכולל את מידת הגבורה).

וי"ל בד"א, שאצל אברהם לא הייתה הגבורה הגורם להשפעת החסד, אלא הגבורה רק פעלה את ריבוי החסד במקום בו מידת החסד מצד עצמה לא הייתה משפיעה כ"כ. דהיינו שכל ענין ההשפעה בפועל הייתה אך ורק מצד מידת החסד.

משא"כ אצל יעקב – מידת הרחמים, אצלה בהשפעה גופא כלולה הגבורה, שדווקא מצד הגבורה כלפי הזולת¹⁰, הוא מתעורר ברחמים אליו, דהיינו שההשפעה בפועל מגיעה מב' המידות גם יחד.



בעניין גדר 'בזמנו' לשי' התוס'

הנ"ל

והת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון

תלמידים בישיבה

א

יציע תורף דברי התוס' בסוגיין, ויבאר סברות המקשן והתרצן

איתא במסכתין ה, א: "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתין בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו". ולאחר שפסקה הגמ' שכן הוא להלכה, נסתפקה הגמ' בהמשך לזה – בע"ב שם – "תבעו לאחר זמן ואמר לו פרעתין בתוך זמני מהו", והגמ' נשארת בספק.

והקשו התוס'¹ שלכאורה הרי אפשר לפשוט הספק, מהמימרא של ר"ל, שהרי שם יכל לטעון טענת מיגו, שיכל לטעון ששילמתי לך היום – בזמנו (שכתוב בשטר) – ויהי' נאמן, וא"כ הי' לנו להאמינו במיגו גם כשאומר "בתוך זמני", וא"כ ע"כ מכך שאמר ר"ל שאינו נאמן, מוכח שאין מיגו במקום חזקה?

ותירצו התוס', שבגמ' כשכתוב "ובא בזמנו" פי' "ביומא דמישלם זימניה" – ביום שבוא נשלם (נסתיים) זמן ההלוואה – יום האחרון של תוך זמנו] ועדיין אינו חייב לשלם – ולכן לא יכול לטעון ששילמתי ואפי' לא לטעון ששילמתי היום כי אפי' על זה גופא הוא אינו נאמן כי הוא עדיין בתוך זמנו ועדיין אינו חייב לשלם (וממילא לכא' יהי' מיגו – שלמחרת יומא דמישלם זימניה נאמן לומר שפרעו אתמול ויהי' נאמן גם אם אמר שפרעו בתוך זמנו ורק שלא במקרה זה דיברה הגמ' וממילא אין להוכיח מכאן גבי המיגו כלום. ובאמת בהמשך הגמ' תשאל את המיגו זה גופא שהרי זה נק' לאחר זמנו [שכבר עבר זמן שהוא הי' אמור להחזיר כבר את החוב]².

ולבאר סברת התוס' בהשאלה והתי' נ"ל בפשטות:

דבהו"א הבנו, שיש יום מסוים שבו צריך לשלם (לאחר שנשלם החוב – והוא היום דמישלם זימני').

הערות וצייונים

1. שם, ד"ה ובא בזמנו. 2. ועיין במאירי שם.

אולם לתי' התוס' – אין יום מסוים לתשלום החוב אלא צריך לשלם החוב עד התאריך שכתוב בשטר ולאחר זמן זה נחשב לאחר זמנו – ביומא דמישלם זימניה הפי' שהחוב הוא עד אותו היום, ומאז נשלם הזמן – נחשב לאחר זמנו, (וזה שהמלווה לא יכול לתבוע את הכסף קודם לזמן זה הוא משום שיש ללווה עוד זמן שיחזיר וא"א לחייבו לפני שנגמר הזמן)³. [ואוי"ל שזה נק' זמנו משום שביום זה (היום האחרון) החוב אמור לחזור למלוה].

ע"פ הנ"ל יוצא א"כ שלמסקנת התוס' ישנם רק שתי מצבים "תוך זמנו" (לפני שנשלם זמן החוב) ו"לאחר זמנו" (שהמלווה כבר יכול לתבוע), ובעצם המושג "בזמנו" הוא לא זמן בפ"ע אלא שהוא סוף 'בתוך זמנו'⁴.

ב

יקשה מכ"מ שמישלם זמני' – הפי' לאחר הזמן ויתרין

והנה ע"פ הנ"ל לכאורה צ"ב בהמשך סוגיין⁵ "אלא לאו דאמר לי' שפרעתין בלא זמני'. שאני הכא דכל שפא ושפא זמני' הוא" משמע א"כ שבמקרה רגיל זמנו הוא – לאחר שנשלם השפא האחרון שבמחיצה.

ועוד יותר דרוש ביאור ע"פ הסוגיא בשילהי מסכת ב"מ⁶, באם הוא נאמן גבי "ביומא דמישלם זימניה" [– ביום האחרון שבתוך זמנו], ומתרתא הגמ' שם שמוכח שדוקא בשכיר אינו נאמן בלא שבועה (אבל מ"מ הוא כן נאמן בשבועה) אבל במקרה רגיל כגון שוכר בית וכדו' נאמן לומר פרעתין. ולכאו' אינו מובן מה ההשוואה בין מקרים אלו למלווה, שהרי בשוכר וכדו' 'זמנו' הוא "ביום לאחר שיצא ממלאכתו" (לשון רש"י שם) משא"כ המילים ביומא שמישלם זימניה פי' התוס' קודם שנשלם

הערות וצינונים

3. ואולי זה דומה קצת ללווה סתם, בזה שחייב לשלם כל יום, ורק שהמלווה לא יכול לתבוע הכסף עד ליום השלושים, ועיין לקמן בהערות הבאות. 4. ולכא' מכאן יוצא, עכ"פ בשלב זה, שאינו נאמן לומר שפרע בזמנו – ביום האחרון, ואילו בהמשך הגמ' (באיבעיא להו) אומרים שכן נאמן לומר שפרע בזמנו (ושמשום זה יה' נאמן גם לאחר זמנו, מתוך מיגו), ואין זה סותר – היות ובאמת כל רגע ביום האחרון לא נאמן להגיד שפרע – שהרי יש לו עוד זמן לפרוע – עד סוף היום, ולענין זה נחשב בתוך זמנו, אבל ברור שבמשך היום – עכ"פ בדקה האחרונה – שילם, ולכן נחשב בזמנו. במילים אחרות – כשמדברים על אותו יום אחרון – אומרים שעדיין לא שילם כי יש לו עוד זמן, ואילו כשמדברים במבט לאחור – האם נאמן לומר ששילם באותו יום כשאני תובע אותו כמה ימים אח"כ – לאחר זמנו – ברור ששילם באותו היום, עכ"פ בסוף היום, שהרי זה סוף הזמן שהיה חייב לשלם, וע"ז נאמן. ולמהלך הבא של תוס' דלקמן שנאמן על יום זה שפרע – גם באותו היום גופא – יוסבר למה עדיין לא נוכל לסבור כאן מיגו כדלהלן. 5. ע"ב שם. 6. סוף קב, ב.

ההלואה [כלומר ביום שבו הולכת להיגמר ההלוואה]. וממילא צ"ב איך הגמ' מגדירה שני מושגים תחת אותו שם תואר וגדר של "זמנו"?

ונ"ל, ובהקדים, שיש חילוק בין הלואה לבין קנין או שכירות עובד וכדו', דבמחיצה (לדוגמא) מתחייב דוקא לאחר שהמחיצה מוכנה – שהוא משלם על חפץ מוכן, וכן (ובפרט) בשוכר שמשלם (רק) לאחר שגמר את מלאכתו⁷.

משא"כ בהלוואה אין זה כך אלא שזהו חוב כל הזמן – שחייב להחזיר הכסף עד סוף התאריך – ורק שהמלווה לא יכול לתבוע עד שלא עבר זמן החוב.

(וע"ד שהוא במלווה סתם, שהמאירי⁸ הסביר שגם בתוך שלושים – "שלוה בסתם, זמנו בכל יום" שכבר אז חייב לשלם⁹, וק"ל).

וזהו הפי' במושג "זמנו" – כשאומרים זמנו – זה זמן התשלום, ובכל מקרה זה זמן שונה. ובמילא גם המושג ביומא דמישלם זמני' יהיה שונה.



ימתיק הל' בזמנו ובתוך זמנו

והנה בהמשך הק' התוס': הרי מצינו בב"מ (דף קב, ב) דביומא דמישלם זימניה עשוי אדם לשלם וממילא חזר המיגו שהרי נאמן ביום האחרון – בזמנו שישלם?

ותירצו, שלטעון פרעתי היום (בשקר) זה נחשב חוצפה (שאדם לא הי' עושה כן) ולכן אם אמר ששילם אז – נאמן, אבל מיגו אין, משום שגם אם הי' משקר, בכ"ז לא הי' מעיז לומר ביום זה (בזמנו) פרעתי שהרי לא חציף איניש. אבל לאחר זמנו שייך לומר פרעתיך כנ"ל.

וע"פ ובהמשך לביאור הנ"ל – אות ב' – יומתק, די"ל עוד בטעם שהגדרת זמנו של הלווה היא בעצם אותה הגדרת זמנו של שוכר וכדו' – דפי' זמנו הוא הזמן שאז מתחילים להחזיר החוב ולשלם, שבקנין משלמים לאחר שהוא מוכן משא"כ בהלוואה כבר מתחילים בעלי חובות להחזיר החוב ביומא דמישלם זימניה.

וזה שר"ל אמר ש"ולואי יפרע בתוך זמנו" כלומר שאין נוהגים לפרוע בזמן זה [בזמנו]. ונ"ל דלכן נק' בזמנו משום א) שזה היום שבו צריך לשלם. ב) ומשום כך

הערות וצינונים

7. ראה ב"מ קי, ב "ביומו תיתן שכרו... שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף". 8. שם. 9. אף שברור ההבדל, שבמלווה סתם – כשאומרים שחייב להחזיר החוב בכל יום, זהו בגלל שכל יום ויום צריך (מצדו עכ"פ) לעשות השתדלות לפרוע החוב בהקדם האפשרי (רק שהמלווה לא יכול לטבוע אותו), משא"כ כשקבע לו זמן צריך לשלם עד תאריך מסוים, ועד אז אין שום חוב כלל.

הוא נאמן כי זהו זמנו [רק שולאי שהרוב היו משלמים בזמנו – כי הם לא מצליחים, אבל מ"מ כן עביד איניש – המסודרים וישרים – ופרע. משא"כ בתוך זמנו (שכמעט) אין פורעים אז כלל (או שעכ"פ כמות קטנה כ"כ משלמים שאינו נחשב כטענה אמינה)].

ד

יבאר שלשיטת התוס' יש ב' סוגים של עביד איניש

והנה עדיין צ"ב בדברי התוס', שהרי שיטת ר"ל – בשונה מאבני ורבא – דאע"פ דעביד איניש ופרע כי היכי דלא ליטרדן, מ"מ חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, וא"כ כיצד ס"ל להתוס' שיהי' נאמן לר"ל ביומא דמישלם זימניה משום דעביד איניש דפרע ביום זה, והרי לכאורה לר"ל סברת "עביד איניש ופרע" אינה חזקה דיה כדי שלא נטען חזקה שאין אדם פורע בתוך זמנו.

ונ"ל שישנם ב' דרגות ב"עביד איניש ופרע" ז. א. שיש עביד איניש שהוא מאוד מועט, ויש עביד איניש כבב"מ שנראה שם שהוא יותר מצוי.

ולפ"ז החילוק בין מהלך הא' לבין הוספת המהלך הב', הוא שלמהלך הא' אם בזמנו אמר פרעתין עתה (היום) גם ע"ז גופא אינו נאמן, משא"כ אחר הוספה הב' אם בזמנו אמר פרעתין עתה (היום) ע"ז יהי' נאמן, כי לפי תירוץ זה כן נהגו להחזיר בזמנו.

ובפשטות לא תירצו התוס' מיד שהסיבה לכך שלא אומרים מיגו הוא משום דלא חציף איניש – אלא האריכו התוס' לתרץ שזמנו הוא ביומא דמישלם זימניה, ולשנות לנו את המושג הפשוט של זמנו בכלל, כנ"ל – הוא מכיון שהרי בב"מ (דלעיל) כתוב בפירוש שפי' זמנו הוא ביומא דמישלם זימניה, ואולי זה מה שהתוס' רצו לבאר, הגדר במושג "זמנו" בסוגייתנו¹⁰.



הערות וצינונים

10. הרמב"ן כתב וז"ל "ואין דעתי מקבלת לא הפירוש הזה ולא הדין הזה – שהיה להם בגמרא לפרש ולא לסתום". כלומר, שכזה דין מחודש (בגדר זמנו) הגמ' הייתה צריכה להזכיר זאת. אמנם שם הביא דחיה זו בנוגע לענין שאינו קשור לתוס', אבל בפשטות שייך גם לתי' התוס'. וממילא מובן שתוס' אכן רצו לחדש דין זה כנ"ל.

בענין מיגו במקום עדים לשי' הרשב"ם

הת' משה שי' וקנין

תלמיד בישיבה

במסכתין לב סע"א מביאה הגמ' המעשה ד"ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה שטרא זייפא הוא גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו. אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא, אמר ליה רב יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא".

היינו שהיה אדם שהוציא שטר כלפי אדם שטען בעלות על הקרקע ולאחמ"כ בב"ד הודה לרבה ששטר זה הינו מזויף¹ אמנם טען שמחזיק ביושר כי היה לו שטר אמיתי ואבד, רבה סבר שיש לו מיגו שהרי היה יכול להישאר בטענתו ששטר זה הינו כשר, ולכן נאמן להשאיר את השדה בחזקתו. ורב יוסף חלק ותמה: הרי שטר זה שווה לחרס ואינו שווה כלום.

רשב"ם² מבאר בכוונת רב יוסף דמיגו זה "דמי למא לו לשקר במקום עדים כו' והלא מודה שהשטר פסול והודאת בע"ד כמאה עדים ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר".

ולכאורה צ"ב במה שכתב רשב"ם דכאן הוי מיגו במקום עדים, ובהקדים:

המושג "מיגו במקום עדים" הנאמר בכל מקום הוא לדוגמה המקרה המובא בגמ' לעיל³ "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי", זה הביא עדים שהשדה של אבותיו וזה הביא עדי חזקה, שאכל שדה זו ג' שנים, רבה סבר שיש לו מיגו, שיכל לטעון "מינך זבנת ואכלתי" שני חזקה" ואביי חלק וסבר דמיגו במקום עדים לא אמרינן. והנה הכוונה כאן ב"מיגו במקום עדים" היא שכנגד הטענה שטוען עתה, שאותה ברצונו לחזקה ע"י המיגו, יש עדים המכחישים טענתו, ולא שיש עדים המכחישים את הטענה שאותה יכול היה לטעון, שהיא הכוח לטענה שברצונו לחזק.

וכאן כתב רשב"ם גדר חדש במיגו במקום עדים, שהכוונה בזה היא שהעדים מכחישים את הטענה המחזקת, היינו שהם כנגד המיגו עצמו ולא כנגד הטענה שטוען

הערות וצינונים

1. ור"ח פ' שהכוונה שהי' שטר אמנה. 2. ד"ה אמאי קא סמכת. 3. דף לא, א.

ע"י המיגו ובנדו"ד, הודאתו שהשטר מזויף אינה מכחשת טענתו שהי' לו שטר אחר ואבד, אלא שמכחיש טענתו הראשונה, שעל ידה יש לו מיגו לטענה שטוען עתה.

ולפי"ז לכאורה יש לתמוה על דברי הרשב"ם, דלפי גדר זה במיגו במקום עדים הרי שכל מיגו הינו מיגו במקום עדים, שהרי כן הוא בכל מיגו, שבטענתו עתה מכחיש הטענה המחזקת את טענתו, שהרי במה שטוען טענה זו, מודה שאין הטענה שהי' יכול לטעון אמת היא. ולדוגמא כאשר טוען למלווה ששטרו פרוע, מודה שאין השטר מזויף אלא אמת הי' אלא שנפרע, והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וא"כ איך נאמן במיגו שיכל לטעון דמזויף הוא, ומאי שנא דווקא הכא.

ועוד צ"ל בדברי הרשב"ם: מה נוגע כאן כל אריכות הדברים שכל כוחו וחזקתו ע"י שטר זה, לכאורה באם הי' כותב בפשטות דכאן הוא מיגו במקום עדים כיון שהודה ששטר מזויף הוא, והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, הי' די בכך להבנת דברי ר' יוסף, ומה זה נוגע מה שכוחו וחזקתו ע"י שטר זה לביאורו שכאן הוא מיגו במקום עדים?

אלא יש לבאר כל זה ובהקדם, מצינו גם בצפע"נ שהק' על הרשב"ם קושיא הנ"ל, וז"ל בהשטמות להלכות אישות⁴ "ולכאורה דבריו תמוהים דמאי נ"מ מכל מיגו בעלמא". וביאר בזה "אך באמת כוונת הרשב"ם כך דמיגו לא שייך רק מטענה לטענה וכאן הטענה אחת שאומר שלקחה רק אם בזה השטר או בשטר אחר ומה נ"מ".

ולכאורה דבריו אינם מובנים, דאיך כתב בכוונת הרשב"ם דבמקרה זה לא שייך מיגו כלל כיון שהיא טענה אחת, הרי בפירוש כתב הרשב"ם דטעמא דר' יוסף הוא שכיון שהודה הי' מיגו במקום עדים, אבל באם לא הי' מודה הי' כאן מיגו. ולפי דברי הצפע"נ סבר ר' יוסף דאין כאן מיגו כיון שהיא טענה אחת, ולפי"ז גם אם לא הי' מודה שהשטר מזויף אין כאן מיגו. וזה א"א לומר, שהרי דברי ר' יוסף הם ד"האי שטרא חספא בעלמא הוא" והיינו כיון שהודה שהשטר מזויף.

ואולי י"ל שאין כוונתו לומר דלא שייך מיגו בטענה אחת כלל, אלא שבא לבאר ההפרש בין מיגו זה לכל מיגו שבגמ': שבדרך כלל מיגו הוא מטענה לטענה ולכן בכל מיגו בעולם, אע"פ שע"י שטוען טענתו עתה מכחיש הטענה שיכול היה לטעון – הטענה המחזקת, הרי אין זה מיגו במקום עדים, שהרי אין מי שמכחיש הטענה שטוען בפועל.

רק הכא שהטענה אחת היא, שהרי אין כל נפק"מ באם קנה ממנו בשטר זה או בשטר אחר, הטענה אחת היא – שקנה ממנו השדה, והשטר אינו אלא לראי' בעלמא. ולכן הכא כיון שהכחיש טענתו הראשונה הרי הכחיש טענתו, ומה שטוען שטרא אחרינא הוה לי ואבד אין זו טענה אחרת אלא היא אותה הטענה עצמה שכבר הכחיש. ולכן הוא מיגו במקום עדים דכאן אין הודאתו נגד כוחו – נגד המיגו, אלא נגד הטענה עצמה.

ולפ"ז לא חידש רשב"ם שום גדר במיגו במקום עדים אלא שכאן המקרה שונה הוא.

ובזה יובן גם מה שמאריך הרשב"ם במה שכל כוחו וחזקתו בשדה הוא ע"י השטר. דלכאורה גם לפי ביאורו של הצפע"נ הרי כיון דטענה אחת היא והשטר אינו אלא לראי', הרי מעולם לא הכחיש טענתו אלא ראייתו, אבל בטענתו – נשאר בטענתו הראשונה. ולכן מאריך הרשב"ם שכל כוחו וחזקתו בשדה הוא ע"י השטר, היינו דאין להבדיל בין טענת מינך זבנת לשטר ראייתו, וכאשר הכחיש שטרו הכחיש גם טענתו, וכיון דטענה אחת הם הרי גם טענתו השני' מוכחשת היא.



ביאור הפשט בדברי רש"י ותוספות

הת' ניר שי' חזנוביץ'

תלמיד בישיבה

א

נתן במסכתין ה, א: "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות... מד' אמות ולמעלה אין מחייבין אותו, סמך לו כתל אחר... מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' שנתן".

היינו שאם אחד מהשכנים בנה כותל למעלה מארבע אמות, לא מחייבים את שכנו לשלם על החלק הגבוה מארבע אמות ואילך, אך אם השכן בנה כותל משלו בסמוך לאותו כותל, כן מחייבים אותו לשלם, והוא בחזקת שלא נתן עד שיביא ראי' ששילם.

ומבאר שם רש"י מדוע הוא בחזקת שלא נתן וז"ל "אם בא הראשון ותבעו לדין לאחר שסמך את כותלו לכותל ראשון ואומר לו תן לי חלקך במה שהגבהתי וזה אומר נתתי חלקי, אינו נאמן אלא בעדים שאין משפט זה גלוי לכל ועד שיחייבוהו ב"ד אינו עשוי ליתן".

היינו, שהטעם שהוא בחזקת שלא נתן הוא משום שאינו יודע שחלה עליו חובה לשלם, ולדעתו אולי הוא בכלל לא יצטרך לשלם, ולכן אינו משלם עד שיחייבוהו ב"ד.

והנה בתוס' שם² מבואר לכאורה באופן אחר וז"ל "איירי כגון דידעינן דקדם חד וארצי' לחברי' והיה מסרב כדמשמע לישנא אין מחייבין אותו, ולכך הוי בחזקת שלא נתן" היינו שמדובר במקרה שבאו אליו עם עדים והוא סרב לשלם, "ולכך הוי בחזקת שלא נתן".

ובביאור הטעם שהתוס' לא הסתפקו בביאורו של רש"י, יש לומר בפשטות:

לכאורה התוס' עונים על שאלה צדדית שנשאלת, מהיכן ידוע לנו מלכתחילה שהצד השני (השכן אותו אנו מחייבים) הוא החייב, והרי הוא יכול לטעון שהם בנו

הערות וצינונים

1. ד"ה בחזקת שלא נתן. 2. ד"ה מארבע וכו' בחזקת שלא נתן.

את הכותל יחד, או בכלל שהוא בנה את הכותל לבדו והשני הוא החייב לשלם לו, ומניין ברור למשנה מי הוא הצד התובע ומי הנתבע.

לכן מפרשים התוס' שבאו אליו בעדים והוא לא רצה לשלם, וע"י זה ידוע לנו שהשכן באמת לא שותף בבניית הכותל, וחייב לשלם.

וע"פ הנ"ל בכוונת ביאור התוס', מובנת גם האריכות בתחילת דברי רש"י בתיאור המקרה "אם בא הראשון ותבעו לדין לאחר שסמך את כותלו לכותל ראשון ואומר לו תן לי חלקך במה שהגבהתי וזה אומר נתתי חלקי" שלכאורה מה נוגע האריכות בכך שהראשון תבעו לדין, והשכן השני טען בב"ד ששילם.

אלא י"ל שכוונת רש"י היא ג"כ לתרץ שאלה זו ולכן כתב שהשני טוען שכבר שילם ובכך שטען שכבר שילם חובו, בעצם הודה שהוא לא בנה את הכותל יחד עם שכנו, ולכן ידוע לנו שהוא הצד החייב – הנתבע (אבל מה שטוען ששילם, אין אנו מאמינים לו מטעם הנ"ל שכתב רש"י בהמשך הדיבור, שאין הדין גלוי לכל).

אלא שלפי זה הדרא קושיא לדוכתא מהו הטעם שלא הסתפקו התוס' עם הביאור שכתב רש"י, שלכן פירשו שאנו יודעים מי התובע ומי הנתבע באופן אחר. וי"ל דמה שלא ניחא להתוס' בפירוש רש"י הוא מה שלפירושו יש לנתבע מיגו. דאמנם השכן הודה שלא הוא בנה את הכותל, אבל צריכים אנו להאמין לו במה שטוען "פרעתי", במיגו שהיה יכול לטעון שבנה הכותל לבד (או שהשתתף בבני' יחד עם שכנו), ואז היה נפטר מהחוב. ויוצא שלפרש"י יש לנתבע מיגו כנגד החזקה שלא נתן עד שיחייבוהו ב"ד, ובכך שאעפ"כ לא מאמינים לו ששילם, קובעים שע"פ המשנה החזקה גוברת על המיגו, והרי הגמרא עצמה לקמן מסתפקת בכך. ולכן לא ניחא להו לתוס' במ"ש רש"י.

ומה שרש"י לא חש לכך, אפשר לומר בב' אופנים:

א. הוא מכיון שרש"י הוא פשטן, ובא רק לבאר וליישב את המשנה על פשטותה שלא תקשה ללומד, ואח"כ בגמרא כבר יראה ש"מיגו במקום חזקה" הוא עניין הנתון בדיון³.

ב. או שאפשר לומר שגם לפי רש"י באו אליו בעדים והוא לא רצה לשלם (וכמו שכתבו תוס'), ומה שרש"י לא כתב את זה בפירוש הוא משום שהיה לו פשוט שאנו

הערות וצינונים

3. ולהעיר דביד רמה על אתר כתב דבמיגו במקום חזקה קיימא לן חומרא לתובע וקולא לנתבע – היינו שהנתבע יהי' בחזקת "שנתן", אמנם זהו ע"ד ההלכה וכנ"ל רש"י רק מפרש פשטות המושג.

כבר יודעים מי התובע ומי הנתבע, שהרי הנידון במשנה הוא רק אם שילם או לא, ומכך משמע שידוע כבר מי החייב לשלם.

אלא שלפי הנ"ל התוס' לא ביארו כלל הטעם שאין הנתבע בחזקת שנתן אלא רק כתבו מהיכן ידוע לנו שהוא החייב, ורק רש"י ביאר הטעם למה שהוא בחזקת שלא נתן ד"אין המשפט גלוי וידוע לכל" ואת מה שכתבו התוס' לא כתב מפשיטות העניין.

אלא לכאורה צריך לומר דגם התוס' סבירא להו מה שכתב רש"י (וכמו שמבארת גם הגמ' בפירוש לקמן). ולפ"ז אין רש"י ותוס' חולקים כלל, אלא פירושיהם רק משלימים זה את זה, דהתוס' כתבו מהיכן ידוע מיהו הנתבע ורש"י כתב מדוע הוא בחזקת שלא נתן.

ב

אמנם כד דייקת שפיר לא נראה כן מדיוק לשון התוס': (א) הדיבור המתחיל של התוס' הוא "בחזקת שלא נתן", דמכך משמע שהנידון הוא הסיבה שאינו בחזקת שנתן. (ב) ממ"ש התוס' לאחר ביאורם "ולכך הוי בחזקת שלא נתן", משמע שבגוף דבריהם מתייחסים התוס' לסיבה מדוע השכן הוא בחזקת שלא נתן (ולא רק שכותבים הקדמה לכל העניין כמו שהתבאר לעיל).

ולכאורה קשה לומר שהוא בחזקת שלא נתן רק בגלל שהוא לא רצה לתת בעבר (כפי שכתבו תוס'), והרי שמא אח"כ חזר בו והחליט לתת.⁴

אלא אולי י"ל שהתוס' באו להוסיף על טעמו של רש"י מה שאין משפט זה גלוי וידוע לכל, היינו דלשיטת התוס' שני הטעמים יחד⁵ גורמים לו להיות בחזקת שלא נתן.

