

קובץ

הערות ועיונים

♦

במה לליבון עניינים
בלקוטי שיחות חלק ב"א

גליון ב'
חמישה עשר בשבט
התשפ"ו



ב"ה



יוצא לאור ע"י

ועד תלמידי התמימים העולמי

שנת חמישת אלפים שבע מאות שמונים ושש לבריאה

שנת השבעים ושש לנשיאות ב"ק אדמו"ר זי"ע

הערות ניתן לשלוח לכתובת

HALIKUTPV@GMAIL.COM

או דרך התלמידים השלוחים / הנציגים בישיבות

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, ובקשר עם מבצע 'הליקוט' שעל ידי ועד התמימים, במסגרתו קיבלו על עצמם מאות תמימים דישיבות תומכי תמימים בארה"ק את לימוד חלק כ"א בלקוטי שיחות - הננו מוציאים לאור את הקובץ השני של הערות התמימים.

קובץ זה מאגד בתוכו את פרי עמלם של התמימים על השיחות שנלמדו עד כה, ומטרתו לשמש במה לדיון ושקו"ט בתורתו של רבנו.

ידועה לכל גודל החביבות שרחש כ"ק אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, להוצאת קובצי הערות, ובפרט לאלו העוסקים בתורתו הק', וכפי שכתב מענה לא' על שאלתו באחת השיחות: "נהנתי להערותיו בלקו"ש, בנוגע לשאלותיו בזה - הרי זוהי מטרת קובצי הערות הת' ואנ"ש המו"ל בכ"מ - לרכז שם כל כיו"ב ושידונו רבים עד"ז וכו", עכלה"ק.

קובץ זה יוצא לאור לרגל 'חמישה עשר בשבט' - ראש השנה לאילנות, וכדברי רבנו: "הרי מובן שר"ה לאילן" הוא הזמן המתאים לעורר על ההוספה בלימוד התורה", וכן בקשר לסיום לימוד הרמב"ם (במסלול ג' פרקים ליום) מחזור המ"ה ותחילת מחזור המ"ו, וללומדים פרק אחד ליום - סיום המחזור הט"ז ותחילת מחזור הט"ז.

אנו בטוחים שהוצאת הקובץ תגביר את ה'קאך' והחיות בלימוד השיחות לנחת רוחו הק', ותעורר רבים להצטרף ללימוד המשותף.

על כן, בקשתנו שטוחה לכל מי שתחת ידו הערות וביאורים בשיחות כרך זה שישלחם אל המערכת על מנת שנוכל להדפיסם בקבצים הבאים שיצאו לאור בעזה"י.

ויהי רצון שבזכות ההתעסקות בלימוד השיחות והדפסת קובצים אלו, נזכה להתראות עם רבינו נשיאנו, וישמיענו נפלאות מתורתו - "תורה חדשה מאתי תצא", תיכף ומיד ממש.

מערכת 'הליקוט'

חמשה עשר בשבט
התשפ"ו

תוכן עניינים

3	שמות א'
4	כוונת רש"י ב"בתי לוי".....
6	ויעש - לשון עבר (גליון)
7	ייחוס משפחת המלוכה ליוכבד (גליון)
8	החילוק בין פירוש הגמ' לרש"י.....
11	שמות ב'
11	בנ"י מבקשים את השכר
12	זכור את היום הזה
14	'ילכו מחיל אל חיל' בקב"ע
15	בא א'
15	כחצות הלילה
19	בא ב'
19	גדר פסול קורבה בעדות לשי' רבינו
23	הלימוד מעדות 'משה ואהרן'
25	טעם ר"ש דעדות קרובים כשירה בקידוש החודש
27	פסול עדים קרובים
34	בשלח א'
34	'ביות הים' - רכוש מצרים.....
35	ונצלתם את מצרים.....
36	בשלח ג'
36	אי עשיית חשבונות בקיום מצווה.....

שמות א'

בוונת רש"י ב"בתי לוי"

הת' משה שיחי' אשכנזי

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימיני

תות"ל כפר חב"ד

בשיחה א' לפרשת שמות, מביא רבינו את חילוקי הלשונות בין הספרי לגמ': הספרי אומר שיוכבד זכתה ל"בתי כהונה", ובהערה² מסביר הרבי שהסיבה שהספרי לא מזכיר "בתי לוי" זה כיוון שמשם ה' לוי גם ללא הזכירה של יוכבד, שהרי גם שאר בני לוי זכו ל"לוי". וזה שרש"י אעפ"כ הזכיר "בתי לוי" גבי יוכבד מפנה הרבי להערה בהמשך השיחה³.

ההערה שם מובאת לבאר ענין אחר, ואת הקשר שלה לנדו"ד אפשר לפרש בכ' אופנים -

א. משה הרי ה' כהן, ורק בגלל ה'חרון אף' על טענתו "למה הרעות" נהי' לוי (לא) הדעות ברש"י⁴). ומבאר הרבי שהיה אמור לרדת מדרגתו ולהיות ישראל, וזה שנשאר לוי הוא שכר על מעשה אימו.

ב. הכוונה "בתי לוי" היא לתקופה שמשם ה' כהן עד שנעשה לוי, וזה שנק' "בתי לוי" ולא "בתי כהונה" זה להבדילו מאהרן שזכה לכהונת עולם.

אך ניתן להקשות על ב' האופנים אלו:

על האופן הא' קשה מה השכר בזה שהי' לוי הרי כל בני שבטו היו ג"כ לויים וא"כ אי"ז נק' "וייטב". כמו שמבואר בהמשך השיחה⁵ שאין לומר ש"ויעש להם בתים" היינו משפחות מרובות ילדים, כיון שלכל בני' באותה שעה היו ילדים לרוב. (ואין לתרץ שיש הבדל בין הדברים, היינו שמשם היה לוי על אף שמצד העונש לא היה מגיע לו. משא"כ ריבוי ילדים היה מגיע למיילדות אף בלא זאת,

2 הערה 9

3 הערה 16

4 שמות ד, יד.

5 אות וא"ו

מכיון שבהמשך השיחה⁶ הרבי אומר שבפשוט⁷ לא היו למרים ויוכבד הרבה ילדים ואעפ"כ ריבוי ילדים לא נחשב לשכר בעבורם כיון שזה עניין הרגיל אצל שאר בני⁸, וא"כ גם לגבי משה אף שקיבל עונש כיון שכל שבטו לויים אין זה "וייטב".

ועל האופן הב' קשה שהרי באות ח' הרבי מסביר שהכוונה 'בית' הינו עניין נצחי, והרי משה ירד מכהונתו ונעשה לוי אז אין זה שכר נצחי.

ואף את"ל שזה שנשאר לוי ולא ירד למדרגת ישראל זה עניין נצחי, הרי⁹ מבאר שם שהנצחיות היא לא רק בשכר אלא גם ב"וייטב" היינו הייחודיות, וזה אינו שהרי גם אהרן נהיה כהן אח"כ⁸.

ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

תשובת המערכת: אולי יש לתרץ כהאופן הא' ומה שהקשה ששכר שיש לכולם אף אם אין לך אותה לא נקרא "וייטב", אפשר לחלק:

שהעובדה שלמרים ויוכבד לא היה ריבוי ילדים לא היה זה מצד עונש אצלם, ולכן ריבוי ילדים לא ייחשב לשכר (אף שעכשיו אין להם).

משא"כ אצל משה זה שפסקה כהונתו היה עונש וא"כ זה שלבסוף נשאר לוי זה שכר, אף שכל שבטו לויים.

6 הערה 38

7 אות ח'

8 ואין לומר שזה עדיין ייחודי כי גם אהרן בנה של יוכבד, כי אז אין שני בתים "כהונה ולוי" אלא זה אותו בית. דלעיל אמרנו שלמשה קראו "בתי לוי" כדי להבדילו מאהרן שזכה לכהונת עולם, אבל אם אומרים שה"וייטב" של משה זה שלא נהיה ישראל, אין לקרוא לו "בתי לוי" (כי "בתי לוי" זה רק כי שונה מאהרן בזה שאין לו כהונת עולם, אבל אם אמרין שיש לו זכות נצחית מתבטלת הסיבה לקרוא לו בתי לוי) ויש רק "בתי כהונה".

ויעש - לשון עבר (גליון)

הת' לוי יצחק שיחי' וואלף

תות"ל מגדל העמק

בקובץ הקודם הקשה התמים ד.ר. שיחי⁹, על המובא בשיחה¹⁰ אודות מה שמביא כ"ק אדמו"ר בנוגע לפירוש המילה "בתים", שאין זה בתים כפשוטם, או משפחה, אלא "בתי כהונה לוייה ומלכות". ובנוגע לבתי כהונה לוייה ומלכות, הקשה על כך רבינו¹¹, שהרי נאמר בפסוק¹² "ויעש להם בתים", ומהלשון "ויעש" משמע דזה בלשון עבר. ואם נאמר שהכונה לבתי כהונה לוייה ומלכות, אז הול"ל "ויבן" וכיו"ב, אך לא "ויעש" בלשון עבר, שמשמעו שכבר נעשה בעבר, והרי כהונה לוייה ומלכות לא היו אלא לאחר יציאת מצרים, ובפרט מלכות דוד שהתחילה כמה דורות לאחר¹³.

ועפ"ז השאיר את השאלה בצריך עיון, דלכאורה מגוף השיחה לא נראה שמתרץ רבינו את הקושיא על "ויעש" ולא "ויבן" וכיו"ב.

אך נראה להסביר זאת בפשטות:

בהמשך¹³ השיחה מבאר רבינו הא שמקור דברי רש"י הוא דווקא מהגמ' בסוטה¹⁴, שזהו משום שלומדים שם את הדין ד"מדה כנגד מדה" בפרטי פרטים, שעל כל דבר טוב שנעשה קיבלו שכר כנגד ובדוגמת הדבר שעשו. ולכן נאמר כדאיתא במסכת סוטה דווקא¹⁵, שזה מסביר מדוע השכר של המיילדות הוא לא בתים כפשוטם, בנים ומשפחות, אלא השכר הוא שמהם נבנו בתי כהונה לווייה ומלכות בישראל, שזה משום שאופן השכר כאן הוא באופן של 'מידה כנגד מידה' - שבשכר זה שהקימו דור שלם מישראל והקימו את (רוב, או) כל דור יוצאי מצרים, זכו לבתי כהונה לווי' ומלכות (ענין כללי).

9 הערה 'ויעש - לשון עבר'.

10 לקו"ש חכ"א, שמות א.

11 שם אות ה.

12 שמות א, כא.

13 אות ח.

14 שם ח; וכ"ה שם ט' עמוד ב במשנה.

15 ולא כהשאלה באות א' בשיחה שהרי דומה הרש"י למובא בספרי.

ועפ"ז י"ל שזה הכוונה כאן: לפי ההור"א בשיחה שהשכר הוא זה שיזכו לבתים – במובן של משפחות פרטיות, ולפ"ז בתי כהונה ולוי' ומלכות הם ענין פרטי, שממשפחתם יצא¹⁶ כהונה וכו', א"כ באמת קשה לשון הפסוק "ויעש", שהרי השכר הגיע רק לאחר זמן רב (אחרי יציאת מצרים).

אך לפי מסקנת השיחה, ששכרן הוא ענין כללי, ענין הכהונה ולוי' ומלכות – וכמו שכותב רבינו בפירוש בהערה 44, "עיקר התוכן והדגשה בהשכר הוא לא לזה שהי' להם בנים במעלות מיוחדות כו", כ"א שמהם יצא ענין הכהונה כו' – בתי כהונה ולוי' ומלכות" – הנה עפ"ז מיושב הלשון "ויעש" – בלשון עבר, משום שאת הענין דבתי כהונה כו' הן קיבלו מייד, עכ"פ באופן של 'בכוח', ומה שהתממשות בפועל של הכהונה והלוי' התרחשה לאחר זמן (אחרי יצי"מ), אין זה גורע מעצם הענין, כי הענין דכהונה כו' נפעל כבר אז, והחיסרון הוא רק בהתממשות בפועל¹⁷.

