

קובץ הערות וביאורים

– קובץ ג –

יום ההילולא כ"ף מנחם אב
ה'תשפ"ה

ישיבת ליובאוויטש – דנייפר, אוקראינה
עיר המלך

חברי המערכת:

הת' איתמר שיחי' וולף

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן

פתח דבר

לקראת יום ההילולא כ"ף מנחם אב, יום הסתלקות כ"ק הרה"ק והרה"ג הרלוי"צ נ"ע אבי כ"ק אדמו"ר, מרא דאתרא דעירנו דנייפר, הננו בזה להגיש ברגשי גיל והודאה להשי"ת את פרי עמלם בלימוד התורה של רבני ותלמידי ישיבתנו הק' במשך שנה זו.

זכות נפלאה נפלה בחלקנו ללמוד בישיבה לבני השלוחים בעיר דנייפר אשר זכתה והוד כ"ק אדמו"ר בכבודו ובעצמו דר בה במשך עשירות בשנים, וכמובא ב'שלשלת היחס' בספר 'היום יום..'. בתולדות כ"ק אדמו"ר 'לומד בשקידה עצומה ומצליח' בעיר זו.

בטוחים אנו בברכותיו הק' של כ"ק אדמו"ר שוודאי עומדות ותעמודנה לנו להוסיף בלימוד התורה בהתמדה ושקידה מתוך שמחה וטוב לבב בגודל זכותנו להימנות על צבא שלוחי כ"ק אדמו"ר.

הקובץ רב הכמות והאיכות שלפניכם יעיד כאלף עדים אשר על אף רוחות המלחמה השוררות בחוץ, בעזרת השי"ת זוכים התמימים בני השלוחים שיחיו להצלחה רבה ומופלגה בלימודם מתוך דיבוק חברים ובשמחה רבה.

תודתנו הרבה נתונה להנהלת ישיבתנו ובפרט לראש הישיבה הרב אליהו הלוי שיחי' חפר, אשר משקיעים בישיבה בלי גבול, ועסוקים בצורכי הישיבה יומם ולילה. ברצוננו להודות גם לוועד הנהלת הישיבה הדואגים לעניני' הגשמיים של הישיבה בהרחבה גדולה ומאפשרים לנו ללמוד במנוחת הנפש והגוף ללא כל מרדה.

ובעמדנו בימים הסמוכים לכ"ף מנחם אב 'שמסר נפשו על הפצת היהדות בתוככי בני' "מאחורי מסך הברזל", והי' חבוש בבית האסורים ונשפט לגלות ומת בגולה ושם מ"כ, נזעק אל השי"ת 'דאלאי גלות' 'און וויפל איז א שיעור מיט מסירות נפש' כלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר, ונזכה תיכף ומיד ממש להתראות עם כ"ק אדמו"ר בגאולה האמיתית והשלימה נאו ממש!

המערכת

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

תוכן ענינים

משיחת כ"ף מנחם-אב, ה'שי"ת.....	5
עיוני סוגיות.....	9
א. שעבודא דר"נ בדברי המהרש"ל והמהרש"א.....	9
ב. בענין שיטת ריטב"א ותוס' בר"נ.....	12
ג. מחלוקת רש"י והראשונים בגדר ספק איסור.....	16
ד. שיטות רש"י ותוס' באיסור החתנות בשבעה עממין.....	19
ה. בדין קלבד"מ בשיטות רש"י ותוס'.....	23
שיטת התוס' בסוגיית אמנה ומודעא.....	29
גדרם של עדי הינומא.....	36
בגדר אין נשבעין שבועת התורה בשיעבוד קרקעות.....	38
על איזה משנה ר"י מודה.....	46
בי' מח' ב"ש וב"ה ב"כלה נאה וחסודה".....	49
רבה דעמי', מדברנא דאומתי'.....	52
תוקף המיגו דאי בעי שתיק.....	53
בדברי רבינו הצ"צ בדין 'אין אדם מ"ע רשע'.....	55
בענין חזקה נגד עדים.....	57
ה'טעמא אחרינא' בתוד"ה קטנים נמי כדרשב"ל.....	59
שאלת שמואל מרב.....	61
בענין צריכותא.....	63
אלו נערות שיש להן קנס.....	65
גיליון על הנ"ל.....	65
בענין שבוי' שנתגיירה.....	68
חידוש הפסוק השלישי.....	70
פרנסת בניו הקטנים.....	72
צדקתו של נקדימון בן גוריון.....	73
להפריד באמצעות כסף וזהב.....	75
הלכתא כר"י בשדה ענין ומחצה.....	77
בענין הכבוד למי שלימד חבירו תורה.....	81
הטעם שקבעו לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמע.....	83
בטעם שאסור למכור ציצית לנכרי'.....	86
בטעם שקרפף אינו נחשב "רשות".....	88
מחלוקת תוס' והריטב"א בגדר רשות הרבים.....	90
ג' דרגות בחיבור העליונים עם התחתונים.....	92
הנס בח' דחנוכה ע"פ ביאור הרבי ד'נמנע הנמנעות'.....	96
חצאי הריבוע בפרקים ד-ה בשעה"ה"א.....	98
העצות לטמטום הלב.....	99
הפיכת ושינוי המוחין והמידות.....	101
השייכות דעצמות אוא"ס לעוה"ז.....	103
התיקון על תורה ומצוות "שלא לשמה".....	106
"לא אשחית" לעומת "לא אעשה".....	108
חלום פרעה ופתרונו.....	110

משיחת כ"ף מנחם-אב, ה'שי"ת

בלתי מוגה

א. ידוע (בדרושי ל"ג בעומר) שביום ה"יאָרצייט" בכל שנה נעשית עליית הנשמה [התחלת העלי' היא ביום השבת שלפני ה"יאָרצייט שבו נוהגים לעלות לתורה (ובאם אפשר - למפטיר, אבל עיקר העלי' היא ביום ה"יאָרצייט עצמו)], דאָף שכבר עברו כמה שנים מההסתלקות, מ"מ, בבוא יום ה"יאָרצייט מידי שנה בשנה נעשית עלי' גדולה יותר. ולכן ישנם מנהגים מיוחדים ביום ה"יאָרצייט - להתפלל לפני העמוד, וכן לומר דבר תורה (ובפרט אחד מיוצאי חלציו של הנפטר), כולל גם דבר תורה מהנפטר.

ביקשו ממני לכתוב סיום ע"פ נגלה על מסכת קידושין, ודחיתי זאת על ה"יאָרצייט. וכיון שהנוכחים כאן הם אנשי תורה או בחורי ישיבה שמונחים עתה בתורה, בודאי לא יהי' להם איכפת ("עס וועט זיי ניט האַרן") אם יתארך הזמן.

וכדי שיהי' מתוך שמחה ("עס זאָל זיין פריילעכער צו הערן") - יאמרו תחילה לחיים.

*

ב. בסיום מסכת קידושין ישנו מאמר שהובא בברייתא ולפנ"ז גם במשנה, ויש לדייק ולבאר החילוקים והשינויים שבין הברייתא להמשנה.

ובהקדמה - שבדרכי הלימוד בכלל ישנם כמה אופנים: בדרך הגיון והסברה - הנקרא "דער ליטווישער לערנען", ולימוד בדרך של חידוד ופלפול, שמתייחס לפולין. אבל הדיוק בלשון וסגנון - אינו מקובל.

וטעם הדבר - מסתמא - מצד מיעוט הזמן, ועוד טעם, בגלל החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ, שבתושב"כ העיקר הוא האותיות, שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש"ס, ובתושבע"פ העיקר הוא הענין, וכמבואר בלקו"ת.

אך מ"מ, הרי פשיטא שגם בתושבע"פ הלשון מדויק ביותר, ועד שמדיוק הלשון יכולים להוציא תילי תלים של ענינים.

אחד מגדולי החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' נחמי' מדובראָוונא, מדייק אפילו בלשונו של הט"ז או המגן אברהם, ולומד מזה ענין להלכה, ומכ"ש שצריכים לדייק בלשון הש"ס, כדלקמן...

*

ד. והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכוון הוא, לפעמים תכופות יש לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי;

אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה – הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות.

ועד"ז בנדו"ד – שע"י הנחה א' יש לתרץ החילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, כדלקמן...

*

יג. האמור לעיל הוא גם בנוגע ללימוד תורת החסידות דכ"ק מו"ח אדמו"ר:

ובהקדמה – שבדורות שלפנ"ז, כמו בזמן הרמב"ם, היתה זהירות גדולה שלא לגלות תורת הקבלה (כמבואר בשיחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר), ואפילו בזמן האריז"ל (שאמר ש"מותר ומצוה לגלות זאת החכמה") הצריכו כמה הקדמות ללימוד הקבלה (כמו אמירת יה"ר), ואפילו הבעש"ט צוה שלא ללמוד ספרי הקבלה למי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותן (כפי שמביא הצ"צ), וידוע גם הסיפור אודות הקפידא על הרב המגיד שהצילו אדמו"ר הזקן.

וגם לאחר שאדמו"ר הזקן ורבותינו נשיאינו שלאחריו "האָבן געגאָסן", הרי, בשנים כתיקונן היו צריכים "גאַנצע הכנות" ללמוד חסידות או להכנס ליחידות, כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות חסידים שהתכוונו ליחידות במשך כמה שנים.

ועפ"ז, כאשר יתבונן במצבו אליבא דנפשי', יכול לחשוב שאינו שייך ללימוד החסידות, ובפרט לפעול על הזולת.

והמענה על זה – שכיום אין זמן לדחות את לימוד החסידות עד לסיום ההכנות. צריכים ללמוד את החסידות של הרבי, לחזור וללמוד, "ווייטער לערנען און ווידער לערנען", "האַלטן זיך אָן דעם רבי'נס קליאַמקע", ו"המאור שבה" – העצמיות של הרבי שהכניס בתורתו – "מחזירו למוטב", "דער רבי וועט אים שוין אַרויסשלעפן פון אַלע בלאַטע'ס".

ולא עוד אלא שאפילו אם נמצא במעמד ומצב שעדיין יש לו ספקות בנוגע להרבי (אם הוא בעה"ב על הכל, ויודע הכל, ובמילא אינו יכול להתחבא ממנו), עליו ללמוד את תורת החסידות של הרבי – "תורה צוה לנו משה", אע"פ ש"תורה" בגימטריא תרי"א, היינו, שחסר עדיין בהענין דאנכי ולא יהי' לך (כנ"ל סי"א), ודוגמתו בנוגע להרבי, כמובן ממארז"ל (ע"פ נגלה) "החולק על רבו כחולק על השכינה – "כי, ע"י לימוד תורתו "וועט ער זיך האַלטן אָן דעם רבי'נס קליאַמקע און זיין מיט אים אויף איין וואָגן".

עיוני סוגיות

מתוך שיעורים כלליים שנמסרו בישיבה*

ע"י ראש הישיבה הרב אליהו הלוי שיחי' חפר

א. שעבודא דר"נ בדברי המהרש"ל והמהרש"א

א.

בפרקין דף יט, א איתא: "א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן. דקאמר מאן . . . ואלא דקאמר מלוה תבוא עליו ברכה". ובאחד התי' "אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים, וכדרכי נתן, דתניא רבי נתן אומר, מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו". עד כאן ל' הגמ'.

ובתוס' ד"ה וכגון שחב לאחרים הקשה "וא"ת ולהימניה במגו דאי בעי מחיל ליה, דהא המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול",

ובהמשך דבריו כתב לשיטתי' במס' ב"מ שמכירת שט"ח היא מדרבנן "ואם נאמר דמכירת שטר חוב אינו אלא מדרבנן הוה אתי שפיר, דמצינן למימר, דווקא מוכר שטר חוב דהוי מדרבנן יכול למחול, אבל בנושה בחבירו כו' דחייב לו מן התורה אינו יכול למחול".

והקשה המהרש"ל על אתר על דברי התוס': "תימה, לפי זה הא דפ' קמא דב"מ [שהובא לעיל בתוס' שמשמע מהגמ' שם שיכולה האשה למחול לבעל על כתובתה לאחר שמכרה ללקוחות] איך מיתרצת, דהא מכירת כתובתה הוא מכירה ממש, שיש לה שעבוד על הבעל בתנאי

* נכתבו בחלקם ע"י חברי המערכת.

ב"ד אפילו בלא שטר, או מכרה אותה שדה המיוחד לה בכתובתה, כמו שפרש"י שם, או נימא שמא היתה לזה מאחרים כפי כתובתה, וק"ל. וצ"ל דשאני כתובה שהרי לא נתנה לגבות מחיים ולא שייך לומר כה"ג הא דרבי נתן כו' דהא לא חל שעבודה על הכתובה מחיים כלל ומשום הכי יכולה שפיר למחול. וכן פי' הר"ן."

ותמה המהרש"א על דבריו: "כתב מהרש"ל. . . והאריך ע"ש ולא הבנתי דבריו, דאטו שיעבוד שט"ח לאו שיעבוד גמור הוא על נכסי הלזה, אלא דה"ק כיון דמכירתו לחברו לאו מכירה הוא אלא מדרבנן, בקל יוכל לסלק מכירתו לו במחילתו ללזה, ה"נ ודאי איכא למימר במכירת כתובתה דשיעבודה תנאי ב"ד הוא ושיעבוד גמור הוא על נכסי בעלה,

אלא דמכירת כתובתה לאחר לא עדיף ממכירת השט"ח דלא הוי רק מדרבנן, ובקל תוכל לסלק הקונה כתובתה במחילתה לבעלה, משא"כ בנושה בחבירו כו' דהוה לזה שני חייב למלזה ראשון מדאורייתא מדרב נחמן, ולא יוכל לזה ראשון למחול ללזה שני, והדברים ברורים. ודו"ק."

והיינו דהמהרש"ל הקשה שמכיון שבכתובה יש לאשה שעבוד גמור על בעלה היה צ"ל הדין שלא תוכל למחול לאחר מכירת הכתובה, ותמיהת המהרש"א היא שהרי בכל חוב יש שעבוד גמור למלווה על הלווה אלא שהמכירה לאדם שלישי היא מדרבנן וא"כ גם בכתובה מכירתה לאדם שלישי היא מדרבנן ולכן יכולה למחול. ולכאורה קשה ביותר קושיית המהרש"א.

ב.

ונלפענ"ד בביאור כוונת דברי המהרש"ל, דהנה טעם החילוק בפשטות כמ"ש הראשונים בין הנושה בחבירו וחבירו בחבירו שלא יכול המלווה למחול ללווה הראשון משום שעבודא דר"נ לבין המוכר שט"ח שיכול אח"כ למחול חובו הוא:

מכיון ששעבוד הגוף וההתחייבות להחזיר החוב היא בין המלווה ללווה ובמכירה לצד שלישי לא עובר שעבוד הגוף שהוא מדאורייתא בין

המלווה ללווה ולכן יכול אח"כ למחול שעבודו על אף שהועילה המכירה מדרבנן לגבי ממון ההלוואה,

משא"כ כשהמלווה חוזר ולווה ושעבד גופו לצד שלישי מדאורייתא עובר השעבוד לצד השלישי מכוח שעבודו גופא של המלווה לשלישי, ושוב לא יכול המלווה למחול ללווה הראשון חובו.

והנה בכתובה, על אף דהיא תקנתא דרבנן הרי נתחייב הבעל בה בתנאי בי"ד גם בלא שטר, והיינו שעבודו לא תלוי ברצונו וקיים תמיד ואף אם עשה אפותיקי כו' כדכתב המהרש"ל,

ועפ"ז אוי"ל בכוונת המהרש"ל, דזהו החילוק בין מכירת שט"ח למכירת כתובה, דבחוב רגיל שהחליט הלווה להשתעבד מרצונו למלווה, הרי שאין כוח במכירה להעביר השעבוד לקונה השטר, דמהיכי תיתי שיוכל להעביר שעבוד הלווה שהסכים ושעבד גופו למלווה הראשון דווקא,

משא"כ בכתובה שנשתעבד בה בע"כ בתנאי ב"ד הרי שלכאורה בידה למכור ובמילא להעביר השעבוד לקונה. ובעומק יותר שמכיון שחייב לה את דמי הכתובה בכל אופן שהוא הרי שכביכול היא כבר בעלים על הכתובה ובידה להעבירה כולה למי שתחפוץ שהרי אינו תלוי בדעתו וברצונו של הבעל כלל ואין כאן רק שעבוד והתחייבות מצידו ומדעתו, וכאילו שהכתובה כבר הוי במציאות בידה כביכול.

ולכאורה זוהי כוונת דברי המהרש"ל בריש דבריו "שיש לה שעבוד על הבעל בתנאי ב"ד אפילו בלא שטר", ועפ"ז היה צ"ל דינה כחוב דאורייתא שעובר לגמרי לצד השלישי משעבודא דר"נ ולא תהי' יכולה למחול, וע"כ הוצרך לתרץ שרק מכיון שלא ניתנה כתובה ליגבות מחיים, אין כאן כרגע מציאות כתובה בפועל ולכן אינה יכולה להעבירו לגמרי לצד השלישי, ולכן יכולה למחול.

* * *

ב. בעניין שיטת ריטב"א ותוס' בר"נ

א.

בפרקין יט, ב איתא: "אר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו אין נאמנין מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין מ"ט האי ניתן ליכתב האי לא ניתן ליכתב (מודעא ניתן לעדים לכתוב את השטר כדי להציל האנוס מאונסו אמנה לא ניתן להכתב דעולה הואי וכי אמרו חתמנו משוי לנפשיהו רשעים ואין אדם נאמן לשום עצמו רשע – רש"י)."

ובתוס' על אתר: "ע"כ באין כתב ידן יוצא ממק"א איירי דאי כתב ידן יוצא ממ"א פשיטא (דאין נאמנין) דהכי פריך לעיל¹. ומבאר הטעם שאין נאמנין בכל זאת: "דמודעא הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא אפי' במיגו", והוא ציטוט ל' רש"י: "אין נאמנין. דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא".

היינו, שהיות והם עצמם מודים על מעשה השטר שהוא אמיתי שנכתב ונמסר כדין [אף שההסכמה הייתה בכפי' הרי זו הסכמה], שוב לא נאמנים לבוא ולספר כי תוכן הדברים הוא שהי' מודעא, כי דיבורם בע"פ לא תקיף מספיק לצאת נגד תוקף השטר (משא"כ מר בר"א בפשטות לא מפריד בין השטר לתוכן).

אך מצינו שיטות שונות בדבר, ובעיקר כפי שכתב הרא"ה וכמוהו למדו גדולים: "מודעא דאין נאמנין, לאו משום עולה, דהא וודאי לאו עולה הוא, אלא משום דקא עקר לי' לשטרא לגמרי, וכיון דקא עקרי לשטרא (טוענים נגדם) אלא למאי כתבי לי'". היינו שבזה משימים עצמם רשעי², ומפורש יותר בהריטב"א: "דר"נ סבר דמסתמא לא אננים

1. בעמ' א': "אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר פשיטא דלא מהימני".

2. ואולי י"ל בכך שעדותם הראשונה היא שהחלוואה היא רצינית ועכשיו טוענים כי הי' זה שקר הופכים הם טענתם לחשודה. משא"כ אם נודע להם עניין המודעא לאחר מעשה כפי שכתב הרא"ה בהמשך דבריו.

לי' מוכר אשטרא ויכולין היו לדחותו בכתיבת שטר המכר כיון שכבר הקנה לו השדה בפניהם",

היינו שמסיק זאת בדרך שונה לחלוטין, אבל סוף סוף לדעת שניהם הבעי' היא שמימים עצמם רשעים.

ב.

לאחר כל הנ"ל יש לחקור סברת התוס' שמצדה לא נקט בהבעי' של משים עצמו רשע שהיא סברה קיימת כבר באמנה.

והעיקר בראשונים צ"ב תיווך דבריהם עם הגמ' בהמשך: "מודעא ואמנה היינו טעמא (דאין נאמנים משום) דקא עקרי לי' לשטרא" – שאין אדם מגיד וחוזר ומגיד, ולפיהם קשיא מ"ט דר"נ: שאין אדם משים עצמו רשע או שעוקרים השטר? הרי מ"נ, אם הטעם הוא משום 'משים עצמו רשע' הרי אפי' עם מיגו אין נאמנים, משא"כ אם לא ישימו עצמם רשעים נאמנים בכל מקרה,

וביחס לתנאי לכאורה לא אמור להיות כל ספק ובכל זאת הסתפק "רבא מר"נ תנאי היו דברינו מהו מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי לי' לשטרא והאי נמי קא עקר לשטרא או דלמא תנאי מלתא אחריתי היא", וצריך ביאור כוונת הדברים בדרך אפ' עכ"פ.

ג.

אולי י"ל הפשט הוא כזה: יש שתי סברות בדין 'אין אדם משים עצמו רשע'³,

הא' מפורש ברש"י "אינו נאמן לפסול א"ע מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות" שהוא דין בדיני עדות, היות וכל אדם בחזקת

3. ראה הערה בדברי רבינו הצ"צ 'אין אדם משים עצמו רשע'.

כשרות אינו נאמו לשנות החזקה מאדם כשר לרשע בהיותו מנוע מלהעיד.

והב', כי הטענה גרועה וחשודה, שאין דרך בנ"א לומר ע"ע דברים רעים.

ולכאורה בזה נחלקו תוס' עם רש"י נגד כל הראשונים שלפי רש"י ותוס' אין אדם משים עצמו רשע היינו שאינו יכול לשנות חזקתו. וממילא אע"פ שבאמנה שזה דבר חמור, בזה "אעולה לא חתמי. וכי אמרו חתמנו אין נאמנים להרשיע את עצמן"⁴. הרי אינו כן במודעא התם אפי' לפי הסבר הריטב"א זה רשעות קטנה מדי ש(לפי תוס') לא שייך בה 'משים עצמו רשע', וזה הוקשה לו שרואים "לרב נחמן טעם אמנה ומודעא שניהם שוה" מכך שכותב אותם יחד,

ומצד ההכרח פי' טעם השוה בשניהם דלא אתי דיבור בעל פה ומרע לשטר, משא"כ לדעת רוב הראשונים טענה מורשעת מצד המעיד היא חלשה יותר עם בעי' בנאמנות ולא מתבטלת לחלוטין⁵.

עפ"ז ניתן להבין בדוחק לפחות המשך הגמ' שהיות והבעי' היא בנאמנות כנ"ל הרי אותו תוכן של 'אין אדם משים עצמו רשע' ישנו ב'קא עקרי לי' לשטרא' שבשתייהם נאמנותם מתחלשת.

והספק הוא האם בתנאי האם נאמר לעדים: "למה חתמתם בזמנו בפשטות כביכול אין תנאי כשהאמת מתבררת שהי'" שהיא סיבה לחוסר נאמנות.

יותר פשוט לכאורה לומר ללא הדוחק ש'משים עצמו רשע' מהא גופא שמעידים איך עשו ממעשה הלוואה פסול שטר חתום עם עדים, ש'קא עקרי לשטרא' מתפרש שלכתחילה כבר בזמן חתימת השטר עקרו מעשה שטר, כי הוא הרי מצד עצמו לא הי', לפי"ז יוצא שעניין

4. רש"י יט, רע"ב.

5. זה משמש טעם לפתיחת רוב הראשונים בל' פחות נחרצת מהתוס', שלשונם לרוב "אפי' כשאין כתב ידן יוצא ממ"א" ולשונו "ע"כ באין כתב ידן כו'", כי לפיו אין כל עדות משא"כ לפיהם.

הרשעת עצמם תלוי' בזה עצמו שעקרו את השטר ולא קשיא מידי.
(או שתנאי מילתא אחריתי היא, ואכ"מ).

* * *

ג. מחלוקת רש"י והראשונים בגדר ספק איסור

א.

כתובות דף כב, ב: "ת"ר ב' אומרים מת וב' אומרים לא מת . . הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא . . מכדי תרי ותרי נינהו הבא עלי' באשם תלוי (בא על ספק כרת – רש"י) קאי א"ר ששת כגון שנשאת לא' מעדי' (שאמרו מת דאין אשם תלוי אלא למי שלבו נוקפו וזה אומר ברי לי – רש"י) היא גופא באשם תלוי קיימא באומרת ברי לי (אין לבי נוקפי שברי לי אילו הי' קיים הי' בא – רש"י)", והיינו שמרגישה היתר בנישואין, ואין אשם תלוי בא אלא במי שלבו נוקפו כנ"ל.

ונחלקו עליו המפרשים ובראשם הרא"ה: "ואין דבריו מחוורים, והא וודאי לא חשיבא ידיעה לאפוקי נפשא מספיקא דתרי ותרי. והנכון באומ' ברי לי שראתה אותו מת . . (ד)במקום עדים וודאי אמירה דידה לית בה ממשא".

והוסיף באר דעת רש"י הפנ"י: "דמ"מ כיון דאיכא תרי ותרי והיא נישאת לא' מעידי' אם היא יודעת בבירור ג"כ שהעדים המכחישים משקרין, בודאי אפילו לכתחילה היתה מותרת להינשא ואפי' שלא לאחד מעידי'". ועדיין צ"ע, שלכאורה הרי ביאד מדוע לא נקט רש"י 'ברי לי שראיתיו שמת' אבל באיזה אופן רגשי האשה מתירים נישואין בפועל ממש?