הערות וצייונים

4. והרי אין לומר שכאן זה שונה מהרישא של המשנה, משום שבניגוד לרישא, בסיפא הוא בחזקת שלא נתן, הרי בהא גופא, דנים התוס' מדוע הוא בחזקת שלא נתן, כלומר א"א לומר שהתוס' כותבים את הסיבה למה הוא בחזקת שלא נתן, ובו זמנית הסיבה תלויה בזה גופא שהוא בחזקת שלא נתן. וא"ת שמלשון התוס' שכתבו "הי' מסרב" משמע כמה פעמים, ולכן הוא בחזקת שלא נתן, הרי: (א) אם כל הסיבה שהוא בחזקת שלא נתן זה בגלל שפנו אליו כמה פעמים, לא מסתבר שהתוס' רק ירמזו זאת (בביטוי "הי' מסרב") ולא יכתבו את הסיבה במפורש. (ב) משמע מכמה ראשונים שבמקום שאומרים שמא השכן נתן אחרי פעם אחת, שגם אם "הי' מסרב" (כמה פעמים), עדיין אומרים שאולי הוא כן חזר בו ושילם אח"כ (ראה ר"ן על המשנה (ד"ה מתני' כתל חצר), ורא"ש סוס"ט (אבל רש"י סבר להיפך כמ"ש שעד שיביא רא' היינו שיביא עדים שסירב לשלם)).⁵ ואע"פ שהטעם הראשון לבד מספיק, בכל זאת אם באו עדים וכו' זה הופך להיות חלק נוסף בטעם מדוע הוא בחזקת שלא נתן.

והביאור בזה:

הרי כנ"ל דאין לומר שמה שהי' מסרב לפני כן מחייב שלא חזר בו ליתן. וכן לכאורה לאידך טעמו של רש"י מה שאין משפט זה גלוי וידוע לכל, אין זה מחייב שלא שילם שהרי א' ישנם בני אדם היודעים דין זה, ומה יהי' אם יוכח שידע דין זה. ב' ישנם בני אדם המעדיפים לשלם לפני שיתחייבו בכ"ד, מאשר להתאבק עם התובע בכ"ד. אלא שנצטרך לומר דרבנן הלכו אחר רוב העולם ולא פלוג, ולכן קבעו שכל בני אדם חזקתם שלא שילמו במקרה זה.

משא"כ לביאורם של התוס' שהגיעו אליו בעדים וסירב לשלם הרי זה מהוה הוכחה על סברא הנ"ל דאין אדם עשוי לשלם לפני שיחייבוהו בכ"ד, שהרי ראינו במוחש שלא רצה לשלם לפני שיחייבוהו. וא"כ יתרום של תוס' בפירושם הוא שלביאורם מה שכל אדם אינו בחזקת שנתן הוא (לא רק מצד שלא פלוג רבנן אלא) מכיון שהטעם הנ"ל שייך אליו באופן ישיר.

וע"פ הנ"ל יובן הדיוק בתוס': א' בדיבור המתחיל. ב' במה שכתבו "ולכך הוי בחזקת שלא נתן".

שהרי אין הכוונה דמה שהתוס' הוסיפו שמדובר שישנם עדים שסירב לשלם, הוא רק כלפי אותם בני אדם שלא שייך כלפיהם הטעם שאין משפט זה גלוי וידוע לכל, דאז אינו מובן דיוקם "לכך הוי בחזקת שלא נתן" שמשמע שזהו הטעם לדברי המשנה על כל בני אדם שאינם בחזקת שנתנו, אלא כוונתם היא שמה שהגענו אליו בעדים וסירב לשלם מהוה כבר ראי' בפני עצמה שאינו הולך לשלם⁶, שהרי ישנה גם סברא מדוע אינו משלם וע"י העדים שסירב, נעשה כמעט וודאי שאינו עתיד לשלם.

וכן יתרון בדברי התוס' הוא (כנ"ל ס"א) שבזה מבארים גם מהיכן ידוע לנו מיהו הנתבע (החייב) וגם הטעם חזקתו שלא נתן.



הערות וצינונים

6. וגם לשון תוס' "הי' מסרב" מחזק את העובדה שאחר שסירב הוא אינו עשוי ליתן, ועצם סירובו לתת מעמידו בחזקת שלא נתן. (אבל קשה לומר ש"הי' מסרב" זו סיבה בפני עצמה, כנ"ל הערה 4).

אמירה לנכרי ב'פסיק רישיה'

הת' שאול הלוי שיחי' לוין
תלמיד בישיבה

א

כתב אדה"ז בשולחנו בסי' רמג' וז"ל "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר, ואע"פ שאומר לו מקודם השבת שיעשה בשבת, ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה עד לאחר השבת, שכאשר הנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל. ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל, שנאמר בתרומה כן תרימו גם אתם תרומת ה', ודרשו חכמים גם לרבות שלוחכם, מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ומה אתם בני ברית, אף שלוחכם בני ברית, אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה, מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא. ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם, כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם, ויבאו לעשות בעצמן, וכן ביו"ט, ואפילו בחולו של מועד, וכן בשאר כל איסורין שבתורה. כמו שיתבאר במקומן".

ובפשטות נראה² הפי' בזה, שמה שמוסיף אדה"ז בהמשך הסעיף "שלא תהא שבת קלה כו'", הוא טעם האיסור לדין שליחות, שהחשיבו את הנכרי לשליח מדרבנן בכדי ש"לא תהא קלה" אבל גדר האיסור הוא שהנכרי הוא שלוחו.

והנה כ"ק אדמו"ר³ מבאר הוספת אדמוה"ז באו"א, שיש פה שני טעמים לאיסור אמירה לעכו"ם בשבת, הא' מדין שליחות, דלמרות ש'שלוחכם בני ברית', מכל מקום "מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא", והב' משום זלזול בשבת.

ובלשונו הק' "ויש לבאר תחילה הצורך בב' הטעמים שמביא רבינו הזקן (משום שליחות, וכדי שלא תהא שבת קלה), שכיון שמביא את שניהם, עכצ"ל, שבכל א' מהם יש מעלה שאין בזולתו:

הערות וצינונים

1. ס"א. 2. וכן נראה מסתימת הפוסקים - שלא התייחסו לטעם זה בהלכה. (ועיין הע' 4). 3. תו"מ חג השבועות תשכ"ד (חלק מ', ע' 66 ואילך).

הטעם דשליחות – שייך רק כשאומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת, אבל כאשר הנכרי עושה מדעת עצמו, או כשהנכרי הוא קטן⁴ (שגם בישראל "אין שליחות לקטן"), לא שייך הטעם דשליחות. ולכן לא מספיק הטעם דשליחות, אלא יש צורך בטעם "שלא תהא שבת קלה כו".

אבל גם הטעם "שלא תהא שבת קלה כו" אינו מספיק:

ובהקדם ביאור הטעם "שלא תהא שבת קלה כו" – דלכאורה, החשש ש"תהא קלה בעיני העם" שייך רק באיסור שאינו חמור, אבל שבת שאיסורו חמור, והכל יודעים שענשו בסקילה (במזיד, בעדים והתראה, ובשוגג חייב חטאת כו') – למה חששו חכמים ש"תהא שבת קלה בעיני העם"?

ועכצ"ל ע"ד מ"ש הר"ן בטעם איסור בל יראה ובל ימצא שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורין שבתורה: "היינו טעמא דחשו בי" טפי מבשאר איסורין (אף שאיסורין בכרת), משום דחמץ לא בדילי אינשי מיני' כולי שתא". ועד"ז בנוגע לאיסור שבת, דכיון שהאדם רגיל במלאכה בימות החול ואינו אסור בה אלא בשבת, חששו ש"תהא שבת קלה בעיני העם", ולכן אסרו אמירה לנכרי.

ונמצא, שהטעם "שלא תהא שבת קלה כו" שייך רק באיסורים זמניים, כמו שבת, יו"ט וחזה"מ, ולא באיסורים תמידיים. וכיון שרבינו הזקן פוסק שאיסור אמירה לנכרי הוא בכל האיסורים שבתורה. לכן הוצרך גם להטעם דשליחות". עכ"ל.

ב

ולפי"ז צ"ב, ובהקדים: ידוע הכלל⁵ שב'פסיק רישיה' מותר לומר לנכרי לעשות (עבור ישראל) בשבת, ולדוגמא, מה שמביא אדה"ז בשולחנו בסי' רנג'⁶ "ואפילו אם גחלים בוערות מקיפות ודבוקות סביב דופני הקדרה אין זה הטמנה כיון שהוא מגולה למעלה, אלא שאז אסור לישראל ליטול הקדרה משם בשבת, לפי שעל ידי נטילת הקדרה הוא מחתה את הגחלים העליונות ונופלות על התחתונות ומכבות

הערות וצינונים

4. ויש לעיין א) מהו אכן המקור לאיסור אמירה לנכרי קטן. ב) אפי' את"ל שזה אסור, מניין שהוא מדין אמירה לנכרי, ואולי הוא א) מדין "ודבר דבר" (ראה שו"ע רבינו שש"ז ס"ו) או ב) שהחילוק בין קטן וגדול שייך רק גבי ישראל משא"כ אצל נכרי, שהרי ממה נפשך אינו מחויב במצוות, ואין בזה חילוק בין קטן לגדול. אלא שבזה י"ל בפשטות שתקנת חכמים שאסרו שליחות בנכרי, כעין דאורייתא תקון, וחידוש הוא לאסור בנכרי קטן שאפי' גבי ישראל לא אסרו (מדין שליחות). ועוד שבפשטות הטעם שקטן אין נעשה שליח הוא לא רק כי אינו מחויב, ובמילא לא שייך בשליחות זו, אלא שאינו בגדר שליחות כלל. 5. ראה סי' רנג ס"י, רנט ס"ז, ועוד. 6. שם.

אותן והעליונות הן נבערות מאליהן על ידי חיתוי זה, ואף שהוא אינו מתכוין לחתות מכל מקום פסיק רישיה ולא ימות הוא, שאי אפשר ליטול הקדרה שלא יחתה הגחלים, ומכל מקום מותר לומר לנכרי ליטלה".

ובטעם הדבר כתב "ואף שכל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור לומר לנכרי לעשותו, מכל מקום, כאן שהאיסור נעשה מאליו בלא מתכוין, והישראל אינו אומר לו כלל לעשותו אלא שולחו לעשות דבר המותר, אם כן, אף שמאליו נעשה האיסור הרי לא נעשה בשליחות הישראל, שהישראל לא צוהו על ככה והנכרי אינו מוזהר כלל על השבת אלא שאסור לנו לשלחו לעשות איסור".

ואינו מובן, הרי גם ב'פסיק רישיה' שייך שיהיה 'קל בעיני העם', ומדוע התירו לומר לנכרי ליטול הקדרה אף שיש כאן פסיק רישי' (והרי בפשות איירי שאין כאן צורך מצווה או צורך גדול שאז מותר בלאו הכי)?

דבשלמא אם נבאר כוונת אדה"ז דהטעם דקלה בעיניהם הוא רק הטעם למה שאסרו אמירה לעכו"ם אפי' בשליחות, דאז גדר האיסור הוא דווקא ע"י שליחות וכאן אין שליחות, אבל לביאור של כ"ק רבינו שהם שני טעמים וההכרח בשניהם הוא בשביל מקרים בכגון דא ששייך רק טעם אחד ולא השני דגם אז אסור, איך התירו כאן לומר לנכרי.



ואולי י"ל שהטעם של "קל בעיני העם" שייך רק באיסורים דאורייתא (שלא יבואו לזלזל באיסורים חמורים), אבל ב'פסיק רישיה' ולא ניחא ליה⁷ (שהוא איסור דרבנן⁸) לא החמירו לומר טעם הנ"ל, משא"כ מדין שליחות, דאז האיסור הוא "שולחו של אדם כמותו" (אלא שכאן הוא מדרבנן), וכמו שלישראל אסור לעשות זאת משום 'פסיק רישיה', כך גם אסור לנכרי לעשות מעשה בשליחות הישראל, ולכן מבאר אדה"ז שאין כאן שליחות לאיסור וממילא מותר לומר לעכו"ם.

אלא שלכאורה אין זה מחזור שהרי אדרבה, דווקא באיסורים קלים יש לגזור שמא יקל האיסור בעיני העם, שלכן צריך לביאור הנ"ל של רבינו ע"ד הר"ן, דכיון שאין זה איסור תמידי יכולים ליכשל בו, ובלאו הכי אין צריך לגזירה. וא"כ אין לנו

הערות וצינונים

7. שהרי בפשטות אינו מעוניין בחיתוי הגחלים, שהרי הוא עסוק בהוצאת הקדירה מהגחלים. 8. ראה שו"ע רבינו סי' שכ סכ"א וסכ"ד. ועוד.

לחלק בין איסורים דאורייתא או דרבנן בעניין זה, אלא אדרבה באיסורין דרבנן יש יותר טעם לגזור.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע מסתפק אדה"ז בביאורו דאין כאן שליחות, הרי ישנו גם הטעם שלא יהי' קל בעיני העם.

וע"כ צריך לומר, שכאן אין חשש שיהיה 'קל בעיני העם', שהרי כל החשש הוא רק שאומר לנכרי לעשות דבר איסור, שאז יש חשש שתהי' השבת קלה בעיניו. אבל בנידון דידן, שהישראל אומר לנכרי לעשות דבר המותר, ורק שהוא 'פסיק רישיה' שנעשה עי"ז דבר האסור, אין טעם לחשוש שתקל השבת בעיניו, שהרי עתה אין הוא מעוניין, רק בדבר המותר. ולכן אין אדה"ז צריך לבאר כאן טעם מיוחד להתיר אמירה לנכרי ב'פסיק רישיה', שהרי אין טעם לאסור מלכתחילה. משא"כ מדין שליחות צריך אדה"ז לביאורו כדי להתיר, משום שעצם המעשה ד'פסיק רישיה' אסור בשבת, וכיון ש"שלוחו של אדם כמותו" אסור להנכרי יעשה מעשה זה בשליחותו, ולכן מבאר שאין כאן שליחות לאיסור.

אבל עצ"ע, מדוע לא חוששים שמא יבוא לידי קלות ב'פסיק רישיה' גופא, וכדלעיל, שהגזרה של קלות קיימת (ולכאורה בתוקף יותר) גם באיסורים דרבנן. וא"כ מדוע אין חוששים כאן, שמא יבוא לקלות בעתיד במלאכה זו גופא, או באופן כללי ב'פסיק רישיה'.



מדוע הקדים אדמו"ר הזקן את הסימן המאוחר?

הת' שניאור זלמן שי' מוזיקנט
תלמיד בישיבה

א

צ"ב בדברי אדה"ז

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בשולחן ערוך שלו בהלכות מוקצה בשבת (סי' שח ס"י), וזלה"ק "ויש עוד מין מוקצה באוכלים ומשקים בשבת ויו"ט והוא מוקצה מחמת מצווה שיתבאר בסי' תרלח ותקיד".

והנה בסי' תרלח¹ הנידון הוא שימוש ב'נוי סוכה' בחג וז"ל "נוי הסוכה דהיינו מיני פירות ומיני מגדים... אסור להסתפק מהן כל ימי החג... מפני שהוא ביזוי למצווה כשמסתפק מנויה כו".

ואילו בסי' תקיד² הנידון הוא על נר שהודלק (שבת ו) יו"ט שאסור להסתפק ממנו כי הוקצה למצווה "והמסתפק ממנו בשעה שהוא דולק לשם מצווה הוא מבזה את המצווה, וכיון שנאסר מחמת מוקצה בתחילת כניסת יו"ט נאסר לכל יו"ט כולו".

והנה ידוע שהרבי בשיחות קודש רבות³ מדייק בסדר הדברים בפירוש רש"י עה"ת מדוע הקדים פסוק מאוחר בתנ"ך לפסוק הקודם לו ומבאר הסיבה לזה מכיון שהסדר הרגיל הוא להקדים המוקדם ולאחר המאוחר, ומובן בפשטות שכ"ה בספרי כל גדולי ישראל ובפרט בלשונו הזהב של אדה"ז. ועפ"ז צ"ב: מדוע אדה"ז משנה את סדר מראי המקומות ומציין קודם לסי' תרלח המאוחר לפני שמציין לסי' תקיד?

ב

ניסיון תירוצי ודחייתו

והנה לכאורה היה אפשר לתרץ שבסי' תרלח מתכוון אדה"ז לס"ב שמדבר על האיסור ליהנות מדפנות הסוכה וטעמו "הואיל והוקצו למצוות סוכה חל עליהם

הערות וצינונים

1. ס"ו. וראה משי"ת בזה לקמן בפנים. 2. סכ"ד. 3. ראה הנסמן בספר "כללי רש"י" מהדורת תשע"ח פרק ז, כלל 44 (ע' 147). פרק י, כלל 38 (ע' 169).

קדושת הסוכה להיאסר בהנאה כמותה". ועפ"ז היה אפשר לומר שבתחילה מציין אדה"ז למקום שמצאנו שחפץ חולין נאסר ויהפך לחפץ קדוש ומשום זה אסור ליהנות ממנו.

ואח"כ מציין למקום שהחפץ אסור רק משום בזיון מצווה אבל לא נהפך לקדוש אלא נשאר חולין (כמו נר). ועשה זאת בדרך של "זו ואין צריך לומר זו", כלומר שמקדים את הדבר המחודש לדבר היותר פשוט.

אבל לאמתו של דבר אין לומר כן, כי: א) בסי' שח ס"י הלשון הוא "מין מוקצה באוכלים ומשקים", ואילו דפנות אינם אוכל או משקה, וע"כ בוודאי מתכוון אדה"ז לס"ז וא"כ נמצא שבשני המקומות מדבר על דבר שאסור משום ביזוי והדרא קושיא לדוכתא מדוע מקדים את הסימן המאוחר? ב) אם זו היתה הכוונה לא היה צורך לציין לסימן נוסף, כיון ששני הסוגים נמצאים באותו הסימן, בסי' תרלח, זה בס"ב וזה בס"ז.



ב' ביאורים בדרך אפשר

ואולי י"ל בזה בב' אופנים:

א. בסי' תקיד מדובר שאסור להשתמש ולהינות בחפץ שאתה עושה בו ממש את המצווה. משא"כ בסי' תרלח לגבי 'נוי סוכה' לא עושה בו את המצווה אלא רק מוסיף ע"י נוי במצווה ובכ"ז אסור ובלשון הרב (כנ"ל) "שהוא ביזוי למצווה כשהוא מסתפק מנויה" והיות שזה חידוש יותר גדול לכן כותבו תחילה.

ב. אחד הפרטים בדיני 'נוי סוכה' הוא שכאשר עושה תנאי בערב יו"ט קודם כניסת יו"ט ש"אין אני בודל מלהסתפק מהם כל שהות אורך בין השמשות של כל שמונת הימים" יהיה מותר להסתפק מהם, כי מתוך שלא הוקצה לביה"ש – "אין מוקצה לחצי שבת"⁴ (עיין בהמשך סי' תרלח כל פרטי הדינים בזה).

משא"כ לגבי נר אין שייך תנאים וכיוון שהדליק לפני יו"ט – נאסר מיד. (ורק אם הדליק אחרי כניסת ליל יו"ט, אזי מתוך שלא הוקצה בשעות שלפני לא הוקצה לכל היום, כנ"ל ש"אין מוקצה שבת").

וא"כ ב'נוי סוכה' יש חידוש שאע"פ שלאדם יש יכולת להחליט גם אחרי שהקצה להחליט האם הדבר ייאסר או לא, ובכ"ז כאשר לא התנה – אסור, ולכן כותב אדה"ז את סי' תרלח לפני סי' תקיד.

ואשמח לשמוע ביאורים נוספים בזה.



האם נח הכנים ייחורי זיתים לתיבה?

הנ"ל



בלקו"ש ח"י שואל כ"ק רבינו מדוע לא מצינו שרש"י מפרש בפשוטו של מקרא מהיכן הביאה היונה עלה זית לתיבה², הרי כמש"כ בפרשת נח³ המבול ירד "ארבעים יום וארבעים לילה" עד כדי כך שהתורה מעידה⁴ "וימח את כל היקום" וא"כ כיצד נשארו עצי זית בעולם שמשם תוכל היונה להביא עלה?

ומבאר בזה בסעי' ד:

"בכ"מ בדברי חז"ל מבואר שהזית הוא אילן חזק ביותר. וגם ע"ד הפשט כן הוא, כי בדבר שבמציאות אין לחלק בין הלכה להפשט. וכשהתלמיד (בן חמש למקרא) יראה זית – תיכף יבחין שחזק הוא. ולכן מקום לומר ע"ד הפשט, דאף שהי' מבול חזק וכו', מ"מ מכל אילני זית שבעולם, נשארו עכ"פ אחדים מהם.

אמנם לאידך גיסא, אין מסתבר כלל – שהעלים של האילן אף שגם הם חזקים, נשארו במציאות וציור דעלה זית לאחר כל משך זמן המבול ושהי' באופן דוגברו המים, והעלים היו מכוסים ושרויים במים כו"כ חודשים רצופים!

ומוכרח לומר שעלה הזית שהביאה היונה הי' עלה חדש שצמח – לאחר המבול וכעבור זמן מספיק – מהזמן שהאילן הזית לא הי' מכוסה עוד במים והתחיל להצמיח עד שצמח העלה שהביאה היונה.

ומובן שידע נח עי"ז שקלו המים מעל הארץ. ומובן ג"כ דיוק הכתוב "עלה זית" – כי זה מתרץ מנין לקחה היונה את העלה: שמאחר שאילן הזית חזק הוא ביותר, לכן נשאר קיים, בהקדם התחיל להצמיח". עכ"ל.

הערות וצינונים

1. ע' 30. 2. שהרי בפשש"מ א"א לומר כפירוש המדרש (ב"ר פרשה ל"ג, אות ו. ועוד) שהיונה הביאה את העלה מוגן עדן כי כמובא בפנים השיחה – "מפורש בכתוב "וישכן מוקדם לג"ע את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור גו" את הכניסה לג"ע, ואי אפשר להיכנס לשם". (ב) "ועוד ועיקר כוונת נח הייתה "לראות הקלו המים מעל פני האדמה", ומה ראה עי"ז שהביאה עלה זית מג"ע, הרי שם לא הי' מבול מעיקרא". 3. ח, א. 4. שם כג.

והנה על המילים "נשארו עכ"פ אחדים מהם", כותב הרבי בהערה 31: "ועפ"ז מובן מש"כ רש"י עה"פ (ט, כ) "הכניס עמו זמורות וייחורי תאנים" ואינו מזכיר זיתים... כי ידע שבודאי ישארו כמה אילני זית". עכ"ל.

אמנם, במד"ר⁵ איתא: "א"ר אבא בר כהנא: הכניס עמו זמורות לנטיעות (גפנים) ייחורים לתאנים וגרופיות לזיתים", ודלא כפרש"י הנ"ל. והנה וודאי שאין להקשות מהמדרש על רש"י, שהרי ידוע שרש"י לא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא, אבל מ"מ הא גופא צריך להבין במה נחלקו.

ב

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בהמשך השיחה בסעי' ו:
"ע"פ הנ"ל יומתק עוד ענין בפרש"י:

עה"פ (נח ח, א) "וישכו המים" פרש"י "כמו כשוך חמת המלך (אסתר ב, א), ל' הנחת חמה", ופירושו המפרשים שמקורו של רש"י הוא מהמבואר בזבחים (ק"ג, ב) "ברותחין קלקלו וברותחין נדונו דכתיב הכא וישוכו המים וכתיב התם (אסתר ז, י) וחמת המלך שככה". אבל אם כוונת רש"י כהנ"ל, אי"מ השינויים: א) בגמ' מפרש שהמים היו רותחין, משא"כ רש"י משמיט דבר שעפ"ז הוא העיקר, שנדונו ברותחין. והרי אדרבא – אם הש"ס צריך לפרש כוונתו בפ' תיבת "וישוכו", כ"ש שרש"י הו"ל לפרש. ב) רש"י מוסיף "ל' הנחת חימה".

ומזה מובן שכוונת רש"י אינה שהמים היו רותחין, כ"א ש"וישוכו וגו'" הפי' "לשון הנחת (ושקטת) חימה" (ולא רתיחה), היינו הנחת ה"ויגברו (המים)", ולשיטת רש"י בפשש"מ לא היו המים רותחין". עכ"ל.

ג

והנה ע"פ הנ"ל שבפשש"מ לא היו מי המבול רותחים ואילו לפי המדרש המים היו רותחים – י"ל: שלפי המדרש נח הוצרך להכניס ייחורי זיתים לתיבה אע"פ שאילן הזית חזק משום שהיות והמים היו רותחים אף הוא לא יכול היה לשרוד את המבול, משא"כ ע"פ פשש"מ לא הוצרך נח להכניס ייחורי זיתים לתיבה משום שידע שישרדו את המבול היות והמים לא היו רותחים⁶.

הערות וצינונים

5. נח פרשה ל"ו. 6. ואין להקשות לפירוש המדרש מהיכן הביאה היונה עלי זית, שהרי כנ"ל בהערה 2 לפירוש המדרש הביאה היונה עלה זית מוג"ע.

אמנם, ראה הערה 43 על המילים "ולשיטת רש"י בפשש"מ לא היו המים רותחין" שכתב שם "ואוי"ל מכיוון שאין רש"י מפרש דעתו בזה בפירוש, ישנו מקום לומר להיפך – כבלקו"ש ח"ה ע' 51 הערה 32 וכו". ע"כ. דלפ"ז יש צד שגם לפי פשש"מ המים אכן היו רותחים, וא"כ לצד זה קשה מה החילוק בין המדרש לפשש"מ.

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



הערות קצרות בשו"ע ד

הת' יוסף יצחק שי' פראדקין
תלמיד בשיבה

א

בסי' רסה ס"א כתב אדה"ז "שאסור ליתן כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא השמן מטפטף כל שעה לתוך הנר", והטעם בזה הוא "גזירה שמא יסתפק מהשמן שבכלי כיון שאינו מחובר לנר".

וטעם האיסור להסתפק מהשמן שבכלי, יש אומרים שהוא "משום איסור מכבה, שע"י כן יכבה הנר בזמן קרוב יותר מאם לא היה מסתפק ממנו כלום".

ויש אומרים שאין בזה משום מכבה כשנוטל מהשמן שבכלי, כיון שאינו מכהה כלל את אור הנר בשעת נטילתו, שהרי נשאר עדיין שמן בכלי שיטפטף לנר, אלא טעם האיסור הוא משום שחוששין שיבוא ליטול את כל השמן שבכלי המנוקב, ועי"ז יכבה אור הנר, ובלשונו הזהב של רבינו "מ"מ חוששין שמא ימלך ויטול מהנר כל השמן עם הכלי או בלא הכלי ונמצא מכהה אור הנר בשעת נטילתו ויש בזה משום מכבה לדברי הכל". והיא שיטת הים של שלמה במס' ביצה¹.

אך הט"ז כתב² שטעם האיסור הוא שמא יבוא להסתפק גם מהשמן שבנר עצמו.

הערות וצינונים

1. פ"ב ס' כח, ולכאורה צריך לומר שמדובר כאן שקערת הנר ריקה והשמן מגיע כל הזמן מהשפופרת לתוך הקערה להחיות את הפתילה שאז כאשר תנטל השפופרת יורגש מיד קצת הכיבוי בה. **ומפורש הוא** בתפא"י (שבת פ"ב מ"ד ד"ה שתהא מנטפת) "יש שעושין כן [נתינת כלי מנוקב על הנר] כדי שידלק הנר בצמצום, לכן מניח פתילה בנר בלי שמן ותולה קליפת ביצה מנוקבת מלאה שמן מעל לפיו והוא מטפטף כל שעה ע"פ הנר, ובשבת אסור לעשות כן מער"ש גזירה שמא יסתפק... ומחייב משום מכבה". **ולכאורה** זוהי משמעות דברי הרא"ש (ביצה פ"ב ס' יז) "... שאינו מכחיש מאור הנר, כלל שהרי הנר לעולם מלא שמן כי מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר", ויותר כפי שמביאו אדה"ז כאן - "שאינו מכהה כלל את אור הנר בשעת נטילתו שהרי נשאר עדיין הכלי שיטפטף לנר" ומשמע ברור שקיומו של או הנר (שלא יכהה) תלוי בזה שנשאר עדיין שמן "בכלי שיטפטף לנר". אך קשה מפני מה לא נכתב זאת בפירוש (מלבד בתפארת ישראל) שכל המדובר כאן, הוא אך ורק בנר שאין בו שמן כלל, אלא רק בכלי, ואדרבה, מסתימת הפוסקים ובפרט לפי הט"ז דלקמן שיבוא ליטול מהשמן שבנר, (או שכוונתו למעט השמן שבנר שנטף מהכלי) נראה לומר שהדין הוא בכל נר. וא"כ עצ"ע. 2. ס' תקיד סק"ו.