ייחוס משפחת המלוכה ליוכבד (גליון)

הת' דובי שיחי' ויינפלד

תות"ל כפר חב"ד

בגליון הקודם הקשה ש. נ. מ. מדוע הגמרא¹⁸ אליבא דמ"ד 'כלה וחמותה' לא משייכת גם המלכות ליוכבד, הלא המלכות הגיעה ממרים שהייתה בתה של יוכבד, וכמו שבזכות אהרן הכהונה מיוחסת ליוכבד אמו, לכאורה כך הוא גם בנוגע למלכות שצריכה להתייחס ליוכבד אמה של מרים?

וביאר שם: ש'מלכות' מתייחסת אחר האב ולא אחר האם, משא"כ כהונה ולוי' מאחר ש'אשתו כגופו' אפשר לייחס אליהם זה.

וראיתי לבאר זה באופן אחר, דמלשון הפסוק "ויעש להם בתים" לא מוכרח ע"ד הפשט שהקב"ה עשה להם יותר מבית אחד לכל-אחת, כי הלשון רבים ("בתים") יתכן שמורה על בית אחד לכל-

16 ע"ד כמ"ש בבראשית כ"ד, ס', "אחותנו את היי לאלפי רבבה", ובפרש"י – "את וזרעך תקבלו אותה ברכה שנאמר לאברהם... יהי רצון שיהא אותו הזרע ממך ולא מאשה אחרת".

17 אלא שע"פ הסברה זו אין מחזור כ"כ הלשון "ויעש", שמשמעו עשי' בפועל ולא רק בכוח, וצ"ע.

18 סוטה יא, ב,

אחת, שיחד הם בתים, ולכן למ"ד כלה וחמותה אי"צ להגיע למלכות¹⁹, כי ניתן לחלק את הבתי כהונה ולוי' ליוכבד ולאלישבע.

אך עדיין קשה מדוע למ"ד כלה וחמותה הבתים הם לוי' ליוכבד וכהונה לאלישבע, ולא מלכות ליוכבד, דמה ההכרח שמדובר אודות לוי' ולא אודות מלכות? וי"ל, דזהו משום שהמלכות לא התחילה בזמן התכופ לנתינת השכר כ"א שנים רבות לאחר"כ, ולשון הפסוק הוא הרי "ויעש", שמשמע שכבר עשה, והיינו תיכף לזמן זה²⁰, ומילא לוי' אכן היתה בתקופה הסמוכה, משא"כ מלכות.

אלא דלפ"ז יקשה למ"ד אם ובתה, מדוע כולל גם כהונה ולוי' וגם מלכות, דעפהנ"ל אין הכרח שהפסוק כולל יותר משני בתים!?! וי"ל, שמכיון שע"ד הפשט א"א להכריח מה מתוך כהונה ולוי' כלול בהבתים, שהרי שניהם שווים בתרגום 'בית' כפי שמביא רש"י כראי' (כמבואר בהמשך השיחה²¹), דיש לשניהם גדר משותף שעניינם לשרת את הקב"ה במקדש - לפיכך אין לחלק ביניהם כלל. ולכן נאמר שה"בית" של יוכבד הוא גם כהונה וגם לוי', ומוכרח לומר בתי מלכות למרים.²²

הערת המערכת: אך עדיין צ"ב, למ"ד כלה וחמותה; איך מחלק לוי' ליוכבד וכהונה לאלישבע, הרי לוי' וכהונה באים יחד?

החילוק בין פירוש הגמ' לרש"י

הת' שלמה שיחי' ליפסקר

תות"ל בפר חב"ד

בשיחה א' לפרשת שמות שואל רבינו מדוע רש"י בפירושו על הפסוק "ויעש להם בתים" - בתי כהנה ולויה ומלכות שקרוין בתים, מציין שמקורו הוא "כדאיתא במסכת סוטה".

19 שהיה מאוחר יותר כדלקמן

20 כפי שמדייק הרבי בשיחה שבגלל זה יותר מסתדר הפי' שבתים היינו ילדים או בתים כפשוטו, כי זהו תיכף למאורע.

21 אות י"ב

22 אך יקשה הלשון "בתי" ל' רבים.

ואכן בסוטה איתא: "חד אמר בתי כהונה ולוי' וחד אמר בתי מלכות מ"ד בתי כהונה ולוי' אהרן ומשה ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי".

ומקשה, שבגוף פירושו רש"י משנה ומוסיף על דברי הגמ', (א) כולל את ב' המ"ד כאחד. (ב) בגמ' כתוב מי הם ה'בתי כהונה', ואולם רש"י כותב ממי יצאו ה'בתי כהונה'. (ג) מביא פסוק שמשמע "בתים" היינו בתי כהונה ולוי'.

וא"כ קשה מדוע למרות השינויים רש"י מצטט כמקור לפירושו ממסכת סוטה - ובפרט שבספרי מפורש כפרש"י?

ונקודת הביאור בזה היא: רש"י מציין למסכת סוטה לא (רק) להראות מ"מ וכיו"ב, אלה גם לבאר את היתרון בפרוש "בתי כהונה ולוי' ומלכות", שבהם מתבטא לא רק גודל השכר אלה גם אופן נתינת השכר.

מכיוון שמימרא זו של הגמ' באה בהמשך למשנה שבא הנדון הוא "במידה שאדם מודד מודדין לו" - כנגד כל פרט במעשה, וזוהי המעלה של פירש"י (בתים - כהונה ולוי' ומלכות) מאחר שזה "מדה כנגד מדה" בפרטי המעשה, משום שהם הצילו ילדים שמהם נבנה עם ישראל, אז השכר שלהם הוא "בתי כהנים ולויים".

ולכאורה צריך להבין:

א. ע"פ המבואר בסעיף י"א שעניינם של פירוש רש"י ופירוש ש"ס על המקראות (לרוב) הוא פשוטו של מקרא, (ועד שמאחד שם רבינו את פירוש רש"י והגמרא, וא"כ משמע שכאן פירוש רש"י והגמרא מדברים בפשט הכתוב), אם כן מדוע הגמרא אינה מביאה את הפסוק ממלכים, כדי להוכיח שאף "בתים" סתם, יכול להתפרש (אף ע"פ פשוטו של מקרא) אפשר לפרש בתי כהונה ולויה, הרי לכא' בפשט יותר משמע ש"בתים" היינו משפחות או בתים כפשוטו.

ב. רבינו בהע' 44 מבאר מדוע רש"י משנה מהגמ' בסוטה (יא, ב) שמזכירה את אהרן, משה ודוד (אף שמציין לשם בסו"ד), ומזכיר (רק) יוכבד ומרים, כיון שלא נוגע (כ"כ) מי מצאצאיה יזכה לזה, כ"א מה שעל ידי יוכבד ומרים יקומ בתים אלו.

וצלה"ב, דלכא' מקורו של רש"י לענין זה הוא ממשמעות הגמ' בסוטה גבי 'מידה כנגד מידה'.

[שהעיקר הוא התוצאה והמעשה בפועל ולא הרגש וכוונת הלב. שלכן השכר נקבע לפי פעולתן בנוגע לבנ"י, ולא לפי מידת יראת השמים שלהן וכה"ג]

וא"כ, מדוע בגמ' לא נת' כפי שהוא ברש"י עה"ת.

ואולי אפ"ל, שמאחר שפי' רש"י נועד הוא ל'בן חמש למקרא' לכך הוצרך להביא רא' מפסוק שגם לפי 'פשוטו של מקרא' מילת 'בתים' יכולה להתפרש - בתי כהונה ולויה, כיוון ש'בן חמש למקרא' עדיין לא למד מלכים, ולכן אינו יודע ענין זה.

אמנם הגמרא היא ל'בן חמש עשרה לתלמוד', שוודאי שלמד את הפסוק במלכים שבתים 'סתם' מתפרש גם בפשוטו, בתי כהונה ולויה, וממילא אין צורך בגמרא להביא את הפסוק.

וכן בשינוי הלשון בין רש"י לגמרא אפשר לומר שרש"י מרמז על ידי הלשון כהונה לויה ומלכות כדי להשמיע לנו את הכלל ש'מידה כנגד מידה' היא בכל הפרטים (כפי' הע' 44). אבל בגמרא שעניין הסוגיא שם הוא בעניין זה אין צריך לרמוז וללמד עניין זה של 'מידה כנגד מידה'.

אך סו"ס מדוע הגמ' כתבה ש"הבתים" הם של משה אהרן ודוד, הרי היה אפשר להוסיף גם את העניין של מידה כנגד מידה.

ואפשר לומר, ע"ד כמבואר במהרש"א (המובא בשיחה בסעיף ב') שמחלוקת זו באה בהמשך למחלוקת האם המיילדות הן אם ובתה או כלה וחמותה, ולפי"ז מובן מדוע הגמרא כתבה בלשון פרטי משה אהרן ודוד ולא באופן כללי כהונה לויה ומלכות, כי המכוון הוא קשר ישיר לאם ולבת (או לכלה וחמותה) וממילא דבר זה מתבטא יותר במובן הפרטי של משה אהרן ודוד מאשר בשכר הכללי של כהונה לויה ומלכות.

שמות ב'

בנ"י מבקשים את השכר

הת' שניאור זלמן שיח' מרזל
תורת"ל קרית גת

בשיחה ב' לפרשת שמות מבאר רבינו "שה" רכוש גדול" שהוציאו ישראל ממצרים (בפנימיות הענינים) קאי על ניצוצי הקדושה שהיו שם כולל בכסף וזהב וכו'.. וזו היתה הכוונה והתכלית דגלות מצרים, שע"ז יקויים הענין ד"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", הוצאת והעלאת ניצוצי הקדושה ממצרים".

ולכן דורשת הגמ': "אמרי דבי רבי ינאי: אין "נא" אלא לשון בקשה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל: בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק, "ועבדום וענו אתם" – קיים בהם, "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" – לא קיים בהם", היינו, שיש דגש על כך שבנ"י יבקשו מצ"ע את הרכוש גדול.

מכיוון ש"גם בשעת העבודה גופא חש הוא את התוכן והמכוון בעבודה, עש שעושה עבודתו לא רק כדי להשלים את כוונת הקב"ה, אלא שזה גופא הוא (כביכול) גם הכוונה וההרגש שלו בעת העבודה: לעשות לו ית' דירה בתחתונים, להביא את העולם לשלימותו", לכן בשעת העבודה הוא דורש ותובע את השכר.

אמנם, מכיוון ש"תורתנו הקדושה היא תורה אחת, ופנימיות התורה (ומנהגי') וחלק ההלכה שבתורה "כולא חד" – כלומר כל חלקי התורה תואמים זה לזה ועולים בקנה אחד"²³, א"כ כיצד מסתדר הפירוש שעל פי פנימיות הענינים – שבנ"י מבקשים מעצמם את השכר, עם הפירוש שע"פ פשט; שבנ"י לא חפצו בשכר (כמשל המובא ע"ז בגמ'), עד שה' היה צריך לבקש ממשה שבנ"י 'ישאלו'.

וצ"ע.

23 שיחה ב' לפרשת בשלח

זכור את היום הזה

א' התמימים

הרמב"ם כותב²⁴ שמצווה לספר ביצ"מ "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ומוסיף שזהו כמו 'זכור את יום השבת לקדשו', ולכאורה מה ההוספה ב'זכור' של שבת שאין ב'זכור' של פסח?

