

קובץ פלפול התמימים

כ"ז

פלפולים וביאורים במסכת כתובות,
בנגלה, בחסידות, בהלכה, ובתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע
מאת תלמידי ישיבת תורת"ל המרכזית - כפר חב"ד

ארה"ק ת"ו

כפר חב"ד

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושש
שנת הקכ"ה להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקללה נבג"מ זי"ע



מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

דוא"ל: heoreskc@gmail.com
ת.ד. 28 כפר חב"ד 6084000
ארץ הקודש

חברי המערכת:

הת' לוי יצחק שיחי' הרצל
הת' לוי יצחק שיחי' הרטמן
הת' יהושע שיחי' פריימן
הת' שניאור זלמן שיחי' קזידו
הת' שניאור זלמן שיחי' רוט

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, ומתוך שמחה וטוב לבב, מתכבדים אנו בזאת להגיש בפני ציבור חובבי תורה, לומדי' ומגידי' שיעורים ברבים, בתוך כלל אחב"י יחיו, את הספר "פלפול התמימים - כ"ז", פרי עטם ועמלם של תלמידי התמימים, היושבים באהלה של תורה בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית באה"ק - כפר חב"ד, ועוסקים בלהט ובחיות בתורת ה' תמימה, בלימוד הש"ס ופוסקים, יחד עם לימוד תורת החסידות פנימיות התורה ובאופן ד"ת פרנסון מיני" - בהבנה והשגה.

ספר זה הינו חלק נוסף בסדרת ספרי "פלפול התמימים" היוצאים לאור זה מכבר על ידי ישיבתנו, וכולל בתוכו חמישים ואחד פלפולים, בכל מקצועות התורה בנגלה דתורה, תלמוד, הלכה ואגדה, ובפנימיות התורה היא תורת החסידות, ובתורת רבינו.

כך זה רואה אור במתכונתו הנוכחית והמפוארת לקראת יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן, יום הולדתו המאה ועשרים וארבעה של כבוד קדושת אדמו"ר צוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

.

ספר זה - ורבים כמותו - יוצא לאור ברוח דבריו הק' והמפורסמים של כ"ק אדמו"ר צוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר דרש ועורר פעמים רבות אודות כוחו ויכולתו של כל אחד מיישראל בכלל, ותלמידי התמימים בפרט, ללמוד ולהגות בתורה ועד לאופן של "לאפשא לה" לחדש חידושים בתורה, ולאחר מכן להעלות את הדברים על הכתב ולפרסמם בדפוס.

עוד בתחילת נשיאותו עורר כ"ק אדמו"ר על דבר החובה לחדש חידושים בתורה, ואף להדפיסם ולהפיצם, שכן עי"ז נתווסף תענוג וחיות בלימוד התורה, וזאת מלבד הפצת התורה המיוחדת שנעשית על ידי זה.

היכולת ונתינת הכח לעניין זה ניתנה לכל אחד ואחד מיישראל, ובלשון אדמו"ר הזקן נ"ע בספר תניא קדישא (אגה"ק סי' כו): "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע". וכן פסק בשו"ע שלו (הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב): "יפנה כל ימיו . . להבין דבר מתוך דבר ולחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".

מקור עניין זה - שכל אחד יכול לחדש חידושים בתורה - יסודתו עוד בדברי הגמרא (חגיגה ג, ב): "וכמסמרות נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי התורה פרים ורבים". וכתב עי"ז הטורי זהב (סי' מ"ג סק"ה), שלכן תקנו חז"ל לומר "נותן התורה" לשון הווה, ולא "נתן התורה" בלשון עבר, שכן השי"ת

נותן לנו את תורתו תמיד בכל יום ויום, ד"ע"י שאנו עוסקים בה הוא ית' מאיר עינינו בתורתו וממציא לנו טעמים חדשים בחידושי תורה".

ואם כך הוא הדבר בחידושי תורה כשלעצמם, עאכ"כ בכתבתם, וכפי שהביא כ"ק אדמו"ר בלוח 'היום יום' (י"ד מנחם אב): "וכאשר התחיל הצמח צדק לכתוב בענייני נגלה וחסידות, אמר לו אדה"ו 'וקנה לך חבר', וקנה (קו"ף קמוצה נו"ן סגולה) ל' קולמוס - לך חבר".

.

יציאתו לאור של ספר זה היא לקראת יום הבהיר י"א ניסן - שנת הקכ"ה להולדת אבינו כ"ק אדמו"ר. עם התקרב יום הבהיר, הולכת ופושטת רוח של התעוררות גדולה בכל מקום ומקום, לחזק ולעורר את רוח ההתקשרות האמיתית לכ"ק אדמו"ר, ללכת בדרך הישרה אשר הורנו ולהוסיף כוח ועוז בהשלמת השליחות המיוחדת שהוטלה עלינו, קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש.

ובאשר לנו, שזכינו להימנות על "חיילי בית דוד" - "דעם רבינ'ס קינדער", הנה לכל לראש התעוררות זו באה לידי בפועל בעבודת הקודש אשר עלינו, בהוספה בלימוד התורה בשקידה והתמדה ועד לעניין של 'לאפשה לה'.

ובהתאם לכך הוסיפו תלמידי התמימים דישיבתנו הק' על עצם ההוספה והחידוש בלימוד התורה, והעלו את היוצא מלימודם עלי ספר גשמי המודפס ברוב פאר והדר, מתוך תקווה שפעולתם זו תגרום נחת רוח מירבית למקבל המתנה, הוא כ"ק אדמו"ר.

ההתעוררות הזו היא הגורמת לקיבוץ המפואר של הפלפולים שנכתבו על ידי תלמידי ישיבתנו לכדי ספר אחד, הטומן בחובו קיבוץ מיוחד של פלפולים בכל חלקי התורה, 'תורה אחת' - נגלה וחסידות, הלכה ותורת כ"ק אדמו"ר.

מייחלים אנו שהוצאת ספר זה תגרום נח"ר רב לכ"ק רבינו, ופעולה זו תהיה ה'מכה בפטיש' שיורז את ההתגלות בפועל ממש.

.

הפלפולים שבכרך זה נכתבו ע"י התלמידים בשנה שעברה ומחמת סיבות שונות לא הועלו עלי ספר עד עתה, ומגלגלין זכות ליום זכאי, יום הבהיר י"א ניסן - "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר", "מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך".

מטבע הדברים, רובם של הפלפולים בספר הנוכחי עוסקים במסכת כתובות - שנלמדה בשנה האחרונה בישיבות תות"ל ברחבי תבל, ואף ניתן להם שער בפני עצמו.

חלק מהפלפולים בספר זה נמסרו ע"י תלמידי ישיבתנו במסגרת 'שבעת קני המנורה' - פלפולים בנגלה ובחסידות שנאמרו בישיבתנו ע"י התלמידים מדי שבוע במשך החורף; וכן במהלך 'כינוס תורה' שנערך בישיבתנו באסרו-חג שבועות בשנה זו.

במראי המקומות לספרי חסידות שבהערות השתדלנו לציין להוצאות החדשות שיצאו לאור ע"י מערכת קה"ת.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות", וכמכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ז ע' של"ה): "שיודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות)", הבאנו בתחילת הספר הדרן של כ"ק אדמו"ר על (הרמב"ם ו) מסכת כתובות.

כהוספה מיוחדת לחביבותא דמילתא, נוספו בסוף הספר צילומי עלי ההגהה של שיחת ש"פ ויצא תשכ"ה (נדפס בהוספות לח"ה בלקו"ש) המתפרסמים כאן לראשונה במילואם. בשיחה זו מבאר רבינו את פירוש רש"י על יציאת יעקב מבאר שבע: "מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה - יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה".

תודתנו נתונה להרב חיים ארי' ליב שיחי' זקס על שהואיל להמציא לידינו צילומים אלו ולפרסמם בספר זה. ובוודאי יוסיף זה 'קאן' וחיות בלימוד תורת כ"ק אדמו"ר בכלל, ובלימוד השיחה הנ"ל בפרט.

ועל כל אלה נוספו פלפולים וביאורים של הרבנים החסידים הגאונים ראשי ישיבתנו הק' והרמ"ם שליט"א, שרובם נמסרו כשיעורים ושיעורים כלליים בסוגיות הנלמדות במסכת בבא קמא בישיבתנו הק'.

מדור מיוחד הקובע ברכה לעצמו בספר זה, הוא מדור שפתי ישנים, הכולל בתוכו שיעור שנמסר ע"י הרב הגאון ראש ישיבתנו מלפנים, הגה"ח הרב יעקב דב ע"ה הכהן כ"ץ, בדין מחילה אין צריכה קניין.

תודתנו נתונה לחתנו הרב חיים שיחי' פרוס על שהמציא לידינו את השיעור.

שיעורים אלו נדפסים כאן לזכרו ולעילוי נשמתו, ויהי' זה לנחת רוח כ"ק אדמו"ר, שדרש ועודד פעמים רבות מבני מחברים ותלמידיהם, את הדפסת חידושי התורה של אביהם ורבותיהם, ובמיוחד את חידושי התורה של רבני וראשי ישיבות תומכי-תמימים.

.

ברצוננו להודות לכל מי שעזר וסייע בעריכתו והדפסתו של ספר זה, ובפרט ראש הישיבה הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב, ואיתו עימו הגה"ח הרב חיים אברהם אליהו שיחי' לנדא והגה"ח הרב יעקב שיחי' גולדשמיד וכן לכל הרמ"ם והמשפיעים דישיבתנו הק' שסייעו ועודדו את הוצאתו לאור של ספר זה, ובמיוחד הרב אליהו אברהם שיחי' קירשנבויים והרב חיים יוסף שלמה שיחי' קעניג.

תודתנו נתונה אף לחברי הנהלת הישיבה, המסורה ונתונה לרווחת התמימים בגשמיות, למען יוכלו לשקוד בלימוד התורה בהרחבת הדעת, העושים לילות כימים להצלחת הישיבה, ואשר ללא סיועם לא הי' יוצא ספר זה לאור עולם.

אנו תפלה שספר זה יתקבל בין חוגי הישיבות ולומדי התורה, ונזכה לגרום נח"ר לרבינו נשיאנו, למלא רצונו ולהגות בתורתו כל הימים.

.

נמצאים אנו בתקופה קשה ומרה, בה לא זוכים אנו לחזות בנועם פניו הק' של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ולשמוע תורה מפיו למעלה משלושים ואחד שנים.

ועומדים אנו ברורים באמונתנו אשר ודאי "לא עזב הרועה את צאן מרעיתו", ו"מה להלן עומד ומשמש

כו' אף כאן עומד כו', וכנראה בחוש בהמשך פעולותיו הק', ובפרט בלימוד תורתו אשר "בה הוא נמצא", ד"אנא נפשי כתבית יהבית". ולא זו בלבד שלא חל בזה שום שינוי ח"ו, אלא אדרבה - מוסיף והולך ב"דברי תורה פרים ורבים", פירות ופירי פירות, אשר "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

וביחוד ע"פ הידיעה הברורה אשר "רוחו עומדת בקרבנו ממש", ודווקא בסיבתה, גוברים ומתעצמים הגעגועים כאשר כלה קיץ עבר חורף ואנחנו לא נושענו - עדיין שקועים אנו בהעלם והסתר הכי נורא שלא הי' מימות עולם, ובעיני בשר נדמה כי רחק מאתנו מנחם משיב נפשנו. ולגודל התשוקה והרצון לראות את מלכנו, ממשיכים אנו להוסיף ולהגביר ההתחזקות במילוי הוראותיו הק', אשר בכללם הוראתו הידועה בדבר כתיבת והדפסת חידושי תורה מזמן לזמן.

סמוכים ונשענים אנו על הודעתו של כ"ק אדמו"ר כי "הגיע זמן גאולתכם", ו"הנה זה (משיח) בא", ואיתנים אנחנו באמונתנו בלב שלם אשר רק "לרגע קטון עזבתיך", אבל תיכף ומיד "ברחמים גדולים אקבצך", ויקוים היעוד "הקיצו ורגנו שוכני עפר", ומלכנו נשיאנו בראשם, אשר ישמיענו נפלאות מתורתו, תורתו של משיח "תורה חדשה מאיתי תצא" - בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

המערכת

י"א ניסן ה'תשפ"ו.

שנת הקכ"ה להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כפר-חב"ד, ארה"ק ת"ו.

תוכן עניינים

21. דבר מלכות

בחוקותי, הדרך על הרמב"ם וסיום מסכת כתובות

"ועץ השדה יתן פרי" – משל או כפשוטו: ביאור דעת הרמב"ם שלעת"ל עולם כמנהגו נוהג, אף שתחיית המתים היא חידוש במעשה בראשית

שער שפתי ישנים

41. מחילה אינה צריכה קנין

הגה"ח הרב יעקב דב הכהן כ"ץ ע"ה

מציע הסוגיא ומסיק דמחילה לא בעי קנין אף דהשטר ביד המוחל / מקשה מאיזה טעם מחילה חלה כשהיא ללא ידיעת הלווה וכשאינו ברצונו וכשאינו בר קנין / מבאר דמחילה תלוי בגדר השיעבוד האם חשיב זכות שנחשבת קנין או זכות שאינה קנין / לפי"ז מבאר איך מהני סילוק ומיישב דלא חשיב דברים שבלב / מיישב שיטת מהרש"ל דמוחל בשטר לא מהני מחילתו דהוא משום דגלי דעת

שער כתובות

49 נאמנות על סמך אומדנא

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי בלינוב

מציע הסוגיא דהודאת בעל דין לא נאמן לחוב לאחרים / מביא דברי הראשונים דכתבו שהטעם משום חשש קנוניא / מביא דברי הגר"ש רוזובסקי שמבאר דנאמנות של הודאת בע"ד עדיף ומסיר חששא ד'קנוניא' / מקשה דהוה 'נוגע בעדות' ועוד שאי"ז הודאת בע"ד אלא תביעת בע"ד / מוכיח דנאמנות הודאת בע"ד אין חששא דקנוניא / דוחה הוכחה זו / מוכיח שכן דברי הריטב"א דל"א הודאת בע"ד כמע"ד בחב לאחרנא גם אילולי חששא דקנוניא / דוחה הוכחה זו / מביא החידוש דיש שתי סוגי נאמנות בהודאת בע"ד א' דין נאמנות דילפינן מפסוק ד'כי הוא זה' ב' מדין אומדנא ו'אנן סהדי' שאומר אמת / מוכיח חידוש זה מסוגיא דשטרות העולים בערכאות של עכו"ם ומסוגיא דאמרה לבעלה גרשתי דנאמנות / דוחה ההוכחה מערכאות של עכו"ם דלפי הרבה ראשונים ה"ה 'תקנת חכמים' / מביא הטעמים לזה שחכמים תיקנו בערכאות לא שייכים לנדוד' / דוחה ההוכחה מאמרה לבעלה גרשתי דנאמנות דלפי הרבה ראשונים ואחרונים אין זו נאמנות ממש / מבאר דלפי הרא"ש שאני באומרת לבעלה גרשתי דיש שם סברא אחרת לנאמנותה / מעיר דגם להלכה אי"ז פשוט / מבאר דעצם ה'חידוש' הוא דלא כהר"ן והקצות / מקשה מהא דמשה ואהרן לא מהימני הגם ד'אנן סהדי' דאומרים אמת / מקשה עוד דקרב קטן ואשה פסולים לעדות

ולא מצינו דנאמנים מדין 'אנן סהדי' דאומרים אמת / מקשה עוד מדבריו הברורים של הקוב"ש דרק אומדנא שקבעו חז"ל מפורש הוה אומדנא / מביא הכרעת החתם סופר בנידון זה ומקשה עוד עפ"י / מקשה עוד מהא דהראשונים וגדולי האחרונים חיפשו מקור לדין הודאת בע"ד כמע"ד ולא כתבו סברא פשוטה זו ד'אנן סהדי' / מעיר על עצם העניין האם איכא למילף מינה שהרי הכא אינו מפסיד כלל כשאומר לחובתו וא"כ ליכא האי אומדנא דאין אדם משקר לחובתו / מיישב בדוחק די"ל דחשיב חובה מכיוון שישאר בע"ח

60 בעניין עדות שאי אתה יכול להזימה.

הגה"ח הרב חיים אברהם אלי' שיחי' לנדא

מביא שי' התוס' והראשונים דאין עד נעשה דיין לפי דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה / מביא דברי התוס' במכות בטעם כשרות עדות דבן גרושה אף שא"א לקיים כאשר זמם / מקשה היכא איכא כאשר זמם בעדות החודש והו"ל עדות שאאי"ל ומה שייך דין אין עד נעשה דיין / מבאר דב' דרגות באאי"ל: א"א לקיים כאשר זמם, וא"א להוכיח השקר ושייך בעדות החודש / מביא דברי הנוב"י על התוס' במכות שעדות שבמקום שאאי"ל בעונש אינה הזמה ומקשה לדידי' דין עדות החודש / מביא דחיית התוס' דאפשר להזימן בבי"ד אחר, ודעת הקצוה"ח דבי"ד אחר חשיב כלמפרע / מבאר דע"פ הנת"ל דבעדות החודש ליתא כאשר זמם בעונש מובנת דעת תוס' דבעדות זו יש הזמה לפני גמ"ד / חוקר בטעם דין "כאשר זמם" - גזה"כ שצריך להעניש את העד כעדוהו, או גם משום חשש משקר / מביא דעת הצ"ח וחי' הרי"מ דהוא משום חשש משקר ולכן הוא גם כשאין עונש, משא"כ הנוב"י / מבאר ב' סברות אלו נחלקו בהן רש"י והרמב"ם / מבאר דמסתבר דרק במקום שא"א לקיים כאשר זמם בעונש פוסלים מחשש משקר / מוכיח לשיטת הרמב"ם מדעת סומכוס דכשאומרים העדים א"י איכא חשש משקר והו"ל עדות שאאי"ל / מבאר לרש"י י"ל דרבנן פליגי על סומכוס גם בזה, ומכח קושייתו כהתוס' במכות שנקט כתי' הב' / מוכיח עפ"ה"ל לכאורה כהנוב"י מרש"י / מבאר אפשר דרש"י סובר כהרמב"ם ומה שלא פי' כן בסנהדרין הוא מטעם אחר / מביא מחלוקת רש"י ותוס' בדעת ר"ש ש"ש שלשה כשרים עד שיוזמו שלשתן" אם פליג אר"ע דמקיש שלשה לשנים / מבאר הטעם לדוחק רש"י לשיטתו דעד שא"א להזימו אינו פסול הגוף משא"כ לתוס' דפסול מחמת משקר / מוסיף גם הרמב"ם דס"ל פסול עשאאי"ל משום משקר אי"ז ודאי משקר, וא"א לומר דהוא פסול הגוף כהתוס' / מקשה בשי' ברש"י אמאי אין מסלקים העד שאומר א"י וגומרים העדות ע"פ שאר העדים / מבאר דלרש"י אמירת א"י אינה פוסלת העד אלא רק פוגמת באפשרות קיום כאשר זמם, ולכן א"א להפרידו משאר העדים / מוכיח שהייתה לרש"י הוכחה לכך שהמשנה אתיא כרב ששת, ועכ"פ פשיטא לי' שפסילת כל הכת אינה מדין נמצא א' קאו"פ / עפ"י מבאר מדוע לא הזכיר רש"י במשנה חשש משקר דא"כ אמאי עדות כולם בטלה וכ"ז בס"ד דהגמ' / מכריח לשי' רש"י שדברי רבא "כמאן דלא כר"ע" פי' "דלא כר"ש" כדברי רב ששת / מבאר דפלוגתת רבא על ר"ש היא בדבריו שאין פסול בעד עצמו ומשום חשש משקר, ומתיר בזה את קושיות התוס' / מוכיח מלשון רש"י בדברי רבא דאפשר לעדות שתתקיים בשנים, והיינו שהשלישי פסול / מוסיף דגם לשון רש"י "משום שלישי לא מיפסלי הנך" מורה גם דלא כר"ע בהא דר"ש / מביא פסק הרמב"ם ששלישי שאמר א"י תתקיים העדות בשנים ותמיהת הלח"מ דאי"ז כרבא שפסק דלא כר"ע / מביא קושיית הלח"מ היתה קשה להרמב"ם בגמ' דסתם לן רבי גם כר"ע וגם כר"ש, ועוד אמאי לא מתוקמא מתני' כר"ע / מבאר דלהרמב"ם פי' דברי רבא ע"ד רש"י, רק שהפי' "דלא כר"ע" היינו דכאן אין הדין דומה לר"ע וכן לר"ש / מוכיח מדברי הרמב"ם בפייהמ"ש שכתב דדברי ר"ע ור"ש שניהם קיימים ואין חולק

80 בתרי ותרי על כשרות אדם אחד, וב' כתות המכחישות

הגה"ח הרב חיים אברהם אלי' שיחי' לנדא

מציע מחלוקת רש"י ותוס' בדין תרי ותרי על אחד אם כשר לעדות / הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים כרש"י, דפסול מספק / אם קושיית התוס' גם אליבא דרב חסדא / הקושי לקושייתם גם אליבא דר"ה / מבאר ע"פ ה'חמדת שלמה', דפליגי אם חזקה מבררת או מורה הנהגה / מביא קושיית החמד"ש לרב חסדא משני שבילין, ומחזקה ממחלוקת התנאים בב' שבילין / מביא תירוץ החמד"ש והאחיעזר / הכת"ס בשם הריטב"א, דפסק ר' חסדא הוא חומרא דרבנן / מביא מחלוקת רש"י ותוס' במקור הדין דשני שבילין / מבאר דבהא פליגי רב הונא ורב חסדא / מבאר בתי' הרי"מ מיגאש, ע"ד הביאור הטעם דתרי ותרי ספיקא, דא"א לחזקה נגד עדים / ביאור ראיית הרי"ף לפסקו כרש"י מהא ד'שנים שהיו חתומים על השטר' וכו', ודחיית הר"ן / מבאר מחלוקתם דפליגי בספק ש'בעיקפין' נגד חזקת ממון / מבאר דברי הרמב"ם ב'מלחמות' על הרי"ף, ע"פ ההפלאה בהנ"ל / מבאר קושיית הרמב"ם בחידושו על ראיית הרי"ף ע"פ הש"ש דבירור שכלי לא מהני בתו"ת / מביא שהרא"ש חולק על הרמב"ם /

מבאר ע"פ החת"ס דלהרא"ש החזקה דר"ל בגדר אנן סהדי וא"ש ראיית הרי"ף / מביא חילוק הכס"מ בין פסול מספק דתו"ת בסוגיין, ובין כשרות העדים המכחישים זא"ז / מבאר ע"ד ההפלאה הנ"ל / מוכיח שהר"ן - שהקדים לומר כהכס"מ - לא זה בלבד טעמו / מביא השטמ"ק דנפסלו בשעה אחת שאני / ההבנה בתי' הרא"ש כעין תירוץ הב"ח - דבשתי כתות אין עדות מפורשת שהם פסולים / מביא שכן משמע גם בשטמ"ק ובפירוש בתירוץ הב"ח / מביא קושיית הפנ"י על הרא"ש ואשר תירוצו דוחק גדול / מביא שגם הצ"צ הקשה כן, וצ"ב מדוע לא ניחא לי' כהביאור הנ"ל בדברי הרא"ש / לכאור' הקושיא דראיית ב"ד הוי כעדות / מבאר דא"א לומר כן, דהוי כעדות שאינה מבררת מי הנפסל וכמו"כ בראית ב"ד / מבאר קושיית הצ"צ שמ"מ חשיב עדות שפסולים / מקשה בהבנת תירוצו ע"פ דברי הרמב"ן דבשני עדים אין תולין בטעות ואין לומר שעקב החזקה תלינן דטעו / מבאר תירוץ הצ"צ ד"ל שהמכחישים תולין שהמוכחים טעו / טעם נוסף של הרמב"ן כרש"י, שבשני כיתי עדים כת אחת ודאי כשרה משא"כ בתו"ת על אדם אחד / מביא תירוץ נוסף בשם החכם צבי שבשני כיתי עדים תרתי לטיבותא דכת אחת ודאי כשרה לבד החזקה משא"כ בתו"ת / תירוץ הקצוה"ח וחידושו כהרמב"ן / מקשה על תוס' וכי לית להו הכלל דתו"ת ספיא דרבנן / מקשה גם על הכס"מ למה לא אמר הטעם דרי ותרי ספיא / על רש"י קשה שכ' רק "ולא מתכשר בהכי, דקי"ל . . אין ערער פחות משנים" ותו לא הא עיקר הטעם דתרי ותרי ספיא / מוכיח שדעת התוס' דלענין פסילה לעדות שאני / בהא פליגי תוס' על הראשונים, לתוס' העדים המכחישים מעידים על האחרים שמשקרים ונפסלו / מבאר דבר' אופנים י"ל דנחלקו רב הונא ורב חסדא

ביאור מחלוקת הראשונים בעניין שבועת 'מודה במקצת' בכתובה . . . 100

הגה"ח הרב יעקב שיחי' גולדשמיד

מציג דברי המשנה בריש פרק ב' דכתובות, ומקשה עלי' מדוע אין מחייבין את הבעל בשבועה ד'מודה במקצת' / מביא דברי הרא"ש בסוגיין שאין מחייבין את הבעל להישבע, משום תקנת הגאונים שגובים מן המטלטלים, ושהודאתו חשובה כ'הילך' / מביא את שיטת הרמב"ם שעל הבעל להישבע, והראב"ד שנחלק בזה משום שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות / ביאור המגיד משנה שדברי הרמב"ם הם לאחר תקנת הגאונים, והצ"ע בסוף דבריו שהודאת הבעל חשיבא כ'הילך' / ביאור הלח"מ בדברי הרמב"ם והמ"מ, מעמיד הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים', ומבאר דברי המשנה למלך בעומק קושיית הראב"ד / יסוד התומים בשיטת הרמב"ם שהבעל נשבע משום שהאשה תובעת גם מטלטלים, ומביא לזה מקור מהמקרה ד'טענו כלים וקרקעות' / מביא המשך דברי התומים, ומיישב הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים' לאור ההפרש בין שטר הלוואה לכתובה / תירוץ האבני מלואים על הקושיא הנ"ל ד'סלעים דינרים', ומעמיד היסוד שאולינן בתר סמיכות דעתו של התובע / מציג דברי הצ"צ בחידושו על משנתו, וקושייתו על דברי התומים דכל פרוטה ופרוטה היא תביעת קרקע ומטלטלים / מעמיד מחלוקת הצ"צ והתומים האם נשבעים בתביעת קרקע ומטלטלים, ומעיין במה נחלקו / ביאור הצ"צ בשיטת הרמב"ם, ומיישב קושיית הלח"מ מהגמ' ד'סלעים דינרים' ע"פ היסוד דבמקום שהבעל יכול לכפור אין טענתו נחשבת ככפירת שעבוד קרקעות / מביא פלוגתת הראשונים האם הבעל יכול לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה, דהרמב"ם והרי"ף ס"ל שיכול, ותוס' וסיעת' ס"ל שאינו יכול / מביא שיטת התוס' שהדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא בכ"מ שהקרקעות משתעבדות, והרמב"ן שפליג עליו וס"ל שזהו רק במקום שיגבו מהן בפועל / מבאר המחלוקת ע"פ שני האופנים בגדר ה'שעבוד נכסים', דהרמב"ן ודעימ' ס"ל שזהו משום קנין, ותוס' ודעימ' ס"ל משום ערבות / ביאור הצ"צ שמחלוקת הראשונים גבי שבועת הבעל קשורה למחלוקת ד'אין נשבעים על הקרקעות', דהרמב"ם ס"ל שדין זה הוא רק במקום שיגבו בפועל ולכן כאן הבעל נשבע, והראב"ד ס"ל שהוא גם במקום שיש רק 'שם' שעבוד ולכן אין הבעל נשבע

אשה הראוי' לקיימה ובעולה לכהן גדול 133

הגה"ח הרב יעקב שיחי' גולדשמיד

מציע הסוגיא / מביא דברי התוס' שהפסוק נצרך לדרשא אחרנא וקושיית הפנ"י עליו / מביא קושיית השיטה מקובצת שהפסוק דיבר בכל אישה ומנ"ל לחלק / מביא תי' השיטה מקובצת דלא פליגי אלא בדין קנס וזהו רק מייטור הפסוק וראי' מדברי התוס' לכך / מביא שיטת הרמב"ם דפליגי במשמעות הפסוק ולפ"ז הבנת קושיית הכס"מ איך נכללו בפסוק גם איסורים מדרבנן / מביא תי' הכס"מ דמיעוט התורה איירי גם מדרבנן משום 'לא תסור' קושיא על דברי הרמב"ם מגמ' דמוכח שאיסורי דרבנן יש להם דין קנס / מקשה על דברי הרמב"ם מגמ' דמוכח שאיסורי דרבנן יש להם דין קנס / מנסה לתרץ דשם איירי באיסור נישואין / מביא תי' השיטה ישנה דיש ב' מיעוטים דמיעוט א' קאי על האיסור נישואין ומיעוט ב' קאי על חיוב הקנס ולפ"ז תי'

שיטת הרמב"ם / מבאר שעפ"ז יובן מהלך הגמ' וממילא יתורץ קושיית הפנ"י / מבאר שיטת הרמב"ם בסברא דלשיטתו אזיל ביסוד חיוב הקנס / מבאר דיסוד החילוק בין ב' המיעוטים הוא בין גברא וחפצא / מבאר דבזה יובן שינוי הלשונות בין הסוגיות / מבאר דלפי החילוק האמור תתיישב קושיית הכס"מ דהיות והאשה בת הוי' הוה לי' חפצא ששייכה לחיוב קנס / מבאר דגם לפי החקירה בגדר הלאו ד'לא תסור' יובן תי' הכס"מ / מבאר דדברי רש"י ניתן לפרשם בב' אופנים / מציע את דברי התוס' / מקשה על שיטת רש"י מגמ' מפורשת / מביא מח' ראשונים האם החיוב להוציאה בגט הוא מדאורייתא או מדרבנן / מבאר שאיסור על כה"ג ליקח אישה בעולה הוא מב' דינים ומחלק ביניהם / עפ"ז מבאר את ההבדל בין מוכת עץ לבגורת / מבאר את יסוד מחלוקתם בבעולת עצמו האם חשיב זנות בסופה להיות תחתיו / ע"פ הביאור הנ"ל מבאר את דברי רעק"א בסוגיין / מציע את קושיית הכס"מ שכה"ג יכול לקדש בביאה / מבאר את יסוד דברי הרעק"א ד'הלאו' אזיל רק על הכהן ולפ"ז כיצד מתיישבת קושיית הכס"מ ולפ"ז הביאור בסוגיין / מקשה סתירה על דברי הרעק"א מתוס' / מבאר דאי דלפי שיטת הרשב"א דאין אלא עשה בשעת נישואין וקושיא מעיקרא ליתא / מציע נסיון תי' לבאר שיטת רש"י דס"ל כהרשב"א אך יוקשה עליו קושיא אחרת / מקשה קושיא נוספת לשיטת רש"י / מתרץ דשיטת רש"י היא דבעינן לפני הבעילה 'דאוי לקיימה' / מבאר יסוד שיטת רש"י בסברא דמיעוט הקנס הוא דין בחפצא / מיישב לפ"ז את שיטת הרמב"ם

154. מחלוקת רש"י ותוס' בגדר תרי ותרי

הרב ברוך שלמה שיחי' בליז'ינסקי

מביא מחלוקת בתרי ותרי אי הוי דאורייתא או דרבנן, וב' אופנים של רעק"א בביאור המחלוקת / מבאר שרש"י ותוס' נחלקו בב' האופנים דלעיל / מביא דוגמא לכך ממחלוקת תוס' והראשונים אי מעיקר הדין מיגו מועיל בתו'ת / מבאר דזהו טעם מחלוקתם אי מועילה תפיסה במקום תו'ת / מוסיף דבזה חלקו האם ע"מ להגשא בתו'ת על בעלה מת צריכה האשה ודאות שבעלה מת / מביא לכך דוגמא נוספת ממחלוקת רש"י והתוס' במסכת קידושין על כשרות ינאי מצד חזקת כשרות של אמו

158. תפיסה בטענת ברי

הרב דן שיחי' נפתלין

מציע הסוגיא והקושיות על שיטות רש"י ותוס' / מבאר הביאור בקושיא זו לשיטת רש"י / מבאר ע"פ דברי הרשב"א שלגבי הטוען ברי אין ספק / דוחה את הביאור כיוון שכאן מדובר על ממון / מביא עוד שני נסיונות ביאור ודוחה אותם / מקדים קושיית המהר"ם בסאן בנוגע לספק ממון / מחלק בין ספק במציאות לספק בדין, ועפ"ז מבאר שיטת תוס' / מבאר באופן אחר ע"פ דברי המהר"ק בגדר חזקה / מבאר עפ"ז לשונו

169. גדרי הפטור דקלבד"מ במיתה ומלקות

הרב חנא חיים הכהן שיחי' פרידמן

מביא יסוד הגר"ח המחלק בין ב' הדינים ד'ולא יהי' אסון' ו'כדי רשתנו' נגד משמעות הגמ' / מוכיח בדברי הרשב"א והבית יעקב המחלקים בגדר הדינים אין הכרח לחידוש הגר"ח, שכן בדבריהם יתכן והחילוק נובע מההבדל בין גדר המיתה לגדר מלקות ולא שהם בעצם ב' דינים / מבאר דיתכן ומקור החידוש מהסוגיא במכות ד"ג / מוסיף דהגרעק"א חולק על היסוד שהם ב' דינים, ויתכן שמטעם זה חידש שגדר קלבד"מ הוא כאילו אחר עשה אותו המעשה - דמבאר באו"א ההגדרה העולה מאותה סוגיא במכות

182. שיטת הרמב"ם בסוגיא דביטול תנאי (א)

הרב אברהם משה שיחי' הלוי וינפלד

מציע הסוגיא דביטול תנאי ומצריך ביאור לדעת הרמב"ם כיצד מבטלים תנאי / מוכיח מדברי הראשונים דביטול תנאי הוא אומדנא או 'התקבלתי' בממון, אך אין 'דין' דביטול תנאי / מביא דברי הרא"ש דס"ל דביטול תנאי הוא דין בפ"ע / מביא דברי הגר"ח דהרמב"ם ס"ל כהראשונים והראב"ד כהרא"ש / מקשה דהרא"ש עצמו מוכיח שיטתו מדברי הרמב"ם במ"א / מבאר דתרויהו איתנהו לשיטת הרמב"ם ושני דינים בביטול התנאי / מקשה לפ"ז דביטול תנאי ללא עדים נוקט הרמב"ם לשון ביטול ממש / מבאר דשם חלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר דבר שבערוה

193. שיטת רש"י בסוגיית קיום שטרות.

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי, הת' שמואל שיחי' הלל

מציעים את מהלך הסוגיא ע"פ שיטת רש"י / מביאים את מחלוקת הראשונים אודות דברי ר' שימי בר אשי / מציעים את שיטתו של רש"י בנידון ומקשים על כך / מביאים את דברי הראשונים בביאור דברי רש"י / מביאים את שיטת המאירי / מביאים את שיטת הטור / מביאים את שיטת הרמ"א בדברי רש"י והטור / מציעים ביאור בשיטת רש"י המאירי והטור

201. שיטת רש"י והרשב"א בסוגיית האומר שטר אמנה הוא זה

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי

מציע את מהלך הסוגיא ומביא את שיטת הרשב"א / מביא את ביאורו של רש"י ומקשה עליו את קושיות הרשב"א / מבאר מדוע לא למד רש"י כפי שלמד הרשב"א / מציע ביאור בדברי רש"י ומקשה ב' קושיות / מבאר זאת בהקדים דברי הבית יעקב על המשנה / נאמנות העדים מדין מיגו / נאמנות העדים מדין עדות / מבאר עפ"ז את שיטת רש"י / מברר את שיטת הרשב"א בנידון / ע"פ הנ"ל מבאר את מהלך הסוגיא לפי רש"י ומדוע לא למד כך הרשב"א / משלים את שיטתו של רש"י

216. עדות מזכרון בקריאת שטר

הת' אהרן שמעון שיחי' ובר

מציע הסוגיא ומבאר את החשש בזכרון דברים מן השטר / מביא את דברי רש"י בפירוש הנ"ל ושיטת הבית יעקב בזה / מקדים בירור העניינים שבדיני עדות / מתרץ שיטת הבית יעקב ע"פ הנ"ל

220. "מודה בשטר שכתבו אין-צריך לקיימו" לשיטות רש"י ותוס'

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' ווייספיש

מציע שיטת ר"ה דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו / מקשה דיש להאמין הלווה מדין פשא"ס ומיגו / מביא ביאורי רש"י והתוס' ומצריך ביאור / מביא ביאור האחרונים במהלך התוס' שמיישבים את הקושיא ממיגו ופשא"ס, ומקשה ע"כ / מביא הסתירה בין דיבורי התוס' אם מיגו מועיל כנגד שטר / מבאר דהחילוק ביניהם הוא בנאמנות השטר בשטר שאינו מקוים / מוסיף ביאור בזה ע"פ דברי הגר"ח והגר"ש בגדר שטר, שהוא עדות חקורה / מתרץ עפ"ז דשני תי' התוס' אחד הם, דאין מיגו מועיל כנגד שטר / מקדים בביסוס שאלת רש"י - דיש ללווה פשא"ס - ע"פ שיטתו בפשא"ס / מבאר כי טענת פרוע אינה מועילה לפסול השטר ולא שייך בה דין פשא"ס / מסכם הלשיתיהו דרש"י ותוס' בתקנת קיום ופשא"ס בביאור הפלוגתא אי צריך לקיימו / מוסיף כי חילוקי הצ"צ בין דין חוזר וטוען לפרוע מיגו דמוזיף תלויים בשיטות רש"י ותוס'

239. ביאור שיטת הרי"ף שטענת 'פרעתי' מועילה בכתב-ידו

הת' יוסף ברוך שיחי' זילברשטרם

מביא דעת הרי"ף שטענת 'פרעתי' מועילה אם הוציא עליו כת"י שלא יגבה / קושיית התוס' ובעה"מ וישוב הרמב"ן / מביא קושיית הרא"ש מדין שט"ח שאין עליו אחריות שגובה מב"ח, ביאורו שכל שטר שיש עליו עדים קורע הלווה והסברת הש"ך בזה / קושיית המ"מ מדוע בשטר שיש בו עד אחד טענת פרעתי אינה נאמנת כנגד טענת שטרך בידי / מביא יסוד הגר"ח בטענת 'שטרך בידי' שהיא לא ראי' אלא זכות הנאמנות על פרעון השטר / מבאר דענין השטר אינו ראי' על ההלוואה אלא זכות ממונית, והיא המוכיחה את טענת שטרך בידי / מביא דברי הרמב"ם שתוקף השטרות הוא מד"ס וקושיית הרמב"ן שמקורם מהכתוב ורבנן הצריכו קיום / מביא ביאור האחרונים ברמב"ם דמה"ת יש רק שטרי קנין / מחלוקת התומים והנתיבות אם להרמב"ם שטר קנין מועיל גם לראי' / מבאר דלהרמב"ם דעת המתחייב שבשטר היא על הזכות הממונית ולפיכך לא חלה בשטרי ראי' כך שאין בהם תורת שטר

251. שיטת רב האי גאון במחלוקת רבי וחכמים בעדי שטר הבאים לקיימו

הת' ראובן מאיר שיחי' חזן

מביא שיטת רב האי גאון דרבי וחכמים פליגי כאשר אין העדים זוכרים את ההלוואה / מביא ביאור הגרנ"ט בדברי חכמים

דהעדים זוכרים שחתמו על השטר והקשיים בדבריו / מבאר שאנו מניחים שהעדים התכוונו לכך ע"פ יסוד החת"ס ודוחה / מבאר ע"פ יסוד דברי הרמב"ן בדברי חכמים

257. על מנה שבשטר הם מעידים הת' אברהם צבי הכהן שיחי' כהן

מביא מחלוקת רש"י והראשונים והצ"ע בשיטת רש"י / מביא מחלוקת רבי ורבנן במשנתנו / מבאר טעם רבנן ש"על מנה שבשטר הם מעידים" שהוא משום שחיישינן שמא טעו העדים שזה כת"י / מתרץ שיטת רש"י דבשטר מקוים פחות חיישינן לזיוף שלכן א"צ להעיד על מנה שבשטר / מביא תי' הרמב"ן על רש"י וקושיות הרשב"א עליו / מתרץ ע"פ ביאור השע"י בטעם הדין דאין מצטרפים / הבנת יסוד קושיותו של הרמב"ן / ע"פ הנת"ל אזלה לה קושיית הרמב"ן מעיקרא

265. שיטת הר"ן בדין שעבודא דרבי נתן הת' יוסף יצחק שיחי' לבנהרץ

מציע הסוגיא ודברי הר"ן בביאור / מבאר מחלוקת התוס' על הר"ן ומביא הקושיות בדבריו / מביא את השיטות בחידוש דינא דר"ג ושיטת התוס' והר"ן בזה / מוסיף ביאור בהא דהשלישי משועבד לראשון ע"פ דברי הגר"ח / מקשה ע"ז מהא שאין הראשון גובה אם יש נכסים לשני / מנסה לתרץ כת"י הש"ך ודוחה / מבאר דהר"ן אזיל כהרשב"א דהשעבוד הוא זכות גבי' טכנית

270. החילוק בין טענות אמנה היו דברינו לקטנים היינו הת' שניאור זלמן שיחי' קזידו

חוקר בטעם שאין העדים נאמנים לומר אמנה היו דברינו / מבאר את הטעם הראשון ש'לא אתי על פה ומרע לי' לשטרא' / מבאר מחלוקת ר' נחמן ומר בר רב אשי לפי הביאור בטעם זה / מביא מהו שורש הטעם לכוח השטר / מביא ומבאר שיטת רשב"ם והראשונים ד'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' / מבאר שהוא גזירת הכתוב ומביא הבנה בדבר / מביא שיטת הר"ן, הריטב"א והתוס' רי"ד ד'עדים אעולה לא חתמי' / מבאר החילוק בין שיטה זו לב' השיטות הקודמות / מביא הטעם ד'לא אמרינן מיגו במקום עדים' ומבארו / מביא החקירה לפי כל האמור האם נאמנות העדים היא אף במקום בו כתב ידם יוצא ממקום אחר / לפי כל האמור מבאר החילוק בין תנאי לאמנה, ע"פ ד' הסברות הנ"ל / מסכם הדברים ומביא חילוק הנקודות העיקריות ביניהם / מצמצם ד' השיטות לב' נקודות כלליות / מבאר דעת התוס' ע"פ הרשב"ם / מביא שיטת התוס' בסוגיין לגבי דברי ר' נחמן בשטר אמנה / מבאר הבנת התוס' בחילוק שבין ר' נחמן לרב הונא, ע"פ ההו"א וע"פ המסקנה / מקדים חקירה במהות שטר אמנה, האם השטר הינו פסול בדוגמת שטר שנכתב ע"י אנוסים או שהבעי' היא בראי' גרידא / מביא נפק"מ לפי זה במקרה של שטר אמנה ממקום אחד וראי' ממקום אחר / מביא שיטת המאירי בזה / מבאר שיטת התוס' בחילוק בין שטר אמנה לשטר אנוסים / מבאר דס"ל להתוס' הכא כהרשב"ם בב"ב / מבאר דגם לרש"י ס"ל הכי / מבאר לפי זה דס"ל דשטר אמנה ממקום אחד וראי' ממקום אחר כשר / מכריח הדבר מגוף הטענות / מביא חילוק הנקודות העיקריות בין ד' השיטות הנ"ל

290. חזקת קרקעות לשיטת הצ"צ הת' דוד שיחי' קמפבל

מציע הסוגיא דתרי ותרי וההוכחה מבר שטיא / מקשה כל כח הקונה בקרקע הוא מבר שטיא / מקדים את דברי הצ"צ דהמ"ק צריך להחזיק ג' שנים והצ"ב בזה / מבאר שיטתו דחזקת מ"ק היא חזקת ממון ולא חזקת בירור / מבאר חזקת המ"ק דבר שטיא היא חזקת ממון / עפ"ז מבאר עוד את הוכחת הגמ' מבר שטיא

296. בעניין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא הת' שניאור זלמן הכהן שיחי' רוט

מציע הסוגיא וקושיית הגרעק"א / מביא חקירת האחרונים בדין שאחד"א / מבאר דדין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא הוא נדר דשבועת הר סיני / מביא את ביאור האחרונים / מביא את ביאור אדה"ז בקו"א דדין שאחד"א הוא מדין ב"ד / מביא את מקור

דברי אדה"ז ומכית שזהו גם כוונת השע"מ דגדרי נדר חלו בה / מבאר מה דאדם חשיב כמו ב"ד / לפ"ז יש לדון האם מתורצת קושיית רע"א

שער נגלה

307. מחלוקת רש"י ותוספות בגדר מוחזק

הרב ברוך שלמה שיחי' בליז'ינסקי

מביא חקירה בגדר חזקת ממון אי הוי דין ודאי או דין ספק ומסביר שרש"י סובר דהוי דין ספק ותוס' סוברים דהוי דין ודאי, ומבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדין 'יחלוקו' / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדיני שבועת מודה במקצת / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לכותל שבין שתי חצרות / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת שמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' אי תפיסה מועילה לאחר שנולד הספק / מבאר עפ"ז את שיטת התוס' שמיגו להוציא לא אמרינן

312. כיצד הי' מותר לרחל לגלות ללאה את הסימנים

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי

מקשה כיצד רחל התירה לעצמה לגלות ללאה את הסימנים שנתן לה יעקב / מקדים את ביאורו של האור החיים, ומדייק זאת גם ברש"י / מתרץ עפ"ז את הקושיא הנ"ל

316. הטעם שבנ"י לא שלחו ידם בביזה

הת' שמואל שיחי' בטאשויילי

מביא טעם הבחיי לזה שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה, וקושיית הרי"ף פערלא על מה שלקחה אסתר את בית המן / מציע ביאור רבינו בשיטת רש"י בפשט"מ בגדר מצוות מחיית עמלק / מדייק בלשון רש"י וביאוריו השונים בביאור הטעם שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה / מבאר את הטעם הראשון ברש"י "שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון" / מבאר את ההכרח בתירוצו השני "שלא יתן המלך עין צרה בממון"

322. בסוגיית הגמרא בלשונות ביטול הגט

הת' שמואל שיחי' בטאשויילי

מציע הסוגיא ומצריך עיון בהא דהקשתה הגמ' על דברי הברייטא ולא על המשנה / מביא ב' תירוצי הרמב"ן שבברייטא מפורש שאין הלשון 'בטל הוא' מועלת והקושי בביאורים אלו / מביא תירוצו הג' של הרמב"ן שבברייטא מפורש שאינה מועלת משום שהלשון מכאן ולהבא / מקשה על ביאור זה שמ"מ תביא הגמ' את דברי המשנה / מבאר מהלך הגמ' שכוונתה לברר אי גילוי מילתא מועיל בגט לפני שניתן לאישה ועפ"ז תתורץ הקושיא הנ"ל / עפ"ז מתרץ דברי התוס' שאביי ורבא חלקו בפירוש המשנה – ומ"מ לא הובאה מחלוקתם הכא כיוון שאין הגמ' עוסקת בזה

326. מיגו ללא מוחזקות בממון

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל

מציע הסוגיא ומצריך ביאור בתמיהת ר' יוסף שהשטר הוא חספא בעלמא שהרי בכל מיגו הטענה הרא' אינה אמת / מביא את שיטת הרשב"ם דאין שתי הטענות יכולות להיות אמת וקושיות הראשונים על דבריו / מצריך ביאור בדברי הנמוק"י שמכחיש הטענה הרא' / מביא ביאור הקוב"ש דבכל מיגו נשאר כח הטענה / מדייק מלשון הרשב"ם מספר דיוקים שמהם עולה שלא כביאור הקוב"ש / מביא ביאור הרא"ש בדברי הרשב"ם שהוא משנה טענתו / מקשה על כך שלא הזכיר הרשב"ם כלל "טוען וחוזר וטוען" / מבאר שיטת הרשב"ם שעל מנת להאמן במיגו צריך שייכות לממון / מוכיח כן מהריטב"א והתוס' / מביא מסקנת הסוגיא להרשב"ם והתוס' / מקדים מחלוקת רשב"ם ותוס' במיגו ללא חזקה ג' שנים / מביא ביאור הדרישה דאן סהדי דאין

אדם מאבד שטרו בתוך ג' שנים והדוחקים בדבריו / מקדים עוד קושיא בדברי הרשב"ם ומבאר תי' הפני שלמה ע"פ היסוד שנת"ל / מוכיח שכן שיטת הרי"ף / מבאר עפ"י דברי רש"י דשור שחוט היינו דווקא מיגו דאי בעי שתיק / מתרץ עפ"י גם קושיית התוספות / מבאר שהלווה מחברו בעדים נאמן מכח הפשא"ס דווקא / מבאר דדווקא פשא"ס פוטר משבועה לפי שהם עניינים בנאמנות

345. מוחזק בירושת בכור הת' לוי יצחק שיחי' הרצל

מציע הסוגיא ודעת רבי שהבכור יורש פ"ש בשבח דממילא / מביא מהרשב"ם והריטב"א שכן הוא בוולד שנולד לאחר מיתת האב / מביא דעת רבי שהבכור יורש פ"ש בירושת הלוואה ושיטת הרשב"ם והריטב"א שאין הדין כן בריבית שלאחר מיתת האב / מקשה מסברא דלכאורה ולד דומה יותר לריבית משכירות מבחי' מוחזקות / מקדים דשני אופנים בשימוש בנכס ובשוויו / מחלק בין כסף לשו"כ באופן השימוש והשווי הב' / מוחזק בירושת בכור שלא כבכל התורה / מביא דברי הקצוה"ח דמצוי הוא מה שוודאי יבא / מגדיר מוחזקות בסוגיין והגדרת לשיטת הריטב"א / שיטת הרשב"ם דמוחזקות הכא כבכל התורה

358. בגדר פסול נוגע בעדות הת' שניאור זלמן חנני' שיחי' לנדאו

מציע הסוגיא דבשלוש שנים רצופות הוי חזקה / מציע הסוגיא ד"ההוא בקרא" וגדר פסול נוגע בעדות / מביא קושיות האחרונים על הסוגיא דרצופות ע"פ היסוד הנ"ל / מביא יסוד החידושי הרי"מ והקושיות עפ"י / מבאר הסוגיא לדעת השער-משפט ומקשה בדבריו / מבאר בגדר פסול נוגע בעדות ועפ"י מתרץ הקושיות הנ"ל

364. בגדר חזקת ג' שנים לשיטת הצמח צדק והראשונים הת' שניאור זלמן שיחי' קזידו

מביא דברי הנמוקי יוסף לגבי חזקת ג' שנים ושאלות הצמח צדק עליו / מביא הוכחת הצמח צדק להא דבעי ג' שנים אף בדליכא מ"ק / מצריך עיון בסברת הצמח צדק / מביא חילוק בהבנת דעת הולכי אושא בין הרמב"ן לתוס' / מביא חילוק בין הרמב"ן לקצוה"ח בהבנת דעת רבנן / מעמיק בדברי הרמב"ן ומביא המקור לכך / מבאר דהרמב"ן אזיל לשיטתו / מביא דס"ל להרמב"ן שאין תפיסה בקרקע אף בדליכא מרא קמא / מבאר מקור וטעם הדבר / מבאר דהצמח ס"ל כהרמב"ן / מבאר חילוק הדעות לגבי חזקת ג' שנים

שער חסידות

375. יכולת אור ומאור שבעצמות הגה"ח הרב שניאור זלמן שיחי' גופין

מביא את דברי כ"ק אדמו"ר שבעצמות יש "יכולת אור ומאור" ומקדים הביאור בזה / מבאר את החילוק בין התגלות העצמות ביו"כ לשאר העניינים / מבאר את החילוק בין אור אין סוף ליש הגשמי ולכלים / מבאר את החילוק בין תורה ונשי" / על פי כל הנ"ל מבאר הכוונה ב"יכולת אור ומאור" שבעצמות

382. הפירוש "מעלה מעלה עד אין קץ" הרב אליהו אברהם שיחי' קירשנבוים

מציע תוכן סעיף ט"ז של ההמשך וביאורו במאמר באתי לגני תשכ"ה / מצריך עיון בביאור המאמר / מביא ב' אופנים בהבנת התיבות "מעלה מעלה עד אין קץ" ומגדיר אופן ההבנה בזה במאמר באתי לגני / מבאר דזהו שורש עניין ההתעלמות באור ע"פ

הנתבאר בזה בהמשך תרס"ו / ממשיך ומסביר עליית האור והתכללותו במאור הנפעל ע"י הצמצום / מוסיף דבעליית האור ע"י הצמצום שני פרטים ומבאר עפ"י לשון המאמר / וע"פ כ"ז יובן התוכן העולה מתורת הבעש"ט המובאת במאמר והתוספת ביאור שמובן מזה בכללות העניין המתבאר במאמר

391. החידוש בהתהוות תמידית

הרב דוד הלוי שיחי' בייטש

מביא את טענת ה'כופרים' המובאת בשער היחוד והאמונה, ואת הקושי שבזה / מנסה לבאר מצד 'נמנע הנמנעות', ודוחה את הביאור / מבאר את החילוק בין יש מאין לעו"ע בנוגע להתהוות תמידית / עפ"י מבאר את סברת ה'כופרים'

396. כח הגבול שלפנה"צ וביאור בהמשך העניינים ב'באתי לגני' תשכ"ה. . .

הרב חיים ארי' ליב שיחי' זקס

תוהה על התבטאות כ"ק אדמו"ר הרי"צ בפט"ו / מבאר שכאן איירי באו"ס באמיתיות דווקא (כלשון כ"ק אדמו"ר בהמאמר דתשכ"ה) שלמעלה מכפי שהוא מצ"ע / מבאר איך שכח הגבול כלול באו"ס הבל"ג (דווקא) ואיך שהוא ישנו מצד יכולת העצמות / מבאר עפ"י הקושיא כפי שנת' ע"י כ"ק אדמו"ר / נמצא ב'אופנים בכח הגבול שלפנה"צ ומביא איך שנת' זה בלקו"ש ח"ז

403. ב'אופני הבדלה - ב'אופני עה"ע

הת' מאיר שיחי' בורובסקי

מסכם המבואר במאמר / מבאר שב' הפירושים בהבדלה תלויים בב' הפירושים בעילת העילות / דוחה ביאור זה מלשון המאמר / מקדים ביאור בפעולת הצמצום ובאור ש"חור והאיר" / מבאר שעפ"י שני העניינים בצמצום קיימים באותו האור / מיישב את הקושיא ע"פ כהנ"ל

413. סיבת הגבול שבחיצוניות האור שלפנה"צ

הת' אהרן צבי הלוי שיחי' ברוד

מסכם המבואר במאמר אודות חיצוניות האור שלפנה"צ / מביא את דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהגהה ומסביר שעניין זה צריך ביאור / מבאר העניין ע"פ הסברת הסיבה לגבול שבחיצוניות האור שלפנה"צ

418. התלבשות הצורה בחומר

הת' מענדל שיחי' גופין

מציג את המבואר בד"ה פתח אלי' תשט"ו בעניין התהוות הצורה והחומר דהנבראים / מציג את העניין הנ"ל כפי שמתבאר בד"ה נח חנוכה תרנ"ו / מתווך בין ב' המאמרים ומקשה על תיווך זה / מקשה בעניין ביטול הצורה המבואר במאמר / מבאר כל הנ"ל ע"פ תוספת ביאור באופן התלבשות הצורה בחומר / מבאר עפ"י שיחת פרשת האזינו לקו"ש ח"ט

426. גילוי היש האמיתי דווקא ע"י היש הנברא

הת' מענדל שיחי' גופין

מביא חידוש אדה"ז בתיאור אגה"ק ס' כ, מביא מספר עניינים הנלמדים מחידוש זה וצ"ב בהבנת חלקם / מביא ביאור הכרחי בלתי מציאות נמצא" שבנברא כפי שמבואר בחסידות / מקדים סתירה בהבנת האדם בנוגע להימצאות מציאותו ומיישבה / ע"פ הנ"ל מבאר הצ"ב בדברי כ"ק אדמו"ר אודות ביטוי "מציאותו מעצמותו" שבהעצמות בעולם / ע"פ הנ"ל מבאר מהו גילוי "הבלתי מציאות נמצא" שבנברא

ב' בחינות בגילוי היחידה (רצון תענוג) 433.

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל

מביא שיש ג' דרגות בגילוי עצם הנשמה / ישראל מגלים למעלה מהגילוי דמושה והצ"ב בזה / מוכיח שצ"ל שיש ב' אופנים בגילוי היחידה / מבאר העניין ע"פ החילוק בין רצון לתענוג / עפ"ז יישב קושיות הנ"ל / מתווך עם הביאור שחמש שמות נקראו לנשמה

אוא"ס עצמו לאחר הצמצום 440

הת' לוי יצחק שיחי' הרצל

מציע דברי אדנ"ע שבבריאת העולם נמשך חיצוניות הרצון והיינו מקור הקו / מצריך ביאור מהו אור לאחר הצמצום שאינו אור הקו / מוכיח שהקו הוא האור שלפנה"צ אלא שמוגבל, ולכאורה כאשר אינו מוגבל אין משמעות לצמצום / מוסיף מספר שאלות בלשון המאמר / מצריך ביאור במה שכתב אדנ"ע שכן הוא בפועל ג"כ / מביא מד"ה יהודה אתה העת"ר שיש עניין שני בצמצום שתהא חיצוניות האוא"ס ניכרת ופעולה זו היא באוא"ס עצמו / מבאר דוהו הצמצום המדובר אם הי' מאיר האוא"ס עצמו לאחר הצמצום / מתרץ עפ"ז את השאלות הנ"ל ומבאר איך דכן הוא גם בעולמות כפי שנתהוו בפועל / מבאר ששינוי זה שהייתה החיצוניות ניכרת הוא באוא"ס אך לא בעצמות ח"ו / מצריך ביאור בהא שהחיצוניות היא אוא"ס ממש / מבאר שחיצוניות בכל מקום אינה נמוכה מהפנימיות, ואלו שני קווים שקולים ושווים במעלתם ומדייק כן בלשון המאמר / עפ"ז מבאר השאלה הנ"ל

שכל ומדות - 'התחדשות' ועילה ועלול 452.

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' מיכאלי

מביא החילוק בעניין 'יש מאין' ו'עילה מעלול' / מביא דברי הרבי נ"ע בהמשך שבועות תרס"ה שהשתלשלות כוחות הנפש זמ"ז היא באופן של 'התחדשות' / ממשיך ומביא המבואר שם בנוגע להמשכה משכל למדות, וההסברה בזה / מצריך ביאור מדוע התהוות המדות מן השכל נק' עו"ע הרי הם מובדלים בעצם / מסביר ע"פ המבואר בד"ה ביום השני תרפ"ה

שכל ומדות ויחסם לנפש 458.

הת' זאב שיחי' פיקארסקי

מביא המבואר בתניא פל"ט, מעלת המוחין על המדות / מביא המבואר אשר מעלת המוחין זהו מצד קרבתו לנפש, ובזה מעלתו על המדות / מביא חילוק נוסף בין שכל למדות, שהמוחין בביטול יותר ממדות / מקשה שמצד חילוק זה נראה שהמדות קרובים יותר לנפש ממוחין, שהנפש יותר מודגשת בהן / מביא יסוד בהבנת עניין המוחין, ועפ"ז מיישב ב' ההבנות הסותרות לכאורה, אשר אינן עומדות על אותו עניין בדיוק ואדרבה תלויות אחת בחברתה / מבאר כהנ"ל בעבודת האדם בהתבוננות באלוקות, אשר יש ב' סוגי התבוננות / מוסיף ביאור עמוק יותר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחתו, מהי מהותה האמיתית של נפש / מבאר עפ"ז שהביטול של המוחין ה"ה מדגיש את הנפש יותר, ועפ"ז מתורצת הקושיא דלעיל / מוסיף בדא"פ אשר המדובר הוא דווקא בנח"א, ועפ"ז יוצא שהביטול של המוחין זהו קרבתו האמיתית לנפש

נצחיות הגוף כתוצאה מבחירת העצמות בו 463.

הת' יוסף יצחק שיחי' קפלן

מסכם את דברי רבינו בלקו"ש ח"ו / מצביע על נקודות בשיחה הדורשות ביאור / מחלק את הביאור לשני שלבים / שלב א' ביאור כללי בעניין הבחירה בנפש האדם / לפ"ז מבאר את עניין הבחירה של הקב"ה בגוף של בנ"י ביחס לבחירה בנשמותיהם / מקדים לשלב ב' ביאור בעניין הבחירה שהיא מצד הכוונה / מביא לזה הוכחה מדברי רבינו בשיחה / מוסיף לפ"ז ביאור בנצחיות הגוף כתוצאה מהבחירה והכוונה

ביאור בשיטת המקובלים הראשונים שהכתר הוא א"ס 472.

הת' שמואל שיחי' רבינוביץ' (ברא"י)

מביא את מחלוקת המקובלים אם א"ס הוא הכתר / מביא את הביאור בשאלה איך "אני הוי' לא שנית" אע"פ שבורא עולמות / מבאר את הצורך בכח העצמות עבור בריאת יש מאין / מבאר איך שייך לשיטת המקובלים שהכתר הוא קדמון / מציע ביאור שהכתר קדמון בעולמו / מבאר הקושי בהסבר הנ"ל / מבאר את הצורך בא"ס לבריאת יש מאין / מבאר שדברי כ"ק אדה"ז לעניין אחר נתכוונו

480. כוונת הצמצום בשביל הגילוי. הת' שמואל שיחי' רבינוביץ' (כ"ש)

מצריך ביאור בקשר דכוונת הצמצום למבואר בפט"ו בהמשך באתי לגני ה'ש"ת / מביא דברי כ"ק אדמו"ר שכוונת הצמצום היא ענייניו והצמצום גופא, ומצריך בזה ביאור / מבאר בדא"פ, שג"ז גופא הוא מצד אוא"ס ולא מצד ההעלם כשלעצמו / מוסיף גילוי כוונת הצמצום ע"י התעלמות האור במקורו, ועפ"ז מבאר בדא"פ המכוון בפט"ו שם

שער תורת רבינו

489. עריכת מגבית לצרכי כל החגים. הרב מרדכי מנשה שיחי' לאופר

מביא שיחות הרבי בשנת תשל"ח / תוכן שיחת הרבי / מותר מעות חטים – לשאר צרכי הפסח / מתי עסק הרבי לראשונה בעניין זה? / האם לא מצינו מקורות קדומים על כך שנוהגים לתת צדקה לעניים לפני ראש השנה וחג הסוכות? / האם מצינו גדולי ישראל נוספים שדנו בשאלת הרבי? / הצורך במגבית למרות שמרבים בצדקה בחודש אלול ועשרת ימי תשובה / הצריך עיון קצת' של הרבי על ה'מגיד מישרים' / ביאורו העיקרי של הרבי בשיחה והשוואות אליו / ביאורים נוספים של הרבי / ביאורי האחרונים / ביאור נוסף בדרך אפשר / קיום החג ומצוותיו באופן של לכתחילה! / על סוכות משותפות / בגדים וסיוע כספי בכלל / המגבית לחגים והחידוש ההלכתי שבהגדרת מטרותיה / צרכי החג לנזקקים לקראת חג השבועות

508. גדר 'חזקת משיח' בהלכה ובפנימיות העניינים. הרב חיים ארי' ליב שיחי' זקס

ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בגדר ימוה"מ להרמב"ם – שלימות התו"מ, ולא שינוי מנהגו של עולם / צ"ע בדברי כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא "לא רק בחזקת משיח", אף שלא נתיימו בו תנאי משיח ודאי / הסתירה ממענה כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא כמשיח מפני שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו / דיוק ל' כ"ק אדמו"ר בהמענה "בן-כוזיבא המלך" – לסברת רע"ק היכן שנתקיים "יעמוד מלך" ה"ז תחלת הגילוי דמשיח / לאחר מעשה בן-כוזיבא נתגלה שעמידת מלך מבית דוד עושה רק 'בחזקת משיח', שאין ודאות שיסיים תפקידו / הרמב"ם הביא שרע"ק נשא כליו של בן-כוזיבא כראי' שיש לסמוך על המה"מ ללא מופת / בפנימיות העניינים – ב' תקופות במה"מ לאחר ביאתו

517. בגדר התרת החכם את הנדר למפרע. הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל

דין התרת נדרים ע"י חכם הוא למפרע, ולכאורה זהו כ'גילוי מילתא' שהנדר מעולם לא חל / מביא שיחת כ"ק אדמו"ר גבי שבת מ"ת והשוואתה לנדר שמשמע שגדר נדר הוא פעולה למפרע / מוכיח כן מדברי הצ"צ והרשב"א המובאים בשיחה, ומביא ראיות לזה מסביר / מביא שכן מבואר גם בשיחה אודות התנאי עם הים שיקרע, ע"פ דברי הרא"ש שעקירת הנדר היא מכאן ולהבא / מבאר בזה הטעם שבסוגיא דהקדש טעות פ' הראשונים שטעה בלשון / מוסיף שכביאור זה מוכח מדברי הרשב"א בב' מקומות / מקשה מדברי הרשב"א שמשום שלום-בית מותר לעבור על הנדר קודם ההתרה / מנסה לבאר שהאיסור לעבור על הנדר קודם ההיתר הוא רק חשש שמא לא יותר, ודוחה זאת / מבאר שכיוון שבידו להתיר הנדר חשוב כאילו מותר, והאיסור לעבור עליו הוא רק חשש / מחלק שני אופנים ב'מכאן ולהבא למפרע' אם פועל גם על זמן העבר גופא, ומסביר דעת כ"ק אדמו"ר /

מבאר דעת הרשב"א שהתרת החכם פועלת בגוף זמן העבר ומיישב את כל דבריו / מבאר דברי הרשב"א באו"א ע"פ הכלל דכל העומד לחתוך כחתוך דמי

535. גדר מצוות פרי' ורבי'

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' ווייספיש

מציג ב' אופנים בגדר מצוות "לערב" המבוארים בלקו"ש, ומבאר האופן שהיא המשך דפו"ר / מציג שני אופנים בגדר מצוות פו"ר - האם חובתה הוא יישוב העולם או שהיא רק מטעם זה / מבאר לפ"ז המבואר בהשיחה שבקיום מצוות "לערב" מתקיימת מצווה דאורייתא, וההשוואה לחומש / מבאר דנחלקו בזה תירוצי התוס' בגיטין אם הקרא דלשבת הוא גילוי מילתא אודות מצוות פו"ר / מעלה שני אופנים בגדר המצווה דלשבת - אם היא מצווה בפ"ע או גילוי מילתא על פו"ר ונותן טעם / מוכיח מדברי הרמב"ם והחינוך דס"ל שהן מצווה אחת / מביא ב' האופנים מלקו"ש גבי חיוב ב"נ במצוות שהן משום 'לשבת' / חוקר להאופן שהן מצווה אחת אם המצווה היא על הפעולה או על התוצאה / מברר חיובה של מצוות פו"ר, דהיא בין אדם למקום אף שמיועדת לטובת חברו, והיא על הפעולה / מוכיח עוד כאופן זה מל' אדה"ז, וכן מדברי הר"ן שאשה מקיימת מצווה בפו"ר / עפ"ז מבאר חקירת כ"ק אדמו"ר בדברי הר"ן אם לאשה יש מצווה סתם או מצוות פו"ר, ושקו"ט בזה / מבאר אופן שלישי במצוות לערב מדברי הרשב"ם שהיא מצווה דרבנן להבטיח קיום מצוות פו"ר

560. וישב הים לאיתנו - אחדות ה' מצד התנאי

הת' יצחק אייזיק שיחי' קרסיק

מסכם השיחה בפשטות ומקשה ע"ז / מקדים ביאור כיצד שייך תנאי במציאות דוממת והגדרת ורבינו במק"א בהמבואר כאן / מבאר בזה ע"פ ביאור רבינו בשער היחוד והאמונה / מבאר עפ"ז את עניין התנאי / מבאר עפ"ז את התירוץ בשיחה

566. בהבדל בין פורים לחנוכה

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזנברג

מביא דברי רבינו על החילוק בין פורים לחנוכה / מדייק את הביאור ע"פ דברי הצ"צ בכתובות ושיחת פורים תשי"א / מבאר את החידוש העולה מיסוד הצ"צ / מביא דברי הגמ' בכתובות ומיישב את לשון הרמב"ם ע"פ דברי הרשב"א ביבמות / החידוש בכל אחת משתי הסוגיות

שער הלכה

573. בדין דמצוות זכירת וסיפור יציאת מצרים

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב

מציג דברי שו"ע אדה"ז דצריך לומר את ההגדה על המצוות ומביא לכך ראי' (שני') מדכתיב והגדת לבנך / מקשה שלכאורה למה לא הביא את ראיית הטור דצריך לומר מצה זו / מקדים להביא את דברי ר"ג דצריך לומר פסח מצה ומרור ומביא מח' לאיזה מצווה התכוון ר"ג האם למצוות מצה או מצוות סיפור יצי"מ / מקשה לפי ב' הפירושים, דאי נימא שהכוונה למצוות מצה קשה מ"ש הך חיובא שצריך כוונה גם לטעם המצווה / מנסה לתרץ שהכוונה לסיפור יצי"מ אך לכאו' מהמשך ההגדה לא משמע כן / מבאר ע"פ דברי רש"י שע"י אכילת פסח מצה ומרור תזכור את יום צאתך והיינו שהכוונה היא חלק מהמצווה דהיינו זכירת יצי"מ / מתאים ע"פ דברי הב"ח מדכתיב 'למען תזכור' / חוקר האם הכוונה היא כדי לצאת יד"ח מצוות מצה או שלא יצא יד"ח טעם מצוות מצה של זכירת יצי"מ ומבאר כהצד הב' / מבאר דבהבאת הקערה לפני אמירת ההגדה י"ל דזה דין ב'מצה' ובקערה, וי"ל דזה דין ב'הגדה' ועפ"ז מיישב את הקושיות / מבאר את הראי' הב' בשו"ע אדה"ז דראי' הב' מבארת דהבאת הקערה הוה דין במצוות סיפור יצי"מ / עפ"ז מבאר מה דאומרים 'הא לחמא עניא' בתחילת 'מגיד' וכן אמירת 'על שום מה' בסיום 'ההגדה' משום שזה גופא חלק מ'סיפור יצי"מ' / לפי היסוד האמור לעיל מבאר די"ל שזה הטעם שגם בשתיית ד' כוסות אפי' שאין היא אלא חיוב מד"ס מ"מ גדרי דאורייתא נגעו בה שהרי באכילתן יש קיום מ"ע דסיפור יצי"מ / מסייג דמ"מ אי"ז מצווה

חיובית מה"ת אלא כשיש חיוב לקיימה מד"ס אזי חלק ממנה הוה מדאורייתא ולכך אין כופין את הנשבע שלא לאכול מרור משא"כ בנשבע שלא יאכל מצה/ ולפי"ז מבאר גם מה דאפשר להסב יותר מכשיעור משום שחלק ממנה היא מדאורייתא / וכן מבאר ע"פ הנ"ל למה אין מקפידין על שיעורי הכזיתים ואפשר להוסיף / ועפ"ז מיישב למה אין מברכין על מצוות אכילת מרור ושתיית ד' כוסות היות וגדרי דאורייתא נגעו בה די"ל דיש בזה בושה למצווה דאורייתא כשאין מברכין עלי' / עפ"ז מבאר ג"כ למה מי שאכל באונס ולא ידע וסבור שהוא חול לא יצא י"ח וצ"ב הטעם לזה / ומבאר די"ל שזהו משום שבאכילת מצה יש גם דיני זכירת יצי"מ והיות שאינו יודע שזה פסח לא קיים את המצווה / מבאר כוונת הראשונים דכל דין ר"ג הוא רק להידור מצווה בשתי אופנים / ומבאר הטעם שבוה משום שלא 'אמר' אבל יודע שהיום הוא החג ויודע את טעם המצווה / וכן מבאר שזהו משום שלא 'ידע' את הפרטים

טלטול בשבת קודש ע"י צורת הפתח הנקרא "עירוב" 583

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב

מציע מחלוקת בגדר רשות הרבים / מקשה איך סומכין על צורת הפתח ואפי' דהוי גרירא דחטאת / מביא ה"משנה ברורה" דאם לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא גם בעל נפש יכול לטלטל ואפי' ברה"ר גמורה ע"י צוה"פ / מביא דעת רוב הפוסקים דס"ל דלארומ"מ ולפי"ז מדאורייתא מהני צוה"פ גם לרה"ר / מביא דעת ה"אלי' רבה" וה"משנה ברורה" להלכה למעשה דכשיש עוד "צד להקל" סמכין לכו"ע דאם אין ס"ר לא הוי רה"ר / מבאר דבכה"ג אין שום פסק "דבע"נ יחמיר לעצמו" / מביא הדעות שעיר שרובה מוקפת חומה הוי רה"ר רק אם שערי' מכוונות זה כנגד זה / מביא הדעות דגדולי הפוסקים פסקו דצ"ל "ישר בלי שום עיקום" / מביא הדעות שעיר שרובה מוקפת חומה דרוב הפוסקים ס"ל דא"צ צוה"פ / מביא דעיר מוק"ח שרחובותי' אינם כנ"ל מותרים בטלטול גם למ"ב / מביא דעת גדולי הפוסקים והמלקטים דלמסקנא ד"רוב" הראשונים ס"ל דרק ע"י ס"ר הוי רה"ר / מבאר מדעת הרמ"א דנראה יותר דרק ס"ר הוי רה"ר כדברי הט"ז משא"כ ה"בית מאיר" / מביא דעת אדה"ז בשו"ע דאין לנו רה"ר עכשיו / מביא דעת המחבר בשו"ע כדמסיק ב"ביע אומר" ד"מידי ספיקא לא נפקא" / מביא שיטת הרמב"ם דלא מהני צורת הפתח לפרצה שמעל עשר אמות / מבאר מסקנת העניין דכל הרוצה לטלטל יכול לטלטל ואפי' המחמיר

A decorative rectangular border made of grey floral and vine motifs, with small leaves and circular accents, framing the central text.

**דבר
מלכות**

בחוקותי *

„אמרו חכמים⁹ אין בין כו'“, וכדלקמן ס"ח.

פון די סתירות צו דעת הרמב"ם הנ"ל¹⁰ – אַז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן „דבר ממנהגו של עולם“. אלא עולם כמנהגו נוהג¹¹ – געפינט מען לכאורה דעם מאמר אין תורת כהנים¹² בפרשתנו אויפן פסוק¹³ „ועץ השדה יתן פריו“ – „ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו“; און עד"ז שטייט אין סוף מס' כתובות „אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר¹⁴ כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם“ – וואָס דאָס איז דאָך אַן ענין פון ביטול מנהגו של עולם¹⁵.

א. אין פרק הסיום פון הלכות מלכים¹ זאָגט דער רמב"ם: אל יעלה² על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג³, וזה שנאמר בישעי⁴ וגר זאב... משל וחידה... שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם⁵ המשולים כזאב ונמר, שנאמר⁶ זאב... ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר... שנאמר⁷ וארי... וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן.

און דערנאָך איז דער רמב"ם ממשיך⁸

(* הדרן על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות).

1) פ"ב ה"א.

2) ראה פ"י ואם יעלה על הדעת – ברמב"ם רפ"א (הדרן לרמב"ם (קה"ת, ברוקלין, יא ניסן תשמ"ה) ס"ט).

3) וכ"ה בהל' תשובה פ"ט בסופו („כמנהגו הולך“). פיה"מ סנהדרין – הובא לקמן הערה 77.

4) יא, ו.

– מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישעי – ולא הקשה ממשיך בתורה (פרשתנו כו, ו) „והשבתי חי' רעה“ (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) – כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תחיית המתים להרמב"ם) „שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי בהיות השובע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב“. ולפ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

5) שינוי הצענזאר וצ"ל „גויים“ או „אומות העולם“.

6) ירמ' ה, ו.

7) ישעי' שם, ז.

8) שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.

9) ברכות לד, ב. וש"נ.

10) וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת תח"מ שלו אות ו' (הובא לקמן סט"ז)).

11) הובא בפרש"י עה"פ.

12) כו, ד.

13) יואל ב, כב.

14) ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) „לא תשחית את עצה“, רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"חט"א).

(* ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות, כיון שבקץ עושין – למה מותר לקצוץ אילני סרק בזה"ז, הרי (אע"פ שעכשיו אילני סרק הם יטענו פירות לעת"ל)?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה „עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גר“, דהיינו

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

192

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן¹⁴, אַז לדעת הרמב"ם זיינען אויך די מאמרי חז"ל הנ"ל א, "משל וחידה", ולדוגמא¹⁵:

דער מאמר הנ"ל אין תו"כ קומט בהמשך צו כמה ברכות וואס זייער תוכן איז דוקא ברכות גשמיות, כולל אויך די ברכה פון פסוק¹⁹, "ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו" – "לא כדרך שהי עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר. . נזרעת ועושה פירות בן יומה. . נטוע ועושה פירות בן יומה. . העץ נאכל", והיינו אַז די ברכה איז כפשוטה, בגשמיות ממש²⁰.

ועד"ז אין כתובות ווערט די מימרא געבראכט בהמשך²¹ צו כמה מאמרים²² וואס מוזן געטייטשט ווערן כפשוטם, ולדוגמא²³: "ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'" – איז מסתבר אַז אויך דער מאמר (עתידין כל אילני סרק כו') מיינט כפשוטו²⁴.

* (19) פרשתנו כו, ד.

(20) משא"כ במחז"ל שבת (ל, ב) "עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום" (בלי הדגשה "כדרך שעושה בימי אדה"ר"), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

(21) ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמרז"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם – מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושם כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב, "דאירי בהני מילי" (ל' התוס' שם). וראה הערה 24.

(22) שם קיב, א.

(23) שם, סע"א ואילך.

(24) וגם (במאמר זה עצמו) – הרי מביא רא"י מהכתוב "עץ נשא תאנה וגפן נתנו חילם" שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפנ"ז בכתובות שם (קיא, ב) "אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדין מהכתוב (ויחי מט, יא) "ולשורקה בני אתוננו", שאי"ז "פשטי דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

עץ מאכל מיינט (כמחז"ל¹⁶) תלמידי חכמים, און מיט "אילני סרק" ווערט געמיינט – עמי הארץ; און לעתיד לבא וועלן אויך אילני סרק – עמי הארץ – אַרויסגעבן פירות, דאָס הייסט – זיי וועלן ווערן תלמידי חכמים¹⁷ (אַדער אַן אַנדער פירוש כיו"ב¹⁸).

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען, ווייל [נוסף אויף דעם וואָס בכלל איז שווער צו זאָגן¹⁹ אַף דברי תנאים ואמוראים

* (14) ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' – ראה לקמן ס"ח). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

(15) ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

(16) ראה תענית ז, א.

(17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

(18) ע"פ מרז"ל סוטה (מו, סע"א. וראה ב"ר פ"ל, ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך) "מאי פירות. . מצות" – שגם אלו שבזה"ז הם רק בסוג ד"מלאים מצות כרמון" (ברכות נז, א. וש"נ), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

(19) אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראב"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.

שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג "עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה – גם בחורף אסור לקצוץ): אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטעון פירות – אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו, דזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות). (* ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

און דער חילוק ביניהם איז: לפי התו"כ וועט לעת"ל זיין א שינוי אין מנהגו של עולם, אָבער לויט דער גמרא וועט אין וועלט בכלל (אין חוץ לארץ) ניט זיין קיין שינוי ממנהגו של עולם, נאָר אין א"י וועט זיין א הנהגה מיוחדת.

און דער ראב"ד נעמט אן כשיטת התו"כ אַז „אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות“, דמזה מוכח, כנ"ל, אַז ס'וועט זיין ביטול מנהגו של עולם,

[וואָס אַזוי איז עס אויך בנוגע זיין השגה פון פסוק „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ אַז דאָס מיינט כפשוטו (דלכאורה, קען מען לערנען אַז אויך דער פסוק מיינט בדרך משל (כנ"ל), אָבער ער איז דאָס שולל) – היות אַז פון דרשת התו"כ עה"פ – ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (ובפרט אַז זיי זיינען משנה פון לשון הפסוק „מן הארץ“ און זאָגן „מן העולם“) – איז מוכח אַז דאָס מיינט כפשוטו];

משא"כ דער רמב"ם נעמט אן (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, אַז דאָס רעדט זיך בלויז בנוגע אילני סרק שבארץ ישראל, וואָס דערפאַר איז „ראוי להאמין .. שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל .. אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג“.

ד. אָבער דער פירוש הרדב"ז איז לכא' ניט מובן, ובפרט מסביר זיין לפי"ז דעת הרמב"ם:

א) וויבאַלד דער רמב"ם זאָגט סתם אַז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן

לתחילת הכתוב „ונתנה הארץ יכולה“. אלא שי"ל שכל הברכות לישראל – כפשוטו הכוונה לבני"ב בזמנים כתיקונם – כשישראל בארצם. וראה דרשת התו"כ בפירוש „ונתתי גשמיכם בעתם“.

ג. והנה אויף דברי הרמב"ם הנ"ל איז דאָ די השגה פון ראב"ד²⁵ פון דעם פסוק (בפרשתנו²⁶) „והשבתי חי' רעה מן הארץ“, וואָס איז (ניט קיין משל וחידה, נאָר) אַן ענין כפשוטו.

און דער רדב"ז על אתר ענטפערט השגת הראב"ד: ואין זו השגה כשם ששאר הכתובים משל גם זה משל (און איז ממשיך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה. וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג והכתובים הם משל שכן כתוב²⁸ ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, אַז די פלוגתא פון רמב"ם מיטן ראב"ד איז תלוי אין דעם חילוק צווישן די צוויי מאמרי חז"ל הנ"ל (פון תו"כ און מס' כתובות) בשייכות צו אילני סרק:

אין גמרא שטייט „אילני סרק שבארץ ישראל“, משא"כ אין תורת כהנים שטייט „אילני סרק“ סתם, וואָס פון פשוטות הלשון איז משמע אַז עס רעדט זיך ניט נאָר וועגן די אילני סרק פון ארץ ישראל, נאָר וועגן אַלע אילני סרק שבכל העולם כולו³⁰.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ח שם.

(26) כו, ו.

(27) ישע' יא, ט.

(28) שם ב, ד (ושם: לא ישא).

(29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחית המתים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר „בארצכם“, „הארץ“ וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה'ו). ודווקא לומר שבא בהמשך

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

194

הרמב"ם וועט לעת"ל אויך אין ארץ ישראל זיין עולם כמנהגו נוהג.

ה. אין ספר עבודת הקודש³⁴ איז ער מסביר, אַז „עולם כמנהגו נוהג“ מיינט אַז דער אויבערשטער וועט לעת"ל ניט מחדש זיין דברים חוץ מן הטבע; אַלע ענינים אין דער בריאה וועלן זיין „על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם“³⁵. איז דעריבער קיין סתירה ניט פון דרשת התו"כ הנ"ל אַז „העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה“ ומכמה מרז"ל כיו"ב – ווייל דער מיט וועט זיך ניט אויפטאן אַ חידוש וואָס איז ניט אין גדר הטבע, היות אַז בתחלת הבריאה איז דער מנהג טבעי געווען אַז „עושה פירות בן יומה“³⁶.

עפ"י יש לומר אויך בנוגע די צוויי ענינים שבפרשתנו – והשבתי חי' רעה מן הארץ און אילני סרק יעשו פירות – אַז לדעת הרמב"ם הייטט דאָס ניט ביטול דבר ממנהגו של עולם, ווייל אַזוי איז געווען דער מצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד – דעמאָלט האָבן אַלע אילנות נושא פירות געווען און קיינע חיות האָבן ניט מזיק געווען³⁷;

נאָר דורך דעם חטא עה"ד, ווען דער אויבערשטער האָט געזאָגט „וקץ

„דבר ממנהגו של עולם“ – איז מובן אַז אין דעם איז נכלל אויך א"י, ווייל אויב אין א"י וועלן זיין אַט די נסים בגשמיות איז דאָס (אויך) ביטול מנהגו של עולם³¹.

ב) אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואָס „דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח“³² – „דימה“ עד כדי כך אַז מ'איז געגיינגען במלחמה (פ'ק"ו)³³ ע"פ ציווי. (וואָס דערפון איז דער רמב"ם³³ מוכיח אַז דער מלך המשיח דאָרף ניט מאַכן קיין אותות ומופתים, און אַז אויך בימיו וועט זיין עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף יו"ד) – זיינען די נסים ניט געווען אויך ניט אין ארץ ישראל.

דעריבער איז מסתבר לומר, אַז לדעת

(31) ואולי יל"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבני בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם*

– ע"ד המן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא „ארץ .. צבי“ (רמ"ג ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצו"ד) ובהנסמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושבי' עלי' – רווחא, ובזמן שאין יושבי' עלי' – גמא (גיטין נז, א. ועוד); ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה – הפרק דשבת זו (תשמ"ה)) – שכ"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז – והשבתי חי' רעה מן הארץ. וצ"ע בהא שאבני א"י כבידות מאבני חו"ל (כתובות קיב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) – אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימהמ"מ – באופן של נס (ולא – יבטל מנהגו של עולם).

(32) ל' הרמב"ם ה' מלכים פ"א ה"ג.

(33) שם.

(*) ועפ"י בשלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מיכה ג, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

(34) ח"ב פל"ח.

(35) ל' עבודת הקודש שם.

(36) עיי"ש בארוכה.

(37) רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנדה.

[משא"כ „וגר זאב עם כבש“ (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) – י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ז בשביל מחונם (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של „וגר זאב עם כבש“. ואכ"מ. ועצ"ע.]

(שבפרשתנו) „ועץ השדה יתן פריו“, וואָס ווייזט אויף אַ נתינה רגילה פון עצי השדה: און די גמרא לערנט עס אָפּ פון דעם כפל ושינוי הלשון אין פסוק „כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם“, וכפרש״י: „מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת״ל כי עץ נשא פרי אף אילני סרק ישאו פרי״. ד.ה. דער פסוק איז מדגיש און א טיילט אָפּ דעם „עץ“ (אילני סרק) פון תאנה וגפן („עץ פרי“), אַז ביי „עץ פרי“ איז דאָס באופן פון „נתנו חילם“, אַ נתינה און ג לויט זייער תכונה און קראַפט („נתנו חילם“) און ד באַ אילני סרק איז דאָס באופן פון „נשא“, כאילו אַז ער איז נושא אַ צווייטע זאַך, ניט דורך גידול רגילי.⁴²

וע״פּ הנ״ל יש לומר, אַז דער חילוק צווישן תו״כ און גמרא איז פאַרבונדן מיט דער מחלוקת וואָס מען געפינט אין בראשית רבה⁴³ – צי בתחלת הבריאה האָבן אילני סרק (דעתה) געהאַט פירות, אָדער ניט⁴⁴:

דער תו״כ איז קאי בשיטת ר״פ (אין ב״ר), וואָס ער לערנט אָפּ פון „עץ עושה פרי (אז) אפילו אילני סרק עשו פירות“; ולפי זה איז דאָס וואָס „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“ ניט קיין שינוי של חידוש במעשה בראשית, נאָר עס איז חוזר ונייער טבע אילן זה

ודרדר תצמיח גו״³⁸, זיינען אַ חלק פון די אילנות געוואָרן אילני סרק³⁹ און אין אַ טייל פון די חיות איז געוואָרן אַ נטי טבעית צו מזיק זיין³⁷.

וויבאלד אָבער אַז בימות המשיח וועט די וועלט צוקומען צום מצב אין וועלכן זי איז געשטאַנען קודם חטא עה״ד⁴⁰, איז דאָס טבעו און „מנהגו של עולם“ באותו הזמן⁴¹.

ו. ויש לקשר זה מיט נאָך אַ שינוי (עיקרי) צווישן לשון התו״כ און לשון הגמרא בנוגע צו אילני סרק: אין תו״כ איז דער לשון „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“, משא״כ אין גמרא איז דער לשון „שיטענו פירות“.

„עושים פירות“ (ווי אין תו״כ) איז משמע, אַז די אילני סרק וועלן אַרויס געבן פירות אין דעם זעלבן אופן ווי די אַלע אילני מאכל זיינען „עושים פירות“; משא״כ לויט דער גמרא איז דאָס באופן של „יטענו“, וואָס ווייזט ניט אויף אַ גידול רגיל פון אַן אילן, נאָר זיי זיינען „טוען“ אַ זאַך וואָס איז בעצם ניט שייך צו זיי

[און דאָס איז בהתאם מיטן חילוק בהפסוקים פון וועלכע זיי לערנען דאָס אָפּ: דער תו״כ לערנט עס אָפּ פון פסוק

(38) בראשית ג, יט.

(39) ראה רמב״ן עה״ת בראשית א, יא: וא״כ נאמר כי מקללת ארורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ״ה באוה״ח עה״פ). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ״ל. קרבן אהרן לתו״כ שם.

(40) ראה רמב״ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ״ל.

(41) ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ״ד ה״ח: כי עץ נשא פרי מגיד שלא נשא פרי בעוה״ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה״ז.

(42) ראה חדא״ג כתובות שם.

(43) פ״ה, ט.

(44) בירושלמי כלאים פ״א ה״ז (לפי הפ״מ), לבי המ״ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ״ד בזה שהוציא אילני סרק „עברה על גזרותיו של הקב״ה“ ולחד מ״ד „שמחה בציווי והוסיפה אילני סרק“ – „שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין“. וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לבי״ר שם. וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

196

דעם פסוק שבפרשתנו (וועלכער רעדט בדלעת"ל) „ועץ השדה יתן פריו“.

(ב) אפילו מ'זאל לערנען אַז הנאמר „כדרך שעשתה בימי אדה"ר" גייט אויך אויף אילני סרק⁴⁷ און דעת התו"כ איז כדעת ר"פ אַז ס'איז געווען אַזוי אויך בתחלת הבריאה – איז ניט אינגאנצן גלאַטיק: דעת ר"פ איז, אַז מצד הבריאה עצמה (מצד ציווי הקב"ה) האָבן גע' דאַרפט זיין אילני סרק, נאָר די ארץ האָט משנה געווען מהציווי און אילני סרק האָבן אַרויסגעגעבן פירות (און נאָכן חטא איז דער שינוי בטל געוואָרן). קומט אויס, אַז מנהגו של עולם (מצ"ע) איז פאַרקערט⁴⁸, אַז עס זאָלן זיין אילני סרק.

(ג) ובכל אופן: ס'איז בכלל שווער צו לערנען אַזוי דעת הרמב"ם, וואָרום פון תוכן והמשך דבריו איז מוכח אַז ער איז שולל ניט נאָר אַ חידוש במעשה בראשית, והיינו שולל אַ זאָך וועלכע איז קיינמאָל ניט געווען במעשה בראשית, נאָר ער איז שולל ביטול „דבר ממנהגו של עולם“⁴⁹ (נאָר – „עולם כמנהגו נוהג“),

וועלכע איז געווען אין עם בתחילת הבריאה,

(און דאָס קומט בהמשך צו די פריער' דיקע דרשות אין תו"כ אויף דעם פסוק „ועץ השדה יתן פריו“, „לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר .. עץ פרי עושה פרי למינו⁴⁵ מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות“. ועד"ז דער ענין פון „העץ עתיד להיות נאכל“ אַז עס וועט זיין ווי ס'איז געווען בימי אדה"ר, ווי מ'לערנט דאָס אַפ פון פסוק⁴⁵ „עץ פרי“).

משא"כ די גמרא האַלט ווי דער מ"ד⁴⁶ אַז בתחילת הבריאה האָבן אילני סרק ניט נישא פירות געווען. קומט אויס אַז דאָס וואָס זיי וועלן נישא פירות זיין לעתיד, איז אַ שינוי של חידוש. און דעריבער איז דאָס באופן של „יטענו“, נישא פריו, ניט באופן רגיל וטבעי.

ז. אָבער כד דייקת שפיר קען מען אַזוי ניט לערנען, ווייל:

(א) דער פירוש הנ"ל אין תו"כ (אַז ביי אילני סרק וועט דער שינוי קענען זיין (און זיין) לעתיד ווייל אַזוי איז געווען בתחלת הבריאה) – איז ניט גלאַטיק:

ביי די פריערדיקע ענינים פון פסוק, שטייט אין תו"כ בפירוש אַז דאָס איז „כדרך שעשתה בימי אדה"ר" און מ'לערנט עס אַפ פון די לשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית); משא"כ בנוגע צו אילני סרק שטייט ניט אין תו"כ „כדרך שעשתה בימי אדה"ר" (וכיו"ב), און דאָס וואָס אילני סרק עתידים להיות עושים פירות לערנט מען אַפ פון

(47) והיינו שמ"ש לפנ"ז „לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים „ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע .. בן יומה .. מנין שהעץ עתיד להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'“. אבל ראה רמב"ן בראשית א, כט (בסופו) דלא ה' כן (שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית (שם, יא) שבוה קלקלה „ולא עץ פרי“.

(48) אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא כדלעיל ס"ה, שבתבע מתחילה עשו גם אילני סרק פירות.

(49) ועפ"ז מובן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה שכתבם בסדר זה דוקא – י"ל שהם בסדר דוו ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן בפנים ס"י.

(45) בראשית א, יא.

(46) כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש – בב"ר שם. ולהירושלמי כ"ה לכ"ע (כבהערה 44).

ח. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם תוספת ביאור אין דעת הרמב"ם:

דאָס וואָס דער רמב"ם נעמט אָן אַז בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג איז, לכאורה, ווייל ער האָלט ווי די דיעה וואָס ער ברענגט⁵³ אַז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", דעת שמואל אין גמרא⁵⁴.

זיינען באַוואוסט די קושיות וואָס דער לחם משנה⁵⁵ פרעגט אויף דעם: מ'געפינט אַז דער רמב"ם פסק'נט להלכה בסתירה לזה:

(א) אין גמרא שטייט⁵⁴: ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁶. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד כו'.

און דער רמב"ם פסק'נט⁵⁷ ווי ר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

(ב) די משנה זאָגט⁵⁸: לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיתין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר²⁸ וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב

און עס איז דאָך פשיטא אַז די ענינים (שינוים) הנ"ל זיינען ניט „מנהגו של עולם";

פירוש „מנהגו של עולם" איז ווי עולם פירט זיך בפועל בקביעות – איז קיין נפק"מ ניט ווען די קביעות ההנהגה איז געשאפן געוואָרן – צי בתחילת הבריאה ממש אָדער שפע-טער⁵⁰; לאחרי ווי ס'איז נקבע געוואָרן אין דער טבע פון אילני סרק אַז זיי זאָלן ניט אַרויסגעבן קיין פירות און אַז די חיות רעות זאָלן מוּזיק זיין און די אילנות וחיות פירן זיך אַזוי טויזנטער יאָרן בלי שינוי – איז דאָס „מנהגו של עולם". און אויב עס ווערט אַ שינוי, זיי פירן זיך היפך הנהגתם זי, איז דאָס ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(ס'האָט אינגאנצן ניט קיין אָרט צו זאָגן, אַז טבעס דאילני סרק לא נשתנה, אויך בזה"ז זיינען זיי אילנות עושים פירות, נאָר דורך אַ סיבה שחוץ מהם (די גזירה פון דעם אויבערשטן) איז בפועל⁵¹ וואָסן ניט קיין פירות אויף זיי (ועד"ז בנוגע לבע"ח); נאָר דער פירוש איז אַז נאָכן חטא עה"ד איז בטל געוואָרן זייער פריערדיקער טבע⁵², בזה"ז זיינען זיי בטבעס אילני סרק (און – חיות טורפות)).

(50) והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש"לא ישבותו" נעשתה רק אחר המבול (נח ח, כב).

(51) וע"ד כשאין מטר יורד.

(52) וי"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א יו"ד סרצ"ה ס"ו. וראה שם ס"ג וש"ך שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם – ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה (44) – כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

(53) הל' מלכים פי"ב ה"ב. הל' תשובה ספ"ט.

(54) ברכות לד, ב.

(55) הל' תשובה פ"ח ה"ז.

(56) ישע"י סד, ג.

(57) הל' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח ב"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

(58) שבת סג, א.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

198

שלימות השכר איז צו נשמות בגופים) – איז תחיית המתים אַ באַזונדער ענין, ניט קיין „חלק“ פון ימות המשיח;

אַבער לויט שיטת הרמב"ם⁶³, אַז עולם הבא מיינט עולם הנשמות (בלי גופים), און עולם התחי' איז ניט דער תכלית שלימות השכר, נאָר תחיית המתים וועט זיין אין דעם זמן ותקופה פון ימות המשיח איידער די נשמה קומט צו עולם הבא – קומט אויס, אַז לויט שיטת הרמב"ם וועט זיין אַ חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) אין ימות המשיח. איז ווי קען מען זאָגן אַז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

דאָרף מען זאָגן, אַז לויטן רמב"ם זיינען דאָס צוויי באַזונדערע ענינים און – אין באַזונדערע זמנים: עס איז דאָ דער ענין וזמן אין ימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דאָ אַ באַזונדער ענין וזמן נוסף, וועלכער וועט נתוסף ווערן לאַזר' תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צוקומען הנהגות, זאָכן וועלכע דער אויבערשטער וועט טאָן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם⁶³. דאָס וועט זיין אין אַ שפּע-

ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין ניהו לא יהו בטלין לעתיד – רש"י). און אין גמרא דאָרט זיינען פאַראַן צוויי דיעות: לויט איין דיעה האַלט אויך ר' אליעזר אַז כלי זיין בטלין לימות המשיח „ופליגא דשמואל . . מסייע לי' לר' חייא בר אבא“, און לויט אַ צווייטער דיעה האַלט ר' אליעזר אַז אינן בטלין לימות המשיח, „היינו דשמואל ופליגא דר' חייא בר אבא“. אַבער דעת חכמים איז לכו"ע אַז כלי זיין בטלין לימות המשיח, און דעריבער אם יצא בסייף כו' – חייב חטאת.

און דער רמב"ם פסק'נט⁶⁴ ווי די חכמים, וועלכע האַלטן לכל הדעות ניט ווי שמואל, כנ"ל.

ט. איז דער ביאור בזה: לכאורה, ווי זאָגט דער רמב"ם אַז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם און עס וועט ניט זיין קיין חידוש במעשה בראשית – ס'איז דאָך אַ עיקר מ"ג העיקרים⁶⁵ אַז עס וועט זיין תחיית המתים⁶⁶ (וואָס איז ביטול מנהגו של עולם און חידוש במעשה בראשית)?

בשלמא לויט די שיטות⁶⁷ אַז עולם התחי' איז עולם הבא (און דער תכלית

תשובות וביאורים* (קה"ת, ברוקלין, תשל"ד) סי"א ע' 57 הערה 23. וש"נ.

(63) הל' תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אור ו'). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארוכה.

(63*) עפ"י יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם (הובא לקמן בפנים סיו"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים“ –

(*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב' ע' עו. המו"ל.

(59) הל' שבת פ"ט ה"א (משיעורי הרמב"ם דשבוע זה (תשמ"ה) – בהחלוקה דג"פ ליום).

(60) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

(61) ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

(62) ראה ראב"ד הל' תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות – ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב „וכ"ה האמת ע"פ הקבלה“. וראה

ומחדש דברים בעולם או מחי' מתי' וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך⁶⁷ שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה הי' והוא הי' נושא כליו⁶⁸ של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח⁶⁹, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות⁶⁹, כיון שנהרג נודע להם שאינו.

(67) ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) – מרז"ל דבדקוהו ולא הי' מורה ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כ"א „שנהרג בעונות" כדלקמן. וראה לקמן הערה *69.

(68) המקור ע"ז – וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור – ספרי ס"פ ברכה) – להיות נושא כלים – הרי יתרה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא). ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו', וקרוב לומר שהי' פקודין בגוף המלחמה לבטל (הגזירות) (הריגות) שיהיו כמה בני' בחיים*.

(69) לא רק ב„חזקת משיח". וראה לעיל סוס"ד. (69*) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפ"ל ביד הרומיים* ונהרגו כולם.

בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: „והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו" (סנהדרין צג, ב). ובנ"כ שם (מגדל עוז, כסף משנה, רדב"ז (בתירוצ' שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (עה"פ בלע ה' ולא חמל – ב, ב. וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא – דלא כבגמ' – שאומות העולם הרגוהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפושי מחלוקת לא מפשינן, ובפרט מחלוקת במציאות – מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכונ"ע (גם לדעת

טערדיקן זמן⁶⁴ אין ימות המשיח גופא⁶⁵.

יו"ד. ועפ"ז איז מובן וואָס אין אָנ־פאָנג פרק יב, ווען דער רמב"ם שרייבט „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", ברענגט ער אויף דעם ניט קיין רא"י והוכחה, ווי ער ברענגט אין דעם פריערדיקן פרק⁶⁶ אויף דעם אַז משיח דאַרף ניט באַווייזן קיין אות ומופת

– וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימיה"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאח"ז בימיה"מ גופא, ואי"ז ענינו של המלך המשיח וימיה"מ בתקופה הא' כבפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא רא"י גמורה על שתה"מ נתלית במשיח.

(64) ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יחי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' – אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתה"מ תהי' בזמן מסוים*, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בנ"ך וש"ס וכו'.

(65) גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב „כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מודה שמואל לכל מה שאמרנו*", היינו באלף ה'. וממשיך „ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד . . . וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימיה"מ שבזמן הזה.

(66) פ"א ה"ג.

(* ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש„הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח". ועפ"ז צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם „והוא הי' אומר כו"ז ה"ז ענין נוסף. (* בדפוס רומי ר"מ „הגויים". וראה לעיל הערה 5.

(* ראה ג"כ חז"א קלט, א. וראה שם קלד, א. (* ו„אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר" (של"ה וס').

200

לקוטי

בחוקותי א

שיחות

ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת:

הגמ' והראב"ד נהרג לפועל ע"י אומות העולם; ולכו"ע (גם להרמב"ם**) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: "עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבדוקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) ה"ו סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבני" וכו' – יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. וש"נ) שצריך להרגו. אבל בפועל אוה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: "ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק, כיון דחזוהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגויים והרגוהו"***.

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא****: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשח אינו צריך לעשות אותות ומופתים – הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא ה' מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב "שנהרג בעונות". והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמשח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו – ס"ל שנהרג מחמת שלא ה' מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אוה"ע, גברא קטילא (ע"י פס"ד

**) ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים) "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" – עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה "דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, כבפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם. גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ "גדולי החכמים" (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב "כל". ולהעיר שבא"י מכת"י הרמב"ם, הלשון "ודימו הוא וחכמי דורו", בלי תיבת "כל" (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם).

) ובתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה: ור"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא ה' מורח דוד. *) ראה כסימ, דהא דאמרו בפרק חלק אתיא דלא כשמואל כו' ורבינו סובר כשמואל כו'.

אע"פ אַז אין די צוויי פרקים רעדט דער רמב"ם וועגן צוויי באַזונדערע ענינים: אין פרק יא וועגן מלך המשיח עצמו – וואָס ער וועט אויפֿטאָן און – אופן ביאתו; און בפרק יב – וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח – רעדט ער אָבער בפרק יב וועגן דעם מצב העולם און ווי עס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח,

ובמילא איז די רא"י שבפרק יא לגבי מלך המשיח כחה יפה אויך לגבי דעם וואָס ער רעדט אין פרק יב וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאתו, ומהם – אַז עולם כמנהגו נוהג

– וואָרום אויב דער גדר פון "ימות המשיח" וואָלט געווען ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, וואָלט אויסגעקומען, אַז דאָס איז ענינו של משיח – ביאתו של משיח ברענגט מיט זיך אַז עס זאָל זיין ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, און דעמאָלט וואָלט מען געדאַרפט אָננע" מען, אַז "משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם", ובמילא איז דאָס די בחינה ובדיקה פון אמיתות אַז ער איז משיח (וויבאַלד אַז אין דעם באַשטייט חידושו, כנ"ל);

און וויבאַלד אַז דער רמב"ם איז מכריח (פון ר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) אַז משיח דאַרף נישט מאַכן קיין אות ומופת, איז דערפון

ב"ד) קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה – כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טושו"ע חו"מ ס"ב ובנ"כ שם) – משא"כ להרדב"ז דקשה מגט, ש"אם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול" אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

201

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

. . ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" – (ועיקר⁷⁴) קיום המצות והלכות התורה איז אין אן עולם וואָס כמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין שיטת הרמב"ם בשייכות די פאָר-שידענע פסוקים ומאמרי חז"ל וועגן די יעודים וכו' דלעתיד:

די יעודים און נבואות וועלכע ריידן וועגן משיח'ן גופא, וואָס ער וועט טאָן און וואָס עס וועט אַרויסקומען בעולם ע"י ביאתו – לערנט דער רמב"ם אַז זיי זיינען ניט קיין ענין פון ביטול מנהגו של עולם. און דערפאַר איז ער מפרש דעם פסוק „וגר זאב עם כבש גו“, וואָס שטייט בהמשך צו „ויצא חוטר מגזע ישי גו“⁷⁵, אַז דאָס איז „משל וחידה“.

[און טייטשט אָפּ בפירוש וואָס איז דער משל וחידה פון דעם פסוק „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם" – ואע"פ וואָס ער איז ממשיך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים" און זאָגט ניט וואָס די נמשלים זיינען, אדרבה ער פירט אויס „ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל" – וואָרום ער קומט (בעיקר) מסביר זיין אַז אין דעם פסוק וועלכער קומט בהמשך צו „ויצא חוטר גו" איז מבואר ענינו של משיח, אַז אידן וועלן

מובן ומוכח אַז ביאת משיח ברענגט ניט מיט זיך ביטול מנהגו של עולם⁷⁶.

יא. ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מאריך אין פרק יב בנוגע דעם מצב העולם בימות המשיח – איז דאָס אַלץ בנוגע דעם ענין וזמן אין ימות המשיח וועלכער איז פאַרבונדן מיט מלך המשיח וביאתו.

דאָס הייסט: פריער – אין פרק יא איז דער רמב"ם מבאר⁷¹ וואָס עס איז ענינו של מלך המשיח – „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו"“, ער וועט ברענגען די שלימות אין מצות והלכות התורה⁷².

דערנאָך – אין פרק יב רעדט דער רמב"ם ווי דער מצב העולם וועט זיין בהתאם לזה, ווי ער איז מסיים⁷³ אַז אידן וועלן זיין „פנויין בתורה וחכמתה

(70) ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב „אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו"“ הרי מדייק וכתב (לא „אל יעלה על הדעת“, ע"ד הל' בפ"א שם, כ"א) „על הלב" – שאינו בא לשלול קט"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא – דימות המשיח) – אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם, בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד, ישיכיל . . ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' נב, יג. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן. שער האמונה לאדמהאמ"צ פנ"ו ואילך. ביאורו⁷⁴ כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

(71) ה"א.

(72) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. וש"נ.

(73) פ"ב ה"ד"ה.

(* ולהעיר שבכתי' תימן גם כאן הלשון „על הדעת“.

(74) להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, סע"א. תיב"ע ויקהל לה, כז (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד); חטים שירדו בעבים (מנחות סט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד.
(75) ישעי' יא, א ואילך.

202

לקוטי

בחוקותי א

שיחות

ניט האַבן קיין בלבולים פון אוה"ע ובמילא, "יהיו פנויין בתורה וחכמתה" כו⁷⁶;

משא"כ די פסוקים און מאמרי רז"ל וועלכע ריידן ניט בהמשך צו משיח וביאתו, נאָר וועגן נבואות וייעודים וואָס וועלן זיין לעתיד לבא, כולל די אויבנדערמאָנטע: „והשבתי חי' רעה מן האָרץ" און מרז"ל הנ"ל אַז אילני סרק עתידים להיות עושים פירות – איז דער רמב"ם טאַקע מפרש אַז זיי זיינען ניט קיין משל נאָר כפשוטם, און דאָס וועט זיין אין אַ שפּעטערדיקער תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)⁷⁷.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַר-שטיין דעם חילוק צווישן דעם מאמר אין תו"כ און די מימרא אין כתובות:

76) ולהעיר מדויק לשון הרמב"ם „וכן כל היוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים".

77) ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' „לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוגי מצא פת אפוי ותבשיל מבושל... ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו – מה שהביא ראי' אל תען כסיל כאולתו". – שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי ל' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו –

כי הכתוב „יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש „עתידה כו" – בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז – אף שבכולם אחוי ל' (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע.

די גמרא אין כתובות „עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", וואָס ווייזט אַז דאָס איז ניט קיין ענין טבעי, נאָר אַן ענין מיוחד, און אין א"י דוקא, רעדט וועגן דער ערשטער תקופה, וואָס דעמאָלט – לדעת מ"ד זה בכתובות – וועט זיין אַ חידוש (נס) אין ארץ ישראל,

אין תו"כ וואו עס שטייט סתם „אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", אַז אַזוי וועט זיין דער טבע פון די אילנות און – בכל העולם, רעדט זיך וועגן דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח, וואָס דעמאָלט וועט זיין אַ שינוי של חידוש במעשה בראשית, במילא וועט ווערן דער טבע (אויך) פון דעם אילן סרק להוציא פירות.

יד. ועפ"ז מובן אַז ס'איז ניט קיין סתירה פון דברי הרמב"ם אַז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", וואָס גייט אויף דער ערשטער תקופה פון ימות המשיח, צו זיין פסק אַז „כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו'" – וואָס גייט אויף דער שפּעטערדיקער תקופה אין ימות המשיח.

און ס'איז אויך מובן זיין פסק אַז היוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, ווייל דעם פסוק „וכתתו חרבותם לאתים", וואָס רעדט וועגן דעם מצב בעולם וואָס וועט זיין לעתיד לבא, לערנט דער רמב"ם כפשוטו, און ניט דרך משל בלבד – און דאָס וועט זיין אין דער שפּעטער-דיקער תקופה פון ימות המשיח. און היות אַז כלי זיין בטלים אין יענער תקופה (עכ"פ) פון דער גאולה⁷⁸, איז עס

78) משא"כ בתקופה הא' דימוה"מ, אף שגם אז „לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספי"ב) – אין ראי' שכלי זיין יבטלו, כי אם,

כו" (כנ"ל ס"ח), פסק'נט ער⁸¹: „אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו",

וע"פ הנ"ל איז מובן. ווייל דאָס וואָס רחב"א אר"י האַלט אַז צדיקים גמורים זיינען גרעסער ווי בע"ת – איז דאָס לשיטתו אַז אויך בתחילת ימות המשיח וועט זיין ביטול מנהגו של עולם און אויף דעם „נתנבאו כל הנביאים“;

אַבער לשיטת הרמב"ם אַז בתחילת ימות המשיח איז עולם כמנהגו נוהג – איז דאָס ניט מכריח אַז צדיקים גדולים מבעלי תשובה⁸².

טז. לאחר־כל הנ"ל איז אַבער נאָך אַלץ ניט מוסבר: וויבאַלד אַז דער גדר פון ימות המשיח (וואָס קומט בהמשך צו ביאת המשיח) איז (לדעת הרמב"ם) פאַרבונדן מיט דעם וואָס עולם כמנהגו נוהג – פאַרוואָס איז מוכרח אַז בימות המשיח גופא זאָל זיין נאָך אַ תקופה וואָס דעמאָלט וועט זיין ביטול מנהגו של עולם? און (–ועיקר) וואָס איז די סיבה נפלאה, וועלכע וועט שאַפן און ברענגען אַ חידוש נפלא – די הנהגה פון דער צווייטער תקופה?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס דער רמב"ם שרייבט אין אגרת תחיית המתים שלו⁸³, אַז דאָס וואָס ער האָט מפרש געווען די יעודים דלעתיד (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) אַז זיי זיינען „משל וחידה“ – „אין דברנו זה

אַ באַווייז אַז כלי זין, זיינען ניט קיין תכשיטין.

טו. ע"פ הנ"ל איז פאַרענטפערט נאָך אַן ענין:

אין דער גמרא הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו') ווערט געבראַכט בהמשך לזה: ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין⁷⁹ צדיקים גמורים אינם עומדין⁸⁰.

און וויבאַלד אַז אין גמרא ווערן ביידע מימרות פון רחב"א אר"י געבראַכט בהמשך זו לזו – איז משמע אַז זיי זיינען שייך איינע צו דער צווייטער. ד.ה.: לשיטתו אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'“, דאָרף מען אויך זאָגן אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'“ – ניט ווי ר' אבהו (און ניט ווי שמואל).

געפינט מען אַבער אַז דער רמב"ם, כאָטש ער זאָגט „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח

שמכיון „שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר“ (כהמשך לשון הרמב"ם שם) „לא יהי' רעב ומלחמה“ פועל, אבל לא שישתנה טבע בנ"א, ויבטלו הכלי זין. ולהעיר מ"קומו נא הנערים וישחקו לפנינו“ (ש"ב ב, יד) – בכלי זין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצו"ד שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

(79) וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך – על בע"ת נאמר.

(80) גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צד"ג יכולין לעמוד. וכ"ה בדק"ס ברכות שם מ"גליון. ובכ"מ בדא"ח „צ"ג אין יכולין לעמוד (שם).“

(81) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(82) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) – ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

(83) אות ו'.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

204

שטייט אַז דער מקדש השלישי איז „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים“⁹², און אין אַנדערע ערטער שטייט⁹³ (און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם⁹⁴) – אַז משיח בונה מקדש;

דאָס איז תלוי אין די צוויי אופנים הנ"ל אין דער גאולה, אַז אויב „זכו" איז „יגלה ויבוא משמים“, משא"כ אויב לא זכו וועט זיין דער בנין בידי אדם⁹⁵ (ע"י משיח⁹⁶).

און דאָס וואָס דער רמב"ם פסק'נט בס' היד, ספר הלכות הלכות, אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו

ומסיים „וכן מפרש במדרש תנחומא“ (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

(92) ל' רש"י סוכה שם.

(93) ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פ"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) – לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ.

(94) הל' מלכים רפ"א ובסופו.

(95) עפ"י מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש„בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו' כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) – ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) –

אלא דבימי ריב"ח ה' מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגזר מלכות הרשעה), ולכן ה' ביהמ"ק נבנה ע"י בנ"א דוקא.

(96) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אלעזר בויק"ר ובמדב"ר שם – משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח – כי זה משיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותק – ר"א שהי' לאחר זמן ריב"ח.

החלטי⁸⁴ כו' שהם משל", און עס קען זיין אַז זיי זאָלן נתקיים ווערן כפשוטם⁸⁵.

ולכאורה: לפי הנתבאר לעיל (סעיף יא"ב) איז דאָך מוכרח צו לערנען אַז די יעודים וואָס ריידן בשייכות צו משיח וביאתו זיינען ניט קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם – ווייל דער גדר פון משיח איז צו אויפטאָן אין דעם עולם ווי ער איז „כמנהגו נוהג" דוקא (כנ"ל)?

יז. ויש לומר הביאור בזה:

עס איז ידוע וואָס די גמרא⁸⁶ זאָגט לגבי די סתירת הפסוקים „כתיב⁸⁷ וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב⁸⁸ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור" (ועד"ז פאַרענטפערט די גמרא⁸⁹ די סתירות אין אַנדערע פסוקים כיו"ב).

דערפון איז מובן לגבי אַנדערע ענינים שבימות המשיח, אַז בשעת אידן זיינען אין אַ מצב של „זכו", וועלן אַלע ענינים זיין דעמאָלט באופן אחר לגמרי, אופן נסי⁹⁰.

[וואָס דאָס איז איינער פון די אופני התיווך אין דער פלוגתא בנוגע בנין המקדש דלעתיד: בכמה מקומות⁹¹

(84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן תיבון „אין דברנו זה גזירה".

(85) עיי"ש בפרטיות.

(86) סנהדרין צח, א.

(87) דניאל ז, יג.

(88) זכרי' ט, ט.

(89) סנהדרין שם.

(90) ראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר בלום לע"י סנהדרין שם – שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

(91) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין,

אז דער אויבערשטער וועט באווייזן נסים וכו' אויף צו ארויסווייזן די הוספות החביבות און מעלה פון אידן.

[ועד"ז בנוגע דעם תיווך הנ"ל בבנין המקדש דלעתיד: דער פירוש בזה איז (ניט אז דער „יגלה ויבוא משמים" איז בסתירה צו „משיח בונה מקדש", נאָר) – אז מצד גדר ההלכה איז דער ענין פון בנין ביהמ"ק אַ חויב מצוה אויף אידן, וכמש"נ ועשו לי מקדש" און דערפאר פסקנ'ט דער רמב"ם אז משיח – וואָס דורך אים „חוזרין" ¹⁰⁰ כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" און מונין מלך (און דערנאָך) בונה ביהמ"ק ¹⁰¹ – מלך המשיח וועט דורכפירן די מצוה פון בנין ביהמ"ק;

און דער מצב פון „זכו" טוט אויף אַ הוספה, אז אין דעם „מקדש דלמטה" יבא און זאָל זיך „אַנטאָן" דער „מקדש דלמעלה", „יבא ויגלה משמים" ¹⁰²].

יט. ועפ"ז איז מובן דער הכרח אויף דער צווייטער תקופה בימות המשיח – וואָרום לאחרי ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא), וויבאלד אז אידן וועלן דעמאָלט ניט האָבן קיין „נוגש ומבטל" ¹⁰³ ש„אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן" ¹⁰⁴, ואדרבה – מ'וועט זיין „פנויין בתורה וחכמתה" ¹⁰³ ביז אז אפילו „עסק כל העולם" (כל

של עולם – איז עס ווייל דער ענין פון משיח וביאתו והגאולה בכלל – איז אַ הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. און אזוי איז אויך דער אופן אין דעם, אז ער איז ניט תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמי' וכיו"ב – וועלכער איז תלוי אין דעם אז ביי אידן איז אַ מצב פון „זכו" – וואָס איז ניט ברור ופסוק, ווייל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש" ⁹⁷ והרשות לכל אדם נתונה כו" ⁹⁸).

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן ווי ס'איז אַ הלכה, מוכרח צו זיין (אומאָפהענגיק פון דעם מצב פון אידן).

יח. בעומק יותר: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מתאר די גאולה באופן אז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם איז (ניט ווייל דער רמב"ם איז מתאר די גאולה אז זי וועט קומען באופן של לא זכו ח"ו, נאָר) ווייל דער רמב"ם לערנט, אז דאָס וואָס חז"ל זאָגן אז ווען ס'איז אַ מצב פון „זכו" וועלן זיין כו"כ עילויים מיט אַ הנהגה נסית כו', איז דאָס אַן ענין נוסף אויף עצם גדרו של משיח.

דאָס הייסט: מצד גדרו של משיח וביאתו – איז דער סדר פון „עולם כמנהגו נוהג", ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח בהלכה איז – וואָס דורך אים וועט זיין די שלימות פון קיום מצות והלכות של תורה (וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן עולם וואָס „כמנהגו נוהג").

נאָר בשעת אידן זיינען אין אַ מצב נעלה פון „זכו", וועט זיין אַן ענין נוסף,

(99) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

(100) רמב"ם הל' מלכים פ"א.

(101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

(102) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 418 ואילך ובהנשמן שם.

(103) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

(104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(97) ברכות לג, ב.

(98) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

206

וביאתו ע"פ הלכה – איז ער מסביר ווי דער מצב העולם וועט זיין אין אַ (זמן ו)אופן פון „עולם כמנהגו נוהג“ (בהתאם צו ענינו וגדרו של משיח);

אַבער אין אגרת תחיית המתים איז ער מוסיף (ביאור בספר היד) אַז „אין דברנו זה החלטי“ – ווייל ווען עס איז אַ מצב פון „זכו“ נאָך זייענדיג אין גלות, וועט בפועל זיין – גלייך בתחילת הגאולה – די הנהגה מיוחדת מלמעלה, די הנהגה פון ביטול מנהגו של עולם וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

(משיחות חודש ניסן תשל"ג)

האומות) וועט זיין „לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים“¹⁰⁵ – וואָס דאָס איז די שלימות המצב פון „זכו“ – וועט דאָך דאָס ברענגען מיט זיך בהכרח די (צוויי-טע) תקופה (אין ימות המשיח גופא), ווען עס וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, די הנהגה נסית (כולל דעם ענין היסודי – כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ – תחיית המתים).

און דערפאַר: אין ספר היד, וואו דער רמב"ם איז מסביר דעם גדר פון משיח

105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקמן ע' 246 ואילך.

106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיוסדי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מוסדות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.

107) מיכה ז, טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה. אוה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפז סק"ז-ח.



— — — — —

**שער
שפתי
ישנים**

— — — — —

מחילה אינה צריכה קנין

(סנהדרין ו, א)

הגה"ח הרב יעקב דב הכהן כ"ץ ע"ה*

ראש ישיבתנו מלפנים

מציע הסוגיא ומסיק דמחילה לא בעי קנין אף דהשטר ביד המוחל / מקשה מאיזה טעם מחילה חלה כשהיא ללא ידיעת הלווה וכשאינו ברצונו וכשאינו בר קנין / מבאר דמחילה תלוי בגדר השיעבוד האם חשיב זכות שנחשבת קנין או זכות שאינה קנין / לפי"ז מבאר איך מהני סילוק ומיישב דלא חשיב דברים שבלב / מיישב שיטת מהרש"ל דמוחל בשטר לא מהני מחילתו דהוא משום דגלי דעתו

א.

מציע הסוגיא ומסיק דמחילה לא בעי קנין אף דהשטר ביד המוחל

אדות דין פשרה בפני ב"ד דנה הגמ' בסנהדרין¹ בפני כמה דיינים אפשר לבצעה, ואיתא שם "אמר רב אשי, שמע מינה פשרה אינה צריכה קנין, דאי סלקא דעתך צריכה קנין למאן דאמר צריכה, תלתא למה לי תסגי בתרי וליקני מיני', והלכתא פשרה צריכה קנין", ובתוס'² דנו באריכות באם מחילה בעלמא צריכה קנין או לא³, והביאו כמה ראיות לכך דמחילה לא צריכה קנין. וכן נפסק להלכה בשו"ע⁴, דמחילה אינה צריכה קנין, ובהתאם לזה פסק עוד המחבר⁵: "מחל לחברו חוב שיש לו עליו, או נתן לו הפקדון שהי' מופקד אצלו, הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד".

ובסמ"ע⁶ כתב בטעם הדבר, דמחילה אינה צריכה קנין, דהוא משום שמיד שמחל לו נסתלק ממנו המוחל, אלא דמסייג דין זה דהיינו דווקא דעדיין לא נקט המוחל שטר חוב בידו, אבל בתפס שטרא כל זמן שאינו מחזיר לו מיד, לא מהני בי' אפילו מחילה גמורה בלא קנין, ומציין שם לעיין לקמן סימן רמ"א יעו"ש. ובאמת דקצת תמוה מה דמראה מקומו משם, דהרי התם הגי' הרמ"א על פסק המחבר שיש אומרים אפילו

*נמסר ע"י חתנו הרב חיים שיח' פרוס וזכות הרבים תלוי בו.

1. א.

2. ד"ה והלכתא.

3. וכבר חקר בזה במחנה אפרים זכ"ל מן ההפך ס"י יא עיי"ש.

4. חו"מ ס"י יב ס"ח.

5. שם ס' רמא ס"ב.

6. שם סימן יב ס"ק כא.

הי' לו שטר או משכון עליו, אפילו הכי הוי מחילתו מחילה בדברים בעלמא, ומקורו מצוין שם שהוא המרדכי פ"ק דסנהדרין, וזהו דלא כהסמ"ע.

אלא דלכאורה דברי הסמ"ע מוכרחים מסוגית הגמ' בכתובות⁷, דתנן התם, שאם שהתה כ"ה שנים ולא תבעה כתובתה שוב אינה גובה, ומכאן הביאו התוס' בסנהדרין⁸ ראי' דמחילה אינה צריכה קנין, דטעמא דהתם דמאחר שלא תבעה כ"ה שנים מסתמא מחלה, ושם בסוגיא דכתובות שו"ט האם דין זה הוא דווקא בלא נקטה שטרא בידה או אפילו נקטה שטרא בידה, ומסקינן שם⁹ דהלכה, דאם שטר כתובה יוצא מתחת ידה גובה כתובתה לעולם והיינו לכאורה כדברי הסמ"ע, ודברי הרמ"א בשם המרדכי דס"ל דאף במקום שיש שטר למוחל מהני מחילה לכאורה נסתרים מסוגיא זו, וצ"ע ליישבם.

והנה כבר עמד הש"ך¹⁰ על דברי הסמ"ע והקשה עליו שהרמ"א לא כתב כן, ובעיקר חידושו כתב דכן כתב הטור בשם הר' ישעי', ומבאר הב"ח דהר' ישעי' ס"ל דהלכה כבית שמאי דשטר העומד לגבות כגבוי דמי, וביאור דבריו דכיוון דהנוקט שטר בידו גובה אפילו מנכסים משועבדים, הרי זה כדבר הנמצא ברשותו דלא מועיל להוציאו מרשותו ע"י מחילה בלבד, אלא דבעי קנין או הפקר עכ"פ (וכמדויק בלשון המחבר¹¹ שכתב: "מחל לחברו חוב שיש לו עליו, או נתן לו הפקדון שהי' מופקד אצלו, הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד". דלענין חוב נוקט לשון מחל אבל לענין פקדון שביד חברו לא מועיל מחילה בלבד שהרי הפקדון ברשותו ולא מועיל אלא נתינה), אלא דהש"ך תמה על דברי הב"ח דהא לא קי"ל כבית שמאי, כדמוכח בש"ס ס"פ כל הנשבעין¹² וכ"פ כל הפוסקים, יעו"ש. אמנם יש מתרצים¹³ על זה דבוודאי אין כוונת הב"ח דהלכה כב"ש, אלא כוונתו דלענין זה שאנו דנים בו, האם מחילה צריכה קנין במקום שנוקט המלווה שטר בידו, בזה הסברה היא כסברת ב"ש דלענין זה עכ"פ אין מחילה חלה ע"י דברים בלבד, אלא דנחשב כדבר הנתון ברשותו דצריך קנין להוציאו מידו, אלא דהדברים צריכים ביאור דמה"ת לומר כן.

ב.

מחילה ללא ידיעת הלווה וכשאינו ברצונו

והנה הקצות החושן¹⁴ מביא את דברי המסגרת השולחן שכתב בשם מהרש"ל¹⁵ דאם אומר המלווה שבלבבו הי' למחול לו, אלא דעכשיו משום איזה סיבה רוצה להתנקם ממנו ותובעו לא מהני תביעתו, דמחילה בלבד הוי מחילה אף דהמלווה נקיט שטרא בידו, וכתב דכן הוכיח הסמ"ג¹⁶ דאל"כ היאך מחלה כתובתה מדלא

7. קד, א.

8. שם.

9. בע"ב.

10. חו"מ סי' יב ס"ק יז.

11. סי' רמא.

12. שבועות מח, ב.

13. קצות ח"ס סי' יב סק"א, נודע ביהודה מהדורא תניינא חלק חו"מ סי' ל.

14. שם.

15. בביאורו לסמ"ג עשין מ"ח.

16. שם קכז, א.

תבעה כ"ה שנים¹⁷, הלא לא דיברה כלום, ע"כ מחילה בלב הוי מחילה אף דנקיט שטרא וע"ש. ולכאורה פלא על ראי' זו, דהרי מבואר שם דמסקנת הסוגיא דהתם היא דבנקטה שטרא ביד' לא אמרינן כן, וצ"ע.

ועכ"פ, הקצוה"ח עצמו הקשה על הנחה זו דמועיל מחילה בכה"ג דלא מחל אלא בליבו, וכתב על זה: "ובעיני יפלא הדבר, דלא מצינו בשום מקום דמחשבה מועיל, ואפילו הפקר והקדש ונדר בכולהו בעינן דיבור ממש, לבד בקדשי מזבח מהני ב' מחשבה, משום דכתיב קרא¹⁸ כל נדיב לב כדאיתא בפרק שבועות שתיים¹⁹".

ולכך מצדד הקצוה"ח לבאר דמדין סילוק אתינן עלה, והיינו שאין המוחל מקנה את הממון שמוחל עליו אלא שמסלק זכויותיו (בעלותו) מהממון וממילא קנאו השני, אלא שדוחה גם ביאור זה מדלא מצינו דין סילוק אלא בדבר שעדיין לא בא ליד המוחל כלום, כמו בכתוב לה ועודה ארוסה שארוס כותב לארוסתו דין ודברים אין לי בנכסיך ומסלק עצמו מן הנכסים והאישה יכולה למכור את נכסי' ומכרה קיים, אבל בבע"ח לא מהני סילוק וכדאיתא בפרק הכותב²⁰ להדיא ע"ש, והטעם דבחוב כבר הגיע ליד המלווה עכ"פ זכות ממוני, ולכך כל מחילתו צריכה לקנין.

והנה מתוך דבריו משמע דאין החיסרון במחילת חוב אלא מצד דמה שחשב בליבו הוי דברים שבלב ואינן דברים, אבל אילו ה' אומר בפירוש שהוא מוחל גם אם אינו אומר כן בפני הלווה בזה גם הקצוה"ח ה' מודה שאינו יכול לחזור, וצריך טעם לדעת מאיזה דין המחילה חלה ומאי נפקא מינה לגבי הלווה אם אומר כן או שמוחל בליבו.

עוד מצינו שאלה כעין זו במחנה אפרים²¹ שחוקר האם מחילה בעל כרחו של הלווה מועילה או לא, והוא מוכיח שם מדברי התוס'²², דאפילו אי לית לי' זכי' לקטן גבי ייעוד דין הוא שתזכה בשאר, שהרי אינה אלא מחילת שעבוד בעלמא ע"כ. ומשמע דס"ל דמחילה לא הוי הקנאה אלא סילוק בעלמא, ולפ"ז מי שמחל לחברו מה שחייב לו מעת שיצא מחילתו מפיו נסתלק שעבודו ואפילו שלא נתרצה הלווה יעו"ש. וגם דבר זה צ"ע דהרי כיוון שעכ"פ יש בידו שעבוד על הלווה איך נפקע שעבוד זה ע"י דברים בעלמא ואפילו בע"כ של לווה.

ג.

שיעבוד - זכות שנחשבת קנין או זכות שאינה קנין

והנראה דהלכה זו דמחילה אינה צריכה קנין מתפרשת בשני אופנים ע"פ מה דמצינו מחלוקת בראשונים במשמעות דבר זה. דהנה המרדכי בסנהדרין²³ כתב וז"ל: "אם מחל חוב לחברו שיש לו עליו, הן בשטר הן בע"פ מדעתו בלא פשרנים קנה, הואיל והחוב ביד הלווה זכה במה שבידו כאותה ששנינו ברשות הלוקח

17. כתובות קד, א.

18. שמות לה, כב.

19. שבועות כו, ב.

20. כתובות פג, א.

21. זכי' מן ההפקר סי' יא.

22. קידושין יט, א ד"ה אומר.

23. פרק דיני ממונות בשלשה רמז תרפ.

כיון שקיבל עליו מוכר קנה לוקח". [וכעין זה מצינו גם בדברי הריטב"א²⁴ דמבאר דעבד כנעני יוצא לחירות ע"י הפקר אבל לא על ידי מחילה, דהפקר הוא דמהני לי' להוציאו לחירות מיהת, משום דכיון דאפקרי' סילק ידו ורשותו ממנו ויש לו יד לזכות בעצמו במעשה ידי, אבל מחילה לא מהניא לי' אפילו להוציא לחירות דמחילה כמתנה הוא וכשם שאין לו יד לזכות במתנה מיד רבו כן אין לו יד לזכות במחילה זו במעשה ידי יעו"ש].

והביאור בזה ע"פ מה דמצינו דנחלקו הראשונים במה דקי"ל²⁵ המוכר שטר חוב לחברו דאם חזר ומחלו מחול, דסברת ר"ת שם בתוד"ה המוכר, דאין מכירה זו אלא מדרבנן, וכן דעת הרמב"ם²⁶, אבל כבר כתב הש"ך²⁷ דדעת הרבה ראשונים דמכירת שטרות הוי דאורייתא, ומה דיכול למחול הוא משום דאינו מוכר אלא שעבוד נכסים בלבד, משא"כ שעבוד הגוף שבודאי לא חל על זה קנין, וכיון ששעבוד הנכסים נגדר אחר שעבוד הגוף אם נמחל שעבוד הגוף ממילא נפקע גם השעבוד נכסים.

ובגדר הקנין שחל על שעבוד נכסים צ"ל, דס"ל להני ראשונים דכיון דשעבוד דאורייתא הוא, הרי שחל על נכסי הלווה מקצת קנין (עיין בש"ך²⁸ דכתב דשעבוד נכסים נובע מדין ערבות אלא דלפי זה צ"ע איך יכול למכור דעל מה חל הקנין) ועכ"פ לפי זה יוצא דלמ"ד דאין כאן מכירה מן התורה הטעם דבאמת לא חל אפילו מקצת קנין, וכל עניין החוב אינו אלא שעבוד בעלמא, משא"כ לדעת הסוברים דמכירת שטרות דאורייתא מוכח דיש כאן חלות קנין על נכסי הלווה.

ולפי דעת המרדכי דמשווה מחילה לקנין צ"ל, דס"ל דבכל חוב חל מקצת קנין, ומשו"ה כשהמלווה מוחל, הרי הלווה זוכה במה שבידו עכשיו, ע"ד דמה שברשותו של לוקח זוכה בו מיד. אמנם מדברי התוס'²⁹, שהובאו לעיל בשם המחנה אפרים, דכתבו דאומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושיך דאפילו אי לית לי' זכי' לקטן גבי ייעוד - דין הוא שתזכה בשאר שאינה אלא מחילת שעבוד בעלמא, מוכח דלא ס"ל כן, אלא ס"ל דמחילת שעבוד אינו דומה כלל לקנין, ומשו"ה שייך גם בקטנה וזהו כהסוברים דמכירת שטרות דרבנן.

והנה לפי זה, כל השאלות הנ"ל האם שייך מחילה בלב כמו שסובר המהרש"ל, וכן אם יש מחילה בע"כ של לוה כדעת המחנה אפרים, וכן אם יש מחילה כלפי קטן כל זה תלוי האם המחילה פועלת כדברי המרדכי דהלווה זוכה במה שבידו כדרך שהלוקח זוכה, דאז בוודאי א"א לומר דמועיל מחילה בלב ולא בע"כ וכן לא מצינו זכי' לקטן. אבל לדעת הסוברים דאין כאן אלא מחילת שעבוד בעלמא, הרי אדרבא מזה דמוכיחים הם דשעבוד אינו אפילו מקצת קנין משמע דאין כאן זכות ממוני כלל, ואינו עדיף שעבוד מאשר זכות המגיע בשעת האירוסין, דכמו שיכול להסתלק ממה שעתיד להגיע לו ה"ה שיכול להסתלק מזה השעבוד ודלא כהקצות החושן, דבאמת דבריו צ"ע דאילו הי' כאן זכות ממוני שצריך להקנותו מה לי שאמר בפני אחרים, והרי כיון דאין הלווה יודע מזה ואין דעתו לקנות א"א שיחול הקנין.

24. קידושין טז, א ד"ה אלא.

25. כתובות פה, ב.

26. הל' מכירה פ"ו ה"ב.

27. חר"מ סי' סו סק"א.

28. שם.

ד.

סילוק לא חשיב דברים שבלב ולכך מהני

ובהגהות אשרי²⁹ כתב וז"ל: "כגון ראובן שחייב לשמעון מנה ליתן בתשרי, מותר ללוי שיתן לשמעון חמשים בניסן ויקבל מנה בתשרי, שאין כאן הלואה אלא מכר גמור, שהרי שמעון נסתלק לגמרי מן החוב ויזכה בו לוי בחוב במעמד שלשתן דווקא, ואם יש לשמעון שטר על ראובן ימסרנו ללוי ויכתוב לו קני לך איהו וכל שיעבודי, ואם הלוח הוא עובד כוכבים, והיא מלוה על פה ואמר שמעון ללוי הקונה אני מוחל לעובד כוכבים כל מה שחייב לי ולא אודיענו ובטח בי ואתננו לך ולא אזכה בו לצורך עצמי אלא לצורךך, ומעכשיו אני פטור ממך, בענין זה דומה שאין רבית והמחמיר תבא עליו ברכה. ר"י בר' שמואל". והיינו דס"ל כסברא זו דמחילה שלא בפניו ושלא ידיעת הלווה מועילה.

וכן יש להביא ראי' מדברי הרשב"א בשו"ת³⁰ שנשאל שם, במי שקנו מידו שיחזיר לראובן כל זכיות שיש לו עליו גם שיעשה לו שטר מחילה, האם זה בכלל קנין דברים או לא, ובסוף התשובה כתב על זה שבוודאי מה שקנו מידו שיעשה שטר מחילה אינו כלום, שאם קונין מזה שיעשה הוא מחילה לא עשה ולא כלום, שזה קנין דברים בעלמא הוא שאין מחילה אלא סילוק שעבוד יעו"ש. ומוכח גם מדבריו שאין כאן שום זכות ממוני שיוכל להקנות אלא אין כאן אלא סילוק בעלמא.

והנה מה שטען הקצה"ח על דברי המהרש"ל דדברים שבלב אינן דברים יש להשיב על זה ממה שכתב הרשב"א בסוגיא דקידושין³¹ דלא אמרינן דברים שבלב אינן דברים אלא באופן דיש מעשה הסותר את דברים שבלב, אבל באופן שאינן הפך המעשה הוי דברים, והראי' דתרומה ניטלת במחשבה, יעו"ש. ואם כי הר"ן חולק שם על סברא זו מצינו למימר דהמהרש"ל ס"ל בזה כדעת הרשב"א, וא"כ בוודאי שיש לומר דלענין מחילה מועיל מה שמחל בליבו.

ה.

שיטת מהרש"ל דמוחל בשטר לא מהני מחילתו דהוא משום דגלי דעתו

ולא נשאר אלא לתרץ מה דהמהרש"ל הביא ראי' לדבריו מסוגיא דכתובות וכתב דמחילה בלב חלה אפילו בנקט שטרא בידו, והרי לכאורה משם משמע להיפך. אלא שמצאנו שם בדברי התוס' רי"ד ישוב על זה, דהרי הוא מפרש דמה דלא אמרינן שתועיל מחילתה כשנקטה שטר כתובה בידו, הוא משום דסברא היא, דכיוון דלא מסרה את השטר הרי מוכח שלא מחלה, אבל לא משום שהשטר מעכב את המחילה, וממילא לא קשה מידי על המהרש"ל, דעיקר ראייתו משם הוא דבמקום דכן אמרינן שמחלה הרי שחלה המחילה אפילו במחשבה בעלמא, ורק התם דצריך להבין מתוך שתיקתה שמחלה אמרינן דאם לא מסרה את שטר הכתובה, יש לנו הוכחה דלא מחלה באמת משא"כ בנידון של המהרש"ל שאומר בעצמו שמחל, חלה המחילה אע"פ שאינו אל בליבו בלבד.

29. בבא מציעא פרק ה.

30. ח"א אלף לג.

31. מט, ב, ג, א.

ובאמת יש מי שרוצה לפרש כעין זה דברי הסמ"ע, שאין טעמו כמו דכתב הש"ך בשם הב"ח מצד דהשטר הוי כגבוי, אלא דכיוון שיש לו שטר בידו אין זה אמת מה דאומר שמוחל, וממילא לא קשה על רבינו ישעי' מה דלא קי"ל כב"ש, דאין כוונתו לומר דהוי כגבוי, אלא סברא היא דמי שנוקט בידו שטר סומך על כח גבייתו ואינו מוחל באמת. וכל זה לדעת הסמ"ע, אבל המהרש"ל כאמור ס"ל דאפילו נקט שטר בידו הוי מחילה גמורה כשאומר כן, ושאני התם דרק מדין אומדנא אתינן עלה וכיוון שלא מסרה השטר אזלא ההיא אומדנא.



A decorative rectangular border made of light gray floral and scrollwork patterns, framing the central text. It features intricate swirls, leaves, and small circular accents at the corners and midpoints.

שער
כתובות

נאמנות על סמך אומדנא

נאמנות בעל דין לחובותו - חלק ראשון

(כתובות יט, א)

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב*
ראש הישיבה

מציע הסוגיא דהודאת בעל דין לא נאמן לחוב לאחרים / מביא דברי הראשונים דכתבו שהטעם משום חשש קנוניא / מביא דברי הגר"ש רוזובסקי שמבאר דנאמנות של הודאת בע"ד עדיף ומסיר חששא ד'קנוניא' / מקשה דהוה 'נוגע בעדות' ועוד שאי"ז הודאת בע"ד אלא תביעת בע"ד / מוכיח דנאמנות הודאת בע"ד אין חששא דקנוניא / דוחה הוכחה זו / מוכיח שכן דברי הריטב"א דל"א הודאת בע"ד כמע"ד בחב לאחרינא גם אילולי חששא דקנוניא / דוחה הוכחה זו / מביא החידוש דיש שתי סוגי נאמנות בהודאת בע"ד א' דין נאמנות דילפינן מפסוק ד'כי הוא זה' ב' מדין אומדנא ו'אנן סהדי' שאומר אמת / מוכיח חידוש זה מסוגיא דשטרות העולים בערכאות של עכו"ם ומסוגיא דאמרה לבעלה גרשתני דנאמנת / דוחה ההוכחה מערכאות של עכו"ם דלפי הרבה ראשונים ה"ה 'תקנת חכמים' / מביא הטעמים לזה שחכמים תיקנו בערכאות לא שייכים לנדוד"ד / דוחה ההוכחה מאמרה לבעלה גרשתני דנאמנת דלפי הרבה ראשונים ואחרונים אין זו נאמנות ממש / מבאר דלפי הרא"ש שאני באומרת לבעלה גרשתני דיש שם סברא אחרת לנאמנותה / מעיר דגם להלכה אי"ז פשוט / מבאר דעצם ה'חידוש' הוא דלא כהר"ן והקצות / מקשה מהא דמשה ואהרן לא מהימני הגם ד'אנן סהדי' דאומרים אמת / מקשה עוד דקרב קטן ואשה פסולים לעדות ולא מציינו דנאמנים מדין 'אנן סהדי' דאומרים אמת / מקשה עוד מדבריו הברורים של הקוב"ש דרק אומדנא שקבעו חז"ל מפורש הוה אומדנא / מביא הכרעת החתם סופר בנידון זה ומקשה עוד עפ"ז / מקשה עוד מהא דהראשונים וגדולי האחרונים חיפשו מקור לדין הודאת בע"ד כמע"ד ולא כתבו סברא פשוטה זו ד'אנן סהדי' / מעיר על עצם העניין האם איכא למילף מינה שהרי הכא אינו מפסיד כלל כשאומר לחובתו וא"כ ליכא האי אומדנא דאין אדם משקר לחובתו / מיישב בדוחק די"ל דחשיב חובה מכיוון שישאר בע"ח

א.

בהא דבהודאת בע"ד לא נאמן לחוב לאחרים דכתבו הראשונים שהטעם הוא חשש קנוניא ור"ש מבאר דהנאמנות שלו מסיר החשש ד'קנוניא' והדבר תמוה ד'נוגע בעדות' הוא ועוד שאי"ז אלא תביעת בע"ד

א. איתא במסכתין: "א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן, דקאמר מאן . . . אי דקאמר מלווה, תבוא עליו ברכה . . . אביי אמר לעולם דאמר מלווה, וכגון ש'חב לאחרים". והיינו דהגם דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, כאשר 'חב לאחרים' אין הדין הזה², ובפשטות המשמעות היא דבגלל ד'חב לאחרים', לא אמרי' ב' הודאת בע"ד כמע"ד, דאין אדם נאמן לחייב אחרים גם כשזה לחובתו³, אלא לפי כללי העדות.

אבל הרמב"ם⁴ והריטב"א⁵ ועוד ראשונים⁶ כתבו בטעמא דמילתא דאין המלווה נאמן לומר שטר אמנה הוא זה, משום ד'חיישינן לקנוניא', שהמלווה הרי חייב ג"כ כסף וכדי שלא יצטרך לשלם את חובו, טוען ששטר אמנה הוא ובמילא הלווה לא ישלם לו, ולא יהי' לו כסף לשלם לראשון. הפי' הפשוט בדעתם הוא, דכאשר המלווה 'חב לאחרים' אין את הדין דהודאת בע"ד כמע"ד רק בגלל חשש 'קנוניא', אבל מצד העניין ד'חב לאחרים' עצמה אין סיבה שבגללה לא נאמר הודאת בע"ד כמע"ד⁷.

וכבר דנו בזה לכאן ולכאן האם כאשר 'חב לאחרים' ע"י הודאתו לחובו היכא דליכא חשש קנוניא, מבטל דינא דהודאת בע"ד כמע"ד⁸.

ב. ובספר חידושי רבי שמואל⁹ מביא דברי ה"בית יעקב" בסוגייתנו, ומסיק שם ש"מבואר מדבריו דלהריטב"א הא דאמרין בסוגיין שאין המלווה נאמן לומר אמנה הוא מפני שחב לאחרים, אין פירושו דמשו"ז לית לי' נאמנות של הודאת בע"ד, אלא רק דמשום קנוניא אינו נאמן¹⁰ ור"ש חולק על דבריו בתוקף וטוען דבמקום שחב לאחרים אין כאן נאמנות של הודאת בע"ד כלל ד"נראה פשוט" דגם לדעת הרמב"ם והריטב"א שכתבו מפורש הטעם דקנוניא, גם הם סברי דלא שייך לומר הודאת בע"ד כמע"ד,

* נכתב ונסדר ע"י המערכת.

1. כתובות יט, א.

2. וע"ד הסוגיא בקידושין (סה, ב) ושם - מחלקת בין אי חב לאחרין ובין אי לא חב לאחרין. עיי"ש.

3. ולא אמרינן דהיות שעדותו היא על עצמו, שנאמן מדין הודאת בע"ד כמע"ד, ורק כהשלכה מנאמנותו יהי' נאמן גם לאחרים. עיין קובץ שמועות על ב"מ (לבעל קובץ שיעורים) אות יא. ושם נסמן שדן בזה בכ"מ. ועיין בקצוה"ח (סי' צט ס"ק ב') דפשוט לי' דאינו נאמן לגבי אחרים. עיין ש"ך (סי' פו ס"ק י"א) "דיכול אדם לעשות בשלו מה שירצה". וכן בשו"ת ר"א גורדון (מטלז) סי' ז עד"ז. ומוכן מהו החידוש דאינו נאמן. וע"ע ח' הרי"מ ב"מ יב, ב.

4. הל' מלוה ולוה פ"ב ה"ו. ועיין בספר דברי חיים (אורבך) אה"ע דיני כתובה סי' יד.

5. ב"מ יג, א ד"ה ולשמואל.

6. רא"ש בכתובות (סי' י) מביא מהראב"ד דלאשתמוטי מהמלווה הראשון הוא דקאמר, ע"ש. וכ"מ מרבינו יונה שם בהמשך. וכן מובא בשלטי גיבורים בשם הרא"ז. וכ"כ מהרש"א (גיטין יד, א) הנהו גינאי . . . אלא מיהו נראה דדוקא דבאיכא . . . הא לאו . . . בההיא דהאומר שטר אמנה . . . אינו נאמן שחיישינן לקנוניא. וראה שו"ת המיוחסות לרשב"א סי' י"ט ד"ה ועוד דאיכא. אבל עי' באמרי בינה (הל' הלוואה סוף סי' לד) בנוגע לשיטת הרשב"א.

7. הטעם לזה, הגם שהעדויות נוגעת גם לאחרים, ולמה נאמן - עי' המצוין לעיל הערה 3.

8. עי' במלואי החושן על קצוה"ח (סי' צט סק"ג הע' 23). קובץ שיעורים (כתובות יט, א). הערות משפט הקובץ (הע' מס' 148, 152, 150) וש"ל. לבושי החושן על אורים ותומים (סי' צט סק"ג הע' 7).

9. כתובות סי' כ'.

10. וכן כתב בספרו "נתיבות המשפט", חו"מ סי' רנה ביאורים ס"ק ב'.

כאשר 'חב לאחרים', גם אילולי חשש דקנוניא, ומוכיח כן "דאם הי' הדין דהודאת בע"ד מהני גם כאשר חב לאחרים, לא היינו חוששים לקנוניא, דנאמנותו הייתה מועלת לברר שאמנה הוא ואין כאן קנוניא . דמשום חשש קנוניא לבד לא פקע נאמנותו". והיינו דסבירא לי' דהנאמנות שלו מטעם הודאת בע"ד מספיק חזקה להסיר גם את החשש קנוניא, ובגלל הנחה זו מחדש הר"ש פי' חדש בדברי הראשונים הנ"ל, וגם חידוש בדין 'נאמנות בע"ד לחובותו' וכמשי"ת לקמן.

ולכאורה הוכחתו אינה מובנת, כיצד נאמנות של הודאת בע"ד מסירה את החשש קנוניא, הרי בכל הגדת עדות אדם שיש לו הנאה מעדותו פסול לעדות והוא נק' "נוגע בעדות"¹¹ (וכדמוכח מהגמ'¹² ד"אמר ר"א אמר ר"ה שלשה שישבו לקיים את השטר . . משחתמו אין מעידין עליו", ופרש"י¹³: "הו' להו נוגעין בעדות שגנאי להם". וכ"ש וק"ו) דכאשר יש חשש קנוניא, הוי "נוגע בעדות" דכאשר מודה בחוב לא גורם לעצמו היזק¹⁴ אלא ריווח.

ויתירה מזו 'הודאת בע"ד כמע"ד' הכוונה ש"מודה", ולא שמעיד לטובתו שחייבים לו וכדו'. וכאשר חיישינן לקנוניא, דהיינו שרוצה להרוויח מאמירתו - אינו 'מודה' אלא 'תובע' ע"י הודאתו, שהרי הבע"ד מודה משום טובתו ואין זו הודאת בע"ד, ותמוהה "ההנחה" של ר"ש דנאמנותו הייתה מועלת לברר שאמנה הוא ושאינן כאן קנוניא, הרי מלכתחילה אין "נאמנותו" מספקת כאשר יש קנוניא, דאולי אין כאן "הודאה" אלא "תביעה", ובמה נאמין לו שאין לו קנוניא.

ועד"ז כ' איהו גופי' להלן ד"ליתא ראי' דהאמת כדבריו דשמא אומר כן כדי לעשות קנוניא על המלווה שלו ואולי הוא מרויח ע"י קנוניא זו".

ב.

ההוכחות דבנאמנות הודאת בע"ד אין חששא דקנוניא ובריטב"א דל"א הודאת בע"ד כמע"ד בחב לאחרים גם אילולי חששא דקנוניא ודחייתם

א. והנה ר"ש מוכיח כדבריו דהיכא דנאמן מדין הודאת בע"ד אזי לא חיישי' לקנוניא: "וה"נ מוכח ממש"כ הרא"ש כתובות פ"ב ס"י בשם רבינו יונה דעכ"פ מהני הודאתו שאמנה הוא לגבי שלא יוכל הוא עצמו לגבות מהמלווה וכו', הרי דלגבי עצמו מהני הודאתו כשאין בזה חובה לאחרים אע"ג דאיכא חשש קנוניא, והיינו משום דהרי הודה כו' אין לו ממון אצל זה. ומבאר מזה דבמקום דאיתי' לנאמנות של הודאת בע"ד לא חיישינן לקנוניא".

ולא זכיתי להבין הוכחתו, דהרא"ש שם בשם רבינו יונה מחלק בין אם תבע הבע"ח (הראשון) בב"ד לפני שהמלווה אמר דשטר אמנה הוא, אז מתאים "שלא אמר זה אלא לדחות את בעל חובו אבל אם הודה המלווה בלא תביעת בעל חוב נראה דלגבי עצמו מהימן דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי ולגבי בע"ח אינו

11. ב"ב מג, א. שו"ע חו"מ סי' לו.

12. כא, ב.

13. ד"ה משחתמו.

14. עיין ש"ך (חו"מ ריש סי' לו ס"ק א') "דהיכא דיש לו הנאה ומקרי נוגע חשיב כקרב אכל היכא דמעיד לחוב לאו נוגע הוא ולא חשיב כקרב". וע"ע קצוה"ח (סי' לד סעיף ד') בפסול דנוגע בעדות. וע"ע נתיב"מ (סי' סב ס"ק ט') בשיטת הרמב"ן דע"י חשש קנוניא אין תוקף עדות.

נאמן, וכן מסתבר". והרי מדגיש להיות שהמלווה הודה שהלווה אינו חייב לו כלום "בלא תביעת בע"ח" אזי מסתבר לומר "דלגבי עצמו מהימן דהודאת בע"ד כמע"ד" והיינו משום דאז ל"ח שהמלווה אמר שהוא שטר אמנה בגלל מעשה דקנוניא דאין כאן קנוניא, אבל לא משום דנאמנות של הודאת בע"ד כמע"ד עדיף או מסיר חששא קנוניא¹⁵. ואדרבה מרבינו יונה הנ"ל משמע דאם המלווה אמר דשטר אמנה הוא אחרי שהבע"ח (הראשון) תבע חובו, אזי לא יהא נאמן גם לגבי עצמו וכדכתב לעיל "שלא אמר זה אלא לדחות את בעל חובו".

ב. אח"כ מביא בחי' ר"ש עוד "ראי' ברורה מדברי הריטב"א בעצמו, דהיכא דחב לאחרני בהודאתו אינו נאמן אפילו בלא חשש קנוניא ממה שמבואר בריטב"א¹⁶ בהא דקיי"ל שהאומר לא לווייתו ובאו עדים שלוה ופרע שחייב לשלם משום דכל האומר לא לווייתו כאומר לא פרעתי דמי, והרי יש כאן עדים שלוה והודאה שלא פרע, ומבואר בדברי הריטב"א דמ"מ אין גובים מן הלקוחות, דכיוון דאין אנו יודעים שלא פרע אלא ממה שאמר לא לווייתו שיש בזה הודאה שלא פרע ממילא דאינו היכא דחב לאחרני". וממשיך שם דאם נאמר דהא בלא נאמן להריטב"א ה"ה כך משום 'חששא דקנוניא' "מאי חשש קנוניא איכא כשאמר לא לווייתו קודם שבאו עדים, והרי רצה לפטור עצמו לגמרי שלא יגבו לא ממנו ולא מלקוחות, אע"כ דגם בלא חשש קנוניא, אין הודאתו מועלת לגבי לקוחות וכו'".

ולכאורה גם הוכחה זו אינה מובנת, דהרי הריטב"א איירי שם בטוען פרעתי אחרי שהעדים חייבוהו¹⁷ וזה שאינו נאמן זהו משום דהוחזק כפרן (שאמר בהתחלה 'לא לווייתו'), וע"ז מוסיף הריטב"א ד"הוחזק כפרן לגבי בני חרי", דבאמירתו שאומר שפרע לא נאמן רק לגביו, דהיינו שהוא יצטרך לשלם חובו כאשר יש לו ממה לשלם, אבל כדי לגבות מלקוחות (כשאלו לו ממה לשלם) לא נאמן דסו"ס אמר פרעתי, וישנה סברא שפרע דאין כאן עדות ודאית והודאת בע"ד שלא יפרע אח"כ, וכל הסיבה שכעת אינו נאמן לומר פרעתי, הוא רק בגלל דהוחזק כפרן. אבל אם אמר 'פרעתי' לפני שהעדים חייבוהו, דלזה יש עדות משום הודאת בע"ד כמע"ד, בזה לא כתב הריטב"א דלא נאמן לגבי הלקוחות, ואולי סבור דנאמן גם לגבי הלקוחות, ודוקא בגלל דלא שייך חשש קנוניא, כמ"ש בחי' ר"ש שם.

ג. גם צ"ב דאין זו "ראי' ברורה" דהרי הריטב"א גופא הוסיף תיבת "מיהת", ומוכח דלאו דוקא דאינו נאמן בהודאתו לחייב אחרים גם כשאין חשש קנוניא, דאסתפקי קא מסתפק בזה¹⁸.

ג.

החידוש דיש שתי סוגי נאמנות בהודאת בע"ד, הראיות לחידוש זה משני הסוגיות, דחיית שני הראיות והבאת הוכחות ברורות לכך

א. בהמשך להנחה דלעיל דגם להרמב"ם והריטב"א אין דינא דהודאת בע"ד כאשר 'חב לאחרים', גם

15. עי' בחי' ר"ש להלן (ד"ה ונראה) בפירוש דברי הריטב"א בב"מ יז, א.

16. ב"מ יז, א.

17. ועי' שו"ע חו"מ סי' עט ס"ה. סמ"ע ס"ק י"ב. ש"ך ס"ק י"ד.

18. גם יש לציין דיש אומרים דהפי' שכל האומר 'לא לווייתו' כאומר 'לא פרעתי' היינו שמפרשים את דברי הלווה - דלפי זכרוננו לא לווייתו, ואם יתברר שלווייתו אז לא פרעתי; ולפ"ז י"ל דאמירת לא פרעתי הוי כ'קנוניא'. ועי' בספר משפט ערוך על שו"ע - להגרו"נ גולדברג ז"ל - חו"מ סי' פ סעיף א'. וכן שם בביאורי המשפט הערה 3. וע"ע שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' קמט.

אילולי חשש דקנוניא, ממשיך שם בחי' ר"ש לבאר למה הרמב"ם והריטב"א הוסיפו טעם דהמלווה אינו נאמן לומר אמנה משום קנוניא, הגם דבין כך אין כאן דינא דהודאת בע"ד כמע"ד, וכאן מחדש חידוש נפלא "כוונתם דנהי דאין בדבריו תורת נאמנות של הודאת בע"ד, מ"מ כשהבע"ד מודה יש לנו ראי' שהאמת כדבריו גם בלא דין נאמנותו אלא שסברא היא דקושטא קאמר שאם לא כן לא הי' חב לעצמו. . . אנן סהדי שבאמת הודה גם בלא דין נאמנות של הודאת בע"ד. והיינו דקשיא להריטב"א והרמב"ם מה לך במה ש'חב לאחרים'. . . מ"מ עלינו להאמינו שאמנה הוא משום דודאי לא יאמר שקר לחובתו, וע"ז כתבו דחיישינן לקנוניא ותו ליכא ראי' שהאמת כדבריו דשמא אומר כן כדי לעשות קנוניא על המלווה שלו".

נמצא מחדש דבדינא דהודאת בע"ד דהוא נאמן משום הדין ולסמוך על אמירתו יש שני סוגי נאמנות: א. מדינא דהודאת בע"ד ב. מדינא ד"אנן סהדי" דאומר אמת דבוודאי לא יאמר שקר לחובתו, ואין זה מהדין הכללי דנאמנות הבע"ד משום הודאת בע"ד כמאה עדים. והנפק"מ ביניהם היכא דהוי 'חב לאחרים' ע"י הודאתו, ואז אין הנאמנות דהודאת בע"ד כו', אלא נאמנותו מטעם אנן סהדי דלא משקר כשמעיד לחובתו, אבל זה בתנאי שאין חשש קנוניא¹⁹.

ב. המקור לחידוש זה, דגם כאשר אין הנאמנות הדינית דהודאת בע"ד כמע"ד, מ"מ סמכין על הודאתו לחוב לעצמו, מתורת הסברא והאומדנא "אנן סהדי" דלא ישקר לחוב עצמו, מוכיח מב' סוגיות, ההוכחה הראשונה מהסוגיא בגיטין²⁰ ד"שטרות העולים בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהם עכו"ם כשרים", והטעם: "דאי לא יהיב וזוי קמיייה לא הו' מרעי נפשייהו וכתבין לי' שטרא". ומוכיח מכאן בחי' ר"ש אע"פ שאין לחתומים בו דין נאמנות של עדים, שהרי הם נכרים, מ"מ אמרי' שאמת העידו משום דלא הוי מרעי נפשייהו להעיד בשקר ולא משום נאמנותם אתינן עלה.

ומכאן מוכיח דגם בנדו"ד, "הודאת בע"ד אנן סהדי שבאמת הודה גם בלא דין נאמנות של הודאת בעל דין, מ"מ עלינו להאמינו שאמנה הוא משום דודאי לא יאמר שקר לחובתו".

הוכחה השני' מהמבואר²¹ דאם "אמרה לבעלה גרשתי אמר רב המנונא מהימנא דחזקה אין אשה מעיזה פני' בפני בעלה" וכן נפסק להלכה ברמב"ם²², ושו"ע²³. ומוכיח מכאן החי' ר"ש "דמשום אמירתה יש לנו ראי' שגירשה אע"פ שאין לה דין נאמנות על כך. . . אין סומכים על נאמנותה, אלא על מה דידעי' שלא תעז לשקר בפני בעלה לומר שגירשה וזו ראי' בעלמא שגירשה ולא על נאמנותה אנו סומכין".

והיינו הגם שאשה לא נאמנת ובפרט על עצמה (דאדם קרוב אצל עצמו) ובפרט דמדובר בדיני ערווה, כאן סומכים על דברי' שאמרה גרשתי מטעם חזקה ואומדנא שלא תעז לשקר בפני בעלה, ואי באיסור א"א

19. עיין פני יהושע קידושין ס"ה, ב על רש"י ד"ה הודאת בע"ד כו' דמביא מקור לדין דהודאת בע"ד כמע"ד נלמד מהפסוק 'כי הוא זה', וכתב שם הפנ"י "הא דאצטריך קרא לענין הודאת בע"ד וכו'. משמע לכאורה דס"ל דהוה סברא מעלייתא אלוהי מה שמתרין שם "אלא לחזור ולטעון משטה הייתי", ואולי כיוון כהסברא דחי' הר"ש הנ"ל. אבל עיין מש"כ הפני יהושע בכתובות קב א על תוד"ה אליבא כו' ד"ה בא"ד ורבינו תם וכו' ושם כתב הסברא מדין דאדם יכול לחייב עצמו דרך שעבוד ע"ש באריכות, ולא הזכיר כלל סברא זו של חי' הר"ש משמע דלא ס"ל כן וד"ת עשירים במקום אחר.

ולעצם סברא זו עיין חי' הרי"מ ב"מ ד, א ד"ה לכא' פשוט. ויבואר בעזה"י בחלק השני.

20. גיטין י, ב.

21. נדרים צא, א.

22. הלכ' אישות פרק ט"ז הל' כ"ו.

23. שו"ע אבה"ע הל' אישות סי' יז סעיף ב'.

אמרינן הכי, אע"פ דבעינן לב' עדים דאין דבר שבערווה פחות משנים, כ"ש בממונ דנימא הכי בנדו"ד דיש אומדנא דאין אדם אומר שקר כדי לחוב לעצמו.

הנה לענ"ד לא הבנתי איך ניתן להוכיח חידוש כזה משתי הסוגיות הללו ועל ראשון ראשון כו'.

ג. בסוגיא דערכאות של עכו"ם - אפי' בנוגע לשטרי ראי' - כתבו התוס' שם²⁴ דהיא "תקנת חכמים", וכן כתב התוס' הרא"ש וכ"כ הר"ן²⁵ ולכאורה לפי הני ראשונים מנא לן דבנדו"ד יש ג"כ תקנת חכמים כזו²⁶.

וקשה לומר דהפי' שם הוא דהוי תקנת חכמים כללית - דבכל מקום דיש סברא ואנן סהדי סמכינן, דמנה"מ חידוש זה.

וע"פ הסברא פשוטה מובן, דשם תיקנו חכמים שיהא נאמן (לא בגלל הסברא והאומדנא, אלא) עקב המצב של שטרות בגלות²⁷, משא"כ בנדו"ד.

ובשו"ת תורת חסד²⁸ כתב: "אלא שמדעת הפוסקים משמע קצת דהך תקנתא שתיקנו רבנן להכשיר שטרות העולים בערכאות של עכו"ם ג"כ משום נעילת דלת נגעו בה, ובהגהות אשרי²⁹ מבואר דטעם תקנת חכמים שהכשירו שטרי ערכאות של גויים היא לפי שהעכו"ם מקפידים על השטרות שבערכותיהם אם נפסלים, והיינו משום איבה או משום שלום מלכות".

והנה כל הני טעמי "נעילת דלת", "איבה", "שלום מלכות" - לא שייך כלל בנדו"ד. ונמצא דהגם דיסוד הטעם לנאמנות בשטרי עכו"ם ה"ה כמאמר הגמ': "משום דלא מרעי נפשיהו" אבל תקנת חכמים לסמוך על כך היא רק היכא דישנם הני טעמי הנ"ל.

ד. והנה לכאורה אפשר לומר דבנדו"ד אין צריך תקנת חכמים חדשה, היות ויסוד הנאמנות בערכאות של גויים הוא "דלא מרעי נפשיהו" יש גם בנדו"ד - ד"לא מרעי נפשיהו" להזיק ולחייב א"ע ולהפסיד ממונו, שלכן גם אם אין הסיבות כדי לחדש תקנה בנדו"ד, מ"מ סמכינן על יסוד הנאמנות, וכעין כיוון דהותרה (בערכאות של גויים - כיוון שיש סיבה) הותרה (גם בשטר אמנה - אע"פ שאין סיבה).

הנה הדבר לא פשוט כלל:

א) דהנה יסוד דין הנאמנות בשני המקרים אינו דומה כלל, דבערכאות של גויים הנאמנות היא משום "דלא מרעי נפשיהו" - היינו דעושים הכל שיהי' אמת בדבריהם, כדי שלא לפגוע בחשיבות ובנאמנות של ערכאותיהם, ובמילא כל עניינם (עניין המשפט), הוא לא לשקר. לעומת זאת בנדו"ד הגם ד'אנן סהדי' שאדם לא עושה רע לעצמו, מ"מ יכול להיות כמה סיבות מדוע המלווה מודה ללווה שהוא שטר אמנה - או בגלל שיועד שללווה אין כסף לשלם, ו"אישתמוטי הוא דקא משתמיט", ולכן אינו רוצה לכופו, או שנראה לו שהלווה שכח ואכן בטוח ששטר זה אמנה הוא (דאולי יש לו כמה וכמה שטרות), ואין רוצה לביישו, או

24. ט, ב ד"ה אע"פ. י, ב ד"ה חספא.

25. גיטין י, ב.

26. ועיין בר"ן על הרי"ף (גיטין ט, ב. מדפי הרי"ף) "וזה אינה עדות אלא מלתא דעבידא לאיגלווי הוא וכיון דאית להו אימתא ידידי' מהימני", ולכאורה נראה מדבריו הפוך, דאינה תקנת חכמים, אלא שכך הדין מכיוון שזה מילתא דעבידא לאיגלווי. ואולי דהכוונה בדבריו היא רק להטעם על תקנת חכמים, וכדלהלן; אך ודאי שעצם הדין הוא תקנת חכמים. ודו"ק.

27. וע"ד תקנת חכמים דקיום שטרות, עיין תומים סי' כח סקט"ז.

28. להגאון האדיר החסיד מוה"ר שני"א אב"ד לובלין, אה"ע סי' מ (עמ' צט טור ג') ד"ה והנה המהרי"ק.

29. גיטין שם סי' י. וכן במרדכי גיטין רמז שכ"ד.

שפשוט דרצונו לתת לו החוב במתנה ובכבוד וכיו"ב, וכן נראה מדבריו דר"ש גופא דחזינן דלא אמר כלל דהוי אותו סוג תקנה ואנן סהדי בשני המקרים, אלא דמדמה המקרים רק לגבי הפרט דסומכים על סברא ואומדנא. וע"ע להלן פרק ד' טעם ה'.

(ב) הא גופא מנ"ל לחדש דיש תקנת חכמים גם במקום שאין שייך שם הסיבות הנ"ל לתקנה (אע"פ שבמקום אחר ישנה תקנה זו - מכיוון שיש שם הטעם, דהרי) לכאורה הדבר הוא חידוש גדול³⁰. ולענ"ד אין כ"כ הוכחה ו'ראי' ברורה' לחידושו.

ה. בנוגע להוכחה השני' מסוגיא בגיטין "דאשה שאמרה לבעלה גרשתי נאמנת", מטעמא דסברא ואומדנא שאומרת אמת לבעלה שגירשה, דאין אשה מעיזה פני' בפני בעלה, לכאורה צ"ב אם אפשר להוכיח משם:

(א) אין הדבר מוסכם לכו"ע דאפשר לסמוך על חזקה זו, ועד כדי שתהי' מותרת לאיש אחר, דחלק מהראשונים סוברים דרק אם ניסת לא תצא, והיינו דהחזקה גורמת רק ספק, אבל לא סומכים ע"ז. וי"א דאפי' ניסת תצא, אלא דצריכה גט מהשני³¹.

אלא דהרמב"ם³² ס"ל דיש נאמנות לגמרי לאשה זו, וזו היא דעת יחיד.

(ב) האורחות חיים סובר³³ דמייירי דווקא באשה שאין לה כלל חזקת אשת איש, ורק אז מהני החזקה, ובמילא לא צריכה נאמנות חזקה כל כך, והבית מאיר מפרש שכך ס"ל לתוס'³⁴.

וכן מביא הרא"ה³⁵ ד"א שרב המנונא איירי רק כשהגיע ממדינת הים ולא יודעים שזה בעלה, שלכן יש לה מיגו לומר דלאו בעלה הוא, ולא סומכים רק על נאמנותה.

(ג) הרא"ש בנדרים סובר³⁶ דיש עוד טעם למה לסמוך על חזקה זו, משום ד"אשה אין רצונה להיות באיסור אשת איש כל ימי", ולפ"ז אא"פ ללמוד משם לנדוד, מכיוון ששם ישנו טעם נוסף שלכן סומכים על נאמנותה³⁷.

(ד) ההפלאה מבאר³⁸, דהפי' בחזקה זו אינה שסומכין על החזקה, אלא שזו חזקה שהיא נגד החזקת אשת איש, ואז האשה נאמנת בתור ע"א באיסורין. וא"כ אין משם הוכחה כלל דניתן לסמוך ממש על אומדנא וסברא ד'אנן סהדי', והיינו דסומכין על חזקה זו.

אחרי כל הנ"ל נלע"ד דאין 'הוכחה וראי' ברורה' מסוגיית רב המנונא דיש חזקה ואומדנא בגדר אנן סהדי

30. ולהעיר משיטת הראשונים ד"בערכאות של נכרים נאמנים מדאורייתא", עי' פסקי רי"ד גיטין ט, א ד"ה מתני', הערה 112*. וכ"ה גם בריטב"א גיטין ט, ב. ועי' הגהות אשרי ס"י, ובמרדכי רמז יא, שכתבו בשם ספר החכמה ובשם רבינו יקר "דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא מטעם... והני דידעי בהו דלא מרעי נפשיהו מהימני". וע"ע תומים ס"י סח. קצוה"ח שם סק"א. ועכ"פ גם לפי שי' אלו אין שום הוכחה לנדוד, דשם בעצם נאמנים משא"כ בנדוד דבעל דין (כאשר חב לאחרים) על עצמו מנלן.
31. עי' רמ"א אה"ע ס"י ב סעי' ד'. אוצר הפוסקים שם אות יג סק"א. וע"ע בחי' הרא"ה כתובות כג, א ד"ה אמרה. וע"ש (סק"ב) שבני' מבעל השני מותרים לבוא בקהל ה'.

32. שם.

33. קידושין סי' יג. מובא בב"י על הטור סי' ד' (והב"י דוחהו מהלכה), ובבאר היטב סק"ד.

34. עי' אוצר הפוסקים אות ח' סק"ד. וש"נ.

35. כתובות שם ד"ה אמרה.

36. פ"א ס"י ח'.

37. וכ"מ ברשב"א גיטין סד, ב. עי' אוצר הפוסקים אות י ס"ק ב-ג. וש"נ.

38. כתובות שם ד"ה לימא.

ובלשונו: "דמשום אמירתה יש לנו ראי' שגירשה אע"פ שאין לה דין נאמנות על כך", ור"ש נקט זאת כדבר פשוט (עד כדי כך שבס' זכרון שמואל³⁹ מקשה מזה על הר"ן בגיטין: "וצ"ע מהא דאשה שאמרה נתגרשתי דנאמנת משום חזקה", ולא העיר שאין הדבר פשוט כלל בראשונים ואחרונים). הרי חזינן בראשונים וכן ברמ"א ואחרונים דאין הדבר פשוט כלל דסמכינן על חזקה זו, עכ"פ אי אפשר משם להוכיח ד'פשוט' שהפי' ברמב"ם ובריטב"א בהא דכתבו חשש דקנוניא הרי הוא משום ה"אומדנא" ו"אנן סהדי" דאין אדם מעיד לחובתו.

ד.

מספר דחיות לעצם סברת החידוש

א. והנה עצם היסוד של חידושי ר"ש דגם היכא שאין להדין דהודאת בע"ד כמע"ד (עד"מ בחב לאחרנא) נאמן המודה לחובתו מטעם ד"סברא היא דקושטא קאמר שאל"כ לא הי' חב לעצמו". ולדידי' הסברא כ"כ חזקה ומועילה עד שניתן ע"י זה לחייב אחרים ולהפסידם ממון וגם להוציא ממון (ראייתו מערכאות) וגם להתיר א"א (ראייתו מדין גרשתי) כי סברא זו פועלת "אנן סהדי", וכן כתב שם בכלל ההמשך "דאומדנא" חזקה דינה כמו "אנן סהדי".

דבר זה הוא חידוש גדול, ולענ"ד הוא צ"ע גדול, ומכמה טעמי:

(א) החי' ר"ש שם מביא שהר"ן⁴⁰ כתב מפורש דלא כחידושו המופלא, דכתב שם בתו"ד: "דגם משה ואהרן לא מיהמני אע"ג דוודאי לא משקרי". ועד"ז כתב גם הקצוה"ח⁴¹ מוכח מזה שאין דין נאמנות מטעם "דודאי לא משקרי", והגם שר"ש רוצה לחלק בין הנושאים ואין הוכחה מהא דמשה ואהרן לא מיהמני, מ"מ הר"ן והקצוה"ח לא סבירא לי' חילוק זה.

(ב) עצם החילוק של חי' ר"ש⁴² בין זה שמשה ואהרן לא מיהמני אע"ג דוודאי לא משקרי לבין הודאת בע"ד לחובתו, היכא דאין הדין דהודאת בע"ד כמע"ד, דמ"מ נאמן בתור אנן סהדי, הרי"ז סברא שאיהו גופי' כתב שם: "אכתי צ"ע למה לא תועיל עדותם של משה ואהרן לאשוויי אומדנא ואנן סהדי שהאמת כדבריהם. . מ"מ למה שלא תגורם עדותם אומדנא שכך וכך הי' המעשה וצ"ע". ואח"כ מסיק שם: "עכ"פ בעל כרחך צריך לחלק". וקצת צ"ע על גאון כמותו, דהגם דכותב מפורש דסברתו "צ"ע" וסברתו היא "בעל כרחך" מ"מ מסיק בסוף קטע ובאמת "וא"כ דברי הר"ן והקצוה"ח הנ"ל צריכים ביאור". אא"כ נאמר בגלל ב' ההוכחות שלו מב' סוגיות בש"ס. ובעה"י כבר הוכחנו שאין משם הוכחה חותכת.

ב. קיי"ל דקרוב פסול לעדות⁴³, ולמה לא נאמר דהגם דפסול לעדות מדינא ד"עדות" אבל כשאומר לחובתו של הקרוב (וידעינן שהוא אוהבו כבשרו) נאמין לו מדינא "דאנן סהדי שהאמת העיד משום

39. סי' לט אות ב'.

40. גיטין י, ב.

41. סי' צט ס"ק ב'.

42. עיין מש"כ בזה בספר 'אבן האזל' על הרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ז ה"ה.

43. דילפינן זאת מקרא "לא יומתו אבות על בנים (תצא כד, טז). ועיין בסנהדרין כז, ב. וכן נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' לג ס"י) "זה שפסלה תורה עדות הקרובים. . שהרי פסולים להעיד לו בין לזכותו בין לחובתו".

דוודאי לא יאמר שקר לחובת אחיו". בדיוק כמ"ש בחי' ר"ש בקשר להודאת בע"ד. ובזה אין החילוק שכ' בנוגע למשה ואהרן ובוודאי שמשה ואהרן לא נאמנים זל"ז גם לחובת אחיו וד"ל.

ואטו נאמר דהדין ברמב"ם ושו"ע שם הנ"ל ה"ה מדינא ד"עדות" כללי, אבל אה"נ נאמן מדינא ד"אומדנא ואנן סהדי?"

וכנ"ל נאמר לגבי "אשה" היכא דיש אומדנא ואנן סהדי שאומרת אמת דהיינו שמעידה לחובת אחי, אטו נאמנת? ונאמר בזה אנן סהדי?

כנ"ל נאמר לגבי "קטן"! כנ"ל נאמר לגבי "עד אחד" בנאמנות ובנפשות! ומוכח מכל זה דאין כזה סוג נאמנות וכמשי"ת.

ג. בפרט ע"פ מש"כ הקובץ שיעורים⁴⁴: "ונראה דהוא הדין כל האומדנות שבגמ' לא בדו אותם חכמי הגמ' מלבם, אלא אף אלו נאמרו בסיני וכמו שנאמר בסיני דטריפה אינו חי יותר מי"ב חודש". ע"ש דבריו הנפלאים.

ולפ"ז גם אם נאמר שמצינו בחז"ל חזקות ואומדנות שדינם כ"אנן סהדי" (כמ"ש בחי' הר"ש מתרי סוגיות בש"ס) מאן יימר ומנה"מ דאומדנא זו ד"ודאי לא יאמר שקר לחובתו" החשיבו זאת חז"ל כאומדנא אמיתית עד כדי כ"אנן סהדי, אם לא נאמר בסיני."

ואם תמצא לומר דכאשר הדבר ברור כשמש בצהריים דזו אומדנא דמוכח אזי סמכינן על אומדנא כזו הגם שלא מופיעה מפורש בחז"ל, הנה בנוסף שלא משמע זאת כלל בקובץ שיעורים הנ"ל, ואדרבה זו כל הנקודה דהכל מדברי חז"ל, הרי בנדו"ד לאו דווקא זו אומדנא דמוכח ממש, עי' לקמן אות ה.

ולהעיר מהחת"ס דכתב⁴⁵: "אך אם יש אומדנות מוכיחות להאמין ע"א או נשים נהי מן התורה לא מהימן - מ"מ אם יש צורך בדבר יש כח ביד חכמים להאמינו" ומבואר מפורש מדבריו שגם אומדנא של נאמנות בע"א ואשה (אע"פ שמהתורה לא נאמנים) זה רק לאחר ב' תנאים: א. שיש צורך בדבר ב. אזי יש "כח ביד חכמים להאמינו" ולא שכתב סתם שנאמן, והיינו שהחת"ס לא כתב שאז נאמין, אלא רק חכמים הם יאמינו לו דהיינו חז"ל, והדברים ברורים לענ"ד.

ד. עצם האומדנא דכתב ר"ש "שסברא היא דוודאי לא יאמר שקר לחובתו", י"ל דאי"ז אומדנא דמוכח באופן 'ודאי', דמנ"ל דדברי המלווה ודאי אמת הם ואולי ישנם סיבות למלווה לומר כך: א. דאשתמוטי הוא דקא משתמיט, ואין רצונו של המלווה לביישו ב. דמרחם עליו ג. דלא רוצה לעבור על לאו ד"לא תהי' לו כנושה"⁴⁶ והרי אסור אפי' להראות ולעבור לפניו ולהכלימו⁴⁷ ד. דיש לבע"ח כמה שטרות וחלק או אחד מהם הוא שטר אמנה וכנראה דטעה וס"ל ששטר זה הוא השטר אמנה ואח"כ יתברר לו האמת ויחזיר חובו, והמלווה אינו רוצה להעמידו על טעותו ולהכלימו, וכיו"ב.

44. בקונ' דברי סופרים סי' ו אות ג'.

45. אבה"ע ח"א סי' צד ד"ה לפ"ו.

46. משפטים כב, כד.

47. עיין שו"ע אדה"ז הל' הלואה סעיף ב'-ג'. הל' אונאה וגניבת דעת סעיף ל"א.

ה. יש לציין שרש"י כתב⁴⁸ דילפינן דין זה מהפסוק: "אשר יאמר כי הוא זה"⁴⁹, וכן הרשב"א כתב⁵⁰: "וי"ל דלגבי ממון דאי לא כתב רחמנא אשר לא יאמר כי הוא זה דמיני' גמרינן הודאת בע"ד הו"א דלעולם לא מקיימא מילתא אלא בסהדי משום דכתיב על פי שניים עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר"⁵¹ אלא דאתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חב לאחרני כתיב".

חזינן מכאן: א. דלא הזכירו כלל סברת הנאמנות מדין "אנן סהדי" ב. דמדגיש שאחרי שיש קרא "על פי שניים עדים" אין נאמנות אחרת אלא בסהדי, וגם אחרי דילפינן הודאת בע"ד מקרא זה מ"מ גלי לן קרא ד"יקום דבר" במקום דאיכא חב לאחרני, והיינו דאז חוזרים לכלל שכתב לעיל דלא מקיימים מילתא אלא בסהדי ולא בנאמנות דאומדנא ואנן סהדי⁵².

הפני יהושע שם על רש"י⁵³ מאריך לבאר דלכאורה יש סברא לומר דהודאת בע"ד כמע"ד גם לולי הילפותא דכי הוא זה. ולא הזכיר כלל וכלל דיש סברא דקושטא קאמר ד"ודאי לא יאמר שקר לחובותו".

וכן מורים דבריו הברורים של ה'תרומת הכרי' דכתב⁵⁴: "אבל הודאה בפני עדים לא דנאמנות הוא" ובסוף דבריו מסיק דעל כרחק נראה דהודאה בפני עדים מתורת "שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא" - מהאי טעמא נמי גבי ממון שהמודה בפני עדים שחייב לחבירו מנה אף שאין אנו מאמינים לו, אבל הודאה בפני ב"ד הוא מתורת נאמנות כדילפינן לו מ"כי הוא זה". הרי דלא הזכיר כלל לסברא פשוטה דודאי קושטא קאמר.

ולא מצינו סברא זו בספרי הקדמונים כמו מהריב"ל והקצוה"ח⁵⁵ שדנו לבאר גדר הדין דהודאת בע"ד כמע"ד ולא הזכירו שיש בזה אומדנא, וסגי בזה.

ומכל זה י"ל דעל כן הביא ה"בית יעקב" וכן בספרו "נתיבות המשפט"⁵⁶ דהריטב"א והרמב"ם סוברים דכל הטעם למה לא אמרינן הדין והכלל דהודאת בע"ד כמע"ד היכא דחב לאחרנא הרי הוא עקב חששא דקנוניא, ולולי זאת ה' נאמן מדין כללי דהודאת בע"ד כמע"ד, ולא מטעם אומדנא (כמו שכתב בחי' ר"ש) וכנראה דלא סבירא לי' דיש סוג נאמנות כזה בנדו"ד; ולא תמוה עליהם משתי הסוגיות בש"ס אשר לדעת החי' ר"ש מפורשות הן, והן עיקר ההוכחות לחידושו של הר"ש בסוגיא זו⁵⁷.

ה.

מעיר על עצם היסוד, ויישוב בדוחק לחידוש זה

בנוסף לכל הנ"ל יש לשדות נגרא בהבנה של ר"ש בדברי הריטב"א והרמב"ם, דלדעתו הדין ד"הודאת

48. קידושין סה, ב ד"ה הודאת בע"ד.

49. משפטים כב, ח.

50. קידושין סה, א.

51. שופטים יט, טו.

52. ועיין קצות החושן (סי' לד סעיף ד') דמציין לשטק"מ בשם הרא"ש. וע"ע באמרי בינה הלכות עדות סי' ב. ויש לעיין ולתווך זאת עם מה שכתב בחידושי הרשב"א בשו"ת דילי' המצוין לעיל הערה 4. ואכמ"ל.

53. וביתר אריכות בכתובות קב, א ד"ה ולרבינו תם.

54. חו"מ סי' א' סעיף א' ד"ה את אשר.

55. סי' לד סעיף ד'. סי' רמא סעיף א'.

56. עיין לעיל הערה 10 וש"נ.

57. ואין כאן הנידון בנוגע לחב לאחרנא למה ואין זה סתירה להודאת בע"ד כמע"ד. אין כאן כ"כ המקום לדון בפ' הסוגיא (גיטין מד, ב) דנאמן אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד ס"ת, ועיין שם בריטב"א, וד"ל.

בע"ד לא אמרי" כשחב לאחרני גם לדידהו, וגם אילולי חששא דקנוניא - והא דהוסיפו דהטעם הוא משום קנוניא הרי"ז בגלל שיש אומדנא ואנן סהדי שאומר אמת - דההודאה היא לחיובו, ולכן הם מוסיפים הטעם ד'קנוניא' שאז גם האומדנא לא מועילה! ולכאורה אינו מובן, היות ומדובר שחייב המלווה את הכסף לאחרים, וכפי שכ' רש"י⁵⁸ "שאין לו ממה להגבותם והיו רוצים לגבות חוב זה", א"כ אינו מעיד עניין מוחשי דחובה או היזק לעצמו, משום דהכסף בין כך לא יישאר אצלו, וע"י הודאתו אינו מפסיד שום כסף לעצמו ובמילא אין כאן כלל הודאת בעל דין לחובתו!

אא"כ נוסיף ונחדש שזה גופא שישאר בע"ח, נקרא ג"כ שמחייב עצמו, ואזי מנ"ל דלזה ג"כ יש האומדנא ד'בוודאי יאמר אמת ואנן סהדי', ועוד דמכיוון שחב לאחרני, "עדות שבממון היא" וצריך שני עדים, במילא מכיוון דהאומדנא ד'ודאי לא יאמר שקר לחובתו" אינה כ"כ ודאית (וכדלעיל, שהכסף יגיע בסוף למלווה הראשון), מנ"ל שהאומדנא תועיל אף כאן.

...

לעצם העניין - אם יש כח ונאמנות 'אומדנא' גם להוציא ממון וגם לאישות - יבואר בעזה"י בחלק השני.



58. ד"ה שחב.

בעניין עדות שאי אתה יכול להזימה

(כתובות כא, ב. סנהדרין מ, א)

הגה"ח הרב חיים אברהם אלי' שיחי' לנדא

מראשי הישיבה

מביא שי' התוס' והראשונים דאין עד נעשה דיין לפי דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה / מביא דברי התוס' במכות בטעם כשרות עדות דבן גרושה אף שא"א לקיים כאשר זמם / מקשה היכא איכא כאשר זמם בעדות החודש והו"ל עדות שאאי"ל ומה שייך דין אין עד נעשה דיין / מבאר דב' דרגות באאי"ל: א"א לקיים כאשר זמם, וא"א להוכיח השקר ושייך בעדות החודש / מביא דברי הנוב"י על התוס' במכות שעדות שבמקום שאאי"ל בעונש אינה הזמה ומקשה לדידי' דין עדות החודש / מביא דחיית התוס' דאפשר להזימן בבי"ד אחר, ודעת הקצוה"ח דבי"ד אחר חשיב כלמפרע / מבאר דע"פ הגה"ח דבעדות החודש ליתא כאשר זמם בעונש מובנת דעת תוס' דבעדות זו יש הזמה לפני גמ"ד / חוקר בטעם דין "כאשר זמם" - גזה"כ שצריך להעניש את העד כעדוהו, או גם משום חשש משקר / מביא דעת הצ"ח וחי' הרי"מ דהוא משום חשש משקר ולכן הוא גם כשאין עונש, משא"כ הנוב"י / מבאר דב' סברות אלו נחלקו בהן רש"י והרמב"ם / מבאר דמסתבר דרך במקום שא"א לקיים כאשר זמם בעונש פוסלים מחשש משקר / מוכיח לשיטת הרמב"ם מדעת סומכוס דכשאומרים העדים א"י איכא חשש משקר והו"ל עדות שאאי"ל / מבאר לרש"י י"ל דרבנן פליגי על סומכוס גם בזה, ומכח קושייתו כהתוס' במכות שנקט כתי' הב' / מוכיח עפהנ"ל לכאורה כהנוב"י מרש"י / מבאר אפשר דרש"י סובר כהרמב"ם ומה שלא פי' כן בסנהדרין הוא מטעם אחר / מביא מחלוקת רש"י ותוס' בדעת ר"ש ש"ש שלשה כשרים עד שיזומו שלשתן" אם פליג אר"ע דמקיש שלשה לשנים / מבאר הטעם לדוחק רש"י לשיטתו דעד שא"א להזימו אינו פסול הגוף משא"כ לתוס' דפסול מחמת משקר / מוסיף גם הרמב"ם דס"ל פסול עשאאי"ל משום משקר אי"ז ודאי משקר, וא"א לומר דהוא פסול הגוף כהתוס' / מקשה בשי' ברש"י אמאי אין מסלקים העד שאומר א"י וגומרים העדות ע"פ שאר העדים / מבאר דלרש"י אמירת א"י אינה פוסלת העד אלא רק פוגמת באפשרות קיום כאשר זמם, ולכן א"א להפרידו משאר העדים / מוכיח שהייתה לרש"י הוכחה לכך שהמשנה אתיא כרב ששת, ועכ"פ פשיטא לי' שפסילת כל הכת אינה מדין נמצא א' קאז"פ / עפ"ז מבאר מדוע לא הזכיר רש"י במשנה חשש משקר דא"כ אמאי עדות כולם בטלה וכ"ז בס"ד דהגמ' / מכריח לשי' רש"י שדברי רבא "כמאן דלא כר"ע" פי' "דלא כר"ש" כדברי רב ששת / מבאר דפלוגתא רבא על ר"ש היא בדבריו שאין פסול בעד עצמו ומשום חשש משקר, ומתרץ בזה את קושיות התוס' / מוכיח מלשון רש"י בדברי רבא דאפשר לעדות שתתקיים בשנים", והיינו שהשלשי פסול / מוסיף דגם

לשון רש"י "ומשום שלישי לא מיפסלי הנך" מורה גם דלא כר"ע בהא דר"ש / מביא פסק הרמב"ם ששלישי שאמר א"י תתקיים העדות בשנים ותמיהת הלח"מ דא"י כרבא שפסק דלא כר"ע / מביא קושיית הלח"מ הייתה קשה להרמב"ם בגמ' דסתם לן רבי גם כר"ע וגם כר"ש, ועוד אמאי לא מתוקמא מתני' כר"ע / מבאר דלהרמב"ם פי' דברי רבא ע"ד רש"י, רק שהפי' "דלא כר"ע" היינו דכאן אין הדין דומה לר"ע וכן לר"ש / מוכיח מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שכתב דדברי ר"ע ור"ש שניהם קיימים ואין חולק

א.

שיטת התוס' לביאור הצ"ח וחי' הרי"מ דדין "כאשר זמם" בעדות החודש הוא בחוסר יכולת הוכחת השקר, ודעת הנוב"י דהיכא דאין הזמה בעונש הוה עדות שאאי"ל

א. תנן בסנהדרין¹: "היו בודקין אותן בשבע חקירות וכו'. כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח וכו'. מה בין חקירות לבדיקות חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה. בדיקות, אחד אומר איני יודע, ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין - עדותן קיימת. ובגמ' מכדי אידי ואידי דאורייתא היא. מאי שנא חקירות ומ"ש בדיקות. א"ל הכי השתא, בחקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטלה דהויה לה עדות שאי אתה יכול להזימה".

ובכתובות²: "יתיב ר' אבא וקאמר לה להא שמעתא דעד נעשה דיין. איתיבי' רב ספרא לרבי אבא ראוהו (את הלבנה בחידושה) שלשה והם ב"ד³, יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש החדש מקודש. שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. ואי סלקא דעתך דעד נעשה דיין למה לי כולי האי ליתבו בדוכתייהו וליקדשי. א"ל אף לדידי קשיא לי ושאלתי' לרב יצחק בר שמואל בר מרתא ורב יצחק לרב הונא ורב הונא לחייא בר רב וחיאי בר רב לרב, ואמר להו הנח לעדות החדש דאורייתא".

ופירשו התוס': "ובדאורייתא אין עד נעשה דיין. וטעמא, משום דבעינן שיעידו לפני הדיינים כמו שמפרש רשב"ם דכתיב ועמדו שני האנשים אלו העדים לפני ה' אלו הדיינים, וי"מ משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה ואם העדים נעשו דיינים עדות שאין אתה יכול להזימה היא שלא יקבלו הזמה על עצמן".

וכ' הראשונים⁴ דבירושלמי⁵ אמר כן, ואשר מה"ט עדים הקרובים לדיינים פסולין. ובשו"ע⁶ נפסק כן, עדים הקרובים לדיינים פסולין⁷.

1. מ, א.

2. כא, ב.

3. פני שלמה ר"ה (ב, כה): רב הוא שחידש ואמר הנח לעדות החודש דאורייתא. כלומר אע"ג דלא כתיב ב' עדות אלא כזה ראה וקדש, היינו כשהבית דין עצמו רואים. אבל כשעדים מעידים צריך כל הדינים שבעדות.

4. רשב"א (ר"ה שם), ר"ן (שם), נמ"י (ב"ק לב, א. בדפי הרי"ף), מרדכי (סנהדרין אות תרצ"ו), וסמ"ג מ"ק ק"ט.

5. סנהדרין פ"ג ה"ט.

6. חו"מ סי' לג סעיף י"ז.

7. גם הסמ"ע וגם הש"ך שם כ' דהיינו משום דהוי עדות שאאי"ל. וע"ש בש"ך ס"ק י"ז, שהאריך להוכיח דבד"מ בעינן עדות שאי"ל (גם מתוס' דידן בכתובות הוכיח כן - דמה שר"י התיר עדים הקרובים לדיינים, דוקא מפני שאפשר להזימם בב"ד אחר). אבל "נהי דתקנו רבנן דלא בעינן דו"ח (בממונות), היינו שא"צ לכתחילה לחקור ולדרוש העדים, משום שלא תנעול דלת בפני לוי". אבל מ"מ מוכח דבעינן עדות שאתה יכול להזימה אף בד"מ, ואפי' בהודאות והלואות. ונפקא מינ', אלו חקרו הב"ד את העדים בדיעבד ואמרו איני יודע בחקירות ודרישות עדותן בטלה וכו'".

והנה בריש מכות⁸ תנן: "כיצד העדים נעשים זוממין, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו (ד'ועשיתם לו' ולא לזרעו⁹), אלא לוקה ארבעים".

והקשו התוס¹⁰: "תימה, כיון דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה, הא הויה לה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות". וכ' התוס' בתי' הא', דכיוון דלוקין הוי כאשר זמם, והוי שפיר אתה יכול להזימה¹¹. "ועוד י"ל, דגבי עדות דבן גרושה וחלוצה לא חיישינן כלל באתה יכול להזימה. דמהיכא נפקא לן דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, מכאשר זמם. והא מוכח בגמרא דכאשר זמם לא נכתב לגבי עדות דבן גרושה, ולא קאי כלל עלי' בשום צד שבעולם". והריטב"א¹² כ' על תירוצו זה, "וזה טעם נכון מאוד"¹³.

ב. מעתה תימה, בעדות החודש מאי "כאשר זמם" איכא. וכי מה נעביד להו. ומכיוון דלא שייכא בה כאשר זמם, נמצא דעדות החודש לא בעינן בה שאתה יכול להזימה. וא"כ קשה, מה פשר דברי התוס' (והירושלמי) דמ"ש הנח לעדות החודש דאורייתא דבזה אין עד נעשה דיין, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. [ועי' בפנ"י¹⁴ שכבר עמד על זה].

גם התי' הראשון של תוס' במכות אינו שייך כאן, דבעדות החודש ודאי אינן לוקין. הרמב"ן¹⁵ כ' בפירוש "ואין עדים זוממין לוקים בעקימת פיהם בלבד, אא"כ הרשיעו צדיק". דבגמ' ילפי' דעדי בן גרושה ובן חלוצה שהוזמו לוקין, מקרא דוהצדיקו את הצדיק וגו' והי' אם בן הכות הרשע¹⁶ (וראה גם דברי הרמב"ן שבעה ערה¹⁰). כמו כן כתב הרמב"ן¹⁷ בפירוש כלפי המלקות מצד ואם בן הכות הרשע (לא כהמנח"ח¹⁸

וצ"ע במש"כ בצ"צ אה"ע (סי' מט אות י"א) "הלא אפי' בחקירות אם אומר איני יודע עדותו כשרה בד"מ, כמ"ש בח"מ ס"ל סעיף ב' וכבר נתבאר דעדות אשה לר"מ דמי". והנה מלבד שזה נגד דברי הש"ך, איני יודע למה כוונת הצ"צ בציון לס' ל' ס"ב. אמנם שם נפסק בשו"ע דד"מ א"צ דו"ח, אבל דכשר אף אם אמר איני יודע בחקירות, לא נזכר. ואדרבה, הש"ך גם שם (ס"ק ה') כ' דכשם שאם הכחישו זא"ז בחקירות עדות בטלה, ה"ה אה אירע שחקר הדיין, או בקנסות או בדין מרומה (שצריך דו"ח), ואמר אחד מהן איני יודע עדותו בטלה, וצ"ח למש"כ בסי' ל"ג. והצ"צ לא הוזכר כלל דברי הש"ך וצ"ע (אמנם הנוב"י בתשובה דלקמן (אות ד'), בא"ע סי' ע"ב חולק על הש"ך והאריך בזה, יעו"ש. אבל הצ"צ אינו מוזכרו כלל).

8. ב. א.

9. עי' במנחת חינוך (מצוה תס"ד אות כ"א), שהקשה עדי עיר הנדחת היכי משכחת לה.

10. שם ד"ה מעידין. לבד מה שהקשו מעדי נערה המאורסה יעו"ש, הרמב"ן שם הקשה כעין קו' התוס' מהא דאמרינן בפרק ואלו הן הנשרפין (סנהדרין עח, א) טרפה שהרג פטור משום דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. ואמאי והא אמרינן הכא דאע"ג דלא מקיים בהו כאשר זמם מקיימין בהו מלקות במקום דלא אפשר ומקבלינן סהדותיהו. ותי' ואיכא למימר שאני התם דכיון דגברא קטילא בעו למקטל, אין עדותן כלום. ומילקא נמי לא לקו דהא לא בעו למעבד ולא מידי, וכיון דלא מלקינן להו מוהצדיקו דלאו כלום עבדו ולא קטלינן להו מכאשר זמם, אין מקבלינן עדותן, כך פירש לי ר' יהודה מורי נר"ו. עכ"ל הרמב"ן.

11. מה שהתוס' לא הסתפקו בתי' הא' דמשמע דלא ניהא להו דוה טעם מספיק, והוצרכו לתי' הב', י"ל כמ"ש כ' הריטב"א שם, משום דחיוב המלקות ידיהו מוהצדיקו את הצדיק ולא מכאשר זמם, כדאיתא בגמרא בהדיא. ע"ש בריטב"א. ועוד כדמשמע מרע"א (דלקמן סוף אות ב') דכיוון שבעדותם אינם מחייבים אותו לא בממון ולא במלקות, מספקא להו אם זה בכלל "לא תענה ברעך", שצריך שיהי' עדות שיכול להזימה עי' בדבריו.

12. שם.

13. ועי' בתשו' רע"א (מהדו"ק סי' קעו) גבי עדים שהעידו על פלוני שהרג את הנפש ובאו עדים והזימום, שכ': "לענין עדות להכחיש עדים ראשונים, לא בעינן יכול להזימה. דאם עדים אמרו פלוני הרג ובאו ב' והכחישו דלא הרג, מה יכול להזימם שייך בעדים המזימים, דהא לא רצו לחייב דבר ע"י עדותן, אלא לפטור האיש שהעידו עליו הכת הראשונה.

14. כתובות כאן.

15. במלחמות סנהדרין יט, א בדפי הרי"ף.

16. תצא כה, ב.

17. מלחמות סנהדרין פו, א.

18. ריש מצוה תקכד.

שנסתפק, אלא) דכיוון דבגמ' ילפי' המלקות דעדי בן גרושה וב"ח שהוזמו מקרא¹⁹ דוהצדיקו את הצדיק וגו' והי' אם בן הכות הרשע, אינן לוקין אלא היכא דאיכא בעדותם הרשעת צדיק או הצדקת רשע.

וכן הוא ברמב"ם²⁰: "עדים שהעידו על אחד והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין. אף על פי שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון. כיצד העידו על כהן שהוא חלל וכו' . . . כך קבלו חכמים, ששנים שהרשיעו את הצדיק והצדיקו את הרשע בעדותן, ובאו עדים אחרים והזימום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, הרי עדים הראשונים לוקים אף על פי שלא הרשיעו הצדיק להלקותו. אבל אם העידו עליו שאכל בשר בחלב או שלבש שעטנז (פירוש שהוא לאו שיש בו מלקות), הרי אלו לוקין משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם".

ועוד, הגרע"א לית לי' ספקו הנ"ל של המנח"ח. בתשו"כ²¹ כתב בוודאות, דמכיוון שהמלקות הן מצד הלאו דלא תענה ברעך עד שקר, זהו דוקא כשמעיד על רעהו להפסידו בשום דבר. וא"כ בעדות החודש דלא על רעהו להפסידו העידו, ודאי אינם לוקין²².

וכ"כ בחידושי לב"ק²³: "וגם משום מלקות נראה דלא לקו דלא שייך בזה לא תענה ברעך דהא לא העידו כלל על רעהו להפסידו בשום דבר וכו'". ובחי' למכות²⁴ "דגם מלקות ליכא דהא לא העידו כלל על רעך. וע"כ מוכח דזהו גם לתירוצם א' דמכות דדוקא בכאשר זמם לאחרך בעי יכול להזימה. אבל היכי דלא העידו כלל על אחיך, [כגון בעדות החודש] א"צ שיהי' יכול להזימה. אלא דבבן גרושה דמעידים על אחיך, ס"ל בתירוצם הא' דבעי יכול להזימם". וכן בתשו' רע"א (סי' קע"ו) כ' בפשיטות, דכין שהמלקות הן מצד הלאו דלא תענה ברעך עד שקר, זהו דוקא כשמעיד על רעהו להפסידו בשום דבר²⁵.

19. דברים כה, א-ב.

20. הל' עדות פ"כ ה"ח-ט. מענין שהנוב"י (במהדו"ק אהע"ז נ"ז) כ' כל זה מסברא דנפשי: "אלא שאני אומר דכאן אפילו מלקות לא מיחייבי וכו'" ע"ש. ופלא שלא הזכיר דברי הרמב"ן והרמב"ם בזה.

21. סי' קע"ו.

22. אחר זמן מצאתי בקוב"ש (ב"ב אות שכ"ח) שהגרא"ו נקט שבעצם מצד לא תענה כן היו ראויים ללקות, כמ עדי בר גרושה. "דעדותן היא על כל ישראל". אבל זה תמוה. מה בכך שזה על כל ישראל, אם היום ר"ח או מחר. אבל וכי זה חשיב לא תענה ברעך עד שקר, בתמי'. והגרע"א הלא כ' בפירוש דלא תענה כו' "זהו דוקא כשמעיד על רעהו להפסידו בשום דבר". אבל מ"מ גם הגרא"ו כ' דנראה לו שלא ילקו. הגם דמטעם אחר ע"ש, והניח בצ"ע.

23. פח, א.

24. ב, א.

25. וכן משמע גם מדברי רבי יונתן מלוגיל (על הרי"ף ריש מס' מכות): "אי והצדיקו והרשיעו בדינין קאמר, ליכתוב כי יהי' ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום. למה הוצרכה כאן צדקת הצדיק. וכי כל מקום שהצדיק ב"ד את הזכאי וחייבו את החייב [יש] מלקות. אלא ע"כ בעדים משתעי [קרא]. עדים שקרים שהרשיעו צדיק, ובאו אחרים והזימום, והצדיקו את הצדיק שהוא צדיק, והרשיעו [את] העדים הרשעים, והי' אם בן הכות הרשע. אם [הזמה] זו בת מלקות הי', כלומר שאין יכול לקיים בהם דין הזמה גמורה, כגון בעידי [בן] גרושה או עידי גלות, והפילו השופט והכהו. והכי קאמר קרא עדים שהרשיעו את הצדיק שהרשיעו עליו שהגה את הנפש, והוא צדיק בדבר זה, ואתו עדים אחרים והצדיקוהו כמו שהי' צדיק, ושוינהו להני רשעים, והי' אם בן הכות הרשע, כלומר שהזימום שאמרו להם והלא ביום פלוני עמנו היתם, והפילו השופט וכו'".

וכעין זה ביד רמ"ה (סנהדרין י א): אטו משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והי' בן הכות, מכדי רשע כי מיחייב מלקות לאו משום צדקת הצדיק הוא דמחייב, אלא משום רשעה דנפשי קא מחייב. ואם כן צדקת הצדיק דאדכר רחמנא הכא למה לי, אלא ודאי על כרחך צריכת לאוקומה ברשע דמתחייב מלקות מחמת צדקת הצדיק. ה"ד כגון עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחרים והצדיקוהו, ושוינהו להני עדים רשעים. וה"ק קרא. והצדיקו את הצדיק שהי' צדיק מתחילה וזממו העדים הראשונים להרשיעו. ובאו אלו והצדיקוהו, והרשיעו את העדים שזממו להרשיעו, והי' אם בן הכות הרשע. כלומר אם אין אתה יכול לקיים בו מצות הזמה, הרי הוא חייב מלקות. והכי פירש רש"י. וכן כ' הגודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז ס' מ"ו), עדי אשה שהוזמו אין לוקין. שהרי משום לא תענה לחוד אין לוקין דלאו שאין בו מעשה הוא. ולא לוקה רק ע"י דגלי קרא והצדיקו את הצדיק כו'. וזה לא שייך בעדות אשה, דאין כאן צדיק ורשע, שלא חייבו אדם בעדותו. ועי' בערוך לנר (מכות ח ב).

ואפילו למה שנסתפק המנחת חינוך²⁶ דילמא יש מלקות בעד שקר שלא הרע בעדותו לאיש, עכ"פ בעדי החודש ודאי לא שייך כלל לומר שנקיים בהו כשר זמם במלקות. דהרי כאשר זמם ולא כאשר עשה כתיב. ובעדות החודש הוא תמיד "כאשר עשה". דאפי' שהוזמו, קידוש החודש קיים. דדרשינן²⁷ אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם, אתם כתיב. אתם אפי' שוגגין, אתם אפי' מוטעין כו' (ומכאן תימה על שבמנחת חינוך בספיקו זה כתב: "כגון בעדות החודש" ע"ש²⁸. לבד שעצם ספקו הוא נגד דברי הרמב"ן, וכדפשיטא לרע"א כן).

ובבית הלוי²⁹ הביא ראי' מתוס' בסנהדרין³⁰ שכתבו דבעדי זנות לאסור אשה על בעלה בעינן דרו"ח, דלא כהנוב"י. ומבאר סברתם, כהתי' הא' בתוס' דמכות הנ"ל, דאף שא"א לקיים בהם כאשר זמם, מ"מ כיוון שאם יוזמו ילקו, חשיב יכול להזימה. ולפי כל זה הרי נתעצמה הקושי' מה שייך בקידוש החודש דאין עד נעשה דיין, כי בעינן עדות שאתה יכול להזימה, ולא יקבלו הזמה על עצמם.

ג. אלא התירוץ המתבקש הוא, דהנה בעדות שאאי"ל, שתי דרגות הן. הא' דנהי דאפשר שיזימום, אבל אין אפשרות לקיים בהם ועשיתם לו כאשר זמם - כגון עדות דב"ג ובן חלוצה. והדרגא הב' דא"א להזימן כלל להוכיח שקרם. כגון שאמרו איני יודע בחקירות, דהיינו א"י באיזה יום הי'. וי"ל שמש"כ התוס' (בתי' הב') במכות, דבעדות דבן גרושה לא בעינן שיהי' יכול להזימה, היינו רק כלפי הדרגא הא', דאף שא"א לקיים בהם כאשר זמם, עדותם קיימת. אבל בד"א, כאשר עצם האפשרות להזימום ולפוסלם קימת, בזה הוא שדברו התוס'. אבל היכא דא"א כלל להזימום ולגלות שקרם, אינה עדות גם היכא שלא נאמר ועשיתם כאשר זמם.

ראי' ברורה לחילוק שבין שתי דרגות אלו, דבב"ק³¹ בפלוגתא דרבנן וסומכוס, דרבנן סברי דכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא היא עדות, וסומכוס סבר דהיא עדות. ופריך: "והא קיימא לן דעדות שאי אתה יכול להזימה לא היא עדות". ומשני: "הני מילי היכא דלא ידעי באיזה יום באיזה שעה דליכא דליכא לעדות כלל כו'". ופירש"י: "היכא דאמרי לא ידעינן באיזה יום באיזה שעה - דאיכא למימר דלהכי עבדי, דמסתפו דלא ליתו סהדי דלזמינהו והלא באותה שעה עמנו הייתם ועדים שקרנים הם" [ולהלן אות ט נדבר בזה יותר].

ועל פי זה מיושב, נהי דבעדות החודש דלא שייך ועשיתם לו כאשר זמם, לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה במתן עונש כלל, אבל שיהא אפשר בפועל לגלות שקרם בהזמה ולפסלם לעדות, אכן בעינן. לפיכך גם בעדות החודש אין עד נעשה דיין מטעם דהוי עדות שאאי"ל, כי על עצמם לא יקבלו הזמה כלל. ד. אבל באמת דבר זה שנוי במחלוקת. הנוב"י³² חידש על יסוד התירוץ הב' הנ"ל של תוס' במכות, דהיכא

26. מצוה ד' אות יג. וראה גם במצוה ל"ב - מוסך השבת - אות ו'.

27. ר"ה כח, א.

28. ז"ל המנח"ח במצוה ד' שם: "אך יש לומר דלא שייך כאן (בקידוה"ח) כלל דין זה דמלקות, דילפינן לה במכות ב' ע"ב מן והצדיק את הצדיק . . דמעיקרא וכו', והי' אם בן הכות הרשע. וכאן לא שייך כלל שהעדים הרשיעו את הצדיק . . דהיא גזירת הכתוב דוקא בהרשיעו את הצדיק וכאן אינם באים להרשיע כלל לשום בן אדם. ומלאו דלא תענה מבואר שם דאין לוקין דהוי לאו שאין בו מעשה. אך לפ"ז קשה איך משכחת לה עדות החודש כלל, כי היא עשאאי"ל . . ואינה עדות כלל. ואפשר דמ"מ לוקין ארבעים . . דבכל דוכתא עדים זוממין לוקין ארבעים וכו'".

29. ח"ג סי' ו'.

30. ח, ב.

31. עה, ב.

32. במהדו"ק סי' ע"ב, בסתירת ההיתר הראשון.

דאין "כאשר זמם", לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה - דעדי נשים, כגון עדי גירושין וקידושין, או עדים שזינתה (ולא התרו בה), כיוון שאם יוזמו יכולים לומר רק לאוסרה על בעלה באנו, וממילא לא יענשו (כדלקמן) - לפיכך, אפיק אם יאמרו בחקירות איני יודע באיזה יום הי', עדותן קיימת. דלא שייך בהו כאשר זמם. דלאסור נשותיהם עליהם, אי אפשר. דכשם שעדי בן גרושה שהוזמו אינן פסלים כבן גרושה, משום ועשית לו ולא לזרעו, ה"נ ועשית לו ולא לאשתו. ומכיוון שכן, ע"כ שעל עדות זו לא נאמר ועשיתם לו כאשר זמם. לפיכך אפילו אמרו איני יודע בחקירות, עדותן קיימת.³³

שוב כתב כן, בצ"ח למכות בעמדו על התוס' הנ"ל (אות א), שם מבאר שהנפק"מ בין ב' התירוצים של תוס' היא, דלתירוץ הראשון דמלקות הוי כאשר זמם, א"כ צריך שהעדות צריכה להיות באופן דיכול להזימם ולהלקותם. ולפיכך אם אמרו בחקירות איני יודע, עדותן בטלה, כהמשנה הנ"ל בסנהדרין, כיוון דאי אפשר להזימם. אבל לתירוץ השני של תוס', דהיכא דלא נאמר ועשיתם לו כאשר זמם, כגון על עדות דבן גרושה וחלוצה, לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה, היינו דלא בעינן כלל. ואפילו יאמרו בחקירות איני יודע, דא"א לגלות שקרם ולפסלם ע"י הזמה, אפ"ה עדותן קיימת.³⁴ ולדבריו כמובן הדרא הקוש' בעדות החודש לדוכתא.

אבל הצמח צדק³⁵ חולק על הנוב"י. הנדון שם הוא ע"ד עדים שהעידו שעל סעודת חתונת פלוני בבית פלוני, נער אחד בזדון לב, נתן מטבע לבתולה וקידשה. אך לא אמרו באיזו שעה הי' זה. ע"ש. הצמח צדק דחה דברי הנוב"י אף לצד קולא. דכ' דעדי קידושין בדין מרומה צריך דרו"ח. ואף שהכל יודעים מתי הייתה החתונה בבית פלוני, אפ"ה כיוון שהעדים החסירו ולא אמרו באיזו שעה הי', עדותן אין בה ממש.³⁶

וכן כ' החידושי הרי"מ³⁷, דאף בעדי נשים אם באחת מן החקירות אמרו איני יודע, עדותן בטלה. וז"ל שם, דאף שהנוב"י "האריך מאד להוכיח דכשאמרו א"י לא נתבטלו עדותן, אך רוב דבריו אין נראה לענ"ד".³⁸

[ועי' לעיל (אות ב) ראיית הביה"ל מתוס' בסנהדרין לזה (והביה"ל כ"כ להתי' הא' בתוס' מכות, אמנם להצ"צ וחי' הרי"מ ה"ז ראי' שאין פלוגתא עם התי' הב').]

נמצא דבהא פליגי. שהנוב"י לבד שנקט כתי' הב' של תוס' במכות, דהיכא דלא שייך לקיים 'כאשר זמם' לא בעינן עשי"ל, פירש בדברי התוס', בדרגא הכי קיצונית, שאפילו כשאין האפשרות בפועל כלל להזימם

33. גם מהפנ"י בכתובות נראה דבפשט דברי התוס' דמכות נקט כהנוב"י. ע"ש בדבריו.

34. גם המנח"ח (שם) כ"כ, ובוה יישב איך מתקיימת מעיקרא עדות החודש. וציין לדברי הנוב"י. יעו"ש. אלא שלזה קשיא טובא כנ"ל, מה עניין אין עד נעשה דיין בעדות החודש. גם הפנ"י בכתובות נראה דנקט בפשט דברי התוס' דמכות כהנוב"י. ע"ש בדבריו.

35. שו"ת אהע"ז סי' צ. ע"ש אות ב'-ה' ובקיצור שבסוף התשובה אות ג' וד'.

36. אמנם זהו דוקא בדין מרומה שצריך דרו"ח. אבל כשאינו דין מרומה א"צ דרו"ח, עי' צ"צ אהע"ז סי' א. ובסי' מ"ט אות י"א כ' וז"ל: "והלא אפי' בחקירות אם אומר איני יודע עדותו כשרה בד"מ כמ"ש בח"מ ס"ל סעיף ב', וכבר נתבאר דעדות אשה לד"מ דמי". והיינו דלא כהש"ך בחו"מ סי' ל"ג דבד"מ אף דא"צ דרו"ח, מ"מ אם אמר בחקירות א"י עדותו בטלה. ועי' בזה.

37. אהע"ז סי' יט.

38. ועי' בצמח צדק (אהע"ז סי' צ) דבדין מרומה פסק אפילו לקולא שאם אמר איני יודע עדותו בטלה. נדון השאלה שם, ע"ד עדים שהעידו שעל סעודת חתונה בבית פלוני, נתן נער אחד בזדון לב מטבע לבתולה וקידשה. אך העדים לא אמרו באיזו שעה הי' זה ע"ש. וכ' הצ"צ דאף שהכל יודעים מתי הייתה החתונה בבית פלוני, אפ"ה כיוון שהחסירו העדים ולא אמרו באיזו שעה הי', עדותן אין בה ממש (ע"ש אות ב'-ה' ובקיצור שבסוף התשובה אות ג' וד').

אבל כשאנו דין מרומה דא"צ דרו"ח, עי' צ"צ אהע"ז סי' מ"ט אות י"א, שכ' בדי"מ כהנוב"י וז"ל: והלא אפי' בחקירות אם אומר איני יודע עדותו כשרה בדיני ממונות כמ"ש בח"מ סי' ל' ס"ב. וכבר נתבאר דעדות אשה לד"מ דמי" עכ"ל. ועי' לעיל הע' 3 שזה לא כהש"ך וצ"ע.

גם בתשו' מהרש"ם (ח"ב סי' רכ"ו אות י"א ואילך) חולק על הנוב"י והאריך להביא ראיות לאידך גיסא. אמנם מטעם אחר יעו"ש. דעל מש"כ הנוב"י דלפי התי' הב' של תוס' אפי' אמרו א"י עדותן כשרה אינו חולק. ע"ש.

ולפוסלם, דאמרו בחקירות איני יודע, עדותם קיימת. אבל הצ"צ וחידושי הרי"מ לא נקטו כן. אלא, דמה שאמרו התוס' בתירוץ השני, הוא רק כלפי קיום העונש דכאשר זמם בהם. אבל היכא דאין אפשרות לעצם ההזמה, לא אמרו, וחשיב עדות שאאי"ל דלאו עדות היא כלל³⁹.

באמת דברי הנוב"י הם נגד דברי הש"ך⁴⁰ (ובעצמו כ' כן אלא שדחה דברי הש"ך (ועי' בהערה 7 מש"כ הצמח צדק)).

גם בס' 'אמרי בינה'⁴¹ הקשה על הנוב"י והוכיח דלא כדבריו, ממש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש בסנהדרין⁴² וז"ל: "ואם אמרו בחקירות א"י, אי אפשר בהם הזמה בשום פנים ולפיכך עדותן בטלה. ונאמר עדות שקר הוא וזה שאומר בחקירות א"י הוא כדי שלא תתקיים עליהם הזמה". וכ' האמרי בינה: "ולכאורה למה אמר הרמב"ם ז"ל דנאמר עדות שקר הוא, ולא סגי לי' לומר דגזה"כ הוא דבעינן שיבררו החקירות כדי שיהיו יכולין להזימן ולקיים בהו הזמה. . . אולם למ"ש אתי שפיר. . . דבמקום דל"ש לקיים בהם כאשר זמם, דאין חסרון דעשאאי"ל כמ"ש תוס' ריש מס' מכות. וא"כ היינו אומרים. . . דגם כשאומרים א"י בחקירות יהי' כשר. . . לכך הוסיף הרמב"ם כיון דאי אפשר בהו הזמה אמרינן עדות שקר הוא. . . ואף דל"ש לקיים בהם דין הזמה מ"מ צריך שיהיו יראים שיתפסו לשקרנים או האמינתם התורה אבל כשאומרים א"י עדותן בטילה.

"וכן מבואר מלשון רש"י כדלעיל (אות ג) במס' ב"ק³¹ בהא דקאמר שם בגמ', והא קי"ל דעדות שאי אתה יכול להזימה ל"ה עדות, ה"מ היכא דלא ידעו באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל, וכתב רש"י (כמו הרמב"ם דלעיל), "דאיכא למימר דלהכי עבדי, דמיסתפו דלא ליתו סהדי דליזמוהו, והלא באותו שעה עמנו היתם, ועדים שקרני' הם". ע"ש. והיינו אף במקום דמ"מ לא נקיים בהו דין הזמה מ"מ יראים שלא יתפסו לשקרנים. וכיון דלא הגבילו הזמן. . . אולי שקרנים הם". וסיים האמרי בינה, וכבר רמז על דברי רש"י אלו אאזמ"ו זל"ה בספרו דברי משפט⁴³.

גם בתשו' מהרש"ם⁴⁴ כ' שבשו"ת טור האבן⁴⁵ סתר כל ראיות הנוב"י (ואין ס' טור האבן תח"י לעיין נמוקיו)⁴⁶.

39. ועי' לח"מ פ"ב מהל' קדוש החודש שדייק מל' הרמב"ם בפ"א שם דבעינן בעדות החודש דרישה וחקירה מדאו'. אע"פ שהרמב"ם כ' בפירוש בפ"ב, דאפי' שהוזמו עדי החודש לא בטל קידוש החודש של ב"ד. דזה מטעם אתם אפי' שוגגין אתם אפי' מוטעים וכו'. אמנם התומים בסי' ל' ס"ק חולק עליו. והוא לשיטתו שם דדרו"ח כדי לאפשר קיום מצוה הזמה. ובעדות החודש ליכא ע"ש. אך מש"כ כן התומים אף לדעת הרמב"ם, לכאז' ק' מפיהמ"ש דסנהדרין דלקמן, דעדשאאי"ל אמרינן עדות שקר היא וצ"ע. גם דיוק הלח"מ מהרמב"ם דפ"א נראה נכון. ועי' מנח"ח מצוה תס"ג בזה. ועי' ש"ך סי' ל"ח סק"ב לעניין פסול השטר ע"י הזמה לכו"ע היכא דהעידו דבזמנו כתבוהו. ומה שהביא בשם הראב"ן והתו"ח.

40. חו"מ סי' לג ס"ק י"ז.

41. דיני עדות סימן א.

42. פ"ה מ"ב.

43. סי' ל"ח. ובשו"ת חדות יעקב (חו"מ סי' א) כ' על דברי האמרי בינה, "והעתקתי כל דבריו כי הם ממש אמרי בינה ודפח"ח". אך ע"ש שעל מה שהביא בסוף דבריו מרש"י, הקשה עליו, דשם מוכרח דטעם זה היינו אליבא דסומכוס. דלרבנן כמפורש שם, אפי' היכא דאין חשש דמשקרי, כגון שהגנב מודה שעדותן אמת, מ"מ כיוון דא"ל לקיים בהם דין הזמה, עדותן בטלה. רק לסומכוס דבכגון דא עדותן קיימת, רק כשאמרו איני יודע בחקירות עדותן בטלה, היינו טעמא משום חשד דמשקרי כו', והניח בצ"ע. וכן הקשה בשבט הלוי. אבל נ"ל דל"ק כלל. נהי דלרבנן אפילו בלא חשש משקר עדותם בטלה היכא דא"ל לקיים בהו כאשר זמם, אבל מ"מ כשאומרים א"י בחקירות איכא גם לרבנן חשש משקר, ולא גרע מסומכוס. ועיין.

44. ח"ג סי' נ אות י"ג.

45. סי' ט.

46. ועי' לח"מ פ"ב מהל' קדוש החודש שדייק מל' הרמב"ם בפ"א שם, דבעינן בעדות החודש דרישה וחקירה מדאו'. אע"פ שעדי החודש שהוזמו לא בטל קידוש החודש של ב"ד כמ"ש הרמב"ם בפ"ב. אמנם התומים בסי' ל' ס"ק חולק עליו. והוא לשיטתו שם דדרו"ח כדי לאפשר קיום מצוה הזמה ובעדות החודש ליכא. ע"ש. אך מש"כ כן התומים אף לדעת הרמב"ם ק' מפיהמ"ש דסנהדרין דלקמן, דעדשאאי"ל אמרינן

נמצא מעתה, מש"כ התוס' דבעדות החודש אין עד נעשה דיין משום דהוי עדות שאאי"ל, אף דאין שייך לקיים בי' כאשר זמם ע"י מלקות כמשנת"ל, הוא ראי' אלימתא לדברי הצ"צ והחידושי הרי"מ, ועומדים נגד דברי הנוב"י.

ה. זאת ועוד וביתר שאת. הנה התוס' שם כ' לבסוף, דטעם זה דאין עד נעשה דיין מפני שלא יקבלו הזמה על עצמם ליתא. דאפשר להזימן בב"ד אחר, וממילא עדות שאתה יכול להזימה קרינן בי'. אולם הקצוה"ח⁴⁷ דחה, דברי התוס' הללו, דאפשר להזימן בב"ד אחר. כי מכיוון דקי"ל עד זומם למפרע הוא נפסל, א"כ כאשר יזימום אח"כ בב"ד אחר, אגלאי מילתא למפרע דמשעת הגדת עדותן כבר נפסלו לעדות ולדין. נמצא שלא הי' גמר דין בכשרים. ואם הוזמו לפני גמר דין, ליכא לועשיתם לו כאשר זמם. ממילא הדר טעמא לדוכתא דעד שנעשה דיין עדות שאאי"ל היא ואפי' בב"ד אחר. והביא הקצוה"ח כן גם מהמרדכי⁴⁸ בשם השר מקוצי. ולכא' תימה על התוס', למה דחו הטעם דעשאאי"ל. הלא צדקו דברי השר מקוצי והקצוה"ח דא"א להזימן אפי' בב"ד אחר.

ו. אמנם לפי מה שנת"ל ליתא לדחיית הקצוה"ח, ודברי התוס' הפלא ופלא ממש. הא דאמרינן דליכא להזמה לפני גמר דין, זהו דוקא דליכא להעונש דכאשר זמם. אבל לפסול העדים ע"י הזמה, ודאי אפשר גם לפני גמ"ד⁴⁹ [כן כ' התוס' בסנהדרין⁵⁰, והריב"ש⁵¹ ומפורש ברמב"ם⁵²].

אמור מעתה, בכל עדות שיש בה עונש כאשר זמם, מה מאד צדקו השר מקוצי והקצוה"ח דהוי עדות שאאי"ל. דאפי' יוזמו בב"ד אחר לא נוכל לקיים בהם כאשר זמם. אך מ"מ קשיא להו לתוס' דגבי עדות החודש דבה קיימינן, ליכא למימר הכי. דבעדות החודש בלאו הכי לא שייך בהו כאשר זמם כנ"ל. וכל מה דבעינן שיהא אפשר להזימה היינו עצם ההזמה ולפסול לעדות, וזה ודאי אפשר בב"ד אחר.

ב.

חקירה בטעם דין "כאשר זמם" - גזה"כ שצריך להעניש את העד כעדותו, או גם משום חשש משקר, ובזה נחלקו האחרונים. נחלקו בזה גם רש"י והרמב"ם, ומקורו של הרמב"ם מסומכוס

ז. ונראה בביאור יסוד וסברות מחלוקת האחרונים הנ"ל, האם ישנו לדין עשאאי"ל היכא דמדינא לא שייך בי' כאשר זמם, דתליא בחקירה מפני מה עדות שאאי"ל אינה עדות. די"ל בשני אופנים: האם מפני הצורך לאפשר קיום מצות "ועשיתם לו כאשר זמם וגו'", אין בי' דרשאין לקבל העדות אלא א"כ אפשר לקיים בה

דעדות שקר היא וצ"ע. גם דלכא' דיוק הלח"מ מהרמב"ם דפ"א נראה נכון. ועי' מנח"מ מצוה תס"ג בזה. ועי' ש"ך סי' ל"ח סק"ב לעניין פסול השטר ע"י הזמה לכו"ע היכא דהעידו בדומנו כתבוהו. ומה שהביא בשם הראב"ן והתר"ח.

47. סי' ז ס"ק ד'.

48. סנהדרין רמז תרצו.

49. דין זה שנפסלין אפי' לפני גמ"ד, אף שהוא דבר פשוט שא"צ לפנים, מ"מ מהכא גופא מוכח כן. דאלת"ה יהי' כאן גלגל החזור בלא סוף. דמאחר שנפסלו למפרע לא הי' גמ"ד. ומכיוון שהוזמו לפני גמ"ד לא נפסלו וחזור חלילה.

אך ראוי להעיר מה שקשה במאירי למכות (ה, א) לעניין פסול העדים שהוזמו לאחר שכבר הרגו הנדון ע"פ עדותן דהוי "כאשר עשה". והביא דעת ראשונים דודאי פסולין, אך הוא עצמו נסתפק בזה. ועי' בהערות המו"ל שם וקשה הא מ"מ הוכח שהעידו שקר וממילא ודי נפסלו. וצ"ע.

50. ה, ב. ד"ה הביא האב.

51. סי' רס"ו הובא בתומים סי' ל"ח.

52. פ"כ מהל' עדות ה"א.

כאשר זמם (דמש"ה אפי' אינה בזוממי זוממין אינה עדות). או דמהא דאמר קרא "ועשיתם לו כאשר זמם", למדנו (נוסף על הנ"ל), שעד צריך שיהא עליו מורא של הזמה כדי לבטל חשש משקר. ויותר מזה, דירדה תורה לסוף דעתו של אדם, שהמורא עליו צריך שיהי' במשקל שוה למה שזמם לחייב בעדותו. דבלא"ה איכא חשש משקר ועדותו פסולה⁵³. או דילמא שני הדברים אמת.

לפ"ז מתבקש שזהו הביאור במחלוקת הנוב"י עם הצ"צ והחידושי הרי"מ וכו'. הנוב"י פירש דהטעם דעשאאי"ל אינה עדות, רק משום הצורך לקיום המצוה דועשיתם לו כאשר זמם, עדותם בטלה⁵⁴. לכן פירש דברי התוס' דמכות, דהיכא דלא נאמר כאשר זמם, לא איכפת לן בהזמה כלל. ומכיוון שכן, פסק דבעדי נשים אפילו אינם יודעים זמן המעשה, עדותן קיימת. אבל דעת הצ"צ והחידושי הרי"מ והאחרונים דכוותיה, דהטעם דעדות שא"א להזימה בטלה, לבד מה שא"א לקיים בה מצות "ועשיתם לו כאשר זמם וגו'", גם חשש משקר יש בה⁵⁵ ולכך אפי' היכא דמדינא ליכא כאשר זמם, כגון עדות דבן גרושה או עדות נשים, מ"מ כשאינו יודע בחקירות דא"א להזימו כלל עדותו פסולה (עכ"פ היכא דצריך דו"ח).

ח. והנה שתי סברות אלו, עכ"פ במקום שא"א להזימם כלל, מצינו מפורש בראשונים. דהנה במשנה דסנהדרין כנ"ל¹: "מה בין חקירות לבדיקות, חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה. בדיקות אחד אומר איני יודע, ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת", ונחלקו רש"י והרמב"ם בפירושה. רש"י פ': "וכיון דאמר איני יודע, אי אתה יכול להזימו באותה חקירה [כלומר באחת מהו' חקירות, כגון דאיזה שבת או דאיזה מקום וכו'] . . . וכיון דאי אפשר לקיים בה מצות הזמה באותו העד, בטלה כל העדות כו'. בדיקות, אפילו אמרו כולם אין אנו יודעין, מצות הזמה ראוי' להתקיים בהן".

גם בפירוש הטעם דכל השבע החקירות, מדויק בל' רש"י שם דדווקא קיום מצות כאשר זמם לעינינו בזה - רש"י הדגיש שהחקירות הן לעורר את המזימים - אם ישנם - לבוא ולהזימם. וז"ל: "אף על פי שאמרו בכך וכך בחודש, אעפ"כ שואלין להן באיזה יום בשבת ה' וכו'. דשמא יש עדים להזימן, ואין מעלין על לבן חשבון של חודש (כלומר של ימי החודש), אם היו אלו עמהן אותו היום במקום אחר. וכששואלין אותן באיזה יום, והם אומרים ביום פלוני, נזכרים עדי הזמה להזימם. באיזו שעה של יום, שמא אין עדים להזימן לכל היום, ויש עדים להזימן אותה שעה".

אולם הרמב"ם בפיהמ"ש פ': "אם אמר בחקירות איני יודע אי אפשר בהם הזמה בשום פנים ולפיכך עדותן בטלה, ונאמר עדות שקר [היא], (ו)מה שאומר בחקירות איני יודע, שלא תתקיים עליהם הזמה⁵⁶".

ולפי זה, הנה התוס' שגם בעדות החודש מצריכין עדות שיהא יכול להזימה, ע"כ אית להו כהרמב"ם דמפני חשש משקר הוא דעדות שא"א להזימה כלל אינה עדות.

53. ועיין מנחת חינוך מצוה תס"ג, וערוך לנר למכות (ב, א) ד"ה ועי' דגבי עדות, גבורת ארי למכות דף ב, ח' הרי"מ הנ"ל, או"ש פ"כ מהל' עדות ה"ח, ועוד.

54. ועי' בספרו דורש לציון דרוש י"ג בחלקו הראשון בד"ה והנה גוף הדין, ובהג"ה בן המחבר שם להדיא כן.

55. הגם שהחידושי הרי"מ בחו"מ סי' ב' סק"ג נראה כמסתפק בחקירה הנ"ל. אמנם בסי' ל' תירץ בסברא זו את שיטת הש"ך (בסי' ל"ג) דאף שבממונות בטלו דין דו"ח מפני נעילת דלת, מ"מ אם חקרו ואמרו העדים א"י בחקירות, עדותן בטלה דהוי עשאאי"ל. שלכא"ל דבריו קשים מאד, והרבו להקשות עליו ועי' בתומים סי' ל"ג ס"ק י"ב. ותני' החי' הרי"מ דאף שא"צ דו"ח מ"מ יש מורא של הזמה על העדים בעת הגדת העדות, שמא יחקרום ויצטרכו לומר הזמן והמקום ממילא תלינן דאומרים אמת. אבל אם חקרום ואמרו א"י, יש חשש משקר לפיכך עדותן בטלה. וע"ש בדבריו.

56. במהדורת הרב קפאח: "לפי שאנו אומרים עדות שקר היא, וזה שאמר איני יודע כדי שלא תתכן נגדם הזמה".

אמנם מסתברא דהרמב"ם אינו חולק על יסודו של רש"י דבעינן אפשרות לקיום מצות כאשר זמם, אלא מוסיף איהו.

ואפ"ל דבמקום שעצם ההזמה אפשרית, אלא שא"א לענשם בכאשר זמם יודה הרמב"ם שהטעם דעדותם בטלה הוא מצד מניעת אפשרות קיום המצווה (וכנ"ל בעדות שאינה בזוממי וזוממין), אבל דהיכא דאמר א"י בחקירות, דא"א להזמה כלל, אמרינן שמשקר (אך פרט זה אכתי צריך תלמוד).

ושמחתי מאד במצאי ב"ה בס' אמרי בינה⁵⁷ שפירש ממש כמו שכתבתי. דהקשה למה לי' להרמב"ם טעמא דעדות שקר היא ולא סגי לי' דגוה"כ היא כדי שיהיו יכולין להזימן ולקיים בהם הזמה. ומה לי אם משקרים או אומרים אמת, הא זה חוק התורה דבעינן לקיים בהם דין הזמה כדכתיב ועשיתם לו כאשר זמם (וכרש"י דלעיל).

ותירץ דתינח במקום ששייך הזמה, אבל במקום דלא שייך לקיים בהו כאשר זמם (כגון עדות דבן גרושה) הי' עולה על דעתינו דגם כשאומרים א"י בחקירות יהי' כשר כמו בבדיקות, לכך הוסיף הרמב"ם דאמרינן עדות שקר היא, דיראים מפני הזמה. ואף דלא שייך לקיים בהם דין כאשר זמם, מ"מ יראים שיתפסו בשקרם [וגם כמו שנוסף לעיל דיראים שיפסלו לעדות]. וכל שמסלקים מעל עצמם מורא זה באמירת א"י, עדותם פסולה. ואכן הקשה מדברי הרמב"ם נגד דברי הנוב"י.

[איברא דקושייתו של האמרי בינה על הרמב"ם מעיקרא אינה מובנת. מאי קושי' היא למה נקט הרמב"ם טעם זה. והא אדרבה, כדי לפסול העדות ודאי אלים הטעם דאמרינן דמשקר, מהטעם של רש"י דאינה עדות רק משום מצות ועשיתם לו כאשר זמם. וא"כ מאי קשיא לי'? ואולי יסוד קושייתו היא, מנא לי' להרמב"ם הא דאמרינן שמשקר באמרו א"י, דילמא הא דעשאא"ל אינה עדות רק מטעמו דרש"י. והיא באמת שאלה מובנת, אלא דא"כ לא תירץ ע"ז מאומה. וצ"ע.]

ט. אכן מעניין הדבר שרש"י עצמו כ' במק"א בפירוש כהרמב"ם: דהנה בב"ק⁵⁸ גבי מחלוקת רבנן וסומכוס דאמר רב אחא ברי' דרב איקא דבעדות שאא"ל קמיפלגי וכו' דרבנן ס"ל דכל עדות שאינו יכול להזימה לא היא עדות, וסומכוס סבר היא עדות. ופרכינן: "והא קי"ל עדות שאינו יכול להזימה לא היא עדות". ומשני: "ה"מ היכא דלא ידעי באיזה יום ובאיזה שעה דליכא לעדות כלל וכו'". ופירש"י: "הני מילי דלא היא עדות, היכא דאמרי לא ידעינן באיזה יום ובאיזה שעה דליכא לעדות כלל, דאיכא למימר דלהכי עבדו דמסתפו דלא ליתו סהדי דלזמינהו והלא באותה שעה עמנו הייתם ועדים שקרנים הם"⁵⁹. משא"כ כאשר אנו יודעים דדבריהם אמת, ס"ל לסומכוס דעשאא"ל היא עדות. כלומר, דסומכוס חולק רק על הסברא שאנו מחויבים לאפשר קיום המצוה דכאשר זמם. אבל כשאומרים א"י דהוי חשש משקר לכו"ע לא היא עדות.

הוי אומר, מכאן מקורו של הרמב"ם. דגם הוא פירש דברי הגמ' הללו כרש"י. ומדסומכוס נשמע לחכמים דעכ"פ כשאומר איני יודע ישנו גם החסרון דאמרינן דמשקר.

57. חו"מ דיני עדות סי' א.

58. הובא לעיל אות ג.

59. בחי' הרי"מ דלעיל הע' 8 בתירוץ על הש"ך, הביא מדברי רש"י אלו (בב"ק) כהרמב"ם, דעד שא"א להזימו חיישינן דמשקר, ולא התייחס כלל לדברי רש"י במשנתנו שאינם כן. דלכאור' קשה. אמנם לפי מה שיתבאר לקמן פ"ד יובן היטב דהאמת כדבריו ולק"מ.

י. אולם לרש"י קשה, במשנתנו שהעדים אמרו איני יודע, דא"א להזימם כלל - למה התעלם רש"י מהטעם דחשש משקר. אמנם לכאורה אפ"ל דאין זו סתירה: דמה שרש"י אמר התם טעמא דחשש משקר, אינו אלא לסומכוס. כיוון שהוכרחנו לחלק אליב"י בין עדות שא"א לקיים בה כאשר זמם, דבזה ס"ל לסומכוס דהויה עדות. ובין היכא דאמרי לא ידעינן באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל, דבהא מודה סומכוס דלא הויה עדות. הוכרח לרש"י, דהטעם שאנו מצווים לאפשר קיום מצות כאשר זמם, לית לי' לסומכוס. ומה שמודה דהיכא דא"א להזימו כלל, דאינה עדות, הוא מטעמא דחשש משקר. אבל לרבנן, בין כך ובין כך לא הויה עדות, ומטעם דבעינן שיהא אפשר לקיים מצות ועשיתם לו כאשר זמם. לכך פירש במשנתנו בסנהדרין רק טעם זה.

וא"ת למה לא למד רש"י מדסומכוס לחכמים, כהרמב"ם. ומהיכא פשיטא לי' דרבנן פליגי בזה על סומכוס, עד שפירש במשנתנו רק הטעם דמצות כאשר זמם. לזה אפ"ל, דרש"י דייק שכך היא דעת חכמים, מהמשנה דמכות. דקשיא לי' כקושיית התוס' איך מקבלים עדות דב"ג ובן חלוצה אף שא"א לקיים בהו כאשר זמם. ולא ניחא לי' לרש"י בתי' הראשון של תוס' שבמלקות מקיימא הזמה, וכהריטב"א דלעיל משום דמה שלוקין אינו מכאשר זמם אלא מוהי' אם בן הכות הרשע. לכך נקט רש"י כתי' השני של תוס' דכל שלא נאמר בו כאשר זמם עדותן קיימת אף דא"א להזימן, וכסברת הנוב"י דהיינו אפי' שאמרו א"י דא"א להזימן כלל. וממילא בהכרח דלרבנן לא אמרינן דמשקר באמרו איני יודע.

ומדויק זה בל' רש"י שכ' במשנתנו דבחקירות אם אמרו איני יודע עדותן בטלה: "ובעינן בכולהו שתהא יכול להזימן דהזמה כתיבא בהו". דמשמע דווקא משום דכתיב בהו הזמה, דינא הוא דעדות שא"א להזימה אינה עדות. משא"כ בעדות דלא שייך בהו הזמה, חזרו החקירות להיות כבדיקות שאף אם אמרו א"י עדותן קיימת.

ולפי זה י"ל, דהגם שדברי הנוב"י אינם אפשריים לשי' התוס' והרמב"ם, אבל לשי' רש"י לא רק שאפשר לומר כדבריו, אלא אדרבה דברי רש"י מסייעים אותו.

אך כל זה הוא בגדר דלכא' ובדרך אפשר. אבל באמת נראה דגם רש"י אית לי' כהרמב"ם, דעד שא"א להזימו חשש משקר יש בעדותו. ומה שלא פירש כך במשנתנו, הוא מטעם אחר. דלרש"י, באותה חקירה עצמה, מ"ט דעדות שא"א להזימה כלל אינה עדות, האם רק מטעם קיום מצות הזמה, או מפני חשש משקר, נחלקו בזה אמוראים. ופירש המשנה אליבא דחד מינייהו, ויתבאר כל זה להלן.

ג.

מחלוקת רש"י ותוס' בדעת ר"ש ש"ש שלשה כשרים עד שיזומו שלשתן" אם פליג אר"ע דמקיש שלשה לשנים לשיטתם אם פסול עשאאי"ל הוא מחשש משקר והוא פסול הגוף

יא. באמת, גדר ומהות החיסרון דעדות שאי אתה יכול להזימה, מחלוקת מפורשת היא בין רש"י ותוס'. דאהא דתנן: "מה בין חקירות לבדיקות, חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה. בדיקות אחד אומר

איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת". פריך בגמ'⁶⁰: "מאי אפילו שנים אומרים, פשיטא. כי אמר אחד איני יודע עדותן קיימת, כי אמרי בי תרי נמי עדותן קיימת (רש"י: דאילו אמר האחד אני יודע מאי רבותי, כיון דאמר חברו איני יודע זה לא מעלה ולא מוריד). אמר רב ששת ארישא קאי והכי קאמר: בחקירות אפילו שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע (שהיו שלשה - רש"י) עדותן בטילה. כמאן, כרבי עקיבא דמקיש שלשה לשנים".

ופירש"י וז"ל: 'ר' עקיבא מקיש שלשה לשנים במסכת מכות'⁶¹ מה שנים אינן זוממין עד שיזימו שניהם אף שלשתן עד שיזימו שלשתן וזה אי אפשר להזימן. ואף על גב דלר' שמעון קאמר לה להא מילתא התם, דאילו ר' עקיבא מקשינהו להכי מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול כו' מיהו ר' עקיבא אית לי' נמי דר' שמעון ומוסיף איהו".

ופריך אדרב ששת: "והא עדותן קיימת קתני. אלא אמר רבא הכי קאמר, אפילו בחקירות שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע עדותן קיימת, כמאן דלא כרבי עקיבא".

ודברי רש"י תמוהין עד כדי פלא. אם כוונת רב ששת לומר דמשנתינו כמאן דאית לי' עד שיזימו שלשתן דהיינו ר' שמעון, דבמשנה דמכות הוא זה שמקיש להכי שלשה לשנים, למה אמר "כמאן כר"ע"? יאמר "כמאן כר"ש". וכן בדברי רבא דאמר "כמאן דלא כר"ע", ומה בכך שר"ע אינו חולק על ר"ש. ואכן התוס' הקשו על רש"י וז"ל: "וקשה לפירושו דה"ל למינקט הכא דר"ש היא דאמר הכי בהדיא". עוד הקשו התוס': "א"כ בדברי רבא דקאמר כמאן דלא כר' עקיבא, אלא כמאן. דלרש"י הרי ר"ע ור"ש לא פליגי כלל, ותרויהו אית להו עד שיזימו שלשתן א"כ סו"ס משנתינו כמאן".

לכן פירשו התוס' דר"ש ור"ע פליגי. ור"ש דדריש "אף שלשה עד שיזימו שלשתן" - לית לי' הא דדרש ר"ע דאף שלשה נמצא א' מהן קאו"פ עדותן בטלה. ולדידי, אפי' נמצא א' קאו"פ תתקיים העדות בשאר. וז"ל התוס': "ויש לפרש כו' אמר איני יודע כנמצא אחד מהם קרוב או פסול דמי דלרבי שמעון תתקיים העדות בשאר ולר"ע עדותן בטלה והיינו דקאמר כר"ע והשתא ניחא דקאמר בתרי' דלא כר' עקיבא אלא כר"ש". ד"הא דקאמר ר"ש עד שיזימו שלשתן היינו כשכוונו עדותן". גם רבינו חננאל פי' כן.

יב. חזינן דרש"י דחק אנפשי' טובא לפרש דמה שאמר בגמ' כמאן כר"ע, אין הכוונה לדרשת ר"ע דנמצא א' קאו"פ כו', אלא לדרשת ר"ש עד שיזימו כולן. ובהכרח דמה נכנס לדוחק זה, משום דפשיטא לי' דא"א לפרש כתוס' דאיני יודע בחקירות הוי כנמצא א' מהם קרוב או פסול.

וע"פ מה שנת' לעיל, הרי להדיא דבהא נחלקו רש"י ותוס' לשיטתם: רש"י לשיטתו כמו שפירש כאן במשנה, פשיטא דא"א לו לפרש דעד שא"א להזימו הוא בגדר פסול הגוף. וכי משום שאין אנו רשאים לקבל עדותו מחמת המצוה דועשיתם לו כאשר זמם, יחשב העד כמי שיש בו פסול הגוף? משא"כ התוס' שפירשו כאן דעד שא"א להזימו הוא בגדר פסול הגוף, זהו לשיטתם דאפי' בעדות החודש דלא שייך בה כאשר זמם, מ"מ אם א"א להזימן כלל לא הויא עדות, והיינו משום דאמרין דמשקר. וחשש משקר הוא פסול הגוף.

יג. אמנם ראוי להדגיש בדבר החידוש שבדברי ר"ח והתוס' כאן. שהרי אפי' להרמב"ם דכשא"א להזימה

60. סנהדרין מא, ב.

61. ה, ב.

העדות בטלה דאמרינן דמשקר, מ"מ הלא אין זה ודאי דמשקר, דדילמא באמת אינו זוכר זמן המעשה שמעיד עליו. אלא דחיישינן שמא משקר בעדותו, וכדי שלא יוכלו להזימו, אומר א"י בחקירות. אבל מחמת חשש משקר לבד, א"א לומר דהוי פסול הגוף ממש, בגדר דנמצא קאו"פ, עד שגם שאר העדים נפסלו בשבילו. וכדלקמן שהרמב"ם שהוא בעל השמועה דתלינן דמשקר, פוסק דלא בטלה עדות השאר. ואעפ"כ חידשו ר"ח והתוס' ונקטו בפשיטות, דעדשאאי"ל - עכ"פ כשאומר א"י - הריהו בגדר פסול הגוף ממש כנמצא א' קאו"פ.

הוי אומר, ג' דעות הן. לרש"י כמו שפי' במשנתנו, אפי' עדות שא"א יכול להזימה כלל, דאינה עדות, הוא רק משום חוסר האפשרות לקיים מצות ועשיתם לו כאשר זמם. ולדעת הרמב"ם, הוא משום חשש משקר. ולתוס', דעד פסול ממש הוא כדין נמצא א' קאו"פ. ויש נפ"מ לדינא ביניהם, כמשנ"ת לעיל וכדלקמן. יד. אמנם הדבר הקשה הוא במסקנת הגמ' כרבא, בין לרש"י ובין לתוס', איך סתם לן מתני' דלא כר"ש - לרש"י, או דלא כר"ע לתוס'. והא קי"ל להלכה כתרווייהו גם כר"ע דנמצא א' קאו"פ עדות כולם בטלה, וגם כר"ש דעד שיוזמו כלם. ולכאו' היא קושיא אלימתא.

ד.

ביאור מחלוקת רב ששת ורבא לשיטת רש"י: רב ששת ס"ל דהפסול אינו בעד אלא בקיום כאשר זמם משא"כ לרבא יש פסול בעד עצמו מחשש דמשקר, הטעם שפירש"י המשנה כרב ששת

טו. ליישב הקושיות על רש"י, יש להתבונן קודם בפשט דבריו בכמה נקודות. דהנה מלבד הקושיות שכבר נזכרו, באמת עצם דברי רש"י דאי כר"ש "בטלה עדות כולם", לכאו' אין להם הבנה - אימור דאמר ר"ש עד שיוזמו שלשתן, היינו לאחר שנגמר הדין ע"פ שלשת העדים, בעינן שתוזם כל הכת המחייבת; אבל הכא - האחד שאמר איני יודע, נסלקו מיד לגמרי, ונגמור הדין ע"פ עדות השאר בלבד, דהשתא הוי שפיר עדות שאתה יכול להזים כל הכת שעל פיהם נגמר הדין. אלא מרש"י בהכרח דזה א"א, ועל כרחנו נחשב הפס"ד גם על פיו. אך זה גופא תמוה: והלא אי לאו דאמר ר"ע מה שנים נמצא א' קאו"פ עדותן בטלה אף שלשה כו', היינו אומרים אפי' בנמצא א' קאו"פ ממש, תתקיים העדות בשאר, כ"ש עד זה שאין בו פסול הגוף, ולא על פיו פסקנו - ומ"ט לא תתקיים העדות בשאר.

ואכן בתוס' פירשו להדיא דעדותו של האומר איני יודע לכו"ע בטלה, ולר"ש תתקיים העדות בשאר. וז"ל התוס' (שכבר הובא לעיל): "ויש לפרש כו' אמר איני יודע כנמצא אחד מהם קרוב או פסול דמי, דלרבי שמעון תתקיים העדות בשאר ולר"ע עדותן בטלה וכו'". ד"הא דקאמר ר"ש עד שיוזמו שלשתן היינו כשכווננו עדותן". כלומר דוקא כשקיבלנו עדות שלשתן ונגמר הדין על פיהם. משא"כ כאן מעיקרא נסתלקה עדותו של זה, ונתקיימה העדות בשאר.

אבל באמת לא קשיא. רש"י לשיטתו כאן בפ' המשנה, והיא הנותנת: בשלמא קרוב או פסול, שעדותו פסולה בעצם ובטלה לגמרי, ודאי כמאן דליתא. ואי לאו דאר"ע דעדות שבטלה מקצתה מחמת פסול בטלה כולה, ודאי היינו אומרים דתתקיים העדות בשאר. משא"כ העד שא"א להזימו, דבעצם עד כשר הוא, ומה שאומר שאינו יודע הזמן, אין זה חוסר בגוף העדות שכך וכך הוה עובדא - כי החקירות לא מגוף

העדות הם, אלא רק בשביל שתוכל להתקיים המצוה דכאשר זמם - אנו מנועים מלפסוק על פיו. אבל להפרידו מכת העדים, ולקבוע בשל כך בשרירות שרק ע"פ עדות השאר אנו גומרים הדין - א"א. וממילא אליבא דר"ש דאין העדים נעשים זוממין עד שיוזמו כולם, עדותן של כת זו שהוא בכללם, עדות שאאי"ל היא. לפיכך עדות כולם בטלה.

וכל זה אמור במתק לשון הזהב של רש"י על המשנה: "וכיון דאי אפשר לקיים בה מצות הזמה באותו העד, בטלה כל העדות". לאמר, דאף שאמר א"י בחקירות, אכתי גדרו "אותו העד", והא דא"א להזימו, חשיב דא"א לקיים מצות הזמה 'בה' - בכולה.

משא"כ התוס' דפליגי על רש"י וס"ל דעד שאאי"ל הוא פסול הגוף, ע"כ אינו בגדר "עד" שמונע אפשרות ההזמה ד'כת העדים'. אלא דתליא בדינו של ר"ע דנמצא א' קאו"פ, עדות כלם בטלה. לכן לתוס' שנקטו דר"ש חולק על דרשת ר"ע⁶², זהו שכ' ד"עדותן קיימת כמאן דלא כר"ע", אלא כר"ש. דלדידי' תתקיים העדות בשאר.