והנה בקונטרס אחרון³ כתב אדה"ז "לא העתקתי מ"ש הט"ז", ועפ"ז לכאורה צריך ביאור לשונו הק' של רבינו "שמא ימלך ויטול מהנר כל השמן עם הכלי או בלי הכלי".

דלשון הים של שלמה היא "שמא יסתפק ממנו ויטול כל השמן", אך אדה"ז מוסיף – "ויטול מהנר כל השמן", והוספה זו לכאורה מתאימה יותר לפי' הט"ז, שיבא להסתפק מהשמן שבנר עצמו, ולכאורה הו"ל "ויטול מהכלי כל השמן", וצ"ע, (וראה בהערה)⁴.

ב

כתב אדה"ז בסי' שכו ס"ד "לא ישתטף אדם בצונן כל גופו ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ בחמין כל גופו".

ומקור הדברים הוא ברמב"ם⁵ וז"ל "אבל אינו משתטף כל גופו בצונן, ובא ומתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא רוחץ כל גופו בחמין", וכן הלשון בשו"ע המחבר.

ויש לעיין בטעם שינוי לשון אדה"ז מלשון הרמב"ם, דאדה"ז כתב "כרוחץ בחמין כל גופו" ולא כברמב"ם שכתב "כרוחץ כל גופו בחמין".

ויש להעיר דבהוצאה החדשה של שו"ע רבינו, כתבו המו"ל⁶ – שסדר המראי מקומות בסעיף זה נשתבש בדפוס ראשון.

וסידרו המראי מקומות דבר דבור על אופן. אולם את הציון: "תוס', ר"ן, ב"י", השאירו כפי שהוא בדפו"ר, שקאי על תיבות הנ"ל "ונמצא כרוחץ בחמין כל גופו", כלומר על שיטת הרמב"ם. ולכאורה צ"ע בזה שהרי התוס' והר"ן הם כהשיטה החולקת על דברי הרמב"ם, המבוארת בחלקו השני של הסעיף – "ויש אומרים שאפי' הרוחץ ידיו צריך לזוהר שלא לחמם כנגד המדורה.. מפני שמפשיר המים שעליהן ונמצא כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת וחמין שהוחמו בשבת.. אסור לרוחץ בהם אפילו אבר אחד".

אלא להבנת דבריהם יש להקדים שישנם שני איסורי רחיצה בשבת:

א. איסור רחיצה אפי' במים שהוחמו בערב שבת, אולם איסור זה הוא דוקא כאשר רוחץ כל גופו או רובו כמבואר בריש סי' שכו.

הערות וצייונים

3. סק"א. 4. ואולי כוונתו לבאר מדוע בנטילת כל השמן מהכלי מכהה את אור הנר, וכפשנת"ל בהערה הקודמת, שבנר עצמו אין שמן, אלא רק בכלי, וא"כ בנטילת כל השמן מהכלי, הרי נטל גם מהנר כל שמנו "ונמצא מכהה את אור הנר בשעת נטילתו". 5. פכ"ב ה"ג. 6. בהערה מת.

ב. איסור רחיצה במים שהוחמו בשבת עצמה. ואיסור רחיצה במים אלו הוא אפי' באבר אחד. וכאן האיסור הוא אפי' באדם שנשתטף בצונן, ואח"כ מתחמם כנגד המדורה.

ונחלקו הראשונים בטעם האיסור, הרמב"ם סבר שכשהמים שעל גבי גופו מתחממים מחום המדורה "נמצא כרוחץ כל גופו בחמין". כלומר שזה כעין איסור הא'. ולכן כתב הרמב"ם שהאיסור הוא דוקא כאשר שטף כל גופו בצונן.

אך הרא"ש והמרדכי כתבו שהאיסור הוא אפי' כאשר שטף רק את ידיו, שלא יחממם אח"כ כנגד המדורה, ומזה משמע שלשיטתם האיסור הוא משום שזה כעין איסור הב', שנמצא כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת עצמה, ולכן האיסור הוא אף על אבר אחד, ואלו הן שתי הדעות שבסעיף זה.

וכשמעיינים בדברי התוס', הר"ן והב"י המצויינים בדפו"ר, מוכח ששיטתם כדיעה הב'.

דהתוס' כתבו⁷ בשם ריב"א שטעם האיסור הוא "דדומה כרוחץ במים חמין ויבוא להחם חמין לרוחץ גופו", וכוונת התוס' במילים "דדומה כרוחץ במים חמין", הכוונה היא למים שהוחמו בשבת⁸, כמפורש בתוס' הרא"ש בשיטת ריב"א, וכן מפורש בב"י שאליו מצויין בדפו"ר "לכך צריך לזהר שלא יחמם ידיו אצל האש אחר הנטילה וכו', כן כתבו שם הרא"ש והמרדכי וכן נראה מדברי התוס'". וכן בר"ן המצויין בדפו"ר מפורש הוא – "מפני שמפשיר מים שעליו ונראה כרוחץ בחמין שהומו בשבת".

וא"כ לכאורה מקומו של ציון זה הוא בשיטה השני' שבסעיף, על המילים "ונמצא כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת"⁹ ואזי אתי שפיר.

ג

בסי' תרמה סח"י מבאר אדה"ז שלולב ש"נעקם לפניו דהיינו הצד שכנגד השדרה נעקם עד שנעשית שידרתו כגב בעל חטוטרת פסול, שאין זה הדור". וממשיך בסי"ט "אבל אם נעקם לאחוריו, דהיינו שדרתו נעקמה ונכפפה באמצעיתה לצד פניו כשר שזהו דרך בריתו והדרו".

הערות וצינונים

7. שבת מ, ב ד"ה מפני. 8. נחלקו השיטות בכוונת התוס', מדברי הב"י משמע כמבואר בפנים, ובביאור הגר"א כתב בפירוש כמבואר בפנים, אולם בבית מאיר כתב דכוונת התוס' כהרמב"ם ומגיה בב"י שהמילים "וכן נראה מדברי התוס' הולכים על שיטת הרמב"ם. ומדברי אדה"ז שמציין שלושיתם יחד – התוס' הר"ן והב"י, ובר"ן הרי מפורש שהכוונה היא שהוחמו בשבת, מוכח שכן הוא הפירוש בתוס' ובב"י. 9. אלא שיש לעיין בטעם שינוי לשון אדה"ז מלשון הר"ן, דהר"ן כתב – "ונראה כרוחץ" אך אדה"ז כתב – "ונמצא כרוחץ".

ביאור הדברים – נעקם לפניו הכוונה שנעקם לכיוון הצד שכנגד השדרה. ונעקם לאחוריו הכוונה שנעקם לצד השדרה. אלא שלכאורה הלשון "אבל אם נעקם לאחוריו דהיינו.. לצד פניו" צ"ב, דבפשטות לאחוריו הכוונה היא לצד אחוריו?

וכן בהמשך הסעיף שם כתב "במה דברים אמורים, כשנעקמה ונכפפה באמצעיתה, אבל אם נכפפה בראשו.. בין שנכפפה לצד פניו בין שנכפפה לצד אחוריו פסול שאין זה הדור". וע"פ המבואר בריש הסעיף, שנעקם לאחוריו הכוונה ל"צד פניו", א"כ בסוף הסעיף כשאומר "בין שנכפפה לצד אחוריו" הכוונה למבואר בס"י, שנעקם לפניו.

היינו שאדה"ז מפרש שנעקם לאחוריו הכוונה לצד פניו, ונעקם לפניו הכוונה לצד אחוריו, וצריך ביאור.

והנה בהוצאה החדשה של שו"ע רבינו, ציינו¹⁰ המו"ל על מה שכתב רבינו "לאחוריו דהיינו.. לצד פניו" – ראה ב"י סד"ה יש לו, שיש מפרשים דפניו היינו צד השדרה.

כלומר, כוונתם בזה לבאר מה שאדה"ז קורא צד השדרה "צד פניו", אע"פ שלכאורה ראוי להיקרא צד אחוריו. והוא משום שיש דעה המפרשת ש"נעקם לפניו" הכוונה שנעקם לצד השדרה, (ולא כפי שנקט בסעיף הקודם שלפניו הכוונה לצד שכנגד השדרה). וא"כ צד השדרה הוא הנקרא "צד פניו".

אלא שזה צ"ע, הרי לשיטה זו אין זה נקרא נעקם לאחוריו, אלא נעקם לפניו, אך אדה"ז כאן קרא לזה "נעקם לאחוריו דהיינו ששדרתו נעקמה.. לצד פניו" דלכאורה אין זה כא' מן השיטות אלא כעין פירוש חדש שהוא חיבור שניהם.

ודוחק גדול לפרש ש"צד פניו" הכוונה לפניו של אדם, דהרי כל המדובר בסעיף הוא על צדדי הלולב ודו"ק¹¹.

ועוד צ"ע, בסח"י נקט אדה"ז את לשון רש"י בסוכה¹² "מלפניו" – לצד שכנגד השדרה. ומדוע לא נקט לשונו גם לגבי נעקם לאחוריו – "שנעקם לצד שדרה" אלא כתב "לאחוריו" – לצד פניו? וצ"ע בכל זה.



הערות וצינונים

10. ציון פו. 11. ועוד, דא"כ כיצד מתבאר המשך הסעיף "בין שנכפפה לצד פניו, ובין שנכפפה לצד אחוריו פסול", ואם הכוונה שהלולב נעקם לצד פניו של האדם, מהי הכוונה שנעקם לצד אחוריו של האדם? הרי היינו הך. 12. לב, א ד"ה מלפניו.

הבכור נוטל פי שנים במלוה ע"י המשכון

הת' ארי' זאב שי' רסקין
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין קכד, ב: "איקלע אמימר לאתרין ודריש בכור נוטל פי שנים במלוה. דאמר רבה גבו קרקע יש לו גבו מעות אין לו ורב נחמן אמר גבו מעות יש לו גבו קרקע אין לו".

ופרשב"ם¹ בדעת רבה "דהאי קרקע אשתעבד לאבוהון בחייו וכמי שהי' לו במשכון דמי וחשבינן לי' מוחזק ליטול הבכור פי שנים" משא"כ במעות "מלוה"² להוצאה ניתנה והני מעות אחריני ניהו".

ובדעת ר' נחמן פי'³ "דמעות הללו ולא קרקע אבל גבו מעות יש לו שהרי מעות הללו ובמעות חשבינן לי' מוחזק", ואף שלכאורה אין המעות מוחזקות אצלו ומה בכך שמעות הללו, ע"כ כתב רשב"ם⁴ "אבל מעות מלוה דקשקיל מעות שהללוהו ונמצא השטר מוחזק בידו במקום מעותיו והרי הוא כמו משכון ובזה הכל מודים דמלוה שהניח משכון עלי' שקיל פי שנים דבעל חוב קונה משכון".

היינו דרבה ור' נחמן מסכימים ש"המלוה כמאן דגביא דמיא" כיון דנקיט שטרא, שהעיקרון הוא שמכיון שיש שטר – יש משכון. "ובזה הכול מודים דבעל חוב שהניח משכון עליה שקיל פי שניים דבעל חוב קונה משכון". והמחלוקת היא האם בזכות השטר הוא מוחזק בקרקע או במעות. דרבה סבר ד"האי קרקע" משתעבד ע"י השטר הוא המשכון על המלוה, ור' נחמן סבר ש"השטר מוחזק בידו כו' הוא כמו משכון" היינו שכיון שהשטר בידו הרי הוא כמוחזק בחוב (במעות).

ובגמ' שם מקשה אביי "לדידך קשיא לרב נחמן קשיא מאי שנא מעות דלאו הני מעות שבק אבוהון קרקע נמי לאו הא קרקע שבק אבוהון". ולכאורה לפי פרשב"ם קושיית אביי אינה מובנת כלל, שהרי כל אחד טעמו עמו בשינוי בין קרקע למעות

הערות וצינונים

1. ד"ה גבו קרקע השני. 2. בד"ה גבו מעות. 3. ד"ה גבו קרקע הראשון. 4. ד"ה אבל בריבית. ואף שלכאורה דבריו שם הם גבי מה דשלחו מתם ולא דווקא לדעת ר' נחמן, הרי בד"ה נהרדעי לטעמייהו כתב ורב נחמן לפרושי אתא האי דשלחו מתם בכור נוטל פי שנים במלוה, ורק אח"כ כתב ד"ל"נ דהיא דאמרין נהרדעי לטעמייהו לא בא למעט דברי רבה וכו' וא"כ לכאורה דבריו בדיבור לעיל הם לפי תחילת דבריו כאן ר' נחמן הוא פירוש על מה ששלחו מתם.

דלרבה לא חשיב השטר כמשכון כיון שאין שום ממשות מעות אצלו, אלא קרקע שגוף הקרע משועבד לו. ולר' נחמן אין הקרקע נחשבת מוחזקת שהרי לא זהו מה שהניח להם אביהם, אלא מעות והרי הקרקע היא כנכסים אחרים⁵ או כנכסים שהשביחו מחמת עצמם, וא"כ מהי קושיית אביי "מאי שנא".

אלא י"ל הביאור בזה:

ע"פ הנ"ל דעיקר הסברא של שניהם הוא דהמלוה על המשכון הוי מוחזק. הנה במשכון בעלמא ישנם שני פרטים:

א. המשכון הוא שווה כסף ולכן הרי הוא כנגד החוב.

ב. המשכון הוא בידי הבעל חוב.

והנה בעובדא דידן בין לרבה בין לר' נחמן יש רק פרט אחד משני אלה, לרבה דהמשכון הוא הקרקע חסר בפרט הב' שהרי אין הקרקע אצלו ממש אלא רק משועבדת ועד שיעגבה ממנו יכול הלווה אפילו למכור הקרקע. ולר' נחמן דהמשכון הוא השטר, הרי אין השטר עצמו שווה כסף אלא הוא רק רא' לחוב.

ובזה ידויק ג"כ לשון רשב"ם בדעת שניהם, בדעת רבה "וכמי שהי' לו במשכון דמי", ובדעת ר' נחמן "והרי הוא כמו משכון", והיינו כיון שאינו משכון ממש שהרי חסר פרט אחד.

וזוהי קושיית אביי דמאי שנא מעות מאי שנא קרקע הרי בין לרבה בין לרב נחמן בכל אחד מהם ישנו רק פרט אחד מגדרי המשכון, וממ"נ באם די בפרט א', יטול הבכור בשניהם פי שנים, ובאם צריך דווקא לשני הפרטים יחד הרי בין אם גבו מעות בין אם גבו קרקע אין זה מוחזק אלא ראוי.

וכפי שנראה גם למסקנת הגמ' דלהלכה "אין הבכור נוטל פי שנים במלוה בין שגבו קרקע בין שגבו מעות" דכיון דבזה שווים הן קרקע והן מעות כיון שיש בהם רק פרט אחד מגדרי המשכון, עיי"ש.



הערות וצינונים

5. ואפי' אינה כנכסים שהשביחו, שהרי שם לכה"פ הם אותם הנכסים אלא שהוסיפו, משא"כ הכא שהלווה מעות ולא קרקע.

התהוות בכל רגע והשגח"פ בדצ"ח

הת' מנחם מענדל שי' שיפרין
מהתלמידים השלוחים

א

ידועה שיטת הבעש"ט בענין השגחה פרטית, שהקב"ה משגיח על כל פרט ומאורע גם בדומם צומח חי ולא רק במין המדבר, וזאת בשונה משיטת חכמי ישראל שקדמו לו שסברו שהשגח"פ על כל אחד ואחד היא רק במין המדבר, ואילו בדומם צומח חי ההשגחה היא כללית בלבד.

והנה, בקונטרס השגח"פ¹ בריש סעיף ה' חוקר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "אם הענין דהתהוות יש מאין שבכל רגע וכפי' הבעש"ט בלעולם ה' דברך נצב, מכריח הענין דהשגחה פרטית בכל נברא", שאז ע"כ אלו שחולקים על השגח"פ בדצ"ח חולקים גם על ענין ההתהוות בכל רגע, או שענין ההתהוות יש מאין בכל רגע אינו מכריח השגח"פ בדצ"ח וא"כ גם אלו החולקים על השגח"פ בדצ"ח יכולים לסבור כתורת הבעש"ט שההתהוות היא יש מאין בכל רגע.

ובהמשך הסעיף מביא כ"ק רבינו "כמה ראיות, דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח.. אפשר שיחזיקו בשיטה דההתהוות היא בכל רגע". (ומביא שם ד' ראיות עיי"ש בארוכה).

ונמצא ששיטת הבעש"ט בהשגח"פ על דצ"ח אינה קשורה ואינה באה בהמשך לשיטתו שההתהוות העולמות היא יש מאין בכל רגע.

ב

והנה ישנם שני מכתבים בהם כן מקשר רבינו את שיטת הבעש"ט בענין השגח"פ עם תורתו על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", ולתועלת הקוראים אצטט את לשונו הק'.

הערות וצינונים

1. נדפס בלקו"ש ח"ח ע' 278 ואילך.

המכתב הראשון²:

"איינעם פון די הויפט גרונטזאצן פון תורת החסידות הכללית פון בעל שם טוב, לויט זיין אויסטייטשונג פון פסוק לעולם הוי' דברך נצב בשמים (שטענדיק פעסט איז דער ג-טלעכער ווארט - יהי רקיע אא"וו - אין הימל), ווי עס ווערט ברייט דערקלערט פון אלטן רבי'ן ז"ל (בעל התניא והשלחן ערוך) אין תורת חסידות חב"ד - ספעציעל אין שער היחוד והאמונה, - אז אלץ - אין די הימלען אויבן און ביז צו דער ערד אונטן, אין אלע זייערע פרטים, עקזיסטירן בלויז דורך דעם ג-טלעכן ווארט וואס האט זיי באשאפן און באשאפט און באלעבט זיי שטענדיק אן אויפהער, יעדן אויגנבליק.

דערפון פאלגט דער צווייטער גרונטזאץ - אז השגחה פרטית - דער דירעקטער ג-טלעכער פרטיות'דיגער וויסען און אויפפאסונג איבער יעדער זאך - באציט זיך אויף אלע פרטים פון דעם באשאף, פון דעם מענטשן, דער אויסדערוויילטער פון אלע באשעפענישן, ביז דעם קלענסטן באשטאנדטייל אין דומם³.

המכתב השני⁴:

"...וענין זה (השגח"פ בדצ"ח) יש לעשותו פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט אשר לעולם ה' דברך נצב בכל פרטי הדצח"ם. דכיון דבכל רגע ורגע דבר ה' מהווה כל פרט ופרט מהבריאה כמו שהי' בששת ימי בראשית, הרי אין כאן זמן פנוי למקרה ועוד שכמו שכל המאמינים אין אומרים ענין המקרה בעת הבריאה עצמה. ואפילו בפרט מדצ"ח. כמו"כ הוא ממש בכל רגעי קיום פרטים אלו, כיון שהודיע הבעש"ט שהם מתהווים בכל רגעי קיומם מאין ואפס המוחלט".

ומכל הנ"ל נראה ששיטת הבעש"ט שההשגח"פ היא גם בדצ"ח היא כן בהמשך לשיטתו בענין התהוות יש מאין שהיא בכל רגע ורגע.

הערות וצייונים

2. נדפס שם ע' 276, ובא"ק חי"ט ע' שכת. 3. בתרגום חופשי: אחד היסודות העיקריים של תורת החסידות הכללית של הבעל שם טוב, לפי ביאורו את הכתוב: לעולם הוי' דברך נצב בשמים (בתמידות, בלי הפסק, ניצב המאמר האלקי - יהי רקיע וכדו' - בשמים) כפי שמבואר באריכות עי"י אדמו"ר הזקן ז"ל (בעל התניא והשלחן ערוך) בתורת חסידות חב"ד - במיוחד בשער היחוד והאמונה, שהכל - בשמים מומעל ועד הארץ מתחת, בכל פרטיהם, חיים וקיימים רק בדבר ה' שברא ובורא ומהווה אותם ומחיה אותם ללא הפסק, כל הרף עין. מזה נובעת עוד נקודה יסודית - שהשגחה פרטית - הידיעה האלקית הישירה, וההשגחה המקיפה את כל הפרטים של הבריאה - מתייחסת לכל פרטי היצירה, מהאדם בחיר הנבראים עד החלק הכי זעיר של הדומם. 4. נדפס בהוספות ללקו"ש חי"ג ע' 164.

והנה, מלשון רבינו במכתב הנ"ל "יש לעשותו פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט אשר לעולם ה' דברך נצב בכל פרטי הדצח"ס", מובן שיש גם מקום שלא לעשותו פרט בזה, ועל כן צריך לומר שישנם שני אופנים ללמוד את ענין ההתהוות בכל רגע, אופן אחד המכריח השגח"פ בדצ"ח, אופן שני שאינו מכריח.



ואולי אפ"ל הביאור בזה בהקדים ע"פ מה שכתב אדמו"ר הזקן בריש שער היחוד והאמונה פרק א' וזלה"ק: "כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם", עכלה"ק.

ומבאר רבינו בלקו"ש חכ"ט⁵, וזלה"ק:

"דער חידוש פון בעש"ט איז ניט נאר אין כללות הענין, אז די מציאות פון אלע נבראים איז אפהענגיק פון דעם כח הבורא וואס איז זיי שטענדיק מהוה ומחי' ומקיים, נאר אויך אין דעם תוכן פרטי שבזה, אז "דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים כו'" (ועד"ז איז ביי אלע נבראים, אז אין יעדן פון זיי איז פאראן די "התלכשות אותיות הבורא מעשרה מאמרות").

דאס הייסט: דער ענין איז ניט אז דער נברא מוז אנקומען (אויך לקיומו) צום כח הבורא, אבער דערנאך איז דער נברא אפגעטיילט פון דעם כח המהוה אותו ומקיימו (ע"ד ווי דער אור השמש וואס קומט און ווערט און איז אפהענגיק פון דעם מאור השמש – והא רא' תיכף ווי עס איז דא א דבר המפסיק צווישן דעם אור און דעם מאור ווערט דער אור בטל – און פונדעסטוועגן איז דער אור א באזונדערע זאך פון דעם גוף השמש) – נאר דער כח הבורא טוט זיך אין דעם נברא עצמו.

[און דאס דוקא גיט צו פארשטיין ווי ס'איז באמת ובשלימות "אין עוד" – ס'איז גיטא קיין מציאות אויסער ג-טלעכקייט. ווארום וויבאלד אז דער דבר ה' איז מלוכש אין דעם נברא גופא (אין דעם "ארט" פון דעם נברא), קומט אויס, אז דער נברא ווערט כלל ניט נפרד פון דעם "דבר ה'", ביז אז דער חיות (ונפש) פון יעדן נברא

פרטי איז דער דבר ה' וואס איז אין אים מלובש, ובמילא איז מובן, אז "כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש" [6]. עכלה"ק⁷.

ועפ"ז י"ל שישנם שני אופנים בהבנת הענין ש"לעולם הוי' דברך נצב בשמים":
א. שדבר הוי' את מהווה הנבראים בכל רגע ורגע ע"ד זיו השמש היוצא מן השמש שתלוי בשמש ועד"ז בנבראים אבל בפועל הנברא הוא מציאות נפרדת מדבר הוי'.

ב. יתירה מזו, שהדבר הוי' מלובש בתוך כל נברא, "דעם כח הבורא טוט זיך אן אין דעם נברא עצמו" ואין הנברא מציאות נפרדת אלא גילוי של דבר הוי'.

ועפ"ז יש לומר שב' אופנים הנ"ל – אם השגח"פ הו"ע בפ"ע או הוא פרט ב"לעולם הוי' דברך נצב בשמים", ה"ז תלוי בהבנת הענין ד"לעולם הוי' דברך נצב בשמים", דלפי אופן הא' שדבר הוי' מהוה במציאות בפ"ע ע"ד זיו השמש שמחוץ לשמש ותלוי בשמש אי"ז מכריח שישנה השגח"פ בדצ"ח, שהרי גם אם דבר הוי' מהווה את הנבראים בכל רגע תיתכן השגחה כללית על דצ"ח.

אבל לפי אופן הב', היות ודבר הוי' מתלבש בכל נברא בפרטיות היינו דאס בריינגט ארויס דער אויבערשטער'ס קשר מיט א נברא כנברא פרטי, אז "אין כאן זמן פנוי למקרה" ויש לעשות השגח"פ בדצ"ח פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט.



הערות וצינונים

6. בתרגום חופשי: חידושו של הבעש"ט איננו רק באופן כללי, שמציאותם של כל הנבראים תלויה בכוחו של הבורא המהווה ומחיה ומקיים אותם תמיד, אלא גם בפרטים, ש"דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמיים ומלובשות בתוך כל הרקיעים כו", ועד"ז אצל כל הנבראים, שבכל אחד מהם יש "התלבשות אותיות הדיבור מעשרה מאמרות". **כלומר:** אין העניין רק שהנברא זקוק לצורך קיומו לכוחו של הבורא, אך לאחר מכן הנברא נפרד ומנותק מהכוח המהווה אותו ומקיימו (בדומה לאור השמש שנובע ותלוי במאור השמש, שהרי ברגע שיש מחיצה בין האור למאור מתבטל האור, אך בכל זאת האור הוא מציאות נפרדת מוגף השמש), אלא שכוח הבורא "מתלבש" ונמצא בתוך הנברא עצמו. [ודווקא כך ניתן להבין שאכן באמת ובשלימות "אין עוד" – אין שום מציאות מלבד אלוקות. שהרי, כיוון שדבר ה' מלובש בתוך הנברא עצמו, יוצא, שהנברא אינו נפרד כלל "מדבר ה'" וחיותו ונפשו של כל נברא הוא דבר ה' המלובש בו, וממילא מובן, ש"כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש" [7]. וראה עד"ז בלקו"ש חכ"ה ע' 200 ואילך.

ספר
הפלפולים
תורת
אמת

שיעורי הגרח"ש דייטש

הפסקה בין ברכות ק"ש לק"ש

א

איתא בטור או"ח סי' מו': "אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמים ואומרים: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשעושין קרוב² מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה. ואמר שהיה יוצא בזה, כדאיתא בברכות³: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא".

ובב"י על אתר מביא בזה מחלוקת, וז"ל: וכתב הרא"ה, בגמרא מספקא לן אם חוזר וגומר לאחר שעמד מבית המדרש או לא. ואמרינן דרבי שמעון ברבי אומר: חוזר וגומר, פירוש, חוזר וגומר בברכות [ק"ש], ואף על גב דהא נפיק ליה ידי קריאת שמע דאורייתא. הילכך אנן דקרינן בצפרא "רבונו של עולם וכו' ומיחדים שמך פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל" וכו' ונפקי ביה ידי קריאת שמע דאורייתא, אפילו הכי קרי בתר הכי שמע דרבנן בברכות דרבנן".