ומבאר הרבי ביאור ראשון: בפסח כתוב 'והגדת לבנך', אמנם, משבת למדים שצ"ל אף 'בינו לבין עצמו'.

אך ע"כ מקשה, שהרי בספר היד הרמב"ם מביא רק את הפסוק 'זכור' ששם לא מוזכר כלל 'בנך' וא"כ אין שום הו"א שבינו לבין עצמו – לא יהא חייב (והיינו שכתוב זכור – פירושו בכל מצב, אפי' בינו לבין עצמו).

וע"כ מביא ביאור נוסף: מה שלומדים משבת, שיש צורך מיוחד לספר ביום הפסח גופא, ולא מדובר פה על חיוב זכירה כללי (של כל החיים וכדו'), כמו שבת שמקדשים אותה דווקא ביום השבת ולא במשך כל השבוע;

ובהמשך לכך מבאר הרבי שמ"ש הרמב"ם לאחמ"כ "ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה"²⁵ בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך", כוונתו היא, שמפסוק זה לומדים שבתוך יום ט"ו גופא מתי מספרים וזוכרים – בשעה שיש מצה ומרור כו' [אך את עצם זה שיש חובת זכירה בט"ו דווקא (ולא בכללות השנה וכדו') – לומדים כבר מהפסוק זכור (כפי שהוא נלמד משבת וכו')].

אך ע"כ מקשה, שא"כ מדוע הרמב"ם לא הביא ישר את הפסוק "והגדת... ביום ההוא... בעבור זה" שממנו ניתן ללמוד כבר (גם) אודות חיוב הזכירה ביום ט"ו דווקא, וממילא לחינם ייתר והביא את הפסוק זכור את היום הזה ואת הלימוד משבת (אף שנכון הוא) בעוד שהכל יכול להתחזור ע"י הפסוק שמביא בין-כה לאחמ"כ.

24 חמץ ומצה ז, א.

25 שמות יג, ח.

ומחמת קושיא זו מבאר ביאור אחר – עיי"ש.

והיינו שע"פ הקושיא הנ"ל, היה יכול הרמב"ם להסתפק בפסוק 'והגדת לבנך' מבלי להביא כלל את הפסוק 'זכור את היום הזה' ואת הלימוד משבת.

ולכאורה מתעוררת שאלה, הרי באם הרמב"ם לא יביא את הפסוק 'זכור גו', ויביא רק את הפסוק 'והגדת לבנך', אזי יהא מקום לחשוב שהחוב הוא רק לבנך ולא בינו לבין עצמו, כפי שהובא בביאור הראשון (שדווקא ע"י הפסוק זכור גו' ניתן ללמוד שהחוב הוא גם בינו לבין עצמו, אך אם הי' רק והגדת לבנך הי' מקום לומר שהחוב הוא רק לבנך)?

ובהכרח צ"ל, שכוונת הרבי, שביחס לעניין הזה (של חובת הזכירה ביום ספציפי וכו') אי"צ כלל להביא את הפסוק זכור, אך לצורך עניינים אחרים (החוב בזכירה בינו לבין עצמו) כן צריך להביא, פסוק זה, אלא שעדיין תישאר השאלה על כנה (בכללות), מדוע מביא הרמב"ם את הלימוד משבת, הרי גם אם יביא רק את הפסוקים 'זכור' ו'והגדת לבנך' – יובנו כל הפרטים (חוב זכירה בינו כו' וזמן הזכירה הספציפי) ומדוע יש צורך בלימוד משבת.

אך לכאורה ניתן לתרץ גם על קושיא זו, דאם אכן הרמב"ם לא הי' מביא את הלימוד משבת, אזי היינו לומדים את הפסוק זכור בתור חוב כללי על כל השנה וכדו' (ולא זכירה פרטית ביום הפסח), וא"כ בשעה שמגיע הפסוק הנוסף של 'והגדת', שממנו רואים במפורש שיש חוב זכירה פרטי, אזי א"כ יחשוב הלומד שאלו שני חיובים נפרדים, חוב זכירה כללי וחוב זכירה פרטי, שאין שום קשר ביניהם, ולא נבין ששניהם רצף א' וכל א' בא כהסבר וביאור לרעהו;

[כי וודאי שאם הפסוק זכור מתפרש בתור זכירה כללית, אזי גם כשמגיע פסוק נוסף ואומר שיש זכירה פרטית, הוא לא בא לפרש את משמעות הפסוק הראשון, כ"א להוסיף חוב נוסף, משא"כ באם גם כך הפסוק זכור מתפרש בתור חוב זכירה בזמן פרטי רק שלא יודעים מתי בדיוק – אזי מגיע הפסוק והגדת ומבאר על איזה זמן פרטי התכוון הפסוק זכור],

והחיסרון שבזה שלא יהא ניתן ללמוד מא' על השני, וא"כ הדין שחייב בזכירה בינו לבין עצמו (הנלמד מהפסוק 'זכור') יהא נכון רק בחיוב הזכירה הכללי ולא בחיוב הפרטי, ובחיוב זכירה הפרטי הנלמד מהפסוק והגדת – יהא חייב רק לבנו ולא לעצמו.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

שמות ג'

י'לכו מחיל אל חיל' בקב"ע

הת' אברהם יצחק שיחי' וייס
תורת"ל קרית גת

בשיחה ג' לפרשת שמות מחדש רבינו "שעבודתו של איש ישראל בשכלו ומידותיו אינה ח"ו היפך ביטולו להקב"ה, אלא אדרבה: היא תוצאה והמשך של ביטול זה".

וממשיך, שעפ"ז מובן מדוע מסכת ברכות "שהיא מורה ומרמזת על ראשית העבודה - דהיינו קבלת-עול. וכמו שכתבו ראשונים בטעם הדבר שהתחלת הש"ס היא במסכת ברכות, ד"ראשית חכמה יראת ה'", ומסכת זו מדובר ע"ד (קריאת שמע שהיא) "יחודו של הקב"ה ולקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות וכו'".

עכ"ז סיומה "מיירי במעלת תלמידי חכמים, שעניינם הוא לימוד התורה (שכל), ויתרה מזו: מעלתם היא בזה ש"אין להם מנוחה . . ילכו מחיל אל חיל" - שזהו היפך ענין הקבלת עול, שבו אין צריכים להיות שינויים.

ובזה מרומז, שהסיום (השלימות) של "מסכת" (עבודת) קבלת עול הוא, כאשר היא חודרת גם בשכל באדם, ואפילו בשכל בשלימותו (שכל התורה); כשכל ענינו בתור תלמיד חכם הם חלק ממסכת (ברכות-) יראת ה', והם ביטוי של הקבלת-עול שליו".

ומשמע מזה, שפירוש הפסוק "ילכו מחיל אל חיל" הוא להיפך מענין הקב"ע אלא שהוא נובע ונמשך מקב"ע.

אמנם, במאמר ד"ה 'בעצם היום הזה' תשמ"ו מסביר הרבי שבקב"ע יש ריבוי דרגות ומביא לכך רא"י "כמ"ש ילכו מחיל אל חיל, דיש לומר, דמה שההליכה מדרגא לדרגא נאמרה בכתוב בלשון ילכו מחיל אל חיל הוא לרמז שההליכה צ"ל בענין דחיל", היינו, שפי' הכתוב "ילכו מחיל לחיל" זה בקב"ע גופא.

ואינו מובן, שלכאורה זה לא מתאים עם הפירוש בשיחה; שפי' הפסוק הוא בעבודה שעל פי טו"ד, מאחר שעניין של שינויים אינו שייך בקבלת עול.
וצ"ע.

בא א'

בחצות הלילה

הת' יוסף יצחק שי' ליפקין
תורת"ל קרית גת

אודות מכת בכורות מתאר הפסוק²⁶ את דברי משה לפרעה: ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים.

ועל כך מבאר רש"י: כחצות הלילה. כהחלק הלילה. . זהו פשוטו לישבו על אפניו, שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו כחצי הלילה, ואמרו שאמר משה "כחצות", שמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו, ולא אמר "בחצות", שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא.

ובשיחה א' לפרשת בא מבאר הרבי את א' מהחסרונות בביאור הראשון, שבגינו הוצרך רש"י להביא את הביאור השני, דלפי הביאור הראשון – הכוונה ב'כחצות' היא ל'כהחלק הלילה', והיינו שמדובר אודות נקודת זמן (ולא משך זמן) שלא ניתן לחלק אותה לשתיים וכו' (כמבואר שם קודם לכן בשיחה), שאין כח לאומדה ביד אדם אלא ע"י הקב"ה, וא"כ מדוע אמר את המילה כחצות, שבה אפשר לטעות ולפרש בשני אופנים, והרי הי' יכול לומר בחצות.

ובפשטות הכוונה בשאלה היא, שניתן לפרש מילה זו בשני אופנים, שבא' מתוך האופנים הללו לא יתבטא ההפלאה שבאמירת הזמן.

אלא דלפ"ז קשה, דהרי גם במילה 'בחצות' יש שני פירושים: בחצות - במשמעות של משך זמן, או בחצות במשמעות של נקודת זמן, היינו בהתחלקות הלילה, וא"כ מהי הקושיא, אין הבדל לכאורה, ולכל מילה יש שני פירושים.

אלא צ"ל, שהכוונה בשאלה, שלמילה כחצות יש אופן פירוש שאינו נכון - דהיינו סמוך לחצות (לפני או אחרי וכדו'), משא"כ למילה בחצות, אמנם יש פירושים נוספים שבהם לא יתבטא ההפלאה באמירת הזמן וכו', אך שני הפירושים הם נכונים, דהרי נקודת הזמן היא בתוך (התווך של) משך הזמן הנקרא 'חצות', וא"כ אמנם יש שני פירושים, אך שניהם נכונים.

26 בא א', ד.

.

ולכאורה צ"ב, הרי בכדי לפטור את הקושי הנ"ל, הו"ל לרש"י להוסיף בביאור הראשון גופא, את הפרט שהיו שם איצטגננים, כלומר, מה הקשר בין פרט זה לבין כללות הביאור השני, ומדוע בשעה שמוסיפים פרט זה מוכרחים כבר לעבור לביאור השני, הרי ניתן – כנ"ל – להישאר בביאור הראשון, ובו גופא להוסיף ענין האיצטגנין.

ואולי יש לומר, דאי אמרינן, שמי שאומד זמן זה, אלו האיצטגנין, והיינו שאומדים זאת (לא ע"י כלים טבעיים, כ"א) ע"י מחזה בכוכבים וכדו', א"כ בהכרח לומר ש(היות ומדובר על נקודת זמן וכו') יש חשש גדול לכך שיטעו, ומוכרחים לשנות ולומר כחצות (במשמעות שלא העדר וודאות). ואשמח לשמוע דעת המעינים בזה.

בעניין ב' פירושי רש"י ב"כחצות"

הת' יוסף יצחק שיחי' בהן
תות"ל מגדל העמק

בשיחה א' לפרשת בא, מביא כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י על הפסוק²⁷ "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", שמפרש, "כחצות הלילה - כהחלק הלילה, כחצות... זהו פשוטו לישבו על אופניו, שאין חצות שם דברו של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו בחצי הלילה (שמות יב כט) ואמרו, שאמר משה כחצות, דמשמע סמוך לו - או לפניו או לאחוריו, ולא אמר בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא".

ונעמד רבינו על ההכרח דרש"י, שבפשטות הוא (כפי שפי' כמה מפרשים) משום שכתוב "כחצות" - "בכ"ף השיעור", המורה על שיעור זמן שאינו מדויק, ועל הקב"ה לא שייך לומר כן. וא"כ קשה מדוע משה אמר "כחצות". ועל זה מתרץ רש"י בב' תירוצים:

27 בא יא, ד.