טז. אך יש לשים לב שרש"י פירש המשנה כרב ששת(!) דאהא דתנן "חקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטלה", פירש"י וז"ל: "וכיון דאמר איני יודע אי אתה יכול להזימו וכו', בטלה כל העדות ואפילו הן מאה, דאין עדים נעשין זוממין עד שיוזמו כולן וכו'. ולכאן ק': מה ראה רש"י לפרש סתמא דמתניתין כוותי' ולא כהאמת. והא רב ששת איתותב, ומסקנת הגמ' כרבא - להיפך ממש - דבשלשה עדותן קיימת, והא דקתני בחקירות עדותן בטלה, היינו בשני עדים דוקא.

אלא צ"ל דלרש"י הי' איזו הוכחה (וראה בהערה) שבס"ד פירשנו במשנה, דבחקירות עדותן בטלה, היינו אפילו בשלשה⁶³. ונקט רש"י כדרכו בכ"מ לפרש המשנה כפשטותה כפי הס"ד. אולם, הא פשיטא לי' לרש"י, דזה ודאי א"א שעדות כולם בטלה הוא מדין נמצא א' קאו"פ. דאפי' תימא דהעד שאמר א"י אמרינן דמשקר, מ"מ מכיוון שאין זה אלא חשש דילמא משקר, ודאי לא מפסלי השאר (וכהרמב"ם כדלקמן). אלא ע"כ דמדר"ש הוא דבטלה עדותן. וזהו שפי' רש"י במשנה: "ואפילו הן מאה, דאין עדים נעשין זוממין עד שיוזמו כולן, כדאמרינן במסכת מכות מניין שאפילו הן מאה - תלמוד לומר עדים".

יז. מדאיתנין להכי מתברר, דמה דאקשינן לעיל על רש"י, למה נקט במשנתנו רק משום קיום מצות הזמה ולא הזכיר כלל הטעם דחשש משקר שבעצמו כתבו בב"ק. תו לא קשה כלל. דלרב ששת ולפי הס"ד של הגמ' דכוותי', לא הי' יכול רש"י לפרש משום דחיישינן שמשקר. דאילו משום חשש משקר נגעו בה, אמאי עדות כולם בטלה. עדותן של החשוד בשקר נסתלקה. ותתקיים העדות בשאר, והשתא אפשר להזים כולה. א"ו משום קיום מצות הזמה הוא. דהשתא ליכא למימר תתקיים העדות בשאר. דא"א להפריד עד משאר העדים ולפסוק רק על פיהם.

אך כל זה הוא רק בס"ד ולרב ששת. אבל אליבא דאמת, למסקנת הגמ' כדרבא, גם רש"י אית לי' דעד

62. ומה שהקשו אחרונים מנא להו לתוס' דר"ש חולק על ר"ע, י"ל דמהכא גופא דייקו כן. דאל"כ הדרא קושי' לדוכתא, דלא כר"ע אלא כמאן. 63. ואולי מהא גופא דנדחק רב ששת לפרש "בדיקות אפי' שנים אמרו א"י עדותן קיימת", ד"אפילו שנים" אחקירות קאי דעדותן בטלה, ו"עדותן קיימת" רק אבדיקות. ולא חש לקושיית הגמ' והא עדותן קיימת תנן. משמע לרש"י שלא בא לחדש אלא לקיים הס"ד שהי' לגמ' בפשט דברי המשנה. גם פירכת הגמ' לא הייתה על עצם דבריו אלא מחמת הלשון.

שאמר א"י בחקירות אמרינן דמשקר⁶⁴. והגם שרש"י פי' כן בב"ק אליבא דסומכוס, אבל מדסומכוס נשמע לרבנן (וכמשנת"ל להרמב"ם).

ית. רק עוד רגע אדבר, כמאמר המוסגר, להדגיש הנחה הכרחית פשוטה. דלרש"י ע"כ ליכא למימר דמה שאמר רבא "כמאן דלא כר"ע" היינו דלא כר"ע בעצם הדין דנמצא א' קאו"פ כו'. אלא ע"כ פירושו "דלא כר"ש", דומיא דמה שאמר רב ששת "כמאן כר"ע" שפי' רש"י דהיינו כר"ש. דאילו ה' מקום לומר כן, מי הכריחו לרש"י לדחוק עצמו כ"כ ולפרש בדבר ששת דכמאן כר"ע היינו כר"ש, ולהכריח דטעמא דעדותן בטלה לפי ההו"א, הוא משום מצות הזמה. יפרש הכל כפשוטו וכתוס'. אלא ודאי וברור, דע"כ הא פשיטא לי' לרש"י, דדין נמצא א' קאו"פ אינו שייך לכאן כלל. דאין כאן פסול הגוף אלא חשש גרידא דילמא משקר. וכמשנ"ת לעיל.

יט. מעתה מתבאר לן מה דפליג רבא אדרב ששת. דהכי אמר רבא, לא כדקאמרת, רב ששת, דעדותן בטלה. דהא דאמרת עדותן בטלה - משום דלטעמין א"א להזים כולה. וכל כך למה, מפני שאתה מפרש שעד האומר איני יודע, משום מצות הזמה הוא דבטלה עדותו. וממילא לדיך א"א לומר דאינו עד ותתקיים העדות בשאר. דבעצם עד כשר הוא וחלק מכת העדים. בהא פליגנא עלך, וסבירא לי דעדותו של זה אינה עדות. דמכיוון שא"א להזימו, חשש משקר יש בעדותו. ומכיוון שכן עדותו של זה בטלה מעיקרא. ותתקיים העדות בשאר העדים שאפשר להזימן, ונגמור הדין על פיהם. והיינו דאמר רבא עדותן קיימת, כלומר דתתקיים העדות בשאר.

אלא הא דאמר רבא: "דלא כר"ע", ופירש דהיינו דלא כר"ש (כנ"ל אות יח), אין הפשט דמשנתנו חולקת על עצם דינו של ר"ש, אלא "דלא כר"ע בדר"ש". כלומר, בדינו של ר"ש דעד שיזומו כלם, לא אמרינן הא דר"ע דאם נמצא אחד שא"א להזימו עדות כלם בטלה. אלא השלישי שא"א להזימו - כי אמר בחקירות איני יודע - אינו עד כלל. ותתקיים העדות בשאר והיינו עדותן קיימת.

והשתא, קושיית התוס' על רש"י, דלא כר"ע אלא כמאן - תו לא קשיא כמובן. גם הקושיא איך סתם לן תנא דלא כר"ש אף דהלכתא כוותי' דר"ש, מעיקרא אינה קושיא (אבל לתוס' ודאי קשיא איך סתם לן תנא דלא כר"ע והא הלכתא כוותי'. וצ"ע).

כ. הוכחה לכל זה מרש"י עצמו. דהנה אהא דאמר רבא עדותן קיימת, פירש רש"י שרק עדות השאר קיימת. וז"ל: "ואפילו בחקירות משכחת לה דאמר אחד איני יודע עדותן קיימת. והיכי דמי, כגון דאיכא תלתא, דאפשר לעדות שתתקיים בשנים. ומשום שלישי לא מיפסלי הנך ודלא כר' עקיבא".

לשון זה לכא' מפליא, אפשר להזמה שתתקיים בשנים הול"ל, ולא אפשר לעדות שתתקיים בשנים. אלא ודאי עדותן קיימת דאמר רבא פירושו דתתקיים העדות בשאר לבד. אבל עדותו של השלישי פשיטא דבטלה. אלא דא"כ קשה מיני' ובי'. א"כ - דתתקיים העדות בשאר - למה זה דלא כר"ע - דהיינו לרש"י דלא כר"ש. היות שהדין נגמר רק ע"פ השנים, עדות שאפשר להזימה כולה היא. מאידך גיסא קשה, איך אפשר שנסלק עדותו של זה ותתקיים העדות בשאר. והלא רש"י כבר פירש במשנה דא"א לומר כן.

64. וראי' לזה מהחידושי הרי"מ שהביא כן משמ' דרש"י בב"ק ולא התייחס כלל למה שפירש במשנתנו שרק משום מצות הזמה אינה עדות, כנ"ל בהערה 9, וכמה צדקו דבריו לפי המבואר כאן. דזה כ' רש"י רק לפי הס"ד. אמנם להלכה וכרבה גם לרש"י אינו כן, אלא כמוש"כ בב"ק. גם האמרי בינה הנ"ל חו"מ סי' ב' בשם זקנו הדברי משפט, ציין רק דברי רש"י בב"ק, ולא הזכיר רש"י דמשנתנו.

ובהכרח הוא, מכיוון שבעצם עד כשר הוא, ורק משום מצות הזמה אין מקבלים עדותו, א"כ איך נפריד בשרירות עדותו מעדות שאר העדים, ונאמר שרק על פיהם נגמור הדין.

אלא מוכח דזהו גופא מה שחולק רבא אדר"ש. דלא רק מטעם מצות הזמה הוא שבטלה עדות שא"א להזימה כלל, כשאומר א"י בחקירות. אלא מחמת חשש משקר, ממילא שפיר תתקיים העדות בשאר. והשתא ע"כ דהא דאמר דלא כר"ש, פירושו דהכא בדין זה ליתא לדר"ש. וכמשנת"ל.

כא. אלא שלרש"י יש בכלל דברי רבא גם רמז דלא כר"ע ממש בהא דר"ש. דהנה ל' רש"י "דאפשר לעדות שתתקיים בשנים ומשום שלישי לא מיפסלי הנך ודלא כר' עקיבא" - מורה כן; דלשון זה "ומשום שלישי לא מפסלי הנך" ק"ק: "פסולא" דהנך מאן דכר שמ' לרש"י, ול' זה הרי מתאים דוקא לפי' התוס'. אלא "דלא כר"ע" כולל ב' הדברים: דלא כר"ש הכא כנ"ל, ודלא כר"ע הכא בתוך דברי ר"ש. דלא אמרינן שמפני שא"א להזים השלישי "מפסלי הנך". אלא תתקיים העדות בשאר.

כב. עוד רא' מוכחת ומוכרחת לפירוש זה בדברי רבא, מדברי הרמב"ם כבסמוך.

ה.

ביאור פסק הרמב"ם שתתקיים העדות בשנים - הן כר"ע והן כר"ש, דלשיטתו הלכה כשניהם, וטענת רבא בגמ' היא דהמשנה אינה שייכת למחלוקתם

כג. והנה הרמב"ם⁶⁵ פסק וז"ל: "היו העדים מרובים שנים מהם כוונת עדותם בחקירות ובדרישות והשלישי אומר איני יודע תתקיים העדות בשנים ויהרג".

וכתב הכס"מ שהרמב"ם הוציא כן ממסקנא דרבא שם. ולכא' דבריו סתומים, ואכן הלח"מ הרבה לתמוה על דבריו. דהרי רבא דאמר עדות קיימת, אמר דזהו כמאן דלא כר' עקיבא. וא"כ ממ"נ קשה להרמב"ם. בין שפי' כרש"י דהיינו דלא כר"ש דעד שיזומו שלשתן, ובין שפירש כתוס' דהיינו דלא כר"ע דנמצא א' קאו"פ כו', בין כך ובין כך קשה. דהרמב"ם הרי פסק הן כר"ע⁶⁶ והן כר"ש⁶⁷. א"כ איך יתכן דין זה דתתקיים העדות בשאר. וע"ש מה שנדחק בזה מאד והניח בצ"ע. והרי זו קושיא עצומה ממש עד שהפנ"י במכות⁶⁸ מתבטא על דברי הרמב"ם והכס"מ הללו "ואשתומם ונבהלתי על חזיון זה"⁶⁹.

גם המאירי בסנהדרין⁷⁰ כ' כהרמב"ם וז"ל: "כבר בארנו בסוף המשנה שאם היו שם עדים הרבה וכיונו השנים עדותם והאחרים אומרים כל אחד מהם איני יודע, שתתקיים העדות בשנים אף בחקירות. ואף על פי שבמקום אחר הקישו שלשה לשנים שאין השנים נזומין עד שיזומו כלן אם העידו כל אחד ואחד תוך כדי

65. הל' עדות פ"ב ה"ג.

66. שם פ"ה ה"ג.

67. שם פ"כ ה"ג.

68. ה, ב.

69. ותירוץ של הפנ"י לא הבנתי. סו"ס איך זה מתאים עם הגמ' דאמרינן בדבא דלא כר"ע. וכי מעיקרא לא ידענו דחקירות עדותן בטלה משום שא"א להזימה, ועוד דמשמע שכוונתו דאליבא דאמת עדים שא"א להזימם בטלה עדותם משום שחיסרו בגוף העדות. ואיך זה מתיישב עם דברי הרמב"ם בפיהמ"ש דמשום חשש משקר הוא דעדותן בטלה ולא משום שחסר בגוף הגדת העדות. ע"ש וצ"ע.

70. מא, ב.

דבור של חבירו, וכן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול. אין הדין כן באיני יודע. שכל שהוא אומר איני יודע באחד מן הדברים שהזמה תלוי בהם, הרי עדותו כמו שאינו. ואין עדות האחרים משתלשלת לעדותו כלל. ויש חולקין בזה ממה שאמרו בכאן כמאן דלא כר' עקיבא דמקיש שלשה לשנים. וכבר פסקנו כר' עקיבא. ואין הדברים נראין שהרי רבא שאמרה כן אינו חולק עם ר' עקיבא בהזמה. ובקורבא ופסול וזה שאמרו דלא כר' עקיבא כלומר אין דבר זה הולך על אותה שיטה ומ"מ אפשר שאף ר' עקיבא הי' מודה בה".

כד. ונראה לי בתירוץ קושיית הלח"מ, שהוא באופן דמיני' ובי'. אדרבה, קושיית הלח"מ עצמה היא התירוץ על הרמב"ם. כלומר, אותה הקושיא של הלח"מ, היא עצמה הייתה קשה לרמב"ם על רבא. לדבריו, סתם לן רבי מתניתין דעדותן קיימת, דלא כר"ע או דלא כר"ש. והשתא איך מצינו ידנו ורגלנו בבית המדרש, דקשיא הלכתא אהלכתא. שהרי הלכה כסתם משנה, והא קי"ל כר"ע וכר"ש. ומחמת קושי' עצומה זו הוכרח הרמב"ם בפירוש אחר בגמ'.

עוד הי' קשה לרמב"ם, מפני מה משנתינו דעדותן קיימת, היא דלא כר"ע, והא שפיר מתוקמא כר"ע. דהרמב"ם לשיטתו בפייהמ"ש שפירש, דעדות שא"א להזימה עדותן בטלה, "לפי שאנו אומרים עדות שקר היא וכו'", אינו יכול לפרש דכוונת רבא היא דעדות כולם קיימת (וכנ"ל); עדותו של זה שאמר איני יודע פשיטא דבטלה. אלא ע"כ הא דאמר רבא עדותן קיימת - היינו עדות השאר בלבד. והשתא קשיא ממ"נ, אם כוונתו דלא כר"ע דנמצא א' קאו"פ, וכתוס' - זה א"א, דגם לר"ע עדותן דהשאר קיימת הכא; דחשש גרידא דילמא משקר, אינו נותן בו דין פסול הגוף, עד שמחמתו יפסלו גם השאר. ואם כוונתו "דלא כר"ש" - גם זה א"א, דהא דאמר ר"ש אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו כולם, היינו העדים שעל פיהם נגמר הדין. משא"כ הכא דנגמר הדין רק ע"פ השנים שאפשר להזימן, אתיא שפיר כר"ש הא דעדותן קיימת.

אלא ודאי, הרמב"ם תירץ קושיא אחת בחברתה, וסדר דברי הגמ' להרמב"ם הוא כך: אותו עד שאמר א', עדותו בטלה לכו"ע; אלא מחלוקת רב ששת ורבא בשאר העדים. ויסוד מחלוקתם בהגדרת המגרעת דעד שאאי"ל: רב ששת דאמר עדותן בטלה כמאן כר"ע, יכולים דבריו בעצם להתפרש או כתוס' או כר"ש. אבל בין כך ובין כך רבא חולק עליו ואומר עדותן קיימת, כלומר עדות השאר. והטעם, דעד שאאי"ל חוששין שמשקר; ונהי דעדות עצמו בטלה, עדות השאר לא בטלה. לא מדר"ע דנמצא א' קאו"פ, דחשש משקר לאו עד פסול הוא, וגם לא מדר"ש. דעדותו של השלישי שא"א להזימו כבר בטלה וכמאן דליתא, ותתקיים העדות בשאר שישנם בהזמה. אלא מה דקאמר רבא "כמאן דלא כר"ע" (או דלא כר"ש), אין פירושו דתנא דידן פליג אדר"ע בעצם דינו, או על עצם דינו דר"ש, לא כן, אלא דהכא (בדין דעד שיזומו שלשתן), הוא דלא כר"ע דאמר גבי נמצא א' קאו"פ, דהכא שאני; כלומר, תנא דידן אינו משוה דינו דר"ע לכאן, כמו שרצה רב ששת לומר. אלא דהכא לא אמרינן כדאמר ר"ע התם, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. כמו כן הלשון "דלא כר"ש", היינו דהכא דוקא דלא כר"ש. תנא דידן אינו סובר כמו שרצה רב ששת לומר, דמדר"ש בטלו שאר העדים בשביל השלישי שא"א להזימו. וזהו שפסק הרמב"ם דתתקיים העדות בשאר.

מעתה הכל מיושב, הכס"מ נהיר וצהיר: בוודאי ממסקנא דרבא הוציא הרמב"ם דינו, וקושיית הלח"מ תו לא קשיא כלל. אין שום סתירה בין מה שפסק הרמב"ם הן כר"ע והן כר"ש ובין מה שפסק כאן דתתקיים העדות בשאר. שלשת ההלכות שרירות וקיימות גם יחד.

גם מה שהוקשה לעיל איך סתם לן רבי במתניתין דעדותן קיימת דלא כר"ע, או דלא כר"ש, הרי השתא קושי' זו מעיקרא ליתא. משנתינו כהלכתא הוא. דאינה חולקת לא על ר"ע ולא על ר"ש, ולק"מ.

כה. שמא תאמר, הגם שלפ"ז מתורץ הרמב"ם היטב. אבל פירוש רחוק הוא, והל' "דלא כר"ע" ע"כ אינו כן אלא דפליג.

הנה מצאתי בעז"ה מקור נאמן וראי' ברורה שאין להשיב עלי' שכך פירש הרמב"ם, והוא מדברי הרמב"ם עצמו. דהנה על המשנה דמכות⁷¹ דר"ש דריש מה שנים עד שיזומו שניהם אף שלשה כו', ור"ע דריש מה שנים נמצא א' קאו"פ כו' אף שלשה כו', כ' הרמב"ם בפיהמ"ש: "ודברי שניהם קיימין ואין עליהם חולק". ולכא' הוא מלתא דתמי' ומרפסין איגרי ממש, הרי גמרא מפורשת בסוגיתנו דתנא דמתניתין חולק. "אמר רבא כו' כמאן דלא כר"ע". וממ"נ, אם כרש"י הרי תנא דידן חולק על ר"ש, ואם כתוס' חולק תנא דידן אר"ע - ואיך כתב הרמב"ם ואין עליהם חולק, נגד הגמרא.

אלא מוכרח, ומוכח בעליל, דלהרמב"ם משנתנו אינו חולקת כלל לא על ר"ע ולא על ר"ש. וא"כ ע"כ דמה דאמר רבא "דלא כר"ע" אינו לשון מחלוקת, אלא כמשנת"ל דהכא ליתא לדינא דר"ע. והיא כאמור, ראי' שאין עלי' תשובה. וכנ"ל שזה גם הפשט ברש"י.

...

נספח

לשון 'ואין עליהם חולק' בפיה"מ להרמב"ם

בפירוש המשנה לרמב"ם בכל הש"ס לא נמצא הלשון "ואין עליהם / עליו חולק", אלא בג' מקומות. הא', בדין כנ"ל, "ודברי שניהם קיימין (נכונים - בנוסח קפאח), ואין עליהם חולק", לומר לך שהמשנה בסנהדרין "אפילו שנים אמרו איני יודע עדותן קיימת", לא פליגא אדר"ע ולא אדר"ש.

הב' ("ודברי ר"ע נכונים ואין עליו חולק"). בפסחים פ"ט מ"ז (בגמ' הוא בדף צו, ב):

משנה: "אמר רבי יהושע שמעתי שתמורת פסח קריבה, ותמורת פסח אינה קריבה. ואין לי לפרש. אמר רבי עקיבא אני אפרש. הפסח שנמצא קודם שחיתת הפסח, ירעה עד שיסתאב, וימכר ויביא בדמיו שלמים, וכן תמורתו. אחר שחיתת הפסח, קרב שלמים, וכן תמורתו".

רש"י: "שמעתי - מרבתי: שתמורת הפסח קריבה - שלמים אחר הפסח:

"ותמורת הפסח אינה קריבה - ויש תמורת פסח שאינה קריבה היא עצמה שלמים, אלא רועה עד שיסתאב במום ותמכר, ויביא בדמיו שלמים. דמות הפסח קרב שלמים:

"ואין לי לפרש - שכחתי על איזה שמעתי תקרב, ועל איזה שמעתי תרעה:

"(אמר ר"ע אני אפרש) הפסח - שאבד והפריש אחר תחתיו. ונמצא הראשון קודם שחיתת השני. דהי' עומד לפנינו בשעת שחיטה, הרי קבעתו שעת שחיטה בשם פסח. וזה שלא הקריבו, דחהו בידי. לא יקרב עוד הוא עצמו שלמים. דאין זה מותר הפסח, אלא פסח [דחוי] (וממילא ירעה עד שיסתאב, ויביא בדמיו שלמים).

"וכן תמורתו – אם (נמצא הנאבד קודם שחיטת הפסח, ו)המיר הוא בו בהמת חולין אחרי כן, הרי הוא כמוהו. אין קרב הוא עצמו שלמים (מכיוון שהוא פסח דחוי), אלא דמיו. ואם לאחר שחיטת השני נמצא, הרי לא קבעתו שעת שחיטה בשם פסח. ולא נדחה בידים ויביא שלמים. ויקרב הוא עצמו שלמים. ובפיהמ"ש להרמב"ם: "עד שיסתאב, עד שיפול בו מום הפוסלו מלהיות ראוי לקרבן. ודברי ר"ע נכונים ואין עליו חולק".

וז"ל הרמב"ם פ"ד מהל' ק"פ ה"ו: "מי שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר, והרי שניהן עומדין, יקריב אי זה מהן שירצה לשם פסח, והשני יקרב שלמים. מצאו אחר ששחט פסחו, הרי זה יקרב שלמים (דאין זה פסח דחוי אלא מותר הפסח). וכן אם המיר בזה הנמצא אחר שחיטה, הרי תמורה זו תקרב שלמים. אבל אם מצאו קודם שחיטת זה שהפריש, הואיל וזה הנמצא ראוי להקריבו פסח וראוי להקריבו שלמים כמו שביארנו, אם המיר בזה הנמצא, בין קודם שחיטת המופרש תחתיו בין אחר שחיטה, אין תמורתו קריבה אלא תרעה עד שיפול בה מום ויביא בדמי שלמים".

ולכא' קשה לאיזה צורך אמר הרמב"ם כאן דאין עליו חולק. הרי אין במשנה דעה אחרת זולתו. אלא בפשטות משמע, דהנה בגמ' נחלקו רבה ורב זירא בדברי ר"ע. רבה אמר קודם שחיטה ולאחר שחיטה שנינו. רבי זירא אמר קודם חצות ולאחר חצות שנינו. ופריך, ולרבי זירא הא קתני קודם שחיטת הפסח. ומשני, אימא קודם זמן שחיטת הפסח.

ואומרת הגמ': "איתמר, כתנאי. הפסח שנמצא קודם שחיטה ירעה, לאחר שחיטה יקרב. רבי אליעזר אומר קודם חצות ירעה, לאחר חצות יקרב".

וזהו שאומר הרמב"ם, לא תימא דר' אליעזר שבברייתא חולק על ר"ע. אלא מחלוקת ת"ק ור"א היא בפירוש דברי ר"ע, מאי "קודם שחיטת הפסח". האם כוונתו קודם שחיטת הפסח ממש, או קודם זמן שחיטת הפסח. כרבה ור' זירא. ותו לא.

והג', במס' מעשר שני פרק ג'.

דהתם תנן: "בש"א מפתח ומערה לגת. ובית הלל אומרים מפתח ואינו צריך לערות. במה דברים אמורים, במקום שדרך למכור סתומות. אבל במקום שדרך למכור פתוחות, לא יצא קנקן לחולין. אבל אם רצה להחמיר על עצמו למכור במדה, יצא קנקן לחולין. רבי שמעון אומר אף האומר לחברו חבית זו אני מוכר לך חוץ מקנקנים, יצא קנקן לחולין".

ובפיהמ"ש מפרש הרמב"ם: "עיקר ההלכה כי כשמכר אדם יין בירושלים, וקנה ממנו במעות מעשר שני, בש"א שפותחין הקנקנים ומעריין אותן מה שבהן לגת ומוכר לגת, ואז יצאו הקנקנים לחולין. אבל אם מכר היין והוא בקנקנו, לא יצא קנקן לחולין [וצריך לאכול כנגדו – הר"ש משאנץ, תוס' יו"ט ומלאכת שלמה]. ואמרו ב"ה שאם הי' דרכו למכור אותם הקנקנים סתומות, ומוכרן פתוחות, יצא קנקן לחולין. ואין צריך לערות ואז ימכור. לפי שכיון שפתחם גלה דעתו שאין רצונו למכור הקנקן. ואם מכר במדה ואמר מדת כך וכך בכך וכך דמים, יצא קנקן לחולין אפילו היו סתומות. ודברי ר"ש אמת ואין עליו חולק".

במשנה זו לא עיינתי די הצורך להבין מש"כ הרמב"ם על דברי ר"ש.

...

הוספה בעניין עדות שא"א יכול להזימה, בדעת רש"י דעדות שאאי"ל אינו פסול

אבן ישראל (פישר) הל' גירושין ע' סח:

עד שאמר בחקירות איני יודע, עדותו בטלה. דכיון שאינו יודע בחקירות לאו שם עד עלי'. דעדות שאאי"ל, אינה עדות. כדכתב רש"י (פסחים יב, ב. ד"ה דהי'), דעדות שאתה יכול לקיים בה תורת הזמה היא עדות, ואי לא לא. עי"ש. ובר כ' הרא"ש במכות בשם הראב"ד דהיכא דלאו שם עד עלי', כגון שהוא בע"ד, ליכא דינא דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כיון שאין שם עד עלי' עי"ש. וה"ה כיון דלאו שם עד עלי', ליכא דינא דנמצא קרוב או פסול. אבל מטעם דאינו פסול לכל העולם.

עוד מבאר הבית הלוי ע"פ מש"כ הש"ך (סימן לח ב') שהקשה על בעל המאור כתובות פ"ב דס"ל שבעדות בשטר ליכא עונש כאשר זמם. ומקשה הש"ך דא"כ הוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ומוכח בגמ' (סנהד' לב א) שגם בשטר בעינן עדות שאתה יכול להזימה. ומתוך הש"ך שבעדות שאתה יכול להזימה נאמר תרתי. א, שאפשר להענישם ע"י הזמה. ב, שאפשר לבטל עדותם ע"י הזמה. ולפ"ז בעדות בשטר דליכא עונש, סגי בזה שאפשר לבטל העדות ע"י הזמה. ולפ"ז אף בעדי קדושין או זנות דליכא עונש הזמה בעינן עדות שאתה יכול להזימה, כדי שיהי' אפשר לבטל העדות ע"י הזמה.

הנה הש"ך כ' בח"מ סי' ל"נ דאף דעדות שאי"ל לא בעינן היינו דלא בעי דו"ר אבל כל שא"א להזימם כלל כגון שא"י בחקירות עדותן בנולה והנה בעדים פסולים כמבואר.



בתרי ותרי על כשרות אדם אחד, וב' כתות המכחישות.

(כתובות כא, ב)

הגה"ח הרב חיים אברהם אלי' שיחי' לנדא
מראשי הישיבה

מציע מחלוקת רש"י ותוס' בדין תרי ותרי על אחד אם כשר לעדות / הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים כרש"י, דפסול מספק / אם קושיית התוס' גם אליבא דרב חסדא / הקושי לקושייתם גם אליבא דר"ה / מבאר ע"פ ה'חמדת שלמה', דפליגי אם חזקה מבררת או מורה הנהגה / מביא קושיית החמד"ש לרב חסדא משני שבילין, ומחזקה ממחלוקת התנאים בב' שבילין / מביא תירוצי החמד"ש והאחיעזר / הכת"ס בשם הריטב"א, דפסק ר' חסדא הוא חומרא דרבנן / מביא מחלוקת רש"י ותוס' במקור הדין דשני שבילין / מבאר דבהא פליגי רב הונא ורב חסדא / מבאר בתי' הרי"מ מיגאש, ע"ד הביאור הטעם דתרי ותרי ספיקא, דא"א לחזקה נגד עדים / ביאור ראיית הרי"ף לפסקו כרש"י מהא ד'שנים שהיו חתומים על השטר' וכו', ודחיית הר"ן / מבאר מחלוקתם דפליגי בספק ש'בעקיפין' נגד חזקת ממון / מבאר דברי הרמב"ן ב'מלחמות' על הרי"ף, ע"פ ההפלאה בהנ"ל / מבאר קושיית הרמב"ן בחידושו על ראיית הרי"ף ע"פ הש"ש דבירור שכלי לא מהני בתו"ת / מביא שהרא"ש חולק על הרמב"ן / מבאר ע"פ החת"ס דלהרא"ש החזקה דר"ל בגדר אגן סהדי וא"ש ראיית הרי"ף / מביא חילוק הכס"מ בין פסול מספק דתו"ת בסוגיין, ובין כשרות העדים המכחישים זא"ז / מבאר ע"ד ההפלאה הנ"ל / מוכיח שהר"ן - שהקדים לומר כהכס"מ - לא זה בלבד טעמו / מביא השטמ"ק דנפסלו בשעה אחת שאני / ההבנה בתי' הרא"ש כעין תירוץ הב"ח - דבשתי כתות אין עדות מפורשת שהם פסולים / מביא שכן משמע גם בשטמ"ק ובפירוש בתירוץ הב"ח / מביא קושיית הפנ"י על הרא"ש ואשר תירוצו דוחק גדול / מביא שגם הצ"ח הקשה כן, וצ"ב מדוע לא ניחא לי' כהביאור הנ"ל בדברי הרא"ש / לכאור' הקושיא דראיית ב"ד הוי כעדות / מבאר דא"א לומר כן, דהוי כעדות שאינה מבררת מי הנפסל וכמו"כ בראית ב"ד / מבאר קושיית הצ"ח שצ"ח שצ"ח חשיב עדות שפסולים / מקשה בהבנת תירוצו ע"פ דברי הרמב"ן דבשני עדים אין תולין בטעות ואין לומר שעקב החזקה תלינן דטעו / מבאר תירוץ הצ"ח דר"ל שהמכחישים תולין שהמוכחים טעו / טעם נוסף של הרמב"ן כרש"י, שבשני כיתי עדים כת אחת ודאי כשרה משא"כ בתו"ת על אדם אחד / מביא תירוץ נוסף בשם החכם צבי שבשני כיתי עדים תרתי לטיבותא דכת אחת ודאי כשרה לבד החזקה משא"כ בתו"ת / תירוץ הקצוה"ח וחידושו כהרמב"ן / מקשה על תוס' וכי לית להו הכלל דתו"ת ספיקא דרבנן / מקשה גם על הכס"מ למה לא אמר הטעם דרי

ותרי ספיקא / על רש"י קשה שכ' רק "ולא מתכשר בהכי, דקי"ל... אין ערער פחות משנים" ונתן לא הא עיקר הטעם דתרי ותרי ספיקא / מוכיח שדעת התוס' דלעניין פסילה לעדות שאני / בהא פליגי תוס' על הראשונים, לתוס' העדים המכחישים מעידים על האחרים שמשקרים ונפסלו / מבאר דבד' אופנים י"ל דנחלקו רב הונא ורב חסדא

א.

מחלוקת רש"י ותוס' בת"ת על פלוני אם כשר לעדות, ביאור התוס' ע"פ החקירה אם חזקה מבררת או מורה הנהגה ובהא פליגי ר"ה ור"ח. קושיית החמד"ש לר"ח אליבא דהתוס' ביאור הר"י מיגאש

א. בטור¹: "כתב הרמב"ם², שנים שהעידו באחד שהוא פסול באחת מאלו העבירות, ובאו שנים והעידו שחזר בו ועשה תשובה או שלקה, הרי זה כשר. אבל אם באו שנים והכחישו ואמרו לא עשה עבירה זו ולא נפסל, ה"ז ספק פסול. לפיכך לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו כו".³ וכך פסקו הרי"ף⁴, הרא"ש⁵, הר"ן⁶ והרמב"ם⁷, וכן נפסק בשו"ע⁸.

דין זה שנוי במחלוקת רש"י ותוס' בכתובות⁹: "אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב, שלשה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו מעידין עליו וחותרם, משחתמו אין מעידין עליו וחותרם. ופריך, ערער דמאי. אי ערער דגזלנותא תרי ותרי ניהו" ופירש"י, "כי אמרי לא גזל, הו"ל תרי ותרי ולא מתכשר בהכי. דקי"ל לקמן בפרקין¹⁰ אין ערער פחות משנים".

ובתוס'¹¹ הקשו: "דהכא אליבא דרב הונא קיימינן¹², דאית ליה¹³ דזו באה בפני עצמה ומעידה דאית לן למימר אוקי גברא אחזקתי".

אליבא דרב הונא כבר הקשו כן התוס' לעיל¹⁴, יעו"ש¹⁵. וכאן מוסיפים התוס' וז"ל: "ועוד דלר"ח דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, מודה הכא דהאי גברא ממילא מתכשר. שהרי אם כת אחת מאלו מעידה על אדם אחד שהוא פסול, לרב חסדא דחשיב להו סהדי שקרי, לא היתה נאמנת, אע"ג דאין אדם מכחישה. וכ"ש היכא דאיכא סהדי דמכחשי, דלא מהימני".

אבל לכאורה תמוה כדהקשה בשטמ"ק¹⁶, נהי דלר"ח זה השלישי ממילא מתכשר, כי המעידים עליו שפסול,

1. חו"מ סי' לד סעיף מ"ב.

2. הל' עדות פי"ב, ה"ג. וכמו שציין הב"י.

3. ט, א. מדפי הרי"ף.

4. כתובות, סי' כא.

5. על הרי"ף שם ד"ה עד שלא חתמו.

6. כתובות כא, ב ד"ה ערער.

7. שם סעיף כח.

8. כא, ב.

9. כו, א.

10. כב, א ד"ה תרי ותרי ניהו.

11. שהרי הוא בעל המימרא.

12. שבועות מז, ב.

13. כ, א ד"ה אלא אמר רב נחמן.

14. ובקצוה"ח (סי' מו ס"ק כא) כ' דלפי הרא"ש דמיירי אפי' שעדי השטר חיים, מיושבת קו' התוס'. ע"ש.

15. ד"ה וכתוב בקונטרסין.

הם פסולי עדות. אבל היכי קאמר דעד שלא חתמו, מעידין עליו וחותרם עמהם לקיים השטר. כיצד אפשר שהם חותמין. והרי לרב חסדא הם עצמם נפסלו לזה העדות ולכל עדות שבעולם.

לכן פירש שם בשטמ"ק שבאמת אין כוונת התוס' להקשות גם אליבא דרב חסדא. אלא: "הלכך נראה, שדעת התוס' דמדבר חסדא נשמע לרב הונא. כי היכי דלרב חסדא בעדות אחרת אינם נאמנים לפוסלו, דהא סהדי שקרי נינהו וממילא מתכשר, הכי נמי לרב הונא בזו העדות עצמה שהן פסולים בה כיוון שבה הוכחשו, [הוא] מתכשר ממילא. והשתא אתי שפיר דעד שלא חתמו מעידין עליו וחותרם הוא, וחותרים הם לקיים השטר. דמה שהם מעידים שמכירים חתימת העדים חשיב כעדות אחרת. ולרב הונא כשרים בעדות אחרת".

ב. אבל לכא' קושיא לקושייתם גם אליבא דרב הונא. הלא בדין דתרי ותרי המכחישים אלו את אלו אם פלוני כשר לעדות, הם לפנינו. ואיך אפשר שנפסוק להכשירו, נוכח העדים המעידים שהוא פסול. הא הוה תרתי דסתרי, דומיא דשני שבילין כשבאו שניהם לישאל יחד.

ו"ל הביאור בזה ע"פ מש"כ החמדת שלמה. דהנה בחולין¹⁶ דילפינן דין חזקה מנגעי בתים: "דא"ק¹⁷, "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים". ודלמא אדנפיק ואתא בצר לי' שיעורא. אלא לאו משום דאמרין אוקי אחזקי". הקשו התוס'¹⁸, תינח היכא דליכא ריעותא (כלומר, דאזי אין זה בגדר 'ספק', אלא חשש בלבד). אבל היכא דאיכא ריעותא כגון סכין שנמצאת פגומה, מנלן דאזלינן בתר חזקה¹⁹. ועוד הקשו, היכא דאחד משנים שנטמא (כגון בשני שבילין דהווי תרתי דסתרי), דמטהרין שניהם מטעם חזקה, כה"ג מנלן דאזלינן בתר חזקה. והתוס' תי' רק על הקושי' הראשונה: "וי"ל דה"נ יש ריעותא גדולה דאע"ג דאישתכח שחסר לאחר שבעה, אפ"ה לא מטהרים למפרע כל אותם שנכנסו לבית בימי הסגר". ותמה החמדת שלמה²⁰, דהקושי' הב' של תוס' אכתי במקומה עומדת.

וביאר ע"פ החקירה הידועה בגדרה של חזקה²¹. האם החזקה מבררת (או עכ"פ שוללת הספק, בגדר ד"אין ספק מידי ודאי"), או דלמא החזקה אינה אלא הוראה, דבמצב של ספק שא"ל לברר, יש לנהוג כמו קודם שנולד הספק. והנפק"מ בין שני הצדדים, היכא דא"ל לברר דהוי תרתי דסתרי. כגון שני שבילין, דע"כ אחד מהם ודאי נטמא.

עפ"ז מבאר החמוד"ש בטוב טעם, דטרם שתירצו התוס' על הקושי' הא' "תינח היכא דליכא ריעותא", דאכתי אפ"ל שחזקה היא בגדר בירור דמהיכי תיתי לחוש שנשתנה, ודאי קשיא גם הקושי' הב'. אבל אחרי שהתוס' תירצו דמקרא שמעינן דאפי' היכא דאיכא ריעותא מוקמינן אחזקה, דלפ"ז ע"כ החזקה אינה משום בירו אלא הוראת הנהגה במצב של ספק. ממילא מובן שגם בתרתי דסתרי מוקמינן אחזקה. (היכא דאין אנו מוכרחים לדון על שני הספקות יחד²²). ותו לא קשיא. ודפח"ח.

16. י, ב.

17. ויקרא יד, לח.

18. ד"ה ודלמא אדנפיק. גם בנדה ב, ב. אך שם רק הקושי' הא'.

19. כלומר, דתלינן שנפגמה בעצם אחר השחיטה ולא בעור.

20. יו"ד סי' ד. מגדולי הדור בתקופת הנתיבות המשפט.

21. דנו בזה הרע"א בתשו' סי' קלו, הש"ש (ש"ו פכ"ב), בעג"י יו"ט סי' ע, באמרי בינה (ח"א יו"ד סי' טו), בשערי יושר שער ב פי"ג. ועוד אחרונים.

22. ו"ל דבזה יומתק לשון רש"י בפסחים (י, א): "ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם. שהרי האחד ודאי טמא".

והנה, כמו שהנפק"מ בין שני הצדדים בגדרה של חזקה, אי מוקמינן אחזקה בשני שבילין דסתרי אהדדי כנ"ל, כמו"כ בשני כתי עדים המכחישות זא"ז. דאם גדרה של חזקה שמבררת הספק או שוללתו, א"א שבכח חזקה יוכשרו שתי הכתות. דאחת ודאי העידה שקר, אלא שאין ידוע איזו. אבל אם החזקה היא הוראה כיצד יש לנהוג במצב של ספק, א"כ כשדנים על כל כת לחוד, שפיר מוקמינן כל כת אחזקה.

לפ"ז מתבקש דבהא פליגי רב הונא ורב חסדא. ר"ה דס"ל זו באה בפ"ע ומעידה, וכן זו, מפני שנקט דחזקה היא הוראת הנהגה בספק, הלכך בספקה של כל כת יש לנהוג כמו קודם שנולד הספק. אבל ר"ח דנקט בגדרה של חזקה, שמבררת (או ששוללת) הספק, מכיוון שכאן זה לא שייך, להכי בהדי סהדי שקרי למה לי.

אלא שלפ"ז קמה וגם ניצבה קושיית החמדת שלמה לרב חסדא, דמשני שבילין הלא מוכח דאף דהוי כתרתי דסתרי, מוקמינן לתרויהו אחזקתם וטהורים, ומאי שנא שני כתי עדים דלא אמרי' הכי (הוא הקשה כן גם בלא הביאור הנ"ל בדעת ר"ח²³).

ג. ובאמת דקשיא ביתר שאת. דבשני שבילין הא פליגי תנאי²⁴. רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפ"ע וזה בפ"ע, טהורין, שניהן בבת אחת טמאין. ורבי יוסי אומר, בין כך ובין כך טמאין. והלא במחלוקת תנאים זו, מתבקש ג"כ הביאור כנ"ל. דטעמי' דר' יהודה, משום דס"ל דחזקה היא הוראת הנהגה בספק. לפיכך, כל אחד לחוד, מוקמינן אחזקתו, אף דסתרי אהדדי, משא"כ לר' יוסי דחזקה גדרה בירור כו', היכא דא"א לשלול הספק משניהם, ליכא לחזקה. הלכך, אפי' כ"א בא לישאל בפ"ע, שניהם טמאים. והשתא, בשלמא אילו סבר רב חסדא בשני שבילין דהלכה כר' יוסי, הייתה מובנת שיטתו בשני כתי עדים. אבל כיוון דגם לדידי' ההלכה בשני שבילין כר' יהודה דשניהם טהורים, א"כ ודאי קשיא, מאי שנא דבשתי כתי עדים לאו הכי²⁵.

ד. החמד"ש תירץ לזה, די"ל דר"ח נקט דהכא שאני: "דכיוון שכבר נעשה מעשה באותה עדות שהכחישו זא"ז, שלא לקבל עדותם, כבר יצאו מחזקתם". כלומר, מה שהעידו יחד בהכחשה, הוי כמו שבאו לישאל יחד. ומה שעדות שתיהם לא נתקבלה, הוי כמו שפסקו דעדותם פסולה. דממילא שוב אין להעמידם אחזקה²⁶.

וראיתי מביאים שבמק"א תירץ החמד"ש עוד, דרב חסדא ס"ל דדין מיוחד הוא בעדים. דכדי שנוכל לפסוק על פיהם, צריך שתהא כשרותם ברורה. ולא כספק זה של ב' שבילין שאנו מטהרים מספק (והגם דכל עדות רק מכח חזקת כשרות מתקבלת, דהא ודאי איכא רמאים בשוקא, צ"ל דלא דמי. דהתם רק חשש, משא"כ הכא ספק ממש, דכת אחת ודאי משקרת).

23. הקצה"ח (בסי' ל"ד) כ' דטעמא דרב חסדא משום דהוי תרתי דסתרי, וזהו שהקשה החמד"ש. מזה דשני שבילין. ובקובץ ביאורים העיר כן על הש"ש.

24. טהרות פ"ז, מ"ה. ומובא בגמ' פסחים י, א.

25. ואין לטעות בהא דאר"ח (נדה ס, א) טמא וטהור שהלכו בשני שבילין אחד טהור ואחד טמא, באנו למחלוקת רבי ורשב"ג. זה דין אחר לגמרי, ואינו שייך כלל לעצם המחלוקת דר' יהודה ור' יוסי בשני שבילין. כמבואר ברמב"ן ובתוס' ר"ד שם, דדין זה הוא בבאין לישאל בב"א כו'.

26. ולהעיר דמה שציין החמד"ש לתוס' בכתובות "דה"ט בנשאת ואח"כ באו עדים, כיוון שנעשה מעשה, כבר יצאה מחזקת א"א", הנה לא נמצא תוס' כזה כלל! ובמהדורות מכון משנת ר"א ציין המו"ל לתוס' ד"ה תרויהו (כג, א) – וצ"ע במה שציין לזה.

ועוד תירץ, דכיוון דהספק בכשרותם בא עליהם מכח ההכחשה בעדותם, ע"כ עלינו לדון על שניהם יחד. וכשדנים על שניהם יחד, הרי דשניהם פסולין מספק²⁷.

ובאמת דבמש"כ הר"י מיגאש²⁸ בטעמו דרב חסדא וז"ל: "דקסבר ר"ח דכיון דאנן סהדי דחדא כת מינייהו שקרנית היא ופסולה לעדות, ולא ידעין הי מינייהו, פסלינן להו לתרווייהו. ולא מכשרין לחד מינייהו לאסהודי ואפילו לעדות אחרת, דאמרינן דילמא היא השקרנית ופסולה היא". יש לבאר באחד מהביאורים הנ"ל.

אך ביותר נראה הביאור בדברי הר"י מיגאש, אפילו אם ר"ח ג"כ ס"ל בגדרה של חזקה שאינה בירור אלא הוראת הנהגה, דמה"ט בשני שבילין שניהם טהורים, אעפ"כ הכא שאני, (כמו שית' לקמן שזהו הטעם דתרי ותרי ספיקא דרבנן), דע"כ באחת משתי הכתות אם נכשיר ע"פ החזקה, זה בודאי נגד עדים. ס"ל דנגד עדים ודאי לא אמרה תורה לילך בתר חזקה.

ה. באחיעזר²⁹ כ' לתרץ קושיית החמד"ש, דשאני שני שבילין דשני ספקות נפרדים לגמרי הם, דנידון האחד אינו קשור בשני כלל. שני מעשים הם וכל אחד בא לשאול על שלו. [והוסיף לבאר, דמה"ט הוא מש"כ בגליון תוס'³⁰ דמדאורייתא, אפי' בב"א מוקמינן בשני שבילין לתרווייהו אחזקה. והיינו, דמקרה בלבד הוא שההוראה באה בב"א, אבל בעצם, שאלת כל אחד הוא דבר בפ"ע. וגם סיבת השאלה הוא דבר בפ"ע, שהלך בשביל אחד לבדו. ומה בכך שבאו לשאול בב"א. והא בעצם כל אחד כבר נטהר מצד החזקה בשעה שהלך. ורק מדרבנן גזרו לפי שבאו בבת אחת (ונראה שכיבודה ועוד לקרא, יש להוכיח בדברי הגר"ח ע, מרש"י גבי שני שבילין³¹, דבטעם שאם נשאלו שניהם בב"א טמאים, לשון רש"י הוא: "הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, 'אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם', שהרי האחד ודאי טמא". כלומר, לא מעיקר הדין הוא, אלא מפני ש"בהוראה אחת" דוקא, "איננו יכולים" לכלול טהרת שניהם, דתרת דסתרי. ודו"ק!) משא"כ בשני כתות המכחישות, א"א להפריד בין הנדונים. דמעיקרא הספיקות דב' הכתות, תלויים זה בזה. שהרי הסיבה להסתפק על כל כת, רק כי לפי עדות חברתה, נמצא זו משקרת, וכן לאידך גיסא. נמצא דהנידון של שניהם הוא בעצם בב"א ותלוי זה בזה. (והוא כדמשמע מהר"י מיגאש כמ"ש לעיל). הלכך א"א להעמיד כל כת בחזקת כשרות. לכן ס"ל לרב חסדא דבהדי סהדי שקרי למה לי. ודפח"ח.

ו. ה'כתב סופר³² כתב בשם הריטב"א³³, דלשונו של רב חסדא "בהדי סהדי שקרי למה לי", מורה דמה שפוסלם אינו מעיקר הדין, אלא חומרת חכמים היא, "דצריכים אנו להעביר עדי שקרא", עי"ש. דלפ"ז הלא מעיקרא ל"ק בדר"ח מהא דשני שבילין.

ז. איברא, לשיטת רש"י גבי שני שבילין, קושיית החמד"ש מעיקרא ל"ק. ופלא שהחמד"ש לא הזכיר מזה כלל, דלרש"י, הטעם דבשני שבילין שניהם טהורים, (כשבאו לישאל כ"א בפ"ע). זה אינו כלל, מפני

27. דומה למש"כ הר"ן בסוגיין. ועי' גם בקוב"ש ב"ב אות קט"ז.

28. שבועות, שם. ד"ה איתמר.

29. ח"א סי' ז סק"ו.

30. בריש נדה. וכן במהרש"א שם.

31. פסחים, י, א.

32. בשבועות מח, א.

33. שם מז, ב.

חזקת טהרה, אלא מדין "ספק טומאה ברה"ר טהור". דז"ל רש"י בכתובות³⁴: "תלינן לי' למימר בטהור הלך, דהוה לי' ספק טומאה ברה"ר, וספיקו טהור". וכן בפסחים³⁵ ז"ל: "אם נשאלו כל א' לחכם ספקו בפ"ע - טהור. אין ב"ד יכול לטמאו. כדקי"ל בספק טומאה ברה"ר, ספקו טהור". דלפ"ז הלא מעיקרא אין מקום כלל לקושיית החמד"ש על מה שרב חסדא פסק בשני כתי עדים המכחישות זא"ז, מהא שדני שבילין. דשני דינים שונים הם, ולא קרב זא"ז.

אמנם התוס' חולקים בזה על רש"י. דכתבו בפירוש בריש נדה³⁶: "וכן גבי שני שבילים כו' [ד]מטהרין שניהם, לא מסוטה גמרינן. (פירוש, זה אינו מדין ספק טומאה ברה"ר טהור, דמסוטה גמרינן לה, כדמפרש בגמ' בכ"מ³⁷ מה סוטה ברה"י כו')³⁸. דמסוטה לא גמרינן אלא דבר שיכול להיות. אלא דמוקמינן כל אחד בחזקת טהרה. כדאיתא הכא, דהוי טעמא משום דמוקמינן מילתא אחזקתי".

ח. מעתה הרי בפשטות י"ל דבהא פליגי ר"ה ור"ח, מ"ט דבשני שבילין שניהם טהורים, אם כרש"י או כתוס'. דבזה גופא תלוי גדרה של חזקה³⁹ (כהחכירה הנ"ל). דרב הונא נקט בהא שני שבילין (כפי' התוס'), דמדין חזקה הוא דשניהם טהורים. ומכיוון דאף דסתרי אהדי מוקמינן אחזקה, ע"כ דמה שאמרה תורה העמד דבר על חזקתו, אין זה בגדר בירור, אלא הוראה. במצב של ספק, נהג כמו קודם שנולד הספק. לפיכך גם בשני כתי עדים המכחישות זא"ז, כיון דמצבה של כל כת הוא בספק אם כשרים, מוקמינן לה אחזקת כשרות, ובאה בפ"ע ומעידה. אבל רב חסדא, י"ל דנקט בשני שבילין כדפירש רש"י, דהא דשניהם טהורים, לא מדין חזקה הוא, אלא מדין ספק טומאה ברה"ר טהור, ומכיוון שכן, אפ"ל בגדרה של חזקה, שמבררת הספק (או שוללתו), הלכך בשתי כתי עדים המכחישות זא"ז, דא"א לחזקה לברר כשרותם, דע"כ כת אחד העידו שקר, אמר ר"ח "בהדי סהדי שקרי למה לי".

ומכיוון דלהלכה קי"ל כרב הונא, היינו דנקטינן בגדרה של חזקה, שאינה מבררת או ששוללת הספק, אלא הוראת הנהגה במצב של ספק. (כמסקנת הגרע"א והש"ש ועוד אחרונים⁴⁰)⁴¹.

ב.

ביאור הכרעת הרמב"ן כרש"י, הטעם דתו"ת ספיקא דרבנן, ראיית הרי"ף לרש"י, הראשונים שחולקים עליו ונפק"מ להלכה, טעמו של הרמב"ן ד"לאו ראי' מעלייתא היא" ודעת הרא"ש החולק על זה

ונחזור למשנת"ל, דבתרי ותרי על פלוני אם כשר לעדות, פסקו הרי"ף, הר"ן והרא"ש, הרמב"ם והרמב"ן,

34. כו, א ד"ה טהורים.

35. שם ד"ה אם נשאלו.

36. ב, א ד"ה והלל.

37. בגמ' ע"ז לו, ב. חולין ט, ב. נדה ג, א: "מה סוטה ברה"י, אף טומאה ברה"י".

38. ועי' בקוב"ש (ב"ב קטז) (מש"כ בטעמא דר"ח, כפי' רשב"ם דחזקת ממון עדיפא. וכ' דנ"מ בין פירוש זה לפי' הר"י מיגאש (שהובא לעיל), בתרי ותרי על איש אחד, אם כשר לעדות. אבל זה צ"ע דבתוס' (בב"ב שם ד"ה ור"נ לכאו' מבוואר לא כן יעו"ש). עוד כ' שם: "ועיין בתוס' כתובות כ"ב, ובתוס' ב"ק ע"ב, דלכאורה דבריהם בשני המקומות סותרין זא"ז".

39. כדלעיל בהע' 21.

40. שבהערה הנ"ל.

41. וי"ל דזהו טעמו של הרמב"ם שבפיהמ"ש (נזיר פ"ט) פי' הרמב"ם הא דחזקה משום ד"רגלים לדבר" כביאור דבריו בתויו"ט שם.

וכן הטור ושו"ע, כרש"י, ד"הו להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי וכו' 42. ולא כתוס' שהקשו על רש"י וחולקים עליו.

א. הרמב"ן במלחמת כ' על פסק הרי"ף 43: "כמה גדולים דברי רבינו הגדול ז"ל, דאע"ג דאיכא לאוקמי אחזקי, חזקה דממונא עדיפא. דאי נמי שקולין נינהו, לא עבדינן עובדא לאפוקי ממונא מחזקת מארי'. והאיך תעלה על דעתך דמשום חזקה בעלמא מפקין ממונא. והלא אף בתר רובא (דרובא וחזקה רובא עדיף) לא אזלינן בממונא כל שכן בתר חזקה".

לשון זה של הרמב"ן צ"ב. בדפשות, מה שבשני כתי עדים המכחישים זא"ז, דקי"ל כרב הונא, דמוקמינן לכל כת אחזקת כשרות וכו', ואף מוציאין ממון על פיהם. זה לא נחשב שמוציאים ממון ע"י חזקה. דמה שמכח החזקה הוכשרו, הוא לעדות בכלל. והא דאח"כ מפקין ממון על פיהם, מדין עדות הוא 44. וא"כ מה פשר לשונו של הרמב"ן: "והאיך תעלה על דעתך דמשום חזקה בעלמא מפקין ממונא".

אלא משמע שהרמב"ן מחלק, דלא דמי הא להא. וכמו שפירש ההפלאה בסוגיין, דהתם בשתי כתות, שאין לפנינו שאלת ממון שבשבילו אנו באים להכשירם, שפיר מוקמינן להו אחזקתם, להכשירם לעדות בעצם. כי הממון שיוציאו אח"כ על פיהם מדין עדות, הוא דבר חדש שאינו בכלל הספק שלפנינו עכשיו. אבל הכא שהתוצאה ממה שנכשירנו ע"י החזקה, היא מעיקרא ובאופן ישיר הוצאת ממון, כגון דא חשיב שמוציאים ממון על סמך החזקה, וזה א"א 45. (ע"ש 46). וזהו מש"כ הרמב"ן (ואפשר שגם בדעת הכס"מ י"ל כן, וכדלקמן (בפ"ג)).

ב. הטעם דמדרבנן תרי ותרי ספיקא. נראה בפשטות, דכיוון דא"א לנו לידע מי משתי הכתות העידו האמת, נמצא דמה שנלך לקולא על סמך החזקה, להתיר או להכשיר, אפשר שכלפי שמיא גליא דמה שהתרנו הוא נגד עדי אמת. לפיכך אמרו חכמים להחמיר מספק.

[ומה שלפ"ז לכא' קשה, א"כ למה רק מדרבנן תרי ותרי ספיקא. וכי מדאורייתא אזלינן בתר חזקה נגד

42. כו, א.

43. ד"ה אמר הכותב.

44. וכן ביאר גם בנתיח"מ סי' ל"א סק"ג. [וגם בקובץ ביאורים סוף מס' ב"ק].

45. כעין זה כ' ההפלאה לעיל (ב, טו). גם לעניין רוב. דהא דקאמר שמואל אין הולכין בממון אחר הרוב, היינו דוקא היכא שהספק הוא לעניין ממון באופן ישיר. משא"כ כשנולד ספק על הגברא, ופסקנו עליו מכח רוב שהוא כשר, דאין הספק על הממון (באופן ישיר), לא חשיב שמוציאין ממון ע"י רוב.

בס' אמרי חמד על כתובות (ס"י אות ב) כ' לדמות דברי ההפלאה לכלל שכ' הרמב"ם (פט"ז מהל' סנהדרין ה"ז), דהגם דעד אחד אינו יכול לחייב מלקות, אבל "האיסור עצמו בעד אחד יחזוק". דאם העיד העד דחתיכה זו חלב, ואח"כ באו עדים להעיד על אדם שאכלו, חייב מלקות. דכבר הוחזק האיסור בעד אחד. וה"נ י"ל הכא דכבר הוחזקו העדים להיות כשרים ע"י חזקת כשרות. ועדים כשרים יכולים להוציא ממון.

46. נ. ב. ההפלאה כ' שם דלדעת הרי"ף תו"ת ספיקא דאורייתא, מהרא"ש והר"ן לא משמע כן וצ"ע. [אך בביאור הגר"א (סי' לד סק"ס) כ' ג"כ שהרי"ף וגם הרמב"ם (הל' עדות פ"ב ה"ג), והשו"ע, אית להו דתרי ותרי ספיקא דאורייתא. ומלבד הקושי הנ"ל ממש"כ הרא"ש והר"ן בדעת הרי"ף דתו"ת ספיקא דרבנן, איך יובן זה בדעת הרמב"ם (הל' איסור ב"ב פ"כ ה"ז) והטור ושו"ע (אה"ע סי' ג). שפסקו ד"מי שהוחזק אביו כגון ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או חלוצה, חוששין לו ומורידין אותו. בא עד אחד אח"כ והעיד שהוא כשר, מעלין אותו לכהונה על פיו. באו שנים עדים אח"כ והעידו שהוא חלל, מורידין אותו מן הכהונה. בא עד אחד והעיד שהוא כשר, מעלין אותו לכהונה. שזה האחרון מצטרף לעד ראשון, והרי שנים מעידין שהוא כשר ושנים מעידים שהוא פסול. ידחו אלו ואלו וידחה הקול, שהשנים כמאה. וישאר כהן בחזקת אביו" והתוס' (כתובות כו, ב ד"ה אנת אחתינן) הלא הקשו דהא תרי ותרי עכ"פ ספיקא דרבנן הוא, ות"י ר"י דמייירי לתרומה דרבנן, (דבזה לא החמירו). וכ"כ המאירי (שם כג, ב) והב"ש כ"כ גם בדעת הרמב"ם. דכוונתו ג"כ לתרומה דרבנן. וצ"ע. אמנם האבנ"מ כ' (שם סק"ח) ד"ל גם למ"ד תו"ת ספיקא דאורייתא, כיוון שיש שתי חזקות שאני, ע"ש. ועי' מ"ש הגרע"א על חילוק זה בתשו' קל"ו, וצ"ע.]

עדים. ביאר ב'מרחשת'⁴⁷, שגם זה מובן ע"פ החקירה הנ"ל של האחרונים⁴⁸, מהו גדרה של חזקה⁴⁹. דבזה תלוי מחלוקת האמוראים אם תרי ותרי⁵⁰ ספיקא דאורייתא, או דרבנן. מאן דס"ל דחזקה היא בגדר בירור שמסלק הספק, מכיוון שבתו"ת אין שייך שהחזקה תברר מי המעידים אמת, ועוד, גם דין בירור אינו שייך כאן, כנ"ל שהתוס' כתבו בכ"מ לענין מיגו⁵¹, דבתרי ותרי לא מהני שום בירור נוסף, דלא עדיף מעוד כת עדים. דתרי (שכנגד) כמאה. לפיכך ס"ל דתרי ותרי, מדאורייתא הוי ספיקא. משא"כ המ"ד תו"ת ספיקא דרבנן, משום דס"ל דחזקה אינה משום בירור, אלא הוראת התורה איך לנהוג במצב של ספק. לפיכך גם בתו"ת, מדאורייתא דינא הכי. אלא שרבנן החמירו דלהוי ספק, מהטעם הנ"ל.]

ג. על פסקו כתב הרי"ף, "וראי' לדבר, הא דת"ר⁵² שנים שהיו חתומים על השטר ומתו, ובאו שנים ואמרו כת"י הוא אבל אנוסים היו, פסולי עדות היו, נאמנים. ואם יש עדים שכת"י הוא זה או שכת"י יוצא ממק"א וכו' אין אלו נאמנים. ומקשינן בגמ', ומגבינן ב' כבשטרא מעליא (בתמי'), והא תרי ותרי נינהו. "אלמא לא אמרינן (ד)אוקי גברא אחזקי' ומפקינן ממונא אפומי". אלא כדאמר ר"נ אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרי".

אבל הר"ן כתב ע"ז⁵³, "ולאו ראי' היא. דלא שייך למימר הכי, אלא בב' כתי עדים שמעידים באחד. אבל בב' כתי עדים שמכחישים אלו את אלו, מאי חזית דמוקמת עדי השטר בחזקתיהו, אדרבה נוקי בחזקתיהו הנך דמרעי שטרא. ולפיכך אין זו ראי'. אבל הדין נראה ברור".

ד. ומה שנראה בהבנת הדברים, דטעמו של הר"ן דמהתם אינה ראי', כי להוכיח ד"תרי ותרי ספיקא", שייך לומר מהלכה שזו הסיבה היחידה שבעטי' מחמירים בה שלא לילך בתר חזקה, וישאר בגדר ספק. כמו בדידן, דהיינו, משום דהוי תרי ותרי. משא"כ התם, שהנפק"מ בהספק אם להכשיר העדים החתומים על השטר או לא, הוא אם נוציא על פיהם הממון שבשטר או לא, בשאלה זו, גם בלא הטעם דהוי תרי ותרי, א"א להכשירם. דחזקת הממון מכרעת. "מאי חזית דמוקמת עדי השטר בחזקתיהו להוציא, אדרבה אוקי בחזקתיהו הנך דמרעי שטרא, להעמיד הממון ביד המוחזק. דחזקת ממון עדיפא. לפיכך אין משם ראי' דתרי ותרי ספיקא. הגם שהדין דין אמת.

ובטעמו של הרי"ף נראה, דנהי דהיכא דבתרי ותרי מכחישים תוכן העדות, כגון, אם פלוני לזה מפלוני או לא, ודאי מסתברא כמ"ש הר"ן. דחזקת הממון היא הסיבה שלא נחייבנו לשלם מספק, גם בלא הטעם ד"תרי ותרי". אבל התם אינו כן. הספק הישיר שעליו מכחישים תרי ותרי, הוא על כשרות העדים החתומים גופא בלבד (שהרי על תוכן עדותם שהיא ההלואה שבשטר, אין הכחשה כלל). ומה שבעקיפין זה נוגע לממון, כי ע"י הכשרת העדים מכח החזקה, יגבו לבסוף הממון שבשטר, אבל מ"מ עכשיו לא על זה אנו דנים באופן ישיר. זה יהי' מדין עדות. דומיא דשני כתי עדים, כמשנת"ל. דמה שמכשירים אותם ע"פ החזקה, הוא לעדות בעצם. ומה שמוציאים אח"כ ממון על פיהם, הוא מדין עדות. ומכיוון שהספק הישיר

47. ח"א סי' מט.

48. כמפורט לעיל בהערה 21.

49. שנת"ל אות ג ואילך בשם החמד"ש.

50. יבמות לא, א.

51. כמו שמבאר הגרע"א בתשו' סי' קלו.

52. יט, ב.

53. על הרי"ף, שם ד"ה הלכך נקטינן (ד"ה עד שלא).

שעל כף המאזנים, הוא כשרות העדים בעצם. הטעם היחידי שאין מעמידים אותם בחזקת כשרות, משום דהוי תרי ותרי.

כלומר, דבהא פליגי הרי"ף והר"ן, היכא דבעקיפין נוגעת הכרעת הספק אם לבסוף יוציאו על פיהם ממון, אך זה אינו גוף הספק הנדון. האם בזה ג"כ אמרינן דחזקת הממון מכרעת או לא. נמצא דסברת ההפלאה שנת"ל, תלוי' במחלוקת הרי"ף והר"ן.

ולפ"ז לפנינו לכאן נפק"מ להלכה בין דעת הרי"ף והר"ן, שני כתי עדים המכחישות זא"ז, ובאה כת אחת להעיד בעדות אחרת שהיא לחייב ממון. דלכאן' לדעת הרי"ף מוקמינן להו אחזקת כשרות, אבל לדעת הר"ן לא. אבל הן ברמב"ם⁵⁴ והן בשו"ע⁵⁵ לא כתבו כלל לחלק מהי העדות האחרת שכת העדים באה להעיד. דמשמע כהרי"ף.

ה. הרמב"ן בחי' 56 כתב ג"כ שהראי' שהביא הרי"ף לדבריו אינה ראי'. אך מטעם אחר: קודם כל מבאר הרמב"ן מ"ט חשיב התם תרי ותרי, מכח עדות החתומין על עצמן. לכך פירש: "דהתם ודאי מאי פסולי עדות דקא אמרי (הפוסלים), דהני קרובים . . והיינו טעמא דהוי הוי תרי ותרי", כי "לאו קרובים אנן", זה הם נאמנים לומר על עצמם. (דלפ"ז ניתן להבין מה שרש"י והר"ן פירשו, דעדי השטר תרי), ומכיוון שכן, מקשה הרמב"ן על ראית הרי"ף, "התם הא ליכא למימר אוקי גברא אחזקת רחוק, א"נ אחזקת דלא קטנים הווי". ע"ש.

אך כתב, דאפשר שכוונת הרי"ף במה שהביא ראי' משם, היא מדלא אזלינן התם בתר חזקה דרשב"ל, חזקה אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן נעשה בגדול". כלומר, הן אמת דחזקה דמעיקרא לא שייך התם, אבל למה לא מכשירים אותם מכח החזקה דר"ל, אלא ע"כ משום דהווי תרי ותרי. אבל גם זה דוחה הרמב"ן: "ולאו ראי' מעלייתא היא וכו', ועוד, דלרבנן לאו חזקה היא כלל וכו'".

טעמו של הרמב"ן, מסתבר שהוא כמש"כ בשב שמעתתא⁵⁷, ד'חזקה' זו, כמו חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, אינה אלא בירור שכלי. ולהכי לא אזלינן בתרה במקום תרי ותרי, והוא ע"ד שכ' התוס' בכ"מ⁵⁸ לעניין מיגו דבתראי, דשום בירור לא עדיף מעוד כת עדים, ותרי כמאה. לפיכך אוקי תרי בהדי תרי, ואוקי ממונא בחזקת מרי'.

ו. אולם הרא"ש⁵⁹ חולק בזה על הרמב"ן. דהנה מחמת אותה הקושי הנ"ל, מ"ט אם כת"י יוצא ממק"א חשיבה תרי ותרי, הלא אין מי שמעיד שהם כשרים אלא הם עצמם, לכן פירשו התוס'⁶⁰, שהפסולים מודים שעכשיו הם כשרים. ומכיוון שלפ"ז עדותם לפסול רק נגד כשרות השטר, הלכך חשיבי תרי ותרי. אבל אם מעידים שהחתומים פסולים גם עכשיו, ודאי הם נאמנים, ואין כאן תרי ותרי.

אבל הרא"ש לא ס"ל הכי. וכתב בפירושו: "ולי נראה דאפילו אי אמרי פסולי עדות הם גם עכשיו, לא

54. פכ"ב מעדות.

55. סי' לא.

56. כתובות כא, ב ד"ה ומאי דכתב

57. ש"ו פכ"ב.

58. ב"ב לא, ב. וכן בעוד כ"מ.

59. בסימן יג.

60. יט, ב ד"ה ואם כת"י יוצא ממ"א.

מהימני לפסול השטר וכו'. [ו]טעמא דהוי תרי ותרי, דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם, בלא שום פסול נחתם וכו'". (דהיינו החזקה דר"ל הנ"ל). ואין לפרש בדברי הרא"ש דס"ל דגם בתר בירור שכלי אזלינן בשני כתי עדים המכחישות דזה ודאי א"א (כמ"ש הש"ש ע"פ התוס', וכן דעת הגרע"א בתשו' 61 ע"ש).

אלא כד דייקת בלשון הרא"ש, שמעינן דה"חזקה דר"ל, אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול", אינה דומה לחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, שהיא אמנם רק בירור שכלי, דמסתברא דכל זמן שרשאי להשתמש בדמים שבידו אינו ממנהר לפרוע חובו, אבל מ"מ פשיטא דאינה ודאות מוחלטת בגדר ד'אנן סהדי'. דפעמים דאתרמי לי' זווי, ורוצה ליפטר מהיות 'עבד לזה לאיש מלוה', ופורע אף תוך זמנו. משא"כ החזקה דר"ל, אומר הרא"ש שהיא בגדר 'אנן סהדי' ממש. והטעם, כדפי' רש"י⁶², "דמלוה (ודאי) לא שדי זווי בכדי. וכי מחתים עדים על שטרו, מידק דייק שיהו כשרים". וכן בשטר קנין, "חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים", שהרי ודאי רוצה שטר כשר שהקרקע שלו.

וז"ל החתם סופר על אתר⁶³: "ומהנראה לדעת הרא"ש, דתרי ותרי דקאמרינן, לאו היינו (אלו) העדים שבשטר, (כמו שפי' רש"י והר"ן). דאיך יעידו על עצמם שעדיין כשרים. אך אנן סהדי הוה כתרי המעידים. דחזקה על המלוה שמחתים עדים כשרים. ואנן סהדי, עם הבתראי (הפוסלים), הוי תרי ותרי. והעדים שבשטר, המה האמצעים שאנו דנים בכשרותם ופסולם. וממון שבשטר יגרר אחריהם".

ומכיוון שכן, דאע"ג דאנן סהדי שהעדים החתומין על השטר כשרים, לא מגבינן בהאי שטרא, וא"כ הרי ראייתו של הרי"ף לדיננו, דהווי תרי ותרי, ראי' אלימתא. דתרי ותרי ספיקא.

ג.

החילוק בין סוגיתנו לשני כתי עדים המכחישות זא"ז, בתירוצים על קושיית התוס'. ההבנה בתירוץ הרא"ש וקושיית הצ"צ. בתירוץ הצ"צ אי אפ"ל דטעו העדים ולכך לא נפסלו

א. על קושיית התוס' הנ"ל: "כיון דאליבא דרב הונא קיימינן . . א"כ הכא נמי דתרי ותרי מכחישין זא"ז בדבר כשרותו של פלוני, אית לן למימר אוקי גברא אחזקתי' ולהכשירו". תירצו רבותינו בכמה טעמים. ויש שההבדל ביניהם דק.

ב. הכס"מ⁶⁴ כתב: "ומפרש רבינו כרש"י וכו', דאוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרי'. ואע"ג דאיכא למימר נמי אוקי גברא אחזקתי', חזקה דממונא אלימא טפי". ומה דשאני ב' כתות המכחישות זא"ז, דמכח החזקה מכשירים העדים, ואף להוציא ממון על פיהם. ע"כ כמ"ש לעיל⁶⁵ מההפלאה, דהא דחזקת ממון עדיפא ואזלינן בתרה, זה דווקא, כאשר הדיון על כשרותו של הלה לעדות, הוא באופן ישיר נוגע להוצאת ממון על פיו, דאזי חזקת הכשרות של הלה מתנגשת עם חזקת הממון, כלשון הרמב"ן הנ"ל, וכי

61. בתשו' סי' רלו.

62. שם ד"ה בשלמא פסולי.

63. שם, ב.

64. הל' עדות פ"ב ה"ג.

65. אות יב.

משום חזקה בעלמא מפקינן ממונא. משא"כ בשתי כתות, שבכח החזקה מכשירים אותם לעדות סתם, אין שום חזקת ממון נגד זה. ומה שאח"כ מוציאים ממון על פיהם, הוא מדין עדות. וכדלעיל.

ג. בעצם, הטעם שכ' הכס"מ לפסק הרמב"ם, קדמו הר"ן בבארו כן טעמו של הר"ף: "דהא איכא למימר אוקי תרי להדי תרי, ואוקי ממונא בחזקת מרי". ואע"ג דאיכא למימר נמי אוקי גברא אחזקתי, חזקה דממונא אלימא טפי. ואפילו לא מכרעת מילתא, אית לן למימר דממונא היכא דקאי ליקום".

אולם כדמשמע מלשון הר"ן, לא זה לבד טעמו. דמוסיף לבאר, דהא דבסוגיין דינו דפסול מספק, דהכא שתי העדויות, המכשירה והפוסלת, הן כאחד על כף המאזנים. ובלשון הר"ן, "ועלינו לידון על שני העדויות בבת אחת". בזה א"א שחזקת הכשרות שלו תכריע. דא"כ גזרת אומר שהעדים הפוסלים שקרו ופסולים. ומאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני. לכן ודאי חזקת הממון עדיפא. משא"כ בשני כתי עדים המכשירות זא"ז, כשבאה כל כת בפנ"ע להעיד בעדות אחרת, השקו"ט רק על כשרותם של אלו, לפיכך, "כיון שאחת מהן כשרה בודאי", אמרינן מכח החזקה - שזו שלפנינו שהיא הכשרה. ומדין עדות הוא דמפקינן ממונא אפומה. ובלשונו: "ולא חלקו בין היכא דאתו סהדי לאפוקי ממונא או לאוקמי ממונא". כבשני שבילין, דכאשר באים לישאל כ"א בפ"ע, שניהם טהורים). ומסיים הר"ן: "ודע, דמסקנא דתלמודא דתרי ותרי (על דבר אחד), ספיקא דרבנן".⁶⁶ הסברא הנוטה שהטעם לזה, כמשנת"ל, דמה שהכרענו ע"פ החזקה, אפשר זה נגד עדי האמת.

ד. הרא"ש⁶⁷ מחלק, דהכא דקא מסהדי לפסול אחד בגזלנות לעדות ולשבועה, כה"ג לא מוקמינן לי' אחזקתי. דכל תרי ותרי, אע"ג דאית לי' חזקה דכשרות, ספיקא דרבנן הוא וכו'. משא"כ שני כתי עדים, שאני. [ד]פסולי ידיהו הוי "משום דמכחישין זו את זו בעדות זו, וחד מנייהו לפי דבריהם מסהדי שקרא. וכיון דלא ידעינן הי מנייהו קא מסהדי שקרא, מוקמינן כל חד מנייהו אחזקתי".

לאמור, בדין שיש עדות מפורשת על הלה שפסול לעדות, א"א שנכשירנו מכח החזקה, נגד עדותם, אף שיש גם שני עדים המכשירים. דתרי ותרי ספיקא דרבנן. [והטעם כמשנת"ל דשמא מה שנכשיר ע"פ החזקה, כלפי שמיא גליא שהוא נגד עדות אמת]

משא"כ לעניין כשרות עדי כל כת, בשתי כתות המכחישות, הנה לשון הרא"ש: ד"משום דמכחישין זו את זו בעדות זו וחד מנייהו לפי דבריהם מסהדי שקרא" - משמעו, דמה שאלו מכחישים את תוכן עדותם של אלו, וכן לאידך גיסא, לא נחשב שמעידים על גוף העדים שפסולים. רק שמתוך ההכחשה ההדדית של תוכן העדות, עינינו הרואות ד"חד מנייהו מסהדי שקרא". ומכיון שכן, ו"לא ידעינן הי מנייהו קא מסהדי שקרא", מה רואים הב"ד בהסתכלות על כל כת, רק 'ספק משקרים'. ומכיון שכן, "מוקמינן כל חד מנייהו אחזקתי", כדין כל ספק שאמרה תורה לאוקמי' אחזקה.

וממש"כ בשטמ"ק בשם הרא"ש⁶⁸, משמע ג"כ שזהו הביאור בדבריו. דו"ל: "לא דמי להא דאמרינן בחזקת הבתים שתי כתי עדים המכחישות זו את זו, דאוקמינן להו אחזקתייהו. דה"מ דמכחישות זא"ז, שאלו אומרים כך הי' המעשה ואלו אומרים כך הי' המעשה. אבל הכא דאסהידו על פסול גזלנות, ובאין

66. להעיר, דהלשון הכתוב שם: "דלמ"ד ספיקא דאורייתא, אית לן למימר אוקמה אחזקתי", פשוט שצריך תיקון.

67. בס' כא.

68. כתובות כא, ב ד"ה ונ"ל ליישב.

לפוסלו לעדות ולשבועה, כל כה"ג לא מוקמינן אחזקה. דכל תרי ותרי וכו' ספיקא דרבנן היא וכו'". עכ"ל. דודאי משמע כדלעיל.

יותר מזה מוכח שכך פירוש דברי הרא"ש, מהב"ח שג"כ תירץ כן, אך בלשון מפורש יותר. והוא: "דבשני כיתי עדים המכחישות זא"ז, ליכא מאן דמסהיד עלייהו דפסול הוא. אלא דאנן חזינן דלפי דבריהם חד מינהו מסהיד שיקרא, מוקמינן כל חד אחזקתי". אבל הכא דקא מסהדי דהאי גברא פסול הוא, כה"ג לא מוקמינן לי' אחזקתי'. דכל תרי ותרי, אע"ג דאית לי' חזקה דכשרות, ספיקא דרבנן הוא וכו'". והטעם כמשנת"ל, דשמא כלפי שמיא גליא שהפוסלים הם המעידים אמת, ונמצא דמה שהכשרנו ע"פ החזקה, הוא נגד עדי אמת.

גם במש"כ עוד בשטמ"ק, הוא קרוב לזה. דז"ל: "ונ"ל ליישב פרש"י, דלא דמי להא דאמרי' בחז"ה שתי כתי עדים המכחישות זא"ז דמוקמינן להו אחזקתייהו. דהנ"מ דמכחישית זו את זו, שאלו אומרים כך אומרים כך הי' המעשה, ואלו אומרים כך אומרים כך הי' המעשה. אבל היכא דאסהידו על פסול גזלנות, ובאין לפוסלו לעדות ולשבועה, כל כה"ג לא מוקמינן אחזקה. דכל תרי ותרי, אע"ג דאיכא חזקה דכשרות, ספיקא דרבנן היא. כדאמר בפ' ד' אחין וכו'".

ז. אולם הפנ"י לא כן נקט. דעל מה שתירץ הרא"ש הקשה⁶⁹: "דהא בההיא דרב הונא נמי, כל כת וכת רוצין לפסול הכת שני' לעדות ולשבועה, כיוון שהעידו שקר בב"ד. ומה לי ערעור דגזלנותא ומה לי ערעור דעדות שקר". וצ"ע מנא פשיטא לי' להפנ"י "שכל כת רוצין, לפסול הכת השני' לעדות ולשבועה". דלמא רק תוכן העדות הוא שבאים לסתור, ולא לפסול בעדותם את הכת האחרת, כדלעיל וכמ"ש הב"ח בפירוש. וצ"ע.

הפנ"י תירץ: "דשאני התם בההיא דרב הונא, כיוון דמדאורייתא בתרי ותרי מוקמינן לכולהו אחזקות כשרות, מדרבנן נמי לא רצו להחמיר ולומר דלא מהני חזקה. דא"כ שיפסלו שתי הכתות לעדות ולשבועה, ממ"נ נפסלה כת אחת שלא כדין, ומחזי כחוכא ואיטלולא. משא"כ הכא בערעור דגזלנותא, שאין הספק אלא על אחד בלבד, החמירו חכמים דלא אזלינן בתר חזקה, כמו בכל תרי ותרי דהוי ספיקא דרבנן". איברא, מלבד שתירוצו זה הוא דוחק גדול, איך ניתן לפרש כן בכוונת ולשון הרא"ש, אפי' בדוחק. ואכן הצמח צדק⁷⁰, כתב על תי' הפנ"י, "ותירוצו דוחק גדול".

ח. הצמח צדק הקשה ג"כ על תירוץ הרא"ש: "ולכאורה אין התירוץ מובן כלל. דמאי נפקותא אם פיסולו משום גזלנות, או משום שהעיד בשקר".

וצ"ב, מפני מה לא ניחא לרבינו הצמח צדק הביאור שנת"ל בדברי הרא"ש, בפרט שכאמור לעיל, מהב"ח ועוד מוכח כן, שאינם מעידים על גוף האחרים שהם פסולים. אלא רק (כלשון הרא"ש עצמו), "משום דמכחישין זו את זו בעדות זו", נמצא ד"חד מנייהו לפי דבריהם מסהדי שקרא". והיות שעדי כל כת אינם אלא 'ספק פסולים', מוקמינן להו חזקת כשרות, כמו הדין דשני שבילין.

ט. לכא' מתבקש, דאפילו אם העדים לא התכוונו להעיד על האחרים שפסולים. מ"מ, כיוון דעל מה שב"ד רואים, קי"ל לא תהא שמיעה גדולה מראי', הנהא גופא שלעיני הב"ד, "חד מנייהו לפי דבריהם

69. כתובות כב, א ד"ה בפרש"י בד"ה תרי.

70. בתשו' יו"ד סי' ב.

מסהדי שקרא", זה גופא לא פחות משמיעת עדות מפורשת שעדי כת אחת פסולין. וזהו שהקשה הצמח צדק, "מאי נפקותא אם פיסולו משום גזלנות, או משום שהעיד בשקר" לעיני ב"ד.

אבל א"א לפרש כן, דזה אינו פשוט לדינא כלל, מכיוון שאין הב"ד יודעים מי משתי הכתות ראו ששקרו ונפסלו, זה תלוי בשאלה מה דינה של שמיעת עדות כגון זו, כאשר אין העדים יודעים את מי הם פוסלים בעדותם, האם עדות כזו אכן פוסלת.

דהנה ב'תשובות רבי אליעזר', להגאון הנודע ר"א גורדון מטעלז⁷¹ הביא, דמצא כתוב "בתשובה אחת מדור הקודם", שבא עובדא לידו שהעידו ב' עדים על שני שוחטים, שיצא טריפה מתחת ידם. אך אינם יודעים מי משני השוחטים יצא הטרפה מת"י. וכתב, דאף ספק פסול ליכא עליהם. דבסנהדרין⁷² תנן, רוצח שנתערב באחרים, כולם פטורים. ומוקים לה שמואל ברוצח שלא נגמר דינו, שנתערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם, ואין גומרין דינו של אדם אלא בפניו. ופירש"י, "וכיוון דאין מכירים אותו, לא הוי בפניו". וא"כ הכא נמי, כיוון שאין העדים יודעים על מי מהשוחטים הם באים להעיד⁷³, הוי כמו שלא בפניו, ואין מקבלים עדים לפסול אדם שלא בפניו. עכ"ד אותה תשובה⁷⁴. וא"כ ה"נ בדידן.

ואכן, בשו"ע⁷⁵ נפסק: אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין. ואם קבלו, אין דנין על פיו⁷⁶. ובפתחי תשובה⁷⁷ מובא שהכנה"ג כ' יתר על כן: "כשהעדים אינם מכירים לבע"ד, אף על פי שהבע"ד עומד שם, שלא בפניו מיקרי. כן דקדקתי מפ' הנשרפין גבי מתני' דרוצח שנתערב באחרים". והתומים שם מסכים עם דבריו. ובנחל יצחק⁷⁸ מביא שהמהרש"ל⁷⁹ פסק דאף בדיעבד העדות פסולה. והובא בש"ך⁸⁰.

וכ' בתשו' רבי אליעזר שם, "דמסתברא דה"ה כשב"ד רואין שאחד מן העדים בודאי מעיד שקר, וראוי לפוסלו בשביל זה. אך אינם יודעים מי מהעדים הוא זה שמעיד שקר, אינו נפסל ע"ז. דכשם שב"ד אין יכולים לקבל עדות כזו, דהוי כמו שלא בפניו. ה"נ ברא"י של ב"ד אינו פסול, כיוון דאינם יודעים מי הוא שנפסל בראייתם. ואף דראיית ב"ד עדיפא מעדים, מ"מ כיוון שהוא רק מק"ו שלא תהא שמיעה גדולה

71. סי' ג אות ח'.

72. עט, ב.

73. וי"ל הטעם בזה, כמש"כ לעיל בביאור תי' הרא"ש והב"ח, כי העדות על כל אחד, רק שספק פסול. ובספק מהני החזקה להכשירו. ודו"ק!

74. והא דא"ר אבהו (בכתובות כ, א) אין מזימין את העדים אלא בפניהן, (אבל) ומכחישינן את העדים שלא בפניהן. והזומה שלא בפניהן, נהי דהזומה לא הוי, הכחשה מיהא הויא. ופירש"י, נהי דהזומה לא הוי לעונשין, לא נפש ולא ממון. הכחשה הוי לבטל עדותן עכ"ל. ובחידידושי הרי"מ (שם), שהריב"א פירש הטעם דהכחשה מיהא הוי, כי זה אינו נוגע לעדים רק לבע"ד, והוא בפניו. ואשר גם בהג' הרא"ש שם כ"כ. וכן הוא ביש"ש (ב"ק פ"י סי' ט) וגם בתשו' מהרש"ל סי' יא ולג, וז"ל: "דלא הוי לחוב את העדים, אלא חוב של בע"ד, והרי הוא בפניו". וכן צריך לפרש גם בתוס' (כתובות יט, ב ד"ה ואם כת"י יוצא ממק"א) דלא תקשי איך מהני עדותם שלא בפני העדים החתומין בשטר. דהנפק"מ היא לבע"ד שהוא לפניו. ובדעת ראבי"ה שחולק וכ' בדדיעבד אם קבלו העדות שלא בפני בע"ד, עדותן קימת, עי' בחי' הרי"מ שם ובתשו' דברי ריבות (סי' ד), ושו"ת זקן אהרן (ח"א סי' פא, וח"ב סי' סח, פד, קד וקלא), ועוד מש"כ בזה.

75. חו"מ סי' כח סט"ו.

76. בחי' הרי"מ (חו"מ סי' כח ס"ד כד) כ' בשם הרשב"א (ב"ק קיב) דהטעם לזה, דאמר קרא 'והועד בבעליו'. (ועי' במ"ש הגרע"א שם). וכ"כ עוד ראשונים בכ"מ, והסמ"ע (ס"ק מז) ע"פ הגמ' (בב"ק שם) דרב אמר מקיימין השטר שלא בפני בע"ד, ור' יוחנן אמר אין מקיימין. ואמר רב ששת, אסברא לך טעמא דר' יוחנן, דכתיב והועד בבעליו כו'. וביש"ש שם, דהא דאין מקבלין עדות שלא בפניו, משום דהוי כמו דין. ואין דנין שלא בפניו. כדכתיב עד עמדו לפני העדה למשפט, וה"ה לכל מילי דדינא כו' עכ"ל. וראה לעיל הערה 74.

77. חו"מ סי' כח סקכ"ד.

78. חו"מ סי' כח סט"ו.

79. ביש"ש ב"ק פ"י סי' ט.

80. ס"ק י"ט. הבי' [כאן] הביא בשם הריב"ש ג"כ, דאין מקבלין עדות שלא בפניו ואם קבלום אין דנין על פיהם, ואשר כן הוא בירושלמי. ובתשובת הרמ"א (סי' י"ב) גבי עדות על אשה שזינתה, דהואיל דלא מהני לאיסורא שלא בפני, אף להפסיד כתובתה לא מהני. ועי' הערה הנ"ל.

מראי', דיו לבא מן הדין להיות כנדון, כי היכי דשמיעת עדים לא מהני שלא בפני בע"ד, ה"נ ראית בי"ד לא מהני שלא בפני בע"ד".

אך הביא מהרשב"א⁸¹, שהראב"ד מספקא לי' בזה, דכאשר בי"ד דן ע"פ הראי', האם ג"כ צריך להיות דוקא בפני בע"ד, או לא. ולפ"ז הכא נמי, כיוון דלא ידעינן מי מבין השנים הוא הנפסל.

והנה בספק זה של הראב"ד, מהרא"ש משמע שגם בראית בי"ד הדין כמו בשמיעת עדות. דזהו שכתב הרא"ש, "וכיוון דלא ידעינן הי מנייהו קא מסהיד שקרא, מוקמינן כל חד מנייהו אחזקתי". דהיינו כנ"ל, דלא שייך לומר ע"ז דלא תהא שמיעה גדולה מראי', ויפסלו, וכנ"ל.

ואף שהש"ך בחו"מ⁸² לא פסק להלכה כן, והביא דעת התוס'⁸³ דאפילו מתו, אם פוסלים אותם בגזלנותא, שאומרים גזלנים היו, נפסל השטר⁸⁴. אבל הרא"ש הלא כ' ע"ז "וצ"ל דהתם מיירי שפוסלים אותם בגזלנותא בפניהם" (דוקא). ובנתיב⁸⁵ מ"כ שכן גם דעת מהרלב"ח דכשפוסל העדים שלא בפניהם, אינן נפסלים יעו"ש. וא"כ ה"ה כאשר לא ידוע מי מתוך העדים הם הנפסלים, כמשנת"ל.

י. אלא ע"כ דאיה"נ גם לדעת הצ"צ, הפשט בדברי הרא"ש כמשנ"ת, שאין העדים המכחישים מעידים על גוף העדים האחרים שפסולים, (וכמש"כ הב"ח בפירוש). אלא שעל זה גופא מקשה הצמח צדק, הא אפילו שאינם אומרים בפירוש דבר על גוף העדים האחרים, ואפילו אין בדעתם לפוסלם, עצם אמירתם דמה שהעידו האחרים אינו האמת, הרי יש בכלל זה הגדה מפורשת שהאחרים העידו שקר. וממילא שנפסלו.

יא. ותירץ הצמח צדק וז"ל: "וצ"ל שכוונתו דהרא"ש הוא כמ"ש בשט"מ בשם הרמב"ן, 'שאינן הכחשתן פסול ברור' כו'. אבל שתי כתי עדות הבאות לפנינו על אחד (כמו בסוגיין), ודאי פסלינן לי' אפומייהו. והפירוש הוא, דהכא (כלומר בתרי ותרי על פלוני), הפסול ברור. שכת אחת מעידים שהוא גזלן, הרי לדבריהם פסולו ברור. משא"כ התם, אפי' לדברי המעידין שפלוגי ליה מפלוני, אין המעידין שלא ליה פסולים פסול ברור כגזלנים. שהרי אפשר אינן מעידין במתכוין בשקר, כ"א טועים הם, ונדמה להם בבירור שלא ליה. וכמו שמצינו כה"ג בגמרא פ"ג דשבועות דכ"ו ע"א, מר אמר שבועתא דהכי אמר רב, מר אמר שבועתא דהכי אמר רב כו' ע"ש. ואף שאנו אין דנין אותן כן כ"א כמשקרים שלכן אחד מכת זו ואחד מכת זו אינן מצטרפין כמ"ש בש"ע רס"י ל"א הנ"ל ובגמרא' שם מ"מ אין פסולו ברור כגזלן ממש. כך צ"ל בכוונת הרמב"ן והרא"ש".

והנה אם לפרש הפשט בתירוץ רבינו הצמח צדק כדמשמע לשונו לכאו' בהשקפה ראשונה, דאנן תלינן דמה שהמוכחשים העידו, מתוך טעות העידו כן, ולהכי כשרים לעדות אחרת. זהו חידוש פלאי ותמוה ביותר. דא"כ פגמת בתוקף הנאמנות דעדים, דעל פיהם מחייבים ב"ד מיתה, ושמא טעו. וביותר, דא"כ בטלת דין הזמה, דדילמא טעו אימת הי'.

81. ב"ק קיב, א.

82. סי' מו ס"ק קב.

83. כתובות יט, ב ד"ה ואם.

84. אך יש חולקים, דהתם שהנפ"מ בעדותם אינה לעדי השטר אלא לבע"ח, חשיב שהעדויות בפניו. ועי"ש.

85. שם ס"ק כ"ב.

ולהדיא כתבו התוס'⁸⁶, "ואור"י דלא תלינן הטעות כלל בשני עדים"⁸⁷. וכן כתבו (שם) הר"ן, רבינו פרץ והתוס' שאנץ⁸⁸. וכן פסק הרמב"ם⁸⁹: "שנים שהעידו ואמרו במזרח הבירה הרג זה את הנפש בשעה פלונית. ובאו שנים ואמרו להן במערב הבירה הזאת הייתם עמנו בעת הזאת"⁹⁰. . הרי אלו זוממין" [ולא אמרינן דטעו]. [וע"ש גם בה"ב].

ובערוך לנר כתב⁹¹, דלפי מ"ש התוס' (כנ"ל). "אם באו ד' עדים, שנים אומרים בג' בחודש. ושנים אומרים בד', ודאי מוכחים הם. והו"ל כנמצא אחד קאו"פ דנפסלו כלם"⁹².

יתר על כן, כ' בתשו' מהר"י בי רב⁹³, ומובא בתשו' מהרלב"ח⁹⁴: "עוד אני אומר, שאפי' לא הי' ביניהם אלא טעות של חצי שעה, לא אמרינן עביד אנשי למטעי בהכי . . ולא מצאנו שיזכירו בתלמוד טעות בשני עדים המעידים נגדם להזימם או להכחישם. וגם לא נזכר בתלמוד כשנים אומרים בשעה פלונית מיוחדת, ובאו שנים אחרים והזימום ואמרו באותה שעה הייתם עמנו, שנאמר עבידי חדא משתי הכיתות למיטעי, ואולי לא הי' באותה שעה אלא בשעה אחרת. אלא שאמרו עדותם מוזמת . . ואמאי, נימא שא' מב' הכיתות טעו בשעה חדא. אלא ודאי לא אמרינן בשני עדים עבידי אנשי דטעו. אלא נאמר שהעדים זריזים הם"⁹⁵.

עוד כ' שם, ע"פ התוס' הנ"ל, ד"בשני עדים שמסכימין על שעה אחת . . ודאי אינן אומרים זה מצד טעות. אלא או מצד שרצו לשקר, או שאומרים אמת. והתורה אמרה שהמזימין נאמנים"⁹⁶. ובנתה"מ (סי' לא סק"א בד"ה אמנם נראה דא"א לתלות וכו') כ' בפשיטות, דבשנים שבאו להעיד, אין תולין בשום אחד מהן שאמר כן בדדמי. כיוון שבאו להעיד ולהצטרף שיהיו שני עדים. משא"כ בעד אחד.

86. פסחים יב, א ד"ה לר"מ. ועי"ש בהפלאה. ועי' במהרש"ל ובמהרש"א (סנהדרין מ, א). ובשער המלך (הל' עדות פ"א ה"ד), מה שהקשה על המהרש"א.

87. והנה בקוב"ש (סי' מ"ט) הקשה, מכיוון דבאחד כן תלינן דטעה. דא"כ הא אפילו לא טעה אלא אחד מהמזימין ג"כ אין כאן הומה. דלא נשאר אלא אחד שלא טעה. וא"כ איך הוי הומה. והניח בצ"ע. ובאמת כבר קדמוהו המפרשים (בפסחים שם) הצ"ח ועוד, שהקשו כן. ונראה לי ליישב, שהרי ע"כ מיירי שהעד השני מעיד שראה יחד אתו באותה שעה. וא"כ שניהם מעידים כ"א גם על ראיית חבריו באותה שעה. נמצא דאם א' טעה, ע"כ גם השני טעה. ובשנים הרי לא אמרינן דטעו. ותו ל"ק. וע"ש בצ"ח ובחת"ס.

88. אך ברש"י (שם ד"ה מעשה כי הוה), משמע דאפי' לרבא תולין הטעות בשנים. גם דעת המאירי (פסחים יב, ב), אינה כתוס'. ע"ש, דשני עדים שהעידו על שעה מסוימת. והמזימים העידו שבשעה זו היו עמם במקום אחר. אין זה הומה, דיהבינן להו כל טעותיהו. ע"ש, ולא כמ"ש מהר"י בי רב. אבל אפי' לדעתו, זה דוקא בנוגע לאותה שעה, דבזה עבידי אנשי דטעו. אבל לא לתלות עצם העדות בטעות. ועי' בזה גם ב"ד רמה' (סנהדרין לא, א) שחולק.

89. הל' עדות פ"ט ה"א.

90. מש"כ ב'דברי יציב' (חו"מ סי' כה אות א), לחדש, דמה שבעדות הראשונים לשון הרמב"ם שהעידו "בשעה פלונית כו'", ובהזמנה נקט הלשון "הייתם עמנו בעת הזאת", דהל' "בעת הזאת" כולל השעה עם טעותיהו דהראשונים, אחר בקשת המחילה, זה קשה וצ"ע. דקשה, איך אפשר שהרמב"ם בא ללמדנו המעשה אשר נעשה בהלכה השנוי' במחלוקת (כמשי"ת בסמוך), ע"י דיוק דק כזה. דאין זה דרכו. ובודאי דאילו כן, הי' הרמב"ם אומר זה בפירוש. ובפרט שבצ"ח (פסחים יב, ב) על דברי הרמב"ם הללו, משמע ברור דנקט ד"בשעה פלונית" ו"בעת הזאת", חדא היא. ע"ש.

91. סנהדרין מא, ב ד"ה בא"ד דאין לתלות.

92. המהרש"א (פסחים לא, א) כ' לעניין טעו בעיבורא דירחא, דלא תלינן כן אלא כשיש הכחשה בין העדים. אבל בכת אחת שאמרו שהי' בב' לחודש, לא תלינן דטעו כו'. וכן במהרש"א לעיל (ט, ב ד"ה בד"ה בפלוגתא) לעניין טעות בשעות.

93. סי' נב. שכידוע הי' רבו של הבי"י.

94. סי' קלו.

95. ועי' תומים סי' ל ס"ק יג, שהאריך בזה. ובשעה"מ ריש הל' עדות, ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' טז.

96. וע"ש במה שמהרלב"ח חולק עליו, וגם בסי' קל"ח. אבל מהר"ם אלשקר (סי' סא), כ', דעדים שכיוונו עדותן בשעה אחת, מספקא לי' אי יהבי' להו נמי טעותיהו לגבי הומה, וז"ל: "לבבי בזה בין שני חלקי האפשר. והספק חונה, ולצד אחד אינו פונה וכו'", יעו"ש. אך ב'ערוך השלחן' (סי' ל אות יא), כ' שמדברי רבינו יונה ריש פ"ה דסנהדרין ומהראב"ן, מוכח שתולים בטעות. ע"ש. ועי' ב'אפיקי ים' (ח"א סי' יג) גם מה שהביא מ'אור חדש'.

יב. ואת"ל (כן טען לי ידידי ת"ח חשוב), דהא דתלינן דטעו, הוא מכח החזקה. דכיוון שהעמדות אחזקת כשרות, זה שמביאנו לתלות דלא שקרו אלא טעו. הנה מלבד דא"כ חזקה גדרה שמבררת הספק, ודלא כמסקנת הגרע"א והש"ש ועוד אחרונים⁹⁷, הנה עצם טענה זו היא בגדר הקדמת המסובב להסיבה. שהרי אדרבה, לאידך גיסא הוא. דאילו תלינן דמה שהוכחשו דאפשר שטעו, זו סיבה נכונה לאוקמינהו בחזקת כשרות. אבל אי לא"ה, אלא שההכחשה היא עדות ממש שהללו משקרים ופסולים, איך נכשירים ע"פ החזקה נגד עדים. ודו"ק.

יג. ועוד ועיקר, הרמב"ן שכתב: "שאינ הכחשתן פסול ברור", אומר הצמח צדק (בתירוץ), שהוא המקור לביאור דברי הרא"ש⁹⁸. והנה בטעם דמכשירים כל כת לעדות אחרת, לא זו בלבד שהרמב"ן לא כתב דתלינן דטעו, אלא אדרבה נקט לאידך גיסא ממש. דו"ל: "הטעם לזה, משום דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא אחזקת", וכל כת וכת, אמרינן האי היא דמסהדי קושטא" (!). לאמור, מה שאנו תולים מכח החזקה הוא (כלפי כל כת לחוד), דמה שכת זו העידה, (אע"פ שהוכחשה), היא האמת. דממילא ברור שאין הפשט בדברי הצ"צ שאנו תולין העדות בטעות.

ועוד, אילו הייתה כוונת הצמח צדק (כדמשמע מקופיא), דאנן תלינן שהעדים טעו, א"כ תימה ממש, מה זה שהביא לכאן הא דשבועות⁹⁹ דמר אמר שבועתא דהכי אמר רב, ומר אמר שבועתא דהכי אמר רב. [דלבסוף כי אתו לקמי' דרב, אמר כחד מינייהו. וא"ל אידך ואנא בשיקרא אישתבעי, א"ל לבך אנסך. ועל כגון דא אומרת הגמ' שם אדם בשבועה פרט לאנוס], הלא יפלא מה עניין זה לכאן. התם דמיירי בהבנת עומק דברי רב, ומתוך שמיעה, שייך הא דלבו אנסו. וכי זו ראי' לכאן שמעידים על מעשה שראו. ולבד דהתם מיירי בטעותא דחד, וכו"ע ל"פ דבאחד גם בעדות תלינן דטעה (כשזה בגבולות דטעי אנשי).

ועוד אי תלינן דטעו, מה פשר הלשון "ואף שאנו אין דנין אותן כן, כ"א כמשקרים. שלכן אחד מכת זו ואחד מכת זו אינן מצטרפין".

יד. אלא ודאי אין לטעות בהבנת הדברים¹⁰⁰, ולתלות ח"ו בוקי סריקי בדברי רבינו הצמח צדק גאון ישראל. אלא ודאי מה שאומר הצ"צ בביאור דברי הרא"ש הוא, דמש"כ הרמב"ן, "שאינ הכחשתן פסול ברור", היינו, שהעדים המכחישים אלו את דברי אלו, היות שלא אמרו בפירוש על האחרים שמשקרים ופסולים, כלפיהם הדברים אמורים דדילמא הם דנים את המוכחשים לכף זכות, ותולים דמה שאמרו, מתוך טעות אמרו ולא בשקר. ועל זה הובאה הדוגמא מהגמ' דשבועות. ואף שדבר רחוק לתלות דבריהם בכך, דזהו שכ' הצמח צדק, "שאנו אין דנין אותן כן, כ"א כמשקרים", אבל מ"מ לומר לדינא בוודאות שהעידו על האחרים ששיקרו בעדותם ונפסלו. אי אפשר. ומכיוון שכן, חזרנו לסברא הראשונה, שלעיני ב"ד, כל כת היא רק "ספק פסולים", לפיכך שפיר מוקמינן להו אחזקת כשרות, כדין כל ספק שאמרה תורה העמד דבר על חזקתו. ולא דמי להא דסוגיין דפסול מספק, כי עדות מפורשת יש שהלה פסול. והגם שיש גם תרי מכשירים, זה לא מהני, דתרי ותרי ספיקא דרבנן. אלו דברי הצמח צדק¹⁰¹.

97. כמפורט לעיל בהערה 21.

98. מה שהצ"צ ציין לשטמ"ק בשם הרמב"ן. אף שכ"כ בחידושי הרמב"ן. כי אז לא הי' מצוי חי' הרמב"ן בדפוס.

99. כו, א.

100. אימתי הדין דתלינן בטעות, עי' בצ"צ: בחי' לסנהדרין פ"ה, באות ב' באמצעו וקרב לסופו, ובקיצור שם. בתשו' אה"ע סי' מט באות יא-

יב, סי' נד אות ז, סי' סה אות ג-ד, ט. ובסי' רצו ובסי' תיא, א.

101. והנאני, שחתני הר"ז אלטהויז שי', תוך עיון קצר בלשון הצ"צ, כיוון אל האמת בהבנת דבריו.

ד.

עוד מש"כ לתרץ קושיית התוס' על רש"י

א. בשטמ"ק¹⁰² מובא עוד חילוק משמ"י דהרמב"ן, דהתם בשני כתי עדים, כת אחת ודאי כשרה. אלא דמספקא לן מי משתי הכתות היא הכשרה. דדמי לשני שבילין, מוקמינן כל חד אחזקה. אבל כאן שהספק על פלוני הוא מצד העדות הפוסלות, א"א שהחזקה תכשירנו.

ובשם תלמידי הר"י ז"ל כתב, דהתם בתו"ת, שהספק על כל כת שמא הם הפסולים, נולד ע"י הגדת המכחישים, שהם עצמם ספק פסולים, הלכך מספק מוקמינן כל חד אחזקת כשרות. משא"כ כאן, דמיד כשהעידו הראשונים לפסול, כבר חל עליו דין פסול. ועכשיו אתה בא להכשירו ע"פ עדות המכחישים, כיוון דכבר נפסל בראשונה, אל תוציאנו מספק פסול עכ"ד.

ב. עוד תירץ בשטמ"ק בשם תלמידי הר"י על קושיית התוס', שהחילוק הוא, דבב' כתות המכחישות זא"ז, הספק נולד על שתי הכתות בשעה אחת, (דהי' כאשר הכחישו אלו את אלו. ומשו"ה לא נתקבלה עדותם). "ולא בא שעה אחת של פסול על כת אחת קודם חברתה". משו"ה מספק לא פסלינן להו לשאר עדיות דעלמא. משא"כ הכא, שעדי הפסול באו תחלה, וע"י עדותם נפסל זה מן הדין. כשבאים אחרים אח"כ ומעידים עליו דכשר, אמרינן הואיל וכבר נתקיימה עדות הראשונים ועמד בפסול, לא נסמוך על אלו האחרונים. דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. ויהי' בפסולו כמו שהיו עומד בתחילה.

ג. בקצוה"ח¹⁰³, מביא גם מה שתירץ החכם צבי¹⁰⁴, דהא דשני כתי עדים המכחישים כשרים לעדות אחרת, דאיכא תרתי לטיבותא. חדא חזקת כשרות דמעיקרא, ועוד דכת אחת ודאי כשרים. אבל הכא שהעידו בחד, ליכא אלא חזקה דמעיקרא. לפיכך תרי ותרי ספיקא דרבנן הוי. ע"ש. (זה כעין מש"כ הר"ן. דז"ל כמובא לעיל¹⁰⁵: "וכיוון שאחת מהן כשרה בודאי, על כל אחת שבאה לפנינו בפ"ע, אמרינן שזו היא הכשרה").

עוד מביא שם הקצות מה שתירץ בהגהת הט"ז בשם מוהר"י, "דבשני כתי עדים מעיקרא לא מקבלינן סהדוטייהו דתרי אתרי, אם לא בהזמה דחידוש הוא. לאפוקי בשנים המעידים על אחד, דודאי מקבלינן לפסולו, אלא שאח"כ באו שנים להכשירו משום הכי נשאר בספק¹⁰⁶".

ד. הקצה"ח עצמו כ', דמה שנפסק בסוגיין דמי שעליו העידו ב' הכתות חהכחישו זא"ז אם הוא כשר לעדות או לא, שדינו ספק פסול, זהו דווקא משום דקי"ל כרב הונא, דהעדים שפסלוהו כשרים לכל עדות. דדווקא לפ"ז נמצא דעדים כשרים העידו עליו שפסול. לפיכך הגם שהוכחו ג"כ מפ"ע עדים כשרים, מ"מ תרי ותרי ספיקא דרבנן. אבל אליבא דר"ח דבהדי סהדי שקרי למה לי, נמצא דעדים שהם ספק פסולים העידו עליו שהוא פסול, ואין בכחם להוציאו מחזקת כשר. דהיינו ממש כמש"כ התוס' בקושייתם על רש"י, וז"ל: "ועוד, דלר"ח דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, מודה הכא דהאי גברא ממילא מתכשר. שהרי

102. כתובות כא, ב.

103. שם סק"ו ד"ה רבים מקשים.

104. כמובא בהגהת הט"ז.

105. אות יז.

106. תי' זה דומה לתי' תלמידי הר"י בשטמ"ק הנ"ל.

אם כת אחת מאלו מעידה על אדם אחד שהוא פסול, לרב חסדא דחשיב להו סהדי שקרי, לא היתה נאמנת אע"ג דאין אדם מכחשה וכ"ש היכא דאיכא סהדי דמכחשי דלא מהימני".

ויש להדגיש החידוש שבדבריו אלו, דהא דמוקמינן כל כת בחזקת כשרות, כרב הונא, היינו גם כלפי אותה עדות עצמה שהוכחשה. דבהסתכלות על כת זו לחוד, נקטינן מכח החזקה, דמה שהם העידו, היא האמת. ורק מפני כלפי הכת האחרת אמרי' הכי, דשתי החזקות סתרי אהדדי, נשאר תוכן עדותם ספיקא דרבנן¹⁰⁷. ודו"ק.

וכנז' לעיל¹⁰⁸, הקצה"ח כיוון בזה לדעתו של הרמב"ן שכתב כן בפירוש: ד"כל כת וכת, אמרינן האי היא דמסהדא קושטא . . מפיקנן ממנוא אפומייהו, היכא דאתיא כל חדא וחדא באפי נפשה".

ה.

בדעת התוס' וקושייתם. ונקודת מחלוקתם על שאר הראשונים

א. והנה בדעת התוס', בשלמא מה שהקשו דאליבא דרב חסדא אין לפוסלו (כנ"ל מהקצות), כיוון דעדים שנפסלו בהכחשתם, הם שהעידו עליו שהוא פסול. וכיוון שכן, איך יש בכחם להוציאו מחזקת כשר. אבל מה שהקשו "דהכא אליבא דרב הונא קיימינן, דאית לי' דזו באה בפני עצמה ומעידה, דאית לן למימר אוקי גברא אחזקתי", אינו מובן. וכי לית להו לתוס' הכלל דתו"ת ספיקא דרבנן, כמש"כ הרא"ש והר"ן בפשיטות¹⁰⁹. גם צ"ב מ"ט לא ניחא להו לתוס' באחד מהתירוצים של הראשונים כלעיל.

ב. ועוד, הכס"מ למה הוצרך להא "דאע"ג דאיכא למימר נמי אוקי גברא אחזקתי", אבל חזקה דממונא אלימא טפי", דהיינו כדפירש רשב"ם, שזהו טעמו של רב חסדא דפליג על ר"ה. למה לא תי' בפשיטות שהטעם שהלה פסול מספק, משום דקי"ל דתרי ותרי ספיקא דרבנן. ואף שי"ל שכוונת הכס"מ לבאר הא גופא, מ"ט החמירו חכמים שלא להעמידו אחזקה אלא דלהוי פסול מספק, שזה מפני שחזקת ממון עדיפא. אבל הרי גם כשאין הטעם דחזקת ממון, כגון תו"ת באיסורין, נקטינן דתרי ותרי ספיקא דרבנן. עוד צ"ב, הראשונים שהזכירו טעם זה דתו"ת ספיקא דרבנן, כמו הרא"ש והר"ן וכו', למה לא הסתפקו בטעם זה לבד.

גם מש"כ רש"י, "ולא מתכשר בהכי, דקי"ל לקמן בפרקין¹¹⁰ "אין ערר פחות משנים", צ"ב. בדין, דאיכא 'ערער דשנים', אלא שהוא מוכחש משנים, עיקר הטעם דלא מתכשר הוא, דתרי ותרי ספיקא דרבנן. ומ"ט לא כתב רש"י כן.

ג. מכל זה נראה דהתוס' ס"ל דנהי שבכל דין, תרי ותרי ספיקא דרבנן. כמשנ"ת לעיל הטעם, משא"כ לפסול לעדות שאני. בזה א"א שחכמים החמירו שלא לאוקמי' בתו"ת אחזקת כשרות. ולמה, כי התוס' נקטו בפשיטות, דעדים המכחישים אלו את אלו, חשיב כמו שמעידים בפירוש על האחרים שהעידו שקר

107. והוא סייע למה שחידש כן מדעתו (בשיעורי ר' דוד) להגר"ד פוברסקי על דברי המחנ"א בתירוצו על פסק הרמב"ם גבי עד אחד אומר נתגרשה וא' אומר לא נתגרשה, דתירוץוהו בא"א קא מסהדי. יעו"ש.

108. אות כו.

109. ואם מתבקש ראי' לזה ראה הערה 46.

110. כו, א.

ונפסלו לעדות (כסברת הפנ"י דלעיל). וא"כ, איך אמר רב הונא וקי"ל כותי, דכל אחת באה בפ"ע ומעידה, מטעם דמוקמינן לה אחזקת כשרות, הרי זה נגד עדות שהם פסולים. אלא ע"כ דגבי הספק אם נפסלו לעדות, לא אמרו הכלל דתו"ת ספיקא דרבנן. והטעם, דעצם מה שגזרה תורה¹¹¹ "על פי שנים עדים יקום דבר", ע"כ משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות, אף דברי לן שיש רמאים בעולם. וזהו שהקשו התוס', דלפ"ז גם בדין יש להעמיד את פלוני בחזקת כשרות ולהכשירו.

ובפרט לפי מה שחידש הרמב"ן וכן הקצה"ח כנ"ל, "דכל כת וכת אמרינן על מה שהעידו (אפילו שעל זה הוכחשו), האי היא דמסהדא קושטא". וא"כ גם בדין הגם דתרי אמרי שהוא פסול, כיוון דאיכא נמי תרי שמכשרים, נוקמא לי' אחזקה ונכשירנו. וזהו קושיית התוס'.

וזהו שכדי למנוע מראש (באוארענען), דלא תקשה (כמו שלבסוף הקשו התוס'), די במש"כ רש"י, דהטעם 'דלא מתכשר "בהכי" - כלומר ע"י החזקה, "דאין ערר פחות משנים". לאמור, נגד שנים דהו "ערער", לא מוקמינן אחזקה. (ואפי' שיש עדים המכחישים).

אבל הראשונים שכתבו לתרץ קושיית התוס' אחר שנשאלה, ביארו יותר נקודת החילוק בין שני הדינים וכמשת"ל כל חד לדעתו.

וזהו שכתב הרא"ש (וכן הב"ח ועוד כנ"ל), דמה ששתי הכתות מכחישות זא"ז, לא חשיב שמעידים אלו על אלו שמשקרים ופסולים. אלא רק: "משום דמכחישינן זו את זו בעדות זו, וחד מנייהו לפי דבריהם מסהדי שקרא. וכיוון דלא ידעינן הי מנייהו קא מסהדי שקרא", מוקמינן כל חד מנייהו אחזקתי'. "אבל הכא דקא מסהדי (בפירוש) לפסול אחד בגולגולות לעדות ולשבועה, כי האי גוונא לא מוקמינן לי' אחזקתי'. דכל תרי ותרי אע"ג דאית לי' חזקה דכשרות, ספיקא דרבנן היא כו".

ד.

מה דאפ"ל בשורש פלוגתא דרב הונא ורק חסדא בשתי כתות המכחישות זא"ז.

לפי משנ"ת לעיל, נמצא דשורש מחלוקת רב הונא ורב חסדא, י"ל בד' אופנים.

א. י"ל דבהא קא מיפלגי, מהו גדרה של חזקה. אם מבררת הספק (או עכ"פ שוללתו, ע"ד דאין ספק מוציא מידי ודאי), או שהיא הוראת הנהגה, דבמצב של ספק שא"א לבררו, נהג כמו קודם שנולד הספק. דר"ה ס"ל דחזקה היא הוראת הנהגה, לפיכך, כמו בשני שבילין דשניהם טהורים, הגם דתרת דסתרי, ה"נ בשתי כתות המכחישות זא"ז, זו באה בפנ"ע ומעידה, וכן זו. והא דתרת דסתרי. ל"ק. דעל כל ספק, ישנה הוראת תורה לדונו כמו קודם. אבל רב חסדא ס"ל דגדרה של חזקה הוא בירור. ובשלמא בשני שבילין שספיקו של אחד אינו תלוי בחבירו כלל, (כמבואר היטב באחיעזר לעיל), שפיר מוקמינן כל חד בפנ"ע אחזקתו. משא"כ ב' כתות המכחישות, שהספק על כל כת תליא בחברתה, והספק בא על שתיהן בב"א, ותרת דסתרי, דתו לא שייך שהחזקה תברר, ע"כ "בהדי סהדי שקרי למה לי".

ב. דתליא בפלוגתא דרש"י ותוס' בטעם הדין דשני שבילין, דבהא גופא תליא סברתם בגדרה של חזקה..

דרב חסדא נקט כדפי' רש"י, דהא דשניהם טהורים, אינו מדין חזקה, אלא מדין ספק טומאה ברה"ר דטהור, (דילפינן מסוטה). דלפ"ז לא נשלל דגדרה של חזקה. הוא בירור, והכי ס"ל. הלכך בשני כתי עדים, דתרתיה דסתרי דא"א שהחזקה תברר הספק, אית לי' בהדי סהדי שקרי למה לי. משא"כ רב הונא ס"ל כפי' התוס', דהא דבשני שבילין שניהם טהורים, הוא מדין חזקה. וא"כ ע"כ דחזקה אינה אלא הוראה, ושפיר דגם בב' כתות המכחישות מוקמינן להו אחזקה, וכל כת באה בפנ"ע ומעידה.

ג. י"ל דשורש מחלוקתם היא, כעין משנ"ת במחלוקת רש"י והראשונים דכוותי' כדפירש הרא"ש, מומאידך התוס', אם מה שמכחישים זא"ז, חשיבא עדות על גוף העדים המוכחשים שמשקרים ופסולים או לא. כמו שנת' לעילין

ד. י"ל דשורש מחלוקתם הוא כעין מחלוקת הרי"ף והר"ן, דלר"ה, מה שמכשירין אותם לעדות ע"פ החזקה, אף דממילא אח"כ גם יוציאו ממון על פיהם, לא חשיב שמכח החזקה מוציאים ממון, כמשנת"ל, כי זה יהי' מכח דין עדות. אבל ר"ח סבר שזה גופא הטעם שאין להכשירם על סמך החזקה, דזה חשיב שע"י החזקה אנו מוציאים ממון (ולא ס"ל החילוק של ההפלאה, כדלעיל שם. וכלשון הרמב"ן שהובא שם, "והיאך תעלה על דעתך דמשום חזקה בעלמא מפקינן ממונו").



ביאור מחלוקת הראשונים בעניין שבועת 'מודה במקצת' בכתובה (כתובות טו, ב)

הגה"ח הרב יעקב שיחי' גולדשמיד
מראשי הישיבה

מציג דברי המשנה בריש פרק ב' דכתובות, ומקשה עלי' מדוע אין מחייבין את הבעל בשבועה ד'מודה במקצת' / מביא דברי הרא"ש בסוגיין שאין מחייבין את הבעל להישבע, משום תקנת הגאונים שגובים מן המטלטלים, ושהודאתו חשובה כ'הילך' / מביא את שיטת הרמב"ם שעל הבעל להישבע, והראב"ד שנחלק בזה משום שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות / ביאור המגיד משנה שדברי הרמב"ם הם לאחר תקנת הגאונים, והצ"ע בסוף דבריו שהודאת הבעל חשיבא כ'הילך' / ביאור הלח"מ בדברי הרמב"ם והמ"מ, מעמיד הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים', ומבאר דברי המשנה למלך בעומק קושיית הראב"ד / יסוד התומים בשיטת הרמב"ם שהבעל נשבע משום שהאישה תובעת גם מטלטלים, ומביא לזה מקור מהמקרה ד'טענו כלים וקרקעות' / מביא המשך דברי התומים, ומיישב הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים' לאור ההפרש בין שטר הלוואה לכתובה / תירוץ האבני מלואים על הקושיא הנ"ל ד'סלעים דינרים', ומעמיד היסוד שאזלינן בתר סמיכות דעתו של התובע / מציג דברי הצ"צ בחידושו על משנתנו, וקושייתו על דברי התומים דכל פרוטה ופרוטה היא תביעת קרקע ומטלטלים / מעמיד מחלוקת הצ"צ והתומים האם נשבעים בתביעת קרקע ומטלטלים, ומעיין במה נחלקו / ביאור הצ"צ בשיטת הרמב"ם, ומיישב קושיית הלח"מ מהגמ' ד'סלעים דינרים' ע"פ היסוד דבמקום שהבעל יכול לכפור אין טענתו נחשבת ככפירת שעבוד קרקעות / מביא פלוגתת הראשונים האם הבעל יכול לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה, דהרמב"ם והרי"ף ס"ל שיוכל, ותוס' וסיעתי' ס"ל שאינו יכול / מביא שיטת התוס' שהדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא בכ"מ שהקרקעות משתעבדות, והרמב"ן שפליג עליו וס"ל שזהו רק במקום שיגבו מהן בפועל / מבאר המחלוקת ע"פ שני האופנים בגדר ה'שעבוד נכסים', דהרמב"ן ודעימי' ס"ל שזהו משום קנין, ותוס' ודעימי' ס"ל משום ערבות / ביאור הצ"צ שמחלוקת הראשונים גבי שבועת הבעל קשורה למחלוקת ד'אין נשבעים על הקרקעות', דהרמב"ם ס"ל שדין זה הוא רק במקום שיגבו בפועל ולכן כאן הבעל נשבע, והראב"ד ס"ל שהוא גם במקום שיש רק שם' שעבוד ולכן אין הבעל נשבע

א.

דברי המשנה והקושיא מדוע אין מחייבין את הבעל בשבועה ד'מודה במקצת'

איתא בריש פרק ב' דכתובות: "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'".

משנה זו עוסקת בנידון שהאישה תובעת כתובתה לאחר שנתאלמנה או שנתגרשה, ולטענתה צריכה לקבל מבעלה מאתיים כיוון שנישאה לו בעודה בתולה. אך הוא טוען כנגדה שלא הייתה בתולה וכתובתה מנה בלבד. וע"כ משמיעה מתניתין שעל האישה להוכיח שבתולה הייתה, ורק אז תקבל את המנה השני.

אמנם, בדין זה יש לברר מדוע אין מחייבים את הבעל להישבע שבועת 'מודה במקצת'. דהרי הוא מודה לה שעליו לפרוע כעת כתובתה, רק שטוען שחייב לה מנה בלבד כדין אלמנה ולא מאתיים כבתולה. א"כ, כאשר מודה במנה האחד וכופר בשני - עליו להישבע את שבועת התורה ככל מודה במקצת.

והנה, כד דייקת בדברי הראשונים והאחרונים העוסקים בשאלה זו - תעלה ותבאר מחלוקת נוספת, העוסקת בגדר הדרשה שדרשו חז"ל ש'אין נשבעין על הקרקעות' - דלכן, כאשר התביעה היא על סכום ממוני שעתיד להיגבות מן הקרקעות, והוא מודה במקצת וכופר בשאר - הרי שאין לנו להשביעו את שבועת התורה.

והכא, יחלקו השיטות האם דין זה ד'אין נשבעין על הקרקעות' מדבר רק במקום שגביית החוב עתידה להיות מן הקרקעות בלבד ולא מן המטלטלים - דאז ברור ששבועתו קשורה בהכרח לקרקעות; או שמא אפי' כאשר גביית החוב יכולה להיות גם ממטלטלים - עדיין אין להשביעו עליהם לחוד, שהרי סו"ס גם שעבוד קרקעות יש כאן. וכדלקמן.

ב.

דברי הרא"ש בסוגיין שאין מחייבין את הבעל להישבע, משום תקנת הגאונים שגובים מן המטלטלים, ושהודאתו חשובה כ'הילך'

הנה, בנוגע לשאלה זו האם על הבעל להישבע כדין כל מודה במקצת, כתב הרא"ש שאין להשביעו כלל, כיוון שמעיקרא דדינא אין גובים את הכתובה אלא מן הקרקעות, וכבר אמרו חכמים שאין נשבעים אז. וז"ל:

"טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים הבעל מהימן. ואף שבועה דאורייתא לא בעי, אף על פי שהיא תובעת מאתים והוא מודה לה במנה, ולא חשבינן לי' כמודה מקצת, משום דהוה לי' כהודאת שיעבוד קרקעות, דכתובה שיעבוד קרקע היא".

1. טו, ב.

2. סי' א.

היינו, שאין לחייב את הבעל בשבועת 'מודה במקצת', כיוון שאת המנה הראשון שמודה בו עתידים לגבות בהכרח מן הקרקעות - ככל פריעת כתובה שנעשית מעיקרא דדינא רק מן הקרקעות - ובנידון כזה למדו חכמים מן התורה שאין נשבעים.

אמנם, הקשה הרא"ש על ביאור זה, דסו"ס לאחר שתקנו הגאונים שאפשר לגבות את הכתובה אף מן המטלטלים, הרי ששוב יהי' אפשר להשביעו - משום שאת המנה שמודה בו יוכלו לגבות מן המטלטלים ולא בהכרח מן הקרקעות. וע"כ תירץ שמ"מ מנה זה הראשון שמודה בו חשוב כ'הילך', מכיוון שאינו יכול לכפור ולומר שכבר פרע אותו. והיות שהודאתו נחשבת כך, הרי שרבנן פטרו אותו מלהישבע, ככל 'הילך' שבתורה. וז"ל:

"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 בי' הוה לי' הילך כיון דאין לו טענה ליפטר הימנו, ואאידך מנה הוה לי' כופר הכל ופטור משבועה".

מורם עכ"פ מדבריו, שכל מה שאמרו חכמים שאין נשבעין על הקרקעות זהו רק במקום שגביית החוב היא מן הקרקעות בלבד. אולם במקום שאפשר לגבות גם מן המטלטלים - אזי מתבטל דין זה ושוב אפשר להשביעו, רק שכאן יפטר משום הטעם הצדדי ד'הילך'.

ג.

שיטת הרמב"ם שעל הבעל להישבע, והראב"ד שנחלק בזה משום שאין נשבעים על כפירת שיעבוד קרקעות

והנה הרמב"ם³, בהביאו מקרה זה דמתניתין, כתב להדיא שעל הבעל להישבע שבועת התורה. וז"ל: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים, והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה, כגון מיני שמחה או כתרים או מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושין כך אלא לבתולה - הרי זו נוטלת מאתים, ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה. ואם הי' הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה".

היינו, דלאחר שמציג את טענות הבעל והאישה ופוסק כדברי המשנה שהאישה תקבל מאתים רק אם יתברר בשני עדים שנישאת בתולה - פליג הוא על הרא"ש וכותב להדיא שבמקום שאין עדים, אין הבעל נפטר מן המנה השני בלא כלום, אלא עליו להישבע את שבועת התורה ככל מודה במקצת.

ועל דבריו אלו השיג הראב"ד שאין להשביע הכא את הבעל, משום שאין נשבעים על הקרקעות. וז"ל: "א"א: שבועת התורה אין כאן, שהרי כפירת שיעבוד קרקעות הוא".

והנה, בהעמדת שיטת הרמב"ם ומחלוקתו עם הראשונים הנ"ל העמידו נושאי-כליו ביאורים שונים, ועם

3. הל' אישות פט"ז הכ"ה.

העיון בדבריהם תוכרר שיטתי' דהרמב"ם בשאלה הנ"ל - האם אין נשבעין על הקרקעות בכל מקרה, ואפי' כאשר גביית החוב יכולה להיות גם מן המטלטלים. וכדלקמן.

ד.

ביאור המגיד משנה שדברי הרמב"ם הם לאחרי תקנת הגאונים, והצ"ע בסוף דבריו שהודאת הבעל חשיבא כ'הילך'

והנה, בהסברת דברי הרמב"ם, כתב המגיד משנה⁴ שדין זה שעל הבעל להישבע עומד לאחרי תקנת הגאונים שאפשר לגבות את הכתובה גם מן המטלטלים, ושוב אי"ז חשוב ככפירה על שעבוד קרקעות (וכמו שביאר הרא"ש). וז"ל:

"וכתב רבינו שהוא נאמן ובשבועת התורה כדין מודה במקצת. ובהשגות א"א שבועת התורה אין כאן וכו', והכוונה לפי שאין הכתובה ניגבת מן המטלטלין כמו שנתבאר למעלה. ואני אומר שאין זו קושיא, שכיון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין - חזרה כתובה שאינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד".

היינו, דכוונתו לבאר שאכן הראב"ד צודק בדבריו שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, אך כל זה נכון רק מדינא דש"ס שגביית הכתובה נעשית מן הקרקעות בלבד. אולם לאחר שתקנו הגאונים שאפשר לגבות את הכתובה גם מן המטלטלים - שוב אפשר להשביע את הבעל את שבועת התורה, שהרי אין כאן כפירה בקרקעות בלבד.

אך הקשה המ"מ על ביאור זה, שגם אם אין את הפטור ד'אין נשבעים על הקרקעות', סו"ס הודאת 'הילך' יש כאן, וכיצד חייבו הרמב"ם. וז"ל:

"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 רא' 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".

היינו שהוקשה למ"מ, כיצד חייב הרמב"ם את הבעל להישבע את שבועת התורה, והרי אע"פ שלאחר תקנת הגאונים לא חיישינן לפטור ד'אין נשבעים על הקרקעות' - מ"מ יש סיבה אחרת לפוטרו מהשבועה, והיא שהמנה הראשון שמודה בו חשוב כ'הילך', כיוון שלא הי' יכול לכפור בו. וכיצד יעמדו דברי הרמב"ם? לכן, מכח קושיא זו נשאר המ"מ בצע"ג ואינו מבין כיצד יעמדו דברי הרמב"ם. ומסיים את דבריו, שבמקום שהבעל יכול לכפור גם במנה הראשון ולטעון שכפר פרע אותו, הרי ששוב יצטרך להישבע את שבועת התורה, כיוון שהודאתו במנה הראשון אינה חשיבא כ'הילך', וכן אין את הפטור ד'אין נשבעים על הקרקעות'. וז"ל:

"אבל ודאי במקום שכותבין כתובה ונאבדה, כיון שהבעל יכול לטעון ולומר פרעתי - כשהוא מודה ואומר לא פרעתי' ואומר אלמנה נשאתי', והיא אומרת בתולה נישאתי' - יש כאן שבועת התורה, כיון שמתקנת הגאונים נגבית אף מן המטלטלין כן נ"ל".

4. שם ד"ה היא.

מורם א"כ, שהמ"מ אוהזו שהרמב"ם סבירא לי' כשיטת הרא"ש דלעיל, שכל מה שאמרו חכמים שאין נשבעין על הקרקעות זהו רק במקום שהגב' תהי' מן הקרקעות בלבד ולא מן המטלטלים. אולם במקום שאפשר לגבות גם מטלטלים - שוב בטל דין זה ואפשר להשביעו עליהם.

ה.

ביאור הלח"מ בדברי הרמב"ם והמ"מ, העמדת הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים', וביאור המשנה למלך בעומק קושיית הראב"ד

והנה, הלח"מ משנה⁵ הביא את דברי המ"מ וביאר שדבריו אלו תלויים בשק"ט ובחילוקי הגירסאות בדברי הרמב"ם לעיל, גבי אופן גביית הכתובה בגרושה ואלמנה. וז"ל:

"נראה דרצה ה"ה לתרץ לפי הגירסא שגורס בדברי רבינו למעלה - וכן התקינו שלא תגבה האשה וכו', דלפי גירסא זו אפילו הגרושה אינה גובה מן המטלטלים, ותפסה ה"ה עיקר. אבל לפי הגירסא האחרת שגורס בדברי רבינו שלא תגבה האלמנה - אין כאן קושיא, דכאן בגרושה והגרושה גובה מן המטלטלים".

היינו, דלעיל בהלכה ה' הביא הרמב"ם את דין הגמרא שהאישה אינה גובה את כתובתה אלא מן קרקעות הבעל ולא מן המטלטלים שלו, ובנושאי-כליו שם דנו האם כוונתו דהרמב"ם היא שדין זה הוא דווקא באלמנה שגובה מן היורשים, שפשוט שלא תוכל לגבות מהם אלא מן הקרקעות; או שלשיטתו דין זה הוא אפי' בגרושה שגובה מן הבעל עצמו, והטעם לזה הוא משום שמדינא דש"ס לעולם אין גובין כתובה אלא מן הקרקעות.

וע"כ כותב כתב הלח"מ, שתירוצו של המ"מ הנ"ל נצרך רק לגירסא שלעולם אין גובים את הכתובה אלא מן הקרקעות, ואפי' בגרושה. משום שאז תובן קושיית הראב"ד כיצד אפשר להשביע את הבעל, והרי תמיד אין גובין אלא מן הקרקעות. וכך גם יובן תירוצו המ"מ על קושיא זו, דאף שכן הוא הדין מדינא דש"ס - מ"מ תקנו הגאונים שניתן לגבות את הכתובה אף מן המטלטלים, ושוב אפשר להשביע את הבעל עליהם.

אמנם לגירסא האחרת בדברי הרמב"ם, שרק האלמנה גובה מן הקרקעות בלבד אך הגרושה גובה גם מן המטלטלים - קושיית הראב"ד מעיקרא ליתא, כיון שדברי הרמב"ם בכאן הם בהכרח במקום שגירשה ולא שמת בחי'. והראי', דכתב להדיא ש"אם הי' הבעל קיים - יש לה להשביעו שבועת התורה".

וא"כ, כיוון שכל דינו דעל הבעל להישבע הוא רק בגרושה - שוב קושיית הראב"ד סרה, משום שבגרושה אפשר להשביעו, שהרי היא יכולה לגבות את כתובתה גם מן המטלטלים, ואי"ז חשוב ככפירה על שעבוד קרקעות.

אמנם ממשיך הלח"מ ותמה על יסוד זה עצמו שבמקום שגובים גם מן המטלטלים אפשר להשביע את הבעל, ומקשה דלכאורה מהגמ' בב"מ מוכח להיפך, שאפי' במקום כזה אין להשביעו את שבועת התורה. וז"ל:

"ומ"מ אני תמה טובא על דברי ה"ה שכתב שכיון שגובה מן המטלטלים לתקנת הגאונים - דלא הוי

5. שם ד"ה היא.

כפירת שיעבוד קרקעות בלבד. דהא בפ"ק דמציעא גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר שלש, אמרו שם בגמרא אי נמי משום דהוי שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות. והא התם בחוב איירי, והחוב מדינא דגמרא גובה מן המטלטלין וא"כ לא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד, ולפי דעת ה"ה ז"ל אין ראוי לפוטרו משבועה. וקושיא גדולה היא זו".

וקושייתו ברורה, דהנה בגמ' שם מובא נידון של שטר הכתוב בו שאדם לוה מחברו "סלעים" או "דינרים" סתם, ולא מפורש כמה לוה בדיוק. וכעת מתווכחים הלוה והמלוה מהו סכום ההלוואה, המלוה טוען שהי' חמש והלוה אומר שלוש. והנה הגמ' שם בררה, מדוע אין משביעים את הלוה שבועת 'מודה במקצת', והרי הוא מודה למלוה באופן חלקי. ותירצה שם הגמ', דאין נשבע משום שכופר בשיעבוד קרקעות.

והנה הנידון שם הוא בחוב ממוני רגיל שנגבה אף מן המטלטלים, ובכ"ז אמרה הגמ' שאין נשבעים משום שכופר בקרקעות. א"כ מוכח להדיא, שאפי' במקום שיוכל לגבות גם מן המטלטלים, בכ"ז אין נשבעים.

ממילא, תירוץ המ"מ על קושיית הראב"ד צריך עיון רב, דמה לי תקנת הגאונים שהאישה יכולה לגבות את כתובתה גם מן המטלטלים - והרי גם שיעבוד קרקעות יש שם, והגמ' בב"מ אמרה להדיא שאין נשבעים אז.

לכן, מכח קושיא זו מעמיד הלח"מ חילוק בין הסוגיא בב"מ לסוגיא כאן, ור"ל שדווקא שם אמרה הגמ' שאין נשבעין, אך אצלנו בסוגיין יהי' עלינו להשביעו. וז"ל:

"אם לא שנחלק בדוחק דשאני התם דהוי שטר, ועיקר שטר לשיעבוד קרקעות הוא עשוי, אף על פי שגובה ג"כ מן המטלטלין. אבל הכא אין כאן שטר אלא הוי במקום שאין כותבין כתובה, וכיון שגובה גם מן המטלטלין לא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד".

היינו, דמכח קושייתו נאלץ לחלק בדוחק בין הסוגיות, דהתם הנידון הוא בשטר הלוואה שעיקרו עומד לשעבוד קרקעות דווקא. שהרי כל הטעם שכותבים שטר על ההלוואה, אע"פ שהי' אפשר רק להביא שני עדים ולהעיד בפניהם בע"פ על סיפור ההלוואה - הוא ע"מ שבעתיד המלוה יוכל לגבות את חובו מן הקרקעות שנמכרו ללקוחות.

היינו, דבמלוה ע"פ לית לי' קלא, ותקנו חכמים שהמלוה לא יוכל לגבות את חובו מן הלקוחות של הלוה, משום שלא ידעו מעיקרא שלווה, ומעתה עלינו לחשוש ל'פסידא דלקוחות'. אמנם להלוואה בשטר יש קול, וכל האנשים שומעים הדבר שאדם זה לוה מחבירו. וכיוון שכן, שוב יוכל המלוה לגבות את חובו מן הקרקעות שקנו הלקוחות, משום שבהכרח ששמעו שמוכרם לוה וידעו שיתכן שיפסידו עי"ז את הקרקעות שקנו ממנו.

ממילא, כיוון שעיקר עניינו של שטר ההלוואה הוא השעבוד קרקעות - לכן הניחה שם הגמ' שאין הלוה ישבע במקום שמודה בשטר, משום שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות. ואפי' שיוכלו לגבות את החוב שבשטר גם מן המטלטלים - עדיין אי"ז גורם שיחייבו אותו שבועה, משום שעיקר הדבר כאן הוא השעבוד קרקעות.

אמנם הרמב"ם דיבר במקום שאין כותבים שטר כתובה, כנ"ל בדברי המ"מ. וכיוון שאין שטר לפנינו ואין את העניין שעיקר הגב' היא מן הקרקעות דווקא - הרי ששוב אפשר לחייב את הבעל להישבע על המטלטלים בפ"ע, למרות שיש בתביעה זו גם צד קרקעות.

אמנם ברור שתירוצו זה דחוק ביותר. וצ"ב, כיצד יסתדרו דברי הרמב"ם שמשביעים עם הגמ' בב"מ שאומרת להדיא שאין נשבעין, ואפי' במקום שגובים גם מן המטלטלים?

ולהשלמת העניין, הנה המשנה למלך ביאר שזו בדיוק הייתה קושיית הראב"ד הנ"ל, דלכאורה אין להשביע את הבעל לעולם משום שהכתובה יכולה להיגבות מן הקרקעות, ואע"פ שהגאונים תקנו שהיא יכולה להיגבות גם מן המטלטלים - מ"מ עדין אין לנו להשביעו, משום שסו"ס גם צד קרקעות יש כאן. וכפי שהוכח להדיא מהג' בב"מ שגם אז אין משביעים. וז"ל:

"ובודאי אין זו כוונת הראב"ד ז"ל, אלא דעתו כדעת הרי"ף בפ"ק דמציעא ורבים דעמי' דבהודאת כל שטר אינו נשבע משום דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות. וכן דעת הרמב"ן והרב בעל התרומות האריך בדינים אלו בשער ז' יע"ש. א"כ אפילו שיהא דינו לגבות ממטלטלין - כיון שיש בו שיעבוד קרקעות נמי פטור".

ויש לברר היטב שיטת הרמב"ם, כיצד חייב את הבעל בשבועת התורה ד'מודה במקצת', והרי הכתובה יכולה להיגבות גם מן הקרקעות, ושוב אין נשבעים אז.

ד.

יסוד התומים בשיטת הרמב"ם שהבעל נשבע משום שהאישה תובעת גם מטלטלים, והבאת מקור לזה מהמקרה ד'טענו כלים וקרקעות'

והנה, את הקושיא הנ"ל על דברי הרמב"ם, כיצד מחייב הוא את הבעל להישבע, מיישב התומים⁷, ומבאר כיצד יעמוד היסוד הנ"ל שבמקום שאפשר לגבות את הכתובה גם מן המטלטלים, הרי ששוב יוכל הבעל להישבע ואין זה חשוב ככפירת שיעבוד קרקעות. וכן מוכיח יסוד זה מהמשנה ד'כלים וקרקעות'. וז"ל:

"ולא קשה אם כן, דל הילך מהכא הא הוי לי' שעבוד קרקע ואין נשבעין, וזהו הי' כל הכרח שהכריח למחברים דכוונתו של רמב"ם אפילו לכתב ידו בנאמנות, דזהו אינו, דהרמב"ם כתב זה כן האידנא דתקנו גאונים לגבות מטלטלין דיתמי, או דכתב בשטר מטלטלי אגב קרקע, אם כן תו ליכא שעבוד קרקע כמו שכתב הרא"ש והמגיד משנה, דהוי לי' כתבעו בכלים וקרקעות. ולכך נתן טעם דמה בכך, מכל מקום אף קרקעות משועבדים לו, ואם לא ימצא מטלטלין על כרחו יגבה מקרקע, הוי לי' הילך דהא אי אפשר להמלט שלא יגבה חובו, ודבריו ברורים ופשוטים, וכמו שכתב הרא"ש דאף דלבתר תקנת גאונים פקע שעבוד קרקע, מכל מקום הילך מיקרי".

ההסברה בדבריו היא, דבאמת לולי זה שהודאתו נחשבת כ'הילך' הרי שהי' אפשר להשביעו את שבועת התורה, משום שהכתובה ניתנת להיגבות לגבות גם מן המטלטלים, ואזי אי"ז חשוב ככפירה על שעבוד

7. סי' פח סקי"ט.

קרקעות. היינו, שהוא מקבל היסוד הנ"ל שכל שיש בתביעה צד מטלטלים, הנה אע"פ שגם צד קרקעות יש בה - מ"מ אנו מתעלמים מכך ומעמידים שבועה על המטלטלים בפ"ע.

ומוכיח זאת התומים מהמשנה ד'כלים וקרקעות'. דהנה שם איתא שכאשר אדם תובע מחברו כלים (מטלטלים) וקרקעות, וחברו מודה שאכן הכלים שייכים לו כפי שטוען, אך כופר בתביעת הקרקעות - הנה אין הוא יכול להישבע, כיוון שהכפירה שעליו הוא אמור להתחייב בשבועה היא בתביעת קרקעות, ואין נשבעים אז. וכן אם טוען ההיפך, דמודה בתביעת הקרקע אך כופר בכלים - שוב אין משביעים, שהרי חיוב השבועה בא כתוצאה מכך שהודה בקרקעות, והודאה זו אינה מחייבת שבועה אפי' על כפירה במטלטלים.

אמנם, במקרה שהנתבע מודה במקצת הכלים וכופר בשאר הכלים, וכן כופר בקרקעות - מחדשת המשנה שאפשר להשביעו על כל מה שכופר ואפי' על הקרקעות. והטעם, דכיוון שיש כפירה והודאה בתביעת המטלטלים לחוד - הנה אפשר להשביעו את שבועת התורה ד'מודה במקצת', שהרי יש כאן הודאה וכפירה בתביעת מטלטלים שאינה קשורה כלל לשעבוד קרקעות. וע"ז מחדשת המשנה עוד, שלאחר שהתחייב שבועה על כפירת והודאת המטלטלים, הרי שמזיקים אותו להישבע גם על הקרקעות מדין 'גלגול שבועה'. דאף שאין נשבעים על הקרקעות - מ"מ, מדין 'גלגול' אפשר.

וע"פ משנה זו מבאר התומים את היסוד הנ"ל בדברי הרמב"ם. דהנה דין זה שנשבעים על כפירת והודאת המטלטלים ואגב זה גם על הקרקעות - זו בדיקת ההבנה גם כאן, בכתובת אישה: דכיוון שהגאונים תקנו שאפשר לגבותה גם מן המטלטלים - יצא שכאשר מודה במנה האחד וכופר בשני הנה ישנה כפירה והודאה במטלטלים לחוד, ואזי משביעים אותו על מקצת המטלטלים האלו. ולאח"מ, כיוון שכבר נשבע על המטלטלים שבתביעה הזו - הנה שוב אפשר לגלגל שבועה גם על הקרקעות שהשתעבדו לתביעה.

ז.

המשך דברי התומים, וישוב הקושיא מהגמ' ד'סלעים דינרים' לאור ההפרש בין שטר הלואה לכתובה

והנה, לאחר שביסס והוכיח התומים את היסוד הנ"ל שניתן להישבע במקום שגובים את החוב גם מן המטלטלים, נפנה הוא לתרץ את תורף קושיית הלח"מ מן הסוגיא ד'סלעים דינרים' בב"מ. ומבאר, דאין הנידונים דומים כלל. דהתם רק הקרקעות משועבדים לחוב ולא המטלטלים ולכן פשוט שאין נשבעים עליהם, אך כאן גם המטלטלים משתעבדים ולכן אפשר להשביעו. וכמו הדין הנ"ל ד'טענו כלים וקרקעות', שבמקום שיש תביעה ממשית על שניהם, אפשר להשביע את הנתבע. וז"ל:

"ובגוף הקושיא של הלחם משנה נראה, דהא דבעל חוב גובה ממטלטלין לאו דאינהו משעבדי, דאם כן אף מיתמי נגבה. . . רק צריך לומר דלא משתעבדי כלל, רק 'מיני' אפילו מגלימא וכו' מכח פריעת בעל חוב מצוה, אבל יתומים אין מחויבים בכך. ואם כן דאינו בכלל השעבוד, אף הוא בתובע שטרו - אין תובע רק קרקע ולא מטלטלין, דאין כלל שעבודו עליהם ולא הוי לי' כתבעו קרקעות וכלים. משא"כ לתקנת הגאונים דתקנו לגבות אף מטלטלין דיתמי ש"מ דתקנו לשעבוד גמור, כאילו כתב לבעל חוב מטלטלין בלי אגב, דמשתעבד וגובה מיתמי ולא מלקוחות דלית לי' קלא כמו שכתב רשב"א. ואם כן, דנכנס בתוך השעבוד כמו קרקע, ובתביעתו הוי לי' כתבעו קרקע וכלים, ואתי שפיר".

היינו דכוונתו לחלק, דהתם ב'סלעים דינרים' הנידון הוא בחוב שנוצר מהלוואה. והנה, זה שהלווה יכול להחזיר את חובו גם מן המטלטלים, הנה אי"ז משום שהמטלטלים עצמם משתעבדים להלוואה, אלא זהו רק משום שעל האדם יש את המצווה לפרוע את החוב מכל הממון שיש שברשותו, ואפי' מן המטלטלים. היינו, שהחוב אינו פועל שעבוד וחלות על מטלטלי הלווה עצמם, אלא זהו רק דין ב'גברא' - שעליו ישנו חיוב לפרוע - רק שהוא יכול לעשות זאת ע"י המטלטלים שברשותו. אולם שונים מכך הם הקרקעות, שבהם השעבוד נעשה עליהם ממש, וזהו לא (רק) דין בבעלים שלהם.

וע"פ יסוד זה מבאר התומים את הסוגיא שם. דהנה, כיוון שעסקינן התם בחוב של הלוואה שמשעבד רק את הקרקעות ולא את המטלטלים - הנה ברור שהלווה לא יוכל להישבע, שהרי כל מה שתובע ממנו המלווה הוא רק את הקרקעות, משום שרק הם השתעבדו לחובו. ולכן, כשהנבעת כופר בתביעה זו - נחשב שכופר בקרקעות ממש, ושוב אין נשבעים.

אמנם בכתובה, הנה לאחר שתקנו הגאונים שאפשר לגבות מטלטלים אף מן היתומים - יוצא שהשעבוד חל גם על המטלטלים עצמם. וממילא תביעת האשה היא שיגבו או מן הקרקע או מן המטלטלים, שהרי שניהם משועבדים לה ואת שניהם יכולה לתבוע.

ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם, דכיוון שתובעת גם את המטלטלים שהשתעבדו לה - שוב אפשר להשביע את הבעל שבועת התורה. וכמו שמצינו להדיא במשנה ד'כלים וקרקעות', שבמקום שיש תביעה על קרקעות ומטלטלים יחד - משביעים על המטלטלים לחד ומגלגלים שבועה גם על הקרקעות.

ח.

תירוץ האבני מלואים על הקושיא הנ"ל ד'סלעים דינרים', והעמדת היסוד שאזלינן בתר סמיכות דעתו של התובע

והנה, בהסברת דברי הרמב"ם הנ"ל דהבעל מתחייב להישבע, כתב האבני מלואים⁸ דנכון היסוד שהעמיד המ"מ שבמקום שגובים מטלטלים אפשר להישבע עליהם, אע"ג שיש גם צד קרקעות. ומה שהקשו על כך מהגמ' ד'סלעים דינרים' - מתרץ הוא, ששם אין נשבעים משום שדעת התובע סומכת שיגבו את החוב דווקא מן הקרקעות, ולכן נחשבת כתביעת קרקע שאין נשבעים עלי'; אך הכא דעת האשה שיגבו גם מן המטלטלים, וכיוון שסומכת דעתה על שניהם, שוב נחשבת תביעתה כ'תביעת קרקע ומטלטלים' יחד, והרי שאפשר להשביע את הבעל, כמו ב'סלעים דינרים'. וז"ל:

"ונראה דודאי סברת הרב המגיד נכונה - כיון דמטלטלי נמי משתעבדי, ה"ל כהודה בכלים וקרקעות דחייב שבועת התורה משום הודאת המטלטלין. והא דפ"ק דמציעא, אף על גב דמדינא דש"ס נמי מיני' ידיד' עכ"פ מטלטלי משתעבדי לבע"ח, נלענ"ד דכיון דהא דמטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי היינו משום דעיקר סמיכת המלוה אינו אלא על הקרקעות ולא על המטלטלין, א"כ כי קא תבע לי' דעתי' על הקרקעות . . אזלינן בתר עיקר תביעתו.

8. סי' צו סק"ח.

"א"כ ה"נ בהודאת שיעבוד קרקעות, אף על גב דאית בי' נמי מטלטלין, מ"מ עיקר תביעתו הי' במאי דסמין דעת' דהיינו בקרקע, הלן הוא דינא דש"ס דעיקר סמיכת המלוה הי' על הקרקעות. אבל האידנא בתר דתקנו הגאונים' שתגבה כתובה מן המטלטלין, וכתבו הטעם דהוי השתא כהני ארנקי דמחוזא - דהאידנא המלוה סומך עצמו על המטלטלין - א"כ כי קא תבע, תובע שניהם קרקע ומטלטלין, כיון דעל שניהם סמך דעתו, ומש"ה ה"ל כתובע כלים וכפר בקרקעות והודה בכלים וקרקעות, דחייב שבועת התורה, ודו"ק".

וכונתו, שיסוד השאלה האם נשבעים תלוי בסמיכת דעתו של התובע. דאם סומך בעיקר על הקרקעות של הנתבע שמהם יגבה את חובו, יוצא שכאשר תובע ממנו את החוב נחשב שכאילו תובע ממנו קרקעות ממש. וכיוון שכן, ברור שאין להשביעו. אולם במקום שסומכת דעתו שיגבו (גם) מן המטלטלין, הנה תביעתו נחשבת כ'תביעת קרקע ומטלטלין' יחד, ושוב אפשר להשביעו על המטלטלין וגלגל שבועה גם על הקרקעות, כהדין ד'טענו כלים וקרקעות'.

ומבאר האב"מ, שזהו החילוק בין הדינא דגמ' ד'סלעים דינרים' לפסק הרמב"ם בכתובת אישה לאחרית תקנת הגאונים: דהנה בזמן הש"ס הקרקעות היו דבר המצוי בידי כל אדם, ולכן כאשר בא אדם לפרוע את חובו הייתה דעתו (בעיקר) שיגבהו מן הקרקעות של הבע"ח. וכיוון שכן, אמרה הגמ' בסוגיא ד'סלעים דינרים' שאין ביכולת המלוה להישבע, שהרי התביעה עומדת (בעיקר) על הקרקעות ואין נשבעים.

אולם לאחר זמן ראו הגאונים שקרקעות אינם מצויים כ"כ אצל האנשים, ודרך המסחר היא לשאת-ולתת באמצעות מטלטלים, לכך תקנו שהכתובה תיגבה גם מן המטלטלים. ממילא, כעת אפשר להשביע את הבעל את השבועה ד'מודה במקצת', שהרי בזמן הזה סומכת דעתו (גם) על המטלטלים, ושוב תביעתו זה נחשבת כמו 'טענו כלים וקרקעות', שנשבעים.

ט.

דברי הצ"צ בחידושו על משנתנו, וקושייתו על דברי התומים דכל פרוטה ופרוטה היא תביעת קרקע ומטלטלים

והנה, רבינו הצמח צדק בחידושו על משנתנו, נפנה לבאר סוגיא זו דשבועת הבעל בכתובת אישה, ולאחרי שהביא את שיטת הרמב"ם ואת השקו"ט בנושאי-כלים הנזכרים לעיל, הזכיר את תירוץ התומים שמדמה מקרה זה למשנה ד'טענו כלים וקרקעות'.

אולם הצ"צ דחה דימוי זה על-הסף וביאר מדוע אין הנידונים דומים כלל. דהנה התם, תביעת הקרקעות ותביעת המטלטלים הן שתי תביעות נפרדות זמ"ז, ולכן אפשר להתייחס ל'תביעת המטלטלים' כדבר העומד בפני עצמו ולחייב בה את הנתבע להישבע; אך הכא בכתובת אישה יש רק תביעה אחת בלבד, רק שחשובה כ'תביעת קרקע ומטלטלים' כיוון שיכולה להיגבות משניהם. וכיוון שכן, לעולם א"א להשביע את הבעל על 'תביעת המטלטלים', שהרי בה עצמה יש גם צד קרקעות שפוטר אותו מלהישבע. וכפי שיתבאר לקמן בארוכה. וזלה"ק:

והתומים פי' דטעם המ"מ והרא"ש הוא דכשגובה ג"כ ממטלטלים, ה"ל כטענו כלים וקרקעות. ולפע"ד אינו עניין לזה כלל, דבטענו כלים וקרקעות אינו מתחייב שבועת התורה על הקרקעות רק מדין זוקקין אבל עיקר השבועה באה על הכלים לבד, דמיירי דווקא כשיש בהן לבד טענה והודאה במקצת וכפירה

והרי טענה והודאה זו היא בכלים לבד ואין לקרקע שום שייכות בטענה והודאה זו, כ"א שהיא טענה בפ"ע לגמרי, אלא שטענו יחד שני הטענות. וכיוון דטענת הכלים וההודאה אין בה שום טענת קרקע, אין כאן שום סברא שלא יתחייב עלי' שבועה. ומאחר שנתחייב עלי' שבועה מתחייב על טענה דקרקע מדין זוקקין. משא"כ הכא, כל פרוטה של הטענה וההודאה היא תביעת קרקע ומטלטלין שיוכל לגבות הכל מהקרקע במו מהמטלטלין, א"כ הטענה וההודאה ה"ל בשעבוד קרקעות. ג"כ י"ל דאינו חייב שבועה כלל, דחייב שבועה הוא רק כשהיא טענה והודאה במטלטלין לבד.

היינו, דמה שהוקשה לדעתו הק' זהו החילוק הפשוט בין ב' המקרים. דהנה התם, כאשר מגיע התובע לבי"ד וטוען מחברו כלים וקרקעות, הנה באמת יש כאן שתי תביעות נפרדות שאינן קשורות זל"ז - האחת אומרת שחברו חייב לו קרקע, והשני' שחייב לו מטלטלים. וכיוון שכך, ברור שאפשר להשביע את הנתבע על הודאתו במקצת הכלים וכפירתו בשאר הכלים - שהרי כעת הדיון הוא על המטלטלים בלבד, ללא שייכות לקרקעות. אמנם, כעת מחדשת המשנה, שכיוון שכבר התחייב שבועה על התביעה דמטלטלים - שוב אפשר להשביעו גם על התביעה השני' דקרקעות מדין 'זוקקים'.

אמנם בנידון דידן, כאשר מגיעה האישה לבי"ד ותובעת את כתובתה, יש כאן רק תביעה אחת בלבד - כתובת מנה או מאתיים - רק שתביעה זו היא 'תביעת קרקע ומטלטלים' כיוון שיכולה להיגבות משניהם. נמצא א"כ, שלעולם לא נוכל להפריד בין 'תביעת הקרקע' ל'תביעת המטלטלים', שהרי כל פרוטה בטענתה שנחשבת כ'תביעת קרקע', הנה באמת היא גם 'תביעת מטלטלים'.

לכן פשוט שא"א להשביעו על המטלטלים לחוד ולאח"מ לגלגל שבועה על הקרקעות - שהרי שבועתו על ההודאה והכפירה במטלטלים תהי' בהכרח גם על ההודאה והכפירה בקרקעות, ולעולם אין נשבעים אז.

י.

העמדת מחלוקת הצ"צ והתומים האם נשבעים בתביעת קרקע ומטלטלים, והעיון במה נחלקו

לכן, מכח קושיא יסודית זו על דברי התומים, מבאר הצ"צ חידוש נפלא בבסיס מחלוקת הראשונים בעניין שבועת הבעל בשמודה לה מנה. וכפי שיתבאר לקמן.

נמצא א"כ, שנחלקו התומים והצ"צ בהגדרת הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות': להבנת התומים, בכל פעם שישנה תביעה על מטלטלים אפשר להשביע את הנתבע מדין 'מודה במקצת'. והחידוש בכך הוא, שאפי' בתביעה שיש בה גם תביעת קרקעות - עדין משביעים אותו על המטלטלים, ואין אומרים שהקרקעות פוטרות אותו מכך. ויותר מכך, הנה לאחר שמתחייב שבועה על המטלטלים, נגלגל עליו שבועה גם על הקרקעות.

משא"כ הצ"צ פליג, ולשיטתו, כל שבתביעה יש גם צד קרקעות, הנה גם אם יש בה צד מטלטלין - עדיין אין להשביעו כלל, אפי' על המטלטלים.

ומעתה צריך תלמוד, במאי פליגי האחרונים. וכדלקמן.

יא.

ביאור רבינו הצ"צ בשיטת הרמב"ם, וישוב קושיית הלח"מ מהגמ' ד'סלעים דינרים', ע"פ היסוד דבמקום שהבעל יכול לכפור אין טענתו נחשבת ככפירת שעבוד קרקעות

והנה, לפני שתתבאר מחלוקת האחרונים הנ"ל בגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות', יש להביא את המשך דברי הצ"צ בסוגיא. דהנה, לאחר שדחה את דברי התומים, ניגש לתרץ את הקושיא שהעמידו על דברי הרמב"ם - כיצד מחייב הוא את הבעל שבועת 'מודה במקצת', והרי בגמ' ד'סלעים דינרים' משמע להדיא שבמקום שהתביעה היא על קרקעות ומטלטלים יחד - שוב אין להשביעו, משום הקרקעות. והנה, ביאורו נפלא ועמוק ביותר, ובסיס חידושו נמצא להדיא בדברי הראשונים בסוגיא. לפני שיתבאר הדברים בדא"פ, זלה"ק:

"ואפשר שכוונת הה"מ הוא ע"ד מ"ש בשט"מ כאן, וז"ל וי"א שאין בתביעת כתובה לעולם שבועת מודה במקצת ואפילו אבדה כתובה במקום שכותבין ויכול לומר פרעתי, משום דקיי"ל אפילו מיני' לא גביא אלא ממקרקעי. דהכי מוכח בקדושין בפ' האומר גבי מעשה דחבילה ובנדרים פ"ט גבי אתה מוכר שער ראשך, וקיי"ל אין נשבעין על שעבוד קרקעות כו', וזה עיקר. ויש לרמב"ם ז"ל מחלוקת בזו, שהוא מחייב בכתובה שבועה של תורה, ויש לדון - משום שאם תפסה מטלטלין אין מוציאין מידה לדעת רבינו אלפסי ז"ל, עכ"ל. ונראה שהוא לשון הרמב"ם ז"ל וכ"כ שם עוד אח"כ בלשון הרא"ה ובלשון הרשב"א ז"ל ע"ש". היינו, בשיטה מקובצת מובאת דעה הסוברת שלעולם אין נשבעים בתביעת כתובה, ואפי' במקום שיכול לטעון שפרע (ראה לקמן הביאור בזה). והטעם לכך הוא משום שמכ"מ מוכח להדיא שאין גובין את הכתובה אלא מן הקרקעות. לכן פשוט שאין להשביעו, שהרי כתובה זו תיגבה בהכרח מן הקרקעות, ואין נשבעים אז.

אמנם, מביא השטמ"ק את שיטת הרמב"ם דלעיל שעל הבעל להישבע, וכיצד תסתדר שיטה זו עם הדין הנ"ל ד'אין נשבעים על הקרקעות'? ע"כ מבאר, שאולי ס"ל כהרי"ף שאע"פ שמעיקרא דדינא אין גובים אלא מן הקרקעות - בכ"ז, אם תפסה האישה מטלטלים השייכים לבעל הרי שאין מוציאם מידה, ולכן אפשר להשביעו (ההסברה בזה להלן בצ"צ).

וממשיך הצ"צ בביאורו, וזלה"ק:

"ועד"ז הוא כוונת הה"מ, דלהראב"ד אין בכתובה בשום ענין שבועה של תורה. ולדעת הרי"ף והרמב"ם, כיון דעכשיו כתובה גובה מהמטלטלים, א"כ ה"ל כשאר שטר חוב - דכשמודה לו חמשים בשטר ושהשטר אבד בענין שהי' יכול לטעון פרעתי - דמתחייב שבועה של תורה כמ"ש בטוש"ע ח"מ סס"י פ"ח. וה"נ כשאבדה כתובתה במקום שכותבין לדעת הרי"ף והרמב"ם דיכול לומר פרעתי מתחייב שבועה של תורה, אבל במקום שאין כותבין כתובה דה"ל כנקיטא שטרא בידה, או לדעת התוס' דפליגי על הרי"ף והרמב"ם וס"ל דאפילו אבדה כתובה במקום שכותבין כתובה - אינו יכול לטעון פרעתי וה"ל כנקיטא שטרא - א"כ אין כאן שבועה של תורה משום דה"ל כפירת שעבוד קרקעות, ואף שיכולה לגבות גם מן המטלטלים, ומטעם הנ"ל דלא כהתומים".

והנה, ע"מ להבין ביאור נפלא זה, יש להקדים כמה הנחות-יסוד, וכדלקמן.

יב.

פלוגת הראשונים האם הבעל יכול לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה, דהרמב"ם והרי"ף ס"ל שיכול, ותוס' וסיעתי' ס"ל שאינו יכול

הנה לפני שניגש לבאר בפרטיות את חידושו של הצ"צ, יש להקדים ולהציג את מחלוקת הראשונים האם הבעל יכול לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה, רק שלטענת האשה כתובתה אבדה או נשרפה: ככלל, כאשר אדם מקדש אישה, מתחייב הוא לשלם לה סכום קצוב אם יגרשנה או שימות בחי'. והנה, את החוב הזה נוהגים לכתוב ב'שטר כתובה' שנותנים בידי האשה, ובעתיד, אם יגרשנה או ימות - תראה האשה שטר זה בבי"ד ותגבה איתו את חובה. לאחר שיפרע לה, תתן לו האשה בחזרה את שטר הכתובה והוא יקרענו, ושוב לא תוכל לתבוע ממנו.

אמנם יש מקומות שאין נוהגים לכתוב שטר זה, משום שסומכים ע"כ שיצטרך בין-כה לפרוע את דמי הכתובה, כיוון שזהו תנאי בי"ד לכל המקדש אישה. במקום כזה שאין כותבין, אם ירצה הבעל לומר שכפר פרע - יצטרך להראות 'שובר' שמוכיח זאת, וכבר לא תוכל לתבוע שוב.

כעת יש לדון, מה יהא במקרה שהאשה באה לגבות את דמי כתובתה אך אין בידה שטר. אז באמת, במקום שאין כותבים שטר ברור שאין הבעל יכול לטעון שכבר שילם, שהרי פשוט שהעדר השטר אינו ראי' שכבר פרע - משום שמעולם לא כתב לה. אמנם, במקום שכותבים, והיא טוענת שהי' לה שטר רק שהוא אינו כאן כעת - נחלקו הראשונים האם הבעל יכול לטעון שכבר פרע:

הרי"ף ס"ל להדיא שהבעל יכול לטעון זאת, משום שחוסר השטר פועל ריעותא בטענה שלה שעוד לא פרע לה.

וכן כתב הרמב"ם להדיא⁹, ד"אלמנה שהי' שטר כתובה יוצא מתחת ידה - נשבעת וגובה כתבתה לעולם. ואם אין שטר כתובה יוצא מתחת ידה - אין לה כלום, ואפילו עיקר כתובה. . וכן הגרושה - אפילו עיקר אין לה, עד שתוציא שטר כתובה".

ובהלכה שלאחרי' מפרט, ד"במה דברים אמורים, במקום שדרכן לכתוב כתובה. אבל במקום שאין דרכן לכתוב כתובה, אלא סומכין על תנאי בי"ד - הרי זו גובה עיקר כתובה אע"פ שאין בידה שטר כתובה, בין שנתגרשה בין שנתלאמנה".

אמנם, ראשונים רבים חולקים על דבר זה וסוברים שלעולם אין הבעל יכול לטעון שפרע, ואפי' במקום שכותבים. וכ"כ התוס' להדיא בב"מ, גבי דברי ר' יוחנן ש"הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום", דביאר זאת התוס' ד"לא מבעי' במקום שאין כותבין כתובה, או במקום שכותבין ויש עדים שנשרפה כתובתה - דאינו נאמן לומר פרעתי אם יש לה עדי גירושין, אלא אפי' במקום שכותבין כתובה ואינה מוציאה הכתובה - אינו נאמן לומר פרעתי".

9. הל' אישות פט"ז הכ"א.

יוצא א"כ, שנחלקו הראשונים האם הבעל יוכל לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה: הרי"ף והרמב"ם ס"ל שיכול, והראשונים חולקים וסוברים שאינו יכול. והנה, לשיטה שהבעל יכול - יבאר הצ"צ מדוע יש להשביע את הבעל במקום כזה, וכדלקמן.

יג.

שיטת התוס' שהדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא בכ"מ שהקרקעות משתעבדות, והרמב"ן שפליג עליו וס"ל שזהו רק במקום שייגבו מהן בפועל

כעת, לאחר שהוצגו השיטות האם יכול הבעל לטעון שפרע במקום שכותבים כתובה - יש להקדים הקדמה א' נוספת, והיא בעניין מחלוקת הראשונים כיצד חייבה התורה את המודה במקצת להישבע, והרי הוא כופר בשעבוד קרקעות.

דהנה, לדעה בגמ' ש'שעבוד קרקעות' הוא מדאורייתא, יצא שבכל דיון על חוב ממוני בין תובע לנתבע, טענותיהם ישליכו בהכרח על שעבוד קרקעות. דאם הנתבע יודה בתביעה כנגדו, ממון זה יוכל להיגבות מן הקרקעות שהשתעבדו לחוב זה; ולאידך, אם יכפור - הרי שהוא מונע את הגבי' מן הקרקעות.

ואם כן הוא הדבר, שבכל תביעה ממונית עומדת ההשלכה לשעבוד קרקעות - יש להקשות לכאורה, כיצד חייבה התורה את המודה במקצת להישבע, והרי כפירתו קשורה תמיד לשעבוד קרקעות, ואין נשבעים אז.

והנה בב"מ שם הקשו התוס'¹⁰ קושיא זו, וז"ל:

"וא"ת למ"ד בפרק גט פשוט שעבודא דאורייתא, מודה מקצת הטענה למה נשבע, הא כופר שעבוד קרקעות".

וביישוב קושיא זו, העמידו התוס' אוקימתות שבהם אין מעיקרא שעבוד קרקעות. ורצונם לומר ש(רק) בהם דיברה התורה כשחייבה את המודה במקצת להישבע, כיוון שבתביעות אלו יש צד מטלטלים בלבד ולא צד קרקעות. וז"ל:

"וי"ל שמחל לו השעבוד, או שאין לו כלל קרקעות אפי' משעבדי".

היינו, שכל מה שאמרה תורה שעל המודה במקצת להישבע זהו רק במקום שמחל לו על השעבוד, או שאין לו קרקעות כלל - דאז דין 'שעבוד קרקעות' אינו מתחיל ושוב אפשר להשביעו על תביעת המטלטלים.

אמנם הרמב"ן¹¹ נחלק על שיטת התוס', ולדעתו דין זה שעל המודה במקצת להישבע נכון בכל פעם שבפועל לא יגבו מן הקרקעות המושעבדים - אע"פ שבעצם ישנו שעבוד על הקרקעות - ואין צריך לדחוק כדברי התוס' שזהו רק במקום שהשעבוד אינו מתחיל כלל. וז"ל:

"ותו קשיא למאן דאמר שעבודא דאורייתא, מודה מקצת הטענה דחייב רחמנא היכי משכחת לה, דהא מלוה על פה כמלוה בשטר דמי וגובה בין מן היורשין ובין מן הלקוחות, וכי היכי דשטר הוי שעבוד קרקעות

10. ד"ה אין הא'.

11. שבועות לו, ב ד"ה אלא.

ה"נ עדים הוי שעבוד קרקעות. והא בורכא, דכל מודה מקצת שאין לו עדים כאן חייב, דאפי' תבעו נמי מנה ל' בידך בשטר ואבד ממני השטר, והלה אומר אין לך אלא חמשים בשטר, מתחייב הוא בשבועה דאורייתא, דכיון דאין השטר כאן ואינו יכול לגבות בו מן המשועבדין - לאו שעבוד קרקעות מיקרי. . וכל שכן בעדים שאינן כאן, שאין תביעה זו שעבוד קרקעות, דהא לא גבי ממשעבדי כלל".

וכוונתו לומר, שכל מה שאמרו רבנן שאין נשבעים על הקרקעות, זהו רק במקום שהממון שעליו מתווכחים התובע והנתבע יוכל להיגבות בפועל מן קרקעות הלוואה. אולם במקום שהחוב אינו יוכל להיגבות בפועל מן קרקעות הלקוחות - אע"פ שבעצם חל השעבוד, מ"מ כיוון שבפועל לא יגבוהו שוב אפשר להשביעו.

ובאמת, מצב זה שהשעבוד בעצם חל רק שבפועל א"א להחיל אותו - קיים בכל פעם שהתובע טוען בבי"ד שהלוואה לחברו כסף בשטר, אך השטר אבד לו, וחברו אכן מודה שהייתה הלוואה ועדין לא פרע. דאז, אע"פ שבעצם חל השעבוד על הקרקעות שמכר הבע"ח - מ"מ התובע לא יוכל לגבות מן הלקוחות, כיוון שהם יטענו כנגדו שהלוואה סתם חייב את עצמו, שהרי אין כאן שטר לפנינו ומי אמר שבאמת הייתה הלוואה. וכן יהי' במקום שהעדים אינם כאן, שהשעבוד אמנם קיים אך הוא לא יוכל להתקיים בפועל.

נמצא א"כ שנחלקו התוס' והרמב"ן בגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות', ויש להבין במה בדיוק נחלקו, ומהי הגדרת שיטותיהם.

יד.

דברי הרא"ש שבכ"מ שחל השעבוד-קרקעות אין להשביע את הנתבע, אע"פ שלא יגבו בפועל, והתאמת שיטתו לדברי התוס'

והנה, הרא"ש¹² נחלק על שיטת הרמב"ן, ועם העיון בו יתברר שס"ל כשיטת התוס' דלעיל, ובכך תובן היטב שיטת התוס'. וז"ל:

"אין דבריו נראין לי, דכיון דשיעבודא דאורייתא - אפי' מלוה על פה נמי נשתעבדו נכסי. והא דלא גבי מיתמי ומלקוחות, משום דאין המלוה ידוע כיון שאין עדים בדבר, ואפילו הלוה מודה, דחיישינן לקנוניא. ואם הי' הלוקח מודה בהלוואה, הי' גובה ממנו, הלכך אין שיעבוד קרקעות תלוי לא בעדים ולא בשטר למאן דאית לי' שיעבודא דאורייתא, אלא על כל הלוואה נשתעבדו נכסי הלוה".

היינו דלהבנתו, גדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא שבכל פעם שבעצם ישנו שעבוד על קרקעות הלוה - גם אם לא יממשו אותו בפועל מטעמים צדדים - שם אמרו רבנן שאין להשביעו.

והנפק"מ הגדולה ביותר לשיטה זו היא ב'מלוה ע"פ'. דהנה, לדעה בגמ' ששעבוד קרקעות הוא מן התורה, הנה דבר זה קיים בהכרח בכל הלוואה - ואפי' בהלוואה שנעשית בלא שטר. אמנם, רבנן חששו שגביית הקרקעות ב'מלוה ע"פ' תפסיד את לקוחות הבע"ח, כיוון שלהלוואה בלא שטר אין קול ופרסום והם לא ידעו שהמוכר לוה. לכן אמרו רבנן שרק במלוה בשטר גובים את הקרקעות מן הלקוחות, שהרי שם ידעו בהכרח שלוה ובחרו לקנות בכ"ז, אך במלוה ע"פ לא יפסידו את הלקוחות ולא יגבו מהם.

והנה בנידון זה דמלוה ע"פ, ברור שבעצם ישנו שעבוד קרקעות, שהרי כך אמרה התורה. רק שרבנן תקנו

12. שבועות פרק ה' ס' ג.

שבפועל לא יגבו משום פסידא דלקוחות. וכאן בדיוק מחדש הרא"ש שגם בנידון כזה אין להשביעו, דאף שלא יגבו בפועל את הקרקעות, מ"מ דין שעבוד חל כאן.

וזהו מה שדייק בלשונו ש"אפי' מלוה על פה נמי נשתעבדו נכסיו" - היינו, שאע"פ שבפועל לא יגבו משום הטעם הצדדי דתקנת חכמים, סו"ס דין שעבוד יש כאן וא"א להשביעו.

נמצא א"כ, שנחלקו השיטות בגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות: התוס' והרא"ש ס"ל שמשמעותו היא שבכל פעם שישנו בעצם דין שעבוד על קרקעות הלוה - שוב אין להשביעו כלל, למרות שבפועל אין אפשרות להחיל את השעבוד.

אמנם הרמב"ן ודעימ' פליגי, וס"ל שדין זה מדבר רק במקום שהתביעה הממונית ביניהם תשליך בפועל שעבוד קרקעות. אולם במקום שלא כן - אע"פ שבעצם ישנו שעבוד - שוב אפשר להשביעו. וצ"ב בטעמי שיטתם. וכדלקמן.

טו.

החקירה בגדר הדין ד'שעבוד נכסים', האם זהו משום שהם 'ערבים' לחוב, או משום שיש לבע"ח קניין בהם

והנה, בפשטות ה' ניתן לומר שמחלוקתם היא בגדר 'שעבוד נכסים'. דהנה, מהות דין זה שכאשר אדם וווה מחברו כסף, אזי הקרקעות שיש לו משתעבדות להלוואה - וכפי שנתבאר לעיל שאי"ז (רק) שעל האדם לפרוע את חובו מהן, אלא שעליהן עצמן חל שעבוד גוף - הנה דין זה יכול להתפרש בכמה פנים, ומהם:

א. מדין 'ערבות'. היינו, דכשם שמצינו בתורה פרשת 'ערבות', שאדם נכנס כערב על חובו של חברו, כך קבעה התורה שהקרקעות של האדם הם 'ערבים' על חובותיו, ומהם יגבה חובו.

ב. מדין 'קניין'. היינו, שאי"ז רק ערבות בעלמא, אלא שלאדם החייב לחברו ממון - יש לבעל חובו קניין מסוים ברכושו. וכלשון הריטב"א, שמהות השעבוד הוא שיש לו 'חצי קניין' ברכושו.

יוצא א"כ, שזה שהמלווה יכול לגבות את קרקעות הלווה בכל מצב, ואפי' במקום שכבר נמצאים בידי הלקוחות - ההגדרה והטעם בזה ישתנו לשני האופנים דלעיל. לאופן הא', זהו משום שאותם הקרקעות ערבים לחובו, ואפי' לאחר שנמכרו; ולאופן הב' הטעם יהי' ברור ומשמעותי הרבה יותר, שזהו משום שלמלווה יש צד של בעלות בקרקעות. וכאילו נאמר, שהלווה אינו יכול למכור את אותם הקרקעות, משום שהוא אינו הבעלים (היחידים) בהם.

זט.

הביאור במחלוקת הראשונים בהא ד'אין נשבעים על הקרקעות' ע"פ שני האופנים בגדר ה'שעבוד נכסים', דהרמב"ן ודעימי' ס"ל שזהו משום קנין, ותוס' ודעימי' ס"ל משום ערבות

ומעתה, אם נחזור לדון במחלוקת הראשונים האם גדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא שבכ"מ שחל השעבוד א"א להישבע, אע"פ שלא יגבו בפועל - אזי השיטות בה יובנו היטב אם נעמידן ע"פ שתי ההבנות הנ"ל בדין 'שעבוד נכסים'.

דהנה, לאופן הא' שגדר השעבוד הוא 'ערבות', מובן, שעניין זה שהקרקע נעשתה ערבה הוא קיים בכל אופן. וגם במקום שלא יהי' ניתן לגבות ממנה בפועל מטעמים צדדים, מ"מ מצאיות זו שהיא ערבה לחוב לא התבטלה כלל. וזהו כמו ערב כפשוטו, שאע"פ שא"א לגבות ממנו בפועל - מ"מ אי"ז מוריד ממנו שם זה.

אבל לאופן הב' שגדר השעבוד הוא 'קניין', מובן, שכל מה שיש לבע"ח תפיסת יד וקנין בקרקעות זהו רק משום שיוכל לגבות את חובו מהם, אולם במקום שלא יוכל - שוב אין בידיו שום שייכות לקרקע.

ומעתה, כאשר נקרא שוב את דרשת חז"ל ד'אין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות' - המשמעות בזה תשתנה לשני אופנים אלו: לאופן הא', הכוונה היא שבכל פעם שעל הקרקעות חל שם 'ערבות' שוב אין להשביעו עליהן; ולאופן הב' הכוונה היא, שבכל פעם שיש למלווה תפיסת יד וקנין בקרקעות הלווה אזי אין להשביעו.

ואם כנים הם הדברים - כעת תובן היטב מחלוקת הראשונים הנ"ל: התוס' ודעימי' ס"ל שמהות השעבוד היא שהקרקעות נעשות ערבות להלוואה. ולכן ס"ל שאפי' במקום שלא יגבו בפועל מהן, מ"מ כיוון שבעקרון חלה ערבות זו שוב א"א להשביעו, שהרי מה שאמרו חכמים שאין נשבעים במקום שיש 'שעבוד קרקעות' - הנה הוא שריר וקיים גם כאן, שהרי גם כאן חל 'השעבוד' - הערבות.

אמנם הרמב"ן ודעימי' ס"ל שמהות השעבוד היא שלמלווה יש קנין ותפיסת יד בקרקעות. ולכן ס"ל שכל מה ש'אין נשבעים על שעבוד קרקעות' זהו רק במקום שבאמת ישנו השעבוד - היינו במקום שיוכל לשעבד בפועל מן הלקוחות. אולם במקום שלא יוכל - שוב אפשר להשביעו, שהרי במקום כזה אין משמעות לשעבוד, כנ"ל.

זי.

ביאור הצ"צ שמחלוקת הראשונים גבי שבועת הבעל קשורה למחלוקת ד'אין נשבעים על הקרקעות', דהרמב"ם ס"ל שדין זה הוא רק במקום שייגבו בפועל ולכן כאן הבעל נשבע, והראב"ד ס"ל שהוא גם במקום שיש רק 'שם' שעבוד ולכן אין הבעל נשבע

נמצא עכ"פ, שנחלקו הראשונים האם דין זה ד'אין נשבעים על הקרקעות' הוא בכל מקום שחל השעבוד

על הקרקעות, אע"פ שבפועל לא יגבו מהן; הרמב"ן ודעימ' ס"ל שבמקום כזה נשבעים, כיוון שלא יגבו מהן בפועל; והתוס' ודעימ' ס"ל שגם במקום כזה אין נשבעין, משום שסו"ס 'חלות' של שעבוד יש כאן.

ובהסברת שיטותיהם מצינו שנחלקו בגדר הדין ד'שעבוד נכסים': הרמב"ן ודעימ' ס"ל שמהות השעבוד היא שיש למלווה קנין ותפיסת יד בנכסי הלווה, ולכן ס"ל ששעבוד זה חל רק במקום שיוכלו לגבות מהם בפועל; אמנם התוס' ודעימ' ס"ל שמהות הדבר היא שהקרקע נעשית 'ערבה' להלוואה, ו'שם' זה נשאר עלי' גם במקום שא"א לגבות ממנה בפועל.

והנה ע"פ מחלוקת זו, יובן היטב עומק חידושו של הצ"צ בשיטת הרמב"ם ודעימ'. דבאמת, מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם אפשר להשביע את הבעל במקום שגובים מן הקרקעות והמטלטלים יחד - עומדת היא על המחלוקת הנ"ל בדין ד'אין נשבעים על הקרקעות':

הרמב"ם ס"ל כהרמב"ן וסיעתו, שכל מה שאמרה תורה שאין נשבעים על הקרקעות זהו רק במקום שיוכלו לגבות מהן בפועל. ולכן ס"ל, שבמקום שהבעל יכול לטעון שכבר פרע את הכתובה (כנ"ל במחלוקת הראשונים גבי מקום שכותבים כתובה) - שוב אפשר להשביעו, שהרי כאן לא יוכלו לגבות בפועל מן הלקוחות. דכפי שנתבאר לעיל, הנה בכל מקום שהתובע טוען שהשטר אבד והמלווה מודה לו, הרי שא"א לגבות מן הלקוחות, כיוון שטוענים שהלוואה זו לא הייתה ולא נבראה, ויתכן שהתובע והנתבע עושים ביניהם קנוניא.

וכיוון שכך הוא דבר ובאמת לא יוכלו לגבות את הכתובה בפועל מן קרקעות הלקוחות - שוב יסבור הרמב"ם שעל הבעל להישבע את שבועת התורה, שהרי אין משמעות כלל לשעבוד ואין את הדין ד'אין נשבעים'.

אמנם הראב"ד פליג וסובר כמו התוס' וסיעתו שלעולם אין נשבעים, ואפי' במקום שלא יגבו מן הקרקעות בפועל. ולכן, למרות שכאן בכתובת אישה לא יגבו בפועל מן הלקוחות, שהרי הבעל יכול הי' לטעון פרוע - מ"מ גם במקום כזה אין נשבעים.

יח.

החקירה בגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות', האם המשמעות בזה היא שהתורה רק פטרה אותו מלהישבע, או שמעיקרא האמינה לטענתו

אמנם, את מחלוקת הראשונים הנ"ל בגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' - יש לבאר באופן נוסף. דבאמת לא נחלקו בגדר 'שעבוד נכסים' האם הוא מדין 'ערבות' או 'קנין', אלא מחלוקתם היא בגדר הדין-תורה שאין נשבעים על הקרקעות.

דהנה, בזה שאמרה תורה שרק במטלטלים יש למודה במקצת להישבע, אך לא בקרקעות - ניתן לחקור את המשמעות של זה, ולמה התכוונה התורה:

אפשר לומר, שכוונתה היא שבקרקעות הנתבע (רק) פטור מן השבועה. היינו, שבעצם מצד הסברא אין חילוק בין תביעת קרקע או תביעת מטלטלים, ובשתייהן הי' עליו להישבע (וכדברי רבא בב"מ שחיישינן שהוא משתמט), רק שבקרקעות גזרה התורה שהוא פטור מן השבועה, למרות שהי' צריך.

אמנם אפשר לבאר זאת באופן אחר, שבאמת כאשר מודה בקרקעות - התורה מעיקרא האמינה לו לחלוטין ולא הצריכה אותו להישבע. היינו, דרך במטלטלים חששה התורה שהוא משתמט ולכן חייבה אותו להישבע, אולם בקרקע האמינה לו התורה (מאיזה טעם-שהוא) שהוא באמת אינו חייב לחברו אלא מקצת.

ובסגנון אחר: להבנה הראשונה, הא ש'אין נשבעים על קרקע' זהו דין בשבועה. היינו, שמצד טענתו שחייב רק מקצת מתביעת הקרקעות - הוא אינו נאמן כלל, אולם גזרה התורה שאת השבועה הוא לא ישבע.

אולם להבנה השני' זהו דין בטענה. היינו, שכבר בשעה שטוען שחייב רק מקצת מאמינה לו התורה שכן היא האמת, וכבר אז נפטר.

יט.

התאמת מחלוקת הראשונים בהא ד'אין נשבעים על הקרקעות' לשני האופנים בפטור דמודה במקצת קרקעות, דהרמב"ן ודעימ' ס"ל שזהו רק פטור מן השבועה, ותוס' ודעימ' ס"ל שמעיקרא התורה האמינתו

ומעתה, הנפקא מינה בין שתי ההבנות הנ"ל היא בנידון שעסקו הראשונים הנ"ל:

להבנה הראשונה שגם בקרקעות הי' עליו להישבע, רק שחידשה התורה שהוא פטור - ממילא, בשעה שהוא בא להישבע בפו"מ יש לנו לבדוק האם יש נגיעת שעבוד קרקעות. ואז, אם עסקינן במקום שלא יוכלו לגבות בפועל מן הקרקעות מטעמים כאלו ואחרים - שוב יהי' צריך להישבע, שהרי כעת אין באמת שעבוד קרקעות.

אמנם, אם נאמר כמו האופן הב' שבקרקעות התורה האמינה לו בעצם טענתו - נמצא א"כ, שכבר בעצם הדיון סביב טענות התובע והנתבע - כבר אז האמינה התורה לנתבע המחזיק בקרקעות ואמרה שלא יתחייב שבועה. ממילא, בכל תביעה שיש עלי' שעבוד קרקעות - אפי' שבמציאות לא יוכלו לגבות מהן - מ"מ, כיוון שמצד התורה יש שעבוד על קרקעותיו, הוא נאמן בטענתו ואין לו להישבע.

ובזה נחלקו הראשונים דלעיל: הרמב"ן וסייעתו ס"ל כמו ההבנה הראשונה בדברי התורה ד'אין נשבעין על הקרקעות', ולשיטתם זהו רק פטור מן השבועה למרות שבעצם אינו נאמן. ולכן ס"ל שבמקום שאין באמת צד קרקע משום שלא יוכלו לגבות בפועל - שוב יהי' עליו להישבע ככל מודה במקצת.

אמנם, התוס' ודעימ' ס"ל כמו ההבנה השני' שבקרקעות האמינתו בתורה בעצם טענתו שחייב רק מקצת. לכן ס"ל שבכל מצב אין להשביעו שבועה זו, ואפי' במקום שלא יוכלו לגבות בפועל מן הקרקעות.

כ.

הביאור בדא"פ שממחלוקת הראשונים בדין 'דאין נשבעים על הקרקעות' תצא מחלוקת נוספת גבי שבועה בתביעת קרקע ומטלטלים, וישוב מחלוקת התומים והצ"צ לאור מהלך זה

והנה, אם באמת מחלוקת זו של הראשונים אודות שבועת הבע"ח במקום שלא יוכלו לגבות בפועל מקרקעותיו - היא באמת קשורה ומיוסדת על החקירה בסיבת הפטור של המודה במקצת הקרקעות, הנה מעתה ה' מקום לומר, שממחלוקת זו תסתעף מחלוקת נוספת, האם אפשר להישבע על מטלטלים אע"פ שבתביעה זו עצמה יש גם צד-קרקעות.

היינו, דאולי ה' מקום לבאר, שהמחלוקת האם אפשר להשביע במקום שאין גובים בפועל - תשפיע בהכרח על שיטותיהם בשבועה על המטלטלים במקום שיש גם קרקעות:

לשיטת הרמב"ן וסיעתו, שהטעם שמודה במקצת קרקעות פטור מן השבועה הוא רק משום שהתורה גזרה שהוא יפטור, אך אי"ז שהוא באמת נאמן - הנה במקום שבתביעה יש גם צד-קרקעות וגם צד-מטלטלים, הנה ברור שה'פטור' שפטרה אותו התורה על כפירת הקרקעות אינו יפטור אותו מלהישבע על כפירת המטלטלים. כי הרי באמת לסברא זו גם על הקרקעות הנתבע ה' צריך להישבע, רק שמהן פטרה אותו התורה. ממילא, חיובו להישבע על כפירת המטלטלים שריר ועומד.

אבל להבנת התוס' והרא"ש שגדר הדין ד'אין נשבעים' הוא שבקרקעות התורה האמינה לו ללא שבועה, הרי שבמקום שיש תביעת קרקע ומטלטלים יחד בכל פרוטה ופרוטה, הנה בהכרח לומר שהיא האמינה לו גם על כפירת המטלטלים. ולכן, כשם שאין נשבעים על הקרקעות, כך לא ישבע כאן על המטלטלים.

והנה, אם כנים הם הדברים, מעתה יש לומר שבזה בדיוק גם נחלקו התומים והצ"צ דלעיל: התומים סברו כהרמב"ן בטעם הפטור של המודה במקצת הקרקעות, ולכן גם אמר שבכל פעם שהתביעה קשורה גם למטלטלים, על הנתבע להישבע את שבועת התורה ד'מודה במקצת', למרות שיש בה גם צד-מטלטלים.

והצ"צ סבר כתוס' והרא"ש, שבקרקעות התורה האמינה לו ללא שבועה, ולכן גם אמר שכל שיש תביעה גם צד-קרקע, אזי הנתבע פטור מלהישבע, כיוון שגם על המטלטלים האמינה לו התורה.

כא.

הצגת ראיות מדברי הראשונים והצ"צ שהמחלוקת בדין ד'אין נשבעים' אינה מחייבת בהכרח מחלוקת בשבועת הנתבע בתביעת קרקע ומטלטלים, ועפ"ז צ"ע בפלוגתת התומים והצ"צ

איברא, אע"פ שבסברא נכון לקשר בין המחלוקות ולתלותם יחד, מ"מ, מהלך זה הוא דבר הנדחה מן המפורש:

כאמור לעיל, כל ביאורו של הצ"צ בדברי הרמב"ם ה' שהטעם שהבעל נשבע במקום שאבדה כתובה זהו רק משום שלא יוכלו לגבות בפועל מן הקרקעות. אולם אם ה' אפשר לגבות מהן בפועל, הנה ברור שא"א להשביעו כלל אפי' שתביעה זו כוללת גם מטלטלים. היינו, שרוצה להעמיד דברי הרמב"ם הפוך לחלוטין

מכפי שהעמיד התומים, ולומר שהוא אינו מסכים עם ההנחה שיש להישבע על המטלטלים במקום שיש גם קרקעות.

וא"כ, כיצד יובנו המשך דבריו ש"נראה שהוא לשון הרמב"ן ז"ל" - והרי ע"פ המבואר לעיל יוצא כי ההפך הוא הנכון. דהיות שהרמב"ן ס"ל שהפטור מן השבועה בקרקעות הוא רק גזירת הכתוב - הרי שבתביעה שיש בה קרקעות ומטלטלים הנתבע יזדקק להישבע על המטלטלים ככל מודה במקצת. וא"כ, כיצד יתאימו דבריו לרמב"ם שסובר שבנידון כזה אין להשביעו?

וכן ראי' נוספת שאין קישור המחלוקות נכון, והוא מתוך דברי הרא"ש. דהנה בנוגע לגדר הדין ד'אין נשבעים על הקרקעות' סבר הרא"ש כתוס' ששם התורה האמינה לטענתו. והרא"י שכך סובר, שבמלוה ע"פ חלק על דברי הרמב"ן ופסק שאין להשביעו, אע"פ ששם השעבוד לא יוכל לחול בפועל, וכשיטת התוס'.

אולם אם קישור המחלוקות נכון - הרי שהי' עליו לסבור שבמקום שיש תביעת קרקע ומטלטלים יחד - פשוט שאין המודה יצטרך להישבע, כיוון שכאן האמינתו תורה גם על טענת המטלטלים.

אמנם, כד דייקת בשיטת הרא"ש בעניין זה, יעלה בביורו כי סובר להדיא שההפך הוא הנכון. וכפי שהובא בתחילה, דס"ל הרא"ש שלאחר שתקנו הגאונים שאפשר לגבות את הכתובה אף מן המטלטלים - חזרה הקושיא מדוע אין להשביע את הבעל את השבועה ד'מודה במקצת', ולכך הוזקק לתרץ משום 'הילך', עיי"ש.

נמצא א"כ לשיטתו, שבאמת סובר הרא"ש שבמקום שיש תביעת קרקע ומטלטלים יחד שוב אפשר להשביעו על המטלטלים. וא"כ, כיצד יסתדר זה עם הא דנתבאר לפנ"כ שלשיטתו הי' צ"ל ההפך, שאפי' בנידון כזה אין להשביעו?

אלא מכח שתי ראיות אלו מוכח, שקישור הנושאים אינו נכון. ולכן הרמב"ן יוכל להתאים לרמב"ם, והרא"ש יסבור בכל נושא באופן אחר.

ואם כך הוא הדבר, וקישור הנושאים אינו נכון - מורם כי גם התומים והצ"צ לא נחלקו בזה. וא"כ שוב צריך הדבר תלמוד, מהו בסיס וטעם מחלוקתם.

כב.

דברי הרמב"ם שאין המודה בשטר נשבע משום שאינו יכול לכפור, וקושיית הגר"ח מהגמ' המביאה טעם אחר לדין זה, והוא שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות

והנה, בשביל להבין במה נחלקו התומים והצ"צ, יש להקדים את ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם כאן¹³. דהנה לעיל, הובאה קושיית הראב"ד כיצד פסק הרמב"ם שניתן להשביע את הבעל, והרי זו כפירת שעבוד קרקעות.

13. הל' אישות שם ד"ה ולפ"ז הרי ניחא דעת.

והנה הוסיף הגר"ח להקשות קושיא נוספת. ובהקדים, דפסק הרמב"ם במ"א שהטעם שאין נשבעים על מומן שבשטר הוא משום שלא הי' יכול לכפור בחוב זה, ואזי הודאתו זו חשובה כ'הילך' שאין נשבעים עליו:

"אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו. כיצד, מי שטען חברו ואמר מאה דינרין יש לי אצלך, חמשים שבשטר זה וחמשים בלא שטר, אין לך בידי אלא חמשים שבשטר - אין זה מודה במקצת, שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדין בו, ואפילו כפר בו הי' חייב לשלם, לפיכך נשבע היסד על החמשים".

היינו, דמפורש ברמב"ם שבמקום שהנתבע מודה על החמשים שבשטר וכופר על החמשים שאינם בשטר, הרי שהוא פטור מלהישבע. משום שהחמשים הראשונים שמודה בהם נחשבים כ'הילך', שהרי השטר מוכיח שהייתה ההלוואה ואין ביכולת הלוח להכחיש זאת. וכיוון שכן - שוב אין להשביעו, ככל דין 'הילך' שלמדו בו חכמים שהנתבע פטור מלהישבע.

והנה על דבר זה הקשה הגר"ח, דלכאורה מהסוגיא ד'סלעים דינרים' בב"מ משמע להדיא שהטעם שאין הלווה נשבע זהו משום שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות. דהנה בגמ' שם מובא דיון ממוני סביב שטר המספר שלוח אדם מחברו "סלעים" או "דינרים" סתם, ולא מפורש כמה בדיוק, וכעת מתווכחים הלווה והמלווה מהו סכום ההלוואה. המלווה טוען חמש והלווה שלוש. ובגמ' בררו מדוע אין משביעים את הלווה שבועת 'מודה במקצת', והרי הוא מודה למלווה באופן חלקי. ותירצו שם, דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות.

מורם א"כ, שבכל פעם שהדיון הוא על הודאה בשטר, פשוט לגמ' שאין להשביע את הלווה כיוון שדיון ממוני זה משליך בהכרח על הקרקעות, ואין נשבעים אז.

ועפ"ז צריך ביאור בדברי הרמב"ם, מדוע כתב שבנידון שהלווה מודה בחמשים שבשטר וכופר בחמשים שבע"פ - הטעם שהוא נפטר מן השבועה הוא משום 'הילך'? והרי מהגמ' שם מתברר טעם אחר לחלוטין, שבכל דיון ממוני הקשור לשטר אין נשבעים משום כפירת שעבוד קרקעות.

אלא בהכרח לומר בדעת הרמב"ם, שהודאה וכפירה בחוב הכתוב בשטר אינם נחשבים כהודאת וכפירת שעבוד קרקעות. ולכן, ללא הטעם ד'הילך' - הלווה באמת הי' צריך להישבע, כיוון שאי"ז חשוב כדיון ממוני המשליך לשעבוד קרקעות.

וצריך ביאור מהי הכוונה בזה, וכיצד יסתדר זה עם הגמ' בב"מ שלכאורה אומרת ההפך.

כג.

דברי הרמב"ם שהנשבע על השטר פטור מחיובי 'שבועת הפקדון' משום שכפר בשעבוד קרקעות, והקושיא בזה, שסותר את דבריו דלעיל

והנה, בשביל להבין יסוד הרמב"ם הנ"ל, מביא הגר"ח הלכה נוספת ברמב"ם¹⁴ שממנה משמע ההפך מהמסקנה דלעיל, ובאמת נראה שאכן ס"ל שכפירה בשטר נחשבת ככפירת שעבוד קרקעות. וז"ל:

14. הל' שבועות פ"ח הי"ג.

"וכן מי שהיתה עליו מלוה בשטר וכפר בה ונשבע - פטור משבועת הפקדון, שהרי בשטר נשתעבד הקרקע ונמצא זה ככופר בקרקע, וכבר בארנו שהכופר בקרקע פטור משבועת הפקדון וחייב בשבועת ביטוי, שהרי נשבע על שקר".

היינו, דפוסק הרמב"ם שמי שכפר בחוב הכתוב בשטר ונשבע על כפירתו זו שבועת שקר - הרי שהוא חייב מדין 'שבועת ביטוי', אולם מכל העונשים של 'שבועת הפקדון' הוא פטור לגמרי. משום שאת השבועה הזו הוא לא ה' צריך להישבע, שהרי את החוב הזה אמורים היו לגבות מן הקרקעות. והיות שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות - הוא אינו מתחייב בחיובי 'שבועת הפקדון'.

והנה מפורש הכא, דהרמב"ם ס"ל שהכופר בשטר נחשב ככופר בשעבוד הקרקעות, וא"כ, זהו היפך משמעות דבריו בהלכה דלעיל גבי הכופר בשטר חוב, ששם כתב שסיבת הפטור מן השבועה היא (רק) משום 'הילך', ולא משום שכופר בקרקעות.

ואם נדייק, מורם הכא חילוק בפסקי הרמב"ם, דלגבי עצם השבועה סבר שאי"ז נחשב ככפירה על שעבוד קרקעות ואפשר להישבע (לולי הטעם ד'הילך'), ואילו לגבי קרבן 'שבועת הפיקדון' סובר ההפך, שהכופר בשטר נחשב ככופר בשעבוד קרקעות. וצ"ב, מהו הטעם לחילוק זה.

ובלשון הגר"ח: "והנה קשה לי בדברי הרמב"ם גופי' שפסק בפ"ח מהל' שבועות הי"ג . . . הרי להדיא דהרמב"ם ס"ל דשטר חשוב שעבוד קרקע לענין קרבן שבועה, ולמה ס"ל הכא דלענין שבועה לא הוי שעבוד קרקעות . . . אבל עדיין קשה מאי שנא קרבן שבועה משבועה, דהרי בשניהם אימעוט קרקעות ומאי שנא דלענין קרבן שבועה חשוב שטר שעבוד קרקע, ולענין שבועה פסק הרמב"ם דלא הוי שעבוד קרקעות ונשבעין עליו".

והדברים צריכים ביאור.

כד.

ביאור הגר"ח בישוב הסתירה, דלגבי 'שבועת הפקדון' מוכרחים לתלות את כפירת הקרקעות והמטלטלים זב"ז ולכן אין נשבעים, אך לעניין חיוב השבועה אין צורך בזה, ושוב אפשר להשביעו

והנה, מכח הסתירה בין ההלכות, מבאר שם הגר"ח דיש לחלק בין חיוב השבועה עצמה לחיובים ד'שבועת הפיקדון'.

דהנה זה ברור, שכל שטר שכתוב בו חיוב ממוני של אדם לחברו, הרי שחיוב זה משליך בהכרח הן על הקרקעות והן על המטלטלים, כיוון שחוב זה יוכל להיגבות משניהם. וכן ברור, שכאשר הנתבע כופר או מודה באותו החוב - דבריו משליכים בבירור על קרקע ומטלטלים, שהרי שוב, חוב זה ה' אמור להיגבות משניהם.

אלא, שההפרש בין עצם השבועה לחיוב על שבועת הפקדון הוא פשוט: כדי שאדם יתחייב בקרבן שבועה, צריך שע"י כפירתו הוא יפטר לגמרי מהחזרת הממון לבעליו האמיתיים, עד שיהי' גזלן ממש.

ולכן ברור, שכדי להחשיבו לגזלן הנוטל ממון שאינו שלו חובה עליו להכחיש ולכפור הן בקרקעות והן במטלטלים, דאז, כאשר נפטר לחלוטין מלשלם בכל אופן, נהי' גזלן שאינו משיב את החוב.

היינו, שאם אדם זה הי' נפטר רק מלשלם את החוב באמצעות הקרקעות שברשותו, אך מן המטלטלים הי' צריך לפרוע - הרי שאז לא הי' מתחייב על 'שבועת הפקדון', כיוון שסו"ס הוא לא גזל מחברו את הכסף שחייב לו, אלא רק שפרע אותו מן המטלטלים בלבד ולא מן הקרקעות.

אמנם, הבחנה זו נכונה רק בנידון של החיובים ד'שבועת הפקדון', אבל בנוגע לעצם חיוב השבועה, ההגדרה תהי' אחרת לחלוטין. כאן הצורך בשבועה הוא אינו מחמת שהוא גזלן, אלא זהו דין כללי הנוגע בשאלה האם אדם זה חייב או פטור על המקצת שכופר בו. ולכן, כאשר אדם תובע מחברו ממון - אע"פ שחוב זה יכול להיגבות הן מן הקרקע והן מן המטלטלים - מ"מ דבר זה אינו מפריע כלל להשביע אותו על המטלטלים בפ"ע, שהרי יוכל לגבות מהם בלא הקרקעות.

היינו, אם נחזור לדבר בדוגמה הנ"ל, באדם שנפטר מלהחזיר את החוב מן הקרקעות שברשותו, אך מן המטלטלים שברשותו הוא חייב להחזיר, וכעת הוא כופר בהם ואומר שאינו חייב אותם - הנה פשוט שהוא יוכל להישבע על כפירת המטלטלים אע"ג שצד-קרקעות אין כאן כלל. ואדרבה, העובדה שכעת התביעה הינה רק על מטלטלים ולא על קרקעות היא סיבה גדולה יותר להשביעו אותו, שהרי אין כעת כלל צד-קרקעות שאמורים לפטור אותו.

ולכן, היות שהשבועה על המטלטלים אינה תלויה בכך שיהי' כאן גם את האפשרות לגבות מן הקרקעות - שוב אפשר להעמיד את תביעת המטלטלים כדבר בפ"ע ולחייב עלי' שבועה, ולא אכפת שיש בתביעה זו גם שעבוד קרקעות.

ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם, לגבי החיוב ד'שבועת הפקדון' כתב שההודאה בשטר חשובה ככפירת שעבוד קרקעות; אולם לגבי עצם חיוב השבועה כתב שאי"ז נחשב ככפירה על שעבוד קרקעות.

דהבנה בזה היא כנ"ל, להיות שהחיוב ד'שבועת הפקדון' אינו חל אלא אם נעשה גזלן לגמרי, הרי שכאשר כופר בשטר אנו מוכרחים לומר שכפירתו היא הן על הקרקעות והן על המטלטלים, ורק כך ייחשב כ'גזלן' לגמרי. לכן פשוט שכפירתו חשובה (גם) ככפירת שעבוד קרקעות.

אולם לגבי עצם חיוב השבועה, הנה שם אין אנו צריכים לתלות את הקרקעות והמטלטלים זב"ז, אלא אפשר להעמיד כ"א מהם בפני עצמו. וא"כ, שוב אפשר לחייב את הנתבע להישבע על כפירת המטלטלים. ובלשון הגר"ח:

"ונראה, דכיון דהדין הוא בשעבוד חוב דהיכא דנפטר מהקרקעות לא נתבטל חובו וחייב לשלם מן המטלטלין, וכן אם נפטר מהמטלטלין לא בטל החיוב וחל החיוב על הקרקע - על כן שפיר חלוק דין קרבן שבועה מדין חיוב שבועה, דבקרבן שבועה הרי החיוב על כפירת החוב וגזלתו, וכיון דבלא כפירת הקרקעות לא נשלם פטור החוב ונמצא דכפירת וגזלת החוב נשלם משניהם ביחד, וכפירת המטלטלין בלא הקרקעות הוי רק כפירת שעבוד ולא עצם החוב, וכפירת עצם החוב הוא רק מקרקע ומטלטלין ביחד - וע"כ שפיר פטור מקרבן שבועה. משא"כ לענין חיוב שבועה שאנו באין לדון אם הוא חייב או פטור, וא"כ הוי להיפך - דכיון דבמה שנפטר מהקרקעות לא נפטר מהמטלטלין, וא"כ אף על גב דאין נשבעין על

הקרקעות ונפטר משבועה מעצם חיובו על הקרקע - אבל הרי ג"כ חל חיובו על המטלטלין לבד, ויש בזה די לחיבו שבועה כיון דחל החוב על המטלטלין גם בלא קרקע".

מורם עכ"פ, שהגר"ח סבר כדברי התומים דלעיל, שבמקום שהתביעה היא על קרקע ומטלטלים יחד - הנה אם אפשר לדבר על תביעת המטלטלים בפ"ע, שוב הנתבע חייב להישבע, ואין אומרים שתביעת הקרקעות מונע ממנו.

כה.

ראי' לחילוק הגר"ח הנ"ל מדברי הרמב"ם לגבי 'שבועת העדות', שהעד מתחייב על שבועתו אם יש בכתובה צד-מטלטלים, למרות שיש בה גם צד-קרקעות

והנה, על חילוק זה בין עצם חיוב השבועה לחיוב ד'שבועת הפקדון', מוסיף הגר"ח ראי' ברורה מפסק נוסף של הרמב"ם, והוא שכותב הרמב"ם שלעניין 'שבועת העדות' מתחייב האדם בכל החיובים המוטלים עליו אם נשבע בדבר הקשור לכתובה. ואף שהיא הייתה יכולה להיגבות גם מן הקרקעות, ולכאורה אין נשבעים - מ"מ המטלטלים עומדים בפ"ע ומתחייב עליהם, כמו בנוגע לעצם חיוב השבועה. וז"ל:

"האשה שהשביעה עד אחד שיעיד לה במיתת בעלה, וכפר - חייב בשבועת העדות, שאילו העיד היתה נשאת ונוטלת כתובתה. במה דברים אמורים, כשהי' לה לגבות כתובתה מן המטלטלין, אבל אם אין לה לגבות כתובתה אלא מן הקרקע - הרי זה פטור משבועת העדות. וכן אם היו שנים, שהמשיב עד קרקע פטורין, כמו שבארנו".

היינו, הנידון שמדבר בו הרמב"ם הוא באישה שהשביעה עד אחד שיעיד לה שמת בעלה, ועי"ז תוכל להינשא לאחר. אך אותה העד כפר בעדות זו ואמר שאינו יודע שבעלה מת, אולם לבסוף התברר שהוא שיקר ובאמת ידע הדבר. וע"כ פוסק הרמב"ם שעליו להישבע את 'שבועת העדות', ואף שאין נשבעים אותה אלא בדבר הקשור לממון - מחדש הרמב"ם שיכול להישבע כאן כיוון עדותו זו קשורה גם היא לממונות, משום שאם הי' מעיד שמת בעלה הייתה יכולה לגבות דמי כתובתה.

ומסייג זאת הרמב"ם, שזהו דווקא אם כתובתה יכולה להינטל מן המטלטלים, אך אם תיגבה בהכרח מן הקרקעות כיוון שאין מטלטלים לבעל בנמצא - שוב לא יתחייב העד את החיובים ד'שבועת העדות', כיוון שאין נשבעים על הקרקעות.

והנה למדנו מפורשות, שבמקום שהכתובה יכולה להיגבות מן המטלטלים, אזי העד מתחייב על שבועתו זו, ואף שיש כאן גם צד קרקעות - מ"מ המטלטלים עומדים בפ"ע, וכנ"ל לגבי חיוב השבועה.

ולכאורה צריך עיון, מדוע לגבי 'שבועת הפקדון' כתב הרמב"ם שבכל מקום שישנה כפירת שעבוד קרקעות, אין לחייב את הנתבע על השבועה, ואפי' שיש באותה התביעה גם צד מטלטלים; ואילו לגבי 'קרבן העדות' כתב שאם יש צד של מטלטלים, שוב אפשר להשביע את העד ולחייבו ע"כ, ואף שיש גם צד קרקעות - אי"ז מונע מלהתייחס למטלטלים בפ"ע?

אלא, מבאר הגר"ח שזהו ע"ד היסוד הנ"ל. דב' שבועת הפקדון, על הנשבע לכפור לגמרי בחוב שמוטל עליו ולהיות גולן ממש, ולכן א"א להפריד את המטלטלים מהקרקעות ולחייב עליהם שבועה בפ"ע. אולם לגבי קרבן 'שבועת העדות', כל שאנו צריכים בשביל לחייבו הוא שיהי' בכפירתו שייכות כל-שהיא לממון. לכן, היות שהאישה יכולה לגבות את כתובתה מן המטלטלים, ועליהם אין בעי' להישבע, שוב מתחייב העד על שבועתה, ואף שגם צד קרקעות יש כאן - מ"מ אין זה מונע מלחייבו שבועה על המטלטלים שעומדים בפ"ע.

כו.

העמדת הקושיא על ביאור הגר"ח מהגמ' ד'סלעים דינרים', שכתוב שם להדיא שאין נשבעים על השטר משום שכופר בשעבוד קרקעות

והנה, לאחר שביאר הגר"ח את שיטת הרמב"ם, דבמקום שאפשר לגבות את הכתובה מן הקרקעות והמטלטלים, אפשר לחייב שבועה על המטלטלים ולהתעלם מן הקרקעות (כנ"ל בתומים) - עדיין יש להבין כיצד יתיישבו הדברים עם הסוגיא ד'סלעים דינרים', ששם כתוב להדיא שבמקרה כזה אין נשבעים כלל אפי' על המטלטלים, כיוון שיש בתביעה זו גם צד קרקעות.

ובאמת, זהו תורף קושיית ה'לחם משנה' על הבנת הרב המגיד בדעת הרמב"ם. וצ"ל, מה הוסיף ביאור זה על כל מה שהועמד לפנינו?

והנה, את הקושיא הזו נפנה הגר"ח לתרץ בסוף דבריו. נקודת העניין היא, שלהבנת הרמב"ם, שאלה זו עצמה האם אפשר לחייב שבועה על המטלטלים ולהתעלם מן הקרקעות - תלוי בסוגיא ד'הילך'. וכפי שיתבאר היטב לקמן.

כז.

הצגת דברי הגמ' גבי מחלוקת האמוראים ב'הילך', והחידוש העולה ממנה שהחוב שבשטר נחשב כגבוי ועומד

ולהתאים דברי הרמב"ם עם הגמ' בב"מ, יש להקדים את מהות הדין ד'הילך'. דמצינו בב"מ¹⁵ מחלוקת אמוראים במקום שאדם תובע מחברו מנה, והלה מודה לו בחמישים וכופר בשאר, אולם באותם החמישים שעליהם מודה אומר הוא 'והא לך', היינו שמציע למלווה מיד את אותם החמישים.

לדעת ר' ששת, הלווה פטור להישבע את שבועת התורה ד'מודה במקצת', כיוון שבאמירתו זו ד'הילך' נחשב כאילו כבר נתן את אותם החמישים לידי המלווה. ממילא, כעת יוצא שתביעת המלווה ממנו היא רק על החמישים השניים שבהם הוא כופר לחלוטין. וכיוון שכך, שוב נחשב הוא כ'כופר הכל' ופטור משבעות התורה;

אמנם ר' חייא פליג, ולשיטתו גם במקרה זה על הלווה להישבע את שבועת התורה ככל מודה במקצת, משום שס"ל שסו"ס אמירה זו ד'הילך' הייתה לאחר שהמלווה תבע ממנו מנה שלם, ופשוט שאותם

החמישים שמציע כעת למלווה נחשבים כהודאה במקצת מן התביעה שהעמיד נגדו. ולכן חייב להישבע על החמישים האחרים שכופר בהם.

והנה, הגמ' שם¹⁶ אומרת שמחלוקת זו דר"ח ור"ש קיימת אף במקום שהתובע מראה שטר-חוב שחברו לווה ממנו חמישים, ובנוסף טוען שאותו האדם לווה ממנו חמישים נוספים שניתנו ב'מלווה ע"פ'. דהנה, על החמישים הראשונים שכתובים בשטר - הלווה אינו יכול לכפור כלל, שהרי שטרו מוכיח עליו, אולם בחמישים השנים הוא כופר וטוען שלא לווה.

וכך גם בדין זה יחלקו האמוראים הנ"ל: ר' ששת שסובר ש'הילך' פטור - יאמר שכך הוא גם בהודאה שבשטר. דכיוון שעל החמישים האלו אינו יכול לכפור כלל, הרי שהם נחשבים כ'הילך', ושוב הלווה אינו צריך להישבע על החמישים שכופר בהם (ההסברה בזה תתבאר להלן).

ולר' חייא ש'הילך' חייב - הנה באמת כך יהי' הדין גם כאן, שאע"פ שהחמישים הראשונים נחשבים כהילך, מ"מ יהי' עליו להישבע ככל מודה במקצת.

אמנם דבר זה צריך ביאור, כיצד דימתה הגמ' בין שני הנידונים. דהרי מחלוקת האמוראים במקורה הייתה במקום שהלווה הוציא בפועל את אותם החמישים והציע אותם למלווה, וא"כ, יובן היטב כיצד אמר רב ששת שע"י נתינת הדמים נסתלקו אותם החמישים מהתביעה, וכעת נותרו רק החמישים האחרים שבהם כופר לגמרי. אולם בנידון שרק כתוב בשטר שחייב חמישים, כיצד יחשב הדבר שאותם החמישים כבר ניתנו וכאילו נסתלקו מהלוואה?

אלא מגמ' זו עולה חידוש נפלא, שחוב הכתוב בשטר נחשב הוא כאילו שכבר נפרע והגיע לידי המלווה, ולכן סובר רב ששת שהחמישים שבשטר מסתלקים מהדיון, כיוון שהם כבר שולמו למלווה.

ובאמת אפ"ל שחידוש זה שהחוב שבשטר נחשב כפרוע ועומד - הוא מוסכם לכו"ע ואף לשיטת ר' חייא. היינו, שאע"פ שהוא סובר שהלווה אינו פטור מן השבועה - עדיין אפשר לבאר שאי"ז משום שלדעתו החוב שבשטר אינו נחשב כפרוע, אלא שאע"פ שנחשב כך - הנה דבר זה אינו גורם לפטור מן השבועה.

והראי' שגם ר' חייא יודה לכך, דהנה ר' חייא מדבר במקום שהלווה מוציא ברגע זה כסף מהכיס ומציע למלווה, דאז ברור שאת החמישים הללו הוא פורע מיד - ובכ"ז אמר ר' חייא שעל הלווה להישבע ככל מודה במקצת. ומוכח מכאן שאע"פ שבשניהם מודה ר' חייא שהחמישים הראשונים נחשבים כפרועים לגמרי, מ"מ ס"ל שעליו להישבע ככל מודה במקצת, משום שפריעה זו אינה פותרת אותו מלהישבע.

והנה, ע"י גדר זה שהחוב שבשטר נחשב כפרוע ועומד - יובן היטב החילוק בין דברי הרמב"ם לסוגיא ד'סלעים דינרים', וכדלקמן.

כח.

ההסברה בחידוש הגמ' שהחוב שבשטר נחשב כבר כגבוי ועומד, והיוצא מכך לעניין שבועת 'מודה במקצת' על שטר זה

והנה, לאחר שנתבאר היסוד הנ"ל בגדר השטר-חוב, תסור הקושיא על דברי הרמב"ם מהגמ' בב"מ, ובהקדים:

הנה ברור, שבמקום שכזה אומרים שהחוב שבשטר כאילו כבר נפרע - התוצאה מכך תהי' שלא יהי' אפשר להתעלם מן הקרקעות ולהישבע על תביעת המטלטלים בפ"ע, כפי שסבר הרא"ש וסיעתי' לעיל. והטעם, דהנה בעצם החידוש הנ"ל שהחוב שבשטר נחשב כגבוי ופרוע - יש לעיין טובא, כיצד נעשה דבר זה? והרי יתכן שהלווה ימכור את כל נכסיו ולא יהי' כיצד לגבות את החוב, ומהו שאומרים שנחשב כגבוי? והביאור בזה, שכיוון שהקרקעות של הלווה השתעבדו לחוב, ברור לנו שחוב זה יוכל להיגבות בכל מקרה, ואפי' אם ימכור את אותם הקרקעות ללקוחות. לכן, אפי' שהחוב עודנו כתוב בשטר ועוד לא נגבה בפועל - הקרקעות שהשתעבדו לו יוצרות את הבטחון המלא שהוא עתיד להיגבות, עד שהוא נחשב כבר עתה כגבוי ועומד.

ממילא מובן, דאם הנידון הוא בשטר שכבר נחשב כגבוי ופרוע, אזי פשוט שאין להתעלם מן הקרקעות שהשתעבדו ולהתייחס למטלטלים בלבד, שהרי כל מה שחל על השטר שם זה ד'פרוע' זהו רק משום הקרקעות שמשעבדים אליו, וכיצד אפשר להתעלם מהם?

אמנם, כאשר נדבר על כל מקרה אחר שהודאתו אינה יוצרת תשלום שכבר נפעל, אלא רק התחייבות עתידית לתשלום - כאן שוב יהא אפשר להעמיד את תביעת המטלטלים בפ"ע ולומר שעלי' חייב להישבע ככל מודה במקצת.

כט.

תירוץ הקושיא על דברי הרמב"ם מהגמ' בב"מ, דהתם איירי בשטר שחשוב כגבוי כבר ולמ"ד 'הילך חייב' ולכן אין נשבעים, אך הרמב"ם איירי בשטר התחייבות ולהלכה ד'הילך פטור' ולכן נשבעים

ומעתה, לאור ההבחנה בין שטר שנחשב כגבוי ממש לבין שטר שתוכנו הוא התחייבות עתידית בלבד, תתיישב הקושיא הנ"ל מהגמ' בב"מ. דהנה שם כתוב להדיא שהנידון הוא בשטר שחל עליו דין 'הילך'. היינו, שהחוב שבשטר זה נחשב כבר כפרוע ועומד. ממילא, ברור מדוע אמרה שם הגמ' שאין הלווה נשבע כלל, דהא כל הטעם שהשטר נחשב כך הוא משום שהשתעבדו קרקעות לחובו, ואין נשבעים על הקרקעות.

אמנם יש להקשות, דאם באמת הנידון שם הוא בשטר שנחשב כ'הילך', ובמקום כזה הרי אמר ר' ששת שהלווה פטור מלהישבע - הנה מדוע בכלל צריכה הגמ' לומר שטעם הפטור הוא משום ד'אין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות'? והרי חיוב השבועה אינו מתחיל כלל - דהא 'הילך' פטור משבועה!.

עכצ"ל בהכרח, שהגמ' שם סברה כר' חייא ש'הילך' חייב, ולכן מעיקרא דדינא אמרה שעליו להישבע.

רק שפטרה אותו לבסוף מהטעם ד'אין נשבעים על הקרקעות', משום שגם ר' חייא מודה ליסוד הנ"ל שהחוב שבשטר נחשב כפרוע ועומד (כנ"ל), ולכן ברור שאין להשביעו במקום שהגב' תהי' בהכרח מן הקרקעות - כפי שנתבאר לעיל.

אמנם, הרמב"ם שמכריע להלכה ש'הילך' פטור, אזי הטעם שאין נשבעים על שטר הוא אינו משום שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות, אלא מחמת זאת ש'הילך' פטור, וממילא כל הדיון על חיוב שבועתו אינו מתחיל כלל.

ובלשון הגר"ח: "ונראה לומר, דהנה מבואר בסוגיא שם דלמ"ד הילך פטור - כל הודאת שטר פטור ג"כ, משום דהוי הילך. וטעמא דהילך מבואר בסוגיא שם משום דהוי כופר בכל, הרי דהודאת שטר חשוב כפרוע ותשלומין לענין מודה במקצת ולענין ליפטר משבועה; ורבי חייא דפליג שם וס"ל דגם הילך חייב, היינו משום דס"ל דגם היכא שעושה אותו כפרוע ג"כ הוי מודה במקצת.

". . ולפי זה נראה, דהא דמחלקינן לשנים החיוב קרקע והחיוב מטלטלין הוא רק היכא דחשוב עוד מחוייב ועומד בהודאתו, אבל היכא דבהודאתו חשוב פרוע ותשלומין בקרקע, אז פשיטא דדינו כהודאת קרקע. ואף על גב דמודה גם במטלטלין - מ"מ הפרוע והתשלומין שחל על השעבוד קרקעות משוי ל' להודאת שעבוד קרקעות. ולפי זה נראה לומר, דהתם הא מבואר בהסוגיא דהודאת שטר הוי הילך בהשעבוד קרקעות שבו, אלא דהסוגיא קיימא שם למ"ד הילך חייב, וע"כ זהו דקאמר הגמ' כיון דעכ"פ הילך מיהא הויא וחשוב כפרוע ותשלומין בקרקע - א"כ ממילא הוי שעבוד קרקעות ופטור לכו"ע, גם למ"ד הילך חייב, משום דאין נשבעין על שעבוד קרקעות. אבל אה"נ דבגוונא דלא הוי הילך ולא הוי פרוע ותשלומין בקרקע אז אמרינן כיון דחיובו הוא גם על מטלטלין ואית בי' גם הודאת מטלטלין שפיר הוי מודה במקצת ומחייבו שבועה".

ל.

ההסברה בדברי הרמב"ם שבכתובה אפשר להשביע את הבעל משום שהיא אינה חשובה כשטר שכבר גבוי ועומד, ושוב אי"ז כפירת שעבוד קרקעות

ומעתה, לאחר שנתבאר החילוק בין הסוגיות, יובן היטב גם פסק הרמב"ם לגבי כתובה שעל הבעל להישבע את שבועת התורה. דלכאורה יש להקשות בזה, כיצד חייבו הרמב"ם להישבע, והרי המנה הראשון שהבעל מודה בו נחשב כ'הילך', משום שהבעל לא הי' יכול לכפור בו. וא"כ הדרא קושיא, דהרי נתבאר לעיל שב'הילך' אין להשביע את הבעל את השבועה ד'מודה במקצת', כיוון שהשטר נחשב כפרוע ועומד מכח הקרקעות שהשתעבדו לחוב.

איברא, דכפי שהתבאר לעיל, הנה זהו באמת הטעם שהרא"ש שאין מחייבים את הבעל שבועה, וכן כבר העיר הה"מ על דברי הרמב"ם. וצ"ב כיצד חייבו הרמב"ם להישבע.

אלא באמת מבאר הגר"ח, שכל מה שחידשנו שהחוב שבשטר נחשב כגבוי ועומד - זהו רק בשטר-חוב של הלואה וכיו"ב. אולם בכתובה, למרות שחלים עלי' מדיני השטר - מחדש הגר"ח שמ"מ אין עלי' שם 'שטר', ולכן אין אומרים בה את החידוש הנ"ל שהחוב נחשב כגבוי ועומד.

ועפ"ז יובן היטב כיצד משביע הרמב"ם את הבעל על כתובת אשתו. דכיוון שאין עלי' שם 'שטר', לכן אין נחשב כאילו החוב כבר נפרע. א"כ, שוב אפשר להתייחס למטלטלים ולחייב עליהם שבועה, כיוון שזהו רק חוב שעתיד להיגבות, ואין הכרח להתייחס כעת לשעבוד קרקעות, וכמו שנתבאר בארוכה.

ובלשונו של הגר"ח:

"דנראה דהא דשטר הוי הילך - הוי דין מסויים רק בשטרות דאית בהו הקנאת שעבוד, אבל כל מעשה ב"ד אף דגובה גם ממשועבדים מ"מ לא חשוב הילך. . וא"כ בע"כ דהא דכתב הרמב"ם טעמא שהשטר לא תועיל בו כפירתו וכל נכסיו משועבדים בו זהו גופא כללא דהילך, וא"כ לא שייך זאת אלא בשטר דשעבודו בידו וראית ועדות החוב ג"כ בידו, אז הוא דהוי הילך. משא"כ במעשה ב"ד נהי דגובה ממשועבדים ואינו יכול לטעון גם פרוע אבל מ"מ בעיקר החוב אין בידו יותר משארי מלוה על פה וע"כ לא הוי הילך. . אשר ע"כ הרי מיושב היטב דברי הרמב"ם שבפט"ז מה' אישות שהבאנו דעל כפירת והודאת כתובה נשבעין עלי' ולא מיפטר משום דהוי שעבוד קרקעות, דכיון דכתובה לא חשיבא הילך ע"כ ממילא דלא חשיבא גם שעבוד קרקעות, כיון דאית כאן גם הודאת וכפירת מטלטלין וכמו שנתבאר. וע"כ שפיר חשוב מודה במקצת במטלטלין ונשבעין עליו, וכמו שנתבאר".

לא.

הצגת דברי הגמ' לקמן שאין משביעין את האישה מן התורה את השבועה ד'נשבעים ונוטלים', הסתירה מכך לדברי הרמב"ם שנשבעים, וישוב הגר"ח לאור החילוק בין הנידונים

והנה, לאחר שביאר הגר"ח דכתובה אינה חשובה ככפירת שעבוד קרקעות משום שהיא אינה שטר שגבוי ועומד - הקשה עוד ע"כ שלכאורה יסוד זה נסתר להדיא מהגמ' לקמן.

דהנה מובא שם נידון שאישה 'פגמה כתובתה'. היינו, שהיא קיבלה מבעלה בעבר מקצת מן הכתובה שהי' חייב לה, וכעת היא תובעת את השאר שלדברי' הוא עוד לא נתן לה. והנה הדין שם הוא, שעלי' להישבע שלא קיבלה את השאר ורק אז תקבל כטענתה.

והנה הגמ' שם בררה האם שבועה זו הינה מן התורה, ולבסוף ענתה שבהכרח שלא כך, משום שמן התורה אין נשבעים על הקרקעות, והאישה אינה יכולה להישבע על כתובתה שיגבו מן הקרקעות.

וא"כ קשה, כיצד נתבאר שבכתובה אפשר להשביע את הבעל כיוון שהכתובה אינה חשובה כשטר גבוי - והרי מהגמ' הנ"ל מוכח להדיא שהכתובה כן נחשבת כשטר גבוי מן הקרקעות ולכך אין נשבעים.

אלא מבאר הגר"ח, ובהקדים, שישנו חילוק ברור מן המקרים: דהנה הגמ' שם דיברה בשבועת ה'נשבעים ונוטלים'. היינו, שהאישה רוצה לקבל את יתרת הכתובה ולכך נשבעת. אמנם, הרמב"ם דיבר במקרה הפוך - שהאישה תובעת את מלא כתובתה והבעל טוען שחייב רק מקצת, וע"כ משביעים את הבעל, דעי"ז יפטר מלשלם.

ומבאר הגר"ח, שחילוק זה בין המקרים הוא זה שיוצר את ההבדל האם כתובה נחשבת ככפירת שעבוד קרקעות:

דהנה 'חיוב שבועה' פירושו בד"כ, שכדי שהנתבע יפטר מן התביעה שרוצים לחייבו אותו - הנה אמרה לו תורה שישבע שלא הייתה ההלוואה וכך יפטר. לכן ברור, שבמקום שהתביעה היא על קרקעות ומטלטלים יחד - הנה אע"פ שנפטר מלהישבע על הקרקעות (משום שאמרה תורה שאין נשבעים עליהם) - עדיין עליו להישבע על המטלטלים ורק כך יפטר מלשלם לחלוטין, גם מן המטלטלים שברשותו.

אמנם, בנידון הפוך, שהשבועה אינה בשביל להיפטר מן התשלום אלא בשביל לגבות על ידה (שבועת 'הנשבעים ונוטלים') - הנה כאן ברור שהפטור מלהישבע על הקרקעות פוטר בהכרח גם את השבועה על המטלטלים. והיינו, דכיוון שאמרה תורה שהאישה אינה צריכה להישבע על הקרקעות ובאמת היא יכולה לגבות אותם ללא שבועה - בהכרח שכאן התורה תאמר שגם מטלטלים היא תוכל לגבות ללא שבועה. שהרי כיוון שיכולה לגבות מן המקצת ללא שבועה - מסתבר לומר שכך הוא גם בנוגע למקצת האחר.

לכן מבאר הגר"ח, שזהו ההפרש בין הנידונים: הגמ' דלקמן דיברה בשבועה ד'נשבעים ונוטלים', ולכן אמרה שאין האישה יכולה להישבע, משום שכאן התורה פטרה אותו גם משבועת המטלטלים; אולם הרמב"ם דיבר במקום שמטרת השבועה היא לפטור את הבעל מלשלם את המנה השני שטוענת האישה, וממילא אפשר להשביעו על המטלטלים, כיוון שהפטור משבועת הקרקעות אינו משליך גם על שבועת המטלטלים, כנ"ל.

עד כאן תוכן דברי הגר"ח. עכ"פ, מדבריו נראה בבירור, שס"ל כדעת התומים, שבכל תביעת קרקע ומטלטלים - הנה אע"פ שעל חלק הקרקעות הוא נפטר מן השבועה, מ"מ על חלק המטלטלים עליו להישבע.

ומעתה צריך תלמוד, במה פליג על סברא זו רבינו הצ"צ, שלשיטתו אין להפריד כלל בין שבועת הקרקעות לשבועת המטלטלים, וכשם שהבעל נפטר מן שבועת הקרקעות - כך גם נפטר מן שבועת המטלטלים.

לב.

הביאור בשיטת הצ"צ שאין לחייב את הבעל להישבע על המטלטלים, כיוון שאינו נחשב ש'כופר במקצת' עד שיפטר עי"ז גם מן הקרקעות, ושוב אין להשביעו כלל

והנה, בשביל לבאר את שיטת רבינו הצ"צ הי' אפשר לבאר בדא"פ, דהנה בשביל שהנתבע יתחייב להישבע, חובה עליו להודות בחלק מהתביעה ולכפור בחלקה. וכפירה פירושה, שהוא כופר בצורה מוחלטת על חלק מן התביעה, ובכך מנתק עצמו לחלוטין מחלק התביעה הזה.

והנה, במקום שהאישה תובעת אותו כתובה שיכולה להיגבות הן מקרקע והן ממטלטלים, הרי שבשביל לומר שהוא כופר במקצתה צ"ל שכפירתו תפטור אותו לחלוטין משלשלם הן מהקרקעות והן מהמטלטלים, ורק כך יהי' נחשב ש'כופר'. אולם אם כפירתו תגרום רק שיפטר מלהחזיר את החוב באמצעות מטלטלים, אך מן הקרקעות יהי' עליו להחזיר - הנה הסברא אומרת שכאן אי"ז נחשב 'כפירה', משום שלא הצליח לכפור לחלוטין בתביעה זו ולהסתלק מפריעתה.

וזהו, בדרך אפשר, עומק טענת רבינו הצ"צ ש"כל פרוטה של הטענה וההודאה היא תביעת קרקע ומטלטלין". היינו שבאמת א"א להפריד בין המטלטלים לקרקעות ולראותם כשני דברים הנפרדים זמ"ז, כיוון שכפירתו נחשבת רק אם הצליח להיפטר הן מן קרקעות והן מן המטלטלים. ממילא, היות שהם כדבר א' ממש - שוב א"א להתעלם מן הקרקעות ולהשביע על המטלטלים בפ"ע, ולכן אין נשבעים כלל.

[ובאמת זהו כעין שראינו לעיל בדברי הגר"ח עצמו, שלגבי חיוב 'קרבן שבועה' ביאר, שכיוון שמקור חיובו הוא שכפר וגזל, לכן אינו נעשה מחויב בקרבן על כפירתו אלא אם כן הוא כופר לחלוטין - הן בקרקעות והן במטלטלים.

ואם כן, לכאורה הוא הדין בכל שבועת מודה במקצת הבנוי' על הודאה וכפירה, שאין להחשיבו כ'כופר' א"כ כופר ונפטר לחלוטין מלשלם].

ומעתה צריך תלמוד, מהי ההבנה בדעת גדולי האחרונים שכן השביעו על תביעת המטלטלים.

לג.

העמדת מחלוקת האחרונים ע"פ החקירה בסיבת החיוב דשבועת 'מודה במקצת', שהתומים וסיעתי' ס"ל שהסיבה היא ה'הודאה' ולכן הבעל נשבע על המטלטלים, והצ"צ ס"ל שהיא ה'כפירה' ולכן כאן אין נשבע כלל

ואולי יש לומר בזה בדרך אפשר, דהנה יש לחקור במהות שבועת מודה במקצת, מהו הגורם המחייב את השבועה: האם ה'הודאה' היא המחייבת את השבועה, או שה'כפירה' היא סיבת השבועה.

דהנה, כשנתבונן נראה שניתן לומר שתי הבנות שונות:

א. גזרה תורה מן הפסוק 'אשר יאמר כי הוא זה וגו'', שאם מודה הנתבע על חלק מן התביעה - הוא מתחייב שבועה על השאר. וכוונת התורה לגזור, שמעשה ההודאה במקצת התביעה הוא המעשה שמחייב את שבועה. וממילא, ללא שתהי' הודאה ברורה על חלק מן החיוב - הרי שהנתבע אינו מתחייב שבועה.

ב. ניתן לפרש להיפך, שבאמת מה שמחייב אותו שבועה זו כפירתו על החצי השני. רק שבשביל שיוכל להישבע צריך גם שיוודה במקצת. אך מה שמחייב אותו הוא הכפירה.

ומעתה יש לומר, שגדולי האחרונים נקטו כסברא הראשונה שסיבת החיוב היא ה'הודאה'. ולכן, כיוון שיש כאן מעשה הודאה בחלק מן תביעת המטלטלים - הרי שיש כאן חיוב שבועה. ולמרות שהכפירה בחלק המטלטלים ללא חלק הקרקעות אינה כפירה, מ"מ עיקר החיוב אינו על הכפירה אלא על ההודאה בחלק מסכום התביעה.

וממילא להבנה זו - זה שהתורה פטרה אותו מלהישבע על הקרקעות - הנה באמת אי"ז פותר אותו מלהישבע על המטלטלים. דאע"ג שכפירת המטלטלים בלא הקרקעות אינה כפירה מוחלטת - מ"מ הוא נשבע, כיוון שהודאתו שלימה.

אבל רבינו ה'צמח צדק' למד כסברה השני' שחיוב השבועה נובע מכך שכפר בחלק מן התביעה. ולכן לדעתו הק', כל עוד שהוא אינו כופר בצורה מוחלטת אין לחיבו שבועה. וכיוון שכאמור, כפירה מוחלטת

חייבת להתייחס גם לחלק הקרקעות - לכן ברור, שבכל פרוטה ופרוטה יש כפירת קרקעות ומטלטלים, ואין לחייבו שבועה כלל.

והכל בא על מקומו בשלום, בס"ד.



אשה הראוי' לקיימה ובעולה לכהן גדול

(כתובות כט, ב. ל, א)

הרה"ח ר' יעקב שיחי' גולדשמיד

מראשי הישיבה

מציע הסוגיא / מביא דברי התוס' שהפסוק נצרך לדרשא אחרינא וקושיית הפנ"י עליו / מביא קושיית השיטה מקובצת שהפסוק דיבר בכל אישה ומנ"ל לחלק / מביא תי' השיטה מקובצת דלא פליגי אלא בדין קנס וזהו רק מיתור הפסוק וראי' מדברי התוס' לכך / מביא שיטת הרמב"ם דפליגי במשמעות הפסוק ולפ"ז הבנת קושיית הכס"מ איך נכללו בפסוק גם איסורים מדרבנן / מביא תי' הכס"מ דמיעוט התורה איירי גם מדרבנן משום 'לא תסור' קושיא על דברי הרמב"ם מגמ' דמוכח שאיסורי דרבנן יש להם דין קנס / מקשה על דברי הרמב"ם מגמ' דמוכח שאיסורי דרבנן יש להם דין קנס / מנסה לתרץ דשם איירי באיסור נישואין / מביא תי' השיטה ישנה דיש ב' מיעוטים דמיעוט א' קאי על האיסור נישואין ומיעוט ב' קאי על חיוב הקנס ולפ"ז תי' שיטת הרמב"ם / מבאר שעפ"ז יובן מהלך הגמ' וממילא יתורץ קושיית הפנ"י / מבאר שיטת הרמב"ם בסברא דלשיטתו אזיל ביסוד חיוב הקנס / מבאר דיסוד החילוק בין ב' המיעוטים הוא בין גברא וחפצא / מבאר דבזה יובן שינוי הלשונות בין הסוגיות / מבאר דלפי החילוק האמור תתיישב קושיית הכס"מ דהיות והאישה בת הוי' הוה לי' חפצא ששייכה לחיוב קנס / מבאר דגם לפי החקירה בגדר הלאו ד'לא תסור' יובן תי' הכס"מ / מבאר דדברי רש"י ניתן לפרשם בב' אופנים / מציע את דברי התוס' / מקשה על שיטת רש"י מגמ' מפורשת / מביא מח' ראשונים האם החיוב להוציאה בגט הוא מדאורייתא או מדרבנן / מבאר שאיסור על כה"ג ליקח אישה בעולה הוא מב' דינים ומחלק ביניהם / עפ"ז מבאר את ההבדל בין מוכת עץ לבוגרת / מבאר את יסוד מחלוקתם בבעולת עצמו האם חשיב זנות בסופה להיות תחתיו / ע"פ הביאור הנ"ל מבאר את דברי רעק"א בסוגיין / מציע את קושיית הכס"מ שכה"ג יכול לקדש בביאה / מבאר את יסוד דברי הרעק"א ד'הלאו' אזיל רק על הכהן ולפ"ז כיצד מתיישבת קושיית הכס"מ ולפ"ז הביאור בסוגיין / מקשה סתירה על דברי הרעק"א מתוס' / מבאר דאי דלפי שיטת הרשב"א דאין אלא עשה בשעת נישואין וקושיא מעיקרא ליתא / מציע נסיון תי' לבאר שיטת רש"י דס"ל כהרשב"א אך יוקשה עליו קושיא אחרת / מקשה קושיא נוספת לשיטת רש"י / מתרץ דשיטת רש"י היא דבעינן לפני הבעילה 'ראוי לקיימה' / מבאר יסוד שיטת רש"י בסברא דמיעוט הקנס הוא דין בחפצא / מיישב לפ"ז את שיטת הרמב"ם

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין¹: "והני בני קנסא נינהו ואמאי איקרי כאן ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו, אמר ריש לקיש נערה נערה הנערה חד לגופי' וחד לאתויי חייבי לאוין וחד לאתויי חייבי כריתות, רב פפא אמר בתולה בתולות הבתולות חד לגופי' וחד לאתויי חייבי לאוין וחד לאתויי חייבי כריתות . . ולאפוקי מהאי תנא דתניא ולו תהי' לאשה שמעון התימני אומר אשה שיש בה הוי' רבי שמעון בן מנסיא אומר אשה הראוי' לקיימה מאי בינייהו אמר ר' זירא ממזרת ונתינה איכא בינייהו למאן דאמר יש בה הוי' הא נמי יש בה הוי' למאן דאמר ראוי' לקיימה הא אינה ראוי' לקיימה". כלומר, דתנא דמתניתין פליג על התנאים בברייתא, לדעתם, אישה שאין בה הווי' או שאינה ראוי' לקיום, אינה מקבלת קנס, ולדעת תנא דידן יש לה קנס.

ובטעמו של תנא דידן, מבארת הגמרא שישנם ריבויים מן הפסוק, לרבות חייב לאוין וחייבי כריתות, שיש בהם קנס, ואילו התנאים שבברייתא, אינם לומדים את הריבויים שבפסוק, ולכן לדעתם נלמד הכתוב כמשמעו, ודווקא במציאות שמתקיים הכתוב 'ולו תהי' לאשה', מתקיים הכתוב שמשלם קנס.

ב.

דברי התוס' שהפסוק נצרך לדרשא אחרינא וקושיית פנ"י עלי

והנה, בתוס' הקשו וז"ל: "הקשה ר"י בן רבינו מאיר אכתי נימא חד לאתויי חייבי עשה וחד לאתויי חייבי לאוין ואכתי חייבי כריתות מנא לן". וקושייתם ברורה, כיוון שישנם רק שני ריבויים, מנלן לרבות חייבי כריתות, הרי ריבוי אחד נצרך לחייבי עשה, והשני לחייבי לאוין.

על זה תירצו התוס', וז"ל: "ותירץ דלחייבי לאוין ועשה לא צריך אלא חד קרא דהא אי לאו דכתיב ולו תהי' לאשה דמשמע שיש בה הוי' וראוי' לקיימה לא הוה צריך קרא לרבויהו הלכך מחד ריבויא מרבינן אין ראוי' לקיימה דהיינו חייבי עשה וחייבי לאוין כיון דאית בהו הוי' ואידך ריבויא לחייבי כריתות ולמאן דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין הוי' חד ריבויא לחייבי עשה ואידך לחייבי לאוין וחייבי כריתות". היינו, לולי הפסוק "ולו תהי' לאשה", לא היינו ממעטים מאומה. אלא שמחמת משמעות הכתוב, או כדרכו של שמעון התימני, או כדרכו של רבי שמעון בן מנסיא, יש מקום למעט את הפסולות, ולכן די בשני ריבויים, אחד לרבות מי שתופס בה קידושין על כל פנים, והשני לרבות גם אישה שאינה בת תפיסת קידושין.

ומקשים התוס', וז"ל: "וא"ת ולשתוק מלו תהי' לאשה ולא יצטרך להנך ריבויי", וכוונתם להקשות, אם אכן כל הצורך בריבויים, הוא רק מחמת משמעות הכתוב 'ולו תהי', אם כן שלא תכתוב התורה את הפסוק בלשון הזה, וממילא לא יהי' צורך בריבויים, ומיישבים: "וי"ל דאיצטרך למידרש ולו תהי' לאשה מדעתה". דהתורה חייבת לכתוב את הפסוק, כדי ללמד שחובת הנישואין תלוי בדעת האישה, וממילא הי' ניתן למעט ממשמעות הכתוב, ולכן יש צורך בריבויים.

1. כט, ב.

ומדברי התוס' למדנו שהפסוק 'ולו תהי' אינו מיותר, הוא בא ללמד על הצורך ברצון האשה להינשא לו, ואם כן, מנלן למעט מכתוב זה שאישה פסולה אינה מקבלת קנס, הרי הפסוק 'תפוס' לעניינו, שהוא בא ללמד על הצורך ברצון האשה, וממילא, מהי ההבנה בקושיית הגמרא על דעת תנא דידן, מהו הצורך בריבוי הפסוקים, וגם, מהי ההבנה בדעת התנאים שממעטים מן הכתוב שאישה פסולה אינה מקבלת קנס, הרי פסוק זה 'תפוס' לעניינו.

וכן הקשה ה'פני יהושע', ובלשונו: "ויש לדקדק מאי פסיקא לי' לתלמודא להקשות הכי לפמ"ש התוספות דולו תהי' לאשה על כרחך לאו יתורא הוא דא"כ לא הוי משני מידי אלא על כרחך דאיצטריך למידרש ולו תהי' לאשה מדעתה ומפשטא דקרא דמשמע אשה הראוי' לו ודאי לא מצי לאקשווי דנהי דאינו רשאי לקיימה אם אינה ראוי' לו אכתי מנ"ל דפטור נמי מקנס בשלמא אי מיתורא דקרא מקשה אתי שפיר דלענין דאינו רשאי לקיימה לא איצטריך קרא יתירא כדאמרינן לקמן דלית לן למימר אתי עשה ודחי לא תעשה כיון דבעינן מדעתה אבל לסברת התוספות דליכא שום יתורא קשה. ודוחק לומר דמשמע לתלמודא בפשיטות דהיכא דלא קרינן ולו תהי' לאשה לא קרינן ונתן לאבי הנערה חמשים כסף דלא מילתא פסיקא הוא והיכא דאיתמר איתמר וכל כה"ג לא הוי שתיק הש"ס לפרושי בהדיא".

ג.

קושיית השיטה מקובצת שהפסוק איירי בכל אישה ומנ"ל לחלק

לקמן² שנינו: "כיצד שותה בעציצו אפילו היא חוגרת אפי' היא סומא ואפילו היא מוכת שחין נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראוי' לבא בישראל אינו רשאי לקיימה שנאמר ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו". היינו, למדנו ב'סתם משנה', שאם היא אישה שאינה ראוי' לקיום, הוא אינו רשאי להינשא לה.

ולכאורה צריך לעיין האם גם לגבי המשנה בדין דהיתר נישואין נחלקו שמעון התימני ורבי שמעון האם זה דווקא באישה שאין בה תפיסת קידושין, או גם באישה שהיא אסורה עליו למרות שיש בה תפיסת קידושין.

אם נאמר שאכן מחלוקתם היא גם לגבי המשנה לקמן, אם כן יש להקשות, מנלן לומר שמחלוקתם היא גם לגבי חיוב קנס, הרי הפסוק בא ללמד מתי חובה עליו להינשא לה, ומתי אסור לו לעשות כן, וכיצד ניתן ללמוד מפסוק זה גם את הדין שאין בה חיוב קנס, ואם נאמר, שאכן חובה לומר שלגבי המשנה שם לא נחלקו התנאים, ולכולי עלמא בכל מצב אסור לה להינשא לו, אם כן, קשה להבין את שיטת רבי שמעון התימני, כיצד הוא לומד שרק אישה שאין לו בה תפיסת קידושין אינה מקבלת קנס, כיצד ניתן לומר שעל זה איירי הפסוק, הרי מן המשנה לקמן מוכח שהפסוק איירי בכל אישה פסולה.

יתירה מזו, בגמרא לקמן³ איתא: "אמר רב כהנא אמריתא לשמעיתא קמי' דרב זביד מנהרדעא ניתי עשה ונדחה ל"ת אמר לי היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומי' לעשה אבל הכא אי אמרה דלא בעינא מי איתי' לעשה כלל". ולמדנו ברורות, הטעם מדוע אסור לו להינשא לכל אישה

2. לט, א.

3. מ, א.

פסולה, כי לא שייך לומר במציאות זו, 'עשה דוחה לא תעשה', וממילא ברור, כוונת המשנה היא לכל אישה פסולה, גם אם תופס בה קידושין.

וממילא צריך להבין, כיצד יכול רבי שמעון התימני לומר, שפסוק זה איירי רק באישה שאין לו בה תפיסת קידושין, הרי ברור שכוונת התורה לכל אישה פסולה, וכן הקשה ה'שיטה מקובצת', וז"ל: "ואכתי קשיא לי טובא מאי סבירי להו להני תנאי בענין גופי' דקרא דמיידי לענין שותה בעציצו אי פליג נמי שמעון התימני וקאמר דלא ישתה בעציצו אלא באשה שיש בה הוי' אבל כל שיש בה הוי' אף על גב דאינה ראוי' לקיימה שותה בעציצו ור"ש בן מנסיא פליג דכל שאינה ראוי' לקיימה לא ישתה בעציצו א"כ מנלן דפליגי לענין קנסא דילמא לכולי עלמא אית להו קנסא מכח הני רבויי וכדקתני מתניתין ואמאי קאמר תלמודא ולאפוקי מהני תנאי ואי לכ"ע כל שאינה ראוי' לקיימה לא ישתה בעציצו וכדפריש תלמודא טעמא לקמן דלא אמרין נתי עשה ונידחי לא תעשה כל היכא דאפשר לקיומי לעשה אם כן קשיא טובא לשמעון התימני דהיכי אפשר דלענין מאי דאיירי גופי' דקרא דהיינו לענין שותה בעציצו פי' תהי' לשון קיום ולענין קנס הוי פירושו לשון הויית קידושין ואמאי נדרשי' לקרא בחדא גוונא לענין שותה בעציצו ולענין קנסא".

ד.

תי' השיטה מקובצת דלא פליגי אלא בדין קנס וזהו רק מייתור הפסוק וראי' מדברי התוס' לכך

ומבאר ה'שיטה מקובצת', וז"ל: "ואפשר לומר דייטור לשון דולו תהי' לאשה לא אתיא אלא לענין קנסא דאי לענין מצות עשה דשותה בעציצו לא הוה לי' למכתב אלא וישאנה ולמה לי' למכתב ולו תהי' לאשה הלכך דרשינן לה לענין קנסא ולא לענין שותה בעציצו". היינו, אכן מחלוקת התנאים אינה אלא לגבי קנס, אבל לגבי היתר הנישואין לא נחלקו התנאים, כי זה ברור שאין 'עשה דוחה לא תעשה' במציאות זו.

והמקור למחלוקתם הוא, כי את עצם המצווה שחובה עליו להינשא לה, יכלה התורה לכתוב בלשון 'וישאנה', וכל כיוצא בו, ומזה שהוציאה התורה את המצווה בלשון 'ולו תהי'', מזה לומדים התנאים שיש כאן מיעוט לגבי חיוב הקנס, ובזה היא מחלוקתם, מהי כוונת התורה למעט.

וביתר ביאור, ובהקדים, דעל קושיית הגמרא לקמן, מדוע לא נאמר שה'עשה' של 'ולו תהי' לאשה' ידחה את ה'לאו' של איסור הנישואין, הקשו התוס' שם, וז"ל: "וא"ת ומאי פריך וליתי עשה ולידחי ל"ת הא דריש מקרא בהדיא במשנה דבעינן אשה הראוי' לו ולמאי דמשני דלא חשיב עשה קשה דמאי איצטריך קרא למעוטי שאינה ראוי' לו". וקושייתם ברורה, כיצד חשבה הגמרא לומר שה'עשה' ידחה את האיסור, הרי התורה עצמה הגבילה את העשה, שהוא לא נאמר אלא באישה כשרה, ואם כן, כיצד חשבה הגמרא, שיש כוח ביד 'עשה' זה לדחות את האיסור, הרי מפורש בתורה שה'עשה' לא נאמר במקום 'איסור'.

ובתוס' תירצו בכמה אופנים וז"ל: "וי"ל דלאו מיתורא דקרא מפיק לי' במתניתין אלא דולו תהי' לאשה משמע מדעתה ולהכי ממעט אשה שאינה ראוי' לו דהא אי אמרה לא בעינא לי' מי איתא לעשה כלל הלכך לא חשיב עשה ולא דחי לא תעשה ומ"מ ס"ד דפריך השתא היכא דאמרה בעינא לי' ליתי עשה ולידחי ל"ת

ומסיק דאפילו אמרה בעינא לי' לא חשיב עשה דלא דמי למילה בצרעת". היינו, מה שלמדנו במשנה שכל ה'עשה' לא נאמר אלא באישה הראוי', אין זה נלמד מן הכתוב, כי הכתוב בא ללמדנו שהנישואין תלויים בדעתה ורצונה, וממילא ברור שאין זה 'עשה' שיכול לדחות את הלאו, ולכן ברור שאסור לו להינשא לכל אישה האסורה עליו, כי אין כוח ביד ה'עשה' שתלוי ברצונה, לדחות את הלאו, וקושיית הגמרא הייתה, אולי במציאות שהיא רוצה להינשא לו, וממילא יש כאן מצוות עשה, אולי במציאות זו יידחה האיסור מחמת ה'עשה', ועל זה מיישבת הגמרא, שגם אם היא רוצה, כיוון שאפשר לקיים שניהם, כי מלמדים אותה לומר שהיא אינה רוצה בו, ממילא אין כוח ב'עשה' לדחות את האיסור.