אמנם מעיר ואומר, שלציבור עדיף להגיד ברכות ק"ש דאורייתא עם ק"ש דאורייתא. משא"כ לרבי' היו סיבות מיחדות למה אמר לכתחילה באופן אחר: (א) היה דחוק בזמן מחמת לימודו. (ב) היה בבחי' תורתו אומנותו משא"כ שאר אנשים. וז"ל: "מיהו לא מחזור שפיר, דאילו רבינו הקדוש משום דוחקא דגירסיה הוה עביד הכי, ומשום דתורתו אומנותו, וטפי עדיף לציבורא למימר ברכות קריאת שמע אקריאת שמע דאורייתא. הילכך הכי מיבעי ליה למימר: "ומיחדים את שמך פעמים באהבה ואומרים ה' אלהינו ה' אחד", וכן קבלתי מפי מורי רבינו".

ב

וממשיך הב"י ואומר שכיום נוהגים לומר ק"ש קטנה בפ"א משום: (א) שמא יצליח לעשות אותה לפני הנץ. (ב) משום שעדיף להקדים כמה שיותר את אמירת הק"ש דאורייתא.

הערות וצינונים

1. ס"א. 2. ר"ת "קול רנה וישועה באהלי צדיקים" (תהילים קיח) - כינוי לפיוטים שהקהל אומר.
3. ברכות יג, ב.

ומביא את הרשב"א החולק על הרא"ה, ואומר בקשר למ"ש בגמ' 4 שאם קרא בתורה סתם והגיע למקום ק"ש בתורה ואמר בכוונה לצאת יד"ח אזי יצא. ומוסיף הרשב"א: שאח"כ יאמר ברכות ק"ש בפ"ע – ומשמע שאין הכרח דווקא לחברם יחד. ע"כ תוכן דברי הבית יוסף.

ויוצא שלכאורה המחלוקת בין הרא"ה לרשב"א היא האם ברכות ק"ש קשורות עם ק"ש ועדיף לחברם כמה שיותר או שאפשר לעשותם בפ"ע גם לכתחילה.

ג

ויש להביא בזה ממ"ש המחבר 5 בנוגע לאמירת 'אמן' אחרי שהש"ץ מסיים ברכת 'הבוחר בעמו ישראל באהבה'.

"ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח צבור בנחת: הגהה: וימהר לסים קדם שיסים השליח צבור, ויענה אמן אחר שליח צבור.. ולא יענה אמן אחר סיום הבוחר בעמו ישראל באהבה, משום דהוי הפסק".

ומצינו בזה מחלוקת (הקיימת עד היום בין הספרדים והאשכנזים) – האם אפשר לענות 'אמן' לאחר ברכת 'הבוחר בעמו ישראל באהבה' (הרמ"א), או שלא (המחבר).

ומכיוון שהחסידיים נוהגים בחלק מהדברים כדעת הספרדים (מטעמי קבלה וכו') אזי בכדי לא להכנס למחלוקת הנ"ל יש כאלו הנוהגים לסיים ברכת 'הבוחר' יחד עם הש"ץ בכדי לא להתחייב בעניית אמן. ומנהג חב"ד 6 שהש"ץ מסיים הברכה בשקט (כך שלא יתחייבו בעניית אמן).

וא"כ מוכח עוד יותר שהמחלוקת בין הרא"ה לרשב"א ובהמשך בין המחבר לרמ"א היא האם יש עניין לחבר בין ק"ש לברכותיה או שאין עניין בזה.

ד

אך צ"ע בהאוקימתא הנ"ל דהרי בדברי אדה"ז 7 מצינו במפורש להיפך וז"ל: טוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כי לפעמים אומרים הצבור פיוטים ביוצר ושוהין עד קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה.. ומכל מקום אף על פי שאומר כן בכל יום לא יתכוון לצאת ידי חובתו בזה אלא כשירא

הערות וצינונים

4. שם ע"א. 5. או"ח סי' נט ס"ד. 6. ראה ספר המנהגים עמ' 11. 7. או"ח סי' מו ס"ט.

שהצבור יעברו זמן קריאת שמע אבל כשלא יעברו מוטב לצאת ידי קריאת שמע עם הצבור ולקרותה כדינה בברכותיה ולסמוך גאולה לתפלה".

ויוצא דאדה"ז כותב בקשר לכוונה בק"ש קטנה שרק אם חושש שלא יספיק אזי יכוון בק"ש קטנה לצאת יד"ח ויתנה שרק אם יעבור זמן ק"ש ולא יקרא אז יצא יד"ח בהנ"ל משא"כ אם יקרא ק"ש בזמנה עם הציבור עדיף שיצא יד"ח ק"ש דווקא בקריאתו עם הציבור – להסמיק את ק"ש לברכותיה⁸.

והנה לפועל מנהג חב"ד הוא לומר ק"ש ביחיד לפני אמירתה עם הציבור ואין חוששים לדעה הב' שצריך להסמיק את אמירת הק"ש ביחד עם ברכותיה. משא"כ לגבי הסמכת ברכות ק"ש לק"ש לגבי עניית אמן – כן חששו, ולפיכך מסיימים את ברכת 'הבוחר' בשקט⁹.

ולכאורה ע"פ הנ"ל צריך היה להיות לשתי מחלוקות אלו את אותו הדין. ובפרט לפי פסק אדה"ז שיצא כבר יד"ח ק"ש – מדוע בכ"ז אומרים את סיום ברכת הבוחר בשקט – הרי כולם כבר יצאו יד"ח ק"ש וממילא הפסיקו.

והדבר מודגש עוד יותר בלשון הב"י, שמצד אחד בנוגע לאמירת הק"ש לפני זמנה סובר כהרשב"א – שאפשר לומר לפני הברכות – היינו שאפשר להפסיק בין הברכות לק"ש. ומנגד בנוגע להפסק בין הברכות לק"ש בנוגע לאמירת אמן פוסק בפ"י שצריך להסמיכם ואין לומר אמן.

והנה, כאשר מדייקים בלשון אדה"ז¹⁰ רואים שברכות ק"ש אינם כשאר ברכות המצוות. וז"ל: "ויש אומרים: שעונין אמן גם אחר ברכה זו [אהבת עולם], ואין חשש במה שמפסיק בינה לקריאת שמע, לפי שברכות קריאת שמע אינן דומות לשאר ברכות המצוות שהרי אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות קריאת שמע, אלא ברכות בפני עצמן הן ותיקנו לברך אותן קודם קריאת שמע וכן המנהג פשוט במדינות אלו. עכ"ל.

היינו שאמנם ברכות ק"ש הם כן ברכות המצוות לפני ק"ש אך אי"ז בדומה לשאר הברכות.

וכן לקמן¹¹ נראה שכך נפסק – שאין חיוב לומר את ק"ש עובר לעשייתן משום שאין אומרים בברכות ק"ש: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", ומשמע שאינם כשאר ברכות המצוות.

הערות וצינונים

8. את דבריו הנ"ל לקח מדברי המג"א סי' מו ס"ט סקט"ז. וראה ביתר הרחבה בב"י סי' נט ד"ה ומשמע מדברי תשובה. 9. ספר המנהגים שם. 10. סי' נט ס"ד. 11. סי' ס ס"ב.

ה

וי"ל הביאור בהנ"ל, דהנה כותב אדה"ז בתניא¹² וז"ל: "ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות ק"ש שתיים לפניו כו': דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקי'. ולמה קראו אותן ברכות ק"ש, ולמה תקנו אותן לפניו דווקא. אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'... ואיך יבא האדם החומרי למדה זו לכך סידרו תחלה ברכות יוצר אור. ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים העומדים ברום עולם להודיע גדולתו של הקב"ה איך שכולם בטלים לאורו ית' ומשמיעים ביראה כו' ומקדישים כו' ואומרים ביראה קדוש כו' כלומר שהוא מובדל מהן ואינו מתלבש בהן בבחי' גילוי אלא מלא כל הארץ כבודו וכו'".

היינו שעניין ברכות ק"ש אינם ברכת המצוות באופן ישיר – שמברכים על המצווה שנתן לנו ה' לברך ק"ש, אלא מטרת הברכות הינם בשביל האדם להלהיב נפשו לה' ית' קודם שמוסר נפשו ב'אחד'.

ולפי כ"ז יוצא דאין חיוב אמיתי להסמיך את ברכות ק"ש דווקא לק"ש דאורייתא דק"ש מצד עצמה אינה מוכרחת להתלהבות הלב לפניו וכאשר הם רחוקים אחד מהשני א"א להלהיב את הלב ומשום כך אפי' אין חוששים לדעה הב'.

אך כאשר אומרים את הברכות בסמיכות לק"ש אזי כבר יש יותר עניין להסמיך את הברכות לק"ש ומשום כך חוששים גם לדעה הסוברת שאין לומר אמן.



בדין שברכת בפה"א פוטרת מברכת בפה"ע

כותב אדה"ז בסדר ברכות הנהנין פ"א ה"ו וז"ל: "היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וברך תחלה על פרי האדמה צריך לחזור ולברך על פרי העץ כי לא נפטר בברכת בורא פרי האדמה אלא כשברך עליו ולא כשברך על פרי האדמה. במה דברים אמורים במברך סתם אבל אם נתכוין לפטור בברכתו גם פרי העץ יצא ואפילו לא היה פרי העץ עדיין לפניו כשברך אלא שאחר כך הביאו לפניו. ויש חולקין על זה ואומרים שאפילו נתכוין לפטור בברכת בורא פרי האדמה את פרי העץ המונח לפניו לא יצא וצריך לחזור ולברך בורא פרי העץ ולא אמרו שאם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא אלא בדיעבד כשא"א לתקן לחזור ולברך כראוי ברכה המיוחדת לו שאם כן תהא ברכת בורא פרי האדמה לבטלה אבל כשאינה לבטלה הרי זה כלתחלה וצריך לברך כתיקון חכמים לפיכך למעשה צריך ליהדר שלא להתכוין לעולם לפטור פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה כדי לברך לדברי הכל". עכ"ל.

וצ"ב, דלכאוף פשוט הוא דגם לשיטה הא', זה שיצא אם בירך בפה"א על דבר שברכתו בפה"ע, זה רק בדיעבד, אבל לכתחילה, צריך לברך עליו ברכה המיוחדת לו. וא"כ אינו מובן מש"כ אדה"ז פה דדוקא מצד הספק ברכה – היינו מצד שיטה הב', צריך לברך העץ, דמשמע דלשיטה הא' מברך עליו האדמה לכתחילה¹.

ונראה לבאר זה בדא"פ בב' אופנים:

א. בהקדם שאלה כללית: היה לפניו דבר שברכתו בודאי האדמה, כגון מילון (מעלאן בלע"ז) ודבר שספק האם ברכתו האדמה העץ, דהדין הוא שמברך עליו האדמה מספק, כמו בננה², על מה יברך תחילה? בהשקפה ראשונה היה נראה שיברך על הוודאי ויפטור את הספק דהרי מברך בודאי ברכתו הנכונה.

אבל כד דייקת שפיר נראה שזה תלוי בב' השיטות הנ"ל. דלשיטה הא' שיכול לפטור פה"ע בברכת בפה"א ע"י שמכוון עליו בברכתו, מובן שעדיף לברך על הוודאי, ועל הספק ממ"נ יצא. דאם הוא פרי האדמה אז בירך ברכתו, ואם הוא פרי העץ יצא ע"י שכיוון עליו. אבל לשי' הב' דא"א לפטור פה"ע בברכת בפה"א אלא אם מברך עליו גופא (ולא שמברך על משהו אחר ומכוון לפוטרו), א"כ עדיף לברך על

הערות וצינונים

1. הערת המערכת: עוד יש להק', דאין זו דרך אדה"ז לכתוב באופן זה, עיי' בפרק זה ה"ג בנוגע לבירך בכו"מ על דבר שברכתו המוציא. 2. עיי' בקצוה"ש סי' מט סח"י.

הספק. דאם יברך על הודאי, אז אם הספק באמת פה"ע, לא נפטר בברכת בפה"א, דהא לא בירך עליו גופא, ונמצא שאכלו בלא ברכה. אלא יברך על הספק וממ"נ יצא. דאם הוא פרי האדמה אז בירך עליו ברכתו המיוחדת לו. ואם הוא פרי העץ אז מוציאו בברכת בפה"א שמברך עליו בעצמו (דמובן הוא דספק כדיעבד דמי).

ועפ"ז יש לבאר לשון אדה"ז, שבה"לפיכך יזהר וכו'" רצונו לומר שגם כשלפניו ספק וודאי לא יברך על הודאי להוציא את הספק אלא יברך על הספק ויוציא הודאי, כדי לחשוש לשי' הב'. ועפ"ז גם מדויק הלשון "לעולם". שהכוונה היא גם במקרה של ספק וודאי³.

ב. איתא בגמ' ברכות מא, א על המחלוקת במשנה האם מין שבעה עדיף או חביב עדיף, ואמר עולא, מחלוקת בשברכותיהם שוות אבל אין ברכותיהם שוות, לד"ה מברך ע"ז וחזור ומברך ע"ז (פי', איזה שירצה יקדים). מיתבי, היו לפניו צנן וזית מברך על הצנן ופוטר את הזית. [עי' בחידושי רבינו יונה שעולא בדבריו "אבל בשברכותיהם שוות מברך ע"ז וחזור ומברך ע"ז", רצונו לומר ב' דברים. א. שחביב עדיף ב. שאם בירך על דבר אחד בפה"א ולא כיוון על פה"ע לא יצא וצריך לחזור ולברך על הפרי. וע"ז הקשה הגמ' מהברייתא דצנן וזית]. ומתרצת הגמ', הכא במאי עסקינן כשהצנן עיקר. היינו דהתם מדין עיקר וטפל הוא. ע"כ דברי הגמ'.

והקשה הרשב"א על ההו"א בגמ', דמאי קס"ד דמברך על פרי העץ בורא פרי האדמה. הא זה רק כדיעבד (והכא בלכתחילה עסקינן, מדאמר "מברך" ולא "בירך" וכיו"ב)? ותירץ הרשב"א וז"ל: "הכא נמי כדיעבד דמי, דהא מכי בירך על הצנן נפק ליה ידי זית". ורואים בזה חידוש גדול, שמברך על הצנן האדמה ואז כבר נפטר הזית שברכתו האדמה בדרך ממילא וכדיעבד דמי. ועפ"ז י"ל שלפי דעה הא' מותר לכתחילה לברך בפה"א על פרי האדמה ולפטור (בכוונה) פה"ע. ולפי"ז מובן מדוע כתב אדה"ז דוקא לשי' הב' שלא יכוון לעולם לפטור פה"ע בברכת בפה"א.

ובביאור דברי הרשב"א, דלכאורה קשה מדוע מותר לו להביא א"ע למצב של דיעבד? יש להקדים בחקירה, האם חיוב ברכות הוא שהאדם חייב לברך, או שאם אינו מברך יש חסרון בהאוכל. ובלשון הרגיל בישיבות, האם זה דין בהגברא או בהחפצא. ונראה לומר שזה דין בהגברא, שהאדם חייב לברך לפני שאוכל.

הערות וצינונים

3. ואף שהרשב"א כתב זה רק על ההו"א של הגמ', הרי ידוע בדברי הפוסקים שגם דברים שהובאו בההו"א של הגמ', אם לא נדחו מטעם זה, קיימים הם גם למסקנה. וה"ה הכא, שלא נדחו מטעם זה רק מטעם אחר. עיי"ש בגמ'.

ועפ"ז מבוארים דברי הרשב"א, דזה שאם בירך על פה"ע בפה"א, אין זה שחסר להאוכל ברכה שלו, זה רק שהאדם לא בירך כדבעי, אבל האוכל בסדר גמור. ואם לאחר שבירך עליו בפה"א, אמרי' שזה בסדר ואפי' לכתחילה, אז א"א לומר קודם שבירך עליו, שאם יברך עליו בפה"א, שרק יצא בדיעבד. (וכעין פתגם העולם, בדיעבד האט ער לכתחילה יוצא געווען (שבדיעבד – יצא לכתחילה)). ויש להוכיח ענין זה (שברכות הם חיוב על הגברא) מהא דאיתא בסדר ברכת הנהנין (פרק א' הלכה ה') בנוגע לברכת שהכל על דבר שנסתפק לו ברכתו וז"ל: וכל זה (שיכול לברך שהכל) כשנולד לו הספק לאחר שלמד או בדיעבד אבל לכתחילה אסור לו לצאת בברכת שהכל אלא צריך לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו עכ"ל. ומהלשון אסור נראה שאין זה חסרון בהאוכל שחסר לו ברכתו הנכונה אלא זה בעיה בהגברא שאסור לו לעשות כן.



ברכת סלט שיש בו מין דגן

נשאלתי אודות ברכה על סלט שכולל בתוכו ג' או ד' ברכות ובתוכם מזונות, שהיום נפוץ שמוסיפים קרוטונים¹ לסלט, האם ניתן לפטור את הסלט בברכה אחת, או שצריכים לברך על כל מין ומין בפני עצמו ברכה המיוחדת לו.

בהלכות ברכת הפירות ריש סי' ריב כותב אדה"ז וז"ל: "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה, בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה. אצ"ל אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובות ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהעיקר מרובה והאחד מועט, שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל. או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר.. אלא אפילו אינן מעורבין כלל זה עם זה אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכלו כלל עתה, הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו".

היוצא מכל הנ"ל שאם יש כמה מינים ויש בהם רוב ומיעוט מברכים על הרוב ופותרים את המיעוט. ואפשר לדייק בדבריו שדין זה מביא רק במקרה שהם מעורבים יחד ואילו כשרוצה להביא דוגמא של עיקר וטפל שאינם מעורבים מביא רק כשאחד בא לתקן השני, ולא הדוגמא של רוב ומיעוט וממשות דגן, ומשמע שדין רוב ומיעוט וממשות דגן זהו רק במעורבים. א"כ צריכים אנו לברר מה נחשב לתערובת לעניין

הערות וצייונים

1. לגבי הברכה על הקרוטונים גופא הרי זו סוגיא לכשעצמה ובקצרה יבואר שתחילה היו הקרוטונים חתיכות לחם מומש, ואף שהיו מיובשות ואולי אין עליהם תואר לחם, מ"מ אין זה מוציאו מכלל ברכת המוציא אם לא נתערב במים וכדו', ולכן היה פשוט לי בלי ספק שברכתם המוציא, מלבד שיטת ה'מאמר מרדכי'. דהנה בגמ' בברכות אומרת הגמ' שמיני לחמים שאין דרך רוב בנ"א לקבוע סעודה עליהם ברכתם בורא מיני מזונות. ונוקטת כמה מינים מאלו הלחמים. ורוב ה'פוסקים' [אדה"ז, הרעק"א, ה'דגול מרבה' ורבים אחרים] סוברים שאלו המינים בדווקא הם, וכל שאר המינים, אף אם אין הדרך לקבוע סעודה עליהם, ברכתם המוציא. וה'מאמר מרדכי' סובר שהמינים שהוזכרו בגמ' לאו בדווקא הוזכרו והם דוגמאות בעלמא, ואליבא דאמת כל מין שאין דרך רוב בנ"א לקבוע עליו סעודה ברכתו מזונות. ולדידיה ייתכן שהקרוטונים הראשונים ברכתם מזונות. ואח"כ שמעתי שהקרוטונים המיוצרים היום אינם כהקרוטונים הראשונים, אלא שלכתחילה עושים אותם בהרבה תבלינים כדי ליתן בהם טעם, ועד שיש בהם מיני טעמים שונים. ודבר זה מוציאו מכלל ברכת המוציא שאומר אדה"ז בבירור, שכאשר מרובה המאכל בתבלינים הריהו יוצא מכלל המוציא וברכתו מזונות, ולא בירתי בעצמי דבר זה כי אם מפי השמועה.

זה, האם נאמר שחתיכות המעורבות יחד כגון סלט נחשב לתערובת, או שצריך שיהיה כתושין יחד ע"י בלנדר ודומיו, ורק אז יהיה נחשב לתערובת.

וכפי הנראה מדברי רבנו במ"א נראה שיש הבדל בין "רוב ומיעוט" לבין ה' מיני דגן, וכדלהלן.

בסי' רד סי"ז כתב וז"ל: "... אבל תבשיל העשוי לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן אלא כגון פירות וקטניות הולכין אחר הרוב ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ומברך עליו ופותר את הפירות וכן בהיפך, אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו, כיוון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד".

ומשמע שדווקא באם נתבשלו אין צורך שיהיו כתושין יחד, אך אם לא נתבשלו, אזי כדי שיוכל לפטור המאכל כולו בברכה אחת אף שיש בו יותר ממין אחד צריך שיהיו כתושין יחד. ויוצא שבסלט שאין הפירות וירקות כתושין יחד אינו יכול לצאת י"ח בברכת הרוב אלא צריך לברך על כל מין ומין בפני עצמו.

ועד"ז כתב בסי' רב סי"ג ש"מרק שערבן עם מאכל וכוונתו על שניהם אין הולכין בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם". וביתר ביאור כתב בסי' רב סכ"ג בנותן המושקט-ניס לתוך השיכר שהמושקט והשיכר אינם נבללים זה בזה אלא המושקט עומד בעינו בתוך השיכר, אין לילך אחר רוב שיכר אא"כ היה מתבשל בו.

אולם לגבי תערובת מיני דגן כתב בסי' רב סי"ז טעם אחר, שאם יש מאכל שמעורב במשקה (כגון דגני בוקר המעורבים בחלב), אם המאכל הוא מין דגן אינו נחשב עיקר לפטור המשקה בברכתו "לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתייה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות". ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל שרק בכתושין יחד נקרא תערובת לעניין שיכול לפטור שניהם בברכה אחת אינו מובן מדוע הוצרך לומר כאן טעם חדש למה אינו יכול לפטור המשקה בברכת הדגן "לפי שאף וכו'" הרי אם אינו נחשב לתערובת לא נאמר כאן הדין שדגן פותר, וצ"ב.

ונראה שאדה"ז מחלק בדבריו בין תערובת לעניין רוב ומיעוט לתערובת בעניין ממשות דגן. דלעניין רוב ומיעוט שהמיעוט יהיה בטל לרוב צריכין שיהיו כתושין יחד כלשוננו בסי' רד הנ"ל. ואילו לעניין ממשות דגן שיפטור הדגן מה שנאכל עימו בברכתו, לזה אין צריך שיהיו כתושין יחד ודי בזה שמעורבים אחד עם השני, ולכן הוצרך להביא טעם חדש מדוע דגן אינו יכול לפטור בברכתו את המשקה שמעורב בו.

וביאור החילוק נראה בהקדים לבאר למה צריך שיהיה עיקר וטפל בתערובת דווקא. ונראה דשאני עיקר וטפל שהטפל בא להכשיר ולתקן את העיקר שסיבת

טפילותו הוא כפשוטו שמשמש וטפל אל העיקר. משא"כ בדין עיקר וטפל מחמת רוב ומיעוט שאין הטפל משמש לעיקר צריך שיהיה בתערובת דווקא, שע"י התערובת נחשב לדבר אחד, ואז כדי לקבוע מהו אותו דבר אחד הרי זה נקבע לפי רוב ומיעוט. ועפ"ז יש לחלק בין שני סוגי התערובת, שברוב ומיעוט מה שפוסט הרוב את המיעוט זהו משום שהמיעוט בטל לרוב עד שכולו נקרא ע"ש הרוב, ולכן צריך שיהיו כתושין דווקא, דכל זמן שהמיעוט ניכר בעין אינו בטל לרוב.

משא"כ בתערובת ממשות דגן מה שהמינים האחרים נפטרים בברכת הדגן הוא מפני חשיבות הדגן שגורר אחריו את כל המאכל בברכתו, ולכן צריכים רק שיהיו להם שייכות עם הדגן, ובמילא סגי תערובת בעין ואין צורך שיהיו כתושין. והיות שאין שאר המאכל מתבטל בעקבות הדגן אלא נגרר אחריו, א"כ ע"כ צריך שבכל אכילה צריך שיהיה מהדגן בכפית, שאל"כ כבר אין שייכות בין המאכל לדגן ואינו יוצא בברכה שבירך בתחילה². ולגופם של דברי רבנו שאין המשקה נפטר בדגן מפני שהוא רק תירץ בזה מה שמתקשה ה'משנה ברורה' בסי' קסח³.

וב'תהילה לדוד' סוף סי' קסח מקשה על טעם הנ"ל שהביא אדה"ז בעניין שהדגן אינו יכול לפטור משקה בברכתו מפני שאף דגן גמור אם הוא משקה אין ברכתו מזוונות וא"כ איך יפטור הדגן משקה בברכתו, הקשה שהרי בעיקר וטפל פוסט העיקר

הערות וצינונים

2. באופן אחר נראה דכד תידוק בלשון אדה"ז סי' קסח ס"ט "מין דגן הוא חשוב ואינו בטל לגבי המילוי ולכן מברכין עליו 'מזוונות' וגם המילוי נפטר בברכה זו שהוא טפל למין דגן", הרי שעיקר מעלת מין דגן הוא שאינו מתבטל וממילא נעשה עיקר. ובסי' רב ס"ב כתב לגבי מרק שבתוכו תבשיל "מזוונות" שעיקר הכוונה היא על שתיית המרק, מברכין על המרק שהכל, ואח"כ מברך על התבשיל "מזוונות", שהתבשיל אינו נעשה טפל – שמין דגן הוא חשוב ואינו נעשה טפל. וחזינו שאף שאינו נעשה טפל, מ"מ, אינו נעשה עיקר (ובמ"א הארכנו מ"ש מסי' קסח ס"ט). וי"ל שזה גופא שהוא חשוב הרי זה גורם במיני עיסה שיהיה זה עיקר, וא"כ נמצא שה' מיני דגן אינו מחמת היחס אל מין שני שאינו מין דגן. ובזה שונה רוב ומיעוט שכל עניינו הוא היחס בין הרוב למיעוט, דהיינו חוסר החשיבות של המיעוט לעומת הרוב, ולכן כשהוא ניכר בפני עצמו אינו מתבטל אל הרוב. אמנם חשיבות ה' מיני דגן היא מצ"ע, ולא מחמת היחס למין אחר. וראיתי שעל עצם חילוק הנ"ל בין ה' מיני דגן לרוב ומיעוט כתב הגרשד"ב שיח' לוין בספרו "הלכה למעשה באו"ח", אולם לענ"ד נראה שמה שכתב שם שסנדוויץ' עם דגים וכיו"ב מברך רק מזוונות הוא רק בנאפה יחד שהרי בסי' ריב ס"א כתב לגבי 'עיסה ממולאת פירות', שאפילו כשאוכל הטפל לבדו אחר שבירך על העיקר א"צ לחזור ולברך. ושם ריש ס"ה כתב להדיא שזה כשנאפו או נתבשלו יחד, שע"י נעשו כדבר אחד ממש. הרי שדווקא ע"י בישול ואפיה יחד הוא כן. ונראה שהטעם הוא מפני ש"אינו מעורב ממש אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד" ולכן זהו רק כשנעשה באפיה ובישול. ולפי"ז בסנדוויץ' שאינו מבושל ואפוי יחד הרי זה תלוי בכוונתו ואם כוונתו בשתייהם צריך לברך ב' ברכות. 3. שער הציון סקס"א על דברי המג"א עיי"ש.

את הטפל אפילו אם הוא מין אחר ואינם באותו ברכה כמו העיקר, ולמשל תפוח, כשאוכלו ביחד עם דגן פוטר התפוח בברכת מזונות אע"פ שאין התפוח יכול להיות מזונות, ומאי שנא משקין משאר אוכלין.