א'. הפי' כחצות הוא 'כהחלק הלילה', היינו לא הרגע בו נחלק הלילה, אלא הכוונה לפעולת ההתחלקות – הנקודה שבה הלילה מתחלק לשניים.

ב'. הקב"ה באמת אמר למשה בחצות, אלא שמשה חשש שמא יטעה פרעה וכו', ולכן שינה ואמר 'כחצות' – שפירושו סמוך, ולא בחצות ממש.

אך דוחה זאת רבינו, ומבאר שההכרח של רש"י הוא, שהוקשה לו בעצם הענין, מדוע שונה מכת בכורות מכל שאר המכות (למעט ברד – ולכן יש סיבה מיוחדת) בכך שהקב"ה הודיע את זמן המכה – חצות הלילה, דבר שאין בו נפק"מ. אלא בהכרח לומר, שהכוונה בהודעת הזמן היא להדגיש את שוני המכה מכל שאר המכות, שבה 'אני יוצא' – הקב"ה בעצמו מביא את המכה על מצרים, והודעת הזמן – חצות הלילה בדיוק – מגלה ענין זה, משום שרק ביכולת הקב"ה לדייק כ"כ²⁸.

ולכאורה יש לעיין, דמ"מ לא נתבאר בשיחה איך הפירוש הב' ברש"י מתיישב עם הקושיא הנ"ל – מדוע הקב"ה הודיע את זמן המכה? והרי לפי הפירוש השני משה לא הודיע את הזמן המדויק, ורק אמר 'סמוך לחצות', וא"כ מה התועלת בכך, שהרי גדולת ה' אינה מתגלית בזה.

ובפשטות ניתן ליישב זאת מהמשך דברי רבינו בשיחה²⁹, דמשמע שגם לפי הפירוש השני משה היה צריך לומר "בחצות", בשביל להודיע את הזמן שרק הקב"ה מבחין בו, אלא שמצד ענין צדדי – שחשש משה שמא יטעו אצטגניי פרעה, לכן שינה (וזה גופא רצון ה'), כלומר שבעצם הענין הי' יכול וצריך לומר בחצות, אלא שהחשש 'שמא יטעו' גרם לכך שבפועל לא אמר את הזמן המדויק³⁰.

אך לאידך צריך להבין, דבהערה 41 כותב רבינו, "וי"ל שהיה גם דברי ה' וע"ד שמצינו בכו"כ ענינים שבכתוב מפורש רק דבר ה' למשה, או רק דבר משה לישראל – אף ששניהם היו". יוצא א"כ שהקב"ה אמר במפורש למשה להגיד לפרעה מלכתחילה "כחצות" (ולא שמשה שינה מדברי ה' בזמן האמירה בפועל). וא"כ לא מובן לצורך מה הודיע ה' את זמן המכה, שהרי לפרעה אין שום תועלת מכך שאומר לו "כחצות" – סמוך לזמן, שאי"ז מבטא את גדולתו של הקב"ה. ואת"ל שהודעת הזמן היא בשביל משה (שידע שמכה זו שונה באיכותה, שהקב"ה בעצמו מביאה על מצרים), לא מובן למה א"כ היה צריך לומר "כחצות" לפרעה, בשונה משאר המכות, בעוד שאין

28 כפי שמפרש רש"י "אבל הקב"ה יודע עיתיו ורגעיו".

29 באות ו'.

30 כפי שמבאר רבינו שם "שכאשר הגיע הזמן למסור את דברי ה' אל פרעה, שינה משה מצד החשש שמא יטעו".

שום תועלת בכך³¹, ואדרבא, יכול לצאת מכך אפילו נזק – החלשת נאמנות משה – (כסיום אות ד'), ולמה ה' ביקש ממושה לומר לפרעה "כחצות הלילה".

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שהפירוש השני לא בא ליישב פשוטו של מקרא, אלא בא לבאר קושי שישנו בפירוש הראשון שמתורץ בפירוש השני³². דהקושי על הפירוש הראשון הוא למה כתוב כחצות ולא בחצות³³ (וזאת לא שאלת המפרשים, ששואלים בפשט הפסוק, אלא שאלה בתוך הביאור, היינו שע"פ הביאור קשה למה כתוב כ' שיכול להשתמע סמוך לזמן).

וכן הקושי הנוסף שהרבי מיישובו, מה תועלת יש באמירת זמן שאין אדם יכול להבחין בו, ולזה בא הביאור השני ואומר שזה נאמר לאיצטגניני פרעה. ועל הקושי הזה בא הרבי ליישב. כלומר, הפירוש השני לא בא כ"כ ליישב את הקושי בפשט (מדוע מצוין זמן), אלא שלפירוש הפשוט יש קשיים שהתירן השני מוסיף עליו ומבאר את הפשט באופן שאין את השאלות הנ"ל, אך מ"מ עדיין השאלה המרכזית (בפשט הפסוק) אינה מתורצת³⁴, וצ"ל שהפירוש הראשון הוא הפי' העיקרי. ועוד צ"ע.

31 בנוסף לכך שהקב"ה היה יכול להסתפק בלומר "ועברתי בתוך מצרים" וכדו' בשביל שמשנה ידע שהקב"ה עצמו יביא את המכה. ומוכרח לומר שרק בנוגע לפרעה צריך להוכיח לו שהקב"ה עצמו מביא (וכן משמע בשיחה), אבל משה לא צריך הוכחות כאשר הקב"ה אומר שהוא עצמו מביא. ואולי י"ל בשאלה זו, שזה חלק מאיכות המכה עצמה, כלומר לא רק שהקב"ה עושה את המכה הזאת, אלא זאת מכה מסוג כזה שרק הקב"ה מסוגל לעשות. ועדיין קשה.

32 הערת המערכת: ביאור זה דחוק קצת, דוחק לומר שפי' הב' אינו מתרץ כלל את הקושיא בפשט הפסוק.

33 שאז אין צורך להוכיח באריכות שכחצות משמעו גם 'כהתחלק הלילה', כפי שמבאר רבינו.

34 ע"ד דרכו של רש"י להביא כל ביאור המיישב חיסרון בביאור השני, רק שכאן החיסרון בפירוש הראשון זה בפרטים, והחיסרון בפירוש השני זה בעצם הפשט. למרות שבשביל זה לא כ"כ זקוקים לפירוש השני, ואפשר גם בפירוש הראשון לבאר זה, אבל מכך שרש"י מבאר זה בשני ולא בפירושו הראשון, חזינן שרש"י בפירוש השני בא לבאר את הקשיים שנשאלו על הפירוש הראשון (ולכן מביא פי' זה בתור פי' הב' – להורות שהפי' הוא העיקרי).

בא ב'

גדר פסול קורבה בעדות לשי' רבינו

הרב שניאור זלמן שיחי' קעניג
ר"מ ביישיבת תורת"ל מגדל העמק

א.

בלק"ש חכ"א שיחה ב' לפרשת בא (ע' 62 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את פלוגתת רבנן ור"ש (בר"ה כב, א) אם קרובים כשרים לעדות החודש או לאו - דאע"פ שבכלל פסול קרובים הוא "גזירת מלך" (כמבואר בב"ב קנט, א), מ"מ ס"ל לר"ש דבנוגע לעדות החודש שבכלל יכולה להיות גם ע"פ חשבון, מלכתחילה אין גדר של "גזירת הכתוב" בעדות זו [דבכל עדות ישנו - לבד הבירור השכלי - גם גזיה"כ ו"דין" העושה את גמר הדבר, משא"כ בקידוה"ח שיכול להיות גם ע"פ חשבון בלבד כנ"ל], וממילא אין גם את פסולא דקרובים שענינו (לא חשש שקר - הנוגע רק לגבי הבירור השכלי - אלא) שהתורה לא נתנה את הכחל הקרובים לפעול את חלות הדין וגזיה"כ בהעדות.

משא"כ לדעת רבנן, כיוון שסו"ס ציוותה התורה שיהיו ג"כ עדים "כזה ראה וקדש" (ראה ר"ה כ, א), הנה מזה גופא מוכח שצ"ל ג"כ התוקף ד"דין" עדות, ולא בירור שכלי לבד - וממילא שב להיות גם פסולא דקרובים שמגזיה"כ (ויעויין בהמשך השיחה בארוכה ביאור שיטתם בפנימיות הענינים).

והנה, ע"פ ביאור האמור מסביר רבינו קושיא נוספת שעלולה להיות על שיטת ר"ש: הדין הוא ש"גרים .. אין להם קורבה" (טושו"ע חו"מ סימן ל' סי"א), היינו שאינם נחשבים אינם לקרובים אחר גירותם, וא"כ האיך למד ר"ש את שיטתו מכך שבכתוב נאמר "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן .. החודש הזה לכם" דהיינו ש"עדות זו תהא כשרה בכס"א ע"פ שמושה ואהרן הינם אחים - הלא משה ואהרן נחשבו אז לגרים, כי קודם יצי"מ לא הי' להם דין ישראל, וא"כ שוב אין ראי' שהותר דין קורבה בקידוה"ח?

וע"פ האמור לעיל מבאר רבינו דאכן כאן מלכתחילה ענין הקורבה אינו מצד דין ד'קורבה' - כי כנ"ל לשי' ר"ש אין כלל גדר "דין" וגזיה"כ בעדות קידוה"ח - אלא רק מצד קירוב הדעת הטבעי שישנו בין שני אחים. וכיוון שגם אצל גרים ישנו קירוב דעת טבעי, כנראה במוחש, ממילא מכך שלמרות זאת היו משה ואהרן כשרים לעדות, ניתן ללמוד שגם בכלל כשרה עדות קרובים בקידוה"ח, כנ"ל.

עד כאן תוכן דברי רבינו בהשיחה.

ב.

ולכאורה צריך בירור בזה:

לכאורה כוונת רבינו בכך שבקרובים ישנו פסול נוסף (לא רק מצד "דין קורבה" אלא) מצד קירוב הדעת שביניהם, שכיוון שהם קרובים בדעתם ישנו חשש שישקרו - דלכן חשש זה ישנו גם לשיטת ר"ש, שמצריך בעדות קידוה"ח עכ"פ את הבירור השכלי הדורש שלא יהא שום חשש שקר.

אך א"כ תמוה: כפשוט - וכמפורש גם בהשיחה - גם באופן שהעדות היא גזיה"כ ופועלת "דין", עדיין צריך גם בירור שכלי (דאטו מאחר שנעשה דין שוב לא אכפת לנו אם משקר³⁵), וא"כ, בוודאי שקירוב הדעת אינו גורע בהבירור השכלי, ולכן בכלל גרים מותרים בעדות. ומדוע איפוא צריכים אנו כאן לחידוש מיוחד³⁶?

ובאמת ברור לכאורה שבקרובים אין שום חשש שקר - כמפורש במס' ב"ב (הנ"ל) שפסולם הוא מצד "גזירת מלך", וכן נכתב בפשיטות בריש השיחה. וכמוכרח גם בסברא - דמדוע היותם אחים (וכיוצ"ב) יגרום להם לשקר בעדות החודש³⁷? וע"כ שאין בזה שום פגם מבחינה זו.

אך לפ"ז שוב צ"ע בפשטות כוונת השיחה - מה ההו"א לפסול קרובים משום איקרובי דעתא, ומה מלמדנו הפסוק³⁸? ומאידך: מה דעת רבנן בנוגע לזה?

ג.