ומובן, שזה שאסור לו להינשא לאישה שאסורה עליו, אין זה נלמד מן הפסוק כלל, אלא מחמת שאין כוח ביד ה'עשה' לדחות את האיסור, וזו היא כוונת ה'שיטה מקובצת', ייתור הלשון 'ולו תהי', שהוא מיותר שהרי יכלה התורה לכתוב 'וישאנה', ייתור זה לא נאמר אלא לגבי חיובי הקנס, כי איסור הנישואין אינו נלמד מן הכתוב כלל, וכדלעיל, ומעתה, בכוונת התורה בייתור זה, נחלקו התנאים, לדעת רבי שמעון התימני, המיעוט איירי רק במי שאין לו בה תפיסת קידושין. ולדעת רבי שמעון בן מנסיא, בכל אישה שאינה ראוי' לו.

ה.

שיטת הרמב"ם דפליגי במשמעות הפסוק ולפ"ז הבנת קושיית הכס"מ איך נכללו בפסוק גם איסורים מדרבנן

פסק הרמב"ם⁵: "היתה אנוסה זו אסורה עליו אפילו מחייבי עשה ואפילו שני' הרי זה לא ישאנה, וכן אם נמצא בה דבר זמה אחר שכנסה הרי זה יגרשנה שנאמר ולו תהי' לאשה - אשה הראוי' לו". ומפורש בדבריו, שהטעם לאיסור הנישואין באישה שאינה ראוי' לו, אינו רק מטעם שאין ה'עשה' דוחה את האיסור, אלא הוא נלמד ממדרש הכתוב, 'ולו תהי' לאשה'.

ולפ"ז חוזרת הקושיא, דאם אכן הפסוק מלמד את איסור הנישואין לאישה שאינה כשרה עבורו, כיצד ניתן ללמוד ממנו, גם את המיעוט לגבי חיובי הקנס, ובפרט, כיצד ניתן להבין את שיטת רבי שמעון התימני, שלגבי קנס, הפסוק ממעט רק אישה שאין לו בה תפיסת קידושין, בזמן שפסוק זה עצמו ממעט כל אישה פסולה, לגבי נישואין.

והנה, עוד פסק הרמב"ם שם, לא רק אם האישה אם האשה אסורה עליו מן התורה, אסור לו לישא אותה, אלא אף אם היא אסורה עליו רק מדרבנן, אסור לו לקיימה, ואף שמן התורה היא אישה הראוי' לו, ומדוע אסר לו לקיימה ולקיים את ה'עשה', כיצד איסור מדרבנן דוחה את המצווה שמן התורה, וכבר הקשה כן ה'כסף משנה' שם, וז"ל: "מ"ש חייבי עשה נחא דשפיר איכא למימר דבכלל אינה ראוי' לבא בקהל היא ותניא בפרק אלו נעורות ולו תהי' לאשה שמעון התימני אומר אשה שיש בה הוי' ר"ש בן מנסיא אומר אשה הראוי' לקיימה מאי בינייהו ממזרת ונתינה איכא בינייהו ומסקינן דאפילו חייבי עשה אין ראוי לקיימה אבל שני' קשה כיון דמדאורייתא שריא אשה שהיא ראוי' לו היא".

5. הל' נערה בתולה פ"א ה"ה.

6. ולדעתו, קושיית התוס' ומהלך הגמרא יתבאר באופן אחר, וכדרכים הנוספות שהביאו התוס' שם.

ומקושיית ה'כסף משנה' מוכח, שהטעם מדוע אסור לו לישא אותה, אינה מחמת שאין ה'עשה' דוחה את האיסור, דאם כן קושיית ה'כסף משנה' אינה ברורה, כי כשם שבאיסור תורה אנו מלמדים אותה לומר שהיא אינה רוצה בו, כדי לא לדחות את האיסור, הוא הדין באיסור דרבנן, שאנו נלמד אותה לומר שאינה רוצה בו, כדי להיזהר מאיסור דרבנן, ומה מקשה ה'כסף משנה', ועל כורחך, ה'כסף משנה' הבין את דרכו של הרמב"ם כדלעיל, שהטעם מדוע הוא אינו יכול לישא אותה, אינו מחמת שה'עשה' אינו דוחה את הלאו, אלא מחמת מיעוט התורה שקבעה ממדרש הפסוק, שאם היא אישה שאינה ראוי' לו, אסור לו להתחתן עימה, ולפ"ז מקשה ה'כסף משנה', כיצד ניתן לומר שמיעוט התורה איירי גם באיסור מדרבנן, הרי מן התורה היא ראוי' לו, וכיצד ניתן לומר, שמציאות זו שהיא איסור דרבנן, גם היא בכלל מיעוט הכתוב.

וביישוב הקושיא האמורה, כתב ה'כסף משנה', וז"ל: "ואפשר דכיון דמדכתיב ושמרתם את משמרתי מצאו חכמים מקום לאסור שניות שפיר איכא למימר דשני' אימעיטא מולו תהי' לאשה ובלאו הכי כיון דכל מילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור שפיר איכא למימר דשני' אימעיטא מולו תהי' לאשה". כלומר, כל איסור שניות מיוסד על כוח התורה שלמדו חכמים מן הכתוב, 'ושמרתם את משמרתי'⁷, עשו משמרת למשמרתי, ובכלל איסורי דרבנן, מיוסדים על האיסור של 'לא תסור'⁸, ולכן ניתן לומר שהיא אישה שאינה ראוי' לו גם מן התורה, כי מן התורה חובה עליו להקפיד על תקנות חכמים.

ג.

קושיא על דברי הרמב"ם מגמ' דמוכח שאיסורי דרבנן יש להם דין קנס

חידוש זה של הרמב"ם, שגם אישה שהיא אסורה עליו רק מדרבנן, הוא בכלל המיעוט של הכתוב 'ולו תהי' לאשה', ג"כ צריך להבין.

דאייתא לקמן: "ת"ר עריות ושניות לעריות אין להן לא קנס ולא פיתוי הממאנת אין לה לא קנס ולא פיתוי איילונית אין לה לא קנס ולא פיתוי והיוצאת משום שם רע אין לה לא קנס ולא פיתוי מאי עריות ומאי שניות לעריות אילמא עריות עריות ממש שניות מדברי סופרים כיון דמדאורייתא חזיא לי' אמאי אין להן קנס אלא עריות חייבי מיתות בית דין שניות חייבי כריתות אבל חייבי לאוין יש להן קנס ומני שמעון התימני היא". ופרש"י: "עריות ממש. המפורש באחרי מות והן בכריתות. שניות. שגזרו חכמים על שניות להן להרחיק מן העבירה כגון אם אמו ואם אביו ושאר עריות השנויות בפרק ב' דיבמות. כיון דשניות חזיין לי' מדאורייתא. קרינן בי' ולו תהי' לאשה. אמאי אין לה קנס. בשלמא בעריות איכא למימר כשמעון התימני דלית לי' נערה נערה הנערה אלא שניות קשיא". ומובן דכיוון ש'שניות מדרבנן', הן ראויות לו מן התורה, לכן ברור לגמרא שיש להן קנס, ומכאן ראי', שהבנת הגמרא בפשטות, שכוונת התורה בפסוק 'ולו תהי' אינה כוללת נשים שאיסורם אינו אלא מדרבנן, ואילו להבנת ה'כסף משנה' בדעת הרמב"ם, כוונת הכתוב היא גם למעט אישה שאינה ראוי' לו רק מדרבנן.

7. אחרי-מות יח, ל.

8. שופטים יז, יא.

9. לה, ב.

ואין לומר, שהסוגיא שם איירי לגבי חיובי קנס, והרמב"ם איירי לגבי איסור הנישואין, דמ"מ, מוכח מן הגמרא, שמיעוט התורה הממעט 'אישה שאינה ראוי', איירי רק באיסורי תורה ולא באיסורי דרבנן, וממילא כיצד ניתן לומר להבנת הרמב"ם, שכוונת הכתוב במיעוט לגבי נישואין כולל גם איסורי דרבנן, כן הקשה ה'משנה למלך', וז"ל: "אך מה שיש לתמוה על הרב הוא בתירוצו שכתב דכיון שיש רמז לשניות בתורה אפשר שנמעט מהכתוב השניות ממיעוטא דולו תהי' לאשה דסוף סוף אינה ראוי' לו דיש רמז איסור בתורה או שמלא תסור אסורה לו וממעטא מקרא דאינה בכלל ולו תהי' לאשה. דא"כ מאי מקשה תלמודא בפרק אלו נערו . . ומאי קושיא הא כיון דאי הו' אסירן מן התורה הו' ניחא לן דאין להם קנס משום דהו' אמינא דדריש ולו תהי' לאשה [דקאי קרא] על הקנס וכדאיכא מאן דאמר הכי. א"כ מדלא חזיין לי' מד"ס לא תיקשי לך דמ"מ אימעטו מולו תהי' לאשה כיון שיש להם רמז בתורה מושמרתם את משמרתי או מלא תסור וא"כ כיון דתלי קנס בהכי הרי אינה אשה הראוי' לו ולפיכך אין לה קנס. וכ"ש כי אוקימנא בגמרא כר"ש בן מנסיא שכפי זה לא הי' צורך כלל להוציא הברייתא ממשמעותה דהא ר"ש בן מנסיא דריש הכי בקנס גופי' וכיון דכפי האמת מולו תהי' לאשה ממעיט שני' לרשב"מ ממעיט מקנס דהא בהא תליא. והרי כל קושיית הגמרא לא היתה אלא דשפיר קרינן בה ולו תהי' לאשה וכדפירש רש"י ז"ל כיון דשניות חזיין לי' מדאורייתא קרינן בה ולו תהי' לאשה אמאי אין להם קנס . . והשתא לדעת הרב הא מהתם נמי ממעיט לענין נישואין ומה לי נישואין דרבנן ומה לי קנס לשמעון התימני ולר"ש בן מנסיא וזה מבורר".

ונמצא שישנן ב' קושיות להבנת הרמב"ם;

- א. כיצד יתכן שלגבי דיני קנסות נחלקו התנאים באיזה אישה איירי הכתוב. ואילו לגבי ה'עשה' של נישואין עמה, אין כל מחלוקת שכוונת הפסוק היא על כל סוגי הפסולות.
- ב. מהי ההבנה ברמב"ם שגם איסור שני' מונע אותו מלישא אותה, מחמת מיעוט הכתוב 'ולו תהי', הרי בסוגיא מפורש להיפך, שאין לומר שכוונת התורה בפסוק זה, למעט גם איסורי דרבנן.

ז.

תי' השיטה ישנה דיש ב' מיעוטים דמיעוט א' קאי על האיסור נישואין ומיעוט ב' קאי על חיוב הקנס

והביאור בזה, ובהקדים, ב'שיטה מקובצת'¹⁰ מובא בשם 'שיטה ישנה', וז"ל: "ויש לומר מקרא ד'ולו תהי' לאשה" שמעינן תרי מילי מולו דרשינן אשה הראוי' לו ותהי' דרשינן מינה אשה שיש לו בה הוי". והחידוש שבדבריו, ניתן לומר שבפסוק 'ולא תהי' לאשה' ישנם שני מיעוטים שונים, מיעוט אחד הנדרש מן הלשון 'ולו', שמשמעה אישה הראוי' לו, ולא שהיא אסורה עליו, מיעוט נוסף, מלשון התורה 'תהי', שמשמעה אישה שי לו בה הוי'.

ומתחדש להבנת הרמב"ם דהפסוק מלמדנו שני דינים, בשני סוגיות שונות, הסוגיא הראשונה היא, מתי חלה עליו המצווה להתחתן איתה, ומתי אסור לו לישא אותה. וזה נדרש ממיעוט הכתוב, 'ולו', שצריך

10. כט, ב.

שתהי' אישה הראוי' לו, ולא שהיא אסורה עליו, ועל זה דנה המשנה לקמן, ולגבי מיעוט זה, לא נחלקו התנאים, אלא לכל הדעות כל אישה שהיא אסורה עליו, בין אם היא מחייבי עשה, או לאו, או כריתות, אין לו מצווה, או אפילו היתר, להינשא לה.

דבסוגייתנו דנה הסוגיא במיעוט הנוסף, גם אם רצתה התורה לחדש את דין הגבלת הנישואין, יכלה התורה לכתוב 'וישאנה לו', ומזה היינו למדים שרק גבי אישה הראוי' לו יש מצוות נישואין לו, ומדוע כתבה התורה 'ולו תהי'', מזה למדנו מיעוט נוסף לגבי תשלומי קנסות, וגבי מיעוט התורה 'תהי'', שמשמעו שאישה שאין לו בה תפיסת קידושין אין עלי' חיובי קנס, דנה הסוגיא, ובזה נחלקו התנאים, תנא דידן מרבה הכל מרבווי התורה, ורבי שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא נחלקו, ולדעתם, מתמעט מן הכתוב אישה שהיא אסורה עליו, כל אחד לפי דרכו, או כל אישה שאינה ראוי', או דווקא במי שאין לו בה תפיסת קידושין, ובהבנה זו, סרה הקושיא הראשונה על דעת הרמב"ם, דכיוון שהן שני מיעוטים ודינים, לכן יתכן שגבי מיעוט אחד נחלקו התנאים, מאי משמע 'תהי'', האם כל מי שאסורה עליו, או רק אישה שאין לו בה תפיסת קידושין, ואילו לגבי משמעות המיעוט האחר לא נחלקו, כי לכל הדעות 'ולו' משמע אישה הראוי' לו, ולא שהיא אסורה עליו.

ח.

עפ"ז יובן מהלך הגמ' וממילא יתורץ קושיית הפנ"י

ועפ"ז תובן קושיית ה'פני יהושע' שהובאה בריש הדברים, קושייתו הייתה מה הייתה קושיית הגמרא בריש הדברים, כיצד יש עלי' חיובי קנס, הרי אין זו משמעות הכתוב, 'ולו תהי' לאישה', ולכאורה כיוון שפסוק זה מלמדנו שהנישואין תלויים ברצונה, מנלן לומר שהכתוב ממעט תשלומי קנסות, ומה מקשה גמרא, ובמאי פליגי התנאים.

אמנם, על פי הבנה האמורה יש לבאר את הגמרא באופן אחר, קושיית הגמרא מבוססת על המשנה דלקמן, כיוון שלמדנו במשנה לקמן, שלכל הדעות, משמעות הכתוב 'ולו', היא רק אישה הראוי' לקיימה, וכל אישה שאינה ראוי', לא עלי' דיברה התורה, אם כן כיוון שקראי כדכתיבי', מנלן שחיוב קנסות הוא גם באישה שאינה ראוי' לקיימה, הרי כיוון שלגבי דיני הנישואין ברור, שהתורה לא דיברה בנשים אלו, אם כן ההנחה הפשוטה קובעת, שפסוקי הפרשה כולה, לא איירי אלא באישה הראוי' לקיימה, וממילא, מנלן שיש חיובי קנסות בנשים אלו, ועל זה מיישבת הגמרא, שאין הכי נמי, לדעת תנא דידן ישנם ריבויים בפרשה המרבים דיני קנסות בנשים אלו, ועל זה נסוב הדיון מהן הריבויים, ובהמשך מביאה הסוגיא, שישנם תנאים הדורשים מן המיעוט הנוסף בפסוק 'תהי'', שנשים שאין להם בהן תפיסת קידושין, או שאינם ראויים לקיום אין בהם דין קנס.

ט.

ביאור שיטת הרמב"ם בסברא דלשיטתו אזיל ביסוד חיוב הקנס

להבנת רבי שמעון התימני ורבי שמעון בן מנסיא, שני מיעוטים הן, ישנו מיעוט הדין לגבי היתר הנישואין, ומיעוט אחר הדין בחיובי הקנס.

והסברא היא, שדרכו של הרמב"ם במהות תשלומי הקנס, היא, שהתורה מחייבת את הבעל, לשלם לה על מה שהוא פגם בה ובכבודה, וכפי שהתבאר לקמן באריכות, ומעתה, יש לומר בסברא, מיעוט התורה מן הכתוב 'תהי', שישנם נשים שאין בהם חוב קנס, כוונת התורה היא, שבנשים אלו הפגימה שפגם אותה הבעל, אינה פגיעה המחייבת תשלום, היינו, אישה שאינה ראו' לו, היא אישה שאין בה 'כבוד', וכלשון ה'שיטה מקובצת' בריש הסוגיא: "דלא קניס רחמנא אלא מאן דפגם אשה הראוי' דקנסא דאורייתא משום כבודה דידה היא והני לאו בני כבוד נינהו".

ונראה, שאישה שאינה ראו', היא אישה שפגימתה אינה ברת תשלום, כמו שפעילת נערה בעולה אינה ברת תשלום, וגבי זה נחלקו התנאים, לדעת רבי שמעון התימני, רק אישה שלא תופס לו בה קידושין, היא אינה בת כבוד, ואין הפגיעה בה מחייבת תשלום, ואילו לדעת רבי שמעון, גם אישה שיש לו בה תפיסת קידושין, אבל היא איסורה עליו, גם בה אין די כבוד, כדי שהפגיעה בה תחייב אותו לשלם לה קנס.

ומזה מובן, דמיעוט התורה 'תהי' שאיירי בתשלומי הקנס, הוא מיעוט הדין ב'חפצא', מהות המיעוט הוא שאישה זו אין היא ה'חפצא' שעלי' מחייבת התורה תשלומי קנס, כיוון שאין בה די 'כבוד' שהפגיעה בה תחייב תשלום, ומעתה יש לומר, מיעוט התורה השני, המיעוט שנלמד מן הכתוב 'ולו', שלא בכל אישה ישנו דין נישואין לה, מיעוט זה אינו דין ב'חפצא' של האישה, אלא הוא דין עליו, דין ה'גברא', היינו, ממיעוט זה למדנו שכל שישנו עליו איסור להינשא לאישה, כיוון שהיא אינה ראו' לו, במציאות זו אין עליו את המצווה ש'ולו תהי' לאשה'.

ויצא ששני המיעוטים, הן שתי הגדרות שונות, המיעוט 'תהי', מגדיר מיי ה'חפצא' שעלי' מחייבת התורה תשלומים, והמיעוט 'ולו', ממעט אותו באיסור גברא, לישא אישה שאינה ראו'.

י.

מבאר דבזה יובן שינוי הלשונות בין הסוגיות

ובזה, תובן לשון המשנה לקמן: "כיצד שותה בעציצו אפילו היא חגרת אפי' היא סומא ואפילו היא מוכת שחין נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראו' לבא בישראל אינו רשאי לקיימה שנאמר ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו". ואילו בלשון הברייתא בדעת רבי שמעון בן מנסיא הלשון היא: "רבי שמעון בן מנסיא אומר אשה הראוי' לקיימה". והן הן הדברים, המשנה לקמן שאיירי בדין הנישואין, מדגישה שהאיסור הוא עליו, הוא איסור 'גברא', לו יש איסור להינשא לה, ולכן אין עליו את המצוות עשה, ולכן מדגישה המשנה 'הראוי' לו', ואילו בברייתא, שאיירי גבי תשלומי קנסות, שהמיעוט הוא ב'חפצא' של האישה, מדגישה הברייתא שהאיסור הוא בה, אינה ראו' לקיימה.

ולכאורה, בריש הסוגיא לשון הש"ס הוא: "והני בני קנסא נינהו ואמאי איקרי כאן ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו". ולכאורה כיוון שהסוגיא איירי בדין תשלומי קנס, מדוע נוקטת הגמרא את הלשון אישה הראוי' לו, הי' עלי' לנקוט את הלשון 'הראוי' לקיימה', והביאור בזה בפשטות, כאמור לעיל כל קושיית הגמרא הייתה, כיוון שבמשנה לקמן שנינו שלגבי דין הנישואין, לא בכל הנשים איירי הפרשה, אם כן מנלן שלגבי קנס, כוונת התורה לגבי כל סוגי הנשים, וממילא ברור כיוון שבסיס השאלה היא המשנה לקמן, כל תורף הקושיא בנוי על מחשבת הגמרא שאין כל חילוק בין דין היתר הנישואין לדיני קנסות, לכן מביאה

הגמרא את לשון המשנה שאירי לגבי דיני נישואין, ועל זה מחדשת הסוגיא, אכן שני דינים הן, שכל אחד נלמד ממיעוט אחר. ובמהותם, אחד הוא איסור 'גברא', והשני הוא דין 'חפצא'.

יא.

מבאר דלפי החילוק האמור יתישב קושיית הכס"מ דהיות והאישה בת הוי' הוה לי' חפצא ששייכה לחיוב קנס

ועפ"ז ניתן ליישב קושיית המשנה למלך' על דברי הכסף משנה, דקושייתו הייתה, איך קובע הרמב"ם שגם אישה שאיסורה אינו אלא מדרבנן, היא הכלל איסור הנישואין, ואין עלי' את העשה' של 'ולא תהי' לאישה', מחמת חומר דין 'לא תסור', הרי מפורש להלן בסוגיא ש'שניות דרבנן', יש להן קנס, כיוון שמדין התורה הן בכלל 'ולא תהי'', כיוון שאיסורן אינו אלא מדרבנן, הרי שהכתוב לא איירי אלא באיסורי תורה, וכיצד כולל הרמב"ם בפסוק זה, גם איסורי דרבנן.

וע"פ הנ"ל יובן, דפסק הרמב"ם איירי לגבי קיום העשה' של 'ולו תהי' שכאמור מייתור הלשון 'ולו', למדנו שכל שיש עליו איסור חתנות גבה, כבר אין עליו את העשה, והתבאר לעיל, שהוא דין ב'גברא', שכיוון שיש עליו איסור חתנות עימה, לכן אין עליו את המצווה ד'ולו תהי'', וכביאור הכסף משנה, שלמרות שהאיסור אינו אלא מדרבנן, מ"מ, כיוון שמהות האיסור הוא 'גברא', די שהאיסור הוא מדרבנן מחמת חומר דין 'לא תסור', אבל בסוגיא לקמן איירי לדעת רבי שמעון התימני, שאישה שאינה ראוי' לו, היא אישה שאין בה חיוב קנס, וכאמור, לדעתו דבר זה נלמד ממיעוט אחר, מה שהוציאה התורה את העשה בלשון 'תהי'', והתבאר בזה, שהוא מיעוט ב'חפצא' של האישה, שעל אישה כזו אין חיובי קנס, כיוון שאין בה 'כבוד' הפוגמה, וכמו אישה בעולה שלא חייבה בה התורה קנס, וממילא יש לומר, בכלל איסורי דרבנן הינם איסורי גברא¹¹, וממילא אישה זו מצד מציאותה כ'חפצא' היא בת הוי' והיא ראוי' לקיום מן התורה, ולכן ברור לגמרא, שכל עוד שמצד גדרי התורה היא אינה אסורה עליו, שוב יש לו עלי' חיוב קנס, כי אין כוח באיסור מדרבנן לשנות את מהותה, ולקובע שהיא אישה שמצד ה'חפצא' שלה, אין בה 'כבוד' המחייב על ביאתה קנס.

יב.

מבאר דגם לפי החקירה בגדר הלאו ד'לא תסור' יובן תי' הכס"מ

יתירה מזו ניתן לומר דגם לפי ביאור הכסף משנה' שיש עלי' איסור חיתון מצד דין 'לא תסור', ידוע לחקור, מהי ההגדרה של איסור 'לא תסור', האם הוא דין כללי שעל האדם לשמוע לקול דברי חכמים, ואין כל חילוק באיזה איסור איירי, האיסור הוא אחד, שחובה עליו לשמוע בקול חכמים, ולהבנה זו ברור שגם איסור 'לא תסור' אינו אלא דין ב'גברא', וגם אם נאמר שאכן איסור 'לא תסור' הוא דין פרטי, גם אם נאמר שבכל איסור ואיסור, יש חובה להישמר מאיסור דרבנן מחמת דין 'לא תסור', ולהבנה זו יש מקום לומר שאיסור 'לא תסור' משתנה לפי מהות האיסור בו אנו עוסקים, מ"מ כאמור, בכלל כוח חכמים הוא

11. כי אין ביד חכמים לשנות את החפצא אלא רק לאסור על הגברא עיין אתון דאורייתא אות י' בשם האחרונים, אבן האזל חמץ ומצה א-ז. וכן דין בזה בבית האוצר ח"א קכב.

לא לשנות את ה'חפצא', אלא להטיל על האדם איסור להישמר מן האיסור, ולכן גם אם נאמר שהדין 'לא תסור' הוא דין פרטי, עדיין יש לומר שהוא רק דין ב'גברא', וממילא ברור מדוע לסוגיא לקמן שדין 'שניות דרבנן', אינן בכלל מיעוט הכתוב שאין להן קנס.

יג.

מבאר ראי' גדולה לסברא זו בשיטת רש"י מהגמ' לקמן

והנה, מסקנת הגמרא היא: "מאי בינייהו? איכא בינייהו בעולה לכ"ג. ומ"ש? דהוה לי' עשה שאינו שוה בכל". להבנה אחת בדעת רבי ישבב, הנפקא מינה בין התנאים, היא במציאות של בעולה לכהן גדול, שמאחר שאין זה עשה השווה בכל, לכן אין הוא עושה ממזרים, וממילא תופס לו בה קידושין.

ונחלקו הראשונים מהי הכוונה בעולה לכהן גדול, כיצד היא נעשתה בעולה, דרש"י פירש: "בעולה לכ"ג שאין בה לאו דאלמנות וגירושין אלא עשה דבתולה יקח ולא בעולה וא"ת יש כאן לאו דזונה לא אשכחן תנא דאמר פנוי הבא על הפנוי' עשאה זונה אלא ר' אלעזר ולית הלכתא כוותי' ואין זונה אלא הנבעלת לפסול לה ובבעולה שלא כדרכה איירי דאי כדרכה תו ליכא קנס". והיינו דכאן איירי באישה שנבעלה על ידי אחר, שלא כדרכה, וממילא, היא עדיין בגדר בתולה המקבלת קנס, ובמציאות זו, היא אסורה לכהן גדול רק ב'עשה', של 'הוא אישה בבתולי' יקח', אבל אין את הלאו של 'זונה', כי היא דעת יחיד של ר' אלעזר, אבל להלכה פנוי הבא על הפנוי' לא עושה אותה זונה בכך.

יד.

מבאר דדברי רש"י ניתן לפרשם כב' אופנים

והסבר דברי קושיית רש"י "וא"ת יש כאן לאו דזונה" ניתן לפרש בשני אופנים:

א. הבעל הראשון עשה אותה לזונה, וממילא כבר לפני מעשה האינוס, היא הייתה אסורה לכהן מדין לאו של זונה, והחידוש להבנה זו, לדעת ר' אלעזר, גם אם הפנוי בא על הפנוי' **שלא כדרכה**, הוא עשה אותה לזונה, כי כאן איירי שהראשון בעלה שלא כדרכה.

ב. הכהן שבא עלי', עשה אותה לזונה לדעת ר' אלעזר. ואם כן, היא אישה שאינה ראוי' לו לנישואין, כי **על ידי מעשה האינוס**, היא נעשתה לזונה, ולהבנה זו, אין מקור לחדש בדעת ר' אלעזר, שגם ביאה שלא כדרכה עושה אותה ל'זונה'. כי כאן איירי בביאה שבא עלי' הכהן כדרכה, דאם לא כן אין כאן קנס, כי קנס אינו אלא בבא עלי' כדרכה¹².

12. כמפורש ברמב"ם (הל' נערה בתולה פ"א ה"ח): "אין האונס או המפתה חייב בקנס עד שיבוא עלי' כדרכה".

טז.

מציע את דברי התוס' ומקשה על שיטת רש"י

ובתוס'¹³ הביא את פירושו של ר"ח: "ור"ח פי' דהכא לא מיירי בבעולה מאחר אלא כה"ג שאנס בתולה גמורה ולא חשיבה ראוי' לקיימה אף על גב דאמר בהבא על יבמתו אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי מ"מ כיון דלכתחלה לא ישא לא חשיבה ראוי' לקיימה". דהיינו, כאן איירי בבתולה שבא עלי' כהן גדול באונס, ומאחר שלכתחילה אסור לו להינשא לה, לכן היא נחשבת בגדר של 'אינה ראוי' לקיימה', ולדעת רבי שמעון בן מנסיא, אין לה קנס: "דהאי לא ישא הוי מן התורה אף ע"ג דאם נשא נשוי ה"נ אמר בוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי אף על גב דהוי מן התורה כדמוכח התם". היינו, ה' מקום לומר, שכיוון שאיסור בעולת עצמו אינו אלא לכתחילה, מהא ראי' שאין זה אלא איסור דרבנן, כי בדיני התורה, לא מצינו בדרך כלל, חילוק בין לכתחילה ובדיעבד, וממילא, אין להעמיד את הסוגיא דידן כהבנת 'רבינו חננאל', שאיירי ב'בעולת עצמו', כיוון שאם אין איסורה אלא מדרבנן, מה שייך לומר, שבוזה נחלקו התנאים במיעוט התורה, על זה הוכיחו התוס' שדין זה הוא מן התורה, כי מצינו כעין זה, גבי דין בוגרת ומוכת עץ שאין להם בתולים, למרות שהן לא נבעלו, שאסור לכהן גדול לישא אותם לכתחילה מן התורה.

כמו"כ מוכיחים התוס' מיבמות¹⁴: "ועוד דקאמר התם מתיב רבא ולו תהי' לאשה באשה הראוי' לו פרט אלמנה לכ"ג היכי דמי אילימא בכדרכה מאי איריא משום אלמנה תיפוק לי' דהויא לה בעולה משמע דבעולת עצמו אסורה לו מן התורה ור"ת לא פירש כן". ויתבאר לקמן.

נמצא שישנן שתי שיטות בהבנת הסוגיא דידן, א. רש"י - איירי כשנבעלה לאחר שלא כדרכה ב. רבינו חננאל - איירי בבעולה על ידי הכהן גדול עצמו.

וצריך להבין, מדוע נטה רש"י מפירושו של 'רבינו חננאל', ויתירה מזו יש להקשות, ובהקדים, דבסוגיא ביבמות שם, איתא: "ת"ר אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי . . . אם נשא נשוי אמר רב הונא אמר רב ומוציא בגט ואלא הא דקתני אם נשא נשוי אמר רב אחא בר יעקב לומר שאין משלם קנס במפותה אול רב גביה מבי כתיל אמרה לשמעתיא קמי' דרב אשי אמר לי' והא רב ור' יוחנן דאמרי תרוייהו בוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי אלמא סופה להיות בוגרת תחתיו סופה להיות מוכת עץ תחתיו הכא נמי סופה להיות בעולה תחתיו קשיא".

וביאור הדברים הוא שכהן גדול שנשא 'בעולת עצמו', הדין הוא שגם בדיעבד חובה עליו להוציאה בגט, ומה ששנינו שאם נשא נשוי, אינו אלא לומר שאם היא הייתה מפותה, הוא לא משלם לה את הקנס, כדין מפותה שנשאה, כי נישואיו עלו לו, ועל זה דנה הגמרא, מאי שנא מדין בוגרת ומוכת עץ, ששם הוא לא חייב להוציאה בגט, הרי בשני המציאויות, סופה להיות בעולה תחתיו, ומ"מ זו היא ההלכה, שאם נשא הכהן גדול 'בעולת עצמו', חובה עליו להוציאה בגט.

13. ד"ה בעולה לכה"ג.

14. נט, ב.

ז.ט.

מביא מח' ראשונים האם החיוב להוציאה בגט הוא מדאורייתא או מדרבנן

והנה, בביאור החיוב להוציאה בגט, מצינו כמה שיטות בראשונים:

הרמב"ן¹⁵ פירש: "וכדברי ר"ח ז"ל עיקר שפירש בבתולה שבא עלי' כ"ג ומכאן ואילך בעולה היא וקיימא עלי' באיסור עשה, והא דתניא התם ביבמות אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי הא אוקימנא התם בגמרא ומוציאה בגט והא דקתני אם נשא נשוי לומר שאינו משלם קנס כמפותת, וההיא דתניא איך התם אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי אנוסת חבירו ומפותת חבירו לא ישא ואם נשא רבי אליעזר אומר הולד חלל ומפרש טעמי' דרבי אליעזר דקסבר יש חלל מחייבי עשה ולא קתני באנוסת עצמו שהולד חלל לאו משום דליכא איסור עשה אלא שכיון שסופה להיות בעולה תחתיו אין הולד חלל, והיא עצמה אינה מתחללת שאינה דומה לאלמנה לכ"ג". היינו, דין בעולת עצמו הוא מן התורה, ולכן חובה עליו מן התורה, להוציאה בגט. כי איסור ה'עשה' נשאר בתוקפו גם לאחר שהוא נשא אותה, ורק שמאחר ש'סופה להיות בעולה תחתיו', לכן אין הוולד נעשה 'חלל'.

אמנם, הרשב"א ביבמות שם¹⁶, פליג, ולדעתו, כל החיוב להוצאה בגט, אינו אלא מדרבנן, כי אם הי' חובה מן התורה להוציאה, אין מקום לומר שהוא פטור מן הקנס במפותת, כיון שלא הוי נישואין מן התורה, וז"ל שם: "ואינו מחזור כלל דכי קא אמרינן מוציאה בגט לאו מדאורייתא קאמרינן אלא מדרבנן דאי מדאורייתא אפילו נשא אינו פטור מן הקנס דלאו נשואין הן".

י.ז.

מבאר שאיסור על כה"ג ליקח אישה בעולה הוא מב' דינים ומחלק ביניהם

והנה, בביאור פלוגתת הראשונים, יש לבאר, דגבי כהן גדול כתבה התורה שני פסוקים: א. "והוא אשה בבתולי' יקח"¹⁷. ב. "כי אם בתולה מעמיו יקח אישה"¹⁸, ויש לומר, שהן שני פרטים, המולידים שני דינים שונים: א. לאו הבא מכלל עשה, שדינו כעשה, שאסור לו לישא בעולת אחרים. והוא נלמד מן הכתוב והוא אישה בבתולי' יקח'. ב. מצוות עשה להתחתן עם אישה בתולה. והוא הנלמד מן הכתוב 'כי בתולה בעמיו יקח אישה', ולכן, כהן גדול הנושא אישה שהיא בעולת אחרים, הוא עובר בשני הדינים, הוא גם מבטל מצוות עשה ליקח אישה בתולה, והוא גם עובר בלאו (הבא מכלל עשה), על כך שנשא אישה שהיא בעולת אחרים.

אלא שיש חילוק בין שני הדינים: ביטול העשה אינו אלא ברגע הראשון של הנישואין, כי המצווה היא לישא בתולה, וממילא, לאחר הנישואין, שכבר תמה פעולת הנישואין, אין הוא מבטל עוד את המצווה, כיון שכבר היו הנישואין, אבל האיסור להינשא לבעולת אחרים, היא איסור שאינו רק על שעת הנישואין, אלא אסור לו לחיות עם בעולת בעל, וממילא הוא איסור לכל משך ימי חייו.

15. בסוגייתנו על אתר, וכן היא דעת הרשב"א כאן.

16. נט, א ד"ה אילמא.

17. אמור כא, יג.

18. שם יד.

ובזה יתבאר לנו דין 'בוגרת' ו'מוכת עץ', דהדין הוא ש'בוגרת' או 'מוכת עץ', לא ישא ואם נשא אינו חייב להוציאה, והוא מותר לקיימה, והטעם על פי האמור, בעולה שאסרה תורה היא דווקא בעולת אחרים, אבל זו שהיא אינה בעולת אחרים, אלא מוכת עץ או שבגרה, לכן אין עליו את הלאו של בעולה, ולכן מותר לו לקיימה, וזו כוונת הגמרא שם, ש"סופה להיות בעולה תחתיו", היינו, שאין זה בעולת אחרים, אמנם, לכתחילה לא ישא אותה מן התורה, כי מצווה עליו להינשא לבתולה, והיא אינה בתולה, למרות שהיא לא נבעלה לאחר.

יח.

מבאר את יסוד מחלוקתם בבעולת עצמו האם חשיב זנות בסופה להיות תחתיו

ומעתה, נחלקו הראשונים, מה ההגדרה ב'בעולת עצמו', הרשב"א למד, שגם על 'בעולת עצמו', אין את איסור הלאו של בעולה, כיוון שהיא לא בעולת אחרים, אלא בעולת עצמו, שסופה להיות בעולה תחתיו, ולכן רק לכתחילה לא ישא מן התורה, מחמת המצוות עשה של בתולה, אבל כל זה אינו אלא בשעת הנישואין, זמן קיום המצווה. אבל לאחר הנישואין מותר לו לקיימה מן התורה, ולכן החובה להוציאה בגט אינה אלא רק מדרבנן.

אך הרמב"ן פליג, לדעתו יש לחלק בין מוכת עץ, שאין איסורה אלא בשעת הנישואין, כיוון שסופה להיות בעולה תחתיו, ולא הייתה בה בעילת זנות קודם, אבל 'בעולת עצמו', כיוון שבעילתה הראשונה הייתה בזנות, ממילא חל עלי' איסור בעולה, והוא אסור מן התורה לקיימה, ורק שכיוון שאין זה בעולת אחרים, לכן אין הוולד נעשה חלל.

יט.

ע"פ הביאור הנ"ל מבאר את דברי רעק"א בסוגיין

והנה, ביאור זה במחלוקת הראשונים, יבאר היטב, את חידוש הגרעק"א בסוגיין, ותסור הקושיא שהיקשו עליו האחרונים, כאמור, מסקנת הסוגיא היא שה'נפקא מינה' הברורה, שבין התנאים היא, בכהן גדול שאנס או פיתה בעולה, ובטעם הדבר, מדוע ברור לכל הדעות, שבאישה זו תופסים לו קידושין, מבארת הגמרא כיוון ש'אין זה עשה השווה בכל', ופירש רש"י: "דהוה לי' עשה שאינו שוה בכל שאינו נוהג אלא בכ"ג אבל עשה דמצרי ואדומי נוהג בכל הקהל".

והקשה הגרעק"א, הרי גם הלאו של אלמנה לכהן גדול, הוא איסור שאינו שווה בכל, וממילא, לשם מה נדחקה הגמרא להעמיד את הנפקא מינה דווקא בבעולה לכהן גדול, מאי שנא דין בעולה לכהן גדול, מדין אלמנה לכהן גדול, הרי בשניהם אין זה איסור השווה בכל, וממילא תופס לו בא קידושין, אפילו לדעת רבי עקיבא¹⁹, ובלשונו: "קשה לי, הא לרע"ק חייבי לאוין וחייבי עשה מחד קרא יליף דהוא ממזר, דחייבי לאוין

19. אלא אם כן נאמר, שכוונת הגמרא היא, שב'בעולה לכהן גדול', יש 'תרתי לגריעותא', זה שרק איסור 'עשה' ולא 'לאו', וגם ש'זה לא שווה בכל'. מזה שאין לומר גבי 'אלמנה לכהן גדול' שהוא רק 'חד לגריעותא'.

דסמך לא יבא ממזר ללא יגלה כנף אביו, דהיינו אנוסת אביו שהוא חייבי לאוין, ולמ"ד אף בעשה היינו מריבוי דויו דולא יגלה, כמבואר כל זה ביבמות (דף מט ע"א) וא"כ כמו דאמרינן בעשה דבעולה לכה"ג, כיון דקיל דאינו שוה בכל, לא ילפינן, ה"נ נימא דלאוין דאלמנה לכה"ג וגרושה להדיוט לא נילף מאנוסת אביו כיון דקיל דאינו שוה בכל, ומנ"ל לחלק בין לאו שאינו שוה בכל לעשה שאינו שוה בכל".

כ.

מציע את קושיית הכס"מ שכה"ג יכול לקדש בביאה

וכתב על זה הגרעק"א, ובהקדים, בקידושין²⁰ איתא: "איבעיא להו תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה נפקא מינה כגון שהערה בה ופשטה ידה וקבלה קדושין מאחר אי נמי לכהן גדול דקא קני בתולה בביאה". ופירש רש"י: "אי נמי לכהן גדול. אם מותר לקדש בביאה אי אמרת תחילת ביאה קונה מותר ואם סוף ביאה קונה נמצאת בעולה משעת הערה שלא לשם קדושין ואסירה לי' דכתיב בתולה מעמיו יקח", ומפורש נראה דאם סוף ביאה קונה, אסור לכהן גדול לקדש בביאה.

והקשה ה'משנה למלך'²¹, אפילו נאמר שסוף ביאה קונה, זה אינו אלא מכך שזו כוונתו, כן היא האומדנא, שכוונתו לסוף ביאה, כדמוכח מן הראשונים שם²², וממילא בנידון דידן, כיוון שהוא יודע שהדבר אסור עליו, לכן הוא יכוון לקנות בתחילת ביאה, וממילא לא הוי איסור עליו, ומהי כוונת הגמרא, ובלשונו: "ויש לדקדק בסברת הרב הלז דאית לי' דכיון דנשבע אי אמרינן דלא סמכא דעת' בקנין זה נמצא דעביד איסורא מש"ה אמרינן דהוי כאילו פירש שדעתו לקנות באותו קנין לבד מהא דאמרינן בפ"ק דקדושין . . . וא"כ כיון דאיכא איסורא נאמר דגבי כ"ג אפי' בסתם הוי כאילו פירש ואמר שדעתו לקנות בתחלת ביאה דכי היכי דלמזהריב"ל כל היכא דאיכא שני קנינים ומן הדין קנה בקנין אחד אלא דמשום אומדנא אמרינן דלא גמר לקנות אלא עד שיעשה ג"כ הקנין האחר היכא דהיכא איסורא אי אמרינן דלא גמר לקנות אלא עד שיעשה ג"כ הקנין האחר אמרינן דהו"ל כאילו גלה דעתו דכוונתו לקנות בקנין הראשון ה"נ כיון דמדינא קנה בתחלת ביאה אלא דמשום אומדנא אמרינן דאין דעתו לקנות אלא עד סוף ביאה היכא דאיכא איסורא אם אין דעתו לקנות עד גמר ביאה נימא דהוי כאילו גלה דעתו שרוצה לקנות בתחלת ביאה".

כא.

מבאר את יסוד דברי הרעק"א ד'הלאו' אזיל רק על הכהן ולפ"ז כיצד מתיישבת קושיית הכס"מ ולפ"ז הביאור בסוגיין

וכדי ליישב את קושייתו, מחדש הגרעק"א, דין איסור בעולה לכהן גדול, אינו אלא על הכהן ולא על האישה, ולמרות שבכל מקום שהוא מוזהר, היא גם מוזהרת וכמפורש בש"ס²³: "לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש אמר רבא כל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת וכל היכא דהוא לא מוזהר

20. י. א.

21. הל' מכירה פ"א ה"ד.

22. עיין בדבריו שהאר"ך להוכיח כן, ואכמ"ל.

23. יבמות פד, ב.

היא לא מזדהרא. מ"מ, זה אינו אלא בלאו שנכתב בלשון רבים 'לא יקחו' וכמשמעות הש"ס דלעיל, אבל הציוויים על הכהן גדול לקחת רק בתולה, שנאמרו בלשון יחיד, 'כי אם בתולה בעמיו יקח אישה', כיוון שהוא בלשון יחיד, אינו אלא על הכהן ולא על האישה, וממילא כיוון שהאיסור הוא רק על הכהן גדול ולא על האישה, לכן כוונתה אינה לתחילת ביאה, כיוון שעלי' אין איסור, ומאחר שרצונה להתקדש רק בסוף ביאה, לכן לא יועילו הקידושין אלא בגמר ביאה, וסרה קושיית ה'משנה למלך'.

ועל פי זה, מבאר הגרעק"א, זו גם כוונת הגמרא דידן, שבעולה לכהן גדול הוא איסור שאינו שווה בכל, אין כוונת הגמרא, שהוא לא שווה בכל, כי הוא אינו נוהג אלא בכהנים, כי אם כן יכלה הגמרא להעמיד באלמנה לכהן גדול, וכדלעיל, אלא כוונת הגמרא שהוא 'אינו שווה בכל' היא, שאיסור זה אינו אלא על הכהן ולא על האישה, מה שאין לומר בשאר איסורים, ובלשון הגרעק"א: "ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש, דעשה בבעולה לכה"ג הוא רק עליו ולא עלי', עי' יבמות דהוזהרו כשרות להנשא לפסולים דכתיב לא יקחו לשון רבים, וא"כ לגבי העשה דבתולה מעמיו יקח אשה ולא בעולה דכתיב בלשון יקח, י"ל דהעשה רק עליו ולא עלי', ויעויין בתוס' יבמות היכא דמוזהרים כהנים ולא ישראל לא מקרי כ"כ אינו שווה בכל, ורק מה דבכהני' עצמן מצווים רק האנשים ולא הנשים כגון טומאת כהנים זהו מקרי אינו שווה בכל. . וא"כ י"ל דרק בעולה לכה"ג אין למדים משארי עשה דקיל הרבה דא"נ בנשים דהיא אינה מוזהרת עליו אבל אלמנה לכה"ג דהלאו גם עלי' זה ילפינן מאנוסת אביו ובה' מקום ליישב קושית המ"ל דבנשבע למכור לו קונה בכסף דמכח השבועה גמר ומקנה והוי כפירש דיקנה בכסף, א"כ האיך אמרינן בקידושין דאף סוף ביאה קונה אסור לכה"ג לקדש בביאה, נימא דמכח האיסור דבעולה לכהן הוי כפירש שיקנה בתחילת ביאה עיין שם, ולפי הנ"ל ניחא די"ל דכמו דאמרינן דבסתם כל הבועל דעתו על גמר ביאה, ה"נ דעתה דידה על גמר ביאה והוא דאינה מצווה על איסור דבעולה לכה"ג לא הוי כפירשה דדעתה על תחלת ביאה ולדינא צריך התבוננות".

כב.

מקשה סתירה על דברי הרעק"א מתוס'

חידושו זה של הגרעק"א, נסתר לכאורה מתוס' מפורש²⁴, דכתב: "בתולה שעיברה מהו לכהן גדול ופרש"י שהיא אומרת בתולה אני ואי שכיחא דשמואל מהימנא וקשה להר"י דהא פרק קמא דכתובות תנן היתה מעוברת מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא וכו' רבי יהושע אמר לא מפיי' אנו חיינן כו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכ"ע ושמא כאן שאף היא בכלל האיסור כדכתיב והוא אשה בבתולי' יקח קרי בי' יקית נאמנת".

והדברים מפורשים, וכבר הקשה כן, הרש"ש כאן²⁵.

24. חגיגה יד, ב ד"ה בתולה.

25. עיין בדבריו שהאריך בזה.

כג.

מבאר דאי דלפי שיטת הרשב"א דאין אלא עשה בשעת נישואין וקושיא מעיקרא ליתא

ועל פי האמור לעיל, יש לומר בדרך אפשר, דמה שכתבו התוס', שאיסור בעולה לכהן גדול הוא אף על האשה שקרי בי' 'לא יקח', הוא דווקא על האיסור לאו, הנלמד מן הכתוב, 'והא אשה בבתולי' יקח', אבל ה'עשה' לישא בתולה, הנלמד מן הכתוב 'כי אם בתולה בעמיו יקח אשה', אינה אלא על הכהן עצמו, והטעם, מה שהוא 'מוזהר היא מוזהרת', היינו, איסור שיש בזה אזהרת לאו, חל על שניהם. והוא רק האיסור התמידי שאסור לו לחיות עם בעולת אחרים, אבל המצווה שאינה אלא בשעת הנישואין, ליקח בתולה, אינה אלא על הכהן גדול עצמו, כיוון שאין כאן אזהרה אלא ביטול מצוות עשה, והדבר מדויק בלשון הגרעק"א שכתב שם: "וא"כ לגבי העשה דבתולה מעמיו יקח אשה ולא בעולה דכתיב בלשון יקח, י"ל דהעשה רק עליו ולא עלי".

ולפ"ז בהבנת רבינו חננאל כאן, לשיטת הרשב"א, כל הנידון בסוגיא אינו אלא לגבי העשה של 'כי אם בתולה בעמיו יקח אשה', וכדלעיל, שלהבנת הרשב"א, מן התורה הוא אינו חייב להוציאה בגט, כי אין עליו את איסור הלאו של בעולת אחרים, אלא רק את ביטול ה'עשה' לישא בתולה, וזו כוונת הגרעק"א, איסור זה, ה'עשה' שיש על הכהן להינשא רק לבתולה, אינו נוהג אלא בכהן גדול ולא באישה, וזו כוונת הגמרא, שאינו שווה בכל.

אמנם, בהבנת רש"י, אין לומר כן, דלהבנת רש"י בסוגייתנו איירי בבעולת אחרים, ובמצאות זו, לכל הדעות ישנו גם האיסור 'והוא אשה בבתולי' יקח', שהוא איסור תמידי, הנוהג בין באיש ובין באישה, והן ה'עשה' של 'כי אם בתולה בעמיו יקח אשה', וממילא הדרא קושיית הגרעק"א לדוכתא, מהי הכוונה שהוא עשה שאינו שווה בכל, הרי איסור זה הוא הן על הכהן גדול, והן על האישה, וכאמור, רש"י לא פירש את הגמרא, כהבנת הגרעק"א, וכדלעיל, והטעם ברור, כי להבנת רש"י בביאור 'בעולה לכהן גדול' אין מקום להבנת הגרעק"א, וממילא ברור, להבנת רש"י קושיית הגרעק"א במקומה עומדת, מאי שנא 'אלמנה לכהן גדול' מ'בעולה לכהן גדול'²⁶, וממילא צריך תלמוד גדול, מדוע לא פירש רש"י כהבנת ה'רבינו חננאל', ובה תתיישב הקושיא האמורה, ועל כורחך, להבנת רש"י פירושו של הרבינו חננאל, אין לו מקום כלל.

כד.

נסיון תי' לבאר שיטת רש"י דס"ל כהרשב"א אך יוקשה עליו קושיא אחרת

שדעת התוס', שהאיסור לישא אותה לכתחילה הוא מן התורה, היא כדעת הרמב"ן או הרשב"א.

אמנם, בסיום דבריהם כתבו התוס' דידן: "ור"ת לא פירש כן", וכוונתם לומר כפי שביאורו המפרשים²⁷, דעת ר"ת היא, שאין כלל איסור מן התורה לישא אותה לכתחילה, וכל האיסור נישואין הוא רק מדרבנן, ולפ"ז, הי' מקום לומר, שרש"י אזיל בשיטת ר"ת, ולכן, לדעתו אין לבאר את הסוגיא כהבנת רבינו חננאל, כי

26. עיין לעיל הערה 4.

27. עיין 'שער המלך' על הרמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ז הי"ג. ועיין גם בחידושי רעק"א כאן, בשם בן המחבר.

מאחר שכל האיסור לכהן גדול לישא 'בעולת עצמו', אינו אלא מדרבנן, אין לומר שמחמת איסור זה אין עלי' קנס לדעת רבי שמעון בן מנסיא, כיוון שמן התורה היא מותרת לו, אמנם, אין לומר כן, כי אין זה משמעת פירוש רש"י ליבמות שם, וז"ל: "לא ישא. כהן גדול דכתיב בתולה יקח בשעת ליקוחין תהי' בתולה". ומפורש בדבריו, שאיסור הנישואין הוא מן התורה.

לאידך, אם נלמד ששיטת רש"י היא כהבנת הרשב"א, נוכל להבין לכאורה מדוע לא קיבל רש"י את פירושו של ה'רבינו חננאל', כאמור לעיל להבנת הרשב"א, כל האיסור מן התורה אינו אלא בשעת הנישואין עצמם, אבל בדיעבד אם הוא עבר ונשאה, אין לו חיוב מן התורה לגרשה, ומה שלמדנו ש'מוציא בגט', אינו אלא מדרבנן, וממילא ניתן לומר להבנת רש"י, מיעוט התורה הנלמד מן הכתובים להבנת ה'תנאים', שאישה שאינה ראוי' לו אינה מקבלת קנס, הוא רק באישה שגם אסורה עליו בדיעבד, אבל אישה שכל איסורה מן התורה, אינו אלא ברגע הנישואין, ולאחרי' היא מותרת לו מן התורה, אישה זו, אינה ממעוטת מדיני הקנסות, כי מאחר שבדיעבד היא ראוי' לו מן התורה, היא אינה בכלל המיעוט, ולכן לא יכול רש"י לקבל את פירושו של ה'רבינו חננאל', כי המציאות בה איירי' 'רבינו חננאל', היא מציאות בה איסור התורה הוא רק לכתחילה, לדעת רש"י, ולהבנת רש"י, אישה שאינה ראוי' לקיימה, הכוונה גם בדיעבד.

והנה, אם כי שביאור זה מתאים היטב בדעת רש"י, אבל לפי זה תוקשה עליו קושיא אחרת, וקושיא זו היא מן מדברי התוס' דידן עצמם, התוס' הוכיחו מסוגיא ערוכה, שגם 'בעולת עצמו' נחשבת 'אישה שאינה ראוי' לו', ובלשון התוס': "אף על גב דאמר בהבא על יבמתו אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי מ"מ כיון דלכתחלה לא ישא לא חשיבה ראוי' לקיימה דהאי לא ישא הוי מן התורה אף ע"ג דאם נשא נשוי ה"נ אמר בוגרת ומוכת עץ לא ישא ואם נשא נשוי אף על גב דהוי מן התורה כדמוכח התם ועוד דקאמר התם מתיב רבא ולו תהי' לאשה באשה הראוי' לו פרט אלמנה לכ"ג היכי דמי אילימא בכדרכה מאי איירא משום אלמנה תיפוק לי' דהויא לה בעולה משמע דבעולת עצמו אסורה לו מן התורה". היינו, מפורש שם בסוגיא, שאלמנה לכהן גדול נחשבת אישה שאינה ראוי' לו, ומקשה רבא, אם איירי בבעולה כדרכה, לשם מה מעמידה הגמרא ב'אלמנה', גם לולי שהיא הייתה 'אלמנה', מ"מ כיוון שהיא 'בעולה', היא אסורה לכהן גדול שמצווה דווקא לישא 'בתולה', ומשמע בפשטות, שגם אישה שהיא 'בעולת הכהן גדול עצמו', נחשבת לאישה שאינה ראוי' לו.

כה.

מקשה קושיא נוספת לשיטת רש"י

וביישוב דרכו של רש"י נ"ל ובהקדים, דעוד הקשו הראשונים על שיטת רש"י, דהדין בבעולה לכהן גדול הוא רק איסור 'עשה', הוא דווקא אם האישה אינה אלא 'בעולה', אבל אם חל עלי' גם שם 'זונה' או 'חללה', הרי שהיא אסורה לכהן מדין 'לאו', הנלמד מן הכתוב 'אישה זונה וחללה לא ייקחו', וכפי שהקשה רש"י.

והנה, מהי 'זונה' ו'חללה', שאותה אסרה התורה לכהן, כל אישה שנבעלה 'ביאת איסור השווה בכל' חל עלי' שם 'זונה', והיא אסורה לכהן, ואישה שנבעלה לכהן שהיא אסורה עליו, חל עלי' שם 'חללה'.

ומעתה, אישה שנבעלה לאדם, ואפילו הוא איש כשר, היא אסורה לכהן גדול, וממילא בשעה שהכהן 'אנס' או 'פיתה' אותה, היא נבעלה בעילה אסורה, שהרי הכהן הגדול אסור בה, וממילא חל עלי' שם

'חללה' כי היא נבעלה לאדם האסור עלי', וממילא האיסור לכהן לישא אותה מכאן ולהבא, אינו רק איסור 'עשה' כיון שהיא 'בעולה', אלא היא אסורה עליו כ'חללה' שהוא איסור לאו מן התורה, וממילא כיצד להבנת רש"י קובעת הגמרא שמציאות זו של בעולת אחרים, תלוי' במחלוקת התנאים, הרי לכל הדעות, באיסור לאו שלא תופס קידושין לרבי עקיבא, לא נחלקו התנאים, וכן הקשה ה'שיטה ישנה', וז"ל: "ואי קשיא לפרש"י ז"ל דאמר בעולה כבר הרי זו בביאה זו שבא עלי' כ"ג נעשית חללה ותו אין לו בה הוי'".

כו.

מתרץ דשיטת רש"י היא דבעינן לפני הבעילה 'ראוי לקיימה'

ומיישב ה'שיטה וז"ל: "י"ל כיון דבשעה שבא עלי' הוה לי' בגוה הוי' אף על גב דלאחר גמר ביאה אין בה הוי' חייב בקנס". וכוונתו לומר, לדעת רש"י הכול תלוי מה הי' דינה קודם שהוא בא עלי', ולפי מצב זה נקבעה ההלכה האם מגיע לה קנס, ולכן, כיוון שקודם שהוא עצמו בא עלי', לא הי' עלי' שם 'חללה', אלא רק 'בעולת אחרים', לכן מציאות זו אינה נחשבת אלא לאיסורי 'עשה' של 'בעולה', ולמרות שמיד לאחר מעשה האינוס, חל עלי' שם 'חללה' והיא אסורה עליו באיסור לאו של 'חללה', מ"מ חיוב התשלומים של הקנס, תלוי במעמדה קודם מעשה האינוס.

ועפ"ז יובן מדוע נמנע רש"י לפרש כפירוש 'רבינו חננאל', גם המציאות עלי' מדבר ה'רבינו חננאל', היא אישה שאין איסורה על הכהן גדול אלא איסור שנוצא על ידי מעשה האינוס, המציאות בה מעמיד 'רבינו חננאל' את הגמרא היא 'בעולת עצמו', היינו אישה בתולה, שמותרת לכהן גדול קודם האינוס, אלא שעל ידי מעשה האינוס היא נעשית 'בעולה', והיא אסורה על הכהן מכאן ולהבא, ולכן לא יכול רש"י ללמוד כביאור זה, כי לדעת רש"י מיעוט התורה מתשלום הקנס, הוא רק באישה שהיא אינה ראוי' לו כבר קודם מעשה האינוס, ולכן מעמיד רש"י את סוגייתנו, במציאות של 'בעולת אחרים', שהיא אסורה על הכהן גדול כבר קודם מעשה האינוס, ולכן רק במציאות זו נחלקו התנאים.

יסוד זה, שהכל תלוי במעמדה קודם מעשה האינוס, הוא מדברי ה'קובץ שיעורים'²⁸, וז"ל: "י"ל ג"כ דהתם אין הקפידא על האשה שתהא בת הוי', אלא דצריך שיהא אפשר שיתקיים הכתוב ולו תהי' לאשה, וכן בהא דבעינן ראוי' לקיימה, אין הדין בהנבעלת שתהא אשה ראוי', אלא דבעינן שיהא אפשר לאשכוחי ולו תהי' לאשה, וראי' לזה ממ"ש תוס' בשם ר"ח לפרש בבעולה לכה"ג, דאיירי באנס בתולה רק דעכשיו היא בעולה ואינה ראוי' לו, ואי נימא שהדין הוא על האשה שתהא אשה ראוי', וכמו נערה ולא בוגרת, בתולה ולא בעולה, א"כ מה לנו דעכשיו אחר הבעילה אינה ראוי', מ"מ בשעת בעילה היתה אשה ראוי', וכמו לענין בתולה דע"י הביאה נעשית בעולה, אלא ע"כ מוכח דבעינן שיהא אפשר לקיים ולו תהי' לאשה, והכא לאחר הבעילה לא יהא אפשר לקחתה לו לאשה, מיהו בשיטה שם כתב לדעת רש"י, דדוקא אם קודם הביאה היתה אינה ראוי' פטור, ולפ"ז הא דבעינן ראוי' לקיימה היינו שתהא אשה ראוי', ולא דבעינן שיתקיים הכתוב ולו תהי' לאשה, אלא הקפידא היא על האשה, כמו בתולה ולא בעולה". והמבואר בדבריו, מחלוקת ה'רבינו חננאל' ורש"י היא, מה הגדרה של 'אישה שאינה ראוי' לקיימה'.

להבנת ה'רבינו חננאל', מיעוט התורה הוא, כל אישה שאחרי מעשה האינוס, הוא לא יוכל לקיים בה את

28. לכתובות לעיל אות נד.

הצייווי של 'ולו תהי' לאישה', ולכן הכול נקבע לפי מצבה לאחר מעשה האינוס, אבל להבנת רש"י, המיעוט קובע, שכל שבשעת האינוס היא כבר אישה שהייתה אסורה לו מקודם, אין עלי' קנס, אבל אם אסורה בא על ידי מעשה האינוס, היא אינה בכלל מיעוט התורה, כשם שאישה 'בעולה' אינה מקבלת קנס, למרות שעל ידי מעשה האינוס היא נעשית בעולה, מ"מ רק אם קודם מעשה האינוס היא כבר הייתה בעולה, היא בכלל המיעוט, אבל מעשה האינוס עצמו אינו יכול לשנות את מצבה.

כז.

מבאר יסוד שיטת רש"י בסברא דמיעוט הקנס הוא דין בחפצא

ובביאור הדבר בסברא, יש לומר בדרך אפשר על פי האמור לעיל בריש הדברים, להבנת רש"י דין 'אישה שאינה ראוי' לו' הממטעת מקנס, הוא דין ב'חפצא' של האישה, דכשם שקבעה התורה שרק אישה בתולה יש לה קנס, אבל אם היא בעולה היא לא בכלל חיוב הקנס, ודין זה הוא דין במציאותה של האישה, רק חפצא של אישה בתולה מחייב קנס, כך קבעה התורה, שרק אם האישה שנבעלה היא מותרת לו, רק אישה זו בכלל הקנסות, וגם דין זה הוא דין ב'חפצא' של האישה, וממילא ברור שהכול תלוי במציאותה קודם האינוס, אבל מה שנוצר על ידי האינוס, אינו מעלה ואינו מוריד.

ונראה ראי' לדבר מדין 'בעולה', דאם היא הייתה בעולה קודם, אין היא האישה שמחייבת קנס, למרות שבכל מעשה אינוס היא נעשית בעולה, ופשוט.

ויש להוסיף בזה, על פי מה שהתבאר לעיל, בביאור דרכו של הרמב"ם, התבאר שם²⁹ שגם להבנת הרמב"ם כל חובת הקנס, הוא על כך שהוא 'פגם' את הבתולה, ועשה אותה לבעולה, וממילא לא יקפצו האנשים לשאת אותה לאישה, ולכן רק אישה שהיא בעלת 'כבוד', היא האישה שמשלמים על פגירתה, אבל אם היא בעולה, או שהיא אינה ראוי' לו מחמת איסור, במציאות זו לא חייבה התורה את הבעול לשלם לה את דמי פגירתה, כי היא אינה ברת תשלומי 'כבוד', וכדלעיל בהרחבה.

ומעתה יש לומר שזו גם דרכו של רש"י, ולכן סבירא לי' לרש"י, שמצב האישה לפני מעשה האינוס, הוא הקובע, האם הפגיעה בה הוא מעשה המחייב תשלומי אונס, או לא, כי כאמור הוא דין ב'חפצא' של האישה, וממילא ברור, שהכול נקבע לפי מצבה קודם מעשה האינוס.

ואם אכן רש"י אזיל בשיטת הרמב"ם, נוכל לבאר את קושיית התוס' על שיטתו, כאמור לעיל התוס' הקשו מסוגיא ערוכה, שם מפורש שגם אישה שהיא בעולה מן הכהן גדול עצמו, גם אישה זו נחשבת לאישה שאינה ראוי' לו, וכהבנת הרבינו חננאל', שהכול תלוי לפי מצבה לאחר מעשה האינוס, ואם על ידי מעשה האינוס, היא נאסרה בנישואין לכהן גדול, היא בכלל המיעוט של 'אישה שאינה ראוי' לו', ויש לומר בזה, רש"י אזיל כשיטת הרמב"ם שהתבארה לעיל, וממילא על פי דרכו של הרמב"ם, סרה הקושיא, וכפי שיתבאר לקמן.

29. עיין לעיל אות ט'.

כח.

ולפ"ז מיישב את שיטת הרמב"ם ורש"י

כמבואר לעיל, להבנת הרמב"ם שני מיעוטים הם: א. מן הפסוק 'ולו תהי' לאישה', אנו ממעטים שכל אישה שאינה ראוי' לו מצד כללי התורה, אינה בכל העשה של 'ולו תהי' לאישה'. ומיעוט זה למדנו מהא שכתבה התורה את הלשון 'ולו'. ב. מהא שהוציאה התורה את העשה בלשון 'תהי', למדנו מיעוט נוסף, שאישה שאין לו בה הווי', להבנת רבי שמעול התימני. או שהיא אינה ראוי' לקיימה', להבנת רבי שמעול בן מנסיא, אישה זה אינה ברת תשלומי קנסות.

והתבאר שם עוד, שני המיעוטים הן שני גדרים: המיעוט שממעט את מצוות הנישואין, הוא מיעוט שב'גברא', כיוון שהיא אסורה עליו, לכן אין לו בו מצווה להינשא לה. ולכן כל שהיא אסורה עליו אין לו בה מצווה, וממילא אסור לו, להינשא לה, אבל המיעוט שממעט את תשלומי הקנס, הוא דין ב'חפצא' של האישה, כשם שאישה בעולה התמעטה מן הקנס, כך כל אישה שקודם מעשה האינוס הייתה כבר אסורה עליו, אין בה תשלומי קנס.

ועפ"ז יובן, דבהסוגיא שהביא התוס' שבה מפורש שבעולת עצמו נחשבת לאישה שאינה ראוי' לכהן גדול, שם איירי לא לגבי תשלומי הקנס, אלא לגבי איסור הנישואין לה, ורק לגבי דין קנסות שהוא דין ב'חפצא', הזמן הקובע הוא הזמן שקודם הבעילה, כי עלינו לברר אם אישה זו היא ה'חפצא' שמחייבת קנס, אבל היות והדין לגבי המצוות עשה של 'ולו תהי', כאן איירי לפי מצבה בשעת הנישואין, ולכן גם אם רק על ידי מעשה האינוס, היא נעשתה אישה האסורה לכהן, כבר אין לו בה היתר נישואין וממילא היא אינה בכלל המצווה, והיא אסורה עליו. ובזה התבארה היטב דעתו של רש"י.

ומעתה, לגבי הספק בהבנת דברי רש"י בקושייתו, שהובא בתחילת הדברים, הנה מאחר שבואר לעיל בהרחבה, שלדעת רש"י מיעוט תשלומי הקנס, הוא לפי מצב האישה קודם מעשה האינוס, ממילא ברור שההבנה ברש"י מתפרשת לפי הדרך הראשונה שם, קושיית רש"י הייתה כיוון שלדעת ר' אלעזר, פנוי הבא על הפנוי עשה אותה לזונה, לכן כבר קודם מעשה האינוס היא אסורה לכהן מדין לאו, ויש מקור לחידוש בדעת ר' אלעזר, שגם ביאת פנוי שלא כדרכה עושה אותה לזונה'.



מחלוקת רש"י ותוס' בגדר תרי ותרי

(כתובות פרק האשה שנתארמלה)

הרב ברוך שלמה שיחי' בליז'ינסקי

ר"מ בישיבה

מביא מחלוקת בתרי ותרי אי הוי דאורייתא או דרבנן, וב' אופנים של רעק"א בביאור המחלוקת / מבאר שרש"י ותוס' נחלקו בב' האופנים דלעיל / מביא דוגמא לכך ממחלוקת תוס' והראשונים אי מעיקר הדין מיגו מועיל בתו"ת / מבאר דזהו טעם מחלוקתם אי מועילה תפיסה במקום תו"ת / מוסיף דבזה חלקו האם ע"מ להנשא בתו"ת על בעלה מת צריכה האשה ודאות שבעלה מת / מביא לכך דוגמא נוספת ממחלוקת רש"י והתוס' במסכת קידושין על כשרות ינאי מצד חזקת כשרות של אמו

א.

מביא מחלוקת בתרי ותרי וב' אופנים של רעק"א בביאור המחלוקת

במסכת יבמות' מובאת מחלוקת אי "תרי ותרי ספיקא דאורייתא או דרבנן". דהיינו, במקרה ששתי כתי עדים מכחישות זו את זו, כגון ששני עדים מעידים על אשה שהוחזקה פנוי' - שהתקדשה, ושני עדים מכחישים אותם ואומרים שלא התקדשה, אזי נפסק הדין שמספק לא מתירים לה להינשא, אך נחלקו שם האם אסורה להינשא מדאורייתא או מדרבנן: דעה א' סוברת שהספק הנוצר משתי כתי עדים הוא "ספיקא דאורייתא", ולכן אף שלכאורה יש לאשה חזקה שהיא פנוי', מ"מ מכיוון שהספק הוא מהתורה לא מעמידים אותה על חזקתה; ודעה ב' סוברת ש"תרי ותרי ספיקא דרבנן", ומהתורה מעמידים אותה על חזקתה (שהיא פנוי') ומותרת להינשא, אך רבנן החמירו ואסרו זאת.

[אודות הדעה ש"תרי ותרי ספיקא דרבנן" ורבנן הם שהחמירו שלא הולכים אחרי החזקה, כתב המהרש"א², שחומרה זו היא רק במקרה של 'תרי ותרי' באיסורים, אך בדיני ממונות אכן הולכים אחרי החזקה; (וכגון ב'דינא דבר שטיא', שהי' 'תרי ותרי' שחלקו אם בר שטיא הי' שוטה בשעה שמכר את הנכסים, ופסקו שהנכסים נשארים בחזקת בר שטיא), וזאת משום שבממונות לא שייך לומר שלחומרא לא נלך אחר החזקה, כיוון שלעולם הפסק יהי' חומרה לזה וקולה לזה, ולכן בממונות נשאר דין תורה שהולכים אחר

1. לא, א.

2. בחידושי הלכות כתובות כו, ב ד"ה אנו אחתינן.

החזקה. ובלשוננו: "לענין . . מילי דממון . . לא שייך בי' להחמיר מדרבנן דה"ל קולא לזה וחומרא לזה אלא דאזלינן בתר חזקת גברא או בתר חזקת ממון".]

וביאר ר' עקיבא איגר³ את סברת מחלוקתם בב' אופנים:

אופן א': שנחלקו האם בתרי ותרי מחשיבים את שתי כיתות העדים "כמאן דאיתנהו". היינו, שאף על ההכחשה העדים נשארים בתוקף כוח עדותם, או שנאמר "כמאן דליתנהו" היינו, שבמקום הכחשה התורה לא נתנה כוח לעדותם וכאלו אין כאן עדות; הדעה הא' ש"תרי ותרי ספיקא דאורייתא" סוברת שכוח עדותם נשאר, ולכן חזקה לא יכולה להכריע נגד עדים, כפי שמצינו שאפילו מאה עדים לא יכולים להכריע נגד שני עדים, והדעה ש"ספיקא דרבנן" סוברת שבמקום הכחשת עדים כוח עדותם נמחק, ו"כמאן דליתנהו", ולכן מדאורייתא שייך ללכת אחר החזקה, ורק שמדרבנן החמירו גם בזה.

ובלשוננו: "מ"ד ספיקא דאורייתא ס"ל כמו דאמרינן תרי כמאה ולא אמרי' אוקי תרי להדי תרי ונשארו אידך עדים, והיינו ע"כ דתרי אלים כחיהו נגד כמה כתות, ה"נ נגד עדים וחזקה, דחזקה המסייע לאידך כת לא עדיפא מאלו עוד כת עדים מסייעים להם . . ואידך מ"ד ס"ל דדוקא תרי כמאה אמרינן, דהכל רק מדין עדות, משא"כ לענין חזקה אמרינן כיון דהוי עדות מוכחשת מסלקין לכל העדות ונתקיימה החזקה".

אופן ב': לכו"ע "כמאן דאיתנהו" ולכן העדים לא איבדו את כוחם, אך הם חולקים האם בכ"ז ניתן ללכת אחר החזקה, כדלקמן:

ישנם שני אופנים להבין את הגדר של 'חזקה דמעיקרא': א. היא בירור שכך המציאות, דהיינו, שהתורה פוסקת שבמקרה שאינך יודע אם הי' מאורע או לא אזי מהחזקה יש לך בירור שלא; ב. היא רק 'הנהגה', דהיינו, שהתורה רק אומרת לנהוג כפי המצב הקודם (אך לא שאנו בטוחים שהמצב הקודם נשאר, אלא רק שלפועל נוהגים כפי החזקה).

ובזה תלוי' המחלוקת אי 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא או דרבנן': אם נלמד 'חזקה דמעיקרא' כפי האופן הא' - שהיא בירור שכך המציאות, הרי שבירור זה לא ניתן לומר כנגד עדים אפילו כשהם מוכחשים, משום שסו"ס ישנו כוח עדות שאומר הפוך מחזקה זו, ועדות היא כוח בירור יותר חזק (ותוספת בירור לא תועיל כנגד עדים, שהרי ידוע ש'תרי כמאה'), ולכן לדעה זו "תרי ותרי ספיקא דאורייתא" ולא הולכים אחר החזקה; אך אם נלמד כפי האופן הב' שחזקה זו היא רק 'הנהגה', דהיינו שכשלא יודעים כיצד לפסוק נוהגים ע"פ החזקה, אפשר לפסוק כפי החזקה גם כשיש נגדה עדים מוכחשים כיוון שהחזקה לא אתי להכריע ולברר נגדם, ולכן לדעה זו תו"ת ספיקא דרבנן, כיוון שמדאורייתא הולכים אחר החזקה גם במקום שיש עדים, ורק רבנן הם שהחמירו כנ"ל.

ובלשוננו (גבי הדעה השני'): "יש לחלק דלענין מגו הוא דרך הוכחה ובירור, והוי רק כמו אנן סהדי מדלא טעין הכי, ולא עדיף מסהדי ממש ואמרינן דתרי כמאה, משא"כ לענין חזקה דאינו מדרך בירור והוכחה, אלא דכך אמרה התורה דבכל ספק נניח הדבר כמקדם ולא ישונה לאוקמי על חזקתו הראשונה, גם בתרי ותרי אמרינן הכי דהוי ספק מעליא ואוקמי על החזקה הראשונה".

לסיכום: לדעה הסוברת "תו"ת ספיקא דאורייתא" ודאי שתו"ת כמאן דאיתנהו; אך לדעה הסוברת

3. תשובה קלו.

ספיקא דרבנן - לפי האופן הא' זה כיוון שלמדה שתו"ת כמאן דליתנו, ולפי האופן הב' תו"ת כמאן דאיתנהו אך בכ"ז שיך לנהוג ע"פ החזקה כיוון שחזקה לשיטה זו זה רק 'הנהגה'.
והנה במחלוקת זו דתו"ת סוברים רוב הפוסקים כהדעה דהוי "ספיקא דרבנן", וכדמוכח מבר שטיא שהעמידוהו על חזקתו; אך ישנם הסוברים ש"ספיקא דאורייתא".

ב.

מבאר שרש"י ותוס' נחלקו בב' האופנים דלעיל ומביא לכך ג' דוגמאות

ונראה לומר שבב' האופנים דלעיל נחלקו רש"י ותוס': רש"י סובר כהאופן הב' שלכו"ע תו"ת 'כמאן דאיתנהו' אך חולקים מה גידרה של 'חזקה דמעיקרא' - בירור או הנהגה; ותוס' סוברים כהאופן הא' שחולקים אי תו"ת 'כמאן דאיתנהו' או 'כמאן דליתנהו'. ומצינו לכך כמה דוגמאות במסכת כתובות:

א: כתבו התוס' שבספק דתו"ת מיגו הי' יכול להכריע כאחד הכיתות, אך למעשה "מיגו לבי תרי לא אמרינן" (דהיינו שלשני אנשים יחד לא אמרינן מיגו⁴), ולכן המיגו לא יועיל; אך שאר הראשונים⁵ אומרים "מיגו במקום עדים לא אמרינן" כלל, ולא צריך להגיע לסברא של "מיגו לבי תרי לא אמרינן".

ואפשר לכאורה לבאר שתוס' סוברים ששייך לומר 'מיגו במקום עדים' כיוון שפסקו כפי הדעה שתו"ת 'ספיקא דרבנן' ולשיטת תוס' דעה זו סוברת שתו"ת 'כמאן דליתנהו' (כפי האופן הא' דלעיל), והואיל ואין כאן עדים המיגו יכול להכריע, כיוון שזה מיגו במקום שאין עדים; אך שאר הראשונים גם לכאורה פוסקים שתו"ת 'ספיקא דרבנן', אך סוברים שאף לפי דעה זו תו"ת 'כמאן דאיתנהו', ולכן מיגו (שהוא בירור) לא יכול להכריע כנגד בירור של עדים, ורק חזקה דמעיקרא שהיא 'הנהגה' ולא בירור מועילה במקום עדים.

ב: נחלקו רש"י ותוס' האם מועילה 'תפיסה' במקום שיש תו"ת, כגון שני עדים מעידים שהייתה הלוואה ושנים מכחישים אותם והלך המלווה ותפס את שווי החוב מהלווה, רש"י סובר שה'תפיסה' מועילה - והממון נשאר ברשות המלווה, ותוס' חולקים וסוברים שה'תפיסה' לא מועילה.

והדברים מתאימים להסבר הנ"ל בשיטות רש"י ותוס', רש"י גם בפשטות פסק כפי הדעה שתו"ת 'ספיקא דרבנן' אך לשיטת רש"י אף דעה זו סוברת שתו"ת 'כמאן דאיתנהו' (כפי האופן הב' דלעיל), ולכן ה'חזקת ממון' לא מבררת שהכסף שייך ללווה אלא שב"ד נוהגים להשאיר אצלו את החוב, ולכן אם המלווה תפס בלי רשות ב"ד משאירים את הכסף אצלו מספק; ותוס' סוברים שתו"ת 'כמאן דליתנהו' והעדים נחשבים כאילו אינם, ולכן החזקה היא ודאית ומכריעה בבירור שהכסף של הלווה, ולכן כאשר הב"ד פסק שהכסף נשאר אצל הלווה - הוא פסק זאת בבירור, וממילא המלווה לא יוכל לתפוס את הכסף.

ג: עוד נחלקו רש"י ותוס'⁶ במקרה של שני עדים שמעידים שבעלה של האישה מת ושנים אומרים שעודנו חי, שחכמים סוברים שאם היא עצמה טוענת ברי לי שבעלי מת - יכולה להינשא. רש"י מבאר

4. יט, ב ד"ה ואם כתב.

5. לביאור הדבר עיין שערי יהודה גיטין פרק א סימן ט.

6. עיין רמב"ן, רשב"א ועוד.

7. כ, א. רש"י ד"ה ואוקי; תוס' ד"ה ואוקי.

8. כב, ב.

9. ד"ה באומרת.

שהאישה לא אומרת שברי לה שבעלה מת אלא רק שאומרת "אין לבי נוקפי, שברי לי אילו הי' קיים הי' בא"; ותוס'¹⁰ חולקים וסוברים שמדובר שהאישה אומרת שהיא יודעת בוודאות שבעלה מת ומאמינים לה כיוון ש"חזקה אשה דייקא ומנסבא", ומקשה על רש"י כיצד מותרת להינשא באם היא אינה יודעת בוודאות שבעלה מת?

ונראה לומר שאף כאן רש"י לשיטתו שתו"ת 'כמאן דאיתנהו' וכוח העדות נשאר, וזה שמעמידים אותה בחזקת אשת איש זה רק מדין 'הנהגה' ולא שאומרים שהיא בוודאות אשת איש, ולכן סובר רש"י שמספיק שהאישה תאמר ש'אין לבי נוקפי' בכדי להתמודד כנגד ה'חזקת' אשת איש; אך תוס' סוברים שהעדים 'כמאן דליתנהו' ולכן חזקת אשת איש היא בירור והכרה שהיא אשת איש, ולהתמודד כנגד בירור של עדים צריך בירור והכרעה של חזקה נגדית - ש'אשה דייקא ומנסבא'.

ג.

מביא לכך דוגמא נוספת במסכת קידושין

וזהו גם ההסבר במחלוקת רש"י ותוס' במסכת קידושין¹¹, שהגמרא אומרת שהי' ספק על ינאי המלך אם הוא כשר לכהונה, אך למעשה התירו אותו לכהונה, והגמרא מציעה שהספק הי' ששני עדים העידו שאימו נשבתה ושנים אחרים הכחישו שלא נשבתה (ובאם היא נשבתה אזי ינאי בנה חלל ואינו כשר לכהונה), ודוחה הגמ' דא"כ כיצד פסקו חכמים שהוא כשר לכהונה, דהרי זה תו"ת?

ומקשה רש"י¹² שאפשר לכאורה לומר שהכשירו אותו כיוון שלאימו הי' חזקת היתר דמעיקרא, ומתרץ רש"י שלאימו אכן יש חזקה היתר דמעיקרא, אך לינאי אין חזקת כשרות שהרי דנים מה הי' מצבו בשעת לידתו. ובלשונו: "ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה, ה"מ אי היא קמן והייתה באה לב' להתירה, אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות, שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול".

ותוס' שם¹³ מוסיפים ומקשים: ש"מ"מ תיהני לי' חזקה דאימי' שהיתה בחזקת כשרות? ומתרצים התוס' שאכן מדאורייתא הי' צריך להתירו מכוח חזקת האם, אבל תו"ת 'ספיקא דרבנן' - דרבנן החמירו שלא הולכים אחר חזקה במקום תו"ת.

ונראה לבאר שרש"י לשיטתו שתו"ת 'כמאן דאיתנהו' ונשאר כח עדות, וה'חזקת כשרות' של האם אינה מכריעה ומבררת שהיא כשרה, אלא רק שנוהגים להתירה להינשא, וממילא פשוט שלבנה זה לא יועיל כיוון שהוא לא ב'חזקת כשרות'; אך תוס' סברו שתו"ת 'כמאן דליתנהו', ולכן חזקת האם היא בירור והכרעה שהיא כשרה, ולכן מדאורייתא גם ינאי הבן נחשב כשר מכוח זה, אלא שרבנן החמירו ופסלו אותו.

10. ד"ה הבא.

11. סו, א.

12. ד"ה סמוך.

13. ד"ה מאי.

תפיסה בטענת ברי

(כתובות כ, א)

הרב דן שיחי' נפתלין

ר"מ בישיבה

מציע הסוגיא והקושיות על שיטות רש"י ותוס' / מבאר הביאור בקושיא זו לשיטת רש"י / מבאר ע"פ דברי הרשב"א שלגבי הטוען ברי אין ספק / דוחה את הביאור כיוון שכאן מדובר על ממון / מביא עוד שני נסיונות ביאור ודוחה אותם / מקדים קושיית המהר"י בסאן בנוגע לספק ממון / מחלק בין ספק במציאות לספק בדין, ועפ"ז מבאר שיטת תוס' / מבאר באופן אחר ע"פ דברי המהר"ק בגדר חזקה / מבאר עפ"ז לשונו

א.

הצעת הסוגיא והקושיות על שיטות רש"י ותוס'

איתא במסכתין: "שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו - הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והחזקת בב"ד - אין אלו נאמנים". ומקשה ע"כ הגמרא: "ומגבינן בי' כשטרא מעליא? - ואמאי, תרי ותרי נינהו (עדי השטר ב'², ואלו ב' מעידים עליהם שפסולים היו באותה שעה, רש"י)". ולמסקנה תירץ בזה רב נחמן, שאכן אין הכוונה שהמערערים על כשרות השטר לא ייאמנו בדבריהם כלל, אלא - "אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרי".

ואף שלכאורה נמצא הדין שווה לראש הברייתא, דסוף כל סוף אין גובים בשטר זה - ביאר רש"י: "ודקתני בברייתא אין נאמנים, לא דליהוי שטרא מעליא למיגבי בי', אלא דלא קרעינן לי', ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיני' - לא מפקינן מיני', דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי". והיינו, דאף שיש ספק על ממון זה - מכל מקום מועילה תפיסת התובע להעמיד הממון בידו.

והתוס'⁴ הקשו על דברים אלו מהדין בספק בכור⁵, שאם תקף כהן ולקח בהמת ספק זו מן הבעלים -

1. יט, ב.

2. ראה בדברי חידושי הרי"מ לעיל יח, ב - ד"ה הרי אלו נאמנים.

3. כ, א ד"ה ואוקי ממונא.

4. שם, ד"ה ואוקי ממונא.

5. ב"מ ו, ב.

מוציאים מידו, כי לא תועיל תפיסה אחר הספק, ונמצאו דברי רש"י נסתרים מדין מפורש. ותירצו בזה, שאין הנידון כאן דומה לדין תפיסה בספק בכור, "דשאני גבי בכור - שכהן תופס מספק, דאין יודע אם בכור הוא. אבל הכא שטוען ברי - מהניא תפיסה". ובסוף דבריהם תירצו התוס' באופן אחר, שבנידון דין התובע תפס את הממון קודם שהחל דין בבי"ד ולפני שהתעורר הספק, שאז דווקא תועיל תפיסתו.

והנה, על התירוצ' הראשון שכאן מדובר כשטוען טענת ברי, יש להקשות:

הרי תפיסה לבד - ללא טענת ברי, אינה מועילה להוציא מיד המוחזק, ולאידך, גם טענת ברי לבד - ללא תפיסה, אינה מועילה להוציא מיד המוחזק. א"כ מדוע כשמצטרפים שניהם יחדיו יכולים להוציא מיד המוחזק? ונוסף על זה, גם בסברא אין זה מובן: הרי כאן מדובר בדיני תפיסה, ואם כן למאי נפק"מ האם התופס טוען ברי או שמא, ומאי מהני שטוען ברי?

וכן על התירוצ' השני בתוס', שכאן מדובר שהתפיסה הייתה קודם שנולד הספק, קשה:

בפשטות הביאור בזה שתפיסה קודם שנולד הספק מועילה הוא כיוון שהתפיסה הייתה בהיתר. וצריך להבין: הרי לאחר שהגיעו העדים ונולד הספק מתברר שפסק בי"ד הי' מבוסס על טעות, וא"כ נמצא שלמפרע כלל לא הייתה תפיסתו בהיתר אלא באיסור, ואיזו משמעות יש לכך שתפס קודם שנולד הספק בבי"ד?

ויש לחזק את הקושיא:

באם הספק כאן הי' רק מצד חסרון הידיעה של בי"ד - כגון במחליף פרה בחמור וילדה, ואין ידוע האם ילדה ברשות המוכר או ברשות הלוקח - הי' מקום לומר שיועיל לטעון טענת ברי, כיוון שהמציאות מצ"ע אינה בספק, אלא כל הספק הוא רק מצד העדר הידיעה של בי"ד, והרי הוא תופס את הולד וטוען שלידו אין כל ספק בנושא - ברי לו שהולד שייך אליו;

אך בנדו"ד הרי זה 'דררא דממונא', וכדפירשו התוס' במ"א: "היכא שבלא טענותיהם יש ספק לבי"ד". דהיינו: כאן הספק נוצר לא מצד טענת הבעלי דינים אלא כיוון שיש לפנינו ב' כיתי עדים שמכחישים זה את זה, וא"כ הספק אינו 'סובייקטיבי' ותלוי בהעדר הידיעה של בי"ד, אלא להיפך: על פי העדים בי"ד 'יודעים', כביכול, שהמציאות כאן מוטלת בספק. וממילא - אין לכאורה היגיון שתועיל טענת ברי של אחד הצדדים, שהרי הספק קיים בלי קשר לטענתו, אלא מצד העדים, ומה מהני התפיסה בטענת ברי?

ובסגנון אחר: התופס אינו צד בדיון - אין לו זכות עמידה בבי"ד כלל - שהרי כל הספק הוא מסיבת העדים, וממילא כל עוד ולא יזימו את אחת מהכיתי עדים אין אפשרות להוסיף או לתת צד בספק. וממילא, הא שטוען ברי אינו צד כאן בכלל ומה מהני הא שתפס בברי?

ב.

הביאור בקושיא זו לשיטת רש"י

והנה, לשיטת רש"י ג"כ לכאורה יש מקום להקשות מה מועילה תפיסה במקום שתי כיתי עדים

6. ב"מ ב, ב"ד דאיכא.

המכחישים זא"ז - 'דררא דממונא', הרי אי"ז פושט את הספק עצמו, שהרי גם בשעה שתפס עדיין כח העדים לא השתנה ונשאר המצב ספק בבי"ד, וא"כ מה מהני תפיסתו.

אך באמת אינו כן, וצ"ל שלדעת רש"י אע"פ שעדיין קיים ספק, מ"מ הואיל ותפס מועילה תפיסתו, משום שלבי"ד עדיין לא מבורר הדבר ולכן אין בכוחם להוציא מיד התפוס, וכפי שיתבאר לקמן.

וביאור הדברים הוא, דהנה לבי"ד יש שני כוחות וסמכויות שונים:

א. בדיני איסורים, יש לבי"ד תוקף ל'אפרושי מאיסורא' - למנוע מאנשים לעבור עבירות.

ב. בדיני ממונות, האחריות והסמכות של בי"ד היא להוציא מהגזול לגזול.

וי"ל שיש חילוק מהותי בין שני עניינים אלו: בדיני איסורים התוקף וה'תחום' של בי"ד הוא רק בנוגע לזה שהם צריכים לכפות ולהכריח את האדם לקיים את המצווה או לא לעבור עבירה. אך בנוגע לאיסור עצמו, לחפצא של המאכל האסור וכיו"ב, אין לבי"ד רשות ותוקף להתערב ולהחרים אותו וכיו"ב; אין עניינם של בי"ד לדאוג שהמצוות ייעשו, כ"א שהאדם יעשה אותם.

משא"כ בדיני ממונות, החיוב של בי"ד הוא לדאוג שהממון עצמו יחזור לבעליו האמיתי; כשבי"ד פוסק שפלוגי חייב לפלוני מנה, הרי שאין כאן רק ציווי שהאדם יתן לשני את הכסף, אלא בי"ד מוציאים את הממון עצמו מרשותו של פלוגי ומעבירים אותו לזכאי.

ויש להוכיח יסוד זה מדברי הגמ"ז וז"ל: "אמר רב יוסף, כאשר הגדילו הקטנים שנתגירו, ואפילו אותם שנתגירו עם אביהם יכולין הם למחות ולומר אי אפשר לנו להיות גרים, וחוזרים לסורם, ואין עונשים אותם בית דין אפילו אם ידינו תקיפה, איתיבי' אביי לרב יוסף שאמר הגדילו יכולים למחות, ממשנתנו: "הגירות והשבוי' והשפחה שנפדו ושנתגירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד כתובתן מאתים".

ואי סלקא דעתך הגדילו יכולין למחות, ונאמר שהקטנה יכולה לבטל את גירותה על ידי מחאתה כשתגדיל, האיך יהיבין לה כתובה, דאזלה ואכלה בגיותה?! הרי יש לחשוש שתקבל את כתובתה, ואחר כך תמחה ותחזור לגיותה⁸. ומתצינן: זה שאמרה המשנה שנותנים כתובה לגירות קטנה הכוונה שנותנים לה את הכתובה לכי גדלה. וכיון שגדלה ולא מיחתה, תולים שמסתמא שוב לא תמחה. ומקשינן: לכי גדלה, נמי ממחייא ונפקא?! מה מועיל שהיא גדולה, עדיין יכולה היא למחות ולחזור לגיותה, ואין כאן חזקה האומרת כיון שלא מחתה שוב לא תמחה. ומתצינן: כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה - שוב אינה יכולה למחות".

והנה נראה בביור היסוד האמור, שהרי לכאורה, מדוע הגמ' מקשה רק מצד ההפסד הכספי שעלול להיות לבעל מצד זה שתתחרט ותמחה על הגיור, ואין הגמ' מקשה בנוגע לדיני האיסור, שהרי באם תמחה בגיור יתברר למפרע שילדי' פסולין וכל היינות שראתה הוי יין נסך? והנה קושיא זו הקשה הרשב"א וז"ל:⁹ "ותמי' לי אשמעתין, דהא רב הונא דאמר מטבילין אותו על דעת ב"ד ודאי משמע דלכל מילי כגר גמור

7. מסכתין יא, א. תוך דברי הגמרא הובא ביאור באותיות שאינן מודגשות.

8. אבל מהרא"ש בקדושין י"ז סי' כ"ג משמע שעיקר הטעם של החשש שזא תחזור לגיותה, הוא משום חשש שתשתמש בממון לשם עבודה זרה.

9. ועיין גם ברשב"א בשיטמ"ק שפירש את קושיית הגמרא: שכיוון שספק הוא אם הבעל חייב לשלם כתובה, משום שזא תחזור לגיותה, א"כ איך מוציאים ממנו ממון, שהרי אין מוציאים ממון אלא ברא"י ברורה.

חשבינן לי', מעתה אינו עושה יין נסך במגעו ואוכלין משחיטתו ולשליחות גט ולכתיבתו . . ותמה על עצמן, היאך אוכלין משחיטתו, ואם נקבה היא איך מתירין אותה לישראל ומתירין אשת איש לעלמא על ידי גט שכתבו, ומחר מוחה ונעשה גוי גמור למפרע ונמצאת אשת איש יוצאה בלא גט וישראל אוכל נבלות למפרע, ובוועל את הנכרית דרך חתנות . . וי"ל דהכא שאני דכיון שהוא עצמו נוהג בגירותו כישראל חזקה כמנהגו נוהג ושוב לא ימחה . . הכא דאי לא מחי נעשה גר גמור למפרע לפי שזכין לאדם שלא בפניו והוא עצמו נוהג בגירותו ככל ישראל, חזקה לא ימחה ונעשה ישראל גמור דבר תורה הילכך סומכין עליו ואפילו לדברי תורה, כנ"ל. **אלא שעדיין קשה לי קצת א"כ** היאך הקשו אב"י ורבא מקנס וכתובה וכי חמיר ממון טפי מאיסורי תורה, וי"ל משום דלעולם אין מוציאין ממון אלא בראי' ברורה, ותדע לך דעד אחד נאמן באיסורין ובממון אין פחות משנים".

והעולה מדברי הרשב"א הוא, שלגבי דיני האיסורים מהני החזקה שהגר לא ימחה כשיגדיל ואין בי"ד מצווין על כך, משא"כ בממון שתפקידם של הבי"ד הוא לדאוג שלא יוצא ממון שלא בהיתר מיד בעליו, ונראה מפורש שבדיני איסורים אין בי"ד מצווין להשתדל שלא יעבור איסור בפועל, אלא תפקידם הוא לקחת אחריות ולדאוג שיוכל לקיים את המוטל עליו, ובנדו"ד - היות דסמכין אחזקה שהגר לא ימחה כשיגדיל אין בי"ד מצווין יותר מכך, ואין להם לבדוק שלא יעברו איסור.

בשונה מכך בממון, שיש לבי"ד סמכות ואחריות להוציא ממון מהמוחזק בשעה שנתברר שהוא אינו הבעלים האמיתי; בממון הבי"ד מוציא את הנכסים עצמם ולא רק דואגים שהגוזלים יחזירו, וממילא: כל זה הוא רק במקרה שהוכח ונתברר לבי"ד למי שייך החפץ. אך אם אין לבי"ד ראי' ברורה אין בכוחם להוציא מהמוחזק, וא"כ בנידון דידן שהמלווה כבר תפס, אין בי"ד יכולים להוציא ממנו, שהרי אין ראי' ברורה שהממון איננו של המלווה.

אך כ"ז הוא לשיטת רש"י דמהני תפיסה בכלל, ללא נפק"מ האם הוא טוען ברי או שמא. אבל לשיטת תוס' שעצם התפיסה לא מועילה, אלא רק בצירוף טענת ברי, קשה כנ"ל מהי השייכות בין טענת ברי לדיני תפיסה, ומדוע בצירוף שניהם זוכה התופס בממון?

ג.

ביאור ע"פ דברי הרשב"א שלגבי הטוען ברי אין ספק

ואולי יש לבאר שיטת התוס' ע"פ מה שכתב הרשב"א¹⁰ וז"ל:

"דאפילו למאן דאית לי' בפ' ד' אחין דתרי ותרי ספיקא דאורייתא הוא ומפקינן לה מחזקתה מ"מ הבא עלי' באשם תלוי קאי, וכיון דאסיקנא כגון שנשאת לאחד מעדי' ובאומרת ברי לי אף על גב דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא לא מפקינן לה, דהא אינהו בריא קאמרי ולגבי עצמן נאמנין הן בדיעבד".

ובפשטות נראה מדבריו, שהיות וטענת המוציא היא ברי, ומשמעות הטענה היא שלגבי אין לו ספק כלל שהחפץ אכן שייך אליו, אפשר לומר שבדיעבד, לאחר שתפס, אין מוציאין מידו – כיוון שלטענתו אין כלל ספק בעניין.

10. קידושין טו, א.

ועד"ז כתב לכאורה בפנ"י¹¹ וז"ל:

"וממה שכתבתי בפירוש דבריו למדתי דבר חדש וטעם מספיק בהא דאין עונשין מיתה ומלקות עד שיקבלו התראה. ואף על גב דמקרא דרשין לה ולא טעמא דקרא בעינא למידרש, אפ"ה כיון דממילא אתי לן לא נמנעתי לכתבה. דאי לא שקיבל התראה אי אפשר לעונשו מיתה ומלקות, דרך משל הבא על אשת איש מצי למימר הבעל ונבעלת שיודעין בבירור שנתגרשה, ואף על גב דקי"ל דאזלינן בתר רובא וחזקה וא"כ מוקמינן לה בחזקת שלא נתגרשה, אפ"ה אי אפשר להרוג על הספק, כיון דזימנין דקושטא דמילתא הכי הוא, והתורה אמרה נקי אל תהרוג. משא"כ לאחר שמתרין בהם ואומרין להו שחייבין מיתה על זה הענין גופא, כיון שמוקמינן בעיני כל אדם באשת איש ודאית והתורה הזהירה על אותה חזקה כודאי והן קיבלו התראה, א"כ בדינא קא מקטלי".

וכ"כ המהרש"א¹² וז"ל: "בפרק ד' אחין דבתרי ותרי אוקמה אחזקה אלא למאן דמספקא לי' אבל לגבי העד הזה שאומר ברי לי לא אוקמה אחזקה".

ולתוספת ביאור: אף שכנ"ל, כאן מדובר על מקרה של 'דררא דממונא', היינו שהספק הוא 'אובייקטיבי' – הוא מגיע מצד העדים ולא מצד טענות הבעלי דין, אעפ"כ אפשר לומר שכיוון שישנה כת עדים שמעידה שאכן הייתה הלוואה, היינו שהלווה חייב כסף למלווה, הרי שנחלש כח המוחזקות של הלווה, ותועיל תפיסה בטענת ברי כנגדו. וכפי שכתב¹³ הבית יעקב:

"והנה הפנ"י למד מדברי רשב"א הנ"ל דאף דקי"ל דסוקלין על החזקה ומ"מ אם בא עד אחד וטוען ברי נגד חזקה מהימן לגבי עצמו לכך בעינן בהתראה שקיבל עליו התראה בכדי שלא יאמר ברי לי דאם אמר ברי מהימן ע"ש. ותמוהין דבריו מאוד דא"כ האשה שאמרה ברי גרשני בעלי תהי' נאמנת כשניסת לא' האומר ג"כ ברי לי ולא אשתמיט בשום פוסק או תנא לומר כן ולעד"נ דדוקא בתרי ותרי אמרינן כן דהא ביבמות אמרינן דתרי ותרי ספק דרבנן הוא ומדאורייתא אוקמי אחזקה מידי דהוי אנכסי דבר שטיא ע"ש בדף ל"א הרי דבהדיא מדמה לי' הש"ס תרי ותרי דא"א לתרי ותרי דממונא והרי חזינן דבממון אף דאמרינן גבי תרי ותרי אוקמי' אחזקה דמ"מ ל"ד הא דמעמידין אחזקה באיכא ב' וב' להיכא דמעמידין אחזקה בליכא תרי ותרי דבליכא תרי ותרי לא מהני תפיסה וטענת ברי כנגד חזקת מ"ק אפילו במטלטלין ובדאיכא תרי ותרי קי"ל דמהני תפיסה וטענת ברי אלמא בדאיכא תרי ותרי נחלש כח חזקת מ"ק דמהני שוב תפיסה כנגדו. ולפ"ז אף שכתב רשב"א בדאיכא ב' וב' א"י להוציא אשה מבעלה בטענת ברי אף דאיכא חזקת א"א מ"מ בליכא תרי ותרי בודאי מוציאין אותה מבעלה מכח חזקת א"א אפילו בטענו שניהם ברי דאין לדמות חזקה במקום דאיכא תרי ותרי למקום דליכא תרי ותרי כנ"ל בממון".

וא"כ נוכל לומר דזהו דעת תוס' שמועילה תפיסה בטענת ברי, משום שלגבי אין ספק (משא"כ בי"ד עצמם אין באפשרותם להוציא, שהרי לגביהם יש ספק), והטעם לזה הוא, כיוון שיש כאן תו"ת וממילא "נחלש כח חזקת מ"ק דמהני שוב תפיסה כנגדו".

11. מסכתין כב, ב.

12. חידושי הלכות יבמות פח, ב.

13. עיין בחמדת שלמה שם משמע כפי שנתבאר בפנים.

14. כב, ב.

ד.

דחיית הביאור כיוון שכאן מדובר על ממון

אך כד דייקת שפיר אי אפשר לומר שזהו הביאור בתוס': לכל לראש – שיטת תוס' בהסברת הגמרא בכתובות שם אינה כשיטת הרשב"א דלעיל שהאשה נאמנת כיוון שטוענת ברי, כי אם בגלל ש'חזקה אשה דייקא ומנסבא'. וז"ל שם¹⁵:

"תימה דבחטאת קאי, דהא מסקינן בפרק ד' אחים (יבמות דף לא. ושם) דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה, ומאי משני נמי כשניסת לאחד מעדי' הא עד נמי בחנק קאי דאוקמה אחזקה, ואומר ר"ת דחזקה דאשה דייקא ומנסבא מרעה לה להך חזקה, דמהאי טעמא נמי שרינן לה כי ליכא עדים כלל אף על פי שהיא בחזקת אשת איש".

כלומר: תוס' מבארים שהטעם לכך שאם ניסת לאחד מעדי' אין מוציאין אותה, הוא כיוון ש'חזקה אשה דייקא ומנסבא' – האשה מוחזקת לינשא כדין ולא לעבור על איסורין. הרי מפורש שלא כרשב"א הנ"ל שפירש שהטעם לכך הוא העובדה שטוענת ברי.

ונוסף על זה, יש להקשות גם על עצם הסברא דלעיל:

לכאורה, כל דברי הרשב"א דטענת ברי מועלת הוא דווקא בנוגע לאיסורים, שכמבואר לעיל ס"ב, הסמכות וה'אחריות' של בי"ד בנוגע לאיסורים הוא רק בנוגע לגברא, ולא בנוגע לאיסור עצמו, וממילא בי"ד מחויב להפריש מאיסור רק גברא כזה שמציידו חפץ זה אסור. אך כשטוען שברי לו שעניין זה מותר – הרי שאין בי"ד יכולים ואמורים לכופו;

אך בשעה שמדובר על דיני ממונות – כבנידון דידן, הרי הספק אינו כיצד האדם צריך לנהוג אלא במציאות עצמה – למי שייך ממון זה. וממילא אין כאן כל משמעות לטענת ברי, שהרי אין הספק רק לגביו אלא הספק הוא בינו לבין חברו. וכפי שחש לכך בקונטרס הספיקות¹⁶:

"אפשר שהוא מחלק דדוקא באיסורא שאין הדבר נוגע אלא לו לבדו, כל שאומר ברי לי לא מזדקקין לי, אבל בממונא שהוא בינו לחבירו מזדקקין לי' ומפקינן מיני' ויהבינן לחברי".

ה.

שני ניסיונות ביאור ודחייתם

והנה, לכאורה אפשר לבאר שדין "המוציא מחבירו עליו הראי"¹⁷ נאמר דווקא כששני הבעלי דינים שווים – או מצד טענותיהם או מצד הראיות. אך במקרה שאחד הצדדים טוען שוודאי לו שהוא זכאי בממון, בשונה מהמוחזק שטוען רק טענת שמא – כבנידון דידן שהמלווה תופס וטוען שברי לו שהלווה חייב לו כסף, יש מקום לומר שנחלשת המוחזקות של הלווה, ותועיל תפיסת המלווה.

15. כתובות שם ד"ה באשם תלוי.

16. כלל ב אות ד.

17. ב"ק מז, א. ובכ"מ.

אך גם ביאור זה צריך עיון:

באם ה' מדובר במקרה שאין שתי כיתות עדים הרי ה' מקום לדון כביאור זה, שטענת ברי כנגד טענת שמא 'מחלישה' את מוחזקות הטוען שמא, ולא ידך – טענת הרי עצמה נחשבת כסוג של מוחזקות בממון; אך בסוגייתנו הרי, כנזכר לעיל כמה פעמים, בית דין מסופק במציאות מצד ב' כיתי העדים המכחישות זו את זו, וא"כ אין שום קשר לדיני המוחזקות שבטענת ברי ושמא, שהרי הדיון כאן הוא שישנו ספק במציאות – בית הדין קיבל שתי עדויות סותרות אחת לשני'.

ולכאורה יש לבאר באופן אחר, ובהקדם:

בכל מקרה של הכרעת ספק בבי"ד, הרי בעצם אין בי"ד רשאי ויכול להכריע בין הצדדים, שהרי לכל צד יש זוג עדים שמעידים לטובתו, אלא הכרעת הספק היא בעצם סילוק מהספק: בי"ד מנוע מלהכריע בנושא, ולכן הוא אינו פוסק אלא מניח ועוזב את המקרה.

וזהו הטעם שמועילה כאן תפיסת המלווה בטענת ברי: כיוון שאין במקרה זה שום פסק של בית דין אלא להיפך – בי"ד הסתלק ולא פסק בנושא, ממילא באם יתפוס אחד הצדדים תועיל תפיסתו – ע"ד הדין ש'כל דאלימ גבר'. אלא שזהו דווקא בטענת ברי, כי בתפיסה בטענת שמא התפיסה נחשבת למעשה גזילה, תפיסה ללא כל משמעות ותוכן, משא"כ בטענת ברי יש 'תוכן' והיגיון בתפיסה.

אך גם ביאור זה אינו, ובהקדים:

הגמרא במס' בבא מציעא מביאה דין לגבי הכרעת ספק¹⁸:

"אמר לי' רב חנני' לרבה: תניא דמסייע לך, הספיקות נכנסין לדיר להתעשר. ואי סלקא דעתך תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו, אמאי נכנסין לדיר? נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן! – אמר לי' אביי: אי משום הא לא תסייעי' למר. הכא במאי עסקינן – כגון דלית לי' אלא תשעה והוא, דמה נפשך, אי בר חיובא הוא – שפיר קא מעשר, אי לאו בר חיובא הוא – תשעה לאו בר עשורי נינהו. הדר אמר אביי: לאו מילתא היא דאמר, דספיקא לאו בר עשורי היא, דתנן: קפץ אחד מן המנויין לתוכן – כולן פטורין. ואי סלקא דעתך ספיקא בעי עשורי, לעשר ממה נפשך; דאי בר חיובא הוא – שפיר מעשר, ואי לאו בר חיובא הוא – נפטר במנין הראוי. דאמר רבא: מנין הראוי פוטר אלא מאי אית לך למימר – עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, הכא נמי – עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק".

ביאור הדברים: הגמרא דנה לגבי בהמה שהיא ספק בכור, שהדין הוא שהבהמה נותרת ברשות הישראל ואין הכהן זוכה בה, כיוון ש'המוציא מחבירו עליו הראי'¹⁹. ומוכיחה הגמרא שגם באם הכהן חזר ותפס את הבהמה לאחר מכן הדין הוא ש"מוציאין מידו".

כלומר: אף שיש ספק למי שייכת הבהמה, ולכאורה בעלות הישראל על הבהמה היא בגדר ספק, מבואר בגמרא שאין הדין כך: לאחר שנפסק הדין ש"המוציא מחבירו עליו הראי'" והבהמה שייכת לישראל, הרי הכרעה זו היא בגדר ודאי, ומכאן ואילך בעלות הישראל על הבהמה היא מוחלטת – ואף אם תפס הכהן תחזור הבהמה לישראל.

18. בבא מציעא ו, ב.

19. ראה בנסמן בהערה 17.

וכ"כ בשערי ישר²⁰:

"כן נאמר בנידון דידן, דאף דכל שעה ושעה שהספק עומד הוא הגורם דין הזכי, מ"מ כיון דמשעה שנתחדשה סיבת הספק עד זמן שיבורר הדבר יהיו נהוג זה על פי דין המשפטים שישתמש המוחזק בזה בתורת בעלים ודאים, חשבינן כאילו זכה עכשיו על כל המשך זמן זה, ולפ"ז אם מכר חפץ זה לאחר, שוב אי"צ הלוקח לזכות אח"כ בזכי' ודאית מחמת עצמו, ודי לו בזה שהמוכר שהיו לו זכות זה מכר לו ועשה אותו לבעלים על כל משך זמן הספק, וכיון דעל שדה ושדה בפני עצמה לא נתברר גם עכשיו אם יש לתובע דרך בה, לא נפסק גם עכשיו כח הזכי' מה שזכה הלוקח ע"י המוכר".

ו.

הקדמת קושיית המהר"י בסאן בנוגע לספק ממון

והנה יש לבאר שיטת התוס', ובהקדים:

ידועה הקושיא של מהר"י באסן²¹, שלכאורה כיצד הולכים בספק ממון אחרי המוחזק, הרי נקטינן שספיקא דאורייתא לחומרא²², והרי בכל ספק ממוני הרי יש ספק גזל, שזהו לאו דאורייתא – לא תגזול, והי' אמור להיות הדין דאזלינן לחומרא?

ותירץ, שאף שבעצם כך אמור להיות הדין, הרי בפועל אין דרך לפתור בעי' זו, שהרי בכל אופן יהי' כאן ספק גזל; באם נשאיר את הממון אצל הנתבע יהי' הוא ספק גזל, ובאם נוציא ממנו יהי' התובע ספק גזל. וכיוון שכך, אין ברירה אלא לילך אחר חזקה. ובלשונו של קונטרס הספיקות²³:

"והוי יודע שהרב כנה"ג בכללי קים לי [חו"מ סי' כ"ה אות ז'] הביא בשם הרב מוהר"ר יחיאל באסן ז"ל שהי' שואל מאי טעמא אומרים קים לי בממונא ולא באיסורא, והרי בממון אם אין הלכה כן הוי לי' גזל ביד המוחזק, וגזל נמי איסורא הוא. והשיב, דבשלמא גבי איסורא אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור, אבל כששנים חלוקין על ממון אפילו אי לא אמרינן קולא לנתבע, אין אנו יוצאין מידי איסור גזל, שהרי אם הדין הוא כדברי האומרים להחזיק הוי לי' גזל ביד המוציא, ולכן היכא דקיימא ממונא תיקום".

אך על יסוד התירוץ קשה:

הרי תפקידו של בי"ד הוא 'לאפרושי מאיסורא', וא"כ כיצד יתכן שבי"ד עצמם פוסקים ע"פ חזקה בשעה שיש כאן ספק איסור? ולכאורה הי' צריך להיות הדין, שבכל דין תורה שיש בו ספק, היו בי"ד ממשיכים את הדיון עד שא' הצדדים הי' מוותר וכיו"ב?

ובאמת כבר תירץ התומים²⁴ קושיא זו באופן אחר, וז"ל:

"אבל באמת הקושיא מעיקרא ליתא, כי כך הי' המצוה והלאו של לא תגזול היינו גזל ודאי, אבל גזל ספק אם הוא בידך אין כאן איסור גזל, דכך הלכה נאמרה המוציא מחברו עליו הראי' ומי שתפס יכול להחזיק

20. שער הפרק י.

21. קונטרס הספיקות כלל א אות ו. ועיין שערי ישר שער הפרק א.

22. ביצה ג, ב.

23. קונטרס הספיקות שם.

24. סימן כ"ה בקיצור תקפו כהן.

ואין כאן ספק איסור כלל, כי לא אסרה תורה גזל בכה"ג ועל תנאי זה נאמר וכו', כמו דלא אסרה תורה ממזר ספק ומעשר ספק וכדומה הרבה, ולכך אפילו לצאת ידי שמים אין כאן חשש".

כלומר: בשונה ממה שביאר המהר"י בסאן שבכל ספק ממוני יש בעי' של לא תגזול, אלא שטכנית אין אפשרות לפתור אותה, לדעת התומים הקושיא מעיקרא ליתא: התורה לא אסרה כלל ספק גזל, וממילא אין כל שייכות לכלל 'ספיקא דאורייתא לחומרא', כיוון שאיסור גזל הוא רק בגזל ודאי.

והנה הקשו על תירוץ זה האחרונים²⁵, שעניין זה עצמו דורש מקור: היכן מצינו בתורה שאיסור גזל הוא רק בגזל ודאי ולא בספק? בנוגע לממזר עד"מ, ישנו לימוד בגמרא שדין ממזר אינו נוגע בספק ממזר, "לא יבוא ממזר, ממזר ודאי הוא דלא יבוא, הא ממזר ספק יבוא בקהל"²⁶. אך בנידון דידן לכאורה לא מצינו שום מקור לכך שלא אסרה תורה ספק גזל?

2.

החילוק בין ספק במציאות לספק בדין, ועפ"ז ביאור שיטת תוס'

והנה יש לחקור מהו גדרה של הכרעת ספק בבי"ד:

מצד אחד אפשר לומר שזהו מצד הכרח המציאות – לצורך הנהגת העולם מוכרחים להכריע בכל ספק בצורה מסוימת, כיוון שלא ניתן להתעלם מהספק, חייבים לעשות משהו עם ממון זה;

אך מצד שני יש לומר, שהטעם להכרעה היא משום שמניחים את הדבר על פשטותו – 'סתמא דמילתא', והיות וזוהי המציאות הפשוטה אין לך להוציא ממנה ללא ראי' ברורה.

ויובן זה ובהקדים, שכשבי"ד פוסק שחפץ פלוני שייך לבעליו יש לחקור בזה כמה דרגות:

כשהפסיקה מבוססת על עדות כשרה, פשוט שמכאן ואילך הבעלות של פלוני על הממון הינה בעלות מוחלטת ובגדר ודאי;

אך כאשר בי"ד פסק כך מצד הדין ש'המוציא מחבירו עליו הראי'', יש מקום לדון האם הממון נחשב באופן מוחלט לבעלותו, או שלא. ולדוגמא: באם לאחר מכן הלך וקידש אשה עם כסף זה, יש לברר האם קידושין אלו הינם קידושין גמורין, או שהאשה מקודשת רק מספק, כיוון שמלכתחילה בעלותו על הממון היא רק מצד חזקה, ולא בעלות מוחלטת. וכפי שדן בקונטרס הספיקות²⁷:

"וראיתי לחקור בכל ספק ממונא דקי"ל קולא לנתבע והמוציא מחבירו עליו הראי', אם קידש הנתבע אשה בהאי ספק ממונא, או כשתפס התובע וקידש בו, מהו דין הקדושין הללו. ולא מצאתי דין זה מפורש, אבל כך דעתי נוטה: דלהסוברים דלא מהני תפיסה מספיקא, קדושין של הבעלים המה קידושין ודאי, כיון דהתורה לא חייבתו להחזירו כשלו הוא ממש, והשני שתפס אין בקידושי חשש קדושין כלל. דאף שהספק במקומו עומד, ודילמא שלו הוא, מה בכך כיון דמפקינן מיני' נמצא דלא יהיב לה מדעם (מיד) ולהסוברים דמהני תפיסה בספיקא, או בגוונא דמהני, וכמו שיתבאר בס"ד, קידושין שניהן קידושין ספק גניחו".

25. חידושי הרי"מ כתובות יב ע"ב, ב"מ לו ע"א. עיי"ש. וראה המדות לחקר ההלכה (עמיאל) יח.

26. קידושין עג, א.

27. כלל א אות ח.

כלומר: היות שבי"ד פסק שממון זה צריך להיות ברשות פלוני ואין לאף אחד רשות להוציא ממנו, מכאן ואילך יש בבעלותו גם את כל זכויות ההשתמשות בממון זה, וכגון לקדש אשה וכיו"ב²⁸.

והנה צריך לומר שכל זה הוא דווקא בספק שדינו 'המוציא מחבירו עליו הראי' – שאין זה 'דררא דממונא', הספק הוא רק מצד טענות הבעלי דינים ולא מצד עדות, ובמילים אחרות: הספק והאי-יכולת של בית דין להכריע הוא מצד המציאות, ולא מצד הדין, דווקא במקרה כזה אפשר לומר שגדר הפסק הוא שבית דין מניח את המציאות על 'פשטותה' ואינו מתערב בנושא, ועל ידי זה הממון שייך למוחזק לגמרי;

אך במקרים של 'דררא דממונא', כשיש שתי כיתות עדים המכחישות זו את זו, אי אפשר לומר שבית דין אינו מתערב ומניח המציאות על חזקתה – שהרי אין חזקה, ישנה עדות נגד החזקה. אלא פשוט שגדר הפסק הוא (רק) דין בהנהגת העולם – כיוון שבמציאות ניתן לברר את הספק, אלא ש(רק) ע"פ דין אין אפשרות לברר את הספק, אי אפשר שהממון ישאר בספק ואף אחד לא יוכל להשתמש בו, ועל כן בי"ד זקוקים להכריע שבנוגע להנהגה בפועל, הממון שייך לפלוני.

ולפ"ז מובן מדוע מועלת תפיסה בטענת ברי: טענת התופס היא, שהיות וכל כח תפיסתו של המוחזק היא רק מצד קיום העולם ואי"ז שלו מצד הדין, א"כ גם כאשר זה נמצא אצלו, התופס, הוי קיום העולם – שהרי גם כשהחפץ אצלו הוא יבוא לידי שימוש, ומדוע להעדיף את שימושו של הלווה על פני שימושו של המלווה? ולכן מהני תפיסתו.

וזהו החילוק בין המקרה שלנו לספק בכור:

בספק בכור, שהוא ספק שלא שייך שיתברר לא מצד הדין אלא במציאות, ממילא הוי של הישראל לגמרי, שהרי אין בזה את גדר הנהגת העולם אלא ההכרעה היא שזה ישאר אצלו אפילו לגבי דיניו – בעלות גמורה. לעומת זאת בנידון דידן שהסיבה שאי אפשר להכריע בספק הוא מצד שיש כאן תו"ת והדין הוא שאי אפשר לקבל שום ראי' והוכחה כנגד תרי ותרי, היינו שהבעי' בפתירת הספק היא בעי' דינית, לא מציאותית.

ולפי תירוץ זה, יש לומר דהא מה שאין מקור בתורה לחזקה זהו בגלל שאין צריך מקור, שהרי אין זה דין אלא הנהגה בעולם, וכמו"כ הוא בפסק דין דלא בעינן למקור דהוא דין בסברא.

ואולי ניתן להסביר את החילוק בין שני האופנים ע"פ חקירה של הפרי משה²⁹ האם בעלות היא השליטה בחפץ והשימוש בו, או שמספיק רק מעשה הקניין בחפץ, גם אם אין בו שימוש. ובמילים אחרות: האם יש משמעות לבעלות 'בעצם', גם ללא ההשתמשות בחפץ, או שלא.

וזהו היסוד לחילוק דלעיל: כשבית דין מכריעים ספק במקרה של תרי ותרי, היינו שהספק לא ניתן להכרעה על פי דין, אזי הבעלות של המוחזק על החפץ היא רק לעניין ההשתמשות, לא בעלות 'בעצם'. בשונה מכך במקרה של 'דררא דממונא', כשהספק לא ניתן לבירור מצד המציאות, במקרים כאלו המוחזק נעשה בעלים גמור על החפץ, ובדרך ממילא הוא גם יכול להשתמש בו.

28. עיין שערי ישר שער ה פרק ח.

29. קנינים ב.

ח.

ביאור באופן אחר ע"פ דברי המהרי"ק בגדר חזקה

ויש לבאר באופן אחר ע"פ יסוד דברי המהרי"ק³⁰ המפורסמים לגבי דין חזקה:

"אבל במקום חזקת הגוף פשיטא דחזקת ממון מהני כנגד חזקת הגוף, כגון אוקי בחזקת בתולה שהרי נולדה בתולה, ואף על גב דבעולה לפנינו אין אלא מטעם דאין לנו לבדות הנולד וההשתנות אלא משעת ראותינו אותו, וכדילפינן לה פ"ק דחולין (דף י') מדכתיב ויצא הכהן מן הבית וכו'. ומשום כך דין הוא דאיכא למימר אוקי ממוןא בחזקת מרי' כנגדה. דכ"כ אין לנו לבדות ההשתנות ממון מיד בעליו כי אם באשר יוכרח. אבל כנגד חזקות התלוי' בסברא דקים להו לרבנן דהכי הוא פשיטא דלא תעמוד חזקת ממון כדפי' לעיל וראי' יש מפרק המדיר ונלאיתי להאריך³¹".

ביאור הדברים: עניינה של החזקה הוא ההנחה ששום דבר לא השתנה מאז הידיעה האחרונה שקיימת בנושא – "אין לנו לבדות ההשתנות מליבנו", וכל עוד לא הוכח אחרת, המצב הנידון לא השתנה. וכך גם בנוגע לסוגייתנו: כל עוד לא הוכח אחרת יש לומר שהממון שייך ללווה, שהוא המרא קמא של ממון זה.

וזהו הטעם שמועלת תפיסה בטענת ברי: כשהתופס טוען ברי הרי זה גופא נחשב לסיבה מספקת שהמציאות אכן כן השתנתה, וכבר אין זה "לבדות ההשתנות מליבנו" – אלא זוהי הוכחה וסברא שחל שינוי במציאות ויש מקום לומר שבאמת הכסף שייך למלווה, ולא ללווה המוחזק עד עתה. ובסגנון אחר: טענת ברי גורמת להניח שאי אפשר להתייחס למציאות כפשוטה, אלא אכן משהו התחדש.

ולפי ביאור זה מובן שגדר הפסק בבי"ד אינו שהממון שייך לשני בתורת ודאי, ואפילו לא גדר של הנהגת דין, אלא אין זה כלל בגדר פסק – אך ורק ש"אין לנו לבדות ההשתנות מליבנו", וממילא בשעה שיש סברא שאכן הייתה השתנות, כמו בתפיסה בטענת ברי, זוכה התופס בממון ואין מקום לפסק הבי"ד.



30. שו"ת מהרי"ק סימן עב.

31. ועיין שו"ת רעק"א מהדורא קמא סוף קלו.

גדרי הפטור דקלבד"מ במיתה ומלקות

(כתובות לב, ב)

הרב חנא חיים הכהן שיחי' פרידמן

ר"מ בישיבה

מביא יסוד הגר"ח המחלק בין ב' הדינים ד"ולא יהי' אסון" ו"כדי רשעתו" נגד משמעות הגמ' / מוכיח בדברי הרשב"א והבית יעקב המחלקים בגדר הדינים אין הכרח לחידוש הגר"ח, שכן בדבריהם יתכן והחילוק נובע מההבדל בין גדר המיתה לגדר מלקות ולא שהם בעצם ב' דינים / מבאר דיתכן ומקור החידוש מהסוגיא במכות די"ג / מוסיף דהגרעק"א חולק על היסוד שהם ב' דינים, ויתכן שמטעם זה חידש שגדר קלבד"מ הוא כאילו אחר עשה אותו המעשה - דמבאר באו"א ההגדרה העולה מאותה סוגיא במכות

א.

החילוק בין ב' המקורות לדין קלב"מ

רבי יוחנן סובר כי אדם החייב מלקות ותשלומים לוקה ואינו משלם, ומבואר בסוגיא¹ שהוא מדין "כדי רשעתו" - "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". ולפי תוס'² כן היא אף שיטת עולא בשאר הדברים - למעט קנס דאונס, חובל ועדים זוממין. ודרשא זו מבוארת בש"ס בכ"מ.

והנה, ישנם ב' דינים כלליים בסוגיא דקים לי' בדרכה מיני': הדין דמיתה פוטרת ממון, ונלמד מהכתוב "ולא יהי' אסון"³, והדין דאינו לוקה ומשלם הנלמד מהכתוב "כדי רשעתו".

והצורך בב' המקורות, מבואר לקמן⁴:

"ולא יהי' אסון ענוש יענש וכו'. והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. חדא במיתה וממון, וחדא במלקות וממון, וצריכא, דאי אשמעינן מיתה וממון, משום דאיכא איבוד נשמה, אבל מלקות וממון דליכא איבוד נשמה אימא לא. ואי

1. לב, ב.

2. שם ד"ה אלא.

3. משנה לו, ב.

4. לו, א.

אשמעין מלקות וממון, משום דלא חמיר איסורי, אבל מיתה וממון דחמיר איסורי אימא לא, צריכא. ולרבי מאיר דאמר לוקה ומשלם, תרתי למה לי. חדא במיתה וממון, וחדא במיתה ומלקות, וצריכא, דאי אשמעין מיתה וממון, משום דחדא בגופי וחדא בממוני לא עבדינן, אבל במיתה ומלקות דאידי ואידי בגופי אימא מיתה אריכתא היא ונעביד בי. ואי אשמעין מיתה ומלקות, דתרתי בגופי לא עבדינן, אבל מיתה וממון דחדא בגופי וחדא בממוני אימא נעביד בי, צריכא.

ובפשטות משמע שב' הדרשות הם אותו עניין ואותו דין, ורק שיש צריכותא אמאי בעינן לשניהם, דלא הי' ניתן ללמוד האחד מהשני.

אמנם בפני יהושע על דברי הגמ' שם העיר, שיש בין המקורות חילוק דיני: "בלאו הכי נראה דהאי צריכותא לרווחא דמילתא איתמר, לא מיבעיא לר' יוחנן דחייבי מיתות שוגגין פטורים וחייבי מלקות שוגגין חייבין א"כ שפיר איצטריכו תרוייהו כיון דלקושטא דמילתא לאו כי הדדי נינהו, אלא אפילו לר"ל נמי על כרחך מיהא איצטריך כדי רשעתו לרבנן נמי למיתה ומלקות, כמ"ש התוספות בסמוך".

וכוונתו למבואר בגמ' שם, שלפי ר"מ שלוקה ומשלם, מ"כדי רשעתו" ילפינן לא למלקות וממון אלא למיתה ומלקות, ועל זה כתבו תוס' שם, שגם לרבנן שילפינן מ"כדי רשעתו" למלקות וממון, ילפינן נמי למיתה ומלקות. וא"כ בעינן לכתוב זה אף לולי הצריכותא בגמ'.

ועכ"פ מדברי הפנ"י עולה, שמכמה טעמים מוכח שהצריכותא שבגמ' היא לרווחא דמילתא, דבכל אופן (מחמת החילוקי דינים) בעינן לב' הלימודים. ורק שהגמ' מבארת שאף בשביל עיקר הדין (ולא רק הפרטי דינים) בעינן לב' המקורות.

ב.

שני הדינים שונים ביסודם

אך תמוה, שכן מכ"מ (כדלקמן) מוכח שב' הדינים הם ב' גדרים שונים לגמרי, וא"כ לכאורה אין מקום כלל לצריכותא בין ב' דינים בעלי גדר ומהות שונה.

ויסוד זה מיוחס לגר"ח (אף שכפי שצינו האחרונים מקורו קדום, כדלקמן). וכך מבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס כאן: "ונראה לומר, דהנה באמת איכא נ"מ בין חייבי מלקות וממון לחייבי מיתה וממון, דחייבי מיתה הוי גזה"כ דאם אסון יהי' לא יענש והוי גזה"כ דמיתה פוטרת ממון, משא"כ בחייבי מלקות הוי הדרשא דאין אתה מחייבו משום שתי רשעיות, וא"כ תרווייהו פטרי אהדדי מלקות ממון וממון ממלקות, אלא דלא ידעינן באיזה עונש נתחייב, ועל זה בא הקרא דארבעים יכנו לחייבו מלקות, אבל אי הכי נמי דהגזה"כ הוי דלא נחייבו משום ב' רשעיות ושניהם פוטרים זה את זה, והיכא דמוכרחים אנו לחייבו ממון אין הכי נמי דפטור ממלקות, משא"כ במיתה וממון".

ובזה כתב ליישב כמה דברים (ג' הנפקותות דלהלן הם מב' הקטעים המופיעים בס' הנ"ל בסוגיותינו):

(א) קושית התוס' ⁵ שהקשו, למה לי הך דכדי רשעתו, תיפוק לי' מגז"ש דרשע רשע דילפינן חייבי מלקות מחייבי מיתות ב"ד דפטורין. והיישוב - שהם ב' גדרים שונים, דבמיתה וממון המיתה היא הפוטרת הממון,

5. לה, א ד"ה רבא.

ובאם יהי' גזה"כ שחייב בממון לא יפטר מהמיתה. משא"כ במלקות וממון, שהגדר אינו שאחד פוטר השני כי אם שב"ד עונשין רק ברשעה אחת, וכשחידשה תורה שעדים זוממין משלמין, ידעין שאינם לוקין משום שלא יתחייבו יותר מרשעה אחת.

(ב) התוס"ם כתבו, דגבי הזמה מחייבין ממון לזה ונפשות לזה משום דבעינן לקיים בהו כאשר זמם, והיכא דהוי ממון ונפשות לחד שאני משום דכבר נתקיים בזה מצות הזמה. ומבואר מדבריהם אלו, דהיכא דלא התקיים בהו מצות הזמה שפיר מחייבין גם ממון משום מצות הזמה. וקשה לפ"ז איך רצתה הגמ" לומר דעדים זוממין מילקא לקי וממונא לא משלמי, והא המלקות הם משום הלאו דלא תענה ולא מתקיים בהם כאשר זמם, והיכא דלא מקיים מצות הזמה שפיר חייב בתשלומין.

ולפי יסודו מיישב, דדווקא לעניין מיתה וממון דהוי פטור על הממון לחודא, שפיר אמרינן דצריך לקיים גם דין הזמה ושפיר חייב בממון ג"כ. משא"כ גבי מלקות וממון, דאם נחייבו בממון א"כ הרי נפטר ממלקות, א"כ כמו שצריך לקיים בהו מצות הזמה כמו כן צריך לקיים בהו מצות ארבעים יכנו. וגם, דהך דצריך לקיים בהו מצות הזמה לא שייך אלא לעניין פטור ממון, אבל לא להך דינא דאין מחייבין אותו שתיים.

אלא שמעיר, שלפ"ז נמצא שהפטור דמלקות אלים מדמיתה. ע"ש מש"כ בזה.

(ג) בזה מתורץ מה שקשה על התוס' בכתובות⁶ דכתבו גבי עדים שהעידו על אחד שהוציא שם רע על אשתו דבאים לחייבו מלקות וממון דאין לוקין ומשלמין, ואין נראה לר"י שיהי' בזה דין דאין לוקה ומשלם כיוון דרצו לחייבו ממון ומלקות. וקשה מגמ' סנהדרין⁷ עדי הבעל שהוזמו נהרגין ואין משלמין ממון, והלא התם רצו לחייב האשה מיתה וממון. וכן הקשה הגרע"א בחידושו. והנה ביאור סברת התוס' הוא, כיוון דהחייב מלקות וממון הוא מכאשר זמם והעדים זממו לחייבו שניהם חשוב חד חיוב, ולכן אין המלקות פוטר הממון דלאו שני רשעות נינהו אלא רשעה אחת, ולפי הנ"ל שייך זה במלקות וממון דהפטור הוא משום דאי אתה מחייבו שתי רשעיות, אבל במיתה וממון דמיתה הוא הפוטר ממון דאין מת ומשלם, גם בחיוב אחד אין מת ומשלם, ולכן נהרגין ואין משלמין ממון.

[וראה גם מש"כ ליישב דברי הרמב"ם דהמועל בזדון לוקה ומשלם, משום שאין החיוב ממון דמעילה במזיד בגדר ממון ממש, וממילא אי"ז רשעה המסורה לב"ד שיפטר ממנה ע"י מלקות. ולכאורה הדברים צריכים פשר, דמדוע מחמת שגדרו אינו ממש ממון, והרי רוב עונשי ב"ד אינם ממש ממון ובכ"ז נכללים בדין דכדי רשעתו. ואכ"מ.]

והנה, העניין הראשון שכותב ליישב, שלא ניתן ללמוד מלקות בגז"ש ממיתה משום החילוק בין הדינים, הוא לכא' קשה ביותר. שכן בגמ' מבואר להדיא שעבדינן צריכותא בין ב' הדינים, ומבואר שאפילו בבנין אב ניתן ללומדם, וכיצד אפשר לומר שבגז"ש אינם נלמדים זה מזה. וכפי שהעיר בעצמו בחידושו שם על יסוד דבריו.

ובאמת, מישוביו על הקושיות הנ"ל, אין לכאורה כל הכרח לחדש שיש ב' דינים שונים נגד משמעות הגמ'

6. לא, א ד"ה רב אשי.

7. לב, ב.

8. לב, ב ד"ה שלא.

9. ט, ב.

שהם אותו דין, מה גם שהתוס' והמפרשים מיישבים הקושיות הללו באופנים אחרים. אלא שמצינו אף במקורות הקודמים, כולל בדברי הראשונים, שבאמת ב' דינים הם, רק שנראה שבדבריהם ניתן ליישב שאף שהם ב' דינים מ"מ ניתן ללמודם זה מזה, משום שחלוקתם לב' דינים נובעת מהחילוק בין הפוטר דמיתה לפוטר דמלקות, ולא כפי שחידש הגר"ח שהם בעצם ב' דינים ולכך אף ללמודם זה מזה אי אפשר - נגד משמעות הגמ'. וכפי שיתבאר בעז"ה.

ג.

ראיית הגר"ח ליסוד זה אינה מתיישבת בדברי הפנ"י

ותחילה נביא מדבריו ראי' נוספת ליסוד זה מדברי הגמ' בחולין, אלא שגם ראי' זו נדחת ע"פ המבואר בדברי הפנ"י בסוגיא שם:

"וראי' לזה, מהמבואר בגמ' חולין¹⁰ דחייבי מיתות שוגגין אם פוטר ממלקות תלתה הגמרא במחלוקת ר"י ור"ל אם חייבי מלקות שוגגין פוטר ממון, ותמוה, דחייבי מלקות שוגגין דלר"ל פוטר ממון הוא משום דיליף לה מגז"ש דרשע רשע ור"י לא יליף גז"ש זו, אך חייבי מיתות שוגגין גם לר"ל ילפינן מקרא דתנא דבי חזקי' דפוטר ממון, הרי דבחיבי מיתות שוגגין ליכא לגז"ש זו, (ורק דמדמינן לחייבי מיתות דפוטר ממון), וא"כ מאי שייך למחלוקת ר"י ור"ל.

"וצ"ל דמגז"ש דרשע רשע לא ילפינן דמלקות דשוגגין פוטר ממון, רק דכל עיקר הפטור הוא דאי אתה מחייבו בשתי רשעות, וילפינן מגז"ש שפיר דגם בשוגג מיקרי רשעה וממילא דשייך הפטור של קלב"מ. והנה הא דמיתה פוטר ממלקות איתא בכתובות¹¹ דדרשינן מרשעה אחת אתה מחייבו וכו', וממילא דשייך בה המחלוקת ר"י ור"ל אם בשוגג מיקרי רשעה, ובזה הדין דאי אתה מחייבו בשתי רשעות, משא"כ מיתה וממון דהפטור הוא מקרא דלא יהי' אסון דמיתה פוטרת ממון, פוטרת גם בחייבי שוגגין וכדילפינן מקרא דתנא דבי חזקי', וגם לר"י דאית לי' דחייבי שוגגין לאו רשעה מ"מ במיתה וממון דינו חלוק דילפוטא אחרת היא מלא יהי' אסון, וא"כ לא בעינן בזה כלל הדין דרשעה המסורה לב"ד, ולכן לרנבה"ק פוטר כרת גם מחיוב מעילה, דחייבי כריתות כחייבי מיתות ב"ד דמי".

וכוונתו, שהגז"ש דרשע רשע של ר"ל אינה שכשם ששוגג דמיתה פוטר ממון כן שוגג דמלקות פוטר ממון, דבא"כ באמת תמוה מדוע הגמ' בחולין משייכת מחלוקתם האם שוגג דמיתה פוטר ממלקות למחלוקת זו.

אלא הלימוד מהגז"ש היא ששוגג דמלקות מוגדר כרשעה, כשם ששוגג דמיתה מוגדר כרשעה. ולאחר שמוגדר כרשעה כבר ידעינן שאף שוגג דמלקות פוטר ממון, דהרי "כדי רשעתו" כתיב שאינו מתחייב אלא ברשעה אחת.

ולפ"ז ר"י שאינו לומד גז"ש זו, ולשיטתו שוגג דמלקות אינו מוגדר כרשעה, יסבור שאף שוגג דמיתה

10. פא, ב.

11. לו, ב.

אינה פוטרת מלקות, דמאחר והשווג דמיתה אינו מוגדר כרשעה, ממילא יכולים ב"ד להעניש ברשעה דמלקות.

ולפום ריהטא זו ראי' חזקה. אלא שיש להעיר שבגמ' בחולין שם מובא שר"ל לשיטתו, כפי שמבאר רב דימי מחלוקתן - שנחלקו אף בדין ממון אי חייבי מיתות שוגגין פוטרינ אותן, וכפי שהובאה שיטתו אף בסוגייתנו, ולא כשיטת רבין שנחלקו רק בדין מלקות בשוגג.

ביאור הדברים:

בסוגיא¹² דנה הגמ' מה שורש מחלוקת ר"י ור"ל אי חייבי מלקות שוגגין פוטרינ ממון או לא, ובתחילה מבארת ששיטת רבי יוחנן ששווג דמלקות אינו פוטר ממון כשם ששווג דמיתה אינו פוטר ממון, ובלשון הסוגיא: "ואזדו לטעמייהו, דכי אתא רב דימי אמר חייבי מיתות שוגגין, וחייבי מלקות שוגגין, ודבר אחר, ר' יוחנן אמר: חייב, וריש לקיש אמר פטור. ר' יוחנן אמר חייב, דהא לא אתרו בי'. ר"ל אמר פטור, כיון דאילו אתרו בי' פטור, כי לא אתרו בי' נמי פטור. . אמר רבא, ומי איכא למ"ד חייבי מיתות שוגגין חייבים, והא תנא דבי חזקי' מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לא חילקת בו בין בשוגג בין במזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלי', לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם לא תחלוק בו בין בשוגג בין במזיד, בין מתכוין לשאין מתכוין, בין דרך ירידה לדרך עלי', לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון. אלא כי אתא רבין אמר, חייבי מיתות שוגגין כולי עלמא לא פליגי דפטורין, כי פליגי בחייבי מלקות שוגגין ודבר אחר, רבי יוחנן אמר חייב, חייבי מיתות איתקוש, חייבי מלקות לא איתקוש. ריש לקיש אמר פטור, בפירוש ריבתה תורה חייבי מלקות כחייבי מיתות. היכן ריבתה תורה. אמר אביי, אתיא רשע רשע. רבא אמר, אתיא מכה מכה".

ומבואר להדיא, שלשיטת רב דימי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא בכל הדינים - האם החמור פוטר את הקל אף שלא נענש עליו בפועל מאחר ועשאו בשוגג, במיתה וממון ובמלקות וממון, וממילא רבי יוחנן לשיטתו בב' הדינים, דבשניהם ס"ל שאין המיתה פוטרת אלא אם נענש בה.

אלא שמחמת הקושיא מתדב"ח מסקנת הסוגיא אינה כן, אלא כשיטת רבין, שרק במלקות נחלקו אך במיתה לא נחלקו, ומחלוקתם אי ילפינן הגז"ש דרשע או מכה.

והנה, בגמ' בחולין שהנידון אי מיתה פוטרת ממלקות, מדובר לפי שיטת רב דימי, דבסוגיא שם מצוטטים דבריו שהובאו אף כאן, ולפי שיטת רב דימי מבוארת הסוגיא שם בפשטות, מאחר ולפי רבי יוחנן תמיד מיתה אינה פוטרת לא ממון ולא מלקות אלא א"כ עשאו במזיד ומתחייב בפועל.

וראיית הגר"ח היא לפי המסקנא בסוגייתנו - אליבא דרבין, שרק לפי' נתפרש שר"ל יליף מגז"ש. ותימה שבס' שם הדברים מוצגים כאילו בגמ' הדברים הם לשיטת רבין.

וכנראה כוונתו ע"ד שכותב הפנ"י שם, שמסתבר שהסוגיא בחולין היא אף כמסקנה דרבין, מה גם שהדבר מוכרח מפסקי הרמב"ם (אלא שבלח"מ על הרמב"ם יישב הדברים באו"א. ואכ"מ):

"גמ'. אלא כי אתא רבין אמר וכו'. לכאורה נראה דהשתא ליתא לדר' דימי כלל משום קושיא דרבא. ולפ"ז צ"ל דהא דאמרין בחולין פרק אותו ואת בנו דף פ"א ואזדו לטעמייהו ומייתי דר' דימי הוי דלא

12. לד, ב.

כהלכתא. וזה דוחק, דסתמא דתלמודא קאמר ואזדו לטעמייהו למאי דסליק בתיובתא . . מיהו יש לתמוה על הרמב"ם שפסק להדיא כתנא דב"ח ואפ"ה פסק נמי בההיא דאותו ואת בנו כרבי יוחנן אע"ג דקאמר התם ואזדו לטעמייהו ומייתי מדר' דימי דלית לי' דתנא דב"ח וקשיין אהדדי.

"לכך הי' נראה לענ"ד בזה דרבין לא פליג אדר' דימי אלא במיתה וממון, אבל אכתי איתא לדרב דימי במיתה ומלקות דשייך פלוגתא דר"י ור"ל כמו במלקות וממון, דהא מיתה ומלקות וממון לרבנן תרוייהו מכדי רשעתו נפקא כמ"ש התוס' לקמן דף ל"ז ע"ב. ולפ"ז לר"ל דיליף רשע רשע לענין מלקות וממון אפי' לא אתרו בי'. א"כ איירי כדי רשעתו אפילו לא אתרו בי' ואפ"ה מקרי שתי רשעיות א"כ ה"ה לענין מיתה ומלקות נמי איירי אפילו לא אתרו בי' למיתה. משא"כ לר"י לעולם לא ממעטינן מכדי רשעתו אלא שתי רשעיות ממש והיינו בדאתרו בי' דוקא. כן נ"ל נכון".

אלא שבפנ"י אין מבואר הסברא שבדין זה. ומפשטות דבריו נראה שהוא מחמת שכאשר ילפינן לדין כדי רשעתו דמלקות וממון שהוא אף בלא אתרו בי', מסתבר שכן הוא אף במיתה ומלקות הנלמד מאותו כתוב. והגר"ח מחדש ומגדיר, שהלימוד הוא על גדר הרשעה שבכתוב זה, ולא על חידוש הפטור שבכתוב. וא"כ מדברי הפנ"י אין הכרח שהם ב' דינים שונים, ורק שיש ביניהם חילוקי דינים מגזה"כ.

ד.

ראי' מדברי הבית יעקב שהוא דין לב"ד

אלא שבדברי הבית יעקב מבואר להדיא יסוד זה.

דהנה, בהפלאה¹³, על הנידון בגמ' מאי איכא בין רבא לאבבי, אי לפי ר' נחוניא בן הקנה אף במיתה ביד"ש אמרינן קלבד"מ או רק בכרת, הקשה: "הוי מצי למימר דאיכא בינייהו כרת ומלקות, דמצריך הש"ס לקמן דף ל"ז תרי קראי למיתה וממון ומיתה ומלקות, א"כ לאבבי דיליף אסון מאסון דכתיב גבי תשלומין, לכאורה ליכא למיליף מיני' מיתה בידי שמים ומלקות או כרת ומלקות, אבל לרבא דיליף מכרת שלי כמיתה שלכם אין חילוק כלל, וא"כ בכל חייבי כריתות דאית בהו מלקות איכא בינייהו אי לקי או לא".

היינו, שלפי רבא ש"כרת שלי כמיתה שלכם" יהי' הדין בכרת שאין עמו אף חיוב מלקות, כשם שזה במיתה. משא"כ לאבבי שלומד בגז"ש רק דין הפטור שמיתה בידי שמים פוטרת מממון ממיתה בידי אדם, אך לא שדין מיתה זו כדין מיתה בידי אדם.

וראה בדבריו מש"כ ליישב בב' אופנים.

אמנם בבית יעקב (שם) יישב: "ולפי עניות דעתי נראה דזה אינו, דדוקא מיתה וממון דנלמד מקרא לקמן דף ל"ז מלא יהי' אסון דמשמע דמיתה ב"ד פוטר מממון שייך לומר דכרת פוטר ג"כ מממון, אבל מיתה ומלקות דנלמד מקרא דכדי רשעתו לקמן דאי אתה מחייב ב' רשעות, דזה קאי על הב"ד, משמע דב"ד אינן יכולים לחייבו ב', אבל אי חדא בידי שמים וחדא בידי אדם בזה לא שייך לומר ואי אתה מחייב משום ב' רשעות, דב"ד רק חדא הוא דמחייבי ובודאי חייב מלקות".

היינו, שהדין ד"כדי רשעתו" העוסק במלקות, הוא רק ברשעה המסורה לב"ד, ולכן אף לרבא אי אפשר

13. לעיל ל, ב.

ללמוד ממיתה וממון לגבי כרת ומלקות, מאחר והדין ד"כדי רשעתו" הוא רק ברשעויות המסורות לב"ד - שאינם מממשים אלא רשעה אחת, וכרת מעיקרא אינו רשעה המסורה להם.

ובאמת, דבריו אלו מפורשים להדיא בסוגיא במכות¹⁴, שם נחלקו רבי ישמעאל ור"ע אי חייבי מיתות ב"ד לוקין או רק חייבי כריתות, דשיטת ר"י היא שאף חייבי מיתות ב"ד לוקין ושיטת ר"ע שרק חייבי כריתות. ובגמ' שם מבואר: "ור"ע מאי טעמא, כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". ולכך אינו לוקה במיתת ב"ד. ומקשה הגמ': "ולרבי עקיבא, אי הכי חייבי כריתות נמי". והמסקנה: "קבלה מיני' רבי שמואל בר רב יצחק, כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, ברשעה המסורה לב"ד הכתוב מדבר". היינו שכרת אינה רשעה המסורה לב"ד.

הרי להדיא כיסוד הבית יעקב, שהדרשא שאין ב' עונשים במלקות אינה שייכת כלפי כרת (ולכאו' צע"ג על ההפלאה שלא חש לגמ' זו, וכן לבית יעקב שלא ציין לסוגיא זו).

ויש להוסיף, שכאן מתחדד שבדין ד"כדי רשעתו" ב' פרטים: א' אין האדם נענש בב' הרשעויות, ב' הדין הוא דין כלפי ב"ד - שלא יענישוהו בב' הדברים.

ובבית יעקב לקמן¹⁵ ממשיך לכאורה עם יסוד זה לדין נוסף: "דהנה שם בסנהדרין רצה הש"ס לומר טעם החיוב דמיתה לזה ותשלומין לזה חייב . . ונראה דאף דמיתה אינה פוטרת ממון, מכל מקום ממלקות פוטרת אף דמיתה לזה ומלקות לזה, דמיתה ומלקות לא ילפינן ממיתה וממון כמבואר לקמן דף ל"ז".

הרי להדיא שהדין דממון לזה ונפשות לזה המונע הפטור במיתה וממון, אינו מונע הפטור במלקות, וכנראה כוונתו בהמשך ליסוד הנ"ל שהוא דין התלוי בב"ד שאינם מחייבים בשתי רשעויות, ואין נוגע כלפי מי החיוב¹⁶.

ה.

יסוד זה מפורש בתשובת הרשב"א

ובאמת, שהחילוק בין הדינים מבואר כבר בדברי הראשונים. דו"ל שו"ת הרשב"א¹⁷:

"ומה ששאלת מילתי' דרב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור, ואנהרת עיינין מההיא דמסכת סנהדרין, מן התימה הוא להיות גנב זה קונה כלי. של בעל הבית מפני שאם הרגו דפטור עליו (בימי הסנהדרין), ומאי קא מדמי לההיא דגונב כיס בשבת קשיא, דהתם ב"ד קא מחייבי לי' מיתה על מלאכת שבת ולא מצי לחיובי ממון, דרחמנא אמר כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו וכו'. והא דמחתרת לא דמיא להא דאין בדבר חיוב מיתת ב"ד כלל אלא ממון לחוד'.

"תשובה. לא משום כדי רשעתו פטרי לי' לההוא דגונב כיס, אלא משום דכתיב ולא יהי' אסון. וכדתנן בפ'

14. יג, א.

15. לג, א.

16. וראה בס' שעורי ר' שמואל למס' מכות אות רח מש"כ ודן בזה.

17. ח"ה סי' יח.

אלו נערות¹⁸ הבא על בתו ועל בתו וכו' אין להם קנס משום דמתחייב בנפשו שמיתתן מיתת ב"ד, וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון שנאמר ולא יהי' אסון, ואמרין עלה בגמרא¹⁹ והא מהכא נפקא, מהתם נפקא כדי רשעתו, משום רשעה אחת וכו'. חדא במיתה וממון וחדא במיתה ומלקות. ומולא יהי' אסון, דרשינן אפי' חייבי מיתה בשוגג ודבר אחר שהוא פטור. וטעמא דמילתא דכל דאפשר לבא לידי מיתה פטור הכתוב ממון".

ובדבריו מבוארים להדיא ב' היסודות הנ"ל: א' יש חילוק בין ב' הדרשות, ב' הדין דכדי רשעתו הוא רק ברשעה המסורה לב"ד²⁰.

ג.

מהגמרא משמע כי מיתה וממון כלולים ב"כדי רשעתו"

עכ"פ גם מדברי הרשב"א והבית יעקב מבואר להדיא דהפטורים דמיתה ומלקות הם ב' גדרים שונים, וכמה נפק"מ ביניהם. ולפ"ז תמוה מאוד - כיצד ביארה הגמ' שהי' אפשר לעשות צריכותא ביניהם.

ולכאורה תירוצ הפנ"י שהצריכותא היא לרווחא דמילתא נכונה לגבי קושייתו מהחילוקי דינים הקיימים ביניהם לעניין שוגג ומזיד אליבא דרבי יוחנן, דכאשר יש חילוק הלכתי בין ב' הדינים מקום לומר שמאחר והדינים במהותם שווים, לרווחא דמילתא עושה הגמ' צריכותא יסודית יותר באותם ב' דינים.

אמנם לפי המוכח והמתבאר שהם ממש ב' דינים שונים, קשה מאוד כיצד שייך לעשות צריכותא בין ב' דינים בעלי הגדרה שונה. ומה עניין שמיטה להר סיני.

זאת ועוד, דבסוגיא במכות²¹ שם מבואר, שאף הפטור דמיתה וממון נלמד מכדי רשעתו, דז"ל הסוגיא שם: "ור"ע מאי טעמא, כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. ור' ישמעאל, הני מילי מיתה וממון או מלקות וממון, אבל מיתה ומלקות מיתה אריכתא היא". הרי להדיא שכולל מיתה וממון בפטור ד"כדי רשעתו".

וכן הוא בלשון רש"י שם: "קיבלה מיני' רבי שמואל. לתשובה זו מרבי אבא בר ממל, ושני עלה ברשעה המסורה לב"ד הכתוב מדבר ב"ד, הוזהרו שהם לא יחייבוהו שתי רשעיות כגון ממון ומלקות או מיתה ומלקות או מיתה וממון, אבל כרת לא ע"י ב"ד הוא". הרי שכלל מיתה וממון בדרשא דכדי רשעתו.

וכן מבואר גם בלשון רש"י בסוגיותינו²²: "דהא לא אתרו בי', ואין אתה מחייבו אלא משום רשעה אחת דממון". ושם הנידון בגמ' הוא לגבי מיתה.

18. לו, ב.

19. לו, א.

20. וראה גם בס' שיעורי ר' שמואל למס' מכות אות ריא מה שהוסיף וכתב בנידון זה, האם בא במחלת אינה רשעה המסורה לב"ד.

21. יג, ב.

22. לד, ב ד"ה דהא לא.

ז.

כמה תירוצים דחוקים

ובס' שיעורי ר' שמואל על הגמ' במכות שם, מציע בב' אופנים: או שזה שיגרא דלישנא של הגמ', וזה לאו דווקא. או שבאמת במיתה וממון יש ב' דינים: הן הדין ד"ולא יהי' אסון", והן הדין ד"כדי רשעתו", דנוסף לזה שהמיתה פוטרת הממון, קיים גם הציווי הנוסף המוטל על ב"ד שלא להרשיע בב' עונשים.

וכמובן ב' הביאורים קשים מאוד, הביאור הראשון - דמלבד לשון הגמ' זה גם לשון רש"י בב' מקומות, וכפי שהעיר שם. והביאור השני - שכן לכאורה הדין ד"כדי רשעתו" המוטל על ב"ד הוא שייך כלפי אדם שחלים עליו ב' רשעויות שלא יבצעו אלא אחת מהם, אך באם המיתה מעיקרא פוטרת החיוב ממון, לכאורה אין מקום לדרשא זו.

והי' אפשר ליישב, שאולי הדרשא היא בגוונא דממון לזה ונפשות לזה, שם אין המיתה פוטרת הממון. אך לכאורה דוחק להעמיד בגוונא זו דברי הגמ' ודברי רש"י בב' המקומות הנ"ל.

ח.

ב' דינים ומהותם אחת

ואולי יש ליישב ולומר דבאמת יש כאן ב' דינים, וכפי שכותבים הרשב"א, הבית יעקב, והגר"ח. וביחד עם זה הי' ניתן ללמוד זה מזה בצריכותא המבוארת בגמ'.

דהנה, ידוע יסוד הגר"ח בהל' עדות²³ שבמלקות אין הדין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה", משום שגדר מלקות אינו קיים אלא רק כאשר על פי דין היו צריכים ליתן לו מלקות, ולכך כאשר העדים הוזמו התברר שלא הגיע לו מלקות וממילא מה שניתן לו אינם מלקות אלא סתם הכאה. וז"ל שם:

"נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין וכו' אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין עכ"ל. והראב"ד השיג על זה וכתב שלא כן הוא, וביאר הכסף משנה כוונתו דס"ל דמלקות שוה למיתה וגם במלקות אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, ובאמת צ"ע, דהרי גם חיובא דעדים זוממין במלקות הא הוי מהך קרא דכאשר זמם לעשות, ומאחר דדרשינן כאשר זמם לעשות ולא עשה, א"כ מהיכי תיתי נחייב במלקות גם בעשה. . . וצ"ע מאי שנא דבמלקות ס"ל להרמב"ם דחייבין גם בעשה.

"ונראה לומר, דהרי מצינו גבי מלקות דבעינן דוקא שילקה בפני ב"ד, וכדכתיב בקרא והפילו השופט והכהו לפניו, וכן הוא לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין²⁴ מלקין בזמן הזה בכל מקום מן התורה בפני שלשה סמוכין, ולישנא דבפני שלשה משמע דכולל גם זאת שהמלקות תהי' בפניהם דוקא, וכל עיקרה של מלקות קיומה הוא רק בפני ב"ד, וכדקי"ל דגם בכפיתה לחוד וברח מיפטר מקרא דונקלה אחיך לעיניך, וזה הרי פשיטא דלא שייך רק בב"ד, וכדין ונקלה כן דין של עצם המלקות, דתרווייהו חדא מילתא היא, וקרא דונקלה קאי גם על עצם המלקות, וכדדרשינן כיון שלקה הרי הוא כאחיו, וסדר המלקות מבואר במכות²⁵

23. פ"כ ה"ב

24. פט"ז ה"ב.

25. כג, א.

דאחד מהדיינין קורא והשני מונה והשלישי אומר הכהו, והיינו משום דהמלקות היא בפני ב"ד, ואם הלקוהו שלא בפני ב"ד אין זה מלקות כלל ולא מיפטר בהכי, ומגזירת הכתוב דוהפילו השופט והכהו לפניו, וכמו שנתבאר. ולפי זה נראה, דכשהוזמו העדים ואיגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום ולא נתחייב מלקות מעולם, א"כ הא נמצא דאין על המלקות דין מעשה ב"ד כלל, ולא חשיבי ב"ד בזה, והולקה חוץ לב"ד, וא"כ הא איגלאי מילתא דמה שלקה אין בזה דין מלקות, ולא חשיב תו עשה, כיון דהוויא כמו חבלות בעלמא, אבל לא שהולקה בדין מלקות ובשם מלקות כלל, ולא דמיא מלקות למיתה וממון, דהתם הרי לא בעינן שהקיום יהא בב"ד דוקא, וא"כ אף על גב דאח"כ איגלאי מילתא דלא הוה מחוייב מיתה וממון, ואיגלאי מלתא גם זה דאין על המיתה דין מיתה ב"ד ואין על הממון דין תשלומין, אבל כל זה הוא רק משום דחסר לו החיוב של מיתה, ובזה הא איכא הגזירת הכתוב דמקרי עשה, דבהכי הא איירי קרא דזמם לעשות ולא עשה, דבכה"ג דעשה ע"פ עדות שקר מקרי עשה ומיפטר, משא"כ מלקות, דאית בה דין מסויים דגם הקיום ועשיית המלקות צריך להיות בפני ב"ד, א"כ בהוזמו הא נמצא דחסר מדין הקיום, דבטלה מדין מלקות, על כן שפיר ס"ל להרמב"ם, דכיון דלא מצינו על זה גזירת הכתוב שיהא נקרא עשה, על כן שוב הדר דינא דכיון דבטל מינה דין מלקות שוב לא הוי עשה כלל, והוי רק זמם לעשות ולא מיפטרי העדים.

"ונראה דגם בזה חלוק דין מלקות מדין מיתה וממון, דבמחוייבי ממון ומיתה אין החיוב אלא לחייבו בממון או במיתה, משא"כ במחוייבי מלקות עצם החיוב משוי לה להמלקות שתהא נחשבת מלקות, וכמו דחזינן דגם בכפתו וברח מפטר ממלקות, והיינו משום שכבר נתקיים בו ונקלה, וכן חזינן דאומדין אותו וכל שבשעת גמר דין לא ה' יכול לקבל שוב מיפטר מהשאר לדעת הרמב"ם ואף בהבירא אח"כ, משום שכבר נפטר בהגמר דין של מקצת מלקות, וכן העדים זוממין לוקין כל המלקות, ואף על גב דזה שהעידו עליו לא ה' יכול לקבל את כל המלקות, והיינו משום דשניהם שוין דדין מלקות עליהן, ולא איכפת לן מה שזה לוקה פחות וזה לוקה יותר, אבל מ"מ תרוייהו דין מלקות עליהן, אשר מכל זה נראה דבמלקות עצם החיוב של מלקות משוי לה לדין מלקות. ולפי זה בהוזמו העדים, בממון ונפשות מקרי שנעשה בו שלא כדין, אשר זהו בכלל גזירת הכתוב דכאשר זמם ולא כאשר עשה דזה מקרי עשה מה שנעשה בו שלא בחיוב, משא"כ במלקות, דעצם החיוב הוא שמשוה אותן לדין מלקות, א"כ בהוזמו העדים נמצא דלא הויין מלקות כלל, ועל כן לא מקרי עשה, כיון דלא נעשה בו דין מלקות. ואשר על כן זהו שפסק הרמב"ם דבמלקות חייבין העדים גם בעשה וכבר נלקה הנידון, והיינו משום דלפי מה שהוזמו העדים א"כ הא נמצא דעצם הקיום ה' שלא בדין ב"ד, וגם דכיון דבטל החיוב ממילא אין בה דין מלקות כלל, וא"כ הא נמצא דבהוזמו העדים לא נעשה בו דין מלקות כלל, ועל כן לעולם הוי רק זמם ולא עשה, ועל כן זהו שפסק הרמב"ם דהעדים לעולם חייבין אף בשכבר הולקה הנידון זה שהעידו עליו, וכמו שנתבאר".

ובאור שמח²⁶ מבאר לפ"ז מדוע חובל בחבירו מוגדר כהותר מכללו בב"ד:

"ונקדים עוד הקדמה והוא, דבפרק אלו נערו²⁷ אמר ואי ממונא לקולא שכן הותרה מכללה בב"ד, ופרש"י²⁸ דחובל בחבירו הותרה ע"פ ב"ד בחייבי מלקיות, וצריך להתבונן, א"כ רציחה נמי הותרה מכללה

26. הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ט.

27. כתובות לב, א.

28. שם ד"ה ואי.

בב"ד להרוג את המחויב, וזה לא אשכחן בשום מקום, ויעוין תו"כ פרשת ויקרא²⁹ שבת הותרה מכללה, יעו"ש דמוכח דרציחה לא הותרה מכללה.

"ונראה פשוט, דהמחויב מלקיות אם יוסיפו עליו אחת הרי חייב הלוקה מלקות ואם מת גולה ע"י³⁰, וכן אם הלוקהו אחד שלא בפני ב"ד חייב, אכן המחויב מיתה וגמר דינו למיתה אז לאו בר דמים הוי, ומיפטר כל ההורגו, דגברא קטילא איקטול, נמצא דהב"ד ממיתין גברא דכל ההורגו פטור, ולא הותרה רציחה להרוג מי שאינו מחויב מיתה, רק ב"ד פוסקין דינו דנגמר דינו למיתה, ומודיעין המשפט אשר לפי חוקי התורה, ואחרי זה גברא קטילא הוא, וממיתין אותו, אבל במלקות הלא הוא גברא דכל הנוגע בו חייב, ומלקין אותו, והוי שפיר הותרה מכללה ודוק".

הרי ששאר עונשין וחיובין אינם אלא מבוצעין ע"י ב"ד, אך האדם הוא בר עונש מצד עצמו ורק שב"ד הם המבצעים זאת. אך במלקות מעיקרא גדר החיוב הוא דין על ב"ד להלקות אדם מסויים. ולא שהאדם בר מלקות ורק שב"ד מבצעים זאת בפועל.

עכ"פ לפי הגדרה זו, דגדר מלקות מתחיל מתחדש ומתהווה ע"י ב"ד, לכאן ניתן ליישב הנ"ל:

במהותם ב' הדינים דמיתה וממון או מלקות וממון שווים לגמרי, דבשניהם היסוד הוא שעונש אחד פטור העונש הנוסף. והחילוק הוא רק, שבמיתה שבה החיוב הוא לא הפעולה של ב"ד, הנה היא פוטרת בעצם גם החיוב הנוסף. אך במלקות שגדרו הוא פעולת ב"ד, הנה הפטור הקיים על ידו הוא שב"ד לא יפעלו חיוב נוסף, דאין בכוחו לפטור יותר מכך מאחר וזה גדרו.

היינו, בב' הפרשות ד"ולא יהי' אסון" ו"כדי רשעתו" ההגדרה היא שדבר א' פוטר הדבר השני, והחילוק ביניהם הוא רק מה גדרו של הדבר הפוטר, דבמיתה שעניינה לא פעולת ב"ד אלא העונש עצמו, א"כ היא פוטרת גם עצם החיוב של הממון. אך מלקות שכל גדרם הוא פעולת ב"ד, אין ביכולתם לפטור בדבר אחר אלא רק את פעולת ב"ד באותו הדבר, ולכך הפטור הקיים על ידם הוא רק בכך שב"ד לא ירשיעו בהרשעה השני' אך לא שההרשעה עצמה תיבטל, מאחר וגם בהם עצמם כל גדרם היא הפעולה של ב"ד.

ולפ"ז נמצא שלמרות יסוד הראשונים שיש כאן ב' דינים שונים, הנה אין הפשט שמבחינה מהותית בממון התורה קבעה דין אחד - שעונש אחד יפטור השני, ובמלקות דין אחר שגדר בפעולת ב"ד. אלא בשניהם הקביעה היא שדבר אחד פוטר השני, ורק שמלקות שגדרם מעיקרא פעולת ב"ד אינם יכולים לפטור יותר מכך.

והרי זה נכון יותר גם בסברא שאין ב' הפרשיות שונות במהותם.

וכמובן שהדברים כנים לא רק בייחס לפטור דמלקות את הממון, אלא גם לפטור דמיתה את המלקות - דבכדי שהמיתה תפטור המלקות היא צריכה להיות מסורה לב"ד ואז פוטרת הדבר השני נעשה על ידם.

ולפ"ז מיושב בפשטות כיצד עושה הגמ' צריכותא בין ב' הדינים, שכן גם אם הי' כתוב למשל רק הפטור דמיתה וממון היינו יודעים ללמוד הפטור דמלקות וממון לפי ההגדרה של "כדי רשעתו", מאחר ופטור זה

29. חטאת פ"א, י"א.

30. מכות כ, ב.

אינו חידוש נוסף אלא נובע מההגדרה של מלקות, וממילא היינו למידים שכשם שמיתה פוטרת לפי גדרה, כן מלקות פוטר הממון בהתאם לגדרו.

וזה אולי הטעם שהגמ' ורש"י נוקטים הדרשא ד"כדי רשעתו" אף במיתה וממון, מאחר ובמהותם ב' הדרשות עם תוכן א' - שחיוב א' פוטר החיוב הנוסף. ואין ביניהם אלא הצריכותא המבוארת בגמ'.

ומיושב היטב שמחד יש כאן ב' דינים שונים, וביחד עם זה מהותם אחת - מאחר והחילוק ביניהם נובע רק מהחילוק בגדר הדבר הפוטר.

ולפ"ז יתכן שדברי הרשב"א והבית יעקב נובעים מיסוד זה - החילוק בין הפוטר דמיתה והפוטר דמלקות, ולא משום שמעיקרא יש כאן ב' דינים שונים במקור הפטור, דלכך לא ניתן ללמוד האחד מהשני, וכדברי הגר"ח, דזה נגד משמעות הגמ'.

ט.

כאילו עשה אחר את המעשה הקל

והנה, מדברי הגאון רעק"א בכ"מ מוכח דלא ס"ל שמיתה ומלקות הם ב' דינים שונים.

דהנה, בשו"ת³¹ כתב לדון בהא דאיצטריך לטעמא דעקירה צורך הנחה בזרק חץ וקרע שיראין בהליכתו, ולא די בכך דהזריקה היא תנאי לחיוב המיתה (לפי יסודו שאף בתנאי חיוב אמרינן קלבד"מ), ואם נחייבו ממון תו לא נוכל לחייבו מיתה על ההנחה:

"והא דאצרכינן לעיל גבי זרק חץ לטעמא דאי אפשר להנחה בלא עקירה, היינו דבלא"ה הי' מחייב ממון על השיראים כיון דעדיין לא נתחייב מיתה, ומ"מ הי' מחייב מיתה על הגמר דהיינו ההנחה דהא לא מצינו בשום מקום דממון פוטר ממיתה. גם יש מקום לומר דמה בכך דכיון דע"י חיוב ממון דשיראים א"א דמעשה קריעת שיראים יגרום חיוב מיתה דעיקר חיוב מיתה על העקירה והנחה ומה בכך דבאמצע בין העקירה ובין ההנחה בשעת קריעת השיראים ליכא מעשה לענין חיוב מיתה. ואולי באמת אם קרע השיראים בשעת העקירה, בלא סברא דא"א להנחה וכו' ג"כ פטור, משום דאלו תחייבהו ממון א"א דיגרום רגע זו חיוב מיתה. וכאלו עקר אחר. וכיון דאי אפשר לחייב שניהם ממון ומיתה. הדרא לדינא דקם לי' בדרכה מיני' דחייב במיתה ופטור מממון".

הרי להדיא בסוף דבריו, שאף במיתה וממון גדר הפטור שהאחד פוטר השני, וכפי שזה במלקות. ולא דין במיתה עצמה שפוטרת הממון. ולפ"ז היכא שיהי' גזה"כ שחייב בממון לא יתחייב במיתה.

וכן מוכח מדבריו במקומות נוספים.

והנה, ידועה הגדרת הגאון רעק"א בדין קלבד"מ, שאין פירושה שהחיוב החמור פוטר החיוב הקל, אלא שזה נחשב שכאילו אחר עשה המעשה המחייב ממון, ובלשונו שהובאה לעיל: "וכאילו עקר אחר". ועד"ז לשונו בדו"ח על תחילת הסוגיא דמלקות וממון: "כיון דבשעת העראתו נתחייב מיתה דניתן להצילו בנפשו

31. מהדורא קמא סימן קסד.

או דנתחייב מלקות בחייבי לאוין, שוב אי אפשר שיהי' העראתו זו מביאתו לידי חיוב ממון, והוי כלא הערה הוא אלא כאלו נעשה ע"י אחר."

ומבואר כאן יסוד גדול ביסוד הדין דקלבד"מ. דבפשטות ההבנה בדין זה היא, שהחיוב החמור דמיתה או מלקות כולל או פוטר חיוב הממון. אמנם מדבריו מבואר שההגדרה בזה היא, שכאשר האדם עשה מעשה שמתחייב עליו מיתה, אנו מגדירים החיוב הנוסף שבמעשה כאילו עשאו אחר.

ובפשטות יסודו הוא בסברת הדין דקלבד"מ, דמהיכי תיתי שהחיוב דמיתה או מלקות יפטור החיוב ממון, והרי הם שני חיובים שונים (ואולי אף לב' גורמים שונים), ומדוע שמחמת המיתה או המלקות יפטור חיוב הממון?

ומקום לומר שזה היסוד לשיטתו שגדר הקלבד"מ לא שהחיוב החמור פוטר החיוב ממון, אלא שהתורה מחדשת להתייחס למעשה זה לגבי המשמעויות הנוספות הקיימות בו, כאילו נעשה ע"י אחר.

י.

גם לרעק"א רק ברשעה המסורה לב"ד

אמנם יתכן שמקורו טהור בסוגיא הנ"ל במכות, שם מבואר שהדין דכדי רשעתו הוא ברשעה המסורה לב"ד, דלפי שאר המפרשים שמיתה ומלקות הם ב' דינים שונים הרי שבסוגיא זו מבואר הדין לגבי מלקות - שאינו בעונש עצמו אלא דין ברשעויות המסורות לב"ד. אך לפי רעק"א שאינו סובר שיש חילוק בין הדינים, והפטור דמלקות הוא כהפטור דמיתה, מדוע זה דווקא ברשעה המסורה לב"ד?

ובפרט לפי מה שנת"ל שהחילוק נובע מגדר הפטור דמלקות - דמאחר והוא דין בפעולת ב"ד לכך מה שנפטר ממנו הוא רק רשעה המסורה ג"כ לב"ד, דלפי רעק"א שאינו סובר כן אלא שדין המלקות כדין המיתה והממון, מדוע זה דווקא ברשעה המסורה לב"ד?

ואולי זה גופא מקורו שבכל קלבד"מ אין החיוב החמור פוטר הקל, אלא הוא ציווי על ב"ד להתייחס כאילו המעשה המחייב בממון עשה אחר. ולכך זה שייך רק ברשעה המסורה לב"ד, דבזה נצטוו להתייחס שהאחר עשה הרשעה השני'. אך ברשעה שאינה מסורה לב"ד הרי שאין משמעות להתייחס מי עשה המעשה המחייבו בידי שמים, מאחר ובלא"ה אי"ז מסור להם, ובפני ב"ד אין כאן אלא מעשה אחד.

ובאם כנים הדברים, נמצא שהסוגיא במכות היא היסוד לב' המהלכים הנ"ל: או שגדר הפטור במלקות שונה, דהוא רק במה שמסור לב"ד. או שגדר הקלבד"מ הוא ציווי בהתייחסות ב"ד לב' מעשים, דהמעשה המחייב בממון כאילו נעשה ע"י אחר, וממילא זה רק בב' רשעויות המסורות לב"ד.



שיטת הרמב"ם בסוגיא דביטול תנאי (א)

(כתובות עג, א)

הרב אברהם משה שי' הלוי וינפלד
נר"נ בישיבה

מציע הסוגיא דביטול תנאי ומצריך ביאור לדעת הרמב"ם כיצד מבטלים תנאי / מוכיח מדברי הראשונים דביטול תנאי הוא אומדנא או 'התקבלתי' בממון, אך אין 'דין' דביטול תנאי / מביא דברי הרא"ש דס"ל דביטול תנאי הוא דין בפ"ע / מביא דברי הגר"ח דהרמב"ם ס"ל כהראשונים והראב"ד כהרא"ש / מקשה דהרא"ש עצמו מוכיח שיטתו מדברי הרמב"ם במ"א / מבאר דתרוויהו איתנהו לשיטת הרמב"ם ושני דינים בביטול התנאי / מקשה לפ"ז דביטול תנאי ללא עדים נוקט הרמב"ם לשון ביטול ממש / מבאר דשם חלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר דבר שבערוה

א.

ביטול תנאי לדעת הרמב"ם

"איתמר: קידשה על תנאי וכנסה סתם רב אמר צריכה הימנו גט ושמואל אמר אינה צריכה הימנו גט".
ובטעמו של רב אמר אביי: "לא תימא טעמי' דרב כיון שכנסה סתם אחולי' אחלי' לתנאי' אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות".

ובביאור דברי אביי פירשו התוס³, דמה שהיא "צריכה הימנו גט" אין זה מחמת הקידושין שנעשו קודם לכן, היות והם נעשו על תנאי - והוא הרי לא התקיים. אלא מפני שנעשו קידושין חדשים בלא תנאי, דב"כנסה סתם" איירי שהוא בא עלי, ויש לומר שקידשה שוב בביאתו מטעם ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות".

אמנם, הרמב"ם בהביאו הלכה זו⁴ כתב: "המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי . . בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם . . לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס".

1. כתובות עב, ב.

2. עג, א.

3. ד"ה אלא טעמא.

4. פ"ז מאישות הכ"ג.

הרי שהרמב"ם הביא להלכה את דעת רב, אלא שלשיטתו הסיבה ש"צריכה הימנו גט" אינה מחמת שנעשו קידושין חדשים, אלא מכוחם של הקידושין שנעשו בתחילה. דעל אף שקידושין אלו נעשו דווקא על תנאי, מכל מקום על ידי שכנסה ב"סתם" נתבטל עיכוב התנאי, וכבר אין חלות הקידושין מוגבלת רק על צד שיתקיים התנאי.

וזהו שהרמב"ם דייק בלשונו להעמיד הלכה זו גם ב"כנס" לחוד - "וכנס סתם או בעל סתם", היות ולדידו אין טעם לומר שאירי דווקא ב"בעל" (וקידשה בביאתו), שהרי הצורך בגט נובע מהקידושין שכבר נעשו בתחילה.

וסדר דברי הרמב"ם בהלכה זו כך הם, בתחילת דבריו העמיד את הדברים ככלל עקרוני "המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי הרי היא מקודשת סתם". ולאחרי זה נחית לבאר את הנידון הפרטי שמסתעף מכלל זה - "לפיכך", גם כשקידש על תנאי וכנס בסתם, אע"פ שלא מחל בפירוש על התנאי, מכל מקום העובדה שלא הזכירו בעת שכנס מהווה אומדנא חזקה שמחל עליו, ולכן "הרי זו צריכה גט...". שמא ביטל התנאי.

ולכאורה נראה, שנידון זה - בביאור טעמו של רב, לא נסוב רק על המקרה הפרטי בו עוסקת הלכה זו. אלא בליבו עומדת שאלה עקרונית בהלכות תנאים - האם ניתן למחול על תנאי ולבטל את הצורך בקיומו. לדעת התוס' לא מצינו בדברי רב ולו רמז לכך שניתן לבטל תנאי, שהרי טענתו אינה עוסקת כלל בקידושין שנעשו בתחילה (על תנאי) אלא בקידושין החדשים שנעשו בבעילתו. אמנם לדעת הרמב"ם, שטענתו של רב עוסקת בקידושין שנעשו בתחילה, נמצאנו למדים כלל הלכתי בדיני תנאים לפיו ניתן למחול על תנאי.

ובביאור דעת הרמב"ם - דהרי אביי אמר להדיא "לא תימא" שטעמו של רב משום ש"אחולי" אחלי' לתנאי, והרמב"ם לא זו בלבד שקיבל טעם זה אלא אף הביאו כנימוק היחידי בהלכה זו. כבר כתבו הנושאי כלים (כס"מ⁵) שנסמך על דברי ר"א בסוגיא לקמן: "אמר עולא אמר ר"א המקדש במלוה ובעל, על תנאי ובעל... דברי הכל צריכה הימנו גט", הרי שלר"א כולי עלמא מודו ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". ובמילא בגוונא שבעל גם לדעת שמואל "צריכה הימנו גט". ועל כרחך שאלבא דר"א לא נחלקו רב ושמואל אלא באופן שהנידון הוא על הקידושין שנעשו בתחילה, ונושא מחלוקתם הוא בשאלה האם אמרינן ש"אחולי" אחלי' לתנאי, "כה"לא תימא" דאביי. והרמב"ם פסק להלכה כר"א.

אכן מה שצריך ביאור טובא היא ההסברה בתוכנו של הכלל האמור:

דהנה כפי הנראה בהבנה הפשוטה, מעשה שנעשה מתחילתו על תנאי מסוים קיומו מוגבל רק לאופן שהתנאי יתקיים, ובאם התנאי לא יתקיים הרי שבאופן זה מעיקרא לא נעשה מעשה. ובמילא, להבנה זו לא תיתכן לכאורה אפשרות מציאותית לבטל תנאי לאחר שהוא נאמר שהרי "מאי דהוה - הוה". ואם בעל המעשה רוצה שהמעשה יחול בכל האופנים, עליו לעשות את המעשה מחדש בלא תנאי, אבל לעקור את התנאי אין ביכולתו, כך הי' נראה בפשטות.

5. וראה מש"כ בביאור הגר"א אבה"ע סי' לח באריכות.

6. עד, א.

אלא שבהלכה האמורה למדנו שישנה אפשרות לעקור תנאי, וצריך ביאור והסברה מהו העיקרון העומד בבסיס דין זה.

ב.

ביטול תנאי הוא משום אומדנא או 'התקבלתי' בממון

והראשונים בסוגיין עמדו להדיא בנקודה זו:

דהנה, לפום ריהטא נראה שאף שאב"י אמר: "לא תימא . . אחולי' אחלי' לתנאי'", מכל מקום על כרחך שיש ללמוד מדבריו את עצם היסוד שניתן למחול על תנאי. שהרי באם נניח שמחילה על תנאי אינה מועלת, תו אין צורך לשלול שעל ידי שכנסה סתם "אחולי' אחלי'", דלו יהי שהוא אכן נתכוון למחול על התנאי, סוף סוף אין מחילה מועלת. אלא על כרחך מתבאר מדברי אב"י שאם הייתה מחילה מפורשת ודאי שהיא הייתה מועלת, ולכן הוצרך לומר שב"כנסה סתם" אין הטעם משום "אחולי' אחלי'" אלא משום ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות".

והתוס' בסוגיין⁷ עמדו בזה: "ואם תאמר והיכי סלקא דעתין למימר דכנסה בלא בעל דאחולי' אחלי' לתנאי' וצריכה גט כיון דקידשה על תנאי שאין עלי' נדרים והיו עלי' נדרים אם כן אינה מקודשת ומה מועיל אפילו ימחול התנאי אח"כ אם לא יחזור ויקדשנה".

אלא שהתוס' לא רצו לחדש מכח טענה זו שאכן מועילה מחילה על תנאי, וכתבו לבאר באופן אחר: "מצינו למימר דבשעת קידושין הי' דעתו לכך שאם יכניסנה לבסוף יהא מחול התנאי".

הרי לן שהתוס' הניחו בקושייתם שבפשוטו לא תועיל מחילה על תנאי היות והמעשה נעשה מעיקרא על מנת שהתנאי יתקיים. וגם בתירוצם לא חזרו בהם התוס' מהנחה זו, אלא ביארו שיש אומדנא שמעיקרא התנאי נעשה באופן כזה, ואין בזה עקירת התנאי.

והרשב"א בסוגיין האריך לייסד, שמחילת תנאי מועילה אך ורק בתנאי של ממון, דבממונות יש להגדיר את המחילה כ"התקבלתי", ועל ידי המחילה חשיב שהתנאי התקיים כהלכתו.

ומשום כך ביאר הרשב"א את דברי אב"י באופן חדש (שהרי בנדו"ד אי אפשר לדון את המחילה כקיום התנאי), דבאמת אב"י לא בא לשלול סלקא דעתך שמחילת התנאי תועיל לקידושין שנעשו בתחילה, כי אין כלל דין מחילה על תנאי. אלא בא לשלול סלקא דעתך שבקידושין שנעשו עתה בביאתו קידשה בלא שום תנאי ויהא צריך לשלם לה כתובה בכל אופן. אלא "טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" – וקידושין אלו מועילים רק לעניין הגט ולא לעניין הכתובה, דכיוון שטעמו של רב הוא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכשבעל עשה זאת לשם קידושין, במילא זהו רק לעניין עצם הקידושין. אבל לעניין חיוב כתובה אין לומר שוויתר על התנאי, ואם לא יתקיים התנאי לא יהא חייב לה כתובה.

אבל דעת הר"ן (על הרי"ף) שמחילה מועילה לא רק בתנאי ממון אלא גם בשאר תנאים. דכיוון שעשיית התנאי נעשית "להנאתו" של האדם המתנה, על כן כל העמדת התנאי נעשתה רק על דעת שהאדם יקפיד

7. סד"ה לא תימא.

על קיומו. וכאילו נאמר שבלשון התנאי "מונח" שהוא עושהו "על מנת כך וכך ועל דעת שיקפיד על זה", ובאם לא יקפיד על התנאי, הרי שעל אופן זה הוא לא נאמר.

וכד דייקת, הרי מה שהתחדש לן מדברי הראשונים האלה הוא אך ורק ציור מציאותי בו תנאי נעקר לאחר זמן. אבל אליבא דאמת, לא קיים כח משפטי של "מחילת תנאי". דלדעת התוס' והר"ן מחילת תנאי מבוססת על אומדנא בעשיית התנאי. ולדעת הרשב"א מחילת תנאי מועילה רק בדיני ממונות ומבוססת על עיקרון ממוני לפיו מחילה נידונת כ"התקבלתי".

ג.

ביטול תנאי כ'דין' לדעת הרא"ש

והנה, בשו"ת הרא"ש⁸ נשאל גבי אדם שקידש אשה על תנאי, האם מהני מה שלאחר זמן נתרצו שניהם לשנות את פרטי התנאי. והשיב הרא"ש: "יראה לי דהוו קידושין שהרי אם נתרצו שניהם לבטל התנאי הוא מקודשת אפי' אם הלך למדינת הים ושהה יותר מ"ב חדש דכל מעשה שנעשה בתנאי ונתרצו לבטל התנאי המעשה קיים". כלומר, שינוי פרטי התנאי הינו כמחילת וביטול התנאי, וכיוון שמועלת מחילה על תנאי כמו כן יועיל שינוי בפרטיו.

וכיסוד לדבריו - שמועלת מחילה על תנאי, הביא הרא"ש את הסוגיא דידן⁹, שמדברי אביי יש ללמוד שאילו אכן ה' מוחל על התנאי בפירוש מחילתו הייתה מועלת, כפי שנת"ל. וסיים: "אלא ודאי המקדש על תנאי ובטל התנאי הרי הוא בטל והמעשה קיים".

ולאחרי זה עמד הרא"ש בדבריו על הקושיא הנזכרת: "ואף על גב דעיקר מעשה עשה על תנאי ונכפל התנאי שאם לא יתקיים התנאי שיהי' המעשה בטל". כלומר, כיוון שהמעשה נעשה על תנאי איך ניתן לגרום לכך שהמעשה יחול גם בלי שיתקיים התנאי.

וביסוד הדבר ביאר הרא"ש, שמחילת תנאי מועלת מדין "אתי דיבור מבטל דיבור", דלמרות שאיירי הכא ב"מעשה" שנעשה על תנאי, מכל מקום אין עקירת התנאי נידונית כשינוי במעשה עצמו, היות והגדרת היחס בין התנאי למעשה היא שאין ביניהם שייכות מהותית, עד שנאמר שלאחר העמדת התנאי דינו של המעשה גופא שיחול רק כפי הגבלות התנאי. אלא התנאי הוא דין נפרד מהמעשה שבכוחו להגביל את חלות המעשה להגבלות התנאי. ומשום כך הנידון האם ניתן לעקור את התנאי הוא נידון על "דיבור" ולא על "מעשה", ואת הדיבור של התנאי ניתן לעקור מדין "אתי דיבור ומבטל דיבור".

ולבאר הדברים כתב הרא"ש לחדש הגדרה מהותית ביסוד המושג תנאי:

"דמתנאי בני גד ובני ראובן ילפינן שיש כח בתנאי לבטל המעשה ואף אם לא יתקיים התנאי יהי' המעשה קיים... ולהכי בעיא שיהא התנאי לגמרי כתנאי בני גד ובני ראובן תנאי כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללא... דחידוש הוא ואין לך בו אלא חידוש.

"וכיון שכן הוא שהמעשה הוא בפני עצמו וראוי להתקיים בלא קיום התנאי אלא דילפינן מתנאי בני

8. כלל לה אות ט.

9. עג, א.

גד ובני ראובן אם כן יכול הוא לבטל התנאי שהוא מעשה בפני עצמו ואין קיום המעשה תלוי בו כדיבור בעלמא הוא ואתי דיבור דביטול התנאי ומבטל דיבור של התנאי ונשאר המעשה קיים".

וביאור דבריו¹⁰:

כל דיני התנאים בתורה נלמדים מפרשת בני גד ובני ראובן, ולא רק פרטי הדינים של תנאי, אלא גם עצם המושג תנאי המושג "תנאי" נלמד מפרשה זו. ומשמעות העניין היא שהתנאי הינו מושג מחודש בעצמותו. כך שלולי פרשה זו שחידשה את עניין התנאי לא הי' שום תנאי מועיל לתלות איזו עשי' הלכתית בהגבלות מסוימות. אלא, שמפרשת בני גד ובני ראובן למדנו הלכה מחודשת, לפי' ניתן להגביל עשי' הלכתית ולתלותה בתנאים מסוימים.

ולכאורה הטעם לזה פשוט, להיות ובתורה נאמר שעשי' הלכתית כזו וכזו מחילה דין כזה וכזה. במילא כאשר העשי' נעשתה על כל הלכותי' ודיני' מיד אמור לחול הדין המסובב ממנה. ומהיכי תיתי שיהא דבר המעכב או מגביל את הדין. וכידוע מה שהגרש"ק¹¹ הליץ בעניין זה, שהעושה תנאי על עשי' הלכתית כמוהו כעושה תנאי על חפירת בור, דוודאי שגם באם לא יקוים התנאי לא ייסתם הבור. דאין מושג של מציאות הקיימת לחצאין, וכמו כן אין מושג של דין הלכתי שקיים רק "על צד" מסוים.

אכן, גם לאחר שהתחדש בתורה המושג תנאי, אין הפירוש בזה שמעתה קיימת מציאות של "מעשה לחצאין". אלא לעולם המעשה מצד עצמו "מעשה גמור" הוא על כל צד. רק שהתחדש מושג הלכתי עצמאי שנקרא "תנאי" בו נאמר שבאם התנאי לא יתקיים המעשה יתבטל. אבל כל שהתנאי התקיים המעשה חל מצד עצמו, ואין קיום התנאי נידון כפרט בעשייתו.

ולפי הגדרה זו במהות עניין התנאי – שהמעשה מצד עצמו חל על כל צד והתנאי אינו אלא כח חיצוני העוקרו. מובן היטב איך שהתנאי נידון כ"דיבור" ולא כ"מעשה", ולכן גם ניתן לבטלו על ידי "דיבור" אחר. ע"כ ביאור דברי הרא"ש.

ומדברי הרא"ש שמענו שבאמת קיים כח הלכתי של ביטול תנאי. ואפשרות זו לא מבוססת על אומדנא וכיו"ב, אלא מיוסדת על הגדרה שורשית במהות עניין התנאים.

ולכאורה כיסוד זה מבואר גם בדברי התוס' לעיל¹², גבי המקדש אשה ע"מ שאין לה עליו שאר כסות ועונה, דמבואר שם דלדעת ר"מ תנאו בטל (כי הוא מתנה עמ"ש בתורה) והקידושין חלים בלי התנאי. והקשו התוס' דבשלמא הא דהתנאי בטל ניחא, אבל סוף סוף מהיכי תיתי שהקידושין יחולו, הרי הקידושין נעשו רק על מנת שלא יהא חיוב שאר כסות ועונה, ועל צד שיש חיוב הקידושין לא הי' ברצונו לקדש. ותירצו: "ואומר ר"י דאי לאו דילפינן מתנאי ב"ג וב"ר הו"א דשום תנאי לא מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים, והשתא דילפינן מהם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דב"ג וב"ר שלא התנו עמ"ש בתורה".

וגם מדברי התוס' למדנו שמעיקרא דדינא תנאי לא מועיל לבטל את המעשה, אלא המעשה מצד עצמו צריך לחול בכל אופן. אלא שחידשה תורה שבכח התנאי לבטל את המעשה. ולכן כל חילו של התנאי לבטל

10. ראה קוב"ש כתובות אות קעג. ברכ"ש ב"מ סי' לו. ועוד.

11. שערי ישר שער ז פרק ח.

12. נו, א ד"ה הרי זו.

את המעשה הוא רק כשהוא נעשה כפי האופן שהתחדש בפרשת תנאים (ואין לומר שזה גופא החידוש בפרשת תנאים – שיש מושג של מעשה לחצאין, דא"כ מה הועילו התוס' בתירוצם).

ומהאמור עד עתה למדנו שתי גישות כלליות בעניין ביטול תנאי:

התוס' בסוגיין והרשב"א והר"ן כולם הלכו בדרך אחת (בדרגות שונות) לפי אין עיקרון משפטי בדין ביטול תנאי, אלא זה מכח אומדנא או דין פרטי. ואילו לדעת הרא"ש יש עיקרון משפטי עליו יושב דין ביטול התנאי.

ד.

דברי הגר"ח דשיטת הרמב"ם כשאר ראשונים

והנה, בברכת שמואל¹³ הביא משמ' דהגר"ח שביאר בדעת הרמב"ם דסבירא לי' כהתוס' ודעימ'י¹⁴:

דהנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד האם ביטול תנאי בדבר שבערווה צריך להיות בפני עדים, דהרמב"ם (בהלכה שהובאה בריש דברנו) כתב: "המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי אף על פי שבטלו בניו לבינה שלא בפני עדים בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם". אבל הראב"ד השיג על דבריו וכתב: "אינו כן אלא א"כ כנסה סתם בעדים דהו"ל כמו שביטל תנאו בעדים". הרי שלדעת הרמב"ם אין צורך בעדים בשעת ביטול התנאי ולדעת הראב"ד צריך עדים ככל חלות בדבר שבערווה.

ובביאור מחלוקתם אמר הגר"ח שנחלקו במחלוקת הראשונים והרא"ש, דדעת הרמב"ם כהראשונים שסברו שאין במחילת התנאי חלות הלכתית של עקירת התנאי אלא רק אומדנא בדעתו שבאופן זה לא התנה. ולכן פסק הרמב"ם שאין צריך על זה עדים, דאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא שעל אופן זה לא העמיד תנאו, והמעשה מתקיים גם בלי התנאי. אבל דעת הראב"ד כהרא"ש שסובר שבמחילת תנאי יש חלות הלכתית מדין "אתי דיבור ומבטל דיבור", ולכן השיג על הרמב"ם ופסק שצריך בזה שני עדים, דכיוון שזהו תנאי בדבר שבערווה צריך שני עדים בשעה שמבטלו על ידי דיבור אחר.

ובזה ביאר מחלוקת נוספת בין הרמב"ם לראב"ד:

דכתב הרמב"ם¹⁵: "התנה עלי' שתגרש כשיעבור מכנגד פני' שלשים יום, והי' הולך ובא הולך ובא ולא נתייחד עמה, כשילך וישהה שלשים יום תהי' מגורשת . . במה דברים אמורים, בשהתנה ואמר, הרי היא נאמנת עלי לומר שלא פייסתי אותה. אבל אם לא האמינה, חוששין שמא פייס אותה . . וחזר לה ובטל הגט כשפייסה. ומפני חשש זה יהא הגט פסול לאחר השלשים יום . . וכן, האומר לאשה, הרי זה גיטיך לאחר שנים עשר חודש, והי' עמה במדינה, חוששין שמא פייס, עד שיאמר, נאמנת עלי שלא פייסתי".

והשיג עליו הראב"ד: "א"א חיי ראשי איני יודע מחילה זו מה היא, ומה יש בידה למחול בתנאים? והפיוס אינו אלא שנתפייס עמה שלא לגרשה, ובטל הגט שבידה. ואע"פ שאמרו משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלו – כשהגיע גט לידה בלא תנאי; אבל בתנאי, כל זמן שלא נתקיים התנאי – יכול לבטלו".

13. קידושין ס"ז כג.

14. ראה בכל זה גם בספר מגני הגר"ח ס"ז צז.

15. הלכות גירושין פ"ט ה"ט.

כלומר, אדם שגירש את אשתו בתנאי שלא יבוא במשך זמן, וקיים את התנאי ולא בא. לדעת הרמב"ם יכולה האשה למחול על התנאי כדי לבטל את הגירושין. דהיינו, שהגירושין יתבטלו לא רק באופן שהתנאי לא יתקיים, אלא גם באופן שהתנאי יתקיים כהלכתו. וכיוון שיכולה האשה למחול יש לחשוש שמא פייס אותה, אלא אם האמינה על כך.

אבל לדעת הראב"ד אין באפשרותה למחול על התנאי, וטענת הראב"ד על הרמב"ם היא: "איני יודע מחילה זו מה היא ומה יש בידה למחול בתנאים".

וביאר הגר"ח טענת הראב"ד, דוודאי לא נתכוון לומר שאין מחילה מועילה בתנאי, שהרי מפורש בדבריו בכמה מקומות שמועילה מחילה, אלא השיג על מחילת התנאי בנדון כזה. דכל מה שמצינו בעלמא מחילה על תנאי, זה כאשר נעשה עשה

אלא שבציור כדין המחילה אינה מועילה, דמה שמחילה מועילה הוא כשעקירת התנאי באה לקיים את המעשה - שיהא חל גם על צד של אי קיום התנאי. אבל בנדון דידן המחילה לא באה לקיים את הגירושין אלא להיפך - לבטל את הגירושין, וטענת הראב"ד היא שבאופן כזה דייקא מחילה לא מועילה. אבל הרמב"ם סובר שמחילה על תנאי מועילה גם בכדי לבטל את המעשה.

ואולי לשיטתייהו בביאור גדר מחילת התנאי. דהראב"ד סובר כהרא"ש שהמעשה מתקיים מצד עצמו והתנאי אינו אלא כח חיצוני שמונע את המעשה מלחול, ועניין התנאי ועניין מחילת התנאי הוא שמניעה זו בטילה, ובדרך ממילא ימשיך המעשה להתקיים מצד עצמו. ולדרך זו אי אפשר לצייר מחילת תנאי על צד החיוב, היות וכל הגדרת המושג תנאי היא כח מונע.

אבל הרמב"ם סובר שמחילת התנאי אינה אלא גילוי מילתא למה נתכוון מתחילה, ובמילא, לדרך זו אין חילוק בין ביטול המעשה לקיום המעשה. דכשהתנה את קיום הגירושין באי ביאתו, הרי זה כאילו שאמר "אם לא אבוא - ותקפידו על כך", ובאופן שנתפייסה ולא הקפידה על אי ביאתו, הרי שבאופן זה אין הגירושין זקוקים לאי קיום התנאי כדי להתבטל, היות ומעיקרא תליית הגירושין בקיום התנאי לא נאמרה באופן שתהי' מחילה.

ה.

הרא"ש מוכיח שיטתו מדברי הרמב"ם

אבל באמת יש קושיא גדולה על מהלכו של הגר"ח בדעת הרמב"ם:

דהנה, הרא"ש בתשובותיו¹⁶ שנה את משנתו בדין תנאי (וביטולו) פעם נוספת. ובדבריו שם חזר באריכות על כל היסודות שביאר לעיל, אלא שהוסיף להוכיח כיסוד זה מדברי הרמב"ם:

דכתב הרמב"ם¹⁷: "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים וזו מכאן ועד שלשים יום. . חזר ואמר לה בתוך השלשים יום הרי הן מחולין לך אינה מגורשת. שהרי לא נעשה התנאי".

והטעם שאין המחילה מועילה להיחשב כהתקבלתי, משום שכשהתנה "על מנת שתתני לי מאתים וזו"

16. כלל מו אות ב.

17. הלכות גירושין פ"ח הכ"א.

אין כוונתו בשביל לקבל המעות אלא כי "לצעורא קמכווין"¹⁸, ומחילה יכולה אמנם להיחשב כנתינת מעות אבל לא כ"לצעורא".

ובהמשך¹⁹: "כתב הרי זה גיטך על מנת שתתני לי כלי פלוני או בגד פלוני ואבד אותו כלי או אותו בגד או נגנב אע"פ שנתנה לו אלף זוז בדמיו אינו גט עד שתתן אותו כלי או אותו בגד עצמו או עד שיבטל התנאי". ולפום ריהטא דברי הרמב"ם נראין כסותרים – דלבסוף כתב מהני ביטול התנאי – אף שגם בזה "לצעורא קמכווין". אף שמלכתחילה כתב שמחילה לא מועילה.

וכבר הרגיש בזה המגיד משנה, וכתב לבאר סוף דברי הרמב"ם באופן מיוחדש וז"ל: "ומ"ש: או עד שיבטל התנאי – פי' שיכול לומר לה הרי זה גיטך בלא שום תנאי וא"צ לחזור וליטלו ממנה וליתנו לה . . . ומכאן תלמוד שדין הנזכר למעלה באומר מחולין לך שאינה מגורשת שאם אמר להוי גיטא בלא שום תנאי מגורשת". כלומר, דכוונת הרמב"ם ב"יבטל התנאי" הוא שיעשה גירושין חדשים בלא תנאי (רק שאין צריך לתת שוב את הגט).

אכן, חידוש גדול לומר שהכוונה ב"יבטל התנאי" היא לגירושין חדשים, ואין זו המשמעות הפשוטה בדברי הרמב"ם.

והרא"ש (שם) פירש את דברי הרמב"ם לדרכו, שביטול התנאי הוא מושג משפטי מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ועל ידי שבעל התנאי מבטלו, סרה המניעה – שהמעשה יחול רק באופן מסוים, והמעשה ממשיך להתקיים על כל צד, וזהו מה שכתב הרמב"ם: "או עד שיבטל התנאי".

ובתחילת דבריו לא דיבר הרמב"ם על מחילת התנאי אלא על מחילה ממונית על המעות, ועל כך כתב שכל שהתנאי קיים (ולא ביטלו) אין מחילת המעות יכולה להיחשב כקיום התנאי, היות ובעשיית התנאי "לצעורא קמכווין".

ובלשון הרא"ש שם: "והרמב"ם ז"ל כתב בהלכות גטין פ"ח וז"ל הרי זה גיטך על מנת שתתני לי כלי פלוני או בגד פלוני ואבד אותו כלי או אותו בגד אף על פי שנתנה לו אלף בדמיו אינו גט עד שתתן לו אותו כלי או אותו בגד או שיבטל התנאי עכ"ל הרי שכתב שאף במקום שאין נתינת הדמים מועלת ולא מחילה כיון דלצעורה קא מכוין אפילו הכי ביטול התנאי מועיל דמילתא דפשיטא הוא דדיבור מבטל דיבור לקיים המעשה".

ועתה, מדברי הרא"ש יש לכאורה פירכא גדולה על כל הבנין שהעמיד הגר"ח בשיטת הרמב"ם, דמהלך זה ניתן לאומרו רק לדרכו המחודשת של הה"מ בדברי הרמב"ם. ומאידך, הרי דברי הגר"ח יסודותם בשתי הלכות ברמב"ם שמהם יש משמעות גדולה כדרך זו.

סוף דבר, צריך עיון ובירור מהי דעת הרמב"ם בכל זה, וביסודות שיטתו.

18. כמבואר בגיטין עד, ב.

19. הכ"ג.

ו.

שני דינים בביטול התנאי

ואשר הי' נראה לומר בדעת הרמב"ם דבאמת תרוויהו איתנהו בי', ובהקדים²⁰:

דהנה, מקריאה מדוקדקת של דברי הרא"ש כשמוכיח שיטתו מדברי הרמב"ם עולה לכאורה ג"כ כעין הסתירה בדעת הרמב"ם. דאף שעיקר דבריו שם עוסקים בביאור המושג ביטול התנאי מדין אתי דיבור ומבטל דיבור. אבל בתחילת דבריו כתב כמה פעמים שמחילת התנאי היא כקיומו – וכדברי הר"ן.

וז"ל הרא"ש שם: "אלמא כל היכא שאין התנאי לצער האשה מחילת התנאי הוא בקיומו . . . אז אמרינן דמחילת התנאי הוא כקיומו . . . דאמרינן דמחילת התנאי כקיומו . . . דכיון דהתנאי הוא לטובתו ומחל הרי הוא כאלו התקבל".

והמחנה אפרים²¹ עמד בזה וכתב: "ואשר נראה ליישב, דהרא"ש ז"ל חדא ועוד קאמר. חדא, דמחילת התנאי הוי כקיומו, כיון שלא הי' התנאי כדי לצעורה זאת. ועוד, דביטול התנאי עדיף טפי ממחילה, דאלו לשון מחילה מורה שעדיין רוצה בתנאו הראשון אלא שמוחל לו את הדמים. וכיון דלקיומי תנאי קא מכוין, לא חשיב זה כאלו נתקיים, כיון דמעיקרא נתכוין לצעורה הא לא ציערה. מה שא"כ בביטול התנאי דהו"ל כאילו לא התנה מעולם. וזה הנראה בדעת הרא"ש ז"ל".

ועל פי דבריו, מקום גדול לומר גם בדעת הרמב"ם שסבירא לי' דשני דיני ביטול תנאי הם. חדא שמחילת התנאי היא כקיומו, כדברי הר"ן. ועוד, עקירת התנאי מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, כפי שייסד הרא"ש. ובכל מקום דיבר הרמב"ם לפי עניינו:

דגבי "על מנת שתתני לי כלי פלוני", שם אין ביטול התנאי יכול להועיל מדין שמחילת התנאי כקיומו כי בזה אמרינן ש"לצעורה קמכווין". אבל מקום שפיר יכול לבטל את התנאי מדין אתי דיבור.

וגבי ביטול התנאי כדי לבטל את הגירושין, שם אין הביטול יכול להועיל מדין עקירת וביטול התנאי, דאין ציור שעקירת התנאי מביאה לביטול המעשה. אבל מכל מקום יכול להואיל הביטול מדין קיום התנאי – שאמדינן בדעתו שעל דעת כן נעשה התנאי מתחילתו.

וכן גבי ביטול התנאי שלא בפני עדים, גם כן אין הביטול יכול להועיל מדין עקירת התנאי כיוון שכל חלות הלכתית בדבר שבערווה צריכה שני עדים, כהשגת הראב"ד. אבל מכל מקום הביטול יועיל על ידי שביטול התנאי כקיומו, ולזה הרי לא בעינן עדים.

אשר עפ"ז אפשר לקיים את ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם, אבל לא ממש מטעמי – דאין הכי נמי שנימוקו של הרמב"ם בהלכות אלו הוא כפי שהיטיב הגר"ח לבארם, אבל לא משום שהוא אינו מודה ליסודו של הרא"ש, אלא משום שהוא מוסיף על יסוד זה, כנ"ל. ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא האם ביטול תנאי יסודו רק בדין אתי דיבור ומבטל דיבור, או שיש בזה גדר נוסף של ביטול התנאי כקיומו.

ולכאורה הדברים מתיישבים היטב בדברי הרמב"ם דלעיל הסותרים לכאורה:

20. בהבא לקמן ראה גם בחידושי ר' שמואל קדושין סי' יב באריכות.

21. הגהות על הרמב"ם פ"ט הל"ג.

דשם שנה הרמב"ם את דין ביטול התנאי (ב"הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים וזו") בשתי הלכות – הלכה כ"א והלכה כ"ג. דבכל הלכה דיבר מצד גדר אחר של ביטול תנאי, בהלכה כ"א מצד שביטול התנאי חשיב כקיומו, ומצד גדר זה אי אפשר להחשיב את מחילת המעות כקיום התנאי, כיוון ש"לצעורה קמכווין". אבל בהלכה כ"ג דיבר על ביטול התנאי מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ומצד גדר זה הרי הביטול עוקר את גוף התנאי (ואין זה שייך ל"לצעורה קמכווין"), ולזאת הוסיף לומר "או עד שיבטלו".

ושני דינים אלו מכונים בדבריו בשמות שונים "מחילה" ו"ביטול". ובהתאם לכך בכל אחת מהלכות אלו נקט לשון מסוימת – בהלכה כ"א "מחילה" ("מחולין לך"), ובהלכה כ"ג "ביטול" ("שיבטל התנאי"), הואיל ושני גדרים שונים הם, כפי שנתבאר.

ועל דרך זה, גבי ביטול התנאי כדי לבטל את הגירושין – דיבר הרמב"ם על ביטול התנאי מדין שקיום התנאי חשיב כקיומו, ואכן שם הזכיר בדבריו רק לשון מחילה: "פייס אותה ומחלה לו" ולא לשון "ביטול".

ז.

ביטול ועקירת התנאי ממש ללא עדים

אמנם, אם אכן נקבל ביאור זה בלשונות הרמב"ם – שבכל מקום נקט לשון "מחילה" או "ביטול" לפי תוכן ההלכה. הרי שכבר לא נוכל לקיים את ביאורו של הגר"ח בדבריו הרמב"ם גבי ביטול התנאי שלא בפני עדים.

דהתם נחלקו הרמב"ם והראב"ד האם צריך שני עדים בביטול התנאי בדבר שבערווה, וביאר הגר"ח שנחלקו האם הביטול עוקר את התנאי או מקיים את התנאי, דלדעת הראב"ד הביטול הינו חלות דינית המבטלת את התנאי, ולדעת הרמב"ם הביטול רק מגלה שעל אופן זה לא התנה מעיקרא.

אבל אם זהו הביאור בדברי הרמב"ם, הרי שהי' עליו לנקוט לשון של מחילה או פיוס וכיו"ב, ואילו הרמב"ם נקט שם כמה פעמים לשונות של "ביטול": "וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי אע"פ שביטלו בינו לבינה . . . שמא ביטל התנאי". [ולא שייך לטעון שהרמב"ם לא נחית כאן לחילוקי ההגדרות ומשום הכי לא דק לכתוב דווקא לשון שמשמעותה מחילה. זה אינו, שהרי השאלה האם צריך עדים או לא יושבת בדיוק על נקודת זו – ההבחנה בין שני סוגי הביטול, ובזה הוא שנחלקו הרמב"ם והראב"ד.]

ומכך שהרמב"ם נקיט כאן לשון של "ביטול" יש ללמוד שבהלכה זו מדבר הרמב"ם על ביטול תנאי לא רק מגדר של מחילה אלא אפילו מגדר של ביטול ועקירה, ואעפ"כ סובר הרמב"ם שאין צריך עדים לקיומו, וכפי שית':

ח.

גדר דבר שבערווה

והביאור בזה בדא"פ:

נחלקו הרמב"ם והראב"ד²² גבי מינוי שליח להולכה בקידושין האם מינוי צריך להיעשות בפני עדים –

²² הלכות אישות פ"ג הט"ו.

מדין אין דבר שבערווה פחות משניים, דהרמב"ם כתב: "אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה, אינו צריך לעשותו בעדים. . לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים", אבל הראב"ד השיג עליו וכתב: "אבל בקידושין דאפילו שניהם מודים אינו כלום – כי מודו השליח והשולח נמי לא כלום הוא".

וביאר מחלוקתם כתב הגר"ח²³ שנחלקו בעיקר הכלל ד"אין דבר שבערווה פחות משניים", האם דבר שרק מביא לדבר שבערווה ואינו חלק מגוף המעשה, אם גם הוא נכלל בהך כלל ד"אין דבר שבערווה פחות משניים", דלדעת הרמב"ם דין זה נאמר רק על עיקר המעשה, ומינוי השליח אינו אלא "מביא" לדבר שבערווה, ולא בעינן על זה עדים לקיומי'. ואילו לדעת הראב"ד בדין זה נכללו גם עניינים שרק "מביאים" לדבר שבערווה. ולכן גם מינוי השליח צריך עדים לקיומי'.

ובזה מבואר היטב מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד גבי עדים על ביטול התנאי (ודלא כפי שהגר"ח גופי' ביאר במחלוקת זו):

דלדעת הרמב"ם ביטול התנאי אינו צריך להיעשות בפני עדים אפילו לפי הגדרתו של הרא"ש (שמהני מגדר ביטול ועקירה), והטעם לזה מתבאר מדברי הרא"ש גופא – שהתנאי נידון ככח חיצוני שבכוחו לעקור את המעשה. ומשום כך התנאי לא נידון כעיקר המעשה אלא רק כמביא לדבר שבערווה, כי בעקבותיו תלוי חלות הדבר שבערווה, ובזה סובר הרמב"ם שאין צריך עדים לקיומי'. והראב"ד לשיטתו שגם דבר שרק מביא לדבר שבערווה צריך עדים לקיומי'.

ועתה נתבארו כל דברי הרמב"ם דבר דבור על אופניו.



23. הלכות גירושין פ"ו ה"ט.

שיטת רש"י בסוגיית קיום שטרות

(כתובות כ, א)

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי
הת' שמואל שיחי' הלל
תלמידים בישיבה

מציעים את מהלך הסוגיא ע"פ שיטת רש"י / מביאים את מחלוקת הראשונים אודות דברי ר' שימי בר אשי / מציעים את שיטתו של רש"י בנידון ומקשים על כך / מביאים את דברי הראשונים בביאור דברי רש"י / מביאים את שיטת המאירי / מביאים את שיטת הטור / מביאים את שיטת הרמ"א בדברי רש"י והטור / מציעים ביאור בשיטת רש"י המאירי והטור

א.

מהלך הסוגיא ע"פ שיטת רש"י

במסכתין¹ דנה הגמרא כיצד ניתן לקיים שטרות², ומביאה הגמרא שאחת האפשרויות הינה לדמות את החתימות שבה לחתימות אחרות שוודאי כשרות, ובאם החתימות דומות אזי יוכח שאינם מזויפות; וע"כ מביאה הגמרא שתי מימרות:

(א) "אמר רבי אסי אין מקיימין את השטר אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד".

(ב) "אמרי נהרדעי אין מקיימין את השטר אלא משתי כתובות [או] משתי שדות והוא שאכלום בעליהן ג' שנים ובשופי".

בפשטות נהרדעי אינם חולקים על רבי אסי, אלא כל אחד מדבר על דימוי חתימות לשטר מסוג אחר: רבי אסי אומר שבאם רוצים לקיים חתימות ע"י דימויים לחתימות בשטר שכבר קיים בב"ד, אזי מספיק לדמותם לחתימות של שטר אחד, אך בתנאי שמדובר בשטר שיצא עליו ערער וקיים לאחמ"כ³, וזאת מכיוון שהשטר מקיים ומוחלט שהוא כשר.

1. כ, א.

2. ישנם חמישה אופנים שבהם ניתן לקיים שטרות. עיין רמב"ם הל' עדות פ"ו ה"ב. וכן שו"ע חו"מ סי' מו סעיף ז'.

3. ישנם החולקים וסוברים שאפשר לקיים משטר מקיים אף כאשר סיבת הקיום לא הי' כי הנתבע ערער, ואכ"מ.

ונהרדעי אומרים שבמקרה שאדם רוצה לקיים חתימות ע"י דימוים לחתימות שבשטר שאינו מקוים, אזי זקוק הוא לשני שטרות, ואף גם זאת צריכים להיות שתי כתובות, או שטרי מכר של שדות שאכלום בעליהם ג' שנים ובשופי, כיוון שרק שני שטרות כאלה מוחלט לנו שהינם כשרים, ונוכל לקיים מהם שטרות אחרים.

ואכן כך מפרש הר"ן על הרי"ף את שיטתו של רש"י, ובלשונו: "אבל מדברי רש"י ז"ל נראה דאין מקיימין לעולם משטר אחד אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד. . ונהרדעי אמרו דמשני שטרות מקיימין אף על פי שלא הוחזקו. . נהרדעי ורב אסי לא פליגי".

וממשיכה הגמרא ונותנת סייג לאפשרויות הנ"ל: "א"ר שימי בר אשי וביוצא מתחת יד אחר, אבל מיד עצמו לא". ומקשה הגמרא: "מאי שנא תחת יד עצמו דלא דלמא זיופי מזויף, מתחת ידי אחר נמי דלמא אזל וחזא אתא וזיף?" מתרצת הגמרא: "כולי האי לא מצי מכוין!".

ב.

מחלוקת הראשונים בכוונת ר' שימי בר אשי

והנה מצינו מחלוקת בראשונים האם ר' שימי בר אשי דיבר רק אודות דברי נהרדעי או שדיבר גם בדברי רבי אסי:

רבינו תם⁴ נראה בבירור שסובר שר' שימי בר אשי דיבר גם על המקרה שמובא בדברי רבי אסי⁵ (ע"ש) - היינו שבין אם מקיימים משטר מקוים או באם מקיימים משני שטרות שאינם מקיימים צריכים שהשטרות הנ"ל לא יצאו מתחת ידי הבע"ד (הרוצה לקיימם).

וזאת משום שר"ת סובר שב"ד חוששים שהתובע "ידמה חתימה לחתימה" - היינו שהתובע הצליח לזייף את החתימות שבשטרו שידמו בדיוק לחתימות האמיתיות של אותם עדים, ולכן כאשר ידוע לנו שיש לו בביתו שטר (אפילו אחד) שחתום עליהם אותם עדים, אזי לא יוכל לקיים את החתימות שבשטרו ע"י דימוים לחתימות אחרות, כיוון שחוששים שהצליח לזייף בדיוק את החתימות (ולכן יאלץ לקיים את שטרו באופן אחר⁶); מורם, שר' שימי בר אשי דיבר גם אודות המקרה המובא בדברי רבי אסי.

אך הרשב"א⁷ וכן עוד כמה מהראשונים⁸, סברו שב"ד חוששים שהבע"ד עלול להמציא חתימות של עדים שאינם קיימים, אך אין חשש שיצליח לזייף חתימות אמיתיים, כיוון שדבר זה "דבר שאינו מצוי הוא שיכוין חתימה כחתימה", ולכן כאשר ידוע לנו בוודאות שהעדים החתומים בשטר באמת חותמים

4. א. מדפי הרי"ף ד"ה אין מקיימין.

5. וכך היא גם שיטתו של הרמב"ן על אתר (ד"ה אין מקיימין) (בשינויים קלים, כיוון שגרס גירסא אחרת בגמרא), וכ"כ הרשב"א (ד"ה כן הגירסא). אך הראב"ד (הובא ברשב"א ורמב"ן על אתר) חולק, וסובר שתמיד ניתן לקיים רק משני שטרות, ואכ"מ.

6. הובא ברא"ש ובמרדכי.

7. ומשמע שכן סובר הרא"ש, וכן סבר תלמיד הרא"ש (הובא בשיטמ"ק).

8. הוא יכול בכ"ז לקיים את החתימה ע"י 'טביעות עין', כיוון שלא חוששים שאדם יצליח לזייף חתימות בשלימות עד כדי שגם אדם שמכיר את החתימות בטביעות עין יטעה בזה, אמנם במרדכי מובא דעה שחולקת וסוברת שאפילו בטביעות עין לא ניתן יהי' לקיים.

9. ד"ה הא.

10. שיטה לר"ן (ד"ה אמר ר' שימי). ח' הריטב"א (ד"ה אמר ר' שימי) שמוכיח שכן סברו התוס'. רמב"ם (הל' עדות פ"ו ה"ג). ח' רבינו קרקש (ד"ה אמר ר' שימי).

כך (למשל כאשר מצינו חתימות דומות בשטר מקוים), אזי אפשר לקיים את החתימות אפילו באם נדמה אותם רק לשטר אחד.

ולכן במקרה שעליו דיבר רבי אסי אפשר לקיים את השטר ע"י דימוי החתימות שבו לשטר מקוים אפילו שהשטר המקוים יוצא מתחת ידו, אך במקרה של נהרדעי - שמדמים את החתימות לשני שטרות שאינם מקוימים, אם השטרות הנ"ל יוצאים מתחת ידו אזי חוששים שמא הוא זייף את שלושתם, ומכך שהוא אכל פירות מהשדות שלוש שנים ובשופי אין הוכחה שהחתימות שבשטרות המכירה אמיתיות, כיוון שאולי "אקראי בעלמא הוא"¹¹, או יש לו שטרות אחרות וזייף אלו כדי לקיים שטר זה מהם", או ש"אלם הוא ואין בני אדם מערערין עליו"¹², ולכן יכול לקיים מחתימות שבשטרות שאינם מקוימים רק כאשר אינם יוצאים מתחת ידו.

ג.

שיטת רש"י שהחשש הוא בשלישי דווקא

והנה רש"י על אתר¹³ למד שהחשש הינו כפי שיטת ר"ת ובלשונו: "הסתכל בכתב של אותן שטרות וכוון וחתם הוא עצמו את השלישי דוגמת אותה חתימה". ומפורש בדבריו שחוששים שהתובע זייף חתימות של אנשים אמיתיים.

אמנם, מדבריו של רש"י נראה שלומד שר' שימי בר אשי (שאמר שאי אפשר לקיים משטר שיוצא מתחת ידו) דיבר רק על המקרה של נהרדעי (היינו שלמד שרק כאשר מקיים משני שטרות שאינם מקוימים, אזי ניתן לעשות זאת רק באם השטרות לא יוצאים מתחת ידו), כיוון שכותב "וביוצא מתחת ידי אחר. שהשטרות הללו שמקיימין את השלישי מהם יוצא מתחת ידי אחר ולא מתחת ידי של זה המוציא את השלישי", היינו שלומד שר' שימי בר אשי דיבר על מקרה שמקיימים חתימות ע"י דימוים לשני שטרות אחרים, וזה המקרה שעליו דיברו נהרדעי (שהרי במקרה שעליו דיבר רבי אסי אפשר לקיים את החתימות אפילו ע"י דימוים לשטר אחד).

וכן כותב בד"ה הנ"ל: "זיופי זייף. הסתכל בכתב של אותן שטרות וכוון וחתם הוא עצמו את השלישי דוגמת אותה חתימה", ושוב נראה שמדגיש שמדובר בשטר שלישי שמקיימים אותו משני שטרות שכבר קיימים.

וקשה, הרי הסברא נותנת שבאם חוששים שהאדם יצליח לזייף חתימות אמיתיות, אזי נוכל לקיים את החתימות ע"י 'דימוי' רק באם אין לאדם בבית שום שטר שחתום ע"י אותם עדים (כפי שיטת התוס'), אפילו כשהשטר שבביתו מקוים, ומדוע זה כותב רש"י שרק כאשר מקיימים משני שטרות זקוקים שהשטרות לא יצאו מתחת ידו?

והנה הרש"ש¹⁴ אכן כתב אודות דברי רש"י "ולאו דוקא, דלפירושו דחיישינן שמא זייף את זה מהן, אפילו

11. וכן ברמב"ן שבהע' הבאה.

12. לשון הרמב"ן על אתר ד"ה והא.

13. ד"ה זיופי זייף.

14. על רש"י ד"ה וביוצא. וכ"כ הב"ח שבהע' 17. פרישה שבהע' 19.

במקויימין נמי, ורב שימי קאי גם אהא דרב אסי". היינו דרש"י אכן למד שר' שימי בר אשי דיבר גם על המקרה של רבי אסי - ואין מקיימין חתימות אפי' משטר (אחד) מקוים. אמנם, בפשטות אין משמע כך מלשון רש"י, וצ"ע.

ד.

מביא את דברי הראשונים בביאור דברי רש"י

והנה הראשונים העתיקו את דברי רש"י הנ"ל ("הסתכל בכתב . . דוגמת אותה חתימה") והקשו עליו כמה קושיות, ואכ"מ, אך כאשר ביארו את דברי רש"י מצינו שינויים בלשונם שנראה מכך שחלקו מהי שיטתו של רש"י - כפי שביאר הרש"ש, או כפי שנראה בפשטות דבריו.

וכך כותב הרמב"ן: "פרש"י ז"ל הסתכל בכתב של אותם שטרות כוון וחתם הוא בעצמו את השלישי, ולפ"ז אע"פ שאותן שני שטרות מקויימות בב"ד חוששין לזה, ועוד ש"מ לדברי רש"י ז"ל דאי אית לי' להאי מרי שטרא שטרי אחריני¹⁵ מחתימת ידא דסהדי לא מיבעיא מההוא שטרא דלא מקיימי אלא לעולם לא מקיימין לי' דהך חששא דזיופי זייף לעולם איתי".

נראה מדבריו שלומד בשיטת רש"י שרק כאשר יש לו שני שטרות אחרים אזי לא יוכל לקיים ע"י 'דימוי'. אך מפורש עוד יותר בדברי הרשב"א: "פרש"י ז"ל . . ולפי פירושו אף על פי ששטרות אלו מקויימות אין מקיימין מהן שחוששין לזה השלישי שמא מזויף הוא, ואין זה נכון דא"כ אין לדבר סוף דאפי' יש לו לזה שטרות אחרות מחתימתן של עדים אלו או אפי' אחד משטרי הדיוטות [הכוונה שטר שאחד העדים כתב את כולו, ולא שרק חתם] או ספר מכתיבתן של עדים לעולם אין מקיימין לו".

אך ברא"ה נראה שמסיק מדברי רש"י שאף אם יהי' לו בביתו שטר אחד חתום באותם העדים חוששים שזייף ממנו, ובלשונם: "פרש"י ז"ל . . ודברים אלו תמוהים, זה היאך אפשר, א"כ נמצא שמי שיש לו חתימת עדים אפי' הוחזק בב"ד אי אפשר לו שוב לחתום שטר באותן עדים עצמן, שאין מקיימין לו מאותן עדי', דחיישי' לזיופא כיון דיצא מתחת ידו".

וכן בר"ן על הרי"ף: "כך פירש רש"י ז"ל, ואי תימא א"כ כל מי שיש לו שטר אחד שחתומין בו ראובן ושמעון, והוציא שטר אחר חתום באותם עדים עצמם, אפי' מוצא לקיימו נחוש שמא הוא כוון וזייף מתוך השטר האחר שבידו".

נראה שהראשונים הבינו את דברי רש"י בשני אופנים, וצריך בירור לאותן השיטות שמבארות את דברי רש"י כפשוטם, למה שר' שימי בר אשי ידבר רק על מקרה שיש לו שני שטרות תחת ידו?

ה.

מביא את שיטת המאירי

והנה אף במאירי משמע שסובר שבאם מקיימים משטר אחד מקוים אזי אין בעי' שהשטר יצא מתחת ידו,

15. יש הגורסים בדברי הרמב"ן "שטרא אחרינא", אך ברוב ההוצאות איתא כפפנים.

כיוון שכותב שהחשש שלנו זה שמא התובע ידמה חתימה לחתימה (כפי שנראה שסובר רש"י), ובלשונו: "אין חוששין שמא הלך אצל בעלי השטרות והתבונן בחתימות אלו וזייפן בביתו שאין כתב עשוי להזדייף אם אינו רואה הכתב בפניו" – אך אם זה כן בפניו אזי עשוי להזדייף. וממשיך המאירי וכותב: "וכן צריך שיהיו שני שטרות אלו היוצאות יוצאות מתחת ידי אחר, שאם מתחת ידו אפשר שגם הוא זייף את זו שהוא תובע מביניהם".

אך בהמשך כותב שרק כשמקיימים משני שטרות שאינם מקוימים אזי צריכים שיצא מתחת ידי אחרים ולא מתחת ידו, אך לא כשמקיימים משטר אחד מקוימים, שכותב: "זה שאנו מצריכים בקיום כתב היוצא מתחת ידי אחר דוקא בשטרות שלא הוחזקו בבית דין, הא כל ששטר שעדים אלו חתומים בו הוחזקה בבית דין מקיימין ממנה שטר אחר".

ופשוט שאינו מתכוון שאף כשמקיימים משני שטרות מקוימים אפשר שיצאו מתחת ידו, שהרי כתב מפורש בשני שטרות היוצאים מתחת ידו חיישנן שזייף את השלישי מביניהם, אלא מדובר דווקא כשמקיימים משטר אחד (מקוימים), שאז אפשר לקיים ממנו גם באם יוצא מתחת ידו.

וגם בדבריו אין מובן (כדלעיל ברש"י) מדוע כשמקיימים משטר אחד מקוימים אפשר שהשטר יצא מתחת ידו, ולא חוששים שהתובע זייף ממנו את שטרו?

ג.

מביא את שיטת הטור

והנה אף בטור¹⁶ מצינו לכאורה דבר דומה, שמשמע מדבריו שסובר שחוששים שהתובע זייף ע"י דימוי חתימה לחתימה (כפי שיטת רש"י), וכמש"ש: "והוא שיצאו שני השטרות מתחת יד אחר ולא מתחת יד זה שבא לקיים השטר דשמא זייף מתוכם. . . דכל היכא דיוצא מיד אחר לא חיישנן שמא זייף כיון שאינו מצוי אצלו".

וממשיך וכותב אומר שאם יש למלווה שטר מקוימים תחת ידו ניתן לקיים ממנו, ובלשונו: "תדע לך שהרי משטר אחד מקוימים מקיימין אפילו יוצא מתחת ידו כיון שידוע שאינו מזוייף ולא חיישנן שמא כיון וזייף". ושוב דברים אלו צריכים ביאור כנ"ל.

והנה כאן אכן מצינו שישנם פוסקים¹⁷ שמכוח שאלה זו¹⁸ נוקטים שדבריו אלו של הטור ט"ס, ובלשון הפרישה¹⁹: "ואף שבספרים מדויקים נדפס בסמוך דברי רבינו ז"ל. . . מוכח מכאן דטעות סופר ובספרים ישנים ליתא".

וכתב הדרישה²⁰: "ויש שרוצים לקיים גירסת הספרים דרבינו ומפרשים דפשיטא לי' לרבינו דבשטר מקוימים ירא לזייף מתוכו מטעם דכל שמקוימים השטר סובר ודאי דקדקו הבית דין היטב. . . וכאשר זייף ויביא

16. חו"מ סי' סעיף כ"ד.

17. ב"ח ד"ה ומ"ש ואם אין. דרישה ד"ה תדע. ועוד.

18. ומכח עוד שאלות, ואכ"מ.

19. ד"ה ומ"ש רבינו והוא.

20. ד"ה תדע.

אח"כ שטרו . . מכח שדקדקו כבר יעמדו על הזיוף". דיש פוסקים שמקיימים את הגירסא הנ"ל, ומבארים שכאשר מקיימים משטר מקוים (או שטרות מקוימים) אזי אין חשש שהתובע יזייף את החתימות, ולכן אפשר שהשטר יצא מתחת ידו, וזאת משום שהתובע חושש שכיוון שב"ד דקדקו בשטר שקיימו, וכעת מכירים הם את החתימות היטב, אזי ישימו הם את לבם לזיופו. ובלשון הדרישה.

אך סברא זו צ"ע, מדוע באם ב"ד קיים פעם חתימה מכאן ואילך יזכרו את כתב ידי העד? ייתכן שקיימו את החתימות ע"י זה שהעדים העידו שהם חתמו, ואזי יצא שב"ד מעולם לא דקדקו בכת"י, ואף אם כן קיימו אותו ע"י 'דימוי', ייתכן שהדבר הי' לפני שנים וב"ד לא יזכור בדיוק כיצד נראה הכת"י, או שמא השטר קוים בב"ד אחר, וכיצד זה ניתן לומר שהתובע חושש לזייף כיוון שב"ד ישימו לב?

וכן הדרישה לא הסכים עם הסברא הזאת כלל, ובלשונו: "ואין דבריהם נראין כלל . . כ"ש וק"ו שהסברא עצמה אינה מוסכמת כלל כמ"ש לעיל". ע"ש.

ואם כך הדרא קושיא לדוכתא (כפי שהקשנו על רש"י והמאירי), כיצד לפי אותם הגירסאות הגורסות את המילים הנ"ל תתפרש שיטת הטור?

ז.

מביא את שיטת הרמ"א בדברי רש"י והטור

והנה בדברי הרמ"א בשו"ע נראה שלמד שרש"י וכן הטור סוברים כפי שנראה בפשטות דבריהם (לעיל ג' ו') - דהיינו שכאשר מקיימים חתימות ע"י דימוים לשטר (אחד) מקוים אזי אין שום מניעה שהשטר יצא מתחת ידו. דזה לשון השו"ע²¹:

"באחד מחמשה דרכים מתקיים השטר . . החמישי: שיהא כתב ידם יוצא משטרות אחרות, ועורכים בית דין זה הכתב לאותו הכתב שבשטרות אחרות, ויראה להם שכתב ידי אלו הוא כתב ידי אלו.

"ואין מקיימים השטר משטרות אחרות, אלא משתי שטרות של שתי שדות שאכלום בעליהם שלש שנים אכילה גלוי' נכונה, בלא שום יראה ולא פחד מתביעה בעולם, כדרך שאוכלים כל בעלי שדות שדותיהם, או משתי שטרי כתובות, והוא שיצאו השתי השטרות מתחת יד אחר, לא מתחת ידי זה (שרוצה) לקיים שטרו, שמא הוא זייף הכל" - היינו דברי נהרדעי, ומעיר ע"כ הרמ"א: "אפילו אם ב' השטרות מקוימים, אין מקיימין מהם, אם יוצאין מתחת ידו (טור וב"י בשם רש"י). ויש חולקין (ר"ן לדעת הרמב"ם)".

וממשיך השו"ע "וכן מקיימים השטר משטר שקרא עליו ערער (הג"ה: וי"א דאפילו לא קרא עליו ערער רק שמקויים כדלקמן סעיף ל"ז), והוחזק בבית דין, מקיימים ממנו לבדו, כמו שמקיימים משטרי שתי שדות או שתי כתובות" - היינו דברי רבי אסי.

והנה אודות הדין של נהרדעי - כאשר מקיימים משני שטרות, כתב הרמ"א בשיטת רש"י והטור שאף כאשר שתי השטרות מקוימות אפשר לקיים מהם רק באם לא יוצאים מתחת ידו.

ובאם למד הרמ"א את שיטתו של רש"י כפי שלמדו הרא"ה ושאר הראשונים (דלעיל ס"ד) וכן את שיטתו

21. חו"מ סי' מו סעיף ז'.

של הטור כפי הגהת הפוסקים - היינו שגם כאשר מקיימים משטר אחד מקוים אזי אסור שהשטר יצא מתחת ידי הבע"ד, אזי ה' מתאים שהרמ"א יעיר גם בנוגע לדין השני שהוזכר בשו"ע - היינו שגם כאשר מקיימים משטר מקוים מחייבים שהשטר לא יצא מתחת ידי הבע"ד.

אך הרמ"א מעיר רק בנוגע למקרה של נהרדעי - שאף כשמקיימים משני שטרות מקוימים אסור לשיטת רש"י והטור שיצאו מתחת ידו, אך בנוגע למקרה של רבי אסי שמקיימים רק משטר אחד לא מעיר הרמ"א דבר, ומכך נראה שלמד שכאשר מקיימים משטר אחד אזי אין שום מניעה לשיטת רש"י והטור שהשטר יצא מתחת ידי הבע"ד, וצ"ע הטעם לכך.

ח.

מציע ביאור בשיטת רש"י המאירי והטור

ואולי יש לומר: רש"י (וכך לכאורה המאירי והטור) למד שכל החשש שמא התובע יצליח לזייף את החתימה שבשטר שתהי' דומה לחתימה אמיתית, קיים רק כאשר יש לו ברשותו שני שטרות, כיוון שרק אז יכול הוא להכיר לגמרי את חתימת ידם של אותם עדים, אך כאשר יש לתובע רק שטר אחד ברשותו אזי לא יצליח לזייף את החתימות.

וזאת משום, שזייון לא מעתיק את החתימה במדויק שהרי פשוט שאין אדם חותם פעמים בדיוק אותו דבר, ואם יעתיק מדויק יבינו שהחתימה מזויפת, ולכן כאשר מזייון צריך לעשות שינויים קלים אך בכ"ז שייראה שמדובר באותה חתימה, ובכדי שהאדם יצליח לזייף בכזאת רמה צריך שידע טוב את כת"י העדים, ואזי יוכל לעשות שינויים שאופייניים לחותם, וייראה לכולם שמדובר באותה חתימה.

ולכן כאשר יש לתובע רק שטר אחד לזייף ממנו אזי יהי' לו קשה מאוד להעתיק אותו ולעשות שינויים קלים, כיוון שעלול לעשות שינויים שכבר לא יראה שמדובר באותה חתימה, ואזי החתימות לא יהיו דומות;

אך כאשר יש לו שני שטרות הוא מזהה יותר בבירור את כתב ידם של העדים וממילא יוכל לזייף אותם בשלימות (או שאולי יוכל להעתיק חלק מהאותיות משטר אחד ואת חלקם השני מהשטר השני).

אמנם ב"ד (במקרה של רבי אסי), יכולים לקיים את החתימות ע"י דימויים לשטר אחד, אע"פ שמשטר אחד אין ניכר בבירור חתימת ידי העדים, כיוון שכאשר יש ב' שטרות לפנינו אפשר לזהות באם מדובר באותה חתימה, אך משטר אחד קשה מאוד לזייף כנ"ל.

במילים אחרות: לאחר מעשה - היינו כשיש לפנינו שני שטרות - ניתן לזהות אם מדובר באותה חתימה, אך קשה מאוד להצליח להעתיק חתימה של עד (עם כל התנאים הנצרכים, כדלעיל) כאשר יש תחת ידו רק חתימה אחת, ולכן ב"ד לא חוששים שהתובע זייון את שטרו מהשטר האחד שתחת ידו.

ולכן למד רש"י²², שר' שימי בר אשי דיבר רק על המקרה של 'נהרדעי' שבו מדובר שישנם שני שטרות שמקיימים מהם את השלישי (אך אה"נ גם אם יהי' לו שני שטרות מקוימים תחת ידו אזי לא יוכל התובע לקיים את שטרו ע"י דימוי (כמ"ש הרמב"ן בשאלתו)), וע"כ אומר ר' שימי בר אשי שבאם "השטרות

22. וכן המאירי והטור.

הללו" יוצאים מתחת ידו אזי יש חשש שזייף את החתימה שבשטר מהשטרות האלו, כיוון שיש לו שני שטרות.

ואולי אפ"ל שעפ"ז יומתק לשון רש"י שכותב "שהשטרות הללו שמקיימין השלישי מהם" - לשון רבים "יוצא מתחת יד אחר" - לשון יחיד, שבזה אתי להדגיש שאפילו באם אחד משתי השטרות (שמקיים מהם את שטרו) יוצא מתחת יד אחר, כבר אין לנו חשש שהצליח לזייף את השטר כיוון שאין לו שני שטרות תחת ידו.



שיטת רש"י והרשב"א בסוגיית האומר שטר אמנה הוא זה

(כתובות יט, א)

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי
תלמיד בישיבה

מציע את מהלך הסוגיא ומביא את שיטת הרשב"א / מביא את ביאורו של רש"י ומקשה עליו את קושיות הרשב"א / מבאר מדוע לא למד רש"י כפי שלמד הרשב"א / מציע ביאור בדברי רש"י ומקשה ב' קושיות / מבאר זאת בהקדים דברי הבית יעקב על המשנה / נאמנות העדים מדין מיגו / נאמנות העדים מדין עדות / מבאר עפ"ז את שיטת רש"י / מברר את שיטת הרשב"א בנידון / ע"פ הנ"ל מבאר את מהלך הסוגיא לפי רש"י ומדוע לא למד כך הרשב"א / משלים את שיטתו של רש"י

א.

מציע את מהלך הסוגיא ומביא את שיטת הרשב"א

איתא בגמרא¹: "אמר רב יהודה אמר רב, האומר שטר אמנה² הוא זה, אינו נאמן". ומבררת הגמ' מיהו זה שאינו נאמן לומר כך, ובלשון הגמ': "דקאמר מאן? אילימא דקאמר לזה, פשיטא, כל כמיני? ואלא דקאמר מלוה, תבוא עליו ברכה! אלא דקאמרי עדים, אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר, פשיטא דלא מהימני; ואי דאין כתב ידם יוצא ממק"א, אמאי לא מהימני?"

[והיינו, אם יטען כך הלווה, או העדים אם השטר מקוים (שאין להם מיגו) - פשיטא שאינם נאמנים, ואם יטען כך המלווה, או העדים אם אין השטר מקוים (שיש להם מיגו) - מדוע שלא נאמין למלווה שמחייב את עצמו, ולעדים במיגו שהיו יכולים לא לקיים את השטר?]

ומעמידה הגמ' למסקנה שלוש אוקימתות מיהו זה שאינו נאמן לומר "שטר אמנה הוא זה", וזה לשון האוקימתא הראשונה הנוגעת לענייננו:

"אמר רבא: לעולם דקאמר לזה, וכדרב הונא, דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו".

1. כתובות יט, א.

2. שטר אמנה פירושו, בלשון רש"י (יט, א. ד"ה שטר) "לא לזה כלום, אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללווה והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלווה". אמנם ישנם המבארים זאת אחרת (עיין תוס' רי"ד על אתר, ד"ה אמר רב יהודה), ואכ"מ.

דהיינו, מבאר רבא שרב יהודה אמר דין זה לגבי לווה, ואין זה 'פשיטא', דהחידוש הוא שאפי' במקרה שהשטר לא מקיים שיש ללווה מיגו שיכל לא להודות בשטר כלל ולפוסלו - מ"מ אינו נאמן כלל לפסול את השטר בטענת "שטר אמנה הוא זה".

וזאת משום דינו של רב הונא בשם רב ש"מודה בשטר שכתבו אין [המלווה] צריך לקיימו". דהיינו, לווה שמודה שהשטר נכתב ונחתם כהלכה אך מ"מ הוא טוען שאינו צריך לשלם (כיוון שהשטר כבר נפרע, או שהוא שטר אמנה), ולכאורה יש לו נאמנות של מיגו שהי' יכול לטעון שהשטר מזויף - אעפ"כ אין הוא נאמן כלל לטעון שהשטר פסול, ובאם יטען כך, לא יצטרך המלווה לקיים את השטר, כיוון שהלווה הודה להדיא שהשטר כשר ולהודאה זו אכן מאמינים לו (טעם הדין יבואר להלן ס"ג).

והקשה הרשב"א³: "תמיהא לי, כי היכי דדייק הכי הכא גבי עדים, אמאי לא דייק הכי גבי לווה, אלא אמר להדיא אילימא דקאמר לווה פשיטא דמשמע בין בכתב ידן יוצא ממקום אחר בין כשאינן כתב ידן יוצא ממקום אחר".

פירוש דבריו: כאשר ניסתה הגמרא בהו"א להעמיד את מימרת ר' יהודה בעדים - שאינם נאמנים לומר שהשטר הוא 'אמנה' - היא הציגה בזה שתי אפשרויות: שהשטר אינו מקיים ויש להם מיגו לפוסלו, וא"כ לכאורה יאמנו; או שהשטר מקיים ואין להם מיגו ופשיטא שאינו נאמן. ואילו בנוגע ללווה עצמו לא הציגה הגמ' שתי אפשרויות אלו, אלא סתמה: 'פשיטא' שאינו נאמן. דמזה לכאורה משמע שכבר בהו"א הובן שגם אם יש ללווה מיגו אינו נאמן לפסול את השטר בטענה זו, וצריך ביאור.

ועוד הקשה, רבא בדבריו מבאר מדוע אין הלווה נאמן - ואף שיש לו מיגו - מדברי ר' הונא ("המודה בשטר . . א"צ לקיימו"), ולכאורה הי' זה 'פשיטא' שאין הלווה נאמן, ואדרבה, הגמרא הקשתה מהו החידוש בזה ולא בטעם הדבר, כיוון שהי' פשוט שלא יהא נאמן. ובלשונו: "ועוד תמיהא לי לישנא דרבא דאמר לעולם דקאמר לווה וכדרב הונא אמר רב, כאילו הוה קשיא לן אמאי לא מהימן, ואיצטריך הוא לפרושי טעמא דלא מהימן מדרב הונא אמר רב, ואדרבה, אנן פשיטא דלא מהימן קשיא לן"⁴?

וביאר הרשב"א, שאכן כבר בהו"א הובן שאין הלווה נאמן בשום מקרה לטעון שהשטר 'אמנה', ולכן הקשתה הגמ' בפשיטות "דקאמר לווה, פשיטא (שאינו נאמן)" - אף במקרה שיש לו מיגו, וזאת כיוון שהגמ' הקשתה לדברי רב לשיטתי, שהרי ר' יהודה אמר את דינו בשם רב והרי ידועה שיטתו של רב שאין מיגו ללווה (כמימרת ר' הונא בשם רב), ואם איירי ר' יהודה בלווה, ה"ז פשיטא! וע"כ תירץ רבא, שאכן ר' יהודה לא חידש דבר בשיטת רב במימרא שהביא משמו, אלא רק הדגיש שאכן נוקטים כדברי רב הונא אמר רב.

ובלשונו: "ונ"ל דה"ק, אילימא דקאמר לווה - פשיטא, אפי' כשאינן כתב ידן יוצא ממקום אחר, דהא רב

3. ד"ה אלא דקאמרי.

4. בפשטות כוונתו להקשות על לשון דברי רבא, דהיינו, מדוע לא כותב רבא את תירוצו בפירוש, דהרי רבא רק כותב שהלווה אינו נאמן לטעון שהשטר 'אמנה' בגלל דינו של רב הונא, אמנם כבר בהו"א הי' פשוט שהלווה אינו נאמן לטעון כך, ורק שלא ידענו שאינו נאמן בזה אף במקרה שהשטר לא מקיים, ולכאורה הי' על רבא להדגיש שכעת התחדש שהלווה אינו נאמן לטעון 'אמנה' כלל ואף במקרה שהשטר עוד לא קיים? ומובן שאין קושיא זו קשה כ"כ, שהרי ברגע שאומרים שהלווה אינו נאמן כשיטת רב הונא אמר רב - מובן שהכוונה שאינו נאמן בשום מקרה, ואין כ"כ צורך להדגיש זאת.

גופי' הוא דקאמר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו . . ופריק רבא, לעולם דקאמר ליה וכדרב הונא אמר רב, כלומר, ודקא קשיא לך פשיטא, היא גופה קמ"ל כדרב הונא אמר רב, כנ"ל.

ב.

מביא את ביאורו של רש"י ומקשה עליו את קושיות הרשב"א

והנה, רש"י בהסבירו את קושיית הגמ' גבי לווה ("פשיטא, כל כמיני"), כתב וז"ל: "כל כמיני" - והלא עדים חתומים בו, פשיטא דיתקיים בחותמיו". ודבריו דורשים ביאור, שהרי הגמ' נקטה שהלווה "אינו נאמן" לטעון אמנה, וכיצד כותב רש"י שהשטר "יתקיים בחותמיו", דהיינו שכל עוד שלא יקיים המלווה את השטר לא יוכל לגבות בו - דא"כ, פירושו של דבר שהלווה נאמן לפסול את השטר (עד שיבואו עדים שכנגדם יתבטלו דבריו)!

אלא מוכח מכאן, שלרש"י קושיית הגמ' היא דווקא במקרה שהשטר קיים ע"י עדים שאז אין הלווה נאמן לפסול את השטר, אך אם השטר אינו מקיים - אכן יאמן הלווה לפסול את השטר (אך לא לקורעו, שאם יבואו עדים ויקיימו את השטר - יוכל המלווה לגבות בו). וקושיית הגמ' תתפרש כך: מהו החידוש בכך שהלווה אינו נאמן לפסול את השטר בטענת "שטר אמנה הוא זה" כאשר יש עדים המקיימים את השטר? ולביאור זה קשה קושיית הרשב"א הא"ה⁵ הנ"ל, שאם סברה הגמ' שרק כאשר השטר מקיים אין הלווה נאמן לטעון 'אמנה', מדוע סתמה הגמ' ולא פירשה שרק במקרה זה אינו נאמן (כפי שאכן כתבה גבי עדים)?

ג.

מבאר מדוע לא למד רש"י כפי שלמד הרשב"א

ובכלל יש לברר מהו טעמו של רש"י לומר שבהו"א סברה הגמ' שבמקרה שהשטר מקיים נאמן הלווה בטענת 'אמנה' - והרי לכאורה רווח יותר (מכח קושיית הרשב"א הנ"ל) כהבנת הרשב"א ש"אינו נאמן" פירושו שאינו נאמן לטעון כלל, ואפי' כשהשטר אינו מקיים (שכבר בהו"א הבינה הגמ' שרב יהודה נקט כפי שיטת רב הונא הנ"ל שאין מיגו ללווה).

ולכאורה הביאור בזה ובהקדים, דהנה בסוגיא לעיל הביאה הגמ' את שיטת רב הונא אמר רב הנ"ל שאין הלווה נאמן לטעון שפרע את החוב, ואפילו כאשר השטר אינו מקיים, ובאם יטען זאת, יוכל המלווה לתבוע את החוב אפילו מבלי לקיים את השטר, כיוון שהלווה הודה להדיא שהשטר אמת, ובלשון הגמ': "מודה בשטר שכתבו אין [המלווה] צריך לקיימו".

ולכאורה דין זה תמוה, לולא שהי' הלווה מודה בכשרות השטר לא הי' המלווה יכול לגבות בו, וכיצד ניתן להאמין רק לדברי הלווה בו מחייב את עצמו - ולא להאמין להמשך דבריו בהם פוטר את עצמו?!

5. לגבי הקושיא הב' של הרשב"א ראה הע' 4.

6. ופשוט שאי אפשר לבאר שרש"י למד כפי שיטת הרשב"א, דהיינו, שאכן כבר בהו"א סברה הגמ' שהלווה אינו נאמן (לטעון 'אמנה') בשום מקרה, דא"כ מדוע הזכיר רש"י שהשטר "יתקיים בחותמיו", והרי באם הלווה אינו נאמן לטעון 'אמנה' - למה שהמלווה יידרש לקיים את החתימות, אלא ברור שלמד רש"י שבהו"א סברה הגמ' שבאם השטר לא מקיים הלווה כן נאמן לחייב את המלווה לקיים את השטר, - כפי שמדגיש המהר"ם שי"ף על אתר, ד"ה אילימא.

ובהסברת דין זה מצינו מחלוקת ראשונים: רש"י ס"ל שהטעם לכך הוא ש"שטרך בידי מאי בעי", היינו, שהמלווה טוען כנגדו שאם באמת ה' כדבריו שהחוב כבר נפרע - מדוע השטר עדיין בידי ולא חזר ללווה? היינו, רש"י ס"ל שאמנם יש לו 'מיגו' שה' יכול לטעון 'מזויף', אך זה לא יועיל, כיוון שכנגד טענתו ש'פרע' יש 'אגן סהדי' מוחלט - "שטרך בידי מאי בעי".

אמנם, הראשונים חולקים על הסבר זה וסוברים שהטעם הוא אחר, וכפי שביארו התוס' בסוגיין בשני אופנים: הא', שאין להאמינו במיגו ד'מזויף' כיוון שלא נוח לו לטעון זאת, משום שחושש שהמלווה יביא עדים שהשטר נחתם כהלכה ואינו מזויף ויוכח שהוא שיקר (משא"כ בטענתו עכשיו שפרע, שקשה יותר למצוא עדים שיכחישו זאת, כפשוטו); והב', שכיוון שבאמירתו 'פרוע' הוא מודה שהשטר אינו מזויף - הרי שבנידון זה רבנן מעיקרא לא הצריכו קיום אלא סמכו על הדין תורה שסתם שטר כשר וניתן לגבי', וכשהשטר ברור כאמיתי לא אמרין כלל מיגו לפוסלו⁸.

והרשב"א⁹ גם מבאר בדומה למה שביארו התוס' בתירוץ הב'¹⁰.

עכ"פ מורם, שלשית רש"י כל הטעם שהלווה אינו נאמן לטעון 'פרוע במיגו דמזויף' זהו רק משום הבעי' שקיימת בטענה מסוימת זו - שכל שטר שנפרע יוצא מידי המלווה, ואם עדיין בידי מוכח בבירור שעוד לא פרע; אמנם, כאשר נדבר על סוג אחר של טענה, כגון 'אמנה' דסוגייתנו - כאן אי"ז כ"כ ברור שהלווה אינו נאמן בטענה זו, דמי אמר שההסתברות ברורה כ"כ שאנשים לא נותנים שטרות על סמך אמן, וא"כ העובדה שהשטר בידי המלווה אינה מוכיחה בבירור שהייתה הלוואה - שהרי ייתכן שנתן לו בתורת 'אמנה' וסמך ע"כ שילווה בעתיד! ובמיוחד שזה אפילו סביר בהחלט, שהרי בשונה משטר פרוע שאין סיבה שהלווה ישאיר אותו ברשות המלווה (וע"כ יוכל המלווה לטעון 'שטרך בידי מאי בעי'), בשטר אמנה מובן לגמרי מדוע הוא נתן לו את השטר, שהרי הלווה רוצה לוודא שכאשר יצטרך ללוות - יוכל לעשות זאת ללא העיכוב הנדרש בכדי לכתוב שטר, ולכן לכאורה נאמר שהלווה כן נאמן לטעון 'אמנה' - במיגו ד'מזויף'¹¹.

ממילא, לשית רש"י בהו"א של הגמ' - לפני שחידש רבא שדברי ר' הונא (שמודה משטר שכתבו אין צריך לקיימו) נכונים גם כאשר טוען הלווה 'אמנה' - ה' נראה שדבריו נאמרו רק בטענת 'פרוע'; ולכן

7. כך נראה בפשטות דבריו, ואכן כך מבין אותו תוס' הרא"ש (יט, א. ד"ה מודה בשטר), ההפלאה (שם, ד"ה פרש"י), והפנ"י (שם ד"ה בד"ה מודה).

8. ובטעם הדבר ע"ש בחת"ס, שערי יהודה, קובץ שיעורים. ואכ"מ.

9. וז"ל: (ד"ה אלא) "וטעמי" דרב דלא מהימן לי' משום הפה שאסר הפה שהתיר, דכיון דקיום שטרות מדרבנן ומדאורייתא קיום לא בעי דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצריך, הכא נמי כיון שהודה שכתב ידן הוא זה הרי נתקיים השטר והוחזק ביד המלווה וכשאמר פרעתי אינו נאמן".

10. וכפי שכותב השטמ"ק בסוף דברי הרשב"א "וכן פירשו בתוס".

11. ואע"פ שר' הונא מפורש אמר ש"מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו" ומכך משמע שלאחר שמודה הלווה שכתבו אין שום סיבה שהמלווה יצטרך לקיימו, ולכאורה זה כולל גם מקרה שהלווה טוען 'אמנה', בכ"ז אין זאת סתירה לאמור בפנים, כיוון שייתכן לומר שר' הונא לא התכוון לכל המקרים אלא רק למצויים שבהם (כגון שהלווה טוען 'פרוע').

או שאפשר לומר בעומק יותר: "מודה בשטר שכתבו" לאו דווקא אומר שהנתבע מודה רק שהוא כתב את המסמך, ייתכן לומר שהכוונה שהנתבע מודה שהוא כתב 'שטר', דהיינו שטר כשר בכל התנאים שצריך להיות בשטר (בדומה לכך מדייקים ברש"י שכותב (ד"ה מודה בשטר שכתבו) "לווה שהודה בשטר שכתבו ועל פיו נחתמו העדים". דהיינו, רש"י מוסיף שצריך שהלווה גם יודה שעל פיו נחתמו העדים), ולכן כשהלווה טוען שהשטר 'אמנה', הוא לא הודה שהוא כתב 'שטר', שהרי טוען שהשטר פסול מעיקרו ואינו אלא חתיכת קלף, וא"כ ניתן לומר שכזה מקרה לא נקרא "מודה בשטר שכתבו", וע"כ ר' הונא לא יפסוק ש"אין צריך לקיימו". [ביאור זה מוכרח לכאורה לפי השטמ"ק שמובא כאן (להלן בסוגריים)].

כאשר אמר ר' יהודה שהלווה אינו נאמן לטעון 'אמנה', לא סברה הגמ' שהכוונה שאינו נאמן בשום מקרה (בגלל דינו של ר' הונא (כפי שהרשב"א למד את הגמ')), שהרי (לשיטת רש"י) לא ידענו שדינו של ר' הונא נכון גם ב'אמנה'; ולכן סברה הגמ' שר' יהודה דיבר רק במקרה שהשטר מקוים, אך בשטר שאינו מקוים ייתכן (ואף מסתבר) שיהי' נאמן לטעון 'אמנה', שהרי למלווה אין את הראי' ד"שטרך בידי מאי בעי¹².