וי"ל עניין רך וראוי לשתייה שמה שלא מברך "מזונות" אינו מפני שחסר בחשיבות של ה' מיני דגן אלא מפני ש"מזונות" נתקנה על אכילה ולא על שתיה, ולא יועיל לזה חשיבות ה' מיני דגן. ועוד דכנ"ל הא דצריך שיהיה בתערובת הוא מפני שנחשב הכול למאכל אחד וכאילו המין האחר הוא גם חלק מה' מיני דגן. אבל הא דהוא רך לא יועיל לו הדגן לעשותו עב.

למעשה: סלט הכולל בתוכו ב' מיני ברכות או יותר ואין בהם מין שברכתו "מזונות" לא תועיל ברכה על אחד המינים לפטור הסלט כולו גם אם הוא רוב, אא"כ הסלט הוא כתוש לגמרי. ואם יש שם מין שברכתו "מזונות" יכול לפטור בברכת "מזונות" את הסלט כולו, אך עליו לדאוג שבכל כפית יהיה מאותו המין שברכתו מזונות.



ג' סוגים בעיקר וטפל

בברכות הנהנין ההלכה היא שהעיקר פוטר את הטפל. דהיינו שאם אוכל ב' מאכלים שברכותיהם שונות וא' מהם עיקר והשני טפל אליו, מברך על העיקר והטפל נפטר בברכה זו¹. ובזה יש ג' אופנים כדלקמן ובכל אחד מהם יש גדרים ותנאים אחרים:

א. באופן שאוכל טפל מחמת העיקר. ומקורו במשנה (ברכות מד, א): "הביא לפניו מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפילה לו. זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה".

ב. מין דגן. במקרים מסוימים (כדלקמן) אם אחד מהמאכלים הוא מין דגן (מחמשה מיני דגן, שברכתו בורא מיני מזונות) הוא נחשב עיקר, אפילו אם הוא המועט, ומקורו מהגמרא (ברכות לו, ב): "גופא רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שהוא מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. וצריכא דאי אשמועינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובת לא קא משמע לן כל שיש בו". וכדלקמן מהרא"ש שכן הוא אפילו כאשר הדגן הוא המיעוט (אם המין דגן אינו רק לדבק, אלא על כל פנים גם נותן בו טעם כמו שנתבאר בס' קסח²).

ג. רוב. והיינו שיש ב' מאכלים ביחד (כדלקמן פרטיו) ואחד מהם הוא רוב והשני מיעוט, הרוב נחשב עיקר ומברך עליו והמיעוט נפטר בברכתו. ומקורו מהמשך הגמרא (שם) "ואי אשמועינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת מיני דגן אין אבל אורז ודוחן לא משום דעל ידי תערובת אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קא משמע לן כל שהוא מחמשת מיני דגן הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות אבל אורז ודוחן מלא וכו'", עיי"ש.

וכתב על כך הרא"ש "ומה שכתב רב אלפס דהא דמברכים על האורז בורא מיני מזונות³ הני מילי היכא דאיתיה לאורז בעין אבל על ידי תערובת לא, היינו

הערות וצינונים

1. בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה (אם אכל מהעיקר כשיעור, אם אכל מהטפל כשיעור ולא מהעיקר מברך ברכה אחרונה של הטפל).
2. סי"א, ומקורו מפרי חדש ביורה דעה סי' קיב, ולכן לא הובא בשאר הפוסקים. (ולשאר הפוסקים כדי לברך עליו מזונות צריך לומר רק לתת טעם).
3. מדינא דגמרא מברכים על אורז מזונות (מפני שמזין), ועל דוחן האדמה (כמו שאר קטניות). אלא

שהרוב ממין אחר דבכי האי גוונא בחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר מברך בורא מיני מזונות".

(עיקר מקומם בשלחן ערוך: סוג הא' – סי' ריב. סוג הב' – סי' קסח. סוג הג' – סי' רח⁴).

והנה בסי' ריב ס"א כתב אדמו"ר הזקן וז"ל:

"כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה. אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר, כגון כל תערובת ב' מינים שהא' הוא העיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה ואחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל, או בתערובת דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר. ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד כגון עיסה הממולאת פירות, ואז אפילו אוכל הטפל לבדו אחר שבירך על העיקר אין צריך לחזור ולברך. אלא אפילו אינן מעורבים כלל זה עם זה אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכלו כלל עתה. הרי הוא טפל ונפטר בברכתו אפילו הוא לחם שהוא חשוב מכל המינים, כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת הרי היא טפילה לדג ונפטרת בברכתו".

"והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת פת, אבל אם הוא תאב לאכילת הפת צריך לברך על הפת ולא על המליח אף על פי שאוכלו עם המליח הואיל והוא מדברים שדרכן לבוא מתוך הסעודה שהם נפטרים לעולם בברכת הפת אף שאינם באים מחמתה כמו שנתבאר בסי' קעז".

היוצא לנו מסעיף זה: הגדר של סוג א' הוא שאוכל הטפל רק מחמת העיקר ובלעדיה לא היה אוכל הטפל, אבל אם היה אוכל הטפל מצד עצמו גם לולא אכילת העיקר צריך לברך עליו.

הערות וצינונים

שכתבו הראשונים (רש"י ועוד) שנסתפק לנו מהו אורז ומהו דוחן. לכן פסק אדמו"ר הזקן (סדר ברכות הנהנין פ"א סי"א) שאם אוכלו שלא בתוך הסעודה יברך שהכל. (כמו בכל ספק – כמו שכתב שם ס"ד). אך בודאי שאם מברך מזונות והאדמה על מאכל אחר – עדיף טפי. ומה שלא כתב אדמו"ר הזקן עצה זו כמו שכתב (שם סי"ט) עצה דומה לענין ספק ברכה אחרונה, יש לומר לפי שבזמנם לא היה מצוי בבתים (כל כך) מיני מזונות, והרי יש ברכה ראשונה כוללת לכל המינים (שהכל), מה שאין כן לענין ברכה אחרונה שאין ברכה כוללת. 4. סי' רח משלחן ערוך רבינו לא הגיע לידינו, וכמה מהלכות אלו נמצאים גם בסי' ריב ובסדר ברכות הנהנין פ"ג.

הולכים אחר הרוב רק אם הם מעורבים ממש. מין דגן עיקר כשיש בתערובת ממשות דגן מעורב ממש, או אפילו אם אינו מעורב ממש, אם נעשה על דעת להיאכל יחד ונאפו או נתבשלו יחד (כמובן מהדוגמא שמביא לכך). וכאשר נאפו או נתבשלו יחד אז אינו צריך לברך על הטפל אפילו כשאוכלו אחר כך בנפרד.

בסי' רד סי"ז מוסיף אדמו"ר הזקן עוד תנאי בעיקר של רוב וז"ל:

".. אבל תבשיל העשוי לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן אלא כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב, ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ומברך עליו ופטר את הפירות וכן להיפך. אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו, כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל, אבל אם לא נתבשלו יחד, ועירבם לאוכלם יחד אין הולכים אחר הרוב, אלא צריך לברך על שניהם כמו שכתוב בסי' ריב, אלא אם כן אחד מהם עיקר אצלו והשני אינו אלא לתקן ולהכשיר אכילת חבירו שאז גם בנתבשלו יחד מברך על העיקר אף עם הוא המועט".

הרי מפורש שכדי שהרוב יחשב עיקר הרי זה רק אם הם כתושים ומעורבים יחד שזהו הפירוש של "מעורבים ממש" (שכתב בסי' ריב), או אם נתבשלו יחד. אבל אם לא נתבשלו יחד אין הולכים אחר רוב התערובת (אלא אם כן אחד מהם הוא עיקר אצלו כי זה עיקר אצלו באכילה זו והשני בא לתקנו ולהכשירו⁵).

על כך שבלא נתבשלו יחד אין הרוב עיקר וצריך לברך על שתיהם מציין לסי' רב. שם בסי"ג כתב אדמו"ר הזקן וז"ל:

"וכל זה במרק שנתבשל בו המאכל או נשרה בו עד שנתן בו טעם, אבל אם לא נתבשל בו ולא נשרה בו אלא שעירבן לאכול יחד ובא לשתותו בפני עצמו צריך לברך עליו ברכה המיוחדת לו לדברי הכל. וכשאוכלן יחד אין צריך לברך עליו כלום אפילו הוא יין מפני שהוא טפל למאכל ונפטר בברכתו. ואם עיקר כוונתו על המרק והמאכל הוא לצורך שתיית המרק מברך על המרק. ואם כוונתו על שתיהן אין הולכים בו אחר הרוב, אלא מברך על שניהם. תחילה על המאכל ואוכל ממנו מעט, ואחר כך על שהכל נהיה בדברו על המרק.. ואפילו המאכל הוא מין דגן, אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו, לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות כמו שכתוב בסי' רח".

הרי נתפרש כאן שהולכים אחר הרוב רק אם נתבשלו יחד, אבל אם לא נתבשלו יחד (ואין אחד מתקן את השני) מברך על שתיהם (וכן כתב שם בסכ"ג בנוגע לאגוז

שקורין מושקאט עיי"ש). וממשיך לבאר שם שמין דגן שהכניסו במרק (ולא נתבשל בו) אינו נחשב עיקר לפטור את המרק בברכתו, שהרי אם המין דגן היה נימוח ונעשה כמרק כבר לא מברכים עליו מזונות לכן אין ברכה זו פוטר את המרק (וכמובן הוא הדין בכל תערובת יבש בלח של מין דגן). גם מובן מכאן שהמין דגן אינו צריך להיות מעורב ממש (דהיינו כתוש ומעורב) כדי להיחשב עיקר, אלא מספיק אם הוא מעורב סתם, שהרי במין דגן שבמרק אינם כתושים ומעורבים אלא רק מעורבים.

הלכה זו שאין המין דגן נחשב עיקר בתערובת יבש בלח וצריך לברך על שניהם מקורו במגן אברהם (סי' קסח סק"ל). והנה המשנה ברורה (סי' קסח בשער הציון אות סא) מקשה על המגן אברהם שצריך עיון מהו מקורו וטעמו, אך על פי מה שכתב אדמו"ר הזקן מובן הטעם כנ"ל. אך התהילה לדוד (סוף סי' קסח) שואל על הטעם הנ"ל שנתן אדמו"ר הזקן דלכאורה אינו מובן הטעם הזה שהרי מה בכך שמין דגן שנימוח יצא מברכת בורא מיני מזונות, הרי העיקר פוטר את הטפל (בסוג הא') אף כשאין ברכותיהם שוות כלל.

ונראה לבאר⁶ שיש הבדל בין איך שהעיקר פוטר את הטפל באופן הא' לבין שאר הב' אופנים (מין דגן ורוב). באופן הא' הרי אינם מבושלים יחד ולא מעורבים ממש נמצא שברכת העיקר פוטר את הטפל מלברך עליו, מה שאין כן בשאר האופנים נחשב כל התערובת כמאכל אחד, וקובעים מהותו של מאכל זה וברכתו לפי הרוב או לפי חשיבות המין דגן, נמצא שברך על כל התערובת. (אלא שבפרטיות יותר גם בהם יש דינים אחרים כשלא נתבשלו יחד: במין דגן מספיק מה שהם מעורבים בכלל, וברוב צריך להיות כתושים ומעורבים כדי שיחשב הכל כמציאות אחת). ולפי זה בנידון דידן במין דגן במשקין יבש בלח אם נגיד שהם מציאות אחת, הרי אינם מזונות. שהרי מין דגן שנעשה משקין – יצא מברכת מזונות.

על כל פנים, רוב נחשב עיקר רק אם נתבשלו יחד, או שהם כתושים ומעורבים (סלט נחשב מעורב אך אינו כתוש), אם לאו צריך לברך על שניהן, אלא אם כן אחד מתקן ומכשיר השני שאז רק הוא העיקר. ומין דגן נחשב עיקר רק יבש ביבש אם נתבשלו או נאפו יחד, או אפילו לא נתבשלו יחד אם הם מעורבים יחד.

עוד פרט חשוב בדיני עיקר וטפל, פסק אדמו"ר הזקן בסי' ריב ס"ה שבעיקר וטפל שנהיו בשעת האכילה (סוג הא') ולא נתבשלו או נאפו יחד – אם נשאר מן הטפל ורוצה לאכול אותו אחר שסיים לאכול את העיקר צריך לברך עליו. מה שאין

הערות וצינונים

6. ראה קובץ חידושים וביאורים "תורת אמת" דישיבתנו הק' גליון ע"ד עמוד 230 ואילך. גליון ע"ה עמוד 221.

כן אם נתבשלו או נאפו יחד אין צריך לברך על הטפל שאוכל בפני עצמו אחר כך כמו שכתב שם בס"א.

וגם זה מובן על פי ההסברה הנ"ל שכאשר נתבשלו יחד הם נעשו מציאות חדשה שברכתו ברכת הרוב (או מין דגן) וכבר בירך על הכל, מה שאין כן כשהעיקר והטפל הם ב' מאכלים שאחד בא בשביל השני הרי לא בירך על הכל רק על מה שהיה טפל לעיקר, ומה שנשאר עדיין טעון ברכה (אך לענין זה צריך להיות דוקא בישול, וגם במין דגן אינו מספיק מה שמעורב ואפילו כתושים ומעורבים לא מהני).

לסיכום:

א. טפל הבא מחמת העיקר.

גדרו: "עיקר האכילה הוא ממין אחד, והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל את הראשון לא היה אוכלו כלל עתה". אבל אם הוא תאב גם לאכילת הטפל אינו נחשב טפל. והוא הדין בכל שני דברים שאוכל ביחד וכוונתו העיקרית הוא על אחד מהם.

פרטיו: אוכלם ביחד או אוכל הטפל אחר העיקר, לאו דוקא שנתבשלו או נדבקו יחד.

דוגמאות מעשיות: פת עם מליח⁷. קרקר עם טונה⁸. פרי מתוק למתק תה. סנדוויץ'⁹. בשר או דג שנתבשל עם קצת ירקות. סלט ביצים עם בצל¹⁰.

ב. מין דגן.

גדרו: אוכל המעורב עם "מזונות" (שעל כל פנים גם נותן בו טעם).

פרטיו: תערובת של יבש ביבש, שמעורב במאכל. או מין דגן שנתבשל או נאפה עם עוד מין.

דוגמאות מעשיות:

עיסה הממולאה בפירות. עוגת גבינה¹¹ או פירות וכדומה שנאפו עם עיסה דקה מלמטה שגם מוסיף טעם. האוכל סלט עם קרוטונים – אם יש בכל כפית ירק ביחד

הערות וצינונים

7. והוא הדין כשאוכל משהו מיד אחר ששתה לחיים – כדי לבטל טעם המרירות שבפיו. 8. תלוי מה עיקר כוונתו. 9. עיקרו הלחם (שעל שם זה נקרא כריך). אינו נפטר מטעם מין דגן שהרי אין זה בגדר מעורב, צריך לברך על מה שנופל ממנו. 10. אינו מצד רוב, שהרי לא נתבשלו יחד ואינם כתושים ומעורבים. 11. בעוגת גבינה צריך להיות העיסה מזונות מצד עצמו (רוב מי פירות או עם הרבה תבלינים וכדומה), שהמילוי של גבינה אינו עושה את העיסה בגדר פת הבא בכיסנין כמ"ש בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' קסח ס"י וי"ז.

עם קרוטון¹² – מברך רק מזונות. אם לאו – מברך שני ברכות. דגני בוקר – אם שניהם המזונות והחלב שווים בחשיבות אצלו – מברך שתי ברכות. אבל אם רוצה בעיקר המזונות ומוסיף חלב בשביל הטעם – מברך רק מזונות¹³. שקדי מרק¹⁴ שהוסיף במרק אחרי הבישול – מברך שתי ברכות¹⁵.

קניידלאך שנתבשל במרק¹⁶ – ב' ברכות, וצריך לברך תחילה שהכל על המרק ואחר כך מזונות על הקניידלאך¹⁷.

(עוגת קרם¹⁸ – יש לעיין אם מותר לברך עליו ברכת בורא מיני מזונות. שהרי בודאי אינו יכול לפטור בזה את הכל מצד מין דגן, אף שיש בו טעם ואינו רק כדי לדבק ולהחזיק את הקרם, כי הם לא נאפו יחד ואינם מעורבים. ולאידך הקרם הוא העיקר¹⁹ ואולי צריך לברך רק שהכל על כל העוגה. ויש לעיין עוד בזה).

ג. רוב.

גדרו: ב' מיני אוכלין (לא מזונות) – השווים בחשיבות אצלו²⁰ וכוונתו על שתיהם – שנתבשלו יחד, או שהם כתושים ומעורבים. אבל אם לא נתבשלו יחד אלא שעירבן יחד – מברך על שניהם.

דוגמאות מעשיות: חתיכות קטנות של בשר או דג שנתבשלו עם הרבה ירקות²¹. סלט פירות עם מילון, או אבטיח וכדומה שהיו בקופסאות שימורים (- נחשב כמבושל, על פי הכלל ההלכתי ש"כבוש כמבושל").

הערות וצינונים

12. שאז הם מעורבים (וכנ"ל שבמין דגן אינם צריכים להיות כתושים). וראה בארוכה קובץ חידושים וביאורים "תורת אמת" דיישבתנו הק' גליון ע"ה עמוד 220 ואילך. 13. שאז כבר נכנס לגדר של סוג א' הנ"ל. 14. השקדי מרק (שבהשגחת הבד"ץ או בהשגחת הרב לנדא) הם מזונות ודאי (לא מצד פת הבא בכיסנין, אלא מפני שנחשבות כ"לחמניות"), מפני שהם מטוגנים. ועיקר הפסק הוא כמ"ש בסדר ברכות הנהנין (פ"ב ה"ב) שטיגון כבישול. 15. מזונות ואחר כך שהכל (כהסדר הרגיל בדיני קדימה בברכות). כנ"ל משלחן ערוך סי' רב סי"ג. 16. וכוונתו על שתיהן בשוה. 17. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' רב סי"ב, וראה הגהת המהרי"ל על הגיליון שם ושו"ת 'צמח צדק' סי' קטז. נעתקו בשולי הגליון בהוצאות החדשות של שלחן ערוך רבינו. והסיבה לכך שמשנים מסדר הקדימה בברכות הוא מספק: אולי כאן יפטור ברכת בורא מיני מזונות גם את המרק, ואף שכנ"ל מין דגן אינו פוטר משקין מברכתם שאני הכא שנתבשל בו ונתן בו טעם ואולי דומה למרק שבישלו בו ירקות שברכת המרק הוא האדמה, מפני הירקות שנתבשלו בו ונתנו בו טעמו. 18. הנקראת "עוגת יום הולדת". 19. שאז הרי זה כסוג האי הנייל. 20. דאי לאו הכי הרי זה בסוג האי דלעיל. 21. ואף שכתב אדמו"ר הזקן (סי' רב סי"ד) בנוגע למרק שנתבשלו בו ירקות עם בשר שמברכים עליו שהכל (ולא האדמה) כי טעם הבשר עיקר לגבי הירקות. הרי זה רק בנוגע לטעם שנותנים במים, אבל ממשות הבשר אינו עיקר לגבי ממשות הירק. וכמו שכתב שם שמברך על המרק ברכת הבשר רק "אם בא לשתותו בפני עצמו". שזה ממעט כשאוכל המרק עם הירק שאז מברך על הירק ברכת בורא פרי האדמה (ראה פסקי תשובות סי' רה הע' 16).

אם אוכל סלט פירות חי (עם העץ והאדמה) – צריך לברך על שניהם.

(ולהעיר שבננה ואננס הם ספק העץ ספק האדמה לשיטת אדמו"ר הזקן²² ואם אוכלם עם פרי העץ – יש לברך עליהם האדמה לפני שמברך על פרי העץ. כי אם יברך ברכת בורא פרי העץ לפני שאוכלם לא יוכל לברך עליהם האדמה מספק שמא נפטרו כבר בברכת העץ).



בעניין הכנת משקה חם בשבת

א

מפורסם הדבר דבהכנת משקה חם בשבת ישנה בעיה הלכתית דמבשל (או עכ"פ מחזי כמבשל), אמנם הפתרון לבעי' זו פחות ידוע, וע"ז נדון בשיעור זה.

עניין האיסור בכלי שני מוזכר פעמיים בשו"ע אדמוה"ז בטעמים שונים:

פעם ראשונה בסי' שיח סי"ב, מביא דאסור מדאורייתא לשרות בכלי ראשון מפני שמבשל, ובכלי שני ישנו איסור דרבנן מפני 'מיחזי כמבשל'. ופעם נוספת שם בסי"ד, מביא דיש המסתפקים בנוגע לכלי שני, דלשיטתם ישנם דברים רכים שמתבשלים ממש בכלי שני ואיסורם מדאורייתא ואיננו בקיאים בהם, ומצד חשש איסור דאורייתא אסור לשרות כל דבר בכלי שני.

והנה יש לעיין בדבר, דבגמ' מובא להדיא דכלי שני אינו מבשל, ומה א"כ המקור לב' הטעמים הנ"ל שהביא בשו"ע?

הנה בתוס' במסכת שבת¹, מובאת שיטת ר"י שאומר דמה שכתוב בגמ' דכלי שני אינו מבשל זהו רק בתבלין, אך בשאר דברים אסור להשרותם בכלי שני מפני שנראה כמבשל. זהו א"כ המקור לטעם הא'.

הטור בסי' שח מביא מהרא"ם ('ספר יראים') שאסור לשרות בכלי שני שהיד סולדת בו דבר שנאפה, ומתמיה עליו הטור דמדוע ייאסר, הרי זה כלי שני? וכותב ליישובו שזהו מצד שמדמה דין זה לדין מלח שמתבשל אף בכלי שני. עכ"פ נראה מכאן מחלוקת בין הרא"ם לטור אם יש בישול בכלי שני או לא.

בזה יובן מה שהביא אדה"ז ב' הטעמים לאיסור בכלי שני, הן את דעת התוס' דבכלי שני אסור דמחזי כמבשל, והן את דעת הרא"ם דיש בזה חשש איסור דאורייתא.

מובן מכל הנ"ל דבהכנת משקה חם בכלי שני ייתכנו איסור דאורייתא דמבשל ואיסור דרבנן מפני מחזי כמבשל.

אמנם אפשר לטעון להתיר הכנת קפה ודומיו בכלי שני מצד שקפה הוא תבלין, וכמובא לעיל מתוס' שמה שמובא בגמ' דאין בישול בכלי שני זהו בתבלין.

והביאור מדוע דין תבלין שונה משאר דברים, דזהו מפני ששמים תבלין במאכל רק כדי להוסיף טעם ולא בשביל שיתבשל, ולכן בכלי שני אינו נראה כמבשל, בשונה

משאר דברים, שאותם שמים במים חמים כדי שיתבשלו, שאותם יש לאסור בכלי שני מפני שמחזי כמבשל.

לפי סברא זו יוצא דקפה ותה הם בגדר תבלין, שאין שמים אותם במים כדי שיתבשלו אלא רק כדי להוסיף טעם במים.

אמנם ב'גינת וורדים' איתא דקפה אינו בגדר תבלין מפני שאדם הרוצה לשתות קפה לרוב אינו מעוניין במים עם טעם של קפה, אלא במשקה חדש הנקרא קפה, שעניינו הוא מה שהקפה התבשל בתוך המים החמים. אלא שעדיין אפשר להתיר הכנת קפה ודומיו בכלי שני, מפני שהם מבושלים כבר ואין בישול אחר בישול בדבר יבש.

אמנם, כלפי זה ישנן שתי טענות:

א. לא כל קפה הוא קפה מבושל (ישנם כאלה המיובשים בהקפאה). הרבה מסוגי הקפה בימינו לא עוברים תהליך של בישול בייצורם ולכן עדיין ישנו חשש לבישול בכלי שני לפי הגינת וורדים.

ב. כל הדין דאין בישול אחר בישול זהו רק בדבר יבש (שאינו בו רוטב), אך בדבר לח יש בישול אחר בישול. לגבי קפה יש לעיין מה גדרו, דהרי הקפה עצמו הוא יבש, אך אחרי ששמים אותו במים הוא נהיה דבר לח. (וכדאיתא בהלכתא רבתא לשבתא מהסידור בו מביא האדה"ז במפורש שדבר יבש שנעשה לח יש בו בישול אחר בישול, וממילא יוצא דקפה נחשב לדבר לח ויש בו בישול אחר בישול).

וא"כ למסקנה: קפה אינו יכול להקראות תבלין דאין עניינו לתת טעם במים, וכן קפה אינו נכנס בגדר דאין בישול אחר בישול, ויוצא דבכלי שני אסור להכין קפה וכדו'.

ב

לגבי כלי שלישי ישנה מחלוקת בין הפרי מגדים לחתם סופר:

לשיטת החתם סופר אותן החומרות שישנן בכלי שני קיימות ג"כ בכלי שלישי. לעומתו שיטת הפמ"ג שכלי שלישי הוא גדר בפני עצמו, ולכן ישנם דברים האסורים בכלי שני ויהיו מותרים בכלי שלישי.

ויש מקום גדול להחמיר, דב'ספר יראים', שממנו מביא הטור את המקור לאסור בכלי שני, כותב שזהו ג"כ הדין דכלי שלישי, אמנם כשחולק עליו הטור אינו מזכיר כלי שלישי. וכן כשמביא אדה"ז בשו"ע להחמיר כשיטת ה'יראים' מדבר רק כלפי כלי שני, ואולי יש לדייק מזה דכל העניין להחמיר זהו רק בכלי ששני ולא בשלישי.

אך כמובן שאין זה די בזה, דאפשר שצריך להחמיר אף בנוגע לכלי שלישי כשיטת ה'יראים', וממילא אין עדיין היתר ברור להכנת קפה בכלי שלישי.

והנה ר' חיים נאה מדייק מלשון אדה"ז שעירוי מכלי שני אינו בישול, דבסי"א כותב שמותר לערות מכלי שני שאין היד סולדת בו על כל דבר חוץ ממספר דברים בודדים שמתבשלים אף בכך. ולפי"ז יש עצה להכנת קפה, להשימו בכלי יבש ולערוט עליו מכלי שני².

אמנם דיוקו מלשון אדה"ז אינו חלק, דלשון זו היא גם לשון הגמ', שאפשר להדיח כל דבר (ע"י עירוי מכלי שני. תוס') חוץ מקוליס האיספנין ומליח הישן. ואם כנים דברי ר' חיים נאה יוצא דאפשר לדייק את אותו הדיוק גם מלשון הגמ'.

אך ה'מרדכי' כותב במפורש שיש להחמיר גם בשאר דברים בעירוי מכלי שני, ולא מדייק מלשון הברייתא כדיוק ר' חיים נאה מאותו הלשון שבאדה"ז. ולפי"ז יוצא דלשיטת המרדכי א"א לדייק מלשון הגמ' ומלשון האדה"ז.

מכל הנ"ל נראה דהעצה הפשוטה היא להכין את הקפה והתה לפני השבת. דבשבת אין דרך ישרה להכין קפה ותה באופן שיתאים לכל הדעות.

אמנם מזה כמה שנים מצאו דרך להכין קפה בשבת באופן המותר:

אחד הדברים שכתוב במפורש שאין להחמיר בכלי שני זהו במים וכל מיני משקים, כפי שמביא אדה"ז בסי"ב דיש המסתפק באיסור חטאת גם בכלי שני, ויש להחמיר בכולם חוץ ממים ושמן ושאר משקין, שאותם התירו חכמים בפירוש.

ולפי"ז אפשר למצוא היתר, דאמנם קפה אינו תבלין כנ"ל, אך אפשר להפוך אותו למשקה באופן מותר, כגון לערבבו עם מים קרים או חלב, עד שהופך להיות תמצית קפה נוזלית שאינה מתבשלת בכלי שני.

