

ספר 'הערות וביאורים'

מבית חיינו

,

הערות, פלפולים וביאורים בנגלה, חסידות
ובתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

יוצא לאור ע"י תלמידי התמימים דישיבת תומכי
תמימים ליובאוויטש המרכזית בית חיינו 770

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה

חברי המערכת

הת' שמואל שי' אמיתי

הת' ברוך שי' בקרמן

הת' שמואל שי' גורארי'

הת' משה הלוי שי' חורוויץ

הת' אריה לייב הכהן שי' הענדל

הת' לוי יצחק שי' זנו

הת' נחמן שי' סגדומירסקי

כתובת אימייל:

mideischayenu5785@gmail.com



פתח דבר

"עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ"
(תהילים קכ"ד, ח)

עם התקרב יום הבהיר, "יום מלכינו", י"א בניסן תשפ"ה, בו ימלאו קכ"ג שנה להולדתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשנת תרס"ב, הולכת ומתפשטת התעוררות גדולה והכנה רבתי בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע בכדי לעורר ולחזק את ההתקשרות האמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, ללכת בדרך הישרה אשר הורנו, ולהוסיף כוח ועוז בהשלמת השליחות המיוחדת המוטלת על דור השביעי לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש.

וכרגיל בכגון דא, הנה העומדים בשורה הראשונה של הכנות אלו הם תלמידי התמימים, ובפרט הזוכים לעמוד ולשרת בבית השם, לעסוק בתורה ובעבודה בבית רבינו 770, אשר על ידי התעוררותם בזה נפעלת התעוררות רבתי בכל קצווי תבל.

ולפי הוראותיו הק', מתבטאת התעוררות זו לכל לראש בעבודת הקודש אשר עליהם הוספה בלימוד התורה מתוך שקידה והתמדה ויגיעה אמיתית, ועד באופן של לאפשא לה, לחדש בתורה.

וכמבואר בשיחות קודש רבות מיני ספור, גודל המעלה בחידושי תורה, ובפרט בכתיבתם ובהדפסתם. ואשרי עין ראתה גודל הנחת רוח שנגרמה לרבינו נשיאנו מקובצי הערות שיצאו על ידי תלמידי התמימים ואף נשאו ועלו על שולחנו לאורך השנים החל מן הקובץ הראשון של תלמידי התמימים ד770, שיצא לאור לקראת שנת ה-70 לכ"ק אדמו"ר, ביום י"א באדר התשל"ב.

וכתוצאה ישירה מהתעוררות זו שמחים אנו להגיש לפני קהל עדת ישראל ובתוכם



אנ"ש ותלמידי התמימים את הקובץ העשירי של חידושי תורה מבית חיינו, הכולל הערות, ביאורים וחידושים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מפרי עטם של תלמידי התמימים הלומדים בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית אשר בד' אמותיו של כ"ק אדמור נשיא דורינו - בית חיינו 770.

✱

בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב, ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו באריכות נפלאה את עניינו ומעלתו של נשיא ישראל אשר כמוהו ישנו בכל דור. וביאר דבריו על פי דברי רבי אלעזר בן עזרי' בריש מסכת ברכות: "אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצריים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות, וחכמים אומרים: ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

וביאר הרבי שבפנימיות העניינים נרמזות כאן כמה דרגות זו למעלה מזו, כשכל אחת מהן מסמלת דרגה מסוימת בחיבור הגלות והגאולה. כי הגלות באמיתתה אינה אלא חלק מן הגאולה עצמה, שכן בפנימיותה איננה ירידה כלל, כי אם חלק ושלב בהעלייה דהגאולה ומשום כך הנה גם בגלותינו זו צריכים להמשיך את גאולת ישראל, הגאולה האמיתית והשלימה.

ועל כך דנו התנאים במשנה: עיקר חידושו של בן זומא הוא שגם בלילות היינו במצב של חושך הגלות והעלם אור ה' - צריכה להיות הזכירה דגאולת מצרים, שהיא העבודה הכללית דיציאה ממצרים וגבולים, היינו שלא להתפעל מהגלות החיצונית והפנימית (מאסר הגוף) ולחיות במעמד ומצב של חירות בעבודת השם, על ידי הדביקה בתורתו הק' ובמצוותיו.

ועל כך באו חכמים וחידשו על דברי בן זומא בהציבם דרגה גבוהה יותר בעבודת השם הנדרשת בזמן הגלות: לא זו בלבד שיש לזכור את הגאולה דיציאת מצרים, שהייתה גאולה שיש אחריה גלות, ואשר במהלכה הרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתוקפו בחלל השמאלי, אלה עוד זאת יתר על כן: "בימי חיך העולם הזה" אפשר וצריך לחיות במעמד מצב של ימות המשיח. היינו שהמצווה והחובה לזכור ולהחדיר את עניין הגאולה כבר בזמן ומצב הגלות אינו אמור רק כלפי הדרגה דגאולת מצרים, אלא אף כלפי הגאולה האמיתית והשלמה שאין אחריה גלות, ואשר עניינה הוא המעלה ד"אתהפכא", שלימות



העבודה בהפיכת הרע לטוב ולקדושה.

✱

עוד ממשיך ומבאר שם, שהכוח לחולל פלא נשגב זה של החדרת ימות המשיח אל תוך ימי חיך בזמן הגלות, ניתן מידו המלאה של הנשיא שבכל דור, אשר בו עצמו מתקיים, ובאופן מופלא, מאמר חז"ל זה, להיותו העומד בין ה' וביניכם, בין ימי חיך בעולם הזה הגשמי לימות המשיח, כאשר עיסוקו ועניינו העיקרי הוא הייחוד והחיבור בין הגולה לגאולה, ובין העולם הגשמי והחומרי על כל מחשכיו והסתריו לימים בהם לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את השם בלבד.

זאת היא עבודתו עבודה נותן נשיא דורינו את כל חייו ומרצו, לאחד ולחבר גם את יושבי בתי החומר השקועים בהבלי הזמן וקשיי הגלות ולהעלות אותם אל המעמד ומצב של ימות המשיח, שבחייו של יהודי, כל ימי חיך, כנשמה בגוף בעולם הזה הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממצרים וגבולים, ויתרה מזו, להיות במצב של ימות המשיח, ועד והוא העיקר שכל זה מביא את המעמד ומצב של ימות המשיח כפשוטו ממש.

וכדבריו הק' שם: "חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) לקשר ולאחד כל ימי חיך של כל אחד מבנ"י וכל ישראל - כל ימי חיך הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") - עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחריה גלות. דווקא הנשיא בכוחו לחבר ולאחד את הגלות עם הגאולה, ובפרטיות יותר - לחבר את יציאת מצרים וימות המשיח.. שבחייו של יהודי כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממצרים וגבולים ולהיות במצב של "ימות המשיח".

ואת מהות עבודתו, עבודה נשגבה זו, המיוחדת לדורינו זה, הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה, הואיל משה באר היטב לפני 75 שנה, ביום י' שבט תשי"א עם קבלתו את נשיאות חב"ד בגלוי, אז הסביר את תפקידו המיוחד אשר אותו "תובעים מכל אחד ואחד מאיתנו דור השביעי.. שנמצאים אנחנו בעיקבתא דמשיחא, בסיום העבודה לגמור המשכת השכינה"² בהדגישו, בדומה להדגשת חכמים במשנה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דווקא.

[להעיר מהמבואר בשיחה הנ"ל אשר על דרך חיוב הקדימה שישנו בלימוד התורה בעניינים שהזמן גרמא, הנה "עד"ז הוא בנוגע לכל אחד מבני ישראל בפרט בקשר לימוד



התורה בעניינים שלו הזמן גרמא", אשר על כן הרי מאחר וחידושו של נשיא בישראל.. הוא לקשר ולאחד "כל ימי חיך" של כל אחד מבני ישראל.. עם גאולה ויציאה ממצרים וגבולים בכלל, ובפרט עם ימות המשיח" לפיכך "דווקא ביום שעלה לנשיאות עסק רבי אלעזר בן עזריה בסוגיית יציאת מצרים גם בלילות ולהביא לימוד המשיח".

*

כעת לאחר מלאות 75 שנה מאז עלות הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו על כס הנשיאות, ניתן לראות כיצד התגשמה שאיפתו וקריאתו לחבר את ימות המשיח עם חיי היום יום באופן פלאי ממש - אלפי שלוחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, הפזורים ברחבי תבל ממש, בכל פינה ופינה, ומקיימים בפועל ממש את היעוד "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל"³, כאשר הם מגלים את נשמתו של איש ישראל, יהיה אשר יהיה, בכל מעמד ומצב גשמי ורוחני בו נמצא. בני ישראל לאלפיהם וריבבותיהם הולכים ושבים אל אביהם שבשמיים, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, באופן שאין לו אח ורע בתולדות עם ישראל.

ועבודה גדולה זו, בהיקף בלתי נתפס, כולה נמשכה ובאה מבית חיינו, 770 גימטריה "פרצת" "בית משיח", "שרומז שמבית זה אורה יוצאה לכל ד' רוחות העולם"⁴, בבית זה, הוא בית הכנסת ובית המדרש של נשיא דורינו, בית רבינו שבבבל שעניינו הגאולה מבבל ושם היא עיקר השראת השכינה בזמן הגלות, ניצב במשך עשירות בשנים נשיא דורנו ומלמד דעת את העם באופן של "אתה הראת לדעת", כאשר על ידי מאמריו ושיחותיו הקדושים ניכר ונרגש בקרב רבבות תלמידיו, חסידיו ובית ישראל כולו, אשר אכן אין עוד מלבדו כפשוטו ממש, כי העלמות וההסתרים דזמן הגלות כלא חשיבי הם, ואמיתית עניין הגלות היא "גאולת ישראל", ועד שהנהגתו של יהודי בכל העניינים בחיי היום-יום גם בזמן הזה תכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל "בימות המשיח ממש"⁵.

כי "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני"⁶, וזוהי הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי הארץ. כי העולם הזה הוא גנו של הקדוש ברוך הוא, ואין בו מציאות אמיתית מלבד היותו "גינוניא שלו ית"⁷. וגם בשעה "שהחושך יחסה ארץ וערפל לאומים"⁸, והעולם

(3) ישעיה כז, יב.

(4) ראה בכ"ז קונטרס בעניין בית מקדש מעט זה כו' (התוועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 416 ואילך).

(5) שיחת ליל שמח"ת תשנ"ב.

(6) קידושין בסופה.

(7) ראה לוח "היום יום" ח' סיון.

(8) ישעיה ס, ב.

כמו צועק את מציאותו הגשמית, הנה תורה אור של נשיא דורינו, עשרות אלפי שעות של התוועדות, מאמרים ושיחות, תפילות, יחידויות והחלוקות דולר לצדקה עומדות ופוקחות את עיניהם של בני ישראל, בכל מקום ומעמד ומצב בו נמצאים הם, לידע ולהכיר אשר המצב ד"הבאים מצרימה" בגלות הוא באמת מצב דגאולת ישראל.

※

וככל שחלפו השנים והלכו ועצמו פעולותיו של נשיא הדור להבאת הגאולה, הצביע הרבי על משמעותם של הישגים אלו ביחס לקרבתנו אל היעד ואל המטרה הסופית - ביאת והתגלות משיח צדקינו בגאולה האמיתית והשלמה. ובשנים המאוחרות יותר, הכריז הרבי והודיע אשר מלאכת העלאת העולם לקדושה והכשרתו למצב של גאולה אף היא נשלמה כולה, וכעת כבר עומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, ואף הוא אינו עומד רק אחר כתלנו אלא הנה זה בא ותכף ומיד ממש.

ומובן שבעומדינו בתקופה מיוחדת זו, כשעומדים על סף הגאולה ומראים באצבע ש"הנה זה משיח בא", עומדת מצות והוראה תורתנו הקדושה "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" בראש כל העבודות כולן, ועד שהעבודה לקבלת פני משיח היא הדבר היחיד שנותר בעבודתנו כאן, ברגעים האחרונים של הגלות, כשכל שאר פרטי העבודה צריכים להיות חדורים בנקודה זו כיצד זה מוליך לקבלת פני משיח צדקנו.

ובלשונו הקדושה בשיחה הנ"ל:

"העבודה דבני ישראל עתה צריכה להיות 'להביא לימות המשיח', לגלות כבר תיכף בפועל איך שהמצב ד"הבאים מצרימה" בגלות הוא באמת מצב ד"גאולת ישראל", על ידי זה שמתכוננים בעצמם ומכינים אחרים למצב ד"ימות המשיח".

※

בספר זה נקבצו למעלה מ-60 הערות ופולפולים, פרי לימודם של תלמידי התמימים בבית חיינו, בנגלה, חסידות ובתורת כ"ק אדמו"ר, כמפורט ב'מפתח עניינים' שבתחילת הספר. בתחילת הספר בשער 'דבר מלכות' הבאנו את המאמר "ביום עשתי עשר יום" שאמר כ"ק אדמו"ר נשי"ד ביום הולדתו בשנת תשל"א וחילקו בקונטרס מיוחד בשנת תשמ"ט.

בתחילת שער נגלה הבאנו תחילה את פלפולי התמימים שי' על מסכת 'כתובות' הנלמדת השנה בישיבות תות"ל ברחבי תבל, סידרנו את הפולפולים לפי סדר הדפים במסכת למען הקל על הלומד. כפתיחה לפולפולים אלו הבאנו רשימת שיעורים מיוחדת



על מסכתין מהגה"ח הרב אברהם נפתלי הירצקא גאלדבערג הי"ד, ר"מ בישיבת תות"ל בווארשא. שיעורים אלו מתפרסמים כאן לראשונה מכת"י רשימותיו של תלמידו הרה"ת משה פינחס הכהן כ"ץ ע"ה, אשר למד בתו"ת בווארשא בשנת תרפ"ו. תודתנו מסורה למשפחתו שהמציאו לידינו את כתביו.

אחר זה בשער 'ש"ס', הבאנו את פלפולי התמימים בשאר מסכתות הש"ס אשר חלק הארי שבהם הוא על מסכת 'בבא בתרא', שנלמדה בשנה שעברה בישיבות תות"ל.

בסוף הספר סידרנו בשער מיוחד 'הערות קצרות' בבחינת "מעט המחזיק את המרובה", בעניינים שונים ברחבי התורה.

תודתנו מסורה להנהלת הישיבה שתמכו וסייעו רבות, ולכל התורמים והמסייעים שי' שנתנו מגופם ומממונם ע"מ שיצא לאור ספר מכובד זה.

וכן תודה מיוחדת מסורה לתמימים: הת' ברוך שי' בקרמן, הת' שמואל שי' בטאשווילי, הת' לוי יצחק שי' גורליק, ישראל שי' גרשוביץ, הת' לוי שי' חנוזין, הת' חיים דב שי' צירקוס, הת' לוי יצחק שי' שניאורסאהן. אשר סייעו רבות בהכנת ספר זה. תהי משכורתם שלימה מן השמים ויראו ברכה מרובה בכל מעשי ידיהם.

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

תקוותנו שהוצאת ספר זה תבטא, במקצת מן המקצת, את רגשות ההודיה העזים על אשר זיכנו השם והעמידנו בקרן, להיות במחיצתו של נשיא דורינו ולהימנות על אנשי החיל, "חיילי בית דוד", העומדים בחזית המערכה, והאמונים על ניצחון המעמד ומצב ד"חרפו עקבות משיחך". ו"מסמך גאולה לגאולה", אשר מימי גאולת מצרים העומדים לפנינו נזכה בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה נאו ממש!

המערכת

ימי ההכנה ליום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ה
מאה עשרים ושלוש שנה להולדת כ"ק אדונינו מורינו ורבינו
בית חיינו – 770
ברוקלין נ"י.





תוכן הענינים

פתח דבר 3.

שער דבר מלכות

מאמר ד"ה "ביום עשתי עשר" תשל"א 25.

שער כתובות

שיעורי ר' אברהם נפתלי גאלדבערג ר"מ בתו"ת ווארשא 39.

בענין אי דרבנן מהני לדאורייתא י"ח ע"ב 51.

הרב שניאור זלמן הלוי לאבקאווסקי שליט"א

היצע הסוגיא + וקשה דהוי חוזרים ומגידין + ויובן בהקדים חידוש אדה"ז
בהלכות פסח + וכן מצאנו בדברי הצ"צ + עפ"ז מבואר שפיר בסוגיין

ביאור סוגיית הגמ' בריש האשה שנתארמלה ט"ו ע"ב 56.

הרב יקותיאל ליפא פלדמן שליט"א

הצעת הסוגיא + מחלוקת התורי"ד והרמב"ן + ביאור סברות מחלוקתם + ביאור
קושיית הראשונים ברמב"ן - עפ"ז + ביאור דין עדים שראוה שיצאת בהינומא
עפ"ז

בענין אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה בע"ב - ג ע"א 61.

הת' משה הלוי שי' הורוויץ

ואפקעינהו לשיטת רש"י ורביתיו של רש"י + ובהקדים שי' התוס' כאן + ב'

אופנים לישב התוס' • ובהקדים התוס' דבבא בתרא • הביאור בשי' רבותיו של רש"י • החילוק לתוס' בין תלויה וקדיש לבין אונס בגיטין • ביאורו של החת"ס ברבותיו של רש"י

72. בדברי הבית לוי בחזקת האשה גבי היא אומרת מוכת עין אני י"ג ע"א
הת' ברוך שי' תורג'מן

74. בדברי הריטב"א בדין אין חולכין בממון אחר הרוב ט"ז ע"ב
הת' אברהם מרדכי שי' מעצנער

ביאור במחלוקת רש"י ותוס' בגדרו של דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"
81. והמסתעף ט"ז ע"ב
הת' מנחם מענדל שי' קוט

הצעת מחלוקת רש"י ותוס' בגדר דין הפה שאסר • יבאר החילוק בין משנתנו ב"שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו" לדין כופר הכול • יבאר לפי"ז דברי השימ"ק בסוגית "וליתני מודה ר"י באומר לחבירו מנה לווייתי ממך ופרעתיו לך"

86. כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד י"ח ע"ב
הת' שמואל שי' אמיתי

סוגיית הגמ' בנאמנות העדים בקיום השטר וביאור רש"י • שאלה בדברי רש"י, ותירוץ ע"פ השיטה ישנה • כמה אופנים בדין חוזר ומגיד בעדי השטר, והקושי בביאור הב' בתוס' • דברי הרמב"ם בדין חוזר ומגיד וגדר עדות העדים, והביאור לפ"ז בדברי התוס' • הקושי בדיוק לשון רש"י והחילוק בין השיטה ישנה לרש"י • ביאור הריטב"א בדברי רש"י לקמן, וביאור השאלות דלעיל עפ"ז • הקושי על הביאור הנ"ל וב' אופנים לישב

97. ביאור מחלוקת ר"מ ורבנן לשיטת תוס' י"ח ע"ב
הת' יוסף יצחק שי' פראדקין

הצעת הסוגיא ומחלוקת ר"מ ורבנן לשיטת התוס' • הטעם שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו • איזה מגו יכול להיות בעדים • שיטת תוס' בדעת ר"מ • שיטת הרשב"א והריטב"א וביאור דעת ר"מ • שיטת רבנן ביכולת העדים לפסול השטר

105..... שיטת רש"י בסוגיית "שטר אמנה" י"ט ע"א

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו

הצעת הסוגיא דשטר אמנה ופירוש השיטה להר"ן בפשט הסוגיה + שקו"ט
בשיטת רש"י והצעת ביאור בדבריו + מקורות רש"י לשיטתו מדברי הגמרא +
ביצד לשיטת רש"י מיושבות הקושיות + ביאור המהלך בסוגיין אליבא דרש"י
ע"פ הג"ל

110..... ביאור שי' התוס' בסוגיית דתרי ותרי י"ט ע"ב

הת' יוסף יצחק שי' ברנד

דין המשנה תרי מול תרי + קושיית התוס' ותירוציו + שאלות בהבנת התוס' +
ביאור על פי הקובץ הערות + הדוחק שבדבר + הסבר הקונטרס הספיקות +
הדוחק בדבריו + ביאור על פי הצ"צ

121..... שיטות התנאים בלפותא דדין קים ליה בקנסות אליבא דרבה ל"ז ע"ב

הת' יונתן שי' ריבקין

הלימודים מ"כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה" ומ"ולא תקחו כופר" +
הלימוד מ"אשר לא אורשה" + דעת ת"ק ולר"ע במתניתין לשי' רבה + דעת רבי
חנניא בן עקיבא ור"י הגלילי + דעת ר"ע בבביתא

שער גיטין

131..... בשיטת התוס' גבי בפני כמה מבטלו ל"ב ע"ב

הת' מנחם דב שי' ברזין

הת' דוד אריה לייב שי' גודשמיט

137..... בדין טענין מזויף ב ע"א

הת' שניאור זלמן שי' הרצל

והת' ושמאי שי' חן

141..... עדי חתימה לר"א לדעת הרי"ף ג ע"ב

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון

יצג מחלוקת ר' מאיר ור' אלעזר אלו עדים כרתי, ומחלוקת הראשונים בדעת

ר"א + יבאר דין מזויף מתוכו בלשמה לדעת ר"א + קושיות הרשב"א לשיטת הרי"ף ובי' באו"א לפי פ' הר"ן + יקשה מדברי הר"ן בחידושיו + יישב דברי הר"ן ושיטתו בדברי הרי"ף

148. מנ"ל לתוס' שרבה ורבא פליגי ב"ידענו"? ג"ע א
הת' ישראל חיים הלוי שי' כלאב

153. מחלוקת רש"י ותוס' בגדר כתב ידו ג"ע ב
הת' לוי שי' קטן

מחלוקת רש"י ותוס' + ביאור שי' התוס' בגדר עדי חתימה + ביאור התוס' בדעת שמואל בכת"י סופר + תירוצי הפנ"י בגדר כת"י סופר + ע"פ הנ"ל ביאור הפלוגתא בין רש"י לתוס'

158. במח' הרא"ש והרשב"א גבי בפני כמה נותנו לה ירושלמי גיטין השולח ה"א
א' התמימים

הצנת המח' + ביאור ע"פ החקירה בגדר שליחות + ביאור ע"פ בירור בגדר דעדים

172. שאלת פסק דין משני חכמים ה"ע ב
א' התמימים

שער בבא בתרא

181. בעניין ג' שנים הוי הודאת בעל דין ל"ע ב
הת' אברהם צבי שי' בוימגארטן

הצורך ב'עבירי אינשי' באמירת "שני חזקה" + קושית הראשונים בעניין זה + עדין צ"ב בלשון "שני חזקה" + בגדר הודאת בעל דין

185. ביאור מח' התוס' והרמב"ן בטעם הולכי אושא כ"ח ע"א
הת' מנחם מענדל שי' בוימגארטן

שיטת התוס' בלימוד דין חזקה ג' שנים משור מועד + שיטת הרמב"ן בהנ"ל + צ"ע בשיטת התוס', ב' ביאורים בדברי הריטב"א בגדר חזקה + ב' הביאורים

יסוד המחלוקת בין התוס' והרמב"ן + התוס' והרמב"ן לשיטתיהו בהמשך
הסוגיא + שיטת רש"י מתאימה לשיטת הרמב"ן

191. עדות על ימים ולילות כ"ט ע"א.
הת' שניאור זלמן שי' בלשניקוב

דברי רשב"ם, קושיית הר"י בן מרדכי בתוס' ותירוצם + דיוק בדברי התוס' +
בסיום דברי הרשב"ם

193. בדין הרחקת בעל הכרם משדה חברו ב ע"א.
הת' מנחם מענדל שי' חיימסון

שיטת התוס' בחיוב בנית המחיצה + על מי מוטל חיוב ההרחקה מנזק כלאים
+ צ"ע נוסף בהמשך דברי התוס' + שיטת רב"י בסיבת הפטור של בעל הכרם
+ חובת הרחקת הכלאים מוטל על שניהם + שיטת שאר הראשונים באיסור
כלאים

197. בסוגית 'אוקי אכילה בהדי אכילה' ל"א ע"א.
הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל

מהלך הגמ' לדעת הרשב"ם – בדין עדים + שאלות על פי' הרשב"ם + דעת
הרשב"א – בדין העדות + דעת הירד רמה – מדין כל דאלים גבר + כללות עניין
פרק 'חזקת הבתים' למאירי ולרמב"ם + עפ"ז הסבר דעת הרשב"ם

208. שיטת הראשונים ר"פ חזקת הבתים כ"ח ע"א.
הת' נחמן שי' סנדרמירסקי

הפירוש ב"מיום ליום" במשנתנו + האם מובאת דעת רבנן במשנתנו + ענין
ומשמעות חזקה בקרקעות + ביאור לשון המשנה "מיום ליום"

212. חזקת ג' שנים לרבנן לשיטת הקצוה"ח כ"ח ע"א.
הת' מנחם מענדל שי' קוט

הצעת הסוגיא + ביאור קושיית תוס' על התירוץ הב' + הצעת שיטות הרמב"ן
והקצוה"ח + ביאור הקושי בכל אחת מהשיטות + תוספת ביאור בשיטת
הקצוה"ח + הוכחה לביאור זה משיטות הראשונים

נאמנות הבעל דין בהודאתו ל"א ע"א..... 220.
הנ"ל

שער ש"ס

מח' ר"י ור"ת בשיטת עולא בקנין יאוש..... 227.
הרב בנימין שי' וילהלם

יתבאר שר"ת איירי רק לענין יאוש • קושית ר"י על ר"ת מספיקא דרבא • הקנית הקרבן לפני יאוש • החילוק בשיטת ר"ת בין התוס' לספר הישר • הא דאוקמוה ברשות' לפני יאוש לתוס' שאנץ • הטעם שר' יוחנן מחייב ד' וה' אף לאחר יאוש • קושית ר' יוחנן לר"ל לפי ר"ת • פלוגתא דר' יוחנן ועולא כנגד ר"ל רב יהודה ואב"י • ביאור נוסף לקושית הרשב"א • שיטת רבא בקנין דיאוש • דברי ר' יוחנן בהנחל בתרא • שנה בחטא לשיטת ר"ת • ההבדל בין רב נחמן ור' יוחנן • העדיפות בכרת גבי תשלומי ד' וה' • שיטת רש"י בהקנית הבהמה לגנב • הטעם לרש"י שרבא מסתפק בסוף הסוגיא • שיטת התוס' בהקנית הבהמה לגנב • הסברא שלא לחלק בין לפני יאוש ולאחרי' • ביאור דברי התוס' שאנץ באופן א' • ביאור דברי התוס' שאנץ באופן ב' • הטעם שרבא נקט גניבה דוקא • שיטת רש"י בסוגיות השונות • רש"י מפרש בכל מקום כפשטות הסוגיא

בדין דיין שטעה..... 249.
הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד

בדין חיוב חרש בברכת הנותן לשכוי בינה..... 256.
הת' חיים ישראל יואל הכהן שי' סוסיבר

הצעת הסוגיא • מקשה לשיטת התוס' • שיטת הראשונים בהחיוב בברכות השחר • ביאור ההגהות מיימוניות • דברי המג"א • ביאורי האחרונים בדברי המג"א והקושי בדבריהם • ביאור אדה"ז בשולחנו

שיעור החוצאה בשניים שעשאוו..... 265.
הת' פינחס הכהן שי' סוסיבר

הצעת הסוגיא וביאורה ע"פ החילוק בין גברא לחפצא • ביאור ע"פ שיחה של הרבי בענין חלוקת הש"ס • הקושי בביאורים הנ"ל והצעת הביאור בדא"פ • ההבדל בין "זה יכול וזה אינו יכול" ל"זה יכול וזה יכול" • ביאור נוסף בדברי

הגמ' בגדר "מסייע" – החילוק בין אדם אחד לשניים שעושים הפעולה + הביאור
בדברי התוס' ע"פ החילוק הנ"ל + ביאור התוס' בעמ' א' ע"פ הנ"ל + מסקנת
הדברים + מוסיף ביאור ע"פ "יינה של תורה"

שער חסידות

281. ביטול הבריאה "חס ושלום"

הרב מיכאל חנוך גאלאמב שליט"א

לשון אדמו"ר נ"ע, וביאור כ"ק אדמו"ר + מקשה על ביאור כ"ק אדמו"ר +
מוסיף ביאור בזה, ומחזק הקושיא ע"פ + מתרץ ומקשה ע"ז + החילוק בין סילוק
האותיות לדוגמאות הנ"ל + הביאור בכל זה + מוסיף ביאור בעומק יותר

292. הניתנת כח דמשה לביטול דמס"נ ודקבלת עול

הרב בנימין שי' וילהלם

297. תוספת וגירעון במשפיע ע"י השפעה והעדר ההשפעה

הת' יוסף יצחק שי' אדרעי

310. בעניין דבקות והתקשרות

הת' מנחם מענדל שי' בוימנארטען

ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר "פתח ר"ש" + הקושי בביאור המאמר בפשטות +
האפשרות לבאר והקושי שבוזה + החילוק בעניין החיבור והביאור ע"פ + ביאור
בהערה שבמאמר ע"פ הנ"ל

314. ביאור החילוק בין תענוג ורצון

הת' משה הלוי שי' הורוויץ

תענוג ורצון בהמשך ס"ו + גדר תענוג ורצון בפנ"ע + הסברת המסקנה ע"פ ז',
והתוצאות מהנ"ל + דוגמא לביאור עניין תענוג ורצון

318. ביאור במאמר ד"ה 'כי ישאלך בנך' תשל"ח

הת' נחמן שי' סנדמירסקי

הצורך בהקדמת שעיבוד מצרים למ"ת + התמיה על עצם ההמשכה או בגילוי

ההמשכה • ענין ה"בן חכם" • ההפלאה והחידוש בעניין המצוות • ביאור
ההפלאה גם בעניין ההמשכה • שיעבוד במצרים – כחלק מהתמיה

325. השמירה על המצוות עשה
הנ"ל

ביאור המאמר הצורך בשמירה שע"י המצוות לא תעשה • הצ"ע איך יש
אפשרות לקליפות לינק מקיום המצוות • הביאור בעניין דרגת אדם עובד ה'

329. הצריכותא בב' המשלים בד"ה "אלה תלדות נח" תרס"ו
הת' משה זלמן שי' קפלון

המבואר בד"ה אלה תולדות נח • הצורך בשני המשלים במאמר

332. חיוב מילוי השליחות בכל רגע
א' התמימים

חלקו הראשון של מאמר "לא תהיה משבלה" • חלקו השני של המאמר •
ביאור החלק הראשון • תוספת ביאור וחידוד בזה • ביאור החלק השני ושייכותו
לחלק הראשון • תוספת ביאור בענין זה • הדגשה נוספת בהנ"ל

340. יחוד סובב וממלא
א' התמימים

תוכן מאמר כ"ק אדמו"ר • החידוש ביחוד בל"ג וגבול • אופן נעלה יותר ביחוד
הנ"ל • ביאור ב' אופנים הנ"ל ביחוד סובב וממלא • ב' אופנים הנ"ל בעבודת
האדם • ג' דרגות בזכור הוי' מה הי' לנו • החילוק בין ב' האופנים בירידה צורך
עליה • הביאור בזה ע"פ הנ"ל

שער הלכה

353. ביאור בשיטת אדמוה"ז בעשיית בסיס לדבר האסור
הרה"ג הרה"ח אברהם אודאבא שליט"א

מצ"ב בהוספת אדמוה"ז המילים 'וגם הי' דעתו לנער' בנוגע לנר שנפל בשבת
לכלי • מבאר דלשיטת אדמוה"ז אפי' כשנפל המוקצה לכלי לאחר כניסת
השבת – אפי' כשרצונו שישאר בו רק לזמן מה – נעשה הכלי בסיס – יתבאר

הוספת הל' – 'הי' בדעתו לנער' + מבאר דהא דמצריך ב' תנאים – שנפל בשבת וגם בדעתו לנער – זהו בכדי לצאת לכל השיטות – ומבאר דמחלוקתם היא לענין משהה המוקצה לזמן מה – האם גורם לעשותו 'בסיס' + סיכום על הנ"ל + הצעה למקור דברי אדמוה"ז בשיטת רש"י ותוס' + חילוק בב' מיני ביטול כלי מהיכנו + הביאור בהנ"ל + ביאור באו"א + ביאור החילוק בין שמן לנר

361. חלל עשרה ברשות היחיד

הרב בנימין שי' וילהלם

ב' דיוקים בדברי אדה"ז + ביאור שהחלל י' מחשיב את המחיצות + קושיות על ביאור הנ"ל + ביאור שמחיצות חיצוניות מועילות רק כשיש חלל י' + נפק"מ לכשיש לו מחציות ואין חלל י' ודיוק בלשון אדה"ז + שיטת התוס' בשבת שצריך חלל י' + ד' שינויים בין התוס' בשבת והתוס' ביומא + ביאור שינויים הנ"ל במח' האם צריך חלל י' + דיוק נוסף בלשון אדה"ז

375. תוכנו הכללי של פרק ז' בהל' תשובה להרמב"ם

הת' לוי יצחק שי' גורליק

שאלות בהקשר ההלכות בפרק ז' בהל' תשובה + ביאור בדא"פ בהקשר הלכה ג' + ביאור בדא"פ בהקשר הלכה ח'

379. ביאור כמה סעיפים בשו"ע אדה"ז הל' רבית

הת' יוסף חיים שי' זינגער

ביאור סעיף נ + ביאור סעיף נא + ביאור סעיף נב + רבית דרבנן לצורך מצוה בדברי הרמ"א ונ"ב + פסיקת רבינו הזקן בשולחנו סי' רמב וביאורו בקו"א ס"ק ה + ביאור סעיף נג + ביאור סעיף נד + לאור הנ"ל, ביאור דברי ודעת רבינו בסעיף הנ"ל + המשך דברי רבינו בסעיף זה + ביאור סעיף נה + ביאור סעיף נו + ביאור סעיף נז

443. גדר איסור הנאה מדבר שהתבשל בשבת

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון

447. מחלוקת הראשונים והכרעת האחרונים בבישול אחר אפיה

הנ"ל

מביא מחלוקת הראשונים בדין אפיה אחר בישול והסתירה בהכרעת המחבר + מביא יישובי המאמר מרדכי והמנחת כהן ודוחקם + מביא יישוב האגלי טל

ומקשה עליו • מביא ב' יישובי החזו"א ודוחקם • מיישב הסתירה עפ"י שיטת הרמב"ם בספיקא דאורייתא • מקשה ממ"ש בבס"מ ומתרץ ומבאר שיטת אדה"ז בזה

הערות על כמה מצוות בספר המדע. 453.

הת' אברהם שי' סארקין

מצות ל"ת שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם • מצות ל"ת שלא להלוך רכיל • מצות עשה לכבד מלמדי' ויודעי' • מצות ל"ת שלא לתור אחר הרהור הלב וראיית העינים • מצות ל"ת שלא ישתחוה לה • מצות ל"ת שלא לאהב המסית; מצות ל"ת שלא לעזוב שנאתו; מצות ל"ת שלא להצילו • מצות ל"ת שלא להקים מצבה; מצות ל"ת שלא להשתוות על אבן משכית • מצות ל"ת שלא לטע אשירה

ביאור ברמב"ם הל' סנהדרין בגדר פסק הדינים בב"ד. 465.

הת' דובער שי' פרידמן

דברי הגמ' בסברא אחת משני פסוקים • דברי הרמב"ם שגם בסברא מפסוק א' • הקושיות ושינוי הגרסא בש"ך • הצ"ע בדברי הש"ך • ענין הדיינים בפסק דין • הצורך בע"א דיינים בב"ד

שער תורת רבינו

חפצא דקדושה בקרבנות שלפני מ"ת. 473.

הרב בנימין שי' וילהלם

החידוש בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א • השינוי בשיחת ש"פ בהעלותך שנשאר בצ"ע • ביאור מיוחד בחילוק שבין ב' השיחות • הטעם שנעשה חפצא דקדושה גם ללא ציווי • ההוספה בש"פ לך לך בקדושת המזבחות

"קם רבה ושחטיה לרב זירא". 480

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין

ביאור הרבי ב"קם רבה ושחטיה לר' זירא" • סתירת סברות ר' זירא ורבה • שאלה בעין זה בשקו"ט בין משה ובני ישראל ע"פ השיחה • חילוק בין גילוי עצם הנשמה ע"י משה לבין כמו שהיא מושרשת בהעצמות • ביאור בכל הנ"ל ע"פ החילוק בין משה לשבג"י אחרי גילוי עצם הנשמה • תוספת ביאור ע"פ הנ"ל בג'



תקופות בדורו של נשיא דורינו

489. בהא דאמר רב יוסף "אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא"

הת' יואב שי' האזור

מעלת רב יוסף – שהיה סיני + הקשיים שבביאור + הקושי במהלך שו"ע אדה"ז
+ ביאורו של הרבי בזה + הביאור ע"פ כהנ"ל

495. העצה לפעול את ביאת משיח צדקנו

הת' מנחם שי' היילפרין

מדוע הגאולה עדיין לא הגיעה? + החידוש בגאולה שהגילויים יהיו מצד גברי
התחתונים + הביאור בשיחה בהצורך של העשרה עקשנים + לימוד עניני גאולה
ומשיח

498. בענין מצוות בטלות לעתיד לבוא

הת' משה שי' ליסון

סוגיית "מצוות בטלות לע"ל" + שיטות הראשונים והקשיים שבהם + הקושיא
בסוגיא זו וביאורי הקובץ שיעורים + ביאור כ"ק אדמו"ר שע"פ מיושבת השאלה
הנ"ל + ההכרח לביאור כ"ק אדמו"ר גם בדרך הנגלה + ביאור המחלוקת בגמ'
ע"פ ביאור זה + יישוב השאלות לעיל ע"פ השיחה, ויישובם לדברי הראשונים

506. השגחה פרטית לדעת הרמב"ם

הת' שניאור זלמן שי' לפידות

שיטות הבעש"ט והרמב"ם + שיטת הרמב"ם ע"פ ביאורו של אדמו"ר האמצעי
+ ובהקדים בכללות הענין + ביאור שיטת הבעש"ט + ביאור שיטת הרמב"ם
עפ"ז + ביאור השאלות + ביאור לשונות הרמב"ם

518. אין מחלוקת במציאות

הנ"ל

הכלל והאופנים ללומדו + שיטת כ"ק אדמו"ר בנדו"ד + הקשיים בהסבר זה +
ביאור השני בשיטת כ"ק אדמו"ר + ציטוט מדברי כ"ק אדמו"ר

ביאור בגדר עניין ה"טבע"..... 524.

הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי

ב' אופני הנהגה ב"הנהגת" העולם • דברי העקידה בעניין ב' ההנהגות הנ"ל
וביאור כ"ק אדמו"ר • ב' אופנים בהסתכלות על הטבע • ביאור השורש של
ההנהגה "טבעית" וקושיה על הנ"ל • ויובן בהקדים הגדרת עניין "הטבע" מצד
התורה • מאמין בחי העולמים וזורע • אופן עמוק יותר בחשיבות ה"טבע" •
ביאור עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בהדרן • ביאור היוצא מבהנ"ל • ביאור היוצא
מבהנ"ל

פשוטו של מקרא

ביאור בפירוש רש"י במחלוקת רועי לוט ורועי אברהם..... 539.

הת' שמואל שי' בטאשוילי

שאלות בפירוש רש"י במחלוקת רועי לוט ורועי אברהם • ביאור חדש בהבנת
פירוש רש"י • ביאור הריב • ביאור טעותם של רועי לוט

פירוש רש"י עה"פ "כי אין בית אשר אין שם מת"..... 549.

הנ"ל

שאלות בפירוש רש"י עה"פ "כי אין בית אשר אין שם מת" • שקו"ט בדברי
המפרשים השונים ובדברי מפרשי רש"י • הצעת ביאור חדש בכוונתו של רש"י
בפירושו על פסוק זה • ביאור חדש במהלך רש"י

הערות קצרות

הנלמד מחיוב הגר בשמירת הפסח..... 565.

הת' שמואל שי' באטשוילי

דברי הרא"ש והבית יוסף בסוגיות "המקיף את חברו" ו"הנוטע בשדה חבירו" ... 567.

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו

מחלוקת הראשונים בסוגיית "המקיף את חבירו" • ביאור שיטת הראש בסוגיין
• סוגיית הנוטע בשדה חבירו וקושיית הרא"ש בזה • ביאור דברי הבית יוסף



בסוגיין בעין הביאור הנ"ל

- 571..... נאמנות הבעל דין בהודאתו
הת' מנחם מענדל שי' קוט
- 574..... האם שטר הנמצא אצל הערב מוכיח על פרעון החוב.
הנ"ל
- 577..... חיבור הבתי כנסיות ובתי מדרשות לבית המקדש לעת"ל
הת' משה זלמן שי' קפלון
- 579..... בענין האמירה בקידושין ד'תן מנה לפלוני ואקדש אני לו'.
הת' מנחם מענדל שי' שאנאוויטש

הוספות

- 585..... לקורות חייו של רבינו מנחם ורדימס
הת' אפרים ליב הלוי שי' לואיס





שער דבר מלכות

בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א*

ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשרי¹, ואיתא במדרש² כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא³ ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא⁴ אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים⁵ והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא⁶ ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף)⁷, ולאח"כ אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל. גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר⁸, האיך שייך לומר שישוראל בחרו בהקב"ה. ועד"כ בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא⁹ דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה.

(ב) **ויוכץ** זה בהקדים מ"ש¹⁰ חלקי הוי' אמרה נפשי, ואיתא במדרש¹¹ משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, ה' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל

(* יצא לאור בקונטרס י"א ניסן — תשמ"ט, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת הפ"ז של כ"ק אדמו"ר שליט"א .. ערב שה"ג תשמ"ט".

(1) נשא ז, עב.

(2) במדב"ר פי"ד, י.

(3) מלאכי ג, יב.

(4) תהלים קמד, טו.

(5) ראה תבוא כו, יז.

(6) ראה יד, ב.

(7) להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד "שבחרו בהקב"ה) להיות להם לאלקים".

(8) ראה פרש"י תבוא שם "הבדלתי לך מאלקי הנכר".

(9) פמ"ט (ע, רע"א).

(10) איכה ג, כד.

(11) איכ"ר עה"פ.



ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי. וידוע הדיוק בזה¹², דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן¹³ יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך הוא גדול מהם נובפרט לפי הידוע¹⁴ בפירוש הכתוב¹⁵ משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים¹⁶, ולמה¹⁶ צריך להטעם דכולהו מתחלפין.

ג) **והנה** לכאורה הי' אפשר לבאר זה על פי הידוע¹⁷ שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים¹⁸) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרוזן¹⁹ ביד החוצב²⁰. ולכן השתחוו להכו"מ ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד חמרא למרא טיבותא לשקיי²¹. וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי רק בהם. ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול). נויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא²² נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקייא" (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני

(12) בד"ה את הוי' האמרת להצ"צ (אוה"ת תבוא ע' תתרעב. שם ע' תתרפג) ולאדמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ל ע' רצא). ביאורו להצ"צ ע' רמח ואילך. סה"מ תר"ס ע' יא.

(13) כ"ה באוה"ת ובסה"מ תר"ס שם.

(14) ראה אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תיד.

(15) שמואל-א ט, ב.

(16) ראה גם סה"מ תר"ל שם.

(17) ראה סה"מ להצ"צ ו, א ואילך. וראה עד"ז רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו. וראה לקמן הערה 75.

(18) ברכה לג, יד.

(19) ע"פ ל' הכתוב — ישעי' י, טו.

(20) ראה גם ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד). ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך). ד"ה מים רבים ה'תשי"ז פ"ד (לעיל ח"א ע' שכג ואילך). ושם, שטעות זו (שהם משפיעים בבחירתם) הוא לא ע"ז אלא שיתוף, משא"כ הטעות שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ (דלקמן בפנים) הוא ע"ז. עיי"ש בארוכה.

(21) ב"ק צב, ב.

(22) מנחות קי, א.

שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות²³) באלקא דאלקייא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייא, ושליטת הענין דאלקים אחרים²⁴ בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב. ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישיראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה²⁵ דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים, וזה שישיראל יודעים שהם רק כגרזן ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

ד) אמנם מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם ונדלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה, מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישיראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישיראל יודעים את האמת שהם רק כגרזן ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישיראל העיקר הוא לעבוד את המלך²⁶. והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא (כמבואר בהדרושים²⁷), כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל בביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר²⁸ דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש²⁹ אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם. ועוד טעם על זה שרצו

(23) אבל בכללות, ענין "אלקא דאלקייא" הוא רק באלו החושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ, משא"כ הטעות שהם בעלי בחירה, כמפורש בהמצויין בהערה 20.

(24) להעיר מאוה"ת יתרו ע' תתיקח בפירוש לא יהי' לך אלקים אחרים: "אלקים תואר למושל". ובהמשך הענין שם, שהכו"מ אינם כמו שליח ששייך לתת לו כבוד ע"ד "טיבואת לשקיי" אלא כגרזן ביד החוצב.

(25) להעיר מסה"מ תרע"ח ע' שנו "נבראים השפלים שאין דעת ותבונה להם ישפטו רק למראה עיניהם ומחשבים את הממוצעים".

(26) להעיר מסה"מ תרפ"ו ע' קלו, שמדבר שם בענין ההתחכמות בעסק, שהוא דוגמת המשתחוה לכו"מ כי חושב שמהם באה ההשפעה, ובהמשך הענין שם (ע' קלז) "כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו". דמזה משמע, שלא רק המחשבה בנוגע טיבת הפרנסה, אלא גם המחשבה "רק לטובת עצמו" היא דוגמת עבודת כו"מ.

(27) שבהערה 12 (אוה"ת שם ס"ע תתרעב ואילך. שם ע' תתרפד. סה"מ תר"ל שם ע' רצב ואילך. ביאור"ז שם. סה"מ תר"ס ע' יא ואילך). וראה גם סידור (עם דא"ח) קמב, ג. סה"מ להצ"צ ו, א. ובכ"מ.

(28) ח"ב קכח, א. וראה בארוכה סידור (עם דא"ח) עה"פ אל תבטחו בנדיבים (נו, ד).

(29) בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא בפרש"י) עה"פ: חנם מן המצוות.



לקבל השפעתם מהכו"מ³⁰, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון שניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול³¹. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישאל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז³²], ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש³³, מ"מ הם מוותרים על זה] וחביב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה.

(ה) **והנה** הטעם של הפקח (לזה שבחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה' אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחר הברור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו³⁴ לגמרי³⁵. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה³²]. וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחר שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל³⁶ אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו ע"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל³⁷ איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך³⁸. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי

(30) כ"ה להדיא בביאורו"ז להצ"צ שם (ע' רמט).

(31) ראה בארוכה תו"א ר"פ בשלח (סא, א). קונטרס ומעין מאמר ח' פ"ב ואילך.

(32) ראה קונטרס ומעין מאמר ו' בסופו. מ"ז פ"ד. מ"א פ"ב.

(33) ראה אגה"ת ספ"ו. קונטרס ומעין מאמר ז' שם.

(34) ראה סידור (עם דא"ח) נז, סע"א ואילך, דזהו מ"ש אל תבטחו בנדיבים גו' (הם הקליפות, כי כאשר)

תצא רוחו (רוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפלו בהם) גו' אבדו עשתונותיו.

(35) ראה דרושים שבעה ערה 12 (אוה"ת תבוא ע' תתרעד. שם ע' תתרפה. סה"מ תר"ל ע' רצד. תר"ס ע'

(ג).

(36) נדרים נ, סע"ב. מס' מכות בסופה. וראה תו"א בשלח סא, ג.

(37) תמיד לב, א.

(38) כנ"ל סעיף ד.

בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו³⁹, ולכן רוצים הם דוקא בהשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא⁴⁰, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאוו"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה⁴¹, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרבא הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות⁴². נועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא⁴³, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים⁴⁴ הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אנא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

ו) וצריך להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מוותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל⁴⁵, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר⁴⁶ על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך, ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל. ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה⁴⁷ (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא

(39) תניא פכ"ב (כז, ב). נת' בקונטרס ומעין מ"ב פ"ב ואילך.

(40) ועפ"ז מובן האריכות והפרטים בהמצויין בהערה 35.

(41) תניא פכ"ט (לו, ב).

(42) תניא פכ"ב שם. סה"מ תר"ס שם. ובכ"מ.

(43) אגה"ת פ"ז (צז, סע"א). וראה גם תניא ח"א פי"ט (כד, ב).

(44) ברכות יח, ב.

(45) כמובן גם מזה שנק' בשם פקח.

(46) גם מצד השכל. ולהעיר מלקו"ת תזריע (כ, ב) שאהבה רבה (שרוצה בעצמות אוא"ס ולא בהזוי אף שעי"ז יתבטל ממציותו) נק' דכר שהוא דעת חזק, שבחור העיקר ולא הטפל, ואהבה זוטא (שרוצה בהזוי בכדי שישאר במציאות) נק' "בשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר בשביל הלגרמי שלו". וראה הערה הבאה.

(47) להעיר מתניא פי"ט (הובא בלקו"ת שם), דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא "חיי החיים" (תכלית העילוי), מ"מ, מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק בשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל.

ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא "דעת חזק" ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא שם] — הכוונה היא, דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים.



בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם⁴⁸, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

ז) **ואולי** יש להוסיף, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מיתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה. ויובן זה בהקדים המבואר בסידור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים⁴⁹, בענין ההשפעה הנמשכת לעוברי רצונו⁵⁰ שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך⁵¹ שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפע להם שיריים (שגם השיריים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב. ועד"ז הוא בהנמשל שההשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה. ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שההשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהנמשל. שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש⁵² הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע⁵³ שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב⁵⁴, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב. ולכן כל⁵⁵ ענינו הוא למלאות תאות לבו. ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים⁵⁶ (העבדים והשפחות שאחרי הרחיים), שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח (מפני אימת הכאת השבט)⁵⁷, היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא לי⁵⁸. ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאוות עוה"ז, וזה שאינם עוברים על רצונו ית' הוא מפני יראת העונש, מקומם הוא

48) ראה גם סה"מ תר"ס ע' טז "מצד הדביקות שמעצמות הנפש .. לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב".

49) רצג, סע"ד ואילך.

50) ראה שם רצד, ג.

51) ראה גם תר"ח שמות קנו, א ואילך [בהוצאה החדשה — בא ח"א קכה, ב ואילך]. סה"מ להצ"צ

עט, א. קונטרס ומעין מאמר ז' בתחלתו. ובכ"מ.

52) ישעי' נו, יא. וראה זח"ג פ, סע"א ואילך.

53) מאורי אור בערכו.

54) זח"ג רכד, א (ברע"מ). תניא פי"ב (יז, א).

55) כל דוקא, מכיון שכולו לב.

56) ראה סידור שם (רצה, א) "פחותי העבדים".

57) ראה סה"מ להצ"צ פג, ב. אוה"ת משפטים ע' א'קכח ואילך. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר

קצת.

58) גיטין יג, א.

מחוץ לשולחן המלך. משא"כ עבדים החשובים, עבודתם את המלך היא ברצון וחשק. דהגם שעיקר עבודתם היא מצד קבלת עול [כידוע⁵⁹ החילוק בין בן לעבד, דזה שהבן עושה רצון אביו הוא מפני האהבה וזה שהעבד ממלא רצון אדונו הוא בדרך קבלת עול], מ"מ, זה גופא הוא ברצון וחשק, שרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים. ולכן מקומם הוא בשולחן המלך. ולמעלה מהם הם השרים, שיש להם ידיעה בהנהגת המלוכה [שלכן כו"כ ענינים בהנהגה מתנהגים על פיהם], וגם יש להם השגה במעלת המלך ומפני זה יש להם אהבה אליו, ועבודתם היא לא רק מצד קבלת עול אלא גם מצד אהבה. ובשרים גופא ישנם כו"כ דרגות, שנחלקות בכללות לשתיים. שרים (סתם) ושרים גדולים. ויש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים] הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש "והיו עמו", בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך. ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים)⁶⁰, מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין "היו עמו" הוא בכדי לרמז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע⁶¹], דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר – בספירות דאצילות שאיהו וחיוהי וגרמוהי חד⁶², שהם תמיד עם המלך.

ועפ"ז מובן עוד יותר גדול פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ לשולחן המלך (הגם שההשפעה שנשפעת להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכתורת הבעש"ט⁶³ הידועה עה"פ⁶⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שאינו מבקש שום דבר ותפלתו היא שלפני הוי' ישפוך שיחו. ולזה צריך פקחות גדולה. ובדוגמת מלך בוו"ד, שבכדי ליכנס להקיסטון שבו נמצא המלך ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא ומתעכבים שם. ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר. ודוקא מי שהוא חכם גדול, גייט אים ניט אָן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי, וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיסטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך.

(59) תניא פמ"א (נז, א). המשך תרס"ו ס"ע שח ואילך. ובכ"מ.

(60) וכמובן גם מזה שממשיך במדרש מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה.

(61) ראה סידור רפז, סע"ב ואילך. ובכ"מ. ולהעיר גם מאגה"ק סכ"ה (קלט, ב) שהחיות הנמשך להשרים

"הוא בבחי' גלות בתוכם".

(62) ע"ח שער מז (שער סדר אבי"ע) פ"ב. ובכ"מ. אגה"ק ס"כ בתחלתו.

(63) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' צז (יג, ג). אור המאיר פ' וישלח.

(64) תהלים קב, א.



(ח) **ויש** לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי⁶⁵, וכלשון אדמו"ר הזקן⁶⁶ "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר, ואדמו"ר הזקן היתה לו השגה בזה, השגה אמיתית באופן שהשכל נתאחד עם המושכל⁶⁷, אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין. ויש להוסיף, דעיקר הפקחות בזה שאינו רוצה בהדוכסין וכו' (המדריגות שבסדר ההשתלשלות, וגם שלמעלה מהשתלשלות) הוא, דהגם שהספירות (מלשון ספירות ובהירות⁶⁸) אין מסתירים על אוא"ס, דבההשפעה שנמשכת ע"י הספירות (הכלים) נראה בגילוי שההשפעה היא לא מהספירות עצמם ח"ו אלא שאוא"ס משפיע על ידם⁶⁹, וביותר הוא בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם⁷⁰, ומכ"ש בהמדריגות שלמעלה מאצילות⁷¹, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן "איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם "דאין ג"ע", "דאין עוה"ב", דנוסף לזה שהגילויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גילויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין.

(ט) **ויש** לומר, דפירוש זה באנא נסיב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה אלא בהעצמות, והפירוש דאנא נסיב מלכא כפשוטו (שאינו עובד להכו"מ), שייכים זה לזה. ויובן זה ע"פ הידוע⁷² שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגילויים דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה⁷³) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדריגתו, מ"מ, מכיון שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זיו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל. ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי' שלו⁷⁴, בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שיודע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבההשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי. ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ

(65) תהלים עג, כה.

(66) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

(67) תניא פ"ה (ט, ב).

(68) ראה גם אוה"ת חיי שרה קו, ב ואילך. ובכ"מ.

(69) המשך תער"ב ח"א פק"ו (ע' רד"רה). ובכ"מ.

(70) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"ט ואילך.

(71) ראה בארוכה המשך הנ"ל פקכ"א ואילך. וראה שם פקכ"ג (ע' רלט).

(72) לקו"ת תוריע כ, סע"א ואילך. שרש מצות התפלה להצ"צ שם.

(73) ברכות יז, א.

(74) כ"ה הלשון בלקו"ת שם.

שמחשבים אותם למציאות (שההשפעה באה מהכו"מ עצמם, או שיש להם בחירה עכ"פ להשפיע). דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע ולא בעצמות אוא"ס, היינו שהוא נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות להכו"מ, שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם ח"ו. ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה ("דאיין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מינה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת "דאיין ג"ע"). ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסיב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמץ עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישאל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", כ"א "מער ניט אַז דין אַליין".

יו"ד) ויש להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שעיקר הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזן) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד). והנה הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים. ולכן, כשרוצה בהגילויים (ולא באוא"ס), היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעיקר. ועפ"ז יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר⁷⁵. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרזן ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא.

יא) ועפ"ז יש לבאר גם המעלה בזה דבחירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני שישראל

75) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו, דזה שטעו שצריך לחלוק כבוד להכו"מ הוא (לא מפני שצריך להודות להם ע"ד "טיבותא לשקיי", כמובא לעיל, אלא) מפני שהקב"ה "חלק להם כבוד" ושהו (שיחלקו להם כבוד) הוא "רצון הא-ל". ואולי יש לומר, שהסיבה לטעות זו היא כי בחיצוניות הרצון (כמו שהוא מקור לאוה"ע) נרגש שזהו הרצון הפנימי.



הם בחינת פנימי, וכידוע דשרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עיקר העילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שע"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). ויש לומר, דזהו גם מ"ש⁷⁶ חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), דחלק הוא בחינת פנימי (כידוע⁷⁷ בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו), והעילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהבחירה דהנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דיבור ומעשה, שע"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

(יב) **ויש** לקשר זה עם מ"ש במדרש תהלים עה"פ⁷⁸ למנצח לדוד להזכיר, משל למלך שהי' לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה, אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכוונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר. כך אמר דוד למעלה מן המזמור⁷⁹ כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה, הרי הצאן מכוונסות, ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר. וצריך להבין, הרי זה שכנס הצאן לאחר ששכע עליהם (ולא היו מרוצים לפניו) הוא מפני שנתעורר שוב הרצון אליהם, ולמה לא הזכיר (מעצמו) להרועה, וצריך לבקשה מיוחדת על זה. והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי' בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי' נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע⁸⁰ החילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף. והגם שכשהצאן מכוונסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיך שייך לומר שאין להם רועה, יש לומר, דההמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה⁸¹, ומכיון שהתורה דעכשיו היא הבל לגבי תורתו של משיח⁸², נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות). והגם שהמדובר כאן הוא לאחר שאלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וגו' שזה יהי' בגאולה העתידה, הרי עיקר הגילוי שיהי' בגאולה העתידה הוא הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהשגה, וזו היתה בקשתו של דוד (דוד מלכא משיחא), וע"י בקשתו נעשה זה, שיהי' גם הענין דרועה, הבנת והשגת התורה בתכלית השלימות.

(76) ראה סד"ה אשרנו ה'ש"ת. ובכ"מ.

(77) תהלים מזמור ע*.

(78) סוף מזמור סט.

(79) תו"א מקץ לג, ד ואילך.

(80) קה"ר פ"א, ת. ועיין ג"כ שם פ"ב, א.

(*) ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" ע"ד אמירת תהלים (שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214). אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"י ס"ע נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) — התחילו ב"א ניסן שנה זו (תשל"א) לומר מזמור ע שבתהלים.

(יג) **וע"פ** כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשייכות דבחירת ישראל בהקב"ה ובחירת הקב"ה בישראל, דבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, שרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון. נויש לומר, דזה שהבחירה בישראל הוא בהגוף, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שע"ז נרגש בהם שגם הגשמיות הוא בשביל עבודת ה'. ועפ"ז יש לבאר זה שהקרבות של אשר היו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה, כי עיקר העילוי דישאל הוא (לא זה שיש בהם מצד למעלה, אלא) זה שפועלים ע"י עבודתם, ובזה דוקא (מה שפועלים ע"י עבודתם) הוא עיקר הנחת רוח והתענוג דהקב"ה, אלא שבכדי שיהי' להם הנתינת כח על זה הוא ע"י ההמשכה והגילוי דבחירת הקב"ה בישראל, וגילוי זה נמשך ע"י הקרבות שהקריב אשר. דנוסף להכח שבכ"א מישראל מצד שרשו בפנימיות הרצון, הנה ע"י הקרבות דאשר, נמשך כח זה בגילוי יותר. ויש לומר דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין, ובפרט לאחר שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט להחולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות שלו יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"ד ומעין שהי' אצל אדמו"ר הזקן שלא רצה מער ניט אַז דיך אַליין), וגם רצונו בגשמיות יהי' (בעיקר) בכדי לעשות את הגשמיות כלי לאלקות. ועי"ז יומשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן⁸¹ אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון די גשמיות רוחניות, דמזה מובן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד⁸². וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חירותנו, וזה מביא גם את זמן חירותנו בפועל, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(81) ראה "היום יום" כז טבת (אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב ע' רסה). סה"מ ה'ש"ת (הוצאת תשמ"ו) ע' עח.

(82) ראה זח"ג עג, א.



שער כתובות

שיעורי ר' אברהם נפתלי גאלדבערג

הקדמה

הרב אברהם נפתלי הירצקא גאלדבערג הי"ד

אחד מגלגולי של ישיבת תומכי תמימים הי' בוזארשא, בפולין. אחד הר"מים בישיבה הי' הרב אברהם נפתלי הירצקא גאלדבערג הי"ד. ר' אברהם נפתלי נולד בעיירה קטנה, קלאבוצק שליד לאדז', ועל שמה נקרא כל ימיו "דער קלבוצ'קר", שם ישב ולמד עוד מימי נעוריו תורה בשקידה רבה, ועשה חיל בלימודו. אחרי נשואיו, עבר לגור בעיירה וויעלון הסמוכה לקלאבוצק. משם נלקח אחר כבוד לשמש כר"מ בישיבת תומכי תמימים של לויבאוויטש בוזארשא. משם עבר לכהן כר"מ בישיבה שהקים אדמו"ר מסוקולוב זצ"ל ליד חצירו בסוקולוב, ושוב חזר לוזארשא והגיד שיעורים בכיתה הגבוהה במתיבתא.

בשנת תרצ"ג הדפיס ספר "מעשה זית", חידושים ודרושים על המדרשים בסדר פרשיות התורה, עם הערות בהלכה (ואח"כ י"ל בהוצאה שני' (ת"א תשמ"ו)). גם הכין לדפוס ספר "יד לקידושין" ביאורים למס' קידושין, אך לא איסתייעא מילתא.

הוא התקבל בתור ר"מ בחורף תרפ"ג, ולימד בישיבה לפחות עד שלחי שנת תרצ"א.

מדי שבת הי' מבקר ר' פייבוש זלמנוב, בלויית הרב ר' אברהם נפתלי הירצקא גאלדבערג בבתי הכנסת שבעיר, וזה האחרון הי' דורש בפני הצבור וקורא לתמיכה בישיבה.

ר' אברהם נפתלי הי' למדן פולני טיפוס, שהי' מחבב את הפלפול ואת החריפות.

באותה שעה דיווח חבר ההנהלה ה"ר שמואל זלמנוב לרבינו, אודות שיעוריו, המעלות והחסרונות שבהם:

אופן לימוד של רא"ג שי' בטח ידוע, אשר איננו כל כך כפי לימוד הנרצה אצלינו. אך לעומת זה הוא בעל פועל נפלא, וכל השומעים את שיעורו מתפעלים ביותר מטיב ההסבר וגודל החיות בלימוד אשר מכניס בהתלמידים שי', וזה טוב מאד לפני תלמידים כאלו.

ב"התמים"י נדפסה הערה ממנו, וכתוב עליו "מלפנים ר"מ בשיבת "תומכי תמימים" בורשה".

הרב אברהם נפתלי גאלדבערג נהרג בשואה, הי"ד.

*

השיעורים שלפנינו הם שיעורים על מסכת כתובות מהרב אברהם נפתלי הנדפסים כאן לראשונה, מכת"י של רשימותיו של הרה"ת משה פינחס הכהן כ"ץ ע"ה אשר למד בתו"ת בווארשא בשנת תרפ"ו, בהיותו בן שש-עשרה שנה, וכתב במחברתו את השיעורים ששמע. תודתנו נתונה למשפחתו על אשר הואילו למסור את רשימותיו לידינו.



מה שלמדתי אצל מו"ר הרה"ג ר' אברהם נפתלי גאלדבערג מוועלין

בתומכי תמימים בווארשא שנת תרפ"ו

בסוגיא דפרק א דכתובות

♦

ב, א

גמרא. "חלה הוא מהו התם טעמא מאי משום דאניס, והכא נמי הא אניס, או דלמא התם אניס בתקנתא דתקיננו לי' רבנן, הכא לא". ונראה לבאר הספק דהנה הקשה בירושלמי אהא דהקורע על מתו בשבת יצא מהא דמצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. ותירץ דתמן גופה עבירה. ברם הכא הוא עבר עבירה. והכא כמו התם נראה דחלה עדיף משום דהוי אונס דגופה דהוא אין יכול לכנוס אבל התם הוא אינו אונס ורק גורם שלא יכנוס. אך לאידך דלמא תקנתא דרבנן עדיפה שהוא כמו שעוד לא הגיע זמן הנישואין² אבל בחלה זמן הנישואין הגיע ואתה רוצה לומר שידחה האונס את הנישואין זה אינו.

רש"י ד"ה בתולה נשאת ליום הרביעי: תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא. שפעמים בשבת: אבתולה קאי. וקשה מאי קמשמע לן פשיטא שתקנת חכמים ופשיטא שאבתולה קאי.

ויש לבאר דקשיא לי' לרש"י בלשון המשנה דקפתח בתרתי בתולה ואלמנה וסיים בחדא. דשפעמים בשבת על כרחך לא קאי אלא אבתולה. ולאלמנה ביום החמישי לא יהיב טעמא. משום הכי קאמר רש"י תקנת חכמים וכו' שקודם תקנת חכמים היתה בתולה נשאת ביום ה' משום ברכה דאדם ועכשיו תקנו שתהא נשאת ביום ד' משום טענת בתולים. וא"כ התקנה היתה רק לבתולה אבל אלמנה ליום החמישי הי' מקודם³.

תוד"ה בתולה. "משום דהתם אקרא קאי . . אבל הכא לא קאי אקרא". וקשה הא

(1) שבת פ"ג ה"ג. עיין תורת חסד סי' לא ס"א. תניא פל"ז בהגהה.

(2) עיין שיטה מקובצת.

(3) ראה פנ"י.



בתורה ג"כ כתוב בתולה. ונ"ל ע"פ מה שכתב המרדכי⁴ אהא דקתני⁵ "האשה שנתארמלה או שנתגרשה . . אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים". הא דלא קתני אם יש עדים שנישאת ברביעי מפרש בירושלמי פרקא קמא משום דיש שיש להם מאתים ואין נשאת דוקא ברביעי אלא אפילו בשאר יומי כגון מוכת עץ אפילו לר' מאיר ובוגרת לרבנן. הרי ביאר שבוגרת אינה נישאת כיום ד'. ובקטנה ג"כ לא איירי משנתינו דהא פיתוי קטנה אונס הוא⁶. ולפ"ז מתורץ מה שהקשינו דבקרא איירי בין קטנה, נערה, כוגרת. ומשנתינו לא איירי אלא בנערה.

תוד"ה שאם הי'. יש ליישב קושיית התוס' אמאי תנשא ליום ד' הא הוי ספק ספיקא דתליא בטעם דבספק ספיקא הולכין לקולא דביארו האחרונים⁷ לפי שיטת הרמב"ם⁸ דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן ואם כן כשיש עוד ספק הוי ספק בדרבנן וספק דרבנן לקולא. אך לשיטת הרשב"א⁹ הטעם משום דהוי כרוב והולכין בתר רוב. וע"פ טעם הרשב"א מיושב דאימתי הולכים בתר רוב היכא דליכא לברורי אבל היכא דאיכא לברורי מבררין. והכא פרש"י כדי שיתברר הדבר והיכא דאיכא לברורי מבררין ואין הולכין בתר רוב¹⁰.

ב, ב

גמרא. "הא חלה הרי זה גט". קשה איך מוכיח דאין אונס בגיטין מהא דלא קתני חלה אינו גט הא אפילו אי יש אונס בגיטין לא מצי למיתני הכי דהא הוה עכ"פ ספק גט דשמא אף אם לא אירע אונס נמי לא הי' בדעתו לקיים התנאי ולבא תוך י"ב חודש¹¹. ונראה לבאר ע"פ מש"כ הריטב"א דדייקנן לה מייתורא, דמשום גופה לא נצרכה דהא ידעינן דאין גט לאחר מיתה ולא קתני לה אלא למידק מינה דוקא מת הא חלה הרי זה גט. ולפ"ז אתי שפיר דמדקתני משנה יתירא מת אינו גט על כרחך לדיוקא אצטריך דחלה הוי גט גמור דאל"כ מאי קמ"ל ודו"ק.

וכ"ז לפי הריטב"א אבל לפי פרש"י קשה. ונ"ל דרש"י סבירא לי' כמ"ד¹² דעל מנת

(4) רמז קמא ע"פ הירושלמי.

(5) לקמן טו, ב.

(6) יבמות סא, ב.

(7) פנ"י ט, א בתוד"ה לא צריכא. פמ"ג יו"ד סי' קי ס"ק כה. ועוד.

(8) הל' טומאת מת ט, יב.

(9) שו"ת ח"א סי' ת"א.

(10) עיין חת"ס כאן ובחזון יחזקאל על התוספתא (א, א).

(11) ראה פנ"י ברש"י ד"ה מת הוא.

(12) כתובות עג, ב.

שירצה האב היינו ע"מ שישתוק האב וא"כ הכא יהי הפרש אם לא יבא ואם כן לא תקשה אפילו יש אונס יהי ספק גט אמאי יהי ספק גט והא דלא בא הוי אונס אבל לאידך מ"ד דאמר ע"מ שיאמר אבא אין אבל לא אמר אין לא הכא נמי הרי לא בא¹³.

בגמרא. ההוא דאמר לה אי לא אתינא מכאן עוד תלתי יומא ליהוי גיטא אתא בסוף תלתי יומא ופסקי מברא אמר חזו דאתאי אמר שמואל לא שמי' מתיא. וקשה דרבא סבירא לי' בגיטין דגילוי דעתא בגיטין מילתא? ועל טעם דאמרינן גילוי דעתא בגיטא מילתא משום דאתי דבור ומבטל דבור¹⁴ אבל היכא דאיכא מצוה הוי מעשה והכא הוי מצוה שאין איש נותן גט אלא א"כ יש בה ערוה, ולא אתי דבור ומבטל מעשה. כי היכא דאמרינן התורם שליח לתרום לו תרומה וקודם שתרום חזר מן השלוח אין יכול לחזור משום דמצוה לתרום תרומה והוי מעשה ולא אתי דבור ומבטל מעשה.

תוד"ה הרי זה. ובפרק קמא דגיטין פירשנו. ושם כתבו דמתני' דפ"ק דגיטין קמ"ל דאע"ג שמינה המגרש בחייו השליח לא חשיב להיות כמותו אחר מותו כאילו הוא עצמו קיים אלא חשיב גט לאחר מיתה. וקשה דהרמב"ם פסק¹⁵ שאם נתן גט כשהוא פקח ואחר כך נשתטה מדאורייתא הוי גט. וקשה אמאי לא אמרינן הכא דהוי גט כמו דאמרינן התם. וי"ל דבשלמא התם הא חי רק דאין לו דעת לגרש ושלוחו של אדם כמותו אבל הכא הא מת ואין המתים מגרשים¹⁶.

ג, א

תוד"ה וסברה דאנוס ומן הדין לית לן למיחש דלמא אנוס דרובן לא אניסי. וקשה מאי קאמר התוס' דרובן לא אניסי היכי אמרינן דהולכין בתר רוב היכא דליכא חזקה כנגד אבל היכי דאיכא חזקה כנגד אין הולכין בתר רוב והכא איכא חזקת אשת איש.

ונ"ל דהקשה הרשב"א מה טעם מצינן שיש מקומות שאומרים סמך מיעוט לחזקה ויש מקומות דלא אמרינן סמך מיעוט לחזקה כגון מים שאין להם סוף דרוב אנשים מתים שם מ"מ לא אזלינן בתר רוב אלא אמרינן חי משום חזקת חי אלמא אמרינן סמך מיעוט לחזקה ומצינן דלא אמרינן כגון אם מצא בהמה שחוטא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ולא אמרינן חזקת אבר מן החי אלמא לא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה.

ותירץ הרשב"א היכא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה דאם תאמר כן לא תבטל דבר אלא

13) ועיין אור שמח גירושין ט, יח. חידושי הגרש"ש סי' ב.

14) חת"ם סופר גיטין לד, א ד"ה אמר

15) גירושין ב, טז.

16) ראה קצה"ח קפב, ב. שו"ת אחיעזר חאה"ע סי' כ"ח סק"ח.



יהי' כמו שהי' כגון מים שאין להם סוף דמוקמינן אותה בחזקת אשת איש אמרינן סמוך מיעוט לחזקה אבל היכא דיתבטל דבר לא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה, לפיכך הכא אם תאמר סמוך מיעוט לחזקה תבטל הגט לפיכך לא אמרינן סמוך מיעוט אצל חזקה.

בגמרא. כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני'. ופריך בגמרא התינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר ומשני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות. והקשה רבי עקיבא איגר דא"כ כל קידושין הוי בדרך ע"מ שירצו רבנן והא בגמרא¹⁷ קאמר דהמקדש את האשה ע"מ שירצה אבא תלי בפלוגתא דיש ברירה או אין ברירה, וא"כ למ"ד אין ברירה איך חלים הקידושין הא בע"מ שירצה אבא למ"ד אין ברירה אף אם רצה האב אינה מקודשת.

ונ"ל דאמרינן בב"ב האומר לחבירו שדה משדי או חצר מחצרי אני מוכר לך ולא ציין לו איזה שדה או איזה חצר משמנין ביניהם ויד בעל השטר על התחתונה. והקשה הרשב"א הא קי"ל אין ברירה ותירץ אימתי יש פלוגתא דברירה כגון שכיב מרע שאמר אם מתי יהא גט¹⁸ ואם לא יהא גט דאי אמרינן דאין ברירה לא הוי גט כלל דאין גט לאחר מיתה כגון זה יש פלוגתא דברירה אבל הכא גבי בית דאם נאמר דאין ברירה ולא יקנה למפרע יכול לקנות מעכשיו.

והכא נמי גבי קידושין מאי פריך אין ברירה ולא תתקדש למפרע ותהא מקודשת מעכשיו. ונ"ל דהכי הוי פריך תינח דקדיש בכספא דאפילו אמרינן דאין ברירה יהא מקודשת מעכשיו אבל קדיש בביאה אי אמרינן דאין ברירה לא יהא מקודשת מעכשיו דאין עתה ביאה ומשני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.

שם. הקשה הש"מ הא בעי תנאי כפול. ונ"ל טעם דאמרינן דבעי תנאי כפול פרש"י בגיטין משום דלא אתא דבור ומבטל מעשה. אבל היכא דליכא מעשה אתי דבור ומבטל דבור והכא פרש"י שהמעות מתנה ולא הוי אלא דבור ואתי דבור ומבטל דבור ונ"ל דהכא הכי פריך תינח דקדיש בכספא לא בעי תנאי כפול משום דלא הוי אלא דבור ואתי דבור ומבטל דבור אלא קדיש בביאה דהוה מעשה מאי איכא למימר ומשני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות ולא הוי אלא דבור ואתי דבור ומבטל דבור.

והש"מ תירץ בענין אחר טעם דבעי תנאי כפול כי היכי דלא ישנה והכא אי ישנה אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'. אבל המרדכי חולק על הש"מ דהקשה אמאי קידושין תופסים בחייבי לאווין נאמר דאפקעינהו. ותירץ כיון דקידש והי' חייבי לאווין לא קידש

(17) גיטין כה, ב.

(18) גיטין עה, ב.

אדעתא דרבנן. וי"ל היכי אמרינן אפקעינהו היכא דקידושין תופסים ע"י שליח אבל הכא לא יתפסו ע"י שליח משום דאין שליח לדבר עבירה.

ג, ב

בגמרא. מאי סכנה אילימא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג נהגו לגמרי נעקרי'. הקשה הריב"ש¹⁹ מה קושיית דגמרא לגמרי ניעקרי' הא הכא הוי כשעת השמד וקיי"ל²⁰ דיהרג ואל יעבור אפי' בערקתא דמסאנא. ותירץ דהכא פריך שיעקרו רבנן את התקנה כדי שלא יהיו צריכים להרג. ולפי זה הא דפריך בגמרא נהגו לגמרי נעקרי' שתי קושיות הן נהגו אנשים קאי ולעקרי' ארבנן קאי.

ז, א

בגמרא. אתפסוה מטלטלין. וקשה הא קיי"ל²¹ דאין קונים קנין בשבת. וי"ל ע"פ המ"א²² דהקשה מפני מה מותר ליתן לולב לחבירו הא בעי קנין ותירץ דמתנה ע"מ להחזיר קונה קנין. והכא נמי איירי במתנה ע"מ להחזיר.

בגמרא. מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. וקשה²³ דאיתא בירושלמי²⁴ הא דמותר ביו"ט לצורך הוה דוקא המלאכות משעת לישה והרמב"ם²⁵ ס"ל דאיסור דחבורה משום מפרק ומפרק תולדה דדישה היא ודישה אסור ביו"ט ודו"ק היטב.

ט, א

בגמרא. דשויוה אנפשי' חתיכה דאסורה. וצ"ע האם רק אוסר אותה על עצמו או דלמא הב"ד אוסר עליו²⁶. ונ"ל להביא ראיה מסוגיית דגמרא דפריך ספק ספיקא הוא ואם נאמר שהוא עצמו אוסר עליו מה קושית דגמרא ספק ספיקא ויהי' מותר נאמר שהוא בעצמו אוסר עליו אלא ע"כ נאמר שהוא שב"ד אוסרים עליו.

(19) שו"ת סי' שעג.

(20) סנהדרין ער, א.

(21) ביצה יז, א.

(22) עיין מג"א סי' שו ס"ק טו.

(23) עיין פנ"י וחידושי הפלאה.

(24) ביצה פ"א ה"י הובא בתוס' ביצה ג, א ד"ה גזרה.

(25) שבת ח, ז.

(26) עיין ריטב"א. שו"ת חת"ס אהע"ז סי' כח.



תוד"ה ואיבעית אימא. דשם אונס חד הוא. ונ"ל דהא טעם דספק ספיקא הולכין לקולא כמו שכתבתי לעיל לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן ובס"ס הוא ספיקא דרבנן, והיכא אמרינן שהולכין לקולא היינו כגון דספק דרבנן אין שייך לספק דאורייתא אבל הכא דספק דרבנן שייך לספק דאורייתא אזלינן לחומרא.

ט, ב

בגמרא. כל היוצא למלחמת בי"ד גט כריתות כותב לאשתו ופרש"י שכותב לה על תנאי. וקשה אנן קיי"ל דאין ברירה וא"כ איך הי' דוד נושא אותה. ונ"ל כמו שכתוב בגמ' ²⁷ רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותי' דדוד הפירוש שרבי סבירא לי' בעלמא דאין ברירה ²⁸ והכא קא מהפך שיטתי' ואמר דיש ברירה ²⁹.

תוד"ה לא דקא טעין. ואי לא אמרינן מגו להוציא אתי שפיר. וקשה דהש"ך ³⁰ הוכיח דאימתי לא אמרינן מגו להוציא היינו כגון דליכא שטר אבל היכא דאיכא שטר אמרינן מגו להוציא. וקצה"ח ³¹ תירץ דהיינו כגון דליכא ספק על השטר גופה אבל היכא דאיכא ספק על השטר גופה לא אמרינן מגו להוציא. והכא איכא ספק על השטר דאם זינתה השטר כמאן דליתא.

ולפי מה שנתבאר אתי נמי שפיר בתוס' לעיל בד"ה אבל שכתבו דביהודה נאמנת במגו ולא בגליל. והקשה המהרש"א דלא אמרינן מגו להוציא אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דהא אמרי תוספות לקמן בד"ה מאי דהכא ודאי בעל א"כ כשיבוא בעל ליכא ספק על השטר ואמרינן מגו להוציא.

י, א

בגמרא. חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. והקשה בדרישה ³² אם נאמר דארוסה יש לה כתובה מה חזקה איכא משו"ה הוא עושה סעודה כדי שלא יתן לה כתובה שיטעון פתח פתוח ויהי' נאמן משום חזקה ואם נאמר הכא איתרע חזקה. ותירץ דבשביל זה הוא אין עושה סעודה דאין הוא יודע בודאי שתאמר בתולה הייתי ויהי' הוא נאמן

(27) שבת נו, א.

(28) חולין קלה, ב.

(29) עיין תכלת מרדכי לך לך יז, ט.

(30) סי' פ"ב כללי מיגו אות טו.

(31) שם סק"ח.

(32) סי' סח ס"ק כד.



דלמא תטען משארסתני נאנסתי ותהי' היא נאמנת.

תוד"ה אמר רב נחמן. משמע דלמ"ד כתובה דאורייתא לית לי' האי חזקה דאין אדם טורח. וקשה דר"מ סבר דכתובה מדאורייתא כדמוכח מתוס' ד"ה הואיל א"כ ר"מ סבר דאינו נאמן להפסידה כתובתה ובמסכת יבמות³³ מוכח שר"מ סבר דנאמן להפסידה כתובתה דאיתא שם דר"מ סבר טענת בתולים כל שלשים והתם מוכח שנאמן להפסידה כתובתה כך הקשה הפנ"י.

ונ"ל ע"פ מה שהקשה הרמב"ן³⁴ שאפילו אם נאמר כתובה מדאורייתא נמי יהי' נאמן שהרי לא כתב לה אלא על מנת לכונסה וימצאנה בתולה וכיון שכן עלי' להביא ראיה שנתקיים התנאי אטו מאן דמפיק שטרא דתנאי לא אמרי' לי' קיים שטרך ותנאך ותירץ הר"ן טעם דתקנו רבנן כתובה כדי שלא יהא קלה בעיניו להוציאה והכא אם יהי' נאמן יהי' קלה בעיניו להוציאה.

ולפ"ז מתורץ קושיית הפנ"י דאע"ג דר"מ סבר כתובה דאורייתא מ"מ יהי' נאמן להפסיד כתובתה ולא מטעמא דחזקה אלא מן הדין כקושיית הרמב"ן ואם תתירך כמו שתירץ הר"ן זה אינו דרבי מאיר סבר בכמה דוכתי דלא אמרינן טעם כדי שלא יהי' קלה בעיניו להוציאה.

יא, א

בגמרא. גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד זכות הוא לו. וקשה הא הזכות הזו חוב הוא לו דניחא לי' לאדם ליעבד מצוה בגופי³⁵. ונ"ל דהא אמרינן עבדא בהפקירא ניחא לי' ואם יגדיל אז לא ירצה להתגייר לכך זכות הוא לו שיגיירו אותו כשהוא קטן³⁶. עוד נ"ל כיון דאמר רב יוסף שכשיגדיל יכול למחות א"כ לק"מ דניחא לי' לעבד מצוה בגופו דאפילו כשיגדיל ג"כ יוכל לעשות מצוה בגופו דהיינו שימחה ואחר כך יתגייר ויעבד מצוה בגופו.

יא, ב

תוד"ה הדר בי' רבא מההיא. עיין במהרש"א ז"ל. ונראה ליישב קושיית תוס', דהנה

(33) קיא, ב.

(34) הובא בר"ן על הרי"ף ד"ה חזקה.

(35) עיין נדרים לו, ב. ועיין ט"ז יו"ד סי' ק"א ובנקה"כ שם.

(36) עיין שו"ת מחנה חיים ח"א סי' פט.



לעיל³⁷ כתבו הראשונים ז"ל דלכך הייתה נאמנת אם לא הי' לו חזקה דאין אדם טורח וכו' משום דרוב נשים בתולות ע"ש. וכתב שם בהפלאה דלכך א"ש בכל מקום שקונים אונס ומפתה, ולא חיישינן שמא בעולה היא ואין לה קנס, דאזלינן בתר רוב. וע"ש הטעם דאזלינן בתר רובא אף דאין הולכין בממון אחר הרוב.

ולכאורה יש להקשות דגם בנערה מאורסה ממעטינן בתולה ולא בעולה דבעולה אינה בת סקילה. וא"כ קשה איך מחייבין סקילה בנערה מאורסה ניחוש שמא בעולה היתה. ואין לומר דהולכין אחר רוב כתיבין הראשונים ז"ל, דהא כתבו התוס'³⁸ דלא אזלינן בתר רובא בדיני נפשות רק היכא דאם לא ניזול לא יתחייב מיתה כלל אבל היכא דגם אם לא ניזול אחר רוב ג"כ יתחייב מיתה קלה לא אזלינן אחר רוב להתחייב מיתה חמורה כמו נשרפים בנסקלין ע"ש. וא"כ בנערה מאורסה אמאי חייבת סקילה שמא בעולה היא ואינה חייבת רק חנק, ואף דרוב בתולות הן, מ"מ לענין לחייב מיתה חמורה לא אזלינן בתר רוב.

אמנם יש ליישב, למאי דקיי"ל כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה הוי מקח טעות ולא הוי קידושין כלל. וא"כ אם לא ניזול בתר רובא א"כ לא תתחייב מיתה כלל וממילא אזלינן בתר רוב וחייבת שפיר סקילה וא"ש.

ואך קשה למאן דמוקי להברייתא זינתה תחתיו בסקילה זינתה מעיקרא יש לה כתובה מנה, דקסבר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אינו מקח טעות. וא"כ קשה, אמאי זינתה תחתיו בסקילה, ניחוש שמא בעולה היא דלא אזלינן אחר רוב דגם בעולה היא, ובעולה בחנק כנ"ל.

אך י"ל דאי נימא דמותרה לדבר החמור לא הוי מותרה לדבר הקל³⁹ א"כ כיון שהתרו בה לסקילה, אם לא ניזול אחר רוב גם חנק אינה חייבת, דלא התרו בה. וא"כ ממילא גם סקילה חייבת כנ"ל ואתי שפיר.

ולפ"ז מיושבת קושיית תוס', דלמאי דסבר רבא וכן קיי"ל דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, א"כ ליכא לאוקמה הכי דהא אינה חייבת סקילה. וע"כ סבר דכנסה בחזקת בתולה וכו' הוי מקח טעות וא"ש כמ"ש. וע"כ דהדר בי' מהאי דלעיל דלא הכיר בה מנה ולא מהא כנ"ל וא"ש.

(37) י, א.

(38) חולין יא, ב ד"ה ליחוש.

(39) עיין לקמן לג, א.

טז, ב

תוד"ה וליחוש. כתבו דלמ"ד לא מצי טעין אחר מעשה ב"ד מפסיד במה שהכתובה תחת ידה שאם תתבענו פעם אחרת ולא יהיו לה עדי הינומא יהא נאמן לומר פרעתי מנה במיגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך או במיגו דאין את אשתי והשתא שהכתובה תחת ידה תוציא מאתים.

וקשה תיפוק לי' דאית לי' מיגו דאי בעי לא גרשתיך ואין לדחות שאין זה מיגו שמתחייב בשאר כסות ועונה והשתא אמר פרעתי פוטר עצמו בזה ז"א כמ"ש התוס' לקמן שאינו מתחייב משום דהוי טענו חטים והודה לו בשעורים.

אמנם י"ל דהכא מוקי משנתינו כר"ג דאית לי' טענו חטים והודה לו בשעורים חייב וא"כ אין זה מיגו⁴¹.

ועוד נ"ל דאית שיטה⁴² דטעם דטענו חטים ולב"ש פטור משום דמחיל לי' ור"מ ס"ל דאין מועיל מחילה בכתובה דהוי בדבר שבממון משום דהוי כמתנה ע"מ שכתוב בתורה ותנאו בטל וא"כ לא תועיל המחילה ויתחייב וא"כ אי"ז מיגו.

לז, א

אני בעצמי הקשיתי הקושיא אשר אני כותב פה.

תוד"ה צריכות. כתבו דלמאי דמוקי הכא בשראווה שנבעלה א"ש כרבי יהודה ועיין מש"כ המהרש"א דהא דגזר שמואל בקטנה בת ישראל איירי בשראווה שנבעלה כר"מ. והא דלא גזר בגיורת איירי בשלא ראוה שנבעלה כרבי יהודה.

וקשה לי אי איירי שמואל בשראווה שנבעלה, הא דגזר בקטנה בת ישראל נ"ל דסובר כר"י. ואין סברא לומר דבשראווה שנבעלה בקטנה בת ישראל לא גזר. וא"כ הי' יכול לומר המהרש"א דהא דגזר בקטנה בת ישראל איירי בשראווה שנבעלה אפילו כרבי יהודה.

ואם תאמר דרבי יהודה לא גזר בקטנה בת ישראל אפילו בשראווה שנבעלה, קשה לי עוד, דא"כ הא דגזר שמואל בקטנה בת ישראל איירי בשראווה שנבעלה וכו' וכו' ואי כר"מ לא הי' צריך לאוקמי בשראווה שנבעלה, דמי אנו דחקינן לומר דהא דגזר ר"מ איירי

(40) בבא מציעא ה, א.

(41) עיין פנ"י.

(42) רש"י ב"ק לה, ב ד"ה פטור.



בשראווה שנבעלה, וממתניתין דרדופה מוכח דר"מ איירי בשלא ראוה שנבעלה דאל"כ לא מתרצא עיקר קושיית התוס' דר"י לא גזר.

וכי תימא אין הכי נמי, מדברי המהרש"א משמע דהך קושיא מתרצא, דהא אמר דהא דגזר ר"י בגיורת בשראווה שנבעלה טפי ובודאי בעולה ישראלית. ועוד לפי הסברא היא מתרצא. ואומר אני, דאם תימא ר"י לא גזר בודאי בעולה ישראלית מתרצא, דאין אנו צריכים לומר דמתניתין דרדופה איירי בשלא ראוה שנבעלה, אלא איירי בשראווה שנבעלה ובקטנה בת ישראל.

ממני הכותב משה פינחס כ"ץ.





בענין אי דרבנן מהני לדאורייתא

היצע הסוגיא + וקשה דהוי חוזרים ומגידין + ויבן בהקדים חידוש אדה"ז
בהלכות פסח + וכן מצאנו בדברי הצ"צ + עפי"ז מבואר שפיר בסוגיין

הרב שניאור זלמן הלוי לאבקאווסקי שליט"א
ראש הישיבה

א.

היצע הסוגיא

איסתא במסכתין²: "מתני' העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים".

ובגמ' אמרינן: "אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אמרו אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים, אמר לי' רבא כל כמיני' כיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד, וכי תימא הני מילי על פה אבל בכתב לא, והאמר ריש לקיש עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד".

ב.

וקשה דהוי חוזרים ומגידין

ולכאורה יש לעיין במקרה שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר ואומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו', למה נאמנים³, הרי מן התורה שטר אינו צריך קיום, רק

(1) נכתב ע"י אחד השומעים ע"פ שיעור שנמסר בישיבה.

(2) דף י"ח ע"ב.

(3) בנוגע לגדר נאמנותם, עיין ברע"א שמפרש במתני' שהנאמנות היא מדין מיגו ולא מדין עדות, דכיון שחתמו על השטר שוב אינם יכולים לחזור ולהגיד בתורת עדות, שהרי נסתיימה הגדרתם, ובמילא מוכרח שנאמנותם מדין מיגו, שהיו יכולים שלא לקיים את השטר ולא היינו יכולים לגבות בו, וכיון



חכמים תיקנו שיכול הנתבע לטעון מזוייף (ולכן כל שטר צריך קיום), ואם כן, הרי כשם שכאשר כתב ידם יוצא ממקום אחר אמרינן דנחשב שהגידו עדותן, וכיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד, גם באם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, כיון שמה"ת השטר אינו צריך קיום הרי הוא כמקויים, והו"ל כעדים שנחקרה עדותן בבית דין, וכיון שהגידו עדותן שוב אין חוזרים ומגידין, ומדוע נאמנים?

ולא מצאתי מי שיעמוד על זה.

ובכלל יש לעיין, בכל דבר הדומה לנדו"ד, דמה"ת הוא באופן אחד ולפי תקנת חכמים הוא באופן אחר, מה הדין?

ג.

ויוכן בהקדים חידוש אדה"ז בהלכות פסח

והנה, ישנה חקירה באחרונים בנוגע למי שמכר חמצו לנכרי בקנין דרבנן בלבד, אי עובר על איסור כל יראה וכל ימצא או לא (אלא דבענין חמץ הוא באו"א מנדו"ד, כיון דבאיסור חמץ, הרי הקנין דרבנן בא להועיל להענין דאורייתא, שלא יעבור איסור דכל יראה וכל ימצא, משא"כ בנדו"ד שהענין דרבנן בא להוציא מכפי שהוא מה"ת, דמה"ת הו' עדים כשרים ע"י השטר, ונחשב כנחקרה עדותן בבית דין, וכיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד, אבל מדרבנן אמרינן דאין זו עדות, וצריך לקיים השטר, ונחשב להגדה ראשונה כשאומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים, קטנים, פסולי עדות היינו ונאמנים, ובמילא קשה יותר היאך שייך שענין דרבנן יוציא מענין דאורייתא).

ואדה"ז פסק בזה בשולחנו בהל' פסח⁵ וז"ל: "אבל בדיעבד שלא קנה הנכרי את החמץ אלא במשיכה בלבד או בכסף בלבד ועבר עליו הפסח הרי זה מותר אפילו באכילה וכן אם נזכר לאחר שהגיעה שעה ששית שאז אינו יכול להקנותו לנכרי כמ"ש בסי' תמ"ג, א"צ לפדותו מהנכרי ולבערו מן העולם. . . כיון שהחמץ לאחר זמן ביעורו אף אם לא הי' מוכרו להנכרי לא הי' ברשותו של הישראל ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור

שאמרו שהוא כתב ידם נאמנין להם (דהפה שאסר הוא הפה שהתיר). אמנם בנו הגרש"א חולק עליו וסובר שדין זה שהעדים לומר נאמנים אנוסים הוא מדין עדות, שאין הגדתם לקיים את השטר נחשבת קיום כיון שמיד אומרים אנוסים היינו, וכיון שהשטר לא נתקיים הרי אין לנו כאן הגדת עדות, ולא נחשב שהגידו עדות בפנינו, וליתא להא ד"כיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד".

(4) עיקר הקושיא היא לפי הצד שגדר נאמנותם הוא שנחשב לעדות - ראה לעיל הערה הקודמת.

(5) סי' תמח ס"ח.

(6) ראה בפס"ד להצמח צדק או"ח סי' תמח ס"ג שהאריך ופלפל בזה.

עליו בבל יראה ובל ימצא אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור ולא ביערו מן העולם לאחר שהגיע זמן הביעור לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהי' החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח".

והנה, אדה"ז אומר שמה שהתורה לא העמידה את החמץ ברשותו הוא מצד שגילה דעתו שאינו רוצה בחמץ.

ולפי זה לכאורה יוצא, שכל שגילה דעתו שאינו רוצה בהחמץ אינו עובר על האיסור. אבל לו יצוייר שיהודי עשה את הרב למורשה למכור בשבילו את החמץ (וכל כיו"ב), והרב לא מכר את החמץ, הרי היהודי גילה דעתו שאינו רוצה בהחמץ, ולכאורה הוא ג"כ אינו עובר על האיסור, אבל האמת הוא שכן עובר, וצ"ב?

והביאור בזה, דיש שני אופנים לדון דבר: כפי שהדבר הוא בפועל, וכפי שהדבר הוא לפי האמת.

כלומר: על פי דיני תורה (כפי שהדבר באמת) כאשר יהודי מוכר לגוי בקנין דרבנן הדבר עדיין שייך ליהודי. אבל בפועל, כיון שהי' כאן קנין בפועל (דרבנן), היהודי יתייחס לזה כשל הגוי, ואינו מחשיבו כשלו להשתמש בו (אף שע"פ תורה הוא עדיין שלו ויכול לבטל המקח).

ולכן, לענין איסור חמץ, הנה מן התורה החמץ אינו שלו - רק התורה מעמידה אותו ברשותו לענין שעובר על האיסור, וכיון שגילה דעתו שאינו שלו בכך שמכר לגוי, הנה אף שהקנין אינו קנין גמור, הרי בפועל היהודי מתייחס לזה כדבר שאינו ברשותו, וזהו גילוי דעת שאינו חפץ בהחמץ, ואינו עובר על האיסור. משא"כ כאשר עשה את הרב למורשה (וכל כיו"ב), הרי החמץ עדיין שלו, וגילוי דעת שלא בא לידי פועל הוא, ולכן עובר על האיסור.

ד.

וכן מצאנו בדברי הצ"צ

ובדומה לזה מצאנו בדברי הצ"צ בנוגע לפסולי עדות דרבנן:



דהנה, הרמב"ם בפ"ד מהל' אישות⁷ כתב (וכן נפסק להלכה בשו"ע⁸): דהמקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת, בפסולי עדות של דברי סופרים או בעדים שהן ספק פסולי תורה – אם רצה לכנוס, חוזר ומקדש בכשרים, ואם לא רצה לכנוס צריכה ממנו גט מספק. נמצא אם כן, דהגם דמדרבנן אינם כשרים לעדות, מ"מ כיון דמה"ת הוו כשרים, מתחשבים עם הקידושין, ולכן צריכה הימנו גט מספק⁹.

אמנם בריש פ"י מהל' שבועות¹⁰ כתב הרמב"ם וז"ל: "היו עדיו או אחד מהם פסול או קרוב ואפילו מפסולי עדות של דבריהם או שהי' המלך אחד מעדיו שאינו ראוי להעיד או שהיו עד מפי עד וכפרו ונשבחו פטורין משבועת העדות שאילו העידו לא היו מחייבין בעדותן ממון", ומוכח דכיון שפסולים לעדות מדרבנן, גם מדאורייתא אין מתחשבים בעדותן ופטורים משבועת העדות, והוא להיפך ממש מהנ"ל בהל' אישות, שבעדים פסולים מדרבנן כיון דמה"ת היו כשרים צריך להתחשב בעדותן?

ותירץ הצמח צדק¹¹ שיש חילוק בין עדות לקידושין, וז"ל: "ויש לחלק עפמ"ש בגמרא רפב"ת [ריש פרק בתרא] דיומא¹²: שאני התם דאמר קרא אם לא יגיד ופרש"י משמע מי שהגדה שלו מועלת לבטל הדין והאי לא מהני הגדה דידי' הואיל ולא מקבלינן ל' מדרבנן, עכ"ל, ולכן אף מדאורייתא פטור משבועת העדות, אבל גבי גיטין וקידושין לא שייך לומר הכי כיון דמדאורייתא נאמן להעיד י"ל חשיב עדות, אף דהמקדש בפני משה ואהרן אין זה קידושין כלל דה"ל כמקדש בלא עדים דאף שקידש אינו כלום, מ"מ הכא י"ל כיון דמדאורייתא כשרים לעדות אף דפסולי מדרבנן אין זה כמקדש בלא עדים, ול"ד לשבועת העדות דהתם הוא תולה במה בעדותו יגבה הממון וכיון דבעדותו לא יוכל לגבות הממון א"כ אין הגדתו מועלת לו וכנ"ל".

חיינו שהצ"צ מחלק במטרת העדים, דאם העדים הם מקיימים הדבר (עדי קיום) כבקידושין, הרי כיון שהיו נוכחים בעת הקידושין, הגם דפסולים מדרבנן, מ"מ הא ראו את הקידושין, ומה"ת הם עדים כשרים, ולכן הוי האשה מקודשת (לענין שצריכה גט). אבל באם העדים מבררים הדבר (עדי בירור), שהבית דין צריכים לקבל עדותן ולפסוק על פי' הדין, הרי כאן הבית דין לא יקבלו עדותן, כיון דסו"ס הם פסולים מדרבנן, וכיון

(7) ה"ו.

(8) אבהע"ז סי' מב ס"ה.

(9) אכן הרי"ף ס"ל (הובאו דבריו בשו"ת הרשב"א ח"א סימן א'קפה) דאף המקדש בעדים הפסולים רק מדרבנן אין חוששין לקידושיו להצריכה גט, דאף שמעיקר דין תורה העדים כשרים, הנה חכמים הפקיעו הקידושין.

(10) ה"א.

(11) בשו"ת אבהע"ז סי' קכד.

(12) ד' ע"ד ע"א.

דלא יוציאו על פיהם ממון, פטורים מקרבן על שבועת העדות (שהרי אין לעדותם כח ותוקף לענין בירור הדבר).

בסגנון אחר, כיון דבקיודושין העדים מקיימים את הדבר, דנים את הדבר כפי שהוא על פי האמת, ועל פי תורה הרי הם עדים כשרים, ולכן הוו קידושין. משא"כ בעדות שמטרת העדות היא שעל פי' יוציאו ממון, והרי בפסולי עדות לא יוציאו ממון, הנה בזה אזלינן בתר בפועל, ולכן פטורים מקרבן¹³.

והן הן הדברים בנוגע לעדות על השטר בנדו"ד, דהקשינו לעיל מה בכך שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, סו"ס הרי מן התורה השטר כשר ואינו צריך קיום, וכיון שכך מה"ת נחשב שכבר הגידו עדותן, וכיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד, ומדוע נאמנים לומר אנוסים היינו וכו'?

ה.

עפי"ז מבואר שפיר בסוגיין

ולפי הנ"ל מתבאר היטב, דכיון שענין העדות כאן מטרתו שהבית דין מקבלים העדות ומבררים על פי' שכן הי', הרי לא סגי בעדות שבשטר גרידא, דאף שמה"ת אינו צריך קיום, חכמים הצריכו קיום, ואין גובין ע"פ השטר בלא קיום, ושוב נחשב שלא הגידו עדותן עדיין.

ולכן, באם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, נאמנים העדים לומר אנוסים היינו וכו', כיון שהכל הגדה אחת, ומה שחתמו בשטר אינו נחשב להגדה. אבל באם כתב ידם יוצא ממקום אחר, הרי נתקיימה עדותם, והו"ל הגדה מעלייתא, וכיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד.



(13) וראה בשיחת ש"פ שלח, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז ה'תשי"ב, שרבינו מבאר בנוגע למצות תפילין דהא דלילה לאו זמן תפילין הוא, אף שהוא מדרבנן, הנה כיון שבפועל אינו יכול להניח התפילין נקרא זה מבטל המצוה. ומביא שם ב' דוגמאות אלו, דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, והא דשבועת העדות (שהיא מה"ת) אינה כוללת את העדים הפסולים - אף אם פסולם הוא מדרבנן בלבד, שהרי סו"ס אינם יכולים להעיד.

ביאור סוגיית הגמ' בריש האשה שנתארמלה

הצעת הסוגיא • מחלוקת התורי"ד והרמב"ן • ביאור סברות מחלוקתם
• ביאור קושיית הראשונים ברמב"ן – עפ"ז • ביאור דין עדים שראוה
שיצאת בהינומא עפ"ז

הרב יקותיאל ליפא פלדמן שליט"א
ר"מ ונו"נ בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

כתובות¹: "מתני' האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא
אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה
מאתים".

ובגמ'² אמרינן "טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימן לימא תנן סתמא דלא
כרבן גמליאל דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא? אפילו תימא רבן גמליאל עד כאן לא
קאמר ר"ג התם אלא בכרי ושמא אבל הכא בכרי וכרי לא אמר ודקארי לה מאי קארי לה
הא ברי וכרי הוא כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי".

וביאור הדברים, דלעיל³ תנינן "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת
משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי
מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפ' אנו חיינן
אלא הרי היא בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא רא' לדברי". ובגמ'

(1) טו, ב.

(2) טז, ב.

(3) יב, ב.

אמרינן דנדרון דהמשנה הוא ברי ושמא, ואעפ"כ אינו שייך למחלוקת האמוראים בענין ברי ושמא, כיון שכאן במשנה יש גם חזקה דמעיקרא, שמתחילת ברייתה הייתה בתולה, והרי היא בחזקה זו עד שיוכח באו"א, ולכן אומרים רבן גמליאל ורבי אליעזר דנאמנת⁴.

ועפ"ז מקשה הגמ' כאן, דכיון שלאשה יש חזקה דמעיקרא שהייתה בתולה, מדוע אומרת המשנה כאן שבלא עדים (שיצאת בהינומא וכו') הבעל נאמן וכתובתה מנה בלבר - אלא ע"כ דמשנתינו דלא כרבן גמליאל⁵?

ומתרצת הגמ', דהכא אינו ברי ושמא כי אם ברי וברי, שהבעל טוען ברי ג"כ, ובזה לא אמר רבן גמליאל שנאמנת מצד חזקתה דמעיקרא. ומקשים הרי לכאורה זה דבר פשוט דהכא הוא ברי וברי, ומה הייתה הקושיא מלכתחילה? ומתרצים שהוא מצד שיש רוב נשים שבתולות נישאות, והו"א דאף שבפועל טוען ברי יהי' נחשב כשמא (וביחד עם החזקה נכריע לטובת האשה ותגבה מאתים).

ב.

מחלוקת התורי"ד והרמב"ן

ובסוף העמוד מקשה הגמ' "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים מאי הוי". וכתבו התוס' שהקושיא היא דכיון שרוב נשים בתולות נישאות, הנה לפי רב דאזלינן בממון בתר רובא הייתה צריכה להיות נאמנת, כיון דאזלינן בתר רובא, ומדוע נאמן הבעל?

אבל בתוס' רי"ד כתב דזה קשה גם לפי שמואל (דהלכתא כוותי'), וז"ל: "ניזיל בתר רובא, פי' ואע"ג דיש פלוגתא בהא מילתא רב ושמואל בפרק המוכר פירות (צב, ב) דרב אמר הולכין בממון אחר הרוב, ושמואל אמר אין הולכין בממון אחר הרוב. וקי"ל הלכה כשמואל, הכא משום דאיכא תרתי רובא וחזקה, העמד אשה על חזקתה ובתולה הייתה, אפילו שמואל מודה".

היינו דהתוס' רי"ד ס"ל דיש כאן (לא רק רוב אלא) גם חזקה, ולכן גם לפי שמואל הי' צ"ל הדין דנאמנת (וגובה מאתים בכתובתה).

ובמאור על הרי"ף⁶ כתב כדברי התוס' רי"ד, וז"ל: " . . ויש לומר אפילו לשמואל,

(4) בגמ' שם עוד תירוץ, שהוא מצד מיגו, אבל בדברינו כאן נדבר לפי התירוץ שהוא מצד חזקה.

(5) ראה פרש"י ד"ה היא נאמנת "דאזיל בתר חזקה דגופא".

(6) ד"ה וכיון.

(7) ה, ב מדפי הרי"ף (במהדורות החדשות עמוד יד).

(8) ד"ה וכיון.



כלומר וניהמנה אף על גב דאין הולכין בממון אחר הרוב, משום דהכא איכא תרתין, רובא וחזקה דגופא, והכא חדא, חזקה דממונא כו".

אמנם הרמב"ן במלחמת ה' כתב דליכא הכא חזקה דגופא, וז"ל: "אמר הכותב ליכא הכא חזקה דגופא דבשלמא כונס את הנערה שלא נישאת איכא חזקה דגופה דלא חיישינן שמא זינתה דבנות ישראל בחזקת כשרות הן עומדות, אבל במשנתינו אינו טוען בחזקת בתולה כנסתיך ונמצאת בעולה אללא בחזקת אלמנה נשאתיך או אלמנה מן הנשואין או שנכנסה לחוה ולא נבעלה ואין בשתיים אלו חזקה דגופה שאין האשה עומדת בחזקת שלא נישאת מעולם ואין לך בה אלא רוב אבל בחזקת שלא זינתה היא עומדת".

ותורף הדברים, דיש חילוק גדול בין החזקה שבמתניתין דלעיל (כשטוענת משארסתני נאנסתי), לחזקה דהכא שנישאת בתולה, דהן אמת שכל אשה נולדת בתולה, אבל אין זה דבר נצחי לעולם ועד שתהי' בחזקת בתולה כל ימי', אבל חזקת אשה כשרה שאינה מזנה. ולכן, במתניתין התם נאמנת לומר שנאנסה לאחר אירוסין, שהרי חזקתה שלא נבעלה בזנות, אלא היא בחזקת בתולה. אבל בהא דבתחילה הייתה בתולה אין חזקה לומר שלא נישאת, והרי הבעל בנדרו אינו טוען דזינתה כי אם שנשאה אלמנה, והחזקה אינה מועלת נגד טענתו כיון שאינו סותר את החזקה בדבריו. וא"כ, אין לך בנדרו אל הא דרוב נשים בתולות נישאות, ועל כן הקושיא היא רק לרב (דס"ל דאזלינן בתר רובא להוציא מחזקת ממון של הבעל) ולא לשמואל.

ג.

ביאור סברות מחלוקתם

ויש לבאר סברות המחלוקת - אי יש כאן חזקה או לא.

דהנה יש ב' אופנים לראות את הענין - כפי שהוא בתוך הטענות עצמן, או כפי שהוא מחוץ לטענות.

ביאור הדברים: יש אופן להכריע ע"י הסתכלות בטענותיהם לפי דבריהם (הויכוח בין הטוען והנטען), ויש אופן להסתכל על המציאות כפי שהיא (ללא הבט על דבריהם עצמם)⁹ - ובנדרו, היא טוענת שהייתה בתולה בעת נישואיהם, והוא טוען שהייתה

(9) ויש להביא דוגמא לזה מתק"ש בר"ה, וז"ל אדה"ז בשולחנו (סי' תקפח ס"ד): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת - אין תוקעין בשופר, אף על פי שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויום טוב אלא מדברי סופרים, משום עוברין דחול. ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יום טוב של ראש השנה, הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

אלמנה, והרי בטענתו מצ"ע אינו מכחיש את היותה בתולה בעת שנולדה, אין הוא הולך נגד המציאות, הוא מודה שבאמת בעבר הייתה בתולה, אלא שטוען שבזמן שנשאה כבר איבדה חזקה זו, כיון שהייתה אלמנה וכבר נעשתה בחזקת בעולה. לפי דבריו, הרי אין מקום לומר שיש כאן חזקה דגופא, שהרי החזקה לא תועיל נגד דבריו, באשר אין הוא סותר אותה.

משא"כ בהסתכלות כללית, שנאמר שמסלקים את טענותיהם עמן ומסתכלים על המציאות - הרי מצד ראות עיני בית דין יש מקום להתחשב בזה שפעם הייתה בתולה, שהרי כל עוד שאין לנו רא' נגד היותה בתולה נחזיקנה בתולה, וממילא החזקה מסייעת לטענתה שנישאת בתולה (וקשה שהייתה צריכה להיות נאמנת ויחד עם הא דרוב נשים בתולות נישאות) אפילו לשמואל.

ומפרש"י נראה לכאורה דס"ל כתוס' רי"ד ובעל המאור, כיון דלא פירש שהקושיא היא רק לרב (וכן לעיל אמר דהוי מצד חזקה - הובא לעיל).

ד.

עפ"ז ביאור קושיית הראשונים ברמב"ן

ובזה יש ליישב מה שמקשים על הרמב"ן, דבגמ' הרי הקשו (כנ"ל אות א) מהמשנה

ורבינו במכתב (אג"ק ח"ב ע' רמג) כתב לרש"י זיין בנוגע להלכה זו וזלה"ק: "מצאתי בספרי' של כ"ק מו"ח אד"ש ספרו "המועדים בהלכה", וראיתי שם, בהעברה, שמביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו. וחבל דאישתמיטתי, כנראה, חרוש מפתיע של רבנו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, עיי"ש, עכלה"ק. ולכאורה ברור למה לא הביאו רש"י זיין, כיון שלא הבין החידוש בזה (כיון שבסופו של דבר צריכים לגזירה דרבה בכל אופן, אז אין מועיל לכאורה הא דיש שבות בתקיעת השופר).

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בחסידות (ועיין לקו"ש ח"ז שיחה לחה"פ הביאור באריכות) שבר"ה של שבת לא צריך כ"כ לתק"ש, ולכן כל דבר תופס מקום, גם שבות של התקיעה וגם גזירה דרבה (אלא דמצ"ע הא דאיכא שבות במעשה התקיעה, אף שהוא תופס מקום (כיון שסו"ס אי"צ כ"כ לתק"ש בר"ה שחל בשבת), עדיין לא ה' זה מספיק לדחות התקיעה (שהיא מצוה, אף שאינה נצרכת כ"כ כנ"ל), ולכן הכריע הענין דגזירה דרבה דוקא).

ואדה"ז משהו את זה לר"ה שחל בחול שהמצוה מה"ת דוחה שבות קל של תק"ש, ומה שלא דחו זה גם בשבת הוא מצד גזירה דרבה, וכמבואר בחסידות.

והנה, לא מצינו בשום מקום (חוץ מכאן) שמצות תק"ש מה"ת דוחה את השבות הקל דתק"ש. ויש לומר שהוא ע"ד דברי הרמב"ן כאן (לפי ביאורינו), שבטענתו ברי דוחה החזקה ואין לה מקום להזכירה בדרך כלל, אע"פ שהיא קיימת (ע"ד שאדה"ז (ובכל מקום) אינו מזכיר אודות הא דאיכא שבות במעשה התקיעה, רק כאן שזה נוגע (מצד ר"ה שחל בשבת), מזכיר שישנו השבות הקל דתק"ש גם בנוגע לתקיעה בר"ה שחל בחול).



דלעיל דנאמנת מצד חזקה¹⁰, ולפי דבריו מאי הו"א דהמקשן, הרי חילוק פשוט הוא דהתם איכא חזקה דגופא והכא ליכא חזקה דגופא.

וע"פ הנ"ל מובן היטב, דהיא היא שאלת ותשובת הגמ', דמקשה דנאמר שהוא ע"ד המשנה דלעיל, ומתרץ דכיון שהוא ברי וברי, היינו שהוא לא טוען נגד החזקה אלא טוען ברי בלי לסתור לחזקה, הנה לכן שאני דין משנתנו מדין המשנה דלעיל, ולכן הפס"ד שבלא עדים נאמן הבעל הוא גם לשיטת ר"ג.

וכיון שידענו הענין דטענותיו אינן סותרות לחזקה, הרי הוא פשוט דלא דמי נדו"ד להא דהמשנה דלעיל, ולכן שואל הגמ' 'ודקארי לה מאי קארי לה', שהרי זה דבר פשוט שידענו גם קודם לכן.

ועל זה מתרצים, דהו"א דכיון שיש גם רוב, ייהפך הברי לשמא אפילו בנדו"ד.

[ולפ"ז לכאורה אפ"ל חידוש גדול, דלעיל במשנה ד'משארסתני נאנסתי', הנה כיון שבטענותיו סותר לחזקה, הרי לפי הרמב"ן אפילו באם יטעון ברי ממש (ולא רק שמא) שנאנסה קודם האירוסין, עדיין תהי' נאמנת לשיטת ר"ג (ומה שאומרים בגמ' שם דהוא ברי ושמא, ה"ה מצד שסותר לחזקה). ויש לדייק זה ג"כ בלשון המשנה, דאמרין התם שהבעל אומר עד שלא אירסתין נאנסת בלא הוספת תיבת שמא].

ה.

עפ"ז ביאור דין עדים שראוה שיצאת בהינומא

ובזה יובן ג"כ מה שעדים המעידים שראוה שיצאת בהינומא וראשה פרוע מועילים לה לגבות מאתים בכתובתה. דהנה בתוס' הרא"ש איתא דהוא מצד אנן סהדי, דכיון שיצאת בהינומא אנו יודעים שהיא בתולה (כיון שנהגו לה כמנהג הבתולות. [ובתוס' כתבו שהמיגו של הבעל הוא במקום עדים - ולכאורה הוא ע"ד תוס' הרא"ש].

אבל לפי דברינו בביאור שיטת הרמב"ן הרי מובן היטב, שהרי העדים מעידים היפך טענת הבעל שנישאת בעולה, וסותרים לטענת הברי שלו, והוי כברי ושמא דר"ג ס"ל דהיא נאמנת וממילא נוטלת מאתים בכתובתה.





בעניין אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה

ואפקעינהו לשיטת רש"י ורבנותיו של רש"י • ובהקדים שי' התוס' כאן •
 ב' אופנים לישב התוס' • ובהקדים התוס' דבבא בתרא • הביאור בשי'
 רבותיו של רש"י • החילוק לתוס' בין תליוה וקדיש לבין אונס בגיטין •
 ביאורו של החת"ס ברבותיו של רש"י

הת' משה הלוי שי' הורוויץ
 תלמיד בישיבה

א.

ואפקעינהו לשיטת רש"י ורבנותיו של רש"י

איתא במסיכתין¹ "אמר רבא . . אין אונס בגיטין" ולמסקנא הטעם הוא, דרבא "סברא
 דנפשיה קאמר . . משום צנועות - דאי אמרת להו לא להוי גט זמנין דלא אניס וסברה
 דאניס [שמצד הדין ישנה חזקה שלא הי' אונס שעייכב אותו, ולכן לא נחשוש לאונס.
 ולמרות זאת, אם היא צנועה, היא כן תחשוש, ותישאר עגונה]. ומשום פרוצות - דאי
 אמרת להו לא ליהוי גיטא זימנין דאניס ואמרה דלא אניס [האישה, בשונה מהב"ד, יודעת
 שנאנס אך לא מספרת] ואזלא ומנסבא . . [וכשיבוא ויאמר 'נאנסתי', נמצא גט בטל,
 ובניה מן האחרון ממזרים]".

מקשה ע"כ הגמ': "ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומשום צנועות ומשום
 פרוצות שרינן אשת איש לעלמא".

ומתרצת: "אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה".
 ומקשה רבינא "אמר ליה רבינא לרב אשי, תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא
 למימר". ומתרץ ר' אשי, "א"ל, שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

בשאלת רבינא מבאר רש"י² דבכסף ניהא, כי בכח חכמים להפקיע, משום שהאדם

(1) ב, ב - ג, א.

(2) ד"ה תינח, וד"ה קדיש בביאה מאי.



קידש אדעתיה דרבנן. אבל בקידושי ביאה אם רבנן יפקיעו הקידושין, אז תיעשה בעילתו בעילת זנות, (וקידש באיסור). ומתוך ר' אשי שאכן בשביל תקנת צנועות ופרוצות שווה להפקיע הקידושים, למרות שעי"ז יעשה בעילתן באילת זנות.

ולשיטת רש"י מתיישבת לשון הגמרא יפה, ש"אדעתא דרבנן" מתייחס הן לקידושי כסף והן לקידושי ביאה (לאורך כל הסוגיא)³.

וכן כותב רש"י בגיטין: "דאפקעי שם קידושין מינה, ויש בהן כח לכך שהרי כשקידש על מנהג חוק דתם קידש, כך אני מפרש בכל מקום מלבי"ם⁵.

ובהמשך דבריו מביא רש"י את שיטת רבותיו "ומרבותי קבלתי, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, דקדושי כסף דרבנן, דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, והיינו דקפריך תינח קדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא כי יקח איש אשה ובעלה מאי איכא למימר, היאך יכלו לעקור דבר מן התורה. ומשני שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש ביאה".

ולפי דבריהם אין כאן שום ענין של תנאי, אלא שרבנן עוקרים (רק) עכשיו.

וא"כ צלה"ב מניין יש לרבנן כוח להפקיע דבר מן התורה⁶, (הנה, ב'שב ואל תעשה' - ראינו כזה⁷, אבל ב'קום ועשה' מניין שהם יכולים להפקיע)⁸. וכן כתב רש"י: "היכי מצי לשווייה הא דאורייתא הוא. וכי אמרו רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה קידושין, מיהא לא בטלי. . . והוא דאית בדרבנן כח לבטל, מפני שבשעת קידושין תלה בדעתם". וכן נפסק להלכה (בטור חו"מ סי' ב'), ועד כ"כ שהט"ז שואל "מהי תיתי שיועברו על ד"ת". (וכן

(3) דעת רש"י בפשטות היא ש"אדעתא דרבנן" זה 'תנאי', כמו הריטב"א כאן ד"ה אפקעינהו. שהשווה את "אדעתא דרבנן" למקדש בתנאי ע"מ שירצה אבא, עיי"ש. וכן יש לדייק מלשונו של רש"י בגיטין (לג, א) "שהרי כשקידש, על מנת כן קידש". ועיין בחידושי ר' נחום (בגיטין שם) שמחלק בין התנאי פה לשאר תנאים.

ועיין עוד בהערות הת' ש. וילשנסקי 'שוויה רבנן' בקובץ הערות "בית משיח" דשנה זו. ואכ"מ.

(4) לג, א ד"ה שוויה.

(5) וביבמות קי, א "שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות - והוא בדעתם תלה".

(6) להעיר מהרמב"ם (הלכות ממרים בתחלתו. סהמ"צ שורש א'), שכל הציוויים מדרבנן הם בעצם מה"ת. וזה ש'ספק דרבנן לקולא' הוא משום שרבנן ציוו לחלק ביניהם, והחילוק עצמו הוא גם מגיע מכח התורה, אבל הם שווים בחומרתם. אבל אין בכך לתרץ מה שקשה בפנים, כיוון שציווי דרבנן מגיע לאחר ציווי התורה לכן ודאי שאין בכוחם לבטל ציווי שהגיע לפניהם.

(7) כגון: איסור רדיית הפת בשבת, והוא אפילו אם הדביקו בשבת ואם ישאר בתנור יעבור על איסור בישול, בשבת ד, א. ועוד. ואיכ"מ.

(8) ועיין לקמן בדברי התוס'.

(9) גיטין שבהערה 4.

מובן בפשטות, שהרי סוף סוף המעשה נעשה כהלכה). ועד כ"כ שהסיק שם, שאין בכח חכמים אפי' לאסור דבר שהתורה התירה, מפני שהתורה התירה זאת.

ב.

בהקדים שי' התוס' הבא

והנה, להבין שיטת רבותיו של רש"י, יש להקדים תחילה בביאור שי' התוס' בסוגיה: שהסברא ב"תינח כסף", שמובן שבי"ד יכולים להפקיע קידושין כסף, הוא משום שהפקר ב"ד הפקר. אבל "קדיש בביאה", שהוא מן התורה, "מאי איכא למימר". ואפי' למ"ד¹⁰ שלרבנן יש כח לעקור דבר מה"ת, לא מדובר במקרה שע"ז נעשית עבירה.

ומתרץ "ומשני, שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות, ואין כאן קידושין", ולא מבאר הפי' בזה.

והנה לכאורה נשארנו בשאלה, איך עוקרים דבר כאשר נעשה ע"י עבירה. ועוד, שלביאור זה קשה, לשם מה מובא בגמ' הטעם ש'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש', (שהרי לדעת התוס' רבנן מפקיעים משום שבכוחם לעשות זאת, כנ"ל).

ומחמת קושיא זו כתבו התוס'¹¹, שמצד הענין יש כוח לב"ד לעקור (כל) דבר מן התורה. אבל במקרה שהקידושין כבר היו כהוגן (כדהכא), חכמים לא יעקרו, ולכן אצלנו הגמ' מזכירה שכל דמקדש אדעתיה דרבנן מקדש, שקידש על דעתם, ולכן יכולים להפקיע.

יוצא שדברי התוס' שם הם רק בנוגע לקידושי ביאה, כיוון שבנוגע לקידושי כסף כבר ביארנו בפשטות ע"פ הדין של 'הפקר ב"ד הפקר'¹². וא"כ דברי הגמ' 'כל המקדש' נאמרו רק בנוגע לקידושי ביאה¹³, ולא לקידושי כסף, שהרי שם בכוחם, משום, "הפקר בי"ד הפקר"¹⁴.

אמנם לפי זה יוקשה מהלך הגמ', שא"כ מדוע דברי הגמ' בנוגע לכל המקדש נאמרו

(10) יבמות פט, ב.

(11) ב"ב מח, ב ד"ה "תינח".

(12) וכן מפורש בש"מ כאן.

(13) ויש להקשות, הרי קידושין אלו הם נגד רצונם של חכמים שאסרו לקדש בביאה, וא"כ איך שייך לומר שאותו אדם קידש על דעתם בו בשעה שהוא עושה נגד רצונם.

ויש לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם הידועים בהלכות גירושין (פ"ב, ה"כ) שכל יהודי רצונו האמיתי הוא לעשות כפי רצון התורה. ממילא רצונו של כל יהודי הוא לקדש על דעת רבנן. וק"ל.

(14) ועיין ברמב"ן ד"ה תינח דקדיש.



לפני ה' תינח דקדיש בכספא'. במקום שישר אחרי שאלת הגמ' "איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט . . .", היה לגמ' לתרץ ישר 'תינח דקדיש בכספא', ורק אחרי שקשה מקידושי ביאה, הי' צריך לומר כל המקדש. אבל לפי מהלך הגמ' נשמע שכל המקדש נוגע גם לקידושי כסף.

ג.

ב' אופנים לישיב התוס'

ואפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ן¹⁵: הא תינח דקדיש בכספא שהוא מקדש על דעתם (של רבנן) מפני שהפקר בי"ד הפקר ואין ממון זה שלו אלא ברצון חכמים - ולכן לא מקדש אלא על דעתם.

לפי זה הפקר ב"ד כאן מועיל בשביל שיהיה קידושין ע"ד חכמים ולכן שייך לעקור. אבל בביאה למה שיכוון לקדש ע"ד חכמים (במיוחד שהם אוסרים את זה). יוצא לפ"ז שתירוצי הגמ' 'כל המקדש' הוא גם בכסף.

ונ"ל הביאור מדוע לא אומרים בקידושי כסף הפקר ב"ד לבד, הוא משום, שכאן הם צריכים להפקיר את הכסף למפרע. ולזה אין כח לחכמים, לכן מבאר, ההפקר ב"ד הוא רק סיבה לכן הוא קידש על דעתם. יוצא שהפקר ב"ד זה עניין צדדי שגורם לאנשים לקדש ע"ד רבנן, וצ"ע אם אכן זהו כוונת התוס' (ובפרט שכותב "והווי מעות מתנה").

ואפשר לבאר גם ע"פ דברי הרי"ף¹⁶: וז"ל "דמעיקרא כי אמרינן אדעתא דרבנן מקדש מסייתא למימר" דמשום הכי אפקעינהו רבנן, דהפקר בי"ד הפקר. מיהו עיקר טעמא דמילתא, במאי דאיהו מקדש אדעתא דרבנן, ומשום הכי יש להם כח להפקיר הקידושין" כלומר שלא אמרינן הפקר בי"ד הפקר בלא טעם וסברא נוספת שקידש על דעתם, ממילא דברי הגמ' שאדם מקדש ע"ד רבנן נחוצים גם לדין של הפקר בי"ד כיון שצריך טעם כדי להפקיר ממון¹⁷.

יוצא שלפי דברי הרי"ף, זה שחכמים אכן הפקירו את הממון, והוא ע"י שקידש על דעתם. משא"כ לדעת הרמב"ן, רבנן מפקיעים הקידושין משום שקידש על דעתם, והא גופא הוא משום הפקר בי"ד הפקר.

(15) הנ"ל.

(16) מובא בשיטה מקובצת כאן, בד"ה "וז"ל תוספות הרי"ף".

(17) וכן משמע מדברי רש"י (בגיטין שם) "איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן, ואמרו, להווי מעות למפרע מתנה, וממילא פקעו - שהרי כשקידש ע"מ כן קידש" כלומר הסיבה שהפקירו למפרע זה כיוון שקידש ע"ד.

וממילא מובן למה יש טעם להפקיר בממוזן, כי ג"כ מקדשים ע"ד. ובהמשך דברי הגמ' צ"ל שהוא לומד כהרמב"ן "שהוא מדעתו מקדש לעולם על רצון חכמים", ואפילו בקידש בביאה.

ד.

ובהקדים התוס' רבבא בתרא

ובהקדים, איתא במסכת בבא בתרא¹⁸, בנוגע למכירות, שאף שעשה שלא כהוגן, כגון "תליוהו וזבין", מ"מ, "והלכתא בכולהו, דהוו זביניה זביני". וממשיכה "ואמר אמימר, תליוהו וקדיש, קידושיו קידושין. מר בר רב אשי אמר, באשה ודאי קידושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. אמר ליה רבינא לרב אשי, תינח בקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר, אמר ליה שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

והקשו בתוס'¹⁹, מדוע "הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ומתרץ, "וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ואע"ג דלא קידש אדעתם", מוכח שבכוחם של חכמים להפקיע דבר מן התורה, ובלי שקידש "אדעתא דרבנן". ולכאורה זה לפי המאן דאמר ביבמות²⁰ "דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן תורה".

ובמהלך הגמ' "והכי פירושא, בשלמא דקדיש בכספא, מצו רבנן להפקיר הכסף. . . אלא דקדיש בביאה אע"ג דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, היינו היכא דליכא עבירה. . . וכי יעשו חכמים ביאתו ביאת עבירה. ומשני אין. . .". ומ"מ כאן (בב"ב) מכיון שאין כאן קידושי ביאה, לכן אין כאן עבירה, וממילא לא צריך להטעם שקידש אדעתא דרבנן.

וקשה קצת שהרי קי"ל שאין בכוחם של חכמים להפקיע דין מן התורה. ושוב צלה"ב איך יש כח לחכמים להפקיעה הקידושין, וכנ"ל.

[והנה החת"ס²¹ דייק כן ברש"י, מזה שכתב "ע"י גיטין שהכשירו חכמים", שגם רש"י סבר כהתוס', שבכדי לבטל גט, צריך ל'אדעתא דרבנן', והוא משום שהוא מבטל קידושין

(18) מח, א.

(19) ד"ה תינח.

(20) פט, ב. וקשה קצת מזה שהתוס' מוכיח זאת מיבמות שם מדובר בדעת 'רב חסדא' (אמורא) ולא

מביא ממסכ' גיטין (לב, א. לג, א.) מדעת רשב"ג.

(21) ד"ה על המקדש.



שכבר היו כהוגן. אבל במקרה שלא עשה כהוגן, כמו בבבא בתרא, אין קידושין מעיקרא, מכיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

ופירושו דחוק, שהרי רש"י כתב⁴: "היכי מצי לשוייה הא דאורייתא הוא". ואפי' בנוגע להפקיע מעיקרא כתב בפירוש, "וכי אמרו רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, קידושין מיהא לא בטלי. . . והוא דאית בדרכנן כח לבטל, מפני שבשעת קידושין תלה בדעתם". משמע שא"א לבטל קידושין ואין לחכמים כח, אלא, לבטל על מה שתלו בדעתם (תנאי!).

וחידושי הרי"ם מבאר את סברת התוס'²², איך יש כאן כח לחכמים לעקור, "שלאחר שיהיה הדין כן, לא חשיב עקירת דבר". וכוונתו דכיוון שמעיקרא זה אסור, זה נחשב כאילו אין כאן מעשה מעיקרא. (ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי מ"מ, מן התורה כן קידש).

*

אמנם אין לומר ביאור זה בתוס' בכתובות, שהרי תירוץ הנ"ל (של חידושי הרי"ם) הוא דוקא לאחר שקבעו שהדין כן, שמשום שלא היה כהוגן, לכן הפקיעו רבנן הקידושין מעיקרא, (וכוחם הוא משום שלא נק' עקירת דבר מן התורה כאשר הוא מעיקרא). משא"כ בכתובות איירי לאחר שכבר קידש כהוגן, ורוצים להפקיע הקידושין.

ולכן ביאר בכתובות, וכנ"ל, שגם שם קידש על דעתם של חכמים - וכהרמב"ן, (ועצ"ע).

[וזהו הפשט בתוס', שכתב (בב"ב), שבכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה גם בלי שקידש אדעתא דרבנן, אמנם בכתובות אין בכוחם לעקור מכיוון שכבר עשה כהוגן, דהיינו שאין בכוחם לעקור (דבר מן התורה) לאחר שהוא כבר קיים. ופירוש הרי"ם עולה יפה].

ה.

הביאור בשי' רבותיו של רש"י

והנה יש לדייק מלשון רבותיו של רש"י כתבו - בכתובות:

"תינח קידושי כסף משום שהוא [- קידושי כסף הוא] מדרכנן", ובפשטות, הם יכולים להפקיע דבר שהוא מדרכנן. אבל "קדיש בביאה" שהוא קידושין דאורייתא, "מאי איכא למימר" איך הם יכולים להפקיע.

ומתרצת הגמ': "ששויה רבנן לכל מקדשי בביאה לבעילת זנות" (ל' רבותיו של רש"י), כלומר שבקידושי ביאה הפקיעו את כל הקדושין מלכתחילה שאינם קידושין כלל, ולכן "רב מנגיד אמקדש בביאה" כיוון שעשה שלא כהוגן²³.

והנה עולה כאן השאלה שוב, שהרי (לראש) איך יש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה.

וכן אין להוכיח מרב כמו שאומר רש"י (גיטין הנ"ל) "וכי אמרו רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה קידושין - מיהא לא בטלי".

וע"ז נראה לומר כאן - בקידושי ביאה - כמו החילוק של הרי"ם הנ"ל, שבכח רבנן לעקור דבר מן התורה רק אם הוא מעיקרא, וכאן כן הוא, שהיות והוא עשה שלא כהוגן, שהרי "רב מנגיד אמקדש בביאה", ממילא "שויה רבנן לכל מקדשי בביאה לבעילת זנות" מעיקרא. (אמנם ברור שרש"י לא סבר חילוק זה, שכתב "מיהא לא בטלי").

*

והנה, א"כ קשה, מדוע מביאה הגמ' הטעם "אדעתא דרבנן" לפני קידושי כסף, והרי בכוחם להפקיע קידושי כסף משום שהם מדרבנן. ומה מועיל "אדעתא דרבנן" לשיטתם. וי"ל שהיות והקידושין כבר נעשו וכהוגן (מדרבנן, אבל מ"מ, כהוגן), איך יפקיעו הקידושין. וע"ז כותבת הגמ', שאדעתא דרבנן מקדש, שלכן בכוחם להפקיע קידושין כשרים.

וממשיך הקושיא על קידושי ביאה, שמכיון שקידושי ביאה הוא דאורייתא, א"כ, אינו עושהו על דעתם של חכמים, ואיך בכוחם של בי"ד להפקיע קדושין.

כלומר שה'אדעתא דרבנן' קאי דוקא על קידושי כסף, מכיון שקידש כהוגן (שהוא דרך לקדש - בכסף), לכן צריך גם ל'אדעתא'. אבל בנוגע למקדש בביאה, אינו מקדש על דעתם, אלא שמעיקרא לא הוי קידושין - שהרי עשה שלא כהוגן, (ואין צורך כאן ל'אדעתא').

אמנם אין זה להלכה, כנ"ל.

1.

החילוק לתוס' בין תלויה וקדיש לבין אונס בגיטין

והנה, עפ"ז, קשה לי החילוק שחילק התוס' בבבא בתרא, שכתב שכאן צריך אדעתא



דרבנן מכיוון שעשה כהוגן. והרי לא עשה כהוגן, שהרי חכמים אסרו לקדש בביאה.

וצריך לומר הביאור בזה, שיש ב' דרגות בקידושין שלא כהוגן, שבקידושי ביאה למרות שזה שלא כהוגן ולכן "רב מנגיד", אמנם לבסוף (גם לאחר המלקות) הקידושין כשרים (לדעת רש"י). משא"כ בתליוה וקידש, שם הוא עשה דבר שהוא כ"כ שלא כהוגן עד שמפקיעים הקידושין. ולכן לתוס' צריך כאן (בכתובות) אדעתא, משא"כ בבבא בתרא.

ובחת"ס²⁴ כתב, שמכיון שרב מנגיד, דהיינו שעשה שלא כהוגן, לכן במקרה שיהי' בעיה בגט - אח"כ, מפקיעים את הקידושין (קידושי ביאה) למפרע. וקשה לי בדבריו, דמה מועיל שיפקיעו למפרע, הרי ממ"נ, אם הקידושין היו שלא כהוגן, צריכים לעקור מלכתחילה, ואם לאו, הקידושין הם כבר כשרים. ומה מועיל - לעקור קידושין כשרים - זה שבא ע"י דבר שלא כהוגן.

וכן קשה לתוס', ולשיטתו, שהעמיד במבטל גט²⁵ - שמי ששלח גט ע"י שליח וביטלו שלא בפניו, לוקה, מכיון שזה יכול להביא לידי איסור - במבטל בבי"ד, ולדעת רשב"ג מפקיעים את הקידושין, ולכן לוקים עליו. וא"כ זה שמנגיד רב אינו ראייה שהוא פחות כהוגן.

ומ"מ, אפשר לדחוק ולחלק, שתליוה הוא, שלא כהוגן עד כ"כ שמפקיעים הקידושין - מעיקרא, (וכן במבטל שלא בפני השליח - בתוס' שם לדעת ר"ג). משא"כ במקדש בביאה, לדעת התוס', אינו חמור כ"כ כדי לבטל הגט. וק"ל.

ואפשר לבאר באו"א, שהתוס' כתבו שצריך אדעתא דרבנן - בכתובות - הוא רק בנוגע לכסף, אבל בנוגע לקידושי ביאה מה כתבו בכתובות, "שויה רבנן . . .", הפירוש הוא שאכן דומה זה לתליוה, ולכן אין קידושין מעיקרא, וכלשונו "ואין כאן קידושין".

וא"כ הוא סבר כמו רבותיו של רש"י במהלך הגמ', (שהאדעתא דרבנן קאי דוקא בקידושי כסף). וק"ל.

ואין נראה לומר כן, שהרי כתבו בבבא בתרא, "וצריך לומר, דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור . . . דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, אע"ג דלא קידש אדעתם", וממשיך "ובהיא דכתובות ובהשולח, לכאורה פליגי אהך דשמעתין, דאיצטריך למימר טעמא דאדעתא דרבנן מקדש, משמע דאי לאו . . . לא היה כח בידם להפקיע הקידושין", וממשיך שלהחילוק בכתובות שהוצרכו לאדעתא, הוא משום שכבר "נעשו כהוגן". שכל הטעם בכתובות שמפקיעים, הוא משום שקידש אדעתם, ולא חילק בקידושי ביאה.

(24) ד"ה שוויה רבנן הראשון.

(25) קידושין יב, ב.



ז.

ביאורו של החת"ס ברבותיו של רש"י

והנה בהמשך דברי החת"ס²⁶ מביא ביאור בשיטת רבותיו של רש"י, שגם הם מודים שאין כח ביד חכמים לעקור דבר המפורש בתורה, אבל הם אכן יכולים לעקור לימוד (שהם למדו) מן התורה, וז"ל "ויש כוח ביד חכמים לעקור מה שאינו מפורש".

ולכן מובנת הקושיא, ש"תינח כסף" שהוא לימוד מגזירה שוה, שחכמים יכולים לעקור זה, משא"כ ביאה כתובה בפירוש בתורה "ויקח איש אישה ובעלה", ואיך יכולים לעקור דבר המפורש בתורה.

ועל זה תירצה הגמ', שגם זה לא מפורש בתורה שזו היא קניין קידושין, ואפילו מוכח הפוך, מכך שרב מנגיד (הלקה) את המקדש בביאה, מכך מוכח, שאין זה מפורש ממש בתורה. ואם רב מנגיד מוכח שאין זה מעשה קידושין מן התורה. וממילא אין זה עקירת דבר מן התורה.

ודייק מלשונם²⁷: "דקדושי כסף דרבנן, דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, והיינו דקפריך תינח קדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא "כי יקח איש אשה ובעלה" מאי איכא למימר, היאך יכלו לעקור דבר מן התורה, ומשני שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש ביאה, כדאמר התם רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, משום פריצות".

אבל פירוש קשה, שהרי: א) א"כ הטעם שיכולים להפקיע הקידושין, הוא משום שהוא לא מן התורה ממש, ומה שייך הטעם "כל דמקדש אדעתא דרבנן". (ב) העיקר חסר מן הספר, שבגמ' לא מוזכרת כלל ענין זה, ואפילו לא מניין לומדים כל דבר מן התורה. (ג) וגם לכאורה אינו מובן איך בכוחם של רבנן להפקיע דבר למפרע, אם הוא כבר נעשה כהוגן (ואף שהוא מדרבנן, אבל מ"מ, היא כבר נתקדשה).

ומ"מ, לפי מה שביארנו לעיל, הנה גם לדעת רבותיו של רש"י, אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

ח.

סיכום למסקנה:

רש"י מסביר, שהאדעתא דרבנן קאי על כל הסוגיה, (והוא תנאי "על מנת" שקידש

(26) ד"ה שויה רבנן השני.

(27) גיטין לג, א רש"י ד"ה בעילת זנות.



אדעתם). והספק בקידושי ביאה הוא האם חכמים מוכנים לגזור אפי' אם בגלל זה יעבור על בעילת זנות (שקידש בביאה). ומתרת הגמ' "אין, שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

תוס' מסבירים, שבקידושי כסף היות והפקר בי"ד הפקר לכן קידש אדעתם דרבנן (כמו הרמב"ן), (ולכא' גם הוא סובר שזה משום תנאי, אמנם אין הכרח לזה).

והספק בקידושי ביאה הוא שאין לחכמים מה להפקיע (ולעקור), וא"כ איך יפקיעו הקידושין עם הוא במקום עבירה.

ומתרת הגמ', ובב' אופנים, א' שאפי' שהוא מקדש בביאה (ולא צריך לרבנן - לקדש אדעתם, מ"מ, מקדש אדעתם (וכמו הרמב"ן, וא"כ יוצא שהתוס' הוא לגמרי כשיטת הרמב"ן). ב' היות ורב מנגיד אמקדש בביאה", כלומר שעשה שלא כהוגן, לכן מפקיעים כל קידושין אלו (קידושי ביאה) מעיקרא, וממילא מלכתחילה אין קידושין, (והוא בהמשך לחידושי הרי"ם בבבא בתרא), (אמנם דבר כזה - שלדעת התוס' רב מנגיד אמקדש בביאה הוא שאין קידושי ביאה קידושין אף פעם - ולא ראיתי כן בשום מקום, וגם משמע ממה שכתב בב"ב לא כן, ועיין לעיל סוף אות ו').

ורבותיו של רש"י מסבירים, שהאדעתא דרבנן קאי על קידושי כסף, כלומר שמכיוון שקידושי כסף הם מדרבנן, לכן מקדש אדעתא, ולכן יכול להפקיע (שהוא כמקדש בתנאי²⁸). (אמנם לולי זה אין בכוחם להפקיע דבר שכבר נעשה).

והספק הוא שלכא' בקידושי ביאה, הוא מדאורייתא, ולכן אינו קידש אדעתם, שהרי אינו צריך להם. וא"כ איך יפקיעו.

ומתרת הגמ' שהיות ורב מנגיד, מכאן שרבנן הפקיעו קדושי ביאה מעיקרא (תמיד) ובלשונו²⁶ "שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות של כל מקדש בביאה", וממילא לא צריך כאן הפקעה מיוחדת. (וכמו חידוש הרי"ם - וכתירוץ הב' בתוס' הנ"ל).

ולפ"ז גם סברי, שרבנן לא יכולים להפקיע שום דבר למפרע, שלכא' (וכמו שכתבו התוס' בבבא בתרא) שאם כבר קידש כהוגן וע"פ הלכה היא כבר מקודשת, לכא' איך בכוחם להפקיע דבר שכבר נעשה (וכהלכה). וע"כ יש להעמיד כנ"ל שהוא תנאי, ובקידושי ביאה, משום שמעיקרא לא היו קידושין.

והחת"ס הסביר ברבותיו של רש"י שהדיון הוא במהו גדר דאורייתא שאין בכוחם של רבנן להפקיע, שסוברים שגזירה שווה הוא לימוד של רבנן, וממילא בכוחם להפקיע. וכן מ"ובעלה", שהרי הוא כ' בתורה בפירושו, ומתרץ, שלא כ' בתורה בפי' שהוא דרך

(28) ובזה (לכא') הוא כמו רש"י, (ולא ראינו שפי' בזה אחרת).



קידושין, ולכן הוא יחשב כדרבנן לענין זה.

וצ"ע א"כ מה צריך את האדעתא דרבנן, וגם לכא' אין דיון זה מופיע בגמ' כלל.

ותן לחכם ויחכם עוד.



בדברי הבית לזי בחזקת האשה גבי היא אומרת מוכת עץ אני

הת' ברוך שי' תורג'מן
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין¹: "היא אומרת מוכת עץ אני, והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ורבי יהושע אומר לא מפ' אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש עד שתביא רא' לדברי'".

וכתב הרמב"ן² דיש נאמנות לאשה לומר מוכת עץ אני מכח חזקה, שהחזקה מכרעת שהיא אומרת אמת ואכן היא מוכת עץ ולא דרוסת איש. והגדיר הרמב"ן חזקה זו "דחזקתן דלא יהי' דרוסת איש בלא בעל". והיינו דיש חזקה שנשים נעשות בעולות דוקא ע"י בעילה שע"פ תורה.

וכתב בבית הלוי³ על דברי הרמב"ן אלה "ולא זכיתי להבין עומק סברא בזה". ולכן מבאר באופן אחר, דחזקת האשה לומר מוכת עץ אני, ולא דרוסת איש, הוי "חזקת דין".

וביאור הדבר, דיש לנו להעמיד האשה בחזקת דינה הראשון, היינו להעמיד כל אחד ואחד על דין תורה הראוי לו, ואף אם מתעוררים ספקות על זכות זו וכו', הנה חזקת הדין אומרת דאוקמינא ל' אדיני' קמא. ובנדו"ד, הנה כאשר נולדה הייתה בתולה, והייתה ראוי' ליטול מאתיים בכתובתה ככל בתולה, וחזקה דידן היינו שדין זה לא נשתנה. והיינו שדין חזקה כאן הוא שאנו מחזיקים אותה במה שראוי לה ע"פ דין, אף אם מתעוררים ספקות.

(1) יג, א.

(2) ט"ז ע"א.

(3) ח"ג סימן יז אות א.

ב.

ויש להעיר על חידושו של הבית הלוי בגדר החזקה, שלכאורה אינו מתאים עם מהלך השקו"ט דהגמרא לקמן.

דהנה במתניתין לקמן⁴ תנן: "האשה שנאלמנה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנת נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים." ובגמ'⁵ גרסינן "טעמא דאיכא עדים (דיצתה בהינומא - רש"י), הא ליכא עדים בעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא (ולא אמרינן הואיל ומספקא לן על יום נישואי' אם בתולה היתה אם בעולה העמד אותה על חזקתה של קודם לכן ומתחלה בתולה היתה - רש"י⁶)".

ומתרצת הגמ': "אפילו תימא רבן גמליאל עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בברי ושמא (דאזיל בתר חזקה דגופא - רש"י)". ומפרש רש"י "גבי משארסתני נאנסתי היא טוענת ברי לי הוא והוא אינו טוען אלא שמא עד שלא ארסתיך דהא אינו יודע מתי נאנסה".

העולה מדברי רש"י, דקושיית הגמ' כאן (דמתניתין לא כר"ג) הוי רק מכח המשנה גבי היא אומרת משארסתני נאנסתי, ולא מכח המשנה שהיא אומרת מוכת עץ אני וכו'.

אבל לפי דברי הבית לוי ביסוד דין חזקת הגוף אצל נשים, שהיא "חזקת דין" כמ"ש החזקה שהדין לא ישתנה, הרי שפיר יש להקשות מכח המשנה דמוכת עץ אני ג"כ. ובאמת היא משנה הסמוכה יותר לסוגיית הגמ', ונראה שדרך הגמ' להביא משניות הסמוכות יותר. אבל רש"י לא הביא משנה זו דמוכת עץ, ואדרבה רק המשנה ד"משארסתני נאנסתי", ומשמע דדוקא ממשנה זו ד"משארסתני נאנסתי" הוא ששייך להקשות קושיית הגמרא. ודו"ק.

(4) טו, ב.

(5) טז, א.

(6) אגב יש להעיר שיש ראשונים שפירשו הגמ' באו"א, דאין הקושיא מכח חזקה. לדוגמא הרמב"ן במלחמת ה' כאן כתב שאין כאן חזקת הגוף כיון "שאין האשה עומדת בחזקת שלא נישאת מעולם". ולפ"ז צריך לומר שמבארים ההו"א לימא סתמא דלא כר"ג דרצו לומר דברי ושמא לאו ברי עדיף. (7) לע"ע לא מצאתי כלל זה בספרי הכללים, אבל מאריכות הגמ' לקמן טז, א, דפרכינן אהיכא קאי רבי יהושע, ומתחילים דוקא ממשניות הסמוכות, נראה דכ"ה.

[הערת המערכת: זה אינו מוכרח, די"ל בפשטות שהוא משום שדבריו במשנה זו באים בהמשך לדבריו שלפני זה, ובזה מסתבר יותר שבא בהמשך לדבריו הסמוכים, וק"ל].

בדברי הריטב"א בדין אין הולכין בממון אחר הרוב

הת' אברהם מרדכי שי' מעצנער
תלמוד בישיבה 770

א.

איתא במסכתין: "האשה שנאלמנה או שנתגרשה. היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים".

והעולה מתוך השקו"ט בגמרא הוא דיש רוב אצל נשים, דרוב נשים בתולות נישאות, ועפ"ז מקשה הגמ' (טז, סע"א) "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי".

ופרש"י (ד"ה וכיון) "קושיא היא". היינו דכוונת הגמ' כאן היא להקשות על המשנה, דהא אמרינן במתניתין דנאמנת ליטול מאתיים בכתובתה (כתובת בתולה) רק באם יש לה עדים שנהגו בחתונתה מנהגי הבתולות, וכיון דאיכא רובא דרוב נשים בתולות נישאות, הו"ל לילך אחר הרוב, ותיטול מאתיים גם בלא עדים?

והנה התוס' כתבו (ד"ה כיון) "לרב פריך דאית לי' הולכין בממון אחר הרוב" (וכ"כ בתוס' הרא"ש). היינו דהתוס' הבינו דרך לשיטת רב דאמר הולכין בממון אחר הרוב שייך להקשות קושיית הגמ', דניזיל בתר רובא וניתן לאשה כתובתה מאתיים.

אבל מדברי רש"י נראה דמפרש אשר הקושיא היא לכו"ע, אפילו לשיטת שמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב, והוא כיון דרש"י כתב בסתמא קושיא היא, ולא חילק כמ"ש התוס' דקושיית הגמ' הוי רק לשיטה דהולכים בממון אחר הרוב.



ב.

והנה בתוס' ישנים כתבו וז"ל: "אפשר דאפילו לשמואל הוה לן למיזל בתר רובא, ולא אחר חזקת ממון כיון דחזקת הגוף מסייע לרוב, ופריך שפיר אפילו אליב' דשמואל".

ועד"ז כתב בתוס' רי"ד (ד"ה וכיון) וז"ל: "ניזיל בתר רובא, פי' ואע"ג דיש פלוגתא בהא מילתא רב ושמואל בפרק המוכר פירות (צב, ב) דרב אמר הולכין בממון אחר הרוב, ושמואל אמר אין הולכין בממון אחר הרוב. וקי"ל הלכה כשמואל, הכא משום דאיכא תרתי רובא וחזקה, העמד אשה על חזקתה ובתולה הייתה, אפילו שמואל מודה".

נמצא דקושיית הגמ' אליבא דהתוס' ישנים והתוס' רי"ד כאן היא דכיון שיש חזקת הגוף שהאשה בתולה נולדה, ויש ג"כ הסברא דרוב נשים בתולות נישאו, הנה בצירופם יחד הי' צריך להיות הדין דאפילו אם לא באו עדים "שיצאה בהינומא" תהי' כתובתה מאתיים².

ג.

והנה בענין אי שייכא כאן חזקת הגוף, נחלקו הראשונים.

דהנה כתב בעל המאור וז"ל: "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי פי' ז"ל לרב קא מקשי כדקא מקשי' לי' מיני' בבבא בתרא וי"ל אפי' לשמואל כלומר וניהמנה אע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב משום דהכא איכא תרתי רובא וחזקה דגופא והכא חדא חזקה דממונא מידי דהוה אטענה משארסתני נאנסתי דמהימנא לה משום האי טעמא דהכא תרתי והכא חדא הכא גבי ידיה איכא תרתי ברי וחזקה דגופא

(2) וראה בתוס' שאנץ כאן שכתב שאפילו לשמואל פריך, לפי הריב"ם שכתב, דהמחלוקת אם הולכים בממון אחר הרוב הוא רק גבי רוב גרוע. אבל כאן הוי רוב טוב ולכן אפילו שמואל מודה שהולכים אחר הרוב.

ועיין בש"ש שער ד פרק ח' שביאר החילוק בין רוב גרוע לרוב טוב. ומביא שם מדברי הריטב"א בקידושין (ג, ב) בסוגיא דסבלונות, דחוששין שמא שלח הבעל מתנות אלו לשם קידושין, ולא לשם סבלונות. וז"ל: "ואי קשיא לך הא קיימא לן כרבנן דלא חייש למיעוטא אפילו לחומרא". ותירץ "איכא למימר דהתם הוא ברובו דחיוב וטבע שאינו תלוי ברצון". ושמעתי מקשים לפ"ז דלכאורה יש מקום לומר שאכן גבי רוב נשים בתולות נישאות, הולכים בממון אחר הרוב. וצ"ב למה לא תירץ כן הריטב"א כאן?

אבל לענ"ד אין כאן קושיא כלל, והחילוק ביניהם מובן בפשטות. דהנה יש חילוק בין עניני ממון לעניני איסור, ואע"ג דלגבי איסור יש חילוקים אם הוי רוב חי' וטבע או הרוב התלוי בדעת בני אדם, אבל כמובן מדברי הריטב"א כאן לגבי עניני ממון אין חילוק, דבשניהם אין הולכים בממון אחר הרוב. ועיין בתשובות כתב סופר לאו"ח סימן מ"א שביאר באופן אחר.



והכא גבי ידי' חדא חזקה דממונא ושמא".

היינו דס"ל דיש כאן חזקת הגוף.

אבל הרמב"ן במלחמות השיג עליו. וז"ל "כתוב בספר המאור וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתי עדים מאי הוה פי' י"ל לרב קא מקשי וכו' וי"ל אפי' לשמואל וכו' וחזקה דגופה: אמר הכותב ליכא הכא חזקה דגופה דבשלמא כונס את הנערה שלא נישאת איכא חזקה דגופה דלא חיישי' שמא זינתה דבנות ישראל בחזקת כשרות הן עומדות אבל במשנתנו אינו טוען בחזקת בתולה כנסתיך ונמצאת בעולה אלא בחזקת אלמנה נשאתיך או אלמנה מן הנשואין או שנכנסה לחופה ולא נבעלה ואין בשתיים אלו חזקה דגופה שאין האשה עומדת בחזקת שלא נישאת מעולם ואין לך בה אלא רוב אבל בחזקת שלא זינתה היא עומד".

היינו דהרמב"ן פליג על המאור וס"ל דלא שייכא הכא חזקת הגוף.

ד.

[ובביאור יסוד המחלוקת בין הרמב"ן ובעל המאור אם יש חזקת הגוף כאשר היא טוענת בתולה נשאתני והוא אומר אלמנה נשאתיך, אולי יש לומר ע"פ החקירה, מהו יסוד וכח חזקת הגוף, שמצינו בזה ב' אופנים:

(א) דהוי לתא דחזקת כשרות האשה.

(ב) דהוי כמו חזקה דמיעקרא.

וי"ל דבעל המאור סבר כאופן הב', ולכן אנו תולים לומר שהשינוי אצל האשה שעכשיו אינה בתולה הי' שעה אחת (בלבד) קודם לכן, ומסתמא הייתה בתולה בשעת הנישואין.

משא"כ הרמב"ן סבר דחזקת הגוף הוי לתא דחזקת כשרות. היינו שאנו מחזיקין דבנות ישראל כשירות הן, וכל מעשיהן בכשרות. ולכן כאן אין ריעותא בכשרותה אם נישאת לאיש אחר כבר והייתה אלמנה בעת נישואי', שהרי הנישואין (הראשונים - עליהם טוען הבעל) הן כהלכה. ולכן אין הכרעה מהחזקת כשרות אם הייתה בתולה אם לאו בשעת הנישואין.

ומה מדויק זה בדברי הרמב"ן דכתב בענין החזקה "כונס את הנערה שלא נישאת איכא חזקה דגופה דלא חיישי' שמא זינתה דבנות ישראל בחזקת כשרות הן עומדות". משא"כ במשנתנו כתב "אלמנה נשאתיך או אלמנה מן הנשואין או שנכנסה לחופה ולא נבעלה ואין בשתיים אלו חזקה דגופה שאין האשה עומדת בחזקת שלא נישאת מעולם". היינו דהרמב"ן סבר דחזקת הגוף כאן בא מכח חזקת כשרות דהאשה.

ובאמת משמע קצת כן מדברי הרמב"ן לעיל, שכתב לבאר החזקה גבי טוענת מוכת עץ אני "שחזקתן דלא יהיו דרוסת איש בלא בעל", ותוכנו הוא ג"כ דאין מחזיקין בבנות ישראל שיעשו איסור וכו'. ולא משום חזקה דמעיקרא וכו'.

(או יש לבאר מחלוקתם באופן אחרת. דהנה ידועים דברי הבית הלוי (חלק ג' סימן י"ז אות א') על דברי הרמב"ן בביאור מהו החזקה המסייעת לטענת האשה כאשר היא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר לא אלא כי דרוסת איש את, דהרמב"ן כתב דיש לאשה חזקה המכרעת שהיא אומרת אמת דאכן היא מוכת עץ, ולא דרוסת איש, והיא "רחזקתן דלא יהי' דרוסת איש בלא בעל".

וכתב בבית הלוי על דברי הרמב"ן הנ"ל "ולא זכיתי להבין עומק סברא בזה".

ולכן ביאר הבית הלוי באופן אחר מהי חזקת האשה לומר מוכת עץ אני ולא דרוסת איש, וכתב שיש לנו להעמיד האשה בחזקת דין ראשון, היינו להעמיד כל אחד ואחד על דין תורה שהי' ראוי' לה. דכאשר נולדה ראוי' ליטול מאתיים ככתובת הבתולה, והחזקה באה לומר שדין זה לא נשתנה, היינו שהבין דדין חזקה הוא שאנו מחזיקים אותה במה שראוי לה ע"פ דין³ אף אם נתעוררו ספיקות.

ולפי סברא זו, אפשר לבאר דברי הבעל המאור ג"כ. דכיון שכאשר נולדה אשה זו בתולה הייתה, וראוי' ליתן לה מאתיים. הנה חזקה ודין זה אינם משתנים.

אבל הרמב"ן חולק על זה, והבין כאופן הא' דלעיל).

(3) ויש להעיר קצת על חידושו של הבית הלוי, ע"פ ביאור מהלך השקו"ט דגמרא לעיל. דהנה בתחילת הדברים מקשים טעמא דאיכא עדים (ומפרש רש"י דיצתה בהינומא), הא ליכא עדים בעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כרבין גמליאל דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא (ומפרש רש"י ולא אמרינן הואיל ומספקא לן על יום נישואי' אם בתולה היתה אם בעולה העמד אותה על חזקתה של קודם לכן ומתחלה בתולה היתה). אפילו תימא רבין גמליאל עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בבירי ושמא (ומפרש רש"י דאזיל בתר חזקה דגופא).

ומפרש רש"י "גבי משארסתני נאנסתי היא טוענת ברי לי הוא והוא אינו טוען אלא שמא עד שלא ארסתיך דהא אינו יודע מתי נאנסה".

העולה מדברי רש"י אלו דהקושיא היא סתירה לדברי ר"ג ממשנתנו (יב, ב) גבי היא אומרת משארסתני נאנסתי, ולא מן המשנה גבי היא אומרת מוכת עץ אני וכו'.

אבל לפי דברי הבית הלוי הרי יסוד דין חזקת הגוף אצל נשים הוא "חזקת דין", כמ"ש החזקה שדין אשה לא ישתנה. ולפ"ז הי' אפשר להקשות מהמשנה דמוכת עץ ג"כ. ובאמת היא משנה הסמוכה יותר. וכנראה שדרך הגמ' להביא משניות הסמוכות יותר. אבל רש"י לא הביא משנה. והמשמעות הוא ששייך להקשות קושיית הגמרא רק מהמשנה שהיא אומרת. ודו"ק.



ה.

ויש לומר שעד"ז חולקים רש"י ותוס' אם שייך חזקת הגוף. ולפ"ז מבואר דהבינו קושיית הגמ' בב' אופנים שונים.

דהנה כתב רש"י בביאור מהלך השקו"ט דהגמרא לעיל, דיש חזקת הגוף במשנתנו שהיא אומרת בתולה נשאתני וכו', וז"ל (ד"ה הבעל): "העמד אותה על חזקתה של קודם לכן ומתחלה בתולה היתה". ולכן מפרש רש"י דהקושיא קאי לכו"ע, דבצירוף החזקה והרוב אין צריכים עדים לזכות בהממון וכו'.

משא"כ התוס' ס"ל דאין שייך כאן חזקה אלא יש רק רוב, ולכן מפרש דקושיית הגמ' היא רק לשיטת רב דסבר שהולכים בממון אחר הרוב (לברדו).⁴

ו.

אבל יש לעיין בשיטת הריטב"א בכל זה. דלפי דברינו נמצא דאם סבר דיש כאן חזקת הגוף יפרש קושיית הגמרא אליבא דכו"ע, ואם סבר דליתא לחזקת הגוף, יאמר דקשיא רק לרב.

אבל בדברי הריטב"א נראה דלא כן, דהנה בביאור הה"א דגמ' לימא סתמא דלא כר"ג כתב וז"ל: "פירש רש"י ז"ל האמר גבי משארתני נאנסתי דאיהי מהימנא דאזיל בתר חזקה דגופא, והכא העמד אותה על חזקתה קודם לכן, ומתחילה תולה היתה ע"כ. ויפה כיון ז"ל דהא ודאי עיקר טעמא דר"ג משום חזקה דגופא כדפ' בפ"ק".

העולה מדבריו דסבר דאכן יש כאן חזקת הגוף במשנתנו שהיא אומרת בתולה נשאתני וכו'.

ולפ"ז, הרי קושיית הגמרא כאן "וכיון שרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתי עדים מאי הוי" מתפרשת דקאי אכו"ע (ולא רק ארב), וכמו שבארנו בשיטת רש"י, וכמ"ש הבעל המאור וכו'.

אבל בחידושי הריטב"א כאן ביאר קושיית הגמרא כשיטת התוס', וז"ל: "וקושיין אליבא דרב דאית ל' בממון הולכין אחר הרוב כדאית' בהמוכר בתרא ואף על גב דהלכתא כוותי' דשמואל דאמר בממון אין הולכין אחר הרוב פרכינן הכי למימר אי הוי מתניתין פליגי עלי' דרב".

(4) ומצאתי לאח"ז דכמה מחברים ביארו כן המחלוקת דרש"י ותוס' - ראה בקובץ שיעורים כתובות אות פב, חידושי חת"ס על אתר, ועוד.

הרי מפורש בדבריו דקושיית הגמ' הוי רק לרב דאמר הולכין בממון אחר הרוב.
וצ"ב בדברי הריטב"א, למה לא פירש דברי הגמרא כמו שאר הראשונים העומדים
בשיטה זו דאכן יש כאן חזקת הגוף?

ז.

ואולי יש לומר בזה, ובהקדם, דיש להקשות על דברי הגמ' שביארה דמה שהקשינו
מהמשנה דטוענת משארסתי נאנסתי (אף דהתם ברי ושמא והכא ברי וברי) הוא "כיון
דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי".

ולכאורה קשה איך שייך לומר זה, הרי ידוע דאין הולכים בממון אחר הרוב?
ובפשטות יש לומר, דהא דאמרינן דאין הולכים בממון אחר הרוב היינו להכריע
הפסק דין, כלומר שלא נשתמש בענין הרוב כדי להכריע פסק דינם.

אבל כאן אין הרוב בא להכריע הפסק דין, אלא להכריע הטענות. היינו שהיא טוענת
ברי שהיא הייתה בתולה, והוא טוען ברי לי שלא, הנה כיון דיש רוב המסייע לטענתה,
שרוב נשים בתולות נישאות, טענתה נראית אמיתית יותר. וכמ"ש הריטב"א לעיל
וז"ל: "שטענתה ברורה יותר דמסייע לי רובא". והיינו שלא משתמשים ברוב להכריע
המציאות, ולפסוק להוציא ממון ע"פ הרוב, אלא שכאן בא הרוב להכריע הטענות של
הבעלי דין, כלומר מי מהשנים אומר אמת, ועפ"ז לפסוק הדין, ולכן שפיר יכול להשתמש
בענין הרוב להכריע.

ח.

ולבאר יותר יסוד חילוק זה מתי הולכין אחר הרוב, יש להעיר מדברי ההפלאה,⁵
על הא דאמרינן בגמ'⁶ "מצא בה תינוק מושלך אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבי' אם
רוב ישראל ישראל מחצה על מחצה ישראל", ובענין הנפק"מ להלכה בזה אומרת הגמ'
"אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים. אמר שמואל ולפקח עליו את הגל אינו כן. אם
רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים למאי הלכתא אמר רב פפא להאכילו נבילות. אם רוב
ישראל ישראל למאי הלכתא אמר רב פפא להחזיר לו אבידה. מחצה על מחצה ישראל
למאי הלכתא אמר ריש לקיש לנזקין".

וכתב הריטב"א (ד"ה אין) לבאר למה דוקא אם יש רוב ישראל מחזירים לו אבידה,

(5) טו, ב ד"ה תוס'.

(6) טו, ב.



וז"ל: "שאפילו לשמואל נמי אזלינן בתר רוב גוים, דכי אמר שמואל אין הולכין בממון אחר הרוב הני מילי להוציא ממון מחזקת בעלים, אבל אבידה זו שאין לה בעלים בתר רובא אזלינן בה".

היינו דהוקשה לוי, איך שייך להכריע כאן ע"פ רוב וכו', הרי אין הולכין בממון אחר הרוב, ולכן לא הוה לדין רוב להועיל לגבי דיני אבידה, כיון דאבידה הוי זכות ממונית וכו'. (ואכ"מ לבאר תירוצו).

אבל בספר הפלאה על אתר כתב כלל חדש בדין אין הולכין בממון אחר הרוב⁸, שכאן לא שייך ענין זה דאין הולכין בממון אחר הרוב, כיון שהכלל הוא רק דאין מוציאין ממון ע"פ הרוב. אבל כאן שהרוב בא לקבוע דינו של התינוק, אם הוא ישראל אם לאו, רק דבתולדה מההליכה אחר הרוב יש דין ממון, הנה בזה אה"נ דמוציאין ממון ע"פ ההכרעה כהרוב, כיון שאין הרוב נוגע באופן ישיר להוצאת הממון, רק שהסתעפות מההליכה אחר הרוב יש דין ממוני, הנה זה אינו נכלל בדין "אין הולכים בממון אחר הרוב", ושפיר אזלינן בתר רובא להכריע דין התינוק.

ויסוד הדברים הוא, דהא דאמרינן אין הולכים בממון אחר הרוב. היינו רק באם בא להכריע בדין ממון באופן ישיר, אבל אם אין זו הכרעה בדין ממון, הרי אף שיתכן שיבוא מזה נפק"מ לענין ממון, גם שמואל מודה דאזלינן בתר רובא.

אבל מדברי הריטב"א מוכח דלא ס"ל כדברי ההפלאה בזה, אלא ס"ל דאפילו באם הרוב בא להכריע בענין אחר, כיון שמסתעף מזה ענין ממוני, הנה לענין הממון (עכ"פ) אין הולכים אחר הרוב. וכמו כאן, דאע"פ שבא הרוב רק לקבוע דינו של איש זה אם הוי ישראל או גוי, ורק מסתעף מזה דין לגבי הממון, אעפ"כ אין הולכין אחר הרוב.

ולעיל שכתב כיון דרוב נשים בתולות נישאות כברי ושמא דמיא, אין כוונת הריטב"א לומר דכיון דהפסק דין בא רק בהסתעפות מהכרעת הרוב אזי שפיר הולכים בממון אחר הרוב, אלא כוונת הריטב"א לומר דהרוב בא להכריע הטענות, היינו בדין טוען ונטען, שאנו הולכים אחר נאמנות הטענות, וצריך לברר איזו הטענה נאמנת יותר, ובזה כיון שהרוב מסייע לטענת אחד מהם, וסותר טענת השני, שמצד הרוב הוא נראה כשקרן (לעומת השני שהרוב מחזק שאומר אמת), לכן יש זכות יותר בטענות אחד יותר מהזולת.

ואה"נ שפסק הב"ד אינו ע"פ הרוב כי אם ע"פ הטענות, וצריך לומר שאין זה נחשב שהב"ד מכריעים ע"פ הרוב בפסק דינם.

ועצ"ע בכל זה.

(7) ראה חידושי הרמב"ן והרשב"א ועוד שהקשו קושי' זו ג"כ.

(8) ראה מה שכתב בזה בספר ש"ש בש"ד פ"ט.

ביאור במחלוקת רש"י ותוס' בגדרו של דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" והמסתעף

הצעת מחלוקת רש"י ותוס' בגדר דין הפה שאסר + יבאר החילוק בין משנתנו ב"שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו" לדין כופר הכול + יבאר לפי"ז דברי השימ"ק בסוגית "וליתני מודה ר"י באומר לחבירו מנה לויתי מומך ופרעתיו לך"

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רש"י ותוס' בגדרו של דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"

איתא במסכתין: "ומודה ר' יהושע באומר לחברו 'שדה זו של אביך היתה, ולקחתיה הימנו', שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ופירש רש"י: "שהפה שאסר. זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

ומדבריו משמע שנאמנות הפה שאסר היא רק כאשר לא ידע בנו של המרא קמא שהקרקע הייתה של אביו, וכמובן שבהכרח גם לא תבעו, וכמו שדייק בתוס'², "מתוך פירוש הקונט' משמע דדוקא כשאין הלה תובעו ונאמן במגו דאי בעי שתיק, אבל אם תובעו אינו נאמן".

וממשיך תוס' ומשיג על דברי רש"י, ומסיק שגם כאשר תובע בנו של המרא קמא את הקרקע מיד המחזיק, נאמן המחזיק מדין הפה שאסר, דיכול לומר לא היו דברים מעולם.

(1) טו, ב.

(2) ד"ה ומודה ר"י.



העולה מדבריהם, שרש"י ותוס' פליגי באם הנאמנות דהפה שאסר חלה גם אם הלה תובעו. דלרש"י רק אם אין הלה תובעו נאמן לומר את טענתו מדין הפה שאסר. ואילו לתוס' אפילו אם הלה תובעו נאמן במיגו דלא היו דברים מעולם, כל זמן שאין לתובע עדים וראיה לדבריו.

וביארנו בזה באחרונים³, שפלוגתא זו תלויה בפלוגתא באם הפה שאסר הוא דין נאמנות מיוחד או לא, דלרש"י הוא דין נאמנות התלוי בזה שכל החיוב נוצר על פיו, אשר על כן, בכוחו לעוקרו ולהתירו, וממילא במצב בו הלה תובעו לא הכל תלוי בדבריו ולא יקבל את הנאמנות מדין הפה שאסר. ואילו לתוס' נאמנות הפה שאסר היא מדין מיגו, כמו מיגו דאי בעי שתיק שבכ"מ, ולכן הוא יכול לתמוך את דבריו גם באם הלה תובעו כמו במיגו שבכ"מ.

ב.

הסברת מחלוקתם על ידי הבנת הצורך בהסתייעות בהפה שאסר

ובהסברת הדברים יש לומר בפשטות, ובהקדים - ההבנה של המצב בו נזקקים אנו לחיזוק ונאמנות שנותן דין הפה שאסר.

דהנה, זה ברור, שבמקרה שהנתבע טוען טענה טובה, אין נזקקים אנו לתת ראש ולעייין אם הוא הפה שאסר, שחייב עצמו בדין זה כדי לפוטרו ממנו או שלא, משום שהתורה האמינתו לומר טענה זו, ואמרה, שכשיטען טענה זו וישיב על תביעת התובע יפטר.

אלא, שאנו נזקקים להפה שאסר במקרה, בו אין כוחה של טענת הנתבע מועילה לפוטרו מצד עצמה, ונזקקים אנו לחיזוק טענתו על ידי שהוא הפה שאסר והוא הפה שהתיר.

[דוגמא לדבר ע"פ המדובר בנדו"ד: כשתבע המרא קמא את שדהו מיד המחזיק, ויענה המחזיק "שדה זו שלך הייתה וקניתי אותה ממך וישבתי בה ג' שנים", המחזיק יישאר להיות מוחזק בקרקע בלי להצטרך את דין המחזיק להפה שאסר כדי לקיים דבריו, שכן טענתו שישב בקרקע ג' שנים היא טענה טובה שבכוחה להחזיקו בקרקע אילולא יסתור אותה הבעל דבר; אך אם יטען שקנה שדה זו אך לא ישב בה ג' שנים לא יהיה נאמן בטענה זו גופא, שכן אינו נאמן לומר את טענה זו מבלי שיראה את שטר הקניין⁴].

ועל רקע זה פליגי רש"י ותוס', מה נזקקים אנו לחזק בכדי שטענתו החלשה תיצדק:

(3) קובץ שיעורים על אתר.

(4) ריש חזקת הבתים ב"ב.

לתוס', אנו מחפשים להאמין את דבריו, והגם שדבריו הם טענה חלשה - אפשר לחזקם על ידי ששמים אנו ליבנו לכך, שיכל לומר טענה טובה (כמו לא היו דברים מעולם וכה"ג), ובכל זאת בחר בטענה החלשה, ובזה ייאמנו דבריו ונחזיקם לנכונים.

מאידך לרש"י אי"ז מספיק, ואנו צריכים, שלא רק שיהא הוא נאמן, אלא שטענתו תהיה טובה, ובזה איו לומר, שמפני שיכל לטעון טענה טובה, נאמין לו לדבריו, שאין בהם ממשות כשלעצמם. אלא שבמקרה זה ניזקק להפה שאסר, היינו שכאשר אין תובע ובעל דבר כלל והוא בא ויוצר את החיוב - יש לו כוח נאמנות מיוחד ושליטה לאסור ולהתיר בכל הנוגע לחיוב זה, וממילא בנדו"ד, גם טענה חלשה כשלעצמה היא גופא מועילה (הגם שבמקום שתובעו אינה מועילה כלל).

ג.

ביאור ההפרש בין משנתנו למקרה של כופר הכל

והנה, במקרה שיתבע ראובן את שמעון, שיפרע ההלוואה, ושמעון יודה שלוה אך יטען שכבר פרע, לכאורה לרש"י אליבא דרבי יהושע יוצא, שלא יהיה שמעון נאמן, שהרי הלה תובעו, והטענה שפרע, לא אמינה להועיל ולהאמן - שהרי הודה ל"חזקת" וטענת המרא קמא. וזה וודאי שאינו כן, שהרי טענה זו היא מקרה של "כופר הכול" שבו הדין - מדאורייתא - הוא שפטור מלשלם ואפילו פטור משבועה, וא"כ אי"מ, איך עולים הדברים בקנה אחד עם שיטת רש"י בדברי ר"י, שכשהודה לטענת התובעו אינו נאמן⁵.

אך הדבר מבואר ע"י ההבנה, שבהלוואת ממון טענת "פרעתין" גופא היא טענה טובה כשלעצמה שאינה צריכה לחיזוק כלשהו, בשונה ממודה בקרקע, שבטענת שדה זו של אביך הייתה, אינו נאמן, שהרי חזקת קרקע נוצרת ע"י ג' שנים דוקא, ואין להשוות זאת לממון שהוא מטלטלין וחזקתו היא מיד. ופשוט.

והנה לקמן בהמשך הפרק⁶, דנה הגמ' באריכות לברר, מדוע נקט ר"י, שמודה לר"ג בדין הפה שאסר, במקרה שמובא במשנה דווקא, ולא במקרה פשוט יותר (או שמשמיענו מספר חידושים).

ובין הדברים מציעה הגמ' שינקוט ר"י: "וליתני: 'מודה ר"י באומר לחבירו מנה

(5) והרי וודאי ש'כופר הכל' מדאורייתא הוא גם במי שטוען פרעתי הכל. [כטענת הגמ' כלפי 'הילך', שאם מודה במקצת, רק שאומר הנה לך המעות, הרי הוא ככופר הכל. היינו שטענת פרוע היא ככופר הכל].

(6) י"ז א.



לווייתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן". ומתקשים המפרשים בהו"א זו של הגמ', שהרי בהלוואה כנ"ל (וכידוע) נאמן הלווה לטעון פרעתי ללא כל צורך בראיה ונאמנות כלשהי, וצ"ע מה הסברא שלא יהיה נאמן.

ומתרצים, שבהו"א המקשן סבר כהדין ד"המלווה את חבירו בעדים צריך לפרעו בעדים", וא"כ טענת הלווה היא "לווייתי ממך בעדים ופרעתך אך ללא עדים", שבמקרה כזה היות ולא הביא עדים יצטרך לחיזוק של הפה שאסר, עי"ש ובהמשך הסוגיא הגמ'.

ד.

ביאור דברי השימ"ק בסוגיית "וליתני ר"י באומר מנה לויתי ופרעתי"
על יסוד כהנ"ל

והנה בשיטה מקובצת על סוגיה זו כתב: "כתוב בקונטריסין, לפירוש הקונטרס מיושב המיגו, דהוי מיגו דאי [בעי] הוה שתיק, אבל לפירוש התוס' כו'".

ומובן מדבריו של השימ"ק, שלרש"י, אין קשה כלל קושיית המפרשים שהבאנו לעיל, מה שאלת הגמ', שר"י ינקוט את מקרה זה דווקא. אך בדברי השימ"ק אינו מבואר כ"כ מדוע לרש"י פשוט מה שאלת הגמ'.

ונראה לבאר דבריו בדא"פ על יסוד המתבאר לעיל:

לרש"י נאמנות הפה שאסר הוא רק כשאין הלה תובעו, וא"כ שאלת הגמרא היא, מדוע לא נוקט ר"י מקרה זה אשר בו ישמיענו חידוש מיוחד, שהרי כופר הכל – פטור מתשלומים ושבועה מדאורייתא, אך חייב שבועה מדרכנן; והנה במקרה שאין המלווה תובעו, יש מקום להשמיענו שלא רק שיפטר המלווה משבועה מדאורייתא, אלא גם רבנן לא יחייבו אותו שבועה בנידון דידן, מכיוון שיש לו נאמנות דהפה שאסר. וזו שאלת הגמ', מדוע לא השמיענו ר"י חידוש זה.

ויש לומר, שלא רק ששאלת הגמ' מובנת על פי שיטת רש"י בדין הפה שאסר, אלא הם כתובים בלשון רש"י⁸, שכותב "מדאורייתא ללא שבועה". ובמיוחד נראים הדברים מתאימים על פי התיקון שהגיהו בלשון רש"י ב"הגהות וציונים", (בהוצאות הש"ס של "עוז והדר"), ע"פ כת"י: "ונאמן מדאורייתא בלא שום שבועה הואיל ואין שור שחוט לפניו דנשמעי' רבותא שהוא נאמן בלא שבועה".

וזהו שממשיך השימ"ק: "אבל לפירוש התוס' דאיירי בתובעו צ"ל מגו שהיה אומר

(7) עיין תוס' ישנים שם, מהר"ם שיף שם, ועוד.

(8) בד"ה נאמן.

להד"מ, וקשה שהיינו מגו שהיה כופר הכל ופשיטא דפטור דהא כופר הכל פטור. ונראה לדעת התוס' רוצה לומר מגו שהיה אומר לווייתי ממך מנה בעדים כו".

היינו שלתוס' נאמנות הפה שאסר, הוא גם כשהלה תובעו, וא"כ שאלת הגמ', שר"י ינקוט במשנתנו את מקרה זה, בו שיפטר הלווה משבועה ומתשלומין, [אך אין סיבה לומר שיפטר משבועה דרבנן, דמה אלים מיגו דלהד"מ מכל כופר הכול שבכ"מ], אינה מובנת לכאורה - מה החידוש המיוחד במקרה זה, שנצטרך לומר בו מיגו, שהרי פשיטא שכופר הכול פטור מן התורה, וגם בטענתו פרעתיך, הרי הוא כופר הכל, כקושיית המפרשים הנ"ל סוף ס"ג, ולכן נזקק השימ"ק לבאר בזה מה שביאר עי"ש מש"כ.

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.



כיון שהגיד שזכ אינו חוזר ומגיד

סוגיית הגמ' בנאמנות העדים בקיום השטר וביאור רש"י • שאלה בדברי רש"י, ותירוצו ע"פ השיטה ישנה • כמה אופנים בדין חוזר ומגיד בעדי השטר, והקושי בביאור הב' בתוס' • דברי הרמב"ם בדין חוזר ומגיד וגדר עדות העדים, וביאור לפ"ז בדברי התוס' • הקושי בדיוק לשון רש"י והחילוק בין השיטה ישנה לרש"י • ביאור הריטב"א בדברי רש"י לקמן, וביאור השאלות דלעיל עפ"ז • הקושי על הביאור הנ"ל וב' אופנים לישב

הת' שמואל שי' אמיתי
תלמיד בישיבה

א.

סוגיית הגמ' בנאמנות העדים בקיום השטר וביאור רש"י

תנן במסכיתין¹: "העדים שאמרו כתב ידנו זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים" כלומר, שאין עדי השטר יכולים לפסול השטר באם הוא התקיים שלא על פיהם.

ובטעם הדבר מדוע אין העדים נאמנים לפסול השטר ישנם ב' שיטות. רמי בר חמא סובר, שכאשר העדים מעידים שהם היו "אנוסים מחמת ממון"² הכוונה שהם קיבלו שוחד, והם לא נאמנים לומר שהם קיבלו שוחד, כי אין אדם משים עצמו רשע. וזה שהם

(1) יח, ב.

(2) ובשאר הטענות יש ב' דרכים לתרץ, תוס' (ד"ה לא שנו וכו') מתרץ שרמי בר חמא סובר כר"מ לקמן שיש חזקה שהמלווה לא מחתים קטנים או פסולים וממילא זה מיגו במקום חזקה, והרמב"ן אומר שאין אדם משים עצמו רשע הכוונה שאינו נאמן להעיד על עצמו שעשה דבר שלא כהוגן וממילא לחתום על שטר כאשר אתה לא רשאי לחתום זה מעשה שאינו כהוגן.

נאמנים אם אין כתב ידם יוצא ממ"א זה כיון שיש להם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", לכן הם נאמנים אפילו שהם יוצאים רשעים³. רבא לעומתו סובר שגם לטעון שהם היו אנוסים מחמת נפשות אינם נאמנים כיון שיש דין בעדות ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" כלומר עדים שאמרו עדות אחת אינם נאמנים לומר עדות שסותרת את מה שאמרו מקודם⁴.

והסיבה שכאשר אין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים מסביר רש"י מכיוון שכאשר השטר לא מקוים, נחשב שעדיין השטר לא סיים להעיד וכאשר הם מקיימים הם למעשה ממשיכים את העדות שבשטר וממילא זאת עדות אחת - "חדא הגדה", ולכן יכולים לחזור בהם בתוך כדי דיבור כיון שתוך כדי העדות העד יכול לחזור בו.

ב.

שאלה בדברי רש"י, ותירוץ ע"פ השיטה ישנה

לפי דברי רש"י יוצא, שנאמנות העדים במשנה זהו מדין עדות, ולכן כאשר השטר מקוים אז נחשב שיש כאן עדות בשטר וממילא א"א לקבל את העדות הסותרת להגדת עדות של השטר, אבל כאשר השטר אינו מקוים וממילא העדות הראשונה לא נגמרה ("חדא הגדה"), עד לקיום של השטר שע"י העדים, לכן אם העדים שהם עצמם מקיימים את השטר חוזרים בהם, נאמנים כי הם חוזרים "תוך כדי דיבור".

דהיינו שהעדות שלהם בקיום היא עדות אחת עם חתימתם על השטר לכן יכולים לחזור בהם ויחשב לחזרה תוך כדי דיבור.

אמנם לפי זה לא מובן מדוע בגמ' בהמשך בביאור שיטת רבנן "כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". משמע שיש עדיין צורך בדין הפה שאסר, ולכאורה לפי פרש"י למסקנת הגמ' אין שום צורך להגיע לדין "הפה שאסר" שהרי הם עדיין לא אסרו כלום

(3) וברמב"ן (הנ"ל) אומר שבאמת הם לא נאמנים אלא שרמי ב"ח סובר שלא "פלגינן דיבורא" ממילא אם אני לא מאמין להם על סוף דבריהם (שהם לקחו שוחד) אני לא מאמין להם על תחילת העדות (שהשטר הוא כ"י) וממילא אין לשטר קיום.

(4) רש"י לומד את הדין מזה שכתוב בפסוק "יגיד" שמשמע שצריך לומר הגדה אחת ועיין בשיטמ"ק שהביא לימודים נוספים.

(5) רעק"א ובנו חולקים מהו טעם הנאמנות במשנה (מגו או עדות). וכאן מדובר לפי שיטת רש"י כדלקמן.

(6) וכן מפורש ברש"י ד"ה הרי אלו נאמנים, ובד"ה אלא דאמרי מחמת נפשות. שיש כאן הפה שאסר.



שהרי מיד חזרו בהם, ומדוע הגמ' בכ"ז מסבירה שיש כאן הפה שאסר. וכן רש"י עצמו גם משתמש כמה פעמים בדין הפה שאסר.⁸

והנה בשיטה ישנה⁹ הקשה ג"כ: "וא"ת אי תוך כדי דיבור מאי איריא דמהימני משום מגו תיפוק ליה משום דמהדרי בהו" ותירץ: "י"ל אי קא הדרי בהו הכי נמי, אבל השתא מיהא לא הדרי בהו שהרי מודים דכתב ידן הוא אלא שאומרים אנוסין היינו, ומיהמני לעקור עדותן אע"פ שמודים בו שהוא כתב ידם משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". וכ"כ ברשב"א¹⁰: "דשאני התם דעומדין בדיבורן הן, אלא שהם מתירין עצמן מצד אחר, וכיון שכן אי לאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר לא מהימני"¹¹. וכך אפ"ל גם בדברי רש"י, שבאמת צריך לפשא"ס מצד שאין כאן חזרה בדיבורם, כיון שמודים שהוא כתב ידם, ורק "מתירין עצמם מצד אחר". וכיון שלא חוזרים בהם אז צריך להדין הפה שאסר שעל ידו אנחנו עוקרים את העדות הקודמת.

אלא שצלה"ב, מצד ביאור הגמ' בהשיטה ישנה יוצא, שעדים שאמרו פסולים היינו זה פירוש של הדברים ולא חזרה בך, אמנם בנוגע לכ"י יוצא ממ"א הגמ' אומרת שזה "חוזר ומגיד" כלומר שהוא חוזר בו ולא מפרש דבריו הראשונים. [באו"א יוצא שממ"נ הוא לא נאמן, אם אומר "אנוסים היינו" בתוך כדי דיבור, אז הוא לא נאמן כי הוא לא חוזר בו. ואם זה לאחר כדי דיבור (כגון שכ"י יוצא ממ"א) אז הוא לא נאמן בגלל שזה "חזרה" בדיבור].

ועוד צריך ביאור מדוע בכלל יש כאן בעיה של "חוזר ומגיד", הרי הם לא חוזרים בהם מעדותם הקודמת, אלא רק פוסלים את עצמם (שהם היו קטנים או פסולי עדות) ולמה זה נחשב חוזר ומגיד זה לא שהם סותרים את עדותם¹².

(7) מהמשנה דוקא ניתן להוכיח, מכך שהמשנה לא מזכירה במפורש הפה שאסר בשונה מהמשנה לפנ"ז (מורה ר' יהושע) ובמשנה אח"כ (נאמנות אשה) אבל בגמ' מפורש שאצלנו זה הפה שאסר.

(8) ד"ה הרי אלו נאמנים, ובד"ה אלא דאמרי מחמת נפשות.

(9) בשטמ"ק ד"ה "הרי אלו נאמנים".

(10) כב. א. סוף ד"ה "אמרה א"א אני".

(11) ואולי י"ל שהם חולקים בניהם, כי לפי השיטה ישנה הפה שאסר עוזר שהדבריהם האחרונים יוכלו לעקור את העדות, כלומר הפה שאסר עוזר להפוך את זה לכמו חזרה רגילה בתוכ"ד. והרשב"א נשמע שסומכים על הפה שאסר כלומר יש להן נאמנות מצד הפה שאסר. כלומר באמת בטל כאן החזרה תוכ"ד ונשאר כאן נאמנות אחרת של הפה שאסר וצ"ע.

(12) וגם בנוגע לאנוסים אפשר להקשות, אמנם הם אומרים עדות שונה, שלא היה שטר, אבל הם נותנים אמתלה לדבריהם (ועיין פנ"י, והפלאה) והם לא אמרו על עצמם שהם לא באונס.

ג.

כמה אופנים בדין חוזר ומגיד בעדי השטר, והקושי בביאור הב' בתוס'

בנוגע לשאלה השני', מדוע זה נחשב לחזרה, ישנם כמה דרכים לתרץ, בנמו"י¹³ כתב "וכיון שהעידו פעם אחת ולא הגידו שהיו פסולים או אנוסים שוב אין יכולים להגיד הגדה אחרת" כלומר, כאשר האדם חותם הוא בעצם מעיד על עצמו שהוא כשר (אם הוא לא אומר על עצמו שהוא פסול) ולכן כאשר הם מגיעים ואומרים שהם פסולים הם סותרים את עדותם ע"כ שהם העידו שהם כשרים בזה שהם לא אמרו במפורש שהם פסולים¹⁴.

ובתוס' יש ב' אופנים, אופן הא': בד"ה "הרי אלו נאמנים", תוס' אומר "אנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות" כלומר, סתם שטר מקוים יש אנן סהדי שהעדים שחתמו עליו הם כשרים ולא אנוסים וְעייין פנ"י (על התוס') שמוכיח שזה לא גדר אנן סהדי הרגיל, ועייין בחידושי הרי"ם שמבאר שאנן סהדי בתוס' זה גזירת הכתוב שצריכים לחתוך את הדין ע"פ העדים] יוצא שבעצם זה שהשטר מקוים זה אומר שהוא נכתב בכשרות. ולכן אם העדים אומרים שהשטר נכתב בפסלות הם נגד האנן סהדי.

ואופן הב': בתוס' ד"ה "ואם כתב ידם" בנוגע לב' חתומים על השטר ומתו ובאו שתיים מן השוק והעידו שזה כ"י אבל העדים החתומים בו היו אנוסים הדין הוא שאם כתב ידם יוצא ממ"א אינם נאמנים. והתוס' מבאר שאם העדים מעדים שגם עכשיו עדי השטר פסולים - נאמנים, כיון שהם מעדים לפסול גוף העדים, והשני עדים שמגיעים ואומרים שפלוני ופלוני גזלנים נאמנים. ומה שבגמ' מדובר שהם שאינם נאמנים היינו משום שמעידים שהיו פסולים רק בשעת החתימה, אבל אח"כ נעשו כשרים, כגון שניים שהיו קרובים דרך נשותיהם ונתגרשו, וממילא עדותם זה נגד השטר ואין נאמנים (ויבואר לקמן¹⁵)

והנה, לפי האופן השני בתוס' צריך להבין, מדוע אם הם פסולים אותם רק על העבר זה נחשב "חוזר ומגיד", והרי אם הם יעידו גם על עכשיו, שהעדים החתומים עדיין פסולים לעדות, לכ"ע אנחנו לא נקרא לזה "חזרה" אלא הם נאמנים משום שפסולים

(13) יח, ב, ד"ה מתניתין.

(14) אבל לא תירצנו את השאלה הראשונה, כיון שהנמו"י מדבר בנוגע לדבר על עצמך, והשיטה ישנה מדבר בנוגע ללחזור בנוגע לכ"י.

(15) וזה שונה מהאופן הא' כי לפי מה שאמרנו לעיל הרי גם אם מעדים שהם עכשיו פסולים יש כאן אנן סהדי, שכל שטר מקוים יש "אנן סהדי" שהוא נחתם בעדים כשרים ואפ' אם העדים אומרים שהוא פסול עכשיו כיון שהשטר מקוים אז אנן סהדי שנחתם בכשרות ודוחק לומר שאנן סהדי זה רק כאשר העדים עכשיו כשרים יש אנן סהדי שחתמו כשרים וצ"ע איך ב' דברי התוס' מתיישבים.