וע"כ חידש רבא במסקנת הגמ' שגם כאשר הלווה טוען 'אמנה' שייך הדין של ר' הונא, היינו שבאמת ר' הונא ס"ל שכמו פרוע - כך גם טענת אמנה מופרכת לחלוטין, ומטעם ש"לא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה¹³"; ולכן, כשהשטר בידיו של המלווה - ברור לנו שקרתה ההלוואה ולא נאמן הלווה לטעון שהשטר 'אמנה', אפילו אם יהי' לו 'מיגו' שהי' יכול לטעון שהשטר 'מזויף'.

[והנה התוס' הקשו מדוע רב שנה את אותו הדין פעמיים (היינו, הן בשטר פרוע, והן בשטר מקוים)¹⁴? אמנם ע"פ המבואר בשיטת רש"י אין כל מקום לקושיא הנ"ל, וכפי שכתוב בשטמ"ק¹⁵, וז"ל: "הקשו בתוספות תרתי מילי דרב למה לי . . למאי דפרש"י ז"ל הכא דטעמא היינו משום דאי פרעי' שטרא בידי' מאי בעי אין כאן קושיא מעיקרא כלל, דטובא אשמועינן רב יהודה הכא, דאף על גב דליכא למימר הכא שטרך בידי מאי בעי מכל מקום ס"ל לרב יהודה דלא מהימן ליה משום דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה, וזהו שכתב רש"י ז"ל כדרב הונא: ואשמועינן נמי רב יהודה הכי דלוה שאמר כתבתיו ומסרתיו לו אבל שטר אמנה וכו' דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה".]

משא"כ להבנת התוס' והרשב"א שהובאו לעיל, חידש ר' הונא כבר בהתחלה שאף פעם לא אמרינן מיגו ד'מזויף' (או כי הטענה ד'מזויף' בעייתית או כי בכלל לא אמרינן מיגו כשברור שהשטר אמיתי - כנ"ל) ממילא, לשיטתם ברור שדין זה נשנה גם בטענת 'אמנה' - דמה לי לחלק בין 'פרוע' ל'אמנה' במיגו ד'מזויף', והלא בשניהם א"א לתת לו מיגו! וכפי שאכן מצינו שתוס' מקשים¹⁴, מדוע שנה רב את אותו הדין הן בטענת פרוע והן באמנה, (ומתרצים התוס' שאכן רב לא שנה את הדין פעמיים אלא ד"חדא מכלל חבירתה אתמר").

ממילא מובן, שלהבנות אלו ייצא שגם בהו"א סברה הגמ' שאם נסבור כשיטת רב הונא אמר רב בנוגע ל'פרוע', אזי נסבור כך גם ב'אמנה', ולכן כאשר רב יהודה אמר רב אומר שהלווה אינו נאמן לטעון 'אמנה' מובן שהבינה הגמ' שהכוונה שאינו נאמן כלל, כפי שיטתו הידועה של רב, ומובן מדוע למד כך הרשב"א. מכל הנ"ל יובן היטב מדוע לא יכול רש"י לפרש את הגמ' כפי שפירשה הרשב"א.

[ובנוסף לכך, לפי שיטת הרשב"א מהלך הגמ' אינו חלק כל כך, שהרי לשיטת הרשב"א רבא בתירוצו אתי לומר שר' יהודה לא חידש דבר אלא רק חזר על חידושו של רב הונא, אך דבר זה קשה, כיוון שכבר בהו"א הבנו שיייתכן שר' יהודה אתי רק להדגיש שפוסקים כמו רב (שהרי (לשיטת הרשב"א) כבר ידענו שר' יהודה סובר ש"מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו), ובכ"ז הקשתה הגמ' "פשיטא?" דהיינו שהגמ' הבינה שאין מקום לומר שר' יהודה לא באמת חידש משהו, וע"כ תירוצו של רבא יוצא דחוק קצת; משא"כ לשיטת רש"י, לפי תירוצו של רבא, ר' יהודה אכן חידש שדינו של רב נכון גם בטענת 'אמנה'.]

12. כפי שמוכן מדברי המהר"ם ש"י"ף על אתר ד"ה אילימא.

13. ציטוט מדבר רש"י ד"ה כדרב הונא.

14. ד"ה וכתב הונא אמר רב.

15. ד"ה אי סבירא לך כר"מ.

לאחר כ"ז אמנם מובן מדוע לא פירש רש"י את הגמ' כפי שפירש אותה הרשב"א, אך סו"ס קשה על רש"י קושייתו של הרשב"א הנ"ל.

ד.

מציע ביאור בדברי רש"י ומקשה ב' קושיות

אלא שלכאורה יש לבאר את דברי רש"י באופן אחר, ובהקדים, שהביאור הקודם בדברי רש"י אינו מתאים כ"כ בלשונו של רש"י, שהרי רש"י כותב "פשיטא דיתקיים בחותמיו", וקצת דחוק לפרש שכוונתו לכך שפשיטא שאחר קיום החתימות הלווה לא נאמן לטעון 'אמנה', דמדוע כותב זאת רש"י בלשון עתיד - יתקיים בחותמיו, הי' על רש"י לכאורה לומר בלשון הווה - (פשיטא) דאם השטר מקיים הלווה אינו נאמן? אלא דיש לבאר שרש"י מתכוון להווה, היינו שכעת הלווה נחשב "אינו נאמן" כיוון שהמלווה יכול בעתיד לקיים את החתימות, דאף שהלווה נאמן לטעון 'אמנה' ויצריך את המלווה לקיים את שטרו, בכ"ז נחשב הדבר ש"אינו נאמן". ושיטת רש"י תתפרש כך: רש"י למד שהגמ' בהו"א סברה שבין אם השטר מקיים ואף אם השטר אינו מקיים פשיטא שהלווה אינו נאמן, וזאת משום שאף באם השטר אינו מקיים שלכן הלווה יכול לטעון שהשטר 'אמנה' (במיגו ד'מזויף') ונחשוש לדבריו - אין זה נחשב 'נאמנות', כיוון שהשטר "יתקיים בחותמיו", היינו שהמלווה יכול בעתיד לקיים את השטר, ובאם יעשה זאת כבר לא נחשוש שהשטר 'אמנה'.

ובעצם סובר רש"י שאף שהלווה נאמן לטעון שהשטר 'אמנה', אין זה מקרי 'נאמנות' כל עוד הלווה לא נאמן באופן מוחלט - שלאחר דבריו ישרפו את השטר; וע"כ מקשה הגמ' שפשיטא שבכל מקרה הלווה אינו 'נאמן'.

וממילא תיפול קושייתו של הרשב"א - מדוע לא כתבה הגמ' שאם השטר אינו מקיים הלווה כן נאמן? - כיוון שגם במקרה הזה הלווה "אינו נאמן".

וכן ביאר גם המהר"ם ש"ף¹⁶ בשיטת רש"י, ומדייק זאת מלשונו בהמשך דבריו, ובהקדים:

דהנה הר"ן (על הרי"ף) היקשה את הקושיא הנ"ל, וביאר זאת בפשטות וז"ל הקושיא¹⁷: "וה"ה דהוה מצי למימר כדקאמר בסמוך בדקאמרי עדים אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר פשיטא דלאו כל כמיני', ואי באין כתב ידם יוצא ממקום אחר אמאי לא מהימן כי אמר שטר אמנה הוא במגו דאי בעי אמר מזוייף הוא".

ומבאר מדוע לא פירטה כך הגמ': "משום דהני תרי גוויי דהיינו כתב ידם יוצא ואין כתב ידם איתנהו במתני' גבי עדים דייק בהו תלמודא כדקא אמרי עדים, ולא חש לאורוכי כולי האי בדקאמר ליה".

אך המהר"ם ש"ף טוען שביאור זה אינו מסתדר בלשון רש"י, ובלשונו: "כתב הר"ן דהוי מצי לפלוגי נמי, רק כיון דמתני' נקט החילוק לגבי עדים מפרש לה גבי עדים, ודוחק. גם מלשון רש"י בתי' כדרב הונא וכו' ואשמעינן ר"י כו' משמע קצת כאילו היתה קשה פשיטא מאי אשמעינן, וקושית פשיטא לא היתה כן [לפי

16. דלעיל הע' 12.

17. ו, א. מדפי הרי"ף, ד"ה כל כמיני'.

הר"ן] רק באין כת"י יוצא ממקום אחר אבל לפי התי' לעולם דקאמר לזה ר"ל ואין כת"י יוצא ממקום אחר ודקשה אמאי לא מהימן ה"ט כדבר הונא".

דהיינו, שבלשון רש"י נראה שעל שאלת הגמ' 'פשיטא' מתרץ רבא שדינו של ר' יהודה אינו פשוט, כיוון שרש"י כותב: "ואשמעינן ר"י", מכך "משמע קצת כאילו היתה קשה פשיטא מאי אשמעינן"; אך לפי ביאורו של הר"ן יוצא שבמקרה שהשטר לא מקוים לא הי' פשוט שאינו נאמן, אלא הי' פשוט שהוא כן נאמן, וא"כ רבא בתירוץו אתי לומר שר' יהודה לא רק חידש שהדין הנ"ל אינו פשוט (- כפי שמשמע מלשון רש"י), אלא הוא אף חידש את עצם הדין שגם כשהשטר לא מקוים הלווה אינו נאמן לומר שהשטר 'אמנה', אך מלשון רש"י לא משמע כך.

יוצא שלהבנת המהר"ם שי"ף, רש"י בהו"א אתי לומר שבין במקרה שהשטר מקוים ואף כאשר הוא לא מקוים פשיטא שהלווה אינו נאמן.

אמנם דבר זה צ"ב: מדוע לווה שדבריו מצריכם את המלווה לקיים את שטרו נחשב "אינו נאמן"?

וכן יש להבין: אם אכן ניתן לקרוא למצב כזה "אינו נאמן", מדוע לא למד כך גם הרשב"א, שהרי פשוט שביאורו של הרשב"א אינו חלק כל כך במילות הגמ', והי' עליו לכאורה ללמוד כרש"י?

ה.

מבאר זאת בהקדים דברי הבית יעקב על המשנה

ויובן זה בהקדים: ה'בית יעקב'¹⁸ הביא שתי אפשרויות לבאר את דברי רבנן במשנה¹⁹ שעדים נאמנים להעיד ש"כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, וכו'": האם כוונתם היא שהעדים נאמנים לחלוטין לפסול השטר עד ששורפים אותו; או שבאמת אין נאמנותם מוחלטת ואין מתייחסים לשטר כחספא בעלמא, אלא שהעדים נאמנים (רק) לפסול את ה'קיום' (הכשר) שעשו לשטר²⁰, היינו, שאע"פ שבאמירתם "כתב ידינו הוא זה" ה"ה מקיימים את השטר, (שהרי רבנן רק הצריכו לברר שהחתימות שבשטר אינם מזויפים, וברגע שאמרו זאת הרי זה כאילו שאמרו שהשטר כשר), בכ"ז נאמנים העדים להוסיף סעיף בנוגע לחתימות (- שהוא נחתם ע"י עדים שהיו אנוסים) שיפסול את ה'קיום' שנתינו לו, ולפי אופן זה דינו של השטר כעת יהי' ככל שטר שאינו מקוים (והמלווה יכול להביא עדים אחרים שיקיימו את החתימות).

יוצא א"כ שישנן שתי אפשרויות להבין את משמעות המילה "נאמנים" במשנתנו, אפשרות א': שכל דברי העדים נאמנים ומתקבלים באופן מוחלט, ובעצם נאמנים הם לשרוף; אפשרות ב': שהעדים נאמנים במשפט השני שאמרו לפסול את הדברים שאמרו במשפט הראשון, וה"ה כעת כאילו שלא העידו כלום בנושא (לא שזה כתב ידם, ולא שהיו אנוסים), היינו שהם נאמנים לתלות (- השטר נשאר 'תלוי' עד שיבוא עוד עדות בנושא).

ומבואר ב'בית יעקב': שבאמת דבר זה תלוי בטעם שלרבנן העדים בכלל נאמנים לפסול את השטר.

18. יח. ב. ד"ה בתוס' ד"ה [הרי אלו] נאמנים.

19. שם.

20. גם דבר זה דורש שיהי' לעדים נאמנות כמבואר בארוכה בסוגייתנו, ואכ"מ.

דהנה יש לברר, מדוע באמת יהיו נאמנים לטעון שהשטר פסול, והרי הם "חוזרים ומגידים"²¹ על עדותם שבשטר!

ומצינו שני הסברים בדבר הא' - שנאמנים מדין מיגו, כדלקמן ס"ו, והב' - מדין עדות, כדלקמן ס"ז.

ו.

נאמנות העדים מדין מיגו

ההסבר הראשון (שיטת התוס'²²) הוא, שאמנם העדים אינם נאמנים מדין עדות כיוון שהם "חוזרים ומגידים", אך בכ"ז מקבילים את דבריהם היות שיש להם כאן נאמנות של מיגו.

והנה בזה עצמו יש לחקור, מהו המיגו שיש להם, ומה יכלו לעשות או לומר טוב יותר? ובפשטות יש להם תרי מיגו: הא', שהיו יכולים לשתוק ולא להעיד כלל (שזה כת"י); והב', שהיו יכולים לטעון שהשטר 'פרוע' או 'מזויף'.

ומבאר ה'בית יעקב', דאם נלמד שנאמנות העדים היא מדין מיגו, אזי בזה תהי' תלויה השאלה הנ"ל האם שורפין או תולין, כדלהלן:

דהנה, לגבי המיגו ד'פרוע' או 'מזויף' הקשו התוס'²³ מדוע לא אמרינן מיגו כזה בסיפא דמשנתנו בשכתב ידם יוצא ממקום אחר; ותירצו ע"כ כמה תירוצים, וא' מהם הי' שלא אמרינן 'מיגו לבי תרי' - היינו, שלשני אנשים המעידים עדות אחת לא נותנים מיגו שהיו יכולים לטעון יחד טענה אחרת²⁴; אמנם, ברישא הם נאמנים כיוון שהמיגו שלהם הוא דאי בעי שתיק - ומיגו כזה אמרינן.

אמנם, דין זה שאין אמרינן מיגו לבי תרי אינו מוסכם בראשונים, ואף בד"ה זה עצמו נ"ל שלשני התירוצים האחרים שהביא אין אמרינן דין זה, והראי' - שנצרכו לבאר באופנים אחרים הטעם שאין העדים נאמנים במיגו ד'פרוע'.

ויוצא, שלאור שאלה זו האם אמרינן מיגו לבי תרי - יעמוד הספק האם העדים נאמנים לשרוף או רק לתלות: דהנה זה פשוט, שדין זה ד'מיגו' שהאדם נאמן לטעון טענה חלשה מכח טענה חזקה שהי' יכול לטעון - הוא רק שיהי' נאמן עכשיו באופן שווה לנאמנות שהייתה לו אם הי' טוען את הטענה החזקה, אך ברור שאינו יכול לפעול בדבריו עכשיו דבר שהטענה החזקה שעלי' מבוסס המיגו לא הייתה יכולה לפעול²⁵.

ובנדו"ד: כאשר העדים טוענים בב"ד שכת"י הוא זה רק שאנוסים היו, וכל נאמנותם הינה רק מכח מיגו -

21. דהיינו, התורה אסרה על עד לחזור בו מעדותו; בכדי לבאר מדוע כאן זה נחשב 'חוזר ומגיד' עיין חידושי הרי"מ (יט, ב. ד"ה ולכך), ועוד.
22. כך מפרש רע"א את שיטת התוס', ע"ש. [אך גם אם לא נקבל את הדברים בנוגע לשיטת התוס', בכ"ז זה לא ישליך על החידוש שיובא להלן.]

23. ד"ה "אין נאמנים"

24. הטעם לזה הוא - בלשון ר"י (יט, ב. ד"ה ואם): "בשני עדים לא שייך מגו, דאין אחד יודע מה בלב חבירו", ועי' שערי יהודה גיטין פרק א' ס' ט.

25. ודבר זה פשוט, כיוון שאם נאמר שבטענתו השני' מרוויח יותר מאשר בראשונה, הרי כבר לא יהי' לו נאמנות של 'מה לי לשקר', כיוון שברור לכולם שהוא טוען את הטענה השני' בגלל הרווח שיש לו דווקא בטענתו השני', וע"כ לא יהי' נאמן במיגו. ודבר זה מוכח מהסוגיא של "עייזי דאכלי חושלא". עיין ב"ב לו, א. הוזכר גם בב"מ קטז, א.

הנה זה ברור, שההשלכה מדבריהם תהי' תלוי' בהשלכה שהייתה אם היו טוענים את הטענה החזקה: דאם יש להם רק מיגו דאי בעי שתיק - יצא שאין ביכולתם לפסול את השטר, שהרי גם אם באמת היו שותקים - השטר הי' נשאר לא מקוים והב"ד היו מחכים שיקיימו אותו ובינתיים 'תולין'. אך אם יש להם גם מיגו ד'פרוע' ו'מזויף' - יצא שהם כן נאמנים לפסול את השטר, שהרי הטענות הנ"ל שהיו יכולים לטעון היו מבטלים לגמרי את השטר, וממילא מובן שהמיגו מביא אותם לנאמנות שווה גם בטענות עכשיו.

לסיכום: באם נסבור שנאמנות העדים במשנתנו היא מדין מיגו, אזי הספק באם העדים נאמנים לשרוף או לתלות תלוי אם פוסקים ש'מיגו לבי תרי אמרינן' (- שורפים); או שלא (- תולין).

ז.

נאמנות העדים מדין עדות

ההסבר הב' - שיטת ה'שיטה ישנה' - היא, שהעדים נאמנים מדין עדות, וזאת משום שסובר שאין באמירתם השני' - שאנוסים היו - פסול של 'חזור ומגיד', כיוון שהגדת העדים בשעת כתיבת השטר נחשבת כהגדה ארוכה שמסתיימת רק בשעת הקיום, וע"כ נחשב אמירתם כעת (בשעת הקיום) כחלק מאמירתם הראשונה, וממילא נאמנים כעת מדין עדות שהיו אנוסים, והשטר יישרף.

ובלשונו²⁶: "כל שעה שלא נתקיימו עדים שבשטר ולא נגמרה עדותם נאמנים שני עדים להכחישן ואף על פי שהן מקיימין עדים שבשטר, הא איכא מגו דאי בעו לא מקיימי, והוה לי' כשני עדים החתומים ובאו שנים אחרים ואמרו אין אנו יודעין אם כתב ידן הוא זה אבל אנוסין היו וכו'".

והבית יעקב פירש דבריו, וז"ל: "בש"מ כתב גבי ראו ב' עדים אחרים, דכל שלא נתקיים הוי כאילו לא נגמר עדותם שבשטר ונאמנים הב' שאמרו אנוסים היינו מדין עדותם וקורעין השטר. ולפ"ז א"ל דאפילו אותן עדות עצמן נאמנים מדין עדות כשלא נגמר עדותם שבשטר כשלא נתקיים, דאז לא הוי כחזור ומגיד - וקורעין השטר".

ח.

מבאר עפ"ז את שיטת רש"י

וביארם האחרונים²⁷ את שיטת רש"י כפי ההסבר הב' (היינו, שנאמנותם הינה מדין עדות) ודייקן זאת מלשונו שכותב²⁸: "כולה חדא הגדה היא"²⁹.

26. הובא בשטמ"ק יט, ב. ד"ה הרי אלו.

27. עיין ר' שלמה איגר, הובא בדברי רע"א על אתר, ועוד.

28. יח, ב. ד"ה כיון.

29. והנה, אף אם נידחק לומר ששיטת רש"י היא כמו התוס' (- שנאמנות העדים היא מדין מיגו), בכ"ז ייתכן שרש"י יסבור שהעדים נאמנים לשרוף את השטר, כיוון שלא מצינו שרש"י לומד ש'מיגו לבי תרי לא אמרינן' (הרבה ראשונים מצינו שסוברים מיגו לבי תרי לא אמרינן, והם: ר"י בתוס' (כתובות יט, ב. ד"ה ואם). תוס' הרשב"א (שם). בתוס' (קדושין מג, ב. ד"ה והשתא. ב"ק עב, ב. ד"ה אין לך בו. ב"ב לא, ב. ד"ה וזו. כתובות יח, ב. ד"ה אין, ד"ה מחמת). תוס' הרא"ש (סנהדרין כז, א. בתי' א'. שבועות מז, ב). שטמ"ק (ב"ב כט, א). שו"ת הרא"ש (כלל פט סי' ה). רשב"א (כתובות יט, ב. ב"ב שם בתי' א'. ב"ק עג, א). רבנו קרשקש (כתובות שם). ר"ן (שם). נמוק"י (כתובות שם. ב"ב שם בתי' אחד). אך ברש"י לא מצינו שסובר כך). וא"כ ייתכן לומר שרש"י למד שאמרינן מיגו לבי תרי, ועצ"ע.

וע"כ לשיטת רש"י כאשר פוסקת המשנה שהעדים שאמרו "כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו . . . הרי אלו נאמנים", הכוונה שיש לעדים נאמנות מוחלטת לכל דבריהם (כעדים), והשטר יישרף.

ט.

מברר את שיטת הרשב"א בנידון

והנה, ברשב"א לא מצינו להדיא אם סובר שנאמנות העדים היא מדין מיגו או מדין עדות, ולכן יש לחקור את שתי האפשרויות:

באם סובר הרשב"א שנאמנות העדים היא מדין מיגו, אזי ברור שיסבור שם נאמנים רק לתלות, כיוון שמצינו להדיא שסובר ש"מיגו לבי תרי לא אמרינן"³⁰, ולכן העדים נאמנים רק "במיגו דאי בעי שתיק" (שאזי השטר יישאר תלוי), וממילא בטענתם כעת ד'אנוסים' יהיו נאמנים רק באותה רמת נאמנות, כדלעיל ס"ו.

והנה, גם אם למד הרשב"א כפי ההסבר הב' דלעיל - שנאמנות העדים היא מדין עדות, שלכן אמורים לכאורה לשרוף את השטר (כמו כל עדים שמאמינים להם בנאמנות מוחלטת).

[ובאמת אופן זה לכאורה מתאים יותר בדברי הרשב"א, דכותב³¹: "אבל אנוסין היינו הא לא משוו לי' שטרא מעליא, ואין כאן הגדה גמורה דהא אמרי כי איכתבא לה לאו כדין איכתבא כשאר שטרי דמיכתבי ברצון המחוייב, הלכך כי אמרי אנוסין היינו מחמת נפשות דלא משוו נפשיהו רשיעי מהימני, דאין כאן משום חוזר ומגיד", ובדומה לזה מבאר גם כאשר העדים טוענים שהיו קטנים או פסולי עדות, ע"ש].

בכ"ז מצינו להדיא שלשיטת הרשב"א לא ישרפו את השטר.

דהנה, לקמן³² הביאה הגמ' ברייתא, וז"ל: "ת"ר שנים חתומים על השטר, ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי-עדויות היו, - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר - משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין, - אין אלו נאמנים".

ומסיקה הגמ' שאף שבסיפא נפסק ש"אינם נאמנים" אין הכוונה שהשטר נשאר כשר - וגובים בו, אלא כלשונו של רב נחמן "אוקי תרי להדי תרי, ואוקי ממונא בחזקת מרי", ז"א שמכיוון שיש תרי ותרי על השטר³³ העדים נאמנים רק לערער על כשרות השטר, וממילא הכסף יישאר בחזקתו.

ומקשה רש"י³⁴: אם כעת כבר לא גובים ע"י השטר, הרי זה אומר שהעדים אכן הצליחו לפסול אותו, ומדוע נקרא הדבר שהעדים "אינם נאמנים"?

מבאר זאת רש"י שנחשבים "אינם נאמנים" כיוון שאינם נאמים לשרוף את השטר, (ויש בכך נפק"מ, ואכ"מ); וא"כ לשיטתו נראה שברישא שכתוב שהעדים "נאמנים", כן שורפים את השטר.

30. עיין במקורות שצינו לעיל הע' 29.

31. יט, ב. ד"ה וא"ת.

32. ע' ב.

33. עיין חידושי הרי"מ שהוזכר לעיל הע' 21.

34. כ, א. ד"ה ואוקי.

והנה הרשב"א על אתר גם ביאר כרש"י - ש"אינם נאמנים" שכתוב בסיפא של הברייתא היינו שאינם נאמנים לשרוף את השטר, וברישא (כתב להדיא ש)העדים נאמנים לשרוף; ומקשה³⁵: כיצד ניתן ברישא של הברייתא לשרוף את השטר? הרי באם לאח"ז יצליח המלווה לקיים אותו אזי יהי' לו תוקף מסוים (אע"פ שלא נוכל לגבות בו), וכיצד לוקחים ממנו את הזכות הזאת?³⁶

ותירץ (באם יבקש המלווה ערכת זמן למצוא עדים שיקיימו את השטר, אזי אכן ניתן לו, אך באם לאו, לא) נשמור את השטר בשביל אפשרות שמא יבואו עדים לאח"ז, כי (בלשון הרשב"א): "דאכתי הוה לי' תרי ותרי, לרבווי בספיקי לא מוקמינן לי' לשטרא" ובפשטות הכוונה: שגם אם יבואו עדים, לא יהי' כ"כ משמעות לשטר, שהרי ישנן 'תרי ותרי' והשטר נשאר בספק, ובכדי להגיע לכזה מצב אין זה סיבה מספקת לשמור את השטר³⁷.

35. יט, ב. ד"ה אין. וכן הקשה גם הריטב"א (כ, א. ד"ה וכבר), ועוד.

36. חשוב להבהיר: בכל דיני התורה כאשר מקבלים את דברי עדים, אזי ברור שמאמינים להם שהם דוברי אמת וחותרים הדין על פיהם, וב"ד לא חוששים שיבואו עדים לאח"ז שיכחישו את דבריהם, כיוון שכעת מאמינים לעדים הראשונים באופן מוחלט, ולכן אין לחשוש שיבואו עדים אחרים שיכחישו אותם; אמנם בנד"ד שונה הדבר, שהרי באם יבואו עוד כת של עדים ויקיימו את החתימות, לא יהי' זה בסתירה לדברי העדים הראשונים, (שהרי גם לפי דבריהם החתימות האלו של פלוני ופלוני), וממילא מובן שכאשר מקבלים את דברי העדים הראשונים ברמה מוחלטת, בכ"ז יש מקום לחשוש שיבואו עדים לאח"ז ויקיימו את השטר, ולכן מקשים הראשונים כיצד ניתן יהי' לשרוף השטר.

37. והנה דבריו אלו של הרשב"א אמנם מסבירים כיצד ניתן לשרוף את השטר, אך עדיין לא מובן למה שנרצה כ"כ שישרפו את השטר? ומה אכפת לנו אם השטר יישאר ברשות המלווה עד שיצליח להוכיח את כשרותו.

אמנם ברור שהלווה רוצה זאת, אך מדוע שנקבל את דבריו, והרי ברור שאם המלווה יצליח לקיים את השטר אזי זה אומר שהוא אכן צודק בדרישתו מהלווה לפרוע את חובו, וצ"ל כיצד זה לוקחים ממנו את הזכות הזאת, ועיין לעיל הע' 36.

אמנם את שיטת הרשב"א אפשר לבאר כפי שמוכר מיד בפנים בסוגריים המרובעות - ששורפים בכדי שלא נגיע למצב שהדין מסופק, ואזי יובן בהחלט מדוע רוצים אנו לשרוף את השטר, (אע"פ שהסבר זה תמוה כמבואר בפנים).

אך בשיטת הריטב"א בוודאי יוקשה מדוע ברצונו לשרוף השטר, שהריטב"א כותב וז"ל (כ, א. ד"ה וכבר): "משום דאי הוה לי' קיום עד השתא הוה לי', וכיון דקיום דיד' לא שכית, וכי מקיים נמי לא מהני אלא לתפיסה שלא בעדים, לית לן לעכו"ב, כיון דהשתא פסול הוא"; היינו, היות שס"ס השטר כעת פסול ולא מצוי שלאח"ז יצליח להביא עדים לקיימו, וגם אם אכן יצליח להביא עדים, לא יהי' מהשטר כ"כ תועלת, ולכן נוכל לשרוף את השטר.

ובפירוש מוכח שדבריו אתי לבאר מדוע "לית לן לעכו"ב" ללווה לשרוף את השטר, אך בכ"ז מדוע שניתן לו לשרוף השטר, והרי ס"ס יכול לבוא מהשטר רווח למלווה.

בפשטות יש לומר, שהלווה דורש שישרפו את השטר, וזאת משום שחושש שאם השטר יישאר ברשותו של המלווה, יוכל המלווה לאח"ז למצוא עדים שמכירים את החתימות וללכת לב"ד אחר - שלא יודעים שעדים כבר פסלו את השטר - ולקיים את השטר, ולדרוש מהלווה לשלם, וכעת יצטרך הלווה לטרוח ולחפש את העדים הראשונים שהעידו לטובתו (בכדי שלא נקבל את דברי העדים השניים לגמרי, אלא רק שהדין יהי' תרי ותרי), ואם לא יצליח למצוא אותם אזי יחויב לשלם.

אך קשה לומר כך, שהרי לכאורה יכולים ב"ד להוסיף בתוך השטר שכבר הגיעו עדים והעידו ש"כתב ידם הוא אבל אנוסים היו", ובכך למנוע מהמלווה את האפשרות הנ"ל, (וכפי שאכן מצינו, שב"ד נוהגים לכתוב קיום על גופו של שטר).

ואולי יש לבאר זאת ע"פ דברי התוס' לקמן נה, א. ד"ה כתובו: תוס' מביא שם את דברי הגמרא (ב"ב עז, א) שאם אמר אדם לעדים "זכו בשדה זו לפלוני וכתבו לו את השטר" - חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה. ומביא שם התוס' מחלוקת בביאור הגמרא, וזה לשונו: "ופר" ב"ר מרדכי בשם ריב"א, דדוקא בשטר מכר חוזר, שאינו רוצה שיהי' עליו שעבוד בשטר, דשטר מכר טריף ממשעבדי; אבל במתנה, שאין השטר אלא לראי', אף בשטר אינו יכול לחזור, דעבדינן תקנתא לרמאה דמוכחא מילתא שרוצה לחזור ממתנה; ור"ת מפרש, דאף במתנה חוזר בשטר, משום דלא ניתא לי' דליפשו שטרי עליו, שסיסברו העולם שהוא שטר מכר שיש שעבוד, ונמנעו מלהלוות לו וזיילי נמי נכס' כשיצא קול שמכר קרקעות או נתן".

נמצא א"כ, שרבינו תם סובר שה'עולם' לא מדקדק לבחון שטרות, היינו שאנשים אינם יורדים לעומקם של שטרות אפילו לברר אם היו שטרי מכר או מתנה (ולכאורה גם ר"י שחולק עליו, והו' רק משום שלדעתו ההבדל בין שטר מתנה לשטר מכר - ברור לכל, וע"כ ידוע שאין בשטר שום שעבוד, וממילא אין לנותן המתנה כל מניעה לכתוב השטר).

ולכאורה ע"פ הנ"ל יבואר גם בסוגייתנו, שהלווה דורש שיקרעו את השטר, כיוון שאנשים ישמעו שלא שרפו את השטר, והיות שבד"כ כאשר מקבלים את דברי העדים שורפים את השטר, (אך כאן שונה הדבר כמו שנתבאר בהע' 36) לא ירדו לעומקם של דברים ולא יבינו שהשטר כעת מזויף (וגם באם יקיים לא יהי' לו כ"כ משמעות), ולכן יסיקו שלווה כסף - והרי זה אומר הוא עני, וגם יחששו שהמלווה יבוא לגבות ממנו את הכסף המשועבד בשטר החוב - וימנעו מלקנות ממנו נכסים, והיות שהשטר פסול (וכנ"ל בביאור הראשונים) - הב"ד מקבל טענת הלווה, ושורפים את השטר.

[יש המבארים את שיטת הרשב"א באו"א, ולומדים שהרשב"א התכוון לומר שנשרוף את השטר בכדי שלא נגיע למצב שלאח"ז יבואו עדים ויקיימו אותו שאזי יחשב הדבר כ'תרי ותרי' ודינו של השטר יהי' מסופק, דהיינו ששורפים השטר בשביל שלא להגיע למצב של ספק. אך דבר זה לכאורה תמוה, כיוון שאם התורה פוסקת שבמצב מסוים דינו של השטר יהי' מסופק, קשה לומר שרבנן רצו למנוע את דינה של התורה, ולכן הורו הם לשרוף את השטר! [אך בכ"ז אף אם נלמד את שיטת הרשב"א באופן זה, לא יהי' בכך קושי לביאור שיבואר להלן].]

יוצא א"כ, שאף שלכאורה נאמנותם של העדים הינה לגמרי מדין 'עדות' (שהרי לא מדובר באותה הכת שחתומה על השטר, וא"כ פשוט שאין בעי' של 'חוזר ומגיד'³⁸, וממילא נאמנותם של העדים תהי' כרגיל - מדין עדות), בכ"ז סובר הרשב"א שניתן לשרוף את השטר רק בגלל ש"לרבויי בספיקי לא מקיימין לי' לשטרא" היינו (שניתן לשרוף את השטר) רק כאשר גם אם יקוים לא יהי' לו כ"כ תוקף.

וא"כ במשנתנו, שאם לאחר שיקיימו העדים את חתימת ידם ויוסיפו שנאנסו להעיד - יבואו עדים שיקיימו את השטר, שאזי יחשב השטר ככשר לגמרי ונוכל לגבות בו (שהרי העדים החתומים (שפסלו את השטר) יתמודדו עם האיסור של 'חוזר ומגיד' ולא יהיו נאמנים כלל), מובן שלא יהי' ניתן נשרוף את השטר, שהרי אף אם נאמנותם מדין 'עדות' (וא"כ לכאורה אפשר לשרוף), בכ"ז היות שלשטר יהי' תוקף (גמור) אם נקיים אותו - לא נוכל לשורפו³⁹.

וכ"כ התייבות, ובלשונו⁴⁰: "מ"מ כיון דאף שיקיימוהו לי' לא הוי רק תרי ותרי ולא מועיל רק לענין תפיסה, מש"ה קרעין לי' השתא דליכא קיום, כמ"ש הש"ך ס"ק צ"ט. ולפ"ז בעדים עצמן שאומרים כתב דינו ואנוסים היינו לא קרעין, דאם יתקיים השטר יהא כשר דכיון שהגיד אינו חוזר ומגיד".

מורם מכל הנ"ל, שגם אם למד הרשב"א שנאמנותם של העדים במשנתנו היא מדין 'עדות', בכ"ז בנידון של משנתנו אסור יהי' לשרוף את השטר, והעדים נאמנים רק 'לתלות'.

יוצא א"כ שישנה מחלוקת רש"י ורשב"א מה הדין במשנתנו, האם "נאמנים" לשרוף - רש"י, או רק לתלות - רשב"א, וע"כ יוצא שרש"י למד שה'נאמנות' של עדים היא מוחלטת - שכל דבריהם מתקבלים, והרשב"א למד שה'נאמנות' של עדים זה רק שהם נאמנים במשפטם השני לעקור את ה'קיום' שעשו במשפטם הראשון (כדלעיל ס"ה).

י.

ע"פ הנ"ל מבאר את מהלך הסוגיא לפי רש"י ומדוע לא למד כך הרשב"א

והנה ע"פ הנ"ל ניתן להבין את מהלך הסוגיא לפי שיטת רש"י והרשב"א.

38. והנה, בתוס' ישנים על אתר, מצינו שכותב שנאמנות העדים ברישא הינה מדין מיגו דאי בעי שתיק, ולא מדין עדות, ועצ"ע. אמנם ברור שאם העדים בבריייתא נאמנים רק מדין מיגו, אז גם העדים במשנה נאמנים רק מדין מיגו, ולכן באם למד הרשב"א שהעדים בבריייתא נאמנים מדין מיגו אז כך יהי' גם במשנה, ואין זה יבוא בסתירה למבואר בפנים.

39. וכן לפי האופן השני ברשב"א שהובא בסוגריים (ששורפים את השטר בשביל למנוע ספיקות), מובן שכאן באם תבוא עוד כת של עדים אזי דינו של השטר לא יהי' מסופק, אלא השטר יהי' כשר, ולכן לא יהי' ניתן לשרוף את השטר.

40. נתיבות המשפט ביאורים סי' מו ס"ק כא.

דהנה, מיד לאחר שדוחה הגמ' את האפשרות שר' יהודה דיבר על לווה שטוען 'אמנה', מציעה הגמ' שאולי ר' יהודה התכוון שהעדים אינם נאמנים לומר שהשטר 'אמנה', וע"כ כותבת הגמ' "אי דכתב ידם יוצא ממק"א, פשיטא דלא מהימני; ואי דאין כתב ידם יוצא ממק"א, אמאי לא מהימני" (- כפי שפסקה משנתנו).

ולכן רש"י שלמד שה'נאמנות' של עדים היא מוחלטת (ואף שורפים השטר), מבאר את מהלך הסוגיא כך: ראשית מציעה הגמ' שר' יהודה אמר שהללוה אינו נאמן לומר שהשטר 'אמנה', ודוחה זאת הגמ', דהרי זה "פשיטא", דהיינו - פשוט שהללוה אינו נאמן בנאמנות מוחלטת ועד כדי שהשטר יישרף, ואע"פ שהמלווה צריך כעת לקיימו הרי הוא נחשב אינו נאמן כיוון שהשטר יכול להתקיים בחותמיו⁴¹.

וממשיכה הגמ' ומציעה שר' יהודה התכוון שעדים אינם נאמנים לומר שהשטר 'אמנה', ודוחה זאת הגמ' באומרה שאם כתב ידם יוצא ממקום אחר אזי פשיטא שאינם נאמנים, ואם לאו "אמאי לא מהימני" - דהרי העדים כן נאמנים לשרוף השטר (ואין שייך לומר שאינם נאמנים).

[ומתרץ רבא שר' יהודה אכן התכוון לומר שהללוה אינו נאמן, והחידוש בכך הוא שאינו נאמן כלל, היינו שאינו נאמן אפילו לעקור את הקיום שעשה לשטר (כפי שפסק ר' הונא), וכעת השטר כשר לגמרי (והמלווה אפילו לא יצטרך לקיימו)].

וא"כ יוצא שמהלך הגמ' מסתדר לשיטת רש"י, וזאת כיוון שלמד שהנאמנות של עדים (במשנה) הינה לשרוף.

אך הרשב"א הרי למד ש'נאמנים' גבי עדים משמעותה בסה"כ שנאמנים במשפטם השני לעקור את הקיום שעשו לשטר במשפטם הראשון, וא"כ אינו יכול לבאר את מהלך הסוגיא כמו רש"י, כיוון שהרשב"א א"י לבאר שכשהגמ' אמרה "פשיטא" שהללוה אינו נאמן היא התכוונה שפשיטא שאינו נאמן בנאמנות מוחלטת - לשרוף (כמו רש"י).

כיוון שמיד בהמשך מציעה הגמ' לומר שר' יהודה דיבר על עדים ואומרת הגמ' שאם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר אזי העדים נאמנים, ומשמעות נאמנים גבי עדים (לשיטת הרשב"א) זה לא נאמנות מוחלטת (ועד כדי ששורפים השטר), אלא רק שנאמנים לעקור את הקיום שעשו לשטר, וא"כ מובן שאף זה מקרי נאמנות, ועפ"ז אין שייך לומר שהללוה 'אינו נאמן', כיוון שגם הוא (בהו"א) נאמן לעקור את הקיום שעשה לשטר.

וע"כ לומד הרשב"א שכאשר דוחה הגמ' ואומרת שאם ר' יהודה דיבר על המקרה של לווה ה"ז פשיטא שאינו נאמן, התכוונה הגמ' לומר ש'פשיטא' שהללוה אינו נאמן כלל, היינו שאפילו אינו נאמן לעקור את דבריו הראשונים ולתלות את השטר שאינו מקיים (כמו שהעדים נאמנים לעשות), (ודבר זה ה' פשוט לגמ' כיוון שכבר ידעה את דינו של ר' הונא), ואזי מובנים דברי הגמ' שאומרת 'פשיטא' שהללוה אינו נאמן - בשום מקרה.

41. בסעיף הבא יתבאר מדוע נחשב 'אינו נאמן'.

יא.

משלים את שיטתו של רש"י

והנה לאחר כ"ז עדיין יוקשה כיצד זה אפשר לומר לשיטת רש"י שהלווה מקרי "אינו נאמן" (לומר שהשטר 'אמנה') במקרה שהשטר אינו מקוים, בשעה שדבריו אלו מצריכים את המלווה לקיים את שטרו? אמנם מובן שאין לו נאמנות מוחלטת כפי שיש לעדים, אך סו"ס הרי דבריו מתקבלים (באופן חלקי לפחות) ומצריכים את המלווה לקיים את שטרו, וא"כ לכאורה ה"ה כן נאמן?

[והנה לכאורה ה' אפשר לתרץ שבכ"ז נחשב הלווה 'אינו נאמן', כפי שמצינו דבר זה להלן: דבהמשך הגמ' מובא ברייתא שדנה אודות דבריהם של עדים שמנסים לפסול שטר, ופוסקת בסיפא שם ש"אינם נאמנים", ומביאה הגמ' את שיטת רב נחמן שסובר שהשטר בכ"ז יחשב מסופק ולא נוכל לגבות ע"י.

וע"כ קשה כיצד קורה לזה הגמ' "אינם נאמנים", הרי העדים פסלו את האפשרות לגבות בשטר? מבאר זאת רש"י⁴²: "דקתני בברייתא אין נאמנים, לא דליהוי שטרא מעליא למיגבי בי', אלא דלא קרעינן לי'", מוכח שאפילו כאשר אדם נאמן חלקית בדבריו בכ"ז מיקרי 'אינו נאמן', ולכאורה נוכל לומר כך גם במקרה דנן.

והנה, כד דייקת יובן, שבנדו"ד מובן עוד יותר מדוע נקרא "אינו נאמן" מאשר המקרה דלהלן, שהרי במקרה דלהלן הכת השני' של עדים אכן פעלו שינוי בשטר, שהרי אילולי דבריהם השטר ה' מקוים וניתן ה' לגבות בו, אך לאחר שהעידו כשרות השטר מסופקת ולכן לא גובים בו (ורק במקרה מאוד מסוים נוכל לעשות בו שימוש), ומצב זה אף לא ישתנה, ולעולם לא יצא השטר ממצב ספק (אלא א"כ יוכח שאחד מכיטי העדים 'גזלנים', ואזי יפסלו עדותם), ומובן שחידוש לקרוא לעדים אלו "אינם נאמנים"; משא"כ בנדו"ד, כאשר המלווה הוציא את שטרו ודרש מהלווה לפרוע את החוב, הלווה ה' יכול לטעון שהשטר מזויף ואזי ה' על המלווה לקיימו - שהרי השטר עוד לא קוים, ואף כעת כאשר טוען הלווה שהשטר 'אמנה', כל שעל המלווה לעשות זה לקיים את החתימות שבו ואזי יוכל לגבות בשטר, וממילא מובן שאין כ"כ 'נאמנות' בטענתו שהשטר 'אמנה', כיוון שלא שורפים את השטר ע"פ דבריו, אלא רק דורשים מהמלווה לקיים את שטרו בכדי שיוכל לגבות בו, ומובן עוד יותר מאשר להלן כיצד נחשב הדבר ש'אינו נאמן'.

אך האמת היא שכל זה אינו נכון כלל, שהרי אין שום היגיון להשוות בין נאמנות של עדים לנאמנות של בע"ד, דהיינו, שבמקרה דלהלן מובן לגמרי מדוע נקראים העדים "אינם נאמנים", כיוון שלעדים אין שם את הנאמנות החזקה שיש לעדים בד"כ (כיוון שנחשבים תרי ותרי, ע"ש).

משא"כ בנדו"ד -

שהרי הנאמנות המושלמת שיכולה להיות לבע"ד - זה נאמנות לטעון, שהרי בע"ד אף פעם לא מצליח ע"י טענתו לשרוף את השטר, שהרי הוא נוגע בעדותו ודבריו לא יתקבלו לעולם באופן מושלם, ולכן

42. דלעיל הע' 34.

כאשר טוען שהשטר 'אמנה' וכעת המלווה זקוק לקיימו ה"ז לכאורה מקרי נאמנות מושלמת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כצד ניתן לקרוא לו 'אינו נאמן'?

אלא שלכאורה יש לבאר, שרש"י סובר שלאחר תקנת רבנן של 'קיום שטרות' כל שטר שאינו מקוים ה"ה 'חספא בעלמא', כפי שנראה בדבריו שכותב בנוגע לסברת הדין של מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו⁴³: "במודה בשטר שכתבו - הלוה מודה שכתבו - צריך לקיימו, ולומר לא פרעתי, וכל כמה דלא אמר הכי - לאו שטרא הוא"⁴⁴, אי לאו משכח סהדי להכיר החתימה, דמאן קא משוי לי' שטרא - לזה, דאמר כתבתיו לזה נמי הא קאמר פרעתי הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

וכן בדעה שסוברת (ר' הונא) שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, כותב רש"י⁴⁵: "ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר דמכיון שאמר כשר הי' הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתי לא מהימן שהרי ביד המלוה".

נראה שלשתי הדעות יש "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" - היינו שהוא עצמו אסר בכך שהוא אמר שהשטר כשר, וזה יהי' רק אם לפנ"כ השטר הי' נחשב 'חספא בעלמא'.

[אך הן חלוקות בנוגע לתוקף של ההוכחה כנגד הפשא"ס, היינו הדעה שפוסקת ש"מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו", סברה שאע"פ שיש לו נאמנות של פשא"ס שהשטר פרוע, בכ"ז כנגד זה יש הוכחה גמורה של 'אנן סהדי' מכך שהשטר בידי המלווה (וכן כאשר טוען שהשטר 'אמנה' יש 'אנן סהדי' כנגד זה מכך ש"לא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה"); והדעה שפוסקת ש"מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו" סוברת שהוכחה ד"שטרך בידי מאי בעי" (וכן "דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלוואה") אינה חזקה די' כנגד נאמנות של פשא"ס.]

וא"כ בנדו"ד אף בלא דברי הלווה (ש"שטר אמנה הוא זה"), הי' על המלווה לקיים את שטרו, שהרי כל עוד השטר לא מקוים ה"ה חספא בעלמא, וא"כ מובן ופשוט שאין לקרוא ללווה נאמן בדבריו שהרי דבריו לא הועילו כלל, ובין כך ובין כך המלווה הי' צריך לקיים את השטר.

[אמנם לשיטת הרשב"א אף באם יסבור כפי רש"י - שכל שטר שאינו מקוים ה"ה חספא בעלמא, בכ"ז לשיטת הרשב"א הלווה נחשב 'נאמן' כיוון שמצליח לפסול את הקיום שהוא עשה לשטר, כדלעיל ס"ה.]

וע"פ כל הנ"ל יובן שלפי רש"י כאשר הלווה טוען "שטר אמנה הוא זה", אזי אע"פ שהמלווה צריך כעת לקיים את שטרו, בכ"ז הלווה מקרי 'אינו נאמן', ואתי שפיר מילות הגמ' (כאשר מציעה לומר שר' יהודה חידש שלווה אינו נאמן (אף בשטר שאינו מקוים) לומר "שטר אמנה הוא זה") "פשיטא, כל כמיני".

43. שבת עח, ב. ד"ה במודה.

44. ההדגשות אינן במקור, וכן בכל הסעיף.

45. כתובות יט, א. ד"ה אין.

עדות מזיכרון בקריאת שטר

(כתובות כ, א)

הת' אהרן שמעון שיחי' ובר
תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא ומבאר את החשש בזכרון דברים מן השטר / מביא את דברי רש"י בפירוש
הנ"ל ושיטת הבית יעקב בזה / מקדים בירור העניינים שבדיני עדות / מתרץ שיטת הבית
יעקב ע"פ הנ"ל

א.

הצעת הסוגיא וביאור החשש בזכרון דברים מן השטר

איתא במסכת כתובות: "כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עלי' אפילו לאחר כמה שנים". (ונחלקו
אמוראים בפירוש תוספתא זו): אמר רב הונא, והוא, שזוכרה מעצמו. רבי יוחנן אמר, אף על פי שאין
זוכרה מעצמו".

שיטת רבינו חננאל בביאור סוגיא זו¹, שאין פירוש "שטר" כאן על דרך הרגיל, ולא בשטר שביד המלווה
קאמר², כי אם ספר שיש לו לאדם בתוך ביתו לכתוב בו זכרונותיו³, וכיוון שעשאוהו עד בדבר וירא לשוכחו
כותבו עליו, וההלכה שחידשה הברייתא היא שאף אם זכרון האדם בעדות זו - מתוך שרואה את הכתוב
הוא, יכול להעיד בדבר.

ולפום ריהטא אין כל חידוש בדבר, שהרי כן הוא טבע בני אדם, שאי אפשר לו לאדם לזכור כל עסקיו על
פה⁴, וכשכותב בפנקסו כל דבריו בדקדוק ונזכר על ידם - מה פגם יש בכך.

לכאורה טעם חשש זה מובן מהמשך דברי הגמרא לקמן, שנפסקה הלכה בעד שהתובע מזכירו את

1. כ, א.

2. תוספתא כאן, פ"ב ה"ב.

3. הביאור משמו הרמב"ן, רשב"א, רבינו קרשקש ושיטה מיוחסת לר"ן; בפ"י ר"ח מכת"י (נדפס באוצה"ג ובקובץ שיטות קמאי כאן) הוא
בשם יש אומרים. כשיטה זו הכריעו הרי"ף, רש"י, ר"י מלוניל, רא"ה, רבינו קרשקש, רא"ש (בפסקיו סט"ז ובשו"ת כלל ס"ה) והמאירי,
וראה ספר התרומות שער כה, א ג.

4. שו"ת הרא"ש שם.

5. לשון הרי"ף.

6. שו"ת הרא"ש שבהערה 3.

המעשה - שאסור הוא להעיד בדבר, אלא אם כן תלמיד חכם הוא, שאז ודאי הדבר שאם לא הי' עומד על כך ונזכר כראוי, לא הי' סומך על ספק להעיד בו.⁷ והיינו, שכאשר אדם שכח את המעשה ולא זכרו במשך כל הזמן מעת שראהו, יש מקום לחשש שאף שלבו אומר לו שזוכר את הדבר, אין זה זיכרון אמיתי, ואינו יכול להעיד אלא אם כן זכור הוא באמת מכח ראיית המעשה, לפי שאמרה תורה⁸ שצריכים העדים להעיד מפיהם ולא מפי כתבם.

אלא שבדין זה - כאשר התובע עצמו מזכירו - אין חולק, דוודאי חוששים שמא התובע הטעה אותו,⁹ שצריך והטעים לו העניין עד שהעיד סבור שהוא כן,¹⁰ ובאמת מיפה הוא לו את הדברים¹¹. או שמא הוא בוש ממנו ודומה בעיניו שנזכר, ואינו נזכר יפה¹².

אבל כשנזכר במעשה על ידי ראיית פנקסו שכותב בו כל דבריו בדקדוק, אין לחוש לדברים אלו. ומכל מקום סבירא לי' לרב הונא שאין לסמוך על כך אם כבר נשתכח ממנו המעשה לגמרי, שסוף כל סוף יש לחוש שמא סבור הוא שזוכר אף שאינו זוכר¹³, ודווקא כשכבר זכר קצת מעדותו מאליו בלא ראיית השטר, אזי יכול להיזכר בשאר הפרטים על ידי ראיית השטר, לפי שבוה אין לחשש שרק נדמה לו שזוכר, שהרי מוכח שהמעשה קרוב לזכרונו וחלקו ברור ונהיר לו מעת שראהו. ורבי יוחנן פליג על זה, ולדעתו בנזכר מתוך שטרו אין לחשש כלל שמא נדמה לו שזוכר ואינו זוכר, וודאי זוכר בעצמו בבירור שכן הי' הדבר, הלכך יכול להעיד אפילו כשלא זכרה קודם לכן מעצמו¹⁴.

ב.

דברי רש"י בפירוש הנ"ל ושיטת הבית יעקב בזה

והנה, רש"י¹⁴ ביאר בדברי רב הונא וז"ל: "והוא שזוכרה מעצמו, בלא ראיית השטר נזכר קצת מאליו". ובפשטות כוונתו כפי שנתבאר לעיל, שזוכר חלק מן המעשה משעת ראייתו, ועל ידי כך יכול להיזכר במה שנשכח ממנו על ידי קריאת השטר, כי בזה סר החשש שיהי' דומה בעיניו שזוכר אף שאינו זוכר. וכן פירשו הריטב"א, הרא"ה והר"ן¹⁵, בבואם לבאר דבריו, ועד"ז הוא בדברי שאר הראשונים שביארו את הסוגי' כאן כדברי ר"ח¹⁶.

אמנם בבית יעקב כאן ביאר, שאין כוונת רש"י שצריך האדם להיזכר מתוך השטר בשאר הפרטים שלא

7. רש"י ד"ה אפי' עצמו. וראה שו"ת הרשב"א ח"ב סימן שיט: לאו משום דצורבא מרבנן לא משקר ואינשי אחריני חיישינן דלמא משקרי, אלא משום דצורבא מרבנן מידק דייק טפי בכל מילי.

8. שופטים יז, ו. יט, טו.

9. פסקי ריא"ז פ"ב הי"ז (הובא בש"ג על הרי"ף כאן).

10. שו"ת הרשב"א שם.

11. נימוקי יוסף ד"ה לעצמו.

12. פסקי ריא"ז שם. אין כוונתו שמחמת הבושה אומר שזוכר אף שידוע בעצמו שלא נזכר כלל, אלא שמחמת הבושה הביאו ליבו להרגיש שזוכר.

13. רשב"א ד"ה ולא ידעין: ולעיקר פירושא דשמעתין.

14. ד"ה שזוכרה.

15. בשיטה לר"ן כאן.

16. ר"י מלוניל, רא"ש ומאירי שבהערה 3. וראה גם בעיטור אות ק קבלת עדות (כשם ר"י מיגש) ורבינו ירוחם מירושם נ"ב ח"ב.

היו זכורים לו, אלא, שכאשר זוכר מקצת העדות קודם ראיית השטר - יכול לקרוא השאר מתוך השטר, אף שלא נזכר על ידי כן, ויעיד בדבר.

ודייק כן ממה שרק בשיטת ר"י כתב רש"י: "אינו נזכר לגמרי - לא, דרחמנא אמר מפיהם ולא מפיה כתבם". ואם נאמר שאף לשיטת ר"ה צריך להיזכר מתוך הכתב, הרי שכבר בדבריו ה' על רש"י לכתוב כן, ועל כרחק משמע שלר"ה אין הדבר כן. עוד הוכיח מדברי רבא להלן, שלמד מדברי ר"י דעד השוכח עדותו יכול להיזכר על ידי חברו, ולא דייק זאת מדברי ר"ה, ומשמע שלשיטת ר"ה אין צריך שיזכר בשאר העדות, ועל כן אין מדבריו ראי' לכך שיכול עד להזכיר לחברו.

ולפום ריהטא הדברים תמוהים, דמה בכך שבלא ראיית השטר נזכר קצת מעדותו, הרי סוף כל סוף אינו זוכר כל כולה, וחלק ממנה קורא מתוך הכתב וסומך עליו בלבד, ונמצא מעיד מתוך כתבו, והתורה אמרה מפיהם ולא מפיה כתבם.

ג.

בירור העניינים שבדיני עדות

לביאור כ"ז יש להקדים ביאור במהותה של עדות, דידוע שיש בה ב' עניינים¹⁷:

(א) בירור על פי שכל, דכאשר שני יהודים כשרים מעידים על מעשה - לא נחוש שמשקרים ("שחזקה בכל זרע ישראל שלא יעידו שקר"¹⁸, ואין לחשוד כלל לזרע ברוכי ה' שיהיו חצופים כ"כ שלא יתביישו זה מזה, כיון שהם מוחזקים בכשרות¹⁹) ומסתבר שהאמת כדבריהם, וכן הי'²⁰ (ואעפ"כ יש לדרוש ולחקור את העדים, דמכיוון שהטעם לנאמנותם הוא בירור שכלי, הרי שיש לדרוש ולברר היטב בהגיון ושכל שאין כל דופי ושקר בדבריהם²¹).

(ב) נוסף על זה, עדות היא גזירת הכתוב, שנצטוונו⁸ לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר²², ומזה הטעם קרובים פסולים, אף אם אין לחוש שמא מעידים בשקר, כמשה ואהרן שפסולים להעיד לחותנם, שגזירת מלך הוא²³, וכן אמרו שבעדות שני עדים הרי הם כמאה עדים ולהיפך²⁴, שאין כח הרבים יפה מן המעטים (אף שבשכל מסתבר להאמינם יותר), לפי שנאמנות העדים מגזירת הכתוב היא²⁵.

17. בעניין זה - ראה לקו"ש חכ"א ע' 62 וסה"ש תנש"א ח"ב ע' 9-848.

18. לשון החינוך (מצוה תקכג (ובמנ"ח שם)).

19. לשון שו"ת תשב"ץ (ח"א ענין עז).

20. ראה באריכות דברי החינוך והתשב"ץ שם.

21. רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ד.

22. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז סה"ז ופ"ח סה"ב. וראה דבריו בהלכות סנהדרין פכ"א סה"א.

23. בבא בתרא קנט, א, ראה אמרי בינה דיני עדות ס"א.

24. יומא פג, א, שבועות מב, א ותמורה כז, ב.

25. צפנת פענח לרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז.

ד.

תירוץ שיטת הבית יעקב ע"פ הנ"ל

ולכאורה יש לומר שרב הונא ורבי יוחנן פליגי בעניין זה:

לשיטת רב הונא, עיקר עניינה של עדות הוא גזירת הכתוב, ומהותו של עד שהאמינה לו תורה באמרה "על פי שני עדים... יקום דבר" היא - שידע את הדבר שמעיד עליו על ידי שראהו, ומתוך כך יזכרהו, שאם אין הדבר כן, הרי לא נתקיים בו "מפיהם".

ולכן סבירא לי' דכאשר העד זוכר מקצת העדות מעצמו בלא ראיית השטר, נקרא שם עד עליו, שהרי זוכר את המעשה שראה, ואף שיש פרטים שאינו זוכר כלל ורק קוראם מתוך שטרו - אין בכך פסול, דסוף כל סוף ע"י שיש בזכרוננו מקצת עניין זה מכח ראיית המעשה - הרי מן התורה נחשב הוא עד (ואם אינו זוכר את העדות כלל, הרי פקע ממנו שם עד, ושוב אינו יכול להעיד בדבר זה).

ובפרטים אלו שאינו זוכר כלל אלא קורא בשטרו - אפ"ל על דרך לשון הרמב"ן כאן²⁶, שכאשר קורא בשטרו הרי הוא נזכר שבשעת הכתיבה אכן ידע את המעשה, "שזכור מחמת הכתיבה שכשכתב עיקר העדות - כתב כמו שהי' בפניו".

ואילו לשיטת רבי יוחנן עיקר עניין העדות הוא הבירור השכלי שבה (אף שהתורה נתנה בו גם כח לעשיית דבר בגזירת מלך, כנ"ל ס"ב), ומשום זה - אף אם שכח העד לגמרי את עדותו, מכל מקום, כיוון שעל ידי ראיית השטר נזכר במעשה, הרי יש בכך בירור שכלי שאמת בדבריו, ומצד בירור והגיון זה יש להאמינו.

ועל פי זה יש לתרץ את דברי הבית יעקב בביאור לשון רש"י, שלשיטת רב הונא אין צריך שיזכור את כל העדות, ואף שחלק ממנה מקריא מתוך השטר - אין בכך חיסרון דמפי כתבם, כי לשיטתו די בכך שיהא זוכר חלק מהעניין מכח ראייתו את המעשה, ובוה עדיין נקרא שם עד עליו, וכנ"ל.



"מודה בשטר שכתבו אין-צריך לקיימו" לשיטות רש"י ותוס'

(כתובות יט, א)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' וויספיש
תלמיד בישיבה

מזיע שיטת ר"ה דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו / מקשה דיש להאמין הלווה מדין פשא"ס ומיגו / מביא ביאורי רש"י והתוס' ומצריך ביאור / מביא ביאור האחרונים במהלך התוס' שמיישבים את הקושיא ממיגו ופשא"ס, ומקשה ע"כ / מביא הסתירה בין דיבורי התוס' אם מיגו מועיל כנגד שטר / מבאר דהחילוק ביניהם הוא בנאמנות השטר בשטר שאינו מקום / מוסיף ביאור בזה ע"פ דברי הגר"ח והגרש"ש בגדר שטר, שהוא עדות חקורה / מתרץ עפ"ז דשני תי' התוס' אחד הם, דאין מיגו מועיל כנגד שטר / מקדים בביסוס שאלת רש"י - דיש ללווה פשא"ס - ע"פ שיטתו בפשא"ס / מבאר כי טענת פרוע אינה מועילה לפסול השטר ולא שייך בה דין פשא"ס / מסכם הלשיטתיהו דרש"י ותוס' בתקנת קיום ופשא"ס בביאור הפלוגתא אי צריך לקיימו / מוסיף כי חילוקי הצ"צ בין דין חוזר וטוען לפרוע מיגו דמזויף תלויים בשיטות רש"י ותוס'

א.

פשא"ס ומיגו במודה בשטר שכתבו

גרסינן במסכתין: "אמר רב הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו".
ביאור הדברים: מדאורייתא שטר שחתומים עליו שני עדים הוא כשר²; אולם רבנן

1. כתובות יט, ב.

2. בדברי ר"ל לעיל (יח, ב. וכו"ה בגיטין ג, א) "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד", והטעם לזה כי "לא חציף איניש לזיופי" (רש"י גיטין שם ד"ה נעשה. ועד"ז הוא ברשב"ם ב"ב קע, א ד"ה אי"צ: "שלא נחשדו ישראל לעשות שטרות מזויפים". וראה גם תוס' כתובות צב, ב ד"ה דינא. רשב"א כתובות כא, א ד"ה ולפי).

בגדר חזקה זו נחלקו האחרונים: הפנ"י (כתובות כח, א ד"ה קיום. גיטין שם ד"ה בדין) כתב שזוהי מילתא דעבידא לאגלווי ולכן נוהרים אנשים, וראה עד"ז נתה"מ סי' מו סק"ה ד"ה ובב"ש. אמנם הכת"ס (גיטין שם ד"ה הנ"ל) ביאר (בכוונת הרשב"ם ותוס' כתובות צב הנ"ל) שאי"ז גילוי מילתא רק שלא נחשדו ישראל בזה (וכ"כ בפ"י הצ"צ בחידושו כאן יח, ב ד"ה הרי אלו נאמנים (הא"י)), ונפק"מ במקום שלא עבידי לאגלווי כ"כ. ובחי' ר' חיים מטעלו גיטין ע' נז ואילך חקר בזה ג"כ והביא ראיות לשני הצדדים, עיי"ש. ועיי"ע שיעורי ר' אלחנן ב"ב סי' ד ד"ה ולפ"ז שכתב שאי"ז חזקה ודאית רק דיש כאן דין אי"ס מוציא מידי ודאי, עיי"ש. ועיי"ע בשו"ת צ"צ אה"ע (ח"ב) סי' רפה אות ג (נ, סע"ג) שמשווה חזקה זו לרוב דשחיטה שהמיעוט בו חשיב כמיעוטא דמיעוטא (ועיי"ע שם סי' ערד אות א).

[הריטב"א (גיטין שם ד"ה הנ"ל) וכן הפנ"י שם הקשו היכן מצינו דבר זה בדברי ר"ל שאמר רק שהעדים שבשטר נעשו כמי שנחקרה עדותן

תקנו³ משום חשש שהשטר מזויף, ידרש המלווה לקיים את השטר - להוכיח שחתימות העדים שעל השטר אמיתיות (ע"י שהעדים עצמם יעידו כן, או ע"י הוכחה שזהו כתב-ידם דרך עדות עדים אחרים או השוואה לכתב אחר שלהם, או שב"ד יכירו את חתימותיהם⁴). אמנם, באם הלווה עצמו מודה שהוא כתב את השטר - אפי' אם הוא מוסיף ע"כ שהוא פרע את ההלוואה שבשטר וכבר אינו חייב בה - המלווה לא צריך לקיים את השטר, וביכלתו לגבות עמו.

הטעם בפשטות⁵ לכך שהלווה אינו פוסל את השטר באמירתו 'פרוע' הוא, כי דברי הלווה הם כנגד השטר שכתוב בו שהוא חייב, ואילו הוא אינו יכול לבדו לעמוד כנגד השטר ולפוסלו, ולפיכך חייב לשלם.

אלא שאעפ"כ לכאורה על הלווה להפטר מתשלום ההלוואה מדיני 'הפה שאסר' ו'מיגו';

שהרי הדין הוא⁶ דמי שטען טענה המחייבת ויוצרת דין והוסיף מיד שמאז הוחל החיוב כבר הופר הדין ונפטר החיוב וכגון⁷ האשה שאמרה "אשת איש הייתי, וגרושה אני", שללא דברי' לא היינו יודעים שהיא אשת-איש, ונודענו על-כך רק מדברי' - מכיוון שיש לה כח לחייב את-עצמה, ודברי' נאמנים - מאמינים לו על כל דיבורה⁸, כולל מה שאומרת שכעת היא כבר פטורה, אף שבאם ה' החיוב שלה ידוע לנו ממקום אחר היא לא הייתה נאמנת לפטור את-עצמה (ובפירוט יותר: כיוון שדברי' שהיא א"א נאמנים, מאמינים לה גם על מה שאומרת שהיא גרושה, אף שבאם היו עדים שהיא א"א היא לא הייתה נאמנת לומר ע"ע שנתגרשה). לפ"ז, לכאורה גם בנדו"ד צ"ל הדין, שהיות ומי שקיים את השטר הוא הלווה - נאמין לו על כל דבריו, כולל מה שאומר שהספיק לפרוע את החוב שבשטר?⁹

נוסף לזה: גם אם מאיזה טעם שיהי' נאמר שדין 'הפה שאסר' אינו שייך למקרה דנן (וכפי שיבואר להלן ס"ב), לכאורה עדיין יש להקשות דדין 'מיגו'¹⁰ שייך כאן¹¹: הלווה הרי ה' יכול לומר שהשטר מזויף ואז לחייב את המלווה לקיימו, שהרי זוהי טענה המתקבלת; וא"כ, גם כאשר אמר שהשטר אמיתי רק שהוא

לעניין שלא יוכלו לחזור בהם (כמבואר בירושלמי כתובות פ"ב ה"ג)? הפנ"י תירץ זאת ע"פ דעתו שוהי מילתא דעבידא לאגלווי, ולכן ניתן להכליל זאת בדברי ר"ל (שגם בהם זוהי הסברה) - וכ"מ מפ' הר"ח שם (הובא באו"י סי' תשמא). והריטב"א תירץ דכוונת ר"ל הייתה שעדות השטר חזקה עד שאין לחשוש בו לשקר, וכן אי"צ קיום. ובשיעורי ר' שמואל אות מא כתב (וציין לעי' בת' הריטב"א דזו כוונתו) דכוונת הגמ' היא שמדברי ר"ל שנקט שתמיד העדות שבשטר כאילו נחקרה - ומשמע גם קודם קיום - מוכח דמה"ל לא בעינן קיום, דאל"כ מדוע קודם קיום נחשבת עדותם כאילו נחקרה. ועיי"ע חמדת שלמה יח, ב בתוד"ה אינם נאמנים ד"ה ולפ"ז. ח' הרי"מ חו"מ סי' מו סק"א מה שהאריך בזה. פלס חיים (להמחנה חיים) גיטין שם.

3. ראה גיטין שם: "ורבנן הוא דאצרוך". ובכתובות כא, ב ושם כח, א: "קיום שטרות דרבנן". ועי' תוד"ה קיום שם. וראה עוד לקמן הערה 37.

4. דרכי הקיום נתפרשו להלן בכתובות כא, א-ב. רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ב. טושו"ע חו"מ סי' מו ס"ג.

5. כך הוא בפשטות וכ"מ מב"ב ע, א (ועד"ז בב"מ סו, א). והאור שמח (הלכות עדות פכ"ב ה"א ד"ה האחרונים) הקשה מהא דשטר לפרעון עומד (ראה שבועות מא, א), ולכן ביאר שזהו תנאי בהלוואה בין הלווה למלווה שלא לטעון על פרעון השטר (דאל"כ יש חשש ד"תנעול דלת בפני לווין" (יבמות קכב, ב. וש"ג) כי המלווים יחששו לטענת פרעון). וכ"כ התומים סי' צג סק"ב (וסותר דבריו הנ"ל). נתה"מ סי' מו סק"ו. אבנ"ז חו"מ סי' מד ד"ה מעתה. ח' הגר"ח שבועות מא, א (מהגר"ז). קובץ שיעורים ב"ב אות לא ואילך (וסותר דבריו שם אות תרב ואילך שכתב כפנינים). והאמת שכבר כתב כן במקצוע בתורה (למהרא"ל צינץ) סי' מו סק"א.

- ולפי שיטה זו האחרונה הטעם שאין אומרים פרוע הוא מחשש זה דתנעול דלת.

6. נזכר בריש פירקין (טו, ב), ונידון בגמ' להלן כב, א.

7. משנה להלן שם.

8. ביאור גדר דין פשא"ס בפרטיות יותר - ראה לקמן ס"ח.

9. כפי שהקשו בראשונים כאן: רש"י (דלהלן ס"ב). רשב"א ד"ה אלא (הובא בשטמ"ק). רא"ה ד"ה זה. רבינו קרשקש ד"ה זה. סמ"ג עשין צד.

10. ולהעיר מהדעה (וכן נוקטים בד"כ בשיטת התוס') דהפשא"ס הוא מטעם מיגו - ראה בהרחבה לקמן ס"ח - דלפ"ז השאלה של תוס' היא אחת עם השאלה של רש"י (אמנם רש"י מחשיב מיגו ופשא"ס לשני עניינים - כפי שמבואר לקמן שם).

11. כפי שהקשו כאן התוס' (דלהלן ס"ב) ור"ח ד"ה והלכתא. ולהעיר שהרשב"א ורבינו קרשקש שבהערה 9 הזכירו את המילה 'מיגו' בסו"ד.

פרוע - יש לו נאמנות על דבריו, שאם הי' שקרן הי' לו לומר את טענת מזויף שוודאי פוטרת אותו והיא טענה טובה יותר!¹² ומדוע א"כ הדין הוא שלא נאמן הלווה לומר שפרע?

ב.

ביאורי רש"י והתוס' והצריך ביאור בדבריהם

ביישוב הטעם שאין צריך לקיימו אף שיש ללווה פשא"ס - כתב רש"י¹³: "ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר, דמכיון שאמר כשר הי' - הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתיו לא מהימן, שהרי ביד המלווה הוא, ומבאר תוס' הרא"ש¹⁴ בדעת רש"י שהמלווה יכול לומר ללווה "שטרך בידי מאי בעי" והיינו, דבנדו"ד כאשר הלווה אמר 'כתבתיו' השטר כבר נתקיים על-ידו, וכאשר מוסיף לומר 'פרעתיו' הוא אינו נאמן, כי השטר נמצא בידי המלווה ומשמש רא' כנגדו.

וצ"ב: דין 'פשא"ס' משמעותו (כנ"ל ס"א) שאנו מחשיבים את דיבור הטוען כעניין אחד ארוך ומאמינים לו מתחילתו ועד סופו. וא"כ: כיצד יישב רש"י מדוע מאמינים ללווה רק על תחילת דבריו, ואילו את המחצית השני' של דבריו דוחים בטענה שנוצרה מ(תחילת) דבריו¹⁵?

התוס'¹⁶ כתבו ליישב את הטעם שלא שייך כאן דין 'מיגו': "וא"ת: ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף? וי"ל: (א) דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו, וליכא מגו¹⁷. (ב) ופירש הקונטרס במקום אחר¹⁸, דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום; וכן נראה לר"י. (ג) אבל אין לפרש דלא מהימן במגו לומר פרוע הוא, משום דאי פרעי' שטרא בידי' מאי בעי, דהא כי טעין נמי אמנה הוא מסקינן בסמוך אמילתי' דרב דלא מהימן, והתם לא שייך האי טעמא".

התירוץ השני צריך ביאור מיסודו¹⁹ - מה תירצו התוס', השאלה בעינה עומדת: עדיין יש רא' שהלווה טוען אמת מכך שאם הי' שקרן הי' טוען מזויף, שהיא טענה טובה יותר. מה בכך שרבנן הצריכו קיום דווקא בטענת מזויף, סוף-סוף היות שאם הי' שקרן יכול הי' לטעון מזויף יש רא' שהוא דובר אמת²⁰!

12. ושאלה זו נכונה באם דין מיגו הו"ע של נאמנות ו'מה לי לשקר', אך לסברת האחרונים (ראה לקמן סוס"ג ובהנמקן שם) דמיגו הוא 'כח הטענה' לכאורה אין מקום לשאלה זו - ראה לקמן שם.

13. ד"ה אין המלווה. ועד"ז ברשב"א כאן (אלא שהוא שילב לשונו עם ל' התוס', ועי' להלן הערות 17, 22).

14. ד"ה מודה. ועד"ז כתבו הפנ"ד"ה ומעתה ובהפלאה ד"ה אלא (בסגנונות שונים). ועיי"ע בריטב"א ד"ה טעמא (באו"א קצת, ואכ"מ).

15. התוס' שבהערה הבאה הביאו פי' זה בכותבם "אבל אין לפרש וכו'" ודחוהו משום שבהמשך מסיקה הגמ' שגם אם הלווה טוען "שטר אמנה הוא זה" אינו נאמן, ובטענת אמנה אין מקום לטענת "שטרך בידי מאי בעי", וא"כ אין חזקה למלווה נגד המיגו של הלווה! אך כבר כתבו האחרונים שרש"י עצמו משיב ע"כ (בד"ה כדר"ה) בכתבו שגם כאן יש למלווה חזקה, עיי"ש.

16. ד"ה מודה.

17. וכ"כ הרמב"ן ב"מ ז, ב ד"ה אבל, הרשב"א שם ד"ה ומיהו, הר"ן שם ד"ה מחלוקת.

18. ראה להלן הערה 22. הובא גם בתוס' הרשב"א והרא"ש כאן בשם רש"י. ובשיטה ישנה בשטמ"ק כאן הובא בשם ר"ת. והובא גם בתוס' הרא"ש ב"מ שם ד"ה אלא וברשב"א ב"מ שם. ועד"ז כ' הרשב"א כאן (עי' לעיל הערה 13, להלן הערה 22), והרמב"ן שבהערה הקודמת [ועי' גם בפסקי רי"ד ובגין שבהערות שם].

19. כפי שהקשו האחרונים שבהערה הבאה, ובעוד רבים מהאחרונים כאן. ועי' בשערי יהודה שבהערה הבאה שהוסיף, דכיוון דטענת מזויף נאמנת רק מדרבנן, ולעומת-זאת מיגו היא נאמנות דאורייתא (ראה אנצ"ית חל"ח ע' תרלה, וש"ג) - הי' צ"ל שדוקא כשטוען פרוע הי' נאמן גם מדאורייתא, לעומת כשטוען מזויף שנאמן רק מדרבנן!

20. ולהעיר מדברי החת"ס (שו"ת חו"מ סי' מח ד"ה אומר): "אומר אני אי דייקנן הכי לא תנינן, צריכים אנו לכופ' אונינו לשמוע ולקבל דברי הראשונים ז"ל, שהם אמרו כן היא המדה: כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, ולא מהימן אלא באותה המגו דמהימן בשנים, דהיינו

ג.

מהלך האחרונים בביאור שיטת התוס' והדוחק

וביישוב דברי התוס', ידוע מהלך האחרונים²¹ שכתבו לבאר שדברי התוס' ברצף אחד נכתבו, וכוונתם ליישב את שתי השאלות דלעיל - מדוע לא שייך מיגו ומדוע לא שייך פשא"ס:

ע"כ תירצו התוס' שני תירוצים: ראשית, הלווה ירא לומר מזויף פן יכחישוהו עדים, ונמצא שיש טעם מדוע הוא לא טען מזויף, ושוב אין ראי' שהוא דובר אמת. אמנם תירוץ זה אינו מיישב מדוע לא שייך כאן פשא"ס, שהרי עדיין צריך הלווה להאמין על כל רצף דבריו? ע"ז כתבו התוס' שכל יסוד המושג קיום שטרות הוא רק אחר טענת מזויף, וללא טענה זו - השטר עומד בחזקת כשרות, ונמצא כי לא הלווה הוא זה שקיים את השטר, ולא שייך כאן פשא"ס.

אמנם, אף שבלשון התוס' דידן²² עוד ניתן להכניס ביאור זה (בדוחק עכ"פ²³), שכן²⁴ התוס' לא חילקו את התירוצים לשנים (בכותבם בתחלת התי' השני "ועוד" או "אי נמי") אלא אמרום בהמשך אחד ("ופי' "

דידי חטפתי במגו דהחזרתי ונאנסו, אבל במגו דלא חטפתי . . . אף על גב דהכא שפיר הו"מ למימר לא חטפתי, מ"מ כל זמן שלא טען כן ה"ל כאלו ב' אומרים כן, וכן הוא סברת תוס' דכתובות י"ט ע"א במודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו, דכל זמן שאינו טוען מזויף ה"ל כמקוים, ובאותה מגו דהוה מהימן בשטר מקויים באותה מגו מהימן עתה אבל לא במגו דמזויף".

בבית יעקב שם תירץ ע"פ הש"ך ס' מו סק"ב שכתב שעדים האומרים שאין זה כת' ועדים אחרים מכחישים אותם ואומרים שהוא כת' - העדים הראשונים חשובים כחד לגבי תרי, לפי שכ"א מהם מעיד רק על כתב-ידו, ושני עדים עומדים כנגדו; אמנם (נוסף לזה שרוב הפוסקים לא הסכימו לזה - ראה ח' הגר"ח הלכות עדות פ"ה ה"ו ד"ה אכן, הנה) הבית יעקב עצמו הקשה ע"כ לפ"ז מ"ט דרבנן החולקים ע"כ, עיי"ש. ולכאורה מתורץ עפ"מ הבה"ל ח"ג ס' מב אות ג (וכ"ה בחי' הרי"מ ח"מ ס' מו סק"ג. אחיעזר יו"ד ס' לו אות ג).

21. כת"ס כאן אות יז, ובשו"ת חו"מ ס' יט. שערי יהודה גיטין פ"א ס' טו. אבן האזל הל' מלווה ולווה פי"ד הי"ד ובהשמטות לשם בסוף הספר (ע' 86), ועד"ז שם הל' שכירות פי"א ה"ו, הלכות טו"ז פי"ד ה"ח, וכ"ה בשיעורו שנדפס בשיעורי ר' אלחנן ב"ב ס' מב אות ב. ברכת שמואל כאן ס' כז אות ג, וכן בביאורו הנדפס בס' אבן ציון ע' תלט ואילך [נעתק בחדושי ושיעורי ר' ברוך בער ח"א כתובות ס' יא] (בשם הגר"א ז"ל מהגר"ח). קובץ שיעורים ב"ב אות תכו. והביא זה גם בשערי חיים כאן ס' ס. ועי' גם ח' ר' שמעון שקאפ ס' יח [כט] סוף אות א (ועיי"ש ס' יט [ל] שכתב שזהו "דרך רחוק קצת"). ועיי"ע בתומים ס' מו סק"ד ד"ה ועיינתי ואילך שכתב ע"ד ביאור זה (רק שנקט מיגו דשתיקה במקום פשא"ס, שהם קרובים זל"ז - ראה להלן ס"ח ובהנמטן שם הערה 56). וראה עוד בסגנון אחר בלבוש מרדכי ב"מ ס' י אות ג-ד.

22. ולהעיר שמקור ביאור זה בפשטות מיוסד על הרשב"ם ב"ב קע, א ד"ה אי"צ, וכפי שכתבו כמה מהאחרונים (כגון: נחל"ד ב"מ ז, א ד"ה מודה) שזהו ה'קונטרס' ממנו העתיקו התוס'. אך להעיר ששם הוא בסגנון שונה (ולכאורה יותר קרוב לדברי רש"י כאן), וכפי שאכן נראה שברוב האחרונים העתיקו מהתוס' את הלשון ה'קונטרס' ולא ציינו לרשב"ם. ועצ"ע. ואמנם מתוס' ב"ב קכח, ב ד"ה נשבע אכן משמע שהקושיא היא משום פשא"ס, עיי"ש. וכ"מ מל' הרשב"א כאן (ועי' לעיל הערה 13).

23. כיוון שקשה ד'העיקר חסר מן הספר: התוס' כלל לא ציינו נקודה זו שהשטר כשר מצ"ע ללא טענת הלווה, ורק כתבו מדוע הלווה אינו נאמן לפוסלו. ועד"ז קשה לשון התוס' "אבל בשאר טענות כגון פרוע", דלביאור זה הול"ל "כשאין טוען", שהרי הדבר תלוי דוקא בכך שאינו טוען מזויף, ולא שטוען טענה אחרת.

בשערי חיים שם הקשה: כיצד כתבו התוס' (שבהערה 16) שטעם זה שייך גם בעדים שאמרו אנוסים היינו ואין כת' יוצא ממק"א, ששם בפשטות הלווה טוען מזויף, ונמצא כי העדים קיימו את השטר, ויש להם לבאר בוה; אולם הדברים קשים גם ללא קשר לביאור שבפנים, וכדלקמן ס"ד. נוסף לזה י"ל (בדוחק עכ"פ): התוס' סוברים במקרה זה שהלווה טוען כהעדים שהם היו אנוסים (וכפי שכתב המהר"ם שיף (על תוד"ה טעמא) בדעת רש"י (משא"כ הריטב"א (ד"ה טעמא) והשיטה ישנה שבשטמ"ק (ד"ה אלא) שכתבו שטוען פרוע או אמנה, ודלא כהעדים. ב' האפשרויות הובאו בחת"ס מהדו"ת ד"ה כדרכ, ובמהדו"ב ד"ה ושיטת הכריע שטוען פרוע).

ויש שהקשו לביאור זה, דהרי וגמ' כותבת שר"מ בברייתא (יח, סע"ב) ס"ל כר"ה דאי"צ לקיימו, ור"מ הרי דיבר בפשטות כאשר הלווה טוען מזויף (דאם טוען פרוע ישנה הודאת בע"ד בשטר, ויותר אין לעדים פשא"ס), ואזי לעדים יש פשא"ס, דהם אלו שעשו את השטר והם אלו שפוסלים אותו - ולביאור זה, מהו הדמיון בין הנדון בדברי ר"ה - שם אין לעדים פשא"ס, ולכן אי"צ לקיימו - לדברי ר"מ שעוסק אפי' כאשר יש פשא"ס ובכ"ז אין נאמנים? וראה להלן הערה 46 ביישוב כ"ז לביאור דלהלן ס"ה.

24. כפי שדייקו הכת"ס והאבה"ז שם, וכמו שדייק כאן בבית יעקב ד"ה ובקונטרס (רק שהוא תי' זאת באור"א, ואכ"מ), וראה גם בתומים שבהערה 21.

הקונטרס במק"א" - הנה בכמה ראשונים שהביאו את הדברים נראה ברור שאלו שני תירוצים נפרדים החולקים זה-על-זה²⁵, ובאו כל אחד בנפרד ליישב את השאלה מדוע לא שייך כאן מיגו.

נוסף לזה, ידוע מ"ש האחרונים בשיטת התוס' שדין הפשא"ס ומיגו הוא דין אחד (רק שפשא"ס הוא מיגו חזק יותר)²⁶, ועפ"ז²⁷ תמוה: דתי' התוס' בקשר למיגו מועיל גם לתרץ השאלה מפשא"ס, ומה להם לתרץ עוד; ולא ידך: התי' השני אינו משיב על השאלה ממיגו שעדיין עומדת. כנ"ל.

[מהלך מפורסם נוסף בביאור התירוץ השני - ידוע בשם הקוב"ש²⁸, והוא ע"פ ביאורו הידוע²⁹ דמיגו הוא (לא רק) נאמנות, אלא גם] כ'ח הטענה' - "דבכח הנאמנות שיש לו לטעון טענה אחרת נאמן גם על טענה זאת שהוא טוען", ולפ"ז: במקום בו חכמים תקנו תקנה מיוחדת לטענה הראשונה, שהיא תקנה מחודשת - אין לך בו אלא חידושו, ותקנה זו נכונה רק לטענה הראשונה ולא לטענה הבאה מחמתה; וכן בענייננו: כאשר חכמים תיקנו שרק בטענת מזויף אין השטר צריך קיום, כיוון שזהו חידוש - תקנה זו שייכת רק לטענת מזויף ולא לטענה אחרת הנאמנת מחמתה שאין לה כח תקנה זו. אמנם (נוסף לכך שיסוד ביאור זה נתון במחלוקת בין האחרונים³¹ - הנה) יש בזה כמה דוחקים (וראה בהערה)³², וקשים הדברים להולמם בענייננו].

25. ראה בלשון תוס' הרא"ש כאן שכתב "ועוד י"ל". ועיי' ע' בתוס' שאנץ. שטמ"ק בשם שיטה ישנה. רבינו יונה ב"ב קנ"ד, ב ד"ה אם יש עדים. רשב"א ב"מ ז, ב ד"ה ומיהו. ובתוס' הרא"ש ב"מ שם (שבהערה 18) שהובא רק תי' זה. [ועפ"ז קשה גם על ביאורים אחרים שביארו כאן על יסוד זה שתירצו התוס' באים בהמשך אחד - ראה שבט סופר וגידולי שמואל כאן].

26. ראה בארוכה לקמן ס"ח ביאור הדברים.

27. בכמה מספרי הציונים (כגון: אנציק"ת ח"ט ע' תשכג ציון 8. ועוד) ציינו להאבהא"ז הנ"ל כמקור לכך שלכו"ע הפשא"ס הוא דין אחר ממיגו, אך זה צ"ע כי עכ"פ כמה מהספרים האחרים דלעיל הערה 20 כתבו לשיטת התוס' שזהו דין אחד (ראה הנסמן לקמן הערה 54), וייסדו כן רבים מהאחרונים החל מהמחנ"א וכו'.

28. ח"ב סי' ג אות ב-ה (הביאו הגידולי שמואל כאן, ועד"ז כ' בחי' ר' ראובן שבהערה הבאה). וכתב לבאר בזה גם את דברי הר"ן קידושין סד, א (כו, ב בדפי הרי"ף) ד"ה ואכתי. וראה יישוב אחר בדברי הר"ן בשערי יהודה גיטין פ"א ס"ט ד"ה ובוה יובן ג"כ.

29. שם בכל הסימן, וראה שם סי' ד. ו. קוב"ש ב"ב אות קיב. ועד"ז כתב בחי' ר' חיים מטעלו ב"ב ע' קצה ואילך, קצה ואילך. יבמות ע' נה. ובסגנון אחר קצת הוא בחי' ר' שמעון שקאפ ב"מ סי' ה. ב"ב סי' יח-כ (כא-ב. כה). כז [לב]. לג [כג]. ועוד (והובא בשמו בשיעורי ר' שמואל גיטין אות כג. ר' שמואל ב"ב סי' כא אות ו. ועוד). חי' ר' ראובן כתובות סי' טז. ויסוד הדברים כבר נכתב לכאורה בעטרת חכמים שו"ת חו"מ סי' כ ד"ה ואחרי (אך יש שהעירו ע"כ מדבריו בשו"ת אה"ע סו"ס ז ובחי' לשבועות מה, ב ד"ה מעתה שמשמע שפרש בגדר המיגו שהוא בירור, ויש שכתבו שכונתו בחו"מ שם היא רק שהוא איננו ראי' גמורה. ויל"ע). וראה עוד הנסמן באנציק"ת חל"ע ע' תרלט. וראה אמרי צבי (להגרמ"צ גרוזמן) ח"ב סי' י. דברי הגר"א לנדא בפלפול התמימים חכ"ו (תות"ל כחב"ד, י"א ניסן תשפ"ב) ע' 45 ואילך.

30. ראה לקמן הערה 32.

31. ראה פלפול התמימים שם. הנסמן באנציק"ת שם.

32. ובקצירת האומר:

א) בפשטות, גם אם לומדים שמיגו הוא כח וחכות הטענה, מ"מ יש בו גם עניין של נאמנות (כ"כ רש"ק ור' ראובן דלעיל הערה 29. וכ"כ בלבוש מרדכי ב"מ סי' לא. וכ"כ הקוב"ש עצמו שם בס' ג-ד בביאור דברי כמה מהראשונים, ולכן הדעת נוטה. ואכ"מ), וא"כ קושיית התוס' עודנה במקומה (אלא שיש"ל שאכן ע"כ עמדו התוס' בתירוץ הראשון, והתי' השני נצרך לביאור דכח הטענה (וראיתי ש"כ בהערות על קוב"ש השלם עמ"ס כתובות (ירושלים, תשפ"ב) וציין למנחת שלמה כאן עד"ז), אך לא נראה שכך כוונת הקוב"ש, וראה להלן הערה 36 בסופה). ב) לדעת רוב הראשונים (ראה לקמן הערה 37) - מדאורייתא שטר אינו צריך קיום, וזוהי רק תקנת חכמים (וכדלקמן ס"ה בארוכה), וא"כ, כאשר חכמים מתקנים שאי"צ בקיום בטענת מזויף זהו לא חידוש אלא ביטול החידוש והחזרת השטר לנאמנותו המקורית מדאורייתא, ולכן תמוה לומר ע"כ אין לך בו אלא חידושו, ואדרבה (ודוחק לומר שהתוס' כאן אזלי כהשיטה ששטר צריך קיום גם מדאורייתא, ובפרט שגם בזה חילוק בין גט לשטר רגיל וכו').

ד.

דברי התוס' דמיגו אינו מועיל כלל כנגד שטר

שאלה נוספת הדורשת ביאור בדברי התוס'³³, היא סתירת דבריהם בדיבור זה לדבריהם בדיבור הקודם: לעיל ביארה הגמ' את דעת רבי מאיר³⁴ גבי "העדים שאמרו כתב-ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו" שאינם נאמנים, אף שלכאורה שייך בהם דין פשא"ס³⁵ - עם דברי רב הונא ש"מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו", שר"מ סובר כמותו.

בביאור הגמ' נחלקו רש"י ותוס': רש"י³⁶ כתב שרבי מאיר דיבר כאשר הלווה מודה שכתב את השטר (והיינו באותו מקרה ממש בו דיבר ר' הונא), וא"כ השטר מקיים אף ללא דברי העדים וממילא לא שייך בהם דין פשא"ס. אך התוס'³⁷ ביארו, דר"מ סובר כרב הונא אך לא דיבר באותו מקרה, "דכמו שאומר רב הונא דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלוה, ה"נ אומר ר"מ בעדים דאע"ג דאלימי, לא פסלי שטרא במגו". ומשמעות דבריהם, דסברת רב הונא (במקרה שהלווה עצמו הודה שכתבו) היא ששום נאמנות - כגון מיגו - אינה מועילה ללווה לפסול את השטר שמפורשת בו ההלוואה (לאחר שקויים); ורבי מאיר סובר כמותו - שגם עדים אין להם נאמנות חזקה די' כדי להתמודד מול העדות על ההלוואה שבשטר, גם אם הם אלו שקיימוהו.

מדברי התוס' הללו משמע שהטעם שלר"ה אין הלווה נאמן במיגו הוא משום שמיגו אינו מועיל כנגד שטר; וצ"ב א"כ: מה ראו התוס' לשאול שוב מדוע אין מיגו, ויתרה מזו, דאכן תירצו שכאן אין נאמנות מיגו (שהלווה ירא לטעון מזויף, או שתקנת קיום שטרות שייכת דווקא בטענת מזויף³⁸), וא"כ יוצא מדבריהם שאם אכן הייתה ללווה נאמנות במיגו זה מכל טעם שהוא - יהי' נאמן במיגו נגד שטר, ולהיפך ממש מדבריהם בדיבור הקודם!

33. כן הקשה הגידולי תרומה שער יז ח"א אות א. ובאחרונים נוספים.

34. לעיל יח, ב בברייתא.

35. כדעת רבנן במשנה לעיל יח, א ונתבאר בגמ' שם ע"ב.

36. הנה, ידוע ביאורו של ר' נחום פרצוביץ' (מובא משמו בס' אהל אברהם כתובות ע' תקנ"ג ובס' קיום שטרות (ר"ד כהן) פי"ח אות ב) שכוונת קושיית התוס' בדיבור השני היא שיהי' נאמן בפרוע לא בכדי לפסול את השטר, אלא רק לגבי חיוב הממון שבו (כלומר, היות והשטר מחייב ממון, יהי' הלווה נאמן בכך שהוא אינו חייב ממון, אף שהשטר עדיין נותר כשר, ומה שהוא פטור הוא לפי שהוא פרע את השטר), משא"כ בעדים שטענתם היא לפסול את השטר, וע"ז אכן תירצו התוס' בדיבור הקודם מדוע אינם נאמנים; אמנם כבר הקשו ע"כ שלפ"ז צ"ב בכוונת התוס' שר"מ סובר כר"ה, והלא אי"צ אותו מקרה כלל (ראה עד"ז לעיל הערה 23)!

ולכאן ניתן הי' לבאר באופן נוסף (וראה לעיל הערה 32), ע"ד הנ"ל סוס"ג בהביאור ד'כח הטענה - שבדיבור הראשון באו התוס' לתרץ מדוע אין 'כח הטענה', וע"ז כתבו שעדים הנאמנים מכח הטענה אינם נאמנים מול השטר שהוא עדות מוצקת, ובדיבור השני באו לבאר מדוע אין כאן גם מיגו (ויתבאר הדברים כדלהלן ס"ה); אלא שביאור זה דחוק, כיוון שהוא אינו נכנס בלשון התוס' כלל, כי בדיבור הראשון משמע שבאו התוס' מנאמנות עדים ולא מנאמנות כח הטענה, היינו שאפי' עדות רגילה אינה נאמנת כנגד השטר, ולא רק עדות כזו שהיא כח הטענה; אלא שע"ז יש להאריך ולומר דיסוד הנאמנות דכח הטענה הוא בכך שיש ללווה זכות טענה בפני המלווה, כי הוא נתבע שדורשים לשמוע את דבריו, ולכן יש לו זכות בכל מה שיטען (כך נת' בכ"מ מהנ"ל הערה 29), וע"ז כתבו התוס' שמול שטר אפי' עדים לא עומדים, והיינו שמול שטר אין בכלל זכות טענה ללווה, כך שלא מועיל כח הטענה; אמנם: (א) ג"ז אינו משמע בל' התוס' (שכוונתם לכל חשבון זה, אלא שעדות אינה נאמנת, כלשונם בפשטות); (ב) לביאור זה אי"צ לבוא כלל ל'כח הטענה, כי כל מיגו (של נאמנות) מבוסס בפשטות על-כך שיש ללווה זכות עמידה בב"ד, ולפי ביאור הנ"ל - נמצא כי בנד"ד אין ללווה זכות טענה כלל, וא"כ מה צריכים התוס' לדבריהם בתי' השני? [ולביאור דלהלן ס"ה שתי' התוס' בדיבור זה הוא בשיטת התי' בדיבור הבא - א"ש, דאכן כאן חידשו התוס' שאין כלל זכות טענה, וממשיכים לפ"ז גם בדיבור הבא].

ה.

ב' תירוצי התוס' תלויים בגדר קיום שטרות

ויבואר כ"ז בהקדים דמקום לחקור בגדר קיום שטרות, מה תקנו רבנן בזה³⁷; (דלשיטת התוס') יסוד התקנה הוא שמכיוון שיצא ערעור על השטר, אף שמדאורייתא הוא כשר², יש לאשרר את אמיתותו ע"י קיום. וזה ניתן להבין בשני פנים³⁸:

(א) התקנה היא שמכיוון שיצא ערעור על השטר יש חשש שהוא מזויף, ומעתה יש צורך לקיימו בכדי לוודא שהוא אמיתי³⁹.

37. בגדר דין קיום שטרות ידועה מחלוקת הראשונים: שיטת רבינו אביגדור (הובא בהגהות מרדכי קידושין רמז תקסט. וכ"מ בתוס' כתובות כח, א ד"ה קיום (אך ראה הפלאה שם ד"ה וקסבר). ויש שפ' כן גם בדעת הרמב"ם הל' גירושין פ"ז ה"ב וה"ז – ראה לח"מ שם. ב"ש אה"ע ס' קמא סק"ע. ועוד) שגם מדאורייתא שטר צריך קיום כאשר בעל השטר טוען מזויף, ותקנ"ח היא רק שגם ללא טענה השטר יצטרך קיום – וכגון בטוען ליתומים או שלא בפני בעל השטר (ראה תוס' גיטין ב, א ד"ה ואם); אולם האו"ז (ח"א שו"ת סי' תשמה – העתיקו המהרי"ק שורש עד (ע"י דרכי משה אה"ע סי' מב. ש"ך סי' מו סק"ט), וכ"מ בדעת ראשונים רבים כרש"י, רשב"ם ותוס' בכ"מ, ולהמ"מ הל' גירושין שם ה"ב כ"ה גם דעת הרמב"ם) כתב שמה"ת אי"צ קיום כלל אפי' כשהבע"ד טוען. ופשוט שכל הביאור דלהלן בפנים מתאים רק לשיטת האו"ז, אמנם לשיטת רבינו אביגדור אפ"ל ככל הבא להלן ומוכרח ביאור אחר בסוגיא, ואכמ"ל בזה, והנ"ל הוא לשיטת רש"י ותוס' שמוכחת שיטתם כהאו"ז (חוץ מהתוס' לקמן כח שנשמך לעיל, וע"י בזה בהפלאה יט, א בתוד"ה מודה, ועוד).

38. ראה אופן שלישי בזה – לקמן ס"ט, והוא שרבנן תקנו לבטל את השטר מכל וכל, והוא חספא בעלמא ממש עד שיקויים. יש להדגיש, שהאופן השני שבפנים נכתב רק להדעה ש"מדה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו" (שהא אי צריך לקיימו, היינו שהודאת הלווה על השטר אינה מועילה למלווה, והוא צריך לקיים את השטר ממקום אחר, א"א לומר כהאופן הב', – והיינו שחכמים מאמינים לשטר, אלא שפסולו משום כמיחזי כמשקר וכיו"ב – שכאשר מודה הלווה שהוא כתב את השטר אין חשש זה. ופשוט) שאין הלכה כמותה (כהמשך בגמ' יט, א, וכ"פ הרמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ה. טושו"ע חו"מ רסמ"ז), אולם ע"פ ההלכה שצריך לקיימו מוכרח כהאופן הא' שבפנים, או כהאופן הג' דלקמן שם, וזהו הטעם שברוב הראשונים והאחרונים משמע כאופנים אלו, דרך לדעה זו נקטו דבריהם. לאופן הא' והג' רמז בקובץ שיעורים ב"ב אות תרנ (כהאופן הג') ואות תרסג (כב' אופנים אלו). חקרו בהם במפורש (בסגנונות שונים במעט זמ"ז): ברכת שמואל כאן סי' כו אות ג. גיטין סי' יז אות ב ד"ה והנה יש לחקור. ב"מ סי' יג אות א. ח' ר' חיים מטעלו גיטין ע' נח ד"ה ויש לחקור. שערי יהודה שבהערה 21 ד"ה והנה. זכרון שמואל סי' מג אות ב. וע"י בדברי הגר"ב שבהערה הנ"ל (הנדפסים באנן ציון ובחידושי ושיעורי רב"ב) שהביא בשם הגר"ז כהאופן הג' הנ"ל וכתב שזהו ביאור חקירת הגר"ח בחי' על הלכות עדות פ"ו ה"ה ד"ה אכן אם ע"י הודאת העדים נעשה השטר, והיינו אם ללא קיום השטר כחספא בעלמא, והוסיף שבוה נחלקו ר"מ ורבנן (וכמשי"ת לקמן בשיטת רש"י). וע"י גם אבהא"ז הל' טו"נ פ"ד ה"ח ד"ה ואולם.

באופן הא' והב' חקרו: לבוש מרדכי ב"מ סי' י אות ה. קונטרסי שיעורים גיטין קונטרס ב שיעור ג ד"ה ונראה דהנה (ושם תלה זאת במחלוקת התוס' והרא"ש שם ט, א (וברש"י שם ג, א), וכמוכחן שאי"ז סותר לדברינו בשי' התוס', דהלא התוס' דידן לא דברו להלכה, וכנ"ל). דברות משה ב"מ ח"א סי' יד ענף ג ד"ה והנכון (וראה שם שכתב ממש ע"ד כדברינו), והביא זאת גם בגיטין ח"א סי' ב ענף ג ד"ה והנה. שערי חיים כאן סי' ס אות ב (בשם אביו). ח'י' בעל שרידי אש על הש"ס ח"א סי' כד ד"ה ולכן (ועיי"ש סי' לג).

והנה, בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' מב אות ג הביא הסברא שכל-זמן שאין הלוה מודה השטר הוא כחספא בעלמא, ולכן הלוה נאמן אפי' בטענת פרוע מדין פשא"ס; וכתב שזה תלוי בפלוגתא הפוסקים האם טענינן מזויף לנפרע שלא בפניו (ראה ש"ך חו"מ סי' קו סק"ו, וש"נ), דאם טענינן מובן שאכן על השטר יש חשש זיוף והוא כחספא ללא הקיום, משא"כ אם לא טענינן, ועיי"ש מה שניסה עוד לדחוק בזה. אך אין ברורה כוונתו במ"ש 'כחספא בעלמא' אם להאופן הא' או הג' הנ"ל. אך ע"י להלן הערה 69 דלכאורה י"ל בזה.

ועיי"ע בחי' הגר"ז על הרמב"ם הלכות גירושין, ומה שהעיר עליו בחי' ר' שמואל גיטין סי' ה, ובשיעורי שם אות כ. 39. ולהעיר מסברת האבנ"ז (הובאה בשמו בספר 'שיח השדה' לתלמידיו בעהמ"ח 'ארץ צבי' שער הכללים כלל י"א ד"ה וע"י בס' מנ"ח (דף עב, א) בעניין תקנות ואיסורים דרבנן בכלל, "דכל דרבנן יש בו צד להיתר מפאת הדאורייתא דהרי מה"ת הוא מותר, וצד א' לאיסור מצד הדרבנן, וחשיב כאילו ה' מצצה איסור ומחצה היתר", וזהו הטעם שספיקא דרבנן לקולא – לפי שזהו כמו ספק ספיקא בדאורייתא שהוא לקולא. ועפ"ז אפ"ל גם בענייננו – שהשטר מדאורייתא כשר, ורבנן תקנו (לא להטיל עליו חשש, אלא) לפסול את השטר לחלוטין (ובדומה להאופן הג' הנ"ל), אלא שלפועל יוצא רק שהשטר מוטל בספק שקול, ולא שנפסל לגמרי כחספא בעלמא, וכסברא הנ"ל בכל דינים וגזירות דרבנן. [אך כמוכח שניתן להסביר צד זה גם באופן פשוט יותר – דרבנן תקנו רק לחשוש לזיופו, היינו לא שתקנו שהוא פסול לחלוטין, אלא שיש עליו חשש של פסולות מכח טענת מזויף].

ולהעיר מחי' הרי"מ חו"מ סי' מו סק"א שביאר בארוכה שלאחר שתקנו חכמים דבאי השטר קיום מוחשש זיוף, התבטל דין 'נעשה כמי שנחקרה' גם מה"ת, ומעתה בעי קיום גם מדאורייתא, עיי"ש.

(ב) אין לרבנן כח לפסול שטר שמן-התורה הוא כשר ומהימן, רק שתקנו שכיוון שיצא עליו ערעור - אף שאכן לבי"ד אין חשש על מהימנות השטר, שהרי מן התורה הוא כשר, תקנו לקיימו (והיינו או מחשש דמיחזי כשיקרא - שלא יצא עליו שם פסול⁴⁰, או כי אכן סוכ"ס יש חשש רחוק בעולם לשטרות מזויפים, ולכן אף שעל שטר זה אין חשש פסול, מ"מ הצריכו קיום מפני תיקון העולם בכדי למנוע זיופים⁴¹).

ולפי שני אופנים אלו, מוכרח שתקנת הקיום הייתה דווקא בטענת מזויף ולא בשאר הטענות ('פרוע', 'אמנה' וכו'), לפי שרק טענה זו מתווכחת עם השטר עצמו וטוענת שהוא איננו אמיתי, משא"כ שאר הטענות שמודות שהשטר אמיתי, רק מגבילות את תוכן ומהימנות השטר (שהחייב כבר אינו תקף, או בכך שנכתב באונס וכו'); שטענות אלו - כיוון שיש שטר מולן, והן מתווכחות אודות התוכן שבו, ולא אודות עצם השטר - אין בכוחן להכריע את השטר⁴², משא"כ טענת מזויף האומרת שהשטר איננו אמיתי כלל מתחלה, בכוחה ליצור ערעור אמיתי על השטר. ובה שייך אחד משני האופנים הנ"ל - או שאכן היא יוצרת ספק על מהימנות השטר, או שהיא גורמת לתקנת חכמים לקיום בזה.

ושני אופנים אלו - נראה שבהם תלויים שני תירוצי התוס' מדוע אין מיגו לטענת פרוע - אם משום שהלווה ירא לומר פרוע, או כי השטר בעצמו כשר ורק חכמים תקנו לפוסלו עד שיקויים:

באם נאמר שכאשר אומר הלווה שהשטר מזויף נוצר ספק אמיתי על השטר - צריך לומר שכאשר יטען פרוע שייך בזה מיגו, דמה לו לשקר ולטעון פרוע, והלא באם יטען מזויף יהי' אמין דיו ע"מ שנטייל ספק במהימנות השטר, ולכן גם כאשר טוען שפרע יהי' אמין דיו ע"מ שנסתפק בזה; ע"כ משיבים התוס' בתירוצם הראשון שהלווה ירא לומר כזה מיגו, כי יודע שיכולים לבוא עדים ולהכחישו⁴³.

40. ראה קונטרסי שיעורים שם: "אינו נאמנות אלא שאם הבעל מערער צריך להכחישו. ומצינו כיו"ב בע"א בממון באינו נאמן בקרקע לגמרי, ואפ"ה במטלטלין הצריכה התורה להכחיש אותו בשבועה כמוש"כ רש"י קדושין סה: ד"ה דהשבועה מדין הכחשה, וה"נ אין לבעל נאמנות לפסול הגט רק שצריך להכחיש ערעורו, ואם אין מכחישי ערעורו הגט פסול מטעם דליכא הכחשה, כמו שבממון אמרין מתוך שאינו רוצה לישבע משלם".

ועד"ז בדברות משה ב"מ שם: "רק שתקנו שלא נוכל להוציא ממנו כיון שהוא מוחזק ואומר שהשטר מזויף, ואפשר הוא להיות במציאות מזויף, ואף שאנו אין חוששין לזה וטענתו אינה מספקת לנו יותר מבלא טענה דהא בע"ד הוא, מ"מ תקנו שהוא אינו מחוייב להוציא הממון מתחת" כיון שהוא אומר ברי שמזויף, דמחמת השערה שלנו אינו מחוייב להוציא הממון".

41. ראה שערי חיים שם: "אין לנו לחוש מן התורה שמא הוא מזויף, דהרי לא חציף איניש לזיופא, מ"מ הרי בעולם יש זיפנים ולא שבקת חיי לכל ברי', דאותם הזיפנים יזייפו שטרות, ובקל יוכלו להפסיד ממון אחרים מאחר שכל שטר הבא לפנינו גובים בו ואין חוששים לזיוף, ובכדי למנוע מהם להפק זממם תקנו חז"ל שלא יוכלו לגבות בשטר ללא קיום... ונמצא דאם דנים במסויים כלפי השטר הזה הבא לפנינו, אף מדרבנן אין אנו חוששים שהוא מזויף".

ועד"ז בלבוש מרדכי שם אות ו: "נהי דמן התורה אין צריך קיום, היינו שכשנאחד מביא שטר, לא חיישינן שמא מזויף הוא דלא נחשדו ישראל לזיף, היינו דווקא היכא שידוע לנו האיש המביא השטר, והוא אינו בחזקת חשוד לזיף, שלא נחשדו ישראל לזה, א"כ אם באנו לדון על האיש המביא השטר שמא הוא מזויף, מוקמינן לו בסתמא בחזקת סתם ישראל דאינם חשודים לזה, ולא נוכל לחשוש על פלוני זה שמביא שטר לפנינו. אבל התוס' הקשו, הא בעולם יש אנשים כאלה שהם חשודים, שהרי יש בעולם גם הורגי נפשות, וא"כ לא שבקת חיי לכל ברי' וצריך לעשות תקנה לכל העולם, שהרי אותם המעט החשודים הם יעשו זיופים ויטרפו שלא בפניו מלקוחות, ונהי שכשיבא לפנינו, לא נחשוש פן הוא מן המיעוט החשודים, אף על חשש רחוק כזה, אבל עכ"פ בעולם יש כאלו, והם הלא יעשו מה שלבם חפץ בזיופים, וכשיבוא לפנינו אנחנו נדונם שהם מן הרוב ולא שבקת חיי לכל ברי'". ועד"ז כ' השרידי אש שם.

ולהעיר ממ"ש החמדת שלמה (יה, ב בתוד"ה הרי אלו נאמנים ד"ה ע"כ) ש"עכשיו שכבר תקנו שצריך לקיום, ודאי דהוי דבר זר ורחוק לחוש לזיוף... מעתה לפי סברא זו אנו מחזיקין כל שטר שוודאי אינו מזויף רק דאעפ"כ צריך קיום דלולי זאת הי' חשש זיוף, אבל עכשיו אין חשש זיוף".

42. ראה דברות משה שם: "ולכן בטוען פרוע שגם הוא מודה להשערותנו שהי' חייב רק שרוצה ליפטר בטענת פרוע, אינו יכול, משום דיש כאן חזקת חייב, ובעי ברור גמור להוציא מחזקת חייב כיון דלא איתרע לן, דאנו מחזיקין בכל העת שהשטר כשר. וא"כ אינו נאמן מצד טענתו פרוע בעצם, אך שנשאר לן שיהי' נאמן מחמת הברור דמיגו, שאם הי' רוצה לשקר הי' אומר שהוא מזויף, וע"ז יש לתרץ כתירוצי התוס' דאין זה ברור טוב, משום דירא לומר מזויף פן יכחישוהו".

43. בדברות משה שם: "ותירוצי א' דתוס' אולי סובר דברור דמיגו הי' מועיל מאחר שהוא להחזיק אף שהוא נגד חזקת חייב, מאחר דחזקת

אמנם, אם אכן טענת מזויף אינה מטילה ספק בנכונות העדות שבשטר, ורק שבעקבות טענה זו תקנו חכמים תקנה מיוחדת של קיום - אין כלל מקום לומר כאן מיגו, שהוא עניין של נאמנות (שהיות ואם ה' משקר וטוען טענה אחרת ה' נאמן עלי' - גם בטענה זו יהי' נאמן) - כי הטעם לתקנת קיום הוא לא מצד חוסר הנאמנות שבשטר, כך שיש ביד הלווה לערער את נאמנות השטר בדרך כלשהי, אלא רק שבמקרה מסוים תיקנו חכמים שיקויים, ורק אז יהי' ניתן להוציא עמו ממון⁴⁴, ונמצא דהשטר מצ"ע תמיד נאמן, ואין כלל אפשרות לערער את מהימנותו.

- וזהו התירוץ השני שבתוס' (מהקונטרס): "דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום", והיינו דכל עניין הקיום הוא תקנה מדרבנן כאשר הוא טוען מזויף, בתור הוראה על המלווה לקיימו, ולא כפסילת מהימנות השטר; ותקנה זו הייתה רק בטענת מזויף ולא בשאר טענות כגון פרוע, ולא שייך להעתיקה לטענות אלו⁴⁵.

ועפ"ז מדוקדקת גם הלשון בגמ' "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו", שלכאורה זהו נוסח משונה, שמתחיל בהתייחסות ללווה המודה ועובר להתייחס למלווה המקיים, ומדוע לא נקטה הגמ' לשון פשוטה כגון "נאמן במיגו" וכיו"ב? אלא מפני שהלווה בכ"מ לא נאמן, והשאלה היא האם הוטלה בזה על המלווה תקנת חכמים בקיום השטר או לא⁴⁶.

ו.

שטר נאמן בכ"מ כיוון שהוא עדות חקורה

ויובנו יותר הדברים ע"פ ביאורו הידוע של הגר"ח מבריסק⁴⁷ בעניינו של שטר, שבקביעת התורה ש"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד הכוונה שהשטר יש בו עדות מעולה, שאינה צריכה

ממון מסייע לי', ולכן תירצו דליכא ברור דמיגו דירא לומר מזויף".

44. וע"ד "ארי" הוא דרביע עלי" (ראה שבועות כב, ב. ושי"ג).

45. וכ"כ הדברות משה שם: "וזהו שיטת רש"י דמאחר דמן התורה לא בעי קיום, דלא חשידי לזיופא, ורק רבנן אצרכוהו כשטוען מזויף משום דעכ"פ יש לחשוש, לא חייבוהו להוציא ממון מתחת ידו כשאומר ברי שמזויף אף שאנו מחזיקין בהשערותנו שכשר וא"כ הוי חזקת חיוב, ולכן כשטוען פרוע ומודה להשערותנו שהשטר כשר, הויא טענתו כנגד חזקת חיוב ואינו נאמן אף במיגו".

ובשערי ייחודה שבהערה 21 ד"ה והי' כ' ג"כ ע"ד, ולאחמ"כ דחה שאי"ז נכנס בל' התוס', אולם כמובן זהו מפני שלא הקדים את הגדר דקיום שטרות, שזהו הדיוק בלשון התוס' שכעת מיושב.

ולתוס' ביאור בזה - נראה לומר, דהנה התקנה דקיום שטרות, אף שנצרכת מצד הלווה שנדרש אלי', בכדי שלא יזייף המלווה שטר וכו' (כנ"ל בפנים), מ"מ מצד המלווה היא גרועה, שכן במקרה בו אכן הייתה הלוואה וכעת הלווה טוען מזויף - נאלץ המלווה בסתם לחזור אחר עדים לקיום השטר! לפיכך בתקנתם קבעו חכמים מגבלה - שהיא תהי' רק בטענת מזויף עצמה ולא בטענה דאתיא מחמתה (ובפשטות - שהרי סו"כ נאמנות טענת המיגו אינו כטענת מזויף עצמה, באם מיגו הוא מ"ל לשקר עכ"פ) (ראה לעיל ס"ג והערה 32), לטובת המלווה (כ"כ בס' תולדות זאב (דו"ו פראנק, ירושלים תרצ"ה בליקוטים על-אתר) בשם (אחיו) הרצ"פ פראנק בסתם, ויומנתקו הדברים ע"פ הביאור שבפנים).

46. והדברים מדויקים בלשון תירוץ התוס' כפי שמובא בשיטה ישנה: "דקיום שטרות דרבנן, דמדאורייתא לא בעי קיום, ורבנן אצריך כיון דמערער הלוה עלי', השתא דלא מערער ומודה בו לא אצריך קיום, דהם אמרו והם אמרו", כלומר שאין-זו נאמנות, אלא דין בקיום דרבנן אם נצרך או לא.

ומיושבים כל הדיוקים דלעיל הערה 23. ובקיצור: (א) התוס' הדגישו את הטעם שהלווה אינו נאמן לפסול השטר, משום שזהו עיקר העניין - שבכל טענה שאינה מזויף אין הלווה נאמן נגד השטר. (ב) דייקו התוס' לכתוב "אבל בשאר טענות כגון פרוע", כי אין הדבר נוגע לחוסר טענת מזויף, אלא לכך שטוען טענות אחרות שאין להם נאמנות נגד השטר. (ג) גם ר"ה וגם ר"מ עסקו במקרה שיש לעדים פשא"ס ומיגו, רק שנימוקם לחוסר נאמנות העדים הוא משום שפשא"ס ומיגו אינם מועילים במקרה זה.

47. בחידושי על הרמב"ם הלכות עדות פ"ג ה"ד ד"ה והנה בסנהדרין. וראה גם שם הלכות גירושין פ"ב ה"ג ד"ה ונראה. ועד"ז באבן האזל הלכות עדות פ"ג ה"ד ד"ה והנה בקצוה"ח. חי' ר' ראובן יבמות סי' כט (וצע"ק שלא הביאו זה בשם הגר"ח). וראה עוד להלן הערה 65.

לכל הדרישות והחקירות של ב"ד ולשאר דיני קבלת עדות, שהם דינים איך ב"ד צריך לקבל עדות ע"פ, אולם שטר, היות ותוקף העדות שלו אינו תלוי בב"ד - הוא אינו צריך לכל דינים אלו, כי הוא מעיד בעצמו. וכפי שכתב עוד בנדון זה של עדות השטר⁴⁸, ש"עיקרה הוא דין הגדת עדות, וזהו עצמו של שטר מה שהוא לפנינו עדות חקורה. . והיינו דזהו כל דינו של שטר מה שהוא לפנינו עדות שנחקרה ונתקבלה כבר".

והיינו, דעניינו של השטר הוא עדות חזקה ויצוקה שאין צורך בקיומה, כיוון שב"ד רואים בשטר עדות מקויימת, וזהו הטעם שכל כח נאמנות שהוא - בין טענה שיש לה נאמנות חזקה מצ"ע, ובין מטעם מיגו - אינה נאמנת מול שטר - לדעת המ"ד שמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו - לפי שכל מהותו של השטר הוא עדות כזו שאינה צריכה לחקירה וקיום, כיוון שהיא כבר התקיימה.

והטעם לזה, יש לבאר ע"פ חידוש נוסף של הגר"ח בעניין 'שטר'⁴⁹ שעיקר השטר נעשה רק מדעת המתחייב, היינו מכוונת בעליו לעשותו שטר, שעפ"ז נמצא שעיקרו של השטר אינו עדות על המעשה אלא על כוונת בעל השטר להלוות ולהקנות וכו' [שעפ"ז מבואר מדוע אי"צ דו"ח על השטר לפי שהוא אינו עדות על המעשה שנכתבת בהסכמתו של המתחייב, אלא עדות חקורה על דעת המתחייב].

בסגנון אחר: היות והשטר אינו עדות על עצם המעשה של ההלוואה או ההקנאה, כי-אם עדות על דעתו של המתחייב להלוות או להקנות וכיו"ב - מובן שהשטר כולל עדות מלאה על עניין זה, הנחשבת כחקורה כבר, לפי שהמעשה נגמר כבר בעת כתיבת השטר מדעת בעל השטר; משא"כ אם השטר הי' עדות על המעשה - שאז הי' מוטל על ב"ד לברר את אמיתת המעשה, ורק בידם לקבוע את גמר המעשה ע"י החקירה ודרישה⁵⁰.

וזהו מה שביאר הגר"ח במק"א⁵¹ בגדר החזקה ד'לא חציף איניש', שהיא תנאי בין המלווה והלווה - שתנאי זה כולל שאין הלווה יכול לערער על השטר בשום אופן (עכ"פ לאחר שקויים - בתקנה דרבנן), היינו (בל' הגר"ח) שיש 'זכות ממונית' בשטר שנמצאת אצל מי שמחזיק אותו לגבות אותו (ולא שהוא רק ראי' לכך שלא הי' פרעון); דהיות והשטר נכתב מדעת המתחייב - הרי שדעתו הסכימה ל'זכות ממון' זו שתהי' חלק מהשטר.

יוצא כי ג' הנקודות המבוארות בדברי הגר"ח ביחס ל'שטר' הן כשלשלת אחת: (א) השטר נכתב מדעת המתחייב, והיינו שדעתו להתחייב ממון בעת כתיבת השטר; (ב) הרי שבעת כתיבת השטר הסכימה דעת

48. שם הלכות עדות פ"ה ה"ז ד"ה ונראה. ועד"ז כתב כבר בשו"ת דברי חיים ליקוטים סי' לא (הערות בהלכות עדות) אות א. ועיי"ע בחי' ר' שמעון שקאפ ב"ב סי' יז [כ] אות ב ש"כ ג"כ עד"ז. ולכאורה יסוד הדברים נכתב כבר בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' יז.

ועד"ז כ' הרוצ'ובי (מפענ"צ פ"ה סל"ב) ששטר הוא דבר נמשך והגדה חדשה, ולכא' הכוונה עד"ז (וראה לקו"ש חכ"ו ע' 225 והערה 51). ומתאמים הדברים היטב עם לשון התשב"ץ (ח"א סי' קכח): "הוי יודע שהעד שבשעה שהוא חותם בשטר הרי הוא כאלו מעיד בב"ד, דהא קי"ל 'עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותם בב"ד', ומה"ט אם באו להעיד לסתור עדותן שבשטר לא מהימני, דכי היכי דכד אסחידו בב"ד לא מהימני לומר מבודין היינו, ה"נ בשטרא . . משום דכיון שהגיד בין בב"ד בין בשטר שוב אינו יכול להגיד, ומשום הכי אמרינן דקיום שטרות אינו אלא מדרבנן - מה"ט דעדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד". והובאו דבריו בשו"ע אדה"ז חו"מ הלכות עדות סכ"ג, וז"ל: "חתימתם בשטר היא כאילו מעידים בפני בית דין, לכך צריכים להזהר מאד שלא יהי' דבר שקר בעדותם בשום צד בעולם", וביסוד זה נפשטים לכאורה כמה ספקות בדיני עדות השטר - ולדוגמא המובא לעיל הערה 5, והבא להלן הערה 56. ועוד. ואכמ"ל. 49. הלכות אישות פ"ג הי"ח. ועיי"ע בנדו"ז: אמרי משה סי' יח אות א. ברכת שמואל גיטין סי' מא אות ב, סי' מב אות ג, קידושין סי' כו. אבהא"ז שבהערה 47 ד"ה ולכן נ"ל. קובץ שיעורים ב"ב אות תריט (נעתק גם בקידושין אות פ). ועי' גם אמרי בינה דיני הלוואה סי' ו. 50. ראה בכ"ז אבהא"ז שם בהמשך [וה"ז בדוגמת 'עדות קיום' בקידושין וגירושין שאיננה צריכה דו"ח בב"ד כי שם עדות חל עלי' כבר בשעת קיום הגו"ק - ראה שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט (הובא בלקו"ש ח"ט ע' 188 רשימות חו' קס, קעג)]. 51. דלעיל הערה 5. וכ"כ האו"ש שצויין שם. ועוד.

המתחייב שהשטר יכלול בתוכו 'זכות ממונית' לגבותו ושוללת טענת פרעון נגדית. (ג) מכיוון שכן - השטר איננו 'תיעוד' על מעשה שה' (שיש לחוקרה ולבררה כדי לתת לה שם 'עדות'), אלא עדות שכבר נחקרה, כי היא קבלה את 'שם' העדות שלה בכך שקיימה את המעשה⁵².

ז.

מטעם זה הן לווה והן עדים לא נאמנים כנגד שטר

מעתה יובן כי בתירוצם זה השני, כיוונו התוס' לדבריהם בדיבור הקודם, גם בו הלכו בדרך זו⁵³:

התוס' ביארו את השוואת הגמ' בין דעת רבי מאיר שעדים שאמרו כתב ידו הוא זה אבל אנוסים, קטנים ופסולי עדות היינו, שאינם נאמנים, לדברי רב הונא שמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, וכתבו שדעת שניהם היא שלא אומרים מיגו לפסול את השטר - לא בלווה ולא בעדים.

וע"פ הנ"ל הדברים מובנים בפשטות⁵⁴: הן לר"מ והן לר"ה שום כח נאמנות חזק ככל שיהי' לא עומד מול דברי השטר, ומטעם אחד: כאשר בי"ד מקבלים שטר, הנה מדין תורה הם מאמינים לכל מה שכתוב בו, ואין כח לאף-אחד לערער נאמנות זו!

נמצא אם-כן שלא רק שדברי התוס' בדיבור הראשון אינם סותרים לדבריהם בדיבור השני - אלא לדבר אחד נתכוונו בדיבור הראשון ובתי' השני שבדיבור השני.

כעת יובן ג"כ החילוק בין התירוצי השלישי שבתוס' לתירוצי השני: התירוצי השלישי כוונתו ללכת באופן הא' הנ"ל, שתקנת הקיום גורמת לחשש במהימנות השטר, וכוונת תירוצי זה לומר, דטענת פרוע אינה

52. והדברים עולים בקנה אחד עם ביאורו של ר' שמעון שקאפ (שערי ישר ש"ו פ"ט ד"ה ונראה (הב'). וראה עד"ז בחי' לכתובות סי' כו [מב] אות א) שבעדות ממון יש שני פרטים: בירור הדבר, וקיומו ע"פ עדים (היינו שהתוקף של חתימת הדין בוודאות נעשה מכח העדים), ולכן במקום שיש צורך בעדים לקיום הדבר - אין מועיל מיגו לפסול, לפי שהמיגו מועיל רק לעניין נאמנות ולא לצורך הקיום. ולהעיר עוד ממהלך החי' הרי"מ בסוגיין בכ"מ, שמבאר כיצד כלולה בשטר עדות על אי-פסילותו בתחומים נוספים - שעדיין אינם קטנים, אנוסים ופסולי-עדות, ושהוא לא אמנה, מודעא או תנאי, וז"ל גבי קטנים, אנוסים ופסולי-עדות (יח, ב ד"ה וע"כ): "וע"כ הטעם דהא חזינן דגזרת הכתוב להאמין עדים, ואף דיכול להיות שמשקרים, מ"מ צותה התורה להאמין ולהחזיק לדבר ברור שהאמת כן. . וא"כ גם שאר בטול עדות כמו אנוס נפשות או טעות וכהאי גוונא, ג"כ נכלל בכלל זה עצמו, דכיון שאמרה תורה לסמוך על עדות, וכן על עדות בשטר, ואף דאפשר שהי' טעות וכה"ג, כמו כן אפשר שמשקרין לגמרי; וכמו שנכלל במה שאמרה תורה להאמין לעדים שלא נחוש למשקרים, כמו כן נכלל בזה שלא נחוש לשאר דברים המבטלים העדות, דא"כ לא היינו יכולין לסמוך על עדות בשטר שמא אנוסים מחמת נפשות או כה"ג". וראה עוד בדבריו להלן ריש יט, א בביאור מחלוקת ר"מ ורבנן, ובביאור הסוגיא דשטר אמנה, עיי"ש.

ועי' בשו"ת חת"ס חו"מ סי' צח ד"ה אומר אני, והעולה מדבריו ביישוב כוונת התוס', דבמקום שיש שטר ביד המלווה, כך שלמלווה יש טענה טובה, אין אומרים מיגו להוציא מחזקת השטר שבידו, כיוון שהמיגו בא להוסיף חזק בטענת הלווה, ואין למיגו כח להוסיף בנאמנות הלווה עד כדי שיוציא מטענת המלווה שטובה גם היא בלי מיגו, ובפרט שהשטר כמו מחזיק את החוב ביד המלווה. ויש להאריך בביאור כוונתו, ואכ"מ, וראה שמתאימים הדברים להביאור שבפנים.

53. ולהעיר דזה מיושב באופן נפלא עם הא דמ"ש התוס' בד"ה הקודם הביאו בשם ר"ת ור"י, והתירוצי השני בד"ה הבא דבי' עסקינן הביאו בשם פי' הקונטרס במק"א וסיימו "וכן נראה לר"י", ובשיטה ישנה שבשטמ"ק הובא תי' זה בשם ר"ת!
אך לכאורה עדיין יוקשה הנ"ל ס"ד, מה באו התוס' להקשות בדיבור זה לכתחלה לאחר שיישבו זאת כבר בדיבור הקודם? ובפשטות אפ"ל דבאו ליישב גם למי שאינו מסכים (רש"י?) לחידוש ר"ת ור"י שבדיבור הקודם, וע"ז המשיכו שלפי הביאור הנ"ל מובן, וכ"כ הקונטרס במק"א, ודוחק; וז"ל בפשטות, דגם אחר שכתבו התוס' בדיבור הקודם שאין כל טענה שעומדת נגד שטר חוץ ממזויף, עדיין יש מקום לומר שגם טענה דאיתא מחמתה במיגו - נאמנת כמוה, מכיוון שנאמנותה היא באותו תוקף שלה עצמה, וע"ז תירצו שאין הדבר כן, אלא מכיוון שגם טענת מזויף היא חידוש מדרבנן, ולפיכך רק היא נאמנת ואפ"י לא מה שבא מחמתה [ואת התי' הא' - ניתן להסביר לפ"ז בב' אופנים: (א) הוא לא לפי מהלך של התוס', וכמ"ש בפנים; (ב) גם-זה לפי מהלך שבתוס', אלא שתי' זה אכן מסכים עם טענה הנ"ל שהמיגו של מזויף נאמן מחמתו, ובא לומר שכאן בכל-אופן אין מיגו].

54. וע"ד מ"ש בחי' הראנ"ח על תורה מודה.

נאמנות במיגו כיוון שהיא כנגד חזקה ד'שטרך בידי מאי בעי', היינו לא כהתירוך השני האומר שאין נאמנות מועילה כנגד העדות המקויימת שבשטר, אלא שאכן יש כח ביד הלווה להטיל ספק על מהימנות השטר - באם יטען מזויף - והטעם שאין לו מיגו בטענת פרעתי הוא כי סוכ"ס כיוון שלפועל הוא לא ערער את נאמנות השטר, שהרי כנגד נאמנותו עומדת החזקה ד'שטרך בידי מאי בעי'. נמצא כי השטר עומד בחזקתו ככשר.

בסגנון אחר: התירוך השני מבאר שכיוון שאין שום נאמנות שיכולה לבטל את חזקת השטר, אין חילוק בין מיגו לבין טענת מזויף או אמנה וכו' - כולם לא נאמנים נגד השטר מאותה סיבה (רק שבטענת מזויף תיקנו חכמים לקיים את השטר ללא אמון בטענה); התירוך השלישי לעומת-זאת סובר שטענת מזויף אכן נאמנת נגד השטר, הטעם א"כ שטענת פרוע אינה נאמנת במיגו הוא כי מיגו אינו מספיק חזק כנגד החזקה.

ע"כ מקשים התוס', שטעם זה אינו נכון לגבי טענת אמנה, שהיא אינה עומדת כנגד חזקת 'שטרך בידי מאי בעי', וממילא עלי' להאמן. ושאלה זו נכונה רק לפי התירוך השלישי, משא"כ לתירוך השני שאין להקשות כן, כי כנ"ל שום טענה כלל לא נאמנת במקום שיש שטר, בין מזויף, בין פרוע ובין אמנה.

ואת"ל - מהלך תירוצי התוס' בנוי כך: בתחלה תירצו התוס' לפי האופן הא' הנ"ל, שתקנת הקיום מערערת לחלוטין את נאמנות השטר, ובזה תירצו שהטעם שמיגו אינו מועיל הוא רק כי ירא לומר את המיגו; לאחמ"כ הביאו התוס' תירוך המתאים עם האופן הב' הנ"ל, שתקנת הקיום היא תקנה צדדית על השטר ולא סותרת את נאמנותו, וא"כ אין שום נאמנות המועילה כנגד השטר שהוא חזק יותר; בתירוך השלישי כוונת התוס' להסביר מדוע לא ניתן לומר ע"ד התירוך השני באופן הא' הנ"ל - שאמנם טענת מזויף מטילה ספק בנאמנות השטר, אך הטעם שמיגו אינו מועיל הוא כי הוא איננו מספיק חזק להטיל ספק, ודחו זאת התוס' כי א"כ טענת אמנה כן הייתה צריכה לעמוד כנגד השטר.

עפכנה"ל מובן כי להתי' השני בתוס' - בזה גופא תלוי' המחלוקת אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או לאו: להמ"ד דאי"צ לקיימו - טעמו הוא, כאמור, כי השטר הוא כעדות חקורה ואין כח נאמנות שיכול לפוסלו מחזקתו; אולם להמ"ד שצריך לקיימו - יש לדין נאמנות אחר כח מספיק חזק כדי לערער את מהימנות השטר, ולכן בטענת פרוע, שיש עלי' מיגו, הדין הוא שצריך לקיימו.

ח.

שאלת רש"י ע"פ שיטתו בפשא"ס

מכאן נוכל להבין גם את שיטת רש"י, ומקודם נסיף בביסוס השאלה מדין הפשא"ס לפי שיטת רש"י: בדין 'הפה שאסר' ידועה פלוגתת הראשונים⁵⁵ האם הוא מטעם מיגו, או שהוא דין בפ"ע. ביאור הדברים:

55. חקירה זו חקרו האחרונים ותלו אותה במחלוקות כמה מהראשונים, עיי' בזה: מחנה אפרים הלכות איסור פ"ח ה"ט (בחלק מהדפוסים נקרא סי' א) ד"ה ואני לע"ד. פנ"י כתובות יט, א בתוד"ה חזקה. ש"ך סי' קח סק"ז. נתה"מ סי' קמט סק"ט. הפלאה כתובות כב, א בתוד"ה מנין. בית יעקב שם ד"ה מנין, שם כג, א ד"ה בדבר המנוא. המאיר לעולם ח"א סי' יז. שו"ת אחיעזר יו"ד סי' לו אות ג, חו"מ סי' עד בתחלתו. שערי יהודה גיטין פ"א ס"י. קובץ שיעורים כתובות אות מג, סג-ד, ב"ב אות קט, קיב. שיעורי ר' אלחנן שבהערה 21 (שיעור הגראו"מ). חי' ר' שמעון שקאפ ב"ב סי' כ [כה] אות א ד"ה וגם. שיעורי הגר"י (רבינוביץ') מפוניבז' ב"מ סי' ב. שיעורי מקדש דוד (ב"ב, תשמ"ח) ב"ב סי' כג. חי' ר' שמואל ב"ב סי' כא אות ד. חי' ר' נחום ב"ב פ"ג אות נד, קעח-ט, קפח. ועיי"ע תומים כללי מיגו אות קט. שו"ת רעק"א מהדור"ק סי' קלה (וראה בדבריו בחי' רשש"ק שם). שו"ת שו"מ שבהערה 56. ולהעיר מחי' הצ"צ יח, ב ד"ה הרי אלו נאמנים (הא') דמשמע שזהו מיגו.

נקודת הרעיון של דין זה היא שכאשר אדם אומר בבי"ד עדות אחת ארוכה, בה הוא מספר על פרט אחד היוצר חיוב, ומוסיף מיד פרט שני המסיר את החיוב - אע"פ שאינו נאמן לטעון את טענת הפטור מצד עצמה. וכגון שמחייב עצמו, ומיד מוסיף טענת פטור שאע"פ שבכלל אדם נאמן רק להחיל על"ע חיוב ולא להסיר ולפטור א"ע - בנדון זה, מכיוון שהאמנו לו על דבריו הראשונים (שהוא חייב), יש להאמין לו גם על דבריו האחרונים (שהוא פטור).

סברא זו ניתן להבין (בכללות⁵⁶) בשני אופנים: (א) יסוד הסברא הוא כמו מיגו, שתוכנו הוא שכיוון שהי' יכול לטעון טענה אחרת טובה יותר והי' נאמן, אין סברא לומר שכעת הוא משקר, ועד"ז בפשא"ס - מכיוון שאם הי' שקרן יכול הי' לא לפתוח כלל את פיו ולהשאר פטור, יש סברא שהוא דובר אמת [רק שמיגו זה נאמנותו חזקה יותר ממיגו רגיל, והוא נקרא 'מיגו דאי בעי שתיק'⁵⁷]. (ב) אי"ז רק נאמנות שהוא לא משקר, אלא שמכיוון שכל יסוד החיוב שלו הוא מפיו עצמו - לא ניתן להאמין רק למחצית מדבריו (שהוא חייב) ואם מאמינים לתחילת דבריו - מוכרחים להאמין לכל מה שהוא אומר, כולל לחלק הפטור שלו.

ואמנם, באמת ניתן להבין בעומק יותר נאמנות זו⁵⁸, שתוכנה הוא (לא רק עניין של נאמנות, שיש להאמין לו לכל דבריו, אלא) שכאשר אדם מספר סיפור לבי"ד, דבריו הם סיפור אחד ארוך רצוף, הוא אומר כמה פרטים שונים כשכוונתו היא למסקנה אחת העולה מכך - האם הוא חייב או פטור; ולכן, א"א לקחת רק חלק מדבריו ולהאמין לחלק זה ולא להאמין לחלק השני, שכן כל דבריו "חדא הגדה היא"⁵⁹, הוא אמר משפט אחד ארוך שתוכנו: "אני פטור"; נכון שבאמצע הייתה גם אמירה שפעם הוא הי' חייב, אבל מה שהוא בא להביע בדבריו זה שכעת הוא פטור. ובסגנון אחר: סברת הפה שאסר היא כעין בעלות על דבריו, דכיוון שכל מה שסומכים זה על דבריו, יש כח בידו להסביר דבריו אפילו במשמעות הפוכה.

וביאור זה מתאים היטב בשיטת רש"י, דלשיטתו⁶⁰ יש הפשא"ס לאחר-כדי-דיבור, שמכך הוכיחו

[רוב אחרונים אלו כתבו בשי' התוס' שמיגו ופשא"ס הוא דין אחד, שכן מעלים דבריהם לעיל יח, ב ד"ה אין נאמנין. יט, א ד"ה חזקה. כב, א ד"ה מנין. קט, ב ד"ה נאמן. ב"ב ע, א ד"ה או דלמא (אלא שחלקו שפשא"ס הוא מגו יותר חזק, ועד"ל להלן בפנים ובהערה 56). וכבר העירו ע"כ מתוס' ב"ק עב, ב ד"ה אין לך שמשמע שהם ב' דינים שונים, וכבר תירצו בזה].

ועי' גם (נוסף על הראשונים המובאים בספרים הנ"ל): רמב"ן גיטין נא, א ד"ה ודאוקימנא (ועד"ז ברשב"א שם ד"ה אר"י) שחילק בדין בין מיגו לפשא"ס. וכן מוכח מהראב"ד המובא בשטמ"ק ב"ב ל, א שחילק בהם. ובמאירי כתובות יח, ב: "וכתבו גאונים ספרד... שטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר עולה לענין אחד עם טעם מיגו, שהרי נאמנותם מצד שהיו יכולים לומר אין זו חתימת ידני, והבדל השמות הוא שטעם מיגו בא על ידי תביעת תובע, וזה טוען טענה אחת לפטור את עצמו, ואנו אומרים שנאמן באותה טענה מתוך שיכול לומר אחרת, והפה שאסר בא שלא על ידי תביעת תובע אלא כמי ששואלין אותו ומשיב לחייב בדבריו ושומר לו רפואה למכתו". ביאור שיטת רש"י בזה - ראה להלן בפנים. 56. בביאור שני אופנים אלו יש אופנים שונים כפי שמוגדרים בכל-אחד מהמקומות שבהערה הקודמת, ואי"ז שייך לכאן, חוץ מהמבואר להלן בפנים.

57. הטעם שנאמנותו חזקה יותר הוא לפי שבשונה ממיגו מטענה לטענה - שלא מופרך שהטוען אכן שקרן, ומה שלא טען טענה אחרת הוא לפי שלא חשב עליו - מיגו דשתיקה שייך בכל אדם, כפי שכתבו באחרונים שלשתוק כולם יודעים - ראה שו"ת שואל ומשיב מהדור"ד ח"ב סי' ח. וראה עוד בביאורים בזה: שו"ת אבני שהם ח"א סי' נח. ש"ך כללי מיגו סי' פב סקט"ו. חי' הרי"מ ב"ב נב, א ד"ה והנה (ועד"ז בשבועות מו, ב ד"ה ומיושב). ועי' רש"י כתובות טז, א ד"ה הכא. ריטב"א שם יח, ב ד"ה אמר רמב"ח. רשב"א ב"ב לב, א ד"ה ויש מקשים. הנסמן באנצית"ת חל"ח ע' תרסג, תשמח. ועיי"ע שיעורי הגר"י מפוניבז' שבהערה 54. חי' ר' נחום ב"מ פ"א אות כד.

58. כך כתבו (בעיקר כהסגנון אחר שנתבאר להלן) בחי' רשש"ק וחי' ר' שמואל שבהערה 54. חי' ר' נחום ששם (בסגנון הראשון שבפנים). ויסוד הדברים בחי' הגר"י (הלכות גירושין) שביאר שבעל השטר יש לו בעלות מלאה עליו להכשירו או לפסלו כדין דיני שטרות, עיי"ש (וראה חי' ר' שמואל גיטין סי' ה אות ג. זכרון שמואל סי' מג). 59. לשון רש"י לעיל יח, ב ד"ה כיון שהגיד. ועוד.

60. כתובות קט, ב ד"ה נאמן. ונחלקו עליו הראשונים (ראה תוס', ריטב"א, תוס' רי"ד ועוד שם). ועיי"ע במאירי לעיל יח, ב (בשם גאונים ספרד). טור אהע"ז סי' קנב. מ"מ הל' גירושין פ"ב ה"א.

האחרונים⁶¹ שלשיטתו הפשא"ס אינו מטעם מיגו אלא דין בפ"ע (כי מיגו לא שייך אלא בתוכ"ד), וזה מתבאר בעיקר ע"פ הביאור האחרון - שתוכנו הוא שיש לטוען בפשא"ס כעין בעלות על התוכן שאנו מבינים מדבריו, ואין לנו לחייבו ע"פ דבריו כאשר לא טען טענת חיוב כלל, ולכן גם לאחר כדי-דיבור בכחו לשנות את תוכן דיבורו שהוא ברשותו⁶².

לביאור זה, השאלה מדוע בנדו"ד אין דין פשא"ס מקבלת משמעות עמוקה יותר: הטעם להאמין ללווה על-כך שהוא פרע את החוב הוא (לא רק משום שיש להאמין לו על כל דבריו, אלא) משום שהוא בכל דבריו אמר רק שהוא איננו חייב מאומה למלווה, הוא אמנם הודה ע"כ שהייתה הלוואה, אבל בידח עם-זה הוא אמר שכעת הוא לא חייב, וא"כ הוא פטר את-עצמו, וא"כ תמוה: איך ניתן לחלק את דבריו לשנים, ההודאה בדבר ההלוואה, ופרעונה, כאשר כל תוכן דבריו ה' לומר דבר אחד: אני פטור ואינני חייב מאומה למלווה?

ט.

טענת פרוע אינה מועילה לפסול השטר ולא שייך בה דין פשא"ס

ומתרץ רש"י עצמו שאלה זו: "ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר, דמכיון שאמר כשר ה' - הרי הוחזק השטר, וכי אמר פרעתי לא מהימן, שהרי ביד המלוה הוא"; ובדבריו אנו רואים שני פרטים: (א) כאשר אמר הלווה כשר ה' - כבר הוחזק השטר, כלומר דבריו אכן מתחלקים לשנים, ולא נחשבים דיבור ואמירה אחת ארוכה, ולכן כאשר הודה באמיתת השטר הוא כבר הוחזק; (ב) כאשר הוא אומר פרעתי הוא איננו נאמן - כי השטר ביד המלווה.

ויובן בהקדים הוספת אופן נוסף בגדר תקנת קיום שטרות (נוסף להנת"ל ס"ה), דלעיל נתבאר האופן הא' שהתקנה היא שהשטר איננו נאמן, אמנם זה גופא ניתן להבין בשני אופנים⁶³: (א) השטר הוא שטר, רק שכעת יש ספק על מהימנותו, היינו שלא ניתן לסמוך עליו באופן ודאי כנגד טענות אחרות שביכולתן להכריע אותו, ולכן הוא נדרש לקיום בכדי שיקבל את מלוא תוקפו. (ב) השטר כעת נפסל עד שיקויים - לא רק שלעומת טענות מסוימות אין לו מספיק כח, אלא שהוא ממש "כחספא בעלמא"⁶⁴ - חסר ממשות עד שיקויים⁶⁵.

61. מחנ"א והפלאה שבהערה 54. ועוד.

62. ראה הנסמן בזה לעיל הערה 38.

63. לשון הש"ס - כתובות פז, ב. גיטין י, ב. ב"מ ז, א. טז, א. ב"ב לב, ב. קע, א.

64. לתוספת ביאור: בשיחת י"ט כסלו תשמ"ח (תו"מ תשמ"ח ח"ב ע' 35 ואילך. נעתק בהדרגה על ששה סדרי משנה תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ע"ב ע' 649) הערה 34) ביאר כ"ק אדמו"ר שתקנות וגזירות דרבנן נמצאות כבר בדאורייתא בכח, ורק שבאות לידי פועל וגילוי בדרבנן (ועי' גם לקו"ש חכ"ה ע' 8-247 ובהערות, חכ"ו ע' 47 - שכבר עולה מבואר כן);

לביאור הדברים נביא דוגמא מל"ט מלאכות שבת, שיש להן כמה ציורים שהן באות, וכגון במלאכת הוצאה: המלאכה עצמה היא להוציא מרשות לרשות (שבת עג, א במשנה. רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ח), ויש את ההכנסה שהיא (לשיטות מסוימות בדעת הרמב"ם שם, שלכמה גירסאות מנה אותה כחלק מהאב (ראה ילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרענקל שם), וביאר זאת הר"ב אשכנזי בשו"ת שלו ('בצל החכמה') סי' לח [בחלק מהמהדורות סי' לט] ע"פ שיטת הרמב"ם שם פ"ז ה"ב ואילך שיש מלאכות שהן) מעין האב, ויש לאב תולדות כגון מעביר ומושיט (משנה שם צו, א. רמב"ם שם פ"ב ה"י), ויש גזירות מדרבנן שנעשו כסייג למלאכת הוצאה, וכמו עקירה בלא הנחה (ראה משנה שם ב, א וגמ' ג, א. רמב"ם שם ה"ט) וכו'. וגדר הדבר הוא, שנקודת ההוצאה יכולה לבוא בכמה ציורים שונים, שכל אחד מהם הוא ציור של אותה נקודה (עבירתו של החפץ מקום מרשות אחת לרשות אחרת), רק השאלה כמה היא באה בו בגילוי; והתורה אסרה ציור מסוים של אותה נקודה (עקירה והנחה מרה"ל לרה"ר), אך מכיוון שהיסוד שמאחורי הציור קיים גם בציורים נוספים - אסרה התורה גם ציורים אלו (הכנסה, הושטה, זריקה וכו'), ויש ציורים כאלו שאינם דומים ממש לציור שאסרה תורה (עקירה ללא הנחה), ולכן אף שהתורה מכירה

והאופן שנקטנו עד-עתה (לעיל סוס"ז) בשיטת התוס' בדעת רבנן (דצריך לקיימו) הוא כהאופן הא' הנ"ל, ומסתבר שמה שתוס' למדו בדעת רבנן - למד רש"י בדעת ר"מ (דאי"צ לקיימו). ביאור הדברים⁶⁵:

ר"מ לומד שאין על השטר חשש נאמנות, אך אם יערערו עליו בטענות השוללות את עצם כשרותו - נחשוש למהימנותו, ומ"מ השטר מצ"ע כשר. וא"כ כאשר טוען הלווה שכתב את השטר לא הוא שקיימו, אלא השטר מקיים מצ"ע; ושוב אין הוא הפה שאסר ולא יאמן מכח כן בטענת פרוע. משא"כ בטענת מזויף והיו"ב שטוען טענת ערעור טובה כנגד השטר, שהרי שולל את עצם קיום השטר - ולכן נחשוש למהימנותו, אך טענת פרוע היא טענה גרועה שמקיימת שטר ועומדת כנגדו, ואינה אלא לפטור את החיוב שהוא הטיל ע"ע כאשר קיים את השטר, אך אם נאמר שלא הוא קיים את השטר, אלא אין לנו חשש על השטר מצ"ע - לא יאמן בטענה זו⁶⁶.

אך זאת רק אם נלמד פשא"ס כשיטת רש"י. כלומר, באם דין פשא"ס הוא 'נאמנות', אכן יש לתמוה מדוע אין ללווה כח זה כאן, כאשר יש עילה מדוע להאמין לכל דבריו (אם מטעם מיגו ואם מטעם שהאמנו לו על ראשית דבריו), אולם באם פשא"ס עניינו הוא כעין 'בעלות' הלווה על דבריו (או כיו"ב), שאין לנו לבדות פי' דבריו כאשר הוא צווה שאין אלו דבריו - בד"א כאשר דיבורו מתקבל בבי"ד וע"פ פוסקים לחיוב (וכגון: האשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני נאמנת, דכל אשה יכולה לומר שהיא א"א ונאמנת, ולכן גם כאשר מקודם פסלה א"ע - עדיין יכולה להתיר לבסוף), אך כאשר החיוב הי' קיים אילוילי דבריו, אין מקום לומר שיהי' נאמן לפטור עצמו בטענה גרועה העומדת כנגד השטר.

כעת יוצא, שכאשר הלווה מודה בקיום השטר, דבריו אלו מתקבלים כמשפט בפ"ע ללא קשר לדברים

בהיותם קרובים לאיסור - לפועל הם אינם אסורים מה"ת, אמנם מדרבנן אסרו גם אותם. [אך להעיר (בנוגע לדוגמא הנ"ל מגזרות שבות דרבנן בשבת) מלקו"ש חיד"ס ע"ס 14 ואילך. חל"א ע' 109 ואילך. ואכ"מ].

[ויבין היטב ע"פ ביאור שיטת ר"י (יומא עג, א) שח"ש אסור מה"ת, כפי שמבארים אותה הרוצ'בי (ראה מפענ"צ פ"ט ס"א, וש"נ) וכ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ז ע' 110 ואילך. רשימות חוברת יב. ועוד), שהיא שבכל מה שאסרה תורה באכילה יש נקודת איסור, ונקודה זו נמצאת בכל נקודה הכי קטנה של המאכל, ורק שעוש חייבה תורה על אכילה כשיעור, משום שבפחות מזה לא נחשב שהי' מעשה אכילה, ולא ניתן להעניש את האוכל; ועד"ז בכל העניינים דרבנן - שהפי' בהם הוא שנקודת האיסור דאורייתא נמצאת בהן, ורק שלפועל לא נתחייבו עליהם מדאורייתא].

וביאור זה מתאים מאד עם האופן הג' שבפנים - שלרבנן יש כח לפסול שטר גם מה"ת בעקבות טענת מזויף, היינו שהיות והתקנות דרבנן שרשן הוא בתורה עצמה - לפיכך אי"ז שינוי של הכשרות מדאורייתא, אלא גילוי הפסלות שנמצאת כבר מדאורייתא בשטר, ורק שמדאורייתא לא נפסל השטר בפועל בעקבות טענת מזויף. ועד"ז נתבאר בלקו"ש ח"ז ע' 27 הערה 34 בצד החיובי של מצוה מדרבנן (ועד"ז בעוד מקומות, ואכ"מ).

[והדברים עולים בקנה אחד עם המבואר מלקו"ש שבהערה 65 שהעניין דשטר ללא קיום ושטר מקיים הוא כמו 'כח' ו'פועל' (עיי"ש היטב)].

וכן משמע מדברי רבינו בלקו"ש ח"ז ע' 127 ואילך. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

65. וראה עד"ז בשיעורי מקדש דוד שבהערה 54 אות ב (וראה שם אות א ביאור אחר בזה). וראה עוד קובץ שערי תורה (ווארשא) קונטרס ב סי' יד אות (ד) [ה] (מרי"א פייגנבוים) באו"א קצת (משולב עם דברי התוס' בשם הקונטרס, וצ"ע"ק).

66. הצפע"נ (כאן, ד"ה אלא טעמא) כתב בביאור המחלוקת אי צריך לקיימו אי לאו, שלמ"ד צריך לקיימו השטר הוא רק ראי' על חיובו, אך חיובו הוא מכח הודאתו הנוכחית על החוב, ואילו למ"ד אי"צ לקיימו השטר הוא 'עצם' והוא הגובה (והודאתו הנוכחית רק מוכיחה שהשטר הוא אמיתי), ולכאורה הדברים מתאימים (אף כי לא מוכרחים) עם מ"ש בפנים בביאור המחלוקת, שלר"מ שצריך לקיימו השטר הוא 'עצם' כך שאין אפשרות לבטלו, ואילו לרבנן שצריך לקיימו זהו כי השטר הוא ראי' על החוב שנוצר מהודאתו, ואילו כאן לא הייתה הודאה. [ועד"ז ביאר בב"מ עב, א בתוד"ה אמר אביי במחלוקת רות"ש שם אם שטר שהודה בו הלווה יכול לגבות ממנו עבדים, שהיא בעניין זה - אם ע"י הודאה נעשה שטר (השטר מקבל את תוקפו הקודם) או רק הודאה (מתחייב מחדש כעת); וגם זה יש להתאים להביאור שבפנים במחלוקתם, ודוק] (וראה עוד המובא ממנו בהערה 48, וצ"ע"ק).

אך יש להעיר ע"כ מלקו"ש חל"ה ע' 221: "שטר שנתקיים בב"ד, דגבית הממון (וכיו"ב) היא בכחו של המפורש בשטר, וקיום השטר ענינו רק לאחר מה שפורש בשטר" (וכמובן שמרווח לומר שזהו לכו"ע ובפרט שהדעה שצריך לקיימו היא גם להלכה, ואולי יש לחלק, ויל"ע); וכן מעלים דברי הגר"ח דלעיל ס"ו. ומדויק מלשון המשנה (ספ"ב דגיטין) "יתקיים בחותמיו" - השטר יתקיים ע"י חתימתו, אך הקיום הוא של השטר. ועי' גם לעיל הערה 2. וכמובן שאין-זה בסתירה להביאור שבפנים.

הבאים, והיוצא מדבריו הוא רק הודאתו בדבר נאמנות השטר. ומה שאומר אח"כ שהשטר פרוע - ע"ז בכל-אופן אין לו כלל נאמנות⁶⁷, ובוודאי לאחר שקיים את השטר, נמצא כי בדבריו הוא רק גרס לקיום השטר ותו לא!⁶⁸

י.

רש"י ותוס' לשיטתייהו בתקנת קיום ופשא"ס בביאור הפלוגתא אי צריך לקיימו

והנה, עפ"ז צ"ל בביאור דעת רבנן, שלשיטתם מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו⁶⁹ - שדעתם בדין קיום שטרות היא כהאופן הג' הנ"ל, שעד שלא יקויים השטר אין לו כל משמעות, וזהו הטעם שטענת פרוע מועילה כנגדו - מכיוון שכעת יש כאן דין פשא"ס, לפי שכל טענה יכולה לערער את מהימנות השטר כל-זמן שהוא ללא קיום, וגם כאשר הוא אסר א"ע - יש לדין פשא"ס כח להתירו חזרה.

והדברים מפורשים בלשון הרמב"ן שכתב⁷⁰ בדעת המ"ד דמודה בשטר כתבו צריך לקיימו, דהטעם דאין המלווה אומר לו שטרך בידי מאי בעי הוא "דכל אימת דלא מקויים לאו שטר הוא כלל והפה שאסר הוא הפה שהתיר", היינו שעד שעת הקיום אין כאן כלל שטר, ולכן שייך בזה פשא"ס.

67. אמנם עדיין צ"ב מדוע אינו נאמן מכח מיגו (כשאלת התוס')? ובפשטא י"ל דבזה ס"ל לרש"י כהתי' הא' דתוס' שזוהו מיגו דהעזה (וראה עד"ז בשיעורי מקדש דוד שם ריש אות א. שערי תורה שם);

אכן י"ל עוד דס"ל לרש"י שמיגו אינו מועיל נגד שטר! דהנה בב"ב (ע, א) איתא ששאל רב עמרם את רב חסדא האם מיגו מועיל כנגד שטר, ופסק רב חסדא שמועיל המיגו, וכתב הרשב"א (עי' ד"ה ולימא, ועד"ז הוא בסוף דברי הרמב"ן ב"ב שם שבהערה 69) שרב חסדא לשיטת' שמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ולפיכך מועיל מיגו דנאנסו כנגד השטר, ומשמע שלמ"ד אי"צ לקיימו אין מיגו מועיל נגד השטר (וראה עד"ז בקוב"ש ב"ב אות קיב, ועיי"ע בהמובא בקוב"ש ב"ב אות לה), ולכא' צ"ל שדברי הרשב"א הללו מיוסדים על דברי רש"י כאן בהטעם שאין פשא"ס (כמשנת"ל), דלולי זה - מדוע אין מיגו מועיל, הרי השטר אינו מקויים (כי קיומו אינו אלא מדיבורו של הלווה, ויש לו פשא"ס)? ומוכרח לומר שמחלקים את דבריו כך שהשטר כבר מקויים, ושוב אין לו מיגו כי הוא אינו מועיל נגד השטר.

68. לכאורה יש לשאול: גם אם הלווה לא הטיל ע"ע חיוב ואינו יכול לפרש את דבריו, לכה"פ יועיל דין זה לכך שהוא לא יקיים את השטר, מדוע יורע דינו יותר ממה שה' קודם? ולכאורה י"ל: פשא"ס אינו שליטה מוחלטת של האדם בכל משמעויות דבריו, אלא במקום שהוא הטיל חיוב ע"ע לתת לו אפשרות לפטור א"ע (ולומר שלא הטיל חיוב כלל. כנ"ל (ס"ח) בשיטת רש"י), אך כאן לא הטיל חיוב ע"ע, אלא רק בירר לנו שאכן השטר (שנאמן מצ"ע) נכתב על ידו ולא הוא הטיל ע"ע שום חיוב, ואין בבעלותו למנוע עניינים צדדיים היוצאים מדבריו, אלא רק לפרש את דבריו עצמם. ויל"ע.

69. כן עולה מהמבואר בסוגייתנו (כפי שהעמידה זאת הגמ', ולהלן בדברי ר"ג), שכ"ה דעת רבנן החולקים על ר"מ. אולם עי' בתוד"ה טעמא (ולהלן ע"ב ד"ה אמר) שבב"ב קנר, ב פ' ר"י דעת רבנן בהתאמה לשיטה שא"צ לקיימו. ובכל-אופן זוהי דעת רבי בב"מ ז, א (שצריך לקיימו).

70. ב"ב ע, א ד"ה או דילמא, ועד"ז הוא ברשב"א שבהערה 66, ובשו"ת שלו ח"א סי' א' מט, ח"ב סי' רנ. ועי' בתוס' שם ד"ה זה שתיצרו באופן אחר (דפעמים שהמלווה כותב השטר).

ומתאימים הדברים עם דעת הרמב"ן בשו"ת (סי' ח) שטוענים מזויף לנפרע שלא בפניו (ראה ביה"ל דלעיל הערה 38), ובלשונו: "והכלל הזה תפוס ביידינו ופשוטו אצלינו: דכל שלא בפניו טוענין לו כדרך שטוענין ללקוחות, וכל-שכן בטענת מזויף, דקיום שטרות רבנן תקיני תקינו, וכל שטר דלא מקויים לאו כלום הוא", ועד"ז בחי' לגיטין ט, א ד"ה אם: "שבוודאי כל הנפרע שלא בפניו ומן היורשין ומלקוחות צריך הוא לקיים שטרו דאפוקי ממונא לא מפיקינן בלא שטרא דמקויים". [אך עי' לעיל הערה 17 שהרמב"ן ב"מ ז ע"ד דברי הקונ' שבתוס' וצ"ע].

ברור אם-כן מללו דברי הרמב"ן דס"ל כרש"י כאן שלהלכה (דצריך לקיימו) השטר תמיד מוטל בספק דמזויף, ולכן לא שייכת טענת שטרך בידי מאי בעי, וטוענים מזויף לנפרע שלא בפניו. ואילו התוס' ב"ב שם אולי לשיטתייהו שהשטר מצ"ע ללא חשש דמזויף, ולכן תי' באו"א. ומה שגם דעת התוס' (גיטין ב, א ד"ה ואם יש. כתובות צב, ב ד"ה דינא. ב"מ יג, ב ד"ה הא; ועד"ז ברשב"א, ריטב"א ור"ן גיטין ט, א (מטעמים שונים)) דטוענין מזויף לנפרע שלא בפניו - י"ל בפשטות דהחילוק ברור, דהתוס' פ' טעמם דהוא משום דלא שבקת חיי דכ"א יחתים עדים פסולים על השטר ויגבה שלא בפני היתומים והלקוחות, משא"כ הרמב"ן שכתב בפ' שהטעם הוא "וכל שטר דלא מקויים לאו כלום הוא". ועפ"ז מיושבת היטב קושיית הביה"ל שבהערה 38, ודו"ק. ועי' בשיעורי רבי שמואל גיטין פ"א אות יז שכ' שזמה גופא שנסתפקו בזה התוס' מוכח שלמדו שסתם לא חיישינן למזויף (ומה שכ' בזה באות יח בדברי הרמב"ן - צ"ע מה הכריחו לכך, דזה שהרמב"ן הביא הנידון בזה לא מכריח שס"ל שסתם לא חיישינן, ולהיפך, זה גופא מ"ש בנידון זה בשו"ת ובחי', וק"ל).

וזהו לפי הביאור הנ"ל בדעת ר"מ לפי רש"י. אמנם לפי הנת"ל (ס"ה) בדעת התוס' בשיטת ר"מ, שלדעתם ס"ל לר"מ שגם ללא קיום השטר כשר ומתקבל, כי מהותו של שטר (כנ"ל ס"ו) היא עדות שהכתוב בתוכו נכון ומהימן בוודאות, ורק שחכמים תקנו תקנה מיוחדת שכאשר בא הלווה וטוען מזויף יהי' צורך לקיים את השטר - הנה לשיטה זו, בביאור דעת רבנן אין מוכרח לומר שללא קיום השטר כחספא בעלמא ממש, אלא אפשר והשטר אכן כשר רק שיש ספק אודות נאמנותו (וכביאור הנ"ל בדעת ר"מ לפי רש"י).

ועפ"ז, הטעם שרבנן מאמינים בכ"ז ללווה גם כשטוען פרעתיו, הוא כי הם סוברים שיש ללווה נאמנות לומר זאת מטעם מיגו; והדברים מבוארים היטב לפי הנ"ל (ס"ט): התוס' הרי סוברים שפשא"ס הוא מטעם מיגו, והיינו שהו"ע של נאמנות, ולא דין בפ"ע, ולכן כאשר יש נאמנות על מחצית מדבריו של הלווה - יש מיגו חזק להאמין לו גם על המחצית השני' של דבריו, וזהו מיגו שבכחו לעמוד כנגד החזקה דשטרך בידי מאי בעי.

נמצא כי מחלוקת רש"י ותוס' כאן היא דבר אחד עם מחלוקתם בגדר הפשא"ס, שדעת רש"י שפשא"ס הוא דין בפ"ע, היא המכריחה אותו ללמוד את המחלוקת אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו כמחלוקת אם השטר ללא קיום הוא כחספא בעלמא או שהוא מהימן רק שנופל עליו חשש בעקבות טענת פרוע, שבזה תלוי אם שייך לומר כאן דין פשא"ס; ואילו דעת התוס' שהפשא"ס הוא מטעם מיגו, היא הנותנת להם את האפשרות ללמוד את המחלוקת אם צריך לקיימו או לא כמחלוקת אם יש טענה שבכחה לערער את השטר או שלא, ורק שיש תקנת חכמים להצריך קיום.

יא.

תירוצי הצ"צ לשיטות רש"י ותוס'

והנה, במס' בבא-בתרא⁷¹ למדנו מחלוקת אמוראים אי 'טוען וחוזר וטוען' - אדם הטוען בבי"ד טענה הפוטרת אותו, ולאחר-מכן החליט להחליף טענתו לטענה אחרת הפוטרת אותו אף-היא, והשאלה היא האם יש לו נאמנות על טענתו השני' אף שיש מקום לומר שמשקר שהרי מקודם טען אחרת, והסיקה הגמ' ש"הלכתא טוען וחוזר וטוען".

ובאם בדבריו הראשונים הכחיש מפורשות את דבריו המאוחרים - כתבה הגמ' שלכו"ע איננו נאמן; וחידש בזה הר"י מיגאש⁷², שזהו דווקא באם טענתו הראשונה הייתה טענת חיוב והטענה השני' טענת פטור, אולם באם שתי הטענות הן טענות פטור (וכגון שבתחלה אמר "לא לוויית" ואח"כ "לוויית ופרעתי") - נאמן, וכן הסכימו הראשונים⁷³. והטעם הפשוט שנאמן הוא משום שיש לו מיגו, שכן מה-לו-לשקר ולטעון שלא כפי טענתו הראשונה, שהרי לא נפטר על-ידי שמחליף את טענתו⁷⁴.

71. לא, א.

72. שבועות לד, ב ד"ה ונקטינן הובא גם בשטמ"ק ד"ה והלכתא, הביאו הטור סי' פ (ס"ד).

73. רמב"ם הל' טו"ז פ"ז ה"ח (וראה מ"מ). רבינו יונה שם ד"ה טען. רמ"ה שם אות לט. נמוק"י שם ד"ה עולא (בשם הר"י מיגאש והרמב"ם שם פ"ו ה"א). הגהות אשר"י שם סי' ט.

74. כ"מ בלשונו שם (בשבועות) שכתב "דהא אי בעי לא הוה קא הדר בי' מטענתי' קמיית" (ועד"ז בל' הטור: "מיגו דאי בעי קאי אטענתי' קמייתא ומיפטר"), וכ"כ הש"ך סי' עט סקכ"ג. וכן הוכיח הצ"צ דלהלן בפנים מכמה ראשונים [הקצוה"ח (שבהערה הבאה) מכח קושייתו דלהלן בפנים ביאר את דברי הר"י מיגאש שאינו מטעם מיגו אלא מטעם הודאת בע"ד (כדלהלן בפנים), ויש מי שכתב שהלשון 'מיגו' היא מדברי הטור והמ"מ שם, וכנראה הוא לא ראה לדברי הר"י מיגאש מתוכם].

והקשה הקצוה"ח⁷⁵, דהכלל במיגו הוא שבאם לאחר שטען את טענת המיגו הגיעו עדים והכחישו את הטענה שמכחה נאמן במיגו, וכגון בענייננו: שטוען פרוע במיגו דמזויף, והגיעו עדים לקיים את השטר שממילא נתברר שאין ביכלתו לטעון מזויף - טענת פרוע מתבטלת גם היא, שכן כחה הוא מטענת מזויף⁷⁶. ולפ"ז, אאפ"ל שנאמנות החוזר וטוען היא מטעם מיגו, שהרי הוא נאמן גם כאשר יבואו עדים ויעידו היפך טענתו הראשונה⁷⁷?! ולכן⁷⁸ כותב הקצות שנאמנותו היא משום שאין כאן כח הודאת בע"ד המחייב אותו, עיי"ש.

הצמח-צדק⁷⁹ דוחה את דברי הקצות שמלשון הראשונים מוכח שנאמנות החוזר וטוען היא מטעם מיגו. וביישוב קושיית הקצות מבאר הצ"צ שישנו חילוק גדול בין הסוגיות של 'חוזר וטוען' ל'פרוע במיגו דמזויף': בפרוע מיגו דמזויף, כאשר הייתה לו נאמנות מטעם המיגו הוא לא נאמן שאכן השטר פרוע, רק שבי"ד אמרו למלוה 'קיימו שטרייכו וחותו לדינא', ועד אז א"א להוציא ממון מהלוה. משא"כ בחוזר וטוען, שבטענת הפטור הראשונה שלו כבר 'קם דינא'⁸⁰ - הייתה לו נאמנות ממשית על טענתו והדין הועמד כדבריו, ובזה, כיוון שהמיגו הי' חזק עד שעל-ידו קם דינא, הדין קם גם כאשר המיגו מתבטל אח"כ. תירוצ' נוסף כותב הצ"צ, שבפרוע מיגו דמזויף אילו היו באים עדים קודם שטען טענתו, לא הי' ביכלתו אח"כ לטעון טענת מזויף (כי העדים מכחישים טענה זו) וגם לא פרוע (שהרי אין לו מיגו); משא"כ בחוזר וטוען שאמנם את הטענה הראשונה לא הי' יכול לטעון (כי העדים מכחישים אותה), אבל את הטענה השני' יכול, ולפיכך נאמן.

ונראה ששני תירוצים אלו תלויים בשיטות רש"י ותוס' הנ"ל:

דהתי' הראשון לכאורה אינו עולה יפה בשיטת רש"י שנת"ל - שללא קיום נחשב השטר כחספא בעלמא ואיננו שווה מאומה - שהרי מכח נאמנותו של הלוה לטעון פרוע משום הפשא"ס, נמצא כי השטר כחספא בעלמא ממש עד שיקויים בבי"ד, וא"כ, מדוע לא נכון לומר גם כאן במיגו ש'קם דינא' בשטר, וא"כ קשה מדוע אם יבואו עדים תהי' להם נאמנות לבטל דין זה? והדרא קושיית הקצות לדוכתא. ותי' זה מתאים רק עם שיטת התוס' במיגו שהשטר נאמן ורק שיש עליו חיוב צדדי לקיימו, שאז מובן שאין כאן פסק שהוא איננו שטר ורק שדורש קיום.

והנה התי' השני לכאורה תמוה, דמה בכך שאם היו באים עדים לפני שטען הי' יכול להיות נאמן בטענתו השני' - הרי לפועל כעת הוא נאמן על טענתו השני' רק מכח טענתו הראשונה, וטענה זו כבר אינה נאמנת כי יש עדים נגדה, נמצא אם-כן כי אין כל יסוד להאמין לטענה השני'! ולכאורה מוכרח להשתמש בסברת

75. סי' פ סק"ג.

76. אין נוגע כאן הדין אם מיגו הוא כח הטענה, שכן גם אם מיגו הוא מה-לי-לשקר - עדיין הוא נאמן רק מכח טענתו הראשונה שלא היו נגדה עדים, ואם באו עדים א"א להאמין על טענתו השני' בפ"ע כי אדרבה נאמר כעת שהטעם שהחליף את טענתו הוא כי ידע שיבואו עדים נגד טענתו הראשונה, ולכן העדיף לטעון טענה אחרת שהיא שקר.

77. כ"מ בלשון הר"י מייגאש שם. וכ"כ הב"י והב"ח חו"מ סי' פ (סי"ד) בדעתו. וכ"כ המ"מ שם בדעת הרמב"ם. הרשב"א בשו"ת ח"ב סו"ס שלה. ח"ו סי' רלח. ובשו"ע סי' עט ס"ט. הגהת הרמ"א שם סי' פ ס"א. אך הצ"צ דלהלן בפנים הביא מהרמ"ה שבהערה 71 שאכן כשהכחישוהו עדים אינו נאמן.

78. הקובץ שיעורים ב"ב אות קיב כתב ליישב את קושיית הקצוה"ח שמיגו אכן מועיל גם אם באו עדים אח"כ, ומה שבפרוע מיגו דמזויף אינו מועיל - זהו משום שזהו דין פשא"ס, אולם צ"ב בדבריו מדוע אכן מיגו מועיל.

79. פסקי דינים חו"מ סי' עה ד"ה בב"י סי"ד ואילך (דף טז, א [דש, א] ואילך).

80. 'במות לו, ב. ואף שדין זה ('קם דינא') לכאורה שייך רק להכרעות בי"ד ולא לדיני נאמנות - יש מי שהביא רא' מדברי המאירי כתובות טו, א (ד"ה אמר המאירי פי' בגמ') שהזכיר דין זה בקשר למחלוקת ראשונים בעניין פשא"ס.

האחרונים הנ"ל (ס"ח) בשיטת רש"י בדין פשא"ס, שיש לאדם כעין בעלות על דבריו. שעפ"ז יל"פ את משמעות המיגו שלו, שמכח שהוא טען בתחלה את טענתו הראשונה, ובכך יצר כאן את דיבורו, בכח זה ביכלתו להחליף את טענתו לבסוף; ובסגנון אחר: כאשר אנו אומרים שהוא נאמן על הטענה השני' מכח הטענה הראשונה, אין הכוונה שכל יסוד הנאמנות של הטענה השני' הוא במיגו של מה-לי-לשקר מהטענה הראשונה, אלא הטענה השני' נאמנת מכח עצמה שהיא טענה טובה, רק שבכדי לתרץ כיצד הוא יכול להחליף את דיבורו - אנו אומרים שזה מכח טענתו הראשונה שכאשר הוא טען אותה הוא יצר את כח הדיבור שלו ובכך הפך לבעלים על דבריו שהוא יכול להחליף את משמעותם כרצונו; וכל-זה דווקא באם הטענה השני' היא טובה כך שאם היו באו עדים בתחלה נגד הטענה הראשונה הי' אפשר לטעון אותה⁸¹, משא"כ באם לאו, שאז נמצא שכל כח טענה זו הוא רק מכח הטענה הראשונה שנפסלה, ואז לא יהי' נאמן. אמנם זה מתאים רק לשיטת רש"י בגדר הפשא"ס, משא"כ לשיטת התוס' שהפשא"ס הוא מטעם מיגו, שבפשטות הם אינם מקבלים סברא זו שהאדם בעלים על דבריו, וא"כ אין תי' זה מיושב לשיטתם⁸².



81. כפי שכתב רעק"א בהגהותיו לס' עזרת נשים אות ו (הובא בחי' המלוקטים ב"ב שם).
 82. ויש מי שביאר בדברי הצ"צ שדבריו אינם אלא תי' אחד ארוך, שתוכנו הוא שהיות שקם דינא, והטעם שקם דינא הוא (כברעק"א שם) כי הטענה טובה בעצמותה, ולכן כאשר פסקו עלי' בבי"ד שהיא נאמנת - המשמעות שטענה זו היא נכונה, וכשבאו עדים אח"כ הם רק מטילים עלי' ספק אך לא מוכיחים אחרת ממנה; משא"כ בפרוע מיגו דמוזיף שהטענה אינה טובה בעצמותה, ולכן הפסק הי' רק שקיימו שטרייכו וחותרו לדינא אך לא שתאמן, וכשבאו עדים אח"כ - הוכיחו כנגד טענה זו.
 אך לענ"ד אין הדברים נכנסים בלשון הצ"צ שברור מללו שכתבם כשני תירוצים נפרדים, וע"פ המבואר בפנים מובן החילוק ביניהם והנפק"מ וכו'.

ביאור שיטת הרי"ף שטענת 'פרעתי' מועילה בכתב-ידו

(כתובות כא, א)

הת' יוסף ברוך שיחי' זילברשטרום
תלמיד בישיבה

מביא דעת הרי"ף שטענת 'פרעתי' מועילה אם הוציא עליו כת"י שלא יגבה / קושיית התוס' ובעה"מ וישוב הרמב"ן / מביא קושיית הרא"ש מדין שט"ח שאין עליו אחריות שגובה מב"ח, ביאורו שכל שטר שיש עליו עדים קורע הלווה והסברת הש"ך בזה / קושיית המ"מ מדוע בשטר שיש בו עד אחד טענת פרעתי אינה נאמנת כנגד טענת שטרך בידי / מביא יסוד הגר"ח בטענת 'שטרך בידי' שהיא לא ראי' אלא זכות הנאמנות על פרעון השטר / מבאר דעניין השטר אינו ראי' על ההלוואה אלא זכות ממונית, והיא המוכיחה את טענת שטרך בידי / מביא דברי הרמב"ם שתוקף השטרות הוא מד"ס וקושיית הרמב"ן שמקורם מהכתוב ורבנן הצריכו קיום / מביא ביאור האחרונים ברמב"ם דמה"ת יש רק שטרי קנין / מחלוקת התומים והנתיבות אם להרמב"ם שטר קנין מועיל גם לראי' / מבאר דלהרמב"ם דעת המתחייב שבשטר היא על הזכות הממונית ולפיכך לא חלה בשטרי ראי' כך שאין בהם תורת שטר

א.

דעת הרי"ף שטענת 'פרעתי' מועילה אם הוציא עליו כת"י שלא יגבה, מביא קושיית התוס' ובעה"מ וישוב הרמב"ן

תנן: "הוציא עליו (המלווה על הלווה) כתב-ידו שהוא חייב לו - גובה מנכסים בני-חורין (וממשעבדי לא דלית לי' קלא לדבר שאינו עשוי בעדים. רש"י)".

וכתבו התוס': "פסק רב אלפס³ דוקא כשאומר (הלווה) 'לא היו דברים מעולם', אבל נאמן הוא לומר 'פרעתי', ולא מצוי (המלווה) א"ל 'שטרך בידי מאי בעי' אלא בשטר שיש בו עדים, דגובה בו מנכסים משועבדים". והיינו, שלדעת הרי"ף כאשר יטען הלווה 'פרעתי' לא יוכל המלווה לומר לו 'שטרך בידי מאי

1. ב"ב קעה, ב.

2. כתובות כא, א ד"ה הוציא.

3. ב"ב שם (פב, ב מדפי הרי"ף). וכדברי הרי"ף כתבו כמה מהראשונים - ראה הנסמן בש"ך שבעה ערה 10.

בעי' - כדין שאר שטרות, משום שטענת 'שטרך בידי' שייכת רק בשטר שיש עליו עדים, שיכול לגבות מנכסים משועבדים, משא"כ כת"י.

אמנם התוס' חלקו ע"כ: "ואין נראה לרבינו יצחק, כי מנין לו זה החילוק, כי סבר דבכל שטר אינו רגיל לפרוע עד שיחזיר לו שטרו". כלומר, דרבינו יצחק תמה על דברי הרי"ף - מדוע מחלק בין שטר רגיל לכת"י, דזיל בתר טעמא: הטעם שבטענת 'שטרך בידי מאי בעי' יכול המלווה לגבות מהלווה כנגד טענת הלווה 'פרעתי', הוא לפי שכאשר הלווה משלם את הלוואתו למלווה - עליו ליטול את שטר ההלוואה מהמלווה ולקורעו, בכדי ששוב לא יוכל המלווה להוציאו עליו; וטעם זה נכון הן בשטר רגיל המוציא מנכסים משועבדים, והן בכת"י ללא עדים, שבכחו לגבות רק מנכסים בני-חורין, שגם אז על הלווה ליטול את הכת"י מהמלווה שלא יוכל להוציאו עליו שנית; ומכך שהכת"י עודנו בידי המלווה - ראי' שהלווה אכן עדיין לא פרע את חובו.

עד"ז הקשה גם בעל המאור³, וז"ל: "כתב הרי"ף ז"ל בהלכות, דאי טעין לווה על כתב-ידו ואמר 'פרעתי' נאמן, מפני שדינו כדין מלווה על-פה; ולא נתברר לי זה הדבר, כי נ"ל דלעולם יכול למימר לי' האי 'שטרך בידי מאי בעי וכו'". וכן נראה מלשון משנתנו, ששנינו סתם "גובה מנכסים בני חורין", ואילו הי' כדברי הרב ז"ל - הי' לו לתנא דמתני' לפרש ולומר: 'אם טען ואמר פרעתי - נאמן'. - היינו שמוכיח כן גם מכך שהמשנה לא חילקה בזה, בין אם אמר הלווה להד"מ (שדווקא אז אינו נאמן), לבין אם אמר פרעתי (שנאמן).

ובביאור שיטת הרי"ף כתב הרמב"ן⁴: "אמר הכותב: והרי כריסה בין שיני' (הראי' שהביא בעה"מ לדבריו, משמשת כנגדו), ששנינו: "ע"י עדים גובה מנכסים בני חורין", וקי"ל⁵ אינו צריך לפורעו בעדים, ולא פי' התנא אם טען ואמר 'פרעתי' נאמן, וזו כעין ראי' לדברי רבינו הגדול ז"ל - ששנאן בלשון אחד. ואף-על-פי שלא נתברר הדבר לבעל המאור ז"ל - הגאונים הראשונים אמרו והגאונים האחרונים וכל רבני ספרד ז"ל הסכימו בה, והטעם: שכיון שאינה גובה מן המשועבדים - אין מקפידין עליו ומניחין אותו ביד מלווה אף-על-פי שהוא פרוע, ואין נוהגין כן בכתב-ידי עדים מפני שיש לו קול וזילי נכסי דלווה, שהרי גובה מן המשועבדים".

כלומר: ראשית מביא הרמב"ן ראי' לשיטת הרי"ף מתחילת לשון המשנה, שכתבה: "ע"י עדים - גובה מנכסים בני-חורין" - באם המלווה מוכיח את הלוואתו (לא ע"י שטר, אלא) ע"י עדים - יכול לגבות רק מנכסים בני-חורין, והרי הדין הוא שאין הלווה צריך לפרוע בעדים, ונמצא שבאם כאשר יבוא המלווה לגבות הלוואה זו יטען לו הלווה 'פרעתי' - יהא נאמן, ומדוע לא חילק התנא שהדין שגובה הוא רק בטענת להד"מ? אין זאת אלא שכל משנתינו לא נשנתה רק בטענת להד"מ! וזה נכון גם לסיפא של המשנה - כאשר הוציא עליו כת"י - שמה שגובה מנכסים בני-חורין היינו רק בטענת להד"מ, ולא בטענת פרעתי (כברישא ד"ע"י עדים" שגובה רק אם לא טען הלווה פרעתי).

ומציין הרמב"ן שכדברי הרי"ף כתבו גאוני ספרד הראשונים והאחרונים. וטעם הדבר: כל הסיבה שבהלוואה בשטר הלווה אינו משאיר את השטר ביד המלווה לאחר שפורע, מאחר וחושש שמא יבוא

4. מלחמות ה' שם.

5. ראה שבועות מה, ב.

המלווה לגבות ממנו פעם נוספת - זהו משום שלהלוואה בשטר יש קול, והיא גורמת ש'זילי נכסי' דלווה (אנשים יודעים לא לקנות את נכסיו שמא ישתעבדו למלווה); וזהו רק במלווה בשטר, שגובה מנכסים משועבדים, משא"כ במלווה בכת"י ללא עדים - אז הנכסים לא משתעבדים, ואין חשש זילות - הלווה אינו מקפיד ליטול מהמלווה את הכת"י, ואין מקום לטענת 'שטרך ביד'. בסגנון אחר: לדברי הרמב"ן - הרי"ף חולק על עצם היסוד שהטעם שהלווה מקפיד לקרוע את השטר הוא משום שחושש שמא יוציאו עליו המלווה שנית⁶, וסובר שזהו רק משום ש'זילי נכסי'.

ב.

קושיית הרא"ש מדין שט"ח שאין עליו אחריות שגובה מב"ח, ביאורו שכל שטר שיש עליו עדים קורע הלווה והסברת הש"ך בזה

והנה, הרא"ש⁷ הקשה על דברי הרי"ף מהגמ' בב"מ⁸, הנעמדת על המשנה: "מצא שטרי חוב . . . (ש)אין בהן אחריות נכסים - יחזיר, שאין בית דין נפרעין מהן", ושואלת הגמ': "במאי עסקינן? . . . אי כשאין חייב מודה - כי אין בהן אחריות נכסים אמאי יחזיר? נהי דלא גבי ממשעבדי - מבני חרי מגבא גבי!", היינו שהגמ' מנסה להעמיד את דברי המשנה במקרה שהלווה אינו מודה בחוב, וטוען שפרע, ואעפ"כ דוחה זאת הגמ' בטענה שעדיין השטר גובה מנכסים בני-חורין - הרי שטענת פרעתי אינה מועילה שלא לגבות מנכסים בני-חורין?!

ומתוך הרא"ש: "ומיהו איכא למימר מתוך שאין עליו עדים - לא חשש לתבוע כתב-ידו; וגם שטר שיש עליו עדים יש לו קול ולא מינשי לי', אבל כתב-ידו - פעמים שאדם שוכח שמסר לו כתב-ידו". כלומר, ישנו חילוק בין שטר חוב שאין בו אחריות לכתב-ידו: שטר, אף אם אין בו אחריות - יש בו עדים, והעדים פועלים שיהי' לשטר קול, ולפיכך מקפיד הלווה לקחת את השטר; משא"כ כתב-ידו - מתוך שאין עליו עדים אין לו קול, ולכן: (א) הלווה אינו מקפיד לקחת את הכתב-יד, כי יודע שאין לו תוקף גבי', ועד (ש)ב) קורה והלווה שוכח לחלוטין על מסירתו את כתב-ידו למלווה.

אמנם דברי הרא"ש דורשים ביאור נוסף: מה בכך שבכת"י אין עדים ובשטר שאין בו אחריות יש עדים - הלא הטעם שהלווה מקפיד לקרוע את שטר ההלוואה לאחר הפירעון (שלכן מועילה טענת המלווה 'שטרך ביד מאי בעי') הוא לפי שהשטר גובה מנכסים משועבדים דווקא [ובפרט לטעם הרמב"ן הנ"ל בטעם שהלווה קורע את השטר - משום שזילי נכסי], וכיוון שבלאו-הכי שני השטרות אין כחם יפה לגבות מנכסים משועבדים - מדוע שבשטר שאין בו אחריות לא תועיל טענת 'שטרך ביד'?

ומבאר הש"ך¹⁰: "כיוון דאין עליו עדים, ולעולם אין גובין ממשעבדי בלא עדים, ואין שם 'שטר' עליו - לא חשש לתבוע ממנו, משא"כ בשטר כיוון שיש עליו עדים ולפעמים גובין בו ממשעבדי - אין לחלק בין

6. ואוי"ל הטעם לזה - משום שהלווה אינו חושש שהמלווה יחזור לפורעו, שהרי הוא מכיר את המלווה כאיש ישר החפץ בטובתו עד שהלווה לו כסף, ומדוע עכשיו יגבה ממנו שוב שלא כדין?

7. כתובות שם סימן יז.

8. יג, ב.

9. לעיל שם יב, ב.

10. סי' סט ס"ק יד.

שטר לשטר". וכוונתו, שהטעם שכתב-ידו שונה משאר שטרות - הוא משום שאין עליו עדים, שלכן אין שום מצב בו יוכלו להוציא על-ידו מנכסים משועבדים; משא"כ שטר, אפי' אם אין עליו אחריות, היות ויש עליו עדים - כך שיש שטרות כמותו שגובים ממשועבדים - הלווה לא מחלק בין סוגי השטרות ולוקח את השטר מהמלווה¹¹.

והעולה מדבריו, שגם לפי הרא"ש טענת 'שטרך בידי' מועילה רק לשטר שגובה מנכסים משועבדים, והיינו כדברי הרמב"ן הנ"ל שמאמינים ללווה רק משום שאין זילות לנכסים; והטעם שאעפ"כ בשטר שאין בו אחריות מועילה טענה זו הוא רק משום שהלווה אינו מחלק בין סוגי השטרות, וקורע גם שטר זה ככל שטר שיש עליו עדים.

ג.

קושיית המ"מ מדוע בשטר שיש בו עד אחד טענת פרעתי אינה נאמנת כנגד טענת שטרך בידי

והנה, כתב הרמב"ם¹²: "הוציא עליו שטר חוב בעד אחד, ולווה טען 'פרעתי' - הרי זה 'מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע', ומשלם¹³; טען ואמר 'ישבע לי שלא פרעתי' - ה"ז נשבע, שאפילו היו בשטר שני עדים ואמר 'ישבע לי שלא פרעתי' הרי זה נשבע, כמו שביארנו¹⁴", הרי שכאשר יש עד אחד על השטר - אין הלווה נאמן לטעון פרעתי, ודינו כמחוייב שבועה שאי"ל שמשלם.

והקשה המגיד משנה¹⁵: עפ"ז יוצא לכאורה שלעד אחד החתום בשטר יש יותר כח משני עדים המעידים בע"פ, דהרי בשני עדים בע"פ - כאשר טוען פרעתי נאמן, ואילו בע"א שבשטר - אינו נאמן לטעון פרעתי¹⁶. וכתב המ"מ: "וא"ת שאני הכא דמצי אמר לי' שטרך בידי מאי בעי - א"כ אף בהוציא עליו כתב ידו לא יהא נאמן לומר פרעתי", היינו שכשם שבהוציא עליו כתב-ידו נאמן לטעון 'פרעתי' כנגד טענת 'שטרך בידי', כך גם בע"א שבשטר.

המ"מ שולל אפשרות לחלק ביניהם: "מאי אית לך למימר - כיוון דאי מודה אינו גובה אלא מבני חרי, לא חשש להניחו בידו, דהא אי בעי יהיב ומזבין להו לכולהו נכסי ולא טריף מידי". לכאורה ניתן לומר שהטעם שבכתב-ידו הלווה אינו מקפיד לקחת את השטר מיד המלווה ולקורעו, הוא כי גם אם המלווה יבוא לתבוע

11. אלא דלכאורה צ"ע, שהרי שטר שאין בו אחריות שגובה מנכסים בני-חורין - לדעת חכמים (ב"מ יג, ב. וש"נ) הוא דוקא שטר שמפורש בו שאין בו אחריות, כיוון ש"אחריות טעות סופר הוא" [וכן נפסקה הלכה (שם טו, ב)] וא"כ - לכאורה אין מקום שהלווה יתבלבל בין שטר שאין בו אחריות, שחסרה בו בפי' האמירה אודות אחריות, לשטר ללא אחריות?!

ונראה בכוונת הש"ך, שגם לדעת חכמים - סוכ"ס דבר ברור הוא שחסרון האחריות בשטר אינו חסרון בגוף השטר, אלא הוא פרט נוסף בשטר - אם כחו לגבות ממשועבדים, ולכן, הלווה שרואה את השטר שללא אחריות כשטר רגיל - שהרי יש עליו עדים - נוטל גם אותו [ובסגנון פשוט יותר: בהסתכלות מלמעלה אין חילוק בין שטר ללא אחריות לשטר עם אחריות, אלא בשורה שחסרה בתוך השטר, ולזה אין שמים לב, משא"כ בכתב-ידו שכלל אינו דומה לשטר, שהרי אין בו עדים].

12. הל' מלווה ולווה פי"ד ה"י.

13. ראה ב"ב לד, א.

14. לעיל שם ה"ב.

15. שבעה ע"ה.

16. שהרי דינו הוא שמחוייב שבועה מדברי העד (כדין כל עד-אחד), וכיוון שאינו מכחיש את גוף דברי העד - אלא טוען טענה אחרת הפוטרת אותו גם לדברי העד - הרי הוא אינו יכול להשבע להיפך מדברי העד, ואם-כן דינו הוא שמשלם (ראה בכ"ז ב"ב שם).

ממנו שוב את החוב הוא יוכל למכור את כל נכסיו, וכך למלווה לא יהי' מהיכן לגבות, שהרי יכול לגבות רק מנכסים בני חורין.

ודוחה זאת המ"מ שגם בעד אחד שבשטר¹⁷ יוכל הלווה לעשות כן, ובמילא אין ודאות שהוא יבוא לקחת השטר מידי המלווה¹⁸, וא"כ גם במקרה זה צריך הלווה להיות נאמן בטענת פרעתי? ונותר המ"מ בצ"ע.

וביאור קושייתו, שהרי גם בעד אחד השטר אינו גורם זילות לנכסים¹⁹, וגם אין בו עדים - כך שהלווה אינו מדמה אותו לשטר רגיל²⁰, ולאידך - יכול למכור נכסיו ובכך המלווה לא יוכל לגבות מבני-חורין. וצ"ע.

ד.

יסוד הגר"ח בטענת 'שטרך בידי' שהיא לא ראי' אלא זכות הנאמנות על פרעון השטר

לעיל מיני' כתב הרמב"ם²¹: "המלווה את חברו בפני עדים, או שאמר לעדים 'היו עלי עדים שאני חייב לזה מנה', או 'אתם עדי שאני חייב לזה מנה' - זו נקראת 'מלווה על פה' וא"צ לפורעו בעדים, לפיכך אם טען ואמר אחר כך 'פרעתי' - נשבע היסט ונפטר; אבל המלווה את חברו בשטר - צריך לפרעו בעדים, לפיכך אם טען ואמר 'פרעתי שטר זה' - אינו נאמן, אלא אומרים לו 'או הבא עדים או עמוד ושלם לו חובו'".

ודייק הגר"ח²² בלשון הרמב"ם: "לפי הסברא הפשוטה - אדרבה, צ"ל משום דאינו נאמן לטעון פרעתי, משו"ה מוכרח הוא לפרוע לפני עדים, ומהרמב"ם משמע דבמלווה בשטר נתחדש דינא דצריך לפרוע לפני עדים, ומשו"ה הוא דאינו נאמן לטעון פרעתי". ביאור דבריו: הסברא הפשוטה היא, שזה שבשטר הוא אינו יכול לטעון 'פרעתי' היינו משום שיש טענה כנגדו של 'שטרך בידי מאי בעי', שהיא ראי' לכך שלא פרע²³, ולכן גם צריך לפרוע את החוב בעדים, שתהי' בידו ראי' על הפרעון; אמנם הרמב"ם כותב להיפך - שבמלווה ע"פ מאחר שא"צ לפרעו בעדים - לפיכך יהי' נאמן לטעון פרעתי, וה"ז היפך הסברא.

מכורח זאת מבאר הגר"ח²⁴ שמה שהלווה צריך לפרוע בעדים - זהו לא כי יש ראי' נגד טענתו שפרע, אלא

17. בנוגע לשטר של שני עדים - הוא אינו יכול לעשות כן, כלשון המ"מ: "וכבר כתבתי דהתם הוא מפני שיש עליו תורת שטר גמור אבל עד אחד ודאי לא משוי שטרא".

18. וגם החילוק של הרא"ש (לפי הסבר הש"ך) בין שטר שיש בו אחריות לשטר שאין בו אחריות אינו מתאים כאן, שהרי אין מצב בשטר של עד אחד שיבוא לגבות ממשועבדים.

19. וכדברי המלחמות הנ"ל ס"א בנוגע לכתב-ידו.

20. כדברי הרא"ש לפי הסבר הש"ך הנ"ל ס"ב.

21. הל' מלווה ולווה פי"א ה"א.

22. בחידושי שבועות מא, א (וראה שם במהדר"ח דלפי הנראה הוא מבנו הגרי"ז).

23. וכן נקטו כמה אחרונים: קצוה"ח סי' כח סק"ח ד"ה אמנם לע"ד וסי' פז סק"ח. תומים סי' לא סק"ג וסי' עט סק"ז. רעק"א בשו"ת סי' קלו. שו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ג סי' לג ד"ה כעת וד"ה והנה ב"ד. וכ"מ ברשב"א ב"ב ע, א ד"ה ולימא שכתב דהוא "אנן סהדי". שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ם סי' צ ד"ה ומ"ש. ועי' גם במלחמות ה' סוף ב"ב ד"ה ועוד.

24. ומוסיף הגר"ח: "וראיתי מביאין ראי' דאם נאמר דמשום ראי' הוא א"כ נימא להיפך, דיכול לטעון פרעתי ולא יהי' ראי' ממה שמחזיק השטר שלא פרע, דבאמת פרע הלווה ולא חשש ליקח השטר משום דכיוון דיכול לטעון פרעתי, וע"כ דהחזקה דשטרך בידי מאי בעי אינו מטעם ראי' אלא זכות ממון, וכמו שמבואר כאן", כלומר: דהסברא הפשוטה היא לומר ששטרך בידי זו ראי' ולא זכות ממון - משום שמעצם כך שהשטר נמצא ביד המלווה יש לו ראי' שהלווה לא פרע, כי הי' לוקח את השטר; אך מטעם זה גופא נימא איפכא - הלווה יטען שהוא אכן פרע, ומה שלא נטל את השטר - זה כי סבר שיוכל לטעון פרעתי, והחזקה המלווה את השטר לא תהווה ראי' כנגדו.

זהו חלק מעניינו של השטר, שכאשר הוא נמצא ביד המלווה הוא כעין 'עדות' ע"כ שהלווה לא פרע! ולכן צריך הלווה לפרוע בעדים, ובלעדי עדים אינו יכול לטעון פרעתי כ"ז שהשטר ביד המלווה.

וההסברה בזה:

ישנו דין²⁵ שאם המלווה מסכם עם הלווה: "אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני" - הלווה לא נאמן לטעון שפרע את ההלוואה שלא בפניהם; והטעם לזה: לפי שהנאמנות על חוב ההלוואה - אם הוא עודנו קיים או שכבר נפרע - היא 'זכות ממונית', והמלווה יכול להתנות על זכות זו שתהי' שלו, היינו שהשליטה והקביעה אם החוב נפרע - תלוי' בידו; וכאשר הוא התנה שפרעון החוב יהי' בפני עדים מסוימים - כל-זמן שלא התברר שהי' פרעון בידו הנאמנות לומר שהחוב לא נפרע כלל²⁶.

וממשיך הגר"ח: "וכן גם במלווה בשטר - סובר הרמב"ם דמזכותי ממון דמלווה בשטר הוא שיהא נאמן לומר שלא נפרע עדיין, ומדינים וזכותים דמלווה בשטר הוא דצריך לפורעו בעדים ואין נאמן הלווה לומר פרעתי כשאני מביא עדים על הפרעון, וזהו שכתב 'לפיכך אינו נאמן' - לשיטת הרמב"ם בכל מלווה בשטר כלולה זכות הנאמנות על פרעון ההלוואה, והיא ניתנת למלווה יחד עם השטר, ולכן באם רוצה הלווה לפרוע את השטר חייב לפרעו בעדים דווקא, שרק להם יש כח להרע את זכות טענת המלווה באמירה שהלווה פרע, וכל-זמן שלא יפרע בעדים - המלווה יוכל לטעון כנגדו שהוא לא פרע את ההלוואה.

ולפ"ז נמצא שיסוד הטענה 'שטרך בידי מאי בעי' הוא לא שהשטר מהווה רא' למלווה שהלווה עדיין לא פרע, כי אחרת הי' נוטלו ממנו, אלא שהיות והשטר נמצא ביד המלווה - יש בידו את זכות הנאמנות על פרעון השטר, וממילא אין הלווה נאמן כנגדו לטעון שפרע²⁷.

ועפ"ז מובנת דעת הרי"ף שבכתב-ידו מועילה טענת פרעתי: שהרי כל הטעם שהיא אינה מועילה בשטר הוא מכח ה'תורת שטר' (ולא כראי' מהשטר), וזה שייך רק בשטר, ולא בכתב-ידו²⁸.

25. שבועות שם ע"ב.

26. ולדברי הגר"ח - אפי' יביא הלווה עדים שפרע את החוב, שעדים מבררים בבי"ד בודאי שאכן החוב נפרע, יוכל המלווה לחזור ולגבות ממנו ללא קשר לדברי העדים, שכן השטר מוכיח שעדיין יש חוב.

27. וראה עד"ז (באו"א קצת): מקצוע בתורה סי' מו סק"א. אבנ"ז חו"מ סי' מד ד"ה מעתה. אור שמח הלכות עדות פכ"ב ה"א ד"ה האחרונים. קובץ שיעורים ב"ב אות לא ואילך. וראה עוד באבה"ז השמטות להלכות מלווה ולווה פי"א ה"א (ע' 86) בשם הגר"ח.

ועד"ז בקובץ שיעורים (ב"ב אות תרג), וז"ל: "ומבואר מכ"ז, דהא דאינו יכול לטעון פרעתי הוא מכח השטר, ואפילו ליכא חזקה נמי דינא הכי, וזו היא גם דעת הרמב"ם".

28. ולהעיר, שהקו"ש שם (אות תרב) הביא אכן רא' ליסוד זה מדברי הרי"ף במק"א: דהנה, למדנו בב"מ (טו, ב) שבאם גול אחד מחברו שדה, והעמידו הנגול בדין - הנגול מוציא מיד הלקוחות שקנו את השדה מהגול, ובטעם הדבר - כתב רש"י שהיות והעמידו בדין, העמדה בדין יש לה קול, וה"ה כשטר ומוציאה מיד הלקוחות.

וכתב הר"ן (שם), וכ"מ מרש"י שם ד"ה (כשעמד) שהעמדה בדין נחשבת כשטר רק כדי להוציא מיד הלקוחות, אך בנוגע לטענת פרעתי - אין לה דין שטר ויכול לטעון פרעתי; והטעם לזה הוא, כי הטעם שהעמדה בדין נחשבת כשטר הוא לפי שיש לה קול כשטר, וזה שייך רק לעניין גבי' מנכסים משועבדים [שהרי הסיבה שרק ע"י שטר ניתן לגבות מנכסים משועבדים היא לפי שיש לו קול, משא"כ מלווה בע"פ שאין לה קול - אין לה כח לגבות מנכסים משועבדים, כי אנשים לא יודעים שהייתה הלוואה ולא נוהרים לקנות את הקרקעות], אולם בנוגע לטענת פרעתי - אין כל קשר לקול שיש לשטר, הטעם שהיא לא מועילה הוא משום שהמלווה טוען 'שטרך בידי מאי בעי', וזה לא שייך להעמדה בדין.

ולפי זה מיישב הר"ן את קושיית הרי"ף (שם י, א. מדפי הרי"ף) שהקשה מהמשך דברי הגמ' שם (יז, א), שכאשר באו שנים לדין ואמר אחד 'מנה לי בידך', והודה הנתבע, ואמרו לו בי"ד 'צא תן לו' (וכיו"ב), ולאחר שציצאו מבי"ד טען הלווה 'פרעתי' - נאמן; ואע"פ שזה נגד שטר - שכחו שווה כהעמדה בדין. אלא דלהר"ן מיושב, כי העמב"ד היא כשטר רק לעניין גבי' ממשועבדים, ולא לעניין טענת 'פרעתי'.

אמנם הרי"ף עצמו תירץ את קושייתו באו"א, דהעמב"ד נחשבת כשטר רק במקרה שאינו מצייט לדין, או שאמר בבי"ד שיציית ולפועל לא פרע; אולם במקרה שציית בבי"ד, ומיד ביציאתו טען 'פרעתי' (שזהו המקרה של 'צא תן לו') - אין להעמב"ד דין שטר.

ומדברי הרי"ף מוכח לכאורה שטענת 'פרעתי' נאמנת כהוכחה ותנאי בגוף השטר, ולא כראי' בעלמא, שכן אם זו רא' - כיצד שייכת רא' זו בהעמדה בדין, או נאמר שהלווה אכן פרע את השטר לאחר שעמד בדין?! ומכך שהרי"ף למד שלהעמב"ד יש דין שטר, ולכן אין טענת 'פרעתי'

אמנם לכאורה יסוד הגר"ח עצמו צ"ע, שהרי לפ"ז נמצא שהשטר כשלעצמו אין בו תועלת, ופעולתו למניעת הכחשת הלווה את ההלוואה היא רק ע"י זכות חיצונית שכלולה בו, והיינו ע"י 'תנאי' בין הלווה למלווה שבשטר תהי' כלולה נאמנות זו, אולם בשטר מצד-עצמו אין נאמנות כזו, וזה פלא, דיותר סביר ללמוד שהשטר הינו עדות חזקה מצ"ע ללא קשר לחזקה חיצונית!²⁹

ה.

עניין השטר אינו ראי' על ההלוואה אלא זכות ממונית, והיא המוכיחה את טענת שטרך בידי

ולכן נראה לבאר גדר החזקה ד'שטרך בידי' באו"א קצת, ובהקדים ביאור עניין השטר בכלל: בפשטות מטרת ה'שטר' היא למקרה בו יש למלווה חוב ביד הלווה (או שאחד מכר לחברו ועדיין לא שילם לו, וכל כיו"ב), ובכדי שיהי' זכרון דברים על ההלוואה, כך שהלווה לא יוכל להכחיש את היות ההלוואה – כותב הלווה שטר למלווה בו הוא מודה על-דבר ההלוואה, כך שכאשר המלווה יבוא לגבות את חובו – יעמוד השטר כנגד הכחשת הלווה את השטר, כעדות המעידה על היות החוב; כאשר אכן יפרע הלווה את החוב שבשטר – המלווה יצטרך לתת את השטר ללווה, שיוכל לקורעו כך שלא יוכל לבוא לתובעו שוב. אמנם לכאורה יותר פשוט ללמוד דמהות השטר אינה רק 'עדות' על ההלוואה, אלא השטר עצמו הוא זכות ממונית שנותן הלווה למלווה.

ליתר ביאור:

הגר"ח נקט שהשטר עצמו איננו זכות ממונית, אלא עניינו הוא עדות וראי' על מעשה ההלוואה, ורק שבשטר כלולה זכות ממונית הקיימת מכבר לאחד מהצדדים, שכעת נותן אותה הלווה למלווה בתוך השטר. אמנם נראה שכל השטר לא בא אלא לזה – לאותה זכות ממונית, אין עניין השטר ראי' על מעשה ההלוואה, אלא הודאת חוב של הלווה למלווה ונתינת הלווה ביד המלווה זכות לגבות ממנו כשיעור ההלוואה. בסגנון אחר: השטר אינו עדות על מעשה ההלוואה, אלא סיפור (= עדות) על חוב של הלווה למלווה כשיעור סכום ההלוואה.

לפ"ז – הטעם שהלווה לא יכול לטעון 'פרעתי' על מלווה שבשטר איננו משום שיש כאן עדות על אי-הפרעון וכיו"ב, אלא משום שלמלווה יש ביד הודאת חוב של הלווה למלווה, וזה כלל לא משנה להלוואה – אם נפרעה או לא, משום שאפי' אם נפרעה – כל-זמן שיש ביד המלווה את זכות החיוב הזו בכחו להוציא את הממון מהלווה.³⁰

מועילה לאחר' – מוכח שלשיטתו טענת פרעתי היא דין בשטר, ושייכת גם בהעמב"ד שדינה שווה לשטר. אולם עי' שיעורי ר' שמואל ב"מ שם אות רלט דמבאר דברי הר"ף באו"א (ולביאורו, מהר"ף מוכח להיפך – דשטרך בידי היא ראי' ולא זכות נאמנות).

29. וכן מובן ג"כ מהקובץ שיעורים שם שהביא ראי' ליסוד זה מהא ד"הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום" (ב"מ שם, סע"א), מכיוון שכל תנאי ב"ד נחשב כאילו נקט שטרא בידי, ולכאורה: מה בכך, והרי אין שם כל חזקה חיצונית שהלווה לא פרע, שהרי לא הייתה מסירת שטר?! אלא שזה שאינו יכול לטעון פרעתי, הוא לא מכורח חזקה חיצונית מסוימת – שאילולי טענה זו, אין תועלת במסירת השטר, אלא היא חלק מיסודו של השטר, וכדלהלן ס"ה.

30. ונמצא, כי 'שטרך בידי מאי בעי' איננה סברא (שיש לדון על חזקה בכל-מקום וכו'), אלא זהו כל ענינו של השטר – זכות כספית של הלווה שנמצאת ביד המלווה עד שיחזיר לו הלווה את כספו, וכל-זמן שיש למלווה שטר בידו – אין נוגע הסברא והאמינות האם הלווה אכן החזיר את

עפ"ז יובן היטב מדוע בכתב-ידו הלווה נאמן לטעון פרעתי - מכיוון ש'שם' שטר לא חל על כתב-יד הלווה, אין בו את גדרי השטר - התחייבות הלווה למלווה כזכות ממונית, יש בו רק את אמירת הלווה על מעשה ההלוואה עצמו, וע"ז יכול הלווה לטעון פרעתי, שהרי למלווה אין ראי' שלא פרע.

ועפ"ז יש ליישב קושיית המ"מ - מדוע בשטר שחתום עליו עד אחד אין הלווה נאמן לטעון פרעתי, אף שעפ"ז כחו חזק יותר משני עדים במלווה בע"פ (שאצלם יכול הלווה לטעון כן):

די"ל, שאף שעד אחד אין כחו ליצור 'תורת שטר'³¹ - אך מ"מ תחלת חלות תורת שטר יש אצלו, ורק שהיא לא נגמרה בו, היינו שמה שאין בו תורת שטר אינו משום שהוא כלל לא שייך לזה, אלא מפני שלא נגמרה בו, אך שמץ וקצה של תורת שטר יש גם מעדותו³²; ולפיכך, היות וטענת שטרך בידי יסודה הוא הזכות הממונית שבשטר - במקום שיש בו אפי' רק תחלת חלות שם 'שטר', נמצא שהטענה ד'שטרך בידי' כבר אינה רק ראי' אלא זכות ממונית (גם אם לא מלאה), וא"כ - מובן החילוק בין עד אחד - שכאשר הוא חתום על השטר הלווה אינו נאמן לטעון פרעתי, משום שיש בחתימתו תחילת חלות תורת שטר, לבין שני עדים המעידים על מלווה בע"פ - שכיוון שבחתימתם אין כלל תורת שטר - מובן היטב מדוע לא תועיל טענת פרעתי.

7.

דברי הרמב"ם שתוקף השטרות הוא מד"ס, קושיית הרמב"ן שמקורם מהכתוב ורבנן הצריכו קיום

ויש לומר דהרמב"ם אזיל לשיטתי' בזה בגדר שטר במקום אחר:

דהנה כתב הרמב"ם³³: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים, שנאמר³⁴ "על פי שנים עדים" - מפיהם ולא מכתב ידן³⁵, אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף-על-פי שאין העדים קיימים, כדי שלא תנעול דלת בפני לוי³⁶, ואין דנין בעדות שבשטר בדיני קנסות ואין צריך לומר במכות ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן".

דהיינו, שלדברי הרמב"ם מדין תורה אין תוקף לשטרות כלל, משום דדין תורה שמקבלים עדות "מפיהם

השטר, אלא בפועל יש למלווה זכות ממונית בידו מהלווה.

31. וכלשון המ"מ דלעיל הערה 17.

32. בתוס' לעיל כ, סע"א ד"ה ור' יוחנן כתבו "עד אחד בשטר לא חשיב שטר, אלא אותו שיש בו שני עדים", אולם ראה שערי ישר ש"ז פ"ב שמבאר מה שע"א מחייב שבועה, שזהו משום שכחו של ע"א הוא על קיום חצי דבר, וקיום חצי דבר - מחייב שבועה; ועד"ז ביאר שם גבי ע"א בהכחשה, עיי"ש, והדברים אינם סותרים לתוס', שכן י"ל ביאור דבריהם ששטר דע"א לא חשיב לסמוך עליו לחלוטין, אך תחלת שם שטר יש בו (וכבפנים), ועי' גם דברי יחזקאל סי' לא.

אמנם יש מהאחרונים שלא כתבו כן - ראה ח' הגר"ח גיטין ב, ב (הו"ד בדברי יחזקאל שם. ברכ"ש גיטין סי' יג) דלפי התוס' הנ"ל אין כלל תורת שטר בע"א (ועיי"ש שתלוי בביאור הגמ' ב"ב קסה, א). וראה עוד ח' הגר"ח הל' רוצח פ"ט הט"ו, סוטה ו, א, ב"ב שם. קובץ הערות סי' סה אות ה. וראה גם שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סי' לג שחקר בזה. והדברים עמוקים, ואכ"מ. ועיי"ע שו"ת הריב"ש ח"א סי' קכו, הגהת הרמ"א חו"מ סי' מו סקל"ח ובנו"כ שם.

33. הל' עדות פ"ג ה"ד.

34. שופטים יז, 1.

35. ראה יבמות לא, ב. גיטין עא, א.

36. ראה גיטין לו, א.

ולא מפי כתבם", כך שעדות בשטר - שהיא מפי כתבם - אינה מתקבלת; וכל דין שטר אינו אלא תקנה דרבנן שלא ימנעו מלהלוות שמא יעלמו העדים ולא תהי' למלווה ראי' על הלוואתו ללווה.

ודבר זה תמוה מאד, כפי שהשיג הרמב"ן³⁷: "ואע"פ שמצא הרב בגמרא³⁸ שאמרו חתימת העדים מן הכתוב שנאמר³⁹ "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים" - דן בזה שהוא מדרבנן כשאר כל דברי נבואה שהוא גזר בהן שהם דרבנן. אבל חתימת עדים דאורייתא היא - נלמד מ"וכתוב בספר וחתום", שדברי נבואה דברי תורה הם בכיוצא בדברים הללו". היינו דלשיטת הרמב"ן - אף שמקור חתימת עדים היא מהכתוב בדברי הנביא, בכל-זה לדברי נבואה אלו יש תוקף דדין-תורה, דלא כדעת הרמב"ם שהם כדברים דרבנן⁴⁰.

הרמב"ן מוכיח את דבריו גם מהגמ' שאמרה שקיום שטרות דרבנן, שכוונתה שמדאורייתא השטר נאמן ללא צורך לקיום: "ומה שאמרו 'קיום שטרות דרבנן' - כוונתם בו היפך מדברי הרב, לומר דמן התורה בלא קיום דנין בהן, כמו שהזכירו בתחילת גיטין⁴¹: "בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי כדאמר ריש לקיש 'עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד', ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן", ומפני זה אמרו⁴² "כיון דקיום שטרות דרבנן - הימנינהו רבנן דרבנן⁴³".

ז.

ביאור האחרונים ברמב"ם דמה"ת יש רק שטרי קנין, מחלוקת התומים והנתיבות אם להרמב"ם שטר קנין מועיל גם לראי'

ובביאור דברי הרמב"ם הסובר שכל השטרות הם רק מדרבנן - יש להקדים דיש שני סוגי שטרות: (א) שטר קנין - שטר שעניינו הוא לפעול דבר, כגון: קידושין וגירושין וכדו'. (ב) שטר ראי' - שטר שכל מהותו היא להוכיח את המקרה ותו לא.

ובשטר קנין עצמו ישנם שני עניינים: (א) הקנין - פעולת השטר בדבר לשמו נכתב, וכגון פעולת הקידושין או הגירושין. (ב) ראי' - לאחר שנפעל הדבר, השטר משמש כהוכחה שאכן הדבר נפעל.

37. בהשגותיו לסהמ"צ שורש ב.

38. קידושין כו, א.

39. ירמ' לב, מד.

40. ולא רק בנוגע לגט שמפורש בו שטר מהכתוב (תצא כד, ב): "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו", ומשם למדו (קידושין ה, א) גם לקידושין שהם בשטר, אלא גם בנוגע לקנינים וכו'.

41. ג, א.

42. כתובות כח, א.

43. ויש להעיר, שבגוף הדברים - מדוע ניתן להשתמש בדאורייתא, על-אף הדרשה של "מפיהם ולא מפי כתבם" - מצינו ד' שיטות בראשונים (הובאו כולם בקצוה"ח סי' כח סק"ו): (א) שיטת הרמב"ם (הנ"ל בפנים): כל השטרות לא נאמנים אלא מדרבנן מפני תיקון העולם. (ב) שיטת רש"י (גיטין עא, א ד"ה ולא - ראה הגהות ברוך טעם לקצוה"ח שם) ובעל המאור (יבמות ט, א בדפי הרי"ף): השטר נכתב מ'דעת המתחייב' - כלומר, הוא הוראת הלווה לעדים שיכתבו ויחתמו עליו, הרי שאין הוא מפי כתבם של עדים, אלא כתבו של הלווה, שציווה עליהם שיכתבו ויחתמו בשמו. (ג) שיטת הרמב"ן (כתובות כ, א ד"ה ור"ח) - דין זה הוא רק בעדות שלא נתקיימה בב"ד, אולם שטר נחשב כעדות שנחקרה בב"ד כבר, ולכן אין בו דין זה. (ד) שיטת תוס' (יבמות לא, ב ד"ה דחזו. ב"ב מ, א ד"ה מחאה) בשם ר"ת - דין זה הוא רק שתהי' יכולת לעדים להגיד את עדותם, לאפוקי מי שאינו ראוי להגיד בפה כגון אילם, אולם מי שיכול לומר בפה וכתב את עדותו - "הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו" (יבמות קד, ב. ויש"נ).

וביארם האחרונים⁴⁴, דלהרמב"ם מהתורה השטרות המועילים הם רק שטרות קנין, שבהם אין את החסרון ד"מפיהם ולא מפי כתבם", כדלהלן. משא"כ שטרות ראי' הינם רק מדרבנן. וא"כ לא קשה לדברי הרמב"ם מהמקומות בהם משמע שגם מדאורייתא יש שטרות - דזהו רק לראי'.

אלא דבזה גופא נחלקו האחרונים: מן-התורה, מדוע מועילים שטרות קנין:

התומים כתב⁴⁵, דהשטרות קנין מועילים מהתורה רק לפעול את הקנין עצמו, וכגון בגט - ע"י חתימת העדים על הגט נפעלים הגירושים; אך החתימות אינן משמשות כלל לראי' לאחר המעשה, כך שאין בהן הגדת עדות, ואין בהן את החסרון של מפיהם ולא מפי כתבם ואפי' ברור לבי"ד שהכתוב בשטר אמת - אסור להם לסמוך על דברי השטר מדין "מפיהם". ורק מדרבנן - תיקנו שהשטרות יאמנו גם לראי' מפני תיקון העולם, כדברי הרמב"ם.

ובלשון התומים: "וזהו הכל לגוף הגט וקדושין - בהגיע גט לידה והיא נבעלה לאחר אין לה עונש משמים, כי קמי' שמיא גליא דהיא פנוי' ומגורשת; וכן להיפוך בארוסה בשטר - אסורה לכל אדם ויש לה חטא מות בזינתה עם אחר, כי לה' הכל גלוי כי היא ארוסה, וכן בקרקע. אבל אם גט כריתות וקדושין ושטר מכירה לפני בית דין, ואין עמם עדים המעידים על גוף הדבר - שראו שהגיע השטר ליד אשה או לוקח, רק הם מבררים ע"י גט ושטרות שבידם חתום בעדים - בזה אמרינן: אם באנו לידי מדה זו שיסמכו בי"ד על-זה, כי הם כנחקרו עדותן בבי"ד, בזה אנן אמרינן "מפיהם ולא מפי כתבם"; ואף שאמת אתם להכשרו של השטרות כנ"ל, מ"מ הבי"ד אין רשאי לסמוך בעדותם, כי התורה ציוותה על בי"ד דאל יסמכו על עדים אם לא בשמעם מפיהם, והרי היא לנו בי"ד בחזקת אשת איש, וכן בשטר קדושין בחזקת פנוי', וקרקע בחזקת מוכר - עד שיעידו עדים על-פה שהגיעו שטרות הנ"ל לידם. . אבל מפני תיקון עולם תקנו חז"ל שיסמכו בי"ד על חתימת עדים בשטרות הנ"ל, ואין צריך עוד ראי', והשטרות ההם הם הראי' כנודע, וזהו מתקנה⁴⁶."

אולם הנתיבות⁴⁷ טוען ששטרות קנין שמועילים מהתורה מועילים אף לראי', וז"ל: "ולפ"ז אתי שפיר גם דברי הרמב"ם שבכאן, דגיטין וקדושין ושטר קנין שאני, כיון דעדי חתימה לאו אגמר הדבר מסהדי, ועדותן אינה רק שמעדין שנכתב בציווי הבעל והן עשו שליחותו", היינו שהדין ד"מפיהם" הוא רק בעדות גמורה, כגון בשטר ראי' שכל ענינו הוא רק להעיד על המעשה אם הי'; אולם שטר קנין, שחתימת העדים בו היא בכדי לפעול את עצם המעשה - היות והעדים אינם מעידים בו על היות המעשה, שהרי המעשה יפעל רק בעת מסירת השטר, רק שיש בשטר גם ראי' על התממשות הפעולה, אך ראי' זו אינה מהעדים, אלא כ'אנן סהדי' שהשטר נמסר כדן וממילא הפעולה חלה ללא קשר לעדים החתומים;

רק שטרות שכל עניינם הוא רק לראי' בלבד, והם אינם פועלים כל קנין - עליהם דרשו "מפיהם ולא מפי כתבם", ומהימנותם היא רק מדרבנן.

44. ראה (נוסף על המצויין בהערה הבאה): חת"ס גיטין ג, א ד"ה בדין, וראה בדבריו בשו"ת אה"ע ח"א סי' קג.

45. סי' כח סקט"ז.

46. ובישוב קושיית הרמב"ן מהגמ' בגיטין ש"קיום שטרות דרבנן" - מבאר התומים שהיו שתי תקנות: אחת בימי הנביאים ירמי' ויחזקאל, והב' בימי המשנה, וכוונת הגמ' "קיום שטרות דרבנן" - היינו ביחס לתקנה שהייתה בימי הנביאים, ולא ביחס לדאורייתא.

והסברא בזה היא, שבימי הנביאים כשתקנו את התקנה שיהי' ניתן להשתמש בשטר (קנין) אף כשטר ראי' - לא חששו לזיוף ולכן לא הצריכו קיום, אך כשעברו הדורות ורבו המזייפים - תיקנו שיהי' נצרך ג"כ קיום שטרות.

47. שם סק"ז.

ח.

להרמב"ם דעת המתחייב שבשטר היא על הזכות הממונית ולפיכך לא חלה בשטרי ראי' כך שאין בהם תורת שטר

הגר"ח כתב⁴⁸ ג"כ לבאר זאת ע"ד יסוד זה, רק בסגנון שונה:

"ונראה לומר, דהנה באמת הרי מבואר⁴⁹ דעדות בכתב בטלה, מהך דרשא דמפיהם ולא מפי כתבם, ופשוט דאין זה סותר לדין שטרות דעדותן בכתב קיימת, משום דשני דינים הם: עדות בכתב פסולה, ועדות שבשטר כשרה, ובזה גם הרמב"ם סובר כן, ורק דאם באנו לדון איזו מקריא עדות שבשטר - בזה חולק הרמב"ם וס"ל ד"אין שטר אלא מה שנעשה לקנין", כמו גירושין וקידושין ושחרורים וקנינים וכדומה, דאיכא עלייהו דין שטר מדין תורה; אבל מה שנעשה רק לראי' - בזה דעת הרמב"ם דלא מקרי שטר, אלא עדות בכתב, ועל-כן פסול בהו מפי כתבם. האומנם כי גם לדעת הרמב"ם הרי עיקרן של שטרות הוא רק במה שנעשה מדעת המתחייב, וכדעת כל הראשונים, אבל מ"מ זהו דין בפני עצמו דלא חייל דין שטר רק היכא שנעשה לקנין, ועל כן כל שטרי ראי', אף דנעשו כדין שטרות, מ"מ לא חייל עלייהו דין שטרות, והויין רק עדות בכתב, ופסולים משום מפי כתבם, ורק מדרבנן הוא דעדותן מתקיימת ונוהג בהן דין שטרות, אבל אה"נ דשטרי מעשה וקנין גם לדעת הרמב"ם הם מדין תורה, ומועילין בין לגמר מעשה ובין לעדות, ומיושב היטב דעת הרמב"ם".

היינו - דלביאור הגר"ח גם הרמב"ם מודה שלשטר יש תוקף דאורייתא משום שנכתב מדעת המתחייב⁵⁰, כך שאין בו החיסרון דמפיהם ולא מפי כתבם; רק דלדעת הרמב"ם דין 'שטר' חל רק בשטרות קנין ולא בשטרות ראי' (כנ"ל ס"ז), וזוהי כוונת הרמב"ם שהשטרות הם מדרבנן, שזהו בנוגע לשטרות ראי' שאין עליהם דין שטר, והם אינם אלא כעדות כתובה, כך שממילא יש בהם דין מפיהם ולא מפי כתבם, ורק מדרבנן מתקיים בהם דין שטרות.

והנה, ע"פ הנת"ל דעיקר גדר שטר הוא זכות ממונית של חיוב הלווה למלווה - י"ל שהחילוק בין שטרות קנין לשטרות ראי' אינו רק ב'תורת שטר' שעליהם, אלא גם בגדר 'דעת המתחייב' שלהם:

דהנה, העניין דדעת המתחייב - כללותו היא מה שהלווה יודע הכתוב בשטר⁵¹, והשטר נכתב מדעתו; אלא שזה גופא ניתן לבאר בב' אופנים⁵²: א) דעת המתחייב היא רק לגבי הסיפור שבשטר - סיפור ההלוואה, ונאמנות השטר מכח דעתו היא בכך שהוא ציווה על העדים לכתוב את השטר, וא"כ כל הכתוב בו הוא מדעתו (מפי כתבו ולא מפי כתבם)⁵⁰. ב) דעת המתחייב אינה אודות הסיפור שבשטר, אלא על-כך שיש בשטר התחייבות שלו מדעתו לשלם ללווה.

ושני אופנים אלו תלויים בב' הביאורים הנ"ל בגדר שטר הלוואה: אם נאמר ששטר הוא סיפור ההלוואה -

48. הל' עדות פ"ג ה"ד (הובא בקיצור באמרי משה סי' טז אות ח). וע"ד דבריו כ' האו"ש הל' עדות פ"א ה"ו. וראה ביאור והערות בדבריו - אבהא"ז הל' עדות שם. חידושי ר' שלמה גיטין סי' ד.

49. גיטין ע"א, א.

50. וכשיטת רש"י ובעה"מ שבהערה 43, וראה להלן.

51. ראה תוס' שבהערה 32. תוס' ב"ב לט, סע"ב ד"ה מחאה. רמב"ן שם עז, ד"ה חזור.

52. ואולי יש לקשר זאת לחקירה הידועה בדין 'דעת המתחייב' אם זוהי כתיבת העדים שנכתבת מדעתו של המתחייב, או דעת המתחייב עצמו שנכתבת עם תוקף העדים (כ"מ דברי הבעה"מ שם), ואין הדברים מוכרחים. ויל"ע.

נמצא כי דעת המתחייב היא על עצם המעשה, ולא מעבר לזה; אמנם באם נאמר ששטר הוא זכות ממונית מהלווה ללווה - נמצא כי דעת המתחייב (= הלווה) שבו היא על-זה גופא, על ההתחייבות.

ועפ"ז י"ל, דלשיטת הרמב"ם⁵³ שנת"ל - שגדר שטר הוא זכות ממונית, נמצא כי החיסרון ד'תורת שטר' שבשטרי קנין (עליו מדבר הגר"ח) הוא בחסרון חלות הזכות הממונית, וי"ל דזהו משום שבשטר ראי' החסרון הוא בדעת המתחייב, דהיות והשטר עומד רק לראי' - דעת המתחייב שבו הייתה רק על סיפור ההלוואה, ולא על ההתחייבות - היפך תורת שטר. ומזה עצמו תיקנו רבנן גם בשטרות ראי' שלהם - שנאמנות השטר תהי' ע"י זכות ממונית, ולא כראי'⁵⁴.

ובמילים אחרות - הרמב"ם אזיל לשיטתו בכל סוגיית שטרות: להרמב"ם, גדר שטר הוא זכות ממונית הניתנת מהלווה ללווה כנגד ההלוואה, וא"כ, דעת המתחייב שבשטר צ"ל (לא על סיפור ההלוואה שבשטר, אלא) על זכות ממונית זו, שדעת הלווה להתחייב בה; ומטעם זה תורת שטר חלה רק בשטרי קנין, בהם יש זכות ממונית, וממילא גם דעת המתחייב על זכות זו, ולא על שטרי ראי' - שאין בהם זכות ממונית, וממילא דעת המתחייב שבהם אינה על זכות זו. ומה שמדרבנן יש גם שטרי ראי' - היינו שרבנן תיקנו שגם השטרות ראי' יהיו באופן כזה שיש בהן זכות ממונית⁵⁵, כך שדעת המתחייב שבהן תהי' על הזכות הממונית⁵⁶.



53. משא"כ לשיטת רש"י ובעה"מ שבהערה הנ"ל - י"ל שס"ל ש'דעת המתחייב' שבשטר היא (גם) על סיפור ההלוואה עצמו, ולא (רק) על הזכות הממונית שבו, וא"כ גם בשטר ראי' שייכת דעת המתחייב, וממילא יש עליו תורת שטר גם מדאורייתא, ללא הזכות הממונית שבו.

54. המבואר בפנים הוא לדברי הגר"ח, ששטר חוב (הלוואה) הוא שטר ראי', אמנם עי' קצוה"ח סי' סו סק"כ שכתב ששטר הלוואה הוא שטר קנין, ועפ"ז אי"צ למ"ש בפנים, דנאמנות שטר הלוואה היא (גם להרמב"ם) מדאורייתא, וא"כ החסרון בדעת המתחייב שבו הוא כבר מדאורייתא, שהדעת המתחייב אינה על הזכות הממונית.

55. ועפ"ז נמצא, שתקנת רבנן לא הייתה בחידוש דין שטרות על שטרי ראי', אלא בכך שהדעת המתחייב שבשטר אינה על מעשה ההלוואה, אלא על זכות ממונית שנותן הלווה ללווה.

56. ועפ"ז י"ל דהגר"ח שכתב במפורש ש"זהו דין בפני עצמו דלא חייל דין שטר רק היכא שנעשה לקנין", היינו שזהו"ע בפ"ע מדעת המתחייב - אזיל לשיטתו הנ"ל (ס"ד, ובהלכות עדות שם שהאריך לבאר שגדר השטר הוא "עדות חקורה כו", עיי"ש), דגדר שטר הוא הנאמנות על ההלוואה (והזכות הממונית שבו היא דבר נוסף עליו עצמו), ולכן מוכרח: (א) שדעת המתחייב היא על עצם המעשה שבשטר, ולא רק על הזכות הממונית שבו. (ב) ומזה - שהחסרון בשטרות ראי' אינו בדעת המתחייב, אלא כעניין בפ"ע בחסרון חלות 'תורת שטר'. (ג) ולפ"ז - דעת המתחייב אינה מגדירה את תורת שטר (דא"כ הי' צריך הרמב"ם לסבור כרש"י ובעה"מ הנ"ל - שיש שטר מדאורייתא גם לראי', שכן יש בו דין 'דעת המתחייב'), אלא היא עניין בפ"ע מהתורת שטר. ועי' רמב"ן ב"מ יג, א ד"ה אינו גובה, השלמה שם סי' יב.

שיטת רב האי גאון במחלוקת רבי וחכמים בעדי שטר הבאים לקיימו

(כתובות כ, ב)

הת' ראובן מאיר שיחי' חזן
תלמיד בישיבה

מביא שיטת רב האי גאון דרבי וחכמים פליגי כאשר אין העדים זוכרים את ההלוואה /
מביא ביאור הגר"ט בדברי חכמים דהעדים זוכרים שחתמו על השטר והקשיים בדבריו
/ מבאר שאנו מניחים שהעדים התכוונו לכך ע"פ יסוד החת"ס ודוחה / מבאר ע"פ יסוד
דברי הרמב"ן בדברי חכמים

א.

שיטת רב האי גאון בביאור הפלוגתא דרבי וחכמים

איתא במסכתין¹ (בנוגע לשטר שישנו חשש שהוא מזויף, ובאים עדי השטר לבי"ד בכדי לקיימו): "זה
אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, וזה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי - הרי אלו נאמנין, זה
אומר זה כתב ידי, וזה אומר זה כתב ידי - צריכין לצרף עמהם אחר דברי רבי, וחכמים אומרים אינם צריכים
לצרף עמהם אחר אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי". ומבאר הגמ'² את סברות המחלוקת: "כשתימצא
לומר לדברי רבי על כתב ידן (החתימות) הם מעידים, לדברי חכמים על מנה שבשטר (ההלוואה) הם
מעידים".

והנה, מצינו כו"כ שיטות בביאור מחלוקת זו, להלן שי' רב האי גאון הנוגעת למה שיתבאר לקמן:
רב האי גאון³ מעמיד את המחלוקת במקרה בו העדים אומרים שהם אינם זוכרים את ההלוואה, אלא
רק מזהים את חתימותיהם (אבל במקרה בו העדים אכן זכורים אודות קיומה של ההלוואה לכו"ע השטר
מקיים).

ובלשונו: "וראוי לידע שאין דברים הללו [מחלוקת רבי וחכמים] אמורים בזמן שכל אחד אומר זוכר אני

1. כתובות דף כ, ב.

2. שם כ, א.

3. הובא בשי' מקובצת ד"ה אלא נאמן.

עיקר הדברים של עדות זו ויודע אני שפלוגי זה שמני עד על עצמו בכך וכך, כי בזמן שהוא אומר כן אפילו רבי אינו אומר שצריך אחר עמו, כי על מנה שבשטר בפירוש הוא מעיד.

"אלא דברים הללו בזמן שהעדים אומרים עיקר העדות אין אנו זוכרין אותה, אלא כל אחד אומר הרי אני מעיד כי זה כתב ידי כדרך שאני מעיד על כתב ידי אדם אחר זה כתב ידו של פלוני; רבי סבר כעד אחד הוא בדבר הזה, כי לא על המנה שבשטר הוא מעיד וצריך שיצטרף אחר עמו, ורבנן סברי אילו ודאי העיד על כתב ידי אדם אחר כך הוא, אבל כתב ידי עצמו כמו שהעיד על מנה שבשטר דמי ואין צריך לצרף עמו אחר".

ויודעה שאלת המפרשים: הן לדעת רבי והן לדעת חכמים כיצד במקרה בו העדים מעידים על ההלוואה בלבד ניתן לקיים את השטר, והלוא בעדות זו אין שום אמירה על עצם קיומו של שטר בנוגע להלוואה עליהם מעידים (והרי זו נפק"מ לגביית נכסים משועבדים ולטענת פרעתי של הלווה)?

ומתוצאים ע"כ, דאע"פ שאין כאן עדות טובה על החתימות, מ"מ במקרה בו יש סבירות גבוהה לומר שהשטר אמיתי, יש להקל ולקיים את השטר. ובלשונו של המרדכי⁵: "ואין לגמגם בזה דקיום שטרות דרבנן" ובסברא מועטת יש להקל".

ובנדו"ד, מכיוון שישנה עדות על ההלוואה וגם עד אחד על כל חתימה, ישנה סבירות גבוהה יותר לומר שהשטר אינו מזויף, ולכן יש כאן מקום להקל ולקיים את השטר.

ב.

ביאור הגרנ"ט בדברי חכמים והקשיים בדבריו

אך עדיין קשה, כיצד לפי חכמים העדות על החתימות נחשבת לעדות אף על ההלוואה, והלוא העדים אומרים בפירוש שהם אינם זוכרים אותה?

והנה, בחידושי הגרנ"ט⁶ תי' ע"כ, וז"ל: "זהו סברת רב האי גאון, דס"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה היינו כמו שהעידו בשעת חתימתן בבי"ד שהוא כשר ונחקרה עדותן, ולכן אע"פ ששכחו העדות מ"מ כיון שזוכרין שחתמו⁷ נמי כשר השטר, דהוי כמו שאומרים שזוכרים אנו שנתקבלה עדות זו בבי"ד".

והמבואר מדבריו, שהנדון במשנתנו הוא מקרה בו כל אחד מהעדים אומר שהוא אינו זוכר את ההלוואה, אך הוא זוכר שהוא חתם על שטר זה ויחד אתו חתם אדם נוסף על השטר (בין אם הוא זוכר מי חתם עימו ובין אם לאו). ולכן חכמים סוברים שמכיוון שהעדים העידו על שטר זה כי הוא נחתם ע"י שני עדים -

4. פנ"י על תוס' ד"ה על כתב. וכן בבית יעקב על תוס' הנ"ל ובכ"מ.

5. רמז קמו.

6. כיוון שמהתורה חתימות העדים על השטר ה"ה כמו שנחקרה עדותן בבי"ד ואין צורך לקיימם, רק חכמים הם אלו שתקנו לנתבע זכות לערער על אמינות השטר, וא"כ חכמים יכולים אף להקל בדרכי הקיום של השטר.

7. סי' לה.

8. ופשיטא שכוונתו לומר שהם אומרים שהם זוכרים שאדם נוסף חתם יחד איתם, כיוון שאילו המדובר כאן הי' במקרה שהם זוכרים את חתימתם בלבד א"ז כעדות שנחקרה, שהרי מי אמר שאכן שני עדים חתמו על שטר זה (דהרי כ"א מעיד רק על עצמו ושטר החתום בחתימת ע"א אינו שטר).

אע"פ שאין כאן עדות ישירה על החתימות עצמם - השטר יהי' מקוים (ולפ"ז חכמים אינם זקוקים לדברי המרדכי, דמכיוון שלפי העדות ישנה הלוואה ועלי' שטר חתום בחתימת שני עדים, אין צורך להקל בכדי לקיים את השטר).

אך ביאור זה קשה:

(א) לפי ביאור זה אינה מובנת כלל מהי סברת רבי, שהרי אם המקרה הנדון במשנתנו הוא שהעדים מעידים ע"כ ששני עדים חתמו על שטר זה, מדוע לפי רבי עדיין ישנו צורך לשני עדים שיעידו על החתימות עצמם?

(ב) בדברי רב האי גאון איתא במפורש שדברי חכמים אמורים אך ורק בעדי השטר ולא בעדים אחרים, ואילו לפי דבריו יוצא שסברת חכמים שייכת אף בעדים שאינם עדי השטר, כי אילו יבואו שני עדים ויעידו שהם זוכרים ששני עדים חתמו על שטר זה ה"ז כעדות שנחקרה, ומדוע שלא יוכלו לקיים את השטר ע"פ עדותם?

(ג) בנוסף לכך, דבריו דחוקים מאד בלשונו של רב האי גאון, מפני שאילו הנדון במשנתנו הי' מקרה בו העדים מעידים ע"כ שהם זוכרים שאדם נוסף חתם איתם, פרט זה הי' חייב להופיע בדברי רב האי גאון, כיוון שזאת אפילו לא סברא המבארת את דעת חכמים אלא חלק עיקרי ביותר בדברי העדים ובלעדיו אין תוקף לעדותם. ואמנם, מזה שרב האי גאון אינו נוקט כך בדעת חכמים משמע שחכמים סוברים שאף במקרה בו העדים יעידו על החתימות בלבד - אע"פ שהם לא אומרים שאדם נוסף חתם יחד איתם על השטר - הרי הם כמעידים על ההלוואה והשטר יהי' מקוים.

והנה בכדי לתרץ על הקושיא הא' יש להוסיף על דברי הגרנ"ט את יסוד דברי החתם סופר⁹, וז"ל: "רבי ס"ל נהי שכוונתם על מנה שבשטר מ"מ אכתי דלמא אותו שטר שחתמו על אותו המנה כבר נפרע וזיף זה מן אותו השטר שהי' בידו ולעולם האי שטרא אחרינא, וע"כ צריכים הם להעיד על כ"י שזה הוא והו"ל רק ע"א על כל כ"י משו"ה בעי צירוף אחר. ורבנן ס"ל כולי האי לא חיישינן בקיום השטר דקיל, ר"ל כיון דעכ"פ אית לן סהדי דהאי הלוואה משך זה ביניהם וגם נכתב שטר ביניהם וגם יש ע"א על כל חתימה וחתמה תו לא חיישינן".

ועפ"ז ניתן לבאר סברת רבי בפשטות, שאף במקרה בו העדים מעידים ע"כ ששטר זה נחתם ע"י שני עדים, מ"מ חיישינן שמא השטר שהביא המלווה לבי"ד הינו מזויף, ואילו חכמים יחלקו ע"כ ויסברו שלא חיישינן לכך.

אמנם קשה לומר כן בדברי רב האי גאון, מכיוון שלשיטתו רבי מודה לחכמים במקרה בו העדים מעידים

9. מהדו"ק ד"ה כשתימצי.

והנה, יש להביא רא' להכנסת יסוד דברי החת"ס בדברי רב האי גאון העוסקים במקרה בו העדים אומרים בפירוש שהם אינם זוכרים את ההלוואה. דהנה בצ"צ מביא כמה אופנים לפרש החידוש של הרישא דמתנא' (דלכא' הרי פשיטא שבמקרה בו יש ב' עדים על כל חתימה השטר יהי' מקוים), ואחד מהם הוא שהי' מקום לומר שכאשר עד השטר מעיד על חתימת חברו י"ל שהוא לא באמת מזהה אותה אלא הוא רק זוכר שעד זה חתם עימו (והרישא באה לחדש שלא חוששים לכך). ולכא' אם הוא זוכר כך פשיטא שהעדות תתקבל, ולמה צריך לעדות על החתימות עצמם? אלא ע"כ צריך להכניס בדבריו את יסוד דברי החת"ס, שאף כאן ישנו החשש שמא השטר עליו חתמו כבר נפרע ואת השטר שהמלווה הביא לבי"ד הוא זיף מתוכו.

אף על ההלוואה שהשטר מקוים, ואילו לפי ביאור החת"ס בדעת רבי יוצא שאף במקרה כזה רבי לא יודה, משום שחיישנן שמא השטר נפרע והמלווה זייף מתוכו את השטר שהביא לבי"ד.

וא"כ הדרא קושיא הא' לדוכתא, מהי סברת רבי לפי ביאור הגרנ"ט בדברי רב האי גאון?

ג.

אומדנא בכוונת העדים

ואולי יש לתרץ בזה ע"פ יסוד דברי הגרנ"ט אך באו"א קצת, דהנה כתב החת"ס¹⁰: "לא נ"ל דפליגי בכוונת לשון העדים דמסתמא הם זוכרים כנ"ל ולכל הפחות מידי ספיקא לא נפקא שמתוך השטר יזכרו המנה".

ולפ"ז מחודש יסוד גדול בסוגייתנו, והוא שאף במקרה בו אחד מעדי השטר אינו מעיד בפירוש על פרט מסוים בהלוואה, מ"מ מזה שהוא לא שולל פרט זה בפירוש, וישנה סבירות לומר שהוא אכן זוכר את הפרט הזה (מכיוון שהוא הי' עד על ההלוואה ומסתמא זוכרה), יש להניח שהוא התכוון להעיד ע"כ.

[אך כמובן שדברים הללו אמורים באחד מעדי מהשטר, משא"כ בעד אחר אין כל הכרח לומר שהי' נוכח בשעת ההלוואה, וא"כ אין להניח שהוא מתכוון להעיד עלי' או על כל פרט אחר הקשור בה כל עוד הוא לא מעיד ע"כ בפירוש.]

ועפ"ז יש לבאר את דעת חכמים, שסברתם היא שאף שהעדים אינם אומרים בפירוש שהם זוכרים שיחד איתם חתם אדם נוסף על השטר, מ"מ יש להניח שהם התכוונו לכך.

ועפ"ז מתיישבות כל הקושיות דלעיל:

(א) בדעת רבי ניתן לומר שהוא נחלק על סברא זו עצמה, דלפיו אין להניח שהעד התכוון להעיד על דבר מסוים כל עוד הוא לא אמר אותו בפירוש. ולפ"ז ודאי שהוא מודה במקרה בו העדים אומרים בפירוש שהם זוכרים שיחד איתם חתם אדם נוסף על שטר זה, כיוון שהי' כעדות שנחקרה כנ"ל. ובנוסף לכך הוא מסכים עם סברת המרדכי דלעיל¹¹, ולכן אף במקרה בו העדים מעידים בפירוש על ההלוואה הוא מודה לחכמים.

[ואין להקשות מדוע רב האי גאון לא מביא בדבריו שרבי מודה לחכמים במקרה בו העדים אומרים שעל שטר זה חתמו שני עדים. כי מפני שהוא נוקט שרבי מודה לחכמים במקרה בו העדים מעידים אף על ההלוואה, דהיינו שהוא מודה שיש מקום להקל בקיום החתימות על אף שיש כאן חשש סביר שמא לא נכתב כלל שטר על ההלוואה, כ"ש שהוא יודה במקרה בו העדים אומרים ששני עדים חתמו על שטר זה, כיוון שאז ודאי יש שטר והחשש הוא רק שמא השטר נפרע והמלווה זייף מתוכו.]

(ב) ואף מובן היטב מדוע סברת חכמים שייכת אך ורק בעדי השטר ולא בעדים אחרים (כפי שהתבאר לעיל).

(ג) וכן לשון רב האי גאון בדעת חכמים אתי שפיר, משום שהעדים אכן לא מוסיפים מילה אחת מלבד

10. שם.

11. ואף בדעת חכמים י"ל שסבירי שאף במקרה בו העדים (אומרים במפורש שהם אינם זוכרים האם חתם איתם אדם אחר על השטר, אילו) יעידו על ההלוואה עצמה השטר יהי' מקוים, כיוון שלמה לנו לאפוש פלוגתא.

עדותם על זיהוי חתימותיהם (אמנם אף בזה ישנו דוחק מסוים, כיוון שרב האי גאון לא הביא סברא זו בדבריו).

אמנם, באמת א"א לומר ביאור זה, כיוון שלפיו יש להקשות מדוע רב האי גאון מעמיד את מחלוקת רבי וחכמים במקרה בו העדים אומרים בפירוש שהם לא זוכרים את ההלוואה, ולא מעמיד את המחלוקת במקרה שהעדים לא אומרים בפירוש שהם אינם זוכרים את ההלוואה, דחכמים יסברו שמסתמא העדים זוכרים את ההלוואה ומתכוונים להעיד עליה, ורבי יסבור שכל עוד העד לא מעיד ע"כ בפירוש אין להניח שהוא מתכוון להעיד ע"ז.

[ובמילים אחרות: רב האי גאון יכול להביא את שתי הנקודות דלעיל (א. מחלוקת רבי וחכמים אי העדים מתכוונים להעיד על פרטים מסוימים שהעדות עליהם נותנת תוקף לקיום השטר. ב. ההסכמה של רבי וחכמים לסברת המרדכי) באותו המקרה, ומדוע צריך הוא לחלק זאת לשני מקרים שונים?] ואם-כן שוב חזרו הקושיות למקומן.

ד.

ביאור ע"פ יסוד דברי הרמב"ן בדברי חכמים

ואולי יש לתרץ את דעת חכמים באופן אחר והוא ע"פ דברי הרמב"ן¹² בסברת חכמים, וז"ל: "הלכך בעינן שיהא זכור העדות במקצת, כלומר שזוכר שחתם וזכור שכשחתם ראה וחתם".

כלומר, חכמים סוברים שגם במקרה בו העדים אומרים בפירוש שהם אינם זוכרים את ההלוואה (ואף אם הם אומרים שהם לא זוכרים שאדם נוסף חתם יחד עימם), רק שזוכרים שחתמו על מה שראו, השטר יהי' מקיים. וזאת מכיוון שהעידו שחתימותיהם אמת, והחתימות הרי עשויות על ההלוואה הכתובה בשטר, יוצא שבעדותם כלול סיפור ההלוואה (ולפ"ז חכמים ידקקו לדברי המרדכי, כיוון שמדברי העדים יוצא שישנה הלוואה אך לא יוצא שהי' שטר) והשטר יתקיים.

ובדעת רבי י"ל שסובר שבכדי להעיד על ההלוואה אנו זקוקים לעדות על ההלוואה עצמה, כיוון שאם אין עדות על ההלוואה עצמה ה"ז עדות פסולה, משום שהתורה דרשה שהעדות תהי' "מפיהם ולא מפִי כתבם"¹³, דהיינו שעד המעיד על סיפור מסוים הוא צריך לזכור אותו, ולא לסמוך על כתב ידו. וכאן הרי העדים אינם זוכרים את ההלוואה אלא רק שחתמו על מה שהם ראו, ומשכך יוצא שהשטר הוא המעיד על ההלוואה (ובנוגע למקרה בו העדים מעידים על ההלוואה ה"ה מסכים עם סברת המרדכי). ולעומת זאת חכמים יסברו שהדין ד"מפיהם ולא מפִי כתבם" קאי על מקרה בו העדים אינם זוכרים מאומה (אף לא שחתמו על מה שראו) אלא סומכים על השטר לגמרי.

ויש להוסיף כאן את יסוד החת"ס, דהיינו שלכו"ע במקרה בו העדים לא שוללים את זיכרון החתימה שלהם, יש להניח שהם זוכרים זאת ומתכוונים להעיד ע"כ¹⁴.

12. ד"ה כותב אדם.

13. גיטין ע"א, א. מיוסד על הפסוק: "על פי שני עדים יקום דבר" (דברים יט, טו).

14. ואף שלפי זה יוצא שהם מתכוונים אף להעיד על סיפור ההלוואה ועדות זו מועילה לכו"ע, ואזי יקשה מדוע רבי לא מודה לחכמים דהרי עדות זו מועילה לכו"ע. ניתן להגביל את היסוד של החת"ס בכך שלכו"ע יש להניח שהעדים מתכוונים להעיד על כך שהם זוכרים את

ולפ"ז אתי שפיר הקושיות דלעיל:

(א) דעת רבי אתי שפיר כנ"ל בארוכה. (ב) וכן מובן החילוק בין עדי השטר לעדים אחרים. (ג) ואף בלשון רב האי גאון אין קושי, משום שהעדים לא מוסיפים מילה אחת מלבד דבריהם על זיהוי חתימותיהם (אמנם עדיין ישנו דוחק מסוים, כיוון שרב האי גאון לא הביא סברא זו בדבריו).

[אמנם, גם ביאור זה הינו דחוק, משום שאם מחלוקת רבי וחכמים היא בגדר הדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם", רב האי גאון הי' חייב להביא זאת בתורף דבריו במחלוקת רבי וחכמים. וא"כ עדיין צ"ע בסברת חכמים לשי' רב האי גאון¹⁵.]



החתימות אך לא מעבר. ועפ"ז יומתק מדוע רב האי גאון כותב שרבי וחכמים מסכימים דווקא במקרה בו העדים מעידים בפירוש על ההלוואה ולא מביא מקרה בו העדים לא מעידים במפורש על ההלוואה אך לאידך אינם שוללים אותה. ולולא זאת לא יהי' ניתן להכניס בתירוץ זה את יסוד דברי החת"ס, ואזי יהי' קשה מדוע רב האי גאון לא ציין שהעדות היא אף על זיכרון החתימות.

15. וכן צ"ב בדברי הרשב"א (ד"ה ובהא), וז"ל: "וטעמייהו דרבנן משום דסופן כתחילתן מה תחילתן אינהו משוי לי' שטרא השתא נמי אינהו משוי לי' שטרא" ובצ"צ הביא שסובר כרב האי גאון, ופשיטא שאין לומר בו את הביאורים המובאים בפנים. וכן בריטב"א (ד"ה לדברי חכמים), וז"ל: "פירוש לא שיהי' צריכין להעיד כן או שיוזכרו עדותן דהא במתני' לא קתני הכי, אלא דסברי רבנן דכיון שהן עצמן חתומין בשטר וכשואמרי'ן זה כתב ידינו מתקיים השטר ונעשה כעדים שנחקרה עדותן בבי"ד, והא חשיב לן כאילו הם מעידים עכשיו על מנה שבשטר". וגם בדבריו לא ניתן לבאר כהביאורים המובאים בפנים, ולכן צ"ב שיטתם ועל פי הביאור בהם יהי' ניתן לבאר אף דעת רב האי גאון.

על מנה שבשטר הם מעידי

(כתובות כא, א)

הת' אברהם צבי הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

מביא מחלוקת רש"י והראשונים והצ"ע בשיטת רש"י / מביא מחלוקת רבי ורבנן במשנתנו / מבאר טעם רבנן ש"על מנה שבשטר הם מעידי" שהוא משום שחיישינן שמא טעו העדים שזה כת"י / מתרץ שיטת רש"י דבשטר מקום פחות חיישינן לזיוף שלכן א"צ להעיד על מנה שבשטר / מביא תי' הרמב"ן על רש"י וקושיות הרשב"א עליו / מתרץ ע"פ ביאור השע"י בטעם הדין דאין מצטרפים / הבנת יסוד קושיתו של הרמב"ן / ע"פ הנת"ל אזלה לה קושיית הרמב"ן מעיקרא

א.

מחלוקת רש"י והראשונים והצ"ע בשיטת רש"י

בכתובות¹ איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל עד ודיין מצטרפין לקיום שטר, ומפרש רש"י²: "שטר שכתוב בו הנפק וחתמו הדיינים על הנפק שלו . . ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו, ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו - מצטרפין להכשירו". כלומר, מדובר במקרה שמגיעים עד אחד ודיין אחד (החתום על קיום השטר) וכ"א מקיים את כתב ידו - מצטרפים להיות שני עדים ע"מ לגבות ע"י השטר.

וחולק רבא, ומקשה על דברי שמואל: "מאי דקא מסהיד סהדא לא מסהיד דיינא!" ש"עדי השטר מעידין על מנה שבשטר כרבנן והדיינין מעידין בפנינו נתקיים³.

לאידך הרא"ה⁴ מעמיד את המקרה שהעד מעיד בעצמו על חתימת ידו⁵, ועוד שני עדים שמקיימים את כתב ידו של הדיין החתום על (קיום) השטר.

ולכאורה יוצא מדבריו דאף שהדיין נמצא בפנינו אין הוא יכול להעיד על חתימת ידו שהרי הוא עד אחד. וממילא יש לבאר לשיטת רש"י מדוע נאמן הדיין ואינו נחשב 'עד אחד'?

1. כא, א.

2. ד"ה עד ודיין.

3. רש"י ד"ה מאי.

4. ד"ה אמר ר"י ועד"כ כתב הרשב"א (ד"ה אלא). תלמידי הר"י (הובאו דבריהם בשטמ"ק). ועוד. וכ"כ הרא"ש (סי' טז).

5. או שב' עדים מעידיים על כת"י העד.

ולביאור השיטות יש להקדים מחלוקת רבי ורבנן במשנתנו⁶, כאשר העדים החתומים מכירים כל אחד רק את חתימת ידו ולא את של חברו. האם מספיקה עדותו של העד החתום לבדו (ודי בב' העדים המעידים כ"א על חתימת ידו), או שצריך עד נוסף על כתב ידו על מנת שיהיו ב' עדים על כל חתימה. דעת רבי שאין העד נאמן לבדו, אך רבנן סוברים שנאמן העד לומר "זה כתב ידי".