ואולי אפשר לומר ביאור בזה, בהקדים: במס' סנהדרין (כת, ב) נפסק דארוס אסור להעיד לארוסתו, והטעם לזה הוא מצד "איקרובי דעתא" - ד"איקרבא דעת" לגבה". והאחרונים הקשו (ראה מנ"ח

35 וענין הגזיה"כ בפשטות הוא רק חיוזק והחלטת הבירור השכלי - וכמש"ת לקמן בפנים

36 ואין לומר דבאמת גרים פסולים מצ"ע, ורק הפסוק דין מלמד את הכשרם - דהרי לרבנן לימוד זה איננו, וע"כ שזו סברא פשוטה.

37 ובאופן שאכן יש חשש נגיעה - נתפרש בהערה בהשיחה שאכן י"ל שאינם נאמנים.

38 לכאורה ה' אפש"ל (בדוחק עכ"פ) שאדברת, הפסוק מלמדנו שתוכן העדות בנידו"ד אינו דין אלא בירור שכלי לבד, ולכן פסול קרובים איננו. אבל לבד שאי"ז משמע מלשון השיחה - הנה פשוט שהידיעה ע"ז שגדר העדות דקידוה"ח הוא בירור שכלי לבד (לדעת ר"ש, וכן ישנו ענין כזה לדעת רבנן) הוא לא מצד איזה לימוד, אלא מכך שישנו ענין החשבון (ועד שבימינו נוהגים רק ע"פ החשבון), וכמפורש בתחילת השיחה ממאמר כ"ק אדמו"ר מוהר"ש.

מצוה תקפט, קובה"ע סכ"ב ס"ו, ועוד) דלכאורה סותר זה להנחה המובאת לעיל מב"ב שפסול קורבה הוא מצד גזיה"כ, ולא מצד קירוב הדעת.

ויש שביארו בזה (עי' בקובה"ע שם), שענין קירוב הדעת אינו מצד חשש שקר, אלא הוא גופא הגדרת הקורבה, כך שבקורבה ישנם ב' אופנים: (א) קשר טבעי מצד התולדה, (ב) קשר מצד קירוב הדעת. ולכן אסור ארוס להעיד לארוסתו, ד"איקרבא דעתי' לגבה".

אמנם, רבינו יונה (בסנהדרין שם) פירש דאכן גדר הפסול דקירוב הדעת שם אינו מצד ענין הקורבה כלל, אלא דמחמת קירוב הדעת ישנו חשש נגיעה. דכיוון שישנו קירוב נפשי בין השנים ממילא יש לחשוש שא' מהם יטה הדין לטובת השני.

ועפ"ז ניתן לומר כך:

באמת גם אחרי אמרנו שגדר העדות בקידוה"ח הוא בירור שכלי בלבד, עדיין יש מקום לומר שישנה הגזיה"כ דקורבה, ורק שאופן הגזיה"כ הוא בהתאם לגדרי הבירור (בבחינת "דון מינה ואוקי באתרא") - דבעדות שגדרה הוא "דין", דהיינו שחלות הדין הוא מכח הגברא דהעד (ולא מצד גוף הידיעה שמוסר), גם אופן הגזיה"כ עדות הוא על הקורבה הטבעית דתולדה שמצד עצם הגברא. ובעדות שגדרה "בירור", דהיינו שענין העדים הוא נתינת ידיעה לב"ד (ולא מכח הגברא דהעד גופא), אזי אופן ו'מקום' ענין הקורבה הוא בהענין המבדר - הוא דעתו של העד - דאם ישנו קירוב בהדיעות חל ע"ז שם פסול דקורבה. וע"ד האופן הנ"ל, שענין קירוב הדעת הוא הגדרת הקורבה.

ובזה בא הפסוק ומלמדנו (לדעת ר"ש) כי ענין הקורבה אינו נגדר בקירוב הדעת - דמשה ואהרן הוכשרו לעדות אע"פ שהיו קרובים בדיעותיהם. וביכולת קירוב הדעת לגרום רק לחשש שקר (כביאורו של ר"י), שאינו קיים בנוגע לעדות קידוה"ח (כנ"ל אות ב').

ולפ"ז מובן היטב ג"כ מדוע כל השקו"ט הוא רק לדעת ר"ש - דלרבנן מאחר שאין כלל סוג עדות כזה שענינו רק בירור, וממילא אין שום הו"א שפסול קורבה יוגדר ע"י איקורבי דעתא, דמלכתחילה עיקר העדות הוא מצד כח הגברא דהעד ולא מצד דעתו ונטיותיו.

ד.

איברא דלכאורה יש בביאור הנ"ל קצת דוחק, דאין משמעות כ"כ בלשון השיחה לכך שגדר קירוב הדעת גופא משתנה מההו"א למסקנה. ובפרט שהגדר המחודש - שקירוב הדעת הוא הגדרת פסול קורבה - הי' צריך להתפרש ביתר פירוט.

ולכן נראה לבאר זאת באו"א:

כנזכר לעיל מהשיחה, בכל עדות ישנם ב' הענינים - דגם בעדויות שגדרם "דין" ישנו ג"כ ענין הבירור השכלי. ולכאורה צריך חידוד קצת בפשר היחס ביניהם. ובכלל צ"ע במשמעות הגזיה"כ בעדות, דכי ישנה גזיה"כ להאמין לעדים שקרנים?

וידוע הביאור בזה (ראה חי' הרי"מ כתובות יח, ב), דאכן עיקר העדות מיוסד על כשרות העדים כשלעצמם, ורק שאח"כ באה התורה והאלימה את כוחם - דמאחר שהוחלטה כשרות העדים בפני עצמם, לא נבוא לפקפק בזה מצד אומדנות וראיות חיצוניות. דכיוון שבעצמותם אין סרך פסול, יש לגמור זאת באופן מוחלט, ולא לדון זאת מחדש בהשוואה לספיקות חיצוניים.

ומעתה יש מקום לומר, שענין קירוב הדעת אינו חשש שקר ממש. וכמ"ש לעיל שאין סברא לומר שכיוון שהם אחים (וכיוצ"ב) יבואו הם להעיד בשקר בקידוה"ח. ורק שבאם הם קרובים, אזי הנאמנות (השכלית) שלהם אינה מוחלטת, ואם תבוא סיבה חיצונית לפקפק בנאמנותם (כגון שיבואו שני עדים אחרים הטוענים שהם עדי שקר וכיוצ"ב), יהי' מקום רב לחשד שהם אכן שקרנים יותר מסתם שני עדים רחוקים זמ"ז, דכיוון שהם קרובים בדעותיהם, יתכן שביחד סיכמו הם להערים על ב"ד מצד איזו סיבה (דכאמור, אף שאין מקום לחשוד כך מצידם כשלעצמם, הנה אחרי שישנה סיבה חיצונית לחשוד כן, יש טעם רב לחשוש לזה).

ועפ"ז מובן היטב מהלך השיחה:

מאחר שלדעת ר"ש אין בנידו"ד את הכח והתוקף של גזיה"כ דעדות, ניתן לומר שקירוב הדעת יחליש את כח העדים ביחס לראיות חיצוניות עכ"פ. ובוה בא הפסוק ומלמדנו, דאף שפעולת העדים אינה חלות דין אלא בירור לבד, מ"מ התוקף של הנאמנות (השכלית) גופא אינו נגרע עי"ז.

ומובן ג"כ מדוע לשי' רבנן אי"צ לכל השקו"ט בזה, כי לדידם אין כל היכי תמצוי של עדות שאינה חלות דין, וא"כ אין מקום כלל לפקפק בנאמנות העדים אפי' כלפי ראיות חיצוניות, וק"ל.

הערת המערכת: אך צ"ב, דמלשון רבינו בשיחה "וממילא, בנדון שאין כל חשש דשמא ישקר - כבנדון דידן ש"אינם נוגעים בדבר" - הרי גם קרובים כשרים לעדות, משמע, שאכן בנדון שאכן קרובים 'נוגעים בדבר' הרי הם פסולים לעדות, ולא כדבריו שרק "אם תבוא סיבה חיצונית לפקפק בנאמנותם יהי' מקום רב לחשד", וצ"ע.

הלימוד מעדות 'משה ואהרן'

הת' שמואל שיחי' אמייתי

תות"ל מגדל העמק

שנינו במסכת ר"ה: "אב ובנו שראו את החדש – ילכו. לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהן – יצטרף השני עם אחר. רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש"³⁹.

ובביאור דעת ר"ש כותב הרבי המהר"ש; ש"עדותם אינו עדות בדבר שבלעדם לא היו יודעים כלל, כי גם עכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי' הנה אנו סומכין על החשבון כי אנו בקיאים בקביעת דירחא כו".

ומבאר רבינו את דבריו:

ש"עדות אינה (רק) בירור (ע"פ שכל), אלא היא דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) – "על פי שני עדים. . יקום דבר" וכמו שביאר הרמב"ם, ש"נצטוונו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו".

ולכן, מכיוון שלדעת ר"ש "לשם קביעת החודש אין הכרח בתוקף דעות, ודי בירור שע"פ חשבון – אשר מטעם זה, כנ"ל, "עכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי'". אנו סומכין על החשבון – לפיכך, גם בעדות החודש נדרש (לדעת ר"ש) רק הבירור שע"י העדות.

וממילא, בנדון שאין כל חשש דשמא ישקר – כבנדון דידן ש"אינם נוגעים בדבר" – הרי גם קרובים כשרים לעדות".

וע"פ זה מבאר רבינו "מה ש"גרים. . אין להם קורבה. . מעידים זה לזה", הרי זה מפני שפסול קורבה הוא דין וגז"כ (ולא מצד קירוב הדעת שביניהם) "וכיון שגרים אין להם דין קורבה אינם בכלל פסול זה.

משא"כ בעדות שהיא (רק) בירור (שע"פ שכל), הרי החיסרון דקרובים בסוג עדות זה הוא מצד קירוב הדעת שבין קרובים וכיון שקירוב הדעת בין קרובים קיים גם אחים שתגיירו (כנראה במוחש), ניתן ללמוד מזה שמשה ואהרן כשרים לעדות זו לענין קרובים שלאחר מתן תורה".

39 כב, א.

והנה בפשטות, הוכחתו של ר"ש ממושה ואהרן היא שעדות החודש אינה ככל שאר עדויות שבתורה שהן דין, ומוכח מכך שמשה ואהרן היו כשרים.

אמנם מהביאור מהשיחה משמע, שההוכחה מ'משה ואהרן' היא, שפסול של אחים במקרה שאין חשש לשקר ("לא נוגעים בעדותם") הוא רק מצד 'דין', ולכן בעדות קידוה"ח כשרים.

אבל לפי זה קשה, הרי לכאורה משה ואהרן נאמנים יותר משאר אחים, א"כ א"נ עדות 'קידוש החודש' זה 'בירור', אפ"ל שאכן רק משה ואהרן יהיו נאמנים, וכדאיתא בגמ' "משה ואהרן לחותנם – משום דלא מהימני הוא! אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם"⁴⁰, היינו, שאכן משה ואהרן נאמנים יותר משאר 'עדות אחים' בעלמא.

והנה בפשטות, הוכחתו של ר"ש ממושה ואהרן היא שעדות החודש אינה ככל שאר עדויות שבתורה שהן דין, ומוכח מכך שמשה ואהרן היו כשרים.

ולפי"ז מיושב, שאכן ההוכחה ממושה ואהרן אינה לעניין נאמנות אחים בעדות בירור, אלא רק שקידוה"ח זה עדות בירור, ומכיוון שזה עדות בירור אזי אחים נאמנים מכיוון שלא נוגעים בעדותם.

אמנם צ"ב לפי הביאור שבשיחה, כיצד מעדות משה ואהרן לומדים שעדות אחים כשרה ליקדוה"ח, הרי נאמנותם גדולה משאר ישראל.