ב.

ובהקדים התוס' שם ד"ה באשם תלוי מבארים שתי תשובות מדוע המקשן בגמ' מחייב אשם תלוי אף שבעינן חתיכה אחת משתי חתיכות, הא', כאן גם ישנו עניין שתי חתיכות כי אפ' לברר והאיסור נקבע (יש בה צד אסור של חזקת א"א), והב': "לאו אשם תלוי ממש קאמר אלא כלומר באיסור אשם תלוי".

וכתב תוס' הרא"ש ש"נחי דאינו מביא אשם תלוי בחתיכה אחת מ"מ איסור אשם תלוי איכא דכיון דמספקא לן אם היא אשת איש אם לאו איסורא איכא מספיקא אלא גזירת הכתוב היא דאינו מביא אשם תלוי להגין עליו מן היסורין אלא בחתיכה אחת משתי חתיכות",

והיינו סובר שאדרבה וספק בחתיכה אחת חמור יותר גם לדעת הסוברים דבעינן שתי חתיכות רק שלא ניתן לכפר ע"ז כפי שלומדים מהמקרא.

ג.

וי"ל בדא"פ החילוק בין תוס' לתוס' הרא"ש שלכאורה ישנם שתי אפשרויות לבאר האיסור בספק:

א] האיסור הוא בחפצא, היינו שכשם שאסור לעשות איסור ודאי, כך גם אסור לעשות ספק איסור, ואמנם א"ז אותה רמת איסור כמו עבירה גמורה, אסור בשום אופן לגשת למציאות (חפצא) של ספק איסור.

ב] האיסור הוא בגברא, היינו שכל מציאות האיסור בחפצא קיים אך ורק באיסור וודאי משא"כ בדבר שלא נתברר איסורו התורה רק מצווה על האדם מצד יראת שמיים לא לגשת אליו.

ואוי"ל שבזה נחלקו הנ"ל, דנראה שפשוט לתוס' כי איסור בשתי חתיכות הוא עניין של סברא והאיסור בהם הוא יותר מאשר בחתיכה אחת, והיינו כאופן הא' שספק איסור הוא בהחפצא וממילא מובן שבשתי חתיכות יש יותר איסור מבאחת, ולפי"ז גם יוצא שתשובתו השני' באה להפחית החומרא שבדבר, לאמור, אף על פי שאין איסור קבוע באשה למרות זאת אסור לישא אותה מדין ספק, וכ"ז היינו אם נשליך את האיסור אל החפצא.

אך דעת הרא"ש לכאורה תהי' שהאיסור מתחילתו הוא בהגברא, ממילא אין מקום לחומרא בשתי חתיכות יחסית לאחת (למרות שאם לומדים שהוא מצד החפצא פשוט שיש הבדל בין חתיכה לחתיכות) וכל סיבת הבאת הקרבן דווקא בשתיים הוא מצד גזירה"כ של התורה,

מבחינתה אדרבה היא לא נותנת בפועל אפשרות לכפר "להגין עליו מן היסורין אלא בחתיכה אחת משתי התיבות.

ד.

ואולי בזה יש לתלות מחלוקת רש"י והראשונים, כלומר באם נלמד שסבר הרא"ה כהתוס' פשוט שבמציאות תרי ותרי לא תהי' כל משמעות ל'ברי לי' שאומרת האשה, כי לא היא העניין אלא האיסור הוא בחפצא,

ורש"י לעומתם למד כהתוס' רא"ש, הרי האיסור הוא מצד היר"ש של האדם לא לגשת למציאות ספק אסורה, ואין כל ספק איסור בהרגשתה, לכן תהי' מותרת לינשא לכתחילה.

* * *

ד. בגדר איסור נתינים וכותים

לשיטות רש"י ותוס'

א.

בריש פרק 'אלו נערו' איתא במתניתין "אלו נערו שיש להן קנס הבא על . . הנתינה ועל הכותית", ובגדר איסור כותית כתב רש"י: "כותית – קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בס"י¹ ובתוד"ה ועל הכותית לאחר שמעתיק דברי רש"י כותב "וזהו לפי שיטתו, כדקא סלקא דעתין מעיקרא בהערל דבנכרותן אית להו איסור חתנות"², וממשיך בתוס': "ומה שפי' דקסבר כותים גירי אריות הן ל"נ לרבינו יצחק בן רבינו מאיר, דא"כ עובדת כוכבים היא ועובדת כוכבים אין לה קנס, כדפריך בפ"ק³ יהבינן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה". והיינו שהקשה דמכיון דלפי רש"י איירי בכותית גוי' לא יתכן אצלה קנס.

והנה הצורך דתוס' לציין כאן שרש"י לשיטתו בגדר איסור לאו 'לא תתחתן' ביאר על כן בשטמ"ק: "והי' איפשר לפרש דה"ק דאע"ג דגירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן, דבכל מקום הרי הם גרים ואית להו חתנות והיינו כדאסיק אבל אי אפשר לפרש כן דלפי מאי דפריש בנתינה לא אזיל אלא כשיטת מאי דעסיק אדעתיה דרבא מעיקרא והלכך ע"כ דה"ק דמשום דהו גירי אריות והו להו ע"ג הלכך ישנן בלאו דלא תתחתן", היינו שדווקא ע"פ שיטת רש"י בהלאו ד'לא תתחתן' איירי בגיותן מוכרח שאיירי כאן בכותית גוי', משא"כ לולא זאת הי' ניתן לפרש שהם גירי אריות אבל בגדר ישראל, ולכן קשה קושיית תוס' שבגיותן אין להן קנס כלל. וצריך להבין דברי רש"י.

1. דברים ז, ג.

2. וכוונתו שנחלקו רש"י ותוס' האם הלאו 'לא תתחתן' מיירי בכותים ונתינים בגיותן כהם"ד דרבא בפרק הערל ביבמת שם (עו, א) וכן למד רש"י, משא"כ תוס' למד כהמסקנא דרבא שלא דלא תתחתן מיירי לאחר גירותן.

3. כתובות יא, א.

ב.

ואוי"ל שרש"י ותוס' כאן אזלי לשיטתייהו בכללות גדר איסור הלאו דלא תתחתן, ועפ"ז יתיישב פי' רש"י כאן. ובהקדים דהנה בנוגע לגדר איסור נתינה המובאת לעיל במשנה נחלקו רש"י ותוס', דרש"י פירש איסורן: "נתינה – מן הגבעונים והיא אסורה לקהל דדוד גזר עליהם כדאמרינן ביבמות⁴ ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים וגו'⁵ קרי להו נתינים".

ובתוד"ה הבא על הנתינה הקשה "ואין נראה לר"ת דהא משמע בגמ' דנתינה היא דאורייתא⁶. . . ומ"מ אין נראה לר"ת פירוש דהא מסיק רבא בהערל, דבגירותן אית להו איסור חתנות. . . ועוד, לפירוש הקונטרס, כיון דעבדות ממש גזר עלייהו שמתוך כך נאסרו לבוא בקהל משום "לא יהי' קדש"⁷ א"כ אמאי יש לה קנס הא תנן בהדיא במתניתין⁸ דשפחה אין לה קנס".

ג.

והנה בסוגיא שבה נחלקו רש"י ותוס' בדברי רבא הס"ד דרבא ביחס ללאו ד'לא תתחתן' הוא ד"אמר רבא אטו התם משום קדושה ולא קדושה הוא דלמא מוליד בן ואזיל פלח לעבודת כוכבים והני מילי בהיותן עובדי כוכבים, כי מגיירי, בישראל שרו", אבל מסקנת רבא בסיום הסוגיא היא: "הדר אמר רבא לאו מילתא היא דאמרי, בגיותן לית להו חתנות נתגיירו אית להו חתנות", היינו שלא איירי באיסור חתנות שאסורים לבוא בקהל, והם בגדר חתנות רק בגירותם ובמילא הלאו איירי בגירותן.

4. עה, ב.

5. יהושע ט, כז.

6. וחוכיח כן מכמה מקומות בש"ס וממשיך בעיקר קושייתו.

7. דברים כג, יח.

8. לקמו לו, ב.

והנה הרמב"ם⁹ למד כרש"י בגדר איסור נתינה שכתב: "מי שנתגייר משבעה עממין אינן אסורין מן התורה הלבוא בקהל . . . והן הנקראין נתינים . . . בא דוד וגזר עליהם שלא יכנסו בקהל לעולם", וב'מגיד משנה' כתב לבאר איך יתאימו הדברים עם מסקנת רבא המפורשת בפרק הערל דלעיל באיסור הנתינה הוא מצד הלאו דלא תתחתן דאיירי בגויותן: "דעת רבינו בזה כדעת קצת מפרשים ז"ל . . . וסמכו על הסוגיא שבפרק הערל שאמרו אמר רב חנא בר אדא נתינים דוד גזר עליהם . . . וסובר רבינו דהך סוגיא פליגא אדרבא דאמר דקרא דלא תתחתן בם אגירותן קאי ואין הלכה כרבא וזה דעת קצת המפרשים ז"ל".

והיינו שהרמב"ם ורש"י למדו שזו מחלוקת הסוגיות ופסקו כהסוגיא בפרק הערל בדף עח שאיסור הנתינים לאחר גירותן הוא מצד גזירת דוד וכהם"ד דרבא בדף עו, א.

ד.

ואוי"ל שהחילוק בין הם"ד דרבא בדף עו לבין המסקנא אינה רק האם הלאו הוי בגירותן או בגיותן, אלא בגדר מהות הלאו, דלהו"א עיקר הלאו דלא תתחתן בם הוא מצד הטעם "דלמא אזיל ופלה לעבודת כוכבים", משא"כ למסקנא שהוי לאו דפסול קהל, איסור בחתנות.

ועפ"ז יובן דתוס' לשיטתי' שכל איסור החיתון הוא תלוי במצב היחוס והיתר החיתון, הרי שהבין בדעת רש"י שכתב שהאיסור הוא גזירת דוד להיותם עבדים, והבין התוס' כדרכו שהפי' הוא, שהם בגדר עבדים לכל דבר ועניין שהרי גדר האיסור לדעתו הוא שזה מצב הלכתי ברור ומוגדר לנושא האיסור, ובמילא הקשה שא"כ אינם בגדר קנס כו'.

ומעתה ניתן להסביר את רש"י לשיטתי' שגם בגזירה דרבנן תיקנוה כעין דאורייתא אין הדבר תלוי ומוכרח בגדר ומצב הלכתי מסויים אלא העיקר הוא הטעם כדי להרחיקן שלא יטמעו בקהל וכפי שהביא

9. פ' יב מהל' איסורי ביאה הל' כב-כג.

תוס' בהמשך דבריו בדעת רש"י 'ומיהו הא י"ל דלאו ממש גזר עלייהו עבדות'.

ה.

ובאם כנים הדברים נוכל לבאר בזה מח' רש"י ותוס' דלעיל לגבי גדר איסור הכותית דלהתוס' שלמד כהמסקנא דרבא והאיסור תלוי במצב וגדר הלכתי ברור, הרי שאם הכותים הם גרים ה"ה מותרים לגמרי, ובאם הם גוים הרי שאינם בני קנס כנ"ל שהגדר ומצבם ההלכתי חייב להיות מוחלט להכא או להתם אמנם ע"פ מה שנת"ל בדעת רש"י שעיקר האיסור הוא מצד הטעם "דלמא . . אזיל פלח לע"כ" הרי שניתן לומר שהם גירי אריות ואעפ"כ אי"ז סתירה לכך שהם בגדר ישראל, והוא על יסוד דברי השטמ"ק שהובאו לעיל ש"אע"ג דגירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן, דבכל מקום הרי הם גרים ואית להו חתנות" כהמשך דבריו 'ומיהו אם היינו מפרשים כדמעיקרא דמ"מ הרי הם גרים ולכך ישנן בלאו תתחתן לא קשיא כלל דמכל מקום גרים הם"¹⁰ ולכן ישנם בתורת קנס, דעל אף שכתב רש"י שישנן בלאו דלא תתחתן, שהוא בעיקר בגויותן, אבל מ"מ באם עיקר הלאו הוא מצד הטעם והחשש עכו"ם שבזה, הרי שבאם הם גירי אריות והתגירו לפנים בלבד, ועדיין לא פסקה מהם עבודת כוכבים, הרי שטעם האיסור שימשכו את בנינו לע"ז עדיין קיים ולכן הוי בגדר הלאו דלא תתחתן¹¹. ועפ"ז אתי שפיר דברי רש"י.

* * *

10. אלא שהשיטמ"ק שלל סברא זו מכיון שבא לבאר את שיטת תוס', אבל אפ"ל שרש"י בזה לשיטתו כבפנים.

11. וע"פ האמור בפנים יומתק המשך הדברים ברש"י שהוי גירי אריות ולכן הם בלאו דלא תתחתן, מכאן שאינם גירי אמת ועובדים ע"כ שזהו כל גדר הלאו, משא"כ לביאור השטמ"ק שעצם היותם גירי אריות אינו מכריח שהם בלאו כדלעיל.

ה. בדין קלבד"מ בשיטות רש"י ותוס'

א

בדף לא איתא 'גופא, אמר רב חסדא, מודה רנב"ה בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב, לימא פליגא דרבי אבין, דאמר רבי אבין, הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא, הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא, ומתרצת הגמ' בב' אופנים את החילוק בין מגבי' חלב כדי לאוכלו לבין זורק חץ בשבת 'הכי השתא, התם אי אפשר להנחה בלא עקירה, הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי גחין ואכיל, אי נמי, התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה, ומקשה הגמ' 'ומאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא' ומתרצת 'איכא ביניהו המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו, להך לישנא דאמרת אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא נמי.. להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה'.

ובביאור החילוק בין ב' תירוצי הגמ' כתב רש"י בביאור תירוץ ואופן הא': 'שעקירה צורך הנחה היא – הלכך אע"ג דחויב ממון מקמי הנחה אתא לי' פטור, הואיל ובין עקירה והנחה אתיא לי', מיתה ותשלומין באין כאחד, שעקירה צורך הנחה היא ומההיא שעתא אתחלא לה מלאכה'. ובחידושי רבינו קרשקש כתב יותר במפורש '...ואפילו לאידך לישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה, כיון שהתחלת חיוב המיתה וחויב התשלומין באין כאחד פטור, אף על פי שקדם גמר חיוב התשלומין לגמר חיוב המיתה, שקודם ההנחה נתקדעו השיראין, אפילו הכי הוי פטור'.

ובביאור אופן הב' בגמ' כתב רש"י: 'לא מצי לאהדורה – משזרק את החץ, הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין'. והיינו שהחילוק בין ב' התירוצים הוא, שלאופן הא' חיוב מלאכת שבת רק התחיל למרות שעיקר החיוב דהוי בגמר וע"י ההנחה עדיין לא נשלם, משא"כ לאופן

הב' דמכיון שלא מצי לאהדורי נחשב הדבר כמו שמשעת העקירה כבר נשלם כל החיוב והוי מיתה ותשלומים באין כא' ממש. ונמצא א"כ חילוק גדול בין ב' האופנים בגמ'.

ב

והנה התוס' בד"ה שעקירה צורך הנחה¹ הקשה על סוגייתנו מהגמ' בפרק מרובה² 'גבי גנב ומכר בשבת דפטור... ופריך מכי מטי לאויר חצירו קנה, ומתחייב בנפשו משום שבת לא הוי עד שתנוח, ומקשה על כך תוס' 'ומאי פריך, והא עקירה צורך הנחה היא כדאמר הכא', וא"כ כבר התחיל חיוב מלאכת שבת מתחילת העקירה, ומתרץ תוס' 'ולפירוש ר"ת אתי שפיר, דפירש דאי אפשר לניסוך בלא הגבהה... ולא קא מפשר משום דקים לי' בדרכה מיני' כדרכי ירמי' דמשעת הגבהה קונה ומתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך, והשתא רבי ירמי' לית לי' דהגבהה צורך ניסוך היא, וה"ה דלית לי' דעקירה צורך הנחה היא', ולמרות שלכאורה אינו דומה ההגבהה לזריקה שהרי בזריקה לא מצי לאהדורי וא"כ אולי כאן יודה ר' ירמי', על כך ממשיך תוס' 'ולא הוה מפליג בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי, תדע כו'..', ומוכיח תוס' מדברי הגמ' את שיטתו שאין חילוק בין ב' האופנים, ובמהרש"א על אתר ביאר את כוונת הוכחת תוס'³.

ולכאורה צריך להבין, שהרי לפי ביאור רש"י שהובא דלעיל נמצא לכאורה חילוק גדול בין ב' האופנים וכיצד למד תוס' שאין נפק"מ וחילוק ביניהם ומדפטר רבי ירמי' בהא פטר נמי בהא.

ואוי"ל בדא"פ שרש"י ותוס' כאן לשיטתייהו בכללות דין קים לי' בדרכה מיני'.

1. דף לא עמוד א.

2. דף ע' עמוד ב'

3. ועיי' בשטמ"ק שביאר באופן נפלא ב' אופנים נוספים בביאור דברי תוס'.

ג

והנה בתי' הקושיא שהקשה תוס' על סוגייתנו מהסוגיא דפרק מרובה, נאמרו כמה תירוצים בראשונים דלא כדרך התוס', ומתרצים שב' הסוגיות לא פליגי, ובשטמ"ק הביא גם את תירוץ המהרי"ט בפרק מרובה שכתב שם 'זה"ר יהודה מקורביל פי' דהכא עקירה לא צורך הנחה היא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל מחשבת הזורק הי' לקנות הגניבה לבעל החצר, ומכי מטא לאויר דקניא אתעבידא מחשבתו, ומה תועלת יש לו בהנחה, הלכך לאו צורך הנחה היא', היינו שיוצא מדבריו חידוש גדול שמכיוון שלקיום מחשבתו שהיא שתקנה החצר הגניבה לבעל החצר סגי שתיקלט הגניבה באויר מחיצות החצר, ואין כוונתו בהנחה ע"ג הקרקע מכיון שאין צורך בכך לקניית הגניבה, אי אפשר לקרוא לעקירה שהיא לצורך הנחה מצד כוונתו ורצונו, והרי במלאכת שבת עסקינן שמלאכת מחשבת דווקא אסרה תורה, אמנם מסיים המהרי"ט דבריו 'ומכל מקום מחייב בהנחה זו, שידוע הי' שסופה לנוח, ולא דמי לנתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע דפטור, דהתם הי' סבור שתנוח לסוף שתים ולא אתעבידא מחשבתו, היינו שיש כאן ב' גדרים שונים גם יחד, שמצד הכוונה ורצון הזורק שלא כולל את ההנחה ע"ג הקרקע ממש א"א לראות בעקירה גופא את תחילת ההנחה לומר שכבר התחלה המלאכה שתושלם בפועל בהנחה, מצד שאי"ז כוונתו, אמנם מצד שני כשינוח ע"ג הקרקע בפועל כן יתחייב מצד העיקרה הראשונה שהרי לפועל ידע בשעת העקירה שסופה לנוח ע"ג הקרקע ואי אפשר לומר שלא הי' זה במחשבתו, וזהו דלא כהרא"ש שכתב שם בפרק מרובה שאין חייב כלל בדיני שבת שלא עקר לצורך ההנחה.

ונמצא א"כ לדברי המהרי"ט שיש שני גדרים במחשבה, הא' מחשבה חיובית שהיא כוונתו ורצונו ורק היא הגורמת לראות בתוך העקירה גופא בשעת מעשה את תחילת ההנחה, והב' מחשבה בלתי רצונית כביכול, היינו ידיעת התוצאה ההכרחית שתקרה בפועל ממעשהו, וגם מחשבה כזו סגי לחייבו במלאכת שבת אבל אך רק בשעה שנתקיימה מחשבה זו בפועל שה"ז כל גדרה.

ד

והנה בהמשך לדברי המהרי"ט הביא בשטמ"ק את דברי המאירי שם בפרק מרובה 'אין אומרים עקירה צורך הנחה אלא לנזיקין כההיא דרב אידי דקרע שיראין אבל לענין מכירה לא'. והנה בהשקפ"ר נראה שכוונת דברי המאירי אותו הדבר ממש כדברי המהרי"ט, דבמכירה וגניבה סגי בקליטת המחיצות באויר, ובנזיקין כשזרק החץ מתחילת לסוף ארבע הוי העקירה לצורך ההנחה בפועל, אמנם קצת צריך לביאור מדוע נקט בלשוננו החילוק בין מכירה לנזיקין דהרי החילוק הוא לכאורה בדיני שבת גופייהו האם מחשבתו הייתה לצורך ההנחה אם לאו ותו לא.

ואו"ל בזה שמרמז בדבריו להוספה על דברי המהרי"ט דלעיל שיש ב' גדרים במחשבה, מחשבה חיובית ומחשבה בלתי רצונית וגם מחשבה כזו סגי לחייב עלי' בדיני שבת והיא בכלל מלאכת מחשבת, ואולי לכך נתכוון המאירי בחילוק בין נזיקין למכירה, דבדיני נזיקין שחייב האדם הוא גם בשלא הזיק ברצונו ד'אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן⁴, ולכן כשזרק החץ וידע וידע שיכול להזיק בדרכו חייב תמיד והחידוש הוא שגם ביחס לדיני שבת נקרא זה שהעקירה היא לצורך הנחה מכיוון שהמחשבה שמועילה להתחייב בדיני נזיקין היא מחשבה בלתי רצונית כדלעיל ואין צורך בכוונה יותר מזה, ובמילא כשזרק והיה כלול במחשבתו אפשרות של נזק בפועל ע"י זריקה זו עד להנחה בפועל, הרי שהיו כאן העקירה לצורך הנחה גם בכוונתו ונמצא שהתחילה ההנחה כדעיל, משא"כ בדיני מכירה שחלה רק ע"י כוונתו ורצונו החיובי שהרי צריך לדעת המקנה לצורך הקנין, הרי שכאן שמחשבתו החיובית שהיא תוכן מעשה הזריקה הייתה הקניין שלזה סגי קליטת אויר המחיצות ולא הייתה כוונתו בהנחה ע"ג הקרקע בפועל, הרי שבסוג מעשה כזה בעל כוונה חיובית אין העקירה לצורך הנחה גם ביחס לדיני שבת שיש כאן כוונה חיובית אחרת שלא לצורך

4. בבא קמא פ"ב משנה ו.

ההנחה, אלא שכמוכן כשינוח בפועל ע"ג הקרקע הרי שלכך מועילה להתחייב גם הכוונה הבלתי רצונית דלעיל שהרי בפועל נתקימה מחשבתו זו גם כן.

ה

ונחזור לענייננו הראשון בנקודת החילוק בין רש"י לתוס' דלעיל, שכתב התוס' שאין לחלק כ"כ בין ב' האופנים המובאים בגמ' שהעקירה תחילת ההנחה היא כהאופן הא' לבין האופן הב' שלא מצי לאהדורי, וכדלעיל שלכאורה מדברי רש"י אין משמע כן.

ואוי"ל בהקדים דהנה בתוד"ה רב אשי אמר בזר שאכל תרומה כו'⁵ הביא ג' דיעות בדין קים לי' בדרכה מיני', שלדעת ר"ת אמרינן בכ"מ שמיתה פוטרת מתשלומין אפילו כשמיתה לזה ותשלומין לזה⁶, ודעת ריב"א שבמיתה לזה ותשלומין לזה לא אמרינן דין קלבד"מ מכיון שהוי בב' אנשים נפרדים, ואילו דעת ר"י היא שאמרינן דין קלבד"מ רק כאשר הוי מעשה המיתה והתשלומין אחד, היינו שלר"ת כדי שתפטר המיתה מתשלומין סגי שיהי' העושה אדם אחד למרות שהוי ממעשיו ב' תוצאות שונות בב' אנשים שונים, אמנם לדעת ר"י צריך שיהי' המעשה אחד ממש כדי שתפטר המיתה מתשלומין, ועפ"ז מחלק ר"י בין דין המדליק גדיש בשבת⁷ לבין דין זר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חבירו, שלמרות שמיירי באותו העושה ובאותו הזמן אמנם מכיון שהוי ב' מעשים שונים לא אמרינן בזה דין קלבד"מ לדעת רבא, משא"כ בדין המדליק גדיש בשבת המפורש שפטר על התשלומין מכיון שהתם הוי מעשה א' בלבד.

5. דף ל' עמוד ב.

6. ורק בעדים זוממין מתין ומשלמין מצד דין מיוחד 'ועשיתם לו כאשר זמם' שאמרה תורה בדין זה.

7. ב"ק דף לד עמוד ב'.

ו

והנה רש"י שמחלק לכאורה כר"י בין דין זר שאכל תרומה וקרע שיראין לבין דין המדליק גדיש בשבת, צריך לומר לכאורה שלמד בגדר דין קלבד"מ כר"י, ועפ"ז או"ל בדא"פ שלכן למד רש"י חילוק בין ב' האופנים בגמ' דלעיל, שהרי החילוק כפי שביארו רש"י הוא האם בשעת הזריקה רק התחיל מעשה מלאכת שבת למרות שעיקר החיוב שנשלם בהנחה עדיין לא חל בשעת קריעת השיראין, משא"כ לאופן הב' שמכיון שלא מצי לאהדורי נחשב כאילו כל מעשה העקירה וההנחה וקריעת השיראין מתחילתו ועד סופו הוי בחדא מחתא ממש, ולדעת ר"י שדין קלבד"מ הוא רק באותו המעשה נמצא חילוק ונפק"מ גדולים בין ב' האופנים אם הוי כאן כל המעשה כאחד או שסגי רק בשהתחיל מעשה שבת.