ומבאר הגמרא את טעמם של רבנן - שהרי לכאורה יש רק עד אחד על כל חתימה - ש"על מנה שבשטר הם מעידים", וכתב רש"י: "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, הלכך בתרי סגי ולא צריך חד מינייהו לאסודי אדחברי".

ופירש התוס' רי"ד⁸ וז"ל: "פי' המורה שהם זקוקין לומר אנחנו ראינו המלוה וחתמנו", דהיינו שהם מעידים בפירוש על ההלוואה עצמה.

והביאור בזה לכאורה, שיש שני עדים על ההלוואה, ששניהם מעידים על ההלוואה. אך אם העידו בסתם על כתב ידם ולא פירשו שהם זוכרים את ההלוואה יודו רבנן לרבי שאינם נאמנים וצריך עוד עד על כל חתימה.

במילים אחרות: אין הפירוש שישנה קולא ונאמנות מיוחדת לעד עצמו שלכן הוא נאמן להעיד לבדו על כתב ידו אף שהוא עד אחד - אלא שהנאמנות היא מצד שיש ב' עדים⁹ (על ההלוואה).

אך עפ"י יש להבין את שיטת שמואל, כיצד סבר שיצרפו העד והדיין כאשר כ"א מעיד על כת"י? שהרי גם כאשר יעידו בפירוש על שעת המעשה בו חתמו - אין שניהם מעידים על אותו המעשה, שהעד מעיד על ההלוואה והדיין מעיד על הקיום, ואין כאן ב' עדים!

ב.

מחלוקת רבי ורבנן במשנתנו

ולהבין זאת יש להקדים ולברר, אם הם מעידים על ההלוואה עצמה ולא על חתימתם על השטר הרי שזה מלווה ע"פ! ויוכל הלווה לטעון פרעתי ולא יגבה מן המשועבדים ככל דיני מלווה ע"פ¹⁰. והרי גם רבנן דנים בדיני קיום שטר, והדיין כאן הוא על שטר¹¹. וצריך ביאור בדברי רבנן כיצד מתקיים השטר אם העדים מעידים על ההלוואה עצמה.

וביאר הנתיחה¹² מ"ש שישנו מושג של 'קולי קיום'¹³, שכיוון שכל הצורך בקיום שטרות הוא מתקנת חכמים,

6. כ, ב.

7. ד"ה לדברי.

8. ד"ה ולדברי. וכ"כ הר"ן (שם ד"ה לדברי) וז"ל: "לפיכך צריך שניים על כל כתב וכתב, דאמרי אנחנו ראינו ההלוואה וחתמנו". ומשמע מלשונם שהעידים צריכים להעיד בפירוש על המקרה.

9. ונפק"מ כאשר שני עדים אומרים שאי"ז כתב ידו, ואילו הוא טוען שאכן זה כת"י - אין הוא נאמן (עכ"פ להעיד על כת"י, שלעניין חוב זה ייתכן ויגבוהו מפני שיש ב' עדים על ההלוואה וכבפנים), וזהו מפני שאין לו כח ונאמנות מיוחדת (וגם אם נאמר כן יש לדון אם יהי' נאמן כשנים).

10. שו"ע חו"מ סי' לט סעיף א'. סי' ע. ועוד.

11. וראה רשב"א סוד"ה ובהא. וכן הקשה הריב"ש סי' קצג. ועוד.

12. ביאורים סי' מו סקי"א. ע"פ שעה"מ סי' מו סק"ז.

13. וכן מציינו במכילתין כח, א (בנוגע לזה שעדים יכולים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן). וראה גיטין (ג, א) וז"ל: "עדים החתומים על השטר

ישנם מקרים בהם הקלו חכמים בתקנתם - 'הם אמרו והם אמרו'¹⁴ - כמו במקרה זה שבאים ב' העדים עצמם החתומים על השטר, שזה מספיק לקיום השטר אף שהם מעידים על החתימה (כל אחד בנפרד) ולא שניהם יחד על ההלוואה.

ובלשונו: "והנה בעיקר דין קיום, במה שאומר כל אחד זה כתב ידי שמעידים על מנה שבשטר כשר - קשה, דמ"מ מה בכך, היאך נעשה מלוה בשטר לגבות ממעבדי, הא כיון ששטר בעד אחד אין טורף ממעבדי וכל אחד אינו יודע אם חתם חבירו ג"כ הרי אינו מעיד שהוא מלוה בשטר? וצ"ל שהוא מקולי קיום כיון שמעידים על מלוה שבשטר לא חשו שוב יותר".

אבל א"כ הקילו חכמים בקיום שטר שיכול העד עצמו להעיד יחידי על חתימת ידו - יש לבאר לאידך גיסא - מדוע צריכים העדים להעיד על מנה שבשטר? כלומר, מכיון שלרבנן עדי החתימה עצמם אינם צריכים סיוע ע"מ לקיים את חתימתם, מהו הצורך בעדות מפורשת על סיפור ההלוואה (על מנה שבשטר)? ובסגנון אחר: ממה-נפשך, אם העדים מעידים על ההלוואה - כיצד יש כאן שטר; ואם די בכך שיעידו רק שניהם - מדוע יש צורך שיעידו על ה"מנה שבשטר" דווקא?

ג.

הבנת דברי רבנן בגדר 'מנה שבשטר'

והביאור בזה י"ל שהקלו רבנן על העדים החתומים שיוכלו לקיים לבדם את כ"י - משום שאם אין זו חתימתם כלל ודאי שיוכלו לזהות זאת, ואין אנו חוששים שישקרו.

אך מ"מ יש חשש שהזייפן יזייף כ"כ דומה לכתב ידם של העדים עד שהם עצמם יטעו ויחשבו שזהו כת"י. וכפי שמצינו¹⁵ שרבא העיד על כת"י אך לא זכר את מעשה ההלוואה - "כפתי" - והודה בעל השטר שהוא זייף את החתימות עד שאפי' רבא עצמו לא הכיר שזה זיוף¹⁶.

ומטעם זה, רק כאשר אומרים העדים שהם זוכרים את מעשה ההלוואה - ה'מנה שבשטר' - יש לנו ודאות שאכן זו חתימתם, וממילא יש 'קולי קיום' והם יכולים לבד לקיים את כתב ידם¹⁷.

דהיינו שטעמם של רבנן לכך שמאמינים לכל עד בפני עצמו על כת"י כאשר הוא מעיד על ה'מנה שבשטר'

- נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". ועוד.

14. ומצינו כלל כגון דא בכ"מ. וראה רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף (לפי דפי הרי"ף יב, א), וז"ל: "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד הימנוה רבנן בדרבנן בדבר שהוא מדבריהם האמינים ואין זה עוקר דבר מן התורה אלא הם אמרו והם הצריכו עדות והם הכשירו את אלה". וראה רש"י (י, א ד"ה 'חכמים תקנו'), וז"ל: "כלומר אי הואי כתובתה דאורייתא לא הוי נאמן להפקיעה אלא בעדות ידועה אבל כתובתה חכמים תיקנוה הם אמרו והם אמרו הם שתיקנוה אמרו שהוא נאמן להפסידה אף בטענת פתח פתוח". וראה רשב"ם (ב"ב מחב. ד"ה ואית דמפרש).

15. ב"ב קסו, א.

16. ולחביבותא דמילתא יש להוסיף מדברי הרמב"ן בפירוש סוגיית הגמ' (כ, א) על חשש זיוף שטרות, שפירש רש"י (ד"ה זיופי זייף) שהחוששים שהזייפן יזייף חתימות - הדומות לחתימות אמיתיות. והקשה הרמב"ן (ד"ה והא דאמר), שאם נחשוש לזיוף כזה לא נוכל לקיים שטרות, שאפי' אם יקיים השטר נחשוש שהחתימות נראות אמיתיות אך הן מזויפות. "ואפילו בסהדותא דהנך סהדי דחתימי בה נמי איכא למימר זיופי זייף כעובדא דרבא" הנ"ל בפנים. וע"פ הנתבאר בפנים בתנורן (עכ"פ) שאלה זו על רש"י. [ואולי זה טעמו של הרשב"א שהקשה מקיום ב' עדים, אך לא הקשה מקיום העד עצמו, שהוא צריך לזכור את המקרה כנ"ל (ואף הרמב"ן לא הקשה כן אלא בלשנא בתרא)].

17. ואפשר לומר שאף רבי אינו חולק על סברא זו, אלא שסבירא לי' שאפי' אם יעידו בפירוש על מנה שבשטר מ"מ לא יהי' לזה דין שטר אלא דין מלוה בע"פ.

-הוא להיפך מהנת"ל ס"א דיש ב' עדים על ההלוואה; שלהמבואר כאן יש ב' עדים על השטר, ונאמנים להעיד כל אחד בפ"ע על כת"י משום שכאשר הוא מעיד על ה'מנה שבשטר' אין חשש שהוא טעה לחשוב שזהו כת"י, ו(רק ללא חשש זה) ישנה קולא מיוחדת לעד להעיד על כתב ידי עצמו.

וכעת ברורה שיטת שמואל שמצטרפים העד והדיין; ששניהם מעידים על השטר, ואין כל אחד מהם עד אחד.

ד.

בשטר מקוים יש פחות חשש לזיוף

אמנם יש להבין, דמלשון רש"י מדויק דבנדו"ד אין הדיין והעד מעידים במפורש על המקרה (ההלוואה או הקיום בב"ד) אלא על כתב ידו¹⁸! וז"ל רש"י: "ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו". דמלשון זו משמע עוד שגם העד מעיד על כתב ידו¹⁹, ולהנתבאר לעיל אם אינו מעיד על ה'מנה שבשטר' אנו חוששים שהוא טעה ואין זה כת"י אלא זיוף.

וי"ל שכאשר יש קיום על השטר – יורד החשש לזיוף, ולכן אף שהדיין והעד מעידים כ"א על חתימתו בלבד ואין ב' עדים לכל חתימה – מ"מ אין חשש כ"כ לזיוף, ודי בזה שכ"א מעיד על חתימתו אף אם אינו מעיד בפירוש שזוכר את ההלוואה או הקיום²⁰ (ולביאור זה ייתכן לומר דכן הוא הדין גם אם הם מפרשים שאינם זוכרים את מעשה ההלוואה או הקיום).

ומוכח (עכ"פ כעין) סברא זו – דבשטר מקוים אין כ"כ חשש לזיוף – משיטת הרי"ף²¹ והרמב"ם²² בפירוש סוגייתנו, שמפרשים שהדיין העיד שהחתום בשטר נתחייב בבית דינו ע"פ עדים, אך לא שקוים השטר.

וטעמם פשוט²³ – דאם ניתן לערער גם על שטר מקוים אזי לכאורה אין כל משמעות לקיום²⁴, ולשיטתם כאשר קוים השטר אין לחשוש שהשטר מזויף²⁵.

והנה לכאורה בהמשך הסוגיא כתב רש"י להיפך ממש מזה וז"ל (בקושיית רבא²⁶): "עדי השטר מעידים

18. קושיא זו היא אליבא דהתוס' רי"ד דדיין מלשון רש"י שצריכים העדים להעיד בפירוש על מנה שבשטר. ויש מי שלמד בדעת רש"י כשא"ר – דאין העדים צריכים להעיד בפירוש שזוכרים את ההלוואה, ואפי' אם מעידים בסתם אמרינן דמסתמא מתוך שראו השטר נזכרו.

19. וכעת אין לתרץ שיש חילוק בין עד לדיין – שרק עד צריך להעיד על ה'מנה שבשטר' על מנת שיאמן יחידי, אך דיין נאמן יחידי גם כאשר הוא מעיד על כת"י – שהרי גם העד נאמן לבדו אף שהוא מעיד על כת"י ולא על המנה שבשטר.

20. וי"ל נפק"מ בין הפי' הפשוט להבנה העכשווית:

במקרה שמגיע עד א' ומעיד על מנה שבשטר, לפי' הפשוט – היות ועל המקרה הוא גם מעיד לבד, אינו נחשב לב' על חתימתו. לאידך לפי' ההבנה העכשווית – היות והוא יכול להעיד לבד על חתימתו (אלא שצריך ודאות ע"י מנה שבשטר) זה נחשב כאילו ב' העידו על חתימתו.

21. ב"ב עו, א (מדפי הרי"ף). כן מפרש הרשב"א בסוגיין (ד"ה ורבינו) בשיטת הרי"ף.

22. הל' עדות פ"ד ה"ו.

23. כסף משנה (שם). ועוד.

24. ושא"ר תי' בכמה אופנים, אך מ"מ זהו טעמם דהרי"ף והרמב"ם. וגם שא"ר סבירא להו דיש עכ"פ פחות חשש זיוף בשטר מקוים. וראה תוס' (כא, א ד"ה עד ודיין), וז"ל: "משמע דאפילו בשטר מקוים חיישינן שמא זיף לחתימת הדיינן וכן משמע בירושלמי דגיסין ובפרק בן סורר עכ"ל. דמשמע מלשוננו שאכן ישנו חשש לזיוף ה'קיום', אבל אם זאת משמע שזהו חשש דחוק יותר מחשש הזיוף בחתימות העדים (וממילא אפשר לומר גם לשיטתו את המתורץ בגוף העניין).

25. וכע"ז בריטב"א (שם ד"ה אמר רמב"ח). ואף שלשיטתו – לכאורה – יש חשש לזיוף חתימות הדיינים (אך לא לזיוף חתימות העדים והדיינים יחד. ע"ש), מ"מ אפשר לדחוק בדבריו שיש – עכ"פ – פחות חשש לזיוף בשטר מקוים מאיזו סיבה שתהי'.

26. ואולי לפי' זה י"ל דחלקו רבא ושמואל בביאור זה גופא בטעם רבנן, דרבא ס"ל כהנת"ל ס"א ולכן אין מצטרפין ושמואל ס"ל כהמבואר

על מנה שבשטר כרבנן, והדיינין מעידין בפנינו נתקיים". כלומר שאצלנו אכן מדובר במקרה שמעידים בפירוש על המקרה, וצ"ל באיזה מקרה מעמיד רש"י את סוגיין (האם במקרה שמעידים על כ"י או על מנה שבשטר)?

ואוי"ל שרש"י אכן מעמיד את סוגיין במקרה שהעד והדיין מעידים על כ"י בלבד, וזה שרש"י כותב שהם מעידים על מנה שבשטר (העד על שעת ההלוואה, והדיין על שעת הקיום בב"ד), הוא בא לבאר ש(אמנם הם מעידים על כת"י, אך) היות וכ"א מתכוון לטענה שונה בזמן ובזמן שונה - אין עדותם מצטרפת (כדלקמן ס"ה).

ה.

קושיות הרמב"ן והרשב"א על דברי רש"י

אך עפ"ז אינה מובנת קושיית רבא, שהרי שניהם מעידים על אותו הדבר - כשרות השטר. ומדוע אינם מצטרפים?

ויובן זה בהקדים קושיית הרמב"ן²⁷ כע"ז על דברי רש"י וז"ל: "איכא למידק עלי' - א"כ אפילו שנים מעידים על חתימת ידי עד אחד ואחד אומר זה כתב ידי נימא אמאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהדי הנך". שלשיטת רש"י עדות הדיין אינה מצטרפת לעדות העד מפני שהוא אינו מעיד על ה'מנה שבשטר' אלא על כת"י, והעד מעיד על המנה שבשטר.

וא"כ גם כאשר שני עדים מעידים על חתימת אחד העדים, והעד השני מעיד על חתימתו בעצמו - לא יצטרפו ב' העדים לעדותו ולא יקוים השטר! שהרי ב' העדים על חתימתו של העד הראשון, והעד השני מעיד על המנה שבשטר?

ומתוך שהדיין מעיד שהשטר אמיתי וקוים, ולזה אין אנו יכולים להאמין לו מפני שהוא לא יודע זאת מעצמו אלא הוא 'עד מפי עד'²⁸. לעומת זאת ב' העדים מעידים על חתימת העד, וא"כ יש לנו ב' עדים על ההלוואה (העד שבפנינו שמעיד על 'מנה שבשטר' והעד החתם שנודע לנו מב' עדים שחתם). והדיין אינו מעיד על חתימת העד השני, אלא שהשטר קוים כנ"ל.

ומקשה הרשב"א²⁹ על תירוץ הרמב"ן כמה קושיות³⁰:

א. אם הסיבה לכך שאיננו סומכים על הדיין, היא משום שהוא מעיד על קיום החתימות מפי עדים ולא שיוודע זאת בעצמו, אזי לא נוכל להאמין גם לב' דיינים המעידים שקוים השטר בפניהם ובגמ' נכתב בפירוש: "עד ודיין אין מצטרפין", דהיינו דיין אחד - אך שני דיינים נאמנים.

כאן ולכך מצטרפין. וראה לקמן (ס"ד) בהסברת דברי רבא גם אליבא דביאור זה.

27. ד"ה א"ל רבא.

28. ז"ל הרמב"ן: "דאיהו לא ידע ודילמא מזוייף הוא אלא מפומא דאחרני".

29. ד"ה עד.

30. עוד הקשה, דלפירוש זה יוצא שכאשר הדיין עצמו מכיר את כתב ידי העדים, הוא מעיד בעצמו על חתימת העד השני - וא"כ הוא אינו 'עד מפי עד' ומצטרפין. ובגמ' לא נמצא חילוק זה אלא נכתב בסתם ש"עד ודיין אין מצטרפין", ואפי' מכיר בבירור את כתב ידו של העד השני. וראה לקמן הערה 40.

ב. מדוע כשהדיין מעיד בפנינו על העדות שנמסרה בב"ד – אנו נחשוש שהעדים שיקרו, בזמן שכאשר אותם עדים (שהעידו בפני אותו דיין) יעידו בפנינו – אנו לא נחשוש שהם שקרנים?

ג.

חילוק השערי ישר בין עדויות העד והדיין

ובכלל יש לברר, שמלשון הגמ' "אין מצטרפין" משמע שעדות הדיין מצ"ע מתקבלת, אלא שאינה מצטרפת לעדות העד (וכן כתבו הפוסקים³¹).

ולביאור עניין זה יש להקדים הידוע ב' העניינים³² בגדר עדות:

א. בירור על פי שכל, דכאשר שני יהודים כשרים מעידים על מעשה – לא נחוש שמשקרים³³ (ואעפ"כ יש לדרוש ולחקור את העדים, דמכיוון שהטעם לנאמנותם הוא בירור שכלי, הרי שיש לדרוש ולברר היטב בהגיון ושכל שאין כל דופי ושקר בדבריהם)³⁴.

ב. נוסף על זה, עדות היא גזירת הכתוב, "שנצטוינו³⁵ לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר³⁶".

וביאר הגרש"ש ב'שערי ישר'³⁷. דשני אופנים אלו תלויים בנידון העדות, דבעדות איסור והיתר עניין העדות הוא בירור גרידא – דיש לכל אדם לנהוג ע"פ דברי העדים כאילו הוא יודע בעצמו וראה שכך הי'. אולם בנוגע לדיני ממונות ונפשות (שיש צורך בב"ד) אין דין עדות מצד נאמנות והגיון אלא גזה"כ שהעדים 'יוצרים' דין ע"י הגדתם בב"ד, היינו שיש חוב על הב"ד לפסוק ע"פ דברי העדים. "ולמי שאינו ב"ד העדים אינם מועילים כלום וגם הבע"ד אינו מחויב להתנהג על פי העדים רק עליו לקיים פסק ב"ד³⁸".

וא"כ, טעם הדין שכאשר מעידים ב' עדים שנפסק בב"ד אחר³⁹ לחייב את פלוני, נאמנים – הוא: שכאשר מעידים בפני הב"ד השני שכן פסקו הב"ד הראשון – מעידים שנוצר חיוב לפסוק כן. והב"ד הראשון – דהיינו כאשר ב"ד שומעים עדות לראשונה ופוסקים על פי' – הרי שהעדים יוצרים חיוב על הב"ד לפסוק כדבריהם.

ועפ"ז ביאר בנדו"ד שאין עדות העד מצטרפת לעדות הדיין, שהרי בכך שהעד מעיד הוא יוצר חיוב על ב"ד לפסוק כדבריו, אך הדיין מעיד שכבר נוצר חיוב, ועל הב"ד השני מוטלת החובה לקיימו – דהיינו, אין בעי' בעדות הדיין מצד עצמה, אלא שעדותו היא לעניין אחר (מעדות העד), שלכן אינם מצטרפים.

31. תוס' כתובות כ, א ד"ה ור"י. יבמות לא, ב ד"ה דחו. ב"ק צח, ב ד"ה נכתוב. ט"ז (חו"מ סי' מו סקט"ז). תומים (שם). קצוה"ח (שם סק"י). נתיב"מ (שם חידושים סקכ"א). שעה"מ (שם סק"ט). ולא כהסמ"ע (סקל"ה).

32. בעניין זה – ראה לקו"ש חכ"א ע' 62 וסה"ש תנש"א ח"ב ע' 9-848.

33. החינוך (מצוה תקכג (ובמנ"ח שם)). שו"ת תשב"ץ (ח"א ענין עז).

34. רמב"ם הלכות עדות פ"א ה"ד.

35. שופטים יז, ו. יט, טו.

36. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז סה"ז ופ"ח סה"ב. וראה דבריו בהלכות סנהדרין פכ"א סה"א.

37. ש"ז פכ"ג. וראה שם פ"א.

38. לשון השע"י שם.

39. של שלושה. ט"ז שם.

ובזה יתורצו קושיות הרשב"א הנ"ל⁴⁰:

א. שני דיינים אכן יאמנו לומר שקוים השטר בפניהם - דהיינו שכבר נוצר חיוב כנ"ל. וזו לשון הגמ' "עד ודיין" לשון יחיד דווקא.

ב. אנו לא חוששים שהעדים שיקרו, ועדות הדיין היא עדות טובה, אלא שהוא ע"א שאין עוד מי שמעיד איתו (שהעד מעיד על עניין אחר - יצירת חיוב - כנ"ל).

ז.

הבנת יסוד קושייתו של הרמב"ן

ואפשר לתרץ זאת באופן שאין אנו נכנסים כל עיקר להסברו של הרמב"ן ברש"י וממילא לא יוקשה על רש"י כל קושיותיו של הרשב"א⁴¹, בהקדים הבנת יסוד דברי הרמב"ן:

בקושייתו השווה הרמב"ן בין שני עדים המעידים על כת"י אחד העדים החתומים על השטר - לבין דיין המעיד על חתימת עצמו.

והטעם להשוואה זו לכאורה הוא ע"פ הביאור הראשון (ס"א) בדעת רבנן ש"על מנה שבשטר הם מעידים", שכאשר מעיד הדיין על חתימת ידו הוא מעיד על מעשה הקיום דהיינו ש(בפניו נבדק ש) חתימות העדים כשרות.

כלומר, שאין הוא מעיד בפירוש על המקרה, אלא, שהיות ואנו מאמינים להם שהם אלו העדים החתומים בשטר - אנו מחשיבים כאילו העידו שניהם במפורש על מקרה ההלוואה.

ועפ"ז מובן שישנה נקודה משותפת בין ב' עדים המעידים על כת"י של העד החתום על השטר לבין דיין המעיד על כתב ידו; שהן הדיין והן העדים (המעידים על כ"י העד החתום) מעידים עדות אחרת מאשר העד החתום עצמו, מפני שהם מעידים כאו"א על הכת"י שבא לקיים (הדיין על ההנפק והעדים על החתימה), ולאידך העד החתום מעיד בשונה מהם על המקרה עצמו 'מנה שבשטר' כדלעיל⁴².

ולכן לדבריו צריכים אנו לחדש מדוע למרות כל זאת ישנו שוני כל שהוא בין דיין לב' עדים המעידים על כ"י העד החתום בשטר.

ח.

יישוב קושיית הרמב"ן ע"פ המבואר לעיל

אך ע"פ הביאור השני בדעת רבנן (ס"ב ואילך) הרי שבדרך כלל הדיין והעד מעידים על חתימתם - ומוסיפים שזוכרים את המעשה על מנת שיאמנו למרות שהם 'עד-אחד' על כל חתימה.

40. ולקושייתו שבהערה 30 יש לומר שלא חשו רש"י והרמב"ן לדיוק זה, ולשיטתם אכן אם הדיין מכיר את חתימות העדים - עדותו מצטרפת עם העד השני, שעדות שניהם מחייבת את ב"ד לגבות ע"פ השטר (ולא שמעידים שכבר נוצר חיוב).

41. המובא לעיל ס"ה בהרחבת הביאור. וראה בהערה שם.

42. ס"א.

אך כאן כשהשטר מקוים א"צ שיעידו על ה'מנה שבשטר', משום שאין כ"כ חשש זיוף (שהרי החשש פוחת כאשר ישנו גם קיום בנוסף לחתימות) וממילא הם נאמנים להעיד כ"א לבדו על חתימתו, משום שישנה ידיעה ודאית שהם אלו אשר כתובים וחתומים בשטר, וממילא ישנה אפשרות להשתמש בדיון 'קולי קיום' גם לולא העדות על המקרה.

ועפ"ז, הדיין אינו מעיד על כשרות חתימת העד השני, אלא על חתימת עצמו ותו לא. ומובן ההבדל בין ב' עדים שמצטרפים לעדות העד השני לבין דיין שאינו מצטרף; מפני שבנוגע לב' עדים, גם העדים (שמעידים על כת"י העד החתום) וגם העד (החתום על השטר) מעידים - על חתימות עדי השטר, והיות וכך אין שום בעי' לצרפם; אך הדיין מעיד על ההנפק⁴³, ועדות זו שונה בתכלית מעדותו של העד המעיד על חתימתו, משום שהדיין מעיד על ההנפק בשעה שהעד מעיד על חתימות העדים.

וע"פ כל הנ"ל אין אנו צריכים לחידושו של הרמב"ן⁴⁴ (שהרי ישנו הבדל עצום בין דיין לב' עדים המעידים על כתב-ידו של העד החתום על השטר). וממילא אין אנו נכנסים לשום קושיא מקושיותיו של הרשב"א.

ויוצא למסקנת הסוגיא, שכאשר אנו מבינים את שיטתו של רש"י בנוגע לקיום שטרות, אשר העדות על מנה שבשטר הינה תוסף על העדות הבסיסית (זיהוי חתימתם אשר בשטר) על-מנת להוסיף נאמנות לדבריהם (ובנוסף לכך צריכים להעיד זאת בפירוש); יובנו ב' נקודות אשר מקשים הראשונים⁴⁵ על דבריו: א. מדוע מספיק דיין יחידי על ההנפק (ולא ב' עדים המעידים על כת"י הדיין וכדו'⁴⁶). ב. מהו ההבדל בין דיין המעיד על ההנפק לב' עדים המעידים על כת"י העד החתום⁴⁷. והכל בא על מקומו בשלום.



43. גם להמבואר כאן ביאור השע"י אינו נדחה כפשוטו, שמ"מ יש לברר מדוע לא מצטרפת חתימה על הנפק לחתימת עדי השטר, אך זו לא קושיא על רש"י אלא ביאור הסוגיא (אליבא דרוב הראשונים). שהרי כתירוף על קושיית הרמב"ן העמידו הראשונים (תלמידי הר"י (הובאו דבריהם בשיטמ"ק). רא"ה (ד"ה אמר רב יהודה). מאירי (ד"ה עד). ועד"ז הרשב"א (ד"ה אלא)) את הסוגיא בשני עדים המעידים על חתימת הדיין, שע"פ המבואר כאן אין הבדל בין זה לדיין עצמו המעיד על חתימתו. וכפי שהובא בפנים.

44. נכון אמנם שע"פ הנ"ל רש"י מובן ואין עליו כל קושיא, אבל לדברי הרמב"ן (הנ"ל) - עדיין נדרשים אנו להסבירו ולבארו. ודוק.

45. כנ"ל בארוכה ס"א וס"ד.

46. רא"ה לעיל ס"א. וראה עוד בהנסמן בהערה 4.

47. ראה לעיל ס"ו ושם נתבאר.

שיטת הר"ן בדין שעבודא דרבי נתן

(כתובות יט, א)

הת' יוסף יצחק שיחי' לבנהרץ

תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא ודברי הר"ן בביאורה / מבאר מחלוקת התוס' על הר"ן ומביא הקושיות בדבריו / מביא את השיטות בחידוש דינא דר"נ ושיטת התוס' והר"ן בזה / מוסיף ביאור בהא דהשלישי משועבד לראשון ע"פ דברי הגר"ח / מקשה ע"ז מהא שאין הראשון גובה אם יש נכסים לשני / מנסה לתרץ כתי' הש"ך ודוחה / מבאר דהר"ן אזיל כהרשב"א דהשעבוד הוא זכות גבי' טכנית

א.

הצעת הסוגיא ודברי הר"ן בביאורה

גרסינן במסכת כתובות: "א"ר יהודה אמר רב: האומר שטר אמנה הוא זה (לא לזה כלום, אלא כתבו ומסרו למלוה, שאם יצטרך ללות - לזה, והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו) - אינו נאמן. דקאמר מאן? . . אביי אמר: לעולם דאמר מלוה (ואע"פ שבדרך כלל נאמן בעל דין בהודאתו, כאן אינו נאמן -) וכגון שחב לאחרים (בהודאה זו שהוא מודה שהוא שטר אמנה - חב ומפסיד את אחרים הנושים בו ואין לו מה להגבותם, והיו רוצים לגבות חוב זה), וכדברי נתן. דתניא, רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה? תלמוד לומר: ונתן לאשר אשם לו (ולא כתב לאשר הלוהו אלא לאשר האשם שלו, ואשם הוא קרן)".

ואף שגם לולי דינו של רבי נתן משועבדים כל נכסי הלוה למלוה², ובנידון זה - כאשר יתבעו מן המלווה לשלם את חובו שלו, ולא יהיו בידו נכסים לפרוע מהם³, יגבו ב"ד מן החוב שהשלישי חייב לו, ומה התחדש בדברי רבי נתן שרק לפיהם יה' המלווה חב לאחרים - ביאר בזה הר"ן: "יש לומר דשטרות לאו בני גוביינא נינהו, שאין גופן ממון, וכל שאין גופן ממון אין ב"ד מגבים לו, ומהכא שמעינן לה . . הלכך בלאו דרבי

1. יט, א.

2. עיין קידושין יג, ב. ב"ב קעה, ב. וביד רמ"ה ושטמ"ק שם. ועוד.

3. לשיטת הר"ן (לעיל ו, א) - והיא שיטת רש"י (מהדו"ק שבשטמ"ק כתובות פב, א ד"ה ונתן, וכ"מ מרש"י ד"ה שחב לאחרים כאן), כ"כ המ"מ בדברי הרמב"ם (הלכות מלוה פ"ב ה"ו), אור זרוע ב"ק סי' קפט בשם מורו, הרשב"א (קידושין טו, א) (במהדורות מוה"ק; בשאר המהדורות - בהשמות בסוף המסכת), וכ"כ כאן, רבינו קרשקש כאן, ועוד.

4. שבהערה הקודמת.

נתן - לא הוי חב לאחרים, אבל לרבי נתן דסבירא לי' שהמלוה יכול לתבוע בדין בעל חוב של לווה ולפרוע ממנו - הוי חב לאחרים, ולא מהימן".

ודבריו הם כשיטת הרשב"א⁴, ש"אין שעבוד חל אלא על נכסי לוה ממש, הא בנכסים שנשתעבדו ללוה שאין גופן ממון של לוה - לא. וכדין מכר והקדש, שאין אדם מוכר ולא מקדיש מלוה שיש לו על אחרים דבר תורה".

ובהמשך הדברים הקשה הר"ן על דין זה - שאין מאמינים לשני דשטר אמנה הוא, מחשש שמא קנוניא הוא עושה - דלכאורה יש להאמינו במיגו, שאם הי' רוצה להפסיד את הראשון הי' מוחל על הלוואה שלוה ממנו השלישי, ולא הי' צריך לשקר בעשיית קנוניא, וא"כ כשאומר ששטר זה שטר אמנה הוא - מסתבר שצודק בדבריו.

ואע"פ שחוב זה משועבד לראשון, מ"מ מצינו שמוכר שטר חוב יכול למחול על חובו אע"פ שמכרו, ובפשטות הוא הדין לחוב משועבד, שאפשר למוחלו אע"פ שנשתעבד לאדם אחר.

וביאר בזה, דלשיטת הראשונים שמכירת שטרות היא מדרבנן לבד⁵, ומדאורייתא אי אפשר למוכרם (כיוון שמן התורה אין הראיות נקנות אלא גוף הדבר בלבד קנוי⁶, דשטרות אין גופן ממון ואי אפשר להקנותן בהקנאה גמורה, אלא שחכמים תקנו להם צד מכר⁷) - יש לתרץ, שדווקא המוכר שטר חוב יכול למחול⁸ (כי מאחר וכל מה ששטר נחשב דבר הראוי ועומד למכירה הוא מדרבנן בלבד, א"כ כשתיקנו שתועיל המכירה - הייתה התקנה באופן שלא יהא הלווה ניזק ממנה, שאם ימחל לו המלוה שלו - תועיל המחילה⁹), אבל בשעבודא דר"נ, שהשלישי משתעבד לראשון מדאורייתא, בזה לא תועיל מחילת השני, שהרי אין החוב שלי¹⁰.

ואף לשיטת הראשונים הסוברים שמכירת שטרות מדאורייתא היא¹¹ - תירץ בהמשך דבריו, שבמכירת שטרות מועילה מחילה מכיוון שרק שעבוד הנכסים של הלווה נמכר לקונה את השטר, ואילו בגופו נשאר הלווה משועבד למלווה (ששני שעבודים יש לו למלווה על הלווה: שעבוד גופו של לווה - שהוא מחויב לפרוע, והוא עיקר השעבוד; ושעבוד על נכסיו - אם הוא לא יפרע, מדין ערב¹²) - ולכן תועיל מחילה בזה, כי כשימחל המלווה על שעבוד הגוף יפקע ממילא שעבוד הנכסים שנמכר, משא"כ בשעבודא דר"נ, שבו נתחדש דכאשר אין לשני נכסים לפרוע מהם - אזי שעבוד גופו של השלישי - עובר אל הראשון, ואין לשני שייכות כלל לחוב זה, ע"כ אינו יכול כלל למחול עליו, ו"אפילו מחלו אינו מחול, דהא משועבד לי' (השלישי) לקמא מדאורייתא, ושעבודא דלווה גבי' הוא".

5. ר"ף (לקמן מד, ב). רמב"ם (הלכות מכירה פ"ו הי"א). עיטור (אות מ - מחילה נה, א) ועוד - ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית ערך מכירת שטרות (כרך מז, תשלה ואילך).

6. לשון הרמב"ם שם.

7. לשון הר"ן (לקמן פה, ב).

8. הריטב"א (לקמן פה, ב) ביאר, שהטעם לכך שבמכירת שט"ח מועילה מחילה הוא כי "אתיא מחילה דאורייתא ומפקעא מכירה דרבנן". ומ"מ צריכים לביאור דלקמן (חידושי רש"ק שבהערה הבאה), כי עניין זה עצמו דרוש לנתינת טעם, שהרי יש כח ביד חכמים לעשות דבריהם כשל תורה - ולא תוכל המחילה דאורייתא להפקיע את המכירה, ומה שלא העמידו דבריהם כשל תורה הוא משום תקנת הלווה, כדלקמן.

9. חידושי ר"ש שקאפ כתובות סימן סה. וראה שו"ת צ"צ יו"ד סימן רלג (מז, ד).

10. ראה רש"י ערכין כג, ב ד"ה אלא הפודה. שיטה מקובצת כאן (בשם ה"ר יעקב בן ה"ר שלמה זרח).

11. תוס' בשם ר"ת (ב"ב עו, ב ד"ה קני). ראה ר"ן לקמן מד, ב. שו"ת ר"מ מיגש סוס"י ר. וראה אנצ"ת שבהערה 5, וש"נ.

12. לשונו לקמן מד, ב (וכ"כ בגיטין ה, ב). וראה עד"ז בתוס' הרא"ש פה, ב (ד"ה המוכר שטר חוב) ובריטב"א שם. פסקי הרא"ש פ"ט ס"י. ריטב"א קידושין יג, ב. ועוד.

ב.

ביאור מחלוקת התוס' על הר"ן והקושיות בדבריו

והנה, התוס'¹³ הקשו קושיא הנ"ל - מפני מה לא נאמינו ששטר אמנה הוא מתוך שהי' יכול למחול על ההלוואה - וכתבו (בתירוצם השני) שרק "אם נאמר דמכירת שטר חוב אינו אלא מדרבנן", אזי יתורץ העניין, כי דווקא במכירה דרבנן יכול למחול, משא"כ בשעבודא דר"נ שמדאורייתא, כדברי הר"ן בתירוצו הראשון.

ומשמע מדבריהם שחלוקים על מסקנת הר"ן, שלשיטתו אפילו לדברי האומרים שמכירת שטרות דאורייתא - עדיין יש לחלק בין דין זה לדינו של ר"נ, שרק במכירת שט"ח אין משתעבד גופו של לוה לקונה השטר, ואילו בשעבודא דר"נ - גם גופו משתעבד, ואילו התוס' לא חילקו כן, ולשיטתם נמצא שלדברי האומרים דמכירת שטרות היא דאורייתא ורק שעבוד הנכסים נמכר - הוא הדין בדברי ר"נ, שרק שיעבוד הנכסים של השלישי משתעבד לראשון, ואילו שעבוד הגוף נשאר אצל השני.

ודברי הר"ן צריכים ביאור, דלפום ריהטא מסתבר לומר כדמשמע מדברי התוס', שכשם שבדין מכירת שט"ח מדאורייתא אי אפשר למכור את שעבוד הגוף ולעולם יישאר אצל המלווה (דבשלמא שעבוד שיש למלווה בנכסים - יכול למכור, שהרי יש לו זכי' ממש בהם, שיכול לתופשם בחובו, משא"כ בשעבוד הגוף¹⁴) כן יהי' הדין בשיעבודא דר"נ, כי שעבוד הגוף לעולם לא יכול לעבור מן המלווה שאליו הי' השעבוד.

עוד יש לעיין בדברי הר"ן, שבבארו את הטעם לכך שדווקא לפי ר"נ יהי' המלווה חב לאחרים, כתב שולא דין זה לא הי' יכול הראשון לגבות את החוב, "דשטרות לאו בני גוביינא נינהו, שאין גופן ממון, וכל שאין גופן ממון אין ב"ד מגבים לו, ומהכא שמעינן לה" (ונתבארו דבריו לעיל).

והקשה הרעק"א¹⁵, דבמה שכתב הר"ן לאחריו כן - שבשיעבודא דר"נ נתחדש שאין השני יכול למחול על חובו של השלישי - סרה ראייתו, כי לפי דבריו אלו אפשר לומר שגם לולא דינא דר"נ הי' הראשון יכול לגבות את החוב מן השלישי, וכשהשני יאמר ששטר אמנה הוא - יפסידנו, אלא שאף על פי כן יהי' נאמן ולא נחוש שמשקר, שהרי הי' ביכולתו למחול, ומתוך שלא מחל מוכח שאמת בדבריו, ורק בדברי ר"נ נתחדש שאין השני נאמן לומר ששטר אמנה הוא זה, מכיוון שאינו יכול למחול על החוב.

ג.

השיטות בחידוש דינא דר"נ ושיטת התוס' והר"ן בזה

לביאור העניין יש להקדים, שכמה שיטות איתנהו בהסברת החידוש שבדינא דר"נ¹⁶, ומהם:

א. אפילו אם לולי דינו של ר"נ הי' הראשון גובה מצד שעבוד נכסים, עדיין הי' השני שייך לחוב (לעניין

13. יט, א ד"ה כגון.

14. ריטב"א שם.

15. דרוש וחידוש כאן.

16. לשיטות נוספות - מלבד המתבארות לקמן, ראה רשב"א שבהערה 3, הגהות אשרי ב"ק פ"ד ס"ד (ועיין בשיעורי ר' שמואל קידושין טו, א אות קסח), פנ"י קידושין שם וקצוה"ח סימן פו סק"א (לכן נראה).

מחילה ומכירה ועוד), ובשעבודא דר"נ התחדש שאין לשני עוד חלק בהלוואה זו, כי פקע השעבוד שיש לשני על השלישי ונסתלק ממנו לגמרי ונשתעבד לראשון, והראשון הוא הנחשב כמלווה¹⁷.

ב. לולי דינו של ר"נ לא הי' בכוחו של ראשון לגבות מחובות שיש לשני, ובדין זה התחדש שהשעבוד שיש לשני על השלישי משתעבד (כחלק משעבוד נכסיו, שהם כעריבים¹⁸ לפריעת החוב) לראשון, ואם פרע השלישי לשני שוב אינו חייב לראשון, ופקעה זכותו של ראשון בנכסי השלישי¹⁹.

ולכאורה בזה חולקים התוס' והר"ן, שהתוס' סבור כצד הב', שגופו של שלישי עודו משועבד לשני, ואין זאת אלא שביכולתו של הראשון לגבות מן השלישי ונכלל החוב בשעבוד נכסי השני אליו, ומשום זה ס"ל שלשיטת האומרים דמכירת שטרות דאורייתא ורק שעבוד נכסים נמכר, הוא הדין לשעבודא דר"נ, שאין שעבוד הגוף עובר לראשון.

ואילו הר"ן סבור כצד הא', שגופו של השלישי משועבד לראשון, ולכן ביאר שאף לדברי האומרים שמכירת שטרות מדאורייתא - מחולק דין שעבודא דר"נ ממכירת שטרות, כיוון שזהו החידוש שבדינא דר"נ, שפקע השעבוד שיש לשני על השלישי ונסתלק ממנו לגמרי.

ד.

זכות גבי' טכנית

ולתוספת ביאור בצד זה, שגופו של השלישי משועבד לראשון יש להביא את דברי הגר"ח²⁰ שבמכירת שטרות הדבר הנמכר הוא ככל חפץ שנמכר, שמה שהשלישי חייב לשני, זה עובר לראשון. דהיינו שהשלישי משועבד לשני - ולא לראשון - אלא ששעבוד זה גופא שייך לראשון. ועד"ז י"ל בשעדר"נ, ודוק.

ולפ"ז צ"ב מאי טעמא במש"כ הר"ן שהראשון גובה מן השלישי רק אם אין לשני נכסים אחרים דלא גרע משאר בע"ח שאין גובין ממשועבדין במקום שיש בנ"ח, ולכאורה להנ"ל חוב זה חשוב כנכס שביד השני, ומאיזה טעם לא יפרע ממנו.

ובהשקפה ראשונה אפ"ל כדברי הש"ך²¹. וז"ל הש"ך: "משום פסידא דלקוחות, והיינו משום תיקון העולם וכדאיתא בריש פרק הנוקין²², דאע"ג דמדאורייתא משתעבדי ל' חשו רבנן לפסידא דלקוחות, וא"כ הוא הדין הכא נהי דמשתעבד ל' מדאורייתא, מ"מ כיון דאית ל' פסידא אם ישלם הוה ל' חוב זה כמשועבדים ואין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין".

כלומר, מדאורייתא אכן חל השעבוד בכ"מ, אלא שתיקנו חכמים שאם יש לשני נכסים אחרים יגבו מהם, ולא יפסידו את הלקוח.

אך בדברי הר"ן לא נמצא רמז לכך שזהו דין דרבנן, וקשה א"כ לומר שזוהי כוונתו.

17. ריטב"א שם (בשם הראב"ד) ולקמן פב, א. טור חו"מ סימן פו ס"ג ושו"ע שם ס"ה. סמ"ע שם סק"י וש"ך שם סק"א. קצוה"ח סימן פה סק"ה וסימן פו סק"א.

18. מקומות שנסמנו בהערה 12.

19. נתיבות המשפט שם ביאורים ג.

20. חידושי הגר"ח מסכת כתובות פה, ב. ועיין בקצוה"ח סי' סו סקכ"ו.

21. סי' פו סק"א.

22. גיטין ג, ב.

והרשב"א²³ הקשה מהו החידוש בדין שעבודא דר"נ – שהרי כל ממונו של אדם משועבד לנושיו (לכאורה) גם חובותיו בכלל זה. וביאר שחובותיו של אדם אין גופם ממון וממילא אינם משתעבדים כלל. ואף מה שחידשה תורה בדינא דר"נ הוא שיכול הראשון לגבות ישירות מן השלישי – ולא שחובותיו של השני משועבדים לראשון.

ואולי אפשר לומר כן גם בביאור דברי הר"ן.



23. שבהע' 3.

החילוק בין טענות אמנה היו דברינו לקטנים היינו

(כתובות יט, ב)

הת' שניאור זלמן שיחי' קזידו
תלמיד בישיבה

חוקר בטעם שאין העדים נאמנים לומר אמנה היו דברינו / מבאר את הטעם הראשון ש'לא אתי על פה ומרע לי' לשטרא' / מבאר מחלוקת ר' נחמן ומר בר רב אשי לפי הביאור בטעם זה / מביא מהו שורש הטעם לכוח השטר / מביא ומבאר שיטת רשב"ם והראשונים ד'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' / מבאר שהוא גזירת הכתוב ומביא הבנה בדבר / מביא שיטת הר"ן, הריטב"א והתוס' רי"ד ד'עדים אעולה לא חתמי' / מבאר החילוק בין שיטה זו לב' השיטות הקודמות / מביא הטעם ד'לא אמרינן מיגו במקום עדים' ומבאר / מביא החקירה לפי כל האמור האם נאמנות העדים היא אף במקום בו כתב ידם יוצא ממקום אחר / לפי כל האמור מבאר החילוק בין תנאי לאמנה, ע"פ ד' הסברות הנ"ל / מסכם הדברים ומביא חילוק הנקודות העיקריות ביניהם / מצמצם ד' השיטות לב' נקודות כלליות / מבאר דעת התוס' ע"פ הרשב"ם / מביא שיטת התוס' בסוגיין לגבי דברי ר' נחמן בשטר אמנה / מבאר הבנת התוס' בחילוק שבין ר' נחמן לרב הונא, ע"פ ההו"א וע"פ המסקנה / מקדים חקירה במהות שטר אמנה, האם השטר הינו פסול בדוגמת שטר שנכתב ע"י אנוסים או שהבעי' היא בראי' גרידא / מביא נפק"מ לפי זה במקרה של שטר אמנה ממקום אחד וראי' ממקום אחר / מביא שיטת המאירי בזה / מבאר שיטת התוס' בחילוק בין שטר אמנה לשטר אנוסים / מבאר דס"ל להתוס' הכא כהרשב"ם בב"ב / מבאר דגם לרש"י ס"ל הכי / מבאר לפי זה דס"ל דשטר אמנה ממקום אחד וראי' ממקום אחר כשר / מכריח הדבר מגוף הטענות / מביא חילוק הנקודות העיקריות בין ד' השיטות הנ"ל

א.

הצעת הסוגיא

במקרה שתובע אדם את חבירו על הלוואה, והלה מכחיש שהייתה, ובאים לפני ב"ד ומוציא המלווה שטר

הלוואה עליו חתומים שני עדים ונכתב בו שאכן הלווה ללווה סכום כסף, תיקנו חכמים¹ שאין פורעים משטר זה עד שיקיימוהו, היינו שיבואו עדי החתימות² ויעידו כי חתמו על השטר או שאלו חתימותיהם.

בשעה שעדי החתימות שבאים לפני ב"ד מספרים ש"אמנה היו דברינו", שעל אף שחתמו על שטר זה, יודעים כי לא התקיימה ההלוואה³ בפועל, הרי שהדין הוא שאין אנו מאמינים להם, ועל אף שיש להם מיגו, שהיו יכולים לא לקיים חתימותיהם, ואז הרי א"א ה' לפרוע השטר, ובאם על פיהם הפך השטר למקום, נאמין להם גם לטענתם שלא הייתה הלוואה.

וביאורו הראשונים⁴ שדין זה הינו גם כאשר "אין כתב ידם יוצא ממקום אחר", היינו שאפי' במקרה שההוכחה היחידה לכך ששטר זה אינו מזויף היא מדבריהם עתה בפני ב"ד שהם חתמו על השטר, אין הם נאמנים להוסיף עוד אמירה על שטר זה ולהעיד שלא ה' מיועד להלוואה והינו 'שטר אמנה'.

ובטעם הדבר מצינו בדברי הגמ' במסכת בבא בתרא⁵: "דלא אתי על פה ומרע לשטרא", שאין אמירת העדים בפני ב"ד יכולה לגבור על סיפור השטר עליו חתמו, וכעין זה נקטה הגמ' במסכת כתובות⁶: "דקא עקרי לי' לשטרא" ואין בכוחם לגבור על שטר בעדותם.

ולכאורה צריך ביאור בפשטות, מאחר ורק על פיהם הפך השטר עצמו ל'מקום' והותר מעליו החשש שהינו מזויף, מדוע לא יוכלו להוסיף עוד אמירה שלא התקיימה ההלוואה בפועל?

שיטת הרשב"ם⁷ בביאור דין זה, שמאחר ובשעה שטוענים שלא הייתה ההלוואה אחרי שכבר הוצג בפני ב"ד שטר החתום בחתימתם המספר כי הייתה הלוואה, הרי שעוברים הם על הדין ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", שאין עד נאמן בשום עדות לחזור בו.

וגם בזה נדרש ביאור, הרי הדין הוא⁸ שבאם יטענו "אנוסים היינו" ועל אף שזו חתימתם לא חתמו מתוך ידיעה שאכן תהי' הלוואה (וידיעה זו איננה גם במקרה שחתמו על 'שטר אמנה') אכן יאמינו להם ויפסלו השטר, ומהו השוני בין אם חתמו מתוך אונסם, לבין אם חתמו על שטר ללא שעתידה להתקיים הלוואה, והיא ממש אותה טענה, אך ב"אנוסים היינו" נאמנים ויפסל השטר, ואילו בטענת "אמנה היו דברינו" לא⁹.

שיטה נוספת בדברי הראשונים¹⁰ בביאור דין זה, שמאחר וחתימה על כזה, שאינו מיועד למעשה ההלוואה

1. כתקנת חכמים בזה, ראה גיטין ג, א. ("בדין הוא דבקים שטרות נמי לא ליבעי כדר"ל, דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוך") וכן במסכתין כא, ב. ובכ"מ.

2. או עדים אחרים המכירים את חתימות העדים.

3. שטר אמנה הוא לשיטת רש"י (במסכתין יט, א. ד"ה שטר אמנה: "לא לזה כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללוה ילוה והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו") שהוא שטר שכתבו מבלי להלוות בפועל, אלא לצורך הלוואה עתידית. ואילו התוס' ר"ד (שם ד"ה אומר ר"י: "שטר אמנה הוא שלא נעשה מתחלה ללוות בו אלא הלוה עשאו כדי להראות עצמו לעולם שאינו עשיר שהרי לזה מאחרים") פ' שהוא שטר שאינם מתכננים להלוות בו כלל, אלא עשו כתבו הלווה ומלווה בשביל שיראהו לעולם ולא יחשב כעשיר. והצד השווה שהוא שטר שנמסר מהלווה למלווה מבלי לערוך הלוואה.

4. תוס' (כתובות יט, ב. ד"ה אומר ר' נחמן). ר"ח (הובא בשיטמ"ק שם). רמב"ן (שם, ד"ה הא דאמר). רשב"א (שם, ד"ה הא דאמר). ריטב"א (שם, ד"ה אומר ר' נחמן). תלמידיו ר"י (הובא בשיטמ"ק שם) ועוד.

5. מט, א. וזהו כעין דברי ר' יוחנן בב"ב קנד, ב. שאין הלוה נאמן לטעון על ידי מיגו כנגד השטר משום "דלאו כל כמיני" לאורעי שטרא".

6. יט, ב. וראה התוס' יט, א. (ד"ה טעמא) שמבארים ד"לא אמרין מגו לפסול השטר".

7. ב"ב שם ד"ה אין נאמנים.

8. כתובות שם.

9. כשאלת הרשב"א (ד"ה וא"ת) שם.

10. הר"ן (ד"ה מר בר רב אשי), הריטב"א (ד"ה והא).

'שטר אמנה' הוא עוולה¹¹, הרי ישנו הדין¹² ש"אין אדם נאמן משים עצמו רשע" וא"כ אין ב"ד יכולים לקבל עדותם שחתמו על שטר אמנה, וע"כ נחזיק שטר זה כשר וחתמו בכשרות, ולכן אינם נאמנים לפוסלו.

בשעה שמתקיים השטר ע"י בב"ד נחשבת עדות הקיום שלהם כעדות שהתרחשה ההלוואה (שהרי א"א לפרוע על פיו עד שיקוים על ידם), ומה שבאים עכשיו להעיד שלא הייתה נחשבת לפני ב"ד כעדות עדים אחרים המכחישים את העדים האחרים, והדין במקרה שכזה שאין מיגו לאחת מכתות העדים יועיל להכריע. וע"כ אינם נאמנים¹³.

אחרי הצעת הביאורים השונים בדין זה, נבוא לעיין בהם:

ב.

לא אתי על פה ומרע לי' לשטרא

כוונת הגמ'¹⁴ בטעמה "לא אתי על פה ומרע לי' לשטרא" היא שנתנה התורה נאמנות מיוחדת לשטר המוצג לפני ב"ד, שאף שיבואו שני עדים הכשרים מדין התורה להעיד בכל עדויות התורה (עדות "על פה"), לא יהיו נאמנים נגד השטר, ואף נוכל לפרוע על פיו ולסמוך עליו בפסיקת הדין למעשה.

וייחודי מקרה דידן, שאפי' ובידי העדים נאמנות חזקה, שהרי כל אמינות השטר באה מעדותם, דין תורה שלעולם יהי' נאמן שטר כנגד עדות על פה הבאה לרוקנו מתוכנו הממוני.

מקרה מיוחד בו תוכל אמירת העדות בעל פה לפסול השטר, תהי' כשיטענו שבשעת חתימתם היו "אנוסים" או ששטר זה "נפרע", ועד שבמקרה שכזה אף אם יטען זאת הלווה, שלא הייתה הלוואה ועדי השטר נאנסו לחתום במרמה, או שפרע את השטר, אם רק יש איזה סברא במיגו שדובר אמת, ומדוע כאן בטענת "שטר אמנה הוא זה" לא יהיו נאמנים, על אף שלהם כח עדות תורני?

הנה, הטעם לכך היא מחילוק פשוט בין שני המקרים:

כאשר טוענים עדי החתימה שנאנסו לחתום על השטר, הרי שמכחישים בעצמם שהי' לפנינו איזה שטר כשר מבחינה הלכתית, ובאם היו אנוסים בשעת החתימה, הרי שאין למסמך שהוצג לב"ד שום משמעות של שטר הלוואה.

הרי הם אומרים שלא הי' דבר מעיקרו, משום שלפי דבריהם כעת שהיו אנוסים בעת החתימה הרי שלא הי' שטר מעולם, ולכן אין זה נחשב שהם יוצאים נגד שטר, כיוון שנחתם על ידי עדים אנוסים שמוציאים מהשטר כל משמעות. וכן כאשר אומרים פרוע, אינו נחשב לצאת נגד השטר, משום שזו טענה אחרת לגמרי ואינה סותרת את הקיום הראשון, שהרי כל שטר שנפרע הי' בעברו מקוים. נמצא אפוא שטענת פרוע היא עדות נפרדת לגמרי מקיום השטר ולכן נאמנים בטענה זו.

אך כאשר אומר שהשטר הי' שטר אמנה נכנסים לבעי', משום שאף לפי דבריהם כעת, החתימות הם

11. שהרי "אסור לו לאדם שיששה שטר אמנה בתוך ביתו" (כתובות יט, א).

12. כתובות טו, ב.

13. "מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן דאנן סהדי דלאו שטר אמנה הוא דעדים אשר שטר אמנה ופסים לא חתמי דלא ניתן ליכתב כדאמר בפרק ב' דכתובות והלכך לא מהימן למימר שטר אמנה הוא" - לשון הרשב"ם ב"ב קנז, ב. ד"ה איהו.

14. כתובות, ב"ב שם.

חתימות שלהם, והם נחתמו כאשר היו בגיל שכשר לעדות ובמצב שכשר לעדות, ולא חוזרים העדים מעצם קיום השטר, אלא אומרים שהשטר הינו אמנה. בטענה כזו אינם נאמנים, משום שיוצאים נגד התוקף של השטר שמשמע ממנו שהייתה הלוואה.

ג.

ביאור שיטת הרשב"ם משום דכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד

הרשב"ם ועוד ראשונים¹⁵ ביארו דין זה מסברת "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", וז"ל הרשב"ם¹⁶:
 "דמאחר שהודו שבכשרות נכתב הרי חתימת השטר כאילו העידו בב"ד על כל מה שכתוב בשטר שהלווה מלווה ללווה, וכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדאמרינן בכתובות פ"ב א"ל רבא כיון שהגיד ושב אינו חוזר ומגיד". דמכיוון שקיום חתימת העדים על השטר כשלעצמו כבר מספק לי עדות על כל מה שהי' בשטר, נחשב שקיימו את כל מה שכתוב בשטר - וממילא יש קיום על הכתוב בשטר שהייתה הלוואה בפועל, ולכן כעת שרוצים להגיד שלא הייתה הלוואה אינם נאמנים, דיוצאים הם נגד דברי עצמם.
 אחרי שבאו עדים אלו וקיימו חתימותיהם, והיינו שהם אלו שחתמו על שטר זה בכשרות (ולא מפני אונס וכדו'), הרי שמעמדה של אמירה זו בב"ד הינה כאמירת עדות, וע"כ באם מוסיפים אמירה נוספת המרוקנת מתוכנה את אמירתם הקודמת, והיינו שבקיום השטר הכריזו כי שטר זה אכן מייצג הלוואה שהתקיימה ואילו באמירתם "שטר אמנה הוא זה" חוזרים בהם מהקביעה שהניחו לפני ב"ד וטוענים שלא הייתה הלוואה, וע"כ ככל עדויות התורה שאין יכולים העדים לחזור בהם מעדותם בעדות אחרת המכחישה עדותם הראשונה, לא יהיו נאמנים לפסול השטר.

והנה, במקרה שבו העדים "חוזרים ומגידים" יתכנו שני אופנים:

כאשר מעידים העדים ש"שטר אמנה הוא זה" אינם מכחישים שאכן חתמו עליו בכשרות, אלא שמוסיפים פרט נוסף לאירוע והוא שלא התקיימה הלוואה בשטר זה, מקרה שכזה יהווה חזרה בעדותם מאחר ומרגע שהעידו על חתימתם על השטר, ב"ד תופס את מעשה הלוואה כמקרה שקרה, מאחר והיא פעולה יוצאת מכתובת השטר, ועל בסיס שטר זה נוכל להוכיח את מעשה ההלוואה, הרי שמרגע שחשש מזויף נפל מצד קיום העדים את חתימותיהם, ב"ד מכריע בעיני רוחו שנערכה הלוואה. באם יבואו עתה מול הכרעה זו ויוסיפו סייג שאינו פוסל השטר אלא מסביר שלא הייתה הלוואה (מאחר ושטר זה על אף שכשר הוא, הינו שטר יחודי שאינו מייצג הלוואה, שטר אמנה), הרי שמכחישים המסקנה שהתקבלה מעדותם בב"ד על כשרות השטר, וזה אין בכוחם¹⁷.

15. ב"ב מט, א. וז"ל תלמידי הר"י (הובא בשיטמ"ק), ליקוטי הגאונים (הובא בשיטמ"ק) המאירי (ד"ה עדים: "קצת חכמי האחרונים שבספרד... והדברים נראין ומתקבלין"). רשב"א (ד"ה וא"ת, ד"ה מודעא). וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה אפי'). רמב"ן (ד"ה והא).

16. דין "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" הינו גזירת הכתוב שנאמרה לגבי עדים (כתובות יח, ב).
 ובטעם הדבר יש לומר שזה משום שאם לא כן לעולם לא תפסוק דין, חייבים שתהי' נקודת התחלה, נקודת הנחה בסיסית איתה אנו מתחילים. וממילא, כאשר מגיעים עדים לבית דין ואומרים עדות, הדבר הראשון והבסיסי ביותר הוא שמאמינים להם בצורה ודאית באופן שלא שייך שיהי' אחרת, שאל"כ לעולם לא נעשה משהו על פי פסק דין כי שמוא יבואו העדים מחר ויחזרו ויאמרו הגדה אחרת! וזה ע"ד הביאור בנאמנות של חזקה, שכאשר אדם מגיע לבית דין יש נקודת הנחה ראשונית, הסתכלות על המצב הנוכחי, ורק לאחר שיש את הנקודה הזו ניתן להמשיך ולבנות על גבה את הבניין, אך בלי הנקודה הזו אין מאיפה להתחיל וממילא לא שייך להתקדם.

17. אולי יש לומר שזה כמו מעין הגדה של בית דין עצמו ואינה תלוי' בעדים, היינו שלאחר שהעדים אמרו את מה שאמרו וקיימו את

אך באם מעידים שעל אף שחתמו הרי שהי' זה באונס, היינו שמפרטים בפני ב"ד שעל אף ואלו חתימותיהם, מעולם לא חתמו בכשרות, מאחר ונאנסו לחתום, ובעצם "אנוסים היינו" הינו רק הסבר מדוע חתמו על אף שאין כאן כלל שטר¹⁸.

וכ"כ רבינו יונה בב"ב שם וז"ל: "דהתם כיוון שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר עדיין לא נעשה כמו שנחקרה עדותן בב"ד, וכשבאין אלו ומעידים שזה כתב ידם אבל אנוסים היו ולא היו עדים בדבר, נמצא שלא הייתה כאן העדאה מעולם, וליכא למימר כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אבל גבי מודעה היו דברינו דקא מודו בעדות השטר, שהיו עדים על המכר ומוכר ציווה להם לכתוב השטר, אין יכולים להעיד שהייתה אמנה ומודעה דכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"¹⁹.

ד.

ביאור שיטת הר"ן, הריטב"א והתוס' רי"ד דעדים אעולה לא חתימי

בשיטת הר"ן והריטב"א דאינם נאמנים מאחר ש"עדים אעולה לא חתימי" יש להסביר גם כן:

מאחר וחתימה על שטר אמנה אסורה, משום שבאם לא תהי' ממנו הלוואה הרי שיכולה לצאת ממנו תקלה שיבוא המחזיק לגבות בשטר זה שלא כדין, וא"כ בשעה שאומרים שחתמו על שטר אמנה מעידים על עצמם שעשו מעשה אסור ("עוולה"), ודין תורה הוא ש"אין אדם משים עצמו רשע".

ולפי שיטתם ביאור ל' הגמ' "לא אתי על פה ומרע לי" לשטרא" אינה שמצד כח ייחודי שיש בשטר אינם יכולים העדים לגבור עליו ולרוקנו מתוכנו בטענת אמנה, אלא שמאחר וטוענים שלשטר זה אין תוקף

החתימות, עכשיו זה שאני יודע שהייתה הלוואה הוא משום שזה תוכן שטר שחתמתי מקומים, ולא צריך את העדים בשביל זה אלא זה נזק מתוך השטר עצמו. או שנאמר שעל זה גופא העדים מעידים, ויל"ע.

18. הקשה הרשב"א (ד"ה וא"ת) מה שונה לפי ביאור זה דין אמנה מדין קטנים או פסולי עדות היינו, שהרי ניהא באנוסים מובן, משום שאומרים שלא הי' מעשה כזה מעולם וזה שחתמו על השטר זה כי היו מוכרחים, אך מעולם לא הייתה פה דעת המתחייב ולא הי' שום מעשה של הלוואה וכדו'. אך כאשר מדברים על קטנים או פסולי עדות הרי גם עכשיו מודים שהי' המעשה והוא נעשה מדעת המתחייב, הם אינם חוזרים בהם ממה שאמרו על המעשה, רק שאומרים עניין שהוא לכאורה 'צדדי' ביחס לעיקר העניין, שהם אינם יכולים להעיד משום שהיו קטנים או פסולי עדות.

וא"כ לכאורה זה דומה לאמנה, שמודים שהחתימות הם שלהם רק שאומרים שלא הי' פה הלוואה, שאינם נאמנים משום שיוצאים נגד הדיבור שלהם עצמם, וא"כ גם בקטנים ופסולי עדות לא אמורים להיות נאמנים, ומתוך: א. הרי גם לפי דבריהם לא העידו על שטר כשר, משום שאין מעשה של קטנים או פסולים נחשב למשהו. ב. בחוזרים ומגידים של פסולים היינו שאינם עוקרים את ההלוואה עצמה, הם אומרים שהיא הייתה רק שהם לא יכולים להעיד עלי', שונה מזה אמנה שהם אומרים שההלוואה לא הייתה וזה ההיפך ממה שמשמע מהשטר, כנ"ל. 19. ואין לתמוה לפי זה מדוע רק במקרה שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים, הרי לכאורה אם אנו אומרים שלא הייתה פה הגדה מעולם משום שמפרשים שהיו אנוסים, מאי נפק"מ אם כתב ידם יוצא ממקום אחר, הרי אין חיסרון בחתימות, שהרי לא אומרים שהשטר מזויף ואין זה החתימות שלהם, אלא מודים שהשטר הינו שטר אמיתי והם אלו שחתמו את החתימות, רק שאומרים שחתמו את זה כשהיו אנוסים או בתור פסולים או קטנים, וא"כ לכאורה אף כשכתב ידם יוצא ממקום אחר צריכים להיות נאמנים. ולפי זה נאמר שלעולם לא הי' בזה דין של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד? ומבואר שאין לומר כן, משום שכל זה שאנו אומרים שיכולים לפרש את דבריהם זה רק בתוך העדות הזו, שבשונה מאמנה ודברים אחרים שלאחר שאמרו אינם יכולים לחזור בהם מכיוון שאינו חוזר ומגיד (ובטעם הדבר ראה לעיל הע' 16), לגבי אנוסים הם נאמנים משום שמפרשים את עדותם (שלחם) הראשונה, אך במקרה שכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים לפרש משום שכלל לא הווקנו להם אלא קיימו את השטר על ידי כתב ידם, ובקיום כזה מניחים שהוא הי' באופן מוחלט ללא כל בעיות.

[אולי יש לומר שזה בדוגמת הנאמנות שאני נותן לעדים, היינו שנוסף על הנאמנות שנותנים להם מצד הסברא ששתי עדות דוברי אמת הם, הרי שהתורה הוסיפה ונתנה להם כוח מוחלט, שלכן תרי נחשבים כמאה, כוח זה הרי הוא גזירת הכתוב ואינו מובן בסברא. ויש לומר שעד"ז הוא לגבי שטר, שברגע שיוצא שטר, לאחר שההנחה הרגילה היא שסתם שטר נכתב כדין ונחתם בעדים כשרים, נתנה התורה לשטר כוח מוחלט מעבר להנחה הפשוטה, שלכן אי אפשר לצאת נגד שטר. וראה לקמן בגוף ההערה.]

ועפ"י מובן הא דאינם יכולים לצאת נגד זה אפילו בטענה שרק מסבירה מה הי', כמו טענת אנוסים היינו, או קטנים או פסולי עדות היינו.

ממוני, ובעצם מורים כי על אף שניתן להוציא על פיו ממון, לא הייתה הלוואה (ושלא כמפורש בשטר) והרי זה גזל, הרי שמשימים עצמם כרשעים שחתמו על שטר כזה, ולכן לא יהיו נאמנים מצד "אין אדם משים עצמו רשע"²⁰

ה.

לא אמרינן מיגו במקום עדים

קיימת שיטה נוספת בדין שאינם נאמנים בשטר אמנה, לפי אי הנאמנות של עדים לומר 'אנוסים היינו' נובעת מזה שהם יוצאים נגד עדים, והרי 'מיגו במקום עדים לא אמרינן', משום שעם כל הכוח המיוחד שיש למיגו, בסופו של דבר מיגו הינו כוח סברתי ואינו מוחלט, אך לעדים התורה נתנה נאמנות מוחלטת, ולכן מיגו שהוא סברא, אינו יכול לצאת נגד הנאמנות המוחלטת של העדים.

ואלו הם דברי התוס' על משנתנו²¹: "הרי אלו נאמנים. וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי ניהו? וי"ל, כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו. אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקוים הוא, שכתב ידן יוצא ממקום אחר".

ויש לומר שהוא על דרך הא דלא אמרינן מיגו להוציא ממון, אע"פ שמיגו הינו סברא טובה, וא"כ צריך להבין מדוע לא אזלינן בתר סברא זו גם לעניין הוצאת ממון מחזקתו? אלא מובן, שיש למיגו כוח, אך כוח זה הינו כוח מדוד מאחר ואינו מברר לנו המציאות, אלא הוא רק סברא שנאמן הדובר ואינו מוחלט²², ולכן סומכים עליו במקרים שמוספיקה סברא, אך לעשות מעשה כמו להוציא ממוחזק אני לא יכול ע"פ כוח סברתי בלבד. ויש לומר כן לגבי מיגו במקום עדים, ולכן אינו נאמן.

הברכת שמואל²³ וכן הקובץ שיעורים²⁴ מבארים שזוהי שיטת תירוצ' התוס' הכא²⁵. ולפי זה, מבארים שתוס' זה הינו כשיטת התוס' על משנתנו²⁶: "הרי אלו נאמנים. וא"ת ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי ניהו" ע"ש תירוצו.

ומבאר הברכת שמואל, שעל דרך זה אזיל הכא, שאינם נאמנים בטענת אמנה משום שהוא מיגו במקום עדים, כיוון שהשטר כבר מקוים על ידי עדים וכל נאמנותם אינה אלא במיגו. ובאנוסים נאמנים משום שאינם יוצאים נגד השטר, כנ"ל.

והיינו שתוס' ס"ל שהבעייתיות היא מצד הא דאין מיגו מועיל נגד עדים.

20. ראה תוס' ר"ד שבהע' 43.

21. יח, ב.

22. בפרט לפי ההבנה שמיגו הינו כוח סברתי של "מה לי לשקר", שמובן מדוע אינו נאמן לצאת נגד עדים, כי עם כל הכוח שיש לו הוא עדיין סברא, ואינו מועיל מול הדבר המוחלט שהשני מוחזק בכסף וכן נגד העדים.

23. ב"ב סי' מה אות א'.

24. ב"ב אות ר"ט.

25. יט, ב. ד"ה א"ר נחמן.

26. יח, ב. ד"ה הרי.

ו.

נאמנות העדים במקום בו אין כתב ידן יוצא ממקום אחר

והנה, מקרה נוסף הנידון בגמרא²⁷ אם נאמנים העדים לפסול שטר הוא באם מעידים שעל אף שאכן שטר זה כשר, נכתב הוא על תנאי, וזה לא התקיים ועל כן המכר (כדוגמא) לא התרחש וא"א על בסיס שטר זה להוציא הרכוש המוכר.

ולכאורה יש לעיין האם נאמנות העדים בתנאי היא רק במקום בו לא יצא כתב ידם ממקום אחר או אף במקום בו יוצא כתב ידם ממקום אחר:

יש מן הראשונים²⁸ הביאו בשם רב האי גאון שביאר את שיטת רב נחמן, הסובר ש'תנאי' הינו דבר אחר מעצם השטר, והיינו דבר נוסף על המכר ואינו סותר לביצוע הקניין וכשרות השטר, וממילא נאמנים אף בכתב ידם יוצא ממקום אחר (ואז אין להם מיגו), משום שזה אינו סותר כלל לדבריהם, והוא ע"ד טענת פרוע, שמודים שאכן התרחשה הלוואה כדת וכדין, אך נפרעה, שמאחר וטענה זו האחרונה אינה סותרת לראשונה אלא מוסיפה עלי', הרי שהיא כעדות נוספת, וכן יש לומר לגבי מקרה שמעידים שהתרחש כאן מכר על תנאי.

אך שאר הראשונים²⁹ חולקים על הסברה זו, וטוענים כי גם לשיטת רב נחמן הרי כל מה שנאמנים הוא רק במקום בו אין כתב ידם יוצא ממקום אחר ויש להם מיגו, אך אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים; וההבנה בזה פשוטה, שהרי אמנם אנו אומרים שתנאי אינו סותר לשטר והוא דבר אחר, אך אין הוא דבר אחר לגמרי, שהרי ודאי שההנחה הפשוטה כאשר מגיע שטר לב"ד היא שאין בו תנאי ותוכן השטר נכון ללא סייג וניתן להוציא מסקנתו לפועל בלי ספק.

דאם לא כן, לעולם לא יוכלו לפעול ע"פ דברי שטר. ולו יצויר שמגיע לפנינו שטר גירושין, לא נוכל לסמוך עליו להתיר אישה בדיני ערווה החמורים שמא נאמר תנאי בעל פה על סמכות שטר זה, ולא התקיים והרי שאינה מגורשת, ובוא לידי איסור אשת איש! ועל זה הדרך, ואין לדבר סוף.

אלא בהכרח לומר שבדינא הוא ששטר שמגיע לפני ב"ד (וקיים ואין חשש שמזויף הוא) אין לב"ד לחשוש כלל לאיזה פרט נוסף מחוץ לשטר המערער התוצאה עלי' מספר השטר.

וממילא, ברגע שמגיעים עדים ומקיימים את השטר ולאחר מכן באים עדים אחרים ואומרים שהי' בשטר תנאי אינם נאמנים, משום שבעדות הראשונה שנתקבלה נכלל זה שבשטר לא היו דברים חיצוניים, הרי שברגע שמגיעים עדים אחרים ואומרים שהי' תנאי אינם מוסיפים על העדות הראשונה אלא סותרים אותה כפי שנתקבלה בב"ד.

27. כתובות שם.

28. רשב"ם ב"ב שם ד"ה מודעא. ר"ן (ו, ב. מדפי הרי"ף ד"ה והא). וראה במקומות שנסמנו בהע' הבאה.

29. ר"ח (הובא בראשונים דלקמן). רמב"ן (ד"ה והא). רשב"א (ד"ה אמר). ריטב"א (ד"ה והא, נמצאו). שיטה להר"ן (ד"ה והלכתא). ר"י מיגש (ד"ה אלא). מאירי (ד"ה עדים). רא"ה (ד"ה והא). תוס' רי"ד (ד"ה בעא. וכ"כ בפסקיו). תוס' רא"ש (ד"ה אמר). תלמיד הר"י (הובא בשיטמ"ק). ועוד.

וז"ל הרשב"א³⁰: "דכל שנכתב שטר חיוב סתם ממילא זכה המלווה או הלוקח כו', והלכך כשחוזרין העדים ואומרים תנאי היו דברינו הרי הן חוזרין ומגידין ההיפך ממה ששמענו מסתם מה שהעידו".

ז.

ביאור הסברא שתנאי הוא מילתא אחריתי

לפי האמור נדרש להבין החילוק בין תנאי לאמנה לכל הדעות שנתבארו לעיל:

א. לפי הביאור ד"אי אמרינן דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא", שלפי תוס' הבעייתיות בטענת אמנה הינה לצאת נגד שטר מקום, שהרי נתנה תורה כח מיוחד בשטר להאמינו יותר מהראי' שיש בו גרידא, ע"ד הנאמנות המיוחדת שנתנה התורה בנאמנות עדים, שאינה רק הסברא להאמין לדבריהם, ולכן כאן בתנאי - לשיטת הסוברים שזהו הוספה על השטר ולא הכחשתו - הרי שאינם יוצאים נגד כח השטר, שהרי השטר נשאר בתוקפו ואינם מרעים לבסיס השטר כלל, אלא אומרים דבר נוסף, שהי' על השטר תנאי, ולכן נאמנים.

ב. לפי הביאור ד"אי אמרינן כיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד", ההבנה בזה היא, שבשעה שמעידים על קיום השטר הרי שאינם יכולים לחזור בדבריהם ולומר שהשטר אינו כשר, ועל אף שמאחר והם המקיימים הרי שיש להם מיגו בעקבות כך, מאחר וב"ד הבין מדבריהם שהוא שטר כשר ללא סייג וניתן להוציא על פיו ממון, אזי בטענת 'אמנה' אינם נאמנים משום שהם חוזרים ומגידים נגד עדותם הראשונה שנתקבלה בב"ד בקיום השטר, אבל מכל מקום, לגבי תנאי מאחר והוא עניין צדדי הנוסף על השטר, שאינו שולל ממש עדותם הראשונה אלא מוסיף עלי', יהיו נאמנים עם כח מיגו³¹.

ובלשון הרשב"א³²: "כשאינן כת"י יוצא ממקום אחר משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל כשכת"י יוצא ממקום אחר לא מהימני דהו"ל חוזרין ומגידין, ואע"ג דאמרינן תנאי מילתא אחריתי היא, לאו למימרא שהי' כמילתי אחריתי לגמרי וכאילו העידו שפרע בפניהם, אלא לומר דכיון דלא נתקיים השטר קודם לכן ולא הייתה הגדה עד עכשיו, וכשמגידין עכשיו מבררין עדותן דעל תנאי הי', הרי אלו נאמנים כאילו מעידין עליו עדות אחרת, שאף אלו אין עוקרין את השטר אלא מקיימין אותו ובלבד בקיומו של תנאי, משא"כ במודעא ואמנה שעוקרין אותו לגמרי ומשווי לי' לשטרא כחספא בעלמא והלכך קרינן להו חוזרין ומגידין".

ג. לפי הביאור דמאחר שהוא "עוולה" ואינם נאמנים לשים עצמם רשעים, אפשר לומר שעל אף שאינם מכחישים כלל השטר לא יהיו נאמנים מפני שקצת משימים עצמם כרשעים, וכהסבר התוס' רי"ד³³: "כיון

30. שו"ת הרשב"א ח"ב סי' שמט.

31. ועל אף שגם בטענת אמנה יש 'הפה שאסר' ולא יועיל, כיוון שבאותה מידה שאם יאמרו ראינו דבר מסוים ואז יחזרו ויאמרו לא ראינו, שוודאי דלא נאמר בזה פה שאסר, כי הם פשוט חוזרים בצורה מפורשת ממה שאמרו לפני זה, ואינם נאמנים. אבל בתנאי, שאינם חוזרים ממה שאמרו לפני, משום שאע"פ שההנחה הפשוטה בשטר שלא הי' בו תנאי, מ"מ מועיל הפה שאסר לעניין זה, מכיוון שבסופו של דבר טענת תנאי אינה סותרת באופן ברור את השטר.

32. ד"ה אמר.

33. ד"ה בעא.

שעל תנאי ה' המכר . למה חתמתם בשטר המכר שבלא שום תנאי מכר לו, לא ה' לכם לעשות דבר זה, והלכך גם זה עולה" וא"כ הרי שגם בתנאי לא יהיו נאמנים כבשטר אמנה³⁴.

למסקנה, הרי רב נחמן אומר שתנאי הינו דבר צדדי ולכן נאמנים העדים, וההבנה לפי שיטה זו היא, כמו שמבאר התוס' רי"ד³⁵, "שכיון שמכר לו מכר מקוים, אע"פ שתלה המכר על תנאי . . . רשאים העדים לחתום בו, כיון שהמוכר מאמינו ולא רצה שיכתבו התנאי בתוך השטר³⁶". הריטב"א כתב³⁷: "תנאי מילתא אחריתי היא שהרי שטר המכר ראוי להיות קיים לגמרי כשיקיים זה התנאי, ואין זה אלא תוספת עדות, ומפני זה לא כתבוהו מפני שנראה להם שהמכר דבר אחד והמכר דבר אחר".

והיינו, שאינם נאמנים לומר אמנה היו דברינו לא מצד בעייתיות שחוזרים מהטענה הקודמת באיזה אופן שיהי', אלא מצד הטענה עצמה, משום שלחתום על שטר כזה הוא מעשה עוולה, ולהעיד שעשו עוולה אינם יכולים והוא משום ד"אין אדם משים עצמו רשע".

אך בתנאי אינם משימים עצמם רשעים, משום שבתנאי חל כבר השעבוד, שהרי מסיבה זו מותר לאדם להשהות את השטר בתוך ביתו, אך באמנה לא חל שום שיעבוד.

ד. לפי הביאור שהוא מצד "דלא אמרינן מיגו נגד עדים", דווקא ב'אמנה' נחשב שיוצאים נגד עדים כיוון שיוצאים נגד השטר, שהרי הם טוענים שלא הייתה הלוואה כלל והשטר נכתב ב'שקר'. אך בתנאי אינם יוצאים נגד העדים (שבשטר), שהרי הם מאשרים את הנכתב בשטר שהייתה הלוואה או מכר, ומוסיפים שקניין זה בתנאי נעשה³⁸.

כיוון שבסופו של דבר מיגו הינו רק כח שמבוסס על סברא, לא אמרינן מיגו נגד עדים שהם דבר מוחלט, וכעין זה מצינו בנוגע להא דלא אמרינן מיגו להוציא. ובאנוסים וקטנים נאמנים, משום שכולא חדא הגדה היא, הכל זה חלק של הגדה אחת, דבר שלא שייך לומר באמנה משום שיוצאים נגד דבר שאומרים, שזה לא יכול להיות הגדה חדא³⁹.

34. ד"ה א"ר.

35. ד"ה א.

36. לכאורה צריך להבין, הר"ן מקשה (ו, ב. מדפי הרי"ף ד"ה תנאי), מדוע יש לעדים נאמנות ב'תנאי' היו דברינו" יותר מטענת אמנה, שהרי תנאי עצמו הוא סוג של אמנה, שהרי בשתיקה הסכימו לכתוב שטר למרות שחסר פה משהו, באמנה הוא סמך עליו שילווח ובתנאי הוא סמך עליו שיקיים את התנאי, ואם באמנה אינם נאמנים מדוע בתנאי כן? הרי בשניהם לא נשתעבד עד שיקיים התנאי? ומבאר, שקיים חילוק עיקרי בין אמנה לתנאי, דהרי באמנה עדיין לא ה' שיעבוד בין הלווה למלווה, משום שבידו של הלווה לא ללוות וממילא לא יחול פה שום דבר, זה שה' שטר לא משליך על כלום (שזהו הטעם הרי לכך שאסור לאדם להשהות שטר אמנה בתוך ביתו, משום ששטר כזה אין בו שום משמעות ולא כתוב בו שום שיעבוד). אך בתנאי כבר ה' המעשה וכבר ה' הלוואה וכל דבר אחר, היינו שמבחינת מתנה התנאי יש פה מעשה שלם, רק שכל זה יקרה על מנת שידבר עליו לשלטון וכיוצא בזה, והרי ביד המלווה לקיים את התנאי בע"כ של הלווה (ודאי שומתר להשאיר שטר כזה שיש עליו תנאי בתוך הבית, מהטעם הנ"ל).

37. ד"ה בעא.

38. ב'אנוסים היינו' או בפרוע אין זה נחשב לצאת נגד העדים, משום שבאנוסים עוקרים את הדבר מעיקרו ואומרים שלא ה' כאן שטר מקוים מעולם, ובפרוע אינם סותרים את השטר אלא רק מביאים את השלב השני, שהוא נפרע.

39. והנה, אע"פ שלא נאמנים משום שאין זה נחשב הגדה חדא, משום שסותרים את עצמם, עדיין היו צריכים להיות נאמנים מצד הדין של "תוך כדי דיבור", שאדם נאמן לחזור בו ממה שאומר, ואם נאמן לחזור בו כ"ש שנאמן לפרש? ואף אם נאמר שאמנה לא נחשב לפרש, הרי אף לחזור בו יכול? אך אין זה דומה, כי הדין של תוך כדי דיבור נאמר שיכול לחזור בו ממה שאמר, אך לגבינו, ברגע שהעדים מעידים על חתימת ידם, כמו שנתבאר לעיל - שכבר לא צריך את דיבורם (וההבנה הפשוטה) בשביל לדעת שה' את המעשה, וממילא, אינם יכולים לקיים את השטר ולחזור מהפרט של ההלוואה, דהיינו שנאמר שהם קיימו ב' דברים כאשר אמרו אמנה: א. קיימו את החתימות. ב. קיימו את השטר. ואם כן, כאשר אומרים אמנה - חוזרים רק מהפרט השני, ומדוע שלא יהיו נאמנים מצד תוך כדי דיבור? אך האמת היא שאין זה כך, משום שלא הם מקיימים את הפרט השני אלא הב"ד, ולהם אין כל יכולת לחזור מזה.

ח.

פלוגתת ר' נחמן ומר בר רב אשי בשטר מודעא

והנה, בדין איסור חתימת העדים על שטר עוולה נחלקו בגמ'⁴⁰ באיזה מקרה חל דין זה:

לכו"ע שטר אמנה, מאחר ואינו מיועד להלוואה ויכולה לצאת תקלה על ידו בגבי' שקרית, הרי ודאי שחתימה עליו נחשבת לעוולה, ואין העדים נאמנים לומר על שטר זה שהוא אמנה. אך בדין שטר מודעא, שהוא שטר מכר המורה על העברת רכוש ממוכר לקונה על אף שבאמת לא נותן הקונה כסף למוכר אלא אונסו לתת לו הרכוש ולכתוב עליו שטר מכר שקרי, ובא לפני עדים כשרים ומבקש מהם לחתום על שטר מכר לרצון הקונה האונס, אך מוסר לפניהם 'מודעא' שלא נערך כלל קניין מכר ושטר זה שקר הוא, נחלקו האמוראים האם מותר לחתום עליו במחשבה שבעת הקיום בב"ד יאמרו שהי' זה באונס:

שיטת מר בר"א, שנאמנים לפסול, מאחר ואינם משימים עצמם לרשעים, מאחר ולשיטתו "מודעא ניתנה להיכתב"⁴¹, והיינו שבמקרה של אונס בו נמסרת מודעא לעדים יכולים לחתום על השטר השקרי⁴². אך שיטת רב נחמן ש"מודעא לא ניתנה להיכתב" וע"כ עוולה לחתום עליו, ולא יהיו העדים נאמנים לטעון שחתמו על שטר זה כדין שטר אמנה⁴³.

בביאור סברות המחלוקת, מבאר התוס' רי"ד שהוא תלוי בדין האם הי' להם לחתום או לא:

מחד, הרי המוכר אנוס לערוך שטר מכר הנוטל ממנו רכושו, ובכך שחותמים מסייעים לו להינצל מאיומי האונס, וא"כ הרי שעליהם לחתום, וזהו טעמו של מר בר"א הסובר שחתימה על שטר מודעא אינה אסורה. אך רב נחמן מסביר כי על אף שאנוס הלווה לערוך שטר ונצרך לעדים, סו"ס הי' עליהם לערוך בצנעא שטר נוסף ובו ימסרו ה'מודעא' שאין שטר המכר עליו חותמים כשר, אלא הכל להציל האנוס מאונסו. ומר בר"א אינו מחמיר שמוכרחים לכתוב ה'מודעא' בטעם ש"מירתת מוכר דלמא מרגיש לוקח ואניס לי' טפי"⁴⁴ ומאחר והמוכר חושש שיתגלה השטר הנוסף אותו יכתבו ובכוחו לבטל ה'קנין' שבשטר עליו חותמים, הרי

40. כתובות יט, ב.

41. ביאר רש"י (ד"ה מודעא) את החילוק בין שטר אמנה לשטר מודעא, שבשטר אמנה משימים עצמם רשעים משום שאומרים שלא הי' מעשה הלוואה מעולם ולמרות זאת חתמו על שטר ויבואו לגבות ממנו שלא כדין, וזה אסור ומשימים עצמם רשעים. אך בשטר מודעא לא משימים עצמם רשעים, משום שמותר להם לחתום על שטר זה על מנת "להציל את האנוס מיד אונסו" רק שעשה זאת באונס, וא"כ בזה שחתמו הרי עשו שלא כהוגן, אך אין משימים עצמם רשעים (וכ"כ הריטב"א (ד"ה מ"ט). רשב"א (ד"ה הא). תלמידי הר"י (הובא בשיטמ"ק). המאור הגדול (ו, א). מדפי הרי"ף ד"ה תנאי. ב"ב כ, ב. מדפי הרי"ף ד"ה רבה). ר"י מלוגיל (שם, ד"ה אמנה). רשב"ם (ב"ב מט, א. ד"ה מודעא). לפי שיטה זו יוצא שאין כאן בעי' באמירה השני' דווקא, שהרי בשונה מ'כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', ששם כל הבעי' היא מכיוון שהייתה אמירה אחת לכן אינו יכול להגיד אמירה שני', אך באם לא הייתה אמירה ראשונה אין הכי נמי שהי' נאמן משום שאין דבר שעומד נגד דיבורו; ובשונה ג"כ מההסבר שעדים אינם יכולים לצאת נגד שטר, שאף שם כל הבעי' היא בזה שיוצאים נגד שטר, היינו שמכיוון שיש לי שטר והשטר כבר התקיים (על ידם) אינם יכולים לצאת נגדו משום שלא אתי על פה ומרע לשטרא', אך אם לא הי' שטר היו נאמנים, יוצא שלפי שתי הדעות הנ"ל אין בעי' בעצם האמירה וכל הבעי' היא בעיתוי האמירה, שהיא מגיעה נגד משהו. אך לפי ההסבר האחרון הבעי' היא באמירה עצמה, שאינם יכולים לומר שחתמו על שטר אמנה משום שזה דבר עוולה. אך לפי זה צריך להבין את לשון הגמרא שאומרת שאינם נאמנים במודעה ואמנה משום דקא עקרי לי' לשטרא, ולכאורה העולה מכל הנ"ל שאין בעי' של עקירת השטר אלא יש בעי' בעצם האמירה? ומבאר הרשב"א שכוונת הגמ' 'דקא עקרי לי' לשטרא', היינו שמכיוון שלפי דבריהם עכשיו השטר אינו אמיתי נמצא א"כ שהם חתמו על שטר שאינו כשר וממילא עשו מעשה עוולה ואינם נאמנים להעיד על זה. וז"ל "מודעא ואמנה מ"ט אמרת אינם נאמנים משום דעקרי לי' לשטרא השתא בעדותן, והלכך אמרינן להו א"כ דאמנה הי' ולא הלווה לו או מודעא הי' ולא מכר לו מרצונו למה חתמתם אעולה ורשע עשיתם לפי דבריהם".

43. וכן משמע מלשון הר"ן (ו, ב). ד"ה עדים). וכ"כ הריטב"א (ד"ה אמר ר"נ). תוס' רי"ד (ד"ה בעא מיני'. וכן בפסקי הרי"ד ובספר המכריע להרי"ד סי' מג). הרמ"ה בב"ב מט, א. (ד"ה גופא (אות קפ"ח)).

שלא ירצה לערוך שטר שכזה, ולכן יהיו נאמנים אף שחתמו על שטר זה מבלי לערוך שטר המכחישו, שזו הייתה אפשרות אחרת להציל האנוס מאונסו, ואינם רשעים וע"כ יהיו נאמנים.

ומבאר התוס' רי"ד שלשית מר בר"א אין זה נחשב עוולה משום שאע"פ שחותמים בשטר על מעשה שלא הי', מ"מ סומכים הם על זה שמיד אחרי כן יבואו הם עצמם לב"ד ויקרעו את השטר, וממילא לא תצא תקלה מתחת ידם. אך רב נחמן לא מקבל את זה והוא חושש שמא יקיימו עדים אחרים את השטר ואז כבר לא יהיו נאמנים לומר דבר, שהרי כל נאמנותם היא רק מצד מיגו, וברגע שבטל המיגו, כיוון שהשטר כבר מקוים⁴⁴, שוב אינם נאמנים⁴⁵.

ט.

ביאור מחלוקתם לפי השיטות הנ"ל בשטר אמנה

לפי הדעות האמורות, יש לעיין במה נחלקו מר בר אשי ורב נחמן.

הנה, לפי הדעה שאומרת שהוא משום עוולה מובן בפשטות שנחלקו באיזה מקרה נחשב עוולה, בעוד לפי ר' נחמן אף מודעא נחשבת עוולה ואינה ניתנת להיכתב, הרי שלפי מר בר אשי רק טענת אמנה נחשבת עוולה, אך טענת מודעא הינה כשירה לחלוטין משום שניתנה להיכתב.

וכמו שהובא לעיל בשם התוס', שר' נחמן ס"ל שגם אם עשו כן כדי להציל האנוס מיד אונסו הי' להם לכתוב שטר אחר ברישא, שטר מודעא על השטר שהם הולכים לכתוב שבו יבהירו שהשטר שהם הולכים לכתוב אין בו ממש, וזה שכותבים זה רק כדי להציל האנוס מיד אונסו. והרי לא עשו כן, לכן זה נחשב עוולה. אך מר בר"א ס"ל שלא שייך לומר שהיו צריכים לכתוב לפני זה שטר משום ד"מירתת מוכר דלמא מרגיש לוקח ואניס לי' טפי".

אך אי אמרינן דהטעם הוא כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, (וכן מצד לא אתי ע"פ ומרע לשטרא או מיגו נגד עדים) יש לבאר המחלוקת בב' אופנים:

אפשר לומר שמר בר"א מסכים עם ר' נחמן בעיקרון הדברים, שטענה שבאה לצאת נגד השטר באופן כזה או אחר נחשבת כחוזר ומגיד ולא יהי' נאמן לטעון אותה. אך הוא חולק עליו בפרטים עצמם.

בעוד ר' נחמן משווה את אמנה למודעא משום שבשניהם יוצא נגד השטר ומרוקן אותו מכל תוכן, משום

44. בפשטות קיים חשש נוסף, שמא לא יספיקו להגיע לב"ד, הרי אין אנו יודעים מה יהי' איתם בעוד דקה, אני יודע רק את מה שיש לי עכשיו מול העיניים, והוא שהם חותמים בשטר על דבר שנעשה שלא כדין, מה יאמרו אחר כך זה עניין נוסף. וכי מי יהי' ערב שתהי' להם האפשרות להגיע לב"ד בהמשך!?

45. בזה עצמו יש לחקור האם לא נאמנים רק במקום בו קדם קיום השטר לדבריהם, אך אם קדמו לקיום השטר ע"י אחרים הרי, כיוון שהם המקיימים הראשונים כבר אי אפשר לצאת נגדם (ואע"פ שכל נאמנותם הייתה מצד מיגו ועכשיו כבר לא שייך העניין של מיגו וא"כ כבר לא צריכים אותם, מ"מ, בשעה שהם קיימו הי' נאמנות למיגו משום שלא הייתה שום מציאות לשטר בלי דבריהם, וממילא נמצא שבשעת קיום השטר הי' הקיום גמור, וזה שאחר כך באו עדים וקיימו כבר אינו משנה, משום שמתייחסים לשטר כאל שטר מקוים לגמרי. ובמילים אחרות, סיבת הקיום נוגעת רק בשעת הקיום, אך לאחר שהשטר כבר נתקיים לא משנה מאיזה טעם - הוא כבר נחשב מקוים לגמרי ואי אפשר לצאת נגדו, באותה מידה שאי אפשר לצאת נגד שטר רגיל מקוים). או שנאמר שיש להסתכל על סיבת הקיום, שהי' זה רק מכוח מיגו, אך ברגע שאין להם מיגו בטלה סיבת הקיום ואינם נאמנים לומר דבר (לפי זה יש לומר שלעולם אני לא סוגר את התיק על שטר, אע"פ שהשטר הינו שטר מקוים, מ"מ אני תמיד מסתכל מדוע הוא מקוים ומסתכל האם הסיבה לקיום של או רלוונטית גם עכשיו).

שמסתכל על הנקודה שיוצאת בפועל, בב' הטענות אומר שלא הי' המעשה, או שהעדים לא ראו את ההלוואה או שהמוכר הי' אנוס ולכן אמר להם לכתוב מודעא.

שונה מזה מבר"א, שמסתכל מצד 'דעת המתחייב'⁴⁶:

באמנה היו דברינו אומרים שהי' בשטר דעת המתחייב, שהרי כתבו זאת לבקשת הלווה, ולצאת נגד שטר כזה חשיב חוזר ומגיד. אך במודעא, לפי טענתם לא רצה המוכר לכתוב את השטר ולכן מסר בפניהם מודעא שכל זה שכותב הוא מכיוון שהוא אנוס, אך הוא אינו חפץ בכך כלל וכלל, ואם הי' הדבר בידו לא הי' עושה זאת בשום אופן. ממילא, טענה זו דומה לטענת 'אנוסים היינו' שנאמנים משום שעוקרים את השטר מעיקרו, שהרי אומרים שלא נעשה השטר מדעת המתחייב. וכן גם במודעא אומרים שאמנם הוא ציווה להם לכתוב, אך אין תוכן לציווי זה שאומר בפירוש שכותב זאת רק משום שהוא אנוס, אך אינו חפץ בדבר זה כלל!

כיוון שכן, כאשר אומרים העדים מודעא היו דברינו חשיב כעקירת השטר מעיקרו, דוגמת טענת אנוסים היינו, שבשניהם לא הי' פה דעת המתחייב ונעשה הדבר באנוס. ולדברי העדים לא הי' פה כלום מעיקרא, ומובן א"כ שכמו שבאנוסים נאמנים (ושם הוא לדברי הכל), הכא נמי הכי נאמנים⁴⁷.

ואפשר לומר החילוק בין ר' נחמן למר בר"א באופן נוסף, לפיו החילוק הינו מהותי והוא חילוק ביסוד הדברים, האם נכון לומר שיש כאן בעי' של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

ר' נחמן מחשיב את האמירה של "אמנה היו דברינו" כסותרת לאמירה הקודמת (כמשנת"ל הטעם), אך מר בר"א ס"ל דלא מיקרי בכגון דא חוזר ומגיד, אלא אף במצב כזה הוא מסביר את המצב בו היו החתימות ואת האופן שבו נכתב השטר.

או נאמר באופן אחר: הרי לא אמרו שהשטר אינו כשר, אלא אמרו שלא הייתה הלוואה, ואינו נחשב לצאת נגד שטר, שהרי הם עדיין מודים שחתימות אלו הם שלהם ושהשטר נעשה מדעת המתחייב, היינו מדעת הלווה, וממילא דבריהם עכשיו שלא הי' מעשה הלוואה אינו אלא בגדר **דבר נוסף על העדות עצמה, ובדוגמת תנאי, שהינו דבר נוסף.**

46. חילוק זה לעניין דעת המתחייב מביא הרשב"א בביאור שיטת ר' נחמן בטעם החילוק בין אנוסים לאמנה, שבאנוסים אומרים שלא הי' פה דעת המתחייב אך באמנה טוענים שהי' זה מדעת המתחייב, שהרי הלווה עצמו ביקש מהם, ולכן אינם יכולים לצאת נגד השטר שהרי אינם עוקרים אותו מעיקרא אלא רק יוצאים נגד פרט בו, אך משאירים את השטר כשר.

47. וצריך לומר שרוב נחמן לא ס"ל מצד החילוק הזה כלל, אלא לדעתו משותפים אמנה ומודעא מצד ה'בפועל' ומה שיוצא מהטענה. אך איברא צריך עיון לפ"ז מדוע לא מחלק חילוק זה, שהרי לכאורה נראה שלפי חילוק דמי ממש לאנוסים, ומה קשה בחילוק זה שלכן לא מקבלו. ומתחזקת ביותר השאלה לפי שיטת הרשב"א עצמו, שהביא הטעם הזה בתור ביאור שיטת ר' נחמן (כנ"ל בהערה הקודמת) בטעם החילוק בין טענת אנוסים לטענת אמנה, שבאנוסים לא הי' דעת המתחייב בשונה מאמנה. ואם זה הטעם, נראה שהי' לגבי מודעא, דאין בו דעת המתחייב.

ואולי הי' אפשר"ל דס"ל ששונה מודעא מאנוסים, שהרי באנוסים ודאי שאין דעת המתחייב, אך במודעא, בסופו של דבר, אמנם אמר להם שאינו חפץ בכך וכו', אך אמר להם לחתום על שטר זה, נמצא שלאחר כל הדברים, בסופו של דבר החתימה נעשתה לא רק בהסכמתו אלא ברצונו ואף בבקשתו! ועד כדי כך שיש לדון מצד הסברא מה באמת הי' הדין לגבי מה שהקנה בשטר מודעא זו. דמדוע יהי' זה שונה מכל מוכר, הרי כל מוכר נעשה בע"כ, שהי' מעדיף שלא למכור את חפציו ונכסיו, רק שמוכרח לעשות כן מצד הדוחק. והרי אם נשאל אותו אם הוא רוצה למכור את הנכסים - יאמר שודאי שלא. אך האם בפועל הוא מוכר, כן, כי הוא מוכרח. ולכאורה גם פה, הוא אינו חפץ כלל להפסיד את הדבר שמעביר כעת לקונה שאנסו למכור לו, אך הוא מצד שני באמת רוצה למכור כי חפץ בחייו, וזה בדוגמת המוכר בשעת הדחק. ואם כנים הם הדברים, הרי שבסברא שטר מודעא נעשה מדעת המתחייב, והעדים חתמו הרי כי הוא אמר להם, בשונה מאנוסים שבו המתחייב לא הי' כלל בסיפור, הסיפור התחיל וניגמר בעדים עצמם, אצלינו הסיפור התחיל מבקשת המתחייב. ועצ"ע.

נמצא א"כ שמר בר"א לא נחלק באותו קו עם ר' נחמן, ובעוד ר' נחמן ס"ל שקיימת בעי' של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, לפי מר בר"א לא קיימת בעי' כזו משום דאין זה מיקרי לצאת נגד שטר. וכל הבעייתיות שיכולה להיות קיימת בטענה זו היא מצד הטענה עצמה, ולכן באמנה לא נאמנים, משום שלפי טענה זו עשו מעשה עוולה ואינם נאמנים הרי לשים עצמם רשעים.

אך במודעא שניתנה להיכתב, ודאי שנאמנים.

י.

הבנת החילוק בין ד' הטענות

הנה יש לחלק את ארבעת הסברות שהובאו לעיל לשתי סברות כלליות:

א. לא אתי ע"פ ומרע לשטרא, חוזר ומגיד, ומיגו נגד עדים הינם עניין אחד. המכנה המשותף של כל הטענות הנ"ל הוא שהבעייתיות בהם היא מצד זה שבאים אחרי טענה אחרת, כלומר, אין בעי' בטענה מצד עצמה, אלא הבעי' נוצרת כיוון שכבר הייתה הגדה אחת קודמת לה, לכן אינו חוזר ומגיד. כיוון שכבר הי' שטר, ולכן לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא. כיוון שיש עדים על השטר הראשון, ולא אמרינן מיגו נגד עדים. ויש להבין את החילוקים בין הטענות שביניהם.

ב. טענת עוולה הינם עניין נוסף. הבעי' בטענה זו לא שייכת לעיתוי אמירתה אלא לטענה עצמה, הטענה עצמה היא בעייתית, ואפילו אילו לא הי' שטר מקומם שהי' קודם לטענה הייתה זו טענה לא קבילה.

והנה, במקור הדין⁴⁸ להא ד"לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא" כתב הרשב"ם⁴⁹ - על דברי רב הונא שמבאר הדין שלא אתי ע"פ ומרע לשטרא - שהוא מצד חוזר ומגיד. ועוד יותר, שמביא את הדין של "חוזר ומגיד" כראי' לנידון כאן וא"כ הרי שס"ל שהוא מצד כיוון שהגיד.

וז"ל: "לא מבעיא אם כתב ידן יוצא ממקום אחר דלא מהימני לעקרו דלאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר. כדאמרינן בכתובות בפרק האשה שנתארמלה⁴⁹ א"ל רבא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכי תימא ה"מ על פה אבל בשטר לא הא אמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד וה"נ מפרש התם דטעמא דר"נ משום דעקר לי'".

וא"כ צריך להבין, אם במקור להא ד"לא אתי ע"פ" כתב בפירוש שהוא מצד כיוון שהגיד, ועוד יותר - שלשם הוכחה לכך מפנה הרשב"ם לדברי ר' נחמן דנן, מה המקור לשיטה ש"לא אתי ע"פ" היא סברא בפנ"ע, היכן למדנו כזה כלל? הרי במקום היחיד בו נאמר הכלל - נאמר שזה מצד כיוון שהגיד?

ועוד, בהמשך (לאחר שהביאה הגמ' את ההסברה בזה שאמנה ומודעא היו דברינו אינם נאמנים משום שה"מ ע"פ) מובאת דעת מר בר רב אשי (כמו דעתו כאן) ש"אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין מאי טעמא שזה ניתן ליכתב וזה לא ניתן ליכתב, ודברים אלו באים בהמשך ישיר לדין לא אתי

48. שם, בד"ה אין נאמנים.

49. יח, ב.

ע"פ ומרע לשטרא. ומחדש מר בר רב אשי, שבמודעא, אע"פ שאומרים בע"פ, נאמנים. ומבארים התוס' על דבריו⁵⁰ "דלא דמי לחוזרין ומגידין שאינם אלא מוסיפין על עדותם".

וכתב הרשב"ם: "שהרי ניתן ליכתב דמצוה קעבדי כדי להציל האנוס מאנסו ואפי' כתב ידן יוצא ממקום אחר נאמנים דאין זה חוזר ומגיד אלא מילתא אחרייתי קמסהדי כדאמרינן נמי התם חתמנו אבל תנאי היו דברינו ולא נתקיים התנאי דמילתא אחרייתי היא ונאמנים שעל השטר מעידין שכשר וגם מעידים שאין חייב לו כלום והיכי דמי חוזר ומגיד כדתנן התם פסולים היינו אנוסין היינו קטנים היינו אם כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים שהרי פוסלין את השטר לגמרי דקאמרי בפסלות נחתם הוא דפסלין לעדותם משום חוזר ומגיד".

דברים אלו מגיעים בהמשך ישיר להא דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא, ומפורש הוא מצד כיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד.

צריך להבין א"כ מה המקור לזה שיש כוח לשטר שאסור לצאת נגדו בע"פ. ומה מקום יש לומר שלא אתי ע"פ ומרע לשטרא היא סברא בפני עצמה? לכאורה, ממקור הדין מוכח שהוא אותו דין דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא.

עפ"ז יש לומר שהתוס' הולכים מצד הסברא של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וס"ל שזו הסברא של לא אתי ע"פ ומרע לשטרא, ולשיטתו אינם ב' סברות - כדמוכח לעיל. וזו גם הכוונה בדברי רש"י כאן. ולפי כל זה יש לבאר דברי ר' נחמן⁵¹.

יא.

ע"פ הנ"ל ביאור שיטת התוס' בביאור דברי ר' נחמן

"אר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין⁵² מודעא היו דברינו אין נאמנין מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין מ"ט האי ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב. הטעם של ר' נחמן מבואר ברש"י משום שאין נאמנין לצאת נגד השטר, אין נאמנים להגיד נגד שטר קיים. "דלא אתי על פה ומרע לי' לשטרא".

ז"ל התוס'⁵³: "אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים. ע"כ באין כתב ידן יוצא ממקום אחר איירי דאי כתב ידן יוצא ממקום אחר פשיטא דהכי פריך לעיל ועוד דמר בר רב אשי קאמר דאין נאמנים משום דלא ניתן לכתב ואי בכתב ידן יוצא ממקום אחר אפילו ניתן לכתב פשיטא דאין נאמנים וקשה דאמאי לא מהימני במיגו דהא רב נחמן גופי' אית לי' לעיל מגו לפסול השטר דקאמר כי אתו לקמן

50. שם. ד"ה מר בר רב אשי.

51. וצ"ע לשיטות שס"ל שיש דין בפני עצמו של לא אתי ע"פ, שהרי כנ"ל, המקור היחיד הוא בב"ב, ושם, הן לפי התוס' והן לפי הרשב"ם, הוא גופא מצד כיוון שהגיד. (לשיטות שסוברות שהוא דין בפני עצמו עדיין הוא דומה לכיוון שהגיד: הדין של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד הוא גזירת הכתוב, שאינו יכול לצאת נגד העדות הראשונה שאמר בשום אופן, היינו שנוסף על ההיגיון שבדבר - יש כוח של גזירת הכתוב שהופך את הדבר למוחלט. וממילא, לפי אלו הסברים שיש כוח כזה לשטר, שאין לצאת נגדו, הרי זה בדוגמת זה שאינו יכול לחזור ולהגיד, שהשלב הראשוני בשטר הוא הנאמנות שיש לו ע"פ סברא, והשלב השני הוא גזירת הכתוב, שנתנינו לשטר, לפי שיטות אלו, קיים כוח מיוחד, שלכן 'לא אתי ע"פ' כו'. אך חוזר חלילה, כי צ"ל מה המקור לכך שישנו כוח כזה, דלכאורה אינו אלא הסברה לדין של כיוון שהגיד.

52. י"ט, ב.

53. ד"ה א"ר נחמן. י"ט, ב.

לדינא אמרינן להו זילו קיימו שטרייכו וחותרו לדינא דמהימן לומר פרוע במגו דמזויף וכ"ש עדים דאלימי לאורועי שטרא כדאמר במי שמת⁵⁴ ותירץ ר"י דהיינו טעמא דמודעא 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 ואמנה נמי נראה דהיינו טעמא דלא מהימני לרב נחמן דלא מרעי לשטרא הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין מדעת הלוה דלא מפרש טעמא דאמנה משום דלא ניתן לכתב אלא מר בר רב אשי אבל לרב נחמן טעם אמנה ומודעא שניהם שוה והא דאית לי' לרב נחמן דנאמן לומר פרוע הוא במגו דמזויף התם נמי לא מרע לשטרא כלל הלכך מהימן במגו ואתי שפיר רב נחמן כרבנן דר"מ וההיא ברייתא דמי שמת (ג"ז שם): דשטר אמנה הוא זה דאינו נאמן דבעי לאוקמי כר"מ רב נחמן מוקי לה לדברי הכל".

תוס' מעלים כאן כמה נקודות, (א) מבהירים שמדובר שאין כתב ידם ממקום אחר. (ב) שואלים מדוע לפי רב נחמן שחולק על רב הונא אינו נאמן כאשר העדים עצמם אומרים שהי' אמנה, הרי לכאורה אף במיגו שהוא קל מעדים נאמן, ומאי שנא? (ג) תירוץ התוס', שאינו נאמן לצאת נגד שטר לעולם. (ד) מדוע ההסברה מדוע טענת אמנה נחשבת לציאה נגד השטר. (ה) ההסברה מדוע טענת 'פרוע' ו'אנוסים' אינה נחשבת לציאה נגד שטר. כפי שיבאר להלן.

יב.

פירוש דברי התוס' וביאור שיטתו בדברי רב נחמן

שאלו התוס' מדוע לא נאמן לפי רב נחמן בשטר אמנה, הרי רב נחמן עצמו סובר שאדם נאמן במיגו לומר טענת פרוע, וכן נאמנים לומר אנוסים היינו או פסולי עדות היינו, ואם במיגו נאמנים, כל שכן כאשר מודבר על עדים שיהיו נאמנים! ומדוע א"כ אינן נאמנים פה?

משאלת תוס' משמע שרב נחמן אומר שאדם נאמן לצאת נגד שטר⁵⁵.

ומתרגמים התוס', גם רב נחמן מעולם לא אמר שאפשר לצאת נגד שטר, זו נקודת הנחה שהוא מבהיר על ההתחלה. לעולם אי אפשר לצאת נגד שטר, השאלה (ובעצם נקודת המחלוקת שיוצאת בין רב נחמן לרב הונא) היא מה מוגדר לצאת נגד שטר, כדלהלן:

הכלל הוא שאי אפשר לצאת נגד שטר, אך ניתן להסביר אותו או להסביר מדוע הוא השתנה.

ובענייננו, כאשר אומרים העדים "פסולי עדות היינו" הם מסבירים שלשטר אין כל מציאות, כלומר, אמנם לפני זה אמרו שזה שטר שהם חתמו עליו, אך דיבורם של עכשיו לא סותר למה שאמרו לפני זה, כיוון שעדיין מודים שחתמו, רק מוסיפים שחתמו כאשר היו פסולי עדות, מה שמוריד באופן ממילא את כל המשמעות מהשטר ומרוקן אותו מכל תוכן! נמצא שהם לא יצאו נגד השטר.

54. ב"ב קנד, ב.

55. בשונה מרב הונא (לעיל יט, א) שלפיו 'מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו', וממילא אינו נאמן להגיד דבר אחרי שאמר את עדותו, כיוון שאחרי שאמר שהשטר הינו שטר אמיתי, שוב אינו יכול להגיע ולומר שהיו אנוסים, משום שכבר לא מתייחסים לאמירה שלו, וכן אינו נאמן לומר פרוע באף מיגו, משום שמדובר פה כעת בשטר מקוים, ומול שטר מקוים אין לו דיבור, ואין לו פה שאסר פה שהתיר.

וכן לגבי טענת פרוע, כאשר טוענים פרוע אינם יוצאים נגד השטר, שהרי כל שטר סופו להיפרע, אלא רק מסבירים את השטר, דהיינו, הם אומרים שהן אמת שאמרו שהשטר מקוים וכו' והחתימות אמיתיות, אך מה לעשות שהוא נפרע. ולכן במקרים אלו נאמנים (בשונה מרב הונא הסובר שאף במקרים אלו אינו נאמן, כי לדעתו גם זה נחשב לצאת נגד השטר, כמו שיתבאר לקמן).

שונה מכל זה הוא שטר אמנה.

וז"ל הרשב"ם⁵⁶ שמסביר עניין זה⁵⁷: "לא מבעיא אם כתב ידן יוצא ממקום אחר דלא מהימני לעקרו דלאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר איכא אלא אפילו הן עצמם מקיימים אותו ואומרים חתמנו אבל אמנה היו דברינו אין נאמנים דמאחר שהודו שבכשרות נכתב הרי חתימת השטר כאילו העידו בב"ד כל מה שכתוב בשטר שהלווה מלווה ללוה וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד כדאמרינן בכתובות בפרק האשה שנתארמלה⁵⁸ א"ל רבא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכי תימא ה"מ על פה אבל בשטר לא הא אמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנתקרה עדותן בב"ד וה"נ מפרש התם דטעמא דר"נ משום דעקר ל' לשטרא דבעא מיני' רבא מר"נ תנאי היו דברינו מהו מודעא ואמנה טעמא מאי אין נאמנים דקמעקר ל' לשטרא וכו'".

דהיינו, כאשר מגיעים העדים לבית דין ומקיימים חתימת ידיהם, ממילא מובן כל המסתעף, ומובן שהייתה פה הלוואה שעברה מיד המלווה ליד הלווה, למרות שהם העידו רק על חתימת ידם ולא על המעשה שבתוך השטר, כיוון שאין צורך בדיבור שלהם בשביל העדות על החתימה, אלא מעריכים שאם השטר הינו אמיתי ונחתם בעדים כשרים, כל המעשה שארע הוא מעשה אמיתי.

וממילא לגבינו, כאשר באים העדים אחר כך ואומרים שאכן קיימו את החתימות אך השטר הי' אמנה, אינם נאמנים אף לפי רב נחמן, כי, כנ"ל, רב נחמן לא התיר לצאת נגד שטר רק לתת לו פרשנות, ואמירתם 'שטר אמנה' אינה בגדר פרשנות אלא היא יציאה פעילה נגד השטר, שהרי אינם מודים שאכן חתמו אך היו פסולים, גם אינם אומרים שאכן הי' שטר אך הוא פרוע, אלא אומרים שלא הייתה הלוואה, זה כמו שיאמרו בפירוש - הייתה הלוואה ואז יחזרו ויאמרו שלא הייתה הלוואה, במקרה כזה אין ספק שלא יהיו נאמנים בשום אופן!

ודין 'פה שאסר הוא הפה שהתיר' לא שייך הכא, משום שדין זה נכון רק במקרה בו בא להוסיף או להבהיר פרט מסוים, כמו 'נתקדשתי ונתגרשתי', שאז אומרים 'פה שאסר' משום שאם הייתה האישה משקרת לא הייתה אומרת את 'נתקדשתי' כלל! אך מ"מ, אמירתה נתגרשתי לא סותרת לאמירה נתקדשתי, שהרי יתכן שנתגרשה.

זה דוגמה למקרה רגיל בו אומרים פה שאסר פה שהתיר, שמוסיף על דבריו. אך במקום שאומר דבר אחד ואז אומר שהדבר הזה לא קרה, ודאי שאינו נאמן, ואין זה נקרא פה שאסר, אלא כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

וממילא לגבינו, כיוון שאמרו שהשטר אמיתי והם אלו שחתמו עליו, כבר אין צורך בדבריהם לגבי האם

56. ב"ב מט, א.

57. חלקו הובא לעיל בביאור השוואת הטענות של כיוון שהגיד ולא אתי על פה. כעת מובא במלואו.

58. יח, ב.

הייתה הלוואה אם לאו, אלא מניחים באופן ברור שהייתה הלוואה. א"כ, ברגע שאומרים אחר כך שזה שטר אמנה ולא העביר המלווה ללווה כסף, אינם נאמנים, כי זה כמו שיאמרו שהייתה הלוואה ויחזרו ויאמרו שלא הייתה הלוואה, שוודאי שלא שייך הדין של פה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

וממילא עולה לנו שאסור לצאת נגד שטר, ואין מציאות כזו, וכל זה שנאמן זה רק במקום שמסביר. וממילא לפי זה מובן שלא יוצאים נגד השטר.

יג.

חקירה בגדר שטר אמנה

יש לומר שההסבר הנ"ל מובן דווקא באם אומרים שלשטר אמנה יש מציאות אף בלי הראי' שבו: לשטר אמנה יש מציאות לעצמו, רק קיימת בעייתיות לחתום עליו 'עוולה הוא', אבל נשאר הוא בגדר שטר.

לדוגמה: אם חתמו ב' עדים על שטר אמנה, היינו שאמרו להם בפירוש שאינם מלווים כעת אלא רק כותבים את השטר וילוו מתי שרוצים, ולאחר זמן קצר הייתה ההלוואה בפועל, מסירת הכסף מהמלווה ללווה, ועל מסירת כסף זו היו ב' עדים אחרים, יש דיון האם השטר יכול לשמש כראי' למעשה: אם נאמר ששטר אמנה אין לו כל מציאות, נמצא שלא הי' פה אלא מלווה ע"פ לפי דברי העדים שראו את מעשה ההלוואה, אך לא הי' פה מלווה בשטר.

אך אם נאמר שלשטר אמנה יש מציאות רק שיש בו בעי' בראי', כי מניין לדעת שאכן ילווה בפועל, א"כ במקרה בו רואים שאכן הייתה הלוואה בפועל אפשר לצרף את ההלוואה לשטר, ונמצא שהשטר אע"פ שהוא אמנה ולא נכתב ולא נחתם ע"פ הכללים, מ"מ, כיוון שראו שהי' מעשה, והרי, כל הבעייתיות של השטר הייתה רק מחוסר ראייה⁵⁹, נמצא איפוא שעכשיו שיש לי ראי' - השטר עצמו משמש לגביית החוב, ונחשב כמלווה ע"פ.

יד.

שיטת המאירי והתוס' אי לשטר איכה מציאות

הנה בעניין זה, כותב המאירי:

"לדעת המפרשים במעשים אלו שטרא זיפא על שטר אמנה, יראה לי מדבריהם ששטר אמנה שנעשה ואחר כך נמלכו בעלי דבר לעשות מה שנכתב דרך אמנה שאין סומכין על אותו שטר וצריכים לכתוב שטר אחר מתחלה, שאם לא כן מה הוצרכו לשטר מכר אחר שטר אמנה, ואע"פ שאפשר לומר שכל שלא עשו כן ביזמו יש לבא בפסולה מצד אחר, ושטר זה השני אחר יומו של ראשון נכתב, מכל מקום הדין נותן

59. לכאורה לפי זה צריך להגדיר את מהות השטר, משום שבפשטות שטר הינו דבר שעומד לראי' ולכן ניתן לגבות על ידו, שלכן 'לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא' (כמו שנתבאר לעיל בדעת תוס') משום שלשטר יש כח של ראי'. ואם כאן אנו אומרים שיתכן ששטר לא יהווה ראי' מצד עצמו והראי' היא מהעדים שמגיעים אחר כך על המעשה - לכאורה יצא התוכן מהשטר, ועיל"ע.

שלא לסמוך עלי' אף ביומה, שהרי שטר שנמחל שעבודו אע"פ שנמלכו בעלי דבר להחזיר את השעבוד אף ביומו שאין בה משום מוקדם אין גובין בו, אף בזו הואיל ולא נעשית לשם שעבוד אין סומכין על עלי' אפילו ביומה, ואין צריך לומר לאחר יומה שאתה יכול לבא בפיסולה מצד קדימתה, וכן הדברים נראין ממה שסמך לו מעשה ההוא ערבא וכ"ו, כמו שאנו מזכירין את דינו עכשיו, וסמכו את הדין על טעם הנזכר, ר"ל שהיכא דקיימי זוזי ליקום, כטען הנזכר באותם שהזכרנו".

המאירי אומר בפירוש שאין אפשרות להשתמש בשטר אף אם בפועל הייתה הלוואה, ולא רק שלא יכול להשתמש לאחר ימים רבים, אלא אפילו באותו יום לא יוכל להשתמש.

לדבריו זה דומה לשטר שנמחל שעבודו, שאף אם נמלכו בעלי הדינים וחזרו בהם אפילו בו ביום, אין לשטר כבר כל תוקף, ובעת שפקע ממנו שיעבוד רגע אחד, שוב לא חוזר לכשרותו לעולם, וא"כ, ודאי שהוא הדין בשטר אמנה שבו מעולם לא הי' שיעבוד, אלא מלכתחילה נכתב על דבר שיהי' בעתיד.

ויש לומר שתוס' ס"ל, כנ"ל, שלשטר יש מציאות עצמאית אף בלי הראי' שבו, ולכן כאשר אומר טענת אמנה, יצא נגד פרט מסוים בשטר ולא עקר אותו משורשו:

אם לא אמרין שלשטר אמנה יש מציאות ורק חסר ב'ראי'', לא מובן מדוע כאשר אומרים העדים 'אמנה היו דברינו' יוצאים נגד השטר, הרי אם אמירת אמנה אומרת שהשטר אינו שווה כלום, כי אם השטר הינו שטר אמנה אין לו כל מציאות, כי מעולם החתימות לא היו נכונות ומעולם לא הי' קיום לשטר, וא"כ זה בדיוק כמו שאומרים אנוסים היינו, שנאמנים משום שמעולם לא קיימו את השטר.

אלא ע"כ צריך לומר שטענת אמנה אינה מרוקנת את השטר מתוכן אלא רק מוציאה ממנו את הראי', אך השטר עצמו קיים, ולכן כאשר אומרים 'אמנה היו דברינו' אינם נאמנים משום שיוצאים נגד דבר שאמרו בפירוש, וכנ"ל, שאינם נאמנים לומר ראינו שכך וכך הי' ואז לומר על אותו דבר שלא ראו, ובמקרה כזה ודאי לא אומרים ה'פה שאסר הוא הפה שהתיר' אלא נחשב 'חוזר ומגיד' באופן ברור⁶⁰.

טו.

שיטת התוס' בחילוק בין 'אמנה היו דברינו' ל'אנוסים היינו'

יוצא א"כ שדברי התוס' הם מצד האופן של כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכנ"ל החילוק לפי זה בין אמנה לאנוסים, שבאנוסים יצא נגד השטר מעיקרו ובאמנה יצא נגד פרט בשטר, וזאת הרי אינו יכול לעשות.

ולפי זה אתי התוס' הכא כמו הרשב"ם בב"ב⁶¹, שברגע שהעידו על קיום חתימות ידיהם שוב אינם צריכים לומר דבר, אלא אנו מעצמנו יודעים שהי' את כל מה שכתוב בשטר, כולל זה שהייתה הלוואה, ולכן אינם נאמנים לחזור ולהגיד.

ולפ"ז, יש לומר שגם רש"י ס"ל שהוא מטעם דכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וזו כוונתו ב"לא אתי על

60. ואולי אף בלי חילוק זה מובן ההבדל בין אמנה לאנוסים, משום שבסופו של דבר באנוסים אומר שלא הי' כאן דבר ובאמנה מודה שהייתה כאן חתימה והיא הייתה מדעת המתחייב, רק שלא הייתה הלוואה.

61. מט, א.

פה ומרע לשטרא", היינו, מכיוון שהשטר כבר מקוים על ידי דיבור, אינם יכולים כעת לחזור ולהגיד דבר, כי אמירה זו כבר אינה נחשבת כעדות אלא כאמירה בע"פ גרידא, שאין לה כל משמעות מול שטר מקוים⁶².

ולפי זה החילוק בין תנאי לאמנה הינו על אותה הדרך, היינו שתנאי נחשב כדבר נוסף⁶³ ולכן נאמנים, משום שאינם יוצאים נגד דבר שאמרו, בשונה מאמנה. אך כמובן, כל זה הינו רק במקרה בו לא יצא כתב ידן ממקום אחר, אך אם יצא כתב ידן ממקום אחר, לא הם מקיימים את השטר וממילא אינם נאמנים מצד הפה שאסר, שהרי לא הם אסרו⁶⁴.

טז.

סיכום הדברים

לפי הסבר זה יש להניח כמה נקודות יסוד שבונו את המהלך:

- תוס' מדברים מצד "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", ובא להסביר מדוע טענת 'אמנה' נחשבת "חוזר ומגיד" ואילו טענת אנוסים ופרוע נחשבת פרשנות. ולפי העולה, נראה ש"כיוון שהגיד" ו"לא אתי על פה" הם טעם אחד, כדברי התוס' והרשב"ם בב"ב.
- תוס' סברו בתחילה שלפי רב נחמן אדם יכול לצאת נגד שטר, משום שחולק הוא על רב הונא שסובר שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו או פסולי עדות היינו, היינו ששייך לצאת נגד שטר.
- תוס' במסקנתם ס"ל שאף לפי רב נחמן אינו יכול לצאת נגד שטר, אלא שמפרש את השטר כפי רצונו, היינו שכאשר אומר אנוסים מסביר שמעיקרא לא הי' פה כלום וכאשר אומר פרוע הרי אינו סותר את השטר.

62. ואולי יש לדייק לפי זה ע"פ הרשב"ם בב"ב בלשון רש"י כאן, שאומר לא אתי על פה ומרע לי' לשטרא, היינו שהדיבור שלהם נחשב כמו אמירה בעל פה, והשטר עצמו נחשב כמשוה חזק שאי אפשר לצאת נגדו, למרות שגם השטר עצמו הרי לא נתקיים אלא על ידי דיבור, ואם הבעי' היא מצד כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד לכאורה לא הייתה הלשון של רש"י צריכה להיות 'לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא', אלא יותר לכיוון של 'אינם נאמנים להרעות לדיבורם'? אך לפי דברי הרשב"ם אולי אתי שפיר, וז"ל "דמאחר שהודו שבכשרות נכתב הרי חתימת השטר כאילו העידו בב"ד על כל מה שכתוב בשטר שהלווה מלווה ללוה, וכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדאמרין בכתובות פ"ב א"ל רבא כיון שהגיד ושב אינו חוזר ומגיד". היינו, הם בפועל לא העידו בשטר, אך ההתייחסות לשטר זה כאל שטר שמראה על המעשה, היינו שנותנים כוח לשטר מעבר לדיבור הפשוט, שהרי בפועל לא העידו אלא על החתימה. ולפי זה מובן הלשון 'ומרע לי' לשטרא', כי זה כוח מיוחד שניתן בשטר מעבר לדיבור שאמרו.

63. כדבר נוסף אך לא כדבר אחר לגמרי, היינו כמו האופן הראשון בתוד"ה או דלמא תנאי מילתא אחריתי היא, עיי"ש להרחבה.

64. סיכום השיטות בשטר אמנה: כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא: לפי מה שנראה עולה שהם טעם אחד ולא שני טעמים, והוא ע"פ התוס' והרשב"ם בב"ב. שהחילוק בין אמנה לתנאי הוא שבאמנה יוצא נגד פרט שהעיד וממילא אין פה 'הפה שאסר' הוא הפה שהתיר', בשונה מזה תנאי, 'פרוע', ואנוסים היינו. לא אמרין מיגו נגד עדים: דווקא בשטר אמנה יוצא נגד עדים, משום שיוצא נגד השטר, אך ב"אנוסים היינו" או בפרוע אין זה נחשב לצאת נגד העדים, כיוון שבאנוסים עוקרים את הדבר מעיקרו ואומרים שלא הי' כאן שטר מקוים מעולם, ובפרוע אינם סותרים את השטר אלא רק מביאים את השלב השני, שהוא נפרע. עוולה, ואין נאמנים לשים עצמם רשעים: הבעי' היא מצד עצם הדיבור ולא מצד ההגדה השני', שבוה שונה דעה זו משאר הדעות. ושונה זה מתנאי, כיוון שלמסקנה רב נחמן ס"ל שתנאי הינו דבר צדדי ולכן נאמנים העדים. והבנה בזה לפי שיטה זו היא כמו שמבאר התוס' רי"ד, "שכיוון שמכר לו מכר מקוים, אע"פ שתלה המכר על תנאי כו', רשאים העדים לחתום בו, כיוון שהמכר מאמינו ולא רצה שיכתבו התנאי בתוך השטר.

סיכום המהלך: לכאורה קיימות ד' טענות, המחולקות לשתיים. ונתבאר שכונת הגמ' ב"לא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא" היא לדברי הראשונים דאינו חוזר ומגיד, וזוהי דעת התוס'. ונתבאר שתוס' חולקים על המאירי. הוסבר מה המחלוקת בין ר' נחמן למבר"א בב' אופנים, ע"פ הרשב"א - דעת המתחייב. ע"פ הפשט - למר בר"א אין מעיקרא הבנה לומר שיוצאים נגד השטר או שזה מיגו נגד עדים כי זה פשוט לא יוצא נגד השטר. כל הבעי' היא את מה רשאי לכתוב. לפי הטעם של עוולה - נחלקים מה הי' מותר ומה אסור. נתבאר שג' הטענות הם מאותו שורש. ההווה אמנה והמסקנה של תוס'. הנקודה שאין פה תוך כדי דיבור אם אומרים שזה צריך להיות תוך כדי האמירה.

• תוס' (חלקו על המאירי ו) למדו ששטר אמנה הוא שטר כשר (גם אם נכתב בתור אמנה) רק שבעיית לכתום על שטר כזה מלכתחילה, אך הוא עצמו בסדר. (נפק"מ אם חתמו עדים על שטר אמנה ואחרי זמן קצר הייתה הלוואה בעדים אחרים, אם הי' מדובר באנוסים הי' צריך לעשות שטר חדש, אבל כשמדובר על אמנה - השטר טוב (וכמו שאומרים שהבעייתיות היא העוולה של חתימת העדים, היינו עניינים צדדיים השייכים ליושר החתימה אך לא למהות השטר)).

• תוס' אזלו הכא כפירוש הרשב"ם בבבא בתרא שמסביר את קיום החתימה על ידי העדים כאילו אמרו שראו את המעשה (או שלא צריך שיראו את המעשה).

• לפי זה מובן ההמשך לגבי תנאי, שמכיוון שאינו אלא דבר צדדי ואינו עניין במהות השטר (בפשטות כמו הפירוש הראשון של תוס') - נאמן, כיוון שאינו יוצא באופן ישיר נגד השטר.



חזקת קרקעות לשיטת הצ"צ

(כתובות יט, ב)

הת' דוד שיחי' קמפבל

תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא דתרי ותרי וההוכחה מבר שטיא / מקשה כל כח הקונה בקרקע הוא מבר שטיא / מקדים את דברי הצ"צ דהמ"ק צריך להחזיק ג' שנים והצ"ב בזה / מבאר שיטתו דחזקת מ"ק היא חזקת ממון ולא חזקת בירור / מבאר חזקת המ"ק דבר שטיא היא חזקת ממון / עפ"ז מבאר עוד את הוכחת הגמ' מבר שטיא

א.

מציע הסוגיא דתרי ותרי וההוכחה מבר שטיא

איתא במסכתין: "שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד - אין אלו נאמנים".

היינו שכאשר אין השטר מקוים - ומתקנת חכמים אינו כשר עד שיקוים - ובאים שני עדים ומקיימים את החתימות אך מוסיפים לטעון שהעדים החתומים היו פסולים בשעת חתימתם, הם נאמנים בהוספה זו ויפסל השטר, משום שיש להם מיגו שהיו יכולים לא לקיים את השטר מלכתחילה. אך אם השטר מקוים כבר ממקום אחר, ובאים העדים ומעידים שהעדים החתומים על השטר היו פסולים, אין להם מיגו שלא יכלו לפסול השטר וממילא אינם נאמנים.

ומקשה הגמ' על הסיפא של הברייתא: "ומגבינן בי' כבשטרא מעליא, ואמאי, תרי ותרי ניהו". היינו, מקשה הגמ' שאף כאשר אין לעדים האחרונים מיגו ואין נאמנים לפסול השטר לגמרי, הרי שיש לנו להאמינם כשני עדים המכחישים את העדים הראשונים, וא"כ צ"ל הדין שהעדות מוכחשת ועל אף שלא יהיו נאמנים לפסול השטר, על הספק לא נוכל לגבות בשטר זה, שהרי יש שתי כיתות עדים אחת כנגד השני' על כשרותו.

ומכל מקום יש להבין מדוע אין העדים האחרונים נאמנים כלל עד כדי כך שגובים בשטר כשטר כשר

(בשלב זה הבינה הגמ' שפירוש הדין בברייתא "אין אלו נאמנים" הוא שעדותם פסולה וממילא השטר כשר, ועל זה תמחה הגמ' שלכאורה הוי תרי ותרי ונעמיד השטר בספק).

ומתוך רב נחמן, שבאמת אין כוונת הברייתא שהעדים האחרונים אינם נאמנים כלל, רק כוונת הברייתא שאינם נאמנים לגמרי, ויהי' דין השטר כעדות מוכחשת ועל אף שלא נפסול השטר לא נוכל לגבות על פיו. ולכאורה קשה מאי נפק"מ בכך שהעדות נחשבת כעדות מוכחשת, הרי עדיין א"א להוציא ממון מספק, וע"ז מבארת הגמ' שיהי' נפק"מ אם יתפוס המלווה - דכיון שיש ספק אם שטר ההלוואה שבידו כשר או לא, ויש כת עדים שמעידה שכשר הוא - ב"ד לא יוציאו ממנו הממון שחטף (כלומר השטר לא יהי' כשר לגבות על פיו, אך באם יגיע כסף ההלוואה למלווה מחזיק השטר לא נתייחס אליו כפסול ודאי על הספק שכשר ולא נוציא ממנו הממון ונחזירו ללווה).

וממשיכה הגמרא ומבארת וז"ל: "מידי דהוה אנכסי דבר שטיא, דבר שטיא זבין נכסי, אתו בי תרי אמרי כשהוא שוטה זבין, ואתו בי תרי ואמרי כשהוא חלים זבין, אמר רב אשי: אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא. ולא אמרן אלא דאית לי' חזקה דאבהתי, אבל לית לי' חזקה דאבהתי, אמרינן כשהוא שוטה זבן וכשהוא שוטה זבין".

והיינו, בר שטיא הי' אדם חולה בנפשו שלעיתים הי' מתפקח ונוהג ככל האדם. פעם אחת מכר קרקע ובאו כת עדים והעידו שמכר כאשר הי' שוטה, וממילא לא חלה המכירה, וזוג עדים אחרים הכחישו אותם והעידו שבר שטיא הי' בריא כאשר מכר לו, והמכירה חלה. ונפסק הדין שמעמידים הקרקע בחזקת בר שטיא, שכיון שיש ספק למי שייכת הקרקע, יש להעמיד השדה בחזקת בעלי' שהוא בר שטיא.

אך מסייגת הגמ' שדין זה הוא רק כאשר יש לבר שטיא חזקה בשדה מאבותיו, אך אם בר שטיא עצמו קנה את הקרקע מאדם אחר ואח"כ מכר לאותו אדם, אומרים שכשהי' שוטה קנה וכשהי' שוטה מכר, ותישאר הקרקע בחזקת המוחזק בה, היינו הקונה מבר שטיא. ע"כ תוכן מהלך הגמרא.

ב.

כל כח הקונה בקרקע הוא מבר שטיא

והדברים צ"ב, דהרי ודאי שבר שטיא המרא קמא של השדה, ואין שום ספק שהקונה האחרון קנה ממנו, וא"כ מהי ההבנה בדברי הגמרא שמפני שיכול להיות שקנה כאשר הי' שוטה אומרים שהמכירה תועיל, והקרקע תישאר ביד המוחזק, דלכאורה מה בכך שאפשר שהי' שוטה, הרי בכל זאת האפשרות היחידה שבה השדה תגיע לקונה היא רק אם בר שטיא ימכור לו אותה, וא"כ ודאי שהוא נחשב כמרא קמא לגביו, כיון שכל תפיסתו של המוחזק בקרקע באה רק מכח בר שטיא, וא"כ כיצד הספק שיכול להתעורר כלפי המוכר לבר שטיא יועיל לגבי הקונה מבר שטיא, ובכל מצב, נוציא מהמוחזק ואז נדון לגבי הבעלים הראשונים, אך ודאי שאין סברא שתישאר הקרקע ביד האחרון?

ובסגנון אחר, אם הנידון הי' במקרה שהגיעו הבעלים הראשונים וטענו שכאשר קנה בר שטיא את השדה הי' שוטה, ניחא, כי כיון שטענתו זאת שוללת מבר שטיא את כל הזכות בקרקע, לא נוכל להוציא מהאחרון ולהביא לספק אמיתי שהבעלים הראשונים אכן ערער על בעלותו של בר שטיא. אך כאשר הקונה מבר שטיא יאמר לו שמא כאשר קנית היית שוטה, אין מובן איזו טענה יש לקונה כלפי בר שטיא, כיון שכל

תחילת שייכותו של הקונה מבר שטיא לקרקע החלה רק אחרי שקנה השדה מבר שטיא, וממילא כאילו לגביו לא נוגע הספק של מוחזקות בר שטיא, אלא רק קנייתו מבר שטיא, ולמה נשאר אצלו הקרקע?

ויש מן הראשונים² שכתבו לבאר, שהדין הוא שיש קניין לשוטה, אלא כיוון שקניינו הוא בשטות יכול למכור ג"כ את השדה בשטות, ולפ"ז מובנים דברי הגמרא בפשיטות, כי כיוון שיתכן שכאשר קנה את השדה ה' שוטה, וכאשר קניינו הוא בשטות גם ממכרו בשטות מועיל, וא"כ כאן אפי' את"ל שמכר את השדה כאשר ה' שוטה, עדיין יש צד לומר שהמכר קיים, ולכן אין להוציא את השדה מן הקונה, כי אנו אומרים שמא גם כאשר קנה את השדה מן המוכר ה' שוטה³ וממילא קיים המכר וישארו הנכסים בחזקת האחרון.

אך מלשון רש"י לא משמע שס"ל כן, דהנה ז"ל רש"י: "אבל לית לי' בהו חזקה דאבהתא - אלא חזקה דנפשי", שקנאן הוא והוחזקו בידו, כקנייתו כך מכירתו, ואין חזקתו חזקה לבטל מכירתו".

ומדבריו משמע, שהטעם שאין מוציאים מן הקונה הוא משום שחזקתו של בר שטיא אינה מעולה, ובכדי להוציא קרקע מחזקת המוחזק בה כרגע, נדרש המ"ק לחזקה מעולה. וא"כ חזינן שהחיסרון בבר שטיא, שמטעם זה משאירים הקרקע אצל המוחזק, הוא מצד החזקה החלשה שלו, שאין לו חזקת אבות, ולא משום שאם קנה בשטות גם המכר מועיל.

ובאמת המאירי מביא דעה שאפי' אם קנה כאשר ה' שוטה אינו יכול למכור כאשר הוא שוטה, ומפרש שאעפ"כ הגמרא אומרת שכיוון שחזקתו של בר שטיא חלשה א"כ לא יוכל להוציא מן הקונה ממנו, והדרא קושיא לדוכתא, דהרי כל קניינו של הקונה מבר שטיא היא ע"י קניין בר שטיא, וא"כ מדוע אינו נחשב מ"ק לגבי שדה זו, ומה בכך שלגבי המוכר לבר שטיא כוחו חלש, הרי לגבי מי שקנה ממנו כוחו אלים?⁴

ג.

שיטת הצ"צ דהמ"ק צריך להחזיק ג' שנים והצ"ב בזה

ויש לבאר זאת ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר צ"צ בחידושי לבבא בתרא⁵, שם דנה הגמ' במקרה של אדם שמחזיק בקרקע וטוען שקנה אותה מן המ"ק, אך המ"ק מכחיש וטוען שלא מכרה לו. הדין הוא שאם המחזיק השתמש בקרקע ג' שנים והמ"ק לא מחה בו אזי נאמן המחזיק לומר שקנה את השדה, אך אם

2. ר"י מיגאש. תלמידי הר"י. מאירי בא' מפרושו.

3. והוי כמו ספק ספיקא, דיש להסתפק אם ה' בריא כאשר מכר, וגם אם ה' שוטה כאשר מכר יתכן שגם קנה את הקרקע מהמ"ק, וממילא המכר חל גם כשמכר האחרון כשוטה.

4. ד"ה אבל.

5. הרשב"א כתב שכיוון שמוחזקתו של בר שטיא אינה ברורה, לכן אפי' אם ידענן שמכר כאשר ה' שוטה לא יוכל להוציא מן הקונה ממנו, ולכאורה כוונתו, שכיוון שיכול להיות שקנייתו לא הייתה קני', אינו נחשב כבע"ד לגבי קרקע זו כלל, והוא כאדם זר לגבי השדה, שלכן אפי' שכל קניינו של הקונה מבר שטיא היא ממנו, אעפ"כ בר שטיא אינו יכול להוציא מן השדה, כיוון שהוא בעצמו לא שייך בה כלל, היינו שזהו מצד החיסרון של בר שטיא, שאין בכוחו לתבוע את הקרקע כיוון שלא שייך בה כלל, (ולא מצד עניין בדין התביעה).

ויל' שזוהי ג"כ כוונת הריטב"א, אך מן הצ"צ בפסקי דינים משמע שהבין את דברי הריטב"א כפנים, וכדלקמן. אך מלבד הדוחק שבדברי הרשב"א, שכיוון שאולי קנה כאשר ה' שוטה אינו נחשב מוחזק בשדה זו כלל, לא משמע מדברי רש"י שלזה כוונתו, כיוון שלא כתב שאינו נחשב כלל כמוחזק בקרקע, ורק שכתב שאין חזקתו חזקה לבטל המכירה, היינו שמשמע מרש"י שמוחזק בר שטיא בקרקע, רק שלגבי האחרון אין בכוחו לתבוע עם חזקתו החלשה.

6. חלק שני ריש פרק חזקת הבתים.

לאו אינו נאמן, כי אין 'תפיסה' בקרקעות ותמיד הם נחשבים ברשות המ"ק. וממילא, המוציא מחברו עליו הראי' ותחזור הקרקע לחזקת המ"ק.

וכתב הרשב"א שכל עוד תפס המחזיק בקרקע פחות ג' שנים אינו נאמן - ואפילו אם המ"ק החזיק עוד פחות ממנו, ואפי' אם המ"ק החזיק רק יום אחד (!) מ"מ נאמין לו יותר מאשר למחזיק הנוכחי שהמ"ק לעולם נחשב מוחזק, עד שיחזיק הקונה ג' שנים ויערער על מוחזקותו.

ומקשה הצ"צ על הבנה זו בחריפות גדולה וז"ל: "דלכאורה לא נמצא לדין זה גלוי בגמרא גם אינו כ"כ סברא לזה, דמהיכי תיתי יהי' יפה כח הראשון שדר בה רק יום א' או אפי' שנה כיוון שאין יודעים שהי' שלו ואין כאן דבר המחזיק לנו שהיא שלו מדוע יהי' יפה כחו מזה שמוחזק בה עתה ודר בה עתה כמוהו או משך גדול ממנו?"

והתמיהה ברורה, שאם חזקתו של המ"ק היא רעועה (חזקה של יום אחד), כיצד תועיל להוציא מן המוחזק? ובשביל להוציא מן המוחזק לכאורה צריך שלמ"ק תהי' חזקה ברורה בשדה, וחזקה ברורה פירושה שלש שנים, כמוכח מדין זה עצמו! ולכן פוסק כדברי הראשונים⁷ הסוברים שצריך המ"ק להחזיק בשדה ג' שנים, ורק אז יוכל להוציא מן המוחזק כעת בשדה, משום שרק בג' שנים יש בחזקתו הכח להוציא מידי המוחזק העכשווי.

וצ"ב בדעת הצ"צ, דלכאורה מסתבר כדברי הראשונים, שכיוון שכל חזקתו וטענתו בקרקע הן מכוחו של המ"ק הרי שאפי' אם מוחזקותו של המ"ק רעועה, ודאי שיש לו יתרון ותוספת כח ונאמנות על הבא אחריו ומכוחו; ולכן יצטרך המחזיק להשתמש בקרקע ג' שנים, בשביל להוציא מן המ"ק. ומדוע כה פשוט לצ"צ שצריך המ"ק להחזיק 'חזקה חשובה' (של ג' שנים) ורק אז יחשב מ"ק ותוכל השדה לחזור אליו?

ד.

חזקת מ"ק - חזקת בירור או חזקת ממון

ואולי י"ל שפליגי הצ"צ והראשונים מהו גדרו של חזקת מ"ק, דהנה הקונטרס הספיקות⁸ כתב לחקור בחזקה זו בב' אופנים:

א. שזהו כמו בחזקת האיסורין, דכאשר מתעורר ספק לגבי דבר מה מצבו, אם אסור או מותר, אנו מעמידים אותו על חזקתו הידועה הראשונה. וכן נאמר גם בחזקת ממון, שכאשר יש ספק בממון למי שייך, מכריעים שמי שהי' הבעלים הראשונים על הממון הממון שלו.

ב. או שנאמר שזו חזקה כמו חזקת ממון, שכאשר יש ספק בממון למי שייך הדין הוא שהמוציא מחברו עליו הראי', ועל המוציא להביא ראי' לשייכותו בממון, כן הוא בחזקת מ"ק, שכאשר איננו יודעים למי שייך הממון, אין מוציאים את הממון מחזקתו, והמ"ק הוא הבעלים הראשונים הוודאים שיש באתו ממון וממילא נחשב הקונה כ'מוציא' ולכן 'עליו הראי' ותחזור עד אז הקרקע למ"ק.

7. בתשובות בתור"א סי' קפב. וכ"כ הנמוק"ר ר"פ חזה"ב.

8. רמ"ה שם ע"פ דיוק הצ"צ. ראה חידושי הצ"צ שם.

9. כלל א' אותיות ה-ו ואילך.

ולפ"ז נראה לומר שבזה נחלקו הראשונים והצ"צ, דלפי דעת הראשונים חזקת מ"ק היא כמו באיסורין, חזקת בירור, ולכן די בכך שהמ"ק החזיק יום א' בשביל להחשיבו מ"ק, דמפני שוודאי לנו שהקונה החזיק רק אחרי המ"ק, לכן כעת כשיש לנו ספק נעמיד את השדה על חזקתה הראשונה, שהיא אצל המ"ק שמוחזק בשדה תחילה, ובחזקת בירור באמת מספיק לדעת מה הי' לפני, ולכן אפילו כשהי' המ"ק בשדה רק יום אחד, היות שעליו אין ערעור (ואדרבה, אפילו הלוקח מודה שקנה ממנו, כנ"ל) נעמיד הקרקע בחזקתו.

אבל הצ"צ לומד, שחזקת מ"ק היא כמו בחזקת ממון, שאין להוציא ממון מן המוחזק בו בלא ראי', ולכן בכדי שהמ"ק יוכל להוציא את השדה ויחשב מוחזק בה צריך להחזיק ג' שנים, דא"ל אין השדה נחשבת בחזקתו, והשדה תשאר ביד המוחזק בה, כי בשביל שיחשב שהשדה נמצאת בחזקת המ"ק, צריך להחזיק ג' שנים, וא"ל אינו מוחזק.

ולפ"ז מובנת היטב קושיית הצ"צ, דלשיטתו שחזקת מ"ק היא כמו חזקת ממון, שצריך ראי' ברורה בחזקתה, מה יועיל חזקת יום א' כנגד המוחזק כעת בשדה, שמוחזקתו טובה מן מ"ק זה, והרי למ"ק אין מוחזקות ברורה, משא"כ הראשונים סוברים שהי' מטעם בירור, כמו בחזקת איסור, ולכן אפי' אם דר יום א' יש לו חזקת מ"ק, שכיוון שהוא הי' הבעלים הראשונים בכל ספק מעמידים הממון בחזקתו.

במילים אחרות: נקודת המחלוקת שלהם היא מאיזה טעם אנו מעמידים את הממון בחזקת המ"ק, האם זה מטעם בירור כבאיסורים, או מטעם ממון מדין המוציא מחבירו עליו הראי', וממילא ישליך לרמת הכוח שצריך המ"ק במוחזקותו, האם מספיק יום אחד (מדין בירור, כבאשונים) או שהמוחזק נחשב מוציא מהמ"ק וממילא יצטרך המ"ק חזקה ברורה (ג' שנים כצ"צ).

ה.

חזקת המ"ק דבר שטיא היא חזקת ממון

ולפי המבואר לעיל מיושבת ממילא הסוגיא של בר שטיא, שלשיטת רש"י (והמאירי) חזקת מ"ק היא כמו בממון (כשיטת הצ"צ), שמכיוון שהממון בחזקתו אין להוציא ממנו הממון מספק, ולכן בשביל שבר שטיא יחשב מוחזק צריך שתהי' מוחזקותו ברורה, ואם לאו לא יחשב מוחזק, ולא יוכל להוציא מן הקונה ממנו. דאע"פ שכל כוחו של הקונה הוא מכח בר שטיא, עדיין חזקת מ"ק אינה חזקת בירור אלא חזקת תפיסה, וכאן אם תפיסתו של בר שטיא אינה ברורה אינו נחשב תפוס ולא תחשב השדה בחזקתו, ולכן לא נוציא מן הקונה.

ולכן מגבילה הגמ' את הדין דווקא כשיש חזקת אבות, שאז חזקתו ברורה, אך אם אין לו חזקת אבות ויש חשש שקנה כשוטה ממילא חזקתו חלשה ואין בכוחו להוציא מהמוחזק.

ויומתק ביאור זה לפי מה שהביא הצ"צ¹⁰ להוכיח שיטתו בחזקת מ"ק מדין בר שטיא, כי מסוגיא זו מוכח שחזקת מ"ק אינה חזקת בירור, דא"כ הי' לנו להכריע לטובת בר שטיא שקניינו בשדה הי' קודם (וכהקושיא דלעיל ס"א), אלא חזקת מ"ק הוי מדין תפיסה, שלכן כאשר בר שטיא לא נחשב תפוס לא

נוציא מחזקת הקונה, שלכן גם בשדה מסתבר שאם המ"ק אינו מוחזק ג' שנים, אינו נחשב תפוס, ולא יוכל להוציא מן המחזיק כעת בקרקע¹¹.

ו.

עפ"ז תוכן הוכחת הגמ' מבר שטיא

ולפ"ז נראה דיש ליישב את קושיית הרעק"א, וז"ל: "תמי' לי דלאיזה ענין מביא ראי' מבר שטיא וכי עדיין לא ידענו דמספק לא מפקי' ממונא והרי פרכינן בפשיטות ומגבי' בי' כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו הרי דמפשט פשיטא לי' דבתרי ותרי אין גובין". היינו שהקשה מה ראתה הגמרא צורך להוכיח דין מוחזקות ממעשה בר שטיא, דלכאורה אין שום תועלת להבנות הסתירה בין הברייתות מן המעשה, דהתי' על הסתירה ה' שאם יתפוס השני לא נוציא מידו, כיוון שזהו ספק של תרי ותרי, וא"כ איזה סיוע יש מן המעשה של בר שטיא שאם יתפוס לא נוציא מידו.

אך ע"פ הנ"ל אפ"ל שכוונת הגמרא היא להביא ראי' מסוף הסוגיא של בר שטיא, שאם קנה כאשר ה' שוטה לא יוכל להוציא מן הלוקח, ונתבאר לעיל שזהו משום שכל כח המ"ק להוציא זה דווקא כשיש לו חזקה ברורה בשדה, דחזקת מ"ק הוי מדין תפיסה, שהמ"ק נחשב כתפוס בשדה, ובזה יש סיוע לדברי הגמרא, וכדלהלן.

דהנה הראשונים הקשו כיצד יכול השני לתפוס, הרי הדין הוא שאם א' תוקף ממון מספק מוציאים מידו, וי"ל (לשיטת רש"י¹²) דשאני כאשר החזקה גרועה מלכתחילה, והיינו שעצם תפיסתו של בר שטיא היא ספק, כלומר שדין זה שתפיסה אינה מועלת הוי רק כאשר החזקה הייתה כדין, אך כאשר החזקה של הראשון אינה ברורה, אם א' יתפוס לא נוציא ממנו מספק.

וע"ז הביאו ראי' מן בר שטיא, דמוכח שכשאין למ"ק חזקה ברורה (מחמת הספק שקנה את זה כשוטה), אין חזקתו מועילה להוציא מן התופס, ולכן כאן אם תפס השני מועילה התפיסה מטעם הספק של תרי ותרי.

11. והראשונים האחרים יבארו הסוגיא באופנים האחרים הנ"ל.

12. כן נראה מדברי רש"י.

בעניין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא

(כתובות כב, א)

הת' שניאור זלמן הכהן שיחי' רוט
תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא וקושיית הגרעק"א / מביא חקירת האחרונים בדין שאחד"א / מבאר דדין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא הוא נדר דשבועת הר סיני / מביא את ביאור האחרונים / מביא את ביאור אדה"ז בקו"א דדין שאחד"א הוא מדין ב"ד / מביא את מקור דברי אדה"ז ומכיח שזהו גם כוונת השע"מ דגדרי נדר חלו בה / מבאר מה דאדם חשיב כמו ב"ד / לפ"ז יש לדון האם מתורצת קושיית רע"א

א.

הצעת הסוגיא וקושיית הגרעק"א

איתא במסכתין¹: "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני - נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר", דהיינו, כיוון שאין ידוע לנו על האיסור בלעדי, והיא זאת שאמרה שאסור והיא גם אמרה שמותר, מסתבר שיש להאמין לה².

וממשיכה הגמרא: "ת"ר: האשה שאמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה פנוי אני - נאמנת. והא שווי' לנפשה חתיכה דאיסורא! אמר רבא בר רב הונא: כגון שנתנה אמתלא לדברי". והיינו שאם אמרה שהיא אשת איש ואחר זמן חוזרת בה ואומרת שהיא פנוי' אינה נאמנת, ואף שהיא יצרה את האיסור, ואם-כן לכאורה היא נאמנת להתירו, שהרי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"! למרות זאת, היות ש"שווי' לנפשה חתיכה דאיסורא", כלומר שעשתה את עצמה 'חתיכת איסור' להינשא - אינה נאמנת, ורק אם נותנת תירוץ מדוע שיקרה שהיא אשת איש יכולה לחזור בה. וזהו הפירוש בנאמנות של "פה שאסר", רק כאשר יש אמתלא וסיבה מדוע כעת הוא טוען להתיר.

והקשה רעק"א³ וז"ל: "ובאמת קשה לי על היסוד, דא"א הייתי וגרושה אני דנאמנת מטעם הפה שאסר, למאי צריך לזה הא בלא"ה אין מאמינים לה כלל בתורת עדות דהיתה א"א אלא מדין שאחד"א, וכיון דאומרת שהיתה א"א אבל עכשיו גרושה, מעולם לא שווי' אנפשה חד"א.

1. כב, ב.

2. ועיי' בתוד"ה מנין להפה שאסר.

3. על אתר, וכן כב, ב.

"וביותר בנשבית וטהורה היא למה לי מדין הפה שאסר הא בי"ד אין מאמינים כלל על מעשה שנשבית ומדין שווי' אנפשה חד"א הא השבי' עצמו אינו האיסור רק חשש שנטמאה וכיון דהיא אומרת דטהורה היא מעולם לא שווי' אנפשה חד"א דהא אומרת דנשבית ולא הי' טומאה דאין בזה חד"א, וצ"ע".

דהיינו, לכאורה אין צריך כלל לדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" על מנת להתירה, שהרי היא לא נאסרה מכח עדים אלא מכח זה שאסרה על עצמה להתחתן, וכאן היא טוענת שלא הייתה אסורה נמצא שלא עשתה עצמה מעולם חתיכת אסור, והיינו שאין דין שאחד"א דומה לדין עדות, וכמו מה שאדם נאמן ע"ע בדיני ממון, ששם זהו מדין עדות שהיו כמאה עדים, ומכיוון שיש לאמירתו הראשונה תוקף של עדות צריך לכת מיגו לבטל את אמירתו הראשונה, אך הואיל וכל נאמנותה אינה מדין נאמנות אלא מדין שאחד"א שאי"ז אלא שאדם יכול לאסור ע"ע איסורים, ממילא צריך לברר מה הייתה כוונת האשה מתחילה, והואיל ולא באה לאסור עצמה אלא להתיר עצמה ממילא גם לולי הדין דהפשה"ש הייתה נאמנת, הואיל ולא כיוונה לאיסור כלל, ומלכתחלה לא אסרה ע"ע כלום, וא"צ בדין נאמנות בשביל להתירה.

וביותר קשה במקרה שהאשה אומרת נשבית וטהורה אני, שהדין שנאמנת מכח הפה שאסר, ולכאורה מעיקרא לא הי' כאן איסור כלל, כיוון שאין בי"ד מאמינים לה כלל שנשבית, אלא רק שמאמינים לה לעניין האיסור, וכאן לא אסרה ע"ע כלום, ועוד שהאיסור הוא רק משום חשש שמא נטמאה, וא"כ כאשר מלכתחלה לא אסרה ע"ע כלום לכאורה א"צ כלל בדין של הפה שאסר.

ב.

מביא חקירת האחרונים בדין שאחד"א

ואולי יש לבאר זה בהקדים בירור כללי מהו מקור הדין של שווי' אנפשי' חתיכה דאיסורא, מאיזה טעם יש כח לאדם לאסור ע"ע דברים.

דהנה האחרונים⁴ חקרו בזה בב' אופנים:

(א) שזהו מצד דין נאמנות שאדם נאמן ע"ע, וכמו שגבי ממון מצינו שאדם נאמן ע"ע כמאה עדים, כיוון שברור לנו שאדם לא יחייב את עצמו לחינם, כן יש לאדם דין נאמנות ע"ע באיסורים שאם אדם אסר ע"ע דבר, ודאי שדבר זה אכן אסור, שאל"כ לא הי' אוסר ע"ע דבר לחינם.

(ב) שזהו מדין נדר, וכמו שאדם יכול לאסור ע"ע דבר המותר לו בנדר, כך אדם יכול לאסור ע"ע דברים ולומר שדבר פלוני אסור עליו, שאז הוי כמו שנדר שדבר פלוני יאסר עליו.

והנה לכאורה קושיית הרע"א היא רק להצד שזהו מדין נדר, דהיות ולא הי' כוונתה איסור כלל, ומלכתחילה כוונתה הייתה לומר שהיא מותרת, נמצא שמעולם לא נדרה כלום, ולא הי' כאן איסור כלל. ולהצד שזהו מדין נאמנות לכאורה אין מקום לקושייתו, שכיוון שכאשר אמרה שהיא אסורה אנו מאמינים לה, א"כ כעת היא צריכה להתיר א"ע, וא"כ צריכה היא נאמנות של הפה שאסר.⁵

4. מהרי"ט באסן (סי' פ). מהרי"ט (אה"ע סי' א, וראה ח"א סי' צב); וראה שב שמעתא (ש"ו פי"ט) וקצוה"ח (סי' לד סק"ד, וראה סי' פ סק"א); חת"ס (יו"ד סי' קפח ואה"ע ח"ב סי' קא) קוב"ש כתובות אות נח, קובץ שיעורים?
5.

אך הנה אופן הב' צע"ג וכמו שמקשה הנו"ב⁶: א. הדין בנדר שצ"ל בלשון של נדר, ואם אסר ע"ע דבר ולא אמר בלשון שמשמעותו נדר, אין בזה דין נדר כלל, והרי דין שוי אנפשי' הוא בכל מקרה שאומר שדבר פלוני אסור עליו אף כאשר אין זה בל' שצ"ל בנדרים⁷. ב. לפ"ז אם אדם יאמר בטעות על יום פלוני שהוא שבת יהי' אסור עליו אותו יום ממלאכה, משום שנדר שיום פלוני יאסר עליו, וזהו דבר תמוה ביותר, שהרי לא התכון לאסור ע"ע איסור חדש, אלא רק שחשב שדבר זה אסור עליו כבר, וכיצד נאמר שבדיבור יוצר איסור חדש מתורת נדר כאשר אינו מכון לכך כלל.

וראי' מפורשת לזה מן המעשה⁸ של ר"ג ור"י שנחלקו באיזה יום חל יוה"כ באותה שנה, ור"ג חייב את ר"י לבוא אליו במקלו ותרמילו ביו"כ לשיטת ר"י, בשביל להראות שגם הוא מודה לדעתו של ר"ג, וא"נ שכאשר אדם סובר שדבר מסוים אסור עליו מעיקר הדין, יש בכך דין נדר והדבר אסור עליו, אף אם באמת טעה, כיצד בא ר"י ביוה"כ לשיטתו כאשר כבר אסר עליו את אותו היום ממלאכה בתורת נדר.

עוד יש להקשות⁹ שאם זהו אכן מדין נדר, מדוע שלא ילך אותו אדם לחכם שיתיר לו את הנדר, ולא מצינו בשום מקום שיהי' מי שיאמר שיש דין התרת נדרים במי שאסר ע"ע דבר מדין שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא.

וא"כ לכאורה מוכח שדין שוי אנפשי' אינו מתורת נדר, אלא מדין נאמנות שאדם נאמן ע"ע.

איברא שכבר חש לזה המשפט צדק, שהשעה"מ¹⁰ מביא את דברי המשפט צדק, וז"ל: "וכבר ראיתי למוהר"י באסאן ז"ל בתשו' סי' פ' שנסתפק בזה בכ"מ שאמרו שוי' אנפשה חתיכה דאיסורא אם מדין נדרי איסור נגעו בה, ואף ע"פ שאינו ממש כנדר דלית' בשאלה, אולי החמירו חכמים כמו בנזירות שמשון; או אינו אלא מדין הודאת בע"ד". והיינו שמבאר שזהו כנזירות שמשון (פי' אם אדם נדר שיהי' נזיר כשמשון) שהיו נזירות עולם ואין אפשרות להתירה, וכ"ה בדין שוי אנפשי', שחכמים החמירו בזה שיהי' כנזירות שמשון שאין לו התרה.

אך ביאור זה צ"ע, דהיכן מצינו שחכמים תקנו תקנה מיוחדת בדין שוי אנפשי' שלא יהי' לו התרה, ומהיכן למד המשפט צדק לומר כן. וגם מאיזה טעם יש להחמיר בדין שוי אנפשי' שלא יהי' לנדר זה התרה. ומ"מ שעדיין יוקשו ב' הקושיות הראשונות.

ג.

יבאר דדין שאחד"א הוא נדר דשבעת הר סיני

ואולי יש לבאר בזה ע"פ הגמרא בנדרים¹¹. וז"ל הגמרא שם: "א"ר גידל א"ר: האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק זה - עליו להשכים". וצ"ב מהו החידוש בדברי הגמרא הללו, וכי אין אנו יודעים שאדם יכול

6. מהדו"ת אבה"ע ס"ס כג.

7. נדרים ב, א וברש"י שם.

8. ר"ה כה, א.

9. עיין חידושי ר' שמעון שקאפ כתובות סי' ז (ובמהדו"ח סי' ח-י).

10. הל' אישות פ"ט הט"ו.

11. ח, א.

לנדר שיעשה מצווה, ויהי' עליו לקיימה. ומבאר הר"ן¹² וז"ל: "ותרתי קמ"ל, חדא דבקבלה בעלמא לדבר מצווה מהניא, דמאי דאמרינן הכא לא הזכיר לא נדר ולא שבועה, ואפ"ה בדבורא בעלמא סגי, דומיא דמאי דאמרינן דקבלה בלחוד מהניא לצדקה, כדכתיב בפ"ך זו צדקה, וה"ה לכל דבר מצווה". והיינו שיש חידוש שאדם יכול לחייב א"ע בדבר מצווה, ובדבור לבד חל עליו חיוב לעשות הדבר, אפי' אם לא הי' בל' של נדר, וכמו שילפינן גבי צדקה כ"ה לגבי כל המצוות.

ומבאר החת"ס¹³ שזהו כמו שבועת הר סיני שעמ"י קיבלו עליהם את כל המצוות, שיש ע"ז תורת שבועה וחייבים לקיים את כל המצוות, אף שלא הי' בל' של נדר, וזוהי ההבנה בנודר שיהי' נזיר כשמשון שאין לו אפשרות התרה כמו שלמשון לא הי' אפשרות התרה, כיוון שגדר נזירות זו אינו מתורת נדר רגיל, אלא הוי כמו דין של שבועת הר סיני, ובזה אין דין התרה.

ובזה מבאר את הדין של "שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא", שהוי כמקבל עליו שבועה בהר סיני, שכיוון שאומר שדבר פלוני אסור עליו א"כ הוא בעצם אומר שיעשה מצווה ולא יאכל מן הדבר שאסור לדבריו, וא"כ הדבר נאסר עליו מדין שבועת הר סיני. ובזה מיושב שא"צ שיהי' בלשון של נדר כיוון שזהו כשבועת הר סיני, ולכן אין שייך בזה התרה, כיוון שבשבועת הר סיני אין דין התרה.

וז"ל החת"ס: "אלא מטעם קבלה שקבל על עצמו שיהי' זה עליו כשבועת הר סיני, וקבלה דאורייתא היא, ונפקא מבפ"ך זו צדקה, כמ"ש הר"ן, וכיון שקיבל עליו כשבועת הר סיני אין לו היתר ע"י חרטה¹⁴, כמו שבועת הר סיני, וכעין שאמרו במס' מכות דהמקבל נזירות שמשון איננו בשאלה, הואיל ונזירות שמשון לא הי' לו היתר בשאלה, ה"נ דכותי', ומשו"ה לא מצי הדר בי' אם לא שיתן אמתלא המוכיח שמעיקרא לא הי' פיו ולבו שווין, ולא חל נדרו אבל בלא אמתלא אפי' חוזר בו ויודע בעצמו ששקר ענה, מ"מ כבר קיבל עליו בנדר ונאסר".

וזהו ג"כ כעין מש"כ המשפט צדק, שהוי כנזירות שמשון שאדם יכול לקבל ע"ע קבלה טובה, ובזה אין דין התרה.

אך ביאור זה צע"ג, משום שבגמרא מפורש שהטעם שאין התרה לשבועת הר סיני, הוא משום שזה הי' שבועה ע"ד הקב"ה, או משום שזה הי' נדר ע"ד הצבור, וא"כ אין 'דין' של 'שבועה' כעין שבועת הר סיני' שאין לה התרה, אלא בהר סיני הי' מאורע מיוחד¹⁵.

ועוד דלכאורה בנדו"ד לא שייך כלל הדין של שבועת הר סיני, כיוון שאין האדם מתכוון לקבל ע"ע קבלה טובה, אלא שהוא סבור שדבר זה אסור עליו מעיקר הדין, וא"כ אין בכוונתו להישבע או לאסור ע"ע איסור חדש, וכיצד נאמר שהוי כמו קבלה טובה, כאשר לא הי' בכוונתו קבלה חדשה כלל¹⁶.

12. שם ד"ה עליו להשכים.

13. אבה"ע ח"ג סי' עח.

14. וצ"ע דלכאורה זהו דבר פשוט שמועיל התרה בקבלה טובה.

15. וראה בדברי הראשונים (רמב"ן. רשב"א תוס') בנדרים שם עמוד ב.

16. ועיין שו"ת לבושי מרדכי ליקוטי תשובות סי' קסו.

ד.

ביאור האחרונים

ויש שכתבו לבאר¹⁷ שלהצד ששוי אנפשי' הוא מדין נדר, אין הכוונה מדין נדר לבד, אלא שזהו בצירוף הנאמנות עם דין הנדר. דהיינו שבעצם הסיבה שאדם יכול לאסור ע"ע דבר מדין שוי אנפשי' הוא משום הסברא שאדם לא יאסור ע"ע דבר לחנם; אלא שלא די בזה, כיוון שדין שוי אנפשי' הוא ג"כ כאשר עדים מכחישים את דבריו, וכאן כבר אין סברא להאמינו - ולכך אנו צריכים גם לדין נדר, שרואים שאדם יכול לאסור ע"ע דברים בנדר, ולכן גם כאשר אדם נאמן ע"ע הוא נאמן אפי' כנגד עדים, כיוון שיש לאדם כח הלכתי כלפי עצמו, ויהי' נאמן ע"ע אף שעדים מכחישים את דבריו¹⁸.

ולפ"ז עיקר טעם האיסור הוא מחמת הנאמנות שיש לו, ורק שנדר הוי ראי' שנאמן ע"ע גם כאשר עדים מכחישים את דבריו. ובזה מיושב הכל, שלכן א"צ שיהי' בל' של נדר, ואין בזה דין התרה, ואם הי' בטעות אין בדבריו כלום (כמעשה של ר"ג ור"י), כיוון שגם לצד זה עיקר הטעם הוא הנאמנות, ונדר הוא רק הסיבה שנאמן אף כנגד עדים.

נפירוש הדבר הוא שחידוש התורה הי' שנאמנות ע"ע היא כמו של ב' עדים, ולא שיש לו כח לאסור ע"ע דבר בלא טעם, אלא שעשו חיזוק לנאמנות ועשו אותה כנאמנות ב' עדים, ולזה מועיל דין הנדר, שכמו שאדם יכול לאסור ע"ע דברים, כן עשו חיזוק לנאמנותו שתועיל גם במקום עדים, כיוון שחזיקו את נאמנותו שתחשב כב' עדים¹⁹.

אך ביאור זה צ"ע: א. היכן מצינו שהתורה חיזקה את נאמנות האדם ע"ע באיסורים שיחשב כב' עדים. ב. האחרונים הנ"ל כתבו רק מטעם נדר, ומהיכ"ת לחדש שכוונתם בעקר מטעם נאמנות, והנדר הוא חיזוק לדין הנאמנות.

ה.

הוכחת אדה"ז מדברי המהרי"ק ששוי אנפשי' אינו מדין נאמנות

וי"ל בהקדים מש"כ המהרי"ק²⁰, במקרה שעד אחד העיד על שוחט ששחיתתו הייתה פסולה, והשוחט מכחישו. שהדין הוא שאין העד נאמן, שע"א בהכחשה אינו נאמן, ולכך מותר לאכול משחיתת השוחט. אך לעד עצמו אסור לאכול בבהמה זו שהעיד עלי' מדין שאחד"א, אך מותר לו לאכול מבהמה אחרת ששחט שוחט זה. והטעם שמותר לו לאכול משחיתת בהמה אחרת, הוא משום שלא אסר ע"ע את השוחט עולמית, שהרי השוחט יכול לעשות תשובה²¹, ומכיוון שאפשר שעשה השוחט תשובה מותר לו לאכול משחיתתו, שאין בזה דין שוי אנפשי'.

17. עיין חידושי ר' שמעון שקאפ שבהע' 9.

18. וראה שם, שכ"ה גם בנאמנות אדם ע"ע דיני ממון, שזהו לא רק מטעם נאמנות, אלא גם שההודאה היא כהקנאה, ולכן מועלת ההודאה אף כנגד עדים, אך עיקר הגורם הוא הנאמנות.

19. ואף יותר מכן, וכמו הודאת בע"ד כמאה עדים דמי.

20. שו"ת מהרי"ק שורש לג. הובא בשו"ע סי' א סעיף ד'.

21. ועיין חידושי הריטב"א (כתובות ט, א) וז"ל "ואידך דכיון שנאמן שהוא פתח פתוח אף על גב דעדיין ספק הוא אם נבעלה בעילת איסור אם לאו אפ"ה נאסרה עליו מן הספק, ובהני תרתי מילי שקיל וטרי תלמודא בשמעתין על הא דר' אלעזר, ומיהו עיקר צריכותי דר' אלעזר היינו

אך לכאורה קשה ע"כ מאי שנא מהדין במקרה שאדם מעיד על אחר שהוא רשע ופסול לעדות, שאין האחר יכול להעיד לו עולמית, משום שלדבריו הוא רשע ופסול לעדות, אף שבידו לעשות תשובה.

וכן הקשה בשו"ע אדה"ז בקו"א²² וז"ל: "בכהאי גוונא ממש כתב הרא"ש והר"ן בפ"ד דכתובות, דמי שאמר בבית דין על העדים שחתמו שקר פעם אחת שוב אין עדותן מועלת לו לעולם, כיון שהודה בעצמו שהם עדים פסולים שחתמו שקר פעם אחת, ולא אמרינן שאינן מוחלטין לפסול עולמית בשביל כך כמו שכתב מהרי"ק".

ומתריך: "והתבואות שור"23 כתב דמהרי"ק מודה לענין העד בעצמו העומד בדבורו ואינו חוזר בו, שכיון שידוע האמת ששחט שלא כהוגן איך יאכל משחיטת הרשע שידוע לו שאינו נאמן עד שיעשה תשובה המוטלת עליו, אלא מהרי"ק מירי שאם העד ירצה לאכול משחיטתו אין צריך למחות בידו, כמו שצריך למחות בכל היכא דאמרינן דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא, דתו לא מצי למיהדר בי' כי אם באמתלא מקובלת, דהכא לא שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא כיון שאינו מוחלט לפסול עולמית, שהדבר תלוי במחשבתו אם להרע אם להטיב.

"(והשתא אתי שפיר דלא דמי למי שהודה על העדים שהם פסולים, משום דדיני ממונות הודאת בעל דין כמאה עדים ואינו יכול לחזור בו לעולם, מה שאין כן באיסור והיתר שאינו נאמן אפילו על עצמו כב' עדים, אלא שאינו יכול לחזור בו מהא דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא, משום שאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים כמו שכתבתי לעיל בשם כנסת הגדולה, והלכך הכא שהדבר תלוי במחשבת השוחט במכאן ולהבא לא פסלו ואסרו על עצמו כלל בדבורו זה שאמר ששחט שלא כהוגן), אבל דיני ממונות אדם יכול לפסול על עצמו אפילו עדים כשרים כמו שכתבו הפוסקים גבי בטול מודעות, משום דהודאת בעל דין כמאה עדים ואינו יכול לחזור בו, מה שאין כן באיסורים".

והיינו שיש חילוק בין דיני ממונות דיני איסורים. שבממונות אדם נאמן על עצמו כב' עדים ממש (ואפילו יותר) ומכיוון שנאמן שאדם זה פסול לעדות שוב אינו יכול להעיד לו, שהוי (כלפי עצמו) כמו ב' עדים שהעידו שפסול לעדות, שמכאן ולהבא הוא פסול ממש. ובאיסורים (שאחד"א) הוא 'דין' שאסור לאדם לאכול דבר שטען שהוא אסור "משום שאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים". וא"כ כאן דיבורו כולל רק את אותה שחיטה הראשונה, אך מכאן ואילך לא אמר כלום וממילא לא אסר כלום. ואיסור שוי אנפשי' הוא שבי"ד צריכים להפרישו מדבר שאמר שאסור לו, וכאן אינם מצווים ע"ז²⁴.

אך עדיין יש לברר מהו מקורו וגדרו של איסור זה שאדם יכול לאסור ע"ע דברים בלשונו?

ו.

ביאור טעם ומקור הדין לדעת אדה"ז

והנה קודם לכן בקו"א²⁵ הביא אדה"ז מחלוקת כאשר אדם אסר דבר על עצמו ואח"כ באו עדים והכחישו

טעמא קמא", ומשמע ממנו להיפך דגם בספק אמרינן שאחד"א, ולפי הנתבאר בפנים ל"ק ול"מ.

22. הל' שחיטה סי' א סקט"ז.

23. סי' ב ס"ק ל"ח. וראה שו"ת צ"צ אהע"ז סי' רעא אות יב (כט, ג).

24. וצ"ע מדוע מוסיף בתירוץ, שרק אם בא לאכול אין מצווים להפרישו, דלכאורה דברי המהרי"ק מובנים גם בל"ז.

25. שם סעיף י"ד.

את דבריו, וז"ל: "כן כתב ב"ב" [שם] תשובת הרשב"א. בפסקי מהרא"י סי' רכ"ו כתב דדוקא היכא דלא אתכחש בעדים אמרינן דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא ולא מהני חזרתו שחזור בו עתה, אבל לא היכא דאתכחש בעדים. . דלא מהני חזרה להרשב"א".

היינו שפליגי הרשב"א ומהרא"י מה הדין כאשר אדם אסר דבר ע"ע והכחישו אותו עדים, שלדעת המהרא"י מותר, ולדעת הרשב"א אסור לו הדבר, ואפילו אם חוזר בו לדברי העדים.

ומסביר אדה"ז מהי הסברא לומר שאף אם חוזר בו אינו מועיל, וז"ל: "והכנסת הגדולה סבירא לי' דטעמא דאמרינן דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא הוא משום דאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים, אף על פי שאינו מתפיסן בדבר הנדור, לפי שהוא על עצמו כמו בית דין שיכולים לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה, וכדלקמן סימן ר"ה, ומשום הכי לא מהני הכא חזרה".

והיינו שמבאר את הדין של שוי אנפשי' שזהו משום שאדם הוא כמו ב"ד ע"ע, וכמו שבי"ד יכולים לאסור דברים לצורך שעה לפי ראות עיניהם, יכול אדם לאסור ע"ע דברים המותרים. ומכיוון שכך אף אם יחזור בו לא יועיל, כיוון שכבר אסר הדבר ע"ע וחל האסור, ומעתה לא תועיל חזרה.

היוצא מזה, שדין שוי אנפשי' אינו מדין נאמנות - שאז הי' סברא לומר שכאשר עדים מסייעים לדבריו יהי' נאמן לחזור בו - אלא זהו דין שיש לאדם כח לאסור ע"ע דברים כמו ב"ד, וא"כ אין מקום לומר שתועיל חזרה.

וא"כ לדעת אדה"ז הדין של שוי אנפשי' אינו כמו נדר ממש, אלא שזהו משום שיש דין שאדם הוא כמו ב"ד ע"ע שלכן יכול לאסור ע"ע דברים. ראי' לדבר מן הדין שבנדר צריך להתפיס את הנדר בדבר הנדור²⁶, דהיינו דבר שנאסר משום נדר, אך אם מתפיסים בדבר האסור, היינו דבר שאיסורו מן התורה, לא חל הנדר, וא"כ צ"ל שדין שוי אנפשי' אינו כנדר ממש, דהרי הוא מתפיס בדבר האסור וא"כ כיצד יחול הנדר, אלא זהו משום שאדם הוא כבי"ד ע"ע.

ז.

מביא את מקור דברי אדמה"ז ומכיה שזהו גם כוונת המשפט צדק דגדרי נדר חלו בה

וז"ל הכנה"ג²⁷ שהזכיר אדה"ז: "והרשד"ם בחא"ה סימן ט' למד מתשו' זאת, שמעון שקדש לבתו לראובן ואמר שמעון המקדש הי' גדול מבן י"ג ומעלה ובאו עדים שהי' קטן, דאף על פי כן צריכה גט בת שמעון הקטנה, כיון דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא. והרבה לגנות למי שהתי' מאחר שהעדים מכחישים אותו. ולע"ד אין הנדון דומה לראי', דבשלמא הכא בתשו' הרשב"א אוסר על עצמו מה שהוא מותר ויש יכולת בידו לעשות כן, כמ"ש הרשב"א ז"ל בתשו' שהביא הב"ב בטור זה סימן ר"ה, אבל בנדון הרשד"ם ז"ל שיש עדים שנער המקדש הוא קטן איך יכול הוא לעשותם קדושין מה שאינו. ושוב מצאתי לבעל מ"צ ח"א סימן ס"ה תפס עליו בזה והניח בצ"ע".

26. עיין נדרים יג, א ויד, א רמב"ם הל' נדרים פ"א ה"ט; טוש"ע יו"ד סי' רד סימן א, וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך דבר הנדור דבר האסור כך ו' טור תקס"ו, וש"נ.

27. הגהות בית יוסף יורה דעה סימן א אות פ"ב.

דהיינו שהי' מעשה בראובן שקידש את בתו לשמעון, והי' ספק אם שמעון הי' גדול, האב טען שהי' גדול, והיו עדים ששמעון הי' קטן, ופסק הרשב"ם שהאב נאמן מטעם ששוי' אנפשי²⁸. אבל הכנה"ג נחלק עליו משום שסובר שיש לחלק בין במקרה זה לשאר מקרים שאדם אוסר דבר ע"ע, משום שבכ"מ שאדם אוסר דבר ע"ע יש בידו לעשות איסור זה, וכמו לגבי בהמה, שיכול לנבלה בידיו, ומכיוון שזהו איסור שמסור לאדם, יכול לאוסרו ע"ע בדיבורו. משא"כ לגבי בתו, טענתו הייתה שהחתן הי' גדול, ובזה אין נאמנות לאדם בדבר שאינו איסור, שגיל החתן אינו דין באיסורין, ורק שאם החתן הי' גדול בתו אסורה, ובזה אין להאמינו נגד עדים, כיוון שכל הנאמנות שניתנה לו הוא רק באיסור ממש, שזה בידו של אדם.

והכנה"ג הביא רא' לדבריו מדברי הרשב"א²⁹ שדן בעיקרון זה - האם יכול אדם לאסור ע"ע דברים המותרים. וז"ל הרשב"א: "תחלה כל דבר אני אומר שאין זה משום אותן שבמשנתנו, שאותן אינן אלא מדין התפסה, שאומר זה כזה, ואין התפסה בדבר איסור, אלא בדבר הנדור, מדכתיב כי ידור נדר. אבל כאן אינו מדין התפסה, אלא מדין איסור שאוסר ממש עצמו עכשיו פתו ויינו. והצבור יכולין לקנוס את העוברים ולהבדילים מקהל ישראל ולעשות פתן כפת עכו"ם ויינו³⁰ כיין נסך, וכמו שכתוב יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה. אבל מה שצריך לדעת הוא מה ששאלת אם היחיד שאינו מין, ועדיין עומד בקהל ישראל, ונוהג כדת משה ויהודים, האוסר פתו ויינו, אם נוהגים בו אותו איסור אם לאו, ולא מצאתי בשורת הדין שיהא נאסר בדבורו, אלא אם כן התפיסו בדבר הנדור, או אפילו בדבר האסור לעם הארץ".

ומוכח מדבריו שאדם אינו יכול לומר על דבר שאינו שיהי' אסור, שלכן אם הוא יהודי אינו יכול לומר שיהי' פתי פת עכו"ם. וא"כ צ"ל שמה שאדם יכול לאסור ע"ע דברים המותרים זהו דווקא בדבר שבידו, אך בדבר שאינו בידו וברשותו אינו יכול לאוסרו ע"ע. אך צ"ב מדוע אכן שוי' אנפשי' הוא רק כאשר זהו דבר שבידו.

ונראה שאם נאמר כדברי אדה"ז א"ש, שאם נאמר שאדם נאמן ע"ע מטעם נדר או נאמנות אכן אין סברא לחלק, אבל א"נ שאדם נאמן ע"ע משום שהוא כמו בי"ד ע"ע, י"ל שדין זה הוא דווקא בדבר שבידו, שהתורה נתנה לו נאמנות לגבי דבר זה, וא"כ זהו כמו דבר שברשותו ונחשב כבי"ד על דבר זה³¹. אבל בדבר שאינו בידו, אין בכוחו לאסור דבר זה, כיוון שאין דבר זה ברשותו, ואינו נחשב כבי"ד על דבר זה. וזהו ממש דברי אדה"ז שהאדם הוא בעה"ב ובי"ד ע"ע ולכן יכול לאסור דברים ע"ע³².

ואולי י"ל שזוהי ג"כ כוונת המשפט צדק, שציטט לדברי הריב"ש³³ שמבאר שהאדם הוא כמו בי"ד ע"ע ויכול לאסור ע"ע דברים, וא"כ מוכח שס"ל שזהו דין שוי' אנפשי³⁴.

28. שהאב נאמן לומר קידשתי את בתי לפלוני, ותאסר בכך. כתובות כב, א.

29. שו"ת ח"ג סי' שי"ד.

30. בדפוס ליוורנו תקל"ח ויינו.

31. וי"ל שזהו ע"ד מה שעד א' נאמן באיסורין, שמבאר הרא"ש (גיטין פ' הנוקין סי"ג) שזהו משום שהוא כבעה"ב על האיסור, מפני שהאיסור בידו. ועד"ז יכול לאסור ע"ע דבר ויהי' נאמן, כיוון שהוא כבעה"ב ע"ע בדבר שבידו.

32. וגם לדעת הריב"ש (שו"ת הריב"ש סי' תלב. הובא בשו"ע יו"ד סי' רה סעי' ב') שחולק, וסובר שאדם יכול לאסור ע"ע דברים שאינם בידו, אי"ז משום שאינו סובר שדין שוי' אנפשי' אינו מדין בי"ד, אלא משום שס"ל שאדם בי"ד ע"ע גם לגבי זה שיכול לגזור ע"ע גזירות, אך אינו חולק במהות גדר שוי' אנפשי'.

33. דאה"ע' הקודמת

34. אך צ"ע לשונו (הובא לעיל סעיף ב') "אולי החמירו חכמים עליו כנוירות שמשון". א' מהי שייכות חומרת חכמים עליו לכאורה זהו דין דאורייתא ב' מהי ההוכחה מנוירות שמשון. אך אולי ס"ל שזה גופא שאדם הוא כבי"ד ע"ע הוא חומרא מדרבנן, אך כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן צ"ל שגם בדאורייתא שייך נדר שאין לו התר, אך עדיין ק"ק שלכאורה גדר בי"ד ונדר אינו אותו עניין כלל.

ולפ"ז מיושב היטב הצד ששוי אנפשי' הוא כנדר, שאין הכוונה שזהו כנדר ממש, אלא שזהו מטעם שהאדם הוא בי"ד ע"ע, ולכן יכול לאסור ע"ע דברים, וזה דומה לנדר שאדם אוסר ע"ע דבר, אך זהו דין אחר מדין נדר. וממילא קושיא מעיקרא דדינא ליתא. שא"צ שיהי' בל' של נדר, ואין בזה דין התרה, וצריך שיהי' כוונה לאסור, כיוון שזהו גדר של איסור בי"ד, ורק שזה הוי בדומה לדין נדר.

וכן מוכח מדברי הצ"צ³⁵, וז"ל: "בענין סברת הבית מאיר יש לעיין באיסור חד"א מהו. ועיין מל"מ פ"ט מה' אישות הט"ו ובפסקי מהרא"י סימן רכ"ו. ובמל"מ פ"ג מה' יבום דין י"ג. ובפ"א מהלכות שחיטה הכ"ו. ובד' אאזמ"ו נ"ע ביו"ד סס"א סעיף י"ב. ובסעיף י"ד הביא שהכנה"ג סימן א' בהגב"י אות פ"ב כ' דחד"א הוא מדין נדר". והיינו שחזינן שדברי אדה"ז הם סברא א' עם הצד שזהו מטעם נדר. וע"כ צ"ל שאין הכוונה נדר ממש וכנ"ל. וכן מוכח ממה שהביא הכנה"ג את דברי המשפט צדק, שזוהי ג"כ סברת המשפט צדק שאדם ע"ע הוא כמו בי"ד.

אך עדיין צ"ב מה הכוונה שאדם על עצמו כמו ב"ד.

ח.

ביאור מה דאדם חשיב כמו ב"ד

ואולי יש לבאר בזה, דהנה בי"ד אינם יכולים לאסור איסורים לחינם, (ורק שיכולים לגזור גזירות לצורך שעה), אא"כ יש דבר שיש בו ספק, שבי"ד יכולים להחמיר בו מספק, ובטעם הדבר י"ל שיש לבי"ד כח לוותר על האפשרות של בירור הספק ולהחליט שיש לאסור מספק. ועד"ז י"ל בדין שוי אנפשי', שכאשר יש ספק, האדם יכול להחליט שהוא שולל מעצמו את האפשרות של בירור הספק, וברצונו להשאיר דבר זה כדבר אסור מספק.

ומה שנאמן אף נגד עדים י"ל שזה ילפינן מנדר שהאדם יכול לאסור ע"ע אף דבר המותר לו, וכ"ה בדין שוי אנפשי' שאפי' דבר שצ"ל מותר מעיקר הדין, משום שעדים מעידים שהוא מותר, יש בכח האדם להטיל ספק בכשרותו, ולהחליט שהוא הולך לחומרא, והדבר יהי' אסור עליו.

[ובזה א"ש הדימוי לנדר, דלכאורה אין הם דומים כלל, שבנדר אוסר ע"ע דבר המותר, משא"כ בדין שוי אנפשי', שאומר שגם דבר זה אסור מעיקר הדין, אלא הביאור כנ"ל, שבכוחו להטיל ספק אף בדבר שמעיקר הדין הוא מותר לגמרי, וזהו ממש כדין נדר.] ועוד יש לעיין בזה.

35. שו"ת צמח צדק אבן העזר סימן יג.

A decorative rectangular border made of grey floral and vine motifs, featuring leaves and circular accents, framing the central text.

שער
נגלה

מחלוקת רש"י ותוספות בגדר מוחזק

(כמה מקומות בש"ס)

הרב ברוך שלמה שיחי' בליז'ינסקי

ר"מ בישיבה

מביא חקירה בגדר חזקת ממון אי הוי דין ודאי או דין ספק ומסביר שרש"י סובר דהוי דין ספק ותוס' סוברים דהוי דין ודאי, ומבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדין 'יחלוק' / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדיני שבועת מודה במקצת / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לכותל שבין שתי חצרות / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת שמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' אי תפיסה מועילה לאחר שנולד הספק / מבאר עפ"ז את שיטת התוס' שמיגו להוציא לא אמרינן

א.

מחלוקת רש"י ותוס' בדין יחלוק תלוי' בחקירה בגדר חזקת ממון

אודות הפסיקה ש"המוציא מחבירו עליו הראי'" ובאם אין ראי' משאירים את הממון ביד המוחזק¹, חקרו האחרונים² האם השארת הממון ביד המוחזק זהו דין ספק או דין ודאי. דהיינו, האם הסיבה לכך שאנו משאירים את הממון ביד המוחזק זה "כיון דלא ידעינן של מי הוא . . ממילא נשאר אצל המוחזק"³, דהיינו דין ספק; או שדין מוחזק זה שכל דבר שאין אנו יודעים של מי הוא קובעים שהוא נשאר אצל המוחזק (ובד"כ יש בכך גם סברא ד"אחזוקי איניש בגלגותא לא מחזקינן"⁴, ואכ"מ).

ונראה לומר שנחלקו בזה רש"י ותוס', דרש"י סובר שהרי זה דין ספק ותוס' סוברים שזה דין ודאי. ואפשר לתלות כמה ממחלוקותיהם בחקירה זו:

בריש בבא מציעא מובאת מחלוקת בין רש"י ותוס' מה הדין במקרה ששנים אוחזים בטלית וכל אחד אומר אני ארגתי' - שהוא תפר אותה. רש"י⁵ סובר: "לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא, ותהא מונחת

1. כן פסקו הרי"ף (ב"ק יז, א. ב"מ סח, ב). רמב"ם (הל' תרומות פ"ה הי"ד. הל' זכ' ומתנה פ"ט הכ"ב). טור (חו"מ סי' רנא סעיף ג'). שו"ע (יו"ד סי' סא סעיף ל"ג, סי' שכא סעיף יג).

2. עיין קונטרס הספקות כלל א סימן ו-ז, כלל ב סימן א וז, חמדת שלמה שו"ת או"ח סימן א, שערי יושר שער ה פרק ו-י, קובץ הערות סימן עא.

3. לשון הקובץ הערות שם.

4. שבועות מו, ב.

5. ד"ה במקח.

עד שיבא אליהו⁶; ותוספות⁷ סוברים: "דיחלוקו בשבועה, דע"י שבועה ודאי יפרוש, דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא" (כמו הדין הרגיל של שנים אוחזין בטלית).

ונראה לומר שהם חולקים בחקירה הנ"ל, דרש"י סובר שבד"כ כאשר פוסקים ד'יחלוקו' הרי זה אמנם מטעם ששניהם מוחזקים בטלית, אך אין הכוונה שקובעים שהחפץ של שניהם יחד אלא שמספק ב"ד משאירים את הטלית ברשות שניהם כיוון שלב"ד אין ראיות אחרות. אך כשיש ודאי רמאי⁸ בית דין מוציא את החפץ מרשותם ויהא מונח עד שיבוא אליהו; אבל תוס' סוברים שמוחזק זה דין ודאי, דהיינו שמצד עצם התפיסה קובעים שהחפץ שלו, ולכן דין יחלוקו בד"כ הרי זה לא רק מצד שאין לב"ד הוכחות בנידון ולכן חולקים, אלא מכיוון שכל אחד תפוס בטלית לא ניתן להוציא אותו מידם (אלא אם כן יש הוכחות נגד); ולכן נאמר את הדין 'יחלוקו' גם כאשר יש ודאי רמאי.

ב.

מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדיני שבועת מודה במקצת

ובזה ניתן גם לבאר מחלוקת של רש"י ותוס'⁹ בדין 'כופר הכל' שפטור משבועה.

רש"י¹⁰ סובר שהטעם לכך שכופר הכל פטור משבועה (שלא כ'מודה במקצת' שחייב שבועה) הוא בגלל החזקה שאין אדם מעיז פניו כנגד בעל חוב. ומבאר את קושיית רבה: "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע" - שהקושיא היא מדוע (רק מודה במקצת חייב להישבע, אך) כופר הכל פטור משבועה? ועל זה ענה רבה: "חזקה אין אדם מעיז פניו" שלכן כופר הכל פטור משבועה. וממילא סובר רש"י שבמקום שאדם כן מעיז פניו (כגון שומר שכופר בפיקדון, שהמפקיד לא עשה לשומר טובה בכך שהפקיד אצלו) אף כופר הכל חייב שבועה.

ותוס' חולקים וסוברים שכופר הכל אינו פטור משבועה בגלל החזקה שאין אדם מעיז פניו, ולכן גם בנידון שאדם מעיז פניו כופר הכל פטור משבועה.

ונראה שגם זה תלוי במחלוקתם בגדר מוחזק דלעיל: רש"י סובר שמוחזק זה דין ספק, ולכן כאשר אדם תובע כסף מנתבע הנה אע"פ שהנתבע מוחזק בכסף בכ"ז אין זה ודאי שזה שלו, והרי גם לתובע יש חזקה ש"אין אדם תובע אלא אם כן יש לו¹¹", ולכן מעיקר הדין צריך הנתבע להישבע כדי לברר שהכסף אכן שלו, ורק במקום שיש חזקה ש"אין אדם מעיז פניו" יש בירור כנגד החזקה ש"אין אדם תובע אלא אם כן יש לו" ולכן אינו זקוק להישבע.

אבל תוס' סוברים שמוחזק זה דין ודאי, ולכן מסברא כאשר הנתבע כופר הכול הוא אינו צריך להישבע, כיוון שהוא מוחזק בממון ומוחזק זה דין ודאי, וצריך להישבע רק בנידון שיש ספק של מי הכסף ולא במקום שיש חזקה של ודאי. אך מודה במקצת חייב שבועה מגזה"כ.

6. "אבל זה אומר: אני ארגתי" וזה אומר: אני ארגתי' - לא יחלוקו, דודאי חד מינייהו רמאי הוא, ותהא מונחת עד שיבא אליהו".

7. ע' ב"ד"ה אי.

8. שהרי לא ייתכן ששניהם ארגו את הטלית, משא"כ במקרה הרגיל של שנים אוחזים שאין ודאי רמאי, ע"ש.

9. ב"ק קז, א.

10. שם ד"ה כדרכה.

11. שבועות מ, ב.

ותוס' מבארים שרבה הקשה שיהי' פטור משבועה מפני שיש לו מיגו שיכול לכפור בהכול (ואזי יפטור משבועה), והמיגו מחזק את המוחזקות שלו כנגד טענת הנתבע, וממילא מקשה רבה מדוע הוא חייב להישבע? ועונה רבה שאין לו מיגו שיהי' יכול לכפור הכול כיוון ש"חזקה שאין אדם מעיז פניו" והרי זה מיגו דהעזה. אבל במקרה של כופר הכול היות שהנתבע מוחזק בכסף מדין ודאי אין עליו כל חובה להישבע.

ג.

מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לכותל שבין שתי חצרות

ובזה ניתן לבאר גם מחלוקת רש"י ותוס' בריש בבא בתרא.

התוס'¹² סוברים שכותל שעומד בין שני אנשים (ואין ידוע לנו מי מהשנים בנה אותו) ונפל הנה אפילו באם נפלו כל האבנים לרשותו של אחד מהם - פשיטא שהדין יפסק שיחלוק, כיוון שבעת שעמד שהכותל (ולא ידענו של מי הוא) כבר נפסק (מספק) שהוא שייך לשניהם, וממילא לא מועילה 'תפיסה' אחרי שכבר נפסק שהכותל של שניהם; אבל רש"י¹³ לומד שמצד הסברא הי' שייך הכותל לזה שנפלו האבנים בחצירו, ורק שהמשנה מחדשת ש'יחלוק' מכיוון שאנן סהדי שבנו את הכותל יחד ומשום היוזק ראי'. ע"ש.

ונראה שה"ז תלוי במחלוקת דלעיל: תוס' סוברים שמוחזק זה דין ודאי ולכן כשכותל עומד בין שתי חצרות הרי כל אחד מהאנשים מוחזק בחצי מהכותל שהרי עומד בחצרו, ולכן זה נחשב של שניהם, ואפילו אם ייפול לרשותו של אחד מהם - 'יחלוק' שהרי כבר נקבע לעיל ששייך לשניהם (מצד המוחזקות), ולא צריך שהמשנה תחדש ש'יחלוק', ולכן תוס' מעמיד שבמשנה "מיירי דשהו יותר מכדי רגילות, דאטו משום דשותפין נינהו לא יקפידו עד עולם", ואעפ"כ מחדשת המשנה ד'יחלוק' ע"ש.

אך רש"י סובר שמוחזק זה דין ספק ולכן אע"פ שהכותל (לפני שנפל) עמד ברשות שניהם לא נקבע שהוא שייך לשניהם (כל זמן שלא באו לפנינו לדון של מי הוא) (אך באם היו באים לב"ד הי' נפסק שיישאר אצל שניהם מצד החזקה) ולכן כאשר הכותל ייפול לרשותו של אחד מהם ואזי נבוא לדון של מי הכותל הנה באם לא יהי' ראיות לאף צד לכאורה הכותל ייחשב ברשותו של המוחזק, וע"כ מחדשת המשנה ש'יחלוק' כיוון שיש חזקה שבנו את הכותל יחד, ואכ"מ.

ד.

מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בשיטת שמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב

ובזה ניתן לבאר גם מחלוקת רש"י ותוס' בריש פרק שני דמס' כתובות.

המשנה שם פוסקת שמקרה שבעל מגרש את אשתו והאשה טוענת שהיא הייתה בתולה כאשר נישאה לבעלה וממילא כתובתה מאתיים זוז, והבעל טוען שהיא הייתה כבר בעולה בשעת הנישואין וכתובתה רק

12. ד"ה לפיכך.

13. ד"ה לפיכך.

מאה, הנה האשה צריכה (לדעת ת"ק) להביא עדים שבחתונה היא "יצאת בהינזומא וראשה פרוע (כמנהג הבתולות), ואזי תגבה מאתיים בכתובתה.

והגמרא¹⁴ שם מקשה מדוע האשה צריכה להביא עדים בכדי שתוכל לגבות מאתיים, והרי לכאורה היא בחזקת בתולה שהרי רוב הנישאות בתולות? (וע"ש לתירוץ הגמ') ומפרש תוס' שהקושיא היא רק לשיטת רב הסובר שהולכים בממון אחר הרוב, אבל לשמואל הסובר שאין הולכים בממון אחר מובן שצריכה להביא עדים (בכדי שתוכל לגבות מאתיים) ולא מספיק החזקה דרוב נשים נישאות בתולות.

אמנם מרש"י משמע שהקושיא היא גם לשמואל (כיוון שרש"י לא כותב שהקושיא היא רק לשיטת רב¹⁵), שאף לשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב בכ"ז החזקת רוב אמור להועיל לאשה לגבות מאתיים בכתובתה.

ומבארים האחרונים¹⁶ דאפשר לבאר את קושיית הגמ' אף לשמואל כיוון דכאן יש לאשה גם חזקת הגוף שנולדה בתולה ושמואל מודה שבמקום שיש רוב וחזקה מוציאים ממון, וכך לכאורה יבאר רש"י; אך תוס' סוברים שלשיטת שמואל אף בנידון שיש רוב וחזקת הגוף לא מוציאים ממון.

ואפשר לומר שמחלוקתם היא בעצם מדוע לשמואל לא הולכים בממון אחר הרוב בשונה מב'איסורים' שכן הולכים אחר הרוב. השב שמעתתא¹⁷ מבאר שזאת מפני שכתוב "על פי שנים עדים יקום דבר" ו"דבר" זה ממון, משמע שממון מוציאים רק בעדים, אך באיסורים שייך להכריע אף ללא עדים; והקונטרס הספקות¹⁸ מבאר שרוב לא יכול להוציא ממון (לשיטת שמואל) כיוון שלנתבע יש חזקה בממון.

ולכאורה תוס' למד כמו השב שמעתתא, ולכן סבר שאף בנידון שיש לאישה גם חזקת הגוף אי אפשר להוציא ממון ללא רא'י; ורש"י סבר כמו קונטרס הספקות, ולכן בנידון שאף לאישה יש חזקה (בנוסף לרוב) ניתן להוציא ממון.

ויש לומר שזה תלוי במחלוקת דלעיל: תוס' סוברים שמוחזק זה דין ודאי ולכן ניתן להוציא ממון רק ע"י עדים (כמו שכותב השב שמעתתא), אך החזקה של איסורים אינו דין ודאי, ולכן רוב יוכל להכריע באיסורים, ולכן סוברים תוס' שלשיטת שמואל (שהלכה כמותו באיסורים) רוב אף יחד עם חזקה אינו יכול להוציא ממון ממוחזק, וממילא שאלת הגמ' (שרוב יוציא ממון) היא רק לרב.

אבל רש"י סובר שמוחזק זה דין ספק, ובכ"ז 'רוב' אינו חזק דיו בשביל להוציא ממון ממוחזק (וכפי שכותב קונטרס הספקות), אך אם יש לתובע גם חזקה לטובתו אזי חזקתו מתמודדת כנגד החזקת ממון והרוב מכריע וניתן יהי' להוציא ממון; והיות שהנידון בסוגייתנו זה שיש לאשה חזקת הגוף (בנוסף לרוב) לכן קושיית הגמ' - שניתן לכאורה להוציא ממון אף ללא עדים? היא גם אליבא דשמואל.

14. טז, א.

15. וכן לכאורה משמע כך מרש"י שכותב: "וכיון שרוב נשים - קושיא היא", דהיינו שאתי להדגיש שהקושיא אינה רק לרב (אך לשמואל שהלכה כמותו אין זה קשה) אלא אף לשמואל.

16. עיין מהר"ם שי"ף ופני יהושע על אתר.

17. שמעתתא ד' פ"ט.

18. כלל ו.

ה.

מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' אי תפיסה מועילה לאחר שנולד הספק

ובזה ניתן לבאר מחלוקת נוספת של רש"י ותוס' במסכת כתובות¹⁹.

דנחלקו אי תפיסה מועילה לאחר שנולד הספק, וכגון שני כיתי עדים המכחישות זו את זו וחולקים אם הייתה הלוואה, והלך המלווה ותפס את הכסף, רש"י סובר שלא ניתן להוציא את הכסף מהמלווה, ותוס' סוברים שלא מועיל תפיסת המלווה - ומוציאים ממנו את הכסף, הואיל והלווה הוא המוחזק.

ונראה שזהו לשיטתם: תוס' סוברים שהלווה הוא המוחזק בכסף בהתחלה ומוחזקות זה דין ודאי, ולכן המלווה לא יוכל לתפוס ממנו; אך רש"י סובר שמוחזק זה דין ספק ורק הנהגה שמשאירים את הכסף ברשות הנתבע, ולכן יכול המלווה לתפוס במקרה של ספק²⁰.

ו.

מבאר עפ"ז את שיטת התוס' שמיגו להוציא לא אמרינן

ונראה לומר שלכן סוברים תוס' ד"מיגו להוציא לא אמרינן²¹, דהיות שמוחזק זה דין ודאי לכן אין בכח המיגו להוציא ממוחזק [ובפרט שלשיטת תוס' נראה שהבירור של מיגו אינו חזק כ"כ שלכן סוברים תוס' ש'מיגו למפרע לא אמרינן²² וכן שמיגו לבי תרי לא אמרינן²³, ומיגו אינו נחשב לבירור חזק כמו 'אנן סהדי²⁴]; אך ישנם ראשונים²⁵ שסוברים ש"מיגו להוציא אמרינן" ואולי זה משום שסוברים שמוחזק זה רק דין ספק ולכן מיגו שהוא בירור מוציא מידי ספק, או שסוברים שהבירור של מיגו הוא חזק (כמו בירור של 'אנן סהדי') ולכן יש לו כח להוציא ממוחזק אפילו אם נאמר שמוחזק הוא דין ודאי.



19. כ, ב.

20. אך גם לפי רש"י יכול המלווה לתפוס רק כשטוען בוודאות שמגיע לו שאזי תפיסתו חזקה, ועיין בתוס' שם.

21. ב"ב לב, ב, ד"ה והלכתא.

22. כתובות פה, א ד"ה אית; וכן בב"ב ל, א ד"ה לאו.

23. כתובות יט, ב ד"ה ואם; קידושין מג, ב ד"ה והשתא; בבא בתרא לא, ב ד"ה וזו; בבא קמא עב, ב ד"ה אין.

24. עיין בתוספות ד"ה ריש בבא בתרא.

25. עיין ברמב"ן בבא בתרא לב, ב ד"ה ומיהו; וכן ישנם אחרונים הסוברים כך בדעת רש"י, עיין הפלאה אבה"ע הלכות כתובות סימן ס"ח ס"ק ג, ועוד.

כיצד הי' מותר לרחל לגלות ללאה את הסימנים

(ויצא כט, כה)

הת' אהרן שלמה שיחי' אשכנזי
תלמיד בישיבה

מקשה כיצד רחל התירה לעצמה לגלות ללאה את הסימנים שנתן לה יעקב / מקדים את ביאורו של האור החיים, ומדייק זאת גם ברש"י / מתרץ עפ"ז את הקושיא הנ"ל

א.

מקשה כיצד רחל התירה לעצמה לגלות ללאה את הסימנים שנתן לה יעקב

בפרשת ויצא' מסופר על יעקב שעבד שבע שנים בכדי שלבן ייתן לו את בתו רחל לאישה, אך לבסוף לבן רימה אותו והביא לו את בתו לאה.

ואכן, מצינו שיעקב חשש לכך שלבן ינסה לרמות אותו¹ ולתת לו את לאה, ולכן הוא נתן לרחל סימנים² (אותם היא תאמר לו תחת החופה) ועי"ז הוא יידע אם זאת באמת היא, ובלשון הגמ': "אמר (יעקב) לה: ומאי רמיותא? - אמרה (רחל) ליה: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסיב לי מקמה, מסר לה סימנים".

אמנם, בתורה מסופר שיעקב נפל בתרמית ונשא את לאה, וכמ"ש³: "ויהי בבוקר והנה היא לאה", ומפרש רש"י: "אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים, וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה אמרה עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים". כלומר, רחל מסרה לאחותה לאה את הסימנים אותם נתן לה יעקב בכדי שתוכל להזדהות בפניו כרחל ולא תתבייש, ולכן כאשר יעקב דרש מלאה את הסימנים היא ידעה למסור לו אותם ובכך לגרום לו לחשוב שהוא נושא כעת את רחל, ורק בבוקר שלמחרת יעקב גילה שהוא נשא את לאה.

וצריך להבין: כיצד רחל התירה לעצמה לגלות את הסימנים ללאה? הן אמת שרחמיה נכמרו על אחותה

1. כט, יח: "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה".

2. רש"י שם ד"ה ברחל: "כל הסימנים הללו למה, לפי שידוע בו שהוא רמאי".

3. רש"י שם כה: "לפי שמסר יעקב לרחל סימנים".

4. מגילה יג, ב.

5. שם.

כאשר ראתה שעומדת להיכלם, אבל לאיך ע"י שגילתה את הסימנים ללאה ה"ה סייעה לאבי' לרמות את יעקב, ובכך גרמה לו לעבוד עוד שבע שנים!

ובפרט שיעקב הדגיש לרחל שהוא נותן לה סימנים בשביל שהוא ידע שזאת היא, ובפשטות היא הסכימה שלא להעביר את המידע אודות הסימנים לאחרים ובפרט שלא ללאה שמהנישואין איתה חשש יעקב, ומדוע בסוף היא כן גילתה ללאה את הסימנים?

[ואין לומר שאכן היה זה מעשה רמאות, דהרי בהמשך הפרשה כתוב: "ויזכור אלוקים את רחל". ומבאר רש"י: "זכר לה שמסרה סימני' לאחותה". ומבאר מזה שהיה זה מעשה צדקות].

והנה בלקו"ש⁷ מקשה רבינו⁸ כיצד התחתן יעקב עם רחל, לאה, בלהה וזלפה - שהיו אחיות⁹, והלוא ידוע שהאבות קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה (כפי שרש"י מביא בפירושו בנוגע ליעקב¹⁰), והרי ישנו איסור מן התורה להתחתן עם ב' אחיות?

ומבאר זאת רבינו (ע"פ פשוטו של מקרא), שאחד מן האיסורים שקיבלו על עצמם בני נח הוא שלא לרמות, וכיון שיעקב הבטיח לרחל שיתחתן איתה¹¹ - אזי אע"פ שמצד דין תורה אסור לישא אחיות, הי' מוכרח להתחתן עם רחל ג"כ, כיון שקיום התורה אז הי' רק בגדר חומרא שלקחו האבות על עצמם, אך בדיני בני נח היו מחוייבים, ופשוט שחומרא והידור (האיסור על נשיאת אחיות) אינה דוחה חיוב (שלא לרמות את רחל).

ועפ"ז יוקשה עוד יותר בענייננו, מדוע יעקב הי' מחויב להינשא רחל? וה"ה נתן לה סימנים בשביל שהוא יוכל להתחתן איתה, אך היא ויתרה על הסימנים ונתנה אותם ללאה (ובכך לכאורה אף רימתה אותו, כדלעיל), ונמצא שיעקב מצידו הי' יכול לקיים את ההבטחה, אך רחל היא שמנעה זאת ממנו, וא"כ מאיזה טעם יחול כעת על יעקב חיוב לקיים הבטחתו לרחל בשעה שהיא מנעה ממנו את היכולת לקיימה?

ב.

מקדים את ביאורו של האור החיים, ומדייק זאת גם ברש"י

ויש לבאר זאת בהקדים דברי ה'אור החיים' על אתר.

ה'אור החיים'¹² מקשה וז"ל: כאשר יעקב טען ללבן¹³: "מה זאת עשית לי הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני", ענה לו לבן¹⁴: "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה", ו"צריך לדעת מה מענה בלשנו לא יעשה וגו' והלא תנאי הי' הדבר אעבדך ברחל ומה ענין המנהג לכאן בדבר שהי' תנאי גמור?"

6. ל, כב.

7. ח"ה ע' 141 ואילך.

8. כפי שמקשים הראשונים (ראה רמב"ן בראשית כו, ה. אוה"ח מט, ג-ד. ועוד).

9. ראה רש"י לא, נ ד"ה בנתי.

10. וישלח לב, ה: "גרתני בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי".

11. ראה רש"י כט, כה.

12. כט, כו.

13. שם כה.

14. שם כו.

ומתרץ¹⁵: "נראה כי טענתו היא כי לא הי' בפירוש בשעת התנאי שהגם שלא תנשא לאה יתן לו רחל, ובוזה אין סתירה למנהג מהתנאי, כי לעולם תקדים לאה לינשא, ובמלאות ז' שנים שיעבוד יעקב אם קדמה לאה ונשאת תיכף ומיד ייקח רחל, ואם לאו יהי' יושב ומצפה עד שתקדים הבכירה כמשפטי הארץ, כי אין בתנאי דבר מגיד שהתנו לבטל המנהג.

"ומעתה כששאלת "הבה את אשתי"¹⁶ חשבתי שעל לאה אתה אומר כי המנהג מנהג ידוע הוא שאין לתת הצעירה קודם ומן הסתם על לאה אמרת ואין בזה רמאות ולך הי' מוטל לדעת כי היא לאה מבלי צורך הודעה, ובוזה ביטל טענת רמייתי".

דהיינו, לבן טוען שהוא לא רימה כלל את יעקב, כיוון שהי' מובן שיעקב יתחתן עם רחל רק באם לאה תהי' נשואה, ולכן כשיעקב ביקש "הבה את אשתי" הבין לבן שכוונתו ללאה, וזאת מכיוון שלפי משפטי הארץ הבכורה נישאת קודם הצעירה.

אמנם בכ"ז הי' זה מעשה רמאות מצידו של לבן, וכפי שמסיים ה'אור החיים': "ואין זה אלא מן השם לבן הארמי וכל טענותיו שכתבתי יש עליהם סתירה, ושמזו יגיד עליו", עיי"ש.

ואולי יש לומר שאף רש"י אזיל כשיטתי, ומדויק זאת מכך שלאחר שרש"י מביא בפירושו את שלושת הסימנים שנתן יעקב ללבן אודות רחל (רחל, בתך, הקטנה), מסיים רש"י¹⁷: "ואעפ"כ לא הועיל לו שהרי רימהו". ולכאורה אינו מובן למה לי' לרש"י לכתוב זאת, והרי כמה פסוקים לאחמ"כ כתוב במפורש שלבן רימה את יעקב והשיא לו את לאה?

אלא שע"פ הנ"ל אתי שפיר שבכך בא רש"י לומר שמפני שיעקב פספס פרט מסוים בתנאי לבן הצליח לרמות אותו כשברשותו טענה המצדיקה את מעשיו, כלומר, רש"י לא בא לספר שלבן רימה אותו ("שהרי רימהו"), כי דבר זה הרי כתוב בפירוש, אלא הוא בא להדגיש שיעקב פספס פרט חשוב בהתנייתו עם לבן לקבל את רחל ("ואעפ"כ לא הועיל"), ולכן כותב זאת רש"י כאן - בשעת התנאי.

ג.

מתרץ עפ"ז את הקושיא הנ"ל

ועפ"ז יובן כיצד התירה רחל לעצמה לגלות את הסימנים ללאה, וזהו מפני שאף אם לא הייתה מגלה אותם לא הי' זה מועיל כלל ליעקב, כדלקמן:

אילו רחל לא הייתה מגלה את הסימנים אזי יעקב הי' מבחין תחת החופה שאין זאת רחל אלא מישהי אחרת (לאה), יעקב הי' טוען ללבן (תחת החופה) ע"כ שרימהו ונתן לו מישהי אחרת למרות הוא עבד שבע שנים בשביל רחל (ולאה הייתה נכלמת), ולבן הי' עונה שיעקב לא התנה ע"כ שגם באם לאה לא תהיה נשואה הוא יישא את רחל ולכן כשאמר "הבה את אשתי" הוא הבין שהוא רוצה כעת את לאה.

15. תירוץו הב' שם.

16. שם כא.

17. שם יח, ד"ה ברחל.

ולכן אף באם יעקב יסרב להתחתן עם לאה הוא בכ"ז לא יוכל להתחתן עם רחל עד שלא תינשא (שהרי "לא יעשה כן במקומו").

ואם יעקב לא יהיה מוכן להינשא ללאה אזי לכאורה אף אחד אחר לא יינשא ללאה, שהרי מצינו שרחל ולאה אמרו ליעקב¹⁸: "נכריות נחשבנו" בעיני אבינו, ומפרש רש"י¹⁹: "אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניה לבנותיו בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה", מכך מובן שאף אדם לא יהי' מוכן להינשא ללאה כיוון שלבן היה דורש סכום גדול, והרי דרך העולם שהחתן מקבל נדוניה ולא משלם.

מכ"ז יוצא שבכדי שיעקב יוכל להינשא לרחל הוא צריך קודם להינשא ללאה, וכעת מובן שאף באם רחל לא הייתה מגלה את הסימנים לא הי' זה מועיל ליעקב כלל - אלא רק מבטיח את אחותה.

ובפשטות רחל ידעה זאת כיוון שאבי' אמר לה ביום החתונה שהוא נותן את לאה כפי ההסכם שלו עם יעקב, ולכן הלכה וגילתה את הסימנים ללאה.

[עפ"ז גם מובן מדוע לא חשש לבן שיעקב ייתן לרחל סימנים, כיוון שלא הי' זה מועיל ליעקב כנ"ל (אמנם מובן שלבן העדיף שיעקב יגלה שזאת לאה רק לאחר החתונה, וזאת משום שלבן חשש שיעקב עלול לסרב להתחתן עם לאה ואף שבכך הוא מוותר גם על רחל, אך באם יגלה זאת לאחר מעשה לפחות לאה כבר תהי' נשואה).]

ובכ"ז מובן צדקותה של רחל שאף שהייתה אמורה להתחתן עם יעקב באותו ערב, היא בכ"ז גילתה את הסימנים ללאה אחותה בכדי שלא תיכלם.

ועפ"ז אפשר ליתן פשר וטעם בטענת לאה על רחל בהמשך הפרשה²⁰: "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני". כי בהשקפה ראשונה רחל היא זאת שנתנה ללאה את בעלה יעקב (ע"י גילוי הסימנים) ולא שלקחה וכיצד מעיזה לאה לפצות את פיה נגד אחותה רחל. אלא שע"פ הנ"ל אתי שפיר שרחל היא לא זאת שבזכותה לאה נישאה ליעקב אלא לבן, ומובן שלאה יכולה לטעון ע"כ שרחל לוקחת לה את יעקב (וכפי שמבאר זאת האה"ח²¹: "כי קביעות מטתו של יעקב הי' אצל רחל, ולזה אמרה 'המעט קחתך את אישי' פירוש חלק העודף אצלך הוא נגרע מחלק לאה²²").



18. לא, טו.

19. ד"ה הלא.

20. ל, טו.

21. ד"ה המעט.

22. ועיין עוד בשאר הראשונים בביאור טענת לאה.

הטעם שבנ"י לא שלחו ידם בביזה

(אסתר ט, י)

הת' שמואל שי' בטאשויילי

תלמיד בישיבה

מביא טעם הבחיי לזה שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה, וקושיית הרי"פ פערלא על מה שלקחה אסתר את בית המן / מצייע ביאור רבינו בשיטת רש"י בפשט"מ בגדר מצוות מחיית עמלק / מדייק בלשון רש"י וביאוריו השונים בביאור הטעם שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה / מבאר את הטעם הראשון ברש"י "שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון" / מבאר את ההכרח בתירוץ השני "שלא יתן המלך עין צרה בממון"

א.

טעם הבחיי לזה שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה, וקושיית הרי"פ פערלא על מה שלקחה אסתר את בית המן

במגילת אסתר מספר הכתוב הן בתיאור הקרבות בשושן¹ והן בסיכום הקרבות² על כך שהיהודים לא שלחו את ידם בביזה.

וכתב רבינו בחיי את הטעם לזה³: "כי יד על כס י-ה, יאמר כי הש"י משביע לכל מלך ישראל שישב על כסא מלכות שיעשה מלחמה לה' בעמלק, באר כי המלחמה והשלל הכל יהי' אסור בהנאה, ויהי' הכל לה' לא לבני אדם. . ומפני זה נזהר מרדכי בדבר שלא ליהנות משלל המן שהי' מזרע עמלק כענין שכתוב בפורענות המן (אסתר ט, טז) "ובבוזה לא שלחו את ידם", לפי שהתורה הזהירה בכך (דברים כה, יט) תמחה את זכר עמלק". היינו, שהטעם לכך שלא לקחו את הביזה הי' מפני הציווי "תמחה את זכר עמלק", שמשום ציווי זה גם שלל המן שהי' מזרע עמלק אסור בהנאה.

ויתירה מכך מצינו בשפ"א⁴, שלשיטתו לא רק שלא שלחו ידם בביזה, אלא שהשמידו אותה: "ובבוזה לא שלחו את ידם. ואיתא כי הי' זה תקון על אשר הניח שאול מביזת עמלק. ולכאורה קשה, דלפי זה הי' להם לבוז ולאבד הכל, ותו קשה, אם הי' רצונם שלא להנות מביזה, למה כתב מרדכי ואסתר ושללם לבוז, הגם

1. ט, י.

2. ט, טז-טז.

3. שמות טז, יז. ד"ה ויאמר.

4. ליקוטים מג"א עה"פ "ובביזה" ט, טז.

דיש לומר דלפי שנכתב באגרת המן כך, הוצרכו גם הם לכתוב כן⁵. אבל יותר נראה לפרש, דבאמת שללו הכל, רק פירוש לא שלחו ידם ליהנות מביזה, רק איבדו הכל והחרימו, כמו שכתוב והחרמתם כו', לכן כתבו ושללם לבזו⁶.

והקשה הרי"פ פערלא⁷: "ביום ההוא נתן וגו' לאסתר המלכה את בית המן וגו'. וכתוב ותשם אסתר את מרדכי על בית המן. והדבר קשה טובא אצלי דמאחר דהמן מזרע עמלק הי', וכל אשר לו משור עד חמור בכלל המצוה למחות זכרו . . ואם כן היאך לקחו להם את בית המן שחייבין מן התורה לנתצו ולאבדו ואסור בהנאה?"

וכתב לתרץ בג' אופנים: א) ע"פ דעת הרא"ם⁸ והרמב"ן⁹ שמצוות מחיית עמלק מוטלת על מלך - הרי שאז שלא הי' מלך לא היתה נוהגת. ב) כיון שהי' אחשוורוש מלך, קנה כל נכסי המן, ולכן הי' מותר להשתמש בהם. ג) ע"פ מה דאי' בירושלמי¹⁰ שלא הי' מזרע עמלק ממש, אלא יחסו הכתוב אחר רשע, "צורר בן צורר".

ב.

הצעת ביאור רבינו בשיטת רש"י בפשט"מ בגדר מצוות מחיית עמלק

והנה, הרי"פ פערלא סייג בעצמו, שתירוצו הב' אינו הולם את שיטת רש"י: "הן אמת דמפירש"י שם (סנהדרין מ"ח ע"ב) מבואר דס"ל דלא אמרו הרוגי מלכות נכסיהם למלך אלא במלכי ישראל דוקא".

אך באמת כתב רבינו¹¹, שכל ג' ביאורים אלו של הרי"פ פערלא אינם מתאימים לשיטת רש"י, וז"ל:

"אבל ע"פ פשט"מ (שיטת רש"י) אין לומר כל הנ"ל: א) כיון שזכור את אשר עשה לך גו' לא תשכח" - ציווי לכאור"א, כן הוא בנוגע להכתוב בין זל"ז. ב) לשון הכתוב הוא "בית המן נתתי לאסתר", משא"כ בחוקת שם "כי חשבון עיר סיחון גו'". ג) ע"פ פשט"מ הי' המן מזרע אגג".

5. ואולי י"ל תירוצו נוסף: כדי שיוכלו לקחת את רכושם של שאר הגויים שאינם מזרע עמלק. ומה שלפועל לא נהנו מהביזה - הנה ייתכן שלפועל לא קמו לאבדם אלא עמלקים בלבד, וכמש"כ בתרגום, שכל מי שנהרג או בידי היהודים הי' מזרע עמלק (וכבר העירו ע"ז שר"ל בזה הטעם לכן שבביזה לא שלחו את ידם - משום שכל אלו היו עמלקים ויש לאבד רכושם), או שנמנעו מלקחת את כל השלל משום שלא ידעו מיהו מזרע עמלק.

6. מאידך, לדעת החת"ס (חת"ס דרשות ח"א דרוש לפרשת זכור) בני" לא השמידו את הביזה. דהקשה מדוע לא הביאו בני" את הביזה למלך, ותירץ שמן הדין היו צריכים להשמיד את הביזה כדי למחות את זכר עמלק, אך מרדכי הורה לפי שעה לא לעשות זאת בכדי שלא לעורר חמת המלך, אך לא הי' כח בידו להורות ב"קום עשה" שיביאו הביזה למלך. וא"כ לשיטתו לא השמידו הביזה ורק הפקירו אותה.

והחת"ס כתב שרש"י בפירושו רמז לדבריו, אך ע"פ ביאור רבינו (לקמן בפנים), שלשיטת רש"י לא הי' ברכוש זה בעי' של רכוש עמלק, א"א לומר כן.

והנה, מצינו בפירוש האבן עזרא על המגילה שבנ"י כן הביאו הביזה למלך: "ובביזה לא שלחו . . גם זאת עצה טובה שהיתה הבזה לאוצרות המלך לרצותו". ולכאורה קשה על שיטתו, איך התירו לעשות זאת ב"קום עשה"? וי"ל (בסגנון הדחי' שכותב רבינו מתיירוצי הרי"פ פערלא שרצה להעמידו לרש"י ג"כ), ע"פ שיטת האב"ע עה"ת שכתב: "זאת המצוה תלוי' אחר שירשו את הארץ ושקטה הארץ ממלחמה מכל סביבותי". ואפ"ל שלשיטתו כשהיו בגלות לא חלה המצווה.

7. בביאור על ספר המצוות לרס"ג, עשין עשה נט ס. ד"ה ועיקר סברת.

8. הגהות תועפות רא"ם ע"ס יראים השלם סי' תל"ה.

9. עה"ת בשלח טז, יז.

10. יבמות פ"ב ה"ו.

11. לקו"ש ח"ד עמ' 90 הע' 21.

והביאור מדוע לרש"י לא הי' קשה בכך שלקחו את בית המן - מבאר רבינו¹², ע"י הבנת גדר מצוות מחיית עמלק לשיטת רש"י בפש"מ:

בתורה כתוב¹³: "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". וכ' רש"י עה"פ: "תמחה את זכר עמלק - מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה (שמואל א טו ג). שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה".

ומדייק רבינו מלשון רש"י זה כו"כ דיוקים, ומסיק ששיטת רש"י בגדר המצווה היא ש"הציווי הוא לא על מחיית זכרון עמלק ממחשבת האדם, כ"א - למחות כל הדברים המזכירים שמו של עמלק; "משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה", שע"ז (ובדרך ממילא) ישתכח סו"ס זכרון עמלק גם ממחשבתו ולבו של האדם. ומוסיף עוד ומדייק רבינו ברש"י ש"מחיית עמלק צריכה להיות בדברים המעוררים הזכרון ע"י שיאמרו עליהם "זו משל עמלק הייתה", וזה שייך רק בבע"ח. משא"כ נכסים אחרים - אין הכרח ל"מחות" אותם, ודיו וצריך - ע"פ פש"מ - שינוי באופן שלא יזכירו הנכסים שם עמלק".

ועפ"ז מסביר רבינו, את זה שנתנה אסתר למרדכי את בית המן: "לפי שיטה הנ"ל ניחא: לא הי' בזה איסור כי (זה שנקרא שמו של המן על הבית - "הנה בית המן נתתי לאסתר" - הי' רק בעת הנתנה, אבל כשנכנס לרשותה של אסתר) לא נקרא עוד "בית המן" ולא אמרו עליו בית זה של המן הי"א¹⁴.

וע"פ השיחה הנ"ל מוכח שלשיטת רש"י בפש"מ אין מצוות מחיית עמלק על נכסי עמלק, וא"כ כל הנ"ל במפרשים אלו אינו יכול להיות הטעם לכך ש"בבזה לא שלחו את ידם".

ובאמת, בהע' בשיחה זו מדייק רבינו¹⁵: "ומש"כ בבחיי מ"ובביזה לא שלחו את ידם" - רש"י לשיטתו' ופירש שם (אסתר ט, יו"ד) "שלא יתן המלך עין צרה בממון" - מוכח דלולא זאת היו שולחים ידם". היינו, רש"י ממשיך בשיטתו בגדר מצוות מחיית עמלק, ולכן אין לומר לשיטתו שהי' אסור לשלוח יד בביזה מצד מצוות מחיית עמלק, וחולק בזה על הבחיי. וכן ג"כ מדויק ברש"י, שלולא הסיבה ד"שלא יתן המלך עין צרה בממון" - היו יכולים לשלוח יד בביזה.

וא"כ צלה"ב מהו הטעם לשיטת רש"י בזה ש"בביזה לא שלחו את ידם".

12. בגוף השיחה הנ"ל.

13. דברים כה, יט.

14. ע"פ שיחה זו יש לכאורה לבאר דבר נוסף:

דהנה בפסוק (שמואל א טו, ג): "עתה לך והכיתה את עמלק. . והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור", רש"י כתב פסוק זה בתוך פירושו כחלק מגדר מחיית עמלק (כמובא בפנים), ורק עה"פ בשמואל כתב רש"י פירוש נוסף "משור ועד שה - שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה".

אך רבינו בחיי כתב את ב' הטעמים בפירושו על התורה: "תמחה את זכר עמלק, כענין שכתוב: 'המתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה', כדי שלא יאמרו: שור זה משל עמלק הי'. ועוד ממה שדרשו רז"ל: שהיו עושים עצמם בהמות בחכמות הכשפים וחוזרים לאיזה מין שירצו, ולכן הוצרך לומר: משור ועד שה מגמל ועד חמור, ולכן גברה עליהם חכמת התורה שלא תועיל להם חכמתן".

ובפשטות, הבחיי הוצרך להביא טעם נוסף כי לפי טעם הא' לא מובן למה כותב הפסוק רק בע"ח ולא חפצים אחרים של עמלק. וע"פ שיחה זו מובן שלפי רש"י אין קושי בטעם הא' משום שרק בבהמות קיימת מצוות מחיית עמלק, ולכן לא הביא רש"י את הטעם הב' בפירושו עה"ת. אך צע"ק מה שעה"פ בשמואל הביא רש"י את הפירוש הב'.

15. הע' 19*.

ג.

דיוק בלשון רש"י וביאוריו השונים בביאור הטעם שבני ישראל לא שלחו ידם בביזה

והנה באגרות ששלח מרדכי כתב¹⁶: "להשמיד ולהרג ולאבד . . . ושללם לבוז", ופי' רש"י: "ושללם לבוז - כאשר נכתב בראשונות, והם בבזה לא שלחו את ידם שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון". ובפשטות נראה, שכוונתו לבאר מה הטעם שכתב מרדכי באגרות שיש רשות ליהודים לשלול הביזה, ולאחמ"כ מבאר שלמרות שהותר להם לבוז השלל - נמנעו מכך ע"מ להראות לכל כו'.

ובהמשך המגילה, בתיאור הקרב בשושן כתב רש"י¹⁷: "ובבזה לא שלחו את ידם - שלא יתן המלך עין צרה בממון".

וצריך ביאור:

(א) לכאורה, ב' פירושי רש"י בטעם מדוע לא שלחו בני ידם בביזה - פירושים שונים הם, ונוסף לזה שלכאורה סותרים זל"ז - מהו ההכרח לפרש ב' פירושים שונים?

(ב) נוסף על הפסוק הנ"ל ש"בבזה לא שלחו את ידם", כותבת המגילה עוד פעמיים שלא שלחו ידם בביזה. לאחר בקשת אסתר שינתן ליהודי שושן יום נוסף לעמוד על נפשם מסופר במגילה¹⁸ שבנ"י לא שלחו ידם בביזה, הן בשושן והן בכל העולם. ומזה קשה: מדוע מפרש רש"י בעת כתיבת האגרות (שעוד לא נודע לנו שלא שלחו ידם בביזה) מדוע לא שלחו ידם בביזה? ובפרט שבסיכום הקרבות לא מפרש רש"י את הטעם לכך שלא שלחו ידם בביזה?

(ג) עוד צלה"ב, מדוע לא הסתפק הכתוב בכך שבסיכום הקרבות הביא את זה ש"בביזה" כו', ונצרך להביא זאת כבר בעיצומו של הקרב? יתירה מכך: בפעם הראשונה שכתוב בפסוק שלא שלחו ידם בביזה, כוונת הכתוב היא ליהודי שושן, שכן הפסוק מופיע לאחר שהמגילה מתארת ש"בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש", ואומר על כך הפסוק "ובבזה לא שלחו את ידם". ועפ"ז מתחדדת הקושיא, שהרי יהודי שושן היו בעיצומו של הקרב ממש, דע"פ צו המלך קבלו רשות גם למחרת לעמוד על נפשם. ולפ"ז מתעוררת קושיא נוספת: מדוע מספר זאת הכתוב כאן רק על יהודי שושן, הרי מסופר בהמשך שיהודי כל העולם נמנעו מכך, וא"כ, מה ההכרח לומר זאת בעיצומו של הקרב, ודווקא בתיאור הנהגת יהודי שושן?

ד.

ביאור הטעם הראשון ברש"י "שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון"

ולכן נראה לומר, שבביאור רש"י על האגרות ששלח מרדכי לא בא לבאר מדוע בפועל לא שלחו ידם בביזה, אלא מבאר רק מדוע מרדכי כתב "ושללם לבוז".

ומבאר, שכל הטעם שכתב זאת מרדכי הי' רק מפני שכך נכתב באגרות הראשונות, אך בנוגע לפועל לא

16. אסתר ח, יא.

17. שם ט, י.

18. שם ט, טו-טז.

התכוון מרדכי שכך יעשו, ולכן באמת "בביזה לא שלחו את ידם". ומה שבפועל לא לקחו את הביזה, לא הי' מפני ענין צדדי, אלא שבאמת היו צריכים להימנע מלקחת הביזה, ומרדכי כתב "ושללם לבו" רק מפני שכך נכתב באגרות הראשונות.

והביאור בזה: הטעם הפשוט לכך שלא היו צריכים לקחת את הביזה, הוא מפני שכל מלחמתם היא רק לעמוד על נפשם, ולא בשביל השלל. אלא שבכ"ז מרדכי כתב "ושללם לבו" מפני שכך נכתב באגרות הראשונות.

אך משמעות לשון רש"י "שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון" היא, שזה שלא שלחו ידם בביזה הי' משום סיבה מיוחדת. והביאור בזה, שמה שלא לקחו את הביזה הי' (לא רק מפני שלא התעניינו בזה, אלא גם) ע"מ להראות החילוק בינם לבין הגויים; בעוד שנכתב באגרות הראשונות "שללם לבו" ע"מ לדרבן את הגויים לאבד את היהודים¹⁹ - הנה בני"י הרגו את שונאיהם אך ורק כדי לעמוד על נפשם²⁰.

ומוכן בפשטות, שטעם זה שייך בכל מקום ומקום. ולכן כתבו זאת במגילה ב' פעמים, הן בשושן והן בכל העולם - ללמדנו שכן עשו בכ"מ. ועפ"ז מובן ג"כ, שאין רש"י צריך לפרש הטעם בסיכום הקרבות, כי כבר פירש זאת בכתיבת האגרות.

ה.

ביאור ההכרח בתירוץ השני "שלא יתן המלך עין צרה בממון"

אך הנה, בהמשך המגילה מתעוררות הקושיות שהובאו לעיל: א) מדוע הי' צריך לומר בעיצומו של הקרב שלא שלחו בביזה את ידם, ולא די לכתוב זאת בסיכום המלחמה? ב) מדוע מספר זאת הכתוב באופן מיוחד על יהודי שושן ולא כולל אותם יחד עם כל היהודים?

ובכדי ליישב זה, מחוייבים לומר שישנה סיבה נוספת לכך שלא שלחו בביזה את ידם, ששייכת בעיקר בעיר שושן, והיא - ע"מ שלא לעורר את חמת אחשוורוש על הביזה²¹.

וטעם זה שלא לעורר חמת המלך - שייך (בעיקר) בשושן, היכן שהמלך יודע מה נעשה עם הרכוש, ועלול להתרעם ע"כ. ולכן מסופר זאת כאן, משום שטעם זה נוגע בעיקר במה שעשו היהודים בשושן²².

19. כך פירש רלב"ג (ג, יג): "ושללם לבו. צוה זה כדי שישתדלו יותר למלאת מצותו מפני התועלת שיגיע להם בשלל". ובכללות עניין זה ראה במצודת דוד עה"פ: "ובבוה לא שלחו גו'. להודיע כי לא עשו מחמדת הממון למלא ביתם שלל, כמו שהיתה מחשבת הזמן כאשר רצה להשמיד את היהודים, רק מגמתם היתה לבער שונאיהם מקרבם, שלא ישובו עוד לסכלה". ובאברבנאל פרשת וישלח: "וכן בימי מרדכי ואסתר כתוב ובבוה לא שלחו את ידם כי הי' כל זה כדי שלא יחשב שמפני החמדה היו עושים כן לא לתכלית הנקמה וככה הי' ראוי לבני יעקב לעשות באויביהם לא לשלול שלל ולא לבזבז".

20. וראה בית הלוי פרשת בשלח שהביא עניין נוסף שבגללו לא שלחו ידם בביזה: "דכל עקר התכלית היוצא מן המלחמה, היא המלחמה עצמה ולא דבר אחר. וכן בפורים שהרגו ישראל בעמלק נאמר (אסתר ט) ובביזה לא שלחו את ידם, גילו בזה דעיקר עשייתם בזה הוא רק הנקמה משונאיהם ומבקשי רעתם, והראו אז בזה גם חכמה גדולה, שלא יבאו שארי העמים שבמלכות אחשוורוש לומר היום שללו את עמלק ולמחר יבאו וישללו אותנו, וע"כ לא שלחו ידם בביזה להראות כי לא נתנו עיניהם בממון שאינו שלהם ורק נגד מבקשי רעתם קמו".

21. ובאמת מצינו, שמייד לאחר התיאור ש"בביזה לא שלחו את ידם", התרעם אחשוורוש על מה שעשו היהודים: "ויאמר המלך... בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד", ודרשו בגמ' (מגילה טז, ב): "ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו היהודים, אמר רבי אבהו: מלמד שבא מלאך וסטר על פיו". וביאר רש"י: "מלמד שבא מלאך כו' - שהרי התחיל לדבר בלשון כעס, וסופו אמר מה שאלתך".

22. ראה אלשיך עה"פ שביאר באו"א מדוע הי' זה שייך בשושן דייקא.

(וכן מצינו ג"כ בדברי אחשוורוש לאסתר: "בשושן הבירה הרגו היהודים..." , שעיקר דבריו הם על שושן, בפשטות: מפני שעיקר ידיעתו היתה מהנעשה בשושן).

ומעתה, מאחר שהוכרחנו לומר שהי' (גם) חשש מיוחד לשלוח יד בבזיה מפני חמת המלך, י"ל דאליבא דאמת - כוונה זו הייתה קיימת גם בעת כתיבת האגרות; אלא שזה נלמד מכך שבשושן הי' סיבה מיוחדת בזה שלא שלחו ידם בבזיה. אך באמת בכ"מ לא שלחו ידם בבזיה (גם) מפני חמת המלך²³.

וכן מצינו מפורש בדברי האבן עזרא²⁴: "ובזיה לא שלחו . . גם זאת עצה טובה שהיתה הבזיה לאוצרות המלך לרצותו". היינו, לשיטת האבן עזרא, בא הכתוב להשמיענו שאת כל השלל הביאו לאוצרות המלך לרצותו, גם משושן וגם מכל העולם. וזה שמוזכר זה כבר בסיכום יום י"ג ורק לגבי שושן, זהו מפני שכבר אז נהגו כך ע"מ להשקיט חמת המלך ובאותו יום הספיקו להביא רק משלל שושן.



23. וראה תועלת הרלב"ג: "התועלת הארבעים ותשעה הוא, להודיע שאע"פ שהי' רשות לישראל לבזו שלל אויביהם, הנה הסכימו כולם בעריהם שלא לשלוח יד בבזיה, כי כן הי' ראוי שלא יחשבו עליהם שבעבור חמדת הממון עשו זה, ואמנם היתה הסכמת מרדכי ואסתר לתת להם רשות על זה, כדי למלטם מחשד הלקיחה מהשלל אשר הי' ראוי שיהי' למלך, הלא תראה כי גם בשושן הבירה לא שלחו ידם בבזיה".

24. אסתר ט, י. ד"ה ובבזיה.

בסוגיית הגמרא בלשונות ביטול הגט

(גיטין לב, א)

הת' שמואל שי' בטאשוילי
תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא ומצריך עיון בהא דהקשתה הגמ' על דברי הברייטא ולא על המשנה / מביא ב' תירוצי הרמב"ן שבברייטא מפורש שאין הלשון 'בטל הוא' מועלת והקושי בביאורים אלו / מביא תירוץ הג' של הרמב"ן שבברייטא מפורש שאינה מועלת משום שהלשון מכאן ולהבא / מקשה על ביאור זה שמ"מ תביא הגמ' את דברי המשנה / מבאר מהלך הגמ' שכוונתה לברר אי גילוי מילתא מועיל בגט לפני שניתן לאישה ועפ"ז תתורץ הקושיא הנ"ל / עפ"ז מתרץ דברי התוס' שאביי ורבא חלקו בפירוש המשנה - ומ"מ לא הובאה מחלוקתם הכא כיוון שאין הגמ' עוסקת בזה

א.

הצעת הסוגיא והקושי על דברי הגמ'

תנן במסכת גיטין: "השולח גט לאשתו והגיע בשליח, או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל".

היינו, שבאדם שלח לאשתו גט ע"י שליח, ואח"כ חזר בו מהגירושין, והגיע לשליח ואמר לו הרי זה בטל, בטל הגט ולא יוכל השליח לגרש עם הגט.

ובהמשך דנה הגמ' בלשונות שבהם הבעל יכול לבטל את הגט, ומביאה הגמ' שקו"ט האם הלשון "בטל הוא" הינו לישנא דלשעבר ואפשר לבטל בו את הגט או שהוא לישנא דלהבא ולא ניתן לגרש בו את הגט:

"ת"ר בטל הוא אי איפשי בו - דבריו קיימין (דמשמע שיהא הגט בטל מכאן ואילך), פסול הוא אינו גט - לא כלום (דמשמע שמודיע שהגט כבר בטל מקודם וזה אינו נכון כי מעולם לא ביטלו), (ומקשה הגמ') למימרא דבטל לישנא דלבטיל משמע (שבטל משמע להבא), והאמר רבה בר איבו אמר רב ששת ואמרי לה אמר רבה בר אבונה: מקבל מתנה שאמר לאחר שבאתה מתנה לידו מתנה זו מבוטלת תיבטל אי איפשי בה - לא אמר כלום, בטלה היא אינה מתנה - דבריו קיימין; אלמא בטל מעיקרא משמע".

ולכאורה צ"ע: א) מכך שהגמרא הביאה את הברייתא ורק לאחמ"כ הקשתה שהלשון "בטל הוא" היא לשעבר, משמע שהקושיא היא רק על הברייתא, ובפשטות אותה קושיא יש להקשות גם על דברי המשנה שאומרת שלשון זו מועילה לבטל את הגט? ב) מדוע בכלל הייתה צריכה הגמ' להביא את הברייתא, והרי גם לולא הברייתא קושיית הגמ' קיימת על משנתנו?

ב.

הצעת ב' תירוצי הרמב"ן והקושי בביאורים אלו

ובדברי הרמב"ן מצינו כמה תירוצים², ובתירוצו הראשון כתב: "פי' ממתניתין נמי דייק אלא שהמתין עד שפירשו כן בברייתא".

היינו, שבאמת כוונת הגמרא להקשות גם על המשנה ולא רק על הברייתא, אלא שלפני כן הביאה הגמרא את הברייתא שבה כתוב במפורש דין זה שלשון ביטול מהני.

אבל לכאורה אין זה ביאור מספיק, דלפי ביאור זה מתורץ רק זה שאכן קושיית הגמ' היא גם על המשנה, אבל עדיין קשה למה בכלל היתה צריכה הגמ' להביא את הברייתא?

ובתירוצו השני כתב הרמב"ן: "א"נ אי ממתני' הו"א לאו דוקא דאמר בטל הוא אלא אמר לישנא דליבטיל אבל ברייתא ודאי דוקא קתני".

היינו, שהמשנה אינה עוסקת בדיני הלשונות בביטול הגט, וממילא לולא הברייתא הי' ניתן לומר שאין הכי נמי הלשון - "בטל הוא" אינה מועלת, משום שאינה לישנא דלהבא. ומה שכתבה המשנה שאם אמר הבעל בטל הוא זה יועיל, זהו משום שהמשנה לא דייקה לכתוב דווקא לשון שמועיל בביטול הגט משום שאינה עוסקת בדינים אלו, ולכן הביאה הגמרא ברייתא שעוסקת בדיני ביטול הגט דמפורש בה דלשון בטל הוא אינו מועיל.

אבל גם תירוצ זה צ"ע, דמפני מה נקטה המשנה לשון שאינו מועיל בשעה שהייתה יכולה לנקוט לשון המועיל כגון פסול הוא וכדו'?

ג.

הצעת ביאור הג' של הרמב"ן והקושי בביאור זה

ובתירוצו השלישי כתב: "וי"א אי מהני" ה"א אפילו אמר פסול הוא הרי זה בטל אף על גב דלישנא לא משמע דלבטיל משום דגלויי דעתא בגיטא בכהאי גוונא מילתא היא אבל לברייתא קשיא".

וביאור דבריו: הגמרא לקמן³ דנה בדין גילוי דעתא בגיטא: "גידול בר רעילאי שדר לי' גיטא לדביתהו אזל שליחא אשכחא דיתבא ונוולא (מצאה יושבת ואורגת), אמר לה הא גיטך, אמרה לי' זיל השתא מיהא ותא למחר, אזל לגבי' וא"ל (הלך לגידול בר רעילאי ואמר לו את דברי אשתו), פתח ואמר ברוך הטוב והמטיב.

2. נעמדו ע"ז גם הריטב"א והר"ן.

3. לד, א.

אביי אמר: ברוך הטוב והמטיב, ולא בטל גיטא; רבא אמר: ברוך הטוב והמטיב, ובטל גיטא. במאי קמיפלגי, בגלוי דעתא בגיטא קמיפלגי, דאביי סבר: גלוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא, ורבא סבר: גלוי דעתא בגיטא מילתא היא".

היינו, שאמנם מכך שאמר ברוך הטוב והמטיב משמע שלא ניחא לי' בגירושין, אך לא אמר בפירוש שברצונו לבטל את הגירושין, ובכך נחלקו אביי ורבא האם מספיק גילוי דעת בכדי לבטל את הגט; ואומר הרמב"ן שי"ל, שלולא דברי הברייטא הי' אפשר לומר שבאמת הלשון בטל הוא הינו לישנא דלשעבר, ולמרות שלישנא דלשעבר לא מבטלת את הגט הא דמועיל לבטל את הגט במקרה זה ע"י גילוי דעת בלבד הוא משום שזה שגם רץ אחריו הוי גילוי דעת שלא ניחא לי' בגירושין, ובוזה גם אביי יודה שגילוי דעת מועיל כיוון שכאן הבעל גם רץ אחרי השליח וגם אמר לו שהגט בטל.

ולכן הביאה הגמ' את דברי הברייטא דמפורש בה שלשון פסול הוא וכו' אינם מועילים, שמכך מוכח שהלשון בטל הוא לא מועיל רק משום שנחשב גילוי דעת, דא"כ גם הלשון פסול הוא הי' מועיל - אלא מובן שלשון בטל הוא מועיל משום שמשמע להבא.

והנה, תירוץ זה אכן מבאר מדוע אין שייך להקשות על המשנה, אך עדיין צלה"ב מה הטעם שלא ציטטה הגמרא את דברי המשנה, שהרי הגמרא דנה בלשונות הגט בהמשך למשנה, וא"כ הגמרא הייתה צריכה לצטט את לשון המשנה שמשמע ממנו שלשון בטל הוא מועיל ולדון בדברי המשנה ובהמשך לכך להביא את דברי הברייטא?

ד.

ביאור במהלך הגמ' ועפ"ז ביאור הקושי הנ"ל

ואולי יש לומר הביאור בזה ובהקדים:

לפני השקו"ט בלשון בטל הוא דנה הגמ' בבבא האחרונה במשנה: "אם משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלו". ומבארת הגמ' את החידוש בזה: "מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דבטולי בטלי' - קמ"ל".

היינו, הדין במשנה הוא שלאחר שבא הגט ליד האשה שוב אם יבוא הבעל ויאמר הרי זה בטל לא יוכל לבטלו, ומסבירה הגמ' שחידוש המשנה הוא שאע"פ שהבעל רץ אחרי השליח ובכך גילה דעתו שאינו רוצה בגירושין, בכ"ז אין מתייחסים לגילוי דעת זה. והנה לפי אביי דברי הגמ' מובנים בפשטות כי לשיטתו גילוי דעת לאו מילתא היא, ובהסברת הגמ' לדעת רבא כתבו התוס' שגילוי דעתא בגיטא מילתא היא רק כאשר גילוי הדעת דלא ניחא לי' בגירושין הי' ניכר קודם שהגיע גט לידה, משא"כ כשרץ לשליח קודם שנתן הגט איכא למימר שברצונו לזרוז.

ועפ"ז י"ל בנוגע לסוגיין, דאין סוגיא זו בהמשך למשנה שנקטה לשון בטל הוא, וענינה רק לדון בפרטי דיני הלשונות לכשעצמם אם הם לשעבר או להבא, אלא, דלאחר שאמרה הגמ' שהחידוש בבבא האחרונה של המשנה הוא שגילוי דעתא לאחר שהגיע גט לידה אינו מועיל, מבררת הגמ' בהמשך לזה האם מה שאין גילוי דעת הוא רק במקרה שהגיע הגט ליד האשה, ולולי כן הרי זה יועיל מדין גילוי דעתא בגט, וממילא

4. ד"ה מהו דתימא.

גם שאר הלשונות (פסול וכדו') אף שאין משמעותם להבא יועילו, משום שגילוי דעתא מועיל בגט - או שרק לשון בטל הוא מועיל משום שמשמע להבא, משא"כ שאר הלשונות הם לשעבר וגם אינם נחשבים גילוי דעתא.

ועל כך מביאה הגמרא את הברייתא, שממנה מוכח שלשון בטל הוא הינו להבא ולכן מועיל, משא"כ שאר הלשונות הם לשעבר ואינם נחשבים גילוי דעתא בגיטא.

ולפי זה מובן שאין הגמרא נצרכת לצטט את דברי המשנה, כי ציטוט הברייתא הוא בכדי להכריע דיון על הרישא של המשנה שכבר ביארה הגמ' הצריכותא בו ורק מבררים את טעמו, שזה שנוקקנו לו רק עכשיו הוא מפני שעלה בעקבות הסוגיא הקודמת (ושם כבר ציטטה הגמרא את המשנה).

ה.

קושי נוסף בסוגיא וביאור ע"פ הנ"ל

וע"פ הנ"ל יש לבאר ענין נוסף, דהנה הובא לעיל דיון הגמ' בחידוש הבבא האחרונה במשנה, וכתבו התוס' שאביי ורבא חולקים בביאור החידוש, וצריך להבין, דא"כ הגמ' הייתה צריכה לפרט בביאור החידוש את דעות אביי ורבא, ומדוע המתנה הגמ' עם מחלוקת אביי ורבא עד דף לד - ולא כתבה כבר כאן שישנה מחלוקת ביניהם מהו החידוש במשנה?

אמנם, הריטב"א⁵ חולק על התוס' בהבנת הגמ', וז"ל: "איכא לפרושה כפשטא דה"ק: מהו דתימא כיון שעכשיו הוא אומר שגט זה בטל ומעיקרא הי' מחזור אחריו לבטלו - דאיגלאי מילתא דאותה שעה שהי' מחזור אחריו ביטלו כדן בפני ב"ד, קמ"ל דלא חיישינן לכך".

היינו, לפי הריטב"א ההו"א היתה שמכיוון שהבעל רץ אחרי השליח לבטלו, ולאחר שהגיע הגט לידה אומר שהגט בטל, חוששים שהבעל ביטל את הגט לפני שהגיע לידה. ומחדשת המשנה שלא חוששים לכך. ונמצא, דלדעת הריטב"א אין חילוק בין אביי לרבא בהבנת החידוש של המשנה, וא"כ א"ש הקושיא דלעיל מדוע לא ביארה כאן הגמ' את מחלוקתם.