ואולי אפשר לומר כאשר יש ציווי בתורה לא ניתן לומר שהוא רק למי שהקב"ה דיבר עמו, כיון שאז הוא לא ציווי ניצחי (והמצוות הינם נצחיות⁴¹), לכן כאשר הקב"ה מצווה על עדות החודש ומוסר את זה למשה ואהרן שהם יכולים להעיד.

צריך לומר שהקב"ה מסר בציווי לא רק למשה ואהרן, אלא זה שהקב"ה התיר למשה ואהרן להעיד, זה מצד כך שהם אחים, ולכן ההיתר למשה ולאהרן להעיד זה היתר נצחי (שכל אחים נאמנים), ולא היתר מיוחד למשה ואהרן (היפך העניין של מצווה).

הערת המערכת: דבריו טעונים ביאור: שהרי ודאי שישנם ציוויים רבים שנמסרו למשה בלבד ולא לשאר בני"י ולא לשאר הזמנים, ואין בכך סתירה לנצחיות התורה מכיוון שעצם נתינת הציווי היה בהגבלה למשה, וע"ד מצוות 'שביתה בשבת' שאינה נוהגת בשאר ימי השבוע, ואי"ז מהווה סתירה כלל לנצחיותה, מאחר שציוויה הוא מלכתחילה מוגבל ליום השבת⁴².

40 בבא בתרא קנט, א.

41 רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ט', א'. הלכות מלכים ומלחמות פרק יא, ג.

42 וביתררהבה; עיי' בלקו"ש חכ"ג שבועות.

טעם ר"ש דעדות קרובים בשירה בקידוש החודש

הת' דובער שיחי' וייס
תות"ל קרית גת

א.

בשיחה ב' לפרשת בא מביא רבינו את מחלוקת ר"ש ורבנן בנוגע לעדות קרובים בקידוש החודש, דלדעת ר"ש קרובים נאמנים ולרבנן אינם נאמנים. והטעם הוא, דר"ש מפרש מ"ש בהפסוק "החודש הזה לכם" על עדות החודש והיינו שתהיה כשרה גם במשה ואהרן מקבלי העדות אף שהינם אחים, ורבנן מפרשים זאת כציווי על ב"ד לדון בעדות החודש.

וממשיך הרבי, שבטעם דברי ר"ש - מדוע שונה עדות החודש משאר העדויות בכך שקרובים כשרים להעיד בה (דע"פ פשט ה"ז גזה"כ, דבכלל לא החילה התורה דין עדות על קרובים, משא"כ בעדות החודש), מבאר אדמו"ר המהר"ש (כהמסקנה בשיחה להבנת דבריו) שמכיוון שבעדות החודש ניתן לסמוך גם על החשבון ע"מ לדעת מתי חל ר"ח (וכבזמן הזה שמקדשים ע"פ חשבון בלבד), א"כ מסתבר שגם העדות דקידוש החודש אינה דין עדות כ"א עדות המתקבלת ע"פ בירור שכלי.

ועפ"ז מבאר מדוע כשרים בה קרובים - מכיוון שפסול קרובים בסוג עדות זה (דבירור שכלי) אינו מצד פסול קורבה דגזה"כ, כ"א מצד קירוב הדעת שישנו ביניהם⁴³, ובוה אין חשש בנוגע לעדות החודש בה ודאי אינם נוגעים בדבר, ע"ש.

43 וצ"ע מהו בדיוק החשש השכלי שמחדש הרבי בעדים הקרובים זל"ז (משא"כ כשהעד קרוב לאחד הבע"ד), דלכאורה זה שישנו קירוב הדעת ביניהם אי"ז סיבה שישקרו. ואולי בכל עדים הסיבה שע"פ שכל עדותם מועילה היא א. ב"ד מניחים שאין להם סיבה לשקר ב. באם היו משקרים היה להם קשה לעמוד בחקירות ובדרישות. ובקרובים שדעתם קרובה זל"ז הרי א. במידה ולאחד ישנו אינטרס לשקר אפשר שיסכים השני להעיד עמו בשקר (ענין הא') ב. קל להם יותר לתאם את השקר מצד שמכירים זה את זה (ענין הב'). ועצ"ע.

ב.

ולכאורה צ"ל מה מלמד הפסוק ד"החודש הזה לכם"⁴⁴ לפי ביאור הרבי⁴⁵ לשיטת ר"ש, כי:

(א) אין לומר שלולי הפסוק היינו סבורים שגם בעדות החודש יש צורך בדין עדות וממילא היינו פוסלים קרובים לעדות, ובוה מלמד הפסוק שקרובים כשרים והיינו משום שאין צורך בדין עדות כ"א בבירור בלבד,

דהרי זה מבואר כבר מדברי אדמו"ר המהר"ש הנ"ל (דמכיוון שבעצם ניתן להסתפק בבירור שכלי שע"פ החשבון – מסתבר שגם בנוגע לעדות אין צורך אלא בבירור שכלי).

ואין לומר שהפסוק מחדש שהי עדות דבירור בה קרובים כשרים (כנ"ל), והצורך בדברי אדמו"ר המהר"ש הוא א. לבאר שאופן הלימוד ממילת "לכם" בהפסוק הוא שהי עדות בירור ולכן כשרים גם קרובים, ולא שמדובר בדין עדות רגיל אלא שכשרים בזה גם קרובים ב. כעין טעמי' דקרא – שבנוגע לקידוש החודש לא הצריכה התורה יותר מהוכחות שכליות,

כי הל' בשיחה הוא "איז מבאר דער רבי מהר"ש דעם טעם פון ר"ש (אז עדות החודש איז אנדערש פון כל העדויות)", ולפנה"ל ה"ז טעם באופן הלימוד או טעמי' דקרא, אך אי"ז הסבר מדוע ר"ש מחלק בין עדות החודש לשאר העדויות (דזה הוי מצד הפסוק בלבד).

(ב) אין לומר שלולי הפסוק היה מקום לחשוב שפסול קרובים לעדות שגזרה התורה אינו בדין עדות לבד כ"א גם בדין עדות שהינו בירור שכלי (וא"כ אף שהיינו יודעים שמדובר בעדות דבירור לא היינו מכשירים קרובים), וע"ז מחדש הפסוק שבנוגע לסוג עדות זה קרובים כשרים,

דמכיוון שבפסוק מדובר בנוגע למשה ואהרן שהיו אז גרים, ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", הרי דינית אינם נחשבים קרובים כלל (וחשש קרובים בהם אינו אלא מצד קירוב הדעת שבינייהם,

44 ראה תורה תמימה עה"פ שנקט שהלימוד הינו משינוי סדר מלות הפסוק ולא ממשמעות הלשון, וא"כ אם הוי עניין המובן מסבירא אין מובן שני זה (ואף אם את"ל דלא כמבואר שם, ששינוי הלשון שם נצרך לדרשה אחרת (עי' ר"ה כ"ה ב, שמוה לומדת הגמ' שהיחיד אינו יכול לדון בקידוש החודש כבדיני ממונות) ובאמת כשרות הקרובים מובנת מסבירא והלימוד מהפסוק אינו אלא אסמכתא, הרי (לבד זאת שלכאורה דוחק הוא קצת מה שהגמ' מגדירה אסמכתא כטעמו של ר"ש, הרי) א"כ לא הוצרכו רבנן לחלק על ר"ש בפירוש הפסוק (ולפרש שהי ציווי לבי"ד), דהרי גם לשיטתם (כמבואר בשיחה) שגם בעדות דקידוש החודש יש צורך בדין עדות – עדיין היו משה ואהרן כשרים לעדות זו מכיוון שהיו גרים, וא"כ אף אם נפרש ש"לכם" קאי אל העדות גם אז יהיה הדבר נכון).

45 משא"כ לביאור הפשוט שהי גזה"כ.

כמבואר בהמשך השיחה), וא"כ ודאי שאין בהם פסול דיני דקדושים ולא הוצרך הפסוק לשלול זאת⁴⁶.

ופשוט לכאורה שכשהחשש דקדושים הינו מצד קירוב הדעת שביניהם אין צורך שהפסוק ילמד שכשוודאי לנו שאינם נוגעים בעדותם גם קרובים כשרים להעיד.

פסול עדים קרובים

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' בהן
והת' יוסף אריה לייב שיחי' סלומון
תות"ל קרית גת

א.

בשיחה ב' לפרשת בא מביא רבינו את מחלוקת ר' שמעון ורבנן במסכת ר"ה: "אב ובנו שראו את החדש – ילכו. לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהן – יצטרף השני עם אחר. רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש"⁴⁷, היינו שנחלקו האם קרובים כשרים להעיד בעדות החדש.

וכותב הרבי המהר"ש בדעת ר' שמעון המכשיר קרובים; ש"עדותם אינו עדות בדבר שבלעדס לא היו יודעים כלל, כי גם עכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי' הנה אנו סומכין על החשבון כי אנו בקיאים בקביעת דירחא כו".

ומבאר רבינו בדבריו:

46 ואומנם, אליבא דאמת מבואר בשיחה שבעדות דבירור קרובים אינם נפסלים לעדות מצד פסול קרובים דגוה"כ (אף שא"א ללמוד זאת מן הפסוק, כדבפנים). ולכאורה הטעם בזה הא מפני שלא מסתבר שהתורה תצווה שלא להאמין לעדים גם כשעל פי שכל יש הגיון להאמין להם, ומה שפסלה תורה קרובים הרי זה רק בנוגע לדין עדות שאינו ע"פ שכל.

47 כב, א.

“עדות אינה (רק) בירור (ע”פ שכל), אלא היא דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) - “על פי שני עדים . . יקום דבר” וכמו שביאר הרמב”ם, ש”נצטוונו לחתוך את הדין ע”פ שני עדים כשרים ואע”פ שאפשר שהעידו שקר כו”;

וכן הוא גם לאידך גיסא: זה שקרובים פסולים לעדות הוא, כנ”ל, אפילו במקום שאין כל חשש שישקרו - לפי שתוקף העדות אינו (רק) מצד הבירור (השכלי) המתקבל על דם, אלא זהו תוקף של דין תורה, שלא נתנה התורה לקרובים.

אלא שמאחר שלשם קביעת החודש אין הכרח בתוקף דעות, ודי בירור שע”פ חשבון - אשר מטעם זה, כנ”ל, “עכשיו שאין מקדשין ע”פ הראי”. . אנו סומכין על החשבון - לפיכך, גם בעדות החודש נדרש (לדעת ר”ש) רק הבירור שע”י העדות.

וממילא, בנדון שאין כל חשש דשמא ישקר - כבנדון דידן ש”אינם נוגעים בדבר” - הרי גם קרובים כשרים לעדות.”

אמנם צ”ב, מדוע יש חשש שמא עדים שהם קרובים זה לזה ישקרו, הניחא בסוגי’ בב”ב ד”משה ואהרן לחותנם - משום דלא מהימני הוא!? אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם⁴⁸, מובן מדוע שיש חשש מאחר שהם “נוגעים בדבר” ונוטין לטובת בעל הדין, אמנם בשיחה מדובר אודות שני עדים שהם קרובים זה לזה, ואם כן אינו מובן מדוע החשש שמא ישקרו גדול הוא משאר בני אדם.

ב.

ואפשר לומר, שהכוונה בפסול ‘קרובים זה לזה’ הוא, כי מטרת דרישת התורה שיהיו ב’ עדים היא שבי”ד שיפסוק על סמך שתי הסתכלויות שונות על המאורע, ומאחר שאחים דומים זה לזה בטבעם ובשכלם⁴⁹, יוצא אם כן שיש רק ‘הסתכלות אחת’, ואין בכך בירור מספק על המעשה.