אמנם לדעת ר"ת שסגי לדין קלבד"מ שיהי' העושה אחד למרות שהוי כאן ב' תוצאות שונות בב' אנשים והיינו שמספיק איזה שהוא קישור בין מעשה המיתה לתשלומין מכיוון שהעושה הוא אחד כדי לפטור מהתשלומין, אולי מסתבר לומר שהחילוק בין ב' האופנים בגמ' אינו חילוק גדול ונפק"מ כ"כ, מכיוון שבאם מועיל איזה קישור כדי שתפטור המיתה מתשלומין, ק"ו כשמיירי כבר שהתחיל מעשה השבת גופא לפוטרו ובמילא ההוספה באופן הב' שכבר נשלם כל המעשה אינו הוספה וחילוק גדול לדין קלבד"מ, וכל' תוס' 'ולא הוה מפליג בין מצי לאהדורי ללא מצי לאהדורי'.⁸

* * *

8. ואף שניתן להקשות ולחלק שבמיתה לזה ותשלומין לזה סו"ס הוי באותו הזמן, משא"כ כאן שקריעת השיראין קודמת בזמן לעיקר חיוב שבת שהוא בהנחה, וא"כ יש חילוק גם לפר"ת בין ב' האופנים, אמנם לכאורה יותר מסתבר לומר שהחילוק דמיתה לזה ותשלומין לזה שהוי בב' אנשים שונים לגמרי הוא חילוק גדול יותר מתחילת המעשה והשלמת המעשה כולו.

שיטת התוס' בסוגיית אמנה ומודעא

הרב מנחם מענדל שיחי' פלדמן

ר"מ ומשפיע בישיבה

א.

כתובות יט, ב: "אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו (לא הלוחו כלום אלא כתבנו לו לכשיצטרך ילוה לו) אין נאמנין, מודעא היו דברינו (המוכר מסר מודעא בפנינו והראנו אונסו והכרנו בו) אין נאמנין. מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין, מודעא היו דברינו נאמנין. מאי טעמא? האי (מודעא) ניתן ליכתב (כדי להציל האנוס מאונסו) והאי (אמנה) לא ניתן ליכתב (דעולה הואי)".

נמצא שיטת רב נחמן דבין בטענת אמנה בין בטענת מודעא אין נאמנים. ובהמשך הגמ' מפורש טעמו: "מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי לי' לשטרא".

והנה סוגיא זו מובאת כלשונה גם במסכת בבא בתרא (מט, א) ושם איתא בטעמי' דרב נחמן הלשון "דלא אתי על פה ומרעא לשטרא". וכן נקט רש"י בלשון זו גם בסוגיא דכתובות ד"ה "אין נאמנין".

והנה מבואר בתוס' ובראשונים דמיירי באין כתב ידם יוצא ממקום אחר, ולכאורה הי' לנו להאמינם במיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכמו ברישא דמתניתין כשטוענים "אנוסים היינו וכו'", ואעפ"כ סובר רב נחמן שבאמנה ומודעא אינם נאמנין, ומר בר רב אשי פליג במודעא (ובאמנה מודה שאין נאמנים, אבל מטעם אחר שלא ניתן ליכתב).

ובפירוש הדברים, מהו טעמו של רב נחמן שאינם נאמנים אפי' במיגו, ובמה נחלקו רב נחמן ומר בר"א – כמה שיטות בדברי הראשונים.

הרשב"א כתב דטעמי' דרב נחמן דאין נאמנים משום "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". וז"ל: "דכיון דקאמרי דשטרא דנא נעשית ברצון המחוייב כשאר שטרי – משוו לי' שטרא מעליא ויש כאן הגדה גמורה, וכיון שכן לאו כל כמיניהו למיעקרי, דאין חוזרין ומגידין. אבל אנוסין

היינו הא לא משוו לי' שטרא מעליא ואין כאן הגדה גמורה", הלכך מהימני לומר אנוסין היינו מחמת נפשות "דאין כאן משום חוזר ומגיד". ועד"ז כתב הרבינו יונה כאן, וכן הרשב"ם ב"ב שם.

אבל התוס' פירש באופן אחר קצת: "הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו – שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא אפילו במגו. ולא דמי לאנוסים וקטנים דמתניתין שאין מודים שהי' שטר כשר כלל, אלא סותרין אותו, הלכך מהימני במגו, דלא שייך כאן לומר דלא אתי על פה ומרע לשטרא שהרי אינם מודים שהי' שטר".

והנה הגם שהביאורים נראים דומים זה לזה, שבשניהם הטעם ש"אין נאמנין" הוא מפני שבטענתם אמנה או מודעא היו דברינו ה"ה עוקרים לעדותם שבשטר, והחילוק בין הא למתני' ששם אינם מודים כלל בעדות שבשטר משא"כ כאן שמודים שהשטר כשר, מ"מ באמת הם ביאורים שונים, שהרי בתוס' מבואר שאין בעדותם כח לערער את תוקף השטר, ד"לא אתי ע"פ ומרע לשטרא", משא"כ להראשונים הנ"ל הפסול הוא מצד שהעדים אינם יכולים לחזור בהם מעדותם, "דאין חוזרים ומגידים". ותוס' לא הזכיר זאת כאן כלל.

לשון אחר: לפי תוס' הדין של רב נחמן שייך לדיני שטרות, משא"כ לפי הראשונים הנ"ל זהו דין בדיני עדות. גם נפקא מינה יש בין שני הביאורים. (ומהם: א) אם הלווה מודה בשטר שכתבו אבל טוען אמנה – להראשונים הנ"ל יהא נאמן, דלא שייך בו "חוזר ומגיד" שהרי אינו עד. משא"כ בתוס' מפורש שגם הלוה לא יהא נאמן בטענת אמנה, דמרע לשטרא. (ב) אם עדים מן השוק יטענו אמנה ומודעא היו דבריהם – להראשונים הנ"ל יהיו נאמנין, שהרי לא שייך בהם "חוזרים ומגידים". משא"כ לתוס' אין חילוק, דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא.

ב.

והנה בתוס' בבבא בתרא שם (מח, ב) ד"ה "אמר רב נחמן" מרחיב יותר בביאור סברת רב נחמן שבאמנה ומודעא אינם נאמנים, ושם

כתב: "דהיינו טעמא במודעא ואמנה לר"נ, הואיל ואמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו – שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא אפילו במיגו, ודמי נמי לחוזרין ומגידין". א"כ תוס' עצמו מביא שם את שני הביאורים.

ודרוש ביאור:

(א) מלשון התוס' "ודמי נמי לחוזרים ומגידים", (ולא כתב "אי נמי" או "ותו") משמע שאין כאן שני ביאורים שונים בסברת רב נחמן, אלא זהו ביאור אחד שיש בו שני פרטים, כח השטר וחוזרים ומגידים. ודרוש ביאור מה הפירוש בזה, כיצד משתלבים שני הביאורים זה בזה?

(ב) אם גם תוס' מסכים שיש כאן ענין של "חוזרים ומגידים", א"כ למה לו לחדש את כל היסוד של כח השטר, שהוא דין מחודש¹ (ונגד סוגיא ערוכה בב"ב קנד, ב. במשנת בר קפרא דמוכח התם שאין חילוק בין טענת אנוסים לטענת אמנה, כמובא בהמשך התוס'), משא"כ הדין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד – הוא מילתא דפשיטא ולית מאן דפליג. ולמה לא ביאר סברת רב נחמן כמו הראשונים הנ"ל שאינם נאמנים מצד שחוזרים ומגידים הם?²

ובהכרח לומר שלשיטת התוס' היסוד של רב נחמן הוא דוקא כח השטר, ורק על יסוד זה שייך להוסיף שדמי נמי לחוזרים ומגידים, אבל אילולי הסברא של כח השטר לא שייך כאן חוזרים ומגידים. וזה צריך ביאור מה ההבנה בזה?

1. אמנם פירוש התוס' מתאים יותר ללשון הגמ' ב"ב שם "לא אתי על פה ומרע לשטרא", דמשמע שעיקר הטעם הוא מצד כח השטר, משא"כ לשיטות הראשונים הנ"ל הטעם הוא שאינם יכולים לחזור מעדות הראשונה ואין נפק"מ אם בשטר או בע"פ, אבל זה עדיין אינו אינו טעם לכאורה לחדש יסוד חדש של כח השטר, ואפשר לפרש כרשב"ם שם "לא אתא על פה דהשתא ומרע לשטרא דקדים".

2. ולהעיר: הנחלת משה שם מפרש שמצד כח השטר לחוד צריך להיות הדין דליהו תרי ותרי, אבל מכיון ש"דמי נמי לחוזרים ומגידים" שהוא גזירת הכתוב שלא מתקבלת עדותם כלל להכי אין נאמנים לגמרי. וזה בא להסביר שאלה הא'. אבל לפ"ז מתחזקת יותר קושיא הב', א"כ עיקר הטעם מה שאינם נאמנים הוא מצד דדמי לחוזרים ומגידים, וא"כ למה לי כל החידוש דכח השטר?

והנה בב"ב שם (מט, א) מבאר תוס' ד"ה "מר בר רב אשי" טעמו של מר בר רב אשי שחולק על רב נחמן: "דלא דמי לחוזרין ומגידין, שאינם אלא מוסיפין על עדותם. אע"ג דכשכתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנין ולא אמרינן דמוסיפין על עדותן הן, מ"מ כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר – נאמנין במיגו, הואיל ואין חוזרין לגמרי מעדותם".

והנה לכאורה רואים כאן דבר פלא, שבבואו לבאר דעת מר בר רב אשי החולק אינו מזכיר כלל שיטת רב נחמן בענין כח השטר, אלא רק מבאר למה אינם חוזרים ומגידין. ומשטחיות דבריו נראה שכל החילוק בין רב נחמן למר בר רב אשי הוא ב"אומדנא" זו אם מודעא נחשבת ל"חזרה" מהעדות או כ"הוספה", ולכאורה בהכרח שיש כאן מחלוקת הרבה יותר עקרונית, האם יש לעדים נאמנות במיגו נגד השטר או לא, ואיך מתעלם תוס' ממחלוקת עקרונית זו?

ואכן הר' עקיבא איגר שם הקשה: "לא ידעתי מי הכריחם לדוחק זה", ומוכיח שסברת מר בר רב אשי היא "דלא סבירא לי' הסברא דכיון דנכתב בהכשר לא מהני מגו למרעא לשטרא, וכסוגיא דב"ב", ונשאר בצע"ג.

ג.

ויובן כל זה בהקדים, שבביאור סברת רב נחמן שכאשר מודים שהשטר נעשה בכשרות אינם נאמנים לפוסלו במיגו, מוסיף התוס' בב"ב שם תוספת ביאור (יותר מהתוס' בכתובות), וז"ל:

"הואיל ואמרו שחתמו על השטר כדין, ומדאורייתא עדים החתומין על השטר נעשה כנחקרה עדותן בבית דין, ומדרבנן הוא דאצרכוהו קיום דוקא כי טעין מזוייף, אבל כשאומר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו – אין נאמן לומר מודעא ואמנה היו דברינו במיגו דמזוייף. ולא דמי לקטנים ואנוסים היינו דמתני' בפ"ב דכתובות דאין מודין כלל שהשטר נכתב כדין, שאומרים שאנוסים וקטנים ופסולים היו ולא נכתב מעולם

כדין, הלכך מיגו מהני, דלא שייך כאן לומר לא אתי על פה ומרע לשטרא שהרי אינן מודים שהי' שטר כדין".

נמצא יסוד הדין של רב נחמן הוא שכל מה שהצריכו חכמים קיום הוא בטענת מזויף, ובטענה שהשטר לא נכתב מעולם כדין דדמי למזויף יהיו ג"כ נאמנים במיגו דמזויף, אבל כשהעדים מודים שהשטר נכתב ונחתם ונמסר כהלכתו, אלא שאמנה או מודעא הי', דלא דמי לטענת מזויף – בכה"ג לא תקנו חכמים קיום, והדרן לדינא דאורייתא שהעדים החתומים על השטר חשיבי כמי שנהקרה עדותן בבית דין, ולכן אין נאמנים בטענתם אפילו במיגו דמזויף. וזהו היסוד ד"לא אתי על פה ומרע לשטרא".

ולפ"ז יש לבאר ג"כ דאי לאו דחשבינן לשטר זה כעדות חקורה לא שייך כאן ג"כ חוזר ומגיד,

דהא במתני' נאמנים העדים לומר אנוסים היינו במיגו דמזויף, ולא חשבינן להו "חוזר ומגיד", ויש לומר שהטעם בזה לשיטת התוס', דכיון שהעדים טוענים אנוסים קטנים פסולים היינו, שבכחאי גוונא הצריכו חכמים קיום לשטר, לא הויא חתימתם בשטר כעדות חקורה, אלא מפיהם אנו חיים עד עכשיו וכמו קודם גמר העדות, ולכן יכולים הם עכשיו להמשיך את העדות ולהוסיף בה פרטים ולומר אמת הוא שחתמנו אבל באונם חתמנו או בקטנות או בפסלות³.

משא"כ באמנה ומודעא שמודים שהשטר נכתב ונחתם בכשרות, הנה בכה"ג לא הצריכו קיום והוה דינא שעדותם בשטר זה כעדות חקורה, ולכן אין להם נאמנות להוסיף עוד פרטים בעדות זה ולומר אמת שחתמנו אבל אמנה הי' ביניהם, או מודעא הי' קודם המכירה, כי בית דין מקבל את העדות כמו שהיא בשטר כעדות סופית ומוחלטת.

3. כלומר הדין דנאמנים ברישא דמתניתין תלוי בב' פרטים: (א) הטעם דנאמנים במיגו דמזויף – כיון שטענתם דמי למזויף ובכה"ג הצריכו חכמים קיום, (ב) והטעם שאינם חוזרים ומגידי – כיון שעדות בשטר הצריך קיום לא חשיב עדות חקורה וכל מה שיאמרו נחשב כהוספה ולא חזרה מהעדות.

ולפ"ז יש לפרש מה שכתב התוס' שטעמי' דרב נחמן משום דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא, "ודמי נמי לחוזרים ומגידים". כלומר: תחילה מסביר שאינם נאמנים למעון אמנה או מודעא בתורת המשך והוספה לעדותן, כיון דהוה השטר כעדות חקורה. והדר מוסיף: וכי תימא, נהי דבתורת הוספה והמשך העדות אינם נאמנים, אבל למה לא יהיו נאמנים להעיד על האמנה או המודעא בתור עדות חדשה בפני עצמה?

על זה מוסיף תוס': "ודמי נמי לחוזרים ומגידים". כיון שהעדות הראשונה נחשבה כחקורה ולא נאמר בה אמנה ומודעא, הרי זה כאילו נאמר שלא הי' בה אמנה ומודעא, והוה העדות דהשתא כמו חזרה, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

ד.

לפהנ"ל יש לתרץ ג"כ הפליאה על תוס' ד"ה "מר בר רב אשי", שמפרש טעמו דפליג על רב נחמן "דלא דמי לחוזרין ומגידין שאינם אלא מוסיפין על עדותם", והוקשה לעיל למה מתייחס רק לענין חוזרים ומגידים, ומה נעשה עם כח השטר? (וכקושיית הרעק"א דלעיל).

וי"ל בדא"פ שהפירוש בזה הוא: בוודאי מר בר רב אשי חולק על כל היסוד של כח השטר, "דלא סבירא לי' הסברא דכיון דנכתב בהכשר לא מהני מגו למרעא לשטרא" (לשון הרעק"א), והוא סובר שלעולם הצריכו חכמים קיום לשטר, בין בטענת אנוסים ופסולים ובין בטענת אמנה ומודעא, וזה עיקר טעמו של מר בר רב אשי לחלוק על רב נחמן. (וכדרך הסוגיא בב"ב קנד, ב שלא חילקה בין אמנה לאנוסים).

ולפי המבואר לעיל מובן שמזה נמצא בדרך ממילא שלא חשיבי נמי חוזרים ומגידים, וכאמור דכיון שאין השטר כעדות חקורה יהיו נאמנים למעון כל הטענות שבעולם בתור המשך והוספה לעדותם.

אלא שבדיבור הקודם האריך התוס' בעיקר בדעת רב נחמן אודות כח השטר, וקיצר מאוד בלשונו "ודמי נמי לחוזרים ומגידים", אבל לא פירש עדיין להדיא למה אינם נחשבים חוזרים ומגידים, ולזה בא

בדיבור שלאחרי זה ובתורת השלמה לדיבור הקודם לבאר, שבהעדר היסוד של כח השטר עומד המיגו על תילו, וא"כ נאמנים העדים לטעון כל הטענות שירצו ואינם חשובים חוזרים ומגידים כי בכל הטענות שיטענו "אינם אלא מוסיפין על עדותם".

ולפ"ז מובן בפשיטות שעיקר כוונת התוס' אינה לומר עצם הסברא שמודעא יכולה להיחשב כהוספה על העדות, שזה מובן מעצמו בהעדר היסוד של כח השטר שעליו פליג מר ב"ר אשי, אלא עיקר כוונתם לבאר להדיא החילוק שבלא מיגו תיחשב טענה זו כחוזרים ומגידים, משא"כ ע"י המיגו אינם חוזרים ומגידים "הואיל ואינם חוזרים מעדותם לגמרי". וכדפירשנו⁴.

* * *

4. הקושי בכחנ"ל הוא למה בכל זאת לא ראה התוס' לנכון לכתוב בפירוש שמר ב"ר אשי פליג על כל שיטת רב נחמן, ולמה הדבר פשוט לו כ"כ עד שהתחיל הביאור לכתחילה משלב הב'. וי"ל כיון שברור לכל מעיין בשיטת רב נחמן שהוא שיטה מחודשת לגמרי, עד שצריך להאריך כ"כ בביאורה, ומה עוד שהיא מנוגדת לסוגיא מפורשת, לכן אי"צ לפרש כלל שמר ב"ר אשי פליג על זה.

ועוד קשה לקבל ביאור הנ"ל כיון שהרעק"א נשאר בצע"ג מי יבוא אחריו לתרץ. ולכן כחנ"ל לא נכתב אלא בגדר פטפוטיא דאוריתא.

גדרם של עדי הינומא

הת' אשר שיחי' ליכטשטיין
תלמיד בישיבה

א.

איתא במשנה בריש פרקין¹: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראי'".

והיינו דיש וויכוח בין האשה לבין בעלה (לשעבר אם נתגרשה או יורשי הבעל אם נתארמלה) האם בנישואיהם הייתה בתולה וממילא עיקר כתובתה מאתים או שהייתה אלמנה ועיקר כתובתה מנה, והתנא פוסק שאם יש עדים "שנעשה לה ממעשה אנשי המקום ההוא שעושין לבתולה ממיני הקישוט או ממיני השחוק וזולת זה"² אז האשה נאמנת בטענתה שהייתה בתולה וכתובתה מאתים.

והנה התוס'³ מבארים דהאשה נאמנת אפי' למ"ד "הטוען אחר מעשה בי"ד ואמר פרעתי נאמן", ולא אמרינן דיש לבעל 'מיגו' שהמ"ל פרעתי מכיון שזהו מיגו נגד עדים.

ולכאורה צ"ל מה החידוש בדברי התוס' דלכאורה הרי זה דין ידוע ופשוט שמיגו במקום עדים ל"א וכיון דהתנא פוסק שהדרך (היחידה) בה תוכל האשה להוציא הממון מחזקתו-אצל בעלה זה ע"י עדים א"כ פשיטא שבמקום זה אין לבעל נאמנות מצד מיגו?

1. כתובות האשה שנתארמלה, דף טו, ב.

2. פיה"מ להרמב"ם ע"א.

3. ד"ה אם יש עדים.

ב.

ולכאורה הביאור בזה יובן בהקדים החידוש בדין המשנה: דהנה לכאורה א"מ מהו החידוש שכאשר האשה תביא עדים תהי' נאמנת להוציא ממון מחזקת בעליו והרי עדים בכ"מ הם ראי' מספקת לכך.

אלא צ"ל דהחידוש הוא שאע"פ שהעדים אינם מעידים על גוף טענת האשה אלא רק על ענין חיצוני וצדדי בחתונה, מ"מ זוהי ראי' מספקת להוציא ממון מחזקתו⁴.

(ולכאורה אף זוהי סברת המחלוקת בין ת"ק לריב"ב, דלת"ק העדות החיצונית ראי' רק כאשר זה עדות על מה שנעשה לכלה בעצמה – הינומא וראשה פרוע, ואילו לריב"ב זהו אפי' כאשר זה בכלל לא קשור אליהם עצמם אלא "קליות" שחילקו אחרים לילדים וכיו"ב בחתונה, וכל' ריב"ב בלשון של חידוש "אף חילוק קליות ראי'").

ג.

ועפ"ז אפשר לבאר החידוש בדברי התוס', דאף שהעדים עצמם הם חידוש שעדותם נחשבת כעדות, היינו שאי"ז דבר פשוט שע"י עדים כאלה נוציא ממון מחזקתו כנ"ל, והי' קס"ד למימר ד'אין לך בו אלא חידוש' דהיינו שלא נחשיב אותם כעדים זולת מה שהתנא פי' (שזה ראי' להוציא ממון מחזקתו).

ומחדשים התוס' דלאחר שהתנא החשיב אותם כעדים יש להם את התוקף של עדים לכל ענין, דבר המתבטא בכך שלא אמרינן מיגו נגד עדים דווקא מכיון שגדר עדים הוא וודאי דהיינו שהם גוברים על הנאמנות של הבעל מצד המיגו שיש לו דהוומ"ל פרעתי, אף שזה מיגו חזק מ"מ לאחר שנחשבים עדים א"א מיגו נגדם.

* * *

4. וכן עיין במהר"ם שיף על תוד"ה דאי ר"ג שכתב בפי' שאין העדים צריכים לדעת אם נישאת בתולה או אלמנה אלא מספיק שיעידו שזוכרים שנעשה לה כמנהג הבתולות, אך יש החולקים עליו ואכמ"ל בזה.

בגדר אין נשבעין שבועת התורה בשיעבוד

קרקעות

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן

תלמיד בישיבה

א.

איתא במשנה הנ"ל: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוץ כתובתה מאתים". והיינו שע"י עדים שמביאה האשה "שנעשה לה ממעשה אנשי המקום ההוא שעושין לבתולה"¹ האשה נאמנת בטענתה ומקבלת כתובתה מאתים.

ובגמרא (טז רע"א): "טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימן", וכתב הריטב"א "דלישנא דאמרינן בעל מהימן משמע דמהימן לגמרי ואפילו בלא שבועה". והיינו שלמרות שלכאורה יש מקום לומר שהבעל חייב שבועת התורה מדין 'מודה במקצת הטענה', מכיון שהאשה בטענתה רוצה לקבל כתובה של מאתים והבעל כופר במאה ומודה במאה וא"כ צריך להישבע שבועת התורה, מכל מקום נראה מהגמרא שהבעל נאמן בלא שבועה.

אמנם הרמב"ם (פט"ז מהל' אישות הל' כ"ה) פוסק: "ואם הי' הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה". והשיג הראב"ד שם: "שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שיעבוד קרקעות היא". והיינו דהדין בשבועת 'מודה במקצת' שאינו חל אלא כשהודאה והכפירה היא בטענת מטלטלין (שגופן ממוזן), וכיון שבכתובה אשה יש בה שעבוד קרקעות ואינה נגבית מן המטלטלין הדין שאין נשבעין.

1. לשון הרמב"ם בפיה"מ.

ותירץ המגיד משנה: "ואני אומר שאין זו קושיא, שכיון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין² חזרה כתובה שאינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד".

ב.

אמנם המ"מ עצמו מקשה קושיא אחרת על הרמב"ם: "ומ"מ קשה לן שהרי דברי רבינו בכאן הם במקום שאין כותבין כתובה וכמ"ש, ובמקומות ההם אינו נאמן לומר פרעתי בעיקר כתובה אלא א"כ הביא ראיה וכמו שנתבאר, וכיון שכן היאך נקרא זה מודה מקצת, וכבר נתבאר פ"ד מהלכות טוען ונטען שאין מודה מקצת חייב שבועת התורה אלא בדבר שאפשר לכפור בו".

והיינו שבמקום שאין כותבים כתובה אלא סומכים לכתחילה על מעשה בית דין שתיקנו כתובה לאשה הרי תביעת האשה בכתובתה בע"פ יש לה תוקף כאילו נקיטא שטרא בידה, שבכה"ג אין הבעל נאמן לטעון "פרעתי". והדין בשבועת מודה במקצת, שכאשר אדם תובע את חבירו בדבר שאינו יכול לכפור בו אין זו נחשבת הודאה לחייבו שבועה על חלק הכפירה, דכיון שאינו יכול לכפור דל חלק תביעה זו מהכא והו"ל כופר הכל על החלק האחר.