אמנם על פי ההסבר הנ"ל בדעת הרמב"ן יש ליישב קצת את דעת התוס', דהתבאר לעיל שהסוגיא העוסקת בלשונות ביטול הגט באה בהמשך לביאור החידוש בסיפא של המשנה, והביאור בזה: הגמ' מבארת שחידוש המשנה הוא שלאחר שהגיע הגט ליד האשה אין מועיל גילוי דעת, ומיד לאחמ"כ דנה הגמ' איזה לשון נחשב לגילוי דעת, ומשום כך הגמ' לא מביאה כאן את מחלוקת אביי ורבא, כי מחלוקתם היא האם גילוי דעת מועיל, ועל כן לפני שמביאה הגמ' את מחלוקתם מבררת הגמ' מה נחשב גילוי דעת ומה לא נחשב לגילוי דעת.

5. ד"ה מהו דתימא.

מיגו ללא מוחזקות בממון

(בבא בתרא לב, ב)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל
תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא ומצריך ביאור בתמיהת ר' יוסף שהשטר הוא חספא בעלמא שהרי בכל מיגו הטענה הרא' אינה אמת / מביא את שיטת הרשב"ם דאין שתי הטענות יכולות להיות אמת וקושיות הראשונים על דבריו / מצריך ביאור בדברי הנמוק"י שמכחיש הטענה הרא' / מביא ביאור הקוב"ש דבכל מיגו נשאר כח הטענה / מדייק מלשון הרשב"ם מספר דיוקים שמהם עולה שלא כביאור הקוב"ש / מביא ביאור הרא"ש בדברי הרשב"ם שהוא משנה טענתו / מקשה על כך שלא הזכיר הרשב"ם כלל "טוען וחוזר וטוען" / מבאר שיטת הרשב"ם שעל מנת להאמן במיגו צריך שייכות לממון / מוכיח כן מהריטב"א והתוס' / מביא מסקנת הסוגיא להרשב"ם והתוס' / מקדים מחלוקת רשב"ם ותוס' במיגו ללא חזקה ג' שנים / מביא ביאור הדרישה דאנן סהדי דאין אדם מאבד שטרו בתוך ג' שנים והדוחקים בדבריו / מקדים עוד קושיא בדברי הרשב"ם ומבאר תי' הפני שלמה ע"פ היסוד שנת"ל / מוכיח שכן שיטת הרי"ף / מבאר עפ"י דברי רש"י דשור שחוט היינו דווקא מיגו דאי בעי שתיק / מתרץ עפ"י גם קושיית התוספות / מבאר שהלווה מחברו בעדים נאמן מכח הפשא"ס דווקא / מבאר דדווקא פשא"ס פוטר משבועה לפי שהם ענינים בנאמנות

א.

הצעת הסוגיא, והצ"ב בתמיהת רב יוסף

איתא בגמרא¹: "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא, גחין לחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהוא, אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר² שטרא מעליא הוא, אמר לי' רב יוסף אמאי קא³ סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

הסיפור הי' שראובן טען שהקרקע שלו והביא ראי', אך שמעון הביא שטר שהוא קנה את השדה מראובן, וא"כ שמעון הי' אמור לזכות בשדה מכיוון שיש לו שטר שקנאה מראובן, אלא שראובן טען שהשטר מזויף,

1. ב"ב לב, ב.

2. ע"פ הגהות הב"ח.

ושמעון אכן הודה לדברי ראובן שהשטר מזויף, רק הוסיף שבאמת הי' לו שטר מעולה שקנה את השדה מראובן, אלא שאבד ממנו, ולכן זייף את השטר ע"מ שראובן לא יוכל להוציא ממנו את השדה מחוסר ראיות (והגמרא מביאה מעשה דומה בנוגע למלווה ולווה, שהמלווה זייף שטר בשביל שיוכל לגבות את חובו אע"ג שאיבד את שטרו, אך המלווה הודה, ולולי הודאתו הי' נאמן לגבות החוב בשטר המזויף).

רבה פסק שהדין עם שמעון, כי יש לו מיגו, שהרי אם הי' שקרן יכול הי' לומר שהשטר בידו אמיתי ואינו מזויף והי' נאמן מכח השטר שבידו, ולכן גם עכשיו שאומר שהשטר מזויף ואין לו כח של שטר נאמן בטענתו שהי' לו שטר. אך רב יוסף חלק עליו וטען ששמעון אינו נאמן, ותמה על רבה כיצד האמין לשמעון, דהרי השטר שבידו מזויף ובאיזה כח טען את טענתו?

אך צ"ב בדברי ר' יוסף, ומה בכך שהשטר חספא בעלמא, הרי זה שרבה רצה לתת הקרקע לשמעון הוא לא על סמך השטר המזויף אלא על סמך המיגו, שנאמין לו שהי' לו שטר אמיתי ואבד, כי הוכח שהוא דובר אמת, שאם הי' שקרן הי' יכול לעמוד בטענתו הראשונה שהשטר אינו מזויף, וא"כ אפי' שהשטר הראשון חספא בעלמא (חרס ללא משמעות) עדיין הוכחה נאמנותו ונאמין לו שהי' לו שטר אמיתי.

יתרה מזאת, דהרי לכאורה כל מיגו הוא על דרך זה, שיכול הי' לטעון טענה א' שקרית שהי' נאמן בה, ואינו טוען אותה אלא טענה אחרת, ומאמינים לו בטענה האחרת כי הוכחה נאמנותו, שהרי אם הי' שקרן הי' טוען את הטענה הא'. והן לכאורה הדברים כאן, ובמה (- לדעת ר' יוסף) - שונה מיגו זה מכל מיגו שבתורה?

ב.

תירוץ הרשב"ם והצגת התמיהות בדבריו

הראשונים נעמדים על קושיא זו, ונאמרו אופנים רבים בביאור שיטת רב יוסף, והרשב"ם כתב לבאר וז"ל: "אמאי קא סמכת אהאי שטרא: דהא שני חזקה ליכא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא דכיון דאודי אודי.

"ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא ששתי טענות יכולות להיות אמת, אותה שהוא טוען ואותה שהוא הי' יכול לטעון ולא טען, דאמרינן מיגו, אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא, והיאך נאמר מה לו לשקר בשטר זה, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא, והלא מודה שהשטר פסול והודאת בעל דין כמאה עדים, ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לי לשקר".

ובפשטות כוונת דבריו, דאין מיגו דידן דומה לשאר מיגו שבתורה - דבשאר מיגו יש ב' טענות, זו שיכול הי' לטעון ויכולה הייתה להיות אמת ולא טען, וזו שטען. משא"כ בנידון דידן אין שתי הטענות יכולות להיות אמת, כי השטר אינו יכול להיות אמיתי, כי ברגע שהודה הרי 'הודאת בע"ד כמאה עדים' שהשטר מזויף, וא"כ יש עדים שמכחישים את טענתו הראשונה, ולכן כאן א"א לומר מיגו לשיטת רב יוסף, משא"כ בשאר מיגו שבתורה ב' הטענות יכולות להיות אמת.

כלומר, שבשאר מיגו שבתורה יש ב' טענות שיכולות להיות אמת, ואין עדים שמכחישים אף אחת מהן, משא"כ בנדו"ד. ולכן א"א לומר כאן מיגו (לשיטת רב יוסף).

וצ"ב, דלכאורה כל מיגו הוא ע"ד מיגו דידן, ולדוגמא בטענת 'פרוע במיגו דמזויף', כשטוען פרוע הרי שהודה הודאת בע"ד שהשטר אינו מזויף, וא"כ הטענה הראשונה (מזויף) אינה יכולה להיות אמת שהרי הבע"ד מכחישה, ואעפ"כ אומרים מיגו³. ומה ההבדל א"כ בין מיגו דידן לשאר מיגו שבתורה? ואכן הרמב"ן כתב על דברי הרשב"ם: "פי' הרב ר"ש ז"ל בפירושו ואיני מבין דבריו".

ובפסקי הרי"ד כתב: "ואינו נראה לי, שאין מיגו בתלמוד מעולה הימנו, שגם הנה שתי הטענות ראויות להיות אמת, שאילו הי' טוען דשטרא מעליא הוא מאן הוה מכחיש לי', כיון שהחתימה ניכרת ואיהו הוא דאמר זייפא הוא, הלכך כי הדר ואמר שטרא אחרינא הוה לי ואירכס יהא נאמן, שהוא שהירע הטענה היפה הוא חזר וטען טענה אחרת, וכך הם כל מיגו, כגון איבעי אמר מינך זבינתה כי אמר פלניא זבנך קמאי, נאמן, והא הכא דאודי לי' דאנא לא זבנה מינך ומהימן כי אמר פלניא זבנה מינך קמאי, וכן בפ"ב דכתובות שדה זאת של אביך הייתה ולקחתי ממנו נאמן וכן האשה שאמרה אשת אישי הייתי וגרושה אני, נשביתי וטהורה אני, אף על פי שהודו בדבר המירע כחם, כיון שחזרו וטענו טענה אחרת נאמנין, הכא נמי אף על פי שהודה דשטרא זייפא הוא כי הדר אמר שטרא אחרינא הוה לי יהא נאמן, ולא דמי למה לי לשקר במקום עדים, דהתם איכא שהדי דמרעי לטענת' דטעין השתא, אבל הכא ליכא דמורע להאי טענה דטעין השתא, ולא דמי נמי לאתו שהדי ואסהידו דשטרא זייפא הוא דהתם ליכא מיגו דליהמני' בטענה דטעין השתא, אבל הכא דאיהו אמר שטרא זייפא הוא ואיהו אמר שטרא אחרינא הוה לי ואירכס יהא נאמן על ידי מיגו".

והיינו, שאין מיגו דידן דומה למיגו במקום עדים, דבמיגו במקום עדים הוכחשה טענתו השני' שטוען בפועל ומול נאמנותו שיכול הי' לשקר עומד כחם של עדים ומדוע מכנה הרשב"ם מיגו זה 'מיגו במקום עדים'?

וגם אינו דומה לעדים שמכחישים הטענה החזקה שהי' יכול לטעון, שאז אין לו מיגו דשם העדים הכחישו הטענה הראשונה (שיכול הי' לטעון), משא"כ בנידון דהוא זה שהודה.

ג.

ביאור הנמוק"י, והקושי בביאורו

וכתב הנמוק"י⁴ וז"ל: דאע"ג דאמרין מגו כי האי דלקמן⁵ מגו דאי בעי אמר מינך זבינתה דמדאמר מפלוני משמע ולא מינך, מ"מ האי דמי טפי למגו במקום עדים כיון שהודה ממש בפניו". ולכאורה כוונת דבריו היא, שמקשה שלכאורה מצינו מיגו ע"ד המיגו אצלנו, שכשאומר את הטענה השני' מודה שהטענה הראשונה אינה נכונה, ומתרץ שיש חילוק בין מיגו בכל מקום למיגו בסוגיתנו, דבכל מיגו יוצא מכלל דבריו שהטענה האחרת אינה נכונה אך אינו מכחישה בפיו ממש, משא"כ אצלנו שאומר שהשטר הוא מזויף.

3. וכו"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, זהו מטעם אחר. ואכ"מ.

4. ב"ב שם, ד"ה אמאי.

5. שם, ד"ה ההוא הא'.

6. שם, ד"ה שטרא.

7. לו, א.

וצלה"ב הרי הוחזק לנו נאמן, ומה נוגע כיצד מכחיש את הטענה שיכול ה' לטעון, הרי מ"מ יוצא מכלל דבריו והטענה שה' יכול לטעון אינה נכונה.

ד.

ביאור הקוב"ש דמיגו הוא כח הטענה ודיוקים בדברי הרשב"ם ששלא כדבריו

הקוב"ש⁸ כתב לבאר העניין ע"פ היסוד של 'כח הטענה' שהוא חוקר בדין מיגו אם הוא רק הוכחה שהוא דובר אמת כי ה' יכול לשקר או שבמיגו יש גם עניין של 'כח הטענה', היינו שבגלל שיכול ה' לטעון הטענה השקרית וה' נאמן בה, יש לו את הכח של אותה הטענה החזקה גם בטענתו החלשה שאינו נאמן בה מצד עצמה, ולפ"ז נאמנותו במיגו היא בגלל שיש לו (גם) את הכח הנאמנותו בטענה האחרת שיכול ה' לומר, אך אין מספיקה ההוכחה גרידא שדובר אמת בשביל שיהי' נאמן במיגו.

ועפ"ז רוצה לבאר שזה הפשט בדברי הרשב"ם אצלנו, שהוא סובר שמיגו הוא (גם) 'כח הטענה', ולכן בשביל שיהי' לו מיגו צריך שיהי' לו את כח הנאמנות של טענתו החזקה ואם לאו אין לו מיגו. ואצלנו כשהודה שהשטר מזויף כבר אין לו את כח הנאמנות שהי' לו לטעון שהשטר שמציג הוא שטר על מכירת השדה, כי הודה שהשטר מזויף, משא"כ בשאר מיגו אפי' כשטוען את הטענה החלשה, לא ביטל את כח הנאמנות שהי' לו בטענה הראשונה.

ולדוגמא ב"פרוע במיגו דמזויף", עדיין קיים כח הנאמנות שבכחו ה' יכול לטעון הטענה החזקה דמזויף, שבכח זה שהוא מוחזק בממון והמוציא מחברו עליו הראי' - לכן אם יכול להיות שהשטר מזויף על המוציא להביא ראי'. ומוחזקתו זאת עדיין קיימת⁹, וא"כ עדיין יש לו את כח הנאמנות של הטענה שלא טען. משא"כ אצלנו התגלה שאין לו נאמנות לטעון שהשטר הראשון אמיתי, כי הנאמנות שבשטר היא מכח העדים שבו, וכאן התגלה שאין לו עדים, שאין בידו שטר, והודאתו גילתה המציאות שאין לו כח נאמנות לטעון.

אך קשה ללמוד שזהו הפשט בדברי הרשב"ם מפני כמה טעמים¹⁰:

(א) א"כ מדוע אומר הרשב"ם שזה כמו 'מיגו במקום עדים'? שהרי מיגו במקום עדים פירושו שהעדים מכחישים את הטענה החלשה שטוען בפועל, וכאן העדים (ד"הודאת בע"ד כמאה עדים דמי") אינם סותרים את הטענה החלשה שטוען בפועל, אלא כיוון שהודה שאין לו את כח הנאמנות של הטענה החזקה, שהרי השטר מזויף, אין לו נאמנות לטעון את הטענה החלשה. ומ"מ הטענה החלשה שטוען אינה מוכחשת, ולפ"ז ה' לרשב"ם לומר שהוא כמו עדים שמכחישים הטענה החזקה שיכול ה' לטעון או באו"א, שמבטא

8. קוב"ש חלק ב' סימן ג' אותיות י"א-י"ב ועוד, וע"ש באריכות ואכ"מ.

9. ראה בפלפול התמימים דלקמן הע' 10.

10. ואולי אפשר לבאר בזה את דברי התוספות (כתובות יט, א. ד"ה מודה), שכתבו בשם רש"י שהסיבה שאינו נאמן לומר שהשטר פרוע במיגו דמזויף, היא משום שמדאורייתא לא צריך קיום, וחכמים הם שהצריכו קיום, והצריכו רק כאשר טוען מזויף; אך אם טוען טענה אחרת לא הצריכו קיום. והיינו ככפנים, שבשביל שתהי' לו נאמנות של מיגו צריך שתהי' לו שייכות בטענה, דאם לאו הוא כמו אדם זר בטענה זו.

11. להעיר שהרשב"ם נקט הל' "מה לי לשקר" ולא מיגו, אך אינו קשה. [וראה דברי הגר"א לנדא בפלפול התמימים חכ"ו (י"ל ע"י ישיבתנו, י"א ניסן תשפ"ב ע' 45 ואילך) בחילוק הלשונות וליקוט מהש"ס עם הראיות].

שהעדים הכחישו את הכח שהי' לו מהטענה החזקה שלא טען, אך הרשב"ם כותב שהעדים סותרים טענותיו, ולא רק שאין לו כח לטעון טענותיו.

(ב) מדוע מדגיש שכל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י השטר הזה, ומה עניין זה מוסיף בביאור?

(ג) מהו שאומר בתחילת דיבורו כיוון שאין לו חזקה בקרקע זו? דלכאורה הוא מיותר ומובן מאליה, דהרי אם יש לו חזקה ודאי שנאמן גם בלי מיגו.

ה.

ביאור דברי הרשב"ם לשיטת הרא"ש ותמיהות בזה

ברא"ש כתב¹² לפרש באו"א וז"ל: "ודעת רשב"ם דמחשב ממך זבנתה והא שטרא חד טענה כיון דאין לו כח בקרקע כי אם ע"י השטר ואותה טענה נתבטלה בהודאתו כאילו עדים מבטלין אותה. ודמי לעובדא דלעיל זה אומר של אבותיו דלא מהימן למימר של אבותיו במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתא ואכלית שני חזקה כיון דאיכא לאידך עדים שהיתה של אבותיו. וליתא להאי טעמא דעיקר טענתו היינו הא דקאמר מינך זבינתא והשטר אינו כי אם לראי' בעלמא וטענתו יכול לקיים במאי דקאמר שטרא מעליא הוא או בטענה אחרת ע"י מיגו ואין הודאתו מכחשת טענתו כלל דהוה לי' למימר מיגו".

ובפשטות כוונת דבריו, שמסביר בדעת הרשב"ם שכאן אינו יכול לשנות ראייתו ולומר שהי' לו שטר אחר, אע"פ שבעיקרון הדין שיכול הנתבע לשנות ראייתו, (ולכאורה הוא מאחר והראי' היא דבר נפרד מהטענה ולכן יכול להביא גם ראי' אחרת על טענתו אך) כאן שונה כי לולא השטר שלו אין לו חזקה כלל בקרקע (כי לא החזיק ג' שנים, וגם אין לו שטר אחר על בעלות הקרקע) אלא הקרקע בחזקת ראובן התובע, וכל כחו בקרקע הוא בגלל שהביא שטר, ולכן כאן הראי' שלו ע"י השטר והטענה הם דבר אחד, כי כל טענתו הוא רק ע"י שטר ראי', ובלעדי' אין לו כח לטעון דבר, ולכן אינו יכול לומר אח"כ שהי' לו שטר אחר, כי אז הוא משנה טענתו, כי פה הראי' היא הטענה, וא"א לשנות הטענה¹³.

אך הרא"ש חולק עליו, כי ס"ל דאע"פ שכל כחו בטענה הי' ע"י השטר, אעפ"כ הוא רק ראי' על הטענה ואינו הטענה עצמה, ואין זה משנה שלולי השטר אין לו כח בשדה, דסו"ס הוא רק ראי', וא"כ אין בעי' לומר שהי' לו שטר אחר¹⁴.

אך לכאורה קשה לומר שזו היא כוונת הרשב"ם:

(א) דוחק להכניס ברשב"ם שמצד דין 'טוען וחוזר וטוען' יפסל המיגו, דלכאורה הרשב"ם מדבר מצד שהמיגו עצמו אינו טוב, ונחית לבאר הריעותא במיגו זה, שאינו דומה לשאר מיגו שבתורה, ששם שתי הטענות יכולות להיות אמת, (דאם הריעותא במיגו היא מצד סיבה צדדית מדוע צריך לבאר לנו מה הוא מיגו), אלא נראה שהחיסרון הוא במיגו עצמו.

(ב) לפ"ז קשה קצת מדוע הרשב"ם אומר שזה כמיגו במקום עדים, והרי לפי דברי הרא"ש החיסרון הוא

12. ב"ב פ"ג ס' יב.

13. ולהעיר דלכאורה כאן שתי הטענות הם לפטור, וא"כ הוא מפטור לפטור שהרי שאפשר לשנות מפטור לפטור, וכבר הקשו כה"ג על דברי התוס' בתי' הג'. ואכ"מ.

14. מאחר ויש לו בנוסף גם נאמנות לטענתו.

מצד טוען חוזר וטוען, ומהרשב"ם משמע שהחסרון הוא בהכחשה של טענתו הראשונה, ולא במה שאינו יכול לשנות טענתו.

ו.

ביאור בדברי הרשב"ם

ונראה לבאר דברי הרשב"ם. ובהקדים, דבאם יבוא אדם לב"ד ויראה להם איך שהוא מזייף שטר, ויאמר להם שבכח מה שראו שיכול לזייף שטרות ואינו מזייף יאמינו לטענותיו אודות שטרות אחרים שאינם מקוימים, שהרי הוכח שהוא אדם נאמן - לא יעלה על הדעת שנאמין לו מכח מיגו¹⁵, מאחר והדין דמיגו יכול להיות רק בשעה שיש לו שייכות לממון, היינו בשעה שיש לו טענה אמיתית שיכול לומר, ולכן נאמן לתפוס הממון, אבל לאדם שאין שייכות אמיתית לממון אפילו שהוא אדם נאמן, אין הב"ד יכול להאמין לו ולזכותו לגבי ממון שאין לו שייכות אליו¹⁶.

ועכ"פ, היוצא לנו מזה, שבשביל שיהי' מיגו צריך שתהי' איזו שהיא שייכות ותפיסה בממון, ועפ"ז אפ"ל שזוהי כוונת הרשב"ם אצלינו, שמכיוון ששמעון לא החזיק בקרקע ג' שנים (דפחות מכאן אינו מקרי מוחזק) אין לו שום שייכות ותפיסה בקרקע, אלא שע"י השטר הראשון שהביא לב"ד שקנה הקרקע יש לו מוחזקות בקרקע, ועכשיו כשהודה שהשטר הראשון מזויף וטוען שהי' לו שטר אחר, א"כ איבד כל כחו בקרקע זו, ולא יהי' לו מיגו, כי אע"פ שהוכח שהוא דובר אמת מ"מ צריך גם שייכות לממון דהיינו מוחזקות בקרקע, ומכיוון שלא החזיק ג' שנים ובנוסף הודה גם שהשטר היחיד שיש לו לפנינו מזויף, אין לו שום שייכות לקרקע, וא"כ אין לו מיגו¹⁷.

וזוהי כוונת רב יוסף בתמיהתו מדוע יש מקום לסמוך על השטר הזה שטוען בכחו מיגו, כלומר באיזה מוחזקות רצונך להשתמש כאן בדין מיגו, בכח השטר הראשון שלפנינו, שייצור שייכות לממון, והרי הוא אמנם נתן מוחזקות בקרקע, אך עתה אחרי הודאת הבע"ד הוא 'חספא בעלמא' וא"כ נותר שמעון בלי שום מוחזקות בקרקע, וממילא מיגו לו יועיל לתת לו נאמנות.

ולפ"ז מה שהרשב"ם כותב שלא דמי לשאר 'מה לי לשקר' בגמרא שבד"כ שתי הטענות היו יכולות להיות

15. ולא רק בגלל הסברא שאינו חצוף להביא לפני ב"ד שטר מזויף.

16. ואי"ז כמו מיגו להוציא, שמיגו להוציא הוא חיסרון צדדי רק בזה שמוציא, אבל המיגו עצמו הוא טוב, משא"כ החיסרון המדובר כאן, שאינו יכול אפילו לטעון לגבי ממון זה, כי אין לו שייכות אליו, ולא רק שהמיגו אינו חזק מספיק.

17. אך לכאורה קשה דהרי כאן הוא 'מיגו דאי בעי שתיק', וא"כ כל מוחזקות המרא קמא היא על פיו! וא"כ לכאורה יש להאמין לו, שהרי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אפי' שאין לו חזקת ג' שנים.

ואולי י"ל:

(א) הרשב"ם סובר שמיגו 'דאי בעי שתיק' אינו שונה מסתם מיגו, וכן יש לדייק לכאורה בדבריו להלן קכו, ב. (ד"ה למאי הלכתא) ע"ש (אך אין מוכרח משם כך).

(ב) אפשר לומר דס"ל כשיטת רש"י (כתובות טז, א), דמיגו דאי בעי שתיק הוא רק אם אין התובע תובעו, וכאן השני תובעו.

(ג) ועוד ועיקר, אפי' אם השני אינו תובעו, מ"מ, יש עדים שהשדה הייתה שייכת לראשון, וא"כ ידוע שהוא הי' הבעלים הראשונים גם בלי הודאתו, וא"כ אין להאמין לשני, אפי' שהי' יכול לשתוק, (אך יל"ע במקום שאין ידוע כלל שהראשון הי' בעלים אלא ע"פ, אם יהי' נאמן).

אך ראה לקמן הע' 33.

ולפ"ז מובן ג"כ מדוע הרשב"ם לא הביא הסברא ד"מיגו להוציא". כלומר, שלא נאמן לשמעון למרות המיגו, מכיוון שהוא רוצה להוציא ממון מראובן המ"ק, וכפי שאכן כתבו התוס'. (דמלבד הדוחק שבפועל שמעון נמצא בקרקע וראובן הוא רק מ"ק -) מאחר וכאן היינו אומרים אפי' מיגו להוציא, כי זה מיגו דאי בעי שתיק. (ואולי תוספות סוברים דזה גופא מחלוקת רב יוסף ורבה, האם במקרה כזה נאמר מיגו אע"פ שזה מיגו להוציא, כיוון שזה מיגו דאי בעי שתיק (וכתוספות ב"מ ב, א)).

אמת, זו שטען וזו שהי' יכול לטעון, אינו חלק מהביאור אלא חלק מהשאלה, דהרשב"ם מקשה דלכאורה הוא ע"ד כל מיגו ששתי הטענות יכולות להיות אמת ומכחיש אחת מהם בדבריו, וכותב כבר בסגנון של תירוץ על קושיא, וע"ד דברי פסקי הרי"ד, דמאי שנא דגם כאן לפני שטוען יכולים להיות שניהם אמת!

וזה מה שמדגיש הרשב"ם שכל כחו וחזקתו בקרקע הוא ע"י השטר, ומדמה הרשב"ם מיגו זה ל"מיגו במקום עדים" מפני שטענתו מוכחשת בדומה להכחשת עדים, מפני שאין לו שייכות לקרקע. וממילא אין לו אפשרות להיות נאמן בטענתו לגבי הממון, לא בגלל חיסרון בנאמנות שבמיגו, אלא בגלל העדר המוחזקות והשייכות לקרקע, וא"כ הוא כמו שעדים מכחישים טענתו כי הם אומרים שאין לו שום תפיסה בקרקע, ואינו יכול לטעון טענות לגבי'. לא רק שאין לו כח להיות נאמן בטענתו אלא שמושללת מיסודה. (משא"כ ע"פ ביאור האחרונים הנ"ל, שע"פ דבריהם יש לו שייכות ותפיסה בקרקע, וא"כ אין הודאתו כמו הכחשת עדים ממש, מפני שהיא לא סותרת את עצם הטענה, אלא רק שאין לו את כח הנאמנות של הטענה החזקה שהי' יכול לטעון. ולפי מה שהוסבר כאן הודאתו אומרת שאין לו שייכות כלל לממון וא"כ סותרת לגמרי טענתו כבעדים¹⁸).

ז.

ראי' מדברי הריטב"א והתוספות

ואפ"ל עד"ז ג"כ בדברי הריטב"א והתוס' (אך לא ממש), דז"ל הריטב"א¹⁹: "ויש מפרשים דרב יוסף סבר דכיון שנתברר לנו שאותה טענה שהי' יכול לטעון היא שקר גמור כגון זו שנתברר לנו שהשטר מזויף ושקר, אין לנו לבנות עליו מיגו שלא אמרינן מיגו אלא כשהיא טענה שאינה מבותרת שנאמינהו בה מתוך טענה אחרת שהי' יכול לטעון ולא נתברר בה שום שקר, ורבה סבר דאפילו בהא אמרינן מיגו, והפירוש הזה נכון מכולם, וה"ק אמאי קא סמכת לעשות מיגו להאמינו במה שאמר ששטר הי' לו ואבד, אהאי שטרא זייפא והאי שטרא נתברר שהוא שקר ופסול ונבנה עליו מיגו". והיינו דאף שיש לו הוכחת נאמנות, אין לנו להאמין לו כשאין לו שייכות אמיתית בטענה, וכאן כאשר הודה שהשטר מזויף נמצא שאין לו כח אמיתי שיכול לטעון בכחו טענה בשביל לזכות בממון, ובשביל שיהי' לו נאמנות המיגו צריך שיהי' לו שייכות אמיתית לממון, שיהי' לו כח אמיתי לטעון טענה, ונמצא שאינו נאמן כי נחשב כאחד שאינו בעל דין כלל²⁰.

[אך אינו ממש כמו שנכתב בביאור דברי הרשב"ם, כי הריטב"א מדבר מצד זה שאין לו טענה אמיתית שיכול הי' לטעון בממון, משא"כ הרשב"ם מדבר מצד שאין לו תפיסה בממון שלגביו רוצה להיות נאמן, וראה לקמן הביאור בדברי הרשב"ם כדברי הריטב"א].

והתוס'²¹ כתבו בתירוצם הב', דכיוון "שהוצרך לשקר", דבפשטות הכוונה היא ע"ד דברי הרמ"ה אצלנו

18. ועצ"ע. ואולי י"ל שאריכות הרשב"ם בהשוואתו למיגו במקום עדים היא כי רוצה להדגיש שהודאת בע"ד הוא לא מטעם מחילה, דא"כ עדיין הווה מוחזק (דהיינו שמוחזקתו עדיין קיימת), שכאן הרי לא באמת מחל, שטוען הרי שהי' לו שטר אחר. אלא הוי כמו עדים ממש, שאנו מאמינים לו ומעמידים כדבריו, שהשטר הוא "חספא בעלמא".

19. ב"ב שם, ד"ה אמאי.

20. וי"ל שזוהי גם כוונת הרבנו יונה בתירוץ הראשון. אך לכאורה אפשר לבאר דבריו ודברי הריטב"א וכן דברי התוספות דלקמן גם לפי יסוד כח הטענה. ואולי י"ל שזו היא סברת כח הטענה ובסגנון אחר קצת, וצ"ע.

21. ד"ה אמאי.

שלא יתכן ויהי' "חוטא נשכר" אך לכאורה משמע שבגלל עצם זה שהוצרך לשקר אין לו מיגו - מזה שלא כתב - כיוון ששיקר, וכיו"ב ומה היא ההדגשה כיוון שהי' צריך לשקר.

ונראה שאפ"ל שכוונתם היא ע"ד המבואר לעיל בכוונת הריטב"א, שצריך שייכות ומוחזקות בממון בשביל שיהי' לו מיגו, ולכן בנדו"ד דבשביל שיוכל לטעון הי' צריך לשקר, א"כ אין לו כח אמיתי לטעון ולכן כאן לא יהי' לו מיגו.

אלא שלכאורה כתבו בשינוי קצת מדברי הרשב"ם, כי הם מסבירים שאין לו שייכות בטענה שרוצה לטעון בכחה, אך לא שאין לא שייכות בעצם הדבר, משא"כ מדברי הרשב"ם עולה, שאין לו שייכות בקרקע, דהיינו בעצם הדבר.

ואולי אפ"ל שזה מה שאומר הרשב"ם שבכל מיגו שתי הטענות יכולות להיות אמת, כלומר שיש לשתי הטענות כח בעצם גם בלי לשקר, ולכן יש לו שייכות אמיתית בממון, ולכן יהי' לו מיגו, משא"כ במיגו אצלנו, בלי שיזייף שטר אין לו נאמנות בממון, ולכן אין לא מיגו, כי צריך שיהי' מיגו שהיסוד שלו אמיתי (ודלא כמו שכתבתי לעיל שזה רק הקדמה לשאלה²²) ואח"כ מוסיף הרשב"ם שיתרה מזו, גם אין לו כח ומוחזקות בקרקע וכנ"ל.

ובשיטת רבה שחלק על רב יוסף ואמר שזה מיגו טוב, לא מוכרח לומר שחולק על עצם היסוד, וסובר שגם בלי מוחזקות בקרקע נאמין לו מכח הנאמנות שבמיגו. אלא אפ"ל דס"ל דכאן זה נחשב שיש לו כח ומוחזקות בקרקע, כי בהתחלה בא עם שטר שהי' יכול להועיל לו, ואפילו שאי"ז שטר אמיתי נחשב שהי' לו כח בקרקע²³.

ח.

מסקנת הסוגיא לדעת הרשב"ם ולדעת התוספות

ומסקנת הסוגיא היא, דהלכתא כרבה בארעא, וכרב יוסף בווזי, ומפרש הרשב"ם שהגמרא מסופקת כמי ההלכה, ולכן פוסקת שהלכתא כרבה בארעא, והקרקע תשאר בידי מי שהיא נמצאת ברשותו, והקרקע נמצאת אצל המחזיק ולא אצל המ"ק, אבל בנוגע לווזי שנמצאים בידי הלווה, נעמיד אותם בחזקתו.

אבל התוספות²⁴ פליגי וס"ל שמסקנת הסוגיא היא כשיטת רב יוסף, שלא אמרינן מיגו להוציא (שהם סוברים שסברת רב יוסף היא שלא אמרינן מיגו להוציא) ובקרקע סוברים כרבה (שהקרקע תעבור לתובע) אך לא מטעמי, שרבה סבר שהקרקע שייכת לבעל השטר המזויף מפני שאמרינן מיגו להוציא. אך למסקנה אי"ז מיגו להוציא מפני שכעת הקרקע אצלו אע"פ שלא החזיק בה ג' שנים, ובוז די בשביל שיחשב שאינו מוציא.

22. ולפ"ז הרשב"ם אומר ב' טענות, א' שאין לו כח בטענה, ב' שאין לו גם מוחזקות בממון.

23. ואולי אפ"ל דס"ל שהודאה היא מדין מחילה. ולכאורה דעתו א"ש טפי לפי הפירוש שזה הי' שטר אמיתי, אלא שהי' שטר אמנה.

24. ב"ב שם, ד"ה והלכתא.

ט.

מחלוקת הרשב"ם ותוספות אם נאמן במיגו במקרה שלא החזיק ג' שנים

והנה עפ"ז אפשר לכאורה לבאר עוד מחלוקת רשב"ם ותוספות:

וז"ל הגמרא²⁵: "ההוא דאמר לי' לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? אמר ליה: מפלניא זבינתה² דזבנה מינך. אמר ליה: את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא, ואת לא זבנתה מינאי? זיל לאו בעל דברים דידי את; אמר רבא: דינא קאמר לי'". עכ"ל הסוגיא. וביאורה בקצרה, המערער בא וערער על השדה, אך אין לו עדים ע"כ שהשדה הייתה שלו, המחזיק בקרקע טוען קניתי את השדה מפלוני שאמר לי שקנה את השדה ממך (ומדובר בכזה מקרה שלא ראה את המוכרה לו מחזיק בשדה אפילו יום אחד) ואומר לו התובע אתה הרי מודה שהקרקע הייתה שלי, ואני המ"ק, ואינך יודע אם מי שאמר לך שקנה ממני באמת קנה ממני, א"כ אין אתה בע"ד שלי, שהרי אינך יודע אם באמת קנה ממני, אלא לך אל מי שמכר לך ואמר לך שהשדה שלו ותתבע אותו, פסק רבא שהדין עם המערער. והטעם מפני שזה חזקה בלא טענה, שהרי ידוע למחזיק בברור שהמ"ק צודק ואינו יודע אם המוכרה לו דיבר אמת, ולכן אפילו אם יחזיק ג' שנים לא יועיל כי זה חזקה בלא טענה שאינה מועילה.

וכתב הרשב"ם "ואת מינאי לא זבינתה: שאפילו אם היית טוען דמינאי זבינתה הלא אין לך לא שטר ולא חזקה" והיינו שהמ"ק אומר למחזיק שאפילו אם היית טוען שקנית את השדה ממני זה לא הי' מועיל לך כי אין לך לא שטר ולא חזקה, ואפילו שטוען טענה טובה שקנה מהמ"ק בעצמו אינו נאמן אם אין לו שטר או חזקה²⁶.

והדברים צ"ב, דהרי הנדון הוא באופן כזה שאין למ"ק עדים ע"ז שהוא מ"ק אלא רק הודאתו של המחזיק, והמחזיק טוען ג"כ שהוא בעצמו קנה את השדה ממנו שזו טענה מעולה, וא"כ מדוע לא נאמין למחזיק במקרה שיאמר שקנה ממנו בעצמו, במיגו שהי' יכול לומר למערער לא הייתה שלך מעולם, ונאמר שבאמת קנה ממנו את השדה? והרי כאן יש לו גם טענה מעולה שהוא בעצמו קנה ממנו, ולא שקנה ממנו שהוא אמר לו שקנה מהמ"ק! ובאמת התוספות פליגי עלי' וס"ל שאם אין למ"ק עדים על כך שהוא מ"ק כעובדא דהכא נאמן המחזיק במיגו שהי' יכול לומר לא הייתה שלך מעולם.

י.

ביאור הדרישה והדוחק שבדבריו

והדרישה²⁷ כתב ליישב וז"ל: "וקשה מאי שנא דלא אמרינן גבי' הפה שאסר הוא הפה שהתיר?"

ותירץ: "לכן נראה דסבירא לי' לרשב"ם דכשאנו יודעים בודאי דלא היתה ג' שנות חזקה ביד המחזיק לא מהימנינן לי' באמרו זבינתי' מינך במיגו דלהד"ם דהוה לי' מיגו במקום עדים דאנן סהדי דאין מדרך העולם

25. ב"ב, ל, א.

26. וגם בד"ה א"ל הרשב"ם מביא מיגו שהי' יכול לומר שאכל את השדה שלש שנים, ולא מיגו דלא הייתה שלך מעולם; ומכך דייק הדרישה דלכאורה לא ס"ל המיגו דלא הייתה שלך מעולם.

27. חו"מ סי' קמו סעיף כד.

ליקח בית או שדה בלא שטר דאף אם אין להמערער עדים לפנינו אין סמך המחזיק על זה מתחילה בשעה שקנהו מהמערער דילמא יהיו לו עדים ויטרפנו מידו וכיון דלית לי' שטר בידו והוא עצמו מודה שהי' שלו ואי אפשר להכחישו לומר שהי' כבר ג' שנים בידו לא מהימנינן לזה המחזיק. . שעובדא זו שבגמרא מיידי שהודה המחזיק שלא הי' ג' שנים בידו ולא ביד המוכר שמכרה לו וכמ"ש רשב"ם בהדיא בריש דבריו הנ"ל ואינו נאמן במיגו דאי בעי הוה אומר שהי' בידו ג' שנים דמ"מ השתא דמודה דלא הי' בידו ג' שנים ואנן סהדי דאין מדרך העולם לקנות בלא שטר ובכל ג' שנים אדם נוהר בשטרו הוה לי' מיגו במקום עדים.

"ומ"ש רשב"ם הכא אבל אם החזיק בה ג' שנים כו' נאמן במיגו דמינך זבנתי כו' י"ל דלאו דוקא שצריך שיהא ידוע שהחזיק בה אלא לאפוקי הודה שלא החזיק בה דאז הוה הודאת פיו כמאה עדים והוה לי' מיגו במקום עדים. ומשום הכי נמי קאמר דהוה נאמן לומר מפלוני זבנתי' במיגו דמינך זבנתי' ואכלתי שני חזקה ולא קאמר במיגו דלא היתה שלך מעולם משום דהוה לי' מיגו במקום חזקה. ובוזה נתיישב נמי הקושיא הראשונה דמשום הכי מצריך רשב"ם תרתי משום דלא נאמן במה שטוען מפלוני קנאה ממנו בפניו דא"כ הוה לי' ליקח שטרא מידו דהמוכר כיון דהוא עצמו מודה דלא הי' ביד המוכר לו ג' שנים כי שמא יהי' להמערער עדים ויברר שעדיין לא כלו ג' שנים מזמן שהוא אכל פירות דשדה זו שהיא שלו וק"ל".

והיינו שבתוך ג' שנים אינו נאמן לומר שאיבד את שטרו אפילו במיגו²⁸, כי אנן סהדי שאדם אינו מאבד את שטרו בתוך ג' שנים²⁹.

אך לכאורה ביאור זה דחוק:

(א) לפי דבריו טענת המחזיק היא טענה טובה, אלא שיש נגדה ריעותא וחסרון. שאנן סהדי שאדם אינו מאבד את שטרו. ומלשון הרשב"ם משמע שהחסרון הוא בעצם הטענה, שכותב "לאו בעל דברים ידידי את ואתה לא החזקת ג' שנים"³⁰.

(ב) זהו חידוש שלא מצינו כתוב בראשונים שאנן סהדי שאדם אינו מאבד את שטרו בתוך ג' שנים, וקשה לומר שזה ודאי שאדם אינו מאבד את שטרו, עד שזה נחשב כעדות, וא"כ מנ"ל לחדש זאת.

יא.

ביאור הפני שלמה בהקדים מחלוקת ורשב"א והגאונים

והפני שלמה מיישב את הרשב"ם באופן אחר.

בהקדים עוד קושיא על דברי הרשב"ם, דהנה הרשב"ם כתב שאפילו אם הי' מחזיק ג' שנים לא הי' מועיל כי זה חזקה בלא טענה, כי אינו יודע בברור שהמוכרה לו קנאה מן המ"ק, אך לאידך בדברי המ"ק

28. וזה שהבאנו לעיל הע' 25 את דיוק הדרישה שאינו מביא מיגו דלא הייתה שלך מעולם אף ששם הוא אחר ג' שנים, מתרץ הדרישה שאינו מוכרח, דאפ"ל שהביא רק דוגמא ולא התכוון שמיגו אחר אינו טוב, ולהוסיף שזה המיגו שיותר רגיל כאן בגמרא.

29. ולכאורה לפ"ז הי' מקום לומר שבוזה יתבאר ג"כ הרשב"ם דלעיל, שלכן אומר שכשטוען שבאמת השטר מזויף אינו נאמן, כי הוי מיגו במקום עדים, כי מדובר בתוך ג' שנים ואנן סהדי שאדם אינו מאבד שטרו בתוך ג' שנים. אך באמת א"א לומר שזה הפשט ברשב"ם שם, כי כל תוכנו שם הוא לחלק שהמיגו שונה מכל מיגו שבתורה, שכאן אין שתי הטענות יכולות להיות אמת, וגם מה שכותב שכל כחו וחזקתו בקרקע ע"י השטר, ואם הפשט ברשב"ם שם הוא עד"ז, אין מובן כלל מה רוצה לומר שם, וצ"ע באמת מדוע אין שם החיסרון של אנן סהדי לשיטת הדרישה.

30. ומה שאפשר להקשות דלכאורה דבריו סותרים זה את זה ביאור סי"א.

אל המחזיק כותב הרשב"ם³¹ "לאו בעל דברים ידידי את ואני מוחזק בה יותר ממך שאתה לא החזקת שלש שנים". דלכאורה מזה משמע שאם הי' מחזיק ג' שנים הי' מועיל, והרי הרשב"ם כתב שלא הי' מועיל, כי זה חזקה בלא טענה וצ"ב.

והנה התוספות מביאים מחלוקת הרשב"א והגאונים אם המ"ק צריך לרדת לדין עם המחזיק, דלדעת הגאונים אינו צריך לרדת עימו לדין אלא עם המוכר, אבל לדעת הרשב"א יורד עימו לדין. וז"ל: "כתב ר"ח ראינו לרבותינו הגאונים ז"ל דהאי מחזיק לית לי' למיחת לדינא בהדי מרי' דארעא אלא האי דובין לי' מחית בהדי' ואין נראה לרשב"א דהא כל זכות שתבא לידו מכר ראשון לשני ולא יוכל לדחות ולומר לו לאו בעל דברים ידידי את ולקמן אשכחן בהדיא גבי ההוא דדר בקשתא בעליתא דלא מצי למימר לי' לאו בעל דברים ידידי את אלא אי הוה משכח סהדי דדר בי' ההוא גברא חד יומא הוה מוקי לה ר' חייא בידיו".

ולכאורה מה יענו הגאונים להוכחת הרשב"א, דמוכח שהמ"ק חייב לרדת לדין עם המחזיק! והפני שלמה³² תירץ שאין המקרים שווים, דשם הרי החזיק ג' שנים וא"כ יש לו שייכות לקרקע, שנחשב מוחזק בה, ולכן חייב המ"ק לרדת עימו לדין, משא"כ בגמרא אצלנו שלא החזיק ג' שנים, אינו נחשב מוחזק, ולכן אינו צריך לרדת עימו לדין וז"ל: "וליישב דעת הגאונים נלע"ד די"ל, בשלמא התם עכ"פ החזיק באכילת ג' שנים, רק דהוי חזקה שאין עמה טענה, ולכן עליו לברר שהוא לוקח, דהיינו שזה המוכר לו דר בה יום אחד, ואז הוי חזקה שיש עמה טענה, ועכ"פ אינו יכול לומר לו לאו בע"ד ידידי את, כי הרי החזיק ג' שנים. אבל בעובדא דידן שהלוקח לא החזיק ג' שנים, שפיר מצי לדחותו לגמרי. וזה מדויק בלשון הרשב"ם ז"ל ד"ה זיל וכו', ע"ש.

"ובזה מיושב קו' התורת חיים, לשיטת הרשב"ם ז"ל למה לי' למימר ואת לא זבינתא מינאי, הלא גם אי הוי טעין הכי לא מהני. ולהאמור י"ל דאי הוי טעין הכי הוי עכ"פ בע"ד ידידי, אבל השתא דלא טעין הכי לא הוי כלל בע"ד ידידי, ולית לי' למיחת לדינא בהדי' כמ"ש הגאונים, וז"ש זיל לאו בע"ד ידידי את. גם י"ל בזה קו' התוס' ד"ה מפלגיא זבינתי וכו'".

והיינו שלפ"ז מיישב ג"כ את הסתירה שבדברי הרשב"ם, שבתחלה כתב שאפילו אם הי' מחזיק ג' שנים לא הי' מועיל, ואח"כ כותב ואתה לא החזקת ג' שנים, והיינו מפני שהמ"ק אומר למחזיק שתי טענות: ראשית, אפילו אם היית מחזיק ג' שנים לא הייתה ההחזקה מועילה לך, מפני שאין לך טענה, וחזקה בלי טענה אינה מועילה. בנוסף, אתה הרי לא החזקת ג' שנים, וא"כ אינך אפילו בע"ד שלי, כי אין לך שייכות לשדה כאשר אינך מוחזק בה ג' שנים.

ועפ"ז אפשר לבאר גם מדוע אין לו מיגו דלא הייתה שלך מעולם³³, שמכיוון שלא החזיק ג' שנים בשדה אין לו שייכות לשדה, וא"כ אינו בע"ד כלל לגבי השדה, ולא נאמין לו במיגו לגבי השדה³⁴.

ובזה אתי שפיר הא דמשמע מלשון הרשב"ם שהחיסרון הוא בטענה עצמה, שאינה טענה טובה.

31. ב"ב שם, ד"ה זיל.

32. שם ד"ה בא"ד כתב.

33. ואין לומר דזה משום שטוען שקנה מאדם אחר ולא מן המ"ק, דהרי מפורש ברשב"ם שאומר לו שאפילו אם היית טוען שקנית ממני לא הי' מועיל.

34. ולכאורה אפ"ל שהסיבה שהדרישה לא למד כך את הרשב"ם הוא מפני שכאן הוא הפשא"ס, ולכן אין מקום לומר שאין לו שייכות לדבר, ואין לו נאמנות של מיגו, כי הרי כל בעלותו של המ"ק היא ע"פ של המחזיק, אלא שע"ז אפ"ל כנ"ל הע' 17.

שהריעותא אינה באה נגד טענה טובה, אלא שאין לו טענה טובה כלל, מפני שאין לו שייכות לשדה ואינו בע"ד כלל³⁵.

ואתי שפיר ג"כ מה שכתב הרשב"ם³⁶ "אין לך לא שטר ולא חזקה" דלכאורה צ"ב מה הרשב"ם מוסיף שאין לך שטר דהרי אם יש לו שטר אין מקום לספק. ועל כרחך מדובר שאין לו שטר, אלא שרוצה המ"ק לומר לאו בע"ד ידי את. שאין למחזיק שייכות לשדה, שהרי אין לו לא שטר ולא חזקה ולכן אינו בע"ד כלל.

ונראה שהרשב"ם כותב כאן ע"ד יסודו לעיל לגבי שטרא זיפא, שאם אין לו שטר או חזקה בקרקע אין לו שייכות אלי, ולכן לא נאמין לו לגבי ואפילו במיגו, כי בשביל להיות נאמן במיגו צריך שייכות לאותו דבר שעליו טוענים, ועד"ז כאן שאינו נאמן במיגו בתוך ג' שנים, כי אין לו שייכות לקרקע, והרשב"ם אזיל לשיטתו בזה³⁷.

יב.

ראי' מדברי הרי"ף, הקושי שבדבריו, ותירוץ הב"ח ע"פ שיטת רש"י

והנה נראה שע"ד יסוד זה כתב גם הרי"ף. דזה לשון הגמרא³⁸: "ההוא דאמר לי' לחבריה: מאי בעית בהאי ביתא? אמר ליה: מינך זבינתי ואכלית שני חזקה, א"ל: אנא בשכונני גוואי הוא; אתא לקמי' דרב נחמן, אמר ליה: זיל ברור אכילתך. אמר לי' רבא: הכי דינא? המוציא מחבירו עליו הראי'" והיינו שהמ"ק טוען שהי' במקום רחוק שלא הי' יכול לשמוע שהחזיקו לו בשדה ולכן לא מתה, וחלקו רבא ור' נחמן מי צריך להוכיח טענתו, המחזיק או המ"ק.

והרי"ף פירש³⁹ וז"ל: "ההוא דאמר לי' לחבריה: מאי בעית בהאי ביתא? אמר ליה: מינך זבינתי ואכלית שני חזקה, א"ל: אנא בשכונני גוואי הוא; אתא לקמי' דרב נחמן, אמר ליה: זיל ברור אכילתך. אמר לי' רבא: הכי דינא? המוציא מחבירו עליו הראי'".

והיינו שמבאר דברי הגמרא שדווקא כאשר אין למ"ק עדים שהשדה שלו יפסוק רבא שנאמן המחזיק מכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר שהרי הי' יכול לומר שמעולם לא הייתה השדה של המ"ק. אבל רב נחמן פסק שאינו נאמן, ועליו להביא עדים על כך שהחזיק ג' שנים, ואם לאו השדה תחזור למ"ק. והלכה נפסקה כרבא.

35. אך מסתבר שגם לפ"ז די בכך שהמחזיק יאמר שהחזיק ג' שנים ואין צורך בעדים ע"כ, כי הרי כל מוחזקות המ"ק היא ע"פ של המחזיק, וא"כ מסתבר שנאמין לו ג"כ לגבי זה שהחזיק ג' שנים, אך ראה לקמן בדברי הרי"ף.

36. ד"ה ואת.

37. ואפ"ל שדעת התוספות שאומרים שיש מיגו גם בתוך ג' שנים היא משום שלמסקנת הסוגיא (לב, ב) ס"ל שנחשב מוחזק אפי' בפחות מג' שנים ולכן אינו נחשב מיגו להוציא. עוד י"ל שהכא שאני, כי יש מיגו דאי בעי שתיק שכל מציאות המ"ק תלוי בהודאתו, משא"כ שם שהמ"ק ידוע גם בלעדי הודאתו. ואולי אפ"ל דלשיטת התוספות זו הפלוגתא שם של רבה ורב יוסף - אם כאשר ידוע כבר ע"י עדים שיש מ"ק נחשב מיגו דאי בעי שתיק, ועיין לעיל סוף הע' 17.

ולכאורה זוהי מחלוקת הרשב"א והגאונים דלדעת הרשב"א נחשב תפוס גם לפני ג' שנים ולכן לשיטתו הסוגיא בדף מ"א דומה משא"כ לדעת הגאונים אין תפיסה לפני ג' שנים ולכן בדף ל' נחשב שאינו אפילו בע"ד (וכביאור הפני שלמה). (אך אין מוכרח שהרשב"ם יסבור כשיטת הגאונים דאפשר דס"ל שצריך המ"ק לדון עם המחזיק).

38. ב"ב כט, ב.

39. טו, א. מדפי הרי"ף.

והדברים צ"ב מהי סברתו של רב נחמן שיצטרך המחזיק להביא עדים ע"כ שהחזיק ג' שנים, והרי כל מוחזקותו של המ"ק היא על פיו של המחזיק, והוא אומר שכבר קנה את השדה ממנו, וא"כ מדוע אינו נאמן שהרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר?⁴⁰

וע"פ הנ"ל י"ל דמכיוון שמודה למ"ק שהבית הי' שלו, א"כ כבר אין לו שייכות אל הבית. כי לו אין שטר על הבית, וגם אין לו עדים ע"כ שדר ג' שנים, ולכן אינו נאמן בטענת מיגו, כי מיגו יכול לטעון רק מי שיש לו שייכות אמיתית אל החפץ, וכאן שאין למחזיק שייכות לקרקע אינו נאמן במיגו לגבי' ואינו בע"ד כלל⁴¹. אלא שרבה טוען שאע"פ שאינו נאמן במיגו, נאמין לו מכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר, מכיוון שכל שייכותו של המ"ק אל הקרקע היא ע"פ המחזיק.

אך עדיין צ"ב לאידך גיסא, מדוע לרב נחמן אינו נאמן מכח הפשא"ס, ולכאורה הוא מפורש במסכת כתובות שאומרים הפשא"ס גם אם אין לו שייכות ממונית אל השדה, דו"ל המשנה⁴²: "ומודה רבי יהושע, באומר לחבירו שדה זו של אביך הייתה ולקחתני הימנו - שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר; ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר לקחתני הימנו - אינו נאמן". והגמרא מבארת⁴³ שמדובר שנאמן אף אם לא החזיק ג' שנים בשדה, ובמקרה זה מדברת המשנה, כי אם החזיק ג' שנים פשיטא שנאמן (וכן הקשה הרי"ף).

והב"ח תירץ בהגהות לרי"ף דאפ"ל שהוא סובר כדעת רש"י, שרש"י מעמיד שמדובר בכזה מקרה שהמ"ק אינו תובע את המחזיק, אך אם הלה תובעו אינו נאמן בהפשא"ס, שהפשא"ס הוא רק אם השני אינו תובע אותו שדווקא אז המחזיק הוא שאסר, ונאמן מכח הפשא"ס, אך אם המ"ק תובעו אין למחזיק הפה שאסר ולא תהי' לו נאמנות מכח זה, ולכן במקרה דנן שהמ"ק תובעו לא נאמן שאינו נחשב הפה שאסר (ומיגו אין לו משום שאין לו שייכות לקרקע כנ"ל).

יג.

ביאור שיטת רש"י בכתובות ע"פ הנ"ל

ועפ"ז נראה שאפשר לבאר ג"כ את דברי רש"י בכתובות שם⁴⁴, דהגמרא שם מבארת שהודאת ר"י ("מודה ר' יהושע") קאי על מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע בפרק הקודם⁴⁵, דשם הם חולקים במקרה שהבעל טוען לאשה שלא מצא לה בתולים, והאשה אומרת אמת כדברך, אבל אחרי שהתארסתי נאנסתי, (וא"כ הבעל חייב בכתובת האשה), והבעל אומר שאולי לפני שארסתיך נאנסת, (וא"כ הבעל פטור מתשלום הכתובה), ר"י אומר שהבעל נאמן שהמוציא מחברו עליו הראי'; ור"ג אומר שהאשה נאמנת כי יש לה חזקה שהיא הייתה בתולה כשהתארסה, וגם יש לה מיגו שיכלה לומר מוכת עץ אני תחתך, שאם הייתה

40. ואין לתרץ כדרישה שאנן סהדי שאדם אינו מאבד את שטרו בתוך ג' שנים, שהרי כאן מדובר שטוען שהחזיק ג' שנים.

41. אלא שכאן הוא יותר מחודש, כי המחזיק טוען שהחזיק ג' שנים, וא"כ טוען שאכן יש לו שייכות, ואעפ"כ אינו נאמן מכיוון שהשני ודאי מוחזק, ומי שרוצה לטעון מיגו צריך להוכיח שיש לו שייכות לממון. וצ"ע. אך ודאי שההסבר שבפנים נותן קצת הבנה בדברי הרי"ף רק שעדיין צ"ע, ואולי לפ"ז הי' אפ"ל שזו סברת רבא שבגללה חולק. ויל"ע בזה.

42. כתובות פ"ב מ"ב.

43. שם טז, א.

44. סוף סעיף הקודם.

45. כתובות יב, ב.

אומרת כן הייתה יכולה להינשא לכהן⁴⁶, משא"כ כשהיא טוענת נאנסתי תחתין אוסרת עצמה להינשא לכהן, והיינו שר"ג מאמין לה בצירוף החזקה עם המיגו, ור"י חולק עליו וסובר שלא אמרין מיגו, אבל לגבי השדה במשנתנו מודה שאומרים מיגו.

ומבררת הגמ' מדוע מודה ר"י במיגו דידן (באומר לחבירו שדה זו של אביך הייתה ולקחתי הימנו), ובמה הוא שונה מהמיגו שבפרק הקודם? ועונה: "הכא אין שור שחוט לפניך התם הרי שור שחוט לפניך". מפרש רש"י: "הכא: גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא הי' אומר לו של אביך היתה הלכך אמרין מגו אבל גבי לא מצא לה בתולים שור שחוט לפניך בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לב"ד ואף על פי שיש לה להשיב טענה טובה מזו לא אמרין מגו דדלמא לא אסקה אדעתה א"נ איערומי קא מערמא". והיינו שכאשר אין הטוען מיגו יכול לשתוק, ולדוגמא בפרק הקודם גבי האשה שהבעל תובעה, ולא הייתה יכולה לשתוק לא מסתבר להאמינה, כי אולי לא העלתה בדעתה שיש טענה יותר טובה שיכולה לטעון, או שהיא מערמת וטוענת טענה זו בשביל שנאמין לה במיגו. משא"כ בנוגע לשדה לא תבעו את המחזיק, וכיוון שהי' יכול לשתוק, ואף אחד לא ערער עליו, אנו מאמינים לטענתו שקנה את השדה, כ"א הי' רוצה הי' יכול לשתוק.

ומקשים הראשונים מדוע נזקק רש"י⁴⁷ לטעם דאי בעי שתיק, לכאורה גם מיגו רגיל מועיל להאמינו⁴⁸, ואין לומר שלר"י אין מושג מיגו רגיל אלא רק מיגו דאי בעי שתיק דהרי מצינו בכ"כ הרבה מקומות בש"ס מיגו רגיל וז"ל הרמב"ן⁴⁹: "וטובא איכא למתמה עלי' וז"ל א"כ לא שבקת חיי לכל ברי' דאי אתי חד ואמר מאי בעית בהאי ארעא דשל אבותי הות ואיהו אמר לי' אין אלא שלקחתי מהם לדברי רש"י וז"ל מצרכת לי' להביא עדי חזקה ואי לית לי' לא מהימן, והא ודאי פשיטא מילתא דלא צריך חזקה אלא היכא דאית לי' סהדי להאיך דשל אבותיו הות אבל היכא דלית לי' לא דהא אי בעי אמר לא היו דברים מעולם וכדקתני סיפא אם יש עדים שהיא של אביו הא ליכא עדים מהימן, וכן בדין מטלטלין טלית זו שלי אתה מכרתו לי נאמן ואין זה צריך לפנים שאפילו תינזקות של בית רבן אומרים כן, וכולהו מגו דאמרין בכולי' תלמודא הכי איתנהו בשאחר טוענו ואפ"ה מהימן, ודוק ותשכח, וכ"ת משום דלא קי"ל כרבי יהושע הא ודאי קי"ל כותי' ור"ג לא קא פליג אמגו דידי', ואת"ל פליג כר' יהושע קי"ל בהא, ומפני כך אני תמה על דברי רש"י וז"ל ואיני מבינים".

וע"פ הנ"ל נראה לבאר שרש"י ס"ל ע"ד דעת הרשב"ם, שבשביל שיהי' מיגו צריך שתהי' לו שייכות

46. אך לא הייתה נאמנת יותר לגבי הכתובה, ואף שלרבנן הייתה תובעת פחות (רק מנה).

47. ולהעיר דברשי" על המשנה משמע שהוא מטעם שכל האיסור הוא על-פיו וממילא הוא גם מתירו, אבל בפירושו על הגמרא משמע שהוא מטעם שהי' יכול לשתוק, ואם בכ"ז טען מסתבר שטענתו היא אמיתית. וצ"ע, ואולי מפני שבשביל לחלק בין המיגו דמשנתנו לאלה שבפרק הקודם די בסברא של מיגו דאי בעי שתיק, ורק על המשנה רש"י מפרש התוכן העמוק של פשא"ס שאינו הוכחת נאמנות גרידא, ועוד י"ל בזה יתרה מזו, שא"נ שהחילוק בין המיגו דמשנתנו והמיגו של הפרק הקודם הוא שכאן כל האיסור הוא ע"פ, ולא מצד החילוק בסברת המיגו עצמו, עדיין לא הי' מובן החילוק, כי אף שזהו כח חזק יותר שכל האיסור הוא ע"פ עדיין זהו גדר מיוחד שיש לבע"ד שיש לו שייכות לממון, ורק לפי הסברא שזהו הוכחה ודאית שהוא דובר אמת מובן מדוע יש לו מיגו אף שאין הוא נחשב כבע"ד שיהי' לו טענה לגבי הממון, כיון שיש ראי' גמורה שהוא דובר אמת. אך אין לומר שרש"י לא סובר שיש כח מיוחד להפסד שאסר אלא רק שזהו נאמנות גרידא כמו מיגו (אלא שכאן הנאמנות היא יותר), כיון שמוכח מדברי רש"י במשנה לא כן, וכן מוכח מדברי רש"י כתובות קח, ב ד"ה נאמן וראה תוד"ה אם טען ואמר. וראה תוד"ה לאו קמודית בב"ב ל, א.

48. ומפרשים את ההבדל באופן אחר. ראה ברמב"ן דלקמן ועוד.

49. כתובות טז, א. ד"ה ורש"י.

באותו דבר, וכאן בקרקע מדובר כמבואר בהמשך הגמרא כשאין חזקת ג' שנים⁵⁰, - דהיינו שאין לו שייכות לקרקע - ולכן אין לו מיגו, ורק נאמן בכח הפשא"ס, ולפי שיטתו מדויק היטב מדוע הגמרא נוקטת לשון של הפשא"ס⁵¹.

וכן לגבי המיגו של אשה שיכלה לומר מוכת עץ אני תחתך, מדובר ג"כ באופן כזה שהטענה הראשונה אינה מועילה, כי אם הייתה טוענת מוכת עץ לא הייתה נאמנת, אלא שיש לה מיגו שיכלה לומר טענה יותר טובה, וא"כ אע"פ שיש לה נאמנות אין לה שייכות בטענה, ולכן רק אם יש פשא"ס האשה תהי' נאמנת.

ועפ"ז תתורץ קושיית המהרש"א, שמקשה דלכאורה יש חילוק פשוט בין מיגו של האשה למיגו של שדה - שבמיגו של האשה (שנאמנת לר"ג בטענת משארתני נאנסתי במיגו שיכלה לומר מוכת עץ אני), גם אם הייתה טוענת מוכת עץ אני אחרי שהתארסתי לא הייתה נאמנת! ונאמנת מפני שאילו הייתה שקרנית הייתה טוענת טענה ש(אם תאמן בה) תותר לכהונה. והוא מתרץ שאכן זהו החילוק שהגמרא אומרת ומביא דכ"כ התוספות בפ"ק⁵² (וכן ביאר בתוספות הרא"ש את חילוק הגמרא).

אך לשיטת רש"י עדיין קשה קושיית המהרש"א, שהרי לביאור רש"י ר' יהושע מחלק בין סוגי המיגו חלוקה אחרת (דהכא אי בעי שתיק), ומדוע לא חילק בפשטות כדברי התוס'? אך ע"פ הנ"ל מבואר, כי אכן לחלוקה זו כיוון רש"י בדבריו. והיינו, הסיבה שאין האשה נאמנת במיגו ד'מוכת עץ תחתך' היא - כנזכר לעיל - שאין לאשה שייכות לממון, וזאת מפני שאם הייתה טוענת שהוכתה בעץ לא הייתה נאמנת. ולכן הגמרא אומרת שההבדל הוא הבדל אחר, שבשדה הוי מיגו דאי בעי שתיק⁵³.

(ואדרבה, חילוק זה מדויק יותר, כיוון שסיבה זו לפסול את נאמנות המיגו קיימת גם בסוגיות הנ"ל ובשאר סוגיות כפי שיתבאר.)

יד.

עפ"ז תירוץ קושיית התוספות על רש"י

והנה, על דברי רש"י הנ"ל⁵⁴ (שבמשנה מדובר דווקא כשהמ"ק אינו תובע את המחזיק), שואלים התוס'⁵⁵:

50. ובוזר מבואר מה שלקמן כג.ב. גבי הצריכותא של המשניות המדברות בענין הפה שאסר, אומרת הגמרא שאם ה' כתוב רק במשנתנו שאומרים הפה שאסר הו"א שזהו משום שיש דררא דממונא, ופי' רש"י הפסד ממון, שכאשר מודה שהשדה שייכת לשני הוא מפסיד, וא"כ ודאי שמלכתחלה התכונן לסיים את דבריו, משא"כ לגבי עדים שאין להם הפסד, לאו דוקא שהי' בדעתם לסיים את דבריהם, ולהתיר. אבל תוס' ביאר שהו"א ששאני גבי שדה שהאומר מוחזק בשדה, וצ"ב מדוע רש"י מיאן בביאורו של תוס', וע"פ הפנים א"ש כי לפי רש"י זה גופא החידוש בשדה, שאף שאין הוא נחשב כעת מוחזק בשדה נאמן בטענתו. וראה בהע' הבאה. ולהעיר ממחלוקת רש"י ותוס' בביאור דררא דממונא בב"ב ב.ב.

51. והתוספות בב"ב (ל, א) אומרים שלהוציא ממ"ק נחשב מיגו להוציא לרב יוסף, אך קשה עדיין לתוספות מה יאמר רבה, וגם שלהלכה הגמרא אומרת (לפי תוספות) שמי שתופס בקרקע נחשב מוחזק. וגם שלכאורה אם כל החיסרון במיגו הוא שאין כוחו מספיק להוציא אך בעצם טענת המיגו היא טובה, מסתבר שאם אין ידוע שאדם זה הוא מ"ק ורק התופס הוא זה שהודה, שיהי' מספיק המיגו בשביל להשאיר אצלו את השדה, כי כל זה שהמיגו הוא להוציא זה רק כי הודה, משא"כ אם החיסרון הוא שאין לו זכות טענה כלל לגבי ממון זה שאין לו שייכות אליו, יותר מובן שאע"פ שהי' יכול לשתוק הרי אין לו זכות טענה לגבי שדה זו.

52. כתובות יג, א. ד"ה רב אסי. ומביא עוד דכ"כ התוס' הכא.

53. ומה שאפשר להקשות דלכאורה הלכה כר"ג שאומר שאומרים מיגו, אפ"ל שהלכה כמותו רק לגבי חזקה ולא לגבי מיגו, או שכאן פוסקים כר"ג רק משום שיש חזקה עם המיגו, או כי היא טוענת ברי והוא טוען שמא, אך בד"כ מיגו לא יועיל, ועוד אפ"ל שחולק רק גבי חפץ שהוא מוחזק בחפץ רק שאין לו טענה טובה לגבי, משא"כ בקרקע שאינו מוחזק בקרקע יודה שא"א להאמינו במיגו. ויל"ע בזה.

54. סו"ס י"ב.

55. טו, ב. ד"ה ומודה ר"י וכו'.

המקרה שהמשנה מביאה לכך שהמוחזק לא יהי' נאמן הוא כאשר יש עדים למ"ק שהייתה השדה של אבותיו. ואם נסביר את המשנה כרש"י, דהיינו שהמוחזק נאמן רק באופן שהמ"ק אינו תובע אותו, יוצא מכך שגם כשאין למ"ק עדים שהשדה הייתה של אבותיו לא הי' המוחזק נאמן - אם המ"ק תובע אותו - שהרי לשיטת רש"י, אם הי' המ"ק תובעו לא הי' נאמן. וע"כ המשנה הייתה צריכה להביא את המקרה הזה (שהמ"ק תובעו) כדוגמא למקרה בו המוחזק אינו נאמן⁵⁶.

והנה במהלך הדיון בגמ'⁵⁷, הייתה קס"ד להעמיד שההודאה של ר"י בסיפא נכתבה בהמשך לרישא של המשנה, וז"ל הרישא: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים". והגמ' מדייקת שרק כשיש לאשה עדים שיצאה בהינומא, היא תהי' נאמנת, ומעמידה את הרישא בשיטת ר"ג.

ובתוס'⁵⁸ הסבירו דכוונת הגמ' היא שהמשנה מבוססת על המחלוקת בין ר"ג לר"י בפ"ק, (וההבנה במחלוקת לפי ההו"א של הגמ' היא האם הבעל נאמן בטענת שמא או לא):

הרישא היא הודאת ר"ג, שאע"פ שבדרך כלל הוא סובר שהאשה נאמנת, זה רק כשהיא טוענת ברי והבעל שמא, אך במשנתנו שהבעל טוען ברי, מודה ר"ג שהבעל נאמן (אא"כ יש לאשה עדים שיצאה בהינומא). והסיפא היא הודאת ר"י במקרה של ברי ושמא - שהמוחזק טוען ברי שהוא קנה השדה, והמ"ק טוען שמא, שהרי מדובר כשהמ"ק לא תובע - שאע"פ שבדרך כלל הוא אינו פוסק כטענת הברי, במקרה כזה פוסק ר"י שהדין כמוחזק היות ויש לו מגו דהפה שאסר.

ומקשה המהרש"א⁵⁹, והרי תוס' עצמם הקשו על רש"י שמסביר את המשנה רק במקרה שאין המ"ק תובעו (כנ"ל תחילת הסעיף), ואיך כאן אומרים תוס' בפשטות שהסיפא של המשנה מדברת רק כאשר המ"ק לא תובע.

ומתוך, שהסבר התוס' שמדובר דווקא כשאינו תובעו, הוא רק לפי המסקנה, אבל לא ההו"א של הגמרא: בהו"א הגמ' העמידה את הסיפא של המשנה בהמשך לרישא, והסבירה שמדובר על מחלוקת בין ר"ג לר"י בנושא של "ברי וברי" ו"ברי ושמא", ובאמת ע"פ הנחה זו, צריכים לומר שהסיפא מדברת דווקא כשאינו תובעו (שהרי אם הי' תובע, אין זה "ברי ושמא" ולא מובן מהי הודאתו של ר"י). ועפ"ז, יותר מתאים לומר בסיפא "ואם יש עדים", שאז החידוש יותר גדול, שאע"פ שהמ"ק טוען שמא, בכ"ז המוחזק לא יהי' נאמן, היות ולמ"ק יש עדים שהיו של אבותיו.

אמנם במסקנא, הגמ' מעמידה את הסיפא בהמשך למחלוקת של ר"י ור"ג בפ"ק, שם מדובר במקרה שאדם נשא אשה ולא מצא לה בתולים, היא טוענת שנאנסה לאחר האירוסין ובשעת הקידושין הייתה בתולה, וע"כ מגיע לה מאתים. ואילו הבעל טוען שנאנסה לפני הקידושין וזה מקח טעות, וע"כ לא מגיע לה כלום. ר"ג אומר שהאשה נאמנת שהרי יש לה מיגוס⁶⁰, ור"י סובר שלא מכריעים ע"פ מגו. ועפ"ז מתאים

56. שהרי עניין זה, שהמוחזק אינו נאמן רק מפני תביעת המ"ק, זהו חידוש גדול יותר מכך שהמוחזק לא יהי' נאמן כי יש עדים למ"ק.

57. טז, א.

58. טז, א. ד"ה הכי נמי.

59. וכן הקשה המהר"ם שיף ותירץ כמהרש"א

60. שהרי יכלה לומר מוכת עץ הייתי. רש"י שם.

לדבר בסיפא במקרה שהמ"ק תובע, שאז החידוש גדול יותר, שאע"פ שלמ"ק אין עדים, בכ"ז המחזיק אינו נאמן, היות והמ"ק תובע אותו, ובזה הוא נאמן כנגד המיגו של המחזיק.

וע"פ הנ"ל בשיטת רש"י, אפשר לומר דלא קשיא מידי קושית התוס', שהרי החידוש של המשנה לפי רש"י הוא, אע"פ שלמחזיק אין מיגו שהרי אין לו שייכות לשדה, בכ"ז הוא נאמן מצד הפה שאסר, כי אין המ"ק תובעו. ועפ"ז מובן שמתאים להביא בסיפא דווקא מקרה שהמ"ק אינו תובע וא"כ המחזיק נאמן שהרי הפשא"ס הוא שהתיר. ומחדשת המשנה שאעפ"כ אינו נאמן, היות ויש עדים למ"ק שהשדה הייתה של אבותיו (וזה שאינו נאמן כשהמ"ק תובעו, אינו חידוש שהרי אז אין לו הפה שאסר).

טו.

וזהו ג"כ שהמלווה את חברו בעדים צריך לפרעו בעדים

ובהמשך הסוגיא⁶¹ שואלת הגמרא מדוע המשנה מדברת במקרה שהטענה היא מחמת אביו, שהשדה הייתה של אביו⁶², ואינה מדברת במקרה שהטענה היא ממנו בעצמו⁶³. ולדוגמא, ראובן שלווה משמעון, ואין לשמעון עדים על ההלוואה; וראובן מודה שלווה, אך טוען שפרעו כבר. והדין הוא שנאמן כיוון שאין שור שחוט לפניך, כלומר שלולי הודאתו לא היינו יודעים שאכן לווה, והפשא"ס הוא הפה שהתיר. ומדוע לא דיברה המשנה במקרה זה? ומתרצת הגמרא שהמשנה באה לחדש שאם יש עדים למ"ק שהשדה הייתה של אבותיו - אין המחזיק נאמן; וחידוש זה שייך רק במקרה שהביאה המשנה, שבמקרה שהציעה הגמ' (- הלוואה שמודה הלווה וטוען שפרע) אילו היו עדים למלווה על ההלוואה ה' הלווה נאמן⁶⁴.

ולפי מה שנתבאר בשיטת רש"י⁶⁵, שכאשר מודה המחזיק שהשדה הייתה של המ"ק יוצאת השדה מרשותו ונמצאת בחזקת המ"ק, וכעת אינו נאמן במיגו רגיל, כיוון שאיבד את שייכותו לשדה, אלא דווקא מדין הפשא"ס - הרי שזהו כל חידוש המשנה.

וא"כ מה ההו"א של הגמ' שהמשנה תדבר בלווה שמודה בהלוואה אך טוען שפרע, והרי שם נאמן הלווה במיגו רגיל, שהרי הממון ברשותו, וודאי שיש לו שייכות לממון.

ויש לבאר, דזה גופא שאין מיגו מועיל ללא שייכות לממון הוא משום שנאמנות המיגו אינה נאמנות מוחלטת, ולכן זה שנאמן אינו דין בנאמנות לבד, אלא הוא דין בטענות. כלומר, נאמנות גרידא לא מועילה לפסוק דין, ורק מי שיכול לטעון, אחת הטענות שיכול לטעון (ונאמין לו) היא טענת מיגו; ולכן מי ששייכותו לממון קלושה אין להאמינו במיגו, כי טענתו גרועה. אא"כ יש לו נאמנות של מיגו דאי בעי שתיק שהיא נאמנות טובה, וגם מי ששייכותו לממון קלושה יהי' נאמן בטענה זו, וכמו שכתב רש"י, שבמיגו רגיל

61. יח, א.

62. אך כתב המהרש"א שבאמת צ"ל שוודאי גם בשדה הכוונה היא שהבן טוענו טענת ודאי ורק שקושיית הגמרא היא מדוע דיברה המשנה בכזה מקרה שיש מקום לטעות שמדובר בטענת שמא.

63. זהו פשט הגמרא לשי' רש"י אך התוס' כתבו בביאור קושיית הגמרא שזה עדיף לו כיוון שאז זו טענת ברי, משא"כ באביו שמדובר בטענת שמא, אך זה יתכן רק לשיטתו שבאמת מדובר אפי' כאשר השני תובעו, וראה לקמן בהע' 65.

64. מחלוקת (שבועות מא, ב) בלווה מחברו בעדים אם צריך לפרועו בעדים, ולהלכה הלווה מחברו בעדים אין צריך לפרועו בעדים.

65. אלא שבאמת ניתן להקשות כן גם לתוס', כי עדיין יש חידוש בכך ששוללים הסברה השני, מה שניתן לומר לגבי שדה, משא"כ לגבי הלוואה שאין חידוש זה, ואולי לכן תוס' כותבים שעדיף לדבר בכזה מקרה, כיוון שאז מתחדש שנאמן גם בטענה של תובע שהוא ברי, משא"כ לגבי שדה שזו טענת שמא.

אפשר לומר שמערים, או שלא מעלה בדעתו שיכול לטעון טענה יותר טובה, שלכן אי"ז נאמנות גמורה, משא"כ מיגו דאי בעי שתיק, שאם לא שהוא דובר אמת לא הי' פוצה את פיו.

והנה בדין זה של המלווה את חברו בעדים, צריך לפורעו בעדים, נראה שסברת הדין היא, שכיוון שהלווה לבפני עדים, כאילו התנה עמו שיפרענו רק בעדים, ואם לאו לא יהי' נאמן. ואפי' שמצד הדין יש להאמין לאדם שטוען שפרע, כאן הוא כמו תנאי שלא יוכל לטעון שפרע, וא"כ לפ"ז גם מיגו לא יועיל לו, כי אע"פ שיש לו טענה טובה, מ"מ התנו ביניהם שלא יוכל לטעון שום טענה. וא"כ יש לו מיגו דאי בעי שתיק, שאז אנו מאמינים לו מכוח זה שבא לב"ד ופצה את פיו, ואין זו טענה של הלווה שיכל לשתוק. ויאמן בפשא"ס, אע"פ שסיכמו שלא יוכל לטעון שפרעו. ובהו"א אכן סברה הגמרא שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים. ומוכח, דאל"כ מדוע צריך ברישא של המשנה לנאמנות של מיגו? והרי אפי' בלי מיגו יש להאמינו (וכן כתב בפי' הת"י⁶⁶).

וא"כ זהו אותו הנידון, שמיגו לא יכול להועיל לבדו בתורת נאמנות כי הוא טענה; שלכן ג"כ אם אין לו שייכות כ"כ בממון - אם מחמת שאין לו מוחזקות בשדה, או משום שאין לו באמת טענה שעלי' יוכל לבנות המיגו כנ"ל - אינו נאמן במיגו. וכן הוא גם גבי הלוואה, שכיוון שמיגו הוא רק טענה, כבר סיכמו ביניהם שלא יוכל לטעון שפרע. ומובנת השוואת הגמ' בין מקרה זה למשנתנו.

טז.

דווקא פשא"ס פוטר משבועה שהם לנאמנות

ויש לבאר כן גם בדברי הגמרא להלן⁶⁷. שמביאה הגמ'⁶⁸ מחלוקת ר' אליעזר בן יעקב ורבנן גבי ראובן שהודה ליורשי שמעון שלוה מנה מאביהם, אך טען שכבר החזיר לו פרס, והיתומים לא ידעו כלל מחוב זה. וחלקו, דלראב"י חייב שבועה כדין 'מודה במקצת'⁶⁹, ולרבנן פטור, שהרי יכל שלא להודיעם כלל מחוב זה והי' נפטר, ופטרו אותו חכמים מלהשבע ע"מ שיודה בחוב. וכתב רש"י⁷⁰ בביאור שיטת רבנן: "אע"ג דמודה במקצת פטור הואיל ואינו תובעו", ואם אכן יתבעו היתומים את ראובן - יהי' ראובן חייב שבועה ע"מ שיאמן בטענתו שהשיב פרס; והיינו, שגם בנדו"ד נאמן לרבנן דווקא מכח פשא"ס (שיכל לא להודות בחוב) ולא מכח מיגו סתם. ולכאורה איך דין זה שייך לביאור הנ"ל, דכאן אין מוחזקות ממונית שנגרעת וכדומה (כנ"ל), ומדוע כאן צריך דווקא לנאמנות של מיגו דאי בעי שתיק (לשי' רש"י)?

ויש לבאר ובהקדים: לכאורה בסוגיין משמע שמיגו פוטר משבועה, שסברה הגמ' בהו"א שזה שחכמים פטרו את ראובן מלהשבע הוא כי יש לו מיגו שיכל לשתוק והי' נפטר, והסיקה הגמ' שחכמים פטרו אותו

66. ואם יקשה דאם כן הייתה הגמרא יכולה לפרוץ כבר מן הרישא, כבר הקשה כן המהרש"א.

67. יח, א.

68. ביאור הסוגיא לקמן לפי שי' רש"י.

69. רמב"ם הל' טוען ונטען פ"א ה"א. שו"ע חו"מ סי' פז סעיף א'.

70. ד"ה וניתני.

מדין 'משיב אבידה' שהוא תקנת חכמים⁷¹ ולא בתורת מיגו⁷². אך מההו"א מוכח שמיגו פוטר משבועה. וקשה, שהרי חלקו בזה רש"י⁷³ והתוס'⁷⁴, ולרש"י⁷⁵ אין מיגו פוטר משבועה!

ונראה דיש לבאר בזה, שלא אומרים מיגו להיפטר משבועה משום שדין שבועה הוא משום שהתורה אמרה שאפי' אם הדין הוא שאחד מן הצדדים זוכה, עדיין יש לחייב אותו שבועה, בשביל לוודא שאינו משקר, והיינו שאע"פ שבדיני טענות זכה הלה, אין זה ודאי שבאמת הוא צודק, כי אולי שיקר, ולכן אפי' אם יש לו מיגו, עדיין מיגו זה הוא רק טענה טובה כנ"ל, אך אין זה דין נאמנות מוחלט, ולכן יש מקום לחייבו שבועה, אפי' שזכאי בטענתו, כי עדיין יש לפקפק אם דיבר אמת⁷⁶.

ולכן במיגו דאי בעי שתיק, לכאורה יש להאמינו להיפטר משבועה, כי נאמנות זו אינה דין בטענה, אלא נאמנות⁷⁷, וכאשר אנו מאמינים לאדם אין מקום עוד להשביעו, כי כל השבועה היא רק כאשר אין מאמינים אותו בטענותיו, וזוכה בדין אע"פ שב"ד לא יודעים שדובר אמת, אך בדין מיגו דאי בעי שתיק שאנו מאמינים לו, אין מקום עוד להשביעו.

ועפ"ז יובן הא דאין מיגו מועיל לפטור משבועה אלא דווקא פשא"ס, כי מיגו רגיל הוא דין בטענה לבד, ורק מיגו דאי בעי שתיק (פשא"ס) שהוא דין נאמנות, יפטור אותו משבועה, כיוון שהוכח שהוא דובר אמת. ונמצא שזוהי אותה סברא עם מה שנתבאר לעיל, שדין מיגו רגיל הוא רק דין בטענות, ולכן צריך בשביל זה שייכות לממון ובטענה; ולכן ג"כ אינו נאמן ע"י מיגו להיפטר משבועה, אא"כ מדובר במיגו דאי בעי שתיק⁷⁸.



71. גיטין מח, ב. "המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם". - וזה לשיטת רש"י. והתוס' (ד"ה ור' אלעזר) חולקים וסוברים שהוא מדאורייתא.

72. תומים כללי מיגו כלל קיג.

73. וכ"כ הרמב"ם הלכות שלוחין ושותפין פ"ט ה"ד. וכ"כ ראשונים.

74. ב"מ ג, א.

75. כן משמע מדבריו ב"מ שם ד"ה מפני. כתובות יח, א. ד"ה ור' אליעזר. יט, א. ד"ה אין. וראה תומים כללי מיגו כלל קיג. מגיני שלמה כתובות יח, א. ד"ה וראב"י.

76. חידושי הרי"מ שבועות מה, ב בפ' הב'.

77. ודאי שאינו דין נאמנות בלבד, שה"ה ג"כ תלוי בטענותיו, כי אדם שאינו שייך כלל לא יהי' נאמן אפי' במיגו זה, (אך לכאורה בפה שאסר יש לדון להאמינו) אלא שבהשוואה למיגו רגיל נחשב כנאמנות, ור"ל שהוא נאמן בטענותיו, ולא רק שב"ד מזכיר אותו, ואולי י"ל שבמקום שנאמן בטענותיו, מלכתחלה התורה לא חייבה אותו שבועה.

78. ובפשטות נראה שאפ"ל שכן יסבור רש"י, אך בד"ה ונתני כתב רש"י וז"ל: "דאשמועינן רבנות דאע"ג דמודה במקצת פטור, הואיל ואינו תובעו". וראה בחת"ס ד"ה והנה, בסופו, שביאר שכוונת רש"י היא לדברי תוד"ה מפני מה, שיש סברא שכיוון שהתחייב בחיוב א' שנחייבו עוד חיובים, וכן כאן שמשום שכבר התחייב בממון, יש לחייבו גם בשבועה, ולפ"ז זהו לכאורה שלא כמ"ש לעיל, אך יש ליישב גם ע"פ הנ"ל, כיון שאם יש הוכחה ודאית שוב אין לחייבו שבועה, אפי' אם מסתבר לחייבו אגב חיוב אחר. אך נראה שיש לבאר ל' רש"י באו"א, שכוונתו היא שכיוון שהודה במקצת - יש סברא שהוא משקר, ולכן חייבו אותו שבועה; ומפני כך אפי' אם יש לו מיגו אכתי יש לחייבו שבועה, כיון שיש סברא שאינו דובר אמת. ועדיין יש לברר, וכמו שנכתב בפנים.

מוחזק בירושת בכור

(בבא בתרא קכג, ב)

הת' לוי יצחק שיחי' הרצל

תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא ודעת רבי שהבכור יורש פ"ש בשבח דממילא / מביא מהרשב"ם והריטב"א שכן הוא בוולד שנוולד לאחר מיתת האב / מביא דעת רבי שהבכור יורש פ"ש בירושת הלוואה ושיטת הרשב"ם והריטב"א שאין הדין כן בריבית שלאחר מיתת האב / מקשה מסברא דלכאורה ולד דומה יותר לריבית משכירות מבחי' מוחזקות / מקדים דשני אופנים בשימוש בנכס ובשווי / מחלק בין כסף לשו"כ באופן השימוש והשווי הב' / מוחזק בירושת בכור שלא כבכל התורה / מביא דברי הקצוה"ח דמצוי הוא מה שוודאי יבא / מגדיר מוחזקות בסוגיין והגדרת לשיטת הריטב"א / שיטת הרשב"ם דמוחזקות הכא כבכל התורה

א.

הצעת הסוגיא ומחלוקת רבי ורבנן בשבח דממילא

ידוע כי בירושה נוטל הבכור פי שנים, דין זה נלמד מדברי הכתוב "לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו", ובגמרא¹ למדו מלשון הכתוב "ימצא לו" כי "אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק". והיינו, שדין זה שהבכור יורש פי שנים הוא רק בנכסים שהיו מצויים בידי האב, והי' האב מוחזק בהם בשעת מיתתו, אך נכסים שהיו ראויים לבא אליו, ולא הי' האב מוחזק בהם בשעת מיתתו², אף שהם נחשבים כחלק מנכסי האב לעניין הירושה, שהרי היתומים יורשים נכסים אלו³ לא ירש בהם הבכור פי שניים.

ובגדרו המדויק של המונח 'מוחזק' בנושא זה נחלקו בגמרא:

1. ב"ב קכד, א.

2. כגון: באם מת ראובן (אבי היתומים) לפני יעקב (הסב), הרי שבשעת פטירת יעקב 'ירש' אותו ראובן - אף שכבר מת - ומוריש לבניו (היתומים), אך מאחר והבכור נוטל פי שנים רק במה שהי' ראובן אביו 'מוחזק' בשעת פטירתו, ובשעת פטירת ראובן לא היו נכסי יעקב 'מוחזקים' בידו, אלא 'ראויים' לבא, לא יורש הבכור פי שנים בירושה זו שהייתה ראוי' לבא (ולמרות שהבכור יורש את יעקב ככל היתומים, את החלק הכפול (בכורה) לא יטול).

3. וכן ירש הבכור את חלק הפשיטות.

4. מוחזקות וחזקה בכל התורה אינה נוגעת לענייננו (לרוב הראשונים), שהרי ודאי שאין אדם מוחזק בדבר שלא בא לעולם, וכאן מחשיב אותו רבי כמוחזק (מלבד רשב"ם שבמפורש מקשר בין מוחזקות בסוגייתנו לכל התורה וראה לקמן בפנים ("מוחזק בירושת בכור") ובהע' 29 וש"נ.

והוא פשוט, שבאם כבר היו הנכסים קיימים בשעת מיתת האב, אלא שלאחר שמת נשתבחו וכעת הם שווים יותר ולא נשתנה שמם, אלא הם אותם הנכסים ממש שהיו בידו בחייו, לכו"ע נכסים אלו היו מצויים בידי האב בשעת מיתתו, לא רק ראויים לבא אליו והי' מוחזק בהם, ויטול הבכור בנכסים אלו את חלק הבכורה וירש פי שניים.

ופשוט, שאם לא היו הנכסים ברשותו כלל, אלא שלאחר שמת הגיעו אליו לגמרי, נכסים אלו היו רק ראויים לבא אליו בשעת מיתתו, אך לא היו מצויים בידו ולא הי' מוחזק בהם, ולא ירש בהם הבכור פי שניים.

אך בנוגע לנכסים שהושבחו (בדרך ממילא) לאחר מיתתו והשתנה שמם. וכגון: עץ השייך לאב וכבר פרחו בו פרחים בחייו, ולאחרי מיתתו הבשילו הפרחים לפירות. נחלקו רבי ורבנן⁴, האם בשעת מיתתו הי' האב מקרי 'מוחזק' בשבח.

שיטת רבי, שמאחר ואין שבח זה 'ראוי' לבא אליו בלבד, שהרי תופס בגוף הנכס והוא בבעלותו, נחשב האב מוחזק בשבח זה וירש בו הבכור פי שניים.

אך שיטת רבנן, שעל אף ואכן כאן אין שבח זה ראוי לבא אליו בלבד, שהרי הי' גוף הנכס בבעלות האב, ורק שהשביח עד שהשתנה שמו, הרי מאחר וסו"ס שבח זה לא הי' קיים בחיי האב, חל עליו דין 'ראוי', וירש בו הבכור כיתר האחים, חלק אחד⁵.

והיוצא מזה:

לשיטת רבי גם בדבר שלא הי' קיים בחיי האב ממש, דהיינו גם בשבח שעתידי להיווצר ולבא לבעלות האב לאחר מיתתו, ובחיי האב הי' בבעלותו רק גוף הדבר ששבח, מקרי האב מוחזק בשבח. אך לשיטת רבנן הגדר של 'מוחזק' הוא דווקא בדבר שהי' קיים בחיי האב ובבעלותו ככל נכסי הירושה האחרים, ואז יהי' האב חשיב מוחזק.

ב.

שיטות הראשונים בשיטת רבי ובביאור הברייטא

שיטתו של רבי (שהבכור יורש פ"ש בשבח נכסים הבא מאליו) נלמדת בברייטא⁶: "הבכור נוטל פי שנים . בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. כיצד? הניח להן אביהן פרה מוכרת ומושכרת ביד אחרים, או שהיתה רועה באפר, וילדה - בכור נוטל פי שנים". ובפשטות, מדובר שגוף הנכס (הפרה במקרה שבברייטא) הוא בבעלותו של האב ואחרי מיתתו השביח, (שהרי העגל שנולד כבר הי' קיים בחיי האב בתור חלק מגוף הפרה) והברייטא שהיא לשיטת רבי¹ פוסקת כי גם במקרה כזה "הבכור נוטל פי שנים".

וחלקו הראשונים בביאור הברייטא:

הרשב"ם מפרש את המקרה הראשון שבברייטא ("הניח להן אביהן פרה מוכרת ומושכרת ביד אחרים

5. אך באם טרחו היתומים ליצור או אפילו לקיים את השבח - לכו"ע אינו חלק מהנכס שהי' מוחזק ברשותו של האב אלא הוא נוצר לאחר מיתה ולכאורה אינו ירושה כלל.

6. על אף שאינו ברשותו בפועל.

. בכור נוטל פי שנים⁷) שהנידון הוא על דמי השכירות⁷, היינו ומחדשת הברייטא ששיטת רבי היא שעל אף שדמי השכירות הבאים על השכרתה אינם חלק מגוף הפרה עצמה אלא באים מכיס השוכר, נקרא האב 'מוחזק' בהם, וירש הבכור פ"ש בכסף זה בשעה שיחלקו הירשים את הדמים.

ומדגיש הרשב"ם⁸ שאין כוונת הדברים רק לדמי השכירות שנתחייב בהם השוכר בחיי האב אלא דווקא לדמי השכירות על תקופת השימוש בפרה אחרי מיתת האב⁹, שהם נקראים 'שבחא דממילא' ששבחה הפרה לאחר מיתת האב ובהם והי' האב מוחזק בשעת מיתתו¹⁰, ולשיטת רבי הבכור נוטל בהם פ"ש כבכל ירושת האב, ובמקרה כזה חלקו רבי ורבנן.

אך הריטב"א¹¹ מפרש את המקרה, כחלק מהמקרה השני המופיע בהמשך הברייטא: "או שהיתה רועה באפר וילדה", שהפרט של "וילדה" קאי על שני המקרים, והם שני אופנים של אותו הנידון, שהשבח של הפרה בברייטא אינו דמי השכירות אלא ולד. כלומר, לשיטת רבי, בכור יורש פ"ש בוולד של פרה המושכרת או הנמצאת באפר - אף שנולד לאחר שמת האב - מפני שהאב נחשב מוחזק בו בשעת מיתתו, וזהו 'שבחא דממילא'.

והוא מוסיף¹² שגם אם בחיי האב עוד לא נתעברה הפרה, יהי' האב נחשב 'מוחזק' בוולד עוד בחייו ויטול הבכור גם בוולד זה פ"ש. ואפי' שבשעה שמת האב לא הי' הוולד קיים אפי' בתור עובר, אלא בתור חלק מאמו¹³.

7. רשב"ם ד"ה אף: "שבחא דממילא הוא . . ע"י בני אדם שחורשין בה ועובדין בה", ושבח הפרה המגיע ע"י חרישה ועבודה לכאורה הוא דמי השכירות. ראה אבן האזל הל' נחלות פ"ג ה"ב.

אך הריטב"א למד בדברי הרשב"ם כשיטתו, שגם במקרה של 'מוחזקת ומושכרת' השבח המדובר הוא הוולד. ולכאורה למד זאת מד"ה וילדה ברשב"ם, שכתב וז"ל: "מוחזקת: למחצית שכן. מושכרת: בדבר קצוב עד זמן פלוני . . וילדה בכור נוטל פ"ש: בהאי ולד הואיל ושבחא דממילא הוא ודמי כאילו הוחזק בו אביהן". ומכך שכאשר ביאר הרשב"ם את הדין "בכור נוטל פ"ש" כתב בתחילת אותו הד"ה "וילדה", משמע שסובר שה"וילדה" קאי על שני המקרים. (וראה ב'מי טל' להגר"י קלמנסון עמ"ס ב"ב פ' יש נוכלין סי' ז' הערה א' שעמד ע"ז, ומסיק דצ"ל שכן הי' ברשב"ם שלפני הריטב"א ועצ"ע (וע"ש בביאור שיטת הרשב"ם בכ"ז, דהרי מדבריו להלן קכד, מבואר דמפרש שהשבח היינו תשלומי החכירות והשכירות. וא"כ לפי מה שהביא הריטב"א בשם הרשב"ם צ"ע דדבריו סתרי אהדי וכתב לבאר דתרווייהו איתנהו בזה ותלוי בפירוש הס"ד ומסקנת הגמ' בסוגיין. ע"ש).

8. רשב"ם ד"ה אף: "כיון דהיתומין עצמן אין חורשין בהן ואין טורחין בהן אלא אחרים, שבחא דממילא חשבינן לה, היכא דאין מעלין לה מזונות". ומכך שרשב"ם מדבר על היתומים (שאינם חורשים ומעלים מזונות לפרה) משמע שהוא מדבר על הזמן שלאחר מיתת האב, וגם במעוה אלו יטול הבכור פי שנים (מקור).

9. ועד שלא חלקו היתומים את הירושה היא נחשבת כמזון של 'הבית' ועדיין שייכים בה דיני ירושה. וראה בהע' ?? שמתבאר ע"פ משנת לקמן בפנים.

ואפי' למ"ד דיש לבכור קודם חלוקה (קכו, א) מפורש ברשב"ם (ד"ה יש) שאינו זוכה מיד בשעת מיתת האב אלא רק אם גילה בדעתו שרוצה ליכות בחלקו. והרמ"ה כתב דהא דאמר י' לבכור קודם חלוקה אין זו זכ' גמורה בחלקו אלא שיש לו איזו זכות ליטול פ"ש בנכסים, ויכול למכור לאדם אחר את אותה הזכות.

10. ולקמן יבואר כיצד האב מוחזק בהן בזמן שעוד אינם קיימים לשיטות כו"כ מהראשונים.

11. שם קכג, ב. ד"ה או.

12. שם ד"ה והני. וטעמו הוא מפני שהוולד הוא שבח של האם ולא דבר נפרד ממנה. ומדייק זאת מלשון הברייטא, שלא כתוב "הניח להן פרה מעוברת", אלא פרה סתם. וז"ל: "ונראין הדברים . . אפי' הניחה רקנית ונתעברה וילדה דשבחא דממילא הוא וגופה אשבח, והיינו דלא קתני שהניחה מעוברת".

13. ובשו"ש מחלוקתם י"ל דתלוי' בשיטותיהם לגבי מחלוקת רבי ורבנן גבי הלוואה.

ג.

מחלוקת רבי ורבנן בהלוואה

הגמ' ממשיכה ומביאה עוד ברייתא, בה מובאת מחלוקת נוספת של רבי ורבנן, אם האב נחשב 'מוחזק' במעות הלוואה שהלווה לאחרים בחייו ואינם בידו¹⁴ בשעת מיתתו.

ונחלקו, דכאשר לאחר מיתת האב חוזרת ליורשים הלוואה שהלווה האב, לשיטת רבי נוטל הבכור פ"ש במעות ההלוואה (מפני שהאב הי' מוחזק במעות בשעת המיתה), ולשיטת רבנן לא נוטל פ"ש, אלא כשאר אחיו¹⁵.

הרשב"ם ביאר כי מדובר באותה המחלוקת¹⁶. היינו, שהלוואת האב שבאה ליורשים היא 'נכס שהשביח מאליו', מפני שעל אף שבשעת מיתת האב מעות ההלוואה לא היו בידו אך כן הי' בידיו שטר ההלוואה, וא"כ על אף שלא הי' מוחזק במעות עצמן, הי' מוחזק בהן ע"י מוחזקותו בשטר, ודמי כאילו השטר השביח. ואין אנו מסתכלים על מעות ההלוואה כחלק מן השטר, אלא כשבח שהשביח השטר לאחר מיתת האב בעת פירעון ההלוואה לידי היורשים, ונחשב השטר ככל נכס ירושה ששבח בידי היורשים.

וכמו כן בריבית שמצטברת על ההלוואה¹⁷, מאחר וקרן ההלוואה לא נגבתה עד מיתת האב, הרי שגם הריבית נחשבת כשבח שהשביח השטר מאליו, ונחלקו רבי ורבנן בריבית ג"כ.

ומבארים **הרשב"ם**¹⁸ ו**הריטב"א**¹⁹, כי יש חילוק האם מדובר בריבית שהצטברה על זמן ההלוואה בחיי האב¹⁶ או ריבית שהצטברה על משך הזמן שלאחר מיתת האב⁹, וגם רבי יודה שבחיי האב לא הי' מוחזק בריבית שעתידה להצטבר לאחר מיתתו, ולכן לא יטול בה הבכור פ"ש אלא ירש ככל אחיו.

ד.

הצ"ע בשיטת הרשב"ם והריטב"א

ולכאורה, צריך להבין את טעם החילוק בין פרה שהשביחה לאחר מיתת האב וילדה, לבין שטר שהשביח לאחר מיתת האב וצבר ריבית. שבדמי השכירות ובוולדות שלאחר מיתתו, נחשב האב מוחזק בחייו על

14. וז"ל הגמרא: "אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. רבי אומר... ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים". ובהמשך הסוגיא: "אמר רב יהודה אמר שמואל אין בכור נוטל פי שנים במלוה" ומעמידה הגמ' מימרא זו בשיטת רבנן.

15. הנכתב בפנים הוא שיטת רב יהודה אמר שמואל, וכן הלכה. אך לשיטת אמוראי ארץ ישראל ("שלחו מתם") יודו חכמים לרבי במלוה (אך לא בריבית). קכד, ב.

16. ד"ה ירשו שטר חוב: "דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה הרי הוא כאילו השטר השביח דהיינו נכסים ששבחו ממילא" ושיטת התוספות (קכד, ב. ד"ה אין) אלו שתי סוגיות שונות (מקור).

17. רשב"ם (ד"ה במלוה) פירש שמדובר בישראל הנושה בגוי. והרא"ם (הובא בשיטמ"ק) כתב שמדובר במלוה לישראל באבק ריבית שהוא דרבנן (ואף שאין ב"ד מגבין אבק ריבית ואם גבו היתומים אין מוציאין מידם) וראה בריטב"א שדחה ביאור זה "דאדרבה טפי הו"ל למימר במלוה ד'ישראל שתהא מוחזקת ממלוה דגוי, דאילו ישראל ציית דינא וגוי גברא אלימא הוא".

18. הרשב"ם לא כתב זאת במפורש ממש, אך בקכד, ב. נקט בביאור שיטת ה"שלחו מתם" (הם אמוראי א"י) בדעת רבנן, כי ריבית גם כזו שהצטברה על חיי האב ולכאורה היו המעות כבר בבעלות האב בחייו, מ"מ מקרי 'ראוי' בלבד, משום שמעות הריבית עוד לא הגיעו לרשותו ממש. ומכך שרבנן - החולקים על רבי - איירי בריבית שנוקפה בחיי האב, משמע שגם רבי איירי במקרה הנ"ל. וא"כ, אכן בריבית בחיי האב מקרי 'מוחזק' לרבי וירש בה הבכור פ"ש כמפורש בפנים.

19. קכד, ב. ד"ה והא דאמר: "והא דאמר רבי שנוטל פי שנים ברבית היינו רבית שנוקף בחיי אביהם" ומביא שכן סבר גם הרשב"ם: "וכן פירש רבינו שמואל ז"ל" (וראה הערה קודמת).

אף שעוד לא באו לעולם, אלא יבואו רק לאחר מותו, מצד שהם כלולים בערך רכושו (פרתו) עוד בחייו. ולעומת זאת בהלוואה נחשב האב מוחזק בשעת המיתה רק בריבית שכבר הצטברה בחייו, אך בריבית העתידה להצטבר לאחר מותו לא נחשב מוחזק, וירש בו הבכור כשאר האחים?

בסגנון אחר:

בנוגע לדמי השכירות (שהצטברו לאחר מותו) פסק רבי כבדמי ההלוואה (שנגבו לאחר מותו) - שנחשב האב מוחזק בכסף עוד בחייו. בשונה מריבית, בה לא הי' האב מוחזק בחייו, אף שהחזיק בשטר, וממנו לאחר מכן יצאה הריבית כשבח של השטר.

וצריך עיון, דלכאורה מבחינת מוחזקות הבעלים (המשכיר או המלווה) דמי השכירות דומים יותר לתשלום ריבית²⁰, ששתיהן הרי הם דמי שימוש ברכוש הבעלים.

כלומר, כאשר האב משכיר פרה לשוכר (ובה מוחזק האב, כמובן), הרי שהשוכר יחזיר לו את הפרה ובנוסף לה דמי שימוש, הם דמי השכירות (ובהם חידוש לומר שיהא מוחזק משעת ההשכרה). וא"כ הרי שדמי השכירות דומים יותר לריבית, שבה המלווה הביא ללווה את דמי ההלוואה (ובהם מוחזק האב, כמובן), והלווה החזיר לו את דמי ההלוואה ובנוסף להם דמי שימוש, הריבית (שבה חידוש לומר שיהא מוחזק בשעת ההלוואה).

ועד"ז השוכר פרה וילדה, שהוולד הוא כחוב²¹ נוסף של השוכר.

ביתר פירוט: בהסתכלות פשוטה, שכירות דומה להלוואה בעניין המוחזקות, מצד הדמיון הקיים ביניהם בכלל - המשכיר 'הלווה' פרה לשוכר - והשוכר מתחייב כסף (פרה) למשכיר בתחילת שימוש בפרתו על עצם מסירת הפרה, ובסוף תקופת השכירות הוא מחזיר את הכסף, ממש כבהלוואה.

וכאשר השוכר (הלווה) מחזיר את הפרה, הוא מוסיף ומשלם גם דמי שימוש על זמן השכירות בו השתמש בה. ממש כבריבית, בה מוסיף הלווה ומשלם את סכום ההלוואה ובנוסף מוסיף ומשלם דמי שימוש על זמן ההלוואה (בו השתמש בכסף).

היוצא מכל הנ"ל, דצריך עיון מדוע פוסק רבי שבדמי השכירות (שלאחר מיתתו) נוטל הבכור פי שנים כבדמי ההלוואה, מה שאין כן בריבית (שלאחר מיתתו) שירש ככל אחיו חלק אחד?

ה.

שני אופנים בשימוש בנכס ובהערכת שווי

ולצורך זה יש להקדים וברר תחילה כיצד נקבע שווי או ערך של ממון ובזה יתברר איך ניתן לאמוד אם שווי זה של שכר לבעלים על השימוש בממון ע"י אדם אחר חשיב 'טמון' בו כך שע"ז הוא מקרי 'מוחזק' אצל האב כהכסף או השו"כ (הממון) עצמו.

20. כמובן שדין 'ריבית' הוא דין שאינו שייך לעניינו, שאנו דנים על הדמיון של שכירות להלוואה מצד המוחזקות, כלומר: עד כמה הי' האב בחייו, מוחזק בכסף השכירות שלאחר מיתתו. שבנוגע לנידון זה לכאורה שכירות יותר דומה לריבית מאשר לכסף ההלוואה עצמו, וכבפנים. ודין ריבית הוא חידוש של הכתוב בנוגע לשכירות של מעות בלבד, ולא חידושה התורה דין זה בשכירות שו"כ, אף ששניהם שכירות. ופשוט.

21. מבחינת המוחזקות, ולא מבחי' דינית שאכ"מ.

וכן בכל הבא לקמן לגבי שכירות איירי נמי בוולדות ש(כפשטות) אין חילוק.

ובהקדים, בהתבוננות פשוטה רואים כי מכל רכוש (נכס) שבבעלותו של אדם הוא יכול - נוסף על השימוש בו - להוציא ג"כ רווח, וכגון דירה שבבעלותו של אדם, אם ישכיר את הדירה (ובעצם את השימוש בה בלבד) הרי שברבות השנים יוכל להפיק מהדירה סכום כסף יותר משווי' העכשווי, ובעצם בכל משך קיומה בבעלותו (ואצל יורשיו אחריו) תוכל הדירה בלי שימכור אותה ויעבירה לבעלות אחרת, להפיק סכום פי כמה משווי' הדירה. אך אין זה נכון ששווי' הדירה עתה כולל בתוכו את כל אפשרויות הרווח העתידי שיכול לבוא מהשכרת השימוש בדירה, וא"כ כשהדירה ברשותו של אדם הוא מקרי מוחזק רק על שווי' ברגע זה, היינו שאם ירצה לבטא את שווי' בערך ממוני באותו רגע נתון, ע"י מכירה וכדו' - ושהוא שווי' הדירה בה מוחזק הבעלים - לא יהי' זה נכון לומר שבעל הדירה מוחזק ג"כ בסך העצום של רווח השכירות של עשרות שנות השכרה, אלא הוא מוחזק רק בדמי הדירה בשווי' העכשווי.

ובזה נחלקו רבי ורבנן, עד כמה נחשב הבעלים מוחזק ברווחים העתידיים שיפיק נכס מסויים (הן כסף והן שו"כ), ובה גופא, יבואר להלן כי ישנו הבדל מהותי בין שניהם.

ובנוגע לנדו"ד, אדם המוחזק בפרה (שו"כ) יכול להשתמש בה בשני אופנים²² (א) שחיטתה ואכילת בשרה (ב) שווי' השימוש בה. כשווי' חרישה גבי פרה, או דמי השגת דיור גבי בית (וכל כיו"ב) כך יוצא שכל רווח המגיע מהחפץ ע"י שימוש לבעליו. וע"כ בעת קניית הפרה שמחירה בשוק הוא מאה - לצורך הדוגמא - הרי שיש ממנה ג"כ הנאות שוות ממון על כל הפעולות שעתידה לעשות לבעלי', כך ש'טמון' בה שווי' השימוש במשך כל שנות חי' - סכום שיתכן ורב יותר על שווי' עצמה - מאתיים לדוגמא.

ובנוגע לשווי' זה הב' נחלקו רבי ורבנן עד כמה האדם מוחזק (לעניין ירושת בכור) בשווי' ה'טמון' בדבר, היינו שווי' השימוש בממון, שלשיטת רבי נחשב האדם מוחזק בו, ולא רק בגופו, ולכן יטול בו הבכור פי שנים כדינו; ולשיטת רבנן אין האדם מוחזק בו, ויטול בו הבכור כשאר אחיו.

ועד"ז יש לראות שני אופנים אלו גם בכסף: (א) שווי' הכסף עצמו, שהוא כבשו"כ השווי' לפיו הוא נמדד בשוק, ומסתכם כפשוטו בערך המעות. (ב) שווי' השימוש בכסף כגון הלוואה בריבית וכיו"ב, שזו דרך בה נוסף על הקרן שתחזור אליו בפירעון ההלוואה, הרי ישלמו לו לווי' כסף על שימוש זה ש'משכיר' להם בכסף, ושוב כבשו"כ 'טמון' בכל סכום שווי' השימוש במשך כל הזמן²³.

ולפי"ז שוב ברורה השאלה במה שונים דמי ריבית ודמי השכירות, הרי בשניהם שייכותם לממון נובעת מהיותם "טמונים" ביכולת להנות מהממון בכל מיני הנאות השוות כסף.

22. וראה בלקו"ש (חכ"ה ע' 119) שמבאר בשאלת עשו "היאך מעשרין את המלח ואת התבן" (יש"י תולדות כה, כז), ובהקדים דיש שני אופנים למדוד את השוויון של מלח ותבן, שלעצמם אין להם חשיבות (גדולה), אבל כאשר מעריכים אותם עם דברים אחרים, יש מהם תועלת שלא בערך יותר מהתועלת שלהם בפני עצמם. וזו הייתה שאלתו של עשו - כיצד מעריכים את השווי' שלהם: האם לפי חשיבותם עכשיו, או לפי השוויון שלהם כאשר משתמשים בהם בתערוכת לנתינת טעם וכו'.

וחזין מהכא יסוד זה דיש שני אופנים להערכת השווי'. אך באמת אין משם ראי' מוכחת לנדו"ד, ששם מדובר על השווי' של המלח עצמו לאחר שיערבו אותו וכו', וכאן מדובר על שווי' הנכס מהשבח שיצא ממנו (ולהעיר מהע' 34 שם. ואכ"מ).

23. ולפי"ז כאן צ"ע מהו משך הזמן, מפני שבכסף לא שייך כליון (ואולי כסף היינו מעות ובהן שייך כליון. ואכ"מ כלל).

ו.

החילוק בין כסף לשו"כ באופן השימוש והשווי הב'

ונקודת העניין היא, שסו"ס על אף שאכן ניתן להשיג רווח נוסף מכסף, אין זה חלק משוויו העצמי, אלא הוא רק תוצאה צדדית, בעוד בשו"כ גם ההנאה מהשימוש בו היא חלק מוגדר במהות ההדבר, היא היא תרגום ערכו הגופני כממון יעיל לבעליו²⁴.

וזהו ההבדל בין כסף לשו"כ, בשו"כ השימוש בדבר (דהיינו האופן הב' הנ"ל: חרישה בפרה, דיור בבית וכל כיו"ב) ניתן לשימוש אישי. דהיינו, הבעלים יכולים לחרוש בעצמם בפרה אך הם מביאים את הפרה לשוכר. דהיינו, לבעלים יש שני אופנים של שימוש אישי, להשתמש בעצמם בנכס: א) שחיתת הפרה ואכילתה או מכירתה (האופן הא' הנ"ל), ב) חרישה בפרה (האופן הב' הנ"ל).

ולכן (שווי) דמי החרישה הינו חלק מערך הפרה עצמה - גם אילו הוא ישכיר אותה, ששווי שיש לאדם הוא מה שיכול להנות ע"י שימוש שלו עצמו, והבעלים יכול לחרוש בפרה בעצמו. וא"כ, גם כאשר הבעלים משכיר את הפרה, והוא לא נהנה ממנה באופן ישיר, מ"מ הרי זה שווי וזכות שלו שהוא נותן לשוכר.

משא"כ בכסף, השימוש בכסף (דהיינו האופן הב' הנ"ל: הלוואה בריבית וכיו"ב) אינו ניתן לשימוש אישי. דהיינו, אם האדם לא "ישכיר" את כספו, וישאיר אותו אצלו, לא יהי' לו עוד שימוש בכסף מלבד האופן הראשון שהוא שימוש בכסף לקני' וכיו"ב.

ואם כן:

בפרה (שו"כ) יש לאדם שני שימושים: שחיטה (מיצוי הגוף) וחרישה (שימוש בגוף), וממילא שני ענייני שוויות ה'נמצאים' בפרה. אך בכסף יש שימוש אחד, דהיינו קני', וממילא שווי אחד ה'נמצא' בכסף - דהרי השווי הב' הנ"ל, של שימוש בכסף להשכרה, אינו ניתן לשימוש אישי, וממילא אינו 'נמצא' בגוף הכסף מצ"ע כפי שהוא ברשות הבעלים, ועכ"פ הוא פחות נמצא מבשו"כ, שהרי כאן אין הנידון האם אפשרי לקבל איזה רווח ממוני מהכסף או השו"כ, אלא עד כמה רווח זה יהי' מוגדר כחלק מגוף הממון מצ"ע, היינו שבהיותו אצל הבעלים לפני שיצא ממנו לרשות אחרת הי' קיים בו שווי זה, וכך בשעה שיבוא בפועל, אפי' שיהי' זה כשכבר גוף הממון ברשות המשכיר, ואפי' אחרי מיתת הבעלים (האב) הרי שסו"ס מאחר ורווח זה של דמי החרישה הי' כבר מוגדר כחלק ממצאות גוף הפרה, הרי שהי' האב כבר מוחזק בזה, ומקרי 'מוחזק' בו לעניין ירושת בכור.

ומובן לנדו"ד, דבשכירות, ע"י שהאב מחזיק בפרה (שו"כ), הוא מוחזק²⁵ גם בדמי החרישה ה'טמונים' בה וירש הבכור פ"ש. אך בהלוואה, אף שהאב מחזיק בדמי ההלוואה אין הוא מוחזק ברווחים העתידיים לצאת מהם (ריבית), וברור שבהלוואה ירש פ"ש כבשכירות משא"כ בריבית דיטול הבכור ככל שאר האחים.

בסגנון אחר:

24. דבר זה מתבטא אף בשווי הנכס עצמו (האופו הא' הנ"ל), שכלל שהנכס ניתן יותר לשימוש אישי שוויו גבוה יותר (=א). חפץ שימושי יקר יותר מחפץ שאינו שימושי. ב. חפץ שימושי מאד יקר אף יותר מחפץ שימושי סתם. וכיו"ב). ופשוט. אך מ"מ אין זה ראי' לענייננו ממש, מפני ש: א) מתערבים גורמים נוספים, בעיקר פסיכולוגיים: מונופולים, מותגים, ידע של הציבור, השווי הפיזי וכיו"ב. ב) כל זאת בתוך האופן הראשון של השווי (הפיזי) של הדבר עצמו, וכאן מדובר על האופן השני, עד כמה הוא 'טמון' בכסף ובשו"ב על מנת שיחשב האב מוחזק בו. לשיטת רבי.

בשכירות, כאשר הבעלים משכירים את הפרה, הם מעבירים אותה עם דמי החרישה הטמונים בתוכה לשוכר. וכאשר השוכר מחזיר את הפרה הוא מחזיר מה שלקח, דהיינו שלשה דברים: את הפרה עצמה (שבה נמצאים -), דמי החרישה הטמונים בתוכה (כלומר, שווי החרישה שיכול לחרוש בה מכאן ואילך עד יום מותה) ותשלום ממון על החרישה על הזמן בו השתמש כבר. וא"כ הוא מחזיר בדיוק מה שלקח, דהיינו הלוואה ולא ריבית.

ז.

מוחזק בירושת בכור שלא כבכל התורה

ועל יסוד זה ניתן להבין עתה את הגדרת ה"מוחזקות" בירושת בכור לשיטת רבי, ובהקדים: מהא דנחשב האב מוחזק בשבח דממילא עוד לפני שנוצר השבח מובן, ש'מוחזק' שבסוגייתנו אינו אותו מוחזק שבכל התורה²⁶, וזו סוגיא המובאת בפעמים בודדות בש"ס²⁷ ובעיקר בסוגייתנו (שהיא המקור לדין זה). וראה בהערה²⁸.

והיוצא מכל הנ"ל, שיש ללמוד כאן מהי הגדרת המוחזקות לרבי בידינו ירושת הבכור.

ח.

דברי הקצוה"ח דמצוי הוא מה שוודאי יבא

ובביאור שיטת הרשב"ם והריטב"א בגדר מוחזקות לשיטת רבי, נראה לומר בזה ע"פ מה שכתב ה'קצוה"ח' בדברי הרמ"א (בשיטת רבנן).

ובהקדים דברי הרמ"א²⁹, גבי נכרי שגנב ספרים מישראל ושבנו ליתומים אחרי מותו, דכתב וז"ל: "כתב המרדכי ריש יש נוחלין (סי' תקעד) דאם גנבו גוים ספר ואחר מותו הוחזר דמסתמא לא נתיאשו הבעלים לא מיקרי ראוי דכל היכא דאיתא ברשות בעלים איתא וכן אי אית לי' קרקע מהיום ולאחר מיתה הוי מוחזק

26. ובשיטת רשב"ם ראה לקמן ("מוחזק בירושת בכור לשיטת הרשב"ם").

27. ב"ב נה, א. קיט, א. קמה, ב. יבמות כד, ב. בכורות נא, ב.

28. מלשונות הראשונים דלקמן מוכח שהאב מוחזק ממש בשבח עצמו - מה שלא יתכן במוחזק שבכל התורה.

דכתבו הר' יונה, תוס' הרא"ש והר"ק קרקושא בדעת רבנן: "כיון שהשבח בא בסיבת מעשיהם לא הוי מוחזק אצל האב", ולשיטת רבי החולק מובן שאכן האב מוחזק.

ומודגש עוד בלשון הר"י מיגאש "דבי... דאמר בכור נוטל פי שנים בשבח לא תימא משום דסבירא לי' בכור נוטל פי שנים בראוי כבמוחזק אלא משום דסבירא לי' דשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן מוחזק הוה ולא ראוי... כר' עבדינן דאמר לענין בכור דכל מאי דזכה בי' אב מחיים אף על גב דלא איתא לידי' ולא איתא לרשותי' מוחזק הוה" (ומפרש כן אף בהלוואה) "ולא בעינן למימר לענין מלוה דכמאן דגביא דמיא כי היכי דניפלוג בה בין גבו קרקע לגבו מעות אלא אף על גב דליתא כמאן דגביא דמיא כיון דסבירא לי' דכל מידי דזכה בי' אב מחיים אף על גב דלא איתא לידי' ולא איתא לרשותי' מוחזק הוה מלוה נמי אף על גב דלא גביא וליתא כמאן דגביא ולא מטיא לידי' כיון דמחיים זכה בה מוחזק' היא... הא למדת דטעמא דרבי הכא לאו משום דסבירא לי' בכור נוטל בראוי כבמוחזק הוה אלא משום דסבירא לי' שבח ששבחו נכסי' הואיל ונכסי' גופייהו ברשותי' הוה אף על גב דשבח לא איתא לידי' מוחזק הוה ולענין מלוה נמי כיון דמחיים זכה בה אף על גב דלא גביא וליתא כמאן דגביא ולא איתא לידי' מחיים מוחזקת הוה". וכע"ז כתב היד רמ"ה.

ועוד יש להזכיר מלשון הר"י מיגאש הנ"ל "לענין בכור דכל מאי דזכה בי' אב מחיים אף על גב דלא איתא לידי' ולא איתא לרשותי' מוחזק הוה", כע"ז בחידושי הר' יונה "מוחזקות לענין בכור", בכתוב שם להראב"ד "הוה מוחזק לענין בכור", ר' אשר מלוניל "לא הוי מוחזק כלל בבכור" ועוד כהנה, אשר נראה בבירור שהוחזקות המדוברת בסוגיין היא 'לענין בכור' ולא מוחזקות וחזקה דכל התורה.

29. חו"מ סי' רעז סעיף ז' סק"ב (בדרכי משה).

ועיי"ש. וכן כתב שם בנמוקי יוסף (דף רי"א ע"א) (נג: ד"ה אמר המחבר) וכתב עוד שם דאם גזלו ממנו קרקע והוחזר לו הוי מוחזק דקרקע אינה נגזלת ונראה לי שהוא הדין ספרים כדברי המרדכי דלא מתייאשים מספרים כמו שנתבאר לעיל סימן רל"ו (ד"מ אות ה) אבל שאר מטלטלים אף על גב דלא מתייאשים מיניהו קרויין ראוי, עכ"ל.

דהיינו שסתם מטלטלין שנגנבו ובינתיים מת הנגנב, והוחזרו המטלטלין ליורשיו - הרי שבזמן פטירת האב היו 'ראויים' לבא אליו ולא הי' מוחזק בהם, ולכן לא יטול בהם הבכור פי שנים. אבל ספרים, כיוון שלא מתייאשים מהם (מפני שאין לגנב הגוי מה לעשות עם הספרים שהרי הוא לא דובר לה"ק, ולכן ודאי שיחזירם לישראל (כלשהו) כך שבסוף יוחזרו הספרים אל בעליהם³⁰), גם בזמן פטירת האב הי' נחשב מוחזק בהם.

ולכאורה אינו מובן כלל טעמו של הרמ"א, וכי מפני שלא התייאש האב מהספרים הי' מוחזק בהם? ומה הקשר בין הנידונים? וכן הקשה הקצוה"ח³¹ וז"ל: "והיות כי דרכי הרמ"א נעלמו מאתנו לענ"ד ולכן הוכרחתי להאריך קצת בזה".

ומי"שב: "והנראה לענ"ד ליישב דברי הרמ"א, במה שמחלק שאר מטלטלין אף על גב דלא נתייאשו הבעלים, מספרים הגנובים דסתמן אינו עומד ליאוש. הוא לפי מ"ש תוס' פרק יש נוחלין דף קכ"ו (ע"ב) ד"ה (לא עשה ולא כלום) [והלכתא] ז"ל³², דהא דאמרין בכור מתנה קריי' רחמנא, היינו דוקא בדבר שאינו מצוי. ומש"ה כתיב: (דברים כא, יז) "אשר ימצא לו", לגלויי דמתנה קריי' רחמנא היינו דוקא בדבר שאינו מצוי ע"ש", הקצוה"ח מביא את דברי התוס' שמפרש כי כאשר פירט הכתוב את ירשת הבכור ציין שירותו היא דווקא בדבר המצוי - ובזה קרא הכתוב את חלק ירושתו כמתנה שאין נוטלים בה שבח שאינו מצוי.

וממשיך שכן היא גם דעת הרי"ף: "וכ"כ הרי"ף שם (נה, ב. בדפי הרי"ף) ז"ל³³, דלא אמרו יש לבכור קודם חלוקה אלא במה דאתי לידי' דאבוא ואיתי' השתא ברשותי' דממעטינן מכל אשר ימצא דבר שאינו מצוי כגון שבח, אבל דיקלא ואלים ארעא ואסיק שרטון שפיר הוי ברשותי' ולא מקרי ראוי. עכ"ל. והיינו דאע"ג דבכור מתנה קריי' רחמנא, ודבר שלא בא לעולם ליתי' במתנה, ואפילו שבח דממילא נמי הו"ל דבר שלא בא לעולם - דמהאי טעמא דעת כמה פוסקים דשבחא דממילא צריך כתיבת דאקני, וכמבואר בסמ"ק³⁴ (סעיף א' ובש"ך סק"ב וסק"ה) ע"ש - אלא דתורה לא מיעטה מטעם מתנה אלא דבר שאינו מצוי, אבל דבר המצוי וברשותו אף על גב דליתא במתנה, כמו דיקלא ואלים, כיון דמצוי הוא לא ממעט מטעם מתנה". והיינו, שעל אף שהתורה קראה לירשת הבכור 'מתנה' ("לתת לו"), ולמדו מכך חכמים שמה שא"א לתיתו במתנה - מפני שאינו בעין - אין הבכור נוטל בו פ"ש. אעפ"כ נוטל הבכור פ"ש במה שמצוי ומוחזק בידו ("ימצא לו"), ואפי' שאינו בעין. וכגון הנכסים קודם חלוקה. מפני שכל מה שלימדה התורה שירשת הבכור ה"ה כמתנה היינו רק כאשר אין זה מצוי בידיו - כלומר שאין כאן הבעי' דדבר שלא

30. מפני שבימיהם ספר הי' דבר נדיר ויקר, שלכן היו מסמנים כל ספר למי הוא שייך, וודאי שהישראל שקיבל מהגוי יחפש את הבעלים.

31. סעיף י' סקי"ד (דהרמ"א כתב כן גם בהגהה לסעיף י').

32. אין זו לשון התוס' וצע"ק.

33. לשון זו קרובה ללשון הרי"ף שם, אך הא ד"אלים ארעא .. לא מקרי ראוי" לא נמצא שם כלל. וצע"ג.

בא לעולם, שבזה אפי' יורש, אלא רק באם חסר בירושה שאינה 'מצוי', מצד היות ירושת הבכור בגדר מתנה לא יירש.

וממשיך: "וא"כ שאר מטלטלין, כיון דסתמן עומד ליאוש, אף על גב דזה לא נתייאש ועומד וצווח, אינו מצוי מיקרי. דהא מהאי טעמא סתמו עומד ליאוש, לפי שאינו מצוי שיוחזר. אבל ספרים שסתמן אינו עומד ליאוש, ומשום דשכיח טובא שיוחזרו הספרים, דסתמן יבואו ליד ישראל, וא"כ הו"ל מצוי אף על גב דלית' בתורת מתנה, וכשם שאין יכול להקנות שאר מטלטלין הגזולין, כן אינו יכול להקנות ספרים הגנובין, לא ממעט משום מתנה קריי', כיון דמצוי לא ממעט, וכמ"ש הרי"ף והתוס'. זה הנראה ליישב דברי הרמ"א. ולפי דבריו יובן ההבדל בין שאר מטלטלים לספרים, בשאר מטלטלים יצא הדבר מרשותו, וע"כ אפי' אם לא נתייאש בהם, הרי מאחר ומעיקרא ברגע אחד³⁴ יצא מרשותו כדרך כל אבידה, אלא שלאח"מ לא נתייאש מסיבותיו שלו, הרי שיצא מגדר מצוי ולכן לא יירש בו בכור פ"ש. אך ספרים מעיקרא אין אדם מתייאש מהם (וכאילו היו קרקע שבכלל לא נגזלו ממנו) ע"כ אפי' שאינם ברשותו עתה, מעולם לא יצאו ממנו, והוי מצוי אצלו ממש.

כלומר, מבאר הקצוה"ח את דברי הרמ"א ע"פ התוס'³⁵, דכתבו שגם לרבנן יש לבכור קודם חלוקה, מפני שבפסוק נאמר שהבכור יורש פי שנים "בכל אשר ימצא לו" - מה שמצוי לו, וא"כ ירש הבכור קודם חלוקה³⁶ מפני שזה ודאי יבא אליו.

ועפ"ז יובנו דברי הרמ"א, דספרים היות ולא התייאש שהרי ודאי יחזרו אליו, וא"כ נחשבים הספרים 'מצויים' בידי האב בשעת הפטירה וירש בהם הבכור פי שנים³⁷.

ט.

ירושת הלוואה והגדרת המוחזקות בסוגיין לשיטת הריטב"א

וע"פ הנ"ל יש לבאר גדר המוחזקות לרבי שתהי' לאב בזמן מיתתו על מנת שירש בנו הבכור פי שנים לשיטת הרשב"ם והריטב"א.

ובהקדים דעתם בדיני ירושת בכור בהלוואה:

הריטב"א³⁸ פירש כי דעת רבי שבכור נוטל פי שנים אף בחוב שירשו היתומים הינה לאו דווקא בכל מקרה, וז"ל: "דהא שמואל סתם קאמר ואפילו במלוה בשטר וי"א דאליבא דרבי כל שהיא מלוה בעדים והיא תוך הזמן דאינו יכול לומר פרעתי דינה כמלוה בשטר להחשיבה מוחזקת וכדקתני לקמן בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית אבל אם הגיע זמן ראוי הוא".

היינו, אף לרבי שסובר שנוטל הבכור פי שנים בירושת חוב, דין זה הינו רק כאשר לא יכול הלווה לטעון שפרע את ההלוואה לאביהם בחייו, ואפילו אם הייתה ההלוואה בע"פ וללא שטר (וכגון שהלווה בעדים

34. ייאוש שלא מדעת?

35. קכו, ב. ד"ה והלכתא.

36. ולר' יונה הם שני לימודים חולקים. ואכ"מ.

37. יאוש?

38. קכד, ב. ד"ה מני. והוא מביא דעה זו כ"ש אומרים'.

ולא הגיע זמן הפירעון ש"חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו³⁹). אך אם יכול הלווה לטעון שפרע (כגון שהייתה ההלוואה בע"פ וללא עדים, או שעבר זמן הפירעון), לא יטול הבכור בירושת חוב זה פי שנים.

ועפ"ז י"ל בשיטתם (- הרשב"ם והריטב"א), שמוחזקות לרבי בירושת בכור היינו ממון שוודאי יבוא לרשות האב (כדברי 'הקצוה' ח' הנ"ל⁴⁰) ופשוט א"כ שלא משנה אם כסף השכירות הוא חיוב שנוצר בחיי האב ועל תקופת השכירות שבחיי האב, או שנוצר החיוב לאחר מיתתו על התקופה שלאחרי מיתתו, מאחר ובגלל שמדובר בממון שוודאי יבוא הרי שהדבר כאילו נמצא במשהו אצל היתומים, מבלי הבט אם ה' הוא אצל האב או לא, מאחר והשאלה העיקרית כאן הוא האם הוא מצוי בידי היתומים. ואכן כך פסקו בולדות ובשכירות, ואפי' שנולדו הולדות לאחר מיתת האב⁴¹, ואפי' שהשכירות היא על הזמן שלאחר מיתתו, מפני שוודאי יבואו לרשות האב (היתומים) ואפי' לאחר המיתה.

אך אם נאמר שאכן זוהי ההגדרה במוחזקות, עדיין לא יהי' מובן הא דבחיוב ריבית שנוצר לאחר מיתת האב על הזמן שלאחר מיתתו, פסקו שאין האב נחשב מוחזק בו, והרי מאחר ומחויב הלווה להחזיר את ההלוואה עם הריבית, א"כ ודאי תבא הריבית⁴²; הרי שכבר עתה הוא 'מצוי' לאב ולירושה, וגם על סכום זה דין פ"ש לבכור.

אך ע"פ היסוד שנתבאר אתי שפיר, וי"ל דאכן ההבנה היא שפי' הגדר 'מוחזקות' כאן הוא דבר שוודאי יבא⁴³. אך בריבית, אף שוודאי תבא, מ"מ לא נחשב האב מוחזק בה, וכפי שנתבאר דהיינו מפני שבשעת מיתת האב כאשר הממון ה' נמצא ממש בידיו, לא הייתה זכות השכרת הממון להשגת ריבית - זכות לשימוש אישי של האב, ולכן לא נחשב מוחזק בזכות ממון זו שתצא מן הכסף שבידיו, ולא ירש בה הבכור פי שנים⁴³.

י.

שיטת הרשב"ם דמוחזקות הכא כבכל התורה

והרשב"ם כתב: "ירשו שטר חוב: היינו מלוה בשטר - בכור נוטל פי שנים, דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח, דהיינו נכסים ששבחו ממילא. ומיהו אליבא דרבנן אינו נוטל פי שנים. ומסקנא דמילתא דרבי היא, והכי מוכח לקמן בשמעתין. ודוקא מלוה בשטר, אבל מלוה על פה ואפי' בעדים, כיון דליכא שטרא ומצי למטען פרעתא לך, דהמלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים, אפי' רבי מודה דלא שקיל פי שנים, דהא אין מוחזקין מחוב זה כלל דנימא הנכסים שבחו מעצמן".

39. לשון הראשונים בדעת ר"ל, בבא בתרא ה, א. דהלכתא כוותי' (רמב"ם הל' מלוה ולוה פי"ד ה"א, טוש"ע חו"מ סי' עח סעיף א').

40. בדברי הרמ"א. ושם כתב בדעת רבנן, אך ניתן לומר סברא זו גם בדברי רבי. וכדלהלן.

41. ואף שוולדות לאו דווקא שיבואו, שהרי אין הפרה מוכרחת להוליד (ואין לומר שהריטב"א איירי בפרה דווקא מעוברת שוודאי תלד, שהרי בפירוש פסק כן גם בפרה שנתעברה לאחר מיתת האב כדלעיל בפנים ס"ב), אין הכוונה ב'דבר שוודאי יבא' למה שלא יתכן שלא יהי', אלא לומר שאם יהי' - יבא לידי היתומים. ובמילים אחרות: שייכות היתומים לוולד היא מפני שכל ולד שיוולד - לו תוליד הפרה - יבא ליתומים, וא"כ עוד לפני שנולד הוולד יש לאב שייכות לוולד זה והוא נחשב מוחזק בו, ויטול הבכור פ"ש.

42. וראה בהערה קודמת, וכ"ה בנדו"ד גבי ריבית.

43. ובמילים אחרות: אף שהריבית ודאי תבא לידי האב הרי היא אינה שלו ואינה בבעלותו, וא"כ אין הוא יכול להיות מוחזק בה. דכל מה שנתבאר הוא כיצד מה שבבעלותו של אדם, אף שאינו קיים ממש הוא מוחזק בו - והיינו מפני שוודאי יבא, אך פשיטא שאם אינו שלו כלל אין מקום לומר שיהי' מוחזק במה שאינו שלו.

ומה שכתב בסוף דבריו: "אבל מלווה על פה ואפי' בעדים, כיון דליכא שטרא ומצי למטען פרעתי' לך". היינו כדברי הריטב"א, שזה שהמלווה מוחזק בכסף ההלוואה, הוא מפני שהלווה לא יכול לטעון שפרע, וא"כ ודאי שהכסף יבא אליו, ומפני שללא ספק הכסף יבא אליו בזה הוא נחשב מוחזק⁴⁴.

ומפורסמת⁴⁵ הקושיא מהסתירה לכאורה בדבריו, שהרי בריש דבריו כתב דווקא טעם אחר מדוע חשיב מוחזק בהלוואה: "דכיון דמוחזק בשטר . . . הרי הוא כאילו השטר השביח", דהיינו שזה שהמלווה מוחזק בכסף ההלוואה, הרי זה מפני שהוא מחזיק בשטר, שהוא הנכס המשביח, ובוודאי שנקרא 'מוחזק' אחרי שהנכס עצמו נמצא אצלו - ומה שחשיב מוחזק גם בכסף הפירעון הוא משום שהוא נחשב כהשבת השטר. ונפק"מ בשני הטעמים תהי' במקרה של הלוואה ללא שטר, שאין הלווה יכול לומר שפרע; וא"כ, אם כוונת הרשב"ם כהריטב"א (שהוא מפני שבוודאי יבוא אליו) הרי שירש הבכור אף בהלוואה זו פ"ש, אך אם כתחילת דבריו (שחשיב האב מוחזק מפני שהשטר השביח) לא יטול הבכור פ"ש כאשר לא הלווה האב בשטר.

ואיך שלא יהי', דבר ברור היוצא מפ"י הרשב"ם הוא כי דברי רבי אינם מתקיימים בכל מקרה הלוואה, שהרי בכל אופן אילולי בטוח הדבר שיחזור אליו החוב (שזה אינו מתקיים במלווה בע"פ שאין צריך להחזיר בעדים, שיתכן ויגנבו. ובוודאי לטעמו הראשון, שלפיו רק בהלוואה בשטר ירש הבכור פ"ש). וכן לכיוון השני, שאיך שלא יהי' הטעם, במקרה של מלווה בשטר - אז נוסף על המחזקות בשטר גם אין יכול הלווה לטעון פרעתי, ובוודאי שיהי' החוב חשיב מצוי.

ונאמרו בזה תירוצים רבים, ומהם תי' הקצוה"ח. דתירץ הקצוה"ח דעיקר כוונת הרשב"ם היא שגוף השטר השביח (היינו שאין שיטתו כשיטת הריטב"א בעיקר), וזה שנקט הרשב"ם גם הטעם השני (שהלווה לא יכול לומר שפרע, כפי' הריטב"א) הוא ל'רווחא דמילתא', היינו, שאכן אין זו הסיבה העיקרית לכך שנחשב האב מוחזק, אך זו עוד סיבה. והיינו שהמחזקות בסוגיין לשיטת הרשב"ם היא כבכל התורה, וכך מוחזק האב בשטר ועל-ידו בחוב ובריבית ויטול בהם הבכור פ"ש לרבי. ומ"מ אין שיטת הרשב"ם כהריטב"א⁴⁶ (ע"פ משנת"ל (ס"ט)

44. כפי מה שנתבאר לעיל ע"פ דברי הקצוה"ח.

45. קצוה"ח ס' רעח סק"ו. וראה שיעורי ר' שמואל ב"ב קכד, א. אות נו.

46. אך לפי' זה יוקשה קצת מדברי הריטב"א עצמו, שכתב בפירושו שדבריו הם שיטת הרשב"ם, ופשטות הדברים שלמד ברשב"ם שמה שאין הלווה יכול לומר פרעתי הוא עיקר טעמו, ולא רק כרווחא דמילתא, ועכ"פ יש לעיין ההבנה ברשב"ם לשיטת הריטב"א בביאור סתירת לשונותיו.

ואפ"ל שכוונת הרשב"ם הינה אכן כהריטב"א (וכפי שלמד הריטב"א בדברי הרשב"ם, דכתב בפירוש דסובר כהרשב"ם. ועכ"פ יהי' זה הביאור בוודאי לשיטתו שדבריו הם הם כוונת הרשב"ם) ואכן טעמו העיקרי שיהי' האב חשיב מוחזק הוא מהטעם דאינו יכול לטעון פרעתי כדלעיל. ועל הטעם השני דהמחזקות היא התפיסה בשטר שהוא הנכס המשביח (אך כאשר אין לו שטר אינו מוחזק, ואפי' שאין הלווה יכול לטעון שפרע, כגון שלווה בעדים למ"ד המלווה לחברו בעדים צריך לפרעו בעדים) נתרץ כי הוא לרווחא דמילתא בא (ולחפ"ך ממה שכתב הקצות, דעיקר המחזקות להרשב"ם היא התפיסה בשטר עצמו, והא דכתב דאינו יכול לטעון פרעתי הוא לרווחא דמילתא. וכדלעיל. ובאמת שתי' זה ד'רווחא דמילתא' הוא דחוק וניתן להופכו לצדדים).

אך באמת א"א לומר כן בשיטת הרשב"ם, שהרי מצינו כו"כ פעמים דמשמע מדבריו ההדגשה שהמושג 'מוחזקות' בסוגיית ירושת בכור אינו שונה מל' זו בכל התורה - והיינו שהדבר נמצא בתפיסתו, ברשותו של האב (קכג, ב. ד"ה ראוי: "דכיון דהוי אבוהון מוחזק בנכסים והן עצמן הושבחו כמי שהוחזקו בשבח דמי", ומפורש שהאב הוחזק בנכסים ולא בשבח, דהיינו מוחזקות ממש כבכל התורה, ולא שהי' מוחזק - בהגדרה שונה - בשבח עצמו. וכן משמע מד"ה וילדה: "ודמי כאילו הוחזק בו" - דהיינו שאינו מוחזק בשבח ממש אלא בנכסים, וכנ"ל. ד"ה ודאשתחית: "ודמי כמי שהוחזק בהן בחייו". קכד, ב. ד"ה שבחא: "כגון חפורה והווי שובלי, שמוחזק קצת באותן הנכסים" - דהיינו שהוא מוחזק רק בנכס ולא בשבח, ובנכס גופא מוחזק 'קצת', דהיינו מוחזקות כבכל התורה ממש). ומאחר ובשעת מיתת האב תפס בנכסים שהשביחו חשיב האב מוחזק אף בשבח ממש כאילו הי' ברשותו. וע"כ בוודאי שבאם הוא מחזיק בנכס המשביח תהי' סיבת המחזקות

בשיטת הריטב"א), אך ודאי שע"מ שיהי' מוחזק בריבית (מכח תפיסתו בשטר) הריבית צריכה להיות בבעלותו⁴⁷.



מהתפיסה, החזקה כפשוטה שזהו הגורם העיקרי בגדר מוחזק בירושת בכור לרשב"ם, וברור שטעם מה שיבוא אליו יהי' רווחא דמילתא ודבר נוסף על הטעם העיקרי הזה. (ומ"מ יש לעיין, דבד"ה רועה (קכג, ב) כתב: "רועה באפר: דהוי מוחזק מיבעיא". ואם אכן המוחזקות היא כבכל התורה, צ"ע כיצד הוא מוחזק בפרה הרועה באגם.)
ואף שהריטב"א הביא מדברי הרשב"ם כדעתו - אפשר לומר א) שלפני הי' נוסח אחר דהרשב"ם. ב) אכן למד כן ברשב"ם אליבא דשיטתי', אך להרשב"ם לא סבירא כן.

47. ולסיכום:

ריטב"א: שבח שממילא: א. צריך שיהי' (1) מוחזק, (2) בבעלותו. ב. מוחזק (לרבי) היינו דבר שוודאי יבא, ג. אך בריבית לאחר מיתת האב אף שוודאי יבא לא חשיב מוחזק מפני ש(בכסף) הרווח אינו כלול בכסף, ובשעת מות האב לא היתה ריבית זו בבעלותו. ד. דשלב"ע מפני שאינו ברשות האב.

רשב"ם: שבח שממילא: א. צריך שיהי' (1) מוחזק בממון ממנו יוצא השבח, (2) בבעלותו, (3) ודאי יבא. ב. מוחזק היינו דבר שברשותו.

בגדר פסול נוגע בעדות

(בבא בתרא כט, א)

הת' שניאור זלמן חנני' שי' לנדאו
תלמיד בישיבה

מציע הסוגיא דבשלוש שנים רצופות הוי חזקה / מציע הסוגיא ד"ההוא בקרא" וגדר פסול נוגע בעדות / מביא קושיות האחרונים על הסוגיא דרצופות ע"פ היסוד הנ"ל / מביא יסוד החידושי הרי"מ והקושיות עפ"ז / מבאר הסוגיא לדעת השער-משפט ומקשה בדבריו / מבאר בגדר פסול נוגע בעדות ועפ"ז מתרץ הקושיות הנ"ל

א.

הצעת הסוגיא דבשלוש שנים רצופות הוי חזקה

איתא בגמ': "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות". ובהמשך מקשה הגמרא: "תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי? אמר אביי מאן מסהיד אבתים שיבבי, שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא. רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיני' ודרינן בי' תלת שנים ביממא ובליליא. אמר לי' רב ימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו לי' אגר ביתא להאי".

היינו, הדין במשנה הוא דחזקת הבתים הוי ג' שנים, ומסייג רב הונא דדווקא באם הג' שנים הם רצופות הוי חזקה, ומקשה הגמרא דאם כן אין שייך בבתים חזקה דאין שייכת עדות על הלילות וא"כ העדים אינם מעידים על ג' שנים רצופות, ועל כך מתרץ אביי שהשכנים יכולים להעיד גם על הלילה, ורבא מתרץ דישנה אפשרות להעיד על הלילות באם ישנם עדים שאומרים שהמחזיק השכיר להם את הבית והם דרים בו ג' שנים ביום ובלילה. ועל כך מקשה הגמרא שהעדים פסולים כי הם נוגעין בעדותם דמכיוון שהם שילמו כבר למשכיר אזי לולא עדותם הבית יחזור למערער, והם יתחייבו לשלם גם למערער על הג' שנים וא"כ עדותם פסולה דיש להם סיבה לומר דבר שקר.

ומקשים תוס': "ואם תאמר ואמאי הוו נוגעין בעדות, הא איכא מיגו דה"מ אמרי פרענא לך אגר".

היינו, מבואר מדברי הגמרא שעדותם אינה מתקבלת משום שיש חסרון בעדותם, שהם נוגעים בעדות

1. ב"ב כט, א.

2. ד"ה הני נוגעין בעדותן הן.

ולכן עדותם פסולה, אבל קשה מכיוון שגם לולא עדותם, כשהקרקע חוזרת למערער, יש להם אפשרות לטעון פרוע ולהיפטר מתשלום, ואזי שוב אין חסרון בעדותם, וא"כ מדוע הקשתה הגמרא שעדותם פסולה משום שהם נוגעים בעדותם?

ב.

הצעת הסוגיא ד"ההוא בקרא" וגדר פסול נוגע בעדות

והנה, איתא בגמרא³: "ההוא בקרא דיתמי דתפסי תורא מיני' בע"ח, אמר מחיים תפיסנא ליה, ובקרא אמר לאחר מיתה תפסיה, אתו לקמי' דרב נחמן אמר לי' אית לך סהדי דתפסיה, אמר לי' לאו, אמר לי' מגו דיכול למימר לקוח הוא בידי יכול נמי למימר מחיים תפיסנא ליה".

וביאור הדברים: שמעון הי' רועה את הבקר של ראובן, (ודין רועה בקר כשומר שכר שחייב בגניבה), ולראובן הי' חוב ללוי, ולוי תפס שור משמעון, וראובן מת, (והדין הוא שהמלווה לחברו והלווה מת, אזי המלווה אינו יכול לגבות חובו מהמטלטלין של היתומים אלא מהקרקעות, אבל אם תפס מטלטלין לפני שהאבא מת זכאי לגבות מהם חובו), וישנו ספק מתי לוי תפס את השור, שמעון טוען שלוי לקח את השור לאחר שראובן מת, ולוי טוען שהוא לקח את השור לפני שראובן מת, ומכריעה הגמרא שלוי נאמן לומר שהוא תפס את השור לפני שראובן מת מכח מיגו - שהי' יכול לטעון שמעולם לא תפס את השור והוא שלו מלכתחילה, דהרי אין ליתומים עדים שלוי תפס את השור, ושמעון יתחייב לשלם ליתומים משום שהוא טוען שהשור נלקח לאחר מיתת האב ואזי הוא חייב לשלם מדין שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה.

ולכאורה צ"ע מדוע לוי נאמן, הרי באם הוא יטען שהשור שלו ולא הייתה תפיסה, הוא יתחייב בשבועה מצד עדות שמעון, וממילא אין כלל מיגו, דהרי אם לוי הי' טוען כך הי' מתחייב שבועה? וביארו הר"ן⁴ והרשב"א⁵ שלא מקבלים את עדות שמעון משום שהוא נוגע בעדות, כי באם עדותו מתקבלת, הוא יפטר מהתשלום ליתומים, ולכן יש ללוי מיגו - שהי' יכול לטעון שלא תפס כלל.

ומסיק מכך הקצוה"ח⁶ שפסול נוגע בעדות אינו משום חשש שישקר, דהרי בנדו"ד אין חשש ששמעון משקר, דאם האמת הייתה שלוי לא חטף את השור לאחר מיתת האב אלא לפני מיתתו, אזי שמעון הי' טוען כך ונפטר מתשלום, וא"כ אין לו סיבה לשקר בטענתו, ומכך שהגמרא אומרת שהוא נוגע בעדות מוכח שהפסול דנוגע בעדות הוא משום שלפסק הדין יש משמעות כלפי העד וממילא הוא נחשב כבעל דבר (תובע או נתבע), והדין הוא שבעל דבר פסול לעדות מגזירת הכתוב גם אם אין חשש שישקר, וממילא מובן בנדו"ד דמכיוון שלעדו יש משמעות כלפיו - כי אם תתקבל עדותו הוא יתחייב לשלם ליתומים, ממילא הוא פסול משום נוגע בעדות.

3. כתובות פד, ב.

4. שם ד"ה והא דאמרי' נאמן.

5. שם ד"ה ההוא בקרא כו'.

6. סי' קכא ס"ק ד'. וכע"ז כתב בברוך טעם ב"מ ב, ב.

ג.

קושיות האחרונים על הסוגיא דרצופות ע"פ היסוד הנ"ל

ומקשה רבי עקיבא איגר⁷: "אף דהשתא דמודים דלא פרעו למערער הוי בע"ד בדין זה, דאם יזכה המערער יצטרכו לפרוע לו, ובכה"ג לא הוו עדים כמ"ש הר"ן כתובות בההיא דבקרא, דאם יופסק הדין דלא יחזיר התורא יצטרך הוא לשלם מדין שומר, וכן גבי סיטראי, משא"כ הכא אף אם יופסק דזוכה המערער ולא יוקבל עדותם".

היינו, דלפי הנ"ל קשה על תוס' בסוגיין שהקשה על הגמרא שמצד המיגו אין חסרון של נגיעה בעדותם, דמהנ"ל מוכח דפסול נגיעה אינו משום חשש שהוא משקר, אלא משום שלעדויות יש משמעות לדינא כלפיו, וממילא בנדו"ד גם אם יש לעדים מיגו, הם בכ"ז נוגעים בעדותם, דהרי על פי עדותם יפסקו בי"ד שאינם חייבים לשלם למערער, וממילא הדין נוגע גם להם והם נחשבים כבעלי דבר, וא"כ צ"ע מהי קושיית התוס' (ועיין מה שתירצו בזה רבי עקיבא איגר⁸ והשער-משפט⁹ ודבריהם צ"ע ואכ"מ).

והנה מסקנת הגמרא היא שמדובר במקרה שהשוכרים עדיין לא שילמו למחזיק וממילא הם אינם נוגעין בעדותן, משום שבין אם עדותן תתקבל ובין אם לאו, יצא שבסה"כ הם ישלמו רק פעם אחת - למחזיק או למערער, והוסיף ר"ח שניתן עוד לתרץ, שמדובר במקרה שהמערער אינו יודע שהשוכרים דרו בביתו, ובמילא גם אם השוכרים כבר שילמו למחזיק הם אינם נוגעין בעדותן משום שיש להם מיגו, דלמה להם להעיד שקר בכדי לשלם רק פעם אחת, והרי גם לולא עדותם הם ישלמו רק פעם אחת שהרי המערער אינו יתבע מהם משום שאינו יודע שדרו שם.

ומקשה הברוך טעם¹ דע"פ הנ"ל דפסול נגיעה אינו משום חשש שהוא משקר, אלא משום שלעדויות יש משמעות לדינא כלפיו, ממילא בנדו"ד גם אם יש לעדים מיגו הם בכ"ז נוגעים בעדותם, שהרי באם לא תתקבל עדותם בבי"ד הם לא יתחייבו לשלם למערער, ואם תתקבל עדותם יצא דעל פי עדותם יפסקו בי"ד שאינם חייבים לשלם למערער, וממילא הדין נוגע גם להם והם נחשבים כבעלי דבר?

ד.

יסוד החידושי הרי"מ והקושיות עפ"ז

והנה, מקושיית הגמרא חזינן דבאם השוכרים שילמו כבר למחזיק אזי הם נוגעין בעדותן ופסולים לעדות, וממילא יהי' הדין שהבית שייך למערער, וממילא יצטרכו לשלם לו. ואומר השער-משפט¹⁰ דהשוכרים אינם יכולים לתבוע את כספם שוב מהמחזיק למרות שבי"ד פסקו דהבית שייך למערער, משום דהם טענו שהם דרו בבית שלוש שנים וממילא לפי טענתם הבית שייך למחזיק, נמצא שלשיטתם הם יודעים את האמת שהבית של המחזיק אלא שבית דין לא יכלו לקבל עדותם משום דין של פסול נוגע בעדות, אבל השוכרים בעצמם יודעים שהאמת היא שהבית שייך למחזיק ולכן חייבים בתשלום גם למחזיק.

7. אותיות דרעק"א ב"ב כט, א בתוד"ה הני.

8. שם.

9. סי' לו ס"ק ו'.

10. סי' קמ ס"ק ט'.

ומקשה החידושי הרי"מ¹¹ דהרי מסקנת הגמרא היא שמכיוון שהשוכרים עדיין לא שילמו למחזיק הם כשרים משום שאינם נוגעין בעדותן, וע"פ דברי השער-משפט יוצא שגם אם השוכרים עדיין לא שילמו למחזיק, בין אם עדותם תתקבל ובין אם לא - יתחייבו לשלם למחזיק, וע"פ הנ"ל דפסול נגיעה אינו משום חשש שהוא משקר, אלא משום שלעדויות יש משמעות לדינא כלפיו, וממילא יוצא בנדו"ד דגם אם יש לעדים מיגו - דהרי לולא עדותם יצטרכו לשלם רק למערער - בכ"ז הם נוגעים בעדותם, שהרי באם לא תתקבל עדותם בבי"ד הם יתחייבו לשלם גם למחזיק וגם למערער כנ"ל, ואם תתקבל עדותם יצא דעל פי עדותם יפסקו בי"ד שאינם חייבים לשלם למערער, וממילא הדין נוגע גם להם והם נחשבים כבעלי דבר, אזי מדוע אמרה הגמרא דבאם השוכרים עדיין לא שילמו עדותן כשרה?

והנה, מקושיית הגמרא חזינן דבאם השוכרים שילמו כבר למחזיק אזי הם נוגעין בעדותן ופסולים לעדות, והקשו הראשונים¹² דהרי גם אם בי"ד לא יקבל עדותם ויצטרכו לשלם למערער, בכל זאת מדוע הם פסולים משום שנוגעין בעדותן, והרי גם לולא עדותם הם היו יכולים לתבוע את כספם שוב מהמחזיק וממילא יש להם מיגו? ומתרצים שאולי השוכרים אינם רוצים לטרוח לתבוע את המחזיק בבי"ד וא"כ אין להם מיגו.

ולכאורה קשה דע"פ דברי השער-משפט יוצא שאם השוכרים שילמו למחזיק אזי בין אם עדותן תתקבל ובין אם לא - יתחייבו לשלם לו, וע"פ הנ"ל דפסול נגיעה אינו משום חשש שהוא משקר, אלא משום שלעדויות יש משמעות לדינא כלפיו, ממילא יוצא בנדו"ד דגם אם יש לעדים מיגו משום דלולא עדותם יקבלו את הכסף שוב מהמחזיק - בכ"ז הם נוגעים בעדותם, שהרי באם לא תתקבל עדותם בבי"ד הם יתחייבו לשלם גם למחזיק וגם למערער כנ"ל, ואם תתקבל עדותם יצא דעל פי עדותם יפסקו בי"ד שאינם חייבים לשלם למערער, ואם כן מהי קושיית הראשונים?

ה.

ביאור הסוגיא לדעת השער-משפט והקושי בדבריו

והנה כתב השער-משפט¹³: בנדו"ד ראובן תובע את שמעון על כך שהבית שלו, ומהתביעה על הבית נגזרת גם תביעה על השוכרים על שימושם בבית, וא"כ יוצא שהשוכרים עצמם הם הנתבעים, ומוכח מהמרדכי¹⁴ שפסול נוגע בעדות הוא אינו משום חשש משקר אלא מכיוון שהוא נתבע - צד בדיון, והוא נחשב בעל דבר ונפסל להעיד. וא"כ קשה בנדו"ד כיצד השוכרים כשרים להעיד?

ויש ליישב זאת, בהקדים: נאמר בגמרא¹⁵ שאם ראובן מעיד ביחד עם עוד עד שהלווה לשמעון בריבית אזי הדין הוא ששמעון פסול לכל עדויות שבתורה כדין מלווה בריבית וראובן כשר משום שאין אדם משים עצמו רשע, ופסול על עדות עצמו, היינו שפלגין דיבורא, שמקבלים את ההשלכה הנגזרת מסיפור ראובן כלפי שמעון, ואילו את ההשלכה הנגזרת מהסיפור כלפי ראובן עצמו אין מקבלים.

וכך גם בנדו"ד, שהרי מעדות השוכרים נגזרת השלכה כלפיהם - שלא יתחייבו לשלם למערער, ועל

11. שו"ת חו"מ סי' קמ"ט ס"ק ט"ז.

12. ריטב"א (ב"ב שם) ד"ה הני. ר"ן (שם) ד"ה אמר.

13. שם ס"ק ז.

14. ר"פ חזקת הבתים רמז תקכד.

15. סנהדרין כה, א.

כך הם פסולים להעיד משום "בעל דבר" כנ"ל, אמנם לגבי הנגזר השני מעדותם - בעלות הבית, אינו שייך הפסול ד"בעל דבר", וא"כ פלגינן דיבורא - דלגבי תשלום השכירות שזוהו נגזר מעדותם כלפיהם אין מקבלים עדותן, וממילא הם חייבים בתשלום למערער, משא"כ לגבי בעלות הבית - שאינם נחשבים "בעלי דבר" - מקבלים עדותן, ומכיוון שההשלכה הנגזרת מעדותם כלפי עצמם (שאינם חייבים בתשלום למערער) לא התקבלה, וכאילו לא נאמרה, ונפסק שהבית שייך למחזיק - ממילא השוכרים חייבים לשלם גם למחזיק על השימוש בבית. עד כאן תורף דבריו.

ולכאורה על פי הנ"ל סרה קושיית החידושי הרי"מ שהרי באמת גם למסקנת הגמרא משלמים השוכרים הן למחזיק והן למערער.

והנה, הקשטה הגמרא¹⁶ שהעדים אמורים להיפסל משום שהם נוגעין בעדותם - דמכיוון שהם שילמו כבר למשכיר, אזי לולא עדותם הבית יחזור למערער, והם יתחייבו לשלם גם למערער על הג' שנים. אבל צ"ע¹⁶, שהרי לפי יסוד השער-משפט יוצא דאין סיבה לחלק בין אם העדות היתה לאחר ששילמו השוכרים למחזיק ובין אם לאו, שהרי בפועל אין מקבלים את ההשלכה הנגזרת מעדותם כלפי עצמם כנ"ל, וממילא אמור להיות הדין שהבית ישאר אצל המחזיק והשוכרים יתחייבו לשלם פעמיים, ומהי קושיית הגמרא?

ו.

ביאור בגדר פסול נוגע בעדות ועפ"ז תירוץ הקושיות הנ"ל

ויש לומר הביאור בזה: בד"כ עדות היא ראי' על מציאות. כגון: אם ראובן מכר קרקע לשמעון ומעידים על כך, אזי גוף העדות היא ראי' על כך שמכר לו. משא"כ בחזקת ג' שנים העדות היא על כך שהחזיק בקרקע ג' שנים, ועל בסיס עדותם אנו מסיקים שמכך שלא מחה ג' שנים מוכח שהשדה של המחזיק, אבל העדים לא מעידים שהקרקע שלו אלא עדותם היא רק בסיס לראי'.

וי"ל שפסול נוגע בעדות הוא רק כאשר העדות היא גוף הראי', משא"כ באם העדות היא רק בסיס לראי' אזי אין פסול נוגע בעדות, משום שגוף העדות אינה עליו אלא רק נגזר מעדותו השלכה כלפיו. וכמו שני עדים המעידים על פלוני שהוא פסול לעדות, ומכיוון שהוא עד פסול זה נוגע לדין אחר של אחד מהעדים, דוודאי לא נאמר שהעד פסול משום נוגע בדבר, משום שמעדותו רק נגזרת השלכה כלפיו אבל גוף עדותו אינה קשורה אליו, ולכן אינו נחשב בעל דבר. ובנדו"ד שהעדות אינה גוף הראי' אלא הראי' רק נגזרת מהעדות, אזי אין פסול של נוגע בדבר.

ועפ"ז יש לומר דחלוקות הסוגיות, דברועה בקר שמעיד שלוי לקח את השור לאחר שהבעלים מתו, אזי גוף עדותו נוגע לו - האם יתחייב לשלם ליתומים, ולכן נחשב "בעל דבר" ופסול לעדות. אבל בסוגיין עדותם היא רק על כך שהחזיק ג' שנים, ומכך שלא מיחה מסיקים בית דין שהקרקע שלו, וממילא מעדותם רק נגזר דין שיש לו השלכה כלפיהם, ולכן אין עליהם פסול של נוגע בדבר אלא א"כ יש להם סיבה לשקר. ועפ"ז מתורצות כל הקושיות הנ"ל. דבנדו"ד לא שייך הפסול דנוגע בעדות הנ"ל (שלפסק הדין יש

16. קובץ שיעורים (ב"ב שם) אות קה.

משמעות כלפי העדים), משום שגוף עדותם אינה על עצמם אלא רק נגזרת מעדותם השלכה כלפיהם. וממילא שייך כאן רק הפסול דנוגע בדבר משום חשש משקר. והכל א"ש.



בגדר חזקת ג' שנים לשיטת הצמח צדק והראשונים

(בבא בתרא כח, א)

הת' שניאור זלמן שיחי' קזידו
תלמיד בישיבה

מביא דברי הנמוקי יוסף לגבי חזקת ג' שנים ושאלות הצמח צדק עליו / מביא הוכחת הצמח צדק להא דבעי ג' שנים אף בדליכא מ"ק / מצריך עיון בסברת הצמח צדק / מביא חילוק בהבנת דעת הולכי אושא בין הרמב"ן לתוס' / מביא חילוק בין הרמב"ן לקצוה"ח בהבנת דעת רבנן / מעמיק בדברי הרמב"ן ומביא המקור לכך / מבאר דהרמב"ן אזיל לשיטתו / מביא דס"ל להרמב"ן שאין תפיסה בקרקע אף בדליכא מרא קמא / מבאר מקור וטעם הדבר / מבאר דהצמח ס"ל כהרמב"ן / מבאר חילוק הדעות לגבי חזקת ג' שנים

א.

מביא דברי הנמוקי יוסף לגבי חזקת ג' שנים ושאלות הצמח צדק עליו

משנה¹: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמעורות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום".

ופירש הנמוקי יוסף² לגבי חזקת שלוש שנים³ "כשבא המערער הזה ומביא עדים שהי' קרקע זה שלו או של אבותיו, ואע"פ שלא העידו שעמדו שם ג' שנים, שלא מצינו שני חזקה אלא לנתבע". היינו שרק המחזיק צריך ג' שנים על-מנת שנחזיקו בקרקע, מפני שבא להוציא מהמרא קמא. אך למרא קמא די בכך שיביא עדים שהי' הוא או אבותיו בקרקע אפי' יום אחד מכיוון שאינו מוציא מאף אחד.

ומקשה עליו הצ"צ⁴ שלכאורה אינו מובן מדוע יהי' יפה כח זה הראשון שנמצא שם מספק, מכח השני; הרי אע"פ שאין מי שמכחיש את טענת המרא קמא, כל עוד אין לו ג' שנים אין לו חזקה גמורה אלא הוא

1. ב"ב כח, א.

2. על אתר (יד, א. מדפי הרי"ף) ומביא כן מדברי בעל העיטור בשם ר"ת (ובכת"י אי' ר' משה). וכ"כ הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' קפב), הריטב"א (ב"ב שם ד"ה ולעולם), העליות דרבנו יונה (שם, ד"ה חזקת) ועוד. וכן נפסק בטור ושו"ע (חו"מ סי' קמ סעיף א).

3. כל סוגי החזקות שידונו כאן זו וכל אופני ההגדרות דלקמן הינם בהבנת מהות ה'תפיסה' בקרקע ובגדר 'חזקה', אך אינם שייכים כלל לדיון קנין קרקע, שדין קנין קרקע אחד הוא, שע"י ש'גדר, נעל ופרץ' - מיד עוברת הקרקע לרשותו.

4. בחידושו על הש"ס ח"ב ב"ב רפ"ג ד"ה חזקת (ובהמשך).

בגדר ספק, וממילא ברגע שמגיע מישוהו שהחזיק יותר ממנו או אפי' החזיק משך אותו זמן כמו הראשון - יבוא ספק ויוציא מידי ספק, ונלך אחר האחרון שהוא המוחזק בקרקע, ומה א"כ מקום לומר שאם החזיק יום אחד ה"ה מוחזק?

ומוכיח את דבריו מדין כל דאלים גבר, שאין אומרים כל דאלים גבר במקום שא' מוחזק, אלא רק במקום שאין אחד מוחזק כלפי השני. יוצא א"כ, שבמקום ששניהם שווים מבחי' המוחזקות אין לאחד מהם שום מעלה ויתרון על השני, ומה בסיס יש לדברי הנמוקי יוסף שכאשר הראשון החזיק יום אחד שוב אי אפשר להוציא מידו (אלא ע"י חזקת ג' שנים)?

עוד מקשה הצ"צ, שהנה לכאורה מקור הדבר דסגי בחזקת יום אחד הוא מהגמ"ס⁵ "ההוא גברא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שני, אתא מארי דביתא אשכחי, א"ל מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מפלניא זבינתה דזבנה מינך. אתא לקמי' דר' חייא, א"ל אי אית לך סהדי דדר בה איהו דזבנת מיני' ואפי' חד יומא אוקימנא לה בידך ואי לא לא", ומשמע מכאן שמספיק יום אחד לחזקת מרא קמא.

אך אין זו הוכחה כלל, משום ששם המחזיק ה' בקרקע ג' שנים, אלא שצריך הסבר איך הגיעה הקרקע לידי, שהרי הקרקע הייתה בידי המערער והוא לא מכר אותה למחזיק (שגם המחזיק מודה בזה או שיש לנו עדים על כך). ולכן צריך ראי' שהמוכר דר בה יום אחד, והוא מכר למחזיק. ומ"מ אין זו חזקה של יום אחד, אלא חיזוק והסבר לחזקת ג' שנים.

ב.

מביא הוכחת הצמח צדק להא דבעי ג' שנים אף בדליכא מ"ק

ומבאר הצ"צ שאינו נקרא מוחזק עד שיחזיק ג' שנים אף שאינו מוציא מאף אחד ואין מי שמערער לומא שלא הי' מעולם בקרקע. ומוכיח כן מהגמ' בכתובות⁶: "ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". ושואלים ע"כ בגמ': "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתי' ממך, משום דקא בעי למיתני סיפא אם יש עדים שהיא שלו והוא אומר לקחתי' ממנו אינו נאמן, היכי דמי אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן ואי דלא אכלה שני חזקה פשיטא דלא מהימן".

ואם באמת מספיקה חזקה של יום אחד, שתאמר הגמ' שמודה ר' יהושע במקרה שיש עדים לראשון שהחזיק בה יום אחד שאין השני יכול להוציא ממנו אם החזיק בה פחות מג' שנים, שעל זה לא היו שואלים פשיטא משום שזהו חידוש גדול⁷. ומזה שלא אומרים כך משמע שבאמת אם החזיק רק יום אחד אינו נחשב מוחזק והשני שהחזיק אחרון - יוציא ממנו בבחינת 'אתי ספק ומוציא מידי ספק' ומפני שהוא המוחזק כעת לא נוציא את הקרקע מחזקתו.

5. מא, ב.

6. יז, ב.

7. ההנחה בשלב זה היא שאין כל סברא לומר שחזקה של יום אחד תגבר על תפיסה של שנתיים שלאחרי, ומ"מ, אומר הצמח צדק, אם באמת כך הדין - אע"פ שאינו מובן בסברא, אזי הגמ' הייתה צריכה מיד להביא את המקרה הזה, ומובן הרי שלא שייך לשאול עליו פשיטא משום שכנ"ל, אין זה פשוט כלל, ומזה שלא אמרה כך משמע בבירור, שדין זה אינו נכון.

ג.

מצריך עיון בסברת הצמח צדק

והנה לכאורה שיטת הצמח צדק דורשת ביאור, שמשמע ממנו בפשטות שאין חזקה כלל בפחות מג' שנים באופן גורף. ולכאורה אינו מחוור, שהרי כל זה שצריך חזקה זה כדי להוציא ממוחזקותו של המרא קמא⁸, שלאחר ג' שנים יש לנו ראי' שהשדה של המחזיק ולא של המערער, אך במקום בו אין מרא קמא - אינו צריך להוציא מחזקה של אף אחד, אלא מספיק לכאורה שיראה בעלות על הקרקע בכך שישתמש בה יום אחד וכבר היא ברשותו, משום שאינו צריך להילחם באף אחד, ומה א"כ שואל הצמח צדק?

וגם אינו דומה לדין כל דאלים גבר, משום שפה אין זה ספק שמוציא מידי ספק, אלא לאחר שנכנס הראשון במקום בו לא הי' מרא קמא ה"ה מוחזק ודאי שהרי אין אף אחד שמפריע לתפיסתו, וממילא הוא בגדר 'מוחזק ודאי' ולא ספק וא"כ אין זה דומה לדין כל דאלים גבר.

וגם מה שהוכיח מהגמ' בכתובות מזה שלא מביאה מקרה שהי' הראשון מוחזק יום אחד והשני הי' מוחזק פחות מג' שנים, שאז הגמ' לא הייתה שואלת פשיטא, צריך להבין מנין לצ"צ זאת. שלכאורה כיוון שחזקת ג' שנים היא רק להוציא, אך להחזיק מספיק יום אחד, א"כ פשיטא שהראשון מוחזק יותר, שאינו בא להוציא שהרי אין מי שמערער על כך שהי' בקרקע; אולם השני בא להוציא שהרי הראשון טוען עליו שלא הייתה הקרקע שלו. וא"כ גם ע"ז הייתה הגמ' שואלת 'פשיטא', ומהי ההוכחה לדבריו.

וזו לכאורה ג"כ ההבנה הפשוטה בחזקת ג' שנים וכן פירשו רוב הראשונים⁹ כמו הנמוקי יוסף, שג' שנים צריך רק כאשר מוציאים ממרא קמא ולא כאשר תופס קרקע חסרת בעלות, ומה א"כ מקור דברי הצמח צדק ומהי סברת דבריו.

ד.

מביא חילוק בהבנת דעת הולכי אושא בין הרמב"ן לתוס'

והנה הגמ' בהסבירה את מקור הדין להא דבעי ג' שנים לחזקה¹⁰ מביאה את דברי ר' יוחנן בשם 'הולכי אושא': "אמר ר' יוחנן, שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד. מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח. אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב, ה"נ עד שנה

8. בין אם מסבירים שחזקה זה ראי', שאז מוכח משתיקת המרא קמא שהשדה של המחזיק או שמחל לו, ובין אם זה תקנת חכמים מזה שאנשים לא נוהרים בשטרות, כל אלו שייכים רק במקום בו יש מרא קמא, אך אם אין מרא קמא לא שייך לא ראי' ולא תקנת חכמים, וצריך להיות מוחזק מיד כשיורד.

9. במילים אחרות: הצמח צדק שואל מה המקור לדברי הנמוקי יוסף, היינו שמונח לו שההבנה הפשוטה היא שאת הג' שנים שהצריכו - הצריכו בכל מקום. אך זה גופא דורש ביאור, משום שהשאלה שנשאלת היא לכאורה דווקא על הצמח צדק, מה המקור לדבריו, שהרי בגמ' קיימים ב' לימודים להא דבעי ג' שנים, א' - שיטת הולכי אושא, שלומדים זאת משור המועד, ב' שיטת רבנן, שאדם אינו נוהר לשמור על שטרו יותר מג' שנים, והרי בשניהם מדובר על חזקה קודמת שהייתה שכעת מתחלפת לטובת החזקה החדשה: בשור חזקת ה'תם' שהייתה לו מתחלפת בחזקת 'מועד', ובלימוד של רבנן האדם לא ישמור את שטרו שמוכיח שקנה מהמרא קמא יותר מג' שנים, היינו שינוי רשות. יוצא שבשני הלימודים מדובר על שינוי רשות - היינו שהייתה חזקה קודמת. אך מעולם לא אמרו שבמקום שאינו משנה רשות או חזקה בעי ג' שנים, וא"כ השאלה שנשאלת היא מה המקור של הצמח צדק להא דבעי ג' שנים, משום דהא דלא בעי ג' שנים לכאורה הוא ההבנה הפשוטה. 10. ראה במקומות שנסמנו לעיל הע' 2.

רביעית לא קיימא ברשותי'. הכי השתא התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותי'".

תוס' על אתר¹¹ מקשים מהי ההו"א של המקשן. שלכאורה דברי התרצן פשוטים, שלאחר ג' נגיחות הוחזק השור למועד, וכמו"כ לאחר ג' שנים הוחזקה הקרקע בידי המחזיק. ומתרצים שהמקשן חשב שהלימוד אינו גילוי מילתא אלא פעולה יצירת מצב, שכמו שלאחר שלוש נגיחות נפעל בשור חיוב לשלם נזק שלם, ולא רק מתגלה שהי' מועד; גם אצלינו לאחר ג' שנים לא רק מתגלה שהייתה הקרקע מלכתחילה של המחזיק אלא היא עוברת ממש לרשות המחזיק "אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא".

הרמב"ן¹² אינו מתקשה כלל בשאלת הגמ', אלא מסביר אותה בדרך משלו ובפשטות, שבשאלה חשבנו שבשור המועד לאחר שלוש נגיחות אינו בחזקת מועד, אלא רק יצא מחזקת תם, ורק בנגיחה הרביעית הוא נחשב מועד, וא"כ גם אצלינו לכאורה שלוש השנים הראשונות גרמו לשדה לצאת מרשות המרא קמא אך עדיין לא הכניסו אותה לרשות המחזיק, ואילו בשנה הרביעית השדה כבר נכנסת לרשות המחזיק. וע"ז עונה הגמ' - לשיטת הרמב"ן - שכבר בשלש פעמים השור נכנס לחזקת מועד ולא רק בפעם הרביעית וא"כ גם בשדה כבר בסיום השלש שנים התופס מוחזק בשדה ממש.

יוצא א"כ שלפי תוס' החזקה כאן אינה יוצרת פעולה, אלא היא רק ראי' גרידא שהשדה של המחזיק; אך השלש שנים לא יצרו פה משהו חדש ולא הייתה פה איזושהי פעולה.

בשונה מזה לפי הרמב"ן הג' שנים יצרו פה פעולה מסוימת, לא רק ראי', אלא פעולת כניסת הקרקע לרשות התופס, היינו שלג' השנים האלו יש משמעות והם משנים את מציאות בעלות הקרקע.

וממילא לפי זה מובן גם מדוע לרמב"ן לא קשה שאלת התוס' על דברי הגמ' "אלא מעתה חזקה שאין עימה טענה תיהוי חזקה", ששואלים התוס' מה הבסיס לשאלה זו, וכי למה שנעמיד השדה בידו אם אינו טוען משהו.

שאלה זו קשה רק לשיטת תוס' שהחזקה אינה אלא ראי' בעלמא, שאז אינו מובן איזו ראי' מביאות הג' שנים כאשר אינו טוען דבר. אך לשיטת הרמב"ן שלג' שנים יש כח ומשמעות מלבד הראי' שבהן, ברורה כוונת המקשן בשאלתו, ומכיוון שיש משמעות לחזקה כשלעצמה, שהרי היא ממש עושה פעולה של שינוי בעלות והכנסת הקרקע לרשות התופס, א"כ לכאורה אף כאשר אין עם החזקה אף טענה אמור התופס להיות מוחזק.

ונמצא א"כ שנחלקו התוס' והרמב"ן האם החזקה היא ראי' בעלמא או שהיא יוצרת ופועלת שינוי בבעלות הקרקע.

ה.

מביא חילוק בין הרמב"ן לקצוה"ח בהבנת דעת רבנן

והנה במסקנת הגמ' שלפי רבנן הג' שנים הם משום ששלוש שנים אדם נזהר בשטרו ומכאן ואילך לא, קיימות כמה אפשרויות להסביר את משמעות החזקה.

11. ד"ה עד.

12. ד"ה והיינו דאקשינן.

הקצוה"ח¹³ מסביר שהחזקה אינה אלא מתקנת חכמים, מכיוון שאדם לא נזהר בשטרו יותר מג' שנים, תקנו שלא יצטרך להוכיח שהיא שלו כדי שלא יגיעו האנשים לידי פסידא.

אך הרמב"ן לומד שיש ממש ראי' מהמוחזקות: "אלא שבתוך שלש אמרינן לי' למחזיק אחוי שטרך, ולאחר שלוש כיון דלא מיזדהר בי' טפי איתרע לי' האי טענה ואמרינן לא לחינם שתק".

היינו שזה לא רק שבתוך שלוש עדיין יש ריעותא של אחוי שטרך, אלא שמתוך השתיקה עצמה מוכח שהקרקע אינה שלו (או שמחל עליה), משום שאני מניח שאם הקרקע הייתה שלו לא הי' מניח לאף אדם להשתמש בה, ומזה ששתק אני מבין שאינה שלו, רק שבתוך הג' שנים יש ריעותא שיכול לומר לו הראה לי את שטרך, אך לאחר ג' שנים שנסתלקה ריעותא זו, מכיוון שאנשים לא שומרים זמן כה רב על השטרות - נמצא התופס מוחזק בקרקע.

ו.

מעמיק בדברי הרמב"ן ויביא המקור לכך

והנה אפשר להסביר את דברי הרמב"ן בשני פנים: אפשר לומר שכל הראי' היא מכח זה שהראשון שתק, שהי' לו למחות ברגע שראה מישהו שנכנס לו לשדה, וממילא ברגע שאינו מוחה גילה שאינה שלו.

אך אפשר להסביר בעומק יותר: חזקה משמעותה ג' שנים. פחות מג' שנים איננה חזקה, היינו שחזקה יוצרת ראי', בפחות מג' שנים אין האדם נחשב מוחזק בקרקע, היינו שהחזקה אינה רק ראי' צדדית אלא דבר מהותי כשלעצמו.

יוצא א"כ שהחילוק שבין הרמב"ן לקצוה"ח הינו קוטבי, בעוד לפי הקצוה"ח החזקה אינה אלא תקנת חכמים אך אינה יוצרת מציאות, הרי שלפי הרמב"ן החזקה היא דבר מהותי שגורם לבעלות ומשנה את מציאות חזקת הקרקע, משום שלשיטתו הג' שנים אינם דבר צדדי אלא דבר אקטיבי ופעיל, שמשנה ומחליף את בעלות הקרקע.

והסבר זה מוכח מדברי הרמב"ן:

הגמ'¹⁴ מביאה את שיטת ר"ע שדורש מהמילה 'דבר', היינו שרק דבר ולא חצי דבר, ושואלת: "ורבנן האי דבר ולא חצי דבר מאי עבדי לי' . . . אלא למעוטי שנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכריסה". שחכמים גם לומדים מהילה 'דבר' למעט מקרה בו באים ב' כיתי עדים, כת א' מעידה על סימן א' של בגרות והכת השני' מעידה על הסימן השני, שאז זה בגדר 'חצי דבר' ואינם מצטרפים לעדות אחת.

ושואל שם הרמב"ן, מדוע לגבי חזקת ג' שנים אם באים ג' כיתי עדים וכל כת מעידה על שנה אחרת העדויות מצטרפות ואני לא מגדיר זאת בתר 'חצי דבר', ואילו לגבי סימני הנערה אני ממעט ב' כיתי עדים? ומתרתן שבחזקת קרקע אינו נחשב כחצי דבר מכיוון שהעדות הראשונה היא כבר על הכל, שהרי מה שאני צריך לדעת זה שהוא יושב בקרקע, והעדויות שלאחר מכן רק ממשיכים את המצב הנוכחי, ממילא אני לא

13. סי' קמ"ס ב'. ומביא זאת בשם הנמוק"י הג"ל הע' 2. וכן איתא ברא"ש פ"ג סי' ב'.

14. נו, ב.

מגדיר את זה בתור 'חצי דבר' ויכולים להצטרף. בשונה מזה כאשר כת אחת מעידה ב'גבה' והשני ב'כריסה' שאז כל כת מעידה רק על חצי.

והנה הרמב"ן אינו מזכיר כלל את ההוכחה משתיקת המרא קמא, אלא רק מזה שיושב אלא משמע ממנו שעצם זה שהתופס יושב שם זה כבר חזקה. משמע שיש ראי' מעצם הישיבה אף בלי השתיקה, וזאת משום שבלי שלוש שנים אינו מראה בעלות שלימה ואמיתית על הקרקע, והשלש שנים עושים שינוי ויוצרים מציאות של בעלות.

ז.

מבאר דהרמב"ן אזיל לשיטתו

וממילא לפי הסבר זה נמצא שהרמב"ן כאן אזיל לשיטתו שפירש לגבי הולכי אושא: כמו שבהולכי אושא פירש הרמב"ן שהחזקה אינה ראי' בעלמא אלא פועלת ויוצרת שינוי בבעלות, כך גם בשיטת רבנן סובר שהחזקה היא אמנם ראי', שלכן צריך ג' שנים דווקא, אך היא ראי' שבלעד' אין משמעות למוחזקות, משום שאין מוחזקות של פחות מג' שנים בקרקע נחשבת מוחזקות, משום שכל עוד אינו נמצא משך זמן זה בקרקע אינו מראה בעלות אמיתית, ורק בג' שנים מראה בעלות. וא"כ הולך לשיטתו שהחזקה אינה דבר חיצוני שמראה על דבר אחר אלא יש לה משמעות בפני עצמה¹⁵.

ח.

מביא דס"ל להרמב"ן שאין תפיסה בקרקע אף בדליכא מרא קמא

ועוד מוכח מהרמב"ן דס"ל שאף בדליכא מ"ק יש צורך בתפיסה של ג' שנים ע"מ ליצור חזקה על הקרקע¹⁶: המשנה הראשונה במסכתין פותחת בדין של 'השותפין שרצו לעשות מחיצה', שאם נופל הכותל אזי 'המקום והאבנים של שניהם'. וממשיכה לדבר על מקום שבו לא נהגו לעשות מחיצה ולמרות זאת אחד רוצה לעשות, שיעשה חזית שפונה כלפי חוץ כדי שיהי' הוכחה לזה שהוא בנה את הקרקע; ובמקרה ששניהם רוצים לבנות מחיצה - שניהם יעשו חזית, כך שיהי' ניכר ששותפים הם.

הגמרא¹⁷ שואלת מדוע ששניהם יעשו חזית, הרי מכיוון ששניהם רוצים את הכותל - מדוע בכלל שיעשו חזית, שלא יעשו חזית כלל ובזה יהי' ניכר שהם שותפים. ומתרצת שמדובר במקרה שקדם אחד ועשה חזית, שאז אם השני לא יעשה ג"כ חזית, לא תהי' לו הוכחה שהוא שותף בקרקע ואז המקום והאבנים של הכותל ילכו רק לשני.

שואל הרמב"ן¹⁸ מדוע הגמ' מביאה מקרה בו קדם אחד ועשה מחיצה, הרי הייתה יכולה להביא מקרה

15. כמובן שיש הבדל בין הרמב"ן של הולכי אושא לרמב"ן בדברי רבנן, משום ששם אמר שהחזקה ממש יוצרת את המציאות וכאן היא רק מראה עלי', אך עדיין הולך באותו קו שלחזקה יש כח ועניין גדול בפני עצמה שלכן אינו נחשב מוחזק בלי ג' שנים בקרקע, כדלקמן, וראה לקמן הע' 21.

16. ועד"ז כתב בשו"ת דברי חיים (לר"י אויערבאך) חו"מ דיני תפיסה סי' ה. (הובא שם מאת בן המחבר, ר' מאיר אויערבאך).

17. ד, ב.

18. ב, א. ד"ה לפיכך.

שבו פינה את הכותל לרשותו, היינו הרחיב את רשותו ולקח את הכותל לעצמו¹⁹, שלכן צריך השני לעשות חזית? ומתרץ שבמקרה זה לא הי' זוכה התופס אלא בכותל אך לא באבנים, ואילו במקרה שעשה חזית זוכה הן במקום של הכותל והן באבנים²⁰.

והרי לקרקע זו של השותפים אין מרא קמא, שהרי הם שותפים והיא שייכת לשניהם במידה שווה, וא"כ מדוע אם האחד הרחיב את רשותו יקבל רק את האבנים ולא את השטח, הרי זו קרקע בלי מרא קמא!! אלא מוכח מפה שס"ל לרמב"ן שאין דין תפיסה בקרקע, דלא שייך לתפוס בקרקע אלא ע"י חזקת שלוש שנים, ולא משנה אם יש מרא קמא או אין.

ט.

מבאר מקור וטעם הדבר

וזאת מאותו טעם שקרקע אינה נגזלת, שהרי תמיד יכול לומר לו הרי שלך לפניך, משום שבקרקע לא שייך תפיסה.

וזה הרי החילוק בין קרקע למטלטלין, שבמטלטלין יש דין תפיסה מיד משום שהבעלות ניכרת ע"י התפיסה, אך בקרקע לא ניכרת בעלות ע"י תפיסה, אלא רק ע"י חזקת ג' שנים²¹.

ודווקא חזקת ג' שנים מועילה לתפיסת קרקע, זאת משום שס"ל להרמב"ן שחזקת ג' שנים אינה ראי' צדדית או סימן לדבר, אלא היא יוצרת מציאות ומשנה בעלות, כנ"ל.

יוצא א"כ שהרמב"ן הולך לשיטתו בג' מקומות: בהולכי אושא חלק על תוס' שאמרו שזוהי רק ראי' צדדית ופירש שזאת ממש מציאות שמשנתנית ע"י החזקה עצמה; בדעת רבנן²² חלק על הקצוה"ח שאמר שהחזקה הינה תקנת חכמים גרידא שאינה מחילה 'חלות' ופירש שהחזקה הינה דבר אקטיבי שמשנה בעלות, משום שאי אפשר להוכיח בעלות על קרקע אלא ע"י ג' שנים, משום שבפחות מג' שנים אינו מראה בעלות וממילא לחזקה אין משמעות, אך ע"י ג' שנים הוא משנה את הגדרת הבעלות של הקרקע; ועוד ס"ל שאינו יכול לתפוס קרקע - אף בשותפים דליכא מרא קמא - אלא ע"י ג' שנים, משום שקרקע היא בעצם מוגדרת כדבר שאי אפשר לתפוסה כנ"ל, אלא ע"י ג' שנים שיוצרות שינוי מהותי ומציאותי בכל הגדרת הבעלות.

19. בפשטות המעלה בפירוש זה על פני הקודם הוא שהגיוי שאדם שרוצה לגזול לשני את החלק פשוט יקח את הכותל לרשותו, בשונה מעשיית חזית שאז הוא צריך לדעת את הדין שחזית מראה על בעלות.

20. כמו שאמרה המשנה ב'לפיכך'.

21. כלומר, באותה מידה שאנו מבינים שגם במקרה בו אף אחד לא מחזיק בחפץ מסוים עדיין כדי שזה יהי' ברשותו הוא צריך לתפוס אותו, ומובן לכל שכל עוד אינו תופסו אין זה נחשב ברשותו למרות שאין אף אחד שרוצה להוציא זאת ממנו, כן הוא גם לגבי קרקע, שלמרות שאין אף אחד שקדם אליו - היינו אין מרא קמא, עדיין הקרקע אינה נחשב ברשותו עד שיתפוס אותה, והתפיסה היחידה שקיימת בקרקע הינה, כנ"ל בפנים, חזקת ג' שנים, משום שרק ג' שנים יוצרות שינוי מהותי בבעלות, וכל עוד אין לו ג' שנים אינו מראה בעלות מוחלטת ולא נוצר שינוי בבעלות.

22. ודאי שקיים שינוי בין הולכי אושא לרבנן, שבהולכי אושא נוצר כאן שינוי מוחלט ע"י החזקה - זה עובר מרשות אחת לשני, ובשיטת רבנן זה רק ראי', זה שינוי שמוכרח להיות מעצם החילוק בין הולכי אושא - שלמדו את חזקת שלוש שנים מהפסוק, לבין רבנן שלומדים זאת באופן של ראי', אך מ"מ הרמב"ן לוקח את אותה נקודה של המוחזקות - שיוצרת שינוי מהותי - וסובר כך בין בהסברת הולכי אושא ובין בדעת רבנן, עד שזה מגיע אפי' בנפק"מ לדינא - כמובא בפנים - שלשיטתו אין תפיסה בקרקע אף במקום שאין מרא קמא.

י.

מבאר דהצמח ס"ל כהרמב"ן

ולפי כל האמור, יש לבאר שהצמח צדק ס"ל כהרמב"ן: הצ"צ סובר שחזקה היא פעולה היוצרת מציאות, וממילא תפיסה של פחות מג' שנים בקרקע אינה מראה בעלות ואינה נחשבת חזקה, וממילא מובן שלא משנה אם יש מרא קמא או אין מרא קמא, אין לחזקה משמעות אם אינה בת ג' שנים, משום שכל עוד אינו מוחזק ג' שנים בקרקע אזי תפיסתו אינה תפיסה מוחלטת ואינו מראה בעלות אמיתית.

ולכן שאל הצמח צדק שזה כמו ספק מוציא מידי ספק, משום שאף שהי' הראשון בקרקע, מ"מ, עדיין לא החזיק בה חזקה גמורה וממילא לא הראה בעלות אמיתית על הקרקע, וממילא אם בא מישוה ומחזיק אותה כמות זמן שהוא החזיק (וכ"ש אם מחזיק יותר מהראשון) זה צריך להיות בגדר של ספק שמוציא מידי ספק, (או עדיפות לשני כאשר החזיק יותר). משום שבעלותו של הראשון אינה מוחלטת כלל! וממילא ההשוואה לדין כל דאלים גבר היא מדויקת לחלוטין.

וממילא מובנת שאלת הצמח צדק מהגמ' בכתובות, משום שלהגיד שאי אפשר להוציא מחזקה של יום אחד אף שאינה מראה בעלות גמורה בעוד השני החזיק משך זמן גדול יותר - ה"ז חידוש גדול מאוד, ולא הייתה הגמ' שואלת ע"ז פשיטא.

יא.

מבאר חילוק הדעות לגבי חזקת ג' שנים

וממילא מובן היטב שורש מחלוקת הצ"צ ושאר הראשונים: נקודת החילוק היא איך מגדירים חזקה, שאר הראשונים² למדו שהיא ראי' מזה ששתק בעל השדה, כמו שלמדו התוס' בשיטת הולכי אושא (כנ"ל) וכמו שלמד הקצוה"ח בדעת רבנן, וממילא ודאי לשיטתם שאין צריך ג' שנים במקום שאין מרא קמא משום שאינו בא להוציא מאף אחד ואין פה עניין של שתיקת המ"ק, אלא מיד כשיורד לקרקע נחשב הוא מוחזק, ואף אם תפס מישוה אח"כ את הקרקע למשך ב' שנים אין תפיסתו מועלת, משום דתפיסתו כעת היא כתפיסה ממ"ק שצריך ג' שנים מצד שתיקת המ"ק.

אך הצ"צ למד כמו הרמב"ן, שאמר שחזקה אינה סימן שמראה על משהו אחר אלא (אף בשיטת רבנן) החזקה היא מהותית, החזקה יוצרת מציאות ע"י שמראה על בעלות, ובפחות מג' שנים אינה חזקה משום שאינו מראה סימני בעלות מלאים על השדה, וא"כ מה חילוק יש בין אם הי' מ"ק אם לאו, בשניהם בעי ג' שנים, משום שג' שנים אינם עוד דבר צדדי אלא הם יוצרים מציאות ומשנים בעלות.



A decorative border made of grey floral and vine motifs surrounds the central text. The border is composed of repeating scroll-like patterns with small leaves and dots.

**שער
חסידות**

יכולת אור ומאור שבעצמות

(שיחת ש"פ יתרו תשמ"ה)

הגה"ח הרב שניאור זלמן שיחי' גופין*

משפיע ראשי

מביא את דברי כ"ק אדמו"ר שבעצמות יש "יכולת אור ומאור" ומקדים הביאור בזה / מבאר את החילוק בין התגלות העצמות ביו"כ לשאר העניינים / מבאר את החילוק בין אור אין סוף ליש הגשמי ולכלים / מבאר את החילוק בין תורה ונשי"י / על פי כל הנ"ל מבאר הכוונה ב"יכולת אור ומאור" שבעצמות

א.

דברי כ"ק אדמו"ר שבעצמות יש "יכולת אור ומאור" והקדמת הביאור בזה

בשיחת ש"פ יתרו תשמ"ה¹ מביא כ"ק אדמו"ר את המבואר בקבלה² ובמקומות נדירים בחסידות³ שיש צמצומים גם לפני צמצום הראשון. ומבאר שם, שעניין זה מובן גם בפשטות:

בספר התניא מבאר אדמו"ר הזקן בנוגע לאור השמש ש"פשוט שאור וזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש . . . שאם מתפשט ומאיר למרחוק כ"כ כ"ש שיוכל להאיר במקומו".⁴ ולא עוד, אלא ש"שם מאיר ומתפשט . . . זיוו ואורו ביתר שאת מהתפשטותו והארתו בחלל העולם".⁵

ומזה מובן גם בנוגע לנמשל - בנוגע לעניין האור למעלה, שלפני שנמשך ומתפשט הרי הוא כלול תחילה בעצמותו ית', בדוגמת האור הכלול בשמש.

וכיוון שהאור כלול תחלה (לא ב'יכולת', ומכ"ש לא ב'מאור' שהוא תואר פרטי, כי אם) בעצמותו ית' ממש, ובהיותו כלול שם - הרי הוא עצמות, כי שם, הנה הכל - היכולת, המאור והאור - הוא חד ממש,

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה (על אחריות המערכת).

1. ראה תו"מ - התועדויות תשמ"ה חלק שני ע' 1221 ואילך.

2. ראה עמק המלך שער א'-ג'. מק"מ זח"א טו, א.

3. ראה סה"מ תרמ"ט ע' רעח. סה"מ תרמ"ג ע' עט. הערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ תרנ"ט ע' רמט. המשך תער"ב ח"ב ע' תקעג. וראה ד"ה החודש תשמ"ז (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קיב ואילך).

4. שער היחוד והאמונה פ"ג.

5. תניא פל"ג.

מובן בפשטות שבכדי שיומשך דרגה הכי ראשונה שבאור מהאור הכלול בשמש - הרי זה צמצום מבהיל. עד כאן תוכן השיחה הנוגע לענייננו.

וצריך ביאור: מהי הכוונה שבעצמות יש "יכולת מאור ואור", אלא ששם הם "חד ממש" עם העצמות? ויש להקדים - בקצרה עכ"פ - המבואר בדא"ח בנוגע לכמה ענינים שבהם מתגלה עצמותו ית':

היש הגשמי:

מבואר בכ"מ⁶ שהעובדה שביש הגשמי נרגש ש'מציאותו מעצמותו' - היינו שנרגש בו שקיומו אינו מצד איזו סיבה ו'תוכן' מסוים (כבמציאות רוחנית) אלא הוא קיים 'מצד עצמו' (כביכול), הנה עניין זה נובע מכך ששרשו של היש הגשמי הוא בעצמותו ית', ולכן הרגש זה של 'מציאותו מעצמותו' מבטא ומגלה את עצמותו ומהותו.

וזהו הטעם לכך שנתאווה הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים⁷ דווקא, בעוה"ז הגשמי, ועד"ז הטעם שהשראת השכינה היא דווקא ע"י קיום מצוות מעשיות⁸, כיוון שהעוה"ז הגשמי הוא 'כלי' ו'מתאים' להמשכת ולהתגלות עצמותו ית'.

אור אין סוף:

עניינו של אור בכלל⁹, ובפרט¹⁰ כפי שעניין זה אצל הקב"ה - אוא"ס, הוא ביטול מוחלט למקורו וכל מציאותו ועניינו הוא רק התגלות המקור. ולכן אוא"ס הוא "מעין המאור"¹¹ עד כדי כך שלמרות שמצ"ע הרי הוא "מציאות נמצא", אעפ"כ יש בו כח ו'תכונה' של עצמותו ית' ה'בלתי מציאות נמצא", ולכן ביכולתו להוות יש מאין, שיכולת זו היא רק בדבר ש"מציאותו מעצמותו"¹².

כלים דאצילות:

שרש הכלים הוא מבחי' הרשימו, שזהו כח הגבול שבא"ס. ועניין זה קיים אף בעצמותו ית', שגם בו יש את כח הגבול, שזהו האותיות שבעצמות. אלא שבדרגה זו אין האותיות נרגשים כלל למציאות בפ"ע, ורק לאחר הצמצום נתהוו הכלים בבחי' יש. וכיוון ששרשם בכח הגבול שבא"ס, נמצא ש"כלים דאצילות הן מהות הא"ס שנעשה בבחי' מציאות דבר מה"¹³.

נשמות ישראל:

בני נקראו בנים למקום - "בנים אתם לה' אלוהיכם"¹⁴, וכשם שהבן הרי הוא חלק מאביו כך גם הנשמה שבכל יהודי היא "חלק אלוהה ממעל ממש"¹⁵, דהיינו חלק מעצמותו ית'. וזהו מה שאמרו רז"ל "במי נמלך

6. תניא, אגה"ק סי' כ. ובכ"מ.

7. תניא פל"ו. וראה תנחומא נשא טז. במדב"ר פי"ג, ו.

8. ראה ד"ה אלה תולדות נח תרס"ו. ובכ"מ.

9. ראה ד"ה זאת חקת תרס"ו (המשך תרס"ו ע' רל ואילך), שופטים ושופטים תער"ב (המשך תער"ב ע' קכד ואילך). וראה ג"כ לקו"ש ח"ז ע' 156 הערה 22.

10. ראה המשך תרס"ו ע' רמ ואילך.

11. תניא, אגה"ק סי' כ. וראה בנסמן לעיל הערה 17.

12. ד"ה ויולך והמאמרים שלאח"ז תרס"ו (המשך תרס"ו ע' ריח ואילך).

13. ספר המאמרים תרנ"ט ע' נט.

14. דברים יד, א.

15. תניא פ"ב.

בנשמותיהן של צדיקים¹⁶, שהכוונה היא שהקב"ה נמלך האם יהי' גילוי אור, כולל גם גילוי האור הכי נעלה, וא"כ מובן שנשמות ישראל קדמו גם לגילוי אור זה¹⁷, כיוון ששרשם בעצמותו ית'.

תורה:

התורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה¹⁸ – ש"הוא וחכמתו אחד"¹⁹. היינו שהקב"ה והתורה הם דבר אחד, וכדברי הוזהר²⁰ "אורייתא וקוב"ה כולא חד". ולכן ע"י לימוד התורה מתקשר הלומד עם עצמותו ית', וכדברי חז"ל שע"י לימוד התורה "אותי אתם לוקחים"²¹.

בחי' היכולת:

מבואר שבבחי' היכולת, היינו באוא"ס כפי שכלול בעצמותו ית', מתגלה ונרגש עצמותו ית'. ועניין זה מתגלה בנעילה דיו"כ, שבזמן זה כל העולמות מתעלים ו'נכללים' בבחי' היכולת ונרגש בהם ש"אין עוד מלבדו"²².

ואולי י"ל, שבפרטיות ישנם חילוקים באופן גילוי העצמות בין ששת הענינים הנ"ל, וחילוקים אלו יסודם בשלושת הענינים שכלולים בעצמות עד שהם "חד ממש" איתו – יכולת אור ומאור, וכפי שיתבאר לקמן.

ב.

החילוק בין התגלות יכולת העצמות ביו"כ לשאר הענינים

כשנעמיק בעניין נמצא, שיש חילוק מהותי בין התגלות יכולת העצמות בנעילה דיו"כ (העניין הו' דלעיל), לבין התגלות העצמות בשאר חמשת הענינים דלעיל. והוא:

הצד השווה בין תורה, נש"י, היש הגשמי וכו', הוא שיש בהם איזו תכונה מסוימת ש'שייכת' ו'מבטאת' את עצמותו ית', ולכן הם מגלים את עצמותו. ובמילים אחרות: השייכות שלהם לעצמות אינה (רק) מצדו, שהוא בל"ג ומתגלה ונרגש בהם, אלא גם מצידם: התכונה וההרגש של 'מציאותו מעצמותו' שיש בנבראים הגשמיים, התכונה של אוא"ס שהוא "מעין המאור", ועד"ז שאר הענינים, כיוון שתכונות אלו קשורות ו'מבטאות' את עצמותו ית', לכן דווקא לנבראים אלו יש, מצד גדרם הם, קשר ושייכות עם העצמות, ודווקא ע"י העצמות בא לידי גילוי.

משא"כ התגלות העצמות בנעילה דיו"כ הרי זה להיפך ממש: זה שנרגש ביו"כ ש"אין עוד מלבדו" ו"הכל הוא אלקות", אינו מצד גדרי הנבראים והתכונות הפרטיות שלהם, שהרי בשאר ימות השנה עניין זה אינו נרגש, כי אם מצדו, מצד הבל"ג של אלקות, ב"אחת בשנה" הקב"ה מגלה ומחדיר גם בנבראים את ההכרה וההרגשה שאין עוד מלבדו.

16. רות רבה רפ"ב, ב"ר ח, ז.

17. ד"ה העושה סוכתו תרצ"ט פ"ב. וראה המשך תער"ב ח"ב ע' תתק.

18. תניא פ"ה.

19. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י.

20. כ"ה (בשם הוזהר) בתניא פ"ד ורפכ"ג. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ז בתחילתו. לקו"ת נצבים מו, א. ועוד.

21. ראה שמו"ר פל"ג, ו. תנחומא תרומה ג.

22. ראה המשך תרס"ו ע' רמג.

ג.

החילוק בין אור אין סוף לבין היש הגשמי והכלים

והנה, אף שביחס לבחי' היכולת הרי בשאר הענינים התגלות העצמות היא מצד גדרם הם, כמבואר לעיל, מ"מ בפרטיות יותר יש גם בזה שני אופנים. ובכללות ניתן להבחין בחילוק בין התגלות העצמות שבאוא"ס להתגלות העצמות שביש הגשמי²³:

כמבואר לעיל, באוא"ס מתגלה כח העצמות בזה שאף שהכח להוות יש מאין הוא רק בדבר ש'מציאותו מעצמותו' והוא 'קדמון', אעפ"כ התהוות הנבראים היא ע"י אוא"ס - כיוון שהאור "מעין המאור", היינו שהוא בטל למאור ואין לו עניין לעצמו אלא כל עניינו הוא לגלות ו'לשקף' את המאור, לכן יש בהאור גם את התכונה של 'בלתי מציאות נמצא'.

ובמילים אחרות: הסיבה שעצמותו ית' מתגלה באוא"ס היא (לא) מצד מציאותו של האור - מצד איזו תכונה 'חיובית' שבו שקשורה ו'שייכת' לעצמות, כי אם להיפך: דווקא העדר המציאות של האור, גודל הביטול שלו והיותו "מעין המאור", היא הסיבה שבאור מתגלה כח העצמות.

לעומת זאת התגלות העצמות שביש הגשמי ובכלים היא באופן אחר:

הסיבה לזה שעצמותו ית' מתגלה במציאות היש גשמי, היא כיוון שאופן מציאותם וההרגש של 'מציאותו מעצמותו' שיש בהם הרי הוא 'בדומה' ומשתלשל מאופן מציאות העצמות שהוא ית' 'מחויב המציאות'. כלומר: כח העצמות שיש בהם סיבתו היא דווקא המציאות שלהם, התכונה וה'הרגש' הנ"ל היא עצמה 'מבטאת' את אופן מציאות העצמות.

וע"ד המבואר ביש הגשמי, הוא כן בנוגע לכלים, כפי המבואר בחסידות²⁴ שההתהוות בפועל ממש - שזהו בכח העצמות - הרי היא דווקא ע"י הכלים ולא ע"י אור, כיוון שיש מעלה בכח העצמות שבכלים לגבי כח העצמות שבאור, שבכלים כח זה הרי הוא במציאותם גופא. (אך אעפ"כ יש צורך גם בכח האור בשביל ההתהוות²⁵. ואכמ"ל.)

ד.

החילוק בין נשמות ישראל לתורה

הבדל זה, שיש והשייכות לעצמות היא במציאות הדבר גופא, ויש שהשייכות היא רק מצד ביטול הדבר, הוא גם החילוק בין תורה לנש"י.

ובהקדים, שלכאורה דרוש ביאור:

מצד אחד, מצינו שנש"י הם המשפיעים בתורה. וכדרשת חז"ל עה"פ²⁶ "תורה צוה לנו משה מורשה

23. בהבא לקמן ראה סה"מ תשי"א ע' 38.

24. ראה ספר הערכים ח"ג ע' קיא ואילך ובנסמן שם.

25. ראה שם ע' קיג.

26. דברים לג, ד.

קהלת יעקב" אל תקרי מורשה אלא מאורשה"²⁷, דהיינו שהתורה מאורשת ובבחי' כלה, מקבל, לנש"י - בחי' חתן, משפיע.

ועניין זה רואים בפו"מ בדוגמא פשוטה:

המנהג אצל חסידים לחזור בש"ק מאמר דא"ח בע"פ. והעיקר והדגש בעניין החזרה הוא (לא כ"כ על ההבנה וההשגה, כי אם) עצם החזרה על אותיות הרב. ולכאורה, מהו העניין לחזור דווקא בע"פ ולא מתוך הכתב? אלא שהעניין בזה הוא שכשיהודי חוזר את המאמר והוא יודע ומבין ו'חי' אותו, הוא מחי' את האותיות שמצד עצמם הם בבחי' דומם. הרי רואים בחוש כיצד נש"י משפיעים והופכים את התורה לדבר 'חי'.

ולהעיר גם מדברי כ"ק מהוריי"צ²⁸: "תורת החסידות האט געמאכט געבוירענע חסידים פאר אמת'ע חסידים, און חסידים האבן געמאכט פאפירענע חסידות פאר לעבעדיקע חסידות".

ולאידך, הרי במתן תורה הקב"ה השפיע את התורה לנש"י - היינו שנש"י הם המקבלים את התורה. וכן הוא בפשוטם של דברים: התורה מלמדת ומסבירה ליהודי מהו רצון ה' וכיצד עליו להתנהג בעולם. והתורה היא זו שמחברת את היהודי לקב"ה, וכדברי זוהר²⁹ הידועים "תלת קשרין מתקשראן דא בדא, ישראל באורייתא ואורייתא בקוב"ה" דהיינו, שהתורה נעלית יותר מנש"י, ודווקא על ידה מתקשרים נש"י לקב"ה.

ומבואר בחסידות³⁰ שמצד שרשם - נש"י נעלות יותר מן התורה. אך כפי שירדו ונשתלשלו למטה עד לעוה"ז הגשמי יש מעלה בתורה על גבי נשמות. ועניין זה צריך ביאור רב:

לכל לראש, איך שייך לומר שדבר כלשהו שייך לעצמות יותר או פחות, הרי בעצם אין שייך חילוקים - וכהלשון הידוע "העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו"³¹. ועוד: באם נש"י מושרשות במקום עמוק יותר מן התורה, אם כן מדוע כשהם יורדים בסדר השתלשלות יש מעלה בתורה לגבי נשמות?

ויש לומר הביאור בזה, שישנו הבדל מהותי בין התורה לנשמות:

נשמות הם עצמם חלק אלוקה ממעל ממש. כלומר: נשמה הרי היא חלק מהקב"ה שירד ונעשה דבר בפני עצמו. משא"כ על תורה הרי לא נאמר לשון כזו, אלא להיפך: אורייתא וקוב"ה כולא חד, כלומר: עם היות שהתורה והקב"ה הם מאוחדים בתכלית בצורה שאין כאן שני דברים אלא דבר אחד ממש, התאחדות יותר גדולה אפילו מן האור הכלול במאור, אעפ"כ זה שני דברים שמצד עצמם הרי הם שונים, אלא שברצון הקב"ה הוא נתלבש ונתאחד עם התורה עד לאופן של חד ממש.

וזהו הטעם שדווקא בנשמה ישנם כמה תכונות שנובעות ומשתלשלות מעצמותו ית', כגון כח הבחירה חפשית שיש לאדם, שכיוון שאמיתית עניין הבחירה שייך רק בעצמותו ית' לכן אין זה קיים בנבראים

27. פסחים מט, ב. וראה שמו"ר פל"ג, ז.

28. לקו"ד ח"ב ש, א.

29. ח"ג ע"ג ע"א. וראה סה"מ תרנ"ז ע' כח בשוה"ג. סה"מ תרפ"ט ע' 138.

30. ראה בארוכה סה"מ תרנ"ט ע' יז ואילך.

31. ראה כתר שם טוב (הוצאת תשנ"ט) בהוספות סרכ"ז. וש"נ.

מצד עצמם, ורק בנש"י להיותם חלק אלוהי יש בהם את עניין הבחירה³². וכן עשר כחות הנפש שכידוע "נשתלשלו מהן"³³ - מהע"ס שלמעלה. משא"כ בתורה אין איזה עניין ו'תכונה' מצד זה שהתורה חד עם עצמותו ית'. כיוון שהתורה (מצד) עצמה, אינה "חלק אלוהי", אלא שמצד רצונו של הקב"ה הוא התאחד עם התורה התאחדות מוחלטת.

וזהו גם הטעם לכך שרק לנשמה יש את היכולת לחזור בתשובה גם לאחר ריבוי חטאים ועבירות, משא"כ בתורה: אמנם "דברי תורה אינם מקבלים טומאה"³⁴, אבל לו יצויר שהתורה הייתה נפרדת ח"ו מאלקות - לא היתה לה את האפשרות 'לחזור בתשובה'. כיוון שכנ"ל, התורה מצד עצמה אינה חלק אלוהי, וכל הקשר והחיבור של התורה עם עצמותו ית' הוא מצידו, הרי שבאם היא נפרדת ממנו אין לה את היכולת (מצ"ע) לחזור ולהתאחד עם עצמות. משא"כ נשמה שהיא עצמה חלק אלוהי, הרי זה גופא מציאותה, גם באם (בגלוי) היא נפרדת ומנותקת מאלקות.

(ולהעיר שאכן הלומד תורה שלא לשמה, שמוריד את התורה לקליפת נוגה, הכח להעלות את התורה הוא דווקא ע"י התשובה של הנשמה.)

ה.

ביאור הכוונה ב"יכולת מאור ואור" שבעצמות עפ"י הנ"ל

עפ"י כהנ"ל יש לבאר את הכוונה בהשיחה שבעצמות יש "יכולת אור ומאור", ולכל לראש - החילוק בין בחי' ה"יכולת" שבעצמות ל"מאור ואור" שבעצמות:

עניין היכולת שבעצמות היינו שעצמות בוחר להתגלות בדבר אחר מצדו, ולא מצד שמתאים לתכונות וגדרי הדבר. ועניין זה בא לידי ביטוי בנעילה דיו"כ, שהעובדה שהעולמות 'נכללים' בעצמותו אינה מצד גדר העולמות כי אם להיפך: כיוון שלאחדותו ית' אין כל הגבלות היא נרגשת גם בעולמות. משא"כ מאור ואור שבעצמות היינו שעצמות בוחר להתגלות בדבר אחר באופן ש'מתאים' מצד גדרי הדבר, וכמבואר לעיל שדווקא ההרגש של 'מציאותו מעצמותו' שביש הגשמי הוא המגלה והמקשר אותו לעצמות, ועד"ז שאר הענינים דלעיל - בכל אחד יש תכונה מסוימת שדווקא מצידה הרי הוא קשור קשור ומגלה את עצמותו ית'.

וכמבואר לעיל, בזה גופא ישנם שני אופנים - "מאור" שבעצמות ו"אור" שבעצמות:

יש ועצמות בוחר להתגלות בדבר אחר באופן של "אור": הדבר אמנם קשור ומגלה את עצמות מצד איזה 'תכונה' שבו, אבל 'תכונה' זו גופא היא העדר מציאותו. וכמבואר לעיל בנוגע לאוא"ס, שדווקא העובדה שהוא "דבוק למאור", היינו ביטול מציאותו, היא הסיבה להיותו "מעין המאור" ושיתגלה בו כח העצמות לברוא יש מאין. ועד"ז בנוגע לתורה: כל מהותה של התורה הוא ביטול והתאחדות עם הקב"ה, ודווקא לכן "אורייתא וקוב"ה כולא חד", משא"כ מצד עצמה הרי היא דבר נפרד מהקב"ה.

32. לקו"ת אמור לח, ב. וראה לקו"ש ח"ו ע' 113 הערה 49. ח"ט ע' 281 הערה 45.

33. ל' התניא רפ"ג.

34. ברכות כב, א.

ולעומ"ז, יש ועצמות בוחר להתגלות בדבר אחר באופן של "מאור": עצמות 'נותן' כביכול את עצמו בדבר אחר באופן שהדבר עצמו, מצד גדריו, קשור ומגלה את עצמותו ית'. וכמבואר לעיל שהיש הגשמי עצמו, בזה שמרגיש ש'מציאותו מעצמותו' הנה בזה גופא הוא מגלה את עצמותו. וכן נש"י – הם עצמם משתלשלות מעצמות ולכן הם "חלק אלוקה ממעל ממש".



הפירוש "מעלה מעלה עד אין קץ"

(בד"ה באתי לגני תשכ"ה)

הרב אליהו אברהם שי' קירשנבויס

משפיע בישיבה

מציע תוכן סעיף ט"ו של ההמשך וביאורו במאמר באתי לגני תשכ"ה / מצריך עיון בביאור המאמר / מביא ב' אופנים בהבנת התיבות "מעלה מעלה עד אין קץ" ומגדיר אופן ההבנה בזה במאמר באתי לגני / מבאר דזהו שורש עניין ההתעלמות באור ע"פ הנתבאר בזה בהמשך תרס"ו / ממשיך ומסביר עליית האור והתכללותו במאמר הנפעל ע"י הצמצום / מוסיף דבעליית האור ע"י הצמצום שני פרטים ומבאר עפ"י לשון המאמר / וע"פ כ"ז יובן התוכן העולה מתורת הבעש"ט המובאת במאמר והתוספת ביאור שמוכן מזה בכללות העניין המתבאר במאמר

א.

הצעת תוכן סעיף ט"ו של ההמשך ותמצית ביאורו

המאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ה מבאר את סעיף ט"ו של המשך ההילולא – באתי לגני תש"י. סעיף זה עוסק בפירוש מאמר חז"ל "אור אין סוף למעלה עד אין קץ", בהמשך למה שנתבאר בפרקים הקודמים בנוגע לחלקו האחר של מאמר חז"ל זה ("אור אין סוף . .) למטה עד אין תכלית".

ולאחר הבאת תמצית המבואר בהמשך עד סעיף ט"ו בסעיף א, מתחיל בסעיף ב בביאור הסעיף השייך לשנה זו סעיף ט"ו, וז"ל:

"ומתחיל לבאר בפרק חמשה עשר: "והנה כשם שאוא"ס הוא למטה מטה בהתפשטות וגילוי עד אין שיעור ומספר כלל, הנה כמו"כ הוא אור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ בבחינת העלם האור, שהוא בהעלם אחר העלם ובעילוי אחר עילוי בבחינת העדר האור והעדר הגילוי. ובכללות הו"ע הצמצום שהי' באור אין סוף ב"ה שהוא התעלמות האור והתכללות בעצמותו ית"ו".

עד כאן הלשון בהמאמר דתש"י.

וממשיך הרבי ומבאר: "והענין בזה, דבשלמא בנוגע להענין דאור אין סוף למטה עד אין תכלית, הרי כיון שאור אין סוף בעצם הוא כמו שהוא לפני הצמצום, מובן גודל העניין שבהמשכתו למטה, עד למטה שאין למטה הימנו שזהו באופן דאין תכלית לגבי כמו שהוא לפני הצמצום; אבל אינו מובן מהו הענין דאור אין

סוף למעלה עד אין קץ? הרי בלאו הכי נמצא אור אין סוף לפני הצמצום, ומהו ענין היותו למעלה עד אין קץ?

"ועל זה מבאר בהמאמר, שהוא למעלה מעלה עד אין קץ בבחינת העלם האור, שהוא בהעלם אחר העלם ובעילוי אחר עילוי כו' ובכללות הו"ע הצמצום כו".

כלומר: בדברי כ"ק אדמו"ר מהור"י צ בתחילת סעיף טו שהובאו לעיל, מרומזים שאלה ותשובה. השאלה היא:

בנוגע לענין ד"אור אין סוף למטה עד אין תכלית" מובן מה מוסיפות התיבות "למטה עד אין תכלית": תיבות אלו מבארות את החידוש בכך שדרגה זו הנקראת "אור אין סוף", אינה נמצאת רק ב"מקומה" ובמדרגתה המקורית כביכול, אלא אור אין סוף זה מתפשט ונמשך עד למטה מטה, וגם שם הוא באופן של "בלי תכלית", בלי גבול, כמבואר בהרחבה בסעיפים הקודמים;

אולם כאשר מדובר בנוגע לתיבות "מעלה מעלה עד אין קץ", אינו מובן מה משמעותן של תיבות אלו ומה הן מוסיפות? הרי אור אין סוף כשמו כן הוא – אין סוף, ודרגתו היא לפני הצמצום, והיינו "מקום" ודרגה נעלים ביותר, ומהו תוכן המתווסף בתיבות "מעלה מעלה עד אין קץ"?

ונקודת התשובה היא, שהענין ד"למעלה מעלה עד אין קץ" הוא ענין ההעלם שנעשה באור, ובלשון המאמר: ש"בכללות הוא ענין הצמצום"; וענין התעלמות האור על ידי הצמצום, הוא עליה שנעשית בו. ועל עליה זו הנעשית על ידי הצמצום, קאי התיבות "למעלה מעלה עד אין קץ", וזהו תוכן הענין המתווסף בתיבות אלו.

ב.

שאלות על ביאור המאמר

להבין זאת טוב יותר, מביא במאמר את תורת הבעש"ט בהרחבה, ותמציתה הנוגעת לעניינו היא, שלצורך בריאת העולם "נתעטף ונתלבש הקב"ה ב"לבושין", וגם "נסתתר בכמה כיסוין וכמה קליפין", "שהו"ע הגבורה והצמצום". ומסיק: "ומזה מובן שיש אור אין סוף כפי שהוא בגילוי לפני הצמצום . . ואח"כ נתצמצם ונתלבש האור בכמה לבושין".

וממשיך ומבאר, שעל זה אומר בהמאמר דתש"י שהאור מתעלם "בהעלם אחר העלם ובעילוי אחר עילוי, בבחינת העדר האור והעדר הגילוי". והיינו שהצמצום הוא בב' אופנים: "העדר האור" ו"העדר הגילוי".

ומבאר שני פרטים אלו במילים ספורות: "העדר האור היינו שסילק אורו על הצד"; והעדר הגילוי היינו "שאפילו בהמקום שנמצא האור הרי זה באופן שהאור אינו בגילוי". ומסיים, שעפ"ז מתבאר במאמר דתש"י הענין ד"אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ" "כשם שנתבאר לפני זה בענין למטה עד אין תכלית".

ויש להבין:

א. מהי משמעות הענין של שני אופני הצמצום ד"העדר האור" – "שסילק אורו על הצד", ו"העדר

הגילוי" – "שאפילו בהמקום שנמצא . . האור אינו בגילוי"? ומה הפירוש ש"בהמקום שנמצא" האור הוא אינו בגילוי?

ב. מה מתווסף בהבנת העניין ע"פ תורת הבעש"ט המובאת בהמאמר? ואדרבה: תורת הבעש"ט עוסקת לכאורה בעניין ההסתרה ב"כמה לבושין" ו"כמה כיסוין" שלכאורה מקומם של צמצומים אלו הוא בהמדריגות שבסדר השתלשלות שלאחר הצמצום הראשון; ואילו בפשט העניין דהמאמר דתש"י נראה שקאי על עניין ההעלם של צמצום הראשון?

ג. מהו שמדגיש בסוף העניין שהביאור הוא "כשם שנתבאר לפני זה בענין למטה עד אין תכלית"?
ד. ובעיקר העניין צריך ביאור: מה אכן הביאור בהתייבות "מעלה מעלה עד אין קץ"? מהו עניין העילוי שנעשה באור אין סוף על ידי הצמצום?

ג.

ב' אופנים בהבנת התייבות "מעלה מעלה עד אין קץ"

להבנת הדברים יש להקדים, דהנה, את יחס התייבות "מעלה מעלה עד אין קץ" להתייבות "אור אין סוף" שלפניהן, ניתן להבין בשני אופנים:

א. תיבות אלו מתארות את העילוי של אור אין סוף המוזכר קודם. והיינו שאור אין סוף האמור, הרי הוא "למעלה מעלה עד אין קץ".

[כעין זה מצינו בכמה מאמרים, ולדוגמה בספר המאמרים תרכ"ז¹ נתבאר העניין כך וז"ל: "וזהו נקרא למעלה עד אין קץ, פירוש למעלה מבחינת אצילות שהוא ראשית ההשתלשלות, לכן מקיף את האצי' ואת העשיה בהשוואה א', והיינו למעלה עד אין קץ וכו'". והיינו שהתייבות "מעלה מעלה עד אין קץ" הוא תיאור הפלאה ושכחה של הדרגה הנקראת אור אין סוף המוזכרת קודם לכן.]

ב. תיבות אלו אינן תיאור הפלאה של דרגת אור אין סוף המוזכרת לעיל, אלא מתבאר בהן עילוי **שנפעל** ונעשה כביכול בדרגה זו: יש את דרגת אור אין סוף כפי שהיא מצד עצמה; ויש כפי שאור אין סוף מתעלה "למעלה מעלה עד אין קץ", ב"עילוי אחר עילוי". ועליה זו נפעלת בו על ידי פעולת הצמצום שנעשית בו.

ונראה, שזהו תוכן העניין שרוצה רבינו להדגיש במאמר זה: בהמאמר דתש"י מתבארות התייבות "למעלה מעלה עד אין קץ" באופן זה דווקא, ולא כבאופן הראשון.

ועל פי זה יובן הדגש בלשון המאמר בסיום הפסקא: "ועפ"ז מבאר במאמר הענין דמעלה מעלה עד אין קץ, **כשם שנתבאר לפני**"² בעניין מטה מטה עד אין תכלית".

בשטחיות ניתן להבין כוונת הדברים, דכשם שנתבאר לעיל בפרקי המאמר דתש"י (פרקים יג-יד) העניין ד"מטה מטה עד אין תכלית", כך כעת מבאר גם העניין ד"מעלה מעלה עד אין קץ" שבאותו מאמר חז"ל. אך לפי זה צריך ביאור מאי קמ"ל, ומדוע יש צורך להודיע על כך?

1. ד"ה להבין עניין אוא"ס (ע' תנח). ולהעיר, שהביאור שבמאמר זה הוזכר על ידי כ"ק אדמו"ר בהמאמר באתי לגני דשנת תשכ"ו, בהקשר זה.

אך נראה שכוונת הדברים היא, שמבאר היתרון שבפירוש האמור בתיבות "למעלה מעלה עד אין קץ": לפי הפירוש שתיבות אלו הן (לא תיאור שבח של אור אין סוף, אלא) מתארות עילוי שנפעל בדרגת "אור אין סוף" – שהוא עולה כביכול ב"עילוי אחר עילוי" ביחס לכפי שהוא מצד עצמו, אזי נמצא, שתוכן התיבות "למעלה מעלה עד אין קץ" זהה ממש² ("כשם . . כמו כן") לביאור התיבות "למטה מטה עד אין תכלית". כשם ש"למטה מטה" מתאר ירידה והתפשטות של דרגת "אור אין סוף" לדרגות שלמטה ממנו ומצד עצמו הוא למעלה מהן; כך "למעלה מעלה" מתאר עליה והתכללות של דרגת "אור אין סוף" לדרגה שלמעלה ממנו, ומצד עצמו הוא מובדל ממנה.

(משא"כ לפי הביאור במקומות אחרים (כמו בתרכ"ז הנ"ל), ה"מטה מטה" הוא אכן עניין הנפעל באור אין סוף – מה שהוא נמשך ומתפשט למטה מטה; ואילו ה"למעלה מעלה" הוא תיאור מעלתו בלבד, ואם כן אין זה "כשם").

ד.

שורש עניין התעלמות באור

והנה גוף ההבנה בעניין זה, שדרגת "אור אין סוף" עולה ב"עילוי אחר עילוי" לדרגה שלמעלה ממנו, ודבר זה נעשה על ידי הצמצום שנעשה באור, מבואר בקיצור ממש בהלשון בהמאמר דתש"י, והובא גם בהמאמר דתשכ"ה: "ובכללות הוא ענין הצמצום . . שהוא התעלמות האור והתכללות בעצמותו ית"י".

והיינו שאף שהצמצום לגבי המקבלים, "מקום החלל", הוא עניין של העלם וחושך כביכול, מכל מקום לגבי האור עניין ההתעלמות הוא "התכללות בעצמותו", ודבר זה יוצר עילוי נפלא באור.

ואולי יש לבאר זאת ביתר הסברה, על פי מה שנתבאר בעניין זה בהמשך תרס"ו³, שיש באור אין סוף מצב "כמו שהוא בבחינת המשכה וגילוי. והיינו כללות בחינת האור אין סוף"; ויש את עניין האור "כמו שהוא כלול בעצמות המאור, שאינו בבחינת אור כלל, ואינו מהות לעצמו, כי אם מה שהעצמות בכחו ויכולתו להאיר אור".

כלומר: בדרך כלל הביטוי "אור אין סוף" מתייחס לאור האלקי כפי שהוא בבחינת המשכה וגילוי; אך יש את האור לא כפי שהוא נמשך ומתגלה בפועל, אלא כפי שהוא ב"יכולת העצמות להאיר" שהוא "כולא חד" עם העצמות ממש. ומובן בפשטות, ש"יכולת" זו היא למעלה באין ערוך מבחינת האור כמו שהוא בהמשכה וגילוי בפועל. ועל דרך העילוי שיש לעצמות, שהוא "בלתי מציאות נמצא", על האור, שהוא "מציאות נמצא".

ובהמשך העניין כותב בתרס"ו שם: "והנה בכלל בחינת היכולת שבעצמות הוא ג"כ היכולת להיפך, לצמצם גילוי האור . . דכשם שביכולתו להאיר כך ביכולתו שלא להאיר אור כו', וכך ביכולתו להעלים בחי'

2. ולהעיר ממה שנתבאר בהמאמר דשנת תשכ"ו בתחילתו, וז"ל: "עד עתה נתבאר הפירוש דאור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית כפי שהוא כפשוטו (היינו דרך הפשט בנסתר דתורה), שאור אין סוף עולה למעלה מעלה ונמשך למטה מטה", ע"ש.

3. ריש ד"ה אדם כי יקריב (ע' רנ).

האור והגילוי שיוכלל בעצמותו. דלפעמים האור נכלל במאור וכמו בעליות דנעילה דיום כיפור כו', וכמו"כ ביכולתו לצמצם ולהגביל כל גילוי".

כלומר: היכולת להאיר שבעצמות, להיותה בפשיטות מוחלטת ללא כל הטיה ח"ו לעניין כלשהו שמחוץ לעצם, הרי היא נושאת בתוכה, כדבר אחד ממש, גם את היכולת שלא להאיר, ושתי היכולות הן "כולא חד" ממש עם העצמות. ומצד זה ששורש האור הוא בבחינת יכולת העצמות שביכולתו גם שלא להאיר, גם באור הנמשך ממנו – יש את אפשרות הצמצום וההתעלמות, מה שהאור יכול להתעלם ולא להאיר בגילוי.

וכאשר עניין זה של התעלמות נעשה באור שנמשך להאיר – הרי שהאור המאיר עולה ומתעלה לדרגת ה"יכולת" כביכול, שהיא דרגה נעלית לאין ערוך מדרגת האור המאיר בפועל מצד עצמו.

וכמו שממשיך ומבאר שם, ש"זהו ענין שרש הגבורות למעלה מהחסדים": עניין האור כפי שהוא בבחינת המשכה וגילוי לפני הצמצום "זהו כמו בחינת החסד", והוא עניין הירידה להתגלות בפועל; ואילו עניין הצמצום וההתעלמות שנעשים באור על-ידי הצמצום הוא "הסתלקות האור במאור". "ובחינת התכללות זו הוא עילוי נפלא" שנחדש כביכול באור.

במילים אחרות: אור אין סוף כפי שהוא בבחינת המשכה וגילוי, מצד עצמו הוא מתואר כאור גלוי וקו ההופכי ממנו, עניין ההעלם אינו קיים בו; ודבר זה נובע גם מכך שבעניינו אינו מתבטא (כל כך) שורשו ב"יכולת העצמות" המושלל מכל תואר, ונושא בעצמו הן את היכולת להאיר והן את היכולת שלא להאיר באופן של "כולא חד"; ודווקא על ידי עניין הצמצום וההתעלמות הנעשה באור, מתגלה מציאותו כפי שהיא מצד מקורו – ה"יכולת". זו הכוונה שהאור מתכלל ועולה לדרגת ה"יכולת": הוא מתאחד ביתר שאת כביכול עם מקורו – יכולת העצמות.

והטעם לכך הוא: כיוון שעניין ההתעלמות יכול להיות רק מצד בחינת היכולת, אם כן ההתעלמות שבאור משמעה, שבאור מתגלה מקורו העצמי, היכולת. ודבר זה הוא הוא ה"עילוי נפלא" שנעשה באור.

ה.

עליית האור והתכללותו במאור ע"י הצמצום

ויש להוסיף בביאור העניין – מה שההתעלמות גורמת לעליה באור:

דלכאורה אינו מובן, אמנם לצורך עצירת האור והגילוי נדרש כוח עליון יותר ממקור הגילוי, ועל כן הצמצום וההעלם נובעים ומבטאים בחינה עליונה יותר מהגילוי עצמו, ונעשים דווקא בכוח יכול העצמות שלמעלה מאור וגילוי בפועל; אולם מדוע פעולת הצמצום וההעלם יוצרים עליה גם באור עצמו?

ואולי ההסבר בזה הוא:

כידוע, הצמצום הראשון המוזכר בחסידות אינו סילוק ח"ו, אלא התעלמות בלבד. כלומר, עניין האור אינו מפסיק ואין שום מיעוט בעצם נוכחותו ח"ו, אלא הוא מתעלם בלבד. הוא מצוי לגמרי ב"מקום החלל", אבל רק מצידו, לא מצד "מקום החלל" (וכידוע הביאור בעניין "צמצום לא כפשוטו" והובא גם בהמשך מאמר דידן).

והנה, אופן הימצאות זו, שהאור קיים בכל מקום, כולל "מקום החלל", ויחד עם זאת הימצאות זו היא

אך ורק מצידו ולא מצד גדרי "מקום החלל", הוא אופן הימצאות שייתכן אך ורק מצד העצמות ה"בלתי מציאות נמצא" שכל קיומו הוא מחמת עצמו בלבד, וכך גם עניין הימצאותו באיזה "מקום" או דרגה הוא רק מחמת עצמו;

מה שאין כן מצד גדרי "מציאות נמצא" לא תיתכן הימצאות מסוג כזה. כל עוד מדובר במציאות מתוארת ומוגדרת, בהכרח שיש איזה ביטוי במה היא נמצאת, וביטוי זה הוא עניין הנתפס בגדרי המציאות. ועל כן כאשר מציאות כזו קיימת, היא קיימת לא רק מצידה אלא גם מצד גדרי הקיום שבהם היא נתפסת ונמצאת כביכול, ולא ייתכן שהיא תהיה קיימת בכל תוקפה, אבל רק כלפי עצמה.

ועל פי זה, העובדה שעל ידי הצמצום האור התעלם ואינו מאיר בגלוי ב"מקום החלל" אף שהוא מצוי שם בכל תוקפו, הוא דבר שיכול להיות אך ורק מפני שאמיתת עניינו של האור הגלוי הוא – ביטוי וגילוי "יכולת העצמות" להאיר⁴. וכאשר מתגלה באור עניין זה, הרי הוא עולה ומתכלל במקורו, בעצמות ומתגלה בו אמיתת מהותו, כפי שהוא מצד העצמות ה"בלתי מציאות נמצא" וזהו כל עניינו⁵; ואזי גם אופן המציאות של האור נעשה כפי אופן מציאות העצמות כביכול, והוא נמצא ואינו נמצא: מצידו הוא נמצא בכל תוקפו, ומצד גדרי "מקום החלל" הוא אינו נמצא⁶.

וזהו עניין העליה "למעלה מעלה" שנעשית באור בסיבת הצמצום שנעשה בו:

מצד גדרי האור עצמו יש כביכול גדרים באופן הימצאותו. לכן הימצאותו "מפריעה" כביכול ומנגדת להתהוות העולם ("לא היה מקום לעמידת העולמות"). וכמבואר בסעיף ג דהמאמר, שהצמצום הוצרך להיות רק בהאור "שממלא את כל המציאות", והיינו שאופן הימצאותו הוא התפשטות ה"ממלא" את גדרי המציאות עד שגדרי מציאותו שוללים מציאות הופכית מגדריו ועל כן "לא היה מקום לעמידת העולמות";

ועניין הצמצום וההתעלמות הוא, שהאור עלה בדרגתו ויוצא מהגדרים שלו כביכול, ונעשה כמו עניין היכולת, ועל כן אופן הימצאותו ב"מקום החלל" אינו באופן של מציאות מוגדרת ה"ממלא" את ה"חלל" בו היא נמצאת, אלא הימצאותו היא רק מחמת עצמו, כאמור. וכיוון שכל עניינו הוא רק יכולת העצמות שלמעלה מגדרים, אין לו גדרים המונעים גדרים הפוכים ממנו. וכיוון שלגבי "מקום החלל" אכן ישנו "חלל ומקום פנוי" מגדרי אור, אזי תיתכן התהוות העולמות המוגבלים ב"חלל" זה.

4. ראה ד"ה כימי צאתך תשט"ז ס"ה, שעל ידי הצמצום האור נכלל במאור ונעשה "קרוב לענין היכולת".

5. וזהו הפירוש "יכולת העצמות": כל העניין אינו אלא מה שהעצמות יכול, ומלבד זאת אין שום גדר אחר.

6. ראה גם מצות האמנת האלקות פ"ו, שם נתבאר שזה שהצמצום לא פעל שינוי גם באור והוא נמצא ב"מקום החלל" כמו לפני הצמצום קשור לכך שכל עניין הצמצום הוא מה שהאור נכלל במקורו.

ולהעיר, שעל פי זה יש לבאר מדוע בהמאמר דתשכ"ה בסעיף ד' מציין רבינו עניין זה למבואר בהאמנת האלקות שם, אף שכללות עניין זה כמעט ולא נתבאר בדרך מצותיך שם, אלא צוין בלבד לביאור בלקוטי תורה בביאור לאוצ"ח.

דלכאורה, מוטב היה לציין ישירות ללקוטי תורה מלציין למאמר המציין את הלקוטי תורה? ומדוע מייחס זאת הרבי לאדמו"ר הצמח צדק רק מפני שבמאמר הצמח צדק ישנו הציין להמאמר בלקוטי תורה? וראה גם ביאור נתיב להמאמר שם צוין להדיא ללקוטי תורה, וציין גם שבשרש מצות התפלה ישנו מקום חלק והעניין לא נתבאר בפועל.

ואולי הסיבה לכך היא, מפני שבהאמנת האלקות שם מודגש שעניין זה – שהצמצום גם באור הוא לא כפשוטו, קשור לעניין התכללות האור במקורו (ראה בהאמנת אלקות שם שכתב עניין זה כמה פעמים תוך הביאור, אך את כל אריכות הביאור שבלקוטי לא העתיק ורק ציין לשם). ועל פי המבואר בפנים מובן, שעניין זה שהאור נכלל במאור, וזה סיבת ויסוד הביאור בעניין צמצום לא כפשוטו בנוגע להאור, ולכך ציין בהמאמר להאמנת האלקות שם מודגש יסוד זה, שהוא הנוגע בעיקר לנושא המדובר במאמר דידן – עליית האור על ידי פעולת הצמצום, כמבואר בפנים בהרחבה.

ו.

שני פרטים בעליית האור ע"י הצמצום

ובפרטיות יותר, בעניין זה עצמו יש כמה שלבים ופרטים, ובכללות נחלק לשני עניינים:

(א) צמצום הראשון שתוכנו הוא התעלמות האור לגמרי. וכפי שנתבאר לעיל בהרחבה, שהתעלמות זו הרי היא עלייה באור – מה שהוא נכלל במאור, ביכולת העצמות;

(ב) גם באור שחזר והאיר לאחר הצמצום הראשון ב"מקום החלל" בכדי להוות את סדר השתלשלות והעולמות ולהאירם, גם באור זה – נעשו עוד צמצומים רבים, שגם הם מבטאים את יכולת העצמות, כמבואר בהמשך תרס"ו שם.

ובפרטיות יותר, בצמצומים אלה יש צמצומים שבדרך מיעוט האור או שינוי⁷ כביכול⁸; ויש צמצומים כאלה שפעולתם היא ליצור את "העדר הגילוי" לגמרי לגבי הנפעל מהם⁹.

והיינו שעל אף שעניין הגילוי הוא מגדרי אור זה, ועד שכללות פעולתו היא באופן של התגלות כוח הפועל לפעול, מכל מקום, לגבי העולם המתהווה הכוח הפועל הוא מוסתר לגמרי וכאילו איננו. וכמבואר בהרחבה בשיחת כ"ק אדמו"ר בביאור סוף פרק ד דשער היחוד והאמונה¹⁰, שהאור פועל בנברא כ"אור מוסתר" ואף שמצד האור הרי הוא מצוי לגמרי בתוך הנברא ורק הוא המקיימו, מכל מקום לגבי הנברא הוא כביכול איננו, ע"ש בהרחבה.

ונמצא, שגם כפי שהאור בא בגדרי הגילוי ממש וזהו עניינו וגדרו, מתגלה בו יכולת העצמות שלא להאיר, ומחמת זה הוא עצמו נעשה בבחינת "בלתי מצוי" לגבי הנפעל ממנו¹¹.

ואולי זו הכוונה בשני הפרטים המוזכרים במאמר: (א) "העדר האור", (ב) "העדר הגילוי".

"העדר האור" היינו עניין הסילוק וההתעלמות של אור אין סוף מ"מקום החלל". סילוק זה של האור והתעלמותו לגמרי נקרא "העדר האור", כיוון שכתוצאה מסילוק זה האור שלפני הצמצום כביכול אינו שייך כלל לעולמות המתהווים ב"מקום החלל", והיחס עמהם הוא מה שהוא כביכול נעדר מהם לגמרי ואינו פועל בהם כלל;

ואילו "העדר הגילוי" הוא, "שאפילו בהמקום שנמצא האור הרי זה באופן שהאור אינו בגילוי". והיינו שגם האור שנמשך ב"מקום החלל" ועניינו וגדרו הוא לפעול ולהתגלות שם, הנה גם "בהמקום שנמצא" ונמשך בכדי להיות בגדרי המציאות של מקום זה ולפעול בו וכך הוא אכן פועל – האור "אינו בגילוי" ומצד העולם הוא כביכול איננו.

7. על ידי פרסאות וכו'.

8. וגם צמצומים אלה נובעים ונעשים מבחינה שלמעלה מהאור – משורשו ביכולת העצמות. ראה המשך תרס"ו שם: "דכשם שביכולתו להאיר, כך ביכולתו שלא להאיר... וכך ביכולתו להעלים בחינת האור והגילוי שיוכלל בעצמותו... וכמו כן ביכולתו לצמצם ולהגביל כל גילוי".

9. ובהמשך העניין שם: "ובכלל זה הוא גם כן הצמצום וההגבלה, שהאור הבלי גבול יהיה בבחינת מדה וגבול".

10. ובצמצומים אלה, מלבד מה שהם נעשים בכוח יכולת העצמות (כמבואר בהערה הקודמת), הנה פעולתם היא מה שהאור עצמו מתעלה להיות כעין מציאות העצמות, ועל דרך המבואר לעיל בנוגע לעליה הנפעלת באור עצמו על ידי פעולת צמצום הראשון. וכדלהלן בפנים.

11. נדפסה בלקוטי שיחות חכ"א ע' 428 ואילך.

12. עיי"ג המשך תער"ב ח"ב פשצ"ו.

וזה שביכולת האור להימצא ולהיות נוכח במקום ולפעול בו (ועד שהנבראים מתהווים וחיים ממנו), ובכל זאת הוא "אינו מצוי" בהם לגביהם, בהרגשתם – הוא מפני שמתגלה בו שכל מציאותו אינה אלא יכולת העצמות ה"בלתי מציאות נמצא"¹².

[וקצת נראה, שזה שגם אור זה יכול להימצא באופן של "אינו מצוי" הוא חידוש, הפלאה ועליה גדולים יותר מאשר ההתעלמות והסילוק שבצמצום הראשון¹³. שהרי האור בו נעשה הצמצום הראשון הוא אור הכלול במקורו, אם כן מלכתחילה כל עניינו הוא המאור ה"בלתי מציאות נמצא"; מה שאין כן האור הנמשך ב"מקום החלל" הוא בגדר גילוי וזה מהותו ועניינו. וכאשר באור זה, כפי שהוא פועל באופן של גילוי, מתגלה אופן מציאות שלמעלה מגדר גילוי – הרי זה חיבור שני עניינים הפכיים ממש¹⁴.]

ז.

התוכן העולה מתורת הבעש"ט המובאת במאמר

והנה, עניין זה, מה שהאור שבגדר גילוי והמציאות מתעלם ואינו בגילוי, קשור ל"לבושים" ו"כיסויין" ו"קליפין" בהם מתלבש האור, כמבואר בתורת הבעש"ט, כיוון שהתעלמות אור זה¹⁵ היא באמצעות לבושים המעלימים עליו שלא יתגלה במקבל.

וזהו התוכן העולה מתוך תורת הבעש"ט בהקשר למאמר דידן: הנושא דסעיף זה שהוא עליית האור על ידי פעולת הצמצום, אינו רק בהאור שנתעלם על ידי הצמצום הראשון ואינו פועל ב"מקום החלל", אלא גם בהאור הנמשך ב"מקום החלל" והצמצומים הנעשים בו הם באמצעות "קליפין" ו"כיסויים". גם בו הצמצומים פועלים עליו באור עצמו, וכן"ל.

ותכלית העניין הוא: על ידי הביאור כיצד העילוי הנעשה באור מחמת הצמצום, מתבאר שעילוי עצום זה, שהוא בחינת ה"אוצר" שלמעלה¹⁶, מצוי גם במציאות הנבראים התחתונים ממש, כיוון שהוא קיים ומתגלה גם באור הנמשך בבחינת גילוי אל תוך מציאות הנבראים.

ועניין זה מודגש בתורת הרב המגיד המובאת בהמאמר, שגם האדם כפי שהוא למטה, במקום "שישנם כמה צמצומים", "מכל מקום אין זה באופן שהאור אינו שייך להמקום שבו מתעלם. . אלא תכלית הכוונה היא שיומשך למטה בהמקום שבו נמצא האדם. . עד שיתחבר עם הקב"ה", ו"כשיתדבקו יחדיו נעשה צורה שלימה".

...

12. ועל דרך שנתבאר לעיל בנוגע להתעלמות האור בצמצום הראשון. ולהעיר ממה שנתבאר בהמשך תער"ב ח"ב ע' תתקפז בנוגע לפרסאות המעלימות על האור שלאחר הצמצום: "וכל זה הוא על ידי צמצום הראשון שהיה באור אין סוף, דהעלם הצמצום נושא שיהיה המשכת האור על ידי העלמות והסתרים דוקא. דרש כל ההעלמות הן מהצמצום הראשון. ואכמ"ל.

13. ולהעיר, שמלשון המאמר "העלם אחר העלם" ו"עילוי אחר עילוי" נראה, שישנם שני שלבים בהעלם – "העדר האור והעדר הגילוי"; שעל ידם נעשים שני שלבים בעילוי – "עילוי אחר עילוי". והיינו שההעלם של "העדר האור" מבטא עילוי מסוג אחד; וההעלם של "העדר הגילוי" מבטא עילוי מסוג נעלה עוד יותר.

14. ולהעיר ממה שנתבאר בד"ה "וחזקת" תשכ"ח סעיף ד בנוגע לשני העניינים ב"בקיעה". ואכמ"ל.

15. בשונה מהתעלמות האור שעל ידי צמצום הראשון.

16. ראה בסעיף א דהמאמר דתשכ"ה. ע"פ המבואר בסעיף יז של ההמשך.

מכל זאת נמצא, שהפירוש "אור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ" זהה ממש לפירוש "אור אין סוף למטה מטה עד אין תכלית": כשם שהלמטה מטה מבאר עניין שנפעל כביכול באור אין סוף והוא עניין ההמשכה והירידה שלו עד למטה מטה, כך ממש ה"למעלה מעלה" הוא עניין הנפעל באור אין סוף אך בקצה השני – מה שהאור מתעלה ועולה ב"עילוי אחר עילוי" ומתכלל במקורו¹⁷.



17. ולהעיר, שדווקא לפי פירוש זה מובן שעניין ה"למעלה מעלה" נעלה הרבה יותר מה"למטה מטה" כמבואר להדיא בסוף ס"א דהמאמר דתשכ"ה; משא"כ לפי פירושים אחרים בתיבות "אור אין סוף למעלה מעלה", לאו דווקא שעניין ה"מעלה מעלה" נעלה יותר מעניין ה"למטה מטה", אלא הם ב' קוין שקולים. ואכמ"ל.

החידוש בהתהוות תמידית

(שער היחוד והאמונה פרק א)

הרב דוד הלוי שיחי' בייטש

משפיע בישיבה

מביא את טענת ה'כופרים' המובאת בשער היחוד והאמונה, ואת הקושי שבזה / מנסה לבאר מצד 'נמנע הנמנעות', ודוחה את הביאור / מבאר את החילוק בין יש מאין לעו"ע בנוגע להתהוות תמידית / עפ"ז מבאר את סברת ה'כופרים'

א.

טענת ה'כופרים' המובאת בשער היחוד והאמונה, והקושי שבזה

בפרק א' בשער היחוד והאמונה מבאר אדה"ז את תורת הבעש"ט שכל הנבראים מתהווים ומתחדשים בכל רגע ע"י דבר ה', ובאם יסתלק לרגע דבר ה' מהנברא ויחזור למקורו, יהפוך הנברא לאין ואפס ממש, ויתירה מזו, כמו שהי' קודם ששת בראשית.

וממשיך לבאר בפרק ב', שזהו שלא כטעות ה'מינים' שכופרים בהשגחה פרטית, ולדעתם בריאת העולם דומה לפעולת הצורף בכלי, שאין הכלי תלוי ומתחדש מהצורף בכל רגע, אלא נשאר קיים גם באם יסתלק הצורף.

אך 'טח מראות עיניהם', שאין בריאת העולם דומה לפעולת הצורף בכלי, שאין הצורף מחדש דבר, אלא רק מגלה ומוציא לפועל את הצורה שנמצאת בהעלם בכלי, שפעולה זו היא 'יש מיש'. משא"כ בריאת העולם היא הרי יש מאין, וקודם שנברא העולם אין שום 'חומר ראשוני' וכיו"ב ח"ו, וממילא מובן שהבריאה צריכה להתחדש בכל רגע.

וצריך ביאור מהי סברת הכופרים:

לכאורה גם הם מסכימים שאין העולם 'קדמון' וכיו"ב, ושהעולם מחודש ונברא יש מאין, שהרי באם זוהי טענתם - הרי אין אדה"ז מתייחס ועונה על עניין זה.

ולאידך: החילוק בין יש מיש ליש מאין, שדבר שנברא ונתהווה יש מאין צריך להתחדש בכל רגע ממקורו, הוא לכאורה דבר הפשוט ומובן, וכמובא בכ"מ בחסידות' הדוגמא על זה מאבן הנזקת מלמטה למעלה,

1. ראה ד"ה האמנם תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג ע' צד ואילך).

שכיוון שזהו היפך טבעה, צריך 'מעוף' האבן להתחדש מכח האדם שהתלבש בו, ולכן כשנגמר הכח האבן נופלת חזרה ארצה

- ולכאורה, השכל הישר נותן שבריאת העולם דומה יותר לזריקת אבן (שצריכה להתחדש בכל רגע) מאשר לשינוי שאומן פועל בכלי?²

ב.

ניסיון ביאור מצד 'נמנע הנמנעות', ודחייתו

ולכאורה ניתן הי' לבאר זאת כך:

הכלל הנ"ל, שביש מאין המתהווה צריך להתחדש בכל רגע ממקורו, הוא הרי כלל שכלי שנברא, ככל הנבראים, ע"י הקב"ה. ופשוט, שהקב"ה עצמו אינו מחויב ומוגבל בגדרי השכל שהוא עצמו יצר³.

וזהו טענת הכופרים: אף שגם הם מסכימים שהבריאה היא יש מאין, וכל יש מאין אמור להתהוות באופן תמידי ממקורו, אך בנידון דידן, שמדובר על הקב"ה עצמו 'נמנע הנמנעות'⁴ שיצר את היגיון זה גופא, אין כל הכרח שהעולם יצטרך להתהוות באופן תמידי, והקב"ה יכול לברוא עולם שיהי' קיים מצד עצמו.

[ולהעיר שבהערת כ"ק אדמו"ר בספר 'שיעורים בספר התניא'⁵ מבואר שמפני קושיא זו הביא אדה"ז בהמשך הפרק דוגמא מקריעת ים סוף ולא את המשל הרגיל בחסידות מזריקת אבן מלמטה למעלה, שמזה מוכח שהקב"ה בחר להתנהג ולברוא באופן שיהי' צורך בהתחדשות, אף שמצידי אין הכרח לזה. וראה לקמן].

אך אי אפשר לומר שזוהי הטענה שבא אדה"ז לשלול, שהרי אם כך אין בהמשך הפרק התייחסות ותשובה לשאלה זו מבחינת הגיונית מה ההכרח השכלי שה' בחר להתנהג כפי שמוכן בשכלנו ולא מצד כחו שאינו מחויב לכללי השכל. [וכיוון שכאן מדובר על 'מינים' ו'כופרים', אי אפשר להוכיח את התנהגות הקב"ה מקריעת ים סוף (כמובא לעיל)]

ועוד קושי לומר שזוהי ההבנה של הכופרים: בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר שסברא זו, שמצד זה שהקב"ה הוא 'נמנע הנמנעות' יכולה להיות הבריאה באופן שיהי' לה קיום מצד עצמה, מרומז ברמב"ם במילים "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות", שהפי' (הפנימי) ב"יעלה על הדעת" הוא שתהי' עלי' בדעת, ומצד זה תיתכן סברא זו ש"הוא אינו מצוי" בנבראים. ולכאורה קשה לומר שסברת ה'כופרים' נובעת דווקא מ"עלי" ויתרון בדעת והבנה.

2. אף שהביאור הפשוט הוא ש'טח מראות עיניהם', ולא תפסו סברא פשוטה זו, מ"מ לכאורה יש לבאר זה בעומק יותר, כדלהלן.

3. ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס' תיח. ס' החקירה להצ"צ ע' 68 ואילך. סה"מ תרע"ח ע' תכ.

4. הדרן על הרמב"ם שבהערה 6.

5. שיעורים בספר התניא (בלה"ק) ע' 828.

6. לקו"ש חכ"ז ע' 253. תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קז.

ג.

ביאור החילוק בין יש מאין לעו"ע בנוגע להתהוות תמידית

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

מבואר בד"ה מים רבים תשי"ז⁷, שטענת הגוים המובאת בכתוב "רם על כל גוים הוי' על השמים כבודו", היא שכיוון שהבריאה היא בדרך עילה ועלול, לכן זוהי השפלה ופחיתות לגבי הקב"ה להתעסק ולהשגיח על העוה"ז, אלא "בשמים כבודו". משא"כ האמת היא, ש"מי כה" אלקינו . . המשפילי לראות בשמים ובארץ", דהיינו שלגביו ית' רוחניות וגשמיות שווים, ואין בגשמיות פחיתות יותר מברוחניות.