ולהוי ידוע דענין זה הוא חידוש דאדה"ז, דבגמ' כתוב היתר זה רק בנוגע למים ושמן, אך בנוגע לשאר משקין לא מוזכר. ובאמת ישנם אחרונים הדנים האם הסכים ה'משנה ברורה' עם תוספת זו דאדה"ז שזהו גם בשאר משקין.

אמנם כל היתר זה הוא לגבי קפה, אך לגבי תה אין עצה להפוך אותו למשקה (וכן לגבי קפה שחור שהוא אפוי ויש בישול אחר אפייה, ואינו נמס במים), וא"כ יוצא דאין אפשרות ברורה להכין תה בשבת.

הערות וצינונים

2. וראה בקובץ הערות וביאורים ח"ד בביאור סברא זו עפ"י דברי החות דעת.

אך עדיין אפשר לשתות תה בשבת, אם מבשלים את התה בערב שבת במים חמים, שאז ניתן להוסיף עליו מים חמים בשבת (וכמו שפסק המשנה ברורה), דאין בישול אחר בישול בדבר יבש, ועלי התה היבשים שבתוך השקיק הם המתבשלים. דבר זה אפשר לעשות ג"כ עם קפה שחור, שע"י שמבשלים אותו בערב שבת יוצא מגדר אפוי ונהיה מבושל ואפשר להוסיף מים חמים בשבת.

בכל אופן, אם אין המים חמים באופן שהיד סולדת בהם אין כל איסור. (שיעור חום דיד סולדת הוא לכה"פ 45 מעלות צלזיוס³, אמנם בדורות קודמים החמירו בהרבה פחות).



בעניין קנס איסור מעשה שבת

ידוע דבאיסור שבת מן התורה נאסר לעשות מלאכה לכתחילה, אמנם אם עבר ועשה – אין איסור מן התורה ליהנות מתוצאות המלאכה. אך קנסו חכמים לאדם שעבר ועשה אחד מאיסורי שבת שיהיה אסור בהנאת אותה מלאכה. דין זה ישנו בכל מלאכות השבת, בכל מלאכה לפי עניינה, שגם בדיעבד כשכבר עבר ועשה המלאכה ישנו איסור חכמים על ההנאה.

אמנם יש לעיין מה הדין בנוגע למלאכה שנבטלה תוצאתה, היינו שאין כל הנאה במלאכה. לדוגמא למצב כזה: אם עבר וברר פסולת מאוכל בשבת, דקנסו חכמים על האוכל שיהיה אסור. דיש לעיין אם ישנה אפשרות שיחזור ויערב את הפסולת והאוכל ובכך יחזור האוכל להיתרו, שהרי שוב אין תועלת באותה מלאכה אסורה. דוגמא נוספת היא במלאכת תוקע, כגון שבנה איזה דבר שאסור לבנות בשבת, שגם כאן קנסו חכמים לאסור הנאת אותה בניה. ויש לעיין אם יש עצה להתיר איסור זה בכך שיפרק הבניה.

הנה מתוך עיון בפוסקים נראה שיש סתירה בין שתי מקומות:

הרמב"ם כתב שאם עבר ועשה מלאכה בשבת אסור לו ליהנות ממנה, כגון אם חימם דבר לח לאחר שנתבשל. אמנם אם נתבטלה המלאכה, כגון שהתבשיל חזר ונצטנן – מותר.

אמנם בתשובת הרשב"א כתב שכמדומה שאף אחר שנצטנן אסור. וכן פסקו הרמ"א ואדה"ז להלכה¹.

ה'תהילה לדוד' התקשה בסתירה זו ותירץ: דמה שכתב הרמב"ם שאין איסור אם המלאכה התבטלה – זהו בנוגע לאיסור הנאה לאחר השבת, ומה שכתב הרשב"א (ונפסק להלכה) שאף לאחר שנתבטלה המלאכה יש איסור – זהו בנוגע לאיסור בו ביום. תירוץ זה דורש ביאור, דמה הגדרת ההבדל בין האיסור דבו ביום לאיסור לאחר השבת שיגרום לחילוק דיני זה.

בכדי להבין זה יש להקדים ולעיין בעצם עניין הקנס דחכמים על מעשה שבת.

דבד"כ כאשר חכמים קונסים זהו בשביל שלא 'ישתלם' לאדם לעבור עבירה, אך כאן בנוגע לאיסור מעשה שבת אין זה מתאים לכאורה – כאשר אדם עובר על איסור שבת הוא עובר על איסור חמור ביותר דעונשו מיתה, ובכ"ז לא אכפת לו ועובר. וכדי להפליג אדם מאיסור זה החילו חכמים איסור על הנאת המלאכה. ולכאורה אין מובן כלל – אם לא אכפת לאדם מאיסור שבת החמור, מדוע יפריע לו לעבור על איסור דרבנן וליהנות מתוצאת המלאכה.

וי"ל שבנוגע לאיסור אכילה אנשים יותר מקפידים, עד כדי כך שאף אדם שלא מקפיד על איסור דאורייתא דעונשו מיתה לא ירצה לעבור על איסור אכילה דרבנן.²

אך לכאורה אין זה ביאור מספיק, דבנוגע לאיסור אכילת מעשה שבת הרי אסור חכמים אף את הקדירה שנתבשל בה בשבת מכיון שהמאכל האסור בלוע בה, וכן פסק הרמ"א להלכה. ולכאורה אין מובן – וכי איזו הנאה ממעשה שבת יש לאדם המבשל בקדירה שבלוע בה מעשה שבת? וממילא, איזה טעם לקנס מצאו חכמים באיסור הקדירה.

והביאור, דכאשר עושים חכמים סייג כדי שלא יעבור אדם על איסור, הרי לפעמים אין קובעים את גדר האיסור דווקא לפי טעם האיסור, אלא באופן דאיסור ממש.

הוכחה לזה מביא אדה"ז בקו"א מאיסור חמץ בפסח שמדאורייתא הרי אם ביטל את החמץ אין עובר עליו. אך תיקנו חכמים, כדי שלא יבוא לאוכלו, שיצטרך לבערו ממש ושלא יהיה קיים יותר. במקרה שעבר על גזירת חכמים ולא ביער החמץ אלא רק ביטלו – הדין הוא שמבערו בברכה.

ויש לדייק, דאם הגדר דתקנת חכמים לבער החמץ לגמרי היה רק ע"פ טעמם כסייג לאיסור אכילת חמץ, הרי שלא היה צריך לברך על ביעור זה, דדבר פשוט הוא שאין מברכים על סייג (מביא דוגמא מזריקת עופות דורסים, שזהו רק מפני סייג שלא יבואו לאוכלם, שאין מברכים ע"ז).

אלא מוכח מכאן דאף שטעם התקנה הוא רק סייג, בכ"ז כאשר קבעו חכמים את האיסור הם החילו עליו גדר דאיסור בפ"ע, "בל יראה ובל ימצא" דרבנן, ולכן כאשר מקיים ביעור בזה צריך לברך.

הערות וצינונים

2. ועפ"ז יומתק מה שמקדים אדה"ז את הלכות מבשל בדיעבד בשבת ודיני הקנס דחכמים על מעשה שבת ורק אח"כ מביא את הלכות מבשל לכתחילה, דזהו בשביל לגרום ללומד להתייחס ברצינות והחומרא הנדרשות להלכות בישול.

וכן הדבר בעניינינו, דאף שלפי טעם האיסור מעשה שבת אין צורך לאסור קדירה שנתבשל בה, הרי בכ"ז כשקבעו חכמים את גדר האיסור – קבעו אותו כאיסור אכילה ממש (כדמוכח מהא גופא שאסרו את הקדירה שנתבשל בה).

ויש להוסיף, דמה שנדרשו חכמים לקבוע את האיסור בגדר דאיסור ממש זהו בשביל שאדם יחשוש באמת מאיסור זה, דאם לא היה איסור ממש היו מקלים ראש בזה. לכן קבעו חכמים להחיל על מאכל שנתבשל בשבת גדר של איסור ממש לכל עניין, ולכן אף הקדירה שבה נתבשל אסורה.

והנה מוכח מכל הנ"ל דגדר איסור מעשה שבת הוא איסור ממש – איסור חפצא, ואינו רק סייג וע"פ טעם התקנה. אמנם יש לחקור מהו גדר איסור החפצא, אם האיסור הוא רק על התוספת שניתוספה ע"י המלאכה, או דהאיסור הוא על החפצא דהמאכל עצמו.

ועפ"י ב' אופנים אלו יובן תירוץ ה'תהילה לדוד' על הסתירה בין הרמב"ם לרשב"א: דהרשב"א מדבר על איסור בו ביום, איסור לכל אדם, ולכן חכמים החמירו באופן הכי קיצוני שיכלו וקבעו את האיסור לחפצא של המאכל. ולכן אף אם תיבטל השפעת המלאכה – עדיין המאכל יישאר באיסורו, מכיוון שהוא עצמו אסור. אמנם הרמב"ם מדבר בנוגע לאיסור דלאחר השבת, שאז הוא אסור רק לאותו אדם שעשה את המלאכה, וממילא לא שייך שחכמים יעשו אותו איסור חפצא על המאכל עצמו שאז היה אסור לכל אדם, אלא רק איסור על התוספת שהוסיפה המלאכה בחפצא, וזהו בשביל שרק לאותו אחד שעושה את המלאכה יהיה איסור במאכל. לכן אם תיבטל המלאכה ולא תהיה יותר תוספת במאכל – יתבטל האיסור³.

ולמעשה: אם עבר ועשה מלאכה בדיעבד – בנוגע לבו ביום אין עצה בכך שתיבטל את המלאכה, כגון שיערבב הברירה או יצטנן החימום. אמנם לאחר השבת, אם נתבטלה המלאכה הרי אף למי שעשה את המלאכה המאכל מותר.



הערות וצינונים

3. ועפ"ז יומתק מה שכתב הרשב"א בלשון "כמדומה", שזהו לשון נדיר. וטעם הדבר, דאין בש"ס מקום מפורש בו כתוב לאסור את המאכל שנצטנן, אמנם אם אומרים שחכמים רצו לאסור בגדר החמור ביותר כנ"ל מגיעים לדין זה.

בטעם חומרת איסור חזרה על איסור שהייה

א

אסרו חז"ל להשהות תבשיל שאינו מבושל בע"ש ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה, דיש חשש ש"יחתה בגחלים", שמתוך רצונו שהמאכל יתבשל במהירות או באופן טוב יותר יגרום שהאש תבער יותר, ודבר זה אסור בשבת. ואף אם השהה בע"ש את התבשיל בהיתר, מ"מ באם הוריד את התבשיל בשבת מהכירה ורוצה להחזירו הצריכו חז"ל ב' תנאים:

א. שלא יסירנו מידו ודעתו להחזירה כי חכמים לא התירו אלא חזרה ואם הסירה מידו בטלה לה שהיה הראשונה וה"ז כשהייה חדשה.

ב. אסור להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה, אף אם התבשיל הוא מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו, אע"פ שלענין שהייה בע"ש מותר בכה"ג.

ובטעם החומרות כתב הר"ן בב' הדינים מפני שנראה כמבשל בשבת. והקשה באגלי טל למה כתב אדה"ז בסי' רנג סי"ד בנוגע לדין הא' כהר"ן, ואילו בסט"ו בטעם דין הב' כתב טעם אחר – גזרה שמה יחתה בגחלים.

ותירץ שהיה הכרח לזה ממ"ש בגמ', דאף אם אחר שקטמה חזרה והובערה ושוב יש בכירה גחלים בוערות שיש חשש שיחתה בהן – עדיין הכירה נחשבת גרופה וקטומה. טעם הדבר הוא שכאשר גרף וקטם את הכירה הרי גילה דעתו שאינו מתכוון לחתות בגחלים אלה, ושוב אין חשש דשמא יחתה.

דין זה בהגדרת גרופה וקטומה מובא בגמ' הן בנוגע לאיסור שהייה והן בנוגע לאיסור חזרה, מכך משמע באופן ברור דחלק מטעם איסור חזרה הוא ג"כ מצד הטעם דשמא יחתה, דאל"כ – מצד הטעם דמיחזי כמבשל בלבד ה"ז צריך להיות תלוי במצב הכירה בעת ההחזרה, ומכאן ראוי ברורה לשיטת אדה"ז.

וי"ל דבין ב' הטעמים באיסור חזרה (מיחזי כמבשל ושמא יחתה) ישנה נפק"מ למעשה:

באיסור חזרה כותב אדה"ז בסכ"א דכל מה שאסור להחזיר זהו במקום דיד סולדת, אך אם אין יד סולדת אין כל בעיה להחזיר אף אם אינה הכירה גרופה וקטומה. ובסוגריים כותב דהגדרת מקום שהיד סולדת בו זהו לפי מצב התבשיל שיהיה מונח על מקום זה, שתבשיל שיהיה מונח במקום זה יגיע על ידו למצב דיד סולדת.

והיינו דאף אם המקום חם במצב שיד סולדת בו, הרי ייתכן שאינו חם מספיק בשביל לגרום לתבשיל להתחמם עד כדי שתהיה היד סולדת בו, ובמצב כזה מקום זה לא יהיה אסור בחזרה. רק אם המקום חם יותר מיד סולדת, עד כדי כך שיכול לחמם התבשיל למצב דיד סולדת – אזי יהיה אסור להחזיר לשם.

אך בקו"א חזר בו אדה"ז ממה שכתב בסוגריים, וכותב דמכיוון דטעם האיסור הוא דשמא יחתה – הנה דבר זה תלוי בחום התנור והמקום שעליו מניחים ולא בחום שהתבשיל עשוי להגיע ע"י מקום זה. ולא דמי למ"ש בב"י ובמג"א במ"א, דשם מיירי באיסור בישול.

וא"כ נפק"מ פשוטה יש בין הטעמים: דלפי הטעם דמיחזי כמבשל, הרי זה תלוי בחום אליו התבשיל עשוי להגיע, ואף אם המקום חם באופן דיד סולדת – הנה אם התבשיל לא יגיע על ידו למצב דיד סולדת אין בכך מיחזי כמבשל. אך אם הטעם הוא מצד שמא יחתה, ה"ז כנ"ל בקו"א תלוי בחום המקום עליו מניחים, ומספיק שרק המקום יהיה באופן דיד סולדת.

ע"פ ביאור הנ"ל דהטעם דאיסור חזרה הוא שמא יחתה כבאיסור שהייה יובן עניין נוסף:

בסי' שיח מביא אדה"ז דאם אדם עבר על איסור בשבת אסור ליהנות ממנו בשבת, אמנם לאחר השבת אפשר ליהנות ממנו מיד. אך אם האיסור הוא איסור שמזלזלים בו, כמו מלאכה שנעשתה ע"י גוי או שהייה אסורה – צריך לחכות במוצ"ש כדי שיעשו. והטעם שאיסור שהייה קל בעיני הבריות הוא מפני שהתחיל מבעוד יום עשייתו.

ומדויק מדברי אדה"ז דבאיסור שהייה דוקא צריך לחכות בכדי שיעשו, אך באיסור חזרה לא.

אמנם בסי' רנג סכ"ד כותב שאם עבר והחזיר למקום שאסור להחזיר צריך לחכות במוצ"ש בכדי שיעשו.

אך ע"פ הנ"ל מובן, דאיסור חזרה במקום האסור דהיינו שאינה גרופה או קטומה ושהייה הם מאותו הטעם – שמא יחתה, ובעצם שניהם הם ב' פרטים של אותו איסור. ולכן כללו הכל יחד כל אחד לאוסרו בכדי שיעשו. וביותר י"ל דמחזי כחוכא ואטלולא אם יאסרו בע"ש טפי מבשבת.

ב

בנוגע לאיסור חכמים על הנאת איסור בשבת כותב אדה"ז בסי' רנג סכ"ה ובקו"א סק"ט דזהו רק מתי שהאיסור הוא לדברי הכל, והטעם הוא דהדין דאיסור דיעבד

זהו קנס כדי שלא יעשה דבר אסור, אך אם יש דעה המתירה דבר זה – הרי א"א לקונסו, דישנה שיטה הסוברת שלא עשה כל דבר אסור במעשה זה.

לכן חשוב לדעת ג"כ את הדעות שאינן להלכה בנוגע לדינים אלו דחזרה ושהייה, ובתוכם:

ישנם אחרונים הסוברים דכל דין מיחזי כמבשל לא שייך בפלטות שלנו וכדו', דאין דרך בישול בכך.

מטו משמיה דהגרי"ז מבריסק שסבר שא"צ בימינו להניח פח על האש כדי שיהיה גרופה וקטומה (והתפלא שבירושלים מניחים פח, אבל כיון שכך נהגו – נהג גם הוא כן). דהחשש דשמא יחתה זהו רק בגחלים, וכנראה הסברא בזה שדוקא בגחלים שהדרך היא שצריך לחתות בהם בשביל שיבערו כדבעי. אמנם באש גלויה ותנורים שלנו וכדו' אין חשש דשמא יחתה, דבאופן רגיל אין צורך להתעסק בהם בשביל שיחממו כדבעי, רק אם מתקלקל.

וכאמור לעיל – יש לקחת דעתם בחשבון במקרה שכבר נעשה האיסור.

ומעשה שהיה שבשמחת שבת שבע ברכות הניחו חמין מבושל כל צרכו על אש גלויה, והעוזרים לא ידעו והרימו את הקדרה והחזירוה באיסור, ונשאלה השאלה להגרש"ז אויערבך והתיר בדוחק ע"פ מש"כ הנתיבות שאיסור דרבנן בשוגג אינו איסור כלל, וציווה שלא לספר לציבור בכדי שלא לבייש את המחנותנים. ולכאורה ע"פ הנ"ל יש להתיר בשופי עפ"ד רבינו שחזרה באינו גרופה הוא משום שמה יחתה. ועפ"ד הגרי"ז שזהו רק בגחלים א"כ לא עברו כלל איסור. וסמכין ע"ז בדיעבד.



יסוד הדינים 'פורס מפה ומקדש' ו'קידוש במקום סעודה'

א

איתא בפסחים ק, ב: "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו... ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה". ופירש רשב"ם¹: "כדפרשינן טעמיה לקמיה, אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג" – במקום שאתה קורא לשבת, כלומר, קריית דקידוש, שם תהא עונג. ומדרש הוא".

וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן²: "אין קידוש אלא במקום סעודה... שנאמר "וקראת לשבת עונג". ודרשו חכמים, במקום עונג; סעודת שבת – שם תהא קריאת הקידוש".

והנה בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה די באכילת מיני מזונות, כמו שכתב אדמו"ר הזקן³: "הורו הגאונים שזה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלמד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה".

ולכאורה צריך עיון בזה, הרי מאותו פסוק שממנו לומדים על החיוב דקידוש במקום סעודה ("וקראת לשבת עונג"), הנה מאותו הפסוק לומדים שיש חיוב לאכול לחם בסעודת שבת, כמו שכתב אדמו"ר הזקן⁴: "מה שאין כן בשבתות... חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון, שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג... ואין עונג... בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה), שהלחם הוא עיקר הסעודה, שכל הסעודה נקרא על שם הלחם". ואם כן צריך להבין מפני מה בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה יהי' די באכילת מיני מזונות.

ב

ויובן זה בהקדים בעיון ביסוד הדין ד'קידוש במקום סעודה': האם זהו 'גזירת הכתוב' (כיון דכתיב "וקראת לשבת עונג" כנ"ל), או שמא יש טעם בדבר.

הערות וצינונים

1. ד"ה אף ידי קידוש לא יצאו. 2. סי' רעג ס"א. 3. שם ס"ז. 4. סי' קפח ס"י.

והנה, בגמרא שם⁵ מצינו מחלוקת בין ר' יוסי ור' יהודה בנוגע לסעודה שהתחילה בערב שבת מבעוד יום ונמשכה עד השקיעה, שנחלקו האם יש לעקור את השולחן ולברך ברכת המזון ולאחר מכן לעשות קידוש (ר' יהודה), או שאפשר להמשיך את הסעודה ובסיומה לעשות קידוש, ולאחר מכן לברך ברכת המזון (ר' יוסי), ומביאה הגמרא דעה שלישית: "אמר ר' יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש".

כלומר, שלשיטת ר' יהודה, בכניסת שבת יש לעקור את השולחן, היות ואי אפשר להמשיך בסעודה זו ותחשב כסעודת שבת – כיון שאין ניכר בה שבאה לכבוד השבת, אך ר' יוסי אינו חושש לכך, ולכן יכולה הסעודה להימשך. ושמואל סובר שאכן הלכה כדברי ר' יוסי ואין איסור לאכול קודם קידוש, "אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כך, אלא יקדש תחלה ואחר כך יגמור סעודתו"⁶, והטעם בזה בכדי שיהי' ניכר דמה שכעת אוכל סעודה הנה זה משום כבוד ועונג שבת, היינו דאכן שמואל חושש לשיטת ר' יהודה, אך לשיטתו די בפריסת מפה בכדי שיהי' ניכר שהוא מביא את השולחן לכבוד השבת.

והנה המקור לדין שצריך להיות "פורס מפה ומקדש", הוא מהנהוג בכל שבתות השנה לכסות את הפת, כמו שכתוב בגמרא⁷: "תניא נמי הכי (ושוין) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש" וכתב הרשב"ם⁸ בטעם הדברים: "וקרובי תכא מקמי דליקדש לקדושא דשבתא לא מקרבינן, מאי טעמא כי היכי דיתתי סעודה ליקרא דשבתא, והיכי דקריבו לא מסלקינן ליה אלא פורס עליו מפה ומקדש.. ומטעם זה נהגו לפרוס מפה ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויו"ט, ומזה יש ללמוד בנוגע לסעודה שהתחילה מבעוד יום, כמו שכתוב שם: "והיכא דאתחיל סעודתא מדאנהר במעלי שבתא וקדיש עליה יומא, פורס מפה ומקדש".

ולכאורה צריך ביאור, מפני מה יש לפרוס מפה על הפת בסעודות שבת ויו"ט דכל השנה, דהרי מה שפורסים זה בכדי לסלק את השולחן בכדי שיהי' ניכר שבא לכבוד שבת, וזה שייך לכאורה רק בסעודה שהתחילה מבעוד יום, אך בסעודה שהתחילה משקידש היום מה טעם יש לכל זה?

ג

והביאור בזה, דהנה כתב אדמו"ר הזקן⁹: "וצריך לפרוס מפה על השולחן לכסות הפת קודם שיקדש ואחר כך יסירנה, כדי שתתראה הפת כאילו הובאה עתה על

הערות וצינונים

5. ק, א. 6. רשב"ם שם ד"ה ולא כר' יוסי. 7. שם ע"ב. 8. ד"ה תניא נמי הכי. 9. סי' רעא ס"י.

השולחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש", כלומר, דמה שמגלה הפת אחר הקידוש בשבתות כל השנה, אין זה רק מחמת שיהי' ניכר שבאה הסעודה לכבוד שבת, דזה אינו שייך כל כך כאשר מתחיל סעודתו משקידש היום, כנ"ל, אלא מפני שבאמירת הקידוש הזכיר כבוד שבת, הנה לכן עד אחר הקידוש לא יגלה הפת בכדי שיהי' ניכר שבאה מפני הזכרה זו, דהנה בנוגע לכל עניין הקידוש כותב אדמו"ר הזקן¹⁰: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר, זכרהו זכירות שבח וקידוש", היינו, דהקידוש הוא שבח וכבוד שבת, והוא מגלה דהסעודה הבאה לאחריו היא משום כבוד שבת¹¹.

היוצא מכל הנ"ל, דיסוד הדין 'פורס מפה ומקדש' הוא בכדי שעל ידי הקידוש יהי' ניכר שהוא אוכל לכבוד השבת, והנה כן הוא גם היסוד של הדין ד'אין קידוש אלא במקום סעודה', היינו שאחר שקידש והזכיר כבוד ושבת השבת, הנה עליו לכבד את השבת בפועל בסעודה.

ד

והנה לכאורה כל הדין של הסעודה הוא משום עונג כמו שכתב אדמו"ר הזקן¹²: "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם 'כבוד' ו'עונג'. . לקדשו ולכבודו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתיה". ומפני מה יש לסמוך העונג לכבוד (קידוש) הרי זה שתי מצות נפרדות?

ואכן רב פליג על כל הענין של להסמיך קידוש לסעודה, ולכן סבירא לי' דאין חובת 'קידוש במקום סעודה' כיון שהם ב' חיובים נפרדים ומניין לך לסומכם יחדיו, אך שמואל שסובר את הדין ד'אין קידוש אלא במקום סעודה' למד זאת ממה שכתוב 'וקראת לשבת עונג', היינו שנוסף על החיוב הפרטי של כל אחד יש חיוב נוסף להסמיך את הסעודה ('עונג') לקידוש ('וקראת').

ואחר כל זה, דכאשר מסמיכים את הקידוש והסעודה יחדיו – הנה יש לעיין מהו העיקר כאן, הקידוש או הסעודה? דלכאורה יש צד לכל אחד, דהא מזה ידי קידוש אינו יוצא כאשר אינו עושה במקום סעודה, משמע, שזה דין בקידוש וזה העיקר. אך מיסוד הדין ד'פורס מפה ומקדש', משמע שהעיקר כאן זו הסעודה, כלומר, דכל ענין הקידוש הוא לגלות את כוונת הסעודה.

הערות וצינונים

10. ריש סי' רעא. 11. ומה שאין מביאים את הלחם אחר הקידוש, ראה שם סי' 12. סי' רמב ס"א.

ובפשטות יש לומר דאחד משלים את השני, היינו, שהקידוש הוא הדיבור בכבוד שבת, והסעודה היא שבת ועונג שבת בפועל, היינו שהדיבור מגלה על המעשה והמעשה הוא הכבוד והעונג בפועל (ועל דרך כאשר משבחים משהו ומעניקים לו תשורה הנה שניהם חשובים כא').

ה

אך הנה סוף כל סוף ישנה אכן נפקא מינה בין הדינים ד'אין קידוש אלא במקום סעודה' והדין ד'פורס מפה ומקדש'. דהנה בדין ד'קידוש במקום סעודה', כיון שהעיקר כאן זה הקידוש (דזהו דין בקידוש כנ"ל) (הרי שזה מעכב גם בדיעבד, ואם לא הי' הקידוש במקום סעודה הרי שלא יצא ידי חובת קידוש, אך בדין ד'פורס מפה ומקדש', שבו העיקר זה הסעודה והקידוש הוא צורך הסעודה, היינו, שמגלה את כוונת הסעודה כנ"ל – הרי שאינו מעכב בדיעבד.

והטעם בזה יש לומר דהנה יסוד החיוב של קידוש הוא 'כבוד' ויסוד חיוב הסעודה זה 'עונג', ומה שחז"ל תיקנו לצרף הקידוש והסעודה, שהסעודה תהי' גם לכבוד – הנה זהו דין נוסף על עיקר הסעודה, ולכן אם הפריד הסעודה מן הקידוש אין זה מעכב בדיעבד, מה שאין כן בנוגע לקידוש; הסמכתו לסעודה אין זה דין נוסף על עצם הקידוש, דמה שהצריכו להסמיכו לסעודה הוא משום 'כבוד', היינו, מצד אותו דין שהוא עצמו נלמד, ולכן מעכב גם בדיעבד.

ועל פי זה יש לתרץ את מה שהקשנו – דלכאורה מפני מה יוצא ידי חובה 'קידוש במקום סעודה' באכילת מיני מזונות ואין צורך בעריכת סעודה על פת כדין 'עונג'? ועל פי הנ"ל יובן שהעיקר בקידוש במקום סעודה הוא ה'כבוד', ומה שהסמיכו מפסוק ל'עונג' הנה גם זה הוא דין בקידוש, ולכן כיון שהעיקר כאן הוא ה'כבוד' (הקידוש) – רק שצריך דבר שעליו יחול ה'כבוד' בפועל, הנה לזה די באכילת מיני מזונות.