את גוף העדים עצמם¹⁶. ובכלל צ"ב מהו ההבדל אם הם פוסלים את העדים רק בשעת החתימה לבין אם הם פוסלים את העדים גם עכשיו.

ד.

דברי הרמב"ם בדין חוזר ומגיד וגדר עדות העדים, והביאור לפ"ז בדברי התוס'

ונראה לבאר את דברי התוס', בהקדים הרמב"ם בביאור הדין של "חוזר ומגיד" שכתב וז"ל¹⁷: "כללו של דבר, כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבוא מכללם בטול העדות או הוספת תנאי בה - אין שומעין לו". מלשון הרמב"ם משמע שחוזר ומגיד לא צריך להיות רק בעדות עצמה, אלא גם אם המסקנה (שיבוא מכללם) של העדות השנייה תסתור את המסקנה של העדות הראשונה זה גם יחשב חזרה.

וצריך ביאור מדוע גם זה נחשב לחזרה, והרי הם לא חזרו בעצמם על מה שאמרו.

ואולי בדא"פ יש לומר, שמה שיוצא מהעדות (הנפק"מ) היא גם חלק מהעדות. כלומר, העדות זה לא רק סיפור המציאות אלא יש להעדות עניין אותו היא רוצה לפעול. וכלשון הרמב"ם¹⁸ "שאין העד בא אלא להוציא ממון ע"פ או לחייב", כלומר, שהעד מוסר עדות הוא בא לפעול חיוב - "לחייב" - את השני לכן חלק מרכזי בעדות זה מה העד רוצה לפעול¹⁹.

(16) ואין זה נחשב לתרי ותרי, רק אם מדברים על העבר זה נחשב תרי ותרי.

(17) עדות פ"ג, ה"ה.

(18) שם, פ"ט, ה"ג.

(19) וכן נראה כמה ראיות ע"כ. א) מצינו שעדות חייבת לפעול משהו. כמו שרואים בגמ' בסהנדרין שיש דעה שהעדים צריכים לומר את העדות ביחד בב"ד ולא כל אחד בנפרד וטעם הדעה הנ"ל "טעמא דמ"ד לא מצטרפי... דכי אתי לשבועה אתי לא מהני לחייב ממון" כלומר שכל עד מעיד בפני עצמו הוא פועל רק שבועה וביחד הם מחייבים ממון, לכן א"א לחבר עדות שרוצה לפעול שבועה וליצור איתה חיוב ממון.

עדות באה בשביל לפעול משהו. ולכן העיקר של העדות זה מה התוצאה שהעדות רוצה לפעול. (ב) בהמשך הגמ' [יט, ב.] רואים שהעדות תלויה בכוונת העד. שאמר שזה כתב ידו אבל היה תנאי. אז אם כוונתו לבטל את השטר, אז השטר לא מקוים כיון שכוונתו לבטל את השטר, נמרות שאומר שזה כתב ידו, אבל אם כוונתו לקיים את השטר ולהוסיף שיש תנאי. אז השטר קיים. רואים שמסתכלים על כוונת העד מה הוא בא לפעול פה. ולכן נמרות שאומר במפורש שיש תנאי. אבל כיון שהוא לא מתכוון לתת תוקף לשטר לכן זה לא נחשב שמקיים את השטר (ועיין לקמן).

(ג) בתוס' ד"ה ואין אדם משים עצמו רשע, מקשה למה לא פלגינן דיבורא לומר שנאנסו, רק שבמקום לומר שזה היה מחמת ממון נאמר שזה היה מחמת נפשות. ובסוף התוס' מתרץ שאצלנו עיקר העדות שהם חתמו שקר אז יוצא שהם רשעים וכדי להקשיב להם אני חייב לשמוע את ההסבר שלהם

וזאת כוונת התוס', אם העדים אומרים שהיו קרובים בשעת החתימה ואח"כ התרחקו, אז מה שיוצא מעדותם זה רק בנוגע לשטר, שהשטר פסול. וממילא זה נחשב עדות נגד השטר ולא נגד העדים²⁰ כיון שהנפק"מ של עדותם זה רק בנוגע לשטר, וממילא יש כאן תרי ותרי - האם השטר כשר או שלא. אבל אם הם אומרים שהם עכשיו פסולים אז הנפק"מ של העדות זה שהעדים פסולים והם מעדים נגד העדים, ואין כאן תרי ותרי, כי הם פסולים את גוף העדים עצמם.

ולכן מובן גם בנוגע לגמ' שלנו, אם העדים עצמם אומרים שהם בשעת החתימה²¹ היו פסולים יש כאן חוזר ומגיד, למרות שהם רק מוסיפים שהם פסולים, וזה לא סותר את העדות הקודמת, כיון שהוא אומר על עצמו שהוא "פסול" הוא רוצה בעדות זו לפסול את השטר, וזה הפוך מהעדות הקודמת שעניינה היה לגרום לחיוב של השטר, ולכן למרות שהוא לא אומר משהו אחר ממה שאמר לעיל, אבל הוא סותר את הנפק"מ של העדות ולכן זה נחשב "חוזר ומגיד"²².

אלא שיש דחוק קצת לפרש כן בדברי התוס', מכיון שמדובר במקרה שהעדים מתו, ולכן גם אם הם לא מעדים רק על שעת החתימה אלא גם על עכשיו, אבל כיון שאין שום תועלת בנוגע לעדים עצמם (כיון שמתו) - יוצא שכוונת העדות היא רק בנוגע לשטר²³, וא"כ קשה לומר שכוונת התוס' זה שכיון שהם מדברים רק על שעת השטר אז זה עדות על השטר²⁴.

ועוד דבתוס' לקמן²⁵ מקשה על מסקנת הגמ' שזה תרי ותרי, מדין של ב' כתי עדים המכחישות זו את זו שכל אחת באה בפני עצמה ומעידה עדות בעניין אחר, וכך היה צריך להיות גם כאן שיש תרי ותרי בנוגע לכשרות העדים (ב' אומרים שהיו כשרים

(שהם היו מחמת נפשות) אבל ברובע וכדו' עיקר העדות זה שפלוני רבע. ולכן פלגינן דיבורא, יוצא שפלגינן דיבורא זה שמסתכלים על מה הכוונה של העד בעדות. והסיבה היא כדלעיל שעיקר העדות זה מה העד בא לחייב.

(20) ועיין קוב"ש ב"ב סי' קכה.

(21) בפשטות מדובר על העבר כי הם לא נאמנים לפסול את עצמם עכשיו, וגם אם נאמר שהם פסולים את עצמם עכשיו הם לא באו לעשות את זה כדי שלא נאמין להם אלא בשביל לפסול את השטר.

(22) אבל בתוך כדי דיבור, אין כאן חזרה כיון שעדיין לא ידוע לנו מה המסקנה של העדות, ובסיפור המציאות הם באמת לא חוזרים בהם לכן אנחנו חא אומרים שיש כאן חזרה לשיטמ"ק.

(23) וכמו דעת הר"ן (בסוד"ה שקרא עליו ערער) "משום דעל מנה שבשטר הם מעדים".

(24) ועיין בקוב"ש (שם) ואולי מבאר באו"א. או שאפשר לבאר כמו הרמב"ן כאן שזה פשוט לא נראה טוב. שאם העדים היו חיים אז הם פסולים את השטר אבל אם הם מתו אז הם לא יכולים (למרות שזה כך אמור להיות מצד הדין) אבל מתוס' משמע שבאמת עצם זה שהם אומרים שהם עכשיו פסולים זה פסול בעדים.

(25) כ, א. ד"ה אלא אמר ר"נ.



בשעת החתימה וב' אומרים שהיו פסולים) אז שנאמין להם בעדות אחרת, שהם באים בפ"ע ומעידים שיש כאן שטר שנחתם בכשרות. מוכח משאלת התוס' שהתרי ותרי פה הוא בנוגע לגוף העדים אם הם היו כשרים, והשטר זה עדות נוספת. ולפי הביאור שאמרנו לעיל, שהעדים מעדים נגד השטר (כיון שהשטר הוא הנפק"מ) לא שייך כלל לומר שהעדות על השטר היא עדות "אחרת", הרי כל הסיבה שאנחנו אומרים שיש כאן "תרי ותרי" זה רק בגלל שהם מדברים על השטר, ממילא מוכח מתוס' שגם כאשר הם מעדים נגד העדים בשעת החתימה, הם מדברים על העדים עצמם ולא מדברים על השטר. ואם כן מה ההבדל אם פוסלים את העדים בעבר לבין אם הם פוסלים את העדים גם עכשיו (ולמה אם הם פוסלים את העדים בעבר זה "תרי ותרי").

ובביאור דברי התוס' מבאר שער המשפט²⁶ שכאשר פוסלים אותם על שעת החתימה אז העדים אחרי שהם כשרים הם מעדים על עצמם, שגם בעבר היו כשרים. וצ"ע איך זה מסתדר בהבנה כיון שהם מתו (כקושיית הקוב"ש) וצ"ע בהבנת התוס'.

בכל אופן, בדברי רש"י כן אפ"ל כמו הביאור לעיל, שבחזור ומגיד העיקר זה שבעדות השנייה לא תסתור את הדין שיצא מהעדות הראשונה, ולכן מצד אחד אם הוא אומר "פסולים היינו" לאחר כדי דיבור זה נחשב "חזרה" (ולכן הוא "חוזר ומגיד") כיון שזה חזרה בנפק"מ שהנפק"מ של העדות משתנה, אבל אם הוא היה אומר תוכ"ד לא הייתי אומר שיש כאן חזרה אלא פירוש של דבריו, כיון שבתוכן הדיבור הוא באמת לא חוזר בו²⁷.

ה.

הקושי בדיוק לשון רש"י והחילוק בין השיטה ישנה לרש"י

אבל לפי ביאור הנ"ל בדברי רש"י (שכיון שהוא מסכים ולא חוזר בו מדבריו, זה לא נחשב חזרה תוכ"ד דיבור וצריך להפשא"ס כדי לעקור את העדות הקודמת) קשה מלשון רש"י, כי לפי הפירוש הנ"ל יוצא שהפה שאסר זה פרט בתוך עקירת העדות, שכדי לעקור את העדות צריך להפה שאסר.

אמנם רש"י כותב²⁸: " . . וכיון דעלייהו סמכינן הא בתוך כדי דיבור עקרוה לסהדותיהו והפה שאסר התיר", משמע שהפשא"ס זה לא פרט בתוך עקירת העדות ואם

(26) סימן מו, סקט"ו.

(27) כלומר בתוך כדי דיבור מסתכלים על התוכן של העדות כי העדות לא הסתיימה בשביל שנדע מה הנפק"מ, אבל אחרי העדות אני כבר רואה גם מה הנפק"מ של העדות ואז כשאומר משהו עם נפק"מ אחרת הוא סותר את העדות.

(28) ד"ה אלא דאמרי.

רש"י סובר כהשיטה ישנה הול"ל - 'כיון דעלייהו סמכינן והפה שאסר התיר (ממילא) עקירנן לסהדותיהו' כלומר בשביל לעקור את עדותם צריך את הפה שאסר.

אלא משמע שיש כאן ב' ענינים שכנגדם יש ב' פרטים. א'. עקירה העדות הקודמת - שנובעת מכך שהוא חוזר בו "בתוך כדי דיבור", ב'. נאמנות בסיפור - הפה שאסר.

ועוד שא"א לבאר את רש"י לפי השיטה ישנה כי יש הבדל בניהם איזה עדות עוקרים, מרש"י משמע שהעדויות שעוקרים זאת עדות החתימה: "הכא נמי כיון דחתימי בשטר היינו הגדה דדיהו . . בשלמא רישא כשאין כתב ידם יוצא ממ"א ועלייהו סמכינן כולה חדא הגדה היא . . " מזה שרש"י בהתחלה אומר שההגדה זה החתימה, ואח"כ אומר "בשלמא רישא" משמע שלרש"י ברשיא של המשנה עוקרים את החתימה.

אבל לעומת זאת בשיטה ישנה משמע שהעקירה זה על העדות שהיא "כתב ידנו" דהיינו הביאור שלו הוא לפי שיטת התוס'²⁹ שברגע שהם אומרים אנוסים אז אין קיום והם חזרו בהם, ושואל למה צריך מגו הרי אפשר לחזור, ומתרץ שהמגו מועיל שאפי' שבפועל הוא כן הודה שזה כתב ידם, עדיין זה נחשב שאין קיום לשטר כיון שיש מגו.

1.

ביאור הריטב"א בדברי רש"י לקמן, וביאור השאלות דלעיל עפ"ז

ונראה הביאור בזה ובהקדים הגמ' בהמשך³⁰ מביאה את שיטת ר"נ שעדים שאמרו אמנה היו דברינו או מודעה היו דברינו אינם נאמנים, אפי' שהשטר לא מקויים כי לא אתי ע"פ ומראה ליה לשטרא³¹,

והגמ' מסתפקת בשיטת ר"נ מה הדין בעדים שאמרו "תנאי היו דברינו" שהיה במכירה פה תנאי צדדי, הספק הוא, האם תנאי הוא עוקר את השטר (כמו מודעה ואמנה) ואז לא נאמן כיון דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא, או ששטר זה מילתא אחריתי (רש"י) זה עדות אחרת שלא קשורה לשטר. ואז הם נאמנים ור"נ הכריעה שזה מילתא אחריתי ולכן

(29) ולפי זה יומתק למה הוא אומר 'מגו' כמו התוס' ולא הפשא"ס כמו רש"י.

(30) יט, ב.

(31) לפי התוס' זה לכאורה מובן, כיון שהשטר הוא מקויים והם רק אומרים לנו שלא הייתה הלוואה ולכן לא להתחשב בשטר מקויים אז אנחנו לא מקשבים להם, אבל ברש"י צ"ע כיון שהשטר לא מקויים אלא הם עכשיו מקיימים למה לא נאמנים לומר משהו נגד השטר, ונראה לבאר לרש"י שיש כאן בעיה של "לפי דבריהם נכרי אתה" (יבמות מז, א) כלומר שלפי דבריהם אתם חוזרים ומגידים כי אתם מודים שהייתה עדות בעבר ועכשיו אתם אומרים שאתם רוצים להעיד הפוך מהעבר, וזה שונה מאנוסים שלפי דבריהם לא היה כאן בכלל "הגיד" כיון שאנסו אותם וזה לא נחשב "הגדה" ולכן יכולים לחזור בהם כי אין כאן "חתימה" לפי דבריהם.



הוא נוהג לומר לבעלי דין שיקיימו את התנאי ואח"כ יגיעו לב"ד.

ובהמשך הגמ' מביאה מקרה של ב' עדים אומרים כ"י ואחד מהם אומר שהיה תנאי אז ר' פפא סבר שיש כאן ב' עדים שמקיימים את השטר ועד אחד שאומר שהיה תנאי ואין דבריו של א' במקום שניים. ודחה אותו ר' הונא ברי דר' יהושע, למה צריך להעמיד במקרה שיש רק אחד שאומר שהיה תנאי אפי' אם שניים אומרים שהיה שטר והיה תנאי גם לא נאמנים כי כיון שהם אמרו שהיה שטר אז יש קיום וממילא אם הם יאמרו שהיה תנאי הם חוזרים ומגידיים, אלא כיון שהעדים מתכוונים מראש לעקור את העדות ולומר שהיה תנאי לכן אין כאן קיום ונאמנים לומר שהיה תנאי, כך גם בב' שאומרים שזה כ"י ואחד אומר תנאי היה כיון שהוא מראש מתכוון לעקור לכן אין קיום. אבל בהסתכלות לכאורה בדברי רש"י יש סתירה שאומר: "ע"כ לאו חתימה מקויימת הוא דכיון דתוך כדי דיבור מסקי דברייהו ואמרי אבל תנאי היו בניהן אמרינן הני למעיקר סהדותיהו שאמרו כ"י הוא קאתו ולומר לא חתמנו אלא ע"מ שיקיים התנאי וכיון דתנאי מילתא אחריתי היא שאינה עוקרתו אלא לאחר זמן לא דמיא למודעה . . ." כלומר אנחנו מצד אחד אומרים שכאשר הם אומרים תנאי כוונתם לעקור את העדות, אבל מצד שני תנאי זה לא עוקר אלא "מילתא אחריתי" וכל' רש"י³² "עדות אחרת",

וגם צריך להבין, לפי רש"י משמע שתנאי זה עדות אחרת אז מה היא שאלת ר' הונא בב' שאומרים שהיה תנאי שלא נאמנים כיון שהם "חוזרים ומגידיים" והרי זה עדות אחרת ולמה אני מחשיב אותם לחוזרים ומגידיים³³.

וכן הריטב"א³⁴ מקשה: "אי למעיקר סהדותיהו קא אתו לא להימנו כלל וכדאמרינן אמנה טעמא מאי לא מהינן משום דלמעיקר שטרא קאתו" אז איך אומרים שתנאי בה לעקור שעקריה זה סברה שלא להאמין.

ומתרג' "דלעיל אמרינן דאמנה היה ומודעא למעיקר שטרא אתו ולומר שלא חתמו כדין. והשתא לא אמרינן למעיקר שטרא, אלא למעיקר סהדותיהו דאסהיד השתא.. כי לפי מה שאומרים כתב ידנו הוא זה אילו שתקו היה השטר מתקיים שאין בו תנאי הלכך כשחוזרים תוך כדי דיבור לומר צנאי היה דברינו הרי עוקרין קצת כח העדות הראשון ולומר שאין המכר והשטר קיימין אלא בקיום התנאי" עיי"ש.

כלומר יש ב' ענינים בשטר, א: החתימה שבשטר. ב: האמירה סתם כ"י. ולכן מה שאמרנו שאמנה ומודעא עוקרים לשטר משא"כ תנאי שהוא עדות אחרת, זה בנוגע להעדות על החתימה של השטר. שכאן תנאי הוא מוסיף והוא עדות אחרת, אבל מה

(32) ד"ה או דלמא.

(33) עיין תד"ה או דלמא, ולא משמע שרש"י סובר כמהו מל' "עדות אחרת".

(34) ד"ה למעיקר סהדותיהו.

שתנאי עוקר זה את האמירה "כתב ידנו הוא זה" שסתמא של אמירה זו היא שהשטר כשר ללא תנאי ואז כאשר אתה אומר שיש תנאי אתה עוקר את העדות סתם של כ"י בלי תנאי.

ולכן הוא גם חוזר ומגיד כיון שהעדות של כ"י סתם זה אומר שאין תנאי וכאשר אתה אומר שיש תנאי זה חוזר ומגיד ביחס להעדות הזאת, אבל בנוגע לשטר זה בכלל עדות אחרת ואין כלל בעיה.

ממילא יוצא שיש באמירת כ"י ב' בעיות. החתימה. ועצם האמירה כ"י (לפני ביאור האמירה), שאז משמע שזה שטר בלי שום פגם. ולפי זה אפ"ל שבנוגע לבעיה הראשונה רש"י מביא את "עקרינן לסהדותיהו" שהם עוקרים את עדות החתימה. ובנוגע לאמירה כ"י סתם שמשמעו שזה שטר שנחתם בכשרות אז לזה צריך את הפה שאסר וכל' רש"י "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנייהו אהא" להקשיב גם לסוף דבריו הוא מתכוון לעקור את מה שאמר כ"י סתם

ז.

הקושי על הביאור הנ"ל וב' אופנים ליישב

אבל צריך להבין, למה שאנחנו נעצור באמצע אמירת העדות ונפרש אותה, ולא נחכה לסיום העדות. מה הסברה שכאשר שומעים רק חלק מהעדות אנחנו לא נחכה לשמוע את כל העדות אלא נעצור באמצע. וגם אם אנחנו עוצרים אותו באמצע דבריו למה הוא לא יכול לחזור בו ולומר משהו אחר ממה שאמר לעיל (עוקר את העדות) הרי זה בתוך כדי דיבור.

והנה הגמ' בהמשך³⁵ מנסה להבין מהו המקור לדין הפה שאסר מה"ת ומביאים את הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" שכאשר האב אומר את בתי נתתי" הוא אסר אותה על כל העולם, וכאשר אומר שנתן "לאיש הזה" הוא התיר את ביתו לאותו האיש. (ולמסקנה לומדים את זה מסברה) אומנם תוס'³⁶ מעיר על הגמ' שלכאורה פשוט שהאבא יכול לומר לנו למי הוא קידש כי הוא מברר למי התכוון כאשר הוא אמר שהוא קידש את ביתו. ומתיר שם לימוד קצת שונה מהפסוק. אמנם רש"י לא מתייחס כלל לבעיה משמע שלומד את המקרה בפשטות, שהפה שאסר זה לא להקשיב רק לחלק מהעדות אלא לכל העדות.

עוד אפ"ל (בדא"פ) ברש"י ששטר זה שונה מעדות רגילה, כיון שהשטר מהתורה קיים, וממילא מה שצריך זה רק לברר אם הוא לא מזויף, אז ברגע שהעד אומר כ"י גם

(35) כב, א.

(36) ד"ה מנין להפה שאסר.



סובר שהשטר מצ"ע קיים ורק חכמים חששו ולכן כאשר מקויים יש איסור, והחידוש בדין הפה שאסר זה דכיון דעלייהו סמכינן אפי' רק לעניין אחד בעדות, אבל כיון שאנחנו סומכים עליו לכן אנחנו שומעים את כל עדותו.

(וצ"ע, דאם חידוש המשנה הוא שישנו הפה שאסר איך רב פפא חולק ואומר שאנחנו מקבילים רק את החלק הראשון, דהרי א"כ לר"פ מהו החידוש של משנתנו).





ביאור מחלוקת ר"מ ורבנן לשיטת תוס'

הצעת הסוגיא ומחלוקת ר"מ ורבנן לשיטת התוס' + הטעם שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו + איזה מגו יכול להיות בעדים + שיטת תוס' בדעת ר"מ + שיטת הרשב"א והריטב"א וביאור דעת ר"מ + שיטת רבנן ביכולת העדים לפסול השטר

הת' יוסף יצחק שי' פראדקין
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא ומחלוקת ר"מ ורבנן לשיטת התוס'

תנן במסכתין¹: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו . . . הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידן או שהיה כתב ידן יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים".

המשנה דנה במקרה, שהעדים החתומים בשטר מעידים על חתימותיהם כדי לקיים את השטר שאכן הם חתמו עליו, אך מוסיפים שהיו אנוסים לחתום, ובאמת לא ראו את המעשה שכתוב בשטר, או שהיו פסולים לעדות וממילא השטר פסול.

ופוסקת המשנה שהם נאמנים לפסול את השטר. אמנם אם השטר כבר התקיים ממקום אחר, אינם נאמנים לפסול את השטר.

והטעם לכך שנאמנים ברישא, מבואר בהמשך הגמ', משום ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר". כלומר, שהואיל והשטר מתקיים רק על פיהם, אזי כשם שמאמינים להם שאלו חתימותיהם, כך יש להאמין להם שהשטר פסול. אבל כאשר השטר נתקיים כבר ממקום אחר, אינם נאמנים לפסול את השטר, משום שאין צריך את עדותם על כתב ידם, וממילא אין להם הנאמנות של הפה שאסר.



ובהמשך לדין המבואר ברישא, דאם אין כתב ידן יוצא ממקום אחר, נאמנים², מביאה הגמ' ברייתא: "ת"ר אין נאמנים לפוסלו, דברי ר"מ. וחכמים אומרים נאמנים".

ר"מ חולק על הרישא של משנתינו, וסובר שבנדו"ד אין אומרים אך את הכלל "הפה שאסר הפה שהתיר", ואין העדים נאמנים. אך רבנן סוברים שהם נאמנים וזו הדיעה המובאות במשנתינו.

ומבררת הגמ' מהו טעמו של ר"מ, מדוע בנדו"ד א"א הפה שאסר ומסקנת הגמ': "אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב "מורה [לוה] בשטר שכתבו [ועל פיו נחתמו העדים] אין צריך לקיימו", כלומר, אין המלווה צריך לקיים את השטר ע"י העדים החתומים בו, מאחר שאין הלוה נאמן לטעון "פרעתי" (את החוב), לאחר שהודה בו שכתבו, ולקמן יתבאר הטעם בזה.

וכתבו התוס'³ בביאור דברי הגמ' וז"ל: "ונראה לר"ת ולר"י דהכי פירושא: 'טעמא דר"מ כדרב הונא', דכמו שאמר רב הונא דלא אמרינן מיגו לפסול השטר בלוה, הכי נמי אומר ר"מ בעדים, דאע"ג דאלימי, לא פסלי שטרא במיגו".

כלומר, כשם שרב הונא סובר, שלאחר שהלווה הודה בשטר שכתבו, אינו נאמן לטעון "פרעתי", אף שיש לו הפה שאסר - מיגו - שיכל לטעון מזוייף, ולא היה מודה כלל בשטר, כך סובר גם ר"מ, שלאחר שהודו העדים שזה כתב ידם, אזי אינם נאמנים לומר אנוסים היינו ולפסול את השטר, אף שיש להם מיגו שהיו שותקים, ולא היו מעידים כלל על כתב ידם, ולא היה השטר מתקיים.

אך רבנן סוברים שאמנם הלווה עצמו אינו נאמן לפסול את השטר במיגו, אך העדים נאמנים, משום ד"אלימי עדים לאורעי שטרא", שלעדים יש כח לפסול שטר, ולכן נאמנים לפסול השטר במיגו.

ויש לעיין בביאור סברת המחלוקת דר"מ ורבנן לשיטת תוס', ומדוע לר"מ אין העדים נאמנים לפסול השטר במיגו, ולרבנן העדים נאמנים⁵.

(2) רש"י שם ד"ה אין נאמנים לפוסלו.

(3) שם, ד"ה טעמא.

(4) מדברי התוס' בכ"מ משמע שהפה שאסר הוא מדין מיגו, וראה מחנ"א הל' איסור"ב יח, יז. ופנ"י יט, א לתוד"ה חזקה. לשיטות נוספות, ראה בהנסמן באנציקלופדיה תלמודית בערכו.

(5) ועיין בבית יעקב יט, א ד"ה תוס' בא"ד ופירוש הקונטרס מה שביאר בזה.



ב.

הטעם שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו

ויש להקדים, בהבנת הטעם ש"מודה בשטר שכתבו, אין צריך לקיימו", ואינו נאמן לטעון "פרעתיו" במיגו, שהיה טוען שהשטר מזויף.

וביאר התוס' ב' אופנים בזה:

(א) שהלווה ירא לאמר מזויף, שמא המלווה יקיים את השטר ע"י עדים, ויכחישוהו, וימצא שקרן.

ולפ"ז, הטעם שאינו נאמן במיגו, הוא משום ד"ליכא מיגו"⁸, והיינו שאין כאן כלל מיגו שהיה טוען מזויף, דלעולם הוא לא היה טוען זאת, מחמת יראתו.

(ב) בשם הקונטרס במקום אחר⁹, משום שדבר תורה אין שום שטר צריך קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד (וכל העניין שרבנן הצריכו קיום, זהו רק כאשר טען הלווה בפירוש 'מזויף', ולא כאשר טוען טענה אחרת במיגו דמזיף. ולקמן נאריך בזה).

ולטעם זה אמנם יש ללווה מיגו, אך אין הוא מועיל, משום שאי אפשר להאמינו ע"י מיגו שהוא אכן פרע את החוב, כאשר ניצבים נגד טענתו עדים שהוא עדיין לא פרע.

ג.

איזה מגו יכול להיות בעדים

והנה, בפשטות אופן הא' מתאים רק בנוגע ללווה, אך לא בנוגע לעדים¹⁰. דעל הלווה שייך לומר שהוא ירא לומר מזויף שמא יכחישוהו, משום שהמיגו שלו הוא שהיה טוען מזויף. אך על העדים, לכאורה אין שייך לומר שיראים, שהרי אין המיגו שלהם שהיו

(6) ד"ה מודה בשטר. וראה שם שהביאו גם אופן שלישי, אך דחוהו, עיי"ש.

(7) ע"פ תוס' הרא"ש.

(8) לשון התוס' ותוס' שאנץ. ובתוס' הרא"ש "דאין זה מיגו טוב".

(9) לכאורה כוונתם לרשב"ם בב"ב קע, א ד"ה "אין צריך לקיימו" (ועד"ז שם קנד, א ד"ה ר"מ סבר,

וד"ה אין נאמנין). וכן משמע בתוס' שאנץ. אך בתוס' הרא"ש הוא בשם רש"י.

(10) כן כתב הרד"ל בהגהותיו. אך הבית יעקב ד"ה תוס' ד"ה מודה מסיק ששייך גם בנוגע לעדים.

וכדבריו משמע בשיטה ישנה (הובא בשיטמ"ק כאן), "דר"מ סבר כי היכי דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, דליכא מיגו דארתותי מרתת [שירא], כך עדים שאמרו . . ואין נאמנים לפוסלו", ומפורש הוא ברבינו יונה בב"ב קנד, ב, ד"ה אם יש עדים, עיי"ש.

אך ברשב"א ובריטב"א ועוד, משמע שטעמו של ר"מ הוא כאופן הב', וכדלקמן בפנים.



טוענים מזויף, אלא מיגו דאי בעי שתיק¹¹ - שיכלו לשתוק, ומה יש להם לירא מלשתוק, והרי אין מה להכחיש¹².

ובעיקר, דלפי זה נמצא, שאין כאן מיגו כלל. אבל ממשמעות לשון התוספות "דאע"ג דאלימי לא פסלי שטרא במיגו", משמע שיש כאן מיגו, אלא שאינו מועיל נגד שטר¹³.

אך אופן הב' מתאים גם בנוגע לעדים, דמכיוון שעדים החתומים על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, א"כ השטר כשר, ושוב אינם נאמנים לפוסלו במיגו, ולפ"ז מדויק היטב לשון התוס' "לא פסלי שטרא במיגו".

ד.

שיטת תוס' בדעת ר"מ

ועפ"ז מובנת בפשטות סברת ר"מ, דכשם שאין הלווה נאמן לפסול השטר במיגו, משום שמן התורה השטר כשר, כך גם אין העדים נאמנים לפסול השטר במיגו, מאחר שמן התורה עדותם כמי שנחקרה כבר כנ"ל.

אך אין הדברים מבוארים כל צורכם. דהנה, לשון התוס' באופן הב' הוא כך: "דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום".

מהל' "ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא" לפום ריהטא משמע, שחכמים תיקנו קיום רק כאשר טען הלווה בפירוש שהשטר מזויף.

ולפי"ז נמצא, שכל עוד לא טען הלווה שהשטר מזויף, השטר כשר כדינו מן התורה,

11) כפי שביארו התוס' לעיל יח, ב ד"ה אין נאמנים. אך בתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ לעיל שם ד"ה הרי, כתבו שגם בעדים הוא מיגו דמזויף (אך ראה תוס' שאנץ יט, ב ד"ה אמר ר"נ שאין לומר בעדים שהם יראים לומר מזויף).

12) ואף שיש לדחות שיראים לשתוק שמא יקיימו אחרים את חתימתם (וכן הוא ברבינו יונה שם), מ"מ, היו יכולים לומר לא חתמנו, דמי היה יכול להכחישן? הא תרי כמאה (רד"ל שם. ובבית יעקב שם באופ"א).

13) ומכיוון שגם בנוגע ללווה לשון תוס' הוא "דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלווה", ממש מה שגם ללווה יש מיגו, א"כ, לפ"ז אין מתאים האופן הראשון גם בנוגע ללווה (אך לפי' תוס' הרא"ש שם, כן מתאים). וצ"ע.

ואולי יש להמתיק זאת בזה שבסוף אופן אופן הב' כתבו התוס' וכן נראה לר"י, ובשיטה ישנה שם הביא אופן הב' בשם ר"ת, והרי ביאור התוס' בשיטת ר"מ - דלא אמרינן מיגו לפסול שטר - הובא בשם "ונראה לר"ת ולר"י".

והודאת הלווה שאין השטר מזויף, אינה מחדשת את כשרות השטר, אלא רק משאירה וממשיכה את כשרותו שעמד בה עד השתא. ולכאורה זוהי כוונת התוס' "אבל בשאר הטענות . . לא הצריכוהו קיום", היינו, שהודאת הלווה שאין השטר מזויף, פועלת שאין אנו צריכים לקיום, אלא השטר ממשיך לעמוד בכשרותו.

אלא שלפי"ז אמנם מובן היטב מדוע אין הלווה נאמן לפסול את השטר במיגו, אך אין מובן מדוע אין העדים נאמנים לפסול את השטר במיגו.

דבמקרה של הלווה, מכיוון שלא נשמעה טענת מזויף נגד השטר, השטר עומד בכשרותו ודינו מן התורה, ואין השטר מתקיים על פיו, אלא השטר מוחזק מעצמו כנ"ל, ולכן אינו נאמן לפוסלו במיגו. אך במקרה של עדים, מכיוון שנשמעה טענת מזויף נגד השטר, והורעה חזקת כשרות השטר, והוצרכו בי"ד לקיימו, א"כ הודאת העדים שאין השטר מזויף מחדשת כשרות השטר, והיינו שהשטר מתקיים על פיהם, ומאחר שתוך כדי דיבור סתרו דבריהם ואמרו שאנוסים היו אין הודאתם נחשבת לקיום¹⁴, וא"כ אין השטר מקויים, ומדוע אינם נאמנים לפוסלו במיגו¹⁵.

וא"כ שוב צ"ב בסברת ר"מ, מדוע אין העדים נאמנים לפסול השטר במיגו.

[בסגנון אחר: לדברי התוס' מובנת היטב שיטת רבנן, שהלווה אינו נאמן לפסול השטר במיגו, משום שלא הורע השטר בטענות מזויף, וא"כ השטר כמי שנחקר כבר, ואין בכוחו לפוסלו. אך העדים, מכיוון שהורע השטר בטענות מזויף, א"כ אין העדות שבשטר כמי שנחקרה כבר, ולכן בכוחם לפוסלו¹⁶. . . אך לכאורה אין מובנת עדיין שיטת ר"מ].

ה.

שיטת הרשב"א והריטב"א וביאור דעת ר"מ

אך הנה, הריטב"א כתב¹⁷ ע"ד דברי התוס', אך באופן אחר קצת, כך שלא שלא יוקשה הקושיא הנ"ל, וז"ל: "מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, פי', דכיוון שהודה בו שאינו מזויף, מיד קם ליה בתורת שטר גמור, ואינו נאמן שוב לבטלו, ולא אמרינן בהא הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וטעמא, משום דקיום שטרות דרבנן בעלמא הוא, וכל שטר

(14) כפי שביארו התוס' בדף יח, ב ד"ה הרי.

(15) וכבר עמד בזה הפנ"י לתוד"ה טעמא דר"מ.

(16) אלא שלפי"ז נמצא שנאמנות העדים אינה משום שעדים אלימי, אלא משום שהשטר הורע בטענת מזויף.

(17) ב"ב קנר, א, ד"ה דר"מ סבר.



בחזקת כשר".

ומשמע מדבריו, שהודאת הלוה אכן פועלת ומחדשת את כשרות השטר, שע"י שהודה "מיד קם ליה בתורת שטר גמור". ומשמע מדברי הריטב"א שחכמים תיקנו קיום גם ללא שיטען הלווה מזוייף, דחכמים ביטלו לגמרי את השטר עד שיתקיים¹⁸. והודאת הלווה פועלת את קיום השטר¹⁹.

אלא שאעפ"כ אינו נאמן לפסול השטר לגמרי, משום שזה שצריכים אנו לקיים, מ"דרבנן בעלמא הוא", ומן התורה "כל שטר בחזקת כשר", וא"כ, סוף סוף אין הודאתו (לגמרי) מחדשת את כשרות השטר, ולכן אינו נאמן לפוסלו.

בסגנון אחר: לאחר הודאתו שאין השטר מזוייף, נתמלאה תקנת רבנן, ושוב חזר השטר לדינו ותוקפו שמן התורה, ושוב אינו נאמן לפוסלו.

(ועדיין צריכים הדברים עוד קצת ביאור, כיצד משתלבים הדברים, שצריכים אנו להודאת פיו, ואעפ"כ אינו נאמן לפוסלו).

וכדברי הריטב"א לכאורה משמע גם בדברי הרשב"א בסוגיין²⁰, וז"ל: "דאמר רב הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, וטעמיה דרב דלא מהימן ליה משום הפה שאסר הפה שהתיר, דכיוון דקיום שטרות מדרבנן, ומדאורייתא קיום לא בעי, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוך, הכא נמי²¹, כיון שהודה שכתב ידן הוא זה, הרי נתקיים השטר, והוחזק ביד המלווה, וכשאמר פרעתיו אינו נאמן".

מהלשון "כיון שהודה . . נתקיים השטר והוחזק" המתאים ללשון הריטב"א ש"מיד

18) וכן מבואר בלשון הגמ' בב"מ ז, א דהאי שטרא "חספא בעלמא הוא, מאן קא משווי ליה להאי שטרא? לווה, הא קאמר דפריע". וכ"כ הרמב"ן בתשובה (נד' בסוף ס' התרומות ח"א במהדורות הישנות) סי' חש וז"ל: "וכל שטר דלא מקויים לאו כלום הוא וכו' דכל שטר שאינו מקויים בחזקת מזוייף הוא".
19) ועפ"ז מובן היטב לשון הריטב"א "דקיום שטרות דרבנן בעלמא הוא", ולא נחית לחלק בין טענת מזוייף לשאר טענות כבתוס', אלא צריכים אנו לקיום, אך מ"מ, מכיוון שזהו "דרבנן בעלמא", אין אומרים כאן הפה שאסר.

20) וכן משמע גם ברשב"ם בב"ב שם ד"ה ר"מ סבר: "דסתם שטרות הרי הם כשרים, ובשטרות לא נימא הפה שאסר הוא הפה שהתיר לפוסלו . . שמודה הוא בשטר שכתבו ונתקיים השטר בכך".
וכן ברבינו קרשקש כאן ד"ה אלא טעמא: "מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, וטעמא דלא מהימן ליה אע"ג שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דקיי"ל דקיום שטרות דרבנן, דמדינא קיום שטרות לא ליבעי . . דכי היכי דאמר רב הונא מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, הכי נמי אית ליה לר"מ בעדים, דאם הודו שכתב ידן הוא, מיד נתקיים השטר, ושוב אין נאמנין לפוסלו דחד הוא".

21) לכאורה צ"ב קצת הלשון.

קם ליה בתורת שטר גמור", משמע שהודאת הלווה מקיימת (ומחדשת) את כשרות השטר, אלא שאעפ"כ אינו נאמן לפוסלו, משום ש"מדארייתא קיום לא בעי, ורבנן הוא דאצרוך" וע"ד לשון הריטב"א ש"קיום שטרות דרבנן בעלמא הוא".

וע"פ דברי הרשב"א והריטב"א מובנת היטב שיטת ר"מ, שאין העדים נאמנים לפסול השטר במיגו, דכשם שבלווה, אף שהודאתו מחדשת את כשרות השטר, מ"מ מכיוון ש"קיום שטרות דרבנן בעלמא הוא" ומן התורה השטר בחזקת כשר, אינו נאמן לפוסלו במיגו לאחר שהודה וקיים את השטר,

הוא הדין והוא הטעם בעדים, דאף שנשמעה נגד השטר טענת מזוייף, והורע השטר והוצרך לקיום, וע"י הודאת העדים מתחדשת כשרות השטר, מ"מ כיון שקיום שטרות מרבנן בעלמא הוא, אינם נאמנים לפוסלו במיגו, לאחר שהודו ונתקיים השטר על ידם, כיוון שמן התורה השטר בחזקת כשר.

וכפי שממשיך שם הרשב"א: "כי היכי דאמר רב הונא מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, מהאי טעמא דכתבינא²², הכי נמי לר"מ עדים שהודו בשטר אין צריכין לקיימו, כלומר, כאילו העידו עליו עדים אחרים הוא, ושוב אין נאמנים לפוסלו".

ובשטמ"ק בסוגיין, לאחר שהביא דברי הרשב"א, כתב "וכן פי' בתוס'". ויש לעיין.

ו.

שיטת רבנן ביכולת העדים לפסול השטר

וע"פ כ"ז צ"ב היטב בשיטת רבנן, דבלווה מודים רבנן שאינו נאמן לפוסלו, ובפשטות הוא מהטעם הנ"ל, שמן התורה השטר כשר, וא"כ מדוע בעדים סוברים רבנן שהם נאמנים לפסול השטר? מהו החילוק בזה בין הלווה לעדים, שהרי מהתורה אין צורך כלל בקיום השטר.

ומבואר בתוס'²³ וברשב"א²⁴ ע"פ הגמ' בב"ב²⁵, ד"עדים שאני, דאלימי לאורעי שטרא", והיינו דמכיוון שיש לעדים כח לארועי שטרא²⁶, אף שמן התורה כל שטר

(22) וכן בר"ה א"ל ר"נ כתב: "... דאי איתא דלוה לא מהימן בהפה שאסר, משום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, אף עדים כן דהוא הדין והוא הטעם".

(23) יט, א ד"ה אימא.

(24) ד"ה א"ל ר"נ.

(25) קנר, ב.

(26) בריטב"א בב"ב קנר, א ד"ה ואמרינן צריכי מבאר "דעדים מרעי שטרא, פי', שאפי' שטר מקויים כראוי, יכולים עדים לאורעי", דאם מעידים עדים נגד שטר מקויים, אמנם אין להם הכוח



בחזקת כשר, לכן גם כאשר הם מודים בחתימת ידם שבשטר, נאמנים לפוסלו במיגו²⁷.
ועצ"ע וביאור.



לפוסלו, היינו שקרעיןן לשטרא, אך יש להם הכוח לאורעי לשטרא, ולעשות העדות שבשטר לעדות מוכחשת, ולא מגבינן בשטר זה, "אלא אוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה".
(27) ובריטב"א שם מסיים: "וכיוון ששטר מקויים יכלי עדים לאורעי, ולשווי כעדות מוכחשת, דינא הוא דשטר זה שאינו מתקיים אלא על ידיהם, שיהיו רשאים לפוסלו לגמרי". וצ"ב.



שיטת רש"י בסוגיית "שטר אמנה"

הצעת הסוגיא דשטר אמנה ופירוש השיטה להר"ן בפשט הסוגיה +
שקן"ט בשיטת רש"י והצעת ביאור בדבריו + מקורות רש"י לשיטתו
מדברי הגמרא + כיצד לשיטת רש"י מיושבות הקושיות + ביאור המהלך
בסוגין אליבא דרש"י ע"פ הג"ל

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא דשטר אמנה ופירוש השיטה להר"ן בפשט הסוגיה

איתא במסכתין: "א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה [שעדיין לא הייתה הלוואה אלא כתב שטר ומסרו לחבירו על מנת שבאם ירצה ללוות ממנו כבר יהיה בידו שטר, ונתן אמון בחבירו שלא יתבענו אלא אם כן לווה ממנו] אינו נאמן. ודקאמר מאן, אילימא דקאמר לווה [שהלוה טוען כנגד המלווה שאינו לווה, והשטר - אמנה הוא], פשיטא, כל כמיניה, ואלא דקאמר מלוה [שהמלווה טוען שלא הלווה, והשטר - אמנה הוא], תבוא עליו ברכה [שמודה שלא הלווה], אלא דקאמרי עדים [שהעדים טוענים שבעת החתימה בשטר אמר להם הלווה שעדיין לא הייתה הלוואה וכותב את השטר בתור שטר אמנה], אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר [שחתימותיהם בשטר כבר נתקיימו בבית דין על ידי עדים אחרים והם טוענים שזהו שטר אמנה] פשיטא דלא מהימני [מכיוון שאין להם הפה שאסר - דהשטר מקויים, אינם נאמנים משום שכיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד], ואי דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר [שהעדים הטוענים מזוייף הם אלו המקיימים את השטר] אמאי לא מהימני [והרי הם אמורים להיות נאמנים, מכיוון שיש להם הפה שאסר שהרי השטר מתקיים על פיהם]."

והנה, בביאור דברי הגמרא "אילימא דקאמר לווה פשיטא לאו כל כמיניה", כתב



בשיטה לר"ן² "פירוש, דאין הלווה יכול לומר שטר אמנה הוא זה דאם כן לא שבקת חיים לכולי עלמא", היינו, שהצעת הגמרא היא שמדובר שהלווה טוען שטר אמנה נגד שטר מקויים, ודוחה זאת הגמרא דפשיטא שאינו נאמן, שהרי אם הוא יהיה נאמן לא שבקת חיי - דכל שטר יוכל הלווה לפוסלו בטענת שטר אמנה, ללא שיוכל המלווה להוכיח את כשרותו.

ב.

שקו"ט בשיטת רש"י והצעת ביאור בדבריו

וכתב רש"י³: "והלא עדים חתומים בו פשיטא דיתקיים בחותמיו", ולכאורה כוונתו, שמכיוון שעדים חתומים בו ואפשר לקיימו על ידם, פשיטא שאינו נאמן לטעון שטר אמנה הוא זה, דמכיוון שהשטר נתקיים אין לו הפה שאסר.

אמנם מלשון רש"י "פשיטא דיתקיים בחותמיו" משמע, שכוונת הגמרא אינה פשיטא שאינו נאמן בטענת שטר אמנה נגד שטר מקויים אלא פשיטא שהדין הוא שיתקיים השטר בחותמיו.

וצ"ל שרש"י למד, שהפשט בהצעת הגמרא "דקאמר לווה" הוא, שטענת הלווה היא נגד שטר שאינו מקויים, והוא נאמן בטענתו משום שיש לו הפה שאסר - שהרי יכול לטעון מזויף, אבל אם השטר יתקיים סר הפה שאסר ולכן הלווה אינו נאמן, והצעת הגמרא "דקאמר לווה" היא שכוונת רב יהודה שהלווה אינו נאמן היא שבאם יקיים המלווה את השטר טענת הלווה לא תתקבל, היינו שאין כוונת רב יהודה לומר שאין הלווה נאמן כלל, שהרי כל עוד לא יתקיים השטר טענתו תתקבל, אלא כוונתו שאמנם כעת הוא נאמן אבל אין לו נאמנות גמורה, שהרי באם יגיעו עדים טענתו לא תתקבל. ועל זה מקשה הגמרא "פשיטא" - ברור שאם המלווה יקיים את השטר אין ללווה נאמנות, שהרי נתקיים השטר ואין לו הפה שאסר.

וזו כוונת רש"י בדבריו "פשיטא דיתקיים בחותמיו", היינו, פשוט שהדין הוא דיתקיים בחותמיו והמלווה יהיה נאמן, היינו שעל ידי קיום השטר המלווה יהיה נאמן משום שאין ללווה הפה שאסר.

ויש לעיין, שהרי רב יהודה אמר "האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן", ומשמעות המילים אינו נאמן היא שלא מאמינים לטענתו כלל, אזי בשלמא לשיטה להר"ן שטענת

(2) וכעין זה כתבו גם בלקוטי הגאונים (הובא בשימ"ק בסוגיין): ". כל כמיניה בתמי', וכי נלך אחר דבריו מן הכל, א"כ כל הלווין אומרים כן".

(3) ד"ה כל כמיניה.

הלווה היא נגד שטר מקוים, אינו נאמן בטענתו כלל. אבל לפי הפשט ברש"י שמדובר בשטר שאינו מקוים, יוצא שהלווה נאמן כל עוד לא הגיעו עדים, והפשט אינו נאמן - שהוא נאמן אבל אין לו נאמנות גמורה בטענתו - שאם יגיעו עדים טענתו לא תתקבל, וצ"ע מניין לרש"י לחדש כן.

ג.

מקורות רש"י לשיטתו מדברי הגמרא ושקן"ט במהלך הגמרא

ויש לומר שרש"י אינו לומד שהצעת הגמרא "דקאמר לווה" איירי בשטר מקוים מצד שני סיבות:

(א) למסקנה תירצה הגמרא "לעולם דקאמר לווה, וכדרכ הונא, דאמר רב הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו". היינו שכשהלווה מודה שאכן הוא כתבו והחתים עליו עדים אלא שטוען פרעתי, המלווה לא צריך לקיימו ואין הלווה נאמן לטעון פרעתי משום הפה שאסר, וה"ה בנדר"ד שאף על פי שהשטר אינו מקוים אלא על ידי הלווה מ"מ אין המלווה צריך לקיימו על מנת להוציא המעות מידו ואין הלווה נאמן בטענתו מצד הפה שאסר, נמצא דדברי רב יהודה למסקנה איירי בשטר שאינו מקוים.

ולהשיטה להר"ן נמצא, שבתחילה הציעה הגמרא שמדובר שטענת הלווה היא כנגד שטר מקוים, ולמסקנה נגד שטר מאינו מקוים. ומלשון הגמרא "לעולם דקאמר לווה" משמע שהגמרא חוזרת להצעה הראשונה ולכן למד רש"י שגם ההצעה בתחילת הגמרא היא שטענת הלווה היא נגד שטר שאינו מקוים וממילא נמצא שהמקרה שהוצע בהתחלה נשאר גם למסקנה.

(ב) הקשה הר"ן, דבנוגע למקרה "דקאמרי עדים" מפרשת הגמרא את ב' המקרים, שאם השטר מקוים ע"י שכתב ידם יוצא ממקום אחר פשיטא דאינם נאמנים, ואם אין השטר מקוים יהיו נאמנים. אמנם אינו מובן מדוע במקרה "דקאמר לווה" הגמרא מציעה רק את המקרה שהשטר מקוים (לפי השיטה להר"ן), ואינה דוחה אף את המקרה שטענתו היא נגד שטר שאינו מקוים. ותירץ שבמשנה לעיל דובר אודות עדים "העדים שאמרו אנוסים היינו", והמשנה פירטה את ב' המקרים - אם השטר מקוים או לא. ולכן גם בסוגיא דידן כשמדובר אודות עדים הגמרא מפרטת את ב' המקרים. אבל לכאורה זהו דוחק לומר שהגמרא פירטה את ב' המקרים בעדים רק משום שהמשנה לעיל כתבה כך.

הפני יהושע תירץ על שאלת הר"ן, דקושיית הגמרא "פשיטא כל כמיניה", היא על ב' המקרים, הן כשהלווה טוען אמנה הוא נגד שטר מקוים, שפשיטא שאינו נאמן בטענתו, והן שטענתו היא נגד שטר שאינו מקוים - ורב יהודה משמיענו שרב סובר שאינו נאמן משום הפה שאסר, וקשה, הרי כבר השמיענו רב הונא שרב סובר, שמודה בשטר שכתבו



אין צריך לקיימו ואינו נאמן מצד הפה שאסר, והא דבנוגע לעדים מפרשת הגמרא את ב' המקרים, זה על מנת להשמיענו דאפילו עדים לא אלימי.

אבל, לכאורה, דוחק לומר שבשאלה "פשיטא כל כמיניה" כוונת הגמרא להקשות ב' קושיות שונות על ב' מקרים שונים, והיה לגמרא לפרש.

ועוד צריך ביאור, לא רק מדוע הגמרא שינתה, שבעדים הביאה את ב' המקרים, ואילו בלווה לא עשתה כך, אלא לא מובן באופן עקרוני, מדוע הגמרא אינה מציעה את ב' האפשרויות הן שהשטר מקויים והן שאינו מקויים, ועל כך הר"ן לא מתרץ.

ומקושיות אלו הסיק רש"י שהצעת הגמרא לא איירי שהשטר מקויים אלא שאינו מקויים, ועפ"ז יהיה ניתן לתרץ את הקושיות הנ"ל.

ד.

כיצד לשיטת רש"י מיושבות קושיות אלו

ובהקדים: כשהגמרא מציעה פשט במימרא ודוחה זאת משום "פשיטא" – אזי קושיית הגמרא יכולה להתפרש לשתי פנים: א) שזהו "פשיטא" מצד הסברא, זאת אומרת שמכיוון שזהו דבר הניתן ללומדו מסברא פשוטה אזי מאי קמ"ל. ב) שזהו פשיטא מצד שאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, כלומר, מכיוון שבאם נאמר אחרת לא שבקת חיי אזי מוכרח ופשוט שאינו כן.

ואולי יש לומר, שכאשר הקושיא פשיטא היא, משום שלא שבקת חיי, זו קושיא יותר חזקה מאשר כשהקושיא היא מצד הסברא, משום שמצד לא שבקת חיי, השאלה היא לא מצד זה שישנה סברא לומר כך, אלא מצד זה שמופרך, ואין מקום לומר אחרת כי לא שבקת חיי. משא"כ כאשר השאלה היא מצד שזה פשוט בסברא, אזי השאלה היא שמצד הסברא זה פשוט, אבל לא שמופרך לומר אחרת, וכפי שמצינו פעמים רבות בגמרא, שמקשים פשיטא כי זו סברא פשוטה, ולאחמ"כ מסבירים שמצד הסברא, היה אפשר לחשוב אחרת.

ועפ"ז יש לבאר, מדוע לשיטת רש"י, הגמרא הביאה רק את המקרה שמדובר בשטר שאינו מקויים, משום שעל פי הנ"ל, שהקושיא יותר חזקה כשהיא מצד לא שבקת חיי, אזי מכיוון שהמקרה של שטר מקויים נדחה, משום דאל"כ לא שבקת חיי, הגמרא אפילו לא העלתה את האפשרות הזו, כי מושלל לגמרא, שזה מה שמימרא זו באה לומר, ולכן הגמרא אפילו לא העלתה הצעה זו כההו"א.

ומה שכתב רש"י⁴, שהסיבה שטענת שטר אינה נאמנת, היא משום דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה, אין כוונתו לומר, שרק משום זה לא נאמן, ולא משום לא שבקת חיי, אלא שלא רק משום הסיבה של לא שבקת חיי לא נקבל את טענתו, אלא אף מצד הסברא לא נקבל את טענתו דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה.

ה.

ביאור המהלך בסוגיין אליבא דרש"י ע"פ הנ"ל

אך לפ"ז קשה, דנמצא שלדעת רש"י, אף בתחילה ידעה הגמרא, שהאומר שטר אמנה הוא זה, נגד שטר מקויים - אינו נאמן, ומהצעת הגמרא שמדובר בשטר שאינו מקויים, יוצא, שהלווה נאמן בטענתו מצד הפה שאסר, ולפ"ז, הדין הוא שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דאם אין צריך לקיימו אין לו הפה שאסר, וא"כ נמצא שבהו"א למדה הגמרא, שרבי יהודה אמר רב סובר, שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו. ולמסקנה תירץ רבא, שסבירא ליה כרב הונא אמר רב, שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. ולכאורה צ"ל, דמכיוון שמימרא זו היא בשם רב, מדוע שיהיה הו"א לגמרא שרב יהודה אמר רב סובר, שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו.

ואולי יש לומר, ובהקדים: על מסקנת הגמרא, שהן רב יהודה והן רב הונא אמרו בשם רב, שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, הקשה תוספות "תיתי מילי דרב למה לי", היינו, מדוע צריך לחזור פעמיים על כך שרב סובר, שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. ותירצו "דחדא מכלל חבירתא איתמר", היינו שרב יהודה אינו בא לחדש שזוהי דעתו של רב, אלא בא לומר שמכלל הדין שאמר רב, שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, נלמד, שהטוען שטר אמנה הוא זה, אינו נאמן.

ועפ"ז י"ל, שבהו"א הגמרא חשבה, שרב יהודה סובר, שלשיטת רב. המודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, כי אם סובר כרב הונא, אזי תיתי למה לי, אך למסקנה תירצה הגמרא, שגם לפי רב יהודה, המודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ולכן הלווה לא יהיה נאמן. ולא קשה תיתי למה לי, משום דחדא מכלל חבירתא איתמר, כנ"ל. ואין להקשות מדוע הגמרא בהו"א לא הציעה, שאת זה גופא בא רב יהודה לחדש, שרב סובר, שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דאם כן, היה רב יהודה אומר, מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ומכך שאמר את הדין על "האומר שטר אמנה הוא זה", ולא על "מודה בשטר שכתבו", משמע שלא בא (רק) לחלוק על רב הונא, אלא לחדש דין בנוגע לשטר אמנה.

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.

ביאור שי' התוס' בסוגיית דתרי ותרי

דין המשנה תרי מול תרי • קושיית התוס' ותירוציו • שאלות בהבנת התוס' • ביאור על פי הקובץ הערות • הדוחק שבדבר • הסבר הקונטרס הספיקות • הדוחק בדבריו • ביאור על פי הצ"צ

הת' יוסף יצחק שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

דין המשנה תרי מול תרי

איתא במסכתין: "ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכת"י הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסו"ע היו הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכת"י הוא זה או שהיה יוצא כת"י ממקו"א . . . אין אלו נאמנים".

היינו: שבשעה שאין לנו קיום אחר לשטר אלא מפיהם, נאמינם גם למה שאמרו "שהעדים החתומים אנוסים היו" כו'. דיש להם נאמנות ד"הפה שאסר הוא התייר". אך אם יש לנו עדים אחרים שיקיימוהו או שכת"י העדים החתומים יוצא ממקו"א ותו לא נזקקים לעדות אלו, אין להם נאמנות ד"הפה שאסר", וממילא לא נאמינם שהעדים החתומים "אנוסים היו".

ומקשה הגמ' ע"ז: "ומגבינן ביה כבשטרא מעליא, ואמאי תרי ותרי נינהו".

ומתרצים בגמ' ב' תשובות:

ר' ששת אמר: דלא חשיב כתרי ותרי, דרק היכא שעדים השניים עומדים בפני העדים הראשונים יכולים להכחיש עדותם, ואז חשיב כתרי ותרי. אך הכא הא לא אתו קמן עדים הראשונים, וממילא תו לא יכולים עדים השניים להכחיש עדותם, וממילא לא חשיב כתרי ותרי ובטלה עדות השנייה מפני הראשונה.

ור' נחמן דחה תירוצו וביאר באו"א: דאה"נ, ובאמת יש כאן תרי ותרי וממילא אוקי ממונא בחזקת מריה, ולא מגבינן בהאי שטרא, דלפועל הלוח הוא המוחזק בממוץ.²

ומה ששנינו בסיפא דברייתא "אין נאמנים" ולכאורה קשה הא מ"מ איכא תרי ותרי, מבאר רש"י:³ דבאמת אין הפשט שלכן הוי שטרא מעלייא ומגבינן ביה, אלא רק שלא קרעין לשטרא, דכיון דמ"מ איכא עדות הראשונים שלטענתם השטר כשר אי אפשר לקרוע השטר.

והנ"מ: מבאר רש"י, להיכא שבא המלוה ותפס הממוץ. דכיון שלא קרעין לשטרא ואיכא תרי ותרי (דהוי ספק לדינא) אם תפס הוי מוחזק לגבי הממוץ ואין מוציאין מידו.

ב.

קושיית התוס' ותירוציו

והתוס' הקשו: על רש"י מהסוגיית ד"תקפו כהן"⁵: דשם נמי איכא ספק (בכור), ואמרין שאם תפס הכהן אחר שנולד הספק מוציאין מידו, דלא מהני תפיסה אחר שנולד הספק. וא"כ מאי שנא הכא דאמרין שיכול המלוה לתפוס גם אחר שבאו קמן תרי ותרי והוי ספק, ומ"מ אין מוציאין מידו.

ותירצו התוס' ב' תירוצים:

תירוצ' הא': דהתם לשני בעלי הדין יש ספק למי שייך הממוץ, וממילא לא יהני מה שיתפוס אחד מהם עכשיו להיות מוחזק בממוץ בתפיסה זו. משא"כ הכא, דהמלוה בא בטענת ברי על הממוץ, שיועיל לו שיתפוס ויהיה מוחזק בממוץ.

תירוצ' הב': דאיירי הכא שתפס המלוה מכח עדים הראשונים קודם שנולד לנו הספק, והחידוש שאפילו אם אח"כ באו עוד עדים והוי תרי ותרי, לא מפקינן מיניה.

ג.

שאלות בהבנת התוס'

וקשה לב' התירוצים:

(2) ומה ששנינו ברישא "הרי אלו נאמנים" היינו: לא שנאמנים לקיים השטר דהא הוי תרי ותרי, אלא שמ"מ לא מגבינן בהאי שטרא דהלוח הוא המוחזק ו"אוקי ממונא בחזקת מריה".

(3) בד"ה "ואוקי ממונא".

(4) בד"ה "ואוקי ממונא".

(5) ב"מ ו, ע"ב.



על תי' הא' קשה בתרתי. א. ראשית כל מסברא: דאינו מובן מה ההיגיון דמהני תפיסה בכלל, הא אנו יודעים שהממון היה עד עכשיו אצל הראשון, ולנו נולד הספק אם באמת שייך לו או שצריך להוציא ממנו, ולכאורה כל עוד לא הוכח שהממון שייך לשני אין סברא שנוציא ממנו, (וגם אי נימא שמצד הספק ניטול הממון ונניחנו בבי"ד עד שיתברר לנו הדבר, זה ודאי שאין לאחד מהם כח יותר מהשני בממון זה), וא"כ גם אם יבוא השני ויתפוס אמאי לא נוציא ממנו, הא אכתי לא נתברר לנו של מי הממון, ולמה שיהא לו כח להוציא מחזקת הראשון בתפיסה לחוד.

ב. עוד קשה: דהנה אחר שתירצו התוס' שהיכא שטוען ברי יש לו תפיסה ואין מוציאין מידו, הקשו מהסו' ד"ההוא ארבא" בב"ב: דהתם איירי בב' שמיצנו אספינה או קרקע' ו"זה ואמר של אבותי, וזה אומר של אבותי", ואמר ר' נחמן ד"כל דאליה גבר".

ומקשינן בגמ' ע"ז: מאי שנא מהא דתנן⁶ "המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה", והתם דינא הוא שיחלוקו.

והקשו התוס': דלפי התירוץ הנ"ל שבסוגיין נתחדש שהיכא שטוען ב"ברי" שהיא שלו מהני לו תפיסה, א"כ קשה לכאורה מה קושיא התם, הא ההיא מתני' ד"המחליף פרה" אזלא כשי' סומכוס שס"ל דבכל גוונא אמרינן ד"יחלוקו", וההיא ד"ארבא" אזלא כשי' רבנן שס"ל ד"המוציא מחבירו עליו הראיה", והכא נמי אמרו "דכל דאליה גבר" והיינו שיש תפיסה לשני, כיון דטוען "ברי" שהיא שלו.

ותירצו התוס': דמ"מ קשיא התם, דהא דאמרינן שרבנן פליגי אסומכוס, וס"ל שמהני תפיסה בטוען "ברי", הוא רק היכא שאחד מהם מוחזק בממון, דאז אפ"ל הממע"ה, אך היכא שאין אחד מהם מוחזק כ"ההוא ארבא" גם רבנן מודו דאפילו טוענים שניהם "ברי" לא מהני להם תפיסה אלא "יחלוקו" בשווה כסומכוס.

והנה לפי"ז צ"ב טובא: דיוצא שדווקא היכא שאחד מהם מוחזק אז אמרו רבנן דהמע"ה, וא"כ איך אמרו ששם דווקא יהני תפיסה "וכל דאליה גבר", הא אם הראשון מוחזק לכאורה צריך השני להביא ראיה ואיך יכול להיות מוחזק בתפיסה לחוד בלא ראיה.

ולתי' שני קשה: ממ"נ, אם ס"ל שמהני תפיסה מה החילוק אם תפס קודם שנולד הספק או אחר שנולד הא מ"מ תפס, ואי ס"ל שתפיסה עצמה היכא דיש ספק לא מהני,

(6) לד, ע"ב.

(7) רשב"ם שם.

(8) ב"ק ק' ע"א.

מה יועיל לו שתפס קודם שנולד הספק הא מ"מ הכא יש לנו ספק וידוע לנו שתחילה הייתה ברשות הראשון.

ד.

ביאור על פי הקובץ הערות

והנראה לבאר בזה, ובהקדים: דהנה בהסוגיא ד"תקפו כהן" שהביאו התוס' בריש דבריהם, איתא בגמ' "אמר רבה לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין מידו .. אמ"ל ר' חנניה לרבה תניא דמסייע לך: הספקות נכנסין לדיר להתעשר, ואי ס"ד דתקפו כהן אין מוציאין אותו מידו אמאי נכנסין לדיר, נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן..", עיי"ש.

והיינו: דאי ס"ל דאעפ"י שיש ספק, היכא שבא השני (הכהן) ותפס מהני לו תפיסה ואין מוציאין מידו, א"כ יוצא שס"ל שיש לו בעצם זכות זכיה בממון (שלכן אי תפס מהני ליה ואין מוציאין ממנו), א"כ קשה איך התם בספק בכורות של ישראל אמרינן שיכול להכניסם להתעשר עם שאר בהמותיו החולין, הא הם ספק ממון הכהן ומצ"ז יש לו זכות זכיה בהם, "ונמצא פוטר ממונו בממון הכהן".

אלא שמכאן מוכח לכאורה כשי' רבה: שאם תפס הכהן מוציאין מידו דאין לו שום זכות בו, דהישראל מוחזק בו לגמרי דהממע"ה, עד שיתברר לנו שהוא ממון הכהן.

ובקובץ הערות עמד על שקו"ט דהסו' שם, וביאר: דמספקא להו בגמ' בדינא דהממע"ה, אי הוא דין ודאי או שהוא דין ספק. והיינו: דאי אמרינן שמה שאנו משאירים את הממון בחזקת מי שהוא אצלו והממע"ה הוא רק מחמת הספק ובעצם עדיין מסופק לנו של מי הוא, וא"כ לכאורה אם יבוא השני ויתפוס אין סברא שנוציא ממנו, דגם הראשון היה מוחזק רק מספק כיון שהוא אצלו, וא"כ גם השני שתפס עכשיו יהיה מוחזק בו ויישאר אצלו מחמת הספק דהיינו התורה אמרה שאין לנו דרך להכריע הספק אז שהדבר ישאר מסופק ברשות מי שזה נמצא.

אך אי מה שאנו משאירים הממון בחזקת מי שתפוס בו הוא מדין ודאי, דכמו שאנו אומרים בספק איסורין "העמד דבר אחזקתו" (ושם הוא מדין ודאי, דאנו קובעים דין הדבר עפ"י החזקה אסור או מותר וכו'), הכא נמי גבי ממון אפשר שס"ל שחזקת הממון מועלת להחזיק את התפוס בו בתורת ודאי¹⁰, דהיינו שהתורה אומרת שהחפץ שייך אליו א"כ אי יבוא השני פשיטא דנוציא ממנו כיון שמ"מ הראשון היה תפוס בו מתורת ודאי.

(9) סי' ע"א, אות ב'.

(10) והנ"מ מבאר שם: דאי תפוס בו מדין ודאי יכול לקדש בו אשה, ויכול לצאת באתרוג כזה ביו"ט ראשון של חג.



ועפי"ז מבאר מהלך הסוגיא, דהוכיח ר' חנניה: דאי אמרת ש"תקפו כהן אין מוציאין מידו" דס"ל שדין התפיסה דהראשון הוא רק מספק, ולכן גם הכהן יכול לתפוס ממנו ולא נוציא מידו, א"כ איך יכול הישראל לפטור ממנו ממעשר בספק בכור הא אפשר שפוטרו ממנו בממון הכהן, דאפשר שאין זה ממון שלו.

אלא ע"כ שס"ל למתני: שהממון עומד בחזקת הראשון בדין ודאי, ולכן "אי תפס הכהן מוציאין מידו", דלא מהני תפיסה מיד המוחזק בודאי. עכת"ד.

ועפי"ז לכאורה אפשר לבאר ב' תירוצי התוס': דתירוק קמא ס"ל דדין התפיסה היכא שיש לנו ספק הוא רק מתורת ספק שהתורה אומרת נשאיר הדבר על הספק, ולכן ס"ל שאם בא השני ותפס אין מוציאין מידו¹¹.

אך תירוק שני סבר: שדין התפיסה היא מתורת ודאי, ואנו מעמידים הממון ביד מי שתפס בו קודם שנולד לנו הספק, וגם אם יתפוס השני אנו נוציא מידו¹².

ה.

הדוחק שבדבר

אלא שעדיין כ"ז לא מחוור כל צרכו, ובתרת:

א. דניחא לתירוק השני של התוס', שלפי ביאור זה מבואר שפיר החילוק בין קודם שנולד הספק לאחר שנולד הספק, דדוקא קודם שנולד הספק אם תפס אין מוציאין ממנו דחשיב מרא קמא מעתה.

אמנם תירוק קמא של התוס' עדיין לא מבואר כל צרכו: דהא התוס' חילקו בין היכא שתופס בטענת "בריי", להיכא שתופס סתם. ולפי מה שנתבאר כאן בסברת התוס' שס"ל בתירוק זה, שהתפיסה היא מעיקרא רק בתורת ספק, ובכל רגע כל אחד משניהם יכול להוציא את הממון מהשני ולא נוציא מידו, וכך לעולם, דשניהם אינם מוחזקים בו בודאי ו"כל דאליה גבר", א"כ מה החילוק בין אם טוען "בריי" או לא, הא אפי' אם יטעון "בריי" לא יהיה מוחזק בודאי, דאין בכח התפיסה להחזיקו בודאי, ועדיין השני יכול להוציא

11) וב' הקושיות הנ"ל יש לתרץ: הא'. דאה"נ: דאין התפיסה עצמה מועילה לו, אלא שרק מחמת הספק אין לנו הכח להוציא מידו. ועד"ז קושיה הב'. דמה שאמרינן הממע"ה הוא לא מדין ודאי אלא מספק וממילא מהני אחר זה תפיסה.

12) ולפי"ז הביאור בקושיה הנ"ל: דדוקא קודם שנולד הספק שייך לתפוס, דהיות וגדר התפיסה הוא מדין ודאי אאפ"ל שיתפוס בשעה שיש לנו ספק ויהיה עי"ז תפוס מודאי דזה לא מסתבר לומר, ולאידך: אם קודם שנולד הספק תפס הראשון הוא המוחזק מדין ודאי ושוב לא שייך תפיסה ממנו אלא הממע"ה.

ממנו מכח הספק.

ב. עוד יוקשה לפי ביאור זה בתוס', בהקדים: דלעיל הבאנו קושיית הגמ' בסוגיין "והא תרי ותרי נינהו", והנה הפשט ב"תרי ותרי" הוא שהמציאות דאיתא קמן היא מסופקת, דהיות ועפ"י שני עדים כי"ד קובעים את המציאות של הדבר, והכא דיש לנו "תרי ותרי" בעדויות סותרות (דיש לפנינו חתימות העדים הראשונים שמעידים בחתימת ידם שהשטר והחתימות שעליו כשרים, וכנגדם מעידים האחרונים שהשטר נחתם בפסלות), א"כ יש ספק לבי"ד בקביעת המציאות.

ואפליגו הראשונים אם הוא ספק דאורייתא או ספק מדרבנן:

דהרמב"ן בבב"מ שם¹³ הקשה מסוגיין דאמרינן דמהני לו תפיסה בממון אעפ"י שיש לנו ספק של מי הוא דיש כאן "תרי ותרי", והתם בספק בכור אמרינן דלא מהני תפיסה ומוציאין מידו. ותירץ: דהכא בסוגיין מהני לו תפיסה כיון ד"תרי ותרי" הוי ספיקא דאורייתא, ולא אוקמינן הממון בחזקת מרא קמא, ומהני תפיסה אפילו אם כבר תפוס בו. ובחידושי הרא"ה הביא שי' הראב"ד שביאר באו"א: דבסוגיין איירי שתפס בו השני בלא עדים, ונאמן לומר שאינו חייב למלוה דשטר פסול הוא, מיגו דאי בעי היה טוען "לא תפסתי ממנו".

ולכאורה י"ל: דזה שהראב"ד היה צריך לתרץ כן (דנאמן רק משום "מיגו"), ולא תירץ בפשטות דהוי ספק דאורייתא וממילא לא אזלינן בתר חזקת "מרא קמא", נראה שהוא מפני שס"ל ש"תרי ותרי" הוי רק ספק מדרבנן, ומדאורייתא היינו צריכים להוציא ממנו ולהעמידו בחזקת "מרא קמא", אלא שהיות ותפס בלי שראו עדים את התפיסה, ויש לו "מיגו", האמינוהו רבנן ב"מיגו" ואמרו שתהני לו תפיסתו.

והנה התוס' כתבו לקמן¹⁴ וז"ל: "ונראה לר"י דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא, ומדרבנן החמירו דלא מוקמינן אחזקתיה ..", עיי"ש.

ונראה מדבריהם שאעפ"י שבכללות סברי כשי' הראב"ד, מ"מ פליגי עליה, וס"ל דהא דמהני תפיסת השני הוא לאו דוקא היכא שתפס בלא עדים שאז יש לו "מיגו", אלא אפילו כשתפס בעדים ואין לו "מיגו" מהני תפיסתו, כיון שרבנן החמירו א"מרא קמא" וביטלו חזקתו מצד הספק, וממילא אם תפס השני אין מוציאין מידו.

אמנם: לפי"ז אם נבאר בתירוץ קמא כביאור הנ"ל, דזה שמהני תפיסה הוא רק בגדר ספק, על כרחינו אנו צריכים לומר שס"ל לתוס' בתירוץ זה ש"תרי ותרי" הוא

(13) ו' ע"א, ד"ה: "מדקאמרינן". וראה נמי בחידושי הרא"ה בסוגיין (יובא לקמן) בשם "רבינו נ"ר סובר" עיי"ש.

(14) כ"ו, ע"ב בד"ה "אנן אחתינן ליה".



ספק דאורייתא (דלכן אנו מחשיבים את המציאות דלקמן כמסופקת בעצם, וממילא מהני תפיסת השני כשטוען "ברי"¹⁵), ולכאורה בספיקא דאורייתא אנו מעמידים אחזקה קמייתא, וא"כ איך מהני מה שתפס עכשיו. מה גם שלפ"ז יוצא שדברי התוס' כאן סותרים לדבריו דלקמן בדף כ"ו (הנ"ל) שתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן¹⁶.

ו

הסבר הקונטרס הספיקות

ולכאורה אפשר לבאר שי' התוס' באו"א ובהקדים:

דהנה בקונטרס הספיקות בכלל ב' 17 עמד על דינא דתפיסא בטענת "ברי", והביא בזה פלוגתא דרבוותא אי מהני בספק, ונגד חזקת "מרא קמא":

דהמוהר"י בן לב בספרו¹⁸ כתב: דלפי דברי רוב הפוסקים נראה שתפיסה אחר שנוולד הספק לא מהני אפילו כשטוען "ברי". והרב ז"ל בסי' נ"ד מביאו ומשיג עליו וז"ל: "דלא דק, או אשטימתי כל הנך פוסקים שהבאתי וכ"כ מוהר"ר בנבשתי בתשובה שבתשובת מוהרי"ט¹⁹ שרוב הפוסקים הסכימו שתפיסה שלא ברשות לא מהני אלא כשטוען "ברי". עכ"ל".

וכתב שם ע"ז הקונה"ס: דלדעתו נראה כשי' המוהר"י בן לב, דהרבה ראשונים²⁰ ס"ל שלא מהני תפיסה אפילו בטוען ברי, אך מ"מ לעניין דינא, אינו מהרהר אחר הכרעתו של הרב ז"ל שהכריע שבטוען "ברי" מהני תפיסה. "ובפרט שכן הסכימו שני גדולי האחרונים אשר כל בית ישראל עליהם נשענים ה"תרומת הדשן"²¹, ומוהרי"ק ז"ל²² עיי"ש".

(15) ובפשטות, מה שכדי שתהני התפיסה הוא דוקא כשטוען "ברי" דאם אין לו טענת ודאי על הממוץ, לכו"ע לא תועיל התפיסה כאן, דמ"מ ודאי לנו שהראשון היה מוחזק בו, וזה שתופס בלא טענה אינו יכול להוציא ממנו, אך כשטוען "ברי" מכח טענתו הוא מוחזק בתפיסה זו.

(16) ודוחק לומר שאירי בב' בעלי תוס' דכתבו כאן בסתם, ומשמע דזה מוסכם אכו"ע.

(17) אות ד'.

(18) ספר א', סי' מ"ו.

(19) ח"א, סי' קנ"א.

(20) כאן בסוגיין: הר"א אב"ד, והרמב"ן, והרשב"א והרא"ה, והריטב"א והסמ"ג, והר"נ, והנימו"י. ובשי' התוס' כתב דלא ברירא ליה כ"כ דעתו, דבכמה מקומות בש"ס (בב"מ ו', ע"ב. ובפרק בית כור ק"ה, ע"א) לא חילקו בין טוען ברי לטוען שמא, אלא רק בין היכא שתפס קודם שנוולד הספק לאחר שנוולד הספק.

(21) בסי' שכ"א.

(22) בשרש קס"א (ע"ע).

ובטעם הדבר הביא מש"כ הרמב"ן בסוגיין: דכללא הוא דכל שבאיסורי כה"ג שהיה לנו ספק בדבר לא היינו הולכים בתר חזקא קמייתא, גם בממונא מהני ליה תפיסה לאפוקי מחזקת מרא קמא. וכתב דכו"ע מודו ליה בהא.

וביאר: שאפילו התוס' והרא"ש שכתבו דדוקא היכא שטוען ברי או שתפס קודם שגולד הספק מהני ליה תפיסה, ס"ל כוותיה. אלא שהם אזלי לשיטתם שתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, דמדאורייתא שפיר מוקמינן ליה אחזקה קמייתא, ולכן ביארו שאיירי הכא בטוען "ברי", שבכה"ג גם מדאורייתא מוציא מחזקא קמייתא.

וחידוש גדול זה שטענת "ברי" מהני לתפיסה אפילו היכא שיש לנו מדאורייתא לאוקמיה לממונא בחזקה קמייתא, נתבאר בחידושי הפני יהושע בשם הרשב"א²³, וכתב שם וז"ל: "דהרשב"א סובר, דלעולם לא אמרה תורה דאזלינן בתר חזקה אלא למי שהוא מסופק בדבר, ועשה התורה ספק זה כודאי (ע"י החזקה) עד שהבי"ד עונשין וסוקלין על חזקה זו, משא"כ אם העובר אומר ברי נגד החזקה לא שייך לגביה לומר שהוא מוזהר על הספק כודאי מחמת החזקה". עכ"ל.

ויוצא מזה חידוש גדול: שבאיסורין, מה שמוקמינן מדאורייתא אחזקה קמייתא הוא רק היכא שיש לנו ספק בדבר. אך אם יש מי שטוען שברי לו שאין זה איסור, לא מוקמינן אחזקה לאסור לגביו כיון שהוא לא מסופק ורק בספק אמרה תורה שנעמיד אחזקה.

וכתב ע"ז קונה"ס: דמ"מ חזינן, דלגבי ממונ הרשב"א פסק דלא מהני טענת "ברי" להכריע הספק ולעכב אותנו מלהעמיד הממונ אחזקה קמייתא, אלא מוציאין מידו.

אמנם כתב: דחילוק הוא רק לשי' הרשב"א, דאפשר דס"ל לחלק בין איסורין לממונות שבאיסורין שהספק הוא רק לגבי הבעלים, יש לנו הכח להכריע הספק בטענת ברי ולהוציא מחזקת איסורו, אך בממונות שהספק הוא לשני הצדדים, אפשר שישבור הרשב"א שלא יהני מה שצד אחד אומר שלו אין ספק דברי לו שהממונ שלו, כיון שמ"מ הצד השני עדיין מסופק וממילא עדיין נעמידנו בחזקת הראשון עד שיתברר לנו הספק לגמרי.

וממשיך דלולי דבריו יש מקום לומר: שגם לגבי ממונ היכא שהדבר מסופק לפנינו ויש מקום להעמיד הממונ בחזקא קמייתא, מהני תפיסה בברי, דכיון שתפס אי אפשר להוציא ממנו מכח חזקה דמרא קמא, כיון שזה טוען ברי שהיא שלו, "דכנגד ברי לא מהני חזקה קמייתא".

ולפי יסוד זה מבאר הקונטרס, לכאורה היה אפשר לבאר שי' התוס' בתירוץ קמא: דס"ל, שאפילו אי נימא שתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא, (והיה לנו לכאורה להעמיד

(23) בקידושין פ' האומר ס"ו ע"א. ולא מצאתי כתוב שם בפנים.



הממון אחזקה קמייתא), מ"מ הכא שאני, דזה שתפס בו טוען בברי שהוא שלו, ונתבאר בקונה"ס שם שטענת ברי מהני גם כנגד חזקה קמייתא, וא"כ אם תפס בו אי אפשר להוציא ממנו ע"י חזקה קמייתא.

ז.

הדוחק בדבריו

אמנם באמת גם ביאור זה לא מעלה ארוכה לגמרי: דמ"מ ביאור זה שביאר קונה"ס בשי' התוס' שפליגי ארשב"א וס"ל שגם בממון מהני טענת ברי, קשה מאוד מסברא, וקושיית הרשב"א הנ"ל (שלפועל מצד אותה קושיה פליג וס"ל שרק גבי איסורין מהני תפיסה בטענת ברי).

דבאמת קשה: מה הסברא בזה שכשהשני טוען ברי נבטל מפניו חזקת מרא קמא שיש לראשון וניתן לו לתפוס, הא לכאורה יש כאן גם צד שני בסיפור שהראשון טוען שאינו יודע, ובאמת לא יודע, ולמה שנאמין לשני כשטוען ברי. דניחא גבי איסורין שהנ"מ היא רק לגביו אפשר לומר שהתורה הקלה וסמכה לגביו להתיר לו האיסור, אך בממון שכשאנו מטין הדין לצד זה אנו מחייבים את הראשון, ואיך אנו יכולים להוציא מחזקת הראשון בטענת ברי לחוד של השני.

עוד יש לדחות ביאור זה בשי' התוס' מצד אחר: דהנה בשערי יושר בשער ו'²⁴ הביא ראייה שתוס' פליגי ארשב"א הנ"ל בדין זה, דמוכח מתוס' בהסוגיה לקמן²⁵ דאפילו אם טוען ברי, אינו יכול להוציא מחזקת מרא קמא.

וכתב שם: דבזה פליגי ארשב"א הנ"ל שס"ל שכיון שלגבי השני אין ספק, והתורה אמרה רק גבי ספיקא להעמיד אחזקה קמייתא, א"כ יהני לו תפיסה כיון שטוען "ברי".

ולפי"ז מוכח שתוס' פליגי²⁶ על יסוד זה דהרשב"א, וא"כ אי אפשר לבאר בשיטתם שס"ל שטענת ברי מהני גם נגד חזקת מרא קמא.

ח.

ביאור על פי הצ"צ

ואולי יש לבאר כ"ז באופן אחר, ובהקדים:

(24) פרק י"ח, אות ב'.

(25) כ"ב, ע"ב וכן ביבמות פ"ח, ע"ב. גבי "שניים אומרים מת ושניים אומרים לא מת", דכתבו התוס' בד"ה "הבא" דאם יש ספק דתרי ותרי אם להעמידה אחזקה, לא מהני טענת ברי דהשני. עיי"ש.

(26) להעיר ממש"כ התוס' ביבמות צ"ג, ע"ב ד"ה מאי חזית.

דהנה מפשטות דברי קונה"ס נראה שלמד בשי' התוס' שהרבה מהספיקות שאנו מסופקים²⁷ היכא שטוען השני ברי מהני טענתו להוציא מחזקת הראשון ולהחזיק בתפיסה זו.

אמנם הצ"צ בפס"ד שלו²⁸ כתב: שדין זה שמהני טענת ברי נגד מרא קמא, הוא רק בספק זה דתרי ותרי כי יש איתו עדים כשטוען ברי.

ולכאורה ביאור דבריו: דבאמת אין שום כח ביד השני לתפוס היכא שהראשון מוחזק, ואפילו אם טוען ברי, דהא יש לו רק טענה לחוד ואין כח בטענה לבד להוציא מחזקת הראשון. אמנם הכא אעפ"י שיש כאן עדים שמעידים כנגדו, אך מ"מ הא יש גם תרי שמעידים לטובתו, וע"י יש לו כח להיות מוחזק בממון ולהוציא מחזקת הראשון, דאנו מצרפים עדותם לטענת ברי שלו ומכח זה יש לו כח להחזיק בממון.

ולפי זה יבואר שפיר שי' התוס' בתירוץ קמא: די"ל דס"ל לתוס' דידן דהתפיסה הכא מהני ע"י העדים שמעידים לטובתו, שמכחם להוציא גם ממרא קמא²⁹.

ולפי"ז אתי שפיר מה שחילקו התוס' בתירוץ זה דוקא בין היכא שטוען ברי לטוען שמא, והחילוק מבואר לפי"ז: דהא הכא העדים מעידים שודאי הממון שלו, וא"כ היכא שטוען ב"ברי" שזה שלו, יש לו סיוע מהעדים שמעידים ממש על טענתו.

אך כשטוען "שמא" יוצא שהעדים מעידים עדות אחרת מטענתו, דהא הוא לא טוען שהוא שלו אלא "שמא" הוא שלו, והם אומרים שהיא בודאי שלו, וא"כ אי אפשר לצרף את העדות כדי לסייע לטענתו, דאין זה טענה אחת, וממילא יוצא שיש לו רק טענת ברי לחוד כנגד החזקא דמרא קמא, וע"ז כתבו התוס' שלא מהני להוציא בטענה לחוד מחזקה דראשון.

ותירוץ שני בתוס': מבואר עפ"י הקובה"ע הנ"ל, שנתבאר לעיל שס"ל לתוס' בתירוץ זה שספק דתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, וממילא יש לנו ללכת אחר הדין מדאורייתא ולהעמיד הממון בחזקת הראשון דהוא מרא קמא, וכ"ז דוקא היכא שתפס

(27) למעוטי היכא דסתם בא אחד וחטף מהשני, אך אין לשניהם עדים, דהתם ודאי שנוציא מידו. אבל היכא שלבי"ד יש ספק וכגון הנדון בסוגיין שאתו קמן תרי ותרי, אז יש לומר יסוד זה דקונה"ס.

(28) חו"מ סי' כ"ה ד"ה "ואם כתב".

(29) אלא שדוקא בצירוף טענת ברי מהני: דבלי טענתו הוי רק תרי ותרי והספק שקול, אך כשזה אינו יודע, והשני טוען בברי ויש לו עדים על טענתו מתחדש בסוגיין שמצטרפת טענת הברי לעדים ונותנת להם כח להכריע את הספק.

קודם שנולד הספק, וכנ"ל³⁰. ונתבארו תירוצי התוס' שפיר.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים.



שיטות התנאים בלפוטא דדין קים ליה בקנסות אליבא דרבה

הלימודים מ"כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה" ומ"ולא תקחו
כופר" + הלימוד מ"אשר לא אורשה" + דעת ת"ק ולר"ע במתניתין
לשי' רבה + דעת רבי חנניא בן עקביא ור"י הגלילי + דעת ר"ע בברייתא

הת' יונתן שי' ריבקינ
תלמיד בישיבה

א.

הלימודים מ"כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה" ומ"ולא תקחו
כופר"

במסכתין שואלת הגמ' מהו הלימוד מהפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא
יפדה".

ולמסקנת הסוגיה אצלנו, זה תלוי במחלוקת בערכין. דהנה, ישנם שני סוגי ערכין
לגבי אדם שנדר להביא סכום להקדש כערך אדם פלוני, 'דמים' - לפי הערך שנמכר
בשוק, 'ערך' - סכום קצוב לפי גילאים לפי מה שקבעה התורה.

המשנה בערכין מדברת על בן אדם שנדר להביא ערכו של אדם שנגמר דינו למיתה,
שאם נדר לתת לפי ה'דמים', בודאי שאינו חייב כלום, כי אין לו ערך בשוק, שהרי נידון
למיתה. אבל אם נדר לגבי ה'ערך', שזה סכום קצוב ולא תלוי במצב האדם, בזה חולקים
תנא קמא ורבי חנניא בן עקביא.

לדעת תנא קמא, לומדים מהפסוק "כל חרם [-החפץ שהוקדש] אשר יחרם [-שנידון
למיתה], מן האדם לא יפדה", שהנדר על מי שנידון למיתה, פטור מלהביא ערכו.
ומהמילים "מן האדם", לומדים, שזה דווקא האדם אשר נגמר דינו ולא אדם אשר רק



הועמד לדין.

ולרבי חנניא בן עקביא, שחולק על תנא קמא, וסובר שחייב, לומד מהפסוק "מן האדם לא יפדה", לגבי עבירות חמורות - עבירות שכאשר עבר עליהם במזיד אין בהם כרת, וממילא אם עבר עליהם בשוגג אין להן כפרה. שגם במזיד שנתחייב מיתה - "אשר יחרם", אין לו כפרה - "לא יפדה".

ולומד מהריבוי "כל חרם", שאפילו בעבירות קלות - שכאשר עבר עליהם במזיד יש בהם כרת, וממילא כאשר עבר עליהם בשוגג, שיש כפרה, בכל זאת, אין להם במזיד כפרה.

ולא לומד זאת מהפסוק "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" - (שהיה אפשר ללמוד ממנו עבירות חמורות, שפשוטו של הפסוק, לכאורה, מדבר על רוצח 'בדרך עלייה' (מלמטה למעלה), שרצח זה, היא, עבירה חמורה שאין לה כפרה בשוגג, והפסוק מלמד שגם אין לו כפרה במזיד ("ולא תקחו כופר"). ובהמשך לזה לומדים מהדרשה של תנא דבי חזקיה², מההיקש בין בהמה לאדם, שאין הבדל בין דרך עלייה לדרך ירידה (מלמעלה למטה), וגם בדרך ירידה למרות שזה עבירה קלה, שיש בשגגתה כפרה, בכל זאת, אין לה כפרה במזיד), כי לדעתו (לשיטת רב אשי), זה מלמד, שיש דין קים ליה גם בקנסות, שבגלל שחייב עונש חמור, מיתה, לכן נפטר מקנס, אף על פי שקנס זה חידוש שהתורה חידשה.

ושואלת הגמ', שלדעת רבה, שסובר שאין דין קים ליה בקנסות, משום שהוא חידוש שחידשה תורה, וא"כ הפסוק "ולא תקחו כופר" מיותר בשביל ללמד על עבירות קלות וחמורות שאין לו כפרה לפוטרו ממיתה, במזיד. וחוזרת השאלה מה יעשה עם הפסוק "מן האדם" "כל חרם".

ומתרצת הגמרא, שהוא לומד כמו תנא קמא, שזה מלמד על ערכין.

*

לסיכום הסוגיה:

תנא קמא ורבה: "מן האדם" ו"כל חרם" מלמדים על ערכין ו"ולא תקחו כופר" מלמד על עבירות קלות וחמורות (עם דרשת רבי חזקיה).

רבי חנניא בן עקביא: "מן האדם" מלמד על עבירות חמורות, "כל חרם" על עבירות קלות, ו"ולא תקחו כופר" מלמד על קים ליה בקנסות.

ב.

הלימוד מ"אשר לא אורשה"

ובהמשך מובא במשנה והגמרא³, שלוש דעות לגבי לימוד מהפסוק "אשר לא אורשה". ולמסקנת הדברים:

לפי רבי יוסי הגלילי: זה מלמד שנערה ארוסה שנתגרשה ונאנסה אין לה קנס כלל. לפי ר"ע של המשנה: יש לה קנס, אלא מלמד, שהקנס הולך לה ולא לאביה. ולפי ר"ע של הברייתא: (שמדייק אשר לא ארוסה) לומד שיש דין קים ליה בקנסות. ובהמשך לדברי ר"ע של הברייתא, שואלת הגמ', שלרבה שסובר שאין דין קים ליה בקנסות מה יעשה עם הפסוק, ומתרצת הגמרא שסובר כמו ר"ע במשנה, שהפסוק "אשר לא אורשה" מלמד שהקנס הולך לה ולא לאביה, (ולא סובר כמו רבי יוסי הגלילי, שהרי, מזה⁴ שרבי יוסי הגלילי מדגיש דווקא נערה ארוסה שנתגרשה, ולא סתם נערה ארוסה, זה כי לדעתו במקרה כזה לא צריך לחדש שאין לה קנס, מכיוון שהאונס חייב מיתה, וממילא יהיה פטור מקנס, דסובר שיש דין קים ליה בקנסות שלא כמו רבה).

*

ולסיכום: בשתי הסוגיות כאן, הובאו אפשרות לארבעה לימודים, משלושה פסוקים: (א) "מן האדם לא יפדה." (ב) "כל חרם." (ג) "ולא תקחו כופר." (ד) "אשר לא ארשה". וחמשה תנאים: ת"ק בערכין, רבי חנניא בן עקביא, רבי יוסי הגלילי, ר"ע במשנה ור"ע בברייתא.

ג.

דעת ת"ק ולר"ע במתניתין לשי' רבה

בהשקפה ראשונה, נראה, שאין קשר בין שתי הסוגיות, אבל כשנעיין בתוכן הדברים, נראה, שבעצם ת"ק בערכין ור"ע במשנה סוברים אותו דבר בנוגע ללימוד הפסוקים, ורבי חנניא בן עקביא ורבי יוסי הגלילי גם כן סוברים אותו דבר בניגוע ללימוד הפסוקים. וכמו שיבואר לקמן.

דהנה, ת"ק בערכין לומד מהפסוק "מן האדם" ומ"כל חרם" לגבי ערכין, (ולא חילקם

(3) לח, א-ב.

(4) עיין רש"י ד"ה שנתארסה ונתגרשה על המשנה.



לשני לימודים), ומ"לא תקחו כופר", לגבי עבירות חמורות וקלות (מפסוק אחד) שאין בהם במזיד כפרה לפוטרו ממיתה. וכמו שהסברנו לעיל (בסעיף א'), שרבה סובר כמוהו, (מהלימודים, "מן האדם ו"כל חרם" - לגבי ערכין), לכאורה מזה יוצא, שלפי ת"ק אליבא דרבה אין דין קים ליה בקנסות. (שיעדיף לפרש אותו כך, מאשר להסכים איתו בדבר אחד ולחלוק עליו בדבר שני).

ולעיל למדנו שני לימודים המלמדים שיש דין קים ליה בקנסות, (א) מ"ולא תקחו כופר", כמו שלמד רבי חנניא בן עקביא. ו-(ב) מ"אשר לא אורשה" (-ארוסה), כמו ר"ע בברייתא.

ולת"ק בערכין, שלא לומדים דין קים ליה בקנסות (- לרבה, שיעדיף לפרש אותו כך מאשר להסכים איתו בדבר אחד ולחלוק עליו בדבר שני), מה יעשו עם הלימודים האלו. ברור שלא לומד מ"ולא תקחו כופר", שיש דין קים ליה בקנסות, שהרי לומד מזה משהו אחר, כפי שהוסבר לעיל. אבל, צ"ע, מדוע לא לומד זאת מהפסוק "אשר לא אורשה".

אלא, ע"כ חייבים לומר, שסובר כמו ר"ע במשנה, שלומדים מזה, שהקנס הולך לה ולא לאביה, (ולומד דווקא כמו ר"ע במשנה, ולא כמו רבי יוסי הגלילי, (שאין לנערה קנס כלל), כי רבי יוסי הגלילי חולק עליו בדין קים ליה בקנסות, ובשאר הלימודים, כמו שיבואר לקמן, ולכן מעדיף לדעתי ללמוד כר"ע במשנה, אשר לומד כמוהו את כל הלימודים, כדלקמן וגם מכיוון שרבה סובר כמו ר"ע במשנה נראה יותר לפרש שככה גם לומד ת"ק בערכין (לרבה)).

*

ולר"ע במשנה, שלא לומדים דין קים ליה בקנסות (לרבה, שיעדיף לפרש אותו כך מאשר להסכים איתו בדבר אחד (שקנסה לה ולא לאביה), ולחלוק עליו בדבר שני), מה יעשו עם הלימודים האלו, ברור למה לא לומד קים ליה בקנסות מ"אשר לא אורשה", שהרי לומד מזה לה ולא לאביה, אבל צ"ע מדוע לא לומד מ"ולא תקחו כופר" כמו רבי חנניא בן עקביא

אלא, לכאורה חייבים לומר, שסובר כמו ת"ק בערכין, שלומדים מזה, על עבירות קלות וחמורות, שאין בהם כפרה במזיד, לפוטרו ממיתה, וממילא "מן האדם" ו"כל חרם" מיותרים ומלמדים על ערכין (כמו שתירצנו לרבה לעיל), (שאם יסבור כרבי חנניא בן עקביא לגבי הלימודים מ"מן האדם" ו"כל חרם" על עבירות קלות וחמורות, א"כ, הפסוק ו"לא תקחו כופר" יהיה מיותר).

ולפי זה יוצא, שדעותיהם שוות, שגם לת"ק בערכין וגם לר"ע במשנה (אליבא דרבה) הלימודים הם כך:



הפסוק "מן האדם" ו"כל חרם", מלמד על ערכין, והפסוק "לא תקחו כופר", מלמד על עבירות חמורות וקלות, והפסוק "אשר לא אורשה", מלמד שקנסה לה ולא לאביה.

ד.

דעת רבי חנניא בן עקביא ור"י הגלילי

ולפי רבי חנניא בן עקביא, שלומד מהפסוק "מן האדם" לעבירות חמורות, מ"כל חרם" לעבירות קלות, ומ"ולא תקחו כופר" דין קים ליה בקנסות, שלומד זאת דווקא מהפסוק ו"לא תקחו כופר", שהרי אם ילמד את זה כמו ר"ע בברייתא, מהפסוק "אשר לא אורשה", הרי הפסוק "ולא תקחו כופר" יהיה מיותר בשביל ללמד על עבירות קלות וחמורות, שאין לו כפרה לפוטרו ממיתה במזיד. ותחזור השאלה, שא"כ מה יעשה עם הפסוק "ומן האדם" "כל חרם", ומשום כך אינו לומד מפסוק זה.

אבל עדיין צ"ע, מה יעשה עם פסוק זה - "אשר לא אורשה".

אלא, לכאורה חייבים לומר, שסובר כמו רבי יוסי הגלילי, שהפסוק מלמד שאין לה קנס כלל, (ולומד דווקא כמו רבי יוסי הגלילי, ולא כמו ר"ע במשנה, (שקנסה לה ולא לאביה), כי ר"ע חולק עליו בדין קים ליה בקנסות, ובשאר הלימודים, כמו שביארנו לעיל, ולכן מעדיף לדעת ללמוד כרבי יוסי הגלילי, אשר לומד כמוהו את כל הלימודים, כדלקמן).

ורבי יוסי הגלילי - כמו שהסברנו לעיל - סובר שיש דין קים ליה בקנסות, ומ"אשר לא אורשה" לא יכול ללמוד זאת, שהרי לומד מזה שאין לה קנס כלל. וצ"ע מאיפה כן לומד זאת.

אלא, ע"כ חייבים לומר, שסובר כמו רבי חנניא בן עקביא, שלומדים זאת מהפסוק "ולא תקחו כופר", ומכיוון שזה לא מיותר ללמד על עבירות קלות וחמורות, לכן לומדים עבירות חמורות מ"מן האדם", ועבירות קלות מ"כל חרם". (שאם ילמד כמו ת"ק בערכין לגבי הפסוק "ולא תקחו כופר" שמלמד על עבירות קלות וחמורות וילמד דין קים ליה בקנסות (לשיטתו), מ"מן האדם לא יפדה" עדיין יישאר לו פסוק מיותר - "כל חרם").

ולפי זה יוצא, שדעותיהם שוות, שגם לרבי חנניא בן עקביא וגם לרבי יוסי הגלילי הלימודים הם כך: "מן האדם" - עבירות חמורות, "כל חרם" - עבירות קלות, "ולא תקחו

5) עיין מהר"ם על תוס' ד"ה אבל ובמגיני שלמה.

6) ואין להגיד שחולק על תנא דבי חזקיה ולכן מ"ולא תקחו כופר" אפשר ללמוד רק על עבירות חמורות, מ"כל חרם" על עבירות קלות ומ"מן האדם" דין קים ליה בקנסות, כי אם כן הגמרא הייתה מתרצת כך את רבי חנניא בן עקביא.



כופר" - קים ליה בקנסות, ומ"אשר לא אורשה" - שאין לה קנס כלל.
והנה נמצא, שת"ק בערכין ור"ע במשנה סוברים אותו דבר (אליבא דרבה), ורבי
חנניא בן עקביא ורבי יוסי הגלילי סוברים אותו דבר.

ה.

דעת ר"ע בברייתא

ולר"ע בברייתא, שלומד מ"אשר לא אורשה" (ארוסה), שיש דין קים ליה בקנסות,
צ"ע מדוע לא לומד זאת מהפסוק "ולא תקחו כופר", כמו רבי חנניא בן עקביא.

אלא ע"כ חייבים לומר, שסובר כמו ת"ק בערכין שזה נצרך ללמד על עבירות קלות
וחמורות שאין בהם כפרה במזיד לפוטרו ממיתה, וממילא הפסוק "מן האדם" ו"כל חרם"
פנוי ללמד על ערכין. (אף על פי שהסברנו עד כה, שעדיף להגיד, שמי שלומד דין קים
ליה בקנסות מסכים, לכאורה, גם לגבי שאר הלימודים, כמו מי שסובר דין קים ליה
בקנסות, ולכן היה עדיף לפרש את דעתו בשאר הלימודים, כרבי חנניא בן עקביא, אלא
שלפי ר"ע בברייתא מה שנאמר, אפילו לא עולה בהו"א, מכיוון שלדעתו, לומדים את
דין קים ליה בקנסות מ"אשר לא אורשה" (ארוסה), הרי שאפילו אם יחלוק על תנא דבי
חזקיה, וילמד עבירות חמורות מו"לא תקחו כופר", עבירות קלות מ"כל חרם", עדיין
לא יהיה לו מה לעשות עם הפסוק "מן האדם" (שהרי למד כבר דין קים ליה בקנסות
מהפסוק "ואשר לא אורשה" (ארוסה), ועל כן מוכרחים לומר שסובר כת"ק בערכין).

ולפי זה יוצא, שלשיטתו הלימודים הם כך:

הפסוק "מן האדם" ו"כל חרם", מלמד על ערכין, והפסוק "לא תקחו כופר", מלמד
על עבירות חמורות וקלות, והפסוק "אשר לא אורשה", מלמד שיש דין קים ליה בקנסות.





שער גיטין

בשיטת התוס' גבי בפני כמה מבטלו

הת' מנחם דב שי' ברזין
הת' דוד אריה לייב שי' גודשמיט
תלמידים בישיבה

א.

איתא בגמ'¹: "בראשונה היה עושה. איתמר: בפני כמה הוא מבטלו? רב נחמן אמר: בפני ב', רב ששת אמר: בפני ג'". והיינו שנחלקו ר"נ ור"ש לפני תקנת ר"ג (רש"י) שתקן שצריך לבטל דווקא בפני השליח או האשה, כשהיה אפשר לבטל בפני ב"ד כמה אנשים היה צריך, ר"נ אומר שנים ור"ש אומר שלושה.

וממשיכה הגמ': "רב ששת אמר: בפני ג', ב"ד קתני, ורב נחמן אמר: בפני ב', לבי תרי נמי ב"ד קרי להו. אמר רב נחמן: מנא אמינא לה? דתנן (גבי פרוזבול - ע"פ רש"י): מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני. ורב ששת? אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל? אמר רב נחמן: מנא אמינא לה? דתנן: הדיינים חותמין למטה או העדים; מאי לאו דיינים דומיא דעדים, מה עדים שנים, אף דיינים נמי שנים. ורב ששת? מדי איריא? הא כדאיתא, והא כדאיתא. ל"ל למיתנא דיינים, ל"ל למיתנא עדים? הא קמ"ל דלא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים, ולא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים".

והנה בדברי הגמ' הנ"ל יש לעמוד בכמה קושיות ודיוקים: א. מהן סברות המח' דר"נ ורב ששת. ב. מדוע נקטה המשנה ב"ד סתם לא את המספר הנצרך? ג. מדוע מתחילה הגמ' בביאור מקורו של רב ששת למרות שפתחה תחילה בדעת ר"נ? ד. מדוע נצרך לר"ש להעמיד המשניות דפרוזבול ג"כ בב"ד של ג', הלא משנה ברורה בריש מסכת סנהדרין "דיני ממונות בשלשה כו" שמונה כו"כ דברים שגבם ב"ד הוא ג', וא"כ אף שמצינו שבפרוזבול ב"ד הוא של ב' יכול לומר דמ"מ סתם ב"ד של ג'?

(1) ל"ב ע"ב.



ב.

והנה רש"י כתב בביאור דעת ר"נ: "דבשלמא גבי דינא דממונא בעי' שלשה אבל הכא אודועי בעלמא הוא ובתרי סגיי".

וביאור דבריו ובהקדים ב' עניינים:

הא' הם דברי הרמב"ן הכא, והנה הרמב"ן מבאר מדוע יש צורך קודם תקנת ר"ג בבי"ד, הלא לכאורה די בכך שיבטל בפני אחד (באופן שנדע זאת בוודאות) וז"ל: "תמהני בה אפילו ביטלו בינו לבין עצמו למה לא יבטל דאי ידעינן ביה ליהוי ביטול? וי"ל שהדין נותן ששליחות השליח כיון שבפניו הוה אין מבטלים אותו שלא בפניו, דלא אתי דבור שלא בפניו שהוא גרוע ומבטל דבור שבפניו, כענין שאמרו כל מילתא דמתעבדא באפי בי עשרה צריכי כי עשרה למשלפה, ואף על גב דלא קיי"ל הכי, הכא כו"ע מודו דצריכי שנים או שלשה למשלפה". והיינו שכיוון שברצונו לבטל השליחות שהוחלה באמצעות אמירה חזקה, שכאשר מדבר הוא עם השליח נראה שיש פה גמירות דעת חזקה, לכך כדי לבטלה צריך לאמירה חזקה כמו זו, וזו ניתן למצוא או ע"י שיאמר לשליח או לאשה, שהם הנוגעים בדבר, או שיאמר בפני בי"ד דווקא ולא בפני אדם מהרחוב סתם².

והב' דברי הגמ' בסנהדרין³, בביאור העניין מדוע צריך בי"ד של ג' לעניין דיני ממונות: "שלשה מנלן? דתנו רבנן: ונקרב בעל הבית אל האלקים - הרי כאן אחד, עד האלקים יבא דבר שניהם - הרי כאן שנים, אשר ירשיען אלקים - הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: ראשון תחילה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא: עד האלקים יבא דבר שניהם - הרי כאן אחד, אשר ירשיען אלקים - הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלשה". דהיינו שנחלקו ר' יאשיה ור' יונתן במקור לכך שצריך ג', לפי ר' יאשיה יש שלושה לימודים שלכך צריך ג', ולפי ר' יונתן יש לנו רק שני לימודים אלא שצריך שלא יהא בי"ד שקול ולכך צריך ג'.

והנה ע"פ הנ"ל נראה לבאר המהלך של רש"י בסוגיא דידן: דהנה, לפי שיטת ר' יונתן הנ"ל⁴ אפ"ל שמצד "כוח" של בי"ד הנה די בב', אלא כיוון שבדיני ממונות יש

(2) ולהעיר דלפי"ז אולי ניתן לבאר את דברי הגמ' לעיל (ע"א): "הגיעו לא קתני אלא הגיע, ואפי' ממילא, ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מיכוין", דהקשו ע"ז דאף אם לצעוריה כמכוון סו"ס ה"ה מבטל? וע"פ הנ"ל אואפ"ל שאמירה ד"לצעוריה" אין בה את הגמירות דעת החזקה כמו במינוי השליחות ולכך לא יכול לבטל, ואכמ"ל.

(3) ג ע"ב.

(4) לע"ע לא מצאתי בנוגע למח' ר' יאשיה ור' יונתן הלכה כמי, ונראה לי שבכדו"ד הלכה כר' יונתן, דמבואר שם בגמ' דדעת ר' יאשיה מבוססת בכך דאי"צ שלא יהא בי"ד שקול ואנן קי"ל להלכה שצריך שלא יהא בי"ד שקול, וא"כ ס"ל כר' יונתן, ואם שגגה היא בירי ה' יכפר.

צורך לשאת ולתת, א"כ יש צורך שלא יהיה ב"ד שקול ולכך צריך להוסיף עוד א' לשלושה, אבל בנדר"ד אומר ר"נ הרי אין צורך בדיון אלא באמירה בעלמא⁵, ובלשון רש"י: "דבשלמא גבי דינא דממונא בעי' שלשה אבל הכא אודועי בעלמא הוא ובתרי סגי", ור"ש סובר ש"מ בעינן ג', וי"ל דס"ל דאין עושין ב"ד שקול הוא גדר בב"ד, ולא רק עניין הנצרך כדי שתהיה הכרעה⁷.

ומביא ע"ז ר"נ ראייה מפרוזבול, דהנה בפרוזבול נמי אין צורך בדיון אלא הוא הודעה בעלמא, שמוסר כל חובותיו לבי"ד, ושם מצינו שדי בשנים וא"צ ג', הרי ראייה מוכחה שבנדון כגון הכא שמה שצריך ב"ד הוא אינו לדיון אלא להודעה בעלמא א"צ ג'⁸!

ולכך מיד שואלת הגמ' "ורב ששת?", שהרי בכגון הכא צריך ב', וע"ז מתרץ ר"ש שאכן גם שם פירוש המשנה שלא די בב' אלא צריך ג', אף שזה הודעה בעלמא.

והנה עפ"ז יתורצו חלק מהדיוקים דלעייל: א. ר"נ ור"ש חלקו בגדרו של השלישי

(5) בלשון השטמ"ק בכתובות כ"ב א': "בדבר שאינו צריך משא ומתן בשנים סגי אבל לדין שצריך משא ומתן אין שנים דנין".

(6) ועיין ברמב"ן דביאר "אבל מ"ד בפני שלשה לומר דמעיקרא היו נוהגין בשלשה דחוששין לתקנת ממזרים ובא ר"ג וחשש נמי לתקנות עגונות", וראה בהערה הבאה.

(7) וכמו שמצינו גבי עגלה ערופה (בסנהדרין י"ג ע"ב) דבעינן שלא יהא ב"ד שקול, וכלשון שם: "תנו רבנן: וסמכו זקני, יכול זקני השוק - תלמוד לומר עדה. אי עדה - יכול קטני עדה, תלמוד לומר עדה - מיוחדין שבעדה. וכמה הן? וסמכו - שנים, זקני - שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן חמשה, דברי רבי יהודה". אף ששם (לכאן) אין עניין של דיון. אמנם עיין ביד רמה שם שביאר ש"שמא יפול מום בפר ויחלקו בדבר אם קבוע הוא ואם עובר הוא והדבר צריך הכרע לפיכך מוסיפין עליהם עוד אחד", וא"כ כן יש פה דיון שלכך יש צורך בב"ד לא שקול, ולפי"ז אואפ"ל בנדר"ד שלפי ר"ש יש חשש שמא יאמר הבעל לשון שיש להסתפק בה ויצטרכו ב"ד להכריע אם הוי ביטול אם לאו, דהיינו שאף שמעיקר הדין בעיקרון אין צורך שלא יהיה ב"ד שקול, מ"מ כיוון שיתכן ויצטרכו לדון יש צורך מלכתחילה שלא יהיה ב"ד שקול, וראה להלן בשולי הגיליון בביאור העניין דבי"ד חצוף, ועדיין צ"ב.

(8) אמנם לשיטת הרמב"ן צ"ע, דהנה אף הוא מבאר כן וז"ל: "וסוגיא דמייתי לה משביעית דייקא דלר"ש בפני שנים לא הוי ביטול, ויפה פי' רש"י ז"ל בדרב נחמן דאע"ג דגבי דיני ממונות בעינן שלשה אבל הכא אודועי בעלמא הוא ובתרי סגי, וכן בשמטה גילויי מילתא באפקועי ממונא הוא והואיל והתקין הלל אפילו בתרי נמי סגיא כדאמרינן לקמן דאפילו במסירת מילי סגי, דהלל הפקיע ממון בני אדם בפרוזבול ובכל דהוא סגי". והיינו שמביא ר"נ ראייה מכך שבפרוזבול שגם הוא אודועי בעלמא לא בעינן אלא תרי, ולכאן דבריו אלו סותרים לדבריו דלעיל (ראה בהערה הקודמת), דר"ש חולק מפני שס"ל שחששו נמי לתקנת ממזרים, ומשמע לכאן שבאמת הוא מודה לשיטת ר"נ שמצד הדין כיוון שהוא אודועי לא בעינן ג' אלא שפה יש עניין אחר מצד תקנה, וא"כ קשה א. מה ראייה מביא ר"נ לדבריו לפרוזבול הלא אין חולק על כך שבאודועי די בתרי? ב. וכן לאידך מדוע אומר ר"ש שגם שם בעינן ג' הלא שם אין חשש תקנת ממזרות? וצ"ע.



בבי"ד. ב. התנא נקט בבי"ד כיוון שהג' כאן הם באים בכח של בי"ד, ע"מ שתהיה אמירה חזקה, כמו שהייתה אצל השליח. ג. הגמ' מבארת את דעת ר"ש תחילה, כיוון שהסברא נותנת שלא בעינן הכא בבי"ד של ג' אלא די בב', שהרי אין פה דיון אלא אמירה בעלמא. ד. ור"ש נצרך להשיב לראיית ר"נ כיוון שאינה ראייה רק שתרי נמי בבי"ד קרי להו, אלא שבדבר שאין בו דיון אלא רק הודעה בעלמא לא בעינן ג' אלא די בב'.

ג.

אמנם התוס' ביארו בע"א, דהנה תחילה ביארו התוס' שאא"ל שמח' ר"נ ור"ש נובעת משיטת ר"נ בשם שמואל שבי"ד חצוף שדנו דיניהם דין, שכן גם רי"ו סבירא ליה כוותיה דר"נ דהכא בתרי סגי, אף שלעניין בי"ד חצוף שדנו ס"ל בירושלמי שאין דיניהם דין⁹.

ולכך ביארו באו"א וז"ל: "דאם ביטלו בפני ב' לרב ששת או בפני אחד אפי' לרב נחמן דאינו מבוטל, דאפילו קודם תקנת רבן גמליאל לא היה מבוטל, דדוקא בפני ג' לרב ששת מבוטל דליכא למיחש לממזרות, אבל בפני שנים דאיכא למיחש לממזרות לא. ולרב נחמן אף על גב דבפני שנים איכא למיחש לממזרות כדאמרין בסמוך, ואפ"ה הוי מבוטל, מ"מ בפחות משנים דאיכא למיחש טפי אינו מבוטל".

והיינו דאף קודם תקנת רבן גמליאל שלא יבטל אלא בפני השליח או האשה, משום חשש ממזרות או עגונות, הייתה תקנה מוקדמת שלא יבטל שלא בפני שלושה לרב ששת או בפני שנים לרב נחמן, משום חשש ממזרות, שיש לחוש טפי כאשר מבטל בפני פחות מג' או מב' עכ"פ, ובהא אמרינן ד"אפקיעו רבנן לקידושין מיניה".

והנה לפי דבריו צ"ב מהלך הגמ', דהרי לדבריו הא דצריך ב' או ג' הוא מתקנה של חשש ממזרות, א"כ וודאי יותר מסתבר לומר דבעינן ג', דבכך יש פירסום חזק, בשונה

(9) ונראה שבזה בה לחלוק על רש"י הכא, די"ל דהא שבי"ד חצוף שדנו דיניהם דין, היינו דכיוון שסו"ס לא היה בייניהם מחלוקת, ולכך לא היה צריך לבי"ד שלא יהא שקול, א"כ יש כאן בבי"ד וכשר, והוא ע"ד מח' ר"נ ור"ש, דע"פ המבואר לעיל בשה"ג שסברת ר"ש היא כיוון שתתכן מציאות בביטול גט שיצטרכו למכריע אם יפול ספק וכיו"ב (וע"ד דברי היד רמ"ה דלעיל), כמו"כ בכלל הדינים אף אם לא נפל ספק כיוון שעשוי ליפול יש צורך בבי"ד שאינו שקול, משא"כ לדעת ר"נ שאי"צ אלא ב', כיוון שאין חוששין שמא יפול ספק, ואין גוזרין משום זה, כמו"כ בכ"מ אי"צ ג' (בדיעבד עכ"פ) אלא די בב' - בבי"ד חצוף, וליישב שיטת רש"י לפי"ז נ"ל בדא"פ שבזה אף האמוראים שפוסלים בכ"מ בבי"ד חצוף כאן מתירים בב', דמשום עיגונא הקילו בה רבנן, דסו"ס אי"ז חשש חזק כ"כ (וכן לשיטת ר"נ גופא אפשר שבי"ד חצוף בכ"מ הוא רק בדיעבד משא"כ הכא אפי' לכתחילה, והיינו נמי משום עיגונא), אולם לפי"ז קצת צ"ע דלפי"ז הפשט הוא כר"ש והחידוש הוא בדעת ר"נ דהא דדי בב' הוא משום עיגונא, אמנם אפשר דכיוון שהוא אזיל לשיטתו, ורק מי שפוסק כמותו הוא מטעם דמשום עיגונא, אזי מצידו הוא הפשוט, ודו"ק.

מב' שהוא פירסום מועט (ועד כדי כך שתיקן ר"ג תקנה נוספת מפני אותו חשש גופא¹⁰), וא"כ הדרך הקושיות לדוכתן, מה סברת ר"נ? מדוע מבארים דברי ר"ש ברישא?, ומדוע צריך ר"ש להשיב לראיה מפרוזבול הלא בכ"מ בי"ד הוא ג'?

וכמו"כ צ"ב מדוע נקט התנא בי"ד, הלא אין כאן מכוח בי"ד כלל אלא משום פרסום?

ד.

והנה בביאור הא דנקט התנא בי"ד, כתבו באחרונים שהוא ללמד שצריך דיהיו זה בפני זה.

ובהקושיות הנוספות דלעיל נראה לבאר ובהקדים, דהנה התוס' הקשו: "מאי נפקא מינה השתא בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת בפני כמה מבטלו הא תיקן רבן גמליאל שלא יהו עושין כן?" דהיינו שצ"ב מהו הדיון על בפני כמה היה מבטלו לפני התקנה דר"ג, הלא סו"ס ישנה התקנה ואין יכולים יותר לעשות כן?

וע"ז ביארו (המובא לעיל): "ואומר ר"י דנ"מ לרבי דאמר לקמן אם ביטלו מבוטל ופסק לקמן רב נחמן כוותיה ומודה רבי דאם ביטלו בפני ב' לרב ששת או בפני אחד אפי' לרב נחמן דאינו מבוטל . . . ובהא אפילו רבי מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה".

והיינו שאף לשיטת רבי, דגבי תקנת ר"ג ס"ל דאם בטלו אינו מבוטל, דלא אמרינן דא"כ מה כוח בי"ד יפה, מ"מ פחות מב' לר"נ או פחות מג' לר"ש א"א לבטל, וטעם הדבר הוא שלגבי התקנה הראשונה אף רבי מודה דאמרינן ד"מה כוח בי"ד יפה" ו"אפקעינו רבנן לקידושין מיניה", ונראה דדבר זה הוא חידוש, דהא לגבי תקנת ר"ג הוא לא אומר כן, ואעפ"כ בתקנה זו הראשונה כן יאמר ש"שאפקיענו", זהו חידוש עצום.

ולפי"ז נראה לבאר, דוודאי עדיף לומר דמה שרבי עושה "אפקעינו" הוא רק במקרה קיצוני בהחלט, וזוהי סברת רב נחמן, דלכך הוא אומר שרק כאשר מבטל בפני אחד אזי יש "אפקעינו", אבל כשמבטל בפני ב', אף שיש לחשוש בזה לממזרות כיוון שאין זה חשש מוחלט וחזק כמו בא' אין לך בו אלא חידושו ובזה לא יאמר רבי ד"אפקעינו", ור"ש הוא המחדש, שאף אם ביטל בפני שנים, אף שיש בו פחות חשש דממזרות, מ"מ כיוון שישנו חשש אף בזה, גם בזה יש "אפקיענו" אפי' לשיטת רבי.

ולכך רב ששת הוא זה שצריך לבאר את שיטתו תחלה, שהוא המחדש טפי, לומר

10) ואף שר"ג תיקן בפני השליח או האשה ולא די בג', הרי כבר ביאר המהרש"א (לג): דהא דתיקן ר"ג בפני השליח והאשה הוא אף לדעת ר"נ הוא משום עגונות, אלא שאילולי חשש ממזרות לא הייתה תקנה כלל, וכיוון שתקנן משום ממזרות אף שדי לכך בג' תיקן נמי משום עגונות שיהיה בפני השליח והאשה.



דלרבי יש אפקיענו אף בב', ולכך נמי כיוון שר"נ מוכיח שיש מקום שבו קרינן לב' בי"ד, מוכרח ר"ש לטעון שאף שם בעינן ג', דאל"כ יותר מסתבר לומר שפה בי"ד הוא ב' שלא יהי' אפקיענו לרבי אלא באחד.

ולפי"ז יש להוסיף דאואפ"ל, דלתירוץ התוס' כל סוגיית הגמ' היא לרבי דווקא, דדווקא לדבריו יש נפק"מ, אולם לשיטת רשב"ג יתכן שהפשט במשנה יהיה אחרת, דגם ר"נ יודה דלרשב"ג משום התקנה הראשונה בעינן ג' ואילו היה מבטל בפני ב' לא היה מבוטל.

ולפי"ז אולי יש להמתיק הלשון בי"ד (לפי ר"נ עכ"פ), דאף שאין כאן מכוח ומעניין בי"ד, נקט התנא בי"ד שהוא לשון המורה על ב' ועל ג', דלפי רבי שלומר "אפקיענו" הוא חידוש, תפורש המילה בי"ד כמובן המצומצם של המילה ב', ולרשב"ג שסובר גם בתקנת ר"ג דאמרינן "אפקיענו", תפורש המילה בי"ד כמובן הרחב של המילה ג'.



בדין טענינן מזוייף

הת' שניאור זלמן שי' הרצל
והת' ושמאי שי' חן
תלמידים בישיבה

א.

איתא בתוס'¹: "כל זמן דלא אתי בעל ומערער נישאת על פי הגט, ולא טענינן מזוייף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן. אבל בממון טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות".

והיינו דבכל דיני שטרות טענינן מזוייף, אבל בגט אישה לא טענינן מזוייף "דמשום עיגונא אקילו בה רבנן", והסברה בזה שטוענים מזוייף על כל שטר היא דאל"כ הרי דלא שבקת חיי לכל ברי' דכל אחד ואחד יהי' מזיף שטר ומוציא ממון מיתומים.

ובהמשך דבריהם הקשו ראולי לא צריך לומר דטענינן מזוייף בכדי שלא ישקרו דהא דילמא טענינן פרוע ובמילא לא יכולו לשקר ולזייף? ותי' דאכתי א"כ יש לחשוש מצד מכר ומתנה.

בראשונים² הובאה דעת ר"י דסבירא ל' דלא טענינן מזוייף בממונות נמי, והקשה על דעת התוס' דא"א לומר דטענינן מזוייף ללא שיטען הלוה עצמו, דהרי מהתורה השטר נאמן לכתחילה דלא חיישינן אינשי כשקרי, וא"כ מדוע סברי התוס' דטענינן עכאו"א דלמא שקרן הוא?

ובכדי לתרץ זאת נראה בהקדם לדקדק בדברי התוס', דהמעייין בדבריהם יראה דאין כוונתם לומר דתקנת חכמים היא לחשוש בכאו"א דלמא מזיף הוא, אלא חכמים הצריכו

(1) דף ב ע"א ד"ה "ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו".

(2) ראה רמב"ן וברשב"א בדף ט, ע"א. ועוד.



קיום בכדי שלא ישקרו מכאן ולהבא, אך אין הכוונה שאנו חוששים באותו אדם שהוא שקרן אלא על מנת למנוע שקרים אחרים אנו בודקים כל אחד וממילא מתורצת קושיית הראשונים.

והנה בזה יש לבאר מה שכתב המהר"ם על כך שהתוס' נטו מלומר דהחשש הוא תקנה על מזויף כיון דטענת מזויף לא שכיחא, ואין אנו טוענים ליתומים ו'שלא בפניו' טענה דלא שכיחא, ולא הביא את המבואר בתוס' בכתובות ובתוהרא"ש כאן שהביאו טעם נוסף דיש לנטות מטענת מזויף כיון דלא חשדינן באינשי כשקרי מדרבנן בדבר שמדאורייתא לא חשדינן בי' עיי"ש, אך לפי הנ"ל מבואר היטב שהרי אין אנו מבארים בדברי התוס' דחיישינן עכא"א אלא שהוא מפני התקנה כנ"ל וע"כ אין המהר"ם מביא את דבריהם בפ' התוס'.

ונראה לומר דעל טענה זו חלק הרמב"ן, דהנה בדבריו נטה הרמב"ן מדברי התוס' ופירש דזה שחכמים הצריכו קיום על כל שטר ושטר הוא מפני שאין בי"ד מוציא ממון ללא קיום ולכן צריך כל שטר לקיום. ולפום ריהטא הי' אפשר לומר דבאמת סב"ל כהתוס' דבי"ד לא מוציאים ממון ללא קיום מפני הסיבה האמורה לעיל "כדי שלא כל אחד ואחד יזייף ולא שבקת חיי לכל ברי'".

אך בעיון עמוק יותר בהמשך דבריו נראה דמוכח דאין סובר כדבריהם, שהרי כתב דכ"ז הוא בממון אך באישה אין שייך לתקן כן שהרי "אישה אינה ממונו של בעל", והיינו שלכן בי"ד יוציאו אותה ע"י גט זה כיון שאינה ממש ברשותו הממונית, משמע שאין כאן את החיסרון דלא שבקת וחשש זיוף אלא רק עניין בפועל אם יש כאן הוצאה מרשותו או לאו.

ולכאורה הביאור בדבריו הוא דהחשש להוציא ממון ללא קיום הוא מכיון שאנו חוששים שמא באמת השטר אינו אמיתי אלא זיוף וכן אנו מצריכים עליו קיום - ובזה מוכח דאינו סובר כהתוס' דסבירא לי' דישנו חשש אמיתי בכל שטר שמא מזויף הוא ולא רק מפני התקנה, (ולפי"ז מתורץ מדוע התוס' לא נקטו כהתי' הב' המופיע ברמב"ן "דיש לומר דהקלו באישה" מתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה האמנת לה" שהרי לשיטתם אין כאן ספק נאמנות בה אלא רק תקנה על מנת שלא ישקרו לעתיד).

ב.

ואם נכונים הדברים נראה יהי' לבאר מחלוקתם בעומק יותר:

דהנה בכלל יש לחקור מה הגדר בזה שחכמים האמינו לשטר ללא קיום כאשר אין ערער:

א. אפשר לומר דאם לא קרא על השטר ערער הרי שהשטר כשר מעצמו מדאורייתא, ורק כאשר יבוא הערער יש לחשוש לטענתו ויצריכו בזה חכמים קיום.

ב. באו"א אפשר לומר דבאמת חכמים פסלו כל שטר ולא האמינו לו בשטר שאינו מקויים, אבל כשישנה הודאת בעלים הוא גופא ראי' להכשר השטר והוי כשר מדרבנן כיון שהבעלים הודה (לפי"ז יש לבאר נפק"מ אי כשר השטר מדאורייתא או מדרבנן ואכ"מ).

עכ"פ מדברי התוס' נראה שסברו כהאופן הב' שהרי כתבו כנ"ל ששטר מצד עצמו הוא כשר אלא משום חשש דלא שבקת ע"י שאנשים יזייפו לכן הצריכו קיום, ולעומתו הרמב"ן נראה דסב"ל כהאופן הא' כיון שהצריך קיום על כל שטר ולשיטתו הרי א"א להוציא ממון ללא קיום על השטר מוכח דחושש הוא לכאו"א דהוי שקרן עד שלא יוכח שאינו כן ע"י הודאת בעלים או קיום השטר בבי"ד.

ואם נבאר כך את פני הדברים לכאורה יהי' קשה בדברי התוס' כאן, דהרי אם נאמר דלשיטתם אין כאן חשש אמיתי בכל אחד אלא זוהי רק תקנה לקיום כדי שלא יזייפו, א"כ מהו ההפרש אם אנו לומדים דטעננין ליתמי משום מזוייף או משום פרוע דווקא והרי אין כאן חשש ורק תקנה לקיום, וא"כ מדוע שנחשוש דווקא לזה ולא לזה? והרי הול"ל דכל שטר צריך קיום בכלל משום תקנה?

ונראה לבאר זה ובהקדם קושיא נוספת בדברי התוס':

דנהג כתבו התוס' דיש לטעון אפילו ליתמי פרוע במיגו דמזוייף, והקשו האחרונים דלכאורה בשלמא לאב יש מיגו שבאמת הי' יכול לטעון כן אבל ליתומים אין להם מיגו שהרי אין יכולים הם לומר פרוע וא"כ איך תחשב להם טענתם ללא מיגו? וידוע מה שמתרצים בזה (ראה חידושי ר' נחום כאן ועוד), ע"פ החידוש דמיגו הוא אינו רק נאמנות אלא גם כח הטענה, ולכן מעצם היות האב יכול לטעון את טענת המיגו הוא זוכה (ע"י הכח), וא"כ הכ"נ כיון שלאב יש כח וזכויות ע"י המיגו שהי' לו לכן אנו יכולים לטעון כמו כן גבי יתומים.

ובעניין כח הטענה הנה הדברים ידועים והקושיות בזה וכו' ואכמ"ל בזה, ואולי יהי' נראה ליישב את הדברים בתוס' באופן אחר:

דאפשר לומר דכאן התקנה היא באופן אחר, דהרי כנ"ל אין התקנה שבי"ד חושש לשקר אלא י"ל דחכמים אמרו דבמקום דאין אב (הבעל דין) כדי לטעון אנן טענינן במקומו כל מה שהבעלים הי' יכול לטעון מפני שלא יהי' חשש דלא שבקת חיי לכל ברי', שלא כל או"א יבוא וישקר על ממון היתומים, לכן הבי"ד מתקן לטעון כל דבר שהי' אפשר ביד הבעל דין לטעון אף שאין כאן מיגו כיון שכאן אי"ז דין נאמנות שצריך הוא לאשר אותה אלא חשש דלא שבקת שנגדו אי"צ טענה נאמנת דווקא.



ואם תבוא ותאמר ולכאור' אם אי"ז טענה של נאמנות מאי עדיפא לי' לטעון דווקא טענת פרוע ולא נטען בעבורי' מזוייף ותו לא מידי? (ואדרבה פרוע הוא פחות עדיף שהרי אינו כולל את כל המקרים (עיין במהר"ם) בשונה מטענת מזוייף שכולל את כל סוגי השטרות)

וי"ל דזהו מה שפירש המהר"ם דטענת מזוייף היא טענה דלא שכיחא, ולכן אין אנו מעדיפים לומר שנטען ליתמי טענת מזוייף ולא טענת פרוע והיינו שכשאנו רוצים לתקן שנטען במקומו כל מה שהבעל דין הי' טוען, וא"כ בזה גופא יש לומר שנטען רק מה שהי' יותר מצוי שיטען אבל לא נתקן שנטען גם את הטענה היותר רחוקה שהי' יכול לטעון (ואולי אפ"ל דזהו כוונת המהר"ם בכותבו "ואולי זהו נפק"מ" היינו עצם היות טענת פרוע טענה יותר מצוי' זוהי סיבה מספיקה בפני עצמה כדי לומר שטענת פרוע עדיפא טפי).

ולפי הנ"ל תתבאר ממחלוקת הרמב"ן והתוס' בבבא בתרא (ע:), דהתוס' כתבו דטענינן ליתמי פרוע דנאנסו על אף שאנו לא טוענים להם את טענת 'נאנסו' כיון דזוהי טענה דלא שכיחא מכל מקום פרוע במיגו דנאנסו טענינן להו.

וחלק עליהם הרמב"ן (במלחמות שם) וכתב דמוכרח לומר דאי אפשר לטעון להם פרוע במיגו דנאנסו, והרי כלשונו שם: "אם היסוד הרוס איך יתקיים הבניין", דהיינו דא"א לטעון מיגו ליתומים אם את הטנה הבסיסית א"א להם לטעון ואיך יהי' להם נאמנות בזה?

והיינו לשיטתיהו דפליגי התוס' והרמב"ן שם בגדר טענינן הנ"ל דלהתוס' 'טענינן' הוא תקנה דבי"ד טוען ללא נאמנות אלא במקום מה שהבעל דין היה יכול לטעון והיא תקנה ואינה חשש וא"כ התקנה היא שנטען למה שמצוי שהאב הי' טוען ללא קשר לכך שהייתה לו נאמנות, אבל הרמב"ן סב"ל ד'טענינן' הוא חשש אמיתי וסק בנאמנות וא"כ אי אפשר לשיטתו לטעון ליתומים דבר שמיסודו אין להם נאמנות עליו ומעתה מובן מדוע לרמב"ן בטענת פרוע לא יחזיר(כפי שפי' את הגמ' שם) - כיון דמיתמי אפשר לטרוף.





עדי חתימה לר"א לדעת הרי"ף

יציג מחלוקת ר' מאיר ור' אלעזר אלו עדים כרתי, ומחלוקת הראשונים
בדעת ר"א + יבאר דין מזויף מתוכו בלשמה לדעת ר"א + קושיות
הרשב"א לשיטת הרי"ף ובי' בא"א לפי פי' הר"ן + יקשה מדברי הר"ן
בחידושו + יישב דברי הר"ן ושיטתו בדברי הרי"ף

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון
תלמיד הישיבה

א.

יציג מחלוקת ר' מאיר ור' אלעזר אלו עדים כרתי, ומחלוקת הראשונים
בדעת ר"א

מצינו בגמ' בגיטין בכו"כ מקומות: שנחלקו ר' מאיר ור' אלעזר אי עדי חתימה כרתי
או עדי מסירה כרתי, דר"מ ס"ל דעדי חתימה כרתי, ור"א ס"ל דעדי מסירה כרתי.
פירוש, דמעיקרי הגירושין הוא, שיהיו הגירושין על פי עדים, שנאמר: "על פי
שני עדים או שלשה עדים יקום דבר", ולענין גירושין נאמר: "כי מצא בה ערוות דבר",
ולמדים בגזירה שווה "דבר, דבר" - מה שם אין פחות משניים, אף דבר שבערווה אינו
פחות משניים. ונחלקו תנאים בזה: לדעת רבי מאיר, עדי חתימה הם הכורתיים ועושים
את כתב הגירושין לספר כריתות ("עדי חתימה כרתי"), ולדעת רבי אלעזר, שני העדים
שבפניהם מוסר הבעל את הגט לאשתו הם הכורתיים את קשר האישות שבין הבעל
לאשתו ("עדי מסירה כרתי").

והמשתלשל מזה הוא בהבנת הלימוד ד"ו כתב לה לשמה", דלדעת ר"מ עיקר הכתיבה
היינו החתימה, ולכך החתימות הן אלו הצריכות להיות לשמה, ולגבי גוף הגט לא אכפת
לן אפי' אי מצאו זרוק באשפה, לעומתו לדעת ר"א, אין צורך בעדי חתימה, א"כ עיקר

(1) ג' ע"ב, ל"ו ע"א, פו ע"ב ועוד.

(2) דברים יט, טו.



הגט הוא הכתב (בכתב גופא התורף), ולכך צריך שתהיה הכתיבה לשמה".
והנה נחלקו הראשונים האם לדעת ר"א יכולים אף עדי חתימה להועיל ללא עדי מסירה, או דבעינן עדי מסירה דווקא:

דהנה התוס' לאחר שהסיקו דלמסקנת הגמ' הלכה כר"א אף בשאר שטרות, כתבו: "ולפיכך צריך ליוזר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט, דאינהו כרתי, דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אף על גב דאיכא עדי חתימה". דהיינו דלשיטת ר"א אין מועילים עדי חתימה במקום עדי מסירה.

לעומתו הרי"ף כתב: ". . אלא ודאי כל היכא דאיכא עדי חתימה לא בעינן עדי מסירה וכל היכא דאיכא עדי מסירה לא בעינן עדי חתימה דבחד מינייהו סגי". דהיינו דאף לשיטת ר"א די בעדי חתימה אף ללא עדי מסירה, ועדי מסירה מועילים ללא עדי חתימה.

ונחלקו גם בביאור דברי הגמ' ⁵: "והעדים חותמין על הגט, מפני תיקון העולם. מפני תיקון העולם? דאורייתא הוא - דכתיב: וכתוב בספר וחתום? אמר רבה: לא צריכא לרבי אלעזר, דאמר: עדי מסירה כרתי, תקינו רבנן עדי חתימה מפני תיקון העולם, דזמנין דמייתי סהדי, אי נמי זימנין דאזלי למדינת הים". דהיינו שתיקנו שיחתמו העדים על הגט אף לדעת ר"א כדי שאם ילכו עדי המסירה או ימותו יהיה אפשר לקיים את השטר ע"י עדי החתימה.

ודברי הגמ' האלו לכאן' טעונים ביאור, הלא לדעת ר"א עדי מסירה הם אלו שכרתי, וא"כ מה יועילו עדי חתימה - הרי יתכן שלא נמסר הגט בפני עדים וממילא הוא פסול? לפי הרי"ף את"ש, שלשיטתו עדי חתימה יכולים להחליף את עדי המסירה, לכך אם יש עדי חתימה והלכו עדי המסירה וודאי שהגט כשר, אבל לשיטת התוס' שא"א להחליף את עדי המסירה מה יועילו עדי החתימה?

הנה התוס' תירצו: "ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה דמסתמא בהכשר נעשה", דהיינו שאין חשש שלא ניתן הגט שלא בפני עדי מסירה, לפיכך אם הוכח שהגט איננו מזויף ע"י החתימות אנו אומרים שמסתמא ניתן בהכשר (וכן שאר דיני הגט).

(3) ד' ע"א בר"ה "דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין".

(4) גיטין דף מ"ז ע"ב בדפי הרי"ף.

(5) ל"ו ע"א.

(6) ד' ע"א שם.

ב.

יבאר דין מזויף מתוכו בלשמה לדעת ר"א

והנה אף שנתבאר לעיל לדעת ר"א בעינן כתיבה לשמה, ד"וכתב לה" קאי אכתיבה, הנה מצינו בגמ' שאף על החתימה להיות לשמה, דהיינו דע"ה שאין צורך שיחתמו העדים אלא די בעדי מסירה, מ"מ חתמו עליהם לחתום לשמה ואי לאו הגט פסול, וטעם הדבר מבואר בגמ' "דמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול".

ונתקשו הראשונים בביאור זה, דהנה הא דמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול מופיע במ"א בגמ' ⁸ לגבי נמצא אחד מהם קרוב או פסול, דאמרינן דמודה ר"א דהוא פסול כיוון שיש חשש שמא יקימו את השטר ע"פ חתימה זו שלא כדין, שהרי היא פסולה, ולכך פסלו חכמים השטר, אלא בנדו"ד מאי חשש איכא אילו לא יחתמו העדים לשמה, הלא מה שבאים לעשות הוא להעיד ואכן עדותם כשירה?

התוס' תירצו: "ויש לומר דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה, דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה". והיינו שיש לחשוש שמא מתוך זה שלא צריכים לחתום לשמה ויבואו גם לכתוב שלא לשמה, ולכך אם חותמים יש לחתום לשמה.

הרשב"א מתרץ וז"ל: "ונראה דמשו"ה קרי ליה מזויף מתוכו משום דלדידיה כתיבה לשמה בעי, וחתימתן של עדים מכלל כתיבת הגט היא, דפעמים שאין כאן עידי מסירה וגט זה מתקיים בחותמיו וכשר אף לר' אלעזר דמימר אמרינן כיון שנתקיים בחותמיו לאו מזויף הוא ובודאי כדין נמסר ליה בפני שנים וכדין נעשה לשמה ובתלוש ובשאר תקוני הגט, וכיון דעידי חתימה משוו לה גט כשר בודאי מכלל כתיבת הגט הן, והילכך כיון דחתימי עליה אי לא חתמי לשמה מזויף מתוכו קרינן ליה".

והיינו שכיוון שע"י החתימות אנו יודעים שהגט הוא אמיתי היכא שהלכו עדי המסירה, גם החתימות הן מכלל הכתיבה, ולכך כשם שעל הכתיבה להיות לשמה כך על החתימה להיות לשמה.

ומביא הרשב"א ראיה לדבריו: "ותדע לך דהא גט שחותמיו גוים כשר לר"ש ואמרינן ירד ר"ש לשיטתו של ר"א דאמר עדי מסירה כרתי ואקשינן והאמר רבא מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול ופרקינן הב"ע בשמות מובהקים כלומר דלא אתי למיסמך עליהו אלמא כל שאין סומכין עליהן ואין מכשירין הגט על חתימתן לא חיישינן אי

(7) ד' ע"א.

(8) ב"ב ק"ע ע"א.

(9) גיטין ד' ע"א בר"ה "מודה".



חתמי לשמה או לא דלאו מכללו של גט הן". והיינו שמצינו שהכלל שמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול לא חל על חתימות מובהקות של נוכרים, אע"פ שאינם כותבים לשמה, כיוון שלא סומכים עליהם, ורואים א"כ שכאשר אין קשר בין החתימה לגט כיוון שלא יקיימו את הגט על בסיס חתימות אלו.

וממשיך הרשב"א: "ולדברי הרב אלפסי ז"ל שכתב דלר"א עדי חתימה נמי כרתי אפשר לומר דאינו קשה כלל, דכיוון שפעמים כרתי לשמה בעינן, דכי כתיב לשמה אוכתב קאי ובין אכתיבת הגט בעצמו בין אכתיבת העדים". והיינו שלשיטת הרי"ף שאף לר"א עדי חתימה כרתי, "וכתב לשמה" איירי בין על הכתיבה ובין על החתימה.

ג.

קושיות הרשב"א לשיטת הרי"ף ובי' באו"א לפי פ' הר"ן

והקשה הרשב"א לשיטת הרי"ף: "אלא דקשיא לי דודאי משמע דלר"א לא בעי חתימה לשמה כלל דוכתב דקרא או כתיבה לבד היא או חתימה לבד היא או כתיבה וחתימה, ואי חתימה לבד היא לא לבעי כתיבה לשמה כר"מ ואי כתיבה וחתימה היא ליבעי חתימה לעולם ולשמה כר' יהודה דאית ליה הכין ואי ליכא עידי חתימה ולשמה ליפסול? וכיון דר"א מכשר בלא עידי חתימה אלמא וכתב כתיבה לשמה ממש קאמר א"כ לר"א דבר תורה אפי' איכא עדי חתימה לא איכפת לן אי לשמה חתמו או שלא לשמה חתמו אלא משום דאתי למסמך עלייהו בעי' להו לשמה, והיינו דאמרי' כדרכא דאמר רבא מודה ר"א במזויף מתוכו כלומר ומשום גזירה ולא מדינא דאי הכי הוה ליה למימר היכא דאיכא עדים בעי' דכתיב וכתב לה לשמה? ועוד דאמרי' בפ' המגרש (פ"ו ב') גמ' שנים ששלחו שני גיטין שוין אימר דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה לא בעי וא"כ הו"ל למימר אימר דבעי ר' אלעזר כתיבה וחתימה לשמה נתינה לשמה לא בעי?"

דהיינו שהקשה בג': א. אי "וכתב לה" איירי בין על כתיבה ובין על חתימה לר"א, ר"א היינו ר' יהודה שסובר כן בפירוש, ומדברי הגמ' משמע שהם ב' שיטות? ב. אם הא שצריך לשמה בחתימות הוא מדינא, מדוע מביאה הגמ' מדברי רבא שמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול, דמשמע שהוא משום תקנה ולא דינא, ולכא' הול"ל דבעי' לשמה וליכא וכיו"ב¹⁰? ג. בגמ' לקמן¹¹ אמרינן שר"א בעי כתיבה לשמה אך לא נתינה, ולכא' הול"ל נמי חתימה לשמה?

ונראה לבאר לשיטת הרי"ף ובהקדים דברי הר"ן בפ' שיטת הרי"ף, דהנה הקשה

(10) קשה שהרי גם לדבריו שהחתימה מכלל הכתיבה הוא ג"כ מדינה ולא תקנה? וי"ל (עכ"פ בדוחק) דכיוון שאי"ז מעיקר הלימוד דקאי אכתיבה ממש, הו"ל להגמ' להביא זה מדברי רבא.

(11) פ"ו ע"ב.

רבינו אפרים¹² לדברי הרי"ף מדוע לא מצינו שבכל דוכתי שר"א אומר שעדי חתימה כרתי, או עכ"פ שאומר ש"אף עדי מסירה כרתי" ולא "עדי מסירה כרתי" סתם?

ולזה כתב הר"ן בפירושו על הרי"ף: "אבל מה שנראה לי בזה דרבי אלעזר ס"ל דעדי מסירה בלחוד כרתי ועדי חתימה לא כרתי, והיינו דאמרינן בכל דוכתא דר"א ס"ל דעדי מסירה כרתי ולא אמרינן אף עדי מסירה, ומיהו מאי דמודה ר"א דעדי חתימה מהני היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים (בדבר) בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר. ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בעדים כורת אף על פי שלא נתן בעדי מסירה כמו שמוכיחות כל אותן ראיות שכתבתי למעלה, לאו משום דס"ל דעדי חתימה כרתי, אלא שהמסירה כורתת מכיון שיש עדים על עיקר הדבר והוא להו עדי חתימה כעדי מסירה שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו וכידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הן עצמן מעידים על המסירה".

והיינו שלשיטת ר"א ע"מ שיהיה חלות בגט צריכה להיות עדות על המסירה, עדי מסירה כרתי, אלא שאם חתמו על הגט, ע"י החתימות אנו יודעים שהגט הוא אמיתי והיה בידי הבעל, וממלא מעידים לנו החתימות שהגט נמסר, ולפיכך אף עדי החתימה כרתי, אך לא מצד היותם "עדי חתימה" כדר"מ, אלא משום שע"י החתימות יש לנו עדות על המסירה.

והנה ממשמעות דבריו אלה נראה דוודאי אין לומר ש"וכתב לה" איירי החתימה, דהרי אין דין "עדי חתימה" כלל לר"א, וא"כ מה דמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול נ' דצ"ל שהוא כדברי התוס' מצד חשש שמא יכתוב שלא לשמה.

ד.

יקשה מדברי הר"ן בחידושו

אמנם ממה כתב הר"ן בחידושו¹³ על דברי הגמ' שלר"א כתיבה לשמה בעי חתימה לא בעי, משמע שאינו כן, דהנה כתב וז"ל: "אי ר' אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי. ליכא לפרושי דכיון דלרבי אלעזר בלא עדי חתימה סגי אפילו אי איכא עדי חתימה וסמכין עלייהו לא בעינן דלהוי לשמה, דכיון דאפשר בלא עדי חתימה ליכא למימר דוכתב לה דכתב רחמנא אחתימ' קאי, דאי הכי היכי אסקינן דהיכא דאיכא עדים בעי דהוה ליה מזוייף מתוכו, והא אמרינן דלרבי אלעזר אפילו כי סמכין אעדי חתימה לא בעי דלהו לשמה ומאי מזוייף מתוכו איכא למימר? אלא מעיקרא הכי אקשינן למה ליה

(12) מובא בבה"מ ועוד מנושאי כלי הרי"ף.

(13) ג' ע"ב.



לתקוני הכי הא ביהביה לה בפני שנים יהיב לה והווי להו עדי מסירה ותו לא צריך מירי." והיינו שאומר שא"א לפרש משמעות הגמ' שלר"א חתימה לשמה לא בעי, שה"וכתב לה" לא איירי אחתימה, דא"כ יסתור דברי הגמ' ש"מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול", אלא שיש לפרש שר"א הרי א"צ עדי חתימה, שדי בעדי מסירה וא"כ מדוע יש חשש לשמה על החתימות שלא צריך שיהיו.

א"כ היוצא מדבריו שהא דבעינן חתימות לשמא לר"א הוא משום שהלימוד גבי לשמה לר"א קאי בין על הכתיבה ובין על החתימה, ולכא' סותרים דבריו למה שכתב בפירושו על הרי"ף שכל מהות החתימה היא עדות מסירה ולא דבר מצ"ע? וכן הדרי קושיות הרשב"א לדוחתן¹⁴?

ה.

י"שב דברי הר"ן ושיטתו בדברי הרי"ף

ונראה לענ"ד לומר דכד דייק שפיר בדברי הר"ן ל"ק מידי, דהנה כתב "ליכא לפרושי דכיון דלרבי אלעזר בלא עדי חתימה סגי אפילו אי איכא עידי חתימה וסמכין עליהו לא בעינן דלהוי לשמה", דלכא' ההוספה ד"וסמכין עליהו" תמוה, הלא אי "וכתב לה" קאי נמי אחתימה, מאי נפק"מ אי "סמכין עליהו"?

והנה בפשטות מוכח לפרש כן, דאל"כ יוקשה מדברי הגמ' שחתימות גויים בשמות מובהקים כשרים לר"א, אף שאינם חותמים לשמה. [אמנם ברשב"א תי' ע"ז¹⁵ שהא שאינם פסול משום שחתימת גוי לא חשיבא כלל, דהיינו שאין כאן חתימת שלא לשמה, אלא כיוון שהגוי חתם אין כאן חתימה כלל, אך לא כן משמע מדברי הר"ן¹⁶] אך מ"מ הא גופא טעון ביאור מדוע אי לא סמכין עליהו לא בעינן לשמה?

ונראה לומר דלשיטת הר"ן הא דבעינן "חתימה לשמה", אינו משום ד"וכתב לה" קאי אחתימה, אלא משום שהחתימה היא בכלל הכתיבה משום ד"סמכין עליהו", כמ"ש הרשב"א. ויש להוסיף דלדברי הר"ן מובן טפי מדוע קרי ליה "מזויף מתוכו" (אף שלכא' הוא מדינא דבעינן לשמה¹⁷), כיוון שבד"כ סמכין אעדי מסירה, וא"כ אף אי חתמו שלא לשמה כיוון שלא סמכין על החתימות, אין זה פסול מדינא אי יעמדו עדי מסירה, אלא

14) אמנם לגבי החילוק בין שיטת ר"א לר"י, נראה מדברי הר"ן שר"י סבר כר"מ שעדי חתימה כרתי, ואם לא יחתמו כלל יפסל הגט, משא"כ לר"א עדי מסירה כרתי ולכך אם לא חתמו וניתן בעדי מסירה כשר.

15) בהמשך דבריו שם.

16) ובפשטות הקושי בזה שא"כ היינו נמי לר"מ, ולא דווקא לר"א.

17) כדלעיל בהערה.

כיוון שישנו חשש שיהיה מצב שבו לא יהיו עדי מסירה אלא רק עדי חתימה, ואזי חייבים להיות לשמה, גזרו בכ"מ שצריך שיהיו החתימות לשמה.

ולפי"ז יוצא הפי' בדברי הר"ן כך: "ליכא לפרושי דכיון דלרבי אלעזר בלא עדי חתימה סגי אפילו אי איכא עידי חתימה וסמכינן עליהו לא בעינן דלהוי לשמה, דכיון דאפשר בלא עידי חתימה ליכא למימר דוכתב לה דכתב רחמנא אחתימ' קאי, דאי הכי היכי אסקינן דהיכא דאיכא עדים בעי דהוה ליה מזוייף מתוכו?" היינו שאם תאמר שכאשר סומכים על עדי החתימה לא בעינן שיהיו לשמה, ש"וכתב לה" לא איירי נמי על החתימה מהיותה חלק מהכתיבה, א"כ א"א לומר שהיכא שיש עדי מסירה יהיה פסול מצד מזויף מתוכו, שמשום מה תגזור¹⁸.

ולפי"ז את"ש, דאכן לפי ר"א לא בעינן חתימה לשמה אלא מכוח הכתיבה, ושונה בזה מר"י כי לשיטתו אי"צ עדי חתימה איכא דאיכא עדי מסירה, ומה שהוא משום תקנה ולא דינא, הוא משום שהיכא דלא סמכינן אעדי החתימה אינם בכלל אכתיבה ובכלל "וכתב לה", אלא שחוששים שמא לא יהיו עדי מסירה ואזי יסמכו עליהם ויעשו חלק מהכתיבה דבעינן לשמה, ואזי יפסל.



18) ולפי"ז הא דחתימת גוי איננה פוסלת אף שאיננה לשמה, כיוון שהחשש של מזויף מתוכו הוא שמא יבואו לסמוך על החתימה ואזי תעשה חלק מהגט, ובחתימת גוי אין חשש שמא יסמוך עליו כלל, וק"ל.



מנ"ל לתוס' שרבה ורבא פליגי ב"ידענו"?

הת' ישראל חיים הלוי שי' כלאב
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'¹: "ורבה מ"ט לא אמר כרבא" היינו ששואלת הגמ' מפני מה רבה מפרש שטעם התקנה המופיעה במשנה ששליח המביא גט ממדינת הים צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" הוא מפני שאין (בני מדינת הים) בקיאים שצריך לכתוב הגט לשמה, ולא כרבא שמפרש שהוא מפני שאין עדים מצויין לקיימו?

ומבארת הגמ': "אמר לך א"כ ניתני בפני נחתם ותו לא בפני נכתב ל"ל ש"מ בעינן לשמה" היינו דאם טעם התקנה הוא מפני שאין עדים מצויין לקיימו לא היה על השליח לומר בפני נכתב, שהרי קיום השטר אינו נעשה בכתיבה אלא בחתימה בלבד, וכיוון שכן מוכח שאין התקנה משום קיום.

ומבארת הגמ' לעומתו את שיטת רבא: "ורבא בדין הוא דליתני הכי אלא דא"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד", היינו שמה שתקנו שיאמר השליח בפני נכתב הוא אכן אינו מצד קיום, אלא משום דלא אתי לאיחלופי עם שאר שטרות, שלא יבואו לטעות ולומר שכשם שהשליח מקיים הגט ע"ה שהוא עד אחד כמו"כ הוא בשאר שטרות.

ולעומתו מבארת הגמ' רבה סובר: "ורבה מי דמי התם ידעינן הכא בפני התם אשה לא מהימנא הכא אשה מהימנא התם בעל דבר לא מהימנא הכא בעל דבר מהימן", היינו שאין חשש שמא אתי לאיחלופי (שבשלו יצטרך לומר אף בפנ"כ), כיוון שישנם חילוקים בין שאר שטרות לגיטין: א. שבגיטין לשון השליח היא "בפני" ובשאר שטרות לשון העדים

המקיימים את השטר היא "ידעין". ב. שבשליחות הבאת גט ואמירת בפ"נ נאמנות גם נשים משא"כ בשאר שטרות. ג. שבגט אפי' האשה עצמה נאמנת לומר בפ"נ אע"פ שהיא "בעל דבר" אצל הגט משא"כ בשאר שטרות.

ולאידך מבארת הגמ' לרבא: "ורבא אמר לך אטו הכא כי אמרי ידעין מי לא מהימני וכיון דכי אמרי ידעין מהימני אתי לאחלוףי בקיום שטרות דעלמא בעד אחר".

והנה בפירוש תי' רבא נחלקו רש"י ותוס':

דרש"י² פירש: "הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא הוא אי אמר יודע אני בחתימת ידי עדים מי לא מהימן דמה לי בפני מה לי יודע אני וכיון דהכי הוא אי לאו דמצרכין נמי אכתיבה דתהוי היכר בין גיטין לשטרות אתי לאיחלוףי בקיום שטרות דעלמא לקיומניהו בעד אחר".

היינו דרש"י ס"ל דלדעת רבא אף השליח (שהוא ע"א) יכול להשתמש בלשון "יודע אני" ולא דווקא בלשון "בפני", כיוון שעיקר התקנה היא משום קיום, ולפי"ז מובן בפשיטות דלרבא יש חשש שמא אתי לאיחלוףי, כיוון שאין הברל (הכרחי) בלשון מקיים החתימות בין גיטין, לשאר שטרות³.

ולעומתו התוס'⁴ בשם ר' משולם חולק עליו ומפרש: "ונראה דידעתי לא מהני אפילו לרבא עד שיאמר בפ"נ ונחתם, משום דדייק טפי כדפירשנו. והכי מפרש ר' משולם כי אמרי ידענו שנים מעלמא שיקיימו גט זה מי לא מהימני, והואיל ומהני בזה קיום דמהני בשאר שטרות אתי לאיחלוףי".

והיינו דהתוס' ס"ל שאף לרבא אין שליח יכול להשתמש בלשון "ידעתי", אלא דווקא בלשון בפ"נ כיוון דדייק טפי, ופי' דברי רבא בגמ' הם דשנים מקיימים גט יכולים להשתמש בלשון "ידעין", וכיוון שכך יש מקום לחשוש שמא "אתי לאיחלוףי" ויבאו להכשיר קיום שטר שטרות בע"א.

ב.

והנה בביאור סברת רבה דס"ל דאין "ידענו" מהני כתבו התוס' בדיבור שלפנ"ז⁵:
 "אבל ידעתי אין מועיל וטעמא דכשאמר בפ"נ ונחתם דייק טפי דמרע אנפשיה טובא

(2) בר"ה "אטו הכא".

(3) לגבי שב' החילוקים האחרים דאשה ובע"ד עיין בתוס' על אתר ד"ה "כיוון".

(4) בר"ה "אטו כי אמרי".

(5) ד"ה "הכא בפני".



כשאמר בפני נעשה הכל והוא לא ראה מכשיאמר ידעתי". היינו שמבאר התוס' שידעתי אין מועיל לדעת רבה משום שכאשר אומר שהוא ראה - "בפני" - הוא מתחייב על עדותו יותר משאר שאומר "ידעתי" סתם.

וממשיך התוס': "וא"ת ואמאי לא מהני ידעתי לרבה כמו לרבא על כרחך משום דלרבה הוי טעמא משום לשמה ואכתי תיקשי רבה מ"ט לא אמר כרבא דמפ' טעמא משום קיום ויועיל ידעתי וצריך בפני נכתב דלא אתי לאיחלופי?" ומתרץ: "ואור"י דמכח מתני' דבריש פ"ב (לקמן דף טו.) דקתני אחד אומר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר משמע ליה לרבה דידענו לא מהני". והיינו שמקשים התוס' מדוע רבה חולק על רבא לגבי אומר ידעתי, שא"א לומר שזה משום לשמה - שהרי זה גופא השאלה רבה מ"ט לא אמר כרבא? ומתרץ ר"י שרבה לומד שידענו לא מועיל מכך שבמשנה לקמן כתוב "אחד אומר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר" ולא כתוב ושנים אומרים ידענו.

ובדברי התוס' כבר הקשו המפרשים מה שאלתו בחלק השני "ואמאי לא מהני ידעתי לרבה", הלא בתחילת דבריו ביאר שטעמו של רבה הוא משום שאומר "ידעתי" לא מרע לנפשיה כמו שאומר שראה - "בפני", וא"כ מה חוזר ומקשה "ואמאי לא מהני ידעתי לרבה כמו לרבא"?

וכן מה תירוצו, מה ראייה יש מהמשנה "אחד אומר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר" לגבי שליח שאמר ידעתי?

המהר"ם והמהרש"א גורסים בחלק השני של דברי התוס' "ואמאי לא מהני ידענין", והיינו ששני חלקי התוס' הם לשני השיטות דלעיל, חלקו הראשון הוא לשיטת רש"י, שמח' רבה ורבא היא בשליח שאמר ידעתי, וע"ז מסביר תוס' שרבה סובר שכיוון שב"ידעתי" לא מרע לנפשיה כמו ב"בפני" לא נאמן. ובחלק השני תוס' מדבר לשיטת ר' משולם שסובר שמח' רבה ורבא היא בשנים שאמרו "ידענו", ובזה לא שייך לומר שרבה חולק משום שב"ידעתי" לא מרע נפשיה - שהרי כאן נאמנים מדין עדות דאורייתא, ואם תקנת חכמים היא משום קיום אזי אין סיבה שלא יועיל, אא"כ נאמר שהטעם משום לשמה, וע"ז מקשים התוס' שפיר מ"ט רבה פליג ארבא.

ומתרץ ר"י שרבה לומד מהמשנה "אחד אומר בפני נכתב ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר", שאפי' בשנים דווקא אם אמרו בפנינו נחתם כשר, אבל לא אם אמרו ידענו.

והנה הקשה בחידושי מהרש"א מהדורא בתרא: "מיהו גם לפי פרוש חידושי הלכות ומהר"ם דקושיית התוספות הוא לפי פי' רבינו משולם יש להקשות: מנ"ל לתוספות דרבה ורבא פליגי בידענו אי מהני? דילמא תרווייהו סבירא להו דידענו מהני, אך בהא פליגי אי נימא כיון דגבי שנים מהני ידענין כמו בעלמא אתי לאחלופי גם בחד אי לאו?"



והותיר ב"יש ליישב וק"ל".

והיינו שמקשה מנ"ל לתוס' לפי ר' משולם שרבה ורבא חולקים ב"ידענו", אולי לפי שניהם ידענו מועיל אלא שחולקים האם אתי לאיחלופי משום כך בעד אחד בקיום שטרות דעלמא?⁶

ג.

ונראה יש ליישב קושיתו ובהקדים דברי התוס' בסוגיא הבאה:

דהנה איתא בגמ' לקמן: "ולרבה, דאמר לפי שאין בקיין לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה? אי רבי מאיר, חתימה בעי, כתיבה לא בעי? . . אי רבי אלעזר, כתיבה בעי, חתימה לא בעי?".

היינו שמקשים לרבה מדוע צריך גם עדות על הכתיבה וגם על החתימה משום לשמה, שהרי לפי ר"מ צריך רק את החתימה לשמה ולפי ר"א צריך רק כתיבה לשמה? ומקשה תוס': "וא"ת למאי דמסקינן דרבה אית ליה דרבא, נוקי מתני' כרבי אלעזר והוי בפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום שאין עדים מצויין לקיימו?"

היינו למסקנת דברי הגמ' לקמן שרבה אית ליה דרבא, שסובר שתקנת חכמים אינה רק משום לשמה אלא גם משום קיום, נאמר שמשנתנו היא ר' אלעזר ולכך צריך עדות על הכתיבה משום לשמה, ועל החתימה צריך עדות משום קיום?

ומתרץ: "וי"ל דרבה אף לפי המסקנא בעי חתימה לשמה כיון דידענו לא מהני, דאי מהני לפי המסקנא תיקשי רבה מ"ט לא אמר כרבא".

היינו שכיוון שלרבה לא מועיל ידענו אף על החתימות, מוכח שהוא סובר שטעם העדות על החתימה היא משום לשמה, וא"א לומר שלמסקנא ידענו מהני לפי רבה, דא"כ תחזור הקושיא רבה מ"ט לא אמר כרבא.

ד.

והנה לפי זה נראה לתרץ הקושייה בחידושי מהרש"א מהדורא בתרא:

(6) וע"ד הפירוש לגירסת הרשב"א "אטו התם כי אמרי בפנינו מי לא מהימני", שווראי שבזה אין מח' בין רבה לרבא אם מהני, אלא חולקים האם משום זה אתי לאיחלופי בשאר שטרות דעלמא בעד אחד.

(7) ד"ה "מאן האי תנא".



דהנה אילו היה הפירוש בדברי הגמ' לעיל שרבה ורבא אינם חולקים בדין שנים שאמרו "ידענו" אלא האם זה משום זה יש חשש שמא אתי לאיחלופי, לא יובנו דברי הגמ' בסוגיא הבאה, שמדוע לא נעמיד את המשנה כדעת ר"א והעדות על הכתיבה היא משום לשמה ועל החתימה משום קיום, אלא כיוון שאנו מסבירים שרבה ורבא חולקים האם מהני "ידענו" א"כ א"א להסביר את המשנה כן, דאם כל העניין בעדות על החתימה הוא משום קיום מדוע לא מהני "ידענו", אלא ע"כ הוא משום לשמה, וא"כ א"א להעמיד כן.

ומזה מוכח לתוס' שפיר שצריך לומר שרבה ורבא פליגי האם מהני ידענו אם לאו, ולכך מקשו שפיר "ואמאי לא מהני ידעתי לרבה כמו לרבא כו'" ולא מעמיד שחולקים בהאם אתי לאיחלופי משום כך.





מחלוקת רש"י ותוס' בגדר כתב ידו

מחלוקת רש"י ותוס' + ביאור שי' התוס' בגדר עדי חתימה + ביאור
התוס' בדעת שמואל בכת"י סופר + תירוצי הפנ"י בגדר כת"י סופר +
ע"פ הנ"ל ביאור הפלוגתא בין רש"י לתוס'

הת' לוי שי' קטן
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רש"י ותוס'

תנן במסכתין¹: "ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר. רבי אלעזר אומר: אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר, וגובה מנכסים משועבדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם".

היינו, שהמשנה מונה ג' מקרים בהם לכתחילה הגט פסול אך בדיעבד (אם נשאת, הוולד) כשר. והראשון שבהם הוא מקרה בו הגט נכתב ע"י הבעל עצמו, ללא שחתמו עליו עדים.

ובביאור הטעם שבדיעבד כשר במקרה זה (אף שאין על הגט עדים כלל), נחלקו רש"י ותוס':

רש"י כתב²: "כיון דכתב ידו הוא, וכתב ונתן קרינא ביה". הווי אומר, שאף שבדרך כלל צריך להחתים על הגט ב' עדים (כבכל שטר), מ"מ כיון שבפסוק אודות כתיבת הגט אמר קרא "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" שקאי בפשטות על הבעל, הרי זו גזרת הכתוב שאם הבעל עצמו כתב הגט כשר (ורק מדרבנן פסלינן ליה לכתחילה).

(1) ג, ב, פו, א. לקמן יצויינו שתי הסוגיות כפרק קמא ופרק בתרא, כלשונות הראשונים בסוגיין.

(2) פרק בתרא שם ד"ה ואם ניסת.



אך התוס' כתבוי: "דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו". דהיינו, שמה שגט זה מועיל (בדיעבד) זהו מסברא, שאין חתימה יותר גדולה מחתימת הבע"ד בעצמו [ואכ"מ לבאר מדוע פסלינן לי' לכתחילה].
וצריך ביאור במה נחלקו רש"י ותוס'.

ב.

ביאור שי' התוס' בגדר עדי חתימה

והנה, התוס' כתבו שדין זה הוא לשיטת ר"מ, דאמר עדי חתימה כרתי (שהרי ר' אלעזר חולק להדיא בסיפא דמתני', וס"ל שאף בלא עדי חתימה כלל כשר גם לכתחילה). ובפשטות הטעם והגדר דעדי חתימה הוא (לא עדות על מעשה הגירושין, שהרי לא העידו כלל שהבעל אכן נתן לאישה את הגט, אלא) זו עדות שגט זה אכן היה תחילה בידי הבעל, ולכן כעת כשהאישה מביאה אותו בפנינו אין לחשוש שזייפה אותו⁴.

ולפ"ז מובן היטב טעמם של התוס', שגט בכת"י הבעל כשר משום ש"אין לך חתימה גדולה מזו", שהרי כשהגט נכתב על ידי הבעל עצמו הרי זו הראיה הטובה ביותר שהגט היה בידיו לפני שהגיע לידי האישה, ואם כן אנו מניחים שהוא זה שמסר לה אותו⁵.

אך רש"י⁶ כתב, שהתנא דמשנה זו ס"ל (לא כר"א, שחולק להדיא בסיפא, אך גם) לא כר"מ, כי אליבא דר"מ צריך שני עדי חתימה על הגט, ואין שום תועלת במה שהוא כתוב שכתב ידי הבעל.

ומובן, שאליבא דרש"י אין גדרם של עדי חתימה שהם מעידים (רק) על כך שהגט היה בידי הבעל תחילה, ולכן ס"ל שהמשנה אינה כדעת ר"מ, ושהטעם שכת"י מועיל – לדעת התנא דידן – הוא משום גזה"כ. ואם כן צריך ביאור, מהי הבנת רש"י בגדרם של עדי חתימה.

(3) פ"ק שם ד"ה ג' גיטין פסולין, ולקמן בפרק בתרא ציינו לד"ה זה.

(4) כ"כ הר"ן על הרי"ף בפרק בתרא, בביאור שיטת הרי"ף שעדי חתימה בלא עדי מסירה מועילים אפי' לדעת ר"א. וכן משמע מדברי התוס' בפ"ק ד"ה יש בו זמן [הובא לקמן בפנים], שכשאין ב' עדים החשש הוא שהאישה נטלה גט מהאשפה והחתימה עליו עד א'.

(5) וכן כתבו כמה אחרונים בפ' דברי התוס' "אין לך חתימה גדולה מזו".

(6) פרק בתרא שם.

ג.

ביאור התוס' בדעת שמואל בכת"י סופר

והנה, במתני' ישנם גיטין נוספים הכשרים בדיעבד (לדעת ת"ק), והמקרה השלישי שמונה המשנה הוא גט שחתום בו רק עד א'. ובגמ' בפרק בתרא פליגי אמוראים במאי עסקינן: "אמר רב כתב ידו שנינו . . . ושמואל אמר אפי' כתב סופר ועד, שהרי שנינו כתב סופר ועד כשר". היינו, רב סובר שדינא דמתני' שבדיעבד הגט כשר הוא רק כשהגט עצמו כתוב בכת"י הבעל, ואילו שמואל ס"ל שאפי' אם הגט נכתב ע"י סופר, כשר בדיעבד בחתימת העד היחיד.

את סברת רב ניתן לבאר בפשטות, ע"פ הדין הנ"ל דכתב ידו של בעל חשיב כמו שני עדים (והטעם שהוצרכה המשנה לכתוב דין זה פעם נוספת ובמקרה בו גם חתום על הגט עד אחד – אף שלכאור' ודאי שהגט כשר בק"ו מדינא דרישא, בו אין בו חתימות כלל – כתבו התוס' שאכן החידוש הוא לצד השני, שאף שחתום על הגט עד אחד, מ"מ כשר רק בדיעבד ולא לכתחילה. עיי"ש).

אך דעת שמואל צ"ב: כיצד ניתן להסתפק בחתימת עד אחד כשהגט נכתב ע"י סופר, ואין כלל ראי' שאכן הי' קודם לכן ביד הבעל והוא זה שנתנו לאישה? ובאמת כן הקשו התוס' שם: "למ"ד כתב סופר ועד קשה, ניחוש דשמא סופר כתבו להתלמד וזרקו לאשפה ובאתה האשה והחתימה עליו עד אחד, ואין כאן שנים!"

ותירצו ע"ז: "וי"ל שהסופרים חוששים למכשול ונזהרין בכך, ומיהו אין רגילות להזהר לגמרי שתחשב כתיבת סופר כעד אחד". דהיינו, דחזקת הסופרים כותבי הגיטין להזהר בגיטין שכותבים להתלמד וכיו"ב, ומקפידים שלא יהי' גט באשפה באופן שתוכל האשה ליטלו וכו'. אלא שמ"מ לא סגי בכתיבת ידי הסופר בלבד, כי אין זו ראי' גמורה שהגט ניתן לאישה ע"י הבעל, ולכן בדיעבד כשר רק באם נוספה עליו חתימה של עד.

ד.

תירוצי הפנ"י בגדר כת"י סופר

ולכאור', עדיין צ"ב: מבואר בגמ', שמאחר ור"מ ס"ל "עדי חתימה כרתי", לכן לשיטתו א"צ שכתובת הגט תהי' לשם האישה, כיון שתיבת "וכתב" שבקרא גבי גט לשמה ("וכתב לה ספר כריתות", ודרשינן "לה – לשמה") פירושה הוא "וחתם", היינו שקאי על מעשה ההחתמה של הבעל, שמחתים על הגט שני עדים, ולא על מעשה הכתיבה של הגט. וא"כ, הא דבעינן חתימת שני עדים הוא גם (כעין) גזה"כ, ולא רק כראי' שתחילה הגט



הי' בידי הבעל – ולענין זה, כיצד סגי בכתיבת הסופר ובחתימת עד אחד?

והפני יהושע⁸ כתב לבאר בשני אופנים: תחילה כתב "אפשר דכתיבת הסופר לשם גירושין חשיב כחתימה, וא"כ הו"ל שני עדי חתימה". ולפ"ז, הן ע"י כתיבת הסופר והן ע"י חתימת העד נפעלות ב' פעולות: "וכתב היינו וחתם", וראי' שהגט הי' תחילה ביד הבעל והאישה לא זיפה אותו.

ולאחמ"כ כתב: "או שנאמר, דכיון דדבר דבר לשיטת התוספות אעדי מסירה קאי, א"כ אפשר דלענין חתימה לא בעינן ב', דקרא וכתב היינו וחתם סתמא כתיב ואפשר דבחד סגי. והא דבעינן כתב הסופר בהדי עד אחד, היינו כדי שלא תצטרך לעדי מסירה דבעד אחד גרידא ודאי הגט בטל בלא עדי מסירה לפנינו דשמא שכרה עד אחד שכתב וחתם לה ולא בא לידה מיד הבעל משא"כ בסופר ועד שודאי היה ביד הבעל לא צריכה להביא עדי מסירה לפנינו דמסתמא אמרינן שנתן לה כדין".

היינו, דהתוס' כתבו לקמן שהגז"ש דילפינן "דבר דבר" מממון לאיסורים, שגם באיסורים "על פי שניים עדים יקום דבר" – קאי על עדי מסירה. וא"כ אפשר לומר שגבי עדי חתימה, הנלמדים מ"וכתב היינו וחתם" – מעיקרא אין צורך בשני עדים דווקא וסגי בעד אחד, ומה שלכתחילה מצרכינן שני עדים היינו כדי לפטור את האישה מלהביא עדי מסירה על הגט, שכן כשיש על הגט שני עדי חתימה הרי זו ראי' שהגט הי' בתחילה בידי הבעל והוא זה שמסרו לאישה, ולא בעינן כלל עדי מסירה (לדעת ר"מ).

וא"כ, כשהגט כתוב בכתב ידי הסופר וחתום עליו עד א', הוי שפיר ראי' שהגט הי' תחילה בידי הבעל והוא זה שמסרו לאישה (ולזה צריך הן את כתיבת הסופר והן את חתימת העד), וגם מקויים בזה שפיר גזה"כ ד"וכתב היינו וחתם" (ע"י חתימת העד לבד).

ה.

ע"פ הנ"ל ביאור הפלוגתא בין רש"י לתוס'

ע"פ כל הנ"ל נמצא שישנם ב' אופנים לבאר הא דבעינן שני עדי חתימה: א. גזה"כ (וגם כדי להוכיח שהגט היה בידי הבעל). ב. רק כדי לברר שהגט היה בידי הבעל (שאז מסתמא היה עדי מסירה), אך מצד גזה"כ ("וכתב היינו וחתם") סגי בעד אחד.

ומעתה ניתן לומר, שבזה פליגי רש"י ותוס' בפירוש רישא דמתני', גבי גט בכתב ידו של בעל ללא חתימת עדים כלל:

רש"י ס"ל, שהצורך שני עדים הוא מצד גזה"כ, ולכן גם אם מצד הסברה כתב ידו

(8) בפ"ק ד"ה בא"ד ואין בו אלא ע"א כו'.

סגי להוכיח שהגט היה ביד הבעל ("אין לך חתימה גדולה מזו"), עדיין אי"ז שני עדי חתימה דילפינן מקרא⁹. וא"כ, הא דכתב ידו מועיל הוא משום שתנא דידן לומד באו"א את פירוש הכתוב "וכתב ... ונתן".

משא"כ התוס' ס"ל, שהצורך בשני עדים הוא כדי לברר שהגט היה בידי הבעל, ומצד גזה"כ ד"וכתב היינו ונתן" סגי בעד אחד, וממילא בגט שנכתב ע"י הבעל ישנם ב' העניינים: הן בירור שהגט היה תחילה בידי הבעל, והן עד חתימה אחד – שהרי "אין לך חתימה גדולה מזו"¹⁰.

והעפ"ז, יש לפרש בעומק יותר את קושיית התוס' שהובאה לעיל, מה החידוש בסיפא לדעת רב דאיירי בכתב ידו ועד אחד – כיון שלשי' התוס' בכתב ידי הבעל לבד נפעלים ב' העניינים הנפעלים ע"י חתימת שני עדים בגט רגיל. ודוק].



(9) ויש להביא רא' שכן היא שי' רש"י, מהא דכתב בפרק בתרא בדעת שמואל דכת"י סופר וחתימת עד כשר, בד"ה אלא עד אחד: "דסופר הווה ליה במקום עד שני". היינו דס"ל שהסופר (לא רק מגלה שהגט היה בידי הבעל, אלא גם) עד בעצמו ("עד שני") בכדי שיהיו שני עדי חתימה.

(10) ולפ"ז, פירוש "אין לך חתימה גדולה מזו" הוא (לא רק לענין הראי' שהגט הי' תחילה בידי הבעל – כדלעיל הע' 5, אלא גם) שבזה נפעל הדין ד"וכתב היינו ונתן". ולכאו' צריך לומר שהתוס' ס"ל דלר"מ הדין ד"וכתב היינו ונתן" תליא בסברא (דבעינן ראי' שהגט הי' בידי הבעל) ואינו סתם גזה"כ [כפי שמשמע מסתימת לשון הפנ"י בשי' התוס'], ולכן מועילה כתיבת הבעל גם לזה. ויל"ע.

במח' הרא"ש והרשב"א גבי בפני כמה נותנו לה

הצגת המח' • ביאור ע"פ החקירה בגדר שליחות • ביאור ע"פ בירור
בגדר דעדים

א' התמימים

א.

הצגת המח'

איתא בירושלמי גיטין¹: "עשה שליח להוליך את הגט צריך ליתנו לה בפני שנים ואין השליח עולה משום שנים". והיינו ששליח המביא גט לאשה צריך להביא בפני שנים מלבדו.

ונחלקו הראשונים בביאור דין זה:

דהנה כתב הרשב"א²: "ומסתברא דהא דגרסי' הכא עשה שליח להוליך את הגט צריך ליתנו לה בפני שנים ואין שליח עולה משם שנים, דוקא במביא למדינה בחו"ל, אי נמי בארץ במקום שיש חרום ידוע כעססיון דצריך לקיימו, וצורך ליתנו לה בפני שנים והוא כדי שיהו ב"ד ושיתקיים בפני השנים והוא כדאיתא בריש מכילתין. אבל במביא במדינה אחת בח"ל אי נמי בארץ במקום שאין חרום ידוע דאז א"צ ליתנו לה אלא בפני שנים לבד כדי להחזיקה גרושה בפני שנים כדאיתא בירושלמי א"נ כדי שיקראו את הגט כדאיתא לעיל³ הני בי תרי דיהב גיטא באפיהו צריכי למקרייה, א"נ כר"א דאמר עדי מסירה כרתי, אז ודאי שליח עולה משם שנים דהא לכ"ע שליח נעשה עד כדאיתא בריש מכילתין".

והיינו שדברי הירושלמי איירי רק במקרה שמביא גט ממדינת הים וכיו"ב שאזי יש

(1) פרק השולח ה"א.

(2) ריש פרק השולח.

(3) גיטין י"ט, ב.

צורך שיאמר בפ"נ ובפ"נ ויקיימו את הגט, ובשביל קיום יש צורך בבי"ד שהם שלושה אנשים - השליח ושני עדים, וכדאיתא בש"ס דידן⁴.

אבל כאשר אצל בפ"נ ובפ"נ כגון בא"י שאז אין צורך בקיום, ומה צריך שני עדים הוא ע"מ להחזיקה גרושה, או ע"מ שיקראו את הגט או לדעת ר"א שעדי מסירה כרתי ע"מ שיהיו עדי מסירה - אזי די בשליח ועד אחד נוסף בלבד, שכן שליח נעשה עד, כדאיתא במכילתין⁵.

אמנם לעומתו כתב הרא"ש⁶: "הא דקאמר צריך ליתנו לה בפני שנים היינו כר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי או אפילו כרבי מאיר וכמו שפירש רבינו תם בפ"ק דף ד. ד"ה דקי"ל דאין דבר שבערוה פחות משנים. וכיון שנתרת לשוק בגט זה צריך שנים בנתינת הגט ואין סומכין על עדי חתימה ואין השליח משום שנים שהרי הוא עומד במקום הבעל".

והיינו שבכל מקרה אפילו במביא גט באותה מדינה שאין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, ואי"צ לבי"ד לשם קיום וכל מה שצריך עדים הוא מטעם שאין דבר שבערוה פחות משנים או ע"מ שיהיו עדי מסירה כר"א שעדי מסירה כרתי, מ"מ אין די בשליח ועד אחד אלא צריך שני עדים מלבד השליח.

וצ"ב א. מהו החילוק לדברי הרא"ש בין המקרה שעליו אומרת הגמ' בפי' ש"שליח נעשה עד" לבין נידו"ד שבו אין נעשה עד? ב. במאי קמיפלגי?

והנה לבאר קושיה הא' נראה שלכך כתב הרא"ש בסוף דבריו "ואין השליח משום שנים שהרי הוא עומד במקום הבעל", והיינו שהחילוק בין שליח שאומרת בפ"נ ובפ"נ שאזי אומרת הגמ' ששליח נעשה עד לבין עניין שאין דבר שבערוה פחות משנים, וכן לעניין עדי מסירה, שאזי אין השליח נעשה עד הוא שכאשר הוא אומר בפ"נ ובפ"נ הוא עומד במקום עצמו לכך יכול לשמש כעד, משא"כ בשעה שמוסר את הגט שאזי יש צורך בעדי מסירה וכן בעדים לגבי אין דבר שבערוה פחות משנים, שאז הוא מבצע פעולה עבור הבעל, ועומד במקום הבעל ולכך אין יכול להיות עד, לכך יש צורך בשני עדים אחרים.

והנה לפי"ז יותר י"ל מה ס"ל להרשב"א, ובמאי קמפילגי, ונבאר זה בעז"ה בג' אופנים.

(4) ה, ב.

(5) שם.

(6) ריש פרק השולח.



ב.

ביאור ע"פ החקירה בגדר שליחות

והנה באופן הפשוט נראה לתלות מחלוקתם בחקירה הידועה בגדר שליחות, דהנה גבי שליח אמרינן ד"שלוחו של אדם כמותו", וחקרו באחרונים בגדר זה ש"שלוחו של אדם כמותו", וז"ל הלקח טוב⁷: "נסתפקתי הא דקי"ל שלוחו של אדם כמותו מהו הכוונה בזה: אם הכוונה שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח, או השליח לאדם אחר נחשב רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא".

והיינו שיש לחקור האם אנו אומרים ששלוחו של אדם כמותו היינו באופן א. שנאמר שגוף השליח בעת השליחות הוא גוף המשלח, וממילא המעשה הנעשה מיוחס למשלח שכן גופו שלו עשהו, או באופן ב. שנאמר שגוף השליח הוא גופו שלו, אלא שהמעשה שעושה מיוחס למשלח מכיוון שעושהו מכוחו.

ונראה דאפשר לתלות מחלוקתם בזה:

דהרא"ש ס"ל כאופן שגוף השליח כגוף המשלח ממש, במילא בעת שמקיים שליחותו ומביא לאישה את הגט אינו יכול להיות עד, שכן כרגע גופו הוא גוף הבעל ואינו יכול להעיד, ולכך יש צורך בשני עדים אחרים, ודווקא כאשר מעיד שבפ"נ ובפ"נ, שכאשר הוא עצמו, אז יכול להיעשות עד.

משא"כ הרשב"א ס"ל כאופן הב'⁸, שאין גוף השליח נעשה כגוף המשלח אלא רק המעשה דהשליח מיוחס למשלח, ובמילא בעת ביצוע השליחות עומד כאן השליח ויכול להעיד, שכן הוא עומד כאן בתור עצמו ורק מעשהו מיוחס למשלח, ולכן די בעד אחד נוסף בלבד.

ג.

ביאור ע"פ בירור בגדר דעדים

עוד יש לבאר אף אם נאמר שאף לרשב"א "שלוחו של אדם כמותו" היינו כאופן הא', שגוף השליח כגוף המשלח⁹, ומ"מ ס"ל שיכול השליח להיות עד, לעניין עדי מסירה

(7) לר"י ענגיל. סי' א'. ועיי"ש שמוסיף צד שלישי: "או דלמא גם המעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח ונחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלוחו לכך מועלת המעשה של האחר עכורו כאלו עשאה הוא".

(8) וכן אפ"ל שס"ל כאופן הג' דאיתא בלקח טוב בהערה דלעיל.

(9) עיין בדברי יחזקאל סי' ל"ו (ט') דרוצה שללמוד כן ברשב"א, שתולה בזה מח' רש"י והרשב"א

ולגבי אין דבר שבערווה בפחות משנים, ובהקדים:

דהנה מעיקרי הגירושין הוא, שיהיו הגירושין על פי עדים, שנאמר¹⁰: "על פי שני עדים או שלשה עדים יקום דבר", ולענין גירושין נאמר: "כי מצא בה ערוות דבר", ולמדים בגזירה שווה "דבר, דבר" - מה שם אין פחות משניים, אף דבר שבערווה אינו פחות משניים. ונחלקו תנאים בזה: לדעת רבי מאיר, עדי חתימה הם הכורתיים ועושים את כתב הגירושין לספר כריתות ("עדי חתימה כרתי"), ולדעת רבי אלעזר, שני העדים שבפניהם מוסר הבעל את הגט לאשתו הם הכורתיים את קשר האישות שבין הבעל לאשתו ("עדי מסירה כרתי"). הלכה כרבי אלעזר ש"עדי מסירה כרתי", ו"אין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם". והנה לענין גיטין נפסקה ההלכה כר"א שעדי מסירה כרתי.

והנה נחלקו הראשונים בשיטת ר"א שעדי מסירה כרתי, אם ישנם עדי חתימה ללא עדי מסירה האם מועילים לאו:

דהנה מצד הא' הרי"ף¹¹ וסיעתו¹² וז"ל הרי"ף: "היכא דאיכא עידי מסירה לא בעינן עידי חתימה דבחד מינייהו סגיא, אלא מיהו הנ"מ בדיעבד, א"נ דאישתכחי עידי מסירה פסולין דלא אמרי' עדיין אשת איש היא, אלא הואיל ואיכא עידי חתימה והן כשרים והגט יוצא מתחת ידה גירוש מעליא אינון, אבל לכתחלה בעינן עידי מסירה, והן העיקר, שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם, כדאמרין דאי אביד גיטא קיימי עידי מסירה, ואי מייתי עידי מסירה קיימי עידי חתימה".

והיינו שס"ל שלדעת ר"א עדי חתימה כרתי כמו עדי מסירה, אלא שלכתחילה יש עדיפות לעדי מסירה, אבל אם אין עדי מסירה סגי בעדי חתימה, וזהו תיקון העולם במה שהעדים חותמים, שבמידה וימתו עדי המסירה או ילכו למדינת הים נוכל לקיים את הגט ובחותמיו ולא נצטרך לחשוש שמא לא נמסר בעדים כיוון שיש לנו עדי חתימה.

אמנם התוס'¹³ וסיעתו¹⁴ פליגי עליה וז"ל התוס': "ולפיכך [כיוון שהלכה כר"א] צריך ליזהר שיהיו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי, דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת אף על גב דאיכא עדי חתימה, ולא מהני עדי חתימה אלא שאם ימותו עדי מסירה או ילכו להם למדינת הים שתינשא ע"י עדי חתימה, דמסתמא בהכשר נעשה

גבי לציעוריה קמכוון ואכמ"ל.

(10) דברים יט, טו.

(11) דף מ"ח ע"א בדפי הרי"ף.

(12) הראב"ד, הרמב"ן הר"ן והרשב"א כדלקמן.

(13) דף ד' ע"א בד"ה "דקימא לן הלכה כר"א בגיטין".

(14) רבינו אפרים (בספר הזכות) והרא"ש כדלקמן.



כדאמרינן בהשולח (לקמן דף לו.) לא צריכא אלא לר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה דזימנין דמייתי סהדי, אי נמי דאזלי למדינת הים".

והיינו שס"ל שלפי ר"א רק עדי מסירה כרתי, ואם נתן הבעל לאשה הגט בעדי חתימה ללא עדי מסירה לא נחשב גט כלל, ותיקון העולם שיש ע"י עדי חתימה היינו שכיוון שע"י עדי חתימה יודעים שהגט אמיתי אומרים שמסתמא בהכשר נעשה.

והנה הקשו לשיטת הרי"ף¹⁵: "דאמרינן בכל דוכתא דר"א ס"ל דעדי מסירה כרתי ולא אמרינן אף עדי מסירה"? והיינו שבכ"מ שמוזכרת שיטת ר"א אמרינן שלר"א עדי מסירה כרתי, ולא אמרינן שגם – דאף עדי מסירה כרתי מלבד עדי חתימה, ולשיטת הרי"ף ששניהם כרתי מדוע לא אמרינן בגמ' הכי?

וביאר הר"ן בזה: "ומיהו מאי דמודה ר"א דעדי חתימה מהני היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש בשעתה עדים (בדבר) בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר, ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בעדים כורת אף על פי שלא נתן בעדי מסירה, כמו שמוכיחות כל אותן ראיות שכתבתי למעלה, לאו משום דס"ל דעדי חתימה כרתי אלא שהמסירה כורתת מכיון שיש עדים על עיקר הדבר דהוה להו עדי חתימה כעדי מסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הן עצמן מעידים על המסירה".

וביאר הקצות¹⁶ דבריו: ד"כל שבידוע הו"ל כעדים ממש . . דס"ל להר"ן דמהני בקידושין וגיטין עדות בידיעה שלא על פי ראייה".

ד.

וביאר הדברים: דהנה עדות יש לפרש בב' אופנים: א. שישנם ב' עדים שראו הדבר ובראייתם זו העדות. ב. שישנם ב' עדים שעל ידם נהייתה ידיעה שהדבר נעשה.

ונפק"מ¹⁷ במצב בו ראו העדים טבעת ביד הבעל, ושמעו הבעל אומר הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל, ולא ראו הנתינה, ולאח"כ ראו הטבעת ביד האשה, שיש לנו ידיעה ברורה שהבעל נתנו לה אלא שלא ראינו, אזי לפי אופן הא' לא תהיה מקודשת כיוון שלא ראינו את מעשה הקידושין ואין כאן עדים להיות "כרתי", משא"כ לאופן הב' כיוון שיש לנו ידיעה ברורה שנעשו הקידושין מקודשת כי העדים שיוודעים הדבר הם "כרתי".

15) לשון הר"ן על הרי"ף שם.

16) סימן צ' וסימן רמ"א.

17) ע"פ הקצות בסימן צ' ס"ק ז'.

והנה נחלקו בזה הבית שמואל¹⁸ והתומים¹⁹:

דהנה הב"ש כתב: "אפי' לא ראו הנתינה אין לבטל הקדושין אם ראו דבר המוכיח יכול להעיד כאלו ראו גוף המעשה דהא אמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה אף על גב דלא ראו הביאה מ"מ אם ראו היחוד הוי כמו שראו הביאה . . ועיין ברמב"ם פי"ז ה' עדות ובח"מ ס"ס צ' שם כתב בשם הרמ"ה דיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראייה לפ"ז י"ל בקדושין ג"כ מהני בלא ראייה".

והיינו שלומד שאין צריך עדי ראייה אלא ידיעה בעלמא כצד הב', ומביא שכן פוסק הרמב"ם לעניין דיני ממונות וכמ"כ הוא לעניין קידושין (וגירושין).

לעומתו כתב התומים: "ובאמת אי מהא יליף יש עליו תשובה, דבשלמא כאן דלא איכרי סהדי אלא לשקרא, ואם יודה דחבל אין צריך לעדים כלל, אם כן פשיטא בידיעה כזה אנן סהדי דהוא אמת, ומה צורך לראיה עוד, משא"כ בקדושין המקדש בלי עדים גזירת מלך שאין קדושין חלים כלל, כי הצריכה תורה שני עדים, ואם כן מה בכך דהיה ידיעה, מכל מקום ליכא כאן עדים, והתורה הצריכה עדים, ואמת דנתקדשה אבל מכל מקום כל שלא ראהו עדים גזירת המלך דלא יועיל".