וע”ד כפי שכתב הרמב”ם שבדיני נפשות שני דיינים “שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנין אלא כאחד⁵⁰”, והיינו, שמאחר שלשני הדיינים יש סיבה אחת לחייב, א”כ אין כאן ב’ דיינים - ב’ הסתכלויות אלא דין א’.

48 קנט, א.

49 תולדות יצחק בראשית פרק מב,

50 הלכות סנהדרין פ”ה, ה”ה.

וכן, אפשר להוכיח כביאור זה, ובהקדם:

דכתב הרשב"א בתשובותיו שכתב "שני אחים לעולם אינן אלא כאחד"⁵¹, וכן פסק הרמ"א "ב' אחים אינם אלא אחד כעד אחד לענין איסורים".

ומבאר בזה ה'שערי ישר'⁵²: "לפי"ז נוכל לומר דמה דילפינן מקרא דעל פי שנים עדים או שלשה יקום דבר מקיש שלשה לשנים, הוא רק היכא שע"י העדים מתקיים דבר חדש, או אמרה תורה שאם נתערב בהעדות קרוב או פסול לא יתקיים הדבר ע"י העדים, אבל היכא דליכא קיום דבר חדש ע"י העדים, רק בירור האמת לחוד, בכה"ג לא אמרה תורה שלא נאמין הכשרים מחמת תערובות הגדת פסולים.

ומשו"ה י"ל דבדיני איסור והיתר, ליכא דין זה של נמצא אחד מהם קרוב או פסול שיהיו בטל כל העדות כיון דליכא בזה ענין עדות לקיומו של דבר, ואי"צ עדים רק לברר האמת וכל מי שיודע האמת אי"צ לעדים, ועל נאמנות של עדים לא אמרה תורה שלא להאמין עד הכשר מחמת הגדת עד פסול.

ובפשטות מוכח כן מהא דכתב הרמ"א בסימן קכ"ז ביו"ד דשני אחים הם כעד אחד, ומשמע שהוא בענין דבעינן שני עדים לענין איסורים, ובכל זאת נשאר מעדותם עד אחד, ואם היה באיסורים דין נמצא קרוב ופסול, הלא בשני אחים אם כונו להעיד בטל כל העדות, אלא מוכח כמו שכתבנו דבדיני איסור והיתר ליכא דין זה של נמצא קרוב או פסול שבטל כל העדות".

ומדבריו מוכח, שסבר שהכוונה בדברי הרשב"א ש'עדות אחים אינן אלא כאחד' היא, שבי"ד מקבלים עדות של אח א' מבין ב' האחים, ולכן מוכיח מדבריו; ש"היכא דליכא קיום דבר חדש ע"י העדים . . לא אמרה תורה שלא נאמין הכשרים מחמת תערובת הפסולים" היינו, שאין את הדין ש'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", ואכן ב'עדות אחים' היא בטלה מקצתה (,,תערובת פסולים") אך היא לא בטלה כולה.

אמנם דבריו טעונים ביאור; דלפי"ז הו"ל לרשב"א למימר "עדות אחים נשאר מעדותה ע"א" וכה"ג, ולא "שני אחים לעולם אינן אלא כאחד" בכ' הדמיון, ומשמע מכך שזה ע"ד כעד אחד, ולכאורה 'מה שנא' מע"א, הרי אף בנידו"ד רק אח אחד מהם כשר - 'עד אחד'.

וכן אינו מובן; שמשמע מדבריהם שב' האחים יחד עדותם נחשבת כעדות של ע"א, ולא עדות של אח אחד.

51 חלק א סימן תקמד.

52 שער ו' פ"ו.

אך אם נאמר כיסוד דלעיל אתי שפיר, כי אין הכוונה שאחד מהאחים נפסל ובי"ד שומעים רק לאחד, אלא שמאחר שדעתם דומה, לכן עדותם נחשבת כמו עד אחד - הסתכלות אחת, ולכך אין בירור מספק לבי"ד ואינם יכולים לפסוק על פיהם דין.

אמנם לפי ביאור זה אינו מובן:

- א. מדברי רבינו משמע, שפסול הקרובים הוא משום חשש 'שמא ישקרו', ולא מאחר שיש בירור חלקי כי קיימת רק 'הסתכלות אחת'.
- ב. לפי"ז יוצא שפסול ב' אחים זה 'דין' - שהתורה דרשה ב' הסתכלויות, ואילו הביאור בשיחה הוא; שיש פסול אף משום 'בירור השכלי'.
- ג. וכן, מדוע ב'קידוש החודש' שאינם נוגעים בעדותם - כשרים, הרי נשאתר בעיית 'הסתכלות אחת'.



אפשר לבאר באופן"א: ישנה "מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן ומדקדקין עליהן ומסיעין אותן מענין לענין בעת השאלה כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי, שנאמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב"⁵³.

אמנם, אם העדים הם שני אחים אי אפשר (או קשה) לחקורם, כי "מהיות הקרובים שוכנים תמיד זה אצל זה, ישיבתם וקימתם יחד"⁵⁴, קשה לאמת ולברר את עדותם, ולא נוכל להשוות ולפרוך את עדותם כי גרסתם תהיה שווה, ומכיוון שכך אין בעדותם בירור, אלא אם הם אינן 'נוגעים בעדותם'.

ואף ש"דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש"⁵⁵, וא"כ אין צורך בחקירה כלל.

אמנם איתא בסנהדרין "א"ר חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוי"⁵⁶.

53 רמב"ם הלכות עדות א, ד.

54 ספר החינוך מצווה תקפ"ט.

55 רמב"ם הלכות קידוש"ח ב, ב.

56 לב, א.

כלומר, שאכן מדאורייתא **הבירור** של עדות חל על ידי 'דרישה וחקירה', אלא שבעדות ממונות ישנו חשש **צדדי** שלא תנעל דלת בפני לווים.

וא"כ שפיר יש לומר, שמש"כ הרמב"ם שמהתורה א"צ בחקירת העדים ב'קידוש החודש' זהו רק לשיטת רבנן הסוברים שעיקר הצורך בעדות הוא לקיים את ה'דין', מאחר שהבירור קיים בלאו הכי על ידי ה'חשבון' וכדברי רבינו בשו"ת "ולכן סבירא להו לרבנן שכוונת התורה היא להוסיף, שהקביעות דראש חודש תהי' לא רק ע"פ (חשבון, שהוא) בירור, אלא מתוך תוקף דין עדות, אשר "על פי שני עדים. יקום דבר", ולכן התורה לא הצריכה חקירה - בירור.

אמנם, לפי ר"ש שסובר שעדים בקידוש החודש נועדו רק לבירור, אפשר לומר, שמאחר שבקידוש החודש אין את החשש "שמא תנעל דלת", א"כ יש צורך בחקירה ודרישה כדי לברר את העדות.

ולפי זה נשאלת השאלה, 'כיצד קרובים נאמנים להעיד על 'קידוש החודש' הרי אי אפשר לבדוקם', ולכן מיישב הרבי שבעדות זו העדים אינם "נוגעים בעדותם" וכשרים.

אך לפי ביאור זה אינו מובן, מדוע הרשב"א והרמ"א אכן פוסקים שבדיני איסורים 'עדות אחים מועילה כ'עד אחד'.

דהרי ממ"נ: אם א"א לחוקרם כדבעי ולכן אין בעדותם בירור אזי הם פסולים ואף כעדות אחת אינם נחשבים, ואם החקירה אינה חלק מהבירור, ולכן אף עדים שא"א לחוקרם כשרים אזי שיחשבו כב' עדים.

אמנם אפשר ליישב זה, ובהקדם:

אם אכן א"א לחקור עד אחד (מהסיבה שאמרנו לעיל, שאי אפשר לפרוך דבריו על ידי השוואה מעדות אחרת), כיצד עד נאמן באיסורים, הרי מכיוון שאין בעדותו בירור, אזי כיצד יהיה נאמן אפילו באיסורים.

אלא על כרחך צ"ל שאין הכוונה שבעדות בלא חקירה אין לבי"ד בירור כלל, אלא יש בירור חלקי מעצם זה שיש אחד שטוען, אך זה לא מספק לבי"ד כדי לפסוק דין.

ויש 'גזירת הכתוב' שבחלק מהמקרים גם בירור חלקי מועיל, ולכן מהאי טעמא אף עדות קרובים שא"א לחקור - 'בירור חלקי' מועילה במקרים אלה, דהיינו, שאין הכוונה שהם נחשבים לעדות אחת, אלא שהבירור שלהם הם בירור ברמה של 'עד אחד'.

אך לפי"ז אינו מובן מדוע שני עדים אחים נאמנים (לענין עדות בירור) במקרה שאינם נוגעים בעדותם (כבקידוש החודש), על אף שאין להם סיבה לשקר, עכ"ז הרי אין לנו בירור ברמה מספקת כדי לפסוק דין, ונאמנותם באיסורים היא אך ורק מצד 'גזירת הכתוב', ולכאורה מדברי רבינו מוכח

שנאמנות העדים בקידוה"ח היא אך ורק מצד דבריהם, אלא, שיש לנו הוכחה שהם לא משקרים (אך לא תוספת בבירור, ומש"כ הרבי המהר"ש שאנחנו יודעים בלאו הכי על ידי החשבון, אין הכוונה בכך שיש לנו בירור בלעדיהם, אלא אך ורק הוכחה שעדות קידוה"ח זה 'עדות בירור').

וכן, לפי"ז לכא' ע"א היה נאמן בקידוה"ח, ולא מצינו שלפי ר"ש 'עד א' נאמן בקידוש החודש, ולפי ביאור זה, מאי 'אולמי' האי מהאי? ואם קרובים כשרים רק מחמת 'גזרת הכתוב' - "לכם", א"כ מדוע צריך את כל הביאור בשיחה; א. שזה 'עדות בירור' ב. שהם לא 'נוגעים בעדותן', אף לולי זה היו 'קרובים' נאמנים מחמת גזירת הכתוב.

ד.

ואולי יש לומר, שעצם זה שמגיעים שני עדים ומעידים בפי"ד זה כבר בירור שמספק כדי לפסוק דין, אבל במקרה שבו ב' העדים הם אחים יש חשש שמא הם משקרים (וא"א לחוקרם) כדלעיל, ולכן יש פסול צדדי המונע מפי"ד להאמינם, אך כשהם לא נוגעים בעדותם, שוב אין חשש שמא ישקרו, ולכן נאמנים, כי הבירור שנוצר על ידם הוא שלם.

אבל קשה לומר כן, מאחר שהרמ"א כתב ש"ב' אחים זה כעד אחד", ולפי ביאור זה, או שהם כלל אינם נאמנים מחשש שמא הם משקרים או שהם אינם נוגעים בעדותן ואזי נאמנים כב' עדים.

ואולי יש להוסיף ע"ד הביאור הקודם, שב' עדים זה בירור חלקי, אך מטעם אחר, כי מכיוון שבי"ד לא יכול להאמין לשני העדים לכן זה נקרא שעומד מולו רק עד אחד, היינו, שאחד מהעדים כ'מאן דליתא'.

אמנם כשאין צורך בבדיקת נאמנות ע"י חקירתם כי הם לא נוגעים בעדותם וכה"ג, אזי הם מבררים כב' עדים.

אך עדיין צ"ב:

א. מדוע ב' אחים שמעידים נחשבים כ'עד א' והשני כמאן דלית' הרי "שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותן בטלה"⁵⁷, ולכאורה גם בב' אחים שמעידים "מתוך שבטלה מקצתה בטלה כולה".