בדין משתה ושמחה בפורים קטן

א

בדין י"ד וט"ו באדר ראשון (הנקרא פורים קטן) מצינו בזה מחלוקת אם יש חיוב משתה ושמחה, וכן מצינו מחלוקת אחרונים לגבי בני כרכים מתי זמן פורים קטן שלהם בי"ד או בט"ו.

נביא להלן את מקורות הדברים:

במשנה מגילה¹ "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים בלבד".

ומבאר הגמרא שם אחרי אריכות הנידון: "אין בין י"ד שבאדר ראשון לי"ד שבאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות" – הא לענין ההספד ותענית זה וזה שוין".

ובדין זה של הגמרא, דהספד ותענית אסור אף בי"ד שבאדר ראשון, נחלקו הראשונים:

הרא"ש כתב² בזה שרק כאשר יעברו את השנה ביום הפורים עצמו אחר קריאת המגילה אז אסור אותו היום בהספד ותענית, (והסברה בזה בפשטות מחמת שכבר חל על היום גדר של חג הפורים), אבל אם נתעברה לפני כן, אין אסור הספד ותענית כלל, והובאו דבריו בטור³. ובזמן הזה שתמיד מעברין את השנה לפני פורים, אין איסור הספד ותענית בפורים קטן.

אבל דעת רבינו פרץ, הרמב"ם והסמ"ג⁴ דבכל ענין אסור בהספד ותענית. והוסיף רבינו פרץ שם "דצריך להרבות במשתה ושמחה בי"ד דאדר א'".

ובבית יוסף על הטור שם הביא גם דברי הר"ן, שדעתו כדעת רבינו פרץ, "שקרוב הדבר גם כן שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבראשון, [אבל לענין לשלוח מנות דדמי למתנות לאביונים דליתנהו אלא בשני, משמע נמי שאף משלוח מנות אינו אלא בשני, ע"כ]".

וכן הביא דברי התוס' "דיש נוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בי"ד ובט"ו שבאדר הראשון, וריהטא דמתני' נמי משמע כן, מדקאמר 'אלא מקרא מגילה ומתנות

הערות וצייונים

1. ו, ב. 2. ס' ז. 3. ס' תרצז. 4. הובאו דבריהם בטור וב"י שם.

לאביונים בלבד' – מכלל דלעניין משתה ושמחה זה וזה שוין. אלא שכתבו "ולא נהירא דאמרינן בגמרא 'הא לעניין הספד ותענית זה וזה שוין' מכלל דמשתה ושמחה ליכא. וכן הלכה שאין צריך להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר ראשון". היינו שדעתם כדעת הרמב"ם והסמ"ג.

והביא שם דברי הגהות מימוניות "דעכשיו לא נהגו במשתה ושמחה, כי אם בי"ד באדר ראשון ולא בט"ו". וכן כתב הב"י שם ד"עכשיו לא נהגו להרבות בסעודה לא בי"ד ולא בט"ו שבאדר ראשון". עיי"ש.

אבל דעת הסמ"ק⁵ דגם בט"ו צריך להרבות במשתה ושמחה.

העולה לנו לדינא דיש בדין פורים קטן ריבוי דעות:

א. דעת הרא"ש והטור דאין נוהג כלל אף איסור הספד והתענית, רק בגוונא שנתעבר בו ביום אחר קריאת מגילה שאין זה שייך לזמנינו.

ב. דעת סמ"ג והרמב"ם ומסקנת התוס' דיש איסור הספד ותענית - אבל לא חיוב משתה ושמחה.

ג. דעת הר"ן (והובא מנהג זה בתחילת התוס') וכן דעת רבינו פרץ והגהות מימוני בשם הגהות סמ"ק⁶: דחייב במשתה ושמחה בי"ד אבל לא בט"ו.

ד. דעת הפרי מגדים⁷ דכוונת הגהת הסמ"ק היא אף לבני כרכים שקורים בט"ו, שאף להם אין חיוב במשתה ושמחה אלא בי"ד אדר א' ולא בט"ו, עיי"ש.

ה. הסמ"ק כתב דאפי' בט"ו דאדר ראשון יש חיוב משתה ושמחה.

ב

ויש כאן מקום לעיון בתרתי:

דהנה בדעת הסוברים דאין חיוב משתה ושמחה בפורים קטן - רק איסור הספד ותענית, יש לתמוה דהרי טעם ומקור הדין הוא מהכתוב במגילת אסתר⁸ "משתה ושמחה", וא"כ איך אפשר לחלק בין איסור הספד ותענית לחיוב משתה ושמחה, דהרי שניהם הוא חיוב אחד הם.

וכמ"ש בביאורי הגר"א⁹ (במקור שיטת המחייבים בפורים קטן משתה ושמחה) דהספד ותענית, היינו משתה ושמחה דתליא זב"ז, כמו שאמרו בגמרא¹⁰ "משתה -

הערות וצינונים

5. ראה בהגהות אבני נזר על הטור. 6. ראה שם. 7. אשל אברהם אות א'. 8. ט, כב. 9. ד"ה י"א שחייב. 10. שם ה, ב.

מלמד שאסור בתענית, שמחה – מלמד שאסור בהספד, וא"כ איך אפשר שיהיה אסור בהספד ותענית ולא יהיה חיוב משתה ושמחה הרי נלמדים מקרא אחד.

גם צריך עיון בדעת ההגהות מימוניות (עפ"י פירוש הפרמ"ג) דחיוב משתה ושמחה באדר א' הוא רק בי"ד ולא בט"ו אף לבני הכרכים, – דמאי שנא מאדר ב', ומכל פורים, דבני כרכים עושים את יום הפורים בט"ו ולא בי"ד.

ומאידך גיסא הפוסקים (אליה רבה ועוד) המביאים את דעת הראשונים דאף בט"ו באדר א' חייב במשתה ושמחה, לא כתבו דט"ו הוא רק לבני כרכים, ומפשטות דבריהם נראה דלכלי עלמא כתבו כן, דחייבים במשתה ושמחה בי"ד ובט"ו באדר א', אפילו בני פרזים. ונמצא דלענין משתה ושמחה אין חילוקי מקומות באדר א' כבאדר ב'.

כן יש לשאול בשנה שיוצא קביעות דפורים משולש, שיום ט"ו אדר א' חל בשבת, ונפסק הלכה כהירושלמי, דמשתה ושמחה עושים ביום ראשון, לשיטה דיש חיוב משתה ושמחה בט"ו באדר א', האם גם באדר א' נעשה משתה ושמחה ביום ראשון, דהיינו בט"ז באדר א', ועפ"י המובא לעיל מהפוסקים האם גם בני פרזים מחויבים בה כבני הכרכים.

ג

והביאור בכל זה נראה:

דבאמת הנה עיקר חודש אדר הוא אדר א' כמו שפסקו הראשונים, ולכן פסק הרמ"א דכשנפטר באדר סתם הייארצייט הוא באדר א' – שהוא נקרא אדר סתם.

ומה שעושים את יום הפורים באדר ב', אמרו ע"ז בגמ' שני טעמים:

א. מהפסוק במגילת אסתר¹¹ "לעשות.. השנית" נלמד דפורים הוא באדר ב'.

ב. דיש להסמיך גאולה לגאולה דהיינו נס בפורים קרוב עם נס דפסח בחודש ניסן.

והנה עפ"י יוצא דמצוות הפורים קבעו לאדר ב' מטעמי דחו"ל, אבל עצם ימי הפורים הם באדר ראשון כאדר שני, ויותר מזה, ימי הפורים באדר א' הם ימי הפורים יותר מבאדר שני, שהרי יום י"ד באדר הוא זמן השמחה דנס פורים, וי"ד באדר א' הוא הזמן דימי הפורים.

ומצד זה הנה הדברים שהם מתורת חיוב ומצווה שהוא בקום ועשה, שבזה קבעו חז"ל שיש לקיימם באדר ב', והיינו שהזמן והיום הוא רק הזמן שקבעו לקיום המצוה שבעצם ראוי לעשותה מצד עצמה (להודות ולהלל להשי"ת וכו') ובזה אפשר ושייך לקבוע זמן למצווה זו לעשותו באדר ב'.

אבל הדברים שהם מצד עצם צורת היום שנעשה בו הנס, דהיינו הדברים שהם בשב ואל תעשה כעניין הספד ותענית, שאין ענינם מצד חובת עצמם, אלא רק מצד היום, שהיום הוא יום שמחה, הנה זה היום (יום י"ד באדר) הוא באדר א' – יותר מאדר שני, ולכך זה היום אסור בהספד ותענית, לא מצד חיוב ומצוה, רק מצד שהוא יום הפורים, אף שאין בו את מצוות היום.

ובזה יובן דעת הראשונים הנ"ל לחלק בו בין איסור הספד לתענית לחיוב משתה ושמחה:

איסור הספד ותענית, אין זו מצוה, אלא גדר דין בשב ואל תעשה מפני חשיבות עצם היום, אבל חייב משתה ושמחה הוא גדר חיוב מצוה בקום ועשה שחייבו חז"ל כמצות מקרא מגילה, ובזה ודאי אין חיוב מצוה זו באדר א' ככל מצות הפורים, שקבלו חז"ל באדר ב' מטעמים ונימוקים הנ"ל. וזהו טעם החילוק בין איסור הספד ותענית הנוהג בפורים קטן, לבין חיוב משתה ושמחה, דאף שכל עיקר איסור ההספד ותענית נלמד מקרא דמשתה ושמחה כנ"ל, מ"מ הדברים חלוקים, דזה בשב ואל תעשה, וגדרו מצד עצם היום שחל באדר א', וזה מצד מצות היום שקבועה באדר ב' דווקא.

ד

ונראה דגם הדעה החולקת וסוברת שגם בי"ד באדר א' יש חילוק משתה ושמחה בין י"ד לט"ו, סבירא ליה – דגדר הדברים כאשר ביארנו, אלא דסבירא ליה דגם חיוב משתה ושמחה אינו גדר מצוה המחויבת מצד עצמה שקבעו ביום מסויים, אלא יסוד עניינו הוא מצד היום עצמו, שיום הפורים הוא יום משתה שמחה, ולא כהמצוות האחרות שבפורים, שחיובם מצד עצמם, שקבעו מצות אלו לזכר הנס, רק שזמן קיומם קבעו ביום מסויים, ובהם קבעו זמנם לאדר שני, משא"כ משתה ושמחה שהזמן הוא המחייב, כאשר היום עצמו הוא יום שמחה, שהוא זמן הנס, וזמנו באדר א' ג"כ, כי מצד הזמן, אדר א' הוא עיקר חודש אדר כנ"ל.

ויסוד הדברים הוא משו"ת חתם סופר¹² שמזכיר בתוך דבריו חילוק זה דשב ואל תעשה וקום ועשה לעניין אדר א', עיי"ש.

ה

ובזה תתורץ היטב התמיה השני' למעלה, ומדוע באדר א' לא מצינו חילוק דבני כרכים ובני מוקפים, לענין חילוק הימים די"ד וט"ו, שבני כרכים יעשו ביום בי"ד ובני מוקפים ביום ט"ו.

והנראה בזה דחילוק הימים בי"ד וט"ו אינו אלא בנידון חיוב מצות דפורים, עפ"י הטעמים שכתבו הראשונים (עיין רמב"ן ושאר הראשונים בארוכה) בסיבות התחלקות הימים י"ד וט"ו בקיום מצות היום, אבל לעניין גדר הימים עצמם, אין בזה חילוק בין בני כרכים למוקפים, שהרי עצם הימים, הם גדר לעצמן, ואין בגדרן של הימים עצמם חילוק בין האנשים דכרכים ומוקפים.

ולזה אם נאמר שעיקר יום משתה ושמחה הוא בי"ד – א"כ כולם חייבים בו גם בני מוקפים. ואם נאמר ששניהם נקראים ימי הפורים א"כ כולם חייבים בהם במשתה ושמחה בשתי הימים, גם בני הכרכים וגם בני הפרזים, שהרי כל עיקר חובת המשתה ושמחה לאסור בתענית והספד (כל שיטה כשיטתה) עיקרו בגדר היום שזהו המחייבו בענינים הנ"ל בפורים קטן, ולא מצד גדר המצוה, שהרי מצד מצות הפורים קבעום חז"ל באדר שני דייקא מטעמים דילהון כנ"ל.

ו

ועפ"י כל הנ"ל הנה לענין השאלה כאשר חל יום ט"ו דאדר ראשון בשבת, דבאדר ב' הרי אמרו בירושלמי דמשתה ושמחה יש לקיים ביום ראשון, הנה עפ"י האמור גדר פורים קטן הוא מצד עצם היום, ולא מצד החיובים והמצוות דפורים (שזה רק באדר שני דייקא), ולזה הנה התשלומין דמשתה ושמחה ביום א' הוא גדר תשלומי המצוה, אבל עצם היום הוא בשבת.

ולזה בפורים קטן אין שייך תשלומין, דהרי לא חלו בו מצוות וחייבי הפורים, רק שצריך להתנהג בו כצורת יומו שהוא יום שמחה, אבל דין תשלומין דמשתה ושמחה לא שייך בו כלל. ולזה בשנה כגון זו אין דין משתה ושמחה לא בשבת מטעמי' דהירושלמי ד'לעשות אותם', ולא ביום ראשון.



בדין בן עיר שהלך לכרך

א

בדין בן עיר שהלך לכרך והיה שם בתחילת יום י"ד, נחלקו רבותינו הראשונים, רש"י והרא"ש, אם נקבע להיות מוקף להתחייב בקריאת ט"ו דווקא, או שהיום הקובע להיות מוקף הוא יום ט"ו שהוא יום הפורים בכרכים, אבל יום י"ד אינו גדר זמן כלל במקום המוקף, ולכן אינו קובע את האדם כמוקף ואינו חייב ביום ט"ו אלא בי"ד.

ובביאור הדברים יש להאריך קצת:

הנה עיקר הדין דפרוז בן יומו קרוי פרוז ומוקף בן יומו קרוי מוקף הוא במשנה וגמ' מגילה¹: "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן".

ובגמ' שם: "אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן".

ועיי"ש בגמ' דזה נלמד מהכתוב במגילה² "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרוזות", שמיתור הלשון "היושבים בערי הפרוזות" נלמד שגם היושבים בערי הפרוזות גם הם נקראים פרוזים וקוראין בי"ד, עיי"ש.

ובדין זה דרבא, דבעתיד לחזור בלילי י"ד קורא כמקומו הקובע ואם אינו עתיד לחזור אלא רק ביום, חייב בקריאת המקום שהוא עתה, נחלקו רש"י והרא"ש:

דעת רש"י³ היא דזה אמור על בן כרך – מוקף – שנמצא בערי הפרוזות החייבים בקריאת י"ד, ולכן באם נמצא שם בתחילת היום, נקרא פרוז להתחייב בקריאה דיום זה, אבל לגבי בן עיר שהלך לכרך, הנה היום הקובע הוא יום ט"ו, כי זהו זמן הקריאה בכרך, וכשנמצא בתחילת יום ט"ו בכרך, מקום הכרך מגדירו כמוקף להתחייב בקריאה.

והיינו דהיום הקובע להיות מוקף או פרוז כשנמצא שם בתחילת היום, הוא יום הפורים במקום שנמצא שעיי"ז מתחייב בקריאת המגילה, ויום החיוב הוא המחייב, המגדיר והקובע להיות חלק מבני העיר, ולכן בעיר יום י"ד הוא הקובע, ובכרך יום ט"ו הוא הקובע.

הערות וצינונים

1. יט, א. 2. ט, יט. 3. שם.

אבל דעת הרא"ש⁴ היא, דמפשטות לשון הגמ' "לילי י"ד", משמע דיום י"ד הוא הקובע בכל מקום, וגם בבן עיר שהלך לכרך הנה אם נמצא בתחילת יום י"ד בכרך הרי נפטר מחיוב קריאת עירו הקבוע שהוא י"ד ובדרך ממילא נתחייב בקריאת יום ט"ו.

ב

והבנת מחלקותם בטעמים הוא:

דדעת רש"י הוא דיסוד דין דפרוז בן יומו נקרא פרוז ומוקף ב"י קרוי מוקף, הוא דחלות החיוב של יום הפורים וקריאת המגילה של המקום שנמצא בו עתה, הוא הפועל ממילא שיפטר מקריאת יום האחר, כי אין מחייבים את האדם לכתחילה לקרות בב' הימים, ומזה שחייב בקריאת יום מסוים נפטר ממילא מקריאת יום האחר, ולכן כאשר בן י"ד נמצא ביום י"ד בכרך, ולפני יום ט"ו יחזור למקומו, לא יחול עליו שום חיוב וחלות מצוה כלל ביום ט"ו, ולכן למה יפטר מקריאת אנשי מקומו ב"ד.

אבל כאשר ימצא ביום ט"ו בכרך שאז חל עליו חיובי הפורים מדין מוקף בן יומו ויתחייב בקריאת יום ט"ו, הנה מזה ממילא יחול עליו הפטור למפרע על יום י"ד כי לא חיבו מלכתחילה חיוב פורים פעמיים.

אבל דעת הרא"ש בגוונא דא שבן עיר נמצא בכרך ביום י"ד שהענין נפעל באופן הפוך, כלומר שהפטור הוא הפועל את החיוב בדרך ממילא, כלומר, שבהיות שביום י"ד זמן קריאת מקומו אינו נמצא שם ולא נכלל עמהם בחיובם באשר אינו במקום חיובא בכרכין, שאינם קוראים ב"ד אלא בט"ו, לכך נפקע ממנו חיוב קריאת מקומו דהיינו י"ד, מכיוון שבזמן חיוב מקומו ב"ד נמצא במקום כרך, ממילא נכלל בדין מוקף בן יומו ומתחייב לקורא בט"ו, והיינו שהפקעת חיובו מ"ד מכריח ממילא שיוכלל בגדר מוקף ובחיוב ט"ו, אף שאין עדיין זמן חיובם ועודו ביום י"ד, ויכול לחזור למקומו עד יום ט"ו, אבל עצם זה שביום י"ד לא נכלל בחיוב מקומו והיה בגדר מוקף בן יומו לענין פטור והפקעת קריאה ב"ד, עי"ז נכנס ממילא ובהכרח לחיוב קריאת ט"ו.

והיוצא לדעת הרא"ש, דיום י"ד הוא המכריע את זמן החיובים לכל העולם, או נכנס אז בחיוב קריאת י"ד כשהיה בעיר פרוז בתחילת היום, דאז מדין פרוז בן

יומו נכנס בדין פרוז וחייב בקריאת י"ד, או שהיה אז בכרך ומדין מוקף בן יומו נפקע מחיוב קריאת י"ד, ואז מתחייב ממילא בקריאת ט"ו.

ג

וצריך להבין בכל זה מהו שורש המחלוקת בין רש"י והרא"ש ביסוד הנ"ל, אם הסילוק מחיוב י"ד פועל חיוב קריאת ט"ו, או דשייך רק חיוב קריאת ט"ו ביום ט"ו, ולא חיוב בדרך סילוק מקריאת י"ד.

ונראה לומר הביאור בזה, ע"פ מה שיש לחקור בעיקר גדר הפטור דמוקפין ביום י"ד שהוא זמן הקריאה לרוב העולם, אם הוא באשר רצו להוסיף יום פורים של ט"ו לזכר שושן והטילו זכר זה על כל המוקפין חומה שהם דומים לשושן, ומהיות שאין להטיל עליהם חיוב ב' ימי הפורים, לזה סילקו אותם מחיוב י"ד אף שגם הם בכלל, רק שמחיוב ט"ו המיוחד שהטילו עליהם פטרו אותם מחיוב י"ד.

או נאמר דגדר חיוב המוקפים ביום ט"ו, הוא דזהו יום המנוחה שלהם, שנחו אז מאויביהם, ממלחמת יום י"ג וי"ד, והרי יום הפורים קבעו ביום המנוחה, ככתוב במגילת אסתר, ויום המנוחה לבני שושן הוא ביום ט"ו דווקא ולא בי"ד שהיה אז אצלם יום מלחמה לא יום מנוחה, ולזה יום י"ד אין בו סיבה המחייבת לחיוב פורים לבני המוקפין כלל וכלל.

ונראה דבזה נחלקו רבותינו רש"י והרא"ש:

דלרש"י יום י"ד הוא יום המנוחה אשר בו קבעו את זכר הנס – לבני הפרוזים, ויום ט"ו הוא יום המנוחה לבני ט"ו, ולזה אין טעם להחיל על הנמצא בכרך ביום י"ד שיתחייב בקריאת ט"ו שהרי אינו עכשיו עדיין זמן חיובם, ואין כאן חלות מציאות חיוב כלל לחייב עליו עתה בדבר שעדיין לא הגיע זמנו כלל כמובן בסברא הפשוטה.

אבל דעת הרא"ש, דבחובת י"ד מעיקר הדין הכל שוין, רק דחובת ט"ו שקבעו לבני המוקפין, הוא המפקיעם למפרע ביום י"ד מחובת י"ד, דכך היתה התקנה כדי לפרסם ניסא דשושן, שבמוקפין יום הפורים הוא ביום ט"ו, ולזה הפקיעו אותם מחובת י"ד.

ולזה, הנה כל עיקר גדר אי קריאת י"ד לבני המוקפין כך היא – דסילקו אותם מחובת י"ד כדי שיקראו בט"ו, וא"כ גם גדר דין מוקף בן יומו הוא ג"כ על זו הדרך, דנסתלק למפרע ביום י"ד מקריאת מקומו מכיוון שהוא בדין מוקף, כי יום י"ד הוא הקובע סילוק מקריאת י"ד וממילא חיוב על ט"ו לכל בני המוקפים, וגם מוקף בן יומו כמוקף גמור וגדר אחד לשניהם.

ויש להביא לכאורה ראייה להצד האמור דפטור קריאת י"ד למוקפין הוא מצד סילוק מחיוב י"ד אל חיוב ט"ו, מדין סמוך ונראה שקורין בט"ו, דלכאורה הרי מצד עצמם בני חיוב י"ד המה, ואם נאמר דאי קריאת המוקפין בי"ד הוא שאינם בכלל חובה כלל כיון שאינו יום המנוחה שלהם, א"כ יקשה על בני הסמוך ונראה שהם בני י"ד מצד עצמם ולהיכן הלך ופקע חיובם שביום י"ד, וע"כ שהוא מדין סילוק שחובת ט"ו מחיל עליהם גם פטור על קריאת י"ד.

וצריך לומר לפי סברא זו דבאשר שנתנו דין מוקף לסמוך ונראה להתחייב בט"ו, ולזה חל עליו כל גדרי המוקפים גם שיופקע מגדר חובת י"ד שלא יהיה בתורת יום המנוחה אצלם כדין המוקפים עצמם.

ד

ועל פי המהלך שנתבאר בדעת הרא"ש, דפטור המוקפין בקריאת יום י"ד הוא בגדר סילוק מקריאת י"ד כדי שיקראו ביום הט"ו, יתבארו לנו דברי הרמב"ם והשו"ע הדורשים לכאורה עיון וביאור.

דהנה נפסק ברמב"ם⁵ לענין דין ערי הספיקות אם הם בדין מוקף חומה מימות יהושע או לא, דקורין מספק בשני הימים, אבל לענין ברכה אין מברכין אלא בי"ד "הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם". וכן נפסק הדין בשו"ע בסי' תרפח ס"ד.

וטעם זה להעדפת קריאת י"ד על קריאת ט"ו "הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם" תמוה מאד, דמה ענין רוב ומיעוט להכריע במקום ספק דין אם הוא מוקף או לא, וכגון בספק העיר טבריא שנסתפקו בגמ' אם הים נקרא חומה לענין דין היקף חומה לקריאת מגילה בט"ו, ולזה קרא רבי בשני הימים מספק.

ולכאורה צ"ב מה שייך לומר דבי"ד יקראו בברכה באשר שרוב העולם קורים אז, ואיזה הסבר וטעם יש בזה. והכרעת רוב ומיעוט אינו שייך לכאן, כי מה שרוב העולם קורין בי"ד אינו נותן לנו תלייה כל שהיא שטבריא הוא מכלל הרוב, דהרי הספק הוא בענין ים טבריא אם הוא חומה, ומה יתן ויוסיף לנו שרוב העולם קורין בי"ד להכריע לספק הנ"ל. וגרירה אחר הרוב ודאי אין שום צד וסברא כלל, כי המקום קבוע ועומד לעצמו, וכל הקבועה כמחצה על מחצה⁶ וכן הספק הוא מצד הדין אם הים נחשב חומה, ומה יושיענו רוב העולם.

הערות וצינונים

5. הלכות מגילה פ"א ה"א. 6. כתובות טו, א.

ובשלמא, כשהספק הוא אם היא מוקפת חומה מימות יהושע או לא, דהיינו שהספק הוא במציאות אם ההקפה היא מזמן יהושע או שהוא מזמן מאוחר, בזה מובן שנלך עפ"י הרוב, שרוב החומות אינן מזמן קדום כ"כ, ותולים דהעיר המסופקת היא מהרוב עיירות ולא מהמיעוט, אבל כשהספק הוא בדין אין כאן סברת תליה כלל, כמובן.

ובביאור הגר"א העמים בלשון הרמב"ם הנ"ל המובא בשו"ע שם, דהכוונה הוא עפ"י הדין הכתוב בירושלמי, דבן כרך שקרא בי"ד יצא בדיעבד, וזוהי הכוונה "שהוא זמן קריאה לרוב העולם" היינו שהרי כולם בכלל קריאת י"ד דגם המועטים נגזרים אחר הרוב בדיעבד, ולזה כאשר יש ספק במקום אם הוא בתורת י"ד או ט"ו יקרא לכתחילה קריאת י"ד בברכה דאז יוצא בתורת ודאי ולא מתורת ספק, וטוב יותר לקיים מצוה בדיעבד בוודאי מספק קיום לגמרי, כענין הדין בספק בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה יברך בורא פרי האדמה, דאז יוצא בוודאי אף אם הוא פרי עץ (כאשר פסקו הראשונים והשו"ע).

אמנם עיקר דין זה דבן כרך יוצא בקריאת י"ד בדיעבד, אינו מובא בפוסקים, והפר"ח⁸ נקט דעפ"י התלמוד שלנו אינו יוצא אף בדיעבד עיי"ש.

ובכל אופן מהלך זה דחוק קצת, שהרי כל הראשונים והפוסקים לא הזכירו מזה הדין, ותמוה לומר דזוהי כוונתם בסתימת דבריהם דהמקומות המסופקים קורים בי"ד "שהוא זמן קריאה לרוב העולם".

אבל עפ"י המבואר לעיל בדברי הרא"ש, נראה דכוונתם היא, דהיות שאף בני ט"ו הם בתורת קריאה בי"ד מעיקרא דתקנה, רק שסילקו ופטרו אותם מקריאת י"ד להעדפת קריאת ט"ו, א"כ כאשר מסתפק לנו באיזה מקום אם הוא בכלל קריאת י"ד או ט"ו, שדינן ליה אעקרא דדינא היינו אל גדר קריאה אשר הוא שייך ודאי ולא אל המקום ודין אשר הוא שייך רק בספק.

ואף דאם נקטינן דבן כרך אינו יוצא בקריאת י"ד אבל מהיות שמצד עצם היום אינו מופקע הבן כרך לקרוא המגילה אז, רק שסלקוהו לקריאת ט"ו, הנה במקום ספק שדינן ליה אל יום י"ד אשר הוא שייך בעצם מתורת ודאי (לא מדינא, רק מצד השייכות אל היום הפורים שבי"ד), ולא אל יום ט"ו ששייכותו והאחזתו בזה היום הוא רק בתורת ספק.