והיינו שגבי קידושין (וגירושין) יש גזירת הכתוב מיוחדת שצריך "עדים" – אנשים שיבואו ויראו את המעשה ממש, שבשונה מדיני ממונות שבהם אין צריך עדים אלא לידע אמיתות הדבר בדיני קידושין גזירת המלך שיהיו עדים שרואים הדבר, כצד הא'.

ומבאר הקצות דברי הר"ן דס"ל כצד הב', שידיעת הדבר היא העדות ואין צריך שיראו ממש, שכמו"כ הוא בעניין עדי מסירה, שאין צריך שיהיו ב' עדים שיראו המסירה אלא שתהיה לנו הידיעה הברורה שהייתה מסירה, וע"י שחתמו עדים הם מעידים כי הגט היה אצל הבעל וכיוון שהוא כעת אצל האישה ממילא אנו יודעים שהייתה מסירה, וחשיב שיש לנו עדות "עדי מסירה" – עדות וידיעה על המסירה, ובזה את"ש שלפי ר"א אי"ז שעדי חתימה כרתי, אלא שהעדים החותמים הם עצמם עדי מסירה.

והנה לפי"ז נ"ל (בדא"פ²⁰) דבהא פליגי התוס' על הרי"ף:

דשיטת הרי"ף דאף עדי חתימה כרתי לר"א, הוא משום דס"ל דגדר עדות היינו שתהיה ידיעה על הדבר, ו"עדי מסירה" דכרתי היינו שצריך שתהיה לנו ידיעה על המסירה, ולכך אם חתמו עדים על השטר וכעת השטר ביד האישה בידוע שניתן הגט לאשה – שהייתה נתינה – וכשר, כי הם עושים עדות מסירה.

(18) אה"ע סימן מ"ב ס"ק י"ב.

(19) חו"מ סי' צ' ס"ק י"ד.

(20) אליבא דהר"ן עכ"פ, ועיין בהערה הבאה.



לעומתו שיטת התוס' דרך עדי מסירה כרתי לר"א, הוא משום דס"ל דגדר עדות היינו ש"כל שלא ראהו עדים גזירת המלך דלא יועיל", ו"עדי מסירה" דכרתי היינו שצריך שיעמדו פה שני אנשים שיראו ויהיו עדים, לפיכך אף אם חתמו עדים על השטר וכעת שהשטר ביד האישה ידוע לנו שהייתה מסירה²¹ אין זה מועיל לעניין עדות מסירה, אלא צריך שיעמדו שני עדים בשעת המסירה, ואל"כ לא תהא מגורשת.

ה.

והנה במח' הרי"ף והתוס' הרשב"א ס"ל כהרי"ף והרא"ש ס"ל כהתוס'.

דהנה הרשב"א²² אחר שהביא אריכות הדברים וראיות התוס' והרמב"ן כתב: "אלא ודאי מתני' בעידי חתימה ודברי הכל ואם רצה ומסר בפני עדים כבר שנו שר' אלעזר מכשיר וש"מ דעידי חתימה אפילו לר"א כרתי, והראב"ד ז"ל פסק ג"כ דאף עידי חתימה כרתי לר"א".

לעומתו הרא"ש²³ כתב: "אלא ודאי לכולי עלמא צריך שיבא הגט לידה בפני עדים אלא דרבי מאיר דריש וכתב דקרא וחתם ומצריך חתימה לשמה אבל כתיבה לשמה לא בעי ורבי אלעזר בעי כתיבה לשמה ולא מצריך חתימה כלל אלא הכל תלוי בעדי מסירה ואם נמסר לה בפני עדים פסולין אינה מגורשת אפי' חתומין עליו עדים כשרים".

(21) וכמ"ש התוס' עצמם שם, שע"י העדים החותמים אומרים שמסתמא בהכשר נעשה והיו עדי מסירה בשעת מעשה.

ונראה לומר שאף לפי מש"כ לקמן שיש בזה שיטה שלישית שאי"צ ראייה אלא צריך ידיעה וודאית, מ"מ בהכרח לומר דהתוס' ס"ל כשיטה זו כיוון שלשיטתם הא דאמרינן "מסתמא בהכשר נעשה" די בזה להכשירו אע"פ שהקשה הרמב"ן: "על מי הוא סומך בחזקה זו שהוא אומר בודאי בעדי מסירה בא לידה אם על העדים החתומים בו והלא הם כותבין גט לאיש ואף על פי שאין אשתו עמו, ואפי' במדה"י כותבין לו? ואם על הבעל הוא סומך, אטו כל המגרש בבי דינא מגרש? וכי כל עמי הארץ יודעין שהלכה כר"א בגיטין ומוסר בעדי מסירה שלא כדרך שאר שטרות שהם נמסרין בינן לבין עצמן? ועוד אם בא וערער לומר סבור הייתי שהוא כשר וביני לבינה מסרתי היכי לא משגיחין ביה השתא משום חשש לשמה דהיא מלתא דספרי וסהדי וסתם ספרי דדייני מגמר גמירי חששו במדה"י משום חששא זו שהיא ביד כל עמי הארץ ובור וסתם אנשי לא גמרי לא חיישינן אפי' אי אתי בעל ומערער? אתמהא". והיינו שוודאי יש צדדים לומר שלא היו עדי מסירה מחשיבים זאת התוס' לידיעה כזו דסמכין על כך לגרשה, כ"ש לעניין שניתן לה הגט מיד הבעל בדרך כשירה (ולא שלקחתו מעצמה או כיו"ב), שלא שייכים החששות הנ"ל, שיש לומר שמסתמא בהכשר נעשה, ואין סברה לחלק בין עדות מסירה לבין עדות שהיו עדי מסירה, אא"כ נאמר שעדות על כך שהיו עדי מסירה היא עדות משום חששא דשקרא (כמו בממונות), בשונה מעדי מסירה שהם "גזירת המלך".

(22) בחידושי לגיטין דף פ"ו ע"ב.

(23) גיטין פרק ט' סימן ז'.

וע"פ אפ"ל דפליגי בגדר עדות, דהרשב"א ס"ל דגדר עדות היינו ידיעה, שתהיה לנו ידיעה על המסירה, ולפיכך כיוון שחתמו עדים והוא ביד האשה יש לנו ידיעה שהייתה מסירה, לעומתו דעת הרא"ש שגדר עדות שיעמדו שני עדים ויראו "בגזירת המלך", ולכך אף שיש לנו ידיעה שהייתה נתינה לא די לנו בכך.

ועל יסוד זה ניתן לבאר מחלוקתם בנדו"ד, האם השליח נעשה ער על המסירה ולעניין אין דבר שבערווה בפחות משנים, או שלא כיוון שעומד במקום הבעל, שגם אם נאמר שבין לרשב"א ובין לרא"ש גדר שליחות הוא שגוף השליח כגוף המשלח מ"מ לרשב"א יכול הוא להיות ער, אבל לרא"ש לא.

דהנה ע"פ הנ"ל דשיטת הרשב"א היא כצד הב' בגדר עדות, שעניין העדות אינו שיעמדו פה שני עדים, אלא שתהיה לנו ידיעה בדבר וזה הנעשה ע"י העדים, הנה אף אם בשעת הנתינה עומד השליח במקום הבעל, ואינו יכול כעת להיות "ער" – בשעת הנתינה, מ"מ לאחר הנתינה יוכל להעיד על הדבר, שאזי יהיה הוא עצמו, וממילא תהיה לנו ידיעה על הדבר, וא"כ אף שאינו עומד כ"ער" בשעת הנתינה, כיוון שיכול להעיד (לאחמ"כ) על היותה, יש לנו ידיעה על המסירה – כמו בהעדים החתומים על השטר, ולכך די בעד אחד נוסף בלבד שיחדיו הם שניים.

משא"כ הרא"ש ס"ל כצד הא' בגדר עדות, שעניין עדות (בקידושין וגירושין) היא גזירת המלך שיעמדו שני עדים ויראו המעשה, ואף במקרה שתהיה לנו ידיעה לאחר מכן שהייתה מסירה אי"ז מועיל, ולכך בנדו"ד כיוון שבעת הנתינה השליח עומד במקום המשלח ולא יכול להיות ער, אינו מצטרף לעדות דהמסירה וצריך שני אנשים מלבדו שיהיו עדים על המסירה.

ו.

אלא שקשה לביאור זה, דהנה בשו"ת שלו השיב הרשב"א²⁴ גבי "שנים שהיו עומדים אחרי גדר בית אחד, ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג אבל לא ראו נתינה ממש. ואפילו ראו האתרוג יוצא מתחת ידה". ש"אין כאן חשש של כלום, ואפילו היא מודה שלקחתו לשם קידושין דעדות ראייה ידיעה בעיא ממש".

והיינו שבמקרה שעמדו שני עדים וראו איש ואישה נכנסים אחרי קיר וביד האיש אתרוג, ושמעו שאמר האיש לאשה "התקדשי לי באתרוג זה" ולא ראו הקידושין אלא רק שמעו, ולאחר מכן יוצאת האשה והאתרוג בידה, שבכזה מקרה יש לנו ידיעה של שני עדים, ומ"מ אומר הרשב"א שאינה מקודשת כיוון "דעדות ראייה ידיעה בעיא



ממש", משמע שלא סבירא ליה כצד הב' (הב"ש) אלא כצד הא' (התומים) דגבי קידושין וגירושין יש גזירת המלך דבעינן שיעמדו שני עדים ויראו ממש, ולא כמו כמ"ש לעיל? אמנם כד דייק שפיר בדברי הרשב"א נראה לענ"ד לומר בדא"פ ששיטת הרשב"א אינה לא כצד הא' ולא כצד הב' דלעיל אלא שיטה שלישית:

דהנה כתב בתשובה א'קצ"ג גבי מקרה זה ג"כ, וז"ל: "שאינ כאן ראייה אלא כעין ידיעה ולגבי קידושין עדות ראייה וידיעה בעי", ובהמשך דבריו כתב "ולגבי קידושין עדות ממש בעיא . . לעולם אינה מקודשת אלא במקום שיש עדים גמורים שאינ יכולין להכחישן". ומשמע ממה שכתב שהחיסרון במקרה זה הוא שיש כאן רק "כעין ידיעה", ולא כתב "ידיעה" סתם, וכן ממה שהמשך מגדיר עדים גמורים "שאינ יכולים להכחישם", משמע שהחיסרון במקרה ההוא שלא ראו שידיעתם אינה וודאית.

וכעין שמצינו גבי ענישה של בי"ד, שכתב הרמב"ם²⁵: "אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה, אפילו ראוהו העדים רודף אחר חבירו והתרו בו והעלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג, הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי וצדיק אל תהרוג, וכן אם העידו עליו שנים שעבד ע"ז זה ראהו שעבד את החמה והתרה בו וזה ראהו שעבד את הלבנה והתרה בו אין מצטרפין, שנאמר ונקי וצדיק אל תהרוג הואיל ויש שם צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגוהו".

ושרואים משם שיש מקרים הדורשים עדויות ממש אבל לא מטעם "גזירת המלך", אלא משום שבדברים אלו יש צורך בידיעה וודאית ו"הואיל ויש שם צד לנקותו" א"א לפסוק הדין לפי עדות זו.

כמו"כ נראה לומר בשיטת הרשב"א, שאינו סובר שישנה "גזירת המלך" לחייב שני עדים, אלא כיוון שמדובר בדבר שבערווה ישנה חומרה מיוחדת, וממילא במקרה שלא ראינו את הקידושין אלא רק שמענו שאמר לה התקדשי לי באתרוג זה, ואח"כ ראינו האתרוג בידה, שיש לנו לתלות שסירבה להתקדש ומ"מ נתן לה האתרוג בתורת מתנה וכיו"ב, וכיוון שכן א"א על בסיס ידיעה זו לומר שחל על האישיה הדין החמור ד"מקודשת".

וכן נראה שלמד הקצות בדברי הרשב"א, שכתב באבני מילואים²⁶: "וכן מוכח מדברי הרשב"א דס"ל דמהני בקידושין ידיעה בלא ראי' דהא כתב דבעדי יחוד ה"ל אש בנעורת, ואי נימא ידיעה ממש ג"כ לא מהני בקידושין אמאי מועיל עדי יחוד אף שאש בנעורת

25) פרק כ' מהלכות סנהדרין ה"א.

26) אה"ע סי' מ"ב ס"ק ח'.

אכתי ראי' ליכא? אלא ע"כ דגם לרשב"א מהני ידיעה בלא ראי' אלא דס"ל דכל שלא ראו הנתינה אפילו ידיעה ליכא, דיכול להיות שלא הגיע לידה".

והיינו שהקשה, שאמנם מבואר לפי הרשב"א דהא דאמרינן גבי קידושי ביאה ש"הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה" ולא צריך שיראו כמכחול בשפופרת, היינו משום דאמרינן ד"אפשר אש בנעורת ואינה שורפה?", דהיינו שבוודאי הייתה ביאה ולכך אי"צ לראות, ואם תאמר שישנה גזירת המלך שצריכים שני העדים לראות ולא די בידיעה לבדה, א"כ אמאי מקודשת? – אלא ע"כ אומר הקצות צריך לומר שאף לרשב"א די בידיעה, אלא שס"ל שכל עוד לא ראינו הנתינה (כגון שהם אחרי גדר) אפשר שלא הייתה נתינה, ולכך אין לנו כלל ידיעה בקידושין להחשיבה לעדות, אבל היכא דיש ידיעה וודאית אכן מקודשת.²⁷

ז.

היוצא מכל הנ"ל שישנם ג' שיטות בגדר עדות (גבי קידושין וגירושין עכ"פ):

(א) שיטת התומים שישנה "גזירת המלך" שיעמדו שני עדים שיעמדו בשעת מעשה ויראו המעשה בפועל, ואם אין העדים רואים אלא יש ידיעה (אפי' וודאית) גרידא לא חשיב עדות.

(ב) שיטת הרשב"א שיש צורך בכך שהעדים יראו את המעשה כיוון שיש לנו צורך בידיעה וודאית (ככל האפשר), ולכך באם יש לנו ידיעה חזקה אף אם לא ראו העדים חשיב עדות, אבל באם לא ראו המעשה ואין לנו ידיעה וודאית (כגון ששמעו מעשה שאחרי הקיר) לא חשיב עדות.

(ג) שיטת הבית שמואל (והר"ן²⁸) שאין צורך שיראו העדים אלא בידיעה גרידא, ואפי' איננה ראייה מוחלטת אלא אפי' שמעו מעשה שאחרי הקיר (או שמסתבר שהייתה מסירה

27) ולשיטת התומים י"ל בדרך אפשר ע"פ דברי הדרכי משה (אה"ע סי' מ"ב): "דרוקא בביאה אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, משום דאיכא למימר דרוקא בביאה אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה משום דאיכא למימר אש בנעורת ואינה שורפת ועוד שלבו גם בה ועוד שא"א לראות כמכחול בשפופרת דגנאי הוא ולכך בעדי יחוד תלינן דודאי בא עליה, ועוד שא"א לראות כמכחול בשפופרת דגנאי הוא, ולכך בעדי יחוד תלינן דודאי בא עליה". שכיוון שיש פה גם עניין של גנאי לראות כמכחול בשפופרת, מסתבר לומר שבזה לא גזרה תורה "גזירת המלך" שיראו את המעשה בפועל, אלא בזה שרואים היחוד נחשב שראו המעשה בפועל, ועדיין צ"ע.

28) יש לדון בשיטת הר"ן האם היא כשיטת הרשב"א או הבית שמואל, ולענ"ד נראה שהיא כהבית שמואל שאין לומר שזה שמסתבר שמסר הוא לה זו ידיעה וודאית כמו גבי עדי יחוד, וכן משמע מהקצות, ומ"מ יל"ע בדבר.



מהבעל), חשיב עדות²⁹.

והנה אף לפי"ז את"ש מח' הרא"ש והרשב"א דלעיל, די"ל שאמנם לא די לרשב"א ידיעה בעלמא, אבל בנידו"ד שהשליח נותן הגט לאשה, אף שכעת אינו יכול לעמוד להיות עד כיוון שעומד במקום הבעל, מ"מ יש לו ידיעה ברורה שניתן לה הגט שכן רואה זאת בעיניו (והוא העושה), בשונה מאותם עדים שעמדו מאחורי הגדר, ולכך יכול להצטרף עם עד אחר להיות שניהם עדי מסירה.

אבל לעומתו שיטת הרא"ש כשיטת התומים, שישנה "גזירת המלך" שיעמדו שני עדים בשעת מעשה ויראו, ולכך כיוון שבשעת המעשה הוא אינו עד אלא עומד במקום הבעל יש צורך בשני אנשים אחרים שיהיו עדי מסירה, ואין השליח יכול להיות מכלל שנים.

ח.

כתב הרמב"ם בהלכות גירושין³⁰: "השליח שעושה האשה לקבל לה גיטה מיד בעלה הוא הנקרא שליח קבלה, ומשיגיע הגט לידו תתגרש כאילו הגיע לידה, וצריכה לעשותו בשני עדים". והיינו שאשה העושה שליח קבלה צריכה לעשותו בפני שנים.

ובהלכות שלאח³¹ כתב הרמב"ם: "הבעל אינו יכול לעשות שליח לקבל גט לאשתו אבל יכול לעשות שליח להוליך הגט לאשתו וזה הוא הנקרא שליח הולכה. וכן האשה שולחת שליח להביא לה גטה מיד בעלה וזה הוא הנקרא שליח הבאה, ואין שליח הולכה והבאה צריך עדים". והיינו ששליח הולכה אין צריך מינוי בפני שנים.

וצ"ב החילוק ביניהם?

והנה בפשטות מקום החיוב לשני עדים הוא מדין ש"אין דבר שבערווה בפחות משנים", אלא שישנו חילוק בין שליח קבלה לשליח הולכה, דשליח ההולכה מוכח שהוא שליח הולכה כיוון שהגט בידו, אבל בשליח קבלה אין לנו הוכחה שהוא שליח

29) ומקורו מהא דאמרין ד"הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה", וי"ל דלא חשיב זה כוודאי אף "דאיכא למימר אש בנעורת ואינה שורפת, ועוד שלבו גס בה", כיוון שיכול לעשות בעילתו בעילת זנות (אף שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות), וכן לא מוכרח כלל שכיוון שנתיחדו יבוא עליה, וכמו שמצינו גבי נידה (שבה אמנם יש איסור) דאיתא בגמ' סנהדרין (ל"ז ע"א): "דאמר ליה ההוא מינא לרב כהנא: אמריתו נדה שרי לייחודי בהדי גברא, אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת? אמר ליה: התורה העידה עלינו: "סוגה בשושנים" - שאפילו כסוגה בשושנים לא יפרצו בהן פרצות". משמע שאי"ז מוכרח שיבוא עליה, וכן אפשר אכן שתמצא נידה, וק"ל.

30) פרק ו' הלכה א'.

31) ג' וד'.

האשה אא"כ יהיו עדים.

אלא שא"א לומר כן, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות אישות³²: "כל העושה שליח לקבל הקידושין צריך לעשותו בפני שני עדים, אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אינו צריך לעשותו בעדים שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהן, בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים".

והיינו שאף בשליח הולכה של קידושין ס"ל להרמב"ם שאי"צ עדים במינויו, אף ששם אין הוכחה (בקידושי כסף) שהוא שליח?

וכן השיג הראב"ד על אתר: "א"א אין הנדון דומה לראיה, דלענין שליח הגט גטו מוכיח עליו ולענין תרומה אין צריך עדות כלל, אבל בקידושין דאפילו שניהם מודים אינו כלום כי מודו השליח והשולח נמי לא כלום הוא?"

וכן הקשה: א"כ הדרה קושיא לדוכתא, מדוע באמת שליח הבעל אין צריך עדות למינויו ושליח האשה כן צריך³³?

והנה בקהלות יעקב³⁴ תירץ שלפי הרמב"ם מהות הגירושין היא הגעת הגט לאשה, אלא שיש תנאי שגירושין צריכים להעשות ע"י הבעל, ועל דרך נטילת ידים שאין הנטילה מטהרת אלא המים, אלא התנאי שיבוא ע"י נתינה.

ולפי"ז מבאר החילוק בשליח ההולכה אינו עושה את מעשה הגירושין, כמו שאין הבעל עושה, אלא הוא מקיים תנאי ולכך אי"ז דבר שבערווה, משא"כ שליח האשה הוא עושה את הגירושין כמו שהאשה עושה, ולכך חשיב דבר שבערווה.

ושמעתי שמקשים לדבריו, דאין הדברים נראים כן, דהרי כל דין גירושין הוא בעל כורחה דהאשה, ואיך יתכן לומר שהיא היא העושה את הגירושין?

ט.

ושמעתי מבארים בזה ובהקדים דין דשלוחו של אדם כמותו:

(32) פרק ג' הלכה ט"ו.

(33) ושמעתי מי שרוצה לתרץ שבקידושי כסף אף אם איננו שליח יכול לקדש עבור הבעל, וכדאיתא בקידושין דף ז' ע"א: "הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת", ולכך אין צריך נאמנות כלל, אך זה קשה דהנה מלשון הרמב"ם "שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים", משמע שאכן נאמן שקידש מדין שליחות, וכן מההשוואה לשליחות גט אף ששם לא שייך שיגרש עבורו ללא שליחות משמע שאין הרמב"ם לומר כן.

(34) סימן י"ח.



דהנה הקשה התוס' רי"ד³⁵: "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי?" והיינו דכיוון ששלוחו של אדם כמותו, מדוע אין יכול לומר אדם לחבירו שיבצע מצוות כמו סוכה ותפילין במקומו?

ותירץ: "ולאו מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום, בודאי בגירושין ובקדושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית פלונית וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו וכן בפסח הוא אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצות".

והיינו שדווקא במקום כזה שהוא עדיין משויך לעניין אזי אמרינן דשלוחו של אדם כמותו, אבל במקום שכיוון שיעשה לו חבירו השליחות יהיה מנותק מהעניין לא יכול לעשות שליח.

והקשה ע"ז בקצות: "וקשיא לי דהא בשליחות לדבר עבירה אי לאו דגלי קרא דאין שליח לדבר עבירה הוי ליה בדין שליחות ואף על גב דאין המשלח עושה כלום? ולשמאי הזקן ס"ל דעושה שליח להרוג דשליח של אדם כמותו כדאיתא ריש פ"ב דקידושין (מג, א), ואין המשלח עושה כלום?" והיינו שמצינו בגמ' שיש לימוד מיוחד שאין שליח לדבר עבירה, אף ששם אין שום שייכות בין המשלח לתוצאה – וע"ד שמצינו לדעת שמאי הזקן לגבי רוצח ששלוחו של אדם כמותו אף שאין בזה שום דבר על שמו של המשלח? ולכך פירש בקצות באו"א: "והנראה לענ"ד בזה כיון דשליח של אדם כמותו לא אמרינן אלא במידי דעשיה דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במידי דליכא עשיה לא אמרינן שליח של אדם כמותו".

והיינו שכל מה ששלוחו של אדם כמותו היינו שאמרינן שהפעולה (באיזה אופן שיהיה) מיוחסת למשלח, אבל מה שאיננו ענין של מעשה אלא עניין מציאותי לא שייך שליחות, וכגון במצוות שבגופו, במצוות תפילין המצווה להניח תפילין על היד שלו עצמו, ובאם מניח שלוחו תפילין על ידו שלו (של השליח), ייחשב זה כאילו המשלח הניח תפילין על ידו של השליח, וא"כ הוא עצמו (המשלח) לא יצא ידי חובה.

ועפ"ז שמעתי שאאפ"ל בנדו"ד,

דהנה גבי גט אמרינן דבעינן "ונתן בידה", שצריך שהגט יגיע אל האשה, ולפי"ז צ"ב כיצד תתיכן שליחות קבלה – והלא אין הגט מגיע לידה אלא ליד השליח? – והיינו שע"ה שיד השליח כיד האשה לעניין קניין, סו"ס אין זה ידה מציאותית אלא יד השליח

(35) קידושין מ"ב ע"ב ד"ה "שאני התם".

(וכדלעיל גבי הנחת תפילין).

ואפ"ל דבזה סבר הרמב"ם שיש חידוש מיוחד, שגבי שליחות לקבלה חידשה התורה עוד סוג של שליח, כזה שליח שאף גופו חשיב כגוף המשלח, ולכך יכולה להתגרש בשליחות זו³⁶, וכמו"כ הוא לעניין שליח קבלת קידושין כיוון דילפינן ויצאה והייתה.

והנה שליחות זו לעשות שליח שהוא כגוף המשלח ממש, היא שליחות השייכת רק בדינים אלו שהם דבר שבערווה, ולכך סובר הרמב"ם שבזה יש צורך בב' עדים. והיינו שכאשר הבעל עושה שליח הולכה לא חשיב דבר שבערווה כיוון ששליחות זו היא מדין שליחות דכל התורה, וא"כ דינה הוא כבכל מקום שאין צריך מינוי בפני שנים אלא משום נאמנות גרידא, משא"כ בשליחות האשה לעשות שליח קבלה אין דין זה מדין שליחות דכל התורה אלא דין מחודש בענייני דבר שבערווה ולכך בעינן בשעת מינוי השליחות ב' עדים מדין שאין דבר שבערווה בפחות משנים.

ט.

ולפי"ז אאפ"ל בנדו"ד, שהרא"ש ס"ל דכן הוא בכל תורת שליחות דגיטין וקידושין, והיינו שכאשר חידשה תורה גדר זה דשליחות התחדש זה הן לגבי שליחות דהאשה וכן גבי שליחות דהבעל³⁷, שמציאות שליח בגיטין וקידושין נעשית כגוף המשלח ממש.

ולפי"ז מובן בנדו"ד דלפי הרא"ש אין השליח יכול לעשות עד שכן "הוא עומד במקום הבעל", ולכן גם סבירא ליה להרא"ש שמינוי השליחות בין של הבעל ובין של האשה צריך להיות בפני שנים.

משא"כ לשיטת הרשב"א אין דין מיוחד בשליחות דקידושין וגירושין לגבי שליחות רגילה, ולכך יכול השליח להעשות עד.



36) בזה אולי אפשר לתרץ מדוע יש לימוד מיוחד לשליחות גבי קידושין מלבד הלימוד הרגיל גבי תרומה ואכמ"ל.

37) ובזה אפשר לבאר דברי הגמ' (גיטין ס"ב ע"ב): "פשיטא, איש הוי שליח להולכה - שכן בעל מוליך גט לאשתו, ואשה הויא שליח לקבלה - שכן אשה מקבלת גיטה מיד בעלה, איש לקבלה והאשה להולכה, מאי", דלכאור' דברי הגמ' צ"ב מדוע שנאמר שאין האשה נעשית שליחת האיש וכן להיפך? וע"פ הנ"ל אפ"ל דכיוון שהשליחות שיעשה גוף השליח כגוף המשלח קס"ד דבעינן איש לאיש ואשה לאשה, ודו"ק.



שאלת פסק דין משני חכמים

א' התמימים

א.

במסכתין דנה הגמ' בארוכה אודות דיני שליח המביא גט ממדינת הים. ועל כך מובא² סיפור:

"בר הדיא בעי לאתויי גיטא (להיעשות שליח להביא גט ממדינת הים), אתא לקמיה דרבי אחי דהוה ממונה אגיטי ("דקי"ל (קידושין דף ו:)) כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן והווי ממנו גברא רבה לאורויי היכי נעביד". רש"י, א"ל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות. אתא לקמיה דרבי אמי ור' אסי, אמרי ליה לא צריכת, וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים".

והיינו שנחלקו רב אחי שהיה ה'גברא רבה' שידע להורות בדיני גיטין וקידושין, ור' אמי ור' אסי האם השליח צריך לראות את כתיבת כל הגט, כדי שיוכל להעיד 'כפני נכתב ובפני נחתם' או אינו צריך לראות כתיבת כל הגט אלא סגי בראיית כתיבת שיטה אחת, וכמבואר בתוס' שם: "פירוש שלא ראה אלא שיטה ראשונה דמסתמא סיימו לשמה".

ויל"ע בהנהגתו של בר הדיא בזה ששאל הן את רב אחי והן את רבי אמי ור' אסי, שהרי איתא להדיא במסכת עבודה זרה³: "ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסור לא ישאל לחכם ויתיר", והיינו שאסור לשאול ב' רבנים את אותה השאלה.

וכן נפסק בשו"ע⁴ שאסור לשאול לשני רבנים את אותה השאלה (אא"כ אומר לו בפירוש שכבר שאל רב ואומר לו מה פסק לו), וא"כ צ"ב זה שבר הדיא שאל שני רבנים

(1) פרק ראשון.

(2) בדף ה, ב.

(3) ז, א.

(4) יו"ד סי' רמב סל"א.

את אותה השאלה, ללא הקדמה שכבר שאל ושענו לו וכו'?

והנה התוס' שם כתבו⁵ "דאינו אסור אלא לשואל אם לא יודיע לו כבר שאלתי לפלוני ואסר לי אבל אם אומר לו כבר שאלתי פלוני חכם מותר אבל ודאי החכם יזהר שלא יתיר כדאמרי' בפרק כל היד (נדה דף כ: ושם ד"ה אגמריה) חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר", אבל כאן לא כתוב שאמר לרבי אמי ור' אסי שכבר שאל את רב אחי.

ובהמשך התוס' שם הקשו: "והא דאמרינן פרק אלו טרפות (חולין ד' מט.) גבי מחטא דאשתכח בסימפונא רבה דכבדא הונא מר בריה דרב אידי טריף רב אדא בר מניומי מכשר", דמזה מוכח שניתן לשאול ב' רבנים. ומשני "התם שניהם היו בבית המדרש כשנשאלה השאלה", ולא שהלך לשאול אחרי ששמע הפסק מהרב הראשון.

אך כאן א"א לתרץ כן שהרי מפורש בגמ' "אתא לקמיה דרבי אחי", ולאחמ"כ תו "אתא לקמי דרבי אמי ור' אסי", שמזה מוכח שלא היו יחד בבית המדרש כשנשאלה השאלה. וא"כ תו קשה איך הלך בר הדיא לשאול ב' רבנים?

ב.

והנה בראשונים⁶ במסכת ע"ז שם נחלקו בטעם הדבר שאסור לשאול חכם שני אחרי ששאל חכם ראשון, וביארו בב' אופנים. וז"ל הרשב"א: "יש מפרשים משום כבודו של ראשון . . ונראין דברי הראב"ד ז"ל שכתב אינו רשאי ואין לו היתר קאמ' דכיון דאסרו - אסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא".

ונפק"מ בין ב' השיטות מבאר הרשב"א, דלשיטה הא' אף שאסור לחכם השני להתיר, מ"מ אם התיר ה"ז כשר ומותר, דהרי כל האיסור הוא רק מצד כבוד החכם. משא"כ לשיטת הראב"ד כיון שהחכם הראשון אסרו, נעשה חתיכה דאיסורא, ושוב אינו יכול החכם השני להתיר האיסור⁷.

ויתכן לומר עוד נפק"מ בזה, במקום שאינו חתיכה דאיסורא אלא דין והלכה. כבנדר"ד שבר הדיא שאל האם צריך לראות את כל הגט שכאן לא שייך לומר שויה חתיכה דאיסורא, דהוא פסק דין בנוגע למעשה ולא בנוגע לדבר מסוים, וא"כ לפי שיטת הראב"ד יתכן ומותר לשאול שני חכמים שאלה כזו, וזהו הטעם שבר הדיא שאל ב' חכמים⁸.

(5) בר"ה 'הנשאל לחכם'.

(6) ראה ר"ן, רשב"א ריטב"א וראב"ד שם.

(7) אא"כ אם טעה בדבר משנה, או (לכמה דעות) אם טעה בשיקול הדעת.

(8) אך ראה בבית אהרן (דלקמן) שקו"ט בארוכה בזה.



משא"כ לשיטה הא' שהביא הרשב"א עדיין קשה איך יתכן ששאל שני חכמים ה"ז פגיעה בכבודו של רבי אחי?

ג.

וראיתי ב"בית אהרן" שפירש שם שכל הסיבה שמקפידים בהלכה על איסור בשאלת רב לאחר שכבר הורה רב ראשון, זהו משום כבודו של הרב הראשון. אך כאן בסוגיין אם אכן ננהג כדברי רבי אחי אזי נבוא לפגיעה בכבודם של החכמים המסדרים את הגיטין הראשונים, כדאמרין בגמ' "וכי תימא איעביד לחומרא – נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים". שמזה מוכח שר' אמי ור' אסי פסקו בגיטין הראשונים, ולכך באם לא ישאל אותם נמצא פוגע בכבודם של ר' אמי ור' אסי. ולכן הותר לו לשאול גם את דעתם נוסף על שאלתו את רבי אחי.

אך כ"ז עדיין אינו מתרץ הטעם שר' אמי ור' אסי חלקו על ר' אחי, דהניחא ששרי לבר הדיא לשאול אותם משום כבודם, אך להם לכאור' אסור לפסוק לנגד דעתו של רבי אחי שזהו היפך כבודו?

ובגרש ירחים כתב לתרץ "וצריך לומר דהני מילי (שאסור לשאול חכם שני) כשיכול להחמיר, אבל כאן דאין למיעבד לחומרא, שלא להוציא לעז על גיטין ראשונים, יכול להתיר", והיינו דכל האיסור לשאול חכם שני הוא שיבוא להתיר האיסור שאסר הראשון, אבל כאן שע"י פסק רב אחי שצריך לראות כל אות ואות מהגט ייצא לעז על גיטין הראשונים שהשליחים לא דייקו לראות כל אות, א"כ אין להחמיר בזה, ולכן הותר לו לשאול את רבי אמי ורבי אסי שיתירו לו לראות רק שורה הראשונה, ואין בזה משום קולא.

וזהו הטעם שרבי אמי ורבי אסי פסקו כנגד דעתו והיפך כבודו של רבי אחי כדי שלא ייצא מזה מכשול ד"נמצא אתה מוציא לעז".

וצ"ע קצת בדבריהם, דלבית אהרן דחוק קצת, שהרי טעמו הוא שנגיע כאן לפגיעה בכבודו של חכם מסוים (מסדרי הגיטין הראשונים) ולכך יכולים לפסוק שונה מרבי אחי על אף האמור לעיל. ותמוה קצת, שהרי בסופו של דבר אזי נגיע כאן לפגיעה בכבודו של רבי אמי בזה שבר הדיא אינו סומך על הפסק שלו אלא הולך לשאול חכמים אחרים לדעתם, וכיון שבכל אופן יהיה כאן פגיעה עדיף שישאל רק רב אחד ותו לא (שאז הפגיעה היא בזה שלא ניגש לשאול את החכם השני, שהוא פחות פגיעה, כי כל א' יכול לקבוע מיהו הרב שלו), מאשר שישאל שני רבנים שמשעו הוא שאינו סומך על הרב הראשון?

ובדברי הגרש ירחים צ"ב, דהרי כשם שהותר לו לשאול חכם שני כדי להחמיר כך

היה צריך לשאול רק את בר הדיא כדי לחשוש לדבריו ולראות את כל הגט, ומאי נפק"מ איזה בתר איזה חומרא אזיל?

ד.

ויתכן לומר בדא"פ בביאור דבר הגרש ירחים, שאין הכוונה רק שיש מקום להחמיר כדברי רבי אמי ורבי אסי כדי שלא להוציא לעז, אלא יתירה מזו, כיון שר' אמי ור' אסי גם הם פוסקים בענייני הגיטין בעיר (כפי שהוכיח הבית אהרן), וא"כ כשיראו את בר הדיא נוהג כדברי רבי אחי יבואו לחשוב שכן פסקו לו רבי אמי ורבי אסי (ובפרט אחרי שרואים שבר הדיא יצא גם מבית דינם של רבי אמי ורבי אסי), ויבואו לחשוב שגם דעתם הוא כרבי אחי שצריך לראות כתיבת כל הגט, וא"כ "נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים", שיאמרו דאין שיטה דס"ל שסגי לראות את השורה הראשונה.

וא"כ כאן אכן א"א לפסוק כדברי רבי אחי דאז ייצא לעז אמיתי על כל הגיטין שפסולים הם לכל הדעות!

ולפ"ז מובן גם הטעם שלא הסתפק לשאול רק את רבי אחי אלא שאל גם את רבי אמי ורבי אסי, דכיון שבר הדיא היה אדם ידוע (כדמוכח מזה גופא שע"י הנהגתו ייתכן שייצא לעז על גיטין הראשונים) לא יכל להסתפק בפס"ד של רבי אחי אלא שאל גם את רבי אמי ורבי אסי הכיצד לנהוג באופן שלא ייצא חורבא ולעז על כל הגיטין.

ה.

עוד יש לתרץ באופ"א. ובהקדם, דדין זה שאסור לשאול חכם שני אחרי ששאל כבר חכם אחד הוא⁹ רק אם שואל הלכה למעשה, משא"כ אם שואל כדי לידע דעתם ולשקו"ט שרי לשאול גם הרבה חכמים לדעתם.

ועפ"ז ניתן לתרץ דבר הדיא פנה לרבי אחי כדי לברר את ההלכה למעשה, מה עליו לעשות בפועל, כי רבי אחי היה הממונה (היחיד¹⁰) לגיטין בעירו, וע"ז השיב לו שצריך הוא לעמוד ולראות כתיבת כל אות ואות כנ"ל. ולאחמ"כ פנה לרבי אמי ורבי אסי לא כדי לשמוע מהם מה עליו לנהוג אלא לשמוע מה דעתם בזה.

ועפ"ז יש לבאר המשך לשון הגמ' שלאחרי שאמרו לו דעתם, אמרו לו "וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים", היינו שעל אף פסק הדין

9 עיין בספר אבי הנחל מה שהביא בשם החוט שני עמ' צ"ו אות י"ב י"ד.

10 אין בזה סתירה למשנת"ל דגם רבי אמי ורבי אסי פסקו בענייני גיטין, דאף שפסקו מ"מ לא היו הממונים לכך בעירם.



שלהם רצה לנהוג באופ"א כמו שפסק לו רבי אחי, לזה אמרו לו שאינו יכול לעשות כן, כי אף שבכלל עליו לציית לדברי הממונה על הגיטין ולא לנהוג כהוראת חכם אחר, מ"מ הכא שאני דנמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים.

ובטעם הדבר שנסתפק ורצה לידע דעתם של רבי אמי ורבי אסי נראה לומר בפשטות. דהנה בהבנת סברת רבי אחי שצריך לראות כתיבת כל אות ואות יתכן לומר בב' אופנים, ע"פ מחלוקת רבה ורבא בריש מסכתין מה טעם תקנו לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אי משום שאין בקיאיין לשמה אי משום שאין עדים מצויין לקיימו.

דהנה, הקשה החת"ס: "צ"ע הא ר' אמי ורב אסא בא"י הוה ולא בחו"ל וא"כ הי' מוליך מא"י לחו"ל וליכא אלא משום קיום ואפ"ה הצריכו לעמוד על כל אות ואות". והיינו, דצ"ב בטעם הדבר שהצריכו לעמוד על כל אות ואות, דהרי ע"כ אי"ז משום לשמה, כיון שבא"י גמירי שצריך שיהיה כתיבת הגט לשמה. אלא ע"כ הוא משום שסבר שטעם התקנה הוא משום שאין עדים מצויין לקיימו, וא"כ צ"ב מה טעם צריך לעמוד על כל אות ואות ולא סגי בראיית החתימה ותנו לא¹¹?

וא"כ ניתן לומר שזהו הטעם שבר הדיא הסתפק בפסיקת רבי אחי ולכן הלך לרבי אמי ורבי אסי לשאול אותם לדעתם, ולאחר שאמרו לו שיטתם וסברתם, אמרו לו "וכי תימא איעביד לחומרא", היינו שלמרות שהבין את דעתם ויתכן שאף הסכים לדעתם, צריך לחומרא עכ"פ לנהוג כפי פסקו של רבי אחי כיון שהוא המומחה לגיטין בעירו ואסור לו לעשות כהוראתם של רבי אמי ורבי אסי ע"ז אמרו לו שכאן שאני, וכנ"ל.



11) ראה בחת"ס שם שתי קושיא זו "והיינו כהרמב"ן דאע"ג דלא בעי' לשמה מ"מ לא שייך לומר בפ"נ זולת זה ותיקשי אהראב"ד עיין בר"ן ותבין".



שער בבא בתרא

בעניין ג' שנים הוי הודאת בעל דין

הצורך ב'עבידי אינשי' באמירת "שני חזקה" + קושית הראשונים בעניין
זה + עדיין צ"ב בלשון "שני חזקה" + בגדר הודאת בעל דין

הת' אברהם צבי שי' בוימנארטען
תלמיד בישיבה

א.

הצורך בעבידי אינשי באמירת "שני חזקה"

בב"ב דף ל' ע"ב איתא "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה, מפלניא זבינא ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה, והא נקיטנא שטרא דזבני ליה מיניה הא ארבעי שני, אמר ליה, מי סברת שני חזקה תלת שני קא אמינא, שני חזקה טובא קא אמינא, אמר רבא עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה".

כלומר, דאע"פ שמלכתחילה אמר שהי' בשדה שני חזקה, וכוונתו בפשטות לג"ש בלבד, מ"מ, יכול לומר אח"כ שכוונתו היתה לז' שנים, דאדם עשוי לומר שני חזקה על ריבוי שנים יותר מג"ש, ולכן לא הוי חוזר וטוען, מכיוון שמפרש את הטענה שאמר מלכתחילה, ובל' הרשב"ם¹ "שהרי לא חזר וטען".

ולכאורה ניתן להקשות: מדוע צריך את ביאורו של רבא שכשאמר שני חזקה לא היתה כוונתו לג"ש אלא לכמה שנים, ולכן לא חשיב חוזר וטוען, הרי גם אם נאמר שמלכתחילה התכוון לג"ש ואח"כ טוען שהי' ז' שנים לא הוי חוזר וטוען, משום שזה שאמר ג"ש לא מפיך שהי' ז' שנים שהרי בכלל ז' ג', וכשאמר ג"ש התכוון לג' שנים האחרונות מהז'. וזה שלא פי' שהי' ז', משום דלא חש, שהרי לא ידע שיש למערער שטר של ד' שנים.

(1) סוף ד"ה אמר רבא.



וא"כ למה צריך את ביאורו של רבא והרי זה דין מפורש² שבכגון דא חוזר וטוען³.

ב.

קושית הראשונים כעין זה

והנה בעניין זה הקשו בראשונים, וכמ"ש הרשב"א "קשיא לי, ואפילו תמצא לומר דלא קרו אינשי לשני טובא שני חזקה, האי ודאי עדים קא מייתי דאכלה שבע, דאי בלא עדים לא מהימן, וכיוון שכן אין לאחר עדים כלום".

[ולכאורה, גם בשאלה ידע הרשב"א שהודאת בעל דין יותר חזקה מעדים, שהרי זה מפורש בש"ס⁴, ומסתבר לומר, שכוונתו, דמ"מ, הרי במקרה שלנו לא אמר בפירוש שיש לו רק ג' שנים, וכיון שמחד, אין ג"ש סותר לזה שיכול להיות שהי' ז' שנים, ומאידך, הרי אמר ג"ש ואין סיבה לומר שהי' ז', וע"כ רק אם יש עדים המסייעים אז ננקוט דג' אינו מפיק מז'].

ומזה הכריחו הראשונים לומר⁵, שכשטוען ג"ש הרי זה הודאת בע"ד דהוי כמאה עדים שהי' רק ג"ש, ולאחר הודאה לא תועיל שום אמתלא ואפי' עדים, שהרי הוא בעצמו אמר שהיה רק ג"ש ולא ז"ש.

ולכן רבא צריך לחדש, שאין כאן הודאת בע"ד שהיה רק ג"ש, מכיוון שאף פעם לא אמר ג"ש אלא מלכתחילה דיבר על ז"ש, ובל' רבינו יונה "לא כאשר דימית [בפירוש דבריו]", ולכן נאמן.

ג.

עדיין צ"ב בלשון "שני חזקה"

אך עדיין אי"ז מתרץ על מה שהקשינו בס"א, שהרי אף אם היה אומר במפורש ג"ש, לא היה זה סותר לזה שהיה יותר מג"ש (עד שאפי' אם יש עדים שהי' ז' אינו נאמן),

(2) לקמן לא, א.

(3) ואין לומר שרבא ס"ל כנהרדעי שם, שהרי הרמב"ם פסק (טו"נ פט"ו ה"ו) שטוען וחוזר וטוען, וביחד עם זה הוצרך לטעם "שאדם קורא לשנים רבות שני חזקה" (שם ה"ז). ועי"ל שאפילו לנהרדעי דס"ל דאינו חוזר וטוען, מ"מ לכאורה לא דמי, דהתם מכחיש את דבריו הראשונים (ראה ברשב"ם ד"ה עולא אמר "מכחישם קצת"), שבתחילה אמר "של אבותי" ואח"כ מפרש "דסמיק לי עלה כדאבהתי", אך כאן הרי אינו מכחיש כלום, אלא אמר שיש לו ג"ש, ולא אמר שלפנ"כ לא היתה שלו.

(4) ב"מ ג, ב. ובכ"מ.

(5) התוס', הרשב"א, עליות דרבינו יונה.

כיוון שהודאתו היא על זה שהי' ג' שנים, ולא מפי'ק ממה שיכול להיות שהי' יותר מג"ש, וא"כ כשיש עדים המסייעים אותו למה שלא יהיה נאמן? ועד כדי כך, שאומרים שזה שאמר ג"ש הוי כאילו אמר בפירוש ג' ולא יותר והוי הודאת בע"ד שלא הי' ז' שנים ואינו נאמן אפי' בעדים!

[ולכאורה זהו סברתם של הי"מ שברשב"ם, ובל' הרשב"ם: "דאי איכא סהדי על כל השבע שנים אמאי איצטריך למימר עביד איניש וכו'", דכיוון דיש עדים אין סיבה לומר שזה סותר למה שאמר בתחילה ג"ש כיוון שעדיין יכול להיות שהי' בשדה ז' שנים אלא שלא פי', ולכן מפרשים שחידושו של רבא הוא שנאמן (ע"י עדים שמעידים על ג"ש) על כל הז' שנים].

וא"א לומר שהחידוש כאן הוא שהודאת בע"ד עדיפה מעדים שהרי זה מפורש כבר בב"מ⁶ דהודאת בע"ד אינו בהכחשה והזמה.

ד.

הגדר הודאת בעל דין

ולכאורה היה אפ"ל בזה, ובהקדים, דכיוון דהודאת בע"ד כמאה עדים הוי גזה"כ מ"כי הוא זה", נקטינן שהגזה"כ היא גם באופן כזה, שגם אם יכול להסביר שהתכוון לומר ג' ולא בא לשלול ז', מ"מ הוי גזה"כ דהודבע"ד כמאה עדים, ואזלינן בתר מה שאמר בתחילה היינו ג"ש. (ובאמת גם מסברא אפ"ל, דכיון שאמר מתחילה לפי תומו - מסתמא דיבר אמת, ואח"כ אינו נאמן להסביר דבריו אחרת כדי לזכות).

אלא דלכאורה זה סותר למה שאומרת הגמ' בסוגיא הבאה, דאם אמר של אבותי (והראשונים⁸ מסבירים שמשמע שאמר ולא של אבותיך, עד שיפרש שלקחיה מאבותיך, או דסמכי עליה כדאבהתי) - יכול לחזור ולטעון כשיש לו אמתלא, ולכאורה אם יש גזה"כ דהודבע"ד נקטינן אפילו בכה"ג שרוצה לפרש מה שאמר בתחילה - איך יכול לחזור ולטעון?

ואולי יש לחלק בין הסוגיות, דבסוגיא דחוזר וטוען, יש עדים שמעידים שהשדה היתה של אבותיו של המערער, וממילא אנו יודעים שהשדה היתה של אבותיו, ולכן הבי"ד פוסק שזה שהמחזיק אמר של אבותי - אינו יכול להיות אמת (ועכ"פ אינו מדויק), ובוודאי של אבותי כמשמעו לא היה (היינו של אבותי ולא של אבותיך כנ"ל

(6) ג, ב.

(7) ראה ברש"י ד"ה הודאת בעל דין קידושין סה, ב.

(8) ראה רמב"ן, רשב"א, עליות דרבינו יונה.



בראשונים), כיון דהוי נגד מה שהעידו העדים, ויש להעמיד את השדה בידי מי שהביא עדים שהיא של אבותיו. (ולכאורה זוהי ההסברה במיגו נגד עדים, שאף שיש לו כוח של נאמנות, מ"מ אי"ז יכול לבטל את העדים, כיון שהתורה האמינה לעדות כמציאות ודאית, ולכן אי אפשר לקבל את דברי המחזיק נגד המציאות הודאית שהעידו העדים).

ועל כן, כשאח"כ מסביר את דבריו (אף שאינו יכול לסתור עצמו, דאם סותר עצמו הרי הוחזק שמשקר) – הרי הוא מסביר שהתכוון למציאות שאינה נגד העדים. וע"כ אי אפשר לומר שאינו יכול לחזור ולטעון אחר שיש כבר הודאת בע"ד, כי את דבריו הראשונים לא קבלנו כלל.

משא"כ בסוגיא שלנו – הרי כיוון שהודה בתחילה שהיה בשדה ג"ש – מקבלים את דבריו, כי אי"ז נגד עדים, דאף שלמערער יש שטר שקנאה מהמר"ק לפני ארבע שנים, מ"מ אי"ז סותר כלל לזה שהמחזיק היה בפועל בשדה בשנים אלו. ועל כן אם אח"כ אומר באו"א – הרי זה נגד מה שהוא עצמו הודה, והרי הודאת בע"ד כמאה עדים, ואינו יכול לסתור עצמו.





ביאור מח' התוס' והרמב"ן בטעם הולכי אושא

שיטת התוס' בלימוד דין חזקה ג' שנים משור מועד + שיטת הרמב"ן
בהנ"ל + צ"ע בשיטת התוס', ב' ביאורים בדברי הריטב"א בגדר חזקה
+ ב' הביאורים יסוד המחלוקת בין התוס' והרמב"ן + התוס' והרמב"ן
לשיטתייהו בהמשך הסוגיא + שיטת רש"י מתאימה לשיטת הרמב"ן

הת' מנחם מענדל שי' בוימנארטען
תלמיד בישיבה

א.

שיטת התוס' בלימוד דין חזקה ג' שנים משור מועד

איתא במסכת בבא בתרא¹ "אמר ר' יוחנן, שמעתי מהולכי אושא, מנין 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 ליה מרשות מוכר, וקיימא לה
ברשות לוקח".

ומקשה הגמ', "אי מה שור המועד, עד נגיחה רביעית לא מחייב, ה"נ, עד שנה
רביעית לא קיימא ברשותיה". ומתרצת, "השתא, התם, מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד,
ואידך כי לא נגח, מאי לשלם. הכא כיון דאכלה תלת שני, קיימא לה ברשותיה".

ומקשה התוס'² על דברי הגמ': "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מחייב,
ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה", שאם לומדים את דין חזקת הבתים ג' שנים
מנגיחות דשור המועד, היו צריכים ללמוד בהשוואה למספר הנגיחות, כמו שאצל שור
מועד רק בפעם הרביעית הבעלים מתחייב בנזק שלם, כמו"כ בנדו"ד, רק כשישנם

(1) כה, א.

(2) ד"ה עד נגיחה.



ארבעה שנים תעמוד הקרקע בחזקת הקונה. ע"כ תוס' תמה, שלכאורה אין שום קושייא על דברי הגמ', וכמו שלגבי שור מועד בג' נגיחות הוחזק נגחן, כך גם לגבי שדה בג' שנים הוחזק המוכר שתקן.

ומזה משמע לשיטת התוס' שהולכי אושא לומדים משור המועד שיש דמיון 'מהותי' בינו לשדה (ולא בתור מקור כללי לדיני חזקה). כלומר, כמו שבשור מועד ע"י ג' נגיחות מתגלה שהשור מלכתחילה הי' נגחן כי בפעם הראשון והשני כשלעצמם, יכול להיות שהי' זה בגדר מקרה בעלמא, אבל לאחר ג"פ מתגלה ששור זה בעצם נגחן הוא.

(ולפי"ז אפשר היה לשאול, שא"כ, בשור מועד, הבעלים יצטרך לשלם נזק שלם גם על הפעמיים הראשונים, כיון שנתגלה למפרע שהי' מועד.

וי"ל הביאור בזה, התשלומים תלויים בדיעת הבעלים, היות והסיבה לחיוב נזק שלם, הוא משום, שעל הבעלים היה מוטל חיוב שמירה יתירה, ובשור תם לא היה לו לדעת זאת, ולכן מחיוב רק בחצי נזק³. אבל בשדה לאחר ג' שנים, סיבת שתיקת המוכר, מלכתחילה הייתה משום שהודה לקונה על השדה, שאכן היא שלו. וכן להיפך, בשעה שמוחה בתוך ג' שנים מתברר שהשדה הייתה שייכת למוכר גם למפרע).

ב.

שיטת הרמב"ן בהנ"ל

אמנם דעת הרמב"ן היא, שהולכי אושא למדו דיני חזקה משור המועד לא משום שיש דמיון בין המקרים אלא כיון שבשור מועד לומדים דין חזקתו מהפסוקים (כדמוכח ממחלוקת אביי ורבא שבתוס' ד"ה אי מה), ולכן שור המועד הוא מקור דיני חזקה⁴. וכמו ששור המועד יוצא מחזקת תמות ע"י ג' נגיחות כמו"כ בנדר"ד השדה יוצאת מחזקת המוכר ע"י ג' שנים.

ואולי אפ"ל, שזהו כוונת הרמב"ן באומרו, "לא נתחוויר לי מאי ענין זו לזו", דבזה מוציא מדעת התוס', הסובר שהולכי אושא למדו חזקה משור מועד, כיון שיש דמיון מהותי בין המקרים. וע"ז מקשה מה קשור זל"ז, שהרי שור מועד מדובר בבהמה, ושדה מדובר באדם.

(3) ונראה לי דכ"ז מתאים עם שיטת רש"י בלקו"ש חל"ו פ' משפטים, דלשיטת המאירי כיון שמועד פירושו כי נשתנה טבעו לנגחן, א"כ איך אפ"ל שהי' נגחן גם קודם, ועל כרחך ע"י הג' נגיחות נעשה טבעו לנגחן.

(4) וכן מפורש בעליות דר"י ד"ה מנין לחזקה "משו"ה אנו למידין דתלתא זמני יוצא כל דבר מחזקתו הראשונה" אלא שמוסיף (משא"כ הרמב"ן) "ועומד בחזקתו שהוא בה עכשיו".

ומתרץ, וז"ל, "אבל נראה שלכך הקישום, לומר, כשם ששור המועד, כיון שנגח שלש נגיחות, יצא מאותה חזקה של תמו', אף כאן יצאה שדה זו מחזקת של מוכר. וכיון שיצאת מחזקת', עליו להביא ראיה שלא מכר', שהרי זה מוחזק ועומד"⁵.

[ואוי"ל, שהטעם שהרמב"ן אינו מקבל סברת התוס', הוא משום, דלשיטת התוס', הטעם לכך שאחרי ג' נגיחות מתגלה שהי' נגחן מתחילתו, הוא, כי שור שעושה ג' פעמים אותו הדבר, הוא מפני שזהו טבעו, ואם לאו, לא הי' שונה בזה באופן קבוע. והיינו דבפעם הראשון או השני, יכול להיות שמקרה הי', אבל ג' פעמים לא שייך לומר שמקרה הוא, ועל כרחק כך הוא טבעו. ותוס' סובר, היות ורואים שכך הוא לגבי שור, מסתמא כך הוא גם לגבי אדם. והרמב"ן מקשה ע"כ, "מאי עניין זו לזו", מה שייך לדמות בין אדם לבהמה, שיכול להיות שאצל אדם הגם שישנה בדבר ג' פעמים, עדיין, מקרה הוא, ואין מכאן הוכחה שעושה כן מפני שאכן כך היה הדבר (או טבעו כן)].

ג.

צ"ע בשיטת התוס', ב' ביאורים בדברי הריטב"א בגדר חזקה

והנה, לכאורה צ"ע בסברת התוס', שהרי בפשטות, זה ששור נהיה מועד ע"י שנגח ג' פעמים, הוא משום שהתרגל להיות נגחן, ולכן נהי' מועד, ולא שמלכתחילה הי' מועד, ורק עכשיו זה התגלה. אבל אם מדמים זאת לשדה מוכרחים לומר כך, דהרי קשה לומר שהפירוש ב"הוחזק שתקן", הוא ש'התרגל' להיות שתקן ולא למחות, דהרי הטעם שע"י שתיקתו ג' שנים הלוקח נעשה מוחזק הוא משום ששתיקת המוכר מוכיחה שאין הקרקע שלו, כ"א מכרה. וא"כ הפי' ב"הוחזק שתקן" הוא שעכשיו התגלה שמלכתחילה הי' שתקן.

ואולי אפשר לבאר יסוד המחלוקת, ובהקדים דברי הריטב"א בסוגיין וז"ל: "עד נפקא לי' מרשות מוכר וקם ברשות לוקח, כי האי ודאי לא תיסק אדעתין כלל, דבהא בלחוד סגי לי שאין אדם זוכה בשל אחרים אלא בהקנאה או בהפקר. אלא ה"ק דבשלוש שנים קים לי' ברשות מחזיק", כלומר, שהחזקה המדוברת כאן אינה לצורך זכי' בחפץ (או בשדה) הנקנית, כי זכי' אינה נעשית ע"י ג' שנים, אלא באופני הקנינים. והמדובר כאן הוא לאחר הזכי', איך ייקרא מוחזק בדבר (דבמטלטלין המוחזק הוא מי שהחפץ בידו, אבל בקרקעות אינו כן).

וחזקה זו אפשר לבארה בב' אופנים:

(5) ולפי"ז יובן מה שבתחילה אומר "לא נתחוויר" ואח"כ אומר "ונראה שלכך היקישום" ולכאורה אם לא נתחוויר איך פתאום נהיה מוכן ולפי הנ"ל מוכן דלא נתחוויר הוא על שיטת תוס'.



א. יש דין, שכאשר נמצא בשדה ג' שנים הרי הוא בחזקתו והטעם הוא כי כן הוא דין חזקה בשדה.

ב. מוחזקות פירושה, שלסביבה ישנה 'הנחה פשוטה' שהדבר שייך לפלוני, ועפ"ז קבעו חכמים שחזקתה היא בג"פ, כי בטבע העולם, שינוי חזקה לוקח ג' שנים בשביל שתתקבל בסביבה הנחה הפשוטה זו.

ד.

ב' הביאורים יסוד המחלוקת בין התוס' והרמב"ן

ואפ"ל, שהרמב"ן מבאר כמו אופן הא', והתוס' לעומ"ז כמו אופן הב', ולפי"ז יבוארו החילוקים בשיטתם. דהנה התוס', שמדמה שור מועד לשדה, מדמה את המוכר לשור, כמו שהשור הוחזק נגחן כן המוכר הוחזק שתקן, ולפי שיטתו, "מוחזק" אין פירושו בהעברת רשות, אלא בהרגילות הדבר. משא"כ הרמב"ן מדמה את השדה לשור, דכמו ששור יוצא מחזקת תמות, כמו"כ השדה יוצא מחזקת המוכר. והיינו דלשיטתו, "מוחזק" פירושו לגבי מי שמוחזק כבעל הקרקע, (היינו שמוחזק הוא בהעברת רשות).

ולפי הנ"ל יבואר, דלשיטת התוס', שחזקה פי' שכך היא ההנחה בסביבה, לכן מדמה את החזקה לענין זה שהשור מתגלה כ'נגחן' ע"י שנגח ג"פ, (ואינו מדגיש שזה מצד זה שיצא מחזקתו). ולכן גם בשדה הפרט שמדמה הוא האדם שהתגלה להיות 'שתקן', ע"י ששתק ג' שנים, כי ע"ז נוצרה בסביבה ההנחה שהמחזיק בשדה הוא הבעלים, ולו הי' מוחה בתוך הג' שנים, הי' מקום בסביבה לחשוש שהמחזיק גזלן הוא, ועכשיו ששתק התגלה ששתקן הוא, משום שאין השדה שלו, כי מכרה. משא"כ לשיטת הרמב"ן שחזקה פי' דין כזה שע"י עובר מגדרו לגדר אחר, וזהו מצד הכח של הדין (ע"ד יצירת מציאות חדשה), לכן לומד, מזה ששור יוצא מגדר תם ע"י ג' נגחות, כן הוא בשדה שיוצא מרשות המוכר, כי הענין של 'דין חזקה', הוא שנעשה מוחזק ברשותו של זה, ע"י העברת הרשות.

ה.

התוס' והרמב"ן לשיטתייהו בהמשך הסוגיא

ועפ"י"ז, אפשר לבאר עוד חילוק בין התוס' לרמב"ן בסוגיין, בנוגע להשאלה מ'מחאה': הגמ' שואלת "מה שור המועד בפניו בעינן, אף הכא נמי בפניו בעינן", דמצינו חילוק בין התוס' לרמב"ן באופן הדמיון לשור המועד, וגם באיזה ענין מדמים, דהנה לשיטת

(6) וזהו גם הענין שמתגלה שמלכתחילה הי' נגחן כי הענין דמוחזק הוא רק איך נעשה ההנחה הפשוטה שכן הוא בהסביבה שזהו ע"י שנגח ג"פ אבל הוא היה נגחן מלכתחילה.

התוס' אופן הדמיון הוא, כמו שלגבי חזקה מצינו דמיון בין שור מועד לשדה, כך ג"כ אפשר למצוא דמיון לענין מחאה, אבל מצד מחאה עצמה לעולם לא היינו מדמים. וכיון שמצינו כבר דמיון אחד, אפשר לדמות עוד עניין.

והדימיון הוא: דלשיטת התוס', כמו שבשור מועד אין "קול" להודאה, כך ג"כ לגבי מחאה, שדומה להודאה, אין "קול", וא"כ, גם מחאה לכאורה צ"ל בפניו. משא"כ לשיטת הרמב"ן, אופן הדמיון הוא, דכיון שלומדים את עצם דין חזקה משור מועד, בדרך ממילא צריך לדמות גם את פרטי הדינים וגם הפרט דמחאה, ובלשונו: "אי לאו משור המועד גמרינן דלמא טעמא . . . אלא אי משור המועד מה התם בפניו בעינן . . . הכא נמי . . .", והיינו, דכיון ששם כך הדין, פשוט שכן צריך להיות גם בנדו"ד, והענין שמדמה, הוא לא בגלל שאין 'קול' כמו בהודאה, אלא כיון דבין במחאה ובין בהודאה, מוטל עליהם הצורך לשמור ולהזהר.

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר החילוקים דלעיל, דלשיטת התוס', החזקה תלוי' בהנחה פשוטה של הסביבה, ולכן אופן הדמיון הוא רק בפרטים שיש ביניהם דמיון, היות והם בעצם מקרים שונים, אינם דומים בכל. אבל בפרטים שיש בהם דמיון אפשר ללמוד, לכן כיון שמחאה דומה להודאה גם בעניין ה'פרסום', לכן שואל מהודאה למחאה. וכן בענין ה'קול' שהוא גורם ההנחה מי הבעלים. ולכן מבאר דווקא באופן כזה. והנ"ל מתאים ללשון התוס', שאומר "כי היכי דילפת משור המועד, דהוי חזקה בג' זימני, ה"נ גילף מה שור המועד צריך הודאה בפניו ולא אמרינן אית לי' קלא . . .", כלומר, בעצם לא היינו לומדים, אבל כמו שלמדת גבי חזקה תלמד גם לענין הודאה ומחאה.

ולפי"ז יש לבאר בדא"פ מה שאומר "ואע"ג שמחאה באה לבטל החזקה, והעדאה באה לקיים, מ"מ, פריך שפיר", ואינו מסביר למה פריך שפיר. ולפי הנ"ל דאע"פ שהתוצאות שונות, כיון שבענין הרגילות דומים, ששניהם מוציאים מהרגילות הקודמת, לכן פריך שפיר. משא"כ לשיטת הרמב"ן שלומדים משור המועד, כיון ששם הוא מקור דיני חזקה וכל הפרטים למדים משם, לכן הם צריכים להיות מתאימים בכל הפרטים, ומה שזה בא לקיים וזה בא לבטל, מביא את דברי רש"י, דמ"מ שניהם הם בתפקיד התראה (עכ"פ כך סוברת הגמ' בהו"א).

ו.

שיטת רש"י מתאימה לשיטת הרמב"ן

ויש לדייק, שרש"י סובר כמו הרמב"ן⁸, וז"ל, "נהי דגמרינן שלש שנים משלוש נגיחות, כי היכי דמפקי הני מחזקה, הני נמי מפקי מחזקה". ולפי"ז גם יבואר, מה שלפי תוס', הטעם שאין הדין דומה הוא מצד גזירת הכתוב, כי בודאי יש דמיון ביניה, משא"כ לרמב"ן אי"ז גזירת הכתוב¹⁰, כיון שהטעם הוא, כי הם דינים שונים לגמרי, (וכן יובן מה שתוס' שולל הדמיון דחזקה, מצד שיש לו הרבה קול, וממילא אינו דומה למחאה. משא"כ שאלת הרמב"ן הוא, וכלשוננו, "דהיא היא דומיא דשור המועד", והיינו שחזקה היא אותו הלכה ממש כמו שור מועד בהודאה, וא"כ, מזה צריך להקשות).

ולפי"ז אפשר לבאר בדא"פ החילוק בשאלה השני' שבגמ', "חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה". דהתוס' מתמה "תימא מאי ס"ד דמקשה, דהיכי מצי לאוקמי בידי', כיון דלא טעין מידי", משא"כ הרמב"ן¹¹, אין לו שאלה זו. וי"ל ע"פ הנ"ל, דלשיטת התוס', דחזקה פירושה ההנחה הפשוטה שנוצרה בסביבה, אם אין לו טענה הגיונית איך השדה הגיע לידו, יחששו בו שהוא גזול, ולא יונח שהוא הבעלים¹², וא"כ מוכרח לטענה, וכן מובן תשובתו שאפשר שיונח כן, כי מפרשים זאת כמחילת הבעלים. משא"כ לשיטת הרמב"ן אין שאלה כזאת, כיון שמן הדין בג' שנים השדה עוברת רשות, אוטומטית קורה כך ומה משנה טענתו הרי כך הדין.

תן לחכם ויחכם עוד. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(8) בר"ה התם.

(9) וכן מדויק בעליות דר"י.

(10) ראה חס"ת שמפורש כן לגבי רש"י ותוס'.

(11) ואף שהריטב"א והר"ן והרשב"א גם מתייחסים לענין זה מ"מ מתשובתם משמע שסוברים כשיטת הרמב"ן דהחזקה הוא העברת רשות וי"ל דאף שדין הוא מ"מ קצת מוזר שא"צ טענה ומחילה שמוכח אי"ז להנחה בסביבה אלא שכך הקנין וכדמוכח מהפירכא על זה.

(12) או י"ל דההנחה הפשוטה בסביבה יעזור רק אם יש טענה דאם מישוה גזול מה יעזור שכולם חושבים שהוא הבעלים.



עדות על ימים ולילות

דברי רשב"ם, קושיית הר"י בן מרדכי בתוס' ותירוצם + דיוק בדברי
התוס' + בסיום דברי הרשב"ם

הת' שניאור זלמן שי' בלשניקוב
תלמיד הישיבה

א.

דברי רשב"ם, קושיית הר"י בן מרדכי בתוס' ותירוצם

במסכתין¹ מובאים דברי מר זוטרא אודות המחזיק בבית שלש שנים, שאינו צריך להביא רא' אלא על עצם המחזקות בבית והשתמשות בו במשך הג"ש, ורק אם המערר טוען ברי – בוודאות – שהמחזיק לא הי' בכל הלילות – הב"ד מצריכים להביא עדות חדשה שראו את המחזיק בבית ג"ש הן בלילות והן בימים. כ"ה דברי הגמ' ע"פ פירוש הרשב"ם.

בתוס' הק' הר"י בר מרדכי על פירוש הרשב"ם, דלכאו', כל עדות הב"ד צריכים לחקור היטב את העדים ולמה שלא ישאלו את העדים מעצמם, מצד העניין של ב"ד במפורש על הלילות?

ומתרץ 'ולאו פירכא' משום שמסתמא אם בימים החזיק כנראה שגם בלילות החזיק. ולכאו' צ"ע החידוש בדברי התוס' והרי אכן הם בדיוק דברי הרשב"ם. ובלשונו – "יעידו על חזקת ג"ש ומסתמא אם בימים² דר שם לילות נמי גר".

ובכללות צ"ל "מעיקרא מאי קסבר ובסוף מאי קסבר" – איך בתחילה הבין התוס' את הרשב"ם עד כדי כך "שהקשה הר"י" ומה השתנה בתשובה עד כדי ש"לאו פירכא היא".

(1) כ"ט, א בסופו.

(2) הגהת הב"ח, וראה לקמן.



ב.

דיוק בדברי התוס'

ונ"ל שאכן חידושם אינו בעצם המסתמא "גם בלילות גר שם" (שזה אכן מפורש ברשב"ם כנ"ל) אלא בתחילת דברם "היות ומעידים על הימים".

הסבר הדברים:

מלשון הגמ' מובן שהעדים אומרים בסתמא שראו ג' שנים, אך לא מפרשים מתי בדיוק הם ראו. אמנם, כאשר באים עדים לב"ד ואומרים שהאדם זה גר בבית ג' שנים, הב"ד מפרשים מעצמם שהזמן שבו בדרך כלל אנשים רואים זה ביום, וממילא מחשיבים את העדות שלהם כמפורשת על הימים.

וזהו החידוש שמסבירים התוס' שמצד הדיינים נחשב שהם העידו במפורש על הימים. ועל עדות זו מגיע המסתמא (שהרשב"ם גם הביא אותה) שגם בלילה גרו (אע"פ שאין שום ראי' על הלילות).

משא"כ אם היו הב"ד מקבלים את עדותם שדר ג"ש רק בכללות ללא פירוש הב"ד בעדות - אכן לא הי' אפשר לדייק בפרטים שלא נאמרו במפורש בעדות, דהיינו על הלילות, דהוי' כ"עדות שאי אפשר להזימה" וכדו' (בנוגע לפרטים).

ומדויק עפ"י הגהת הב"ח בדברי הרשב"ם "יעידו על חזקת ג"ש ומסתמא אם בימים דר שם לילות גם גר" - דלכאו' היכן מצינו שמעידים על הימים בדברי הרשב"ם? ואדרבה, כותב "יעידו על חזקת ג"ש" סתם! אלא כנ"ל ע"פ חידוש התוס' מובן שיש כאן כביכול עדות מפורשת על הימים.

ג.

בסיום דברי הרשב"ם

אמנם, בהמשך דברי הרשב"ם "וכשטוען ברי שלא הי' בלילות צריך להביא עדים נמי על הלילות וימים" - דלכאו' ע"פ הנ"ל בחידוש התוס' שבדרך כלל מעידים על הימים, הרי כבר יש עדות על הימים!

אלא ההסבר בפשטות, היות שהעדות בפועל הייתה בלשון של סתמה - "החזיק ג"ש" (ורק שהב"ד קיבלו את זה כעדות מפורשת על הימים) אכן כשיטען המערער טענת ברי בנוגע ללילות - נחשב שפיר כמכחיש את העדות, וממילא נצטרך עדות חדשה מפורשת על הימים ג"כ.



בדין הרחקת בעל הכרם משדה חברו

שיטת התוס' בחיוב בניית המחיצה + על מי מוטל חיוב ההרחקה מנזק כלאים + צ"ע נוסף בהמשך דברי התוס' + שיטת רב"י בסיבת הפטור של בעל הכרם + חובת הרחקת הכלאים מוטל על שניהם + שיטת שאר הראשונים באיסור כלאים

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון
תלמיד בישיבה

א.

שיטת התוס' בחיוב בניית המחיצה

במסכת ב"ב' הגמ' דנה בדברי המשנה בתחילת המסכת "השותפין שרצו לעשות מחיצה" ובגדר חיוב עשיית ה"מחיצה", מביאה הגמ' דברי הברייתא "מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה – הרי זה קידש וחייב באחריותה", היינו שהחיוב שעל בעל השדה הוא תמידי, שאפילו אם נפלה המחיצה שבנה חייב לחזור ולבנותה.

ובתוס' ד"ה אומר לו גדור: "פירוש לבעל הכרם, דהוא המזיק, דארבע אמות שאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם, כדאמרינן בפרק שני לקמן. ואפילו ר' יוסי דקאמר לקמן על הניזק להרחיק את עצמו, האמר ר' אשי לקמן מודי ר' יוסי בגירי דיליה" עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור, מדוע כאשר נופלת המחיצה מחייבין את בעל הכרם יותר מאשר בעל השדה, שהרי אע"פ שהוא מחויב לבנות המחיצה מתחילה, הרי החיוב הוא רק מצד צורך "עבודת המחרשה" ולא מצד איסור כלאים? ואילו על עצם איסור כלאים בפשטות אין חילוק ביניהם! (דבשונה מרש"י² שמזכיר במפורש את עניין ההרחקה של

(1) ב, א.

(2) ב, א ד"ה אומר לו ובדף י"ח ע"א ד"ה אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות.



בעל הכרם מדין כלאים - הרי בתוס' לא מוזכר עניין זה כלל³).

ובפשטות הטעם בדבריהם, משום שהן בעל הכרם והן בעל התבואה שווים בעשיית הכלאים, שהרי הכלאים נעשה מחיבור שני המינים יחד. ומשום הכי לא שייך לומר שמצד דין כלאים נחייב דוקא את בעל הכרם לעשות מחיצה.
אך אם כן ובאמת חובת הרחקתו זה רק מצד עבודת המחרשה, מדוע חייב בנזק הכלאים?

ב.

על מי מוטל חיוב ההרחקה מנזק כלאים

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדים, בזמן ששניים חולקים שדה מעיקר הדין כל אחד יכול לזרוע עד סוף קצהו. ואף אם התפשט לצד השני שצריך להתרחק אם מזיק חבירו, אין זה משום שאין זו רשותו לזריעה, אלא רק מצד שאינו רשאי להזיק לחבירו.

וא"כ אצלנו, מכיון שיש חובת הרחקה על בעל הכרם, יוצא שבעל התבואה יכול לחזור ולזרוע ברשותו עד קצה שדהו, שהרי תמיד היה מותר לזרוע כל שדהו ואפ' אם יוצא לצד השני, אלא שבמקרה רגיל בעל השדה השני יכול לטעון שאינך רשאי להזיק את מקום זרעי, וכאן שבין כך בעל הכרם צריך להרחיק ממילא אינו יכול לטעון טענה זו, ולכן יכול לזרוע כדרכו.

ולפ"ז יוצא, שאין שום דין הרחקה על בעל השדה במקרה שיש לשני כרם, וכל דיני ההרחקה מוטלים רק על בעל הכרם, ואייתי שפיר שכשנפל הכותל כל החיוב לגדור הוא על בעל הכרם.

ג.

צ"ע נוסף בהמשך דברי התוס'

ע"פ הנ"ל, דלשיטת התוס' שווים בעצם איסור הכלאים בעל השדה ובעל הכרם, ניתן יהיה לבאר עוד דבר הדורש ביאור בדברי תוס':

דהנה בהמשך דברי התוס' כתבו "ואומר ר"י דלהכי קתני אומר לו גדור ולא קתני חייב לגדור לפי שצריך להתרות בו ואם לא התרו בו לגדור אינו חייב באחריותו" עכ"ל.
ומדבריהם משמע שאם לא התרה בבעל הכרם אע"פ שאין בעל הכרם חייב מ"מ

(3) דהיינו, שאע"פ שגם התוס' מסכימים שהסיבה שחייב להרחיק הוא מצד כלאים מ"מ החיוב בפועל הוא ענין בפ"ע שגזרו שירחיק כדי שלא יזיק לשדה חברו בכל מני הזיק.

התבואה תיאסר (דלא כהגירסא של חלק מהראשונים⁴ בתוס' שגרסו שהתבואה לא קדשה - כפי שיתבאר לקמן).

וצ"ל דמה נשתנה דין זה משאר דיני נזקים, שבכל מקום אדם שהזיק אע"פ שהיה שוגג חייב, ולמה ישתנה כאן הדין שבעל הכרם פטור על הנזק?

ובפרט תמוה מדוע בתוס' אין שום הסבר בדבר. למעט שבהמשך דבריו כאשר אומר שצריך להתרות פעם שניה אומר "שאינו סבור להיות חייב לגדור כל שעה", אך אינו מסביר מהו טעם הפטור בכך, שהרי בפועל הוא הזיק ומה משנה כוונתו.

ד.

שיטת רב"י בסיבת הפטור של בעל הכרם

והנה בעליות דרבינו יונה⁵ כתב וז"ל: "ולא קתני חייב לגדור לפי שצריך להתרות בו, דלא מסקי אינשי אדעתייהו להתחייב על כך, שאין לחייב על כגון זה מדינא דגרמי בלא התראה", עכ"ל. בפשטות דבריו משמע שלא ניתן לחייב שוגג על גרמי – על נזק שלא נעשה בידים.

והנה לכאורה היה ניתן ללמוד כך גם בשיטת תוס', דמה שכתבו "שאינו סבור להיות חייב לגדור כל שעה" כוונתם שאין כאן נזק ידוע לבעלים וגם הוי דינא דגרמי.

אלא שדוחק לומר כך שכן: א. הוה להתוס' להזכיר זאת להדיא? ב. בכלל יש דיון בראשונים לגבי דין חיוב גרמי על השוגג וא"כ ודאי דהוה להתוס' לפרש זאת!

ה.

חובת הרחקת הכלאים מוטל על שניהם

אלא שע"פ הנ"ל אפשר לבאר את דבריהם.

דהנה יש דין בכלאים בשנזרע מעצמו, דבאם ניחא ליה, הוה כאילו זרע בידים. והא דניחא ליה אין הכוונה דוקא כשרוצה בכך אלא אפ' שלא רוצה ורק דלא עושה מעשה

(4) רמב"ן, רשב"א.

(5) ד"ה 'והא דקתני אומר לו גדור'.

(6) עיין אינצקלופדיה תלמודית ערך גרמי, שדבר זה בכללות תלוי במחלוקת הראשונים האם דינא דגרמי הוי מדאורייתא או מדרבנן, ובפשטות תוס' לומד שדין זה מדרבנן, וממילא נראה בפשטות דס"ל כעליות דרבינו יונה, אך מ"מ ע"ש שמביא מקום דס"ל לתוס' דגרמי מדאורייתא, וכן דיש שס"ל שאע"פ שהוי דרבנן מ"מ יש לחייב השוגג.



מחאה נגד ג"כ נחשב כנזרע בידיים. וכמו ששמצינו במשנה⁷ "הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לשם אלקטנו הוסיף מאתיים מותר לכשאחזור אלקטנו הוסיף מאתיים אסור"⁸ - מוכח שאע"פ שמתכנן לעקור את הכלאים ושרק דוחה זאת לאח"כ אפ"ה נחשב "כניחא ליה" ויאסר.

אך בנידון דידן שכאשר נפלה המחיצה וממילא נתערבו הזרעים אע"פ שעל בעל הכרם מוטל לגדור (דין הרחקה עליו כנ"ל) מ"מ ייתכן שאינו יודע מכך ולכן אע"פ שלא גדר, אין התבואה נאסרת, היות ודמעיקרא לא עשה כלאיים בידיים וזרע בהיתר. ועכשיו כשנפל הכותל מה שגדל באיסור הר"ז גדל מאיליו ועדיין לא נודע לו. ואע"פ שנודע לבעל התבואה הרי הוא לא בחיוב.

אך לשיטת התוס' בדין הכלאים שהרי שותף בעל התבואה באיסור הכלאים, אומר ר"י שבעל התבואה צריך להתרות בבעל הכרם לגדור, ואם לא התרה הרי קידש, ובעל הכרם פטור מכלום משום שבעל התבואה עצמו גרם לאיסור.

ורק היות ודין הרחקה הנזק מלכתחילה מוטל על בעל הכרם ולא על בעל התבואה, משו"ה הדין שמספיק ב"אומר לו גדור" שאינו צריך לגדור בעצמו אלא שרק מגלה דלא ניחא ליה ע"י שעושה פעולה שתביא לסילוק האיסור ע"י שאומר לבעל הכרם - שעליו מוטלת החובה - לגדור¹⁰.

1.

שיטת שאר הראשונים באיסור כלאים

ועפ"ז מובן מחלוקת הראשונים בזה דס"ל דבאם לא התרה בבעל הכרם לא קידש. והיינו משום דס"ל דאיסור כלאים הינו רק על בעל הכרם ובל' הרמב"ן "דהוא המקיים כלאים בכרם שבא לתחומין של חבירו ואין חבירו נכנס בתחומו" וכן כתב הרשב"א. ומכיון שהוא עושה את הכלאים הרי "נתייאש ממנו ולא גדרו" תלוי בבעל הכרם דווקא, ולכן אם נודע לו אע"פ שלא התרו בו - קידש.



(7) כלאיים פ"ה מ"ו.

(8) שיטת תוס' עמ' ב' ד"ה נתייאש הימנה ולא גדרה.

(9) וכנ"ל שניחא ליה הר"ז גם שלא עושה פעולה בדבר.

(10) וזה שצריך לומר ולא יכול לשתוק ולסמוך על כך שבעל הכרם ימלא חובתו מעצמו, זה מכיון דשמא אינו יודע וכמו שר"י עצמו מסביר לגבי הצורך בהתראה השניה.



בסוגית 'אוקי אכילה בהדי אכילה'

מהלך הגמ' לדעת הרשב"ם – בדין עדים + שאלות על פי' הרשב"ם +
 דעת הרשב"א – בדין העדות + דעת היר רמב"ה – מדין כל דאליס גבר
 + כללות עניין פרק 'חזקת הבתים' למאירי ולרמב"ם + עפ"ז הסבר דעת
 הרשב"ם

הת' מנחם מענדל הלוי שי' סגל
 תלמיד בישיבה

א.

מהלך הגמ' לדעת הרשב"ם – מדין העדים

בסוגית 'אוקי אכילה בהדי אכילה' דנה הגמ' במקרה כאשר ב' אנשים באו לדין על שדה וכל אחד טוען בעלות עליה – "זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה, וזה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה" [כלומר, כל אחד טוען אותם טענות על השדה – שהיא שלו מאבותיו ואכל שני חזקה (השתמש בשדה ג' שנים), ובאכילת שנות חזקה הם טוענים על אותם ג' שנים, וכל אחד טוען שהשני משקר], "האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה", [כלומר, א' הביא עדים שהעידו על ב' טענותיו (הן שהיתה של אבותיו, והן שאכל בשנים אלו בשדה), והשני הביא עדים שהעידו רק על טענת החזקה].

ובפסק הדין נחלקו האמוראים "אמר רב נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא. א"ל רבא והא עדות מוכחשת היא? א"ל [רב נחמן], נהי דאיתכחש באכילתה, באבהתא מי איתכחש?".

וביאור דבריהם (לפי' הרשב"ם), רב נחמן סובר דהעדות שהעידו כ"א מכיתות העדים על אכילת החזקה – בטלה, כיון ש"הרי מכחישים זה את זה" כל א' ע"י עדות הכת השניה, אך העדות שהכת הא' העידו שהיתה של אבותיו – אינה מוכחשת ו"עדותן



קיימת", ובמילא מעמידים הקרקע ביד מי שהעידו לו שהיתה הקרקע של אבותיו. ורבא טוען לרב נחמן, שכיון שהדין בעדים שהוכחו בעדותם שפסולים לכל שאר עדויות, ה"ה כשיש ב' כיתי עדים המכחישות א' את השניה וודאי שא' מהכיתות שקרנית (ופסולה לשאר עדויות), "ואחרי שאין לברר איזו (מהם הכת) הפסולה – תיבטל עדותן לגמרי" ולא נקבל מהם עדויות כלל – גם לא העדות שהעידו שהיתה של אבותיו של אחד מהם. (וכשאינן לאף א' מהם ראייה על בעלותו יותר מהשני הדין כל דאליה גבר, וכשיש מוחזק – אוקי ממונא בחזקת מריה).

וע"כ עונה לו רב נחמן, שאף דלגבי עדות אכילתה הוכחשו, לגבי עדות האבות לא הוכחו "והכל מודים בו" והעדויות קיימת לפסוק על פיה.

לאחמ"כ מנסה הגמ' להעמיד מחלוקת ר"נ ורבא במחלוקת רב הונא ורב חסדא, דכאשר ב' כיתי עדים מכחישות זא"ז [שכ"א העידה בטענה שאינה מתקיימת עם עדות הכת השניה, (ודאי שכת א' מהם שקרנית, ובכת שקרנית הדין שאין מקבלים את עדותם גבי שאר עדויות, וכעת אין לנו לברר מי מהם הפסולה)], לדעת רב חסדא פסולים לשאר עדויות מספק כיון ש"אוקי ממונא אחזקיה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים", ולדעת רב הונא אף שהם ספק פסולים, מ"מ "לא נחזיקנה בפסולה מספק... משום דאוקי גברא אחזקיה ולא תפסלינהו מספק" ונעמיד את העדים על חזקת כשרות שלהם, ונקבל את עדותם גם בשאר עדויות שבעולם. ואולי בזה נחלקו גם רב נחמן ורבא (בקבלת עדות דאבהתא), דלר"נ – העדים מוחזקים בכשרות להעיד בעדות אחרת (דאבהתא) – כרב הונא, ולרבא – בשאר עדויות פסולים מספק וא"א לקבל העדות דאבהתא כיון שהוכחו באכילה – כרב חסדא.

ודוחה הגמ' השוואה זאת, די"ל שגם רבא סובר שבד"כ הדין הוא כרב הונא, אלא שכל מה שנחלקו ר"ה ור"ח – זהו בכשרות העדים בעדות אחרת, אבל באותה עדות "על אותה קרקע עצמה" – כו"ע מודים שלא נקבל את עדותם השניה.

וההלכה כדעת ר"נ, כדמוכח מהמשך הגמ' שהדין נפסק כדבריו (וכן כותבים הראשונים שהלכה כר"נ, כיוון שהלכתא כוותיה בדיני², ועוד שרבא ישב אז לפני ר"נ כתלמיד בפני הרב, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב³).

(2) ראה רשב"ם בדף ל, א סוף ד"ה מי לא אמרינן, ורי"ף ורא"ש שם.

(3) יד רמה כאן (מובא להלן ס"ד).

ב.

שאלות על פי' הרשב"ם

והנה לפי' הרשב"ם בסוגיה צריך להבין:

(א) במה נחלקו (מהי סברות מחלוקתם ד) ר"נ ורבא למסקנת הגמ' בקבלת עדות אחרת על אותה קרקע? ובעיקר דרוש ביאור דעת רבא, דמאי שנא עדות על דבר אחר שנאמנים (כרב הונא), מעדות אחרת 'דאותו קרקע' שאינם נאמנים, מהי הגריעותא בכך שזהו על אותו דבר שהוכחו עליו?

(ב) כן צריך ביאור קצת בלשונות הגמ' בשיח שבין ר"נ ורבא:

(1) מהו הלשון "והא עדות מוכחשת היא", לכאורה הול"ל "והא עדים מוכחשים נינהו", דהא אי קבלת העדות לרבא הוא מצד פסלות העדים (שהוכחו בעדות החזקה) ולא הכחשת העדות (דבעדות דאבהתא לא הוכחו כלל).

(2) מה הפי' בתשובת ר"נ "נהי דאיתכחש באכילתה באבהתא מי אתכחש", והרי אין הטענה שעדות דאבהתא הוכחשה, אלא שהעדים פסולים, והול"ל "האי עדות דאכילתה כעדות אחרת דמיא" וכה"ג.

(ג) עוד צריך להבין, דלפי' הרשב"ם הדיון בגמ' הוא בעדים שהוכחו על פרט א' בקרקע אם נאמנים להעיד על פרט אחר באותה קרקע, דיון שייך הרי להלכות הכחשה בדיני עדות, ולכאורה נושא זה אינו שייך לפרק חזקת הבתים שבפשטות מדבר בעיקרו בדיני חזקה, נאמנות בטענות ע"י מיגו, חזקה וכו' ולא בדיני עדים ועדות, ומה שמדובר כאן בטענות על קרקע עם חזקה וטענה אין זה ביאור מספיק כיון שטענות אלו לכאורה הם רק דוגמה לנושא בדיני עדות ולא עיקר העניין כדי לכלול הדיון בפרק זה.

ג.

דעת הרשב"א – בדין העדות

והנה, הרשב"א (וכן הריב"א בתוס' 4) ס"ל בהסברת דעת רבא בסוגייתנו "דעדות מוכחשת היא", דבעדויות על אכילה ושל אבותיו – עניין העדויות הוא להוכיח שהקרקע

(4) ריב"א בתוס' ג"כ טוען כהרשב"א שב' עדויות אלו הם כדבר אחד, אלא שסובר כך משום שעדות אבות נגד עדות אכילת שני חזקה לא מספיקה להעמיד הקרקע בידו (במקרה דאחד טוען שהיתה של אבותיו בלבד (בעדים) בלא טענת שני חזקה ושכנגדו טוען אכילת שני חזקה (ומביא עדים ע"כ), דבמקרה זה נעמיד הקרקע בחזקת הטוען שאכל שני חזקה "דנאמן לומר היתה של אבותי יום אחד במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה"), וכיון שכך עדות האכילה של השני מכחישה גם את העדות של אבותיו, וע"כ ה"ה מוכחשים בכל העדות.



של הטוען (ורק שלצורך כך מעידים על ב' פרטים – אכילה ואבות), וע"כ "עדות אבות ועדות אכילה הכל כעדות אחד דמי", וכשמגיעים עדים אחרים שמעידים שהשני מוחזק בקרקע זו ולא הראשון ומכחישים זא"ז בעדות דאכילתה – ה"ה מוכחשים בכל העדות (שכל ענינה אחד) "ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", (ובכך מסביר ג"כ את סברת רבא "עד כאן לא קאמר רב הונא אלא בעדות אחרת, אבל לאותה עדות – לא", שבנדר"ד כיון שכל העדויות הם להעיד שהקרקע שלו – ההכחשה היא על כל הפרטים ובטלה עדותם, אך בעדות על דבר אחר שאינם מוכחשים עליו – מקבלים עדותם).

ועפ"ז, ר"נ ורבא חלוקים בעדות בעלת ב' פרטים שעניינם אחד האם בהכחשה מחלקים את הפרטים לב' ועל מה שהוכחשו – הוכחשו, ועל מה שלא – לא, או שכיון שכל ענין העדות הוא אחד "דהכל להעיד שהקרקע שלו הוא", נמצא שכשהוכחשו – הוכחשו בכל ענין העדות, וע"כ "עדות מוכחשת היא".

ונמצא לפי הרשב"א שהדיון כאן הוא בגדרי קבלת העדות – כשהעידו על ב' פרטים שעניינם אחד אם הוי עדות א' או ב' (משא"כ לשיטת הרשב"ם הדיון (בין ר"נ לרבא) הוא בכשרות העדים כשהוכחשו באותה עדות).

ולביאורו מדויק השקו"ט דרבא ור"נ – "א"ל רבא והא עדות מוכחשת היא" דכוונתו לשאול שהרי זו עדות א', ובטלה כולה משום מקצתה, וע"כ עונה לו ר"נ, שאף דלגבי אכילה הוכחשו, הרי גבי עדות דאבהתא לא הוכחשו – ור"ל דהוי כעדות אחרת ועליה לא הוכחשו.

כמו"כ מובן יותר סברות מחלוקתם – לרבא העדים הראשונים מעידים דשלו היא, ועדים האחרונים באים להעיד שהקרקע היא של השני ולא של מביא העדים הראשונים, וע"כ בעדויות אלו שמעידים על בעלות הקרקע – כל העדות מוכחשת, כיון שכל העדות אחת היא, ור"נ לעומתו סובר, שהגם שמטרת העדות וענינה א', מ"מ הרי הם מעידים על ב' פרטים שכל אחד לבד יכול להעמיד הקרקע בידיו של המערער (לולא הכחשת העדות), וע"כ אף שהוכחשו בחלק מהעדות, הרי בפרט השני לא הוכחשו, ומחשיבים את העדות דאבהתא כעדות נפרדת שלא הוכחשה, ונפסוק על פיה.

אמנם גם לפירוש זה עדיין צלה"ב הקשר בין סוגיה זו לרצף הדיונים בפרק, מדוע נכנסה סוגיית דיני עדות לפרק חזקת הבתים שמדבר (בפשטות) על דיני חזקה ודומיהן (כנ"ל)?

ד.

דעת היר רמה – מדין כל דאלים גבר

ה"ד רמה' כותב על סוגיה זו דהלכה כרב נחמן – "וקיימא לן כרב נחמן בדיניה, ועוד

דרבא בהאי מעשה תלמיד הוה יתיב קמיה דרב נחמן ואין הלכה כתלמיד במקום הרב". וממשיך "ומיהא שמעינן, דכי אמרינן שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אוקי ממונא בחזקת מריה - היכא דקאי ברשותא דחד מינייהו, א"נ כל דאלים גבר - היכא דלא קאי בחזקתא דחד מינייהו - ה"מ היכא דאתכחוש בכולה מילתא, אבל היכא דלא אתכחוש בכולה מילתא, חזינן ליה דהווא מקצת דאתכחוש בגויה כמאן דלא אסהיד ביה חד מינייהו כלל, ושאר סהדותא דלא אתכחוש בגויה, חזינן לה כמאן דאסהידו בה לחודה, ואי אית בה כדי לזכויי בה לחד מינייהו מזכינן ליה ומוקמינן ליה לממונא בידיה...".

"ושמעין נמי מיהא דכי אמרינן ארעא היכא דקיימא תיקום א"נ כל דאלים גבר - היכא דשוו זכואתייהו להדדי, א"נ היכא דלית ליה זכואתא לחד מינייהו כלל... אבל היכא דאית ליה לחד מינייהו ראייה דזכותיה טפי מחבריה, אע"ג דקיימא בידא דהאיך - מפקינן לה מיניה ומוקמינן לה בידא דהאי דאלימא זכותיה טפי. והוא דהווא ראייה גמורה למפסק דינא אפומא".

כלומר, היד רמה לומד מהסוגיה ב' הלכות בדיני כדא"ג (ו"אין מוציאין מחזקת בעלים" - כשיש מוחזק ביניהם):

א) בנוגע לעדות, כשאין ראייה לב' הצדדים (והפסק יהיה כדא"ג) - כאשר הוכחשו רק בחלק מהעדות, מקבלים את חלק העדות שבה לא הוכחשו ופוסקים עפ"ז "כמאן דאסהידו בה לחודה".

ב) בדין 'כל דאלים גבר', דין זה נפסוק רק כשווים בעלי הדין בטענתם לגמרי (כשלאף אחד אין ראייה או שלשניהם ראייה שווה), וכאשר לאחד יש ראייה יותר מהשני "מוקמינן לה בידא דהאי דאלימא זכותיה טפי".

והנה, ב' דינים אלו טעונים הסבר:

א) בנוגע לדין העדות צלה"ב, מה שונה דין כדא"ג משאר דיני התורה, שהרי הכלל בדיני עדות ש"עדות שהוכחשה מקצתה הוכחשה כולה"? (אמנם יש הסוברים שב' פרטים הוי ב' עדויות, אך לסוברים דהוי עדות א' והוכחשה מקצתה - הדין שהוכחשה כולה, ומלשון היד רמה נראה שסבר דהוי עדות אחת ורק ש"לא אתכחוש בכולה מילתא" (דאל"כ הול"ל "דבעדות זו השניה לא איתכחוש" וכדו')).

ב) מאי קמ"ל שאם לאחד ראייה זוכה בקרקע מן הדין ולא אומרים כדא"ג? לכאורה, פשוט דכדא"ג נאמר רק כאשר לאף אחד אין ראייה או כשווים בטענתם - אז אין ביד ביד לברר הספק ואומרים כדא"ג, אמנם כשלאחד ראייה יותר מהשני פשוט שיזכה לברר בקרקע?

ונראה שהיד רמה למד שכל הדיון כאן בגמ' לא מדבר כלל בדין העדים או העדות



(כהרשב"ם והרשב"א) אלא בדין כל דאלים גבר ("מיהא שמעינן" - מהכא).

כלומר, בנוגע להכחשת העדות - לכו"ע כשהוכחו בפרט א' מהעדות עדותם בטילה - דהוי עדות שהוכחה מקצתה והדין שהוכחה כולה.

והנה, כיון שע"פ עדותם אין לפסוק על בעלות הקרקע, נחלקו האמוראים בנוגע למעשה, רבא ס"ל דכיון שאין עדות לאחד מהם על הקרקע הדין כל דאלים גבר, רב נחמן לעומתו סובר דאע"ג שאין כאן עדות אעפ"כ עדיין אין הפסק כל דאלים גבר, אלא יזכה בקרקע בעל העדות דאבותיו.

ונראה לומר ההסבר בזה, ר"ב נחמן סובר דאף שדין עדות אין כאן - ראייה מיהא איכא למביא עדים על טענת "של אבותי" בזה שהעידו ע"כ ב' עדים (אף שאינם מתקבלים בתורת עדות), והדין שכשיש ראייה לא' מבעלי הדין מושלל לפסוק כדא"ג, ומחדש שעדותם על מה שלא הוכחו בו נחשב כראיה לשלול כדא"ג, ויתירה מזו להעמיד הקרקע בחזקת מי שהעידו על אבותיו.

החזקת עדות זו בתור ראייה נאמר רק בדין כדא"ג, כיון שדין זה קיים רק כאשר ב' הצדדים שווים לגמרי בטענתם ובמוחזקותם בדבר, וע"כ כאשר אחד גובר על שכנגדו בראיה, אפי' בכזה סוג ראייה שבשאר מקומות לא מתקבל (כדהכא - דהרי עדות שהוכחה מקצתה הוכחה כולה) מ"מ מספיק הדבר לשלול הפסיקה בכדא"ג ויזכה בממון בעל הראיה.

עפ"ז מובן מאוד דיוק לשון הגמ' כשאומר ר"נ "אוקי אכילה בהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא" דמציג הדברים כ'משוואה' - דבנוגע לטענת אכילתה קיימים עדים לכ"א מהם, ובנוגע לטענת של אבותי קיימים עדים רק לא' מהם וע"כ אפוא גובר הוא בראייתו על השני ו"אוקי ארעא בחזקת אבהתא".

אמנם, רבא לא סבר החידוש הנ"ל דר"נ וס"ל שגם בדין כדא"ג בלא הוכחה חזקה באופן שתועיל גם במקומות אחרים (כמו להוציא ממוחזק), לא יזכה בעל הראיה החלשה יותר מחבירו וכשווים ממש ונפסוק אפוא - כדא"ג.

וזהו שאומר "והא עדות מוכחשת היא" שהרי בכ"מ הדין דעדות שהוכחה מקצתה הוכחה כולה, ואין הבדל לדעתו בין הדין כאן לשאר מקומות וכשאין ראייה לא' מהם - כדא"ג.

וע"כ עונה לו ר"נ "נהי דאיתכחש באכילתה באבהתא מי איתכחש" - דין כדא"ג לא

(5) הן לדעת הרא"ש וכדא"ג מברר על בעלות הקרקע, מ"מ הוי בירור חלש ביחס לראיה, ובפרט לדעת הרשב"ם וכדא"ג אינו פסק ברור וקבוע אלא השארת הספק עד שיתברר הדבר, ב"ב ל"ד ע"ב, ע"ש.

נוכל לפסוק כאן כיון שבחלק מהעדות לא הוכחשו "באבהתא מי איתכחש" וע"כ פוסק הדין שנעמיד הקרקע בחזקת מי שהעידו שהיתה של אבותיו.

ה.

כללות עניין פרק 'חזקת הבתים' למאירי ולרמב"ם

ולהבין קשר סוגיה זו בפרק חזקת הבית לדעת היר רמה יובן בהקדים דעת הרמב"ם בעניין פרק חזקת הבתים, כדלקמן:

בנושא פרק חזקת הבתים כ' המאירי "כוונת זה הפרק אמנם היא בביאור עניני החזקות, רצונו לומר, המחזיק בנכסי אחרים וטוען שהם שלו בטענת מכירה וכבר עמדו הנכסים בידו זמן ידוע - שחזקתו מועלת בכך, וזו היא הנקראת חזקת טענה. וכן שמחזיק בקצת דברים שהיה חבירו יכול למחות בידו מצד היזק המגיע לו בכך ולא מיחה, והרי זה טוען שזכה בה מצד מחילה והיא הנקראת חזקת מחילה, או שלא טען כיום אלא שעמד שם והיא מהדברים שעשויים לימחל והיא חזקה שאין עמה טענה, ושאר דינין שבענייני החזקות..."

היינו לדעת המאירי עניין הפרק הוא לבאר "ענייני החזקות" (ובענייני החזקות גופא מפרט ג' סוגים: חזקת טענה, חזקת מחילה וחזקת קניין) רק ש"זהו שורש הפרק דרך כלל, אלא שיבואו בה הרבה דברים על ידי גלגול - כמשפט סוגיית התלמוד על הדרך שקדם".

והנראה לדעתו, דדיני חזקה הם נושא ועניין בפ"ע הנידון בפרק זה ומכיל בתוכו ריבוי חלקים ופרטים שונים בענייני החזקה (הן סוגי החזקה והן זמני החזקה, מחאה וכו').

אמנם הרמב"ם בספר היר לא כתב הלכות חזקה כהלכות בפ"ע אלא כותב את דיני החזקה בכלל ההלכות שמצידם באה החזקה: דיני החזקה הבאה מצד טענות בעלי הדין (חזקת טענה) - בכלל הלכות 'טוען ונטען', דיני החזקה התלויה במחילה (חזקת מחילה) "שהיה חבירו יכול למחות בידו" בהל' שכנים ואת דיני החזקה בקניין (חזקת קניין) בהל' מכירה.

והנלמד מכך, לדעת הרמב"ם אין דין החזקה עניין בפ"ע, אלא היא כלי עזר לבי"ד לפסוק בדינים מסוימים (טוען ונטען, שכנים ומכירה) כשאין ראיות ברורות לאחר הצדדים ויש חזקה משתמשים בחזקה זו כראיה לפסוק הדין ולהכריע הספק על פיה בכל מקום ודין שהוא.

עפ"ז קשה לומר שפרק חזקת הבתים כולו יוקדש לדון בדיני חזקה, בעוד שחזקה



אינה אלא פרט וראיה בדיני ספיקות, והגם שזהו פרט חשוב מאוד ונושא בתוכו ריבוי פרטים עדיין לא מסתבר כ"כ שרבי כשסידר המשניות בחר לקחת פרט וראיה לכותבו כפרק בפ"ע (ע"ד דין שליחות דלא מצינו שמוקדש לו פרק בפ"ע בש"ס, הגם שהוא דין כללי שמתגלגל בכל דיני התורה, והוא דין מחודש הכולל ריבוי פרטים, אלא שמופיע בכמה מקומות לגבי הנושא המדובר שם).

והנה, החילוק בין פרק חזקת הבתים לד' פרקים שאחריו (המוכר את הבית, הספינה, פירות ובית כור) בפשטות הוא דבר הפרקים ד'המוכר' נושא הדיון אצל בי"ד הוא לאחר שהיתה מכירה (לכו"ע) והשאלה בין המתדיינים היא מה נכלל במכירה, אמנם ב'חזקת הבתים' הדיון הוא על עצם המכירה האם בכלל הייתה מכירה או שלכתחילה לא (וטוען שבאה לידו בגזילה, שלא עשה קניין המועיל (בנכסי הגר וכו') או שלא היה מחילה על התשמיש וכו').

ובבירור הדיונים על קיום המכירה (והקניין) ישנם (בכללות) כמה מיקרים: א. דיונים כאשר אין ראיות ברורות הרגילות להתקבל בבי"ד (כמו שטר, עדים וכדו') ועיקר הדיון עומד על טענותיהם (דינים אלו נכללים אפוא בהל' טוען ונטען), במקרים אלו תפקיד הבי"ד להכריע הוויכוח ע"י ראיות אחרות (כגון חזקה, נאמנות א' מהצדדים ע"י מיגו ועוד), ובמקרים פחות ברורים ע"י פסק המכריע או כדא"ג. ב. דיונים בהחזקה מהפקר (דיונים אלו אינם על מכירה, אמנם המדובר בהם הוא בין ב' שהחזיקו יחד והדיון האם קנה בכלל א' מהצדדים) באיזה דרך קונים, כמה קונים ובכוונה לקניין (החזקה בנכסי הגר), דינים אלו נכללים בהל' זכיה. ג. קצת דיונים בהחזקת תשמיש בין שכנים ולא מיחה (גם כאן הדיון אם בכלל הוי מוחזק או כלל לא), כמה יש חזקה ומה אסור לעשות בין השכנים ואין חזקה משום היזק, ודינים אלו נכללים בהל' שכנים.

[בכללות יותר בהגדרת הנושא הכללי בתוכן מסכת בבא בתרא כולה נחלקו הרמב"ם והמאירי:

בראשית פירושו לבבא קמא כותב המאירי גבי הנושא הכללי של מסכת נזיקין ד"כולה נזיקין חדא מסכתא היא" ד"עניין שלושת המסכות אמנם הוא סובב לבאר עיקרי הדין במה שאין בו צד דיני נפשות כלל" – דיני ממונות, ודיני ממונות גופא חלוקים לג' שערים (נושאים ועניינים), בבא קמא – "לבאר הדין בתביעות הבאות מזה לזה מצד היזק המגיע ממנו לחבירו הן מצד ממונו והן מצד עצמו", בבא מציעא – "בתביעות הבאות דרך טענה מאדם לחבירו לא מצד תביעה שמחמת היזק, אבל דרך טענה בענייני מציאה ופיקדון והקניינים וההלוואות ודרכי השאלה והשכירות והקבלנות" בבא בתרא – "ובאו ענייני השער השלישי בענייני התביעות הבאות בקרקעות מצד היזק המגיע

לשכנים מזה לזה בענייני דירתם או חזקת אחד במה שאינו שלו, וכן בחלוקת הקרקעות המשותפים וחלוקת היורשים וענייני המורשים ודיני מכירת הקרקעות וקניינם ודיני הנחלות ותיקון שטרות".

היינו דלדעת המאירי עניין מסכת בבא בתרא (שבה חלוקה משאר הבבות) הוא תביעות שמצד קרקעות, ותביעות אלו חלוקים לריבוי פרטים בתביעות שונות.

אמנם הרמב"ם כתב בעניין המסכת (בהקדמתו לפי' המשניות שלו):

"... וחילק המסכת הראשונה לשלשה חלקים, והתחיל בבבא קמא ועניינה לדבר על נזיקין ושמירתם כגון שור ובור והבער ודין החובל וכדומה לו, ואין השופט רשאי להקדים דבר קודם שיסיר ההיזק מבני אדם, ומפני זה הקדים אותה בראשונה על שאר הדינים, ואח"כ בבא מציעא ועניינה לדבר על הטענות והפיקדונות ושכירות, ודין השואל והשכיר וכל מה שראוי לחבר לזה העניין, כמו שעשה הכתוב שאחר דיני שור ובור והבער "וכי ינצו אנשים" – דיבר על ארבעה שומרים, ואח"כ בבא בתרא ועניינה לדבר בחילוק הקרקעות, והדינים בעניין הדירות המשותפות והשכונות, וביטול מקח וממכר במום הנמצא, ולדבר בעניין הממכרים והקניינים והיאך ראוי לדון אותם והערבות והירושות, וסידר החלק הזה באחרונה כשביל שכולו קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה". עכ"ל.

לדעת הרמב"ם חילוק המסכתות והדינים הנכללים בהם, לא באים מצד הדינים הפרטיים הנידונים בה (כהמאירי – תביעות היזק, טענה וקרקעות), אלא מצד העניין הכללי והיסודי של דיני נזקין בכלל, וע"פ מחלק המסכתות לג' – הסרת המזיקים (דיני המזיקים ואופן השמירה עליהם), דיני שומרים (חיובם ועי"ז לא יהיה היזק), שאר הדינים דנזיקין שלא התבארו מן התורה וכולה קבלה וסברות.

(ובהסברת חידוש הרמב"ם בעניין המסכת, שמעתי ממו"ר הרה"ג שלום דובער הכהן שי' כ"ץ):

(7) ע"פ דברי רבינו בסה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 369 ואילך:

לאחר שמביא דברי הרמב"ם (הובאו בפנים) מבאר: "נזיקין – רומז על כללות זמן הגלות (ונחלק לשלש בבות, כנגד שלש גלויות הכלליות), כשישנם בעולם עניינים בלתי רצויים (נזיקין), החל מ"ארבעה אבות נזיקין" בבבא קמא דהגלות, ועד"ז ענייני מריבה ומחלוקת ("זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה.. יחולקו") בבבא מציעא דהגלות, ועד לבבא בתרא (סיום וגמר) דהגלות – שהתחלתה ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר", שמרצון הטוב, ללא הכרח ("טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין"), מתדברים ביניהם ע"ד מניעת היזק ראייה איש מרעהו...".

מההקבלה דג' הבבות לג' הגלויות והקבלת מסכת בבא בתרא לסיום וגמר הגלות (מצד העניינים המבוארים בה), נראה דהיות המסכת אחרונה מסדר נזיקין אינה מפני שוליות המסכת כביכול ביחס



לכאורה בהשקפה ראשונה נראה (בדעת הרמב"ם) דמסכת בבא בתרא מגיעה אחר שכבר למדנו רוב ההלכות בדיני ממונות ואחר כ"ז נשאלו כמה דינים אחרונים שלא התבארו בתורה וכתבום במסכת בבא בתרא.

אמנם, בעומק יותר לומד הרמב"ם שבמסכת זו יש עניינים ויסודות כלליים בדיני ממונות, ומצד שלא התבארו בתורה וכולם דברי קבלה וסברות שנו מסכת זו באחרונה, אבל יש בה יסודות וכללים גדולים.

ומודגש במיוחד במשנה הראשונה בה פותחת המסכת שיש בה יסודות בדיני: נזיקין, ספיקות וקניינים כדלקמן.

(א) בדין הראשון במשנה בחיוב בניית הכותל בין שכנים מצד היזק ראייה (ללישנא בתרא בגמ' שהיא העיקר להלכה⁸) – שאינו היזק ממשי בידיים שמחסיר ממון, בדין זה יש יסוד כללי בהבנה מהו מוגדר כהיזק בין איש לחברו.

(ב) בדין השני "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם" שהוא דין יסודי בדיני ספיקות⁹ מתי אפי' במקרה שא' מהצדדים "מוחזק" מוציאים הממון מרשותו ומחלקים ביניהם.

(ג) בדין חיוב בניית הכותל כמבואר בגמ' ש"השותפין שרצו . . . בונים את הכותל" מיירי כשעשו קניין ביניהם על בניית הכותל, ונעשו מחוייבים ומשועבדים א' לשני לבניית הכותל ואין א' מהם יכול לחזור בו – וגם הוא דין יסודי בקניינים ושעבוד¹⁰].

[ונראה דההפרש בהגדרת הנושא בין הרמב"ם למאירי הוא באופן ההגדרה, המאירי מגדיר הנושא בעיקר מצד הדינים הפרטיים המדוברים בה וע"כ מגדיר את הפרק כדיני חזקה (ובכללות המסכת בדינים התלויים בקרקעות), והרמב"ם מגדיר הנושא ע"פ המהלך הכללי והיסודי של הדינים הכתובים, וע"כ נראית הגדרת הפרק לשיטתו יותר מצד ספיקות בעצם המכירה (ובעניין המסכת כמ"ש מפורש בדינים שהם קבלה וסברות שלא התבארו בתורה)].

ע"פ כהנ"ל מובן שכחלק מנושא פרק זה הוא גם סוגיית "אוקי אכילה בהדי אכילה", שהוא חלק מדיני כדא"ג (פסק כהכרעה בספיקות על בעלות נכס כשאינן עליו ראיות ידועות כגון עדים ושטר), ובנוגע לדין זה דנה הסוגיה כאשר יש לא' ראייה יותר מהשני ובזה פסק ר"נ שנעמיד הקרקע בחזקתו (כנ"ל בארוכה בדעת הירמיה, וכן יוצא לדעת

לעניינים המבוארים במסכתות הקודמות, אלא מפני שהעניינים המבוארים בה נעלים ומיוחדים (שלא התבארו בתורה), כמבואר בפנים.

(8) ב"ב ב' ע"א תוס' ד"ה סברוה.

(9) כמבואר בתוס' שם ד"ה לפיכך.

הרמב"ם שמכליל דין זה ג"כ בהלכות 'טוען ונטען'.

ו.

עפ"ז הסבר דעת הרשב"ם

ובהסברת דעת הרשב"ם ד"באותו קרקע עצמו לא" נראה לומר, דדין רב הונא שבעדות אחרת נקבל עדותם "דאוקי גברא אחזקתיה ולא תיפסלינהו מספק" הוא רק בעדות אחרת ממש, אמנם בעדות על אותו דבר (להעמידו בידו) שעליו הוכחשו אף שמוחזקים בכשרות במקום אחר מ"מ לגבי עדות זו עדיין עומדת ההכחשה בעינה ואין לקבל עדותם עליה (ע"ד פי' הרשב"א שהוא מדין העדות, אלא שלפי' הרשב"ם מה שלא נקבל עדותם באותו הדבר שעליו הוכחשו הוא לא מצד עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אלא מצד שאין לנו להאמינם ולהחזיקם בכשרות על אותו דבר שעליו הוכחשו).

כלומר, לגבי עדות אחרת, כשלא מוכח פסלות העדים שהם העדים השקרנים אין לנו לפסול חזקתם מספק ונחזיקם בכשרות כשאר עדים, אמנם כאשר באים להעיד בדבר שעליהם הוכחשו, בעדות זו קיימת הכחשתם הקודמת לעיני הדיינים ולא נוכל שוב להחזיקם בכשרות מספק. ועצ"ע.

ובדין זה חולקים ר"נ ורבא, כאשר מעידים על ב' פרטים בעניין אחד אם נחשב כעדות אחרת לעניין העמדתם בכשרות וקבלת עדותם (מצד שהם ב' פרטים שונים, ועל הפרט השני לא הוכחשו), או דהוי כאותה עדות (מצד שעניינם אחד – להעמיד הקרקע בחזקת א' מבעלי הדין) ואין מקבלים עדותם כיון שמוכחשים בעדות זו.

ועפ"ז מובן הלשון בשיח דר"נ ורבא "והא עדות מוכחשת היא" – דבעדות זו הוכחשו (להעמיד הקרקע בחזקת א' מהם), וכל העדות מוכחשת לעניין כשרותם להעיד בפרט אחר בדבר זה.

ע"כ עונה רב נחמן "נהי דאיתכחש באכילתה באבהתא מי אתכחש" דהרי ישנם ב' פרטים בעדות ועל מה שהוכחשו אכן הוכחשו אך על מה שלא נעמידם על חזקתם וכשרים להעיד כרב הונא, וע"כ נפסוק הדין על פיהם.

ובנוגע לקשר סוגיה זו בפרק (לפי' הרשב"ם והרשב"א), יש לתרץ בדוחק שזהו מצד הדיון הפרטי בסוגיה בדין חזקה (אכילת ג"ש) וטענה (של אבותיי) (ע"ד הגדרת המאירי את הנושאים מצד הדינים הפרטיים), ועצ"ע.

אמנם לפי' היד רמה והרמב"ם מדויק ויפה, ודו"ק.





שיטת הראשונים ר"פ חזקת הבתים

הפירוש ב"מיום ליום" במשנתנו • האם מוכחת דעת רבנן במשנתנו •
ענין ומשמעות חזקה בקרקעות • ביאור לשון המשנה "מיום ליום"

הת' נחמן שי' סנדומירסקי
תלמיד בישיבה

א.

הפירוש ב"מיום ליום" במשנתנו

בריש פרק חזקת הבתים¹ מבארת המשנה דין חזקת קרקעות שהוא שלוש שנים, ומחלקת בין קרקע העושה פירות מזמן לזמן, שאין צורך בג' שנים שלמות, לבין קרקע העושה פירות תדיר שצריך להחזיק ג' שנים שלמות מיום ליום.

ונחלקו הראשונים בפירוש הדין "חזקה מיום ליום"; רבנו גרשום לומד שדין זה כולל הן שצריך להשתמש בשדה ג' שנים שלימות ולא שניים ומחצה וכיוב"ז, והן שבמשך הג' שנים הללו צריך להשתמש בשדה בכל יום ויום כפשוטו.

[והטעם: שבאם לא יהיה לו עדים שהשתמש בשדה בכל יום, יוכל המערער לטעון שלא מחה במחזיק משום שהיה ליד השדה באותם ימים שלא היה נוכח בהם המחזיק, ולא ידע שירד לתוך שדהו].

ואמנם מדברי רש"י² "לפי שכשאמרו ג' שנים לחזקה – כל הראוי לצאת ממנה בג' שנים אמרו" משמע שרק צריך להשתמש בכל הפירות שהוציאה השדה בכל ג' שנים הללו, אבל לא שצריך להיות בשדה בכל יום ויום.

וצריך ביאור בטעם מחלוקתם.

גם צריך להבין בשיטת רבנו גרשום שצריך עדות על כל יום שהיה בשדה, דלכאור'

(1) כ"ח ע"א.

(2) סוף ד"ה בית השלחין.

לא מובן איך יביא עדים שראו אותו משתמש בכ"י ובפשטות קשה לדעת ולזכור מה היה בשדה כל יום במשך הג' שנים. וגם אם כן יודע על כל יום מי יאמר שהוא הי' בשדה כל יום עד כדי כך שלא תהיה שעה א' במשך הג' שנים שהמחזיק לא היה בשדה כך שהתובע לא יוכל לומר שהוא לא ראה אותו בשדה?

מוכרחים לומר שיש איזה הכרח ללמוד כן וצ"ל מהו.

ב.

האם מובאת דעת רבנן במשנתנו

ויוכן זה בהקדים מחלוקת ראשונים נוספת בהמשך המשנה; "שדה (בית³) הבעל חזקתה ג"ש ואינה מיום ליום, רבי ישמעאל אומר ג' בראשונה ג' באחרונה ושנה באמצע. ר"ע אומר חודש בראשונה חודש באחרונה ושנה באמצע". יש ראשונים⁴ הלומדים שיש כאן ג' דעות, דעת חכמים (ת"ק) הסוברים שקרקע שאינה עושה פירות תדיר חזקתה אמנם ג' שנים אבל אינה מיום ליום דהיינו שלא צריך להיות כל יום בשדה⁵. ויש את דעת ר"י ור"ע שלומדים שבזה לא צריך גם ג' שנים שלמות אלא י"ח או י"ד חודשים.

ולפ"ז מבארים דברי הגמ' להלן⁶ "ולרבנן מאי" דקאי על דעת רבנן שבמשנה.

אמנם לשיטת רש"י⁷ ותוס'⁸ יש במשנתנו רק שני דעות, דעת ר"י ור"ע. ודברי המשנה "חזקתה ג"ש ואינה מיום ליום" הוי הקדמה לדברי ר"י ור"ע. ולשיטתם אכן קשה דברי הגמ' "ולרבנן מאי" - שהרי היכן שמענו את דעת רבנן שהגמ' שואלת "ולרבנן מאי" (ולדבריהם צריך לדחוק שמכך שהעמדנו את ביאור הגמ' בענין מקור הדין לחזקת קרקעות בג' שנים משור המועד כדעת הולכי אושא משמע שחולקים עליהם חכמים עיי"ש).

ג.

ענין ומשמעות חזקה בקרקעות

ונראה לבאר את שיטות המחלוקת:

(3) הגהת הב"ח.

(4) ראה ריטבא דף ל"ו ע"א ועוד.

(5) ביאור דעת חכמים בפרטיות ראה בריטב"א הנ"ל.

(6) בע"ב.

(7) ד"ה שדה בית הבעל.

(8) בדף מ"א.



דהנה בדין חזקת קרקעות כפי שנתבאר בראשונים משמע שישנם שני אופנים ללמוד מהו גדר המוחזקות:

א. שלאחר שמחזיק בקרקע ג' שנים נפעל כאן תפיסה בגוף הקרקע, שנחשבת כתחת ידו, ע"ד חזקת מטלטלין.

ב. אין כאן תפיסה, אלא שלאחר שלוש שנים המרא קמא לא יכול להוציא הקרקע מידי המחזיק, (דהוי ראייה שמכר, או משום תקנת חכמים).

ומובן שבכללות זהו החילוק בין הולכי אושא שלומדים חזקה משור המועד שהנגיחות יוצרים את החזקה לבין דעת רבנן שיש כאן רק תפיסה נגד טענת המערר⁹ בכך שלאחרי ג"ש אין דרך הקונה לשמור על השטר¹⁰.

והנה מדיוק לשון המשנה 'חזקת הבתים' (ולא קנין הבתים וכדו') משמע שיש כאן מוחזקות ותפיסה בגוף הקרקע – ע"ד המוחזקות במטלטלין (ולא רק בדין ראי' או תקנת חכמים). ולכן רש"י כדרכו לדייק בלשון הש"ס¹¹ לא ס"ל שדעת רבנן מובאת במשנתנו. משא"כ לראשונים לא ניחא להו לומר כן, משום שא"כ יהיה דחוק כללות מהלך הגמרא "ולרבנן מאי" כנ"ל.

ד.

ביאור לשון המשנה "מיום ליום"

ועפ"ז יש לבאר ג"כ את החילוק הנ"ל בין רבנו גרשום לרש"י גבי 'מיום ליום' בקרקע העושה פירות תדיר:

די"ל שרבנו גרשום סובר כהראשונים הנ"ל שדעת חכמים (הלומדים שגם בקרקע העושה פירות מזמן לזמן צריך חזקה ג' שנים שלמות) מובאת במשנה. וא"כ יקשה, מה ההבדל בין קרקע העושה פירות תדיר לשאינה עושה פירות תדיר? שהרי בשניהם צריך ג"ש שלימות, ומה כוונת המשנה ש"אינם מיום ליום".

מוכרחים לומר שבקרקע העושה פירות תדיר צריך בנוסף לג' שנים גם שלמות גם שישתמש בשדה בכל יום ויום מהג' שנים, ושדה שאינה עושה פירות תדיר, אמנם צריך

(9) מתקנת חכמים.

(10) ואפ' לשיטת הרמב"ן דלרבנן יש חזקה מיד כשיורד לקרקע – בכ"ז לא דמי למטלטלין, שהרי צריך את סברת רבא – שלאחר ג"ש אין שומרים על השטרות. דהיינו שאף לאחר החזקה צריך משהו נוסף. וממילא לא דמי למטלטלין.

(11) עיין בכמה משיחות כ"ק אדמו"ר שדרכו של רש"י היא בפשוטו של גמרא.

ג' שנים שלמות, אבל אינם מיום ליום, שלא צריך להשתמש בשדה בכיו"י.
 [ובנוגע למה שכתב שצריך להביא עדים על כל יום ויום דלכאוי' איך יזכרו וכו' –
 נראה שלומד כדעת ר"ת בתוס' דלקמן,¹² ע"ש. וצ"ע].
 משא"כ לשיטת רש"י שאין את דעת רבנן במשנתנו – אפשר לפרש בפשטות שהלשון
 ג' שנים מיום ליום זה (לא השימוש בשדה בכיו"י, אלא) עצם החזקה בשלש שנים. וק"ל.



(12) בדף כ"ט ד"ה אמר מר זוטרא.



חזקת ג' שנים לרבנן לשיטת הקצוה"ח

הצעת הסוגיא • ביאור קושיית תוס' על התירוצ' הב' • הצעת שיטות הרמב"ן והקצוה"ח • ביאור הקושי בכל אחת מהשיטות • תוספת ביאור בשיטת הקצוה"ח • הוכחה לביאור זה משיטות הראשונים

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין¹: "אמר ר' יוחנן, שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים: מנין לחזקה ג' שנים, משור המועד. מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות - נפק ל' מחזקת תם וקם ל' בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנים - נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". היינו, לדעת הולכי אושא דין חזקת ג' שנים בקרקעות נלמד מדין שור המועד. כשם שלגבי שור המועד הדין הוא שהשור נעשה מועד לאחר שנגח ג' פעמים כן הוא הדין גם בקרקע, שהאדם נעשה מוחזק בקרקע לאחר שמשתמש בה ג' שנים.

ונחלקו הרמב"ן והתוס' בביאור הלימוד משור המועד לשיטת הולכי אושא. לדעת הרמב"ן הדין לגבי שור המועד הוא שאם השור לא נוגח הוא בחזקת תם ולאחר שנגח ג' פעמים יצא מחזקת תם ונכנס לחזקת מועד, ולומדים הולכי אושא שכן הדין גם בקרקע, לפני שהי' בה המחזיק היא היתה בחזקת המרא קמא ובמשך ג' השנים שהמחזיק משתמש בה יוצאת הקרקע מחזקת המרא קמא ונכנסת לחזקת המחזיק, ולאחר ג' שנים היא בחזקת המחזיק לגמרי.

אך תוס' חולק על הרמב"ן ואומר שהדין בשור המועד הוא שאם נגח השור ג' פעמים מתברר שהוא נגחן בטבעו כבר מהנגיחה הראשונה, ומכך לומדים הולכי אושא גם

(1) ב"ב כח, א.

(2) כח, ב ד"ה אלא מעתה חזקה.



בנוגע לקרקע שלאחר שהי' בה המחזיק ג' שנים מוכח שהיא של המחזיק כבר מהשנה הראשונה.

ובהמשך, מביאה הגמרא את דעת רבנן החולקים על הולכי אושא ולשיטתם הדין במשנתנו שכדי להיות מוחזק בקרקעות צריך להיות בקרקע ג' שנים לא נלמד משור המועד אלא מסברא, והגמרא דנה מהי הסברא: "אלא אמר רבא: שתא קמייתא מחיל איניש, תרתי מחיל, תלת לא מחיל. אמר לי' אביי: אלא מעתה, כי הדרא ארעא תיהדר לבר מפירי, אלמה אמר רב נחמן: הדרא ארעא והדרי פירי. אלא אמר רבא: שתא קמייתא לא קפיד איניש, תרתי לא קפיד, תלת קפיד. א"ל אביי: אלא מעתה, כגון הני דבי בר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו, הכי נמי דלאלתר הוי חזקה. וכי תימא הכי נמי, אם כן, נתת דבריך לשיעורין. אלא אמר רבא: שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטרי, תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר".

היינו, מבאר רבא שהסברא היא שעד השנה הג' בעל הקרקע מוחל על כך שאדם אחר מחזיק בה, ומהשנה הג' בעל הקרקע לא מוחל, ועל כן אם לא מחה עד סוף השנה הג' הרי זו הוכחה שהקרקע שייכת למחזיק. אך הגמרא דוחה את הסברא הזו משום שאם עד ג' שנים בעל הקרקע מוחל הי' אמור להיות הדין שאם בי"ד פסקו שהקרקע שייכת למרא קמא ולא למחזיק - הקרקע חוזרת למרא קמא אבל המחזיק לא צריך לשלם לו על הפירות שאכל במשך הזמן שהחזיק בקרקע, ומכיון שהדין הוא לא כך אלא הדין הוא שבמקרה כזה המחזיק יצטרך לשלם על הפירות שאכל, לא יתכן לומר שעד ג' שנים אדם מוחל על כך שהשני מחזיק בקרקע.

ומביא רבא סברא נוספת שעד ג' שנים אדם אמנם לא מוחל על כך שחבירו מחזיק בקרקע אבל לא מקפיד על כך ומג' שנים ואילך המרא קמא מקפיד ואם לא הקפיד במשך ג' שנים זו הוכחה שהקרקע של המחזיק, וגם סברא זו דוחה הגמרא משום שישנם בני אדם שמקפידים גם על פחות מג' שנים כגון הני דבי בר אלישיב שמקפידים מיד ואם כן אין סברא לומר שדווקא לאחר ג' שנים יש הוכחה מכך שהמרא קמא לא הקפיד, אלא אומר רבא שעד ג' שנים אדם נזהר בשטרו ולאחר שעברו ג' שנים שהחזיק בקרקע ולא ערער המרא קמא המחזיק לא נזהר בשטרו ולכן אומרים חכמים שלאחר ג' שנים יש לאדם חזקה שהקרקע שלו.



ב.

ביאור קושיית תוס' על התירוצ' הב'

ונעמד תוס'³ על התירוצ' הב' ומקשה: "תימה מנא לן דר' ישמעאל דוקא יליף משור המועד ולא רבנן, אינהו נמי מצי גמרי משור המועד, דהיינו טעמא נמי דלעיל דגמר משור המועד דכיון דקפיד בג' זמנין ולא מיחה א"כ ודאי מכרה או נתנה לו". היינו, לפי התירוצ' הב' אפשר לומר שגם לשיטת רבנן דין חזקה בקרקעות נלמד משור המועד, דכשם שבשור לאחר שנגח ג' פעמים מוכח שהוא שור נגחן כך גם בקרקע כיון שהמרא קמא לא מחה ג' פעמים מוכח שהקרקע שייכת למחזיק. ומתרץ תוס' שלשיטת הולכי אושא ענין החזקה הוא ג' אכילות - שהמחזיק משתמש בקרקע ג' פעמים, וזאת לומדים משור המועד. ואילו חכמים סוברים שענין החזקה הוא ג' שנים - שהמחזיק נמצא בקרקע משך זמן של ג' שנים, ודין זה אינו דומה לדין של שור המועד.

וקשה למה לא שאל תוס' את קושייתו מיד בתירוצ' הא' בגמרא, שהרי גם את התירוצ' הזה אפשר ללמוד משור המועד כמו התירוצ' הב'. ואולי יש לומר שהתירוצ' הב' דומה יותר לשור המועד מהתירוצ' הא', משום שבתירוצ' הא' אומרים שבב' השנים הראשונות יש סיבה לכך ששתק המרא קמא ולא מחה - כי מחל למחזיק, היינו שהשתיקה היא מצד סיבה, ואילו לגבי שור לא אומרים שב' הנגיחות הראשונות היו מצד סיבה, אלא אומרים שהנגיחות היו מקרה בלבד, ועל כן אי אפשר לומר בתירוצ' הא' שחכמים למדו זאת משור המועד. אבל בתירוצ' הב' אומרים ששתיקת המרא קמא ב' פעמים אינה מצד סיבה אלא היא מקרה, כי אינו מקפיד על ב' שנים, בדומה לשור המועד שבב' הפעמים הראשונות אומרים שהנגיחה היתה מקרה בלבד והוא לא נגחן.

ג.

הצעת שיטות הרמב"ן והקצוה"ח

ונחלקו המפרשים מהו יסוד החזקה לשיטת חכמים, ומביא הקצוה"ח⁴ את שיטת הרמב"ן וז"ל: "ומבואר מדבריו דעיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו, אלא דתוך שלש איתרע משום דאמרין לי' אחוי שטרך, ולכתר שלש דלאו ריעותא הוא משום דטפי לא מזדהר אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו, וכ"כ בספר תורת חיים ר"פ חזקת (כט, א ד"ה תרתי) ע"ש".

(3) ד"ה שתא קמייתא.

(4) חושן משפט סי' ק"מ.

היינו, כתב בתורת חיים: "אין לפרש דמשום האי טעמא לחודא הוא חזקה דאין זה סברא כלל, וכי משום דמצי למימר טעמא מאי דלית לי' שטרא נוציא דבר מחזקת מרי'. ועוד דקאמר לקמן תפתיחא ואפיק כורא ועייל כורא לא הוי חזקה, ואמאי לא אמרינן נמי כיון דעברו עליו שלש שנים לא הוה מזדהר בשטרי'. אלא צריך לומר דעיקר טעמא משום קפידא הוא, דכל אדם קפיד לאלתר כשרואה את חבירו אוכל נכסיו והאי כיון דלא מחה ולא קפיד ודאי מכר לו. מיהו בבציר משלש שנים לא הוי חזקה, דכל תוך שלש שנים אית לי' ריעותא נמי ללוקח, כיון דתרתי ותלת מזדהר איניש בשטרי' והאי כיון דלית לי' שטרא מסתבר דגזלן הוא, אבל בתר תלת שנים דלא מזדהר איניש בשטרי' ולית לי' ריעותא ללוקח, ולמוכר אית לי' ריעותא דלא הוה קפיד לכך הוי חזקה".

כלומר, לשיטת התורת חיים אין לומר שטעם החזקה הוא רק משום התירוץ הג' שלאחר ג' שנים אין אדם נזהר בשטר, כי זהו לא טעם מספיק להוציא את הקרקע מהמרא קמא, אלא טעם החזקה הוא משום שתיקת המרא קמא, ואם כן מיד הוי חזקה, אלא שבתוך ג' שנים יש ריעותא גם ללוקח כי אין לו שטר, ולאחר ג' שנים שאדם לא נזהר בשטר אין ריעותא ללוקח ולמוכר יש ריעותא מכך שלא הקפיד ולכן הוי חזקה.

ומסביר הקצוה"ח שכן היא גם דעת הרמב"ן שעיקר הטעם של החזקה הוא משום התירוץ הב' שהביא רבא, שכיון ששתק המרא קמא יש רגלים לדבר שהקרקע שייכת למחזיק, ומצד טעם זה הוי חזקה מיד, אלא שעד ג' שנים יש ריעותא לחזקה משום שיכול המרא קמא לומר למחזיק אחוי לי שטרך ולכן עד ג' שנים לא הוי חזקה, אבל לאחר ג' שנים אדם לא נזהר בשטר ולכן אין ריעותא ללוקח והוי חזקה.

אבל הקצוה"ח בעצמו לא סובר כדעת הרמב"ן: "ולענ"ד עיקר חזקה דשלש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלש, דסובר המחזיק כיון דיושב בתוכו משך שלש שנים ואין עורר עירעור, שוב לא יתעורר עוד עירעור ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות, לכן ראו חכמים לתקן שיהי' נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער".

היינו, שהחזקה לא מבוססת על התירוץ הב' של רבא שעד ג' שנים בעל הקרקע לא מקפיד, כי תירוץ זה דחתה הגמרא, אלא יסוד החזקה הוא תקנת חכמים. כלומר, מהתורה אכן אין חזקה בקרקעות והמחזיק צריך להביא שטר ראי' בכדי להוכיח שהקרקע שלו, אלא שראו חכמים שלאחר ג' שנים אדם לא נזהר בשטר, ואזי אם יבוא המרא קמא ויערער לאחר ג' שנים יפסיד הבעלים את הקרקע, כי כבר עברו ג' שנים ואין בידו שטר ראי' שהקרקע שלו, לכן תקנו חכמים שלאחר ג' שנים יש למחזיק חזקה בקרקע והיא



נחשבת שלו, ואם הקרקע של המערער יבוא לערער בתוך ג' שנים, אך אם יערער המרא קמא לאחר זמן זה, לא יצטרך המחזיק להביא רא' שהקרקע שייכת לו.

ד.

ביאור הקושי בכל אחת מהשיטות

אך יש להקשות על שיטת הקצוה"ח: לפי דבריו יוצא שאין למחזיק שום הוכחה חיובית לכך שהקרקע שייכת לו, ואם כן מהי החזקה שלו בקרקע, והרי התקנה של חכמים היא רק שהמחזיק לא יצטרך להביא שטר להוכיח שהקרקע שלו, אבל הוכחה חיובית לשייכות בקרקע אין לו ומהי חזקתו.

ואכן לכאורה משום קושיא זו נחלקו הרמב"ן וההולכים בשיטתו על הבנה זו, והסבירו שאכן יש למחזיק חזקה בקרקע מן התורה, על ידי שמשתמש בקרקע והמערער שותק (אפילו בתוך ג' שנים), וזוהי ההוכחה החיובית של המחזיק לכך שהקרקע שייכת לו. אלא שעד ג' שנים יש ריעותא להוכחה זו משום שיכול המרא קמא לטעון למחזיק אחוי לי שטרך, ולאחר ג' שנים אין ריעותא, כי המחזיק לא נזהר בשטר לאחר ג' שנים ואי אפשר לטעון אחוי לי שטרך.

וממילא מובן לשיטתם מדוע במטלטלין מיד כשמחזיק בחפץ הוא חזקה ובקרקעות לא הוא חזקה עד שמשתמש בקרקע ג' שנים. משום שבמטלטלין (בחפץ שאינו עשוי להשאיל ולהשכיר) מיד כשמחזיק בחפץ יש הוכחה שהוא שייך לו, משום שהחפץ נמצא אצלו, משא"כ בקרקעות שבהם אין לו עדיין הוכחה חיובית שהקרקע שלו עד שישתמש בה כשהמרא קמא לא מוחה. אבל לשיטת הקצוה"ח גם לאחר שהמרא קמא לא מוחה אין לו הוכחה שהקרקע שלו וזו רק תקנת חכמים ולא מובן מהי החזקה.

ויש לומר שהסיבה שהקצוה"ח לא למד כשיטת הרמב"ן למרות קושי זה היא משום שלדברי הרמב"ן קשה מהי הריעותא בטענת אחוי לי שטרך. היינו, אם אכן למחזיק בקרקע יש הוכחה חיובית שהקרקע שייכת לו והוא נחשב מוחזק בה, איך תועיל טענת אחוי לי שטרך להוציא מהחזקה. ומשום קושיא זו לומד הקצוה"ח שאין חזקה בקרקעות כלל, אלא המחזיק צריך להביא שטר רא' שהקרקע שלו, ולאחר ג' שנים תקנו חכמים שאין צורך להביא את השטר.

ועיין ב'חידושי ר' נחום' שאכן הקשה על שיטה זו מדוע לשיטתו הדין לגבי עבד קטן הוא כמו במטלטלין שהי חזקה מיד, והרי עבד נקנה בשטר ויכול המרא קמא לטעון למחזיק אחוי לי שטרך. ותירץ שגם לפי הדעה שהחזקה היא מן התורה, היא אינה חזקה גמורה כמו במטלטלין אלא היא הוכחה שהקרקע של המחזיק, ואם כן טענת אחוי לי שטרך מועילה כנגד הוכחה זו, אבל בעבד קטן זוהי חזקה גמורה ולכן לא תועיל הטענה



להחליש את החזקה. ולפי זה אתי שפיר דעת הרמב"ן, שכיון שאין זו חזקה גמורה טענת אחוי לי שטרך יכולה לבטל את החזקה. וצריך לומר שהקצוה"ח לא קיבל את תירושו אלא סבירא לי' שלפירוש הרמב"ן הוי חזקה גמורה כמו במטלטלין.

ה.

תוספת ביאור בשיטת הקצוה"ח

אך קשה עוד על שיטת הקצוה"ח, שהרי סוף סוף הסברא הפשוטה היא שכיון ששתק המרא קמא ולא מחה הוי ראי', כמו התירוצ' הב' בסוגייתנו, והסיבה שדחתה הגמרא את התירוצ' הב' היא רק משום שישנם בני אדם שמקפידים גם בתוך ג' שנים, אבל את עצם סברת התירוצ' הב' ששתיקת המרא קמא מהווה הוכחה שהקרקע של המחזיק לא דחתה הגמרא, ומדוע אומר הקצוה"ח שהחזקה בנוי' רק על תקנ"ח ולא על ההוכחה משתיקת המרא קמא.

והנה אפשר לתרץ על כך בפשטות: מן הדין שתיקת המרא קמא אינה הוכחה שהקרקע שייכת למחזיק משום שאפשר לומר שהמרא קמא שתק סתם אף על פי שהקרקע שלו, ומחדש רבא בתירוצ' הב' שלשיטת רבנן שתיקת המרא קמא מהווה הוכחה שהקרקע של המחזיק כי אם הקרקע שייכת למרא קמא הי' מוחה, אך דחתה הגמרא את התירוצ' הזה משום שאם שתיקת המרא קמא היא ההוכחה שהקרקע של המחזיק, החזקה היתה צריכה להיות עוד לפני ג' שנים כי ישנם בני אדם כגון הני דבי בר אלישיב שמקפידים לפני ג' שנים. וממילא לאחר שדחתה הגמרא את התירוצ' הב' ניתן לומר ששתיקת המרא קמא אינה מהווה הוכחה שהקרקע שייכת למחזיק, כמו שהיתה ההבנה בפשטות לפני התירוצ' הב'. ואם כן למסקנא החזקה בנוי' רק על התירוצ' הג' שזו תקנת חכמים.

אך אולי יש לומר בעומק יותר, שמלכתחילה ידע רבא שאין הוכחה גמורה משתיקת המרא קמא משום שהיא אינה באופן שווה אצל כל בני האדם, כי ישנם בני אדם שמקפידים לאחר זמן מרובה משלוש שנים, ויש שמקפידים בזמן קצר, ודברי רבא הם שתיקנו חכמים, שכיון שרוב בני האדם מקפידים בג' שנים, ממילא אם שתק המרא קמא ג' שנים תקנו חכמים שתהי' ראי' למחזיק.

ואת זה דוחה הגמרא (אליבא דהקצוה"ח) ואומרת שאי אפשר לומר שזו היתה התקנ"ח, שהרי ישנם רבים כגון הני דבי בר אלישיב, שמקפידים בפחות מג' שנים, וממילא לא שייך לומר שחכמים תקנו שיש הוכחה רק בג' שנים. אלא מתרץ רבא שהתקנ"ח לא היתה ששתיקת המרא קמא תהווה ראי', אלא בגלל שלאחר ג' שנים אין אדם נזהר בשטרו, ולכן אם עברו ג' שנים המחזיק אינו צריך להביא שטר ראי' והקרקע נשארת בחזקתו. ועל פי זה מיושבת שיטת הקצוה"ח, שגם לפי התירוצ' הב' אין הוכחה



משתיקת המרא קמא שהקרקע שייכת למחזיק אלא זו רק תקנ"ח, ואם כן מובן שלאחר שנדחה התירוץ הב' החזקה מבוססת רק על התירוץ הג' בגמרא.

ו.

הוכחה לביאור זה משיטות הראשונים

וכן מפורש בדברי הראשונים. דכתב הרשב"א וז"ל: "תמיהא לי דאדרבא מהאי טעמא הו"ל לרבא למימר דאפי' דבר אלישיב לא נחזיק עלייהו בבציר מתלת משום דכל מדת חכמים כך הוא שמתקנין על דרך הרוב ודרך הכלל, לא על דרך הפרט". היינו, מקשה הרשב"א מדוע דחתה הגמרא את התירוץ הב' משום הני דבי בר אלישיב שמקפידים גם על פחות מג' שנים, והרי הגמרא יכולה לתרץ שכשחכמים מתקנים תקנה הם מתקנים אותה על פי דעת רוב בני האדם. ואם כן אפילו לגבי הני דבי בר אלישיב שמקפידים מיד לא תהי' חזקה בקרקע אלא לאחר ג' שנים כי חכמים תקנו על פי דעת רוב בני האדם.

והנה, הריטב"א מתייחס לשאלה זו וכותב: "קושיא לאו משום דבי בר אלישיב בלחוד דאינהו לא הוו רובא לעלמא, וה"נ משום אינהו בלחוד לא מפליגינן תקנתא או מילתא דהוי לשאר עלמא, אלא הכי אקשינן דהא בקפידא תליא מילתא, אין הדעות שוות בזה כלל כי יש מקפיד ביום אחד ויש בחודש ויש בשנה ורובא קפדי בפחות משלש שנים". היינו, מסביר הריטב"א שאכן דחיית הגמרא אינה רק מהני דבי בר אלישיב, כי אם כן הגמרא היתה יכולה לתרץ שחכמים מתקנים על פי דעת רוב בני האדם, אלא דחיית הגמרא היא מכך שרוב בני האדם מקפידים כבר בתוך ג' שנים, לא כמו שהבין הרשב"א בגמרא שהדחי' היא ממיעוט בני אדם כגון הני דבי בר אלישיב, ולפי הסבר זה מובנת דחיית הגמרא מדוע חכמים קבעו זמן של ג' שנים, שהרי רוב בני האדם מקפידים כבר בתוך ג' שנים וכגון הני דבי בר אלישיב.

וי"ל בהסבר מחלוקתם: ידועה המחלוקת האם חזקת קרקעות היא דין דאורייתא, או שזוהי רק תקנת חכמים דהוי חזקה. הרשב"א סובר דהוי תקנת חכמים, ואילו הריטב"א סובר דהוי דין דאורייתא. ומכך נובעת מחלוקתם בשאלת הגמרא על התירוץ הב'. שהרי וודאי הם אינם חולקים במציאות האם רוב בני האדם מקפידים בג' שנים או שמקפידים בפחות מג'. אלא מחלוקתם תלוי' ועומדת במחלוקת האם יסוד החזקה בקרקע הוא דין דאורייתא או תקנ"ח. לדעת הרשב"א הוי תקנ"ח, ולכן אף על פי שישנם אנשים שמקפידים בפחות מג' שנים, מכל מקום מכיון שרוב בני האדם מקפידים בג' שנים, חכמים יכולים לתקן שרק לאחר ג' שנים הוי חזקה. ולכן לשיטתו לא מובן מהי דחיית הגמרא, שהרי אפשר לתרץ שחכמים תקנו על פי הרוב.

ואילו אליבא דהריטב"א יסוד החזקה הוא דין דאורייתא, ואם כן כיון שישנם הרבה

בני אדם שמקפידים בפחות מג' שנים, אף על פי שרוב בני האדם מקפידים בג' שנים, אי אפשר לומר שמדאורייתא הוי חזקה לאחר ג' שנים, משום שיש הרבה שמקפידים בפחות מכך. ואם כן לשיטתו ברורה דחיית הגמרא, איך ניתן לומר שהוי חזקה מדאורייתא רק לאחר ג' שנים אם ישנם הרבה כגון הני דבי בר אלישיב שמקפידים בפחות מג'.

ויוצא אם כן שהביאור לעיל בתירוץ הב' לשיטת הקצוה"ח הוא כדברי הרשב"א שלשיטתו גם יסוד התירוץ הב' בגמרא הוא מדין תקנת חכמים והתקנ"ח היא לא רק למסקנת הגמרא, שהרי הרשב"א אומר שניתן להסביר בתירוץ הב' שחכמים תקנו ג' שנים על פי רוב בני האדם ולא יהי' קשה מהני דבי בר אלישיב. וזהו כמו שהתבאר בשיטת הקצוה"ח, שהתירוץ הב' לא בא לומר שיש הוכחה מוחלטת משתיקת המרא קמא אלא זו רק תקנ"ח.

אך מה שהתבאר לעיל בדחיית התירוץ הב' בדברי הקצוה"ח אינו כשיטת הרשב"א אלא כשיטת הריטב"א, שהרי לשיטת הרשב"א הדחי' היא מכך שישנם מיעוט בני אדם שמקפידים גם בתוך ג' שנים, ואילו בשיטת הקצוה"ח התבאר לעיל שהדחי' היא מכך שהרבה בני אדם מקפידים בפחות מג' שנים. ודהו כשיטת הריטב"א שדחיית התירוץ הב' היא (כהביאור בשיטת הקצוה"ח) שישנם הרבה בני אדם שמקפידים בפחות מג' שנים.





נאמנות הבעל דין כהודאתו

הנ"ל

איתא במסכתין¹: "קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי אוקמה רב חסדא בדיה א"ל ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא אמר זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא אמאן קא סמיך מר אהאי הא קאמר דאנא מקרבנא טפי אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כין דאודי אודי".

וביאר הרשב"ם בשיטת רב חסדא:

"אהאי - אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר והא איהו דאמר עד השתא אנא קריבנא טפי ואכל פירות בדין כל דאלים גבר וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אף על פי שלא זכית בו מן הדין".

כלומר, רב חסדא ואביי ורבא נחלקו, האם ההודאה שלו נחשבת כהודאה או מתנה.

בפשטות יש לעיין טובא בדעת רב חסדא, וכפי שמקשה בשטמ"ק בשם תוס' הרא"ש: "וקשה לגירסתו מאי טעמא דרב חסדא דלא בעי לאפוקי פירות הרי כיון דאודי דרב אידי קרוב טפי הרי הודה שאכל הפירות בגזל".

והנה, מצינו בגידולי שמואל שתירץ²:

ע"פ שיטת מהריב"ל³ בגדר הודאת בע"ד, שע"פ דין הודאת בע"ד אינה יכולה להועיל מכיון שלא עדיף מקרוב שאינו נאמן להעיד אפילו לחובה, אלא הכח של בע"ד להעיד על עצמו הוא רק מצד שיכול לחייב את עצמו "מתורת מתנה וחייב חדש".

עפ"ז גם במקרה בו הבעל דין עומד לפנינו ומודה, עדיין לא יהיה חייב לשלם, מכיון שכל גדר ההודאה שלו היא כמו מתנה. ואביי ורבא החולקים סוברים שהודאת בע"ד

(1) ל"א, א.

(2) ע' ת"ו.

(3) הובאה ב'קצות החושן' סל"ד ס"ק.

מועילה מגזה"כ כשיטת ה'קצות', וא"כ הוי מתורת נאמנות בדיוק כפי שהיה מועיל כמו במקרה אם שני עדים היו מגיעים להעיד שרב אידי קרוב טפי.

אך יש להעיר על ביאור זה ברשב"ם, שכן ע"פ זה לכאור' מיותרות המילים ברשב"ם : "ואכל פירות בדין כל דאלים גבר" . . אף על פי שלא זכית בו מן הדין". דמשמענו הרשב"ם שדין הזכיה של כל דאלים גבר הוא מן הדין (שכן זה שהתגברתי מורה שאני הבעלים) ולא מכורח המציאות בלבד⁴.

דלכאורה מה נוגע כאן הפרט זה? ואדרבה, מזה משמע שאם אכן היה שהוא לא זכה בזה מן הדין, אלא זהו רק מצב נתון מכורח המציאות אזי הדין היה שגם הפירות יחזרו לרב אידי, דהיינו שבלעדי הפרט הזה בהודאה של הבע"ד הי' כדי לפעול גם למפרע. והרי לפי הסברא של המהריב"ל בכל מקרה הודאת בעל דין הוי רק כמתנה, ואין נוגע כלל אם הוא זכה בזה בדין או לא.

ונראה לפרש כוונתו: אם האחיזה של 'כל דאלים גבר' לא הייתה מן הדין, אזי ההודאה בע"ד היתה מתורת חיוב הדיון, וממילא זה לא היה נקרא מתנה. כי מתנה פירושו לחייב את עצמי בדבר המגיע מרכושי אותו אני מקנה. אך דבר שאיני מוחזק בו איני יכול להקנותו במתנה. ואני יכול רק לוותר את תביעתי וטענתי ממנו. ומצד זה אכן יחול גם למפרע. כי זה לא מצד עדות שאני מעיד על עצמי (שאז אני נוגע בדבר) אלא הסרת התביעה והאחיזה שהגיעה מצד הטענה שלי.

בסגנון אחר קצת: אם גם בשעה שהחפץ היה אצל קריבי' דרב אידי רב אידי היה יכול להתגבר עליו מצד הדין ולזכות באילן⁵, הי' יוצא ששניהם מוחזקים באילן יחד (גם בשעה שהאילן בפועל נמצא אצל קריבי' דרב אידי), ולכן אין זו נתינה אלא וויתור על זכותו ובדרך ממילא רב אידי זוכה בדקל.

ולכן זה יכול לחול גם על פירות שאכלתי לפני, כי כל האחיזה של קריבי' בפירות היתה רק מצד הזכות שהייתה לו לתבוע את הקרקע אך כשהוא ויתר על הזכות הזאת הויתור כולל גם את הפירות שהוא אחז בהם באותו הכח.

ומכיון שבפועל הגדר של "כל דאלים גבר" זה הוכחה שאני הבעלים וממילא זה אצלי מין הדין (ולא רק מכורח המציאות), יוצא שעכשיו אני נותן את זה במתנה, ולגבי הדיון עצמו מי יותר קרוב ההודאה שלי - לדעת רב חסדא - נחשבת לעדות, והיות ואני

(4) וראה בפני שלמה שכתב: "ופשיטא דלשיטת הרשב"ם מירי הכא דהאי גברא חזר מהודאתו או שמת או בגוונא אחרינא דאי עדיין עומד לפנינו בהודאתו לית דינא ולית דיינא, גם לא היה שייך לומר אוקמה רב חסדא בדיה, דלמה להו לבא לפני ר"ח אם הוא בעצמו ומדה לו, אלא וודאי כדאמר".

(5) ראה הערה הקודמת.



נוגע בדבר איני יכול להעיד במכ"ש שקרוב לא יכול להעיד כנ"ל.

אך עדיין יש לעיין, לכאורה גם ע"פ הגדר שהודאה הוי כמתנה לכאורה קריבי' דרב אידי יכול לחייב את עצמו גם פירות בתורת מתנה ומדוע נאמר שהחיוב חל רק על הקרקע ולא על הפירות שהוא אכל?

ואולי יש לדחוק ולומר שקריבי' דרב אידי טען שהוא לא אכל פירות ורב אידי הביא עדים שהוא כן אכל, ולכן רב חסדא ענה לו שהוא אינו חייב את עצמו בפירות ולכן אינו חייב לתת לו⁶].

ואילו דעת אביי ורבא היא כדברי ה'קצות' שהודאת בעל דין היא בתורת נאמנות, ולכן הוא יכול להעיד גם למפרע.



(6) ונחלקו בזה הראשונים בגדר הדין דכל דאלימ גבר הרא"ש במסכתין (אות כ"ב) או שב"ד מסירים ידיהם מן המחלוקת ולכן כל דאלימ גבר (תוס' מסכת ב"מ דף ו. ד"ה והא). נפק"מ במקרה שלאחר כל דאלימ גבר התגבר השני והוציא מידי הראשון האם ב"ד יוציאו ממנו או לא. ומשמע מהרשב"ם שלזה דעתו מתכוונת.

שער ש"ס



מח' ר"י ור"ת בשיטת עולא בקנין יאוש

יתבאר שר"ת איירי רק לענין יאוש + קושית ר"י על ר"ת מספיקא דרבא + הקנית הקרבן לפני יאוש + החילוק בשיטת ר"ת בין התוס' לספר הישר + הא דאוקמוה ברשותי לפני יאוש לתוס' שאנין + הטעם שר' יוחנן מחייב ד' וה' אף לאחר יאוש + קושית ר' יוחנן לר"ל לפי ר"ת + פלוגתא דר' יוחנן ועולא כנגד ר"ל רב יהודה ואבוי + ביאור נוסף לקושית הרשב"א + שיטת רבא בקנין דיאוש + דברי ר' יוחנן בהגוזל בתרא + שנה בחטא לשיטת ר"ת + ההבדל בין רב נחמן ור' יוחנן + העדיפות בכרת גבי תשלומי ד' וה' + שיטת רש"י בהקנית הבהמה לגנב + הטעם לרש"י שרבא מסתפק בסוף הסוגיא + שיטת התוס' בהקנית הבהמה לגנב + הסברא שלא לחלק בין לפני יאוש ולאחרי' + ביאור דברי התוס' שאנין באופן א' + ביאור דברי התוס' שאנין באופן ב' + הטעם שרבא נקט גניבה דוקא + שיטת רש"י בסוגיות השונות + רש"י מפרש בכל מקום כפשטות הסוגיא

הרב בנימין שי' וילהלם
נו"נ בישיבה

א.

יתבאר שר"ת איירי רק לענין יאוש

*1 איתא במס' ב"ק²: "אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה, שנאמר³: והבאתם גזול את הפסח ואת החולה. גזול דומיא דפסח, מה פסח דלית לי' תקנתא כלל, אף גזול דלית לי' "

*1 ענין זה נדפס כבר בעבר בקובץ צרפת - פרצת שי"ל ליי"ד כסלו תשע"ט (ע"י ישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת). אך מחמת כו"כ ענינים שנתחדשו ונתבארו במשך הזמן, נערכו הדברים מחדש עם הוספות. התורה והברכה לירידי הת' מ. מ. שי' ו. אשר איתו עסקתי בסוגיא זו והסקנו יחד הביאורים שבפנים, ולהת' א. ל. הכהן שי' ה. על הערותיו המועילות.



תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש".

ובתוס' נחלקו ר"י ור"ת בפירוש הגמרא: ר"י ס"ל ששיטת עולא היא שלכל ענין "יאוש כדי לא קני", דס"ל שכאשר קנה את הרבן אין זה נחשב כמצוה הבאה בעבירה, ויכול להקריבו, ועל כרחק צ"ל שאינו קנוה את הבהמה כלל. משא"כ ר"ת ס"ל דלשאר דינים יאוש כדי קני, ודוקא לענין קרבן לא אמרינן דקני משום שזהו מצוה הבאה בעבירה. והקשה ר"י שבכמה מקומות משמע דלאחר קנין אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, עיי"ש.

אמנם ממשמעות הגמרא דאיירי ביאוש דוקא, משמע שדין זה ד"מצוה הבאה בעבירה" נאמר דוקא בקנין שנעשה ע"י יאוש, משא"כ בשאר קנינים מודה (ר"ת ששיטת) עולא (היא) שאין זה מצוה הבאה בעבירה, כיון שקנה את הקרבן קנין גמור, והרי זה שלו. וכן מבואר בכמה אחרונים⁵.

ובפשטות צריך לומר שזהו משום שקנין יאוש הוא קנין חלש יותר, היינו שאינו קנין גמור, בשונה משאר הקנינים⁶. ובזה יתורץ לר"ת לשון הגמרא "אינו קונה", דזה שזהו מצוה הבאה בעבירה, הוא מפני שבקנין יאוש אינו קונה את הבהמה לגמרי.

ובזה יתורצו השאלות שהקשה ר"י לר"ת, משום דר"ת לא איירי אלא לענין קנין יאוש, משא"כ בשאר קנינים (דבהם איירי באותם מקומות).

ובזה יבואר הא דאיתא במסכת גיטין⁷ דלעולא יאוש כדי לא קני ולכן הגנב אינו מתכפר בקרבן הגנוב, אך ע"י שרבנן מקנים לו את הבהמה הוא מתכפר. ולכאורה לשיטת ר"ת שאף לעולא יאוש כדי קני, אלא דס"ל דאעפ"כ הוי מצוה הבאה בעבירה, א"כ מה יועיל זה שרבנן יקנו לו את הקרבן, הרי (א) הוא כבר קנה את הקרבן ביאוש, (ב) והרי ס"ל דגם לאחר קנין הרי זה מצוה הבאה בעבירה.

אך לפי מה שנתבאר נמצא שגם ר"ת מסכים שכאשר קנה את הקרבן בקנין גמור אין זה מצוה הבאה בעבירה, אלא שיאוש אינו קנין גמור, וע"י שרבנן מקנים לו את הבהמה הוא קונה אותה בקנין גמור, ואזי היא כשרה להקרבה.

(2) דף סז, א ואילך.

(3) מלאכי א, יג.

(4) ד"ה עולא.

(5) ראה (וכן בהבא לקמן) פנ"י ד"ה וקשה לר"י; ד"ה ועוד בההיא דגיטין.

(6) ויש לבאר החילוק, שיאוש גורם רק לקנין שלילי, שהחפץ יצא מבעליו. משא"כ שאר הקנינים

ענינים (גם) קנין חיובי, שהחפץ עבר לרשות חרשה. ויש לעיין בזה.

(7) דף נה, ב מובא לקמן ס"ב עיי"ש.

ב.

קושית ר"י על ר"ת מספיקא דרבא

כראי' לדבריו מביא ר"ת הא דתנן במסכת גיטין⁸: "חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח". ובגמרא⁹: "אמר עולא, דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת. מ"ט, יאוש כדי לא קני. ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת. . כיון דכהנים עצבין נמצא מזבח בטל. . מתיב רבא: גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה', ותני עלה: בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת. ואי אמרת יאוש כדי לא קני, כרת מאי עבידת?", ומתרת הגמרא: "אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה (כרת)".

ובהמשך לזה מסתפק רבא: "כי אוקמוה רבנן ברשותי', משעת גניבה או משעת הקדישה. למאי נפקא מינה, לגיזותי' וולדותי' (אי אמרת משעת גניבה קיימא ברשותי', גיזותי' ידי' הוא, ואינו משלם אלא דמי פרה העומדת לילד ולא דמי פרה וולדה, רש"י)".

ומזה שהגמרא מקשה דוקא מהא דתני עלה שבחוץ חייב כרת, מוכיח ר"ת¹⁰ את שיטתו. דאי לעולא יאוש לא קני כלל, א"כ הו"ל לגמרא להקשות לעולא מהא גופא שע"י ההקדש נפטר מד' וה'; דאי יאוש לא קני אמאי נפטר מד' וה', והרי אין זה שלו שיוכל להקדישו¹¹. ומדוע שאלת הגמרא היא מהברייתא דוקא.

אך לר"ת אתי שפיר, שלעולם יאוש קני, ולכן הוא נפטר מד' וה' משום שזה אכן נעשה קדוש. אך מאחר ואינו ראוי לגבי מזבח, הי' לו להיפטר מכרת כששחטו בחוץ (אי לאו דרבנן הקנו לו את הקרבן לגמרי כנ"ל). וזהו שהגמרא מקשה מהא דתני עלה דבחוץ כי האי גוונא חייב כרת.

אך ר"י ס"ל דהא דנפטר מד' וה' אף שיאוש כדי לא קני, היינו משום דע"י שהקדישו נעשה שינוי השם, ויאוש ושינוי השם קני. ואף שלפני שהקדישו אין הקרבן ברשותו שהרי עדיין לא נעשה שינוי השם, וא"כ כיצד יכול להקדיש את הקרבן, עכ"ז ה"ז מועיל דהו"ל באין כאחת. היינו דמאחר שע"י שמקדישו נשתנה שמו ואז זה יועיל יחד עם יאוש שיקנה את הבהמה, יש לו כח להקדישו.

ובהאי גוונא מודה ר"י דהוי מצוה הבאה בעבירה ופסול להקרבה, אע"פ שקנה את

(8) דף נה, א

(9) שם, ובע"ב.

(10) דלעיל ס"א.

(11) ראה סוכה ל, א (הובא לקמן ס"ו). ועיי"ש תוד"ה כי.



הבהמה, משום שקיים את העבירה (היינו קנין הקרבן) ע"י המצוה (שהקדישו לקרבן), ולכן ה"ז פסול להקרבה.

ור"י הקשה לר"ת מהאי ספיקא דרבא, דלכאורה לר"ת שיאוש כדי קני, ודאי דמשעת יאוש גיזותי' וולדותי' דידי' דגנב הוי, ומהו הספק. ועוד דרבא פשט דלא הוי דידי' אלא משעת הקדש. וא"ת דיאוש כדי קני, אמאי לא הוי דידי' אלא משעת הקדש.

והנה בגיטין התם כתבו התוס'¹² דרבא מסתפק לשיטת ר"מ דוקא, דס"ל¹³ שקנסו את הגזלן שלא יקנה את גיזותי' וולדותי'. משא"כ לרבנן, ה"ז אכן קנה משום שכל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה.

ועפ"ז תירץ ה"ר ישעי'¹⁴ קושיא הנ"ל בשם ריב"א (לשיטת ר"ת), שר"מ קנים אף לאחר יאוש, למרות שיאוש כדי קני.

אך לשיטת ר"י י"ל שאע"פ שמודה דספיקא דרבא הוי לשיטת ר"מ דוקא, עכ"ז ס"ל לר"י דאי אמרינן דיאוש קני, אף ר"מ לא הוי קנים לאחר יאוש, משום שכבר קנאו, (כ"א דוקא לפני יאוש קנים).

ג.

הקניית הקרבן לפני יאוש

עוד תירץ ה"ר ישעי' על קושיא הנ"ל בשם ר"ת עצמו, שלא חלקו חכמים בין לפני יאוש בין לאחר יאוש. היינו שכפי שחכמים הקנו את הקרבן הגזול לאחר יאוש, כן הקנו לו את הקרבן אף לפני יאוש.

ולפי זה אתי שפיר ספיקא דרבא. שלעולם לאחר יאוש קנה הגנב את גיזותי' וולדותי', ורבא איירי לפני יאוש דמעיקר הדין לא קנה, אך מכיון דרבנן אוקמוה ברשותי', יש להסתפק ממתי; אם משעת הגנבה, או משעת ההקדש.

[אלא שיש להעיר, דלכאורה מהי הסברא בזה שיקנו לו משעת גניבה שבזה יפטר מלשלם את גיזותי' וולדותי', והרי בשביל לחייבו בכרת די להקנות לו את הקרבן בשעת ההקדש. ואולי י"ל דכיון שהי' מעשה קנין בשעת הגניבה כשמשך הגנב את הבהמה, עדיפא להו לרבנן לסמוך הקנייתם על מעשה המשיכה. ויל"ע בזה].

(12) ד"ה לגיזותי'.

(13) ב"ק צה, א.

(14) בשטמ"ק.

לפי זה תתורץ קושית הרשב"א שהקשה¹⁵ על שיטת ר"ת, שלדבריו מהו דשנינן שגנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר, פטור מתשלומי ד' וה'. דממה נפשך: אי איירי לפני יאוש, אמאי פטור מד' וה', והרי אינו נעשה קדוש. ואי איירי לאחר יאוש, א"כ נפטר מד' וה' משעת יאוש, דשלו הוא טובח¹⁶. ומה לי הקדישו ומה לי לא הקדישו.

אך לפי הנ"ל יש לבאר דלעולם עסקינן לפני יאוש, ועכ"ז ה"ז פטור מד' וה' משום שכאשר הקדישו, רבנן הקנו לו את הבהמה מרגע לפני ההקדש, ועל כן חל ההקדש ונפטר מד' וה'.

ד.

החילוק בשיטת ר"ת בין התוס' לספר הישר

ויש להעיר בשיטת ר"ת ממה שכתב הוא עצמו בספרו הישר¹⁷, דשם מבאר סוגיא דגיטין¹⁸ באופן אחר קצת. וז"ל: "ונראה לי משום דס"ל לעולא דיאוש כדי בעלמא קני, לבד מקרבן . . ומשום הכי לא מצי למיפרך ממתני' דגנב והקדיש, דההוא הקדיש [הוא] מוקמינן לי' בבעל מום דלא קיימא למזבח (אלא לבדק הבית), ובההוא הקדש ס"ל לעולא דיאוש כדי קני. ומש"ה פריך מבריייתא דמיירי בשחוטי חוץ, דהיינו קרבן".

ומשמעות דבריו היא שלעולא גנב המקדיש בהמה לבדק הבית, הבהמה נעשית קדושה ופודים אותה לצורך בדק הבית. אך אם הקדיש בהמה לקרבן, הרי שלענין זה כלל לא קנה את הבהמה. היינו שזה כלל לא נעשה קדוש.

משא"כ בלשון התוס' משמע שנעשה קדוש, אלא שאינו ראוי להקרבה. וז"ל: "ולהכי פריך מדתני עלה דבחון ענוש כרת, אלמא ראוי לפתח אוהל מועד".

הרי שלשיטת התוס' הקושיא מהא דתני עלה הוא דחזינן שהבהמה ראוי' לאהל מועד, ולא שאינו ראוי להיות קדוש. וכן משמע ג"כ מתוס' ר"פ עיי"ש. ולפי זה הקושיא היא רק מהבריייתא.

משא"כ לפי האמור בספר הישר, נמצא שלאחר שהבאנו ראוי' מהבריייתא דאיירי בקרבן תמים הראוי למזבח, הרי שקושית הגמרא היא (גם) מהמשנה, למה הוא פטור מד' וה'. דמכיון שמהבריייתא מוכח דאיירי בהקדיש בהמה להקרבה, א"כ לשיטת עולא אינו קדוש כלל, והו"ל להתחייב בד' וה'.

(15) במסכת גיטין שם.

(16) ב"ק סח, א.

(17) חלק החידושים, סימן קכ מהדורת ירושלים תשמ"ה.

(18) דלעיל ס"ב.



ה.

הא דאוקמוה ברשותי' לפני יאוש לתוס' שאנן

והנה בלשון התוס' שאנן מצינו דבר תמוה, שתולה את דברי ר"ת¹⁹ שאף לפני יאוש רבנן העמידו את הבהמה ברשות הגנב, בזה שלר"ת מעיקר הדין²⁰ אין ההקדש חל כלל על בהמה תמימה הראוי' לקרבן.

וז"ל: "ומיהו ר"ת מפרש דבהמה תמימה דחזיא להקרבה אין הקדש חל כלל לעולא . . ולפי זה היינו יכולים לומר דכי היכי דאוקמוה רבנן ברשותי' להתחייב כרת לאחר יאוש, כמו כן לפני יאוש. דמה לי לפני יאוש מה לי לאחר יאוש, בין הכא בין הכא אין הקדש חל מן הדין אי לאו משום דאוקמוה רבנן ברשותי'. וכי היכי דאוקמוה רבנן ברשותי' לאחר יאוש, כמו כן לפני יאוש. והשתא בעיא דרבא לפני יאוש היא".

וצ"ע בביאור דבריו, למה דוקא משום שלר"ת אין הבהמה קדושה, י"ל שהקנו לו את הבהמה אף לפני יאוש; דמזה משמע דאי הוה ס"ל שנעשה קדוש (וכפי שלמדו התוס' בשיטתו) לא ניתן לומר שהקנו לו את הקרבן לפני יאוש. ולכאורה מה הטעם בזה, והרי הפקר ב"ד הפקר²¹; וכפי שיש להם כח להקנותו לגנב כשנעשה קדוש, כן הוא כשלא נעשה קדוש. ואם מטעם כלשהו אינם יכולים להקנותו, מדוע באם ס"ל שגם לאחר יאוש הבהמה אינה נעשית קדושה אזי הם כן יכולים להקנותו אף לפני יאוש.

וכן צריך ביאור בהא דמשמע מתוך דבריו דמאחר שאינו נעשה קדוש, אין סברא לחלק ולומר שדוקא לאחר יאוש רבנן הקנו לו את הבהמה. וצ"ע, שלכאורה י"ל שרבנן הקנו לו את זה דוקא לאחר שנשתרש בחטא, שקנאו הגנב. משא"כ לפני שקנאו, יתכן לומר שרבנן לא יקנו לו את הבהמה.

ולכאורה הביאור בזה בפשטות, שתוס' שאנן ס"ל שהטעם לזה שרבנן קנסוהו לגנב שיתחייב כרת, אין זה מחמת הגניבה, אלא מחמת זלזולו בהקדש. שהמקדיש בהמה גזולה, ורוצה לקיים מצוה ע"י עבירה, ה"ז ע"ד המברך על הפרשת חלה מעיסה גנובה²², שאין זה מברך אלא מנאץ.

ועפ"ז מובן דאי אמרינן שלאחר יאוש ה"ז נעשה הקדש (אלא שפסול להקרבה), הו"א שדוקא אז רבנן קנסו אותו על זלזולו בהקדש, כיון שהועילו מעשיו, אבל לפני יאוש לא

(19) דלעיל רס"ג.

(20) כדלעיל ס"ד.

(21) רש"י גיטין שם ד"ה אוקמוה. וראה בכתבי ר' אייזיק על גיטין איך ע"י הפקר הבהמה נקנית לגנב.

(22) ב"ק צד, א.

נקנוס אותו.

אך מאחר שלר"ת אף לאחר יאוש אינו נעשה קדוש כלל, ועכ"ז קנסינן לי', נמצא שאין הקנס מחמת שהועילו מעשיו, אלא על זה שהוציא בפיו שכוונתו להקדישו, ובזה די לקנסו. וא"כ הוא הדין ללפני יאוש.

וא"כ מובן דקנסינן לי' למרות שלפני יאוש אין זה שלו. ואדרבה, י"ל דהתם הוי זלזול טפי, משום דלא הוי שלו כלל, ועכ"ז מקדישו. משא"כ לאחר יאוש הוי שלו לכמה דינים, ויש מקום לומר דהוי פחות זלזול.

אך עדיין צ"ע קצת. דסוף סוף מכיון שלפני יאוש הגנב עדיין לא קנה את הבהמה, ואם ימצא יצטרך להחזיר את הבהמה עצמה לבעלי', נמצא דרבנן בהקנייתם מפקיעים את הבהמה מרשות הבעלים. וא"כ עדיין יש מקום לחלק ולומר שדוקא בעת שהבהמה יצאה כבר מרשות בעלי' ע"י יאוש, אז דוקא חכמים הקנו לגנב את הבהמה. (ויתבאר לקמן²³ בסייעתא דשמיא).

ואך אין להקשות שלכאורה יש לחלק דרבנן הקנו לו את הקרבן דוקא לאחר יאוש משום שממילא כבר נפטר מד' וה', משא"כ לפני יאוש רבנן לא יקנו לו את הבהמה, משום שע"ז יפטר מד' וה'. דכפי שיתבאר לקמן²⁴ ר"ת ס"ל שאף לאחר שקנה את הבהמה ביאוש, חייב בד' וה' ועכ"ז הקנו לו רבנן את הבהמה אף שע"ז יפטר מתשלומין].

ו.

הטעם שר' יוחנן מחייב ד' וה' אף לאחר יאוש

עוד הביא ר"ת ראי' לשיטתו מדרתנן במס' סוכה²⁵: "לולב הגזול והיבש פסול". ובגמרא שם: "קא פסיק ותני, לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביום טוב שני . . . גזול בשלמא יום טוב ראשון דכתיב²⁶ לכם, משלכם. אלא ביום טוב שני אמאי לא.

א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה, שנאמר: והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח. מה פסח לית לי' תקנתא, אף גזול לית לי' תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. בשלמא לפני יאוש, אדם כי יקריב מכם²⁷ אמר רחמנא, ולא דיד' הוא. אלא לאחר יאוש, הא קניי' ביאוש. אלא

(23) סי"ט-כ.

(24) ס"ו.

(25) כט, ב ואילך.

(26) אמור כג, מ.

(27) ויקרא א, ב.



לאו משום דהוה ל' מצוה הבאה בעבירה".

ומכאן מוכיח ר"ת דאף לאחר שקנה ביאוש הוי מצוה הבאה בעבירה ואסור להקריבו, ודלא כר"י. שהרי ר' יוחנן בפירוש ס"ל דלאחר יאוש קניי' ביאוש, ועכ"ז ס"ל דאסור משום דהוה ל' מצוה הבאה בעבירה.

אך ר"י ס"ל דאף הכא הכוונה היא שקנה הבהמה ע"י יאוש ושינוי השם²⁸, דע"י שהקדישו נשתנה שמו מחולין להקדש, וא"כ בבת אחת גם קנאו וגם הקדישו.

והקשה ר"י לר"ת דבהדיא מצינו שר' יוחנן ס"ל שיאוש לא קני. דמצינו פלוגתא²⁹ בינו לבין ר"ל, דר"ל ס"ל שגנב שטבח ומכר לאחר יאוש פטור מד' וה', דשלו הוא טובח ושליו הוא מוכר. ור' יוחנן ס"ל שאף לאחר יאוש חייב. ואי ר' יוחנן ס"ל דיאוש קני, אמאי פליג אר"ל, והרי שלו הוא טובח ושליו הוא מוכר ולמה יהי' חייב בד' וה', ועל כרחך היינו משום דס"ל דיאוש כדי לא קני.

ותירץ ה"ר ישעי' דשיטת ר"ת היא דר' יוחנן ס"ל שהתורה חייבה אותו בד' וה' אף לאחר יאוש, אע"פ דיאוש כדי קני, וה"ז שלו. היינו דר' יוחנן פליג על עצם הסברא דפטור כאשר שלו הוא טובח ומוכר, וס"ל שהתורה חייבה אף בשטבח את שלו.

וכן מצינו בפירוש בספר הישר³⁰ שלפי ר"ת שיטת ר' יוחנן היא שאף לאחר שקנאו וזה שלו, עכ"ז ה"ז חייב בד' וה'.

ויש לבאר זאת ע"פ הנ"ל³¹ שזהו משום שהקנין דיאוש הוא חלש יותר ואינו קנין גמור, ומכיון שאין לגנב קנין גמור בבהמה (אלא רק קנין שלילי ולא קנין חיובי), לכן ה"ז חייב בשטבחו או מכרו.

ונמצא שב' דינים אלו (א. שאף לאחר קנין דיאוש הקרבן פסול מחמת מצוה הבאה בעבירה. ב. שאף לאחר קנין דיאוש חייב בד' וה') מסתעפים מנקודה א'. והיא שקנין דיאוש אינו קנין גמור.

(28) כדלעיל ס"ב.

(29) ב"ק סח, ב.

(30) המצויין לעיל רס"ד, במהדורה הנ"ל זה הובא בהערה מתוך כת"י.

(31) ס"א סק"ה.



ז.

קושית ר' יוחנן לר"ל לפי ר"ת

והנה, התוס' שאנץ הקשו על שיטת ר"ת בהא דס"ל³² דרבנן אוקמוה לקרבן ברשות הגנב אף בהקדישו לפני יאוש. דבגמרא³³ הקשה ר' יוחנן על ר"ל דס"ל שלאחר יאוש נפטר הגנב מד' וה'³⁴ ממתני' דגנב והקדיש ואחר כך טבח משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

והקשה ר' יוחנן דהיכי דמי: אילימא לפני יאוש - הרי אינו קדוש, דאיש כי יקדיש את ביתו קדש אמר רחמנא, מה ביתו שלו אף כל שלו. אלא פשיטא לאחר יאוש, וטעמא דהקדיש הוא דאינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה דכי קא טבח דהקדש קא טבח; אבל לא הקדיש וטבח, משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

והקשו התוס' שאנץ לר"ת, דאי סבירא לך דלר' יוחנן יאוש כרי קני, א"כ ע"כ ר' יוחנן ס"ל כעולא שרבנן הקנו לו את הקרבן בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש³⁵. וא"כ מה מקשה לר"ל, שהרי אף ר"ל יכול להעמיד את המשנה בלפני יאוש, ופטר מד' וה' מחמת ההקדש דוקא.

[וה"ר ישעי' תירץ שר' יוחנן ס"ל דהאי משנה דגנב והקדיש, איירי לענין בדק הבית³⁶. וצ"ע, וכי ר' יוחנן לא הוה ידע מהא דתני עלה שבחון כי האי גוונא חייב כרת. והי"ע].

אך לפי מה שנת"ל³⁷ שלר"ל שפוטרי מד' וה' לאחר יאוש היינו משום דס"ל דיאוש הוי קנין גמור, א"כ הכי נמי דס"ל דלאחר יאוש אין כלל פסול של מצוה הבאה בעבירה.

נמצא שר"ל ס"ל כרב יהודה דפליג אדברי עולא בגיטין³⁸ וס"ל ד"דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה מכפרת" והקרבן מצ"ע כשר הוא, ולשיטתו רבנן כלל לא אוקמוה ברשותי' בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש, כיון שלרב יהודה רבנן כלל לא עשו תקנה כזו. וק"ל.

(32) כדלעיל רס"ג.

(33) סח, ב.

(34) כדלעיל ס"ו.

(35) וכדלעיל רס"ג.

(36) עיין לעיל ס"ד.

(37) סס"ו.

(38) דלעיל ס"ב.



ח.

פלוגתא דר' יוחנן ועולא כנגד ר"ל רב יהודה ואביי

עוד הקשה ר"י לר"ת מהא דבסוגיא דב"ק מובאית מחלוקת בין רבה ורב יוסף³⁹; דלרבה יאוש כדי קני, ורב יוסף ס"ל דיאוש כדי לא קני. והקשה אביי לרבה ממה ששנינו "קרבנו, ולא הגזול". והקשה: "היכי דמי. אילימא לפני יאוש, למה לי קרא פשיטא, (משום שאין זה שלו). אלא לאו לאחר יאוש, ש"מ יאוש לא קני".

היינו, דלרב יוסף כיון שקנאו בבת אחת כשהקדישו [לאחר יאוש]⁴⁰, כיון שע"י ההקדש נעשה שינוי רשות או שינוי השם, זהו שבא הפס' "קרבנו" ללמד, שפסול מחמת מצוה הבאה בעבירה. אלא לרבה, לפני יאוש אין זה שלו ופשיטא; ולאחר יאוש כבר קנאו, ואין סברא לפוסלו מטעם מצוה הבאה בעבירה כיון שזה כבר שלו.

והקשה ר"י לר"ת שלשיטתו דמצינו מצוה הבאה בעבירה אף לאחר יאוש⁴¹, הוי ל' לרבה לשנויי דלעולם קני, ועכ"ז התורה אמרה "קרבנו" לומר שפסול מחמת מצוה הבאה בעבירה אף שכבר קנאו.

ותירץ ה"ר ישעי', שלר"ת בהא גופא נחלקו אביי ועולא. דעולא ס"ל שאף שיאוש כדי לא קני, עכ"ז לא קני לגמרי⁴², ולכן עדיין הבהמה פסולה להקרבה מצד מצוה הבאה בעבירה. משא"כ אביי ס"ל דאי יאוש קני, קני לגמרי. ולכן לא יאסר מצד מצוה הבאה בעבירה.

ונמצא דפלוגתא דאביי ועולא היא היא פלוגתא דר' יוחנן ור"ל⁴³. דאביי ור"ל ס"ל דאי יאוש קני, קני לגמרי. ולכן לאחר יאוש (אי סבירא לן דיאוש קני) אינו פסול מחמת מצוה הבאה בעבירה, וכן בשטבחו ה"ז פטור מד' וה'.

משא"כ עולא ור' יוחנן ס"ל שיאוש אינו קנין גמור⁴⁴, ולכן אף לאחר יאוש ה"ז פסול מחמת מצוה הבאה בעבירה, וחייב ד' וה' בשטבחו או מכרו.

ונראה שלשיטת ר"ת זהו ג"כ המחלוקת בין רב יהודה לעולא במס' גיטין⁴⁵, דבין לרב יהודה ובין לעולא יאוש כדי קני. אלא שרב יהודה ס"ל שזהו קנין גמור (כר"ל ואביי),

(39) סו, סע"א ורע"ב.

(40) עיי"ש בתוס'.

(41) כדלעיל ס"א.

(42) כדלעיל שם.

(43) כדלעיל ס"ה.

(44) כדלעיל בכ"מ.

(45) נה, א, שיטת עולא הובאה לעיל רס"ב.

ולכן אף לענין קרבן הוי שלו וה"ז כשר להקרבה. משא"כ עולא ס"ל (כנ"ל) שיאוש אינו קונה לענין קרבן, שאין זה קנין גמור, וע"כ הקרבן פסול להקרבה.

ט.

ביאור נוסף לקושית הרשב"א

ע"פ הנ"ל תתורץ קושית הרשב"א⁴⁶ באופן אחר. שהקשה היכי דמי דלאחר הקדש דוקא נפטר מד' וה'. דאי לפני יאוש, אין ההקדש מועיל. ואי לאחר יאוש, כבר נפטר מד' וה' משום שקנאו ביאוש.

אך לפני מה שנתבאר לעיל⁴⁷ יש לומר שכפי שר"ת ס"ל שלר' יוחנן אף לאחר יאוש אין זה קנין גמור לענין שיפטר מד' וה', וה"ז חייב בד' וה' אם טבחו או מכרו, הוא הדין אף עולא (דר' יוחנן ס"ל כוותי'). ונמצא שדוקא ע"י ההקדש נפטר מד' וה'.

ועיין היטב שבה"ר ישעי' משמע שמביא ב' התירוצים. הן התירוצ' הנ"ל, והן התירוצ' דלעיל⁴⁸. ונראה שבכדי לבאר את שיטת ר"ת אף לפי ההו"א של הגמרא דלא אמרינן דאוקמוה רבנן ברשותי', הביא ביאור האחרון שאף לאחר יאוש חייב בד' וה' (לולא ההקדש). אך לפי המסקנא דאוקמוה רבנן ברשותי', אי"צ לתירוצ' זה שהרי אף לפני יאוש הקנו רבנן את הקרבן לגנב.

י.

שיטת רבא בקנין דיאוש

הבאנו לעיל⁴⁹ את קושית אביי לרבה שסובר שיאוש כדי קני, מהא דשנינו קרבנו למעט הגזול, שלרבה אינו מובן מה בא למעט. והתם תירץ רבא שבא למעט בשגזול קרבן דחברי' עיי"ש.

ובהמשך הסוגיא דב"ק⁵⁰ בהמשך לדברי עולא⁵¹ ממשיכה הגמרא: רבא אמר (שיאוש לא קני) מהכא: קרבנו ולא הגזול. אימת, אילימא לפני יאוש, פשיטא למה לי קרא. אלא לאו לאחר יאוש, וש"מ יאוש לא קני ש"מ.

(46) דלעיל ס"ג.

(47) ס"ו ואילך.

(48) ס"ג.

(49) ס"ח.

(50) סז, ב.

(51) דלעיל רס"א.



ומקשה הגמרא: "והא רבא הוא דאמר (כשבא לתרץ את קושית אביי לרבה דלעיל) דגזול קרבן דחברי". ומתרצת הגמרא: "איבעית אימא הדר בי", ואיבעית אימא חד מינייהו רב פפא אמרה".

ובפשטות נראה דקושית הגמרא היא מזה שלפני כן רבא בא להעמיד את הברייתא כשיטת רבה דס"ל שיאוש כדי קני, ומשמע שאף רבא ס"ל הכי דיאוש כדי קני; וכאן משמע דס"ל דיאוש כדי לא קני, שהרי מבאר את הברייתא כאביי שהברייתא באה למעט שיאוש לא קני.

ולפי פירוש זה צ"ע קצת, דהגמרא יכלה לתרץ שרבא בא רק לדחות את קושית אביי, ולשנויא לברייתא אליבא דרבה, אך הוא עצמו ס"ל שיאוש לא קני, ומדוע לא הגמראה לא הביאה אפשרות לתרץ כן.

אך לפי ר"ת ע"כ קושית הגמרא היא אחרת; דכפי שבדברי עולא שיאוש לא קני כוונתו דוקא לענין קרבן מחמת מצוה הבאה בעבירה, א"כ אף רבא שבא בהמשך אחד (וכלשון הגמרא: רבא אמר מהכא), אף הוא אין כוונתו לומר דיאוש לא קני כלל; אלא דלעולם יאוש קני, ודוקא לענין קרבן אינו קונה, מחמת מצוה הבאה בעבירה.

ולפי זה אתי שפיר קושית הגמרא "והא רבא הוא דאמר דגזול קרבן דחברי", דאם רבא סובר שקנין היאוש אינו קנין גמור בענין שאף יוכל להקריבו ע"ג המזבח, למה לא תירץ לרבה דא"נ יאוש כדי קני, ועכ"ז אסור להקריבו מחמת מצוה הבאה בעבירה אף שיאוש כדי קני.

וירד הצ"ע דלעיל משום דקושית הגמרא היא אדרבה, דהוי לי' לרבא לתרץ לאביי שאפי' לשיטתו, דהברייתא באה ללמד שפסול מחמת מצוה הבאה בעבירה, אתי שפיר לרבה. דמכיון שיאוש אינו קנין גמור, אף לאחר יאוש הוי פסול.

יא.

דברי ר' יוחנן בהגזול בתרא

עוד הקשה ר"י לר"ת שאי אפשר לומר שר' יוחנן ס"ל דיאוש כדי קני, דבפרק הגזול בתרא⁵² איתא: "איתמר, גנב ומכר ואח"כ הוכר הגנב, רב משמי' דרבי חייא אמר: הדין עם הראשון (דינו של בע"ה ותביעתו על הגנב, רש"י). ר' יוחנן משמי' דרבי ינאי אמר: הדין עם השני (דינו של בעל הבית עם הלוקח הוא ויוציא הימנו כליו בחנם, רש"י)".

ופירש רב זביד את מחלוקתם, דאיירי כגון שנתייאשו הבעלים ביד לוקח ולא

נתייאשו ביד גנב. ובהא פליגי: מר (רב משמי' דר' חייא) סבר יאוש ואח"כ שינוי רשות קני, שינוי רשות ואח"כ יאוש לא קני. ומר (ר' יוחנן משמי' דר' ינאי) סבר, לא שנא.

והקשה ר"י דחזינן הכא דעד כאן לא פליג ר' יוחנן אלא שאף שהי' יאוש לאחר שינוי רשות ה"ז קנה, אך לאידך משמע דמצריך שינוי רשות עכ"פ לפני יאוש, משא"כ יאוש כדי לא קני.

ובפשטות נראה לבאר לר"ת שר' יוחנן אמרה בשם רבו (ר' ינאי) דוקא, ולי' לא סבירא לי' כלל. אלא ס"ל דבין הי' שינוי רשות, ובין לא הי' כלל, ה"ז קנאו והוי שלו.

ובפשטות אף בבר פלוגתי' צ"ל כן. דהנה בפרק מרובה⁵³ איתא להדיא דרב ס"ל שיאוש כדי קני, והכא אמר בשם ר' חייא דאפילו בשהי' שינוי רשות קודם היאוש לא קני, וכ"ש ביאוש גרידא. אלא ע"כ צ"ל שבשם רבו אמרה, ולי' לא ס"ל (אך עיין בפנ"י שלא כתב כן). הכי נמי ר' יוחנן אמרה בשם ר' ינאי, ולי' לא ס"ל.

יב.

שנה בחטא לשיטת ר"ת

ועוד הקשה ה"ר ישעי' על ר"ת, על מה שסובר שלר' יוחנן אף לאחר יאוש חייב בד' וה', למרות שיאוש כדי קני. דלעיל⁵⁴ מובאת שיטת רב שסובר שיאוש כדי קני. והקשה עליו רב ששת מדתניא: "אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה, מפני שנשתרש בחטא (עשה שרשין, כלומר נתחזק בחטא שקנאו ומהנו מעשיו, רש"י)".

והקשה רב ששת: "אימת, אילימא לפני יאוש, הרי ליכא נשתרש. אלא לאחר יאוש, ואי ס"ד יאוש קני, אמאי משלם תשלומי ארבעה וחמשה שלו הוא טובח שלו הוא מוכר". ומתרת הגמרא: "אמרי, כדאמר רבא, מפני ששנה בחטא. הכא נמי מפני ששנה בחטא"⁵⁵.

והקשה ה"ר ישעי': אמאי לא משני דס"ל כעולא ור' יוחנן דגזה"כ לחייבו אף לאחר יאוש; היינו שכפי שמצינו שר' יוחנן לא סובר מהא דשלו הוא טובח שלו הוא מוכר, הכי נמי הגמרא יכלה לתרץ שאף רב לא ס"ל האי סברא.

ולכאורה יש לומר שלר"ת הא גופא תירוץ הגמרא, שאין כוונתה לומר שלעולם איירי

(53) ב"ק סז, סע"ב.

(54) סז, סע"ב.

(55) בטעם הדבר שזה ש"שנה בחטא" נקרא בשם "נשתרש", אע"פ שכאן לא "מהנו מעשיו" (ע"י הטביח ומכירה), י"ל ע"פ המובא מסכת סוטה כב, א (וש"נ) "אמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה . . נעשית לו כהיתר".



לפני יאוש (כדפירש רש"י) וחייב למרות שלא קנאו (משום ששנה בחטא), אלא שהגמרא באה לתרץ את קושינו דאי יאוש קני, אמאי חייב, שלו הוא טובח. וע"ז מתרצת הגמרא שחייב משום ששנה בחטא, שאף שקנאו, התורה חייבה אותו על כך ששנה בחטא, שנוסף על כך שגנב הבהמה (ועוד שקנאו), אף הוסיף ונהנה ממנה בטביחתה ומכירתה.

יג.

ההבדל בין רב נחמן ור' יוחנן

והנה, בהמשך לדברי רב⁵⁶ מובאית מחלוקת בין רב ששת לרב נחמן. דלרב ששת חיוב ד' וה' הוא רק לאחר יאוש, ורב נחמן ס"ל דחיוב ד' וה' הוא בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש.

ובהמשך הסוגיא איתא: "ואף ר' אלעזר סבר חיובי' לאחר יאוש הוא", היינו שלא רק רב ששת ס"ל הכי, אלא אף ר' אלעזר. ומביאה הגמרא את המחלוקת בין ר' אלעזר ור' יוחנן, דר"א ס"ל שדוקא לאחר יאוש חייב בד' וה', ור' יוחנן סובר שחייב בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש.