ומסיים המגיד משנה שיש לקיים את פסק המרב"ם "במקום שכותבין כתובה ונאבדה, כיון שהבעל יכול לטעון ולומר פרעתי כשהוא מודה ואומר לא פרעתי ואומר אלמנה נשאתיה והיא אומרת בתולה נישאתי יש כאן שבועת התורה כיון שמתקנת הגאונים נגבית אף מן המטלטלין. כך נ"ל". ואין להקשות מלשון הרמב"ם "וכל הדברים האלו במקום שאין כותבין כתובה", שכן זה לא קאי על דין השבועה אלא על כללות הדין דעדי הינומא³.

2. כמבואר ברמב"ם לעיל שם ה"ז.

3. ע"י לח"מ כאן ד"ה וכל הדברים.

ונמצא מדברי המגיד משנה שלמרות שהאשה תובעת מאתים והבעל מודה לה במאה אין כאן שבועת מודה במקצת מב' טעמים, הא' שכתובה שעבוד קרקעות, והב' שעל המנה אינו יכול לכפור. ומ"ש הרמב"ם שנשבע היינו כיון שאחרי תקנת הגאונים ליתא לטעם הא', שהרי גובין כתובה ממטלטלין, ובמקום שכותבים כתובה ונאבדה ליתא ג"כ לטעם הב' לכן נשבע.

ג.

ועד"ז עולה מדברי הרא"ש בכתובות כאן וז"ל: "ולא חשבינן ליה כמודה מקצת משום דהוה ליה כהודאת שיעבוד קרקעות דכתובה שיעבוד קרקע היא. ואפילו לבתר דתקינן דכתובה גובה ממטלטלי, לפי שאינו יכול לומר פרעתי כרבי יוחנן דאמר הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, הלכך האי מנה דמודה ביה הוה ליה הילך כיון דאין לו טענה ליפטר הימנו, ואאידך מנה הוה ליה כופר הכל ופטור משבועה".

והיינו שבתחילת דבריו משמע כהרב המגיד, שלאחרי תקנת הגאונים ליתא לטעם של שעבוד קרקעות, ומ"מ אינו נשבע כיון שהודה בדבר שאינו יכול לכפור בו, ומוסיף הלשון דבכה"ג "הו"ל כהילך". והיינו דהדין הוא דכאשר אדם תובע חבירו וחבירו לא כפר מתחילה אלא מיד שילם חצי ועל השאר כופר שוב אינו 'מודה במקצת' משום שעכשיו תובעו רק חצי ממה שתבעו מקודם ועל חצי זה כופר בכל וא"כ אינו מחויב שבועה. וה"ה בנדו"ד שהיות ועל מנה אינו יכול לכפור אלא מחויב להישלם ה"ז כאילו הוא כבר ביד האשה, וא"כ בעת במה שתובעתו הוא כופר בכל.

אלא שכמובן הרא"ש מדבר במקום שאין כותבים כתובה, אבל במקום שכותבים ונאבדה שהי' נאמן לטעון פרעתי כשמודה במאה הו"ל מודה במקצת ויש מקום לשבועה כנ"ל.

ד.

והנה הלח"מ שם הקשה על תירוץ המ"מ על השגת הראב"ד, דמאי איכפת לן ממה שלאחר תקנת הגאונים הכתובה נגבית גם מן המטלטלין, והלא גזה"כ היא דכאשר יש כפירה על קרקעות אין נשבעין בין אם זה רק על קרקעות ובין אם יש יחד אתם גם מטלטלין, וכדמוכח מזה שגם שט"ח נקרא "שיעבוד קרקעות" בגמרא (ב"מ ד ע"ב) אף שחוב אפשר לגבות גם ממטלטלין. וכ"כ המל"מ שכוונת הראב"ד בהשגתו היא גם לאחר תקנת הגאונים לגבות ממטלטלין, מ"מ הכתובה נקראת ש"ק מכיון שבתביעתה יש קרקעות.

הצ"צ⁴ מביא קושיית הלח"מ על הה"מ, וכותב שזוהי "קושיא עצומה". ומוסיף עוד לחזק הקושיא ולדחות שאין תקנת הגאונים לגבות ממטלטלין מבטלת הדין שאין נשבעים על שיעבוד קרקעות.

ה.

ולבאר דברי המגיד משנה מביא משטמ"ק את דברי הרמב"ן⁵ שלעולם אין נשבעין שבועת התורה בכתובה אפי' במקום שהבעל נאמן לומר פרעתי, מכיון שמדינא דגמרא אין גובים כתובה אלא ממקרקעי, כדמוכח מכ"מ⁶, לכן בשום ענין אין שבועה בכתובה. ולאח"ז מביא הרמב"ן דברי הרמב"ם שפסק דנשבעין וביאר דהוא פסק כהרי"ף שאם האשה תפסה מטלטלין אין מוציאין מידה, והיינו שיש לתביעת הכתובה איזה שייכות למטלטלין ולכן כאשר הבעל מודה במקצת חייב שבועת התורה.

ועפ"ז מבאר הצ"צ מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דהראב"ד סובר שאין לתביעת כתובה שום שייכות למטלטלין וא"כ אין נשבעין בשום ענין, ואילו דעת הרמב"ם והרי"ף היא דבמקום שהבעל יכול לומר פרעתי

4. בחי' על הש"ס כאן.

5. יש להעיר שלפני הצ"צ לכאורה לא הי' חי הרמב"ן אלא רק שטמ"ק ואעפ"כ כאשר מביא דברי השטמ"ק כותב אח"כ "ונראה שהוא לשון הרמב"ן ז"ל".

6. נדרים סה, ב, וקידושין סה, ב.

דהיינו במקום שכותבין כתובה ונאבדה שאז כל כח האשה בתביעתה הוא מהודאת הבעל שיש לה כתובה, ועוד שזהו לאחר תקנת הגאונים שכתובה נגבית גם ממטלטלין, בצירוף ב' דברים אלו יש בכפירת הבעל דין מודה במקצת וממילא חייב שבועה.

דבכה"ג הר"ז כדין המובא בשו"ע בתובע את חבירו על חוב והלה מודה שהי' שטר ונאבד, אבל מודה רק במקצת, שאז חייב שבועה, דכיון שכל השטר הוא ע"פ הודאתו אין חוב זה גובה מנכסים משועבדים. וכמו"כ בעניננו, דכשמודה בכתובה בכה"ג כשנאמן לטעון פרעתי אין הכתובה גובה אלא מקרקעות בני חורין ולא ממשועבדים, ובכה"ג לא אמרינן אין נשבעים על הקרקעות, כיון שיש כאן גם במטלטלין.

ובנדון קושיית המ"מ דכאשר אינו יכול לכפור ולומר פרעתי והו"ל כהילך דוחה הצ"צ דבריו ע"פ מ"ש התומים⁷ דאין דין 'הילך' אלא כאשר יש ש"ק, כי אם יש חוב שאין יכול לכפור בו אבל אין בו שעבוד קרקעות אין נחשב כהילך, ודוקא כשיש שעבוד קרקעות אז נחשב כהילך. וכיון שכן הרי נמצא שאין "הילך" פטור בפני עצמו משבועה, וכל מה שצריך לדון הוא אם יש כאן הפטור דש"ק או לא. עכת"ד.

ו.

והנה בלימוד הצ"צ בשטחיות א"מ דבריו, דהלא בתחילה כתב: "ואפשר כוונת הה"מ", ומשמע לכאורה שבא לבאר דברי הרב המגיד ולתרץ קושיית הלח"מ והמל"מ על המ"מ. אבל לפועל מקשה ומפריך כל חלק בדבריו, שדוחה לכאורה התירוץ שלו על השגת הראב"ד, ומקבל דברי המשנה למלך שכביכול הה"מ "לא הבין" את ההשגה, וגם הקושיא שמקשה הה"מ מזה שמודה בדבריו שא"י לכפור בו ג"כ אינו קושיא.

7. סי' פח ס"ק יט.

אלא שלמסקנה אומר הצ"צ בדיוק כמו הה"מ, שהשבועה שייכה דווקא בכח"ג שהיתה כתובה ונאבדה שיכול לטעון פרעתי, ודוקא לאחרי תקנת הגאונים. א"כ צריך ביאור מה נקודת דבריו של הצ"צ, ומה ההבנה שהוסיף ב"כוונת" הרב המגיד, וכיצד ע"פ הבנה זו סרו ב' קושיות הצ"צ עליו?

ז.

ויוכן בהקדים הסברא במ"ש הצ"צ שכאשר הבעל נאמן לומר פרעתי ובצירוף תקנת הגאונים לגבות הכתובה ממטלטלין יש כאן מודה במקצת:

דהנה החילוק בין מקום שיכול לכפור ולומר 'פרעתי' למקום שא"י הוא האם יש שיעבוד נכסי הבעל לכתובת האשה או אין שיעבוד, דהפירוש ב"שיעבוד קרקעות" הוא שהקרקעות בכל מקום שהם עומדים מוכנים להיגבות בשביל כתובת האשה, עד שאין לבעל רשות עליהם, וא"כ הרי הכתובה כאילו היא כבר גבוי' ועומדת ברשות האשה, ואין זה אלא מחוסר מעשה לקחת אותם מהבעל או מלקוחותיו. ולכן כאשר האשה באה ותובעת כתובתה ה"ז כאילו דורשת מהבעל שיוציא מרשותו את הקרקעות (בשווי הכתובה) שכבר שייכים לה.

והנה בכדי שיהי' שייך לומר "אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות" צ"ל לפחות א' מב' תנאים, או שיהי' תביעה שאין בה חלק ממטלטלין כלל, שאז ודאי אין שייך שבועה, וכ"ה דעת הרמב"ן והראב"ד בכתובה. או אפי' אם יהי' חלק ממטלטלין ג"כ (כמו אחר תקנת הגאונים) אבל חלק הקרקע הוא באופן שגובה אפי' ממשועבדים, שאז נחשב כמו שהוא כבר גבוי, ואזי עיקר התביעה על הקרקע ולא על המטלטלין.

אבל בצירוף ב' הדברים, שיש גם חלק המטלטלין והקרקע ג"כ אינו ממשועבדים א"כ אין זו תביעת קרקע אלא תביעת ממון בעלמא, אלא שיכול לשלם מאיזה נכסים שירצה קרקע או מטלטלין. ובכח"ג נשבעים. ולכן במקום שהיתה כתובה ונאבדה, שהבעל יכול לכפור ולומר

'פרעתי' ואין כאן שיעבוד קרקעות, ולאחר תקנת הגאונים שהכתובה נגבית מן המטלטלין – אין תביעת האשה על קרקעות אלא על שווי כתובה מנכסים כל שהם. וא"כ במקום כזה אין כאן ש"ק כלל ושייך כאן שבועת מודה במקצת.

ובסגנון אחר: כאשר אין הבעל יכול לכפור הרי גם לאחר תקנת הגאונים כאשר משלם לה מן המטלטלין ה"ז כאילו "פודה" את קרקעותיו ע"י המטלטלין, ונמצא עיקר תביעתה על הקרקע ואין נשבעין, אבל כאשר יכול לכפור ולמרות זאת מודה דליכא שעבוד הרי אין בתביעתה חלק של קרקעות בדוקא.

מהבנה זו גופא מובן ג"כ הסברא שאין בהודאה על דבר שא"י לכפור בו דין "הילך", כנ"ל. שכן הילך פירושו שהוא כבר משלם את חלק ההודאה ונשאר רק חלק הכפירה ונמצא כופר הכל, אבל כשמודה בדבר שא"י לכפור בו ללא שעבוד אינו נחשב שכבר שילם, אלא עדיין מיחשב הודאה, וכמ"ש התומים (שמביא הצ"צ) שהרבה יש בידם שטרות ואינם מצליחים לגבות. משא"כ כאשר יש שעבוד קרקעות מיחשב שפיר כ"הילך" עפמשנ"ת, שהשעבוד משמעותו שכאילו החוב כבר גבוי ואינו אלא מחוסר מעשה.

"ולא חשבינן ליה כמודה מקצת משום דהוה ליה כהודאת שיעבוד קרקעות דכתובה שיעבוד קרקע היא. ואפילו לבתר דתקינן דכתובה גובה ממטלטלי, לפי שאינו יכול לומר פרעתי כרבי יוחנן דאמר הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, הלכך האי מנה דמודה ביה הוה ליה הילך כיון דאין לו טענה ליפטר הימנו, ואאידיך מנה הוה ליה כופר הכל ופטור משבועה".

ח.

ועפ"ז יובן שמה"נ הצ"צ מבאר כוונת המ"מ. דבלימוד המ"מ בפשטות ישנם ב' טעמים מדוע נשבעין על קרקעות: א' מטעם הראב"ד דאין נשבעין על כפירת ש"ק, וב' שגם לאחר תקנת הגאונים מ"מ הו"ל

כ'הילך'. ועל טעם הא' יאמר הרמב"ם שזהו לאחר תקנת הגאונים, ועל טעם הב' יאמר שאה"נ זהו במקום שיכול לכפור. וע"ז הק' הלח"מ ומל"מ שמשמע מכ"מ בש"ם (וכ"ה ע"פ סברא כנ"ל אות ב') שכאשר יש ש"ק אף אם יש גם מטלטלין אין נשבעין.

אמנם לאחר ביאור הצ"צ מובן דאינם ב' טעמים אלא טעם א', דהיינו שבמקום שיכול לכפור וזהו לאחר תקנת הגאונים וא"כ אין כאן שיעבוד כלל, ורק התביעה היא על נכסים בשווי כתובתה, במקום זה נשבעין שבועת התורה⁸.

ועד"ז יש לפרש ג"כ לשון הרא"ש הנ"ל, שבתחלה כתב "ולא חשבינן לי' כמודה מקצת משום דהוה לי' כהודאת שיעבוד קרקעות דכתובה שיעבוד קרקע היא", ומה שכתב מיד בסמוך "ואפילו לבתר דתקינן דכתובה גובה ממטלטלי", אין הכוונה שתקנת הגאונים בילטה בפטור דש"ק, ומביא טעם אחר, אלא כוונתו שגם לבתר דתקינן עדיין אין נשבעים מטעם דחשיב שיעבוד קרקעות, כיון שהודה בדבר שא"י לכפור בו א"כ עדיין הקרקעות משועבדים והו"ל כהילך.

* * *

8. אלא שפי' זה קצת דחוק בל' המ"מ.

על איזה משנה ר"י מודה

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקין טז, א: "מי סברת רבי יהושע אהאי פירקין קאי, אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי, אהייא אילימא אהא . . . ראזה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פלוני וכהן הוא, ר"ג ור"א אומרים נאמנת ור"י אומר לא מפ"י אנו חייך, התם מאי מיגו איכא, הניחא לזעירי דאמר מאי מדברת נסתרה, מיגו דאי בעי' אמרה לא נבעלתי וקאמרה נבעלתי מהימנא, אלא לרב אסי דאמר מאי מדברת נבעלת מאי מיגו איכא".

והיינו דלפנ"ז הי' מ"ד שר"י מודה לר"ג שאמר דבריו ברישא (אף שאין כת' שמו של ר"ג עד שאפשר להבין כהמקשן בתחילת הגמ' שת"ק חולק על ר"ג) וצה להביא עפ"ז ראי' לדבריו שת"ק הוא ר"ג, ודוחה הגמ' ההוכחה דהודאת ר"י היא בכלל בנוגע לדין מיגו עליו חלקו ר"ג ור"י בפ"ק, וכעת הגמ' מחפשת היכן בפ"ק חלקו בנוגע לדין מיגו, ורצתה הגמ' לומר שזוהי מח' בנוגע לאשה שטענה שהאיש שהייתה "מדברת עמו" הוא כשר דר"ג סובר שנאמנת ואילו ר"י אינו מאמינה, ודוחה הגמ' דזה א"ש רק לדעת זעירי אמנם לדעת ר"א אא"ל שיש פה מיגו ולכן ממשיכה הגמ' לחפש דין אחר שבו יחלקו בדין מיגו גם לדעת ר"א.

והקשו הראשונים: "וא"ת ומאי קושיא דר"א הא איתותב וכדאי' לעיל"¹ והיינו דבפ"ק דחו דעתו של ר"א וא"כ מדוע א"א להסתפק בכך שמצאו מיגו לדעת זעירי שהלכה כמוהו? (עיי' ברא"ה ר"ן ורא"ש בסוגיין מה שתירצו).

1. לשון הר"ן.

ב.

ואולי יש להוסיף תירוץ בהקדים קושי' הפנ"י על המשך הגמ', דהדין הבא שהביאה הגמ' הוא: "היא אומרת מוכת עין אני והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את ר"ג ור"א אומרים נאמנת ור"י אומר לא מפני' אנו חיינן התם מאי מיגו איכא בשלמא לר"א דאמר במנה ולא כלום מיגו דאי בעיא אמרה מוכת עין אני תחתך ואית לה מאתים וקאמרה מעיקרא דלית לה אלא מנה מהימנא אלא לר' יוחנן דאמר במאתים ומנה מאי מיגו איכא".

והיינו דגם הדין הבא, לא לכל דיעות האמוראים יש שם מיגו, דלדעת ר"י אין מיגו, ולכן הגמ' ממשיכה לחפש דין אחר.

והקשה הפנ"י: "ויש לדקדק מאי קושי' דלמא ר"י סבר כזעירי מדברת היינו נסתרה דהכי קי"ל וא"כ מיגו אהתם קאי" והיינו דל"ל לגמ' לתור אחר מיגו אחר לדעת ר"י והלא מן-הסתם סובר כזעירי שהל' כמוהו וא"כ הלא לזעירי כבר מצאנו מיגו?

ותי' : "ויש ליישב דניחא לתלמודא לאוקמי דמיגו קאי אההיא דמשארסתני נאנסתי דמיירי לענין ממון" והיינו דאף שאה"נ הגמ' לא הייתה צריכה להמשיך לחפש מיגו כי מסתמא ר"י סובר כזעירי, מ"מ העדיפה הגמ' לומר שהמיגו הוא דווקא בדין 'משארסתני נאנסתי' דהתם המיגו על דיני ממון כבמשנתינו² משא"כ בדברי זעירי המיגו בנוגע לדיני איסורים.

ועפ"ז לכאורה יש ליישב קושי' הראשונים הנ"ל, דאף שאכן ר"א איתותב מ"מ אי"ז ראי' טובה אפי' לזעירי מפני שהמיגו שם הוא בדיני או"ה משא"כ המיגו בדין משארסתני נאנסתי הוא מיגו בשביל נאמנות על ממון.

וא"כ כוונת הגמ' במ"ש "הניחא לזעירי . . . אלא לר"א" אינו דלדעת זעירי 'באנו אל המנוחה ואל הנחלה' ומצאנו מחלוקת בין ר"ג ור"י בדין מיגו, אלא כוונת הגמ' היא דאף שלזעירי מצאנו מיגו מ"מ היות

2. ועיין בפיה"מ להרמב"ם ורע"ב כאן דלר"י (שעל דעתו הדיון) זוהי נפק"מ להל'.

ובין כה לר"א אי"ז מיגו עדיף גם לזעירי לחפש מיגו אחר משום שאי"ז מיגו באותם הדינים כמו שמשנתינו.

ועפ"ז נמצא דהדין האחרון שהובא בגמ' הוא לכו"ע ולא רק לר"י אליבא דר"א, דיש הו"א לומר שזעירי ילמד את המיגו מדין 'ראוה מדברת' ור"א מדין 'מוכת עץ' מפני שיש עדיפות ללמוד ממש' שיותר סמוכה למשנתינו³, אמנם ע"פ הנ"ל לכאורה יותר נ"ל שגם הם ילמדו זאת מדין 'משארסתני נאנסתי' משום שדווקא בו יש מיגו בדיני ממונות.

* * *

3. ועיין בשיטמ"ק דמטעם זה המשניות מופיעות בגמ' בסדר הפוך.

בי' מח' ב"ש וב"ה ב"כלה נאה וחסודה"

הת' משה שיחי' גליק

תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקין סוף טז, ב: "כיצד מרקדין (מה אומרים – רש"י) לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה – רש"י) ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה (חוט של חסד משוך עלי' – רש"י) א"ל ב"ש לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרי' לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק¹ אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות (לעשות לאיש ואיש כרצונו – רש"י)".

אך הנה צריך להבין השקו"ט שבזה בין בית הלל לבית שמאי, מכיוון שלכאורה כוונת ב"ה מלכתחילה ב"כלה נאה וחסודה" היא בעיני הבעל דווקא ולא שהיא נאה באמת, שהרי לא נחשדו ב"ה ח"ו על דבר שאינו אמיתי כלל היות וזהו גם הפשט ב"חסודה" שהיא נושאת חן בעיניו, וכפי' רש"י "חוט של חסד משוך עלי'" והיינו נשיאת חן.

ובפרט ע"פ ביאור המהרש"א² מודגש זה יותר וזלח"ק: "ובה"א שיש לפרש מעלתה שהיא נושאת חן דהיינו כלה נאה וחסודה. . . והשיבו ב"ה מי שלקח מקח רע כו' אי אתה אומר ישבחנו בעיניו ר"ל דאין זה שקר כיון שבעיניו המקח טוב ה"נ כלה נאה וחסודה בעיניו היא דאל"כ ודאי לא היה נושאה".

וכן בתשובת ב"ש אליהם – "והתורה אמרה מדבר שקר תרחק" – ברור הדבר אשר לא חשדום על שקר כפשוטו (ועפ"ז גם יומתק מה שמעתיקה הגמ' ל' הפסוק "מדבר שקר תרחק" שלא כדרך הרגיל, וע"פ

1. שמות כג, ז.

2. ד"ה כיצד מרקדין על דף טז, ב.

הנ"ל יובן שההדגשה היא על המילה "תרחק", היינו שלמרות שאי"ז שקר ממש ח"ו שהרי נאה בעיניו, עדיין אין זו הרחקה משקר שהרי בפ"ע אינה נאה), אלא רק שישמע לבעל שנאה וחסודה כמשמעו ממש כשכוונתם הייתה לשבחנה אך ורק בעיניו (כפי שזו האמת), והיינו לכאורה משמע מהנ"ל כי ב"ה מעדיפים לשבח אותה על חשבון ובלא התחשבות באמת לאמיתה.

ועפ"ז אינו מובן מה מוסיפים אח"כ ב"ה בתשובתם לב"ש "מי שלקח מקח רע מן השוק כו'", ובהביאם דוגמא מהמקח וממכר בשוק ש"ישבחנו בעיניו", והרי לכאורה זהו כבר מה שאמרו מלכתחילה, שמעדיפים לדבר על מה שהיא נאה בעיניו ולשבחה ע"ז מצד אהבת ישראל, וב"ש העדיפו את האמת המוחלטת, ומה התווסף בחידוש כעת בתשובת ב"ה לב"ש?

ב.

ואוי"ל בדא"פ בביאור תשובת ב"ה שכוונתם לומר, כי אתם (ב"ש) חשבתם שיש כאן שתי צדדים:

הא' (מציאות הכלה בעיניו והב') מציאות הכלה בפני עצמה, ועפ"ז גם סברתם כי מעדיפים אנו את מעלותי בעיניו (מפני אהבת ישראל ודרכי שלום) ע"פ האמת כפי שהיא,

אך בכוונתנו לומר כי אין כאן שתי גדרים שווים והעדפנו את גדר הא' על פני גדר הב' מצד אהבת ישראל, אלא שהגדר העיקרי שמשנה לנו הוא מעלות הכלה בעיני בעלה ולכן זה מכוון גם לאמת ומתקיים כאן "מדבר שקר תרחק".

ועפ"ז יומתק גם למה דווקא "מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", שלכאורה מה התחדש דווקא כאן בהכרת עניין זה? אלא שדווקא מכאן אנו יודעים את דעת ב"ה שהמציאות העיקרית הנוגעת זה ה"בעיניו" של הזולת.

ג.

ויש להוסיף בזה דמאי קמ"ל ב"ה בדוגמה דמקח וממכר על הדוגמה מהמציאת חן דכלה דבי' עסקינן. אלא שי"ל שבזה בא להשמיענו רבותא שמילא בכלה שאינה עומדת לימכר בשוק הו"א כי דווקא בה עיקר מעלתה והנפק"מ העיקרית זה מעלותי' בעיניו, אבל היות ובמקח וממכר יש לו ערך בפני עצמו הי' מסתבר לומר שערכו בפני עצמו לא יוגרע בפני הערכת הקונה אותו, שהרי יש לו מחיר בשוק כפשוטו.

וע"ז קמ"ל ב"ה שאפי' מקח וממכר מכיוון שקנהו הקונה וכעת החפץ ברשותו ובעלותו, גם פה מה שמשנה זה חשיבותו בפני הבעלים וכלל לא נוגע ערכו בפני עצמו, וכ"ש וק"ו בכלה נאה וחסודה שערכה בפני עצמה הרי זה אך ורק כלפי שמיא.