ומנא תימרא סברא זו דבמקום ספק תלינן אחר ענין אשר הוא בתורת ודאי? (אף דלענין דינא אינו יוצא אף בדיעבד כאשר יעשה כן במקום שאין ספק).

הנה פסק רבינו אדה"ז בשולחנו⁹ דבספק ברכת המוציא ספק מזונות מברך מזונות, אף דעל דבר שברכתו המוציא אינו יוצא כשבירך במ"מ, מכיוון שכל חמשת מיני דגן הם בכלל ברכת מזונות, רק דבלחם מחמת חשיבותו הוסיפו עליו מזונות כי גם הוא נכלל בו בתורת ודאי, אף דבמקום ברכת המוציא אינו יוצא בברכת מזונות דחיסר ברכת עיקר חשיבותו, אבל מאחר והוא מצד ענינו גרידא נכלל בכלל גדר ברכת מזונות, יש לו לברך במקום ספק ברכה אשר הוא שייך אליה בודאי ולא ברכה אשר שייכותו אליה הוא רק מספק.

ומזה יובן גם לענינינו, דמאחר ומצד עצם יום הי"ד הנה גם בני המוקפים בכלל הנס בזכירה ועשיה, רק שאכה"ג העתיקו את בני המוקפים ליום המחרת, ע"כ במקום ספק יש לנו להכלילם בגדר יום הי"ד שהם בכלל זה היום ולא אל יום הט"ו שכל עצם היום הוא בספק אצלם.

וזוהי כוונת הרמב"ם במש"כ "שהוא זמן קריאה לרוב העולם" שגם בני הט"ו אינם מופקעים לגמרי מקריאת יומו, רק שהעתיקו אותם אל יום הט"ו להעדפה ולמעליותא, אבל לא שאינם בתורת כלל ועיקר יום י"ד, כאשר הוא יום הט"ו לבני הפרזים.



גדר מצוות ארבע כוסות

ישנה בעיה שמצויה בעיקר כאשר עורכים ליל הסדר ציבורי, בנוגע לכוס השניה, מה הדין במקרה שנתארך זמן אמירת ההגדה וביתניים הסובבים שתו את היין האם יש למזוג כוס נוספת או לא.

דהנה יש לדון מהו גדר מצוות ד' כוסות בליל הסדר, דידוע אמנם שיש לומר את ההגדה על הכוס אך האם זה כקידוש והבדלה שיש לעשותם על הכוס ועל כן תיקנו לשתות ד' כוסות, או שהמצווה לשתות ד' כוסות היא תקנה כשלעצמה ובנוסף לכך על כל כוס יש מה שתיקנו להגיד עלי' (קידוש, הגדה וכו').

דהנה התוס' בפסחים¹ כתבו, שמצוות ד' כוסות זה על דרך קידוש ולכן די שבעל הבית יוציא ידי חובה את בני ביתו וא"כ משמע מדבריהם שמצוות ד' כוסות זה ע"ד שאר הברכות שתיקנו להם כוס של ברכה.

והנה כתב הגר"ז שאביו הגר"ח הקשה על דברי התוס', דלכאורה מה הדמיון בין קידוש לד' כוסות הרי כל מה שיכול מן הדין להוציא אחרים ידי חובת קידוש הנה זהו משום ששומע כעונה, מה שאין כן במצוות ד' כוסות על כאו"א יש חיוב לשתות.

וכתב הר"ן² שב' הצדדים הנ"ל במצוות ד' כוסות זה שקו"ט מפורשת בגמ': "א"ל רבינא לרבא שמעת מינה ברכה טעונה כוס, אמר ליה ארבעה כסי תקנו רבנן דרך חירות, הואיל ואיכא כל חד וחד נעביד בה מצווה". דבתחילה סבר רבינא שאכן מצוות ד' כוסות זהו ע"ד קידוש אך רבא עונה לו שזה תקנה כשלעצמה.

אך הנה ישנם עוד גירסאות בדברי הגמ' שאינם כגירסת הרי"ף והר"ן, ונראה לומר שאלו היו הגרסאות שהיו לפני התוס'.

ויש לעיין מה דעת אדה"ז בשולחן, דהנה מדבריו בסי' תעב³ נראה בפירוש שאין זה כמו קידוש, אלא על כאו"א ישנו חיוב לשתות ד' כוסות, ומה שכתב בסי' טז שאם שתה כל הד' בזה אחר זה כולן נחשבים ככוס אחד הרי זה מפני שאין הפסק ביניהם, וכהוכחה לכך יש לדייק שאינו מזכיר שיש לקדש על כוס ראשון היות ואין זה נפק"מ לעניין הפסק, דכל מה שיש להפסיק זה בין הכוס הראשונה לשני' באמירת

הערות וצינונים

1. צט, א ד"ה לא יפחתו לו מארבע כוסות. 2. פסחים כו (בדפי הרי"ף). 3. סכ"א-ב.

ההגדה כו', וכן עוד יש להוכיח ממה שכתב אודות הפסק באכילת מצה שלכך אין קשר לשתיית הכוס.

[וכאן יש לעיין האם דווקא בדברים אלו (קידוש, אמירת ההגדה וכו') צריך להפסיק בין שתיית כוס לחברתה או לאו, דהנה המשנ"ב מביא את דברי המאמר מרדכי שניתן להפסיק גם בדברים אחרים, אך הנה המ"א ועוד ראשונים כתבו שיש להפסיק דווקא בדברים אלו].

על כל פנים מובן, שגדר מצוות ד' כוסות לדברי אדה"ז אין זה כולל את מה שאומרים על הכוס, אלא עיקר התקנה היא שתיית ד' כוסות, ולכן יש לומר שהאומר את ההגדה ב'סדר ציבורי' ימזוג לעצמו כוס שני' לפני אמירת ההגדה ולשאר המסובים ימזוג אחר אמירת ההגדה.

אבל הנה יש סתירה לכל הנ"ל ממש"כ שם בסי' כה, שיש לחנך את הילדים לשתות יין משהגיעו לגיל חינוך, ובהגדרת גיל חינוך לעניין זה כתב אדה"ז "דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות" דלכאורה ע"פ המבואר לעיל הרי שעיקר החינוך הי' צריך ממתי שיכול לשתות ד' כוסות, ואין לומר שזה בשביל ההפסק (כמ"ש הגרמ"ש אשכנזי ע"ה בציונים שלו לשו"ע אדה"ז) היות וכתב אודות הקידוש, שכנ"ל, אין נפק"מ בנוגע להפסק.

דהנה יש לעיין במה שמביא אדה"ז בנוגע לחינוך קטן במצוות ציצית⁴, שהבחינה לבדוק האם כבר הגיע לגיל חינוך היא האם הקטן יודע להתעטף לבד בטלית היינו, "שיודע להשליך ב' כנפות לפניו וב' לאחריו ויודע לאחוז הציצית בידו בשעת קריאת שמע כמו שנוהגין וכו'" ולכאורה הרי אחיזת הציצית אין זה מעיקר הדין וא"כ מדוע שזה יהי' חלק מתנאי גיל חינוך?

והתירוצ המובא ע"כ בספרים, הוא שאין מקום לחנך קטנים בקיום מצוות אלא אם כן יודעים לקיים את המצווה בשלמותה, היות ואין טעם לחנך אם לא ידע אותה בשלימות ויתרגל לעשותה בצורה מעוותת, וא"כ יש לומר כן גם בנדו"ד בנוגע לחינוך קטנים בשתיית ד' כוסות יש לחנך את הקטנים בכל שלמות המצווה. ופשוט אשר כל זה הוא בשביל חינוך, אבל לגבי סדר ציבורי הנה כמובן שמלכתחילה יש לקיים את המצווה בשלמות, אך היות ומעיקר הדין אינו חייב לעשות כן לא מחייבים שימזוג לכל המסובים לפני אמירת ההגדה אלא יעשה כנ"ל.



גדר חיוב אכילת כזית בסוכה בליל א' דחג הסוכות והמסתעף

א

הדמיון בין אכילת מצה לבין אכילה בסוכה

כתב אדמו"ר הזקן בהלכות סוכה¹, וז"ל: "אין קצבה לסעודות של סוכה, אלא אם ירצה יאכל בסוכה, ואם ירצה לא יאכל... במה דברים אמורים בחולו של מועד, אבל ביום טוב ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה... צריך לאכול בתוך הסוכה. ואם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית... במה דברים אמורים מלילה הראשונה של חג ואילך. אבל בלילה הראשונה של חג, דהיינו ליל ט"ו בתשרי – צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם. ואף על פי שהוא מצטער מחמת הגשם, וכל המצטער פטור מן הסוכה, מכל מקום בלילה הראשונה – חייב לאכול בסוכה לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות: נאמר כאן בחג הסוכות "בחמשה עשר יום לחודש", ונאמר להלן בחג המצות "בחמשה עשר יום לחודש", מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה... אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה. ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובה, כמו שיוצא באכילת כזית מצה".

והנה כמה וכמה הלכות שישנם באכילת מצה נלמדים בגזירה שוה לאכילת הכזית בליל א' דחג הסוכות, וכמו שכתב אדמו"ר הזקן²: "וכיון שאכילת לילה ראשונה נלמד בגזרה שוה מאכילת מצה – צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בערב יום טוב מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתאבון, ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים, ויזהר לאכל קודם חצות לילה, הכל כמו באכילת מצה כמו שנתבאר בהלכות פסח".

ב

החילוק בין מצוה אחת לשתי מצוות הנוגע להפסק בדיבור

והנה ישנו דין נוסף באכילת מצה, דלכתחילה אין להפסיק בין ברכת "אכילת מצה" עד סיום אכילת הכורך³, ולכאורה יש מקום לומר שכן הוא גם הדין באכילת הכזית הראשון בליל א' חג הסוכות, שאין להפסיק בין ברכת "לישב בסוכה" שמברכים בקידוש לאכילת הכזית.

הערות וצינונים

1. סי' תרלט סי"ז. 2. שם סי"ב. 3. סי' תעה סי"ח.

ויש לעיין בענין זה, ובהקדים מה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות ראש השנה⁴ בנוגע להפסק בשיחה בטילה בין התקיעות דמיושב להתקיעות דמעומד, דלכתחילה אין להפסיק ביניהם, דאף שהתקיעות דמיושב הן מן התורה והתקיעות דמעומד הם מדברי סופרים, הרי שנראים כשתי מצוות, אך כיון שבעצם הם מצוה אחת, הנה בדיעבד "אם עבר ושח אפילו דברים בטלים – אין צריך לחזור ולברך, דאין שייך הפסק באמצע מצוה אחת".

ועל פי זה נמצאנו למדים כלל דיני הפסק, דכאשר ב' מצוות נפטרים בברכה א' הנה אם הפסיק ביניהם בשיחה בטילה הרי שחזור ומברך, אך אם במהלך קיום מצוה א' הפסיק הרי שאינו חוזר ומברך (וכמו שהביא אדמו"ר הזקן בהלכות ראש השנה שם הדוגמא מהיושב בסוכה והלבוש תפילין דמותר לשוח).

ויש לומר ההסברה בזה (דלכאורה מסתבר להיפך, שכאשר ישנם ב' מצוות הרי שאין בעי' להפסיק בין קיום מצווה הא' לב', מה שאין כן במהלך קיום מצוה א' הרי שאין להפסיק) כמבואר בכמה וכמה מקומות, דבכ' מצות שהברכה הולכת מההתחלה על הסמוך לו, הרי שאם שח ביניהם הפסיק בין המצוה הראשונה לשני' וממילא פקעה לה הברכה, מה שאין כן במצוה אחת הרי אף אם שח באמצע הרי שלא הפסיק כיון שזו מצוה אחת והברכה שבירך תחילה הולכת גם על⁵ הסוף⁶.

ג

הפסק דיבור לענין אכילת כזית בסוכה בליל ראשון

ועל פי הכלל הנ"ל (החילוק בין הפסק במצוה אחת לב' מצות), יש לברר בנדון דידן בנוגע למצות ישיבה בסוכה ואכילת כזית הראשון בלילה הראשון של חג, האם הם נחשבים כמצוה א' או שהם ב' מצות, כלומר, האם זה שאין להפסיק ביניהם בדיבור זהו רק לכתחילה או שזה מעכב גם בדיעבד.

הערות וצינונים

4. סי' תקצב ס"ז. 5. לכאורה על פי הנ"ל יש לומר דאפשר להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אך הנה כתב אדמו"ר הזקן (סי' תלב ס"ז) בנוגע לבדיקת חמץ דלכתחילה "אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה", אף על פי שזה מצוה אחת, היות ו"מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה", הרי שכל משך הבדיקה אין לו להפסיק בדיבור, ויסוד הדברים הוא בט"ז (שם סק"ג). ועל דרך זה יש לומר בנוגע לתקיעות דלכתחילה אין להפסיק בין התקיעות דמעומד למיושב בדיבור (ומפני ב' סיבות: א) היות וכנ"ל זה כב' מצוות. ב) ועוד שהוא מוכרח לגמור תקוע גם התקיעות דמיושב), אך בדיעבד אינו חוזר ומברך כנ"ל. 6. וראה גם דברי הרמב"ן על ההגדה, דמה שמברכים בד' כוסות על כל כוס וכוס, הוא מפני שכל כוס חשובה כמצוה בפני עצמה, ואם כן כאשר הפסיק בין כוס א' לחברתה בדיבור, הרי שנתחייב לברך על הכוס שלאחר' דלא נפטרה בברכת הכוס הקודמת.

דהנה יש לומר שנשתנתה אכילת הכזית בלילה הראשון ממצות ישיבת סוכה, דהנה הובא לעיל מהלכות סוכה, דבלילה הראשון אף על פי שירדו גשמים, ואזי ישנו הדין ד"מצטער פטור מן הסוכה", אף על פי כן חייב לאוכלו בסוכה כמו שכתוב שם. והנה, יסוד הדין דהמצטער פטור מן הסוכה הוא כמו שכתב אדמו"ר הזקן⁷, וז"ל: "לא חייבה תורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה, לפיכך מי שהוא מצטער בישיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער – פטור מן הסוכה, שאף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער. כלומר, הגדר של מצות סוכה הוא "תשבו כעין תדורו", וכאשר מצטער; אין זה גדר "תדורו" דהרי "אין אדם דר במקום שהוא מצטער".

אך בנוגע לאכילת כזית בליל א' ממשיך אדמו"ר הזקן באותה הלכה: "במה דברים אמורים, בשאר סעודות החג, אבל בלילה הראשונה אף המצטער חייב לאכול כזית בסוכה". אם כן רואים במפורש שאכילת כזית בלילה הראשונה אינה מ(דין ו)גדר "תשבו כעין תדורו" אלא (דין ו)גדר בפני עצמו שנלמד בגזירה שווה מאכילת מצה כמו שכתוב לעיל, ולכן אפילו מצטער אינו נפטר מאכילתו בסוכה.

ואם כן, כיון שזה ב' גדרים ודינים שונים – הנה זה ב' מצוות, ולכן יש להיזהר שלא להפסיק בדיבור בין הברכה ד"לישב בסוכה" לאכילת הכזית⁸, ואולי יש לומר שזה מעכב גם בדיעבד כנ"ל.

ד

ברכת "לישב בסוכה" כשיורדים גשמים

ועל פי כל הנ"ל יש לבאר מנהג קהל עדת תלמידי הבעש"ט הק', דגם בשעת ירידת גשמים מקפידים לאכול בסוכה⁹, וכן נהגו לברך "לישב בסוכה", וכן נהג כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וברבים¹⁰.

הערות וצינונים

7. סי' תרמ"ס"ה. 8. המהרש"ל (סוכה כז, א ד"ה רש"י בד"ה חזר בו כו') מחלק באופן ברור בין מצות ישיבה בסוכה למצות אכילת כזית בלילה הראשונה וז"ל: "ואף על פי שאותה סעודה בעל כרחו צריכה סוכה; מכל מקום חיובא ד"ד לאו בסוכה תליא אלא ילפינן מלילי פסח דצריך אכילה ומאחר דצריך אכילה אי אפשר לקיימה בלא סוכה, ומכל מקום עיקר מצותה תלוי באכילה". ולכאורה לדבריו אין טעם שלא להפסיק בדיבור בין ברכת "לישב בסוכה" לאכילת הכזית, כיון שזה חיוב בפני עצמו. אך המהרש"א (שם בד"ה חזר בו רבי אליעזר אצל חכמים) נחלק עליו, וביאר דמה שלמדנו חיוב אכילת כזית בסוכות מאכילת מצה בליל א', הנה אין הפשט רק חיוב האכילה כשלעצמה, אלא "כמו דמצות אכילה בליל פסח הוא מצה, כך מצות אכילה בליל ראשון דחג הוא בסוכה", כלומר, שאין זה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה, וכן משמע מרוב הראשונים, וכן נפסק להלכה. 9. לכללות השקלא וטריא בזה, ראה מה שכתב בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' לא, ושם נסמן. 10. שמעתי מהגה"ח ר' יואל כהן ע"ה, דבשבת חול המועד סוכות תשכ"ז, נערכה התוועדות ק' בסוכה הגדולה

דהנה לכאורה יש לעיין, האם בשעת ירידת גשמים, אכילתו אינה נחשבת בגדר אכילה בסוכה, שהרי אין זה "תשבו כעין תדורו", או דיש לומר, שאומנם אין כאן הגדר ד"תשבו כעין תדורו", אך עדיין אכילתו בגדר אכילה בסוכה.

דיש שכתבו¹¹ אף בנוגע לאכילת הכזית בלילה הא', דבשעת ירידת הגשמים – כיון דבטל ה"תשבו כעין תדורו", הרי ש"אין שם סוכה עליו", ועל כן מובן דלאידך, להסוברים שגם בשעת הגשם יש לאכול את הכזית בסוכה, אמנם אין כאן את הגדר ד"תשבו כעין תדורו", אך זה ודאי שאכילתו נחשבת אכילה בסוכה.

ובמילים אחרות:

האם כאשר יורד גשם הרי שהסוכה אינה חפצא של מצוה, ואם כן אין מקום לומר שבאכילתו בשעת הגשם הוא אוכל בסוכה, או שיש לומר שהפטור בשעת הגשם הוא רק בנוגע לגברא מה שהאדם נפטר מהסוכה, אך הסוכה עדיין חפצא של מצוה, ואם כן אם האדם רוצה להתחייב במצוה אף על פי שהוא פטור ממנה יכול לקיימה ולברך עלי'.

דהנה בנוגע למצות שהזמן גרמא שנשים פטורות מהם כתב הרמ"א¹² שאם רוצה אישה להתחייב בה הרי שביכולתה לברך על קיומה; דאינו מצוה ועושה, יכול לברך אם בכל זאת עושה. וכן הוא בנוגע לטלית שאולה¹³; דאף על פי שמצד הדין פטור מלברך עלי', אך אם רוצה יכול לברך (לסוברים שנשים יכולות לברך).

ועל דרך זה יש לומר בנדון דידן בנוגע למצות סוכה – שאף על פי שאין הגברא חייב כיון שהוא מצטער, אך היות והסוכה עדיין היא חפצא של מצוה הרי שברצונו יכול להתחייב בברכה.

ובתוספת ביאור: הנה מצד הדין ד"תשבו כעין תדורו" הרי שהסוכה נעשית דירתו, והנה הקשר בין האדם לדירתו אינו קשר עצמי, ולכן אם מצטער בביתו יוצא מחוץ לבית, ורק ששם זה עיקר מקומו.

הערות וצינונים

של 770, וכשקידש כ"ק אדמו"ר על היין, בירך ברכת "בורא פרי הגפן" בשקט, ו"לישב בסוכה" בקול רם (י. ק.). 11. ביאורי הגר"א (שם ס"ה ד"ה וכ"ו דוקא כו', וסובר כהמחבר ודלא כהרמ"א. וראה מה שכתב על זה בשו"ת עונג יו"ט. 12. ונחלק בזה על המחבר. 13. שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' יד ס"ח, וז"ל: "השואל מחבירו טלית מצויצת... אם אין בדעת המשאל שהשואל לובשה לשם ציצית... אין השואל צריך לברך עליה ברכה מחוייבת; רק אם רוצה לברך הרשות בידו". וראה גם לעיל ס"ז.

מה שאין כן כשיש חובה לאכול בסוכה (בליל א') אינו רק אם מסתדר לו להיות בסוכה, אך מצד שני תוכן המצוה הוא מה שאוכל בסוכה כנ"ל, והיינו, משום שקשור בעצמו לסוכה ולא שייך כלל שיצא בשום אופן.

ואם כן נמצא, שבשעת הגשם אינו חייב לישב בסוכה, דעל פי דין הרי מותר לו לאכול מחוץ לסוכה, אך אם בוחר לקשר עצמו להסוכה, היינו, להחיל על עצמו חיוב, הרי מקיים בזה מצות סוכה ומן הדין יכול לברך.



ספר
הפלפולים
תורת
אמת

הוספה

ב"ה, כה תמוז השי"ת

ש"ב הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ וכו' מוהר"ש שי'

שלום וברכה:

מכתבו עם הפ"נ בעתו נתקבלו, וכבקשתו קראתיו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, ובהיכלו ששם נכנסים ליחידות ולנתינת פ"נ. (המענה על המברק שלו – ודאי הגיעו).

וצדיק מברך והשי"ת ממלא ברכות צדיק, דאשתכח בהאי עלמא יתיר מבחיוהי, על מילואן.

תקותי אשר אין נזקק להערה ולהארה אדות ענין ההתקשרות לנשיא הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, אשר ההתקשרות הוא ע"י למוד תורתו והליכה בדרכיו אשר הורה.

ובטח יש לו קביעות עתים ללימוד תורת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אשר במאמרו שיחותיו ומכתביו. ומה טוב אם הלימוד הוא בחבורה אשר איש את רעהו יחזקו ויעוררו.

ומובן אשר אין זה פוטר משאר השיעורים אשר כל אחד ואחד מחויב בהם. ובכללם שיעורים השווים לכל נפש בחק יומי והם: חומש עם פרש"י, תהלים כמו שנחלק לימי החודש, תניא כפי שנחלק לימי השנה על ידי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ.

בל"נ, אזכיר את שמותיהם – בהיכל ועל הציון – וכן את דודתו תי' לכל המצטרך, וכבקשתו במכתבו.

– ובטח אומר, בל"נ, בכל יום דעם רבינ'ס קאפ' תהלים (הוא עתה קאפ' עא). עכ"פ עד יו"ד שבט התשי"א. וראה השיחה בקונ' י"ב תמוז השי"ת אות יא.

באיחול כל טוב וברכת מז"ט להכניס

בנם שי' בבריתו של א"א ולגדלו, עם שאר

ילידיהם שי' לתורה חומע"ט.

הרב מנחם שניאורסאהן חתימת ידו הק'

- הערות -

נדפס באג"ק ח"ג אגרת תרמט (בשינויים קלים והשמטת השם). האגרת נכתבה על בלאנק המל"ח.

תקותי: ראה גם שם אגרת תרכד. תשו.

ומובן: ראה גם שם אגרת תשו. תשח.

שיעורים השווים לכל נפש: שנתפרסו ב"היום יום". וראה אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח"ז

אגרת א'תצ. אג"ק ח"ג שם אגרת תקסא. לקמן תשו. תשח. תשכו.

קאפ' ע"א: ראה גם שם אגרת תרמד, ובהנסמן בהערות שם.

לזכות חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' אברהם יואל שי' לפידות
ראש הישיבה

הגה"ח ר' חיים שלום שי' דייטש
הגה"ח ר' יוסף יצחק שי' אופן
הרה"ח ר' יוסף צבי שי' צירקוס
הרה"ח ר' יצחק מאיר הלוי שי' סגל
הרה"ח ר' יחיאל מיכל שי' הניג
הרה"ח ר' צבי פנחס דוד שי' וייס
הרה"ח ר' יעקב שי' אורנשטיין
הרה"ח ר' משה יהודה ליב שי' גרוזמן
הרה"ח ר' שמואל שי' פרסמן
הרה"ח ר' יצחק שי' שיינברגר
הרה"ח ר' הלל שי' מונדשיין
הרה"ח ר' משה לוי יצחק שי' לאופר
הרה"ח יחיאל יוסף שי' לסקר
הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' אופנר

להצליחה רבה ומופלאה בעבודת ק' מתוך הרחבה בגו"ר
ובריאות נכונה לאורך ימים ושנים טובות

לזכות הנהלת ישיבתנו הק'

ובראשם איש חי רב פעלים עוסק בצ"צ כאמונה
מסודר ונתון בלב ונפש לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח יהושע שי' יוזביץ
מנכ"ל מוסדות תורת אמת וצמח צדק

ואתו עמו
הרה"ח יששכר דוב הלוי שי' ולס
הרה"ח שניאור זלמן שי' יוזביץ
ממנהלי מוסדות תורת אמת וצמח צדק

על התמסרותם בגוף ונפש עבור התפתחות המוסדות
בכלל וישיבתנו בפרט ויה"ר שימשיכו להתעסק
ב'הרחבת המלוכה' דכ"ק אדמו"ר מתוך הצלחה
ובריאות נכונה לאורך ימים ושנים טובות

**לזכות
תלמידי התמימים
דישיבתנו הק'**

להצלחה רבה
במילוי שליחותם
בלימוד התורה – נגלה וחסידות,
עבודת התפילה והפצת היהדות והמעיינות חוצה,
ובתפקידם להיות גרות להאיר את חשכת הגלות
מתוך התקשרות אמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
להכין את העולם כולו לקבלת פני משיח צדקנו

**לזכות
חברי המערכת**

הת' **אשר זאב** שיחי' בן **נחמה דינה** תחי' **דייטש**
והת' **אהרן הלוי** שיחי' בן **נחמה דינה** תחי' **סגל**

להצלחה רבה ומופלגה
בלימוד התורה – נגלה וחסידות
מתוך שקידה והתמדה,
הצלחה רבה בכל מעשה ידיהם בגו"ר
ואריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות איתנה
בטוב הנראה והנגלה

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יהושע ע"ה

ב"ר מרדכי שמואל ע"ה

נלב"ע ב' טבת זאת חנוכה, ה'תשע"ה

חונתו מרת רחל לאה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' דוד ע"ה

נלב"ע ערב ש"ק פ' עקב, בעלות המנחה

כ"א מנחם אב ה'תשס"ה

מונדשיין

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י ולזכות בני משפחתם

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

**מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

לזכות

מרת ורדה רבקה בת מזל

בנה אהרן נתן הלוי בן ורדה רבקה

זוג' מרת פייגא יהודית בת ציפא

וילדיהם: חנה אסתר, שמואל מאיר הלוי, לוי יצחק

הלוי וחי' מושקא

בנה אברהם פרץ הלוי בן ורדה רבקה

זוג' מרת חנה בת מרים

וילדיהם: שיינא בריינא, ישראל דוד הלוי

ונחמה דינה

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

ולאריכות ימים ושנים טובות

מתוך נחת יהודי חסידותי מכל יוצאי חלציהם

לְעֵילּוּי נִשְׁמָת

דוד בן לב (ברייטן ביטש)

בוריס בן יעקב

ת.נ.צ.ב.ה

לְעֵילּוּי נִשְׁמָת

הרה"ח ר' מאיר צבי ע"ה בן מרדכי ע"ה גרוזמן

מראשי ישיבת כפ"ח ארה"ק

נלב"ע י"ז טבת תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה

מוקדש
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שירוזה רוב נחת
מבניו התמימים, חסידיו,
מקושריו וכלל ישראל
ויוליכנו לקראת הגאולה השלימה
תיכף ומיד ממש