ויש לדייק קצת, שלכאורה כפי שר' אלעזר ס"ל כרב ששת, הכי נמי ר' יוחנן ס"ל כרב נחמן; וא"כ למה הגמרא הקדימה שאף ר' אלעזר דוקא ס"ל כרב ששת, ולא כתבה שאף ר' אלעזר ור' יוחנן פליגי בהאי פלוגתא.

אך לפי ר"ת אתי שפיר, משום שר"נ ור' יוחנן חלוקים בטעמם. שרב נחמן מחייב אף לאחר יאוש משום דס"ל שיאוש כדי לא קני (כמבואר שם בגמרא), ולכן מחייב. משא"כ ר' יוחנן מחייב למרות שיאוש כדי קני, משום דלא ס"ל מהאי סברא דשלו הוא טובח ושלו הוא מוכר.

יד.

העדיפות בכרת גבי תשלומי ד' וה'

והנה, לכאורה יש להקשות על מה שנת"ל⁵⁷ שכאשר הגנב הקדיש את הבהמה, רבנן העמידו את הבהמה ברשות הגנב אף לפני יאוש בכדי לחייבו כרת, ובפרט לפי מה שנתבאר⁵⁸ שלר' יוחנן אף לאחר יאוש ה"ז חייב בד' וה'. שלפי זה נמצא שע"י שרבנן

(56) דף סח, א.

(57) רס"ג.

(58) ס"ו.

הקנו את הבהמה לגנב בכדי לקנסו ולחייבו בכרת⁵⁹, נפטר הגנב מחיוב תשלומי ד' וה' לבעל הגנב.

דבשלמא אי אמרינן כר"י שחיוב ד' וה' מתבטל ממילא ע"י שמקדישו לאחר יאוש, ודוקא אז רבנן הקנו לו את הקרבן שיתחייב כרת, נמצא שרבנן בהקנייתם לא הקנו לו כלל את הבהמה בעודו חייב ד' וה'. אדרבה, דוקא לאחר שממילא נפטר מד' וה', מכיון שהקדיש את הבהמה, אז קנסו אותו רבנן שיתחייב כרת.

אך לפי ר"ת שגם במקרה שחיוב בד' וה', העמידו רבנן את הבהמה ברשותו, נמצא שרבנן פטרוהו מחיוב ד' וה' ע"י הקנייתם. וצ"ע, דלכאורה סיבת העמדת הבהמה ברשותו הוא קנס על מעשה הגנבה, ומאחר שהתורה חייבה אותו בקנס של ד' וה', מה ראו חכמים לבטל את הקנס בו מחוייב מהתורה בכדי לחייבו בכרת.

ואפילו לפי מה שנתבאר לעיל⁶⁰ שטעם הקנס הוא מחמת זלזולו בהקדש, עדיין צ"ע קצת שמחמת זלזולו בהקדש חכמים יפטרוהו מתשלומי ד' וה' לחבירו⁶¹ בשביל לחייבו כרת.

ובפשטות יש לבאר דמכיון שחכמים קנסוהו (לא רק בגניבה אלא) גם בגזלה, ובגזלה ליכא לתשלומי ד' וה', לכן לא פלוג רבנן והקנו לו את הבהמה לפני יאוש אף בגנבה. אך עדיין זהו דוחק קצת, ויתבאר לקמן⁶² בס"ד.

טו.

שיטת רש"י בהקניית הבהמה לגנב

ובאמת מצינו חילוקי דעות בטעם הדבר שרבנן העמידו את הבהמה ברשות הגנב. דרש"י פירש⁶³ דהיינו בכדי "שיחול עלי" הקדש גמור ושיתחייב כרת אם ישחטנה בחוץ . . וקנס היא דקנסוהו". היינו דלרש"י ישנם ב' סוגי קנינים: א, מה שהקנו לו את הקרבן בכדי שיכפר עליו במקרה שלא נודע לרבים כמובא בגיטין⁶⁴ בתחילת הסוגיא לשיטת

(59) כדלעיל ס"ב.

(60) ס"ה.

(61) אף שי"ל דאע"פ שזכות התשלומין דד' וה' שייך לבעלים, מאחר וכאן מדובר אודות קנס שענינו הוא עונש לגנב ולא החזרת הפסד ממון לבעלים, ע"כ לא איכפת להם לרבנן (כ"כ) לפטרו מתשלומי ד' וה' ע"מ לחייבו עונש חמור יותר.

אך לפי מה שיתבאר לקמן, יומתק יותר.

(62) סח"י.

(63) גיטין נה, ב ד"ה אוקמוה.

(64) הובא לעיל רס"ב.



עולא. ב, שקנסוהו שיהי' שלו בכדי שיתחייב כרת כשישחט אותו בחוץ.

ולכאורה שיטת רש"י (בקנין הא') היא שרק לאחר שהקריבו את הקרבן על גבי מזבח [ואף אכלוהו⁶⁵], שהרי התקנה היא שלא יהיו הכהנים עצבים מחמת שאכלו חולין בעזרה], אזי דוקא מתברר למפרע שרבנן הקנו לו את הבהמה משעת ההקדש. משא"כ באם לא הגיעו לידי כך, בכה"ג רבנן כלל לא העמידו את הבהמה ברשות הגנב.

וא"כ מוכן שבכדי לחייב את הגנב בכרת, לא די במה שכבר הקנו לו את הבהמה בשביל שיתכפר בה, משום דהשתא שבא לשחטו בחוץ, נמצא דרבנן כלל לא הקנו לו את הקרבן, משום שאין כאן חשש שיהיו הכהנים עצבים, ולכן רבנן הוצרכו לתקן תקנה חדשה שאף בכה"ג יקנה את הקרבן למפרע, בכדי לחייבו כרת.

ומסתבר לומר שלרש"י ישנו חילוק בין ב' הקנינים. דהא שהקנו לו את הקרבן שלא יהיו הכהנים עצבים, הנה בזה אין סברא לחלק בין לפני יאוש ללאחר יאוש, משום שהסברא שמא יהיו הכהנים עצבים עומדת בכל תקפה.

משא"כ בהא שהקנו לו את הקרבן מחמת קנס, מסתבר דהיינו דוקא לאחר יאוש. משום שלפני יאוש הגנב חייב בד' וה', וכנ"ל⁶⁶ שלא מסתבר שמחמת קנס לחייבו בכרת, יפטרוהו מקנסא דאורייתא דתשלומי ד' וה'.

והטעם לקנס שקנסוהו רבנן, נ"ל שהוא ע"ד שלא יהא חוטא נשכר⁶⁷, שהרי דוקא מחמת שהבהמה גנובה, לכן אין הבהמה קדושה לגמרי. ואם לא יתחייב כרת כששוחטה בחוץ, הרי הוא נשכר ע"י מעשה הגניבה.

ולפי זה צ"ל שלרש"י הספק של רבא לענין גיזותי' וולדותי', הוא דוקא לפני יאוש ודוקא לענין הקנין שלא יהיו הכהנים עצבים, משום שרש"י ס"ל בגיטין⁶⁸ כר"ת שדברי עולא דיאוש לא קני, היינו לענין הקרבה ולא לענין הקדש, וכ"ש לענין גיזותי' וולדותי', שיהיו שלו. וא"כ ע"כ רבא מסתפק לפני יאוש, וכנ"ל שדוקא לענין שלא יהיו הכהנים עצבים הקנו לו את הקרבן אף לפני יאוש.

(65) רש"י בע"א ד"ה שלא.

(66) סי"ד.

(67) להעיר מלשון הרמב"ם הל' גזלה ואבדה פ"ב ה"ח: "גנב או גזל והקדיש וטבח . . הרי היא ברשות הגזלן משעה שהקדישה בלבד כדי שלא יהא חוטא נשכר", אך שם לכאורה הנתינת טעם הוא ע"ז שהיא ברשות הגזלן משעה שהקדישה בלבד, ולא על עצם הדין שהיא ברשות הגזלן.

(68) שם בע"א בד"ה לא קני, ובע"ב בד"ה כרת.



טז.

הטעם לרש"י שרבא מסתפק בסוף הסוגיא

והנה, הכא⁶⁹ פירש רש"י שהאופן שבו הכשירו את הקרבן שלא יהיו הכהנים עצבים, הוא ע"י הקניית הבהמה לגנב. אך לפני כן⁷⁰ פירש רש"י: "ואי קשיא היאך התנו ב"ד לעקור דבר מן התורה ולפטור את זה מחטאת שהוא חייב, הא אמרינן ביבמות⁷¹ שב ואל תעשה שאני, דלאו מיעקר הוא".

ונראה הביאור בזה בפשטות, שרש"י ס"ל שבירשא דסוגיא ע"כ לא קים לן דאוקמוה רבנן ברשותי', דאי הוה ידע מהא, מה הקשה רבא לעולא מהא דתנן גנב והקדיש כו', והרי י"ל דהכי נמי אוקמוה רבנן ברשותי'. לכך פירש רש"י שמתחילה הו"א דטעמא דמכפר הוא משום שב ואל תעשה, ורק במסקנת הגמרא נתחדש ענין זה שחכמים הקנו לו את הבהמה לענין לחייבו כרת, וממילא מובן דזה שחכמים פטרוהו מקרבן הוא ג"כ ע"י קנין.

ועפ"ז יובן למה רבא הסתפק דוקא הכא. שלכאורה לפי מה שנתבאר לעיל⁷² שהספק של רבא הוא דוקא לענין הקנין שלא יהיו הכהנים עצבים, א"כ אין מקומו של ספק זה הכא בהמשך לסוגיא של השוחט בחוץ, אלא בהמשך לסוגיא דכהנים עצבים.

אך כעת יובן הטעם לכך, מכיון שרק כעת במסקנת הגמרא נתחדש ענין זה שרבנן העמידו את הקרבן ברשותו, ולכן דוקא כעת התעורר הספק מאימת, האם משעת הגניבה או משעת הקדש.

יז.

שיטת התוס' בהקניית הבהמה לגנב

אך תוס'⁷³ חולקים על רש"י, וס"ל שהטעם שחייב כרת הוא לא משום שחכמים הקנו לו את הבהמה במיוחד בשביל זה, אלא דמאחר שרבנן הקנו לו את הקרבן בכדי שיתכפר בו, נמצא שזהו קרבן כשר; וממילא, אם ישחט את הבהמה בחוץ, חייב כרת. ולפי זה נמצא דאפילו שחטה אחר בחוץ חייב, משום דהוי קרבן גמור.

ונמצא שרש"י ותוס' חלוקים גם בטעם הדבר שאם נודע לרבים שהקרבן גזול, ה"ז

(69) בע"ב בד"ה אוקמוה.

(70) בע"א ד"ה נמצא.

(71) דף צ, ב.

(72) סט"ו.

(73) גיטין נה, ב ד"ה כי היכי.



פסול. שלפי רש"י היינו משום שכל הטעם שתקנו שיהי' כשר, הוא מחמת שלא יהיו הכהנים עצבים, אך אם ידעו שהקרבן גזול לא הוה להו למיכל, ולכן כשנודע לרבים מלכתחילה לא תקנו שהגזול יקנה את הקרבן.

משא"כ לשיטת התוס' שבשביל שהקרבן יכפר העמידו את הבהמה ברשותו מיד, אפילו אם לפועל זה לא הובא למזבח אלא נשחט בחוץ, צ"ל שכאשר זה נודע לרבים רבנן הפקיעו את הבהמה מרשות הגזול בכדי שהקרבן יפסל, למרות שבתחילה הקנו לו רבנן את הקרבן.

והטעם לכך שהפקיעו את זכותו בקרבן, צ"ל שלתוס' אף עולא מודה לטעמי' דרב יהודה שהפקיעו את קנינו בקרבן ובכיו"ב, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות.

[אך זה פשוט שבאם נודע לרבים לאחר ההקרבה (והאכילה), הרי שהקרבן עדיין כשר, משום ששייך פה הטעם שלא יהיו הכהנים עצבים, ועוד שלא תועיל הפקעה זו שלא יאמרו שהמזבח אכל גזילות, שהרי הקרבן כבר נאכל, ומה יועיל אם יאמרו שלמפרע זה נפסל. אדרבה, אז נמצא שהמזבח (כביכול) אכן אכל גזילות, ופשוט].

חי.

הסברא שלא לחלק בין לפני יאוש ולאחרי'

ועפ"ז יבואר בטוב דברי ה"ר ישעי' בביאורו בשיטת ר"ת⁷⁴ שרבנן הקנו לו את הקרבן אף לפני יאוש. וז"ל: "דכיון שחשו חכמים שלא יהו כהנים עצבים, ויהבו נהלי' להתכפר בה, לא חלקו בין לפני יאוש בין לאחר יאוש. דהכא והתם שייך טעמא שלא יהו כהנים עצבים".

כלומר, דאי טעם הקניית הקרבן הי' משום קנסא דגנב או מחמת זלזול בהקדש, הנה לשיטת התוס' הי' מקום לומר שדוקא לאחר יאוש קנסו אותו משום גניבה כי נשתרש בחטא, א"נ משום זלזול בהקדש משום שבין כה וכה הבהמה כבר יצאה מרשות הבעלים.

[משא"כ אם לא הי' יאוש, נמצא שאם יקנו לו את הקרבן, הרי שיוציאו את הבהמה מרשות הבעלים, שאם הבעלים ימצאו את הגנב לא יוכלו להוציא את הבהמה מרשותו, שהרי התוס'⁷⁵ ס"ל שמיד משעת הקדש כבר ידוע לנו שהבהמה עומדת ברשות הגנב, ולא שבשעת ההקרבה מתברר למפרע שזה הי' שלו].

אך מכיון שהטעם שהקנו לו את הקרבן הוא אך ורק משום שלא יהיו הכהנים עצבים,

74) לעיל ס"ג.

75) כנ"ל סי"ז.

א"כ אין לחלק בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש. שהרי טעם זה שייך בין הכא ובין הכא במידה שווה.

וממילא יורדת השאלה⁷⁶ למה רבנן העדיפו שהגנב יתחייב כרת, מאשר שישלם תשלומי ד' וה'. דמעיקרא הטעם שרבנן הקנו לו את הבהמה אין זה בשביל שיתחייב כרת, אלא אך ורק בשביל שלא יהיו הכהנים עצבים, וממילא אם שחטו הגנב או אחר בחוץ ה"ז מתחייב כרת. וק"ל.

יט.

ביאור דברי התוס' שאנץ באופן א'

עפ"ז יש לבאר ג"כ את דברי התוס' שאנץ⁷⁷: "ומיהו ר"ת מפרש דבהמה תמימה דחזיא להקרבה אין הקדש חל כלל לעולא . . ולפי זה היינו יכולים לומר דכי היכי דאוקמוה רבנן ברשותי' להתחייב כרת לאחר יאוש, כמו כן לפני יאוש . . בין הכא בין הכא אין הקדש חל מן הדין אי לאו משום דאוקמוה רבנן ברשותי'".

דנראה לבאר שהתוס' שאנץ ס"ל שאע"פ שהטעם שהקנו את הקרבן לגנב הוא אך ורק שלא יהיו הכהנים עצבים, עכ"ז ס"ל שעדיין יש מקום לומר שאם ע"י ההקני' פוטרים את הגנב מתשלומי ד' וה', אין מקנים את הבהמה לגנב.

וזהו שמפרש שאם לאחר יאוש היתה הבהמה קדושה, נמצא שכבר נפטר מד' וה' ע"י ההקדש, וא"כ י"ל שדוקא אז הקנו לו את הקרבן. משא"כ לפני יאוש שמעיקר הדין אין ההקדש חל כלל, ונמצא שבהקנית הבהמה לגנא הוא יפטר מד' וה', לא הקנו לו את הקרבן.

אך מכיון שר"ת ס"ל שאף לאחר יאוש אין חל עלי' הקדש כלל, ועכ"ז חזינן בגמרא דלא חיישינן להכי ומקנים את הבהמה לגנב בכדי שלא יהיו הכהנים עצבים, למרות שע"ז הוא יפטר מד' וה', א"כ כבר אין מקום לחלק ולומר שלפני יאוש לא יקנו לו את הקרבן מהאי טעמא גופא.

כ.

ביאור דברי התוס' שאנץ באופן ב'

אך לביאור זה עדיין קשה, דלכאורה העיקר חסר מן הספר, שהרי תוס' שאנץ לא

(76) דלעיל סי"ד.

(77) ראה לעיל ס"ה.



מזכיר כלל סברא כזו שלא להקנות את הבהמה לגנב באם עי"ז יפטר מד' וה'.

ולכן נראה לבאר באופן אחר: כוונתו היא, דאי לאחר יאוש הוי הקרבן קדוש אלא שאינו ראוי להקרבה, הי' אפשר לומר שהטעם שחכמים הקנו לו את הקרבן הוא בכדי לחייבו כרת על כך שזלזל בהקדש. ולפי זה יתכן שלפני יאוש שאין ההקדש חל, רבנן לא היו מקנים לו את הקרבן.

אך מכיון שלר"ת הקרבן כלל לא נעשה קדוש, ועכ"ז חכמים קנסו אותו, ע"כ צ"ל שאין טעם ההקני' מחמת שזלזל בהקדש, דיש לומר שלשיטת התוס' שאנץ אין זלזול בעצם האמירה אם אינו פועל כלום.

אלא הטעם שהקנו לו את הבהמה הוא משום טעם אחר לגמרי, שהקנו לו את הבהמה בכדי שלא יהיו הכהנים עצבים, וממילא אם הוא או אחר שחטו את הקרבן בחוץ, ה"ז חייב כרת. וכנ"ל בארוכה.

כא.

הטעם שרבא נקט גניבה דוקא

עוד הקשה התוס' שאנץ לר"ת, שלדבריו שרבנן הקנו את הקרבן לגנב אף לפני יאוש, ובזה דוקא הסתפק רבא, צ"ע למה רבא נקט את הספק בנוגע לגניבה דוקא, והרי אנו בגזילה עסקינן, שהרי על המשנה קאי, שבו שנינו על חטאת הגזולה ולא הגנובה.

בשלמא אי אמרינן שלעולם רבא בלאחר יאוש איירי, אתי שפיר דנקט גניבה משום שבסתם גניבה איתא יאוש בעלים⁷⁸ לשיטת רבנן. אלא אי אמרת דרבא איירי בלפני יאוש דוקא, א"כ למה נקט גניבה.

אך לפי כל הנת"ל יש לבאר דנקט גניבה לאשמועינן חידושא אגב גררא, שאפילו בגנב דאיכא תשלומי ד' וה', עכ"ז מקנים את הבהמה לגנב בכדי שלא יהיו הכהנים עצבים ונמצא מזבח בטל, אע"פ שע"ז יפטר מתשלומי ד' וה'.

[ואתי שפיר בפרט ע"פ ביאור הב' בדברי התוס' שאנץ⁷⁹ משום שלפי ביאור הא' הרי הוא עצמו (התוס' שאנץ) בא לבאר חידוש זה, וא"כ מהי קושיתו; משא"כ לפי אופן הב'. אך גם לפי אופן הא' י"ל דלא ניחא להו לתוס' שאנץ לומר שרבא שינה מלשון המשנה רק בשביל לאשמועינן חידושא אגב גררא, ועדיין צ"ע].

ולשיטת רש"י יש לומר בפשטות יותר, שרבא נקט גניבה משום דהאי חידוש שרבנן

(78) ראה ב"ק סו, ב.

(79) ראה לעיל סי"ט-כ.

הקנו לגנב את הקרבן נתחדש בהמשך למשנה דגנב והקדיש וטבח ומכר, ולכן נקט לישנא דגניבה. וק"ל.

כב.

שיטת רש"י בסוגיות השונות

והנה בשיטת רש"י בכ"ז, מצינו דבר תמוה לכאורה:

דבגיטין⁸⁰ פירש רש"י שלעולא יאוש כדי לא קני היינו לענין הקרבה, וכן בהמשך⁸¹ מבאר הטעם שהגמרא מקשה לעולא רק מהברייתא דבחזין חייב כרת ולא מהמשנה, "דבשלמא לענין תשלומי ארבעה וחמשה לא קשיא לן, דאיכא למימר דכי אמר יאוש כדי לא קני לענין הקרבה קאמר ולא לענין הקדש קאמר". ומכאן משמע דס"ל שלעולא יאוש כדי קני, ודוקא לענין הקרבה פליג התם ארב יהודה. והיינו כר"ת.

וכן פירש רש"י בפרק בתרא דב"ק⁸² ששם ס"ל לעולא שדברי הכל יאוש קני, ורש"י גורס שם דברי הכל יאוש כדי קני, היינו בתופסת תיבת כדי, ומשמע כר"ת ודלא כר"י שביאר ששם כוונתו יחד עם שינוי השם. וכן כתב הרשב"א בגיטין שרש"י ס"ל כר"ת.

[אך החת"ס ביאר שם את רש"י באו"א, ושקנאו יחד עם שינוי השם. וצ"ע, שהרי רש"י בפירוש כתב שיאוש כדי לא קני לענין הקרבה, ולא לענין הקדש קאמר. משמע שלענין הקדש יאוש כדי קני, ואי"צ שינוי השם וכיו"ב].

ועפ"ז צריך לומר שבגיטין רש"י לומד שישנו חיוב ד' וה' גם לאחר יאוש, דאי לאו הכי מהו דתנן גנב והקדיש וטבח ומכר פטור מד' וה', דאי לפני יאוש, הא ע"כ בכה"ג אינו חייב כרת בחזין, כנ"ל⁸³ שלא מסתבר להקנות לו את הקרבן בשביל שיהי' חייב כרת כשעיי"ז הוא נפטר מתשלומי ד' וה'. אלא ע"כ צ"ל דבגיטין רש"י לומד כר"ת אף בפרט זה, שחיוב ד' וה' קיים אף לאחר יאוש.

אך לאידך הכא בפרק מרובה נראה שרש"י מבאר כדרך שיטת ר"י. שהרי רש"י לא ביאר כלום בדברי עולא מנין ליאוש שאינו קונה, ולכאורה משמע שלומד כפשוטו שיאוש אינו קונה.

[אך הרשב"א כתב אף בחידושיו במרובה שרש"י לומד כר"ת. אך אי"ז קשה, כי בפשטות כוונתו לרש"י שבגיטין ששם בפירוש לומד כן, משא"כ הכא רש"י לא כתב

(80) נה, א ד"ה לא קני.

(81) בע"ב ד"ה כרת.

(82) קיד, א.

(83) סי"ד-ט"ו.



בפירוש מהי שיטתו, ודברי הרשב"א אינם שוללים שכאן רש"י לומד באופן אחר].
וכן בפלוגתא דרב ורב ששת⁸⁴ ור' יוחנן ור"א⁸⁵ חזינן שרש"י נקט בפשטות, דאי
אמרינן שיאוש קני ה"ז פטור מד' וה' לאחר יאוש, ורק למ"ד יאוש אינו קונה, ה"ז מחייב
בד' וה' אף לאחר יאוש. וצ"ע.

כג.

רש"י מפרש בכל מקום כפשטות הסוגיא

ויש לבאר ע"פ מה שמביא השדי חמד⁸⁶ ש"רש"י דרכו לפרש ולבאר הסוגיא שלפניו
כפי הפשט אף שמצד סברת הדין או סוגיא אחרת בתלמוד הפירוש שהוא מפרש אינו כן
עם כל זה אם הפירוש שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייתא אינו חושש
לפירושו כי אם כפי הפירוש הנראה מוכרח מלשון הברייתא עצמה. . שלפי הנראה הוא
כלל גדול ליישב דברי רש"י באיזה מקומות".

ולפי זה, נראה לבאר שאף בסוגיא זו רש"י נקט בכל מקום באופן אחר, מחמת
פשטות הסוגיא.

היינו דבגיטין רש"י למד כר"ת, משום שכך פשוט יותר ללמוד, שכן לפי אופן זה
אי"צ לבאר את הקנין של "באין כאחת", שבבת אחת כשמקדישו הוא קונה את זה שעיי"ז
יש לו כח להקדישו. ולכן ע"מ שלא להיכנס לביאור זה, נקט רש"י הכא כר"ת. וכן
בהגוזל בתרא נקט דברי עולא בפשטות, שיאוש קני לגמרי (בפרט שמשמע שרש"י גרס
שם שיאוש "כדי" קני).

משא"כ הכא י"ל שלמד כר"י, משום שהכי משמע מפשטות הלשון דעולא דיאוש
אינו קונה, משמע שלגמרי אינו קונה. בין בדברי עולא, ובין בדברי ר' יוחנן.

[והא דלשיטתו צריך להיכנס בלבאר את הקנין "דבאין כאחת", הרי א. בסוגיות אלו
אין זה נוגע להבנת הענין. ב. ענין זה דבאין כאחת הובאה בגמרא בתחילת סוגיא זו⁸⁷].



(84) סח, א רש"י ד"ה ששנה.

(85) שם ע"ב רש"י ד"ה לאחר.

(86) בקונטרס כללי הפוסקים ס"ח, יב (כרך ט עמ' א'תתטו, קה"ת, ה'תשי"ט).

(87) סז, א.



בדין דיין שטעה

הת' מנחם מענדל שי' היידענספעלד
תלמיד בישיבה

בענין דיין שטעה בדין איתא בסנהדרין:

דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה: ורמינהו: דן את הדין זיכה את החייב, חייב את הזכאי, טימא את הטהור, טיהר את הטמא, מה שעשה עשוי וישלם מביתו. אמר רב יוסף: לא קשיא כאן במומחה, כאן בשאינו מומחה.

ובמומחה מחזירין, והקתני אם הי' מומחה לב"ד פטור מלשלם. א"ר נחמן: כאן שיש גדול הימנו בחכמה ובמנין, כאן שאין גדול הימנו בחכמה ובמנין. רב ששת אמר: כאן שטעה בדבר משנה כאן, שטעה בשיקול הדעת, דאמר רב ששת אמר רב אסי: טעה בדבר משנה חוזר, טעה בשיקול הדעת אינו חוזר.

. . היכי דמי שיקול הדעת, אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהדדי ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ואיקרי ועבד כחד מיניהו, וסוגיא דשמעת' אזלי כאידך. היינו שיקול הדעת.

איתיבי' רב המנונא לרב ששת: מעשה בפרה (של בית מנחם) שניטלה האם שלה, והאכילה רבי טרפון לכלבים. ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה. שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה כדי שלא תלד. א"ר טרפון: הלכה חמורך, טרפון. אמר לו רבי עקיבא: פטור אתה, שכל המומחה לרבים פטור מלשלם. ואי איתא, לימא לי' טועה בדבר משנה אתה, וטועה בדבר משנה חוזר.

חדא ועוד קאמר. חדא, דטועה בדבר משנה אתה, וטועה בדבר משנה חוזר. ועוד, אי נמי בשיקול הדעת טעית, מומחה לרבים אתה, וכל המומחה לרבים פטור מלשלם.

אמר רב נחמן בר יצחק לרבא: מאי קא מוטיב רב המנונא לרב ששת, מפרה, פרה הרי



האכילה לכלבים וליתא דתהדר. הכי קאמר לי': אי אמרת בשלמא טעה בדבר משנה אינו חוזר, אלמא קם דינא, היינו דקא מפחיד ר"ט, וקאמר לי' איהו: מומחה לב"ד אתה, ואתה פטור מלשלם. אלא אי אמרת טעה בדבר משנה חוזר, לימא לי': כיון דאילו הואי פרה, דינך לאו דינא ולא כלום עבדת, השתא נמי לא כלום עבדת.

רב חסדא אמר: כאן שנטל ונתן ביד, כאן שלא נטל ונתן ביד. בשלמא חייב את הזכאי, כגון שנטל ונתן ביד. אלא זיכה את החייב היכי משכחת לה.

. . רבינא אמר: כגון שהי' לו בידו משכון ונטלו ממנו. טימא את הטהור, דאגעי בי' שרץ. טיהר את הטמא, שעירבן בין פירותיו. ע"כ מהגמרא.

ונחלקו הפוסקים הראשונים² כאיזה מהדעות והתירוצים פוסקים למעשה. והובאו ונתפללו בהם באריכות גדולה בבית יוסף³ ובש"ך⁴ ועוד. ובעקבותם פסקו הפוסקים האחרונים כל אחד לפי ענינו.

כאן הבאתי בעז"ה סיכום השיטות של המחבר, הרמ"א, הסמ"ע והש"ך בטבלא שיש בה את כל המקרים ודינם. ומעבר לדף מובא הארות ומראה מקומות.

ומובן וגם פשוט שאין בזה לקבוע פסק הלכה למעשה אלא להגדיל תורה ולהאדירה.



(2) ובראשם הרי"ף, הרא"ש ובעל המאור.

(3) לטור חושן משפט סי' כה.

(4) לשו"ע חושן משפט סי' כה.

אופן השימוש בהטבלא:

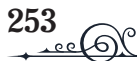
החמשה טורים הראשונים הם פרטי המקרה:

1. בטור הראשון נסמן האם הטעות הייתה בדבר משנה¹ (נסמן ב"◇"), או אם הטעות הייתה בשיקול הדעת (נסמן ב"■").
 2. בטור השני נסמן האם לאחר שהדיין פסק הדין, הוא בעצמו נטל את הממון מיד מי שחייב ונתן להזוכה (נסמן ב"◇"), או שהוא רק פסק ובעלי הדין קיימו את הדין בעצמם (נסמן ב"■").
 3. בטור השלישי נסמן האם הדיין שדן הי' מומחה (נסמן ב"◇"), או שלא הי' מומחה כי אם הדיוט (נסמן ב"■").
 4. בטור הרביעי נסמן האם בעלי הדין קיבלו את הדיין לדון להם (נסמן ב"◇"), או שהוא כפה אותם לדון אצלו (נסמן ב"■").
 5. בטור החמישי נסמן האם הדיין נטל רשות מהריש גלותא (או מהנשיא בארץ ישראל) (נסמן ב"◇"), או לא (נסמן ב"■").
- שני הטורים הבאים אחריהם הם להראות הדין בנוגע לענין אם פסק הדין שנתן (בטעות) מתבטל וחוזרים ודנין מחדש (◇), או שמה שעשה עשוי והדין קיים (■). הטור הראשון הוא לשיטת המחבר, והטור השני לשיטת הרמ"א והש"ך.
- חמשת הטורים האחרונים הם להראות הדין במקרה שצריך להחזיר הדין אבל בפועל אי אפשר להחזיר (כגון שהלך הבעל דין למדינת הים, או שטימא דבר טהור והאכילו לכלבים וכיו"ב), או במקרה שמה שעשה עשוי, האם הדיין חייב לשלם לזה שהוציא ממון ממנו (◇), או לא (■).

1. הטור הראשון הוא שיטת המחבר ע"פ ביאור הסמ"ע.
2. הטור השני הוא שיטת הרמ"א ע"פ ביאור הסמ"ע.
3. הטור השלישי הוא שיטת המחבר ע"פ ביאור הש"ך.
4. הטור הרביעי הוא שיטת הרמ"א ע"פ ביאור הש"ך.
5. הטור החמישי הוא מה שהש"ך בעצמו פוסק.

ותן לחכם ויחכם עוד

קבלו בע"ד ⁵	מומחה ⁴	נשא ונתן ביד ³	דבר משנה ¹ או שיקול הדעת ²
◇	◇	◇	◇
◇	◇	◇	◇
■	◇	◇	◇
■	◇	◇	◇
◇	■	◇	◇
◇	■	◇	◇
■	■	◇	◇
■	■	◇	◇
◇	◇	■	◇
◇	◇	■	◇
■	◇	■	◇
■	◇	■	◇
◇	■	■	◇
◇	■	■	◇
■	■	■	◇
■	■	■	◇
◇	◇	◇	■
◇	◇	◇	■
■	◇	◇	■
■	◇	◇	■
◇	■	◇	■
◇	■	◇	■
■	■	◇	■
■	■	◇	■
◇	◇	■	■
◇	◇	■	■



צריך לשלם כשאי אפשר להחזיר					חוזר הדין		נטלו רשות
ש"ך לדינא	רמ"א	מחבר ⁶	רמ"א	מחבר ⁶	רמ"א	מחבר ⁶	
לפי הש"ך			לפי הסמ"ע		ש"ך		
■ ⁹	■ ¹⁰	■ ⁹	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ⁹	■ ¹⁰	■ ⁹	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
■ ¹¹	■ ¹⁰	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ¹¹	10◇	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
■ ¹¹	■ ¹⁰	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ¹¹	■ ¹⁰	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
15◇	15◇	15◇	13 14 , ■	13 14 , ■	12 _	12 _	◇
15◇	15◇	15◇	13 14 , ■	13 14 , ■	12 _	12 _	■
■ ⁹	10◇	■ ⁹	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ⁹	10◇	■ ⁹	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
■ ⁹	10◇	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ⁹	10◇	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
■ ⁹	10◇	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	◇
■ ⁹	10◇	11◇	8◇	■ ⁷	7◇	7◇	■
15 14 , ■	15 14 , ■	15 14 , ■	13 14 , ■	13 14 , ■	12 _	12 _	◇
15 14 , ■	15 14 , ■	15 14 , ■	13 14 , ■	13 14 , ■	12 _	12 _	■
■ ¹⁹	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ¹⁷	16◇	◇
■ ¹⁹	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ¹⁷	16◇	■
■ ¹⁹	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ¹⁷	16◇	◇
23◇	21◇	22◇	21◇	20◇	■ ²¹	■ ²⁰	■
23◇	21◇	22◇	21◇	20◇	■ ²¹	■ ²⁰	◇
23◇	21◇	22◇	21◇	20◇	■ ²¹	■ ²⁰	■
26◇	25◇	25◇	24 14 , ■	24 14 , ■	12 _	12 _	◇
26◇	25◇	25◇	24 14 , ■	24 14 , ■	12 _	12 _	■
■ ²⁸	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ²⁷	16◇	◇
■ ²⁸	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ²⁷	16◇	■

דבר משנה ¹ או שיקול הדעת ²	נשא ונתן ביד ³	מומחה ⁴	קבלו בע"ד ⁵
■	■	◇	■
■	■	◇	■
■	■	■	◇
■	■	■	◇
■	■	■	■
■	■	■	■

כמומחה. והש"ך חולק. סעי' א בהג"ה, סמ"ע ס"ק ט, ש"ך ס"ק ו (בקיצור א, ג).

וג' הדיוטות דינם כמומחה. ס"ג בהג"ה, סמ"ע ס"ק טו. וכן הוא לדעת הרמב"ם (והמחבר). ש"ך ס"ק טו. אבל הש"ך (ס"ק טו (בקיצור ב, ח) חולק ופוסק שבטעו בשיקול הדעת, מה שעשו עשוי וישלם מביתם.

וכל מקום שהוא מומחה צריך להביא רא' שהוא מומחה ואין אומרים המוציא מחבירו עליו הראי'. ש"ך ס"ק יג (בקיצור ב, ו).

ג' מומחים סמוכים (ואינו שייך בזמן הזה) שטעו בשיקול הדעת, מה שעשו עשוי ופטורים מלשלם, וכ"ש כשטעו בדבר משנה ואי אפשר לחזור. ש"ך בקיצור ג, ד.

5) כשקבלו סתם. אבל אם קבלו בפירוש בין לדין בין לטעות, פטורים. ובזמן הזה יש אומרים שהם פטורים, ומ"מ אם נשאו ונתנו ביד, חייבים. ויש להם לחזור אם טעו, ואם אינם רוצים חייבים לשלם. סעי' ג בהג"ה, סמ"ע ס"ק כד, ש"ך ס"ק לא, לד, לה, לו (בקיצור ג, ז).

6) פוסק כהרמב"ם שפסק כהר"ף (חוץ מדבר א', ונסמך במקומו).

1) היינו דינים המפורשים במשנה או גמרא או פוסקים או שהוא פשוט ואין מחלוקת. שו"ע שם סעי' א. ש"ך בקיצור (בסוף סימן כה) א, א.

כשאין מחלוקת ואין הדין מפורש - נחשב כדבר משנה. ש"ך בקיצור ב, ב.

דין התיק"ו - הב"י פוסק שהוא נחשב כדבר משנה, והש"ך (ס"ק ב (בקיצור א, ח)) חולק ופוסק שאינו כדבר משנה וגם לא כשיקול הדעת, אלא מכיון שהוא מומחה או קבלוהו עליהם, מה שעשה עשוי ופטור מלשלם.

2) אם לא ידע דיעה הב', הסמ"ע (ס"ק יו"ד) סובר מה שעשה עשוי ואינו משלם, והש"ך (ס"ק ח (בקיצור ב, א)) פוסק שנחשב כטעה בשיקול הדעת.

3) טימא את הטהור, וערבן בעל הבית, פטור. דלא גרע ממטמא ומדמע ומנסך. ש"ך ס"ק ה (בקיצור א, ו).

4) לדעת הסמ"ע (ס"ק כ, כו) היינו שהוא גמיר אף דלא סביר. לדעת הש"ך (ס"ק מ) צריך להיות גמיר וסביר.

ולענין איסור והיתר, הב"י והרמ"א סוברים דמי שהגיע להוראה, אע"פ שאינו סמוך, דינו

צריך לשלם כשאי אפשר להחזיר					חוזר הדין		נטלו רשות
ש"ך לדינא	רמ"א	מחבר ⁶	רמ"א	מחבר ⁶	רמ"א	מחבר ⁶	
לפי הש"ך			לפי הסמ"ע		ש"ך		
■ ²⁸	■ ²¹	■ ¹⁸	■ ¹⁷	■ ¹⁶	■ ²⁷	16◇	◇
31◇	21◇	30◇	21◇	29◇	■ ²⁷	20◇	■
31◇	21◇	30◇	21◇	29◇	■ ²⁷	20◇	◇
31◇	21◇	30◇	21◇	29◇	■ ²⁷	20◇	■
26 14 ■ _,	25 14 ■ _,	25 14 ■ _,	24 14 ■ _,	24 14 ■ _,	12 —	12 —	◇
26 14 ■ _,	25 14 ■ _,	25 14 ■ _,	24 14 ■ _,	24 14 ■ _,	12 —	12 —	■

(23) שו"ע שם. ש"ך ס"ק כו (בקיצור ג, א). ואי אפשר להחזיר אפילו כשרוצים, ואפילו באיסור והיתר כגון שטימא את הטהור.

(24) שו"ע שם סעי' ד. סמ"ע ס"ק כח.

(25) שו"ע שם. ש"ך ס"ק מג.

(26) שו"ע שם. ש"ך ס"ק מג (בקיצור ד, א).

(27) שו"ע שם סעי' ג בהג"ה. סמ"ע ס"ק יד, כג.

ואם לא הוציא עדיין הממון הסמ"ע (ס"ק כג) סובר שאעפ"כ אי אפשר לחזור, והש"ך (ס"ק כט, בקיצור ג, ב) חולק ופוסק שיכול לחזור.

(28) אם יש גדול ממנו, יכול להחזיר הדין, אבל אם נשא ונתן קודם שנודע לגדול - מומחה פטור, ג' הדיוטות וא' מהם מומחה חייבים. ש"ך ס"ק יד (בקיצור ב, ד).

(29) שו"ע שם סעי' ג. ובזה חולק על הרי"ף האומר שפטור מלשלם אם אי אפשר לחזור. סמ"ע ס"ק כב.

(30) שו"ע שם. ש"ך ס"ק כו, כז. ובזה חולק על הרי"ף האומר שפטור מלשלם אם אי אפשר לחזור.

(31) שו"ע שם. ש"ך ס"ק כו (בקיצור ג, א).

(7) שו"ע חו"מ סי' כה סעי' א.

(8) שם. סמ"ע ס"ק ח.

(9) שו"ע שם. ש"ך ס"ק ד (בקיצור א, ה).

(10) ש"ך ס"ק ה.

(11) ש"ך ס"ק ד (בקיצור א, ד).

(12) שו"ע שם סעי' ד.

(13) שם. סמ"ע ס"ק א, כח.

(14) ויחזיר ממנו מבעל דין האחר, וא"א לו להחזיר, או שהדין טימא את הטהור וכיו"ב, חייב הדין לשלם כדין כל גורם להזיק.

(15) שו"ע שם. ש"ך ס"ק א, מא, מג.

(16) שו"ע שם סעי' ב.

(17) שם סעי' ג בהג"ה. סמ"ע ס"ק יד, כג.

(18) ש"ך ס"ק יג.

(19) אם יש גדול ממנו, יכול להחזיר הדין. ש"ך ס"ק יד (בקיצור ב, ד).

(20) שו"ע שם סעי' ג.

(21) שם בהג"ה.

(22) שו"ע שם. ש"ך ס"ק כו. ויכול לחזור אם רוצה.



בדין חיוב חרש בכרכת הנותן לשכוי בינה

הצעת הסוגיא • מקשה לשיטת התוס' • שיטת הראשונים בהחייב
בברכות השחר • ביאור ההגהות מיימוניות • דברי המג"א • ביאורי
האחרונים בדברי המג"א והקושי בדבריהם • ביאור אדה"ז בשולחנו

הת' חיים ישראל יואל הכהן שי' סוסיבר
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא בברכות¹: "כי שמע קול תרנגולא, לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין
בין יום ובין לילה, כי פתח עיני, לימא ברוך פוקח עורים, כי תריץ ויתיב לימא ברוך
מתיר אסורים כו", והולך ומונה את שאר ברכות השחר.

וכתבו התוס'² וז"ל: "והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להבחנה על
הנאת האורה שתרגול מבחין והוא נהנה מן האור", עכ"ל.

והנה, בפשטות כוונת התוס' היא, שענין ברכה זו הוא לברך לה' על היכולת להבחין³
ולחכיר בהנאת האורה, והיות ש(לפעמים) מכירים האור ע"י תרגול (כגון הישן בבית

(1) ס, ב.

(2) ד"ה כי שמע.

(3) ולהעיר שבהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ז ס"ק ז) הובאו דברי התוס' בהשמטת תיבת
"להבחנה", ונמצא כתוב "דאין ברכה זו אלא על הנאת האורה", וכלומר שהברכה היא על הנאת האורה
עצמה, ולא על היכולת שלנו לחכיר בהאור.

ועפ"ז מובן עוד יותר למה אינו מעכב לשמוע קול התרגול, כי אין הברכה על ההבחנה הבאה ע"י
התרגול, כי אם על הנאת האור שיש לו אף בלי תרגול, ורק דהיות שלפעמים מכירים את האור ע"י
תרגול מזכירים אותו בברכה.



אפ"ל⁴) לכן מזכירים אותו בנוסח הברכה, אבל אין זה תנאי באמירת הברכה, ואם מכיר האור בלי תרנגול עדיין יכול לברך.

וגם הרא"ש כתב כעין זה, שאין הברכה בדוקא על שמיעת התרנגול, וז"ל⁵:

"וכי שמע קול תרנגולא לימא ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, הלב נקרא שכוי בלשון המקרא דכתיב מי נתן לשכוי בינה והלב הוא המבחין, וע"י הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה, ומפני שתרגול מבין גם כן, ובערבי קורין לתרנגול שכוי, התקינו ברכה זו לאומרה בשמיעת קול התרנגול, ומיהו אם לא שמע קול התרנגול יכול לברך ברכה זו שאינה אלא הודאה למקום שנתן לנו בינה והבנה, וברא' לנו כל צרכינו, דאף אם ישן אדם בבית אפל יבחין ביאת היום ע"י קול התרנגול", עכ"ל.

ב.

מקשה לשיטת התוס'

והנה, אף שכתב הרא"ש דפירוש תיבת שכוי בברכה הוא הבנת הלב⁶, ולכן לשיטתו אין שמיעת התרנגול מעכבת לברך, אעפ"כ כתב דהיות שקורין לתרנגול שכוי וכו' התקינו לברך כששומע קול התרנגול.

ולפי דברי הרא"ש מובן לשון הגמ' "כי שמע קול תרנגולא", דהא לכתחילה התקינו לברך כששומע קול התרנגול, אלא דאם לא שמע עדיין יכול לברך כשיאיר היום⁸. אבל לפי' התוס' שכתבו "וה"ה אפי' כי לא שמע", משמע דאפי' לכתחילה לא תקנו לברכו כששומע קול התרנגול דוקא, וא"כ צ"ב ל' הגמ' כי שמע וכו'.

(4) כלשון הרא"ש שהובא לקמן.

(5) ברכות פ"ט סכ"ג.

(6) משמע שהברכה היא על שני דברים - על הבנת הלב, ועל כך שברא לנו כל צרכינו (עד שאפי' אם נמצא בבית אפל יכול להכיר בהאור ע"י התרנגול). ועפ"ז אולי י"ל שפירוש תיבת שכוי בברכה כולל גם הפירוש דשכוי הוא תרנגול, אף שבתחילת דבריו כתב דפי' שכוי הוא הלב, ורק שהיות שהתרנגול מבין ג"כ התקינו לאומרה בשמיעת קול התרנגול.

(7) דלא כמו שפי' רש"י (שם ד"ה לשכוי) שפירוש המילה הוא תרנגול. אבל ראה בהערה הקודמת שאולי גם הרא"ש מודה שזה כולל גם הפי' של תרנגול.

(8) כ"ה לשיטת הרא"ש, דאם לא שמע קול התרנגול, מברך רק כשיאיר היום, וכמ"ש בשו"ת הרא"ש (כלל ד' סי' א'). וראה בטוש"ע או"ח סי' מ"ז סי"ג.



ג.

שיטת הראשונים בהחזיב בברכות השחר

והנה יש להבהיר שקושיא זו היא רק על שיטת התוס', ובהקדים:

מצינו כמה שיטות האם חייב האדם לברך ברכות אלו אף שלא נתחייב בהן:

דהנה כתב הרמב"ם⁹ וז"ל: "נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך ברכה אא"כ נתחייב בה", עכ"ל. והיוצא מדבריו, דכיון שמברך ברכה רק באם נתחייב בה, הרי בנדו"ד, כיון שהברכה היא על שמיעת תרנגול, מברך רק באם שמע קול התרנגול¹⁰.

ואילו הרא"ש¹¹ כתב וז"ל: "כל הנך ברכות שהן להנאותו כמו מלביש ערומים ועוטר את ישראל ושעשית לי כל צרכי, אם אין נהנה מהם כגון ששכב על מטתו ערום אינו מברך אותם.

והאידנא נהגו לברך אלו¹² הברכות על הסדר אחר שנטל ידיו דכל זמן שאין ידיו נקיות אין לברכן", עכ"ל.

ומדברי הרא"ש שכתב דדוקא הברכות שהן על הנאת עצמו צריך ליהנות בהנאה זו ורק אח"כ מברך אותן, משמע דברכות שהן על סידור העולם, כגון הנותן לשכוי בינה ורוקע הארץ על המים¹³, מברך אותן אע"פ שלא נתחייב בהן.

והר"ן¹⁴ כתב וז"ל: "סדר הברכות הללו שמברכין בשחרית בבית הכנסת, ברכת השבח הן על מנהגו של עולם, אפילו לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן, ומנהגן של ישראל תורה היא, שתמיד מברכים כל הברכות אף שלא נתחייב בהן", עכ"ל.

והנה, אף שלשיטת הר"ן מברכים את כל הברכות אף שלא נתחייב בהן, עדיין מובן

(9) הלכות תפילה פ"ז ה"ט.

(10) ראה פמ"ג סי' מ"ו א"א ס"ק י"ד שכתב דאף שהמחבר (כשמביא שיטת הרמב"ם) כתב לא שמע קול תרנגול, אבל הרמב"ם כתב רק באופן כללי על כל הנאות, ולא כתב במפורש דה"ה גם אם לא שמע תרנגול, עכת"ד. אבל לכאורה המחבר למד מסתימת לשון הרמב"ם שזה שייך גם לשמיעת התרנגול.

(11) שם.

(12) י"ל דקאי רק על הברכות שנתחייב בהן, אלא שמבאר מתי נוהגין לברך אותם.

(13) בטור סי' מ"ו ס"ח הביא גם ברכת המכין מצעדי גבר, אבל בשו"ע אדה"ז ס"ז משמיט ברכה

זו.

(14) פסחים ד, ב מדפי הרי"ף ד"ה ומיהו. וכ"ה גם בחידושי הרמב"ן פסחים ז, ב ד"ה והוי יודע.



לשון הגמ' הנ"ל "כי שמע וכו'", דאמנא פשטות לשון הגמ' משמע דדוקא כי שמע מברך, ואם לא שמע אינו מברך, אבל אין זה סותר לדבריו, שהרי גם הוא ס"ל ד(אף שמצד הדין יכול לברך אפי' כשלא נתחייב בה) בזמן הש"ס נהגו לברך אותן בשעת חיובן, אלא דלאחר זמן נשתנה המנהג¹⁵, ומובנים היטב דברי הגמ' שמברך "כי שמע".

אבל לשיטת התוס' צ"ע, דהא בד"ה כי פריס כתבו וז"ל: "ודוקא כשנהנה, אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיצא בהן כיון שלא נהנה", עכ"ל.

היינו דשי' התוס' היא (ע"ד שיטת הרמב"ם) שצריך להתחייב בברכה כדי לברך, וכפשטות לישנא דגמ' "כי פתח וכו'", ואעפ"כ כתבו שברכת הנותן לשכוי דין אחר יש לה, ולא נתקנה למי ששמע קול התרנגול, אלא על הנאת האור כנ"ל, אשר לכן מברך אותה "וה"ה) אפילו כי לא שמע", וא"כ קשה למה נקטה הגמ' לישנא דכי שמע?

ד.

ביאור ההגהות מיימוניות

והנה בהגהות מיימוניות כתב וז"ל: "אמנא התוס' כתבו אהא דשמע קול תרנגול, ואפילו כי לא שמע נמי מברך, שאין הברכה אלא על הנאת האורה שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האורה. ולא אמר כי שמע אלא לאפוקי לן במדבר דליכא תרנגול לא לאחרים ולא לו, א"נ לאפוקי חרש, וכן סומא לא יברך פוקח עורים, כיון שהדבר חסר בגופו", עכ"ל.

ונראה מדבריו שהרגיש בקושיא הנ"ל - מדוע אמרין בגמ' "כי שמע" בעוד שמברך אפילו אי לא שמע - ומתרץ דלפי התוס' דברי הגמ' "כי שמע" הם לומר דהברכה היא דוקא כאשר יכול לשמוע, ואז גם כשלא שמע יכול לברך. אבל מי שהוא במדבר, שם אין תרנגולים כלל, או שהוא חרש ואינו יכול לשמוע קול התרנגול, הנה הוא אינו יכול לברך.

אבל דבריו צ"ב, דהא דין זה שהתקנה היא על האפשרות לשמוע, מתאים רק לפי השיטות דהברכה נתקנה בנוגע לשמיעת קול התרנגול, ואז יש מקום לחלק (במי שלא שמע גופא) בין מקום ישוב שאף שהוא עצמו לא שמע, אחרים שמעו, ולכן יכול לברך, לבין מדבר שאפילו אחרים לא ישמעו כיון שאין שם תרנגולים, ולכן אינו יכול לברך, או בין חרש לפיקח, דהפיקח אף שלא שמע עכשיו, יכול לשמוע אח"כ, ולכן יכול לברך,

(15) ראה מערני יו"ט על הרא"ש ס"ק ו' כמה אופנים בסיבת שינוי המנהג.



ואילו חרש לא ישמע אפילו אח"כ, ואינו יכול לברך¹⁶.

אבל לשיטת התוס', הרי הברכה לא נתקנה כלל על שמיעת קול התרנגול, כי אם על הנאת האור, ומאי נפק"מ אי הוא במקום ישוב ו(אם לא הוא אזי) אחרים יכולים לשמוע, לעומת מדבר שם גם אחרים לא ישמעו, או אי הוא יכול או אינו יכול (פיקח או חרש) לשמוע קול התרנגול, הרי הברכה נתקנה על הנאת האור, ולא אכפת לן ממציאות התרנגולים במקום או מאפשרות שמיעתם, וכיצד יתכן לומר דלשיטת התוס' חרש לא יברך, או שכשנמצא במדבר לא יברך?

ה.

דברי המג"א

והנה בשו"ע¹⁷ כתב המחבר וז"ל: "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

וכתב הרמ"א וז"ל: "ויש אומרים דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם וכן המנהג ואין לשנות".

והמג"א¹⁸ הביא דברי ההגהות מיימוניות, והמשיך וז"ל: "ודעת הפוסקים משמע דאפי' במדבר וסומא וחרש מברך וצ"ע", עכ"ל.

כלומר, דהמג"א מקשה על זה שלא הובא הדין דההגהות מיימוניות בפוסקים.

ולכאורה קושייתו צ"ב, דהא שיטת הרמ"א היא שמברכים ברכות אלו אף שלא נתחייב בהן, ואילו מדברי ההגהות מיימוניות נראה שסובר שמברכים רק באם נתחייב בברכות אלו, אשר לכן מחלק שבמקרים אלו אין מברכים. מובן א"כ בפשטות הא דלא הובא דין זה בפוסקים, והוא כיון דנקטו כהרמ"א דמברכים הברכות אף שלא נתחייב בהן, ומה צ"ע יש כאן?

וממשיך המג"א וז"ל: "לכן נראה לי וכו' דסומא לא יברך פוקח עורים אבל חרש יברך הנותן לשכוי וכו'", עכ"ל.

16) ראה ביד אפרים ס"ק י"ד שהביא סברא זו.

17) או"ח סי' מו ס"ח.

18) ס"ק יד.

ו.

ביאורי האחרונים בדברי המג"א והקושי בדבריהם

וכתב המחצית השקל¹⁹ בביאור הכרעה זו וז"ל: "ס"ל דברכת פוקח עורים נתקנה על הנאת עצמו, שפקח עיניו שהי' כל הלילה כסומא ועור, לכן כיון שהוא סומא לא יברך, משא"כ נותן לשכוי בינה ניתקן על הנאת העולם, וכמ"ש דהלב נקרא שכוי וגם התרנגול נקרא שכוי ונתן לתרנגול ג"כ בינה להבחין (ר"ל דלב החרש ודאי מבין, ואף שאין שומע התרנגול אין בכך כלום דהבנת התרנגול שמברכי' עליו זהו מקרי הנאת עולם, ולכן בין על לבו ובין על התרנגול, חרש יכול לברך) לכן גם חרש אף שאינו שומע קול התרנגול קורא, מ"מ יכול לברך", עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו, כי היוצא מדבריו הוא שהכרעה זו היא כדעת הרא"ש, שהברכות שהן על הנאת עצמו, מברכים רק באם נתחייב בהן, ואלו שהן על סידור העולם מברכים אותן תמיד, שהרי דוקא עפ"ז מובנת הכרעתו, משא"כ באם סובר כדעת הר"ן (אשר כמותו פסק הרמ"א), אשר לפי דבריו גם הסומא יכול לברך ברכת פוקח עורים, בהיות שכל הברכות כולן הן על הנהגת העולם, גם ברכת פוקח עורים. אבל לאידך אין לומר שהמחצית השקל אכן הבין בדברי המג"א שפסק כדעת הרא"ש, דא"כ יש עוד כמה מקרים שלא יתחייב לברך (ובל' הרא"ש הנ"ל "מלביש ערומים ועוטר את ישראל ושעשית לי כל צרכי, אם אין נהנה מהם כגון ששכב על מטתו ערום אינו מברך אותם"), ולמה לא הזכירם גם כן?

ובלבדושי שרד²⁰ כתב לפרש וז"ל: "צריך להגי' דסומא יברך שנהנה ממאורות ע"י אחרים הרואין כמ"ש הש"ע ס"ס ט"ז²¹, אבל החרש אינו נהנה כ"כ ע"י אחרים השומעים, כיון שהוא עצמו חרש לא ישמע, לכן לא יברך", עכ"ל²².

והנה גם פי' זה צ"ע, שהרי טובא יש לחלק בין ברכת יוצר אור, שעל עצם ענין האור יש לסומא לברך, שהרי גם הסומא נהנה מזה שיש אור, לברכת פוקח עורים, שמברך להקב"ה על כך שהקב"ה פוקח עורים, והסומא הרי לא נפקחו עיניו שלו, ומדוע יברך? וכן אינו מובן למה חרש לא יברך, הלא גם הוא נהנה מזה שאחרים שומעים (כשם שהסומא נהנה מכך שאחרים רואים)²³?

(19) ס"ק יד.

(20) ס"ק יא.

(21) ז"ל השו"ע שם: "סומא אע"פ שלא ראה מאורות מימיו, פורס על שמע ומברך יוצר המאורות, שהוא נהנה במאורות שרואין אחרים, שיורוהו הדרך אשר ילך בה".

(22) וראה עד"ז בפמ"ג א"א ס"ק יד.

(23) וכמו שהקשה ביד אפרים ע"ש באריכות.



וכ"ז בנוסף לכך שגם לפירושו קשה קושייתנו דלעיל על המחצית השקל, שגם מדבריו יוצא דהמג"א נקט כשיטת הרא"ש אשר ברכות אלו מברכים רק אם נתחייב בהן, שהרי מזה שדן מתי מסתבר שיתחייב בהברכה, רואים ברור שלשיטתו בברכה של הנאת עצמו מברך רק באם נתחייב בה, והרי קשה לומר כן בשיטת המג"א כמו שהקשינו לעיל²⁴.

והנה ביד אפרים כתב וז"ל: "המג"א סברא דנפשי' קאמר, דסומא כיון שענין זה שמברך עליו חסר ממנו אין לו לברך, אע"פ ששפיר יש לו בו צורך וטובת הנאה ע"י אחרים, משא"כ חרש שפיר מברך הנותן כו' שעיקר הברכה על שברא צרכי העולם, וכיון שגם נהנה מזה שנותן לשכוי בינה ע"י אחרים עכ"פ, שפיר הוא מברך, כמ"ש סימן ס"ט לענין סומא לענין יוצר אור (וגם דעיקר פי' שכוי הוא הלב בל' מקר' כמ"ש הרא"ש, אלא שקבע ברכה זו כד שמע תרנגולתא לפי שבערבי קורין לתרנגול שכוי, גם שנהנין ע"י הבחנת התרנגול, ולפיכך גבי חרש שייך שפיר ברכה זו, שהרי הלב מבין הבחנת האור).

היינו דפי' שהמג"א אומר סברא דנפשי', שברכת פוקח עורים נתקנה על זה שהאדם יכול לראות, ולכן סומא אין לו לברך, אף שנהנה מזה שאחרים רואין, אבל ברכת הנותן לשכוי נתקנה על שברא צרכי העולם, והיות שגם הוא נהנה מזה שאחרים שומעין לכן גם הוא מברך ברכה זו.

וראה בהמשך דבריו שלא ניחא לי' פי' זה (ולכן מגי' באופן אחר), ולכאורה טעמו משום דקשה לחלק מסברא דנפשי', שאף שבשניהם אינו נהנה בעצמו מהדבר שמברך עליו, ובשניהם נהנה מזה שאחרים נהנין, בזה יכול לברך ובזה אינו יכול לברך.

24) וראה גם תחילת דבריו של הפמ"ג הנ"ל על הצ"ע של המג"א, שכתב וז"ל: "צ"ע כו' די"ל במדבר אין אומרים, וחרש אומר, אתי שפיר דנהנה שאחרים שומעין ויקיצו אותו, או להיפך, מה שאין כן מדבר, וחרש מברך כו' "שמע" למעוטי מאי", עכ"ל.

והנה גם מדבריו אלו נראה שמפרש את דברי המג"א כשיטת הרא"ש, דהנה פי' דבריו הוא, שהצ"ע של המג"א על סתימת הפוסקים הוא, שלפי דבריהם "שמע" למעוטי מאי, וכתב שאם היו פוסקים שבמדבר אינו אומר וחרש אומר (שהרי נהנה מזה שאחרים שומעים) הי' מובן, אבל עכשיו שסתמו דבריהם ומשמע שאף במדבר וחרש מברך, קשה שמע למעוטי מאי.

והנה הכרעה זו שהציע הרי היא כשיטת הרא"ש הנ"ל, שמחלק אשר בברכות של הנאת עצמו מברכים רק אם נהנה מהן, ואז יש מקום לדון עד כמה נהנה, ומה נחשב להנאתו הוא באם מקבל הנאה ע"י אחרים, אבל לפי הרמ"א שתמיד מברכים, לכאורה אין מקום כלל לכל דיונים אלו.

ולהעיר מהמשך דבריו, שמבאר ביאור משלו למה נקטו "שמע" אף לשיטת הפוסקים: שאם מברך אחר שיאיר היום ואז מבחין בהאור בלי הסיוע של התרנגול, אינו צריך לשמוע קול התרנגול כדי לברך, אבל אם רוצה לברך אחר חצות וקודם עלות השחר מברך רק אם שמע קול התרנגול, כי אז מבחין שהוא אחר חצות רק ע"י התרנגול, שהרי עוד לא האיר היום. ולהעיר שבמשנה ברורה (סי' מ"ו ס"ק כ"ה) פסק שאפי' במדבר וחרש וסומא מברך, לפי דברי הפמ"ג.



ז.

ביאור אדה"ז בשולחנו

ואדה"ז כתב בשולחנו²⁵ דין זה, וז"ל: "ויש אומרים שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולן כסדרן, מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד, אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם, ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנין, וכן המנהג פשוט ואין לשנות, ויש מי שאומר שאעפ"כ סומא לא יברך פוקח עורים כיון שהוא דבר החסר בגופו, אבל חרש יברך הנותן לשכוי בינה כיון ששמיעת האוזן אינה מוזכרת בברכה".

והנה ה"ש מי שאומר" הוא שיטת המג"א, ומהבאת דברי המג"א בתוך ה"ש אומרים" - שהוא שיטת הרמ"א, נראה ברור דאדה"ז מפרש אשר המג"א קאי בשיטת הרמ"א.

ואף שלכאורה קשה - דלפי שיטת הרמ"א הרי אין לחלק בין דבר שהאדם ייכול יהנות בו לדברים אחרים, שהרי מברך את כל הברכות? הנה אדה"ז מוסיף ביאור וטעם לדבר, שכתב "כיון ששמיעת האוזן אינה מוזכרת בהברכה", אשר עי"ז יובנו דברי ההגהות מיימניות הנ"ל, וכן יובנו דברי המג"א.

ביאור הדברים:

אף שהתוס' כתבו שמברך ברכת הנותן לשכוי גם "כי לא שמע", ס"ל להגהות מיימניות, שאף לשיטת התוס' כיון דבגמ' אמרינן "כי שמע וכו'", יש ללמוד שיש פעמים שצריכים לשמוע, ולכן מחלק שאם הוא במדבר או חרש, לא יברך.

והסברת הדבר, כי אף שלשיטת התוס' חיוב ברכת הנותן לשכוי אינו קשור כלל עם שמיעת התרנגול, ואשר לכן אף אם לא שמע יש לו לברך, אבל מ"מ היות שבאם הוא במדבר או שהוא חרש, אין זה רק שלא שמע בפועל אלא אי אפשר לו לשמוע, הרי יראה כמשקר אם יברך ברכה זו, לכן ס"ל להגהות מיימניות (גם לשיטת התוס') אשר במקרים אלו לא יברך.

והיינו דמה שאינו מברך, אינו מצד שלא נתחייב בברכה זו באשר לא שמע קול התרנגול, שהרי ברכה זו לא נתקנה על שמיעת התרנגול כלל, אלא דאינו מברך משום שאינו מן הדין שיהי' במצב שאין לו שייכות להדבר (שמיעת התרנגול המוזכר בברכה) ואעפ"כ יברך עליו.

והוסיף ההגהות מיימניות שע"פ סברא זו גם סומא לא יברך פוקח עורים, היות שזה דבר החסר בגופו, שהרי אינו יכול לראות.

והנה עפ"ז יובנו גם דברי המג"א והכרעתו, דאע"ג דקאי בשיטת הרמ"א ובמילא



אין קושיא למה אמרו בגמ' "כי שמע", היות שזהו כמו כל הברכות שהמנהג עכשיו הוא שמברכים אף שלא נתחייב בהן (כנ"ל בשיטת הר"ן), אבל מקשה דהיות שזה נראה כמו תרתי דסתרי אם יברך, וכסברת ההגהות מיימוניות, אז במקרים אלו אינו מן הדין שיברכו ברכות אלו, ולכן כתב צ"ע על הפוסקים שסתמו דבריהם בזה.

וע"ז מכריע המג"א שבברכת הנותן לשכוי, היות ש"שמיעת האוזן אינה מוזכרת בברכה", אף כאשר אינו יכול לשמוע, אינו נראה כ"כ כמשקר אם יאמר הברכה, משא"כ ברכת פוקח עורים, היות שמפורש בברכה ענין פקחת העיניים, הרי אין לסומא לברך, כיון עצמו חסר בדבר זה שמשבח להקב"ה עליו בפירוש.

והיינו דהחילוק בין הברכות אינו מצד עצם גדר חיובן של הברכות, שהרי בזה שווים המה שמברך אף כשלא נתחייב (ואי הוה אזלינן בתר חיוב היו שניהם פטורים), אלא דבברכת פוקח עורים,, היות שמפורש בברכה פתיחת עיניים, אינו מן הדין שיברך אם אינו יכול לראות, אבל בברכת הנותן לשכוי "כיון ששמיעת האוזן אינה מוזכרת בהברכה" אינו נראה כמשקר אם מברך, ולכן כתב המג"א שיכול לברך כמו שאר הברכות שמברך אף שלא נתחייב בהן.

וע"פ לשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו מוכנים היטב כל דברי ההגהות מיימוניות והמג"א בלי שום קושיא ופקפוק.





שיעור ההוצאה בשניים שעשאוה

הצעת הסוגיא וביאורה ע"פ החילוק בין גברא לחפצא + ביאור ע"פ שיחה של הרבי בעניין חלוקת הש"ס + הקושי בביאורים הנ"ל והצעת הביאור בדא"פ + ההבדל בין "זה יכול וזה אינו יכול" ל"זה יכול וזה יכול" + ביאור נוסף בדברי הגמ' בגדר "מסייע" – החילוק בין אדם אחד לשניים שעושים הפעולה + הביאור בדברי התוס' ע"פ החילוק הנ"ל + ביאור התוס' בעמ' א' ע"פ הנ"ל + מסקנת הדברים + מוסף ביאור ע"פ "יינה של תורה"

הת' פינחס הכהן שי' סוסובר
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא וביאורה ע"פ החילוק בין גברא לחפצא

איתא בגמ'¹ "אמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה אמר אביי ואמרי לה במתניתא תנא זה יכול וזה יכול רבי מאיר מחייב ורבי יהודה ורבי שמעון פוטרים. זה אינו יכול וזה אינו יכול רבי יהודה ורבי מאיר מחייבים ורבי שמעון פוטר. זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב" יוצא, שלשיטת ר"מ בכל עניין מלאכה ששניים עשאוה יחד חייבים.

ובהמשך הגמ'² מסתפקת לשיטת ר"מ מה השיעור של ההוצאה שיתחייבו "אמר מר זה יכול וזה יכול ר"מ מחייב איבעיא להו בעינן שיעור לזה ושיעור לזה או דילמא שיעור אחד לכולם רב חסדא ורב המנונא חד אמר שיעור לזה ושיעור לזה וחד אמר שיעור אחד לכולן".

ובפשטות דברי הגמרא, מחלוקתם אי צריך כל אחד שיעור לעצמו ולכן אם הוציאו שניים אוכלין כגרוגרת אחת, יתחלק השיעור בין שניהם ויפטרו כיון שכל אחד הוציא

(1) שבת צב, ב.

(2) צג, ב.



פחות מכשיעור, או שצריך שבמלאכת ההוצאה יהיה שיעור שלם, ואם הוציאהו שניים אפי' שיעור אחד, יוטל החיוב על שניהם כיון שהוציאו כשיעור.

ולכאורה י"ל שמחלוקתם היא כעין 'גברא וחפצא'. היינו שלדעת ה'חד אמר' הא' החיוב הוא על הגברא המוציא, שיוציא כשיעור. ולדעת ה'חד אמר' הב' החיוב הוא מצד החפצא - שיהיה שיעור שלם שיוצא מרשות אחת לחברתה.

ב.

ביאור ע"פ שיחה של הרבי בענין חלוקת הש"ס

ושמעתי³ שיש לבאר מחלוקת זאת בדרך אפשר, ע"פ הביאור⁴ הידוע דכ"ק אדמו"ר בעניין חלוקת הש"ס, שכיון שמן הדין היה ראוי שכאו"א יסיים את כל הש"ס כולו לבדו, ובמשך שנה אחת, וכיון שאינו יכול לעשות זאת, יוצא שלכאורה חסר לו בלימוד כל הש"ס;

"ויש לומר - כמבואר באחרונים - שע"י השתתפותו והצטרפותו עם עוד כמה מישראל בחלוקת הש"ס, יש לו שייכות גם ללימודם וחלק בו, ונחשב לכאו"א מהלומדים כאילו למד בעצמו כל הש"ס. ע"ד שמצינו בהלכות שבת ששנים שעשו יחד מלאכה שא' אינו יכול לעשותה לבדו, שניהם חייבים, דחשיב שכל אחד עשה את המלאכה כולה, ועאכו"כ - שמרובה מדה טובה - שכן הוא בחלוקת הש"ס, שמפני צוק העיתים וכיו"ב שכאו"א בפ"ע אינו יכול לסיים כל הש"ס⁵".

וכדאיתא בגמ' סוטה⁶ בנוגע לאשכול שסחבו המרגלים ד"גמירי דטעונא דמדלי איניש לכתפיה תילתא דטעוניה הוי", היינו שמא שיכול אדם להעמיס ע"ע הוא שליש ממה שמעמיס כשאחר עוזרו, ועיי"ש להביאור בנוגע לאשכול.

עכ"פ הנוגע לענייננו, כשאין בכח אדם אחד לעשות איזה עניין, ואחר שגם אין בכוחו לעשות אותו הענין לבדו עוזר לו בעשייתו, מצליחים שניהם, אע"פ שאין זה ככוחם. והביאור בזה בפשטות, כיון שכששניים עושים מצטרף כאן כעין 'כח שלישי' שנוצר מעבודת שניהם ביחד.

וממילא יובן דברי כ"ק אדמו"ר בחלוקת הש"ס ובענייננו: הן אמת שאחד שלומד

(3) דבר בשם אומרו - מהרי"י גאנזבורג ומהרש"ב כהן.

(4) הובא בשיחה ע"ד חלוקת הש"ס די"ט כסלו תשנ"ב (תו"מ ש"ז עמ' 450) ובאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ד עמ' קכ"ז בהערה בליקו"ש ח"י בהוספות ל"ט כסליו עמוד 267 ובריבוי מקומות.

(5) לשון הרב שם.

(6) לד, א.

מסכת אחת למד רק אותה בלבד, הנה אעפ"כ נחשב לו הדבר כאילו למד את הש"ס כולו, שכיון שעושה זאת בשותפות עם עוד יהודי, מצטרף ה'כח השלישי' ומאחד את המעשה שלהם למעשה אחד.

וכן הוא גם בדיני שבת, כשעושה מעשה עם עוד יהודי, מצטרף הכח המשותף שנוצר כתוצאה מזה ששניהם מרימים את החפץ ומטיל את החיוב על שניהם כאילו היה פה מעשה אחד באיש אחד, כי היות ובפועל המלאכה נעשתה, וע"י שניהם, צריך להסתכל על מה שמחבר את המעשה של שני העושים למעשה אחד - וזהו הכח שלישי.

ובזה יובן⁷ סברת החד אמר הנ"ל. דלמ"ד דשיעור לזה ושיעור לזה, סובר שמסתכלים על כאו"א בפ"ע, וכל אחד בפ"ע אין לו את הכח השלישי - א"א לחייבו על דבר שאינו בכוחו לבדו, והוא לא הרים אלא חצי שיעור וממילא עד שלא יהיה שיעור לזה ושיעור לזה יהיו שניהם פטורים⁸.

ולמ"ד דבעינן שיעור אחד לכולם, י"ל שכיון שהחיוב הוא מצד ששניהם עשו את המלאכה, ומצד הכח שלישי הנ"ל נוצרה המלאכה, די בשיעור אחד כדי לחייב שניהם, כי החיוב נוצר מעשייה אחת ומכח אחד של שניהם⁹ (ומה שמסתכלים דוקא על כח השלישי, כיון שאין שיעור לזה ולזה ודווקא על ידי זה ה"ז נעשה מעשה אחד ופעולה אחת)¹⁰.

ולפי ביאור זה י"ל שהחילוק בגברא והחפצא פה הוא בשונה¹¹ ממה שנתבאר לעיל.

דלמ"ד שיעור לזה ושיעור לזה מסתכלים על החפצא - דכיון שבשליש של הכח אין מספיק בשביל לעשות את הפעולה, בעינן שיעור לזה ושיעור לזה.

ולמ"ד שיעור אחד לכולם מסתכלים על הגברא - שכיון שכל אחד מהם עשה את הפעולה, ע"י הכח השלישי שהגיע מהכח של צירוף שניהם, בעינן שיעור אחד לכולם.

(7) ולכן בא לחדש שמדובר במקרה של זה יכול וזה יכול חייב, שזה מצד הכח שלישי.

(8) ואת"ל באו"א שבאמת מסתכלים רק על הכח הראשון והשני.

(9) וי"ל בדא"פ בפנימיות העניינים: דהגילוי של כח השלישי, מתגלה בעיקר ב"זה אינו יכול וזה אינו יכול", היינו שע"י ההעלם דוקא, מתגלה כח השלישי - "כח העצמי". המחבר ומאחד את שניהם, והיינו 'גילוי העצם'. אלא שאנו מחשיבים את גילוי העצם גם ב"זה יכול וז"י" שע"י שניהם בא לידי גילוי להחשיב כמעשה א', שהרי 'כח העצמי' קיים בכאו"א.

(10) ואף שלכאורה היכא ששניהם יכולים כ"א בפ"ע אין צורך להשתמש בכח השלישי שמתגלה בפעולת שניהם, מ"מ היות ולמעשה בפעולה הנעשית ע"י שניהם מעורב גם כח זה, יש להחשיבו ולחייבם בשיעור אחד לשניהם.

(11) א"נ אפשר להסביר גם כפי שנת"ל. ותן לחכם ויחכם עוד.



ג.

הקושי בביאורים הנ"ל

ולכאורה יש להקשות על שני הביאורים הנ"ל: על הביאור הראשון יש להקשות- דלכאורה צריך להבין בכללות הסוגיא, מדוע נקט בגמ' רק את המקרה של זה יכול וזה יכול, והרי זהו דין כללי בכל הלכות שבת, אי בעינן חצי שיעור ליחייב או שיעור שלם.

ועל הביאור השני קשה - דאמנם כאן גדר השיעור הוא שונה, דכאן הדיון הוא על ה'כח השלישי' ולא על 'חצי שיעור' שבתורה, אך לכאורה גם לפי ביאור זה מדובר כאן בדין כללי בנוגע לשיעור המלאכה כאשר שניים עושים, א"כ צריך להבין בכללות הסוגיא, מדוע נקטו בגמ' רק את המקרה של זה יכול וזה יכול, והרי הוא הדין גם אם אחד יכול ואחד אינו יכול, שגם אז יש להסתפק מה השיעור שחייבים עליו שיעור אחד לשניהם או שיעור לכל אחד בנפרד¹².

ובמיוחד לפי שאלת התוס'¹³, "דאמאי בעי אליבא דרבי מאיר שאין הלכה כמותו ולא בעי בזה אינו יכול וזה אינו יכול, ואליבא דרבי יהודה דהלכה כמותו במתני" שעוד יותר צריך להבין למה מסתפקים בר"מ.

ד.

הצעת הביאור בדא"פ

ולפום ריהטא ראיתי לומר ביאור נוסף בדברי הגמ'.

דהנה, איתא בגמ' "אמר מר זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב" ושואלת הגמ' "הי מנייהו מיחייב. אמר רב חסדא זה שיכול, דאי זה שאינו יכול מאי קא עביד. אמר ליה רב המנונא דקא מסייע בהדיה! אמר ליה מסייע אין בו ממש"¹⁴

ואולי ע"פ זה יש לבאר את המחלוקת בסוגיין.

ובהקדים מה שמבאר¹⁵ כ"ק אדמו"ר בנוגע למחלוקת רב ושמואל, שכשהגמרא משתמשת בלשון 'חד אמר וחד אמר', הכוונה היא שהמוזכר ראשון הוא בעל הדעה

12) אמנם לכאורה יש לתרץ קושיה זו: שהיכא שלמעשה כשהאחד לבדו אינו יכול, גם אם ע"י סיוע השני יוכלו שניהם (ע"י כח השלישי) לעשות המלאכה, מ"מ עדיין לא נחייב את זה שאינו יכול, דמ"מ הכא שהראשון לבדו יכול לעשות את המלאכה הוא לבדו יהיה חייב, דהמלאכה תו לא צריכה גם לכח השלישי דסגי בכח הראשון. ויל"ע בזה.

13) ד"ה אמר מר.

14) צג.

15) לקו"ש חט"ז עמ' 2.

הראשונה והמוזכר שני הוא ה'חד אמר' השני.
ובלשוננו הק': "בפשטות דארף מען אננעמען אז אין די מחלוקת'ן וואו די גמרא זאגט פריער שמות בעלי המאמר און דערנאך "חד אמר כו' וחד אמר כו'", איז (בכלל) דער ערשטער "חד אמר" - דער וואס די גמרא זאגט פריער, און דער צווייטער - וואס ווערט דערמאנט שפעטער".

ועד"ז יש לומר בענייננו, שרב חסדא הוא הסובר דבעינן שיעור לזה ושיעור לזה, ואילו לדעת רב המנונא בעינן שיעור אחד לכולם.

ומדאיתנן להכי נאמר כך אף בטעמי מחלוקתם כאן ע"פ מה שחלקו שם: רב חסדא סובר שמסייע אין בו ממש, וע"כ אי זה יכול וזה יכול ניבעי שיעור לזה ושיעור לזה, ואי ליכא לזה ולזה, אין בסיועו ממש שיחייבו¹⁶.

ורב המנונא סבר דמסייע יש בו ממש, וע"כ בחד שיעורא סגי לחייב שניהם, כי כל אחד עושה מלאכה בעצם הסיוע להוצאת השיעור.

בסגנון אחר: לכ"ע בשיעור אחד יש חיוב אחד. רק השאלה היא, איך אני מטיל את החיוב על העושים את המלאכה. אם נאמר שמסייע אין בו ממש, אין על מי להטיל את החיוב, כי כל אחד מהם - בסיוע שלו - לא עשה מלאכה. ולכן עד שלא יהיה שיעור לזה ושיעור לזה לא נוכל להטיל חיוב על שניהם.

ואם נאמר שמסייע יש בו ממש, אז אפי' בשיעור אחד, נטיל את החיוב על שניהם, כי בסיוע שלהם - שיש בו ממש - נעשתה המלאכה.

ולכן ספק הגמ' הוא רק בשיטת ר"מ, כיון שרק אצלו מדובר ששניהם "מסייעים" ולא פועלים את המלאכה ולכן מתעורר הספק מה גדר הסיוע, אבל כאשר אחד יכול והשני אינו יכול אין הסיוע חשוב כאן. וכ"ש דעת ר"י שחייבים רק כשזה אינו יכול וזה אינו יכול - שאין כאן גדר "מסייע" כלל, אלא אדרבה שניהם עושים כל הפעולה.

ה.

החברל בין "זה יכול וזה אינו יכול" ל"זה יכול וזה יכול"

והנה, צריך להבין: דלכאורה לפי ביאור זה (שהמחלוקת דרב חסדא ורב המנונא היא אותה המחלוקת ב'זה יכול וזה אינו יכול' אי מסייע יש בו ממש או לאו), מדוע צריכה הגמ' לשנות בכלל את הדין ד'זה יכול וזה יכול', והא כבר שמעינן ליה - ובפשטות זהו

16) משא"כ בשני שיעורים, שאז לכו"ע חייב, כי יש מספיק שיעור בכדי לחייבו, והרי לפי ר"מ זה יכול וזה יכול חייב (או מצד מסייע יש בו ממש וכדלקמן).



בכל איסורי שבת - שלדעת האומרים מסייע יש בו ממש, המסייע במלאכה יהיה חייב, ולדעת האומרים אין בו ממש יפטר אא"כ יש שיעור לחייבו, ומאי רבותי?

ועוד יותר: כיצד יתכן לומר שלאחרי שסותמת הגמ' דמסייע אין בו ממש, אומר רב המנונא ד'שיעור אחד לכולם', והא נפסק שמסייע אין בו ממש.

ונראה לומר הביאור בזה, דאע"פ שמסייע אין בו ממש, אין זה כלל בכל מקום.

דמילא בזה יכול וזה אינו יכול, איכא למימר דכיון דזה אינו יכול, וזה ש'יכול' הוא העושה את כל הפעולה, וזה שאינו יכול יותר מ'מסייע בהדיה', בזה אמרינן דמסייע אין בו ממש, כיון שאין זה בכוחו.

משא"כ בגמ' דידן, רבותא אתא לאשמועינן¹⁷, דהרי במקרה של זה יכול וזה יכול, כל אחד מהם בכוחו לעשות את המלאכה, ובסיועו יש ממש, והראיה - שבכוחו לעשות את המלאכה לבדו, מוכרחים לומר שכל אחד מסייע במלאכה, וכל אחד מהם עושה את כולה. וממילא בזה נוכל לדון מחדש אי מסייע יש בו ממש או אין בו ממש, כי אינו מן הנדון הראשון להיות כדינו.

עפ"ז י"ל שרב חסדא סבר שזה שאומר ר"י ב"זה יכול וז"י" פטור ה"ז מכח הסברא שאכן מסייע אין בו ממש (עכ"פ בהל' שבת) ואילו ר"מ שחייב לאו דווקא מצד "מסייע" כ"א מצד הלכות שבת ולכן גם לפי ר"מ יהיה צריך שיעור לזה ושיעור לזה אפי' בהל' שבת.

ואילו לרב המנונא זה שחייב ר"מ ב"זה יכול וזה יכול" ה"ז מכח הסברא ש"מסייע יש בו ממש" וזה שר"י סובר ב"זה יכול וז"י" פטור ה"ז מצד הלכות שבת (שניים שעשאוהו כו' וכדלקמן¹⁸).

ו.

ביאור נוסף בדברי הגמ' בגדר "מסייע" - החילוק בין אדם אחד לשניים שעושים הפעולה

ואין להקשות מהא דאיתא בגמ' שם הא ד"היה רוכב על גבי בהמה וד' טליות תחת רגלי הבהמה טהורות מפני שיכולה לעמוד על ג' ואמאי הא קמסייע בהדי הדדי", והיינו שכל אחת מרגלי הבהמה היא בגדר דזה יכול, דהרי יכולה לעמוד על ג', ואעפ"כ אמרינן שם דמסייע אין בו ממש;

17) ובזה יתורץ הא דהקשינו לעיל, שהגמ' לא מדברת פה בכלל בהלכות שבת אי בעינן חצי שיעור או שיעור שלם לחיובא, אלא בדין פרטי בזה יכול וזה יכול, ובאמת לא לומדים ממנו לכל מקרה.

18) הערה 22.

דיש לתרץ בפשטות שהמשנה הולכת כר"י, וכדפירש רש"י שם¹⁹, ואילו אצלנו מדובר לדעת ר"מ שמחייב בזה יכול וזה יכול.

ואולי אפשר לתרץ זה בעומק יותר ובהקדים, שכל המקומות שהביאה הגמ' ל'מסייע אין בו ממש' מדברות באיש אחד שעושה את המלאכה, ועד"מ שמאל מסייעתו, ד' טליות שתחת רגלי בהמה אחת וכה"ג, יהיה הדין הוא שמסייע אין בו ממש כי זה גוף אחד, וממילא אין כאן אדם נוסף שנוכל להגדיר אותו כ"מסייע". ועכ"פ אין בסיועו ממש בכדי לחייבו ע"ז²⁰.

משא"כ בתרי בר חיובא, כשיש שני אנשים שמבצעים את הפעולה וכל אחד מהם לבדו הוא יכול, וכל אחד מהם היה מתחייב בעשותו המלאכה לבדו, בזה אמרינן דמסייע יש בו ממש, כיוון שדווקא ע"י אדם נוסף בו גדר של "מסייע" וממילא ישנו יותר סיוע שנעשה 'יש בו ממש'.

והראיה לתרי בר חיובי שאז משתנה העניין מזה עצמו שדווקא בשניים אמרינן "זה יכול וזה יכול" פטור – משא"כ אם הוא יכול לעשות זאת בשתי ידיו לא מצינו שאמרינן שהוי בגדר "זה יכול וזה יכול" –

דהיינו כשם שאמרינן לפטור ב"זה יכול וזה יכול" מדובר בשניים כך בכדי לחייב מגדר "מסייע" צריך שיהיו שניים ואז יהיה חשיב "מסייע" מכיוון ש"מסייע" ו"זה יכול" הם מכח וגדר א' (אמנם לא ממש מכיוון שאין הכרח אם לפי רב חסדא או רב המנונא, כדלעיל סוף סעיף ה') ולכן בכדי לחייב ב"מסייע" צריך שיהיה שני אנשים.

[ואין לומר שאי אמרינן שזה שפוטרים "ז"י וז"י" ה"ז בגלל 'שינוי' שאז יש סיבה לחייב אפילו אם מדובר באדם א' שאע"פ שאין פה ז"י וז"י אמנם שינוי אין כאן – שהרי עדיין יש פה שינוי שהרי היה יכול להרים ביד א'].

ומה שבמשנה דצבי הנכנס לבית ונעלו שניים פטורין, יש לתרץ בפשטות כיון שמתניתין לא כדעת ר"מ, ובהלכות שבת²¹ נפסק לדינא שזה יכול וזה יכול פטור²², אבל

(19) ד"ה "מפני שיכולה לעמוד על ג"י ועיין בכללות דברי רש"י על אתר.

(20) ולכן הגמרא בזה יכול וזה א"י מביאה הגמ' הוכחה מזה יכול וזה יכול המקרים האלו שהיות זה בר חיובא אחד ואדם אחד ה"ז כמו "זה יכול וזה א"י" ש"מסייע אין בו ממש" א"נ הגמ' בתחילה אכן מביאה הוכחה מ"זה יכול וזה יכול" אלא שלאחמ"כ הגמ' מגיעה לדרון מחדש בזה יכול וזה יכול גופא.

(21) וכפי שמציין הרבי בהערה על חלוקת הש"ס דלעיל "ועיג"כ שו"ת חכם צבי ספ"ב בשם הרשב"א דמלבד שבת הנה גם זה יכול וז"י שניהם חייבים. כו'."

(22) ובטעם דין זה יש להעיר מהחקירה הירועה בדין זה יכול וזה יכול פטור, אי פטרינן משום שניים שעשאוה פטורין, או משום שאנו לא יודעים את מי לחייב. ומצד הב' דהחקירה, אע"פ שכאן



בשאר מקומות²³ לאו דוקא שכן הוא הדין²⁴.

ובזה יבארו היטב דברי כ"ק אדמו"ר לעיל בנוגע לחלוקת הש"ס, שאפי' בזה יכול וזה יכול, שאע"פ שיתכן שכל אחד מהלומדים יכול לגמור כל הש"ס לבדו, כיון שיש פה 'תרי בר חיובא' וכל אחד עושה פעולה ונוטל חלק, ה"ז כאילו כל אחד סיים כל הש"ס לבדו, כיון שבדין הוא שמסייע יש בו ממש.

ז.

הביאור בדברי התוס' ע"פ החילוק הנ"ל

ובזה יש לבאר דברי ר"י בתוס' שם, דזה שהגמ' מדברת דוקא בזה יכול וזה יכול, הוא משום שיש בזה חידוש על פני זה אינו יכול וזה אינו יכול. ובזה יש לדייק בלשון התוס' "דבאין יכול מודו כולהו דשיעור אחד לכולן", כיון²⁵ שאינם יכולין, אי"ז בגדר של מסייע, כיון דאי אפשר לאחד בלא חבירו, ודווקא בכח שניהם נעשתה הפעולה, וממילא "מודו כולהו" דשיעור אחד לכולן.

משא"כ בדעת ר"ח דגריס דזה אינו יכול וזה אינו יכול, סובר שסכ"ס, כיון שהמלאכה נעשית ע"י שניהם, כ"א מהם הוא מסייע בעד חבירו, ולכן גם בזה יחלקו רב חסדא ורב הונא וכדלעיל.²⁶

ולפ"ז י"ל בדא"פ שכן אמרינן מסייע יש בו ממש בכמה עניינים.

וראיתי להוכיח מהרמב"ם²⁷ בעבודה זרה שכתב שם²⁸ "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים". במה דברים אמורים באיש המגלח אבל איש המגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח". וכן בה"ז: "אסרה תורה להשחית הזקן". ואין המתגלח

מסייע יש בו ממש ואנו יודעים את מי לחייב, סכ"ס צריך לדעת מי עשה את עיקר הפעולה. ויש להוסיף שיש כאן ענין של 'שינוי' ולכן פטור.

(23) עיין בריטב"א לקמן אות ח'.

(24) ואולי א"ל בפשטות שבמסייע לדבר עבירה ר"ל יש בו ממש, ומרובה מדה טובה.

(25) בנוסף לדברי המשנה בצבי שנכנס לבית ונעלו שניים בפניו. וכן סכ"ס מהו ההכרח ב'מודו כולהו' שיתכן שמדובר בב' צבי וכדמהשך התוס' בדעת ר"ח.

(26) ולהעיר שבע"א בזה יכול וזה אינו יכול לא גרס ר"ח הא דאמר ליה רב המנונא דקא מסייע בהדיה.

(27) ויש לקשר עם סיום מחזור המ"ב והתחלת מחזור המ"ג ברמב"ם ג"פ וספר המצוות, וסיום מחזור הי"ד והתחלת מחזור הט"ו בפ"א, ובמיוחד שנמצאים בשנת הקהל, וחלק עיקרי בתקנת הרמב"ם הוא לאחר כלל ישראל, אשר זהו מעיקרי המצוה ד"הקהל".

(28) הלכות ע"ז פי"ב בתחילתו.

לוקה עד שיסייע²⁹.

ואם נאמר שבכל מקום אמרין מסייע אין בו ממש, מדוע ילקה המסייע למגלח. וע"כ י"ל דמסייע יש בו ממש במקומות מסויימים³⁰.

ומדאיתנן להכי נחלק אף כאן בין הגברא להחפצא:

לדעת רב חסדא שאומר שיעור לזה ושיעור לזה - כיון דסבר שמסייע אין בו ממש - מסתכלים על החפצא, כי החיוב של המלאכה הוא חיוב אחד, וממילא בעינן שיעור לזה ושיעור לזה, ואי ליכא - אין על מי להטיל את החיוב.

ולדעת רב המנונא מסתכלים על הגברא, שהיות ומסייע יש בו ממש, א"כ הוצאת השיעור נעשתה ע"י שניהם ובכח שניהם. וא"כ אף בשיעור אחד נאמר שיש בו לחייב כולם. ועד"ז בתרי בר חיובא, מסתכלים על הגברא, ונחייב את שניהם כיוון שזה הגיע ע"י שניהם דווקא, ומסייע יש בו ממש.

ח.

ביאור התוס' בעמ' א ע"פ הנ"ל

ועפ"ז יובן בד"א דברי התוס' 'אמר רב זביד' שבע"א.

דהקשה התוס': "קשה לר"י דהכא אית ליה לרב זביד דמסייע אין בו ממש וכן רב אשי בסמוך ובפ"ב דביצה³¹ אמרין אמימר כחל עינא על יד נכרי בשבת א"ל רב אשי מאי דעתך כו' ואמר רב כהנא חולה שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה הא מסייע בהדיה דקא עמיך ופתח א"ל איכא רב זביד דקאי כוותך ושני ליה מסייע אין בו ממש משמע דרב זביד ורב אשי סוברים דיש בו ממש" והיאך אמרנו שמסייע לרב זביד אין בו ממש.

וממשיך שם: "ואין לומר דהא דאמר הכא אין בו ממש לא שיפטר לגמרי אלא דאין בו חיוב חטאת דהא מייתי רב אשי דעבודתו כשרה משמע דאפי' פסולא דרבנן ליכא א"כ לענין שבת נמי מנלן שיש בו איסורא דרבנן".

29) וא"ת שכאן לולי הסיוע א"א לחייבו, כיון שלא עשה מעשה, וע"י הסיוע מתחייב על הכל; הנה סכ"ס המעשה שבסיוע מכריח לחייב אותו ואף שזה רק גילוי דעת ה"ז גדר של מעשה שיכול להתחייב עליו, ואי אין בו ממש לא שייך לומר שע"י הגילוי דעת והסיוע הזה יתחייב. וק"ל.

30) וי"ל שזהו כיון שלפעמים מסייע יש בו ממש.

וזהו שכתב הרמב"ם בהלכות שבת רפ"ב דבזה יכול וזה אינו יכול הראשון חייב "ומסייע אינו חייב כלום", וכן בביאת מקדש פ"ב הי"ח "קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשירה, שהמסייע אין משגיחין עליו". (ואע"פ שמזכיר בהלכ' משכב ומושב הלשון "מסייע אין בו ממש" עיין לעיל ס"ו).

31) כב, א.



ומוכיח תוס' שמילא לרב אשי "איכא למימר דבתר דשמעה מאמימר סברה", וקיבל שכך הוא הדין;

"אלא לרב זביד קשה דאיהו גופיה קאמר משמיה דרבא דאין בו ממש ואמימר היה הרבה אחר רבא ואפי' אחר רב פפא שהיה תלמידו של רבא ושמא בתר מעשה דאמימר שמעה רב זביד משמיה דרבא ולא מרבא עצמו ועוד אור"י דהכי פריך התם והא קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח ואע"ג דמסייע אין בו ממש בעלמא הא אית לן למימר דאסרו משום שחיקת סממנין ומשני דאין בו ממש אפילו לענין זה".

וע"פ הנ"ל נוכל לבאר אף את דעת רב אשי ורב זביד שלא יוקשה אפילו לשיטת התוס', דלפי הנ"ל בארוכה, י"ל שכח הסברא ד'מסייע יש בו ממש' ניצב ועומד לעד ואינו דחוי לגמרי, מכיון שרב אשי ור"ז סברו שמסייע יש בו ממש, ולכן שם בכחל עינא הם רצו לחייב³², אבל באופן כללי³³ כשמדברים על הלכה פסוקה, יש מקרים שב'זה יכול וזה יכול' נפסק שמסייע אין בו ממש, אבל אין זה דין בכל מקום וכמו שביארנו, כי כח הסברא ד'מסייע יש בו ממש' נשאר, וממילא אפשר לטעון אותו אף בשאר מקומות אף שלא תפסק כך ההלכה.

ועיין בריטב"א³⁴ שמסביר שם את קושיית התוס', ולאחמ"כ כותב, "והנכון, שאין כל המסייעים שווים, דהתם הוא חשוב שיש בו ממש לרב זביד דמפני שאין הכיחול עושה יפה זולת הסיוע ההוא דעמיץ ופתח". וא"כ מוכח ששייך מסייע יש בו ממש.

ט.

מסקנת הדברים

ולמסקנת הדברים יש לומר: "זה יכול וזה אינו יכול" - מסייע אין בו ממש והאינו יכול פטור.

"זה יכול וזה יכול" - בגוף אחד שמבצע את המלאכה, וליכא תרי בר חיובא (עד"מ

(32) ואף כאן י"ל ע"ד הנ"ל שמדובר כאן בתרי בר חיובא.

(33) וזה שלמסקנא שם מסייע אין בו ממש:

(א) יתכן שבאמת חזרו בהם, כי שם מדובר על זה יכול וזה אינו יכול, וכדברי התוס' 'לאחר ששמע' אבל הסברא נשארה.

(ב) מדובר על זה יכול וזה יכול וכיון שמדובר על גוי, יתכן שהוא לא בר חיובא לרב אשי ורב זביד.

(ג) באמת זה שיטת רב אשי ור"ז, אלא שלהלכה לא כל המסייעים שווים וכדלקמן בדברי הריטב"א.

(34) צג. ד"ה אמר רב זביד.

'שמאל מסייעתו' וכו') אמרינן מסייע אין בו ממש. משא"כ בתרי בר חיובא מסייע יש בו ממש, ובהלכות שבת הלכה זה יכול וזה יכול פטור (וכנ"ל, מצד שניים שעשאוה וכו'³⁵), ובכל מקום³⁶ נאמר שמסייע יש בו ממש וכדלעיל.

"זה אינו יכול וזה אינו יכול" - לתוס' אולי י"ל שאי"ז בגדר מסייע, משא"כ לדעת ר"ח³⁷ בתוס'.

י.

מוסיף ביאור ע"פ "יינה של תורה"

ובאופן ד'יינה של תורה' יש להביא את דברי כ"ק אדמו"ר הידועים³⁸ בביאור הרמב"ם "עשה מצוה אחת הכריע את כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה"³⁹.

שכיון שאומר שיראה עצמו שקול וכל העולם כולו שקול, עשה מצוה אחת משמע שזה על ידו ועל ידי כולם והוא מכריע את הכף ע"י פעולה אחת⁴⁰, וא"כ שזה גם ע"י מעשה כולם⁴¹, שהרי כאו"א מוסיף ב'שקול', וממילא הפעולה שלו היא ע"י הסיוע של כולם⁴², ובכח של כולם⁴³, מביא לו ולהם תשועה והצלה⁴⁴ וא"כ רואים שהסיוע הזה

(35) עיין הערה 21 ו-22.

(36) ואפי' בהלכות שבת אמרינן שיעור אחד לכולן וכדלעיל.

(37) כדלעיל תחילת ס"ו. שהרי כל א' דוקא על ידו נעשית המלאכה. ואדרבא זהו גדר "מסייע".

(38) בריבוי מקומות כ' מנ"א תשי"ב תו"מ סכ"ה י"א ניסן תשל"ג י"ד אייר מ"ז ועוד מקומות הלשון ד"יראה עצמו שקול וכל העולם כולו שקול כו".

(39) הלכות תשובה פ"ג ה"ד.

(40) וכן בלקו"ש חי"ד עמ' 44 "ומכיון שבנ"י הם ה"מסייעים" בעבודה זו לכבוש את העולם . . נעשים הם שותפים עם הקב"ה במצוה ועבודה זו - תכלית בריה"ע [וכמארז"ל "נעשה שותף להקב"ה במע"ב"]

ובהערה 61 "וי"ל שעד"ז הוא הביאור ע"פ נגלה בזה שדומם . . נעשה דבר שבקדושה . . - דמכיון שדבר זה מסייע בקיום המצוה ה"ז "מקבל" חלק ב(קדושת) המצוה".

(41) ואף שזה גם מצד מכה בפטיש סכ"ס, זהו ע"י מעשה כולם.

(42) מדובר פה בזה יכול, שכל אחד יכול לעשות את הפעולה הזאת.

(43) ואין לומר שזה מצד הפעולה, כי כל אחד מוסיף להכרעת הכף, ולכן "יראה עצמו" שהוא המכריע.

(44) ובפשטות "ומיד הן נגאלין" (י"ד אייר תשמ"ז).



הכריע את כל העולם כולו והביא להם תשועה והצלה, ובוודאי ובוודאי שבסיוע זה יש
בו ממש⁴⁵.



(45) ואף א"ת שאין בו ממש הרי בוודאי סכ"ס יביא תשועה והצלה.



שער חסידות



ביטול הבריאה "חס ושלום"

לשון אדמו"ר נ"ע, וביאור כ"ק אדמו"ר • מקשה על ביאור כ"ק אדמו"ר • מוסיף ביאור בזה, ומחזק הקושיא עפ"ז • מתרץ ומקשה ע"ז • החילוק בין סילוק האותיות לדוגמאות הנ"ל • הביאור בכל זה • מוסיף ביאור בעומק יותר

הרב מיכאל חנוך גאלאמב שליט"א
משפיע ונ"נ בישיבה

א.

לשון אדמו"ר נ"ע, וביאור כ"ק אדמו"ר

ב'שער היחוד והאמונה' פרק א מביא כ"ק אדמו"ר הזקן את תורת הבעש"ט הידועה על הפסוקי "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שהתהוות הבריאה יש מאין היא תמידית, על ידי התלבשות תמידית של אותיות העשרה מאמרות שבהן נברא העולם בששת ימי בראשית. ולדוגמא: רקיע השמים שנברא על ידי אותיות המאמר 'יהי רקיע', הנה מאמר זה מוכרח להיות בהתלבשות תמידית, ובלעדי האותיות אין לרקיע קיום אפילו לרגע, וכמו שמבאר:

"אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום וחזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש".

והנה על פי הידוע גודל הדיוק בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בספר 'תניא קדישא'², יש לעיין מה פירוש 'חס ושלום': הן אמת שביטול הבריאה היא ענין שלילי מצידנו, אבל בעצם הענין, מהו השלילה בזה באם זהו רצון ה' לסלק האותיות ולהפסיק הבריאה.

(1) תהלים קיט, פט.

(2) כן נקרא בכ"מ גם ע"י רבנים שהיו בריחוק מקום מהמחבר ולא ראוהו. אבל אדמו"ר הזקן קרא לזה "לקוטי אמרים" - ראה בכ"ז הנסמן ב'שערי לימוד החסידות' שער ב פרק ט (ע' פו).



ומצינו בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע³ שהטעם ללשון ח"ו הוא לפי שזהו שלא כפי הכוונה והרצון האלקי. ויש מוסיפים להסביר⁴ דכוונה זו היינו הכוונה בדירה בתחתונים. ולכאורה יש לעיין בזה: למרות שדירה בתחתונים היא בוודאי תכלית כוונת הבריאה⁵ – הרי כאן לא עסקינן במטרת הבריאה כלל, כי אם על גוף מעשה הבריאה מאין ליש. ועוד: לפי הקס"ד של רבינו הזקן, ששער היחוד והאמונה יהי' החלק הראשון של התניא, הרי עדיין לא למדנו את פרק ל"ו, וטרם ידענו אודות מטרה זו כדי לומר 'ח"ו' על זה מבלי להוסיף כמה מילים או הגהה שיבהיר דבר זה⁶, וצ"ע.

ומלבד זאת, הנה קשה על ביאור זה גם ממענה הרבי דלהלן:

דהנה שאלה זו העלה המזכיר⁷ לפני הרבי, וזה לשון השאלה: בלומדי עם כיתת סמינר ב' ב'בית רבקה' 'שער היחוד והאמונה' פרק א שם כתוב: כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום – עמדתי על הלשון "ח"ו", ותלמידה א' השיבה כי רצון ה' בבריאת העולם. והשיבה תלמידה שני', שסילוק האותיות המדובר כאן לא מצד הנהגת בני ישראל אלא מאיזו סיבה שתהי' (אפילו מצד הבורא) והי' זה על ידי הבורא. שאלתי אצל אחדים ולא נענית.

וזכה לקבל תשובה מהרבי בזה הלשון⁸: "חס ושלום" – כי אז יבטל "כל אשר עשה" שזהו "טוב מאד"⁹. עכ"ל¹⁰.

גם טרם שנעיין בפירוש הדברים, נראה מוכח מכאן (לכאורה) שדעתו דלא כביאור הנ"ל, שהרי זה הי' התירוץ של התלמידה הראשונה – "כי רצון ה' בבריאת העולם" – ואעפ"כ לא נראה שהרבי מאשר התירוץ אלא מוסיף מדיילי'. ובפשטות י"ל, שהוא מצד קושיית התלמידה השני' על תירוץ זה – "שסילוק האותיות המדובר כאן לא מצד הנהגת בני ישראל אלא מאיזו סיבה שתהי' (אפילו מצד הבורא) והי' זה ע"י הבורא". כלומר, אם

(3) כ"ה בביאורים מהרש"ח קסלמן ע"ה.

(4) 'פירוש קצר' (מהגרא"א שי'), ע"ש. ואולי הוא ג"כ מרש"ח.

(5) תניא ח"א פרק לו.

(6) ובפרט לאור מארז"ל (סנהדרין צז, א) וחד חרוב.

(7) מוהררי"ל ז"ל גראנער, ונתפרסם לאחרונה ע"י בנו הרמ"מ שי', נדפס בהוספות לקובץ 'עיוני תורה' גליון נד, י"ל לכבוד י"א ניסן תשפ"ב, ע"ש.

(8) כ"ק הקיף התיבות "ח"ו" מלשון השאלה, וכתב על זה ההמשך.

(9) על הבאת פסוק זה – "את כל אשר עשה והנה טוב מאד", י"ל שהוא ע"ד קושיית המפרשים במארז"ל בעירובין (יג, ב). וראה ענף יוסף. מהרש"א מכות כג, ב. לקו"ת ראה כו, ג): נוח לו לאדם שלא נברא משנברא, שהקשו היאך אפשר לומר כן כאשר הפסוק מעיד "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". – דמה שתירצו בזה הוא בנוגע האדם, שנוח לו שלא נברא, אבל בנוגע כללות הבריאה לא אמרינן הכי, ושפיר י"ל שביטול כל הבריאה היא היפך "טוב מאד".

רצונו ית' לסלק, גם זה מצד כוונה עליונה, דמאי שנא. – ואם כן הקושיא עדיין עומדת, מדוע כתב ח"ו. וכפי הנראה, מטעם זה הוצרכנו לביאור חדש¹⁰.



קיצור: ביאור בשם אדמו"ר נ"ע דלשון 'חס ושלום' הוא מצד שאינו כפי הכוונה העליונה. מענת כ"ק אדמו"ר שהוא מצד ביטול הבריאה שהתורה מעידה שהיא "טוב מאוד".

ב.

מקשה על ביאור כ"ק אדמו"ר

ומעתה יש לעיין בביאור המענה, דהנה ההבנה הפשוטה היא שמכיון שהתורה מעידה שהבריאה היא דבר טוב, הנה וודאי שעל איבוד דבר טוב מתאים הלשון 'חס ושלום'.

ויש לומר אסמכתא לזה ממאמר המשנה באבות¹¹, "בעשרה מאמרות נברא העולם . . . והלא במאמר אחד יכול להיבראות, אלא להיפרע מן הרשעים המאבדים את העולם וכו'" – הרי שאיבוד בריאתו של הקב"ה הוא בגדר רשעות. ומכיון ש"מגיד דבריו ליעקב וגו'"¹², וארזו¹³ שהוא ית' עושה מה שהוא אומר לישראל לעשות, נמצא מובן ממילא שאיבוד העולם הוא דבר מופרך גם אצל הקב"ה, ושפיר צריכים לומר ע"ז 'חס ושלום'.

אבל לפי זה צריך להבין:

א. אם השלילה היא מחמת איבוד הבריאה (איבוד דבר טוב), הי' צריך להיות כתוב "חס ושלום" אצל המילים "היו כל השמים אין ואפס ממש" – ח"ו, או אחר כך: "והיו כלא היו כלל" – ח"ו, או בסיום הענין: "וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש" – ח"ו, שכ"ז מדבר על האיבוד, היינו התוצאה מסילוק האותיות, ואילו אדמו"ר הזקן כותב ח"ו אצל המילים "אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו", שמצד עצמו אינו איבוד אלא רצון ה' לסלק האותיות (וכפי ששאלו).

בפשטות יש להשיב על זה שהיא הנותנת: מכיון שסילוק האותיות הוא הסיבה לאיבוד הבריאה, וזהו כל התוכן של פרק זה, שאין להבריאה שום קיום עצמאי אפילו לרגע, א"כ סילוק האותיות ואיבוד הבריאה באין כאחד והיינו הך¹⁴, ולכן כבר בתחילת

(10) וראה לקמן ובהע' 50.

(11) פ"ה מ"א.

(12) תהלים קמז, יט.

(13) שמו"ר פ"ל, ט. וראה גם ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג.

(14) וכעין 'פסיק רישא ולא ימות' (שבת קג, א. רמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו), היינו שאי אפשר



הענין כותב השלילה של 'חס ושלום'.

אמנם אין זה 'חלק' כל-כך, שהרי כאן הוא המקום שמחדש לנו אדמו"ר הזקן את תורת הבעש"ט, ושסילוק האותיות גורם איבוד הבריאה – מושג שטרם ידענו עד הנה. ואם-כן, לכאורה הי' צריך להמתין בלשון 'חס ושלום' עד שיודיענו אודות האיבוד הנגרם על ידי הסילוק, היינו אצל התוצאה, ולא אצל הסיבה.

ב. ועוד יש מקום להקשות מיני' ובי': כאן קאי על מאמר "יהי רקיע" שנאמר ביום השני למעשה בראשית, והרי דוקא ביום שני לא נאמר בו כי טוב (ורק ביום השלישי הוכפל בו כי טוב כ'השלמה' ליום השני¹⁵) כידוע מארז"ל בזה¹⁶ [ממנו משמע שיש איזה חסרון בה"כ טוב" של יום זה] – האם נשמיט ה'חס ושלום' ליום זה.



קיצור: צריך ביאור מה שכתב כ"ק אדמו"ר במענה על הלשון "חס ושלום", "כי אז יבטל כל אשר עשה שזהו טוב מאד" – אם כן: [א] היה לו לכתוב 'ח"ו' במקום שמדבר על האיבוד; [ב] הלא ביום ב' לא הי' טוב מאד, ואפילו לא טוב סתם.

ג.

מוסיף ביאור בזה, ומחזק הקושיא עפ"ז

ויש לומר, שמצד קושיות הנ"ל מוכח שהשלילה היא מחמת עצם ההסתלקות של האותיות (מעשה הסילוק), ולא רק מצד שחסים על דבר 'טוב מאד' שלא יאבד.

ויש להוכיח זה מתוך דיוק לשון המענה, "כל אשר עשה" שזהו "טוב מאד":

לשון זה נאמר בפסוק על גמר כל הבריאה, והרי ביום הראשון לדוגמא, כתוב¹⁷ "וירא אלקים את האור כי טוב", וכן בשאר הימים, שהטוב קאי על המציאות שנבראה, וכאילו נאמר – מצד ה"חפצא" של הנברא. ולכאורה גם בגמר הבריאה הול"ל "את כל המעשה" (או כל הבריאה וכיו"ב), ועל דרך מ"ש¹⁸ "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם" (ה"חפצא"), ואילו הלשון "כל אשר עשה" מדגיש יותר על מעשה ה"גברא" כביכול – שהטוב הוא מחמת שזוהי עשייתו של הקב"ה.

להפריד כאן בין הסיבה והמסובב.

(15) פי' רש"י בראשית א, ז.

(16) ב"ר פ"ד, ו.

(17) בראשית א, ד.

(18) שם ב, א.

וכמו"כ יש לדייק כן מתוך שינוי לשונו הק' במה שכתב "כי אז יבטל" כל אשר עשה" שזהו "טוב מאד", שיש בזה שינוי מלשון הפסוק, דהו"ל להעתיק ל' הכתוב כמו שהוא: "כל אשר עשה והנה טוב מאד", ולא כן כתב כי אם הפסיק ע"י מירכאות, הוציא את ה"והנה" והוסיף "שזהו".

וי"ל גם בזה שבהכנת לשון הכתוב ישנם ב' אופנים: א. "את כל אשר עשה" קאי על העשי' של הבורא (ה"גברא" כביכול), ואינו דומה למ"ש אח"כ¹⁹ "את כל מלאכתו אשר עשה" (החפצא); ב. "את כל אשר עשה" פירושו כאילו כתוב "את כל הדברים אשר עשה", וקאי על התוצאות של העשי' (היינו ג"כ על ה"חפצא"). – וי"ל דתרווייהו איתנהו, ועל ידי חילוק ופיסוק, הוצאת תיבת "והנה" והכנסת תיבת "שזהו", עוברת ההדגשה מהחפצא אל הגברא. לפי שהלשון "והנה" מורה על התחדשות דבר, כמו שכתבו מפרשי המקרא²⁰, ואם כן, "והנה טוב מאד" קאי על החפצא המתחדשת, כאילו שמצביעים עליו ואומרים, הנה דבר זה הוא טוב מאד (על דרך לשון הכתוב)²¹ "הנה אלקינו זה". ואילו הלשון "שזהו" קאי על המדובר לעיל מני' שמדגיש יותר על "אשר עשה", עשייתו של ה"גברא", שזהו טוב מאד.

ועל כן יש להסיק שהמכוון בלשון המענה הוא שהטוב שבמעשה הבריאה הוא מחמת שזוהי עשייתו של הקב"ה כנ"ל, שזה גופא מורה לנו שזהו בוודאי טוב, וכל ביטול של עשי' זו (סילוק האותיות) הוא היפך הטוב, ומתאים על זה הלשון 'חס ושלום'.

– אלא שלפי זה מתחזקת הקושיא דמעיקרא: מכיון שאין אנו דנין על החפצא אלא על מעשה ה', אם כן מדוע נאמר ח"ו על מעשה זה, שהרי באם זהו רצונו ית' לסלק האותיות, הלא גם זה הוא רצון ה' ועשי' טובה, דמאי שנא.



קיצור: משמעות המענה היא שזה שאומרים ח"ו הוא, לא מצד איבוד החפצא אלא משום שזהו היפך מעשי ה' (ה'גברא') "שזהו טוב מאד". אך עדיין צריך ביאור, דגם אם יסלק האותיות יהי' גם זה עשייתו של הקב"ה ומה הרווחנו.

(19) שם ב, ב.

(20) רשב"ם (ויצא כט, כה): בדבר שלא נודע תחלה אומר והנה. וכ"ה בבעל הטורים (תזריע יג, ה).

וראה ב'שערי לימוד החסידות' (הוצאה חדשה) ע' עט, והע' 17.

(21) ישעי' כה, ט. דקאי על הגילוי שיתחדש לע"ל.



ד.

מתרץ ומקשה ע"ז

ובהסברת הענין יש לומר על פי מאמר רז"ל²² "גמירי, משמיא מיהב יהבי, משקל לא שקלי"²³. וכמסופר בגמרא שבתחילה נתנו מן השמים לרבי חנינא בן דוסא 'כרעא דדהבא' [רגל של זהב] משולחנו שעתידי לקבל בשכרו בג"ע, ואח"כ בעי רחמי ושקלוהו [ביקש רחמים ולקחוהו] והחזירוהו לגן-עדן, ועל זה אומרת הגמרא שגדול יותר נס החזרת המתנה כי זהו היפך הסדר שלמעלה. וכן מבואר בכמה מקומות²⁴ בענין טבע הטוב להיטיב שכך הוא הסדר וה'טבע' למעלה, ובאגרת הקודש²⁵ בפירוש רחבה מצותך מאד²⁶, הובא באריכות "דהול"ל מצוותיך לשון רבים. אלא מצותך דייקא היא מצות הצדקה שהיא מצות ה' ממש..."²⁷, היינו השפעה ולא להיפך. וכן איתא בלקו"ת²⁷ שהשפעה היא מסטרא דקדושה דוקא, וכן בכ"מ²⁸ בביאור הכתוב²⁹ כי חסד חפצתי ולא זבח.

אמנם עדיין אין זה ביאור מספיק: למרות שה'טבע' שלמעלה הוא בהשפעה דוקא, מכל מקום אין זה מחייב שההיפך מזה הוא גרוע כל כך עד שזה מעורר הביטוי ח"ו.

וממקום שבאת: וכי אמרו ח"ו' כששקלו הכרעא דפתורא דדהבא. אדרבה – בעי רחמי ושקלוהו, עד שאמרו גדול הי' הנס האחרון יותר מן הנס הראשון.

אם כן הדרא קושיא לדוכתא – באם מאיזה טעם צריכים לסלק האותיות מהבריאה, הגם שאין זה סדר 'הרגיל' למעלה, מכל מקום לפעמים נעשה כך, ומדוע נאמר ע"ז ח"ו.

כמו כן אין להשיב מהמבואר בדא"ח³⁰ לענין סילוק האור בצמצום הראשון דהגם שהוא בכוונה בשביל הגילוי שלאחרי זה, מ"מ "גוף ועצם הצמצום הוא היפך הרצון", וכמו כן נאמר כאן, שעצם סילוק אותיות הוא שלא ברצון – דמ"מ אין זה מיישב הביטוי

(22) תענית כה, א. וראה גם שמו"ר פנ"ב, ג. וש"נ.

(23) ופי' גמירי יש בו ב' פירושים: שהוא מקובל כמו הלכה למשה מסיני; שזהו קבלת החכמים. - ראה לקו"ש ח"ו ע' 51. וש"נ.

(24) ראה שער היחוד והאמונה פרק ד. סה"מ קונטרסים לכ"ק אדמו"ר האמצעי ע' ה.

(25) סי' יז.

(26) תהלים קיט, צו.

(27) ריש פ' נשא.

(28) ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' קפא. וש"נ.

(29) הושע ו, ו.

(30) ראה ד"ה על כן יאמרו המושלים תרצ"א (סה"מ תרצ"א ע' שכ. קונטרסים ח"א ע' קצב, ב).

ח"ו, כמוכח מזה גופא שלא מצינו בשום מקום הביטוי ח"ו על צמצום הראשון³¹, ועצ"ע.



קיצור: י"ל שסילוק האותיות הוא היפך הסדר וה'טבע' למעלה להיטיב ולהחיות, מיהב יהבי. אמנם עדיין דרוש הסברה, דמ"מ אינו מתאים הלשון ח"ו.

ה.

החילוק בין סילוק האותיות לדוגמאות הנ"ל

ולבאר זה יש להקדים שאין כל הדוגמאות דלעיל דומות לנידון-דידן:

בסיפור הגמ' שם, זה ששקלו הכרעא דדהבא, הנה אין זה איבוד המציאות אלא רק החזרתה למקומה בגן-עדן, והוה כמו שינוי מקום בלבד, שהרי הדבר קיים בשלימותו אלא שהוא במקום אחר.

גם צמצום הראשון הוא בוודאי לא איבוד ח"ו, כי אם התעלמות בלבד ולא כפשוטו כידוע³², ואף גם זאת, הרי הצמצום הוא בשביל [על מנת] שיהי' אחר-כך גילוי³³. יתירה מזו – גם בעת הצמצום (הגם שהוא היפך הרצון בענין הגילוי כנ"ל), הנה באמת נשאר האור באותיות הרשימו, אלא שהוא בהעלם, כידוע חידושו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש שבאור הרשימו לא נגע הצמצום³⁴. ויתירה מזו – מכיון שכל כוונת הצמצום היא בשביל הגילוי (כנ"ל), הנה בפנימיות, הצמצום גופא הוא גילוי³⁵.

משא"כ בנדר"ד, סילוק האותיות הוא ענין של עזיבה – תמורת המשכת האותיות להוות העולם מאין ליש, הרי הן מסתלקות מפעולה זו דלהוות, והתוצאה היא הפכו היינו – איבוד הבריאה, וכמו קודם ששת ימי בראשית.

וזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן (שם) שמחלק להדיא בין מעשה הסילוק של האותיות לתוצאת הסילוק. דבנוגע האותיות עצמן כותב: "אילו היו האותיות מסתלקות . . וחוזרות למקורן", דהאותיות עצמן הן דבר ה' ולא שייך בהן איבוד ח"ו כי אם רק

(31) ומוכן דמ"ש לשון ח"ו ב'שער היחוד והאמונה' פרק ז, הוא רק על הסברא שהצמצום הוא כפשוטו, וח"ו לומר כן כיון שזוהי פגיעה בעיקרי האמונה, ע"ש.

(32) בשער היחוד והאמונה שם (דף פג, ע"א-ב).

(33) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ג ע' פה. ח"ה ע' קנו ואילך. וש"נ. ועוד.

(34) ראה הגהתו בלקו"ת לג"פ דף עד, ע"א. נרפס אח"כ באוה"ת בראשית ח"ו ע' 2136. וראה

המשך מצה זו תר"ם ס"ז. וש"נ. ובארוכה ב'שערי עיונים בדא"ח ח"ב ע' סג ואילך.

(35) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' נא. ח"ה ע' רעה.



חזרה למקורם³⁶. משא"כ הנברא, שכל מציאותו הוא חידוש יש מאין, הנה בסילוק כח הבורא, מתבטל החידוש ממילא³⁷, והתוצאה היא היפך התהוות – "היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמקודם מאמר יהי רקיע כו' ממש"³⁸ – איבוד לגמרי.

ולפי זה, בנוגע אם לומר הביטוי ח"ו אם לא, אין להשוות בין הדוגמאות דלעיל שהם חזרה ולא איבוד, לנידון-דידן. ונמצא השאלה היא, על איזה דבר בא ביטוי זה – ח"ו: דאם קאי על איבוד מציאות הבראה, הול"ל ח"ו אצל התוצאה כמו שהוקשה לעיל; ואם קאי על עצם הסילוק דאותיות (להיותו היפך ה'טבע' שלמעלה), הנה גם זה אינו טעם מספיק לחייב הביטוי ח"ו.

36 בדומה להחזרת הכרעא דדהבא למקומו בג"ע.

37 בשער היחוד והאמונה פרק ב הובא ע"ז המשל מהפלא של קריעת ים-סוף. ובכ"מ (ד"ה להבין הענין שארז"ל שאוא"ס ב"ה – אוה"ת-ענינים ע' קי ואילך. ד"ה ת"ר נ"ח תרמ"ג; וישמע יתרו תרמ"ז, ועוד) הובא משל מזריקת אבן מלמטה למעלה, שבגמר כח הזריקה, חוזר האבן ונופל. ועי' קונטרס 'יסודות'-א סי' ה.

- ויש להעיר שבקובץ 'התמים' (ווארשא) חוברת ג דף קנא מקשה א' התמימים על ההוכחה מזריקת אבן: "הלא החידוש שהאדם מחדש בהאבן הוא נגד טבע הקודמת העצמיית של האבן ורק שהאדם התגבר בכחו על האבן והגביהו, אבל טבעו העצמיית מושכו למטה ולכן בהסתלק כח האדם יורד למטה כפי טבעו העצמיית. אבל ביש מאין לכאורה אין טבע קדומה שתמשיך את היש להיות אין..." ושקו"ט בזה ע"ש. - הנה כפי הנראה סבר המקשן להשוות בין החידוש שבעליית האבן להחידוש דיש מאין, ולכן הוקשה לו על התוצאה מסילוק כח המחדש, שלכאורה – כשמסתלק כח המחדש, חוזר טבע הקדום, והרי ביש מאין שאין לו טבע קדום, להיכן יחזור, והי' צריך להישאר במציאות יש.

אמנם מעיקרא אינו מוכן היסוד לקושייתו – הלא זה פשוט שאין להשוות בין המשל (עליית האבן) והנמשל (יש מאין), כאשר אינו אלא משל, וכמובן מעצמו שאי אפשרי שיהי' משל מכוון לגמרי לבריאת יש מאין שאינו בחיק הנבראים כלל. ומלבד זאת – וכי עלתה על דעתנו שזריקת אבן, מעשה אנוש פשוט, הוא פלא, עד שדומה (אפילו במקצת) ליש מאין.

אלא וודאי שלא הובא המשל מזריקת אבן להמושג דיש מאין כי אם להמושג דהתחדשות – היינו להמחיש איך שהתחדשות דבר שאינו שייך מצד עצמו (כמו עליית האבן, שאינו שייך בלי כח זורק) מחייבת תמידיות מעשה המחדש (כל זמן משך החידוש) ובהסתלק כח המחדש, נפסק החידוש ממילא. אבל במה הוא החידוש שמצריך כח המחדש בתמידיות – הנה בפרט זה שונה המשל מהנמשל: בהמשל, מעשה אנוש, שאין בכחו לחדש חידוש אמיתי, אי אפשר לצייר חידוש כזה שצריך תמידיות כח המחדש כי אם בדבר שיש לו טבע קדום המנגד לפעולה זו, כפשוטו. וזהו כל תועלת המשל מזריקת אבן מלמטה למעלה, שנקרא התחדשות מטעם שזהו דבר שאינו קורה מצד עצמו, להיותו היפך טבעו, ולכן בהיפסק כח המחדש ייפסק החידוש ממילא וה"ה כמו קודם החידוש (שבהמשל הוא – טבעו הקדום). אבל בהנמשל (כח הבורא), אין כל צורך לחפש טבע קדום, שהרי עצם התהוות מאין ליש – הנה אין לך חידוש גדול מזו, ובהיפסק כח המחדש ייפסק החידוש ממילא וה"ה כמו קודם החידוש.

38 ראה לקו"ש חלק ו ע' 87 והע' 12 הצורך בפרטי הלשונות, שכולם להדגיש שלילת אפי'

שיריים דשיריים מהמציאות, איבוד לגמרי מכל וכל.

אלא על כרחך צריך לומר, שהביטוי ח"ו נאמר מחמת שישנם כאן את ב' הענינים: הסילוק הוא מצד ה'גברא' – מעשה ה' (כמוכח מלשון התשובה כנ"ל), וביחד עם זה, הסילוק גורם איבוד ה'חפצא' – מעשה הטוב של הקב"ה.



קיצור: סילוק האותיות שונה מהדוגמאות הנ"ל, שהם רק חזרה, וכאן זה גם איבוד. ולכן י"ל שזהו ה"ח"ו", הן מצד שינוי מעשה והן מצד האיבוד.

ו.

הביאור בכל זה

וי"ל ההסברה בזה: זה שיתכן איבוד המציאות כתוצאה ממעשי בני אדם (הלא טובים) – הוא דבר המובן, שהרי כל הבריאה עומדת על תנאי, כמארז"ל³⁹ מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

אבל איבוד הבריאה שלא מחמת הנהגת בני אדם אלא רק מצד רצון הבורא, הרי זה דבר שלא ניתן להיאמר, כי אזי יהי' הפירוש בזה, שאכן אתמול רצה הקב"ה לברוא את העולם, אבל היום "חזר בו", ועכשיו רצונו לאבדו – חס ושלום לומר כן כלפי מעלה, דלא שייך למעלה כל מושג של החלטה וחזרה להחליט אחרת⁴⁰, ע"ד מ"ש⁴¹ וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם.

ויש לומר שענין זה מוכח מעניינה של הבריאה גופא: ידועים דברי הרמב"ם⁴² "הוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתתו", משא"כ כל שאר מציאות שאינו אמת לפי שאין

(39) שבת פח, א.

(40) וי"ל שלכן יש דיוק בלשון המדרש (תנחומא נשא טז. ועוד) המובא בתניא פרק לו: נתאוה. שהגם שהוא ל' תאוה, הנה אין להשוותו ללשון בני אדם, כמוכח שהאדם עלול להשתנות. וי"ל ע"ד שנאמר על הקול שבאהל מועד של' הכתוב בפ' תשא (לג, ט): "ודבר עם משה", וכן בפ' נשא (ז, פט) "מדבר אליו", ופירש"י: כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן וכו' (שלא להשוות). ועד"ז י"ל ל' נתאוה.

(41) שמואל-א, טו, כט. ובמצו"ד: רצה לומר כבר אבדת המלוכה כי כבר נתנה לאחר וגם לא ישקר מהבטחתו וגם לא ינחם לאחר זמן כי לא אדם הוא להנחם (ורצה לומר מפאת עצמו אין בו שינוי להנחם אבל השינוי בא מפאת המקבל ולזה נאמר בשאול נחמתי כי המלכתי וגו'), עכ"ל. ולהעיר שברש"י סוף פ' נח מובא שאלת המין לר"י עמ"ש נחמתי, אמנם שם המין רצה לערער על האמונה בידיעת העתידות לא על עצם ענין הנחמה.

(42) משנה תורה בתחלתו.



בה מצד עצמה שום קיום, כמבואר בד"ה מי כמוכה הידוע מכ"ק אדמו"ר מהר"ש⁴³. אבל מעשה ה' הוא באופן של ודאי ואמת, ו"קושטא קאי"⁴⁴ ולא שייך בזה שינוי כלל⁴⁵.

ועפ"ז מובן מ"ש 'חס ושלום' דוקא בסילוק האותיות, כיון שזהו מעשה הקב"ה שהוא אמת וטוב (היינו גם מצד ה'גברא'), הרי 'חס ושלום' שיעלה על הדעת שיהי' בזה שינוי ואיבוד.

ז.

מוסיף ביאור בעומק יותר

ויש להוסיף בעומק יותר ע"פ מארז"ל במדרש⁴⁶ ע"פ⁴⁷ שוקיו עמודי שש – שוקיו זה העולם שנשתוקק הקב"ה לבראותו. זאת אומרת שסיבת בריאת העולם היא רצונו ותענוגו של הקב"ה⁴⁸, שהוא אין-סוף. וא"כ בריאת העולם – הן מעשה ה' (ה'גברא') והן עצם הבריאה (ה'חפצא') הוא אמיתית הטוב, הרצון והתענוג שבבחי' א"ס⁴⁹, וההיפך מזה, הוא ההיפך מהטוב והתענוג האמיתי.

ונמצא מובן איפוא, שהביטוי ח"ו הוא מטעם אחד שהוא שלש: [א] זהו "כל אשר עשה" – מעשה אמת, ולא שייך "להינחם"; [ב] זהו לא רק מעשה של אמת, אלא גם מעשה שהתורה מעידה עלי' שהיא "טוב מאד" – פירוש: טוב ורצון ותענוג והשתוקקות אין-סופי של הקב"ה, (וכנ"ל שקאי "טוב מאד" (גם) על מעשה ה', ה"גברא"); [ג] וממילא גם ה'חפצא' של מעשה ה' הוא "טוב מאד" – טוב אין-סופי, כיון שנברא בפועל כפי רצונו ותענוגו, אליו השתוקק.

ולפ"ז יש לתווך עם הביאור שבתחילה בשם כ"ק אדמו"ר נ"ע, שהטעם ללשון ח"ו

(43) . סה"מ תרכ"ט ע' קנה. וראה הנסמן שם.

(44) שבת קד, א.

(45) וי"ל שלכן הוצרך (כביכול) לתנאי, כי בלי תנאי לא שייך נחמה ממעשה טוב. ובעומק יותר – כלפי שמיא גליא שבוודאי יקבלו בנ"י את התורה, וזה שתלה קיום העולם בתנאי [שלכן אמרו"ל (שבת פח, א. ע"ז ג, א) עה"פ (תהלים עו, ט) ארץ יראה ושקטה (תהלים עו, ט) בתחלה יראה ולבסוף שקטה] הוא כרי שיהי' כן מצד העולם כשמתקיים התנאי. – עי' בפרטיות בד"ה פדה בשלום תשל"ח.

(46) במדב"ר רפ"י.

(47) שה"ש ה, טו.

(48) ראה גם סה"מ תרס"ו ע' ז. אעת"ר ע' י'.

(49) וי"ל שזהו שמציאות הקליפה נתהווה ע"י היפך הרצון, מבחי' "דין לא אהני' ליי" (ב"ר פ"ג, ז. פ"ט, ב), ועשו הוא "הא שוא שבראתי בעולם" (ב"ר סג, ט) שהוא שקר בעצם, דשרש התהוותו הוא מבחי' העדר הרצון (ויגרדלו הנערים העת"ר. ובכ"מ), ולכן אין להם קיום (ע"ש). ועיין ג"כ ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א.

הוא לפי שזהו שלא כפי הכוונה והרצון האלקי. דהגם שלא נתבאר עדיין הענין דדירה בתחתונים, עם כל זה, הרי גם לבן חמש למקרא מובן היטב שלא שייך אצל הקב"ה שינוי ברצונו ותענוגו ית' מרגע לרגע "סתם" ח"ו (כנ"ל). ולכן עצם הידיעה שבריאית העולם הוא מעשה של הקב"ה, וגם בריאתו בפועל גורם לו תענוג – שזהו פשטות הפירוש במ"ש "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", הרי זה מכריח, שההיפך מזה מופרך, ושפיר מובן הביטוי "חס ושלום"⁵⁰, וכנ"ל.

וזהו בעומק יותר, כי מלבד מעשה הקב"ה שהוא אמת, הנה יש בזה גם הטוב ותענוג האין-סופי של הקב"ה (שנמצא גם בה' חפצא' של הבריאיה עצמה), ו'חס ושלום' שיעשה ה' לבטל כל זה – ומסיימים בטוב.



(50) לפ"ז נראה שתשובת הרבי היא גם אישור לתירוץ התלמידה הראשונה – "כי רצון ה' בבריאית העולם" – אבל עם הוספה: הפסוק "וירא אלקים את כל אשר עשה" שזהו "טוב מאד" מגלה לנו שזה – הן מעשה הבריאיה (ה"גברא") והן הבריאיה עצמה (ה"חפצא") – הוא רצונו ותענוגו האמיתי (א"ס), שהרי התורה מעידה כן, ופשוט שאין להעלות על הדעת שעלול כ"ז להשתנות ("חוסר יציבות") מרגע לרגע ח"ו, כבפנים.



הנתינת כח דמשה לכישול דמס"נ ודקבלת צול

הרב בנימין שי' וילהלם
נו"נ בישיבה

א.

במאמר ד"ה וידבר גו' זאת חוקת התורה תשכ"ט¹ מביא פרש"י על משכ"כ² "ויקחו אליך פרה אדומה" גו', ש"לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". ומקשה, "הרי רק פרה הראשונה עשה משה, ולמה נקראות כל הפרות . . על שמו של משה?" (ועיי"ש באריכות).

ומבאר "דאיתא בלקו"ת"³ . . שמצות פרה אדומה היא כללות התורה. ולכן, כמו שהתורה נקראת על שמו של משה כמ"ש זכרו תורת משה עבדי, כן גם פרה אדומה, שהיא כללות התורה, נקראת על שמו של משה". ומוסיף, "דמ"ש בלקו"ת שמצות פרה אדומה היא כללות התורה, הכוונה היא בעיקר למצוות התורה . . ועפ"ז כללות מצוות התורה שייכות למשה".

ומביא בזה ב' ביאורים:

א. "ע"פ מ"ש בתניא⁴ דהטעם על זה שציוה משה רבינו לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמיים בכל יום לקבל מלכות שמים במס"נ . . הוא מפני שקיום התומ"צ תלוי בזכירת ענין המס"נ". והרי "מס"נ הוא ענין הביטול, וכיון שהאדם הוא מציאות (היפך ענין הביטול), לכן, בכדי שענין המס"נ יהי' אצלו בגילוי . . צריך לזה נתינת כח מיוחדת.

(1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' שטו ואילך.

(2) חוקת יט, ב.

(3) ריש פרשת חוקת (נו, א).

(4) המעלה בביאור הב' על הא', ראה שם בהע' 21.

(5) ספכ"ה.

והנתינת כח הוא ע"י משה, כי משה הו"ע הביטול, ונחננו מה⁶. ולכן ע"י שמשה ציוה לדור שנכנסו לארץ לקבל עליהם . . מלכות שמים במס"נ, עי"ז ניתן להם הכח לזכור תמיד ענין המס"נ שלהם". ומסיים ש"הכח לזכור תמיד ענין המס"נ הוא ע"י משה, וע"י אתפשטותא דמשה בכל דור".

ב. "היסוד דכל המצוות הוא שם חוקה. היינו שהמצוות הם רצון העליון שלמעלה מהשכל, ולכן גם קיומם צריך להיות בדרך קבלת עול". ו"בכדי שקיום כל המצוות . . יהי' באופן דזאת חוקת התורה הוא ע"י שהתורה (ומצותי') . . נקראת על שמו של משה, שענינו הוא ביטול, תורת משה עבדי⁷, ועי"ז ישנה הנתינת כח לכל אחד מישראל (ע"י בחינת משה שבו⁸) שקיום המצוות שלו יהי' בביטול דקבלת עול, כקיום מצות פרה אדומה, זאת חוקת התורה".

ב.

ולכאורה צריך ביאור, הרי לב' הביאורים שייכותו של משה לכללות התורה הוא ענין הביטול (אלא שלביאור הראשון היינו הביטול דמס"נ, ולביאור השני היינו הביטול דקבלת עול), ועכ"ז מצינו ב' שינויים בין ב' הביאורים:

א. בביאור הראשון מביא את הפסוק "ונחננו מה", ואילו בביאור השני מביא את הפסוק "תורת משה עבדי". ב. בביאור הראשון כותב שהנתינת כח "לזכור תמיד ענין המס"נ הוא ע"י משה, וע"י אתפשטותא דמשה בכל דור", ואילו בביאור הב' כותב (בחצע"ג) ש"הנתינת כח לכל אחד מישראל" הוא "ע"י בחינת משה שבו".

כנוגע לשינוי הראשון, נראה לומר, שזהו בהתאם לחילוק שבין ב' הביאורים. שכן בביאור הא' מדבר בענין מסירות נפש, ובזה מתאים יותר להביא הפסוק "ונחננו מה", שמורה שמשה רבנו הי' בבחי' "מ"ה" שזהו כח הביטול דחכמה (= כח מ"ה) שממנו מגיע כח המס"נ כמבואר בתניא פי"ח וי"ט.

משא"כ בביאור הב' שמדבר בענין הביטול דקבלת עול, מתאים יותר להביא את הפסוק "תורת משה עבדי", שהביטול ד"עבד" הוא הביטול דקבלת עול.

אך צריך ביאור בטעם השינוי הב'.

(6) בשלח טז, ח.

(7) מלאכי ג, כב.

(8) תניא רפמ"ב.



ג.

ואולי יש לומר בהקדים:

בד"ה יהי הוי' אלקינו עמנו גו' תשכ"ד⁹ מבאר ש"מהחילוקים בין אהבה ליראה הוא, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם". ומבאר שם ש"הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול. ובפרט יראת המלך. . שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך. . שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י זה הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד. . הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך".

ובד"ה אני לדודי תשל"ב¹⁰ מבאר שביראה גופא ישנו חילוק בין יראה תתאה ליראה עילאה, שביראה עילאה "הביטול שביראה זו הוא ביטול במציאות", ו"הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה". משא"כ יראה תתאה "דהביטול שביראה זו הוא ביטול היש", "היא (לא מצד הגילוי מלמעלה, אלא) ע"י עבודת האדם". ובהמשך המאמר¹¹ משמע שהביטול דיראה תתאה (שמאמר זה) הוא הביטול דקבלת עול, וכפי שמבאר שם שדוקא ביטול זה הוא הביטול דעבד.

ועפ"ז אולי י"ל דבכדי לפעול שיהי' הביטול דקבלת עול שהוא הביטול דעבד ("תורת משה עבדי" כנ"ל), לא שייך לפעול זאת ע"י נתינת כח "מלמעלה", ממש ואתפשטותא דילי' שבכל דור, כיון שאז לא יהי' זה ביטול "בתכלית" הבא ע"י שהאדם מתבטל, אלא זהו "כמו דבר נוסף עליו", ובכדי לבוא לביטול דקבלת עול, הוא דוקא כשהעבודה היא מצד האדם, וזה אפשרי ע"י שבאדם עצמו ישנו "בחינת משה שבו", שע"י יש לו את הכח לבוא לביטול דקבלת עול.

ד.

אלא שביאור זה צריך לביאור נוסף, שהרי במאמר ד"ה יהי הוי' הנ"ל מבואר "שעד"ז הוא במס"נ, דכיון שמש"נ הוא ביטול בתכלית. . לכן היא (בעיקר) לא ע"י גילוי אור מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו". וא"כ, כפי שבנוגע לביטול דקבלת עול צריך שזה יגיע מכח האדם עצמו - כן הוא בנוגע לביטול דמס"נ, ומדוע לא כתב גם

(9) סה"מ מלוקט ח"ד ע' ש ואילך.

(10) שם ח"ג ע' רסה.

(11) שם ע' רסז סס"ו.

בנוגע לכח המס"נ שהוא ע"י "בחינת משה שבו"?

וי"ל בזה, שאכן גם בנוגע למס"נ צריך לבוא לכח עצמו, וכח זה אכן ישנו בכל אחד, והטעם שאינו כותב זאת כאן, הוא משום שזה כבר מבואר בתניא שם, וכאן רק מוסיף שישנה נתינת כח לזה ממש ואתפשטותא דילי' לגלות כח זה שכבר קיים בכל אחד מישראל. משא"כ בנוגע לביטול דקבלת עול, לא מצינו מבואר שבכל אחד יש בו הכח לבוא לביטול זה, ולכן מבאר כאן שאכן בכל אחד ישנו הכח לבוא לביטול דקבלת עול ע"י בחינת משה שבו.

ה.

ועוד נראה, שיש לחלק בין מס"נ בפועל, לבין ענין המס"נ.

וזאת, שכן זה שהאדם ימסור את נפשו, לא בהכרח שזהו ע"י ביטול בתכלית, כמבואר בד"ה פדה בשלום תשל"ט¹² ש"גם האהבה דבכל לבבך ובכל נפשך מחייבת לכאורה ענין המס"נ", אלא שאז "המס"נ . . . היא באופן שרוצה למסור נפשו עבור הוי". וא"כ, כיון שמדובר במס"נ שמצד "בכל לבבך ובכל נפשך" שמגיע מצד הרצון שע"פ טו"ד או אפי' שלמעלה מטעם ודעת, עדיין אי"ז קשור ל"עצם מציאותו", וא"כ יתכן לומר שיבוא למס"נ גם מצד גילוי מלמעלה.

ומש"כ בד"ה יהי הוי' הנ"ל שגם מס"נ הוא ע"י עבודת האדם, היינו בנוגע לעיקר ענין המס"נ, ש"מס"נ הוא ענין הביטול", וכפי שמס"נ הוא בתכלית השלימות - בתכלית הביטול, אז זה מגיע מצד מציאות האדם.

ועפ"ז מובן מדוע אומר במאמר ד"ה יהי הוי' הנ"ל ש"עד"ז הוא במס"נ", היינו שאין זה ממש אותו הדבר, אלא רק ע"ד כפי שזה בקבלת עול דעבד. וכפי שממשיך שם שזהו "בפרט כשהמס"נ היא על ענינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחויב למסור נפשו עליהם", וכפי שמדגיש שם כו"כ פעמים במהלך המאמר שם, היינו שזה שמס"נ הוא בעיקר מצד עבודת האדם אינו דבר "מוחלט", וזה תלוי בדרגת המס"נ.

ו.

ולכאורה זה שקיום התומ"צ תלוי בזכירת ענין המס"נ, אינו מוכרח להיות המס"נ שבתכלית הביטול, שהרי המבואר בתניא הוא שע"י שהאדם יזכור שבעצם הוא מוכן למסור את נפשו למיתה ר"ל, כ"ש שיהי' מוכן לשבור תאוותו כו', הרי שלא מוכרח לזה



הביטול שמצד עצם מציאותו דוקא, וא"כ יש לומר שזה יכול לבוא גם ע"י איזה גילוי מלמעלה.

ושוב מצאתי שכן מבואר בד"ה ואשה אחת גו' תשמ"ו¹³, ש"כשקיום התומ"צ הוא ע"י שזוכר ענין מסירת נפשו לה", ו"כל זמן שלא בא לידי מס"נ בפועל ורק זוכר ענין מסירת נפשו לה' . הוא שרוצה לעמוד נגד יצרו", (משא"כ "כשבא למס"נ בפועל, שאז מתגלית היחידה שבו" "שאינו יכול להיפרד ח"ו מאחדותו ית'").

אך יש להעיר מד"ה ועתה ישראל תשכ"ח¹⁴, שם מבואר "שע"י זכירת ענין המס"נ . זה שאינו עובר עבירה הוא מפני שאינו יכול להיפרד מאחדותו ית'".

ויש לומר שיש ב' דרגות בזה, ויש להאריך עוד בכל זה, ועוד חזון למועד.



(13) שם ח"ד ע' מה ובהערה 31.

(14) שם ח"ה ע' שמה.



תוספת וגירעון במשפיע ע"י השפעה והעדר ההשפעה

הת' יוסף יצחק שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "וידבר גו' זאת חוקת" תרס"ו מבאר באריכות את עניין ה"שפע" (כחלק מביאור ההפרש בין שפע לאור) שעניינו הוא שנמשך מהות וגוף הדבר (ולא הארה בלבד). וכמשל לכך מביא את עניין "השפעת שכל" שמה שמשפיע הוא מהות דבר (על דרך "שפעת מים" שנמשך גוף הדבר שהי' במקור ההשפעה). ואומר שם שמצד עניין זה שמשפיע מהות דבר, המשפיע צריך להיות נתפס בהשפעה.

דאם הי' זה הארה בעלמא ממנו, הרי שהי' מאיר בדרך ממילא ולא הי' צ"ל נתפס בזה, משא"כ כשהוא השפעת מהות דבר שהמשפיע נתפס בהשפעתו.

ובעניין תפיסתו של המשפיע בהשפעת השכל מביא כמה פרטים, וא' מהם הוא השינוי וההתפעלות שנעשה ע"י ההשפעה במשפיע, וזלה"ק: "וגם עושה בו שינוי והתפעלות, שעל ידי ההשפעה מתווסף שכל אצל המשפיע, וכמאמר "ומתלמידי יותר מכולם", לבד זאת שיש תלמיד המחכים את רבו על ידי הקושיות וכהאי גוונא, הנה על ידי עצם ההשפעה לתלמידו מתווסף שכל אצל המשפיע כידוע, וכמו כן יש לומר שעל ידי העדר ההשפעה נעשה גירעון אצל המשפיע כו'". עכ"ל.

(1) עמ' רלג |קעד בהוצ"י|.

(2) המשל הראשון במאמר זה לעניין השפע - עמ' רלא |עמ' קעג בהוצ"י|. אך משל זה לברו אינו מספיק בפשטות כיוון שבמשל זה נחסר במקור ההשפעה. ולכן יש עוד משלים ואכמ"ל.



ב.

ולכאורה יש הרבה מה לעיין בעניין זה מכמה וכמה טעמים, ונתחיל מהראשון והעיקרי מבניהם, ולאחר מכן נבוא לעיין מסברות ומקומות נוספים:

א. במאמר ד"ה "נר חנוכה" תרס"ו מבואר באריכות³ החילוק שבין מוחין למידות, ובפרטיות - הן החילוק שבין פעולת השכל והמידות, והן החילוק בהיווצרות השכל והמידות. ע"ש באורך.

ונקודת הדברים שם היא: פעולת השכל הוא לעצמו, היינו שלא צריך מציאות של זולת על מנת לפעול, דגם לבדו יכול להשכיל השכלות ולהעמיק בהם, משא"כ במידות שכל פעולתם שייכת רק כאשר יש מציאות של זולת⁴. ועל דרך זה הוא בנוגע לתחילת היווצרותם, שמידה נוצרת דווקא כשיש זולת⁵ משא"כ בעניין המוחין שצריך להיות מחשבה והעמקה דווקא לעצמו.

והנה, בעניין הראשון - דפעולת המוחין הוא גם כאשר הוא לבדו, מוסיף בזה וזלה"ק: "...עניין השכל.. דגם כשלא יש למי להשפיע, יכול לישב לעצמו ולהשכיל השכלות. והגם שעל ידי השפעה אל הזולת מתווסף אצל המשפיע, מכל מקום הרי אנו רואים בחוש שגם בלי השפעה אל הזולת יכול להשכיל הרבה, והשכלות עמוקות מאוד כו', ולהבין העניין לעצמו כו'".

ומוסיף על כך במוסגר וז"ל: "ובאמת זה שעל ידי השפעה אל הזולת מתווסף כו', אין זה מצד כח השכל עצמו שצריך אל הזולת דווקא, כי אם משום דנעוץ תחילתן בסופן, שכך הוצב בסדר השתלשלות, בכדי שיהי' עניין משפיע ומקבל כו'.. אבל לא שעצם הכח פעולתו כשיש זולת דווקא". עכ"ל. ובהמשך שם: "המוחין פעולתן מצ"ע הוא ג"כ כשאין זולת כו'".

והיוצא מדברים אלו הוא שמה שאנו רואים שעל ידי ההשפעה לתלמידים מתווסף שכל אצל המשפיע הוא אינו גדר בגדרי השכל, (דאדרבה מצד גדר השכל צריך לישב לבדו ולהשכיל), אלא הוא מצד עניין אחר, שישנו בכל סדר השתלשלות שהוא "נעוץ תחילתן בסופן".

ולכאורה, לפי כל זה, שעניין מה שעל ידי ההשפעה מתווסף שכל אצל המשפיע אינו

(3) בס"ע קמט [קרב בהוצאות הישנות]

(4) והזולת יכול להיות גם בו בעצמו (ע"ש בעניין רחמים עצמיים) או בכללות העולם (עיין בעניין אברהם אבינו ומידת חסדו בד"ה "אלא פקודי" שבספר המאמרים מלוקט ח"ה. וע"ש לביאור בכללות העניינים הנאמרים כאן).

(5) ראה הערה קודמת. ונראה שהוא גם בפעולת המידות וגם בהיווצרותם, ואכ"מ.

גדר בגדרי השכל⁶ (שהרי מצד כח השכל יכול להתעלות וכו' בהשכלות עמוקות מאוד וכו') אלא מצד עניין אחר וכללי בכל סדר השתלשלות של "נעוץ תחילתן בסופן" - הרי שצ"ע וביאור בנאמר במאמר "זאת חוקת" שהובא בתחילת הדברים.

דאם היינו אומרים שעניין התוספת על ידי ההשפעה הוא מגדריו של השכל בעצמו, הרי מובן שבדיוק כשם שעל ידי מילוי גדר זה (שמשפיע) מתווסף בשכלו, הרי בדיוק כך כשאנו ממלא עניין זה (העדר ההשפעה) פועל גירעון בשכלו, כיוון שלא מביא לידי ביטוי את השכל עם גדריו ומבוקשיו כדבעי, וככל דבר שעל ידי העדר המימוש והביטוי שלו נפעל בו נפסדות וגירעון.

אך כיוון שעניין זה הוא (כפי שביאר באורך במאמר ד"ה נ"ח) רק מצד עניין "נתחב"ס" אזי אמנם מובן זה שעל ידי שמשפיע מתווסף אצלו בשכלו - אך מדוע על ידי העדר ההשפעה נפעל גירעון בשכלו? הרי כשישנו מציאות של מקבל זה גורם שיהי' עניין "נתחב"ס" ומתווסף בו שכל. אך כאשר אין מקבל, (היינו שנשאר עם השכל לעצמו) אז לא מתחיל בכלל כל עניין ה"נעוץ תחילתן בסופן" שהרי לכאורה אין כאן "סופן" כלל.

ב. עוד צריך ביאור, מצד עצם המילים של הרבי רש"ב בד"ה "נר חנוכה" הנ"ל שכותב בפירוש שכשיושב לעצמו ללא שום זולת יכול להתעלות ולהשכיל השכלות רבות ועמוקות, וכאן אומר שעל ידי העדר ההשפעה נעשה גירעון בשכל.

ג. לכאורה עניין זה צריך ביאור גם לולי כל הנ"ל, שהרי מה שהבין בשכלו כבר הבין ומה נוגע זה שלא השפיע למה שכבר הבין בשכלו?

(6) ובפרט שמדגיש כאן במפורש "לבד זאת שיש תלמיד המחכים את רבו על ידי הקושיות וכהאי גוונא, הנה על ידי עצם ההשפעה לתלמידיו מתווסף שכל..".

(7) וע"פ מה שיובא להלן מסידור עם דא"ח שה"נתחב"ס" הוא מצד זה שעלה ברצונו ית' שיהי' ירידה והמשכה, ולכן קבע שעל ידי הירידה וההשפעה יתווסף במשפיע, אולי היינו באים לבאר שמצד עניין זה נקבע גם שכשלא משפיע אזי נגרע ממנו, וזה על מנת שיהי' חיזוק בעניין זה גופא, שיידע שלא רק שמתווסף בו אלא גם שעל ידי העדר ההשפעה נגרע ממנו, שזה יוצר מעבר לרצון לרדת - גם הכרח לרדת. אבל מהלשון בסידור עם דא"ח משמע שכבר מעצם זה שעל ידי שיירד יתווסף השפעה בו הרי זה יוצר אצלו הכרח לרדת, שהרי מרגיש שישנו עניין שלא יכול להגיע אליו אלא על ידי הירידה וההמשכה, וכאן משמע שיש גירעון "אקטיבי" היינו שלולי ההמשכה ישנו הכרח נוסף והוא גירעון במה שכבר יש לו, ומצד הנתחב"ס הוא אינו מוכרח. ועוד, שלפי זה הגירעון יהי' דווקא כשיש לו למי להשפיע ואינו משפיע, אבל מהלשון כאן (וכן לפי מה שיובא תיכף לקמן) משמע שגם כאשר אין למי להשפיע הנה על ידי העדר השפעתו נפעל גירעון וצריך לחפש למי להשפיע. ולקמן ידובר עוד בסברא זו.



ג.

והנה, בהמשך תער"ב⁸ מביא גם כן מילים אלו (של המאמר ד"ה "זאת חוקת", אם כי בשינוי קצת) ומוסיף ע"כ וזלה"ק: "הנה על ידי עצם ההשפעה מתווסף אצלו שכל וכן העדר ההשפעה עושה גירעון בהמשפיע כו'". ומוסיף על כך שם במוסגר: "והיינו כשאנו משפיע גם לעצמו, דהרי השפעת השכל אין צריך אל הזולת ויכול להשכיל השכלות לעצמו ועי"ז לא יהי' בו גירעון. ומכל מקום בכדי שיתווסף העיקר הוא על ידי ההשפעה אל הזולת כו'". עכ"ל.

ובמאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרפ"ג⁹ משמע שהפירוש של ההשפעה לעצמו היינו אותה פעולה של ההשפעה לזולת, רק בלי זולת. היינו שיושב ומדבר את כל העניין כמו שיש זולת רק לעצמו. וכפי שמשמע ממה שמביא שם וז"ל: "וכן הי' עצת שמואל לר"י שינא קום פתח פיה וקרי פתח פיה ותני כי היכי דתתקים ביה ותוריה חיי, כמ"ש חיים הם למוציאיהם אלא למוציאיהם בפה". וכן משמע שם בכללות העניין.

והנה, לפי זה יוצא – שכאשר הוא אינו משפיע לזולת הרי לא נפעל בו גירעון, אלא רק שאם ישפיע לזולתו יתווסף בו. משא"כ כאשר אינו משפיע גם לעצמו, היינו שכלל לא מוציא העניינים בדיבור הרי נפעל בו גירעון.

והנה, בטעם עניין זה שצריך להוציא השכל בדיבור¹⁰ דווקא כדי שלא יפעל גירעון, מצאתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת מעלבורן¹¹ שם ביאר זאת הת' מ.מ.ל. על פי מה שמבואר במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט בעניין מעלת הדיבור שדווקא על ידו מתווסף הרבה בהבנת השכל לעומקו וכו'.

וזלה"ק במאמר שם: "אנו רואים שיש תוס' אור בהשכל בהתלבשותו באותיות הדיבור . . וכשבא בדיבור אנו רואים בחוש שאז יתרחב השכל הרבה בהרחבה יתירה הרבה מכמו שהי' קודם כו' בעת שנתגלה מן השכל . 12."

(ועד"ז הדיבור מוסיף הרבה במידות וכמ"ש שם: "וכמו כשמדבר דברי אהבה עד"מ

(8) ח"א עמ' קכט [ס"ע צז בהוצ"י] (הובא בשו"ג בהוצאות החדשות על הנאמר ב"זאת חוקת" הנ"ל ועי' עוד במקו' שנשמנו שם).

(9) עמ' ט' [פט בהוצאה הישנה המחברת את השנים פכ-פג].

(10) הת' הנ"ל ביאר שם עניין זה כלפי השפעה לזולת אך לענ"ד מתוכן דבריו מבואר רק מדוע צריך להוציא בדיבור, אך לא מדוע צריך השפעה לזולת ובפרט בעניין הגירעון שעל ידי העדר ההשפעה. אך לפי מה שנתבאר בפנים שאכן עניין הגירעון הוא רק כאשר אינו משפיע לעצמו גם כן, הרי שביאורו אכן מבאר כל זה באופן טוב ומאיר.

(11) קובץ קכב עמ' 15.

(12) ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט עמ' ד' [וכן בהוצ"י].

. . הנה אנו רואים שהדיבור מוסיף אור באהבה ש.. מאיר בו אור האהבה ביותר ומתפעל ביותר . .⁽¹³⁾.

והביאור בתוספת זו שעל ידי הדיבור מבואר שם וזלה"ק: "והטעם בכ"ז, מה שע"י הדיבור מאיר ומתגלה אור פנימיות ועומק השכל מה שאינו בא בגילוי בעיון במח' לבד כו' . . הטעם בכ"ז הוא מצד מעלת הדיבור בשורשו שלמעלה גם משורש ומקור השכל . . ובנפש הוא בחי' עצמות הנפש שלמעלה מכח החכ' שבה . . ולכן . . גם מה שא"א להתגלות מכח המשכיל מצ"ע, ה"ה מתגלה מצד הכרח אותיות הדיבור".

ועפ"ז מבאר שם הת' הנ"ל, שכיוון שכל עוד לא הוציא את השכל בדיבור הרי לא המשיך בשכל את אותו כח עצמי, הרי שכח שכלו שייך עדיין לכוחות הגלויים. והרי כשמדובר על גילויים הרי ודאי שיש בהם גבול מצד עצמם, ולכן יש בהם נפסדות וגירעון ושינויים מצד עצמם, ורק על ידי שממשיך בהם הכח העצמי, גורם שיימשך בהם עניין בלתי מוגבל שמצידו לא רק שאין גירעון אלא אדרבה נמשכים עניינים חדשים ומתוסף הרבה בשכל, שזה דווקא על ידי הדיבור.

ואם נאמר זאת באופן אחר קצת, הרי שיוצא שעניין הגירעון שעל ידי העדר ההשפעה לעצמו אינו איזה פעולה אקטיבית של גירעון כי לא השפיע. אלא אדרבה מצד טבע כח השכל כשלעצמו הרי מצד היותו בעל גבול נפעל בו נפסדות וגירעון ככל עניין גבולי.

וועי' עד"ז בד"ה "החודש הזה לכם" תרס"ו בתחילתו¹⁴ "דמצד עצמן מאחר שהן בע"ג, הי' צ"ל הפסק לסיבובם, וכמו"כ הי' צ"ל בהם שינוי, דכל בע"ג ה"ה משתנה..". וע"ד הלשון המובאת בחסידות¹⁵ מה"בחי"י¹⁶ "ש"התינוק מיום היוולדו מתחיל להתייבש)].

ועל ידי הדיבור נמשך כח מחודש שפועל שלא זו בלבד שלא יהי' גירעון שהרי מדובר בכח עצמי בלתי מוגבל (לפ"ע האדם) אלא שגם נפעל בו תוספת מצד אותו כח עצמי.

וא"כ על פניו נמצא שיש כאן ב' עניינים:

(א) יש עניין פשוט בשכל מצד עצמו שכיוון שהוא מוגבל נפעל בו גירעון, אבל זה כל עוד הוא לא משפיע השכל לעצמו בדיבור, וכאשר הוא משפיע השכל לעצמו בדיבור

(13) שם עמ' ה' וכן בהוצ"י].

(14) עמ' רה וקנו בהוצ"י].

(15) המשך "מים רבים" תרל"ו פל"ג, וכן בספר המאמרים תשי"א (לרבי הרי"צ) עמ' 142 ועוד.

(16) ראה בהערה בשוב"ג בספה"מ תשי"א הנ"ל ד"ה "וכמ"ש הבחי"י" "אולי הכוונה למש"כ בפי' עה"ת בראשית א, כח". (לכאורה הערה זו נכתבה ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד, ועכ"פ בטח הייתה לנגד עיניו).



ממשיך בו כח עצמי בלתי מוגבל שמצד זה גורם שלא יהי' בשכל עניין הגירעון ואדרבה יהי' בו תוספת גדולה.

(ב) משפיע אותו לזולתו. ובהשפעה זו מתווסף בו גם כן הרבה בשכלו, כמו שנאמר "ומתלמידי יותר מכולם". אמנם, גם לולי השפעה זו לא ייפעל גירעון בשכל כיוון שכבר המשיך בו הכח העצמי ע"י דיבור, ולא רק שלא ייפעל גירעון אלא יותר מכך, שגם לולי השפעה זו יכול לישב ולהשכיל השכלות רבות, ולהוסיף בשכלו הרבה וכו', אלא שיש לו אפשרות להוסיף יותר מכך והוא על ידי שמשפיע אל הזולת שאז מתווסף בריבוי גדול מצד עניין ה"נעוץ תחילתן בסופן" שלכן כשמגיעה ההשפעה לזולתו מתווסף אצל המשפיע, וכפי שיתבאר יותר בהמשך הדברים. (ולזה הכוונה לכאורה במ"ש בתער"ב הנ"ל "ומכל מקום בכדי שיתווסף העיקר הוא על ידי ההשפעה אל הזולת כו").

ד.

והנה, לאחר כל הנ"ל יש לעיין בתוכן הדברים המבואר במאמר ד"ה "זאת חוקת" (וכן בהמשך תער"ב הנ"ל) שעל פניו אינו מובן הקשר הדברים, ובהקדים:

בד"ה "זאת חוקת" (וכן בתער"ב הנ"ל) תוכן הדברים הכללי שם הוא בזה שהמשפיע נתפס בהשפעתו מצד זה שהשפעתו היא השפעת מהות דבר ולא הארה בדרך ממילא, ובתפיסתו מבוארים כמה פרטים¹⁷:

(א) "שהרי לא יושפע השכל מעצמו, כ"א צריך להשפיע את השכל".

(ב) "בעת ההשפעה א"א לו להשכיל שכל אחר".

(ג) "עושה בו שינוי והתפעלות שעל ידי ההשפעה מתווסף שכל אצל המשפיע . . . וכמו"כ . . . ע"י העדר ההשפעה נעשה גירעון אצל המשפיע כו".

(ד) "צ"ל בהשפעה "כליות יועצות" איך להשפיע באופן שיתקבל כו".

והנה, המשותף בין כל הפרטים הללו בפשטות הוא שבכולם בא להדגיש איך מצד השפעת השכל נעשה באדם איזה שינוי.

[אף שהלשון "שינוי" מופיעה רק בנוגע לפרט השלישי - אך בעצם העניין בכל הפרטים ישנו שינוי באדם ולו רק בזה שקודם לא נתפס בהשפעה וכעת נתפס (כלומר, בעצם זה שבא להסביר שהוא נתפס, כבר יש פה עניין של שינוי באדם).]

17) המובא כאן הוא על פי סדר הדברים והלשון שבתרס"ו, ובתער"ב הוא באו"א קצת בסדר והלשון, אך העניינים עצמם הם היינו הך.

ולהעיר מהלשון בד"ה "ויולך ה' את הים" תרס"ו¹⁸ כשמקשה על שיטת הרמ"ק שסובר שההתהוות היא מעצמות¹⁹ וזלה"ק: "א"כ הרי התהוות העולמות הוא מעצמות ממש וא"כ איך לא שיניתי, דהגם שאינו מתלבש בעולמות, מ"מ ה"ה בבחי' מקור אל העולמות ומאחר שהוא בבחי' מקור, הגם שזהו שנתהוו העולמות בדרך ממילא לא בבחי' התלבשות, וא"כ אין זה שינוי והתפעלות ממש, מ"מ לא ייתכן לומר ע"ז לא שניתי". ובהמשך שם: "הרי כל זה הוא בחינת שינוי כו'".

ובפשטות נקודת העניין בזה היא שיש כמה וכמה אופנים ודרגות בשינויים, ברמת השינוי וכו', וישנם כאלו שינויים דקים עד שיקשה לומר עליהם שזהו שינוי, שהרי מה שיותר ניכר בהם זה מה שהם לא השתנו אלא הרי הם כמו שהם, ולמה שנאמר שנעשה בהם שינוי ולא נאמר את מה שיותר ניכר בהם שזהו זה שלא נעשה בהם שינוי? אך סוף סוף לא יהי' אפשר לומר שאין זה שינוי.

ואולי י"ל על דרך זה בעניינו, שהפרט השלישי הוא שינוי עד שייקרא עליו שם שינוי והתפעלות, ובפרטים האחרים אין נקראים בשם שינוי, למרות שלעולם לא נוכל לומר שאין כאן שינוי.

ולפי זה לא מובן כלל כיצד נכנס כאן ומה מועיל כאן הפרט הזה שעל ידי ההשפעה מתווסף בשכל, שהרי ניתן לומר שאינו מצד שמשפיע לו מהות דבר, אלא מצד עניינים אחרים.

ובסגנון אחר קצת: בפרטים הראשונים ניכר ומובן באופן פשוט כיצד השינוי שבהם אכן מבטא את זה שהוא משפיע מהות דבר ולא הארה בלבד, דמצד שמשפיע מהות דבר צריך לעשות את זה באופן של פעולה, (פרט א'), ובזמן זה לא יכול לעשות פעולה אחרת (פרט ב'). אך השינוי שנעשה בעניין ההוספה בשכלו לכאורה אינה מצד זה שמשפיע מהות דבר שהרי זה אינו קשור על פניו לזה שמשפיע מהות דבר, ולא זו אף זו שאכן למדנו שזה לא מצד זה שמשפיע מהות דבר אלא מצד עניין אחר, שהוא עניין ה"נעוץ תחילתו בסופן".

וכ"ש שאינו מובן מה שייך כאן הפרט הזה שע"י העדר ההשפעה לעצמו (כפי שהתבאר לעיל) נגרע מעניין השכל, דהרי הוא בכלל לא קשור לעניין השפעת מהות דבר אלא המשכת כח עצמי שעל ידי הדיבור וכו"ל, ומה מועיל כאן פרט זה?

(18) המאמר הקודם ל"זאת חוקת".

(19) עמ' רכו' עמ' קע בהוצ"י.



ה.

ואולי י"ל הביאור בזה, שאכן עניין זה שמתווסף שכל אצל המשפיע על ידי ההשפעה הוא אינו מצד עצם זה שמשפיע מהות דבר, וכפשוט - שהרי גם ב"שפעת מים"²⁰ משפיע מהות דבר ואעפ"כ לא מתווסף במקור ההשפעה מאומה. ועל דרך זה ב"כח הזריקה"²¹ שלמרות שמשפיע מהות דבר לא מתווסף כלום במשפיע (בזורק).

[משא"כ בפרטים הראשונים, שישנם גם במשלים של "שפעת מים" ו"כח הזריקה", שגם בהם מצד שהשפעתם היא מהות דבר הרי צריכים להשפיע ואינו מושפע מעצמו (פרט א'), וכן אינו יכול להשפיע בזמן זה דבר נוסף (פרט ב').]

אלא שוודאי שעניין זה שמתווסף במקור ההשפעה לא קשור לזה שמשפיע מהות דבר, אלא לעניין אחר (שהוא ישנו רק בשכל והוא ה"נעוץ תחילתן בסופן"²²).

אמנם - סוף סוף - לאחר שישנו עניין זה, מצד אותו עניין אחר - והוא מה ש"נעוץ תחילתן בסופן" - הרי שיש לנו ראי' והוכחה שההשפעה אינה באופן של הארה בעלמא אלא השפעת מהות דבר. ומצד ראי' זו הובא עניין זה בנושא שלנו, וכדלהלן:

דהנה, בכללות היסוד שהעמיד בד"ה "נר חנוכה" הנ"ל שעניין מה שמתווסף בשכל מצד השפעתו הוא מצד עניין "נעוץ תחילתן בסופן", ציין הרבי רש"ב לסידור עם דא"ח ב"דרוש שאחר עלינו"²³ שם אכן מבואר עניין זה באריכות. ובשביל הבנת הדברים כדבעי נביא חלק מלשונו שם.

וזלה"ק שם: "תחילה יש להקדים עניין א' בשורש ההשתלשלות, והוא אשר הי' כוונת ורצון המאציל העליון בהשתלשלות שיהי' נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן כידוע. . . והטעם לזה. . . לפי שבאמת אין ערוך כלל וכלל בין עצמות אוא"ס ממש לבחי' התפשטות השפע מאיתו להיות נקרא בשם מאציל כידוע, . . . וכל שפע מהמשפיע הייתה מופסקת מיד, מפני שאינה ערוך לגבי עצמות המשפיע, ואין זה התחדשות כלל לגבי, ולמה לו הטורח והירידה לצמצם א"ע כ"כ, ולהיות כן הי' כל עילה מפסקת שפעה לעלול והייתה נכללת בעצמותה. אך כאשר ימצא בעלול דבר חדש שאינו בכח המשפיע, כמו תלמיד המחכים את רבו, אז זה יגרום ירידת המשפיע. . . ומפני זה טעם זה הוצב בסדר

(20) ראה הערה 2.

(21) משל השני במאמר "זאת חוקת" הנסמן בהערה 5.

(22) אף שפשוט שאי אפשר לומר שעניין ה"נעוץ תחילתן בסופן" הוא רק בשכל שהרי זה עניין שהוצב בסדר השתלשלות כולו אלא הכוונה לאופן זה שבו פועל ה"נתחב"ס", שמתוך המשלים הנ"ל ישנו באופן זה דווקא בשכל, ובמים ובכוח הזריקה לכאורה אינו באופן זה כלל, ויש להאריך.

(23) עמ' קנא [צז, ג בהוצ'י].

השתלשלות שיהי' נעוץ תחילתן בסופן. שיצטרך המשפיע לקבל מן המקבל מפני המצא בו כח חדש שאינו במשפיע, כדי שיהי' יורד מעצמותו בשביל זה". עכ"ל.

ונקודת הביאור בדברים אלו היא, שלולי שהי' עניין מיוחד במקבל שאין במשפיע - לא הי' יורד המשפיע ממקומו להשפיע שהרי הוא באין ערוך אליו, והרי רצון ה' הי' שיהי' דווקא ירידה והשתלשלות. ולכן נקבע שעי"ז שירד יתחדש בו משהו, ומצד החידוש הלזה ירצה לרדת אליו.

והנה, מדברים אלו נראה באופן ברור לכאורה שכל העניין הנ"ל של "נעוץ תחילתן בסופן" שייך דווקא כאשר ההשפעה היא באופן של תפיסא והתלבשות (וכך מוכח מכמה מקומות כפי שנרחיב), שעל מנת שירד באופן של פעולה אזי נצרך עניין זה ד"נתחב"ס". אבל כאשר ההשפעה היא לא באופן של פעולה אלא בדרך ממילא, שמאיר ועי"ז בדרך ממילא מגיעה השפעה אל המקבל, הרי שכאן לא שייך ולא נצרך עניין זה, כי בלאו הכי הרי מגיעה ההשפעה אל המקבל כפשוט.

(במילים אחרות - אם כל עניין הנעוץ תחילתן בסופן הוא לגרום לדרגה לרצות לרדת ולהשפיע, הרי בהארה בלאו הכי זה שהמקבלת הדרגה שתחתיו הוא בדרך ממילא ובלי קשר לרצונו²⁴).

ולכן, בכללות המאמר מדבר על "סדר השתלשלות" וכפי שמדגיש כבר בהתחלת דבריו (שהובאו לעיל) כמה פעמים: "עניין אחד בסדר השתלשלות", "כוונת ורצון המאציל העליון בהשתלשלות", "הוצב בסדר השתלשלות", וע"ש באורך ריבוי לשונות בזה.

כיוון שעל פי המבואר בכמה מקומות, ובניהם במאמר זה גופא ("זאת חוקת") שדווקא בסדר השתלשלות²⁵ יש המשכה באופן של תפיסא והתלבשות²⁶ (בל' המאמר כאן - שפע) ולכן דווקא כאן נצרך עניין ה"נעוץ תחילתן בסופן" כדי שאכן כל דרגה תרד ותשפיע בדרגה שתחתיה.

משא"כ למעלה מהשתלשלות - מבואר שהאופן של הירידה הוא של אור היינו

24) אמנם אינו שייך לומר שהוא מוכרח בהארה כפי שמאריך בד"ה "כי עימך מקור חיים" עמ' רמ בסופו [קפ בהוצ'י], אבל פירוש הדברים הוא כפי שכותב שם "שהי' אפשר להיות שלא יאיר האור" אבל עם זאת הרי כותב קצת לפני כן " . . . ההמשכה שבבחי' אור וזיו בלבד ה"ה בבחי' גילוי העצם, שאינו בא על ידי הכנה מהעצם, כ"א בדרך ממילא כו" - ויובן היטב למעיין שם.

25) שהתחלתו בדרך כלל הוא אחרי הצמצום הראשון.

26) וכנראה גם בלשון "השתלשלות" שהוא מל' שלשלת שבה כל חולי' תפוסה בעצמה בזו שתחתיה'. וראה בזה לקו"ת פ' ברכה דף צה, ב (אך שם הוא בהקשר אחר קצת).



שמצד שהוא מאור²⁷ אזי ממילא יש ממנו אור.

[ואע"פ שאומר כאן בסידור עם דא"ח הל' "לפי שבאמת אין ערוך כלל וכלל בין עצמות אוא"ס ממש לבחי' התפשטות השפע מאיתו", ולפי"ז אפשר לחשוב שעניין זה מתחיל כבר בעצמות אוא"ס - היינו למעלה מעלה מסדר השתלשלות.

אך ראשית כל לפי כל הלשונות שהובאו לעיל מוכח מאוד שהמדובר הוא דווקא בסדר השתלשלות (וכפי שהוסברה גם הסברא בעניין זה).

ומה שכותב עניין עצמות אוא"ס אולי י"ל בדא"פ בלבד שכוונתו לאור הקו שבתחילת סדר ההשתלשלות שראשו מגיע כידוע באוא"ס שלפה"צ, ומצינו לגביו הלשון ששורשו בעצמות אוא"ס בהמשך תרס"ו במאמר ד"ה "אדם כי יקריב"²⁸ וז"ל: "הקו (ד) שורשו מבחי' שלא הגיע בו הצמצום, היינו מבחי' עצמות אוא"ס שלמעלה מבחי' עליית הרצון כו" עכ"ל.

והדבר יתאים גם עם המבואר בכללות עניינו של הקו שבו נוצר עניין המעלה ומטה. ולדוגמא במאמר ד"ה "שובה ישראל" תרס"ו וז"ל: "וכידוע שכללות המשכת הקו היא המשכה שבבחי' גבול ומידה... וכל עניינו הוא לעשות מעלה ומטה" עכ"ל. וא"כ רק מהקו מתחיל המושג של מעלה ומטה²⁹, ולכאורה כיוון שרק מכאן שיך עניין של מעומ"ט ממילא רק מכאן שיך המבואר בסידור עם דא"ח הנ"ל שצריך "נעוץ תחילתן בסופן" בשביל ההמשכה והירידה למטה].

ויש להביא סמך נוסף³⁰ לכך שהמדובר בסידור עם דא"ח הוא דווקא בסדר השתלשלות, מכך שבהמשך כל הלשונות שם מתבטא במושגים "עילה ועלול": "הי' כל עילה מפסקת שפעה לעלול", "כאשר ימצא בעלול". ועוד שם בהמשך הדברים.

והרי ידוע שעניין "עילה ועלול" הוא דווקא בסדר השתלשלות, משא"כ למעלה מהשתלשלות, שם הוא באופן של "סיבה ומסובב" כמוסבר בריבוי מקומות, ולדוגמא במאמר ד"ה "זאת חוקת" גופא בסופו: "אופן ההתהוות שהאור מהווה הוא רק בבחי' סיבה לבד. . אינו בא בבחי' תפיסא והתלבשות, אלא הוא בבחי' סיבה בלבד אל העולמות כו' . . ומה שהוא בבחי' מקור וקירוב³¹ הוא בד"כ האור שלאחר הצמצום וכד"פ הוא בבחי' . .

(27) עי' בד"ה "כי עמך מקור חיים" תרס"ו עמ' רמב [קפא בהוצ"י] "דהנה ידוע.. הגם שאנו קוראים.. ואילך, ועי' בכללות החלק השני של ד"ה "זאת חוקת" וכד"ה "כי עמך" שם מבואר באורך אופן ההשפעה באור שלמעלה מהצמצום.

(28) בעמ' רנט [קצה בהוצ"י].

(29) ואף שם הוא באופן מסוים דווקא כפי שממשיך ומביא שם מהע"ח.

(30) אף שהוא באופן ד"ה יהודה ועוד לקרא" לפי כל הנ"ל.

(31) שהרי הו"ע "עילה ועלול" שהעלול מקורו בעילתו והוא נמשך בקירוב אליו. ולהעיר שבמאמר

שפע כו" עכ"ל.

ולהעיר שבסידור עם דא"ח משתמש בלשון שפע דווקא כמה וכמה פעמים: "כל שפע מהמשפיע למקבל" "מפסקת שפעה לעלול" ועוד הרבה. שהרי זוהי ההמשכה בסדר השתלשלות דווקא כמבואר ב"זאת חוקת" באורך.

א"כ, מצינו שעניין זה שהקב"ה קבע שיהי' נעוץ תחילתן בסופן וע"י ההשפעה למקבל יתווסף חידוש ועילוי במשפיע - שייך דווקא כאשר המדובר הוא בהשפעה באופן של "שפע" ותפיסא והתלבשות, אך לא בהשפעה באופן של אור, וא"כ מכך שעל ידי השפעת השכל לתלמיד מתווסף שכל אצל הרב "מתלמידי יותר מכולם" מובן שהשפעת השכל היא השפעה של מהות דבר ולא באופן של הארה.

וממילא מובן היטב הקשר העניין במאמרים שמביאים את ההוספה במשפיע כחלק מחיזוק ההבנה שמדובר בהשפעת מהות דבר ולא הארה בעלמא.

ו.

אמנם, זה מבאר כיצד שייך לעניינו עניין התוספת שעל ידי ההשפעה. אבל זה לא מבאר לכאורה את הפרט הנוסף והוא הגירעון שעל ידי העדר ההשפעה (לעצמו כנ"ל) דלא מובן כלל כיצד נכנס כאן ומה מועיל כאן פרט הזה? דהרי הוא כלל לא הגיע לאיזה דבר שכל שיפעל בו איזה שינוי, שהרי זה שנפעל בו שינוי בגירעון שכלו, אינו מצד עניין תפיסתו בהשפעה - שהרי כלל לא נתפס - והוא מצד עניין אחר של טבע כל דבר שהוא בעל גבול שנפעל בו גירעון והפסד כפי שהתבאר לעיל.

ובסגנון אחר קצת: זה שנפעל בו שינוי וגירעון בנקודה הזו שלא משפיע (לעצמו כנ"ל) הרי זה וודאי לא מצד העניין שמשפיע מהות דבר אלא מצד הנקודה הזו שהוא בעל גבול מצד עצמו, והוא לא קשור לכך שמשפיע מהות דבר לכאורה.

ולאידך - מה שביארנו בפרט של התוספת כאשר הוא משפיע שהוא אמנם אינו מצד זה שמשפיע מהות דבר אך הוא ראי' והוכחה לכך שהשפעתו היא מהות דבר, שהרי רק באופן השפעה של מהות דבר יש את עניין הנעוץ תחילתן בסופן כנ"ל - הרי שבפרט זה של הגירעון לא יועיל לכאורה ביאור זה שהרי בעניין ההשפעה לעצמו לכאורה הוא מגדרי השכל ולא מצד "נעוץ תחילתן בסופן" (כפי שהתבאר שלכן נפעל גירעון בכלל).

ובאמת צ"ע בעניין זה, ואשמח לשמוע ממי שיש בידו.

ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט (הובא לעיל) מאריך גם כן בכל עניין זה ואומר שכ"ז הוא מצד היסוד ד"טבע העלול להידבק בעילתו" והיינו כפי שמוכח בפנים.



ואולי י"ל בדא"פ בלבד שהמדובר בעניין העדר ההשפעה במאמר ד"ה "זאת חוקת" הוא לא כפי שהסברנו בהעדר ההשפעה לעצמו, אלא בהעדר ההשפעה לזולתו. אך כיוון שהובא בפירוש שע"י העדר ההשפעה לזולתו לא נפעל גירעון בשכל, אולי י"ל שהכוונה היא לא להעדר השפעה באופן כללי, אלא למצב שבו ישנו תלמיד שמגיע ורוצה לקבל והאדם נמנע מלהשפיע לו מה שברשותו, שאז מה שנפעל בו גירעון הוא נגזר והמשך מהעניין של ה"נעוץ תחילתן בסופן", דכשם שמטרת זה שיתווסף בו הוא בשביל הכוונה העליונה שיהי' השתל' וירידה, הנה כשפועל נגד כוונה זו היינו שלא משפיע, (ולא רק שלא הי' מי להשפיע לו) אז נפעל בו גירעון מצד שלא מצדיק את מטרת בריאתו ותכליתו.

והיינו שבהעדר ההשפעה לזולתו יש ב' פרטים: א) שלא מחפש להשפיע אלא יושב לעצמו ומשפיע העניין, שבאופן זה נאמר בפירוש שלא נפעל גירעון בשכלו. ב) שישנו זולת הרוצה לקבל השפעה ויש באפשרותו להשפיע ונמנע מכך, שבאופן זה י"ל שהוא אכן פועל גירעון בשכלו, ובאופן זה עוסק במאמר "זאת חוקת" דידן.

ויש להוכיח שאכן ישנו עניין זה לפי הנאמר בגמ' במסכת תמורה³²: "בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה אם מלמדו מאיר עיני שניהם הוי', ואם לאו.. מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפוש..". וכיוון שראינו בפירוש שעל ידי ההשפעה לזולתו לא נפעל גירעון בשכל (שזה רק בהעדר השפעה לעצמו), איך יתישב עם דברי הגמ' הללו? הרי כאן בפירוש נגרע ממנו על ידי העדר ההשפעה.

אלא בהכרח לומר שכאן המדובר הוא רק שלא מחפש להשפיע וכזה מתבטא העדר ההשפעה (עניין הא'), אלא שיש כאן פעולה אקטיבית נגד ההשפעה, שמגיע תלמיד ומבקש ממנו להשפיע (ויש לו את ההשפעה שהתלמיד צריך, שלכן הם נקראים רב ותלמיד בעניין זה ופשוט הוא) שאז אכן נגרעת חכמתו, והיינו כיוון שלא מממש את העניין של "נעוץ תחילתן בסופן" וע"כ נגרע ממנו.

ואם נסביר באופן זה יהי' פרט זה המשך של אותה ראי' והוכחה שהשפעת השכל היא לא הארה אלא מהות דבר, שהרי רק אם זה מהות דבר יש את עניין ה"נעוץ תחילתן בסופן" כפי שהתבאר באורך.

ורווח נוסף ומשמעותי שנרוויח על פי ביאור זה, הוא שלפי זה יומתק היטב הטעם שבמאמר זה לא כתב הרבי רש"ב את עניין העדר ההשפעה לעצמו, (כפי שכתב בתער"ב ובעטר"ת³³) אלא סתם "על ידי העדר ההשפעה".

(32) דף טז, א.

(33) עמ' ש'.

ויש עוד מה לעיין בכל הנ"ל, ואשמח לשמוע עוד בעניין זה.
ואעלה בזה שאלה נוספת שראיתי שהקשו בקובץ הערות תמימים ואנ"ש דישיבת
ברינוא לפני כו"כ שנים³⁴ מהגמרא בסנהדרין³⁵ וז"ל הגמ' בדברי רבי אליעזר שם:
"הרבה תורה לימדתי, ולא חיסרוני תלמידי אלא כמכחול בשפופרת". ומכך משמע
שעל כל פנים כמכחול בשפופרת ("קנה שנותנים בה [מכחול, קיסם של עץ או של כסף
שתוחבין מכחול בתוכו ומטבלו בכחול ומוציאו" - רש"י) אכן מיעטו ממנו. ולכאורה
איך יתיישב עניין זה עם כל המבואר לעיל שלא רק שעל ידי ההשפעה לא נגרע מאומה
מן המשפיע אלא אדרבה מתווסף הרבה מאוד.

ונשארו שם בצריך עיון.

אבל באמת המעיין במהרש"א על אתר³⁷ רואה שפירוש הדברים אינו שעל ידי עצם
ההשפעה התמעט אצלו כח חכמתו, אלא שעל ידי שלימדם הרי הם עצמם גדלו ונתעלו
כל כך עד כדי כך שהם הקטינו את היתרון שלו עליהם עד כדי גודל של מכחול בשפופרת
(אף שעדיין ה' יתרונו גדול, אך הם חיסרו מהיתרון שלו עליהם כגודל זה).

ולהעיר שכך משמע קצת גם בפירוש רש"י על החלק הראשון בדברי רבי אליעזר
"הרבה למדתי ולא חיסרתי מרבתי אפי' ככלב המלקק מן הים" וז"ל רש"י ז"ל: "כלומר
לא חיסרתיים מחכמתם ממה שהיו מתחילה גדולים יותר ממני, וגם עתה גדולים הם
ממני, לפי שלא למדתי מחכמתם כי אם מעט מהם".

ועי' גם בבן יהודע על הש"ס שם ד"ה "הרבה" שביאר את כל העניין באופן אחר
ע"פ רמז, שרבי אליעזר רצה לרמוז להם שהם היו כמכחול שהוא דבר דומם, ואם לא
יבוא מישהו ויטבילו בכחול הרי שהוא לא יזוז ממקומו, כך הם נשארו במקומם ולא אצו
לשמוע ממנו תורה³⁸. ולפי פירוש זה ודאי שקושיא מעיקרא ליכא.

וכנ"ל יש הרבה מה להאריך בנושא זה ובפרט בתוכן תוספת זו שע"י ההשפעה לזולת
בכמות ובאיכות, בפרט שיש מזה חידושים בדברי רבותינו נשיאינו ויש להרחיב בכ"ז.



(34) אוסף קבצים לו-מג קובץ מ' עמ' ט'.

(35) דף סח, א.

(36) לפי הגהת הגיליון.

(37) ח"א ד"ה "ככלב".

(38) ולהעיר שפירוש זה מתאים גם עם כללות תוכן הסיפור שם ששאלם "ועד עכשיו למה לא

באתם".



בעניין דבקות והתקשרות

ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר "פתח ר"ש" • הקושי בביאור המאמר
בפשטות • האפשרות לבאר והקושי שבו • החילוק בעניין החיבור
והביאור עפ"ז • ביאור בהערה שבמאמר ע"פ הנ"ל

הת' מנחם מענדל שי' בוימגארטען
תלמיד בישיבה

א.

ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר "פתח ר"ש"

במאמר ד"ה "פתח רבי שמעון" תשל"ד¹, מביא כ"ק אדמו"ר את מאמר הזהר אודות דברי רשב"י: "כל יומין דאתקטרנא בהאי עלמא, בחד קטירא אתקטרנא ביה בקוב"ה. והאידנא אתקיים קרא כולא...", ומבאר ע"כ: "שבמשך כל ימי חייו היה רשב"י מקושר בהקב"ה, דהתקשרות היא דוקא בשני דברים, והאידנא, ביום הסתלקותו, הגיע לדרגא נעלית יותר, שנעשה חד עם הקב"ה, ביה אחידא".

בהמשך לכך מבאר כ"ק אדמו"ר: "והנה, אף שלהדרגא דבי' אחידא הגיע רשב"י (רק) ביום הסתלקותו, הרי מכיון שכל ימיו השתדל להגיע לדרגא זו (מסתכל הוינא כל יומא בהאי קרא), מובן, שבכללות שייך לזה והגיע לזה גם בחייו, אלא שהשלימות בזה (קרא כולא) נתקיים בו האידנא, ביום הסתלקותו".

כלומר: במשך כל ימיו היה רשב"י בדרגת ההתקשרות, אך דרגת ההתאחדות שהיא דרגא נעלית יותר – אליה הגיע רק ביום הסתלקותו. אמנם, מכיון שכל ימיו רצה להגיע גם לדרגת ההתאחדות – בודאי שהגיע לדרגא זו גם בחייו, אלא שרק ביום הסתלקותו הגיע לכך בשלימות.

(1) ספה"מ מלוקט ח"ג עמ' קנא ואילך.

(2) כפי שמציין שם ממרז"ל "במקום שמחשבתו של אדם – שם הוא נמצא", וכן "יגעתי ולא מצאתי – אל תאמין".

ובכדי להבין זאת, מתחיל לבאר את החילוק בין דביקות להתקשרות. ומבאר, שהתקשרות היא נעלית יותר מדביקות, מכיון שדביקות היא קשר חיצוני, משא"כ התקשרות היא קשר פנימי יותר. ולכן, עבודת הקורבנות, שהיא מצד הקשר של ישראל עם הקב"ה באופן של דביקות (קירוב וקשר חיצוני יותר) - היתה במזבח החיצון, משא"כ העלאת הקטורת, שהיא מלשון התקשרות (קשר פנימי) - היתה במזבח הפנימי.

ב.

הקושי על ביאור המאמר בפשטות

והנה לכאורה יש לעיין, שהרי בפשטות יש לבאר באופן אחר, שדביקות היא נעלית יותר מהתקשרות.

וכפי שמוכח במוחש באופן החיבור שבהם, שהתקשרות היא כמו עד"מ שני חוטים שמקשרים את שניהם יחד, אשר גם לאחר שהתקשרו - הם שני חוטים שונים, אלא שכעת הם מקושרים יחד (וניכר עדיין שאי"ז דבר אחד). משא"כ דביקות - אע"פ שהם שני דברים, אך קירובם הוא גדול הרבה יותר מהתקשרות, שהרי הם דבוקים יחד ממש (ועד שנראים כדבר אחד).

ובפרט, שבדרך כלל: מבואר עניין הדביקות לגבי אור (וכלשון הידוע אור דבוק בהמאור), שבזה ודאי אין פירושו שני דברים שונים, שהרי האור תלוי כל הזמן במקורו (ואינו מציאות בפנ"ע), וא"כ צ"ב מדוע במאמר זה מבאר להיפך, שהתקשרות נעלית יותר מדביקות.

ג.

האפשרות לבאר והקושי שבזה

לכאורה הי' אפשר לומר, שישנם ב' מדרגות בדביקות, אשר אחת מהם היא למעלה מהדרגה ד"התקשרות", והשניה היא למטה מהדרגה ד"התקשרות".

היינו: יש דביקות כזו שהיא "כאשר ידבק האזור על מותני איש"⁴, דאע"פ שדבוק מאוד - סו"ס הם ב' דברים שנדבקו, והדבקות איננה חזקה כל כך, ולגבי דרגה זו התקשרות נעלית יותר.

ויש דרגה נוספת בדביקות, שהיא כמו דביקות האור שהוא דבר אחד ממש ודרגה זו הוא למעלה מהתקשרות.

(3) תרס"ו סוף כי יקריב, המשך תרס"ד ובכ"מ.

(4) ירמ' יג, יא. מובא גם במאמר זה לביאור דרגה זו.



אמנם אי אפשר לבאר כן, משום שבמאמר זה עצמו מביא הוא את הדרגא של הדביקות באור, וגם על דביקות כזו אומר שהתקשרות היא נעלית יותר. ובלשונו "וי"ל, דזה שגם הדביקות באורות נקראת בשם דביקות, דדביקות הוא בחיצוניות...".

ד.

החילוק בעניין החיבור והביאור עפ"ז

ונראה לבאר בפשטות (בדא"פ), דבמאמר כאן מיירי בעניין אחר, ולא קשיא מידי.

והעניין בזה: יש את אופן החיבור, ויש את הדרגא עצמה שעליה מתחברים.

דהנה, באופן החיבור, יש לומר כנ"ל, שדביקות נעלית יותר מהתקשרות (וכמבואר לעיל), אך בנוגע לדרגה שעליה מתחברים - הנה בזה ההתקשרות היא נעלית יותר מדביקות, מכיון שהתקשרות היא תמיד עם הפנימיות של הדבר, ודביקות היא תמיד רק עם החיצוניות של הדבר⁵.

וכפי שמבאר במאמר, שהתקשרות היא באופן ד"ונפשו קשורה בנפשו", היינו שהוא חיבור עם הדבר עצמו. משא"כ "דביקות היא בחיצוניות", היינו, שככל שיוסיף ויתחבר - זה ישאר רק בחיצוניות וברובד המקיף של הדבר⁶.

ה.

ביאור בהערה שבמאמר ע"פ הנ"ל

ולפי זה יובן גם הצ"ע שבהערה [27*] (בהוצאות החדשות הערה 28).

דהנה בהערה [27*] כותב וז"ל: "ראה סה"מ עזר"ת ע' פו "עבודת הקרבנות . . בחי' חיצוניות הלב, אמנם בחי' פנימיות הלב הו"ע הקטורת שהוא לשון התקשרות, והתקשרות הוא למעלה מדביקות . .". אבל צ"ע מהמשך תער"ב ח"א פרק קע"ה (ע' שנז) דזה שאיתא בביאור^ז פ' תרומה שהתקשרות הוא יותר מדביקות "י"ל דשם מדובר בדביקות שמצד העליון . . אבל מלמטלמ"ע הדביקות הוא בבחי' התאחדות יותר מהתקשרות".