* * *

רבה דעמי, מדברנא דאומתי

א' התמימים

והנה הצורך דתוס' לציין כאן שרש"י לשיטתו בגדר איסור לאו' לא תתחתן' ביאר על כן בשיטמ"ק: "והי' איפשר לפרש דה"ק דאע"ג דגרי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן, דבכל מקום הרי הם גרים ואית להו חתנות והיינו כדאסיק אבל אי אפשר לפרש כן דלפי מאי דפריש בנתינה לא אזיל אלא כשיטת מאי דעסיק אדעתי' דרבא מעיקרא והלכך ע"כ דה"ק דמשום דהוו גירי אריות והוו להו ע"ג הלכך ישנן בלאו דלא תתחתן",

איתא בפרקין יז, א: "ר' אבהו כי הוה אתי ממתיתבא לבי קיסר נפקן אמהתא דבי קיסר לאפי' ומשרן לי' הכי רבא דעמי' ומדברנא דאומתי' בוצינא דנהורא בריך מתייד לשלם". רש"י על הגמרא: **רבא דעמי' נשיא בעמו: מדברנא. מנהיג:**

ולכאורה יש לדייק בכפילות הלשון "רבא דעמי' ומדברנא דאומתי'" ולבאר מה מתחדש מקילום האחד על השני, ועוד צע"ק שינוי הל' מהגמרא לרש"י, דבגמ' כתיב רבא דעמי' וברש"י פי' נשיא בעמו.

ואוי"ל הביאור בזה ש"רבא דעמי'" הכוונה למעלותיו בפני עצמו שהם גדולות ונעלות יותר מכל העם – 'נשיא' שמרום ומנושא – משא"כ הל' "מדברנא דאומתי'" מדבר על יחס הנהגתו את העם. וכמו שפי' רש"י מדברנא – מנהיג.

ובזה יומתק שינוי רש"י נשיא בעמו, להסביר שאין כוונת הדברים בעניין הנהגתו על העם אלא על מעלותיו האישיות בין בני עמו.

* * *

תוקף המיגו דאי בעי שתיק

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן
תלמיד בישיבה

א.

איתא בפירקין יח, ב: "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים", והק' בתוס'¹: "וא"ת ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסו"ע דהא לקמן אמרי' תרי ותרי נינהו".

וביאר המהרש"א בתוס' זה שאין הכוונה בקושית התוס' שלא יהיו נאמנים לגמרי ונגבה בשטר זה כבשטרא מעליא, אלא כוונתו דאמאי נאמנים עד כדי שקרעיןן לשטרא אפומייהו, דלכאורה כיון דתרי ותרי נינהו לא הי' לנו לקרוע השטר אלא פשוט לא לגבות בו.

ותי' התוס': "וי"ל כיון דהצריכו חכמים קיום הכא ל"ח כלל קיום מה שאומרים כת"י הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו", והיינו דכיון שללא קיום אין השטר נחשב לכלום א"כ לפני עדותם אין שום עדות לשטר, ולכן נאמנים בטענת אנוסים או קטנים לקרוע השטר מיגו דאיבעי שתקו.

והנה לכאז' קשה ביאור התוס', דהלא אם היו שותקים לא היינו קורעים השטר אלא פשוט לא מגבינן ב', וא"כ כיצד אפשר מכא איבעי שתקו להאמינם עד כדי לקרוע השטר בטענת אנוסים או קטנים?

ב.

ואוי"ל הביאור בזה: דהנה אף שאה"נ מצד מה שהיו משיגים הפיסול השטר אין הטענות שקולות שהרי בטענת אנוסים או קטנים (אם מאמינים להם) קורעים השטר ואם היו שותקים ולא מעדים כלום פשוט לא היו גובים בשטר, וא"כ טענת אנוסים או קטנים עדיפא, אמנם יש

1. ד"ה הרי אלו נאמנים.

עוד צד שמחמתו איבעי שתיק עדיף, וכמו שרואים בתוס' הבא² שמיגו דאיבעי שתיק אמרי' אפי' בתרי, והיינו שמצד העדים השתיקה עדיפה, משום שכאשר באים וטוענים משהו אפשר שיוכחשו טענותי, והם צריכים לעבור הקירה ודרישה, משא"כ כאשר לא יעשו שום פעולה אף פעם לא יוכחשו טענותי מכיון שלא יהי' על מה לדון³.

וא"כ נמצא דבכ"א מהטענות יש עדיפות ומעלה: בקטנים ואנוסים אם יהיו נאמנים ישיגו נאמנות כ"כ גדולה עד כדי קריעת השטר, ובשתיקה המעלה שאין שום סיכוי שיקוים השטר ותוכחש כוונתם (שהרי מדובר שאין כת"י יוצא ממקום אחר ואין עדים אחרים שזה כת"י). ולכן הטענות שקולות ואפ"ל מיגו ע"ז.

* * *

2. ד"ה אין נאמנים.

3. וכמאמר העולם שהיחיד שלא טועה אף פעם זה מי שלא עושה כלום.

בדברי רבינו הצ"צ בדין 'אין אדם מ"ע רשע'

א' התמימים

א.

בפירקין דף יח, ב מביאים דברי רמי בר חמא כמסקנה (ל"ב¹) אמורים על ריש משנתינו – "העדים (שאין כתב ידם יוצא ממק"א) שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים" [אומר רמב"ח]: "לא שנו אלא שאמרו אנוסיו היינו מחמת נפשות אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון אין נאמנין מ"ט אין אדם משים עצמו רשע (אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות – רש"י)".

מקשה על כך הצ"צ²: "ויש להבין דהא הטעם דאין אדם משים עצמו רשע הוא דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות כדפרש"י כאן . . וא"כ זהו דוקא שאינו נאמן לסמוך על דבריו לבד כמו שמאמינים לשאר עד. אבל הכא דל נאמנותו מהכא הרי יש לו מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כיון שאין כת"י יוצא ממקום אחר. והיכא דאיכא מיגו מהני אפילו בטענה שאין נאמו עלי' שהרי זהו פעולת המיגו. ומדוע יגרע עניין זה דמשים עצמו רשע משאר טענה גרוע שאין נאמנין עלי'. כמו לומר פרעתיך נגד שטר. ואעפ"כ כשיש מיגו כגון שאין השטר מקויים קיי"ל דנאמן לומר פרוע אף שמודה בשטר שכתבו. א"כ ה"נ יהי' נאמן להשים עצמו רשע אף שקרוב הוא אצל עצמו ואינו נאמן מדין עדות יהי' נאמן מדין מיגו מעליא דהפה שאסר בו".

ומתריץ: "דענין משים עצמו רשע טענה גרועה היא יותר מדי דאפילו במקום מיגו לא מהני. משא"כ טענת פרוע אע"ג דאינו נאמן בלא מיגו לומר פרוע מ"מ עדיפא מטענה הנ"ל משום דלפרעון הוא עומד"³.

1. ראה רמב"ן שם.

2. ד"ה הרי אלו נאמנין.

3. וכמבואר בש"ע סי' פ"ב סעיף י"ד.

ב.

ולכאורה צ"ב מה נשתנה בין סברת הקושיא להתירוץ, דלכאורה גם בשאלה ידענו שמשים עצמו רשע היא טענה בעייתית וגם למסקנא אנו יודעים שמיגו מחזק טענה חלשה מצ"ע, וצ"ל כנ"ל מהי הסברה שהתחדשה בתשובת הצ"צ.

הנה יש להקדים שאת עניין 'אין אדם משים עצמו רשע' ניתן להבין בשתי אופנים:

(א) כפי' רש"י מצד הקורבא שלא יכול להעיד ע"ע בין לזכות בין לחובה, שלפי הבנה זו אין כל בעי' בתוכן הטענה רק שמנועים מלהיות עדים שהרי אין אדם מעיד על עצמו⁴.

(ב), אשר עצם תוכן הטענה אינו מתקבל דאין מסתבר שיעיד האדם על עצמו לחובה ונהי' חשוד שיש לו כוונות זרות בכך שהרי אין אדם משים עצמו רשע, וזה בטענתו כן משים.

ועפ"ז אוי"ל שהסברה בשאלת הצ"צ היא כאופן הא', וכפי שמצטט במפורש: "כדפרש"י . . . זהו דוקא שאינו נאמן לסמוך על דבריו לבד כמו שמאמינים לשאר עד", ומכיון שאין חסרון בעצם הטענה אלא שלא יכולה להתקבל כעדות מצד הקורבא, אשר ע"כ מתעוררת השאלה שיהיו נאמנים מצד אחר, ע"י נאמנות המיגו.

אמנם למסקנא נתווסף כאן ש'אין אדם משים עצמו רשע' הוא גם מצד החסרון בעצם הטענה שהוי טענה גרועה ואינה מתקבלת מצד עצמה, ולכן לא יועיל גם מיגו שיכול רק לחזק טענה חלשה מצ"ע אך לא להפוך טענה גרועה ושאינה מתקבלת והגיונית לטענה מתקבלת, וק"ל.

* * *

4. וראה שאומרים כי דין זה גזירת הכתוב הוא.

בענין חזקה נגד עדים

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל

תלמיד בישיבה

א.

איתא בפרקין יח, ב: העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסו"ע היינו . . אם יש עדים שהוא כת"י או שהי' כת"י יוצא ממקום אחר אינן נאמנים.

ובגמ': אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון.

והטעם כמ"ש ברש"י: דלאו כל כמיניהו לשווי נפשיהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר.

והנה בתוס' ביאר גם הטעם מדוע גם בקטנים ופסו"ע אינם נאמנים (אף שאינם מרשיעים עצ' לכאורה), שזהו משום החזקות דר"ל¹, והם: א) שהמלווה כאשר מלווה מכספו ידאג שבשטר יחתמו עדים כשרים ולא פסולים, ב) כל מעשה השטר בגדול.

והק' האחרונים: דהרי פשוט שעדים טובים גוברים על חזקה שהיא רק הסתברות בשונה מעדים שיש לזה דין וודאי? ונשארים בצ"ע על התוס'.

ב.

והנה לכאורה צ"ב, שהרי בד' טז, ב מצינו שהסתברות תגבור על עדים, דהגמ' רצתה לומר דכל הנשאת בתולה יש לה קול וכיון שלאשה זו הטוענת שבתולה נשאת אין קול א"כ איתרע לה רובא דהנשאות בתולות, והגמ' הק' ע"ז דאם כל הנשאת בתולה יש לה קול הנך סהדי

1. עיי' תוד"ה קטנים כדרשב"ל שבסוף העמ'.

שקרי נינהו, הרי חזינן להדיא דהחזקה שכל הנשאת בתולה יש לה קול גוברת על העדים וגורמת שלא נקבל עדותם?

ולכאורה הביאור בזה הוא דבחזקות גופא יש חילוקים, ובל' הרשב"א בדף יח: 'לא כל החזקות שוות'.

וא"כ אפ"ל דבדף טז החזקה היא כעין אנן סהדי והיינו שברור לנו שהמציאות היא כך², ולפ"ז כאשר יבואו עדים ויאמרו לנו באו"א לא נקבל עדותם, ובמקרה עליו הגמ' דיברה לא הגיוני בשו"א לומר שהייתה בתולה שנשאת ולא הי' לה קול. משא"כ הכא החזקות דר"ל הם הסתברות בעלמא והיינו שנ"ל שכיון שהלווה ידאג שהחתימות בשטר יהיו כדבעי אמנם אי"ז הסתברות כ"כ חזקה עד כדי שכיבואו עדים ויעידו משהו אחר לא נאמין להם.

וא"כ אין לדמות את החזקה שבכ"מ לחזקה שהגמ' ר"ל בד' טז, ואכן צ"ע בתוס' כיצד מבאר שאי נאמנות העדים לומר קטנים או אנוסים הוא מחמת חזקות.

* * *

2. וכעין ראיית עין השכל שנחשבת התאמתות חזקה מאד.

ה'טעמא אחרינא' בתוד"ה קטנים נמי כדרשב"ל

א' התמימים

א.

תוס'¹ בפרקין סוף יח, ב מיירי בהסברת דברי ר"מ – שלא מאמין לעדים הפוסלים את השטר (קטנים היינו פסולי עדות היינו) אף שהם אלה שמקיימים אותו ואוסרים הלזה – בכך שעצם נאמנותם על מציאות ההלוואה מכריחה אותנו לא להאמין שהיו קטנים ופס"ע שהרי "פסולי עדות מלוה גופי' מעיקרא מידק דייק ומחתם קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול", התוס' מצטט את המקור המיוחד – רשב"ל, וכותב: "ה"מ למימר וקטנים נמי משום דמלוה גופי' מידק דייק אלא דניחא לי' למנקט בכל חד טעמא אחרינא".

ב.

ובביאור ה'טעמא אחרינא' דלכאורה היינו חזק וכפי שאכן לומד רש"י בחזקה דר"ל שהיא מצד שההקונה בשטר לא יחתים קטנים מכיון שהוא מידק דייק על כך וא"כ הוי טעם א' כבפס"ע וכן בתי' הב' דתוס' שמפרש שזהו טעם א' וא"כ צ"ל מהו הפי' בתי' הא' דתוס' שזהו טעמא אחרינא וי"ל בפשטות החילוק שלטעם שמלווה מידק דייק היינו שמדייק מפני שהוא נוגע בדבר כדי לא להפסיד את כספו, משא"כ החזקה דר"ל היא שכל הצדדים בדבר, בין אם הו' אהמלווה או הלווה ואפי' העדים לא יטלו חלק שטר שא' הצדדים בו הוא קטן משום דהוי חוכא ואיטלולא ולא מצד הפסד ממון וכיו"ב, וכפי 'זה נראה יותר לכאורה פשטות דברי ר"ל שמיירי בעדים 'חזקה שאין העדים חותמין

1. ד"ה קטנים נמי כדרשב"ל.

על השטר אא"כ נעשה בגדול' והם הרי לא מפסידים ממון עי"ז שהם
רק העדים. וק"ל.

* * *

שאלת שמואל מרב

הת' איתמר שיחי' וולף

תלמיד בישיבה

א.

כתובות דף כב, א: "האשה שאמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנוי אני . . אם נתנה אמתלא (משל וטעם למה אמרה תחילה מקושת אני – רש"י) לדברי' נאמנת . . בעא מיני' שמואל מרב אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני מהוא"ל אף בזו אם נתנה אמתלא לדברי' נאמנת תנא מיני' ארבעים זימנין ואפ"ה לא עבד שמואל עובדא בנפשי'".

בבי' שאלת שמואל כתב התוס'¹: "פי' מועיל אמתלא או לא אבל אין לפרש מהו אם צריכה אמתלא או לא מדקאמר אף בזו אם נתנה כו'".

ובתוס' שלאחריו מביא המעשה במלואו מהירושלמי²: "שמואל בעא לאזדקוקי לאתתי' אמרה לי' טמאה אני ולמחר אמרה טהורה אני אמר לה אתמול טמאה יומא דין טהורה אמרה לי' אתמול לא הוות בי חילא כי ההיא שעתא אתא שאל לרב אמר לי' אם נתנה אמתלא לדברי' נאמנת".

ב.

ולפום ריהטא נראה כי בא לחזק דבריו הראשונים בכך שמוכח משם כי השאלה באה בהמשך לאמתלא קיימת רק רצה לברר אם הדבר יועיל, אבל כתב המאירי³: "סיבת מניעתו (של שמואל מלעשות מעשה בפועל) מצד שהאמתלא היתה חלושה בעיניו שאין האשה נמנעת

1. ריש עמוד ב'.

2. כתובות פ"ב ה"ה.

3. בסוף דבריו על ע"א.

מלומר לבעלה לית אנא בחיילי והוה לי' למימר הכי מעיקרא אבל
באמתלא חזקא לא הי' נמנע",

והיינו לכאורה שבסיפור המובא בתוס' לגבי שמואל לא הייתה אמתלא
ולפ"ז שאלת שמואל היא האם צריכים טעם לדברים הראשונים אם
לאו שע"ז ענה לו רב כן, ואולי כוונת המאירי שאמנם האמתלא ישנה
אך סוף דבר לא עבד עובדא מצד עניין אחר שלא מועיל הסבר במקום
בעל ואשה, ועצ"ע.

* * *

בענין צריכותא

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן
תלמיד בישיבה

א.

בפרקין דף כח, ב: "ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן נאמן אדם לומר זה כת"י של אבא וזה כת"י של רבי וזה כת"י של אחי".

ובגמ': "צריכא דאי אשמעינן אביו משום דשכיח גבי' אבל רבו לא ואי אשמעינן רבו משום דאית לי' אימתי' דרבי' אבל אביו לא ואי אשמעינן הני תרתי אביו דשכיח גבי' ורבו דאית לי' אימתי' אבל אחיו דלית לי' לא הא ולא הא אימא לא קמ"ל".

והיינו דיש צריכותא בכל ג' הדוגמאות שנוקטת המשנה, דהצריכותא באביו היא שעל אף שאין לו יראה ממנו אעפ"כ נאמן, והצריכותא ברבו היא שנאמן על אף שאינו מקורב ומצוי אצלו, והצריכותא באחיו היא שנאמן למרות שאין לו ב' מעלות אלו.

והנה צ"ל, דא"כ לישמעין רק אחיו שאין לו אף א' מב' מעלות אלו ואעפ"כ נאמן, ול"ל לישמעי' אביו ורבו?

ב.

ולכאורה הי' מקום לבאר כך: דהנה עדות ענינה שיש אדם אובייקטיבי לגמרי שעל ידו אנחנו יכולים לדעת את מה שקרה, ובמילא זה שאסור שהעד יהי' נוגע בדבר זה לא סתם פרט בדיני עדות אלא זה פוגם בכל ענין העדות שענינה הגדת מה שקרה בפועל אליבא דאמת ללא שום נגיעה וקירוב אל הדבר כלל, ועפ"ז על אף שקירוב ויראה מהאדם הם קשר אך הו"א שהם חיסרון לגבי מהות ענין העדות מכיון שיש כאן קשר ונגיעה אל הדבר.

וא"כ כאשר הקטן מעיד על כת"י של אביו או של רבו על אף שזה שיש לו קירוב אל האב ויראה מהרב זה קשר אליהם וממילא טעם

להאמינו, מ"מ עצם זה שמעורב פה רגש כלשהו א"כ יש בעדות חסרון, משא"כ באחיו על אף שגם אליו יש לו קשר אמנם בקשר לא מעורבים פה רגשות כהנ"ל באביו ורבו ולכן קשר זה הכי מועיל לעדות¹. ולפ"ז אם הי' כת' רק אחיו הו"א שזהו דווקא בו, משא"כ באביו ורבו.

ובסגנון אחר: היינו יכולים לחשוב שזה שבאחיו לית לי' לא הא ולא הא זה מעליותא ואילו זה ששכיח גבי' ואית לי' אימית' זה גריעותא.

ג.

אלא שכמובן בפשטות אין לתרץ כן, ראשית כל מפני שלכאורה הקשר עם אחיו הוא אותו הדבר כמו עם אביו שהרי לכאורה טעם הנאמנות על כת"י של אחיו הוא ג"כ מצד זה שגרים ביחד, ועוד והוא העיקר שזהו היפך פשט הגמ' שלית לי' לא הא ולא הא זה גריעותא ואילו אית לי' חד מינייהו זה מעליותא.

וא"כ לכאורה הביאור בזה בדא"פ הוא: דהנה ב' המעלות שבאביו ורבו אינן קשורות ותלויות זו בזו, והיינו שזה לא שבחד מינייהו איכא תרתי אלא שבאביו יש מעלה א' וברבו יש מעלה אחרת, וא"כ אילו הי' משמיענו התנא רק אחיו שאין בו אף א' מהמעלות עדיין זה לא מבאר גם את אביו וגם את רבו, והיינו דיש מקום לומר שגם באביו יהי' נאמן משום דשכיח גבי' אבל לא ברבו, ולאידיך יש מקום לומר שיהי' נאמן ברבו משום דאית לי' אימית' אבל לא באביו.

וא"כ ע"מ להשמיענו שאפי' כשאין אף א' מהמעלות ולאידיך כשיש רק א' מהמעלות יהי' נאמן צריך להשמיענו כל הג'.

* * *

1. וראה עד"ז במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא ה'תש"מ שהרכי מבאר שלמרות שבן (קירוב ואיחוד) ועבד (ריחוק וביטול) הם גילוי קשר עצמי לקב"ה אעפ"כ א"א שעל ידם יומשך העצמות מפני שבדקות דדקות עצם זה שיש פה הרגש של האדם אז זה כבר לא העצמות שמובדל מכל ענין ולכן הדבר היחיד שממשיך את העצמות זה קיום המצוות שבהם זה רק רצון העצמות בלבד, ועיין ג"כ עד"ז בפל"ד בתניא.

אלו נערות שיש להן קנס

הת' צבי דב הלוי שיחי' לויטנסקי

תלמיד בישיבה

כתובות דף כט, א: "אלו נערות שיש להן קנס . . . הבא על הגיורת ועל השבוי' ועל השפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים".

וצ"ל: דבתחילה הסדר הוא קודם כל גיורת אח"כ שבוי' ואח"כ שפחה, ואילו כאשר המשנה מדברת על ביטול מצבם זה היא משנה את הסדר וקודם מתייחסת לשבויה ואח"כ גיורת ואח"כ שפחה, דבשלמא אילו זה הי' מלמטלמ"ע שפיר אמנם מתחילה משבוי' וממשיכה בגיורת ומסיימת בשפחה?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

גיליון על הנ"ל

הת' מנחם מענדל שיחי' פלומון

תלמיד בישיבה

א.

בקובץ הקודם¹ שאל א' התמימים על המשנה דאלו נערות, מדוע כאשר המשנה מדברת על הגדר (הקודם) של הנערות הסדר הוא גיורת ואח"כ שבוי' ואח"כ שפחה, ואילו כאשר המשנה מדברת על הפעולה שהכשירה אותם (כאשר היו פחותות מבנות ג"ש) סדר המשנה משתנה דהיינו קודם כל שבוי' (האמצעית) ואח"כ גיורת (הראשונה) ואח"כ שפחה (שבזה הסדר אכן לא נשתנה). ונשאר בצ"ע.

1. ב.

ב.

ואוי"ל הביאור בזה²: דהנה המשנה כאן רוצה לבאר את כשרותם של הנערות.

ועפ"ז י"ל שהמשנה אומרת את זה בדרך של לא זו אף זו, והיינו דהגירות מסתמא שבדעת הורי' להתגייר³, וא"כ הם שומרים על בתם הקטנה, ולכן זה המקרה הכי פשוט שהיא כשירה, משא"כ השבוי' אלא שגם היא דעתה לשמור עצמה (שהרי אינה יודעת מי ומתי יפדו אותה) אלא שזה גרוע מגירות היות והיא ביד השבאים שיכולים לעשות לה ככל העולה ברוחם, ואח"כ המקרה הכי מחודש הוא בנוגע לשפחה נכרית שהרי היא בהפקירא ניהא לה אלא שע"כ היא נמצאת אצל יהודים וכאשר תצא לחפשי ה"ה יהודי' אבל היא מצ"ע לא מעוניינת בזה, וקמ"ל שאפ"ה היא כשירה.

אמנם אח"כ המשנה מדברת על הפעולה שהכשירה אותם (לפני ג"ש), ופה היות ואנחנו לא מדברים על גדרם אלא על פעולה שנעשתה ע"י בנ"א לכן הולכים לפי השכיחות של הדבר, דהיינו קודם כל שבוי' שהרי לשבאים אין שום ענין בה אלא רק הכסף שיקבלו עלי' ולכן הם מחפשים מי שייפדה אותה⁴ ולכן זה המקרה הכי מצוי, ואח"כ גירות שכפשוט שגם זה קיים אך לא באותה כמות אלא הרבה פחות, ואח"כ שפחה נכרית שזה הכי פחות מצוי שהרי אין לבעלי' שום ענין לשחרר אותה.

2. לכללות הנושא עיין ג"כ בדף לו.

3. כמו שידועים דברי החיד"א בנוגע למעם הלשון גר שנתגייר (ולא גוי שנתגייר) דהיינו מפני שכבר בהיותו גוי יש לו שייכות לישראל.

4. ראה לקמן דף לו.

ג.

אלא שק"ק לפרש כן שהרי הסברא במשנה פה היא שזה לא משנה
 מה הי' המצב הקודם שלהם אלא מה שנוגע שהם יצאו ממצב זה קודם
 ג"ש שאז בתולי' חוזרין, וא"כ אין נפק"מ עד כמה היא שומרת על
 עצמה כל עוד נתגיירה כשהיא קטנה.

ואפ"ל שהא גופא קמ"ל המשנה בזה שמשנה הסדר, לומר שאין שום
 חילוק ביניהם ואין סדר עדיפות.

אלא שזה דוחק לומר שכאשר המשנה מסבירה את הסברא בפ"י היא
 תכתוב זאת בצורה בלתי רגילה ע"מ להשמיענו זאת.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

* * *

בענין שבוי' שנתגיירה

הת' מנחם מענדל שיחי' פלומון
תלמיד בישיבה

א.

כתובות כט, א: "אלו נערות שיש להן קנס הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית הבא על הגיורת ועל השבוי' ועל השפחה שנפדו ושנתגיירו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד הבא על אחותו וכו' אף על פי שהו בהכרת אין בהן מיתת בי"ד".

והנה בפ' המשנה יש שינוי קטן בין רש"י לתוס', והיינו דבמשנה יש ג' בבות שיש חידוש שיחי' בהם קנס, ולכן המשנה אומרת ג"פ הבא על, (כמ"ש התוס').