ב. לפי"ז מדוע ע"א אינו נאמן בקידוה"ח, כקושיי' דלעיל.

57 משנה במכות ה, ב.

ד.

וי"ל בפשטות, ובהקדם:

בטעם שלא מאמינים לעד אחד כתב החינוך; "לפי שיצר לב האדם רע ולפעמים יעלה בלבו טינא על חברו, ואפלו יהיה האדם בתכלית הכשר לא ינצל מחטא לפעמים, ואף כי יעמד אדם ימים רבים בדרכי הישר אינו מן הנמנע להתהפך במחשבתו ולהרשיע, שהרי אמרו זכרונם לברכה (ברכות כט, א) כי יוחנן שימש בכהונה גדלה ולבסוף נעשה צדוקי, גם אמרו בחנניה בן עזור שהיה תחלה נביא אמת, ולבסוף נעשה נביא שקר. על כן הוא ראוי וכשר הדבר שלא לסמך על לב אדם לענש חברו על פיו".

אמנם, לפי זה לכא' אף שני עדים לא יהיו נאמנים, ולכן ממשיך החינוך "אבל בהיות המעידים שנים אנשים כשרים חזקה בכל זרע ישראל שלא יסכימו להעיד בשקר, וגדולה חזקה בכל הדברים".

היינו, שנאמנות העדים זהו מצד עדותם גרידא, אך מכיוון שיש 'חשש צדדי' שמא הם משקרים (היינו, שהחשש הוא לא מצד שא"א לחוקרם כנ"ל, אלא מצד זה שכל אדם 'לא ינצל מחטא לפעמים') לכן זקוקים לחזקה שאם באו ב' עדים לבי"ד והעידו את אותו סיפור, יש 'חזקה' שהם לא מעידים בשקר.

אמנם, בשני אחים אין נאמנות מצד חזקה זו כי דעותיהם שוות (כנ"ל), וכוונת הרשב"א והרמ"א אינה ש'ב' אחים אינם אלא כעד אחד' לעניין הבירור הנוצר על ידם, אלא, שמכיוון שדעתם שווה, לכך, הסיכוי שהם משקרים הוא שקול כעד אחד שמעיד, כי לעניין זה אין זה שני עדים שמעידים אלא אחד (ואין זה 'עדות שבטלה' אלא מכיוון שזה רק חשש שהם משקרים, וחשש זה קיים אף בע"א).

ובמקרה שאין צורך ל'חזקה' כמו "בגדון שאין כל חשש דשמא ישקר - כבגדון דידן ש"אינם נוגעים בדבר" - הרי גם קרובים כשרים לעדות" מצד עצם עדותם, (ואין זה שייך לע"א מאחר שנאמנותם היא מצד דבריהם, והגדתם היא של ב' עדים).

בשלח א'

'ביזת הים' - רכוש מצרים.

א' התמימים

בשיחה א' לפרשת בשלח מבאר רבינו מדוע בנ"י היו כ"כ טרודים ב'ביזת הים':

כי "בגאולת מצרים הי' ציווי 'וישאלו איש מאת רעהו וגו' כלי כסף וכלי זהב", והכוונה בזה היתה (לא רק שבני ישראל "יצאו ברכוש גדול", אלא גם) — "ונצלתם את מצרים", להותיר את מצרים ריקים לגמרי מכסף וזהב כו' (בלשון חז"ל: כמצודה שאין בה דגן, כמצולה שאין בה דגים).

ולפי זה, בשעה שראו ישראל (על ים סוף) שנשאר ביד המצרים עוד כסף וזהב, שעדיין לא נטלו מהם, היו מחוייבים להתעסק בביזת הים מצד הציווי "ונצלתם את מצרים"."

ולכאורה אינו מובן, הרי לכאורה על הממון שאספו ישראל בים לא חל הציווי של "ונצלתם את מצרים" מאחר שלא היה שייך אליהם כבר, וכדאיתא "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מניין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת? שנאמר: "כן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם. יצאה זו שאבודה הימנו ואינה מצויה אצל כל אדם⁵⁸ ומותרת אף משום 'גזל', היינו, שאינה שייכת לבעליה ואין נקרא על רכוש זה שם 'ממון מצרים' וא"כ מה החיוב בלקיחת רכוש זמ.

וע"פ הביאור של 'פנימיות העניינים' מובן, מאחר שסוכ"ס ע"י לקיחת רכוש זה הניצוצות התעלו, אך עדיין צ"ב לביאור שע"פ 'פשוטו של מקרא'.

וצ"ע.

58 בבא מציעא כ"ז, א.

ונצלתם את מצרים

הת' יוסף יצחק שיחי' ליפקין

תות"ל קרית גת

עה"פ "ויסע משה את ישראל מים סוף"⁵⁹ מפרש"י: הסיען בעל כרחם, שעטרו מצרים את סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאין אותן בים – וגדולה היתה בזה הים מבוא מצרים. לפיכך הצרך להסיען בעל כרחם.

ומבאר ע"כ הרבי שהטעם לכך שהי' צריך להסיע את ישראל בעל כרחם, מחמת שסברו שעדיין קיימת המצווה של 'ונצלתם את מצרים', וא"כ צריכים לאסוף את רכוש מצרים, וזו מצווה עוברת, בשונה ממ"ת (אליו הם התקדמו), וגם מתי שמשה מצווה עליהם להפסיק ולהתקדם למ"ת, הרי עדיין לפי הבנתם בתורה לא צריכים לנהוג כך, ומימלא הוי בעל כרחם.

ומוסיף ע"כ הרבי בהערה 26 וז"ל: ובפרט להדיעה (.) שגם למשה לא הי' ציווי מפורש – אא"פ לדחות מה שנצטוו (ובפירוש) "וישאלו גו'" (ונצלתם את מצרים).

ולכאורה צריך ביאור, דא"כ – שמשה לא נצטווה במפורש – מדוע אכן ציווה עליהם לעזוב את ביזת הים, הרי נצטוו ע"כ וכו' וזו מצווה עוברת וכו'?

וי"ל, שענין זה מובן ע"פ המבואר בהמשך השיחה שם בפנימיות העניינים, שהתוכן הפנימי של 'ונצלתם את מצרים' הוא בירור הניצוצות של מצרים, וא"כ י"ל, שמה שמשה ציווה לעזוב את הביזה, זהו מחמת שראה ש'נגמרה עבודת הבירורים' דמצרים (ע"ד המבואר בהערה 43 – עיי"ש).

בשלח ג'

אי עשיית חשבונות בקיום מצווה

הת' שאול שיחי' אלפרוביץ

הת' יוסף יצחק שיחי' ליפקין

תות"ל קרית גת

כתיב ב' בשלח גבי תפילת משה במלחמת עמלק: וידי משה כבדים וגו', ומפרש"י: "וידי משה כבדים. בשביל שנתעצל במצוה ומנה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו".

ומבאר ע"כ הרבי בשיחה ג' לפ' בשלח שמשה לא התרשל בזה, דהיינו שמצידו כך ה' צריך לנהוג:

ונקודת הביאור היא, שהיות ומלחמה זו התנהלה באופן טבעי, היות והקב"ה אמר לישראל ש(בגלל תלונותיהם והעדר אמונתם) מסתיר כביכול את השגחתו הניסית וכו', א"כ משה לא צריך ללכת למלחמה זו;

ומבאר זאת בב' פרטים: א. באופן שלילי - אין צורך שיהא במלחמה, כי כבר אינו כשיר ללחום היות והוא מבוגר וכו', ב. באופן חיובי - ש(גם) במלחמה טבעית צריך להתפלל להצלחת המלחמה, והמתפלל צריך להיות הגדול שבעם, ותפילה זו לא מתאפשרת ביחד עם מלחמה, כי: 1. ה' שרוי בצום - וזה לא יכול להיות יחד עם לחימה, 2. יש עניין שיעמוד גבוה על ראש הגבעה וכולם יראו אותו מתפלל - וזה יתן להם כח וכו'.

משא"כ במלחמה ניסית שאין את כל זה.

וצריך ביאור, בשלמא גבי העניין השלילי מובן מדוע אינו שייך במלחמה ניסית, דשם הרי לא בוחנים את גבורת הלוחמים וכו', כי הכל מתנהל באופן ניסי, וכן בעניין החיובי הנ"ל, אזי גבי הפרט הראשון שבו מובן מדוע אינו שייך במלחמה ניסית, כי אז לא משנה הא דנחלש מן הצום כי כנ"ל אין נוגע בגבורת הלוחמים, אך גבי הפרט השני שם; אודות העמידה על ראש הגבעה, יל"ע מדוע אינו שייך במלחמה ניסית?

ואולי יש לומר:

א. (אולי) במלחמה ניסית אי"צ בתפילה, כי ודאי שהקב"ה יושיע וכו'.

ב. ויש להוסיף, שאם ההנהגה היא בדרך נס וכו', אי"צ לחפש ולמצוא דרכים לעידוד הלוחמים והלחימה.

ג. את"ל, י"ל שהעידוד ישנו כבר מעצם זה שה' איתם וכו' ויושיעם בדרך נס, וא"כ אי"צ את התמיכה והעידוד מראיית תפילת משה.

•

בשיחה הנ"ל, לאחמ"כ מבאר הרבי שהיות והי' ציווי מאת ה' לצאת למלחמה, משה לא הי' צריך לעשות את כל החישובים האלו, והי' עליו להיות זריז וזהיר במצווה ולצאת בעצמו למלחמה, וממשיך דלכאורה הרי כן יש צורך בתפילה ומבאר דהי' יכול להסתפק בתפילה קצרה.

וצ"ב קצת, דלכאור' גם אם לא הי' אפשרות של תפילה קצרה, היות ויש ציווי מפורש, אזי יש לוותר על עניין התפילה, ומכך שמביא את האפשרות של תפילה קצרה, משמע שאם לא היתה כזאת אפשרות, אזי עניין התפילה הי' דוחה את ציווי ה', ומדוע?

ואפ"ל:

א. הנאמר בשיחה הוא 'לרווחא דמילתא', ואה"נ, שגם לולא זאת הציווי הי' דוחה את עניין התפילה.

ב. באם תפילה זה עניין הכרחי ממש, וא"א בלעדיו וכו', וע"י שמשה יצא התבטל עניין זה, אזי וודאי שבשעה שמצווה הקב"ה לצאת למלחמה, אין כוונתו שגם משה יצא, אלא וודאי מתכוון שמשה יישאר להתפלל, אך מאחר שכן יש איזושהי אפשרות של תפילה גם במלחמה, א"כ וודאי שבשעה שהקב"ה מצווה - יש לבצע זאת.

•

בשיחה הנ"ל, מזכיר את עניין הזריזות, ובפשטות כוונתו היא לזהירות, כי אין לכך קשר לזריזות. אך בהע' מביא את זריזותו של אברהם שהשכים בבוקר, ולכאור' מה הקשר, וצ"ל שעיקר כוונתו לחלק השני - שחשב בעצמו ולא ע"י אחר.

♦♦♦



נדפס לעילוי נשמת
הרה"ג ר' אברהם יצחק ע"ה
ב"ר נתן ז"ל
שלוסברג
גלב"ע ט"ו שבט ה'תשע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות תבלחט"א זוגתו
מרת רחל נעמי שתחי'
בת אלטע דבורה



ולזכות בנם הנגיד הרה"ח
ר' אליהו שי' בן רחל נעמי
וזוגתו מרת יונה נחמה שתחי' בת מטיל לאה

שיזכו לרוב נחת חסידי אמיתי מכל יוצאי חלציהם
מתוך בריאות הנכונה ומתוך הרחבה והכל בטוב הנראה והנגלה
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו מיד ממש



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לב"ק אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