דלכאורה אינו מובן מה הצ"ע, הרי כאן מדובר בנוגע לעבודת התפילה, שהוא מלמטה

5) עפ"ז יוצא חילוק מעניין, אשר ייתכן שאחד יתחבר לדרגא נעלית יותר בדרך "דביקות" והשני יתחבר לדרגה נמוכה יותר אך בדרך "התקשרות". והנה, מצד הדרגות שאיתם הם התחברו, הרי הראשון שהתחבר בדרך דביקות - התחבר עם דרגה נעלית. אך מצד אופן החיבור, הרי אותו אחד שנדבק - נדבק רק לחיצוניות. משא"כ השני שהתקשר - התקשר לפנימיות.

6) וכמו באור, שמחובר רק עם מקור האור ולא עם עצם המאור המובדל מעניין האור. ראה בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד.

למעלה, שפנימיות הלב זה התקשרות (קטורת) וחיזוניות הלב זה דביקות (קרבנות), ואילו שם בתער"ב מדובר בנוגע למושג של אור (בנוגע להבדל בין אור ליש), וע"ז אכן מביא שיש בזה התקשרות וגם דביקות ומלמעלה למטה התקשרות נעלה מדביקות אבל מלמטה למעלה (בגילויים) דביקות למעלה מהתקשרות.

אבל כאן הרי זה סוגיא אחרת לגמרי בנוגע לעבודת התפילה, וא"כ זה שתי סוגיות ואינם קשורים, (ובלשון הידוע ס'ווענט זאך וואו מ'רעדט) והרי בפשטות הרבי הרש"ב אין כוונתו לומר כלל שבכ"מ זה כך, אלא בפשטות כוונתו לומר ש(רק)בנוגע למושג של אור זה כך, וא"כ במאמר דילן שמדובר בסוגיא אחרת (עבודת התפילה) למה מוכרח לומר כן. וצלה"ב מה הצ"ע של הרבי, והרי מדובר בנוגע לשני מושגים שונים.

ולפי ההסבר הנ"ל יבואר מהו הצ"ע, דהרי בביאור"ז מדובר בנוגע לדרגא עימה מתחברים שבזה התקשרות היא יותר מדביקות (וכמפורש במאמר כאן 'דדביקות הוא חיבור חיזוני' ו'לאתקשרא עמהון... הוא חיבור פנימי' ומביא זאת מביאור"ז כמצויין בהערה (16) ו(30)) וע"ז שואל הרבי דצ"ע הביאור בתער"ב דשם מחלק שתלוי אם המדובר מלמעלה למטה או מלמטה למעלה והרי לפי המבואר כאן, בנוגע למושגים של דביקות והתקשרות, לכאורה תמיד דביקות הוא חיבור עם החיזוניות והתקשרות חיבור עם הפנימיות ומה מחלק בזה בין מלמעלמ"ט ולמטלמ"ע.





ביאור החילוק בין תענוג ורצון

תענוג ורצון בהמשך ס"ו • גדר תענוג ורצון בפנ"ע • הסברת המסקנה
עפ"ז, והתוצאות מהנ"ל • דוגמא לביאור עניין תענוג ורצון

הת' משה הלוי שי' הורוויץ
תלמיד הישיבה

א.

תענוג ורצון בהמשך ס"ו

המאמרים 'לך לך' - 'כי ידעתיו' (דש"פ וירא) תרס"ו, עוסקים במהות התענוג והרצון, ובשאלה מה יותר נעלה (עצמי). נקודת הספק בקצרה: מחד גיסא רואים שהרצון הוא דווקא במה שמתענג בו, וא"כ התענוג הוא המקור לרצון. לעומת זאת, מהעובדה שהתענוג יכול להשתנות ע"פ הרצון, מוכח להיפך, שהרצון גובר על התענוג ונעלה ממנו.

ומסיקי שם, שאליבא דאמת שניהם עצמיים, והיות שעצם הוא אחד, ולא שייך להיות שני עניינים בעצם, לכן מסביר שהתענוג הוא פנימיות והרצון הוא חיצונית. ובלשונו הק': "תענוג ורצון שניהם באים משרש א' ממש בעצם הנפש . . . רק שהתענוג הוא הפנימי והרצון הוא החיצוני". עד כאן תוכן דה"ק².

נראה לבאר בדא"פ הבנת העניין, למה דווקא התענוג הוא פנימי, ואילו הרצון הוא חיצוני.

(1) ד"ה כי ידעתיו, עמ' עג [צז-צח].

(2) והנה, לכאורה הפי' חיצוניות ופנימיות הוא, שהתענוג במהותו הוא "פנימי", והרצון במהותו הוא "חיצוני". היינו שאי"ז שאחד מהם מושרש בפנימיות הנפש וא' בחיצוניותו. אלא ששניהם מקורם בעצם הנפש בשווה, אלא שהתענוג הוא פנימי, והרצון הוא חיצוני. ומשום זה, הם פועלים תוצאות שונות. וכדלקמן.

ב.

גדר תענוג ורצון בפנ"ע

בהקדים: בתחילת ביאור העניין במאמר³, ישנה שקלא וטריא מה יותר נעלה (יותר עצמי), התענוג או הרצון. בהתחלה נוקט שהתענוג יותר עצמי, היות והתענוג הוא המקור לרצון (במה שמתענג - הוא רוצה). ואח"כ, מציין את מעלת הרצון על התענוג - שהרצון גובר על התענוג עד שאפילו יכול לשנותו, שמה שרוצה בו - יעשה לו תענוג, ומה שאינו רוצה בו - לא יעשה לו תענוג, למשל חבר, שאם ירצה (באמת) להיות חברו, יעשה לו עונג להיות בקרבת מקום איתו. וכן במאכל⁴, ומכך מוכיח שהוא נעלה יותר.

במילים אחרות, התענוג אובייקטיבי [מצד החפצא], (שהעונג במרכז, האם הוא טוב או לא). והרצון סובייקטיבי [מצד הגברא] - כל מציאותו של הרצון תלוי באדם ש'מרגיש' רצון והטיית הנפש כלפי דבר, וברגע שלא יהי' לו משיכה לדבר, (באותו רגע) כבר לא יהי' לו רצון לזה (שתנועת הנפש במרכז - האם אני רוצה ונמשך אל הדבר או לא). ובאמת אפשר שירצה גם מה שלא מתענג ממנו, ואפי' מה שלצער ייחשב כגון תרופה, שלמרות שאינה עריבה לחיך, מ"מ הרצון לקחת את התרופה גובר (ואפי' יוציא ע"ז הרבה כסף וכדו'), מ"מ עדיין יכול שלא יהי' לו תענוג בזה⁵.

[ובהמשך לזה מקשה: מאחר שלא שייך שיהי' סיבה לרצון, ולכן אין לומר שהרצון הוא מצד הדבר שנמשך אליו, מוכרחים להעמיד שמדובר ברצון בעצם הנפש, ומכיוון שאין שתי עניינים בעצם לכן לא שייך שהרצון הפשוט (העצמי) יסתור את התענוג הפשוט שגם הוא בעצם הנפש. ולכן מסיק שבאמת שניהם עצם אחד, רק שהתענוג הוא פנימי, והרצון הוא חיצוני. כדלקמן].

ג.

הסברת המסקנה עפ"ז, והתוצאות מהנ"ל

עפ"ז יש להסביר הטעם מדוע התענוג הוא פנימי, והרצון חיצוני: רצון פי' הרגש חיצוני לעצם הדבר - שהוא רוצה בדבר. משא"כ תענוג הוא בעצם העניין - שזה טוב

(3) אמצע ד"ה לך לך, עמ' סג [פה]. וכעין זה בריש ד"ה כי ידעתי'.

(4) וזה שאנו רואים בפועל שאינו (תמיד) כן, זהו משום שאינו מרגיש באמת שהוא לא טוב לו - ריש עמ' עב [צו].

(5) ומה שכותב שהופך הצער לעונג, הוא כאשר הרצון הוא מעצם הנפש, רצון עצמי. וכדלקמן (ובהערה 7).



(אז דאס איז געשמאק)⁶. לכן התענוג הוא פנימי, והרצון חיצוני⁷.

כן הוא החילוק בין תענוג המורגש (שהוא הגילוי של התענוג העצמי), לבין הרצון העצמי (ששניהם הם דרך תפיסה), שבתענוג מורגש, מתבטא כאן עוד ענין מלבד התענוג שלו - הדבר שמתענג בו. משא"כ ברצון העצמי - על אף שגם הוא הרגש ומשיכה לדבר (שמרגיש רצון להיכלל וכו') - מ"מ, כל מה שמרגיש הוא הקירבה שלו לדבר, ואין לדבר שום עניין לעצמו, זו דרך שבה "מרגיש" כביכול את העצם בבחי' עצמית.

יוצא שיש מעלה ברצון העצמי אפי' לגבי התענוג העצמי, שע"י הרצון העצמי הוא תופס את העצם⁸, והתענוג (המורגש) אינו תופס וממשיך את העצם, כנ"ל. משא"כ התענוג העצמי אינו נקרא תפיסה והמשכה ממשי⁹.

ואוא"ל¹⁰, שזו הסיבה שבמאמרים (בהמשך ס"ו) שמדובר בהם על העצם מצ"ע (זה היום תחילת מעשיך' - 'לולב וערבה'¹¹), הכוונה היא לתענוג עצמי. ובמאמרים

6 ולכן ביאר בהו"א שהתענוג הוא עצמי, שממנו בא הרצון, ובלי להביא יותר מדי ראיות, ובפשטות, מכיון שהתענוג הוא עצם הדבר - אובייקטיבית, שזה טוב. והרצון הוא שהוא רוצה בזה, ומסתבר שהוא תוצאה מהתענוג.

7 וי"ל, שכשהרצון גובר על התענוג, הפי' בזה הוא, שהתענוג העצמי - כשהיא מתגלית בבחי' עצמית - רצון - הוא זה שגובר על התענוג המורגש. וא"כ זה ממש כמו הצדיק גמור. וא"כ צ"ע מה המעלה בבעל תשובה מעל ה'צדיק גמור' שם (ד"ה 'כי ידעתי עמ' ע'-ע"א [צ"ד]). וי"ל החילוק, שאצל הבעל תשובה, מה שגובר הוא העצם שנמשך בבחי' רצון עצמי, משא"כ הצדיק גמור שאצלו התענוג המורגש גובר עליו, ואינו עצמי כמו אצל בע"ת.

ולכאורה זהו מ"ש בסוף עמ' עב [צו-צז] "וכן מה שע"י הרצון יקבל יסורים ועינוים קשים באהבה, הוא ג"כ שיש לו עונג בזה. . . הנה בהעלם יש בזה עונג (והוא אשר בשביל אודות ה' ואמיתות רצונו כדאי לו לקבל עליו היסורים. . .) . . . (ויכול להיות שאם הי' אצלו התגברות הרגש זה דבשביל אחדות ה' כדאי לו כו', לא הי' יכול לעמוד נגד היסורים)".

וק"ל. וראה הע' 13.

8 כמו שכתוב בתחילת מאמר 'לך לך' (סוף עמ' נז) ש"אין מח' תפיסא כך כלל, אבל איהו תפיסה ברעותא דלכא", שהוא (שאינו נתפס ע"י המחשבה), אכן נתפס ע"י רעותא דליכא - רצון הלב.

9 וצ"ע איך יהי' גילוי התענוג העצמי לעת"ל, אם תוכנו הוא שאינו שייך להתגלות, תפיסה והמשכה.

אלא, שזהו הפלא בימות המשיח. עיין בלקו"ש ח"ה ש"פ ויגש שיחה ב. ועוד. ואיכ"מ. וק"ל.
10 וכן - לענ"ד - תראה גם בהמשך המאמרים. שכאשר מדבר על העצם, ידבר על התענוג. וכאשר ידבר על המשכתה ע"י עבודת האדם (מצד העצם), ידבר על הרצון.

11 עמ' יא - כט.

שמדובר על תפיסת העצם והמשכתו בגילוי ('לולב וערבה' - 'כי ידעתיו'¹²), הכוונה היא לרצון עצמי - רעותא דליבא¹³.

ד.

דוגמא לביאור עניין תענוג ורצון

אולי יש להשוות את זה לחילוק בין אור ושם:

'אור' - עניינו לגלות את העצם, ודוקא משום כך הוא לא ממשיך את העצם, אלא הוא דבר לעצמו - מציאות של גילוי. 'שם' - אין עניינו לגלות, ולכן דוקא הוא תופס וממשיך את העצם, שהרי אינו מציאות לעצמו כלל (אפי' לא מציאות של גילוי), אלא רק עצם - שתופס וממשיך את העצם בלבד.

אפשר לבאר כן בעניינם של תענוג המורגש ורצון העצמי (שעניינם המשכה, ובכ"ז הרצון העצמי הוא המשכה עצמית, משא"כ תענוג המורגש):

תענוג המורגש הוא כמו 'אור', שמצד אחד הוא גילוי מהעצם (מגלה את התענוג העצמי), שהאדם מרגיש את הטוב שבדבר. ומשום כך שעניינו הוא גילוי (העצם) - הוא כבר לא עצם העניין, שהרי יש כאן את הרגשת האדם את התענוג (ולא עצם התענוג). הרצון העצמי הוא כמו 'שם', שהרצון אינו מבטא את דבר, אלא את הרצון אליו, (ואין בזה שום טעם וסיבה ועאכו"כ תענוג נרגש), אזי אין בו שום תוכן לעצמו. ולכן דוקא הוא תופס וממשיך את עצמותו.

מ"מ, הרצון נקרא חיצוניות - כמו ה'שם', שהוא חיצוניות העצם (באדם), לא העצם כמו שהוא לעצמו, אלא שמקשר את העצם למה שמחוץ ממנו. (משא"כ התענוג, שהוא חלק מתכונות הנפש כפי שהוא לעצמו).

ועדיין צ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(12) עמ' כט - סג.

(13) ואוי"ל, שזהו הביאור שכותב בד"ה 'לולב וערבה' (עמ' כו-כז |לז-לח) מעלת הבע"ת - ששם מדובר על מעלת התענוג, להיותו גילוי העצם. וב'כי ידעתיו' כותב שמעלתו של הבע"ת הוא להיותו מהרצון. אלא, לאחר ביאור ההמשך, ששניהם עצם אחד, מובן, שאכן שניהם הם אותו העצם. ועצ"ע. אמנם צ"ע, ששם שולל תשובה מרעו"ד.

ביאור במאמר ד"ה 'כי ישאלך בנך' תשל"ח

הצורך בהקדמת שעיבוד מצרים למ"ת • התמיהה על עצם ההמשכה או בגילוי ההמשכה • ענין ה"בן חכם" • ההפלאה והחידוש בעניין המצוות • ביאור ההפלאה גם בעניין ההמשכה • שיעבוד במצרים – כחלק מהתמיהה

הת' נחמן שי' סנדומירסקי
תלמיד בישיבה

א.

הצורך בהקדמת שעיבוד מצרים למ"ת

בד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח¹ מבאר הרבי את שאלת הבן חכם "מה העדות גו'", דלכאור' איך הבן חכם אינו יודע את ענינם של המצוות, אלא שאלתו היא בנוגע לגילויים שע"י מעשה המצוות, שע"י המצוות ממשיכים אורות עליונים באופן שהאורות מתגלים למטה, ותמוה, שהרי ענינם של המצוות היא העשיה בפועל, ואיך אפשר שהאורות הנמשכים יהיו בגילוי. דזהו הדיוק בשאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר גו'" – דהחילוק בין ענינים אלו שבמצוות הוא בגילויים שע"י המצוות (משפטים – אור הממלא, חוקים – אור הסובב וכו' כמבואר בארוכה במאמר²).

וע"ז המענה בפסוק, וז"ל במאמר "והתשובה עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו הוי' גו' היא שבמתן תורה שהי' ע"י ההקדמה דגלות מצרים ויצאת מצרים ניתן הכח שע"י מצוות מעשיות ימשיכו המשכות הכי נעלות, וגם שההמשכות שע"י מעשה המצוות יהיו בגילוי".

(1) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' רי"ג.

(2) סעיף ד' ואילך.

כלומר, שזהו אכן החידוש דמתן תורה, שע"י המצוות אפשר להמשיך אלקות, ושההמשכות יהיו בגלוי. עכתה"ד.

ולכאורה יש לדייק בזה, דמלשון הפסוק "עבדים היינו גו'" משמע שההדגשה בתשובה לבן חכם הוא (גם) בתחילת הפסוק – "עבדים היינו גו'" – העבדות והיציאה ממצרים, ואילו מהביאור במאמר משמע שעיקר התשובה הוא רק ביאור העניין שנתחדש במ"ת (שניתן הכח להמשיך ע"י המצוות בגלוי), ואילו תחילת הפסוק "עבדים היינו גו'" ויוצאנו גו'" הוי רק בתור הקדמה לזה – בשונה ממשמעות הפשוטה של הפסוק. ובפרט תמוה מה שלא מבאר במאמר את הצורך בהקדמה זו.

יתר על כן, בד"ה זה דשנת תשל"ג מבואר בהרחבה השייכות בפסוק, ש"עבדים היינו" הוא מל' עורות עבודים, דבגלות ושיעבוד מצרים הי' זיכוך העולם, שיהיה מוכשר להמשכת אלקות ע"י מעשה המצוות שלאחר מ"ת. ולכאורה במאמר אצלינו היה לרבי לבאר שהביאור בתשובה לבן חכם היא, שבאנו לבאר לו מעלת העבודה שאחרי מ"ת, וע"ז מקדימים את תחילת הפסוק "עבדים היינו גו'", שידע שהכח להמשכת הגילויים ע"י המצוות שמקיימים לאחר מ"ת, הוא ע"י הזיכוך שנעשה "בעבודה קשה" במצריים. ותמוה, דלפועל הרבי מבאר במענה רק את עצם החידוש שבהמצוות שאחר מ"ת, ואילו הטעם המרומז בתחילת הפסוק לא מוזכר כלל.

ב.

התמיה על עצם ההמשכה או בגילוי ההמשכה

דיוק נוסף: בתחלת המאמר (סעיף א') מביא את הביאור שהובא בהדרושים³ שהשאלה של הבן חכם היא על עצם ההמשכה שע"י מצוות מעשיות, וע"ז הקשה במאמר (בסעיף ב') דא"כ הל"ל "מה המצוות" בכללות (היינו: מה העניין הכללי שבכל המצוות בשווה), ולא לפרט "מה העדות והחוקים וגו'" (מה העניין בחילוק שביניהם, שנוגע רק לכוונת המצוות). ומשום כך מבאר, שהשאלה של הבן היא אכן בנוגע לגילויים שנמשכים ע"י המצוות (שהרי אופן הגילוי למטה הוא בסדר והדרגה: תחילה הגילוי הוא ע"י עניין ה"עדות" שבמצוות, ואח"כ ע"י ה"חוקים" באופן מקיף, וע"י ה"משפטים" באופן פנימי), וקשה לו: איך באמת נמשכים הגילויים ע"י מצוות מעשיות.

ולפ"ז יש לדייק, מדוע בביאור התשובה שעונים לבן חכם (בסעיף ח'), מפרט הרבי וז"ל הק': "שע"י מצוות מעשיות ימשיכו המשכות הכי נעלות, וגם שההמשכות יהיו בגילוי וכו'" – דהיינו, שהמענה הוא גם בנוגע לעצם ההמשכה שע"י מעשה המצוות,



ולכא' ע"פ הביאור במאמר הקושי אצל הבן הוא לא על עצם ההמשכה שע"י קיום המצוות, אלא רק כיצד ההמשכות שע"י המצוות באים לידי גילוי למטה.

ובפרט קשה, שבפשטות אלו לא רק שתי קושיות שונות, אלא שתי שאלות סותרות, דאם החידוש במענה הוא בעצם ההמשכה, יוצא שהבן שואל על מעשה המצוות (שע"י מעשה המצוות נמשכים האורות עליונים), ואם החידוש במענה הוא בנוגע לגילוי ההמשכה שע"י המצוות, אזי שאלתו היא על כוונת המצוות (שהגילויים שייכים לכוונת המצוות כנ"ל בעניין "עדות" "חוקים" ו"משפטים" שבמצוות)⁵!

ג.

ענין ה"בן חכם"

עוד יש לעיין: בהמשך המאמר (סעיף ט') מביא ביאור חדש: "והנה לאחר כל הנ"ל צריך ביאור, דכיון שתורת אמת קוראת אותו בשם בן חכם מסתבר שיודע החידוש דמתן תורה כו'". כלומר, בתואר שבהגדה "בן חכם" משמע שיודע את ענין ההמשכה שע"י המצוות וגם את החידוש שבגילוי ההמשכה.

ולכן מבאר (ביאור חדש) ששאלת הבן חכם היא, שמצד העניין של בכל יום יהיו בעיניך (כחדשים⁶ או) חדשים⁷, ה"בן חכם" תמיד נמצא במצב כמו לפני מ"ת, ועבודתו היא בדוגמת עבודת האבות (ההכנה למ"ת⁸) וממילא מקשה: מה שייכותו לאופן העבודה של המצוות שלאחר מ"ת כו', וע"ז המענה ביוציאנו הוי' ממצרים, שאפילו מי שהוא במצב הכי תחתון (כמו לפני מ"ת) כולל גם מי שהוא בדרגה זו בפשטות⁹ (שחסר אצלו בעבודה בפועל של קיום המצוות), הקב"ה מוציא אותו מן הקצה אל הקצה.

ולכאורה צריך ביאור, שהרי מ"מ עדיין אפשר להמשיך ולשאול גם על ביאור זה, דמצד זה שהוא בפועל בן חכם, צריך הוא לדעת גם את החידוש הזה, שלמרות שהעבודה

(4) ואף שיש לומר שהחידוש הוא בנוגע "להמשכות הכי נעלות" שבדרושים לא מודגש הדרגה שאותה ממשיכים, ודווקא אצלנו מבואר ש'עדות' זה על דרגה של שייך שום השגה, מ"מ, מכיוון שאין זה הקושי אצל הבן (ע"פ המבואר אצלנו) א"כ אין צורך להדגיש את גודל ההמשכה כלל ורק לבאר את מעלת הגילוי.

(5) ועפ"ז מובן ג"כ שאין לומר שהרבי לא רוצה לחלוק על הביאור של הדרושים שהרי השאלה עצמה היא סותרת כבפנים.

(6) שו"ע אדה"ז אר"ח סי' סא סעיף ב'.

(7) פרש"י עה"פ יתרו יט, א.

(8) ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 76 ואילך.

(9) כ"ה בסעיף י"א במאמר.

היא 'חדשה' בכ"ז יש לו שייכות לעבודה שהרי לפועל הקב"ה נתן לו את העבודה להמשיך את ההמשכות וכו'.

ונראה לבאר כל השאלות הנ"ל בחדא מחתא, והוא בהקדים ביאור בכללות מהלך המאמר, שאין במאמר זה כמה ביאורים שונים, אלא הכל ביאור א', המוסבר בכמה שלבים, המבאר את החידוש דתומ"צ, כדלקמן¹⁰.

ד.

ההפלאה והחידוש בענין המצוות

נקודת העניין: עיקר האריכות במאמר (סעי' ד' - ח') היא לבאר את שאלת הבן "מה העדות והחוקים והמשפטים" בגודל מעלת והפלאת הגילויים הנמשכים ע"י מעשה המצוות. ומסעיף ט' ואילך מבאר שאין זה שאלה של טעם וסברא, אלא רגש ההפלאה המבטא את גודל החידוש שבדבר¹¹.

דהנה, ענין זה, של "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" המובא בסוף המאמר, הוא מצד המשכת עצמותו ית' שע"י עבודת הנבראים למטה. כמבואר בד"ה "ציון במשפט תפדה" תשל"ו שה"בכל יום גו' כחדשים" זה ע"י כח העצמות. וזה שאפשר להמשיך את עצמותו ית' ע"י עבודת הנבראים, זהו חידוש שאינו נתפס בשכל כלל. ואדרבה, ככל שיותר יודעים ומשיגים בעניינים נעלים ועולים בעילוי אחר עילוי – אזי העילוי שבהמשכת עצמותו ית' נהי' עוד יותר מופלא ולא מובן. וע"ד המבואר¹² בעניין "כולה קמי כלא חשיב" – שככל שהוא יותר קמי', יותר כלא חשיב. ובעניינו – שככל שמתעלה יותר בעבודתו, תופס עד כמה ההמשכה היא שלא בערך כלל לעבודתו¹³.

וההתבוננות בעניין זה מביאה אצל הבן רגש של פלא וריחוק, איך באמת יש בעבודתו היכולת להמשיך כאלה המשכות.

והמענה בפסוק הוא, לא רעיון וענין חדש שהבן לא ידע (שהרי מדובר על בן חכם כנ"ל), אלא תנועה הופכית שצריך לעורר אצלו לאחר ההפלאה, (ה"שוב" שאחרי ה"רצוא") – שאכן כל ההמשכות הם לא מצד העילוי שבעבודת המטה מצד עצמה, אלא רק משום שכן הוחלט מלמעלה, שע"י מעשה המצוות ימשכו המשכות הכי נעלות

(10) ראה כעין זה בס' להבין ולהשכיל ע' 110 הע' 3.

(11) ולכן אומר "אתכם" להדגיש שאצלו זה (נרגש בדיוק) כמו לפני מ"ת.

(12) אגה"ק ס"כ.

(13) על דרך המבואר (בלקו"ש ח"ה) על רב זירא שהיה צריך לשכוח תלמוד בבלי כדי לקבל את העניין של תלמוד ירושלמי שכן התפיסה באופן לימוד של הבבלי לא קידמה אותו בכלום כדי להיות ראוי לתלמוד ירושלמי.



ושיהיו ג"כ בגילוי.

וא"כ על אף העילוי וההפלאה שבהמשכה מ"מ העניין בהחלט שייך אליו ממש וע"י עבודתו אכן ימשיך זאת.

ה.

ביאור ההפלאה גם בעניין ההמשכה

ועפ"ז מובן מדוע בסעיף ח' מביא גם את הביאור של הדרושים בנוגע לעצם המשכה, ש"ע"י מ"ת ניתן הכח להמשיך המשכות הכי נעלות ושהמשכות יהיו בגילוי, (אע"פ שזה לא נרמז בפסוק - כפי שביאר בתחילת המאמר (סעיף ב')), משום שהשאלה היא מצד רגש ההפלאה שבכללות עניינם של המצוות שלאחר מ"ת (הן בעצם המשכות והן בגילויים).

כלומר, אין זה ביאור אחר ושונה מהמבואר בהדרושים המובאים בתחילת המאמר, אלא המשך ותוספת ביאור והסברה בעניין התמי' של הבן חכם ואופנה (שאינה שאלה של סברא כנ"ל) המובאת בהדרושים.

[ויש להוסיף בזה, דהנה, בהערה 51 במאמר מציין "ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 76 ואילך", ושם נתבאר, שכשם שהיה צורך בהכנה של האבות לפני מ"ת כדי להמשיך את העניינים למטה ע"י המצוות במ"ת, (וההכנה מתבטאת בכך שהנברא צריך להתחבר עם הדרגות שאותם הוא שייך להמשיך - כמבואר שם בארוכה), כך צריך את העבודה שלאחר מ"ת בדוגמת עבודת האבות שלפני מ"ת בכדי לגלות את העניינים למטה (שצריך להתחבר לגילויים שיש עכשיו)]

– ומזה משמע, שעיקר העבודה הקשורה עם ההכנה למ"ת היום, זה בנוגע לגילוי ההמשכה דווקא! ואיך זה יסתדר עם המובא במאמר שדרושה עבודה זו (שבדוגמת העבודה שלפני מ"ת) גם בנוגע לעצם ההמשכה?

ונראה לבאר בדא"פ:

דהנה, בהמשכה שע"י תומ"צ שתי דרגות בכללות: א. דרגה שהיא למעלה מהנבראים אבל יש לה שייכות לנבראים. ב. דרגה שאין לה שום שייכות לנבראים.

[כמבואר בד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב שעבודת הנבראים מגעת גם לדרגת האורות שלמעלה מהתלכשות בכלים ועד לדרגת 'אריך' - שורש הנאצלים. אך יש מקום שהעבודה לא מגעת לשם, וע"ז נאמר¹⁴ "אם צדקת מה תתן לו", וממשיך במאמר שאעפ"כ

התוצאות מהעבודה כן נוגעות שם. והיינו מצד הכוונה הכללית בזיכוכ הנבראים - דירה בתחתונים¹⁵ (דכוונה זו היא בעצמותו ית'¹⁶).

וי"ל שבשיחה אכן מדובר על הדרגא השייכת לנבראים (אף שבכללות היא למעלה מהם, ע"ש), שזה כבר נמשך במ"ת, ועכשיו צריך את העבודה לגלות את מה שכבר נמשך¹⁷. דהיינו שיעקר החידוש המבואר הוא בהמשכה והגילוי למטה.

ואילו כאן במאמר מדובר על דרגא שלא שייכת לנבראים כלל (שדוקא ע"ז שייך עניין ה"עדות" - "דלא עבידא לאגלוי" - כמבואר במאמר (סעיף ד')) וזהו ענין תורה ומצוות "חדשים" - חדשים ממש - בדיוק כמו לפני מ"ת¹⁸.

ונמצא שהחידוש וההפלאה אצל הבן במאמר הוא (גם) על עצם ההמשכה ממקום זה¹⁹.

1.

שיעבוד במצרים - כחלק מהתמיה

והנה בהמשך שיחה הנ"ל שבמאמר המוסגר²⁰ מבואר הצורך גם בשיעבוד מצרים כהכנה למ"ת. והעניין, משום שבסופו של דבר, ההכנה של האבות כמה שתהא נעלית, הרי היא שלא בערך להמשכה דמ"ת. ודווקא ע"י עבודת פרך שהיתה עבודת נשים לאנשים - שינוי הרגילות - נעשה העולם כלי להמשכה שלמעלה מהנבראים במ"ת.

ועפ"י הנ"ל שהשאלה של הבן היא לא בסברא והגיון, אלא תנועת השתוממות והפלאה, יש לבאר הסיבה מדוע לא מוזכר כאן הביאור שבשיחה וכן הביאור שבמאמר דשנת תשל"ג, בעניין הזיכוכ שע"י גלות ושיעבוד מצרים, היות והמדובר במאמר הוא בבן חכם היודע את כל העניינים, כולל הצורך בעבודה של שינוי הרגילות, ואדרבה: דווקא מצד שידוע שע"י שינוי הרגילות ממשיכים את עצמותו ית', הנה מזה גופא הוא בהפלאה.

(15) כן נראה בפשטות הסיבה מה שנוגע זיכוכ התחתונים.

(16) תניא פ' ל"ז ועוד.

(17) כמו שכותב במאמר "ולא רק בנוגע ליוקר והחביבות" שענינים אלה "יוקר וחביבות" שייך גם בדרגות שבערך הנבראים שכבר נמשך כהמבואר בשיחה.

(18) דהמשכת ההעצמות לא יכולה להיות מצד הנבראים וזה רק מצד הבחירה של הקב"ה כנ"ל.

(19) ומה שמביא זאת כראי' למבואר אצלנו, י"ל שזה רק בנוגע לכללות הצורך בסוג עבודה כמו שהיה קודם מ"ת, דהוי הכנה למה שאפשר לפעול ע"י קיום התומ"צ (דהיינו - גילוי ההמשכה המבוארת בשיחה, וההמשכות וגילויים הנעלים ביותר - המבואר אצלנו במאמר).

(20) סעיף ט'.



וע"ז מבאר התשובה - העידוד והזירוז "עבדים היינו גו' ויצונו הוי": שהקב"ה מצד עצם בחירתו, מוציא ממצרים²¹ כל יהודי - כולל גם מי שנמצא במצרים מצד עבודתו - ונותן את האפשרות שכל יהודי יוכל להמשיך את העניינים הכי נעלים וגם שהם יהיו בגילוי.



(21) וממילא גלאטיק לשון הפסוק "עבדים היינו כו' במצרים" דהיינו כמו שאתה נמצא עכשיו ואעפ"כ "ויציאנו הוי' ממצרים". וענין היציאה ממצרים הוא בהמשכה דמ"ת - "ויצונו ה"א לעשות את החוקים האלה" ובגילוי ההמשכה - "ליראה את הוי' אלקונו" יראה אותיות ראי'.



השמירה על המצוות עשה

ביאור המאמר הצורך בשמירה שע"י המצוות לא תעשה + הצ"ע איך
יש אפשרות לקליפות לינק מקיום המצוות + הביאור בעניין דרגת אדם
עובד ה'

הנ"ל

א.

ביאור המאמר הצורך בשמירה שע"י המצוות לא תעשה

במאמר "השמים מספרים" תרס"ו מביא את מאמר רז"ל¹ על פסוק² "זה שמי לעולם
וזה זכרי וכו'" שמי עם י"ה שס"ה ל"ת זכרי עם ו"ה רמ"ח מ"ע. ומקשה דלכא' איך
מניעת האיסור - מצוות לא תעשה יותר נעלים ממצוות עשה. ובפרט שאמרו רז"ל³ ויתר
הקב"ה על ע"ז ג"ע וש"ד ולא ויתר על ביטול תורה וחורבן הבית היה על ביטול תורה
ומשמע שמ"ע נעלים יותר.

ומבאר זאת בהקדים ע"פ הידוע⁴ שכנסת ישראל נק' רעייתי היינו פרנסתי, שבנ"י
מפרנסים את אביהם שבשמים ע"י המצוות שעושים, שמוסיפין אורות ברמ"ח אברין
דמלכא היינו בז"א דאצילות.

ומבאר שמצוות עשה צריכים שמירה. כמו שנאמר⁵ "ושמרתם את המצוות" שלא
יבואו לידי חימוץ. והיינו משום שיכול להיות יניקה לחיצונים.

ובד"ה "וראיתם אותו" מבאר מהי היניקה שיכולה להיות מקיום המצוות ובשני
אופנים:

-
- (1) זהר חלק ג דף קי, ב.
 - (2) שמות ג, טו.
 - (3) ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז.
 - (4) לקו"ת בהר מ, סע"א.
 - (5) בא יב, יז.



בתחילה מבאר שהקליפות מקבלים מהאור מקיף שנמשך ע"י המצוות, כהמבואר בארוכה בד"ה "נשא את ראש". והיכולת שלהם לקבל הוא מכיוון שגם להם יש מקיף שמחי' אותם כמה שנאמר "גם ממשלת זדים חשוך גו' אל ימשלו בי". והיות וגם להם יש מקיף לכן יכולים לקבל מהאור מקיף הנמשך ע"י מצוות עשה.

והשמירה ליניקה הזאת היא ע"י ההמשכת מקיף הרחוק דוקא שע"י מל"ת, "דבבואה אית להו בבואה דבבואה לית להו" שאין לקליפות את דרגת המקיף הזה, וכשנמשך המקיף הרחוק אזי לא רק שאין לקליפות יניקה, אלא אדרבה, מסמא את עיני החיצונים. וממשיך לבאר בארוכה את מעלת המקיף דקדושה.

לאח"כ מבאר סוג יניקה נוסף ואיך ע"י המל"ת ג"כ לא יוכלו לינק ע"ש.

ב.

הצ"ע איך יש אפשרות לקליפות לינק מהמצ"ע

והנה המבואר הוא בנוגע ליניקה באופן כללי מהאור הנמשך בעולם האצילות וכמו"כ בנוגע לאור שמאיר ע"י המצוות באדם המקיימם. ובפרט ע"פ המבואר שהאור נמשך הן בפני אדם העליון ז"א דאצילות⁷ והן באדם למטה⁸.

ולכאז' צ"ע, היתכן שדוקא מצד שמקיים מצוות עשה יהיה לו יותר שייכות ויכולת ליפול לקליפות? הרי ע"י קיום המצוות ממשיך על עצמו אור מקיף של קדושה שמסייע לו בעבודתו, כפי שמבאר בארוכה בד"ה "וראיתם אותו", ואיך באותה פעולה האדם נמשך ויש לו יותר שייכות לקליפות?

בפשטות אפשר הי' לומר שהוא ע"ד המבואר בתניא¹⁰ שכשחסר הכוונה בלימוד תורה ובקיום המצוות אזי מוסיף חיות בקליפות לפי שעה.

וכפי שהרבי מבאר בלקו"ש ח"ד¹¹ "וכנראה גם במוחש, אז בשעת עס פעלט די ריכטיקע כוונה אין תורה ומצוות, קען דעם מענטשן דערפון צוקומען ישות און גאווה,

(6) גיטין סו, ע"א.

(7) המשך הנ"ל ד"ה וידבר גו' במדבר סיני.

(8) שם ד"ה ועשית חג שבועות.

(9) בנוגע לאור מקיף הנמשך באצי' אפשר לבאר כפי שמסביר במאמר שלקליפות יש 'מקיף דלבונה' שנמשך מהקדושה ומחי' אותם, אך ע"פ המבואר לקמן יתוסף ביאור גם ביניקה מהאור הנמשך באצילות.

(10) פרק ל"ט.

(11) עמ' 1053.

פילנדיק ביי זיר די אייגענע מעלה וואס ער איז בייגעשטאנען שוועריקייטן און האט מקיים געווען די מצוה, ובפרט נאך אויב ער איז מקיים א מצוה בהידור".

ולכן דווקא אדם הזהיר בקיום מ"ע צריך יותר שמירה.

אך כד דייק שפיר, אין זה ביאור להמדובר במאמר זה, שכן אצלנו מדובר על אדם שאצלו מאיר האור מקיף הנמשך ע"י קיום מצוות ועד כדי כך שמעורר את האדם לאהבה רבה, דהיינו שמקיים תומ"צ כדבעי כוונה להידבק בקב"ה. ולא שייך להמדובר בתניא בנוגע לקיום התורה ומצוות ללא כוונה וכ"ש לא על כוונה שאינה רצוי'.

ג.

הביאור בענין דרגת אדם עובד ה'

ונראה לבאר ע"פ המובא בד"ה "פדה בשלום" תשכ"ב¹² אודות הפדי' בשלום דווקא ע"י התגלות היחידה. וזאת משום שמהח' - דהיינו הרצון של הנפה"א - יש עדיין נתינת מקום לרצון זר ח"ו ורק שהוא מתגבר עליו, ודווקא ע"י היחידה מתבטלים כל הרצונות הזרים של הנה"ב.

כלומר, ודאי שבזמן שהרצון של הנה"א אין שום אפשרות שיתעורר רצון זר. אלא היות שהאדם נמצא במצב של רצון שלמעלה מהכוחות הפנימים, יכול להיות שאח"כ, מאותה התנועה בנפש, יבואו הרצונות הזרים.

משא"כ כאשר האדם מגבי' ומעורר בעצמו דרגה עמוקה יותר בנפש שבה אי אפשר כלל להתנתק מאלוקות, אזי אין שום אפשרות לתנועה זרה כלל גם אח"כ, משום שאין כזה סוג תנועת התקשרות בענייני עולם הזה¹³.

ונראה לומר שזה העניין שמבאר כאן במאמר, שגם באדם שמקיים מצות ומאיר אצלו האור מקיף הנמשך ע"י מ"ע וממילא זה נותן לו חיות בעבודת ה' בהתעוררות של אהבה רבה, מ"מ היות והוא נמצא במצב של התקשרות שלמעלה מהגבלות, אך לא באופן הנעלה שאי אפשר אחרת, אזי דווקא מאותה התנועה יוכל להמשיך לשקיעה למעלה מהגבלות בענייני עולם הזה ח"ו¹⁴.

ונראה להביא דוגמה בעבודה, בשעה שאדם מתבונן בתפילה בגדולת ה' באור הסובב איך שהעולמות אינם תופסים מקום ויתעורר עי"ז באהבה רבה וביראה בתפילה, אמנם

(12) מלוקט כסלו - שבט ע' א.

(13) כפי שמבאר בד"ה גם "וראיתם אותו" הנ"ל.

(14) וכן באור מקיף הנמשך באצילות שבא ממקום שבו "אח עשו ליעקב", ודווקא ע"י המל"ת ממשיכים אור מהמקיף הרחוק ששם "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".



אם לאחר התפילה לא ימשיך את האור בכלים בלימוד תורה ובקיום מצוות יוכל לרדת מדרגתו ולא להרגיש את החשיבות של כל פרט בעבודת ה' שהרי בין כך אין לזה תפיסת מקום ח"ו¹⁵.

אך כשזהיר במל"ת ומאיר אצלו ההתקשרות העצמית לקב"ה - שלא שייך כלל להפרד מהקב"ה בשום אפשרות ואופן, וגם במ"ע שלו מרגיש את ההתקשרות העצמית וממילא לא שייך לרדת וכו'.

וכפי שמבאר בד"ה "נשא את ראש" שזהו עיקר העבודה בזה"ג, ושע"ז דווקא יאיר לנו האור דלעת"ל בקרוב ממש.



(15) ע"ד המבואר בתו"א ר"פ בשלח בנוגע לדרך פלישתים, שמצד פתיחת הלב בתפילה בשמחה והתרחבות יוכל ליפול בהוללות ח"ו.



הצריכותא בכ' המשלים בד"ה "אלה תלדות נח" תרס"ו

המבואר בד"ה אלה תולדות נח + הצורך בשני המשלים במאמר

הת' משה זלמן שי' קפלון
תלמיד הישיבה

א.

המבואר בד"ה אלה תולדות נח

במאמר ד"ה אלה תולדות נח בהמשך תרס"ו¹ מבואר ההבדל בין הרצון בבריאת העולמות ובין הרצון במצוות, וכחלק מהביאור מביא את ג' הדרגות שיש במדידת האור להתהוות העולמות.

הא' הנמדד. ב' הדבר באמצעותו מודדים - שהוא קו המדה. ג' העצמי שממנו נמשך קו המדה.

ומביא ע"ז ב' משלים א' מסופר הכותב ספר. ב' מאמת המדה בה מודדים סחורה.

ובלשון המאמר²: "בשלשה דברים ברא הקב"ה את עולמו בסופר וספר וסיפור דהנה סיפור הם האותיות שכבר נספרו ונמדדו במדידה מוגבלת כו' וספר הוא המודד את מדידת האותיות וסופר בו הוא הכותב הספר שממנו נמשך ב' הבחי' דספר וסיפור כו'.

וכמו עד"מ בגשמיות סופר שכותב איזה אותיות הנה בהכרח שיהיה בזה ב' דברים הא' כשכבר גמר וכתב האותיות על הקלף והיינו שכבר נגבלו ונמדדו והב' הוא כאשר עוד לא כתב עדיין האותיות רק שבדעתו מחשב ומצייר איך לכותבם³ ובוחר לו דרך

(1) עמ' נא בהוצאה הישנה, בחדשה עמ' ע'.

(2) חלוקת הקטעים אינה במקור.

(3) קצת צ"ע, דהרי הלשון ספר מורה על הקלף עליו כותבים ולא על מחשבת הסופר איך לכתוב, ואילו לפי הביאור במאמר הול"ל בסופר ומחשבתו וסיפור ברא את העולם או משהו מעין זה. ואולי



שבאופן כזה יכתבם הרי כזה כבר נגבלו ונמדדו האותיות בכח רק שלא בא בפועל עדיין אך ודאי יבואו לידי פועל כפי הציור וההגבלה שבמחשבתו בכח וזהו הנקרא קו המודד שבזה מודד מדידת האותיות בפועל.

וכמו האמה שמודדין בה הסחורה יש ג"כ מה שכבר נמדד בהאמה ועצם האמה שעומדת למדוד בה כל מדידת דבר מה אבל באופן מדידת האמה דוקא דהגם שלא מדד עדיין מ"מ הרי ודאי יהי' ע"י המדידה במדת אמה דוקא מאחר שהיא מדודה בעצמה כו' אך האדם המודד בכחו לשנות המדה לגמרי למדוד במדידה אחרת שלא באופן מדידת האמה כלל כו'.

וכמו"כ יובן במשל הסופר הנ"ל דמדידת האותיות הוא ע"פ רצונו שצייר תחלה במחשבתו דמן מח' זו א"א להיות המדידה באופן אחר מאחר שהיא כבר מדוד בעצמה כך וכך דוקא וכמו שא"א להיות מן האמה מדידה אחרת כנ"ל אך הסופר עצמו בכחו הוא לשנות ולכתוב באופן אחר לגמרי".

ע"כ המשלים בלשונו הק' במאמר.

ב.

הצורך בשני המשלים במאמר

והנה, ידוע⁴ שכאשר מביאים ב' משלים יש באחד מה שאין בשני ולהיפך, וא"כ צריך להבין כאן ג"כ הצריכותא בב' המשלים⁵.

והביאור בזה לענ"ד, במשל הסופר ישנו חסרון בכך שמאדם הנקרא סופר לא יגיע דבר אחר מאשר אותיות, שהרי אם היה מוציא מקולמוסו ציור לדוגמא, היה נקרא צייר ולא סופר. א"כ אף שסופר יכול לכתוב את אותו הדבר עצמו במילים שונות, ובנמשל שהקב"ה יכול לברוא ע"י מאמרות אחרים את העולם, אבל לא מודגש שהקב"ה יכול לברוא אף בלא אותיות, וכהחסרון שבמשל שלא יתכן סופר ללא ביטוי באותיות דוקא. ואילו במשל מדידת הסחורה לא רק שאינו מוגבל בלמדוד דוקא באורך אמה אלא

י"ל ע"פ הביאור על מאמר אם בחוקותי (לקו"ת מו, א) שכתוב שם הלשון: "ולכן נקראת הבינה ספר ע"ש סיפורי האותיות שמתהווים ממנה במחשבה ודיבור" היינו שכיון שהתהוות כל דרגא באה מהדרגה העליונה ממנה א"כ הסיפור נוצר ע"י הספר ולכן מחשבת הסופר נקראת ספר.

(4) ד"ה גדול יהיה וכו' תשכ"ב סה"מ מלוקט ח"ד. ועוד.

(5) והנה בפשטות משל הסופר הובא כיון שכבר ישנו בס"י (היינו שזהו המשל העיקרי ומדויק ומשתלשל מהנמשל למעלה. ע"פ אג"ק חט"ז עמ' שני) ומשל האמה אינו כתוב שם, וא"כ עיקר השאלה היא מדוע הובא כאן המשל מאמת המדה.

שכלל אינו מוגבל בלמדוד את אורך הסחורה אלא יכול למודדה במשקל או שווי כספי וכיו"ב, היינו סוג מדידה אחר לחלוטין מסוג מדידת אורך.

וזה הדגש במאמר, שבבריאת העולמות הקב"ה ירד להוות עולמות בעשר ספירות דוקא כך שבאופן אחר אין אפשרות לעולמות (בשונה מקודם עלות הרצון לעשר ספירות שאז היו מתהווים עולמות אין קץ⁶) דהיינו שהמודד עצמו כבר מוגדר בעניינים וגדרים מסוימים. בשונה מהרצון במצות שזהו רצון ומדידה עצמית שלא מוגדר בשום דבר⁷.

אמנם המשל ממידה לבד אינו מספיק, משום שבמשל הרי הסחורה לא נבראת מהסוחר (ואפילו היוצר הרי לא בורא את הסחורה אלא רק משנה את צורתה, יש מיש⁸) ואלא שהיא רק נמדדת ע"י הסוחר, וכדי לבטא שהבריאה כל כולה באה מהקב"ה נדרש דוקא משל הסופר שהסיפור שכותב הוא יצירה חדשה שלא היתה לפני כן כלל⁹.



(6) ראה ד"ה כי עמך מקור חיים תרס"ו ועוד.

(7) כמבואר בארוכה בהמשך המאמר.

(8) שער היחוד והאמונה פ"ב עמ' עז, א ואילך.

(9) ואף שהדיו והקלף לא נבראו מהסופר, מ"מ הצירופי מילים של הסיפור הם מהסופר בלבד. וזה שהאמצעים שע"י כותב לא באים מהסופר זה כיון שאין משל גשמי מושלם לגמרי (עיין לקו"ש ח"ז ע' 155).



חיוב מילוי השליחות בכל רגע

חלקו הראשון של מאמר "לא תהיה משכלה" • חלקו השני של המאמר • ביאור החלק הראשון • תוספת ביאור וחיזוק בזה • ביאור החלק השני ושייכותו לחלק הראשון • תוספת ביאור בענין זה • הדגשה נוספת בהג"ל

א' התמימים

א.

חלקו הראשון של מאמר "לא תהיה משכלה"

במאמר "לא תהי' משכלה" תשי"ב, מבאר כ"ק אדמו"ר תחילה מהו ענין העבודה, דלכאורה אין שייך למעלה ענין של עבודת העבד לאדונו כפי שהוא למטה, דבעבד ואדון למטה העבד אכן משלים לאדון ענין שהיה חסר לאדון. ואילו בנוגע להקב"ה הרי "איהו שלימותא דכולא" – ואיך שייך לומר שנוגע לו ענין העבודה למטה, דמשלים לו כביכול איזשהו חיסרון.

ומביא הביאור בשם עבודת הקודש, דבדרגת "אדון יחיד שורש השורשים" – לא נוגע ענין העבודה. ורק "לצורך הכבוד, להשפיע על הראשים העליונים, לייחד ראש המחשבה בסופה" – נוגע ענין העבודה. היינו, דבדרגות דסדר השתלשלות (כפי שמפרט שם שהמדובר הוא הן בנוגע לכלים והן בנוגע לאורות דסדר השתלשלות, וגם לדרגת אריך שהיא מקור להשתלשלות) נוגע ענין העבודה, משום שעיי"ז נעשה המשכת אורות בסדר ההשתלשלות. ולגבי דרגת עתיק, שנעתק ונבדל מהשתלשלות אין נוגע כלל ענין העבודה. ועל דרגא זו נאמר "אם חטאת מה תפעל בו . . אם צדקת מה תתן לו".

וממשיך ומקשה, דלכאורה מצינו שענין העבודה נוגע גם לעצמות א"ס שלמעלה מהשתלשלות. דזהו מ"ש "ועבדתם את הוי' אלוהיכם . . והסירותי מחלה מקרבך" – ד"והסירותי" בלשון נוכח קאי על שלישי המדבר – עצמות א"ס, וכפי שמאריך שם. וא"כ דרוש ביאור כיצד שייך לומר שענין העבודה נוגע גם לעצמות א"ס, והרי "אם צדקת מה תתן לו".

ומבאר, די"ל דמה שנאמר שאין נוגע למעלה ענין העבודה, היינו פרטי העבודה. וכמאמר רז"ל "וכי איכפת לי' להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף, לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". אך התוצאה של העבודה – שנעשה צירוף הבריות, שגם בבריות בעלמא, בריה פחותה, נעשה בירור וזיכוך, הרי זה נוגע גם לעצמות א"ס.

זהו חלק ראשון בהמאמר.

ב.

חלקו השני של המאמר

לאחר מכן מבאר כ"ק אדמו"ר את ענין העבודה עצמה, ומוכיח שענין העבודה קאי הן על עבודה מאהבה והן על עבודה מיראה. ומבאר, דבכדי שההתבוננות תפעל הולדת המידות צריך להיות השלילה דעקרה – שלא יהיה מלא מרצונות עצמו. וכן ע"י שפועל בעצמו הזזה עצמית לפחות פעם אחת בשנה.

וממשיך, "אך עוד אחת צריך לשית עצות בנפשו" – דאף לאחר שפעל בעצמו הולדת המידות, ובאופן שהם נרגשים בו בעת קיום התורה ומצוות. ועד שהגיע למעמד ומצב ד"ועברתם את הוי' אלוקיכם" – שהוי' שלמעלה מהשתלשלות נעשה כוחו וחיותו. עדיין עליו להישמר שלא יהיה לו ח"ו שביעות רצון בעבודתו, כיון שנוסף לכך שעלול לאבד את האהבה ויראה שלו, הנה גם בעת שעובד עבודתו היא במדידה והגבלה, בהתאם לשביעות הרצון שלו.

ועל זה ממשיך הכתוב "את מספר ימיך אמלא", שזוהי העצה שלא ליפול בשביעות רצון. והיינו ע"י שמתבונן בכך ש"ימים יוצרו ולו אחד בהם", שלכל אחד ניתן זמן קצוב לעבוד עבודתו, ובכל רגע שאינו עובד עבודתו הרי לא זו בלבד שלא התקדם כפי שיכול היה להתעלות בעבודתו, אלא שבשעה זו מורד הוא במלך מלכי המלכים הקב"ה, בכך שאינו ממלא את שליחותו. מובן א"כ שלא שייך אצלו ענין של שביעות רצון, כיון שאין לו זמן לחשוב על דרגתו וכו'. ועד כדי כך שכאשר שואלים אותו "וואס איז בא דיר מיט'ן בארצך, שרייט ער אויס במר נפשו: וואס מיר רצון, וואס מיר תענוג, וואס מיר אהבה, וואס מיר יראה".

וכאשר יהודי עובד ה' באופן כזה, מובטח לו "את מספר ימיך אמלא", שגם אם היו זמנים בהם לא מילא את שליחותו, ועד שישנם זמנים בהם פגם וכו' – הנה מצד שלישי המדבר, עצמות א"ס, שאצלו לא שייך ענין של פגם מתמלא החיסרון.

וזהו גם "והסירותי מחלה מקרבך", דהשורש לכל המחלות הוא הרגש עצמו, וכאשר יהודי עובד ה' באופן שמושלל שביעות רצון, אזי הקב"ה מסיר ממנו את ענין הישות



הקיימת בכל הנבראים.

עד כאן (בכללות) תוכן המאמר.

ג.

ביאור החלק הראשון

והנה, בפשטות נראה דב' חלקי המאמר אינם קשורים זה לזה בתוכנם. כי אם בזה שתחילה מבאר ההכרח בענין העבודה, ומבאר דענין העבודה נוגע למעלה. ולאחר הקדמה זו מבאר כיצד צריכה להיות העבודה עצמה.

אך יש לומר דב' חלקי המאמר באים בהמשך אחד, וכי בכדי להבין היטב את המבואר בחלקו השני של המאמר, הרי זהו דוקא לאחר הרחבת הביאור בהכרח ענין העבודה, ובכך שענין זה נוגע למעלה.

דהנה, כנ"ל, בחלקו הראשון של המאמר הביא כ"ק אדמו"ר תחילה את ביאורו של עבודת הקודש, דבסדר השתלשלות נוגע ענין העבודה. ומאריך דענין העבודה נוגע בכלים, משום שהם התחלת ענין המציאות, וממילא שייכים לנבראים, ולכן הפגם בעבודת הנבראים פועל אף בהם פגם.

וכמו"כ ענין העבודה נוגע באורות, משום שכאשר נעשה פגם בכלים מסתלק האור מהכלי ונכלל בשורשו, ונמצא שלא מילא את הכוונה שבו - להאיר בכלים, עד למטה מטה. וזהו החיסרון שנעשה באורות. ויתירה מזו, שאף בדרגת אריך שלמעלה מהשתלשלות, הנה להיותו מקור לאורות וכלים דסדר השתלשלות נוגע גם שם ענין העבודה. ודוקא מצד דרגת עתיק שלמעלה לגמרי מהשתלשלות, אין נוגע ענין העבודה.

והיינו, שלפי ביאור העבודת הקודש, זה שנוגע ענין העבודה למעלה, זהו משום שנוגע ענין המשכת האורות בכלים. ולכן מבאר שזה נוגע רק בדרגות השייכים להשתלשלות, משא"כ בדרגות שנעתקות לגמרי מסדר השתלשלות, אין נוגע ענין המשכת האורות בכלים.

וביאור כ"ק אדמו"ר, שאף לעצמות א"ס ב"ה נוגע התוצאה של העבודה, י"ל דבא לחדש בזה שאין המדובר אודות המשכת האורות בכלים, דזה בא לידי ביטוי בפרטי העבודה, שכן לכל עבודה יש את ההמשכה הפרטית הנעשית על ידה. וזה אינו נוגע למעלה בדרגות שלמעלה מהשתלשלות. כי אם התוצאה של העבודה - שנעשה בירור וזיכוך בנבראים, זה נוגע לעצמות א"ס, משום דזהו מה שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

ובמילים אחרות: אם המדובר הוא מצד דרגת הגילויים - מובן שרק בגילויים

השייכים לסדר ההשתלשלות נוגע ענין העבודה. ואילו בגילויים שלמעלה מסדר השתלשלות אין זה נוגע כלל. אך כאשר המדובר הוא אודות השלמת הכוונה העצמית שבדירה בתחתונים – מובן שזה נוגע לעצמות ומהות א"ס ב"ה.

ד.

תוספת ביאור וחידוד בזה

ויש לחדד ענין זה יותר – וכן לבאר בדא"פ עוד ענין הדרוש ביאור בזה:

בד"ה "אלה תולדות נח" תרס"ו, מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע מעלת המצוות דשרשם מרצון דפנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה מהרצון דעולמות, דשם אין בחי' מדידה והגבלה כלל, ולכן הגילוי שע"י המצוות מאיר למטה כמו למעלה ממש.

ומוסיף בזה"ל: "והגם דהמצוות יש להם ג"כ מדידה, דכל המצוות יש להם גבול ומידה בעצמן ובאופן עשייתן, וכמו תפילין, שיהיו ד' פרשיות בד' בתים דוקא בשל ראש, ובשל יד בבית א', ויש כמה פרטי דינים בכתיבת הפרשיות ועשיית הבתים ובהנחתן כו' . . . אך הענין, דמדידה זו, אין זה המדידה בהאור עצמו, דהיינו להגביל ולהעלים את האור . . . כ"א ענין המדידה באיזה אופן נמשך האור, ר"ל אימתי נמשך האור העצמי, והיינו שע"י המצוות העשויין באופן כך וכך דוקא הוא נמשך, שכך עלה ברצונו העצמי, והיינו שנמדד כך בבחי' רצון שאין טעם לרצון כלל למה יהי' זה דוקא ושתהי' עשוי' באופן כך וכך דוקא".

ועד"ז בד"ה "השמים כסאי" תרס"ח: "וזהו הרצון דמצוות, שהוא בחי' רצון עצמי, שכל עצמותו כבי' ברצון זה כו', ואינו שייך ברצון [זה] שום שינוי וסילוק ח"ו, והוא בבחי' רצון קיים מצד עצמו כו'. ומשארז"ל מה איכפת לי' להקב"ה כו', הוא בבחי' חיצוניות, אבל בפנימיות איכפת לו, כביכול, להיות הוא רצון עצמי שדבר זה מצוה ובאופן כך וכך דוקא, לפי נושא העצמות כו'".

הרי דאף פרטי המצוות נוגעין בעצמותו, דזהו מה שעלה ברצונו שדוקא ע"י קיום המצוות באופן כך וכך נמשך הרצון העצמי. ולכאורה זהו דלא כהמבואר כאן שרק התוצאה של המצוות נוגעת לעצמותו.

אך ע"פ הנ"ל יש לבאר זה בפשטות; דהא דאין נוגע פרטי המצוות למעלה, היינו שאין נוגע ענין המשכת אורות בכלים – הבא לידי ביטוי בפרטי המצוות, אלא שנוגע התוצאה דדירה בתחתונים. אך מובן שאף ע"י פרטי המצוות מתבצעת הכוונה העצמית דדירה בתחתונים, ומצד ענין זה נוגע למעלה אף פרטי המצוות.

כלומר; אין הכוונה שנוגע למעלה רק התוצאה שע"י המצוות, ואילו פרטי המצוות



אינם נוגעים כלל למעלה. אלא שבכללות, בפרטי המצוות בא לידי ביטוי ענין ההמשכת אורות בכלים (גילויים), דזה אינו נוגע למעלה, ובתוצאת המצוות מודגש יותר הכוונה העצמית שבדירה בתחתונים. אך מובן דהכוונה העצמית מתבצעת אף ע"י פרטי המצוות (אלא שאין זה בגלוי), ומצד זה נוגע למעלה אף פרטי המצוות.

ה.

ביאור החלק השני ושייכותו לחלק הראשון

ועפ"ז יש לבאר את המשך העניינים בהמאמר:

תחילה מבאר את ענייני העבודה כפי שהם מצד הגילויים שבנפש – שמעורר אהבה ויראה, ועד שמגיע למעמד ומצב כזה ד"ועבדתם את הוי' אלוהיכם" – ששם הוי' שלמעלה מהטבע הוא כוחו וחיותו. והיינו שפועל בנפשו ענין שהוא ע"ד המשכת אורות בכלים. ועד לכפי שזה בתכלית השלימות – ששם הוי' שמצד עצמו לא אמור להיות נמשך בכלים, נעשה כוחו וחיותו באופן פנימי.

אך מיד אח"כ ממשיך: "אך עוד אחת צריך לשית עצות בנפשו", דגם כשאוחז במעמד ומצב זו, עליו להיזהר שלא לאבדם. ויתירה מזו – אף בשעה שעובד עבודתו, אם יש לו שביעות רצון בעבודתו, עבודתו אינה כפי הרצוי, אלא רק כפי שמתחייב מצד השביעות רצון שלו.

וי"ל שזהו ע"ד המבואר בד"ה "ביום עשתי עשר" תשל"א, שהבחירה בדוכסין וכו' – דבנמשל הוא, כפי שמבאר שם בארוכה, שרוצה גילויים ולא בעצמות א"ס, עלולה לפעול אחרי ריבוי השתלשלות וכו' שירצה בדוכסין כפשוטם (עניינים שהם היפך הקדושה). – בדוגמת המבואר כאן שעלול לאבד את המידות שהוליד.

וממשיך שם במאמר: "ויש להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס". ומבאר שם, דכאשר רוצה בגילויים ולא בעצמות אוא"ס, אין זה רק שעלול אח"כ ע"י ריבוי השתלשלות וכו' שיבחר בדוכסין כפשוטם, אלא שבבחירה זו ממש הרי הוא בדוגמת העובדים לכוכבים ומזלות¹. משום שעיקר ענין עבודת עכו"ם הוא שמחשיבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר, כפי שמפרט שם, ועד"ז כשבוחר בגילויים (שהם רק ממוצעים על מנת להשלים את כוונת העצמות) הרי בזה הוא כמו עובד לעכו"ם ר"ל, ולכן שייך שיגיע אח"כ לבחירה בעכו"ם גם בפשטות.

וי"ל שזהו בדוגמת מה שמבאר כאן בהמאמר, דכאשר חש שביעות רצון מעבודתו, אזי אף בשעת מעשה עבודתו היא במדירה והגבלה ואינה כפי הכוונה.

(1) כן נראה לענ"ד הביאור בסעיף זה. וראה לעיל ע' ... שהארכתי לבאר ענין זה.

וכל זה הוא מפני שמשים לנגד עיניו את ענין המשכת האורות בכלים, ומצד זה היא עבודתו. וכיון שכן, בנקל הוא שיגיע לידי שביעות רצון בעבודתו ע"י שחש כי אכן ממשיך הוא אורות בכלים הן בנפשו והן בכללות ההשתלשלות. וע"ד הנ"ל בד"ה ביום עשתי עשר².

אמנם כאשר עבודתו אינה מצד הגילויים, היינו – לא בכדי להמשיך אורות בכלים דסדר השתלשלות – אלא בכדי לבצע את הכוונה העליונה, מה שנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וזוהי כל עבודתו, לפעול בירור וזיכוך בכל פרט בעולם. מובן שאינו שייך שיגיע לידי רגש של שביעות רצון.

וזהו מה שמאריך שבכל רגע עליו לעבוד עבודתו, וכאשר אינו עובד, אין זה רק שלא התעלה כפי שהיה יכול להתעלות, אלא שמורד הוא במלך מלכי המלכים הקב"ה. היינו, דאין זה רק חיסרון מצד ענין הגילויים (שלא התעלה בעבודתו), אלא אינו מבצע את כוונת העצמות בכך שאינו פועל בירור וזיכוך באותו רגע, דזה נחשב למרידה.

וע"ד המבואר בד"ה "ואברהם זקן" תשל"ח, דההכרח בענין העבודה בכל יום דוקא הוא בכדי לפעול בירור וזיכוך בעולם. דהעולם מורכב בעיקר מזמן ומקום, ולכן בהכרח לפעול בירור וזיכוך הן בזמן והן במקום, דזהו ע"י שלא מניח יום מעשיית מצוה, וכך פועל בירור וזיכוך בגדר הזמן³.

(2) ונראה להביא סימוכין לביאור זה, מסה"מ מלוקט ח"ה ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ. שם מבאר כ"ק אדמו"ר המעלה בעבודה מתוך אהבה דרעותא דלבא דוקא, ומפרט בזה"ל: דכשהאבה (שבעת התפילה) היא ע"פ טעם ודעת, קיום המצוות (שבמשך כל היום) הוא בכדי להמשיך גילוי אלוקות. וגם כשהאבה היא ע"י ההתבוננות בהפלאה דאוא"ס, שע"ז בא לאהבה רבה דמי לי בשמים, שאינו רוצה בכל הגילויים ורק בהעצמות, יש מבוקש בקיום המצוות שלו (שבמשך כל היום), להמשיך גילוי עצמות אוא"ס. וקיום המצוות שלאחרי התעוררות האהבה עצמית (רעותא דלבא) הוא בלי שום מבוקש (גם לא המבוקש דהמשכת גילוי עצמות אוא"ס) ורק לקיים רצונו ית', בדרך קבלת עול. ע"כ. ובר"ה ויהיו בני ישראל במדבר – ש"פ שלח תשי"ג, מבאר כ"ק אדמו"ר דכל עבודה שהיא במדידה והגבלה (אפילו העבודה דרעותא דלבא כשלעצמה – להיותה ענין של הרגש ששייך בו העלם) יכול להיות ממנה יניקת החיצונים, כיון שהיא נותנת מקום לענין הפכי.

משמע א"כ בבירור שעבודה שהיא במדידה והגבלה – היינו שמשים לנגד עיניו את ענין המשכת האורות בכלים ואפילו בדרגא הכי גבוהה (המשכת עצמות אוא"ס), נותנת מקום ליניקת החיצונים, ויכולה לגרום לנפילה. ודרושה דוקא עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה. שזהו מה שמשים לנגד עיניו כוונת העצמות.

(3) ועפ"ז אולי יש לבאר בדא"פ הטעם שבמאמר הנ"ל תחילה מאריך כ"כ לבאר באופן אחר הטעם דאסור להניח יום מעשיית מצוה. ומבאר, דהמצוות של האדם פה למטה צריכות כיבוס בכדי שיוכלו לעלות למעלה, ונוסף על הכיבוס הנעשה ע"י המלאכים, ישנו הכיבוס שנעשה ע"י עבודת התפילה דהאדם. וזהו הביאור מדוע נחוץ לקיים מצוה בכל יום, כיון שהמצוות מתעלות ע"י התפילה שעניינה



וההכרה בענין זה, זהו דוקא ע"י שמשים לנגד עיניו כוונת העצמות, וזוהי כוונתו בעבודתו⁴.

ו.

תוספת ביאור בענין זה

ויש להוסיף ביאור בענין זה:

במאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו - קונטרס פורים קטן תשנ"ב), מבאר כ"ק אדמו"ר דענין ה"כתית" שמביא ל"מאור", הוא דוקא כאשר יש ליהודים הרחבה בגשמיות וברוחניות, אלא שנמצאים בגלות. היינו שהכתית הוא רק מצד זה שנמצאים בגלות ולא מצד הגזירות על תורה ומצוות.

ומבאר, דזה שיהודי שביר מכך שנמצאים בגלות (גם כשיש הרחבה בגשמיות וברוחניות) הוא משום שרצונו האמיתי של כל יהודי הוא שיהיה גילוי אלוקות, ורצון זה נוגע לעצם מציאותו. ומוסיף, שאפילו יהודי שאצלו מאיר אלוקות בדוגמת הגילוי שהיה בזמן הבית, אלא שיש איזה נקודה בעולם אפילו פינה נדחת שבה אין מאיר הגילוי, הרי זה מעיד שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל, כי כאשר מאיר גילוי עצמות אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום. ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס הרי

היא מצות היום.

ומקשה על כך, דהא עדיין אין מבואר הצורך במצוה בכל יום, דאף שהמצוות מתעלות ע"י התפילה, מ"מ יכול הוא לקיים כמה מצוות ביום אחד ויתעלו ע"י עבודת התפילה של אותו היום. ולכך מבאר כמובא בפנים.

ולכאורה דרוש ביאור בכך שמאריך כ"כ בביאור זה, אף שאח"כ דוחה אותו ומבאר ביאור אחר. אך ע"פ המבואר בפנים י"ל שרצונו בכל אריכות הביאור הוא להדגיש שישנו אופן עבודה מצד הגילויים (דהצורך בכיבוס המצוות בכדי שיוכלו לעלות למעלה זהו הכל מצד דרגת הגילויים, דלהיות שהמצוות מקויימות בעולם הזה ובאופן גשמי אינן יכולות להתעלות מבלי שיעברו כיבוס תחילה. ועיין תניא פ"מ), וכאשר עבודתו היא רק מצד הגילויים אין שייך להגיע לביאור מספק - מדוע יש צורך בעשיית מצוה בכל יום דוקא. כי אם דוקא כאשר בעבודתו חושב על הכוונה העליונה, שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, אזי רק בעבודה באופן זה מובן שאין להניח יום מעשיית מצוה.

(4) ונמצא עפ"ז, דהזעקה "מה לי רצון וכו'" היא בדוגמת ומעין דברי כ"ק אדמו"ר הזקן בדביקותו "איך וויל זע גאר ניסט . . מער ניט אז דין אליין" - שאינו מחפש גילויים וכל רצונו הוא לבצע כוונת העצמות. וביותר יובן זה ע"פ המובא לקמן מהמאמר ואתה תצוה. ועפ"ז יומתק בפשטות מה שבב' המאמרים (ביום עשתי עשר, ואתה תצוה) מדגיש כ"ק אדמו"ר ש"אפס קצהו" מענין זה (דלא לחפון בגילויים) שייך לכאו"א מישאל.

הוא "אינגאנצן צוטרייסלט".

ובהמשך שם מקשר את זה לדברי כ"ק אדמו"ר הזקן שהיה נשמע בעת דביקותו "איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דאין ג"ע, איך וויל ניט דאין עוה"ב וכו' איך וויל מערניט אז דיך אליין". – שאינו חפץ בגילויים כי אם דוקא עצמות אוא"ס.

והיינו שכאשר מסתפק בגילויים, לא יכאב לו מכך שהגילוי אינו מאיר בכל מקום, שכן רצונו הוא שיאיר בו הגילוי. ורק כאשר רצונו הוא בעצמות – "איך וויל מערניט אז דיך אליין", אזי אינו מסתפק בכך שאצלו מאיר הגילוי, אלא משתוקק הוא שאלוקות יאיר בכל נקודה בעולם, שדוקא אז זהו גילוי העצמות.

וזהו הביאור גם בהמאמר כאן, דכאשר עבודתו היא מצד הגילויים, יכול הוא להגיע לרגש של שביעות רצון ממה שהשיג. ודוקא כאשר עבודתו היא בכדי לבצע את כוונת העצמות אזי מונח אצלו שלא שייך שיהיה רגע בו לא תבוצע כוונת העצמות. משום דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום.

ועפ"ז יש לבאר הא דממשיך בהמאמר שהסרת המחלה דהרגש עצמו נעשית דוקא ע"י שלישי המדבר – עצמות ומהות א"ס ב"ה; כיון שדוקא בכך שמשים לנגד עיניו לבצע את כוונת העצמות, אזי שייך שייפטר מהרגש עצמו. משא"כ מצד ענייני הגילויים, הנה גם "צדיק גמור אוהב ה' ביראה ואהבה בתענוגים" הוא בדרגת "יש מי שאוהב".

ז.

הרגשה נוספת בהנ"ל

ולסיום יש להדגיש, דע"פ הביאור הנ"ל, דמצד הכוונה העצמית נוגע אף פרטי המצוות, כיון שאף על ידם מתבצעת הכוונה דדירה בתחתונים. יובן בפשטות, דאף שעומד בתנועה ד"מה לי אהבה מה לי יראה וכו'", אין זה סותר לעבודתו מתוך אהבה ויראה וכו'. כיון דזה גופא הוא מתוך הכרה עמוקה שאין לו בעולמו אלא לבצע את כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ומצד זה עובד עבודתו מתוך רצון ותענוג.



יחוד סובב וממלא

תוכן מאמר כ"ק אדמו"ר • החידוש ביחוד בל"ג וגבול • אופן נעלה יותר
ביחוד הנ"ל • ביאור ב' אופנים הנ"ל ביחוד סובב וממלא • ב' אופנים
הנ"ל בעבודת האדם • ג' דרגות בזכור הוי' מה הוי' לנו • החילוק בין ב'
האופנים בירידה צורך עליה • הביאור בזה ע"פ הנ"ל

א' התמימים

א.

תוכן מאמר כ"ק אדמו"ר

בד"ה "ציון במשפט תפדה" תשל"ו: מבאר כ"ק אדמו"ר גודל ההכרח בקיום המצוות באופן דבכל יום יהיו בעיניך כחדשים, דדוקא אז המרירות והשמחה שלו אינם בענייני עולם הזה. משא"כ כאשר קיום המצוות שלו אינו באופן דחדשים, אזי המרירות והשמחה שלו הם מענייני עולם הזה.

ומבאר שהענין דבכל יום יהיו בעיניך כחדשים בא מגילוי אוא"ס שלמעלה מגדר הזמן; דמצד החיות האלוקי המתלבש בעולמות, הנה מאחר שגדר העולם הוא זמן ומקום לא שייך שיאיר בעולם ענין שלמעלה מהזמן (בכל יום יהיו בעיניך כחדשים). וזה שמאיר בעולם ענין שלמעלה מהזמן הוא מצד אור הסובב שלמעלה מגדר זמן ומקום, ולכן שייך שבכל יום יהיו בעיניך כחדשים.

ובאות ג' מוסיף, שאף מצד אור הסובב אין שייך שיאיר זה בפנימיות בעולמות, שכן אור הסובב מוגדר בכך שהוא בל"ג, היינו שאינו יכול לפעול במדידה והגבלה באופן פנימי, מאחר שאינו מכיר בו. וזה שבכל יום יהיו בעיניך כחדשים - שבמעשה המצוות המוגבל דהאדם פה למטה, יש חיות מענין שלמעלה מהגבלת הזמן. שהמשמעות של ענין זה הוא, שהאור שלמעלה מהגבלת הזמן נמשך ופועל למטה במדידה והגבלה - זהו מצד גילוי כח העצמות שאינו מוגדר בשום גדר, לא בגדר הגבול ולא בגדר הבל"ג. וענין

זה הוא יחוד סובב וממלא.

ואח"כ מוסיף באות ד', וזל"ה"ק בהמאמר: ויש להוסיף, דזה שהענין דבכל יום יהיו בעיניך כחדשים הוא ע"י יחוד סובב וממלא הוא לא רק בכדי שהענין דלמעלה מהזמן (סובב) יורגש בהאדם בפנימיות, אלא גם מפני שבהענין דבכל יום כחדשים עצמו ישנם שני ההפכים דלמעלה מהזמן וזמן. שהרי הענין דחדשים (והיוקר והחביבות שבזה) הוא השינוי, שבתחילה לא הי' הדבר ונתחדש רק עכשיו. וזה שבכל יום הם בעיניו כחדשים הוא שהחידוש (השינוי) הוא באופן תמידי שאינו משתנה. ונמצא דזה שהענין דבכל יום כחדשים הוא ע"י יחוד סובב וממלא הוא לא רק שהגילוי דסובב (דלמעלה מהזמן) נרגש אצלו בפנימיות (שע"ז יש לו חיות בהמצוות כדברים חדשים), אלא יתירה מזו, שהזמן עצמו (שמצד אור הממלא) הוא באופן דלמעלה מזמן ושינוי (גילוי הסובב)². עכלה"ק.

ב.

החידוש ביחוד בל"ג ונבול

ויש להוסיף ביאור בענין זה - דבא לבאר כאן אופן נעלה יותר ביחוד סובב וממלא: ובהקדים הביאור בגדר אור הסובב שאינו יכול להימשך בגדרי העולם - זמן ומקום. וכפי שמבאר בהמאמר ב' אופנים בזה: א) שבעולם אינו נרגש כלל האור, ב) שנרגש האור אך גדרי העולם בטלים לגביו.

שכן כל עניינו של אור זה הוא מה שאינו מדידה והגבלה, וכזה הוא בל"ג. ע"כ מובן א"כ שאינו שייך להימשך למדידה והגבלה, כי בכך לא יהי' בל"ג. ולכן האופן בו הוא נמשך לעולמות הוא בא' מב' האופנים הנ"ל: או שאינו נרגש בעולמות, היינו שהמדידה והגבלה אינה מקבלת אותו באופן פנימי. או שהם בטלים, היינו שאין מקום למציאותם בתור מדידה והגבלה. נקודת הדברים: לגבי אור הסובב מצ"ע, כל ענין של מדידה והגבלה מהוה סתירה למציאותו.

וזהו ההפלאה דגילוי כח העצמות, שאינו מוגדר בענין הבל"ג, ולכן ביכולתו להימשך בגדרי העולם באופן פנימי, היינו שבעולם יאיר בפנימיות גילוי שלמעלה ממדידה והגבלה.

וליתר ביאור - ע"פ המבואר בכ"מ³ שמצד אוא"ס הבל"ג כשלעצמו, אף שלהיותו

(2) לקמן ס"ה יובא הביאור, כיצד זה פועל על האדם שהמרירות והשמחה שלו לא יהיו מענייני עוה"ז.

(3) ראה ע"ד דוגמא סה"מ מלוקט ח"ד בד"ה גדול יהי' תשכ"ב (קונטרס שבת נחמו תש"נ), שהתהוות הזמן שמצד שם הוי' היא באופן שאין שם התחלקות (הי' הווה ויהי' כאחד). ודוקא ע"י



בל"ג יכול הוא להגיע ג"כ בגבול, היינו שיתהוו ממנו נבראים מוגבלים, אך זהו באופן שבגבול יורגש דזה שהוא גבול הוא מצד הבל"ג של הקב"ה. ובכדי שיהי' מציאות של גבול אמתית (היינו שחש את מציאותו בתור גבול ממש) זהו ע"י כח הגבול שישנו מצד כח העצמות, שלהיותו פשוט בתכלית הפשיטות הרי הוא כולל בלי גבול וגבול כאחד ממש, ונמשך ממנו כח הגבול להוות נבראים מוגבלים באופן שיחוש את מציאותם.

ומובן א"כ שבכדי שיהי' חיבור של האור הבל"ג עם נבראים מוגבלים, אין זה מצד האור כשלעצמו - שהרי כנ"ל הוא מוגדר בענין הבל"ג, והגבול מהוה סתירה אליו. אלא זהו דוקא מצד כח העצמות הכולל גבול ובל"ג כאחד.

ג.

אופן נעלה יותר ביחוד הנ"ל

ובפרטיות יותר - ישנם ב' אופנים בחיבור אור הבל"ג עם גבול, המבטאים דרגות שונות באלוקות:

אופן א' הוא שאוא"ס הבל"ג מגיע למקום הגבול ופועל בו באופן פנימי. והחידוש בזה הוא, דאף שהנברא הוא מוגבל, ואינו שייך שיאיר בו אור הבל"ג, הנה מצד הבלי גבול של האור יכול הוא לפעול באופן מוגבל בהתאם לגדרי הנברא (והחידוש הוא אף על האור, שאף שפועל באופן מוגבל, נשאר הוא אוא"ס הבל"ג - היינו שמגלה את הבלי גבול של אלוקות, משום שמצד עצמות אין הגבול מהוה סתירה לבל"ג).

וזהו הענין הראשון שמדבר במאמר - שהנברא חש חיות פנימי (בהתאם למציאותו המוגבלת) מענין של בל"ג, הא דבכל יום יהיו בעיניך כחדשים ממש. העדר השינוי. דזהו בל"ג באופן גלוי.

אך זהו רק מה שהבל"ג בא למקום הגבול ופועל בו בהתאם אליו, אך אין זה שהבל"ג מתאחד בתכלית עם הגבול עד שנעשים לדבר אחד ממש. אלא עדיין ישנו ענין הבל"ג כשלעצמו וענין הגבול כשלעצמו, אלא שמתאחדים.

וי"ל שמה שכותב כ"ק אדמו"ר שזהו "ע"י העצמות", אין הכוונה עצמות ממש, אלא על עצמות אוא"ס שלפני הצמצום, שאף שהבל"ג שבדרגא זו הוא אמיתית ענין הבל"ג, (שלכן יכול הוא לפעול בגבול ולהישאר בלי גבול), מ"מ להיותו אור א"ס (גילוי בלבד)

ההתלבשות בשם אלוקים נעשה התחלקות במציאות הזמן - דזהו מה שהנברא חש את מציאותו. והחידוש שהי' בבית המקדש הוא שאף שהי' שם גדר המקום באופן דהתחלקות (ע"י ההתלבשות בשם אלוקים), מ"מ התאחד בתכלית עם שם הוי' שלמעלה מגדר מקום. דזהו מה שמקום הארון (מקום מוגבל - שכל אמה היא מציאות בפ"ע) אינו מן המידה.

- עדיין מורגש בו שהגבול והבל"ג הם שני עניינים שונים. ולכן אינו משנה את הגבול עצמו, כי אם שפועל בו בהתאם אליו.

ואח"כ מוסיף במאמר, דמצד העצמות עצמו, הכולל בל"ג וגבול כאחד ממש. היינו שהגבול כפי שהוא אינו מהוה סתירה לבל"ג, אלא הם דבר אחד ממש. שייך שהגבול עצמו יהי' באופן של בל"ג. דזהו מה שהזמן עצמו הוא למעלה מהזמן, למעלה משינוי, אף שכל עניינו הוא ענין השינוי (גבול).

ד.

ביאור ב' אופנים הנ"ל ביחוד סובב וממלא

ועפ"ז י"ל שיחוד סובב וממלא הנעשה ע"י שקיום המצוות דהאדם הם באופן שבכל יום הם בעיניו כחדשים, הוא ג"כ בב' אופנים. וע"ד הנ"ל:

דהנה, בעניינו של אור הממלא, מבאר במאמר תפילה למשה תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה - קונטרס י"א ניסן תנש"א) דניתן לומר ב' אופנים: א. שעצם חיות העולם היא מסובב, אלא שבאם הי' נמשך בו החיות מסובב עצמו לא הי' העולם מוגבל כ"כ וכל הנבראים היו בו בשוה, וע"י שהחיות שמהסובב נמשך ע"י הממלא נעשה בהם התחלקות. ב. גם החיות דעולם (שבהגבלה ובהתחלקות) שנמשך מאור הממלא הוא לא מצד עצמו, אלא מצד אור הסובב.

ואח"כ בביאור האופן הב', מוסיף, דממלא הוא דוגמת חיות הנפש המתפשט בגוף, וסובב הוא דוגמת חיות הנפש עצמה. ומבאר בזה, שהחיות המתפשט הוא גילוי הענין דחיות הנפש עצמה, דכיון שחיות הנפש עצמה (מה שהנפש היא ח"י בעצם) היא העצם של החיות המתפשט, לכן יש בכח החיות המתפשט לגלות את הענין דחי בעצם.

ועד"ז הוא באור הממלא, שעניינו הוא גילוי אור הסובב. דאור הסובב הוא המהות והעצם של אור הממלא.

היינו שאת אופן הב' גופא ניתן לבאר בב' אופנים: א. אור הממלא עניינו הוא שעל ידו בא לידי ביטוי אור הסובב. שכן מצד אור הסובב עצמו לא שייך שיהיו נבראים מוגבלים, וע"י שמתלבש באור הממלא יכול (אור הסובב) לפעול התהוות של נבראים, אך אור הממלא הוא ענין ודרגא בפ"ע. ב. יתירה מזו - אור הממלא מהותו הוא אור הסובב. היינו דאין זה רק שאור הממלא נמשך ממנו ופועל על ידו, אך הוא מהות אחרת מאור הסובב. כי אם שעניינו העצמי הוא אור הסובב, וממילא כל עניינו הוא אור הסובב

(4) בשונה מאופן הא' שמבאר שאור הממלא פועל פעולה אחרת מאור הסובב. ואין זה שפועלת אור הסובב היא ע"י אור הממלא.



כפי שבא לפי ערך העולמות⁵.

וי"ל דבהמשכת הבל"ג בכך שהאדם חש חיות פנימית מכך שבכל יום קיום המצוות הם בעיניו כחדשים, היינו שהבל"ג אינו מתאחד לגמרי עם הגבול, אלא שבא למקומו ופועל בו. ה"ז פועל יחוד סובב וממלא באופן שניכר שאור הממלא עניינו הוא שדרכו פועל אור הסובב, אך אין מתגלה שמהותו העצמית של אור ממלא היא אור הסובב.

אך בהמשכת הבל"ג בכך שהזמן עצמו הוא באופן דלמעלה מהזמן, היינו שהבל"ג מתאחד בתכלית עם הגבול. אזי אף היחוד דסובב וממלא הוא באופן דהתאחדות מוחלטת, שמתגלה שעניינו העצמי של אור הממלא הוא אור הסובב.

ה.

ב' אופנים הנ"ל בעבודת האדם

ועד"ז י"ל דאף בעבודת האדם הבאה כתוצאה מיחוד זה, כמבואר במאמר, יש חילוק בין אופנים הנ"ל:

דהנה, במאמר מבאר דע"י יחוד סובב וממלא נרגש אצל היהודי שכל ענייני הגוף הם רק בשביל הנשמה. שכן מצד אור הממלא עצמו יש נתינת מקום לענייני הגוף כשלעצמם, ושייך שהמרידות והשמחה שלו יהיו מענייני עוה"ז, ודוקא ע"י יחוד סובב וממלא נרגש שענייני הגוף הם בשביל הנשמה.

ובפשטות י"ל, שכאשר היחוד הוא באופן שאור הממלא שייך לאור הסובב ומגלה אותה, אך אין זה שעניינם אחד. אזי פועל זה אף על העבודה של היהודי, שאף שמורגש אצלו שענייני הגוף הם בשביל הנשמה, מ"מ עדיין הם ב' עניינים שונים, ואין זה אלא

5) אולי יש לקרב קצת אל השכל חילוק זה, ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ח שיחה ל"ב-י"ג תמוז. בה מבאר הטעם לכך שכ"ק אדמו"ר הריי"צ אמר מאמר ד"ה 'הוי' לי בעוזרי' כשנתבשר על השחרור. דזהו משום שרצה לפעול שכל אותם שעסקו למען שחרורו לא ינזקו ע"י השלטונות. ולכן גילה שבעצם כל אלו שעסקו בכך אין להם מציאות של "עוזר" בפ"ע, כי אם הוי' לי בעוזרי - שכל עניינם הי' רק זה שעזר הוי' נתגלה דרכם. ולכן ע"פ טבע לא שייך שיקרה להם נזק.

ואף שגם לולי זאת, ברור הדבר שכל ענין השחרור הי' מאת ה', וכל העוסקים בזה היו רק השליחים לכך בדרך הטבע. מ"מ לולי אמירת המאמר הי' ניתן לומר שהעוסקים בזה היו מציאות בפ"ע, רק שזכו שדרכם הגיעה ישועת ה'. וחידושו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ באמירת המאמר הוא שמלכתחילה אינם מציאות אחרת, כי אם רק מה שעל ידם נתגלה העזר של הקב"ה.

ועד"ז במאמר ד"ה בורא נוב שפתים תשמ"ח (קונטרס ר"ח כסלו תשנ"ג), שמבאר הטעם שדוקא גבי רפואה נאמר "אמר הוי'" ("אמר הוי' ורפאתיו") - אף שכל הדברים מגיעים ע"י הקב"ה. אלא שברפואה ענין זה הוא בגלוי יותר, שלכן יש ברפואה ענין של בל"ג - כמבואר שם בארוכה.

שענייני הגוף הם בשביל הנשמה. וע"ד הענין דכל מעשיך יהיו לשם שמים.
אך כאשר היחוד הוא באופן שנרגש שאור הממלא עניינו העצמי הוא אור הסובב. אזי פועל זה אף על העבודה של היהודי שנרגש אצלו שהגשמיות עצמה היא קדושה. וע"ד הענין דבכל דרכך דעהו. ומובן דאז אין חשש כלל לעניינים הבלתי רצויים המבוארים במאמר.

ו.

ג' דרגות בזכור הוי' מה הי' לנו

ואם כנים הדברים, אולי יש לקשר ענין זה עם המבואר במאמר ד"ה זכור ה' מה הי' לנו תשל"ג (בלתי מוגה):

במאמר זה מבאר כ"ק אדמו"ר שפסוק זה מדבר בענין שלילת הגלות, דזהו מה שמבאר הבעש"ט "זכור ה' מה שנעשה ע"י המ"ה שבנשמה, הביטה וראה איך שהם מחרפים את נפשם (שהו"ע המס"נ) בשביל אהבת ישראל". - דבזה רוצים לשלול את סיבת הגלות שבאה ע"י שנאת חינום.

ובהמשך מוסיף, דאף לפי הפירושים הבלתי רצויים שבפסוק זה יש לבאר שבא לשלול את סיבת הגלות. מצד הענין דירידה צורך עליה. ומביא פירוש נוסף בשם הבעש"ט "זכור ה' מה שנעשה להמ"ה שבהנשמה, הביטה וראה איך שהמ"ה שבהנשמה היא באופן של חרפה, שזהו"ע ראומה (ראו מ"ה), שברצונו להראות את הביטול שבו, וגם התומ"צ שעושה הרי זה כדי שאחרים ידעו מזה.

. . ואף שרוצים לפעול ע"י אמירה זו שיוציאנו הקב"ה מהגלות, וא"כ למה אומרים ענין זה כאן - שהוא ענין של חסרון לכאורה. הנה בזה באים לומר שבאופן זה התקין הקב"ה את העולם. וכמבואר בגמרא לעולם ילמד אדם. . אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הרי שכן הטביע הקב"ה בטבע העולם שהתחלת הלימוד הוא באופן שלא לשמה. . וזהו שאומרים זכור ה' מה הי' לנו גו', שכן הטביע הקב"ה בטבע העולם כו', ולכן אין זה ענין של חסרון.

וממשיך ומביא פירוש נוסף בשם הה"מ, נמוך יותר, ומבאר שאף ביאור זה קשור עם שלילת הגלות: זכור ה' מה שנעשה להמ"ה שבנשמתו, דאיזהו שוטה המאבד מה שנותנים לו. . כי עיקר האדם הוא הצלם דמות אדם שבו. . וזהו פירוש איזהו שוטה המאבד מ"ה שנותנים לו, ר"ל צלם אדם גימטריא מ"ה (בחי' ונחנו מ"ה שהו"ע הביטול) שנותנים לו מהעולמות העליונים, ונק' שוטה כי אבד זה מחמת שטות, כי אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס כו'.



ומביא פי' נוסף עד"ז, שזהו פירוש הפשוט, זכור ה' מה הי' לנו הביטה וראה את חרפתנו, שהו"ע וחרפת אלמנותיך, שעכשיו בגלות נק' כנס"י בשם אלמנה. ומבאר שם דקאי על הירידה הנעשית ע"י החטאים.

ובסיום הענין אומר: ואין זה שרוצים ח"ו לומר בזה חסרון על בני ישראל, אלא שע"ז רוצים לעורר ענין נעלה יותר, וכמבואר בענין אבי ואמי עזבוני והוי' יאספני, דאבי ואמי עזבוני קאי על חו"ב, וע"י שהם עזבוני הנה והוי' יאספני, דקאי על עצמות ומהות, וזה לוקח גם את עצם הנשמה שלמטה.

ולסיכום נמצא שיש כאן ג' ביאורים (בכללות): ביאור הא' דהבעש"ט דפסוק זה מדבר למעליותא, על כך שמחרפים נפשם על אהבת ישראל. וב' ביאורים נוספים שאינם למעליותא - ובהם גופא ב' אופנים (דרגות): א. ביאור הב' דהבעש"ט דהעבודה היא באופן דשלא לשמה (קליפת ראומה). ב. ביאור הה"מ דאבד את בחי' המ"ה שבנשמה. ועד"ז הפי' הפשוט שקאי על חרפת אלמנותיך, דקאי על הירידה שע"י החטאים.

ז.

החילוק בין ב' האופנים בירידה צורך עליה

והנה, בב' הביאורים שאינם למעליותא יש חילוק באופן הביאור של כ"ק אדמו"ר כיצד בכל זאת קשור פסוק זה עם שלילת הגלות. דבביאור הראשון - דהעבודה היא שלא לשמה, מבאר כ"ק אדמו"ר דזהו הסדר שהטביע הקב"ה בעולמו, דתחילת העבודה היא באופן שלא לשמה וכתוצאה מזה באים אח"כ לעבודה באופן דלשמה. היינו שהירידה היא לצורך העליה הבאה לאחר מכן.

אך בביאור השני - דמדבר על הירידה שע"י החטאים, מביא כ"ק אדמו"ר את הפסוק "כי אבי ואמי יעזבוני והוי' יאספני", היינו, שאבי ואמי עזבוני זה עצמו הטעם מה שהוי' יאספני. שהחסרון שנגרם מצד הירידה בגלות מעורר את האהבה העצמית של הקב"ה, וזה לוקח את עצם הנשמה שלמטה.

וי"ל דהם ב' אופנים בעליה שע"י הירידה: דלאופן הא', אין זה אלא שהירידה מביאה אח"כ את העליה, דזהו מה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. משא"כ לביאור הב', בירידה

(6) וכמבואר ג"כ בארוכה במאמרי פורים, ע"ד דוגמא בד"ה ליהודים היתה אורה תשי"ב, שדוקא מצד ההעלם שבזמן הגלות, שאין את העבודה הראוי' בשכל ומידות, אזי העבודה היא מצד עצם הנשמה.

ובד"ה ונחה תשכ"ה (קונטרס אחרון של פסח תשמ"ז) שחושך הגלות בכוחו דוקא לעורר את כח המס"נ. שבזה בא לידי ביטוי שכוונת ההעלם הוא בשביל הגילוי.

עצמה טמון העליה, דזהו מה שע"י שאבי ואמי עזבוני - זה עצמו מביא לכך שהוי' יאספני, הטוב הטמון בירידה עצמה.

ח.

הביאור בזה ע"פ הנ"ל

ויש לומר ההסברה בזה ע"פ משנת"ל בארוכה, ובהקדים:

זה שהאדם עוסק בתומ"צ שלא לשמה, שייך זה לסדר שבו ברא הקב"ה את העולם, והיינו דשייך זה לגילויים דאלוקות. דהסדר שבו האדם מתחבר לאלוקות הוא באופן שתחילה הוא עובד את ה' שלא לשמה, מתוך מטרה שאח"כ יבוא לעבודה לשמה.

אמנם, זה שהאדם עובר עבירה ר"ל - זוהי ירידה שאין לה מקום מצד הגילויים דאלוקות. דזהו המבואר בד"ה וכל אדם תשכ"ג (סה"מ מלוקט ח"ה - קונטרס וא"ו תשרי תנש"א) בענין "שאלו לחכמה הנפש החוטאת במה תתכפר ואמרה הנפש החוטאת היא תמות . . שאלו להקב"ה ואמר יעשה תשובה ויתכפר לו". ומבאר בזה, דמצד האור המתלבש בעולם, מכיון שהחטא הוא היפך כוונת בריאת העולם, א"א להיות כפרה על זה. והאפשרות לכפרה הוא מצד הדרגות שלמעלה מהעולם, עד שמצד הקב"ה בעצמו - אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות - מועלת תשובה לבריה.

וממשיך שם במאמר, דזוהי מעלת התשובה שבכל השנה. ומעלת התשובה דיום הכפורים היא שהכפרה דיום הכפורים היא מצד עיצומו של יום, שכפרה זו היא נעלית יותר מהכפרה שע"י התשובה. ומבאר בזה, דבכל השנה ע"י התשובה ממשיכים מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח ברצון. דזה שבעל הרצון אינו מוכרח בהרצון הו"ע ההפלאה דאוא"ס ולא עצמות אוא"ס ממש. ולכן צריכה להיות סליחה וכפרה על זה שעשו היפך הרצון. משא"כ לגבי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מבעל הרצון אין שייך פגם מלכתחילה. וזהו"ע עיצומו של יום מכפר.

והיינו, דאף מצד הגילויים שלמעלה מהשתלשלות ניכר הפגם שבחטא, אלא שלהיותו בל"ג (בעל הרצון שאינו מוכרח בהרצון) פועל הוא כפרה על החטא. ודוקא מצד עצמות אוא"ס עצמו אין שייך פגם מלכתחילה, ואין כאן פעולה של כפרה על חטא.

ועפ"ז יש לבאר, דהירידה הא' המובאת במאמר דידן - שהעסק בתומ"צ הוא שלא לשמה, כיון שירידה זו היא מצד דרגת הגילויים, מורגש בירידה זו שהיא לצורך עלי' הבאה אח"כ - שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אך אין שייך שיורגש בה עצמה ענין של עלי', כיון שמצד דרגת הגילויים אכן מדובר בירידה. אלא שמצד הגילויים שלמעלה מהשתלשלות שייך שיורגש בזה העלי' הבאה לאחר מכן.



משא"כ בירידה שע"י עבירות ר"ל, אין לזה מקום מצד דרגת הגילויים כנ"ל. ורק מצד עצמות א"ס שלפניו כחשיכה כאורה שייך ענין זה, ולכן כאשר מתגלה הכוונה הפנימית שבזה הרי זה באופן שמתגלה הטוב שבירידה עצמה. כיון שמצד עצמות א"ס עצמו הירידה והעלי' הבאה לאחר מכן הם חד ממש⁷.



(7) עיין בלקו"ש ח"ה לך לך א' סי"ב, שאף שמעשה העבירה גופא היא ודאי היפך רצון העליון, מ"מ הירידה הנעשית באדם ובעולם כתוצאה מזה, אינה נגד רצון העליון. וממילא מובן שאין זה ירידה אמיתית אלא חלק מהעליה הבאה על ידה. עיין שם הביאור בכל זה בארוכה.



שער הלכה



ביאור בשיטת אדמוה"ז בעשיית בסיס לדבר האסור

מצ"ב בהוספת אדמוה"ז המילים 'וגם הי' דעתו לנער' בנוגע לנר שנפל בשבת לכלי + מבאר דלשיטת אדמוה"ז אפי' כשנפל המוקצה לכלי לאחר בניית השבת - אפי' כשרצונו שישאר בו רק לזמן מה - נעשה הכלי בסיס - יתבאר הוספת הל' - 'הי' בדעתו לנער' + מבאר דהא דמצריך ב' תנאים - שנפל בשבת וגם בדעתו לנער - זהו בכדי לצאת לכל השיטות - ומבאר דמחלוקתם היא לענין משהיה המוקצה לזמן מה - האם גורם לעשותו 'בסיס' + סיכום על הנ"ל + הצעה למקור דברי אדמוה"ז בשיטת רש"י ותוס' + חילוק בב' מיני ביטול כלי מהיכנו + הביאור בהנ"ל + ביאור באו"א + ביאור החילוק בין שמן לנר

הרה"ג הרה"ח אברהם אזדאבא שליט"א

מראשי ישיבתנו, מרא דאתרא וחבר הכד"צ דק"ק קראון הייטס

א.

מצ"ב בהוספת אדמוה"ז המילים 'וגם הי' דעתו לנער' בנוגע לנר שנפל בשבת לכלי

כתב אדמוה"ז בשולחנו: "מותר ליתן כלי בשבת תחת נר של שעה או של חלב הדולק לקבל בו את הנר אם יפול שאין כאן ביטול כלי מהיכנו כיון שאפשר לנער הנר מהכלי מיד שיפול שמה ולטלטל הכלי אח"כ כמו שירצה שאין איסור לנער הנר משום איסור כיבוי או הבערה כמו שיתבאר בסי' רע"ז וגם אין איסור משום טלטול מוקצה כיון שאינו מטלטל הנר המוקצה בידים אלא מנער הכלי והוא נופל מאליו ואין הכלי נעשה בסיס לדבר האסור כיון שלא היה האיסור בתוכו בבין השמשות וגם היה דעתו לנער (עיין סי' ש"ט)".



והיינו שאין בעיתיות בלהניח כלי תחת נר בשבת כדי לתופסו במידה ויפול, מצד הדין של מבטל כלי מהיכנו, כיוון שיכול לנער את הכלי שיפול הנר מעליו (אחר שנפל אליו), ואין נעשה בסיס לדבר האסור כיוון שלא היה עליו בבה"ש ובדעתו לנערו.

והנה לכאורה הי' אפשר לפרש דעיקר כוונתו של רבינו שמציין המ"מ (עיי' סי' ש"ט) קאי על מה שכתב שלא נפל הנר בכלי בביה"ש ממילא אין כאן בסיס, אבל מ"מ אם הי' דעתו להניחו עדיין יש כאן מבטל כלי מהיכנו כיון שכ"ז שנמצא הנר בכלי אינו יכול להשתמש בזה לכן מוכרח נמי שיהא דעתו לנערו כדי שלא יתבטל הכלי מהיכנו.

אבל עדיין לא מובן:

(א) למה המ"מ הוא לא מיד לאחר שכותב רבינו "כיון שלא הי' האיסור בתוכו בביה"ש" שזהו עיקר המדובר שם אימתי הכלי נעשית בסיס להאיסור?

(ב) מה נוגע זה שבכוונתו לנערו, כיון שסו"ס לפי הכלל בסי' ש"ט², דאם לא הי' המוקצה עליו בביה"ש אין כאן דין בסיס, א"כ מה איכפת לן אם בכוונתו לנערו הרי בין כך ובין כך לא חל עליו דין בסיס כיון שלא הי' עליו בביה"ש?

ב.

מבאר דלשיטת אדמוה"ז אפי' כשנפל המוקצה לכלי לאחר כניסת השבת – אפי' כשרצונו שישאר בו רק לזמן מה – נעשה הכלי בסיס – יתבאר הוספת הל' – הי' בדעתו לנערו

לכן נראה לומר דיש חידוש בשיטת רבינו בהמחלוקת המובאת שם³ גבי אם בדעתו שיהא המוקצה מונח על חפץ רק בהתחלת השבת ולא כל השבת אם נעשה בסיס או לא, דהנה לפי משמעות המג"א ועוד אחרונים משמע שכל מחלוקת הוא דוקא שהי' עכ"פ מונח שם איזה זמן בביה"ש, אבל באם נפל לכתחלה לאחר זמן ביה"ש לא חל עליו דין בסיס כלל לכ"ע, אבל לרבינו ס"ל דלפי המ"ד דאפילו הי' דעתו שיהא מונח רק בביה"ש מ"מ נעשית בסיס לכל השבת ה"ה אם נפל המוקצה בכלי אפילו לאחר ביה"ש ודעתו שיהא מונח שם ג"כ נעשית בסיס לאיסור כל יום השבת.

והא דנקט שהי' מונח בביה"ש, הטעם דנקט ביה"ש משום דאסור להניח מוקצה בכלי בשבת שהרי הוא אסור בטילטול, משא"כ כאן שנפל הנר של שעה בשבת שנפל המוקצה מאליו, אזי תלוי מחשבתו של אדם, דאם דעתו שיהא הנר מונח שם ולא ינער אותו אזי לפי מ"ד דס"ל דלא בעינן שיהא מונח שם כל השבת ה"ה אם נפל בשבת בני"ד

(2) ובמג"א כאן.

(3) ש"ט, ס"ז.

שנפל הנר בשבת אם הי' דעתו שיהא מונח שם איזה משך זמן אזי חל עליו דין בסיס. ואמנם עדיין קשה א"כ מדוע צריך רבינו לכתוב "כיון שלא הי' האיסור בתוכו ביה"ש" כיון שדעתו לנערו מהו הנ"מ אם הי' שם ביה"ש או לא שהרי עיקר הדגשה אם דעתו להניחו או לא?

ג.

מבאר דהא דמצריך ב' תנאים – שנפל בשבת וגם בדעתו לנערו – וזה בכדי לצאת לכל השיטות – ומבאר דמחלוקתם היא לענין משהה המוקצה לזמן מה – האם גורם לעשותו 'בסיס'.

וי"ל דלפי מ"ד דס"ל⁴ דאם מונח ביה"ש דאמרינן דאיתקצאי לכולא יומא אע"פ שדעתו לנערו אח"כ, נמצא שלפי מ"ד זה אם הי' איזה זמן בביה"ש אזי אסור לכולא יומא, לכן לא מועיל מה שדעתו לנערו מיד כיון שברצונו שהנר יפול בכלי דוקא ולא על השולחן, נמצא דיש ג"כ דעת שיהא מונח קצת בביה"ש אזי לא מועיל שינער מיד לאחר שכבר הי' מונח בתוכו.

לכן בעי רבינו ב' תנאים: א. שלא יקרה זה בביה"ש שאז לא יועיל דעתו לנער מיד כיון שדעתו שיפול בתוך הכלי ולפי דיעה הא' נעשית בסיס לכל השבת. ב. שנפל לאחר ביה"ש צריך דעתו שינער מיד כדי לצאת דיעה הב'⁵ דלא בעינן דעתו שיהא מונח כל השבת.

וא"ת מנין לחדש דבביה"ש לא מועיל דעתו לנער ולאחר ביה"ש אזי מספיק שדעתו לנער?

וי"ל דלפי האמת לא שייך לחלק בין זמן של ביה"ש ובין זמן כל השבת בנוגע אם יש לו כוונה לנער מיד, רק החילוק זה תלוי במחלוקת שם⁶ בין ב' דיעות, דאם בכדי להגדיר איזה דבר בגדר "בסיס" צריך שיהא כוונתו שיהא שם כל השבת או לא, דהיינו לפי המ"ד דאם כוונתו שיהא מונח שם רק לאחר ביה"ש ואח"כ יקח אותו מ"מ אמרינן דאיתקצאי לכולא יומא, מ"ד זה ס"ל דגדר "בסיס" הוא חל על איזה זמן מועט בדרך ממילא לכן אם חל ביה"ש אזי אמרינן דאיתקצאי לכולא יומא, אבל אם נפל באמצע השבת לא חל עליו כלל גדר "בסיס" משום דס"ל דגדר בסיס הוא דוקא שיחול על כל יום השבת.

(4) שם בסי' ש"ז.

(5) שם.

(6) ש"ט.



ד. סיכום על הנ"ל

לפי הנ"ל מצינו דיש כאן לחומרא ולקולא לב' השיטות, דלמ"ד הא' אם חשב שיהא מונח שם לאחר ביה"ש איתקצאי לכולא יומא (לחומרא) אבל אם נעשית בסיס באמצע השבת⁷ אזי לא נעשית בסיס כלל אפילו לא מכיון לנער מיד (לקולא). ולמ"ד הב' הוא להיפוך דאם כוונתו שלא יהא מונח שם כל השבת לא אמרינן איתקצאי ולא נעשית בסיס (לקולא), אבל נעשית בסיס באמצע השבת ולא הי' כוונה לנער מיד נעשית בסיס לאותו זמן שמונח שם (לחומרא).

לפי הנ"ל מובן ב' תנאים דכתב אדמוה"ז, שהם לפי ב' דיעות הנ"ל: א. שלא יפול בביה"ש שאז לפי דיעה הא' לא מועיל דעתו לנער מיד כיון שאותו רגע שרוצה שיפול בתוך הכלי נעשית בסיס אותה רגע ואיתקצאי לכולא יומא. ב. לאחר ביה"ש בעי דעתו לנער כדי לצאת דיעה הב' שגם באמצע השבת יש חלות של גדר "בסיס" לכן צריך דעתו לנער מיד כדי שלא יהא חל עליו כלל דין "בסיס".

ונמצא דלפי דיעה הב' אם נפל באמצע השבת ודעתו שיונח שם איזה זמן נעשית בסיס, דזה דלא כמג"א דמסיק דאם לא הי' שם בביה"ש אין דין בסיס כלל.

ה. הצעה למקור דברי אדמוה"ז בשיטת רש"י ותוס'

אחר חידוש זה מצאתי בספר תוס' שבת⁸ דמביא רא' דשיטת רש"י ותוס' היא דגם באמצע השבת יש לו דין בסיס, ונ"ל שזה ג"כ שיטת רבינו לפי דיעה ב' הנ"ל, אבל יש כאן קצת סתירה למה שנתבאר לקמן שם בספר תוס' שבת⁹ דמביא פי' רש"י דטעמא דאסור ליתן כלי תחת הנר לקבל שמן הוא משום דסותר¹⁰ הכלי כיון שאינו יכול להשתמש כל זמן שהמוקצה נמצא בתוכו, ולא ס"ל משום מלאכת בנין משום דלא הוי בסיס, דאזי ממילא מותר לטלטל הכלי לצורך גופו ומקומו ממילא לא שייך כאן בנין¹¹.

וכן משמע בשו"ע רבינו דכתב: ¹² "מפני שדומה כאלו סותר הכלי" דמשמע דרבינו

(7) ע"ד נר שנפל בתוכו.

(8) סק"ב.

(9) סק"ה.

(10) דמבטל הכלי מהיכנו.

(11) עיין ג"כ בביאורים שם [א].

(12) ס"ג.

ג"כ ס"ל דאין כאן דין בסיס, דלפי ביאור הנ"ל אם הי' איסור טילטול מחמת בסיס הי' צריך רבינו לאסור מטעם בנין ע"ד פי' אחד ברש"י על המשנה¹³.

וגם הוא סותר מה שפסק רבינו לקמץ¹⁴ דאם הודלק בשבת בין באיסור ובין בהיתר דלאחר שכבה מותר לטלטלו לצורך גו"מ, דלכאורה הרי הכלי נעשית בסיס לנר א"כ איך מותר לטלטל אותו?

ו.

חילוק בב' מיני ביטול כלי מהיכנו

ואפשר לומר דרבינו ס"ל דיש בזה ב' דינים: דאע"פ שגם באמצע שבת יש לו דין בסיס¹⁵, מ"מ חלוקים הם בדיניהם בין בסיס שנעשית ביה"ש לבין בסיס שנעשה באמצע שבת, דבסיס שנעשה בביה"ש נשאר באיסורו כל השבת ואפילו לאחר שכבר כלה כל השמן הנר בעצמו אסור לטלטל אפילו לצורך גו"מ כל השבת, ואילו בנעשה בסיס באמצע השבת האיסור חל דוקא כ"ז שהוא דלוק (ומונח שם).

לכן בנידו"ד בנר כיון שדעתו לנער מיד, לא נעשית הכלי בסיס ולא נאסר בטלטול, משא"כ בשמן כיון שאינו רוצה להפסיד השמן ודעתו שיהא השמן מונח שם לכן נעשית הכלי בסיס ואסור בטלטול, ומה שרבינו נקט טעמו משום סותר כלי ולא נקט טעמא משום בונה, משום דמלאכת בונה לא הי' שייך כאן רק אם הי' הכלי אסור בטילטול כל השבת, אבל כיון שאם ינטל השמן אין כאן איסור טילטול, זהו נחשב כבנין ארעי דלא חשוב בנין, הגם דבבנין גמור מחמירין גם דבנין ארעי אוכל בנידון זה כיון שאין זה נחשב לבנין שהרי לא נדבק זה בקרקע רק מצד איסור טילטול רק נראה כבנין לכן אם אין איסור טילטול לכל השבת לא נחשב לבנין כלל, אבל סתירת כלי חשוב כיוון שכעת א"א להשתמש בכלי זה, ואסור לבטל כלי מהיכנו אפילו על מקצת זמן.

והגם שדין בנין וסתירת כלי הוא מטעם מלאכת בנין, מ"מ יש ביניהם חילוק גדול שהרי בעצם הכלי לא מחובר לקרקע רק כיון שיש איסור לטלטל.

ז.

הביאור בהנ"ל

ונ"ל דהא דחשוב כבנין אפ"ל דהו סברא קלושה (דהרי לא חיברו לשום דבר), לכן

(13) שבת מב, ב.

(14) סי' רעט ס"ו.

(15) לפי דיעה הב' הנ"ל



כיון שלא נאסר לכל הזמן אין לדמות זה לבנין ע"ג הקרקע, אלא רק בנוגע לכלי עצמו, כיון שבאותו זמן א"א להשתמש בו נחשב כסתירת כלי, וע"ד הדין טבילה כלים דאסור מטעם תיקון כלי, דהו ג"כ אותו סברא דאע"פ דהכלי הוא מציאות מצד עצמו וראוי לשימוש, מ"מ כיון שיש איסור להשתמש בכלי בלי טבילה נחשבת הטבילה לתיקון כלי, וכמו"כ בנדר"ד, ביטול יכולת השימוש בכלי נחשבת כסתירת כלי.

אמנם לאחר העיון נראה דאפשר לבאר באופן אחר יותר פשוט, דקשה לומר דמה שרבינו מביא ב' תנאים הנ"ל¹⁶ תלוי בב' דיעות בסי' ש"ט, דהא פסק שם דעיקר כסברא הראשונה, ולפי דיעה זו לא חל דין בסיס רק לכולא שבת דהיינו שהתחיל בביה"ש ולא על מקצת שבת, א"כ אז בכל אופן לאחר ביה"ש אין כאן חשש של בסיס כלל? וא"כ היה לרבינו לפרש דהעיקר לדינא הוא שלא יפול בביה"ש שזהו הלכה כדיעה הא' שדוקא שנופל בביה"ש נעשית בסיס ולא אח"כ, אמנם לכתחילה יכוין לנער כדי שלא תעשה בסיס לפי מ"ד הב', אבל במקום הפסד מרובה יש לסמוך על דיעה הב', כמו שרבינו מפרט כל זה בסי' ש"ט?

ח.

ביאור באו"א

לכן נ"ל לבאר דאפילו למ"ד הא' דס"ל דאם נעשית בסיס ביה"ש איתקצאי לכולא יומא, אין הפירוש דס"ל דבסיס חל דוקא אכולא שבת ולא על מקצתו, אלא הפירוש הוא דאם חל בכניסת שבת (ביה"ש) אזי אפי' אם בכוונתו לנער לא נתבטל ממנו דין בסיס, אך מ"מ אם קרה בשבת שנפל שם נר אזי דין בסיס תלוי אם בדעתו שיהא מונח שם¹⁷.

וכן יש לדייק מלשון רבינו¹⁸: "לפי שמתוך שנעשו החבית והנר בסיס לאיסור בביה"ש שהיא תחילת כניסת שבת הוקצה לכל השבת כולה ואין דעתו מועלת להתירו".

משמע דטעם דלא מועיל מחשבתו להתירו הוא משום שנעשית בסיס בתחלת כניסת השבת, אבל אם נעשית בסיס באמצע יום השבת אזי תלוי אם דעתו שיהא מונח שם או לא¹⁹.

נמצא דב' תנאים אלו עולים שפיר לפי דיעה הא':

א. שלא יפול בביה"ש שאז לא מועיל מחשבתו לנער (ואינו דומה לדין מי ששכח

(16) לא נפל בביה"ש ודעתו לנער.

(17) כל השבת, עיין בתוס' שבת כאן.

(18) סי' ש"ט ס"ז.

(19) עיין בתוס' שבת כאן, דזהו שיטת רש"י ותוס'.

מוקצה ע"ג כלי מע"ש שלא נעשית בסיס, דהתם שכח לקחת זה קודם ביה"ש נמצא שהי' המוקצה על הכלי לא מדעת' משא"כ בנידון זה הרי רוצה שכלי יקבל את השמן או הנר אלא שדעתו לערות מיד או לאחר זמן לכן זה יותר חמור, דאם נפל בביה"ש לא מועיל מה שבדעת' לערות מהכלי כיון שהי' דעת' שהכלי יקבל את המוקצה לכה"פ על זמן מועט). ב. לאחר ביה"ש בעינן מחשבתו לנער כדי שלא יחול בסיס ע"י מחשבתו שיהא מונח שם.

ט.

ביאור החילוק בין שמן לנר

אמנם עדיין צ"ב א"כ למה בסוף ס"ה כותב רבינו הטעם שאסור ליתן כלי תחת הנר לקבל השמן משום דאין רוצה להפסיד השמן ובשביל כך "הוא נותנו שם ומבטלו מהיכנו", למה לא מסיק הטעם משום שנעשית בסיס שהוא יותר חמור?

וי"ל בהקדים עפ"י המבואר בשו"ע רבינו²⁰ דמחלק בין נר שהי' דלוק ביה"ש שהוא מוקצה לכל השבת ובין נר שהודלק בשבת שאינו נעשית מוקצה לכל השבת כולה רק בזמן שהוא דולק.

ונתבאר שם דבשעה שהוא דולק אסור אפילו טלטול לצורך גו"מ אבל לאחר שכבה מותר לטלטלו לצורך גו"מ, א"כ שבשעה שדולק אסור לטלטל אפילו הכלי דינו כבסיס לנר הדולק, ומדוע לא כותב רבינו מטעם בסיס ומשתמש רק במלה "מוקצה"?

והביאור בזה פשוט דגדר בסיס הוא דוקא כשחל עליו בביה"ש, אבל מה שנאסר בטלטול בשבת עצמה מטעם שיש עליו מוקצה²¹, משום שע"ז הוא מטלטל הנר שאסור בטלטול, וכן י"ל בני"ד דמה שהשמן מונח בכלי אע"פ שהשמן עצמו הוא אסור בטלטול לכל השבת שהרי הוא בסיס לנר מביה"ש²², מ"מ אותה כלי שמניח תחת הנר באמצע השבת ע"ז לא חל דין בסיס רק דכ"ז שהשמן בכלי גם הוא אסור לטלטל אבל לא נעשית בסיס להשמן להאסר לכל השבת, ממילא הברירה בידו לנער את השמן אם רוצה להפסידו ואז מותר לטלטל הכלי, אבל ברוצה השמן לקיימו הרי אסור לטלטל הכלי עם השמן משום איסור טלטול השמן ע"י דבר אחר, ועי"ז הוא מבטל הכלי מהיכנו, ולא שייך כאן בנין כיון שמותר לנער השמן אם רוצה ומשתמש בכלי, נמצא שהכלי בעצם מותר בטלטול ואין כאן דמיון לבנין²³.

(20) בסי' רע"ט, ס"ו.

(21) סי' רע"ט הנ"ל.

(22) סי' רע"ט, ס"ב.

(23) עיין ג"כ בתוס' שבת ובביאורים שם.



אבל בנר שעוה אם נפל בביה"ש כיון שהי' עדיין דולק נמצא שהכלי נעשית בסיס לנר בתחילת השבת והוי דין בסיס ולא מועיל מחשבתו לנער כנ"ל, דכבר נח דעתו בזה שהכלי נמצא שם בביה"ש.

ויש להעיר כאן דמדברי אדמוה"ז גבי שמן משמע דאם רוצה להפסיד השמן דמותר לנער השמן ולהשתמש בכלי, ולא חילק דזה דווקא באם נטף השמן לאחר ביה"ש אבל באם נטף בביה"ש אסור שנעשית דין בסיס כמו בנר? וע"פ הנ"ל יובן, דשמן אפילו נוטף בביה"ש לא עושה את הכלי בסיס, כיון שהשמן נוטף בלי אש דולקת וממילא לא חל על הכלי דין בסיס, והוא אוסר רק מצד מבטל כלי מהכנו, משא"כ בנר כיון שנופל כשהוא דולק ממילא נעשה הכלי בסיס לאותה האש, ולכן כותב רבינו "שלא הי' האיסור בתוכו בביה"ש וכו'", שאם נפל הנר בביה"ש כיון שהי' דלוק נעשה הכלי בסיס אף אם היה בדעתו לנער.





חלל עשרה ברשות היחיד

ב' דיוקים בדברי אדה"ז + ביאור שהחלל י' מחשיב את המחיצות + קושיות על ביאור הנ"ל + ביאור שמחיצות חיצוניות מועילות רק כשיש חלל י' + נפק"מ לכשיש לו מחיצות ואין חלל י' ודיוק בלשון אדה"ז + שיטת התוס' בשבת שצריך חלל י' + ד' שינויים בין התוס' בשבת והתוס' ביומא + ביאור שינויים הנ"ל במח' האם צריך חלל י' + דיוק נוסף בלשון אדה"ז

הרב בנימין שי' וילהלם
נ"נ בישיבה

א.

ב' דיוקים בדברי אדה"ז

איתא בשו"ע אדה"ז סי' שמ"ה סכ"ב וז"ל: "בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה וקיריו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד' הרי . . . תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה.

ואם חקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר . . . ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים.

ואע"פ שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות ממנה הרבה

(1) וזאת למודעי: דאף שכבר רבים וגדולים ממני התעסקו בליבון וביאור סוגיא זו בכלל ובדברי אדה"ז בפרט, הנה מאחר ולא ראיתי מי שביאר את דבריו הק' באופן שיתבאר לקמן, ולענ"ד הנה ביאור זה נכנס היטב בלשונו הטהור, לא מנעתי עצמי מלכתוב אשר עלה בדעתי בביאור דברי אדה"ז, ואבקש מהאי גברי רברבי שיעמידוני על האמת באם שגיתי. ובודאי שאין להסיק מכאן מסקנות אליבא דהלכתא, כמובן וגם פשוט.



נקראת רה"י.

. . אבל כשלא חקקו בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים".

ואחר העיון בלשונו הזהב נראה לכאורה שישנם כמה דברים המצריכים ביאור:

א. דהנה בתחילה כתב שהטעם לכך שתוך הבית דינו ככרמלית הוא "כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה"², ובסוף דבריו כתב ש"אין תוכו נעשה רה"י . . הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים".

ולכאורה צ"ב מהו הגורם לכך שאין דינו כרה"י, זה שאין לו מחיצות (מבפנים), או שמא הא דאין בתוכו חלל י' [אע"פ שב' פרטים אלו (מחיצה עשרה מבפנים וחלל י') תלויים זה בזה, אכתי צ"ב איזה מב' הפרטים הוא הגורם לכך שאינו נחשב כרה"י, דמאחר והביא פרטים אלו כעניין בפ"ע, משמע דסגי בזה ללא זה?]

ב. ועוד, דמאחר שמבאר שצד החיצון מועיל ג"כ להיחשב כמחיצה (לענין שבת), נמצא שגם כאשר אין חלל י' יש לו מחיצה, אלא שאין זה מועיל לו משום שחסר בו פרט נוסף, שאין בו חלל י', וכפי שכתב לבסוף.

וא"כ (נוסף על הקושי הנ"ל מדוע ברישא כתב טעם שונה מבסיפא) צריך להבין כיצד כתב בתחילה "שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", והרי לפי מה שמבאר בהמשך הסעיף נמצא שיש לו מחיצות (מצד החיצון)?

ב.

ביאור שהחלל י' מחשיב את המחיצות

ויש לבאר זה ע"פ דברי רבנו חננאל בסוגיא דידן, ובהקדים לשון הגמרא³: "אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה . . בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות".

ופירש רבנו חננאל⁴:

"בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. מ"ט, כיון דלא חזי לדירה, אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו". היינו שמבאר שבית שאין בתוכו חלל י',

(2) להעיר שכן משמע ג"כ מלשון רש"י שכתב (שבת ז, א ד"ה אלא בד') שבתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' "דכיון דלא גבוה המחיצה י", הוי כרמלית".

(3) שבת ז, א. שם, ב (ושם: "שאין תוכו י' . . אלא בד' אמות").

(4) ד"ה הא דרב גידל.

אינו ראוי לדירה⁵. ומכיון שכן, הרי זה כאילו אין שם מחיצות. ועפ"ז יובנו דברי אדה"ז שכתב בתחילה "שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", אע"פ שיש לו מחיצות החיצוניות (קושיא הב' הנ"ל), דמכיון שצד החיצוני מקיף שטח שאינו ראוי לדירה, הרי שמחיצות החיצוניות הן כאינן. וממילא מתיישבת ה"סתירה" שבדברי אדה"ז (קושיא הא' הנ"ל), דהטעם לכך שבית זה אינו רה"י הוא אכן מחמת שאין לו מחיצות, אלא שהטעם לכך שמחיצות אלו אינן נחשבות כמחיצות הוא משום שאין בו חלל י'. וכפי שמצינו בדברי אדה"ז וז"ל: "אבל כשלא חקקו בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים, הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים". היינו שצד החיצון אינו נחשב כמחיצות ואינו מועיל, מכיון שאין בתוכו חלל י'. נמצא, שהפרט הא' ("כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה") הוא הדין הגורם לכך שבית זה אין דינו כרה"י, והפרט הב' ("אין תוכו נעשה רה"י"). הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים"), הוי בנותן טעם לכך שאין דינם כמחיצות.

ג.

קושיות על ביאור הנ"ל

אך ביאור זה צ"ע קצת, שהרי בס"א בסימן הנ"ל כתב אדה"ז וז"ל: "ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד ורשות הרבים כרמלית ומקום פטור. איזו היא רשות היחיד, מקום [תנאי א] המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים [תנאי ב] ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו".

ולכאורה מדין הנ"ל (דבית שאין בתוכו חלל י' טפחים) משמע שישנו תנאי נוסף בכדי להחשיב מקום כרה"י, והוא שיהיה בחללו י' טפחים, ומדוע לא הזכיר אדה"ז תנאי זה בס"א בה פירש "איזו היא רשות היחיד"?

ובפשטות ניתן לומר (אף שלכאורה זהו דוחק), דמכיון שבדרך כלל שטח המוקף גדר בגובה עשרה טפחים, ממילא יש בו גם חלל עשרה טפחים - ע"כ לא הזכיר אדה"ז פרט זה בס"א, בו מדבר על תנאי רה"י באופן כללי.

(5) להעיר ג"כ מלשון הר"ן (ב, ב מדפי הרי"ף, ד"ה בתוכו) "בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. דכיון דלא חזי לדירה הוה לי' כרמלית". אלא דלא נקט הר"ן (כברבנו חננאל הנ"ל בפנים) שלכן חשיב כמו שאין שם מחיצות.

(6) ראה לקמן ס"ה ובהערות שם.

(7) אך אינו מוכרח, כבנדו"ד שאין בבית מחיצות י'.



ובעומק יותר יש לומר, וכפי שמשמע מדברי רבנו חננאל שהובאו לעיל, שדין זה (שצריך שיהי' ברה"י חלל י') אינו תנאי נוסף ברה"י בפ"ע, אלא שזהו פרט בתנאי שצריך שיהי' מוקף במחיצות. שאחד מהפרטים במחיצה הוא, שהוא מקיף מקום הראוי לדירה, דהיינו שיש בו חלל י'.

ולכן אדה"ז לא הזכיר פרט זה בס"א, משום ששם רק כתב בכללות מה הם התנאים להחשיב מקום כרה"י (שא' מהם הוא שצריך שיהי' מוקף מחיצות), אך לא בא לבאר מה חשיב מחיצה⁸.

אך עדיין יש להקשות, דלפי ביאור זה נמצא דהלשון "שאין שם מחיצות גבוהות עשרה" לכאורה אינו מדויק.

דאם בדבריו אלו כוונת אדה"ז היא למחיצות הפנימיות, היינו שאין מבפנים מחיצות עשרה, הול"ל שאין הבית כרה"י (לא מחמת שאין שם מחיצות עשרה, אלא) משום שאין בו חלל עשרה, שהרי אין צורך שהמחיצות יהיו מבפנים דוקא (כדלעיל).

ואם הכוונה היא למחיצות החיצוניות, וכותב "שאין שם מחיצות" משום שאינן נחשבות כמחיצות, מדוע כתב "שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", והרי מחיצות החיצוניות הם כן גבוהות עשרה, אלא שאינן נחשבות מחיצות בכלל (ולא שנחשבות כמחיצות פחותות מעשרה) משום שאין בו חלל י', והול"ל "שאין שם מחיצות" ותו לא.

(8) לפי ביאור זה (דזה שצ"ל חלל י' הוא פרט במחיצה) יומתק זה ש"כרמלית" אינו צריך שיהי' בו חלל י' (כמבואר בדין זה גופא, שבית שאין תוכו חלל י', דינו ככרמלית).

דאם דין זה שצ"ל חלל י' הי' חלק מה"שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו" כפי שצריך שיהי' "בחללו ד' טפחים על ד' טפחים", הרי גם כרמלית צריך שיהי' בו מקום חשוב, וכפי שכתב אדה"ז סימן הנ"ל סי"ט: "איזו היא כרמלית, מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן . . ומקום זה הוא מקום פטור מן התורה . . אלא שחכמים חלקו ביניהם וכשאינו בו ד' על ד' הוא מקום פטור, וכשיש בו הוא מקום חשוב . . ועשאוהו רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית".

ומכיון שגדרו של כרמלית הוא שהוא מקום חשוב, באם חלל י' הי' ג"כ חלק מהתנאים המחשיבים מקום כחלל י' - לכאורה אף כרמלית הי' צריך שיהי' בו חלל י'.

[אף שאין זה מוכרח, שיש לומר שיש בזה ג' דרגות: א. מקום פטור, שאינו "חשוב מקום" כלל. ב. כרמלית, שמן התורה אכן אינו נחשב (גם) משום שאין בו חלל י' (נוסף ע"ז שאינו נחשב כרשות משום שאינו מיוחד להילוך הרבים, ולאידך אינו מוקף מחיצות כמפורש בדברי אדה"ז סעיף הנ"ל), אך מדרבנן החשיבוהו משום שיש בו ד' על ד' גם כשאין בו חלל י'. ג. רה"י ורה"ר שהם מקום גמור]. משא"כ לפי מה שנתבאר שחלל י' אינו פרט בכדי להחשיבו כמקום חשוב, אלא פרט במחיצות - אתי שפיר.

ד.

ביאור שמחיצות חיצוניות מועילות רק כשיש חלל י'

וע"כ נראה לבאר בדרך אפשר באופן אחר, שלעולם רה"י אינו צריך שיהי' בו חלל י', ואתי שפיר שבס"א לא הזכיר כלל תנאי זה. והטעם לכך שבית שאין בו חלל י' חשיב ככרמלית (אא"כ חקק בו להשלימו לחלל י'), היינו משום שאין לו מחיצות מבפנים.

היינו שישנם ב' אופנים שמחיצות יכולות להחשיב מקום לעשותו רה"י: א. שיש למקום מחיצה גמורה מבפנים. ב. שאין לו מחיצה, אך הוא משתמר על ידי מחיצה, וכבנדר"ד שרק בצד החיצון של כתלי הבית יש גובה עשרה.

אלא שבזה הוא החילוק בין ב' האופנים: באופן הא', שיש לו מחיצה גמורה, אין צריך שיהי' בחלל הרשות י' טפחים, מכיון שנעשה רה"י ע"י המחיצה ודי בזה. אך כאשר אין לו מחיצה, אלא שהוא רק משתמר ע"י מחיצה (כאופן הב'), אזי אין המחיצות נחשבות כמחיצות לשטח זה אלא אם כן יש בתוכו חלל י' (מהטעם שיתבאר לקמן).

ובזה יבואר היטב לשונו הזהב של אדה"ז בשלחנו: "בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה וקיריו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד' הרי . . . תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם [היינו בתוך הבית] מחיצות גבוהות עשרה [משא"כ אם הי' שם מחיצות, דינו הי' כרה"י ולא מחמת שיש בו חלל י', אלא משום שיש לו מחיצות].

ואם חקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר . . . ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים [ולכן, מכיון שיש בו חלל גבוה י' טפחים, יכול צד החיצון של הכתלים לעשותו רה"י]. . . אבל כשלא חקקו בו, אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים".

אלא שעדיין צריך ביאור: מהי הסברא לחלק ולומר שכאשר אין לו מחיצות (מבפנים) אלא הוא רק משתמר ע"י צד החיצון של המחיצות - מתחדש (תנאי נוסף) שצריך שיהי' בו חלל י'?

וי"ל הביאור בזה, דמכיון שהטעם לכך "שלענין שבת אין צריך" שיהי' לו מחיצות ממש, הוא משום שדי בכך "שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות" - הרי שזה לא יועיל במקום שהוא חשוב סתם (שיש בו רק ד' על ד'), אלא דוקא למקום חשוב במיוחד, והיינו מקום הראוי לדירה, ודוקא מקום כזה - נחשב מקום ששומרים עליו, ולכן, מתוך שמחיצות אלו מועילות לו לשומרו, מועילות לו ג"כ להחשיבו כרה"י. וכבר הבאנו לעיל



(ס"ב) בשם ר"ח אשר מקום הראוי לדירה היינו שיש בו חלל י⁹.

משא"כ מקום שאינו חשוב דיו בכדי לשומרו (וכגון שאין בו חלל י¹⁰), אין מחיצות אלו מועילות לו לענין שמירה, ומתוך זה לא יועילו לו להחשיבו כרה"י.

ה.

נפק"מ לכשיש לו מחציות ואין חלל י¹¹ ודיוק בלשון ארה"ז

וי"ל דנפק"מ בין ב' אופנים אלו, האם צריך חלל י¹² ברה"י שיש לו מחיצות עשרה (אע"פ שבד"כ כאשר ישנו מחיצה מבפנים, ממילא ישנו ג"כ חלל י¹³ - מצינו לפעמים שאין זה תלוי זה בזה. וכגון חור רחב ד' על ד' הנמצא בכותל רשות הרבים למעלה מעשרה טפחים, וכן עמוד רחב ד' על ד' ברה"ר בגובה י' טפחים, ויש גג מעליו - דמחמת שגבוהים עשרה, הרי זה נחשב כמו שיש להם מחיצה עשרה¹⁴).

דלפי הביאור באופן הא' (דלעיל ס"ב), בכדי להחשיבם כרה"י צריך שיהי' בהם חלל י¹⁵. משא"כ לביאור באופן הב' אין צריך, מאחר ויש להם מחיצות¹⁶.

9) יש להעיר דאע"פ שביאור זה (באופן הב') אפשר גם להולמו בדברי ר"ח שהובאו לעיל (ס"ב), אך אליבא דאמת - צ"ל שרובנו חננאל בדבריו כוונתו כאופן הא'.

שכן בפירוש ס"ל לר"ח שצריך חלל י¹⁷ בכל רה"י שהיא, כפי שמשמע מדבריו שכתב (שבת ק, א ד"ה הא דא"ר חייא) גבי הזורק חפץ ברה"ר ונח בחור שבכותל: "פירוש כגון שהי' זה החור עצמו גבוה י' טפחים, ומקרקעית החור ולמטה עשרה טפחים מכוונים".

שבפשוטו משמע שמש"כ שהי' זה החור עצמו גבוה י' טפחים, היינו שהי' בו חלל עשרה, ולא שמקומו בכותל הוא למעלה מעשרה. ומב' הוכחות: א. מזה שכתב "החור עצמו". ב. דפרט זה - שהחור נמצא בכותל למעלה מעשרה - מובן ממש"כ בהמשך (וכתנאי נוסף) "ומקרקעית החור ולמטה עשרה טפחים מכוונים", וע"כ צ"ל שמש"כ לפני זה שבחור עצמו יש גובה עשרה - היינו שיש בחור חלל עשרה (וראה לקמן הע' 15).

להעיר שמדבריו יוצא שחור שיש בו חלל י¹⁸, אך אין מקרקעית החור ולמטה גובה י' בכותל - החור נחשב ככרמלית ולא כרה"י, אע"פ שלכאורה איירי בשיש לו ג' מחיצות גמורות. וראה לקמן הערה 17.

10) הטעם לכך, ראה לקמן הערה 15.

11) כמה מהאחרונים (ראה שפת אמת שבת ז, ב ד"ה "ואור"י" באריכות, בית מאיר שם על תורה והלכה) כתבו בפשיטות שחור אי"צ שיהי' בו חלל י¹⁹, ודי בזה שיש בכותל גובה י' עד לחור, ולא התייחסו כלל לדין הבית שצריך שיהי' בו חלל עשרה.

ובפשוטו היינו משום שהם למדו את הדין דחוקקין בבית להשלימו לעשרה כפשוטו משמעות התוס' (שבת ז, ב ד"ה ואם) שלענין שבת אין צורך במחיצות כלל לרה"י, אלא רק שיהי' מובדל מרשות הרבים בעשרה, אך אין צורך שיהי' "מחיצה" דוקא, והבית נעשה רה"י (לא ע"י צד החיצון של הכתלים, אלא) ע"י צירוף החקק לכתלים.

ומצינו בזה מחלוקת ראשונים להדיא: בתוס' הרא"ש¹² כתב אשר רה"י צריך שיהי' בו חלל י', וז"ל: "ולא מסתבר למימר הכי דבחור כל שהוא חוקקין להשלים) לאחשובי רה"י כאלו הי' חקוק לרוחב ד' על ד' ולאויר בגובה י', דבענין אחר לא חשיב רה"י דאפילו עמוד גבוה י' ורחב ד' אם הי' עליו גג ובין הגג לעמוד פחות מ', אין העמוד קרוי רה"י כיון שאין חלל י' עליו".

אך הריטב"א בעירובין¹³ כתב שכאשר ייש בראשו רחב ד' כשיעור רשות היחיד . . ויש ג"כ בחללו טפח . . דבהא סגי כיון שיש כבר הכותל [שהוא] גבוה עשרה עד החור שיעור גובה רשות היחיד"¹⁴.

ומכיון שלשיטתם צריך רק שיהי' מובדל מרה"ר בעשרה, לכן אין מקום לחדש דין זה שצריך "חלל עשרה", ובחורים די בכך שהם גבוהים מרה"ר עשרה טפחים. וראה שפת אמת על התוס' הנ"ל: "עיקר כוונת התוס' לחלק דלענין שבת עיקר המחיצה להבדיל בין רשות החיצון, ולהכי מצטרף חצי כותל של המחיצה עם הגידוד". וראה שם שרוצה לפרש כן גם בדברי הרא"ש סי"א, ומה שתמה על המ"א סי' שמ"ה ס"ק י"ג (אשר אדה"ז הולך בדין זה לשיטתו). וכנראה שלא ראו את דברי תוס' הרא"ש המובא לקמן, שכן תוס' הרא"ש עמ"ס שבת נדפס לראשונה בשנת ה'תשכ"ט (ראה במבוא לתוס' הרא"ש עמ"ס שבת הוצאת ירושלים תשע"ו).

(12) שבת ז, ב ד"ה אמאי.

(13) יא, ב ד"ה כי פליגי.

(14) יש שביארו (ראה בהערות לתוס' הרא"ש שהובא לעיל בהוצאת ירושלים תשע"ו, וש"נ) שמחלוקתם תלוי' במחלוקת כיצד עמוד גבוה עשרה נעשה רה"י. דרש"י כתב (ו, ב ד"ה קמ"ל) "דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין", היינו שאף מקום גבוה י' נעשה רה"י ע"י מחיצות, אלא שרואים את מחיצות התחתונות כאילו הם נמשכות ועולות (גוד אסיק) מעל ראש העמוד. אך המאירי עמ"ס סוכה (ד, ב ד"ה היתה) כתב "שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת . . שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק . . שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רה"ר, ודינו כרה"י אף בלא מחיצות".

ולכאורה למ"ד שנעשה רה"י מדין "גוד אסיק", צריך שיהי' בו חלל עשרה בכדי שיהי' מקום למחיצה "לעלות" מעל ראש העמוד, בכדי להחשיב את העמוד "כאילו" יש לו מחיצות. משא"כ למאירי אין צורך בחלל עשרה, שכן לשיטתו בכה"ג אין צורך במחיצות כלל. אך השפת אמת שהובא לעיל (תחילת הע' 12) הוכיח שלרש"י אין צורך בחלל עשרה בחור גבוה י', אע"פ שהוא ס"ל דבעינן גוד אסיק. וכן לדברינו י"ל שאף למ"ד שאי"ז משום גוד אסיק, עכ"ז ע"מ להחשיבו כרה"י צריך שיהי' בו חלל י'.

ובשיטת אדה"ז אי בעינן גוד אסיק או לא, הנה בסימן שמ"ה כתב אדה"ז כמה פעמים (ס"א, ס"ד, סכ"ג-כ"ד) שהוא משום גוד אסיק (אך עיין שו"ת דברי נחמ"י בהערות על שו"ע סימן שמ"ה ס"ג), ועכ"ז משמע מדבריו (כדלקמן) שאי"צ חלל עשרה.



והנה, הטור¹⁵ פסק אשר "חורי רה"ר אינן כרה"ר אלא נדונין כפי מדותיהם. אם יש בהם ד' על ד' וגבוהין י', רשות היחיד. ואם יש בהן ארבעה על ארבעה ואין בגבהן עשרה, הוי כרמלית".

ובלשונו שכתב "וגבוהין י' . . ואין בגבהן עשרה" אינו ברור אם כוונתו אשר בחור עצמו יש גובה (היינו חלל) עשרה, או שהחור נמצא בכותל למעלה מעשרה¹⁶.

15 סימן שמ"ה. וכן כתבו הרי"ף (ב, ב) והרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"י).
16 השפת אמת שהובא לעיל (בתחילת הע' 12) הבין בפשטות בלשון הרמב"ם ש"גבוה י"י היינו שנמצא בכותל למעלה מ"י.
אך לאידך, הבית מאיר שהובא ג"כ לעיל (שם) פירש ש"מה שהוזכר בהרי"ף הכא ובטור סימן שס"ג [לכאורה צ"ל "שמ"ה", והוא הטור שהובא בפנים, שכן בסימן שס"ג לא מצאתי לע"ע זכר לדבר] דבעי גובה החור י', היינו בחורי רשות הרבים שהם למטה מעשרה שאז נדונים בפני עצמן, וצריך שיהי' בגובה החור י'. עיין ודוק". הרי שפירש ש"גובה החור" היינו חלל החור.
[אלא שכתב דהא דבעינן בגובה החור עשרה, היינו דוקא כשהחור נמצא בכותל למטה מ"י, וכשיטתו המובאית לעיל הערה 12 שרה"י אי"צ שיהי' בו חלל י"].
ויש להעיר שמדבריו יוצא שחור שיש בו חלל עשרה, אע"פ שאין בכותל גובה עשרה עד לקרקעית החור, עכ"ז נעשה החור רה"י.
אך רבנו חננאל כתב (הובא לעיל הערה 10) שדוקא כשיש "מקרקעית החור ולמטה עשרה טפחים מכוונים" דינו כרה"י, משמע שבאם לאו - דינו ככרמלית, כאילו לא הי' בו חלל עשרה.
ולכאורה שיטת הבית מאיר צ"ע, שהרי הטור פסק בפירוש בריש סימן שס"ג שמקום המוקף ג' מחיצות הוי כרמלית, ובפשטות סתם חור היינו ג"כ שיש לו ג' מחיצות, וא"כ כיצד כתב כאן הבית מאיר דהוי רה"י?

ובדוחק י"ל דמאחר שחור זה דינו ככרמלית מחמת ג' טעמים: א. יש לו ג' מחיצות. ב. הוא מקורה (צח, א. טוש"ע שמה, ז; יד. שו"ע אדה"ז שם סי"א). ג. הוא מוגבה מרה"ר בג' טפחים (ז, א. טוש"ע שם סי"י. שו"ע אדה"ז שם סי"ג; ט"ט),

בצירוף כל אלו יחד, אוי"ל דס"ל להבית מאיר שמקום זה נחשב כרה"י גמורה. ועצ"ע].
אך לשיטת אדה"ז שכתב בסימן שס"ג ס"א: "כל מקום שיש לו ג' מחיצות ופרוץ במילואו ברוח רביעית . . שחכמים אסרו הטלטול בו בין שפרוץ לרשות הרבים בין שפרוץ לכרמלית, מפני שדומה קצת לרשות הרבים שפרוץ במילואו" (וראה ג"כ בסימן שמ"ה ס"ו), נראה דהוא הדין לכאורה בחורים אלו שדינם ככרמלית (משא"כ כשנמצאים בכותל למעלה מעשרה, שאז הרי זה כאילו יש להם ד' מחיצות כמו שנתבאר לעיל).

ואע"פ שיש לחלק שחורים אינם דומים כ"כ לרה"ר, שהרי הם גבוהים מרה"ר (בג' טפחים, דאז לא הוי לכוד, ראה שו"ע אדה"ז שם סי"ח), מכך שאדה"ז כתב שהטעם לכך "שדומה קצת לרה"ר" הוא מפני "שפרוץ במילואו", נראה שאין לחלק.

אלא שיל"ע מה דין החורים מן התורה, האם דינם כמקום הפרוץ לכרמלית ש"הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב", או כמקום ש"פתוח לרה"ר (שאז) הזורק לתוכו פטור שאינו כרה"י מן התורה" (לשון אדה"ז סימן שמ"ה שם).

ובפשטות מכך שמכנה אותם בשם "חורי רשות הרבים", משמע דאיירי בחורים שנמצאים למטה מעשרה, דאי לאו הכי מדוע נקראים "חורי רשות הרבים", הרי "אור" רה"ר אינו רה"ר אלא עד י' טפחים¹⁷ ו"א"כ צ"ל לכאורה שהכוונה ב"גבוהין עשרה" היא שבחורים עצמם יש גובה וחלל עשרה.

אך אדה"ז בסימן הנ"ל סי"ח שינה מלשונו, וכתב ש"חורים שבכתלים כלפי רשות הרבים. . אינם כרה"ר אלא נדונים לפי מדותיהם. אם יש בהם ד' על ד' והם למטה מי' טפחים, הם כרמלית. ואם הם למעלה מי' טפחים, הם רשות היחיד". ומזה משמע שאדה"ז פוסק שאין צורך שיהי' בחלל החורים י' טפחים, אלא די בכך שמקומם יהי' למעלה מעשרה¹⁹.

ולפי מה שנתבאר, שלכאורה זה תלוי בכ' האופנים בדין בית שאין בתוכו חלל י' - יש להוכיח מכאן כביאור באופן שני.

ו.

שיטת התוס' בשבת שצריך חלל י'

[לכאורה²⁰ יש לפרש שזהו ג"כ החילוק בין התוס' במסכת שבת לתוס' במסכת יומא:

ונראה, דאע"פ שחורים אלו פרוצים לרה"ר ולא לכרמלית, עכ"ז דינם כמקום הפרוץ לכרמלית שמה"ת דינו כרה"י. דהטעם לכך שכאשר הוא פרוץ לרה"ר אינו נחשב כרה"י מה"ת, הוא כפי שמבאר אדה"ז (שם) "מפני שלפעמים נדחקים לתוכו כשיש דוחק רב ברשות הרבים", וטעם זה אינו שייך (לכאורה) בחורים המוגבהים מרה"י (ג' טפחים).

ולפי זה אין זה (גם) כשיטת ר"ח, שכן מה שכתב שצריך שיהי' גובה עשרה עד לקרקעית החור, הוא בכדי לחייב את הזורק מרה"ר לחור זה (עייש). ואילו לפי הנ"ל נמצא שלאדה"ז יהי' חייב, שהרי מה"ת דינו כרה"י.

(17) לשון אדה"ז שם סי"ז.

(18) ואולי זוהי כוונת הבית מאיר (דלעיל הע' 17) בכותבו "היינו בחורי רשות הרבים, שהם למטה מעשרה". דמכיון שהלשון הוא "חורי רה"ר", צ"ל דהיינו חורים שהם למטה מעשרה.

(19) ואולי מטעם זה גם שינה אדה"ז בלשון תחילת ההלכה ולא כתב "חורי רה"ר", אלא "חורים שבכתלים כלפי רה"ר" [נוסף על הביאור בפשטות, שאדה"ז בא לבאר את הכוונה ב"חורי רה"ר", וכפי שבס"ח לא כתב סתם "חורי רה"י" אלא "חורים שבכתלי רה"י שכלפי רה"י"], משום שבלשון "חורי רה"ר" החורים "מתייחסים" לרה"ר יותר מבלשון "חורים שבכתלים כלפי רה"ר" שבזה רק מתאר את מקומם. ובחורים שהם למעלה מעשרה, אי"ז מדויק כ"כ לייחסם לרה"ר (אע"פ שזהו הלשון בגמרא, רי"ף, רמב"ם, טור ושו"ע המחבר). וד"ל.

(20) מכאן מאמר המוסגר עד סוף ס"ח.



איתא במסכת שבת²¹: "אמר רב יהודה א"ר חייא: זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא, באנו למחלוקת ר"מ ורבנן. דר"מ סבר חוקקין להשלים, ורבנן סברי אין חוקקין להשלים".

והקשו בתוס'²² "דבפ"ק דעירובין²³ בכיפה דפליגי בה ר"מ ורבנן אמרינן התם דלא אמרינן חוקקין להשלים לר"מ אלא ביש ברגלי' ג' וגובהה י' פי' גבוה ג' טפחים שיש בהן רחב ד', אבל אין ברגלי' ג' או שאינה גבוהה י' לא אמרינן".

היינו שדוקא כאשר ישנו השיעור הנצרך במקום מסוים, רק שצריך להשלימו ולחקוק את שאר החלל להשוותו ג"כ לרוחב הנצרך - אזי אמרינן "חוקקין להשלים", אך כאשר בכל שטח החור אין כשיעור - אזי אף לר"מ אין חוקקין (וכמשמעות ד"חוקקין להשלים", היינו רק להשלים לכשיעור, אך לא לחדש את השיעור הנצרך).

"וא"כ היכי אמרינן הכא חוקקים להשלים לר"מ בחור כל שהוא?".

ותירצו: "דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין, שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר. ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי, ולא פליגי אלא לשווי' מקום ד' על ד' (ע"מ שייחשב כהנחה) דלר"מ חוקקין להשלים והוי כד' על ד'. אבל ממש בחור כל שהוא, אפילו ר"מ מודה דלא אמרינן חוקקין להשלים".

ומוכיחים כן מהירושלמי "דגרסינן התם: על דעתי דר"מ בין שיש שם ד' בין שאין שם ד' רואין את הכתל כגמום".

ולכאורה אינו מובן: מהי הוכחת התוס' מהירושלמי לדבריהם, והרי לא רואים שם שום משמעות לפירושם יותר מדברי הגמרא שלנו?

ופירש המהרש"א (על אתר) "דשיעור רה"י נמי בעי גובה עשרה ורוחב ארבעה", וא"כ לא די בכך שהחורים רחבים ד' לצד רה"י, שהרי אין זה מועיל להשלים את חקיקתם גם לגובה. וע"ז תירצו התוס' "דלענין גובה לא בעינן הכא חוקקין להשלים, דהוי חור רה"י ולא בעינן בחור גובה עשרה דשדינן לי' בתר הרה"י גופי' שהוא גובה עשרה".

וע"ז הביאו רא"י מהירושלמי ש"לא הזכיר שם חוקקין רק ארוחב מקום ארבע ולא אגובה דהיינו עד עשרה", שמזה רא"י דאיירי במפולשין שדינן כחורי רה"י, ולכן אינם צריכים גובה י'.

(21) ז, ב; ובדף ק, א איתא: "אמר רב יהודה אמר רב אמר ר' חייא", וצ"ע מדוע כאן הושמט "אמר רב".

(22) ד"ה והלכה.

(23) יא, ב. ויש להעיר שהתוס' ציינו לעירובין, ואילו רש"י (ד"ה רבי מאיר ורבנן) ציין ליומא (ובדף ק, א ציין רש"י בד"ה רבי מאיר לשתי המסכתות), ויל"ע בזה.

הרי ששיטת (המהרש"א, וכן מפרש את) התוס' בשבת היא, שכל רה"י צריך שיהי' בו חלל²⁴.

ז.

ד' שינויים בין התוס' בשבת והתוס' ביומא

והנה קושיא זו הקשו התוס' גם במסכת יומא²⁵, אך מצינו כמה שינויים ביניהם:

א. התוס' בשבת כתבו מיד בתחילה "דאיירי בחורין . . שמפולשין לרה"ר", היינו שכתבו מפורש שהחורין היו פתוחים הן לרה"י והן לרה"ר. ואילו ביומא בתחילה כתבו ש"התם (בשבת) מיירי בחור שהווא ד' על ד' מבפנים לצד רה"י, ולצד רה"ר כלה עד כל שהוא". אך לא כתבו מפורש שהחורין מפולשין מצד לצד, ופתוחים גם לצד רה"י²⁶.

ב. התוס' ביומא לא הביאו את הראי' מהירושלמי.

ג. התוס' בשבת כתבו ש"דוקא אותם (חורים) שלמעלה מי' חשיבי חורי רה"י, אבל שלמטה מעשרה אין בני רה"י משתמשין שם מפני בני רה"ר שמשתמשין בהן (ולכן אינן נחשבים חורי רה"י)", ואילו התוס' בעירובין השמיטו דין זה. וצ"ל מדוע התוס' בשבת הוצרכו להביא דין זה, ואילו התוס' ביומא לא הזכירו זאת.

ד. בגמרא שבת שם הובאה המשנה ש"הזורק ד' אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים כזורק באויר, למטה מי' טפחים כזורק בארץ", וע"ז מקשה הגמרא "והא לא נח", ופרש"י: "וכי חזרה (האבן מכח הכאתה בכותל) נפלה לתוך ד' אמות (דמלשון המשנה משמע שזרק את האבן במרחק ד' אמות מהכותל²⁷), דעל כרחק כשמכה בכותל קופצת לאחוריי". ותירצו בגמרא: "א"ר יוחנן: בדכילה שמינה שנו (שנדבקת בכותל)".

ומפרשת הגמרא, שהטעם שלא תירצו (לשיטת אביי שם דס"ל דחורי רה"ר כרה"ר דמי) שנחה בחור שבכותל, הוא "מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר",

(24) אך ראה שפ"א ובית מאיר שבהע' 12 מש"כ על התוס' והמהרש"א, ומה שנתבאר לעיל בהערה שם.

(25) יא, ב ד"ה הכל.

(26) ואף שבהמשך התוס' הובא בשם רבנו שמשון ש"סתם חורים שבכתלים הם רחבים ד' מבפנים כדי להשתמש בהם ומתקצרים לצד רה"ר כדי שלא יקחו משם חפצים בתוכו", דמזה משמע שהחורים פתוחים לרה"י "כדי להשתמש בהם",

אבל (א) לכאורה לא כתב כן מחמת הדין, אלא בכדי לתרץ מדוע שסתם חור יהי' רחב ד' לצד רה"י, ועוד (ב) שלפי מסקנת התוס' שם (כדלקמן שינוי הר"י) שנדחו דבריו, שוב יש לומר שלשיטת התוס' ביומא לאו דוקא איירי שהחור פתוח לצד רה"י.

(27) ראה רש"י ד"ה ואמאי בדף צט, ב: "הא מתני' ד' אמות קתני ואפילו מצומצמות".



ואם איירי בחור, אפי' אין בו ד', הרי לר"מ חוקקין להשלים וא"כ לשיטתו יהי' חייב, ומדוע כתוב במשנה שכזורק באויר דמי ופטור? אלא ע"כ איירי ב"דלית בי' חור".

והקשו התוס': לפי הנ"ל שדברי ר"מ הם דוקא בחור שמצד רה"י יש בו ד' על ד', מדוע לא תירצו דאיירי "בחור כל שהו ממש דלא אמרינן חוקקין לכ"ע?" ותירצו "א) משום דסתם חורים כך הם, ועוד (ב) דע"כ הוצרך לאוקמי בדבילה שמינה, דבחור כל שהוא ממש דלא אמרינן בי' חוקקין להשלים ליכא לאומי', דא"כ למטה מי' (היינו בסיפא דמתני') אמאי כזורק בארץ, והא לא נח ע"ג מקום ד'".

אך התוס' ביומא דחו את התירוץ הראשון, "דמי לא משכחת לה טובא חורין שצרים מבית ומחוץ?!", והביאו רק את התירוץ השני.

ה.

ביאור שינויים הנ"ל במח' האם צריך חלל י'

ובאם נאמר דפליגי בדין הנ"ל, היינו שהתוס' בשבת ס"ל שצריך שיהי' בחור חלל עשרה (כדלעיל ס"ו), ולשיטת התוס' בעירובין אין צורך שברה"י יהי' חלל עשרה, ניתן לבאר את כל השינויים:

א. התוס' בשבת סוברים שהחורים צריכים להיות מפולשין ופתוחים גם לרה"י, משום שבזה מבואר מדוע אין צורך בחלל י', דמחמת דמפולשין הם דינם כחורי רה"י שאינם צריכים חלל י'. משא"כ התוס' ביומא ס"ל שאין צורך בחלל י', וא"כ אין צורך שיהיו מפולשין לרה"י, ודי בכך שלצד רה"י (גם אם החורים אינם פתוחים לשם) יהי' רוחב ד' ע"מ להשלים לד'.

ב. התוס' ביומא אינם נצרכים לראי' מהירושלמי שאי"צ לחוק לגובה, משום דלשיטתם זהו פשוט דאי"צ כלל גובה י' ברה"י.

ג. מכיון שלתוס' בשבת איירי בחורין מפולשין, ובמשנה שם איתא שלמטה מי' חייב משום ד' אמות ברשות הרבים - ע"כ צריך לומר (כפי שיוצא מהס"ד של הגמרא דאיירי בחורין) שחורין המפולשין למטה מי', אין דינם כחורי רה"י.

ובזה מובן (א) מדוע התוס' בשבת הביאו דין זה, ע"מ לבאר מדוע בזרק למטה מי' יהי' חייב, ולאידך (ב) התוס' בעירובין לא הביאו דין זה, דלשיטתם (עכ"פ למסקנא) לאו דוקא איירי בחורין המפולשין ופתוחין לרה"י, וממילא אין הכרח שלמטה מי' אינם כחורי רה"י²⁸.

(28) המ"א סק"ב כתב "ומש"כ התוס' דלמטה מי' שייך לרה"ר, היינו לפי הסלקא דעתך, כן נראה

ד. התירוץ השני רק מבאר שבהכרח מדובר בחור שיש בו ד' (עכ"פ לצד פנים), אך עדיין אינו מכריח שיהי' מפולש לרה"י, שכן ע"מ שיתחייב משום הנחה בחורי רה"ר דכרה"ר דמי (לשיטת אביי), אי"צ שיהיו מפולשין. וע"כ הוצרכו גם לתירוץ הראשון דסתם חורין הוי מפולשין, בכדי לבאר מדוע אין צורך שיהי' בחור חלל י'.

משא"כ התוס' בעירובין דס"ל שאי"צ שיהי' בהם חלל י', אין צורך שיהיו החורין מפולשין, ודי להם בתירוץ השני.

ואכן כפי שפירשנו הכא את שיטת התוס' ביומא, מפורש בריטב"א שהובא לעיל (ס"ה), וז"ל: "דכל שהוא לאו דוקא, אלא כשיש בראשו רחב ד' כשיעור רשות היחיד, אלא שמתקצר והולך בעובי הכותל". הרי שאינו מצריך כלל שיהי' מפולש לרה"י, והיינו לשיטתי' שאין צורך בחלל י' אלא די בחלל טפח כדלעיל ס"ה²⁹].

ט.

דיוק נוסף בלשון אדה"ז

אך עדיין נשאר ענין נוסף בדברי אדה"ז הצריך ביאור:

בדין הנ"ל שבסעיף כ"ב כותב אדה"ז: "ואם חקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר נעשה כולו רשות היחיד . . ואע"פ ששפת החקק מצטרף

לי", היינו שלהלכה התוס' ס"ל שגם החורים שלמטה מי' דינם כרה"י. ומש"כ זהו רק להס"ד דהגמרא. אך בשו"ת דברי נחמ"י (שם על ס"ח) הקשה על דברי המ"א, ותלה את שיטת התוס' בדין חורין המפולשים למטה מי' בפירושו בגמרא דאירי בחורין המפולשין, וכפי שנתבאר בפנים. ולפ"ז מבאר שהרשב"א בעבודת הקדש (יא, א) שכתב שדינם כרה"י (כהמ"א), היינו משום דס"ל כהריטב"א (שהובא לעיל) דלא איירי בחורין המפולשין כלל.

והנה אדה"ז בס"ח פסק כהמ"א, ש"חורים שבכתלי רה"י שכלפי רה"י הם רה"י, ואפי' הם מפולשים כלפי חוץ לרה"ר והם למטה מי' טפחים" וכו'. ומכאן יש להוסיף עוד רא' שלשיטתו אין צריך חלל י'. שהרי למ"ד שצריך חלל י' ס"ל שבגמרא איירי בחורין המפולשין, ועל כרחק שבמטה מי' אע"פ שפתוח לרה"י דינו כרה"ר, וכפי שנתבאר בפנים.

29) אלא שיש להקשות: לפי משנ"ת שהתוס' ביומא אזלי כשיטת הריטב"א, מדוע התוס' ביומא כתבו שהרוחב ד' הי' לצד רה"י, בעוד שהריטב"א כתב שהרוחב ד' הי' בראש החור, דהיינו בצד רשות הרבים? ואדרבה, כדבריו מסתבר יותר, דכיון שהחור פתוח רק לצד רה"ר - הרי שיותר נוח לחפור באופן שצד הצד בו חופרים רחב יותר.

[וא"ת שהחור נעשה ע"מ לשמור בו חפצים וע"כ צדו הפנימי רחב יותר שבזה החפץ יותר שמור, מדוע הריטב"א לא כתב כן?].

ואולי י"ל שהתוס' כתבו כן אגב שיטת רבנו שמשון שהובאה שם בתוס' (כדלעיל הערה 27), והרי דבריו נדחו שם לשיטתם.



עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים".

ולכאורה לשונו הק' דורש ביאור, דמסגנון לשונו שכתב "ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה", משמע שהם אכן מצטרפים. ואילו בהמשך כתב "מכל מקום, ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י", ומשמע שאין זה מחמת צירוף שפת החקק עם הכתלים, אלא מחמת צד החיצון של הכתלים. והי' לו לומר "ואע"פ ששפת החקק אינו מצטרף עם הכתלים להשלימם לעשרה מכיון [וכיו"ב] שהוא רחוק מהם ג' טפחים [וא"כ לכאורה אין דינו כרה"י], מכל מקום ע"י צד החיצון . . נעשה חקק זה רה"י".

והנה, לפי הביאור באופן הא' (רלעיל ס"ב) שרה"י צריך שיהי' בו חלל י', הי' ניתן לפרש (בדוחק עכ"פ) שלענין זה שפת החקק אכן מצטרף להשלימו לחלל עשרה, ולפ"ז פירוש הלשון "ואע"פ . . מכל מקום" היינו שאע"פ שלענין חלל עשרה שפת החקק כן מצטרף לכתלים, עכ"ז לענין מחיצה - אינו מצטרף, וזה שנעשה רה"י הוא דוקא ע"י צד החיצון.

(אף שבפשטות זהו דוחק לומר שבלשונו "מכל מקום" כוונתו לומר ש"מכל מקום" לא די בזה, אלא צריך משהו נוסף).

אך לפי אופן הב' שנתבאר, צריך להבין את משמעות לשונו.

וי"ל בפשטות, שכוונת אדה"ז היא לשלול דעה מסוימת המובאת ברשב"א³⁰, שבכדי שבית זה ייחשב כרה"י צריך שיהי' בעומק החקק לבד עשרה טפחים.

ולפי זה ניתן לפרש את דבריו כדלקמן: "ואע"פ [שאין בחקק עצמו עשרה, אלא] ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, [וא"כ כיצד הוא נעשה רה"י? על כך מתרץ אדה"ז:] מכל מקום, ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רה"י".

היינו שבלשון "מצטרף" אין הכוונה שהדין הוא שמצטרף, אלא למציאות, שמדובר במקרה שאין חלל עשרה בחקק עצמו, אלא בצירוף כותלי הבית.

אך עדיין לשונו נראה דחוק קצת, וצ"ע.





תוכנו הכללי של פרק ז' בהל' תשובה להרמב"ם

שאלות בהקשר ההלכות בפרק ז' בהל' תשובה + ביאור בדא"פ
בהקשר הלכה ג' + ביאור בדא"פ בהקשר הלכה ח'

הת' לוי יצחק שי' גורליק
תלמיד בישיבה

א.

שאלות בהקשר ההלכות בפרק ז' בהל' תשובה

לאחר שבפרקים א-ו בהלכות תשובה האריך הרמב"ם לבאר היטב את גדר ומהות התשובה, זמנה ואופנה, הדברים המונעים אותה והאפשרות לשוב בכל מצב מצד כוח הבחירה - מבאר הרמב"ם בפ"ז כמה וכמה מעלות במצוות התשובה.

והנה על פי הכלל בספר הי"ד שאפילו מאופן סידור ההלכות בתוך הפרקים (הפיסוק של ההלכות) יש ללמוד הלכתא גוברתא, וכל שכן בחלוקת וסיווג הפרקים, שכולם מדויקים ויש לכל אלו משמעות הלכתית¹ - יש להבין את תוכנו הכללי של פרק זה, שיש לומר שכל ההלכות בו נכנסות תחת אותה הכותרת.

והנה בהשקפה הראשונה נראה ברור, שתוכנו הכללי של פרק זה הוא טעם מצוות התשובה, כלומר - חשיבותה, מעלתה והצורך בה, נוסף על עניין המצווה שבה. וזה מתאים עם דברי הרב², שכשמביא הרמב"ם בכלל ההלכות של מצווה מסויימת את מעלת המצווה, שורשה, שכרה וכיו"ב, הוא נוהג להציגם בסוף ההלכות והדינים. וכן הוא בנדו"ד - שלאחר פירוט גדר, מהות ואופן התשובה בששת הפרקים הקודמים, מבאר הרמב"ם בפרק ז' את טעמה, כלומר הצורך בה ומעלותיה.

(1) ראה לקו"ש חלק ט"ז בהוספות עמ' 368 הע' 32. חלק כ"ו ש"פ יתרו שיחה א' עמ' 118.
ובפירוט ראה בספר 'כללי הרמב"ם' עמ' 61.
(2) לקו"ש חלק ל"ג עמ' 99.



אלא שתוכן כללי זה ניכר הוא ברוב ההלכות - א"ב, ד"ז שבהם מביא הרמב"ם כמה טעמים: שימות והוא בעל תשובה, ויזכה לחיי העוה"ב (א"ב), מעלתו גדולה במעלת הצדיקים (ד), ע"י התשובה מיד הן נגאלין (ה), והיא מקרבת לשכינה וגורמת להידבק בשכינה (ו-ז)³.

ולפי זה יוצא לכאורה, שהלכות ג ו-ח אינן קשורות לנושא הכללי של פרק זה, ואדרבה - מקומן אמור להיות לפני כן בפרק ב'.

דבהלכה ג' מבאר שהתשובה אינה רק על מעשים רעים אלא גם על דעות רעות. ואינו מובן ההקשר, שלכאורה, מקום הלכה זו הוא בפרק ב', בו מבאר מהי התשובה ועל מה היא⁴, ולא בפרק שרובו עוסק במעלות התשובה?

ובהלכה ח' מבאר ש"בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענווים ביותר, אם חרפו אותן . . אל ירגישו להן אלא שומעין ושמהין ויודעין שזו זכות להם ושכל זמן שהם בושים ונכלמים מהן, זכותן מרובה ומעלתן מתגדלת".

ובהשקפה ראשונה, הלכה זו היא פרט בדרכי התשובה המבוארים גם הם בפ"ב ה"ד, כפי שמפורש שם גופא, ש"מדרכי התשובה . . וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון, לפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח", הרי שמדרכי התשובה להיות עניו ושפל רוח, שבזה כלול גם לשמוע חרפתו ולא להשיב, וא"כ מדוע לא כלל הרמב"ם הלכה זו כחלק מדרכי התשובה אלא בפרק העוסק במעלות התשובה?

ב.

ביאור ברא"פ בהקשר הלכה ג'

והנה בנוגע לתשובה על דעות הרעות, ניתן לבאר בפשטות מדוע לא כללה הרמב"ם בפ"ב - שהרי ברור שתשובה על דעות הרעות אינה חיוב מן התורה אלא רק תשובה על עבירות ממש, כמפורש בריש פרק א' בהל' תשובה וז"ל: "כל מצות שבתורה, בין עשה בין ל"ת, אם עבר אדם על אחת מהן, בן בזדון בין בשגגה, שיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני הא-ל ברוך הוא".

וא"כ מובן מדוע לא כללה הרמב"ם בפרק ב', דבזה בא להדגיש שמצוות התשובה מן התורה היא רק על עבירות בפו"מ ולא על דעות הרעות. אלא שעדיין צ"ע עכ"פ, מדוע באה הלכה זו באמצע פירוט מעלות התשובה, שהרי בפשטות אין עניינה כאן. ואם

(3) לביאור דיוק החילוקים בין ה"ו וה"ז, ראה בלקו"ש חלק כ' ש"פ עמ' 92 ואילך, ששינויי הדרגות במעלת התשובה מרמזות על כמה דרגות באופן התשובה, עיי"ש.

(4) ראה שם הלכה ט' ואילך.

אין מקום אחר היה ניתן לשנותה בסוף הפרק בסיום הדברים. ואולי י"ל, שבזה שהרמב"ם שנה את חיוב התשובה על הדעות הרעות באמצע מנין מעלות התשובה, בא להדגיש שכל המעלות הנמנות מה"ג ואילך חלות גם על תשובה מהדעות הרעות, בשונה מהמעלה המפורטת לפני' בהלכות א-ב: "שימות והוא בעל תשובה, כדי שיזכה לחיי העולם הבא . . שמא ימות בשעתו ונמצא עומד בחטאו, לפיכך ישוב מחטאיו מיד..". וכמובן בפשטות, דלכאורה מעלה זו אינה שייכת לתשובה מדעות הרעות, שהרי מופרך לומר שאדם יקבל גיהנם רק על דעות הרעות, שהרי עונש גיהנם הוא רק על עוונות, ולאידך גן-עדן הוא לפי רוב הזכויות, כפי שביאר הרמב"ם עצמו לעיל בפ"ג בארוכה.

משא"כ שאר כל המעלות המפורטות לקמן, לכאורה שייכות הם גם בתשובה מדעות הרעות. ובפרטיות:

מעלת הפרישה מהחטא למרות שכבר טעם (המבוארת בהלכה ד') - שייכת במובן מסויים גם בתשובה מדעות הרעות, ו"צדיק" במובן זה הוא אחד שמלכתחילה דעותיו ישרות.

וכן מעלת התשובה שעל ידה 'מיד הן נגאלין' בב"א, שנאמר " . . והשבות אל לבבך" (המבוארת בהלכה ה') - ג"כ י"ל שנכללת בזה התשובה מהדעות הרעות, כפשטות לשון הכתוב "והשבות אל לבבך"⁵. וכפי שאכן פירש האור החיים: "שנשיב את הלב להקב"ה".

ובפרט מעלות הקרבה והדבקות בשכינה (המבוארות בהלכות ו'-ז'), שוודאי שככל שהאדם מתקן יותר את דעותיו הרי הוא מתקרב ומתדבק יותר ושכינה.

ג.

ביאור בדא"פ בהקשר הלכה ח'

ולגבי הלכה ח' העוסקת בכך שדרכן של בע"ת להיות שפלים וענווים ביותר, אולי י"ל שהרמב"ם אכן לא נחית כאן להוסיף פרט בדרכי התשובה (שמקומן בפרק ה',

(5) ויש לציין שבמהדורות מסויימות הושמטו מלים אלה מהפסוק. ראה רמב"ם ירושלים. אך ע"פ כתבי היד ועוד נראה שמילים אלו כן היו חלק מהנוסח.

(6) וגם אם להרמב"ם אי"ז הפירוש העיקרי בפסוק, יתכן שבדרך רמז מרמז גם לפירוש זה, ושבעים פנים לתורה. ע"ד שבספר הי"ד גופא מפרש הרמב"ם את הפסוק "ואהבת . . בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" בכמה פירושים ומובנים בעלי השלכות הלכתיות (ראה הל' יסוה"ת פ"ה ה"ז, הל' תשובה פ"ה הל' ב'ג').



כנ"ל), אלא להוסיף במעלת התשובה. דיתכן שעיקר כוונת הרמב"ם היא לסיום ההלכה, שמצד שדרכן להיות שפלים וענווים ביותר, שלכן שומעים חרפתן ואינן משיבין וכו' - לכן זכותן מרובה ומעלתן מתגדלת, וא"כ נמצא עוד מעלה וזכות גדולה ע"י מצוות התשובה.

וימתק יותר מדוע מקום מעלה זו הוא דווקא בסוף הפרק לאחר כל המעלות האחרות ע"פ ביאור החת"ס בגדר דרכי התשובה המבוארים לעיל פ"ב.

דהנה לעיל בפ"ב בראשיתו מפרט מהי תשובה גמורה ומהי מהות התשובה (עזיבת החטא והסרתו מליבו וכו'), ולאח"ז בה"ד מפרט את "דרכי התשובה" - צועק תמיד, עושה צדקה, גלות וכו'. ומבואר בשו"ת חת"ס⁷ שהעניינים המפורטים לפני זה הם "עיקרי התשובה" ומעכבים בה. משא"כ ענייני הלכה ד' הם רק "דרכי התשובה" שבאים לטהרו מעונותיו וכפרת נפשו, אך אינם מעכבים את עצם החזרה בתשובה.

ועפ"ז יומתק מדוע מנה הרמב"ם מעלה זו רק בסוף כל מעלות התשובה, דעד כאן פירט הרמב"ם מעלות בבעלי תשובה מצד התשובה עצמה, משא"כ מעלה זו אינה מצד עצם התשובה, אלא, מצד דרכי התשובה. שהנוהג בשפלות וענוה ביותר, ולא משיב על חרפתו וכו' זכותו מרובה ומעלתו מתגדלת מצד הנהגתו בשפלות⁸.



(7) קובץ תשובות סי' כ"א.

(8) ועוד, שכיון שאי"ז מעכב את התשובה אין הכרח שמעלה זו תמצא בכל בעל תשובה, אלא רק במי שנוהג בדרכי התשובה, ולכן מקומה לאחר מנין המעלות שקיימות בכל בעלי תשובה. וע"פ השיחה הנ"ל הערה 3, יומתק יותר, שאכן זהו סדר הרמב"ם גם במעלות התשובה עצמה - שקודם מונה את התשובה שגורמת 'קירוב' לשכינה, לאח"ז מונה תשובה נעלית יותר שפועלת 'דביקות' בשכינה (שמצד הדביקות ה"ה קורא ונענה מיד) ולאח"ז מרמז על תשובה נעלית עוד יותר שבה טרם יקראו ואני אענה.



ביאור כמה סעיפים בשו"ע אדה"ז הל' רבית

ביאור סעיף נ + ביאור סעיף נא + ביאור סעיף נב + רבית דרבנן לצורך מצוה בדברי הרמ"א ונ"ב + פסיקת רבינו הזקן בשולחנו סי' רמב וביאורו בקו"א ס"ק ה + ביאור סעיף נג + ביאור סעיף נד + לאור הג"ל, ביאור דברי ודעת רבינו בסעיף הג"ל + המשך דברי רבינו בסעיף זה + ביאור סעיף נה + ביאור סעיף נו + ביאור סעיף נז

הת' יוסף חיים שי' זינגער
תלמיד בישיבה

א.

סעיף נו"ן

ההיתר המרווח להיות בטוח בקרן וריווח קצוב על ידי שישכור בית בזול על ידי שמקדים המעות לזמן ממושך ואח"כ ישכירנו לאחר, ויחזור האחר וישכירנו לבע"ה שהשכיר בתחילה, בשוויות השכירות, והוא יחזור וישלם למשכירו שהוא השוכר של הבעל הבית.

כיסוד ההלכה דלהלן יש להביא המצויין בשו"ע רבינו כמקור להלכה זו "נלמד מדין משכנתא דסורא בסי' קס"ד ובסי' קע"ב".

ולכאורה הכוונה להמבואר שם בסי' קס"ד ס"ב, וז"ל: "משכנתא דסורא, אם בא אחר ושכר אותה מהמלוה, מותר לחזור ולהשכיר לבעל השדה (וע"ל סימן קע"ב)", והוא למרות שפסק שם בס"א "מי שהיתה שדה ממושכנת בידו, לא יחזור וישכיר אותה לבעל

(1) ובש"ך שם ס"ק ב: "וישכיר. ואם שכר משמע דעת המחבר כהפוסקים דרבית קצוצה הוא ולזה בסעיף ב' במשכנתא דסורא דוקא כתב שאם בא אחר לשכרה מותר להשכיר לבעל השדה ולא כ"כ בדין דהכא כדכתבו תלמידי רשב"א דאזיל לטעמי' שכתב בב"י דתלמידי רשב"א ס"ל דהכא הוי אבק רבית אבל למאן דס"ל דהוי רבית קצוצה כי אפסקי' אחר סגי לאפוקי מרבית קצוצה אבל אבק רבית אכתי הוי



השדה. ויש מי שמתיר לעשות כן במשכנתא דסורא".

ובט"ז שם סק"א: "ממושכנת בידו. אפילו שנים הרבה וה"א שכבר קנאה לפירותי' אפילו הכי אסור להשכירה לו כיון שהוא לזה שלו ושקיל מיני' יותר ממה שהלוהו וכל שכן אם לא החזיק בה כלל המלוה דלא קנאה כלל ולא הוה כאן רק הלואה בעלמא הכי אמרי' בגמרא וזה פשיטא שאסור אפילו במשכנתא דסורא לכולי עלמא כמ"ש רמ"א בסמוך ובב"י הביא פלוגתא דלרש"י הוה רבית קצוצה ולרמב"ם אבק רבית ובסימן קע"ב סעיף ב' יתבאר להלכה אימתי הוה רבית קצוצה", עכ"ל.

והיינו שאפי' אם המלוה כבר קנה את פירות השדה מ"מ אסור להשכירה ללוה עצמו, כמסקנת הגמ' (ב"מ סח, א) דלית הלכתא כחכירי נרשאה, ואעפ"כ מותר כשאפסקי' אחר, כשהמלוה משכיר לאחר, והלה משכיר ללוה. וא"כ הה"נ בענין דידן לענין שהמלוה ישכיר מהלוה בזול, לימים רבים, ואח"כ ישכיר לאיש אחר בשויתה ואח"כ ישכיר הלה ללוה עצמו, שישלם למשכירו, וההוא ישלם להמלוה ובמילא נמצא שהמלוה יהי' בטוח בקרן וגם בריוח קצוב.

יתירה מזו: לענין שכירות גופא מובא בב"י סי' קעד ס"ח: "השוכר מחבירו בית או שדה בדבר מועט בשנה והקדים לו שכר עשרים שנה והתנו שאחר שנה או שנים אם ירצה המשכיר להחזיר לו מעותיו ינכו שכר הזמן שהי' הקרקע תחת ידו כפי מה שפסקו ויחזיר לו קרקעו נראה דשרי דמה שמשכיר לו בדבר מועט בשביל שמקדים לו מעות מישרא שרי כמו שיתבאר בסימן קע"ו (כה סוע"א)", וכן כתב בשו"ע שלו בס"ח, ונבארו שם.

והיינו שבזה גופא ישנה עצה שיתן (ללוה) סכום בתורת שכירות בהוזלה לזמן ארוך, והמקבל (הלוה) לאחר זמן מסויים (קודם סיום השכירות) יחזיר לו מעות לפי החשבון השנים הנותרות לפי מה שקבעו לשנים אלו, וינכה שכר הזמן שהקרקע הייתה תחת יד השוכר. ורבינו יבאר בהמשך, שבינתיים יוכל השוכר הלזה להשכיר לאחר למשך זמן לפי שער הרגיל, ובזה ימצא שלא יפסיד הקרן ועוד ירויח בזה, ובהמשך יבאר רבינו היאך יכול לעשות הסכם זה אפי' בענין שהמשכיר עצמו ימשיך לגור בבית זה עצמו בשנים שהשכיר לאחר, והוא על ידי שישכור ממי ששכר מהשוכר, והוא ישלם למי ששכר ממנו, והשוכר ההוא ישלם לשוכר זה.

אבל במשכנתא דסורא לכ"ע שרי וכ"כ בב"ה וע"ל סי' קע"ב".

והיינו: שנחלקו הראשונים אם כשהשכיר להלוה יש בזה רבית קצוצה או רק אבק רבית, והש"ך כותב שהמחבר סובר שיש בזה רבית דאורייתא, ולפי דבריהם יש סברא שלא נתיר אפי' "אפסקי' אחר", ואעפ"כ כותב הש"ך דבמשכנתא דסורא מותר באפסקי' אחר לכו"ע.

ויש דרך ישר לפני איש² ירא ה' לצאת מידי רבית לכל הדעות:

לכאור' נראה שדרך זו לדברי רבינו היא הדרך ה"ישר" גם לפני איש "ירא ה'", כיון שבזה יוצא מידי רבית "לכל הדיעות" - ואפשר שהדרכים הקודמים יש בהם כמה פרטים שנחלקו בהם, ויש כמה הסוברים שאינו יוצא מידי רבית לכל הדיעות. ועוד: ישנם חומרות בדברים אלו, ולדוגמא בהיתר דעיסקא, אוסר רבינו שישתמש לצורך יציאותיו, לולא שמקנה סחורה להנותן כו', ובההיא דבדרך קנס קצוב עבור אי העמדת הסחורה, ישנו איסור באם קוצב הרווחים לפי המשך הזמן כנ"ל, משא"כ הדרך הבאה להלן אין בה הסתייגויות אלו.

ולטול ריוח קצוב ממעותיו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו וגם הקרן יהי' בטוח:

בענין שנוטל ריוח קצוב מידי זמן בזמן, וגם הקרן יהי' בטוח בלי הפסד:
והוא שיתן למי שיש לו בית או חנות שלא בתורת הלואה על המשכון אלא

(2) לכאורה מעין הכתוב במשלי יד, יב "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות". ולמרות שפשטות הכתוב מתפרש באופן שלילי, ראה לדוגמא בפרש"י שם "יש דרך ישר לפני איש - עובר עבירה ואומר אין בה עבירה", וכיו"ב, ונביא פי' רבינו יונה, על הכתוב במשלי טז, כה "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות". המקרא הזה נכתב למעלה (יד, יב) לענין השחוק והשמחה, שנראים דרך כשר ומותר - ואחריתה דרכי מות, כמו שנתבאר אחריו: "גם בשחוק יכאב לב", ובפסוק שלאחריו: "והוא 'דרך ישר לפני איש' - לפי שאיננו רואה בהנאות איסור ועבירה, 'ואחריתה דרכי מות' - שמכלה ימיו בהבל ובעבודת הגוף, וישכח את עושהו ולא יתעסק בתקון הנפש", ומ"מ הוא עצמו כותב בפרקי אבות פ"א משנה יד "הוא הי' אומר אם אין אני לי מי לי - אם לא אוכיה עצמי שאדור עצמי במצות מי לי להוכיח ולזרזני כי זרוז האחרים טוב הוא לפי שעה אבל כשיעורר האדם את עצמו בכל יום ויום יוסיף לחשוב מחשבות לעשות מלאכת ה' ואין שכחה לפניו כאשר לבו חפץ והוא דרך ישר לפני איש", היינו שמשתמש בלשון הפסוק לומר אשר זו באמת הדרך הישרה שיהי' לפני איש! ולהעיר גם מדברי המדרש (משלי (בובר) פרשה טז פסיקתא כה) "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות. דרך ישר לפני איש אלו שמקפידין על דבריו של הקדוש ברוך הוא. ואחריתה דרכי מות. אלו שאין מקפידין על דבריו של הקדוש ברוך הוא". וכן נראה שזהו האופן בו רבינו משתמש באמרה זו כאן. ועד"ז ישנו בדברי רבינו בספר תניא קדישא בפרק מה: "עוד יש דרך ישר לפני איש לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י מדתו של יעקב אבינו ע"ה שהיא מידת הרחמים כו'", ועד"ז בפרק שלאחריו פמ"ו: "ויש דרך ישר לפני איש שוה לכל נפש וקרוב הדבר מאד לעורר ולהאיר האהבה התקועה ומסותרת בלבו כו'". ויש להוסיף עוד דבר פשוט: שגם בתניא, ענין זה בא לאחרי שכבר ביאר לפנ"ז בפרקים הקודמים כמה אופנים של התעוררות אהבה (אהבת עולם, אהבה רבה כו'), ועד"ז בא אח"כ לבאר עוד "דרך ישר" עד שבא לבאר "דרך ישר". קרוב מאוד כו', וכמו"כ כאן: לאחרי שכבר כתב כמה דרכים ואופנים של היתר דעיסקא וקנס וכיוצא, מביא "דרך ישר" שאין בזה פקפוקים וסרך איסור ד"הערמת רבית", ועוד שהוא "דרך ישר" כפשוטו כיון שאין כאן סרך הלואה אלא חלות שם שכירות.



בתורת שכירות:

שה"מלוה" יתן מעות למי שיש לו קרקע, או בית או חנות, ושלא יהי' בתורת "הלואה" על המשכון, שלא יהי' הבית משכון על מעות של הלואה - שהגם שגם במשכנתא יש אופן שיוכל המלוה להשכיר המשכנתא לאחר ואז יוכל אותו האחר להשכיר לה"לוה" הבעל הבית, אבל בענין "משכנתא" יש שיטות שאין זה מותר אלא ב"משכנתא דסורא", אבל בענין שכירות, שאין בזה שום חלות שם הלואה, הרי אין שום שיטה שאסור לו לשכור ואח"כ להשכיר לאחר שישכיר להמשכיר עצמו.

שישכור ממנו ביתו לעשרים שנה או יותר כל שנה בדבר מועט אף על פי שהוא שוה הרבה אלא שמוזיל לו בשביל שמקדים לו פרעון השכירות מיד שזהו דבר המותר כמו שנתבאר למעלה:

ובמילא יתן לו ה"מלוה" מעות בתורת שכירות, וישכור ביתו או חנותו לזמן ארוך "בדבר מועט", למרות ששוה הרבה, שבענין זה אין כל איסור (לומר שהלה "מוזיל" לו משום שמקדים נתינת השכירות לזמן ארוך ביותר, שלא לומר שהוזיל בשביל שהמעות של השוכר בטלות אצל במשכיר קודם זמן הפרעון), כיון שכבר נתבאר לעיל ס"ז ש"אין משום רבית כלל מה שמוזיל לו השכירות בשביל הקדמתה קודם זמן חיובה שהיא לבסוף".

ויתן לו המעות בתורת פרעון השכירות לעשרים שנה או יותר כפי ערך המעות שנותן לו והריוח שרוצה ליטול מהן:

ובמילא יתן המעות הללו להמשכיר כפי שיקצוב הערך לזמן הארוך כמו עשרים, ולפי זה יעשה חשבון כמה רוצה שיהי' ה"ריוח" ממעות אלו.

ומבאר רבינו פרטי הדברים:

כגון אם נותן לו עשרים דינרי זהב ושכירות הבית לשנה שוה חמשה דינרי זהב ישכור ממנו לעשרים שנה כל שנה בעד דינר אחד ויחזור וישכירו לאחר בעד חמשה דינרים ויטול ממנו השכירות לעצמו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו:

היינו שקוצב עשרים דינרים עבור עשרים שנה, דינר לשנה, למרות שבדרך כלל שכירות בית לשנה הוא חמש דינרים, ואחר ששכר הבית, השכיר בית זה לאיש אחר, בעד חמש דינרים לשנה (ובמילא מרוויח ארבע דינרים לשנה), שיטול השכירות לעצמו.

ובאם שירצה בעל הבית להחזיר לו העשרים דינרים אחר שנה או שנים אזי ינכה לו מהן דינר אחד או שנים כפי מה שמגיע בעד השכירות מהשנים

שעברו והמותר ישלם לו וישוב לביתו:

והיינו שאם אכן הבעל הבית המשכיר הי' רוצה להחזירו המעות וליטול הבית בחזרה לעצמו, הרי מנכה מה שקצבו לזמן שהשוכר דר בבית זה, והמותר יחזיר וישלם המשכיר להשוכר, וישוב לביתו - ובפשטות נראה דלולי הניכוי אין זה נראה כשכירות אלא כהלואה.

וכנ"ל מיוסדת הלכה זו על דברי השו"ע³, וז"ל: "השוכר מחבירו בית או שדה בדבר מועט בשנה, והקדים לו שכר עשרים שנה והתנו שאחר שנה או שנתים אם ירצה המשכיר להחזיר לו ינכה שכר הזמן שהי' הקרקע תחת ידו כמו שפסקו ויחזיר לו קרקעו, מותר".

ובפרט זה הוא בדומה להמבואר בסי' קע"ב לענין משכנתא (דסורא בדברי המחבר), וז"ל: "המלוה את חבירו ומשכן לו בית או שדה על מנת שיאכל פירותיו כל ימי המשכונא, אם היא כמשכנתא דסורא, דהיינו שמשכנה לו לשנים ידועות וכותב: במשלם שנין אילין תיפוק ארעא בלא כסף, אפילו מרחיב הזמן הרבה שאין מגיע לכל שנה אלא דבר מועט, כגון שהלוהו מנה והתנה עמו שאחר עשר שנים תחזור קרקע זו לבעליו, חנם, והי' שכר אותה קרקע שוה אלף דינרים בכל שנה, מותר. שאין זה אלא כמי ששכר בפחות", ובזה מוסיף שם: "... וכן אם התנה בעל הקרקע עמו שבכל זמן שירצה הלוה לסלקו שיביא לו מעות ויחשוב לו עשר בכל שנה, ויסלקו מהשדה או מהבית והוא יחזיר לו שאר דמים ויסתלק, מותר שמאחר שאין כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום ולהחזיר הקרקע ללוה, אינו אלא שכירות".

והיינו דענין המשכנתא הלזו דמחשיב הכסף שנותן לחבירו כאילו שוכר הקרקע, ולמרות ששכירות הקרקע שווה יותר בדרך כלל לזמן ממושך, מ"מ נחשב "כמי ששכר בפחות". וע"ז הוסיף: שגם⁴ אם בעל הקרקע מתנה עמו שיוכל לסלק השוכר במעות (דבזה הו"א שאין זה שכירות, דאז לא יוכל להתנות שיחזיר לו הקרקע, ולכן היינו מפרשים שבאמת הי' כאן הלואה ואכילתו בקרקע הוא רבית), מ"מ אין בזה איסור, אלא שכותב שיש לו לנכות הזמן שהשוכר (המלוה) הי' שם, וישלם המותר, לפי הקצבה שקבעו לכל שנה, ואכן הי' כאן שכירות (אשר לכן אינו משלם עבור אותם השנים שהי' שם).

וכמו"כ בעניננו: שבשכירות דידן ששכר בהזלה, מ"מ באם ירצה המשכיר לקנות זכותו בבית בחזרה, ינכה לפי הקצבה שקצבו בהזמן שהשוכר הי' שם, והמותר ישלם וישוב לביתו, דבזה נמצא דעוסק בזה כשכירות ולא כהלואה (והדירה כנטילת רבית),

(3) סי' קעד ס"ח.

(4) וז"ל הש"ך סי' קעב ס"ק ג': "ג וכן אם התנה כו'. כלומר אפי' התנה הלוה שיוכל לסלקו כו' וכ"ש לא התנה דשרי".



משא"כ אם יחזיר לו כל הדמים בלי ניכוי הזמן שהשוכר דר שם, נמצא שאין כאן שכירות אלא הלואה, והשוכר (המלוה) דר בו בחינם. ע"ד ההלכה במי שמוכר ומתנה שכשירצה לקנות יחוייב לחזור ולמכור לו דאסור כיון שאין זה מכר אלא כהלואה, וכלשון הב"י בתחילת סי' קע"ד: " . . ושורת הדין כל מי שמוכר קרקע ומתנה בשעת המכר שאם יהיו לו מעות יחזירם ללוקח אין זה מכר אלא מלוה", כאן שאני כיון שמנכה הזמן שאכן דר בו, וכמ"ש הב"י שם: "ואף על פי שהתנו שאם ירצה המשכיר לפדות קרקעו לסוף שנה או שתים יהי' רשאי לא דמי למוכר שדה לחבירו ואמר לו לכשיהיו לי המעות תחזירנהו לי דאסור כמו שנתבאר בראש סימן זה דהכא שאני שהוא מנכה שכר הזמן שהי' הקרקע תחת ידו ואף על פי שהוא מושכר בידו בפחות משיוויי הא אמרן דשרי".

וכן אם יפול הבית או ישרף חייב להחזיר לו מעותיו רק שינכה מהן דינר לשנה לשנים שעברו כי כל אחריות הבית מאונסין אינן על השוכר אלא על בעל הבית:

ובב"י כתב: "וזה דרך נכון כדי שיהא בהיתר כל אחריות הקרקע מנפילה או שריפה על בעל הקרקע שכן דין שכירות קרקע מה שאין כן במשכנתא", וכ"כ גם בשו"ע סימן קעד סעיף ח: "ובדרך זה יהי' אחריות קרקע מנפילה או שריפה על בעל הקרקע. ובש"ך ס"ק יא כתב: "בדרך זה כו'. משא"כ במשכנתא לעיל סימן קע"ב ס"ג".