אלא שכאשר רש"י מפרש את הבבא האמצעית (שהיא כשירה לגמרי היות ומג"ש בתולי' חוזרין) של המשנה הנה הוא מפרש דווקא על שבוי' אע"פ שיכל לפרש זאת גם ביחס לגיורת ושפחה או שלשתם יחד, והשאלה היא שאדרבה לכאורה הו"ל לפרש על גיורת שהיא ראשונה?

ואילו תוס' בד"ה והבא על הגיורת כאשר דן על הבבא האמצעית (שכעת הם כשירות) מצטט דווקא גיורת ושפחה ומשמיט את השבוי'? והשאלה היא הן מה שרש"י מצטט דווקא שבוי' ותוס' דווקא גיורת ושפחה, והן מצד השינוי שבין רש"י לתוס' (שרש"י משמיט הד"ה דתוס' ותוס' משמיט הד"ה דרש"י)?

ב.

ולכאורה נ"ל שזה תלוי בכך שרש"י עניינו ודרכו לבאר פשט הדברים ואילו תוס' בא לחוסף בפלפול ועומק העניין כו'.

וע"פ הקדמה זו נ"ל שחילוק הנ"ל בין רש"י לתוס' תלוי במה שהם באים לבאר, והיינו דרש"י בא לבאר את המקרה והחידוש שבדין ולכן

הוא נוקט את המקרה הכי מחודש דהיינו שבו' ששם היא לא ברשות עצמה וממילא זה הכי חידוש לומר את הדין שיש לה קנס¹.

משא"כ התוס' בא לבאר דווקא שיש במשנה ג' גדרים שונים זמ"ז, והם חייבי מיתות כשירות וחייבי כריתות, וא"כ מה שנוגע לתוס' זה אדרבא להדגיש את הכשרות שלהם ולכן הוא משמיט שבויה שהחידוש בהפשט שבזה ביאר כבר רש"י כדעיל².

* * *

1. ועיין לעיל שנת' שם אחרת דהיינו ששפחה היא המקרה המחודש אף יותר משבו'.
ועיי"ש ג"כ שלכאורה דוחק בכלל לומר שיש הבדל בין המקרים מפני שהסברא בדין המשנה היא שהם יצאו ממצב פסול פחותות מכנות ג"ש וא"כ מה שהי' לפנ"ז לכאורה בכלל לא נוגע.
2. אלא ששוב קשה כנ"ל מה בכלל שייך לחלק כאשר מדברים על המצב הקודם שלהם.

חידוש הפסוק השלישי

הת' איתמר שיחי' וולף

תלמיד בישיבה

א.

כתובות לז, ב: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה, לא) למה לי דאמר רחמנא לא תשקול ממונא מיני' ותפטרי' מקטלא (לאשמועינן בחיוב מיתה לבדה שלא יפדה בממון – רש"י).

"לא תקחו כופר לנוס" (שם לב) למה לי דאמר רחמנא לא תשקול ממונא מיני' ותפטרי' מן גלות ותרי קראי למה לי חד בשוגג וחד במזיד וצריכי דאי אשמעינן מזיד משום דחמיר איסורי' אבל שוגג דלא חמיר איסורי' אימא לא ואי אשמעינן שוגג משום דליכא איבוד נשמה אבל מזיד דאיכא איבוד נשמה אימא לא (נשקול ממונא ונקיים נפש מישראל – רש"י) צריכא.

"כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה" (ויקרא כז, כט) למה לי . . לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם . . יכול אף בידי אדם כן ת"ל חרם מן האדם לא יפדה ואין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגגתן לכפרה (כיון דקרא לא פריש כל מיתות מיסתייד אי שדית הך חומרא דאין ממונו מצילו אמיתות חמורות ומאי נינהו העושה חבורה באביו או גונב נפש מישראל שאין כפרה כתובה בשגגתו – רש"י) מיתות קלות שנתנה שגגתן לכפרה מנין (רוצח שיש כפרה לשגגתו בגלות – רש"י) ת"ל כל חרם ולא ממילא מ"ל תקחו כופר" שמעת מינה . . איצטריך ס"ד אמינא ה"מ היכא דהרגו דרך עלייה שלא ניתנה שגגתו לכפרה אבל הרגו דרך ירידה דניתנה שגגתו לכפרה אימא נשקול ממונא מיני' וניפטרי' מקטלא קמ"ל."

ב.

ולכאורה עדיין אינו מובן, שהרי לאחר שלמדנו תורה להחמיר ולא ליקח כופר בב' האופנים שבהם היתה הו"א להקל, בין במקום איבוד

נשמה לבין במקום שוגג דלא חמיר איסורי, מה א"כ הסברא להקל במיתות קלות במזיד מפני שניתנה שגגתן לכפרה, והרי גם במקום שוגג גופא אין להקל כפי שלמדנו לעיל והדרא קושיא לדוכתא, מאי קמ"ל בפסוק "כל חרם"?

ולכאורה הביאור בזה, דעל אף שחזינן שהתורה החמירה במקום שוגג, וכן בכל מזיד, מ"מ בצירוף ב' הקולות גם יחד, דהוי איבוד נשמה, וגם ישנו צד קולא דשוגג, הרי אולי בצירוף שניהם יחד לא החמירה תורה ד'אין לך בו אלא חידושו' להחמיר במקום א' הקולות, וע"ז קמ"ל "כל חרם" שגם בצירוף ב' הקולות יחד – "לא יפדה".

* * *

פרנסת בניו הקטנים

הת' אשר שיחי' ליכטשטיין
תלמיד בישיבה

בכתובות מט, ב איתא: "כי הוה אתו לקמי' דרב יהודה אמר להו יארווד ילדה ואבני מתא שדיא (התנין הוליד תולדותיו והטיל פרנסתן על בני העיר – רש"י) . . רב חסדא אמר להו . . לימא עורבא בעי בני' וההוא גברא לא בעי בני' והכתיב "לבני עורב אשר יקראו"¹ (אלמא לא זיין להו) לא קשיא הא בחיורי הא באוכמי.

והנה תוס'² פי' "שני מיני עורבים יש אחד לבן ואחד שחור" ולפיו מובן שכוונתם הייתה למיין אחר מן הנאמר בפסוק. אבל לשיטת רש"י: "כשגדל משחיר והאם והאב אוהבין אותן אבל מתחילתן לבנין ושונאין אותן", שלפי זה צריך בי' קצת כיצד העמידו דברי רב חסדא באוכמי והא החיוב לזון הילדים שלכ"ע הוא בקטני קטנים³ שבמשל הוא עורבים חיורי.

ואף שאינו קושיא כ"כ יומתק הדבר יותר ע"פ מצודת דוד עה"פ:

"וזהו על כי המה לבנים בקטנותם חושבים אבותיהם שאינם בניהם בעבור שינוי מראות הנוצות ואינם חוששים לזונם", ומכאן שעניין זה שייך רק אצל הציפור משא"כ אצל הגברא הרי מתחילה אף ב"קטני קטנים" מכיר בילדיו והוי כמו 'אוכמי' בהמשל.

* * *

1. תהלים קמז, ט.
2. ד"ה הא בחיורי.
3. תוס' ד"ה כשהם קטנים.

צדקתו של נקדימון בן גוריון

הת' שמואל שיחי' פמילנסקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסיכתין¹: "ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש כלי מילת היו מציעין תחתיו ובאין עניים ומקפלין אותן מאחריו איבעית אימא לכבודו הוא דעבד".

והיינו דתירין הא' בגמ' דהצדקה שנקדימון בן גוריון עשה לא הוסיפה לו זכיות מכיון שלכבודו הוא עשה².

והנה לכאורה זה בסתירה לאגדתא המובאת בגמ' תענית³: "פעם אחת עלו כל ישראל לרגל לירושלים ולא הי' להם מים לשתות הלך נקדימון בן גוריון אצל אדון אחד אמר לו הלויני שתים עשרה מעיינות . . לגלג עליו אותו אדון אמר כל השנה כולה לא ירדו גשמים ועכשיו ירדו . . נקדימון נכנס לבית המקדש . . אמר לפניו רבנו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא" שמשם לכאורה משמע שעשה צדקה כראוי⁴?

ב.

ולכאורה נ"ל הביאור בזה בפשטות: מ"ש בגמ' הכא שהצדקה הקבועה שלו הייתה לכבודו אי"ז סותר שבמקרה מסוים ינהג באו"א דהיינו שיעשה צדקה לשמה,

1. כתובות סו, ב.

2. ועיין במהרש"א ע"א מדוע צדקה באופן זה אינה מוסיפה בזכויות.

3. יט, ב.

4. ועד שנעשה לו גם בזכות זה, ואף התחילו לקוראו ע"ש גם זה.

[ואולי יש לדייק מזה שבגמ' תענית איתא "לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא", דמזה גופא שצריך להדגיש זאת והוכחה ששייך אצלו גם שיעשה שלא לשם שמים⁵].

ואולי יש להוסיף ע"ד הצחות בסברת החילוק בין הצדקה לעניי ירושלים שלכבודו עשה לבין המים לעולי ירושלים במקומו ובעירו, ע"י הצדקה שייתן יכבדוהו במשך כל השנה שהרי מכירים אותו וכו', משא"כ המים לעולי רגלים שהם רק אורחים בירושלים ואין מכירים אותו כו' ובמילא הוי לשם שמים.

* * *

5. אבל אי"ז דיוק מוכרח מכיון של' זה הוא רגיל בכמה מקומות בגמ'.

להפריד באמצעות כסף וזהב

הת' דוד שיחי' מיכאלי

תלמיד בישיבה

א.

על הפסוק "ובמלאת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה גו' משתה שבעת ימים בחצר גינת ביתן המלך"¹ איתא במס' תענית²: "הראוי לחצר לחצר הראוי לגינה לגינה הראוי לביתן לביתן", ובהמשך הגמ' "מטות זהב וכסף" – "ר' יהודה אומר הראוי לכסף לכסף הראוי לזהב לזהב אמר לו ר' נחמיה א"כ אתה מטיל קנאה בסעודה אלא הם של כסף ורגליהן של זהב".

ובתוד"ה אתה ביאר: "דאמאי דאמרינן לעיל הראוי לגינה לגינה, ליכא למימר דאית בי' משום מטיל קנאה בסעודה כיון שלא היו רואין אלו את אלו".

והקשה היעב"ץ, "וכי תימא לפי זה, היכי קאמר לי' רבי נחמיה לרבי יהודה קנאה אתה מטיל – אכתי שפיר קאמר לי' רבי יהודה הראוי לכסף לכסף הראוי לזהב (לזהב) – ולמי שישב בחצר נתן לו כסף וליושבי גינה נתן זהב וליכא משום הטלת קנאה שהרי לא היו רואין אלו את אלו ותירץ 'אי הכי מה יהיה לשוכני ביתן.. ליכא למימר דיושבי גינה וביתן או חצר וגינה היו שוין, דאם כן ישבו כולם בחצר ובגינה או בגינה וביתן והא לא סבר לה שהושיבין ולא החזיקתן'.

היינו שע"פ חלוקת הפסוקים את המיטות לשתיים בלבד – כסף וזהב, ואת מקום ישיבתם לסעודה לשלוש – חצר גינה וביתן, כעת לא ייתכן לעשות הקבלה בין ערכם של אנשים היושבים על מיטות דרגה א' (למשל) להאנשים היושבים בתחום החצר ולא רואים את הגינה (עם מיטות הזהב), שא"כ במה ישבו אנשי הביתן החשובים יותר, הזקוקים

1. אסתר א, ה.

2. יב, א.

למיטות יקרות מהם, וממילא מתבטלת האפשרות שלא יראו הא' את ב' גם בהמיטות.

ב.

אבל לכאורה צ"ע מה שאומר, כי בפשטות אף שאין מפורשת רמה שלישית בהידור מיטה שתגלה חשיבות השרים וכו' הרי הרבה דרכים היו לו לאותו מלך להוסיף ב"יקר תפארת"³, פריטים ממינים שונים לא יחסר, והדרא קושית היעב"ץ לדוכתה – יהיו מיטות הכסף בחצר, הזהב בגינה, ויתייחד הביתן בעניין אחר?

ואפילו אם נאמר מאיזה סיבה שתהי', למד היעב"ץ שמעלת א' ממקומות האירוח לגבי השאר חייבת להיות דווקא במיטה אשר שם, עדיין יוקשה מה שניתן באמצעות המיטות עצמם לחלק מקומות האירוח לשלוש דרגות: [1] חצר עם מיטות כסף, [2] גינה עם מיטות כסף וזהב, (כפירוש ר' ירמיה⁴), [3] ביתן עם מיטות זהב לבד?

ואולי בדא"פ י"ל שלפי פירוש הר' יהודה כוונת הפסוק "מיטות זהב וכסף" שהכסף והזהב נועדו להפריד ולחלק בין איש אחד למשנהו – היינו זו הדרך בה הפסוק בחר, דווקא ולא אחרת, וחילוק באמצעות כל דבר אחר לא יתאים ולא יהיו בו עניין וכוונה.

ודאיתנין להכי י"ל לגבי הא דאולי ישמשו מיטות המשולבות כדרגה ב', ע"פ הנ"ל יש לומר שדווקא הזהב שהוא זהב לגמרי מפריד דווקא מהכסף שהוא כסף לגמרי, מש"כ מיטה של כסף ורגלי' זהב.

ועב"פ הוא דוחק גדול בפשוט.

* * *

3. אסתר א, ד.

4. אין הכוונה שנשלב את שתי הפירושים יחד, שהרי אם בפסוק שתי מיטות שונות – אין בפסוק מיטה ממוצעת, אבל הכוונה היא לאפשרות ההגיון לבטל הקנאה כנ"ל, היינו אפי' אם המעלה היא במיטות דווקא, יש דרך כיצד לחלקם לשלושה איזורים שונים.

הלכתא כר"י בשדה ענין ומחצה

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל

תלמיד בישיבה

א.

במסכת בבא בתרא פרק יש נוחלין דף קיד, א: "איתמר קנין עד אימתי חוזר (עד אימתי יכול לחזור בו מקנינו ולבטלו – רשב"ם) רבה אמר כל זמן שיושבין רב יוסף אמר כל זמן שעוסקין באותו עניין",

ולמסקנת הגמ' – "והלכתא כוותי' דרב יוסף¹ בשדה עניין ומחצה", רשב"ם: "והלכתא כוותי' דרב יוסף בשדה. בפ"ק (לעיל דף יב, ב) אמר רב יוסף מצי אמר לי' מעלינא לך כנכסי דבר מריון: עניין. הא דאמרן: ומחצה. לקמן במי שמת (דף קמג, א) ההוא דאמר לדביתהו נכסי לך ולברוך אמר רב יוסף קנאי פלגא² דדריש והיתה לאהרן ולבניו מחצא לאהרן ומחצה לבניו".

והנה, לגבי שדה שהלכתא כרב יוסף ישנם שלשה מקרים השנויים במחלוקת:

א) כנ"ל ברשב"ם, "ההוא דזבן ארעא אמצרא דבי נשי' (קנה קרקע אצל שדה אביו – רשב"ם) כי קא פלגו א"ל פליגו לי אמצראי אמר רבה כגון זה כופין על מדת סדום (זה נהנה וזה לא חסר – רשב"ם) מתקיף לה רב יוסף אמרי לי' אחי מעלינן לי' עלויא כי נכסי דבי בר מריון (לנו היא משובחת כקרקעותיו של בר מריון שהיו מעולות – רשב"ם) והלכתא כרב יוסף",

ב) "תרי ארעתא אתרי נגרי (אם בית השלחין היא ויש לשני אחין לחלוק שתי שדות לכל אחת יש לה יאור להשקות ממנו וזה קנה שדה אצל אחת מהן ורוצה שיתן לו אחיו זו הסמוכה לשלו – רשב"ם) אמר

1. משום דבבבלי גמרא רבה ורב יוסף הלכתא כרבה איצטריך למימר דהלכתא כרב יוסף בהני תלת – רשב"ם לקמן דף קמג, ב.

2. בגמ' שם – קנתה מחצה.

רבה כגון זה כופין על מדת סדום מתקיף לה רב יוסף זמנין דהאי מדויל והאי לא מדויל (שזה יבש וזה אינו יבש – רשב"ם) והלכתא כרב יוסף,

ג) "תרתי ארעתא³ אחד נגרא א"ר יוסף כגון זה (דכיון דאחד נגרא נינהו – רשב"ם) כופין על מדת סדום מתקיף לה אביי מצי אמר בעינא דאפיש אריסי (טוב לי שיחא לך שתי שדות אחת מכאן ואחת מכאן ואחת לי באמצע כדי שתרבה לך אריסין ותהא שדה שלי משתמרת יפה – רשב"ם) והלכתא כרב יוסף."

והנה לקמן, בדף קמ"ב לגבי מחלוקת המחצה כתוב שוב: "והלכתא כוותי' דרב יוסף בשדה ענין ומחצא", וברשב"ם: בשדה. בפרק השותפין (לעיל דף יב, ב) גבי ההוא גברא דזבן ארעא אמצרא דבי נשא ותלת מילי קאמר רב יוסף התם.

וצ"ל לכאורה טעם חילוק הלשונות ברשב"ם בדף קיד: לגבי ענין שמציין רק למקרה הא' דשדה משא"כ בפירושו בדף קמג: שם מביא כל שלושת המיקרים⁴.

ב.

ואוי"ל בהקדים שלמרות שבשטחיות נראה ששדה ענין ומחצה הם ג' מחלוקות שונות, יותר מסתבר שמכיון שדווקא בשלושתם הלכה כר' יוסף לגבי רבה ואביי יש ביניהם קשר גם בתוכן, במחלוקת חזרת הקניין.

במקרה הא' הרי מבחינה שטחית וכמותית אין כל הבדל בין שתי השדות, אבל מבחינת האיכות הרי טוענים האחים "לנו היא משובחת כו"⁵. והנה מתוך שתי צדדים אלו של השדה נוקט רבה כעיקר בכמות, שמצד זה אין כל הפרש בין השתיים וכופין על מדת סדום. משא"כ רב

3. תיקון הגהות הב"ח.

4. ועוד יש לדייק בדף קמ"ג נראה מל' הרשב"ם שאומר בל' של חידוש "ותלת מילי קאמר רב יוסף התם", ומאי קמ"ל?

5. כגון שהפירות לטעמם טובים יותר ועוד.

יוסף שם האיכות לעיקר שאז זכות האחים להמשיך להחזיק בשדותיהם במקדם.

במקרה הב' לעומת זאת אין שום הבדלה כמותית וגם לא איכותית לכאורה בין שתי השדות, מה שנותן מקום לומר שגם רב יוסף יסכים עם רבה לענייננו, וע"ז מחדש שאף נוחות מצד ה'גברא' שלא קשורה עם מציאות ה'חפצא' – השדה בפועל (שהרי ייבוש נהר אינו גורם נזק ישיר לשדה אלא רק מקשה את העבודה על בעל השדה, שצריך להשקותה ממקור רחוק יותר), נקראת איכות המספיקה בשביל העדפת שדה אחת על חברתה והשארתה אצל האחים.

במקרה הג' מחדש בדעת ר"י עוד זאת: לא רק שמתחשבים באיכות, אלא גם בשום אופן לא מתחשבים בכמות, אשר לכן אע"פ שמיקום שתי שדות עם אחת מפרדת ביניהם תגרום לריבוי שומרים בכמות לטובת בעל שתי השדות, אין זו טענה מספקת לפי ר"י, וכופין על מידת סדום למקם כל שדה ליד חברתה בבעלות, שהרי לפיו רק איכות תופס מקום.

ועפ"ז יומתק סדר הגמ' באופן דלא זו אף זו.

ג.

ועפ"ז י"ל בדא"פ מדוע במחלוקת חזרת הקניין הסתפק רשב"ם בציטוט דעת ר"י במקרה הראשון של שדה ותו לא, כי כוונתו להביא מקבילות מכל מקרה גם הבסיסי ביותר לכך שרב יוסף נוטה לאיכות דייקא, בכדי לבאר שיטת רב יוסף כאן מדוע כן מתחשבים בעיסוקם באותו עניין (נושא) ולא בישיבתם בפועל, כי הרי עניין הוא מהות של תוכן ואיכות, ומקביל לכך הוא כבר המקרה הראשון, בו ר"י נוקט באיכות.

וכן במחלוקת צוואת הבעל (באם האשה מקבלת חצי מכל הנכסים (ר"י) או כמו כולם (רבה)), אם תאמר דין הוא שמקבלת כמו כולם, הרי שם הנך דגש בכמות ובהשקפה השטחית מצדה אין שום הבדל בין האשה לילדים, משא"כ רב יוסף מסתכל בתוכן כוונתו של הבעל, והיות

והמקרה הראשון בהשדה אינו מקביל לעניננו, שהרי אין הפרש איכותי ממש בין האשה לבעל, לזה מזכיר רשב"ם בפירושו "תלת מילי", שלוש מחלוקות במקרים שונים בשדה מהם יוצא שגם נוחות אישית נחשבת לאיכות כנ"ל, ונוח לו לבעל שהאשה תקבל חצי מכל הנכסים, שהרי ע"פ רוב האם בעלת נסיון יותר משאר הבנים הקטנים ממנה ותוכל לכלכל את שאר המשפחה.

* * *

בענין הכבוד למי שלימד חבירו תורה

הת' שמואל אייזיק הלוי שיחי' פגל

תלמיד במכינה

א.

איתא בפ"ו, ג דמס' אבות: "הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דיבור אחד או אפילו אות אחת צריך לנהג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלופו ומיודעו, שנאמר ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי, והלא דברים קל וחומר, ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו רבו אלופו ומיודעו, הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או דיבור אחד או אפילו אות אחת, על אחת כמה וכמה שצריך לנהג בו כבוד".

והנה לכאורה ניתן לשאול על הק"ו של המשנה, דאם אחיתופל הצליח ללמד אפי' את דוד המלך שני דברים מורה שהי' חכם ביותר, וע"כ קראו רבו אלופו ומיודעו, משא"כ אדם המלמד חבירו שאינו חכם כדוד המלך לאו דווקא שצריך לנהג בו כבוד?

ב.

ולכאורה הביאור הפשוט בזה הוא: דאם הייתה אומרת המשנה שדוד המלך כיבד את אחיתופל מצד חכמתו, כשם שמוכא בגמ' שנהג דוד המלך כבוד גדול בכל חכמי התורה ניהא, שזהו דווקא גבי דוד המלך שאם לימדו הוי חכם ביותר ואי"ז ראי' גבי כל אדם.

אבל מזה שדוד קורא לאחיתופל 'רבי אלופי ומיודעי' היינו שמחשיבו יותר ממנו כרבו שבטל אליו בזה, ק"ו שאנו, באם לימד אותנו משיהו

אות אחת וכו' שלא הייתה ידועה לנו, עלינו להבטל אליו כרבו אלופו ומיודעו, והיינו בפשטות לפניו משה"ד מצד מילי דחסידותא¹.

* * *

1. ועל השאילה שלכאורה אינו ק"ו לכל דבר שאדם לימדו אלא דווקא ב' דברים מפני ש"די לנידון לבוא מן הדין" עיין במפרשים על אתר.

הטעם שקבעו לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמוע

הת' דוד פינחס שיחי' ווייספיש
בוגר הישיבה

א.

ברכות יב, ב: פרשת ציצית מפני מה קבעוה אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים: מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים (אותם החופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל), הרהור עבירה והרהור עבודה זרה.

בשלמא הני תלת מפרשן, עול מצות דכתיב "וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'", ציצית דכתיב "ועשו להם ציצית וגו'", יציאת מצרים דכתיב "אשר הוצאתי וגו'". אלא דעת מינים, הרהור עבירה והרהור עבודה זרה מנלן? דתניא: "אחרי לבבכם" – זו מינות . . "אחרי עיניכם" – זה הרהור עבירה . . "אתם זונים" – זה הרהור עבודה זרה. עכ"ל.

שואלים המפרשים: הגמרא אומרת "שיש בה חמשה דברים" אבל לכאורה היא מביאה ששה דברים?

בתוספות ר' יהודה החסיד (ספר "ברכה משולשת" לברכות) כותב: "זו מינות – והאי נמי בכלל עבודה זרה הוא, וליכא אלא חמשה דברים". וכן כתב התוס' הרא"ש (בספר הנ"ל): "דעת צדוקית (כך היא גירסתו) – והאי נמי בכלל עבודת כוכבים היא, וליכא אלא חמשה דברים".

ב.

וקשה: את זה הי' אפשר לומר אם זה הי' כתוב אחד ליד השני, "הרהור עבודה זרה" ליד "דעת מינים", אבל בגמרא יש באמצע "הרהור עבירה" שמפריד ביניהם? ועוד, שאם זה אותו ענין, למה אחר כך כשהגמרא מביאה ראיו' לכל אחד מהדברים, היא מביאה פסוק נפרד

ל"דעת מינים" ופסוק נפרד ל"הרהור עבודה זרה", ואם זה אותו ענין היא היתה צריכה להביא פסוק אחד?

בחדושי אגדות מהרש"א מבואר אחרת מר' יהודה החסיד ותוס' הרא"ש, שיש הבדל בין "מינות" ל"הרהור עבודה זרה": "מינות היינו – כופר במציאות, כדמייתי אמר נבל בלבו אין אלקים, והרהור עבודת גלולים היינו – דמשתף שם שמים ודבר אחר".