ואולי על יסוד זה ניתן לבאר את סברת ה'כופרים': כיוון שלדעתם הבריאה היא בדרך עו"ע, לכן אין צורך בהתהוות תמידית, כדלהלן:

בד"ה ואל מי תדמיני תרס"ה⁸ מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע שמהחילוקים שבין עו"ע ליש מאין הוא, שביש מאין צריך היש להתחדש בכל רגע ע"י מקורו, משא"כ בעילה ועלול, שלאחר התהוות העלול הרי הוא מציאות לעצמו, ויכול להתקיים גם באם העילה תסתלק. וז"ל:

"והיינו לפי שכל עו"ע אין זה התחדשות שהרי הוא ממהות למהות שגם המקור הוא מהות דבר מה והמשכנו הוא שנמשך ממהות העילה להיות מהות דבר מה א"כ יהי' גם הנולד ומתהווה בחי' מהות נפרד לעצמו, כי מאחר שיש מהווה במהות ומציאות (היינו שגם לגבי העלול הוא מהות דבר מה), יש מתהווה ג"כ במהות ומציאות לעצמו כו'. אבל ביש מאין שהוא בבחי' התחדשות דהיינו שהמהווה אינו מהות ומציאות דבר מה (לגבי המתהווה שנק' אין לגבי') ונתהווה מציאות שלא לפ"ע לזאת אין המתהווה נעשה באופן בזה להיות בחי' מציאות ממש לעצמו שיוכל להיות גם בלתי המהווה ומחדש מציאותו וקיום מציאותו הוא רק כאשר האין שופע עליו".

ולכאורה ההסברה בזה:

נקודת החילוק בין עו"ע ליש מאין היא - האם העליון והתחתון, הסיבה והתוצאה, הם בערך זה לזה. דהיינו: בעילה ועלול, העלול קיים ותופס מקום וחשיבות ב'עולם' של העילה, וכן לאידך - העלול יודע ומכיר במציאות העילה, כיוון שהעילה בערך אליו, דהיינו שיש ביניהם השוואה מבחינה מסוימת;

משא"כ ביש מאין, הרי מבחינת המקור - האין, המתהווה הוא דבר מופרך לגמרי, שאין שום מקום והיגיון לקיומו, וזה שהוא מתהווה בפועל זהו חידוש, שנתהווה דבר שקודם לכן (לא רק שלא הי' קיים בפועל, אלא) לא הי' כזה מושג. ולאידך: ביש מאין, היש מתהווה באופן שאינו מכיר ושייך למקורו, כיוון שאין ביניהם צד השוואה, והם באין ערוך זל"ז. וכפי שמובא בריבוי מקומות בחסידות ש'דעת תחתון' היא שלמטה יש ולמעלה אין - מצד זה ש'אינו מושג'.

וזהו ההסבר במה שמובא לעיל שבעו"ע לעלול יש מציאות וקיום לעצמו גם ללא שהעילה תחדש אותו בכל רגע, משא"כ ביש מאין:

7. סה"מ מלוקט ח"א ע' שכב.

8. סה"מ תרס"ה ע' שפג [רג].

אע"פ שללא העילה לא הי' יכול העלול להיווצר, אבל לאחר שהעילה קיימת, כיוון שהעלול הוא בערך לעילה היווצרות העלול היא דבר הגיוני ו'מתבקש'. משא"כ ביש מאין, גם לאחר שהמקור קיים, התוצאה היא חידוש.

ולדוגמא: אדם שמזיז חפץ ממקום למקום, זהו דבר הגיוני ומובן, כיוון שהחפץ זו ע"י ידי האדם, שגם הם גשמיות ויש להם ערך אליו. אבל לו יצויר שאדם יחשוב שברצונו להזיז את החפץ, אזי באם החפץ אכן יזוז יהי' זה פלא, שמחשבת האדם שהיא דבר רוחני, פעלה ונתהווה ממנה פעולה גשמית.

כלומר: נכון שלולי האדם החפץ לא יזוז מעצמו, אבל כאשר פועל האדם אין זה פלא, ולכן אין צורך בפעולה תמידית.

פעולה תמידית נחוצה כאשר התוצאה היא מופרכת גם לאחר שנעשתה ומצידה תובעת כביכול לחדול מלהתקיים והדרך היחידה שתמשך היא ההתמדה של הסיבה להמשיך לייצר אותה.

ד.

עפ"ז ביאור סברת ה'כופרים'

וזהו הביאור בסברת ה'כופרים':

גם לדעתם ברור שהקב"ה ברא את העולם מאין ואפס המוחלט, וקודם שנברא העולם לא היתה לו שום התחלה ומקור. וכאמור, גם הם מסכימים שבפעולה של יש מאין התוצאה אמורה להתהוות בכל רגע מחדש.

אך טענתם היא, שכיוון שהיחס בין העולם לאלקות הוא בדרך 'עילה ועלול', כאמור לעיל, יש ח"ו איזה ערך והשתוות בין העולם לאלקות. ולכן, כאמור, אף שללא הקב"ה לא שייך שיברא ויתקיים העולם, אבל לאחר שהקב"ה החליט לברוא את העולם ע"י דבר ה', הגיוני ו'מתבקש' שהדבר ה' יברא את העולם בפ"מ.

מבחינתם התוצאה שעולם נברא על ידי דבר ה' זה לא דבר מופרך וא"כ אין צורך בהתמדת הפעולה.

ואת טענה זו שולל אדה"ז שהם טועים בזה שמדמים את הבריאה ליש מיש. היינו שטועים במחשבה שהיחס של הבורא והנברא דומה ליש מיש, דהיינו שאין זה אין ערוך מוחלט (ולא רק טעות שטחית שחושבים שהעולם יש מיש כי כבר הי' איזה חומר קדמון ולא מודעים לסברא הפשוטה שאין דבר עושה עצמו וכו').

ומבאר, שהיחס בין אלקות לנבראים הוא אין ערוך אמיתי, יש מאין. ולכן, גם לאחר שעלה ברצונו ית' לברוא את העולם, וגם לאחר שהאציל את 'דבר הוי' שעניינו הוא להוות נבראים, עדיין התהוות העולם מדבר הוי' הוא חידוש ו'פלא' בדיוק כשם שאדם שיחשוב שברצונו להזיז חפץ, אף ש'ירד' מדרגתו ואכפת לו שהחפץ יזוז, עדיין אין כל היגיון שמחשבה זו תשפיע על החפץ בפועל ממש, ובאם החפץ אכן יזוז - יהי' זה פלא גדול.

ולסיכום: טעותם אינה שיש חומר קדום וממנו נעשה העולם כאומן העושה כלי מחומר קיים, אלא שכשם שפעולת האומן בחומר הקיים היא לא פלא ואינה מופרכת, כך יצירת ה' יש מאין אינה פלא ואינה מופרכת ולכן אין צורך בהתמדה. אך טח עיניהם מראות את האין ערוך המוחלט שמחייב התמדת ההתהוות.

ובאם ישאלו המאמינים (עם הכופרים הדיון הסתיים): הרי בכל זאת מצד נמנע הנמנעות ה' יכול לברוא
יש מאין אמיתי בלי התמדה כל רגע?
על כך מביא אדה"ז הדוגמא מקריעת ים סוף שמראה שה' בוחר להתנהג בעולם לפי גודרי העולם.



כח הגבול שלפנה"צ וביאור בהמשך העניינים ב'באתי לגני' תשכ"ה

(פס"ו בהמשך באתי לגני ה'תש"י, ד"ה באתי לגני תשכ"ה)

הרב חיים ארי' ליב שי' זקס*

משפיע בישיבה

תוהה על התבטאות כ"ק אדמו"ר הריי"צ בפס"ו / מבאר שכאן איירי באוא"ס באמיתיות דווקא (וכלשון כ"ק אדמו"ר בהמאמר דתשכ"ה) שלמעלה מכפי שהוא מצ"ע / מבאר איך שכח הגבול כלול באוא"ס הבל"ג (דווקא) ואיך שהוא ישנו מצד יכולת העצמות / מבאר עפ"י הקושיא כפי שנת' ע"י כ"ק אדמו"ר / נמצא ב' אופנים בכח הגבול שלפנה"צ ומביא איך שנת' זה בלקו"ש ח"ז

א.

דברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ והצ"ב בזה

בפרק ט"ו¹ מהמשך באתי לגני ה'שי"ת² מבואר דעניין "אוא"ס למע' מע' עד אין קץ" הוא - בכללות - עניין התעלמות האור והתכללותו בעצמותו ית' שפעל הצמצום הראשון באוא"ס ב"ה, ומבאר שלפני הצמצום עניין "המציאות והישות" לא הי' נרגש שלפי שהי' 'אור עליון פשוט' שהוא אור הבל"ג ממלא כל המציאות, והיינו שמפרש לשון הע"ח 'ממלא כל המציאות' - שהוא עניין המציאות והישות, וזהו עניין פעולת הצמצום ששוב לא יהי' אוא"ס הבל"ג 'ממלא' את עניין הישות שלכן אין נרגש מציאות וישות.

ולבאר מה שגם קודם הצמצום הי' עניין של ישות ומציאות ורק שלא נרגש מחמת האור עליון פשוט שהי' 'ממלא כל המציאות', ממשיך שם (בפס"ו דההמשך) וז"ל: "והעניין בזה הוא, דהנה איתא בעבודת הקודש³ הא"ס ב"ה כשם שיש לו כח בבבע"ג כמו"כ יש לו כח בגבול דא"ת שיש לו כח בבבע"ג ואין לו כח בגבול הרי אתה מחסר שלימותו וא"ס הוא שלימותא דכלא, ופי' דשלימות הא"ס הוא כולל בל"ג וגבול,

* נכתב ע"י התלמידים מותוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. הפרק השייך לשנה זו - ראה תו"מ סה"מ באתי לגני ח"א ע' VI. וש"נ.

2. סה"מ ה'תש"י ע' 136.

3. שער א פ"ח.

ולפנה"צ הי' גילוי האוא"ס הבל"ג . . וכח הגבול שבא"ס שהוא בחינת המציאות והישות לא הי' נרגש כלל".

ולכאורה צלה"ב, המבואר בדרך כלל⁴ בעניין זה (איך שכח הגבול כלול באוא"ס שלפנה"צ) הוא, שמצד שלימות אור הבל"ג, יש בו ג"כ הכח לפעול ולהתלבש בגבול, וכמשל שכל הרב הנעלה באי"ע להתלמיד ומ"מ מצד שלימות השכל כלול בו גם שכל התלמיד, והיינו איך שאפשר לבאר עניין עמוק זה בצמצום והתלבשות שגם תלמיד ששכלו קטן יוכל לקבל חלק עכ"פ ממנו, והוא לפי שאל"כ אא"ל שהוא בל"ג אמיתי (ו'שלימותא דכלא'), כיוון שמוגבל (וחסר) בעניין זה גופא - שהוא דווקא בל"ג ואינו יכול להצטמצם לפ"ע הגבול ולגלות את אורו גם לפי ערך הכלים המוגבלים.

אך מ"מ, ודאי שכל ומהות הגבול כמו שהוא כלול בהבל"ג הוא רק מה שהוא פרט בשלימות הבל"ג, וכמו בשכל התלמיד הכלול בשכל הרב שאין כאן הרגש של מציאות ועניין של דבר בפני עצמו משכל זה, כי 'מציאות' התלמיד הכלול היא רק מה שעל ידו היא שלימות שכל הרב, ואין כאן עניין שמחוץ הימנו. וכן הוא בהנמשל שאוא"ס הפשוט לא הי' בו מעלה ומטה כנודע, כי אין שייך שיהי' כלול בו ח"ו מציאות של 'מטה' שהיא דבר בפני עצמו משלימות ופשיטות אוא"ס.

ואילו בהמשך באתי לגני כאן, נוקט על כח הגבול הכלול שבאוא"ס שלפנה"צ "הוא בחינת המציאות והישות", שלכאורה הפירוש בזה הוא פירוד כעניין של 'יש ודבר בפני עצמו' - גבול כפי שהוא עניין בפ"ע, ולא כפרט בשלימות הבל"ג. והיינו שבאמת כלול אוא"ס עניין של 'ישות', ורק שישות זו אינה נרגשת מצד אוא"ס הבל"ג - 'אור עליון פשוט' הממלא כל המציאות והישות ופועל שלא תורגש הישות.

ב.

בירור באופן כח הגבול לענייננו וביאור דברי כ"ק אדמו"ר

וי"ל בדא"פ, שבכדי לבאר המכוון בעניין מחודש זה שבהמשך דתש"י, מקדים כ"ק אדמו"ר זי"ע בד"ה באתי לגני תשכ"ה המבאר את פט"ז דהמשך באתי לגני תש"י, לפני שמביא את עניין ש"כיוון שזהו אוא"ס באמיתיות, הרי לא שייך בו תוארים והגבלות כלל", שלא בא לשלול רק שאין בו תואר וציור מסוים דבל"ג וכולל גם גבול, אלא בא לשלול שאין שייך בו אפילו הגדר ו'ההגבלה' דשלימות בכלל, ולכן מקדים שהוא 'אוא"ס באמיתיות'.

כי הנה בתחילת בהמשך דתש"י מפרק יב מבאר מאמר התיקו"ז 'אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ, ולמטה מטה עד אין תכלית', ומבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ב ש'אין סוף' שנאמר במאמר זה על האור אין הכוונה (רק) לעניין ההתפשטות הבלתי מוגלת דהאור, אלא ל"אמיתית הענין דא"ס - העדר ההגבלה גם בענין התחילה", שאף שעניין 'אין לו תחילה' הוא רק בהמאור שאין לו עילה וסיבה, מ"מ לפי שהאור הוא מעין המאור יש בו גם עניין זה (ולכן התהוות היש הנברא, שבהרגשתו אין לו עילה וסיבה, היא בכח העצמות שאין לו עילה וסיבה ח"ו, ומ"מ ההתהוות שמכח העצמות היא ע"י אמצעות האור).

4. ראה לדוגמא לקו"ש ח"ג ע' 904: "פונקט ווי מען קען דעם אויבערשטן ניט תופס זיין דורך הגבלות פון מקום, אזוי קען מען אים ניט תופס זיין דורך "הגבלות" פון העכער פון מקום, ווארום אויך "למעלה מהמקום" איז א תואר וואס באצייכנט געוויסע הגבלות (צווישן זיי אויך דאס גופא, וואס ער איז באשרענקט אין בלי גבול און האט ניט גבול)". ומציין לעבודות הקודש.

ומצד עניין זה דאמיתית עניין 'אין סוף' שיש בהאור מצד דבקותו בהמאור, כלול בו בהעלם גם "ענין הישות והמציאות" הנזכר בריש פרק טו דההמשך, ולכן נקט כ"ק אדמו"ר בעניין זה בהמאמר דתשכ"ה: "דאמיתית הענין דא"ס" בדומה ללשונו בעניין כח העצמות שבאור במאמר דתשכ"ב.

כי הנה מה שמצד הגדרים דאור הבל"ג א"א שיהי' כלול עניין של ישות ומציאות, לפי שאוא"ס מצ"ע מוגדר עכ"פ בהתואר דשלימות, ובמילא א"א שיהי' כלול בו 'ישות' שהיא היפך השלימות וההפלאה דגילוי האור, ועל כרחק שהגבול הכלול בו הוא חלק משלמות והפלאה הבל"ג דהאור, שיכול לפעול גם בגבול (כמשנת"ל ס"א). משא"כ ב'אוא"ס באמיתיות' - שהוא מה שיש בהאור מצד דבקותו בהמאור וגם ענייני עצמותו ית' שאין לו שום גדר ולכן יכול לבא ממנו גם 'ישות' שאינה מגלה הפלאה אורו ית'.

והיינו שמצד כח העצמות שבהאור - אוא"ס באמיתיות - שלילת כל התוארים, כשם מתגלה באופן של בל"ג - שנרגש הפלאה אוא"ס שאינו נותן מקום למציאות וישות זולתו ית', כך ממש יכול להוות נבראים נפרדים לגמרי (וכמבואר שמצד כח העצמות שבהאור מתהווים נבראים שבהרגשתם אין להם עילה וסיבה), כיוון שכל עניין הגילוי וההפלאה אינו מוכרח אצלו ח"ו, ומצד יכולתו ית' יתכן גבול והעלם כעניין בפ"ע - "בחינת המציאות והישות".

ועל זה ממשיך במאמר דתשכ"ה, שאם כן, שאוא"ס באמיתיות אין בו כל תואר ושלמות, צלה"ב: "מהו הטעם שהי' גילוי' האוא"ס באופן שלא הי' נתינת מקום למציאות העולמות", שאף שבאמת יש באוא"ס - מצד דבקותו בהמאור - אפשרות למציאות וישות, מכל מקום לא הי' קודם הצמצום כשהי' גילוי אור אין סוף בשלימות, "מקום לעמידת העולמות" - נתינת מקום לישות ומציאות של עולמות נפרדים בפועל.

ג.

כח הגבול אינו ניכר לפנה"צ

ומבאר על זה כ"ק אדמו"ר, שעניין 'שלימותא דכולא' דאוא"ס המובא מספר עבודת הקדש בהמשך דתש"י כאן, הוא תירוץ על השאלה מדוע אין נרגש וניכר קודם הצמצום עניין המציאות והישות שישנו באור אין סוף⁵. והיינו שמאמר העבוה"ק לא הובא כאן (רק) להוכיח שכיוון שאוא"ס הוא שלימותא דכולא - לכן מוכרח שיש בו גם כח הגבול, אלא (גם) ללמדנו שלפי שקוה"צ האור בגילוי 'מצויר' בעניין השלימות - שלימותא דכולא הנה גם עניין הגבול שבו נרגש רק כפרט בשלימות אוא"ס ואינו ניכר בפ"ע⁶.

ובלשון המאמר דתשכ"ה כאן: "כאשר אור הבל"ג הוא בגילוי, לא נרגש אור הגבול, דאף שישנו אור

5. היינו, שכפי שאוא"ס נתגלה בפועל לא נרגש היכולת שלא להאיר - שישנה מצד שרשו - כפי שהוא אוא"ס באמיתיות.

6. ראה בהנחה ממאמר זה בתו"מ סה"מ באתי לגני ח"ב: "צריך להבין בנוגע לגילוי האוא"ס לפני הצמצום . . . דלכאורה כיון שזהו אוא"ס באמיתיות הרי לא שייך בו תארים והגבלות כלל ובהכרח לומר שיש בו . . . הן האור שנותן מקום למציאות והן האור שאינו נותן מקום למציאות העולמות ומהו הטעם שהי' גילוי האוא"ס באופן שהי' אור עליון פשוט ממלא את כל המציאות ללא נתינת מקום למציאות העולמות ועל זה ממשיך בהמאמר והענין בזה דהנה איתא בעבודת הקדש וכו", והיינו כפנים שהעבוה"ק הובא כאן ליישב הקושיא מדוע לא ניכר הגבול (הישות) קודם הצמצום (אבל בסה"מ באתי לגני תשל"ז) באו"א קצת, ואכמ"ל.

7. וכך מבא' בפט"ו דתש"י את ל' הע"ח "הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות": "אור עליון פשוט" הוא אוא"ס הבל"ג, האור כפי שהוא 'מתואר' בעניין השלימות והפשטות השולל הרגש של גבול, "ממלא כל מקום המציאות", היינו שלא נרגש אור הגבול שהוא בחינת המציאות והישות. היינו שמצד התפשטות האור הבל"ג, אין כח הגבול ניכר בפ"ע, אלא רק כפי שהוא כלול באוא"ס הפשוט, שאז אינו נותן מקום למציאות וישות. ודו"ק היטב בלשון הדרוש דתש"י בעניין זה.

הגבול, מ"מ, אינו נרגש ומה שנרגש הוא רק האור הבל"ג, ובמילא אין מקום למציאות העולמות". והכוונה ב'אור הגבול' כאן היא להנתינת מקום למציאות שמצד כח העצמות שבהאור הדבוק בו.

כי הנה אף שהעצמות אינו מוגדר ח"ו בהפלאה ושלמות, הרי קודם הצמצום ה' הרצון בעניין של גילוי אור והפלאה, לכן, לפנה"צ כח הגבול נרגש רק כפי שהוא כלול בעניין הגילוי וההפלאה - שאוא"ס לגמרי בלתי מוגבל ומצד זה שיכול לפעול גם בגבול. וכפי שמבאר בזה כ"ק אדמו"ר במ"א⁸: "היינו שאור הבל"ג ה' שולט, ועד שכלל בתוכו לגמרי (ער האט אינגאנצן ארומגענומען) את כח הגבול" - שיהי' נרגש רק כפרט בשלימות הבל"ג, ומובן איך שלפנה"צ אין כל מקום לעמידת העולמות וישותן.

וזהו מה שמבואר בפרק טו דהמשך שעניין הצמצום אינו רק סילוק האור אלא עניינו הוא העלאת האור "בעילוי אחר עילוי". . התעלמות האור והתכללות בעצמותו ית"ר, והיינו שהאור עולה ממה שהוא בתואר של הפלאה ושלמות, לשרשו כפי שהוא ביכולת העצמות, שאז יוצא מהגדרתו כ'אור' דווקא - ובלשון המאמר דתשכ"ה: "העדר האור", ונרגש בו ג"כ היכולת שלא להאיר⁹ - כח הגבול שבהאור כמו שכלול בעצמותו ית', ומצד זה מהווה עולמות נפרדים, מציאות וישות שמחוץ למאור, מה שלא ה' יכול להיות קודם הצמצום כש'הישות והמציאות' שבאור מצד שרשו בעצמותו ית' היו כלולים בפשיטות אוא"ס הבל"ג המתואר בעניין ההפלאה שהי' בהתגלות קוה"צ ולא נתן מקום לעמידת העולמות וישותן.

ד.

דווקא מצד יכולת העצמות יכול להיות איחוד גבול ובל"ג

נמצאנו למדים שישנו עניין אור הגבול כפי שהוא באוא"ס מצד עצמו, שכל עניינו הוא מה שמוסיף בשלימות הבל"ג, וכך ה' נרגש קודם הצמצום כשהי' "אור עליון פשוט ממלא כל המציאות" ולא נתן מקום למציאות וישות (-גבול כפי שאינו חלק משלימות הבל"ג), וישנו כפי שהוא באוא"ס מצד שרש האור ביכולת העצמות - ששם העניין הגבול הוא 'יכולת שלא להאיר' - צמצום והעלם גמור.

והנה, להלן בפרק ט"ו דהמשך באתי לגני מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, איך שבאמת אין הצמצום מסתיר כלל. וב' פרטים בזה: (א) שאין הצמצום מסתיר לגבי ית', ובידיעתו מאיר אחר הצמצום כמו קודם הצמצום בהשוואה גמורה, כמשל הרב המצמצם שכלו בכדי שיוכל להתקבל אצל תלמיד ששכלו קטן ש"כל הצמצומים הם רק לגבי המקבל אבל לעצמו אינו צמצום כלל"; (ב) שגם "לגבינו" - היינו לגבי הנבראים - "אין הצמצום מסתיר", לפי שתכלית כל הצמצומים הם בשביל הגילוי.

ובד"ה באתי לגני תשכ"ה מבאר בארוכה ב' עניינים אלו, ונראה לומר שעולה מדבריו הק' שעניין הא' - 'לגבינו ית' - הוא ע"ד מציאות האור שהאיר קודם הצמצום והי' כלול בו בחי' הגבול רק כמו שהיא שייכת לשלימות הבל"ג כנ"ל, ומחדש שמה שפעל הצמצום סילוק אור הבל"ג שעי"ז נפרש ונבדל אור הגבול לעמוד בפ"ע ומזה נתהוו עולם נפרדים - 'ישות ומציאות', הוא רק לגבינו בהרגש הנבראים, אבל לגבי

8. ד"ה אל יפטר אדם מחברו תשכ"א - בלתי מוגה (תו"מ סה"מ תשכ"א ע' ל).

9. הל' בפט"ו בהמשך דה'ש"ת.

10. ומדויק בלשונו: "בערך האור שהי' בגילוי נעשה המקום פנוי מזה וריקן וחלל" (בהנחה שבהוצאת תשל"ז) שגם לאחר שחזר והאיר "קו קצר דק", הוא עדיין מקום פנוי וחלל בערך האור שנרגש קודם הצמצום, כיוון שכעת נרגש עניין הגבול וההעלם בפ"ע, מה שלא הי' שייך כלל (גם לא מצד כח הגבול שבאוא"ס שלפנה"צ).

הקב"ה "אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם" בלי כל שינוי, שגם עכשיו אין העולם הנבראים דבר בפ"ע שאינו מיוחד ומחובר עם אוא"ס שלמעלה ממציאות העולמות וישותן.

והיינו, שגם אחר הצמצום לא נשתנה כלל (לגביו) אופן גילוי אורו ית' מכמו שהי' לפני הצמצום, וכשם שקודם הצמצום הי' הגבול כלול באור הבל"ג כך בידיעתו ית' כל מציאות העולמות המוגבלים שבהרגשת הנבראים הם (אחר הצמצום) דבר בפני עצמו, לגבי הקב"ה גם הם הינם עדיין רק חלק משלמות הבל"ג.

ומביא כ"ק אדמו"ר משל לזה (מדרמ"צ מצוות האמנת אלקות) מרב שמצמצם את שכלו המופלא (כמשל אור הבל"ג) בכדי שיוכל התלמיד לקבלו, דאף שלצורך ההשפעה הוא מעלים גם את השכל שבערך התלמיד כפי שכלול בשכל הרב (כמשל אור הגבול הכלול באור הבל"ג מצד 'שלימותא דכולא'), ומלמד להתלמיד שכל מוגבל כפי שהוא מובדל ומופרש משכל הרב עצמו (כמשל ה'ישות ומציאות' שאחר הצמצום), עכ"ז, גם לאחר שחוזר וממציא את השכל שבערך התלמיד (באופן שלא נרגש בו שכל הרב), הנה אצל הרב (כמשל ידיעתו של הקב"ה - לגבי ית') נשאר עדיין השכל המוגבל כלול בשכל הבל"ג, ורק "בנוגע להקישור שיש בין המקבל להרב אין שייך זה שהרב הוא בעל שכל כמקודם"¹¹, כי 'לגבינו' יש צמצום וסילוק שמציאות הגבול אינו כלולה עוד בהבלי גבול.

ובהנמשל הנוגע לעניינו: אור הגבול הכלול בבל"ג קוה"צ נשאר כלול ובטל שם גם לאחר ש'נפרד' בצמצום ונעשה מציאות כביכול בפ"ע.

ומביא על זה כ"ק אדמו"ר¹² דוגמא מאור האצי', שמשה רבינו הי' נמצא למטה בעוה"ז, וגם כשעמד לפני פרעה הי' בבחי' אצי', הרי שיש במציאות אור האצי' בעוה"ז¹³. כי מצד אור האצי', גם עניינו של עולם העשי' הוא שאוא"ס מאיר ומתפשט למטה, ואין בו עניין בפ"ע, "אלא שאין מקבל לקבלו" - שמה שעולמות המוגבלים הם חלק משלימות אוא"ס הוא רק לגבי ית' ובידיעתו ולא בהרגש הנבראים (ה'מקבלים').

ד.

דווקא מצד יכולת העצמות יכול להיות איחוד גבול ובל"ג

והנה כנזכר לעיל, בהמשך באתי לגני פט"ו שם, אחר הביאור בכך שהצמצום מסתיר לגביו, מזכיר בקצרה שגם לגבינו אין הצמצום מעלים. וי"ל בכוונתו בזה שאף התהוות מציאות וישות הנבראים היא ע"י שאור הגבול נפרש מאור הבל"ג (לגבי הנבראים כנ"ל, אף שבידיעתו ית' עודנו כלול בשלימות הבל"ג), מכל מקום גם בחינה זו עצמה של הגבול העומד בפ"ע אחה"צ היא "בשביל הגילוי", שלא רק שיהי' כמשל הרב ששכל התלמיד כלול בו (אור הגבול הכלול בבל"ג) אלא "שהתלמיד יהי' כמו הרב . . בלי גבולי" - שהגבול במציאותו וישותו יתהפך לאור וגילוי, שזהו עניין "נטיעותיו כמותו" שהתלמיד עצמו נעשה כמו הרב, ולא לפי שהוא כלול בהרב¹⁴.

11. לשון ההנחה מוד"ה באתי לגני תשכ"ה (שבס"ה מ' באתי לגני ח"א, הוצאת תשל"ז) סעיף ד'.

12. מלקו"ת נצבים מט, ב.

13. וגם אילו הי' עמנו היום הי' אור האצי' מתגלה בו, הרי שכל השינוי הוא מצד המקבלים.

14. ודו"ק שבמאמר דתשכ"ה מביא עניין 'נטיעותיו כמותו' (הנזכר בפט"ו דהמשך באל"ג תש"י) רק בעניין זה שאין הצמצום מסתיר 'לגבינו', ולא לעיל בעניין שאין הצמצום מסתיר לגבי הקב"ה.

ואולי י"ל, שבשביל עניין זה מביא בתשכ"ה בעניין מה שהצמצום אינו פועל שינוי בו ית', לא רק מה שאור הגבול שאחר הצמצום נמשך מהאור שלפני הצמצום בדרך דילוג (שזהו מה שאין המשך - 'עילה ועלול' - בין אופן הארת הגבול קוה"צ כשהי' חלק מ'שלימותא דכולא' לאופן מציאותו אחה"צ כדבר בפני עצמו כשנרגש כ'ישות ומציאות'), אלא גם בהדרגה שלפנ"ז הרי הי' הצמצום רק באור והארה⁸, והיינו שמדגיש גם את ריחוק הערך להאור שהאיר כפי שהאיר קודם הצמצום לעצמותו ית', ו"מובן איך שאין זה פועל שום שינוי באני, העצמות⁸.

כי הנה, אם כל עניין הגבול באוא"ס הוא רק כפי שהוא פרט בעניין הגילוי, ולא שייך גבול בפ"ע - מציאות וישות, אזי לא שייך לקשר את הנברא הנפרד עם אוא"ס הבל"ג, כיוון שפירוד לא שייך אצלו בשום אופן. ולכן מקדים שמצד עצמותו ית' כל עניין התפשטות האור והגילוי הוא 'הארה' שאין לה ערך לגבי עצמותו, כי בעצמותו ית' היכולת שלא להאיר שווה ממש ליכולת להאיר, ואם כן אינו שייך דווקא להפלת גילוי אור ד'שלימות' ובל"ג, כי גם מציאות וישות - 'שלא להאיר' יכול לבא ממנו.

וכאשר נרגש ומתגלה באור והחושך שעניינים הוא לא הציור הפרטי המחולק שלהם, אלא זה שמבטאים את יכולת העצמות - שמצד פשיטותו הוא כל יכול בשווה¹⁵, הרי בפנימיותם הם עניין אחד - שהוא ית' כל יכול¹⁶. וא"כ, כאשר נרגש באור שרשו ביכולת העצמות - הרי אע"פ שבציור דאור וחושך הם סותרים זל"ז, יכול החושך להתהפך לאור מצד הפנימי' שלו - שרשו ביכולת העצמות¹⁷.

ושני עניינים אלו מתאימים לב' האופנים במציאות הגבול שלפנ"ה צ' שנת"ל (ס"ג): מצד הגבול כפי שהוא כלול באור א"ס¹⁸, החושך והאור הם שני הפכים במהותם, ולא שייך שיתאחדו, אלא רק כפי שהחושך כלול באור - בידיעתו ית' (שאז בפנימי' הוא לא חושך, כ"א אור).

אך כפי שהחושך כלול ביכולת העצמות הרי גם עניין החושך כשלעצמו אינו סותר אליו, ובפנימיותו הוא עניין א' עם האור (שהוא ית' כל יכול), ועי"ז יכול להתהפך לאור גם כפי שהוא במציאות חושך והעלם.

וראה לקו"ש ח"ז שיחה ב' לפרשת צו, שמבאר עניין הפיכת החושך מצ"ע לאור, שאין זה מה שהאור מהפך את החושך מצד הבל"ג שלו שגם החושך נכלל בו¹⁹ כ"א שבגילוי העצמות שאינו מוגדר כלל בהעלם

15. ראה סה"מ עת"ר ע' קמ: 'דשם הכל א' ממש, דהיינו בחי' היכולת שבעצמות כו' ומוזה הוא בגילויים דאוא"ס (שלפני הצמצום כו') מה שאוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית. . דבעצמות אי"ב' עניינים ח"ו, כ"א בחי' היכולת שבו, דעניין היכולת הוא שיכול כך ויכול כך כו'".

16. היינו לא רק שעניין א' לשניהם - לגלות העניינים שבאוא"ס, שהוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, שאז מ"מ הם שני עניינים שונים, אלא שתכליתם א'; כ"א, כפי שהם מצד עצמותו ית', ששם הם עניין א' ממש, שהוא ית' כל יכול (ראה בהע' שלפנ"ז) מצד פשיטותו (ראה ד"ה פתח אלי' תשט"ו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קה).

וראה בלקו"ש ח"ז ע' 152: "מצד יכולת העצמות אבער זיינען "בלי גבול" און "גבול" (ניט קיין צוויי קווין, נאר) איין ענין - דער אויסדרוק פון שלימותו - וכמאמר הידוע "אם תאמר שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלימותו", און (בפנימיות) דער אויסדרוק פון יכולתו ית'. און דעריבער פירט זיך אויס די כוונת הבריאה פון עצמותו ית' אין דעם איחוד פון נס און טבע".

17. ראה סה"מ עת"ר שם: "ובשרש שרשן האמיתי הוא בחי' היכולת שבעצמות ממש, מה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר. . שז"ע כל יכול כו', ולהיותו כל יכול, לכן כוללם יחד, שגם בהגילויים שהן ב' עניינים ה"ה מתכללים זע"ז כו'".

18. ומבאר (הע' 46), שאף שהאור נמשך במדריגות היותר שפלות בתכלית, שזהו מורה שנמשך מבחי' האור שלא נגע בו הצמצום [וי"ל שזה (שהאור נמשך עד למטה מטה) נע' יותר ממה שהביא לפנ"ז (בהע' 30), שזהו בדוגמת (מודגש במקור, אבל נ"ל שכאן יכול לבלבל) הידוע שאין ביכולת הצמצום להעלים על האור], הוא מצד העניין דלמטה מטה עד אין תכלית, שגם בשרשו הראשון הו"ע הגילויים. ומציין לפרקים אלו בהמשך באתי לגני.

19. עיין בהערה 38 בשיחה שם, שגם בבחינה זו של גילוי הבל"ג דהאור החושך מתהפך, אלא שה'אתהפכא' אינו מצד החושך עצמו, כ"א שהאור מהפך אותו.

וגילוי מתהפך החושך לאור מצד עצמו, ובהערה ⁴⁶ בלקו"ש שם מקשר להדיא עניין ההעלמות המבואר בפט"ו דהמשך באתי לגני לשרש ההעלם שהוא למעלה מגם מהפלאות האור המהפך חושך לאור, ולכאורה כוונתו שבפרק טו מדובר לא רק על ההעלם דהצמצום אלא גם על הפיכת העלם זה (גם לגבי הנבראים- 'נטיעותיו כמותו'), ועניין זה מצד "אני הוי' לא שנית"י" שבעצמותו ית' שבו האור והחושך - יכולת להאיר ויכולת שלא להאיר - הם בשווה ממש, וכל עניין התפשטות האור והפלאותו (שקודם הצמצום) הוא הארה בעלמא לגבי', כמבואר בפרטיות בד"ה זה דתשכ"ה.



ב' אופני הבדלה - ב' אופני עה"ע

(ד"ה ותנח התיבה עת"ר)

הת' מאיר שיחי' בורובסקי

תלמיד בישיבה

מסכם המבואר במאמר / מבאר שב' הפירושים בהבדלה תלויים בב' הפירושים בעילת העילות / דוחה ביאור זה מלשון המאמר / מקדים ביאור בפעולת הצמצום ובאור ש"חזר והאיר" / מבאר שעפ"ז שני העניינים בצמצום קיימים באותו האור / מיישב את הקושיא עפ"י כהנ"ל

א.

סיכום המבואר במאמר

בתחילת המשך עת"ר¹, מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע את הפסוק² "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך", שהפירוש הפשוט הוא, שעניין ההבדלה הוא הפרדת שני דברים זמ"ז, דהיינו "הבדלת האור מן החושך"³. ושואל ע"כ: "וצריך להבין, מה הוצרך להבדיל בין האור והחושך, הלא אור וחושך הם הפכים זה מזה, וממילא הם מובדלים זה מזה, ואם כן מה נצרך להבדיל ביניהם?"

ועל כך מבאר (בביאור הראשון) שהכוונה 'חושך' אינה חושך ממש (דא"כ אין צורך בהבדלה כנ"ל), אלא אור שעניינו להאיר את החושך, ולכן נקרא חושך ביחס לאור העצמי⁴.

וסיום הביאור הוא, במאמר השביעי דההמשך, ד"ה "ותנח התיבה"⁵, שם מביא את מאמר הת"ז⁶ "כ"ע

1. סה"מ עת"ר ע' טז.

2. בראשית א, ד.

3. וכפירש"י על פסוק זה.

4. עניין זה מבואר בהמשך המאמרים שזהו ע"ד גוף ונפש (שהם בחי' אור וכלי), אשר חיות הנפש עם היותה באין ערוך לגוף וחומר הנברא עד שהוא בחי' חושך לגבי הנשמה המלוכשת בו, הנה מ"מ החיות באה ומתלבשת בגוף באופן של "התלבשות והתאחדות ממש בהכחות טבעיים" אשר "ממילא הם מתגשמים בערך הכוחות . . . ה"ה באים בבחי' הגשמה וכו'. והוא לפי שכללות האור הזה הוא רק הארה לבד . . . ה"ה בבחי' הגשמה לפ"ע הכלים ואברי הגוף" (ע' כא). והנמשל הוא ש"כמו"כ הוא בבחי' אור וחיות אלקי שבנבראים . . . להיות שההארה זו באה בבחי' התלבשות ממש בהם, ה"ז באה בבחי' הגשמה לפ"ע הכלים" (ע' כב). ובדקות יותר - ע"ד אור השמש שעל אף היותו "מעין העצם" ואינו מתלבש לפי ערך חלל העולם, אעפ"כ הרי עניינו הוא להאיר, וכמ"ש "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ". וכמו"כ בנמשל - "זהו בחי' סוכ"ע, דהגם שזהו רק בבחי' מקיף על העולמות, מ"מ, הרי יש לזה שייכות אל העולמות" (ע' נד).

5. סה"מ שם ע' סא.

6. תיקון ע (קלה, ב).

אע"ג דאיהו אור קדמון אור צח ומצוחצח - אוכס הוא קדם עה"ע". כלומר: למרות שהכתר הוא אור נעלה ומופשט ("צח ומצוחצח") ביחס לבחינות שתחתיו, מכל מקום, כיוון שהוא בכלל ה'גילויים' שלאחר הצמצום, על כן לגבי 'עילת העילות' הוא נחשב ל"אוכס", לשחרות וחושך, לגבי האור עצמי - "עילת העילות".

(ולכאורה הכוונה בפשטות היא, להביא כעין הוכחה, מקור ויסוד מדברי התיקוני זהר (למה שהזכיר בתחילת ההמשך) שהאור דסדר השתלשלות, על אף היותו אור, הרי הוא נקרא שחרות וחושך, "אוכס", לגבי אור עצמי שלמעלה ממנו).

ובפירוש "עילת העילות" מביא שני ביאורים: ביאור ראשון הוא, ד"עילת העילות" קאי על בחינת מלכות דא"ס שלפני הצמצום⁷; וביאור שני הוא, ד"עילת העילות" קאי על ראשית גילוי הקו, הוא בחינת הבלי גבול שבו⁸.

ונמשך ומבאר את עניין ההבדלה בין האור לחושך, דהיינו בין האור העצמי לאור שלהאיר את החושך. ומבאר שני אופנים בעניינה של "הבדלה" זו:

ביאור אחד⁹ הוא, שעניין ההבדלה קאי על צמצום הראשון שבדרך סילוק והתעלמות האור הראשון לגמרי, שעל ידי כך מתאפשר עניין המשכת האור שלהאיר את החושך. ד"ע"י הצמצום, שנתעלם האור העצמי, נמשך אור שלהאיר¹⁰. ועל פי זה, עניינה של הבדלה זו הוא - מה שעל ידה נוצר ונמשך האור שלהאיר את החושך.

אלא שלפי ביאור זה אינו מובן הלשון "ויבדל", שמשמעו הבדלה בין שני דברים הקיימים עוד קודם ההבדלה, ואילו לפי הביאור הנ"ל, ההבדלה היא היוצרת את האור השני. ובלשון המאמר: "ע"י ההבדלה שהוא הצמצום, כאן נמצא כאן ה' בחינת האור שלהאיר, ואם כן מה שייך ע"ז לשון הבדלה?"

ועל כן ממשיך ומביא ביאור שני¹¹, והוא: ההבדלה אינה עצם הצמצום הראשון שבדרך סילוק הנעשה לצורך המצאת והמשכת האור שלהאיר את החושך, אלא עניין נוסף¹² בצמצום שתכליתו היא - שלאחר הצמצום הראשון, כאשר האור חוזר והאיר, "לא יהי' הגילוי יתר מכפי המדה", כדי שהאור שלהאיר את החושך שנמשך - לא יתבטל ממציאותו מחמת גילוי זה.

ולפי ביאור זה, הפירוש "אוכס" אינו רק חושך אלא שחרות וביטול. והיינו שכאשר בחינת "עילת העילות" מתגלה בכתר ביתר מכפי המידה, הכתר מתבטל ממציאותו. ועל עניין זה בצמצום קאי תיבת "ויבדל", שתוכנה הבדלה בין שני דברים הקיימים עוד קודם ההבדלה ובלעדי'.

7. והסיבה שנופל על זה שם עה"ע, שהרי בפשטות מלכות דא"ס מרומם מהיותו מקור לעולמות (כמבואר בהמשך ע' לח ואילך), הנה בכ"ז כיוון שעלה ברצונו עכ"פ, בבחי' השערה בכח, עש"ז נקרא טה"ע (מלכות דא"ס) בשם עה"ע.

8. "דהנה בקו יש ב' מדריגות . . . הקו בעצם הוא מבחי' האוא"ס הבל"ג . . . והוא בבחי' קו המידה . . . ובחי' ראשית הקו . . . זהו כמו שהוא מצד שורשו באוא"ס שלפני הצמצום" (סה"מ שם ע' סא).

9. סה"מ שם ע' סב.

10. שם.

11. סה"מ שם ע' סב ואילך.

12. וכנראה בפשט הפסוק דמתחילה כתיב "יהי אור", "והיינו בחי' האור שלהאיר בעולמות . . . ועז"א ויאמר אלוקים יהי אור . . . וע"י הצמצום נמשך אור להאיר בעולמות כו'. ומ"ש אח"כ ויבדל אלוקים כו', הבדלה זו הוא שהאור לא יתבטל מפני האור העליון כו' (שם).

ב.

ב' הפירושים בהבדלה תלויים בב' הפירושים ב'עילת העילות'

והנה, לפי פשוטו, שני הפירושים על מה קאי ההבדלה (או על הצמצום בדרך סילוק הנעשה לצורך עצם המצאת האור שלהאיר את החושך, או על הצמצום הגורם שהאור העצמי לא יבטל את מציאות האור שלהאיר את החושך הקיים מכבר), תלויים בשני הפירושים על מה קאי "עילת העילות" (או מלכות דא"ס שלפני הצמצום או ראשית גילוי הקו), דהנה לכל אחת מב' הפעולות של הבדלה יש את העניין שהיא פועלת:

הפעולה הא' של הצמצום היא הצמצום הראשון [כמובא במאמר], אשר נקרא ג"כ "צמצום בדרך סילוק", והצורך בצמצום זה הוא כיוון אשר ישנו אור הנעלה באין ערוך מכל מציאות הנבדלת (וכל מציאות אחרת נעלית ככל שתהי' נחשבת כ"אוכס-חושך" כלפיו), והילכך אפילו בשביל שיהי' גילוי רצון לעולמות מוכרח האור הבל"ג להסתלק ולתת מקום שיהי' דבר שונה ממנו.

שונה מכך הוא הצמצום הב' אשר עניינו הוא הבדלה בין שני דברים שלא יתבטל האור הנמוך ביחס לאור המופלא ממנו, הנה אין עניין הצמצום להסתלק ממקומו על-מנת לתת מקום אלא הצמצום רק פועל שהאור הנעלה יתעלם ולא יאיר ויתגלה ביותר, ובכך הוא נותן מקום לאור התחתון ממנו במעלה שלא יתבטל.

ולפ"ז נמצא: שבאם 'עילת העילות' קאי על אוא"ס שלפני הצמצום, אזי עניינה של ההבדלה הוא הצמצום בדרך סילוק והתעלמות לגמרי שנעשה באור זה לצורך עצם המשכת והמצאת האור שלהאיר את החושך. דכיוון שמצד התגלות אוא"ס שלפני הצמצום אין שום מקום להמצאת האור השייך לעולמות, אם כן בכדי שיהי' אור כזה השייך אל העולמות יש צורך בצמצום הראשון שבדרך סילוק לגמרי.

ומאידך, לפי פירוש זה ב'עילת העילות', אי אפשר לכאורה לפרש כפירוש השני בהבדלה, שהכוונה היא לעניין הצמצום שבפעולת ההמשכה וההתגלות של האור העצמי באור שלהאיר את החושך שלא יתבטל האור שלהאיר את החושך, כיוון שצמצום מסוג זה שייך רק כאשר מדובר באור עליון המתגלה ונרגש בעניינו וב'עולמו' של האור התחתון. וכמו פנימיות הקו ביחס לחיצוניותו, שבזה ניתן לומר שהתגלות הפנימיות של הקו יתר על המידה תגרום שחיצוניות הקו יתבטל ממציאותו, כיוון שזהו הפנימיות שלו. והיינו שעניין זה נמצא ונרגש גם ב'עולם' שלו.

משא"כ בנוגע לאור שלפנה"צ ביחס לאור שלאח"צ, שכל אחד מהם נמצא לכאורה ב'מקום' ובדרגה אחרת ונבדלת לגמרי מזולתו, אם כן לכאורה אין צורך בהבדלה המונעת את התגלות העליון יתר על המדה¹³.

13. לכאורה יש לתרץ ע"פ המבואר במאמר הקודם (סה"מ שם ע' נב) שם ביאר בארוכה שלאחר הצמצום "חזר והאיר" האור שלפנה"צ, ועפ"ז אפ"ל שגם באוא"ס שלפנה"צ יש צורך בהבדלה המונעת את התגלות העליון יתר מכפי המידה: כיוון שאור זה "חזר והאיר" גם לאח"צ, באותו ה'מקום' של אור הקו המצומצם, נדרשת הבדלה ביניהם ולולא זאת אור הקו ה' מתבטל ממציאותו. אך עדיין עניין זה דורש תוספת הסברה. וראה הביאור לקמן בפנים.

ובאם "עילת העילות" קאי על ראשית גילוי הקו, אזי להיפך: ניתן לפרש את עניין ההבדלה לפי הפירוש דקאי על הצמצום המונע את התגלות האור העליון בתחתון יתר על המדה, וכן"ל; אבל אי אפשר לכאורה לפרש שמדובר אודות הצמצום בדרך סילוק לגמרי השייך לעצם המצאת האור שלהאיר את החושך, שהרי צמצום זה נעשה לצורך כללות המשכת הקו, הן פנימיות והן חיצוניות, ולא ניתן לומר שבין פנימיות הקו ובין חיצוניותו ישנו צמצום בדרך סילוק.

ג.

דחיית ביאור זה מלשון המאמר

אך כד דייקת שפיר בלשון המאמר, נראה שלא כהנ"ל.

וז"ל המאמר בביאור פירוש הב' בהבדלה: "וע"ז הוא ענין ההבדלה בין אוא"ס שלפני הצמצום ובין בחי' אור הקו בכלל, וכמו"כ בין בחי' ראשית הקו להארתו בא"ק, שלא יאיר ויתגלה ביותר, בכדי שיהי' בבחי' אור המאיר . . וכמו"כ הוא ענין ויבדל כו', דהיינו ההבדלה בין האוא"ס שלפני הצמצום ובין הקו כו'".

הרי להדיא, שגם הפירוש השני בעניין ההבדלה (שעניינה הוא הצמצום המונע את התגלות האור העליון בתחתון ביתר מכפי המידה כדי שהאור התחתון לא יתבטל), שייך בנוגע לאוא"ס שלפני הצמצום.

ועל דרך זה בנוגע לפירוש הראשון בעניין ההבדלה, שקאי על הצמצום שבדרך סילוק הנעשה לצורך המצאת והמשכת האור שלהאיר את החושך, שמלשון המאמר נראה, שעניין זה בהבדלה, צמצום, מתייחס גם לפירוש השני ב"עילת העילות" - שקאי על ראשית הקו. שהרי במאמר מובא עניין ההבדלה במשמעות זו, מיד לאחר הבאת שני הפירושים ב"עילת העילות"¹⁴.

(וז"ל המאמר: "ולפעמים מפרשים עילת העילות על בחינת ראשית גילוי הקו כמו שהוא למעלה מבחינת א"ק . . והענין הוא, דהנה בקו יש ב' מדרי', דלפי משנת"ל, הרי הקו בעצם הוא מבחי' האוא"ס הבל"ג, דהיינו מבחי' כח הגילוי שבא"ס כו', ומה שהמשכתו הוא במדה ובמשקל והוא בבחי' קו המדה כו', זהו ע"ה הרשימו שעושה בו המדידה כו', כמשנת"ל. ולכן אנו מוצאים בהקו ב' ענינים הפכים, שהוא בחי' קו המדה, שמודד מדידת האורות והכלים כנ"ל, ולהיפך, ה"ה מקשר ומייחד כולם . . ועז"א כ"ע אע"ג דאיהו אור קדמון כו', דכ"ע כולל בכלל כל המדרי' בחי' פרצוף דא"ק עד האצי' . . והיינו דכל האורות והגילוי' שאחר הצמצום הם בבחי' אוכם, היינו בבחי' נהורא אוכמא, קדם עה"ע, בחי' עצמות האור שלמעלה מבחי' הגילוי בעולמות".

ומסיים את העניין ואומר: "וזהו ויבדל אלקי' בין האור ובין החשך, היינו בין בחינת האור העצמי ובחינת האור שלהאיר כו'. וההבדלה זהו בחי' הצמצום הראשון שמבדיל בין האוא"ס שלפני הצמצום ובין האור שלאחר הצמצום".

14. ודוחק לומר שכללות הביאור בעניין ב' העניינים שבקו מובא רק כהקדמה לפירוש השני בעניין ההבדלה, שהרי לפי זה הי' צריך להביא פירוש זה ב"עילת העילות" לאחר סיום ביאור הא' בעניין ההבדלה. וכמו שמביא שם פירוש חדש בעניין "אוכם", יכול הי' להביא גם ביאור חדש בפירוש "עילת העילות".

וצריך ביאור: כיצד ניתן לשייך את עניין הב' בצמצום - מניעת התגלות האור יתר על המידה, בנוגע ליחס בין האור שקודם הצמצום לאור שלאחריו? הרי לכאורה אין שום קשר בין שני אורות אלו? כמו כן לאידך גיסא: כיצד ניתן לשייך את עניין הא' בצמצום - צמצום בדרך סילוק והתעלמות לגמרי, בנוגע ליחס בין ראשית ופנימיות הקו לבין חיצוניותו? הרי עניין זה בצמצום נועד לצורך המשכת כללות אור הקו, כולל ראשיתו?

ד.

הקדמת ביאור בפעולת הצמצום ובאור ש"חזר והאיר"

להבנת הדברים, יש להקדים שתי הקדמות.

הקדמה הראשונה היא - תוספת ביאור בתוכנם ועניינם של שני העניינים בצמצום שנתבארו כאן, השייכים לשני הפירושים בהבדלה:

דהנה, בהיחס בין אור הבלי גבול שקודם הצמצום - "אור עצמי", ובין אור הקו שלאחר הצמצום - "אור שלהאיר את החושך", ישנן שתי תנועות הפוכות:

מצד אחד, האור עצמי מצד עצמו שולל לחלוטין את עצם קיומו של האור שלהאיר את החושך. שהרי מצד עניינו של אור בלתי מוגבל, אין שום נתינת מקום למושג של גבול, וממילא גם לא לאור שלהאיר גבול, חושך. והסברת העניין¹⁵:

כתב בע"ח בתחילתו¹⁶: "טרם שנאצלו הנאצלים כו' הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות". והיינו שבמקום החלל הי' מאיר גילוי אור א"ס ב"ה שאור זה הוא "מעין המאור" - הוא בבחי' א"ס ממש וכו'. כלומר: למרות שגם לפנה"צ ישנה מציאות של אור, שאור עניינו יציאה והתפשטות של המאור למקום אחר ולכן בדרך כלל באור שייך עניין ההתחלקות, שהרי עניינו של האור זה גילוי והתלבשות במקום בו הוא מאיר, וכל התלבשות כבר יש בה עניין של התחלקות ומיעוט לפי לבוש המקבל, הנה אעפ"כ אוא"ס שלפנה"צ אינו שייך להתחלקות ופרטים כיוון שמורגש בו העצמות שלמעלה מעניין ההתחלקות.

ולתוספת ביאור: העובדה שהאור מאיר ומתפשט במקום אחר, מחוץ למאור, אין זה מצד גדרו ועניינו, אלא מצד ביטולו למאור - כיוון שהמאור הוא עניין 'עצמי' ו'מחויב המציאות', לכן אמת זו 'משתקפת' ומתבטאת ע"י האור גם בחוץ למאור.

ויובן זה באמצעות משל: חיות הנפש המח' את הגוף, הרי למרות שהוא (רק) התפשטות ולא עצם הנפש, עדיין הוא בדומה אל העצם בזה שאינו בא בתנועה של אור ושפע פרטי אלא הרי הוא חיות כללית. ועד"ז בנמשל - באוא"ס שלפני הצמצום הרי הוא בבחי' אור כללי ואינו שייך לפרטים כלל, והיינו שאינו ניכר בו עדיין בחי' התחלקות אורות מיוחדים¹⁷.

15. בהבא לקמן ראה סה"מ עת"ר ע' לו. ד"ה להבין ענין אוא"ס במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב ע' כב. ע' כד ואילך.

16. עץ חיים שער א (דרוש עגולים ויושר) ענף ב.

17. אלא שבנמשל עניין זה הוא באופן נעלה לאין ערוך מהמשל: חיות הנפש, עם היותה חיות "כללית" ואינה שייכת לפרטים, הרי היא בבחי' כלל אל הפרטים. דהיינו: גם בדרגה זו הפרטים קיימים כ'מושג', אלא שבפשו"מ החיות לא ירדה ונצטיירה בפרטים אלו. משא"כ באוא"ס שלפני הצמצום - בדרגה זו הפרטים וההגבלות שלאחרי הצמצום אינם קיימים כלל, דהיינו שב'עולם' זה לא ניתן אפילו 'לדמיין' עניין של

וכיוון שאור זה הוא התפשטות כללית עדיין מעצמות המאציל ואין בו עדיין התחלקות אורות פרטיים, הנה באם ההתהוות הייתה מאור זה היו מתהווים עולמות וספירות בבחי' בל"ג - דהיינו ריבוי ספי' עד אין קץ ושיעור ובאופנים אחרים לגמרי, ובאופן זה לא הי' השתלשלות עולמות אבי"ע אלא העולמות היו מתהווים באופן כזה שאין בהם מעלה ומטה, שהי' הכול בשווה. וכל זה הוא כיוון שהאור עצמי שולל לחלוטין את עצם הקיום של כל תנועה של התחלקות ולכן אין הוא נותן מקום (לחושך ו) לאור שלהאיר את החושך.

ומצד שני, למרות ריחוק הערך העצום בין שני סוגי האורות כנ"ל, הנה שניהם הם בבחינת אור, וסוף סוף האור שלהאיר את החושך נמשך ומתגלה מהאור העצמי. וכמבואר לעיל בד"ה "ביום השמע"צ"¹⁸, שאור הקו נמצא בפועל לא מגוף הצמצום (כמו הגבול דעולמות וכלים), אלא מכך שהאור שלפני הצמצום "חזר והאיר". ניתן להמחיש עניין זה באמצעות משל מרב ותלמיד:

גם כאשר הרב משפיע הארה מצומצמת לגבי עצם שכלו, "הנה הארה זו הרי בעת ההשפעה ה"ה דבוקה ואחווה אצל המשפיע בהאור העצמי שלו, כי קודם שנמשך השפעה שלצורך המקבל בהכרח שיעלם האור העצמי שלו לגמרי שלא יאיר גם לעצמו, אבל בעת שנמצא אצל המשפיע האור שנשפע אל המקבל הרי אז חוזר ומאיר בו בחי' האור העצמי שלו (דאל"כ מאין יומשך אור ההשפעה כו' כמ"ש במ"א) וכן בעת ההשפעה ג"כ מאיר בו אור עצם שכלו שממנו נמשך ההשפעה זו כו', ולכן אור ההשפעה הוא מעין עצם שכלו ואינו שכל אחר כ"א מה שהשכיל בעצמו"¹⁹.

כלומר: למרות שהרב משפיע שכל מצומצם ביחס לשכלו העצמי, הנה גם הארה מצומצמת זו הרי היא נמשכת משכלו העצמי והיא בדוגמתו; השכל המצומצם אינו דבר זר ושונה מהשכל העצמי אלא דבוק ומאוחד איתו.

ועד"ז יובן בנמשל: גם אור הקו שמאיר לאחר הצמצום, שהוא אור מצומצם ומדוד לפי ערך העולמות, הרי הוא דבוק וקשור עם מקורו - האור הבלתי מוגבל שלפני הצמצום, ואור זה מוכרח להימשך מהאור העצמי שלפני הצמצום, שהרי באם לא כן מהיכן יומשך? ונמצא, אשר האור להאיר את החושך מוכרח לבוא מהאור העצמי באופן שהם בקירוב זה לזה ושהאור העצמי יהי' מורגש בו, מצד היותו שורשו ומקורו²⁰.

ומצד שתי תנועות הפכיות אלה ביחס בין שני האורות - ריחוק וקירוב - נדרשים שני העניינים הנ"ל בצמצום:

מצד התנועה של ריחוק הערך שבין שני האורות - יש צורך בצמצום הא', שהוא צמצום בדרך סילוק שעניינו התעלמות מוחלטת של האור העליון לצורך עצם המצאת האור השני - וכמשל הרב והתלמיד הנזכר לעיל, אשר עצם שכלו של הרב באין ערוך לשכל התלמיד, ולכן מוכרח הרב להעלים את כל שכלו ואף את עצם שכלו (גם לגבי עצמו) בכדי שיוכל להיות מקום השפעה לתלמיד. וכל עוד ישנו איזה גילוי מהאור הראשון, האור השני, המרוחק לאין ערוך מהראשון, לא יוכל להימצא ולהיות נמשך.

גבול (ראה סה"מ עת"ר שם).

18. סה"מ שם ע' נב.

19. סה"מ תרס"א ע' קסו ואילך.

20. ועיין בכל הנ"ל סה"מ עת"ר ע' נב ואילך.

אך מצד תנועת הקירוב שבין שני האורות, מה שבפועל ממש האור השני נמשך מה"חזר והאיר" של האור הראשון - יש צורך בצמצום הב', שהוא צמצום הנעשה תוך כדי ההמשכה וההתגלות מהעליון אל התחתון. והיינו שעניין הא' בצמצום מבטא את ריחוק הערך בין שני האורות; ועניין הב' בצמצום מבטא את תנועת הקירוב בין שני האורות והוא נדרש מחמתו: מפני תנועת הקירוב, נדרש צמצום המונע קירוב יתר על המידה.

הקדמה שני' היא - תוספת ביאור במשמעות עניין "חזר והאיר":

כוונת העניין מה שהאור שלפני הצמצום "חזר והאיר" לאחר הצמצום, אינה רק בזה שאור הקו שלאחר הצמצום נמשך מכח הגילוי של האין סוף שחזר להאיר ולהתגלות²¹ (וכפי שהי' לפני הצמצום, שעניינו הוא התגברות כח הגבול, שכח הגילוי הי' בהתגברות); כמו כן אין הכוונה רק לומר שהארה מסוימת מגוף האור שלפני הצמצום "חזרה והאירה" לאחר הצמצום; אלא הכוונה היא, שאותה המהות של האור שלפני הצמצום היא החוזרת ומאירה לאחר הצמצום²².

במילים אחרות: באור המאיר לאחר הצמצום ישנם כל העניינים הקיימים באור שלפני הצמצום²³, כולל גם תוקף אור הבלי גבול שמצד עצמו שולל לגמרי את עניין הגבול.

(ואף שמצד האור הבלי גבול כפי שהוא לפני הצמצום מושלל לגמרי עצם מציאות הגבול והאור שלהאיר גבול, אם כן כיצד ייתכן שלאחר הצמצום, שנתחדש עניין הגבול - יאיר באור הגבול, בקו, הבלי גבול שמצד עצמו שולל אותו לגמרי?

הנה בביאור עניין זה ישנם כמה וכמה פרטים המבוארים בדא"ח, אך מה שנוגע לענייננו הוא:

עניין הבלי גבול של האור, מחייב שתי נקודות הופכיות:

(א) מצד עניינו כשלעצמו, להיותו בלי גבול לגמרי, אין מקום כלל למציאות הגבול. ועל כן כל עוד עניינו הוא המאיר בגילוי, מצדו לא יכול להימצא גבול. עניין זה הוא אור הבלי גבול כפי שהוא קודם הצמצום והמצאת הגבול, וכמבואר לעיל בארוכה;

(ב) מאידך, לאחר שנמצא עניין הגבול (מצד שלימות נוספת הקיימת באלקות, קו הגבול²⁴), הרי דווקא מחמת היות האור בלתי מוגבל באמת, הנה בכל מושג ובכל עניין שרק יהי' קיים - הבלי גבול יתגלה בו עצמו ובכל תוקפו. עניין זה באור הבלי גבול הוא כפי שהוא בראשית ופנימיות הקו, המאיר במקום החלל והגבול לאחר הצמצום, וכדלהלן).

21. והטעם לכך הוא, מפני שכל עניין של אור וגילוי מוכרח לבוא מכח הגילוי.

22. וראה סה"מ ע"ר ע' נב ואילן: "והיינו מבחי' כח הגילוי שבא"ס. . . זהו מצד הגילוי דאוא"ס הבל"ג. . . האיר אח"כ אוא"ס כמו שהוא בבחי' בל"ג".

23. ולהעיר, שבספר המאמרים ע"ר ע' נג מקשר כללות העניין של "חזר והאיר" להשלמות הכוונה להאיר את העולם ולעשותו דירה לו ית'. והרי באם ישנם עניינים באור הבלי גבול, המגלה את עצמיות המאור ממש, שאינם קיימים ומתגלים בקו - נמצא, שהגילוי המגיע אל העולמות אינו מביא ומגלה את עצמותו ח"ו, ואזי לא תיתכן עשיית ה"דירה" בה העצם מאיר בגילוי ממש.

24. ועל ידי קדימת הצמצום והתעלמות האור הבלי גבול.

ה.

עפ"ז שני ענייני הצמצום קיימים באותו האור

והנה, כאשר נצרף יחד שתי הקדמות אלו, כללות הנושא הנידון יתבאר ויתבהר מאליו.

שני ענייני הצמצום המתבארים במאמר זה (הצמצום שלצורך עצם המצאת האור התחתון, והצמצום שלצורך מניעת ביטולו), אינם שתי פעולות הנעשות בשני אורות שונים הנמצאים בשני מקומות שונים, אלא מדובר בשני עניינים הנובעים ונצרכים מחמת עצם היחס בין שני העניינים שבאותו האור: עניינו העצמי של האור, מה שהוא בלי גבול השולל גבול, עם עניינו להאיר ולהתגלות בכל תוקפו גם בגבול:

מצד הריחוק העצום בין עניינו העצמי של האור הבלי גבול לבין התגלותו בגבול, נדרש עניין הא' בצמצום שהוא סילוק והתעלמות של האור העצמי לגמרי; ומצד הקירוב ביו שני העניינים שבאור, נדרש עניין הב' בצמצום, שהוא מניעת הקירוב ביתר מכפי המדה.

אמנם, אין זה ששני הפעולות קיימות בשני מקומות שונים אלא בכל שלב קיימים שני העניינים, וזה כיוון שכל ענייני האור הבלי גבול חזרו והאירו באור הקו, הרי שגם באור הקו ישנם שני עניינים אלו שבאור, וממילא - ישנם בו גם שני העניינים בצמצום:

מצד עצם מהותו של אור הקו, שהוא מה שאור הבלי גבול שלפה"צ עצמו חזר והאיר בכל תוקפו במקום החלל גופא, נמצא בו (באופן מקיף, "מרחף" וכיו"ב) עצמיותו של האור הבלי גבול שמצד עצמו אינו נותן מקום לגבול כלל ולצורך המצאתו נצרך הצמצום בדרך סילוק²⁵ גם באור א"ס שלאחר הצמצום, (שיורגש בו הצמצום שנתן מקום למציאותו).

ומצד תנועת הקירוב בין האור העצמי להתגלות בגבול, שהוא תנועת הקירוב בין פנימיות הקו לחיצוניותו, נדרש עניין הב' בצמצום, שהאור לא יאיר יתר מכפי המידה.

וכאילו נאמר, שבאור הקו, בפנימיותו, מורגש אמיתית עניין הבלי גבול שלגביו ללא צמצום בדרך סילוק והתעלמות לגמרי - אין מקום לגבול, וגם לא לאור המאיר את הגבול; וכל עניין חיצוניות הקו יכול להתקיים רק מחמת ההתעלמות המוחלטת של אמיתית עניין האור.

ואף שמדובר באור הקו שכללות עניינו הוא מה שהאור מאיר בגבול, במקום החלל - הרי בו עצמו מורגש בגלוי, שכללות עניין זה של להאיר בגבול ייתכן רק לאחר שאמיתית עניין האור הצטמצם והתעלם לגמרי.

במילים אחרות: אור הבלי גבול השולל גבול, והצמצום הנעשה בו לצורך המצאת הגבול - אינם פרטים השייכים לעבר, למקום ולדרגה אחרת הקודמת לקו, אלא הם עניינים הקיימים באור הקו עצמו: כיוון שכל עניינו אינו אלא מה שאור הבלי גבול עצמו "חזר והאיר", אם כן נרגש בקו גופא, שמהותו העצמית הוא המשך וגילוי אור זה שעצמיותו אינה יכולה להאיר בגבול אלא רק לאחר צמצום בדרך סילוק לגמרי. וזהו עניין פנימיות וראשית הקו²⁶.

25. ראה גם ב'הנחה' מהמאמר (נדפסה בסה"מ שם ע' שמ ואילך): "וי"ל דראשית גילוי הקו . . הוא בהקו כמו שהוא מצד שרשו בהאור אין הבלי גבול . . ולכן נקרא ראשית גילוי הקו קודם התלבשותו בא"ק בשם אצילות דכללות . . וידוע דאצילות דכללות הוא אור אין סוף הבלי גבול".

26. כעין סיוע לעניין יש להביא מהמבואר בכמה מקומות:

ו.

יישוב הקושיא ע"פ כהנ"ל

על פי כל זה מובן היטב, שגם בראשית הקו נמצא עניין הא' בצמצום²⁷ - מחמת תנועת הריחוק שבין עצם עניין האור ("אור עצמי") הקיים ומאיר גם בקו, בראשיתו ופנימיותו²⁸, לבין עניין הארתו בגבול ("אור שלהאיר את החושך"), שהוא חיצוניות הקו; ומאידך, גם באור שלפני הצמצום ישנו עניין הב' בצמצום - מחמת תנועת הקירוב שבין עצם עניין האור ("אור עצמי") ובין כללות אור הקו הנמשך ממנו באופן של "חזר והאיר" ("אור שלהאיר את החושך").

ואדרבה: דווקא מתוך כך ששני העניינים בצמצום מתבארים במאמר ביחס לשני הפירושים ב"עילת העילות", מתברר עומק עניינו של ראשית ופנימיותו²⁹ אור הקו (הכולל שני עניינים - עניין הבלי גבול שבו ועניין שייכותו לגבול³⁰, פנימיותו וחיצוניותו):

בכך שגם עניין הא' בצמצום (הסילוק לגמרי) מתייחס לפירוש ש"עילת העילות" קאי על "ראשית הקו" מודגש, ש"ראשית הקו" הוא בבחינת "לפני הצמצום" ממש המאיר לאחר הצמצום, ועד שגם ביחס לדרגה זו ניתן לומר שישנו יחס של ריחוק ואין ערוך לכללות עניין הגילוי בגבול. והיינו שבאור הקו גופא מאיר בגילוי שכללות מציאותו כאור המתייחס לגבול תיתכן רק לאחר שאמיתת עניין האור מתעלם לגמרי ע"י הצמצום, וכאמור לעיל. ודבר זה מבטא, שאמיתת עניין האור נמצא ומאיר על ידי הקו גם ב"מקום" ודרגה שלאחר הצמצום;

ובכך שגם עניין הב' בצמצום (מניעת הקירוב יתר על המידה) מתייחס לפירוש ש"עילת העילות" קאי על האור שלפני הצמצום, מודגש הסיבה והשורש לאמור לעיל:

הטעם לכך שפנימיות הקו הוא בלי גבול ממש, "מעין המאור" המגלה את עצמיותו, הוא משום שהמצאתו

במאמר וידבר אלקים תשכ"ח סעיף ז' (סה"מ מלוטט ח"ג ע' של ואילך) מבואר, שהסיבה לכך שתחילה האיר "האור שלמעלה משייכות לעולמות וממנו דווקא נמשך האור שלפי ערך העולמות" היא, מפני ש"על ידי זה יש בו (באור השייך לעולמות) בהעלם גם מהאור שלמעלה משייכות לעולמות", ע"ש.

ובהדרן על הרמב"ם משנת תשל"ה סעיף יב (תו"מ - הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ע ע' נה) מבואר שדברי הרמב"ם בריש ספר היד וז"ל "אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי", רומזים לאור אין סוף שלפני הצמצום, שמצידה "אין דבר אחר יכול להמצאות". ונתבאר שם, שגם במציאות העולם עצמו "יש בו תכונה הבאה מהבחינה ד'אינו מצוי", ע"ש.

ולכאורה, הרי התהוות העולם בפועל היא מאור השייך לגבול, קו, בחינת "מצוי ראשון" כמבואר בהדרן שם, ואין ייתכן שבעולם זה תהי' תכונה מבחינת "אינו מצוי" שלפני התהוותו השוללת את קיומו? אלא בהכרח שגם בבחינת "מצוי ראשון" נמצא בהעלם בחינת "בלתי מצוי". ועניין זה שייך לכך שהצמצום אינו כפשוטו, והסובב מאיר בממלא. וכעין כל זה בעוד כמה מקומות.

27. אמנם כל ביאור זה הוא רק בנוגע לראשית הקו, שם "חזר והאיר" האור שלפנה"צ, אך בנוגע למלכות דא"ס, שם לא שייכים שני העניינים בהבדלה, מבאר בהמאמר ביאור נוסף: "ובמ"א מבואר דבחי' . . . הוא בהמשכה שע"י תורה ומצוות, שהן המשכות דבחי' עצמות אוא"ס, ומ"מ נמשך באופן כזה שיוכל להתקבל". והיינו: בכדי להסביר כיצד שייכים שני הצמצומים גם במלכות דא"ס שלפנה"צ מביא ביאור חדש ללא קשר להעניין ד"חזר והאיר", והוא, שגם באור שלפנה"צ שייך תנועה של קירוב (בהמשכה שע"י תומ"צ) ולכן נצרך בו הצמצום שלא יתגלה ביותר מכפי מקומו.

28. ועניין זה מתבטא בהקו בכך שנרגש בו גופא שעניינו כקו להאיר בגבול, ייתכן ונעשה רק לאחר התעלמות אמיתת עניין האור, וכנ"ל.

29. הפירוש "ראשית" (הקו) בנידון דידן אינו רק תחילה, אלא הבחינה העליונה והנעלית, הראש והמובחר שבו. ובחינה זו היא פנימיות מהותו בכל שלבי המשכתו. אלא שעיקר גילוי וביטוי עניין זה שבקו הוא בראשית התגלותו, במקום הראשון בו הוא מאיר - למעלה מגלגלת דא"ק, כמבואר במאמר.

30. כמבואר בריש מאמר דידן, שבקו שני עניינים: מצד הבלי גבול שבו הרי הוא בבחינת פשיטות ומצד זה נעשה ההתכללות בספירות, "אחליפו דוכתייהו" וכו'; ומצד שייכותו לגבול הרי הוא בבחינת קו המידה.

מהאור עצמי היא באמצעות תנועה של קירוב - "חזר והאיר", במלוא מובן העניין. והיינו שעל-אף שהקו נמשך ומאיר לאחר הצמצום, מכל מקום, אמיתית עניינו הוא אור, שהוא גילוי המאור כפי שהוא. ולכן נדרש שבקירוב זה לא יתגלה עניינו העצמי של האור יתר על המידה, כדי שכללות מציאותו של הקו כאור המאיר בגבול לא תתבטל לגמרי "קדם עילת העילות"³¹.



31. ועל פי זה, בשלושת המאמרים האחרונים בחטיבת מאמרים זו של המשך עת"ר, מתבאר ענינו של הקו בעומק לפנים מעומק: במאמר "חסידים ואנשי מעשה" מתבאר עניין האור כפי שהוא בשייכות להתהוות מציאות הגבול (מה שעל ידו הרשימו יכול להוות כלים ועולמות מוגבלים, שהרי כל פעולה היא ע"י התגלות כח הפועל); במאמר "ביום השמע"צ", בחלקו השני, מתבאר עניין עמוק יותר באור, והוא - התגלות הרצון שהבלי גבול יאיר בגבול, ועל כן, בשלב זה מביא את העניין של "חזר והאיר"; ובד"ה "ותנח התיבה" מתבאר העניין ביתר עומק והוא - שפנימיות האור שלאחר הצמצום, הוא ממש בחינת לפני הצמצום שלאחר הצמצום, ועד שהוא נקרא "עילת העילת", וגם בו נרגשת הפלאה ומעלת עצם עניין האור וריחוקו מעניין הארתו בגבול, עד שעניין הסילוק קיים גם בו כביכול, וכמבואר לעיל בפנים. [ובהמשך המאמר מתבאר העניין אף ביתר עומק, ומאידך גיסא, והוא: כללות עניין להאיר בגבול שורשו כבר באור שלפני הצמצום גופא. ועל-פי זה, גם שייכותו של עניין האור עם הגבול, מושרש בעצם עניין האור, באור שלפני הצמצום. ואכמ"ל].

סיבת הגבול שבחיצוניות האור שלפנה"צ

(ד"ה ותנח התיבה עת"ר, לקו"ש חל"ה ויצא ג)

הת' אהרן צבי הלוי שיחי' ברוד

תלמיד בישיבה

מסכם המבואר במאמר אודות חיצוניות האור שלפנה"צ / מביא את דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהגהה ומסביר שעניין זה צריך ביאור / מבאר העניין ע"פ הסברת הסיבה לגבול שבחיצוניות האור שלפנה"צ

א.

סיכום המבואר במאמר אודות חיצוניות האור שלפנה"צ

בתחילת המשך עת"ר¹ מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע את הפסוק² "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך", שהפירוש הפשוט הוא, שעניין ההבדלה הוא הפרדת שני דברים זמ"ז, דהיינו "הבדלת האור מן החושך"³. ושואל ע"כ: "וצריך להבין, מה הוצרך להבדיל בין האור והחושך, הלא אור וחושך הם הפכים זה מזה, וממילא הם מובדלים זה מזה, ואם כן מה נצרך להבדיל ביניהם?"

ועל כך מבאר (בביאור הראשון) שהכוונה 'חושך' אינה חושך ממש (דא"כ אין צורך בהבדלה כנ"ל), אלא אור שעניינו להאיר את החושך, ולכן נקרא חושך ביחס לאור העצמי.

ובמאמר ד"ה ותנח התיבה מבאר עניין זה בב' אופנים: בתחילה מבאר ש'אור שלהאיר את החושך' היינו אור הקו, שלגבי ראשית גילוי הקו, וכ"ש לגבי אוא"ס שלפני הצמצום הרי הוא בבחי' 'חושך';

ולאחרי זה מבאר באופן אחר, וז"ל:

"ועוי"ל (דלפי הנ"ל עדיין אינו מובן מש"א שקודם ההבדלה היו אור וחשך משתמשים בערבוביא כו'), דבאמת הי' בחי' האור שלהאיר בהעולמו' גם באוא"ס שלפני הצמצום, אלא שהי' מעורב ומיוחד בהאור העצמי כו'.

"והענין הוא, דהנה ידוע דהאוא"ס שלפני הצמצום, הגם שאינו בגדר מקור כלל לעולמות כו', מ"מ יש לו

1. סה"מ עת"ר ע' טז.

2. בראשית א, ד.

3. וכפירש"י על פסוק זה.

4. סה"מ עת"ר ע' סד.

איזה שייכות אל העולמות, שהרי מ"מ עלה ברצונו להאציל ולברוא, ושיעור בעצמו כו'. ומאחר שיש שם עליית הרצון על עולמות, הגם שהוא בבחי' הבדלה לגמרי, עד שבחי' הרצון הכללי דטה"ת הוא כמו הוי' חדשה כו', כמשנת"ל, מ"מ, הרי יש כאן עליית הרצון כו', ונת"ל דרצון זה הוא בבחי' התעוררות שנתעורר כבי' ברצון כו', א"כ בהכרח לומר שיש לו איזה שייכות כו'.

"רק שזהו בבחי' חיצוניות האור כו'. וכנודע דבאוא"ס שלפני הצמצום יש ג"כ ב' מדרי', פנימיות וחיצוניות כו', והיינו לבד בחי' עצם האור, שזהו בחי' ההעלם שלו, שאינו בבחי' גילוי כלל כו', הנה בהתפשטות האור יש ג"כ ב' מדרי', הא', בחי' האור כמו שהוא לעצמו, שאינו שייך אל העולמות, וזהו בחי' פנימיות האור כו', והב', בחי' חיצוניות האור השייך אל העולמות כו'.

"ולפמ"ש בלקו"ת בהוס' ד"ה להבין מ"ש באוצ"ח, י"ל, שזהו כמו בחי' מח' ודבור, דמח' הוא בחי' גילוי העלם העצמי לגבי עצמו, ודבור הוא הגילוי אל הזולת כו', והכל הוא לעצמו באוא"ס שלפני הצמצום כו', וכמש"ש. ובחי' הפנימיות הוא בחי' האוא"ס כמו שהוא קודם עלות הרצון, ובחי' החיצוניות הוא בחי' עליית הרצון הנ"ל.

". הרי שגם באוא"ס שלפני הצמצום יש בחי' האור להאיר בגבול, שזהו בחי' שרש הספי' שבהאור, דהיינו הכח להאיר בגבול כו'".

כלומר: לפי ביאור זה - גם לפני הצמצום ישנה מציאות של 'אור שלהאיר את החושך', אלא שלפנה"צ הי' אור זה כלול ומיוחד באור העצמי ולא הי' ניכר ונרגש כדבר בפני עצמו, והצמצום יצר 'הפרדה' והבדלה בין האור השייך לעולמות לאור העצמי.

(ועל פי ביאור זה יובן מ"ש שלפני ההבדלה "היו אור וחושך משתמשים בעירבוביא"⁵, שמשמעות העניין היא שה'חושך', היינו האור שעניינו להאיר את החושך, הי' קיים גם לפני הצמצום. משא"כ לפי הביאור הראשון ש'חושך' קאי על אור הקו - הרי אור הקו נוצר ונמשך רק לאחר הצמצום).

וביאור העניין:

הגם שאוא"ס שלפני הצמצום אינו נותן כלל מקום לעולמות ולכל עניין של גבול, וכדברי הע"ח הידועים שקודם הצמצום "לא הי' מקום לעמידת העולמות"⁶ ועל כן בשביל בריאת העולמות יש צורך בצמצום בדרך סילוק⁷, היינו התעלמות מוחלטת של האור, מ"מ כיוון שכבר קודם הצמצום "עלה ברצונו" להאציל ולברוא עולמות - על כן מצד עליית הרצון ישנה איזו שייכות בין אוא"ס לעולמות.

אלא שעליית הרצון הינה רק בחיצוניות האור: באור שלפני הצמצום ישנם (מלבד עצם האור) שתי מדריגות⁸: פנימיות האור, שזהו האור כמו שהוא לעצמו שאינו שייך לעולמות. וכדוגמת⁹ כח המחשבה שבאדם - שעם היות שעניינו הוא גילוי והתפשטות הנפש, הרי זו התפשטות וגילוי רק לגבי עצמו. לעומת

5. ב"ר פ"ג, ו.

6. ראה עץ חיים בתחילתו.

7. לקו"ת ויקרא נא, ג. ובכ"מ.

8. בהבא לקמן ראה שער היחוד י, ב ואילך. סה"מ תרמ"ד ע' שנד ואילך. תרנ"א ע' סט ואילך. סה"מ תרנ"ז ע' רי ואילך. המשך תרס"ו ע' תרעז ואילך. סה"מ תרפ"ו ס' ע' רעא ואילך. המשך ר"ה תרצ"ה פ"י ואילך (סה"מ קונטרסים ח"ב שכו, א ואילך).

9. ראה לקו"ת הוספות לויקרא נג, א ואילך.

זאת חיצוניות האור זהו האור השייך אל העולמות, וכמשל כח הדיבור שעניינו הוא גילוי ויציאה אל הזולת, כלומר התפשטות למציאות חיצונית.

וזהו הביאור בזה שקודם ההבדלה "היו אור וחושך משתמשין בעירבוביא": חיצוניות האור שלפני הצמצום, שזהו האור השייך לעולמות - "הכח להאיר בגבול", קרוי 'חושך' ביחס לאור העצמי, אלא שקודם הצמצום היו "משתמשין בעירבוביא" - חיצוניות האור הי' מעורב ו'כלול' באור העצמי.

ב.

דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בהגהה והצ"ב בזה

והנה, לאחר הקטע המצוטט לעיל כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע הגהה, וז"ל:

"ומבואר אצלינו במ"א, דלפמ"ש הפרד"ס שהצחצחות הן שרשי הכלי, לא שרשי האורות, דלפ"ז י"ל, שרשי הספי' שבעליית הרצון הו"ע בחי' האותיות דגליף גליפו כו', שזהו בחי' כח הגבול כו', וא"כ, הכל שרשי בחי' הכלי, ולא האור כו'.

הנה לבד זאת דלפמ"ש במ"א שגם להדיעה שהאורות פשוטים, מ"מ יש בהם ע"ס שו"ע ע"ס בלי מה כו', א"כ שייך גם שרשי האורות כו', וכן משמע ממשנת"ל שזהו הכח להאיר בבחי' גבול, שזהו מקור האור דממכ"ע כו',

הנה לבד כ"ז, הרי מבוי' בפרדס, דכשם שבע"ס דאצי' יש בחי' עצמות וכלים, כמו"כ הוא בבחי' הצחצחות כו', א"כ, הרי האור המתלבש בהאותיות הוא בחי' האור שלהאיר בבחי' גבול כו'.

ולפ"ז י"ל, דכמו שנת"ל בהרשימו והאור המתלבש בה, שזהו כדוגמת או"כ, כמו"כ בדוגמא כזאת הוא בהאוא"ס שמתלבש באותיות הרשימו לפני הצמצום כו'. ומ"מ, לפני הצמצום, גם האור שהוא בבחי' מקור להאיר בגבול, הי' בבחי' בלי גבול, באופן דכללות האור שהי' ממלא מקום החלל לא הי' בו ראש וסוף כו'.

ולכאורה כוונת הדברים היא:

בספר הפרדס כתב שעשר ספירות הגנוזות הם שרש רק לכלים, משא"כ האורות "כי העצמות הכל אחד, ואינו צריך לא לשרש ולא למקור"¹⁰ כיוון שלדעתו האורות מצד עצמם הם 'פשוטים' ואינם מצויירים ומוגדרים, וממילא אין צורך במקור ושרש מיוחד אלא הם נמשכים 'שירות' מעצמותו ית';

אך למרות זאת צריך לומר שגם לאורות שרש מיוחד: לכל לראש - כיוון שע"פ תורת החסידות¹¹ גם לפי הדיעה שהאורות מצד עצמם הם 'פשוטים', הרי זה רק פשיטות ביחס לכלים, אך מצד עצמם יש בהם איזה 'ציור' דק, אם כן מצד ציור זה גם באורות שייך שרש ומקור מיוחד להם.

ונוסף על זה: בפרדס עצמו כתב¹² שכשם שבעשר ספירות דאצילות ישנם אורות וכלים, כך גם בעשר ספירות הגנוזות - "בחי' הצחצחות", יש אורות וכלים. נמצא אם כן, שגם בעשר ספירות הגנוזות ישנם

10. שער יא (שער הצחצחות) פ"ו.

11. ראה אוה"ת עניינים ע' קע. הגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח ע' פג ואילך. המשך תרס"ו ע' תרסה. המשך תער"ב ח"א ע' לא.

12. פרדס שם.

אורות כפי שמלובשים בכלים, וא"כ יוצא שאורות אלו יש להם שייכות לעניין הכלים יותר מאור עצמי וניתן לומר שהם השרש לאורות המתלבשים בכלים דאצילות.

ומוסיף בהגהה, שכשם שנתבאר לעיל¹³ שהיחס בין הרשימו (לאחר הצמצום) לאור המתלבש בה הוא "בדוגמת אור וכלי", כן י"ל - על בסיס הפרדס שמשמע מדבריו שישנה איזושהי הקבלה ודמיון מסוים בין היחס שבין האורות והכלים שבאצילות לבין היחס של האורות וכלים שבה'צחצחות' - שכך גם בנוגע לחיצוניות האור שלפנה"צ ביחס לאותיות הרשימו כפי שהן לפני הצמצום - לכח הגבול של א"ס¹⁴, הנה היחס ביניהם הוא בדוגמת היחס שבין אור לכלי.

ביאור העניין: על פי המבואר עד ההגהה הי' אפשר להבין שאין קשר בין הכח של להאיר בגבול לבין כח הגבול. שהרי לכאורה מדובר בשני עניינים שונים כוח הגבול הוא עניין של גבול והעלם והוא מקור הכלים, ועניין חיצוניות, מה שיכול להאיר בגבול, הוא עניין באור בגילוי הבלי גבול. אך בהגהה מוסיף כ"ק אדמו"ר נ"ע [על בסיס דברי הפרדס שכשם שהע"ס דאצילות וכו'] שישנו קשר ביניהם! על דרך שישנו קשר בין האורות והכלים באצילות. אלא שיש מקום לשאול: מילא בעולם האצילות שהאור מתלבש בפועל ממש במציאות של כלים, מובן מהו הקשר בין שני העניינים, שהרי הם מצד עצמם מובדלים לגמרי והאור מצטמצם ומתלבש בכלים, - אך בענייננו, שמדובר אודות אוא"ס שלפני הצמצום, לכאורה כל עניין הכח להאיר הוא להיות שורש ומקור לאורות שלאחר הצמצום, והוא אינו מאיר בפועל בגבול. א"כ מה הקשר בינו ובין כח הגבול עד שניתן לדמותו כביכול לאור וכלים?

ג.

ביאור העניין ע"פ הסברת הסיבה לגבול שבחיצוניות האור שלפנה"צ

והנה, בהסברת העניין שגם לפני הצמצום ישנו חיצוניות האור ששייך אל העולמות ניתן לבאר בשני פנים:

בכמה מקומות מבואר¹⁵, שזהו עניין באור (מצד) עצמו: כידוע¹⁶, בעצמותו ית' ישנה היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר; וחיצוניות האור שלפנה"צ - שרש המשכתו הוא מב' העניינים שביכולת העצמות: מצד היכולת להאיר, הוא אור ובבחינת דביקות וכו', ומצד היכולת שלא להאיר שבו, הוא אור שלהאיר בגבול, היפך מעניין הדביקות.

אך מההגהה המצוטטת לעיל עולה לכאורה ביאור שונה: האור שלהאיר בבחי' גבול הוא בדוגמת 'אור' לגבי ה'כלי' - כח הגבול דא"ס. וכשם שבכלים דאצילות, הכלי הוא המגביל והמצייר את האור, כך גם בנדו"ד: ה'כלי' - כח הגבול דא"ס, הוא הסיבה והמקור כביכול לשיכות שיש באור. והיינו אין זה עניין באור מצד עצמו, כי אם רק מצד התלבשותו באותיות הרשימו. וזאת משום שלולי עניין הגבול לא הי' עניין של אור שמוגבל לפי ערך הגבול שמה יגבילו וגם את מה יצטרך להאיר לולי עניין כח הגבול.

13. סה"מ עת"ר ע' מו.

14. ראה עבודת הקודש שער א פ"ה: "אם תאמר שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלמותו". וראה סה"מ תרנ"ז ע' קמ ואילך. המשך תרס"ו ע' תרטו. סה"מ עת"ר ע' מא ואילך. סה"מ תר"פ ע' קיח.

15. ראה ד"ה תקעו תר"פ. וראה בכל הנ"ל ספר הערכים ח"ג ע' קעה ואילך. ח"ד ע' שעד. ע' תא ואילך.

16. ראה המשך תרס"ו ע' רג ואילך. וראה ג"כ שם ע' רמג ואילך. ספר הערכים ח"ג ע' קמז ואילך.

וכאלו נאמר כך: זה שבאור ישנו עניין של שייכות לגבול, מה שביכולתו להאיר בגבול, הוא רק משום שעצם עניין הגבול הוא מושג הנחשב כשלימות לגביו. ונמצא שעניין הגבול, אותיות הרשימו, הוא הסיבה היוצרת שייכות בין האור לגבול. וע"ד הכלים דאצילות המגבילים את האור.

ד.

ביאור ע"פ הנ"ל בלקו"ש חלק ל"ה

עפ"ז אולי אפשר לבאר עניין בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפרשת ויצא¹⁷, שם כתב רבינו וז"ל:

"והנה ידוע, שיש ב' שיטות בנוגע לאור הקו:

(א) הקו הוא ההמשכה בבחי' מדה וגבול, והיינו דשרשו הוא מבחי' הגבול שבאין סוף (כי הא"ס, כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כן יש לו כח בגבול¹⁸),

(ב) הקו הוא ההמשכה בבחי' בלי גבול, והיינו דשרשו הוא מבחי' אור א"ס הבלתי בעל גבול, אלא שזהו כמו שהאור אין סוף הבלתי בעל גבול מאיר בעולמות".

והנה בהשקפה שטחית אפשר לתמוה ע"כ שבביאור שיטה הא' הוסיף רבינו בסוגריים את העניין של "כשם שיש לו כח בבלתי בע"ג כן יש לו כח בגבול¹⁹" - הרי עניין זה קאי הרי על הכלים, כמבואר בכ"מ²⁰. אולם ע"פ האמור י"ל: הסיבה שאור הקו, למרות היותו אור, הוא המשכה בבחי' גבול ומדה היא מצד שנתלבש ב'כלי' - כח הגבול של א"ס ש"יש לו כח בגבול" וכנ"ל בהרחבה.

17. ע' 134.

18. ובהערה שם מצוין לעבודת הקודש שבהערה 14. וראה לקמן בפנים.

19. עבודת הקודש שער א פ"ח.

20. ראה בנסמן בהערה 14.

התלבשות הצורה בחומר

(ד"ה פתח אלי' תשט"ו)

הת' מענדל שי' גופין
תלמיד בישיבה

מציג את המבואר בד"ה פתח אלי' תשט"ו בעניין התהוות הצורה והחומר דהנבראים / מציג את העניין הנ"ל כפי שמתבאר בד"ה נח חנוכה תרנ"ו / מתווכ בין ב' המאמרים ומקשה על תיווך זה / מקשה בעניין ביטול הצורה המבואר במאמר / מבאר כל הנ"ל עפ"י תוספת ביאור באופן התלבשות הצורה בחומר / מבאר עפ"י שיחת פרשת האזינו לקו"ש ח"ט

א.

המבואר בד"ה פתח אלי' תשט"ו בעניין התהוות הצורה והחומר דהנבראים

במאמר ד"ה פתח אלי' תשט"ו מביא כ"ק אדמו"ר את הסתירה בין הפסוקים "כל אשר חפץ ה' עשה"² ו"בדבר ה' שמים נעשו"³. שלכאורה קשה - ע"י מה הקב"ה ברא את העולם, ע"י רצון "חפץ ה'", או ע"י דיבור "בדבר ה'". ומביא ע"ז את הביאור שבבריאה ישנם שני פרטים: עצם הדבר - החומר, וטבעו ותכונותיו - הצורה.⁴ ו"בדבר ה'" מתייחס להתהוותו של החומר, ו"חפץ ה'" מתייחס להתהוות הצורה. דהיינו, שהתהוותו של חומר הנברא היא מהדיבור, אך התהוותו של צורת הנברא היא מהרצון.

ומבאר שם, שהיות והרצון הוא הרי אינו מציאות לעצמו כלל, אלא רק גילוי העצם, ועל כן בכל נברא שיתהווה ע"י הרצון יורגש שכל עניינו הוא זה שע"י התהוותו נשלם הרצון, ללא שום מטרה נוספת. לעומת זאת בדיבור - נוסף לזה שהדיבור הוא מציאות נפרדת מהמדבר - כל עניין הדיבור הוא דווקא הזולת, ואין הוא מוסיף בשלימותו של המדבר כלל (ואדרבה, מעלים עליו) אלא רק בשביל השומע. ועל כן מה שמתהווה מבחי' הדיבור הוא בבחי' יש ומציאות, ואין נרגש בו מקורו.

1. סה"מ מלוקט ח"ב ע' קג ואילך.

2. תהלים קלה, ו.

3. שם לג, ו.

4. תו"א מקץ מא, ד. שם מב, ד. סה"מ תרכ"ט ס"ע יז ואילך. קונטרס עץ החיים בתחלתו. סה"מ תרס"ג [ח"א] ע' קטו. ה'תש"ח ע' 58. ובכ"מ.

5. התוכן וה'נפש' של כל נברא, שממנה משתלשל גם התכונות והצורה הגשמית שלו. ראה סה"מ מלוקט שם.

6. ראה ד"ה שובה ישראל ה'תשל"ז (הא') ס"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' ג). וש"נ.

יוצא מהנ"ל, שמרצון לבד הייתה נבראת בריאה שבטלה בתכלית. לעומ"ז מדיבור הייתה נבראת בריאה שמרגישה מציאות לעצמה (מציאות יש), ללא אפשריות לבוא לידי ביטול כלל.

ולכן: באם גם חומר וגם צורת הנבראים היו מתהווים מהרצון, העולם הי' בטל בתכלית. לעומ"ז אם גם חומר וגם צורת הבריאה היו מהדיבור בעולם הי' נרגש רק מציאות יש, ולא הי' בעולם את היכולת להתבטל. ומשום כך שילב הקב"ה בבריאה גם דיבור וגם רצון. החומר נתהווה מבחי' דיבור והצורה נתהווה ע"י הרצון. ומשו"ז נעשו נבראים שהם במציאות ובישות (מצד החומר שבהם), אבל לאידך שייך (ע"י עבודה) שיתבטלו לאלקות - מצד הצורה שבהם, ששורשה מבחי' הרצון.

ב.

עניין הנ"ל כפי שמתבאר בד"ה נר חנוכה תרנ"ו

והנה בהסברת שורש החילוק בין צורה לחומר, שאופן התהוות הצורה הוא בבחי' ביטול משא"כ החומר, לכאורה מבואר בכ"מ באופן אחר מהמבואר לעיל. וז"ל כ"ק אדנ"ע בד"ה נר חנוכה תרנ"ו:

"והנה התהוות הצורה שהוא הנפש הוא מבחי' חפץ ורצון ה' שלא ע"י התלבשות הדיבור והיינו שהתהוותו אינו בדרך בריאה יש מאין בריאה יש מאין הוא שהמתהווה אינו לפי אופן המהווה והוא מפני שהתהוות הוא בדרך ריחוק הערך ולכן אין ההתהוות בערכו שהמהווה הוא אין בתכלית והמתהווה הוא יש בתכלית כו' אבל התהוות הצורה אינה בדרך בריאה יש מאין ולכן הנה"א משיג ומרגיש את אלקות והוא בבחי' ביטול וכליון לאלקות וכמ"ש רשפי' רשפי' אש שלהבת י"ה כמו הלהב שעולה למעלה כו' אבל התהוות החומר הוא בדבר ה' בבחי' בריאה יש מאין דאם הי' כללות ההתהוות מבחי' חפץ ה' היו העולמות בבחי' ביטול בתכלית ויובן זה ע"ד השתל' עו"ע דאנו רואין שהעלול בטל אל עילתו וכמו שכל ומדות שהמדות בטלים אל השכל וה"ה כפי אופן השכל . . . וכן הוא בכל עו"ע כו' ואם הי' התהוות העולמות מבחי' חפץ ה' היינו בבחי' קירוב הערך היו העולמות בבחי' ביטול בתכלית . . . והכוונה הי' שיהיו העולמות בבחי' יש בכדי שיהי' עבודה לזאת הי' התהוות העולמות מבחי' דבר ה' והוא בחי' מל' וידוע דבזה חלוק מדת המל' מכל המדות דכל המדות הן בבחי' השפעה בקירוב משא"כ מדת המל' הוא בבחי' השפעה בריחוק דעצם המל' הוא בבחי' התנשאות ורוממות וכמו בעניין המלוכה למטה שהמלך מנושא ומרומם מהעם וצריכי' לנשאות את המלך שיהי' מובדל ומרומם וכמא' אין יושבין על כסאו ואין רוכבין".

והתהוות הצורה בדרך 'קירוב הערך' היא ע"י בחי' אותיות המחשבה, כמפורש במאמר שם⁷:

"והנה מה שנברא החומר במאמר ודבור ולא נברא הכל בחפץ ה' ורצונו בלבד . . . היינו מפני שאז לא הי' גילוי מאין ליש רק שהי' העולם בטל במציאות ממש ולא הי' גילוי מאין ליש רק שהי' כמו עלמין סתימין שנתהוו מאותיות המח' ולכן הם סתימין כמו אותיות המח' שאין להם גילוי לזולתו להיותם בבחי' ביטול עדיין והעדר הישות כו' וכדי שיתהווה עלמין דאתגליין עולמות נפרדים זהו ע"י דבור דווקא כי אותיות הדבור הם נגלים אל הזולת . . . מפני שהאור והחיות מהנפש הוא בצמצום ביותר באותיות הדבור דבמח'

7. סה"מ תרנ"ו ע' שכ ואילך. וראה במקומות שנשמנו לעיל הערה 4, ויש לעיין הביאור בכל מקום בפרטיות.

8. שם ע' שיח.

תאיר גילוי אור רב מהנפש ה"ה בטלים ומיוחדים עם הנפש ואינן נרגשים אל הזולת משא"כ בדיבור שהאור מצומצם מאד".

כלומר: הסיבה להבדל בין החומר לצורה הוא, שהצורה מתהווה בדרך עילה ועלול - 'קירוב הערך', שבאופן זה העלול והמתהווה מרגיש את מקורו ובטל אליו, ולכן יש בצורה שהתהוותה באופן זה ביטול לאלקות. משא"כ החומר המתהווה בדרך יש מאין - 'השפעה בריחוק', דהיינו שהמקור מרומם ומובדל מהמתהווה, ולכן במתהווה, בחומר, לא נרגש מקורו והוא בבחי' ישות.

ניתן להסביר זאת באמצעות משל:

כשאדם כותב סברא מסוימת ע"ג הכתב, יש באותיות הכתב שני פרטים: עצם 'חומר' האותיות, דהיינו עצם הדיו שמונח על גבי הנייר. ומצד עניין זה, אין כל הבדל בין אות לחברתה, ואפילו בין אות לסתם קשקוש. ובנוסף על זה, ישנה 'צורת' האותיות, דהיינו התוכן והסברא שמלוכש במילים ואותיות אלו, שמתבטא ע"י הצורה המסוימת שבה מצויר הדיו.

והנה, העניין הראשון - חומר האותיות, נוצר מהאדם באופן של 'ריחוק'. כלומר: עצם הפעולה של כתיבת האותיות לא מבטאת את נפש הכותב, אלא הנפש מתגלית ומתלבשת בפעולה זו באופן מצומצם ביותר - רק בעצם פעולת הכתיבה.

משא"כ העניין השני - צורת האותיות, השפעה זו היא בדרך 'קירוב הערך'. כלומר: התוכן והסברא שמלוכש באותיות היא אותה הסברא שהייתה במחשבתו של האדם. ונמצא, שבפרט זה כתיבת האותיות מגלה ומלבישה את נפש הכותב על גבי הנייר.

וכמ"ש במאמר שם⁹ "וכן אנו רואים באותיות למשל אותיות הכתב שיש בהם חומר של אותיות דהיינו דיו, והצורה של האותיות דהיינו מה שהא' משונה מב' שיש בזה סודות נפלאים מה שא' נעשה ככה בתמונה שלו, והשכל שנתלבש באותיות כמו ברוך שא' והי' עולם שיש בזה השכלה איך שבמאמר א' נבה"ע, שהשכל הוא חיות האותיות, ואור השכל מתלבש בכל אות ואות מהצירופי' האלו, וכידוע שגם לאחר שנפרדים נשאר בהאותיות מהשכל הקדום כמ"ש במ"א, נמצא יש חומר האותיות ששווה בכולם וציור החומר, וצורת השכל שבהם, וציור החומר שהוא הצורה חיצונית הוא לפי אופן הצורה פנימית דמה שהאותיות מצוירי', באופן כזה דווקא הוא בכדי שיהי' כלים להאור . . וכמו"כ יובן בהאדם שיש בו ג"כ חומר וצורה".

ג.

תיווך בין ב' המאמרים וקושיות על תיווך זה

ובהשקפה ראשונה נראה שמדובר בשני ביאורים שונים ולכאורה גם סותרים - דממה נפשך: לפי המתבאר בנר חנוכה, שהסיבה שהתהוות הצורה היא בבחי' ביטול הוא כיוון שמקורה בבחי' אותיות המחשבה, שזוהי השפעה באופן של 'קירוב הערך'.

נמצא שהביטול לאלקות שישנו בצורה הוא ביטול שמקורו באותיות המחשבה - דרגה אלוקית שכאשר

9. ע' שיט.

היא תתגלה תפעל היא בנברא רק ביטול היש. זאת אומרת שאפי' השפעה שמבחי' מחשבה, שהיא באופן של 'קירוב הערך', הרי אף שהשפעה זו ממשיכה ומגלה את נפשו של הכותב, הרי סוכ'ס זהו גילוי שנותן מקום למציאות של הדבר שבא ממנו, היות והוא עצמו מתעסק ונרגש בו¹⁰.

אך לאידך: לפי המתבאר בפתח אלי', שהסיבה שבצורה יש ביטול לאלקות הוא כיוון שמקור הצורה הוא רצון וחפץ הוי', ומצד דרגת הרצון אין כל חשיבות לדבר הנרצה וכל עניינו ומשמעותו הוא רק להשלים את רצונו של הרוצה. וא"כ כאשר תתגלה ממדרגה זו הביטול שיורגש בנברא הוא ביטול מוחלט.

וממוצא דבר צריך להבין: מצד איזה בחי' נתהווה הנברא, האם מבחי' מחשבה או שמהרצון. ועפ"ז יש להקשות גם מה היא דרגת הביטול אלי' הנבראים יכולים להגיע, שהרי באם הביטול בנברא הוא ע"י שנתהווה מרצון יכול הוא להיות בטל בתכלית. אך אם נאמר שהביטול הוא היות והנברא נתהווה ממחשבה, הנברא אמנם יוכל להיות בטל אך לא בצורה מוחלטת. וא"כ צ"ל מאיזה בחי' הכן בא הביטול שבנברא?

אך נ"ל ששני ביאורים אלו אינם סותרים זל"ז אלא שני שלבים: הביאור המובא בפתח אלי' הוא על הרצון כמו שהוא, היינו רצון לפני שבה בציור מסוים - עצם הרצון (הרצון עוד בהעלם). אך בשביל שהצורה תבוא בעולם הרצון מוכרח להתגלות ולבוא במחשבה בכדי שהרצון יקבל ציור מסוים, ורק כך יכולה להתהוות צורה, וע"ז הוא הביאור בנר חנוכה.

וי"ל שזהו גם הביאור בפתח אלי' במה שכותב שהתהוות הצורה היא (גם) ע"י בחי' החכמה. וז"ל כ"ק אדמו"ר שם:

"והתהוות הצורה שבכל דבר היא מבחינת הרצון. דצורת הנבראים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, וזה שכל נברא יש לו צורה [הן הציור הגשמי שלו, והן הטבע והתכונות שלו] הוא מבחינת הרצון. ומ"ש כולם בחכמה עשית הוא, כי המשכת הרצון היא ע"י החכמה".

דהיינו שגם הרצון בכדי לבוא בגלוי מוכרח הוא לבוא ע"י חכמה. והכוונה בזה היא שבכדי שתתהווה צורה כפי רצונו של הקב"ה (פתח אלי') הרצון מוכרח לבוא במחשבה (נר חנוכה) כדי להתגלות ולבוא בעולם.

אך עדיין צ"ב דהרי קושיא במקומה עומדת: לפי המתבאר בפתח אלי' הביטול שאליו שייך הנברא הוא ביטול שבא דווקא מהרצון, היות ובדבר שנעשה מהרצון נרגש שהוא אינו מציאות לעצמו וכל עניינו זה הרוצה. אך לפי המתבאר בנר חנוכה הביטול אליו שייך הנברא בא ממחשבה, והסיבה לכך שבריאה שע"י מחשבה גורמת לביטול היא היות ומה שנברא ע"י מחשבה נברא בדרך קירוב באופן של עו"ע, ובעלול נרגש מקורו שהוא אלקות כדלעיל, אך אין זה ביטול מוחלט.

וצריך להבין: מצד איזה בחי' בא הביטול שבנברא? וממילא לאיזה דרגת ביטול הנברא שייך?

ד.

קושיא בעניין ביטול הצורה המבואר במאמר

ויובן בהקדים תוספת ביאור במ"ש במאמר שהתהוות הצורה היא בבחי' ביטול¹¹:

10. לגבי ביטולה של הצורה ללא מציאות החומר ראה לקמן אות ה' שיבואר שאף ע"י ביטול הבא מחשבה תהי' בטלה בתכלית.
11. בהבא לקמן ראה (באו"א) בקובץ פלפול התלמידים (מזכירות כ"ק אדמו"ר, תשי"ט) חוברת א ע' לג ואילך.

הצורה היא התוכן וה'נפש' של כל דבר, שממנו משתלשלות התכונות המסוימות של הנברא. ולדוגמא: אחת מתכונותיו של מאכל היא שהוא מזין ומחי' את האדם. ובזה שהאדם יכול לאכול את המאכל לשם שמים, "לעבוד ה' בכח אכילה ההיא"¹², הנה בזה מתגלה הביטול שישנו בצורת החומר.

כלומר: זה שהאדם יכול להשתמש בצורה, היינו בתכונות של הנבראים הגשמיים לקדושה, כשהוא מקיים על ידם מצוות "כל מעשיך יהיו לשם שמים"¹³, או ע"י עבודה בעולם "בכל דרך דעהו"¹⁴ ועי"ז הם עולים לקדושה, זו הכוונה בזה שהתהוות הצורה היא באופן שנרגש בה ביטול לאלקות.

והנה, ביטול זה שבצורה מצד עצמו הוא בהעלם, ורק ע"י עבודה ניתן לגלותו. ובלשון כ"ק אדמו"ר: "וע"י שהתהוות צורת הנבראים היא מבחינת הרצון, כמו שנמשך בבחינת הדיבור . . עי"ז אפשר להמשיך (ע"י עבודה) שגם היש שנתהווה מהדיבור יהי' בביטול".

ועניין זה ניכר גם בפשטות, בזה שכשאדם יראה דבר מאכל לראשונה בחייו, מה שיהי' ניכר וגלוי הם בעיקר התכונות החיצוניות של הדבר (צבע, גודל, משקל וכו') ולא התכלית והתועלת שבו (שע"י אכילתו מתחי' וניזון האדם). ועד"ז בנוגע לענייננו - כשאדם פוגש בנבראים גשמיים, מה שניכר בגלוי הם העניינים והגדרים החיצוניים שבהם, ואילו זה שעניינם הוא לשמש למטרה ותכלית אלוקית - הביטול שבצורה, הוא בהעלם בהם.

ולכאורה עניין זה דורש ביאור:

לצורך קיום הבריאה יש צורך בשני העניינים - הן בחומר והן בצורה. וכל אחד מהם תלוי בשני ואף אחד מהם לא יתכן ללא השני. וא"כ צריך ביאור מדוע מה שנרגש בנברא בגלוי זה דווקא המציאות והישות שבבריאה, ורק ע"י עבודה ניתן להגיע לביטול שבה? ובסגנון אחר: מדוע החומר מעלים בצורה מוחלטת על הצורה?

ה.

ביאור כל הנ"ל עפ"י תוספת ביאור באופן התלבשות הצורה בחומר

ויובן כל הנ"ל בהקדים לשון כ"ק אדמו"ר במאמר, וז"ל:

"וע"י שהתהוות צורת הנבראים היא מבחינת הרצון כמו שנמשך בבחינת הדיבור [דזה שצורת הנבראים היא הציור דהחומר הוא לפי שהרצון נמשך בדיבור], עי"ז אפשר להמשיך (ע"י עבודה) שגם היש שנתהווה מהדיבור יהי' בביטול".

דהיינו: לכאורה אינו מובן כיצד שייך שע"י עבודה גם חומר הנברא יהי' בטל, והרי שרשו הוא מבחי' הדיבור (שעניינה הוא פירוד), ולכן הוא בישות מצ"ע? ועי"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שזהו מצד שהצורה מתלבשת בחומר (כמ"ש במאמר "מבחינת הרצון כמו שנמשך בבחינת הדיבור וכו'"), וכיוון שבצורה יש ביטול לאלקות, ע"כ שייך שגם החומר יתבטל.

12. תניא פ"ח.

13. אבות פ"ב, מ"ב.

14. משלי ג, ו.

והנה, משמעות הדברים היא שהתלבשות הצורה בחומר היא באופן שאין הם שני דברים נפרדים זמ"ז, אלא הצורה מתלבשת בחומר ומתאחדת עמו עד כדי כך שהצורה נעשית לחלק מהחומר¹⁵. וזהו הטעם ששייך שימושך בחומר ביטול מצד הביטול שבצורה, שבו, אף שמצד עצמו אינו שייך לזה.

וזהו הביאור על הקושיא דלעיל (סעיף ד):

כיוון שהצורה מתלבשת בחומר (הצורה מתלבשת בחומר, ולא שהחומר מתלבש בצורה) באופן שהם נעשים למהות אחת, הצורה נעשית חלק מהחומר, לכן הביטול לאלקות שמצד הצורה הוא בהעלם, היות והחומר שעניינו יש מעלים ומסתיר על הביטול שבצורה¹⁶. ורק ע"י עבודה ניתן לגלות את הביטול שבנברא¹⁷.

ולהעיר מלשון כ"ק אדנ"ע בד"ה אחת שאלתי עת"ר¹⁸:

"כמו"כ הוא בבחי' אור וחיות אלקי שבנבראים, דהגם שזהו בחי' הצורה והאור שבנבראים כנ"ל, מ"מ, להיות שהארה זו באה בבחי' התלבשות ממש בהם, ה"ז בא בבחי' הגשמה לפ"ע הנבראים כו' . . . ובהתלבשות האור בנבראים ה"ה נעשה לפ"ע מהות הנבראים . . . ולזאת בחי' האור הזה המתלבש בנבראים, וכמו"כ כללות בחי' האור השייך אל הנבראים כו', עם היות שהוא בבחי' אור וחיות אל הנבראים, ומהות וחומר הנברא נק' חשך לגבי' כו', כנ"ל, מ"מ, גם האור נק' חשך, מאחר שהוא להאיר את החשך, לזאת, גם הוא, בהתלבשותו בהם, וגם כללות האור הזה, ה"ה בבחי' חשך".

דהיינו, שהביטול (האור האלקי) שבנברא אע"פ שבו לכשעצמו נרגש אלקות בגילוי, בשביל להתלבש בנברא נזקק הוא להתלבש ולהתגשם לפי ערכו ומהותו של הנברא, עד כדי כך שהיות וחומר הנברא נקרא חושך גם האור נקרא חושך, היות ובהתלבשותו בנברא יהפוך הוא לחושך (בגלוי).

וזהו גם הביאור בסתירה בין הביאורים בעניין שורש הביטול שבצורה (לעיל סעיף ג):

אמנם בשביל הביטול שבצורה מצ"ע מספיק זה שנתהווה באופן של קירוב (מהמחשבה), ולכן נרגש בה החושב;

אך כיוון שמטרת ותכלית הביטול שבצורה הוא שהביטול יחדור גם בחומר (שגם החומר יוכל להתבטל), ולכן הרי התלבשות הצורה היא באופן שנעשית לחלק מהחומר, ו(ללא עבודה) החומר מעלים ומסתיר על הביטול שבה, ע"כ אין די בכך ששרש ההתהוות יהי' מבחי' המחשבה, אלא יש צורך שהביטול יהי' מבחי' "

15. וכפי שמבואר בחסידות בכ"מ שבכדי שדבר אחד יוכל להשפיע על משנהו מחויב הוא להתלבש בו באופן מוחלט. וכמ"ש בסה"מ תש"י ע' 114, וז"ל: "וכמ"ש ואהבת את הוי' אלקיך בכל לבבך, וארז"ל בשני יצירך, דגם הנה"ב יהי לו אהבה לאלקות, דזה בא ע"י התלבשות הנה"א בנה"ב, דתחלה הרי הנה"ב אין לו שום ידיעה והרגש בעניני אלקות כלל, אמנם ע"י התלבשות הנה"א, ומתבונן בהתבוננות אלקי דגם הנה"ב יוכל להשיגו, הנה ע"ז נעשה התקרבות הנה"ב (וכמ"ש במ"א שנעשה הקיקה כללית בהנה"ב דאלקות הוא ג"כ דבר המובן והמושג כו'), הנה אכ"כ הוא רב תבואות בכח שור, שמתהפך מבהמיות ועולה ונכלל ברשפי אש התשוקה שבנפש האלקית".

16. וכן גם לגבי הנה"א האלקית בירידתה למטה בהתלבשותה בנה"ב (שע"י הירידה יורדת היא ממדרגתה ומביטולה), שזה בשביל שהנה"ב תוכל לעלות [תניא פל"ז], וראה בהערה הקודמת.

17. הצורה עצמה, אין היא מנגדת לעצם מציאות החומר, ואדרבה - היא משלימה אותו. ולכן אין שום סיבה שהיא תתעלם על ידו. אבל ביטולה של הצורה סותר לישותו של החומר, ולכן בשעה שתתלבש הצורה בחומר, ישותו של החומר, תעלים על ביטולה של הצורה. ורק ע"י עבודה יהי' ניתן להגיע להרגשת ביטול.

18. סה"מ עת"ר ע' כב-כג.

נעלית יותר - רצון וחפץ הוי', שלגביו אין כל תפיסת מקום לנבראים וכל עניינם הוא כחלק מהתממשות הרצון.

וההסברה בזה היא: כיוון שצורה אינה מציאות בפני עצמה, אלא (רק) ציור של מציאות אחרת, על כן מצד הצורה עצמה מספיק הביטול שמבחי' המחשבה. זאת אומרת: הצורה עצמה ללא חומר היא אינה מציאות יש, וממילא בשביל לבטלה אין צורך בגילוי אלוקי גדול אלא אפשר להסתפק גם בגילוי מועט, וגם גילוי שכאשר יתגלה בחומר הנברא יפעל רק ביטול היש, בצורה הוא יפעל ביטול מוחלט.

משא"כ החומר שהוא מציאות ומהות בפ"ע (כל עניינו שהוא מציאות יש), הרי באם ביטולו לאלקות יהי' מצד (התלבשות הצורה ששרשה מ)בחי' המחשבה, הרי כיוון ש(כנ"ל סעיף ג) בחי' זו אינה שוללת לגמרי נתינת מקום למציאות אחרת (ואדרבה נותנת היא מקום למציאות שבאה ממנה היות והיא עשתה אותה), אלא רק מהווה באופן של 'קירוב', הי' נרגש בו אמנם ביטול אך מציאות שבטל. ולזאת בהכרח שהתהוות הצורה תהי' מבחי' הרצון, (לא לצורך עצמה, כ"א) בכדי שתוכל להתלבש ולפעול ביטול בהחומר¹⁹.

וזהו הסיבה (כנ"ל) שבד"ה פתח אלי' מבואר שהתהוות הצורה היא מבחי' הרצון, כיוון שהמכוון הוא שע"י התלבשות הצורה בחומר יורגש הביטול גם בחומר (משא"כ בנ"ח ששם לא מודגש שהביטול יחדור גם בחומר אלא רק מדבר על הביטול שבצורה שבנברא עצמה).

ובמילים אחרות, שני העניינים (המתחדשים במאמר זה) דלעיל קשורים זב"ז:

בכדי שהצורה תוכל לפעול ולהחדיר גם בחומר (שנתהווה מדיבור) ביטול לאלקות, יש צורך הן בכך ששורש התהוותה תהי' מבחי' הרצון (שבו נרגש רק הרוצה), והן בזה שתתלבש ותיהפך להיות חלק ממש מהחומר.

ד.

עפ"ז ביאור בשיחה לפרשת האזינו בלקו"ש ח"ט

והנה, בשיחת ש"פ האזינו בלקו"ש ח"ט²⁰ מבאר כ"ק אדמו"ר אודות שביתת הקב"ה ממלאכה בשבת, ומסביר בזה שבעולמות ישנם שני עניינים, גשמיות וחיצוניות, ורוחניות ופנימיות. ומזה שיש שני סוגי עולמות צריך לומר שגם בחיות האלוקית שמחי' אותם ישנם שני עניינים, חיצוניות החיות, באה מבחי' דיבור, ומחי' את חיצוניות העולמות. ופנימיות החיות, שהיא בחי' מחשבה, מחי' את פנימיות העולמות. אבל בכדי שגם ההשפעה הפנימית שבאה ממחשבה תבוא בעולם, צריכה היא לרדת מבחי' המחשבה שבה, ולהתלבש בדיבור.

ובזה היא השביתה והעלי' של החיות בשבת: בד"כ (שאר ימות השבוע) המחשבה מגיע לעולם ע"י

19. וכלשון המאמר (ד"ה נ"ח תרג"ו ע' שיח): "וכן במאמר יהי' רקיע נתהווה הרקיע מאין ליש והיינו רק חומר הרקיע כו' דבהמאמר לא נאמר איך יהי' הרקיע, ואופן צורת הרקיע כדמותו וצלמו הוא נעשה ע"י חפץ ה' ועז"נ ה' בחכמה יסד ארץ, אשר יצר את האדם בחכמה, ושרשו מבחי' חפץ ורצון ה' שלא בא לכלל גילוי בדבור או מאמר". דהיינו שהרצון (שורש החכמה) לא בא בגילוי בנברא אלא רק החכמה, ולכן בכדי להגיע לביטול שנמצא בחומר שבא מהרצון נזקקת עבודה.

20. ע' 221 ואילך.

התלבשות בדיבור, אבל בשבת המחשבה שובתת מהתלבשותה בדיבור, ומאירה בעולם כמו שהיא בשרשה. ע"כ תוכן השיחה השייך לענייננו.

ואולי י"ל בזה:

הכוונה בזה שבימות החול חיות העולמות יורדת מבחי' מחשבה ומתלבשת בבחי' הדיבור, הוא ע"ד מה שנתבאר לעיל בנוגע להתלבשות הצורה בחומר, שבכדי לפעול ולהחדיר את הביטול בחומר צריכה הצורה להתלבש בחומר באופן של התאחדות, שהצורה נעשית חלק מהחומר, ולכן החומר מעלים מצד עצמו על הצורה. ועד"ז בנוגע לענייננו, בימות החול החיות האלקית מתלבשת בבחי' הדיבור ולכן מתעלמת על ידו. משא"כ בשבת, שאז שובתת החיות דבחי' מחשבה מהתלבשותה בדיבור, ומאירה ומתגלית בעולם כפי שהיא מצד עצמה. ולכן נרגש בגלוי בעולם ביטול.

ועפ"ז יובן גם מדוע בשבת ניתן לאכול אכילה שהיא רק לשם תענוג²¹, אף אם לא יעלה אכילה זאת לקדושה ע"י לימוד תורה וכדו'²²: היות ובשבת הצורה לא מתלבשת ומתעלמת בחומר אלא מאירה כמו שהיא מצ"ע, ממילא זה שבטלה לאלקות נרגש אף ללא עבודה, וממילא גם ע"י אכילה לשם תענוג המאכל יעלה לקדושה.

וכ"כ יובן גם לגבי אכילתם של צדיקים, שעלי' אומר הכתוב²³ "צדיק אוכל לשובע נפשו". שהיות וצדיק ע"י עבודתו מגביר את הצורה על החומר, ממילא יכול הוא לאכול אף לשובע נפשו, ולא לשם שמים, היות ולגביו באוכל נרגש הביטול.

וכדברי כ"ק אדמו"ר²⁴: "וכידוע שאכילת שבת היא בבחינת "צדיק אוכל לשובע נפשו" (נפשו האלקית), כיוון שאין זה כמו האכילה דימות החול שעניינה הוא בירור הניצוצות שבקליפת נוגה, ועלי' נאמר "ובטן רשעים תחסר", לפי שבשבת אין עבודת הבירורים, כי כל העניינים נתבררו כבר בערב שבת, וכמאמר רז"ל "פרש שבתכם לא קאמר" אלא עניינה הוא עלי' בקדושה עצמה".



21. תו"א טו, ג ואילך.

22. שו"ע או"ח סי' רמב ס"א.

23. משלי יג, כה.

24. שיחת יום ב' דחה"ש תשכ"ד - תו"מ ח"מ ע' 71 ואילך.

גילוי היש האמיתי דווקא ע"י היש הנברא

(ד"ה להבין עניין ר"ה תשט"ז. ד"ה אני לדודי תער"ג)

הת' מענדל שיחי' גופין
תלמיד בישיבה

מביא חידוש אדה"ז בתניא אגה"ק סי' כ, מביא מספר עניינים הנלמדים מחידוש זה רצ"ב בהבנת חלקם / מביא ביאור הכרח ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא כפי שמבואר בחסידות / מקדים סתירה בהבנת האדם בנוגע להימצאות מציאותו ומיישבה / ע"פ הנ"ל מבאר הצ"ב בדברי כ"ק אדמו"ר אודות ביטוי "מציאותו מעצמותו" שבהעצמות בעולם / ע"פ הנ"ל מבאר מהו גילוי "הבלתי מציאות נמצא" שבנברא

א.

חידוש אדה"ז בתניא אגה"ק סי' כ', מספר עניינים הנלמדים מחידוש זה וצ"ב בהבנת חלקם

כתב אדה"ז בתניא' שהיות והקב"ה "מציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". היינו שרק בכוח העצמות להוות ליש מאין את היש הגשמי, היות ובנברא הגשמי נרגש ש"מציאותו מעצמותו", היינו שהוא קיים באופן 'עצמי', וזהו דווקא בגלל ששורשו בעצמותו ית' שהוא קדמון ואין דבר שקדם לו, משא"כ כל סדר השתלשלות שעניינו 'גילויים', היינו שגדר מציאותם 'תלוי' בכך שהם מתגלים במציאות אחרת, אינו שייך שתתהווה מהם מציאות 'עצמית' כדוגמת היש הגשמי, שהרי בדבר שנתהווה על ידם הם צריכים להיות נרגשים.

ומבאר רבינו בד"ה "להבין עניין ר"ה" תשט"ז² שזו היא הסיבה לכך שדווקא היש הנברא הוא זה ש'מוכיח' ו'מורה' על היש האמיתי, ולא האור האלוכי, אע"פ שלכאורה היש הנברא הוא מציאות נפרדת מאלוקות, משא"כ האור ש'דבוק' ובטל למקורו שעניינו הוא גילוי אלוקות:

מציאות האור אינה מכריחה שבאה מהעצמות, שהרי ישנם עוד דברים המאירים שאינם עצמות ית'. אבל מציאותו של הנברא הנפרד מכריחה ששורשו מעצמותו ית', היות וכזו מציאות אינה יכולה להתהוות

1. אגה"ק סי' כ'.

2. תו"מ סה"מ תשט"ז ע' 8 ואילך. וראה ד"ה "יחינו מיומיום" תרצ"ד אות יד (סה"מ תשי"א ע' 38 ואילך).

מעניין של 'גילויים' אלא רק מעצמות, כנ"ל (ואף שכיוון שהאור הוא "מעין המאור" יש בו את כח העצמות ולכן ביכולתו להוות יש מאין, כח זה אינו באור מצד עצמו אלא מצד המאור וע"כ עניין זה אינו חלק ממציאות האור. משא"כ ביש הנברא השייכות לעצמות שבו היא בעצם מציאות).

וגם אין האור 'מורה' על העצמות שהרי זה שהעצמות "מציאותו מעצמותו" אינו מתבטא כלל ע"י האור שהרי תוכן זה אינו נמצא בו משא"כ יש הנברא שמרגיש הוא זאת.

משא"כ בגילוי היש האמיתי ע"י היש הנברא, ישנם שני פרטים אלו:

הא', מכריח הוא: היות והנברא הגשמי נברא "יש מאין" (אין הכוונה שלנברא אין מקור כלל (ואכן מציאותו מעצמותו ח"ו) אלא שע"פ שכל אין היתכנות לקיומו, וזה שנתהווה בפועל זהו חידוש ומקורו הוא בבחי' "לא דבר" לגביו), ו"אינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו" בהרגשתו, א"א לומר שנתהווה ע"י איזה עניין של 'גילויים', שמוגדרים בכך שמתגלים בדבר שבא מהם אלא בהכרח שנתהווה ע"י מציאות דבר שהוא עצמו אינו עלול משום דבר, "מציאותו מעצמותו" - עצמות ומהות א"ס ברוך הוא.

והב', מורה הוא: עצם זה שהיש הנברא מרגיש ש"מציאותו מעצמותו" הנה בהרגשה זאת גופא 'מתגלה' בכיכול היש האמיתי, וכך היש הנברא 'מורה' על היש האמיתי (אף ללא התבוננות שכלית).

והפרט הב' צ"ב: מהי הכוונה בכך שהרגשת המציאות של הנברא הגשמי - מורה היא על עצמותו ית'? לכאורה הרגשת המציאות של היש הנברא הו"ע של ישות ופירוד בתכלית, "אני ואפסי עוד"³, וכיצד דבר זה מורה על אלוקות בכלל ומציאות העצמות בפרט?

והנה, בהמשך תער"ב⁴ כתב הרבי נ"ע יתירה מזו: היות והעצמות ש"מציאותו מעצמותו" הוא גם "בלתי מציאות נמצא", ושני עניינים אלו קשורים זב"ז, א"כ כשם שהיש הנברא מגלה את היות הקב"ה "מציאותו מעצמותו", כך גם גדר קיומו של הנברא מגלה את אופן המציאות של "בלתי מציאות נמצא", שהרי עצמותו ית' ש"מציאותו מעצמותו" הוא "בלתי מציאות נמצא".

וג"ז צ"ב: איך מכריח הנברא את ה"בלתי מציאות נמצא" שבעצמותו ית'? ועוד יותר: איך יתכן לומר על היש הנברא שגם מורה הוא על ה"בלתי מציאות נמצא" שבהעצמות? והרי אפי' התחושה של "בלתי מציאות נמצא" אינה מורגשת לכאורה ביש הנברא? (משא"כ בנוגע ל"מציאותו מעצמותו" שהיש הנברא כן מרגיש כך, רק שאינו מובן איך הוא מורה על ה"מציאותו מעצמותו").

3. ישעי' מז, ח.

4. המשך תער"ב ח"א, ע' קעט ואילך (המקור לעניין זה הוא דווקא מהמשך תער"ב הנ"ל ולא מהמקורות דלקמן (הערה הבאה) הוא היות ובמקום הנ"ל מכריח שהנברא מגלה את ה"בלתי מציאות נמצא" מזה שמגלה הוא את ה"מציאותו מעצמותו". משא"כ בשאר המקומות דלקמן מכריח הוא שהנברא מגלה את ה"בלתי מציאות נמצא" מהא שהנברא מרגיש מציאות אע"פ שבאמת הוא איננו, וראה לקמן בהערה הבאה).

ב.

ביאור הכרח ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא כפי שמבואר בחסידות

והנה בהמשך תער"ב שם⁵ לאחר שכותב עניין הנ"ל (שגם ה"בלתי מציאות נמצא" שבעצמותו ית' מתגלה ע"י הנברא) מבאר הוא אופן הגילוי:

שהיות והנברא הגשמי בהרגשתו "מציאותו מעצמותו", ואין זה בסתירה אצלו לכך שבאמת הוא איננו מציאות, שהרי הוא מחודש, וכל דבר מחודש הוא רק הכח המחפש אותו, ובלי כח זה לא תיהי' ההתחדשות כלל, ובעצם הוא איננו (וכש"כ שאינו "מציאותו מעצמותו"), וזהו גילוי ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא. דהיינו: שבנברא אנו רואים דבר פלא, שמרגיש הוא מציאות יש, אע"פ שבאמת הוא איננו מציאות כלל, ו"סתירה" זאת היא ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא. שהיות והנברא הגשמי לא קיים אך בכ"ז מרגיש הוא מציאות קיימת, נמצא שבהרגשתו מתגלה ה"בלתי מציאות נמצא", שאע"פ שהוא אינו מרגיש שישנו.

וכהלשון בהמשך תער"ב שם "ולכן ההתהוות היא ג"כ באופן כזה, שנתהווה יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה, כמ"ש באגה"ק הנ"ל. וגם, שהיש באמת אינו במציאות כלל, כי מציאות היש היא התחדשות, וכל התחדשות הוא רק כח המחפש אותו, ובלעדו לא יש התחדשות כלל, וכמ"ש באורך, והרי מציאות היש הוא בדוגמת נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא".

אך בפשטות כל ביאור זה הוא רק על הכרח ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא, ולא אל גילוי.

ג.

סתירה בהבנת האדם בנוגע להימצאות מציאותו וישובה

ואולי אפשר לבאר זאת באופן דלהלן, ובהקדים סתירה ביחסם של הנבראים לקיומם הם:

מצד אחד, 'מונח' בפשטות לנברא שההעדר קדם למציאות, דהיינו שלכל נברא הי' זמן שבו הוא לא הי' קיים, לכל מציאות יש נקודת זמן שבה היא התחדשה. ועד"ז זמן ברוחניות - שישנה דרגה שבה (וזה מכריח שבעצם) אינו קיים.

5. וכן הוא בכמה מקומות (לגבי הכרח ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא). סה"מ תרפ"ה ע' רכח וזה"ל: "וזהו מהפלאים שבענין בריאה יש מאין שנברא דבר שבלא הרגש מקורו כלל, היינו שאינו מרגיש כלל שיש לו מקור וכאילו נמצא מעצמו, ובאמת הוא לא בבחי' מציאות כלל... וה"ז מה שיש בכח הבורא וברצונו ית' דוגמא בנבראים מענין מציאותו מעצמותו ומענין נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא". סה"מ תש"ז ע' 238 וזה"ל: "ידוע דהיש באמת אינו בבחי' מציאות כלל שה"ה התחדשות, וכל התחדשות דבר ה"ה רק כח המחפש, ועם היותו באמת לא בבחי' מציאות כלל ה"ה בתוקף המציאות דכאילו מציאותו מעצמותו, וזהו מהפלאים שבענין בריאה יש מאין שנברא דבר שכלי הרגש מקורו כלל היינו שאינו מרגיש כלל שיש לו מקור וכאילו נמצא מעצמו, ובאמת הוא לא בבחי' מציאות כלל ומ"מ הוא בתוקף המציאות שאינו מרגיש כלל את מקורו להיות בטל אל מקורו, והרי זה מה שיש בכח הבורא וברצונו ית' דוגמא בנבראים מענין מציאותו מעצמותו ומענין נמצא בבלתי מציאות נמצא".

בספר הערכים-חב"ד כרך ג ע' צג ואילך מובא ש"מכיון שהרגש היש הוא - שמציאותו הוא מעצמותו, הרי אופן המציאות שלו היא בדוגמת הענין דמציאותו מעצמותו שבעצמותו; ומכיון שבאמת היש אינו בבחי' מציאות כלל (שהרי כל מציאותו היא רק הכח המחפש אותו, ואילו הוא עצמו אינו בבחי' מציאות כלל), ואעפ"כ הוא נמצא בתוקף גדול (כאילו שמציאותו הוא מעצמותו) - הרי אופן המציאות שלו היא בדוגמת הענין (שבעצמותו) דנמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא".

אך לאידך, כאשר ישאלו את הנברא מה יותר קיים העדר או מציאות? יענה הוא: מציאות. דהיינו שהיש הנברא מבין ומרגיש שמציאות זה דבר קיים, לעומת ההעדר שהוא אינו כלום.

(וי"ל שמכאן באה טעות הכופרים שאינם מאמינים במציאות של בורא, היות והנחה זו שכל דבר קדמו העדר נתפסת בהם באופן חזק יותר, וממילא אינם מקבלים שיש מציאות שהייתה קיימת מאז ומתמיד. וזה מכריחם לבוא לכל מיני 'הסברים' שונים ומשונים)

ולכאורה אין ב' העניינים הנ"ל עולים בקנה אחד: שהרי אם ההעדר הוא שקדם, מוכרח להיות שקיים הוא יותר מהמציאות (ואף קיומו הוא באין ערוך למציאות), ואיך יכול להיות שהיש הנברא מבין שקדמו ההעדר - אך יחד עם זאת מרגיש שמציאות קיימת יותר מההעדר?

ובכלל: מה שלנברא גשמי נראה שהמציאות קיימת יותר מההעדר גם זה אינו מובן: הרי קיימים הם לכה"פ באותה מידה, רק כ"א כפי גדרו, מציאות כיש וההעדר כאין. ואע"פ שהעדר הוא רק אי מציאות ולא מציאות בפני עצמו א"ז אומר שאינו קיים, אלא זהו גדר קיומו. וא"כ מדוע מרגיש הוא יותר את עניין המציאות?

וי"ל הביאור בזה: הסיבה לכך שהנברא הגשמי חושב שההעדר קדם למציאות, הוא היות ולו קדם ההעדר - שהרי נתהווה יש מאין. ואין זו רק קדימה בזמן אלא עניין מהותי: הנברא הגשמי במהותו הוא העדר ולא מציאות, שהרי הוא מחודש ובעצם הוא איננו. וגם בזמן שהוא כן מציאות ולא ההעדר - הוא לא באמת נמצא. ועפ"ז מתחזקת השאלה דלעיל: כיצד מרגיש הוא את עניין המציאות, ואף יותר מאת עניין ההעדר?

אלא שכ"ז הוא מצד גדרי מציאותו של הנברא, שהם העדר, אך מצד הקב"ה שהוא "מציאות אמיתית" לא קדמו ההעדר ח"ו, ואדרבה, לגביו ההעדר הוא המחודש ("מציאות אמיתית" לא שייך שתתחדש אלא מוכרחת היא להיות קיימת תמיד, שאם אינה קיימת מאז ומתמיד אינה "מציאות אמיתית"). וזאת היא הסיבה שהנברא מרגיש שהמציאות יותר 'קיימת' מאשר ההעדר, כיוון שאלבא דאמת אכן זה כך.

ובמילים אחרות: עניין המציאות שבנברא בא מהמציאות האמיתית, וכיוון שמשם היא באה, נרגש בה שהיא קיימת יותר ואמיתית יותר מההעדר.

וזהו ישוב הסתירה: לא ההעדר קדם אלא אמיתות המציאות קדמה (וזאת היא תשובה לטענת הכופרים), מציאותו של הקב"ה, רק שהיש הנברא היות ולו קדם ההעדר (שהרי נתהווה יש מאין) מרגיש הוא שמציאות

6. ולהעיר ממ"ש בד"ה 'אנכי הוי' אלוך' תשמ"ט בתחילתו (סה"מ מלוקט ח"ג ע' שח) בחצאי ריבוע, וז"ל: "ויש לומר, דזה שהמציאות דיש הנברא היא מציאות אמיתית, הוא מפני שהתהוותו היא מהעצמות, יש האמיתית". דהיינו שהסיבה לכך שהבריאה היא "מציאות אמיתית" היא היות ונתהוותה מהעצמות שהוא "מציאות אמיתית". ולכאורה דבר זה דורש ביאור, ומשתי סיבות:

א. מדוע בכדי שהנברא יהי "מציאות אמיתית" מוכרח הוא להתהוות מהעצמות (האם נברא שנתהווה ע"י האור יהי פחות אמיתי)?
ב. ועוד יותר: הרי אמיתות מציאות הנברא אינה כאמיתות מציאות העצמות, שהרי מציאות העצמות היא מחויב המציאות ואינה מחודשת, לעומת מציאות הנברא (ש"אע"פ שהיא אמיתית) היא כזב שהרי היא מחודשת ואינה מוכרחת?
ועכ"פ ע"פ הנ"ל ניתן לומר, שמציאות הנברא מגלה מלבד את ה"מציאותו מעצמותו" וה"בלתי מציאות נמצא", גם את "אמיתות הימצאו" של עצמותו ית'.

והביאור בזה: מה שהיש הנברא מרגיש מציאות זהו דווקא מהעצמות, שרק היות ועצמותו ית' הוא "מציאות אמיתית" וממנו נתהווה היש הנברא לכן גם ביש הנברא נרגשת תחושת מציאות שהיא בעצם תחושה שמגיעה מה"מציאות אמיתית". אך לולי זאת שנתהווה הנברא ע"י העצמות - הי' נרגש בו רק שקדמו ההעדר ושאנו קיים ולא הי' בבחי' יש ומציאות כלל. ועדיין צ"ב.

זה מחודש. אך כל זה הוא רק לגבי גדרי המציאות, היות ולהם קדם ההעדר, אך אמיתות המציאות קדמה גם לההעדר (ותירה מזו: לא שהיא קדמה אלא לגבה כלל אין העדר).

ולסיכום: היש הנברא מרגיש שהמציאות היא אמיתית יותר היות ואמיתות המציאות קדמה גם לההעדר, אך זאת רק לגבי אמיתות המציאות אבל לא ביחס לגדרי המציאות של הנברא. ולכן כשישאלו מה קדם ההעדר או מציאות, יענה הוא שההעדר, היות וגדרי המציאות של הנברא אכן מחודשים וקדמם ההעדר.⁷

ד.

ע"פ הנ"ל ביאור הצ"ב בדברי כ"ק אדמו"ר אודות ביטוי ה"מציאותו מעצמותו" שבעצמות בעולם

וי"ל שזהו הביאור בכך שהיש הנברא מורה על ה"מציאות מעצמותו": כאשר נברא גשמי מרגיש "מציאותו מעצמותו" מורה הוא על היש האמיתי, היות והסיבה שמרגיש כך אינה משום שהוא מציאות, שהרי מבין הוא בשכלו שהוא ההעדר, אלא (מוכרחים לומר שזהו) רק משום שעצמותו ית' הוא "מציאות אמיתית", היות ובעצם המציאות (מציאותו של עצמותו ית') קדמה להעדר, ולכן עניין המציאות קיים יותר בהרגשתו.

(אין הכוונה להרגשת ה"אני ואפסי עוד" שבנברא שהיא מושללת מכל וכל ובאה מג' קליפות הטמאות והיא הרגשה שקרית ו'דמיון'⁸, אלא רק לזה שהנברא הגשמי מרגיש שמציאות זה דבר יותר אמיתי מההעדר (אלא שמתוך הרגשת המציאות שבנברא יש מקום לתחושת הישות שמצד הקליפות))

ובמילים פשוטות: אמנם לגדרי המציאות של הנברא קדם ההעדר, אך אמיתות המציאות קדמה גם לההעדר, לגבי ההעדר הוא המחודש (ואף יתירה מזו וכדלעיל, שהיא למעלה מגדריהם הן של ההעדר והן של המציאות). דהיינו שהרגשת המציאות בנברא מגיעה מכך שעצמותו ית' הוא מציאות, ובעצם תחושת המציאות מתגלה מציאותו של עצמותו ית'.

ותירה מזו: גם זה שהנברא הגשמי מרגיש⁹ שההעדר קדמו זהו חלק ממה שמורה הוא על "מציאותו מעצמותו", שהרי "מציאותו מעצמותו" אומר רק שאמיתות המציאות אמיתית (וקיימת) יותר מההעדר,

7. בסגנון אחר: לגבי גדרי המציאות ההעדר הוא הקדמון, היות ובעולמם של נבראים לא שייך מצב שאינו לא ההעדר ולא מציאות. אולם לגבי אמיתות המציאות, מציאותו היא הקדומה, וההעדר הוא המחודש.

8. ההבדל בין הרגשת המציאות להרגשת "אני ואפסי עוד" היא:

מציאותו של הנברא איננה שקר אלא רק מציאות כזב שאינה מציאות אמיתית, ע"ד "נהרות המכזבין" שבזמן שהנהר זורם הוא אכן נהר ולא שאיננו כלום, רק שאינו אמיתי היות והוא נפסק. וכן הוא גם בעולם ד"שית אלפי שנים הווי עלמא אחד חרוב" (סנהדרין צז, א), ואין זה אומר שהעולם איננו, אלא רק שאין לו את התוקף של אמת – שאמת היא נצחית.

אך לעומת הקליפות הן שקר שהרי הן בסתירה לאמת, וכמו שאנו רואים בנסיון העקידה שכאשר הלך אברהם עם יצחק בדרכם להר המורי' הי' נהר שעשה השטן רק בכדי להפריע להם בדרך למלא את ציווי ה' (שהוא המציאות האמיתית), ונהר זה לא הי' מציאות כלל אף לא באותו הרגע שעבר בו, כי הוא הרי בסתירה לאמת – ציווי ה', וא"כ הוא אינו מציאות כלל וממילא הרגשת היש שבהם היא שקר ודמיון, ותחושה זאת אינה מצד האמת שבמציאות.

וכן כל הרגשה של ישות שבאה מצד הקליפות ובסתירה לאמת האלוקית היא איננה מציאות כלל, והיא לא נתהוותה ע"י הקב"ה, ולהיפך, אין לה שום קיום אמיתי כלל. ורק תחושת ה'קיים' שבנברא שהיא אינה בסתירה לקב"ה ואדרבה שהרי הנברא נתהווה על ידו, וע"כ הוא מציאות אמיתית. רק שחסר בו את התוקף של אמת ולכן אינו נצחי, ורק הקב"ה עצמו "אמת וקיים לעד".

9. הרגשה זו איננה רגש הלב ממש, אלא ה'מושכל ראשון' שהוא גילוי של עצם הנפש, שאינו שכל ממש כי אם תחושה שנובעת מעצם מציאותו.

אך לא את גדרי ה"מציאות נמצא", היות והמציאות שקדמה היא לא "מציאות נמצא", אלא רק אמיתות המציאות;

הוי אומר: באם היש הנברא הי' מרגיש שגם גדרי מציאותו קיימים יותר מההעדר, גם הרגשת אמיתות מציאותו לא הייתה מגלה את אמיתות העצמות, היות והרגשת המציאות של הנברא אינה מוכרחת שבאה מאמיתות העצמות שהרי מרגיש גם שגדרי מציאותו קיימים יותר מהעדרם, שאין זה אמת. והעובדה שאינו מרגיש את קדימת גדרי המציאות זהו חלק מגילוי ה"מציאותו מעצמותו" (ביחס לשלילה של מציאותו ית'). ואדרבה: כאשר נברא גשמי מרגיש שגדרי מציאותו קיימים, מסתיר הוא על המציאות האמיתית שהרי בה אין את גדרי המציאות.

אך עדיין צריך תוספת ביאור מהו רגש מציאות זה שמרגיש מציאות אם איננו קיים, וכדלהלן.

ה.

ע"פ הנ"ל ביאור מהו ביטוי "הבלתי מציאות נמצא" שבנברא ותוספת ביאור בביטוי ה"מציאותו מעצמותו" שבעולם

וי"ל שזהו הביאור בכך שהיש הנברא מורה על זה שהעצמות הוא "בלתי מציאות נמצא":

מציאות הנבראים גדרה הוא שהיא מוגדרת בגדרי המציאות (קיימת בזה שיש לה גדר ש'מבדיל' אותה ממציאות אחרת), אך עצמותו ית' אין הימצאותו תלוי' כלל בשום גדר והוא אינו נמצא באותו אופן מציאות הנבראים ח"ו, אלא הוא "מציאות, בלתי מציאות נמצא" - מציאות לא בגדר של מציאות נמצא. וזה מתגלה כאשר אנו רואים שנברא גשמי מרגיש שקדמו ההעדר, דהיינו ש(גם כשהוא מציאות) הוא יותר העדר ממציאות, אך אין זה מונע ממנו להרגיש קיים יותר מההעדר;

דהיינו: אע"פ שהוא אינו מציאות אלא העדר, אעפ"כ מרגיש הוא מציאות. הוי אומר שהיש הנברא מרגיש מציאות, אבל לא ע"פ גדרי מציאותו: "נמצא" ו"לא נמצא" ביחד¹⁰ ("נמצא" - מבין ומרגיש הוא שמציאותו של היש הנברא אמיתית יותר מהעדר. "לא נמצא" - זה שמרגיש יותר קיים לא מונע ממנו להבין שהיש הנברא הוא יותר מהעדר ממציאות. הוא מציאות ללא גדרי המציאות, רק אמיתי, לא נמצא).

וע"פ הנ"ל יובן יותר מה היא ההרגשה של הנברא הגשמי שמצד אחד מרגיש קיים, אך לאידך מבין שהוא איננו. שבוה מתגלה ה"בלתי מציאות נמצא" בנברא (רגש ה"מציאותו מעצמותו" ורגש ה"בלתי מציאות נמצא" מתגלים שניהם בפרט אחד, שמרגיש הוא קיים, ולא קיים יחד).

ולסיכום: כאשר הנברא מרגיש קיים מורה הוא על ה"מציאותו מעצמותו" של העצמות (מגלה הוא

10. ולהעיר (ואולי גם להוכיח) מהא שבהמשך תער"ב הנ"ל הלשון הוא "מציאות בלתי נמצא", ובהוצאה הישנה המו"ל סימן זאת בכוכבית וכתב שאוצ"ל שהכוונה היא ל"בלתי מציאות נמצא". וגם בהוצאה החדשה אע"פ שתקין זה אינו נמצא, עדין ניתן לדייק מהא שמשנה רבינו מהלשון הרגילה בחסידות "בלתי מציאות נמצא".

וע"פ המבואר כאן י"ל שהוא שכתוב במאמר כאן "מציאות בלתי נמצא" הוא מדויק, אע"פ שזה לשון חריגה, היות והסיבה שרבינו בחר לשון זו דווקא הוא בכדי לחדד את מה שמבאר במאמר זה אודות הכרח ה"בלתי מציאות נמצא" ביש הנברא (שהנברא מרגיש שהוא מציאות שקיימת (מציאות יותר מההעדר) אך מבין הוא שאינו נמצא (קדמו ההעדר וגם כאשר הוא כן מציאות הוא יותר לא נמצא מכן נמצא) - "מציאות בלתי נמצא"). וכפי שזה בנברא הרי זה באופן של "מציאות בלתי נמצא", כל מציאותו היא אע"פ איננו.

שמציאות אמיתית יותר מההעדר), וזה שמבין שקדמו ההעדר, זה היות והמציאות האמיתית היא אינה מציאות כזאת שנמצאת בכך ששוללת את ההעדר.

וזה שיכול הוא להרגיש מציאות אע"פ שמבין הוא שהוא ההעדר, שהרי לכאורה אע"פ שמציאותו של הקב"ה היא רק אמיתית ולא מוגדרת, איך שייך שנברא ירגיש שתי דברים סותרים? אלא העניין הוא: זהו היות ומציאותו מגיע מ"מציאות אמיתית" שהיא "בלתי מציאות נמצא", היא אינה מוגדרת בלהיות נמצאת כמציאות ויכולה היא אף להיות קיימת רק שתהי' העדר. וזהו הגילוי האמיתי של עצמותו ית' בעולם למטה.

ואוי"ל שזהו הפשט בהמשך תער"ב הנ"ל¹¹ שמרגיש הוא מציאות יש אע"פ שמרגיש הוא שבעצם אינו.



11. ואוי"ל שהא דלא כתב זאת במקומות הנ"ל להדיא היא היות ולא צריך להגיע להרגשת האין שבנברא משום ש: עצמותו ית' "מציאותו מעצמותו" וזאת היא הידיעה הראשונה שלנו בו, והיא המביאה אותנו לידי ההבנה שהיות והוא "מציאותו מעצמותו" מוכרחים לומר גם שהוא "בלתי מציאות נמצא", וכהלשון בהגהות לפתח אלי' תרנ"ח (ע' סח) "אלא להיות מציאותו מעצמותו הנה אמיתית המצא הוא שהוא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא". והיינו שה"מציאותו מעצמותו" זאת סיבה, וה"בלתי מציאות נמצא" זה מסובב, שכאשר אנחנו יודעים על דבר שהוא "מציאותו מעצמותו" זה מחייב שהוא אף לא מוגדר באף גדר - "בלתי מציאות נמצא" (ואף שגם ה"בלתי מציאות נמצא" מכריח שהוא "מציאותו מעצמותו" דהיינו שלא שייך דבר שהוא אינו מחויב המציאות והוא "בלתי מציאות נמצא" מכ"מ קודם כל הוא מחויב המציאות ולאחמ"כ הוא לא מוגדר באף גדר - קודם כל הוא זה שהוא קיים ואח"כ אופן קיימו). וכן הוא בכמה מקומות, ודבר פשוט. ואוי"ל שזאת היא הסיבה לכך שבמקומות הנ"ל כשמבאר ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא מבאר, שהיות והנברא מרגיש "מציאותו מעצמותו" אע"פ שהוא אינו מציאות קיימת (מחודש), מדגיש הוא רק הרגשת המציאות שבנברא ולא את הרגשת האי מציאות שבו. וזאת היות והידיעה שלנו ב"בלתי מציאות נמצא" מסובבת היא מהיות עצמותו ית' "מציאותו מעצמותו", וכך זה גם בגילוי בנברא: ה"בלתי מציאות נמצא" מסובב הוא מה"מציאותו מעצמותו", ולכן מספיק לשלול את הרגשת המציאות - וממילא גם ה"בלתי מציאות נמצא" אינה קיימת ואין צורך להגיע להרגשת ההעדר. ואף אם הרגשת ההעדר קיימת הוא עדיין בטל. אך אין זה שולל שגם הרגשת האי מציאות של הנברא היא חלק מה"בלתי מציאות נמצא".

ואוי"ל יתירה מזו: זה שבמקומות הנ"ל (הערה 6) לגבי גילוי ה"בלתי מציאות נמצא" מובא רק הרגש המציאות ולא הרגשת האי מציאות, היות והמציאות נבברא כולה תלויה רק ברגש, גם מה שהנברא הגשמי מכריח את ה"מציאותו מעצמותו" שבעצמות זהו רק מצד הרגשת המציאות שבו. לעומת האי מציאות שבנברא, שהוא דבר אמיתי ואינו מגיע מהרגש אלא הוא הגורם לרגש. וזאת היות שלגבי גילוי ה"בלתי מציאות נמצא" עדיף להשתמש בסיבת הדבר, ובמציאות זה רגש לעומת ההעדר שבה זה ההכרח. וק"ל.

במילים פשוטות: הרגש המציאות שבנברא הוא שמביא לידי ההכרח המציאות ("מציאותו מעצמותו") שבו, לעומת ההעדר ששם זה להיפך: הכרח ההעדר שבנברא הוא שמביא לידי רגש ההעדר שבו. ולכן כשמדבר אודות גילוי ה"בלתי מציאות נמצא" שבנברא בצד המציאות ישתמש ברגש אך בצד האי מציאות יעדיף להשתמש בהכרח.

ואולי יש להוכיח זאת מהא שבמקומות הנ"ל לאחר שמבאר ביטוי ה"בלתי מציאות נמצא" שבעולם מוסיף שהנברא הגשמי אינו "מציאותו מעצמותו" באמת וכ"ז רק בדרך דוגמא, ומזה רואים שלאחר דברים אלו מובא שרגש המציאות אינו אמיתי. והיינו כדלעיל שהמציאות היא בעצם אינה לעומת האי מציאות שבעצם ישנה.

ב' בחינות בגילוי היחידה (רצון תענוג)

(ואתה תצווה תשמ"א, לקו"ת תצא)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל
תלמיד בישיבה

מביא מד"ה ואתה תצווה שיש ג' דרגות בגילוי עצם הנשמה / ישראל מגלים למעלה מהגילוי דמשה והצ"ב בזה / מוכיח שצ"ל שיש ב' אופנים בגילוי היחידה / מבאר העניין ע"פ החילוק בין רצון לתענוג / עפ"ז יישב קושיות הנ"ל / מתווך עם הביאור שחמש שמות נקראו לנשמה

א.

ג' דרגות בגילוי עצם הנשמה

במאמר ד"ה ואתה תצווה תשמ"א מבאר כ"ק אדמו"ר שעניינו של משה ואתפשוטותי' דילי' שבכל דור הוא זה שהם מגלים את עצם הנשמה של ישראל שבדורם. ויש ג' דרגות בגילוי עצם הנשמה:

(א) ע"י השגת דעת באלוקות, שע"י שהנשמה משיגה אלוקות יכול להתגלות אצלה עצם הנשמה שלמעלה מן הדעת. אבל מכיוון שסוף סוף הגילוי ע"י הדעת לכן יש לו שייכות אליו, וזהו חי' שבנשמה, מקיף השייך ומתלבש בפנימי (וכדוגמת רצון שהתלבש בטעם, אך עדיין במהותו הוא רצון שלמעלה מן הטעם).

(ב) גילוי עצם הנשמה בעניין המסירות נפש, שכאשר יש מניעות לקיום התומ"צ מתגלה עצם הנשמה, שהיא למעלה מן הדעת, שלכן מוסר נפשו על האלוקות והמעלה בגילוי זה לגבי אופן הא' הוא בכך שאין הוא מתלבש בעניינים של טעם ודעת, ואין לו שייכות אליהם, שזהו גילוי היחידה שבנשמה (וכדוגמת הרצון שאינו מתלבש בטעם, אלא נותר בפשיטותו).

אך לאידך יש חיסרון בגילוי זה שאינו פועל בכוחות הפרטיים כפי שהם בציור שלהם, ועניין זה מוכח מכך שכאשר כבר אין צורך במס"נ ההתעוררות פגה, והיינו משום שהמס"נ קשורה רק עם עצם הנשמה ולא עם הכוחות הפרטיים כפי שהם מצידם. שזהו עצם הנשמה שמוגדר בפשיטות שלמעלה מציור, ולכן אינו פועל על ציור הכוחות (שכאשר מתגלה העצם ממש הוא פועל גם בציור של הכוחות הגלויים, כיוון שהוא העצם גם שלהם, כדלקמן).

ג) גילוי עצם הנשמה ע"ז שהוא נשבר ונדכא מכך שנמצאים בגלות¹, שאין גילוי אלוקות, ואפי' אם הוא צדיק עדיין אי"ז בתכלית השלימות, שמכך שמתעורר גם כאשר אין התעוררות חיצונית (מצד שיש מניעות על קיום התומ"צ) מוכח שזהו העצם ממש, שלכן אינו זקוק לסיבה חיצונית שתעורר אותו, והוא העצם גם של הכוחות הפרטיים בציורם ובגדרם הם, ולכן פועל גם בהם, שיהי' נרגש בהם הגילוי של עצם הנשמה מצד הציור שלהם.

והחילוק בין ב' הדרגות האחרונות בגילוי עצם הנשמה (כמו שהוא בגדר של פשיטות, וכמו שהוא העצם גם של הציור) הוא, שכמו שהוא בציור של פשיטות זהו עצם הנשמה שגם יש ציור, אך מצד עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות הפשיטות והציור של הנשמה הם כולא חד.

ב.

ישראל מגלים למעלה מהגילוי דמשה והצ"ב בזה

ומשה רבינו מגלה את העצם שלמעלה מהתלבשות בכוחות², ועבודת ישראל היא לגלות את עצם הנשמה עצמה שהיא גם העצם של הכוחות הגלויים. והיינו שע"י שרועי ישראל מגלים בנשמות ישראל את עצם הנשמה שאינו שייך לציור הכוחות, נשמות ישראל ע"י עבודתם מגלים את עצם הנשמה ממש שהיא גם העצם של כוחות הגלויים, והנתינת כח גם ע"ז הוא ממשה, אך הגילוי עצמו צ"ל ע"י ישראל.

וצלה"ב: א) שאם גילוי עצם הנשמה בעניין המס"נ אינו העצם ממש (כיון שאינו שייך לציור הכוחות), לכאורה אינו שייך לגילוי עצם הנשמה ממש, שהם ב' דרגות מחולקות שאינן שייכות זל"ז, וא"כ אינו מובן איך ע"י גילוי דרגא הב' אפשר לבוא לדרגא הג', (שמשמע מן המאמר שהגילוי של עצם הנשמה שמתגלה ע"י משה שייך לגילוי שע"י עבודת ישראל, שלכן ישראל צריכים לעבוד עם הגילוי דמשה שיהי' גם בפנימיות).

ב) גם צ"ב מהו החילוק בין ב' הדרגות האחרונות בגילוי עצם הנשמה, שאמנם מבאר שבדרגא הג' זהו עצם הנשמה כמו שמושרשת בעצמות, שלכן שייך לציור הכוחות; משא"כ עצם הנשמה לא כפי שמושרש אינו שייך לציור הכוחות. אבל הא גופא טעמא בעי, מדוע עצם הנשמה כמו שמושרשת בעצמות שייכת לציור הכוחות, משא"כ עצם הנשמה בפ"ע.

1. ולהעיר שלכאורה זה גופא שהוא נשבר מזה שהוא נמצא בגלות הוא גילוי עצם הנשמה, כיוון שרק מצד עצם הנשמה יכול להיות נשבר מזה שנמצא בגלות (כדלקמן בפנים), דלא כאופנים האחרים שהם רק סיבה לזה שיתגלה עצם הנשמה, אך הם עצמם אינם קשורים עם עצם הנשמה.

2. ואף שבמאמר מבואר שמה רבינו עצמו גילה את עצם הנשמה ע"י דעת באלוקות שזה לכאורה שייך לגדרי הכוחות, זהו הגילוי והביטוי של עניין הרעיא מהימנא, שבדורו הי' בגילוי זה שמפרנס את אנשי דורו בעניין האמונה ע"י שלימד דעת באלוקות. אך גם אצלו הי' גם עניין זה שפרנס את האמונה שמצד העצם שלמעלה מן הכוחות, שמשמע מהמאמר שכל נשיא ישראל מגלה את עצם נשמה שלמעלה מהתלבשות בכוחות, והחילוק הוא רק אם רואים זאת בגלוי.

ג.

ב' אופנים בגילוי היחידה בפסוק מי מנה

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר בכ"מ³ בעניין ב' המקיפים של הנשמה, שיש את המקיף שניתן לגלותו ע"י עבודה שע"פ טו"ד, וזהו המקיף של חי' שהוא למעלה מטו"ד אך שייך עדיין לכוחות; ויש את המקיף של יחידה שהוא למעלה לגמרי מטו"ד ולא שייך לעורר אותו ע"י עבודה שע"פ טו"ד.

והנה בלקו"ת ד"ה מי מנה עפר יעקב, מקשה מתחילת הפסוק לסופו, שבתחילה כתוב: "מי מנה" והיינו שא"א למנות, שאינו בגדר מספר; אך בסוף הפסוק כתוב: "ומספר את רובע ישראל", והיינו שיש לו מספר?! ובמדרש מובא שזה תלוי אם עושין רצונו של מקום או לאו, שבזמן שעושין רצונו של מקום א"א לספור, ובזמן שאין עושין רצש"מ אכן אפשר לספורם.

ומבאר שיש ב' דרגות בפסוק: א. "מי מנה עפר יעקב" - שא"א לסופרה כלל כיוון שאינה בגדר מספר. ב. "ומספר את רובע ישראל" - שא"א לסופרה אף שהיא בגדר מספר כיוון שהיא א"ס. והיינו שתחילת הפסוק מי מנה קאי גם על סופו, שאי אפשר למנות גם את הדרגה השני' אף שהיא בגדר מספר.

ומקדים לבאר שברצון הלב יש פנימיות וחיצוניות: חיצוניות הנובעת מהתבוננות בגדולת ה', וממילא שייכת לטו"ד, ויש לה לעומ"ז - דעת דקליפה לעומת דעת דקדושה; אך פנימיות הלב היא יחידה שלמעלה מטו"ד, שאין לה לעו"ז, שזהו עניין "כי עם קשה עורף הוא", שיש לו רצון למעלה מטעם ודעת, ואין לחיצונים אחיזה בבחי' זו כלל, וזה מתגלה בנשמה ע"י המצוות, שע"י המצוות מתגלה בנשמה רצון העליון.

וזהו הביאור בב' הדרגות שבפסוק, שתחילת הפסוק קאי על יחו"ע שאין עוד מלבדו והכל בטל אליו, ולכן לא שייך כלל מספר. וממשיכים זה ע"י לימוד התורה (שהתורה היא למעלה מן הזמן ומקום, שלכן הלימוד תורת עולה כאלו הקריב עולה אף שאין הוא בביהמ"ק, ואף שלומד בלילה, כי התורה היא למעלה מן הזמן). וסוף הפסוק קאי על יחו"ת, שיש עולמות נפרדים ונעשה ההתחלקות ע"י המלכות, אך ההתחלקות היא א"ס כיון שממשיכים ע"י מצוות אלוקות בעולמות

והנה לכאורה הטעם שבשביל לבאר את עניין היחו"ת מקדים שיש ב' בחינות אלו בנשמות ישראל, משום שפשט הפסוק הוא תיאור שבחם של ישראל, ולכן צ"ל שהפסוק בא לתאר את המעלות של ישראל עצמם ולא רק את מה שממשיכים אלוקות בעולם. ולכן לפני שמבאר את עניין היחו"ת מבאר שזהי מעלת גילוי פנימיות הלב של ישראל, וע"י גילוי פנימיות הלב הם ממשיכים גם גילוי כגון זה בעולם.

וא"כ לכאורה צ"ל שכן הוא לגבי יחו"ע שנעשה ע"י לימוד התורה, שזהו ג"כ עילוי בנשמות ישראל. וצלה"ב מהו העילוי בבחי' זו לגבי גילוי היחידה שע"י קיום המצוות; וגם קשה, דלכאורה לאחר שאמר שע"י יחו"ת מתגלה פנימיות הלב דהיינו עצם הנשמה, וא"כ כיצד ייתכן לומר שיש דרגא שלמעלה מזה.

ונראה שזה מה שבא הצ"צ לת' בהגהה שכתב וז"ל⁴: "והענין אפ"ל, כי עם היות שע"י המצוות נמשך בחי' גילוי רצון העליון בנפש, ובחי' אהבה רבה, אך כי גם ברצון עליון יש ג"כ בחי' חיצוניות ופנימיות (כמ"ש

3. לקו"ת פ' תצא. עת"ר ד"ה וזאת התרומה. וד"ה ואתה תצוה. ובכ"מ. וראה ד"ה לך אמר ליבי תש"כ.

4. הגהת הצ"צ.

5. הסוגריים אינם במקור.

במ"א ע"פ ואהי' אצלו אמון ואהי' שעשועים כו'). וכך ג"כ בגילוי האה"ר בנפש יש ג"כ ב' בחי': הא' כמ"ש כי עם קשה עורף הוא כדלעיל, וזהו הנמשך ע"י המצוות. והב' כמ"ש מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים, והמשכת בחי' אהבה בתענוגים שרשו מבחינת פנימית הרצון עליון, ונמשך ע"י התורה, כדכתיב ושעשועי את בני אדם. וזהו חכמת אדם תאיר פניו, פניו היינו בחינת פנימית (וכמ"ש ע"פ חכלילי עינים מיין, שיש בחינת אהבה רבה ולמעלה ממנה הוא אהבה בתענוגים. ועמ"ש בד"ה מה טובו בענין מצות ותורה ומ"ש בד"ה לא הביט און ביעקב).

והיינו שמבאר שכמו שברצון העליון יש ב' בחינות: רצון ותענוג, והתענוג הוא בחי' פנימיות לגבי הרצון. כך גם בנשמות ישראל שיש בעצם הנשמה פנימיות וחיצוניות, והפנימיות הוא בחי' התענוג ונמשך ע"י לימוד התורה, משא"כ ע"י המצוות בחי' רצון וחיצוניות. וצ"ב מהו"ע של ב' בחינות אלה. וגם כיצד ייתכן לחלק דרגות בעצם הנשמה.

ד.

רצון ותענוג ב' עניינים בעצם

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו, שדן לגבי פנימיות וחיצוניות רצון העליון, ומבאר זה ע"פ ביאור בענין רצון ותענוג איזה מהם עצמי ונעלה יותר, שמצד אחד התענוג עצמי יותר, שהרי הרצון נקבע לפי התענוג, שאדם רוצה במה שהוא מתענג בו, ואם לא יהי' לו תענוג בזה לא ירצה כלל וא"כ התענוג הוא העצם, והרצון פועל לפיו.

אך לאידך אנו רואים שרצון עצמי יותר, ש"אין דבר העומד בפני הרצון", והתענוג הוא לפי הרצון, שהרי אם ירצה בדבר מסוים שהוא מצטער אזי דבר יהפוך לתענוג אצלו. וכן להיפך, שאם לא ירצה בדבר שהוא מתענג בו אזי הוא יהפך לו לצער, וא"כ הרצון הוא העצם והתענוג פועל לפיו.

ומסיק שהרצון והתענוג שניהם עצמיים, ויתרה מזו הם עצם א'. ורק שהתענוג נשאר בהעלם והרצון הוא התפשטות התענוג, להביא את התענוג לידי פועל, שהתענוג העצמי אינו מתגלה, ונשאר בהעלם, והרצון הוא התפשטות וגילוי התענוג, שהתענוג העצמי יביא אותו לרצוא ומשיכה לאותו דבר; וכמו דרך משל בן שאוהב את אביו אהבה עצמית שלכן אף אם אביו פשוט ואינו חכם ירצה להיות בקרבתו אף שלכאורה אינו מתענג בו, אך מ"מ יש לו תענוג עצמי בו שכיוון שהוא אביו הוא בעצם מתענג בו ורק שאין התענוג בהתגלות; והרצון הוא התפשטות התענוג, שרוצה את הדבר מפני שבעצם מתענג בו, אך התענוג אינו מתגלה בו אלא נמצא בו בהעלם.

ובסגנון אחר: התענוג הוא הפנימיות והרצון הוא החיצוניות, דהיינו שהתענוג הוא הרגשת העצם, והרצון ההטי' מן העצם שימשך בפועל, אך שניהם עצם אחד (ודרגה אחת). שענין התענוג הוא הרגשת האדם את עצמו וזהו פנימיות, שנמשך לעצמו. וענין הרצון הוא רגש ההמשכה בפועל לדבר שרוצה בו, וזהו חיצוניות, מה שהעצם נמשך לדבר הזולת. אך הם שני פרטים באותה התנועה ובאותו עצם.

וא"כ יש שני עניינים בעצם: התענוג שהוא פנימיות העצם, שלכך הוא בהתעלמות; והרצון שהוא

6. מאמר ד"ה כי ידעתי.

חיצוניות העצם ולכן הוא בהתגלות ובהתפשטות לגבי הדבר אותו רוצה. אך עכ"ז זהו אותו עצם, שהרצון הוא העצם עצמו כמו שהוא בתנועת המשכה.

ה.

ב' הדרגות ביחידה הן ב' הדרגות בגילוי עצם הנשמה

ולפ"ז יש לבאר שזהו החילוק בין ב' הדרגות בפסוק מי מנה עפר יעקב, ששניהם הם גילוי היחידה ורק שביחידה יש ב' בחינות: א. כמו שהוא בהעלם העצמי שאינו מתגלה, שזהו בחי' התענוג. ב. כמו שהיא בגילוי, שזהו ההתפשטות של היחידה כמו שנמצאת בהתגלות.

[וזהו קשור העניינים במאמר, שעניין התענוג הוא הרגשת האדם את עצמו, ולכן זהו יחו"ע שאין מציאות כלל מלבד אלוקות. משא"כ רצון זהו המשיכה לדבר זולתו, וא"כ אף שזהו מצד הרוצה ולא מצד מעלת הדבר, מ"מ מכיוון שכעת רוצה אותו יש לו מציאות, ולכן זהו יחו"ת שיש נבראים, אלא שגם הם בטלים במציאות].

וזהו החילוק בין תורה למצוות, שמצווה היא ציווי לזולת, ולכן זהו בחי' יחו"ת (שיש נבראים רק שהם בטלים), משא"כ תורה שהוא שעשועי המלך בעצמותו, זהו בחי' תענוג, שמתענג בעצמו לבד, וזהו בחי' יחו"ע (שאין מציאות כלל לנבראים).

ואולי י"ל שזהו ב' המדרגות של גילוי עצם הנשמה שמדבר במאמר ד"ה ואתה תצוה. ששניהם זהו גילוי עצם הנשמה ממש, ורק שהתגלות עצם הנשמה בעניין המס"נ זהו התגלות הרצון עצמי של הנשמה שמתעורר מצד המניעות על קיום התומ"צ, אך אין מתגלה בזה התענוג עצמי, ולכן אי"ז שיך לכוחות כמו שהם בציור שלהם, כיוון שזהו עצם הנשמה שמוגדר בעניין הפשיטות, שאין מתגלה בו שזהו רצון העצם ממש, ורק שמתגלה בנוגע לפועל ממש, אבל לא בהרגש הפנימי שלו.

אבל בגילוי עצם הנשמה מצד זה שנמצאים בגלות מתגלה התענוג עצמי שבנשמה, שהחיות של יהודי הוא גילוי אלוקות, ולכן כאשר חסר בזה הוא שבור מכך שאין גילוי אלוקות, ומכיוון שמתגלה עצם הנפש ממש, לכן הוא פועל גם בציור של הכוחות, שמכיוון שהוא העצם שלהם גם הם יהיו לפי אופן העצם, ואם התענוג העצמי שלו הוא באלוקות זהו ג"כ התענוג העצמי של הציור של הכוחות הגלויים.

דהנה אנו רואים שיש חילוק גדול כאשר מתגלה התענוג העצמי לכאשר מתגלה הרצון העצמי, דהנה כאשר מתגלה התענוג כל הכוחות הן באופן נעלה יותר, ופועלים את פעולתם בציורם הפרטי באופן הכי נעלה. "וכמו בהתגלות יחידה שבנפש בעת השמחה, כמו בשמחת נשואין בנו יחידו וכה"ג, שמתגלה אז בחי' יחידה שבנפש, הרי באים אז כל הכוחות בהתגלות, מן כח השכל עד כח הדיבור והמעשה, ובכולם מאיר אור הנפש בשווה, בבחי' תוקף האור והגילוי ביותר כו', וכמ"ש במ"א, ועם היות שזהו התגלות בחי' הכוחות הנעלמים שבנפש כו', וכמ"ש במ"א, מ"מ, הרי הכוחות הנעלמים מתלבשים אז בהכחות הגלויים, שהרי גם בעת ההיא ה"ה משכיל בכח עצם שכלו כפי אור שכלו שבמוחו דוקא, שהרי כח השכל כמו שהוא

7. לכאורה ה"אפ"ל שזהו החילוק בין עצם הנשמה להארתה המבואר בלקו"ת פ' תצא, אך מהביאור שם משמע שזהו החילוק בין חי' ליחידה. אך ראה במאמר ד"ה לך אמר ליבי תש"כ שם אומר (בסוגריים) שזהו ע"ד החילוק בין חי' ליחידה, וא"כ משמע שזהו ביאור באו"א מהחילוק בין חי' ליחידה, ואולי י"ל ע"פ המבואר לקמן בפנים. אך עצ"ע.

בהעלם בנפש אינו במהות ומציאות שכל זה כלל כידוע ומבואר במ"א, ובהתגלות הנ"ל ה"ה בבחי' מציאות ומהות שכל גלוי, אלא שמאיר בזה גילוי אור עצם הנפש בבחי' תוקף הנביעה, ולהשכיל ענינים נעלים ומופלאים מאד, מה שלא ישכיל בזמן אחר, וכל מה שמשכיל בשכלו בא לידי השגה אז בבחי' עצם האור כמו שהוא כו', וכמ"ש במ"א בד"ה וכל העם רואים רס"ה, וכן הוא בכל הכחות עד כח הדיבור שבנפש, שמתלבש בכח הדיבור שבגלוי, שהרי הוא מדבר כו', הרי שמתלבשים בהכחות הגלויים אלא שבהם מאיר תוקף האור ובשווה בכולם כו'".⁸

משא"כ כאשר מאיר הרצון העצמי הוא מבטל את ציור הכוחות, וניכר בהם רק הפשיטות שמצד הרצון, וכידוע שאם יהי' אצל האדם בגילוי מה שרוצה ללמוד⁹, לא יוכל ללמוד כיון שהתגלות הרצון סותרת לגילוי השכל, שבזמן שמתגלה אצלו הרצון לא שייך שהכוחות יהיו לפי ציורם הפרטי¹⁰.

ובטעם הדבר י"ל, שבתענוג מכיוון שמתגלה העצם בעצמו, א"כ הוא ג"כ העצם של הכוחות הגלויים, וא"כ אין סתירה שיאירו אז הכוחות הגלויים גם מצד ציורם הפרטי, ואדרבא אז הם מאירים בתוקף רק יותר. משא"כ הרצון, כיון שאין מתגלה העצם עצמו, ורק המשכת הרצון בנוגע לפועל, שנמשך לאותו דבר, לכן אין מתגלה בו שהוא הרצון ג"כ של הכוחות הגלויים, וממילא הוא סותר אל ציורם הפרטי, וא"א שיאירו הכוחות בציורם הפרטי בשעת גילוי הרצון העצמי.

וזהו החילוק בין ב' הדרגות בגילוי עצם הנשמה, שכאשר מתגלה עצם הנשמה בענין המס"נ אי"ז שייך לציור הפרטי של הכוחות, כיון שזהו רק הטיית העצם, ואין מתגלה בו שהוא העצם גם של ציור הכוחות הפרטיים. משא"כ כאשר מתגלה בזה ששבור מזה שנמצא בגלות, (שהסיבה לזה היא לא מצד התעוררות חיצונית, אלא מצד שאלוקות הוא עצם התענוג שלו), פועל גם בציור הכוחות הפרטיים, מכיוון שמתגלה העצם עצמו, שהוא גם העצם של הציור של הכוחות הפרטיים.

ובזה אתי שפיר מה שמשא"כ מגלה את עצם הנשמה בענין המס"נ ועבודת ישראל היא לגלות את עצם הנשמה שיהי' גם מצד הכוחות הגלויים. כיוון שמה שמשא"כ מגלה את עצם הנשמה בענין המס"נ זהו ע"י שמעורר את עצם הנשמה ממש, ורק שהגילוי הוא בנוגע לפועל, ולא מתגלה התענוג עצמי. ועבודת ישראל היא לגלות שהתעוררות שע"י משה באה מצד עצם הנשמה ממש, וממילא גם הכוחות הגלויים בציורם ינהגו לפי גילוי זה.

וא"כ מובן היטב איך שהתעוררות שע"י משה שייכת לעבודת ישראל, כיוון שגם הפנימיות של גילוי הרצון הוא התענוג עצמי, ורק שאינו מתגלה, ועבודת ישראל היא רק לגלות את התענוג עצמי (שנמצא בהעלם) בגילוי הרצון.

ועפ"ז נרויח ביאור גם בזה שמשא"כ נותן כח לישראל והם מעוררים את גילוי עצם הנשמה בעצמם, שאין הפשט שישראל כעת עובדים על דבר חדש, אלא שמגלים בהתעוררות שע"י משה שזהו העצם שלהם

8. המשך תרס"ו ד"ה לולב וערבה ע' לו.

9. ד"ה וכל העם רואים רס"ה, ועוד.

10. ואולי יש לבאר בזה בד"א את המבואר בתניא פ"ט, שהפרכת הנפה"ב לקדושה זהו דוקא באהבה בתענוגים, משא"כ באהבה כרשפי אש. כיון שבאהבה כרשפי אש אין גילוי העצם ממש, אלא רק חיצוניות והטית העצם, ולכן אינו הופך את כח המתאווה של נפה"ב, משא"כ בגילוי התענוג, שמתגלה העצם ממש, מה שמתענג מאלוקות, וזהו עצם החיות שלו, לכן הופך גם את כח המתאווה של נפה"ב.

ממש, וא"כ הכל בא ממש, שא"א שיהי' גילוי עצם הנשמה בלי משה, שלכן "ואתה תצוה" קאי על כל הפסוק, ורק שעבודת ישראל היא לגלות את העצם ממש שקיבלו בהעלם ממש רבנו.

ו.

מתווך עם הביאור שחמש שמות נקראו לנשמה

והנה מבואר במק"א¹¹ שגם היחידה אינה עצם הנשמה ממש, כיוון שהיא א' מהחמש שמות שבה נקראת הנשמה, וא"כ אינה העצם אלא הארה ממנו, שזהו"ע השם.

ולכאורה זה עולה בקנה א' עם המבואר כאן, שב' הבחינות ביחידה הן עצם הנשמה שאינה מתגלית והארת עצם הנשמה שפועלת בעניין המס"נ. שזהו החילוק בין רצון לתענוג, וזהו ג"כ החילוק בין עצם הנשמה ממש לבין מה שנקראת בשם, שהשם זהו הארת הנשמה מה שמתפשט ומתגלה מעצם הנשמה.



11. תורת מנחם תשמ"ז ח"א ע' 379. ועוד.

אוא"ס עצמו לאחר הצמצום

(ד"ה אלה תולדות נח תרס"ו)

הת' לוי יצחק שיחי' הרצל

תלמיד בישיבה

מציע דברי אדנ"ע שבבריאת העולם נמשך חיצוניות הרצון והיינו מקור הקו / מצריך ביאור מהו אור לאחר הצמצום שאינו אור הקו / מוכיח שהקו הוא האור שלפנה"צ אלא שמוגבל, ולכאורה כאשר אינו מוגבל אין משמעות לצמצום / מוסיף מספר שאלות בלשון המאמר / מצריך ביאור במה שכתב אדנ"ע שכן הוא בפועל ג"כ / מביא מד"ה יהודה אתה העת"ר שיש עניין שני בצמצום שתהא חיצוניות האוא"ס ניכרת ופעולה זו היא באוא"ס עצמו / מבאר דזהו הצמצום המדובר אם הי' מאיר האוא"ס עצמו לאחר הצמצום / מתרץ עפ"י את השאלות הנ"ל ומבאר איך דכן הוא גם בעולמות כפי שנתהוו בפועל / מבאר ששינוי זה שהייתה החיצוניות ניכרת הוא באוא"ס אך לא בעצמות ח"ו / מצריך ביאור בהא שהחיצוניות היא אוא"ס ממש / מבאר שחיצוניות בכל מקום אינה נמוכה מהפנימיות, ואלו שני קווים שקולים ושווים במעלתם ומדייק כן בלשון המאמר / עפ"י מבאר השאלה הנ"ל

א.

ההשערה שבעליית הרצון מקור להגבלה וזוהי חיצוניות הרצון

במאמר ד"ה לולב וערבה תרס"ו¹ מבאר הרבי נ"ע את מאמרו² ל"עושי רצונו של מקום", על איזה רצון מדובר? והלא הרצון בבריאת העולמות כבר נמשך, ואכן נבראו עולמות! ומבאר שהרצון שכבר נמשך בבריאת העולמות הי' ע"י אתערותא דלעילא, וע"י מצוות מחדשים וממשיכים רצון זה באתערותא דלתתא. וזה הפירוש בכך שבנ"י עושי רצונו של מקום, שע"י מצוות מחדשים³ את המשכת הרצון.

1. סה"מ תרס"ו ע' מ.

2. ברכות לה, ב.

3. המשכה כשאין המקור בערך כלל לדבר הנמשך היא 'התחדשות' - דילוג ושינוי. וא"כ גם כאשר כבר נמשך הרצון בבריאת העולמות, היות והוא נעלה באי"ע מבריאת עולמות - כל המשכה שלו היא 'מחודשת'. וראה בסה"מ תרס"ה ע' רמג ואילך.

ובריש' ד"ה ביום השמיני עצרת מוסיף, שכל המבואר לעיל הוא שע"י המצוות ממשיכים אור שכבר הי' בעולם ואינו אור חדש⁴, ומהלשון "עושיין" משמע שעושים אור חדש ממש.

לביאור העניין מקדים ומבאר⁵ עניין פנימיות הרצון וחיזוניותו⁶, והרצון שנמשך בבריאת העולמות על-מנת לברוא עולמות הוא חיזוניות הרצון, והיינו שהוא מקור הגבול. והרצון דמצוות הוא פנימיות האור שאינו שייך לגבול כלל. ובזה גופא כמה ביאורים⁷. וזהו "עושיין רצונו של מקום", שע"י המצוות ממשיכים רצון חדש שלא הי' בבריאת העולמות. הן אמת שנברא העולם ברצונו ית', אך מה שעלה ברצונו לברוא עולמות הוא רק חיזוניות הרצון, וא"כ הוא מקור ושורש כבר לגבול שבעולם. אך פנימיות רצונו וכוונתו הייתה שייעשו מצוות בעולם, והמשכת רצון זה הוא אור חדש לגמרי שאינו מקור לגבול שבעולמות כלל, והמשכה זו נעשית ("עושיין") ע"י קיום המצוות.

ובד"ה אלה תולדות נח⁸ מבואר עניין חיזוניות הרצון ומקור הגבול (הרצון דעולמות) ביחס לדרגות נעלות עוד יותר, ומקשר את עניין חיזוניות הרצון להשערה בכח (הרצון הקדום שלפנה"צ).

ועד"מ, לאחר שעולה ברצונו של אדם לפעול פעולה, הוא צריך לחשוב ולפרט במחשבתו כיצד בדיוק הוא רוצה שתהי' אותה פעולה, אף שכבר מיד שעלה ברצונו הוחלט אצלו כיצד הוא רוצה לפעול אותה; וזהו מפני שבדרגה זו של עליית הרצון ישנה השערה כללית בלבד על כללות הפעולה, ואין הפרטים מפורטים וברורים

ונמצא, שכבר בהשערה זו ישנו איזה שורש לחילוקי המדרגות והמדידות הקיימים בסדר ההשתלשלות. וכ"ז שייך רק בחיזוניות הרצון שהוא שורש לעניין הגבול; משא"כ פנימיות הרצון הוא למעלה מאיזו שייכות לעולמות והמשכתו ע"י המצוות בעולם היא המשכת אור חדש ממש.

ב.

התמיהה כיצד יתכן אחר הצמצום גילוי אור שלא ע"י הקו

בשייכות לעניין זה - שחיזוניות הרצון, הרצון לעולמות כפי שהוא לפנה"צ, הוא בבחינת שורש למדידה - מביא במאמר בהרחבה (לפ"ע) כו"כ פרטים במדידות והגבלות הנעשות ע"י הקו שעניינו הוא - "לעשות מעלה ומטה". שהרי עניין הקו הוא שיש בו מעלה ומטה: שהעליון שבו דבוק יותר באוא"ס והוא מאיר בו יותר, וככל שנמשך האור יותר ונעשה דבוק פחות, המקור מאיר בו פחות. וכל העולמות והספירות

4. ע' מז.

5. ואף שהוא בבחי' התחדשות, אינו בבחי' התחדשות לאמיתו. מפני שעניין ההתחדשות (כנ"ל) הוא שאין המקור בערך כלל לדבר הנמשך, והיינו שהדבר הנמשך אינו כלול במקור כלל מפני שאינו בערכו; ולכן ההמשכה היא חדשה, שלא הייתה לפנ"כ. ומפני שאין המדובר כאן באור חדש לאמיתו, שהאור דסדר השתלשלות כבר הי' כלול במקור לפני (הצמצום ו)הגילוי, אין זו התחדשות.

6. פנימיות הרצון היינו מה שמתענג בכל עצמותו ממש ואינה מורכבת בטעם ושכל כלל והיינו שאינה גילוי אור (וזהו "עיקר ההפרש" בין פנימיות הרצון לחיזוניות) ולכן היא בבחי' בל"ג ואינה מתגלה וגם כאשר מתגלה היא מתגלית כמו שהיא בהעלמה ופשיטותה.

7. ובהמשך המאמר הנ"ל ובד"ה ויכולו השמים (ע' נא ואילך) מבאר שהרצון אינו מציאות נפרדת מן הנפש, אך מ"מ יש בו תנועה וחידוש כלפי הנפש מצד עצמה, שהרי הנפש 'באה' לרצות ('מטי ולא מטי'), והיינו שהנפש נמצאת בתנועה שלא הייתה בה קודם. וזהו רק חיזוניות הרצון שהיא מקור ושורש לעניין ההתחלקות והכוחות הנפרדים מהנפש. ועניין פנימיות הרצון נעלה גם מזה ומבאר זאת בהמשך המאמרים בכו"כ אופנים.

ובד"ה ויאמר וגו' לך ובד"ה כי ידעתי (ע' עח ואילך) מבאר עניין פנימיות הרצון שנמשך ע"י המצוות שהוא עצם הרצון והתענוג העצמי. ע"ש.

8. ע' סז.

שמקבלים את חיותם מן הקו תלויים עד-כמה יתגלה בהם האור ע"פ הדרגא בקו ממנה הם מקבלים את החיות.

ומוכיח זאת מכך שאם לאחר הצמצום ה' נמשך אור שלא ע"י הקו, והיינו אוא"ס שלפנה"צ ממש, היו העולמות המתגלים ע"י הצמצום בטלים במציאות לגמרי, ולא ה' בהם עניין של גבול ועאכו"כ מעלה ומטה. וזה מפני שעניין הקו הוא לעשות גבול ומעומ"ט, וא"כ כל חילוקי הדרגות הם מצד הקו (וא"כ הרצון שלפנה"צ שהוא מקור הקו יש בו שייכות לעניין הגבול משא"כ רצון דמצוות. וכן"ל).

ובלשונו: "וכללות ענין הקו הוא לעשות מעומ"ט . . דאם ה' מאיר מאוא"ס שלא ע"י הקו ה' כל העולמות בשוה כו', ולזאת נמשך הקו בכדי להיות מעומ"ט . . ולא כמו שהי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו כלל, דאז לבד שהיו שוין במדריגתן היו בטלים במציאות לגמרי, שלא היו העולמות בבחי' מציאות דבר מה. והי' אז תועלת הצמצום רק בזה שהי' המשכת והתגלות העולמות, דתחלה היו כלולים בהאוא"ס שלפני הצמצום, וע"י הצמצום היו בבחי' המשכה והתגלות, אבל בעצם מציאותן היו כמו שהי' לפנה"צ ממש".

ולכאורה יל"ע, מהו הפירוש בזה "שהי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו כלל" לאחר הצמצום? ומה משמעות הצמצום אם נמשך לאחריו אוא"ס שלפנה"צ ממש בלי כל שינוי?

ובמילים אחרות: ממה נפשך, אם ה' צמצום אז הי' צריך להיות שינוי באור, ואם אין שינוי באור מה פעל ובמה מתבטא הצמצום?

ובלשונו הקדושה⁹: "לכא" א"מ איך יכול להיות גילוי אוא"ס בעולם, הרי כל ענין הצמצום הוא להעלים את האוא"ס שלא יאיר בגילוי, ומה שנמשך אור בעולמו' הוא רק אור מצומצם, וגם האור הזה מתצמצם ממדרי' למדרי' באופן שבעולם למטה אינו מאיר גילוי אור. ואיך אפשר שיהי' גילוי אוא"ס, שזה היפך כל ענין הצמצום. ואם יהי' גילוי אוא"ס, הרי צריך שיתבטל ענין הצמצום לגמרי".

ג.

הקו הוא בל"ג שמוגבל ע"י הגבול, וכן הוא כל גילוי מוגבל

עניין זה דהמשכת אור אחר הצמצום קשה לא רק מסברא (כן"ל), אלא גם ע"פ המבואר במאמרי חסידות שאור הנמשך לאחר הצמצום (גילוי הגבול) הוא מוגבל, והיינו אור הקו, וזהו כל עניין ופעולת הצמצום. כלומר: עצם עניין המשכת אור לאחר הצמצום יוצר מציאות של אור מוגבל, קו.

ולדוגמא: במאמר ד"ה חסידים ואנשי מעשה עת"ר¹¹, שם מבאר עניין הרשימו¹² שהוא כח הגבול שבא"ס.

9. ומביא ג"כ שאם ה' נמשך האור ע"י ריבוי קווים הכל ה' בהשוואה ולא היו חילוקי הדרגות דמעומ"ט: "דהסכימה דעת המאציל שלא יהי' ריבוי קוים מאור א"ס המקיף לכל ספי' וספי', דאז היו ג"כ שוין במדריגתן אלא שהיו אז בבחי' מציאות".

10. המשך תער"ב ח"ד ע' א'רסז. והוא סיכום מהמאמרים שלפנ"ז.

ושם כתב כן בעולמות כפי שנתהוו בפועל, וכאן (עיקר) המדובר הוא בעולמות כפי שהיו אילו לא הי' נמשך אור הקו. ולקמן ס"ד וס"ז מבואר שגם להמדובר כאן כן הוא בעולמות כפי שנתהוו בפועל. ומ"מ אין המדובר שם ממש כמה שנתבאר כאן. וראה הערה 26.

11. סה"מ עת"ר ע' מא.

12. ומביא עניין זה בהמשך לביאור הפסוק (בראשית א, ד) "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", שהפירוש ב"חושך" כאן הוא אור שלהאיר את החושך. ובוה גופא עולה דרגה אחר דרגה לומר שאינה אור עצמי אלא רק להאיר את החושך. ובהמשך לזה מבאר עניין הרשימו שהוא

וז"ל: "וענין הרשימו, היינו בחי' כח הגבול שבא"ס. כי הוא ית' כל יכול ויש בו גם כח הגבול כו'. . שהוא כן באוא"ס עצומ"ה שיש בו גם כח הגבול, וזהו בחי' הרשימו. . וע"י שנתצמצם האור נתגלה בחי' כח הגבול. וזהו בחי' רשימו מהאוא"ס שלפני הצמצום שנשאר אחר הצמצום, שהרי זהו בחי' כח הגבול שבא"ס".

דהיינו שלאחרי"צ התגלה כח הגבול שבא"ס¹³ וממשיך ומבאר שהאור הנמשך לאחר גילוי הגבול בדרך ממילא הוא אור מוגבל: "הקו. . המשכתו הוא מהאוא"ס שלפני הצמצום דהיינו מבחי' הגילוי שהוא בחי' הכח הבל"ג כו'. . ע"י הרשימו שהיא להגביל אור התפשטותו הבלתי מוגבלת כו' עי"ז נעשה אור הקו בבחי' קו המדה כו"¹⁴.

ומפורש כאן שענין ופעולת הצמצום הוא להגביל את האור הבל"ג שיאיר בהגבלה. ומאידך, בד"ה "אלה תולדות נח" הנ"ל מפורש שישנה אפשרות לאור לאחר הצמצום שאינו מוגבל, וצ"ל כיצד יתכנו אור וצמצום באופן זה ומה ענינים.

בנוסף לזה, מהמשך המאמרים בעת"ר מתבאר שאי-אפשר להיות אור מוגבל באופן אחר (והיינו אור שמוגבל מצ"ע, שלא ע"י דבר אחר הפועל את ההגבלה), שהרי ענין הגילוי מצ"ע הוא בל"ג וכל ענין של הגבלה שנעשה בו הוא ע"י כח אחר, כח הגבול.

ביאור הדברים: כל גילוי מצ"ע הוא בלי-גבול¹⁵, שהרי עניינו הוא להתגלות ולהתפשט, ואם אינו מתפשט ומתגלה במקום או באופן מסוים הרי שזה מצד כח (העלם) חיצוני אליו המגביל אותו¹⁶, והוא מצ"ע בתנועה של התפשטות, ומצד תנועה זו לא שייך לא להתגלות, לא שייכים הגבלה וצמצום - להתגלות במקום אחד ולא במקום שני¹⁷.

ובלשונו כמ"פ בהמשך: "כל גילוי הוא בבחי' בל"ג, דענין הגילוי בעצם הוא בבחי' בל"ג כו', (וההגבלה שבהאור הוא ע"י דבר המגביל כו'¹⁸). . דהרי בחי' הגילוי דאוא"ס הוא בבחי' בלי גבול כו'¹⁹. . אבל האור בעצם הרי המשכתו הוא מהאוא"ס הבלי גבול והיינו מבחי' כח הגילוי שבא"ס כו'²⁰. . וכל גילוי אור הוא בחי' בל"ג בעצם כו' כמשנת"ל²¹".

להאיר את החושך.

13. שהוא כח העלם אין-סופי, שהרי הוא מכחותיו של האוא"ס: "שהוא א"ס ממש כמו הכח הבל"ג, אלא שזה כחו ית' בבחי' בל"ג וזה כחו ית' בבחי' גבול כו'". וראה לקמן ס"ו.

14. ע' מה.

15. וראה בשער היחוד לאדמו"ר האמצעי פט"ו (יג, ב). וראה באריכות ד"ה בסוכות תשבו תרצ"ב.

16. וכמו למשל בקרי"ס, שהמים מצ"ע נשאר בטבעם לרדת ולהישפך, ונשארו ניצבים רק מצד הרוח שהחזיקה אותם. ואין 'מים עומדים' ואין 'רוח ניצבת', אלא המים ניצבים (לא מצ"ע אלא) מצד הרוח.

17. ועד"ז לאידך גיסא: כל העלם מצ"ע הוא העלם מוחלט, שהרי עניינו הוא להעלים ולהגביל, ומצד תנועה זו לא שייך ליצור או להימשך למשהו ובלשונו (ע' מד, נב): "וענין כח הגבול הוא בבחי' כח נעלם ונבדל דוקא. . ובהכרח לומר דכללות ענין גילוי הקו הוא מצד הגילוי דאוא"ס הבל"ג", והיינו שמפני ב' ענינים אלו (- שגילוי הוא בל"ג, וגבול הוא העלם ולא אור -) מוכרח בהגיון לומר שגילוי הקו הוא מהבל"ג. וזהו המבואר בפנים, שא"א להיות גילוי מוגבל שלא ע"י הקו וכפי שנתהווה בפועל.

ובזה מתווספת הבנה כמה שנתבאר בפנים, שלא תתכן תנועה 'ממוצעת' של גילוי או הגבלה חלקיים, כיוון שבכל תנועה מצ"ע אין מקום לתנועה הפכית ממנה (ומה שהובא לעיל שע"י הצמצום נתגלה כח הגבול (שענינו הוא להעלים (- אחרים) ולהתעלם בעצמו), שע"פ המבואר כאן לא שייך לכאורה גילוי של העלם - אכן ענין הגילוי שבו הוא מצד כוונת העצמות ולא מצד עצמו. וראה ד"ה באתי לגני תשל"א ס"ו).

18. ע' מג.

19. ע' מד.

20. ע' נב.

21. ע' נג.

וע"כ זה שהקו הוא אור מוגבל הוא מפני שהוא אור שמאיר לאחר הצמצום שעצם עניינו (של הצמצום) מגלה את כח הגבול, הרשימו, וע"כ כל אור המתגלה אחה"צ הרי הוא אור שכח הגבול פעל בו הגבלה.

ועפ"ז צ"ב: מה הפירוש המשכת אור לאחר הצמצום שאינו אור הקו? הרי עצם עניין המשכת אור לאחר פעולת הצמצום יוצרת התערבות של כח הגבול באור והאור נעשה מוגבל - קו?

ויתרה מזו, היות וכל אור מצ"ע הוא בל"ג, וכל שינוי הנעשה בו הוא מצד עניין חיצוני אליו שהוא כח הגבול, הרי שאם נמשכו עולמות ונעשה שינוי זהו לא מצד האור כ"א מצד עניין חיצוני - כח הגבול, וא"כ אין זה אוא"ס עצמו אלא קו ממש - אור בל"ג שנשתנה ע"י כח הגבול.

ולאידך גיסא, ע"פ מה שנתבאר כאן שעניין הצמצום הוא שכח הגבול יגביל את האור, והאור מצ"ע נשאר בל"ג כפי שהוא לפנה"צ ממש - כאשר נמשך האוא"ס עצמו ולא הוגבל אין שום משמעות לצמצום, והוא אותו גילוי כפי שהי' לפנה"צ ממש ללא שינוי! והרי במאמר אצלינו מבואר שבאופן כזה היו נבראים עולמות, אלא שהיו בטלים ובהשוואה, ואיך שלא יהי' הפירוש בזה הרי מפורש שהי' שינוי?

[ובסגנון השאלות הנ"ל שבסוס"ב: כיצד תתכן אפשרות של אור לאחר הצמצום ללא קו?

ובמילים אחרות: ממה נפשך, אם הי' שינוי באור - הרי שזה קו (שהגדרתו גבול, ומשמעות שינוי באוא"ס היא גבול), ואם הי' נמשך (שלא ע"י קו, דהיינו) הבל"ג ללא שינוי - מה הייתה תועלת הצמצום?]

ד.

התהוות העולמות היא המשכתם והתגלותם ע"י הצמצום

ובאמת חש לזה בלשונו כשכתב וז"ל: "ולא כמו שהי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו כלל. והי' אז תועלת הצמצום רק בזה שהי' המשכת והתגלות העולמות, דתחלה היו כלולים בהאוא"ס שלפני הצמצום, וע"י הצמצום היו בבחי' המשכה והתגלות, אבל בעצם מציאותן היו כמו שהי' לפנה"צ ממש".

כלומר, עניין הצמצום בפועל - הגבלת האור הבל"ג - אינו שייך כאן, שהרי מדובר שגם לאחיה"צ נמשך אור שאינו מוגבל "אוא"ס עצמו", שלכן צריך לבאר מהי פעולת הצמצום אם נמשך לאחריו האוא"ס הבל"ג עצמו. ותועלת הצמצום במקרה זה הייתה, שאותם עולמות שהיו בטלים לפנה"צ וכלולים באוא"ס - יומשכו ויתגלו, אך ללא שיעשה בהם שינוי וישארו במציאותם כפי שהיו לפנה"צ.

אך גם בזה גופא צריך ביאור, מה הכוונה בכך שלפני הצמצום היו "עולמות" כלולים בהאוא"ס, הרי לפני הצמצום לא הייתה נתינת מקום למציאות נפרדת ועאכו"כ שלא הייתה מציאות ממש, ומה הכוונה ב'עולמות' אלו? בנוסף לכך, הובא לעיל שפעולת הצמצום הייתה "הפסק האור, שנתעלם ונכלל בהמאור" שלא יתגלה האור, ועי"ז התבטא כח הגבול וצמצם את הגילוי. והיינו, שפעולת הצמצום היא בתנועה של להעלים ולהגביל ולא לגלות ולהימשך; וכמבואר לעיל, כל העלם מצ"ע הוא גבול מוחלט, ואין בו שום עניין של המשכה והתגלות. ומהו ש"ע"י הצמצום היו בבחי' המשכה והתגלות" ו"הי' המשכת והתגלות העולמות"?

עוד יש להבין, בהמשך הדברים שם מבאר הרבי נ"ע שלאמיתתו של דבר - כיוון שאין הצמצום מעלים

ומסתיר ח"ו גבי אוא"ס - כן הוא בסדר ההשתלשלות כפי שהתהווה בפועל²², שהן לפני הצמצום והן לאחריו העולמות בטלים ומאוחדים באוא"ס, אלא שלפנה"צ היו כלולים בו, ולאחרי הצמצום נמשכו ונתגלו. שאותם העולמות שהיו לפנה"צ נמשכו ונתגלו ע"י הצמצום אך מ"מ לא נעשה בדרגתם שינוי והיא נשארה כפי שהייתה לפני"כ. אלא שאין דרגתם וביטולם לאוא"ס בגילוי מפני שהאיר אור הקו, ואילו אכן 'הי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו"ה זה בגילוי. והתגלות זו היא ההתהוות, זו הבריאה ועלי' נא²³ "בראשית ברא אלוקים".

וז"ל: "וכמו שהוא באמיתי' גם עכשיו כידוע בענין ה' אחד, שזהו לפי שמאיר עליהם האוא"ס בגילוי, כי לגבי אוא"ס אין הצמצום מעלים ומסתיר ומאיר בגילוי לאחה"צ כמו קודם הצמצום, ולזאת ה"ה בטלים במציאות לגמרי וה"ה מיוחדים לגמרי. ואם כן מהו"ע ההתהוות שהרי כתיב בראשית ברא אלקים כו', הנה ענין ההתהוות הוא רק שנמשכו ונתגלו, דבתחלה היו כלולים וענין הבריאה הוא שנמשכו ונתגלו חוץ לעצמותו כבי', אבל הם בטלים ומיוחדים לגמרי כו'.

"כמו"כ הוא באמת בעולמות ג"כ, ועוד יותר, מצד האוא"ס שמאיר עליהם בגילוי בידעתו ית' כו'. וכמו"כ אם הי' מאיר עליהם האוא"ס שלא ע"י הקו הי' בהתגלות באופן כזה כו', אבל כאשר מאיר האור ע"י הקו לא האוא"ס עצמו כמו שהוא ה"ה נעשי' בכח מציאות".

ולכאורה, שאלה פשוטה:

וכי ניתן לומר שכל העולמות היו לפנה"צ וכל התחדשותם היא שהתגלו? ואין לתרץ שהמדובר שאילו הי' נמשך אוא"ס עצמו לאחה"צ הוא אופן אחר לגמרי מכפי שנברא בפועל, שהרי הרבי נ"ע מפרש שכוונתו הוא בעולמות כפי שנתהוו בפועל ("וכמו שהוא באמיתי' גם עכשיו").

ה.

צמצום שכל הרב פועל הן בפנימיות והן בחיצוניות

ויש לבאר כהנ"ל ובהקדים: בד"ה יהודה אתה העת"ר²⁴ (ומובא ג"כ בעת"ר שם²⁵, אך לא בהסברה כ"כ²⁶) מבואר (ג"כ) גבי עניין ההתבוננות דה' אחד²⁷.

22. אף שאינו כן לעיננו. וראה לקמן.

23. בראשית א, א.

24. סה"מ ח"ד ע' א'צג.

25. ע' סו.

26. וכ"ה בסה"מ תרס"ג ע' פה. תרס"ה ע' עדר. תרס"ח ע' ריז.

במקומות רבים בחסידות (כדלהלן) מובא משל זה בדומה להמבואר כאן, אך שם הכוונה בחיצוניות שכל הרב היא להאותיות דהרשימו - כח הגבול מקור הקו, שכל עניינו הוא גבול (סה"מ תרנ"ז ע' קמג. תרנ"ט ע' רה ואילך. תרס"א ע' קסו ואילך. תרס"ח ע' קסד. תער"ב ח"ד ע' א'ערג. תרפ"ד ע' שט. תרח"ץ ע' מא ואילך. תש"ו ע' 50. תש"ט ע' 133. ד"ה ונחה תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קצא). סה"מ מלוקט ח"ג ע' שכת. וכע"ז בד"ה להבין מ"ש באוצ"ח שבלקו"ת (הוספות לויקרא נא, ב. ואילך). סה"מ תרס"ח ע' כו. תרפ"ד ע' פד. תרפ"ז ע' לב. תער"ב ח"א ע' לו). [בתרס"ח, תער"ב, תרפ"ד, תש"ט ובד"ה ונחה הנ"ל הלשון הוא "אור שלהאיר העולמות" וכה"ג ולא כח הגבול, אך מהמבואר שם משמע שהמכוון הוא לאור הקו].

אמנם, במקומות שנסמנו כאן (כדלהלן) מוכח שהכוונה ב'חיצוניות' היא אור (ולא כח הגבול), שעניינו הוא להתגלות ולהאיר (וכנ"ל שכל הגבול כל עניינו הוא גבול ואין בו שום עניין של גילוי והתפשטות).

27. ואתחנן ו, ד.

שלמרות ש"אמיתית השגה" זו שהכל בטל לגבי ית' שייכת בנה"א דווקא, גם הנה"ב יכולה להבין זאת, "שהרי זאת מושג ומוכן היטב". ומביא כו"כ משלים על כמה עניינים בביטול הנבראים²⁸ שע"י מובן העניין בשכל אנושי דווקא.

בין העניינים מביא ג"כ "שלגבי אוא"ס אין שום דבר מעלים ומסתיר ומאיר האור בגילוי לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום כו"²⁹. ומסיף לעומק העניין - ודאי שהדבר שנתהווה מהצמצום אינו בטל כפי שהי' ממש, שהרי מוכרח לומר שהצמצום פעל עניין כלשהו. ופירוש מה שנקרא 'בטל', שאינו 'בבחי' מציאות".

לביאור העניין מביא משל - בדוגמת רב הרוצה להשפיע לתלמיד שבאין ערוך אליו, שעליו "לצמצם כל אור שכלו הקדום שהוא לעצמו כאילו לא השכיל שכל מעולם"³⁰; שהרב רואה את פנימיות השכל, שהיא נקודת העניין כפי שהוא לאמיתתו, עד שאינו יכול למצוא את חיצוניות השכל, שהיא ההסברים השייכים להבנת התלמיד³¹. וזאת מפני דרגתו הנעלית של הרב שהיא באין ערוך כלל להבנת התלמיד, וכאשר הרב רואה את פנימיות השכל, שבדרגתו - אזי גם הרב עצמו אינו יכול למצוא את החיצוניות, מפני שהיא נחותה לאין שיעור כלל מהפנימיות, ובגילוי רב כזה אין מקום כלל לשכל נחות כהחיצוניות.

דבגילוי הפנימיות ודאי שנמצאת גם חיצוניות השכל השייכת אל התלמיד; ואדרבה, דקה ומרוממת יותר. ובדוגמת מה שאמרו חז"ל³²: "בכלל מאתים מנה". ובאמת הוא למעלה יותר מביטול ה'מנה' ל'מאתיים', שכאשר אומרים "בכלל מאתים מנה" הרי שהמאתיים מדודים ובערך למנה אלא שהם כוללים אותו; משא"כ בענייננו - למעלה מזה - אין הפנימיות (הב"ג) בערך כלל לחיצוניות, עד שאין שום מציאות ותפיסת מקום לחיצוניות כאשר מאירה הפנימיות ונמצאת בגילוי³³.

דרגה זו דפנימיות המדוברת כאן אינה דרגה השייכת ונמצאת אצל כל אדם, והראי' שהרי כשהיא מאירה אפילו הרב עצמו אינו יכול למצוא את חיצוניות השכל.

[ואולי זה ע"ד ראי' דחכמה - שראי' דחכמה היא ראיית עין השכל במהות ועצם הדבר כפי שהוא למעלה מלבוש שכלי. ש(לפעמים אצל אנשים בעלי מוח חזק) עניין מסוים נקלט ומתאמת בשכל כאילו רואים זאת ממש, ואין מדובר כאן על מסקנה הנובעת מהוכחות והסברים שכליים - למה וכיצד, אלא הדבר מצידו ומתגלה בעיני השכל של האדם ו'מונח' אצלו בוודאות שכן הוא.]

28. "דהתהוות המציאות והישות הוא דוקא מבחי' הצמצום והעדר האור והגילוי דמגילוי אור א"א להיות מציאות יש כו' וכמו שמרגיש האדם בעצמו בבחי' המציאות שבו, וכמו בהאותיות, דאותי' הדבור הן אותי' מורגשים אל הזולת, ואותי' המח' הן אותי' דקים ורוחני' שזהו מפני שבמח', מאיר אור הנפש יותר, ע"כ האותי' רוחני' יותר, ובדבור האור מצומצם וע"כ הן אותי' מורגשים כו'".
29. וממשיל לכך "שגם זה מרגיש האדם בעצמו בבחי' הצמצום וההעלם שאדם מצמצם ומעלים גילוי הכחות שלו הרי ביכולתו שאחר שמצמצם יאיר האור בגילוי ממש כמו קודם שצמצם א"ע כו'".

30. סה"מ תרפ"ד ע' פד.
31. "הסבר השכל נק' חיצוניות השכל. ונקודת תמציתו שא"א לבא כלל בהשפעה נק' בחי' פנימיות כידוע". ד"ה ר"א פתח תקס"ח (סה"מ תקס"ח ע' תפא ואילך).

32. תוספתא מנחות פי"ג ה"ז. ב"ק עד, א. ב"ב מא, ב. סנה' לא, א.
33. כעין שני עניינים אלו בביטול החיצוניות לפנימיות (שהפנימיות גבוהה ממנה באי"ע - ולמעלה מזה, שאין לחיצוניות מציאות כלל) נמצא בהנחה (בלתי מוגהת) למאמר ד"ה גדול יהי' תשכ"ב וז"ל: "קודם הצמצום, מצד תוקף התגלות אור הבלי גבול, אור הגבולי אינו במציאות. ויש בזה ב' נקודות. א' הוא שמצד תוקף התגלות אור הבלי גבול אין יכולים למצוא את אור הגבולי, וב' הוא שגם הגבולי עצמו אינו במציאות, לפי שמצד תוקף התגלות אור הבלי גבול הוא בטל במציאות כשרא בטיהרא". ובמשל: "קודם אינו במציאות כלל, לפי שמצד תוקף התגלות שכל העצמי אינו יכול למצוא בעצמו את השכל השייך להמקבל, וגם השכל עצמו הוא בביטול במציאות מצד תוקף התגלות שכל העצמי". וראה לקמן בפנים ובהערה 38.

וכאשר מאירה דרגה זו אין מקום להסברים שכליים, כל-שכן הסברים השייכים להבנת התלמיד, ועד שאפילו הרב עצמו לא יכול למצוא את החיצוניות³⁴.

ועל-מנת להסביר את העניין (גם לעצמו כנ"ל) בשכל נצרך הרב להעלים ולסלק אצלו את גילוי הפנימיות, ורק אז מתגלה³⁵ חיצוניות שכלו (שהייתה עוד לפני"כ אך בהעלם), ויש מקום להסברים שכליים ובדרגת התלמיד.

ומוסיף הרבי נ"ע: "ואחר הצמצום גם כשמאיר האור הפנימי אינו מובדל לגמרי מהחיצוני' כו', וע"כ חיצוני' השכל אינו מתבטל בזה. רק שזה גופא הוא בלתי מוגבל אצלו, שמאיר בו ריבוי אור ואינו מוגבל בהתפשטות שלו כו', וגם שיועד ומבין גם את החיצוניות בכמה אופנים שונים כו', והיינו שהחיצוניות הוא בבחי' בל"ג כו'".

דהיינו, לאחר שהעלים הרב את גילוי הפנימיות, וניכרת החיצוניות - אזי גם כאשר תחזור הפנימיות ותתגלה, תהי' החיצוניות ניכרת אצל הרב ויהי' מקום להסברים שכליים בדרגת התלמיד. ומאידך גיסא, הוא יכול לראות גם בחיצוניות השכל גופא את כל עצם הכוונה. ואין הכוונה שהחיצוניות תתבטל ותורגש רק הפנימיות - כפי שהי' לפני שצמצם את השכל - אלא הרב רואה בחיצוניות עצמה את כל כוונתו עד "שיועד ומבין גם את החיצוניות בכמה אופנים שונים"³⁶. וזאת מפני שהחיצוניות היא ג"כ שכל של הרב.

ועד שבחיצוניות עצמה - אף שניכרת כמציאות בפ"ע - נרגש שהיא שכל הרב, וניכרת בה הדביקות ברב³⁷ וכדלעיל (וראה לקמן ס"ח). אמנם כל זה הוא בחיצוניות השכל כפי שהיא אצל הרב, אך כאשר התלמיד מהרהר בה אחרי שירדה אליו, אין זה נרגש בחיצוניות ולא ניכרת בה הפנימיות, מפני שחיצוניות השכל אצל הרב דביקה בו כיוון שהיא כח מכוחותיו, וכאשר היא ירדה אל התלמיד כבר אינה מכוחות הרב, ואזי לא ניכרת בה הדביקות.

ג.

עניין שני בצמצום הפועל באור הבל"ג גופא בפנימיות ובחיצוניות

בנמשל: כאשר מתגלה האוא"ס הבל"ג (הפנימיות) אין מקום לגילוי של אור פרטי או מוגבל כלשהו

34. ולכאורה זהו על-דרך פסקי ההלכה של רב (סוכה ז, א. ביצה ו, א. לו, ב. ב"מ סט, ב. ב"ב סב, א. סנה' סו, ב) שלא חזר בו גם לאחר שהקשו עליו ושתק. ששתק משום שלא הצליח להסביר זאת בהשגה ואפילו לעצמו (ולא משום שטעה ח"ו, אלא) מפני שהוא ראה את העניין בעיני שכלו, ולכן היה בטוח באמיתותו - אך כיוון שלא השיג את הדבר בכלי ההשגה שלו לא היו לו תשובות שכליות לבארו ולתרוץ את השאלות עליו.

וזהו על-דרך מה שנתבאר כאן שאין הרב עצמו יכול למצוא את החיצוניות. אך אינו ממש אותו הדבר, מפני המבואר בכ"כ מקומות בחסידות (אמרי בינה שער התפילין פקס"ו (רה, ד). סה"מ תרמ"ז ע' קח. תרנ"ט ע' קכד. תרס"ד ע' רמב. תרס"ה ס"ע תיב. תרס"ח ע' ער. עת"ר ע' ק, קסד) שמה ששתק רב הוא מפני שהי' אצלו רק 'מידות שבשכל', וכאן הוא אדרבה, מפני שמאיר אצל הרב דרגה נעלית כ"כ שאינה יכול למצוא את החיצוניות (בסגנון אחר: זה שרב 'שתק' ולא מצא הסבר שכלי הוא חיסרון, והמבואר כאן שאין הרב יכול למצוא את השכל מפני מעלת הפנימיות).

35. אך לא נוצרת, מפני שחיצוניות השכל קיימת אצל הרב בהעלם גם לפני שמצמצם שכלו. וכבפנים.

36. ועל דרך שע"י משל (חיצוניות השכל) ניתן לתפוס נקודה אחת מתוך כללות השכל, וזו הנקודה שהועברה במשל. אך להשליך לפרטים אחרים ולהבין מה שלא נאמר במפורש במשל - זאת אי אפשר; משא"כ כאשר תופסים את עצם העניין (פנימיות השכל) אזי ניתן להבין גם מה שלא נאמר במפורש ולהשליך לכל הפרטים שבהשכלה.

37. "עוד זאת, שהרי עצם המוחין עיקרם הוא בבחי' העלאה ובבחי' דביקות". סה"מ תרס"ו ע' קנ. וראה סה"מ תרכ"ח ד. תרכ"ט ע' ט. תרס"ה ס"ע רמג-ד.

(גבול היינו חיצוניות), שהרי בוודאי הוא נכלל בגילויי הבל"ג ואינו תופס מקום שאין הפנימיות בערך כלל לחיצוניות, וההתכללות של החיצוניות בפנימיות היא בכל מציאותה, עד שאין לה מציאות ותפיסת מקום כלל.

ועניין זה במשל שאין הרב יכול למצוא את החיצוניות שייך גם למעלה. דהגם שמצד העצמות אין שייך לומר כן, אבל מצד האור שייך לומר אשר "אור הבל"ג אינו יכול למצוא את אור הגבול"³⁸.

ומלבד פעולת הצמצום לגבי המקבלים - שיהי' אור מוגבל ותהי' 'מציאות' נפרדת (בהרגשתה) המסוגלת לקלוט את האור בגדרי' - פעל הצמצום גם לגבי המשפיע עצמו (- אוא"ס) שתהי' חיצוניותו ניכרת. וזהו עניין שני בצמצום³⁹, לפעול באוא"ס עצמו.

ובאוא"ס גופא פעל הצמצום הן בפנימיותו והן בחיצוניותו⁴⁰. בפנימיות: אפי' כאשר מאירה פנימיות האור הבל"ג, הבל"ג עצמו 'נותן מקום' לחיצוניות, ונרגש בו שיש מציאות של 'אור הגבול'. ובחיצוניות: חיצוניות האור חשה מציאות בפני עצמה (ומאידך עדיין נרגש בה הדביקות בעצמות מפני שהיא כח מכחותי).

2.

וזוהי משמעות הצמצום אם הי' מאיר האוא"ס עצמו לאחר הצמצום

ועל פי זה, הכוונה במאמר אלה תולדות נח תרס"ו במה שכתב "שהי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו כלל" היא שהי' מצטמצם האוא"ס ומתעלם בנקודה אחת. ולאחר צמצום זה הי' נמשך האוא"ס כפי שהוא לפנה"צ ממש, אלא שלפני הצמצום לא הייתה ניכרת החיצוניות, ולאחריו היא ניכרת גם באוא"ס עצמו. וזוהי פעולת הצמצום⁴¹.

זוהי הכוונה במש"כ "והי' אז תועלת הצמצום רק בזה שהי' המשכת והתגלות העולמות", שהכוונה ב'עולמות' כאן היא החיצוניות⁴² (וכן מובן הא) ש"נמשכו ונתגלו" ע"י הצמצום, שהחיצוניות הייתה קיימת עוד לפני הצמצום, אלא שהייתה מאוחדת לחלוטין באוא"ס ולא הייתה ניכרת כלל, וע"י הצמצום נעשתה ניכרת גם באוא"ס עצמו. במילים אחרות: היות וצמצום אינו פעולת יצירה, שזה וודאי אין בכוחו, אלא שעל ידו באה החיצוניות שכבר הייתה קיימת אלא ונתגלתה.

38. ספר הערכים-חב"ד ח"ב ערך אוא"ס (ב) ס"ז הערה 167. מהנחה (בלתי מוגהת) לד"ה גדול הי' תשכ"ב. וראה לקמן ס"ז.

39. ובכ"מ בדא"ח מובאת ע"ז הלשון "ב' צמצומים". וראה ד"ה גדול הי' תשכ"ב (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קיא).

40. בד"ה ונחה שבהע' 26 מובא ש"פעולת הצמצום באור הבל"ג הוא מה שנתעלם ונכלל במקורו, ואינו מאיר בגילוי במקום החלל, היינו דפועלת הצמצום באור זה הוא לא בהאור גופא, וי"ל הטעם, דמכיון שאור זה הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה, וכל פעולת הצמצום באור הוא שלא יאיר במקום החלל". ולכאורה היינו שלא כהמבואר כאן. ואוי"ל שפירוש עניין זה גופא [שאינו מאיר במקום החלל] הוא שנותן מקום לחיצוניות. ובפשטות יותר אפ"ל דשם לא נחית לבאר כ"כ.

41. בסה"מ תרנ"ט שבהע' 26 מובא שהצמצום שבמשל זה הוא לא סילוק לגמרי, דמ"מ נשאר רושם; וסילוק לגמרי הוא כאשר חושב על שכל אחר, דאז השכל הראשון נעלם לגמרי. וי"ל"ע האם וכיצד שייך זה בנמשל. ואוי"ל שסילוק לגמרי בנמשל זהו מה שהוא כל יכול, ויכול לברוא עולמות עד אין קץ (ובכך 'חושב' כביכול על שכל אחר), לא מצד כוחו הבל"ג, אלא מצד כח הכל יכול. וי"ל"ע.

42. בכ"מ (סה"מ עת"ר שבהע' 26) מבואר שהיא המלכות דא"ס, ובכ"מ (סה"מ תרפ"ד, תרפ"ח, תש"ט שבהע' 26) - עליית הרצון שלפנה"צ והתענוג בבריאת העולמות. ולכאורה היינו האור השייך לעולמות.

אך עצ"ע כיצד נקראת החיצוניות "עולמות" (ראה לעיל סוס"ד), שהרי היא אוא"ס ממש (וכדלקמן ס"ט)! ולכאורה יש לבאר בזה (ועכ"פ בדוחק) שמעצם שייכותה לעולמות מספיקה ע"מ שתקרא "עולמות". ועצ"ע.

ומובן איך דכן הוא בעולמות שנתהוו בפועל ג"כ, שע"י הצמצום נפעל שתהי' החיצוניות ניכרת גם באוא"ס הבל"ג עצמו, ופעולה זו נקראת כאן בשם 'בריאה' - דזוהי הבריאה ועלי' נאמר "בראשית ברא אלוקים".

ביאור הדברים: לגבי האוא"ס עצמו לא נעשה כל שינוי בבריאת העולם⁴³, ואין מקום למציאות העולמות גם לאחר שנעשה הצמצום ונתגלה כח הגבול, ואם כן אין שום משמעות לעולמות לגבי האוא"ס עצמו, ואין העולמות 'בריאה' לגביו. וא"כ, ע"פ מה שנתבאר לעיל מובן שגם בעולמות כפי שנתהוו בפועל הפעולה (הבריאה) היחידה שנפעלה באוא"ס, היא פעולה זו - שתהי' החיצוניות ניכרת גם באוא"ס עצמו.

אלא שהנבראים אינם מכירים באמת זו ונדמה להם שהם קיימים לעצמם וכמציאות נפרדת (ח"ו), והכוונה במאמר הנ"ל במה שכתב "שהי' מאיר עליהם בחי' אוא"ס עצמו שלא ע"י קו כלל" היא שגם מה שהי' יכל להתקיים (החיצוניות) הי' מרגיש בכך שאין לו שום מציאות כלל, והפעולה היחידה שהייתה נפעלת ע"י הצמצום היא שהי' נתינת מקום בו שהיא מציאות בפ"ע (אך מאוחדת כנ"ל).

ח.

הצמצום הוא לגבי האוא"ס ולא לגבי העצמות

ליתר דיוק: לגבי העצמות ודאי שניכרת החיצוניות עוד לפנה"צ כשהייתה בטלה וכלולה בהפנימיות; דלא ייתכן לומר שאין העצמות 'מכירה' ומבחינה בחיצוניות, ולא ייתכן לומר שהצמצום חידש לגבי העצמות שתהא החיצוניות ניכרת - ד"אני הוי' לא שנית⁴⁴". ובלשון הרבי נ"ע⁴⁵: "אינו שייך לומר שהמשפיע עצמו, היינו בחינת העצמות, אינו בא ח"ו על בחי' חיצוני' האור, שהרי לגבי' ניכר בחי' החיצוני' מן הפנימי' דעם היות שהאור החיצוני' בטל ואינו ניכר בפ"ע, אבל לגבי עצמות, ניכר בחי' האור החיצוני' הכלול בהאור הפנימי, גם בעת שמאיר האור הפנימי בתוקף האור והגילוי".

ומה שחיצוניות האור בטלה לגבי פנימיותו זהו מצד האור עצמו, שה"אור הבל"ג אינו יכול למצוא את אור הגבול⁴⁶. הן מצד החיצוניות והן מצד הפנימיות; שבגילוי הפנימיות נרגש בהחיצוניות שאינה מציאות כלל (כנ"ל); וכ"ה מצד הפנימיות, שנכללת בה החיצוניות בעצם מציאותה, ופשוט שמצידה אין מקום כלל להחיצוניות. (אך כ"ו הוא קודם הצמצום -) ולאחרי הצמצום ניכרת החיצוניות בפ"ע מהפנימיות (מצד שתיהן) כנ"ל בארוכה. וזו היא הבריאה לגבי האור הא"ס⁴⁶.

43. ראה ד"ה נר חנוכה וד"ה האמנם תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג ע' לה ואילך, ע' צד ואילך). ד"ה וידעת היום תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' מה ואילך). מאמרי אדמוה"א ויקרא ח"ב ע' תתקיו. סה"מ תער"ב ח"ב ע' תתקפח.

44. מלאכי ג, ו.

45. סה"מ תרס"ה ע' ערה. ומובא שם בהמשך למשל זה (וראה לעיל הע' 26).

46. והיינו שיש ג' דרגות בפעולת הצמצום ו'תפיסת' מציאות העולמות: לגבי הנבראים - שהצמצום מסתיר. לגבי האור הבל"ג - שלאחר הצמצום אינו נרגש, אך בעת הצמצום נעלם הרי האור. ולגבי עצמות - שגם בעת הצמצום אינו פועל ונרגש כלל. וראה ד"ה ונחה שבהע' 26. ע"ש.

ט.

חיצוניות אינה דרגה נמוכה אלא קו שני

ובעומק יותר, יש לבאר מה הפירוש בכך שהי' האוא"ס נשאר כפי שהי' לפנה"צ ממש - ומ"מ הייתה החיצוניות ניכרת בו. שלכאורה הרי החיצוניות היא דרגה נמוכה יותר מהאוא"ס עצמו, וכאשר היא ניכרת זו ירידת מדריגה לעומת מה שהי' קודם הצמצום.

ויש להקדים ביאור משמעות עניין ה'חיצוניות' בכללות, שאינה דרגה נמוכה מהפנימיות, אלא צד שני (שווה במעלתו לפנימיות⁴⁷) של אותה הדרגה.

ביאור הדברים: 'מעלה' ו'מטה' באור⁴⁸, נמדדים ע"י דביקותו במאור - ככל שהאור דבק יותר הרי הוא עליון יותר, וככל שהוא דבק פחות הרי שהוא תחתון יותר; וכן הוא ג"כ בנפש האדם, ככל שהדרגה דביקה וקרובה יותר לעצם הנפש היא גבוהה ונעלית יותר.

ובענייננו: בחיצוניות השכל נרגש שהיא שכל של הרב כמו הפנימיות ממש, וזה שהיא שכל מוגבל לפי ערך התלמיד אינו משנה להרגשת הדביקות שבה אל הרב - ואם כן אינה רחוקה יותר מהרב ואינה נחותה מהפנימיות (וכן הוא בכל חיצוניות, שהיא דביקה במקורה כהפנימיות, אלא שהיא נותנת (יותר) מקום לזולת; במשל - חיצוניות השכל שייכת אל התלמיד. ובמשל - חיצוניות האור שייכת לעולמות⁴⁹).

כל זאת הוא כאשר הרב עצמו חושב על חיצוניות השכל, אך לא (בחיצוניות שכל הרב) אצל התלמיד. שדביקות זו של החיצוניות היא מפני שהיא כח מכוחות הרב (שדרגתה נמוכה מדרגת שכל הרב, ואין הדביקות יכולה להיות מצד זה). אך אצל התלמיד לא נרגשת דביקות החיצוניות ברב, מפני שכבר אינה מכוחות הרב.

וזהו הפירוש (והחידוש) כאן, שהאור שנמשך (בפועל) לאחר הצמצום הוא אוא"ס ממש, שלא הי' נעשה בו כל שינוי וצמצום, ונשאר בדרגתו ובמעלתו הוא, אלא שהחיצוניות (שהיא לא דרגה נחותה בו⁵⁰, ולא שינוי כנ"ל) ניכרת בו⁵¹. ומכאן, שגם בגילוי⁵² יש חיצוניות, ואף שמצ"ע הוא בלי-גבול ולא שייכים בו שינוי וירידה כנ"ל ס"ג. כי חיצוניות אינה הגבלה - היא עוד צד של אותה הדרגה.

וכל זה הוא נרגש מצד האור, אך הנבראים אינם מרגישים בביטולם (ולגבי העצמות אין כל הבדל כלל בין האור בדרגתו הכי גבוהה לתחתוני הנבראים, וכולם בקרבה שווה אלי', שהיא הרי העצם שלהם).

47. "ועוד זאת דגם בבחי' החיצוניות יש בו בחי' אור רב והיינו בחי' כח העצמות שבו כו" (סה"מ תרס"ח הנ"ל הע' 26).

48. וכ"ה בכל דרגה, שה'מעלה' וה'מטה' בה נמדדים ע"י דביקותה בעצמותה, ולמעלה מזה - בדרגה שלמעלה ממנה (או בשרשה ומקורה).

49. וראה בזה (בפנים) ספר הערכים-חב"ד שבעה' 38.

50. וראה ד"ה תקעו פר"ת שבהמשכת האור מעצמות נמשכים מלכתחילה שני מיני גילויים: אור שבבחי' בל"ג שלמעלה משייכות לעולמות, ואור שבבחי' גבול השייך לעולמות [שם כתב זה דווקא להדעה שהאורות אינם פשוטים, שלדעה זו הוא אור בפ"ע מבחי' האור הבל"ג (זאת חקת תער"ב) - ולדעה (שהאורות פשוטים) שהוא חיצוניות של האור הבל"ג יש בו מעומ"ט. אך: א. בד"ה תקעו הנ"ל נאמרה הלשון "חיצוניות האור" גם לדעה שהאורות אינם פשוטים. ב. אין זה עניין מעומ"ט ממש, שהרי לפנה"צ לא שייך מעומ"ט כנ"ל הע' קודמת. וראה ספר הערכים - חב"ד שם ס"ו ובהע' 127 ובמילואים. ע"ש].

51. ועפ"י יובן ג"כ "אין שייך מעלה ומטה באוא"ס" (סה"מ תרס"ו ע' קסה) שהרי באוא"ס עצמו אין שייך כל העניין ד'מעלה ומטה', וכל הגדר ד'מעלה ומטה' שייך רק לאחר הצמצום. והכוונה ב'אוא"ס למעלה' . למטה" היא שבכוחו ויכולתו של אוא"ס שיהי' נמשך ממנו (לאחר הצמצום) שני העניינים ד'העלם' ו'גילוי'. וראה אמרי בינה שער הק"ש פי"א. שעה"ת ח"א ל, ג. סה"מ תרס"ו שם, ע' קפח ואילך.

ד"ה נוחה תשי"ד (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעא. וראה גם שעה"א פי"ט. וראה בכ"ז ספר הערכים-חב"ד שבעה' 50.

52. ואפי' בתנועת הגילוי מצ"ע. וראה לעיל ס"ג.

ומדויק בלשונו בהעת"ר שם, שכתב במשל - חיצוניות השכל: "ואחר הצמצום גם כשמאיר האור הפנימי אינו מובדל לגמרי מהחיצוני' כו', וע"כ חיצוני' השכל אינו מתבטל בזה. רק שזה גופא הוא בלתי מוגבל אצלו, שמאיר בו ריבוי אור ואינו מוגבל בהתפשטות שלו כו'⁵³".

ובנמשל: "ומכ"ז יובן ענין ה' אחד, שהעולמות גם אחר שנתהוו הם בטלים ומיוחדים בתכלית, ולא שהם כאלו לא נתהוו - רק שגם כמו שנתהוו ה"ה בבחי' ביטול, שאינם בבחי' מציאות בפ"ע כ"א בטלים בתכלית כו'.

ועל פי הנת"ל יובן - שלגבי הפנימיות אין החיצוניות בטלה, וזהו מ"ש במשל: "כשמאיר האור הפנימי אינו מובדל . . וע"כ חיצוניות השכל אינו מתבטל בזה". [- בהארת הפנימיות]. והנמשל בעולמות לכך שאין החיצוניות בטלה הוא מזה ש"לא שהם כאילו לא נתהוו" (דהיינו שביטול העולמות אינו באותו אופן שהיו לפני הבריאה - שא"כ מה נפעל ע"י הבריאה).

אמנם לגבי הרב בטלה החיצוניות "בתכלית", היא אינה רחוקה יותר מהרב, אלא היא עוד כח של הרב השקול בדרגתו לפנימיות.



53. ההדגשות אינן במקור.

שכל ומדות - 'התחדשות' ועילה ועלול

(ד"ה ואל מי תדמיוני תרס"ה, ד"ה ביום השני תרפ"ה)

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' מיכאלי
תלמיד בישיבה

מביא החילוק בעניין 'יש מאין' ו'עילה מעלול' / מביא דברי הרבי נ"ע בהמשך שבועות תרס"ה שהשתלשלות כוחות הנפש זמ"ז היא באופן של 'התחדשות' / ממשיך ומביא המבואר שם בנוגע להמשכה משכל למדות, וההסברה בזה / מצריך ביאור מדוע התהוות המדות מן השכל נק' עו"ע הרי הם מובדלים בעצם / מסביר ע"פ המבואר בד"ה ביום השני תרפ"ה

א.

החילוק בעניין 'יש מאין' ו'עילה מעלול'

מבואר בכ"מ¹ החילוק שבין המשכה באופן של 'יש מאין' לבין המשכה באופן של 'עילה ועלול'. והוא: 'עילה ועלול' הוא שהמקור והתוצאה הם בערך זל"ז, היינו שיש קשר ושייכות תוכנית ביניהם. ולכן העילה מהווה את העלול בדרך ממילא, היינו שזוהי פעולה טבעית והגיונית, הן מצד העילה שהיא מחייבת ו'דורשת' את התהוות העלול. והן מצד העלול שנרגש בו שיש סיבה להתהוות - העילה, וממילא מובן שיש ערך בניהם².

משא"כ אופן ההמשכה של 'יש מאין' הוא שהמקור והתוצאה הם באין ערוך זל"ז, דהיינו שמצד המקור - האין, התהוות היש היא חידוש ופעולה 'מופרכת' ולא הגיונית. ובסגנון אחר: היש שנתהווה הוא דבר חדש, שמקודם שנתהווה לא הייתה שום 'עלוליות' ואפשרות לקיומו - אין, וע"כ בחינת היש, מצד מציאותו,

1. בהבא לקמן ראה לקו"ת נו, א. סה"מ תרס"א ע' קעד ואילך. סה"מ תרס"ד ע' קעז ואילך. המשך תרס"ו ע' רסב. וש"נ.
2. מובא במ"א שיש ב' אופנים בעו"ע: הא' באופן של שפע, היינו, שהעלול הינו הארה מהעילה, ואינו מהות אחר מהעילה, כמשל הרב שמצמצם את שכלו לרמה נמוכה יותר, ובמילים אחרות - צמצום שכל קטן ומגושם משכל גדול ונעלה, שאמנם אין זה בערך לשכל הרב, אך אותו תוכן ושייך אליו. והאופן הב' הוא שהעלול הוא מהות נבדלת מן העילה, ורק מחיצונית העלול נולד העילה, כבשכל ומידות - שמהות המידות הוא הרגשת האדם כלפי מציאות חיצונית ונוספת, היפך מציאות השכל שמהותו הוא השכל עצמו ותו לא, והמידות מקבלים רק מחיצוניות השכל, והיינו כאשר האדם הפסיק להתעסק בהבנת השכל, ומתעסק במסקנת השכל והשלכותיו, טוב או להיפך וכו'. ראה בכ"ז המשך תער"ב ח"א ע' [סו-סח], שצו, תד.
וכאן הובא האופן הב' ולכן א"א לומר כאן, שהעילה מקור ממש לעלול, אלא רק מחייבת ו'דורשת' את התהוות העלול.

הינו מציאות עצמאית וכביכול חש שאין לו כל סיבה ועילה שקדמה לו - הוא אינו מכיר במציאות מקורו, האין.

ב.

השתלשלות כוחות הנפש זמ"ז היא 'התחדשות'

והנה, בהמשך שבועות תרס"ה³ מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שהשתלשלות כוחות הנפש זה מזה היא באופן של 'התחדשות', היינו שכל כח הוא מובדל ובאין ערוך לכח שלמטה ממנו, ולקמן יובאו כמה דוגמאות, כיוון שכח הינו מוגדר בהגדרותיו ועניינו שלו, ולא ימשיך חיות ותוכן לכח אחר מצד עצמו באופן 'טבעי', ללא 'התערבות חיצונית' של כוח נוסף הגורם להתחדשות.

והתחדשות זו באה מצד רצון עצמי בנפש, שיתגלו כוחות הנפש, ומכח זה נפעלת ההתחדשות לשאר כוחות הנפש, וע"ד רצון המוחלט שיש לאדם שיהי' לו בית, שזהו צורך שלו מעצם היותו אדם, על אף שיתכן שמעולם לא הייתה לו התעוררות לכך, ומשום רצון זה יתעורר ברצון גלוי יותר לאח"ז (כדלקמן).

והנה, עצמות הנפש היא באי"ע לכח הרצון⁴, שהרי הנפש עצמה פשוטה מגדר והתלבשות כוחות, שהרי הינה עצמית וממילא אין לה שום עניין במציאות כלשהיא חוץ אלי', ורצון הוא מציאות כח פרטי ו"מהות דבר מה", שהרי מתייחס למציאות כל שהיא חוץ לנפש.

וכן מבאר בנוגע לכח הרצון שהינו באי"ע לכח השכל⁵, שהרי הרצון (שלמעלה מטו"ד⁶) ושכל הם במהותם מנוגדים זה לזה - הרצון לא שייך לכל טעם והיגיון, שהרי אם יש לו טעם והיגיון כל שהוא, אי"ז רצון אמיתי אלא כבר מעורב בזה שכל או מדות, כגון שרוצה דבר פלוני כי מבין שנצרך מסיבה מסוימת, לעומת השכל שמהותו היא האמת וההיגיון, ואם השכל ע"פ רצונו, אין זה שכל ישר, כידוע⁷ בעניין "כי השוחד יעוור", שגורם לדיין באמת להבין ע"פ רצונו לזכות את פלוני. ועד"ז בנוגע לשכל ומדות, כדלהלן.

ולכן, בכדי שהנפש תפעל ותתלבש בכוחותי', יש צורך בהתחדשות וצמצום תמידי: שהרי גם לאחר שהכח הצטמצם ו'ירד' להתלבש בכח שלמטה ממנו, הרי כיוון שאלו שני דברים שהם באין ערוך זל"ז, התלבשות זו נעשית ע"י דילוג, שמשמעותו שיוצא ממציאותו הקודמת, וא"כ לא ייתכן שהכח יתהפך ויהי' במצבו הטבעי מהות אחרת, ולכן יש צורך בהתחדשות וצמצום תמידי, ומהתחדשות העילה לא יתחדש העלול, היינו שמצד התוכן של השתלשלות הכוחות זהו חידוש - דבר לא טבעי, שלא הי' נמשך, לולא רצון העצמי בנפש.

3. סה"מ תרס"ה ע' שסט ואילך.

4. ולהעיר, שכאן מתאים דווקא הלשון 'התחדשות' ולא 'התחדשות יש מאין', שהרי כדלקמן יש שייכות מסוימת בין הכוחות, אלא, ששייכות זו אינה מספיקה בשביל שיומשך הכוח באופן טבעי ללא התערבות כוח אחר הנעלה משניהם, כדלקמן.

5. שם ע' שע ואילך.

6. שם, ע' שעב ואילך.

7. שם, ראה גם המשך תער"ב פרקים שנ-שנא.

8. ראה סה"מ עת"ר קמח, וש"נ.

ג.

ההמשכה משכל למדות, וההסברה בזה

בכללות, ההמשכה משכל למדות נחשבת כעילה ועלול, שהרי כשאדם מתבונן בעניין שכלי בדרך כלל ממילא יתעוררו מדות⁹, ועם זאת מבחינה מסוימת נחשבת כ'התחדשות' שהרי עדיין שכל ומדות הם ב' מהויות, כדלקמן.

וממשיך ומבאר¹⁰ בנוגע להמשכה משכל למדות, שעל אף שברוב המקומות¹¹ המשכה זו נקראת עילה ועלול, אעפ"כ מבחינה מסוימת היחס ביניהם הינו 'התחדשות', מפאת הפער הגדול שביניהם:

מהותו של כח השכל הוא התייחסות לעניין כפי שהוא לאמיתתו ובצורה אובייקטיבית; האדם אינו מתבונן כיצד העניין קשור ונוגע כלפי מציאותו שלו, אלא הוא מתבטל וחושב אודות העניין כפי שהוא לכשעצמו - ללא כל קשר אליו (ותכונה זו אינה קיימת רק בכח השכל עצמו, אלא אפילו במדות הכלולים בשכל - "התפעלות שכלית", שאף שזהו עניין של התפעלות (ולא הבנה שכלית) - וא"כ לכאורה אין זה העניין כפי שהוא אלא מעורב גם מציאות האדם והתפעלותו מהשכל - הנה גם התפעלות זו עניינה הוא "רק מה שמתפעל על האלקות שמשיג ומתבונן על העילוי שבו"¹²).

לעומת זאת עניינם של המדות הוא בדיוק להיפך: בשעת ההתפעלות האדם מתייחס לעניין בצורה סובייקטיבית - כפי שהעניין שייך ונוגע אליו, ולא כפי שהעניין קיים לכשעצמו. וכפי שמבאר במאמר "דבמדות ההתפעלות היא בבחי' הרגש עצמי מה שרוצה בהדבר והיינו שרוצה בהגילוי או להתקרב וכה"ג דכ"ז הוא שרוצה דבר לעצמו¹³": מה שנוגע לאדם הוא רק המשמעות של הדבר כלפיו - מה ש"קרבת אלוקים לי טוב"¹⁴.

זאת ועוד: השכל והמדות הם "מהותים נבדלים זה מזה"¹⁵: השכל הוא מהות ו'עניין' בפני עצמו ללא קשר לעובדה שממנו מתהווים מדות. השכל אין עניינו בשביל התהוות המדות אלא הוא מהות דבר לעצמו, והיינו שלא רק שאין שייכות תוכנית אלא אף אין עניין השכל להביא להמדות, כדלקמן, וממילא אין כל סיבה שיתהוו ממנו מדות.

וממשיך ומבאר שם, שכיוון כל הנ"ל, הנה לצורך הולדת המדות מן השכל יש צורך ב'הפסק' וצמצום בשכל, שההשכלה לא תאיר ותתגלה אלא רק 'הארה' מצומצמת וחיצונית ממנה: ה'בכ' - המסקנה מה ההשכלה 'אומרת' לאדם וכיצד היא שייכת אליו. ורק במצב כזה, כשהשכל עצמו מתעלם ומה שנרגש הוא רק ה'בכ' והתוצאה מן העניין, יש אפשרות להיווצרות של מדות.

9. וכמבואר בכ"מ שזהו דווקא כאשר הפסיק להתעסק בפנימיות השכל, ומתעסק בחיצוניות שם כבר נוגע לא רק עצם ההשכלה, אלא גם מה השכל מחייב ומתייחס למשכיל, שאז האדם לא מנסה להבין את השכל אלא מונח אצלו "כמונח בקופסא", ולכן יכול התעסק אף חוץ לשכל עצמו, האם זהו טוב בכלל ומה זה אומר לי בפרט וכו', ראה סה"מ אידיש ע' 19 ואילך.

10. שם ע' שעו ואילך.

11. ראה לקו"ת בהר מא, ד. ואתחנן י, ב. ברכה צה, ב. המשך מים רבים תרל"ו פרק קצה. ובכ"מ.

12. לשון המאמר - סה"מ תרס"ה ע' שעז.

13. שם.

14. שם ע' שעח.

15. שם.

אלא שאעפ"כ, היות והיחס בין השכל למדות הוא עילה ועלול, שכנ"ל, מורה שיש קירוב תוכני ביניהם ושהתהוות העלול היא עניין 'הגיוני' וטבעי, מבאר במאמר שכאשר יש 'הכנה בנפשו' - כאשר לפני ההתבוננות פועל בעצמו שהמסקנות של השכל (והשכל עצמו) יעניינו אותו ויהיו קרובים לליבו, אזי המעבר וה'הפסק' הנ"ל בין השכל והמדות קורה מעצמו, בדרך ממילא, ללא כל התעסקות מצד האדם. ורק כאשר אין את ה'הכנה בנפשו' נדרשת התעסקות להוריד ו'לתרגם' את השכל למדות.

ולכאורה הביאור בזה¹⁶: ע"י ה'הכנה בנפשו', היינו שהאדם הגיע למצב שמחליט ברצונו שמעוניין באמת במסקנות העניין השכלי, הרי הוא מעורר את המדות שיתהוו מן השכל שהרי זהו דבר טוב בשבילו, אך זהו עדיין רק מצד המדות, וכדי שתהי' ההמשכה אף מצד השכל למדות, זאת משלים כח הרצון, שהוא כח כללי וביכולתו לשלוט על כל הכוחות¹⁷, שהרצון יפעל בשכל¹⁸ לשנות את מהותו ולגרום שיהי' לו 'עניין' בהולדת המדות, שכח הרצון נתעורר בכך אף משום ההכנה בנפשו שהחליט שרוצה בעניין¹⁹.

ד.

המדות מובדלים בעצם מן השכל וכיצד התהוותם נק' עו"ע

ולכאורה צריך ביאור:

אם אכן התהוות המדות מהשכל זהו אכן באופן של 'התחדשות', מה מועילה ההכנה בנפשו? ובכלל, הרי עדיין ריחוק הערך בין השכל למדות נותר - אין בשכל עניין של מדות, וא"כ מדוע נחשבת התהוות המדות מן השכל עו"ע? ולאידך גיסא כאשר אדם אכן פעל הכנה בנפשו, המדות באים מהשכל בדרך ממילא - כמפורש במאמר, וא"כ במה מתבטא שהתהוות המדות מהשכל זהו 'התחדשות'?

ועוד יותר:

לכאורה שכל ומדות יותר רחוקים במהותם זמ"ז לעומת שאר הכוחות שהובאו בהמשך הנ"ל, שהרי עצמות הנפש כוללת את כל הכוחות שהרי היא מקור אליהם²⁰ ובכללם כח הרצון²¹, וכן הרצון הינו כח כללי ששולט על כל הכוחות ומקור אליהם²², שהרי כח הרצון קיים בדקות בעצמות הנפש, וכן כח המשכיל קיים בדקות יותר בכח הרצון וא"כ מובן שיש שייכות מסוימת בין כוחות אלו וממילא יותר שייך לכנותם עילה ועלול, ועכ"פ יותר שייכים תוכנית זל"ז לעומת שכל ומדות.

ועם זאת המשכות אלו נחשבות 'התחדשות', ואין בהם בחינה נוספת שמשו"ז נחשבות אף עו"ע, וא"כ מדוע ובמה התהוות המדות מן השכל נחשבת עילה ועלול - הרי הם בריחוק הערך במהותם כנ"ל, ואף אין בהם איזו שייכות כמו שאר הכוחות כנ"ל.

16. מאמרי אדהמא"צ - קונטרסים ע' צד ואילך.

17. סה"מ מלוקט ח"ו ע' סח, תרנ"ט ע' מה, ספה"מ תרס"ה תי ואילך.

18. ראה הלשון בסש"ב פ"ב "כי המוח שליט הלב בתולדתו". שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק, שמשמע שהמוח שליט על הלב לא רק מצד השכל שבמוח, היינו שיוכל להתבונן ולהוליד מידות ע"פ השכל, אלא אף אם המידות אינן משתנות ע"י המוח, וממשיך להתאוות וכו', עדיין מצד רצונו שבמוחו שולט על הלב להתאפק וכו', ומשמע שבשכל יש מקום לשליטת הרצון וכו'. ראה אף בתניא עם פירוש חסידות מבוארת ע' קלד ואילך ובביאורי רש"ח על התניא ע' קכו.

19. ולהעיר, שזהו לאו דווקא עניין בזמן היינו שמשכל למידות וכן בכולם, אלא עניין של תוכן ולכן אינה מורגשת התחדשות זו בנפש אצל האדם.

20. סה"מ תרס"ה ע' תח ואילך.

ה.

ההסברה בזה ע"פ המבואר בד"ה ביום השני תרפ"ה

ואולי אפשר לבאר זאת ע"פ המבואר בד"ה ביום השני תרפ"ה²¹ שישנן ב' סיבות לכך שהשתלשלות הכוחות מהנפש אינם באופן של עילה ועלול אלא באופן של 'התחדשות':

א. משום "הבדלת הערך", היינו שהכוחות הם באין ערוך זל"ז, כיוון שאין שייכות עניינית ביניהם. ובנוגע לענייננו: כנ"ל השכל ומדות הם "מהותיים נבדלים זה מזה" - אין שייכות ודמיון בין 'עולם' השכל ל'עולם' המדות, ואין עניינו של השכל להוליד מדות, אלא הוא קיים מצ"ע, ללא קשר למדות.

ב. משום שגילוי הכוחות הוא באופן של "גילוי רצוני", היינו שאין דבר המכריח את הכח להתגלות, אלא ההתגלות תלוי ברצונו.

ולדוגמא: אור השמש מוכרח להאיר מן השמש, ולכן אי"ז גילוי רצוני אלא מוכרח; אך לעומת זאת כאן הרצון אינו מוכרח להביא לשכל, ובשביל שיצטמצם ו'ירד' ע"מ להמשיך חיות לשכל צריך שיהי' 'עניין' (רצון ומטרה) לכח הרצון שיתהווה ממנו שכל, ושלא קיים רצון זה, צריך להתחדשות.

ועפ"ז אפשר לומר בנוגע לענייננו:

לאחר שהאדם פעל הכנה בנפשו, שע"ז כנ"ל הרי הוא מעורר את כח הרצון ש'שולט' ופועל על השכל שיהי' לו 'עניין' להוליד ולהתייחס למדות, הרי שבמצב כזה הסיבה הב' הנ"ל, שהגילוי הוא "גילוי רצוני" אינה קיימת - שהרי כעת יש עניין לשכל להביא לידי מדות, ואין זה עניין שתלוי ב'רצונו' של השכל. ולכן ההמשכה מהשכל למדות נקראת בד"כ עילה ועלול.

אך עדיין נותרה הסיבה הא' - "הבדלת הערך" בין השכל למדות. משום שגם ה'הכנה בנפשו' אין ביכולתה לפעול בשכל שיהי' שייך למדות. ולכן הולדת המדות מן השכל נקראת - מבחינה מסוימת - בשם 'התחדשות'.

וניתן לראות זאת אף בשאר הכוחות, שמשום ב' סיבות אלו נחשב התחדשות, כגון מהרצון לשכל נצרך 'התחדשות' מצד שיש 'הבדלת הערך', כנ"ל משום שרצון אינו שייך לכל טעם והיגיון, וכן מצד שאין 'גילוי' רצוני" כנ"ל שאין סיבה שכח הרצון יימשך לשכל משום שאין לו שום עניין בטו"ד ונעלה מן השכל.

ואולי אפשר לבאר ע"פ הנ"ל, בנוגע להמשכה מן השכל והמדות לאותיות המחשבה, המבואר בהמשך הנ"ל²², שאף המשכה זו באופן של 'התחדשות', משום שסברא שכלית מצד עצמה אין קיים בה מציאות האותיות, היינו ישנה מהות האותיות שעניינה 'גילוי'²³, והשכל אכן מתגלה, אך באיזה הגדרות ובאיזה אותיות להשתמש לסברא זו, זהו מתהווה רק בירידה לאותיות המחשבה.

אך עם זאת בהמשכה זו, בשונה מכל השתלשלות שאר כוחות הנפש, אותיות המחשבה מתחדשים

21. סה"מ תרפ"ה ע' ריח ואילך. ולהעיר שבהוספות ללקו"ש חל"ג ע' 236 מציין כ"ק אדמו"ר למאמר זה בהקשר של ביאור ההתחדשות דתורה עולמות ונשמות יחד עם שבועות ת"ש "המקביל" שמבוסס בעיקרו על המשך זה.

22. סה"מ תרס"ה ע' שפד.

23. סה"מ תש"א ע' 5.

בחידוש מקורם, היינו שכאשר הסברא שכלית תתחדש או תשתנה, מייד יתהוו אותיות המחשבה ולכן רק מצד תוכנם כנ"ל זהו התחדשות.

ואולי ע"פ הנ"ל מבואר, שגם בהמשכה זאת ההתחדשות²⁴ רק משום 'הבדלת הערך' ולא משום שאין 'גילוי רצוני' שהרי אין גילוי שכל בלי אותיות המחשבה, ולכן בגילוי השכל מתהווים אותיות ממילא.



24. ולהעיר, שהלשון כאן הוא שההתחדשות היא "יש מאין", ולכאורה כי כאן מדובר רק בנוגע להתחדשות מציאות האותיות ולא בנוגע לעצם מהותן, ועניין הוא גילוי כל שהוא, בשונה משאר כוחות הנפש, שהלשון הוא רק 'התחדשות', כנ"ל בהערה 4.

שכל ומדות ויחסם לנפש

(תניא פל"ט, ד"ה איתא במדרש תילים תרל"ד)

הת' זאב שיחי' פיקארסקי

תלמיד בישיבה

מביא המבואר בתניא פל"ט, מעלת המוחין על המדות / מביא המבואר אשר מעלת המוחין זהו מצד קרבתן לנפש, ובזה מעלתן על המדות / מביא חילוק נוסף בין שכל למדות, שהמוחין בביטול יותר ממדות / מקשה שמצד חילוק זה נראה שהמדות קרובים יותר לנפש ממוחין, שהנפש יותר מודגשת בהן / מביא יסוד בהבנת עניין המוחין, ועפ"ז מיישב ב' ההבנות הסותרות לכאורה, אשר אינן עומדות על אותו עניין בדיוק ואדרבה תלויות אחת בחברתה / מבאר כהנ"ל בעבודת האדם בהתבוננות באלוקות, אשר יש ב' סוגי התבוננות / מוסיף ביאור עמוק יותר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחתו, מהי מהותה האמיתית של נפש / מבאר עפ"ז שהביטול של המוחין ה"ה מדגיש את הנפש יותר, ועפ"ז מתורצת הקושיא דלעיל / מוסיף בדא"פ אשר המדובר הוא דווקא בנה"א, ועפ"ז יוצא שהביטול של המוחין זהו קרבתן האמיתית לנפש

א.