והיינו: דכיון שההיתר מיוסד על זה, שאין כאן הלואה אלא שכירות בית, לכן באם יקרה אונס להבית, בענין שאין השוכר חייב באחריותו, כיון ששוכר אינו חייב באונסין, לכן יתחייב המשכיר להחזיר המעות שקיבל, על הזמן שלא ידור השוכר בבית זה, אלא שינכה מהן המעות שכבר דר בבית, לפי הקצבה שקבעו לזמן זה

ואין לחשוש בזה לומר: שכיון שהמשכיר (הלוה) מתחייב באחריות שריפה או נפילה שלכן נאמר שאין זה שכירות אלא הלואה (שהלוה אחראי על אונסין), כיון שבעצם בכל שכירות, אין השוכר חייב באחריות אונסין אלא המשכיר!

ובזה כתבו הב"י והש"ך שאינו דומה להא דמשכנתא המבואר בסי' קע"ב ס"ג: "במשכנתא זו . . אם נותן לו דבר קצוב לשנה כדי שיקבל אחריות מנפילה או שריפה, יש מי שאוסר", דאסור לו להמלוה ליתן להלוה דבר קצוב שיקבל עליו אחריות אם תשרף או יאנס, כיון שבענין זה נמצא שאין זה כשכירות קרקע אלא כהלואה, והלוה אחראי על האונס, והמלוה מקבל המשכנתא כרבית.

אבל כאן אין בזה איסור זה, וביאר בזה הב"י "וזה דרך נכון כדי שיהא בהיתר כל אחריות הקרקע מנפילה או שריפה על בעל הקרקע שכן דין שכירות קרקע מה שאין כן במשכנתא", שע"י שנוהג בזה כדרכי השכירות שמשלם לו סכום לפי השנים שגר בו, ובאם המשכיר רוצה לחזור ולקנות לעצמו ינכה מהשנים שהשוכר כבר דר בו, דנמצא

שזה בעצם שכירות, ולכן אין חסרון בזה שהמשכיר אחראי באונס, משא"כ במשכנתא: דאע"פ שעיקר היתר המשכנתא כתב המחבר בסי' קע"ב ס"א בענין משכנתא דסורא בשם הרמב"ם שהוא מותר משום "שמאחר שאין כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום ולהחזיר הקרקע ללוה, אינו אלא שכירות כו'", ואעפ"כ אסור ליתן להלוה (המשכיר המשכנתא) שיקבל עליו אחריות אונס.

ונראה כוונת והבנת הב"י בזה, לחלק בין שכירות בעצם עניינו (עד שכשמחזיר הכסף מנכה מהדמים שכבר דר השוכר) ובין משכנתא דסורא, שבעצם נהג כהלואה, אלא שמהפכו להיות כשכירות, שבזה כדי להחשיבו שכירות, אסור שיקבל המשכיר בזה אחריות נוספת של שריפת המשכנתא שאז נראה יותר שבאמת הוא הלואה, כפי שהוא בעצם, ולכן מקבל עליו המשכיר האחריות דאונס.

ובחור"ד ג"כ נתקשה בענין זה, ומחלק כעין הנ"ל בשינוי ובתוספת הסברה שישנה הלכה במשכנתא שנראה ממנה אשר במשכנתא עדיין שם הלואה עליו, וז"ל (ס"ק ז): "מנפילה או שריפה. עיין ש"ך ס"ק י"א עד משא"כ במשכנתא. לא הבינותי וכי משום שינוי הלשון ישתנה הדין, ובמשכנתא דסורא ג"כ כלה הלואה וקם על שכירות, דהא אינו יכול לתובעו בשום פעם חובו, ואיזה הלואה הוא זה. ונראה דנפקא מינה בין משכנתא לשכירות, דבמשכנתא הוי המעות הלואה והנכיתא עד דשלים דמי חובו הוי כפירעון, ואם הלואה ימכור השדה לעובד כוכבים כענין המבואר בחור"מ סימן שי"ב סעיף ב' שהפקיע שכירות הראשון, הרי קילקל בעצמו הפירעון שמסר לו, וגובה ממשעבדי מזמן הלואה, דאחריות דנפשי' מי לא קיבל עלי', וכיון דעדיין שם הלואה עליו אסור לקבל אחריות, משא"כ בשוכר שממכר הוא ליומא ואין עליו שם חיוב כלל, ואם קילקל יש לו דין גזלן ואינו מתחייב רק משעה שגזלו. אכן כבר כתבתי בסימן קע"ב ס"ק י' דמוכח מהש"ס (כתובות צה, ב) שגם במשכנתא אחריות מנפילה ושריפה על בעל הקרקע, ע"ש".

ונמצא מכ"ז שבענין זה שמהווה ומהפך ההלואה לשכירות בית, ומבטיח עצמו מהקרן, שגם אם יקרה אונס על הבית יתחייב המשכיר (הלואה) להחזירו הבית בניכוי מה שדר בו, וגם מרויח מה שיוכל להשכיר בזמן שנמצא בידו בשויות יותר ממה ששכר מהמשכיר.

והנה בוודאי שבענין זה דלעיל, יוכל ליתן מעות לאדם, ולגרום עי"ז שיחזור לו הקרן ועוד ריוח, בענין שאין כאן שום איסור, כיון שאין כאן שום הלואה כלל, ולא הערמה דהלואה, כיון שבאמת יש כאן שכירות בית לזמן, בסכום זול, והוא משכיר לאחר בסכום גבוה, דממילא נמצא ש"בטוח בקרן" ובנוסף לזה, ירוויח ריוח, ממעותיו!

ובהמשך מוסיף רבינו עוד, שגם בענין שהבעל הבית יחזור לשכור הבית עצמו, שרוצה "להיות נשאר בביתו", הנה גם בזה יש דרך:



ואם בעל הבית רוצה להיות נשאר בביתו ולפרוע השכירות בעצמו יבקש אחד מאוהביו שישכרנו לעצמו מהשוכר ויחזור וישכרנו לבעל הבית ובעל הבית יפרע השכירות לאוהבו והוא יפרע להשוכר שאם השוכר יחזור וישכיר בעצמו לבעל הבית יהי נראה כמערס לטול ממנו שכר מעותיו שנתן לו בהלוואה ולא בשכירות כיון שחוזר ומשכירו לו:

והדרך לזה היא שהמשכיר יבקש מאחד מאוהביו שישכור "לעצמו" מהשוכר, ואז יחזור הבעה"ב לשכור משוכר זה, והיינו שהוא ישלם השכירות לשוכר זה, והשוכר שהוא אוהבו ישלם לשוכר הראשון, משא"כ אם השוכר הראשון ישכיר לבעל הבית באופן ישיר, ישנו בזה "הערמת רבית", ד"נראה כמערס", שרוצה לטול "שכר המעות" "שנתן בהלוואה", "ולא בשכירות", דכיון שחוזר ומשכיר להמשכיר, הרי בזה נראה ברור שאין כאן שכירות (שהרי משכירו בחזרה להמשכיר) אלא "הלוואה", ומה שקבע כשכירות אינו אלא "הערמת רבית".

מה שאין כן כשמשכירו לאחר ניכר הדבר שהיתה שכירות גמורה ולא הלוואה:

שהגם שגם בזה הרי השוכר משכיר והלה משכיר לבעל הבית, מ"מ כיון שאין השוכר הראשון משכיר לבעל הבית, "ניכר הדבר" שיש כאן "שכירות גמורה", שהשוכר (הראשון) אכן שכר, אלא שבמקום להשתמש בבית לעצמו משכירו לאחר, ומה שהלה משכיר לבעל הבית, אין זה מבטל חלות שכירות מהשוכר הראשון.

. . . ובלבד שיחזיק השוכר תחלה בבית ויקנהו באחד מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בו קודם שישכרנו לאחר שקודם שקנאו באחד מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעל הבית והמעות הן הלוואה אצל:

וכאן מחדש רבינו שגם בהיתר דלעיל, צריך שהשוכר יעשה קנין "באחד מדרכי ההקנאה" קודם שישכיר לאחר, והיינו: שאין זה מועיל מה שקנה הקרקע בשכירות בכסף (שהוא מועיל בשכירות קרקע כמו שמועיל בקנין קרקע) לענין הלכה דידן, אלא צריך שבנוסף לזה, יעשה קנין אחר, שמראה שהקרקע "בחזקתו", דלולא זאת, יהי נראה שהכסף שנתן אינו בתורת שכירות אלא בתורת הלוואה (וכל השכירות אינה אלא הערמה), ולכן צריך שיעשה קנין באחד מדרכי ההקנאה בכדי שיהי הבית "בחזקתו" כשוכר והוא משכיר לאחר שהלה משכיר להבעה"ב בחזרה.

והנה, למרות שנתבאר כאן לעיל שלענין אחריות הבית, יכול להטיל על המשכיר (הלוה) שלא כפי שהוא במשכנתא, מ"מ רבינו מחדש כאן שלענין ב' הלכות יש להחמיר גם בשכירות:

(א) שלא ישכיר השוכר בחזרה להמשכיר עצמו באופן ישיר כיון שזה נראה כהערמת

רבית, שכש"חוזר ומשכירו לו" מראה שאין זה כשכירות אלא כהלואה, ונוטל שכר מעותיו, והוא ע"ד ההלכה שנפסקה בענין משכנתא דסורא, דלית הילכתא כחכירי נרשאה, המבואר בסי' קסד ס"ב: "משכנתא דסורא, אם בא אחר ושכר אותה מהמלוה, מותר לחזור ולהשכיר אותה לבעל השדה", דנראה מזה דאסור לחזור לבעל השדה לולא דמפסיקו אחר".

(ב) וכן עוד שקודם שישכיר לאחר צריך הוא לקנות את הבית בא' מדרכי הקנאה ששכירות נקנית בו, דאל"כ עדיין הבית בחזקת הבעל הבית המשכיר (הלואה) והמעוה בהלואה אצלו!

גם הלכה זו מדמה רבינו להלכה במשכנתא דסורא, דמבואר בסי' קס"ד ס"א: "מי שהיתה שדה ממושכנת בידו, יחזור וישכיר אותה לבעל השדה. ויש מי שמתיר לעשות כן במשכנתא דסורא. ובלבד . . וגם שכבר החזיק המלוה בשדה; אבל בלאו הכי, לכולי עלמא אסור".

(ובזה גופא הוא כדברי הט"ז שם סק"ד על דברי המחבר בס"ב גם בענין משכנתא דסורא "משכנתא דסורא, אם בא אחר ושכר אותה מהמלוה, מותר לחזור ולהשכיר אותה לבעל השדה", ובט"ז שם מפרש שגם בענין זה הוא דוקא כשהחזיק השוכר, וז"ל: "אם בא אחר כו'. תמוה הוא הא פסק בסעיף א' דיש מי שמתיר במשכנתא דסורא דהיינו אפילו ללוה עצמו ובלבד כתב כאן דמיירי בלא החזיק המלוה בשדה ולא נראה לע"ד דכל שלא החזיק כלל בשדה לא קנאה והוה הלואה בעלמא כדאיתא בגמרא אימת קנאה דליהדר וליחכר לי' ובודאי לא מהני כאן מה שיפסיק אחר בין מלוה ללוה ותו דא"כ הי' לו לש"ע לבאר כן בפירוש דמיירי בלא החזיק כיון שלא זכר תחילה שיש חילוק בזה אלא דרמ"א שבא אחריו זכרו על כן נראה לע"ד דבודאי קאי אדעה הראשונה שהתחיל בריש הסעיף מי שהיתה שדה ממושכנת כו' דמשמע אפילו במשכנתא דסורא וכ"פ בב"י להדיא דעל זה אמר כאן דמכל מקום אי אפשר ליהנות אחר שרי לכולי עלמא והיינו אחר שהחזיק בה המלוה".

ורבינו מדמה שעד"ז הוא לענין העצה שהשוכר יחזור וישכיר לבעל הבית על ידי שישכיר לאחר (והלך ישכיר לבעל הבית) שהוא דוקא אם השוכר (המלוה) יחזיק בשדה. משא"כ הש"ך שם בסק"ד ובנקה"כ כותב: "מותר. וכן כתב הריטב"א וסיים בה אפי' לא נחת המלוה לתוך המשכנתא כלל וכן קבלתי ממורי הרב ע"כ כ"כ בב"ה").

ומדמה רבינו הדין בשכירות דידן להלכה במשכנתא: שבשתי הלכות הללו מגביל רבינו, שאין מועיל אם השוכר ישכיר לבעל הבית באופן ישיר, או שלא יחזיק בא' מדרכי הקנאה, שאז נמצא שאין כאן שכירות אלא הלואה.

וכמה העירו שרבינו מחדש לדמות שכירות למשכנתא להלכות אלו, למרות שהב"י



והמחבר או הרמ"א ועוד, לא דימו להדיא להלכות אלו. ועוד: הרי הובא לעיל שלענין ההלכה שהמשכיר יקבל על עצמו באם ישרף או יפול הבית, בזה אינו דומה שכירות דידן להלכה דמשכנתא, וכן פסק רבינו עצמו בהלכה זו, ואעפ"כ פוסק רבינו לענין ב' הלכות אלו (וגם לענין ההלכה דסנ"א) דיש להחמיר בזה ולדמות למשכנתא.

ואולי יש לבאר: דשאני בהלכות אלו, מההלכה של אחריות: שענין האחריות אין בו שום סתירה לענין דשכירות, שהרי אין השוכר חייב באחריות אונסין בעצם, ולכן מספיק מה שנוהג כשכירות לענין שאם חוזר המשכיר ורוצה לקנות זכות ישיבה בבית מהשוכר, מה שינכה אותם השנים שהי' דר השוכר, כדי שנאמר שבעצם זה שכירות, ואין האחריות מבטל שם השכירות מזה, אבל לענין ההלכות דידן (וכן בסנ"א), כשהשוכר חוזר ומשכיר להמשכיר (והמשכיר משלם שכירות – והיינו שאין מבטל זכות השוכר בבית אלא דר בו בתורת שוכר כו' –), אז הרי מראה שכל השכירות ששכר אינו אלא הערמה והוא הלואה ממש, ועל כן בזה ההלכה היא כמו במשכנתא שכדי שיועיל צריך שיפסיקו אחר.

ועד"ז לענין מה שצריך שיחזיק השוכר בדרכי ההקנאה: שאם אינו נוהג בו כאילו הוא ה"מוחזק", ועדיין הבית ב"חזקת בעל הבית" המשכיר, א"כ הרי זה מראה שבעצם אין כאן שכירות באמת אלא הוא הלואה ובמילא ייאסר.

ב.

סעיף נא

מה שמועיל הדרך של שכירות הוא רק באם אין המלוה (השוכר) מכריח הלואה (הבעה"ב המשכיר) לפדות ביתו באמצע השכירות, אבל אם מכריחו שיפדה באמצע השכירות (גם בניכוי מה שדר השוכר) יש בזה רבית משום הוזלת השכירות לשוכר פחות משווי'.

וכל זה כשבעל המעות אינו יכול לכופ את בעל הבית שיפדה ביתו עד תשלום השנים ששכר ממנו:

הנ"ל שיש דרך ישר להתיר ביטוח מהפסד ונטילת רווחים על ידי שכירות כו' הוא דוקא בענין שאין "בעל המעות" (המלוה השוכר), יכול לכופ הבעה"ב (הלואה המשכיר) לפדות ביתו עד סיום והשלמת זמן השכירות.

שאז ישוב לביתו חנם:

שבהשלמת זמן השכירות ישוב הבית "חינם" להמשכיר (הלואה) הבעה"ב, שבזה נמצא שהוא ממש כמו "משכנתא דסורא" (דממנו "נלמד" ההלכה דידן כמצויין בשו"ע רבינו לעיל, דלכן יוכל השוכר להשכיר חזרה לאחר, ודוקא אז יוכל שוכר שני זה להשכיר

לבעה"ב כמו שההלכה במשכנתא דסורא, דאסור לחזור ולהשכיר המשכון ללוה, לולא הפסק איש אחר, דאז מותר), ועל ידי זה אינו דין הלואה כלל,

שנמצא אין כאן שום הלואה כלל כיון שאין בעל הבית חייב להחזיר לו מעות כלל אלא אם ירצה מדעתו לפדות ביתו:

ומבאר רבינו: שכיון שאין "בעל המעות" (המלוה) יכול לכופף הלוה לחזור ולפדות ה"משכנתא דסורא" לכן מותר משכנתא ההיא, וההסבר משום שאז דוקא אין בזה "שום" הלואה "כלל" כיון שאין שום חיוב על הבעה"ב להחזיר לו מעות כלל, על ידי שיפדה הלוה בחזרה המשכון שאז הי' מחוייב ליתן כסף, ואז נמצא שיש כאן איזה הלואה, בזה שנתן כסף והלה מחוייב להחזיר לו כסף, משא"כ כשאינו יכול לכופף לזה (וזה ענין "משכנתא דסורא") אז אין שום הלואה כלל, והה"נ בנידון דידן בשכירות: שכיון שאין בעל המעות השוכר יכול לכופף שהמשכיר יפדה הבית, שאז נמצא שהי' מחוייב המשכיר להחזיר כסף לשוכר, ואז הי' נחשב להלואה, וחל בזה דיני רבית כדלהלן:

אבל אם מתנה עמו שיוכל לכופף לפדות ביתו לסוף שנה או לסוף כמה שנים ולנכות לו בעד השנים שעברו והמותר יחזיר לו הרי זו הלואה גמורה:

משא"כ כשבעל המעות (המלוה השוכר) מתנה עם בעה"ב (הלוה המשכיר) שלאחרי זמן יוכרח לפדות ביתו, למרות שינכה השנים שעברו מההשכרה, אז הרי זה נעשה "הלואה", ובמילא:

ויש בה משום רבית במה שמנכה לו השכירות פחות משוי' שכל המלוה לחבירו אסור לשכור דבר ממנו פחות משוי' משום רבית:

והיינו: שכיון שבאמת יש כאן "הלואה" במילא מה שאכן שכר השוכר בהוזלה "פחות משוי'", הרי יש בזה איסור רבית, כמ"ש השו"ע סי' קס"א: "המלוה את חבירו . . ולא ישכור ממנו בפחות" - אלא שאם באמת הי' כאן שכירות ולא הלואה, לא הי' כאן איסור כנ"ל, כיון שיכול להוזיל משום הקדמת פרעון השכירות.

והנה כללות הלכה זו מיוסדת על כך שהיתר השכירות נלמד מהיתר "משכנתא דסורא", ושם למרות שאכן מותר גם באופן שהלוה יכריח את המלוה להחזיר המשכנתא על ידי שישלם לו כסף, כמ"ש שמשכנתא דסורא מועיל גם ב"אתרא דמסלקי", וכמ"ש המחבר בסי' קעב ס"א אודות ההיתר דמשכנתא דסורא: ". . . וכן אם התנה בעל הקרקע עמו שבכל זמן שירצה הלוה לסלקו שיביא לו מעות ויחשוב לו עשר בכל שנה, ויסלקו מהשדה או מהבית והוא יחזיר לו שאר דמים ויסתלק, מותר שמאחר שאין כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום ולהחזיר הקרקע ללוה, אינו אלא שכירות". דנמצא שאם הי' "כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום ולהחזיר הקרקע ללוה", הי' אסור.



והיינו: שאם באמת לא הי' "משכנתא דסורא", דעניינו מה שהמלוה אין בכוחו לגבות כלום מחובו, שלאחר שיהי' ברשותו המשכנתא למשך זמן במילא ייפטר הלוה ויצא המלוה המשכון בלא כלום, וממילא:

באם הי' בכח המלוה להכריח הלוה לפדות המשכנתא ואז הי' גובה מהלוה, במילא הי' נחשב להלוה, משא"כ כשאינו יכול לגבות כלום מחובו, אז נחשב המשכנתא כ"שכירות" ולכן אין בזה שום איסור.

ויש להוסיף ולהרחיב יסוד ביאור דברים אלו של רבינו, שהוא מיוסד בדברי הה"מ ביישוב על השגת הראב"ד בההיתר דמשכנתא דסורא, וז"ל הרמב"ם בפ"ו מהל' מלוה ולוה ה"ח: "הורו מקצת גאונים . . . וכן הורו שכל משכונא אפילו בנכוי אסור בין בחצר בין בשדה ואין להם משכונא מותרת אלא בדרך הזאת, כיצד כגון שהלוהו מאה דינרין ומשכן לו בהן בית או שדה והתנה עמו שאחר עשר שנים תחזור קרקע זו לבעלי חנם ה"ז מותר לאכול פירותי' כל עשר שנים אפילו הי' שכרה שוה אלף דינרים בכל שנה שאין זה אלא כמי ששכר בפחות, וכן אם התנה בעל השדה עמו כל זמן שיביא לו מעות יחשב לו עשר בכל שנה ויסלקו ממנה ה"ז מותר, וכן אם התנה הלוה שכל זמן שירצה מחשב לו מה שדר בו ויחזיר לו שאר הדמים ויסתלק ה"ז מותר שאין זה אלא כשכירות וכל תנאי שבשכירות מותר כמו שביארנו". וע"ז השיג הראב"ד וז"ל: "וכן אם התנה בעל השדה וכו' עד ה"ז מותר. א"א טעה בדבריהם ומה בין זה למשכנתא בנכייטא וכי יש הפרש בין נכייטא רבה לנכייטא זוטא ואותם הגאונים המחמירים לא התירו אלא הראשון בלבד והיא משכנתא דסורא עכ"ל".

והה"מ ביאר שם: "וכן אם התנה בעל השדה וכו'". דעת רבינו שמשכנתא דסורא היא אפילו במקום שמסלקין אבל בהשגות כתוב א"א טעה בדבריהם וכו' ודברי רבינו עיקר דודאי משכנתא דסורא היא אפילו במקום שמסלקין ומותרת לדברי הכל ואין הטעם בשביל רבוי הנכייטא או מיעוטא אלא כל זמן שאין כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום ולהחזיר הקרקע ללוה מותר שהרי על כרחו של מלוה אם רצה לוה אינו גובה כלום ואינו אלא שכירות גמור מה שאין כן במשכנתא דנכייטא והרי זה דומה למוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג שרשאי לגואלו לפי חשבון הדמים ועל כל פנים יש לדון כן ממה שאמרו פרק השוכר את האומנין אי נמי דמטו לי' זוזי ופריק להו ארבע וחמש שנים מקמי יובל ואין להעמידה לפי סברת הגאונים המחמירים אלא במשכנתא דסורא ובשהתנה הלוה כמ"ש רבינו ואף הרמב"ן ז"ל מודה לו ואמר שהטעם שאינו דומה לשאר משכונות בנכוי הוא מפני שאין אחריות המלוה עליו ואם שטפה נהר אינו נוטל כלום אלא פירות שהיא עושה ואינו יכול לכופו לפרוע לו חובו לא מזו ולא משאר נכסים מה שאין כן במשכנתא סתם שהאחריות עליו ואם רצה תובע חובו ממנו ואם שטפה נהר גובה משאר נכסים ועוד שאין זה לשון מלוה אלא לשון מקח דומיא דלוקח פירות כיון שכתב כן עכ"ל ודבריו

ברורים הם:

והיינו שהראב"ד הבין דמשכנתא דסורא הוא דוקא כשאין כאן שום "ניכוי", והיינו שאין כאן ציור היכא שהלוה יוכל להכריח המלוה לסלקו מהמשכון שאז הרי זה נכלל במה ש"מנכה" מהחוב על ידי שהלוה פודה המשכון, וע"ז מבאר הה"מ בדעת הרמב"ם בביאור שיטת הגאונים, ש"משכנתא דסורא" עניינו שאין כח ביד המלוה לכפות הלוה לשלם כסף (ולפדות המשכון) למרות שיש כח ביד הלוה אם בוחר לסלק המלוה על ידי שמשלם לו שאר הדמים (בניכוי השנים שדר בו),

ובמילא כן הוא גם דברי רבינו כאן, בההיתר של שכירות בית המשכיר (הלוה), שייסודו מההיתר ד"משכנתא דסורא" דעניינו שכירות, שזה דוקא כשאין המלוה (השוכר) יכול להכריח הלוה (המשכיר) לפדות ביתו לאחר שנים, ומבאר ומבהיר רבינו: שבזה דוקא "אין כאן הלואה" אלא שכירות, דנראה מזה שההבנה, שאם יש כח כפי' ביד השוכר לגבות חוב, הרי זה עצמו מהווה קביעות לקרוא לזה "הלואה", ובמילא אסור אפי' להוזיל על השכירות.

וממוצא דבר נמצא בפשטות: שדברי רבינו דוקא כשיש כח ביד המלוה (השוכר) לכופ' הלוה (המשכיר) לפדות ביתו, דוקא אז נעשה "הלואה", אבל בענין ההפוך, כגון כשהתנו שיש כח ביד הלוה (המשכיר) לכופ' המלוה (השוכר) לסלקו מביתו על ידי שישלם לו מעות, על ידי ניכוי השנים שהי' שם, אין בזה שום איסור, וכפשטות דבריו בס"נ שאם ירצה המשכיר לפדות ישלם וינכה השנים שהי' שם, שהפשטות נראה שזה גם כשהמשכיר יכופ' השוכר לפדות ביתו שמותר בענין זה.

ובפשטות, כנ"ל, מיוסד הוא על דברי הה"מ והמחבר שזה דומה למשכנתא דסורא שבזה אין שום איסור וגם בענין שהלוה יכופ' לסלקו מהמשכנתא מותר, ובלבד שאין המלוה יכול לכופו לגבות מחובו כלום, שזה ענין המשכנתא הלזו.

ויש להוסיף עוד, דהנה כתב הש"ך בס"י קעב סק"א וז"ל: "וכותב כו'. משמע דטעם ההיתר הוא בשביל שכותב כך בשטר וכן משמע בטור וכ"כ התוס' דף ס"ז ריש ע"ב ולפ"ז אפילו יש כח ביד המלוה לגבות חובו כשירצה מותר וכן מוכח להדיא באשר"י ואפשר דגם ה"ה מודה לזה דמ"ש הטעם שאין כח ביד המלוה לגבות חובו כו' חד מתרי טעמי נקט ונ"מ דכל היכא שאין ביד המלוה [לכופו אף שביד הלוה לסלקו] אפילו לא כתב בשטר במשלם כו' שרי וכן מסיים הרב המגיד שם טעם זה ג"כ בשם הרמב"ן ומיהו פשט דבריו שם משמע דלעולם בעינן שלא יהא כח ביד המלוה לגבות מחובו כלום וכן נראה דעת המחבר".

כלומר, דבתחילה רצה לומר בדעת הה"מ והמחבר שענין "משכנתא דסורא" יש בו ב' אופנים של היתר: א) כשאין המלוה יכול לכופו, ובזה מותר אפי' "לא כתב בשטר במשלם



שנים כו", ב) או שישנו היתר כש"כותב במשלם שנים", ואז מותר אפי' כשהמלוה יכול לכוף הלוה לסלקו. אבל מסקנתו דמשמע יותר בהה"מ והשו"ע שההיתר היחידי בזה הוא דוקא בזמן שאין המלוה יכול לכוף הלוה לסלקו,

ובמילא מובנים גם דברי רבינו שהולך בעקבותיו בענין ההיתר דשכירות, שכן כוונתו, שההיתר בזה הוא דוקא כשאין המלוה (השוכר) יכול לכוף את הלוה (המשכיר) לפדות ביתו, אבל לצד השני, היינו במה שיכול הלוה (המשכיר) לכוף השוכר (המלוה), הנה בזה אין שום חסרון בהיתר דשכירות בדברי רבינו. (ומובן שאין סתירה לכ"ז ממה שיתבאר להלן שאין ה"מוכר" (הלוה) יכול להתנות עם הלוקח שכשיהי' לו מעות יכריח הלוקח לפדות ממכרו, כיון ששם (שמדובר במכר) שאני, כדברי רבינו בסנ"ד: "שבענין זה אין זה מכר גמור, אלא המעות הן בהלואה" משא"כ בשכירות כשמתנה המשכיר (הלוה) שיוכל לפדות ביתו (והוי כמשכנתא דסורא) בזה לא נתבטל שם ה"שכירות" כיון שבפועל מנכה לו מהזמן שדר שם השוכר עד זמן הפדיו'.

ג.

סעיף נב

ההלכה במשכנתא, מחלוקת אם מותר במשכנתא דנכיתא ואופן ההיתר ויש לחוש למחמירים, אבל אלו מתירים במשכנתא דנכיתא כשהלוה לא יוכל לסלק להמלוה ויש מחמירים גם בזה, אבל "כבר פשט המנהג להקל".

ואפילו המלוה לחבירו על ביתו והמלוה דר בו בעצמו:

אפי' כשמלוה על המשכון, היינו שנותן הבית כמשכון, והמלוה דר בו בעצמו, למרות שיש סברא לומר ש"משכון" שמקבל המלוה אין בו רבית (היינו שלא לומר שמה שמקבל בחזרה פרעון החוב, ובנוסף לזה השתמש עם הרבית), כיון שהמשכון נחשב "כעין מכר קצת" (לשון רבינו באמצע הסעיף) (דהוי כאילו מכר בהקרקע פירות או שהשכירה בממון הלואה), ומ"מ יש ליזהר כיון שמחוייב בכמה דברים, כפי שמפרט:

צריך לנכות לו השכירות בשלימות כפי שויו ואינו רשאי להוזיל לו כלום:

שגם כש"מנכה" השתמשות הבית, צריך לנכות "כשוויותה" "בשלימות" ואינו רשאי להוזיל "כלום".

.. אלא אם כן הוא בענין שאם יפול הבית או ישרף יגיע הפסד להמלוה בנכיו

זה:

אלא באם מדובר בענין שהמלוה הזה מקבל על עצמו "הפסד", ומפרש רבינו ההפסד: שבענין שהבית יפול או ישרף יפסיד המלוה "בניכוי זה", דהיינו:

.. שצריך לנכות לו בעד כל השנה אף אם לא ידור בה אלא יום אחד ולא
יצטרך הלוח ליתן לו בית אחר לדור בו עד תשלוש השנה:

שמתחייב המלוה שבעד זכות ההשתמשות (ה"שכירות" הלזה) עבור שנה, ינכה
סכום שקבעו בעד השנה, הן אם ישתמש בבית והן אם לא ישתמש, והן אם המשכון קיים
והן אם המשכון יפול או ישרף, ינכה מהחוב סכום שקבע לשנה, עבור השכירות, וגם לא
יתחייב הלוח (המשכיר) להעמיד לו בית אחר עד סוף השנה.

.. שנמצא המלוה מוריד עצמו לספק הפסד כמה שמתחייב לנכות לו דבר
קצוב לכל שנה כי שמא ידור בו מעט שלא תשוה השכירות כל כך:

שבזה נמצא שהמלוה "מוריד עצמו" למצב של "ספק הפסד", במה שמתחייב לנכות
לו דבר קצוב לכל שנה (כי למרות שמצד אחד יתכן שירוויח הרבה בזה שהלה מוזיל
לו עבור השכירות שקבע לו עבור השנה), שהרי (מ"מ) יתכן שאכן לא יוכל להשתמש
בשלמות בשנה זו.

לפיכך אין זה ריוח ברור למלוה ולא חששו בו משום רבית בממשכן את
ביתו שהוא כעין מכר קצת:

דנמצא לפי זה שאין כאן "ריוח ברור" למלוה (שהרי יוכל באמת גם להפסיד), ולכן
לא חששו בזה משום איסור רבית (בהוזלת שכירות הבית) כשמדובר בין כך "במשכנתא"
של ביתו, שבין כך ייחשב "כעין מכר קצת", ואין בזה רבית דאורייתא, לא חששו בשביל
איסור דרבנן זה, כשגם אין כאן "ריוח ברור".

מה שאין כן במלוה לחבירו סתם לשכור ממנו ביתו או דבר אחר
בפחות משווי בכל ענין:

היינו שבענין שאכן ישנה הלואה רגילה, שמלוה לחבירו סתם (בלי משכון) ואח"כ
משכירו הלוח בית או איזה דבר אחר, אסור לו להשכירו בהוזלה "פחות משווי" "בכל
ענין", היינו אפי' במקום ששייך חשש הפסד, ואין כאן "ריוח ברור", מ"מ נאסר.

וכן הממשכן שאינו לוח מעות על המשכון אלא ממשכנו בעד חוב קדום
שאין זה דומה למכר כלל הואיל ואינו נוטל מעות על חפץ זה כשמוסרו לו:

ומוסיף רבינו שכן הוא אפי' בענין שאכן "ממשכן" הבית, אבל לא משכן בשעת
ההלואה, שלא הייתה ההלואה צמודה להמשכון, אלא ההלואה והחוב קדמו למשכון,
אשר אז "אין זה דומה כלל" למכר, דכיון שאינו לוקח מעות על החפץ כשמוסרו לו, אין
נראה כלל ואינו "דומה" למכר שהוא דוקא בשעה שהמעות ניתנו בשעת מסירת החפץ,
שאז מתפרשת נתינת הכסף לא כנתינת הלואה כי אם כפרעון עבור מכירת חפץ! ולכן
בענין זה כבר חל חשש איסור רבית, כשמוזיל לו משווי השכירות.



נמצא שרבינו הביא השיטה המתירה "משכנתא בנכיתא", היינו כשמנכה מהחוב בסכום קצוב כפי שסיכמו ביניהם בזכות השתמשות במשכון של קרקע, למרות שאכן מנכה מהחוב לא כפי שוויות העצמי של המשכון, ואעפ"כ מותר משום שאין כאן "ריוח ברור", והיתר זה הוא באופן שבעצם אין זו הלואה ממש, אלא "דומה למכר" והוי "כעין מכר קצת", ובזה התירו לפי שיטה זו כשאין כאן "ריוח ברור", וכיון שההיתר מיוסד על זה שמדובר ב"דומה למכר קצת", הרי זה דוקא בענין שהמשכון בא ביחד עם נתינת המעות, שאז מתפרשת נתינת המעות שהיא בשביל מסירת החפץ (ולכן הויא דומה למכירה).

ויש לציין דיש לפרש ענין זה בב' אופנים: א) שכיון שהוא "כעין מכר" לא החמירו בדבר שאין בו "ריוח ברור", ובמילא אין בזה איסור רבית, ב) או דילמא זה עצמו שאין לו ריוח ברור מחזק מה שמגדירים ענינו שהוא מכר ולא הלואה, כיון שבמכר מקבל על עצמו הלוקח (המלוה) מספיקא שמא לא ירויח או אפילו יפסיד, משא"כ בהלואה, בה (המלוה) אינו מקבל שום אחריות דהפסד.

שיטה זו כתב הרמ"א בס"י קע"ב ס"א (החולק שם על המחבר שאינו מתיר אלא "במשכנתא דסורא" היכא שאין המלוה נוטל וגובה שום דבר עבור חובו, ש"אין הבעל הבית חייב להחזיר לו מעות כלל" (לשון רבינו בסנ"א)), וז"ל: "וי"א דאפילו בלא משכנתא דסורא יש היתר ללוות. כיצד, אם הלואה לזמן קצוב, כך וכך שנים, אם הלואה יוכל לסלקו תוך הזמן ומנכה לו כל שנה ושנה אפילו דבר במועט, דזהו מקרי משכנתא בנכיתא, שרי".

ולסברת ושיטת המתיר מצויין בשו"ע רבינו לטור סי' קעב, דעת הר"י שברא"ש והר"ת:

ולכאורה הכוונה להמבואר בדברי הרא"ש פ"ה סי' יז:

"כתב רש"י יש לי ללמוד מכאן שאסור ללוות על הבית ולדור בו אפי' בנכיתא דתנן ולא ישכור הימנו בפחות. ולא דמי למשכנתא דכרם. דהתם זימנין דלא שקיל ב' מידי ואפ"ה מנכה לו נמצא קונה הפירות בנכיתא זו על הספק. אבל זה נהנה תמיד ואין כאן ספק נמצא שוכרה בפחות.

ואין נראה לר"ת דבית נמי נופל או נשרף. א"נ זימנין שאין צריך לאותו הבית. ואומר ר"ת ז"ל דהיינו טעמא לפי שאין הבית ממושכן למלוה דלא קתני הלוהו על חצירו. הלכך כשדר בו בחנם או שוכר בפחות מיחזי כרבית. אבל אם הלוהו על חצירו שאין החצר בחזקתו של לווה ואינו ברשותו להשכירה לאחרים שהרי המלוה הי' מעכב על ידו. כל מה שהמלוה נותן לו בשכרה ריוח הוא הן רב הן מעט.

ואין נראה לר"י שהמלוה יכול לעכב על ידו של לווה ולא יקח הפירות שלא יניחם

לירקב בע"כ. או יקחם הוא וינכה לו בחובו. או יקחם הלזה ויפרע דמים למלוה. ומ"מ נראין לו דברי ר"ת ולא מטעמי'. אלא משום דמשכנתא הוי כעין מכר. כדקאמר לעיל (דף סב, ב) גבי משכנתא אינהו בתורת זביני אתו ליד' הלכך התירו חכמים לאכול בנכיתא בין כרם בין בית. אבל מתניתין דלא הוי משכנתא אם ישכור הימנו בפחות הוי רבית", ע"כ מהרא"ש.

היוצא מדבריו: (א) לרש"י אסור ללוות על בית בנכיתא, משום שבזה יש ריוח ברור. (ב) ר"ת חולק וסובר שגם בבית אין ריוח ברור (שמא יפול או בענין שאין למלוה צורך בבית). (ג) נראה מדבריו: ההיתר במשכנתא הוא, דכיון שבין כך אין הלזה יכול להשתמש וליהנות בזה מחמת העיכוב של המלוה, לכן אין בזה איסור. (ד) ר"י חולק אסברת ר"ת, וס"ל דאין למלוה היכולת לעכב הלזה, ושהפירות "ירקבו", אלא: או שיניח הלזה ליקח אותם ובמילא יפרע למלוה, או שהמלוה יקחם וינכה מהחוב. (ה) אבל בפועל מסכים ר"י עם ר"ת ולא מטעמי': ד"משכנתא בעין מכר" כדברי הגמ' "בתורת זביני בא ליד'", ולכן התירו חכמים לאכול "בנכיתא" גם בית, כיון שזה "מעין מכר", משא"כ כשאין מלוה על הבית, ומשכיר הבית אסור להוזיל בפחות, דהוי רבית⁵.

אבל בדבריו נראה שטעמו של ר"י הוא טעם בפני עצמו שאינו תלוי בטעם ר"ת, שעצם הדבר שמשכנתא "כעין מכר" מספיק להתירו, ובדברי רבינו נראה שמשלב ב' הטעמים יחד: שאין כאן ריוח ברור, ומה דהוי "כעין מכר", אלא שרבינו כותב שהוא "כעין מכר קצת", וכיון שהוא "כעין מכר קצת" לכן לא חששו כשאין כאן ריוח ברור, והמלוה "מוריד עצמו לספק הפסד".

וכבר כתבנו לעיל שיש לחקור אם הן ב' ענינים וטעמים נפרדים או דילמא גם מה ש"המלוה מוריד עצמו לספק הפסד" מורה שאין זה מענין ההלואה, שזה שהמלוה אינו

5) ועד"ז בתוס' סד, ב ד"ה ולא ישכור הימנו בפחות, וז"ל: "פי' בקונטרס בגמרא דיש ללמוד מכאן שאסור להלוות על הבית ולדור בו אפילו בנכיתא דתנן לא ישכור הימנו בפחות ולא דמי למשכונא של כרם (לקמן דף עב, א) דהתם זימנין דלא שקיל מידי ואפילו הכי מנכה ל' והוה ל' קונה פירות בנכיתא על הספק אבל בבית נהנה תמיד ואין כאן ספק ונמצא שוכר בפחות ור"ת אמר דבית נמי זימנין דלא שקיל מידי או נופל או נשרף או שלא יצטרך לו אלא בין בית בין שדה היכא שאינו מלוה מעותיו עליהם אסור בפחות לאכול הפירות ולדור בבית דבהכי מיירי מתני', וקשה דאטו לפי שזה מוחזק במשכון ירקבו הפירות ולמה לא יוכל הלזה למכור פירותיו ולפרוע חובו או יקח המלוה פירות עצמם בחובו ויש לתת טעם אחר לדבריו דכשמלוה על הבית או על השדה שרי טפי בנכיתא דהוי כאילו השדה בידו בתורת מכר כל אותן השנים כדאמרינן לעיל (דף סב, ב) גבי משכנתא בלא נכיתא אינהו בתורת זביני אתו ליד' כו". וגם בדברי התוס' מתבאר שטעם התוס' הוא "טעם אחר" להתיר, אבל שילב ב' הטעמים יחד!



נכנס לשום הפסד וכל האחריות שישנו הוא על הלוח בלבד.

עוד יש להעיר: דהנה רעק"א העיר על דברי ר"ת שכתב שגם בבית יש חשש הפסד אם יפול הבית, וז"ל: "ובתוס' הקשו דגבי בית ג"כ זמנין דאינו נוטל מידי או נופל או נשרף. ולזה חילקו בדרך אחר דמשכנתא בנכייטא דמותר דהלוה לו ע"ז ומשכן לו הוי כאילו בידו בתורת מקח, אבל הכא דלא הלוה לו ע"ז. וקשה לי על קושייתם דהא בנפל הבית לא יפסיד כלום. דהא בנפל הבית אין לו אלא שכרו עד שנפל. כמו בשכר חמור ומת בחצי הדרך, דנותן לו רק שכרו של חצי הדרך, וא"כ אם הנכייטא זז אחד אם יפול הבית באמצע השנה יהי' הנכייטא רק חצי זהב ולא יהי' לעולם הפסד. ואי דפסיקא להו בענין הנכייטא המכוון מסתמא דאף אם יפול מנכה לו כל שיעור הנכייטא ואין דינו כשוכר בית דסתמא דנכייטא הוא בין יפול בין לא יפול. א"כ ממילא ניחא תירוצו דרש"י דבנכייט' באמת שרי גם בבית דזמנין דלא שקיל בה מידי ואפ"ה ינכה לו. אבל לא ישכור ממנו בפחות דשכירות ליכא פסידה לעולם דאם יפול הבית אינו נותן לו רק השכר עד שיפול. ויהי' הקושיא רק על לשון רש"י דנקט דנכייט' בבית אסור אבל לא על יסוד תירוצא דרש"י. וגם מהיכן פסיקא דסתמא דנכייטא אינו כשאר שכירות ודעתו בין יפול הבית בין לא יפול. וצ"ע".

והיינו דטוען היאך כתבו התוס' שיהי' הפסד אם יפול הבית, הרי לא יצטרך לנכות (ולשלם שכירות) מהזמן שהבית נפל, כפי שהיא ההלכה בהלכות שכירות, אלא שאפשר ש"סתמא דנכייטא" וענין התנאי בזה הוא לנכות באופן שאפי' אם יפול (ולא ידור בו) ינכה "כל שיעור הנכייטא", וא"כ אפשר שבזה מודה רש"י שמותר להלוות אמשכנתא כזה (אלא שיוקשה "לשון רש"י" אבל תוכן תירוצו ניחא), ולאידך אפשר להקשות אקושיית התוס' מהיכא פסיקא להו שאכן תנאי הנכייטא ענינו שדעתו שינכה אפי' יפול הבית.

ומעין זה כתב בחוות דעת סי' קעב סק"ד: "ולענ"ד דברי רש"י ברורין, דבשלמא בשדה כשיתקלקלו הפירות יפסיד השוכר גרם כמבואר בחושן משפט [סימן שכב סעיף הקלקול בהגוף רק בהפירות מזלו דהשוכר גרם כמבואר בחושן משפט [סימן שכב סעיף א], משא"כ בבית שאם יפול או ישרוף מחוייב להחזיר השכירות כיון שהקלקול בגוף הבית ומזלי' דבעל הבית גרם כמבואר בחו"מ סימן שיב [סעיף יז], ועיין בחידושי שם [נתיבות המשפט משפט האורים ס"ק יג]. . . וצ"ל דהתוספות שהקשו שם מנפילה ושריפה סבירא להו דכשהקדים לו השכר דאין חייב להחזיר כשאירע אונס כמבואר בחושן משפט

6) וראה לשון רש"י סח, א ד"ה הכא נמי לא שנא שכתב וז"ל: "דהא חזינן דהיכא דיורד לספק ונותן מעות סלע לשנה ספק יהיו בה פירות ספק לא יהיו בה פירות הוי זביני מעיקרא", דנראה דעצם הירידה במצב של ספק מהווה מכירה.

סימן של"ד סעיף א' בהג"ה, ועיין בתרומת הדשן סימן (שכ"א) [שכט]. ורש"י נראה דסבירא ל' דשאני במשכנתא דלא שייך סברת התוספות (שכתבו) במציעא דף ע"ט [ע"ב] ד"ה אי אתה, שכתבו דאדעתא דהכי נתן לו שיהי' שלו אפילו יארע אונס ע"ש, והכא כיון דנתן לו אדעתא דהלואה ומשכנתא הוי כאלו המעות עדיין תחת ידו. . ולפי זה נראה דאם התנה שאפילו יפול וישרוף שיפסיד דמי הנכיתא דאפילו לרש"י שרי כו":

כלומר שהתוס' יסברו דהגם שבשכירות אין חייב לשלם כשהבית יפול, מ"מ כשהקדים השכר אין חייב להחזיר כשאירע אונס, משום דהוי כאילו נתן שיהי' "שלו אפי' יארע אונס", ורש"י יסבור דאפי' נאמר כן בשאר הקדמת השכירות, מ"מ, במשכנתא שנתן לו אדעתא דהלואה ומשכנתא הוי "כאילו המעות עדיין תחת ידו", אלא שגם לפי זה רש"י יודה באם התנה בפירוש שיפסיד דמי נכיתא שבזה מותר.

ולאחר כל הדברים האלו, אולי יש לדייק מדברי רבינו שכתב: " . . אם הוא בענין שאם יפול . . יגיע הפסד להמלוה בניכוי זה שצריך לנכות לו בעד כל השנה אף אם לא ידור בה אלא יום אחד, ולא יצטרך הלוח ליתן לו בית אחר לדור בו עד תשלום השנה", דנראה קצת שמכוון לומר שהוא דוקא אם הוא "בענין זה", שאכן התנה בפירוש שיצטרך המלוה לנכות בעד שנה בכל ענין, גם אם יפול הבית כו'.

המשך דברי רבינו:

ויש אומרים שאפילו הממשכן בית וכיוצא בו לחבירו שליוהו עליו מעות אסור להשכירו לו בפחות משווי אלא אם כן אין לו רשות לפדותו בתוך הזמן בעל כרחו של המלוה שאז היא כמכירה כל משך הזמן שאין לו רשות בעל כרחו:

הנה בדין זה מצויין בשו"ע רבינו לראב"ד שהובא ברא"ש, וז"ל הרא"ש שם: "אמר רב פפי עבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי ודלא כרבה בר רב הונא. וקשה דהא רבינא גופי' [הוא] דאמר לעיל (דף סב, א) דמשכנתא בלא נכיתא בדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה. וצריך לומר כו'".

ואח"כ כותב: "ורב אלפס ז"ל כתב דקי"ל כרבינא בזבני וכ"ש במשכנתא בלא נכיתא ותימה הוא דלא אסיק אדעת' ההיא דרבינא דלעיל בריש פירקין דמשכנתא בלא נכיתא בדינינו אין מוציאין ממלוה ללוה. והראב"ד פירש דההיא דלעיל איירי באתרא דלא מסלקי דהוי כמכר הלכך בלא נכיתא הוי אבק רבית ואין מוציאין מידו. ובנכיתא שרי לקמן בשמעתין. והכא איירי באתרא דמסלקי הלכך הוי בלא נכיתא כרבית קצוצה ויוצאה בדינין ובנכיתא הוי אבק רבית ואסור. וכן היא דעת רב אלפס ז"ל".

היינו דהוקשה לו במה שנראה שרבינא סותר עצמו, שבדף סז, ב נראה שמחשיב



משכנתא כרבית, ואילו בדף סב, א נראה דאין זה רבית, וביאר שם לפנ"ז דהא דרבינא החשיבו לרבית אינו מחמת משכנתא, אלא משום דשם הוי "מחילה בטעות", משא"כ משכנתא אין בזה רבית, והביא דברי הראב"ד (לבאר דעת הרי"ף הפוסק לאסור במשכנתא), שמה שמבואר בדף סב להתיר מדובר במשכנתא ב"אתרא דלא מסלקי", דהוי כ"מכר", לכן בלא נכיתא הוי "אבק רבית", ואין מוציאין מידו, אבל בדף סז מדובר ב"אתרא דמסלקי" לכן כשמדובר גם "בלא נכיתא" הוי באמת רבית קצוצה, ובנכיתא הוי אבק רבית.

והן דברי רבינו כאן בשיטה זו, שגם בנכיתא (של דירה במשכנתא) אסור אא"כ הוא "אתרא דלא מסלקי" ומפרש רבינו, שכש"אין לו רשות" ללוה לפדותו "בעל כרחו" של המלוה, בענין זה מותר, כיון שאז הוא "כמכירה" כל זמן שאין לו רשות לפדות "בעל כרחו", שכיון שאין לו האפשרות להכריח פדיון הבית, אין זה ברשותו, והוי כאילו "מכר" לו למשך זמן זה, ולמרות שאח"כ יכול לפדות הקרקע, הרי לעת ולזמן שאינו יכול לפדותו הוי זה "כמכירה" "כל משך זמן זה".

ויש לחוש לדבריהם ויתנה עם הלוה שלא יוכל לפדות בעל כרחו ואז מותר אף על פי שהוא יכול לכופ את הלוה שיפרנו מתי שירצה:

רבינו כותב שיש לחשוש לשיטת הראב"ד, ולכן אם רוצה שיהא מותר בדבר, יתנה שלא יוכל הלוה לפדות בע"כ, שבזה מותר לדעת הראב"ד, ומוסיף רבינו לשיטה זו, שאז יהא מותר למרות שהמלוה יכול להכריח הלוה לפדות מתי שירצה המלוה, כיון שלדעת הראב"ד עצם הדבר שאין הלוה יכול לפדות בע"כ של המלוה עושה את העסק כ"מכירה", כיון שאין זה ברשות הלוה למשך זמן זה. וא"כ, הדבר נשאר כך גם באם המלוה מכריח הלוה לשלם ולפדות הקרקע, דמ"מ הרי עדיין נראה כמכר ולכן מותר בענין זה. אבל רבינו נוקט בשיטה זו (הראב"ד) שהיתר זה אינו אלא בצירוף נכיתא, ולולא נכיתא אסור באבק רבית, כמבואר בדברי הרא"ש בשיטת הראב"ד.

. . ויש מחמירין גם בזה:

והיינו שמחמירים גם בנכיתא ובאתרא דלא מסלקי, ומצויין בשו"ע רבינו לדברי הר"ח והרי"ף. וכוונתו לכא' לדברי הר"ח שהביאו התוס' סז, ב ד"ה רבינא " . . ונראה שגם ר"ח סובר כן שפסק דקיי"ל כרב אשי דלא אכיל בנכיתא ולא שרי לצורבא מרבנן אלא כמשכנתא דסורא".

וז"ל הרי"ף שם לח א: "אליבא דרבינא שריא ואיהו גופי' [דף סז, ב] הוי אכיל בנכיתא דגמר לה משדה אחוזה דאע"ג דקא הוי פירי דשויא טובא אמר רחמנא פריק לה בארבעה זוזי ה"נ ל"ש אבל רב כהנא ורב פפי ורב אשי לא אכלי בנכיתא דסבירא להו דאסירא והתם בשדה אחוזה [דף סח, א] הקדש הוא ורחמנא אוקמי' אפדיון אבל הכא הלואה היא

ומיחזי כרבית הלכך אליבא דידהו אבק רבית היא ואינה יוצאה בדיינין וקי"ל כוותיהו וליתא לדרכינא בהא ואלא [דף סז, ב] במאי ניכול כמשכנתא דסורא כו".

רואים אנו שפסק ההלכה כשיטות האמוראים דמשכנתא בנכייטא (אינו מותר כרבינא, אלא) אבק רבית, ואינו מותר אלא כמשכנתא דסורא, דנראה מזה שאינו מותר בנכייטא גם באתרא דלא מסלקי, וההיתר היחיד הוא כמשכנתא דסורא.

.. אבל כבר פשט המנהג להקל כי בדברי סופרים הלך אחר המיקל:

ונראה שזה ע"ד המבואר שם בדברי הרמ"א (לאחרי שכתב שם: "וי"א דאין חלוק בין אתרא דמסלקי ובין אתרא דלא מסלקי, אלא בשניהם בנכייטא שרי, בלא נכייטא אסור. (ב"י בשם רשב"א). ויש לילך בדבר זה אחר המנהג (תשובת רש"י ובה"ת"). . ובמדינות אלו נוהגים היתר כמשכנתא בנכייטא, אפילו יכול לסלק (רשב"א ונ"י והרב המגיד כתבו מנהג זה)", אלא שרבינו מבאר הטעם שהולכים אחר המנהג בזה, דהוא כיון שיש להקל במחלוקת בדברי סופרים, והרי גם הראב"ד המחמיר אינו סובר שיש איסור דאורייתא בנכייטא, אלא רק איסור דרבנן, לכן יש לילך כדיעה המקילה.

ואין חילוק בין משכן בית או שאר קרקע או מטלטלין שבכולן נהגו להקל על ידי נכוי דבר מועט לשנה אף שהמטלטלין נפחתין הרבה בתשמישן כגון להלוות על ספרים ללמוד בהם בניכוי דבר מועט לשנה כו':

מיוסד ומצויין לדברי הרמ"א שם שכתב: "ואין חילוק בזה בין שדה לבית (טור בשם ר"י ור"ת ורבינו ירוחם ועב"ח שגם רא"ש סובר כן) או שאר מטלטלין (מרדכי ובית יוסף ס"ס זה בשם תשובת רשב"א ועיין בח"מ ר"ס ע"ג בהג"ה) דבכל מידי בנכייטא שרי".

ומבואר:

א) שאין חילוק בין שדה לבית, דלדעת ר"ת (ור"י) ההיתר דמשכנתא (אינו רק בשדה, אלא) גם בבית.

ב) וכן אין חילוק בין קרקע לשאר מטלטלין. והנה בביאורי הגר"א (ס"ק ח) כותב "או שאר כו'. מרדכי דלא כנ"י דכ' בשם ר"ת דדוקא קרקע כמו שדה אחוזה", שכיון שהלכה דנכייטא, מוסבר בגמ' נלמד משדה אחוזה ד"אע"ג דאכיל פירי טובא אמר רחמנא קא פריק לי" בארבעה זוזי", הי' מקום לומר שזה בקרקע כבשדה אחוזה. ומדברי רבינו נראה כוונת החידוש בזה, שאע"פ שהתשמיש במטלטלין מפחית הרבה, ואעפ"כ מנכה רק "דבר מועט", אעפ"כ מותר גם בזה.

וצירף רבינו בזה, ההיתר להלוות על הספרים דוקא בנכייטא, דהנה ברמ"א כאן כותב: "ויש מתירין להלוות על ספרים או מקומות ב"ה ולישב עליהם אפילו בלא נכייטא, דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות ברבית לצורך מצוה (תשובת מהרי"ל סימן



ל"ז והאגודה), וטוב להחמיר לעשות בנכייתא", דאינו מתיר להלוות על משכון זה בלא נכייתא אע"פ דהוי דבר מצוה, אלא יש להחמיר לעשות בנכייתא, וראה בט"ז כאן סק"ג והנקה"כ וש"ך סק"ט].

רק שיהא בענין שאם יארע אונס למשכון יגיע הפסד למלוה בנכוי זה שיתחייב לנכות לו בעד כל השנה אף שלא ישתמש בו אלא יום אחד ולא יצטרך הלואה ליתן לו משכון אחר להשתמש בו עד תשלום השנה כמו שנתבאר:

אלא שגם בהיתר זה, שנהגו להקל במדינות אלו בנכייתא, אין ההיתר מועיל אלא בענין שהמלוה "יורד לספק הפסד", שאם יארע אונס יפסיד המלוה ב"ניכוי זה", שהתחייב לנכות לו כל שנה בעד החוב בזכות ההשתמשות במשך זמן זה, למרות שלא ישתמש בה אלא זמן מועט, והלואה לא יצטרך ליתן לו משכון אחר להשתמש עבור זמן זה, וכנ"ל שרק בענין זה התירו לגמרי במשכנתא דנכייתא, כשהמלוה יורד ל"ספק הפסד" בניכוי זה.

אבל אין צריך שיעז לו הפסד בקרן שהלואה לו להפסיד חובו באבידת המשכון באונס אלא יהי כשאר כל מלוה על המשכון שאינו מפסיד חובו כשנאנס ממנו המשכון:

רבינו מבאר שאע"כ אין צורך שהמלוה יפסיד כל החוב באיבוד המשכון באונס, אלא מספיק מה שיפסיד בניכוי שקבעו גם כשייאנס, מה שאינו כשאר כל מלוה על משכון שכשנאנס לא הפסיד חובו, אלא שכאן מפסיד מה שקצבו על הניכוי בזכות התשמשות המשכון לזמן מסויים.

ויסוד ענין זה מבואר בב"י על הטור כאן, דהנה כתב הטור (על דברי תשובות הרא"ש) וז"ל: "... על מה שנוהגין האידנא שראובן ממשכן ביתו לשמעון ולוי שוכרו משמעון ראובן נשאר בביתו ופורע השכירות לשמעון ע"י לוי השוכר כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה אני אוסרו אבל רבית קצוצה לא הוי כיון שלא פסק לו רבית על ההלוואה גם אם יפול הבית או ישרף יפסיד שמעון מעותיו לכתחלה יש לאוסרו ואין לדיין להשתדל בו ע"כ. ולא ברירא לי האי טעמא שכתב אם יפול הבית או ישרף יפסיד שמעון מעותיו שכיון שכותב לו אחריות על נכסים ודאי לא יפסיד מעותיו".

וכותב שם הב"י וז"ל: "... ועל דברי רבינו תמהני עוד אם הי' דעתו לפרש יפסיד מעותיו דקאמר הרא"ש על הקרן וכתב שכיון שכותב אחריות על נכסיו ודאי לא יפסיד מעותיו מאי איריא שכתב אחריות אפילו לא כתב נמי כל שאינו מפרש לא יהא לך פרעון אלא מזו אם נפל או נשרף גובה משאר נכסים כמו שכתב בחשן משפט סימן קיז (ס"א – ב) כו'".

ולפני זה כתב: "ועוד דבין אם נאמר שרבינו מפרש יפסיד מעותיו דקאמר הרא"ש

יפסיד הקרן ומשום הכי קשיא ל' דכיון דקיבל עליו אחריות אינו מפסיד מעותיו ובין אם נאמר דמפרש יפסיד מעותיו על דמי הנכיתא וקשיא ל' דכיון דקיבל עליו אחריות אם יפול הבית או ישרף יגבה מיד מעותיו ונמצא שאינו מפסיד כלום, וע"ז מתרץ שם: "יש לומר דמי לא עסקינן שמשכנו אצלו לכך שנים או שהוא אתרא דלא מסלקי ואפילו באתרא דמסלקי הא קיימא לן דסתם משכנתא שתא ואם כן כל שנפל הבית או נשרף תוך זמן זה פשיטא שמפסיד דמי הנכיתא דהא ודאי שאינו יכול לכופו ללוה שיפרדנו כשם שאין הלוה יכול לכופו למלוה שיקבל מעותיו עד שיעבור הזמן וכיון דאפילו בקיבל עליו אחריות משכחת לה תיוהא דאפשר שיפסיד המלוה מעותיו דהיינו דמי הנכיתא".

ד.

רבית דרבנן לצורך מצוה בדברי הרמ"א ונ"ב

הנה בתחילה יש להקדים דברי הרמ"א בסי' דידן קעב ס"ג, וז"ל: "מתירין להלוות על ספרים או מקומות ב"ה ולישב עליהם אפילו בלא נכיתא, דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות ברבית לצורך מצוה תשובת מהרי"ל סימן ל"ז והאגודה) וטוב להחמיר לעשות בנכיתא". בפשטות כתוב כאן בשם המהרי"ל שמותר להלוות ברבית לצורך מצוה וכגון שמלוה על משכון בלי נכיתא ומשתמש עמהם לצורך מצוה.

ובט"ז סק"ג הקשה: "ויש מתירין להלוות על ספרים כו'. צ"ע דלמה סמך רמ"א על דעה זו כיון דבח"מ סימן ע"ב ובב"י מחודשים י"א מביא תשובת רשב"א דרבית קצוצה היא וכן במרדכי ס"פ אלו מציאות אוסר בלא נכיתא ולכל הפחות ה' לו להביא בשם י"א להחמיר ובח"מ שם כתבנו עוד מזה". והיינו שבפשטות אין היתר זה מועיל אלא ברבית דרבנן ולא ברבית קצוצה, וכיון שלדעת הרשב"א משכנתא בלא נכיתא הוא רבית קצוצה, למה לא הביא הרמ"א לכה"פ שי"א להחמיר (ועד"ז הקשה בסמ"ע בחו"מ סי' עב סק"ה).

ובנקה"כ כתב שאינו קשה, כמ"ש בסק"ט כיון שגם הרמ"א לא העלים עין מזה שהראב"י והרשב"א אוסרים לעשות שלא בנכיתא, ולכן הסיק שטוב להחמיר לעשות בנכיתא. ומוכיח שבד"מ הביא הרמ"א שיטתם להחמיר.

ובסק"ח כותב "ויש מתירין עיין בתשובת מהרי"ל שם משמע דאפילו ברבית קצוצה יש להתיר דמדמי ל' למעות של יתומים ולפי מאי דמסיק שם לאסור מעות של יתומים ברבית קצוצה וכ"כ הרב לעיל סימן ק"ס סי"ח ה"ה הכא וכ"כ מהרש"ל פרק החובל סי' ע"ב ע"ש שהאריך".

והנה איתא עד"ז לעיל, דכתב הרמ"א בסי' קס סכ"ב וז"ל: "מותר ללוות ברבית מפני פקוח נפש. הגה: ועי"ל סי' קס"ט ובסי' קע"ג דאסור ללוות ברבית לצורך קהל, ואפילו



אינו רבית קצוצה, כל שכן ברבית קצוצה דאסור, ולא כמו אלו שנהגו להקל בקצת מקומות להלוות וללוות לצורך קהל ברבית קצוצה ואין להם על מה שיסמוכו, אם לא שנאמר שמחשבים צרכי קהל לפקוח נפש או לצורך מצוה, כמו שיתבאר לקמן סימן קע"ב. אבל אין לסמוך על זה, כי אם לצורך גדול. (רוב הג"ה הם ד"ע)."

תורף הדברים, דהמחבר מתיר ללוות "מפני פקוח נפש", והרמ"א אוסר לצורך קהל אפי' ברבית שאינה קצוצה, אם לא שנאמר ש"צרכי קהל" נחשב פקוח נפש או צורך מצוה (כמבואר בסי' דידן), אבל אין לסמוך ע"ז (שצורך קהל כצורך מצוה או פקוח נפש) אלא "בצורך גדול!"

ובט"ז ס"ק כא כתב, שהב"י כתב הלכה זו בשם התוס' (ע"ז כו) ממה שמצינו שעובדי' לווה ברבית מיהורם בן אחאב כדי "לפרנס הנביאים שנחבאו במערה". אבל מוסיף, שזה דוקא כשאין אדם כשר שמוכן להלוות בחינם וישנו רק רשע אחד לבד שמלוה ברבית, אז מותר מפני "פקוח נפש", אבל בוודאי אסור על המלוה להלוות ברבית, שאיזה פקוח נפש שייך אצלו. אלא שאף כשמדובר בענין זה (שהמלוה יעבור עלי') מותר ללוות ממנו לצורך קהל כפקוח נפש, ולכן מתמי' על השו"ע שהעתיק הלכה זו, דממ"נ: מצד המלוה אכן אסור, ומצד הלוה פשיטא שכאשר ישנו פקוח נפש "אין לך דבר העומד בפני פקו"נ", ולכן כותב שגם הרמ"א שהתיר ב"עסקי קהל לצורך גדול" הרי זה דוקא כשא"א ללוות מאדם אחר, כיון שלהמלוה אין שום היתר בדבר, כיון שאצלו אין זה פקוח נפש.

ולכאורה היוצא מכל הנ"ל הוא, שאין היתר גמור להלוות ברבית ואפי' אינו רבית דאורייתא, אלא "לצורך גדול".

אבל במג"א בהל' שבת סימן רמב ס"ק ב כתב וז"ל: "לוי' ברבית לצורך סעודת שבת או סעודת מצוה (ש"ל ירושלמי)". וכתב ע"ז במחצית השקל וז"ל: "לוי' ברבית. היינו מגוי, אבל זולתו אפילו מישראל מומר אסור, כי אם לצורך פקוח נפש. ועיין ביו"ד סימן ק"ס סעיף כ"ב ובט"ז שם [ס"ק כא]".

ודבריו מיוסדים אדברי המהרי"ל בשו"ת סימן לז, שכתב וז"ל: "ועוד דיש מרבתינו דהתירו להלוות צדקה בריבית, מההיא דירושלמי לוי' בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החדש, וכתב האגודה דמהאי טעמא שמא נהגו להלוות על מקומות של בית הכנסת ולישב עליהם, והכא נמי אין לך מצוה גדולה מהמגדל יתום כדלעיל וצדקתו עומדת לעד, ושמא מכאן נתפשט המנהג שמלוין נכסי יתומים בריבית קצוצה, דכל ענייני יתומים חשבינן ל' דבר מצוה. ואמת כן הוא, כי הם נעזבים ושפלים מאד, וכי מתמוטטים נכסיהם נעשים כלים לגמרי".

ומפשטות דבריו נראים שמלוין כסף ברבית כדי להשתמש באותן מעות לצורך מצוה (לחבורת מצוה או קידוש החדש), והאגודה הוסיף שכמו"כ מלוין כדי ליתן מעות הרבית

למקומות וכסאות בית הכנסת לישב עליהן, וכמו"כ למד המהרי"ל מזה, אשר לצורך גידול יתומים שהיא "מצוה גדולה" מותר, ומזה הוסיף שזה הסבר המנהג שמלוין נכסי היתומים עצמם ברבית קצוצה דאורייתא! כיון שכל ענייני היתומים הם "דבר מצוה".

وهو להיפך מהנ"ל, דלפני כן אמרנו שאפילו ברבית דרבנן בקושי התירו לצורך מצוה (כי אם במקום צורך גדול), ואילו הכא אמרין שמותר להלוות - ואפילו ברבית דאורייתא! - לצורך מצוה, ללא שום סייג.

ה.

פסיקת רבינו הזקן בשולחנו סי' רמב וביאורו בקו"א ס"ק ה

ואדה"ז כתב בשולחנו סי' רמב ס"ט וז"ל:

מותר ללוות (ה) בריבית של דבריהם לצורך סעודת שבת ויו"ט או לצורך שאר סעודת מצוה אם אי אפשר ללוות בלא ריבית:

רואים אנו שהעתיק דברי המג"א, אלא שהסתייג וכתב: (א) שההיתר הוא רק ברבית של דבריהם, (ב) והוא דוקא באם "א"א ללוות בלא רבית", והוא בדוגמת המבואר בט"ז (הובא לעיל) שאין היתר זה אלא כשאין מלוה אחר חוץ ממלוה מומר.

ובקו"א ס"ק ה מבאר למה מחמיר שלא ללוות ברבית דרבנן אלא אם כן אי אפשר בלאו הכי, וז"ל:

(ה) ברבית של דבריהם. הנה ירושלמי זה הובא בתשובת מהרי"ל סימן ל"ז ללמוד ממנו להלוות צדקה ברבית, והוא הדין למעות יתומים עיין שם:

דברי המהרי"ל העתקנו לעיל אות ד, ותורף דבריו שיש מרבתינו שמתירים להלוות מעות צדקה ברבית, ומביא סעד לדבריהם מהירושלמי שאומר דלווין ברבית בשביל להשתמש לצורך חבורת מצוה וקידוש החודש.

ואנן קי"ל ביו"ד סימן ק"ס דאין להלוות צדקה ומעות יתומים אלא ברבית דרבנן:

וז"ל השו"ע ביו"ד שם סי"ח: "כל רבית דרבנן, מותר במעות יתומים, או הקדש עניים, או תלמוד תורה, או צורך בית הכנסת הג"ה . . יש מקומות שנוהגים שאפוטרופוס מלוה מעות יתומים בריבית קצוצה, ומנהג טעות הוא ואין לילך אחריו (מהרי"ל בתשובה)". והיינו דקיי"ל דלהלוות ברבית קצוצה לצורך יתומים הוא "מנהג טעות" (והמהרי"ל עצמו ס"ל הכי, אלא שרצה למצוא לימוד זכות למנהג העולם, והן הדברים שבסימן לז הנ"ל).



.. וע"ש בב"י דאף הרשב"א לא עלה בדעתו להקל בצדקה אלא משום דאין לה בעלים מיוחדים:

וז"ל הב"י: "ובתשובה אחרת (ח"ד סי' סג) כתב ומעות של הקדש עניים מסתברא שמותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד כמעות של יתומים. וקרוב אני לומר שאין רבית אף להקדש עניים לפי שמעות אלו אין להם בעלים ידועים וגזבר לא בשל עצמו הוא מלוה ונמצא שאין רבית זה בא מלוה למלוה ואחר שאין למעות הללו בשעת הלואה בעלים מי נאסר ולא מחמת שהגזבר מלוה אותם נאסר שכל שהממון אינו שלו אלא שנעשה עליו אפוטרופא או גזבר מותר ובלבד שלא יהא בעל הממון אסור ברבית".

והיינו, דעל אף דאמרינן בגמ' (ב"מ ע, א) שמותר לעשות עסק עבור יתומים באופן שהוא "קרוב לשכר ורחוק להפסד" (אף שהוא רבית דרבנן), ויש שדימו היתר זה גם למעות הקדש, מ"מ נראה מדברי הרשב"א בתשובה זו, דס"ל שהיתר זה למעות עניים הוא דוקא בגזבר או אפוטרופוס, כיון שאין הם בעלים ידועים המלוים ברבית עבורם, ובמילא בענין זה חסר תנאי העיקרי של רבית, שצריך שיבוא מהלוה למלוה, משא"כ כשיש מלוה ידוע, בזה בוודאי יאסר,

[אכן המהרי"ט מאריך בכמה מקומות לבאר שיטת וסברת הרשב"א, דעניינו משום שאין עני מסויים בגדר בעלים מסויימים להיות חל עלי' האיסור שהתורה הטילה שלא ישיך ל"אחיק", ומיני' שאם מדובר ברבית הקצוצה לאיש מסויים, כגון לת"ח שלוקחים פרס מדי שבת בשבתו וכיוצא בזה, הנה בזה נקרא ממון שיש לו תובעים ובעלים מיוחדים להם.

היינו: דיסוד ההיתר ליתומים וצדקה אינו מצד שצדקה נחשבת כ"הקדש" גבוה ממש (שבזה ישנו מיעוט שאין רבית להקדש), אלא דיש כאן דמיון בענין מסוים, דכשם שאין רבית להקדש מחמת שהקדש לא נחשב ל"אחיק", כמו"כ בצדקה. ובספר התרומות ח"ד אות ח חולק על סברת הרשב"א וסובר שהגזבר נקרא שלוחם של עניים, וא"כ הרי הוא נחשב ל"מלוה" ואסור ברבית קצוצה].

.. וע"ש בט"ז סי' קע"ב סק"ג דאין להתיר ברבית קצוצה משום דבר מצוה, וכן הוא בש"ך שם סק"ח.

והוא הט"ז שהבאנו לעיל (אות ד), שהקשה על הרמ"א מדוע הביא ההיתר להלוות על משכון ספרים ולהשתמש בהם לצורך מצוה, והרי היא רבית קצוצה ואסורה אפילו לצורך מצוה. וכן בש"ך (סק"ח) כתב דכשם שלמסקנא אסורה רבית קצוצה עבור יתומים, כמו"כ יהי' הדין לצורך מצוה.

ורמ"א שם שהביא דעת המקילין להלות על מקומות בית הכנסת בלא

נכייטא, היינו משום דס"ל דבלא נכייטא היא אבק ריבית ע"ש:

ואדה"ז כאן מתרץ קושיית הט"ז, ומבאר שהרמ"א הביא הלכה זו משום שסובר שאפילו משכון בלי נכייטא אינו רבית קצוצה אלא אבק רבית, ובמילא מובן מה שמביא היתר זה, כיון דס"ל שהוא רבית דרבנן בלבד, ולא דאורייתא.

ובסי' ק"ס סעיף כ"ב בהג"ה כוונתו שהקהל סומכין על המתיר אפילו ברבית קצוצה, אבל אין לסמוך על זה כי אם לצורך גדול שהוא כפקוח נפש כמ"ש הט"ז שם:

כוונתו, שלפי זה צ"ל שמה שכתב הרמ"א עצמו בסי' קס סכ"ב אשר " . . אסור ללוות ברבית לצורך קהל, ואפילו אינו רבית קצוצה, כל שכן ברבית קצוצה דאסור, ולא כמו אלו שנהגו להקל בקצת מקומות להלוות וללוות לצורך קהל ברבית קצוצה ואין להם על מה שיסמוכו, אם לא שנאמר שמחשבים צרכי קהל לפקוח נפש או לצורך מצוה, כמו שיתבאר לקמן סימן קע"ב. אבל אין לסמוך על זה, כי אם לצורך גדול", דמשמע קצת מהרמ"א שמה "שנהגו להקל" ברבית קצוצה לצורך קהל מותר משום שהוא "לצורך מצוה", ומבהיר רבינו שכיון שהרמ"א עצמו כתב בסי' קס סי"ח שהמנהג להלוות אמצעות יתומים ברבית קצוצה הוא "מנהג טעות", וא"כ מוכרח שמה שכותב כאן אינו שכ"ה דעת עצמו שמותר להלוות וללוות ברבית קצוצה משום מצוה, אלא שכן סוברים הנוהגין אבל אין זה דעתו, והוא ס"ל דאין לסמוך ע"ז כ"א "לצורך גדול".

וע"ש בט"ז ס"ק כ"א דלפקוח נפש מיירי שהמלוה הוא רשע, ומשמע דהוא הדין לדבר מצוה:

הט"ז הקשה על הלכה זו דממ"נ, אם מדובר בפקו"נ, פשיטא דמותר ללוה ללוות "שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ", ולאידך על המלוה (שאצלו אין זה פקו"נ, שיכול להלוות בחינם) אכן יש איסור בדבר זה ונקרא "רשע", וא"כ הה"נ לדבר מצוה, שהרי הרמ"א דימה הלכה זו דדבר מצוה לפקו"נ.

ומה שמתירין להלוות על מקומות בית הכנסת היינו שהרבית היא המצוה:

היינו שמה שכתוב בסי' דידן קעב ס"ג "ויש מתירין להלוות על ספרים או מקומות ב"ה ולישב עליהם אפילו בלא נכייטא, דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות ברבית לצורך מצוה", ומשמע שמקילין לעשות כן אפי' לכתחילה, וגם כשאפשר לעשותם באו"א (שאין כתוב שהמנהג הוא בדוקא כשא"א בע"א), בלא נכייטא שיש בזה אבק רבית (גם לדעת הרמ"א כנ"ל).

וע"ז מיישב רבינו: משום דשאני כשמלווין ברבית כדי להשתמש עם המעות שמקבל לצורך מצוה, אבל קבלת המעות עצמם אינם המצוה, והיא רבית, ובזה אסור לכתחילה



אם אפשר בע"א, אבל המבואר בסי' קע"ב ס"ג, מדובר שמלוה על המשכון של כסאות בב"ה או ספרים והשתמשות המשכון גופא היא היא המצוה (ללמוד עליהם או לישב בבהכ"נ בכסאות אלו), ובזה שאני שקיל יותר.

אלא שא"כ מתעוררת השאלה לאידך גיסא: למה כתב רבינו כאן שאין ללוות ברבית אא"כ אי אפשר בלאו הכי, הרי יש לחלק שבענין שהרבית עצמה היא היא המצוה מותר גם כשאפשר באו"א, ע"ז מיישב:

(ואעפ"כ לא העתקתי כן כאן, לפי שיש לומר דהני מילי ברבית קצוצה, אבל באבק רבית אפשר דלא גזרו כלל לדבר מצוה אף על המלוה:

שיש לומר שההלכה והחידוש של אלו הנוהגין להלוות על המשכון של מצוה, הוא בנוגע לרבית קצוצה, שבוזה נהגו אלו להתיר כשהרבית עצמו היא גוף המצוה, אבל רבינו שפסק ההיתר לצורך מצוה, רק לענין רבית של דבריהם, א"כ לפי דבריו ניתן לומר, שההיתר ללוות רבית של דבריהם לדבר מצוה הוא בענין שמלכתחילה לא גזרו ולא אסרו על המלוה כלל, ואין צורך לההיתר המיוחד כשהרבית עצמו היא היא המצוה עצמה, ולכן אין צורך להעתיק חידוש זה!

היוצא מדברי רבינו:

(א) כנ"ל רבינו מתיר להלוות לצורך מצוה רבית של דבריהם, ולכאור' הכוונה שלומדים מדברי הגמ' בב"מ (ע, א) שכשם שמותר להלוות לצורך יתומים "קרוב לשכר ורחוק מהפסד", ה"נ מותר להלוות שאר רבית דרבנן בשביל מצוה (ובלבד שא"א בע"א).

בפסק זה גופא, הנה ישנם כאלו שחולקים בזה ואוסרים להלוות גם ברבית דרבנן לצורך יתומים (ובמילא ה"ה לצורך מצוה) (וההיתר שבגמ' ב"מ הנ"ל הוא דוקא באופן ד"קרוב לשכר ורחוק מהפסד" לצורך יתומים). כן סוברים הרשב"א בשו"ת שלו ח"ד סי' רלב, ורבינו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת שלו סי' סו.

והנה, המחצה"ש בסי' רמב סק"ב מפרש כוונת הירושלמי, וז"ל: "לויין ברבית. היינו מגוי, אבל זולתו אפילו מישראל מומר אסור, כי אם לצורך פקוח נפש". ובמשנ"ב כתב: "לויין ברבית לצורך סעודת שבת או סעודת מצוה [טו] והיינו מא"י או מישראל בדרך היתר", ובשער הציון סימן רמב ס"ק טו כתב: "תוספות שבת ופרי מגדים ונתיב חיים ולבושי שרד, וכן כתב במאמר מרדכי, עיין שם, ודלא כמה שראיתי לאחד שהתיר ברבית דרבנן. ועיין בביאור הלכה".

אבל דברי רבינו ברור מללו שמתיר רבית דרבנן לצורך (באם א"א בלא"ה), ומבאר שכן סברת הרמ"א.

(ב) לאידך סובר רבינו: שהסוברים להתיר רבית דאורייתא לצורך מצוה, אולי כוונתם

דוקא כשהרבית עצמה היא גוף המצוה, ולא הסביר כוונת ההיתר. ונראה לכאורה: שכשהרבית הניתנת היא המצוה, אין זה חפצא דרבית, שהוא "ממון המתרבה" אצל המלוה, ואפי' אין "נשיכה" אצל הלוה, כיון שהיא נתינה ועשי' של מצוה מהלוה להמלוה. והוא על דרך סברת הסמ"ע בקונטרס ארוכה אות כו משום "דמצות לאו ליהנות ניתנו". והיינו: שאין זה בגדר "דחי" של הלאו דרבית, אלא ענינו שאין זה מענין הרבית כי אם עשיית מצוה. רבינו כתב כן כהסבר להנוהגין היתר זה, אבל רבינו לא נקט פסק זה אלא לענין רבית דרבנן, ולענין זה אין צורך לביאור זה, אלא די לומר שלענין מצוה לא גזרו רבנן כלל "אף" "על המלוה", ובמילא אין כאן צורך לביאור מיוחד, ואפי' כשאין הרבית המצוה גופא מובן שאין כאן איסור כלל.

ו. סעיף נג

המלוה שהשכיר המשכון ללוה או לאחר שהשכיר ללוה אסור, אא"כ אין המלוה יכול לכוף את הלוה לפדות המשכון והפסיקו אחר שאח"כ השכירו ללוה.

וכל זה כשהמלוה בעצמו משתמש במשכון או משכירו לאחר:

היינו, שכל ההיתר דלעיל במשכנתא דנכייא שנהגו להקל בניכוי המבואר לעיל בסעיף נב, הוא דוקא בענין שאכן המלוה בעצמו משתמש במשכון, הן אם משתמש בעצמו ממש או שמשתמש בו ע"י שמרויה מזה שמשכירו לאחר, שבזה מתפרש שהוא "כעין מכר קצת" ו"מכירה" או שכירות ולא הלואה, ואף בציור ש"המלוה יכול לכוף הלוה שיפדה המשכון מתי שירצה" (לשונו בסנ"ב).

אבל אם הלוה משתמש במשכנו או דר בביתו ופורע שכירות אפילו לאיש אחר ששכרו מהמלוה:

אבל אם הלוה הוא המשתמש במשכון זה (במטלטלין) או שדר בביתו (במשכון קרקע) ומשלם השכירות להמלוה עצמו, או אפי' למי שקיבל ממנו המשכון (ונחשב כאילו המלוה שכר המשכון מהלוה).

אסור בכל ענין משום הערמת רבית שנראה כמערים ליטול שכר ההלואה שהלווה על ידי אמצעי שביניהם שנוטל השכירות מהלוה ונותנה להמלוה:

הרי בזה נאסר גם כשאינו פורע השכירות באופן ישיר להמלוה (השוכר ממנו), שאע"פ שמשלם השכירות לאמצעי, מ"מ נראה שהשוכר (מלוה) מערים ליטול שכר ההלואה שהלווה, ועושה כן על ידי שמכניס ה"אמצעי" ביניהם, שהאמצעי משמש כמי שנוטל השכר והרבית מהלוה (המשכיר) ונותנו להמלוה (השוכר).



ולא התירו על ידי אמצעי אלא כשאין המלוה יכול לכופ את הלוה שיפרה משכנו במעות לעולם:

וההיתר דלעיל ס"נ על ידי אמצעי דוקא (שאם ישכיר למשכיר עצמו, והמשכיר ישכיר מהשוכר ממנו, הר"ז גופא "נראה כמערים" ליטול ממנו שכר מעותיו "כהלוה ולא כשכירות"), גם זה הוא רק באם אין המלוה (השוכר) יכול לכופ הלוה (המשכיר) לפדות משכנו במעות "לעולם".

אלא אם ירצה הלוה יהי לו המשכון ביד המלוה בניכוי עד שיעלה הניכיון בסכום כל המעות שהלוהו:

אלא הכל תלוי בבחירת הלוה, שאם ירצה יישאר המשכון ביד המלוה לעולם, בנכיתא עד שהניכוי "יעלה" לסכום המעות שהלוהו שאז יחזיר הלוה, - דאז מתפרש המשכנתא כ"כעין מכר קצת" וכ"שכירות" עד זמן תשלום הניכוי (שאז מתפרש שהשכירו עד אז).

שאז אין כאן הלוואה כלל כיון שאין עתיד לחזור למעותיו לעולם בעל כרחו של הלוה:

דמשום הכי (שהכל תלוי בבחירת הלוה, ואם ירצה לא יפרה המשכון לעולם), מתפרש שאין זה הלוואה (והמשכון רבית) כלל! והביאור הוא משום שלא יוכל "לחזור למעותיו" בע"כ של הלוה, והיינו שעיקר ענין ההלוואה הוא מה שמוכרח שיהא ציור ש"חוזר למעותיו" ויוחזר לו המעות שנתן, וכיון שעצם ענין זה לא נמצא כאן, אין זו הלוואה,

אלא שכירות היא זו ששוכר בזול בשביל הקדמת המעות כמו שנתבאר למעלה:

וממילא נאמר שהמדובר כאן הוא שכירות, ששוכר המשכון עבור המעות שנתן למשכיר (הלוה) ומה שמשלם עבור המשכון בזול (אין זה מסלק ממנו שם שכירות, בזה שאינו משלם כשוויו, ושנאמר שזו הלוואה, ומה שמשלם עם המשכון בזול הוא רבית, אלא) עדיין נחשב ל"שכירות" ויכול ומותר לשלם שכירות בזול עבור מה ש"מקדים" פרעון השכירות כדלעיל!

ואף שהלוה יכול לפדות משכנו בתוך הזמן בעל כרחו של המלוה לא נפקע שם שכירות מכל משך זמן שכבר עלה שלא פדאן כיון שפורע לו המלוה שכירות בעד הזמן שכבר עבר בניכוי שמנכה לו מחובו:

והגם שאם המלוה יכול לכופ ללוה לפדות משכנו מסלק מיני" שם שכירות, ונחשב להלוואה (כשיחזור למעותיו שנתן בע"כ הלוה), מ"מ כשאינו יכול לכופ הלוה לפדות,

הוי שכירות למרות שהלוה יכול לכפות המלוה שיוכל הלוה לפדות משכוננו, אין ענין זה "מפקיע" שם השכירות, על הזמן שעבר שעדיין הלוה לא פדאן, שהרי על אותו הזמן, המלוה "מנכה" לו מחובו, א"כ נמצא שהוא שילם על זכות השתמשות המשכון על אותו הזמן, דענינו שכירות, ואין זה "נפקע" בזה שהלה "פודה" וחוזר וקונה עצם החפץ מהמלוה (השוכר) מאז והלאה!

- וכדברי הגמ' ב"מ סז, ב שלומדים מפדיון שדה אחוזה שמה שפודה המוכר (הלוה) בע"כ של הקונה (המלוה) במעות מועטות לשנה, אין זה מבטל שם המכר שבזה, על העבר.

ונראה, שכמו שלדעת הגאונים והרמב"ם והמחבר, הסוברים שאין מועיל אלא משכנתא דסורא, דענין זה כפי שביארו הה"מ הוא משום שבזה אין המלוה גובה ממעותיו כלום, ולכן הרי זה נחשב לשכירות, משא"כ במשכנתא דנכייטא שגובה ממעותיו לאחר הנכייטא, ולכן כתב רבינו בסנ"א (ויסודו מל' הש"ך סק"א) שגם משכנתא דסורא אין מועיל באם המלוה מתנה שיוכל לכופו לפדות המשכון לסוף איזה זמן, בניכוי הזמן שעבר, שאז "הרי זו הלוואה גמורה", הה"נ שגם לאלו המתירים משכנתא דנכייטא, מ"מ אין מתירים אא"כ אין המלוה כופה הלוה לפדות משכוננו, שאם כופה לפדות משכוננו הוי כאילו יחזור ויגבה מעותיו, וכלשון רבינו "שעתיד לחזור למעותיו לעולם בע"כ של הלוה", ולבטל ממנו שם השכירות לחלק הזמן ששכר ממנו, אז הרי זה מבטל חלות שם שכירות גם לשיטה זו הסובר שיש היתר במשכנתא דנכייטא משום שנחשב לשכירות.

ז.

סעיף נד

מכר על מנת שהוא יכול לקנות מהלוקח באם ירצה בע"כ של הלוקח אינו מכר גמור, ומה שמשמש בו הוי "רבית גמורה", והכוונה בזה.

דברי המחנ"א ועוד לבאר מחלוקת אם איסור רבית בזה הוא רק אם לבסוף יקנה המוכר בחזרה מהלוקח (והוא "צ"א ברבית") או דילמא אין זה מכר כלל אפי' לא קנה בחזרה, מפני עצם החיוב על הלוקח להחזיר ללוקח.

פירוש האחרונים ביישוב סתירה בין דברי הרמב"ם והשו"ע, ודברי החו"ד לחלק בין התנה להחזיר ובין "על מנת".

במה דברים אמורים בשכירות:

שבשכירות אכן מועיל שישכיר בית ע"מ שיוכל לפדות שכירותו בע"כ של השוכר (המלוה) אבל בניכוי במה שהשתמש בשכירותו בעבר (כמ"ש רבינו מיד לפני"ז בססנ"ג),



שבזה נמצא ש"לא נפקע שם שכירות".

אבל במכר אם המוכר מתנה עם הלוקח שיוכל לפדות ממכרו כשיהיו לו מעות או לאחר זמן פלוני או עד זמן פלוני:

אבל במכר אין ההלכה כן, שאם מכר דבר והתנה עם הקונה שהוא (המוכר) יוכל לפדות ממכרו מתי שירצה (בעל כרחו של הלוקח), הן אם התנאי הי' "כשיהיו לו (להמוכר) מעות" או לאחר איזה זמן מסויים, או להיפך "עד איזה זמן", בכל ענין מדוגמאות הללו.

אין זה מכר גמור אלא המעות הן בהלואה אצל הלוקח:

אין כאן מכר אמיתי ו"גמור", שהוא דוקא כשבאמת הוא מכר מוחלט שאין הלוקח מחוייב להחזיר המקח להמוכר, ולכן כשהוא מוגבל מלהחזיק החפץ ברשותו וחייב להחזירו להמוכר, אין זה "מכר גמור" ובמילא אומרים שהמעות שהלוקח נתן הוא "מעות הלואה" וה"מוכר" שהוא ה"לוה" יחזיר המעות כשירצה, ולכן באם באמצע זמן זה עוד ישתמש בה"מקח" אז ייחשב שקיבל שכר נוסף עבור מה שמעותיו של ה"לוקח" (המלוה) היו בטילות אצל הלוה (ה"מוכר"), ולכן:

ואסור לו להשתמש במקחו או להשכירו כל זמן שלא פדאן המוכר מפני שהיא רבית גמורה:

באם ישתמש עם מקחו, הן שישתמש בעצם המקח, והן אם ישתמש בו על ידי שישכיר המקח עד שהמוכר (הלוה) יפדה, הרי"ז רבית גמורה!

והנה יסוד הדברים: בשו"ע סי' קעד ס"א כתב: "מכר שדה לחבירו ואמר לו: לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקע, לא קנה וכל הפירות שאכל, רבית קצוצה הוא ומוציאין אותם בדיינים". ויסוד הדברים בגמ' ב"מ סה, ב: "מכר לו בית, מכר לו שדה, ואמר לו: לכשיהיו לי מעות תחזירם לי - אסור. לכשיהיו לי מעות תחזירם לי - מותר. . מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמר רבא: (רישא דלא אמר לי' מדעת'), סיפא דאמר לי' מדעת'". וברש"י שם כתב "מכר לו בית - ונתן לו כל דמיו. ואמר לו - מוכר, על מנת כן אני מוכר לך, שכשיהיו לי מעות - תחזירם לי וטול מעותיך. אסור - דנמצא שאין זה מכר, וכשאכל פירות - שכר מעותיו עומד ונוטל. לכשיהיו לי מעות תחזירם לי - הלוקח אמר לו מאליו כן. . הכי גרסינן: דאמר לי' מדעתו - אם ארצה תחזירם ולא שתתבעני בדין הלכך מותר, דאי נמי חזר וקיבל מעותיו עד עכשיו שלו היתה, וחוזר ומוכרה לו, אבל רישא, שעל כרחו צריך להחזיר - מעיקרא לאו מכר הוא".

אלא שבגמ' שם בגירסא דידן תלה הלכה זו במחלוקת בין חכמים לר"י אם "צד אחד ברבית" אסור (כדעת חכמים) או מותר (כדעת ר"י), וכדברי הגמ' שם: "מאן תנא - אמר רב הונא ברי' רב יהושע: דלא כרבי יהודה. דאי כרבי יהודה - האמר: צד אחד ברבית -

מותר", וכן נראה גירסת רש"י שכתב שם: "מאן תנא - איסור קאי". וכן פירשו התוס' שם "לכשיהיו לי - דלא כרבי יהודה". והיינו שאין כאן רבית אלא א"כ אכן יפדה המקח מהלוקח ואז יתפרש מה שאכל פירות המקח כרבית משא"כ אם לא פדה המקח אין זה רבית (ולכן הוי "צד אחד ברבית"),

אבל הרמב"ם כותב בהל' מלוה ולוה פ"ו ה"ה כלשון השו"ע דלעיל: "המוכר בית או שדה ואמר המוכר ללוקח לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקעי לא קנה וכל הפירות שאכל רבית קצוצה ומוציאין אותם בדיינין", הנה לא כתב שביטול הקנין ייעשה דוקא באם יפדה המקח, וגם לא כתב להדיא שהאיסור תלוי באם אכן יפדה מקחו, אלא כתב באופן מוחלט "לא קנה".

אמנם בט"ז שם סק"א (על דברי השו"ע שהוא ממש לשון הרמב"ם) כותב: "רבית קצוצה כו'. כאן משמע דקי"ל צד אחד ברבית הוה רבית קצוצה דהא כאן הוה רק צד אחד ברבית דהא אפשר שלא יבא לידי רבית", היינו שמפרש כוונת דברים אלו, דהוא רבית מחמת שנוקטים כהשיטה ש"צד אחד ברבית" הוא אכן רבית דאורייתא, כיון שכאן "אפשר" שלא יבוא לידי רבית. ונמצא שמפרש "לא קנה" דוקא כשאכן מחזיר המעות, אז נמצא ביטול המקח למפרע, ואז נמצא שהמעות רבית קצוצה!

והנה בנקה"כ שם מציין לדבריו בש"ך סק"א, ושם נוקט, שלדעת הרמ"א אכן אין בזה אלא "אבק רבית", וז"ל שם: "רבית קצוצה הוא. ולדעת האומרים דמשכנתא בלא נכיתא הוי אבק רבית לעיל סימן קע"ב ה"ה הכא כדמוכח בתוס' והרא"ש וכ"כ ב"י והרב לעיל ס"ס קס"ד ומה שלא הגי' כאן כלום הוא מפני שסמך עצמו אמ"ש לעיל והעט"ז שסתם הדברים לא כוון יפה".

וכוונתו לדברי התוס' שכתבו: "לכשיהיו לי מעות תחזירם לי אסור - דלא כרבי יהודה ולא דמי למשכנתא בלא נכיתא (לקמן ד' סז, ב) דהכא אם לא יפדה אין זה מלוה אלא מכר אבל משכנתא יכולים לעולם לפדות או הוא או יורשיו אבל כאן נהי דהוא יכול לפדות יורשיו אין יכולין לפדות",

שמחלקים כך: דהגם שגם לר"י ייאסר משכנתא בלא נכיתא, אע"פ שאין זה אלא "צד אחד ברבית" כיון שאם הלוח לא יפרע ההלוואה ע"כ ייחשב הקרקע כמכירה, ואעפ"כ אסור, משום ששם גם ר"י מודה בענין שיש לעולם האפשריות לפדות המשכנתא, גם על ידי היורשים, בענין זה מודה ר"י שאסור, משא"כ בנדו"ד שרק המוכר עצמו יכול לפדות המקח שמכר, וא"כ נמצא: שאם במשכנתא בלא נכיתא אנו פוסקים שאין בזה רבית של תורה, א"כ בוודאי בנדו"ד דעדיף מיני, אין בזה רבית של תורה (אלא שהרמב"ם והמחבר פוסקים במשכנתא בלא נכיתא שזה רבית קצוצה, אבל הרמ"א שפסק בסי' קעב שאינה אלא רבית דרבנן א"כ גם כאן אינו אלא רבית דרבנן). וא"כ נמצא שגם הש"ך



למד הפירוש בשו"ע (והרמב"ם) כמו הט"ז שבנדר"ד לא ייאסר כרבית אלא ב"צד אחד" באם המוכר יפדה מקחו.

והנה המחנה אפרים סי' י"ג הלכות רבית האריך בדבר וביאר שהרמב"ם סובר שבענין דידן אין כאן מכר כלל, והיינו דאפי' לא פדה המוכר מקחו אין כאן מכר: " . . אבל מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב בהלכות מלוה ז"ל המוכר בית וא"ל המוכר כשיהיו לי מעות החזירם לי הרי זה לא קנה ע"כ. משמע שאין כאן מכירה כלל וכ"נ מדברי הטור בי"ד סי' קע"ד שכתב ז"ל אסור הלוקח לאכול פירות שאין כאן מכר אלא הלואה כיון שצריך להחזיר בכל עת שירצה ע"כ. וכ"נ דעת הרשב"א שהביא שם הב"י יע"ש".

וממשיך: "ונראה דכל הני רבוותא לא הוו גרסי הכא דלא כר"י דכל כה"ג אפי' ר"י מודה דכיון שהתנה להחזיר לעולם ה"ז לא גמר והקנה. ול"ד למוכר בית בבתי ערי חומה דהתם אין התנאי נמשך לעולם וכל שעבר שנה אחת ולא נפדה נחלטת הבית מעיקרא כו", והיינו שהרמב"ם לא הי' לו הגירסא שהלכה זו תלוי' בדעת חכמים שצד א' ברבית אסור, דאפי' ר"י מודה שכשהתנה שמחוייב להחזיר "לעולם" לא גמר ומקנה" (והיינו שסומך ששיגה בחזרה ואין כאן מכר ממש). ומה שמועיל בבתי ערי חומה שנחשב למכר אע"פ שיוכל לגאלו בעל כרחו של הקונה, משום שכח זה אינו אלא לשנה ואח"כ הבית נחלט מעיקרא. וכתב שם שמהבי"ט סי' כ הביא מרב עמרם גאון ריבית סימן יג ומבאר הטעם: " . . דכל שהתנאי נמשך לעולם הרי המוכר מובטח לעולם לקיים תנאו ולא גמר להקנות כלל דדמי לאסמכתא יע"ש", והיינו שכל זמן שהמוכר מתנה שיוכל להחזירו אינו "גומר דעתו" להקנות, ולכן מיד הוי המעות הלואה והיא רבית אפי' לר"י.

ובהמשך שם דן ומקשה לכל הדיעות: מה החילוק בין נידון זה לכל "מתנה על מנת להחזיר", ולמה הדין כאן כשהתנה המוכר עם הלוקח דלכשיהיו המעות יחזיר לו השדה דאמרינן דאם הביא הדמים הרי המקח בטל מעיקרא והפירות שאכל הוי רבית קצוצה או אבק רבית (דאפי' לרש"י כשיחזיר המעות בטל המקח מעיקרא): "ואמאי לא אמרינן דהמקח קיים עד זמן שיחזיר לו המעות ומה שאכל הלוקח מקודם ידי' אכל כדין כל

(7) הב"י הביאו בס' רז בחו"מ וז"ל: "כתב הרשב"א (ח"ב סי' קפח) שנשאל על ראובן שמכר קרקע לשמעון במנה מלוה שהי' לו בידו וכתב לו שטר מכירה ומסרה בידו אבל לא החזיקו בקרקע ושמעון עשה שטר לראובן שכל זמן שיפרע לו אותה מנה שחייב הוא להחזיר לו שטר המכירה ושאותה המכירה בטלה היא למפרע ולקץ ימים רצה שמעון לירד לקרקע בכח שטר מכירה זה והוציא עליו ראובן שטר הודאה הנזכר שהמכירה אינה כלום כל זמן שיפרענו וטען שכבר פרעו ותובע ממנו שטר המכר שהניח בידו. והשיב המכר אינו מכר שכך התנו מתחלת הענין שאם יפרע לו ראובן מעות שהלוה לו שיהא המכר בטל מעיקרו ושהמכירה אינה כלום והרי זה כאותה ששנינו אמר לו לכשיהיו לי מעות תחזירה לי אסור וכעובדא דאט ונוולא אחי (ב"מ סז, א) שהמקח אינו מקח ואינו אלא כמשכנתא בעלמא כו".

מתנה ע"מ להחזיר דהוייא מתנה עד אותו זמן", "והרמב"ם גופי' כתב בהלכו' מכירה פי"א ז"ל וכן המוכר שהתנה להחזיר המקח לזמן פ' או כשיתן לו המעו' הרי המקח קיי' ויחזיר כשהתנה ע"כ".

ומביא שם חילוק של האחרונים שמ"ש הרמב"ם שמועיל הוא רק כשקבע זמן לזמן החזרה, ומסכים לחילוק זה, אלא שסובר שזה דוחק לפרש כן בכוונת הרמב"ם. ומחלק שם ע"פ חילוק הרשב"א בין הנותן פדיון הבן על מנת להחזיר שהוא פדוי כיון שבענין זה "גמר ומקני מעכשיו" ככל תנאי דעלמא שכל שמתקיים התנאי מתקיים המעשה למפרע ונמצא המכר קיים עד שיחזירנו לו, משא"כ כשאומר "הילך חמש סלעים . . ואתה תחזירם לי" בלי "על מנת" אין בנו פדוי, שכשאומר כן "ה"ז כמי שפי' ואמר שכל שיחזיר המעות יחזיר המקח מעיקרא". משא"כ באומר בלשון תנאי וע"מ דה"ז גמר והקנה לו מעכשיו ע"ת שיחזירנה לו לכשיביא המעות והוי ככל תנאי דעלמא שכל שמתקיים התנאי נתקיים המעשה למפרע ונמצא המכר קיים עד זמן שיחזירנו לו, וכי אכיל לוקח פירי דידי' קא אכיל שהרי כשמחזירו אח"כ אינו אלא שחוזר הלוקח ומוכרו למוכר וצריך להקנותו לו בקנין חדש", ואינו דומה לבתי ערי חומה דהגמ' מחשיבה ל"צד אחד ברבית", שמבואר שכשהחזיר הדמים המקח בטל מעיקרא, משא"כ ב"על מנת" אדרבא, כשנעשה המעשה מתקיים המקח מעיקרא, כיון שצריך מעשה קנין חדש להחזירו, משא"כ בבתי ערי חומה כל שהחזיר הדמים המקח בטל מעיקרא בלי צורך לקנין חדש.

ונמצא לדבריו: כשעושה תנאי גמור ב"מעכשיו" אז אדרבא: נחשב לגומר ומקנה באם יתקיים התנאי ואז יצטרך להקנות בחזרה משא"כ כשאינו עושה תנאי גמור, אז מתפרש הדבר כאילו אין כאן גמירות דעת כלל ואין כאן מכר כלל.

והנה נראה שנחלקו עוד מהמפרשים בכוונת הרמב"ם באופן הנ"ל:

על הרמב"ם בהל' מכירה פי"א הי"א "מכר קרקע לחבירו והתנה המוכר ואמר ללוקח כשיהיו לי מעות תחזיר לי הקרקע זו הרי הפירות של מוכר", כתב הה"מ: "מכר קרקע לחבירו והתנה וכו'. מימרא פ' אי זהו נשך (דף סה, ב) ובהלכות והטעם שפירות של מוכר לפי שאנו חוששין שמא המוכר יביא המעות ונמצא שאכל לוקח שכר מעותיו לפיכך פירות של מוכר", והיינו שמבאר הרמב"ם שהאיסור להלוקח הוא רק משום "חשש" שמא המוכר יביא המעות ואז דוקא יתברר שהלוקח לוקח שכר מעותיו, ולא שנתבטל ממילא תיכף בתנאי של המוכר, ולפי"ז דחוק מאוד לבאר כוונת הרמב"ם במ"ש "לא קנה", ויש מי שביאר בזה: שלענין הפירות סו"ס בפועל לא קנה, משום חשש ואיסור רבית⁸.



והנה עד"ז נראה דעת הרעק"א בסי' קעד: "שם) רבית קצוצה. עי' בריב"ש (סי' ש"ה וסי' תס"ד) והובא בב"י כאן בקצרה כיון דאפשר שיוחלט הבית ויהי' למפרע מכירה כגון שלא יחזיר לו מעותיו עד זמן המוגבל ונ"ל די"ל ה"ה הכא דאם ימות ולא יחזיר לו אין ביד היורשים להחזיר כמ"ש תוס' מש"ה בודאי א"א לדונו עתה ברבית קצוצה כ"ז שלא החזיר לו מעותיו ונתגלה דהמכר בטל למפרע אז הוי רבית קצוצה אבל מקודם לכן הוי רק אבק רבית", והיינו שאכן הפירוש הוא שייחשב "רבית קצוצה" אבל זה רק אחר זמן כשיתברר שלא יוחלט הבית אצל הלוקח, אבל לפנ"ז אין זה רבית, אבל כותב שזה "אבק רבית".

והנה האחרונים נתקשו עוד דהרמב"ם נראה כסותר עצמו, שבפי"א מהל' מכירה ה"י כתב: "וכן המוכר או הלוקח שהתנו שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות, הרי המכר קיים ויחזיר כשהתנה", שכאן כותב שהמכר קיים כשהתנה שהלוקח יחזיר כשיתן המעות (ודוקא כשהלה יקיים התנאי), ונראה שהלוקח אוכל הפירות, ובהלכה י' כותב שהפירות של המוכר (והוא לכא' משום שהלוקח אסור משום רבית)?

ובסמ"ע בחו"מ סי' ר"ז ס"ק יא ביאר סתירה זו וז"ל: "וכן המוכר או הלוקח שהתנה שיחזיר לו המקח לזמן פלוני או כשיתן לו המעות כו'. נראה דהאי "או כשיתן לו המעות" קאי אמ"ש לפניו "בזמן פלוני", והכי קאמר, הן שיתנה שיתן לו המקח במתנה בזמן פלוני או שיתנה במכירה כשיחזירנו לו בזמן פלוני, ועד אותו זמן יהי' השדה בידו בקניי' גמורה, ומשו"ה מותר לאכול הפירות וליהנות ממה שקנה דאז מחזירנה לו בחנם, והו"ל כמשכנתא דסוריא דכתבו במשלם שניא אילן תיפוק ארעא דא מינך בלא כסף, ואם מחזירנה לו כשיתן לו המעות, הו"ל כמשכנתא באתרא דלא מסלקי דמותר להרא"ש [ב"מ פ"ה סי' ל"ד] אפילו בלא נכייטא, וכמ"ש הטור והמחבר ביו"ד ריש סימן קע"ב ע"ש. ואפילו למאן דאסר במשכנתא [ר"ח ורי"ף המובאים בטור שם], שרי בזה, כיון דלא בתורת הלואה נתנם לו כי אם בתורת קנין גמור לזמן, ולא גרע ממתנה על מנת להחזיר בזמן פלוני, משו"ה סיים וכתב בזה דהמכר קיים ויחזור כמו שהתנה. משא"כ כשלא קבע לו זמן אלא מכר לו השדה והתנה עם הלוקח דיחזור לו השדה כל זמן שיביא לו מעותיו, דזה אין שם מקח עליו כלל אלא הלואה הוא, לכך אסור (להמוכר) [להלוקח] לאכול פירות מהשדה וכמ"ש הטור והמחבר בסעיף שאחר זה. ושניהן הן מדברי הרמב"ם פרק י"א דמכירה [ה"י - י"א] שכתב ג"כ שני הדינים זה אחר זה ככתבו וכלשונו דהמחבר. כן נ"ל פירוש, ולא כמשמעות המגיד משנה דנראה מדבריו שם דפירש שם דברי הרמב"ם בענין אחר, ע"ש".

היינו שמבאר אשר מדובר בב' הלכות נפרדות: בהלכה י' מדובר כשהמוכר מתנה שלאחר זמן מסויים שהחפץ קנוי באופן מוחלט להלוקח אז יחזירו הלוקח להמוכר, שבזה דומה שהמוכר מכר בקנין גמור לזמן (ומשמע קצת שלאחר זמן יצטרך לחזור

ולהקנות בקנין חדש להמוכר ע"ד דברי המחנ"א (דלעיל), ולכן זה דומה ל"מתנה ע"מ להחזיר", שהחפץ הוקנה לזמן למקבל המתנה, בתנאי שהמקבל יחזיר להנותן, ובהלכה יא מדובר בענין שהמוכר מתנה שיוכל המוכר לפדות המקח בכל עת שירצה ויביא לו מעותיו, שלכן "אין שם מקח עליו אלא הלואה", ונראה מזה בפשטות שמפרש הרמב"ם ע"ד המחנ"א שאין זה מקח כלל, אפי' באם המוכר לא יפדה מעותיו לבסוף (וימות לפני שיכל לפדות), ובמילא הרי זה מוגדר כ"הלואה" ולא כמקח (וראה להלן שהחוו"ד מקשה אביאור הסמ"ע).

והלח"מ בהל' מכירה שם כתב ליישב הסתירות בין דברי הרמב"ם בה"י ובה"א וז"ל: "ואפשר דהתם משום דאיירי בקרקע שעושה פירות והמכירה נעשה באיסור דאין כאן קני' כלל אבל הכא איירי במטלטלין שאין כאן פירות ומפני כן המכר קיים ויחזיר כשהתנה וזהו שדקדק רבינו ז"ל במ"ש אחרי כן מכר קרקע וכו' משמע שדין הקודם לא איירי בקרקע ומ"ש רבינו מכר קרקע וכו' הרי הפירות של מוכר ר"ל ואין המכר קיים כלל כיון שהמכירה נעשה באיסור", שגם הוא פירש בכוונת הרמב"ם בה"א שהפירות של המוכר משום ש"אין כאן קני' כלל", אלא שהוא פירש שזה מדובר דוקא בקרקע שיש שם פירות, ובמילא יהי' בזה איסור רבית, וכיון שהמכר הזה נעשה באופן שיש בזה איסור רבית לכן אין המכר חל כלל! משא"כ במטלטלין אין בזה פירות ואין בזה איסור רבית.

(ובפירוש הזה נתקשו: דבפשטות איסור רבית תלוי בגדר ושם הענין הממוני, שאם הוא מקח אין בזה איסור רבית, ואם אינו מקח אלא הלואה הרי יש רבית, ולא שהמקח תלוי באיסור הרבית? וגם נתקשו: הרי גם במטלטלין שייך פירות כמה שישתמש במטלטלין אלו).

ונביא גם דברי החוו"ד בסי' קע"ד סק"א: "לכשיהיו לי מעות. בחושן משפט סימן ר"ז סעיף ה' כתב דאם התנה שיחזיר המקח בזמן פלוני או כשיתן המעות דהמקח קיים ויחזיר כמו שהתנה, ובסעיף ו' העתיק דין שבכאן, וכתב הסמ"ע ס"ק י"א דבסעיף ה' מיירי שהתנה עמו שיחזיר כשיתן המעות בזמן פלוני דוקא ולא קודם לכן, ובזה מותר לאכול הפירות דהוי כמתנה על מנת להחזיר בזמן פלוני וכו' ע"ש. ולדבריו מותר לאכול

(9) ראה גידולי תרומה שער מו חלק ב מה שדחה סברא מעין זו של הלח"מ: "אין שום צד לחלק בין מטלטלין לקרקע ולומר דבמטלטלי דוקא המקח קיים משום דלית בהו פירי וליכא רבית, אבל בקרקע כיון דאיכא פירות הוי רבית ומש"ה לא קני, דודאי מלתא דפשיטא היא דאין דין קנין הקרקע תלוי ונמשך מדין הרבית אלא אדרבא דין הרבית נמשך מהקנין, דכל שהקנין קיים והמקח עומד, כגון שאין בו דין אסמכתא וכיוצא, אז ליכא רבית, וכל שהוא אסמכתא ודומה לה הוו הפירות רבית. אבל אין מקום לומר דאי ליכא רבית אין המקח מתבטל, דודאי אם יש איזה צד לומר שהמוכר אינו גומר להקנות פשיטא שאין כאן מקח, בין בדאיכא פירות בין בדליכא פירות, ואין הפרש בזה בין מטלטלין לקרקע".



הפירות בקובע זמן. ולפי ענ"ד הדברים תמוהין, דאי דמי למתנה על מנת להחזיר אפילו לא קבע זמן נמי כמבואר שם בסימן רמ"א סעיף ו' דמתנה על מנת להחזיר בין מיד בין לזמן קצוב דהוי מתנה. ועוד דהכא הוי כקביעת זמן, דמה לי אם תלה בירידת גשמים או בנתינת דמים, והכא תלה התנאי לכשיהיו לי דמים והוי כתלה בירידת גשמים.

לכן נראה לפענ"ד לחלק באופן אחר, דהרא"ש בסוכה מ"א [פרק ג סימן ל] (והרשב"א) [והריטב"א] בחידושו שם בדף מ"ו [ע"ב ד"ה ואמר רב זירא] כתב דמתנה על מנת להחזיר מתנה חלוטה היא, רק שעל המקבל חיוב לקיים התנאי, משום הכי כשמחזיר לו צריך להקנות בקנין ולמכור מחדש. . והכי נמי נראה כאן דיש חילוק בין אמר על מנת שתחזיר כשיהיו לי מעות דהוי כמכירה על תנאי, וצריך לחזור ולהקנות לו בקנין כשמחזיר לו ולמכור מחדש, א"כ כשמחזיר הוי כמוכר מחדש ומכירה הראשונה מכירה גמורה הי' רק שעל הלוקח הי' חיוב קיום התנאי ואם מוחל התנאי אין צריך קנין חדש, משום הכי בסעיף ה' שם באומר בלשון על מנת המקח קיים ומותר לאכול הפירות, אבל בסעיף ו' שם וכאן דאמר סתם לכשיהיו לי מעות תחזיר לי דמי לאומר ותחזירם לי, דלא הוי מקח כלל והמעות הלואה ואסור לאכול הפירות כו", "אבל כשמחוייב המוכר להחזיר כל הדמים שקיבל הרי המעות בהלואה אצלו, אבל באומר על מנת אף דמחזיר כל הדמים מכל מקום כיון שצריך להקנות בקנין מחדש בשעת חזרה כחזור ומוכרו לו דמי, דעל מנת קנין גמור הוא",

דמקשה על חילוק הסמ"ע (שהרי במתנה ע"מ להחזיר מועיל גם כשלא קבע זמן), ומיישב לחלק באו"א: שחלוק הדבר בין כשאמר "על מנת שתחזיר לי" שאז הכוונה שיש כאן קנין אלא שהתנאי הי' שהלוקח מחוייב להקנות בחזרה, למוכר, ובזה יש כאן מכירה ואדרבא, המכירה מתקיימת דוקא על ידי קיום התנאי שהלה מקנה בחזרה, משא"כ בנידון (דידן) היכא שאמר על מנת "שלכשיהיו לי מעות תחזיר לי" סתם בלי הקנאה, בזה הכוונה שאין כאן מקח אמיתי כלל שהלה מחוייב להחזיר המקח (בלי הקנאה חדשה), ולכן המעות הלואה.

ונמצא שגם הוא מפרש שעצם מכירה באופן שהלה מחוייב להחזיר כשירצה, הרי זה חשוב בעצם שאין כאן מכר כלל, עוד לפני שהמוכר "פדה" המקח, והוא ע"ד דברי המחנ"א דלעיל אלא שלא ביאר בנוסח שהטעם משום ש"לא סמכה דעתו" אלא שנראה שהוא בעצם אינו מכר.

ומעין זה כתב לפניו בגידולי תרומה שער מו חלק ב, וז"ל: "לכן נראה לי דמש"כ בהל' מכירה המכר קיים ויחזיר כשהתנה חוזר על מה שכתב בתחלת דין זה מי שהקנה לחברו והתנה עליו ע"מ שתתן מקח זה או תמכרנו לפלוני וכו', ועל"י קאמר וכן המוכר או הלוקח שהתנה שיחזיר לו המקח כו', דהיינו שאמרו בלשון תנאי שהוא בע"מ. וכן דקדק עוד באמרו במכר קרקע לחברו והתנה המוכר ואמר ללוקח וכו', דכיון שאמרו

בלשון תנאי ה"ז כשאר תנאים דעלמא שהמקח עצמו נגמר והמוכר כיון להקנות והתנאי הוא דבר נוסף על עצמות המכר, אלא שכיון שהתנאי הוא ע"מ שיחזירה לו כשיהיו לו מעות ואין בזה זמן קבוע, כי עד יום מיתת המוכר יש לו זמן, לפיכך הפירות הם של מוכר, ונ"מ שבמיתת המוכר בלי החזרת המעות ללוקח אז נגמר המכר לחלוטין כי אין עוד מקום לתנאי, ואין בני המוכר יכולין לפדותו לפי שאביהם גמר והקנה לעת כזאת. . אבל בהל' מלוה כתב ואמר המוכר ללוקח לכשיהיו לי מעות תחזירם וכו', ולא כתב והתנה המוכר וכו', שלא הי' בזה שום תנאי אלא מעקרא גלה דעתו ורצונו שאינו גומר להקנות בשום זמן כלל כי רוצה שיחזירה לו כשיהיו לו מעות, בהא ודאי לא קנה כלל, כיון שאין כאן מי שיקנה אותו כו'".

ומביא הבית אפרים יו"ד סי' מב שכתב בתחילה, שגם מרש"י שכתב "דנמצא שאין זה מכר" "משמע מזה דכל כה"ג שביד הלוקח לבטל המקח אם יחזור המעות אין עליו שם מכר כלל אלא הלוואה בעלמא ולפי"ז אף אם לא החזיר המעות לא קנה הלוקח הקרקע וזווי דלוקח ביד המוכר הלוואה אינן וכך מטיין לכאורה דברי הרמב"ם פרק מהל' מלוה שכתב המוכר בית ואמר לו המוכר כשיהי' לי מעות תחזירם לי הרי זה לא קנה כו' מלשון זה מבואר שאין הקנין כלל וא"כ אף בלא החזיר המעות לא קנה ואינו אלא כבע"ח על קרקע זו".

ועיי"ש שדן מהדין בבתי ערי חומה, ולאחר שרצה לחלק בין כשהתנה שיחזיר לאחר זמן קבוע שאז יש לו דין מכירה ומקח "משא"כ כשהתנה סתם לכשיהיו לו מעות תחזירם לי ולא קבע זמן לחזרה כיון שיש לו לבטל המכירה כל זמן שירצה אין לו דין מכירה כלל ואף אם לא החזיר המקח בטל", "שעכ"פ כל ימי חייו אין מכר זה חלוט בבירור לא סמכה דעת" דלוקח כלל ואינו רק כהלואה כו'. ועל הקושיא שמהגמ' בב"מ כתב "מבואר דאף בלא קבע זמן לחזרה אם לא פדה חלוט זה לו דאל"כ אף כרבי יהודה מתקמא שפיר דאין כאן צ"א ברבית אלא הרבית בא עליו משני צדדיו שאין עליו תורת מכר". והביא אה"כ שכתב שלדעת הרמב"ם יש למחוק הגירסא בגמ' שתלוי בהמחלוקת אם צד א' ברבית מותר או אסור, דבכה"ג אף ר"י מודה כיון שהותנה להחזיר לעולם לא גמר והקנה וכתב ש"לענ"ד זה דוחק למחוק גירסת כל הספרים", וכדי ליישב דבריהם כתב ביאור הדבר: שאכן כיון שאם יהי' איסור רבית מצד "צד א' ברבית" ולא יוכל הלוקח לאכול הפירות אפי' ליומיה, לכן אין כאן סמיכות דעת על המכר ואין כאן מכר כלל: . . משא"כ אם הוא אסור לאכול הפירות ואף אם יעבור ויאכל אם יחזיר לו המעות יצטרך להחזיר אף הפירות שאכל א"כ פשיטא דלא שייך זבין ליומא דמאי קא זבין האידנא הא אסור לאכול הפירות הלכך לא סמכה דעת" לקנות על הספק שהרי הפירות שיאכל ביני וביני הם שלו וזבין ליומא אבל לרבנן דצ"א ברבית אסור א"כ לעולם הוא אסור לאכול הפירות ולא שייך זבין ליומא וכיון דלא סמכה דעת" אין כאן מכר כלל בכל גווני אף בלא החזיר וזה



נכון לענ"ד" (ואולי כוונת הלח"מ לעיל שמה שאינו קנין תלוי ברבית כוונתו ע"ד דברי הב"א).

והב"ח כתב בפירוש הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם וז"ל: " . . ונראה דגם מ"ש הרמב"ם קודם זה וזה לשונו וכן המוכר או הלוקח שהתנה שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות הרי המכר קיים ויחזיר כשהתנה עכ"ל ומשמע דהמכר קיים לגמרי והלוקח אוכל פירות היינו כשקנה הקרקע בסתם בלא תנאי ואח"כ התנה המוכר או הלוקח שיחזיר לו המקח קרי לי' מקח לפי שכבר לקחה בסתם והתנה אח"כ וקנו מידו לקיים התנאי הרי המכר קיים ויחזיר כשהתנה. ומ"ש הרב אח"כ מכר קרקע לחבירו והתנה וכו' מיירי דבשעת מכירה קודם גמר המקח או בהתחלה התנה שיחזיר לו הקרקע כשיביא לו המעות הרי הפירות של מוכר.

וכך משמע להדיא בדברי הרב המגיד".

והיינו שחלוק הדבר כשקנה הדבר באופן סתמי בלא תנאי ואח"כ התנה (בהתחייבות) שהלוקח יתחייב להחזירו כשהיה לו דמים וכו', שבזה המכר כבר קיים אלא שהתחייב לקיים התנאי, משא"כ בהי"א מדובר כשבשעת המכירה קודם "גמר המקח" או ב"התחלת" ה מקח התנה שיחזיר לו הקרקע כשיביא מעות אז הפירות של המוכר.

ח.

לאור הנ"ל, ביאור דברי ודעת רבינו בסעיף הנ"ל

ולאחרי כל האריכות הנ"ל שהבאנו, יש לעיין היאך מתפרש הדבר בדברי רבינו: שלכאורה אין נכלל חילוק הסמ"ע ודעימי', שהרי כאן כתב להדיא שגם כשהתנאי שיוכל לפדות "לאחר זמן פלוני" גם בזה "אין זה מכר גמור".

ואולי יש לבאר כוונתו ע"ד הב"ח שמה שאין המקח קיים הוא דוקא כשעושה התנאי בשעת המכר. אבל לכאן יש לעיין אם זה כוונת רבינו שלא הדגיש שדבריו דוקא כשהתנאי "בשעת המכר", ויש לפרש דבריו שבכל ענין שמתחייב להחזיר הר"ז גורם שאין כאן "מכר" (לאחרי שהתנאי זה גורם שהמכר נשתלשל להיות "הלואה").

ואולי הכוונה כעין דברי הגידו"ת והמחנ"א והחוו"ד שחלוק כשהתנה "להחזיר" המקח שאז אין כאן מכר אלא הלואה בידו, משא"כ כשעשה תנאי ב"על מנת" שהקנין שלו תלוי באם יחזיר ויקנה בחזרה, שבזה ישנו מכר ואדרבא המכר תלוי בקיום התנאי, אבל גם זה אינו ברור: שהרי רבינו לא הדגיש לומר שהלכה זו היא דוקא כשלא עשה תנאי ב"על מנת", אבל יתכן שזה הפירוש הפשוט הנכלל בדבריו וכן בהמשך שכתב שהלכה דידן בענין שנתחייב "בחיוב גמור" ש"המוכר יכול לתבוע לדין ולכופו להחזיר

לו ממכרו", שגדר ותוכן החיוב בענין שיש כאן התחייבות להחזיר, והיינו שאין זה תנאי ב"על מנת" שאז לא הי' חל עדיין עצם המקח וא"כ אפשר שאין כאן כח לכופו להחזיר לו ממכרו אלא שלא הי' חל המקח עדיין, אבל אולי יש לחלוק ולומר שגם ב"על מנת" יכול לכופו, שכיון שעדיין לא חל המקח (בהעדר קיום התנאי) א"כ יכול לכופו להחזיר כיון שלא חל המקח.

ואולי יש לומר שרבינו לומד הלכה זו של הרמב"ם והשו"ע כדיוק לשונו בהלכה זו: שהוא כשהתנאי בענין שיוכל "לפדות ממכרו", דהיינו שכיון שיכול "לגאול" ממכרו, הכוונה כפשוטו שאין כאן מכר גמור, והמוכר יוכל כל שירצה לעכב המכר במלואו, והוי כאילו החפץ הנמכר "ממושכן" ומעוכב אצל הקונה, באם לא "יפדה" אבל כ"שיפדה" נמצא שממש כוחו וזכותו בעצם החפץ עוד בזמן שלפני הפדיה, דהיינו שהי' בכוחו לפדות.

ובוודאי מובן לפי דברים אלו (וכן אם נבאר שכוונתו מכעין החו"ד) שבעצם בענין דידן "אין כאן מכר גמור" והיינו שמתאים עם לשון הרמב"ם ד"לא קנה" ואין זה תלוי רק באם לבסוף יפדה המוכר, אלא בעצם בתנאי כזה "אין כאן מכר גמור".

אבל לכאור' צ"ב, דאם זה כוונתו הוה לי' לרבינו לומר שבענין שאין מתנה "לפדות" אלא מתנה שהמוכר יוכל לקנות בחזרה בקנין חרש, שבענין זה חל הקנין ואין בו איסור ריבית, ולמה לא הדגיש דבר זה.

ועוד: היאך יפרש רבינו ההלכה בדברי הרמב"ם ההלכה בהל' מכירה פי"א ה"י וכן בדברי המחבר בחו"מ סי' ר"ז ס"ה "...וכן המוכר או הלוקח שהתנה שיחזיר לו המקח בזמן פלוני, או כשיתן המעות, הרי המכר קיים ויחזיר כמו שהתנה" (דבשלמא לפירוש החו"ד ודעימי' הוי הפירוש שבזה מדובר בתנאי ב"על מנת" שבזה המכר קיים על ידי קיום התנאי כשאר תנאי דעלמא, ולמרות שיש לדון היאך להעמיס דברים אלו בתוך עצם דבריהם), אבל לפי הנ"ל דתלוי באם הניסוח הוא שמתנה "לפדות", היאך מתפרש חילוק זה בתוך דברי המחבר, שלא נראה חילוק זה בפירוש בתוך דבריו אלו, ושיהי' חלוק מההלכה יא וסעיף ו בדברי המחבר "מכר קרקע, והתנה המוכר שיחזירנו לו כשיהיו לו מעות, צריך להחזירו לו כשיביא לו מעותיו; לפיכך אסור ללוקח לאכול פירות, דהוה לי' הנך זוזי כהלואה גביה". אבל לכאור' שאלה זו קשה לכל הפירושים כיון דלפום ריהטא לשון ההלכות כמעט דומה ואין החילוק ברור בתוך עצם ההלכה.

עוד קשה: לפי דברינו ופשטות הדברים, וכפי שנקטו כמה שדעת רבינו בענין זה (אינו שהאיסור תלוי דוקא באם לבסוף יווכח שהמוכר אכן החזיר הכסף ופדה ממכרו, אז מתבטל המקח למפרע ומהוה השתמשות כאיסור רבית, אלא) שמתחילה אין מכר כזה מכר, כיון שבכל ענין שאין המכירה החלטית, שהלוקח מחוייב להחזיר מקחו, א"כ מה לי



אם תובע שהלה יחזיר ממכרו והוא יוכל "לפדות" ממכרו או שמתנה שימכור בהחלטיות ב"תנאי" שיקנה לו בקנין חדש, הרי סו"ס לא יישאר המקח עם הלוקח בהחלטיות ברצונו. וצ"ע בכ"ז.

עוד יש לעיין אחר כ"ז, בכוונת רבינו באומרו "רבית גמורה" האם היא רבית של תורה או דילמא רבית גמורה מד"ס. ולכאור' כיון שפוסק ש"אין זה מכר גמור אלא המעות בהלואה" א"כ אין זה רבית "דרך מקח וממכר", אלא רבית בהלואה שבשעת ההלואה קצץ וקיבל ה"מקח" שיוכל "להשתמש בו" וא"כ ההשתמשות הוי רבית של תורה. או דילמא למרות ש"אין זה מכר גמור" אלא נחשב כאילו המעות "בהלואה", אין זו ממש הלואה גמורה ואין זה בטול מקח ומכירה מה"ת, ולכן אפשר שאין זה אלא רבית מדרבנן, ובפרט אם נאמר שפוסק כדעת הרמ"א לענין משכנתא דלא נכיתא שגם שם אינו אסור אלא מדרבנן ואינו אלא אבק רבית (וכדברי הש"ך שלפי דברי התוס' הרי בנדו"ד קיל יותר ממשכנתא דלא נכיתא), שהרי לא כתב להדיא לעיל דעתו בסנ"א-ג"ב היאך פוסק בענין זה, האם משכנתא דלא נכיתא איסור דאורייתא או דרבנן, וא"כ בוודאי יש לצדד יותר שכאן אינו אלא אבק רבית.

אבל לכאורה נראה יותר פשטות לשונו "אלא המעות הן בהלואה", נראים יותר שזה הלואה ממש, ולכאורה הוי רבית דאורייתא.

ויש להדגיש עוד: שלא כתב שזה "צד א' ברבית" (שהרבית הוא משום שאם בסופו יקנה ממנו בחזרה אז יהי' רבית), אלא משמע בפשטות שזה רבית ממש, ומתאים עם המבואר לעיל מהחור"ד ועוד שאין כאן מכר כלל אלא אלא הלואה והוי רבית ממש (ולכן לפי מהלך זה הרי נדו"ד גרע ממשכנתא דלא נכיתא כיון שכשמוכר בהתחייבות שהלה יוכרח למכור בחזרה אין זה מכר גמור אלא הלואה כנ"ל).

יתירה מזו: מדברי רבינו בסוף הסעיף, נראה ברור שמדובר ברבית של תורה, כיון שמביא מחלוקת האם צריך שיהא מתחייב בחיוב גמור להחזיר ממכרו, ומסיק שיש להחמיר בשל תורה, וא"כ מבואר שמדובר ברבית דאורייתא!

ט.

המשך דברי רבינו בסעיף זה

והוא שהלוקח קיבל עליו תנאי זה בתורת חיוב גמור בענין שהמוכר יכול לתבוע לדין ולכופו להחזיר לו ממכרו אבל אם לא קיבל עליו הלוקח תנאי זה בתורת חיוב אף על פי שהבטיח לו להחזיר לו מדעתו ורצונו רק שלא יוכל לתבעו בדין ולכופו אין זה תנאי גמור לבטל המקח ואין בזה משום רבית:

רבינו מגביל הלכה הנ"ל, שכשמתנה שיוכל המוכר לקנות בחזרה המקח ושהלוקח

מקבל ע"ע להחזירו ע"י פדייתו של המוכר, הוא דוקא כשהקבלה של הלוקח היא בתורת "חוב גמור", והיינו שע"י חוב זה יוכל המוכר לכופו בדין להחזירו, אבל אם לא הי' קיבלו עליו הלוקח בתורת "חוב גמור", הנה למרות שהבטיח שיעשה כן, ויעשה כן "מדעתו ורצונו", אבל כיון שאין בקבלה זו כח "חוב גמור" שלא יוכל לתובעו בדין, לא חל בזה דין "תנאי גמור" כדי שיוכל "לבטל המקח" ובמילא אין בזה משום רבית.

והנה לפני שאנו דנים על יסודי הלכה זו, הרי נראה גם מלשון רבינו כן ע"ד פירוש האחרונים שעצם תנאי שמוכר ומחוייב להחזיר הרי זה פועל שאין כאן מקח וקנין, ובלשון רבינו ש"מבטל המקח" (ואין זה מה שאם המוכר אכן יקנה בחזרה אז הוי בטל למפרע, אלא עצם תנאי כזה המחייבו להחזיר המקח, תנאי כזה מבטל חלות שם מקח, בהווה, ובמילא יש כאן רבית).

ולכאורה יסוד ההלכה בברייתא בסוגיא הנ"ל דף סה, ב: "מכר לו בית, מכר לו שדה, ואמר לו: לכשיהיו לי מעות החזירם לי אסור. לכשיהיו לך מעות אחזירם לך מותר", ובגמ' שם: "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמר רבא: (רישא דלא אמר לי' מדעתיה), סיפא דאמר לי' מדעתיה", וברש"י "הכי גרסינן: דאמר לי' מדעתו - אם ארצה אחזירם ולא שתתבעני בדין הלכך מותר, דאי נמי חזר וקיבל מעותיו עד עכשיו שלו היתה, וחוזר ומוכרה לו, אבל רישא, שעל כרחו צריך להחזיר - מעיקרא לאו מכר הוא".

והנה פירוש רבינו לכאור' נראה בדומה לפרש"י, שתלוי אם ההחזרה היא בדעתו וברצונו של הלוקח או ש"על כרחו" צריך הוא להחזיר, ויכול המוכר "לתבוע" אותו בדין (ובזה מתבאר גם: שבענין שמחוייב בדין, "מעיקרא לאו מכר", ונראה כפירושינו לעיל שאין זה רק מה אחר כך "מתבטל המקח למפרע" אלא ד"מעיקרא" לא הי' אף פעם מכר¹⁰, משא"כ כשאנו מחוייב בדין, נמצא שלפני זה הי' מכר אלא שאח"כ "חוזר ומוכרה לו", אבל רבינו הוסיף עוד לכאור': שמה שמדובר בענין שאינו מחוייב להחזיר, אין הכוונה כפשוטו שהדבר תלוי לגמרי ברצונו ש"אם ירצה" יחזירם, אלא דלאידך הבטיח שיחזירם ואעפ"כ אינו מועיל).

והנה כתב הרא"ש בב"מ פ"ה סי' כו: "לכשיהיו לך מעות אחזירם לך מותר. מ"ש רישא ומ"ש סיפא. אמר רבא סיפא דאמר לי' מדעתי. פירוש התנה עמו להחזירם לו אלא שאמר מדעתי שיש לי עתה. אבל אם נשתנה דעתי ולא ארצה להחזירם לך איני מחוייב להחזירם לך", שמנוסח הדברים משמע אשר לעת עתה "דעתו" שיחזירו, אבל אפשר "שישתנה" דעתו ולא ירצה להחזירם בעתיד. בדברי רבינו אין הדגשה זו, שמיד כשאומר ומתנה, מבהיר שאח"כ יוכל להשתנות דעתו, אלא כותב בסתמיות שאף שהבטיח מדעתו

(10) או אפשר שאין זה כוונת רש"י, אלא שבענין "מתבטל המקח למפרע" ואין זה כבסיפא דשם הכוונה שהי' מכירה אלא שאח"כ "חוזר ומוכרה" כדלהלן.



ורצונו, מ"מ כיון שאינו יכול לכופו בדין אין זה "מבטל המקח".

. . ויש אומרים שכל שניכר מדעת המוכר שרצונו לחזור לממכרו ועל דעת כן מכר לו אף על פי שלא קיבל עליו הלוקח בתורת חיוב גמור להחזיר לו ואפילו גם לא הבטיח הבטחה נאמנה:

רבינו מביא דיעה החולקת אדלעיל, והגם שלא התחייב הלוקח בחיוב גמור על ידי תנאי המוכר להחזיר ממכרו, ויתירה מזו, שאף לא הבטיח הלוקח ב"הבטחה נאמנה" שיחזיר לו, אבל הי' "ניכר" "רצון" המוכר שרוצה לחזור לממכרו, עד שניכר ומוכן ש"על דעת כן" מכרו, על ידי:

רק אמר לו דברים שמשמען הוא שיחזיר לו ממכרו:

שאמר הלוקח למוכר שיחזיר לו (והי' ניכר מהמוכר שזה הי' "רצונו"), הנה בזה:

הרי סמכה דעתו של מוכר על דברים אלו ועל דעת כן מכר לו מן הסתם כיון שניכר מדעתו שרצונו לחזור לממכרו:

בזה ישנו מידה של "סמיכות דעת המוכר" שהמכירה נעשה על "דעת" כן, וכאילו

11) וראה מעין שיטה הזו בשו"ת המהרי"ט חלק א סימן כג: "סוגיית דפרק איזהו נשך את ונוולא אחי: שאלה פרק הרבית גרסי' ההיא אתתא דאמר' לי' לההוא גברא זיל זבין לי ארעא מקריבני אזל זבן לה אמר לי' אי הו לי זוזי מהדר' ניהל' אמר לי' את ונוולא אחי אמר רבא בר רב הונא כל את ונוולא אחי סמכה דעתי' ולא גמר הדרא ארעא פירי מאי ומסיק התם תלמודא רבינא עבד עובדא וחשיב ואפיק פירי וקי"ל כוותי' דרבינא כמ"ש הרי"ף והרמב"ם שכל שלא גמר בדעתו למכור לחלוטין לא הו זבנינא אלא הלואה והויא לה רבית קצוצה והדרא ארעא והדרי פירי וזו אף על גב דאתתא דקניא לא אמרה לה מירי אלא השליח הוא שאמר למוכ' את ונוולא אחי כל שיש קצת גילוי סמכה דעתו ואעפ"י שלא אמר לו להדיא שתחזיר לו הקרקע אלא שאמר שהוא והיא אחים וקרובים הם ואיני מכניס עצמי ביניכ'. וכמו שפי' הרשב"א ז"ל . . כל שיש שום גילוי למוכ' שאיפשר שסמכ' דעתו הדרא ארעא והדרי פירי כרבית של תור' ומינה לאלו המכירות הנהגות בזמננו זה בין בבתי' בין במשכונות זהב וכסף שהדבר ידוע שאימתי שירצה הלוח יחזיר את מעותיו ולוקח את שלו שזו היא רבית של תורה ויוצאה בדיינים שא"א בלא גלוי דעת . . ועוד דהתם לא היתה כוונת מוכר ולוקח אלא למכירה גמורה בתחילה אלא שהלוק' מדעתו אמר לו כך אבל לא שהי' נכר מדעתו של מוכר שהוא סומך על כך או שרצונו בכך ויכול הוא לחזור בו דפטומי מילי הוא דהכי דייק אלישנ' ריש' דלא א"ל מדעתי' סיפא דא"ל מדעתי' כפי הנר' מדברי הרמב"ם ז"ל שאמ' לו הלוקח מדעתו כל' לא שהכיר בדעתו של מוכר שרצונו בכך כו", דמזה נראה דמפרש דברי הגמ' בדף סז, א ב"את ונוולא אחי" ע"ד דברי הריטב"א "סמכה דעתי' ולא גמר ומקני" (היינו דאין הפירוש כמו שפירש הלח"מ בדעת הרמב"ם שהרמב"ם גרס שהמוכר "לא סמכה דעתי'", כיון שהשליח לא השיב ברור שיוכל לחזור ולקנות כמו שאמר המוכר לכן המכר לא חל, אלא) שכיון שהמוכר הביע דעתו ורצונו, יש לו "קצת גילוי דעת" על דרך אמירת השליח "את ונוולא אחי" שמסתמא תסכים לזה, הרי הוא "סומך" על כך לכן נמצא שהמכירה על דעת זה, ולכן

התנו בזה, "מן הסתם", כיון שלאידך ניכר "דעת ורצון המוכר" לחזור לממכרו, לפיכך אין זה מכר גמור והמעות הן בהלואה אצל הלוקח ויש בזה משום רבית גמורה:

לכן, לדיעה זו, גם בענין זה, אין זה "מכר גמור" והמעות במילא הן במצב של הלואה אצל הלוקח ובמילא יש במה שהלוקח משתמש בהמכר משום "רבית גמורה".

.. ויש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה:

רבינו מסיק שלכן יש לחוש לשיטה זו להלכה כיון שמדובר באיסור תורה ובמחלוקת דאורייתא יש לילך לפי דיעה המחמירה!

ולא כרבים שנהגו להקל להלוות ברבית על משכנות כדרך מכירה שמוכרם לו הלואה וכשיגיע זמן פרעון חוזר המלוה ומוכרם לו ביותר ממה שהלוה לו שזו היא רבית גמורה לסברא האחרונה:

ובמילא יש להסיק מזה שחש להחמיר שלא ליתן "ברבית" על ידי שהלוה נותן "מוכר" משכון "בדרך מכירה", ואח"כ חוזר הלוקח ומוכר להמוכר ה"משכון" ביותר מסכום ההלואה, שלפי דיעה האחרונה הרי זה "רבית גמורה" של תורה, כיון ש(הגם שלא התנה ב"תורת חיוב גמור" להחזיר המקח, מ"מ) "ניכר" שרצון המוכר ("הלואה") שרוצה לחזור ולקנות המשכון, ומכירתו היתה על "סמך" זה ולכן הר"ז מספיק לבטל שם מקח ונעשו מעות הלואה והוי רבית גמורה.

ויש להוסיף להדגיש בכללות הלכה זו: דהנה ביררנו וביארנו בדעת רבינו שסובר שכשמכריח הלוקח לקנות, אין זה רק שכשימכור אז יתבטל המכר למפרע וייחשב רבית, שאז הר"ז רק "צד א' ברבית"¹² (שאם לא ימכור בחזרה אין רבית) אלא שמתחילה אין זה

כיון שהמכירה על "סמך דעת" כזה, אין זה מכר גמור והמעות הלואה.

12) וראה דברי הצ"צ יור"ד סי' רצד: "גרסי' פרק א"נ דס"ה ע"ב מכר לו בית מכר לו שדה (ונתן לו כל דמיו) ואמר לו (מוכר) לכשיהיו לי מעות תחזירם לי (ע"מ כן אני מוכר לך שכשיהיו לי מעות תחזירם לי וטול מעותיך) אסור (דנמצא שאין זה מכר וכשאכל פירות שכר מעותי עומד ונוטל). לכשיהיו לך מעות תחזירם לך (הלוקח אמר לו מאליו כן) מותר (ולקמי' מפרש טעמא). ובגמרא מאי שנא רישא מאי שנא ספא אמר רבא ספא דאמר לי' מדעתו (אם ארצה תחזירם ולא שתתבעני בדין הלכך מותר דאי נמי חזר וקיבל מעותיו עד עכשיו שלו היתה וחוזר ומוכרה לו אבל רישא שע"כ צריך להחזיר מעיקרא לאו מכר הוא) עכ"ל הגמ' ופרש"י. מזה מבואר דכל היכא שהלוקח בעל כרחו צריך להחזיר לאו מכר הוא. ואפי' הלוקח מעצמו התנדב א"ע כן אחר גמר המכירה רק שעשה הדבר בקנין עד שמוכר להחזיר לאו מכר הוא דאל"כ לל"ל דאמר לי' מדעתו הל"ל ספא מיירי שאמ"ל כן אחרי שכבר נגמר המכר ומש"ה תנא לכשיהיו לך מעות תחזירם לך דהלוקח מתנה משום דעכשיו אין ביד המוכר להתנות כיון שכבר נגמר המכר. ומדלא מתרץ הכי רק דאמ"ל מדעתו וא"כ א"א כלל לתובעו בדין וכ"כ רש"י



מכר. ובוזה מתבאר בפשטות יותר הא דרבינו בפשטות שבענין זה הוי רבית של תורה. אלא שבאמת זה גופא אינו מספיק להוכיח שאיסור הרבית משום שאין זה מכר כלל (אפי' לא יקנה מהלוקח אח"כ) משום שאפי' אם נאמר שהאיסור משום "צד א' ברבית" שאז הוי הרבית כשאכן יתברר אח"כ (כשיקנה מהלוקח ממכרו) שנתבטל המקח למפרע, אז הרבית בזה יהי' כרבית דאורייתא, דהנה כתב הצ"צ בפסקי דינים דף ריח עמוד ג: " . . מהא דאיתא בגמ' (ס"ה:) משכן לו בית משכן לו שדה ואמר לו לכשתרצה למוכרם לא תמכרם אלא לי בדמים הללו אסור והביא הב"י סס"י קע"ב דכ' בעה"ת שאם עבר ועשה כך נקרא אבק רבית וכ' הרב"י ע"ז וצ"ע בתוס' (ס"ג.) בדבור רבית ע"מ להחזיר איכא בינייהו דמשמע צד א' ברבית הוי רבית דאורייתא. והא דמשכן לו בית כו' הוי צד א' ברבית וכן אמרו בהדיא בגמ' (ס"ה) וא"כ הוי רבית קצוצה עכ"ל וכ' הרמ"א בד"מ אות י"ג וכ"פ ריב"ש סי' ש"ה דהוי רבית קצוצה עכ"ל. אמנם ברמב"ם פ"ז משמע לכאורה דהוי אבק רבית. ואפשר דאזיל לשיטתי' משום דלא קצב שיפחות לו מהמקח סך פ' רק סתם שמוכר לו בדמים הללו. א"כ נהי דצד א' ברבית הוא רבית דאורייתא היינו כשקצב לו. אבל הכא שלא קצב לו ליכא רבית קצוצה אפי' הי' שני הצדדים בריבית. וא"כ להב"י ורמ"א דס"ל דהוי רבית קצוצה עכ"ל דזה שלא קצב בפ"י אינו עושה שהי' עי"ז רק אבק רבית כיון דמ"מ יש כאן רבית כשמוכר למכור לו בפחות משוי', ועי' בג"ת שמ"ו ח"ד סס"י כ"ג. (אך הב"ח שם כ' ב' הג"א דהוי אבק רבית. וכ"ה בהג"א מא"ז והש"ך מביאו סי' קע"ב סקב"ט אכן טעמו משום דצד א' ברבית הוי דרבנן. ומ"ש הש"ך כן ב' הריב"ש הוא תמוה דהריב"ש כ' בפירוש להיפך סי' ש"ה ותס"ד דצד א' ברבית הוי דאורייתא לרבנן.) ובשטמ"ק (דף ס"ה) כ' ג"כ בשם הריטב"א דהוי רבית קצוצה.

ומכ"ז יש להכריח דלא בעינן שיקצוב הדבר שפוחת. אך הרמב"ם ובעה"ת והג"א מא"ז דס"ל דהוי אבק רבית י"ל דהוא מה"ט דלא קצב כו'. דא"א לומר משום דה"ל צד א' ברבית דהא התוס' וריב"ש ס"ל דצד א' ברבית הוי דאורייתא כשנתברר אח"כ שבא הענין לידי רבית. אעכ"ל טעמייהו משום דהרבית אינה קצוצה שהוא רק מה שמוכר לו בפחות כו'.

דנמצא שלדעת רבינו הצ"צ (למרות שהב"ח והש"ך סוברים לפסוק דצד א' ברבית לרבנן הוא רק אבק רבית, מ"מ) דעת התוס' והריב"ש דהוי רבית דאורייתא. ומצד

לקמן דס"ז בפ"י נעשה כמאן דא"ל מדעתי' אתמר ואין עליו לכופו. משמע הא כל היכא שיוכל לכופו אסור אף שנעשה התנאי אחרי נמכר לו. והטעם דאע"ג דבשעת המכירה הי' היתר גמור מ"מ עכשיו שביטל ועשה שטר וקנין הגורם שיוכל להיות צד אחד ברבית ה"ז אסור. וכה"ג הוא בענין חכירי נרשאי דאסור בגמרא דס"ח ע"א ולפרש"י רבית קצוצה הוא והרי התם ג"כ נעשה האיסור אח"כ דבשעת המשכנתא היתר היא כגון משכנתא באתרי דלא מסלקי לפ"ד רש"י ואעפ"כ כשחוזר בעל השדה וחכרה ממנו אז אח"כ נעשה איסור גמור וה"ל בנ"ד.

לומר שגם הרמב"ם ובעה"ת והג"א יסכימו בעצם לזה, אלא שסוברים שכדי שיהי' רבית קצוצה בעינן שיקצוב מה שיפחות בשביל ההלואה, אבל לשיטות שא"צ לזה, אלא כל "שמוכרח" למכור פחות בשוויי" גם זה נכלל ברבית דאורייתא, וא"כ גם בנדו"ד, לפי הנ"ל, אין הכרח לומר שמ"ש רבית דאורייתא משום דהרבית הוא מחמת שאין כאן מכר כלל, אלא אפי' הרבית יבוא רק לאחר שיקנה מהלוקח, גם זה ייאסר ברבית דאורייתא, אבל סו"ס נראה מהשמטת רבינו מלומר שהרבית יתברר רק לאחר שיקנה מהלוקח, אלא כתב שאין כאן מכר ולכן המעות הלואה, נראה כצד המחנ"א בדעת הרמב"ם כנ"ל בארוכה.

והנה יש להוסיף בביאור דבר זה: דבמחנ"א דלעיל נמצא הביאור שבענין כזה אין "סמיכות דעת" למוכר למכירה גמורה, ולכן אין זה מכר. אבל אולי נראה לפרש בסתימת דברי רבינו ועוד המבארים במהלך הכללי הזה, שהוא חסרון בעצם ענין מכירה: דעצם עניינה הוא בענין שהמכירה חלוטה לגמרי ביד הלוקח ואין הוא מוכרח להחזירו, ואם הוא מוכרח להחזירו הר"ז בעצם מסלק מהענין שם מכירה.

י.

סעיף נה

מחדש שגם כשהלוקח מתנה עם המוכר שמוכרח לחזיר המעות וליטול ממכרו הרי זה מבטל המכירה והמעות הלואה והשתמשות הלוקח אסורה משום רבית.

וכן אם הלוקח מתנה שאם ירצה להחזיר לו מקחו לאחר זמן יחזיר לו מעותיו
אין זה מכר גמור ואסור ללוקח ליהנות במקחו משום רבית:

מחדש רבינו אשר (אע"פ שלא כתב השו"ע הלכה זו, מ"מ) כמו שכאשר המוכר מתנה עם הלוקח שיוכל לכופו לדין ולתבוע להחזיר המקח כשיתן לו המעות "אין זה מכר גמור", ובמילא המעות הלואה והשתמשות הלוקח אסורה ברבית, כמו"כ לענין הלוקח: שאם הוא מתנה עם המוכר שכשירצה להחזיר המקח יכופ המוכר להחזיר המעות, גם בזה נחשב ש"אין זה מכר גמור", ובמילא המעות הלואה, ולכן אסור הלוקח (שהוא המלוה) להשתמש עם עם המקח משום רבית.

והנה בגמ' ב"מ סה, ב גרסינן: "לכשיהיו לך מעות אחזירם לך – מותר", ופירשו בגמ' שם (וכן להלן סו, א) "סיפא דאמר לי' מדעת", וברש"י שם "דאמר לי' מדעתו – אם ארצה אחזירם ולא שתתבעני בדין הלכך מותר, דאי נמי חזר וקיבל מעותיו עד עכשיו שלו היתה, וחוזר ומוכרה לו", אבל ברור שאין בזה שום סתירה לדין דידן, כיון ששם הכוונה שאין הלוקח כופה המוכר שיוכרח להחזיר המעות ולקבל המקח, אלא אדרבא: הוא אומר למוכר שאם הוא (הלוקח) ירצה ויסכים לבקשת המוכר הרי אז לכשיסכים הוא



יחזיר לו (היינו שאין המוכר יכול לכוף הלוקח וכן אין הלוקח יכול לכוף המוכר), אבל המדובר כאן הוא שהלוקח מתנה עם המוכר שהמוכר יהי' מוכרח להזיר המעות כשהוא יחזיר ממכרו, שגם בזה אין ממכרו מכר¹³.

ויש לציין למה שדנו פוסק ומחברי זמנינו בנידון שמוכרי מוצרים מאפשרים הלוקחים להחזיר המוצר בתוך ל' יום והם יחזירו הממון, האם מותר להשתמש בתוך ל' יום מחמת איסור רבית או לא. ומביאים דברי רבינו שבפשטות נראה שלדבריו יש להחמיר בזה אלא ששנם הדנים ומחלקים בין הניודנים ואכמ"ל בזה אלא באנו להעיר.

ממשיך רבינו וכותב:

וכן הלוקח בית או מטלטלין ונתן מקצת דמים אסור לו לדור בבית או להשתמש במטלטלין עד שיפרע שאר המעות:

דכמו שבהלכה הנ"ל (כשא' מבעלי המקח יכול לכוף השני להחזיר הממכר) ישנו איסור על הלוקח לדור או להשתמש במקחו, כמו"כ יש דין אחר שהלוקח אסור להשתמש במקחו, כשעדיין לא שילם כל דמי הפרעון, אלא שבהלכה דידן יש גבול לאיסור ההשתמשות, והוא אחר שיפרע שאר המעות, והלכה זו היא בין אם המקח הוא קרקע ובין אם הוא מטלטלין.

אפילו הקנה לו המוכר בקנין סודר או באחד משאר דרכי ההקנאה מעכשיו:

והלכה זו היא אפי' אם כבר נעשה קנין המקח בקנין הגון בא' משאר דרכי ההקנאה, והקנין כבר חל "מעכשיו" אע"פ שעדיין לא שילם, הנה מ"מ עדיין ישנו חשש:

13) ואכן בדברי הראשונים נראה שבעצם אין חילוק בברייתא זו בין אם התנאי נעשה במוכר או בלוקח, ונעתיק מדברי הרשב"א בשם הראב"ד בב"מ סו, א: "סיפא נעשה כמאן דאמר מדעת' אתמר. כתב הראב"ד ז"ל משמן של ראשונים דאין עיקר הטעם בזה מפני שהתנה הלוקח ולא המוכר, אלא רישא שהתנה בשעת המכר ולא שנה התנה מוכר ולא שנה התנה לוקח שעל ידי כן נגמר המכר, אבל סיפא כשהתנה לאחר שנגמר המקח ולא שנה התנה לוקח ולא שנה התנה מוכר דכל שסמך וגמר המקח כשהוא מתרצה להחזיר לו הר"ז כמוכרו לו לכתחלה ובטול מקח אין כאן וזווי לא הוה הלואה כו", וגם מה שהרשב"א כתב על דבריו אינו משיג על עצם הדבר מה שאין בכח תנאי הלוקח לבטל שם מקח בתנאו, אלא במה שהי' הו"א של רב אשי שיש כח בתנאי אחר גמר המקח: " . . ואינו מחזור דא"כ היאך עלה על דעת רב אשי לומר שיועיל התנאי שאומר הלוקח לאחר גמר המקח ובמה זכה בו מוכר וכן לוקח בתנאי האחריות כו", ולכן הסיק: " . . אלא הנכון מה שפי' הוא ז"ל דהכא כשהתנו לאחר שהתחיל ועדיין לא נגמר כגון דנתן מעות ולא נכתב השטר באתרא דכתבי שטרא וכיוצא בו, ומש"ה אמר אמימר דכיון שנתרצה הלוקח בתחלת המקח ליקח שלא באחריות אף על פי שאמר לו מוכר לאחר מכאן וקודם שגמר המקח מגבינא לך שופרא שבחא ופירי ולא חיזק הלוקח את התנאי, ש"מ שאין הלוקח רואה דברים אלו כעיקר אלא כפטומי מילי שאלולי כן כשאמר לו מוכר כן הי' לו לחלוט הדבר ממנו ולחזקו".

כי שמא לא יפרע לו שאר המעות בזמן שקבע לו ונמצא המקח בטל למפרע
אם לא זקפן עליו במלוה:

שישנו עדיין חשש, שאם לא יפרע שאר המעות, בזמן שקבע לו לשלם, אז בפשטות
מתבטל הקנין למפרע, למרות שהי' כאן א' מדרכי ההקנאה! חוץ מבאם "זקפן עליו
במלוה", שאז לא יתבטל המקח למפרע באם אינו משלם ההלואה החדשה, ואז נמצא
שה"מקצת דמים" שנתן הוא הלואה להמוכר, ואם הלוקח משתמש בזה, הרי יוצא שבנוסף
על המעות שיקבל בחזרה (באם לא יפרע שאר המעות), יהי' השתמשות המקח רבית!

וכן המוכר אסור לדור בבית אם הקנהו לו מעכשיו או בקנין סודר סתם
שסתמו מעכשיו:

ובהלכה דידן, ניתוסף גם איסור (לא רק על הלוקח משום חשש הנ"ל, אלא) על
המוכר, משום החשש:

כי שמא יפרע לו בזמנו ונמצא הבית למפרע של הלוקח ודר בו המוכר בשכר
המותר של המעות שהמתין לו:

כאן החשש הוא להיפך, שאכן הלוקח אכן ישלם בזמנו, ואז (אפי' אם עדיין לא עשה
מעשה קנין אחר, אלא תשלומי הדמים) יימצא הבית למפרע של הלוקח, ואם המוכר
אעפ"כ נשתמש במקח מזמן התשלומים הראשונים, נמצא שהלוקח הי' חייב לשלם לו
מאותו הזמן למוכר, והמוכר "המתין" על המעות, ונמצא שבשכר המתנת המעות דר
המוכר בבית זה.

הנה יסוד הלכה זו הוא בדברי הגמ' ב"מ סה' ב, דאמרינן התם אהא ד"מי אוכל פירות",
"תני רב ספרא ברבי דבי רבי חייא . . פעמים ששניהם אסורין, ופעמים שהמוכר מותר
ולוקח אסור, ופעמים שהלוקח מותר ומוכר אסור. עני רבא בתרי'... פעמים ששניהם
אסורין - דאמר לי' לבי מייתית קני מעכשיו", וברש"י שם: "הא דאמר לבי מייתית קני
מעכשיו - אין זה אלא תנאי, שאם יקיים תנאו - יהא השדה קנוי לו מן היום, ואם קיים
תנאו - נמצא שאכל המוכר פירות של לוקח עד עכשיו בשכר המתנת מעותיו".

וכן פסק בשו"ע שם: "אם אמר המוכר ללוקח: לכשתביא שאר המעות תקנה מעכשיו,
שניהם אסורים לאכול הפירות".

ובש"ך שם סק"ו כותב בשם הטור: "שניהם אסורים. מוכר לא יאכלם שמא ישלים
הלוקח המעות ונמצא שקנה השדה למפרע והרי שאכל הפירות בשביל המעות שנשארו
לו ביד הלוקח ולוקח לא יאכלם שמא לא ישלים המעות ולא יצאה השדה מרשות המוכר
ונמצא שאכלה בשביל המעות שהיו לו ביד המוכר, טור".

ורבינו הביא דברים אלו כאן (אלא שהביאם בסדר הפוך: קודם ביאר הטעם למה



הלוקח לא יאכל, ואח"כ הטעם למה המוכר לא יאכל), אלא שהוסיף להדגיש בענין מה שכשהלוקח יאכל ישנו החשש של רבית בזה שבאם לא ישלים הלוקח אז "נמצא המקח בטל למפרע", שבזה מבואר מה ש"לא יצא מרשות המוכר" (לשון הטור), כיון שלמפרע המקח בטל.

המשך דברי רבינו:

. . כיצד יעשה ישכירוהו לאחר ומי שיעמוד לו הבית יטול השכירות:

העצה שיוכלו להשתמש בו בלי איסור רבית, היא שישכירו הבית לאחר, וכשיבוא העת שיתברר מי הבעלים (אם הלוקח מצד שהשלים המעות, או המוכר כיון שהלוקח לא השלים), הוא יטול השכירות.

וגם הלכה זו יסודה במה הובא בשו"ע שם בהמשך: "אלא מניחים אותם ביד שלישי אם יביא שאר המעות יתנם ללוקח, ואם לא יביא יחזירם למוכר והוא יחזיר המעות שקבל".

המשך דברי רבינו - מוסיף עוד עצה:

או אם ידור הלוקח יתנה עמו שאם לא יפרע לו בזמנו ינכה לו השכירות ממקצת המעות שיחזיר לו המוכר:

או אפשר שאכן הלוקח ישתמש במקח, ובאם לא יפרע שאר המעות בזמנו (ויתבטל המקח למפרע, והמוכר יצטרך להחזיר המעות שנתן), לא יהי' השתמשות הלוקח "רבית" כיון שהמוכר ינכה לו השכירות, כשלא יחזיר לו כל המעות שהלה נתן עבור שכירות השתמשות החפץ.

וגם עצה זו יסודה בהמשך דברי השו"ע שם ובדברי הרמ"א: "ואם יאמר הלוקח: אוכלם, ואם לא יגמר המקח כשיבוא המוכר להחזיר לי מעותי אנכה דמי הפירות, מותר כו", וכתב הרמ"א שם: "ודוקא שאומר: אנכה לך מן הדמים, אבל אם אמר: אשלם לך הפירות שאכלתי, אסור, דסוף סוף רבית קא נוטל אלא שחוזר ומשלם לו", והיינו שבענין זה שהלוקח ("המלוה") יקבל כל המעות שנתן למוכר ורק אח"כ יחזיר הפירות אז הוי כאילו נטל רבית (השתמשות הפירות) ורק אח"כ החזירן (כשמחזיר דמי הפירות), וזה אסור לדעת זו כדברי הגמ' בב"מ סג, א ש"רבית ע"מ להחזיר אסור", לדעת רבא לרבנן¹⁴.

14) וכה כתב החו"ד שם ס"ק ד: " . . אבל כשהלוקח אוכל הפירות ומתנה שישלם להמוכר דמי הפירות כשלא יקיים התנאי קשה קושיית התוספות דמה רבית הוא זה. ונראה דסבירא להו להטור ועמוד תע' והרב דטעם האיסור ברבית על מנת להחזיר כיון דמתנה שישלם חובו תחילה ואח"כ ישלם דמי הפירות כמו שכתבו התוספות, הרי מחזיק המלוה בידו דמי הפירות ומשתמש בהן בחנם כל זמן שאין זה

ויש לציין דברי התוס' בב"מ סג, א ד"ה רבית ע"מ להחזיר: "רבית על מנת להחזיר איכא בנייהו - ואם תאמר מאי טעמא דרבנן דאסרי דאיזה רבית הוא זה והלא כשיבא לפדות מנכה לו תחילה פירות שאכל וי"ל ודאי אם הוא עושה כן לא הוי רבית אלא מצריכו לפרוע תחילה הכל קודם שינכה לו כלום ואם לא יוכל לפרוע לו הכל תהא משוקעת בידו", שבאמת כשעדיין לא פרעו ה"מוכר" (ה"לוה") ה"הלואה" וכשפורע מנכה ההשתמשות, אין בזה רבית כלל, כפסק השו"ע.

יש לציין בכללות הלכה זו: הט"ז סובר שהרשב"א והנ"י חולקים ואין מועיל "אנכה" כיון שבמשנה לא הוזכרה אלא העצה של "משלשלין" (אלא שהט"ז עצמו סובר שכיון שנחלקו בזה, יש להקל כי ספק דרבנן להקל), אבל החו"ד ביאורים סק"ד והפנ"י סה, ב ברש"י ד"ה קני סוכרים שזה מילתא דפשיטא דמועיל ולא הייתה צריכה המשנה לחדש כן, שהרי אין בזה שום רבית. ובעיקר השיטה מקובצת סג, א ד"ה רבית ע"מ להחזיר העתיק דברי הרשב"א שסובר כדברי התוס' שאם התנה שאם לא הועיל המכר ינכה לו מן הדמים לכו"ע שרי. כן כתב בספר מקור מים חיים.

ורבינו העתיק בסנ"ה דידן, וכן בסנ"ו שלאחריו, היתר זה, שכשמתנה שינכה מן הדמים שהמוכר יחזיר לו, מהדמים שחייב עבור השתמשות הבית או החפץ, מותר.

עוד יש להעיר: שבב"י כאן הביא כמה דיעות מהו גדר הרבית בהשתמשות בפירות אלו, האם הוא רבית קצוצה או אבק רבית: "כל היכא דאמרינן הכא אסור כתב הרמב"ם בפרק ו' (ה"א) דרבית קצוצה היא. ורבינו ירוחם (נ"ח ח"ה כח ע"ג) כתב וכל אלו של מכר הן צד אחד ברבית ויש מן הגדולים שכתבו שהם אבק רבית והרוב הסכימו שהיא רבית קצוצה וכן כתב הרמב"ם עכ"ל". ובסה"ת ח"ב דין ט' כתב שזה רבית קצוצה, ובגידולי תרומה שם העיר דלכא' הוא "דרך מקח", וחילק בב' חילוקים ואכמ"ל בזה אלא להעיר בכללות, ולכאורה מדברי רבינו אין נראה הדגשה שזה רבית של תורה.

יא.

סעיף נו

לוקח על תנאי לא ישתמש שמא לא יתקיים התנאי והוי מעות הלואה.

וכן המוכר על תנאי אסור ללוקח לדור בבית עד שיתנה עמו שאם לא

משלם חובו, ודימה אותו הנימוקי יוסף [לו, ב ד"ה גמ'] לאומר תן לי רבית כל ימי משך ההלואה ואחזיר לך כשתשלם לי, שאסור דיש הנאה למלוה בשימוש עם דמי הרבית, והכא נמי כן הוא שלפעמים דמי הפירות שתחת ידי המלוה עולין כפליים כשיעור חובו, והוא משמש במעות כל זמן שאין להלוה מעות אחרים לשלם חובו".



יתקיים התנאי ויתבטל המקח ויחזיר לו המוכר מעותיו ינכה לו מהן שכר דירתו בביתו:

כשם שאסור הלוקח להשתמש במקח שלא נתן כל מעותיו, די שחש שמא יתבטל המקח למפרע, ואז נמצא המעות הלואה, והשתמשות הלוקח יחשב רבית, כמו"כ בלוקח על תנאי ישנו אותו החשש, שמא לא יתקיים התנאי ויתבטל המקח והמעות הוי הלואה, ואז הוי השתמשותו במקחו רבית, אבל גם בזה ישנה העצה הנ"ל: שכשהמוכר יחזיר לו המעות, "ינכה" מהם שכר השתמשות המקח, דאז ישנו ההיתר הנ"ל, שאין כאן נטילת רבית כאן (ואפי' בענין ד"על מנת להחזיר"), וכדברי התוס' דבזה "מה רבית יש כאן".

ואם התנאי הוא שאם יפול הבית או ישרף או שיוזלו בתים יחזיר לו מעותיו אסור ללוקח לדור בו בכל ענין אף אם מתנה עמו לנכות לו שכר דירתו כשיחזיר לו מעותיו:

עכשיו מוסיף עוד ציור בו ייאסר השתמשות במכירה על תנאי מסויים, ואפי' כשינכה שכר ההשתמשות כשיחזיר דמיו, והוא כשמתנה הלוקח שאם ייאנס ויפסיד הדבר הנמכר, יתחייב המוכר להחזיר מעותיו, הן אם עצם הדבר ייעדר באונס (שריפת או נפילת הבית), והן אם יוזל שוויות הבית, הנה בזה ייאסר הלוקח להשתמש בדבר הנמכר, אפי' מתנה עם המוכר שכשהלה יחזיר מעותיו ינכה השתמשותו בדבר הנמכר, ואפי' לא ייעדר דבר הנמכר!

כיון שבזה:

לפי שכיון שהלוקח הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד במעותיו נעשו המעות הלואה ביד המוכר ואין כאן מכר כלל אף אם לא יפול הבית ולא ישרף ולא יוזל והרי הוא דר בו בשכר הלואתו:

כיון שבזה ישנו הכלל שלקחה "ה"קרוב לשכר ורחוק מהפסד" גורמת שהמעות שנתן אין בהם "חלות מכירה", ובלשונו כאן: "אין כאן מכר" (כיון שענין המכירה הוא שהלוקח לוקח הזכויות המביאים לו "שכר" וביחד עם זה מביאים לו הסיכון ל"הפסד"), ובמילא המעות נעשו הלואה, ואין זה מכר כלל, אפי' באם לא ייעדר הדבר הנמכר, ולכן נמצא ש"הוא משתמש בשכר הלואתו", אלא שמצד הלכה זו ישנו קולא כמבואר לעיל בסל"ד:

אבל אם אחריות הזול אינן על המוכר אלא אחריות האונסין בלבד הרי זה קרוב לשכר ולהפסד ומכר גמור הוא כמו שנתבאר למעלה:

שאם הלוקח מקבל עליו אחריות מסויים, וכמו אחריות ד"זולא", גם זה מספיק להחשיב "מכר" כיון שבאמת הלוקח לוקח סיכון הפסד ה"זולא", ובמילא מכר גמור הוא

ובמילא מותר הלוקח להשתמש באם המוכר ינכה מהשכר כשיחזיר מעותיו באם ייעדר דבר הנמכר.

ויש להדגיש עוד בדברי רבינו לבאר למה אסורה ההשתמשות בחפץ הנמכר אפי' אם ינכה שכר ההשתמשות מהכסף שהמוכר מחוייב להחזירו כשהבית יפול, דלכאורה "מה רבית הוא זה" (כלשון התוס') כשמנכה משכר ההשתמשות, ובמה שונה הלכה זו מהלכה שלפני, ששם כתב רבינו בדברי התוס', שאם מנכה מהשכר שהמוכר מחוייב להחזיר אין כאן רבית, (וכפי שהקשו כמה), ויש שכתבו שכוונת רבינו כאן לאסור הוא (מעין סברת התוס' שם) שאם לא יוכל (המוכר) לפרוע לו הכל, "תהא משוקעת בידו", אבל לכאור' לא נרמז בדברי רבינו שזהו סברתו וסברת האיסור.

ונראה ההסברה והחילוק, דהביאור בדבריו כאן הוא: שאם אין הלוקח נוטל שום אחריות אלא הכל על המוכר, הרי מיד נקבע שאין כאן מכר, ומיד נחשבת נתינת מעות מהלוקח כמעות הלואה להמוכר, ובמילא מיד הוי עצם ההשתמשות של הדירה כבר רבית "והרי הוא דר בשכר הלואתו", כלשונו לעיל, כיון שמיד נעשים המעות הלואה כיון שאין מכר גמור, א"כ מיד בההשתמשות של הדירה ישנו מיד נטילת רבית, ולכן, אע"פ שלבסוף "ינכה" ממנו המוכר שלא יחזיר כשיעור השכירות, שבזה נחשב להחזרת רבית, אבל בינתיים דר בו הלוקח, וזה עצמו נחשב לנטילת רבית, וא"כ לא גרע מרבית ע"מ להחזיר שאסור כמבואר לעיל!

והיינו שהדבר חלוק מהלכה דלעיל סנ"ה דבמכירה על תנאי, שבאם לא יתקיים אז בעתיד "נמצא המכר בטל למפרע" לכן: כשהדבר ייעשה וייחשב רבית (כשלא יתקיים התנאי) אז (למרות שאז ייחשב למפרע רבית), הרי עצם "קבלת רבית" מתחיל לאחר ביטול המקח למפרע, והרי באותו זמן כשמתחייב המוכר להחזיר המעות, הרי באותה שעה ממש, מיפטר מלשלם הכל, ומנכה מחיובו, ובמילא באותו זמן אין קבלת רבית, שמיד ניכו מהמעות שהמוכר ה' מתחייב לשלם לו, ובמילא אין הרבית "משוקע" ביד הלוקח (המלוה).

משא"כ בנידון דסנ"ו: שהרי כיון שמעות נעשים הלואה מיד בקבלת הכסף, בזה שהמוכר קיבל אחריות כל האונסים, והוי הלוקח קרוב לשכר ורחוק מהפסד, א"כ מיד שמתחיל להשתמש במקח, הרי מיד יש קבלת השתמשות הרבית, והחזרתו: הרי (בנוסף על שאפשר דלא יבוא לידי ניכוי, כיון שאם לא יפול הבית לא יחזיר המוכר המעות ולא "ינכה" מהשתמשות הבית, הנה) ב) אפי' שיבוא לידי ניכוי אפשר ונראה שרבינו סובר שיש איסור בנטילת הרבית אע"פ שישלם אח"כ, כיון שהתשלומים נעשים אח"כ, וא"כ הוי כקיבל רבית והשתמש במעות ואח"כ מחזיר הרבית להלוה, דבזה ישנו איסור שהרי סו"ס "רבית הוא נוטל" לזמן ומשתמש עמו.



יב.

סעיף נז

איסור למכור חוב לאחר ולקבל על עצמו אחריות פרעון החוב אם הלוח יעני כשהלוקח גובה החוב הר"ז "שכר הלואה" והוי רבית.

וכן מי שיש לו שטר חוב ומוכרו לחבירו בפחות מסכום הכתוב בו מפני שחבירו מקדים לו המעות:

כמו שאסר לעיל למכור חפץ ולקבל אחריות אונסים על החפץ, דאז אסור על הלוקח להשתמש בו משום רבית, כמו"כ המכירת שטר חוב (וכמו"כ במלוה עכ"פ כפי שיתבאר להלן), כשהמוכר צריך לכסף מיד, ומשום זה מוכר לחבירו את החוב בפחות מסכום הכתוב (שלכן לוקח הלה חוב הזה כדי להרויח גביית הסכום הכתוב בו, בשעה שהוא שילם פחות משויות זו).

הרי זה אסור לקבל עליו אחריות החוב כגון אם יעני הלוח שלא יהי' לו במה לפרוע שיחזיר לו ללוקח מעותיו:

למרות שעצם מכירת החוב היא בהיתר גמור, מ"מ חל איסור על המוכר לקבל אחריות של החוב, ולדוגמא: שאם הלוח לא יוכל לשלם מחמת שייעשה עני, ולא יהי' לו במה לפרוע, שאז יחזיר המוכר המעות להלוקח, הרי עצם קבלת אחריות זו מהווה איסור!

שנמצא הלוקח קרוב לשכר ורחוק להפסד במעותיו ואין כאן מכר כלל אלא הלואה: כיון שבעצם קבלת אחריות זו, הרי מכניס הלוקח למצב של "קרוב לשכר ורחוק מהפסד" במעות (שקונה החוב), ובמילא נמצא ש"אין כאן מכר" ונמצא שמעות אלו הן מעות הלואה! כדברי רבינו בסל"ד, שענין המכירה עצם גדרה, שהלוקח נוטל על עצמו (ביחד עם אפשריות ו"קרוב" לשכר) האפשריות והסיכון שיפסיד מעותיו ומקחו, ולאידך: גדרו של הלואה עניינו שהלוח (ומקבל המעות) לוקח אחריות להחזיר הכסף, ואפי' ייאנס הכסף שקיבל.

וכשיגבה הלוקח מן הלוח יתר ממה שנתן למוכר הרי זה שכר הלואה:

ואז כשהלוקח (שהוא מלוה לפי הנ"ל) יגבה מן הלוח הסכום הכתוב בשטר, שהוא יתר ממה שנתן להמוכר שלו, שהוא הלוח שלו, הוי זה "שכר הלואה", היינו רבית! כלומר: בעצם, כיון שאין כאן מכירה, אלא הלואה, נמצא שבעצם המוכר שלו הוא עדיין המלוה של הלוח, והלוח מחוייב בעצם לשלם להמלוה שלו ולא להלוקח מהמלוה, כיון שאין זה "מכירה", וא"כ כשגובה מהלוח, הוי בכוחו של המלוה (המוכר) של הלוח, ובמילא הוי כאילו הגיע סכום יתר הזה הגיע מהלוח להמלוה (המוכר שלו) ומהמוכר

הגיע אליו, וזה רבית!

ויש לציין עוה"פ: שהאיסור, אינו רק עצם הגביי', אלא עצם המכירה הלזו מטילה איסור, כיון שמכירה זו מביאה גביית רבית הנ"ל.

.. אבל מותר לקבל עליו אחריות שמחמת עצמו כגון אם ימצא שכבר פרעו הלוח וכל כיוצא בזה יחזיר לו ללוקח מעותיו או אפילו כל הסכום הכתוב בשטר חוב:

אבל אם לא יקבל עליו אחריות מחמת הלוח שלו, אלא אחריות מחמת עצמו, וכגון שהלוח כבר פרעו, כיון שאחריות כזו, עניינו שהמקח הוי מקח טעות, או שהוא מתחייב לשלם לו על מעין "היזק" שגרם לו להפסיד מעותיו על טעות ודבר שאינו בעולם, ועל זה מתחייב להחזיר המעות לה"לוקח".

ויתירה מזו, מחדש רבינו כאן, שאפי' ישלם לו "כל הסכום הכתוב בשטר", היינו יותר ממה שנתן, גם בזה אין כאן איסור. דבר זה לא נתבאר, דלכאורה נתינה נוספת זו נראה כרבית על מעותיו שנמצאו בידו, ואולי הביאור בזה כנ"ל: שהתחייבות הלזו היא התחייבות חד פעמית ומעין קנס על שגרם לו ליתן מעות על דבר שאינו קיים.

.. ואם מוכר לחבירו מלוה על פה בפחות צריך הלוקח לזכות בה במעמד שלשתן שאם לא כן לא קנה ומעותיו הן הלואה ואסור להשתכר בה:

כמו"כ לענין מכירת מלוה על פה, ה"ז נכלל בדין דלעיל, אלא שניתוסף עוד לענין מלוה על פה: שכדי שייחשב שהלוקח אכן קנה הלואה זו, ויש כאן "מכירה" ולא הלואה, צריך שהקונה אכן יקנה החוב זה, ולכן: לענין שטר הלואה, יש אופן בו מקנה ההלואה להלוקח (או על ידי מסירת השטר הלואה, או שבנוסף לזה יכתוב עוד שטר), אבל מלוה על פה א"א להעבירו באופן הנ"ל, והאופן להקנות חוב על פה, הוא על ידי קנין "מעמד שלשתן", ולכן צריך לזכות לו באופן זה ב"מעמד" שלשתן, דאל"כ לא קנה ההלואה, ובמילא נשארו המעות הלואה מהקונה למוכר (שהמוכר מתחייב לשלם לו כך וכך), ובמילא אם ישתכר בזה נמצא משתכר במעות הלואה, וישנו איסור רבית.

וכל זה בחוב של ישראל אבל חוב [ש]ל נכרים אי אפשר למוכרו בדרך זה לפי שאינו נקנה בשום קנין ואין דרך להקנותו אלא בדרך מחילה כמו שיתבאר:

היינו, שרק בחוב של ישראל ישנה האפשרות להעביר החוב מהמלוה לאיש אחר, ולהקנות לו בקנין "מעמד שלשתן", אבל אין קנין זה מועיל בנוגע לנכרי, ואין עוד אופן להקנות חוב של נכרי לישראל "בשום קנין" ואין דרך אחר להקנות החוב אלא "דרך מחילה", כמו שיתבאר להלן בסס"ט:



יג.

דברי רבינו בסעיף סט באופן נתינת זכות מישראל א' לישראל הב' לגבות חוב וגם הרבית מנכרי, שהוא ע"י מחילה לנכרי מחד גיסא, ולאידך נתינת כח שהישראל הב' יגבה מהנכרי, ובלבד שהישראל לא יהי' "אחראי" על החוב, ובפרט על הרבית. וז"ל רבינו שם:

"ואם יש לו חוב על נכרי ברבית בלא משכון אפילו יש לו שטר חוב אין דרך להקנות לישראל שילווחו מעות ויקח לו הרבית העולה מן הנכרי מהיום והלאה לפי שחוב של נכרי אינו נקנה בשום קנין בעולם. ומה תקנתו יאמר ישראל הב' המלוה להראשון אתה תמחול להנכרי ותפטרהו מכל וכל בעד מעות אלו שאני נותן לך ובמעות אלו אני קונה ממך כל מה שאני יכול להוציא מן הנכרי שאף שחוב של נכרי אינו נקנה בקנין הרי נסתלק ממנו ישראל הא' בתורת מחילה ואין הב' נוטל רבית של הא'":

וביאור הדברים: הנה יסוד הלכה זו בטוש"ע סי' קסט סי"ח: "ובחובות של אשראי צריך שיאמר לו אתה תפטור העובד כוכבים בכך וכך מכל וכל ובכך וכך אני קונה ממך כל מה שאני יכול להוציא מיד העובד כוכבים", ובב"ח שם פירש: ". . . ובסימן ס"ח כתב תשובת מהר"ם דאין תקנה אלא שילך הישראל לבעל חובו הגוי וערביו ויאמר להם החוב שאתם חייבים לי תדרו לחבירי זה ותפטרו ממני וכו' ואפשר שזו היא דעת רבינו והסמ"ק שכתבו שהשני יאמר לראשון אתה תפטור וכו' כלומר צריך אתה לילך אל הגוים ותפטור אותם מעמך כדי שישלמו לי כל החוב שחייבים לך כלומר ולא סגי במה שיאמר הראשון לשני אני מוחל לך וכו' אלא אתה תפטור הגוי וכו' שצריך לילך לגוי וכו'", דנראה כוונת הדברים, שהישראל המלוה של הגוי הולך לגוי ואומר לו שיפטור לשלם לו באם שיתנו מה שחייבים לו (למלוה הא') לחבירי זה.

אבל הש"ך שם סקס"ג כותב: "ונ"ל דהוא הדין כשאינו הולך להם ופוטור מיד העובד כוכבים שלא יוכל לתבוע אותו בשום ענין רק הישראל השני יוציא מהן מה שיוכל שרי וכדמשמע מדברי הטור", שאינו צריך לילך להגוי ולומר לו שמוחל החוב. והנה אין נראה כונתו שאינו מודיע להנכרי אודות שפוטור אותו, אלא שאומר, ואכן הנכרי ידע מזה, שהוא פטור מליתן לו בתנאי שיתן הכתוב בו לישראל הב'. ואכן גם בב"י הובא בו דברים אלו של מהר"ם. ובסי' קע"ג סק"ח כותב: "ואם הלוי הוא עובד כוכבים ואמר המוכר להקונה אני מוחל לעובד כוכבים כל מה שחייב לי ולא אודיענו ובטח בי ואתננו לך ולא אזכה בו לעצמי אלא לצרכך ומעכשיו אני פטור ממך מותר ע"כ".

אכן לפני"ז שם הביא הב"י ה"כתוב בתשובות דשייכי לספר משפטים סימן ל"א בשם ר"י דאין תקנה לקנות חוב הגוי אלא אם כן יאמר לקונה אני מוחל לך מה שהוא חייב

לי ולא אודיענו ואתננו לך ולא אזכה בו לצורך עצמי ומעכשיו אני פטור ממך בענין זה דומה שאינו רבית והמחמיר תבא עליו ברכה עכ"ל". היינו שאכן נראה בדבריו שהוא מוחל ולא יודיע להנכרי שמחל מלתבוע ממנו, ומאידך כשהישראל הלזה ילך להנכרי (שלא ידע שבאמת הישראל מחל לו) יטול הכסף לא עבור עצמו אלא עבור הישראל הב', ובמילא לדעתו אין זה רבית: דכיון שאין זה ממון הישראל הא' הניתן לישראל הב' שייחשב כרבית, אלא שהישראל אינו נוטל המעות לזכות עבור עצמו (וממנו נותן לישראל הב', אלא) זוכה ישירות לישראל הב'.

אבל כנראה לאחר זה הביא הב"י דברי תשובות המהר"ם דלעיל "ובסימן ס"ח כתב בשם ר"ם תשובה כיוצא בזו והעלה שאין תקנה להקנות חובו שביד גוי לחבירו אלא שילך הישראל לבעל חובו הגוי וערביו ויאמר להם החוב שאתם חייבים לי תדרו לזה חבירי כשתדרו לו תפטר ממני ואם לא עשה כן כל הרבית של המוכר", דנראה בזה שאכן יודע הנכרי שהישראל מחלו, שלא יצטרך לשלם לו, אבל בתנאי שיתן סכום הכתוב לישראל הב', שגם בזה נמצא שהנכרי נותן להישראל הב', וחוב הישראל הא' נמחל עי"ז, דנמצא שנתינת כסף זה לישראל הב' לא בא ב"כח" ישראל הא' להיחשב כרבית.

ולכן נראה בכוונת הש"ך שכל מה שר"ל הוא שאין צורך שהישראל הא' ילך בגשמיות להנכרי לומר לו שמחל לו, אלא מספיק שימחול להנכרי, והנכרי יוכל לידע מהמחילה הלזו.

אבל בדברי רבינו אינו ברור לכאן כוונתו: הישראל הב' נותן מעות לישראל הא', שבזה: (א) הישראל הא' מוחל להנכרי ופוטרו שלא יצטרך לשלם להישראל "מכל וכל", (ב) מחילה ו"סילוק" זה בא על ידי "מעות" אלו שהישראל הב' נותן לו, ולכן: (ג) יכול הישראל הב' לבוא לנכרי ולתבוע ממנו "להוציא הכתוב בשטר" באומרו להנכרי: שהישראל הא' מחל לו, "בעד מעות שלו" ובמילא (למרות שלא "הקנה" להישראל עצם החוב, מ"מ) יש לו הזכות לתבוע הכתוב בשטר, שבזכות הממון שהישראל נתן מחל לו, ולכן תובע מהנכרי שמגיע לו הכתוב בשטר מפאת שמחל לו בעד שנתן מעות, ומעתה שיתן לו הכתוב שם, ולכן כל מה ש"יכול להוציא" מהנכרי מגיע לו, שקונה "זכות" זה בעד המעות שנתן לישראל הב'.

אבל לכאן פירוש זה דחוק במילים אלו.

ואין הפירוש כדברי הש"ך בסי' קע"ג דלעיל, שהרי שם הפירוש שהישראל הא' מחל שלא בפניו של הנכרי, ואעפ"כ מוציא המעות מן הנכרי, ומה שמוציא נותן להישראל בתורת מתנה, ובמילא אין כאן רבית כלל, שהישראל הא' לא נעשה לזה של הישראל הב'.



וא"כ אולי הפירוש שהישראל מחל להנכרי שלא בפניו, והישראל הב' בא לתבוע מהנכרי, כאילו עבור הישראל הא', אלא שבאמת הישראל הב' קנה הזכות במעות הללו שהנכרי יתן עבור הישראל, שיועבר אליו, וכיון שזה מקבל בתורת מתנה, ולא נעשה הישראל הא' לזה להישראל הב' לכן אין כאן רבית.

נקודת הלכה זו: יש לנו אופן היכא שהישראל אינו מקנה החוב להישראל השני, אלא "מוחל" "ונסתלק" (מעיקר גדר וענין המחילה: שאינו "הקנאה" אלא "סילוק" מתביעה וזכות), ולאידך הישראל הב' זוכה ליטול מהנכרי, אבל זכות הזו (א) אינו מתפרש כאילו הוא נוטל מ"כח" הישראל הא', (ב) ובוודאי אין כאן "הלואה" מהישראל הב' לישראל הא', שהישראל הב' לא נעשה מלווה לישראל הב', ולכן אין בזה שום איסור רבית (ואפי' מדרבנן).

המשך דברי רבינו שם בסעיף סט:

ובלבד שלא יהא שום אחריות החוב על הא' אפילו אינו ערב קבלן ולא ערב סתם שהוא כשלא ימצא מה לגבות מהנכרי:

ההיתר דלעיל (כשהישראל הא' "מוחל" לנכרי החוב, והישראל הב' גובה מה שיכול מהנכרי) הוא דוקא בענין שאין ישראל הא' מקבל ע"ע איזה שהוא "אחריות" באם לא ימצא מה לפרוע מהנכרי, דהיינו כשלא יהי' להנכרי במה לשלם – דנראה מזה לכאור' שלענין "אחריות עצמו" כשהחוב כבר פרוע, לכאור' בזה דומה חוב הנכרי לדין החוב בישראל, שבזה הוי "מקח טעות" והקנאה בטעות שנתן המעות בעד הזכות להוציא מהנכרי, כשאין לו להישראל שום זכות לגבות ממנו בזה אין איסור על "אחריות" כזה – ורבינו מדייק שאיסור זה הוא לא מיבעי אם יהי' "ערב קבלן" על חוב זה, שבזה הוי בוודאי הישראל הב' עיקר הלוח בחוב זה, אלא אפי' יהי' "ערב סתם" בוודאי אסור, ונראה עוד שאפי' לא יהי' "ערב סתם" על כל החוב (הקרן והרבית) אבל מקבל אחריות חלקית בחוב זה, גם בזה יהי' איסור גמור.

ואפילו אחריות הקרן בלבד:

ומדגיש רבינו בזה, שאיסור זה, הוא אפי' כשהאחריות אינה על הרבית עצמה (דאז בוודאי כאילו הוא עצמו נותן הרבית), אלא אפי' הוא אחראי על הקרן לבד, גם בזה:

אסור מדברי סופרים משום קרוב לשכר ורחוק להפסד כמו שנתבאר למעלה במוכר חוב של ישראל:

יש בזה איסור מד"ס, כיון שבזה נמצא שהישראל הב' שלקח מישראל הא' זכות גביית המעות מהנכרי (והישראל מחל גבייתו עבור עצמו עבור המעות שנתן), הנה בלקיחת זכות זו הוא "קרוב לשכר" שיקבל מהנכרי רבית, יותר ממה שנתן, ו"רחוק מהפסד"

שבטוח במעותיו, כיון שהמוכר לקח אחריות שאינו "מחמת עצמו" שאפי' הנכרי ייאנס ולא יהיו לו מעות לשלם, גם בזה יובטח הישראל הב' לקבל המעות, וכבר נתבאר לעיל, שמכירה כזו "יצא מכלל מקח" ו"נכנס לכלל הלואה", ובמילא כ"ש משתכר במקחו" ישנו בזה איסור רבית כנ"ל סל"ד.

ואם מקבל עליו אחריות הרבית העולה מהנכרי הרי זו רבית גמורה של תורה¹⁵:

. . אפילו הלוח לנכרי על המשכון וחזר ומשכנו לישראל בדרך מכירה:

ומוסיף שזה גם כשהישראל הא' הלוח על משכון, וחזר ומשכנו להישראל הב', באופן של "מכירה" (שהרי אפשר "למכור" המשכון) מ"מ יש רבית של תורה כנ"ל מחמת שעצם מה ש"קרוב לשכר ורחוק להפסד" מחשיבו להלואה!

שכל שהישראל מקבל עליו לפרוע הרבית מכיסו אם לא יפרענה הנכרי הרי רבית זו מתרבה על הישראל ואף שלבסוף פורעה הנכרי הרי כשנתרבה נתרבה על הישראל ואסור ישראל השני ליטלה מן הנכרי:

ומבאר רבינו: שלמרות שהישראל יקבל הרבית לא מהישראל עצמו אלא מהנכרי! מ"מ עצם הדבר שהישראל מקבל על עצמו לפרוע הרבית מכיסו באם לא יפרע הנכרי, נמצא שיש כאן התרבות ממונו של הישראל הב', ומה ש"מתרבה" ממונו הוא בסיבת הישראל הא', ולכן אע"פ שנוטלה מהנכרי, הרי מתייחס ה"תרבית" הזה, על שם הישראל, ולכן הוי רבית של תורה!

והנה יש להבהיר שמה שרבינו כותב בהלכה זו, שכשהישראל הא' נוטל אחריות על הרבית של הנכרי הר"ז "רבית גמורה של תורה", ולכאורה הוא בסתירה למה שכתב רבינו לעיל בסל"ד, שהרי יסוד רבית זה הוא מחמת שהוא "קרוב לשכר ורחוק מהפסד", ולכאורה שם כשמבאר הענין ד"קרוב לשכר ורחוק להפסד" כשמשכר במקחו כותב שיש בזה איסור "מדברי סופרים"?

ונראה ברור לחלק: שבהלכה דידן עצמה, לא כתב הגדרה זו (שהוא רבית של תורה)

15) כאן מחדש רבינו: ש(למרות שכשהאחריות הוא על הקרן גרידא, אין נראה שיש בזה איסור רבית דאורייתא, שכיון שאין כאן ריווח ו"השתכרות" ברורה בהקצאה וקצבה, (אלא שמוכסח במקחו), אבל) כשמשכר סכום ידוע בתורת רבית, הר"ז רבית של תורה ממש, ולמרות שזה מגיע ממקח, מ"מ, כנ"ל "יצא מכלל מקח ונכנס לכלל הלואה".

והערת המערכת: בפשטות רבינו הזקן מדבר כאן אודות נטילת אחריות חדשה, הכוללת גם את הרבית שהנכרי חייב לו, ובזה הרי היא רבית של תורה כיון שיוצא שהישראל הא' משלם רבית ממש (במקום הגוי עכ"פ) לישראל הב'.



אלא כשנטל האחריות על הרבית של הנכרי, שבזה ישנו ריבוי ממונו של הלוח על ידי ריבוי כמות הכסף, שנוטל יותר ממה שהלוח להישראל הא', ונוטלו על ידי הישראל הב', משא"כ המבואר בסל"ד כש"משתכר במקחו" כשלקחו באופן של "קרוב לשכר ורחוק מהפסד" (ובודאי בציור דידן בסס"ט כשלא נטל אחריות על הרבית אלא על הקרן) הרי אין כאן ריבוי ממון ממש, ולכן אין זה רבית מדברי תורה אלא מדברי סופרים (על אף ש"יצא מכלל מקח ונכנס בכלל הלואה").

והנה בתשובות הרא"ש כלל קח סוף סימן כז כותב: "אבל בל' הזה: הלויני מעות הרבית על אלו משכנות שהם של כותי ודאי רבית קצוצה היא שהרי קצץ עמו רבית בין אם יתן הכותי רבית בין אם לא יתן הכותי, מ"ל אם הי' המשכון של כותי מאחר שהישראל קצץ לו רבית".

ובטור שם כותב: "אבל ישראל הבא לחבירו ואמר לו הלויני מעות על משכנות אלו שהן של עובד כוכבים והלוח לו או שאמר לחבירו הלויני מעות ברבית ואני אשלח לך משכון על יד עובד כוכבים והעובד כוכבים הביא המשכון למלוה והוליד המעות ללוח כל זה הוי רבית קצוצה".