את השאלה הנ"ל, למה כתוב "חמשה" ולא "ששה" – מתרין המהרש"א כך: "דהרהור עבירה והרהור עבודת גלולים חשיב כחדא", כנראה כי הרהור ע"ז הוא גם כן בכלל הרהור עבירה. זה יותר מתיישב, שכן הרהור עבירה והרהור עבודה זרה באים אחד אחרי השני בגמרא (וגם בפסוק הם מוזכרים יחד, "ואחרי עיניכם אשר אתם זונים").

ועדיין לא מובן למה צריך ראי' לכל אחד בנפרד אם כוונת הגמרא למנותם כאחד?

ג.

ויש לומר שהפירוש הוא כך: באמת הם שני עניינים שונים, כי הרהור עבודה זרה הוא יותר גרוע מסתם הרהור עבירה, ולמרות זאת במנין הדברים הם נחשבים כאחד, כי הרהור עבודה זרה הוא פרט מהכלל של הרהור עבירה.

ובחדושי הלכות מהרש"א תירץ באופן אחר: "דעול מצות ומינות חדא חשיב לי'", כי מינות היא שהמצות אינם מצוות ה'. גם לפי זה מובן שבמנין הם נחשבים דבר אחד אבל באמת הם שני הפכים, כמו "עשה ולא תעשה" של ענין אחד, ולכן מביאים לכל אחד פסוק בפני עצמו.

ועוד תירוצו האחרונים: "חמשה דברים" הכוונה נוסף ל"מצות ציצית" שהיא עיקר הפרשה. או בנוסף ל"ציצית מצרים" שבגללה קבעו פרשה זו בקריאת שמע. או ש"מצוות ציצית" בכלל "עול מצות", כי היא אחת

מהמצוות. גם לפי פירושים אלו אפשר להבין שהם נמנים כאחד למרות שבפרטיות הם שני דברים, כלל ופרט.

* * *

בטעם שאסור למכור ציצית לנכרי

הת' מנחם מענדל שיחי' הורביץ
בוגר הישיבה

א.

כותב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך אורח חיים סימן כ' סעיף ב': "הלוקח טלית מצוייצת מתגר נכרי . . ואומר שלקח טלית זו מישראל עם ציציותי" – נאמן, דחזקה על התגר שאינו משקר, שאם ימצא בדאי בדבר אחד לא יאמינוהו בדברים אחרים. ואין סומכין על חזקה זו אלא כשמוכר טלית מצוייצת כהלכתה, דיש עוד צד להקל משום דאין דרך הנכרי לידע האידך עושין החוליות והקשרים, ומסתמא לקחה עם ציציותי מישראל". עכ"ל.

והיינו שמביא שני טעמים למה מותר לקנות טלית מגוי, א) לא מסתבר שהוא משקר, כי אם ימצא בדאי בדבר אחד לא יאמינוהו בדברים אחרים, ב) כיון שהיא מצוייצת כהלכתה ואין דרך הנכרי לידע היאך עושין החוליות והקשרים. ויש לעיין למה צריך שתי הטעמים, ולמה לא מספיק טעם אחד להתיר את הציצית שנלקחה מהגוי?

ויש לבאר: בהמשך ההלכה נפסק: "אין לוקחין ציצית שאינן תלויין בטלית מנכרי . . שמא הוא עצמו טוואן או שזרן". והנה לפי הטעם הראשון שהגוי נאמן לומר שלקח את הציצית מישראל – הי' צריך להתיר גם במקרה של ציצית שאינן תלויין בטלית, שהרי לכאורה גם במקרה כזה הגוי מפחד לשקר שמא לא יאמינוהו בדברים אחרים, ולמה נפסק שאין לוקחים ממנו את הציצית?

ולכן מוסיף עוד טעם שהגוי נאמן, כי הציצית מצוייצת כהלכתה ואין דרכו של הגוי לידע איך לקשור את זה. ועוד זאת, שדוקא בגלל זאת חושש הגוי לשקר שכן הוא יודע בעצמו שאינו יודע איך לקשור קשרים מיוחדים אלו, משא"כ טוית חוטי הציצית שהיא מלאכה רגילה של טוי' אין הגוי חושש לשקר שהרי אי אפשר ליהודים להכיר אם הוא טוזה אותם או שקנה אותם מישראל.

ב.

עוד להעיר מסעיק ו': "אין מוכרין טלית מצוייצת לנכרי אפילו הוא תגר שלא יתלבש בה הנכרי וידמה לישראל הרוואה אותו שהוא ישראל שהרי הוא לבוש בציצית ויתלוה עמו בדרך ויהרגנו הנכרי שהנכרי חשוד על שפיכת דמים, וכן אין ממשכנין ואין מפקידין טלית מצוייצת אצל נכרי אלא א"כ הוא לפי שעה, בענין שאין לחוש שמא יתלוה עמו ישראל בדרך". ולכאורה יש להעיר שהרי אם ימשכנו את הטלית לפי שעה ולא ימצא מעות להחזיר לו את ההלוואה תשאר הטלית אצל הגוי חלילה ואיך מתירים לעשות את זה הרי זה עלול להביא לידי שפיכות דמים?

* * *

בטעם שקרפף אינו נחשב "רשות"

הת' לוי יצחק הלוי שיחי' פגל
בוגר הישיבה

א.

שבת ו, א: "ת"ר ד' רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור וכו'". ומבואר גדר כל רשות ורשות, ופרטי הדינים: רה"י ורה"ר – אין מוציאין ומכניסין מזו לזו ואם הוציא והכניס חייב, הכרמלית – אין נושאין ונותנין בתוכה, ואין מוציאין ומכניסין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה, ואם עשה פטור. ובמקום פטור – אדם עומד בה ונוטל מבעה"ב ונותן לו, נוטל מעני ונותן לו וכו'.

ובתוס': "קשה לרשב"א ליתני ה' רשויות, דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה – הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב, ואין מטלטלין בו אלא בד' אמות?"

והיינו שקרפף זה הוא רשות חמישית, שהרי אינו לא כרה"י ולא כרה"ר ולא בכרמלית, שמצד אחד יש לו דין רה"י גמורה (שאין בכרמלית), ומאידך אסור לטלטל בו ד' אמות כרה"ר?

ומתריך: "וי"ל דההיא רה"י גמורה, אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד' אמות עשאוה בכרמלית. והרי כבר שנה רה"י וכרמלית".

והיינו שבאמת הקרפף הוא רה"י אלא שמכיון שהוא דומה לרה"ר הוסיפו בו עוד חומרה מדיני רה"ר ואסרו לטלטל בו.

ב.

ולכאורה קשה דמה תירץ בזה שאמר שיש לו עוד חומרה מלבד זה שהוא רה"י? עצם זה שיש לו דינים מרה"ר ודינים מרה"י זה גופא תהי' הסיבה להפוך את הקרפף לרשות חמישית?

וי"ל הביאור בזה ע"פ החקירה בגדר מצוות שביתה ואיסור מלאכה בשבת, אם זה דין ב"חפצא" או ב"גברא"? כלומר: האם זה דין בעולם, ב"חפצא", שרצה הקב"ה שבשבת העולם ינוח וישובות ולא ייעשה בו שום חידוש מלאכה, או שזה דין ב"גברא", שרצה הקב"ה שבני ישראל ינוחו וישבתו מלעשות מלאכה בשבת?

ואולי יש לומר שהרשב"א בשאלה סבר שכל איסור שבת הוא דין ב"גברא", ובמילא גם כל ד' רשויות לשבת הם חילוקים רשויות לענין דיניהם לגבי הגברא, ולכן כשמוסיפים עוד איסור על ה"גברא" זה יהי' רשות חדשה.

ומתריץ התוס' שדיני שבת הם ב"חפצא" של העולם, ובמילא הד' רשויות לשבת הם גדרים ב"חפצא" של הרשויות גופא, שכל רשות היא גדר וסוג בפני עצמו, ולכן מה שיוצר את החילוק ביניהם זה השינוי בחפצא.

דהיינו: יש שתי רשויות, רה"י ורה"ר, שבהעברה ביניהם נפעלת מלאכה, שינוי בחפץ (ורק דהוי מלאכה גרועה), אח"כ ישנה כרמלית שהיא רשות שלא פועלת שינוי בחפץ, רק אסורה מדרבנן, וסוג נוסף של מקום פטור שאינו אסור גם מדרבנן, כי לא הוי בגדר מקום. ואלו ארבעת הסוגים ביחס לשינוי והמלאכה בחפצא דמלאכת הוצאה.

אמנם קרפף, מצד החפצא הוי רה"י גמורה והמעביר ממנה לרה"ר חייב מדאוריתא ככל העברה מרה"י לרה"ר, וזה שאסרו חכמים על האדם שלא לטלטל ד' אמות בקרפף הוי גזירה על האדם, ולא משנה להחפצא דמלאכה ובמילא לא לחילוקי סוגי הרשויות. ולכן כיון שהקרפף מצד עצמו הוא רשות היחיד גמור, ורק שלגבי הגברא הוסיפו רבנן איסור לטלטל בו ד' אמות – אינו נעשה עי"ז רשות חדשה.

וע"פ כל זה נמצא חילוק מן הקצה אל הקצה בין שאלת לתשובת התוס'. ודו"ק.

מחלוקת תוס' והריטב"א בגדר רשות הרבים

הת' יצחק אייזיק שי' ייריש

בוגר הישיבה

א.

שבת ו, סע"א מביאה הגמ' את דעת ר' יהודה שב' מחיצות עושות רשות היחיד דאורייתא: "דתניא יתר על כן אמר רבי יהודה מי שיש לו שני בתים בשני צדי רשות הרבים, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע".

ומבואר בגמ' שלכן איתא בברייתא "זוהי רשות היחיד" לאפוקי בד' יהודה.

ובתוס' ד"ה "יתר על כן" (שבת ו, ב) מבואר דלחכי מייתי הברייתא דיתר על כן "דאפי' רה"ר (גמורה) עוברת בה מטלטלין ע"י לחי או קורה, משום דשתי מחיצות דאורייתא . . דע"כ צ"ל דרבי יהודה איירי ברה"ר גמורה שבוקעין שם רבים, כדמוכח בפ"ק דעירובין (דף ו, ב ושם) גבי כיצד מערבין רה"ר". הרי מבואר בתוספות, שמה שאמר ר' יהודה ששתי מחיצות ברשות הרבים עושות רשות היחיד דאורייתא – הכוונה גם לרשות הרבים גמורה, דהיינו דרך רחבה ט"ז אמה, ורבים – ששים ריבוא – בוקעים שם, אפ"ה ב' מחיצות עושות אותה רה"י דאורייתא לר' יהודה.

והנה הריטב"א (חדשים) כאן חולק על תוס': "וי"ל שלא אמר רבי יהודה אלא במקום שאין בוקעים בו ששים רבוא כדגלי המדבר". ולפ"ז במקום שבוקעים בו ששים ריבוא גם רבי יהודה יודה שב' מחיצות לא מועילות ואסור לטלטל שם.

ב.

ויש לומר בביאור שורש מחלוקתם:

שיטת התוס' היא ש"רשות הרבים" נחשב רק מקום שבוקעים בו ששים ריבוא בני ישראל, כמו שכתב בסמוך (ו, ב ד"ה "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר") "דאינה רשות הרבים אלא אם כן מצויין שם ששים רבוא". ולכן פשיטא שרבי יהודה כשאמר "בשני צדי רשות הרבים" התכוון לרה"ר גמורה, שהרי לדעת התוס' אין חלוקה בגדר רה"ר.

משא"כ הריטב"א מזכיר שיש כמה דרגות ברשות הרבים.

(ריטב"א חדשים ד"ה וקשיא לי, ושם: "והא דאמרינן שיש בה דרך לששים רבוא לא סוף דבר שיהו קבועים בה אלא שהיא דרך, תדע שהרי ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, ולא היו שם קבועים ששים רבוא אלא שלפעמים באים שם והיא דרך כי רוכלת כל העמים היתה").

ולכן לא בהכרח שרבי יהודה יעמיד את דינו ברשות הרבים שנמצאים שם ס' ריבוא. ואדרבה כפי שמוכיח הריטב"א יותר מסתבר להעמיד את דברי ר' יהודה ברשות הרבים כזו שאין ששים ריבוא בוקעים בו.

* * *

ג' דרגות בחיבור העליונים עם התחתונים

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה ונחה עליו תשי"ד הרבי מבאר ג' דרגות במארוז"ל אוא"ם למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, דלכאורה כיצד שייך שבאוא"ם שכשמו כן הוא א"ם ובל"ג יהי' מעומ"ט ששייכים רק בדבר מוגבל שיש לו גדרים משלו ובגדריו יש את המעלה ויש את המטה אבל באוא"ם לכאורה זה לא שייך?

ונקודת הביאור במאמר היא: א)¹ המעלה ומטה הם אצי' (מעלה, מפני שהוא בביטול לאוא"ם המלוכש בו דזהו מה שהע"ם שבו הם לבוש המיוחד לאוא"ם) ובי"ע (מטה מפני שהם יש נפרד בהרגשתם, דזהו מה שהע"ם שם הם לבוש הנפרד לע"ם דאצי' המלוכשות בהם), וענין זה שייך לאוא"ם מפני שיש איך שהוא מהווה באופן של אור ויש איך שהוא מהווה באופן של כח²,

ב)³ המעלה והמטה הם לא עולמות פרטיים כ"א ב' תנועות שקיימות בכל העולמות, הרגש המציאות והערך (מטה, וענין זה קיים אפי' בעולם האצי') והרגש הרצוא והביטול עד שאצי' ועשי' בשווה (וענין זה קיים אפי' בעולמות בי"ע), וב' ענינים אלו באים מהאור שלאחח"צ (שמצדו יש לעולמות איזה ערך) והאור שלפנה"צ (שמצדו האי"ע הוא מוחלט),

ג)⁴ המעלה ומטה הם ב' מדרי' באור שלפה"צ, האור שלפני עליית הרצון לעולמות והאור שלאחר עליית הרצון (שזהו השרש לב' המדרי' דסוכ"ע וממכ"ע).

1. ס"ו.

2. ראה ביאור הענין בפרטיות במאמר ד"ה למען דעת תרע"ה.

3. ס"ז.

4. ס"ח.

אח"כ⁵ הרבי מבאר ששרש ענין זה הוא ביכולת העצמות, דהיינו האור הכלול בעצמות המאור שבו יש היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר ושניהם ענין א'⁶.

ועפ"ז הרבי מתרץ הקושי' דבתחילת המאמר מהי השייכות בין משפט שע"פ ריח לרוח חו"ב? והיינו משום שע"י משיח יהי' החיבור דמעומ"ט מפני שכל הענינים יהיו כפי שהם מצד יכולת העצמות, וא"כ גם המקיף והפנימי יתאחדו.

ב.

והנה כאשר הרבי מבאר בס"י במאמר את הענין שהחידוש של משיח שעל ידו יתאחדו המעומ"ט מקדים הרבי: "דהנה ידוע שהחידוש דמשיח הוא שעל ידו יתאחדו ב' הענינים דמעלה ומטה. והתחלת החיבור דמעלה ומטה הי' בעת קרי"ם אלא שאז הי' זה רק לפי שעה, וזה הי' הכנה למ"ת עליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למעלה. ואמיתית החיבור דמעומ"ט יהי' בימיה"מ".

והיינו שבחיבור המעומ"ט יש בכללות ג' שלבים, קרי"ם שבו זה הי' לא באופן של קבע אלא רק באופן של התחלה, ואח"כ מ"ת שבו זה הי' באופן של קבע אלא שזה עדיין לא אמיתית החיבור, ואמיתית החיבור היא במשיח.

ואוי"ל דג' מדרי' אלו בחיבור הם כפי שהם מצד ג' שלבים המבוארים במאמר.

ג.

ויובן בהקדים תוס' ביאור בענינים הנ"ל: דהנה ב' השלבים הראשונים (המבוארים בס"ו-ז) במאמר אע"פ שמדברים במדרי' חלוקות מ"מ

5. ס"י.

6. ראה ביאור הדברים בארוכה בהמשך החודש תרס"ו.

בעצם ענינם אין חילוק מהותי, והיינו דבשניהם מבואר שהמעלה ומטה הם בעולמות וזה תלוי ביחס לאיזה מדרי' באור מדברים⁷, (אור וכח⁸, או⁹ האור שלפנה"צ שהוא המשכה בבחי' בל"ג מעין העצם והאור שלאח"צ שהוא המשכה שבבחי' גבול לצורך העולמות¹⁰) אמנם גם באור הם ב' מדרי', וא"כ מצד ענינים אלו החיבור בין המעומ"ט הוא רק בעצם זה ששניהם המשכה אלוקית אך הם מדרי' חלוקות, וזה ע"ד החיבור שנעשה בקרי"ם שאף שנבקעה הפרסא שבין אצי' לבי"ע¹¹ מ"מ זה הי' רק התחלה ועדיין אלוקות ועוה"ז היו מחולקים, "השמים שמים לה' והארץ נתן לבנ"א".

והנה הענין הג' (המבואר בס"ח) שב' המדרי' הם באור שלפנה"צ עצמו, פה יש יחוד בין ב' המדרי', והיינו כי האור שלפנה"צ הוא פשוט בתכלית הפשיטות והחילוק בין המדרי' בו הוא לא מהותי, עד"מ¹² מאדם שהוא מרום בעצם מנמלה¹³ אלא שעלה ברצונו שהנמלה תהי' חית המחמד שלו הנה היחס שלו אל הנמלה תמיד יהי' בב' תנועות של ריחוק הערך וקירוב הערך¹⁴, ועד"ז כבי' הוא באור שלפנה"צ שבאותו אור פשוט יש ב' תנועות של ריחוק וקירוב לעולמות. וא"כ זה ע"ד החיבור בין העליונים והתחתונים כפי שנהי' במ"ת שלאחר מ"ת עור של בהמה גשמי' על אף שהוא נשאר גשמי הנה יחד עם זאת הוא חפץ קדוש¹⁵. אמנם סוכ"ם עדיין זה לא הי' בשלימות מפני שהחיבור לא הי' מצד התחתונים¹⁶ וא"כ עדיין העליונים והתחתונים הם לא אותו הדבר ממש, ע"ד שבאור שלפנה"צ

7. עד"מ במשרת שהיראה שלו מהאדון תלויה ביחס האדון אליו (המשל ללא אחריות מפני שלא ראינו אותו כת').

8. לפמשנ"ת בס"ו.

9. כפי הביאור בס"ז.

10. ראה המשך שבועות ה'תש"ג, ועוד.

11. ראה לקו"ת פר' צו מאמר ד"ה והניף, והחרים תרל"א ועוד.

12. ראה להבין ולהשכיל ח"ב עמ' 344.

13. עד כדי כך שאם אדם יהי' בחדר עם נמלה ויישאלו אותו האם הוא לבד בחדר הוא יענה שהוא לבד מפני שהנמלה לא תופסת מקום אצלו.

14. וראה אג"ק ח"ב עמ' לב.

15. ראה לקו"ש חט"ו עמ' 85 ואילך, ובכ"מ.

16. והראי' שמיד אח"כ הי' חטא העגל, ראה תניא פל"ו.

האור שלפני עליית הרצון הוא לא אותו האור ממש שלאחר עליית הרצון¹⁷.

והענין הד' (המבואר בס"ט) שזהו מה שמצד יכולת העצמות יש היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר הנה שם אין שום התחלקות בין ב' הענינים אלא שניהם זהו רק מה שהוא ית' כל יכול¹⁸, וזהו ע"ד החיבור שיהי' לעת"ל שיהי' "ומלאה הארץ דעה את הוי"ו" שהארץ עצמה תהי' מלאה דעה את הוי' באופן של יחוד מושלם.

ויה"ר שכ"ז יהי' תומ"י ממש.

* * *

17. יש להביא ראי' לענין זה (שב' השלבים הראשונים הם באותו ענין משא"כ ענין הג' שהוא ביאור חדש) גם מלשון המאמר, דהנה כאשר מתחיל לבאר בס"ז את הענין הב' הלשון היא "ויש להוסיף דזה שנת"ל וכו' הוא בכללות אבל בפרטיות וכו'" והיינו שביאור זה הוא ע"ד הביאור הקודם אלא שזה בפרטיות יותר, משא"כ כאשר מתחיל לבאר בס"ח את הענין הג' הלשון היא "והנה ידוע" (ע"ד שהוא כותב בסעיף ט' על השרש ביכולת העצ') והיינו שזהו"ע חדש, ורק ע"פ ענין זה מבואר מה שהמעלה ומטה הם באור עצמו משא"כ לפי הביאור בב' הסעיפים הקודמים.

18. ראה במאמר ד"ה היום הרת עולם תשי"ג שאין זה שב' היכולות הם בהשוואה אלא שזה ממש ענין א' מה שהוא כל יכול.

הנם בח' דחנוכה ע"פ ביאור הרבי ד'נמנע הנמנעות'

הת' לוי יצחק שיחי' וובר
הת' דוד שיחי' מיכאליב
תלמידים בישיבה

א.

בשיחה הידועה בלקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' חיי שרה שק"מ כסליו מביא הרבי את התירוצים המובאים בבית יוסף המבארים את אופן הנם דחנוכה שהספיק השמן דיום א' לח' ימים ומחלקם בב' אופנים דכמות ואיכות, לאחר שמביא הקושיות על תירוצים אלו מחדש הרבי תירוץ המיישב מעיקרא כל הקושיות בתירוצים הנ"ל וזלה"ק בהשיחה:

"ויש לומר אז דעם פירוש אין דעם איז . . אז דער שמן האט געברענט און צוזאמען דערמיט איז פון אים גארניט נחסר געווארן, ווי חז"ל זאגן (בבב"ב) בא 'אש של מעלה' אז 'שורפת ואינה אוכלת' . . אן אש טבעי (ואור) הנרות וואס קומט פון שמן (וכיו"ב) מוז דערביי זיין כליון השמן, ולאידך גיסא, האט גארניט געפעלט פון דעם שמן – כליון און ניט כליון בבת אחת. און דאס איז אן עניין פון 'נמנע הנמנעות' – ע"ד דער נס פון 'מקום ארון אינו מן המידה' ."

ב.

יש מקשים על כך שלכאורה השאלה הידועה אותה מתרץ הב"י ע"י תירוציו היא מדוע חוגגים ח' ימים למרות שהספיק השמן באופן טבעי ליום הראשון,

ולכאורה לפי ביאור הרבי חוזרת השאלה לאידך גיסא, דאס עד היום הח' השמן נכלה ואינו נכלה הרי שביום הח' יכול להתכלות באופן טבעי ולמחרת כבר הדליקו בשמן החדש, והדרא קושיא לדוכתא מה הי' הנם ביום הח'?

יש שניסו לתרץ שאה"נ שלפי ביאור הרבי לא מתורצת קושייתו העיקרית של הב"י בטעם חגיגת הנס ח' ימים, אך הרבי לא בא לתרץ בשיחה זו קושיא זו שעלי' רבו כמו רבו התירוצים כידוע ומפורסם, והרבי בא לבאר אופן הנס בלבד.

ולפענ"ד אי"צ לכ"ז, וע"פ ביאור הרבי מתורצת ממילא קושייתו העיקרית של הב"י גם כן, מכיון שהרבי הרי מבאר שהנס דחנוכה הי' נס מסוג שונה לגמרי מרוב הניסים, והוי בגדר 'נמנע הנמנעות' שהוא חיבור ב' הפכים גם יחד,

ובמילא אין הפשט שבתחילת יום הח' הי' שמן מספיק ליום זה דהרי מצד א' נתכלה השמן בכל רגע כדי שיבער משמן טבעי שהגיע מזית כביאור הרבי, אלא שמצד נמנע הנמנעות לא נתכלה השמן מצד שני, וא"כ הרי גם ביום הח' המשיך הנס דנמנע הנמנעות להוות ולקיים השמן שכל קיומו הוא רק מצד נמנע הנמנעות כדעיל, ואתי שפיר.

* * *

חצאי הריבוע בפרקים ד-ה בשעהיוה"א

הת' איתמר שיחי' וולף

תלמיד בישיבה

בשיחת כ"ק אדמו"ר, ש"פ משפטים תשכ"ז, מבאר את סוף פרק ד' (החל מהחצאי ריבוע¹) וכל פ"ה בשער היחוד והאמונה, שע"פ הבנה עמוקה זו בדברי אדמו"ר הזקן יוצא שיש נקודה משותפת ונוגעת לעניין היחוד בהנ"ל – תירוץ קושיות המתעוררות ע"פ הביאור בתניא ח"ב ע"ש.

וזל"ה"ק בסיום דבריו: "אם הביאור האמור (בכללותו) נכון – יש לפשוט על פי זה ספק [צדדי – לכאורה רק] והוא: היכן **סיום** הבא בחצאי-ריבוע שבסוף פרק ד'? (וגם בדפוס הא' – חסר החצאי-ריבוע המציין הסיום).

ועל פי הקושיא שבתחילת כל הנ"ל והביאור – הסיום – בסוף פרק ה' (**בסיום התירוצים** דהקושיות על שיטת אדמו"ר הזקן באופן היחוד – שבתחילת המוסגר).

ועל פי זה מובן בפשטות – איך בא הטעות שישמיטו הסוף, כי ראה הבחור הזעזער 2 חצאי-ריבוע בסוף פרק ה', ואמר שבודאי א' מהם מיותר. ולא שם לב לחפש בפרק לפני זה. וקל להבין".

וצ"ב בהנ"ל, שהרי בהערות ותיקונים בדרך אפשר² לכ"ק אדמו"ר מציין לדף עט: שורה המתחלת בתיבת כידוע, ומתקן שנדפס – לי"ח, הערה בדרך אפשר – לי"ח] שזה סוף פ"ד, ולכאורה ע"פ שיחה הנ"ל הסוגריים אמורים להיות רק בסוף הפרק הבא.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה³.

1. עמ' 158.

2. דף קצ, א.

3. הערת המערכת: ולכאורה הביאור בזה בפשטות הוא שהשיחה מתשכ"ז היא משנה אחרונה לגבי ההערות ותיקונים בדא"פ מכ"ק אדמו"ר שנדפסו בשנת תשי"ד.

העצות לטמטום הלב

המערכת

א.

במאמר ד"ה לפיכך נקראו תשט"ז הרבי מביא ג' עצות לטמטום הלב (הבאה מצד העדר העבודה וממילא מילוי הלב באייגענע רצונות): (א) מ"ש בתניא¹ להתבונן בשפלות מעמדו ומצבו שעי"ז יהי' לבו נשבר ואז ייפתח לרגש אלוקי, (ב) התבוננות בענינים נעלים שהאור שבהם בוקע את הטמטום, (ג) אמירת אותיות התורה שהאור שבהם גם בוקע את הטמטום.

והנה אח"כ מסביר הרבי שכאשר עצות הנ"ל לא הועילו אז זה ראי' שהטמטום הוא במוח.

אלא שכאשר בחצע"ג נמנים העצות הנ"ל הם נמנים בסדר הפוך, והיינו קודם אמירת אותיות התורה אח"כ התבוננות ואח"כ ביטוש עצמו?

ב.

ולכאורה נ"ל הביאור בזה בפשטות: אף שכל העצות מועילות לטמטום הלב מ"מ יש בזה סדר קדימה ואיחור, והיינו דהעצה הכי מועלת היא הענין דמבטשין לי' שזה נוגע ישירות לבעי' והיינו שתמורת זה שלבו יהי' מלא מרצונותיו לבו נשבר בקרבו וא"כ זוהי העצה הכי ראשונה בקדימת העניינים².

אלא שאדם שאינו שייך לזה העצה לו היא התבוננות בענינים נעלים והיינו דכיון שמוחו ברשותו יכול להתבונן גם בענינים נעלים שאף שזה לא נוגע ישירות לטמטום הלב מ"מ כיון שזה תופס את המוחין סוכ"ם האור שבמוחין ישפיע על הלב.

1. פכ"ט. ולחעיר שבפרטיות יש חילוק בין מ"ש בתניא למ"ש כאן.

2. ואוי"ל שזה הטעם שזוהי העצה היחידה הכתובה בתניא.

אלא שאדם שאינו שייך אפי' לזה³ הנה בשבילו נותנים עצה בדרך סגולה אמירת אותיות התורה.

אלא שאח"כ כאשר מדבר על מקרה שעצות הנ"ל לא הועילו אז פה צריך להפוך, היינו שאם אמירת האותיות לא הועילה ואפי' ההתבוננות ואפי' המבטשין לי' הנה אז זה ראי' שיש לו טמטום המוח. וק"ל.

* * *

3. לא מצד טמטום המוח אלא פשוט מחוסר ידע וכיו"ב.

הפיכת ושינוי המוחין והמידות

הת' חיים שלום הלוי שיחי' פגל

תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה לפיכך נקראו הראשונים סופרים כו' תשט"ז איתא¹:
 "בשכל ומידות, הנה בכדי לשנות את המידות ובפרט את השכל, צריך
 לזה עבודה ויגיעה רבה", דמדבר שם לפנ"ז בענין החילוק בין לבושי
 הנפש להשכל ומידות שהשו"מ פנימיים יותר ולכן קשה יותר לשנותם
 מאשר הלבושים ובוזה גופא משמע מהמאמר שאת השכל יותר קשה
 לשנות מאשר את המידות.

והנה בתניא פ' ל"ז איתא: "וגם מהותן ועצמותן של בחי' חב"ד
 מקליפת נוגה שבנפש החיונית נכללות בקדושה ממש כשעוסק בתורה
 בעיון ושכל, ואף שמהותן ועצמותן של המידות חג"ת כו' לא יכלו להם
 הבינונים להפכם לקדושה, היינו משום שהרע חזק יותר במידות
 מבחב"ד". ולכאורה משמע כאן שיותר קשה לשנות המידות מאשר
 את המוחין.

ב.

ונראה שהביאור בזה פשוט, כי הנה פשט הדברים בתניא הוא שאת
 המוחין יותר באפשריות לברר, לזכך ולהעלות לקדושה, והיינו כמ"ש
 במ"א²: "נפש השכלית היא ממוצע בין נה"ב ונה"א . . . ויכולה להשיג
 בעניני אלוקות אף שמהותו שכל אנושי כו'", היינו מפני היותה עדינה
 וכלי להחדרת תוכן קדושה, ביחס לגמות החג"ת נהי"מ של הבהמה
 אשר "יצר לב האדם רע מנעוריו משעה שננער ויוצא לעולם (ירושלמי
 ברכות פ"ג, ה"ה)" שלשם מטרה קשה זו הייתה ירידת הנשמה כנודע³,

1. תו"מ סה"מ תשט"ז ע' קנח

2. לקו"ש ח' ד עמ' 1295, וראה במלוקט ח"ה קונטרס ח"י ניסן עוד פרטים בדבר.

3. תניא פל"ז.

וזהו מה שמבאר בתניא שאת הרע שבמידות יותר קשה 'להפכם לקדושה'.

משא"כ במאמר הנ"ל לא מיירי בזיכוך המוחין והמידות והפיכתם לקדושה אלא בשינוי טבע המידות והמוחין עצמם והיינו לשנות מטבע הכעס והרתיחה לטבע הפכי של שלוה כו', ובזה אמנם גם לשנות המידות הוא יגיעה ועמל גדול אמנם זהו יותר קל מאשר לשנות את טבע המוחין והיינו לשנות המוחין וטיב הכשרונות מסוג א' לסוג אחר שזהו קשה במאוד ולפעמים לא באפשריות כלל וכנראה בחוש.

* * *

השייכות דעצמות אוא"ם לעוה"ז

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן

תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה תפילה למשה תשכ"ט¹ הרבי מבאר (מבוסס על מאמר ד"ה זה דשנת תר"ם) שבכללות הגילויים דלמע' יש ג' מדרי': ממכ"ע סוכ"ע ועצ' אוא"ם.

ומג' גילויים אלו נשתלשל למטה ג' הענינים דדי מחסורו ואשר יחסר לו ועשירות שלמע' משניהם, והיינו דב' הגילויים דממלא וסובב היות ויש להם שייכות (בבחי' מקור עכ"פ) לעולמות ה"ה בכלל מילוי החסרון דהעולם, משא"כ עצ' אוא"ם שלמע' מכל שייכות לעולמות אינו בכלל מילוי החסרון אלא הוא עשירות, עיי"ש ביאור הדברים בארוכה.

ובהמשך המאמר הרבי מבאר ש(ע"י בנ"י) כל הגילויים מתגלים בעולם והגילוי הוא באופן ששייך לגדרי העולם².

ועפ"ז הרבי מבאר בס"ח מה שבמאמר דשנת תר"ם אדנ"ע מביא הפי' בלקו"ת עה"פ יחיינו מיומיים וביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו שקאי על ג' הגילויים הנ"ל שמתגלים בג' זמנים אלו, והרבי מסביר שכוונתו בהבאת פי' זה להורות דהגם שזמן הוא מגדר העולם אעפ"כ יש לו שייכות לג' גילויים אלו, ועד"ז בנוגע למקום דהיינו ג' עולמות בי"ע.

ואז הרבי מביא גם מה שמביא אדנ"ע שם פי' הטור על הנוסח דעל כל מה שבראת להחיות בהם דפי' הטור שהם דברים הבאים לעידון ותענוג והיינו עצ' אוא"ם שמצ"ע אין לו שייכות לעולמות, והחידוש בפי' זה הוא שהג' גילויים שייכים אפי' לעוה"ז הגשמי.

1. סה"מ מלוקט ח"ה עמ' ריו.

2. ועיי' בד"ה זאת חוקת התורה דשנה זו שלכן ההמשכה היא דווקא באופן של תפילה.

ב.

והנה לכאורה צ"ע מה שהראי' שמביא לזה שיש לעוה"ז שייכות לג' הגילויים הוא דווקא פי' הטור על ברכת בורא נפשות, שהרי כל המאמר מדבר על ג' הענינים דדי מחסורו אשר יחסר לו ועשירות שגם הם מציאות בעוה"ז שנשתלשלה מהג' גילויים, וא"כ הו"ל לומר דזה שיש בעוה"ז ג' ענינים אלו הוא מורה על שייכותו לג' הגילויים.

והמעלה בהבאת פי' זה הוא א) כנ"ל דבג' ענינים אלו עוסק המאמר ומהפי' בהם בכלל נכנסים לסוגיא של ג' הגילויים, וב) בהערה 90 הרבי אומר שלמעשה לא כל פי' הטור מתאים עם פי' המאמר (היות והוא מפ' חסרון רק על המדרי' דדי מחסורו משא"כ במאמר מבואר שזה כולל גם הענין דאשר יחסר לו), משא"כ ג' ענינים הנ"ל הם מתאימים לגמרי עם פי' המאמר³.

ועפ"ז צ"ע מה מוסיף פי' הטור עד כדי כך שבגלל זה נכנסים לנושא חדש ועוד יותר מביאים פי' שלא כולו מתאים עם הענין?

ג.

ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים דכאשר הרבי מבאר השייכות דהגילויים לעוה"ז הרבי אומר זאת בדרך לא זו אף זו, דהיינו שבתחילה מבאר השייכות לגדר הזמן דאף שגם הוא גדר העולם מ"מ ביחס לגדר המקום הוא מופשט⁴, ואח"כ מוסיף שאפי' לגדר המקום (הרוחני) הוא שייך ואח"כ מוסיף שאפי' לעניני עוה"ז ממש כאכו"ש יש שייכות (מצד הברכה).

והיינו שבאים לבאר פה השייכות (לא סתם לענינים שמחוץ לאלוקות, אלא) לענינים כמה שיותר פשוטים מצויים וגשמיים שגם להם יש שייכות לג' הגילויים.

3. וכפי שמפורש שם בס"ד שכל הג' ענינים נשתלשלו מהג' גילויים.

4. ועיי' בדרמ"צ סוף מצוות האמנת אלוקות.

ועפ"ז נ"ל שהא דמביא פי' הטור על ברכת בורא נפשות הוא מפני שדווקא בזה מתבטא השייכות לכאו"א שחי בעוה"ז, מפני שברכה זו מברך אדם בכל יום ויום וכמה פעמים בכל יום, משא"כ ג' הענינים בהשפעה הם לא שייכים לכ"א⁵ וא"כ הם לא מורים עד כמה חזקה וקבועה השייכות דעוה"ז לג' הגילויים.

* * *

התיקון על תורה ומצוות "שלא לשמה"

הת' מנחם מענדל שיחי' הורביץ
בוגר הישיבה

א.

בתניא סוף פרק לט מבואר מאמר התיקוני זוהר שעבודה של תורה ומצוות "בלא דחילו ורחימו – לא פרחא לעילא ולא יכלא לסלקא ולמיקם קדם ה'", שיש הכרח בכוונה "לשמה" בלימוד בתורה ובקיום המצוות, כדי שהתורה ומצוות "יעלו למעלה" ויכללו באלקות בעשר ספירות דקדושה שבעולמות עליונים, שזה אי אפשר אלא ע"י התעוררות אהבה ויראה כמבואר שם בארוכה.

ומבואר שם שבעבודה "שלא לשמה" יש שתי דרגות:

(א) "שלא לשמה סתם" – שחסרה הכוונה לשמה,

(ב) "שלא לשמה ממש" – שיש כוונה שלא לשמה, כגון לכבוד עצמו וכדומה. ובסוף הפרק מבואר מאמר חז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", שיש דרך לתקן את התורה ומצוות שנעשו שלא לשמה, וז"ל:

"וכשעוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פני' לכבוד עצמו כגון להיות ת"ח וכהאי גוונא אזי אותה פני' שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחי' גלות בתוך הקליפה לפי שעה, עד אשר יעשה תשובה שמביאה רפואה לעולם, שבשובו אל ה' גם תורתו שבה עמו, ולכן אמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה – בודאי, שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, כי לא ידח ממנו נדח.

אך כשעושה סתם, לא לשמה ולא שלא לשמה – אין הדבר תלוי בתשובה, אלא מיד שחוזר ולומד דבר זה לשמה, הרי גם מה שלמד בסתם מתחבר ומצטרף ללימוד זה ופרחא לעילא, מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה. ולכן לעולם יעסוק אדם כו'. וכן הענין בתפלה שלא בכוונה כמ"ש בזהר".

והעולה מזה לכאורה שאם עסק בתומ"צ בלא הכוונה לשמה צריך לחזור וללמוד דבר זה לשמה, וכן הענין בתפלה בלא הכוונה לשמה, ו"אין הענין תלוי בתשובה", ומי שעסק בתומ"צ בלא לשמה ממש, לכבוד עצמו, צריך לעשות תשובה, ו"בשובו אל ה' גם תורתו שבה עמו".

ולכאורה דרוש ביאור שלכאורה יוצא שמצד אחד התיקון על שלא לשמה ממש יותר פשוט מהתיקון על שלא לשמה סתם, שמיד כשעושה תשובה תורתו שבה עמו, ואילו בשלא לשמה סתם אמנם לא צריך תשובה, אבל אין עצה אלא ללמוד עוד הפעם ולהתפלל עוד הפעם בכוונה לשמה, ורק אז יתקן לו. וקצת פלא איך ייתכן שכיון שהוסיף גם כוונה לכבוד עצמו יקל עליו העבודה לתקן זאת, ויצטרך רק לעשות תשובה ולא תיקון?

לשון אחר: הרי התשובה היא רק להסיר הקליפה שמצד הכוונה שלא לשמה, אבל לכאורה גם לאחר שיעשה תשובה חסרה הכוונה לשמה בתורה ומצוות שעשה קודם התשובה, ואיך יעלו לה' בלי תיקון להעלותם למעלה?

ואולי אפשר לומר שגם מי שלמד שלא לשמה ממש לכבוד עצמו, בנוסף לתיקון של תשובה הוא יצטרך לעשות גם את התיקון השני, לחזור וללמוד או להתפלל לשמה, ואז תורתו תעלה למעלה. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

* * *

"לא אשחית" לעומת "לא אעשה"

הת' לוי יצחק שיחי' וובר
תלמיד במכינה

א.

בפרשת וירא (פ' י"ח, כ"ג): "ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע" ובהמשך הפסוקים שם טוען אברהם אבינו להצלת אנשי סדום: בפסוק כ"ח: "אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר ויאמר לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה".

ובפסוק כ"ט: "ויאמר לא אעשה בעבור הארבעים".

וכן בפסוק ל': "ויאמר לא אעשה אם אמצא שם שלשים".

משא"כ בפסוק ל"א: "ויאמר לא אשחית בעבור העשרים".

וכן בפסוק ל"ב: "ויאמר לא אשחית בעבור העשרה".

וצ"ע מ"ש שבכאן השיבו כן ("לא אשחית") ואח"כ בלשון אחרת ("לא אעשה")¹, וכן לאידך.

ב.

ואוי"ל הביאור בזה בדא"פ: השחתה היינו כמובן להשחית ולבטל מצב קיים, היינו ביטול גדרו הקיים כעת שיפסיק מכאן ואילך להיות קרוי עליו, אשר לכן, הפסוק הראשון בו מדובר על השחתת מציאות שלימה של חמשת הערים היא וודאי מעבר חד מגדר א' למשנהו ששלילתו זה "לא אשחית" מהמצב הקודם שהי' לפני כן, כפשוטו.

משא"כ כשממשיך א"ה ומבקש רק בעד ד' ערים או עכ"פ ג' ערים הרי אין כאן השחתה ושינוי מהותי מהמצב/הגדר הקודם, היינו

1. הערת המערכת: עיין בבחי' על אתר מה שתי' בזה.

שמבקש על פחות הרוגים בכמות אבל בלאו הכי תהי' השחתה בעיר א' או ב'.

אך לאחר מכן בהגיעו לב' ערים הרי באם תושחת גם העיר הד' תמצא השחתה ושינוי מהותי מהגדר הקודם, שלא יהיו כאן ערים ל' רבים, שזוהי מעלה גדולה מצד אפשרות הסיוע מעיר לעיר, כפשוטו. וה"ה כמובן באם תושחת גם העיר החמישית שבכזה מצב יפסיק לחלוטין כל מציאות של עיר, וק"ל.

ג.

ועפ"ז יומתק שינוי לשונות נוסף בהפסוקים. לאחר שמבקש על כל הערים ועובר לבקש על הארבעים (פסוק כ"ט) כתיב "ויוסף עוד לדבר אליו" שמשמע מזה פתיחת עניין חדש, וכשמבקש על השלושים (ל') "ויאמר אל נא ייחר לה' ואדברה" של' אל נא ייחר הוא בפשטות מפני חזרתו על אותה בקשה, וכנ"ל בארוכה שדווקא המעבר בין קיום חמשת הערים בשלימות לקיומם חסר א' הוא עניין גדול ומשמעותי. משא"כ כשטוען על העשרים שוב משמע פתיחת עניין חדש – "הנה נא הואלתי" לדבר אל ה'", אף שלכאורה הוא בא בהמשך לבקשתו הקודמת, אלא שע"פ האמור לעיל שזה גדר חדש והשחתה חדשה יובן. [וזה שכשמבקש על עשרה כתוב "אל נא ייחר" לשון התנצלות על בקשה חוזרת אע"פ שגם זה גדר חדש אוי"ל מכיוון שגם הבקשה האחרונה הייתה על השחתה חדשה של העשרים, ממילא הבקשה על השחתה זו היא חזרה על הקודמת, וק"ל].

* * *

2. רש"י רציתי, כמו "ויואל משה".

חלום פרעה ופתרונו

הת' לוי יצחק שיחי' וובר
תלמיד במכינה

א.

בפ' מקץ (בראשית מ"א, א'): "ופרעה חלם והנה עמד על היאר" ובהמשך הפסוקים שם מתארת התורה את החזיון משתמשת במילים: "שבע¹ פרות יפות מראה ובריאות בשר", וכן לעומתן אחרות: "רעות² מראה ודקות בשר".

משא"כ כשמדבר פרעה אל יוסף להמחיש לו החלום הרי³ "הנני עמד על שפת היאר והנה . . שבע פרות בריאות בשר ויפת תאר" שעולות אחריהן "דלות ורעות תאר מאד ורקות בשר לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרע".

וצ"ב מ"ש בין אמירת פרעה חלומו ליוסף (תאר' ולא מראה'; שקודם יפות' ואח"כ בריאות'; דקות בשר' ולא רקות בשר'; רעות מראה' סתם בלי דלות') מסיפור החלום עצמו?

ועוד צ"ב שלכאורה לא מצינו התייחסות של רש"י לשינויים אלו שלכאורה דורשים ביאור בפשוטו של מקרא?

ב.

אולי י"ל הביאור בזה בדא"פ ע"פ מה שכבר פירש לעיל רש"י בפ' ויצא⁴ על המילים יפת תאר ויפת מראה: "תאר. הוא צורת הפרצוף, לשון (ישעיה מד יג) יתארהו בשרד, קונפא"ם בלע"ז; מראה: הוא זיו קלסתר".

1. שם ב.

2. שם ג.

3. שם יז – יט.

4. כט, יז.

ועפ"ז אוי"ל שזוהי נקודת ההבדל בין תיאור החלום בתורה מלכתחילה לבין תיאור פרעה את החלום ליוסף, שכשהתורה אומרת החלום הרי היא מספרת עליו בידעה כי הוא אך משל לנמשל שנות השובע והרעב,

ולכן לא נוגע אריכות הפרטים באופן מראה הפרות אלא נוגע ה'סך הכל' והמסקנא, אלי' לא נוגעים פרטים מגושמים כמו תיאור מדויק של מראה הפרות.

ולכן מתחילה התורה מהמשנה שהפרות היו "יפות מראה", היינו שצורתם ומראם הכללי הי' 'זיו' והינם שלמים, והסיבה לכך בפשטות הוא מכיוון שהיו "בריאות בשר",

משא"כ בתיאור פרעה את החלום לפותרו, ליוסף הצדיק, מוכרח הי' לדייק בכל הפרטים כי מנין לו באיזה מהפרטים טמונה התשובה, ולכן צריך לספר פרטי החלום בדיוק כפי שהוא ללא פניות, 'סך הכל' וכו', ולכן מתחיל לתאר שהיו "בריאות בשר" בפשטות, וזה גורם לכך שהם יפות תאר, היינו שצורתם הכללית היא נאה וכל האיברים מתאימים זה לזה, כדכתבו המפרשים בפירוש 'נאה' במחלוקת ב"ש וב"ה גבי "כיצד מרקדין לפני הכלה"⁵ שהיינו שכל האיברים בגודל המתאים זה לזה.

לגבי הפרות הרעות מוסיף לאחר שאומר שהיו דלות ורעות תאר מוסיף שהיו גם רקות בשר, היינו שלא רק שאין התאמה ביחס הגודל בין האיברים, אלא שגם כל איבר בפ"ע הוי "רקות" – חסרות בשר, ודו"ק.

* * *

5. כתובות טז, סע"ב.

קובץ זה נדפס
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר

לזכר נשמת

כ"ק הרה"ק הרה"צ הגאון

המקובל חסיד ועניו

רב פעלים לתורה ומצוות

ורבים השיב מעוון

מוה"ר לוי יצחק

בן מוה"ר ברוך שניאור נ"ע

שניאורסאהן

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק

אביו של כ"ק אדמו"ר

עלה השמימה

ביום הרביעי בשבת

עשרים לחודש מנחם-אב

שנת התש"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות ראש הישיבה

הרב אליהו הלוי שיחי' חפר

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

לזכות הרבנים המסורים
חברי צוות הישיבה

הרב משה שיחי' נוימן
ר"מ ומשפיע בישיבה

הרב מנחם מענדל שיחי' פלדמן
ר"מ ומשפיע בישיבה

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

לזכות חברי וועד הישיבה הנכבדים
והמסורים

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

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

לזכות המנהל הגשמי דישיבתינו הק'

הרב יוסף יצחק שיחי' גליק

והעומד לימינו הר' שלמה שיחי'

טרשקביץ

יתן להם הקב"ה ברכה והצלחה בניהול

הישיבה ובכל ענייניהם בגו"ר

לזכות צוות הבחורים המלמדים
בישיבתינו הק' בשנה זו

הת' לוי שיחי' העכט
הת' ישעי' יוסף הכהן שיחי' כ"ץ
הת' מנחם מענדל שיחי' נחשון
הת' שמואל הכהן שיחי' קפלון
הת' מנחם מענדל שיחי' שטרן

לזכות תלמידי הישיבה:

הת' שמואל שיחי' סמילאנסקי

הת' לוי הכהן שיחי' אהרונוב

הת' יעקב שיחי' אטינבורג

הת' אוריאל שיחי' גלפנר

הת' ברוך שניאור זלמן שיחי'

וובר

הת' איתמר שיחי' וולף

הת' צבי דוב הלוי שיחי'

לויטנסקי

הת' מנחם מענדל שיחי' נוימן

הת' חיים שלום הלוי שיחי' סגל

הת' שניאור זלמן הכהן שיחי'

ערנטרוי

הת' דוד שיחי' פינקוס

הת' משה שיחי' גליק

הת' זאב שיחי' וולף

הת' מנחם מענדל שיחי'

יקימנקו

הת' אשר שיחי' ליכטשטיין

הת' מנחם מענדל שיחי' סלומון

הת' יוסף יצחק שיחי' קמינצקי

הת' מרדכי דוד שיחי'

שניאורסאהן

הת' דניאל שיחי' אטינבורג

הת' מנחם מענדל שיחי' בדיחי

הת' לוי שיחי' בעקער

הת' לוי יצחק שיחי' ברעז

הת' לוי יצחק שיחי' וובר

הת' יוסף שיחי' ווערכובסקי

הת' מנחם מענדל שיחי' ויגלר

הת' שלום דובער שיחי'

לבנהרין

הת' יצחק אייזיק הלוי שיחי'

לויטנסקי

הת' שמואל אייזיק הלוי שיחי'
סגל

הת' לוי יצחק שיחי' פורטמן

הת' בנימין שיחי' פינקוס

הת' זאב שיחי' ראטמאן

הת' שלום דובער שיחי' אליאם

הת' אריאל שיחי' דורפמן

הת' שלמה שיחי' וואגעל

הת' משה שיחי' יקימנקו

הת' מנחם מענדל שיחי' לנאו

הת' דוד שיחי' מיכאניב

הת' יעקב שיחי' סטמבלר

הת' מנחם מענדל שיחי'

סטמבלר

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

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

ת.נ.צ.ב.ה.

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

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

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

ת.נ.צ.ב.ה.