ובב"י שם כותב: "אבל הבא לישראל חבירו ואמר לו הלויני וכו'. כלומר והמעות הם לצורך ישראל והוא מעלה לו רבית משלו כי הם ממושכנות מן הגוי בלא רבית ואפילו אם הם ברבית כיון שהוא מקבל עליו לפרוע הרבית סתם בין יפרענו הגוי בין לא יפרענו אף על פי שהמשכון של גוי. ואפילו נתן הגוי הרבית אסור דמכל מקום על ישראל נתרבה".

וכ"כ בשו"ע סי' קסט סי"ט: "ישראל הבא לחבירו וא"ל: הלויני מעות על משכנות אלו שהם של עובד כוכבים, והלוח לו, והמעות הם לצורך הישראל והוא מעלה לו רבית משלו, או שאומר לחבירו: הלויני מעות ברבית ואני אשלח לך משכון על ידי עובד כוכבים, והעובד כוכבים הביא המשכון למלוה והוליד המעות ללוח, תחבולות רשעים היא זו ולא יטול רבית כלל".

ובש"ך שם ס"ק ס"ד: "וא"ל הלויני כו'. וכתב הב"ח וכבר נתבאר להקל ע"כ וכ"כ בד"מ ולפעד"נ דדוקא כשא"ל משכון זה של עובד כוכבים תלוה עליו כך וכך וכשיבא עובד כוכבים לפדותו תקח רבית כך וכך אמרינן מסתמא נתכוין להתירא והוא מסתלק מן המשכון אבל אם א"ל הלויני דכתב הרא"ש בתשובה כלל ק"ח סי' כ"ח הטעם וז"ל בלשון זה הלויני מעות ברבית על אלו משכנות שהם של עובד כוכבים ודאי רבית קצוצה היא שהרי קצץ עמו רבית בין אם יתן העובד כוכבים רבית או לא מ"ל אם הי' המשכון של עובד כוכבים מאחר שהישראל קצץ לו רבית עכ"ל פשיטא דבכה"ג לא נהגו להקל".

והנה ציור הנ"ל מדובר כשישראל מבקש שהישראל ילוה לו מעות, והישראל יתן

לו מעות שהם רבית מעכו"ם שחייב לו, ונתן לו משכון, אפי' הם ברבית, מ"מ כיון שהישראל מתחייב לפרוע להישראל, היינו: שאפי' לא יפרע לו הנכרי, יפרע לו הישראל, ה"ז רבית, והרי חל רבית זה אפילו אם לבסוף נתן הגוי הרבית, ואסור כיון שמ"מ "על ישראל נתרבה", דכיון הוא נתחייב ליתן בכל אופן, אנו מייחסים "ריבוי" הנכסים להישראל על הישראל! אלא אפשר ונראה שגם בזה הי' מקום לפרש שאין זו הלואה ממש, אלא מכירת המשכון מהישראל הא' להישראל הב'.

ואכן דעת הב"ח והד"מ שם להתיר בכה"ג והט"ז העתיקו בס"ק כח: "ובפרישה כתב האיסור משום שהמשכון קנוי לישראל מהעובד כוכבים וצריך למכרם דוקא לישראל השני וע"כ אם אמר לו הלויני על משכנות אלו של עובד כוכבים אין כאן מכירה וכתב בד"מ והמנהג להקל אפילו אמר לי' הלויני וכ"כ המרדכי בפרק הרבית דהלכה למעשה דמותר אף על פי שלא א"ל אני מסולק ממנו וגם לא א"ל שמכרו כמאן דאמר דמי דמסתמא להיתרא מכיון וכיון שא"ל משכון זה עומד לי מהעובד כוכבים בכך וכך תלוה לי עליו כך וכך ומהיום והלאה תקבל הרבית שיעלה עליו מותר עכ"ל", דאע"פ שאמר לשון הלואה, מפרשים להתירא שהישראל הא' מסתלק מזה, או שמוכר להישראל המשכון, אבל הב"י והש"ך אוסרים ומפרשים שיש כאן הלואה ממש כיו שאמר להדיא שהישראל הב' ילוה לו על סמך שיקבל הרבית מהנכרי.

והנה רבינו כאן משתמש עם לשון ונוסח זה ומרחיבו גם לענין שישנו איסור רבית מחמת ש"נתרבה על הישראל", ואפי' אם התשלומים נעשו בפועל על ידי הנכרי, ישנו איסור, אלא שרבינו הרחיב עוד, לציור דידן: שהוא לא רק כשהישראל אכן מלוה הב' מלוה (בלשון הלואה) לישראל הא' על סמך המשכונות של רבית, אלא גם כשהישראל הב' קונה מהישראל הא' החוב שיש לו על הנכרי, שהוא קנין דמקח וממכר, אלא דכיון שהישראל הא' נטל "אחריות" ה"ז מוציא מכלל מקח ומכנס לכלל הלואה, ובמילא הוי כאילו הלוח הישראל הב' ממש להישראל הא', ומקבל מהישראל הרבית שהנכרי יתן להישראל הב', ובזה נלמד שאפי' אם הנתינה בפועל יותן על ידי הנכרי ממש, ועוד שהישראל הב' יתבע ישיר מהנכרי, מ"מ אנו מייחסים ה"תרבית" של הנכסים על ישראל הא', שממנו מתרבה ממון של הישראל הב'.

יד.

עוד בענין האיסור בקבלת אחריות על מכירת חוב

והנה יש לעיין עוד בדברי רבינו בסס"ט שעצם קבלת האחריות על מכירת החוב מהווה איסור רבית, ואם מקבל אחריות על הרבית הוי זה רבית של תורה, למרות שמדובר בענין שהישראל המלוה של הנכרי מסתלק ומוחל החוב, ומ"מ עצם קבלת האחריות מהווה "קרוב לשכר ורחוק מהפסד" שבמילא נעשה הלואה ומהווה איסור רבית.



והנה יסוד הלכה זו: בשו"ע סי' קעד ס"ד כתב: "מותר למכרם לאחר בפחות, ואפילו לא הגיע זמן הפרעון, ואין בו משום רבית (בעל התרומות). ובלבד שיהא אחריות השטר והמלוה על הלוקח, כגון אם יעני הלוח שלא יהי' לו ממה לפרוע שלא יחזור על המוכר כו'".

והנה בריטב"א ב"מ סד, א מביא שיטות בדבר זה וז"ל: " . . ויש למדין מהא דאביי דהא דאמרינן בירושלמי יש דברים שהן כמין רבית ומותרין כיצד לוקח אדם שטרותיו של חברו בפחות ואינו חושש משום רבית, שאם מכר אדם לחברו חוב שיש לו על הגוי ומכרו לו בפחות מותר לו לקבל עליו אפילו אחריות כל החוב ואין כאן משום רבית שאין כאן אלא מתנה באחריות, ואף על פי שמכרו בפחות אוזולי הוא דמוזיל גבי' כאלו מכר לו חבית של יין בפחות מדמי' וכאלו מכר לו קרקע בפחות וקבל עליו אחריות, ויש חולקים בדבר וכן דעת רבינו בשם רבותיו דלא שרי אחריות אלא במכר מטלטלין וקרקעות אבל לא אחריות מעות דכיון דזוזי שקל ומקבל עלי' אחריות זוזי הרי זו כהלואה גמורה ברבית קצוצה, ואפי' לא קבל עליו אחריות אלא על הקרן לבדו שקבל ממנו האי הלואה גמורה היא ומאי דשקיל האי מן הריוח רבית היא ויוצאה בדיינין, ומסתברא כלישנא קמא, ומיהו אף ללישנא בתרא כל שלא קבל עליו אלא אחריות הקרן שקבל בלבד אין כאן רבית דהא לא הדר עלי' אלא על מה שנתן לו [נ"א], דהא לא אהדר (ע)לי' אלא מה שנתן לו] וכשלא יוכל לגבות מן הגוי, הילכך כי הדר עלי' מאה אוזפי' ומאה גבי מיני' ואין כאן רבית":

וזהו תו"ד ב' השיטות בענין זה: (א) שיטה אחת ס"ל דמותר למכור חוב בפחות, דכמו שכשמוכר קרקע או מטלטלין בפחות יכול לקבל אחריות עליהם, כמו"כ מותר למכור חוב בפחות ולקבל עליו אחריות, (ב) שיטה ב': מכירת קרקע או מטלטלין חלוקים ממכירת חוב ממון, דכיון שקיבל מעות, וגם אחריות שיתן מעות נוספות על המעות שקיבל, הוי זה הלואה גמורה ורבית קצוצה!

המהרי"ט ח"ב סי' ל"ט כותב גם בענין זה, וז"ל: "אם הוא אחריות מה שנתן או אחריות כל החוב היינו בסתם אחריות כל מוכר בעלמא כל דאתי מחמתי' כגון טענת מזוייף או פרוע או רבית או מחילה אבל הי' השטר קיים באותה שעה וארעו אונס ולא נפרע אין המוכר חייב באחריותו דהאי אונסא דבתר הכי ולא מחמתי' ועל זה כתב הר"ר דוד בן שאול בשם רבותינו ז"ל דאפילו אם קבל עליו האחריות כל החוב בכי האי גוונא בתורת מכירה קאתי עלה מעיקרא ובקרקע בכי האי גווגא שרי כדאמרן אלא שהראב"ד ז"ל ראה להחמיר במלו' טפי ממכר דבשלמא במכר אף על פי שסוף יוצאה מתחת ידו מאחר שהפירות כשאוכלן בהיתר אכלן והשבח קרקעו השביח כשטורפ' בעל השדה ממנו היא ושבח' ועמלי' וחוזר ותובען מן הגזלן לא מחזי כרבית אבל במלוה דאגלאי מילתא דליתא מעיקרא ולא זכה במותר כלל אם הי' נפרע ממנו יתר על כדי מעותיו

מיחזי כרבית":

והיינו דשיטה אחת מתרת קבלת אחריות על מכירת החוב, דהוי מכירה ומותר כמו שהוא במכירת קרקע, אבל שיטת הראב"ד לאסור דשאני אחריות על מכירה, ששם בעצם ישנה מכירה ודבר ה"יוצא מתחת ידו", פירות, שהלוקח אוכלן בהיתר ומשביחן, שלכן כשאחר כך נטרף ממנו (מצד שהמוכר גזל קרקע זו) תובע מהגזלן ולא נראה כרבית, משא"כ במלוה כשנתגלה למפרע ד"ליתא מעיקרא" שלא הי' כאן שום מכר (שהלוה לא שילם ולא הי' לו במה לשלם), ולא זכה במעותיו כלל, לכן אם הי' נפרע ממנו הי' "נראה כרבית".

וממשיך המהרי"ט: "אבל הרב בעל השיטה ההיא לפי מה שהבין בדבריה' שקבל עליו שאם לא יוכל לגבות כל החוב שיתן לו המוכר לזה הכריע שהוא אסור לגמרי ואמר דבמכר קרקע בכי האי גוונא אסור כלומר שמכר על דעת כן דהוי כהכיר בה שאינה שלו דעל דעת כן לקח שאם לא יוכל לגבות מן הלוה יפרע ממנו אין כאן מכר כלל וכמלוה דמיא ואני אומר דבכי האי גוונא רבית קצוצה היא טפי מהכיר בה שאינו שלו דהת' כשאכל הפירות בהיתר אכלן וכשהשביח בתורת מכר השביח ואם חזר גזלן ולקחה מהבעלים הראשונים זכה בשבח ובפירות כדאמרינן התם ניחא לי' דליקום בהימנותי' אבל הכא אכתי לא אתא לידי' כלום ומלוה ליתא בעיני' דליקני ואפילו אם פרע לו הלוה כל שהי' עד עכשיו באחריות המלוה אכתי לא נפקא מלוה מרשותי' דמלוה נמצא שהוא עכשיו פורע חובו יתר על מה שלוה ממנו והוי רבית גמור ובכה"ג אצל יתומים אסור דלא הותר אצלם אלא דרך מקח וממכר קרוב לשכר ורחוק מן ההפסד וזו הלואה גמור' היא וחמיר טפי ממשכנתא באחריות הנראה לעניות דעתי יוסף בכמהר"ר משה מטראני זלה"ה".

ובדבריו אלו מבאר עוד יותר טעם האוסרים, שנראה ממנו שמבאר דאין זה רק "מחזי כרבית" אלא רבית קצוצה! ועוד גרוע ממוכר קרקע שהכיר בה הלה שאינו שלו, ששם יש אכילה בהיתר שאם אכן חזר הגזלן וקנה הקרקע הוי שלו, אבל כאן במכירת חוב "לא יצא" המלוה מרשות המלוה כלל במכירה זו, ובמילא הוי המעות הלואה, וכשה"מוכר" הלוה פורע יותר ממה שקיבל הוי רבית גמורה!

ולכאורה צריכים להבהיר: שכוונתו דכיון שהישראל הא' (המלוה של הנכרי) מקבל אחריות ההלואה שמוכר להישראל הב', נמצא ד"לא יצא ההלואה מרשותי' של המלוה" שעדיין הכל ברשותו!

ובחור"ד סי' קעג סק"ה כותב בתוך הדברים: ". . רק אחריות כשהלוה לא ירצה ליתן שיפרע הוא אסור לקבל, דזה לא הוי מכר כלל כיון דעיקר גביית החוב חל עליו הוי הלואה גמורה כמו שכתב המהרי"ט [חלק ב יו"ד סימן לט ד"ה וראיתי], ולכא' כוונתו

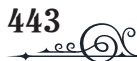


כנ"ל: דכיון שהאחריות של פרעון מוטל על ישראל הא' נמצא ד"עיקר גביית החוב חל עליו", ולכן לא הוי מכר אלא הלואה גמורה.

ובשו"ת חתם סופר ח"ו ליקוטים סימן כו כתב: "ע"ד סוחרי שטרות באנקיעהר הידועים מוכרי שטרות על זמן בפחות והמוכר מקבל אחריות החוב כסכום הכתוב בשטר וכותב עליו שיר"א אובליק"א דכל אחריו' החיוב עליו הדר לשלם במושלם ככל הכתוב ומפורש בשטר הנה פשיטא ומבואר שזה הוא ריב' קצוצה ואיננו מכירה אלא הלואה גמורה (עיי' ש"ע יו"ד סי' קעג ס"ד) ומכירת שטרות בטובת הנאה שהזכירו חז"ל היינו בלי שיקבל המוכר אחריות ומשו"ה מוכר בפחו' כיון שהלוקח מקבל אחריות הלואה עליו וכל אשראי ספק אתי ספק לא אתי אבל היכי שהמוכר מקבל אחריו' נמצא הני זוזי הלואה ניהו ומה שפיחת ומוזיל גבי' אגר נטר הוא וריב' קצוצה": והוא ע"ד הנ"ל בנוסח אחר קצת, שכל מכירת שטרות בפחות היינו מחמת שהאחריות מוטל על הלוקח, אבל היכא שהמוכר נוטל האחריות א"כ עניינו הוא הלואה ומה שפיחת הוא אגר נטר ורבית קצוצה!

ואולי מעין זה כוונת רבינו שמצרף דברי הרא"ש דלעיל לענין דידן וכותב שכשהישראל הא' נוטל אחריות הפרעון, ואפי' חזר ומשכן משכון הנכרי "כדרך מכירה" הרי בענין זה אסור "שכל שהישראל מקבל עליו לפרוע הרבית מכיסו, הרי רבית זו מתרבה על הישראל"! (שאין זה רק מה שאין כאן מכר, כדברי המהרי"ט, שהרי כאן חזר ומשכן משכנו של נכרי בדרך מכירה, אלא) שעצם האחריות של הפרעון שנטל על עצמו הישראל מהווה חובת נתינת רבית, וריבוי ממונו של הישראל המוטל על הישראל הוא רבית של תורה שהישראל נטל על עצמו, שזה עצמו מהווה קבלתו הממון של הישראל הב' כהלואה וקבלת אחריות עליו כקציצה עבור הלואה זו. ודו"ק.





גדר איסור הנאה מדבר שהתבשל בשבת

(שו"ע אדמו"ר א"ח סי' שי"ח ס"א)

הת' מנחם מענדל שי' חיימסון
תלמיד בישיבה

א.

כתב אדמו"ר ז"ל בשו"ע סימן שי"ח ס"א: "המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה משום קנס, וגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו.

אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישל בשבילם, שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל שאם נתיר לו ליהנות במוצאי שבת מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת כדי שיהיה הדבר מוכן לו במוצאי שבת מיד, שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות.

וכן אפילו בישראל העושה אלא שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסור להתחיל, כמו שנתבאר בסי' רנ"ג, שאיסור זה ג"כ קל בעיני הבריות ויש לחוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצאי שבת מיד, ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים, גזרה שמא יאמרו לאחר שיתחיל להם מבעוד יום, אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד, ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו.

וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנס בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים גזרה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי אבל לערב מותר גם לו מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו מטעם שנתבאר."

והיינו שהמבשל במזיד בשבת אסור לו לאכול אף למוצ"ש, משום קנס, אבל לאחרים מותר להנות במוצ"ש מיד, ולא צריכים להמתין כדי שיעשו.



אמנם באם בישל נוכרי בשביל ישראל צריך להמתין כדי שיעשו.

וסיבת החילוק הוא בב': א. שאיסור אמירה לנוכרי קל בעיני בנ"א, ולכן יש חשש שיאמר לנוכרי במזיד כדי שיהיה לו מוכן למוצאי שבת, בשונה מאיסור בישול בשבת ע"י יהודי שהוא חמור בעיני בנ"א, ולכן אף בישראל באיסור קל (כמו בישול באיסור בער"ש) אסור כדי שיעשו ב. ועוד אין חשש שיעשה ע"י ישראל כיוון שגם אם יאמר לו לבשל לא יעשה מחמת האיסור.

וממשיך לגבי המבשל בשוגג, שבו ביום אסור גם לו וגם לאחרים, ולמוצאי שבת מותר לו ולאחרים מיד ואין צריך להמתין כדי שיעשו. וטעם הדבר שבו ביום אסור, כיוון שזה איסור של תורה גזרו עליו כדי שלא יבשל מזיד ויאמר שוגג הייתי.

ב.

והנה דבריו צריכים ביאור, דלכא' קשה:

א. לגבי המבשל במזיד, א' הטעמים דלא אסרינן לאחרים במוצאי שבת, הוא משום דאין אדם חוטא ולא לו, ולכן לא חיישינן שמא בוא לעשות מלאכה זו לשבת אחרת. משא"כ לגבי המבשל בשוגג, הטעם דקנסינן ואוסרים המאכל בו ביום, משום "גזירה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי", ומשמע שזה טעם לאסור הן עליו והן לאחרים, ובלשונו של אדמוה"ז: "שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנוס בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים גזירה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי".

ולפי"ז קשה דבשלמא הא דאסרינן על עצמו משום דחיישינן שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי. אך הא דאסרינן גם לאחרים קשה דהא חזינן לעיל גבי המבשל במזיד דלא חיישינן להכי?

ואין לתרץ, דבמקרה של מבשל במזיד הנידון הינו לאסור את התבשיל במוצאי שבת ומשו"ה לא חיישינן, משא"כ במבשל בשוגג הנידון הוא ליהנות מהתבשיל בשבת עצמה ומשום הכי חיישינן. מכיוון דזיל בתר טעמא – והרי בשניהם שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו?

ב. כן צריך להבין לגבי המבשל בשוגג מדוע לא אסרינן גם במוצאי שבת עד כדי שיעשו, דהרי לעיל במלאכות שחששנו שיבואו לעשותן באיסור (בנכרי המבשל, ובישראל שהתחיל מלאכה האסורה להתחיל בע"ש), אסרנו גם במוצאי שבת עד כדי שיעשו ומאי שנא הכא?



ג.

והנה אולי אפשר לומר בנוגע לשאלה הב', דכשנדקדק בלשונו הזהב של אדמוה"ז נראה, דבמקומות שנאסר לאחרים אף במוצאי שבת בכדי שיעשו, הוה משום דחיישינן שיטלו חלק באיסור, כדלהלן.

לגבי נכרי שבישל בשבת כותב "שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל שאם נתיר לו להנות במוצאי שבת מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת".

היינו שהחשש הוא מצד האמירה, שזהו חלקו של הישראל (האומר) באיסור.

ואפי' אם תאמר שמדין עשיית נכרי אין ראייה וזה שנקט את החשש מצד אמירת הישראל אין זה משום דדוקא בחשש כזה אסרינן על הישראל ובאמת גם אם היה חשש שמא המבשל יעבור על איסור שבת נמי הוה קנסינן רק שבאמירה לנכרי האיסור כולו על הישראל, דהרי הנכרי אינו מצווה על השבת, מ"מ, מהמקרה השני של ישראל שהתחיל מלאכה האסורה להתחיל בע"ש, נמי אסרינן במוצאי שבת בכדי שיעשו, ושם האיסור הוא גם על הישראל העושה המלאכה בפועל ולא רק על האומר, מ"מ, נוקט אדמוה"ז שהאיסור על אחרים הוא מצד אמירתם וז"ל: "ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים גזירה שמא יאמרו לאחר להתחיל להם מבעוד יום".

וממילא מובן, שבמקרה של המבשל בשוגג אין לאסור על אחרים גם במוצאי שבת בכדי שיעשו, כנאמר לעיל: "אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל להנות ממנה במוצאי שבת מיד".

וגם לגבי עצמו, לכאורה י"ל בפשטות - דאפשר דמה שקנסוהו במזיד שיהי' אסור אפי' במוצאי שבת, הוא מטעם שיודעים שעבר במזיד, משא"כ באומר שבישל בשוגג ורק יש חשש שמא בישל במזיד, אפשר שלא גזרו אלא בו ביום.

ד.

הביאור שיש לומר בדא"פ בקושיא הא' - גבי המבשל במזיד, דלא גזרינן על אחרים היכן ששייך הטעם שאין אדם חוטא ולא לו, משא"כ גבי המבשל בשוגג שלאחרים אסור בו ביום אע"פ שטעם האיסור סותר לאין אדם חוטא ולא לו.

והביאור י"ל בדא"פ, שישנו חילוק מהותי בין המקרים, דבמבשל במזיד הלשון הוא "אין אדם חוטא ולא לו", דהיינו, האיסור הוא ביחס לאחרים ועל זה אמרינן שלא חיישינן שיחטא בשביל אחר.

משא"כ לגבי המבשל בשוגג, הלשון הוא "שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי",



ולא מצינו התייחסות באיסור לגבי אחרים.

ואולי אפשר לומר הסבר הדברים, דבתחילת הסעיף גבי המבשל במזיד נוקט הלשון "במזיד אסור לו לעולם להנות באותה מלאכה משום קנס", ושם לא כותב שטעם האיסור לאחרים הינו נמי משום קנס.

ובפשטות הטעם בזה, משום דלא שייך לגזור על אחרים משום קנס – כשם דלא אסרינן לאחרים במוצאי שבת עד כדי שיעשו משום דלא חיישינן שיאמר לו לעשות מלאכה דאין אדם חוטא ולא לו, ואם זהו הטעם הרי זה שייך בין בשבת ובין במוצאי שבת, ואולי מטעם זה לא הזכיר בדין האיסור לאחרים שהטעם משום קנס.

ובטעם הדבר אולי י"ל ע"פ מה שכתב ה'לחם משנה'¹ בדעת הרמב"ן², דטעם האיסור על אחרים, אינו משום שלא יהנו ממלאכת שבת, דבאמת מעיקר הדין היה ראוי להתירם, ורק כדי שלא לחלק בינו (דהיינו בין המבשל) לאחרים אסרינן עליהם, ולפי"ז מובן בנדר"ד, מדוע לא קישר בין ענין הקנס לאיסור על אחרים³.

ולפי"ז אולי אפשר לתרץ, דלגבי המבשל בשוגג, מה שכתב אדמוה"ז שקנסינן "שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי", קאי רק על המבשל עצמו, אבל לגבי אחרים האיסור הוא רק מטעם שלא לחלק ביניהם, וא"כ צ"ל בדומה למבשל, וכמו שלגבי המבשל עצמו לא אסרינן במוצאי שבת ואפילו עד כדי שיעשו⁴, כך אין לאסור לגבי אחרים אלא בו ביום בלבד.



(1) הל' שבת פ"ו הכ"ג.

(2) וסבירא ליה שהרמב"ן אזיל כשיטת הרמב"ם.

(3) ואע"פ שמצינו חילוק בינו לאחרים לגבי מוצאי שבת, עיין בתירוץ ה'לחם משנה' שמחלק ביניהם.

(4) ומטעם שנתבאר לעיל דאין לאסור על ספק מזיד כמזיד ודאי.

מחלוקת הראשונים והכרעת האחרונים בבישול אחר אפיה

מביא מחלוקת הראשונים בדין אפיה אחר בישול והסתירה בהכרעת המחבר + מביא יישובי המאמר מרדכי והמנחת כהן ודוחקם + מביא יישוב האגלי טל ומקשה עליו + מביא ב' יישובי החזו"א ודוחקם + מיישב הסתירה עפ"י שיטת הרמב"ם בספיקא דאורייתא + מקשה ממ"ש בבס"מ ומתרץ ומבאר שיטת אדה"ז בזה

הנ"ל

א.

מביא מחלוקת הראשונים בדין אפיה אחר בישול והסתירה בהכרעת המחבר

קיי"ל דאין דין בישול בשבת באם הוא בישול אחר בישול בדבר היבש. ובטורי מביא את דעת הר"ר אליעזר ממיץ שדין זה נאמר בבישול אחר בישול או אפיה אחר אפיה דייקא, אך אם הבישול הוא בתר צליה ואפיה ולהיפך – אזי קיים איסור בישול. והטור עצמו חולק וסובר שגם אם הבישול במשקין נעשה אחר צליה או אפיה הדבר מותר בשבת, כיון שדין אין בישול אחר בישול קיים בכל הכשרת אוכל לאכילה בלא חילוק כלל.

והנה המחבר פסק בשולחנו² ד"יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו". עכ"ל. היינו שהמחבר חושש לשי' הרא"ם ופוסק כשיטתו דאפיה בתר צליה אסורה בשבת. ולכאור' המחבר עצמו פסק במ"א³ כי "דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש" ש"מותר

(1) סי' שיח, ס"ה.

(2) שם, ס"ה.

(3) שם, סט"ו.



להניחו כנגד המדורה", היינו, שאם רצונו להניח את החפץ המבושל הלזה יבש נגד המדורה - ועי"ז נמצא שנאפה - הדבר מותר ופסקו כפסק הטור; וא"כ צ"ע הכיצד יתיישבו ב' הלכות סותרות אלו בהדי הדדי לשי' המחבר?⁴

ב.

מביא יישובי המאמר מרדכי והמנחת כהן ודוחקם

המאמר מרדכי נדחק לפרש בלשון המחבר ד"דבר שנתבשל כל צורכו" אין הכוונה לבישול אלא לצליה, וכיון שכך כשמותר להניח את הדבר שנצלה - נגד המדורה לא פסק בזה כהטור אלא הוא לכו"ע אף להרא"ם, ולק"מ.

אך הדברים דחוקים, דהא מ"ט לא טרח המחבר לפרש את דבריו ולא כתב בפירוש תיבת צליה - בפרט כשהמדובר הוא אודות חשש איסור דאורייתא?

(וכפי שכתב בבית יוסף⁷: "גם מצלי יזהר אדם ובשר או דג מבושל לא יתן אצל האש בחום גדול שהיד סולדת בו ואם עשה חילל את השבת וחוששני לו מסקילה וחטאת").

ובאגלי טל⁸ מביא את המנחת כהן שמכח הסתירה הנ"ל מכריע כי לשיטת המחבר ישנו הבדל בין בישול אחר אפיה שהוא נכלל בדין 'אין בישול אחר בישול', לאפיה שאחר הבישול שבזה פסק להחמיר ולאסור בשבת, ולדבריו, המחבר רואה דברים אלו כשי' הרא"ם.

אף אם הדברים מתרצים את דברי המחבר הכרעה זו אינה מוסכמת לכו"ע כיון דחזינון שהמג"א פסק להדיא שלא כהמנחת כהן הנ"ל וז"ל: "מ"מ יש בישול אחר צלי וה"ה שיש צלייה אחר בישול".

ואמנם לאחר שמביא באגלי טל את דברי המנחת כהן מוכיח ששאר הפוסקים ובתוכם אדה"צ¹⁰ לא סבירא להו חילוק זה בדברי המחבר בין בישול אחר אפיה לאפיה אחר

(4) להעיר שכבר ניכרת הכרעתו כהטור בס"ח (שם) ממ"ש "וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו כגון שיבש מותר להניחו ע"ג מיחם ע"ג האש". ועי"ע במג"א סקכ"ג.

(5) ובביאור הלכה (סט"ו) כתב, דאין לתרץ שהיראים חושש לאסור רק בבישול אחר אפיה, אך בשאר אופנים סבר כהטור דאין בישול אחר בישול (וכפי שעולה סברא לדיוק כן בדברי המחבר בס"ה), כיון שכל אופני בישולין אפיות וצליות זה אחר זה - דין אחד להם, ומוכיח כן מדברי המג"א. עיי"ש.

(6) ויעויין בביאור הלכה שבהע' 5.

(7) בר"ה "וכתב הר"א ממין" וכו'.

(8) מלאכת האופה סי' ט אות יח בס"א.

(9) סי' שיח, סקי"ז.

(10) מקור הדברים הוא בסכ"ד שם, שכתב "ואין אפיה וצליה אחר אפיה וצליה", דמשמע מהא

בישול, ומסיים בהכרעה - "ולדידי אין לחלק בזה כלל".

ג.

מביא יישוב האגלי טל ומקשה עליו

והנה האגלי טל (שם) עצמו מיישב את הסתירה עפ"י מש"כ במס' גיטין¹¹ גבי אדם שרשם בסיקרא ע"ג דיו בשבת, וצבעה של סיקרא זו מבהיק הוא ביותר ומכסה היא את הדיו שתחתיה, מהו דינו של אותו הרושם?

לשי' רש"י - כיון שהאדם מחק את הדיו הנמצא תחת הסיקרא ממילא דינו כדין המקלקלין שנאמר בהם דין - 'כל המקלקלין פטורין'.

משא"כ התוס' ס"ל דעל אף שאין דרך לכתוב בדיו ע"ג סיקרא, הנה כיון שהרושם בסיקרא נתן מקום חדש לכתובה ע"ג הנייר, לכן דינו ככל המוחק ע"מ לכתוב שעובר על אב מאבות המלאכות.

ומבאר באגלי טל כי שורש המחלוקת שבין רש"י לתוס' הוא, האם מוחק ע"מ לכתוב פירוש הדבר הוא שע"י המחיקה ה"ה מחזיר המצב לקדמותו וביכולתו לכתוב על הנייר כמקדם, או שפירושו הוא שבעצם כך שהביא את הנייר לאופן בו יכול לכתוב על גביו, אפי' ע"י הדחק, ה"ה פעל מלאכת מוחק. דרש"י סבר שמלאכת מוחק היא ע"י חידוש הנייר כקדם, משא"כ התוס' סברו שאף מחיקה ע"י הדחק שמה מחיקה.

וא"כ בנדר"ד שהאפיה פחותה היא מן הבישול, האדם האופה אחר הבישול יש לו להיפטור לשי' רש"י, כיון שע"י האפיה אינו משביח את האוכל אלא מגרעו. אמנם כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה - אם ניחא ליה באפיה זו הדבר אסור אף לשי' רש"י. ולכן מכריע המחבר שאסור, כיון ששיטתו הינה כשי' רש"י (גבי התוס') וכשי' הרא"ם (גבי הטור).

אך כ"ז אמור רק במי שרוצה לאפות את התבשיל אפיה של ממש, אך מי שלא רצה אלא לחמם כנגד המדורה לא אמרינן דאסיר, משום שאין כאן מלאכת מחשבת הרוצה את האפיה בתבשיל, ולא ניחא ליה בכל סרך אפיה הנקרה לפני התבשיל, וא"כ אין כל טעם לאסור פעולה זו דאינו אלא ככל המקלקלין. עד כאן ביאורו של האגלי טל.

ולכאורה ביאור זה קשה אף הוא ובתרי:

שהחמיר לשי' היראים והתיר אך ורק מאכלים שנאפו או נצלו ולא היה להם זמן שנתבשלו. ואכן בדברים שהיה להם זמן כלשהו שבו נתבשלו (בין אם היה זה אפיה אחר הבישול ובין אם היה זה בישול אחר אפיה) - הדבר אסור בשבת.



א. לכאור' עפ"י יש לו למחבר להתיר שריית דבר אפוי במים חמים לצורך חימומו, כיון שמגרע את שבח המאכל, ולא חזינן בדבריו היתר זה?

ב. בצביעת הסיקרא לא התיר רש"י את הדבר מלכתחילה, אלא דין הצובע כי הוא פטור אבל אסור וכמובא בגמ' שם, וא"כ עדיין אינו מובן מדוע התיר המחבר את חימום התבשיל נגד המדורה לכתחילה¹²?

ד.

מביא ב' יישובי החזו"א ודוחקם

ובחזו"א הביא ב' אופנים לתרץ, וז"ל¹³: "וע"כ צ"ל דכל שלא יבוא לטעם צלי ממש אלא שתייבש קצת אין בזה בישול אחר בישול", היינו שהמח' ביני הטור להרא"ם היא רק בצליה של ממש המשנה את טעם המאכל ממבושל לצלי, אך אם המאכל מתייבש אל מול המדורה ולא משתנה טעמו המבושל - לא חל על הנחה זו נגד המדורה שם צליה כלל, וממילא הדבר מותר לכו"ע, וכיון שכך אף להמחבר שפוסק להחמיר, בזה האופן לא דן.

ומוסיף החזו"א לתרץ באופן נוסף, וז"ל: "ואפשר דצלי קידר כדין בישול לענין זה, ודוקא צלי על גחלים או על שפור יש בצליה זו אחר בישול". עכ"ל.

כלומר שהאופן בו מתיר המחבר לצלות הוא לא בצליה באופנה הרגיל אלא בצלי קידר, והוא שהצליה אינה על גבי האש ממש, אלא שמניח התבשיל בסיר ללא רוטב כלל אך התבשיל מנטף רוטב העצור בתוכו, וכיון שכך סבר המחבר כי בישול הוא ואינו צלי, ולכן בנדר"ד צלי קידר זה אחר בישול, משום שאין זו צליה שאחר הבישול אלא הוא בישול אחר בישול לכל דבר.

אך ב' תירוצים אלו דחוקים הם, דהא לכאור' היה לו להמחבר לפרט שמדבר באופנים מסויימים אם כהתי' הראשון שהוא באופן שהמאכל אך מתייבש אל מול המדורה, אם בהאופן הב' שצלי הינו צלי קידר?

הדברים קשים בפרט לתי' הב' שבדבריו, שהלא בצלי קידר הדבר ניתן למח' ולסברות אם דין צלי לו או דין בישול לו, ולא מצינו שהמחבר דן בדבר ומכריע שצלי קידר בישול

(12) ולכאור' אין לומר שלשי' האגלי טל האדם ע"י אפייתו נעשה למקלקל ממש ומשו"ז הדבר מותר לו לכתחילה (משא"כ בסיקרא שאינו מקלקל ממש), הנה מלבד שדוחק גדול הוא, הא באגלי טל סברא זו אינה נזכרת כל עיקר, וכן בשו"ע לא קראו המחבר בשם 'מקלקל'; ובפרט שבאגלי טל עצמו (בביאור שי' התוס') כתב בפירוש שאפיה אחר צליה אינו מקלקל.

(13) אור"ח סי' לו אות יד.

הוא ולא צלי ומ"ט לא טרח המחבר לבאר את דעתו הברורה ונתן טעמי הלכותיו לדרשם פנים ואחור?

ה.

מיישב הסתירה עפ"י שיטת הרמב"ם בספיקא דאורייתא

ולכא' יש לבאר ובהקדים: קיי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא, וחולקים בזה הראשונים האם פוסקים לחומרא בזה מדאורייתא או מדרבנן: דהרשב"א סבר שהוא מדאורייתא, משא"כ הרמב"ם סבר שהוא מדרבנן¹⁴

והמחבר בהכרעותיו למעשה מכריע כהרמב"ם לעומת הרשב"א. וכמו שכתב בהקדמתו לבית יוסף, "ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה . . הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש . . נפסוק להלכה כמותם"¹⁵.

וא"כ בנדו"ד שמחלוקת זו של הראשונים בדין אפיה אחר בישול לא הוכרעה הרי מקרה זה מוגדר כספק. והספק הוא ספיקא דאורייתא שהמחבר מכריע כהרמב"ם שספק שכזה הוא אסור מדרבנן נמצא שלהמחבר אפיה אחר בישול הוא איסור מדרבנן.

ועפ"י האמור בדברי האגלי טל דלעיל, כל האיסור מדרבנן הוא במקום שחפץ באפיה זו, משא"כ במקום שאינו חפץ בהאפיה אי"ז מלאכה כלל, כיון שהאפיה רק מגרעת ומקלקלת את המאכל. ופעולת קלקול באיסור דרבנן מותר לכתחילה.

וא"כ מובן היטב מ"ט מתיר המחבר לחמם מאכל מבושל כנגד המדורה לכתחילה, כיון שבמקום כזה אינו אלא קלקול מדברי סופרים. (משא"כ במקום הסיקרא שבדברי האגלי טל - שהוא מקלקל מן התורה, שהקלקול הזה אסור מדרבנן)¹⁶.

ו.

מקשה ממ"ש בכס"מ ומתרץ ומבאר שיטת אדה"ז בזה

איברא דהמחבר עצמו בכסף משנה¹⁷ הגיה בלשון הרמב"ם שם, וכתב דיש להוסיף

14) הל' טומאת מת פ"ט הי"ב, ועיי"ע מה שהאריך בזה בשב שבעתתא (שמעתתא א בתחילתה).
15) ולפנ"ז מציין בפירוש כי מכריע כמותם ולא כראשונים אחרים, ומציין בפירוש את שמו של הרשב"א כאחד מן הראשונים האחרים.

16) להעיר שדברים אלו מחודדים עוד יותר לשיטות אותם האחרונים דס"ל דגם להרי"ף - שהוא חד מעמודי ההוראה לפיהם מכריע הב"י כמ"ש לעיל - ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן.

17) הל' טומאת מת שם. ולהעיר שהגהה זו מוגהת דווקא בהל' טומאת מת ולא בהל' כלאיים (פ"י, הכ"ז) שאף שם הובאה שיטתו זו של הרמב"ם בדין ספיקא דאורייתא, כיון שכאן הוא מקור הדברים



בדבריו כפי מ"ש בגירסאות ישנות של ספר היד: "ואעפ"כ דבר שחייבים על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי".

לפי הגהה זו בספק כרת לכו"ע הספיקא הוא מדאורייתא, ואף לשי' הרמב"ם, וא"כ נפל פותא בבירא דהכיחד התיר המחבר לחמם מאכל מבושל כנגד המדורה בשבת מלכתחילה בו בשעה שהוא ספק כרת, וא"כ אף לשי' הרמב"ם הוא מקלקל במלאכה מן התורה?

ולכאנ' יש לתרץ דכל הסברא לחלק בין ספק כרת לשאר ספיקא דאורייתא הוא כשהספק כרת הינו במציאות, שמצד זה יש לו להביא אשם תלוי מן התורה; משא"כ בנדר"ד שהספק כרת אינו אלא תוצר של מחלוקת שלא הוכרעה, אמרינן דהספק הוא מדרבנן ככל שאר ספיקות דאורייתא¹⁸.

אמנם אדה"ז חולק על המחבר ופוסק כי חימום תבשיל למול המדורה אסור, דלשי' ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר¹⁹ בדברי הצ"צ²⁰ עיי"ש. וכיון שכך קלקול זה הינו קלקול באיסור דאורייתא שהוא אסור מדרבנן.



וכפי שציין בהל' כלאיים כי מקור הדברים הוא בהל' טומאת מת, עיי"ש. (18) אמנם אפשר ליישב עוד ע"פ מ"ש בס' כללי הפוסקים וההוראה (כלל רע"ז במהדו"ח) כי לשי' אדה"ז פעמים חזר בו המחבר בשו"ע ממש"כ בכס"מ, וא"כ מה דמשמע כאן דספק כרת הוא מדרבנן ככל שאר ספיקות דאורייתא, הוא מכיון שחזר בו וסבר כהגירסא הידועה לנו ברמב"ם דכל ספיקות דאורייתא הינם לחומרא מדרבנן. ועצ"ע.

(וזאת ועוד שביאורו של הכס"מ בא כתירוצ' לקושיית הראב"ד שהקשה דאם ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן מ"ט מצינו שהתורה גזרה אשם תלוי? ולכן תירץ הכס"מ דאדה"ז ישנו חילוק בין ספק כרת לשאר ספיקא דאורייתא. אמנם לאחמ"כ חזינן דהראב"ד חזר בו וקיבל כי ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, וזאת בלא חילוק כלל בין שאר ספיקות דאורייתא לספק כרת, וא"כ ע"כ שהיה לו לבאר מ"ט אעפ"כ צריך לאשם תלוי. ובפרט שהדברים דחוקים בלשון הרמב"ם מכו"כ טעמים ואכמ"ל. וצ"ע).

(19) לקו"ש ח"ז פ' שמיני הערה 32.

(20) בעניין שו"ת רביה"ז סי' עא.



הערות על כמה מצוות בספר המדע

מצות ל"ת שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם + מצות ל"ת שלא להלוך רכיל + מצות עשה לכבד מלמדי ויודעי' + מצות ל"ת שלא לתור אחר הרהור הלב וראיית העינים + מצות ל"ת שלא ישתחוה לה + מצות ל"ת שלא לאהב המסית; מצות ל"ת שלא לעזוב שנאתו; מצות ל"ת שלא להצילו + מצות ל"ת שלא להקים מצבה; מצות ל"ת שלא להשתוות על אבן משכית + מצות ל"ת שלא לטע אשירה

הת' אברהם שי' סארקין
תלמיד בישיבה

לקמן כמה הערות קטנות על כמה מהמצוות שבספר המדע¹. כל הדברים הם בעיקר ע"פ המקומות השונים שבהם מבאר הרמב"ם כל מצוה. דהנה הרמב"ם מגדיר ומבאר כל מצוה (לפחות) ארבעה פעמים: (א) בספר המצוות, (ב) במנין המצוות שבריש ספר היד², (ג) במנין המצוות שלפני כל הלכות ("הלכות . . יש בהן . . מצוות . . וזהו פרטן") שהוא הוא "חילוק המצוות לפי עניני ההלכות" שבריש ספר היד³. (ד) ואחרון חביב, ובלשון הרמב"ם "ביאור מצוות אלו בפרקים אלו", היינו המצוות כמו שמופיעות בגופי ההלכות. והנה יש שני פרטים שכדאי להדגיש בזה:

(א) בד"כ הרמב"ם מביא את המצוה בגוף ההלכות, וכותב לפנ"ז שהיא מצוה (או בלא תעשה כותב האזהרה או העונש), ומביא המקור מהתורה. וזהו ברובא דרובא מתרי"ג

(1) וזאת למודעי, אשר כיון שהערות אלו העליתי על הכתב (בעיקר) כשלמדתי הרמב"ם היומי במחזור זה החדש, הנה לא הי' הזמן גרמא לחפש כראוי בש"ס ובמפרשי הרמב"ם וכללי הרמב"ם. ועוד חזון למועד לעיין באריכות בכל דברים אלה.

(2) סדר המצוות במנין זה הוא באותו סדר של ספר המצוות. ולהעיר מדברי הרמב"ם בסוף הקדמתו לספר המצוות: "וכשתשיג ידיעת מנינן ע"פ ראיות מן החבור הזה [ספר המצוות], אז אזכירן בדרך קצרה בראש אותו החיבור הכולל [משנה תורה]".

(3) וראה באוצר המלך (על הלאו שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם שלפני הלכות יסודי התורה) שבמנין זה "מקצר ביותר בהלשון".



המצוות⁴. אלא שיש ב' אופנים בהם מביא המצוה: (א) ברוב המצוות מביא המצוה לפני שמבאר פרטי ודיני המצוה. (ב) במצוות אחדות, בתחילה מביא הקדמה, ואח"כ מביא המצוה⁵.

(ב) כמעט בכל פעם⁶, מביא ומבאר המצוות כפי הסדר שהביאן בחילוק המצוות לפי עניני ההלכות⁷.

*

סדר כתיבת הדברים דלקמן:

(א) בתחילת כל ענין הבאתי לשון הרמב"ם ב"חילוק המצוות לפי עניני ההלכות" וצינתי בסוגריים להמראי מקום במשנה תורה (ששם מביא המצוה, כנ"ל בארוכה) ולהמספר שבו מופיע בספר המצוות ובמנין המצוות שבריש משנה תורה, ולכן בכל פעם שיש מראי מקום ל"משנה תורה" או ספה"מ בלי ציון פרק או מספר, הכוונה להמקום המצויין בסוגריים אלו.

(ב) כל המקומות שאצטט לשון הרמב"ם בספר המצוות הוא מתרגום הר"י קפאח.

(ג) בכל המקומות שאביא דברי הרבי, ציינתי להליקוט החדש "אוצר המלך". וכיון שספר זה הוא על סדר הרמב"ם לא אציין מ"מ בספר (אלא א"כ הוא במק"א בספר).

(4) אבל לא בכל המצוות, וכמו מצות ק"ש ותפילין של ראש ותפילין של יד ומזוזה. ובטעם הדבר ראה שו"ת הרדב"ז ח"ח ס"א שכל דבר הרגיל ומפורסם אצל ההמון אינו צריך לפתוח בו מצות עשה לעשות כך וכך כיון שהכל כבר עושין כן, ו"אמנהגא דעלמא קאי תנא". וראה מש"כ בשו"ת הרדב"ז שם בנוגע שאר מצוות כיו"ב.

(5) בספר המדע שבו מבאר המצוות שהן "עיקר דת משה רבנו" ומצוות שהן על דעות ומדות בני אדם (ראה בספר המצוות כלל ט), יש כמה וכמה מצוות באופן השני (כמו: לידע שיש שם אלוהים, ליחדו, להדמות בדרכיו, להדבק ביודעיו ועוד). אבל ברוב המצוות (ובפרט בשאר הי"ג ספרים) מתחיל בהבאת המצוה. וראה שו"ת הרדב"ז שם. [ובנוגע למצוות ידיעת ה' בפרט יש להעיר ממש"כ בהדרן על הרמב"ם תשל"ה הערה 53].

(6) אבל יש פעמים מועטות שמשנה הסדר קצת. ובהלכות חמץ ומצה אינו הולך לפי הסדר כלל. וראה שו"ת הרדב"ז שם.

(7) ולהעיר מדבריו בהקדמה לספר המצוות: "... בגלל מטרה זו ראיתי לנכון למנות תחילה בהקדמת הספר את מנין כל המצוות. . . כדי שתכלול חלוקת הספר את כולן, ולא תשאיר מהן מצוה שלא נדבר על דיני' בשלמות. . . כי נמנה אותן ונאמר אלו הלכות עבודה זרה יש בהן כך וכך מצוות עשה והן אלו ואלו, וכך וכך מצוות לא תעשה והן אלו ואלו. כל זה כדי להשמר לבל ימוט ממני איזה דבר שלא אדבר עליו, אבל כשאקיף אותן במנין המצוות אהי' בטוח ונשמר מזה".

א.

מצות ל"ת שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם
(הל' יסודי התורה פ"ו. ל"ת סה)

"ביאור מצוה זו" הוא בפ"ו מהלכות יסודי התורה. ושם כתב שלוקין על איבוד שמות הקודש (מהכתוב "ואבדתם את שמם . . לא תעשון כן גו'") וכן לוקין על השחתת אבן מן המזבח וההיכל והעזרה (מהכתוב "כי את מזבחותם תתוצון . . לא תעשון כן גו'") וכן לוקין על שריפת עצי הקדש דרך השחתה (מהכתוב "ואשריהם תשרפון באש . . לא תעשון כן גו'"). ובהמשך לזה כתב "כתבי הקודש כולן . . אסור לשרוף אותן או לאבדן ביד, והמאבד ביד לוקה מכת מרדות".

מכל זה משמע (לכאורה) שאזהרת התורה (היינו הלאו) כולל רק א) שמות הקודש (ב) אבני העזרה ו-ג) עצי הקדש, ואילו איבוד כתבי הקודש כולן הוא רק מדרבנן ואינו מוזהר בזה מן התורה.

והנה לשונו ב"חילוק המצוות לפי עניני ההלכות" הוא לשון סתום, שכתב "שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם" ואינו מפרט פרטי הדברים (וראה באוצר המלך שהטעם בזה הוא משום ש"כאן מקצר ביותר בהלשון"). אבל במנין המצוות מפרט פרטי האזהרה, וז"ל: "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות, וכן אין מוחקין את השמות המקודשין ואין מאבדים את כתבי הקודש" עכ"ל. והנה מלשון זה משמע שגם איבוד בתי כנסיות ובתי מדרשות ואיבוד כתבי הקודש נכלל באזהרת התורה.

ולפי זה אינו מובן א) למה לוקה רק מכת מרדות על איבוד כתבי הקודש אם הוא מוזהר ע"ז מן התורה. (ב) למה לא נזכר בכל הפרק על איבוד בתי כנסיות ובתי מדרשות. [שוב ראיתי שיש פלוגתא ושקלא וטריא בזה במפרשי הרמב"ם⁸ אם אכן מוזהר מהתורה שלא לאבד בתי כנסיות ובתי מדרשות וכתבי הקודש].

וראה באוצר המלך (במנין המצוות) שכתב שאזהרת איבוד בתי כנסיות הוא מדאורייתא, עיי"ש.

(8) ראה בספר 'הרמב"ם המבואר' במנין המצוות הערה 84 ובפ"ו מהל' יסודי התורה הערה 38 ו45,

וש"נ.



ב.
מצות ל"ת שלא להלוך רכיל
(הל' דעות פ"ז ה"א-ב. ל"ת שא)

במשנה תורה כתב "המרגל בחברו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך . אי זה הוא רכיל, זה שהוא טוען דברים, והולך מזה אל זה ואומר כך וכך אמר פלוני . אע"פ שהוא אומר אמת הרי זה מחריב את העולם". ובהמשך לזה כתב "יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע והוא המספר בגנות חברו אע"פ שאמר אמת, אבל האומר שקר מוציא שם רע על חברו נקרא".

הנה בדבריו אלו מפורש שלשון הרע נכלל באזהרה זו (היינו שכאשר התורה הזהירה "לא תלך רכיל בעמך", נכללת בזה אזהרה שלא לספר לשון הרע), אבל מדבריו אלו אינו ברור אם גם מוציא שם רע (שאומר דברי שקר) נכלל באזהרה זו. ובהשקפה ראשונה הי' מקום לומר שאזהרת התורה היא רק שלא לספר דברים אמיתיים על חברו, בין דברים של גנות (לשון הרע) ובין שאינן של גנות (רכילות), אבל דברי שקר (מוציא שם רע) לא נכללו באזהרה זו (אלא שמלשונו "אע"פ שהוא אומר אמת . . אע"פ שאמר אמת" משמע שאם הי' שקר כ"ש וק"ו שמוזהר עליו).

אבל בהלכות נערה בתולה (פ"ג ה"א) כתב בהדיא שאזהרה זו כוללת גם מוציא שם רע, וז"ל: "המוציא שם רע . . ונמצא הדבר שקר . . ואזהרה שלו מ'לא תלך רכיל בעמך'". וכן בספר המצוות (כאן) כתב בהדיא שאזהרה זו כוללת מוציא שם רע. (ולהעיר שבספר המצוות לא הזכיר עון לשון הרע).

המורם מכל הנ"ל הוא שאזהרת התורה "לא תלך רכיל בעמך" היא אזהרה שלא לספר דברים על חברו, בין דברים של גנות ובין שאינן של גנות, בין דברי אמת ובין דברי שקר. אלא שבדיעבד אם עבר על אזהרה זו חומרת העון ועונשו תלוי בפרטי הדברים⁹.

עוד יש להעיר שהלאו דלא תשא שמע שוא (ל"ת רפא) הוא לאו שבכללות¹⁰, ואחד מהדברים שכולל הוא אזהרה שלא לספר לשון הרע. וראה במשנה תורה הל' סנהדרין פכ"א ה"ז.

(9) וכדמצינו בכ"מ שאזהרה אחת כוללת כמה פרטים שונים שיש עליהן עונשים שונים, ולדוגמא אזהרת "אלקים לא תקלל" שכוללת ברכת ה' (שעונשו כרת) וגם קללת הדיינים (שעונשו מלקות).
(10) ולהעיר שזו אחד הדוגמאות שמביא הרמב"ם ללאו שבכללות בספה"מ כלל התשיעי.



ג.

מצות עשה לכבד מלמד' ויודעי'
(הל' ת"ת פ"ו ה"א. עשה רט)

ובמנין המצוות הלשון הוא "לכבד החכמים" (ועד"ז בסה"מ).

והנה במשנה תורה, "ביאור מצוה זו" הוא בפ"ו מהלכות תלמוד תורה. וז"ל בריש פ"ו: "כל תלמיד חכמים מצוה להדרו, ואע"פ שאינו רבו, שנאמר 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' זה שקנה חכמה. ומאימתי חייבין לעמד מפני החכם . . .", ובהמשך לזה מבאר כל פרטי דיני הקימה בפני חכמים, ומשמע שאופן קיום מצוה זו בפועל הוא עי"ז שעומדים בפניו, וזהו תוכן תחילת הפרק.

ויש להעיר, דהנה בפרק שלפני זה (פ"ה) כתב כל דיני כבוד רבו: "כשם שאדם מצוה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו וביראתו. ורבו יתר מאביו, שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא", ומאריך בכל פרטי דיני כבוד ויראת רבו, וכותב בה"ט "כמה דברים אמורים, ברבו מובהק, שלמד ממנו רב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רב חכמתו, ה"ז תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל הדברים האלו, אבל עומד מלפניו כו".

והנה לכאורה אינו מובן, שהרי בהשקפה ראשונה נראה שדיני כבוד רבו הם חלק ממצות כבוד חכמים, כלומר דמדאורייתא חייב תלמיד לכבד רבו (יותר משאר חכמים, כמבואר בארוכה בפ"ה), וכדמשמע מלשון הרמב"ם בספה"מ "ודע שאע"פ שמצוה זו חובה על כל אדם באופן כללי, כלומר לכבד את החכמים . . . יש בה עוד יחוד ותוספת על התלמיד, והוא שכבוד התלמיד לרבו יש בה תוספת גדולה על שהוא כובד לכל חכם, ועם הכבוד חייב במורא", ומאריך בענין כבוד רבו, ומשמע שכבוד רבו הוא חלק מהמצוה (שלשית הרמב"ם הוא רק ענינים שהם מדאורייתא¹¹).

וא"כ (שכבוד רבו הוא פרט במצות כבוד חכמים) אינו מובן סדר הפרקים במשנה תורה. דהנה ידוע שדרכו של הרמב"ם לבאר פרטי דיני המצוות [ראה לעיל בארוכה]. ובנוגע לעניננו, בהלכות ת"ת יש שתי מצוות (המצוה "ללמד תורה" והמצוה "לכבד מלמד' ויודעי'"). בריש פ"א מביא המצוה "ללמד תורה" ובהמשך לזה יש עוד ד' פרקים (פ"ב - בענין תינוקות של בית רבן, פ"ג - בענין כתר תורה, פ"ד - בענין סדר הלימוד לתלמידים, פ"ה - בענין כבוד רבו) ורק אח"כ בפ"ו מביא המצוה השני' ("כל ת"ח מצוה להדרו . . . שנאמר . . .").

והנה לפי הנ"ל שכבוד רבו הוא חלק ממצות כבוד חכמים (מדאורייתא), הו"ל להביא

(11) עיין בארוכה בכלל הראשון בריש ספר המצוות.



הדינים שבפ"ה לאחר פ"ו (ששם מביא מצוה זו).

ואולי י"ל הביאור בזה, בהקדם מ"ש הרמב"ם בכלל הראשון מהי"ד כללים שבריש ספה"מ, שרק מצוות שהם מדאורייתא נמנין במנין המצוות (ועיין שם שגם ענינים הנלמדים מדרשה אינן נחשבים מצוה מהתורה (היינו אחד מתרי"ג מצוות) אלא מונין רק ענינים שהם "גופא דקרא", וכלשון חז"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, עיי"ש).

ולכן נראה לומר, שכל דיני כבוד המיוחדים לרבו הם מדברי סופרים, ולכן הביאם הרמב"ם לפני שהביא מצוות כבוד חכמים, כיון שמדאורייתא אינן חלק ממצוה זו (אלא רק נלמדים ממצוה זו וממצוה אחרת, כדלהלן). ובאמת כן משמע מסוף דברי הרמב"ם בספר המצוות: ". . . וכל זה נלמד ממה שמצאנו שהכתוב צוה לכבד את החכמים וההורים, כמו שנתבאר בלשונות התלמוד, לא שהיא מצוה בפני עצמה". דהנה [אף שנראה שכוונת הרמב"ם היא לשלול "שאינו מצוה בפני עצמה" (וכמו שאכן כתב אחד ממוני המצוות שלפניו), מ"מ שפיר] משמע מדבריו [נמי] שהוא מדברי סופרים ו"נלמד" ממצוות כבוד חכמים וממצוות כבוד הורים.

ועפ"ז יומתקו דברי הרמב"ם בריש פ"ה בתחילת דיני כבוד רבו "כשם שאדם מצוה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו וביראתו. ורבו יתר מאביו . . .", שמשמען שכבוד רבו נלמד (גם) מכבוד אביו.

ועפ"ז יש לבאר סדר הפרקים בהל' תלמוד תורה. ובהקדם, ש(לכאורה) יש כמה הלכות במשנה תורה שאינם מבארים ומגדירים מצוה מסוימת, אלא רק ששייכים למצוה מסוימת (ולכן מקום הראוי להם הוא בהמשך להלכות המבארים מצוה זו). דוגמא לדבר הוא כל פרק ד' מהל' ת"ת, שם מבוארים כל פרטי סדר הלימוד לתלמידים, שהרי קשה לומר (לדוגמא) שאופן ישיבת התלמידים לפני הרב (אם בכסאות או על הארץ) הוא פרט בהגדרת מהות וגדר המצוה ללמד תורה. אבל אעפ"כ מובן שהלכות אלו שייכים להמצוה ללמד תורה. ועד"ז י"ל בכל דיני כבוד רבו, שהרי ע"פ המבואר למעלה שאינם חלק ממצוות כבוד חכמים - ממילא מובן שאין כל פרטי דיני כבוד רבו מבארים ומגדירים מהות וגדר המצוה של כבוד חכמים. וא"כ (שאינן מבארים מצוות כבוד חכמים) אין הכרח להביאם בהמשך למצוה זו, ויכול להביאם בהמשך לפרק ד', שם מבואר כל פרטי סדר הלימוד לתלמידים, כיון שיש שייכות גדולה בין סדר הלימוד לתלמידים המבואר בפ"ד (הכולל אופן היחס שצריך להיות בין הרב והתלמיד) ובין דיני כבוד תלמיד לרב המבוארים בפ"ה.

※

עוד יש להעיר, דהנה בה"ט כתב: "מי שהוא זקן מופלג בזקנה, אע"פ שאינו חכם עומדין בפניו . . . ואפי' זקן גוי מהדרינן אותו בדברים . . . שנאמר מפני שיבה תקום כל

שיבה במשמע".

והנה בכל המקומות שביאר המצוה¹² לא הזכיר זקן. ובאוצר המלך כתב שמשמע מזה דעיקר המצוה עשה הוא דוקא בת"ח, ומביא ראי' מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, עיי"ש וש"נ.

והנה מצאתי ב"רשימת מנין המצוות עם הערות אחדות" שנעתקו מגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹³ שכתב שהמצוה היא "לכבד התורה ויודעי' וזקן". וצ"ע אם כתב המנין שלו לפי שיטת הרמב"ם דוקא.

שוב ראיתי שיש שקו"ט בזה במפרשים¹⁴.

*

עוד יש להעיר שמלשון הצ"צ הנ"ל "לכבד התורה ויודעי' וזקן" משמע שחלק ממצוה זו הוא לכבד התורה(!). אלא שי"ל שכוונתו לאמר שמהות כבוד חכמים הוא כבוד התורה. וצ"ע.

ד.

מצות ל"ת שלא לתור אחר חרחור הלב וראיית העינים
(הל' ע"ז פ"ב ה"ג. ל"ת מז)

מלשון הרמב"ם משמע שגדר הלאו הוא "שידמה שמחשבתו משגת האמת ולכן ימשך אחר דעתו הקצרה" (ע"פ לשון הרמב"ם בפ"ב ה"ג), היינו שאף שלא יבא לירי מסקנה של מינות - הנה עצם הגישה ששכלו יכול לבוא אל האמת אסור.

ואולי יש להוסיף (ובסגנון אחר קצת), ובהקדם מש"כ הרמב"ם "כך אמרו חכמים, 'אחרי לבבכם' זו מינות, 'אחרי עיניכם' זו זנות", דלכאורה אינו מובן מה שיש אזהרה אחת שלא לתור אחר מינות וזנות שהם רחוקים זה מזה¹⁵, ולמה נחשבים לענין אחד? והנראה לומר בזה ע"פ מש"כ רבנו בספר המצוות " . . . האזהרה שהוזהרנו מלהיות

(12) היינו ספה"מ, מנין המצוות שבריש ספר משנה תורה, מנין המצוות שבריש הל' ת"ת ודבריו ברפ"ו.

(13) נדפס בספר פסקי דינים (אה"ע חו"מ) ע' [820].

(14) ראה בחלק העיונים בספר הרמב"ם המבואר שמביאים ביאור בשם הגר"י פערלא שלשיטת הרמב"ם עיקר המצוה היא לכבד תלמיד חכם מחמת ידיעותיו בתורה, אלא שבכלל זה יש לכבד גם את הזקן מפני שברוב שנותיו מן הסתם זכה להכיר בחכמה ע"י מקרי חייו ומאורעותיו שאירעו לו, וכן יודע קצת מיסודי התורה אף ע"פ שלא למד, ולכן גם הוא בכלל חכם. ועיי"ש שמביאים עוד ביאור.

(15) ולדוגמא שהראשון קשור עם שכל האדם, והשני קשור עם לבו.



חפשיים במחשבותינו . . אלא נגביל את מחשבותינו ונעשה לה סיג שתעמוד אצלו - והן מצות התורה ואזהרות'. . אחרי עיניכם זו זנות . . הכוונה באמרם זנות - רדיפת התענוגות והתאות הגופניות והעסקת המחשבה בהן תמיד". היינו שגדר מצוה זו אחת היא - שהמחשבה תהי' תמיד עסוקה רק בענינים שהם לפי רוח התורה, ולא בענינים הפכיים מזה.

ה.

מצות ל"ת שלא ישתחוה לה
(הל' ע"ז פ"ג ה"ג, ל"ת ה)

הלאו שלפנ"ז הוא "שלא יעבוד אותה כדרך עבודתה" (כמו פעור וכיו"ב), ולא זו ("שלא ישתחוה לה") מחייב על הד' עבודות השתחוי', זיבוח, קיטור וניסוך שעובדין בהן לה' וחייב אם עבד בהן לע"ז אף שאין דרך עבודתה בכך.

ונקט "שלא ישתחוה" (וכן במנין המצוות "שלא להשתחוות"), אף שבעונש נקט הכתוב לשון זיבוח ("זבוח לאלקים יחרם"), כיון שכן הוא לשון אזהרת התורה "לא תשחוה לא-ל אחר"¹⁶.

והנה, מלבד ד' עבודות הנ"ל, אזהרה זו כוללת שלא לקבל עליו עבודה זרה באלוקה, דאף שבמשנה תורה לא מפורש בהדיא שנכלל באזהרה זו¹⁷, אעפ"כ מפורש הוא בספר המצוות. ובאמת גם לפי סדר ההלכות שבמשנה תורה מובן שהוא חלק מאזהרה זו (ולא מאזהרת "שלא יעבוד אותה כדרך עבודתה") שהרי בה"ג כתב אזהרת הד' עבודות, ובריש ה"ד מביא דוגמאות של ד' עבודות¹⁸, ובהמשך לזה מביא בסוף ה"ד דין "המקבל עליו באלוקה").

והנה לפי"ז אתי שפיר מש"כ המפרשים¹⁹ שלא זו שייך אפי' אם לא עשה מעשה (כגון שיגביל הע"ז ויאמר לו "א-לי אתה", עי"ש), שהרי מעשה כזה לא שייך אצלו ית'.

16 ולהעיר שבמנין המצוות ובספר המצוות הביא מפסוק אחר ("לא תשתחוה להם"). וצ"ע.
17 אבל מובן שהוא מדאורייתא, שהרי כתב שחייבין סקילה. אלא שיש מקום לטעות שחייב עליו משום אזהרה אחרת (שלא יעבוד אותה כדרך עבודתה).
18 ספת לה צואה - משום זריקה, שחט חגב ומחוסרת אבר כשדרכה בכך - משום שחיטה, "שבר מקל" - משום שחיטה, "זרק מקל" - משום זריקה (בכל הנ"ל - ראה בנ"כ הרמב"ם ששם מפורש שחייב רק משום אזהרת "שלא ישתחוה לה", עיי"ש בארוכה).
19 ראה ב"עיונים" ב"הרמב"ם המבואר", וש"נ.

[משא"כ אילו הי' זה נכלל באזהרת ש"לא יעבוד אותה כדרך עבודתה" הי' שייך לומר שכך הוא דרך עבודתה - להגביהו ולומר לו א-לי אתה].

ו.

מצות ל"ת שלא לאהב המסית; מצות ל"ת שלא לעזוב שנאתו; מצות
ל"ת שלא להצילו
(הל' ע"ז פ"ה ה"ד. ל"ת יז-יט)

מדברי הרמב"ם (בספר היד ובספה"מ) נראה שכל אחת מג' אזהרות אלו היא אזהרה שלא לקיים מצוה פרטית במסית: א) בנוגע לאזהרת "שלא לאהב" כתב בסה"מ "מכלל שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך' יכול אתה אוהב לזה כו'". ב) בנוגע לאזהרת "שלא לעזוב שנאתו" כתב בספר היד (ועד"ז כתב בסה"מ) "ולפי שנאמר בשונא 'עזוב תעזוב עמו' יכול אתה עוזב לזה כו'". ג) בנוגע לאזהרת שלא להצילו (שפירושו כמ"ש בסה"מ שאם ראה המסית במצב של "איבוד וכלי" אסור להצילו) כתב (במשנה תורה, ועד"ז בסה"מ) ולפי שנאמר "לא תעמוד על דם רעך יכול אי אתה עומד על דמו של זה כו'".

והנה באזהרה א' וג' הנ"ל מובן לשון הרמב"ם, שהרי ההיפך מ"ואהבת" הוא "שלא לאהב", וההיפך מ"לא תעמוד" הוא "להציל". אבל בנוגע לאזהרה ב' הנ"ל צ"ע, שהרי פירוש "עזוב תעזוב עמו" היינו לפרק המשא מעל בהמתו וכיו"ב, וא"כ ההיפך מזה הוא שאסור לעוזרו בפירוק המשא וכיו"ב, ולמה כתב הרמב"ם "שלא לעזוב שנאתו" שהרי אף שנקט לשון הפסוק ("לעזוב, מלשון "עזוב תעזוב עמו"), פירוש ענין עזיבה הוא שונה לגמרי, שבפסוק פירושו כמו פריקה, וכאן פירושו עזיבת השנאה.

ואין לדחוק ולומר שכוונת הרמב"ם בכותבו "לעזוב שנאתו" היא לענין הפרטי של פריקת משא (אלא שכיון שפריקת משא היא תוצאה מעזיבת השנאה לכן כתב "לעזוב שנאתו"), שהרי בסה"מ כתב "האזהרה שהוזהר המוסת שלא יקל בנטירה למסית, אלא חייב לנטור לו בהכרח כו' וא"כ מוכח שמש"כ הרמב"ם "שלא לעזוב שנאתו" הוא בדיוק. ולכאורה ניחא יותר לומר לאידך גיסא, שכיון שפריקת משא המבוארת בפסוק באה כתוצאה מעזיבת השנאה, לכן הנקודה הפנימית של הפסוק הוא ענין עזיבת השנאה. וצ"ע²⁰.

20) כששאלתי שאלה זו לאחד, רצה להשיב שזהו אחד מהפירושים בפסוק זה: "כי תראה חמור שונאך . . וחדלת מעזוב לו" (היינו עזיבת השנאה), אלא "עזוב תעזוב עמו" (היינו עזוב השנאה). אבל כמובן שזהו דוחק הכי גדול לומר פירוש מחודש כזה בכתוב (שלא מפירושו בכל מקום).



ז.

מצות ל"ת שלא להקים מצבה; מצות ל"ת שלא להשתוות על אבן

משכית

(הל' ע"ז פ"ו ה"ו. ל"ת יא, יב)

"מצבה" היא "בנין שיהיו הכל מתקבצין אצלה"²¹ ו"אבן משכית" היא "אבן להשתחוות עלי". והנה, בנוגע למצבה כתב הרמב"ם (במנין המצוות ובחילוק המצוות לפי ענייני ההלכות) שהאיסור הוא "שלא להקים מצבה", וכן במשנה תורה כתב "וכל המקום מצבה לוקה", זאת אומרת שעצם מעשה של הקמתה הוא הלאו (ואפי' לפני שנתקבצו אצלה)²².

ברם בנוגע לאבן משכית כתב בחילוק המצוות לפי ענייני ההלכות שהאזהרה היא "שלא להשתחוות על אבן משכית", וכן במשנה תורה כתב "ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עלי" כו"ו היינו שאינו חייב אלא על מעשה ההשתחוי'²³.

ואינו מובן, שהרי לכאורה, מזה שבפסוק²⁴ "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עלי" כתב האזהרה ("לא") על עצם מעשה הנתינה, מדוע אינו לוקה על מעשה הנתינה (כמו מצבה שחייב על עצם מעשה הקמתה).

[והנה בפשטות הי' נראה לומר שאין לחייב על נתינת האבנים כיון שאין בזה מעשה מיוחד של איסור, שהרי הוא דבר הרגיל בכ"מ ליתן אבנים בקרקע (שלא לשם השתחוי')²⁵, וא"כ כל האיסור הוא רק על הכוונה והמחשבה, וכיון שאין לוקין אלא מעשה איסור לכן אינו לוקה עד שיעשה מעשה (השתחוי').]

אבל לכאורה אין לומר כן, שהרי מלשון הרמב"ם בספה"מ משמע שעצם המעשה הוא מעשה המיוחד בשביל השתחוי'. וז"ל בספה"מ: "מלעשות אבנים מוכנות להשתחוות

21) לשון הרמב"ם במשנה תורה.

22) ויש להוסיף, שבכתוב (דברים טז, כב): "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלקיך" לא הזכיר כלל אודות קיבוץ זה (ודלא כבאבן משכית - כדלהלן).

23) והנה במנין המצוות שבראש ספר משנה תורה כתב שהאזהרה היא "שלא לתן אבן משכית", וכן בסה"מ כתב לשון עד"ז ("האזהרה שהוזהרנו מלעשות אבנים מוכנות להשתחוות עליהן כו'"), וכן לקמן בהלכות סנהדרין (פי"ט ה"ד) כתב (במנין הלאוין שלוקין עליהן) "הנותן אבן משכית". וי"ל שנקט כן בג' מקורות אלו רק מפני שכ"ה לשון הכתוב.

24) ויקרא כו, א.

25) לכאורה אף בימיהם (שהי' רגיל בהרבה בתים שלא הי' שום רצפה) הי' (גם) רצפת אבנים (שלא לשם השתחוי') דבר רגיל.

עליהן . . שלא להתדמות לעובדי פסילים, לפי שכך היו עושים אבנים מצוירות משוכללות בעשיתן לפני הפסילים כו" עכ"ל²⁶. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ואולי י"ל בזה, ובהקדם דברי הרמב"ם בכלל העשירי בריש ספר המצות ש"אין למנות את ההקדמות שהן לאיזו תכלית שהיא" (ולדוגמא כמו כל פרשת "קח לך סמים" שהיא רק הקדמה למצות הקטרת הקטורת, ולכן אין מצוה במעשה פטום הקטורת).

ועפ"ז י"ל, שהלאו הוא רק ההשתחוי', ולכן רק זה נמנה במנין המצות, ונתינת האבן אינה כי אם הקדמה להשתחוי' (וכמו כל הדוגמאות שמביא הרמב"ם שם, שאף שכלשון הפסוק משמע שהם מצוה, אעפ"כ אין מצוה בדבר כיון שהם רק הקדמה "לאיזו תכלית")²⁷.

ח.

מצות ל"ת שלא לטע אשירה (הל' ע"ז פ"ו ה"ט. ל"ת יג)

ובמנין המצוות כתב "שלא לטע אילן במקדש". וכן במשנה תורה (פ"ו ה"ט) כתב בביאור מצוה זו "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה כו". ועד"ז כתב גם בסה"מ. והנה מכל הנ"ל משמע שאף שבדרך כלל פירוש "אשירה" הוא אילן של ע"ז²⁸, מ"מ אפילו אם נטעו לשם שמים ג"כ נקרא אשירה. ולהוסיף, שממש"כ בסה"מ משמע שאשירה היא כמו מצבה ואבן משכית, שאף שעשאם לשם שמים, מ"מ אסרם הכתוב כיון שכן הי' מנהג עובדי ע"ז, עיי"ש (ל"ת יא, יב ויג). ולפי זה הי' נראה לומר שיש שני מיני אשירות, ואשר כשמדברים בהלכות איסור הנאה מע"ז (וכמו להלן פ"ח), אז כשכתוב "אשירה" הכוונה לאילן הנעבד, אבל האזהרה בתורה לעשות אשירה מדברת בנוטע לשם ה'²⁹.

אבל לפי הנ"ל יוצא שאשירה הכתובה בתורה היא דוקא הנוטעה לשם ה' (שבזה יש לאו מיוחד, כדמוכח ממנין המצוות של הרמב"ם), וא"כ קשה מ"ש הרמב"ם בפ"ח ה"ג (הובא לעיל) "אילן שנטעו מתחילה שיהא נעבד - אסור בהנאה וזו היא אשירה האמורה בתורה", היינו שהאשירה בכתוב היא אילן הנוטע לע"ז.

(26) ולהעיר שלשונו בסה"מ משמע שחייב על עצם מעשה הנתינה (כדלעיל בהערות).

(27) ואף שכל הדוגמאות שכתב הרמב"ם שם הם מצוות עשה, לכאורה אין סברא לחלק בענין זה בין מצוות עשה למצוות ל"ת.

(28) היינו בכ"מ בש"ס, וכן להלן פ"ח ה"ג "אילן שנטעו מתחילה שיהא נעבד - אסור בהנאה וזו היא אשירה האמורה בתורה".

(29) וראה מש"כ הרמב"ן על הפסוק שמשמע שיש לפרשו שנטעו לשם שמים, עיי"ש.



ולכן נראה לומר להפך, שהרמב"ם ס"ל שרק אילן הנטוע לע"ז נקרא אשירה³⁰.
אלא שלפי זה אינו מובן לאיך גיסא: (א) למה ב"חילוק המצוות לפי עניני ההלכות"
ובכותרת של הלכות ע"ז נקט הלשון ליטע אשירה (כשמדבר על הנוטע אילן במקדש,
כדמוכח ממש"כ במנין המצוות, סה"מ. וכ"מ מדבריו בפ"ו ה"ט (שהם פירוש מצוה
זו³¹)). (ב) למה רק האיסור ליטע במקדש נמנה במנין הלאוין ולא האיסור ליטע אילן
לע"ז³². וצ"ע.

שוב ראיתי שבספר אוצר המלך שולל בהחלט אופן הראשון הנ"ל, עיי"ש³³.



(30) ולפי"ז י"ל שהרמב"ם סובר כמ"ש רש"י על הפסוק, שיש בפסוק זו שני לאוין שונים: (א) "לא
תטע לך אשירה" (היינו ע"ז). (ב) "כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך".
(31) ראה לעיל בארוכה שהרמב"ם מבאר המצוות כפי הסדר שהם במנין המצוות שלפני ההלכות.
וא"כ מזה שבהלכות שמיד לפני"ז (פ"ו ה"ו-ז) מבאר הל"ת "שלא להשתחוות על אבן משכית", ובהלכה
שמיד לאח"ז (פ"ז ה"א) מתחיל לבאר העשה "לאבד ע"ז וכל הנעשה בשבילה" - מוכח שבהלכות אלו
(פ"ו ה"ט-י) מבאר הל"ת "שלא ליטע אשירה".
(32) אם אמנם לומר הרמב"ם פירוש הכתוב כפרש"י (כנ"ל בהערות).
(33) וראה גם מש"כ בספר 'הרמב"ם המבואר' על הלשון בכותרת "שלא ליטע אשירה".



ביאור ברמב"ם הל' סנהדרין בגדר פסק הדיינים בב"ד

דברי הגמ' בסברא אחת משני פסוקים + דברי הרמב"ם שגם בסברא
מפסוק א' + הקושיות ושינוי הגרסא בש"ך + הצ"ע בדברי הש"ך + ענין
הדיינים בפסק דין + הצורך בע"א דיינים בב"ד

הת' דובער שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמ' בסברא אחת משני פסוקים

איתא במסכת סנהדרין¹: "אמרו שנים טעם אחד משני מקראות, מהו? אמר ליה: אין
מונין להן אלא אחד" כלומר, שני דיינים שפסקו דין מסוים מפני אותה סברא, אך כל
אחד למד את הסברא מפסוק אחר בתורה, אינם נחשבים כשני דיינים לעניין פסק הדין,
אלא כאחד.

בטעם הדבר ממשיכה הגמרא: מהפסוק "אחת דיבר אלוקים, שתיים זו שמעתי"
למדים שישנה אמנם מציאות שמפסוק אחד אפשר ללמוד שתי סברות שונות, אך אין
אפשרות ללמוד את אותה הסברא משני פסוקים שונים. ולכן מוכרח שבמקרה ושני
דיינים לומדים את אותה הסברא משני מקומות שונים, אחד מהם טועה בוודאי בלימודו
ולכך מחשיבים אותם רק כדיין אחד לעניין פסק הדין².

(1) ל"ד ע"א.

(2) על פי פירוש רש"י שם.



ב.

דברי הרמב"ם שגם בסברא מפסוק א'

הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק י' הלכה ה' מביא את הדין הזה להלכה אך בהוספה מדילי': "שנים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות, אין נמנין אלא כאחד". היינו, במקרה ששני הדיינים פוסקים דין מאותה סברא ושניהם לומדים את הסברא מאותו פסוק – ודאי שייחשבו לעניין פסק הדין רק כדיין אחד. החידוש הוא, שגם אם הדיינים למדו את אותה הסברא משני פסוקים שונים לא נחשיב אותם כשני דיינים אלא כדיין אחד. וכן פירש ה'כסף משנה' את דברי הרמב"ם.

אך עניין זה דורש ביאור:

מהיכן לומד הרמב"ם את הדין שאף אם שני הדיינים אמרו סברא אחת מאותו פסוק ייחשבו רק כאחד? כל דברי הגמרא בסנהדרין הם רק מפני ש"אחת דיבר אלוקים, שנים זו שמעתי" ולא שייך להיפך, ואם שני דיינים אומרים סברא אחת משני פסוקים מוכרח שאחד מהם טועה. אך במקרה ששני דיינים אומרים טעם אחד מאותו הפסוק – מנא ליה שייחשבו רק כאחד? ואדרבה: במקרה כזה אין חשש שאחד מהם טועה – שהרי שניהם אומרים את אותה הטענה ומאותו מקור. וכמ"כ הקשה בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם.

ג.

הקושיות ושינוי הגרסא בש"ך

וביותר הקשה הש"ך³:

א. לפי דברי הרמב"ם משמע שבמקרה ויבוא רוצח לבית דין, ורוב דייני בית הדין יפסקו להורגו מחמת איסור 'לא תרצח' – לא יהרגוהו מפני שלכולם יש טעם אחד וכולם ייחשבו כדיין אחד בלבד! דבר זה הוא היפך הסברא לגמרי.

ב. לפי דברי הרמב"ם ששני דיינים שאמרו טעם אחד בכל אופן ייחשבו כדיין אחד, יוצא שהפסק דין יקבע לפי כמות הסברות והטעמים שנתנו הדיינים במקרה ולא לפי כמות הדיינים המחייבים או המזכים. לפי זה יוצא שבכדי לחייב אדם בבית דין הגדול של ע"א דיינים יצטרכו 36 סברות לחיוב ורק כך יהיה רוב סברות. ודבר זה אינו עולה על דעת הישר שבמקרה אחד יהיו כל כך הרבה סברות לחיוב ולפטור.

מחמת כל הנ"ל מכריח הש"ך שהוספת המילה 'אפילו' בדברי הרמב"ם היא טעות סופר. וממילא גם הרמב"ם סבור שרק אם אמרו טעם אחד משני מקראות נחשבים כדיין

אחד, אך כשאמרו טעם אחד מאותו מקור – ודאי שייחשבו לעניין פסק הדין כשני דיינים.

ד.

הצ"ע בדברי הש"ך

אך דברי הש"ך בזה תמוהים הם. דהנה בפרק י"ב מהלכות סנהדרין הלכה ג' כותב הרמב"ם שביום שלמחרת הדיון מזכירים סופרי הדיינים⁴ מי מהדיינים נטו לחיוב ומי נטו לפטור ומאיזה טעם נטה כל דיין בשיטתו. ובסיבת הזכרת טעמי וסברות הדיינים ולא רק את נטייתם לחיוב או לפטור (דלמאי נפקא מינה?) כותב הרמב"ם: "ואם טעו בדבר ולא ידעו מי הם שחייבו או זיכו מטעם אחד שאינן נחשבים אלא כאחד" – דהיינו, הסיבה שסופרי הדיינים מזכירים את סברות הדיינים היא כדי לראות האם יש מהדיינים שפוסק מאותו טעם של חברו ואז לא ייחשבו לעניין פסק הדין אלא כדיין אחד.

משמע מדברי הרמב"ם, שאף אם שני הדיינים אמרו טעם אחד מפסוק אחד (שהרי בהלכה זו לא מוזכר 'משני מקראות') ייחשבו רק כדיין אחד – ולא כדברי הש"ך שמשמיט את המילה 'אפילו' בדברי הרמב"ם.

(ודוחק לומר שהרמב"ם בהלכה זו סומך על דבריו בפרק עשירי, שהכוונה היא דווקא שפסקו משני מקראות – דהוי ליה לחזור על כך גם כאן). ולפי זה הדרן קושיות הש"ך על הרמב"ם לדוכתא.

ה.

ענין הדיינים בפסק דין

אלא נראה לבאר דברי הרמב"ם בדרא"פ:

לרמב"ם הסברא פשוטה, שבמקרה ששני דיינים אומרים טעם אחד מפסוק אחד ייחשבו לעניין פסק הדין כדיין אחד (כדלקמן), אך סברא זו אינה מחייבת שגם במקרה ששני דיינים שאמרו טעם אחד משני פסוקים ייחשבו כדיין אחד. ועל זה באה הגמרא בסנהדרין ומחדשת שאפילו במקרה שהדיינים לומדים משני פסוקים שונים בכ"ז ייחשבו רק כדיין אחד.

והביאור בזה: כשיש ויכוח האם אדם זכאי או חייב בעניין מסוים ושני אנשים מצדדים בזכותו של האדם ואילו השלישי מצדד לחובתו, מסתבר שהאדם זכאי בנושא המדובר.



מפני שגם סברות החיוב וגם סברות הפטור אינן מוכרחות בוודאות, ולכן ככל שיותר אנשים יצדדו בסברא מסוימת הם יאמתו יותר את הסברא והיא תתברר כיותר נכונה לעומת הסברא השנייה.

לא כן הדבר כאשר מדובר אודות בית דין במובנו ההלכתי. בנוגע לבחירת הדיינים לבית דין⁵ כותב הרמב"ם: "צריך שיהיה בכל אחד מהן שבעה דברים, ואלו הן: חכמה, ויראה, וענווה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב", כמו כן צריכים הדיינים שיהיו סמוכים איש מפי איש וכמו"כ יש עוד דינים רבים הנדרשים מהדיין בפסיקת הדין. יוצא מזה, שדיין היושב בבית דין לדון בדין תורה צריך להיות מושלל מכל נטייה חיצונית וכל מגמתו תהיה להגיע לנקודת האמת בדין.

לפי זה, כשדיין פוסק פסק מסוים על פי סברא, ולעומתו יש דיין הפוסק הפוך על פי סברא אחרת, לא נכון יהיה לומר ששתי הסברות אינן מוכרחות ומחויבות – כי אף שיתכנו טעויות לדיין בבית דין, אך על דרך הרוב כשדיין נבחר על פי גדלות חוכמתו, שנאת הבצע שלו, רדיפת האמת וכללי התורה, הדיין יגיע לסברא אמיתית ונכונה המבוססת על כללי התורה. לכן, במקרה כזה נצטרך לומר שגם הסברא לחיוב היא סברא אמיתית על פי כללי התורה וגם הסברא לפטור היא סברא אמיתית על פי כללי התורה, אלא שכל דיין הגיע בשכלו לסברא אחרת משל חברו על אף שהם שתי סברות אמיתיות⁶.

ועל פי זה, כשדיין פוסק פסק מסוים ודיין שני מצדד בסברתו – אין כל משמעות בדבריו של השני. כי במקרה כזה אין צורך בביסוס הסברא על ידי כמות גדולה של דיינים שיצדדו בה, מפני שהסברא מבוססת ומאומתת מעצם היותה סברא של דיין בבית דין. ולכן כמות הדיינים הפוסקים את הפסק דין אינה חשובה אלא כמות הסברות לחיוב או לפטור היא זו שתכריע את הדין, מפני שכל סברא היא סברא אמיתית ונכונה על פי תורה.

ובזה מתבארים דברי הרמב"ם: "שנים שאמרו טעם אחד" מפסוק אחד, ודאי שייחשבו כאחד כי אין משמעות בבית דין לכמות הדיינים המצדדים בסברא אלא לכמות הסברות. והחידוש הוא ש"אפילו משני מקראות" שבכזה מקרה היה ניתן לומר שכן ייחשבו כשניים כי ישנם שני פסוקים המצדדים בפסק והוי כאילו ישנם שתי סברות – גם במקרה כזה ייחשבו כאחד כדברי הגמ' "אחת דיבר אלוקים".

(5) ואפילו של שלשה!

(6) הל' סנהדרין פ"ב ה"ז.

(7) כ"א מצד שורש נשמתו, בחסד וכו' כמבואר בהקדמת המלקט ללקוטי אמרים ועוד.

(8) ע"ד אלו ואלו דברי אלקים חיים.

ו.

הצורך בע"א דיינים בב"ד

ובביאור השאלה הב' של הש"ך (מהיכן ימצאו בכל דיון 36 סברות) נראה לומר: גם בבית דין הגדול של ע"א דיינים אין הכרח שבכל דיון יהיו 71 סברות, אלא גודל מס' הדיינים של הבית הדין מגדיל את האפשרות לריבוי טענות וסברות בדיון. ולכן, אף אם בפסק הדין בפועל יהיו רק מיעוט סברות והדיינים ייחשבו כמיעוט דיינים, הפסק יהיה פסק, מכיוון שהוא נידון בבית דין שהייתה בו את היכולת לקבלת 71 סברות לחיוב ולפטור ולאו דווקא שצריך ריבוי סברות גם בפסק הדין.

וממילא גם במקרה ויבוא רוצח לבית דין וכל הדיינים המחייבים יפסקו⁹ לחיובו משום 'לא תרצח' – ודאי שיתחייב, מכיוון שדנו אותו בבית דין כשר עם כמות הדיינים הנדרשת, על אף שלבסוף כולם נחשבו כאחד, זה לא מפריע לפסק הדין.

לפ"ז יוצא, שבמקרה שרוב הדיינים פסקו לחיוב מאותה סברא ומיעוט הדיינים יפסקו לפטור אך מסברות שונות – הדין יצא לפי המיעוט, משום שהפסק דין נקבע לפי כמות הסברות. וכל הצורך של כמות הדיינים הוא רק שבשעת הדיון יהיה את כמות הנצרכת.



(9) כמובן במקרה שלא כולם פתחו לחיוב.



שער תורת רבינו



חפצא דקדושה בקרבנות שלפני מ"ת

החידוש בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א + השינוי בשיחת ש"פ בהעלותך
שנשאר בצ"ע + ביאור מחודש בחילוק שבין ב' השיחות + הטעם
שנעשה חפצא דקדושה גם ללא ציווי + ההוספה בש"פ לך לך בקדושת
המזבחות

הרב בנימין שי' וילהלם
נר"נ בשיבה

א.

החידוש בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א

מבואר בכ"מ¹ החילוק שבין קיום המצות שע"י האבות לבין קיומם כפי שנתחדש
לאחר מתן תורה, שלפני מתן תורה האלקות לא חדרה בעולם, ולכן החפצים שאיתם
נעשו המצוות, לא חדרה בהם קדושה ולא נעשו "חפצא דקדושה". משא"כ לאחר מתן
תורה, נתבטלה המחיצה שבין ה"תחתונים" ל"עליונים", וע"י (חלק² מ)המצות ממשיכים
קדושה בהחפצים שאתם ובהם קיים המצוה.

אמנם, גם להאבות ניתנה מצוה אחת שתהי' כדוגמת המצות שלאחר מתן תורה,
שע"ז ניתן כללות הכח לבניהם - "מעשה אבות סימן (ונתינת כח³) לבנים" - להמשיך
ולהחדיר קדושה בתוך העולם. וזוהי מצות "מילה", שבה נמשך קדושה גם לפני מתן
תורה, שלכן כאשר רצה אברהם אבינו להשביע את אליעזר לקיים את שליחותו, ציווה
אותו "שים נא ידך תחת ירכי", "לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה⁴", אף
שזהו היפך הצניעות, משום שזה הי' החפץ היחיד שנעשה "חפצא דקדושה" לפני מתן

(1) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"א ע' 40. ח"ג ע' 757. ח"ה ע' 79 ואילך. שם ע' 88 ואילך. חט"ז ע'

213. ועוד.

(2) משא"כ במצות צדקה וכוי"ב שאין קדושה במעות - לקו"ש חח"י ע' 88 הע' 34.

(3) כן מבואר הכוונה ב"סימן לבנים" בלקו"ש ח"ג שם ובכ"מ.

(4) חיי שרה כד, ב ופרש"י שם.



תורה.

אך בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א בשוה"ג להערה 50, מחדש ש"כיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה⁵⁵.

ולפ"ז הדרא קשיא לדוכתא, כפי שמעיר שם (בהערה 50), מדוע לא היתה נקיטת החפץ בחפצא דקרבנות אלא במילה דוקא, אף שזה היפך הצניעות?

ומתרץ "די"ל שבזה מרומז שתכלית השלימות דהתגלות אלקות בעולם שנעשה חפצא דקדושה הוא בישראל דוקא, כבמילה דאברהם", "משא"כ מילת אליעזר עבד אברהם (ועפ"ז יומתק שלא השביעו במילתו הוא)⁵⁶.

ונקודת הענין בקצרה: אמיתית מציאותו של יש הנברא הוא יש האמיתי, שכן כח הבריאה דיש מאין הוא בעצמותו ית' ש"הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין⁵⁷". אך בנבראים גופא ישנו הבדל בין כח העצמות כפי שהוא בעולם, לכפי שהוא בישראל. כי זה שהמציאות דעולמות הוא העצמות - הכוונה בזה היא, שהעצמות "הוא המהווה אותם . . ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" (ד"ה ולקחתם לכם תרס"א), משא"כ בישראל - מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות.

וזוהו הטעם ש"שתכלית השלימות דהתגלות אלקות בעולם שנעשה חפצא דקדושה הוא בישראל דוקא", משום שבהם ה"התגלות אלקות" קשור למציאותם גופא, משא"כ בקדושה כפי שהיא במציאות העולמות וחפציה.

ב.

השינוי בשיחת ש"פ בהעלותך שנשאר בצ"ע

אמנם בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א, וכן בשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב, מובא ג"כ ש"מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה", אך שם רק מעיר שלפ"ז "צ"ע הטעם שלא השביע (אברהם) אותו (את אליעזר) בחפצא דקדושה",

55) ואע"פ שמסיים "ועצ"ע", הנה לשון זה מובא גם בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א בהערה 56 (כדלקמן), ושם אינו כותב צ"ע (על סברא זו), וכן בשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב הערה 86.

56) שוה"ג שם. והמעלה בזה, נראה לבאר בפשטות, שזהו פחות "היפך הצניעות".

57) ראה לקו"ש ח"ב ע' 75 וש"נ. וראה גם סה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 118 הע' 33; 35 ובשוה"ג. ועוד.

וראה סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב ע' 520 הע' 42.

58) אגה"ק ס"כ - קל, ריש ע"ב.

59) שיחת ש"פ בהעלותך שם הערה 59, ועד"ז גם בשיחת ש"פ לך לך הע' 86.

ואינו מביא הביאור הנ"ל מש"פ נשא, וטעמא בעי.

ובפשטות י"ל שהביאור בש"פ נשא הוא ע"פ פנימיות הענינים, שכן שם הביאור מובא אגב ביאור החילוק שבין כח העצמות שבישראל לכפי שהוא בעולם, משא"כ בש"פ בהעלותך (ועד"ז בש"פ לך לך¹⁰) שמדבר יותר ע"ד ההלכה, וע"ד ההלכה (בפשטות) אין מקום לחלק בין "חפצא דקדושה" שבבנ"י (הברית) לבין שאר החפצים¹¹. ועוד, ששם בא להדגיש את החידוש בהחדרת קדושה בחפץ גשמי, וע"כ לא הביא ביאור הנ"ל ה"ממעט" בהחדרת הקדושה בהחפצא, משא"כ בשיחה דש"פ נשא בה אדרבה בא לבאר המעלה בגילוי שבישראל ביחס להגילוי בעולם.

ג.

ביאור מחודש בחילוק שבין ב' השיחות

אך אולי יש לבאר באופן אחר, ובהקדים:

בשיחה הנ"ל דש"פ בהעלותך ה'תנש"א¹², מבאר אשר הכח שניתן מהקב"ה ליהודי לקיים מצוה עם חפץ גשמי באופן שהגשמי עצמו נעשה חפצא של קדושה, הוא באופן של "עולה מאלי", שכביכול אינו זקוק יותר לכח עליון (וכח האדם) להמשיך בו קדושה.

ובהערה 69:

"ויש לומר הטעם לזה, שהוא מצד כח העצמות שביש הנברא (גשמיות העולם), ש"הוא לבדו (מהותו ועצמותו) בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש" . . . שענין זה מתגלה בהעולם ע"י קיום התומ"צ בגשמיות העולם . . .

ואולי יש לומר באופן אחר, שמכיון שהוא ית' כל יכול, ואינו מוגדר בשום גדר ח"ו - הרי ביכלתו ליתן כח בהנבראים, שלאחרי שממשיכים בהם קדושה (ע"י קיום מצותו של הקב"ה) ה"ז "עולה מאלי". וע"ד המדובר במ"א¹³ בנוגע להתהוות הנבראים, שביכלתו ית' להמציא הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו . . . מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות" . . . אבל בנוגע להתהוות - יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרבותיו, שההתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש . . . משא"כ בנוגע להמשכת

(10) אלא ששם מציין כמראה מקום לשיחת ש"פ נשא.

(11) ואדרבה, הנקיטת חפץ צריכה להעשות ע"י ס"ת (או תפלין) דוקא. שבועות לח, סע"ב. רמב"ם הל' שבועות פ"א הי"א; הי"ב. שו"ע חו"מ ספ"ז סי"ג. וראה לקו"ש ח"א ע' 37 ואילך בטעם הדבר, והטעם שאצל אברהם הי' אפשר לקיים זאת במילה.

(12) ע' 608.

(13) לקו"ש חכ"ז ס"ע 252 ואילך. ועוד.



הקדושה בהנבראים, י"ל שלאחרי שנמשך פעם הא' הקדושה בתוכם (ע"י קיום מצוה בדבר הגשמי), הרי הקדושה "עולה מאלי", כנ"ל¹⁴.

ואולי יש לומר, שלפי זה אין לבאר כהביאור בש"פ נשא, משום שלפי זה נמצא שהקדושה שחודרת בגשמי ע"י קיום המצוה - חודרת בה באופן שהקדושה מתאחדת עם החפץ הגשמי לגמרי באופן שהקדושה "מתייחסת"¹⁵ להגשמי. וא"כ, יש לומר שאין (כ"כ¹⁶) חילוק בין הקדושה¹⁷ שבחפצא דקדושה שבגוף של יהודי לשאר חפצי קדושה בעולם.

ולכן בשיחת ש"פ בהעלותך, שם מבאר את החידוש שבהמשכת הקדושה בחפץ גשמי דעולם, אינו מתרץ כבשיחת ש"פ נשא הטעם לכך שאברהם השביע דוקא ע"י נקיטת חפץ דמילה, אלא נשאר בצ"ע.

ד.

הטעם שנעשה חפצא דקדושה גם ללא ציווי

אך עדיין צריך ביאור בגוף הסברא המובאת בשיחות אלו, ש"כיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה".

מבואר בכ"מ¹⁸ שהטעם לכך שאברהם אבינו לא קיים את מצות מילה לפני שנצטווה על כך, אע"פ שקיים את כל התורה כולה עד שלא ניתנה¹⁹, כי הכח להחדיר קדושה

14) ומסיים שם: "ועצ"ע ואכ"מ". ולהעיר משיחת ש"פ קרח ה'תנש"א (שם ע' 654) הע' 51, שם מציין לשיחת ש"פ בהעלותך ולהערה שבפנים.

15) בשונה מ"כח העצמות" שמהווה את היש הגשמי, ש"אינה מתייחסת אליהם ואינה מתגלה בהם" (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א עמ' 118 הערה 35), משא"כ הקדושה שנמשכת ע"י מצוה, כנ"ל בפנים.

16) אך ע"פ המבואר בסה"ש ה'תשמ"ח שבהע' 6 י"ל שעדיין ישנו חילוק, שזה שבהחפץ הגשמי הקדושה חודרת עד כדי כל שזה נעשה "עולה מאלי", הרי זה שייך רק מצד "נמנע הנמנעות" (כמובא בפנים), וא"כ הרי שאי"ז ממש מצד המציאות הגשמית שמצ"ע לא שייך שהקדושה תחדור בו. "משא"כ בישראל (ש)מציאותם גופא (גם מצד בריאתם) הוא, כביכול, העצמות", הרי שהמשכת הקדושה בהם ע"י מצוה היא מצ"ע.

17) היינו הקדושה הנמשכת ע"י היותו מצוה שזהו מה שנצרך לצורך שבועה (כמבואר בלקו"ש ח"א שבהע' 11), אך לכאורה ישנה הקדושה בגוף של יהודי מצ"ע ללא קשר לקיום מצוה, שזה קשור לכח העצמות שבו, כנ"ל הע' 16, "דגופא דילהון קדישא" (זח"ג ע, ב. הובא בקשר לכח העצמות שבהגוף בסה"ש ה'תשמ"ח שבהע' 6).

18) ראה במקומות שנסמנו בהע' 1.

19) קידושין פב, א. יומא כה, ב.

בגשמי הוא רק ע"י ציווי מלמעלה, שזהו הנתינת כל ע"ז, וכיצד אפשר לומר שהקרבנות שלפני מ"ת ה' להם גדר של חפצא דקדושה, והרי לא ה' ע"ז ציווי?²⁰

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במ"א²¹, שדוקא ענין הקרבנות שייך באופן מיוחד גם טרם קבלו את התורה - מתן תורה. כי קרבנות, גם לאחר מ"ת, אע"פ שהם מהתרי"ג מצות, אבל בפעולתם (במילא - במהותם) הם למעלה מתורה ומצוות, ומכפרים על (ומשלימים) החסרון שע"י העדר התומ"צ.

ובסגנון אחר: כשיהודי מביא קרבן לה', הוא מבטא בזה את "קרבנו" לה', הקשר עם הקב"ה, שיש לו בעצם כיהודי, שאינו תלוי בקיום התומ"צ (ולכן גם אינו נפחת בהעדר קיומן) - הקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה שלמעלה מתומ"צ, שמגיע מצד בחירתו ית'.

ומבאר שם, שלכן לקרבנות שנח הקריב לאחר המבול - היתה שייכות לקרבנות שלאחר מ"ת, כי הקרבת קרבנות אלו דנח היתה כהודאה לה' שהצילו מהמבול - "ויזכור אלקים את נח גו"²². שזכירה זו היתה "מצד עצם מעלת נשמות ישראל", ולכן אע"פ שנח ה' לפני מ"ת, ואפילו לא ה' כפי האבות שמהם היתה ההתחלה של עם ישראל - כשמם אבות, אע"פ כ היתה לו שייכות לנשמות ישראל, שלכן היתה בו הזכירה "מצד עצם מעלת ישראל". וממילא גם הקרבנות שהביא בהמשך לזכירה זו, היתה להם שייכות לקרבנות של בנ"י לאחר מ"ת. ע"כ תוכן המבואר שם.

ומזה מובן במכ"ש בנוגע לקרבנות של אברהם אבינו (מהאבות), שלקרבן שלו ישנה שייכות לקרבנות שלאחרי מ"ת. ואע"פ שאין עליהם ציווי, הרי ענין הקרבנות הוא (כנ"ל) הקשר שבין בנ"י להקב"ה שלמעלה מציווי, ולכן יש לומר שזה שאין עליהם ציווי אינו מעכב, ושייך שיהי' להם גדר של חפצא דקדושה מצד זה שמבטאים את הקשר העצמי.

20) גם צריך בירור מתי ה' יכול אברהם להשביע בקרבן, שהרי (כמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 215) אפילו במצוה שיש עלי' ציווי, למרות שגם "קודם מעשה המצוה של האדם", מצד הציווי עצמו "נתחדש" ה"מציאות" של "קדושה-חלות" על חפץ שאתו מקיימים מצוה, הרי מובן ש"חפץ דקדושה" הוא נעשה רק "בעת קיום המצוה", בשעה שמקיימים בפועל מצות תפלין עם התפלין, מצות נטילת ד' מינים עם האתרוג וכו' וכיו"ב.

וא"כ, אפילו נאמר שבקרבנות ישנו גדר דחפצא דקדושה גם ללא ציווי, אינו ברור מתי ה' יכול אברהם להשביע בו בנקיטת חפץ, שהרי לפני העלאתו כעולה לה' אינו חפצא דקדושה שהרי עדיין לא נשלמה פעולת ההקרבה, ולאחמ"כ - הרי נשרף כולו, ובמה יעשה "נקיטת חפץ"?

אך יש לומר שהי' יכול להשביעו בקרבן בין השחיטה (שכבר נעשתה פעולה) לשריפתה. ועצ"ע.

21) לקו"ש חכ"ב ע' 2 ואילך.

22) נח ח, א.



[ויש להעיר גם מהמבואר²³ בנוגע לקרבנות הנשיאים, שהעילוי שנתחדש בקרבנות שהובאו במזבח המשכן לגבי הקרבנות שהקריבו לפני מ"ת, הוא, שכל יהודי יש לו היכולת לקחת בהמה של חולין וכו', ולעשות ממנה קרבן לה' באופן שרואים בעיני בשר כיצד היא נעשית דבר קדוש, ע"י שמקריבים את הבהמה על המזבח והאש מן השמים אוכל את הקרבן.

ולכאורה מדוע מדגיש בשיחה זו ש"רואים" כיצד זה נעשה קדוש²⁴, והל"ל שבכלל נעשה קדוש?

ואולי מרמז בזה, שיש מקום לומר שישנה קדושה גם בקרבנות שלפני מתן תורה, ומה שהתחדש (בנוגע לקרבנות עכ"פ) לאחר מ"ת - הוא שרואים זאת בגלוי].

ומש"כ בשיחה שזהו משום ש"שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה'", י"ל שאין הכוונה שבגלל "שמשנתנה מציאותו" לכן יש לו "הגדר דחפצא דקדושה", אלא שזהו כ"הוכחה", דמאחר וכל ענין הקרבן הוא שנעשה עולה לה' - היינו שלא אומרים שאין חשיבות בקרבנות אלו, ושהקרבנות שלפני מ"ת היתה כ"שרפה" בעלמא, אלא שזה אכן נחשב שנשתנה ונעשה "עולה לה'", ע"כ מסתבר לומר שיש לו הגדר דחפצא דקדושה, אך הביאור כיצד נעשה חפצא דקדושה - י"ל שהוא ע"פ הנ"ל. ועצ"ע.

ה.

ההוספה בש"פ לך לך בקדושת המזבחות

עוד יש להעיר שבשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב, כותב ש"מסתבר לומר, שגם בקרבנות (וכן בהמזבחות) שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה", היינו שמוסיף (בחצע"ג) חידוש נוסף: שלא רק להקרבנות שלפני מ"ת ישנו גדר דחפצא דקדושה, אלא גם להמזבחות.

ואולי יש לומר הענין בזה, שמאחר וכל ענין המזבח הוא שיקריבו עליו קרבנות, הרי שגם המזבח נבנה ע"מ שיהי' מזבח לה', ולכן כפי שבנוגע לקרבנות ישנו הגדר דחפצא דקדושה, ה"ה גם למזבחות.

ועפ"ז יומתק מה שמבואר במ"א²⁵ שבערב מ"ת משה רבנו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, כי בזה מודגש התכלית של מ"ת, לעשות מהעולם חפצא דקדושה ולזכך את

(23) לקו"ש חח"י ע' 86 ואילך.

(24) וכן כמה פעמים במהלך השיחה.

(25) לקו"ש חכ"ח ע' 16 ואילך.

גשמיות הגוף והעולם. וענין זה ניכר בגלוי בענינם של המזבח והקרבנות - שמאבנים גשמיות עושים מזבח לה', ושבהמה גשמית נקרבת ומתעלה מחול עד שנעשית קדושה בגלוי²⁶.

[ולהעיר גם מהשקו"ט²⁷ בענין לשמה בבנין המזבח, שיש מקום לומר שה"לשמה" בבניתו הוא (בשונה משאר הכלים) לא רק כפרט בבנית המקדש, אלא גם לשם עצמו].
ועצ"ע בכל הנ"ל, ואשמח לשמוע דעת המעיינים.



(26) אלא ששם מבאר שהמזבח וקרבתו של ערב מ"ת, הי' להם הגדר כלאחרי מ"ת, עיי"ש.

(27) לקו"ש חכ"א ע' 255 הע' 38 - מצוין גם בשיחה הנ"ל הע' 75.

"קם רבה ושחטיה לר' זירא"

ביאור הרבי ב"קם רבה ושחטיה לר' זירא" • סתירת סברות ר' זירא ורבה • שאלה כעין זה בשקו"ט בין משה ובני ישראל ע"פ השיחה • חילוק בין גילוי עצם הנשמה ע"י משה לבין כמו שהיא מושרשת בהעצמות • ביאור בכל הנ"ל ע"פ החילוק בין משה לשבג"י אחרי גילוי עצם הנשמה • תוספת ביאור ע"פ הנ"ל בג' תקופות בדורו של נשיא דורינו

הת' שמואל אליהו שלום שי' אסולין
תלמיד בישיבה

א.

ביאור הרבי ב"קם רבה ושחטיה לר' זירא"

איתא בגמרא מסכ' מגילה: "אמר רבא מיחייה איניש לבסומי (להשתכר ביינן) בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ובהמשך לזה: "רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו), קם רבה ושחטיה לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי". לשנה אמר לי' נתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

ומבאר כ"ק אדמו"ר² העניין, דלכאורה איך יתכן אצל רבה העניין דשפיכות דמים. והעניין הוא על דרך מ"ש לגבי "שני בני אהרון בקרבנותם לפני ה' וימותו", אע"פ שנאמר עליהם "בקרבי הקדש" יותר ממשה ואהרון, ומבאר ע"פ אור החיים הקדוש שמתו מפני תשוקתם להתקרב להקב"ה. והפירוש בשתויי יין, הכוונה על סודות התורה שנמשלו ליינן.

וע"פ השל"ה דמצינו "קדושים אשר בארץ" . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי

(1) ז, ב.

(2) ללקו"ש חלק לא, פורים ב'

בסעודות גדולות . . . היתה כוונתם בזה לש"ש כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא ומתוך כך אומרים ד"ת על השולחן הרבה מאוד וכפליים לתושיה . . . דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה . . . "

ועפ"ז מוכן מיתת ר' זירא שהיתה ע"ד מיתת נדב ואביהוא. היינו כלות הנפש ע"י רוב "שתי" (גילוי) של "יין" שבתורה (סודות התורה).

וממשיך הרבי לבאר הענין ד"קם רבה שחטי' לר' זירא". איתא בגמרא "אין ושחט אלא ומשך" היינו שתוכן עניין השחיטה הוא העלאה, כמו שבשחיטת בהמה כפשוטה מכשירים את הבהמה לאכית אדם, ועי"ז מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר, ובעניננו הפירוש ד"רבה שחטי' לר' זירא" הוא שרבה משך והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך (י"ז שגילה לו סודות ורזין דתורה עמוקים ביותר בערך לימודו הרגיל לפי דרגתו) ודבר זה הביאו לכלות הנפש כפשוטו ממש, וכמו נדב ואביהוא.

ושואל הרבי דלכאורה איך יביא רבה את ר' זירא לכלות הנפש, היפך הכוונה שצ"ל "לשבת יצרה" נשמות בגופים דוקא – כי רבה אמר והעריך את ר' זירא שהוא בערך דרבה ולא יבוא לכלות הנפש.

ובעומק יותר י"ל: כיון שרבה הי' בכוחו לפעול "ואחיי" – להחזיר נשמת ר"ז לגופו, לכן לא היה זה בסתירה להכוונה דנשמות בגופים דוקא, כי כלות הנפש אצל ר' זירא הי' רק ענין ארעי במשך ימי הפורים משא"כ "למחר בעי רחמי ואחיי", בהתאם לכוונה העליונה – דנשמות בגופים דוקא, ע"ד "נכנס בשלום ויצא בשלום".

ועפ"ז מבאר הרבי את המשך סיפור הגמרא "לשנה אמר לי' נתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

לא זו בלבד שרבה לא הצטער על מה שאירע בסעודת פורים הקודמת אלא אדרבה – הוא הזמין את ר' זירא לערוך סעודת פורים יחדיו גם בשנה זו, מתוך כוונה שגם שהנה זו יפעל אצל ר' זירא עילוי גדול כזה עד כלות הנפש, וכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים – הרי לאחר סעודת פורים יחזור ויחייהו, ויהיו בר' זירא ב' המעלות: העילוי דכלות הנפש ועילוי דמילוי הכוונה של נשמות בגופים.

וע"ז ענה לו ר' זירא "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא" הוא חפץ ומשתוקק לעילוי דכלות הנפש [ע"ד "מתי יבוא לידי ואקיימנו"] ומשום זה הי' רוצה לערוך סעודת פורים ביחד עם רבה גם השנה. אבל אעפ"כ, מכיוון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים, חושש הוא שלאחרי שיגיע לכלות הנפש שוב לא תרצה נשמתו לרדת ולהתלבש בגופו, ומי יודע אם גם בפעם הזאת יצליח רבה לפעול נס כזה שנשמת ר"ז תרצה לירד ולהתלבש עוה"פ בגופו – "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ע"כ גוף השיחה.



ב.

סתירת סברות ר' זירא ורבה

ולכאורה צ"ל ממה נפשך אם רבה הי' בכוחו לפעול "ואחיי" שלא יעמוד בסתירה לכוונה של נשמות בגופים, מה הטענה של ר' זירא "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", הרי רבה כן פועל ש"בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ואת"ל שר"ז חשש שלא יוכל לפעול נס כזה של תחיית המתים, וכמו שמוצאים ש"בעי רחמי" א"כ יש כאן עכ"פ בדקות סתירה לכוונה דנשמות בגופים, וחוזרת השאלה מה חשב רבה.

ועוד צ"ל את ההוראה הרבי כותב דכיון שלהלכה נפסק בשו"ע שיש חיוב לבסומי בפוריא עד דלא ידע ואין חוששים שיסתעף מזה דבר שאינו רצוי כו'. ומזה מסיק הרבי שבפורים ניתן הכח לכאור"א מישראל לקיים "שתי" זו ולהגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו, מבלי חשש שמעבודה זו יבוא לידי הנהגה של התבודדות ופרישות שן העולם היפך הכוונה של "לשבת יצרה". אלא אדרבה ע"י קיום חיוב זה ביום הפורים, יתוסף לו חיות בעבודת ה' במשך כל השנה כולה, בעשיית דירה לו ית' בתחתונים – נכנס בשלום ויצא בשלום.

ולכאורה צ"ל מדוע למסקנא מתעלמים מהכוונה של נשמות בגופים, "המבטלת מציאותו". ועוד איך הנהגה כזו מביאה להצלחה בעבודת ה', שעכ"פ נראים כסותרים.

ג.

שאלה כעין זה בשקו"ט בין משה ובני ישראל ע"פ השיחה

ויש לבאר, ובהקדים, דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ יתרו³, בענין עשרת הדברות, שטענו בני, שאין ביכלתם לשמוע את "קול הוי' אלקינו עוד", ובקשו ממשה "ואת תדבר אלינו". ואשר על כן טען משה (רש"י), שמשעותה של "ואת" – לשון נקבה – היא "התשתם כחי כנקבה שנצטערת עליכם ורפיתם את ידי . . וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני".

כלומר לפי הערכתו של משה את ישראל, היה עליהם לרצות ולשאת לימוד התורה "מפי הגבורה", אך הקב"ה קבל את טענת ישראל "היטיבו כל אשר דברו".

וקשה להבין: ההבדל בין דרגת ישראל כפי שהוערכה על ידי משה (שביכלתם ללמוד מפי הגבורה) לבין דרגתם כפי דרגתם למעשה (שהם זקוקים ללימוד מפי משה) הוא עצום, וכיצד ייתכן לומר, שמשה רבינו, הרועה ומפרנס של כלל ישראל, לא העריך,

כביכול, כלל לפי האמת את מצב צאן מרעתו.

ומסביר הרבי: אין הכוונה לכך, שמשנה רבינו טעה, ח"ו, בהערכת מצבם של ישראל, אלא הכוונה היא, שכאשר משה רבינו מביט על ישראל, והם נמצאים יחד עמו, הם אכן באמת בדרגה גבוהה יותר, כך שביכולתם ללמוד תורה מפי הגבורה, כיוון שמשנה מרומם ומקרבם אל הדרגה שלו, ולפיכך כשם שהוא למד תורה מפי הגבורה, כך הוא משפיע שגם ישראל יוכלו ללמוד מפי הגבורה.

אך ישראל טענו: יכולתם ללמוד מפי הגבורה נובעת הכך שמשנה מרומם לדרגה זו, אך הם מבקשים "לקבל" את התורה בכלי ההבנה שלהם בכוחם העצמי, במצב שבו הם שרויים מצד עצמם. על כך אמר הקב"ה "היטיבו כל אשר דברו" הכי באופן כזה תיקלט התורה בפנימיותם. ע"כ גוף השיחה.

וגם כאן צ"ל ע"ד מה שנשאל לעיל, אם "היטיבו כל אשר דברו" הרי משה (שהוא מרכבה לאלוקות) היה צריך להבין שזה מה שנצרך בעשרת הדברות, זה הכוונה שיקלט בפנימיותם.

ע"פ הנ"ל הרבי מבאר בשיחה את חידושו של יתרו, שהציע למשה לשים שרי אלפים וכו'. משה רצה שישראל יקבלו את דיני התורה מפי משה, שהוא שמע מפי הגבורה, וכך הוא מעלה אותם לדרגתו שלו. וזאת היתה פעולת יתרו. יתרו שבא מארצו, ובהיותו גר וכו', העריך את דרגת בני ישראל מצד עצמם, ולא במצב שמשנה מרומם אותם. לכן הוא טען ששפיטת העם אינה יכולה להעשות ע"י משה לבדו.

ומסביר הרבי מדוע משה לא חשב על דברי יתרו עוד לפני ועוד יותר, שיתרו הוא הוספה על התורה "שיתר פרשה אחת בתורה", הוא כי עצם הענין שרועה ישראל ישנה את סדר הנהגתו כדי לדאוג למצב שלאחר הסתלקותו – הוא חידוש.

וגם כאן הדק"ל: הרי אם הכוונה היא שישראל יקבלו את התורה לאחר הסתלקותו של משה, מדוע עדיין זה נחשב ליתרון, ולא לכוונה שבה גם משה צריך לנהוג⁴.

ד.

חילוק בין גילוי עצם הנשמה ע"י משה לבין כמו שהיא מושרשת
בהעצמות

וי"ל ובהקדים הנאמר בתו"א לפרשת משפטים: דהנה כתיב "ונתתי עשב בשדך

4) ועוד קושיא בצדדים האלו ע"פ הנאמר בהערות בשולי הגליון: מצד א' ישנו מחז"ל (ברכות ח, סע"א) לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן וכו'. ומצד ב' ישנו מחז"ל (ב"מ לח, א) רוצה אדם בקו שלו מט' קבין של חבירו.



לבהמתך" שזה קאי על משה רבינו ע"ה שמשפיע בחי' עשב לבהמתך. והעניין דכתיב "וזרעתי את בני ישראל זרע אדם וזרע בהמה" שיש ב' מדרגות בנשמות ישראל. הא' הם הנשמות הגבוהות מאד במעלה ובמדרגה והם הנקראים זרע אדם שהם הנשמות שנמשכו מבחינת אדם העליון שעל הכסא כנ"ל דכתיב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". והיינו כמו שמעלת האדם שיש לו דעת כך אלו הנשמות יש להם דעת גדול באלוקות ופי' דעת אין ר"ל הידיעה לבד אלא בחי' הרגשה ממש וכמשי"ת.

הב' הוא בחי' זרע בהמה (והיינו נשמות דבי"ע שהם כמעט כל הנשמות שבדורתנו כי נשמות דאצילות הן בני עליה שהם מועטים כ' אפי' בדורות הראשונים) שהם הנשמות שאין להם דעת כ"כ באלוקות. וממשיך לבאר דאין הכוונה שאינם מבינים אלוקות אלא שזה לא בא אצלם בבחי' הרגשה, ולכן נק' בהמה שהבהמה יש לה ראייה ושמיעה כו' רק שאין לה דעת.

וממשיך, והנה משה רבע"ה כחו גדול שממשיך ומשפיע בחי' הדעת בכנס"י אף גם בנשמות שנקראו זרע בהמה שיהיה בהם בחינת דעת והרגשה באלוקות להיות וידעת היום כו' דע את אלוקי אביך כו' (והוא המזווג וממשיך בחי' חכמה לבינה שיהיו בהתכוננות בחי' ראייה) . . וזהו ונתתי עשב בשדך לבהמתך. פי' עשב הוא בחי' הדעת. ע"כ גוף הנאמר בתו"א.

ומזה מובן שהעניין של רועה ישראל הוא להמשיך הדעת באלוקות לעורר את הנשמה לאלוקות שתייהיה במורגש.

וכותב הרבי בכ"מ, ומהן בלקו"ש תכלית הבערת אש הנשמה צריכה להיות לא בשביל העליה לחוד – "ליפרד ולצאת מן הגוף" אלא בשביל ההמשכה, שהאדם ירגיש שהוא צריך לגשמיות העולם, היינו שהוא צריך להשאר נשמה בגוף ולעסוק עם גשמיות העולם לבררה ולזככה וכו'. ואדרבה זוהי תכלית הבערת אש הנשמה, דזה שנתעורר ברשפי אש האהבה עד לרגש של כלות הנפש וחפץ לידבק בשורשו ומקורו, הוא אך כדי שמזה יבוא לידי תוספת חיזוק בעבודה בקיום התורה והמצוות בהיותו נשמה בגוף העוה"ז הגשמי. וזוהי הכוונה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים . . הוא מה שהאדם צריך לעשות את העולם דירה ומשכן לו ית'.

ובעומק יותר אין פירוש הדברים . . (לו ית' – בתחתונים) הם שני הפכים, אלא שכיון שתכלית הכוונה היא לעשות את העולם דירה לו ית', לכן תכליתה של התעוררות אש האהבה צ"ל בשביל . . בירור וזיכוך גשמיות העולם – אלא עוד זאת . . דכאשר

התעוררות רשפי אש האהבה לה' היא בשלימות אזי אש הנשמה מכריח "שצריך לאפר". (בתחתונים).

וההסברה בזה: כיוון שהענין ד"דירה בתחתונים", עשיית עולם הזה לדירה ומשכן לו ית', היא כוונת העצמות, מה שהוא ית' "נתאוה" אלי', הרי מובן, דככל שהאדם עולה למעלה יותר, ומתקרב יותר לשרשו ומקורו "בה' חיי החיים ב"ה", הרי הוא מרגיש יותר הנחיצות וההכרח לירד למטה ולהתעסק בבירור וזיכוך העולם, לעשותו דירה ומשכן לו ית', כיון שרק בכך ממלאים כונת העצמות. ע"כ גוף השיחה.

כלומר כאשר האדם עולה יותר לחלק אלוהי שבו, לעצמות שבו, שהוא עצמותו ית', הוא מרגיש הנחיצות וההכרח לעבודת המטה "בתחתונים".

ויוכן יותר ע"פ הנאמר במאמר "ואתה תצווה": [דמשה וישראל הם דוגמת ראש ורגל כמ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנוכי בקרבם, דכל ישראל הם הרגלים דמשה, ומשה הוא הראש שלהם. וכמו שבאדם הרגלים מוליכים את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, כמו"כ הוא במשה וישראל שע"י ישראל (הרגלים דמשה) מיתוסף עילוי במשה. דזהו שש מאות אלף רגלי העם אשר אנוכי בקרבם, שע"י רגלי העם נמשך הגילוי דאנוכי בקרבם של משה]. ע"כ לשון המאמר.

וממילא יוצא ע"כ, שמשה מצד עצמו קשור לאלוקות בבחי' ראייה, וישראל אין להם דעת באלוקות, ועבודתם היא בתחתונים, ובעצם ע"י שמשה משפיע לבנ"י את הקשר עם אלוקות בבחי' הדעת, וישראל לוקחים את הדעת וממשיכים זאת בתחתונים. עי"ז נפעל תכלית הכוונה של בריאת העולמות ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

ומסביר במאמר דזה שמשה מצוה ומקשר את בנ"י, שהוא זן ומפרנס את האמונה, שהאמונה תהיה נוסף על כמו שהיא מצד הגילויים דהנשמה (מצד זה שהנשמה רואה אלוקות) גם מצד עצם הנשמה. . וע"י העבודה דישראל (לאחר שנמשך בישראל גילוי עצם הנשמה ע"י משה) שגם כוחות הגלויים שלהם (הציור דהכוחות) יהיו מתאימים לעצם הנשמה, עי"ז נעשה יתרון והוספה בבחינת עצם הנשמה שנמשכה ונתגלתה בהם ע"י משה (ויקחו אליך), כי עי"ז מתגלה בה שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

יוצא דעבודת משה מצד עצמו הוא לקשר את בנ"י עם אוא"ס לא מצד "שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות" אלא זה דוקא ע"י עבודתם של ישראל מצד עצמם הפעולה שלהם בכוחות הגלויים שלהם להתאים אותם עם עצם הנשמה, שזה קורה ע"י ישראל דוקא.



ה.

ביאור בכל הנ"ל ע"פ החילוק בין משה לשבנ"י אחרי גילוי עצם הנשמה

ולפי כ"ז מובן בשיחה דזה שמשו רוצה שבנ"י ישמעו ישר מפי הגבורה, וילמדו תורה מפי משה ולא מפי שום שר אחר מצד עצמו הוא צודק. כי מצדו הוא משפיע בחינת הדעת לישראל, ללא צורך בהכרה בתפיסת המקבלים מצדם.

[ויש להבהיר את שתי הירידות שנעשה כאן ממדרגת משה הא' שמשו רצה שישראל ישמעו מפי הגבורה, והקב"ה קיבל את טענת בנ"י עכ"כ ש"התשתם את כחי כנקבה". שהיא ירידה ממדרגת משה. והב' ירידה משמעותי עוד יותר שמשו צריך לדאוג לזמן לאחר מיתתו, שהוא מבטא עוד יותר את הירידה העצומה שנעשה במדרגת משה מצד עצמו]

וכמו שכותב הרבי בשיחה שם: לפיכך נקראת הפרשה על שם יתרו "על שם שיתר פרשה אחת בתורה". כי מצד דרגת משה סדר ההנהגה הוא שונה, ויתר על כן: לפי התורה מצד עצמה גילוי חכמת ה' (על ידי משה) סדר ההנהגה הוא שונה. אך יתרו גרם לתוספת בתורה, שגם הסדר של "ואתה תחזה" יהיה סדר של הנהגה ע"פ תורה. ע"כ גוף השיחה.

ובהערה שם כותב: ומכיוון שהוא חלק בתורה מובן שניתן למשה מסיני, וכנ"ל (הערה 10) מספרי "אף בידי משה היו מסיני" וע"פ משנ"ת בלקו"ש חי"ט דזה כל מה שתלמיד ותק עתיד לחדש (היינו שהוא חידוש) כבר ניתן למשה מסיני, היינו לפי שבמ"ת "ניתנה" התורה כמו"ש מושרשת ב"העלם העצמי דא"ס" (למעלה מהתורה כמו שבאה בבחי' גילוי אצל משה) – מעין הביאור (והתירוץ) שלמשה ניתן הכלל שממנו ועל פיו חידש התלמיד ותיק הפרט – חידושו.

וי"ל שדוקא ע"י הקריאה של בנ"י "ואת תדבר אלינו" היה את ההמשכה הזאת, כי איך שזה מצד משה זה דרגה נמוכה יותר ולכן בהתחלה היה רק דיבורו של הקב"ה, אך לאחר טענת בנ"י, ניתן האפשרות להמשיך גילוי העצם כפי שהוא מושרש בעצמות, ע"י שמשו הוא זה שימשיך את עשרת הדברות באופן שיהיה "נשמות בגופים". וכן המשיך העניין יתרו ע"י שהגיע מבחוץ והצליח להמשיך את הנשמות בגופים אף למצב כזה "אחר מיתתו של משה", שאז העניין של "נשמות בגופים" ועבודה בכח עצמו, ממשיך את עצם הנשמה כפי שהיא בשרשה האמיתי.

וכן י"ל גם בנוגע ל"קם רבה ושחטיה לר' זירא". רבה כפי הנאמר בתניא היה צדיק, וכמו שענו לו אביי "לא שביק מר חיי לכל בריה" וכידוע הביאור בזה שהוא היה הצדיק

שבדור, ואם הוא לא צדיק אז אין העולם ראוי להתקיים. ולכן כאשר הוא השפיע על רב זירא עד שהגיע למצב של כלות הנפש, זה היה כל מגמתו וחפצו, להמשיך לו קשר לאלקות בצורה הכי חזקה שאפשר. ואף לשנה הבאה הזמינו שוב לחגוג עימו סעודת פורים. אך כאשר הוא שואל את ר' זירא שעבודתו היא "נשמות בגופים" רוצה הוא להמשיך מעלה גדולה יותר של אורות בכלים.

ועוד יותר שמצד ההבחנה של "נשמות בגופים" – "לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", ולכן לא הסכים ר' זירא להשתתף שוב פעם באותו סעודה כיוון שמצד עבודתו זה נחשב להיפך מהכוונה. כלומר מצד רבה באמת "בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", בכח התורה שלו, שהוא במקום כזה נעלה שתמיר יתרחש נס, ולכן מצידו אין כל בעיה עם הכוונה, כיוון שהוא "אחיי". אך מצד ר' זירא שכל עבודתו והכוונה שלו זה ע"פ "נשמות בגופים", מצד המקום הזה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

ויש להוסיף הנאמר באמצע השיחה דיתרו: אך ענין זה עצמו צריך להיעשות ע"י משה רבינו, כי כל עניני התורה, ואף עניינים המתייחסים לדורות מאוחרים, צריכים להגיע באמצעות משה, כמאמר חז"ל "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש בתורה הכל ניתן למשה בסיני".

כיוון שחידוש זה של תלמיד ותיק חודש בשכלו שלו, לפיכך אין יכול חידוש זה להיות חלק מתורת משה, אלא א"כ הוא יעבוד באמצעות משה, שאז זהו דבר ה' ממש.

וכן כמו שכתוב בסוף המאמר "ואתה תצווה": והנה הפירוש (בפשטות) בואתה תצווה את בני ישראל ויקחו אליך גו' שמש יצוה את בני ישראל שיקחו אליך גו'. ומזה מובן גם בפנימיות הענינים, דזה שמש מצוה ומקשר את בני ישראל הוא באופן שממשיך להם נתינת כח גם על ויקחו אליך גו'.

וכמו"כ הוא בנוגע למשה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה היא באופן שאח"כ יעבדו עבודתם בכח עצמם. ע"כ גוף המאמר.

1.

תוספת ביאור ע"פ הנ"ל בג' תקופות בדורו של נשיא דורינו

ויש להוסיף את הנאמר בשיחה כ"ב שבט ה' תשנ"ב: בדורו של נשיא דורנו גופא ישנם כמה שלבים, ובכללות – שלושה שלבים: (א) יום עשירי לחודש אחד עשר (י"ד שבט ת"ש יו"ד) סיום התקופה של עבודת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיי חיותו בעלמא דין. (ב) היום למחרתו – יום אחד עשר לחודש אחד עשר (היום הראשון השלם לאחר הסתלקות) ובמיוחד בשנת עשתי עשר (תשי"א) – כשהתחיל ההמשך והחדוש של



תקופה חדשה ו"נתלו המאורות" של הדור השביעי מאדמו"ר הזקן (או הדור התשיעי מהבעש"ט) (ג) התקופה לאחר הסתלקות בתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר ביום כ"ב שבט לחודש אחד עשר (כ"ב שבט תשמ"ח).

וי"ל שג' תקופות אלו מבטאות בכללות ג' דרגות בסיום העבודה של לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, המשכת בחינת אחד עשר בבחינת עשר (כי בכדי שזה יהיה בגדרי התחתונים, צריכה להיות דרגא אחר דרגא מלמטה למעלה):

(א) העבודה – עד לסיום ושלמות העבודה – בעולם, בדרגת "עשר", בכדי להכין את העולם לקבל את הגילוי ד"אחד עשר" (אלוקות שלמעלה מעולם) ושלא יתבטל ממציאותו (כפי שהיה במתן תורה) אבל בזה מודגש בעיקר ובגילוי העניין ד"עשר", אלא שב"עשר" גופא – כפי שנעשה כלי ל"אחד עשר". ובאופן שעדיין ניכר חלוק בין "עשר" ל"אחד עשר" מהאי טעמא גופא שזה צריך להיות בגדרי התחתונים והתחתונים נמצאים עדיין בדרגת "עשר" (ולא "אחד עשר")

(ב) הגילוי ד"אחד עשר עצמו" עד ש"עשר מתעלה ל"אחד עשר". דהיינו שאחד עשר פועל גם ב"עשר", אבל בעקר מרגש הגילוי ד"אחד עשר" (והעשר נכלל ונעשה חלק מהאחד עשר).

(ג) שלמות החבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא) שתחתונים מצד עצמם הם נעשים דירה לו יתברך, ביחד עם שזוהי דירה לו יתברך (אבל עדין דבר נפרד כביכול מהדיר עצמו, בהיותה בדרגת עשר הנפרד מאחד עשר) – נעשית הדירה בתחתונים דבר אחד עם הדיר, ובלשון הידוע: היש הנכבד הוא (דבר אחד עם) היש האמיתי.

ויש לומר שב' הענינים האחרונים הם כנגד ב' דרגות ב"אחד עשר" גופא: אחד עשר שבערך ושייך לעשר (. .) ואחד עשר שמרמז על עצמותו יתברך – "אנת הוא חד ולא בחושבן" – שאינו בערך לגמרי לעשר ולאחד עשרה, ולכן יש בכוחו לחבר ולאחד את שניהם בשלמות.



בהא דאמר רב יוסף "אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא"

מעלת רב יוסף – שהיה סיני • הקשיים שבביאור • הקושי במהלך שו"ע
אדה"ז • ביאורו של הרבי בזה • הביאור ע"פ כהנ"ל

הת' יואב שי' האוזר
תלמיד בישיבה

א.

מעלת רב יוסף – שהיה סיני

בגמ' מסכת פסחים¹ מובאים דברי רב יוסף בקשר לחג מתן-תורה: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא". ובלקו"ש² מבאר הרבי את דבריו, להלן תורף הדברים בקיצור:

הרבי מסביר שהחידוש של מ"ת הוא בכך, שע"י נתינת התורה נעשה קיום התומ"צ באופן של "מצווה ועושה". היתרון בכך הוא שע"י הציווי (הכח בורא) נפעל שבכח המצוות להשפיע ולשנות את החפץ הגשמי שבו ועל ידו נעשית המצוה ולהופכו לחפצא של מצוה, וכך גם בלימוד התורה: החל ממ"ת בכח התורה להשפיע ולשנות את האדם הלומד, כדברי רש"י על אתר: "שלמדתי תורה ונתרוממתי" בדוגמת השינוי שחל בעולם ע"י קיום המצוות.

זוהי כוונת ר"י באומרו: "אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא"³ – שאילולי הכוח של הציווי במ"ת ("אי לאו האי יומא") אמנם הייתה נעשית הוספה בקדושה ("יוסף") אך זה היה רק "כמה יוסף" כלומר הוספה מוגבלת⁴ שהרי העולם היה נשאר

(1) סח, ב.

(2) חט"ז יתרו שיחה ג'

(3) וראה גם שיחת חג השבועות תשמ"ט – ביאור נפלא נוסף בדברי ר"י.

(4) וראה לקו"ש בהוספות עמ' 263 ואילך, ביתר ביאור החידוש שנפעל במ"ת – הכח להמשיך את



כמו שהוא - "בשוקא" כי פעולת התומ"צ לפני מ"ת הייתה רק לגבי הגברא ולא בעניני העולם, שיהיו לחפצא של קדושה.

הטעם לכך שדווקא רב יוסף גילה מעלה זו דמ"ת (ולא שאר תנאים ואמוראים שלפניו), מבאר הרבי - די"ל שפעולת המצוות בעולם, לא נפעלת רק ע"י מי שמצווה ועושה, אלא גם ע"י מי שאינו מצווה ועושה, כרב יוסף שהיה סומא שפטור מהמצוות⁵, משום שהציווי שהתחדש במ"ת אינו קשור רק לאדם מקיים המצווה (-שהוא נעשה מצווה) אלא הוא גם פעל שהעולם נעשה שייך וכלי מוכשר למצוות שכל יהודי יקיים בו ועל ידו, וכן בכוח קידוש הגוף של כל יהודי (כולל מי שאינו "מצווה ועושה") שחל במתן תורה.

אמנם, מכיוון שהכח לפעול על החפצא דהעולם נובע אך ורק מציווי הקב"ה כנ"ל, מסתבר לומר שמי שהוא "מצווה ועושה" בכוחו לשנות ולפעול יותר על החפצא דהעולם מאשר מי שאינו "מצווה ועושה", וא"כ לכאן אין בכח המצוות של רב יוסף לפעול על החפצא דהעולם בשלימות.

ועל כך מבאר הרבי שרב יוסף היה "סיני" (אשר משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני⁶), ולפיכך מינוהו לראש ישיבה כי אמרו "סיני עדיף דאמר מר: הכל צריכין למרי חטיא", כלומר שהכל נזקקו לתורתו ונהגו לפי פסקיו והוראותיו - כולל מי ש"מצווה ועושה". ומשום כך פעולותיו של רב יוסף שינו ופעלו על "החפצא" בשלימות ונגרם על ידו עניין של "ונתרו ממתי". וזוהי גם הסיבה שמתוך כל התנאים והאמוראים הסומים⁸, דווקא רב יוסף גילה מעלה וחידוש זה דמ"ת, שהרי רק בו מצינו מעלה זו (היותו "סיני").

עד כאן תוכן דברי הרבי בקיצור.

ב.

הקשיים שבביאור

בהשקפה ראשונה נראה שכוונת הדברים היא: כיוון שכולם היו תלויים ברב יוסף בעניין לימוד התורה וקיום המצוות ("הכל צריכין למרי חטיא"), נמצא שבזכותו נפעל

עצמותו ית', שלכן ע"י העבודה שלאחר מ"ת מוסיפים ענין חדש לגמרי שאינו בערך הנבראים כלל - שזהו אמיתית העניין דיוסף.

(5) לדעת ר' יהודה - ב"ק פז, א.

(6) ברכות סד, א. הוריות בסופה.

(7) פרש"י הוריות שם.

(8) לדוג' - בבא בן בוטא, ב"ב ד, רע"א.

שינוי בעולם (שבפועל - פעלו זאת אחרים המצווים ועושים), אך רב יוסף מצ"ע לא שינה ופעל על העולם.

אך לפי"ז צלה"ב, איך נפעל אצל רב יוסף עצמו "ונתרוממתי" בשלימות. בשלמא "ונתרוממתי" בעולם - נפעל ע"י אחרים בזכות רב יוסף, כנ"ל, אך כיצד הוא עצמו נתרומם. וכנ"ל שהחידוש של מ"ת הוא גם ביחס לאדם הלומד וכפי שרש"י מפרש: "שלמדתי תורה - ונתרוממתי".

ובכלל מסתבר יותר לומר שאין הכוונה שרק בזכות רב יוסף נגרם שינוי בעולם (באופן "עקיף") אך מצ"ע אין הוא קשור לשינוי שנגרם, אלא שפעולותיו של רב יוסף בתור "סיני" (כלומר הדרכתו והשפעתו על אחרים) גרמו לו להיות קשור ושייך לשינוי ולפעולת התומ"צ בעולם עד כדי כך שזה נחשב שרב יוסף עצמו שינה ורומם את החפצא דהעולם וכן את עצמו.

ג.

הקושי במהלך שו"ע אדה"ז

והנה, אולי אפשר לבאר זאת ע"פ המבואר בלקו"ש⁹, בעניין מהות חלק הנשים בשכר לימוד בעליהן. להלן תוכן השיחה בקיצור:

מהפסוק "ולמדתם אותם את בניכם"¹⁰ למדו בגמ'¹¹, דנשים אינן במצות ת"ת, דאמר קרא "ולמדתם אותם את בניכם" - בניכם ולא בנותיכם.

אדה"ז בשולחן¹² מביא הלכה זו, דאשה אינה במצות ת"ת, וממשיך: "וכשם שאינה במצות ת"ת לעצמה כך אינה במצות ת"ת לבני' ופטורה משכר לימוד בני' כו'. ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאדה שיעסוק בתורה, חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה". ובסוף הסעי' מסיים, "ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כו'".

ולכאור' היה נכון יותר להקדים את הטעם השני (לימוד התורה של הנשים עצמן ע"מ, לדעת ההלכות הצריכות להן), לפני הטעם הראשון (העזר של אשה בלימוד התורה של בנה ובעלה), שהרי בטעם השני מודגשת השייכות של הנשים עצמן לת"ת יותר מאשר בטעם הראשון. שהרי הטעם השני הוא אודות לימוד התורה של הנשים עצמן והוא נוגע

(9) חי"ד עקב שיחה ב'

(10) עקב יא, יט.

(11) קידושין כט, ב.

(12) הל' ת"ת פ"א הי"ד.



לכאו"א, משא"כ הטעם הראשון שהוא אודות עזר גרידא, ורק בזו שיש לה בעל ובן והם זקוקים לעזר. וכן אין טעם זה מיוחד לנשים, כ"א בכאו"א העוזר להמחויב בת"ת שיעסוק בת"ת, (אלא, שגם נשים בכלל זה).

ד.

ביאורו של הרבי בזה

ומסביר הרבי שעזר האשה בלימוד התורה של בנה ובעלה הוא בעצם קיום מצות ת"ת, שלכן היא חולקת בשכר עמהם¹³. כלומר, ע"י העזר יש לה שייכות למצות ת"ת עצמה כמו לבן ולבעל.

אין זה בדוג' נתינת פרוטה לעני שעושה עם הפרוטה מצוה לאחר הנתינה, דבזה לא מצינו שנותן הפרוטה חולק בשכר המצוה עם העני, אע"פ שגם שם קיום המצוה מתאפשר רק בזכות נותן הפרוטה. הסיבה לכך היא שהעזר של נותן הפרוטה אינו קשור במצוה עצמה. משא"כ העזר של האישה הוא מלכתחילה בקיום מצות ת"ת¹⁴.

עד"ז מצינו במצות פו"ר: כתב הר"ן¹⁵, "דאשה אע"ג שאינה מצווה בפרי' ורבי', מ"מ, יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", כלומר, שמכיוון שהיא מסייעת, והמצוה יכולה להיעשות דווקא ע"י שניהם, יש לה ג"כ מצוה, אע"פ שהיא אינה מצווה ע"כ. ועד"ז כשעוזרת בלימוד התורה של בנה ובעלה, הרי שהמצוה נעשית בפועל בהשתתפותה ו(גם) על ידה לכן יש לה גם מצוה.

ומבאר הרבי בדברי הר"ן, שזה "שיש לה מצוה" אין הכוונה מצוה (סתם) אך לא חלק במצוה רבה דפו"ר, אלא שיש לה חלק במצות פו"ר עצמה¹⁶. כפי שמוכח מלשון הגמ'

(13) ראה ברכות יז, ב, סוטה כא, ב ופרש"י שם.

(14) וראה גם לקו"ש (חי"ז ש"פ קדושים שיחה ד' סעיף ד'), ושם מבואר שהסיוע של האשה אינו הכרחי וקשור למצות ת"ת עצמה, אלא שהסיוע רק מאפשר את קיום המצוה בפועל. וא"כ יש להבין יותר מהו החילוק בין סיוע האשה לבין הסיוע של נתינת פרוטה לעני, שהרי בשניהם הסיוע הוא רק בכך שהם מאפשרים לשני לקיים את המצוה שלו, כלומר, שהסיוע הוא רק בקיום המצוה בפועל, ולא בעצם המצוה.

אלא י"ל שהחילוק הוא: הסיוע של האשה קשור, באופן ישיר, ללימוד התורה של בנה ובעלה, כלומר, שתוכן הסיוע הוא בלימוד התורה שלהם. משא"כ אצל נותן הפרוטה אין הסיוע עצמו קשור למצוה שמתקיימת ע"י מקבל הפרוטה, שהרי מקבל הפרוטה יכול לקיים איזה מצוה שיבחר ואין הסיוע עצמו קשור ומכריח דווקא את המצוה המסוימת שהתקיימה ע"י. וראה לקמן הערה 17.

(15) ריש פ"ב דקידושין.

(16) וראה בשיחה חי"ז הנ"ל (וראה שם הערה 47), וכן בחלק כ' ויצא ג' סעיף ד', ששם אינו אינו מכריע בדברי הר"ן, בכוונה המילים "יש לה מצוה", האם הכוונה היא מצוה סתם או דווקא מצות פו"ר

(אודות שכר סיוע האשה בת"ת של בנה ובעלה -) "פלאגאן בהדיהו", וכן מלשון אדה"ז "חולקת שכר עמהם" ולא נוטלת שכר (מהלשון "חולקת" "ועמהם" משמע שמלכתחילה מגיע לה שכר על כך שהיא השתתפה במצוה עצמה). וזאת משום שמצות ת"ת של הבעל והבן שמצווים בזה, נעשית בעזרתה ו(גם) על ידה, וא"כ הרי יש לה חלק בקיום מצותו¹⁷, היינו חלק במצות ת"ת, ולכן "חולקת שכר עמהם"¹⁸ "כמצווה ועושה".

ולכן מביא אדה"ז כטעם ראשון את העזר של האשה לבנה ובעלה, כי דווקא ע"י העזר של האשה השייכות שלה למצות ת"ת היא "כמצווה ועושה"¹⁹, משא"כ בטעם השני, בו השייכות של האשה למצות ת"ת אינה "כמצווה ועושה", שהרי זה שהאשה צריכה ללמוד תורה לדעת את המעשה אשר יעשון אי"ז מצד מצות לימוד וידיעת התורה²⁰, אלא כשלב הכרחי על מנת לדעת כיצד לקיים את המוטל עליה²¹.²²

של האיש. אך בחי"ז אחרי ב' הערה 69 מביא, שכיוון שא"פ בלעדה - שזהו גדר המצוה, לכן יש לה מצוה (רבה דפו"ר).

17) וראה בשיחה הערה 42: "וכהפס"ד בשו"ע יו"ד סי' רמו ס"א ובהגה"ה שם (והל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד): "ומי שא"א לו ללמוד כו' יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה כו' ויחלוק עמו כו'".

וי"ל שע"פ החילוק הנ"ל בהערה 14, יובן ההפך בין נתינת פרוטה לעני לבין מי שמספיק לאחרים הלומדים, משום שהסיוע של מי שמספיק לאחרים הלומדים הוא בעניין לימוד התורה, (וכפי שמוכן גם מכך שהמילה "להתנות" מודגשת), משא"כ נתינת הפרוטה אינה קשורה ומכריחה מצוה מסוימת, כנ"ל.

18) ראה אג"ק חי"ב ע' שמא-ב שזהו הטעם למנהג חב"ד מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע: לברך גם לבנות לתורה ולחופה ולמעשים טובים. וראה שם דיוק הרבי שכ"ק אדמו"ר נ"ע הביא ראייה לדבריו דווקא ממרז"ל בברכות יז, ב (סיוע הנשים בלימוד התורה) ולא משאר הסוגיות בש"ס ע"ד זכות תורה. 19) וראה גם רשימות כ"ק אדמו"ר, חוברת ל': "שאם ע"י השתדלות האשה לומדים הבעל והבנים, חולקת עמהם בשכר כמצווה ועושה, ולא גרע משמעון אחי עזריה ויוחנן רבי נשיאה" (סוטה שם).

20) וראה ברשימה שבהערה הקודמת ביאור על כך שהאשה פטורה הן ממצות לימוד תורה ("והגית בו יומם ולילה") והן ממצות ידיעת התורה.

21) וראה בשיחה סעיף ג' ואילך, שלימוד התורה של הנשים ע"מ לדעת את ההלכות הצריכות להן, הוא כעין "הכשר מצוה", שלכן הלימוד מקבל את המעלה והחשיבות של לימוד התורה מצ"ע, ולא רק כאמצעי. (וראה שם דוג' לכך ש"הכשר" מקבל ענין וחשיבות בפ"ע מביאור הרגצ'ובי, שלכן מחשבה פוסלת בהלכת הדם), ולכן כ' אדה"ז (הל' ברכות השחר, סו"ס מ"ז) טעם זה כטעם ראשון ועיקרי לכך שנשים מברכות ברכת התורה.

וולהעיר, שבכך מתורצת שאלת הגר"ח הידועה (חידושי הגרי"ז על הרמב"ם, הל' ברכות, פ"א, טז - בשם אביו): מדוע נשים מברכות ב"ת והרי לימודן הוא אמצעי גרידא, ע"מ לדעת ההלכות, ומה להן ולברכה שתוקנה על מצוות ת"ת. ויש לציין שביאור זה של הרבי מיישב את הטעם שכתבו הפוסקים (ראה בית יוסף, אורח חיים סימן מז בסופו) - שהנשים מברכות משום שהן חייבות ללמוד הדינים השייכים להן (ובכך נעשה הלימוד עניין לעצמו כנ"ל). ואילו לפי ביאור הגר"ח - שהנשים מברכות על



ה.

הביאור ע"פ כהנ"ל

ע"פ כל הנ"ל אולי אפשר לבאר כיצד רב יוסף עצמו פעל "ונתרוממתי" בשלימות
הן בעולם והן בעצמו:

ע"י שרב יוסף לימד וסייע בלימוד התורה וקיום המצוות של כל העם, והסיוע שלו
היה הרי בעצם קיום המצוה (שהרי הוא לימד אותם תורה והורה להם בקיום מצוות)
לכן יש לו חלק בפעולת לימוד התורה וקיום המצוות של העם, והרי זה נחשב שהוא
עצמו למד תורה וקיים מצוות עמהם - "כמצווה ועושה" אע"פ שמצ"ע אין הוא מצווה,
בדוגמת העזר של האשה בלימוד התורה של בנה ובעלה.

ועפ"ז גם יובן כיצד נפעל אצל רב יוסף עצמו "ונתרוממתי" (כדברי רש"י הנ"ל): ע"י
שרב יוסף סייע בלימוד התורה וקיום המצוות של מי שמצווה ועושה, ה"ז נחשב שהוא
עצמו למד תורה וקיים מצוות "כמצווה ועושה" וממילא מובן שזה הביא אותו עצמו
ל"ונתרוממתי".



"החפצא של התורה", כלומר, שאף שאין הן מצוות, בכל זאת, התורה בהיותה תורה מצריכה ברכה, הוא
טעם בפני עצמו בעוד הטעם שכתבו הפוסקים נשאר מוקשה^[1].

אמנם ראה בשיחה (סעיף ו'), שאע"פ שלימוד התורה ע"מ לדעת את ההלכות הצריכות, מקבל יוקר
וחשיבות של לימוד תורה בפ"ע, אין לאשה מעלה של "מצווה ועושה", משא"כ ע"י העזר של האשה
בקיום מצוות ת"ת של בנה ובעלה, יש לה מעלה זו "דמצווה ועושה" כבפנים.

22) וראה בהמשך הרשימה הנ"ל (הערה 19) - מעלה נוספת בלימוד התורה של הנשים עצמן
ובעיקר בדורינו.

וכן ראה שיחת ש"פ אמור תש"נ סעיף ד' ואילך, דע"י לימוד וידיעת התורה של הנשים (ולא רק
ההלכות הצריכות) "יכולות לעזור ולסייע ע"י ההתעניינות וההשתתפות בהלימוד עצמו". וי"ל, שע"י
עניין זה נוספת אצלן גם המעלה דמסייע, ולא רק המעלה בידיעת ההלכות הצריכות מצ"ע (כנ"ל
בהערה 21).



העצה לפעול את ביאת משיח צדקנו

מדוע הגאולה עדיין לא הגיעה? • החידוש בגאולה שהגילויים יהיו מצד
גדרי התחתונים • הביאור בשיחה בהצורך של העשרה עקשנים •
לימוד עניני גאולה ומשיח

הת' מנחם שי' היילפרין
תלמיד בישיבה

א.

מדוע הגאולה עדיין לא הגיעה?

בשיחה המפורסמת בכ"ח ניסן תשנ"א הרבי אומר שהעולם מוכן לגאולה וגדולה
התמיה מדוע עדיין משיח עוד לא הגיע. ואח"כ אומר שצריך שימצאו עשרה עקשנים
שיזעקו וירעישו באמת כדי שהיא תבוא.

והנה, בפשטות לא כ"כ מובן אם אכן העולם מוכן לגאולה מה הצורך ומה התועלת
בעשרה עקשנים. כלומר, משמע שמהו חסר כדי שהגאולה תגיע ולכן צריך לעשרה
עקשנים, והרי כל השיחה הרבי אומר שלא חסר כלום כדי שהגאולה תבוא.

גם צריך להבין, מה הדגש דוקא בענין העקשנות "כי עם קשה עורף הוא", הרי כל
פעולה יכולה לפעול את ביאת הגאולה, כדברי הרמב"ם: "לעולם יראה אדם . . עשה
מצוה אחת הכריע אותו ואת העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם ישועה והצלה".

ב.

החידוש בגאולה שהגילויים יהיו מצד גדרי התחתונים

במאמר ונחה עליו תשכ"ה מבאר הרבי את שני העניינים במלך המשיח - רב ומלך.
רב - השפעה באופן פנימי אפילו את הדרגות שלא שייך בהם הבנה והשגה ורק ראי' -



גם אותם ימשיך באופן פנימי. מלך – השפעת עניינים שהם למעלה גם מראי' וימשיך אותם אופן מקיף לבני ישראל.

וממשיך במאמר שכל הגילויים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתנו – והעבודה שמביאה לגילוי בחי' מלך היא העבודה שלמעלה מטו"ד שבזמן הגלות, עבודה של נצח, שהייתה עבודה שלמעלה מטו"ד מהווה כלי להמשכת העניינים שלמעלה מטו"ד ועד לעניינים שהם למעלה מראי'.

בהמשך המאמר מבאר שגם העניינים של רב לעת"ל ימשכו ע"י העבודה שבזמן הגלות דוקא. מכיון שהחידוש לעת"ל הוא שהגילויים יהיו באופן טבעי ממש כמו בתפיסה בדברים גשמים כמה שנאמר² "וראו כל בשר יחדיו". וכדי שהגילויים יהיו מצד הטבע התכונות של הבשר גופא צריך לגלות את ענינו של העולם הזה – ע"י גילוי עניינים של כל הצימצומים עד לעניינו של הצמצום הראשון (שהוא השורש לכל הצימצומים ושל כל העולמות) שזה בשביל הגילוי. וזה מתגלה ע"י עבודה של תוקף ומס"נ שמתעורר דוקא מצד החושך שבזמן הגלות (ע"ד שדווקא ברגל מתגלה כח הרצון שבנפש) שאז מתגלה העניין של החושך הגלות וגם מתגלה כללות כוונת הצמצומים שמהם נהוו העולמות שהם בשביל הגילוי. וממילא ע"י העבודה בגלות נגרם שכל הגילויים כגאולה יהיו גם מצד העולם עצמו.

במילים אחרות: ע"י הביאור שגם העניינים של רב מתגלים ע"י העבודה בזמן הגלות מתגלה מעלת הנצח בעומק יותר – שמתגלה שדווקא העלם וההסתר של הגלות הביא לאופן ההתמסרות ומס"נ זו, וממילא מתגלה שכל הגלות והעלם הוא בשביל הגילוי לעורר ביהודי את אותם תעצומות נפש שלמעלה מטו"ד, ולכן ע"י עבודה זו מתגלה איך שהעלם הוא בשביל הגילוי ואז הגילוי הוא מתקבל מצד גדרי התחתונים.

ג.

הביאור בשיחה בהצורך של העשרה עקשנים

ועפ"ז יובנו דברי קודשו של הרבי בשיחה כנ"ל למה דווקא העקשנות (נצח) היא החסרה – כי דווקא היא מגלה את מטרת ופנימיות הגלות שעניינה היא בשביל הגילוי, ולכן למרות שמצד העולם הכל מוכן כבר לגאולה, אבל יש אפשרות שעניינים אלו יתגלו עוד יותר מצד גדרי הנבראים וכיוון שזה תלוי במעשינו ועבודתנו לכן נדרשת עבודת הנצח שהיא היא המגלה את עניינה של הגלות והעלם ואז זה נעשה מצד גדרי התחתונים.

(2) ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה פנ"ה.

ועפ"ז מובן שבשבת פרשת שמיני הרבי לא אמר ענינים חדשים שלא עשו עד עכשו אלא מסביר שכונתו הייתה ללמוד, לתת צדקה, לקיים מצוות בהידור ולהתפלל בציבור. שכן העולם מצ"ע כבר מוכן ומה שצריך זה רק התוקף והעקשנות בעבודה של היהודי. וכמו"כ בפרשת אחרי-קדושים הרבי אומר שגאולה זה גולה בתוספת א' – דהיינו שהעבודה היא באותם ענינים שיש כבר עכשו בשלימות ורק שזה יעשה בתוקף המתאים.

ד.

לימוד עניני גאולה ומשיח

והנה, בשיחת ש"פ תזו"מ, מעורר הרבי ללימוד עניני גאולה ומשיח – שהיא הדרך הישרה והקלה להביא את משיח צדקנו. ולכאורה יש להבין, מה מיוחד בלימוד ענינים אלו דוקא בכדי להביא את המשיח? – נוסף לעניין הכי פשוט שכדי לחכות באמת ולפעול להביא את הגאולה צריך לדעת מה היא.

הנה, במאמר "ונחה" הנ"ל³ שהכל תלוי במעשנו ועבודתנו כנ"ל, וכיוון שבמשיח יש בחי' רב כנ"ל, לכן צריך לימוד תורת החסידות בהבנה והשגה דווקא כהכנה לגילוי זה, וכמבואר בכמה מקומות שתורת החסידות היא טעימה מתורתו של משיח⁴.

ויש לומר שבלימוד עניני משיח וגאולה מחדש הרבי שימשכו גם הענינים של משיח בתור מלך ובאופן פנימי. כלומר, אע"פ שענינו כמלך הוא להמשיך ענינים כאלה שלא שייכים להימשך בד"כ אלא באופן מקיף, הנה ע"י לימוד ענינו של משיח בתורה ימשכו אפי' ענינים אלה – בפנימיות.

וכפי שהרבי אומר בהמשך השיחה "שע"י מלכות שבתפארת ("דרך ישרה" . . .) נמשכים ומתגלים גם פרטי עניני המלכות מלכות שבנצח . . . מלכות שבמלכות – הגילוי ד"מלכותך מלכות כל העולמים" (מלכותך דייקא – מלכות דאין סוף שלפני הצימצום) . . . שכיוון שמשיח צדקנו עומד לבוא תיכף ומיד, אבל עדיין לא בא בפועל לכן דרושה ההשתדלות האחרונה ("סוף לבושיו") של כל אחד ואחד מישראל להביא את משיח, צריכה להיות הפעולה (לא ע"י מלכות בטהרתה, ענינו של מלך המשיח עצמו, אלא) ע"י "מלכות שבתפארת" כלומר, ענינו של המשיח (מלכות) כפי שהוא בתורה (תפארת) כאמור לעיל (ס"ט) שע"י התורה (ענינו של משיח בתור רב) נמשכים ומתגלים האורות העליונים דהגאולה (ענינו של משיח בתור מלך) באופן פנימי".

(3) ועוד.

(4) ומה שמבואר שגם הענינים של רב ימשכו ע"י עבודה של נצח כנ"ל היינו בכדי שע"י ההכנה בהבנה והשגה בזמן הגלות הגילויים ימשכו מצד התחתונים עצמם.



בעניין מצוות בטלות לעתיד לבוא

סוגיית "מצוות בטלות לע"ל" • שיטות הראשונים והקשיים שבהם •
 הקושיא בסוגיא זו וביאורי הקובץ שיעורים • ביאור כ"ק אדמו"ר שע"פ
 מיושבת השאלה הנ"ל • ההכרח לביאור כ"ק אדמו"ר גם בדרך הנגלה
 • ביאור המחלוקת בגמ' ע"פ ביאור זה • יישוב השאלות לעיל ע"פ
 השיחה, וישובם לדברי הראשונים

הת' משה שי' ליסון
 תלמיד בישיבה

א.

סוגיית "מצוות בטלות לע"ל"

איתא בגמ'¹: "תנו רבנן בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת. אמר
 רב יוסף: זאת אומרת, מצוות בטלות לעת"ל. א"ל אביי וא"ת רב דימי: והא א"ר מני
 א"ר ינאי ל"ש אלא לסופדו, אבל לקוברו אסור. א"ל: לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו
 לקוברו. ור' יוחנן לטעמיה, דא"ר יוחנן: מאי דכתיב 'במתים חפשי' – כיון שמת אדם
 נעשה חפשי מן המצוות".

ברש"י בפסחים² מבואר יותר: 'דמהתם תו לא שקיל ליה דבגדי המת אסורין בהנאה,
 ומת אין מצוות נוהגות בו, דכתיב במתים חפשי – כיון שמת אדם נעשה חפשי מן
 המצוות'. כלומר: אין חשש שישתמשו בתכריכין, משום שאסורין בהנאה, והשימוש
 לצורך המת – אין בו איסור כלאיים משום שחופשי מן המצוות. וא"כ אין חשש לעשות
 את התכריכין מכלאים.

מכך שלא חוששים לאיסור כלאים לאחר שהמת יקום לתחי', משמע שס"ל שמצוות
 בטלות לעת"ל.

(1) נדה סא, ב.

(2) מ, ב בד"ה "אבל עושה ממנו תכריכין למת".

היינו, יש מח' בגמ' בין ר' יוחנן (ורב יוסף) לר' ינאי האם ניתן לקבור את המת בתכריכי כלאים, ויסוד מח' זו הוא האם מצוות בטלות לעת"ל, דלר' יוחנן בטלות ולר"נ אין בטלות (ולכן לר' יוחנן מותר לקבור את המת בכלאים ולר"נ אסור).

ב.

שיטות הראשונים והקשיים שבהם

נחלקו הראשונים בפ' ההלכה "מצוות בטלות לעת"ל".

הרשב"א ס"ל, דקאי על זמן המיתה בלבד ולא לאחר תחה"מ. וז"ל³:

"ממשום דאמרינן בכתובות מתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן הן עומדין. וקשה לי, דמתים שהחיה יחזקאל יוכיחו, דאמר בפרק חלק: אבא מהן, ואלו תפלין שהניח לי אבא מהם היו. ונראה לי: לעתיד לבא – משעה שמת קאמר, ולומר שאין החי מצוה על המת כדרך שאמרו בקטנים. . . וטעמא משום דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות בשעת מיתתו, ויש לעת"ל בזמנינו ובזמן מועט – שלא תהא מכשילן לעתיד לבא. . .".

היינו, דס"ל דמצוות בטלות רק בזמן המיתה ולא לתחה"מ, ומוכיח כן ממתי יחזקאל שלא בטלו מצוות מהם לאחר שחזרו וחיו. והסיבה שנקטו לשון "לעתיד לבא" למרות שמדובר בזמנינו ולזמן מועט – מצינו לשון "לעת"ל" גם על זמנים כאלו וכפי שמוכיח שם.

אמנם לדעת רוב הראשונים, הלכה זו היא (גם) לזמן תחה"מ, וכן מבאר הריטב"א וז"ל⁴:

"והא דאמרינן ז"א מצוות בטלות לעת"ל. פירשו הראשונים לעת"ל לזמן תחה"מ. . . ואי קשיא לך הא דאמרינן בפרק חלק גבי מתים שהחיה יחזקאל ואלו תפלין שהניח לי אבא מהם היו, דאלמא מתים שהיה להם תחיה נהגו במצות. הא לא קשיא ושתי תשובות בדבר, חדא, שלא אמרו מצוות בטלות מן המתים אלא לתחה"מ העתיד לבא, שיהא סוף הכל, וקרינא ביה היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם. אבל בתחה"מ של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת, לא בטלו תורה ומצוות, שהרי לא היה להם תחה"מ גמורה לקבל שכר, שהרי הולידו בנים וגם חזרו לעפרם. . .".

היינו, דס"ל שמצוות בטלות גם לתחה"מ, ולא קשה ממתי יחזקאל שקמו בזמן

(3) נדה שם בר"ה "זאת אומרת".

(4) ד"ה "והא דאמרינן זאת אומרת".



הגלות, כי בתקופת הגלות עדיין דרושים למצוות - "היום לעשותם". רק לעת"ל בגאולה השלימה יגיע - "למחר לקבל שכרם" ויתבטלו המצוות.

ממשיך הריטב"א ומקשה על שיטת הרשב"א (ג' קושיות), וז"ל:

"אבל מקצת רבותי י"א מפרשים כי המצות אינם בטלות לעולם ואפילו לזמן תחה"מ. ומה שאמרו בכאן מצות בטלות לעת"ל, אינו אלא על שיעור המיתה . . וכמה הקשיתי לפניו, חדא דלישנא דמצות בטלות לעת"ל אין במשמע לומר שאין אנו מוזהרין על המתים. ועוד, היאך יעלה על הדעת שיהא ר' ינאי סובר שאע"פ שמת האדם אנו מוזהרין עליו, והיאך זה דומה לקטנים הבאים לעולם ואנו חייבים לחנכם ולגדלם במצות, למתים שהלכו לעולמם ונפטרו לגמרי מחיובם לעולם. ועוד, מהו זה שאמרו העוה"ב שאין בו לא זכות ולא חובה, שהוא על זמן תחה"מ ולא על עולם הנשמות . . ועדיין לא הניח דעתי בתשובותיו, ואין לנו אלא שיטת הראשונים ז"ל".

ב"חידוד הלכות"⁵ הביא את המחלוקת בין הרשב"א לרוב הראשונים. ושם מציין את שיטת רוב הראשו' וביניהם שיטת התוס', וז"ל:

"ונראה דע"כ מוכח כדעת הרשב"א ז"ל. דלפי' התוס' קשיא, איך אמר ר"י אפי' לקוברו שריא, א"כ ע"כ ס"ל דאפי' לאחר התחה"מ המצות בטלות, והא איהו אמר ר"פ חלק, מנין לתחה"מ מן התורה, דכתיב ונתתם ממנו תרומה לאהרן הכהן. וכי אהרן לעולם קיים, אלא מכאן לתחה"מ מן התורה . . וא"כ הא ס"ל לר"י דלאחר תחה"מ אין המצות בטלות, וא"כ איך ס"ל כאן דהמצות בטלות. אלא ודאי דכאן לא אמר דמצות בטלות אלא במותו, אבל לאחר תחה"מ לא, וכדעת הרשב"א ז"ל".

עפ"ז יוצא שיש קושי בכל אחד מהביאורים, ויש לעיין כיצד ליישב כהנ"ל.

ג.

הקושיא בסוגיא זו, וביאורי הקובץ שיעורים

ובהקדים קושיא כללית בסוגיא זו על שיטת רוב הראשונים שהובאו לעיל, איתא בקובץ שיעורים⁶:

"והיינו לאחר תחה"מ, דאילו לימוה"מ ודאי ינהגו כל המצות [היינו, שנוקט כשיטת רוב הראשונים שדין 'מצוות בטלות' אינו נוהג רק בזמן המיתה אלא גם לאחר תחה"מ⁷].

(5) לרבינו הג"מ אלחנן אשכנזי ז"ל, נדפס בדפי המהרש"א והמהר"ם (בהוצאת עוז והדר המחודשת).

(6) ח"ב בסימנים סכ"ט.

(7) ובזה גופא - מחלק בין הזמן דימוה"מ לתחה"מ, וזהו ג"כ שקו"ט בפנ"ע. וכן מבאר כ"ק אדמו"ר שבימוה"מ אין מצוות בטלות, ויהיה אז קיום התומ"צ בתכלית השלימות, וראה ע"כ בקונטרס 'הלכות

לכאורה קשה, דהא אחד מעיקרי הדת הוא שזאת התורה לא תשתנה לעולם. וי"ל, דהכונה בעיקר הזה שדיני התורה לא ישתנו מכפי שנאמרו בסיני ע"י מרע"ה, וגם זה נאמר בסיני – שלעת"ל יהיו המצוות בטילות, ולא יתחדש לעתיד שום דין מה שלא ניתן למרע"ה. והא דמצוות בטילות לעת"ל גם זה הוא אחד מדיני התורה המצויה אצלנו היום.

עוד י"ל, דהא דמצוות בטילות לעת"ל – אין הכונה דהזמן שלעת"ל גורם שיתבטלו המצוות, אלא שהמתים שיחיו יהיו פטורין מהמצוות. דגזה"כ הוא במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות לעולם אפילו לאחר שיחיה. והדין הזה נוהג גם בזמן הזה, דאי מתרמי ניסא כמתים שהחיה יחזקאל – פטורין מכל המצוות. ולא יהיה לעת"ל שום התחדשות בדיני התורה, והאנשים שיהיו לעת"ל שלא יחיו ע"י תחה"מ – באמת יהיו חייבין בכל המצוות.

היינו, הקובץ שיעורים סובר כרוב הראשונים (שמצוות יתבטלו לאחר תחה"מ) ומשום כך מקשה (משא"כ לשיטת הרשב"א אין להקשות כך, כי אכן התורה לא משתנית והפטור הוא רק בזמן המיתה כפי שנקבע מלכתחילה). וליישוב הקושיא מעמיד, שכך נקבע מלכתחילה שיתקיימו ולאחר זמן יתבטלו א"כ אי"ז שינוי, או, אכן לכ"ע המצוות יתקיימו לעולם, חוץ מהמתים שפטורים, גם לאחר גם לאחר תחייתם (משא"כ הנולדין אח"כ יהיו חייבין בקיום המצוות).

ד.

ביאור כ"ק אדמו"ר שע"פ מיושבת השאלה הנ"ל

כ"ק אדמו"ר מבאר (בקונטרס 'הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם')⁸, שאכן כל הפטור ד"במתים חפשי" מיירי רק בזמן המיתה ולא לאחר התחיה, ומאידך "מצוות בטלות לעת"ל" אפילו לאחר תחה"מ. אך לפני כן מעמיק תחילה בביאור הקושיא הנ"ל:

"לכאורה אפ"ל שהענין דמצוות בטלות לעת"ל אינו בסתירה לנצחיות התורה, כיון שהגדר דנצחיות התורה ('שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם') הוא מלכתחילה בנוגע לכל משך הזמן ד'היום לעשותם', ולא בנוגע לזמן ד'למחר (לעוה"ב) לקבל שכרם', לאחר שנתקיים הציווי דכל דברי התורה בתכלית השלימות, שאז מצוות בטלות".⁹

של תושבע"פ שיובא לקמן.

(8) סה"ש ה'תשנ"ב ח"א עמ' 28 ואילך (משיחות יום ב' דר"ה, ליל שבת חוהמ"ס, ליל ויום שמח"ת).

(9) וזהו בדומה לביאור הא' בקו"ש, שגם דין זה שיתבטלו לעת"ל הוא מדיני התורה שניתנה



אבל, ביאור זה אינו מספיק, כי: הטעם להנצחיות שבמצוות התורה . . הוא, להיותן רצונו של הקב"ה, היינו, שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה אחרת, לברר ולזכך את האדם והעולם שיהיו בשלימות [שאינו יש מקום לומר שכשהאדם והעולם התעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו מצוות אחרות, או שלא יצטרכו למצוות כלל], אלא רצון מצ"ע, שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה.

. . ומה מובן שאין לומר שהנצחיות דמצוות התורה היא רק במשך הזמן ד'היום לעשותם', כשיש צורך בעבודתם של ישראל בבירור העולם . . כיון שרצונו הנ"ל של הקב"ה הו"ע נצחי שאינו תלוי ואינו משתנה בהתאם לשינויים במצב האדם והעולם".

היינו, כל יסוד ביאור זה (שהמצוות יתבטלו ואין זה בסתירה לנצחיות התורה משום שכך נקבע מלכתחילה שהנצחיות תהיה בזמן העשייה ולא בזמן השכר), הוא באם נאמר שהמצוות הם ציווים לאדם ובשבילו, שאז שייך להעמיד את הנצחיות בזמן מסוים ובגדרים מסויימים. אך מכיון שהמצוות הם רצונו העצמי של הקב"ה – מובן שלא שייך בזה שום שינוי, גדר והגבלה, וא"כ ודאי שיתקיימו גם לעת"ל, ולכן א"א לתרץ באופן זה.

ובזה יש לדחות את הביאור הא' בקו"ש, ולכאורה גם את הביאור הב', כדלהלן בהמשך הקונטרס:

"טעמו של ר' יוחנן 'כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות', מהני שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים, אבל לא מהני לזמן שלאחרי התחיה, כשיעמוד במלבושיו שהוא נקבר בהן, שאז יחול עליו איסור כלאים".

א"כ מפורש שדין זה חל רק על זמן המיתה ולא לאחריה. ההכרח לכך הוא כנ"ל, מכיון שהמצוות הם רצונו ית', ע"כ אין לומר שכל המתים שיחיו יהיו פטורין.

משום כך מבאר הרבי בפשטות:

"הפירוש ד"מצוות בטלות לעת"ל" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם . . הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם – שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחר ששלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה,

מלכתחילה, וא"כ לא תתבטל לגמרי.

וכך מפורש בריטב"א (בד"ה 'ואם לחשך'): "שהתורה לא ניתנה לזמן, אלא כל זמן שיהא העוה"ז קיים שיש בו זכות או חובה וממנה אין לגרוע ועליה אין להוסיף, אבל לעוה"ב שאין בו לא זכות ולא חובה, נמצאת בטלה מאליה. וכן אמר הכתוב היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרם, וכשם שבטלה מן המתים בקבר לפי שהם חפשים מן המצוות".

ונעשה המעמד ומצב של צוותא . . עד שנעשים מציאות אחת, ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד, כפי שיהיה בפועל ובגלוי לעת"ל – לא שייך הגדר דציווי לאדם . . שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

וכן בנוגע להיתר לקבור בכלאים:

"ועפ"ז מתורצת הסתירה שבדברי ר' יוחנן, שס"ל שמותר לקבור בכלאים, כיון שמצוות בטלות לעת"ל, אף שיליף תחה"מ מנתינת תרומה לאהרן לאחר שעתיד לחיות – כי, המציאות דנתינת תרומה תהיה גם לאחר תחה"מ, אבל לא בגדר של ציווי לאדם שנעשה חפשי מן המצוות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לציווי, כיון שאינו מציאות בפ"ע, אלא מציאות אחת עם הקב"ה), ולכן מותר לקבור בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהיה עליו הציווי דאיסור כלאים, אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים (לאחרי רגע התחיה), אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה לשלול (שמתגלה ומתבטא ע"י האיסור ד-)כלאים".

כלומר: אה"נ שאכן המצוות ימשיכו להתקיים גם לעת"ל ולא ייפסקו ח"ו, "מצוות בטלות" היינו שגדר ה"מצווה מל' ציווי" יתבטל מהן, וימשיכו להתקיים בדרך ממילא ולא בדרך ציווי.

ה.

ההכרח לביאור כ"ק אדמו"ר גם בדרך הנגלה

יש להוסיף, שהסיבה שאין לבאר כהקו"ש (גם בדרך הנגלה), היא ש'הלכות של בתושבע"פ אינן בטלים לעולם', וכביאור כ"ק אדמו"ר¹⁰:

"החילוק שבין מצוות לתורה הוא, שמצוות גדרם הוא ציווי לאדם איך להתנהג בעולם, היינו, שישנה מציאות האדם והעולם, והמצוות הם ציווי איך יהיו האדם והעולם |ונמצא, שאף שהמצוות אינם בשביל תועלת האדם והעולם (להיותם רצונו של הקב"ה), מ"מ, מתייחסים הם להאדם והעולם, שהרצון הוא בנוגע להאדם והעולם|. משא"כ תורה היא "חמורה גנוזה . . קודם שנברא העולם", ו"הלכות של תורה" אינם להורות להאדם והעולם (שהרי דרגא זו היא "קודם שנברא העולם"), אלא רצונו ית' כפי שהוא בעצמותו ממש, "אנא נפשי כתבית יהבית", שאינו מתייחס לענין אחר שחוץ ממנו.

. . ועפ"ז מובן ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא" ו"הלכות של תורה . . אינן בטלין לעולם" – כי, לעת"ל יתעלה האדם והעולם לדרגא שלמעלה מהעולם, ולכן, המצוות שמתייחסים לעולם בטלות לעת"ל, משא"כ הלכות של תורה שאינם מתייחסים לעולם



אינן בטלין לעולם".

היינו, מוכח מכאן שההלכות לא יתבטלו כלל, ולא כביאור הקור"ש שנקבע מלכתחילה שיתבטלו, בכך אמנם מיישב את 'התורה הזאת לא תהא מוחלפת', אך עדיין סו"ס יש הלכות רבות שבטילות. וא"כ מוכח כהביאור הנ"ל שימשיכו לקיימן אך בדרך ממילא ולא בדרך ציווי.

י.

ביאור במחלוקת הגמ' ע"פ ביאור זה

ביסוד מח' הגמ' איתא בריטב"א: "והא דאמרין ואזדא ר' יוחנן לטעמיה . . חפשי מן המצוות. לומר שיצא חפשי מן המצוות לדורי דורות ואפילו לזמן תחה"מ. ור' ינאי פליג בהא, שלא נעשה חפשי לדורי דורות אלא בעודו מת בלבד".

ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר יש לבאר, שחולקין בגדר הנ"ל ד'מצוות בטלות': לשיטת רי"ח – נעשה חופשי גם לתחה"מ, כיון שאז נעשה "חפשי למעליותא, שאינו זקוק לצייוי, כיון שאינו מציאות בפ"ע, אלא מציאות אחת עם הקב"ה" (אלא שעפ"ז אין ה'חפשי' בעודו מת דומה ל'חפשי' לאחר תחה"מ, ובכ"ז יש ליישב כך בל' הפס').

משא"כ לשיטת ר' ינאי – לאחר תחה"מ כבר אינו חפשי, כיון שעדיין זקוק לצייוי (לכן אין לקבור בכלאים, משום שלא יהיה נס שבדרך ממילא לא יהיו לבושים בכלאים ברגע התחיה).

[ויל"ע בשיטת ר' ינאי, וכי אינו סובר שלאחר שלימות העבודה נעשים מציאות אחת וכו', ומדוע זהו רק 'לכמה דעות'].

ז.

ישוב השאלות לעיל ע"פ השיחה, וישובם לדברי הראשונים

ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר אפשר ליישב היטב הן הסתירה בדברי ר' יוחנן מנתינת תרומה כנ"ל (שימשיכו לתת תרומה אך לא בדרך ציווי), והן את הקושיא ממתי יחזקאל. כעין זה מצינו בדברי הריטב"א (לעיל) בב' תירוציו לקושיא זו:

"חדא, שלא אמרו מצות בטלות מן המתים, אלא לתחה"מ העתיד לבא, שיהא סוף הכל, וקרינא ביה היום לעשותם . . אבל בתחה"מ של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת, לא בטלו תורה ומצות . .

ועוד, כי מה שאמרו מצות בטלות לעתיד לבא, היינו שלא יהיו חייבין לעמוד בהן, אבל מ"מ יש מצוות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן בעצמן, מפני שלימותן ותפארתן,

לא בדרך חיוב.

והרי אבות הראשונים לא היו חייבין אלא בשבע מצוות, וקיימו כל התורה כולה...
בזה מצינו כעין מקור גם בנגלה דתורה לביאור כ"ק אדמו"ר, שהמצוות ימשיכו
להתקיים אך לא בדרך ציווי וחיוב.

מובן שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר יש ליישב בנוגע למתי יחזקאל דוקא כפי האופן
הא' שבדברי הריטב"א - מכיון שזהו עדיין הזמן ד'היום לעשותם", גם מתי יחזקאל היו
מחוייבים בכל המצוות (ולא כפי האופן ה'), משום שיש צורך בציווי כנ"ל.

משא"כ לאחר שלימות העבודה קיום המצוות יהיה 'לא בדרך חיוב' כפי האופן ה'ב'
בריטב"א. ומובן שגם בזה כ"ק אדמו"ר מוסיף ומעמיק הרבה יותר, שאי"ז רק ב'מצוות
קדושות' אלא בכל המצוות, באופן שיתקיימו ממילא, היסוד לכך הוא החילוק המובא
באופן הא' בין הזמן ד'היום לעשותם' וכו', ועפ"ז יוצא שב' האופנים מתחברים לביאור
אחד, כפי שכ"ז מוכרח ומבואר היטב בפנימיות התורה כנ"ל. ותן לחכם ויחכם עוד.

עפ"ז תתיישב היטב שיטת רוב הראשונים, ויבואר הטעם הפנימי והמהותי לדין זה.

[אולי יש להוסיף ולבאר עפ"ז גם את שיטת הרשב"א, דגם הרשב"א ס"ל שבטלות
גם לאחר תח"מ, אך הכוונה היא שיתקיימו ממילא (ולכן יאכלו התרומה וכו'), ול'
הרשב"א שאין בטלות לאחר תח"מ - שאי"ז כזמן המיתה שהמצוות אינם מתקיימות
כלל, דוחק גדול לבאר כך בל' הרשב"א. עדיין נראה שכך יש לבאר מכח כל קושיות
הריטב"א הנ"ל (ומה שהרשב"א מקשה על הריטב"א, זהו משום שהבין בדבריו שס"ל
שיתבטלו באופן שלא יתקיימו כלל, וכן הריטב"א הבין בדברי הרשב"א שס"ל שלאחר
התחיה לא יתבטלו כלל וימשיכו לקיימן בדרך ציווי וחיוב). אך זהו דוחק גדול, ועדיין
יש לעיין בכ"ז].

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.





השגחה פרטית לדעת הרמב"ם

שיטות הבעש"ט והרמב"ם • שיטת הרמב"ם ע"פ ביאורו של אדמו"ר
האמצעי • ובהקדים בכללות הענין • ביאור שיטת הבעש"ט • ביאור
שיטת הרמב"ם עפ"ז • ביאור השאלות • ביאור לשונות הרמב"ם

הת' שניאור זלמן שי' לפידות
תלמיד בישיבה

א.

שיטות הבעש"ט והרמב"ם

ידועה שיטתו של הבעל שם טוב¹ בעניין השגחה פרטית שהיא על כל דבר שבבריאה.
ובלשונו של אדמו"ר הריי"צ²:

"ידוע היטב לכל אחד ענין ההשגחה הפרטית כפי שהבעש"ט מסביר, שגם על קש
ועלה שלכת המתגלגל בחוצות – קיים דין ומשפט כמה פעמים עליו להתגלגל והיכן
ובאיזה מקומות עליו להמצא.

הבעש"ט נ"ע אומר שהקב"ה מסבב סיבות מסיבות שונות כדי לקיים השגחה פרטית
על נברא ויצור פעוט, שכדי שעלה המתגלגל באיזו חצר אחורית מלפני שנה, או קש
שלפני כמה שנים כיסו בו את הגג בעיירה נידחת – יועברו ממקום למקום – פורצת,
בעצם יום חם שטוף שמש, רוח סערה ההופכת שמים וארץ, ואז מתבצעת ההשגחה
הפרטית בעלה השלכת ובפיסת הקש".

(1) ראה כתר שם טוב בהוספות סקע"ט ואילך.

(2) לקוטי דיבורים המתורגם ללה"ק (ח"א) עמ' 111. (ובספר המאמרים קונטרסים ח"ב עמ' 740 :
"על דרך דוגמא, הנה תנועת אחד הדשאים . . לימינו ולשמאלו, לפנינו ולאחור, בכל משך ימי חייו -
הוא על פי ההשגחה פרטית, אשר הוא ית' גזר אומר אשר דשא פרטי זה חיה יחיה חודשים ימים ושעות
קצובות, ובמשך זה יסוב ויכוף לימינו ושמאלו, לפנינו ולאחוריו, במספר כזה וכזה").



והנה לכאורה דעת הרמב"ם (במורה נבוכים³) אינו כן, וז"ל:

"אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו, לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת השם ורצונו האישי עתה, ולא שהרוק אשר רקק אותו ראובן התנועע עד שנפל על זה היתוש במקום מיוחד והרגו בגזרת השם, ולא שזה הדג חטף ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלוקי אישי, אבל אלו כולם אצלי במקרה גמור כמו שחושב אריסטו.

ואולם ההשגחה האלוקית לפי דעתי, ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלוקי – והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי, עד ששב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלוקית, ושיערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש".

כלומר, שההשגחה פרטית היא רק על בעלי שכל, אך לא על דומם, צומח וחי.

ובפשטות משמע שהרמב"ם והבעש"ט חלוקים בדעותיהם.

ב.

שיטת הרמב"ם ע"פ ביאורו של אדמו"ר האמצעי

והנה אדמו"ר האמצעי כותב בדרך חיים⁴, ומובא בכמה שיחות של כ"ק אדמו"ר⁵, ששיטת הרמב"ם אינה סותרת את שיטת הבעש"ט.

ובלשון כ"ק אדמו"ר⁶: "אז דאס וואס דער רמב"ם האלט אז עס איז ניטא קיין השגח"פ אויף דצ"ח (און ער"ז ניט אויף רשעים) איז ניט קיין סתירה (צו שיטת הבעש"ט) אז עס איז דא השגח"פ אויף אלע נבראים – ווייל אין דער השגחה העליונה זיינען פאראן, בכללות, צוויי אופנים:

(א) השגחה פנימית: די השגחה איז בגילוי – ד.ה. זי איז ניט באהאלטן און פארדעקט דורך לבושי הטבע. און בנוגע דער השגחה זאגט דער רמב"ם אז זי איז לויט דער דביקות פון שכל האדם באלוקות, און ביי דצ"ח און רשעים איז ניטא די השגחה (אין אן אופן פרטי – נאר אויפן כללות המין);

(3) חלק ג' פרק י"ז.

(4) שער התשובה פ"ט (דף יג, עמ' א-ב).

(5) לקו"ש ח"ט ש"פ נצבים שיחה א' אות ח' עמ' 181 [במתורגם עמ' 187]. ח"ח ש"פ קרח שיחה

ב' עמ' 199. ועוד.

(6) ח"ח שם.



(ב) השגחה חיצונית: די השגחה איז מלובש בהעלם אין לבושי הטבע וכיו"ב. און די השגחה איז פאראן אויף אלע נבראים (מתאים לשיטת הבעש"ט). עיי"ש.

כלומר, שגם לשיטת הרמב"ם, יש השגחה פרטית על כל בריאה ובריאה, אף על דצ"ח, רק שיש הבדל באם ההשגחה מתגלית, או לא (השגחה "פנימית", או "חיצונית"): שאצל בעלי שכל ההשגחה פרטית גלוי, משא"כ אצל הדצ"ח, אין ההשגחה פרטית גלוי.

ולכאורה אי"מ, שהרי הרמב"ם הנ"ל כותב בבירור שאין השגחה פרטית על דצ"ח כלל, ואף ממשיך ומסביר לשיטתו את הפסוקים שמהם כן משמע שיש השגח"פ גם לדצ"ח, ובלשונו:

"ולא תחשוב, שזה הדעת יסתור אותו אמרו "נותן לבהמה לחמה וגו'" ואמרו "הכפירים שואגים לטרף וגו'" ואמרו "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון" ומאמר החכמים גם כן "יושב וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים". והרבה כמו אלה המאמרים שתמצאם, ואין בהם דבר סותר דעתי זה, כי אלה כולם - השגחה מינית לא אישית, וכאילו הוא מספר פעולותיו ית', בהכינו לכל מין מזונו ההכרחי וחומר עמידתו. וזה מבואר נגלה.

וכן רואה אריסטו, שזה המין מן ההשגחה הכרחי, נמצא כבר זכרו גם כן אלכסנדר בשם אריסטו - רצוני לומר הכנת מציאות מזון כל מין לאישיו - ולולא זה היה המין אבד בלא ספק; וזה מבואר במעט הסתכלות".

כלומר, ה'השגחה פרטית' שעל כל בריאה ובריאה בפ"ע, הוא רק על בעלי שכל. משא"כ לשאר הנבראים (שהרי כתוב שהקב"ה משגיח עליהם, כהנ"ל), הוא רק 'השגחה כללית', ובלשונו "השגחה מינית".

וא"כ אי"מ, איך אומרים שלשיטתו יש השגחה פרטית, אלא, שהוא בחיצוניות.

7) בתרגום ללה"ק [עמ' 216], "שרעתו של הרמב"ם, שאין השגח"פ על דצ"ח (וכן על הרשעים), אינה מהווה סתירה (לשיטתו של הבעש"ט), שקיימת השגחה פרטית על כל הנבראים, כיוון שבהשגחה העליונה קיימים, באופן כללי, שני סוגים:

(א) השגחה פנימית: השגחה שהיא גלויה. כלומר איננה נחבאת ומכוסה בלבושי הטבע. לגבי השגחה זו אומר הרמב"ם שהיא בהתאם לרביקות שכל האדם באלוקות, ועל דצ"ח וכן על הרשעים איננה קיימת השגחה זו (באופן פרטי, אלא על כללות המין).

(ב) השגחה חיצונית: השגחה המלובשת בהעלם ובלבושי הטבע וכיו"ב. השגחה זו קיימת לגבי כל הנבראים (מתאים לשיטת הבעש"ט)."



ג.

ובהקדים בכללות הענין

וכדי להבין את שיטת הרמב"ם, יש להקדים ולהקשות:

א. בכללות שיטתו בנידון:

א) כתב הרמב"ם במורה נבוכים⁸: "ואמנם הסכלים הממרים, (ובלשון הרשימה דלקמן "בסכלים ורשעים"), כפי מה שחסרו מן השפע ההוא, היה ענינם נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי החיים "נמשל כבהמות נדמו".

ולפי"ז אי"מ מה שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה, שהצרות שבאים על היהודי הוא לא במקרה, אלא זהו עונש, וז"ל: "ואם עזבתם את ה' . . . מביא אליכם כל הקללות האלו ומסיר כל הברכות, עד שיכלו ימיכם בבהלה ופחד ולא יהיה לכם לב פנוי ולא גוף שלם לעשות המצוות, כדי שתאבדו מחיי העולם הבא . . .". והנה (לכאורה), בסכלים רשעים ההשגחה אמורה להיות כבדצ"ח, מינית ולא פרטית. ולכאורה עונש הוא השגחה פרטית (אמנם לרעה, אבל מ"מ השגחה פרטית).

ואפשר לומר כמובא בדרך חיים¹⁰ על המו"נ הנ"ל, וז"ל: "אלא הענין הוא . . . ולצדיקים משגיח בחסד וטוב ולרשעים במדה"ד כו", כלומר, שבאמת גם "בסכלים ורשעים" יש השגח"פ, ורק שהוא בדרך שלילי, במידת הדין.

אבל לכאור' אין זה נכנס במילים של הרמב"ם, ובלשונו של כ"ק אדמו"ר¹¹, "וצ"ע לדכוותי' [אדהמ"צ בדרך חיים הנ"ל], איך לישיב זה בלשון המו"נ".

[ואוא"ל באו"א, ובפשטות, שכאשר ההשגחה מתנתקת - העונשים באים בדרך ממילא¹². אבל שוב, אין נראה כן מלשון הרמב"ם ש"מסיר כל הברכות", משמע שזוהי פעולה, ו"כדי שתאבדו מחיי העוה"ב", שנראה שזה פעולה נמשכת והשגחה פרטית].

ב) ועד"ז בשיחת קרח הנ"ל¹³ הקשה הרבי לגבי טענת משה רבינו, שביקש להציל את עדת קרח, בטענה שהרי לא הי' כוונתם למרוד בהקב"ה ח"ו, והקב"ה יודע זאת, מאחר שהוא א-ל אלקי הרוחות" - "יודע מחשבות". ומקשה, שלדעת הרמב"ם לא

(8) שם פרק י"ח.

(9) פרק ט' סוף ה"א.

(10) שם. והובא ברשימה שבהערה הבאה.

(11) בהוספות ללקו"ש חלק ח' עמ' 280 ("השגחה פרטית", סעיף ג').

(12) ע"ד ביאורו של הרבי (בלקו"ש חל"א חג הפורים שיחה א'), בנוגע להטעם שישראל התחייבו

כליה, על "שנהנו מסעודתו של אותו רשע", עיי"ש.

(13) ח"ח הנ"ל שבהערה 5 (בסעיף ד' עמ' 198 [במתורגם עמ' 215]).



שייך לטעון שהקב"ה יודע מחשבות, מאחר שזה רק השגחה כללית. ותירץ שם (כנ"ל סעיף ב'), שגם לדעת הרמב"ם יש השגחה, באופן חיצוני עכ"פ.

והנה לכאורה (לאחר כהנ"ל, ובפרט מלשונו של הרמב"ם), אין תשובת הרבי מיישבת את השאלה, איך טוענים שיודע להבדיל בין מי שמתכוון למי שלא. והרי, לכאורה, מאחר שהרמב"ם סובר שאין השגח"פ "בסכלים ורשעים", ונשארה רק השגחה כללית - "נמשל כבהמות נדמו", א"כ הקב"ה כבר לא משגיח על אותם רשעים שיוכל להבדיל ביניהם, מי התכוון למרוד ומי לא¹⁴.

ב. בביאורו של אדמו"ר האמצעי:

בכמה מקומות, כאשר מדבר על השגח"פ, מביא הרבי את הרמב"ם בתור דעה החולקת על הבעש"ט, כגון:

(א) בשיחת י"ב-י"ג תמוז¹⁵, וז"ל, "אויך לדעת בעלי השיטה אז השגח"פ איז בלויז אויף מין המדבר און אויף דצ"ח איז פאראן בלויז א השגחה כללית ("השגחה מינית לא אישית") . . "16".

ועל המילים (שבסוגריים) "השגחה מינית לא אישית" מציין בהע' 47, "לשון הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ז".

מכאן נראה שהרמב"ם סובר שאין השגחה פרטית על דצ"ח - שהוא הדעה החולקת על הבעש"ט¹⁷.

(ב) ועיקר: ברשימה "השגחה פרטית"¹⁸, הרבי מביא את הרמב"ם כדעה הסוברת שאין השגחה פרטית על דוצ"ח אלא על בעלי שכל. וז"ל; "שיטת¹⁹ חכמי ישראל עד הבעש"ט: השגח"פ על כל אחד ואחד מבני האדם וההשגחה כללית על המין בחי' וצומח.

14 ויש לעיין, מהו הגדר בסכלים ורשעים שבמו"נ, שאין עליו השגח"פ, שהרי פשוט שלא כל מי שחטא אין עליו השגח"פ, כמובן הרמב"ם שם. ואולי לפ"ז אין קושיא מהשיחה, שאולי אין אנשי קרח כננסים בגדר סכלים. ועצ"ע.

15 לקו"ש חלק כ"ג שיחת יב-יג תמוז אות י"א עמ' 164 [במתורגם עמ' 190].

16 בתרגום ללה"ק, "גם לדעת הסוברים שהשגחה פרטית קיימת רק על מין המדבר, ואילו על הדומם-צומח-חי קיימת רק השגחה כללית - (השגחה מינית לא אישית) . . .".

17 אמנם ממשיך בהערה ובוה"ל: "לשון הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ז. - אבל ראה פירוש אדהאמ"צ בזה (דרך חיים י"ג, א-ב)", ולפ"ז אפשר לתרץ שמביא את הרמב"ם רק בשביל הלשון אך הוא עצמו באמת מסתדר לשיטת הבעש"ט. ומ"מ, לענ"ד דוחק לומר כן, (שהרמב"ם סבר אחרת משיטת 'חכמי ישראל', כאשר הרבי משתמש בלשונו לשיטתם של 'חכמי ישראל').

18 הוספות ללקו"ש חלק ח' עמ' 278, ועיי"ש בארוכה.

19 בסעיף ב' שם.

וז"ל במורה נבוכים ח"ג (פי"ז) אחרי שמנה כמה דעות בעניין ההשגחה: והדעת החמישית והוא דעתנו ר"ל תורתנו . . . ש"פ ההשגחה האלוקית . . . באישי מן האדם לבד . . . ועייג"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד . . .

וזאת למודעי דגם לדעות הנ"ל דוקא השגח"פ אין בדצ"ח, אבל יודע הוא כל הפרטים . . .

ומאחר שהרבי אומר שהרמב"ם סובר שגבי דוצ"ח יש רק השגחה כללית, אי"מ מה שנאמר לעיל, שגם הוא מסכים שיש השגח"פ (עכ"פ חיצונית) גבי דוצ"ח.

(ג) ועד"ז, ועוד יותר, בשיחת יום ב' דחג השבועות (תשכ"ח²⁰), הרבי מסביר את שורש המחלוקת בין הרמב"ם והבעש"ט, בעניין השגחה פרטית.

שמכיוון ש"בנוגע לענין הבריאה, שכל דבר נברא בשביל תכלית מסויימת - כותב הרמב"ם במו"נ²¹ שיש דברים בעולם שהם רק מצד ההכרח . . . (. . . בנוגע לשאר תולעים סובר שהתהוותם אינה ע"י פרי' ורבי') - הרי זה ענין שלא בכוונה . . .

. . . ומזה באה שיטתו בנוגע לענין ההשגחה מלמעלה - שההשגחה היא רק על הענינים כלליים . . . דכיון שלא כל דבר הוא בכוונה, הרי מובן, שלא על כל דבר יש השגחה פרטית", משא"כ הבעש"ט סובר שהכל נברא בכוונה, לכן הוא סובר שיש השגחה פרטית על כל דבר.

ואף אומר שם שבענין זה אין ההלכה כמו הרמב"ם.

כלומר, שברור שדעת הרמב"ם בנידון הוא, שאין השגחה פרטית על דוצ"ח כלל, ועד כ"כ, שיכול להיות שהם אכן נבראו רק במקרה - "שלא בכוונה".

ובכללות, עדיין צריך יישוב לביאורו של אדמו"ר האמצעי בלשון הרמב"ם.

ד.

ביאור שיטת הבעש"ט

והנה כדי להסביר את שיטת הרמב"ם, יש להקדים ולבאר תחילה שיטת הבעש"ט.

דהנה מובא בהיום יום²¹ "ענין ההשגחה פרטית הוא, דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם הם בהשגחה פרטית, והיא היא חיות הנברא וקיומו, אלא עוד זאת דתנועה פרטית של נברא יש לה יחס כללי לכללות כונת הבריאה . . . דבצרוף ואיחוד כל

(20) בתו"מ כרך נ"ג אות כ"ג ואילך.

(21) כ"ח חשון, ומקורו ממאמר ד"ה יאמרו המושלים תרצ"ו (סה"מ קונטרסים ח"ב עמ' קצב, א).



הפעולות הפרטיות . . נשלמה כונה העליונה בסוד הבריאה כולה".

דהיינו שיש בהשגח"פ שני פרטים:

(א) כל תנועת הפרטים הם בהשגחה פרטית (ומכוונות מלמעלה).

(ב) כל תנועה פרטית נוגעת לכללות כוונת הבריאה.

וי"ל ביאור העניין ע"פ שיחת י"ב-י"ג תמוז ה"ל²², שהרבי מבאר את החידוש של הבעש"ט:

אדמו"ר הרי"צ סיפר²³: שבזכות זה שבר"ה שקודם המאסר, הוא דיבר אודות שיטת הבעש"ט - בעניין השגחה פרטית, למרות שזה לא היה קשור ישירות למאסר, לא ידע אם לולא זאת היה יכול לסבול את ייסורים ולצאת מן המאסר.

ומקשה ע"ז הרבי, שלכאורה גם ל'חכמי ישראל' הקודמים לבעש"ט, הסוברים שאין השגחה פרטית, סוברים שעל האדם כן יש השגחה פרטית, וכ"ש על צדיק. וא"כ קשה, מדוע דווקא הדיבור אודות שיטת הבעש"ט, הוא זה שהביא לו את הכח.

ונקודת הביאור הוא, שלמרות שלכל הדעות יש השגח"פ על האדם, וכ"ש על צדיק. אך ממחלוקתם בנוגע להשגח"פ על דוצ"ח, יוצא גם חילוק בהשגח"פ על האדם.

כלומר, של'חכמי ישראל' (ומתוכם הרמב"ם), לא כל דבר קשור למטרת הבריאה, אא"כ הוא משמש את האדם, והאדם הוא זה שמביא למטרת הבריאה. ולכן למרות שלכ"ע יש עליו (בתור יהודי וכ"ש צדיק) השגחה פרטית, מ"מ, יכול להיות שההשגחה עליו הוא רק בזה שאחרי המאסר יהיה תועלת מכללות המאסר, (ולכן אם הי' מדבר רק אודות שיטתם, הי' קשה לו לעבור את המאסר עצמו, מכיון שהמאסר עצמו אינו משלים את מטרת הבריאה).

וע"ז מחדש הבעש"ט, שכל דבר בעצמו משלים את מטרת בריאת העולם.

ולכן, דווקא בעקבות זה שהזכיר את שיטת הבעש"ט, יכל אדמו"ר הרי"צ לסבול את הקשיים של המאסר, מפני שהבין, שעצם המאסר מביא תועלת. (וכמו שמבאר הרבי בהמשך השיחה שם, שעצם המאסר גרם, א) להתעוררות מס"נ בקרב שאר בני"י. (ב) שעצם עמידתו של אדמו"ר הרי"צ בתוקף במאסר, גילה את ה"אין עוד מלבדו", וגרם לביטולם, כלומר, שידיעה זו נתן לו את הכוח לסבול את הקשיים של המאסר).

ולפ"ז יוצא, שלמרות שמהמחלוקת שבין הבעש"ט ל'חכמי ישראל', היה בנוגע

22) חלק כ"ג שיחה י"ב-י"ג תמוז עמ' 157 [במתורגם עמ' 182].

23) נעתק ברשימת המאסר (לקו"ד ח"ד עמ' 1252) בהערה.

לדו"ח, אם יש השגחה פרטית עליהם או לא. הנה, מזה יוצא חילוק גם בהתייחסותו של ההשגחה על האדם (למרות שע"ז אינם חולקים):

שלדעת 'חכמי ישראל': לא מחייב שהנברא עצמו, הוא חלק ממטרת הבריאה - גם אם הוא נוגע לאדם, אלא בהכרח שהוא מסייע למלא את מטרת הבריאה (מאחר, שעל האדם, לכ"ע יש השגחה פרטית).

ולדעת הבעש"ט: כל נברא הוא עצמו משלים את מטרת הבריאה. ע"כ תוכן השיחה הנ"ל בקצרה.

והנה, (לכאורה) מזה יוצא, שבשיטת הבעש"ט ישנם שני חידושים:

(א) שעל כל נברא, אפילו דו"ח, יש השגחה פרטית, והוא מכוון מלמעלה.
(ב) שכל נברא, מצד עצמו, מביא למטרת הבריאה, (שלכן אפילו עלה שנופל מעץ, הוא חלק ממטרת בריאת העולם).

ומזה נובע חידוש הנ"ל, שכל נברא, מצד עצמו, לא רק מסייע להביא את מטרת הבריאה, אלא שהוא בעצמו משלים את מטרת הבריאה. ודוק.

והרבי מוסיף ע"ז בשיחת חג השבועות תשכ"ח (הנ"ל¹⁸), שהא בהא תליא, שמכיוון שהם חולקים באם כל דבר נברא בכוונה (לעצמו), (שלשיטת ה'חכמי ישראל', שלא כל דבר נברא בכוונה, ולכן בהכרח שיש דברים שנבראו בתור אמצעי לאדם דווקא. משא"כ לשי' הבעש"ט, כל דבר נברא בכוונה מצ"ע, ולכן כתב שלא שייך שדבר נברא במקרה ח"ו). וזה מתבטא גם בנוגע להשגחה פרטית, אם הוא דווקא על האדם (- דעת 'חכמי ישראל', מכיוון שמטרת הנבראים הוא לכוונת האדם), או על כל בריאה אפילו דו"ח (- דעת הבעש"ט, שמכיוון שלכל נברא יש מטרה לעצמה, ממילא גם עליו יש השגחה פרטית).

ה.

ביאור שיטת הרמב"ם עפ"ז

ולאחר הבנת שיטת הבעש"ט יובן שיטת הרמב"ם.

ובהקדים, יש לדייק בלשון הרבי בשיחות הנ"ל, שלא מבאר, שהרמב"ם סובר כשיטת הבעש"ט, אלא שאין שיטת הרמב"ם סותרת לשיטת הבעש"ט. כלומר, שאפשר לומר, שלמרות שבפועל הם חולקים, אבל מ"מ, (בנוגע לענין זה) אין זה סתירה לשיטת הבעש"ט.

וע"כ י"ל, שבאמת גם שיטת הרמב"ם - וכמובא בשם אדמו"ר האמצעי - היא, שכל



דבר מושגח בפרטיות מלמעלה, (והסיבה בפשטות, מכיוון שהעולם נברא לשם מטרה, לכן כל מה שנברא בו הוא לשם אותה המטרה. וגם מאחר שהקב"ה ברא עולם מדויק, א"כ לא שייך שברא דבר לבטלה²⁴), ולכן כל מה שיש בעולם, הוא למטרת הבריאה.

וזה מה שאומר אדמו"ר האמצעי שהרמב"ם לא סותר לשיטת הבעש"ט, דהיינו בנוגע לעצם זה שהקב"ה משגיח ומכוון על כל פרטי הבריאה בפועל.

אלא חולקים, באופן ההשגחה הפרטית, באם הוא שייך להכיר בו או לא.

שממחלוקתם, באם כל נברא (גם דו"ח) מצד עצמו מביא ומשלים את מטרת הבריאה (-הבעש"ט). או שהוא רק מביא תועלת לאדם, והאדם מביא למטרת הבריאה (-הרמב"ם).

שהבעש"ט סובר, שכל דבר נוגע למטרת הבריאה, ולכן אם נפל עלה מעץ, זהו חלק ממטרת הבריאה.

והרמב"ם לעומת זאת סובר, שלא כל דבר מצד עצמו מביא למטרת הבריאה, ולכן כאשר עלה נפל מעץ, אין הכרח שבנפילה זו יש מטרה מצד עצמה.

ומזה²⁵ נובע נקודת מחלוקתם בעניינו - בהשגח"פ:

שמחלוקתם של הבעש"ט והרמב"ם היא, בנוגע לגילוי ההשגחה מלמעלה. היינו, כאשר האדם יתבונן בדבר, וינסה להבין סיבת המקרה, מה תהיה התוצאה.

דעת הבעש"ט: ש(מכיוון שכל דבר נברא בכוונה, היינו, שכל נברא מצד עצמו מביא למטרת הבריאה, יוצא ש)כל דבר מושגח בגלוי²⁶ מלמעלה, ולכן אם האדם יתבונן, יוכל להכיר בהשגחה הפרטית מלמעלה. שלדעת הבעש"ט, יש מטרה גם בבריאה לעצמה, משא"כ לדעת הרמב"ם, לא שייך שיפול העלה בשביל הנמלה, אא"כ היא תועיל למלאות את מטרת האדם.

(24) שזה סברא פשוטה שאין דבר בעולם ללא מטרה, במכ"ש שאדם אינו עושה משהו לבטלה - סתם.

וע"ד מה שכתוב בגמ' (שבת עז, ב) "אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ומ"מ אי"ז ראי' ברורה, כמו שיישב הרמב"ם במורה נבוכים פרק י"ח הנ"ל. ועיי"ש. (25) מבוסס על ביאורו של הרבי (משיחת שבועות והשיחה בחי"ח הנ"ל), בהחילוק בין השגחה פנימית והשגחה חיצונית.

(26) כמובן אין הכוונה שכל דבר שאדם יראה, יבין איך הוא מטרה בבריאת האדם, וזה מצד חוסר ההבנה שבאדם. אך במידה והאדם היה מבין כל דבר (וכן בנוגע לדברים שהאדם כן מצליח להבין), רואים שם בגלוי את ההשגחה.

מש"כ לשיטת הרמב"ם, אפילו במידה והאדם מבין כל דבר לעומקו, מכיוון שלא מוכרח שיש סיבה לדבר הזה מצד עצמו, (ואולי הוא רק אמצעי לאדם), יכול להיות שיראה שאין בזה מטרה מצד עצמה.

ודעת הרמב"ם: ש(מכיוון שלא כל דבר נברא בכוונה, היינו שלא כל דבר מביא מצד עצמו למטרת הבריאה, יוצא ש)אם האדם יתבונן בדבר לא מוכרח שיוכל להכיר בזה את ההשגחה הפרטית מלמעלה על אותו דבר (והסיבה כי לא כל דבר נברא עם כוונה מצד עצמה).

ויוצא שלמה שהרמב"ם קורא "יש השגחה" ו"אין השגחה", פירושו, האם מוכרח הדבר (מצד עצמו), שלכן האדם יוכל להכיר בזה שהוא מכון מלמעלה או שלא.

ולפי זה, יובן ג"כ שיטת הרמב"ם, שיש השגחה פרטית לכללות המינים - "השגחה מינית", (שהרי לולא ההשגחה עליהם, הם לא היו מתקיימים), כי בזה כן ניכר שהם מושגחים מלמעלה, בניגוד לדברים פרטיים בעולם, שבזה (לשיטתו של הרמב"ם) לא ניכרת ההשגחה עליהם (למרות שכנ"ל גם לרמב"ם כל דבר מושגח ומכוון מלמעלה).

ויוצא בשיטת הבעש"ט שלושה עניינים: (א) כל דבר נברא בכוונה (לעצמו). ומשום כך מוכרחים לומר, (ב) שכל נברא מכון, מצד עצמו, מלמעלה, (שלכל נברא יש השגח"פ מצד עצמו). וא"כ יוצא (ג) שאפשר לראות גם בגלוי את ההשגחה על כל נברא, ואפי' על דו"ח.

*

סיכום למסקנה:

בנוגע לעצם ההשגחה מלמעלה לא קיים מחלוקת בין הרמב"ם לבעש"ט. כ"א, מחלוקתם בשתי עניינים, (א) מטרת כל בריאה בפנ"ע. ו-ב) בהכרת ההשגחה הפרטית.

דעת הבעש"ט:

(א) כל נברא מצד עצמו מביא ומשלים את מטרת בריאת העולם.

(ב) וזה מחייב שכל דבר שיש בעולם, אפשר להכיר בו את ההשגחה העליונה.

דעת הרמב"ם:

(א) לא כל נברא מצד עצמו מביא למטרת הבריאה.

(ב) לא מחייב שיהיה אפשר להכיר בו את ההשגחה מלמעלה.

.1

ביאור השאלות

ולפי זה יתורצו השאלות דלעיל על שיטת הרמב"ם.

שאלה א. א) שאין סתירה במה שכותב הרמב"ם, שהקב"ה מעניש את הרשעים,



למרות שסובר שההשגחה "בסכלים ורשעים" הוא כמו בדו"ח, מכיוון שבאמת הקב"ה עדיין ממשיך להשגיח עליו, ולכן מביא עליו את העונש. והפירוש בזה שאין עליו השגח"פ כהדו"ח, הוא, שלא יראה את ההשגחה בגלוי²⁷.

(ב) ומשום כך (שלמרות שהם רשעים הקב"ה עדיין משגיח עליהם, רק שהם לא יראו איך הדברים שלהם הם מטרה בבריאה) שייך להבין את טענתו של משה, שהקב"ה - מאחר שהוא כבר משגיח עליהם - יודא מי רשע באמת, וא"כ שיהרוג רק את מי שראוי למיתה באמת.

שאלה ב. וזה שהרבי מביא את הרמב"ם בתור הדעה החולקת - שאין השגח"פ, הכוונה בזה היא, שהאדם לא יוכל להכיר בהשגחה הפרטית מלמעלה (שבפרט זה הוא חולק על הבעש"ט).

[וכאשר מביאו, בהקשר לכוונת בריאת הדו"ח, שהרמב"ם סובר שאין כוונה על כל נברא, הפי', שאין כוונת בריאת הדבר לעצמו - אלא לאדם].

ז.

ביאור לשונות הרמב"ם

ובנוגע לשאלה המרכזית בשיטתו, שהוא כותב בבירור שאין השגחה פרטית. כוונתו היא, שהאדם לא יראה את ההשגחה מלמעלה בגלוי. אך ברור שיש בהם השגחה פרטית.

ופירוש דבריו: "אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו [בנוגע לביאור על אריסטו ראה בהמשך], לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו", כלומר, שלא אאמין שע"י ההתבוננות בו יהיה אפשר להכיר את ההשגחה מלמעלה עליו. ואפשר גם לדייק, במילה "בו", כלומר, שההשגחה היא בו - לעצמו, שהכוונה בבריאה של כל נברא - היא לעצמה, (ולא רק בשביל האדם, לסייע לו למלא את תפקידו).

ולפ"ז נצטרך לבאר שמ"ש, שדעתו היא כדעת אריסטו, אין הכוונה שסובר שעל דו"ח אין השגחה כלל, אלא שסובר כדעתו, שאין בנבראים מטרה בבריאה לעצמם,

27) ומ"מ, יש לעיין, שאולי ההשגחה עליו היא כן פרטית ולאדם בעצמו, (ולא למטרה אחרת, כמו בדו"ח), שהרי האדם מצד עצמו - מביא ומשלים את מטרת הבריאה. וא"כ, הוא כמו הדו"ח רק בעניין גילוי ההשגחה, אמנם לעצם ההשגחה, הוא עדיין כמו אדם רגיל, שהוא מטרת הבריאה. או שמכיון שמטרת העונש הוא "וכדי שיאבד ברשעו", לכן (אולי) באמת אין מטרה בו מצד עצמו. וצ"ע.



(וממילא גם לא יהי' ניכר בהם ההשגחה העליונה).

ועצ"ע. ותן לחכם ויחכם עוד. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



אין מחלוקת במציאות

הכלל והאופנים ללומדו • שיטת כ"ק אדמו"ר בנדו"ד • הקשיים
בהסבר זה • ביאור השני בשיטת כ"ק אדמו"ר • ציטוט מדברי כ"ק
אדמו"ר

הנ"ל

א.

הכלל והאופנים ללומדו

ידוע¹ הכלל שלא תתכן מחלוקת במציאות. ושני אופנים בביאור כלל זה:

(א) חכמים לא יחלקו במקרה הניתן לבירור². כלומר, אין טעם לומר שחכמים יחלקו כאשר אפשר לברר את המציאות. ולפי"ז, במקרה שלא ניתן לברר, אכן שייך שיחלקו במציאות.

(ב) חכמים לא יחלקו על מציאות שהייתה³. כלומר, אנו מעמידים שהחכמים החולקים יודעים את המציאות הנכונה. ולכן, אפילו כאשר אי אפשר לברר את המציאות, לא שייך שיחלקו על עובדות⁴.

(1) ראה שדי חמד מערכת כללים מע' המ"ם כלל קסד.

(2) ראה מסקנת השד"ח שם.

(3) ראה הו"א של השד"ח שם.

ובדעת החולקים על מסקנת השדי חמד (המובאים שם) ניתן להסביר שאינם סוברים כדעה השניה המובאת פה, כי אולי מחלקים בין המציאות בפועל שבה לא ניתן לומר מחלוקת, לבין מהלך הדברים שבזה אפשר לומר מחלוקת.

(4) לדוגמא: ישנה מחלוקת במסכת תענית, איזה משפחה היו מביאים את העצים בכ' אב לבית המקדש. ר"מ סובר שבני דוד בן יהודה (הוא דוד המלך), ור"י סובר שבני יואב בן צרויה. והרבי מסביר (בשיחה שבהערה 7), שמכיוון ש"אין מחלוקת במציאות", צ"ל שעל שניהם מוסכם שבני אותה משפחה היו מביאים את העצים, אלא שהיו נכדי שתי המשפחות. ומחלוקתם היא, בזכות מי היו הנכדים מביאים את העצים. עיי"ש.



ב.

שיטת כ"ק אדמו"ר בנו"ד

והנה מכמה שיחות של הרבי⁵, נראה שכלל זה קיים גם כאשר אי אפשר לברר את המקרה.

ולדוגמא: הרבי מקשה על כמה מחלוקות בנוגע לעתיד לבוא: איך יכול להיות שהם חולקים במציאות שתהי', והרי "אין מחלוקת במציאות"⁶. והרי ברור שאי אפשר 'לברר' מה יהי' בעתיד, ובכ"ז מקשה הרבי שאי אפשר להעמיד את המציאות במחלוקת, שהרי הם ידעו את המציאות, וכ"ש במחלוקת על העבר (שעכ"פ יותר קל לברר ולברוק).

ולפי זה יוצא, שהרבי סובר, שאם קיימת מחלוקת, כל מחלוקת שתהי'⁸, ודאי שהיא מחלוקת סברתית (ותוכנית), ולא שייך לומר שהם חולקים על המציאות (אפילו אם אי אפשר לבררה).

ג.

ביאור בשי' כ"ק אדמו"ר

יש מסבירים הטעם בזה⁹, שהסיבה שהרבי סובר שהכלל "אין מחלוקת במציאות" הינו אפילו כאשר אי אפשר לבררה (כאופן הב'), הוא מצד ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

דהיינו: מכיוון ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ממילא לא שייך שאחד מהם יטעה (שהרי דברי אלוקים חיים הוא אמת). לכן לא שייך לומר שהם חולקים במציאות, שאז בהכרח שאחד מהם טועה. ורק כשמעמידים שהם חולקים בנוגע לסברא, ולא במציאות, ניתן לומר ששניהם אמת.

ומוכיחים זאת, מכך שהרבי מביא בכמה מקומות¹⁰ את שני הכללים יחד¹¹.

(5) הדרן על הרמב"ם תשמ"ז אות ג. ומאמר ד"ה "והמשכילים יזהירו" אחרון של פסח תש"כ אות

א.

(6) ובכל מקום מתרץ לפי ענינו שם.

(7) וראה עוד בלקו"ש ח"ד שיחת כ' אב ס"א, עמ' 1104 [במתורגם 85].

(8) ולא רק מחלוקת במציאות, אלא אפילו במחלוקת בהמהלכי הדברים, אם היה כך כו'.

(9) ראה קובץ הדרן על הרמב"ם של "ועד תלמידי התמימים העולמי" פסח תשפ"ד.

(10) לקו"ש שם. וראה ש"פ עקב תש"ל ס"ח.

(11) והלומדים כך, מוכרחים לומר שלא שייך שיהי' מחלוקת במציאות כלל (לא בעבר לא בהווה

ולא בעתיד), ואפילו לא מחלוקת עדינה יותר, כגון על מהלך הדברים, באם הי' כך או אם יהי' כך כו'.



ג.

הקשיים בהסבר זה

אמנם (לאחר עיון) קשה לומר כן¹². (ואפילו מצאנו שהרבי מסביר אחרת בפירוש, כדלקמן).

א. בפשטות, לפי שאם נאמר שתמיד כולם מסכימים למציאות אחת, שאם לא, בהכרח שאחד השיטות אינה אמת, יוצא, שכל מחלוקת בגמ', בראשונים ובאחרונים, ואפילו מחלוקות ופירושים שונים בנוגע למקרה שהיה בכל מיני הזדמנויות (והרי יש ריבוי מדרשים ופירושים על הרבה פסוקים), כולם מסכימים שהייתה מציאות אחת, ורק חולקים בנוגע לסברות.

וקשה להעמיד את כל המחלוקות והפירושים שאינם חולקים במציאות.

ב. הרבי מציין בכמה מקומות לשדי חמד ששם המסקנה שהפירוש "אין מחלוקת במציאות" הוא כאופן הא', שדווקא כאשר ניתן לברר את המציאות, א"א לחלוק בתוכנה. אבל כאשר לא ניתן לבררה, אין זה נחשב מחלוקת במציאות.

[וקשה לומר שהרבי מציין אליו רק משום שהוא מדבר על הנושא, אך למסקנה אינו מסכים איתו. שהרי אינו מציין זאת כלל, והוא ליה לפרש].

ג. ועיקר, שראינו בכמה מקומות שהרבי בפירוש העמיד מחלוקות במציאות.

ובהקדים:

א) הרבי מוכיח (בש"פ כי תשא תשד"מ¹³) שבזמן הרמב"ם לא היה כישוף, מכך שלדעת הרמב"ם¹⁴, שחולק על ראשונים אחרים¹⁵, שכתב ש"דברים האלו כולם דברי שקר וכזב הן, והם שהטעו בהן עו"כ...". ומכיוון ש"אין מחלוקת במציאות", חייבים לומר שבזמנו לא היה כישוף, כי אם, היה זה מחלוקת במציאות בעבר, שלדעת הרמב"ם מעולם לא הי' כישוף, שהרי סבר ש"כולם שקר וכזב... תוהו והבל", משא"כ הראשונים סברו שיש מציאות של כישוף, רק שבפועל זה הי' רק בעבר.

ומכאן שהרבי סובר שאכן שייך (במקרים מסוימים) מחלוקת במציאות גבי העבר,

12) שהכלל ש"אין מחלוקת במציאות" הוא משום ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", וכמו שדברי אלוקים חיים הוא כלל תמידי, שהוא תמיד נכון, (משום) כך, גם הכלל ש"אין מחלוקת במציאות" הוא ג"כ חל תמיד, בכל מחלוקת שתהי'.

13) תו"מ תשד"מ ח"ב אות לא.

14) ה' ע"ז ספי"א.

15) רמב"ן עה"ת שופטים יח, ט. אברבנאל שם. דרשות הר"ן דרוש ד"ה קרוב לסופו.

והכלל "אין מחלוקת במציאות" (אצלינו עכ"פ) הוא דווקא בנוגע להווה, ואם נאמר שהטעם הוא משום ש"אלו ואלו דא"ח" אין שייך לומר כן.

(ב) הרבי מביא (בש"פ עקב תש"ל¹⁶) את המחלוקת בין הרמב"ן לרש"י¹⁷, בנוגע לכמות הארונות שהיו במשכן.

רש"י סובר: שהיו במשכן שני ארונות (אחד עשה משה, והשני עשה בצלאל). ואילו הרמב"ן סובר: שהיה ארון אחד (שעשה בצלאל).

וכדי למעט במחלוקת, ובפרט שקשה להעמיד במחלוקת במציאות, מסביר שגם הרמב"ן סבר שהיו שני ארונות, ומחלוקתם הייתה כמה ארונות היו לוקחים למלחמות, שלדעת רש"י - אחד, רק של משה, ואילו לדעת הרמב"ן היו מוציאים גם את של בצלאל. ע"כ, ועיי"ש.

וחוזרת השאלה: (אמנם הרבי מקשה שקשה לומר מחלוקת במציאות, אף שאכן מדובר במחלוקת בעבר, מ"מ) הרי סו"ס נשאר מחלוקת במציאות - כמה ארונות היו לוקחים למלחמות בפועל, שלדעת רש"י היו לוקחים רק את של משה, ולדעת הרמב"ן היו לוקחים שניים [גם של בצלאל].

[ולכאור' אם המטרה היא למנוע מחלוקת במציאות - משום שלא שייך שאחד יטעה, מה הריווח להעמיד שהמחלוקת היא כמה ארונות היו מוציאים, שהרי ממה נפשך יש כאן מחלוקת במציאות].

ד.

ביאור השני בשיטת כ"ק אדמו"ר

ולכן נראה לומר שהכלל "אין מחלוקת במציאות" מתחלק לשניים: (א) פשטות הכלל ו(ב) המסתעף מן הכלל (ה"הילך רוח" של הכלל).

פשטות הכלל: לא שייך לומר שחכמים חולקים על דבר ששייך לבררו, וכגון, מחלוקת הרמב"ם הנ"ל, שכישוף הוא "שקר וכזב", שהרי לא שייך לומר שיחלקו על הדבר שאפשר לבררו (ובפרט כאשר זה מציאות הנמצאת מולם).

והסיבה לזה היא כי לא יתכן שחכמים עומדים מול דבר שאפשר לבררו, ובכ"ז כל אחד רואה מציאות אחרת מחברו, (וודאי שכאשר נחלקו התנאים או האמוראים והראשונים, ביררו היטב כל מה ששייך לבירור בנוגע לדבר שבו חולקים). וא"כ בהכרח

(16) תו"מ חלק ס"א אות כ"ב.

(17) פרשת עקב י, א.



שאם נראה שחולקים על מציאות (שאפשר לבררה), הכוונה היא שנחלקו בסברא וכדו', כי על מציאות הניתנת לבירור בוודאי אינם חולקים.

המסתעף מן הכלל: שאף במקרה שיש מחלוקת על מציאות שלא נמצאת מול החכמים (שא"א לבררה), שבמקרה זה כן אפשר לומר שחולקים במציאות¹⁸, אך מ"מ אנו מעדיפים לומר שהם ידעו את המציאות ומסתבר הטעם בזה, שכשאנו מסתפקים אם אכן חלקו במציאות או בסברא עדיף לומר שחלקו בסברא ולא במציאות, ועוד ובעיקר, שמכיוון שהם חכמים, לכן אנו מנסים למעט ב'טעויות', ולהעמיד את שיטותיהם במקרה שצדקו, ואפי' כשמוציאים את מחלוקתם מהפשט הפשוט.

[ובפרט כשקיים קושי נוסף בהעמדת המחלוקת במציאות, שלכן יותר מסתבר לשנות מהמובן הפשוט, ולפ"ז יומתק מה שכאשר הרבי שואל ש"אין מחלוקת במציאות" על העבר, (שבדרך כלל) הוא מביא זאת בנוסף לשאלה אחרת, שהיא השאלה העיקרית, או שהכלל מחזק את השאלה האחרת, וכגון בשיחת עקב הנ"ל, שכתב, "וכדי למעט במחלוקת - ובכלל קשה לומר שיש פלוגתא במציאות"].

אך בכל אופן, אם זה דבר שאי אפשר לבררו, אפשרי לומר שחולקים בפועל במציאות הדבר, מצד חוסר הידיעה.

ויש לדייק זה (אף שזה בלתי מוגה) משיחת ש"פ תשא הנ"ל¹⁹ "ובפרט כאשר מדובר אודות פלוגתא במציאות - שאז בודאי מסתבר לומר שהפלוגתא במציאות היא רק עד כמה שמוכרח כו'".

ובנוגע להכלל ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", יש ביאורים אחרים²⁰ שאין כאן מקומם.

לסיכום: הכלל "אין מחלוקת במציאות" נאמר על מציאות ממשית, שקיימת מול החכמים, ולא הגיוני שיחלקו על זה. ובמחלוקות על העבר או על העתיד אמנם שייד לומר שחולקים על מציאות, ומ"מ מעדיפים להעמיד שלא חולקים על המציאות.

18) ולכן במחלוקת הנ"ל של הרמב"ם בנוגע לכישוף - מוכח שבזמנו לא היה כישוף, כי אם היה כישוף יוצא שזוהי מחלוקת במציאות שקיימת מולם, שזה אי אפשר לומר. אך בנוגע לעבר, מכיוון שיש דעה שהיה כישוף, לכן צ"ל שחלקו על המציאות שהייתה בעבר, שלא ידעו מה היה המציאות בעבר.
19) סוף אות ל.

20) ראה לקו"ש חל"ב, שמביא שכל הסברות קיימות ונכונות ברוחניות. בש"פ עקב תש"ל הנ"ל הע' 124 מביא הכלל הידוע, שהיום (בזמן הגלות) הלכה כב"ה אמנם לעתיד לבוא תהי' ההלכה כב"ש.

ה.

ציטוט מדברי כ"ק אדמו"ר

ולסיום, נביא השיחה דש"פ תשא תשמ"ד²¹ (הנחה בלתי מוגה), בהמשך למחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים (הנ"ל), כותב:

"ופשוט, שאין לטעון שמכיון שבלאו הכי יש מחלוקת בין הפוסקים, מה מרויחים איפוא כאשר אומרים שפלוגתא זו אינה אלא בנוגע לזמן העבר, ולא בנוגע לזמן הזה, לכאורה, למאי נפק"מ אם המחלוקת היא רק בנוגע למשך זמן מסויים, או בנוגע לזמן ארוך יותר?! - כי אין זה חילוק במשך הזמן בלבד, כי אם חילוק באופן המחלוקת:

אם נאמר שפליגי גם בימיהם, נמצא, שהפלוגתא בדבר שבמציאות גדולה ביותר - היינו, שמביאים לפניהם דבר שבמציאות, ובנוגע למציאות זו שקיימת ועומדת לפניהם - יש אומרים שזוהי מציאות שיש בה ממש, עד שיכולים לאכול ממנה, ויש אומרים שהמציאות זו (שאחרים אומרים שאפשר לאכול ממנה) - אין בה ממש, ואין זה אלא "שקר וכזב כו' תוהו והבל כו'..."! משא"כ אם נאמר שפלוגתא זו היא רק בנוגע לזמן מ"ת, שאז לא פליגי במציאות שקיימת לפניהם, כי אם בנוגע לעניין שהי' בעבר, אם הי' באופן כך או באופן כך".

ובהמשך, לאחר הביאור בנוגע להנ"ל, ממשיך:

"ופשוט, שאין סברה לומר שמכיון שבלאה"כ פליגי בדבר שבמציאות (אם הושלח ליאור בכ"א ניסן או בו' סיון), מה איכפת לומר שפליגי בדבר נוסף, גם בנוגע לעיבור?...!

- אם ישנו מי ש"יתעקש" לומר שמסתבר שמכיון שפליגי במציאות בדבר אחד, פליגי גם בדבר נוסף - יומתק לו...

וכמו כן מובן בנדו"ד - שאף שהמדובר אודות פלוגתא בעניין א' (אם כישוף יש בו ממש אם לאו), הרי בזה גופא מסתבר להקטין את המחלוקת שבמציאות עד כפי המוכרח, כנ"ל בארוכה²².

ותן לחכם ויחכם עוד.



21) ציטוט מתו"מ אות לא ולב. וראה עד"ז בשיחות קודש דהתוועדות זו אות מ"ד.

22) אמנם מהשיחה (אף שהוא בלתי מוגה) אפשר לדייק, שאפילו על מציאות ממשית הנמצאת מולם שייך שיחלקו, ורק שבכל מקרה מנסים למעט במחלוקות, ולא מחלקים במקרים.



ביאור בגדר עניין ה"טבע"

ב' אופני הנהגה ב"הנהגת" העולם • דברי העקידה בעניין ב' ההנהגות הנ"ל וביאור כ"ק אדמו"ר • ב' אופנים בהסתכלות על הטבע • ביאור השורש של ההנהגה "טבעית" וקושיה על הנ"ל • ויוכן בהקדים הגדרת עניין "הטבע" מצד התורה • מאמין בחי העולמים וזורע • אופן עמוק יותר בחשיבות ה"טבע" • ביאור עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בהדרן • ביאור היוצא מכהנ"ל • ביאור היוצא מכהנ"ל

הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי
תלמיד בישיבה

א.

ב' אופני הנהגה ב"הנהגת" העולם

ידוע¹ אשר בהנהגת הקב"ה את העולם ישנם ב' אופנים כלליים אשר מהם נוכל לידע גדולתו: דהנה נראה לכל אשר האופן ה"טבעי" בו ברא הקב"ה את העולם הוא, שהנהגת העולם מתנהלת אך ורק לפי הגבלות הטבע; וע"ד דוגמא: השמש תמיד תזרח בבוקר ותשקע בערב, תזרח במזרח ותשקע במערב, וכן עד"ז בכל חוקי הטבע עליהם נאמר² "זרע וקציר וקור וחום ויום ולילה לא ישבותו", אשר מעצם הנהגה מופלאה זו שאינה משתנית ומתמדת מידי יום ביומו כבר נוכל לראות כוחו המופלא והנצחי של הבורא אשר הטביע בבריאה.

אמנם לפועל קבע הקב"ה אשר לפעמים בעיתים אשר יבחר, ישנה ההנהגה הקבועה מן המערכת הטבעית, וישדר את מערכות הטבע. והנהגה מיוחדת זו נקראת בכל מקום "הנהגה ניסית", שעל ידה מתגלה כוחו הבל"ג של הקב"ה שאינו מוגבל בהנהגת הטבע ובכל עת שירצה יכול להנהיג את הטבע גם באופן שיוצא מגדר הטבע.

(1) בכ"ז ראה במ"מ שנשמנו לקמן בארוכה.

(2) בראשית ח, כב.

ב.

דברי העקידה בעניין ב' הנהגות הנ"ל וביאור כ"ק אדמו"ר

והנה ידועים דברי העקידה³ אודות שתי הנהגות אלו: ודבריו נזכרים בריבוי מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר⁴, ואחד מהם בלקו"ש חלק ל"ה⁵, ושם כתב וז"ל הק': "ידוע מה שאיתא בס' העקידה שע"י שני אופנים יכולים אנו לידע גדולת הבורא, הא' מהנהגת הטבע, היינו מזה שהעולם מתנהג תמיד באותו טבע וסדר בלי שינוי ובלי הפסק, שבזה ניכר כח הא"ס, והב' מהנהגה שלמעלה מהטבע, היינו מענין הנסים וביטול הטבע, שבזה ניכרת גדולת הבורא עוד יותר". עיי"ש.

והנה, בלקו"ש חלק י"ז⁶ מביא גם את דבריו אלו, אך שם מביאם באריכות ובהסברה יותר, וז"ל:

"דער תכלית פון הנהגה נסית איז צו מגלה זיין דעם "בלי גבול" פון אלקות - ווי דער אויבערשטער איז אינגאנצן העכער פון וועלט, און דאָס ווערט דערהערט אין וועלט דורכן ביטול פון איר מציאות - (דער נס איז) משדד די מערכות הטבע - וואָס באַווייזט ווי טבע איז ניט תופס מקום לגבי (דעם בלי גבול פון) אלקות. דער תכלית פון הנהגה טבעית איז צו מגלה זיין (ווי דער אויבערשטער איז זיך מתלבש אין וועלט אַזוי) אַז אויך די מציאות פון וועלט איז מיוחד מיטן אויבערשטן, אויך די חוקי הטבע זיינען אַ הנהגה אלקית". עיי"ש.

והנה: יוצא מזה אשר מוסיף כ"ק אדמו"ר עומק נוסף ביסוד זה של ה'עקידה': דלפי הנ"ל מובן רק אשר למעשה בחר הקב"ה להנהיג את העולם בב' אופנים. אמנם כ"ק אדמו"ר מוסיף ומבאר אשר יש כוונה ותכלית מיוחדת בכל אחד מב' האופנים שבעצם הם שני אופנים בגילוי אלוקות בעולם. וגם הנהגת הטבע מורה על אופן מיוחד בו הקב"ה מתגלה בעולם.

ג.

ב' אופנים בהסתכלות על הטבע

ולבאר זה יש להקדים: דהנה בנוסח "ועל הניסים" שאומרים בחנוכה, מוזכרים

(3) שער ל"ח פ' בא יב, ב.

(4) אשר דן בדבריו בארוכה ולומד מהם יסודות נפלאים בנגלה וחסידות, וכפי שנעמור בקצרה לקמן.

(5) ע' 134.

(6) ע' 151.



שלושה סוגי ניסים שעל כל אחד מהם אנו מודים בנפרד. הסוג הראשון הוא המכונה "ניסים", ז"א שאנו מודים לקב"ה על הדברים הנפלאים שעשה עימנו, דברים שניכר לעין כל שיד ה' היתה זאת בלא שום ספק.

הסוג השני הוא הנקרא "תשועות", מופתים כאלו שאנו יודעים שבודאי הגיעו בכוחו של הקב"ה, אך אין הדבר ניכר בהכרח לעין כל, והרוצה לטעות יטעה לחשוב שזהו מצד הנהגת הטבע.

הסוג השלישי המצוין בשם "נפלאות", אלו דברים הנראים ממש שאירעו מצד הנהגת הטבע אך אנו מאמינים ויודעים שגם הנהגת הטבע עצמו היא מצד למעלה ו"לה' הישועה" שלכן אנו מודים ומהללים לקב"ה גם על הטובות המיוחדות שנעשו לנו בדרך זו.

[דוגמא לשלושה סוגי ניסים אלו: "תשועות", במלחמה שהייתה במודיעין שם נלחמו החשמונאים מול היוונים שרצו להקריב ד"א, ובמלחמה זו לא היה מס' היוונים רב משל החשמונאים והיתה לכאורה היכולת לחשמונאים לנצח גם מצד דרך הטבע;

"ניסים", במלחמה הגדולה והידועה בה נלחמו גבורים מול חלשים ורבים מול מעטים ואעפ"כ נצחו, שזהו וודאי נצחון שלא בא מצד דרכי הטבע כלל;

"נפלאות", בכך שנמצא פך השמן חתום בחותמו של כה"ג, שזהו נס שאינו גלוי כלל, שהרי לא נעשה שידוד מערכות הטבע לצורך מציאת פח השמן].

והרבי בלקו"ש חט"ו מבאר שתי אופנים למה הסדר שבהם הוא "נפלאות", "ניסים", ו"תשועות":

אופן ראשון לפי שהתשועות בהם הגילוי אלוקות הכי נמוך ומוסתר ולכן נדרשת התבוננות להכיר בהנהגה אלוקית וז"ל: "און דערנאך קומט מען צו דער הכרה, אַז אפילו על ישועותיך – וועלכע זיינען ניט קיין נס און אפילו ניט קיין נפלאות, נאָר אין גדרי הטבע – דאָרף מען אויך דאַנקען און לויבן דעם אויבערשטן. וואָרום – "לה' הישועה", טבע אַליין איז למעלה מן הטבע, ובמילא דאָרף אויך אַ ישועה אַרויסרופן אַ הודאה והילול".

ואופן זה תואם לכללות הגישה הנ"ל שישנם שני סוגי הנהגות שהנהגה הניסית היא נעלת יותר.

לאחר מכן בסעיף ז' הרבי מבאר את העניין בעומק יותר שלמי שיש ראייה בהירה (א "קלורע אויגן") יכול לראות בהנהגה טבעית את האמת שבעצם היא הנהגה ניסית, וז"ל:

"א טיפערער ענין אין דעם: ביי אידן איז די השפעת החיות לכתחילה פון בחי' אלקות וואָס איז למעלה מהטבע, מער ניט וואָס די השפעה טוט זיך אָן אין אַ לבוש פון טבע; דאָס הייסט, אַז נוסף אויף דעם וואָס הנהגת הטבע בכלל איז אויך אַ הנהגה אלקית, ובמילא איז, באמתתה, איז זי למעלה מן הטבע (ווי וועלט טייטשט טבע) – איז אויך דאָס (טבע) ביי אידן נאָר אַ חיצוניות'דיקער לבוש אויף דער הנהגה נסי, מיט וועלכער דער אויבערשטער פירט אָן מיט אידן. ובמילא, דער וואָס האָט "ליכטיקע" אויגן, דערזעט ער דעם אמת, אַז דאָס איז מלכתחילה אָן ענין נסי, אַזוי, אַז דער "לבוש" פון טבע האָט גאָר קיין תפיסת מקום ניט ביי אים".

וצריך להבין איך ביאור זה תואם עם המבואר לעיל שישנם שני סוגי ואופני הנהגות.

ד.

ביאור השורש של ההנהגה "טבעית" וקושיה על הנ"ל

ולהבין זה יש להקדים מהו השורש של הנהגה הטבעית. דהנה בלקו"ש חלק ט"ו⁸ עומד על זה כ"ק אדמו"ר ומבאר ש"נס" הינו גילוי שם הוי', ו"טבע" זה הנהגה של שם הוי' איך שמתלבש בשם "אלוקים". וז"ל:

"אלקים בגימטריא הטבע, און הוי' איז הי' הוה ויהי' כאחד. "חותם" איז דער גילוי פון שם הוי' (ווי רז"ל זאָגן "חותמו של הקב"ה אמת" און ווי עס שטייט "ואמת הוי' לעולם"), און הוי' איז דער שורש פון הנהגה נסית, וואָס אין הנהגה נסית דריקט זיך אויס דער אמת הוי', עס זעט זיך אָן בגילוי ווי דער אויבערשטער איז לגמרי העכער פון וועלט".

וא"כ יוצא שלא רק שזה שני סוגי של גילוי אלוקות אלא שישנם ב' שורשים שונים'.

אך הנה בלקו"ש חלק ח"י⁹ מבאר שישנו הפרש בין הנהגה טבעית אצל יהודי ואצל גוי וז"ל:

"איז דאָ אַ חילוק עקרי צווישן דעם אופן ההתלבשות אין דער השגחה אויף אַ אידן און להבדיל אויף אוה"ע: ביי אוה"ע, וויבאַלד זייער יניקה וחיות איז פון בחי' חיצוניות, שם אלקים (בגימט' הטבע), זיינען זיי בעיקר אונטערגעוואָרפן צו דרכי הטבע; און במילא איז די השגחה אויף זיי לכתחילה נאָר פון שם אלקים, פון דער מדריגה אין אלקות וואָס איז מלוכש אין דרכי הטבע כו'; דאָקעגן ביי אידן, וואָס זייער חיות איז פון שם הוי', איז די השגחה פרטית אויף זיי בעצם פון "שם הוי' "

(8) 335.

(9) שיחה לפרשת קרח.



עצמו", וואָס איז אַ פנימיות'דיקע און גלוי'דיקע השגחה".

ולפי זה יש לבאר מה שכתוב בשיחה חלק טו על חנוכה שאצל יהודי גם ההנהגה הטבעית היא שונה מהנהגה הרגילה, מפני שגלוי בבריאה הכוח העליון העל טבעי. ולפי זה יש לבאר מה שכתוב בדרך כלל בהגדרה של הנהגה הטבעית שהיא מבטאת את עצם זה שהקדוש ברוך הוא מנהיג את העולם, ולפועל כשזה נוגע ליהודי כמו בנס חנוכה אומרים שגם ה"תשועות" (היינו ההנהגה הטבעית), באמת הם ניסים. ולכן מדויק בשיחה שם מש"כ אצל "יהודים" דווקא.

אמנם עדיין צריך להבין מהם ב' האופנים הנ"ל אצל יהודי, דלכאורה אצל יהודי יש רק אופן אחד: דלפי זה יוצא שאי אפשר מצד האמת לומר שאצל יהודי יש הנהגה רגילה כמו בכל העולם, ואם כן איך אפשר לומר את האופן הראשון שנתבאר שם בשיחה (שהחלוקה בין הניסים לתשועות היא באיזה אופן האלוקות מתגלה בעולם), דלכאורה לפי הסתכלות הנכונה לא אמור לראות הבדל אמיתי ביניהם דלפועל שניהם נובעים משרש אחד.

ולאידך מצד שני צריך להבין למה בשיחה שם הרבי קורא לאופן השני "בעומק יותר", דלכאורה עפ"י הנ"ל זהו ההנהגה ה"טבעית" אצל יהודי "נס" שלמעלה מהטבע.

ה.

ויוכן בהקדים הגדרת ענין "הטבע" מצד התורה

ויש לבאר זה על פי המבואר בליקוטי שיחות חלק ח"י, דשם מבאר כ"ק אדמו"ר: שאף על פי שליהודי לא אמור להיות חשיבות בענייני הטבע, אך למעשה בגלל ציווי התורה "וברכך ה' אלוך בך" ככל אשר תעשה יכול להיות מקום וחשיבות בעניין הנהגה הטבעית. ומבאר שם שאין זה כפירה באחדותו ית', שהרי מצד הסתכלות פשוטה גם בזמן הגלות, היהודי יכול להחשיב את הטבע מצד ציווי ה', שאף שהטבע הוא רק "כלי" לברכת ה' אך מ"מ בגלל שהתורה ציוותה לעשותו הוא תופס מקום.

וממשיך ומבאר שם שמ"מ: אף שההיתר לקוות מהטבע הוא מותר ע"פ התורה, לפני הגאולה נדרשת העבודה להיות בדומה לעבודה שתהי' לעת"ל "שלא יקווה לאיש". וז"ל:

"עס שטייט דאך "וברכך ה'א בכל אשר תעשה", און דער ספרי טייטשטעס אָפּ: "יכול יהא יושב ובטל ת"ל בכל אשר תעשה". ד. ה. אַז ע"פ תורה דאָרף מען מאַכן אַ כלי אין דרך הטבע, און "אין סומכין על הנס"; און וויבאַלד אַז בדרך הטבע דאָרף מען אָנקומען "לאיש" - און אפילו צו ניט אידן להבדיל - איז דאָך אַן אָרט עפ"י תורה אויף דער הנהגה פון "יקווה לאיש". - ס'איז ניט קיין סתירה דערפון

צום אָנזאָג "ארור הגבר אשר יבטח באדם" – ווייל ווען מ'מאַכט אַ כלי טבעי, איז מען ניט בוטח אויף די דרכי הטבע ("יקוה לאיש") מצד עצמם, נאָר מ'איז בוטח אויף דעם אויבערשטן, אַז ער וועט אים העלפן דורך דעם כלי ולבוש וואָס ער האָט צוגעגרייט אין דרך הטבע. און אין דעם באַשטייט דער אויפטו פון דעם זמן הגאולה: דעמאָלט וועט זיין "כטל מאת ה' גו'" – "שאין בא לעולם ע"י אדם ולא יבקשו בני אדם עליו כך לא יקוה ישראל לעזרת איש כ"א לה".

ונמצאנו למדים שגם ע"פ תורה ישנם שני סוגי הסתכלות, כי אף שבאמת המציאות אינה תופסת מקום כלל, וכנ"ל שהיהודי לפועל מקבל את ההשפעה שלו משורש על טבעי, אך מ"מ התורה נתנה מקום להחשיב זאת.

ולפי זה מבוארים היטב שני אופנים שבשיחה של חנוכה הנ"ל: שהאופן הרגיל המבואר שם הוא מצד טבע הבריאה והעולם כפי שה' ברא אותו, שבזה יש העלם והסתור, אך גם בזה יש כוונה וסיבה למה ה' עשה כך. ועל זה מוסיף כ"ק אדמו"ר אופן עמוק יותר, למרות שהיהודי גם מקבל באמצעות שם "אלוקים", הנה בהסתכלות בהירה ונכונה (שבגלוי תהיה באופן שלם וגלוי לעתיד לבוא), יכול היהודי גם עכשיו להכיר שהשפעתו האמיתית היא ניסית, ודווקא בה מתגלה כוח הא"ס להסתיר עצמו באופן מוגבל (כפי שמאריך לבאר בהמשך השיחה שם).

1.

מאמין בחי העולמים וזורע

ויש להוסיף ביאור יותר בביאור זה: דהנה בשיחה שם מביא דוגמא לאופן זה, מהא דאיתא בירושלמי¹⁰ שהגישה בה היהודי זורע תבואה הוא לא במחשבה שמכח התכונות הטבעיות של הקרקע הוא להצמיח, אלא רק בגלל אמונתו בהשם, וכמאמר הירושלמי שם "מאמין בחי העולמיים וזורע".

ובעניין זה מבאר כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות חלק א'¹¹: שהיהודי בכל דבר "טבעי" רואה את ה"נס" שבו, ועד כדי אשר מבחינתו אם לא היה מאמין ב"חי העולמים" שיצמיח את הגרעין שזורע עכשיו, פעולת הזריעה בקרקע הייתה ממש להשחית גרעין ביד.

וע"ד יסוד זה מבואר במקו"א¹² בביאור מאמר הרבי מהר"ש "שהפרנסה היא זמן הגלות הוא בדוגמת המן שירד מן השמיים", דכמו שעצם ירידת המן במדבר הייתה הכנה

(10) עיין בבלי שבת לא, א בתוד"ה "אמונת" ושם הביא דברי הירושלמי.

(11) ע' 240.

(12) ראה לקו"ש חלק טז ע' 134 ואילך.



לכניסת עם ישראל לאה"ק שהיהודים יכירו שגם בכניסתם לארץ שיצרכו להתפרנס בעבודה גשמית, מ"מ ההשפעה של הפרנסה היא ממש בדוגמת המן, (אלא שלפועל גם בזמן הגלות מפני צוק העיתים, רואים במוחש שזה עניין ניסי). ואם כן האדם צריך להיות בטוח שהשם יתן כל הנצרך אופן הטוב ביותר.

ויותר מזה מביא בליקוטי שיחות חלק חי שם שההבדל בין שני הסתכלויות הנ"ל הם לא רק בהרגש מידת הביטחון, אלא גם במעשה בפועל כי באם האדם מכיר שכל הסיבה שעושה כלי טבעי הוא רק מצד הציווי, יוצא שעצם העשיה שלו היא בדוגמת "מצווה", ולכן ואם הפרנסה וכדומה יבוא על חשבון קיום מצוות צדקה או הליכות התפילה וכיו"ב, יבין שלא יכול להיות מצב שהתעסקותו במצווה אחת, תגרום גירעון במצווה שניה¹³.

ולסיכום יוצא: שבאמת אף שיש ציווי מהתורה לעשות "כלי" באופן טבעי, אך באמת אצל יהודי ההשפעה שנמשכת על ידי הכלי הטבעי מגיעה ממקום נעלה הרבה יותר מאופן הנהגה הרגיל בעולם, ואף ניתן ליהודי אפשרות להחשיב את הטבע מצד התורה, אך זה לא מצד הטבע עצמו אלא מהכח האלוקי שטמון בו.

ז.

אופן עמוק יותר בחשיבות ה"טבע"

והנה בליקוטי שיחות חלק לט שם מוסיף עומק בכ"ז ומבאר שבהכרה זו גופא שהכל מגיע מהקדוש ברוך הוא יש בפרטיות שני אופנים וזה לשונו:

"אמנם הכרה זו גופא אפ"ל בב' אופנים: (א) מעשי האדם ולבושי הטבע אין להם חשיבות כלל. דכשם שבהנהגה נסית נראה ונגלה בפועל שחוקי הטבע אין להם מציאות כלל - הרי באותו האופן ממש הוא גם כאשר ההשפעה מהקב"ה באה ע"י לבושי הטבע, וכמו המן שירד מן השמים;

(ב) אף שמעשי האדם והכלי שעושה אין להם תפיסת מקום מצד עצמם ועושה זאת

(13) והנה שם בשיחה (חל"ט פרשת תבוא) אחרי שמבאר האופן ד"מאמין בחי העולמים וזורע", ממשיך ומבאר הקשר בין עניין זה לסיפור נס השמן שהיה אצל אלישע. ובמהלך העניינים לא מבואר כ"כ כוונתו. ויש לבאר שבה בא ללמדנו יסוד עמוק יותר, ונקודת העניין: שבעומק יותר צ"ל שהסיבה שיהודי עושה פעולה טבעית, היא באמת אפילו גם לא בגדר "כלי". וע"ז הוא מביא את הדוגמא מנס השמן שהיה בכלי אלישע, שהכמות השמן הייתה רק לפי גודל הכלי אך האמת היא שזה אפילו לא נחשב שכלי רק מצד הציווי עושה פעולה כלשהי בשביל לקבל ברכת השם. ולכאורה יש לבאר זאת על פי המבואר בליקוטי שיחות פורים חלק לא ששם מבאר אשר אחד שעושה ומחשיב הפעולה הטבעית, הרי הוא בדוגמת אחד התופר כיסים כדי לקבל על ידי זה יותר כסף, ולמעשה לא מפקיד כסף בבנק שמובן שאין בזה שום תכלית.

רק מפני ציווי ה', הרי מחמת ציווי ה' גופא יש להם חשיבות, שעל ידם מתקיים רצונו יתברך.

ובסגנון אחר: האמונה שלו היא בודאות גמורה שהכל בא רק מהקב"ה, ובמילא הרי הוא בבטחון גמור בהקב"ה שהוא יתן לו הכל מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, אבל גם ענין זה שהקב"ה ציוה שיעשה מעשה בזה בטבע, הוא יודע שגם זה בכוונה מכוונת, והיינו לידע ולהכיר שגם הטבע עצמו ועשיית האדם בזה, באים מאתו ית', מלבד עצם ההשפעה שבאה מהקב"ה.

ולכאורה הענין שם דורש ביאור: א. מה החשיבות לעשייה בזה שמתקיים רצון ה', שזה מרומז בביטוי שכותב בשיחה שם "הכוונה המכוונת", ובאופן כללי איך יכול להיות חשיבות לעשיית האדם באם זה בא מאת ה'.

ב. גם באם מצד איזה כוונה, יש איזו חשיבות למעשה האדם, למה זה נוגע להאדם להכיר בזה, ואיך זה אופן שני בההכרה גופא "שכל הפרנסה זה מהקב"ה".

ובדומה להשאלה איך אפשר לומר שגם לכלי שהאדם עושה יש חשיבות מצד עצמו, מצינו גם בליקוטי שיחות חלק כ"ב¹⁴ בביאור שיטת בית הלל ש"נוח לאדם שנברא משלא נברא", שלכאורה הרי הגישה אמורה להיות שנוח שלא נברא מפני שכל הסיבה לבריאתו היא רק לשמש את קונו.

והביאור הוא: מפני שמחשיבים את התוצאה, ולפועל הרי יש תענוג גדול ועליה בעבודה, לכן שווה הצער של הירידה לבוא לעליה, וז"ל:

"שטעלט זיך לפ"ז די שאלה: וואָס איז די הוי אמינא פון בית הלל צו זאָגן אַז "נוח (וקל) לו לאדם שנברא יותר משלא נברא"?

איז דער ביאור אין דעם: לויט ב"ש איז טאַקע מלכתחילה פשוט אַז דער גאַנצער ענין פון ירידת הנשמה למטה איז (ניט בשביל) (עליית) הנשמה, נאָר) בלויז "לכבודו ית'". וכן"ל, אַז צוליב עליית הנשמה דאַרף מען ניט די ירידה בפועל, ס'איז גענוג דער "בכח". ובמילא איז פשוט אַז "נוח לו לאדם שלא נברא כו'" – ווייל פאַר אים ("לו") איז ניטאָ קיין חידוש דורך ירידתו למטה, ס'איז נאָר לכבודו ית'. משא"כ לויט ב"ה איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן, אַז ס'איז "נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא", ווייל ווען ער וואָלט ניט "נברא" געוואָרן, וואָלט ער קיין שייכות ניט געהאַט צו דער "עלי" גדולה ונפלאה לאין קץ". און וויבאַלד אַזוי, איז דער תענוג דערפון וואָס די נשמה האָט פון דער עלי' אַ סך גרעסער ווי דער צער הנשמה בירידתה למטה, ביז אַז ס'איז "נוח לו שנברא" (פילנדיק אַז דאָס וועט ברענגען אַן עלי' נפלאה (תענוג



עצום), למרות דעם איצטיקן צער), ווי "לא נברא" און ניט האָבן קיין שייכות צו דער עלי' גדולה ונפלאה".

ובלקוטי שיחות חלק ו'15 מקשר את שיטת בית הלל לגישה הכללית בהסתכלות האלוקית על הנבראים באופן של "מלמעלה למטה" שאופן זה נובע ממדת ה"חסד"16, שמצד מדה זו ניכר בגלוי המעלה של ה"טבע" הגשמי, ולכן ס"ל שיש חשיבות ל"בפועל" [על אף שבהתחלה נבראו שמים - בכח] שארץ נבראת תחילה, מפני שזו ה"מעלה וחשיבות" בעניין הבריאה, דזו התכלית. וז"ל שם:

"ב"ש איז שרשם פון גבורות, און ב"ה איז שרשם פון חסדים (וואס דערפאר זיינען ב"ש מחמיר און ב"ה מקיל). און היות אז גבורה איז בחי' "העלם" און חסד איז "גילוי", דעריבער האלטן ב"ש אז דער עיקר איז דער "בכח" און ב"ה האלטן אז דער עיקר איז דער "בפועל" - ווייל כח איז ענינו העלם און פועל - גילוי. און דאס איז אויך דער ביאור פלוגתת ב"ש וב"ה צי "שמים נבראו תחלה" אדער "ארץ נבראת תחלה": בכדי עס זאל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה, דארפן זיין סיי "שמים" און סיי "ארץ"; די נפק"מ איז אבער, אז מצד בחי' גבורה - דער שרש פון ב"ש - וויבאלד אז ענינה איז "העלם" און "העלאה מלמטה למעלה", קומט אויס אז דער תכלית הכוונה אין דער בריאה פון "מטה" (ארץ) איז - אז ער זאל זיך ציען און עולה זיין צו דעם "מעלה" (שמים). דעריבער זאגן ב"ש "שמים נבראו תחלה"; משא"כ מצד בחי' חסד - דער שרש פון ב"ה - וויבאלד אז ענינה איז "גילוי" און "המשכה מלמעלה למטה", קומט אויס אז די כוונה איז אין דעם "מטה" גופא, און אויך דער תכלית פון דעם "מעלה" איז - אז ער זאל נמשך ווערן און נתגלה ווערן למטה. דערפאר זאגן ב"ה "ארץ נבראת תחלה".

והנה בפשטות מובן מהמבואר כאן: שבאופן זה של מדת החסד "מלמעלה למטה", (אין התכלית שהארץ תצא ממצאותה, ע"י עבודה של תומ"צ, להתעלות לשמים-שורשה באלוקות), אלא התכלית בכח הבריאה היא הבפועל- שהכח האלוקי היא לברוא גדרים של "שמים" ו"ארץ". ובמילים אחרות ה"מעלה" הוא בשביל ה"מטה".

אמנם מובן בפשטות שאי אפשר לומר שאליבא דאמת כל עניין כחו האלוקי של הבורא ית' הינו רק אמצעי לבריאה, אלא ודאי שראשיתו כל הוא עניין לעצמו. (ובלשון הרמב"ם בתחילת ספר היד' ש"הוא אינו צריך להם").

וא"כ צריך ביאור איך יובן זה יחד עם הנ"ל.

(15) ע' 76 ואילך.

(16) ראה שם שמאר שמצד בחי' ה"גבורה" העבודה היא בתנועה של "העלאה", אך ממדת ה"חסד" העבודה היא בתנועה של "המשכה". ומבואר זה בהרחבה בריבוי מקומות בחסידות ואכ"מ.



ח.

ביאור עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בהדרן

וראה בסה"ש תשמ"ח¹⁷ שמבאר שם: שיש לבאר שי' ב"ה שס"ל, שאופן הנהגת ה"מעלה" לפועל הוא לפי גדר ה"מטה". דהתורה והמצוות ניתנו כדי שהעולם איך שהוא מוגבל ומוגדר בגשמיות, יתנהג לפי גדר הרצון העליון, משא"כ לפי שיטת בית שמאי העולם - ה"מטה", צריך לצאת מגדרו להרגיש את ה"מעלה".

ולפי ביאור זה - מגדיר שם יותר במדויק את הביאור בנוגע ל"נוח לאדם שנברא" הנ"ל: הכוונה והרצון בבריאת האדם שיהי' במציאותו אלא שהמציאות שלו תהי' בשלימות, שהשלימות היא - לשמש את קונו. משא"כ לשיטת בית שמאי (ששורשם היא מגבורה - מלמטה למעלה) הבכח הוא רק לאמת את הפועל (כמבואר בלקו"ש ח"ו שם), זאת אומרת שמטרת בריאת האדם הוא שיצא ממציאותו וגדריו וישלים את הרצון, שהרצון שהכוונה היא שלא ירצה בשלימות (כולל גם השלימות של עבודת ה') וכל רצונו ומציאות תהי' רק לשמש את קונו (לשון ההדרן שם). ולכן צריך לחוש שנוח לו שלא נברא, אלא שחי על כורחו, כי ע"י בריאתו ניהי' בו אפשרות של הרגש "מציאות".

וכמו שמעיר בהערה 107 שאלו הם שתי הגירסאות האם "אני נבראתי לשמש את קוני, או "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני".

ט.

ביאור היוצא מכהנ"ל

ולפי כל הנ"ל יש לבאר את ה"מעלה" ו"חשיבות" בעשיית כלי בדרך הטבע:

שכמו מדייק בשיחה בחל"ט לכתוב שאת ההכרה של ש"כל פרנסתם וחיותם היא הקב"ה עצמו" בה יש שני אופנים, שהם בדוגמת שתי האופנים דלעיל -

(א) אין חשיבות כלל כמו הנהגה ניסית, אלא כל הסיבה שעושה רק מחמת ציווי ה'. וזה בדוגמת הנאמר לעיל שמטרתו היא לצאת ממציאותו ולהכיר בזה שכל מה שעושה זה למלא רצון ה'.

(ב) אף שאין שלימות ומציאות בעשי' עצמה, אך "הכוונה המכוונת" היא זה "שידע ויכיר שגם מעשיי האדם באים מאותו ית'". וזה מה שנותן החשיבות לטבע - רצון ה' בהכרת האדם שסיבת מציאותו ומעשיו הם לשמש את קונו. וא"כ יוצא שבאותו אופן עצמו של ההכרה שכל העשי' לעשות המצווה של "בכל אשר תעשה", יש שני אופנים



התלויים על כללות ההשקפה על העבודה לצאת מגדרי העולם או לגלות בגדרי הבריאה עצמה מהותה שהיא רצון ה'.

וכמו שמעיר בהערה 41 ב' הדרגות באחדות ה', הנה לפי הייחוד הב' הנה לא מבואר למה יש עשיית האדם חשיבות בפני עצמו, עד כדי שזה מפתח בפני עצמו (ובהשקפה ראשונה זה שהמציאות העולם גופא היא אלוקות מורה שהן העשי' והן ההשפעה עניינם אלוקות באותו מידה), אלא בא לבאר ששני אופנים בהכרה הנ"ל נובעים משתי תנועות מ"למטה למעלה" ו"מלמעלה למטה" בעבודתו האדם בעולם (בדומה למבואר לעיל בעבודתם של ב"ש וב"ה) הבאים משתי דרגות באחדות ה'.

וזה עולה בקנה אחד כמבואר בסוף השיחה על ההבדל בין שיטת הבעש"ט לאמו"ר הזקן:

(א) הפרטים (כוחות האדם) אינם ענין בפני עצמם, אלא לצאת ממציאותם, ולהיות פרט בגילוי האמונה הנעלית מהם, ומורגש שאין תפיסת מקום לעבודתו. ובזה היא עבודת ה'.

(ב) הכוונה והעבודה היא מציאות הכוחות והפרטים עצמם, שיכירו וירגישו את האמונה, וזה כל ענינו. וממילא יש חשיבות לעבודתו.

וזה בהתאם לשתי הדרגות באחדות ה' שגילו בעולם: (א) אין מציאות זולתו ית'. (ב) מציאות העולם מיוחדת בו מתה ועל ידו מתגלה עומק דה' אחד.

שלפי המבואר בלקו"ש חח"י ש"לא יקווה לאיש" זה עבודה מעין לעתיד לבוא, יוצא ששייך בזה שני האופנים, והאופן הנעלה יותר הוא האופן השני שזוהי שיטת בית הלל (ויש להעיר שבשיחה חכ"ב שם מבאר שלע"ל הלכה כבית שמאי, וזה גם באופן העבודה, עיין שם) הנה גם בגאולה עצמה צריך שיהי' בפועל. וכפי שמסיים בשיחה ח"ו:

"עס שטייט דאך "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". איז כשם ווי בנוגע צו יצי"מ האלטן ב"ה [וואס ב"ש און ב"ה הלכה כב"ה, ביז אז ב"ש במקום ב"ה אינה משנה] אז "אזלינן בתר בפועל", און אויף יצי"מ שבכח קען מען קיין "הלל" ניט זאגן; אזוי איז אויך בנוגע צום "אראנו נפלאות" פון דער גאולה העתידה, אז אידן קענען ניט באנוגענען זיך מיט דער גאולה שבכח וברוחניות, נאר זיי מאנען פון דעם אויבערשטן (און זיי וועלן זיכער אויספירן ובקרב ממש) די גאולה בפועל ובגשמיות - "עד מתי קץ הפלאות"!

וכן מדגיש בהערה 70: כידוע מענה כ"ק אדמו"ר הצ"צ לכ"ק אדמו"ר מהר"ש (על שאלתו בנוגע לה"ק"ש שהי' על שנת תר"ח): והרי נדפס הלקו"ת! ואמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש "מען דארף האבן משיח'ן למטה מעשרה טפחים"!

**שער
פשוטו
שק־מקרא**



ביאור בפירוש רש"י במחלוקת רועי לוט ורועי אברהם

שאלות בפירוש רש"י במחלוקת רועי לוט ורועי אברהם + ביאור חדש
בהכנת פירוש רש"י + ביאור הריב + ביאור טעותם של רועי לוט

הת' שמואל שי' בטאשוילי
תלמיד בישיבה

א.

שאלות בפירוש רש"י על מחלוקת רועי לוט ורועי אברהם אבינו

בפרשת לך לך (יג,ה-ט): "וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואוהלים: ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדו: ויהי ריב בין רעי מקנה אברם ובין רעי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז ישב בארץ: ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רעי ובין רעך כי אנשים אחים אנחנו: הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי כו'".

ופירוש רש"י: "ולא נשא אותם. לא היתה יכולה להספיק מרעה למקניהם ולשון קצר הוא וצריך להוסיף עליו כמו ולא נשא אותם מרעה הארץ לפיכך כתב ולא נשא בל' זכר".

ממשיך רש"י: "ויהי ריב. לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל והם אומרים נתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין".

כדי לעמוד היטב על דברי רש"י, יש לעיין במקור דבריו בדברי חז"ל. מקורו של רש"י כאן הוא במדרש רבה על אתר: "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט. רבי ברכיה בשם רבי יהודה ב"ר סימון אמר: בהמתו של אברהם אבינו היתה יוצאה



זמומה, ובהמתו של לוט לא היתה יוצאה זמומה. היו אומרים להם רועי אברהם: הותר הגזל?! היו אומרים להם רועי לוט: כך אמר הקב"ה לאברהם: לזרעך אתן את הארץ הזאת. ואברהם פרדה עקרה ואינו מוליד, למחר הוא מת ולוט בן אחיו יורשו, ואין אכלין, מדידהון אינן אכלין. אמר להם הקדוש ברוך הוא: כך אמרתי לו: לזרעך נתתי. אימתי? לכשיעקרו שבעה עממים מתוכה".

ויש לעיין בכמה פרטים בפירוש רש"י זה:

א] על רקע המסופר לעיל ש"היה רכושם (של לוט ושל אברהם) רב ולא יכלו לשבת יחדיו", ביארו רוב המפרשים² שרועי לוט ורועי אברהם רבו מי ירעה בשטח המרעה המצומצם שהיה במקומם. וצלה"ב מדוע הרחיק רש"י מפשרו של מקרא ובחר בסיפור מחלוקת שהתעוררה בעקבות הפלוגתא אם כבר ניתנה הארץ לאברהם או שעדיין לא?

ובמיוחד שלשון "ריב" אינו נופל (כ"כ) על דבר מסוים אם הוא אסור או מותר (ובנדו"ד - אם כבר ניתנה הארץ לאברהם והם מותרים לרעות בה), אלא הוא יותר לשון של מריבה על חפץ או זכות מסויימים.

מפרשי רש"י ביארו³ שהכרחו של רש"י לפרש באופן זה את המחלוקת בין הרועים ולא להסתפק בפירוש שהמחלוקת היתה מי ירעה בשטח המרעה, הוא משום שעפ"ז מתבאר הצורך בהמשך הפסוק "והכנעני והפרזי אז ישב בארץ", שעפ"ז מתבאר מאי קמ"ל באמירה זו הגם שאנו יודעים זאת כבר מהפסוק "והכנעני אז בארץ" שבריש פרשתנו. אך אין זה מבואר מספיק, שכן גם לפירושם של המפרשים הנ"ל עולה יפה פירוש המילים "והכנעני והפרזי" כו' (עיי"ש מש"כ); ואדרבה, לכאורה על פי ביאור המפרשים הללו כוונת המילים "והכנעני והפרזי" כו' קרובות יותר לפשש"מ מאשר איך שרש"י מפרשן, עיי"ש.

ב] "קלאץ קשיא" ביסוד המעשה:

מדוע לא הלכו הרועים לאברהם לברר כיצד נאמרה לו הבטחת הקב"ה (האם נתנה לו כבר הארץ או שעדיין לא) והיו פושטים בכך את הריב? אדרבה: לשיטתם של רועי לוט למה להם לרעות בשדות זרים כגנבים, שילכו לאברהם וידרשו ממנו לממש את הבטחת הקב"ה ולקחת את ארץ ישראל מיושבי הארץ!

ומאידך מצד אברהם, מדוע לא התערב והודיע להם שאופן הבטחת הקב"ה היה שרק זרעו יירש את הארץ⁴, עד שהגיעו למצב בו הדרך היחידה לפתור את הריב בין הרועים

(2) רמב"ן, חזקוני, ספרנו, הר"ן, ועוד.

(3) מזרחי, גור אריה, באר היטב

(4) ראה ביאור רבנו בלקו"ש חט"ו עמ' 104 (וב) הערה 38, שהגם שמשמע מחז"ל בש"ס ובכ"מ

הייתה ע"י ש"הפרד נא מעליי"?...

ג] מדוע מוסיף רש"י על לשון המדרש, ומכנה את רועי לוט בשם "רשעים"? מה רשעות יש במעשיהם?⁵ הרי טעו בהבנת הבטחת הקב"ה לאברהם, וחשבו שהארץ כבר ניתנה והיא ושייכת לאברהם וללוט יורשו ואין כאן גזל כלל!⁶

[ולהוסיף, שמזה שמקדים הפסוק זה ש"לא נשא אותם הארץ לשבת יחדו", שפירושו אליבא דרש"י הוא שלא היה מספיק מרעה לכל הצאן של אברהם ולוט, לכאורה משמע קצת שהגם שחשבו שמותר להם לרעות בשדות הארץ משום שהיא כבר שייכת לאברהם וללוט יורשו, הנה לא היו עושים זאת לפועל אילולי לא היה מספיק מקום מרעה בארץ].

ד] ויש לדייק באופן שרש"י מציע את תהליך השתלשלות הריב:

לכאורה הו"ל למימר: "לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים" ולכתוב מיד "ואומרים נתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל", ורק אז להביא את טענת רועי אברהם "ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל", ולהוסיף שנימוקם עמם – "לא זכה בה אברם עדיין",

ואילו לפועל – (א) רש"י מביא את טענת רועי לוט ש"נתנה הארץ לאברם"

שהבעלות הממונית על א"י עברה כבר לאברהם(ה)ם עצמו – שלפירוש רש"י ניתנה רק בעת כיבוש הארץ בידי בנ"י. וראה שם עמ' 204 ובהערה 38. וציין רבנו בחט"ו שם לכמה מפירושי רש"י מהם משמע שקניין הארץ עבר רק לזרעו של אברהם, ואחד מהם – פירוש רש"י דידן על ריב רועי אברם ולוט.

5) יש מי שכתב לבאר לשון "רשעים" (ר' ל.י.ע. בקובץ הערות וביאורים גליון א'רסב עמ' 68) שרשעתם היא זה שלא האמינו בהבטחת הזרע שנאמרה לאאע"ה ואמרו שלכן "לוט יורשו".

אבל אינו, כי מלבד הדוחק שבפירוש שרועי לוט חילקו בהבטחת הקב"ה והאמינו להבטחת א"י וכפרו בהבטחת הזרע, לפי"ז היה רש"י צריך לכתוב את טענתם שלאברהם אין בנים בסמיכות לזה ש"היו רשעים", ולהזכיר שגם אמרו שלא יהיו לו בנים בעתיד, ולפועל עושה ביניהם הפסק (בכל זה שרעו בשדות אחרים ובטענת רועי אברהם), וגם לא משמע מלשונו שכפרו בזה שיהיה לאברהם בנים להבא אלא רק ש"ואין לו (עתה) בנים".

6) אבל אין לדייק מהשינוי בין רש"י למדרש שבמדרש כתב שרק לא היו שומרים בהמתם שתצא זמומה דווקא ואילו רש"י כתב שהיו מרעים בהמתם בשדות אחרים במכוון, שכן לבר זאת שהכלל הוא שרש"י משנה מלשון המדרש על מנת להתאים את הדברים כמה שיותר לפירוש הפשט, מרש"י לקמן משמע שהקפדה על יציאת הבהמות זמומות דווקא הייתה הקפדה מיוחדת של אאע"ה:דהנה על הפסוק "מגמלי אדוניו" (לקמן כד,י) מפרש רש"י: "נכרין היו משאר גמלים, שהיו יוצאים זמומים מפני הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים".

[כיוון דאיתנא להכי, יש להעיר שצ"ק מה ההכרח של רש"י שם לפרש שהכתוב "מגמלי אדוניו" היא להיותם של הגמלים נכרים משאר הגמלים? ואולי לימודו של רש"י הוא מהייתור "(גמלי) אדוניו", שכן ברור שכאשר שלחו אברם ולקח גמלים שהגמלים שלקח היו מגמלי אדוניו ששלחו. ומ"מ יהיה איך שיהיה, צ"ב מה משמיענו הפסוק כאן שהיו גמליו של אאע"ה ניכרים משאר הגמלים?].



רק לאחר שמביא את תוכחת רועי אברם אליהם על הגזל. (ב) ומאידך אינו מביא את תשובת רועי אברהם לרועי לוט (ש"לא זכה בה אברם עדיין"), אלא רק בתור לימוד שמשמיענו הפסוק -

שמה שמשמע קצת, שלא ענו רועי אברהם לרועי לוט על טענה זו, ואינו ברור אם מפני שלא היה טעם להשיב, או שאכן לא היה בידם הכרע אם אכן כבר ניתנה הארץ לאברהם או לא, ע"כ כתב שאילולא מלמדנו הפסוק כאן ("אמר להם הקב"ה") - לא היינו יודעים שאכן עדיין לא ניתנה הארץ לאברהם. ונראה שיש מקום לטענת רועי לוט בהגיון ובסברא.

ה) הפסוק מלמד רק ש"הכנעני והפריזי אז ישב בארץ". ובפירושי הראשונים הנ"ל התבאר מדוע נקט הכתוב ב' עממין אלו דווקא, ע"ש.

אך לפירוש רש"י שהמילים "(והכנעני והפריזי) אז ישב בארץ" מלמדות שעדיין לא ניתנה הארץ לאברהם - אינו מובן, דממה נפשך: אם רוצה הפסוק להשמיענו שעדיין לא ניתנה הארץ לאברהם - די שיציין רק אומה אחת; ואם רוצה להשמיענו ששום חלק בארץ לא ניתן עדיין לאברהם - מדוע מציין רק את שני עממין אלו, ולא את כל ז' האומות שהבטיח הקב"ה לתת את ארצם לאברהם?⁷

ו) מדוע בדברי אברהם ללוט אומר "אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רעי ובין רעך כי אנשים אחים אנחנו" - איזו מריבה ישנה בין אברהם ללוט, הרי הכתוב סיפר רק על מריבה בין הרועים?

המפרשים ביארו שהכוונה היא שהמריבה בין הרועים היתה עלולה להתפשט לכדי מריבה בין לוט לאברהם עצמם⁸; אך נראה מכך שרש"י לא פירש כך שמובן מאליו מדוע יש (או תהיה) מריבה בין אברהם ללוט. וצ"ב.

7) לכאורה היה אפשר לומר, שהמעשה היה באופן כזה שאברם ולוט חנו בשטחם של הכנעני והפריזי ושם היו רועי לוט רועים ועל שטח זה היו רועי אברם מוכיחים אותם שזהו גזל, ולכן נקט הכתוב שני עממין אלו דווקא.

אך לכאורה א"כ ס"ל לרש"י - הו"ל לפרש זאת. ואדרבה: מלשונו "והכתוב אומר והכנעני והפריזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין", משמע שכל מגמת כתוב זה היא רק ללמדנו ש"לא זכה בה אברם עדיין" ותו לא.

8) רד"ק, אור החיים, אלשיך, עקידת יצחק, ר"י אברבנאל, העמק דבר



ב.

הצעת ביאור אחר בהבנת פירוש רש"י

ואולי יש לומר הביאור בכל זה, על ידי הקדמת דיוק נוסף:

רש"י כותב "ויהי ריב. לפי שהיו רועי לוט. "כו', ומשמע מלשוננו, שהמשך הדברים שמפרש ומפרט אינם הריב עצמו אלא רק הגורם לריב, אשר "לפי(ו)" התעורר הריב; היינו שהיה "ריב" גדול וכללי, ורש"י בא לבאר כיצד התעורר ריב זה, ומתחיל לפרש "לפי ש. .".

וא"כ כוונת רש"י בפירושו אינה לבאר את הריב גופא, אלא את הוויכוח שגרם לו ועורר אותו.

וצ"ב מה ההכרח של רש"י לפרש שהייתה מריבה גדולה וכללית? ומה הכריח את רש"י לפרש את הגורם למריבה באופן מורכב זה דווקא שלכאורה רחוק מפשט"מ (ולא להסתפק בביאור שאמרו המפרשים בפשטות שהריב היה על שטח המרעה (וכיו"ב)? עוד יש להבין, אם המחלוקת האם ניתנה הארץ לאברהם או שעוד לא אינה הריב, מה הוא כן ענינה והקשרה לריב, שמכריח את רש"י לפרש כך?

ואולי י"ל הביאור בזה:

כאשר קוראים את הכתובים על מחלוקת רועי לוט ורועי אברהם, עד שקוראים שסופה היה שא"א לפותרה בלעדי "הפרד נא מעליי", מתעוררת השאלה: כיצד נתנו אברהם ולוט לריב להגיע למצב כזה שפתרונו היחיד הוא "הפרד נא מעליי"?!

וא"כ מוכרח אפוא, שה"ריב" היה ריב גדול וכללי ולא ריב על דבר מסוים אלא ריב מהותי ויסודי (כמדויק לעיל אשר מלשון "ריב" משמע ריב גדול ולא רק מחלוקת אי מותר לרעות בשטח זה או לא), ריב שאי אפשר היה לעוצרו - כך שהפתרון היחיד אחרי שהתלקח היה "הפרד נא מעליי".

וההכרח של רש"י לפירושו שכל אריכות סיפור זה היא לספר מה עורר את הריב הוא: (א) מסתבר שהסיבה שעוררה את הריב קשורה למסופר בכתוב לפני כן אודות שלא היה מקום למרעה. (ב) המריבה הייתה בין רועי לוט ורועי אברהם. (ג) זה שהפסוק כופל את הידוע לנו כבר מתחילת פרשתנו ש"והכנעני אז בארץ" ואומר ש"והכנעני והפרזי אז ישב בארץ" בא לבאר דבר מסוים הקשור במחלוקת זו. וכדלקמן.



ג.

ביאור ה"ריב" בין הרועים ובין לוט ואברהם

ואולי י"ל הביאור במהותו של הריב עצמו:

מבואר בחז"ל, והביא זאת רש"י בכ"מ, שלוט היה רשע [כמו שכותב ש"כל זמן שהרשע (לוט) עמו (עם אברהם) היה הדיבור פורש ממנו"⁹ וכן שלוט אמר "אי אפשר לא באברם ולא באלוקיו"¹⁰]. ומסתבר לומר שרועיו של אאע"ה היו צדיקים וישרים כאדונם ועל פי דרכו וחינוכו, ומאידך היו אנשי לוט רשעים כאדונם.

וכאשר מספר הפסוק שהיה "ריב" בין הרועים עד שהיה צורך ב"הפרד נא מעליי", נראה שסיבת ה"ריב" שהתגלע ביניהם היא השוני שהיה בין רועי אברהם לרועי לוט בעניין האמונה בקב"ה והנהגה ע"פ צדק ויושר.

אך הנה מזה שהכתוב אינו משמיע סתם שהיה ריב בין אנשי לוט לאנשי אברהם, אלא אומר שהריב היה בין הרועים, ועוד מוסיף את הידוע לנו מכבר ש"הכנעני והפרזי" כו' - משמע, שהגם שהריב היה ריב כללי ולא רק על המרעה, הסיבה שעוררה את הריב הייתה קשורה למרעה.

וא"כ רש"י בפירושו שוטח את השתלשלות הריב, וזהו שמתחיל רש"י "ויהי ריב: לפי שהיו רועי לוט רשעים", היינו שה"ריב" היה לפי שהיו רועי לוט רשעים ורועי אברהם צדיקים ולא יכלו לסבול רשעתם. ומהי הסיבה שגרמה להתעוררות הריב ולשימת הלב של רועי אברהם לכך שרועי לוט רשעים - הנהגתם הרעה של רועי לוט כאשר היה מחסור במרעה ולא טרחו להשיג מרעה הפקר לבהמתם, אלא היו "ו(ו)מרעים בהמתם בשדות אחרים", וכאשר היו "ו(ו)רועי אברם מוכיחים אותם על הגזל" אמנם לא היו רועי לוט מעיזים פנים אלא משתמטים בטענה "והם אומרים נתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל" (אך לא היו אומרים זאת מתחילה, ולא זאת הייתה הסיבה האמיתית לכך שרעו בשדות אחרים, אלא זה שהיו רשעים ולא היה אכפת להם מהגזל).

וזה היה הדבר שעורר את הריב - "לפי שהיו רועי לוט רשעים ומרעים . . ורועי אברם

(9) פרש"י על יג,יד

(10) רש"י ד"ה "מקדם", יג,יא

ואולי יש לבאר כפל הלשון "לא באברם ולא באלוקיו" (אשר לכאורה הם היינו הך, שמה שא"א באברם הוא מפני דבקונו באלוקיו), שב"אברם" מכון לזהירותו של אאע"ה מעוון גזל (להעיר מהמובא לעיל הערה 5 מפרש"י על הקפדת אברהם להישמר מגזל עד שגמליו יצאו זמומים), וב"אלוקיו" הכוונה לאמונה בקב"ה וקיום המצוות.

מוכיחים אותם על הגזל", שאז נוכחו רועי אברהם לראות את רשעותם של רועי לוט, ועד שתולים זאת בהבטחת ה' לאברהם.

ובזה מתבאר גם זה שאברהם ולוט לא מחו בהם: ללוט עצמו שהיה רשע כנ"ל, לא היה אכפת כלל שבהמותיו ירעו בגזל, ואילו תוכחתו של אברהם לא היתה מועילה לעצור את הגזל ולמנוע את הריב, שהרי אף אם היה מפרש להם את אופן הבטחת הקב"ה אליו (שהיא רק לעתיד) רועי לוט לא היו מפסיקים להרעות בהמותיהם בשדות זרים, שהרי הסיבה האמיתית לזה שרעו בשדות זרים אינה משום שחשבו שכבר ניתנה הארץ לאברהם אלא מפני שהיו רשעים וליבם היה גס בגזל, ומה שאמרו שכבר ניתנה הארץ לאברהם היה רק תירוץ בעלמא. וגם אם נאמר שהיו מפסיקים (מפני כבודו של אברהם וכיו"ב) לא היה נמנע בכך הריב שכבר התפתח לריב כללי על כללות אופן ההנהגה, באופן שגם אם היו מפסיקים לרעות בשדות זרים היה נשאר הריב.

וזהו שאמר אברהם "אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רעי ובין רעידך", שכן להיותו של לוט רשע ואברהם צדיק (עד שכנ"ל לוט אמר "א"א לא באברם ולא באלוקיו"), הייתה מחלוקת גם ביניהם עצמם¹¹.

11) ומה שלא התעורר הריב עד עכשיו הגם שהיה על כללות האמונה והשמירה מן הגזל, יש לומר בפשטות אשר אדרבה הסיפור על המרעה מלמדנו הטעם שעד עתה לא לא התעורר הריב ביניהם, מכיוון שכל משך הזמן היו בטלטולי הדרך מחרן לא"י ומא"י מיד ידרו למצרים וכו' ורק בפרשתנו כשהתיישבו בארץ ושם לא היה מרעה מספיק ונאלצו רועי לוט לגזול - אז נתגלתה רשעתם והתגלע ה"ריב".

ועוד, שקודם לכן הרי היה לאברהם ולוט הרבה פחות צאן ורכוש, עד שאפשר שאז אכן היה מקום לכולם לרעות בשדות ההפקר. שכן פרעה נתן לאברהם ריבוי מתנות [בפעם הראשונה שמספרת התורה על אודות רכושו של אברהם אומרת התורה (יב,ה) "ויקח אברם את שרי אשתו . . . ואת כל רכושם אשר רכשו . . . סתם; לאחר לקיחת שרה ע"י פרעה אומרת התורה (יב,טז) "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים", ובהמשך הפרשה "ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב". וגם לגבי לוט מספרת התורה (יג) "וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואהלים", ומפרש רש"י שם: "ההלך את אברם. מי גרם שהיה לו זאת - הליכתו עם אברם". - ואולי י"ל שהא גופא שמספר הכתוב שכל הריב היה בין הרועים דווקא ובקשר למרעה שגזלו - הוא כדי לבאר מדוע ע"ע לא התעוררה מחלוקת.

ואולי יש לבאר טעם נוסף לזה שהתעורר הריב רק עתה, ע"פ פרש"י לקמן בהמשך הפרשה על הפסוק (יג,יא) "ויסע לוט מקדם": " . . . ומדרש אגדה, הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי אפשר לא באברם ולא באלוקיו". דהנה במפרשים עיינו מה הטעם שהביא רש"י מדרש אגדה זה ומה מתבאר לפיו בפשט"מ? (ראה ביאור השפתי חכמים עה"פ "אחרי הפרד", וראה בשפתי חכמים ובמפרשים האחרים על פסוק זה באופ"א). אך י"ל שבזה מתבאר מדוע התעורר הריב בין הרועים רק עתה - מכיוון שרק אז הסיע לוט עצמו מקדמונו של עולם ואמר ש"א"א לא באברם ולא באלוקיו" ורק אז נתעורר ה"ריב".



לכן הפתרון היחיד לריב היה "הפרד נא מעליי".

ד.

טעותם של רועי לוט

אך עדיין אינו מובן:

(א) איך יכלו רועי לוט לתרץ את הנהגתם ע"י סילוף ממש של הבטחת הקב"ה לאאע"ה, ב"מילתא דעבידא לאיגלויי", שיכול אאע"ה לסותרת בכל רגע? הן מדובר בתירוץ קלוש ודחוק, משענת קנה רצוץ!

(ב) לפי הביאור שהצענו שכל המחלוקת הייתה בגלל רשעתם של רועי לוט אלא שהתעוררה בגלל שרעו בגזל בשדות זרים, וזה שאמרו שניתנה הארץ לאברהם היה רק תירוץ - לכאורה אינו מובן הצורך בהבאת תירוצם (השקרי) של רועי לוט.

אומנם אי"ז קשה על רש"י, שכן נזקק לבאר זאת כדי לבאר בזה את המשך הכתוב "והכנעני" כו', מ"מ הא גופא אינו מובן מדוע הפסוק מתייחס לתירוץ השקרי של רועי לוט, ומדוע טורח הכתוב להשמיענו הפסוק "והכנעני והפרזי אז יושב בארץ" בכדי שנדע ש"לא זכה בה אברם עדיין"?

ואולי יש לבאר - גם אם בדוחק מסוים עכ"פ - שהגם שמה שטענו ש"ניתנה (כבר) הארץ לאברם" היה תירוץ בלבד להנהגתם המושחתת ממילא, מ"מ היה גם מקום לטענתם בהגיון ובסברה שלכן טורח הפסוק לשלולה.

ואולי יש לומר ביאור בזה, ע"י שימת לב למעמד ומצב שבו נאמרה הבטחת הקב"ה לאאע"ה על נתינת הארץ:

הפעם הראשונה בה הבטיח הקב"ה לאאע"ה את ארץ ישראל מסופרת בכתוב בריש פרשתנו (יב, ו-ז):

"ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורא והכנעני אז בארץ: וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת. ". ופרש"י: "הכנעני אז בארץ. היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחילק נח את הארץ לבניו, שנאמר ומלכי צדק מלך שלם, לפיכך ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, עתיד אני להחזירה לבניך, שהם מזרעו של שם".

מזה שהבטחת הארץ לאאע"ה הייתה בזמן ובקשר לכיבוש הארץ ממשפחתו של אברהם, זרעו של שם, מתעוררת סברה לומר שמה שהבטיח הקב"ה את הארץ לאברהם אינה נתינה מיוחדת - אלא שלקיחת הארץ הייתה מעשה בלתי הוגן שעשו הכנענים, וע"ז זכה אברהם להבטחה מיוחדת שתחזור הארץ אליו [הגם שבשאר כיבושים לא התערב הקב"ה (כמו כללות הנעשה בעולם, שמשאיר זאת הקב"ה להנהגת בנ"א בבחירתם החופשית); ויתירה מזה - שמתוך הבעלות של כללות זרעו של שם על חבל ארץ זה, הבטיח הקב"ה לאברהם שמתוך זרעו של שם ארץ זו תגיע אל זרעו דווקא].

וסברה זו שייכת במיוחד לכנענים שכבשו את הארץ בזמן שאמר הקב"ה לאברהם את הבטחה זו, שכוונת הקב"ה הייתה שארץ זו שהם כובשים עתה תחזור לבניך. ובמיוחד שעד לברית בין הבתרים לא אמר הקב"ה לאברהם שזרעו יקבל את ארצות ז' עממין ואת כל הגבולות המפורטים של הארץ, אלא הזכיר רק "את הארץ הזו" בכללות.

[ובהסברה מדוע יש הו"א שכיבוש הכנענים את א"י מידם של בני שם הוא מעשה לא הוגן, י"ל בשני אופנים: (א) כיוון שכיבוש מלחמה שמייה גזילה (האסורה בז' מצוות בני נח). (ב) רצון הקב"ה היה שהחלוקה שחילק נח תישאר על עומדה (אלא שהשאיר את דבר זה נתון לבחירת בני האדם, חוץ מאצל אאע"ה שלו הייתה הבטחה מיוחדת).

ושניהם אינם, כי: (א) הדין הוא שכיבוש מלחמה שמייה קניין, וכ"ה ג"כ בפש"מ¹². (ב) באותה עת רצונו של הקב"ה היה שא"י תהיה בידם של ז' עממין, וכמו שכתב רש"י בפירושו הראשון עה"ת: "ברצונו נתנה להם, ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו", שברצונו של הקב"ה בתחילה ניתנה הארץ לבני שם, וברצונו ניטלה מהם עד (מאות שנים) לאחר מכן "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"¹³].

וזהו שאמרו רועי לוט: "ניתנה הארץ (כבר) לאברם", היינו שהארץ שייכת לו כבר (ולא שניתנה לו כבר, אלא שאינה צריכה להיות כלל אצל הכנענים, והם הגזלנים) ומוכן ג"כ מדוע לא הלכו לכנענים לקחת את הקרקע - משום שהכנענים גזלנים ולא אכפת להם מרצון הקב"ה והבטחתו.

וזאת משמיענו הפסוק "והכנעני והפרזי אז ישב בארץ, ולא זכה בה אברם עדיין" - לשלול את טעותם של רועי לוט. וכדי לשלול זאת מקיש הכתוב את הכנעני שלטענת

¹² ראה לקו"ש ח"ה עמ' 5, ובהנסמן שם בהערה 21. וע"ד פשוטו של מקרא ראה לקו"ש ח"י עמ'

62 ובהערה 24

¹³ הביאור ב"ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" - ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה

שיחה א' בראשית, ומשם לעוד כ"מ בתורת רבנו.



רועי לוט גזל את הארץ לאומה אחרת (אין משנה איזה, ודי באחת) כדי לבטא שרצון הקב"ה שישבו עתה עמים אלו בארץ ישראל, "ולא זכה בה אברם עדיין"¹⁴.



(14) ולהעיר, שמשמע שיש עניין דווקא בשיבת ז' עממין בארץ גם מדברי הקב"ה לאאע"ה לקמן בהמשך הפרשה בברית בין הבתרים (טו, טז): "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה", ופירש רש"י: "לאחר שירדו למצרים יהיו שם ג' דורות, והרביעי ישוב לארץ הזאת. . כי לא שלם עון האמרי. להיות משתלח מארצו עד אותו זמן שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה. ."; דאם ישיבתם בארץ היא עניין זמני בלבד עד שיגיע זמנו של זרעו של אאע"ה לישב בארץ - מדוע יש להמתין עד ש"תתמלא סאתם" של האמוריים, ומדוע נקרא זה שהקב"ה "נפרע" מהם, הן הגיע הזמן ליקח מהם את הקרקע השייכת לזרעו של שם? אך עפ"ז ששיבתם של האמוריים בארץ היה עניין "ברצונו" של הקב"ה, מובן היטב מדוע היה צורך להמתין עד שתושלם סאתם של האמוריים בכדי להעבירה אל בנ"י.

פירוש רש"י עה"פ "כי אין בית אשר אין שם מת"

שאלות בפירוש רש"י עה"פ "כי אין בית אשר אין שם מת" + שקו"ט
בדברי המפרשים השונים ובדברי מפרשי רש"י + הצעת ביאור חדש
בכוונתו של רש"י בפירושו על פסוק זה + ביאור חדש במהלך רש"י

הנ"ל

א.

שאלות בפרש"י עה"פ "כי אין בית אשר אין שם מת"

על הפסוק: "וַיָּקָם פְּרָעָה לַיְלָה הוּא וְכָל עַבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם וְתָהִי צָעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם
כִּי אֵין בֵּית אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת" מפרש רש"י²: "כי אין בית אשר אין שם מת. יש שם
בכור - מת, אין שם בכור - גדול שבבית קרוי בכור שנאמר (תהילים פט, ח) אף אני
בכור אתנהו³. דבר אחר מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים והיו להם

(1) בא יב, ל.

(2) מפרשי רש"י על אתר כבר עמדו על כמה פרטים בפירוש רש"י זה (כפי שיפורט לקמן בפנים),
אולם ישנה חביבות ואף שומה עלינו לברר עד כמה שדיינו מגעת כל דיבור ודיבור של רש"י באופן
הקרוי לדרכו של כ"ק אדמו"ר בלימוד פירוש רש"י על התורה.

(3) לפירוש זה היה מקום לחשוב, שכאשר נכנס מצרי לבתי ישראל היה מת אפילו אם אינו בכור.
דהנה רש"י כתב עה"פ (יב, ג) "ולא יהיה בכס נגף. אבל הוזה הוא במצרים, הרי שהיה מצרי בביתו של
ישראל, יכול ימלט, תלמוד לומר ולא יהיה בכס נגף, אבל הוזה במצרי שבביתם. ", והנה זה ודאי שאם
נכנס בכור ממש לבית של יהודי היה מת. אך לפי פירוש זה שבבית שאין בו בכור, גדול שבבית קרוי
בכור יש מקום לומר לכאורה שאף אם נכנס מצרי שאינו בכור כפשוטו לבית ישראל היה מת, דלכאורה
הרי בבית זה הוא הגדול מבין אלו שאינם יהודים! וולהעיר מביאור הברטנורא (הובא לקמן הערה 18)
מטעות מצרים שחשבו ש"כולנו מתים" משום שבכל עת שימות, הגדול הבא אחריו הופך לגדול וצריך
למות ג"כ];

אך מ"מ אין נראה כן, שכן משמעות רש"י היא שרק בבתי המצרים מתו גם הגדולים שבבית ולא רק
הבכורות כפשוטם, שכן זה שמת הגדול שבבית זהו עניין מצד הבית בבתי המצרים, אך בבית של ישראל



בכורות הרבה פעמים הם חמשה אחת כל אחד בכור לאביו".

והנה, כדי לעמוד היטב על דברי רש"י בפירושו, יש להשוותם אל מקורם בדברי חז"ל⁴. ומקורו של רש"י כאן לכאורה⁵ הוא מתנחומא (באבער) על הפסוק:

"ותהי צעקה גדולה וגו', כיצד? מצרי נושא חמש נשים, והיו לו חמש בכורות מהן, וכן אשה שהיתה נשואה לחמש אנשים, והיו לה מהן חמש בכורות, והיו כולם מתים, לקיים מה שנאמר ומת כל בכור. ובית שלא היה בו בכור היתה צווחה גדולה (מן הבית) [כבבית] שהיה בו בכור, שהיה בעל הבית בכור⁶, שנאמר (גם) [אף] אני בכור אתנהו, שנאמר ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת".

אין עניין כזה ולהעיר שבתי ישראל הובדלו ע"י הסימון בדם (הגם שלפרש"י (בריש פסוק זה) לא ניתן הסימון בדם אלא כדי שיתעוררו רחמי הקב"ה על בנ"י ולא הוא גופא גרם את ההצלה).

(4) ראה כללי רש"י פרק ט כלל 20

(5) בחלק מהחומשים שתח"י (לדוגמא חומש המאורות הגדולים עם מפרשי רש"י, הוצאת מפעל תורה מפורשת, ירושלים תשנ"ב. ועוד) נכתב שמקור הפירוש הא' הוא מהתנחומא ומקור הפירוש הב' הוא במכילתא, אף ששני הפירושים מופיעים בתנחומא, לכאורה משום שנגררו אחר דברי המפרשים (המובאים לקמן אות ה') שכתבו שהפירוש הב' בא לבאר את פשר דברי המצרים "כולנו מתים", שעל פסוק זה כתב המכילתא את הביאור הנ"ל, בעוד שבתנחומא זהו ביאור על הפסוק ("ומת) כל בכור". אך לפי המבואר לקמן בפנים שגם הפירוש הב' בהכרח בא לבאר את הפסוק דידן, מקורם של ב' הפירושים הוא בתנחומא.

(אולי י"ל שכתבו שמקור הפי' הב' הוא במכילתא מכך שרש"י נוקט בלשון "היו מזנות" כבמכילתא ולא בלשון נישואין כבתנחומא, אך הא גופא צריך ביאור למה לא נוקט רש"י כבתנחומא).

- ואף שרש"י אינו נעמד לבאר את הפסוק "ומת כל בכור", אלא אומר זאת על הפסוק "כי אין בית אשר אין שם מת" ולכאורה כוונתו לבאר קושי מסוים בפסוק זה - מ"מ הכלל הוא שכאשר תוכן הדברים אותם מביא רש"י מופיעים בכ"מ בדברי חז"ל, רש"י מעדיף את המדרש שמופיע על פסוק זה (כללי רש"י פרק ט, 4).

- ולהעיר מהכלל (כללי רש"י שם, 3) שכאשר בכמה מאחז"ל מופיע המדרש אותו מביא רש"י, מעדיף רש"י את לשונו של המדרש תנחומא. (אבל ראה שם כלל 5).

ומ"מ יש לומר שפירוש רש"י קשור גם בקשר תוכני עם דברי המדרש תנחומא - ראה לקמן ס"ז ובהערה 23.

(6) לפי"ז יש לעיין בדברי רש"י ששינה מלשון המדרש "שהיה בעל הבית בכור" וכתב "גדול שבבית קרוי בכור", האם כוונתו (כמובן בהשקפה ראשונה) לגדול בגיל, היינו - לשנות מהמדרש ולקרב את הדברים לפשט"מ (שכן גדול בגיל קרוב יותר למשמעות "בכור" מאשר גדול בחשיבות), או לגדול בגדולה כפי שמשמע מהמדרש (ראה הכלל שנסמן בהערה 3).

ולכאורה יש להוכיח שאין כוונתו לגדול בגדולה כמו שמשמע מהמדרש, שכן אם כוונתו לגדול בחשיבות הו"ל לנקוט בלשון ברור יותר (כמו "בעל הבית" שבמדרש), ולא בלשון "גדול" אשר משמע ממנה לשתי פנים ויש מקום להבינה כגדול בגיל. ועצ"ע.

וצריך להבין כמה פרטים:

א] לכאורה מפשטות דברי משה אל פרעה בתיאור המכה, "ומת כל בכור בארץ מצרים", מובן שהמכה תכה את כל בכורי מצרים כפשוטם. וא"כ, מנא ליה לרש"י בפירוש הראשון, אשר כוונת הפסוק באומרו "אין בית אשר אין שם מת" אינה לבכורות גופא כפי הפירוש הפשוט, אלא לכל הגדול שבבית?

ב] בפירוש השני צלה"ב מספר דיוקים:

(א) מהו ההכרח לפרש"י שהבכור אינו רק בכור פטר רחם, אלא גם בכור מאב? ובמיוחד קשה הדבר על פי דברי הרמב"ן על רש"י כאן, שעל פי פשט הבכורות שמתו הם בכורות פטר רחם בלבד, שכן הטעם למצווה לקדש כל בכור פטר רחם היא הצלתם ממכת בכורות.

(ב) גם אם הפשט ב"בכור" הוא גם בכור מאב, מדוע רש"י מבאר זאת על המילים "כי אין בית אשר אין שם מת", ולא על המילים "כל בכור בארץ מצרים", כפי שדרשו זאת בתנחומא - המקור לפירוש רש"י - מהפסוק "כל בכור בארץ מצרים"?

(ג) גם אם היה לרש"י הכרח לפרש כאן שבכור הוא גם בכור מאב, מה רוצה רש"י להשמיענו בזה שהיו בכל בית מספר בכורות? מדוע לא כתב בקיצור שמתו גם "בכורות לאב", אלא אף האריך בתיאור איך היה הדבר שבכל בית היו מספר בכורות לאב ("מצריות וכו'")?

אמנם המדרש גם מאריך בלשונו, אך הכלל הוא שרש"י לא מצטט את כל לשון המדרש אלא מעתיק ממנו רק את מה שנוגע לפשוטו של מקרא.

ועפ"ז (שרש"י מתאים את לשונו לפירוש הדברים בפשט"מ) יש להבין שינוי נוסף:

(ד) במדרש כתב הן שהיו גברים שהיו נשואים לכמה נשים והן שהיו נשים שהיו נשואות לכמה גברים, ואילו ברש"י (א) הביא רק את זה שלכל אישה היו מספר ילדים מכמה גברים (ב) שינה מ"נישואין" ל"היו מזנות".

והנה במכילתא על הפסוק "כי אמרו כולנו מתים" (שיובא לקמן ס"ב) הביא ג"כ בלשון של זנות ולא של נישואין: "שכולן שטופין בזימה בא אחד על עשר נשים וילדו לו עשרה בנים נמצאו כולן בכורי נשים, עשרה באו על אשה אחת ונולדו להן עשרה בנים נמצאו כולן בכורי אנשים לכך אמרו כלנו מתים". אולם בזה גופא יש להבין מדוע הניח רש"י דברי התנחומא על אתר ונקט כדברי המכילתא לקמן⁸, ועוד שבמכילתא הרי

(7) כללי רש"י פרק ט, 14

(8) ראה כללי רש"י שם כלל 6, שכאשר הניסוח במ"א מתאים לכוונת פירושו של רש"י, נוקט רש"י



כתב גם על כמה בנים מאשה אחת וגם על כמה בנים מאב אחד ורש"י קיצר ונקט דווקא מאשה אחת.

ג] ידוע הכלל שכאשר רש"י מביא שני פירושים, זהו משום שבכל אחד מהפירושים יש קושי שלא קיים בפירוש האחר⁹. ויש להבין הצריכותא בנדו"ד.

ד] ידוע הכלל שחידש רבינו שכאשר מביא רש"י ב' פירושים הפירוש הראשון קרוב יותר אל הפשט. וכן יש להבין בנדו"ד. ובמיוחד אשר לכאורה בכורות שאינם בכורות פטר רחם אלא בכורות לאב יותר קרובים לפשט של "בכור" מאשר "גדול שבבית".

ובפרט שרש"י משנה מהמדרש שהביא את ב' הפירושים בסדר הפוך, אשר בשינוי הסדר מהמדרש מתכוון רש"י להתאים את הדברים לפשט¹⁰.

ב.

שלילת ההכרח לפירוש רש"י מהפסוק "כי אמרו) כולנו מתים"

בכדי לבאר זאת, לכל לראש יש להבין מהו הקושי עליו נעמד רש"י שמבואר ע"י ב' תירוצים אלו.

והנה, בהשקפה ראשונה יש מקום לומר אשר הכרחו של רש"י לפרש כאן כך, אינו קושי על אתר, אלא בפסוק הנמצא לקמן.

דהנה לקמן (פסוק לג) כתוב: "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ פָּלְנוּ מֵיָמִים". ומהמילים "כולנו מתים" מתעוררת לכאורה הקושיה: מדוע חשבו המצרים שכולם עומדים למות, הרי משה אמר שימותו הבכורות בלבד, ולכאורה כן הוי, כך שהיה עליהם להבין שלא כולם עומדים למות?

והנה, במכילתא דרשב"י על פסוק זה כתב: "כי אמרו כלנו מתים. אמרו משה אמר לנו בכורות מתים ואנו רואין בכורות ושאין בכורות, והן אינן יודעין שכולן שטופין בזמה בא אחד על עשר נשים וילדו לו עשרה בנים נמצאו כולן בכורי נשים, עשרה באו על אשה אחת ונולדו להן עשרה בנים נמצאו כולן בכורי אנשים לכך אמרו כלנו מתים". וע"פ דברים אלו סרה הקושיה מדוע חשבו שכולם מתים, כי לא ידעו שאנשים אלו הם בכורות ע"י זנות וכשראו אותם מתים חשבו ש"כולנו מתים".

בלשון של המקום ההוא ולא בלשון המדרש שעל אתר.

(9) כללי רש"י פרק ד כלל 1. וכן מוכן מכך שבריבוי מקומות בהם מביא רש"י שני פירושים, מפרשי רש"י עומלים לבאר את הצריכותא שבכל אחד מהם.

(10) כללי רש"י פרק ט, 15

והנה על הפסוק "כי אמרו כולנו מתים" הביא רש"י דרשה זו: "כולנו מתים. אמרו לא כגזרת משה הוא שהרי אמר ומת כל בכור וכאן אף הפשוטים מתים ה' או י' בבית א'". ולכאורה כוונת רש"י בזה ליישב הקושי האמור המתעורר בלימוד הפסוק, מדוע חשבו שכולם עומדים למות, אשר ע"פ פירוש זה סר הקושי, כנ"ל.

ואכן חלק ממפרשי רש"י¹¹ כתבו כך על הפסוק "כי אין בית", שהכרחו של רש"י לפרש את המילים "כי אין בית אשר אין שם מת" על הבכורות מאב, שלא כפשט הפסוק הוא בכדי לבאר מהיכן נבעה טעות המצרים ש"כולנו מתים".

אך כד דייקת א"א לומר שזהו ההכרח לפירוש רש"י ש"אין בית אשר אין בו מת" אלו אינם הבכורות כפשוטם¹².

ראשית כל, הן ביאור זה מכריח רק את הפירוש השני שהביא רש"י, שכן הפירוש הראשון אינו מיישב כלל את הקושיה מדוע חשבו שכולם עומדים למות, שהרי גם את"ל שנבהלו מזה שלא מתו רק הבכורות כפי שהבינו מדברי משה, הנה מ"מ היה להם להבחין שרק הגדול שבכל בית מת. וגם את"ל שלא הבחינו בזה שרק הגדול שבכל בית מת, מ"מ עדיין היה עליהם להבחין שמת רק אחד דווקא מכל בית - ומדוע אמרו ש"כולנו מתים"?

יתירה מכך, אין לומר שקושיה זו היא ההכרח אפילו לפירוש השני של רש"י,

דהנה אחד מהכללים שגילה הרבי הוא שמכיוון שרש"י כותב את פירושו ל"בן חמש למקרא", אין הוא מקדים דבר שנצרך לצורך הבנת פסוק שיבוא לקמן בתוך פשט של פסוק שנאמר קודם לו^{13 14 15}.

א"כ המורם מהאמור הוא, אשר בהכרח ישנו קושי בפסוק "כי אין בית" גו' עצמו

(11) נחלת יעקב, ברטנורא.

(12) להעיר, אשר בזה מתבאר גם מה שהקשו (קובץ הערות וביאורים גליון תכז) מדוע משנה רש"י מהפסוק "כי אין בית אשר אין שם מת" שם כתב "פעמים חמישה לאשה אחת" ועל הפסוק "כי אמרו כולנו מתים" כתב "חמשה או עשרה בבית אחד" - שכן אם שני פירושים אלו באים לבאר שני קשיים שונים מבואר היטב מדוע שינה רש"י בפעם השניה. ואכ"מ.

(13) ראה ס' כללי רש"י.

(14) אין להוכיח שהקושי שבא רש"י כאן לפרש אינו כיצד לפרש את טעות המצרים ש"כולנו מתים" משום שרש"י לא הביא את הפסוק "כי אמרו כולנו מתים" כראיה לדבריו (משום שגם כאשר מטעם כלשהו מקדים רש"י לפרש את הפירוש הנכון על פי הכרח שישנו בהמשך הוא מביא את הפסוק המוכיח זאת בפירושו. ראה לקו"ש חל"א עמ' 142. ועוד) - משום שכלל זה אמור רק כשיש מרחק בין הפסוקים (ראה כללי רש"י פרק י, 4), משא"כ בנדו"ד שיש הפרש של שלוש פסוקים בלבד.



אשר מכריח את רש"י לפרש את שני פירושים אלו.

ובזה כבר מתבאר מדוע מביא רש"י את הדרשה שמתו גם הבכורות לאב בפסוק זה ולא על הפסוק "ומת כל בכור", שכן ההכרח לפירוש שמתו גם בכורות מאב אינו הפסוק "ומת כל בכור" אלא קושיה הנמצאת בפסוק "כי אין בית". ויש להבין מהו אותו קושי המכריח את רש"י לפרש את פירושים אלו.

ג.

בירור מהו הקושי עליו נעמד רש"י

והנה, לכאורה הקושי עליו נעמד רש"י בפירושו אלו הוא הקושי המתעורר במילים "אין בית אשר אין שם מת", דלשון זו לכאורה תמוהה מאוד – איך ייתכן הדבר? ובמפרשי רש"י האריכו לבאר את גודל הקושי שבזה, ועד כמה רחוקה היתכנות הדבר:

"דהוקשה לו (א) היאך אפשר לומר 'כי אין בית אשר אין שם מת', והלא היו כמה בתים שהבכורים שבהם כבר מתו מזמן רב ולא נשארו רק פשוטים? (ב) ולפום ריהטא משמע שלא היתה המכה בבכורות נקבות, וא"כ באותן הבתים לא היה ראוי להיות שם מת! ¹⁶ (ג) "מי לא משכחת לה בית שלא היו בה שום בכור כלל כגון שהאשה עקרה והאיש עקר" ¹⁷, וכמו כן יש להקשות: (ד) מי לא איכא בכור אשר יצא מביתו, והלך

(15) והנה במקרה בו רש"י כותב שני פירושים ובפסוק המובא בהמשך מבאר רק על פי אחד הפירושים, יש לעיין האם יש בזה הוכחה לכך שפירוש זה טוב יותר משום שעי"ז מתבאר גם פסוק לקמן, או שלא דווקא משום שפסוק זה יכול היה להתבאר באופן פשוט שלא נצטרך כלל לפרשו, ורק מפני שקודם לכן היה פסוק שהכריח אותו לבאר פירוש מסוים הרי כאשר מגיעים לפסוק בו אפשר להיעזר בפירוש הפסוק, בביאור שכתב על הפסוק ההוא אז מבאר זאת כאן על פי הפירוש ההוא. ובנדרו: רש"י כתב לקמן את הפירוש לפסוק "כי אמרו כולנו מתים" רק כמשמעות הפירוש השני, ויל"ע האם יש מזה הוכחה לכך שזהו קושי על הפירוש הראשון, שאינו מובן מדוע אמרו ש"כולנו מתים" (כמש"כ המפרשים שבהערה 11), או שהיה אפשר להסביר זאת בפשטות שהתכוונו לכך שרבים מאיתנו מתים, או שעי"ז נמות כולנו לבסוף, וכה"ג (ראה מש"כ ראב"ע ורלב"ג על הפסוק, ולהעיר מחזקוני), ומה שלפועל ביאר רש"י את הפסוק "כולנו מתים" על פי הפירוש השני שהיו מספר מתים בכל בית, אינו אלא מאחר שהיה מוכרח לפרש פירוש זה על הפסוק "כי אין בית" ועל פיו יתבאר בצורה בהירה יותר פסוק זה (אך לולי ההכרח בפסוק "כי אין בית" לא היה רש"י נזקק לזה). ועצ"ע.

(16) נחלת יעקב.

(17) משכיל לדוד.



ברחוב או נכנס בבית אחר?

והנה, המכילתא על פסוק זה הקשה שאלה זו, הייתכן שאין בית אשר אין בו מת, והסיק מזה דרשה: "כי אין בית אשר אין שם מת. רבי נתן אומר, וכי לא היו שם בתיים אשר אין שם בכורות? אלא כיון שהיה הבכור מת לאחד מהן, היו עושין לו איקונין ומעמידו בביתו, ואותו היום נשחקות ונדרקות ונזרות. והיה אותו היום קשה להן כיום הקבורה. ולא עוד אלא שהיו המצרים מקוברים בבתיים, והיו כלבים באין לשם ומחטטין ומוציאין את הבכורות מתוך כוכיהן ומתעתעין בהם, והיה אותו היום קשה להם כיום הקבורה".

ובדעת זקנים וטור הארוך על הפסוק הביאו דרשה זו בכדי ליישב את הקושיה איך ייתכן שלא היה בית אשר אין בו מת.

אמנם הטעם שרש"י לא נקט כך מובן בפשטות, משום שאין בדרשה זו יישוב המקרא דבר דבור על אפניו:

(א) "היה קשה להם כיום הקבורה" אין זה פשטות הלשון "אשר אין בו מת", דהיינו מת ממש. (ב) דרשה זו מיישבת רק את המקרה שנולד בכור ומת, אך לא מיישבת כיצד לא היה בית אשר אין בו מת הגם שהיו בתיים שלא נולד לבני הבית ילדים כלל, או שנולדה בכורה נקבה, או שהבכור יצא מהבית באותו הזמן.

ולכן העדיף רש"י לנקוט בפירושים שהביא, אשר לפיהם מתיישב לשונות המקרא דבר דבור על אפניו, וכדלקמן.

ד.

תשובות הפשטנים השונים לשאלה זו

והנה, מפרשי הפשט על הפסוק ג"כ התייחסו לקושי זה, כיצד לא היה בית שלא היה בו בכור שמת.

דהנה הרמב"ן כתב "לשון רש"י . . . ועל דרך הפשט הבכורות שמתו במצרים בכורי פטר רחם היו ועל כן קדש תחתיהם כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה". והפירוש בפסוק "כי אין בית אשר אין בו מת", לכאורה מבאר זה הרמב"ן על פי מש"כ כאן האבן עזרא: "כי אין בית, על הרוב ידבר הכתוב".

והנה, הגם שמפרשי רש"י על אתר¹⁸ יישבו את קושיית הרמב"ן על שני פירושיו של רש"י (מדוע מי שהתקדשו בתור בכורות הם דווקא בכורות פטר רחם, הרי מתו כל גדול

(18) ראה ברא"ם ובמשכיל לדוד



שבבית או שמתו כל בכור מאב), מ"מ קשה על רש"י, מדוע לא נקט כמפרשים הנ"ל שדרכם (בפירוש זה עכ"פ) כדרך הפשט, ועמד לבאר אשר "אין בית" הוא כפשוטו ממש (ולא רק ברוב הבתים וכיו"ב)? הרי בזה גם היה חוסך כל האריכות שבשני הפירושים, וגם היה עולה יפה עם המשך הפרשה בעניין זה שהמתקדשים הם בכורות פטר רחם בלבד.

ה.

ביאורי מפרשי רש"י בצריכותא לשני הפירושים

והנה, בצריכותא לשני הפירושים ברש"י, כתבו המפרשים שההכרח לפירושו הא' הוא, כנ"ל, משום שעל פיו מבואר כיצד אין בית אשר אין בו מת, שכן גם אם "אין שם בכור - גדול שבבית קרוי בכור".

אך מ"מ כתבו שיש קשיים בפירוש זה. כפי שהקשה הברטנורא: "שלפי הפי' הראשון אינו מתישב מה שכתוב כי אמרו כולנו מתים"¹⁹.

אך ע"פ המבואר לעיל (אות ב') שרש"י אינו מביא פירוש בפסוק מוקדם רק בשביל לבאר פסוק מאוחר אין מקום כלל לשאלה זו.

ובמשכיל לדוד הקשה על הפירוש הראשון: "יש קצת קושיא דאם כן הו"ל למשה לפרש בגזרתו דהשתא יכולים לומר משה בדאי הוא דמהיכא תיתי לפרש תיבה א' בשני ענינים, שהוא לא אמר אלא ומת כל בכור וצריך לדחוק ולפרש אם יש בכור מת בכור, ואי ליכא בכור ימות הגדול שגם הוא קרוי לפעמים בכור, ותו דאינהו לא ידעי להא מילתא דהגדול קרוי בכור".

ומשום קושיה זו הביא רש"י את התירוץ השני, אשר לפיו מובן מדוע אמרו ש"כולנו מתים", ולפיו מתו הבכורות בלבד ואין מקום לומר "משה בדאי הוא".

ועל התירוץ השני הקשה במשכיל לדוד "דלפי' זה עדיין אינו מתוקן הלשון כי אין בית וכו' . . לפי' זה מי לא משכחת לה בית שלא היו בה שום בכור כלל?".

ובדברי המשכיל לדוד צריך להבין: אם כוונת רש"י בדבריו היא לבאר כיצד ייתכן שלא היה בית אשר לא היה בו מת כפשוטו ממש ואינו מקבל את הפירוש של האבן עזרא שהכוונה היא רק לרוב הבתים, מדוע אפוא מביא בפירושו השני פירוש אשר לפיו זהו

19) אבל לא כתב שטעו לומר מפני שחשבו שכולם מתים ועפ"ז אינו מובן מדוע כולם מתים, אלא שכוונת הפסוק באומרו "כי אמרו (כולנו מתים)" להשמיענו שטעו לומר שכולם מתים אך אליבא דאמת לא ימותו כולם, בעוד שאם הפירוש ב"בכור" הוא הגדול שבבית הרי שכולם ימותו, כיוון שאחר שהבכור ימות הצעיר ממנו יהפוך להגדול שבבית, ואין לדבר סוף.

רק הרוב? וא"א לומר שרש"י אכן העדיף את הפירוש הראשון שלפיו יתפרשו המילים כפשוטן, אך מפני קושי מסוים בפירוש זה נקט רש"י בפירוש שני לפיו אכן כוונת המילים "אין בית" היא רק על הרוב, משום שא"כ הו"ל לומר בפשטות שהכוונה במילים "אין בית" היא רוב הבתים, ומדוע מערב את כל העניין שהיו מספר בכורות בבית אחד, ואילו זה שהפירוש במילים "אין בית" הוא על רוב הבתים בלבד - חסר מן הספר?!

ועוד, שכל המפרשים לא ביארו כלל מדוע לא פירש רש"י כפי שנקטו מפרשי הפשט בפשטות, אשר "אין בית" לאו דווקא?

והגם שלכאורה אפשר לבאר בפשטות, שמהלשון המיוחדת שבפסוק "כי אין בית אשר אין שם מת" משמע שהפסוק מלמדנו באופן מיוחד אשר זהו עניין התלוי בבית, מדוע מפרשי רש"י לא כתבו כן במפורש. ועוד, שזה גופא טעמא בעי מדוע נתלה העניין בבית דווקא.

1.

ביאור מחודש בכוונת דברי רש"י בפירוש

והנה מפני שאלה זו, מדוע לא פירש רש"י כהרמב"ן והראב"ע, וכן מפני הקשיים בדברי מפרשי רש"י, אולי יש לומר אשר הקושי שבא רש"י לבאר כאן אינו כיצד ייתכן ש"אין בית אשר אין שם מת", אלא קושי אחר.

ויש לבאר זה ע"י הוספת דיוק נוסף, אשר ממנו מובן שהקושי בפסוק אינו כיצד ייתכן אשר "אין בית אשר אין שם מת":

דנהג בד"ה שלו העתיק רש"י מהפסוק את המילים: "כי אין בית אשר אין שם מת". וידוע הכלל אשר הדיבור המתחיל ברש"י הוא בדיוק גדול - אפילו יותר מגוף הפירוש, ואשר בדיבור מביא את כל מה שנעמד לפרשו ועליו מדבר, ומאידך מביא אך ורק את המילים עליהן נעמד ולא יותר²⁰, ואם כוונת רש"י היא לבאר רק כיצד ייתכן ואפשרי שלא היה שום בית שלא היה בו בכור שמת (כדברי המפרשים לעיל ס"ג) - א"כ מדוע הביא גם את המילה "כי"?! הרי הקושי הוא רק כיצד מתפרשות המילים "אין בית"!

ועכצ"ל, אשר בזה מראה שמכוון לפרש עניין אחר, והמילה "כי" היא הקושי המכריח שזהו הפירוש בפסוק זה²¹.

וי"ל שבזה גם מרמז רש"י מדוע א"א לומר כפירוש האבן עזרא שרק ברוב הבתים היו

(20) ראה כללי רש"י פ"ו כללים הראשונים, ובכללם כללים 3 עד 5.

(21) ראה כללי רש"י פרק 5, שרש"י מביא בד"ה מילים שמוכיחות את פירושו.



מתים²² - משום שאם הקושי היה כיצד מתפרשות המילים "אין בית" (אולי) היה אפשר ליישב זאת ע"י שנאמר שרק ברוב הבתים מהיו מתים, אך כאמור הקושי אותו בא רש"י ליישב הוא קושי אחר והוא דורש ביאורים אחרים (אמנם מהביאור הראשון מבואר גם הלשון "אין בית", אשר לפי ביאור זה היה זה בכל בית כפשוטו, אך לא זאת מה שבא רש"י לבאר, וע"כ אין קושיא מכך שע"פ הפירוש השני היה זה רק ברוב הבתים).

ז.

הצעת מהלך חדש בדברי רש"י

ולכאורה יש לומר הביאור בזה:

בדברי משה אל פרעה בהתראה על המכה, נאמר "וְהִיְתָה צַעֲקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר כָּמְהוּ לֹא נִהְיְתָה וְכָמְהוּ לֹא תִסָּף". והטעם מובן בפשטות (עד שרש"י על פסוק זה לא צריך לפרש זאת, ומתייחס רק לקשיים האחרים בפסוק): מכיוון שכל הבכורות ימותו בפתע פתאום, בכל מקום בארץ מצרים, הרי שהבהלה תהיה כ"כ גדולה עד כדי כך שכל אחד יצעק ממקומו ותהיה צעקה גדולה שכמוהו כו' (שהרי לא היה מעולם במצרים כ"כ הרבה אסונות ברגע אחד, ואפילו במכות הקודמות הרי כל אחד נפגע מהמכה בזמן אחר).

והנה כאשר באים לתיאור המכה גופא, אומר הפסוק "וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיָּהֲנוּ הַכֹּהֵן כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרָעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשָּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה. וַיָּקָם פְּרָעָה לַיְלָה הוּא וְכָל עַבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם" ומוסיף מיד הפסוק: "כִּי אֵין בֵּית אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת", היינו שעל ה"צעקה גדולה במצרים" מוסיף הפסוק "כי" - היינו, ביאור וטעם לצעקה הגדולה - שהיא הייתה משום ש"אין בית אשר אין שם מת".

וקשה מה צריך הפסוק להביא את הטעם לכך שהייתה צעקה גדולה, דלכאורה זהו דבר המובן מאליו מהמסופר קודם לכן שמת כל בכור בארץ מצרים?

ובטעם זה גופא שאומר הפסוק צריך להבין: מהו פשר האמירה "כי אין בית כו'!!" הרי המכה היא על הבכורות ולא על הבתים, ומדוע אומר זאת באופן שמבהיר שלא היה בית שלא היה בו מת? ולכאורה הול"ל "כי אין בכור אשר אינו מת" וכיו"ב. ובמיוחד, שע"פ דברי המפרשים הנ"ל בארוכה - הרי לא היה אפשרי שיהיה זה כפשוטו, שלא יהיה בית אשר אין שם מת!

ועוד קשה, שהמילים "כי אין בית" לא מופיעות מיד בתיאור המכה, אלא רק כאשר

(22) ראה כללי רש"י פרק ו כלל 8, אשר בד"ה של פירושו מרמז רש"י גם על הפירושים אותם הוא

שולל.

מפרט הפסוק את הטעם לצעקה ולאחריה. ומשמע שזה עניין הקשור לבתים ולא למוות הבכורות עצמם [ומשמע קצת, אשר משמיענו הפסוק שהקב"ה דאג שיהיה מת בכל בית דווקא, בכדי להגדיל הצעקה עד "אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף"].

ומובן אשר אין לומר שזהו מפני שברוב הבתים היו מתים, כי הגם שזהו מיישב את לשון "אין בית", מ"מ אינו מובן מדוע תולה זה ב"בית" דווקא, ומדוע הטעם שנותן לזה שהייתה צעקה גדולה הוא זה שברוב הבתים היו בכורות - הרי זה מובן מאיליו?

ולכן צ"ל, אשר לבד זאת שהמכה הרגה בכורות בכל ארץ מצרים, (דבר שהיה גורם כמובן ל"צעקה גדולה אשר כמוה" כו'), הנה כאן בפסוק זה מוסיף הפסוק ומלמד אשר היה פרט ועניין נוסף במכה (שאינו חלק מפשטות הלשון "ומת כל בכור"), אשר הוא גרם לזה שתהיה במצרים צעקה גדולה במיוחד.

והוא, אשר מלבד הבכורות כפשוטם - רצה הקב"ה שבכל בית ובית יהיה מי שימות, ואם "אין שם בכור - גדול שבבית מת", שמזה נתרבתה הצעקה במאוד²³.

- והנה מלבד גודל הבהלה שבמות הבכורים בכלל, ומלבד הבהלה הגדולה מכך שבכל בית היה מת - הנה לכאורה יש להוסיף, שמסתבר שנבהלו במיוחד מזה שגם כאלו שאינם בכורים כפשוטם (אלא "גדול שבבית") מתו, שכן לא היתה זאת המשמעות הפשוטה בדברי משה, שנסובו, כאמור, על הבכורות ממש.

אך הנה זהו חידוש גדול לומר שבכדי להגדיל את הצעקה היה מת בכל בית אפילו אם אינו בכור. ועוד שלפי זה קשה כקושיית המפרשים מדוע לא שלל משה אפשרות שיאמרו "משה בדאי הוא"?

ולכן מביא רש"י פירוש נוסף שעל פיו יבואר כיצד הוגדלה הצעקה במיוחד, שמה שהגדיל את הצעקה הוא זה שמתו כמה בכל בית משום שמתו גם הבכורות לאב שבבתים מסוימים היה מהם כמה, ועפ"ז מובן גודל הבהלה וגודל הצעקה כו'. ופירוש זה אינו חידוש גדול כ"כ שכן לפ"ז הרי אלו בכורות כפשוטם (רק שאינם פטר רחם, אלא בכורים מאב).

[והגם שעדיין מקום לומר ש"משה בדאי הוא" - החשש שיאמרו שמשה בדאי הוא רק כשיחשבו שקרה דבר אחר ממה שאמר משה (ובפרט שבדברי משה "כחצות" היה זה סימן לכך שהקב"ה בעצמו יוצא להכות אותם, וא"כ היה צריך שידעו בדיוק את הסימן

23) ולהעיר מהתנחומא, שכתב את שני הפירושים הללו בהמשך וכביאור לעניין גודל הצעקה: "ותהי צעקה גדולה וגו', כיצד? מצרי נושא חמש נשים. . . ובית שלא היה בו בכור היתה צווחה גדולה כבבית שהיה בו בכור, שהיה בעל הבית בכור. . . שנאמר ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת".



ויכירו בכך שהתקיים), אך כאן מתו הבכורות כפשוטם, (והגם שלא ידעו שהם בכורות הנה אי"ז אומר שמפני זה אינם צריכים למות, או כדברי המפרשים שהיו מבחינים בזה בעתיד).

ובזה מובן מדוע נקט רש"י דווקא בלשון "מצריות מזנות" - דווקא בזנות (ולא בנישואין כבמדרש), משום שבזה מתגדל הצעקה - משום שלא ידעו שהם בכורות (ע"ד שע"פ הפירוש הראשון נבהלו מזה שמתו כאלו שאינם בכורים כפשוטם).

ומכיוון שרש"י נקט במקרה של זנות כדי להראות על הגדלת הצעקה מזה שמתו כמה בבית אחד, מובן מה שהביא דווקא שהיו בכורות לאביהם מאם אחת ולא בכורות מאב אחד, שכן במצב זה דווקא שכולם נולדו לאם אחת הם גרים בבית אחד (משא"כ כשנולדו מאב אחד לכמה אמהות שבפשטות כל אחד גר עם אמו בביתה).

אך עדיין פירוש זה הוא שני, משום שהוא מסביר רק את כללות התוכן שבפסוק (הטעם שנותן הפסוק לכך שהצעקה הייתה גדולה במיוחד), אך עדיין אינו מיישב את המילים הפשוטות: "אין בית", שהרי היו בתים בהם לא היו בכורות כנ"ל (וכש"כ שלא היו כמה בכורות), וא"כ זהו רק רוב הבתים.

[ולהעיר מהכלל²⁴ שכאשר שני הפירושים עוסקים בביאור פשט הפסוק עצמו, אלא שלפי פירוש אחד מתפרשת מילה בפסוק כפירושה הרגיל והפשוט, ולפי הפירוש האחר מיושב יותר המשך ורצף הפסוקים או שפירוש זה מתאים יותר לתוכנו של פסוק זה - מקדים רש"י את הפירוש שעל פיו מתפרשות המילים שבפסוק כפשוטן, כיוון שפירוש זה הוא העיקרי והקרוב יותר לפשט"מ -

וכך הוא בנדר"ד, שהפירושים באים לבאר את גודל הצעקה וכו', וע"י הפירוש הראשון מבוארות המילים "אין בית" כפשוטן (שבכל בית היה מת-הגדול שבבית), אלא שלפי הפירוש השני אלו בכורות ממש (אלא שאינם בכל בית ממש) והוא מתיישב יותר גם עם הפסוק "כי אמרו כולנו מתים" לקמן (כיוון שבחלק מהבתים מתו ריבוי אנשים), ולכן מקדים רש"י את הפירוש הראשון].





שער העזרות קצרות



הגלמוד מחיוב הגר בשמירת הפסח

הת' שמואל שי' באטשילי
תלמיד בישיבה

א.

בהגדה של פסח עם ילקוט טעמים ומנהגים מביא רבנו בפסקה "סדר הגדה" את המקומות בדברי חז"ל מהם לקח מלקט ההגדה את נוסח ההגדה; בקטע נוסף מביא את דברי המהרי"ל אודות חשיבות הדקדוק בכל עניני ליל הסדר; ולאחמ"כ מוסיף קטע נוסף:

"יש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח לפי שלא הי' לא הוא ולא אבותיו במצרים, דומה למאמרם גר אינו קורא שאינו יכול לומר נשבע ה' לאבותינו (בכורים פ"א מ"ד). אבל עיין רמב"ם (שם) לזה אמר (במדבר ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח, אתכם הוא כאחד ממנו ויציאתנו ממצרים הייתה גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא הי' בנגלה הי' בנסתר כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים הייתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים ואם ח"ו הייתה כללות הקדושה נטבע אין תרופה לענפים והצלת העיקר נוגעת גם לענפים (אור החיים במדבר שם)".

ויש להבין מה רוצה רבנו להפיק מדברי האוה"ח האלו, וצלה"ב מה נוגע בחיבור זה על הגש"פ חיובו של גר בשמירת חג הפסח – במיוחד שהרי סגנון ההגדה אינו ביאור ענינים כלליים הנוגעים לחגה"פ, אלא בביאור מקומי על גוף ההגדה, ומה השייכות של עניין זה לפסקה זו דווקא?

ב. ונראה שאין נראה שרבינו מגיע לחדש בזה דין מסוים:

דהנה זה וודאי שאין כוונת רבנו לחדש שגם גר חייב בשמירת הפסח ובליל הסדר, כי זה וברור הדבר מסתימת הפוסקים שלא חילקו בין גר למי שנולד לאם יהודיה¹, ומאי

(1) ראה ברכי יוסף להחיד"א אור"ח סקע"ג ס"ק יז: "גר יכול לומר כל סדר ההגדה עבדים היינו



קמ"ל. (ועכ"פ א"כ - לכאורה הו"ל לפרש זאת).

והיה נראה לבאר, אשר רבינו רוצה להוסיף על דברי האו"ח ע"י השימוש בטעמו; דהנה האוה"ח הביא את עניין זה בקשר לעניין הפסח, ואילו ענינו של ליל הסדר הוא הוראה על היציאה מעבדות לחרות, וכידוע דיוק רבנו² בשיטת הרמב"ם ואדה"ז אשר ענינו של ליל הסדר וכל הנעשה בו ("כל משפטי הלילה הזה") הוא "להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים", שבזה יש סברה לומר שגם אם צריך הגם לשמור את הפסח אין הוא מחויב בענינו של ליל הסדר - להראות א"ע כו'. ואולי היה מקום לומר שהגם שעל הגר לשמור את הפסח - הנה אין מוטל עליו החיוב על ליל הסדר. ורבינו בדבריו רוצה לחדש שגם בליל הסדר מחויב הגר מטעם הנ"ל.

אך אין זה נראה, שכן (א) הפסוק עליו מביא האוה"ח את פירושו נמצא בפרשה בה נאמר על ליל הסדר. (ב) דוחק לחלק בזה בין קורבן פסח לבין ליל הסדר. (ג) ועיקר: לכאורה אם רבנו רוצה לחדש או להסביר דין, הו"ל לפרש זאת. ומכך שמביא (קטע מ) דברי האוה"ח כלשונו משמע שלא בא לחדש דין או הסברה, אלא להשלים את היריעה ע"י דברי האוה"ח עצמם. וטעמא בעי.

ג. ואולי י"ל הכוונה, אשר אכן מובן מאיליו אשר בזה שגר חייב בפסח נכלל גם שחייב בליל הסדר (כנ"ל), אלא שמזה רוצה רבינו ללמוד לליל הסדר של כל יהודי, גם שנולד לאם יהודי, שההוראה על הוצאת השכינה מהטומאה צ"ל בליל סדר של כל יהודי, ועליו לכוון על כך בעת הסדר ואמירת ההגדה³. ודו"ק.



כו". וציין לאו"ח דין. וצע"ק הלשון "יכול לומר", דמשמע שאינו מחויב בזה. [הדיוק ב"כל סדר ההגדה" - י"ל כפנים, שיכול לומר לא רק הוראה על היציאה ממצרים, אלא גם הקטעים בהם מדובר ביחס לנעשה עם אבותינו ("עבדים היינו . . וירעו אותנו . . ונצעק . . וישמע"). וכיו"ב], שכן אולי מכיוון שמורה על הוצאת הקדושה מהטומאה אין לו להזכיר זה וכמעיד עדות שקר הוא. וזהו שמביא החיד"א "עבדים היינו" כו' - שגם הקטעים המספרים על אבותינו יכול לומר. ואולי י"ל שבזה מתבאר הלשון "יכול לומר" - שזה ש"יכול" נסוב על הקטעים המספרים על הנעשה עם אבותינו. ועצ"ע].

(2) לקו"ש ח"ב שיחה לחג הפסח. עי"ש בארוכה.

(3) ואולי יש להוסיף, אשר מגיע זה בהמשך לקטע המהרי"ל שהביא קטעם קודם לכן אודות גודל הענינים שבליל הסדר.

דברי הרא"ש והבית יוסף בסוגיות "המקיף את חברו" ו"הנוטע בשדה חברו"

מחלוקת הראשונים בסוגיית "המקיף את חברו" + ביאור שיטת הראש
בסוגיין + סוגיית הנוטע בשדה חברו וקושיית הרא"ש בזה + ביאור דברי
הבית יוסף בסוגיין כעין הביאור הנ"ל

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו
תלמיד בישיבה

א.

הצעת סוגיית המקיף את חברו ומחלוקת הראשונים בטעם האומדנא

איתא במסכת בבא בתרא¹: "המקיף את חברו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו (את הניקף לשלם למקיף, משמע שאם גדר המקיף גם את הרביעית מחייבים אותו), רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוסי דאם עמד וגדר. . איתמר רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר, חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול". ובהמשך לכך מביאה הגמרא כמה אופנים במחלוקת התנאים.

ונמצא, שחיוב התשלום של הניקף הוא משום שישנה אומדנא שהניקף נהנה מהגדר, והמחלוקת היא במידת ההנאה, ולכן אף אם עמד וצווח לאחר בניית הגדר שאינו נהנה מהגדר שהמקיף בנה, לא נקבל את טענתו, (אלא אם כן מחה בשעת בניית הגדר).

וכתב רבי עקיבא איגר² שבטעם האומדנא נחלקו הראשונים³, דהרא"ש כתב וז"ל:

(1) דף ד, ב.

(2) שם ה, א.

(3) שם ד, ב.



"דהכא ששתיק וראה ולא מיחה הוי גילוי דעת דניחא ליה". משמע מדבריו שהטעם שאומרים שהניקף נהנה הוא מכך שלא מחה, וממילא מובן שדוקא אם היה לו יכולת למחות מהני, אמנם ברמב"ן כתב: "כל שעשה ולא מיחה הוי כמו שדה העשויה ליטע". ומכך שלא הזכיר הלשון שראה ושתק וכתב סתם, שדוקא כשמחה בתחילה מהני, משמע שטעם האומדנא אינו משום שראה ולא מחה, שהרי משמע מהלשון ברמב"ן שגם אם לא ראה - כיוון שלא מחה חייב, אלא טעם האומדנא הוא שמניחים בפשטות שניחא ליה בבניית הגדר, אלא אם כן מחה בתחילה.

ב.

הקושי בדברי הרא"ש והביאור בזה בפשטות

אבל יש לעיין בדברי הרא"ש שאומר שהטעם שניחא ליה הוא מכך שלא מחה, שהרי בשלמא לגבי היורד לנכסי חברו ונטע בתוך חצרו היה לו למחות על כך שנוטע ברשות שלו, ומכך שלא מחה משמע שנהנה, אבל בנידון דידן הגדר לא נבנתה ברשות הניקף אלא מסביב לשדות המקיף (עיין קיצור פסקי הרא"ש), ואם כן אפשר לומר שאכן הניקף לא נהנה, והא דלא מחה הוא משום שהמקיף עושה בתוך שלו ואין לו על מה למחות כנגדו?

וי"ל הביאור בזה בפשטות: כשהמקיף גודר את שדותיו, ועל ידי זה נמצא שגם שדהו של הניקף מוקפת בגדר, מכיוון שרוב בני אדם נהנים מכך מסתבר לומר שגם הניקף נהנה מכך, ולכן מצד השכל הישר היה הניקף צריך להשתתף עם המקיף בהוצאות הבנייה, וגם בדעת המקיף היה שלאחר הבנייה הניקף ישלם לו על הוצאות הגדר, ועל כך כותב הרא"ש שאם הניקף לא הבהיר למקיף שלא ישלם לו על הגדר, כנראה שניחא ליה בגדר ומוכן לשלם עליה. וזו כוונת הרא"ש שהיה לניקף למחות על אף שהמקיף גודר בתוך שלו.

ג.

הצעת סוגיית הנוטע בשדה חבירו וקושיית הראש בזה

ועפ"י הביאור הנ"ל יש לתרץ כעין זה שאלה אחרת:

איתא בגמרא⁴ בנוגע לאדם הנוטע בשדה חבירו, שאם מדובר בשדה העשויה ליטע וניחא לבעל השדה בנטיעה, אזי משלם את הסכום המלא - יד הנוטע על העליונה, ואם נטע בשדה שאינה ראויה ליטע, ידו על התחתונה. וכתבו הראשונים שאם בעל השדה

(4) בבא מציעא קא, א.

טוען בשדה שאינה עשויה ליטע שניחא ליה לכתחילה בנטיעה, משלם כשדה העשויה ליטע ויד הנוטע על העליונה.

ובהמשך לכך איתא בגמרא: (לגבי אדם שנטע בשדה שאינה עשויה ליטע) דההוא דאתא לקמיה דרב, א"ל (רב לבעל השדה) זיל שום ליה, א"ל לא בעינא (איני נהנה מזה), א"ל זיל שום ליה וידו על התחתונה, א"ל לא בעינא (איני רוצה בנטיעה אלא שיטול את הנטיעה), לסוף חזיין דגדר ומנטר לה, א"ל גלית אדעתך דניחא לך, זיל שום ליה וידו על העליונה.

נמצא, שאם גילה דעתו (על ידי שגדר) שניחא ליה, אפילו בשדה שאינה ראויה ליטע, משלם כשדה הראויה ליטע - ידו על העליונה.

ומקשה הרא"ש: הרי כשאדם נוטע בשדה שאינה ראויה ליטע, בעל השדה יכול להחליט האם לומר לו טול עציך ואבניך, או לשלם לו וידו (של הנוטע) על התחתונה, ומובן שאם בחר לשלם לנוטע יכול להשתמש בנטיעה, ואם כן למה בסיפור הנ"ל אומר רב שכיוון שהשתמש בנטיעה גילה שניחא ליה ויד הנוטע על העליונה?

ד.

תירוץ הבית יוסף והקושי בדבריו והצעת ביאור בדא"פ על פי הנ"ל

ומת'ץ הבית יוסף⁵: אכן אם אמר במפורש שלא נהנה מהנטיעה, אלא שלאחר שנטעו אותה הוא לא רוצה לעקור אותה - יד הנוטע על התחתונה, אבל כאן מדובר שהשתמש בה ולא פירש האם משתמש בה משום שניחא ליה, או משום שלא רוצה לעקור אותה, ולכן אומדים בדעתו שניחא ליה בנטיעה ועל כן משתמש בה, ולכן פסק רב שיד הנוטע על העליונה.

ולכאורה צ"ע, מה העדיפות לומר שכשהוא משתמש בנטיעה זה משום שניחא ליה בנטיעה, ולא משום שאחרי שניטעה אינו רוצה לעקור אותה, אבל לא ניחא ליה מלכתחילה בנטיעה?

ואולי י"ל כעין הביאור הנ"ל: כל עבודה שאדם עושה, בכדי לקבל עליה תשלום, הוא צריך לעשות אותה באופן הראוי, לדוגמא: אדם שבונה עבור חברו גדר, יקבל תשלום מלא על הבנייה דווקא אם בונה את הגדר במקום הראוי לגדר, אבל באם יבנה את הגדר במקום שאינו ראוי לגדר לא יקבל כסף עבור העבודה. במילים אחרות: למרות שמצד העבודה בבניית הגדר הוא אמור לקבל תשלום, הוא מקבל את התשלום דווקא אם זה יהיה באופן הראוי, ובנידון דידן, מצד העבודה שלו בנטיעה בעל השדה ישלם לו



רק אם נטע בשדה הראויה ליטע, משא"כ אם נטע בשדה שאינה עשויה ליטע דאז אין ההשקעה בהתאם לתועלת.

וממילא י"ל בניהון דידן, דמכיוון שמצד העבודה היא אמורה להניב רווח, על כן במידה ובעל השדה היה חפץ בנטיעה רק בדיעבד ולא היה ניחא ליה בה מלכתחילה, ואזי הנוטע אמור להפסיד בכזה מקרה, היה בעל השדה מבהיר לנוטע שלא יצפה לקבל את התשלום בהתאם לעבודה משום שהיא לא הניבה רווח - כי לא היתה באופן הראוי, ולכן כותב הבית יוסף שאם לא פירש מדוע משתמש בנטיעה אומדים שניחא ליה ולכן יד הנוטע על העליונה.





נאמנות הבעל דין בהודאתו

הת' מנחם מענדל שי' קוט
תלמיד בישיבה

איתא בבבא בתרא¹: "קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי אוקמה רב חסדא בידיה א"ל ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא אמר זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא אמאן קא סמיך מר אהאי הא קאמר דאנא מקרבנא טפי אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא כין דאודי אודי".

וביאר הרשב"ם בשיטת רב חסדא:

"אהאי. אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר והא איהו דאמר עד השתא אנא קריבנא טפי ואכל פירות בדין כל דאלים גבר וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו אף על פי שלא זכית בו מן הדין".

כלומר, רב חסדא ואביי ורבא נחלקו, האם ההודאה שלו נחשבת כהודאה או מתנה.

בפשטות יש לעיין טובא בדעת רב חסדא, וכפי שמקשה בשטמ"ק בשם תוס' הרא"ש: "וקשה לגירסתו מאי טעמא דרב חסדא דלא בעי לאפוקי פירות הרי כיון דאודי דרב אידי קרוב טפי הרי הודה שאכל הפירות בגזל".

והנה, מצינו בגידולי שמואל שתירץ (ע' ת"ו):

ע"פ שיטת מהריב"ל (הובאה ב'קצות החושן' סל"ד ס"ק) בגדר הודאת בע"ד, שע"פ דין הודאת בע"ד אינה יכולה להועיל מכיון שלא עדיף מקרוב שאינו נאמן להעיד אפילו לחובה, אלא הכח של בע"ד להעיד על עצמו הוא רק מצד שיכול לחייב את עצמו "מתורת מתנה וחיוב חדש".

עפ"ז גם במקרה בו הבעל דין עומד לפנינו ומודה, עדיין לא יהיה חייב לשלם, מכיון שכל גדר ההודאה שלו היא כמו מתנה. ואביי ורבא החולקים סוברים שהודאת בע"ד



מועילה מגזה"כ כשיטת ה'קצות', וא"כ הוי מתורת נאמנות בדיוק כפי שהיה מועיל כמו במקרה אם שני עדים היו מגיעים להעיד שרב אידי קרוב טפי.

אך יש להעיר על ביאור זה ברשב"ם, שכן ע"פ זה לכאור' מיותרות המילים ברשב"ם : "ואכל פירות בדין כל דאלים גבר" . . אף על פי שלא זכית בו מן הדין". דמשמיענו הרשב"ם שדין הזכיה של כל דאלים גבר הוא מן הדין (שכן זה שהתגברתי מורה שאני הבעלים) ולא מכורח המציאות בלבד².

דלכאורה מה נוגע כאן הפרט זה? ואדרבה, מזה משמע שאם אכן היה שהוא לא זכה בזה מן הדין, אלא זהו רק מצב נתון מכורח המציאות אזי הדין היה שגם הפירות יחזרו לרב אידי, דהיינו שבלעדי הפרט הזה בהודאה של הבע"ד הי' כדי לפעול גם למפרע. והרי לפי הסברא של המהריב"ל בכל מקרה הודאת בעל דין הוי רק כמתנה, ואין נוגע כלל אם הוא זכה בזה בדין או לא.

ונראה לפרש כוונתו: אם האחיזה של 'כל דאלים גבר' לא הייתה מן הדין, אזי ההודאת בע"ד היתה מתורת חיוב הדיון, וממילא זה לא היה נקרא מתנה. כי מתנה פירושו לחייב את עצמי בדבר המגיע מרכושי אותו אני מקנה. אך דבר שאיני מוחזק בו איני יכול להקנותו במתנה. ואני יכול רק לוותר את תביעתי וטענתי ממנו. ומצד זה אכן יחול גם למפרע. כי זה לא מצד עדות שאני מעיד על עצמי (שאז אני נוגע בדבר) אלא הסרת התביעה והאחיזה שהגיעה מצד הטענה שלי.

בסגנון אחר קצת: אם גם בשעה שהחפץ היה אצל קריבי' דרב אידי רב אידי היה יכול להתגבר עליו מצד הדין ולזכות באילן³, הי' יוצא ששניהם מוחזקים באילן יחד (גם בשעה שהאילן בפועל נמצא אצל קריבי' דרב אידי), ולכן אין זו נתינה אלא וויתור על זכותו ובדרך ממילא רב אידי זוכה בדקל.

ולכן זה יכול לחול גם על פירות שאכלתי לפני, כי כל האחיזה של קריבי' בפירות היתה רק מצד הזכות שהייתה לו לתבוע את הקרקע אך כשהוא ויתר על הזכות הזאת הויתור כולל גם את הפירות שהוא אחז בהם באותו הכח.

ומכיון שבפועל הגדר של "כל דאלים גבר" זה הוכחה שאני הבעלים וממילא זה אצלי מין הדין (ולא רק מכורח המציאות), יוצא שעכשיו אני נותן את זה במתנה, ולגבי הדיון עצמו מי יותר קרוב ההודאה שלי - לדעת רב חסדא - נחשבת לעדות, והיות ואני

(2) וראה בפני שלמה שכתב: "ופשיטא דלשיטת הרשב"ם מירי הכא דהאי גברא חזר מהודאתו או שמת או בגוונא אחרינא דאי עדיין עומד לפנינו בהודאתו לית דינא ולית דיינא, גם לא היה שייך לומר אוקמה רב חסדא בדיה, דלמה להו לבא לפני ר"ח אם הוא בעצמו ומדה לו, אלא וודאי כדאמר".

(3) ראה הערה הקודמת.

נוגע בדבר איני יכול להעיד במכ"ש שקרוב לא יכול להעיד כנ"ל.
 אך עדיין יש לעיין, לכאורה גם ע"פ הגדר שהודאה הוי כמתנה לכאורה קריבי'
 דרב אידי יכול לחייב את עצמו גם פירות בתורת מתנה ומדוע נאמר שהחייב חל רק על
 הקרקע ולא על הפירות שהוא אכל?
 ואולי יש לדחוק ולומר שקריבי' דרב אידי טען שהוא לא אכל פירות ורב אידי הביא
 עדים שהוא כן אכל, ולכן רב חסדא ענה לו שהוא אינו חייב את עצמו בפירות ולכן אינו
 חייב לתת לו⁴.
 ואילו דעת אביי ורבא היא כדברי ה'קצות' שהודאת בעל דין היא בתורת נאמנות,
 ולכן הוא יכול להעיד גם למפרע.



(4) ונחלקו בזה הראשונים בגדר הדין דכל דאלימ גבר הרא"ש במסכתין (אות כ"ב) או שב"ד
 מסירים ידיהם מן המחלוקת ולכן כל דאלימ גבר (תוס' מסכת ב"מ דף ו. ד"ה והא).
 נפק"מ במקרה שלאחר כל דאלימ גבר התגבר השני והוציא מידי הראשון האם ב"ד יוציאו ממנו או
 לא. ומשמע מהרשב"ם שלזה דעתו מתכוונת.



האם שטר הנמצא אצל הערב מוכיח על פרעון החוב

הנ"ל

א.

במסכת בבא בתרא¹ מובא המקרה: "ההוא ערבא דאמר ליה ללוה הב לי מאה זוזי דפרעתי עילוך והא שטרא".

כותב על זה הרשב"ם: "שטר שהיה לי למלוה עליך והחזירו לי לפי שפרעתי חובו והרי אתה משועבד לי בשטר זה כמו שהיית משועבד לו" עכ"ל.

מפשטות דבריו משמע, שעצם העובדה שהשטר אצל הערב מלמדת שפרע החוב למלוה.

רבנו יונה חולק ואומר: "ומיירי כגון שכתב לו המלוה התקבלתי, דאי לאו הכי יכול לטעון שמא לא פרעת למלוה כלום ושטר זה אצלך בפקדון".

וצ"ב מהו טעם הרשב"ם, מדוע באמת לא יוכל הלוה לטעון לא פרעת ושטר זה אצלך בפקדון.

ב.

וי"ל בזה ובהקדים, דהרשב"ם בתחילת הסוגי' על תיבת 'ערבא' מפרש: "כגון ערב קבלן א"נ כגון שאמר המלוה בשעת ההלואה ממי שארצה אפרע".

ולכאורה צריך להבין מדוע דין זה נוגע שהערב יהיה ערב קבלן, מדוע בערב רגיל הדין לא יהיה כך?

ובשטמ"ק הביא בשם ה'שיטה לא נודעה למי' וז"ל:

"ונראה שפירש כן משום דערב בעלמא מצי לומר לו לא מהימנת לי שפרעתו, ושטרא בידך פקדון הוא, ואפילו פרעתו אי לאו דתבעני תחלה לא הוה לך למפרעיה כדק"ל המלוה את חברו לא יתבע את הערב תחלה, וכיון שכן הוה לי' הפורע חובו של חברו שלא מדעתו דפטור. אבל לערב קבלן ליכא למימר הכי".

ובפשטות ההבנה בדבריו: הלוא אומר לערב אינך נאמן לי שפרעת לו, וממילא גם אם כן פרעת לו איני חייב לשלם לך כיון שלא היית חייב לו.

אך לכאורה צריך להבין (כהשאלה הנ"ל ברשב"ם) בתחלת דבריו של ה'שיטה, "דערב בעלמא . . ושטרא בידך פקדון הוא", מדוע טענה זאת דווקא בערב דעלמא יכול לטעון, ולמה אי אפשר לטעון גם בערב קבלן שזה אצלך בפקדון?

וכמו כן צריך להבין מה מוסיף הפרט ש"אינך נאמן לי", שהרי לכאורה זה מיותר, שבכל אופן איני חייב לשלם לך מדין הפורע את חובו שלא מדעתו – פטור, ומה משנה אם נאמן לו?

ג.

ונראה שההבנה בזה היא, כשה'שיטה לא נודעה למי' מביא את הדין של 'הפורע חובו של חברו שלא מדעתו פטור' הוא לא רק בא להוכיח את הענין השני ד'לא הוה לי' למפרעיה', אלא הוא בא להסביר גם את הענין הראשון, מדוע הלוא יכול לטעון על השטר שהוא בפקדון.

וההסברה בזה: העובדה שהשטר בידך אינה מלמדת על כך ששילמת, היא, מכיון שאינך חייב לשלם לו לא מסתבר שתשלם לו בלי חיוב, ולכן גם המלוה לא מפחד להפקיד בידך את השטר, כי אתה לא משועבד לו.

אך בערב קבלן, כיון שהוא חייב לשלם למלוה בדיוק באותה רמת חיוב כמו הלואה, אי אפשר לטעון לו אולי המלוה הפקיד את זה לך, מכיוון שלא מסתבר שהמלוה יפקיד את השטר חוב שלו אצל המשועבד לו².

ומדויקים דברי השלנ"ל שהלוא יכול לומר לערב דעלמא אינך נאמן לי, משום

(2) יוצא, שהעניין הראשון "לא מהימנת לי" אכן לא בא לתרץ מדוע בערב רגיל אין השטר מספיק הוכחה, כי יש בכלל מאתיים מנה' הרי אם הערב פרע ובכ"ז אין הלואה חייב לשלם לבעל חוב, אין צורך בטענה על אי הנאמנות בפרעון. אלא הוא בא על מנת להדגיש את ההבדל בין ערב רגיל לערב קבלן.



שהשטר שבידו לא מוכיח ששילם למלוה, ודווקא בערב קבלן יש הוכחה ששילם למלוה. ולכן גם הרשב"ם פירש "ערבא - ערב קבלן וכו'" וממילא לא יכול לטעון שטר פקדון אצלך גם אם לא כתב עליו המלוה על השטר שהוא פרוע, וק"ל.



חיבור הבתי כנסיות ובתי מדרשות לבית המקדש לעת"ל

הת' משה זלמן שי' קפלון
תלמיד בישיבה

א.

איתא בשו"ע¹: "אם בשעת בנין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחרבנו. אבל בישובו לא מהני תנאה. ואפילו בחרבנו לתשמיש מגונה כגון זריעה וחשבונות של רבים לא מהני תנאה. כמה דברים אמורים בבתי כנסיות של חוץ לארץ, אבל לבתי כנסיות שבארץ ישראל לא מהני שום תנאי".

המגן אברהם² נעמד על המילים "חוץ לארץ" וכותב: "שהרי כשיבא גואל במהרה תפקע קדושתן³, וצ"ע דאמרינן בסמוך בגמ'⁴ עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל וצ"ל דהתוס' קאי אבחרבנן דכיון שנחרבו קודם ביאת הגואל לא יקבעו בארץ ישראל, וצ"ע". עכ"ל לעניננו.

כלומר, לפי המגן אברהם יוצא שכל בית כנסת שנחרב לפני הגאולה לא יקבע בארץ ישראל בגאולה, ואומר ע"ז צ"ע.

ב.

והנה, בקונטרס בית רבנו שבבבל ס"ג אומר וזלה"ק: "ויש לומר שחיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים ("מקדש מעט") לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם ולפי ערך חילוקי

(1) או"ח סי' קנ"א סעיף י"א.

(2) ס"ק ט"ו.

(3) מקור הלשון הוא תוס' מגילה כח, ב ד"ה בתי כנסיות.

(4) מגילה כט, א.



הדרגות שביניהם שבתי כנסיות מיוחדים שיש בהם מעלה יתירה לגבי שאר בתי כנסיות (כמו בית כנישתא דהוצל ובית כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, בית רבנו שבבבל) יהיו קודמים בהחיבור לבית המקדש שיהיו מחוברים ממש לבית המקדש "עכלה"ק לעניננו.

אמנם, לפי דברי המגן אברהם לעיל, יוצא, שהיות ובית כנישתא דהוצל ודנהרדעא שבזמננו חרבים, לא יבואו לע"ל לארץ ישראל, וא"כ צ"ל שהכוונה בשיחה דהוא לתת דוגמא לבתי כנסיות מיוחדים. אבל לא שבתי כנסיות אלו יהיו מחוברים ממש (או לכה"פ קודמים לבתי כנסת אחרים) למקדש.

אלא שיתכן היות והמגן אברהם השאיר צ"ע בסוף דבריו, אכן אף הבתי כנסיות שחרבו יקבעו בארץ ישראל לע"ל, וזה הפשט בשיחה דנקט דוגמאות אלו כבתי כנסיות שיהיו מחוברים למקדש דלעתיד.

אך אולי יש לומר, אף שנשאר בצ"ע בהדין שבתי כנסיות שחרבו לא יקבעו בארץ ישראל לע"ל, יתכן לומר שהרבי כן נוקטם כדוגמאות שיהיו מחוברים ממש (או לכה"פ קודמים לבתי כנסת אחרים), משום שכל המדובר בשו"ע בסעיף זה הוא בנוגע לתנאי דמועיל בחו"ל להפקיע הקדושה לאחר חורבן בית הכנסת. וממילא יתכן שבבית כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא שהם בתי כנסיות גדולים⁵ אכן נעשו בלי תנאי שיפקיע קדושתם וממילא גם הם יקבעו בארץ ישראל לע"ל.

ואף ש"אמר רב אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין" יתכן שאין זה כלל גורף, ובתי כנסיות אלו יוצאים מכלל זה.

ויל"ע בכ"ז.



(5) שהרי שם שרתה בעיקר בזמן הגלות.

(6) שם כח, ב. וכן נפסק להלכה בסימן קנ"א הנ"ל.

בענין האמירה בקידושין ד'תן מנה לפלוני ואקדש אני לו'

הת' מנחם מענדל שי' שאנאוויטש
תלמיד בשיבה

איתא בקידושין: "אמר רבא . . . תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין ערב ועבד כנעני ערב לאו אע"ג דלא קא מטי הנאה לידי' קא משעבד נפשי', האי איתתא נמי, אף על גב דלא קא מטי הנאה לידה קא מקני' נפשה. מי דמי? ערב האי דקא קני לי' קא חסר ממונא, האי גברא קא קני לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי! עבד כנעני יוכיח, דלא קא חסר ממונא וקא קני נפשי'. מי דמי? התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מידי! ערב יוכיח, אף על גב דלא קא מטי הנאה לידי' משעבד נפשי'".

וברמב"ם² הביא דין זה, וז"ל: "וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת".

וכתב המגיד משנה וז"ל: "והרשב"א ז"ל תמה על רבינו למה הוצרך לפרשה בשאמר מי שנתקדשה לו הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, עוד כתב ואדרבה לכאורה משמע דכל כי האי גוונא קרוב הוא להיות כהילך מנה ואתקדש אני לך דאינה מקודשת אלא באדם חשוב בדוקא וצ"ע עכ"ל. ודברי תימה הן אצלי דהא על כרחך אם נפרשה שזהו שליח ודאי הוא אמר התקדשי לפלוני בהנאת מתנה זו שנתתי לו ברצונך שאם לא אמר לה השליח כלום היאך יפה כחו יותר ממשלחו וכבר נתבאר פ"ג היכא שנתן הוא ואמרה היא שאינו אלא קידושי ספק כ"ש בכי האי גוונא אלא ודאי בשאמר לה השליח הוא וא"כ יפה פירש רבינו שאין כאן צורך לשליח וזהו שלא נזכר בגמרא שאותו

(1) ז, א.

(2) הל' אישות פ"ה הכ"א.



פלוגי אמר לה כן ולא הוצרכו להזכיר מפני שכבר ידוע שם שהמקדש צריך שיאמר הרי את מקודשת והקושיא שהקשה הוא ז"ל דלכאורה משמע דכה"ג אם אינו אדם חשוב אינה מקודשת. אני אומר לדבריו א"כ יפה כח השליח ממשלחו שכשהשליח מקדשה בכי האי גוונא מקודשת וכשהמשלח אומר כן לא תתקדש וזהו תימה אלא ודאי יש חילוק בין זו להיא דבעינן אדם חשוב דהתם היא אומרת הילך וכו' זה מתנה משלה והיא חסרה ממון ולפיכך בעינן חשוב בדוקא ושלא בחשוב במה תתקדש אבל כאן אינה חסרה ממון כלל והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים כנ"ל.

ובפשטות ביאור דבריו, דהרשב"א הקשה למה צריך דיבור של המשלח (המקדש) שיאמר הרי את מקודשת לי, ואדרבה, הרי הדיבור הוא חיסרון, כיון שעכשיו נעשה כמי שנתנה היא ואמר הוא, ומקדים להוכיח דכשהשליח מקדש באופן זה צריך דיבור, ולפ"ז אומר דלא יתכן שהשליח יהי' עדיף על המשלח, ומזה מובן דודאי באם המקדש אמר כן מקודשת (דלא כהרשב"א).

אבל אולי י"ל דכוונת הרשב"א להקשות באו"א, דהנה הא דלמדין מעבד כנעני הוא דאע"פ שלא נתן קא קני נפשי' בנתינת הנותן, ולמדין לכאן שאע"פ שלא נתן המקדש קונה אותה בנתינת הנותן, אבל מדברי הרמב"ם נראה דהא דקונה אותה הוא ע"י שנתמלא רצונה על ידו, וא"כ אין הקושיא על עצם הצורך באמירה שלו, כי אם רק על הנוסח שכתב הרמב"ם (באמר לה), דמשמע דמקודשת בזה שנתמלא רצונה בהנאת המתנה שקיבל ברצונה ובזה הוא נותן, ועל זה הקשה דבנתינת ראובן מהני לשמעון אע"פ שלא נתן שמעון ואדרבה אם הנתינה הוא בקבלת שמעון דבזה נחשב כנתן הוא הוא דוקא באדם חשוב.

ובאמת נוסח הטור הוא התקדשי לי באותו מנה שקיבלתי בשבילך, ולכאורה בנוסח זה ניחא לי' להרשב"א, ואילו הי' הרמב"ם כותב כן לא הי' מקשה עליו כלל ועיקר.





שער הזמפות



לקורות חייו של רבינו מנחם ורדימס (חלק ראשון)

הת' אפרים ליב הלוי שי' לואיס*
תלמיד בישיבה

הקדמה

הבינוי 'ורדימס' לשם 'מנחם' מצוי בגמרא מסכת שבת דף קיח ע"ב: "א"ר יוסי חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארזים בישראל, ומאן אינון? ר' ישמעאל בר' יוסי ור' אלעזר בר' יוסי ור' חלפתא בר' יוסי ור' אבטילס בר' יוסי ור' מנחם בר' יוסי. והאיבא ורדימס? היינו ורדימס היינו מנחם. ואמאי קרי ל' ורדימס? מפני שפניו דומין לורד".

בין חכמי צרפת בימי הביניים, ידוע לנו על חכם אחד שכונה רבינו ורדימס על כי הי' שמו רבינו מנחם, והוא רבינו מנחם ורדימס רבו של רבינו שמואל מפלייזא.

מאמר זה הינו חלק ראשון לבירור קורות חייו של רבינו, בו נכתוב על גיל פטירתו.

* בכתבת מאמר זה נעזרתי רבות בהרה"ת ר' חיים אליעזר שי' אשכנזי (מח"ס 'הלכות ליל הסדר' ב"כ, ועוד), ותודתי נתונה לו.

(1) חוקרים אחדים כבר כתבו על תולדותיו: הנרי גרוס, *Judaica Gallia*, פאריז 1897, עמ' 174-176; נחום גולב, תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים, תל אביב תשל"ו, עמ' 100-92 ובמקומות נוספים שם [להלן: גולב, תולדות היהודים ברואן]; הרב אפרים פישל הערשקאוויטש (מהדיר), רבינו אביגדור צרפתי: פירוש ופסקים על התורה, מכון הררי קדם, ירושלים תשנ"ו, מבוא [להלן: רבינו אביגדור צרפתי]; שם עמ' תפו-ח ליקט תורתו של ר' מנחם; פנחס רוט, Rouen - Radom - Darom, *Jewish Studies Quarterly*, כרך 26 חוברת 1 (תשע"ט), עמ' 37-38 [להלן: רוט, רואן-רדום-דרום]; אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ [להלן: אורבך, בעלי התוספות], מזכירו פעמים אחדות: עמ' 370 (ביחס לר' מנחם החסיד המובא על ידי בעל ערכי תנאים ואמוראים), עמ' 462 (בקשר לתלמידו ר' שמואל מפלייזא), וחלק ב, עמ' 654 (בקשר למובאות מר' מנחם המצויים בתוספות למסכת עבודה זרה). גם בעמ' 149 מביא אורבך את 'הקדוש ר' מנחם' בכתבו שאינו יודע מי הוא, ויש לציין אשר לפי המבואר להלן [בחלק ב' של מאמרנו שיופיע אי"ה בקרוב] פשוט שהכוונה לרבינו; ר' אברהם מאיר וייס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמ' קצח הע' 32, ועמ' רלז הע' 8; הרב נפתלי יעקב הכהן,



פרק א: גיל פטירתו של רבינו

א.

תלמידו רבינו שמואל מפלייזא

רבינו שמואל בר' שלמה מפלייזא, המכונה 'שיר מוריל'², פעל בסוף שנות האלף החמישי, וראשית שנות האלף הששי. שנת לידתו ופטירתו המדויקים אינם ידועים לנו, אבל יש לשערם, וכפי שיובא לקמן. אמנם כוונתי כאן היא לדון בשנת לידתו ופטירתו של רבו, רבינו מנחם ורדימס.

רבינו שמואל מפלייזא חיבר פירוש לפיוט על הלכות פסח שחיבר רבינו יוסף טוב עלם. פירוש זה הועתק - ברובו - על ידי רבינו יצחק בר' משה מווינא, בספרו 'אור זרוע' חלק שני סימן רנו, ונדפס בההדרה חדשה על פי כתבי יד נוספים ועוד, על ידי הרב גבריאל צינגער, בשנת תשמ"ה (בספרו 'אוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח').

ברצוני להעתיק לשונות שכותב שם רבינו שמואל מפלייזא על רבו רבינו מנחם ורדימס³:

(א) "וגם מורי רבינו מנחם החסיד הי' מיישבו"⁴. (ב) "והי' אומר מורי רבינו מנחם"⁵. (ג) "וכן שמעתי ממורי הרב ר' מנחם"⁶. (ד) "ואני שמעתי ממורי רבינו מנחם בשם בן רבינו

אוצר הגדולים, חיפה, ט כרכים, הזכירו במקומות שונים בספרו, הערכים בהם דן על ר' מנחם ורדימס הם: כרך ג, עמ' קפח, אות כח; כרך ו, עמ' רי, אות רמז; עמ' רכג, אות רסו; ועמ' רכח, אות רפד; הרב גבריאל צינגער (מהדיר), אוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח, ברוקלין תשמ"ה, מבוא, עמ' כ [להלן: אוצר פסקי הראשונים].

(2) כבר הוסכם במחקר על פי כמה מקורות כי רבינו שמואל בר' שלמה הוא רבינו שמואל מפלייזא, וכי הוא המכונה שיר מוריל. לא אביא כאן את כל המקורות, רק אציין אל חכמים שדנו בכך: אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הע' 1), עמ' 461 ואילך. הרב גבריאל צינגער, אוצר פסקי הראשונים (לעיל, הע' 1), מבוא, עמ' טו-יז. ושם בהערות לספרות נוספת.

(3) הציונים ל'אור זרוע' הם לפי מהדורת מכון ירושלים: ירושלים תש"ע, כרך שני.

(4) אור זרוע, עמ' שח טור א ד"ה וגם. אוצר פסקי הראשונים, עמ' מד. והרי הקטע בשלימותו: "וגם מורי רבינו מנחם החסיד הי' מיישבו בענין אחר דחיישינן שמא ישכח הביטול ומתוך כך תיקנו הבריקה".

(5) או"ז עמ' שח טור א ד"ה והיה. או"פ הראשונים, עמ' מו. "והי' אומר מורי רבינו מנחם שאם לא בדק בלילה ובא לבדוק ביום כמ"ש חכמים, צריך בדיקה לאור הנר". [וכ"ה במדרכי רמז תקכט, מרדכי השלם, מכון ירושלים: ירושלים תשפ"ד, עמ' רנא].

(6) או"ז עמ' שיג טור א ד"ה פחר. או"פ הראשונים, עמ' עד. "... וראי בפסח לא הי' מועיל טעם פגם אחרי שהוא במשהו פחות ממהו ליכא, וכן שמעתי ממורי הרב ר' מנחם וכן נהגו כל גדולי דרום".

יב"א"7. ה) "וכן מורי רבינו מנחם הי' אוסרה"8. ו) "וכן הי' מורי ה"ר מנחם אוסרם"9. ז) "וכן נהג רבינו מנחם"10.

רואים אנו בדברי רבינו שמואל מפלייזא כי התייחס לרבינו מנחם ורדימס כתלמיד אל רבי"11.

והנה בשנת תש"ט פרסם ל' מוסיט תעודות ומסמכים בצרפת מזמנו של ר' שמואל מפלייזא"12. כאמור רבינו כונה על ידי בני דורו ותלמידיו גם בכינוי 'שיר מוריל'. בין התעודות והמסמכים נמצאים דברים הקשורים עם 'מוריל מפלייזא'.

במסמך שיש ליחסו לבין השנים תתקס"ד-תתק"ע נאסרו 14 נציגי קהילה, וביניהם רשום: מורילוס מפלייזא.

עוד נמצא על 'מוריל' כי חי מיגיע כפיו ועסק בעניני הלואות וכיוצא בזה, ויש תעודות על כך משנים תתקס"ז-תתקצ"ד"13.

(באופה"ר: "כל גדולי ריננס").

7) או"ז עמ' שיד טור א ד"ה ואם. או"פ הראשונים, עמ' עו. "ואני שמעתי ממורי רבינו מנחם בשם בן רבינו יב"א שהי' אומר דאפילו באיסור משהו דבר שאינו מפעפע אינו הולך אלא עד כדי קליפה, ופת חמה אינה מפעפעת". (באופה"ר: "בשם [הרב ר'] יב"א"). [וכ"ה במרדכי פסחים רמז תקנב].

8) או"ז עמ' שטו טור ב ד"ה מיהו. או"פ הראשונים, עמ' פה. " . . . ובימי עלומי ראיתי בני אדם נוהגים היתר בדבר ביום אחרון, אך רבינו דוד צוה להשליכה במים, וכן רבינו יהודה, וכן מורי רבינו מנחם הי' אוסרה". [מרדכי רמז תקפט, מרדכי השלם, עמ' רפא "וה"ר שמואל מפלייזא כתב משם רבינו דוד ממיץ ורבינו סיני ורבינו יהודה ורבינו מנחם שציוו להשליכה במים"].

9) אור זרוע עמ' שטז טור א בתחילתו. או"פ הראשונים, עמ' פה. ושם: אוסר. "ויש מחמירים על משקה הרבש שמתקן ישראל בביתו כגון [מע"ד] . . . וכן הי' מורי ה"ר מנחם אוסרם . . . ורבים נוהגים בו היתר . . . ובדרום אחרי פטירתו של ר' היו נוהגים כולם היתר . . . אך יש שהיו מחמירים".

10) קטע זו נמצא באוצר פסקי הראשונים בלבד. עמ' קלח-ט. "ויש אומרים זכר למקדש כהלל, וגם יש ששימין על ראשיהם . . . וכן נהג רבינו מנחם". ובהע' עג שם מכת"פ: " . . . וכן בתלמידי רבינו מנחם".

יש לציין, כי רבינו מנחם הנזכר באו"ז עמ' שכד טור ב ד"ה ורבינו, אינו רבינו מנחם שלנו, כי אם הכוונה לרבינו מנחם מיוני, ראה באופה"ר שם, עמ' קלט.

11) יש לציין כי הרב ציננער, במבוא לספרו הנ"ל, כתב רשימה מרבותיו של ר' שמואל, ואת ר' מנחם כתב במספר א (מבוא שם, עמ' יט-כ).

12) de antiquaires des societe la de Bulletin, Falaise de Morel, Musset, L. 1949, Normandie, עמ' 305-309. ועל פיו אצל אורכך, בעלי התוספות, עמ' 462. ועל פיו אצל הרב ציננער, עמ' יח.

13) תאריך תתקס"ז (1207) נמצא באמצע עמ' 307. תאריך תתקצ"ד (1234) נמצא בריש אותו עמוד.



אם כן מחוייבים אנו להקדים את תאריך לידת רבינו שמואל מפלייזא לשנות ד'תתק"מ-נ לכל הפחות (וודאי שאין לאחרו לאחר שנת ד'תתק"נ), שהרי לא מסתבר שבתור ילד צעיר הי' נציג הקהילה, ועושה לפרנסתו¹⁴.

ב.

גיל פטירתו של רבינו מנחם

והנה, לאחרונה נתגלתה כרוניקה על תולדות בעלי התוספות (הצרפתיים), ושם נאמר על רבינו מנחם ורדימס:

"שנת פ"ד לפרט [=ד'תתקפ"ד] נפטר הארי' [=רבינו יהודה שירליאון מפאריש] בפריש בן נ"ח שנה, וסימן ארי' שאג מי לא יירא. ובאותה [שנה] נפטר הגאון הקדוש רבי מנחם הוורדמסי (בן) [ביום] ט' באב בן ל"ט שנה"¹⁵.

לפי זה נולד רבינו מנחם ורדימס בשנת ד'תתקמ"ה (או בסוף שנת ד'תתקמ"ד). ואם כן הי' באותו גיל (ואולי אפילו צעיר באיזה שנים) מתלמידו, רבינו שמואל מפלייזא. והוא דבר תמוה שלא מסתבר.

ולכן נראה אשר גיל פטירת רבינו מנחם ורדימס כפי שנרשם בכרוניקה זו, מוטעה. את עובדת פטירתו ביום ט' באב יש למצוא גם במקומות אחרים (ראה הערה 15), ולכן יש מקום לסמוך על דברי הכרוניקה בנוגע לתאריך פטירתו עכ"פ, ואולי גם בנוגע לשנת פטירתו, ונאמר אשר הכותב טעה רק בכתיבת גילו של רבינו מנחם בזמן פטירתו¹⁶.

14) ראה לדוגמא הרב ציננער, עמ' יז אות ג': 'רבינו חי באלף החמישי בשנת ד' אלפים תתק"מ עד התחלת אלף השישי . . . '.

[את שנת פטירתו של ר' שמואל ודאי אין צורך להקדים לקודם שנת ה' כפי שכותב ר' יואל האפמאן (מבוא לספר מנהגים ישנים מדורא, מכון שלמה אומן: ירושלים תשפ"ב, עמ' 30), וטעמו אשר בהיות שהאור זרוע נפטר בשנת ה', ומזכיר את רבינו שמואל מפלייזא בתואר 'וצ"ל', הנה מוכרח שנפטר קודם לכן. אך דבריו אין להם יסוד, שהרי: א. זה שהאור זרוע 'כאילו' נפטר בשנת ה' מקורו בדברי אורבך, בעלי התוספות, עמ' 437, אך הוא מציין שם 'בקירוב'. אורבך משער כן מכיון שהתאריך האחרון שהאור זרוע מזכיר בספרו הוא שנת ה'. אמנם נראה שיש לאחר שנת פטירתו של האור זרוע משנת ה', ואכ"מ. ב. יתכן מאוד כי הזכרת ר' שמואל עם התואר 'וצ"ל' בדברי האור זרוע היא הוספת מעתיק או סופר מאוחר, ואם כן אין כלל ראי' כי ר' שמואל נפטר קודם האור זרוע].

15) כתב יד אוקספורד 847 דף 36ב. פורסם ע"י הרב א"א אהרונוב, 'סדר היחס בב' נוסחאות', עץ חיים באבוב, גליון כז (ניסן תשע"ז), עמ' שסז. הדברים הובאו גם במחקר, ראה פנחס רוט, רואן-דרום-דרום (לעיל, הע' 1) עמ' 37. יש לציין כי רוט שם מביא מפיוט תלמיד רבינו מנחם ורדימס, שם מרמז לפטירת רבו ביום תשעה באב. [הפיוט פורסם ע"י א' נויבאואר, ראה שם הע' 6].

16) וניתן לשער אשר הכותב טעה כיון שרבינו מנחם אכן נפטר בגיל צעיר יחסית, ואם כן אולי

ובאמת לא ידוע לנו אודותיו כמעט שום דבר, אפילו לא מי היו רבותיו (חוץ מהמובא לקמן), ועל כן קשה במאוד לברר תאריך לידתו.

ג.

בנוגע לרבותיו של רבינו מנחם

ככל הנראה שמע תורה מפיו של רבינו יצחק בר' אברהם - הריצב"א.

השערת החוקרים בזה מסתמכת על שתי מובאות שמצינו בשם רבינו מנחם בהן מצטט את דברי הריצב"א¹⁷:

תלמידו רבינו שמואל מפלייזא כותב "אני שמעתי ממורי רבינו מנחם [בשם הרב] ר' יב"א"¹⁸.

ובסמ"ג "בירושלמי תניא שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין לרשב"ג, וכן הי' פוסק הר"ר מנחם וורדימס בשם ר' יצחק בר אברהם וכן כתב רבי יהודה"¹⁹.

אבל עדיין אין זה מלמד אותנו דבר בנוגע לשנת לידת רבינו מנחם, שהרי הריצב"א נפטר בשנת תתק"ע²⁰, ואם כן אפילו אם ננקוט כדברי הכרוניקה הנ"ל שנולד בשנת

יש להקדים לידתו רק לשנות ה-ד'תתק"ל המוקדמות. אך אין זה יוצא מגדר השערה, ואין בידינו מקור ברור ומהימן בכדי לדעת הדבר על בוריו.

17) גולב, תולדות היהודים ברואן (לעיל, הע' 1), עמ' 95 והע' 251.

18) או"ז עמ' שיד טור א ד"ה ואם. או"פ הראשונים, עמ' עו. ראה לעיל, מהאור זרוע, מקור ו. יש לציין אמנם כי בכמה כתבי יד של המרדכי פסחים רמז תקנב, הובאו הדברים בשם רבינו שמואל מפלייזא משמו של רבינו שלמה מדרויש בשם ריצב"א. וצ"ב. ראה מרדכי השלם, עמ' רסג ובשנו"ס שם.

19) ספר מצות גדול, רבינו משה מקוצי, עם פירוש מי קמא, ירושלים תשנ"ה, עשין כז, עמ' קב. ר' יהודה הינו ר' יהודה שירליאון מפאריש. יש לציין כי ממנו העתיק ר' אביגדור צרפתי ענין זה משם שלושת החכמים שבשמם הביא הסמ"ג. וז"ל ר' אביגדור: "ופסקו הקדוש רבינו הוורדמסי וריצב"א ורבינו יהודה מפרי"ש" (פסקי רבינו אביגדור צרפתי (לעיל, הע' 1), פסק שעט, עמ' שע). יש לציין עוד כי הדברים הובאו גם על ידי רבינו יקר מביאנא בפסקיו (כתב יד פריז 380, על פי דברי הסמ"ג) בזה הלשון: 'ירושלמי, שנים פת ואחת ירק מצטרפין ומזמנין לרשב"ג, וכן פסק גור ארי', והר"ר מנחם מדרג"ם והר"ר יחיאל נ"ע' (הרב משה הרשלה, פסקי רבנו יקר מביאנא מתוך כתב יד, ספר הזכרון לזכרון . . ר"ח שמואלביץ, ירושלים תש"מ, עמ' רפז, אות ס).

20) על שנת פטירת ריצב"א, ראה: ישראל מ' תא שמע, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות', כנסת מחקרים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 131. וכן נמצא בכרוניקה הנזכרת לעיל (בה מופיע גיל פטירת ר' מנחם), מהדורת אהרנוב, עמ' שסו. ואפילו באם תאריך זה אינו מדויק, ברור שפטירת ריצב"א הייתה סמוך לאותו שנה.



תתקמ"ה, הי' יכול ללמוד אצל ריצב"א קרוב לעשר שנים (תתק"ס-ע). וכש"כ לפי דברינו שמוכרח אשר נולד קודם לכן.

החכם נחום גולב שיער כי רבינו מנחם נולד סביבות ד'תתט"ו, אבל אין בדבריו מקור ברור לכך. הדבר היחיד עליו נסתמך הוא אשר מצאנו חכם בשם ר' פרץ בר' מנחם שחתם בשנת ד'תתק"כ בתור נציג רבני רדום במועצת החכמים על מלשינים, ומשער כי חכם זה הוא אביו של רבינו מנחם. לפי קביעת תאריך לידתו הנ"ל הסיק גולב כי רבינו מנחם למד אצל ריצב"א בהיותו כבר מבוגר, אחרי פטירת ר"י הזקן בסביבות שנת ד'תתקנ"ה²¹, ומסיים שא"א להכריע²².

אך איני מסכים עימו, באשר גם אם נאמר שר' פרץ בר' מנחם החתום שם הוא אביו של ר' מנחם, אין זה אומר ולא כלום בנוגע לשנת לידתו של רבינו מנחם עצמו. למעשה, יש לנו מקור אחד בלבד המספר אודות שנת וגיל פטירתו של רבינו, אך נראה כי הדברים (עכ"פ בנוגע לגיל פטירתו) בטעות יסודם.



21 למעשה, שנת פטירתו המדויקת של ר"י הזקן אינה ידועה, ראה מה שכתב שמחה עמנואל, עטרת זקנים, ירושלים תשפ"א, עמ' 19-12. ובנסמן שם. אבל סביר שהוא נפטר סביב השנה המצויינת בפנים.

22 גולב, תולדות היהודים, עמ' 247.

הקובץ יוצא לאור בסיוע ולזכות
הנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
המרכזית – 770

על עזרתם ותמיכתם הרבה בהו"ל של ספר זה
יה"ר שיזכו לראות ברכה והצלחה מרובה
בכל מעשי ידיהם ובעבודתם הק' בחינוך
"דעם רבינ'ס קינדער" – תלמידי התמימים
שי'

וימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ולברכה
בגו"ר

לזכות

תלמידי התמימים הלומדים בישיבת תומכי
תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770
בשנת ה'תשפ"ה

שיצליחו במילוי תפקידם בלימוד התורה
מתוך יראת שמיים,
ויהיו "נרות להאיר" ברצון כ"ק אדמו"ר נשי"ד

לזכות
שלוחי כ"ק אדמו"ר
שיחיו

הפזורים בכל רחבי תבל ועוסקים יומם
וליל בקירוב לב ישראל לאביהם שבשמים
ובהכנת העולם כולו לקבלת פני משיח צדקינו
בקרוב ממש

יזכו לראות ברכה והצלחה מופלגה בכל
מעשי ידיהם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
לנח"ר כ"ק אדמו"ר

לרפואת

מרת יענטא העניא אינא בת באבא
מרת תמרה ברכה עדינה בת שיינה

ולע"נ

מרת באבא בת ר' יעקב הכהן ע"ה
ר' יעקב הכהן בן ר' גריגורי הכהן ע"ה
ר' לעאניד בן ר' יוסף הכהן ע"ה
ר' יעקב בן ר' יוסף ע"ה
מרת לאה בת ר' אליעזר ע"ה
ר' ברוך בן ר' יוסף ע"ה
מרת רחל חנה בת ר' יוסף שמואל הלוי ע"ה

לזיווג הגון

שניאור זלמן שי" בן מרת רחל חנה ע"ה
מנחם מענדל ברוך שי" בן מרת רחל חנה ע"ה

לזכות

הרב אליהו וזוגתו מרת יענטא העניא אינא ובני משפחתם קאזאטשקאוו
ר' שרגא פייביש יעקב יוסף וזוגתו מרת חי' מושקא ובני משפחתם
שיחיו קאזאטשקאוו
מרת עטל אסתר שתחי' קאזאטשקאוו
הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת רבקה ובני משפחתם שיחיו מישולובין

הוקדש ע"י ולזכות

החתן התמים ר' דובער ירחמיאל
וזוגתו מרת שרה נחמה פייגא שיחיו
קאזאטשקאוו





לזכות

ר' דוד אברהם

בן שלמה ע"ה

סטיגמן

נרפס ע"י ולזכות

בני משפחתו שי'

להצלחה מופלגה בכל ענייניהם בגו"ר



לע"ז

ר' ישראל הלוי

בן הרה"ג הרה"ח שניאור זלמן ע"ה

דוכמאן

נלב"ע ו' אייר התשמ"ט

נרפס ע"י ולזכות

בני משפחתו שי'

להצלחה מופלגה בכל ענייניהם בגו"ר





לע"נ

מרת שטרנא

בת הרב הלל ע"ה

נלב"ע טו"ב שבט ה'תשפ"ה



לע"נ

מרת טובה ברכה

בת ר' משה דוד ע"ה

הורוויץ

נלב"ע בי"ט שבט תשפ"ד

נרפס ע"י ולזכות

בני משפחתו שי'

להצלחה מופלגה בכל עניניהם בגו"ר



לע"ז

מרת אסתר

בת ר' חיים ע"ה

ור' משה

בן מכלוף ע"ה

אסולין

נדפס ע"י ולזכות

בני משפחתו שי'

להצלחה מופלגה בכל ענייניהם בגו"ר