המבואר אודות מעלת עולם הבריאה, מעלת השכל על המדות

בתניא פל"ט מבאר אדמו"ר הזקן את המעלה שבעבודת נשמות הצדיקים על עבודת המלאכים, שנשמות הצדיקים עבודתם בדו"ר שכליים, ואילו המלאכים עבודתם בדו"ר טבעיים, ומבאר ש"גדלה מעלת נשמות הצדיקים", שכיוון שעבודתם בדו"ר שכליים לכן ה'מדור' שלהם (הדרגה ברוחניות בה הם 'נמצאים') הוא בעולם הבריאה, שם מאירות הספירות חב"ד של הקב"ה. ואילו 'מדור' המלאכים שעבודתם בדו"ר טבעיים הוא בעולם היצירה, שם מאירות מידותיו של הקב"ה - "שית ספירין מקננין ביצירה".

ונמצא, שמעלתו של עולם הבריאה על עולם היצירה היא שבעולם הבריאה מאירים הספי' חב"ד, ה'מוחין' של הקב"ה, שנעלים ממדותיו ית'. ויש להבין בכלל מעלת המוחין (חב"ד) על המדות, שלכן עולם הבריאה נעלה יותר מעולם היצירה.

ובפשטות ההסברה בזה:

1. בכללות הבא לקמן ראה ד"ה איתא במדרש תילים תרל"ד.

היסוד למדידת מעלה וחסרון בכוחות הנפש הוא קרבת הכח להנפש, היינו איפה הנפש מורגשת יותר. וא"כ הפירוש בזה שהשכל נעלה יותר ממדות הוא שהשכל הוא כח שבו הנפש נרגשת יותר מאשר במדות; וכמבואר בכ"מ², אשר המדות צריכים זולת, בשונה מהשכל שעבורו אי"צ לזולת. שכדי שיהי' רגש ממשי אצל האדם, צריך זולת אליו יתעורר האדם ברגש, הן רגש של קירוב - אהבה, או רגש של ריחוק - יראה וכו', אבל עכ"פ בכדי שיווצר מציאות של רגש צריך מציאות שזולת להנפש. לעומת זאת בשכל, בכדי שאדם ישכיל השכלות אי"צ למציאות של זולת, ואדרבה - פעמים שהזולת רק מבלבלו מלהשכיל ולחשוב וכו'.

וחילוק זה בין שכל למדות נובע מהקרבה שלהם לנפש:

מצב הנפש הנק' מדות, עניינו הוא נתינת מקום לזולת, ולכן רק ע"י מציאות של זולת אפשר שיתעורר האדם ברגש ממשי של מדה. לעומת זאת כח הנפש הנקרא שכל, הינו מצב בנפש כפי שהיא מופשטת ו'לעצמה', ואינה נותנת מקום לדבר אחר שחוץ ממנה. ולכן כדי שאדם ישכיל השכלות אין הוא צריך למציאות שזולת להנפש, ואדרבה, הזולת כביכול סותר להנפש ולכן יכול להפריע לאדם המשכיל, כיוון שכרגע הנפש נמצאת במצב כפי שהיא לעצמה ולא כמו שנותנת מקום לדבר אחר זולתה.

ולכן מצד אותו חילוק - שמדות הנם ציור בנפש כפי שנותנת מקום לדבר שחוץ הימנה - במדות האדם מתפעל מהזולת, כיוון שהנפש נותנת מקום לענייני הזולת להשפיע עלי', ולכן היא מתפעלת ממנו וכביכול 'זוה' ממקומה ומפשיטותה, בשונה משכל שגם לאחר שיהי' שכל מופלא האדם נשאר קר ומיושב ולא מתפעל מההשגה, כיוון שכח השכל הוא מצב בנפש כפי שהיא 'לעצמה' ואינה נותנת מקום לדבר אחר זולתה.

ומצד אותו עניין ישנו חילוק נוסף בין שכל ומדות:

המדות שבאדם בלתי ניתנות לשינוי, שהם טבע האדם ואין ביכולת האדם לשנותם, וזאת כדלעיל, שעניין המדות הוא שהנפש מוגדרת ביחס ונתינת מקום לדבר אחר זולתה, ולכן כפי התפעלות הנפש מאותו הדבר כך יהא המדה, היינו לא מצד שזהו תנועה וגדר בנפש לכשעצמה, אלא מצד הקשר לדבר אחר שחוץ הימנה, ועפ"י תהי' המדה, ולכן אין ביכולת הנפש לשנותו;

משא"כ בשכל, אינו נותן יחס לדבר אחר שחוץ להנפש, אלא הוא מצב בנפש כפי שהיא לעצמה, ואינו מוגדר ביחס לעניין מסוים כיוון שהשכל מתחיל ומסתיים בנפש.

ובמילים אחרות: במדות, המדות נוצרות מהזולת, ועפ"י 'החלטת' הזולת כך תהי' המדה. משא"כ השכל ש'נוצר' מהנפש, שם הנפש יכולה לשנות את המושכל, שהאדם יכול להשכיל השכלות גדולות ונפלאות, ולשנות את הדבר שכל ולהבין שונה ממה שהבין קודם וכו', כיוון שהנפש לא מוגדרת בגדר שעל פיו תהי' ההשכלה אלא מצדה היא משכילה.

וזהו הטעם שעולם הבריאה שבו מאירים חב"ד של הקב"ה נעלה יותר מעולם היצירה, שבעולם היצירה מאירות מדותיו של הקב"ה, שזהו דרגת האלוקות כפי שנותנת מקום לעולמות כביכול, משא"כ בעולם

2 ראה תקו"ז תיקון ו (כג,א). ע"ח שער מז פרק ב.

הבריאה מאירים חב"ד של הקב"ה, שזוהי דרגת האלוקות שאינה נותנת מקום למציאות העולמות, אלא דרגה נעלית יותר, אלקות כפי שהיא 'לעצמה'.

ב.

חילוק נוסף בין שכל למדות, והקושי המתעורר מכך

אמנם, מבואר בכ"מ שמהחילוקים בין שכל למדות הוא ששכל יותר בביטול מהמדות:

במדות היחס בין האדם לדבר שזולתו הוא איך הדבר נוגע אליו למציאות שלו. היינו, שכשאדם מתעורר ברגש מדה מסוימת לדבר זולתו, הכוונה בזה שאדם מתפעל מהדבר איך שהדבר קשור למציאות שלו ונוגע אליו. האדם לא תופס את הדבר כמציאות נכונה ואמיתית לכשעצמה, אלא כל הגדר של מדות הוא יחס בין אדם לדבר זולתו, שה'תפקיד' של הזולת הוא - ההשפעה שלו על האדם.

משא"כ בשכל, כשאדם חושב ומשכיל איזה עניין, המכוון הוא לא העניין כפי שנוגע אליו ומשליך על המציאות שלו, אלא איך שהוא נכון מצד האמת, ואיך שמצד כללי השכל יש להבינו.

ולכאורה שני ביאורים אלו סותרים זל"ז:

מחד גיסא אומרים שכל מעלת השכל על המדות היא בהקרבה שלו לנפש, שבשכל הנפש מורגשת ומופשטת יותר, ואינה נותנת מקום למציאות שחוץ הימנה, היינו שהמורגש הוא מציאות הנפש ולא מציאות שחוץ ממנה, בשונה ממדות שהם ציור בנפש איך שכבר נותנת מקום למציאות שחוץ ממנה ואינה כפי שהיא מופשטת ולעצמה;

ומאידך גיסא מבואר בדיוק להיפך: ששכל הוא יותר בביטול לזולת ולא מדגיש את מציאות הנפש, שהאדם אינו מבין את העניין כפי שנוגע אליו - למציאות שלו, אלא איך שהוא מצד האמת. וצריך להבין איך ניתן ליישב את ב' ההבנות ההפכיות (לכאורה).

ג.

ביאור המיישב ב' ההבנות, דהא בהא תליא

ובפשטות יישוב ב' ההבנות הוא, אשר לא רק שאינם בסתירה אחת לשני' אלא הא בהא תליא:

זה שמצד אחד השכל נעלה ממדות בזה שקרוב יותר לנפש, שהוא מצב בנפש איך שהיא מופשטת יותר וכו', ולאידך בביטול יותר ממדות, זה מכיוון ששתי תכונות אלו בשכל הן שני פרטים במצב הנפש הנקרא שכל, שתלוי על מה מדובר:

כשמדובר על האדם החושב, באיזה מצב הנפש שלו נמצאת בשעת המחשבה, אזי הנפש היא לעצמה ואינה נותנת מקום לדבר אחר שחוץ הימנה. אבל כל זאת הוא כשמדברים על הנפש. לעומת זאת כשמדברים על עצם ההבנה, אזי הדגש הוא לא על הנפש אלא על הדבר אותו מבינים, השכל הוא בביטול להבין את הדבר. וזאת משום שכדי להבין את העניין כפי שהוא מצד האמת, מוכרח האדם לצאת ממציאותו ולא לקשר את הדבר המושג אליו;

אך כנ"ל, כל זה הוא כשמדובר אודות עצם ההבנה, אזי האדם אכן בביטול להבין העניין לא כפי ששייך למציאותו שלו. אבל שהמדובר הוא על הנפש עצמה, אזי (מצד אותו טעם) הרי היא אינה מעורבת בהבנה. הנפש כביכול 'פסיבית' ואינה קשורה לעניין ההבנה, כי אם כן יתפוס מקום אצל הנפש הדבר אותו היא מבינה, או אז הבנת העניין תהי' לא כפי שהוא מצד האמת שלו אלא איך ששייך ונוגע להנפש. דווקא מצד הטעם הנ"ל, שהנפש צריכה להתבטל כדי להבין את העניין לאשורו, דווקא משום זה הנפש אינה מעורבת בהבנה והאדם נשאר 'קר' ומיושב גם אחרי שהבין שכל עמוק.

ונמצא שב' ההבנות הנ"ל בהחילוק שבין שכל למדות הרי הן שני פרטים במצב הנפש הנקרא שכל:

עצם ההבנה - האדם הוא בביטול כדי להבין את העניין לאשורו, ואינו מערב את המציאות שלו (מבין את העניין לא כפי שנוגע אליו). אך הנפש לכשעצמה - נשארת מופשטת ובלתי מצוירת, היינו שהדבר שכל אינו תופס אצלה מקום, וזאת כנ"ל, כי אם מציאותה תהי' מעורבת בהבנה לא תוכל להיות ההבנה כדבעי מצד האמת וכו'.

ד.

ביאור כהנ"ל בעבודת האדם

ויש לבאר עניין זה בעבודת האדם, דהנה ישנם ב' אופנים בהתבוננות באלקות³:

אופן אחד הוא שמתבונן בעניין אלוקי איך שטוב לו ושייך אליו. היינו שכל מטרת התבוננותו היא כדי להשפיע על המציאות שלו, ואכן הוא מתעורר ברגש לאלקות, אהבה ויראה וכו'. במקרה כזה, אמנם ישנה המעלה שהתבוננות משפיעה עליו שמתעורר ברגש לאלקות וכו', אבל לאידך דרגת האלקות בו מתבונן היא דרגה ששייכת אליו, למציאות שלו. היינו שאינו משיג את האלקות כפי שהיא נכונה ואמיתית לכשעצמה, אלא כמו ששייכת אליו למציאות שלו, ובמילא חסר בהביטול שלו.

אבל לאידך ישנו סוג אחר של התבוננות, שמתבונן באלקות לא כמו ששייכת ונוגעת אליו אלא מצד האמת של אלקות. שהאמת מכריחה להבין באופן כך וכך, ולכן בזה מתבונן, עם כל הפרטים וכו'. ובאופן זה, אמנם אין ההתבוננות באלקות משפיעה עליו, כי לא התבונן איך שהעניין שייך אליו וכו', אבל (מבחינה מסוימת) הוא יותר בביטול לאלקות מסוג ההתבוננות הקודם, כיוון שההתבוננות שלו היא באלקות כפי שהיא ולא כמו שנוגעת למציאות שלו. בדוגמת המעלה בשכל כנ"ל, שאמנם הנפש נשארת בפשיטותה ואינה נותנת מקום לדבר שחוץ הימנה וכו', אבל בנוגע לעצם ההבנה, הרי שהאדם מתבטל להבין העניין כדבעי כפי שהוא מצד האמת, בשונה ממדות שכל היחס שלו להזולת זה איך הוא משפיע עלי ונוגע אלי וכו'.

3. אמנם הביאור כאן הוא בב' סוגים בהתבוננות, ולא בהחילוק בין שכל למדות, אבל להבנת העניין מסייע.

ה.

ביאור עמוק יותר עפ"י לקו"ש ח"ו

עפ"י הביאור דלעיל נמצא, שיישוב הסתירה הנ"ל - שמצד אחד השכל הוא כח יותר נפשי, ולאידך הוא יותר בביטול, הוא שאכן מדובר על שני פרטים שונים - הנפש המבינה וכח ההבנה. אך אולי ניתן לבאר ביאור אחר, שלפיו יוצא שזהו אותו עניין: העובדה שבשכל יש תכונה של ביטול זה גופא הסיבה לכך שהוא יותר נפשי, כדלקמן.

בלקו"ש⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר שאמיתית העניין של רוחניות הוא - פשיטות והעדר ההגדרה. ומעלה זו מתבטאת בכך שככל שדבר יותר רוחני ופחות מוגדר, טבעו ועניינו הוא (לא להישאר בגדר הפרטי ובמציאותו, אלא) להתרומם ולהימשך למה שלמעלה הימנו - "רוח האדם העולה היא למעלה". משא"כ טבע הגשמיות והחומריות הוא להיפך, להישאר ככל האפשרי במציאותו ובגדרים ובהגבלות שלו, "רוח הבהמה היורדת היא למטה בארץ".

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שזהו הטעם למעלת מין המדבר על מין החי, שכידוע מעלת האדם היא כח השכל שבו, שכן בשכל ישנם תכונות אלו: אמיתית עניין השכל הוא שהאדם לא נשאר במציאותו אלא הוא 'אובייקטיבי' ונמשך לאמת שלמעלה ממנו, ועל ידי כך האדם יכול לשנות את תכונותיו ומדותיו הטבעיים ולא להישאר ב'ק' וסגנון אחד.

ונמצא שככל שהנפש יותר בטלה לאמת שלמעלה ממנה ופחות מוגדרת ומוגבלת במציאותה, הרי זוהי המעלה האמיתית של רוחניות וממילא זוהי מעלתה של הנפש, שמתעלית ממציאותה. ובמילים אחרות: מתי הנפש יותר 'נפש', מתי מודגשת ה'נפשיות' של הנפש - כאשר היא מתבטלת לדבר אחר.

וזהו היישוב לסתירה שהובאה לעיל: העובדה שכח השכל יותר מתבטל למציאות שחוץ להנפש, זה גופא מבטא את תכלית הרוחניות וה'נפשיות', וממילא זהו דרגה פנימית יותר בנפש.

ואולי יש להוסיף, אשר הביאור הנ"ל הוא דווקא כשהמדובר הוא אודות נפש אלקית דייקא, והשכל הוא לא שכל סתם אלא שכל אלקי, כי עפ"י ביאור הנ"ל נמצא שנשתנתה ההבנה מהו המדד איזה כח קרוב יותר לנפש: בתחילה ההבנה היתה שהמוחין 'קרובים' להנפש כפשוטו, שכשהנפש נמצאת במצב הנפשי הנק' 'מוחין' היא מודגשת יותר, ולכן אומרים שהמוחין 'קרובים' יותר להנפש ממדות. משא"כ לפי המסקנא יוצא ש'קרוב' זה של המוחין להנפש הוא אדרבה - בזה שהמוחין הן בביטול והנפש אינה נרגשת.

ולכן אולי יש לומר אשר כל המבואר הוא אודות נפש אלקית, שעניינה הוא ביטול לאלקות. כיוון שכאשר המדובר הוא אודות נפש אלקית - או אז הביטול שלה הוא הוא נפש אלקית, שעניינה הוא ביטול לאלקות.

4. ח"ו ע' 109 ואילך.

נצחיות הגוף כתוצאה מבחירת העצמות בו

(לקו"ש ח"ו שיחה לי' שבט)

הת' יוסף יצחק שיחי' קפלן

תלמיד בישיבה

מסכם את דברי רבינו בלקו"ש ח"ו / מצביע על נקודות בשיחה הדורשות ביאור / מחלק את הביאור לשני שלבים / שלב א' ביאור כללי בעניין הבחירה בנפש האדם / לפ"ז מבאר את עניין הבחירה של הקב"ה בגוף של בני"י ביחס לבחירה בנשמותיהם / מקדים לשלב ב' ביאור בעניין הבחירה שהיא מצד הכוונה / מביא לזה הוכחה מדברי רבינו בשיחה / לפ"ז נותן תוספת ביאור בנצחיות הגוף כתוצאה מהבחירה והכוונה

א.

דברי רבינו בשיחה בעניין נצחיות הגוף

בלקו"ש ח"ו בשיחה ליו"ד שבט מעלה רבינו שאלה¹, מהי התכלית בעבודה והיגיעה של יהודי לזכך ולעדן את גופו הגשמי להיכלל באור הנשמה², אם לאחר הסתלקותו ילך הכל לטמיון בשובו של הגוף לעפר?

ויתירה מכך - מדייק רבינו - עניין זה שחזור הגוף לעפר הוא (לא דבר כזה שהתווסף על מציאותו בגלל החטא, אלא) כמו"ש³ - "עפר אתה ואל עפר תשוב", כלומר, מכיוון שכבר עכשיו גוף האדם הוא עפר, לכן, יבוא הזמן בו יחזור להיות מה שהוא - עפר, ומה שעובד היהודי איתו לשנות ולהעלות אותו זהו "שינוי החזור לברייתו", וע"ז ישנו הכלל בגמ'⁴ "לא שמי' שינוי", היינו, שהגוף גם בעת קיומו הוא מציאות ללא קיום אמיתי ונצחי⁵, ואיך זה שמקשרים את העבודה דתומ"צ עם מציאות לא אמיתית?

אע"פ שיש בגוף את 'עצם הלוו' שנשארת קיימת ולא נפסדת⁶, ולא רק עצם הלוו, אלא, על כל הגוף

1. בכדי ללמוד הוראה ממאמר 'באתי לגני השי"ת בעניין הסתלקות הנפש מן הגוף.

2. ועד כדי כך שרק בשביל זה ירדה נשמתו לעוה"ל והתלבשה בגוף כדברי אדמוה"ז בתניא פל"ז.

3. בראשית ג, יט.

4. סוכה ל, ב. ב"ק צו, ב.

5. כמוכן גם מדברי הבחיי המפורסמים (בראשית א, כח) שמהרגע שאדם נולד כבר מתחיל לרקב.

6. וכמבואר בספרים (בראשית רבה פכ"ח ג. זהר ח"ב כח, ב) הסיבה לזה היא משום שעצם זה לא נהנתה מחטא עץ הדעת (אליה רבה או"ח סי' ש).

נאמר הלשון בנביא⁷ בנוגע לתחיית המתים שאז "יחיו מתים". כלומר, שאופן התחי' לעת"ל יהי' בצורה כזו שהגוף ייבנה בחזרה מעצם הלוז, היינו, החזרת הגוף עצמו למצבו הקודם כגוף חי⁸. ומ"מ, א"א להוכיח מזה שהגוף הוא מציאות אמיתית ונצחית שלא שייך בה הפסד, משום שבאמת - כנ"ל - הגוף הוא 'עפר' שלכן מצד עניינו נדרש "ואל עפר תשוב", א"כ, מה שתחייתו לעת"ל תהי' באופן שייבנה ע"י עצם הלוז, זה עצמו בריאה חדשה - חידוש בגוף, שהוא מצד עצמו עפר, והשאלה עדיין קיימת.

ומבאר רבינו, וזלה"ק: "אויף דעם איז דער ענטפער, אז פארקערט: וויבאלד אז "עיקר שכינה בתחתונים היתה", וואס דערפאר איז "ובנו בחרת" דוקא אין דעם "גוף הגשמי", איז במילא דער גוף א מציאות אמיתית וואס אין אים איז קיין הפסד ניט שייך. און דער שינוי וואס איז אין אים געווארן (דורך דעם חטא עה"ד און דער "מסובב" פון אים -) "ואל עפר תשוב", אין בלויז אין זיין חיצוניות, ניט אין זיין עצם מהות. ווארום מעשה בני אדם קען ניט משנה זיין ח"ו (וכנ"ל סי'ג) די בחירת העצמות, וואס ער האט בוחר געווען אין א אידישן גוף.

און דאס גופא איז דער ביאור דערויף וואס דער "עצם לוז" [האט ניט נהנה געווען פון דעם עץ הדעת און] ווערט קיינמאל ניט נפסד - ווייל ער איז די "עצמות" פון גוף, און אין עצמות (פון גוף) איז ניט שייך קיין (חטא און) הפסד.

און וויבאלד אז "ובנו בחרת" איז דאך אויך אין כללות הגוף, איז דער פון פארשטאנדיק אז בפנימיות איז אויך אין כללות הגוף ניט שייך קיין הפסד. און דאס וואס ער וועט לע"ל נבנה ווערן פונעם "עצם לוז" - איז עס מצד זיין ענין גופא, ווייל אין אים איז דא די בחירת העצמות. ולפי זה קומט אויס, אז אדרבא מצד דעם וואס "שינוי החזר לברייתו לא שמי' שינוי", איז ער אויך איצטער א מציאות אמיתי".

[בתרגום חופשי: על זה התשובה, הפוך: בגלל "שעיקר שכינה בתחתונים היתה" שלכן "ובנו בחרת" דווקא "בגוף הגשמי", במילא הגוף הוא מציאות אמיתי שלא שייך בו שום הפסד. והשינוי שנהי' (על ידי חטא עה"ד וה"מסובב" ממנו -) "ואל עפר תשוב", זה רק בחיצוניות שלו, לא בעצם המהות שלו. היות ומעשה בני אדם לא יכולים לשנות ח"ו את בחירת העצמות, שהוא בחר בגוף היהודי.

וזה גופא הביאור על זה שה"עצם הלוז" (לא נהנה מחטא עץ הדעת ו)אף פעם לא נפסד - כיוון שהוא העצמות של הגוף, "ובעצמות" (של הגוף) לא שייך שום (חטא ו)הפסד.

ובגלל ש"ובנו בחרת" זה הרי גם בכללות הגוף, מובן מזה שבפנימיות גם בכללות הגוף לא שייך שום הפסד. וזה שלע"ל הוא ייבנה מ"עצם הלוז" - זה מצד עניינו גופא, כיוון שיש בו את בחירת העצמות. ולפי זה יוצא, שאדרבא מצד זה ש"שינוי החזר לברייתו לאו שמי' שינוי", הוא גם עכשיו מציאות אמיתי".]

ויש לעיין במספר נקודות הדורשות ביאור:

(א) אם יש בגוף כזו מעלה - בחירת הקב"ה - מה צריך לעבודה עמו, שיאיר בו אור התורה והמצווה?

7. ישע' כו, יט.

8. משא"כ אם הי' הלשון "יברא מתים" המורה על בריאת מציאות חדשה שלא הייתה קודם.

9. להעיר, עניין זה נתבאר בכמה מקומות בתורת רבינו, וכפי שיתבאר לקמן, אמנם, המכוון כאן הוא להתאים את הדברים בביאור השיחה הזו, ובהוספה, בעז"ה, כפי שיתבאר לקורא. להרחבות, ראה בספר 'סוגיות בחסידות' סוף ערך תחיית המתים, ובקונטרס מהותם של ישראל פריקים ז' וט', חלק מהמתבאר כאן הוא ע"פ המבואר שם.

ונראה במוחש שהגוף זקוק אכן לזה, משום שהוא גשמי וחומרי. (ב) וזה עצמו אכן דורש ביאור, מדוע למרות הבחירה של הקב"ה בגוף אין הדבר ניכר בו. (ג) ובכלל, בשיחה לא מבואר מספיק, כיצד נעשה הגוף למציאות אמיתית ונצחית מצד הבחירה בו¹⁰.

ב.

החידוש במתן תורה - "ובנו בחרת"

בני ישראל נקראים בנים למקום, וכמ"ש¹¹: "בנים אתם לה' אלוהיכם", קשר זה שייך ל"חלק" הרוחני של ישראל, היינו הנשמה שבהם¹². כי זה שישאל נקראו בנים למקום הוא משום שכל הנבראים שרשם מדבור העליון, בחי' חיצונית, ונשמות ישראל שרשם מבחינת הפנימיות שלמעלה (כמו הבן הנמשך מעצם האב¹³).

וזהו אחד הטעמים לכך שהנשמה קרוי "נפש קדושה", כי קדושה משמעה "הבדלה", ושורש הנשמה הוא במדרגה זו בהקב"ה כפי שהוא קדוש ומובדל מענייני הבריאה. כלומר כל הנבראים שרשם במדרגה זו באלקות שהיא מדרגת ה"דיבור" שנצטמצם באופן שיש לו איזו שייכות אל הנבראים וברא בה את עולמו; ואילו הנשמה שרשה במדרגה המובדלת מאיזה יחס לנבראים. אבל גופו של איש ישראל, מכיון ששורש התהווה אף הוא מ"עשרה מאמרות" כמו כל הנבראים (שהרי רק בנוגע לנשמה כתיב "ויפח באפיו נשמת חיים" המורה על המשכה מהפנימיות¹⁴, אבל הגוף נתהווה ממאמר "נעשה אדם"), אינו שייך לכאורה לקשר זה.

אך יש עוד קשר בין הקב"ה וישראל, שהוא עמוק ונעלה יותר מהקשר ד"אב ובן", שהקב"ה בחר בישראל - "אתה בחרתנו מכל העמים", שמצד עניין זה, גם גופו הגשמי של איש ישראל קשור עם הקב"ה. כי גדר עניין הבחירה הוא, שסיבת הבחירה בדבר מסוים אינה נובעת מתכונת ומעלת הדבר הנבחר, אלא אך ורק מרצונו ובחירתו של הבוחר. ולכן, גם הגוף של איש ישראל, עם היות שאין בו מעלה וקדושה מצד עצמו, ועד שדומה בחומריותו לגופי אומות העולם, אפשר שיחול עליו קשר זה מצד בחירתו של הקב"ה בו.

ועניין זה נתחדש במתן תורה, כמפורש בשולחן ערוך או"ח¹⁵ "וכשיאמר בנו בחרת (מכל עם ולשון) יזכור מתן תורה". וכן מובא בספרים שהטעם שאומרים "אתה בחרתנו מכל העמים" ביום טוב ולא בשבת הוא משום שהשבת ניתנה במרה לפני מתן תורה¹⁶.

10. את ביאור העניין נחלק לב' שלבים, בשלב הראשון נבאר תחילה את עניין הבחירה של הקב"ה בבני, ועיי' נוכל להבין את ההבדל שבין הגוף לנשמה מצד הבחירה (ראה הע' קודמת), ולפ"ז ננסה אח"כ בשלב השני לתת תוספת ביאור בעניינינו - כיצד על ידי הבחירה נעשה הגוף למציאות אמיתית ונצחית.

11. דברים יד, א.

12. שלכל יהודי ישנה נפה"א ש"היא חלק אלוהה ממעל ממש", תניא פ"ב.

13. להרחבה בעניין ראה 'קונטרס מהותם של ישראל' פ"ז, הביאור דלהלן בעניין הבחירה לקוח משם.

14. ראה שם.

15. מג"א ס' סק"ב. שו"ע הרב שם סעיף ד'.

16. וזהו מ"ש (דברים יד, ב): "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובן בחר ה' גו'", ופירש רש"י "כי עם קדוש אתה - קדושת עצמן מאבותיך, ועוד, ובן בחר ה'". הרי בדברי רש"י אלה רואים ג' נקודות: (א) במ"ש "ועוד" משמיענו, שהקדושה דישאל והבחירה בהם הם שני עניינים. (ב) במה שמוסיף "קדושת עצמן" הוא מגדיר את ההבדל שביניהם: הקדושה היא מעלה ותכונה של ישראל עצתם עוד טרם שבחר בהם ה' (וכנ"ל, שיש בהם נפש קדושה), ואילו גדר הבחירה הוא מה שהקב"ה בוחר בהם, כמ"ש "בן בחר ה'". (ג) שסיבת הקדושה היא - "מאבותיך", כנ"ל בארוכה, שהאבות מחמת עבודתם זכו להמשיך נפש קדושה לבניהם אחריהם עד עולם.

וכד דייקת שפיר, הרי קשר זה דישראל והקב"ה שנתחדש במתן תורה בעת הבחירה בעם ישראל, בנוסף על הקשר שמצד הקדושה שהייתה בהם לפני כן, מכיוון שהוא בא מצד "פעולה" (בחירה) של הקב"ה (ודלא כקדושת ישראל שהיא "קדושת עצמך", טבע ותכונה של ישראל עצמם) הוא קשר נעלה ועמוק הרבה יותר (נוסף לזה שהוא חודר גם בגוף, כנ"ל).

[ומצד קשר מיוחד זה שנתחדש במתן תורה ניתוסף בישראל תואר חדש שלא הי' בהם לפני מתן תורה: לפני מתן תורה הם קרויים בנים למקום, ובמתן תורה נעשו גם "עבדי השם".]

ג.

ביאור עניין הבחירה.

ויובן זה בהקדים ביאור קצר במהותה וגדרה של "בחירה".

הפירוש הפשוט של בחירה הוא, שבוחרים בין שני דברים שווים לגמרי. כי כאשר יש מעלה מסוימת בדבר אחד על משנהו, אין כאן בחירה אמיתית, כי מעלתו של הדבר הנבחר היא שגרמה והכריחה את הבוחר שיבחר בו.

כמו שאדם העושה דבר משום שכופין אותו בשוטים לעשותו, אין זה מעשה שהוא עושה בבחירתו אלא הוא מוכרח לעשותו, כך הוא בנוגע לעשיית איזה דבר משום שכך מסתבר ע"פ השכל (משום שרואה בו מעלה וכיו"ב), שאין זה מעשה של בחירה אלא מעשה של הכרח שהשכל כופה אותו ומכריחו לעשות כך. וכל שכן כשעושה איזה דבר מחמת משיכת ליבו אליו או מחמת שגורם לו הנאה ותענוג, שמשיכה זו ותענוג זה מכריחים וכופים אותו לבחור בו.

מהי, איפוא, בחירה אמיתית? כשיש שני דברים שאין באחד מהם שום מעלה על משנהו, ואעפ"כ האדם בוחר באחד מהם, שאז מובן שאין הדבר הנבחר מכריח את הבחירה בו, שהרי שניהם שווים, אלא כל כולה באה רק מצד רצונו של האדם הבוחר.

על פי זה מובן, שבחירה זו נובעת מנקודה כזו בנפש האדם שהיא מובדלת ומופשטת לגמרי מאיזה דבר שמחוץ הימנו. כלומר: כאשר בוחר באיזה דבר משום שהדבר הנבחר גורם לו לבחור בו (אם מחמת משיכת ליבו או משום שכך נראה לו ע"פ שכלו), עכצ"ל שבחירה זו באה מדרגה כזו בנפשו שיש לדבר שמבחוץ תפיסת מקום שם, ולכן הוא יכול להשפיע על האדם. משא"כ כשבוחר בין שני דברים שווים, שאז הבחירה באה אך ורק מצד רצון ובחירת האדם, הרי בחירה זו באה ממדריגה בנפש שאין לה שום שייכות לדברים שמחוץ הימנו.

כיוצא בזה הוא כשאדם בוחר בין שני דברים שיש בכל אחד מהם מעלה אחרת ושונה מחבירו, ועליו להחליט איזו מעלה מכריעה, ולדוגמא: כשליבו מושך אותו לדבר אחד ואילו שכלו אומר לו שצריך לבחור בדבר השני, שאז עליו להחליט אם להשמע למשיכת ליבו או לשכלו, שגם החלטה זו נובעת ממדריגה כזו בנפשו שלמעלה מיחס אל דברים שמחוץ הימנו.

וההסברה בדבר, ובהקדים: ידוע שאין תכונותיהם של בני אדם שוות, יש בני אדם ששכלם תופס מקום אצלם יותר, ויש בני אדם שהם בעלי מדות ורגש. ולפי זה לכאורה הבחירה אם להשמע למשיכת הלב

או להוראת השכל אף היא אינה בחירה אמיתית: אם האדם הוא במצב נעלה, שהשכל תופס אצלו יותר מקום, הרי זה גופא מכריח אותו להחליט כפי שאומר לו שכלו, גם כשהוא בניגוד למשיכת ליבו; ולאידך, אם הרגש שכליבו חשוב אצלו יותר, הרי זה גופא מכריח אותו להחליט כמשיכת ליבו, גם בניגוד להוראת שכלו.

אך מכל מקום הרי כתב הרמב"ם בהלכות תשובה¹⁷ שהוא "עיקר גדול בדת והוא עמוד התורה והמצווה" שכל אדם יש לו בחירה חפשית, שגם מי שיש לו נטיות רעות מצד טבעו (ונטיית רגש ליבו חזקה משכלו) יכול לבחור "להיות צדיק כמשה רבינו"¹⁸, וכן לאידך גיסא.

ועכצ"ל, דזה שהאדם יכול לבחור כהוראת שכלו אף שבטבע ליבו חזק יותר וכן להיפך, נובע מנקודה זו בנפשו שלמעלה מכל התייחסות לאיזה דבר, ולכן, אף שהדבר צריך לגרום (מצד טבע ליבו או מצד שכלו) שיהי' מוכרח לבחור בו. יש בכוחו לא להתחשב בזה ולבחור בדבר אחר¹⁹.

ד.

המעלה באהבה שמצד הבחירה על אהבה שכלית או טבעית

על פי כל זה יובן היטב החידוש והעילוי שבאהבת ה' לישראל שנתחדשה כש"אתה בחרתנו מכל העמים" לגבי האהבה של הקב"ה לישראל מצד זה שישראל הם בנים למקום.

אהבת האב לבן סיבתה היא הבן, כלומר: יש דבר מחוץ לאוהב שהוא גורם ומכריח שהאב יאהב אותו. ואף שאהבת האב אל הבן היא מצד זה שהבן הוא חלק ממנו, דלא כאהבה לאיש זר הבאה מחמת מעלותיו של הנאהב, מ"מ, מכיוון שהבן הוא רק חלק מהאב ולא האב עצמו, הרי גם אהבת האב לבנו באה מחמת סיבה "מן החוץ" ולא מעצם נפשו, ובמילא אינה נוגעת בנקודה זו שבנפשו המופשטת לגמרי מכל יחס אל הזולת. משא"כ הבחירה נובעת מעצם הנפש ממש.

בלשון אחרת: בנפש האדם יש כמה מדריגות. יש מדריגה שבה תופסת מקום גם מציאות של זולת ממש שלגמרי מחוץ הימנו; למעלה ממנה היא המדריגה שבה אין לאדם זר ממש שום מקום, אלא רק למי שהוא "חלק" ממנו (כבנו); ולמעלה מזה הוא עצם הנפש המופשט מכל התייחסות לאיזה דבר שיהי'.

ושלש האהבות הנ"ל נובעות משלש מדריגות אלה שבנפש: אהבה שכלית הבאה מצד מעלותיו של הנאהב מקורה הוא במדריגה זו שבנפש שבה הזולת תופס מקום, ולכן מעלותיו של הזולת משפיעות על האדם וגורמות לו שיאהב אותו; אהבת האב אל הבן משום שהבן הוא חלק מהאב מקורה במדריגה ה' הנ"ל; ואהבה הבאה מצד הבחירה - שרשה בעצם הנפש.

ומכל זה יובן בנמשל, באהבת הקב"ה לישראל, שגם בה קיימות שלש מדריגות אלה:

17. פ"ה ה"ג.

18. כלשון הרמב"ם שם ה"ב.

19. ואף שבפועל, בחירתו בדבר מסוים סיבתה היא מעלתו של הדבר (אם מצד הלב או מצד השכל), מ"מ, אם הי' זה רק מצד מדריגה זו שבנפשו שבה הדבר תופס מקום, ודבר זה תופס אצלו מקום יותר ממשנהו, הי' מוכרח לבחור בו. ועכצ"ל שגם בבחירה זו בין שתי מעלות יש ביטוי של אותה מדריגה שבנפש שלמעלה מנתינת איזה חשיבות לדבר שחוץ הימנו ככפנים. אך הביטוי של נקודה זו שבנפש בטהרתו הוא כשבחור בין שני דברים שוים ממש, שאז אין הבחירה כלל מצד הדבר הנבחר אלא אך ורק מחמת רצון הבחור.

אהבת הקב"ה לישראל הנגרמת מחמת המעלות שבהם, שאפילו פושעי ישראל מלאים צוות כרימון, ובכל איש ישראל יש תכונות נשגבות שלא נמצאו אפילו בחסידי אומות העולם; אהבתו את ישראל מחמת היותם "בנים למקום", כאהבת האב לבנו; והאהבה מצד זה ש"בחר בנו".

וכשם שבמשל באדם התחתון נובעות שלש אהבות אלה משלש מדריגות בנפש האדם, כך כביכול למעלה, ששלש אהבות אלה שרשן בשלש מדריגות שונות:

האהבה לישראל הבאה מצד המעלות שלהם נובעת ממדריגה זו באלקות כפי שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול לברוא את העולמות, עד שעניינם ומעלתם של הנבראים יתפסו מקום אצלו כביכול;

האהבה לישראל מחמת היותם בנים למקום, שרשה במדריגה זו באלקות שלמעלה מהתייחסות לנבראים, שלכן אין האהבה מחמת מעלת ישראל אלא מצד זה שהם "בנים למקום", "חלק הוי' עמו";

והאהבה הבאה מצד בחירת הקב"ה בישראל - שרשה במדריגה כו' שלא שייך בה שום תפיסת מקום לאיזה דבר (ואין שייך בה כלל גם עניין של "חלק", משום שזה מתאים רק כשהוא בציור של "אב", ואילו מדריגה זו אין שייך בה שום תואר וגדר, גם לא התואר "אב", כמ"ש "גם בן ואח אין לו"). ועל זה אומרים "אתה בחרתנו", אתה היינו מהותו ועצמותו ית' ממש, שלמעלה מכל שם ותואר, אפילו משם הוי' שהוא שם העצם²⁰.

ה.

האם יש טעם לבחירה בגוף

ונחזור להתבונן בדברי רבינו בתחילת אות ה'²¹ שבחירת הקב"ה בבנ"י נובעת כתוצאה מזה שעיקר שכינה בתחתונים הייתה. במבט ראשון, זה נראה לא מובן, והרי בחירה אמיתית היא כפי שנת' לעיל, דווקא בלי שום סיבה שגורמת לבחור, אך ורק מצד הבוחר, ואיך מתאים לומר שהקב"ה בחר בבנ"י כתוצאה - סיבה - מעיקר שכינה בתחתונים? ובאמת, שאפשר להבחין מייד שאין זו שאלה, משום שה"טעם" הזה - "עיקר שכינה בתחתונים" - שמהווה סיבה לבחירה לא סותר לעניין הבחירה.

ביאור הדברים:

הסיבה לזה שעיקר שכינה בתחתונים הייתה היא כפי שאדמוה"ז כותב בתניא²² בנוגע לבריאת העולם משום ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", הקב"ה החליט לרצות להתגלות בעצמותו כאן

20. ועל אהבה זו נאמר "הלא אח עשו ליעקב נאום ה' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו'". כלומר: האהבה ליעקב נובעת מעצמותו של הקב"ה שלגבי ית' אין שום עילוי ביעקב לגבי עשו, היינו, דלא רק שמעלת יעקב מצד תכונותיו אינה נחשבת לכלום לגבי מדריגה זו, אלא גם המעלה של היותו "בן" אינה שייכת שם, "אח עשו ליעקב" - שניהם שווין. ואעפ"כ "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי", לא מצד איזו מעלה שהיא שיש ביעקב, אלא לפי שכך בחר הקב"ה בבחירתו החפשית.

וזהו מ"ש במתן תורה "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י "ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם ומה יש לי עוד שתהא חיבתכם ניכרת, כי לי כל הארץ, והם בעיני ולפני ככלום". דלכאורה, מכיוון ש"כל העמים" הם פחותים מישראל ועד שהם "ככלום", א"כ מהו הפירוש ב"יש לי אחרים עמכם"? אלא כוונת רש"י היא, שגם במדריגה זו למעלה שלגבה ה"אחרים" הם בשווה "עמכם", הרי מצד הבחירה "הם בעיני ולפני ככלום".

21. הובאו לעיל ס"א.

22. פל"ו, ממדרש תנחומא לפ' נשא, וכפי שמבאר אדמו"ר (הרשב"ב) נ"ע בד"ה יו"ט של ר"ה ה'תרס"ו.

למטה דווקא, ומשמעות העניין מה שאומרים "נתאוה", בא להדגיש שזה מגיע ממנו ית' בעצמו (בשונה מטעמי הבריאה האחרים ששייכים לדרגות מסוימות באלוקות²³).

נוכל להבין את זה אם נחזור למשל הקודם - בנוגע לבחירה, ביחס של אדם לדבר לפי טבעו ותכונותיו - אדם 'עדין' בטבעו יימשך לדברים דכים ועדינים שמתאימים לטבעו - 'הציור' - שלו, וכן להיפך אדם שהוא מגושם 'בטבעו' יימשך אחר דברים מגושמים ונחותים כמוהו, תואמים לו, אם אדם עדין יימשך אחר דברים מגושמים יעורר הדבר פליאה, ונצטרך לחפש לזה סיבה, וכן להיפך, אם אדם מגושם וכו', כיוון, שכל דבר שעושה צריך להיות תואם את הציור שלו.

מבחי' זו, דבר שאינו מוגדר באיזה ציור מסוים, ביכולתו להמשיך למה שרק רוצה בלי שיעורר פליאה וצורך להסביר מדוע, כי אין כאן ציור מסוים שצריך להמשיך לדברים שמתאימים לו, 'הכל מתאים והכל לא מתאים'.

ובנמשל, כשמדברים על דרגות שונות באלוקות, מכיוון שכל דרגא מוגבלת בגדר שלה (אם זה גדר של גבול, או אפי' גדר של בל"ג), צריכים למצוא בדבר שאליו נמשכים מה יש בו שתואם לגדרים של דרגא זו וכו'²⁴, משא"כ כשמדברים על עצמותו ומהותו ית', הוא אינו מוגדר בשום גדר בכדי שנצטרך למצוא בדבר אותו רוצה איזה קשר אליו, לכן, מצידו השאלה למה נברא העולם אינה מתחילה בכלל. על דבר לא מוגבל לא שייך לשאול למה נמשך לזה ולא לזה, כנ"ל, 'הכל מתאים והכל לא מתאים', ואין דבר שאפשר לומר שגרם לו לרצות בזה, אלא רק בגלל שכך הוא ית' החליט לרצות להתגלות כאן למטה.

מזה מובן שמצד אחד אנו קוראים לזה טעם לבריאת העולם, כיוון שנתאוה, אבל מזה עצמו יוצא שזה לא באמת טעם, משום שכנ"ל, הטעם הוא הסיבה והגורם להמשך לדבר, וזה נכון רק בדבר מוגבל, משא"כ בדבר שאינו מוגבל וכו', 'טעם' כאן זה 'שם המושאל' להסביר מדוע נברא העולם, אך כששומעים את ה'טעם' של נתאוה מובן שהעולם נברא ממקום - כביכול - כזה שלא צריך להסביר למה ומדוע עשה את מה שעשה.

7.

הבחירה בגוף מצד עצמותו

ולפי זה יוצא שהכוונה בבריאה מצד ה'נתאוה' ו'הבחירה', מגיעה מאותו מקום, עצמותו ומהותו ית', מכיוון שבהם מודגש שיש רק הוא, ולא כל דבר אחר גבוה כמה שיהי' שמכריח אותו לרצות או לבחור, ומובן איך שזה לא סותר לעניין הבחירה, ואדרבה, הבחירה היא חלק מעניין זה.

ובמילים אחרות: לעצמות יש עניין בתחתונים, שלכן הכוונה היא מה ש"נתאוה" לדירה בתחתונים כנ"ל בארוכה, ועניין עצמי זה משתקף ומתבטא גם בקשר העצמי בין הקב"ה וישראל בכך שעיקרו של הקשר העצמי מתבטא בבחירה בגוף הגשמי.

23. - ראה ספר סוגיות בחסידות בנושא טעמי הבריאה באריכות.

24. ע"ש האריכות בזה.

ובאמת שעניין זה נמצא מפורש בלקו"ש²⁵, וזלה"ק: "מצד דעם וואס די כוונה פון אויבערשטן איז אז ער זאל האבן א דירה בתחתונים, שפיגלט זיך דאס אפ אויך אין אידן" – וואס זיי זיינען כביכול איין זאד מיט עצמות – אז די בחירת הקב"ה אין זיי איז (ניט נאר בחירת נשמתם, נאר אויך) פון זייער גוף".

וממשיך שם²⁶: "וואס דערפאר איז אויך דער גוף פון א אידן א מציאות נצחית וועלכע ווערט ניט נפסד, וכידוע אז דער "עצם לזו" ווערט ניט נפסד, און פון דעם "עצם לזו" וועט נבנה ווערן דער גאנצער גוף בתחית המתים"²⁷.

[בתרגום חופשי: "מצד זה שהכוונה של הקב"ה שיהי' דירה בתחתונים, משתקף הדבר גם בבני" – שהם כביכול דבר אחד עם עצמות – שבחירת הקב"ה בהם היא (לא רק מצד נשמתם, אלא גם) בגוף שלהם".

שלכן גם הגוף של היהודי הוא מציאות נצחית שלא ואינו נפסד, וכידוע ש"עצם הלז" לא נפסד, ומ"עצם הלז" ייבנה כל הגוף בתחית המתים".]

היינו שעניין זה משפיע ג"כ ע"ז שהגוף נעשה מציאות אמיתית כו', וכפי שביאר רבינו בשיחה²⁸, וכדלקמן.

2.

תוספת ביאור לנצחיות הגוף כתוצאה מהבחירה והכוונה

ואואפ"ל שמזה שמדגיש רבינו את הקשר בין הכוונה ובין הבחירה ניתן ללמוד עניין נוסף, ובהקדים: אחד ההבדלים בין המושג "כוונה" למושג "בחירה" הוא, שבבחירה הדגש הוא על הבחור²⁹, שהבחירה מגיע ממנו בלבד, וע"כ עניין בחירתו בדבר אינו שייך וניכר בדבר הנבחר, משא"כ המושג "כוונה" (כפי שהוא בדרך כלל וכפי שזה בגדרים שלנו) שייך לתוכנו וגדרו של הדבר עצמו – "כוונה" – היינו המטרה והתכלית של הדבר

ובד"כ מציאותו החיצונית של הדבר תואמת לכוונה והתכלית שלו. ועכ"פ כך הוא בד"כ בגדרי הנבדלים וכך הוא ההגיון.

[ואולי אפשר לומר שדבר זה משתלשל מהכוונה הראשונה והתכלית – כוונת העצמות בכללות

25. ח"י"ז, ע' 345.

26. בסוגריים מרובעות.

27. ומסיים שם: "און דעריבער, בשעת עם וועט זיך ענדיקן די עבודה פון בירור וזיכרון העולם און די וועלט וועט ווערן א דירה לו ית', וועט אויך ביי אידן זיין בגלוי ווי ס'איז די בחירת הקב"ה (אויך) אין זייער גוף, וואס דערפאר זיינען די חיים נצחיים פון עולם הבא (אויך) אין גוף", ראה בהנסמן הע' 9 בעניין תחית המתים.

28. ראה סעי' א'.

29. לקו"ש ח"ח ע' 409 הע' 70: "ועד"ז הוא בנשמה וגוף דישאל: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם. תו"ש ע' 120) וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם (שהיא המקיימת התנומ"צ ע"י הגוף). ולפי"ז יש מעלה בהגוף דישאל על נשמתם, שאהבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין אהבה טבעית כמו אהבת האב לבנו דנשמות הם "בנים למקום". היינו שאהבה זו שרשה ממדרגה ששייכת איזו תפיסת מקום דהנאהב, ואינו מעצמותו שלמעלה מכל סיבה וענין. ובחירת הקב"ה בישראל היא מצד גופם שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד שהוא ית' בחר בו, היא מבחי' עצמותו ומהותו ממש (ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"א ע' 5 ואילך). ולאידיך: מעלה בהנשמה שאינה בהגוף בזה שהיא עצמה בן להקב"ה "וחלק אלקה ממעל ממש", משא"כ הגוף שמצד עצמו "נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע", ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחר ששחר בו המעלה היא מצד הבחור ולא (כ"כ?) מצד הגוף, ואין מעלה זו מתאחדת בו כ"כ עד שתהא ניכרת בו" (הדגשת הכותב).

ההשתלשלות, שהיא הכוונה של "דירה בתחתונים", שכפי שמבואר בכמה מאמרים ושיחות - הכוונה ניכרת ומשתקפת בתוך גדרי ההשתלשלות והבריאה.

וכפי שמבאר הרבי באחת השיחות³⁰ וזלה"ק: "בכדי אז עס זאל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה פון "דירה לו ית' בתחתונים" אז די וועלט גופא זאל ווערן א דירה פאר דעם אויבערשטן אויך מצד איר טבע, האט דער אויבערשטער באשאפן די וועלט אין אזא אופן, אז אין איר זאל זיך אפשפילגען איר כוונה און תכלית"³¹. ושם המדובר הוא בנוגע לכוונה של צמצום בשביל הגילוי ועד"ז בכמה עניינים³².

ואולי זה שמקשר רבינו בשיחה זו בין הכוונה ד"דירה בתחתונים" לבחירת העצמות בגוף (מלבד זאת שבכך נרמז הנושא המדובר בשיחה כאן ד"ה באתי לגני תש"י³³) הוא בכדי ללמד שגם בעניין הבחירה, אמיתית העניין הוא כאשר הבחירה העצמית מתגלה וניכרת בתוך גדרי מציאותו של הדבר הנבחר, הגוף של היהודי. דכשם שכוונת העצמות שעצמותו תהי' בגילוי בתחתונים כך גם בחירתו והתקשרותו העצמית עם גופו של היהודי היא באופן שבחירה זו מאירה בגילוי במציאות הגוף³⁴.



30. ח"י"ז ע' 96.

31. תרגום חופשי: בכדי שתתמלא כוונת הבריאה של "דירה לו ית' בתחתונים" - שהעולם עצמו יהי' דירה לקב"ה גם מצד הטבע שלו, ברא הקב"ה את העולם באופן כזה, שתתבטא בו הכוונה והתכלית שלו.

32. וראה גם ד"ה 'באתי לגני' תשל"א סעי' א-ה בהרחבה.

33. ראה בפתיחה לאות ה'.

34. ועד"ז בנשמה וגוף, כנ"ל, שע"י קישור הנשמה בהגוף שאז הם נעשים כאחד ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (ע"י הנשמה) בפנימיות ובגילוי, אשר זה (בחירת העצמות) נעשה מציאותו. וראה בארוכה שיחת כ"ף מנ"א תשל"ב, שי"ל שזהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף שבו דווקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה נצחית) - כי הגוף כמו שהוא לעצמו הרי המעלה שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגילוי במציאותו. ולכן גם לאחר שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף) שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שתהי' כל מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת ממנו מעלתו זו (היינו שעניין הבחירה אינו מתאחד עוד עמו) - נפסדת אז (סו"ס) כל מציאותו. . אלא שבנוגע להגוף, מכיוון שבחירת הקב"ה היא בחירה נצחית, אי"ז הפסד אמיתי.

ביאור בשיטת המקובלים הראשונים שהכתר הוא א"ס (ד"ה ויולך תרס"ו)

הת' שמואל שיחי' רבינוביץ' (ברא"י)
תלמיד בישיבה

מביא את מחלוקת המקובלים אם א"ס הוא הכתר / מביא את הביאור בשאלה איך "אני הוי'
לא שניתני" אע"פ שבורא עולמות / מבאר את הצורך בכח העצמות עבור בריאת יש מאין
/ מבאר איך שייך לשיטת המקובלים שהכתר הוא קדמון / מציע ביאור שהכתר קדמון
בעולמו / מבאר הקושי בהסבר הנ"ל / מבאר את הצורך בא"ס לבריאת יש מאין / מבאר
שדברי כ"ק אדה"ז לעניין אחר נתכוונו

א.

מחלוקת המקובלים אם א"ס הוא הכתר

במאמר ד"ה "ויולך" תרס"ו¹ מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע את מחלוקת המקובלים האם הכתר הוא א"ס:
המקובלים הראשונים (הרמ"ע ועוד) סוברים שהכתר הוא א"ס ואינו מוגבל וכמו שאמרו רז"ל²: "עד שלא
נברא העולם ה' הוא ושמנו בלבד" שמפרשים בזה ש'שמו' – היינו הכתר – אינו בריאה ככל העולמות, גם
העולמות הרוחניים, אלא הוא ה' קיים גם לפני בריאת העולמות, "עד שלא נברא העולם – ה' הוא ושמנו".
ואילו הרמ"ק סובר שהכתר אינו אין סוף אלא חלק מהספירות. והאריז"ל מכריע בזה שהכתר הוא ממוצע
בין המאציל לעולמות (ואכ"מ לבאר שיטתו – שהיא הכרעת תורת החסידות – המדוברת בארוכה במאמר).

וממשיך במאמר שמחלוקת זו תלוי' במחלוקת נוספת של המקובלים במהות המושג 'אין סוף':

הרמ"ק סובר שהשם א"ס נופל רק על עצמותו ית' וא"א לקרוא לשום עניין זולתו בשם א"ס. לעומת
המקובלים סוברים שגם על הרצון אפשר לומר התואר א"ס. וגם בזה הכריע האריז"ל שאכן הכתר הוא
א"ס אך אי"ז ממש כשיטת המקובלים, משום שאינו אומר התואר א"ס על הרצון כ"א על בחינה נעלית
מזה (וכאמור אכ"מ לבאר שיטתו).

1. המשך תרס"ו ע' ריח ואילך.

2. פרקי דר"א פ"ג.

ב.

9. כאן מקום להדגיש הפשוט, שאין כוונת המקובלים להבריאה לא שייכות לעצמות והכתר נפרד ממנו ובורא לבדו העולמות ח"ו, שהרי אין הכתרת דבר נפרד מהעצמות ח"ו (וזה כמו לומר שאינו אחד חלילה), אלא הכוונה בפשטות שהקב"ה פועל ע"י הכתרת ולכן אין הוא עצמו צריך לתת יחס אלא רק 'בחינה' מסוימת בו (שאין זה 'תופס' את עצמותו ית' שיגרום שהוא משתנה וישי לבאר בזה עוד הרבה ואין כאן מקום להאריך).

ג.

הצורך בכח העצמות עבור בריאת יש מאין

ויש לבאר האמור בסעיף הקודם שעבור בריאת יש מאין מוכרחים לכח העצמות (שע"ז הקשנו איך לא ישתנה העצמות כנ"ל):

בבריאת יש מאין אין מובן מהיכן נוצר היש, שהרי לא הי' שום חומר שממנו נוצר, וכן הוא בתחושתו של היש הגשמי שמרגיש שאין עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו. ומובן שבריאה כזו יכול ליצור רק א"ס אמיתי שהוא קדמון אמיתי ובאמת אין סיבה שקדמה לו.

ומביא ע"ז במאמר את דבריו של כ"ק אדמוה"ז באגה"ק¹⁰ שלברוא את היש הגשמי יכול רק עצמות ומהות ש'מציאותו מעצמותו' וזלה"ק:

"שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לבראו יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". מזה מובנת בפשטות הסיבה לכך שדווקא עצמות יכול לברוא יש מאין.

ד.

איך שייך לשיטת המקובלים שהכתר הוא קדמון

ויש לעיין בשיטת המקובלים שהכתר הוא ג"כ א"ס והוא 'קדמון כקדמות הא"ס'¹¹, ומשום זה יכול לברוא העולמות (כנ"ל).

וצריך ביאור: איך שייך לומר על עוד מציאות מלבד העצמות שהוא 'קדמון כקדמות הא"ס'?! האין זה בסתירה לכך שהקב"ה אחד הוא!?

ובביאור שיטתם כותב במאמר: "דעתם שהוא קדמון כקדמותו ית' (וצ"ל דהיינו משום שלא הי' זמן שלא הי' הרצון כו')". עכלה"ק. ובדבריו ("שלא הי' זמן שלא הי' כו') בא לתרץ, שדבר פשוט שגם לשיטת המקובלים הכתר מגיע מהעצמות אלא שתמיד הי' ולא התחדש.

ואם תרצה לבאר שהפירוש בזה הוא כפשוטו, שהכתר מגיע מהעצמות (כלומר: אינו קדמון במשמעות שאין לו סיבה), וזה שנקרא קדמון משום שהעצמות מוכרח שיהי', היינו שהוא נמשך ממילא מן העצמות ואין צריך לפעולה מיוחדת כדי שיתהווה, הרי זה וודאי אינו נכון, שדברים אלו הם ממש כמו שיטת הכופרים האומרים שהקב"ה מוכרח בקיום העולם, היינו שהעולם הוא תוצאה טבעית ממנו.

והמשילו בזה על דרך אילן וצילו, שאמנם הצל מגיע כתוצאה מן האילן שמזה מובן שהאילן גם נעלה ממנו בדרגה (שהוא קודם לו משום שהוא מקורו של הצל), אך אי"ז בבחירתו ורצונו של האילן כ"א

ודאיתנן להכא יש לציין הצריך ביאור: הרי עצם קיומו של הכתר הוא מעצמותו ית' ונדרשת התייחסות ממנו, ונמצא שיש שינוי בעצמותו ית'! ואכ"מ.

10. סימן כ'.

11. ומציין לזה במאמר את ה'עבודת הקודש' ח"א פ"ב "בשם ביאור סודות הרמב"ן ז"ל".

השתקפות טבעית כתוצאה מאור השמש. ולפי זה פשוט שאין לומר כך על הקב"ה שהוא מוכרח בעניין כלשהו חס ושלום, ולכאורה זו כפירה ממש.

ה.

הצעת ביאור שהכתר קדמון בעולמו

ומבאר בזה הר"ר יואל כהן ע"ה¹², בהקדים הלשון שהובאה לעיל¹³ מהמאמר בביאור שיטת המקובלים שהכוונה בזה שהכתר הוא קדמון הוא משום ש"לא הי' זמן שלא הי' הרצון".

ומבאר בזה בהקדים שישנם שני סוגים של הגבלות בעולם: הגבלה של מקום והגבלה של זמן. הגבלה של מקום פירושה שאמנם הדבר מוגבל לאותו מקום ואינו במקום אחר, אך אין זה אומר שבאותו מקום שבו הוא נמצא אין הוא נמצא באמת. כלומר: זה שדבר אינו נמצא מחוץ למקום המוגדר שלו אין זה מוריד מזה שבמקומו שלו הרי הוא קיים ואמיתי.

לעומת זאת בהגבלה של זמן הרי ההגבלה שלו היא בזה שבזמן כלשהו הוא עצמו יפסק, נמצא שגם לגבי מציאותו שלו – הוא אינו מציאות אמיתית שהרי הוא עצמו יתבטל.

דוגמא לדבר: מובא בחסידות¹⁴ שאחת הראיות לכך שהעולמות אינם מציאות אמיתית היא מזה שבעתיד הם יתבטלו "באלף השביעי חד חרוב"¹⁵ וזה שבעתיד יתבטלו זה מראה שגם כעת הם אינם מציאות אמיתית¹⁶. ולכאורה אינו מובן: הרי כעת הם קיימים בכל תוקפם ואין נראה בהם שום חולשה לכאורה, ומה משנה זה שבעתיד יתבטלו? אלא שמובן בפשטות שזה שהם עצמם עומדים להתבטל בעתיד הרי זה משום שגם כעת אינם מציאות אמיתית וברת קיימא¹⁷. משא"כ זה שהעולמות מוגבלים במקום, אין זו ראי' לחולשת מציאותם שהרי באותו מקום נמצאים בתוקף¹⁸.

ומבאר בזה לעניינו שלדעת המקובלים הכתר הוא קדמון:

דבר ברור הוא שרק העצמות הוא קדמון אמיתי, שרק הוא ית' אין שום סיבה שקדמה לו. וזהו אליבא דאמת. אך י"ל שלגבי סוג המציאות של העולמות גם הכתר הוא 'קדמון'. משום שגדר מציאות העולמות היא שכל דבר הרי הוא מצויר ומוגדר בעניינו הוא, ואם נמצא דבר שלא מצויר בשום ציור שהוא אלא הוא

12. ראה ספר הערכים ח"ד מילואים לאו"ס (א) הערה 531 (ע' תקצח). ובארוכה ובתוספת הסברה - בשיעוריו.

13. ראה סעיף קודם.

14. לדוגמא ראה במאמר ד"ה האמנם תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג ע' צד ואילך).

15. ר"ה לא, א.

16. ומובאת לזה גם דוגמא בהלכה: מים המכזיבין פסולים לקידוש מי חטאת - פירוש, שמקורות מים שנפסקת זרימתם אפי' אחת לשבע שנים פסולים מלקדש מהם עבור מי אפר פרה אדומה משום שנקראים 'מכזיבין' ואינם 'מים חיים'. ומזה מוכח לעניין ביטול העולמות שזה שיתבטלו לעתיד - זה מראה על חולשת המציאות שלהם בהווה. ראה רמב"ם הלכות פרה אדומה פ"ו הי"ב.

17. וכנראה בחוש שאין אדם שירצה להשקיע בנכסים שידוע שעומדים להחרב בהמשך, אך בהחלט אנשים משקיעים בנכסים שמוגבלים למקום מסוים ואינם מתפרשים על פני העולם כולו.

18. אמנם מובן שעצם זה שדבר מוגבל למקום מסוים, ולא מתפשט לעוד מקומות, משמע שאינו מציאות אמיתית אלא מוגבלת ותלויה באותו מקום. משא"כ מציאות רוחנית שאין בה הגבלה של מקום משום שהיא אמיתית (בזכות עצמה, ואינה צריכה למקום ש'אפשר' לה להתקיים בו). לדוגמא דבר שכל, הרי קיומו אינו תלוי באם אדם כלשהו יבין אותו, ויהי' קיים במקום (מוח) מסוים. אלא קיים ברוחניות גם לפני שנתפס במוח אנושי של אדם מסוים, וזה מראה על זה שמציאותו אמיתית מצד עצמו.

אך, אע"פ שגם מקום הרי הוא הגבלה, מובן שההגבלה של זמן עוד יותר מוכיחה על חולשת הדבר ובלתי אמיתיותו, שהרי גם מצידו הוא עומד להתבטל, כבפנים.

פשוט בתכלית הפשיטות, הרי - לגבי סוג המציאות של העולמות - אפילו מציאות זו גם היא 'קדמון' ו'מחויב המציאות'. וכמו שנראה בחוש שעל כל דבר מוגדר שייך לשאול למה הוא כך, אך בדבר שמופשט מכל הגדרה אין שייך לשאול מדוע הוא כך, שהרי הברירה הטבעית היא פשיטות מכל הגדרה¹⁹.

לתוספת הבנה: בעולם הנבראים הקיום הוא באופן של 'מציאות נמצא', היינו שכל דבר קיים בזכות גדריו. בעוה"ז הגשמי קיום של חפץ הוא בזכות המקום אותו הוא ממלא, ולאידך אין דבר שקיים אם אינו ממלא מקום. וכן ברוחניות קיום של דבר הוא בזכות ה'מקום' הרוחני שהוא תופס, היינו דרגתו בעולם הרוחני בו נמצא. כמו למשל בשכל, כל מושכל יש לו את המקום שתופס ביחס לסברא הבסיסית²⁰.

(וכמו הדוגמא שמביא כ"ק אדמו"ר במכתב²¹ בנוגע להשתלשלות השכל מזה שהמודה במקצת חייב שבועה שהסברא בזה (מדוע נחייב אותו בשעה שהוא מודה -) היא ד"אין אדם מעיז פניו" (ויודה בכ"א, לכן אין ההודאה מוסיפה לו נאמנות) וגם סברא זו (דאין אדם מעיז פניו) מקורה מעצם ה'איידלקייט' (=עדינות) של נפש האדם (שלכן אינו מעיז פניו להכחיש לגמרי את חובו) וגם סברא זו (שנפש האדם עדינה היא) מקורה בעצם המושג נפש. ושם מביא את כל הדוגמא הזו להסביר את זה שבכל סברא יש את 'אור השכל' ו'עצם השכל', אך מזה דוגמא טובה לענייננו שכל שכל יש לו את ה'מקום' שלו ובוה הוא הקיום שלו²²).

לעומת זאת הקב"ה הוא 'בלתי מציאות נמצא', כלומר, שאינו קיים בזכות תכונה מסוימת שהרי הוא איננו מוגבל בשום דבר (אפילו לא בגדר של בלי גבול²³) אלא הקיום שלו הוא מחויב המציאות ולא מצד שגדר מסוים נותן לו 'מקום' להתקיים.

ועל פי זה י"ל שאצל נבראים שקיימים באופן של מציאות נמצא, לגביהם כל מציאות של פשיטות (שאינה קיימת בזכות תכונה מסוימת) נחשבת ל'בלתי מציאות נמצא', היינו שקיימת בזכות עצמה ולא בזכות 'מקום' (רוחני או גשמי) שהיא תופסת.

ועד"ז י"ל בשיטת המקובלים שהכתר הוא קדמון: אין הכוונה שהכתר קדמון אמיתי ואינו צריך להתהוות מהקב"ה ח"ו, אלא הכתר אכן מחודש אליבא דאמת, רק לגבי מציאות הנבראים ('מציאות נמצא') הרי זה שהכתר הוא 'פשוט' (לא קיים בזכות תכונה מסוימת) לגבם זהו סוג של 'בלתי מציאות נמצא', ולכן יכול לברוא העולמות.

(ובאמת דבר ברור הוא שישנם דברים כאלו שלגבי המציאות הגשמית הם מחויבים במציאות. דוגמא פשוטה לדבר - עניין שכלי (וראה הערה ¹⁷): לגבי המציאות הגשמית כל דבר קיים רק בזכות שתופס מקום ונמדד במקום ואם יאמר אדם "בית זה קיים באמת אך לא במקום מסוים" כל השומע יצחק לו,

19. וכמו שעל חפץ שנמצא שייך לשאול מדוע הוא כאן, ואילו על מקום ריק מכל, לא ניתן לשאול מדוע הוא כך כי זוהי הברירה הטבעית שלו, כבפנים.

20. דוגמא פשוטה לענ"ד: זה ששתי מקלות ועוד שתי מקלות יהיו ארבעה מקלות זה מגיע מהסברא המופשטת יותר ש(כל) שתיים ועוד שתיים שווים ארבע, היינו שהסברא המגושמת היא 'וישבת' על גבי הסברא הפשוטה יותר בדומה לתפיסת מקום גשמי.

21. אג"ק ח"ג ע' ל"ג.

22. העיריני חכם א' שבדוגמא זו שהביא רבינו נראה העניין המדובר לעיל שההגבלה ד'מקום' אע"פ שמוגבל למקומו - במקומו גופא הרי הוא אמיתי: במכתב מביא את כל הדרגות הללו כדוגמא ל'אור השכל' שמגיע מ'עצם השכל' ובוה מודגש שלמרות שנראה בחוש איך שהשכל ה'מצויר' מגיע ומשתלשל מהשכל ה'מופשט' יותר - שזוהו כמו ההגבלה דמקום שדבר אחר (ההגבלה במקום) מאפשר את מציאותו - אע"פ אין זה פוגם את היות סברא זו (המצוירת יותר) אמיתית במקומה, היינו שהגיונית מצד עצמה.

23. כמו שמבאר בארוכה במאמר בביאור שיטת הרמ"ק - המשך תרס"ו ע' רכג.

משא"כ מציאות שכלית אינה קיימת במקום גשמי (במוח של אדם מסוים) אלא הקיום שלה אמיתי ומחויב המציאות. וזוהי דוגמא טובה להמחיש מציאות אמיתית שמחויבת להתקיים לגבי המציאות הגשמית. אך כאן רוצים לומר יותר מזה: הכתר לא רק שהוא מחויב ביחס למציאות גשמית, אלא הוא מחויב המציאות לגבי כל 'מציאות נמצא' – גם לגבי מציאות רוחנית (כמו שהוסבר לעיל שגם מציאות רוחנית קיימת במקום מסוים – מקום (עניין) רוחני)).

1.

קושי בהסבר הנ"ל

אך עדיין אינו מובן, כיצד תיתכן בריאת יש מאין אמיתי באמצעות הכתר שהוא איננו בלתי מציאות נמצא אמיתי?

אכן ביארנו כיצד אפשר לומר על הכתר שהוא 'קדמון' משום שיחסית ל'מציאות נמצא' הוא מופשט, אך אין זה כי אם שבעולמו הוא מופשט ו'בלתי מציאות נמצא' אך אינו כזה אליבא דאמת (לגבי העצמות) וכיצד יוכל לברוא יש מאין אמיתי?

זאת ועוד: הבאנו לעיל (ס"ג) שכ"ק אדנ"ע מביא במאמר בנוגע לזה שצריך קדמון על מנת לברוא יש מאין את דברי כ"ק אדמוה"ז באגה"ק ס"כ, ושם נאמר בפירוש שרק (אוא"ס²⁴ שהוא מעין) עצמות ומהות המאציל שאינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו רק הוא לבדו יכול לברוא בריאת יש מאין.²⁵

ולכאורה סיבה זו מוכרחת היא עבור בריאת יש מאין, וכמבואר בסעיף ג'. אך לפי"ז צריך ביאור: כיצד עולים דברים אלו בקנה אחד עם שיטת המקובלים דלעיל, שהכתר בורא את העולמות ולא העצמות?

2.

מדוע נצרך א"ס לבריאת יש מאין

ואולי יש לבאר בכהנ"ל: העובדה שהכתר הוא א"ס בעולמו' מספיקה עבור בריאת היש מאין, ועפ"ז מבוארת שיטת המקובלים שהכתר הוא המהווה את העולמות. ואילו דברי כ"ק אדמוה"ז שדווקא העצמות בורא העולם, מדברים אודות עניין אחר: מנין מגיעה תחושת ה'מציאות מעצמותו' של יש הנברא?²⁶

והביאור בזה ובהקדים הסיבה מדוע נזקקים לכח הא"ס דווקא עבור בריאת יש מאין: בספר המצוות לכ"ק

24. ואין לומר שבמה שכתב באגה"ק שם שמי שבורא הוא 'אוא"ס שהוא מעין המאור' כוונתו לכתר ע"פ הביאור שהובא לעיל (שהוא קדמון בעולמו) וזהו שאומרים שאוא"ס הוא מעין המאור שהוא ג"כ קדמון (ומה שהנקרא 'מעין המאור' משום שהוא קדמון רק בעולם ה'מציאות נמצא' ולא אליבא דאמת, כבפנים) משום שאדרבא, כל המקום לשיטת המקובלים הוא רק משום שלדעתם ז"ל לא יתכן 'לתפוס' את העצמות כלל משום שאין הוא נגלה אלינו דווקא מצד הריחוק נרגש בעולם ה'מציאות נמצא' שהכתר הוא קדמון, דאם ה' עצמות מתגלה ה' ברור גם בגדרי ה'מציאות נמצא' שרק העצמות הוא 'בלתי מציאות נמצא' אמיתי. ואילו בדברי אדמוה"ז באגה"ק ס"כ ברורה כוונתו שכוחו של אוא"ס להוות הוא מצד היותו מעין העצם וקירוב אליו, והוא בדיוק להיפך משיטת המקובלים שכל המושג שהכתר הוא קדמון הוא מצד הריחוק מהעצמות (וראה במהלך המשך 'החודש' (במאמר דידן ובמאמרים הבאים ד"ה זאת חוקת וד"ה כי עמך) שבא לבאר את שיטת האריז"ל (והחסידות) שאוא"ס בורא העולמות מצד שהוא מעין העצם ויש בו את כוח העצמות ורק כך יכול לברוא, ופשוט שאי"ז שיטת המקובלים אלא האריז"ל). וראה בכ"ז ספר הערכים המצוין בהערה 12.

25. ראה בסוף סעיף ג' את ציטוט דברי כ"ק אדמוה"ז באגה"ק שם.

26. ראה סעיף ח'.

אדמו"ר הצ"צ מצוות אחדות הוי²⁷ מבאר באריכות את ההשפעה של אור ה'ממלא כל עלמין' ואור ה'סובב כל עלמין' בבריאת העולמות.

ומבאר, שמאור ה'ממלא' מגיעים כל התכונות של הנברא באופן של השתלשלות 'עילה ועלול'. לדוגמא: תכונות הבהמות הגשמיות מגיעות מ'פני שור שבמרכבה', היינו שע"י ריבוי השתלשלות וצמצומים יכול להגיע מהנברא הרוחני - 'פני שור שבמרכבה' שעומד ואומר שירה לפני הקב"ה - בהמה גשמית, משום שבסופו של דבר יש מן המשותף בין שניהם - שניהם נבראים, ולכן גם יכול לבוא - ע"י השתלשלות - נברא בעל תכונות (אמנם גשמיות, אך) דומות (וכמו מתיקנות גשמית ומתיקנות רוחנית (הרגשת מתיקנות בשכל או בנגינה), אמנם המתיקנות הגשמית היא בסוג מציאות שונה לגמרי (מציאות גשמית) אך בסופו של דבר שווים בזה שעניינם מתיקנות).

ואילו מאור הסובב מגיעה עצם בריאת היש מאין, עצם הקיום שלו. וממשיך שם שעניין זה לא יכול לבוא גם ע"י ריבוי השתלשלות, שאיך יבוא (אפי' ע"י "רבובות צמצומים והשתלשלות עילה ועלול") מציאות היש מאין ואפס? וזה יכול להיות רק ע"י אור הסובב שהוא כח הבלי גבול של הקב"ה שאינו מוגבל גם בסברא מוכרחת זו (ששום דבר לא יבוא מאין ואפס).

והביאור בזה בפשטות: הנחת יסוד ראשונה בחקירת דבר היא שלכל יש סיבה. ולעניין הבריאה: לא יכולה לבוא מציאות מכלום, לכל דבר ישנו מקור שממנו נוצר. ובפרט לפי מה שביארנו לעיל את אופן הקיום של 'מציאות נמצא', שקיים בזכות גדריו ותכונותיו (מקומו), ותכונה מסוימת אינה מתפתחת מאלי' כמו שתכונה נפשית מגיעה מן הנפש - היינו שהנפש קודמת ומביאה אותה.

ומכיוון שבפועל כן ישנה בריאה יש מאין, מוכרח שהיא מגיעה מכח הבלי גבול של הקב"ה שאינו מוגבל גם בהכרח זה.

ואולי יש לבאר על פי זה את שיטת המקובלים שהכתיר בורא את העולמות, והקשנו כיצד זה שלשיתם הכתר 'בלתי מציאות נמצא בעולמו' מועיל לבריאת עולמות יש מאין אמיתי, ועל פי הסבר זה פשוט: הכתר אמנם אינו 'בלתי מציאות נמצא' אמיתי, אך אין זה משנה עבור פרט זה של בריאת העולמות, עבור בריאת יש מאין אכן מספיק זה שהכתיר הוא 'בלי גבול' שאינו מוגבל במציאות היש ומשום זה יכול לברוא יש מאין המוחלט.

במילים קצרות: עבור בריאת יש מאין מספיק 'בלתי מציאות נמצא בעולמו' ולכן לשיטת המקובלים מספיק הכתר עבור הבריאה ואין צריך לעצמותו ית'.

ח.

דברי כ"ק אדמוה"ז לעניין אחר נתכוונו

ומעתה יש להבין את דברי כ"ק אדמוה"ז באגה"ק המובאים לעיל (ס"ג) שאומר בפירוש שלברוא יש מאין יכול רק "מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה", ואילו ע"פ דברינו מספיק לכאורה הכתר שהוא 'בלי גבול' ומדוע צריך דווקא לעצמות ומהות עצמו?

27. אמצע ע' 120 ואילך.

אלא שיש לחלק בפשטות בין דברי כ"ק אדמוה"ז לדברי המקובלים הנ"ל: אין כוונת כ"ק אדמוה"ז לתרץ את הבעייתיות בבריאת יש מאין אלא לתרץ עניין אחר ביש הגשמי הדורש ביאור, כדלקמן.

אצל כל דבר אמור להיות נרגש מקורו משום שהוא זה שנותן לו את האפשרות להתקיים (כמדובר לעיל הסברא הפשוטה שאין דבר המגיע מכלום) ואכן כך הוא אצל כל הנבראים הרוחניים שמרגישים את מקורם – הקב"ה. שונה מכך בתכלית הוא היש הגשמי. תחושת היש הגשמי היא שמציאותו היא מעצמותו, ואינו עלול משום עילה שקדמה לו. ונשאלת השאלה: מהיכן מגיעה לו ליש הגשמי הרגשה זו שעל פי הסתכלות פשוטה איננה נכונה כלל ועיקר?!

(סברא זו שהעלול מרגיש עילתו נכונה לגבי כל 'יש', גם כזה הנברא 'יש מיש'. ויש לומר שבעניין 'יש מאין' סברא זו מתחזקת עוד יותר, דווקא ביש מאין אמור להיות נרגש יותר המקור שלו משום שעצם המציאות שלו מוכיחה שישנו מקור המהווה אותו מאין ליש, שאחרת מהיכן הגיע?! ויוצא איפוא, שבעצם קיומו הוא מגלה את הבורא שלו ואת כוחו הגדול שבבורא יש מאין. ועל פי זה מובן שביש מאין תתחזק השאלה עוד יותר כנ"ל).

ולתירוץ קושיה זו מכוונים דבריו של אדמוה"ז: מקורה של תחושת 'ישות' זו של היש היא משום שמתגלה בו "מהותו ועצמותו של המאציל" שאכן "מציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה סיבה שקדמה לו ח"ו". כלומר, תחושת ה'מציאותו מעצמותו' של יש הנברא איננה שקרית או דמיון, אלא ביטוי לכך שיש הנברא מקורו בעצמות ומהות ב"ה שבאמת 'מציאותו מעצמותו' ואין לו עילה שקדמה לו. ואכן רק בעניין שמקורו בעצמותו ית' תתכן תחושה כזו.

וכאמור, על עניין זה של מקור הרגש 'מציאותו מעצמותו' שביש הגשמי בא אדמוה"ז לתרץ, משא"כ המקובלים שעוסקים באפשרות לבריאת יש מאין ועבור זה אכן מספיקה עובדת היותו של הכתר בלתי מציאות נמצא בעולמו, כאמור²⁸.



28. ודאיתין להכא יש לתרץ מה יענו המקובלים על התחושה של יש הגשמי שמרגיש ש'מציאותו מעצמותו'? ואולי יש לומר שהמקובלים מייחסים תחושה זו הבלתי טבעית לקליפות וסטרא אחרא ואכן במחשבה ראשונית אינה מובנת כלל תחושה זו הנוגדת למציאות שהרי הנברא נוצר יש מאין (לולא שחידשה החסידות עומק נפלא בעניין זה), כפנים.

כוונת הצמצום בשביל הגילוי

(ד"ה באתי לגני, ד"ה ונחה עליו תשכ"ה)

הת' שמואל שיחי' רבינוביץ' (בר"ש)

תלמיד בישיבה

מצריך ביאור בקשר דכוונת הצמצום למבואר בפט"ו בהמשך באתי לגני ה'שי"ת / מביא דברי כ"ק אדמו"ר שכוונת הצמצום היא עניינו דהצמצום גופא, ומצריך בזה ביאור / מבאר בדא"פ, שג"ז גופא הוא מצד אוא"ס ולא מצד ההעלם כשלעצמו / מוסיף גילוי כוונת הצמצום ע"י התעלמות האור במקורו, ועפ"ז מבאר בדא"פ המכוון בפט"ו שם

א.

צ"ב בקשר דכוונת הצמצום למבואר בפט"ו בהמשך באתי לגני ה'שי"ת

בפרק ט"ו בהמשך באתי לגני ה'שי"ת' מבאר כ"ק אדמו"ר הריי"צ בהרחבה את מאמר רז"ל² "אוא"ס . למעלה מעלה עד איך קץ". ומבאר שהכוונה בזה היא ל"התעלמות האור והתכללות בעצמותו ית"ע"י הצמצום הראשון שפעל התכללות האור בהמאור, וזהו שורש "ריבוי העלמות וההסתרים" בעוה"ז, המגיעים מכך "שהאור מתעלם ומסתתר ממדריגה למדריגה".

ובד"ה באתי לגני תשכ"ה³ – המיוסד על האות הנ"ל – ביאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את עניין ההתעלמות דהאור במקורו, שהמכוון בזה הוא שהאור יוצא מ"גדר האור" כביכול ומתעלה "למעלה מעלה" בהעצם שאינו מוגדר כלל בגדר האור. וזהו השורש לכל ההעלמות וההסתרים על אלקות שישנם שעה"ז, דכיוון שהאור (שעה"ז) מתהווה על ידו) כבר אינו מוגדר בעניין ה"גילוי", ממילא יכולים להתהוות ממנו גם העלם והסתר.

בהמשך פט"ו שם מרחיב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בביאור העניין, ע"פ המבואר בס' עבוה"ק דכיוון שאוא"ס הוא "שלימותא דכולא" ממילא נכלל בו ג"כ כח הגבול (שהוא בחי' המציאות והישות). ורק דלפנה"צ מה שהי' נרגש הוא רק בחי' הבל"ג, ולכן לא הי' מקום לעמידת העולמות, וע"י הצמצום נתעלם בחי' הבל"ג ומה שנרגש בפשיטות הוא רק בחי' המציאות והישות.

1. סה"מ ה'שי"ת ע' 136.

2. ראה תקו"ז סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט - מ, ב) ז"ח יתרו לד סע"ג.

3. סה"מ באתי לגני (הוצאת תשל"ז) ע' קפד – הלשונות המצוטטים לקמן הינם מהנחה זו.

4. כ"ה לכאורה הכוונה בהמאמר שם. וראה גם בספר הערכים-חב"ד ח"ד ע' תכא והערה 349 שם.

ומוסיף, דמ"מ כ"ז הוא רק לגבינו, אבל לגבי האור עצמו אין הצמצום מסתיר כלל. וכמשל הרב המשפיע שכל לתלמידו, שחפצו שיהי' נטיעותיו כמותו, ורק שכדי שיוכל התלמיד לקבל את ההשפעה צריך הוא לצמצם את שכלו הבלתי מוגבל וכו', אבל לעצמו אי"ז בבחי' צמצום כלל. ויתירה מזו – דגם לגבינו אין הצמצום מסתיר, כי כל הכוונה בהצמצום אינה אלא בשביל הגילוי, כמובן גם מהמשל הנ"ל, וממילא אי"ז צמצום אמיתי כלל.

ומסיים דאע"פ שהצמצום הוא רק לגבינו, מ"מ הרי האוא"ס אינו נרגש, ואפי' האור הפנימי המתלבש ומחזי' את הנבראים וכו' – וכ"ז הוא מצד העלם האור, שמתעלה ונכלל בהעצם שלמעלה מגדרי האור ולכן יכול להתעלם לגמרי (וכנ"ל מד"ה באתי לגני תשכ"ה). עד כאן כללות תוכן הפרק.

וצריך להבין: לכאורה, מאחר שכל הפרק לא בא אלא לבאר את העניין ד"למעלה מעלה עד אין קץ" (שביכולת האור להתעלות מגדר האור ולהתעלם), מהו הצורך והשייכות לבאר כאן שבאמת הצמצום אינו אמיתי, ועד שכל כוונת הצמצום היא רק בשביל הגילוי?

יתירה מזו: במאמר דשנת השי"ת, הובא העניין שחפץ הרב שיהיו "נטיעותיו כמותו" בתחילת הביאור בזה שהצמצום אינו אמיתי, בהקשר לכך שהצמצום הוא רק לגבינו ולא לגבי הרב. ואילו במאמר כ"ק אדמו"ר דשנת תשכ"ה הובא משל זה רק בפרט האחרון – שהצמצום אינו אמיתי אפי' לגבינו. ומשינוי זה משמע לכאורה, שאין עיקר הביאור בפט"ו – בעניין ההעלם ורק ש"בדרך אגב" מודיעים שסו"ס אי"ז העלם אמיתי – אלא שפרט זה שההעלם אינו אמיתי הוא עניין עיקרי בהביאור. ולכן משנה הרבי מהסדר⁵ שבהמאמר דהשי"ת ומביא את העניין ד"נטיעותיו כמותו" דווקא כשמבאר שהצמצום אינו אמיתי אפי' לגבי התחתון, כי דווקא בזה מודגש שהצמצום אינו אמיתי כלל וכלל (עד שאפי' לגבי התחתון אינו מעלים, כי כוונת הצמצום היא בשביל הגילוי).

ב.

דברי כ"ק אדמו"ר שכוונת הצמצום היא עניינו דהצמצום גופא, והצ"ב בזה

ואולי יובן הדבר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר במק"א בהעניין ד"כוונת הצמצום בשביל הגילוי".

דהנה, בד"ה ונחה עליו שנאמר באחש"פ תשכ"ה ביאר רבינו בארוכה שהירידה בגלות הינה "לצורך עלי". כי כל הגילויים שהאירו בזמן הבית אף שהיו נרגשים בהעולם, סו"ס לא הי' זה מצד התכונות דהעולם גופא. ודווקא ע"י הירידה הגלות מתגלה איך שגם העולם עצמו קשור עם אלקות. כי ההעלמות וההסתרים מעוררים את כח המס"נ, ובוזה מתגלה איך גם ההעלם דהעולם אינו נפרד ח"ו אלא מעורר מס"נ ותוקף בענייני יהדות. ושורש העניין הוא דכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, ולכן הגילוי הוא הפנימיות דהצמצום עצמו.

ובשבת שלאח"ז (שבת מברכים החודש אייר) אמר רבינו, כי שאלו אצלו דמזה שההעלם מעורר את כח

5. ראה דיוק עד"ז בסהמ"מ שבט ע' שג.

6. סהמ"מ ניסן ע' קצג ואילך. וראה לקו"ש חי"ז ע' 96 והערה 27 שם. לקו"ש ח"ט ע' 75 הערה 30 (ממאמר זה). ולהעיר שהמאמר נאמר תקופה קצרה אחר אמירת המאמר באתי לגני (ביו"ד שבט).

7. הובאה בלקו"ש שם.

המס"נ אין לכאורה ראי' שההעלם עצמו קשור עם אלקות. דיכול להיות שזה שהמס"נ דהיהודי מתעוררת רק כשישנם העלמות והסתרים, הוא כי אז הגילויים אינם מעלימים על עצם הנשמה (ועד"ז גם ברצון הנפש, מעלים על רצון הנפש הפשוט, ולכן עיקר גילוי הרצון הוא דווקא ברגליים), וא"כ אי"ז שייך לההעלם עצמו?

וביאר רבינו שהאמת אינה כן, אלא ההעלם עצמו הוא "כלי" לגילוי אלקות. ומפני זה הוא מעורר את כח המס"נ, ולא שכח המס"נ מתעורר מאליו ורק שאין גילויים המעלימים עליו (ועד"ז גם ברצון הנפש, שזה שמתגלה בהעקב דווקא הוא כי הוא "כלי" לרצון הנפש, וכדאיתא בתו"א⁸ ש"בבחינה זו נקרא הרגל ראש").

ולכאורה צריך תוספת ביאור בתוכן העניין – דמה הפירוש בכך שההעלם עצמו הוא "כלי" לגילוי אלקות. וממה נפשך – אם הוא "כלי" – היינו שמהותו הוא גילוי אלקות – נמצא שאינו "העלם" כלל?⁹

ג.

הביאור בזה בדא"פ, שג"ז גופא הוא מצד אוא"ס ולא מצד ההעלם כשלעצמו

ונראה בדא"פ דנקודת הביאור בזה היא, שאכן אין הכוונה שההעלם דהעולם הינו "כלי" לגילוי אלקות מצד עצמו – אלא דזה גופא שהינו כלי הוא מצד הקב"ה. וזהו התוכן והחידוש המתגלה בעניין ההעלם, דלא רק שהקב"ה יכול להתגלות בכל דבר מצד הבל"ג שלו¹⁰, אלא הוא ג"כ המהות הפנימית של כל דבר (אפי' של דבר שמצד עצמו אינו כלי אליו, אלא מעלים עליו).

רק שצריך אכן להבין כיצד הדבר ייתכן – דהלא לומר שמהותו הפנימית של הדבר אינה מצד עצמו (דהוא מצ"ע הינו הרי העלם, כנ"ל) זוהי לכאורה סתירה מיני' ובי'.

והעניין בדא"פ:

כל התארים שאנו רגילים אליהם הינם תארים של "הפלאה", היינו תארים המורכבים מה"יחס" בין הדבר לזולתו. הדבר נכון כמובן בתארים "חיוביים" – שהפלאה העליון על התחתון היא בכך שענייני התחתון נמצאים בו באופן מעולה יותר, או (יתר ע"ז) שהוא המקור לכל מה שיש בתחתון [ובכללות – ממכ"ע, שהפלאה בכך שהוא המציאות האמיתית וכו' של כל הנמצאים¹¹], שבוה הוא ודאי שכל ההפלאה מיוסדת על היותו מעולה מן התחתון (ואם לא הי' התחתון נחות, לא הי' שום ערך להעילוי דהעליון). ובאמת כ"ה ממש גם בתארים "שליליים" – דאפי' ההפלאה בזה שהתחתון נשלל לגמרי [ובכללות – סוכ"ע, שכולא

8. א, ב.

9. ובעומק יותר: עניין ההעלם (הבא מהבחי' ד'למעלה מעלה עד אין קץ", קו ההעלם באוא"ס) עניינה לגלות שאוא"ס אינו מוגדר בעניין הגילוי (וכמובא לעיל מד"ה באתי לגני תשכ"ה, שעניין זה נעשה בהאור ע"י שיוצא מגדרו ומתכלל בהעצם שלמעלה מגדר אור). ועניין זה מתגלה לכאורה דווקא ע"י שנעשה העלם שאינו כלי לאוא"ס, ואם יתבאר שבאמת ההעלם גופא הוא כלי לבחי' זו הרי"ז לכאורה היפך המבוקש (וראה עד"ז בד"ה פתח אלי' תשט"ו ס"ד (סהמ"מ כסלו ע' קא)).

10. שזה מתגלה ע"י קו הגילוי "למטה מטה עד תכלית", שאוא"ס מאיר בכל מקום ממש אפי' במקום הפירוד שאינו כלי לגילוי כלל (כמבואר בארוכה בפרקים י"ג וי"ד בהמשך באתי לגני ה'שי"ת ובמאמרי באתי לגני דשנת תשכ"ג ושנת תשכ"ד).

11. ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"א.

קמ'י' כלא חשיב¹²], סו"ס הינה מורכבת מהביטול להתחתון. דרך ע"י שהתחתון איננו נוצרת ההפלאה העליון, שהוא לבדו המציאות האמיתית וכו'.

ונמצא, דכשאנו באים לתאר הפלאה כל שהיא, קודם עלינו להניח (גם) את הוויית מציאותו של התחתון, ורק אחרי כן לתאר את עוצם הפלאה העליון ומעלתו הגדולה בערך להתחתון¹³.

ובזה ישנו הבדל עיקרי כשהמדובר הוא על הפלאה העצמות [הנעשית גם באור ע"י שמתכלל בהמאור "למעלה מעלה עד אין קץ"]:

ההפלאה וחוסר ההגדרה העצמות, שאין לו שום יחס לשום דבר, איננה מורכבת מן התחתון אלא כולה מצד העצמות - שבעצם הוא הדבר היחיד הישנו ואין עוד מלבדו. לגביו אין נכון כלל לומר ש"המציאות" בטלה¹⁴ - כי מלכתחילה אין שום מציאות. לא מציאות ש"ישנה", וגם לא מציאות ש"בטלה", אלא אך ורק עצמות ומהות לבדו.

והמוכרח מזה, דאם בפועל ישנו איזה דבר - ע"כ שכל מציאותו (הן עצם הווייתו והן עניינו ומהותו הפנימית) היא רק מצד רצון העצמות. דאם אין שום מציאות מלבדו, ואפילו לא באופן של שלילה (כנ"ל), מובן מאליה שלא יכול להיות שיהא עניין נוסף להדבר לבד רצונו ית', כי הרי אין עוד שום דבר.

ומעתה מובן בפשיטות, דכשאנו אומרים שישנה מציאות המעלימה על הקב"ה ועי"ז מגלה את תוקף המס"נ (דהיינו התוקף העצמי דאלקות¹⁵), לא שייך לומר שיש למציאות זו עניין עצמי כל שהוא (המעלים על הקב"ה) ורק שבנוסף לכך גורמת "בדרך אגב" לעורר את כח המס"נ (ולגלות אלקות) - כי הרי ביחס לעצמות לא יכול להיות שום דבר שחוץ הימנו. וממילא מוכרח שכל עניינה הוא רק רצונו ית' לגלות שביכולתו להתעלם¹⁶, שרצה הקב"ה שיכולתו העצמית להתעלם תבוא בגילוי, ב"מציאות נמצא" בפועל ממש. וזה נעשה ע"י שישנה מציאות של העלם המעוררת ומגלה את כח המס"נ.

וזהו לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר שההעלם גופא הוא "כלי" לגילוי ההפלאה דאוא"ס שביכולתו להתעלם - שאין הכוונה שזהו עניינו של ההעלם מצד עצמו, אלא דמצד שאין שום דבר חוץ להקב"ה ממילא הוא גם עניינו הפנימי של כל דבר. וגם דבר המעלים אין עניינו אלא להביא במציאות את יכולת הקב"ה להתעלם (שזה בא בגילוי בפועל כשמעורר את כח המס"נ)¹⁷.

12. ראה ברמב"ם שם ה"ב: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" (היינו לא בגדר מציאות נמצא - ראה בארוכה תו"מ הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' נא ואילך).

13. ראה גם תו"מ סהמ"מ שבט ע' שנג: "גילויים, גם גילויים הכי נעלים, הם מוגדרים באיזה גדר" (היינו שיש איזה מציאות (דתחתון) חוץ להם).

14. ואפי' לומר לשון שהמציאות "בטלה בעצם" אינו אפשרי, כי לגבי עצמות אין שום דבר מלבדו ית', גם לא דבר שבטל "בעצם".

15. ראה לעיל הערה 9.

16. ראה גם בארוכה בד"ה פתח אלי' הנ"ל פ"י שב"דעת תחתון" שני אופנים: שזה שלמטה יש הוא כי המטה מצד עצמו הוא מציאות, ושזה שלמטה יש הוא כדי לגלות את העניין דלמעלה מעלה עד אין קץ.

17. בלקו"ש שבעה ערה 6 הביא כ"ק אדמו"ר ר"א"י לזה שההעלם עצמו כלי לגילוי אלקות מהעניין דדירה בתחתונים, שדווקא תחתונים הם דירה לעצמותו ית' (כמבואר בד"ה באתי לגני תשי"א המצוין לקמן הערה 19).

ואולי הכוונה בזה ע"ד המבואר בפנים, דהרי ה"מקור" לזה שהדירה בתחתונים היא דירה לעצמותו הוא מזה ש"כמו שהעניין דנתאווה הוא בהעצמות, גם העניין שהוא מתאווה אליו הוא שיהי' לו דירה בתחתונים" (ל' כ"ק אדמו"ר בתו"מ סהמ"מ שבט שם) - והכוונה בזה לכאורה הוא ע"ד משנ"ת, שכיוון שהדירה היא לעצמותו ית', הרי לגביו אין שום דבר שחוץ ממנו, ולכן אם ישנו איזה עניין (שתהא "דירה" וכו') ע"כ שגם הדירה היא לעצמותו דווקא (וזה בתחתונים דווקא, כמבואר בד"ה באתי לגני שם, וכמובא גם לקמן בפנים בחצאי ריבוע).

וזה מה שמוכיח רבינו מעניין הדירה בתחתונים, שע"ד ששם מוכרח שהתחתון עצמו הוא "כלי" לזה מצד עניינו מכיוון שזו התאווה דעצמותו ית', עד"ז הוא גם בעניין הגילוי (שגם הוא חלק מן הכוונה דדירה בתחתונים, כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1054 ובכ"מ).

[ולהוסיף: מהנ"ל עולה, שלא רק ש"גם" ההעלם הינו כלי לגילוי אלקות (ולא רק אור א"ס), אלא אדרבה – רק בהעלם ישנו בגילוי עצמותו של הקב"ה. דהאור, כיוון שבגילוי הוא "כלי" לאלקות מצד עצמו, נמצא ש(אף שאלביא דאמת כל מציאותו אינה אלא יכולת הקב"ה להתגלות¹⁸ - סו"ס) עניין מציאותו גופא אינו "עצמות". דווקא ההעלם מהותו העצמית בגילוי אינה איזה עניין אישי אלא אך ורק עצמותו ית', ולכן הדירה לו ית' היא בתחתונים דווקא¹⁹.]

והעולה מכל הנ"ל, שהפירוש בזה ש"כוונת הצמצום בשביל הגילוי" אינו שע"י הצמצום נשלמת איזה כוונה (דהגילוי) שאינה קשורה לעניינו העצמי של ההעלם, אלא שכוונת הגילוי היא כל עניינו דההעלם גופא, שאינו אלא לגלות את יכולת העצמות להתעלם²⁰. וזהו "צמצום בשביל הגילוי" – צמצום בשביל גילוי עניין הצמצום²¹.

ד.

גילוי כוונת הצמצום ע"י התעלמות האור במקורו, ועפ"ז בדא"פ ביאור המכוון בפט"ו שם

וגילוי עניין הצמצום וההעלם נעשה ע"י שהאור נכלל במאור, "למעלה מעלה עד אין קץ":

ובהקדים, ד"אור" בכלל עניינו לגלות את ה"מאור" עצמו לפי גדריו הוא, ולא כפי שהוא מתייחס לדבר שחץ ממנו. ועד"מ מכוונות הנפש, ש"מוחין" ו"מידות" וכיוצ"ב אינם מגלים את הנפש כשלעצמה, אלא רק את כוחה להתגלות לזולת לפי גדריו שלו²². ואילו כח ה"רצון" עניינו לגלות את הטיית הנפש עצמה, שהיא רוצה כך וכך מצד עצמה בלי שום קשר לגדרי הדבר²³. ועד"ז הוא ג"כ בעניין האור, שאין לו שום מציאות וגדר עצמי, אלא רק לגלות את המאור עצמו לפי גדריו שלו²⁴.

אך מ"מ נראה לכאורה שסו"ס האור הוא דבר נוסף על המאור. דאע"פ שהוא מגלה את המאור כשלעצמו, מ"מ הוא אינו המאור עצמו אלא גילוי המאור. היינו שהאור עצמו אינו המאור, אלא זה שהמאור עצמו נרגש מחוץ להמאור²⁵. וזהו גדר האור – הגילוי וההתפשטות של המאור, אך אינו שייך לעצמות המאור

18. כמשי"ת גם לקמן בסעיף הבא.

19. שהרי העניין דדירה בתחתונים הוא שהתחתון עצמו יהי' "כלי" לעצמות.

וראה עד"ז בד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד (סהמ"מ שבת ע' רסו ואילך).

20. בסגנון אחר: עיקר החידוש ד"כוונת צמצום בשביל הגילוי" אינו בהכוונה בהגילוי, אלא שזו כוונת הצמצום – שהצמצום הוא בשביל הגילוי.

21. ראה בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה (תו"מ סהמ"מ אדר ע' עז ואילך) שנאמר בסמיכות זמן לד"ה באתי לגני דידן – שהחילוק בין "צמצום בשביל הגילוי" ל"צמצום בשביל הצמצום עצמו" הוא אם ההעלם נרגש, ע"ש בארוכה.

[ולהעיר, דבד"ה באתי לגני תשל"א (תו"מ סהמ"מ שבת ע' שנח ואילך) מבואר דע"י הגילוי מתגלה ג"כ ההעלם ד"צמצום בשביל הצמצום עצמו", ואכ"מ.].

22. ה"מוחין" מגלים את כח הנפש להתגלות עד שגם מציאות דוולת תרגיש בגדרי' את ה"אמת" של הנפש, ה"מידות" מגלים את כח הנפש להתגלות עד שגם מציאות דוולת תרגיש שהנפש "טובה" עבורה, וכן הלאה.

23. ראה גם המשך תער"ב פמ"ט (ח"א ע' קיד. וש"ג): "כל הכחות ה"ה בבחי' מציאות לעצמו חוץ מעצמות הנפש . . . משא"כ . . . הרצון הוא רק הטיית והמשכת הנפש לאיזה דבר, לא בבחי' מציאות דבר לעצמו".

24. ראה סהמ"מ תש"ג ע' 174: "האור . . . כל ענין מהותו הוא המאור". וראה גם בהמשך תער"ב שם, ובכ"מ.

25. וראה סהמ"מ תמוז ע' מב הערה 79: "זה שאור מהותו הוא המאור הוא – שכל מהותו הוא גילוי המאור, היינו שישנם שני ענינים: המאור עצמו וגילוי המאור".

[ועד"ז ברצון, שאע"פ שעניינו הטיית הנפש, מ"מ זהו הטיית הנפש, כפי שהיא בתנועה של יציאה מעצמותה]²⁶. וזה כמובן עניין נוסף על עצם המאור, שהוא למעלה מגילוי.

ובזה הוא חידושה של תורת החסידות²⁷, ש"האור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו²⁸ – דאמיתית²⁹ עניינו של האור (הוא לא רק גילוי המאור) אלא המאור עצמו. היינו דהאור אינו עניין בפ"ע כלל מהעצם, אלא הוא יכולת העצם להיות נרגש בהתגלות.

[וכמבואר בארוכה בד"ה באתי לגני תשמ"ה³⁰ – המיוסד גם הוא על פט"ו בהמשך באתי לגני ה'ש"ת – דהתהוות האור הוא ע"י צמצום מיכולת הנפש (וכו'), והיינו שבאמיתתו הוא "עלול" מיכולת העצמות, ולכן כדי שיומשך בבחי' "מציאות" דאור צריך לצמצום, ע"ש בארוכה³¹].

והיינו דכל עניין האור הוא שהעצמות (שהוא "בלתי מציאות נמצא") בא ב"מציאות נמצא" – שאע"פ שהינה מציאות נמצאת ומחודשת אעפ"כ כל עניינה הוא רק יכולת העצמות להתגלות³².

ועפ"ז ניתן אולי לבאר בדא"פ את כללות הכוונה בפט"ו:

כמבואר לעיל, הפירוש ד"למעלה מעלה עד אין קץ" הוא שהאור מתעלה מגדרו ונכלל במאור. ובהמשך תער"ב³³ מבואר שהכוונה בהתכללות האור הוא שנעשה ע"ד יכולת שביכולתו להאיר³⁴. ומשמע שעניין ההתכללות הוא שמתגלה שרשו של אור הבל"ג ביכולת העצמות³⁵.

ומאחר שמתגלה השורש ואמיתית העניין דהאור שאין עניינו גדר הגילוי כשלעצמו אלא יכולת העצמות להאיר – עי"ז³⁶ יש לו הכח להוות "העלם" ולהביא בגילוי גם את יכולת העצמות שאינה מוגדרת בגדר האור (היכולת שלא להאיר), שגם אותה יכול הקב"ה להביא ב"מציאות נמצא" במציאות בגילוי בפועל.

[ועי"ז נשלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים", שמתהווה מציאות ד"תחתון" שמהותו בגילוי אינה אלא גלות עצמותו ית', כנ"ל.]

ועפכ"ז מובן ג"כ אריכות כ"ק אדמו"ר בהמאמר דתשכ"ה ש"העלם זה הוא לא באופן שהוא רק בהעלם ואינו שייך לגילוי (שירגישו אותו) . . אלא שנעשה התאחדות והוא באופן פנימי" (כמבואר שם בארוכה מתורת ה"מ ע"ש) – דעניין ההעלם הנעשה ע"י התעלמות האור אינו ההעלם סתם, אלא כל עניינו גילוי הכח דאוא"ס להתעלם "למעלה מעלה עד אין קץ".

26. ראה לקו"ש חכ"ט ע' 179 ובהנסמן שם.

27. ראה בארוכה בה"מבוא" לערך אוא"ס בספר הערכים – חב"ד ח"ג.

28. לשון אדה"ז באגה"ק ס"כ (קל, סע"א).

29. אבל לא כפי שהוא מצד עצמו (ראה לעיל הערה 26).

30. סה"מ באתי לגני ח"ב ע' תקטז ואילך. תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 1097 ואילך.

31. וראה גם ד"ה החודש תשמ"ז (תו"מ סה"מ אדר ע' קיב ואילך) ובהערות שם (משיחת ש"פ תצוה תשמ"ה).

32. ע"ד המבואר לעיל בעניין גילוי עניין ההעלם שהוא יכולת העצמות גלות שיכול להתעלם, כדלקמן.

33. ד"ה ויקרא תרע"ה (ח"ד ע' א'תרט). וראה גם בארוכה בד"ה כימי צאתך תשט"ז (תו"מ סה"מ תשט"ז ע' קנ ואילך).

34. להעיר דבהמשך תרס"ז ס"ע תריג משמע לכאורה אחרת, ויל"ע אם אלו ב' ביאורים חלוקים, ואכ"מ.

35. ולפ"ז אפשר אולי שהכוונה במ"ש בפט"ו בהמשך באתי לגני ה'ש"ת שגם באוא"ס שלפנה"צ כלול קו הגבול "שהוא בחי' הישות והמציאות" (דמשמע שבהאור כלול לא רק גבול אלא בחי' ישות ומציאות ממש), היא שהאור הוא יכולת העצמות להאיר, וממילא הוא מאיר בכל מקום ממש מצד עניינו, כולל בבחי' הישות והמציאות (וכ"מ לכאורה ממ"ש כ"ק אדמו"ר בהמאמר דתשכ"ה ש"כיוון שהוא אוא"ס באמיתית ובממילא א"א לומר בו שום תארים ושום הגבלות"), רק דלפנה"צ ה' בגילוי היכולת להאיר, ולאח"כ היכולת שלא להאיר, ע"ש.

36. שהרי היכולת להאיר והיכולת שלהאיר הוא עניין אחד (ראה תו"מ סה"מ ניסן ע' קעז ושי"ג).

ומובנת ג"כ הדגשת כ"ק אדמו"ר שהעניין ד"נטיעותיו כמותו" הוא בעיקר בנקודה של כוונת הצמצום – כי דווקא זה הוא כללות המכון של פט"ו, שע"י הצמצום מתגלה איך שאין עוד מלבדו ית', וגם עניין ההעלם עצמו הוא רק לגלות את עצמותו ית' "נטיעותיו כמותו" ממש.



A decorative border made of light gray floral and vine motifs surrounds the central text. The border features symmetrical scrollwork and leaf-like patterns at the corners and midpoints.

שער
תורת
רבינו

עריכת מגבית לצרכי כל החגים

(ר"ה שבת שובה תשל"ח)

הרה"ח ר' מרדכי מנשה שיחי' לאופר

שליח הרבי ורב רובע י"א אשדוד

מביא שיחות הרבי בשנת תשל"ח / תוכן שיחת הרבי / מותר מעות חיטים - לשאר צרכי הפסח / מתי עסק הרבי לראשונה בעניין זה? / האם לא מצינו מקורות קדומים על כך שנוהגים לתת צדקה לעניים לפני ראש השנה וחג הסוכות? / האם מצינו גדולי ישראל נוספים שדנו בשאלת הרבי? / הצורך במגבית למרות שמרבים בצדקה בחודש אלול ועשרת ימי תשובה / ה'צריך עיון קצת' של הרבי על ה'מגיד מישרים' / ביאורו העיקרי של הרבי בשיחה והשוואות אליו / ביאורים נוספים של הרבי / ביאורי האחרונים / ביאור נוסף בדרך אפשר / קיום החג ומצוותיו באופן של לכתחילה! / על סוכות משותפות / בגדים וסיוע כספי בכלל / המגבית לחגים והחידוש ההלכתי שבהגדרת מטרותיה / צרכי החג לנזקקים לקראת חג השבועות

א.

שיחות הרבי בשנת תשל"ח

"מגבית לעניים עבור צרכי ראש השנה וסוכות" זה הי' תוכנם של השיחות שנאמרו ביום שני של ראש השנה ושבת תשובה תשל"ח. השיחות, שיצאו מוגהות על ידי הרבי בסמיכות לזמן אמירתם, שולבו ונערכו כשיחה אחת שהופיעה בחוברת 'לקוטי שיחות' בשעתו, ולימים נדפסה בסדרת הספרים - לקוטי שיחות'. בשיחה עצמה ובהערות בשולי הגיליון שבה ישנם חידושים רבים ומופלאים, להלן נתעכב על אחדים מהם לפי סדר השיחה.

1. כרך יד עמ' 373-369.

מאוחר יותר נעתקה השיחה ב'שערי צדקה' עמודים רטז-רכא; ולאחרונה גם ב'שולחן מנחם' כרך ג עמ' עו-פ (ולפלא גדול שהשמיטו שם את הסעיף האחרון (אות ה) של השיחה, שהרי בו נכלל ביאור חשוב כדלהלן).

ב.

תוכן שיחת הרבי

ראשית נקדים את תוכן דברי הרבי בשיחה:

'קמחא דפסחא' נוסד בתחילה רק עבור חיטים למצות, אך בדורות האחרונים הונהג שמגבית זו מיועדת מלכתחילה לשם סיפוק כל צרכי החג. וטעם הדבר: במשך ימות החג שבעת ימים, ובחוף לארץ – שמונה, אין עוסקים במלאכה ומאידך ישנן הוצאות יתרות, כולל "ושמחת בחגך".

ומכיוון שכן, הרי גם לפני חג הסוכות הי' מן הראוי להנהיג כך – סיפוק כל צרכי החג – ואדרבה בחג זה ישנו יום נוסף וכן רבות ההוצאות הכרוכות בהקמת הסוכה וקניית ד' מינים. ולפועל לא הונהג לקיים מגבית שכזו לפני חג הסוכות(!).

תמיהה זו קיימת גם לגבי שני ימי ראש השנה שבהם – נוסף על עונג יום טוב כבכל החגים – ישנן חיובים של: א. "אכילת בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה". ב. אכילת כמה מאכלים לסימן טוב.

ופלא על פלא: כשמסופר לראשונה² על ציווי עזרא "אכלו משמנים ושתו ממתקים", נאמר מיד בסמוך: "ושלחו מנות לאין נכון לו". ולפועל לא הונהג כך – בתור מנהג קבוע ומגבית בפרסום בנוגע לחג-הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפנייהם וכו'.

ומישיב הרבי את התמיהה:

הפעולות הנעשות בראש השנה כסימן לדברים טובים במשך כל השנה הן לאור הכלל ש"סימנא מילתא היא", כמו גם "אכילת בשר שמן . . דבש וכל מיני מתיקה" – "כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמנה". מאותה סיבה לא רצו לתקן מנהג כזה לראש השנה ש"יכריז" על כך שבראש השנה יהיו עניים כו' שמצבם דורש נתינה לפני ראש השנה לצרכי ראש השנה...

ומה שנאמר "ושלחו מנות לאין נכון לו", הרי פסוק זה מדבר בראש השנה עצמו (אחרי חצות היום), ומכיוון שלפועל היו עניים בוודאי, הי' צורך לספק צרכיהם. "אך לקביעת מנהג כזה לפני ראש השנה – אין מקום".

מטעם זה גם לא נקבעה מגבית לקראת חג הסוכות, שכן הוא מהווה המשך (סיום) ופרסום הניצחון (בדין) של ראש השנה. ואם לקראת ראש השנה אין זה מתאים, לא קבעוהו גם בקשר לחג הסוכות. לכך יש להוסיף את המנהג אחר ראש השנה, שממשיכים בטבילת פרוסת המוציא בדבש (עד סיום הושענא רבה) כ'סימן' לשנה טובה.

ועוד – מוסיף הרבי בהערה בסיום השיחה – יש לומר הטעם על אי הנהגת מגבית לראש השנה וחג הסוכות – מפני מצב הפרנסה הדחוק של רוב בני ישראל ("צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה" – לשון אדמו"ר הזקן) ולא רצו לגזור על הציבור וכו'.

לאחר כל האמור – הרי כל המדובר אינם אלא סברות ושקלא וטריא בדיבור, כדי לתרץ דבר שאינו מובן.

2. נחמי' ח, י.

ברם כיוון שישנם כאלה שצריכים "לתרץ" את הקושיא: "ואם תאמר מה נאכל", והם זקוקים לסיוע לצרכי החג במעשה בפועל – רצוי לעורר אודות העניין של "שלחו מנות לאין נכון לו".. עוד לפני ראש השנה, ועבור סעודת ערב ומוצאי יום הכיפורים, ולכל צרכי חג הסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה, כדי שיהיו כל צרכי החג בהרחבה לכל הזקוק להם – באופן שיהי' אצלם "ושמחת בחגך".. באופן של "מתן בסתר".

וברור – מוסיף הרבי בסעיף ה' בשיחה:

שקבלת הצדקה בחודש תשרי (וגם לפני ראש השנה) תביא רק טוב, ולא יהי' בכך חס ושלום סימן לעניין בלתי רצוי (כדוגמת אמרת רז"ל "מצטרף לטובה ואינו מצטרף כו").

ובפרט אם יעשו כן בשמחה אזי כדרכה של שמחה – פורצת היא את כל הגדרים ("כולל את סברות הנ"ל") ואדרבה: הצדקה תוסיף ב"לך ה' הצדקה" (הנאמר בפתיחת אמירת סליחות) שהקב"ה יעניק לכל אחד מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה וכן "הגדושה" בגימ"ל (כנאמר בסידור הבעש"ט) בכל הענינים הגשמיים ובכל הרוחניים, ובגשמיות וברוחניות גם יחד.

עד כאן תוכן שיחת הרבי.

להלן יבואו הערות וצינונים על פי סדר הדברים בשיחה.

ג.

מותר מעות חיטים – לשאר צרכי הפסח

בתחילת השיחה אמר הרבי:

'קמחא דפסחא' נוסד בתחילה רק עבור חיטים למצות, אך בדורות האחרונים הונהג שמגבית זו מיועדת מלכתחילה לשם סיפוק כל צרכי החג. וטעם הדבר: במשך ימות החג שבעת ימים, ובחו"ל – שמונה, אין עוסקים במלאכה ומאידך ישנן הוצאות יתרות, כולל "ושמחת בחגך".

ובהערה 6 בשיחה: "ורק באם נשאר מהמעות חיטים, אז יתנו (מהמותר) לעניים לשאר צרכי הפסח (שערי תשובה אורח חיים סימן תכט)".

ויש לציין שכן כתב גם הרב החיד"א ('מחזיק ברכה' שם), דאם גבו לצורך עניים והותירו, אין לשנות לדברים אחרים אלא יתנום לעניים לשאר צרכי הפסח.

ד.

מתי עסק הרבי לראשונה בעניין זה?

בתחילת דבריו בנושא במהלך ההתוועדות דיום שני של ר"ה תשל"ח ציין הרבי:

כאן המקום לעורר אודות עניין שהוא (אצלי הי' כמה זמן) פלא גדול..

3. 'שיחות קודש' תשל"ח כרך א עמ' 2.

את הביטוי "כמה זמן" ניתן לקשר לסיפור שאירע פעם בצרפת, כאשר בהזדמנות מסוימת הסביר הרבי לתלמיד שלמד עמו הסבר בדרך צחות לעובדה שאין עורכים מגבית לצורכי חג הסוכות בשונה מבחג הפסח. ההסבר יובא להלן.

כן יצוין כי כבר בשנת תש"ד, בלוח ילקוט יומי שכתב הרבי, מצטט הרבי לאחר מספר מנהגים והלכות בראש השנה: "ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום (ראש השנה) לאדונינו (נחמ' ח, י)".

אם כן, כבר שנים רבות לפני תשל"ח, עוד קודם קבלת הנשיאות, עסק הרבי בנושא זה, אלא שבשנת תשל"ח הגיעה ככל הנראה העת לדבר על כך בפומבי.

ה.

האם לא מצינו מקורות קדומים על כך שנוהגים לתת צדקה לעניים לפני ראש השנה וחג הסוכות?

א. דברי הזהר וכתבי האריז"ל על סוכות

הי' זה הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל אשר קרא בעיתונות ידיעה כללית שהרבי עורר על העובדה שלא תיקנו מגבית לנתינת צדקה לראש השנה וסוכות. הוא התקשר אפוא לרב טובי' בלוי שי' וסיפר לו כי לכאורה בכתבי האריז"ל מדובר על נתינה לפני סוכות.

אחרי המאורע הבריאותי בשמיני עצרת תשל"ח, ואנ"ש נתבקשו לבשר בשורות טובות, כתב הרב בלוי לרבי על שאלת הרב אליהו.

בימי חשון נתקבל מכתב כללי פרטי, אליו הייתה מצורפת חוברת השיחה המוגהת שבה סימן הרבי בעיפרון חץ ושני קווים לפיסקא בסוף הערה 22 שבה נכתב:

" – המדובר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפנייהם וכו'. ואין מתורץ כלל במה שכתוב בזהר חלק ג (קד, א) דבחג הסוכות בעי למיחדי למסכני [= יש לשמח את המסכנים] ובסידור האריז"ל דבערב סוכות יש להרבות בצדקה [ראה בסידור "קול יעקב": "ערב סוכות יש להרבות בצדקה כי עתה עליות רחל הנקראת צדק"]".

ב. דברי האריז"ל על ראש השנה

בפרי עץ חיים שער תפילת ראש השנה פרק ז נאמר: "וגם נכון . . להאכיל עניים על שלחנו".

– אבל בוודאי ישנם כאלה המתביישים⁴ להתארח על שולחנם של אחרים, ושאלת הרבי בשיחה היא על כך שלהם יש לדאוג (מבעוד מועד) לצרכי ראש השנה, בדיוק כפי שזה ב"קמחא דפסחא".

וגם דבר זה מתורץ בדברי הרבי שם⁵: "המדובר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפנייהם וכו'".

4. 'כפר חב"ד' גליון 425 עמ' 43, צוטט ב'ימי מלך' כרך ב' עמ' 904.

5. בדומה למה שנאמר ב'לקוטי שיחות' כרך ז שיחת חג הפסח עמ' 48.

6. הערה 22.

ג. דברי ה"פרי חדש" על ראש השנה

בתחילת הערה 22 כותב מביא הרבי מקור נוסף: בפרי חדש סוף סימן תקפא: "ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ערב ראש השנה כדכתיב . . . ושלחו מנות לאין נכון לו".

[ויש לציין שבדומה לכך מביא רבי חיים פאלאג⁷ בשם ספר 'אדני פז'⁸ שכתב: "דישלח מנות לעניים בערב ראש השנה לקיים פסוקי נחמי", שהוא הפסוק האמור].

וגם על כך מוסבת תשובתו של הרבי שהובאה לעיל, שאמנם יחידי סגולה כה"פרי חדש" נהגו כן, אך שאלת הרבי בשיחה הייתה מדוע אין מנהג קבוע לערוך מגבית בפרסום.

ד. דברי ה"סדר היום"

ב'סדר היום' – לר' משה בן ר' יהודה אבן מכיר⁹ – סדר ראש השנה כתב:

"ויסדר שולחנו ויאכל וישלח מתנות לעניים ולאביונים כדכתיב אכלו משמנים וכו' ושלחו מתנות לאין נכון לו".

ולכאורה מכאן מקורו של ה'פרי חדש' המצוטט על ידי הרבי (בהערה 22 בשיחה), כפי שכתב "ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ערב ראש השנה כו".

אלא שבעוד 'סדר היום' כותב לנהוג כן ביום ראש השנה [ולהעיר על דרך הצחות ממאמר רו"ל¹⁰]: "היינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה", שהדמיון ביניהם גם בעניין זה, כי בפורים "עיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה" (מגילה שם), וכך גם בראש השנה אחר שתקעו בשופר, הלכו להיטיב עם העניים] – נהג כן ה'פרי חדש' כבר מערב יום טוב.

ולפי המבואר בשיחה על אשר אירע בימי עזרא, שהי' זה ביום ראש השנה עצמו שנתבקשו לשלוח "מנות לאין נכון לו", מתאימים אם כן יותר דברי 'סדר היום'. אלא שה'פרי חדש' העדיף לנהוג כן כבר מערב ראש השנה, לכאורה הוא כדי שיהי' לבם של הנזקקים סמוך ובטוח שכל מחסורם בידיהם.

ובנוגע לשאלת הרבי בשיחה:

ה'סדר היום' כתב לשלוח מנות בראש השנה עצמו, אך שאלת הרבי בשיחה היא מדוע לא הונהג לערוך מגבית לפני ראש השנה כדי לספק בהרחבה את צרכיהם.

ה. דברי המהרי"ל

בהלכות ראש השנה למהרי"ל, אבי מנהגי אשכנז: "ודרש כל מה שיתן צדקה לעניים בערב ראש השנה יתן בעין יפה וכן כל צדקה . . . ויתן להם הצדקה בשחר כדי שיוכל לקנות צורכו ליום טוב".

יתר על כן שגם "אם העני מורגל להרבות סעודה, אל יאמר אדם מה לי לסייע לפזרן הזה, דכל שכן

7. בספרו 'מועד לכל חי' סימן יב סעיף ב.

8. סימן תקצד.

9. חי בתקופת ה'בית יוסף'.

10. מגילה ד, ב.

שמצוה אתה להרבות אליו לסייעו, דכתיב¹¹ די מחסורו ועובדא דרבא¹² גבי פטומי ויין ישן [= הגמרא מספרת על עני שבא לבקש פרנסה מרבא, ובמענה לשאלה מה הוא רגיל לאכול בסעודתו אמר: תרנגולת פטומה ויין ישן. שאלו רבא: וכי אינך חושש לדוחק הציבור? אמר לו העני: האם משלהם אני אוכל, משל הקב"ה אני אוכל, והוא מעניק לכל אחד ואחד לפי הרגלו. בינתיים הגיעה אחותו של רבא שלא ראתה אותו שלוש עשרה שנה והביאה לו תרנגולת פטומה ויין ישן. אמר רבא: מה דבר זה שאירע לפני עתה שלא הייתי רגיל בכך, שבאת זו לכאן ותרנגולת ויין ישן בידה? ואמר לעני: דברתי יותר מדאי, קום אכול]."

מלשון המהרי"ל נראה שעוסק במי שכבר נותן צדקה ומוסיף שעליו לתת בעין יפה, אך שאלת הרבי היא מדוע לא יזמו נתינת צדקה באופן של מגבית ובפרסום לכל הציבור.

ו. דברי הרוקח

כתב בעל הרוקח בטעם שמכריזים כל דכפין וכל דצריך לליל הסדר: שכן מצינו בשאר ימים טובים בספר עזרא¹³ שאומר לישראל אכלו משמנים ושלחו מנות לאין נכון לו וכמו כן אומר זה לזה 'כל דכפין ייתי ויכול' גם כי אנו חייבין יותר להספיק את העניים בשלשה רגלים מבשאר ימות השנה וכו'.

כלומר, הרוקח משווה את חיוב הספקת צרכי העניים שבפסח לשאר הרגלים ולראש השנה, ולדבריו 'קמחא דפסחא' מהווה המשך ל"שלחו מנות לאין נכון לו" לקראת ראש השנה, והדבר מהווה חיזוק לשאלת הרבי מדוע אכן לא נוהגים כך. מאידך, שאלת הרבי היא בעיקר על מנהג המגבית שנהגו בדורות האחרונים, שהיא, כאמור, דבר קבוע בפרסום ומכל הציבור.

ז. דברי רבי חיים פלאג'י

בהקדמתו של הגאון רבי חיים פלאג'י (חי בתקופת אדמו"ר ה"צמח צדק") לספרו 'מועד כל חי' המעיד: "ואנכי הגבר ראתה עיני כמה בתים מעשירי עם מלאים כל טוב . . והם מתקוטטים . . בדברי הבלים שאין בהם ממשות, ובפרט בבוא עליהם מועדים וימים טובים וכו', ודקדקתי אחריהם, וראיתי שהסיבה היא שאינם פותחים את ידיהם לחלק לעניים בחגים ובמועדים כפי עושרם, ועל כן באה להם . . וכדברי רבותינו ורש"י¹⁴, אם אתה משמח ארבעה שלי, אני משמח ארבעה שלך".

– אלא שהוא מתייחס להנותנים, והרבי מדגיש בעיקר את צורך המקבלים הזקוקים להעזר!

ועוד, שב'מועד לכל חי' מדבר על העשירים באופן פרטי, שעליהם לתת צדקה, אך לא על מגבית קבועה ומפורסמת מכל הציבור, כדברי הרבי בהערה 22.

ח. דברי ה"אלף למגן"

וראה גם באלף המגן למטה אפרים¹⁵ (לאחרי שהובאו שם דברי הפרי חדש) שכתב: "ונוהגין בהרבה תפוצות ישראל שבכל ערב יום טוב שולחין לעניים המכובדים לביתם כל הצטרפות על יום טוב ואשרי חלקם".

11. ראה טו, ח.

12. כתובות טז, ב.

13. נחמ"י ח, י.

14. דברים טז, א.

15. סימן תקפא סעיף-קטן קכ.

ובנוגע לשאלת הרבי בשיחה: א. השאלה היא מדוע אין נוהגים כן בכל תפוצות ישראל, כבפסח, ולא רק "בהרבה תפוצות ישראל". ב. אם הפירוש "שולחין לעניים המכובדים לביתם" הוא ששולחים רק לעניים המכובדים, בני טובים, עדיין השאלה קיימת מדוע לא נוהגים כן לגבי כל העניים, כבפסח. ג. אם הפירוש "שולחין לעניים – המכובדים לביתם", שהמכובדים, העשירים, שולחים לכל העניים המכובדים, עדיין השאלה קיימת מדוע רק העשירים נותנים, ולא כל הציבור, כבפסח.

ט. מכתב הרבי הרש"ב

ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע¹⁶:

"מחמת נחיצות הדבר, ובאשר הזמן הזה מסוגל לעשיית הטוב והחסד ולרחם על הזולת . . . ובפרט לעת כזאת ימי רחמים וימי רצון, לזאת הנני מבקש את כבודו להשתדל לטובת ידידינו הנכבד והנעלה . . . לאסוף עבורו איזה סך נכון . . . וכעת ממשמשינן ובאין יו"ט בחודש הבא עלינו המושבע בכל ודורש הרבה ומאין יבא עזרי . . . ויאסוף עבורו מהג' נדיבים . . . ויח' בזה את נפשו העדינה. ולכבודו יהי' זאת המצוה גדולה מאד, אשר בזכותה יטיב לו המטיב בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר כו".

אך מדובר כאן במקרה מסוים לצורך אדם פרטי, ואילו שאלת הרבי היא שיש להנהיג מגבית קבועה לצרכי כל העניים.

י. דברי ה"משנה ברורה"

במשנה ברורה¹⁷ מביא ההלכה ומזוהר לגבי נתינה לעניים ליום טוב, וכותב: "והעתיקו דבר זה כל האחרונים ונתפרסם גודל החיוב לכל ישראל", וממשיך: "ולכן אינו מצוי שיישאר עני ביום טוב בלי סעודה, אבל מה נעשה עם האומללים והנדכאים בעיר שמתביישין לפשוט יד ולבקש. ועל כן נהגו באיזה מקומות שקודם יום טוב הולכין נבוני לב לבתי העשירים לקבץ עבור אלו המרי נפש ואשרי האנשים שמשמין עין על זה שמזכין לעצמן ומזכין לכל אנשי העיר".

גם בדברי ה"משנה ברורה": א. "נהגו באיזה מקומות", ושאלת הרבי מדוע לא הנהיגו זאת בכל המקומות, כבפסח. ב. "הולכין נבוני לב לבתי העשירים לקבץ עבור אלו", ושאלת הרבי היא מדוע לא הנהיגו מגבית מכל הציבור, ולא רק מהעשירים ויעשו זאת בגלוי, ולא רק בבתים פרטיים ובסתור.

יא. הנהגת אחד מחכמי ג'רבא

מצינו בספר¹⁸ "תולדות ומדות"¹⁹:

"בעל צדקה הי' בסתר ובגלוי, בסתר לעשות בכל ערב סוכות וערב פסח וערב שבועות סכומים הגונים לכמה תלמידי חכמים צנועים ויראי ה'". עכ"ל.

אבל מובן שזוהי הנהגת א. יחיד ב. בסתר. והמדובר בשיחה הוא על דבר הנהגת א. רבים ב. בגלוי, כדוגמת הנהגתו למענות חסידים, כנ"ל [וכמו שזכר בשיחה בהערה 22].

16. כרך וא"ו עמ' פד [מכ' ט"ו אלול תרס"ה].

17. סימן תקכט סעיף-קטן יז.

18. "בו יבוא תולדות ה' המחבר ס' יקר הערך [הוא הרה"ג ר' מעתוק עתוגי הכהן, מחכמי ורבי ג'רבא] והליכותיו בקדש . . . נאום הכו"ח ביום ו"ך אדר א' שנת תרנ"ן לשוני צדקתך לפ"ק פה אי ג'רבה (תוניס) . . . ותשלם מלאכת הקודש . . . ג'רבה שנת רצ"ת".

19. עמ' יב מערכת הצד".

.1

האם מצינו גדולי ישראל נוספים שדנו בשאלת הרבי?

מצינו גדולי ישראל בדורות קדומים שעסקו בשאלה מדוע ניתן דגש מיוחד על צדקה דווקא בחג הפסח ולא בחג הסוכות.

ומהם:

בהערה 22 בשיחה, מביא הרבי: "ובספר כתר שם טוב להרב גאגין חלק ו' ע' 60 (לאחרי שמביא דברי הפרי חדש סוף סימן תקפא: "ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ערב ראש השנה כדכתיב .. ושלחו מנות לאין נכון לו"): "ולא ידעתי מדוע מנהג זה לא נתפשט בתפוצות ישראל כו".

אך הרבי מבאר בעצמו את ההבדל בין שאלת הרב גאגין לבין השאלה בשיחה: "המדובר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית בפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפניהם וכו". כן יעוין בכל הביאורים שיובאו להלן על החילוק בין פסח לסוכות, שעסקו בעצם ביישוב הקושי' האמורה.

.2

הצורך במגבית למרות שמרבים בצדקה בחודש אלול ועשרת ימי תשובה

בשיחת ו' תשרי תשל"ח²⁰ ביאר הרבי בהרחבה את דברי הרמב"ם "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה²¹".

וליתר פירוט –

לגבי ערב ראש השנה נפסק ברמ"א²²:

"ויש מקומות נוהגין לילך על בית הקברות ולהרבות שם בתחינות ונותנים צדקה לעניים", ובדרכי משה (להרמ"א) שם כתב "צדקות גדולות".

וגם בנוגע לערב יוהכ"פ²³ נפסק ע"י הרמ"א:

"ונהגו ליתן הכרות לעניים או לפדותן בממון שנותנים לעניים, ויש מקומות שנוהגין לילך על הקברות ולהרבות בצדקה".

וכן הביא בגליוני הש"ס²⁴ (להר"י ענגיל) מירושלמי שקלים²⁵ שהיו זקנים שלא קיבלו צדקה מאחרים אלא בימים שבין ראש השנה ליוהכ"פ, ומפרש שבימי דין אלו קיבלו מפני שרצו לזכות את הנותנים במצוות צדקה.

20. שיחות קודש תשל"ח כרך א' עמ' 51 ואילך.

21. חלק מהשיחה הוגה ונדפס בלקוטי שיחות כרך לד עמ' 89-94.

22. סוף סימן תקפא.

23. סימן תרה.

24. מגילה כח, א.

25. פרק ה הלכה טו.

וראה גם חידושי אגדות למהרש"א²⁶ (על המסופר שם בגמ' שמר עוקבא הי' רגיל לשלוח לשכנו העני ארבע מאות זוז בכל ערב יום הכיפורים): "דקדק ליתן צדקה זו הגדולה ערב יום כיפור שזכות זו היא מכריע לטוב. אי נמי כו' ביום צריך העני ביותר לסעודתו כו'".

ולפני כן בחודש אלול כנאמר באליהו רבה²⁷: א'יש ל'רעהו ו'מתנות ל'אביונים²⁸ – רמז [לתת] מתנות לעניים באלול.

לכאורה צריכה הייתה התוצאה להיות שאין נזקקים בפועל שלא יהי' להם צרכי החגים, אבל דברי כ"ק רועה ומנהיג ישראל מכוונים לגבי המציאות בפועל, בדומה לדברי המשנה ברורה²⁹: "אבל מה נעשה עם האומללים והנדכאים בעיר שמתביישין לפשוט יד ולבקש".

ח.

ה'צריך עיון קצת' של הרבי על ה'מגיד מישרים'

לגבי החיוב ד"אכלו משמנים ושתו ממתקים" בראש השנה, מציין הרבי בשיחה הע' 14: בית יוסף ושולחן ערוך אדמו"ר הזקן שם³⁰ וצריך עיון קצת במגיד מישרים (להבית יוסף) סוף פרשת נצבים.

למה מכוונים הדברים?

ובכן, כך נאמר ב'מגיד מישרים' שם:

"ובעשרת ימי תשובה שלא לאכול בשר ולשתות יין . . ומכל מקום צריך שלא לאכול בהם בשר ולשתות בהם יין ואף בשאר אוכלים ומשקים להמעיט בהם. ואף על גב דאמר עזרא 'אכלו משמנים' – הוא לכלל העם ואני מדבר ליחידי סגולה. ועוד ד'משמנים' היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר, וכן בשתי', לא אמר שתו יינות אלא משקין אחרים דאינון מתוקים".

וב'קדמות ספר הזוהר'³¹ (לרד"ל) הובאה הקושיא ממשנה מפורשת³² שערב ראש השנה הוא מארבעה פרקים שמשחיטים את הטבח בעל כורחו. משום יום טוב של ראש השנה!

הנה לכאורה הי' מקום לומר דבפשטות הוראה זו נאמרה רק ליחידי סגולה (כמפורש במגיד מישרים שם), אמנם מהמגן אברהם סימן תקצז בתחילתו שהביאו זה בנוגע לכל אדם משמע שסבירא לי' שהאיסור מוסב כלפי כולם (ראה 'שדי חמד' אסיפת דינים מערכת ראש השנה סימן ב' אות ב' – שההוכחה היא מדברי המגיד "ותו דמשמנים כו'").

26. כתובות סז, א.

27. סימן תקפא אות א בשם ספר אמרכל.

28. אסתר ט, כב.

29. סימן תקכט סעיף קטן יז.

30. סימן תקפג סעיף ד.

31. ענף חמישי אות ב' (וכן בספר יפה ללב סימן תקצז סעיף א).

32. חולין פג, א.

ויש (מאמר זה הרקיע – לר"י ליינער) שחילקו בין ליל ראש השנה שאז מותר, ליום ראש השנה שעליהם דיבר המגיד מישרים.

אך לפועל הנה הבית יוסף ואדמו"ר הזקן – שסמך בהרבה מקומות על המגן אברהם – הביאו בפשטות עניין זה שאוכלים משמנים וממתקים.

ולכן מסתפק הרבי ב"צריך עיון קצת"!

ט.

ביאורו העיקרי של הרבי בשיחה והשוואות אליו

הרבי מתרץ שהפעולות הנעשות בראש השנה כסימן לדברים טובים במשך כל השנה הן לאור הכלל ש"סימנא מילתא היא", כמו גם "אכילת בשר שמן . . דבש וכל מיני מתיקה" – "כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמנה". מאותה סיבה לא רצו לתקן מנהג כזה לראש השנה ש"יכריז" על כך שבראש השנה יהיו עניים כו' שמצבם דורש נתינה לפני ראש השנה לצרכי ראש השנה...

ומה שנאמר "ושלחו מנות לאין נכון לו", הרי פסוק זה מדבר בראש השנה עצמו (אחרי חצות היום), ומכיוון שלפועל היו עניים בוודאי, הי' צורך לספק צרכיהם. "אך לקביעת מנהג כזה לפני ראש השנה – אין מקום".

מטעם זה גם לא נקבעה מגבית לקראת חג הסוכות, שכן הוא מהווה המשך (סיום) ופרסום הניצחון (בדין) של ראש השנה. ואם לקראת ראש השנה אין זה מתאים, לא קבעוהו גם בקשר לחג הסוכות. לכך יש להוסיף את המנהג אחר ראש השנה, שממשיכים בטבילת פרוסת המוציא בדבש (עד סיום הושענא רבה) כ'סימן' לשנה טובה.

ויש לציין מספר השוואות ומקורות לרעיון האמור, מדברי היעב"ץ, הרה"צ ר' שלום מבעלזא וסיעו מדברי ספר החינוך, כדלהלן.

א. חידוש הרבי על היעב"ץ

לגוף תירוצו של הרבי – שמכיוון שבראש השנה עושים פעולות כ'סימן' [הגורם] לטובה, לא רצו לתקן מנהג שיש בו 'סימן' של היפך סימן טוב – הנה מצינו לכאורה, דברים דומים בשם רבי יעקב עמדין בקשר לראש השנה.

בספר 'אלף המגן' למטה אפרים³³:

"כתב מהוריעב"ץ . . לא חמור יום טוב זה משבת שאמרו בו עשה שבתך חול [ואל תצטרך לבריות] כו'. קל וחומר שלא ימצא [= העני] את עצמו להצטרך לבריות בשביל כבוד יום טוב זה, כי יש לחוש לסימנא מילתא בראש השנה שיגרום רעה לעצמו בראש השנה חס-ושלום להתנהג במדה זו כל השנה, אלא יסתפק במועט שהזמין לו השם יתברך, וכל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה עיין שם".

כלומר: הרעיון שבנקודת ההסבר של הרבי – החשש מ'סימן' בלתי רצוי – מצוי גם כאן.

33. סימן תקפא סעיף-קטן קכ.

אך בעוד היעב"ץ מיסב את הדברים כלפי הנזקק שלא ידרוש ויבקש כו', הרי הרבי מיישב בכך את השאלה מדוע לא נקבע מנהג מפורסם למגבית יזומה לדאוג לצרכי העניים.

נמצא אם כן שישנו הבדל גם לגבי התוצאה – שכן הרבי סבור שלפועל יש לדאוג לכל צרכי העניים ובהרחבה, ולא שהעני יסתפק במועט כו' [נאמן לשיטתו "שתכלית ומטרת בריאת כסף וזהב בעולם, היא, בשביל בני ישראל שתהי' להם הרחבה בגשמיות, ועד לעשירות"³⁴!].

ב. נמנעו מלקבוע הלכה לעניים

לגוף הרעיון – מצינו הסבר דומה (שקשור בדין שהזכירו היעב"ץ) בשם הרה"צ רבי שלום מבעלזא וצוק"ל, המתאים לביאורו של הרבי:

הטור בסימן רמב כותב:

"וכמה פעמים נשאתי ונתתי לפני אדוני אבי ז"ל [= הרא"ש], כמוני היום שיש לי מעט משלי ואינו מספיק לי וצריך אני לאחרים [= "היינו: ללוות מהם לפרנסתו בלא משכון, כי לא היו לו משכונות, דאם הי' לו משכון לא הי' ספק דפשיטא דחייב ללוות על משכון לקיים מצוות עונג שבת .. אבל רבנו, אף על פי שלא הי' לו משכון היו מלווים לו בלא משכון". ב"ח], אם אני בכלל 'עשה שבתך חול' [= ואל תצטרך לבריות] אם לא, ולא השיבני דבר ברור".

ומובא על כך בשם הרה"צ מהר"ש מבעלזא³⁵ דלכאורה צריך ביאור מדוע לא השיב הרא"ש – שהתמחה בפתרון שאלות חמורות יותר – דבר ברור על שאלה זו?

אך הביאור פשוט: הרא"ש ידע שאם ישיב לו שיעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות, יכניס פסק דין זה ל[ספרו הטור ובהמשך ייפסק כך גם ב]שולחן ערוך, ולכן לא פסק לו דבר ברור כדי שלא ייקבע בשולחן ערוך – שייתכן מציאות שאם יהודי אין לו כו', משום שכל ישראל ראויים שיהי' להם צרכי שבת בהרחבה כראוי לבני מלכים!

הווה אומר: גם כאן מצינו שלא רצו לקבוע לרבים דבר שיבטא מציאות של עניות בעם ישראל, אלא שהרבי אומר זאת על חגי תשרי בפרט ואילו הרה"צ מבעלזא אומר זאת לגבי כתיבת הדברים בספר הלכה בכלל, לגבי כל שבת.

ג. דברי ספר החינוך

וראי' קצת לדבר ממה שכתב בספר החינוך³⁶:

"ודלת הארץ בעת יכינו סעודה גדולה ישלחו ממנה לחוץ מנות לרעיהם לפי שהוא חידוש אצלם" מה שאין כן "מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברוב עם שלהם" ולכן (את קרבן הפסח) "לא נוציאהו לחוץ".

כלומר:

34. תורת מנחם – מנחם ציון כרך ב עמ' 361.

35. 'חסידות מתורת בעלזא' חלק א' עמ' עד.

36. מצוה טו.

לראש השנה וחג הסוכות איננו רוצים להכריז כי בני ישראל הם במצב של "ודלת הארץ", אלא להיפך אנו במצב של "מלכי ארץ" – אם כי כמובן יש הבדל בהסבר הדברים: לפי דברי החינוך הסימן להעניות הוא כאשר העני שולח לאחרים, בעוד לדברי הרבי המקבל הוא העני, וק"ל. (ועוד שלמעשה הנה בזמן הגלות הונהגה "קמחא דפסחא" וכו', ואין כאן מקומו).

י.

ביאורים נוספים של הרבי

א. צוק העתים

בהערה בסיום השיחה (הערה 31) מוסיף הרבי: ועוד יש לומר הטעם על אי הנהגת מגבית לראש השנה וחג הסוכות – מפני מצב הפרנסה הדחוק של רוב בני ישראל ("צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה" – לשון אדמו"ר הזקן) ולא רצו לגזור על הציבור וכו'.

לדברי הרבי יש להעיר מירושלמי שקלים³⁷ שאין מטריחין על הציבור יותר מג' פעמים בשנה. בכוונת דברי הירושלמי יש הסבורים שמכיוון שכבר נתקנו א' "מעות חנוכה"³⁸. ב' מעות פורים – מתנות לאביונים. ג' מעות חטים – על כן אי אפשר לגזור דבר נוסף!

אמנם מובן גודל הדוחק בהסבר – ביחס לחגי תשרי!

ב. ביאורים בשיחה בלתי מוגהת

"מכל הביאורים לא תצמח תועלת לנצרך". כך סיכם הרבי בשבת תשובה תשל"ח³⁹ – לאחר שהזכיר שני ביאורים לפשר אמירת "הא לחמא עניא כו'" בפסח דווקא ולא בסוכות [זאת בנוסף לשני ההסברים שהובאו בשיחה המוגהת: 1) לא רצו לתקן דבר המסמן על מצב של היפך סימנא טבא וכו'. 2) צוק העתים וכו']. שני הביאורים לא נכללו בשיחה המוגהת.

תוכן הביאורים הוא:

א. מכיוון שהגאולה היא בחודש ניסן⁴⁰, והגאולה באה בזכות צדקה⁴¹, לכן בחג הפסח מדגישים במיוחד את עניין הצדקה.

ב. מכיוון שבחודש תשרי עוסקים בלאו הכי בצדקה כדי לזכות בתשובה, עלי' נאמר⁴² "וחטאך בצדקה פרוק", מה שאין כן בפסח שאז יש צורך לעורר במיוחד על עניין הצדקה.

הטעם לשלילת ביאורים אלו, הוא משום "שאין להם שייכות לענייננו – שהרי מכל ביאורים אלו לא יהי' להנזקק עניני אכילה ושת' וצרכי החג".

37. פרק ב הלכה ב.

38. ראה פרי מגדים סוף סימן עתר וראה שולחן מנחם כרך ג עמ' רסב-ג.

39. שיחות קודש תשל"ח כרך א' עמ' 21.

40. כדעת ר' יהושע במסכת ראש השנה יא, א וכן פסק במדרש – שמות רבה פרשה טו פסקא יא.

41. בבא בתרא י, א.

42. דניאל ד, כד.

ויש להוסיף שב'הנחה' שם לא צוין מקור, אבל בפשטות ניתן לציין ל'מעיל צדקה'⁴³ דלהלן – טעם ששי, וטעם אחד עשר.

ג. ביאור הרבי בדרך צחות

סיפור שאירע פעם בצרפת⁴⁴, כאשר בהזדמנות מסוימת הסביר הרבי לתלמיד שלמד עמו – הסבר בדרך צחות – במענה לשאלתו, כי הסיבה לעובדה שאין עורכים מגבית לצורכי חג הסוכות היא, מכיוון שבחג הפסח נאמר "שבעת ימים מצות תאכלו", בעוד שבחג הסוכות נאמר רק "בסוכות תשבו שבעת ימים".

דברים אלו מתאימים לנימוקו השני של בעל הרוקח בטעם שמכריזים כל דכפין וכל דצריך בליל הסדר: "כי אנו חייבין יותר להספיק את העניים. . . וקל וחומר בפסח דכתיב בי' 'בערב תאכלו מצות', הכתוב קבעו חובה, ומטעם זה תיקנו ישראל בכל הפסחים לתת חטים לעניים כו".

יא.

ביאורי האחרונים

והנה, מצינו עוד ביאורים באחרונים שיובאו להלן⁴⁵ מדוע דווקא בפסח הדגישו את הנתינה לעניים ולא בסוכות:

(א) שער הציון למשנה ברורה⁴⁶:

ואפשר דמשום זה תקנו קדמונינו בפסח יותר משארי רגלים שהוא זמן חירות ויושבין מסובין וכל אחד הוא וביתו ברוב שמחה אין זה כבוד לה' שהעניים יהיו אז רעבים וצמאים ועל כן נותנין לו קמח של כל ימי הפסח שיוכל גם הוא לספר יציאת מצרים בשמחה.

(ב) עוד שם:

ועוד טעם פשוט דחמץ אינו רשאי לאכול ומצה אינו מצוי כל כך להשיג לקנות, ואם לא יכינו לו על כל ימי הפסח – אפשר שישאר רעב או יוכל לבוא לידי קלקול ("ומצאתי זה הטעם ב'מטה יהודה").

ויש להוסיף בזה על פי המבואר בפוסקים שהתקנה מעיקרה הייתה לצורך קמח מהודר כמבואר בפרי מגדים ומשנה ברורה⁴⁷ שראוי להעמיד שומר ירא שמים ובקי בהלכות כדי שלא יבוא לידי חשש חימוץ. וממילא דאגו לעניים שאין בידיהם להעמיד שומר וכו' כדי שיהי' גם לו קמח מריחים מהודרות וכו'.

(ג) הגהות חכמת שלמה להגר"ש קלוגר⁴⁸: "כיון דנתקן לומר ב'הא לחמא עניא' 'כל דכפין ייתי ויכול' והרי באמת אם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים לפניו יתברך, לכן נתקן ליתן לעניים מעות חטים". (וראה גם ירושלמי מעשר שני סוף פרק ה: כעס הוא לפני המקום מי שהוא אומר עשיתי ולא עשה).

43. א' שנו.

44. 'כפר חב"ד' גליון 425 (י"א ניסן תש"נ) עמ' 43, צוטט ב'ימי מלך' כרך ב' (תנש"א) עמ' 904.

45. כמה מהם נאספו ב'מועדים לשמחה', אוצר הפוסקים, ירות"ו תשס"ד, עמ' מט-נא, ואחרים מהם ב'ימי מלך' כרך ב' (תנש"א) עמ' 904 הערה 11.

46. סימן תכט סעיף א סעיף-קטן יו"ד.

47. סימן תנג סעיף-קטן מא.

48. סימן תכט סעיף א בהגה"ה.

ד) לגבי הוצאות חג הפסח מצינו הדגשה מפורשת⁴⁹ "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין כו", ומכיוון שד' כוסות צריך לשותות על הסדר דווקא לכן בהכרח לדאוג גם לשאר צרכי הסדר ומשום כך תיקנו "קמחא דפסחא" כו'.

ה) בספר ליקוטי מהר"ן⁵⁰ דכתיב "צדקה תציל ממות" והוא ראשי תיבות 'מצת' כי הצדקה קודם החג תציל את האדם מאיסור חמץ בפסח שהוא סטרא דמותא, ועל ידי זה זוכים לקדושת אכילת מצה בשלימות.

ולפי זה תירצו את העובדה (עלי' העיר בספר קדושת לוי) שהשם יתברך קורא לחג החירות 'חג המצות' – כי אף שבכל המועדים יש להרבות בצדקה לעניים (כמו שכתוב בזוהר הקדוש פרשת בראשית), ביומי דפסחא צריך ליתן ביתר שאת להורות לעם ולהזהירם שירבו בצדקה בחג זה כפי יכולתם (מצת חסר וא"ו).

ו) בספר ישמח ישראל⁵¹ על פי מאמר חז"ל⁵² "בפסח נידונים על התבואה", ממילא אנו צריכים לעורר עלינו מדת הרחמים והשפעה לפרנסה שהיא היא התבואה, לכן מחלקים חיטים לעניים בלא לדקדק, כדי שמדה כנגד מדה ולא ידקדק ה' ממנו וישפיע לנו.

ז) בשו"ת בנין שלמה למהר"ש כהן מווילנא⁵³ ביאר מה שאיתא במסכת שקלים, שבחודש אדר יש לעיין בצרכי רבים יותר משאר ימות השנה – על פי מה שאמרו חז"ל⁵⁴ שכל אדם שנעשה לו נס צריך לפקח ולתקן דרכי רבים, והראי' מיעקב אבינו ע"ה שהואיל ונתרפא מצלעתו לפיכך "ויחן את פני העיר". וכך בחודש אדר, מכיוון שנגאלו בני ישראל בימי מרדכי ואסתר ממוות לחיים, לכן אמרו חז"ל להשגיח בצרכי רבים בחודש זה שנעשה בו נס לישראל. ומכיוון שכן, הרי בחודש ניסן שבו נגאלו אבותינו ממצרים ויצאו מעבדות לחירות, ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך זמן ההוא, ולכן נותנים לעניים כל צרכי הפסח.

ח) במצרים נצטוו⁵⁵: "וישאלו איש מעת רעהו ואשה מעת רעותה כלי כסף וכלי זהב", יש מפרשים "רעהו" ו"רעותה" שגם ישראל בינם לבין עצמם יעשו כן ומהם ילמדו המצרים. ולכן מדי שנה "נוזכרים ונעשים" כו' – (בספר אמרי ר' שפטי').

ואמנם כל ביאורים אלה הם נאים וחשובים כו' לטעם שתיקנו קמחא דפסחא בניסן, אך אינם מתרצים את המצב בפועל בחגי תשרי ומדוע לא תיקנו אז מגבית!

ט) בספר 'מעיל צדקה' לבעל 'שבט מוסר'⁵⁶, הביא י"ד טעמים לכך שנוהגים להזמין עניים בפסח יותר משאר חגים, (ולהעיר שכמה מהטעמים מופיעים גם בחלק מהאחרונים שהובאו או צוינו לעיל), חלק הם סיבות יותר גשמיות וחלק יותר רוחניות. – ובטעם השנים עשר כתב וזה לשונו:

"עוד יש לומר, בשלמא בשאר חגים, חג השבועות וראש השנה שהם שני ימים, בדבר מועט הנותן לעני יכול לפרנס עצמו, אך בחג הפסח שהן ח' ימים אינו יכול לפרנס עצמו בדבר מועט וצריך לתת לו הרבה,

49. פסחים צט, ב.

50. חלק א"ר.

51. שבת הגדול אות ד; ומעין זה ב"סוד יוסף" פרק פו.

52. ראש השנה טז, א.

53. סימן נח.

54. שבת דף לג, ב.

55. שמות יא, יב.

56. א' שנו.

וכל רבוי קשה לבעל הבית לתת, לכן תקנו להביאם בבית דגביל לתורא גביל לתורי וכו' ונר לאחד נר למאה, כאמרם ז"ל⁵⁷ ובחג הסוכות אף-על-פי שהם ט' ימים עם שמיני חג עצרת, לא נהגו להביאם משום דחייבים לאכול בסוכה, ואין מקום להחזיק כל בני ביתו ולעניים".

כלומר, שזה שלא תיקנו להזמין עניים בחג הסוכות, הוא רק מפני סיבה גשמית-טכנית, שקשה להחזיק אנשים רבים כל כך בסוכה, מה שאין כן בפסח, לכן בפסח מזמינים עניים ובסוכות לא!

דברים אלו מחזקים את שאלת הרבי, שאדרבה יש לדאוג לצרכי עניים, שהרי הם בביתם, ולא כבפסח (שאו סמוכים על שולחן אחרים), וכמו שמדגיש הרבי שהם זקוקים לסוכה (וד' מינים)! ולכן דרושה מגבית לחג הסוכות!

[במקום אחר מצוי' שיטה הפוכה (מיוסדת אולי על שער הציון שהובא לעיל כטעם א'): בליל הסדר יש לדאוג שהעני יוכל לערוך על שולחנו סדר – מתאים לדין חירות, ולא כעני הסמוך לשלחנו של מישחו וכו'].

יב.

ביאור נוסף בדרך אפשר

לכאורה ניתן להציע עוד הסבר פשוט מדוע לא תיקנו מגבית לחגי תשרי:

דהנה איתא בילקוט שמעוני⁵⁸ בטעם גודל שמחת חג הסוכות לגבי שאר הרגלים – שהרי בסוכות נאמר ג' פעמים שמחה, ואילו בשבועות נאמר רק פעם אחת שמחה ובפסח לא נזכר השמחה כלל – כי פסח הוא חודש האביב שעדיין אין התבואה נגמרת כלל ולפיכך אין כאן שום שמחה; בשבועות, חג הקציר, יש כבר שמחה על התבואה שנגמרה ונקצרה; ואילו שלימות השמחה היא רק בחג הסוכות, חג האסיף, "באספך את מעשיך מן השדה"⁵⁹.

והחתם סופר כתב⁶⁰, שהשמחה או העדרה תלויים בנתינת מתנות לעניים: בפסח שעדיין לא ניתן כלום לעניים אין כלל שמחה; בחג השבועות שכבר החלו לתת לעניים, אפשרית היא קצת שמחה, ואילו בחג הסוכות שכבר הושלמו כל מתנות העניים, אזי שפיר יכולים כבר כולם להיות בשמחה.

לפי זה מובן מאד מדוע לחג הפסח נזקקו לתקן מגבית מיוחדת של "קמחא דפסחא" (ולא בשאר חגים), שכן לולי זאת לא יוכלו העניים כמעט לקיים עצמן, שהרי לא קיבלו עדיין מאומה, מה שאין כן בחודש תשרי שכבר קיבלו מתנות עניים יוכלו לקיים עצמן.

[מאידך, ייתכן שזמן תקנת קמחא דפסחא הייתה מאוחרת יותר כשבני ישראל כבר לא היו על אדמתם, ובנוסף, בתקופה מאוחרת יותר שוב לא נשענה פרנסת בני ישראל רק על עבודת האדמה].

57. שבת קכב, א.

58. פרשת אמור.

59. משפטים כג, טז.

60. בדרשותיו, חלק א קו, א.

יג.

קיום החג ומצוותיו באופן של לכתחילה!

בשיחת שבת תשובה תשל"ח⁶¹ עמד הרבי על הקביעה שאין עובדים במשך שמונה (תשעה) ימים בסוכות – לכאורה, הקשה הרבי, הרי מי "שאינו לו מה יאכל" מותר לעבוד בחול המועד⁶², ועל דרך זה בנוגע לרכישת ד' מינים, הרי ישנו אתרוג וד' מינים ציבוריים שבהם אפשר לקיים את המצווה ואין הכרח שיהיו לו משלו.

כמו כן באמצעות סוכת חבירו ניתן לקיים מצוות "בסוכות תשבו" – וביאר:

א. כשחכמים מתקנים תקנה כוונתם אינה שיוכלו לבצעה הלכה למעשה באופן של בדיעבד – אלא באופן של לכתחילה.

ב. במיוחד בצדקה שם נאמר "די מחסורו אשר יחסר לו" וכדברי חז"ל⁶³.

יד.

על סוכות משותפות

בשיחה המוגהת בהערה 31: "ועל פי זה [= מצב הפרנסה הדחוק דרוב בני ישראל] מתורץ גם כן דבכמה מקומות – סוכה אחת לכמה וכמה משפחות (דלא כ"תדורו" דכל השנה)".

תופעה זו מצינו גם לאידך בזמן עזרא שעשו סוכות גדולות ציבוריות לרבים מבני ישראל כמו שכתב בספר 'הרוקח' להר"א מגרמיזא ז"ל⁶⁴, בביאור דברי הגמ'⁶⁵: אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא וכו', "אלא מאי לא עשו אלא בימי עזרא, שלא נבנו בתים הרבה בירושלים כי אם מעט, ומעט עם, ובימי המלכים היו הרבה בתים וחצרות, חצר לבעל-הבית ועשו בהן הסוכות, ובימי עזרא כתיב "אין בהם בתים בנויים, ועשו סוכות ארוכות ורחבות ורוב עם יושבים בסוכה אחת ושמחים יחד". עיין שם.

טז.

בגדים וסיוע כספי בכלל

בשולי הדברים ראוי להוסיף שבהתוועדות י"ג אלול תשמ"ב⁶⁶, כאשר הזכיר הרבי לקהל על הצורך להתכונן כראוי לספק צרכי הנזקקים לקראת חודש תשרי, פירט והרחיב:

כדי ששמחת החג תהי' כדבעי, צריכים לסייע לו גם בעניין הלבושים, וכן לסייע לו בכללות מצבו הכספי

61. 'שיחות קודש' שם עמ' 21-22.

62. שולחן ערוך אורח חיים סימן תקמב סעיף ב.

63. כתובות סז, ב.

64. סימן ריט.

65. ערכין לב, ב.

66. התוועדות תשמ"ב כרך ד' עמ' 2155.

– שאז ביכולתו לשמוח בשמחת החג כדבעי, ואז יערבו לחיכו המאכלים והמשקאות שאוכל ושותה בחג, מאחר שאין לו דאגות מצד מצבו הכספי, וכיוצא בזה.
והמעשה הוא העיקר – לשלוח את הסיוע הכספי (וכן "שוה כסף") לכל הזקוקים לזה, וכל המרבה הרי זה משובח.

טז.

המגבית לחגים והחידוש ההלכתי שבהגדרת מטרותיה

בשנת תשל"ח חידש הרבי עריכת מגבית לעניים לצורך חגי תשרי בהתאם להנאמר "אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו" – מעין הנהוג מקדמת דנא לקראת חג הפסח "קמחא דפסחא".
כשהרבי הסביר את הצורך בכך – הוא הדגיש: "בחג הסוכות יש יום אחד יותר מבחג הפסח, וכן ההוצאות שבסוכות הן גדולות יותר, מכיון שמתווספות הוצאות עשיית הסוכה . . . וכל השנה דר בדירה שלו בפני-עצמו . . . ושל ארבעת המינים – "ולקחתם לכם, משלכם" . . . דצריך-להיות די מחסורו אשר יחסר לו".
דברי הרבי הברורים – מכריעים, אפוא, את השקלא וטריא המצוי' בספרי האחרונים "אם יש חיוב מצות צדקה לסייע לעני כדי שיוכל לקיים מצוה" כלשון השואל בשו"ת חתן סופר⁶⁷.
החתן סופר התחבט בדבר ומסקנתו שאכן מצד החיוב דצדקה אינו אלא על קיום גופו וצרכיו הגופניים, ומאידך "נראה לי דאיכא בדבר מצד גמילות חסדים לסייע לכל אדם בין בגופו בין בממונו לכל דבר המצטרך וגם זה (= קיום מצוות) אחת מהם".
וממש באותו עניין מתבטא הגר"מ פיינשטיין⁶⁸: "אין עיקר מצות צדקה אלא בענייני אכילה ושתיה ומלבושים ולא בקניית דברים הצריך למצוה" מה שאין כן מצוות "הוא ודאי גמילות חסדים אבל לא כגמילות חסדים לצרכי הגוף".
אמנם בתשובות חתם סופר⁶⁹: "אם [לפנינו] עניי[ם] מחוסרי לחם וכסות, ועני אחד רוצה לזכות במצוה אפילו תפילין וציצית ולולב וכדומה, פשוט שהחסירי לחם קודם למצוותו של זה".
כלומר: מדברי החתם סופר נמצא שכאשר אפשר לקיים שניהם צריך ליתן לעני גם כדי לקיים מצוות!
וכבר מצינו כן בראשונים ואחרונים לצרכים הבאים: (1) קניית ספרים לעניים⁷⁰. (2) רכישת תפילין⁷¹. (3) נרות חנוכה⁷². (4) פדיון הבן⁷³.
וגם הדגשת הרבי שהדבר הוא בכלל החיוב "די מחסורו אשר יחסר לו" מבוססת בדברי (רוב הפוסקים)

67. סימן צב.

68. שו"ת "אגרות משה" – יורה דעה חלק ב סימן קמא ענף ג בסופו.

69. קובץ תשובות תשובה מו דיבור-המתחיל ועוד.

70. שו"ת אבן עזר רובל לה' בית יוסף סימן ג ואהבת חסד לה' חפץ חיים חלק ב סימן יט.

71. פרי מגדים אורח חיים סימן לו אשל אברהם סעיף-קטן ד וביאור הלכה שם דיבור-המתחיל קטן.

72. חמד משה סימן תרעא הובא בביאור הלכה שם דיבור-המתחיל ואפילו.

73. מגדל עוז הלכות פדיון הבן פרק ב אות יא.

הנ"ל ודלא כמו שכתב בשו"ת להורות נתן⁷⁴ ["דבמצוה ליכא דין צדקה כיון דהעני יקבל שכרו בלאו הכי, שהרי אנוס הוא וליכא מחסורו אשר יחסר לו, ורק בצרכי הגוף איכא מצוה ליתן לעני די מחסורו"], ובשו"ת משנת יעב"ץ⁷⁵.

ועוד מן הראוי להדגיש:

הרבי לא התפלפל מצד איזה גדר, אך כיוון שסמך זאת למגבית 'קמחא דפסחא' – מסתבר שזו צדקה, אך יותר מכך: כיוון שהודיע במפורש שהכסף מלכתחילה מיועד גם לצרכי מצוות החגים, ובוה פשוט לכל הדיעות, שדעת הנותנים הוא על דעת כן. וק"ל.

י.ז.

צרכי החג לנזקקים לקראת חג השבועות

עד עתה עסקנו בעניין עריכת מגבית לצדקה לקראת חג הפסח, ראש השנה וחג הסוכות, ויש לציין שבנוסף לכך הרבי עורר כמה פעמים אודות סיפוק צרכי נזקקים לקראת החג לפני חג השבועות – ראה הנאסף ב'אוצר מנהגי חב"ד" – שבועות⁷⁶.

והנה ב'כד הקמח' לרבינו בחיי ערך צדק איתא:

"ונראה שהוא עניין בפני עצמו ["מסת נדבת ידך"] ואינו דבק עם חג השבועות [דוקא, כי לאמיתו של דבר] והוא הדין בשאר המועדים שיצטרך לתת כפי עשרו ולפי נדיבותו, ומה שגילה זה בכאן, אפשר מפני שהפסח והסוכות הם שבעה ימים כל אחד מהם, אבל חג השבועות אינו אלא יום אחד, לכך בא לומר שאין להקל בו במעשה הצדקה כי שוה הוא להם וחמור כאחד מהם".

אותם דברים ממש כותב רבינו בחיי על הפסוק בפרשת ראה⁷⁷ "ועשית חג שבועות לה' אלוך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלוךך": "גלה זה בכאן, בחג השבועות, מפני שהפסח זמנו שבעת ימים והסוכות כמו כן שבעת ימים, אבל שבועות שאינו אלא יום אחד הייתי סבור שאין החומר [= החומר] בו כל כך כמו בשאר המועדים, לכך הודיענו בו החיוב שאין להקל בו במצות הצדקה, שהרי שוה הוא לכל המועדים וחמור כמותם ואף על פי שאינו אלא יום אחד".

ויש לציין גם מה שכתב רבי חיים פלאג' בספרו "מועד לכל חי"⁷⁸: "ערב [חג ה] שבועות יפריש צ"א פרוטות וישלים עד שיעור שני פעמים ב"ן, ויתנם לתלמיד חכם עני ועניו, והוא תיקון לעון אדם הראשון, ועון העגל, ולפגם הברית, והוא סגולה לחשוכי בנים ומקרב הגאולה".

נקודה זו נדרשת לאחר שיחת יום ב' דראש השנה תשל"ח, הנידונה לעיל בארוכה, בעניין מגבית לצורך חג הסוכות בדומה ל"מעות חטים" דניסן מבחינת הזמן וההוצאות כו'.

74. חלק יורה דעה סימן פט.

75. אורח חיים מועדים הלכות פסח סימן ז סעיף-קטן ג.

76. שבסוף תיקון ליל שבועות – מהדורת היכל מנחם עמ' רמא.

77. טז, י.

78. סימן ח אות ו.

אמנם בשיחות שב'אוצר' שם מודגש עוד יותר שיחודו של חג השבועות שקשור בתורה שצריך לאכול ולשמוח בו אפילו יותר משאר החגים!

ויש לציין למה שכתב בספר מי השילוח⁷⁹, שבתורה מצינו הדגשה מיוחדת לשמח לב העניים בנוגע לחג השבועות⁸⁰ וכל כך למה? משום שלחג השבועות קשר מיוחד לעניי ישראל, כדברי חז"ל⁸¹ ('): "הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה".

...

וחשיבות הדגשה זו מובנת עוד יותר על רקע דברי אדמו"ר הזקן בריש הלכות פסח ש"עצרת אין בו הלכות מיוחדות, שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות", והמהרי"ל – אבי מנהגי אשכנז – הסמיך במנהגיו את הלכות יום טוב להלכות שבועות "מאחר דרגל השבועות זוטרי בדינא"⁸².



79. נעתק בספר 'חג השבועות', ליברמן, עמ' שיב.

80. ויקרא כג, כב. במדבר טז, יא.

81. נדרים פא, א.

82. וראה 'ספר היובל קרנות צדי"ק' (קה"ת תשנ"ב) עמ' תריג הע' ה.

גדר 'חזקת משיח' בהלכה ובפנימיות העניינים

(לקו"ש חי"ח בלק ב הערה 69, חכ"ז בחוקותי א הערה 66)

הרב חיים ארי' ליב שיחי' זקס*
משפיע בישיבה

ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בגדר ימוה"מ להרמב"ם - שלימות התומ"צ, ולא שינוי מנהגו של עולם / צ"ע בדברי כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא "לא רק בחזקת משיח", אף שלא נתקיימו בו תנאי משיח ודאי / הסתירה ממענה כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא כמשיח מפני שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו / דיוק ל' כ"ק אדמו"ר בהמענה "בן-כוזיבא המלך" - לסברת רע"ק היכן שנתקיים "יעמוד מלך" ה"ז תחלת הגילוי דמשיח / לאחר מעשה בן-כוזיבא נתגלה שעמידת מלך מבית דוד עושה רק 'בחזקת משיח', שאין וודאות שיסיים תפקידו / הרמב"ם הביא שרע"ק נשא כליו של בן-כוזיבא כראי' שיש לסמוך על המה"מ ללא מופת / בפנימיות העניינים - ב' תקופות במה"מ לאחר ביאתו

א.

ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בגדר ימוה"מ להרמב"ם - שלימות התומ"צ, ולא שינוי מנהגו של עולם

בלקוטי שיחות חכ"ז¹ יצא כ"ק אדמו"ר זי"ע לחדש בשיטת הרמב"ם, דס"ל שיש ב' תקופות בימות המשיח, תקופה ראשונה - עלי' מדבר הרמב"ם בסו"ס הי"ד² - בה עולם כמנהגו נוהג, שעניינה הוא שלימות התורה והמצוות - קיומן בשלימות³; ותקופה שני' - בה יהי' שינוי במנהגו של עולם, וחידוש במעשה בראשית [והיינו - להמבואר בסוף השיחה - שע"י שאז יהיו ישראל במצב ודרגא של 'זכו' (מאחר ותהי' שלימות התומ"צ, שזהו עניין 'זכו'), שבמצב זה יש שינוי וחידוש בהנהגת העולם].

* נכתב ונערך ע"י א' התמימים ועל אחריותו בלבד.

1. בחוקותי א - ע' 198 ואילך. [נדפס בלה"ק בקונטרס 'דבר מלכות' - שחילק כ"ק אדמו"ר זי"ע בט"ו אייר תנש"א - ס' ג. מהדו"ק בלתי-מוגה מהשיחה נדפסה ב'חקרי זמנים' (להר"א הילביץ) ח"ב בתחלתו]. יסוד הדברים נכתב בקיצור בקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27. סהמ"מ ח"א ע' קפה [בהוצאה חדשה: ח"ד ע' שח]. אג"ק חכ"ז ע' רצו. וראה לקו"ש חט"ו ע' 417.
2. הלכות מלכים פי"א-י"ב.
3. ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 276 ואילך, הדרך על הרמב"ם תשמ"ו בתחלתו. תנש"א ס"ה ואילך. קונטרס 'הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם' תשנ"ב ס"י.

עפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר את השינוי בין דברי הרמב"ם בשני הפרקים האחרונים בספרו - בהלכות מלכים: בפ"א⁴ כתב הרמב"ם אודות מלך המשיח שבהתגלותו הוא איננו צריך לעשות אותות ומופתים ולחדש דברים, והביא לזה ראי' מבין-כוזיבא - שרבי עקיבא וכל חכמי דורו דימו שהוא מלך המשיח, עד שנהרג, כך שנודע להם שהוא איננו מה"מ, ובסיפור בן-כוזיבא לא ביקשו ממנו רע"ק וחבריו אות ומופת וכו', ומכאן ראי' שאין מה"מ צריך לעשות אותות ומופתים ולחדש דברים. בפ"ב⁵ כתב הרמב"ם בנוגע לימות המשיח "אל יעלה על הלב שבימיו"מ יבטל דבר ממנהגו של עולם", וע"כ לא הביא הרמב"ם כל ראי'!

ומבאר כ"ק אדמו"ר דראיית הרמב"ם בפ"א "כחה יפה" גם לפי"ב, משום שב' ההלכות יסודן אחד: ימות המשיח בהלכה⁷ עניינם שלימות התומ"צ, אין עניינן לחדש דברים ולשנות סדרי עולם, אלא אדרבה, בתוך גדרי העולם כפי שהם עתה - להביא שלימות בקיום התומ"צ, כי עיקר התומ"צ הם בעולם וגדרי;

וזהו הטעם ש: (א) בהתגלותו - מה"מ אינו צריך לעשות אות ומופת - משום שתפקידו הוא רק "לכוף כל ישראל לילך בה (בדרך התורה) ולחזק בדקה", וזהו מהותו שיש לבדוק בה דווקא; (ב) בימיו"מ - אין צריך להיות דבר שהוא שינוי ממנהג העולם, וכנ"ל. ולזה הביא הרמב"ם ראי' אחת (בפ"א) מבין-כוזיבא שלא הוצרך לאות ומופת, שמזה מוכח שעניין ביאת המשיח ואופי פעולותיו הוא אך ורק שלימות התומ"צ, שזהו היסוד גם להמבואר ברפי"ב אודות ימיו"מ, ולכן אי"צ ע"כ ראי' נוספת.

ב.

צ"ע בדברי כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא "לא רק בחזקת משיח", אף שלא נתקיימו בו תנאי משיח ודאי

בתוך הדברים, בציטוט ההלכה דפי"א אודות מה"מ והראי' מבין-כוזיבא שרע"ק וחכמי דורו דימו שהוא משיח, מעיר כ"ק אדמו"ר (הערה⁶) על המילים "שהוא המלך המשיח": "לא רק ב'חזקת משיח'".

וצ"ע בעניין הערה זו - מאי עבידתה להכא, דלכאורה אין ברור קשרה לנושא השיחה (גדר ימיו"מ), ובפרט שהיא באה שלא במקומה - בתוך הביאור על ראיית הרמב"ם מבין-כוזיבא מה נוגע לציין שדימו שהוא לא רק 'בחזקת משיח' אלא 'משיח ודאי' (שהרי משם ראי' אפי' באם החזיקו רע"ק רק בחזקת משיח)?

גם בגוף הדברים צ"ב, דהנה בהמשך פי"א⁸ כתב הרמב"ם: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות

4. ה"ג.

5. ה"א.

6. בס"י.

7. והיינו, התקופה הראשונה דימיו"מ - אודותי' מבואר בהמשך השיחה שע"פ הלכה זהו הגדר דימיו"מ (שלימות התומ"צ, בתוך גדרי העולם, כדלהלן בפנים), משא"כ התקופה השני' דימיו"מ - שבאה רק לאחר המצב ד'זכו', כמבואר שם, כך שאינה הגדר ההלכתי דימיו"מ (ראה בכ"ז בהשיחה סט"ז). אך ראה בהדרגים הנ"ל (תשמ"ז ס"י. תנש"א ס"ו, ט. תשנ"ב שם) שבהלכה האחרונה בס' הי"ד מוסיף הרמב"ם "בקיצור וברמז" גם אודות התקופה השני' דימיו"מ.

יש להעיר בכללות העניין, שהחידוש בהשיחה הוא לא בעניין התקופה הב' דימיו"מ (שינוי מנהגו של עולם כו'), אלא דווקא בהתקופה הא' (עולם כמנהגו נוהג), דבפשטות הדברים (לולא הביאור בהשיחה) לומדים שבימיו"מ יש חידוש במעשה בראשית (וראה לקו"ש ח"ז ע' 188 הערה 5, ובכ"מ).

8. ה"ד.

ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח; אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל - הרי זה משיח בודאי".

ופשטות משמעות הדברים - שיש שני שלבים בהתגלותו של משיח: שלב ראשון - קביעתו בדרגת 'חזקת משיח', והיינו ע"י שיהי' מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות, יכוף כל ישראל כו', וילחם מלחמות ה'; שלב שני - קביעתו בתור 'משיח ודאי', והיינו כאשר "עשה והצליח", וניצח במלחמותיו, בנה ביהמ"ק וקיבץ נדחי ישראל.

ולפ"ז - אי"מ מ"ש כ"ק אדמו"ר שרע"ק וחבריו דימו את בן-כוזיבא (לא כ'בחזקת משיח', אלא) כמשיח ודאי ("הוא המלך המשיח") - הלא בבן-כוזיבא נתקיימו רק התנאים הראשונים (הגה בתורה ועסק במצוות, נלחם מלחמות ה' וכו')⁹, אולם התנאים דמשיח ודאי לא נתקיימו בו כלל, שהרי קביעת רע"ק אודותיו כמשיח הייתה קודם שניצח את מלחמותיו (וכפי שאכן קרה לבסוף - שלא הצליח במלחמתו - "עד שנהרג בעוונות"), וכמובן שלא בנה ביהמ"ק וכו', וכיצד ניתן לומר שרע"ק סבר שהוא למעלה מדרגת 'בחזקת משיח'?

עוד צ"ב ציון כ"ק אדמו"ר "וראה לעיל סוס"ד", שם מבואר שרע"ק הלך אחרי בן-כוזיבא למלחמה, אף שהי' זה פיקוח נפש - מכוח אמונתו בו כמשיח, ולא ברור הקשר דעניין המלחמות להערה דידן¹⁰.

ג.

הסתירה ממענה כ"ק אדמו"ר שרע"ק החזיק את בן-כוזיבא כמשיח מפני שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו

גם צריך להבין, דבמק"א נראה שכ"ק אדמו"ר מפרש הדברים להיפך: ידוע מענה כ"ק אדמו"ר להר"י מונדשיין ע"ה¹¹ ששאל: כיצד האמין רע"ק במשיחיותו של בן כוזיבא, והרי לא היו לו הסימנים שמונה הרמב"ם: יקום מלך מבית דוד הוגה בתומ"צ וכו' ויכוף כל ישראל וכו'. ומענה כ"ק אדמו"ר: "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת מש"כ הרמב"ם ה' מלכים ספי"א כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו".

ומשמעות הדברים, דרע"ק אכן לא סבר שלבן-כוזיבא יש סימני משיח, אפי' לא בחזקת משיח, אלא רק שכעת זוהי "תחלת תקופת הגילוי שלו", ובהמשך יתגלה כמשיח; וסותר ההערה הנ"ל שרע"ק החזיקו כיותר מחזקת משיח?!

9. בגדר מלכותו של בן-כוזיבא האריכו בכ"מ, וראה סדר הדורות בערכו. 'יחי המלך' (להרשד"ב וולפא) פמ"ו. הערות וביאורים גיליון תתקכ"ד. ועוד.

10. יש שכתבו (ראה 'יחי המלך' שם, ועד"ז פוענח בס' 'דבר מלכות - חידושים וביאורים בהל' מלכים' (נ.י. תש"פ) ע' נג הערה 3) דמך שרע"ק הלך למלחמה אחר בן-כוזיבא בפיקוח נפש - ראי' שהאמין בו כמשיח ודאי, דאל"כ, כיצד סמך אחריו בפקדו"נ דכלל ישראל? אמנם הדברים נסתרים משה"ג להערה 68 בהשיחה (הובא להלן ס"ה), שם כותב רבינו בפ' שהטעם שרע"ק נשא כליו של בן-כוזיבא הי' מחמת הפקדו"נ והצלת נפשות דכלל ישראל, "ולא משום ש"הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח" (שזהו"ע נוסף).

11. נדפס לראשונה בהערות התמימים ואנ"ש 770 גיליון קד. ובשלימות בהיכל מנחם ח"א ע' סט. אג"ק חכ"ז ע' שב. צילומו נדפס בתשורה מונדשיין תשס"ח ע' 53.

ד.

דיוק ל' כ"ק אדמו"ר בהמענה "בן-כוזיבא המלך" - לסברת רע"ק היכן שנתקיים "יעמוד מלך" ה"ז תחלת הגילוי דמשיח

ויובן בהקדים דיוק כ"ק אדמו"ר בהמענה לכתוב "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך" - דמה עניינו לכאן - להדגיש שבן-כוזיבא הי' מלך דווקא?¹²

וי"ל, דכוונת כ"ק אדמו"ר היא, דמה שהאמין רע"ק בבן כוזיבא כמשיח הי' מטעם זה בלבד - מפני שהוא הי' מלך; הוי אומר, דלקס"ד דרע"ק - מי שהוא מלך, ונראים בו תחלת סימני משיח - הגם שעדיין לא נתגלו בו כל סימני משיח, אפילו לא אלו אודותם נפסק אח"כ להלכה שהם הסימנים דבחי' 'חזקת משיח' בלבד, מ"מ ברור לנו שהוא הוא המלך המשיח¹³;

וזהו¹⁴ כוונת כ"ק אדמו"ר שהקס"ד דרע"ק הייתה שווהי "תחלת תקופת הגילוי שלו" - דאמנם עדיין לא נראו בו בגלוי ה'סימנים' (דמשיח ודאי, ואפי' לא הסימנים ד'בחזקת משיח'), אך היות והייתה התחלה של עמידת מלך מבית דוד אחרי הגלות - "יעמוד מלך" - אחז רע"ק שבודאי יש בכוחו להביא את הגאולה האמיתית והשלימה, ו"כל מה שנאמר בתורה ובדברי הנביאים" על מה"מ עתיד להתקיים בו, אף שבשעה זו - כשהי' הי' אומר עליו רע"ק שהוא המה"מ - נתקיים רק תחלת תהליך הגילוי שלהם (מן הכוח שבודאי ישנו באדם שהוא הוא "שהעידה עליו תורה")¹⁵.

וזהו שדייק כ"ק אדמו"ר "בן כוזיבא המלך" - דהוכחת רע"ק שיש 'תחלת הגילוי' דמשיח בבן כוזיבא - הייתה מכך שבן כוזיבא הי' מלך, ונתקיים בו "דרך כוכב מיעקב"¹⁶, ולכן סבר רע"ק שיש בו בהעלם ובכוח (שאינו חסר אלא מעשה המגלה בפועל) כל מה שנתפרש בהמשך הכתובים על מה"מ, ועד ל'קרקר כל בני שת'¹⁷.

א"כ מובן שדברי כ"ק אדמו"ר בההערה שרע"ק החזיקו "לא רק בחזקת משיח" הם ממש כדברי המענה: לרע"ק בן כוזיבא הי' בוודאות מלך המשיח ש"העידה עליו תורה", ולא רק "בחזקת משיח" - חזקה העלולה להתברר שאינה מכוונת להמציאות האמיתית¹⁸, אף שלמעשה בפועל לא פעל בן כוזיבא אף לא את כל מה שנפסק אח"כ להלכה שנכלל בה'שלב' דחזקת משיח.

12. כ"ה לשון הרמב"ם שבהערה 4. ולהעיר שמילה זו ("המלך") הוסיף כ"ק אדמו"ר בכתב"ק ע"ג גיליון המענה (ראה בצילום שבהערה הקודמת).

13. המקור למ"ש בפנים שתחלת סימני משיח זהו כאשר "יעמוד מלך" - הוא מלשונות הרמב"ם: א) בהל' מלכים כאן: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות . . . ויכוף כל ישראל כו'" - היינו שמחלק בין עמידתו כמלך לשאר פעולותיו (יכוף כל ישראל, ילחם מלחמות ה' וכו'), שכבר בשעת העמידה ה"ה מלך. ב) בהלכות תשובה ספ"ט: "ימות המשיח הוא העולם הזה . . . אלא שהמלכות תחזור לישראל" - הרי שעניין ימות"מ הוא חזרת המלכות, ותו לא. ג) בהקדמתו לפיה"מ לפ' חלק: "ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל".

14. נקודת הדברים דלהלן כבר כתבו בכ"מ - ראה העו"ב גיליון תקפג ע' 8 ואילך. תקפה ע' 5 ואילך. תתקכג ע' 14 ואילך. קובץ 'כינוס תורה - ליובאוויטש' ח"כ (נ.י. תנש"א) ע' קנט ואילך. קונטרס 'המשיח האחרון' (לרא"ש ש' קאמנען, נדפס בס' 'שי למלך', י"א ניסן תשפ"ב, טאראנטא, ס' ה). ועוד. וכאן בא בתוס' מרובה על העיקר.

15. כי לשיטת רע"ק אין-צריך להמתין עד שיבואו בפועל כל הסימנים דמשיח, אלא כאשר יש התחלת הגילוי שלהם (ובפשטות - באופן שניכר שיש יכולת להתממשות שאר הסימנים) - אומרים שהוא משיח, ושאר הסימנים עוד יבואו גם הם לידי גילוי ובפועל.

16. בלק כד, יח. וראה לקו"ש ח"ח ע' 282.

17. שם. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 172 ואילך.

18. דפשוט הדבר שפי' 'חזקה' כאן הוא (לא כמו שיש שכתבו) שהיא חזקה ודאית, אלא שמוחזק אצלנו שהוא המשיח, ובאם יוכח אחרת ("לא הצליח או שנהרג") - הרי הופקעה החזקה (וראה גם קונ' בהלכות מלכים להרי"צ קלמנסון (נדפס בסו"ס רשימות שיעורים עמ"ס ב"מ)

ה.

לאחר מעשה בן-כוזיבא נתגלה שעמידת מלך מבית דוד עושה רק 'בחזקת משיח', שאין וודאות שיסיים תפקידו

אמנם, לאחר שבן כוזיבא נהרג - נתברר שאין בן כוזיבא "מי שהעידה עליו תורה" שהוא המשיח האחרון המחזיר כל מצוות התורה ומשפטי' לתוקפן הראשון כבימי המשיח הראשון - דוד המלך, כי הוא אינו אלא (בל' הרמב"ם) "ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו", די"ל הדיוק בזה - דכל מלכי בית דוד הם משיחים, והדיוק ב'משיח האחרון' הוא שהוא יהי' כדוד עצמו ("כדוד אביו") - משיח הראשון.

ביאור הדברים:

כל מלך מבית-דוד שהולך בדרך התומ"צ, ללמוד תורה, להלחם מלחמות ה' ולחזק בידו הדת בקרב העם שתחתיו - יש לו 'חזקת משיח', כיוון שכופה כל ישראל בקיום התומ"צ וכו'¹⁹, ובאם "עשה והצליח" - ה"ה זוכה להיות משיח ודאי; אלא שבפועל, מלכי בית-דוד שאחר דוד המלך עצמו - 'המשיח הראשון'²⁰ - לא נעשה אחד מהם משיח "שהעידה עליו תורה בפ' בלעם", וזהו שבאם מלך המשיח "עשה והצליח" - ה"ה "כדוד אביו", ובאם לאו - ה"ה רק "ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו".

ומכאן - ממעשה בן-כוזיבא המלך שנהרג במלחמה - נתחדשה ונתגלתה הלכה²¹, שגם מי שהתחילו בו התגלות הסימנים דמלכות בית דוד של כפיית ישראל לקיום התורה - "יעמוד מלך כו" (כבן-כוזיבא), הנה כל-זמן שעדיין לא השלים פעולתו בהחזרת כל התורה והמצוות כבימי דוד המלך (בנין ביהמ"ק ומנין שמיטין ויובלות)²² - הוא רק 'בחזקת משיח', שאף שאנו מחזיקים שמסתבר שהוא ש"העידה עליו תורה" (ועד שסומכים על חזקתו, להיכנס בסכנת פקו"נ דמלחמה במלחמות שעושה מלך זה, בכדי לנצח כל האומות שסביביו המונעים שלימות קיום התומ"צ באה"ק), מ"מ אז אין עדיין ודאות בזה, כי יתכן שח"ו לא יצליח 'עד כה' ולא ישלים כל מה שנאמר בתורה על משיח, וכמו שאירע בהריגת בן כוזיבא, שנתברר שאינו 'המשיח האחרון'. ורק כאשר יבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל כו' - "הרי זה משיח בודאי"²³.

בהשטות אות ט סק"ב).

19. דעניין המשיח הוא "הוגה בתורה ועוסק במצוות . . יכוף של ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'", שזהו עניין המלוכה בכלל - "הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה'" (ל' הרמב"ם ל' מלכים פ"א ה"ח). ולהעיר בנוגע לחזקתו ש"בקש הקב"ה לעשות חזקתו משיח" (סנהדרין צד, א), שבימי בדקו "ולא מצאו עם הארץ כו" (שם, ב) [עי' סה"ש תשנ"ב ע' 146 שו"ג להערה 115].

20. ראה לקו"ש חל"ה ע' 206 ואילך. וראה גם להלן ס"ז.

21. מה ששייך טעות אצל רע"ק - ראה שיחת ש"פ וישב תשל"ד (תו"מ חע"ד ע' 340). מוצש"ק בלק תשל"ח (שיח"ק ח"ג ע' 148). וראה רשימות חוברת יא (נדפס גם בתו"מ ח"א (הוצאת תשנ"ג) בתחלתו).

22. שנוהגים רק בזמן ש"כל יושבי' עלי" (ערכין לב, ב. לו, א וברש"י). וראה לקו"ש ח"ח שם ע' 277 והערה 49.

23. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 394: "שנצחנו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה".

וראה שיחת מוצש"ק בלק תשל"ח (שיח"ק ח"ג ע' 152): "עס איז אבער דא דער פס"ד ברור אין רמב"ם ווי אזוי די גאולה וועט זיין . . דער רמב"ם פסקנ'ט אז "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו", ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'", וואס דעמולט איז נאך גיט ברור אז דאס איז "משיח בודאי", ווי דער רמב"ם איז ממשיך אז ס'קען זיין אז ער איז "ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים וכו'";

"דוקא אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", ערשט דעמולט ווייסט מען אז ער איז "משיח בודאי" - און ערשט דעמולט קומט די גאולה האמיתית והשלמה - וואס דערפון זעט מען אז דער רמב"ם פסקנ'ט אז די גאולה וועט קומען

והיינו שעיקר הכוונה בדין ד'בחזקת שהוא משיח' אינה לחדש הגדר החיובי שבזה - שיש בו חזקה זו, כי- אם אדרבה, ללמדנו שגם מי שמצד מהותו ומגמתו בעסק התורה ומצוותי' להילחם ולכפות את שלימות התורה ומצוותי' על כל ישראל, מסתבר עד כדי חזקה שהוא המה"מ, עד שסומכים על חזקה זו לעניין פיקו"נ, מ"מ אין כאן עדיין ודאות²⁴.

[והעירני חכם א' שכן הוא כמעט להדיא בלקו"ש חכ"ג²⁵ שסימני המלך המשיח שברמב"ם נוגעים להלכה - זהו לידע מיהו משיח בוודאי, ובהערה מוסיף: "שבפשוט זהו ההלכה שבזה לידע סימני משיח, ובסדר זה דוקא". שבהשקפ"ר ראשונה צע"ק שהרי הסדר דסימני משיח נוגע לכא' גם להידיעה מתי הוא כבר 'בחזקת משיח'?! אולם עפה"ל, אין כוונת הרמב"ם ללמדנו מתי מתחדשת חזקת משיח, כ"א עד מתי אינה אלא חזקה שאינה וודאית, שכל-זמן שלא בנה ביהמ"ק כו' - הוא עדיין רק בחזקת משיח, ודו"ק²⁶].

ו.

הרמב"ם הביא שרע"ק נשא כליו של בן-כוזיבא כראי' שיש לסמוך על המה"מ ללא מופת

והנה, על-יסוד ביאור זה מתיישב עניין הטעון ביאור בדברי הרמב"ם: בהבאת הראי' מבן-כוזיבא כתב הרמב"ם: "רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה ה', והוא ה' נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא ה' אומר עליו שהוא המלך המשיח", וכ"ק אדמו"ר מבאר בהשיחה²⁷ שיש כאן שני חלקים: א) מה שרע"ק ה' נושא כליו של בן-כוזיבא, שזה ה' מפני פקו"נ והצלת נפשות דכלל ישראל, ב) שה' אומר עליו שהוא מה"מ,

מיטאמאל; נאך דערויף וואס ער וועט טאן די אלע ענינים הנ"ל, ביז צו "קבץ נדחי ישראל", וועט מען ערשט וויסן אז ער איז "משיח בודאי", און דעמולט וועט זיין די גאולה האמיתית והשלימה". וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 149 הערה 51.

24. והיינו שעניין 'סימני משיח' שלפני הגאולה, שלכן מחזיקים אותו או שהוא עתיד להיות הגואל, עיקרם סימנים בהגברא שיש בו תכונות המתאימות לייעודו ותפקידו של המשיח בעת הגאולה, וכמבאר בלקו"ש חח"י שם (ע' 281) שהוא ע"ד סימני נביא, אך אין כאן בהכרח גם סימנים על המציאות שכבר התחיל חלק ושלב בהגאולה.

ובזה יומתק מה שמבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ג ע' 197 שוה"ג הב' להערה 59. ועד"ז בלקו"ש ח"ח ע' 361 הערה ד"ה יעמוד מלך) בדין "יעמוד מלך" שכותב הרמב"ם, ד"עכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך". כי העניין ד"יעמוד מלך" לפני הגאולה אינו שכבר נתקיים בו "מה שהעידה עליו תורה", אלא רק - חזקה שהוא הוא שעתיד להתקיים בו מה שהבטיחה התורה שיחזיר המשיח האחרון את קיום כל התורה ומצוות כשהיו מקודם (ובכללם מינוי מלך ע"פ ב"ד ונביא), ולכן אי"צ שיהי' לו כבר דין מלך אלא רק סימנים בהגברא שהנהגתו (אופן השתרותו ופעולתו לחיזוק התומ"צ על העם הכפופים לו בגולה) ומהותו מראה שראוי להיות מלך על כל ישראל, וחזקה שיצליח בכך.

25. ע' 174 והערה 39.

26. ועפי"ז אפשר לבאר בדא"פ מה שבסה"ש תנש"א ע' 496 הערה 66 [צילום ההגהה דהערה זו נדפס ב'צדיק למלך' ח"ו ע' 210] כותב גבי דברי הרמב"ם "יעמוד מלך מבית דוד כו'" - "היינו שהוא כבר מלך" - דברי כ"ק אדמו"ר נסובים על דברי הגמ' בסנהדרין (צח, ב) "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", וכתב רש"י: "אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש דסובל יסורים וחסיד הוא", והיינו שמה שהחזיק רב את רבנו הקדוש שהוא עתיד להיות המשיח הוא מצד חסידותו ויסוריו שנתקיימו בו דברי הנביאים "את חלינו הוא נשא וכו'". ועל זה כותב כ"ק אדמו"ר בהערה שע"פ דברי הרמב"ם "ואם יעמוד מלך" - "היינו שהוא כבר מלך", שלהרמב"ם יש לומר שמה שהחשיב רב את רבנו הקדוש למשיח הוא לפי שהי' בבחי' 'מלך' העוסק בתורה כו', ובמילא לדעת רב הרי יש בו חזקה שיהי' המשיח, עכ"פ לעניין שאם הגאולה תבוא בימיו יהי' הוא הגואל - שזהו מה שאמר רב "אי מן חייא הוא" - ויקויים בו המשך דברי הרמב"ם על המלך העוסק בתורה שילחם מלחמות ה', עד שינצח בהם ויבנה ביהמ"ק במקומו כו'. (וראה מה שכתב עד"ז הר"נ דעווידסאהן בהעו"ב גיליון תקפג ע' 9, ושם שיתכן שרש"י אינו סובר כהרמב"ם בסדר התגלות המשיח ופעולותיו לפני הגאולה, ולכן לא פירש כן בהגמ' אלא ש'חסיד גמור הי' כו'").

27. שוה"ג להערה 68.

שזהו"ע נוסף; וצ"ב - מדוע מביא הרמב"ם את הפרט שהי' נושא-כליו של בן-כוזיבא, שלכאורה מאי שיאטי' הכא - בהלכות העוסקות בסדר התגלות משיח שלזה מביא הרמב"ם מעשה בן כוזיבא?

והביאור בזה: הזכרת עניין זה (שרע"ק נשא-כליו של בן-כוזיבא) היא חלק מהוכחת הרמב"ם שאין מה"מ צריך לעשות אות ומופת, וכמו שמבואר בהשיחה²⁸ שהכוונה שהאותות ומופתים שיהיו בימות המשיח לא יהיו ע"י מלך המשיח ואינם שייכים לביאתו ולמהותו; והנה בין מופתים אלו העתידיים להיות בימות"מ הוא "וכתתו חרבותם לאיתים"²⁹ שזה יהי' בתקופה הב', וכמבואר בארוכה בהשיחה שלכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת³⁰ "כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת", לפי שהם לגנאי ולא תכשיטין שהרי יהיו בטלים לעת"ל, היינו שס"ל להרמב"ם דבתקופה הב' יבטלו כלי-זיין.

וזהו שיעור דברי הרמב"ם, שר' עקיבא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך" - שבפשטות³¹ הכוונה לכלי מלחמתו - ומכל מקום הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח, דמכאן ראי' שאפשר ונכון להחזיק מלך מבית דוד העומד בזמן הגלות למשיח אף שאינו עושה את האותות ומופתים שעתידיים להיות בימות המשיח, וכמו רע"ק ש"לא ביקש ממנו אות ומופת".

ז.

בפנימיות העניינים - ב' תקופות במה"מ לאחר ביאתו

והנה, בלקו"ש חי"ח שם³², אחר שמבאר שעניינו של משיח הוא החזרת שלימות התורה ומצוות, כמו שהי' בימי 'המשיח הראשון' - דוד המלך, מוסיף בהערה זו"ל: "עפ"ז אולי יש להוסיף (בפנימיות העניינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' - כי דוגמתו נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות אחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות³³ והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיח³⁴; כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו"³⁵.

ובהשקפה ראשונה צ"ב בכוונת הדברים, שהרי הרגיל בתורת כ"ק אדמו"ר הוא שהמושג 'ביאת המשיח' הוא הוא הגאולה האמיתית והשלמה על-ידו, ופעולותיו בזמן הגלות כהכנה והכשרה להגאולה אינם שלבים בביאתו, אלא קודמים לה, ולדוגמא בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו³⁶: "ענין ביאת המשיח (בעולם)

28. סי"ד.

29. ישע' סד, ג.

30. פי"ט ה"א, כדעת חכמים - מושנה שבת סג, א (ראה בהשיחה ס"ח).

31. כ"כ האברבנאל בישועות משיחו העיון הראשון פ"ד.

32. ע' 281 הערה 66.

33. ראה דה"א כב, ח.

34. שם כח, יט.

35. ומוסיף: "וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' שיב) בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח או"ח סקי"ח) דיש ב' מדרגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאו הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאו "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" (מגילה יז, ב) - (משיח בודאי). ועוד שם ש"קרוי הדבר לאמר שאז (בבנין ביהמ"ק) יתוסף מעלה בו (במשיח) עצמו", ומבוארים הדברים ע"פ דלקמן, שמה שיתוסף הוא רק 'מעלה' במשיח, או כהלשון לעיל - שזהו עוד 'מדרגה' בו, ולא שיש 'תקופה' ו'שלב' חדשים בביאתו, אלא רק מדרגה ומעלה נוספת בעיקר מהותו (שכבר קיימת).

36. סי"ב.

שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי". ועיין גם בהדרן תשמ"ז שמפרש בפשיטות מ"ש הרמב"ם³⁷ "יש מן החכמים שאומר שקודם ביאת משיח יבוא אליהו" שהכוונה להתגלותו כמשיח ודאי "אע"פ שיעמוד (משיח) כבר לפני", "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו"³⁸; ואם כן מהו ענין ה'תקופה ודרגא' לאחרי 'ביאת המשיח' - "שאז עדיין הוא בחזקת משיח"?

ויובן בהקדים הביאור מה שנוקט כאן שמצבו של דוד המלך הי' דוגמת המצב ד"חזקת משיח" אצל המשיח האחרון, שלכאור' אי"ז מתאים לכללות המהלך שבהשיחה שעניינו של המשיח האחרון הוא להביא לשלימות קיום מצוות התורה כמו שהי' בימי דוד המלך - וכמו שהוא בפשטות הדברים שדוד המלך מלך בפועל על כל ישראל, ועשה והצליח, ונצח את כל האומות שסביבו, וכמפורש לעיל בהשיחה³⁹ שענין קיום התורה והמצוות נתקיים בפועל ע"י דוד המלך - ואם כן הרי הי' בדוגמת משיח ודאי!?

אלא שבאמת מדייק רבנו לעיל בהשיחה לגבי דוד המלך שבימיו "האט געקענט זיין דער קיום והתורה והמצוה בשלימות", כי הרי בפועל עדיין לא נבנה ביהמ"ק בימיו, ורק שדוד הסיר את כל המניעות המעכבות בניינו, בכך שהשלים את המלחמות והתחיל בבניין ביהמ"ק ע"י "הכנות עכ"פ", ושלב זה נחשב להלכה כמשיח ודאי, כי הרי המלך הצליח ופעל שאין עוד מניעה לקיום התורה והמצוות.

וע"ז מוסיף בהערה, שאף שלהלכה הי' דוד המלך בדוגמת משיח ודאי דלע"ל, הנה בפנימיות הענינים, מצב זה נחשב ל'חזקת' לגבי המצב דאחר השלימות דבנין ביהמ"ק בפועל, ובזה יבואר מה שמזכיר בהערה זו לגבי דוד המלך (שהי' בפנימיות הענינים בדוגמא רק ל'חזקת משיח') "שלא בנה המקדש . . והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל", שלכאורה הרי כנ"ל בהשקפ"ר נראה שכוונת ההערה היא להראות שהי' דוד רק בדוגמת 'בחזקת', שזהו שמדגיש שלא בנה ביהמ"ק (כעניינו של משיח ודאי), ומה נוגע לכאן מה שמכל-מקום ההכנות לביהמ"ק נשלמו כבר על ידו?

אך לפי דברנו יבואר, שהרי כוונת רבנו כנ"ל אינה לומר שדוד המלך הי' בבחי' 'בחזקת' להלכה, כ"א מדבר על תקופה ושלב שלאחרי 'ביאת המשיח' כמשיח ודאי בנצחון מלחמותיו, ומ"מ בפנימיות נחשב ע"ד בחזקת לפי שלא נבנה ביהמ"ק בפועל, אף שלהלכה משיח כבר בא - כי ישנה כל האפשרות לבניינו, וכנ"ל מהשיחה שבימי דוד "האט געקענט זיין" שלימות התורה ומצוותי'; ולזה מפרט רבנו איך כבר הייתה כל האפשרות לבנין ביהמ"ק (שלכן הוא אחר ביאת משיח) - וב' פרטים בזה: (א) "הכין הכל לבנין ביהמ"ק" - שלא הי' חסר דבר כי אם בני' בפועל, ו(ב) "מיד ה' עלי השכיל" - שצורת הבית נאמרה לו בנבואה, ואם כן ע"כ הוא המשיח הראשון שהעידה בו תורה כי נתנבא לטובה על בנין הבית וכל צורתו, אף שמימוש נבואה

37. הל' מלכים פי"א ה"ב.

38. וראה גם שיחות: וא"ו תשרי תשכ"ז (תו"מ חמ"ח ע' 65). י"ב תמוז תשכ"ז (תו"מ ח"נ ע' 200). ש"פ ויצא תשכ"ט (תו"מ חנ"ד ע' 298). י"ט כסלו תשל"ל (תו"מ חנ"ח ע' 384). וראה שיחת ש"פ ראה תשל"ה (תו"מ חפ"א ע' 324). סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 389 הערה 55. תשנ"ב ע' 257. 368. סה"ש שבהערה הבאה. ועוד. ומה שמשמע בסה"ש תשנ"ב ע' 112 - י"ל, ואכ"מ.

39. עמ' 277.

זו והבנין בפועל ממש היו על ידי שלמה בנו⁴⁰ (מכח האפשרות שנפעלה בימי דוד כשנצח כל המלחמות, והכין את בנין הבית ע"פ נבואה)⁴¹.



40. ולהעיר מסה"ש תנש"א ח"ב ע' 527 ואילך.

41. והנה בלקו"ש חכ"ח ע' 135 הערה 33 (ובשוה"ג) נת' דלשון הרמב"ם בספ"ג מהל' פרה אדומה (ובהנסמן בלקו"ש שם הערה 8) גילוי המשיח' ("מהרה יגלה"), מורה על המצב ד"משיח ודאי", "שזה דוקא לאחר בנין ביהמ"ק כו", ושונה מכך הל' הרגיל ברמב"ם (נסמן בשוה"ג הנ"ל) "ביאת המשיח".

ומסתבר לומר גם כאן, שאין הכוונה ש'ביאת המשיח' היא לפני בנין ביהמ"ק כאשר המלך הוא רק 'בחזקת', ויתכן שח"ו יתברר שלא יצליח עד כה ויתברר שהוא אינו משיח האחרון שהעידה עליו תורה (וכנ"ל (מההדרן דתשמ"ז גבי ביאת אליהו) שפשיטא לכ"ק אדמו"ר ש'ביאת המשיח' בלשון הרמב"ם היא לעולם הגאולה האמיתית והשלימה), אלא שהרמב"ם נקט בתפילתו לעשיית הפרה ע"י משיח "מהרה יגלה", המורה על התגלות לעין כל כאשר מלך המשיח מממש את יכולתו, ומביא לשלימות התורה ומצוות בפועל ממש בבנין ביהמ"ק ועשיית הפרה, לפי שפרה אדומה נעשית רק לאחר בנין ביהמ"ק, שזה דווקא נחשב ("בפנימיות העניינים עכ"פ") ל'משיח ודאי' לגבי התקופה והדרגא של 'ביאת המשיח' הודאית, כאשר ישנם כל ההכנות לבנין ביהמ"ק לפני בניינו בפועל.

וראה סה"ש תנש"ב ע' 132 ש'התגלותו (של משיח) לעין כל ע"י פעולותיו, וכל העניינים דימות המשיח" הם עניין אחר מהתגלות מציאותו של משיח ו"כתוצאה והסתעפות" ממנה, שהיא "עיקר החידוש דביאת המשיח", הרי שעיקר העניין דביאת המשיח הוא ביאתו ממש ("התגלותו לעין כל"), ורק בהמשך לזה יש לפעולותיו.

וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 496 ואילך "דמשיח" . מצפה בקוצר רוח ובכליון עינים להתגלות (מההעלם בזמן ומצב הגלות), דמלך המשיח גואל את ישראל בגאולה האמיתית והשלימה שאין אחרי' גלות, ומשמעות הדברים היא שעניינו ופעולתו של משיח להלכה (היינו יחודו כמי ש'הבטיחה' עליו תורה' למעלה מכל מלכי בית דוד שבין דוד המלך למשיח האחרון) מתבטאת רק בשעה שגואל את ישראל אחר עת הגאולה, ולא לפני כן.

ובסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 534 הערה 95, שהצפ"י לביאת משיח אינה בכלל תרי"ג מצוות "מפני שאי"ז בכלל תרי"ג מצוות, כי, האמונה שמה"מ עתיד לעמוד כו' והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחר ביאת המשיח וכן בזמן דוד (ומלכות ב"ד) עליו נאמר דרך כוכב גו", ומשמע ש'ביאת המשיח' היא כשיש כבר מלכות כבימי דוד, ובמילא אין עוד צפ"י לחידוש נוסף בו.

בגדר התרת החכם את הנדר למפרע - ביאור שיטת הרשב"א ודברי כ"ק אדמו"ר בזה - (כתובות עד, ב. לקו"ש ח"ו ע' 92, ח"ח ע' 57)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' הענדל
תלמיד בישיבה

דין התרת נדרים ע"י חכם הוא למפרע, ולכאורה זהו כ'גילוי מילתא' שהנדר מעולם לא חל / מביא שיחת כ"ק אדמו"ר גבי שבת מ"ת והשוואתה לנדר שמשמע שגדר נדר הוא פעולה למפרע / מוכיח כן מדברי הצ"צ והרשב"א המובאים בשיחה, ומביא ראיות לזה מסברא / מביא שכן מבואר גם בשיחה אודות התנאי עם הים שיקרע, ע"פ דברי הרא"ש שעקירת הנדר היא מכאן ולהבא / מבאר בזה הטעם שבסוגיא דהקדש טעות פי' הראשונים שטעה בלשון / מוסיף שכביאור זה מוכח מדברי הרשב"א בב' מקומות / מקשה מדברי הרשב"א שמשום שלום-בית מותר לעבור על הנדר קודם ההתרה / מנסה לבאר שהאיסור לעבור על הנדר קודם ההיתר הוא רק חשש שמא לא יותר, ודוחה זאת / מבאר שכיוון שבידו להתיר הנדר חשוב כאילו מותר, והאיסור לעבור עליו הוא רק חשש / מחלק שני אופנים ב'מכאן ולהבא למפרע' אם פועל גם על זמן העבר גופא, ומסביר דעת כ"ק אדמו"ר / מבאר דעת הרשב"א שהתרת החכם פועלת בגוף זמן העבר ומיישב את כל דבריו / מבאר דברי הרשב"א באו"א ע"פ הכלל דכל העומד לחתוך כחתוך דמי

א.

דין התרת נדרים ע"י חכם הוא למפרע, ולכאורה זהו כ'גילוי מילתא' שהנדר מעולם לא חל

"מי שנדר וניחם על נדרו הרי זה נשאל לחכם ומתירו¹". ובגדר התרת החכם מבואר², שאין-זו רק התרה מכאן ולהבא, אלא ש"החכם עוקר את הנדר מעיקרו", כלומר שהוא עוקר את הנדר למפרע, כך שמעיקרא לא הי' נדר.

הנפק"מ בכך, מבארת הגמרא³ ש"המקדש את האשה על מנת שאין עלי' נדרים, ונמצאו עלי' נדרים -

1. לשון הרמב"ם - הלכות נדרים פ"ד ה"ה.

2. כתובות עד, ב.

3. שם.

אינה מקודשת, על מנת שאין בה מומין, ונמצאו בה מומין - אינה מקודשת", והגמרא מביאה ברייתא שאומרת שבאם "הלכה אצל חכם והתירה (על נדרי) - מקודשת, הלכה אצל רופא וריפא אותה (מהמומין שלה) - אינה מקודשת, מה בין חכם לרופא? חכם עוקר את הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא", והיינו שהיות והתרת החכם היא למפרע, לכן האשה מקודשת, כי נמצא שמאז ומעולם לא היו עלי' נדרים, "נמצא כמי שלא הי' עלי' בשעת קידושין".

ובפשטות, הגדר הזה של עקירת החכם למפרע צ"ב, דלכא' קשה להבין כיצד שייכת פעולה 'למפרע', והיינו פעולה בנקודת זמן זו העכשווית שבכחה לשנות את הזמן שכבר עבר, דלכא' לא יתכן שהמסובב יקדם לסיבה - הזמן בו ישנה הפעולה יהי' קודם לזמן בו נעשה שינוי הפעולה? ולכן נראה בפשטות שגדר התרת החכם הוא ע"ד 'נדרי טעות', שהחכם רק מגלה ומורה שהנדר הוא טעות מעיקרו, וממילא נתברר שמעולם לא חל, והרי זה בגדר של 'גילוי מילתא'.

וכן משמע פשטות לשון רש"י בגמ' שם בביאור הדין דחכם עוקר את הנדר מעיקרו: "שהרי פותח לה בחרטה: "אדעתא דהכי מי קא נדרת", והיא אומרת לו "לא", וחכם אומר לה "הרי הוא בא לידי כך, הלכך לאו נדר הוא ומותר לך", נמצא כמי שלא הי' עלי' בשעת קידושין", והיינו שהחכם מגלה שהאשה לא נדרה "אדעתא דהכי", וממילא במקרה זה לא חל נדרה.

וכן משמע לשון הרשב"ם⁴: "ואח"כ הלך אצל חכם והתירו . . . אגלאי מילתא למפרע דלא הוי הקדש מעולם", כלומר שנתברר עתה בתורת 'גילוי מילתא' שמעולם לא חל הנדר.

והרי זה דומה למקרה של מי שעשה מעשה על תנאי, ולא קיים את תנאו, שגם כאן בפשטות זהו גדר של גילוי מילתא - שכעת נתברר למפרע שהמעשה מעולם לא חל⁵, כי כל המעשה לא הי' מלכתחילה אלא על-מנת שהתנאי יתקיים, וכאשר התנאי לא התקיים - נמצא כי מעולם לא נעשה המעשה; וכן להיפך: מעשה שנעשה על תנאי והתנאי אכן התקיים - מתברר כי המעשה חל (לא בעת ביצוע התנאי, כי-אם) כבר בשעת אמירת התנאי, כי ביצוע התנאי אינו אלא גילוי מילתא על בירור המעשה.

וההסברה בזה - כיצד ישנה פעולה למפרע בתנאי - היא בפשטות⁶: מכיוון שבשעת חלות המעשה הגדיר העושה שישנו כח אחר - תנאי - שביכלתו לקיים או לבטל את המעשה, והיינו שהוא קבע שהמעשה 'לא חל אלא אם-כן יתבצע התנאי' - לכן יש לתנאי כח לגלות למפרע האם המעשה אכן חל או לא, כיוון שהמעשה תלוי בו; ועד"ז היא ההסברה גם בנדר: החכם מגלה כי מלכתחילה כאשר נדר הנודר את נדרו הי'

4. רש"י שם.

5. ראה שערי ישר ש"ז פ"ח שהקשה עד"ז לגבי תנאי.

6. וכ"כ בפ' המהרי"ט בשו"ת ח"א סי' יט עפ"ד אביו המבי"ט בשו"ת ח"ג סי' קטז. ועיי"ע בר"ן נדרים כז, א ד"ה וכתב עוד הרמב"ן דגם משמע כן.

7. לשון המובאת בראשונים בכ"מ בקשר לנדרים כאלו שלכתחילה ברור שלא עליהם הייתה דעת הנודר - ע"פ דברי המשנה נדרים כה, ב (בנדר שגגות) והגמ' גיטין לו, א (וש"ג) - ראה בזה (לדוג'): ר"ן על הרי"ף גיטין שם (יח, א בדפי הרי"ף) ד"ה ה"מ. רשב"א נדרים כג, ב ד"ה רבא וגיטין שם. שו"ת הריטב"א סי' לו. ועוד.

8. בבא בתרא קכ, ב.

9. וע"ש דמשמע מעוד כמה ד"ה בפירוש הרשב"ם עד"ז. ועד"ז משמע בכ"מ בר"ן נדרים - סז, א ד"ה וחזר. עה, סע"א ד"ה דאתפיס. ועוד.
10. הלשון 'חל' בקשר למעשה - היינו בקשר למעשה ששייך עליו תנאי, שהוא בד"כ בעניין של 'חלות' דין, כגון: מכירה, מתנה, קידושין וגירושין (ועיי' שע"י שבהערה 5).

11. ראה ח' רבי שמעון שקאפ כתובות סי' נ [ד] ד"ה אמנם. ובכ"מ בספריו כתב באו"א (ראה הנסמן בהערה 31).

זה רק ב'היכי תמצוי' מסוים, ואילו הי' חושב נכונה על כל פרטי הנדר אכן לא הי' נודרו; שזהו שחכם מתיר ע"י 'פתח'¹² ולא ע"י 'חרטה'¹³, והיינו שהוא מגלה שהנדר לא התכוון אלא על-דעת מסוימת.

ב.

מביא שיחת כ"ק אדמו"ר גבי שבת מ"ת והשוואתה לנדר שמשמע שגדר נדר הוא פעולה למפרע

אמנם, מדברי כ"ק אדמו"ר נראה שאינו לומד כן:

בלקו"ש ח"ח¹⁴ מבאר רבינו, כי זמן השבת נחשב כ'נקודה אחת'¹⁵. והיינו, היות ועניין השבת הוא 'וינח ביום השביעי'¹⁶ - מנוחת הקב"ה ביום השביעי, אין בזה חילוק בין רגעי השבת וכל זמן השבת נחשב כנקודה אחת¹⁷. ומבאר לפ"ז, דבשבת של מ"ת (דלכו"ע בשבת ניתנה תורה¹⁸) צ"ל לכאורה דלא הייתה קיימת מציאות של שבת; שכן כאשר אמר הקב"ה במ"ת "זכור את יום השבת לקדשו"¹⁹ - התחדשה מציאות השבת של אחרי מ"ת, ויחד עם-זאת התבטלה מציאות השבת שלפני מ"ת שניתנה במרה (שכן ממ"ת קיום המצוות הוא בגדר אחר מקודם מ"ת, כי מאז קיום המצוות הוא ע"פ ציווי הקב"ה, כמבואר בשיחה בארוכה²⁰) - נמצא א"כ כי ביום שבת מ"ת עצמה לא הייתה כלל מציאות של שבת - שכן השבת של מרה התבטלה, והשבת של מ"ת לא חלה, כיוון שכנ"ל שבת היא נקודה אחת, כך שבאם לא הייתה מציאות של שבת בתחלת השבת היא אינה יכולה לחול באמצעה (כמבואר בשיחה באורך, ע"ש).

ומקשה על ביאור זה²¹ מדברי חז"ל²² שעל כל דיבור מעשה ד' "חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל", דהקשו הראשונים²³ דבשבת ניתנה תורה, וכיצד חזרו י"ב מיל כאשר הי' אז איסור תחומין בשבת? מפורש א"כ בראשונים שבשבת זו דמ"ת כבר הייתה מציאות השבת ודינ' מתרץ רבינו שקושיית הראשונים היא על הדברות הראשונות, קודם שנאמר הציווי ד"זכור את יום השבת", שאז עדיין לא התבטלה השבת דמרה.

12. ראה נדרים כא, ב ובר"ן שם ד"ה בפתח.

13. ראה עירובין סד, ב ונדרים עז, ב שנחלקו בזה תנאים, ועכ"פ אי"ז לכו"ע [ובזה גופא נחלקו רש"י עירובין שם והר"ן נדרים שם בפי' הדברים, ויש לזה השלכה להמבואר בפנים]. וראה בארוכה אנצ"ת ע' התרת נדרים ס"ה (חי"א ע' שמש ואילך).

14. נשא ג - ע' 57 ואילך.

15. ראה בזה מפענ"צ פ"ג ס"ג. וש"נ.

16. יתרו כ, יא.

17. בשיחה שם כותב בתחילה שמציאות השבת כ"יום השביעי" אינה מתחלקת לחלקים, ובהמשך כותב "בסגנון אחר קצת", שיום השביעי הוא זכר ליום השביעי בו נח הקב"ה, וממילא יום השביעי של הזכר צ"ל כיום השביעי הראשון.

הביאור בזה בפשטות: בתחילה מבאר שמציאות היום השביעי מצד עניינו הכללי כיום השביעי - א"א לחלקה לחלקים, ולכן, היות שהטעם לקדושת שבת על חלק אחד של היום הוא משום שזהו חלק מ"יום השביעי", ועד"ז החלק הבא של היום - נמצא שעניין השבת שהוא מצד "יום השביעי" אינו מחולק; ולאחמ"כ ממשך "בסגנון אחר קצת", שזהו מצד תוכן עניין השבת, שהוא מנוחה זכר למע"ב, והרי המנוחה דמעי"ב הייתה במשך כל יום השבת, ומנוחה כזו שהיא במשך כל יום היא מנוחה יותר 'איכותית' ממנוחה שהיא עם הפסק באמצע (שכן במנוחה שיש בה הפסק, צריך להתחדש עניין המנוחה על העמל שהי' ברגעים הקודמים, וכמובן בפשטות), וגם המנוחה שהיא זכר אלי' בשבת דישראל - צ"ל דווקא באופן זה.

18. שבת פו, ב. שו"ע אדה"ז סי' תצד ס"א.

19. יתרו כ, ח.

20. לעיל שם ע' 49 ואילך, ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ ספ"ז דחולין, וראה עוד בהנסמן בשיחה שם הערה 2.

21. שם ע' 58 הערה 48.

22. שבת פח, ב. מכילתא יתרו יט, ד. וראה תו"ש שם.

23. שו"ת מוה"ם מרוטנבורג ח"ג סי' שצ. רוקח סי' קעח. וראה הנסמן בתורה שלמה עה"פ שבהערה הבאה אות ס.

אלא שלכאורה לפי האמור ששבת היא נקודה אחת - נמצא שכאשר נאמר הדיבור של "זכור את יום השבת", והתבטלה השבת דמרה - היא התבטלה למפרע, דכיוון שהיא לא חלה על המחצית השני' של השבת נתברר שגם על החצי הראשון של השבת היא חלה (כי לא יתכן שתהי' רק מחצית שבת שהרי היא נקודה אחת)? מבאר ע"כ רבינו דאעפ"כ, מכיוון שבזמן אמירת הדברות הראשונות עדיין לא התבטלה מציאות השבת - הי' איסור לעשות מלאכה בזמן זה של הדברות הראשונות.

וממשיך להביא לכך דוגמא מנדר, וז"ל: "ובדוגמת נדר שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ כשעובר על נדרו מקודם הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו (וראה ח' הצ"צ ר"פ השולח), הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר. ועד"ז הוא בתנאי, ראה רשב"א גיטין (פד, ב'²⁴) בע"מ שתבעלי לפלוני ולכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצא תחילת ביאה באיסור אף שלאחרי שתבעל לו חל הגט למפרע, ראה ב"י לטור אה"ע סקמ"ג ד"ה והרשב"א כתב. שו"ע שם סי"ח. ושם ס"ב".

ומשמעות הדברים היא שהתרת החכם איננה גילוי מילתא שמלכתחילה לא חל נדר, דאם-כן מדוע אסור לעבור על הנדר לפני שיתירו החכם - הרי למפרע עתיד להתברר שבנקודת זמן זו שהוא עבר על הנדר כלל לא הי' נדר? ואין לומר דהטעם הוא כי חיישינן שמא לא יתירו לבסוף - כי (אף שאכן יש מקום לחשש זה²⁵, מ"מ) לא בזה עסקינן הכא, דהרי רבינו כותב מפורש שהמדובר הוא כאשר "כלפי שמיא גליא שהחכם יתירו"!

אלא מוכרח לומר²⁶ שהתרת החכם היא בגדר פעולה שבכחה לשנות את המציאות לשעבר, ולפעול שהנדר שעמד כאן עד-עתה איננו נדר מעתה, אולם עד-כה אכן הי' נדר, ולכן הוא הי' אסור לעבור על נדרו קודם ההתרה, אף שכלפי שמיא גליא שיותר הנדר, כי בזמן זה הוא אליבא דדינא אכן אסור; ובל' האחרונים: "מכאן ולהבא למפרע".

ומשמעות הפעולה למפרע היא²⁷ - שדינים התלויים בזמן שקודם התרת הנדר, שבאים לאחר התרתו - כגון שעבר על הנדר קודם ההתרה, וכעת רוצים לחייבו מלקות וקרנן ע"כ - זה א"א, כיוון שכעת כבר הותר הנדר למפרע לענין דינים אלו, שלא יתחייב; אולם לאידך, עד שהותר הנדר הוא הי' אסור לעבור עליו, ועבר בזה על לאו ד"לא יחל דברו", כיוון שבינתיים הנדר לא הותר (ואין אומרים שלמפרע מתברר שהוא לא עבר על הלאו, אלא רק דלא ניתן לחייבו ע"כ מלקות וקרנן, שהם דבר המתחדש לאחר ההתרה למפרע).

ג.

מוכיח כן מדברי הצ"צ והרשב"א המובאים בשיחה, ומביא ראיות לזה מסברא

וזהו מה שמביא בשיחה מהצ"צ, שכתב גבי נדר, וז"ל²⁸: "מוכח בכתובות פרק המדיר² חכם עוקר את הנדר

24. לכאורה צ"ל: פד, א. (ד"ה ע"מ).

25. אך ראה להלן סי"ח.

26. וכן ביארו רבים בגדר התרת נדרים - ראה: שערי ישר ש"ב פ"י וש"ז פי"ח. ח' רבי שמעון שקאפ נדרים סי' יד [טו] ד"ה וע"פ מש"כ. קובץ הערות סי' כו אות ב. קובץ שיעורים פסחים אות קעג. ח' רבי שמואל נדרים סי' ט אות ד. ועוד. בהבא להלן אין הכוונה להכריע החקירות בדין התרת נדרים, כי-אם לברר כוונת כ"ק אדמו"ר, וליישב סתירת דברי הרשב"א בזה.

27. ראה שו"ע ש"ב שם וחי' ר' שמואל שם. וראה עוד להלן סי"ז.

28. בחי' לגיטין פ"ד מ"א ד"ה ולע"ד (ק"ב, א).

מעיקרו כו', וה"ל כאילו לא נדרה מעולם כלל יעו"ש, מ"מ הענין שע"י דבור הזקן באומרו 'מותר לך' או 'אין כאן נדר' - ע"י דבור זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו. וכמ"ש הב"ה' נדרים תחלת סי' רכ"ח²⁹ בשם תשו' להרמב"ן סי' רס"ב³⁰ וז"ל והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא ה', כאדם שמצא חבל קשור והתירו, והרי הוא כאילו לא ה', וזהו שאמרו חכם עוקר את הנדר מעיקרו עכ"ל, הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר, כלומר שמוכרחת להיות פעולה עכשווית שתתיר את הנדר - כשם שבחבל קשור, אף שאחר התרתו נראה לעיני הרואה כי מעולם הוא לא ה' קשור - באמת ה"ז שפעולת התרתו גרמה להראות כן, אך הוא אכן ה' קשור עד לזמן פעולה זו.

וכ"ה גם לגבי תנאי³¹, שאינו גילוי מילתא על קיום המעשה, אלא דגדרו של תנאי הוא (כל' הגמ'³²) "מילתא אחריתי" - כח נפרד מהמעשה, דהמעשה יכול לחול לחלוטין, ויחד עמו חל תנאי שהוא כח אחר ממנו שביכולתו לשנות את המעשה ולבטלו גם לאחר-זמן למפרע, ומובן דכאשר מתבטל התנאי וממילא מתבטל גם המעשה - זוהי פעולה עכשווית למפרע, דעד כאן המעשה ה' קיים במלואו, ורק שכעת נפעל עניין חדש (ביטול התנאי) הגורם את ביטול המעשה למפרע.

ואלו הם דברי הרשב"א שמביא רבינו לגבי תנאי ד'על-מנת' בגירושין - שעד קיום התנאי היא איננה מגורשת לחלוטין, ולא תנשא לאחר, אף שלאחר קיום התנאי יתברר למפרע שהיא הייתה מגורשת בזמן הנישואין - כי היות והתנאי הוא פעולה מחודשת הפועלת להגדיר את המעשה שכבר ה' - עד שלא תתבצע הפעולה המעשה אינו קיים. העולה מהרשב"א כי תנאי אינו רק בירור שלא הייתה מצידו מניעה לקיום התנאי, אלא זו פעולה שנפעלת עתה להגדיר את המעשה שכבר נעשה³³.

המורס מכל האמור: התרת החכם, וכן קיום התנאי - אינן גילוי מילתא בעלמא, אלא פעולות שכחן 'מכאן ולהבא למפרע', כלומר, הן פעולות הנעשות לאחר-זמן מחלות הנדר או פעולת המעשה, שבכחן לבטל למפרע את הנדר או המעשה, אף שהנדר והמעשה חלו בזמנם, וכעת הפעולה היא פעולת ביטול נגדם.

ואכן מסתברא מילתא שדין התרת נדרים היא פעולה ולא בירור, דהלא פרטי הדינים דהתרת החכם - כגון שצריך דווקא יחיד מומחה או ג' הדיוטות³⁴, ושצריך שיחול הנדר בכדי להתירו³⁵ וכיו"ב - מוכיחים שהתרה היא פעולה חדשה, ולא גילוי מילתא בעלמא, דאם היא רק גילוי מילתא שמעולם לא חל הנדר

29. ד"ה וכיצד היא ההתרה (שייך לס"ב בשו"ע שם).

30. הכוונה לשו"ת (שנתפרסם בדורנו כשו"ת) הרשב"א המיוחסות להרמב"ן.

31. ראה ח' הרי"מ על הגמ' שבהערה הבאה ד"ה הנה. ח' הגר"ח הל' אישות פ"ד ה"ו. ח' רשש"ק שבהערה 11 ד"ה ונראה. שע"י שבהערה 27 (בב' המקומות). ועוד.

32. כתובות יט, ב.

33. אלא שישנו חילוק בין תנאי לנדר - ע"פ דברי הרשב"א - בכך שבתנאי, עד קיומו בפועל אין מחשיבים אותו כקיים, אלא כספק, היינו שבאם ימות הבעל קודם קיום התנאי האשה תהי' מגורשת מספק, משא"כ בנדר שעד לביטולו הוא חשוב כקיים, והיינו שקודם ביטולו ההתייחסות אליו היא כאילו הוא קיים ודאי ולא מספק; אך אי"ז סותר את הביאור שבפנים לנקודה המשותפת שבהם - הן בתנאי והן בנדר חלות המעשה מתקיימת בעתיד למפרע. וטעם החילוק ביניהם - בפשטות: בתנאי רצון הבעל ה' שיתקיים התנאי, ולפיכך עד שלא יתקיים בפועל הגט חשוב כספק; משא"כ בנדר - המצב בו אמור הנדר להיות הוא שיהי' קיים, ומה שיתכן שיתבטל זהו חידוש, ואין-צריך לדון 'שמא יהי' חידוש זה' עד שיבוא בפועל [ובעיקר הגדון בזה - כבר האריכו האחרונים רבות: עי' ברמב"ם הל' גירושין ספ"ח ובנו"כ, מכתב מאל"י ש"ח פ"ח, ספרים שבהערה 31, ועוד].

34. נדרים עח, א. וש"נ. רמב"ם הל' שבועות פ"ו ה"א. טושו"ע יו"ד סי' רס סעיף רכ"ח.

35. נחלקו בזה אמוראים בנדרים פט, ב. ונפסקה הלכה שאין מתירים הנדר עד שיחול - ראה רמב"ם שם הי"ד. טושו"ע שם סי"ז.

- אין-צריך לכל דינים אלו, ומספיקה הקביעה הפשוטה שהוא לא נדר אדעתא דהכי (שיכולה להקבע ע"כ"א)! ומשמע שזוהי פעולה חדשה, שלכן יש כללים למי יש כח לפעול פעולה זו, לשנות את העבר³⁶.

ובזה מיושבת התמי' הכי גדולה: כיצד יתכן שהנדר מתחילה הי' נדר בטעות, הלא גילה דעתו בפירוש שהוא חפץ בזה הנדר, וכיצד אפ"ל שכעת מתגלה שהייתה זו טעות? אלא דאם אכן זוהי רק פעולה - מובן שאכן זהו חידוש פעולה שנתחדש עתה, שהחכם פועל אותה למפרע.

ד.

מביא שכן מבואר גם בשיחה אודות התנאי עם הים שיקרע, ע"פ דברי הרא"ש ששקירת הנדר היא מכאן ולהבא

ונראה, דיסוד זה עולה מבואר בשיחה נוספת³⁷, בה עוסק כ"ק אדמו"ר בדברי המדרש³⁸ עה"פ³⁹ (אודות קרי"ס) "וישב הים לפנות בוקר לאיתנו", דאיתא במדרש: "לאיתנו - לתנאו, תנאי התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל", שמבאר בזה רבינו, שאם לא הי' מקיים הים את התנאי ונקרע לפני בני' בזמן קרי"ס - הייתה מתבטלת מציאותו למפרע, כך שכאילו לא הי' קיים כלל ומעולם לא נברא! ומוסיף, שבכדי שאכן תהי' מציאות הים תלוי' בקיום התנאי - ברא אותו הקב"ה על תנאי כזה, כיוון שהדין בתנאי הוא, שבאם הוא לא נתקיים - נתבטל העניין מעיקרו, ולפיכך קבע הקב"ה את קריעת הים כתנאי לבריאתו.

ומקשה ע"כ בהערה, וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה, משא"כ בבריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל, איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל - אינו כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם).

"ועד"ז הוא גם בדין חכם עוקר את הנדר מעיקרו, ש"עיקר העיקור הוא מכאן ולהבא, שהרי הי' אסור עד עתה", ואעפ"כ התרת החכם עוקרת את הנדר מעיקרו ועכשיו "נמצא שלא נאסר מעולם" (רא"ש נדרים נב, ב)."

ליתר ביאור: רבינו מקשה שאין תנאי יכול להועיל לבריאת שמים וארץ, דבריאת שמו"א - באם תתבטל מציאותם, עדיין לא יהי' ניתן לומר שהם לא היו קיימים במציאות לפני-כן, שהרי עד שעת ביטולם הם היו קיימים; משא"כ בתנאי דעל-מנת, שאם מתבטל התנאי נמצא שמעולם לא חל המעשה, ולא הי' קיים אף-פעם, וכיצד ניתן לומר ששייך עליהם 'דין תנאי'? ומיישב שאי"ז נכון, כי גם תנאי גדרו שעד ביטול התנאי המעשה קיים, ורק שביטולו גורם ביטול המעשה למפרע⁴⁰.

36. דדוחק לומר שכל פרטים אלו הם רק בכדי שלא יזלזלו בנדרים, כי הרי פרטים אלו הם בפשטות לעיננו, דבלי-זה אין התרה כלל מעיקר הדין.

37. לקו"ש ח"ו בשלח א - ע' 86, 92.

38. ב"ר פ"ה, ה. ועד"ז בשמו"ר פכ"א, ו. זח"ב קצב, ב.

39. בשלח יד, כז.

40. ומוכיח זאת מהרמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ע"פ ביאור המ"מ, עיי"ש, ונתבאר הדברים במילואים לספר הערכים - חב"ד ח"ט ע' תסג ואילך.

ומוסיף, שעד"ז הוא גם בנוגע להתרת החכם את הנדר, שאין הפשט שהחכם מגלה שמעיקרא לא הי' שום נדר, אלא זוהי פעולה מחודשת שהנדר שהי' עד אז איננו קיים יותר, ומוכיח זאת מדברי הרא"ש⁴¹ המביא מהירושלמי⁴² שנדר חשוב כ"דבר שיש לו מתירין", אע"פ שאם הוא היתר נמצא שלא הי' הנודר אסור מעולם, היות "שעיקר העיקור הוא מכאן ולהבא, שהרי הי' אסור עד עתה", ואעפ"כ רואים אנו שהתרת החכם עוקרת את הנדר מעיקור באופן שעתה "נמצא שלא נאסר מעולם".

הרי שאין משמעות ההתרה שעל-ידה נתברר שמלכתחילה הייתה טעות בנדר - דא"כ מהו הפי' "דבר שיש לו מתירין", לשון המורה שיש איסור ששייך להיתירו⁴³, הרי נדר אינו מציאות אמיתית ששייך להתירה, אלא מציאות לא נכונה ואמיתית - ואילו כאן אלא שהאיסור שהי' קיים עד-עתה נשתנה למפרע, שלכן הוא "דבר שיש לו מתירין" - אף שנפעל בו שינוי למפרע באופן שעתה אין נקודת זמן שנשארה אסורה - כיוון שהשינוי למפרע הוא ע"י פעולה שנעשית מכאן ולהבא, ולא בדרך ביור, נמצא שגדר הדבר הוא 'השתנות גדר הדבר האסור להיתר'. בסגנון אחר: לאחר התרת החכם, אין הפי' ש'מעולם לא הי' איסור', אלא שהי' איסור שנהפך להיתר, וכמשנת"ל בהרחבה.

ה.

מבאר בזה הטעם שבסוגיא דהקדש טעות פי' הראשונים שטעה בלשון

ויש להוכיח הדבר⁴⁴ מדברי הראשונים בסוגיא דהקדש בטעות⁴⁵: דהנה, נחלקו ב"ש וב"ה בדין 'הקדש בטעות' - אדם שהקדיש חפץ מסוג מסוים שיצא ראשון, ויצא לו הראשון מסוג אחר⁴⁶ - ב"ש סוברים דהוא הקדש, ולב"ה לא הוי הקדש. ומבואר במשנה, דב"ש יודו לב"ה שאינו הקדש, במקרה של נזיר שהפריש קרבן על נזירותו ולאחמ"כ נשאל לחכם שהתיר לו את נזירותו - במקרה זה גם ב"ש סוברים שהקרבן יצא וירעה בעדר ואין בו קדושה, מאחר שההקדש מעולם לא חל, כי בהתרת החכם נתברר שהוא כלל לא הי' נזיר, ואת הקרבן הוא הרי הפריש רק על-דעת שהוא נזיר.

ובפי' הסוגיא כתבו הראשונים, דהמדובר במקרה שנדרו כלל אינו חשוב נדר ע"פ הלכה, וכגון שנדר בלשון שאינה מחילה עליו חיוב נדר, והוא טעה בדעתו וחשב שזהו נדר, וכאשר הלך לחכם להתירו - גילה לו החכם שמתחילה לא חל עליו נדר כלל.

41. נדרים פ"ו ס' ג.

42. שם ה"ד.

43. דהירושלמי ס"ל שטעם הדין דדבר שיש לו מתירין אינו בטל הוא משום דין 'מין במינו' שאינו בטל, שכן גם היתר בהיתר אינו בטל, ואיסור שעתיד להיות מותר חשוב כבר כעת כהיתר (כדברי הר"ן נדרים נב, א, עיי"ש בארוכה), ולא מפני הסברא ד"עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" (כמ"ש רש"י ביצה ג, ב. ד"ה אפילו), דלעיל הקשה הירושלמי (לפי ביאור הרא"ש בדבריו, עיי"ש) שנדר הוא דבר שאין לו מתירין, כי התרת החכם היא גילוי מילתא, ובהיתר החכם נמצא שאף פעם לא הי' נדר, ולא שהנדר הותר ("דבר שיש לו מתירין"). במילים אחרות: הנדר עצמו אינו דבר שיכולים להתירו, רק שבמקרה זה כלל לא הי' נדר; ולאחמ"כ תי' הירושלמי שהתרת נדרים היא פעולה כו' כפנים; והנה, באם הטעם לדין דבר שיש לו מתירין הוא מהסברא ש"עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" - סברא זו נכונה גם במקרה של התרת הנדר מדין גילוי מילתא, שגם אז הי' זמן שיהי' אפשר לאכול דבר זה בהיתר, ומוכרח שהירושלמי לומד זאת כדין שהיתר בהיתר אינו בטל - וא"כ, מוכרח שנדר יהי' מציאות אמיתית שיש להתירה, ולא גילוי מילתא.

44. ראה ראיות לזה באחרונים שבהערה 27, והבא להלן בסעיף זה ה"ה ראי' חדשה לזה.

45. משנה נזיר ל, סע"ב ואילך.

46. בגמ' שם (לא, א) דנו בארוכה בכוונת המחלוקת, וכאן הובאה הדוג' הפשוטה המובאת במשנה.

- בל' רש"י⁴⁷: "ואח"כ נשאל לחכם - והתירו לו מפני שטעה בניירות". וכן מפורש בתוספות⁴⁸: "כלומר, שאמר לו שאותה קבלה לאו כלום היא, שלא נדר בלשון טוב לקבל ניירות, ונמצא שלא חל עליו ניירות אפילו רגע אחד". וכן כתב הרמב"ם⁴⁹: "מי שדמה שהוא חייב בניירות, והפריש קרבנותיו, ואח"כ שאל לחכם, והורה שאין זה נדר ואינו חייב בניירות, מה יעשה בקרבנות שהפריש? יצאו וירעו בעדר, שזה הקדש טעות הוא, שאינו הקדש, כמו שיתבאר במקומו".

ולכאורה צ"ב: מאי דוחקא להעמיד הסוגיא שהיא כאשר אליבא דאמת הנדר לא חל, כי לשונו לא הייתה כהלכה, ולא לפרש בפשטות שהמדובר בהתרת חכם רגילה - שכן משמע לשון המשנה "הלך לחכם והתירו", שמורה על התרה רגילה של נדר שמתחילה חל - ורק שעתה התירו החכם ב'פתח', שגילה שלא חל מתחילה?

איברא, דע"פ הנת"ל שהתרת החכם היא פעולה עכשווית שבכחה להגדיר את העבר למפרע - אתי-שפיר: באם נלמד שהתרת החכם בסוגיא זו היא התרה רגילה - נמצא שאמנם משעה שהחכם התיר את הנדר הוא הותר למפרע, אולם עד אז אכן הי' כאן נדר, וההפרשה הייתה כהוגן, ושוב לא שייך לומר שנתברר שההפרשה בטעות הייתה! ומעתה אאפ"ל שהקרבן יצא לעדר, כיוון שחלה עליו קדושה - עכ"פ לשיטת ב"ש שהקדש טעות הוא הקדש - ואין אפשרות לומר שיתברר עתה שלא ע"ד זה הקדיש את הבהמה, שהרי בשעה שהקדישה חלה קדושה! לכן מוכרחים הראשונים⁵⁰ להעמיד את הסוגיא שלשון הנדר לא הייתה טובה, אז נמצא כי הניירות מעולם לא חלה, וגם הבהמה לא נתקדשה⁵¹.

47. ד"ה מי שנדר (הפי' עמ"ס נזיר - ידוע מה שכתבו בספרים שאינו מרש"י).

48. ד"ה נשאל לחכם והתירו.

49. הלכות נזירות פ"ט ה"ח.

50. הנכתב בפנים הוא לרש"י ותוס' שפי' כן הסוגיא), אולם יש מן הראשונים שפי' הסוגיא כאשר התיר החכם את הנדר בהתרה שלא מדיו טעות (כ"כ רבינו עזריאל המובא בשטמ"ק, וכ"ה בשיטה לחכמי איוורא, ועי"ע בפ"י ר"א מן החר ובמאירי, וכ"כ הקרן אורה שם בשי' הירושלמי), ולכאורה משמע דפליגי על הביאור שבפנים וס"ל דהתרת הנדר היא גילוי מילתא. (ומל' הרמב"ם משמע ג"כ שפי' הסוגיא כשיטת רש"י והתוס' - כמ"ש הקרן אורה כאן ד"ה אביי (דהרמב"ם שם הביא דין המשנה ושינה לכתוב "והורה שאי"ז נדר" (ולא "והתירו", כבמשנה), ומשמע שרוצה לחדד שאי"ז נדר כלל, ולא שהנדר הותר, ומ"ש הקרן אורה שדברי הרמב"ם לאו דווקא - דוחק הוא, כיון שנראה בבירור שהרמב"ם דייק לשנות לשון המשנה, ולא היה צורך שינה? [ואין לומר שרוצה להתאים ההלכה גם לדעת ב"ש (כבהע' הבאה), שהקדש בטעות לאו שמי' הקדש, ולזה כתב שמדובר במקרה שלא הייתה כלל טעות כי לא הי' נדר - כי למ"ל להרמב"ם לעקם לשון המשנה ליישב ההלכה כדברי ב"ש שאין הלכה כמותם?] וק"ל).

51. מ"ש בפנים שמוכח כן מהתוס' - שפי' הסוגיא בהתרה שהיא מחמת אי-חלות הנדר כהלכה, משום דס"ל דהתרה היא פעולה מכאן ולהבא למפרע - לכאורה יש להוכיח לא-כן מתוס' לעיל לא, א"ד מ', שפי' הטעם שיש להעמיד הסוגיא באופן זה משום שלב"ש אין שאלה בניירות כלל, היינו שאין בניירות דין התרה (כמפורש בנזיר ט, א), ולפיכך מוכרחים להעמיד דברי המשנה שמוזים לב"ה בהתרת חכם - שהיא במקרה שהייתה טעות בגוף הלשון ויש גילוי מילתא שהנדר כלל לא חל, ושוב אין ראי' מדבריהם?!

אכן באמת יש להוכיח מדברי התוס' כמבואר בפנים, דהנה התוס' (לא, ב ד"ה אמרו) הקשו שהמשנה אינה כדברי רבי אלעזר הקפר האומר (לעיל כב, א) שאשה שהפרישה בהמה לנזירותה והפר לה הבעל את הנדר - הבהמה נשארת בקדושתה, דלכא' משנתנו האומרת בדברי ב"ה שהבהמה יוצאת לחולין בהתרת החכם סותרת לזה? וכתבו התוס', וז"ל: "ואפילו לרבי אלעזר נראה דלא דמי, דהתם הנדר חל רגע א' בלא חרטה וטעות, אבל הכא לא חל הנדר אפילו שעה אחת, כדפרישית (בתוס' המובא בפנים)"; היינו שיש לחלק בין הדין במשנתנו לדברי ר"א, משום דבנדר"ד הנדר מעולם לא חל, אולם אם אכן יחול הנדר - תשאר הקדושה גם אחר התרת החכם, כדברי ר"א (וכן הלכה - רמב"ם הל' נדרים פ"א ה"ט"ו. שו"ע י"ד סי' רל"ד סעיף ג"א) - וכן פי' רעק"א כאן בדברי התוס' (אמנם בקרן אורה שם פי' דברי התוס' הם לאו דווקא בהוראת החכם, אלא גם באם התיר (שלא תשאר קדושה על הבהמה), ולדבריו כוונת התוס' היא שמה שאמר רבי אלעזר הקפר שבעל עוקר הנדר הוא באופן של 'מכאן ולהבא למפרע', ואילו חכם מתיר באופן של 'גילוי מילתא', וצ"ע, דמתוס' משמע שכל הסברה היא שמעולם לא חל הנדר, אולם במקרה שהוא חל והותר ע"י החכם - הבהמה תשאר בקדושתה, וע"כ הוסיפו התוס' "כדפרישית" - היינו שתלוי בפ"י התוס' במשנה שהיא דווקא כאשר החכם הורה שהנדר הי' בטעות! וכנ"ל. ופי' הקר"א צ"ע, דמשמע שבת"י זה נחתה התוס' לחלק בהפרת הבעל גופא, ולא כבתי' הא' - שחילקו בין בעל לחכם).

ו.

מוסיף שכביאור זה מוכח מדברי הרשב"א בב' מקומות

והנה, לעיל (ס"ג) הובא שיסוד זה - פעולה עכשיו שעוקרת הדבר למפרע - כתבו הרשב"א לגבי תנאי, ולכאור' מצינו כן להרשב"א מפורש גבי נדר: דהנה, נערה המאורסה, דינה בעניין נדרים הוא⁵² שבעלה ואבי' מפירין נדרי', והגמ' בנדרים⁵³ פוסקת שבאם אחד מהם הפר לה והשני קיים, ולאחמ"כ הלך המקיים לחכם ונשאל על הקמתו - אין הפרת הראשון כלום, וצריך להפר שוב, כי הפרה שהייתה בעת קיום השני אינה חשובה כלום.

והקשה הרשב"א⁵⁴, דכשנשאל המקיים אצל חכם על הקמתו - עוקר החכם את ההקמה למפרע, ונמצא שהנדר לא נתקיים מעולם (כדין התרת חכם), ומדוע הפרת השני איננה טובה, הרי לא הייתה איתה כל הקמה? ותי⁵⁵, שהמדובר הוא כאשר מי שהפר הי' הבעל ומי שקיים הי' האב, שנמצא שהפרת הבעל לא הייתה יכולה להצטרף, ולפיכך הפרתו אינה כלום כי כשהיא אינה יכולה להצטרף היא חלשה (דהדין הוא⁵⁶, שבאם רק הבעל הפר לבדו והאב לא הספיק להפר עד שמת - אין הפרת הבעל כלום ללא האב (משא"כ אם הפר האב ללא הבעל שהפרתו הפרה), שזהו משום שהפרת הבעל מועילה רק אם יכולה להצטרף עם של האב).

ובאם ננקוט שהתרת החכם היא גילוי מילתא - שוב אאפל"כ, שהרי נתגלה שהפרת האחד הייתה ראוי' לצירוף! בהכרח א"כ שהחכם עוקר רק 'מכאן ולהבא ולמפרע' את ההיקם, ולכן נמצא שכאשר היפר לא הייתה ההפרה ראוי' להצטרף, כי התרת החכם לא ביררה שההקמה הייתה בטעות, אלא שינתה את הגדרתה.

ועד"ז מצינו גם בתשובת הרשב"א⁵⁷ גבי מי שאסרה את-עצמה בהנאה מנכסי פלוני, ואח"כ קידשה איש זה, דאינה מקודשת דהוי כמקדש באיסורי הנאה שכיוון שהיא אסורה בהנאה ממנו - לא נתקדשה, דלקידושין בעינן שתהי' לאשה הנאה מהן⁵⁸. וכתב הרשב"א, שאפי' אם נשאלה על נדרה אצל חכם - אינה מקודשת.

ובאם ההתרה היא בגדר גילוי מילתא בעלמא - הרי נתברר שהייתה זו טעות מה שנדרה, ושוב הי' לה הנאה להתקדש לו, ומדוע איננה מקודשת? ומוכרח שההתרה היא פעולה מכאן ולהבא למפרע, שלכן היא לא יכולה לזכות בקידושין מפני שלא הי' לה הנאה בהן.

[ומה שהמקדש את האשה ע"מ שאין עלי' נדרים, באם התירה חכם מקודשת² - זוהי אכן פעולת התרה באופן של 'מכאן ולהבא למפרע', והחילוק בין הדינים הוא, דהמקדש ע"מ שאין עלי' נדרים - הרי למפרע הותרו הנדרים שהיו עלי' בשעת הקידושין, ושוב חלו הקידושין, דכל חסרון חלות הקידושין לא הי' במעשה

52. משנה נדרים סו, סע"ב. רמב"ם הל' נדרים פי"א ה"ט. טוש"ע יו"ד סי' רלד סעיף ה'.

53. סו, א.

54. שם ד"ה וקשיא, הביאו הר"ן שם ד"ה וחזר.

55. ועד"ז תי' הר"ן שם (בלא להכנס לדוחק שבהערה הבאה) - הו"ד להלן סי"א.

56. ברייתא שם סח, ב (בדעת ב"ש - ראה בהמשך דברי הרשב"א מ"ש בזה). רמב"ם שם ה"י. טוש"ע שם סי"א.

57. שו"ת ח"א סי' תרב.

58. עי' רמב"ם הל' אישות רפ"ה.

הקידושין עצמו, אלא בדעת הבעל שהסכים לקדש אשה רק באם אין עלי' נדרים, ולכן שייך לומר שכאשר מתחדש שלא היו עלי' נדרים - המעשה שכבר נתקיים פועל את החלות, כי כעת דעת הבעל מסכימה;

משא"כ מי שאסרה א"ע בהנאה - החסרון בחלות קידושין אלו הוא בעצם החלות, שהם לא יכולים לחול, ולכן אע"פ שלאחמ"כ נפעל שלא היו עלי' נדרים - א"א לשנות את כל מציאות העבר ולחדש מעשים שלא היו מפני חידוש זה, דהמציאות לא יכולה להשתנות למפרע, ואם בשעת הקידושין היא לא יכלה לזכות בהן - שוב לא היו קידושין כלל! ורק בנוגע ל'חלויות' שייך לומר שכיוון שהמעשה כבר קיים ורק שהי' משהו צדדי המעכבו מלחול - כאשר נסתלק העיכוב חל הדבר⁵⁹].

ז.

מקשה מדברי הרשב"א שמשום שלום-בית מותר לעבור על הנדר קודם ההתרה

איברא, דשיטת הרשב"א בזה צריכה ברור, דמדבריו במק"א משמע שס"ל דלא כיסוד זה, אלא שהתרת החכם היא גילוי מילתא למפרע:

דהנה, הדין הוא שקודם שהותר הנדר אסור לו לאדם לעבור על נדרו, אמנם, מצינו להרשב"א שמשום שלום בית התיר זאת, וכ"כ⁶⁰: "ואפשר שהוא מותר להשיאו עצה עד חג העצרת ואז יחול נדרו ויתירו לו, ומשיאין לו עצה משום שלום הבית, וכשיתירו לו נדרו לא ישאר עליו עונש הנדר, מפני שחכם עוקר הנדר מעיקרו".

משמע שהתרת הנדר היא גילוי מילתא, דאם היא רק פעולה מכאן ולהבא למפרע - כיצד ניתן להתיר לו עתה לעבור על הנדר, הלא ברגע זה הוא באמת אסור?! ומוכרח שההתרה היא גילוי מילתא, כך שבכל-אופן בעתיד הולך להתברר שהנדר בטעות הי', ולפיכך מותר לו לעבור על נדרו.

וא"כ צ"ע ליישב סתירת דברי הרשב"א הנ"ל, דכנ"ל (ס"ו) מוכח בכ"מ מדברי הרשב"א שהתרת החכם היא פעולה 'מכאן ולהבא למפרע', ואילו מפסיקת הרשב"א שמותר לעבור על הנדר קודם ההתרה משמע שהיא אינה אלא ברור בעלמא, שלכן מותר לעבור עלי' גם קודם פעולת התרה!?

והנה, השער המלך⁶¹ הביא דברי הרשב"א, וביאר, שהיות והמדובר הוא במקרה בו הנדר עדיין לא חל, וכעת הוא מתחרט עליו ורוצה להתירו, אך הוא אינו יכול (לפי שאין מתירין את הנדר קודם שיחול⁶²) - כשיתירו לו אח"כ, יהי' זה באופן שלמפרע הוא לא עבר על נדרו, כי כשחל הנדר הוא כבר לא רצה אותו; אך זה מובן באם נאמר שהתרת החכם היא 'גילוי מילתא', אך לפהנ"ל שהיא פעולה חדשה - דוחק לומר כן, דמה תועיל סברא זו, סו"ס הוא עבר על הנדר לאחר שחל כבר, ומה מועיל זה שבאותו זמן הוא התחרט עליו?

ואין לומר דהרשב"א - אף שס"ל כי התרת החכם היא מכאן ולהבא, מ"מ ס"ל דמותר לו לעבור על נדרו

59. ראה עד"ז בדברי הר"ן שבהערה 56.

60. שו"ת ח"ה סי' סח.

61. הלכות שבועות פ"ו ה"ה.

קודם ההתרה, כיוון שעומד להתירו בעתיד למפרע - כי (נוסף ע"ז שצ"ע אם אפ"ל כן - שדבר שאסור עכשיו מותר לעשותו כיוון שלעתיד יותר למפרע, דלא מסתבר כן שהרי כעת הוא אסור עכ"פ⁶², הנה) הרשב"א עצמו הרי כתב (הובא לעיל ס"ב-ג) שהמגרש ע"מ שתנשא לפלוני לכתחילה לא תנשא לו, כי הגירושין חלים עלי' רק בשעת גמר ביאה (שאו נתקיים התנאי), שאז היא כבר אשת-איש (ש'שם' זה חל עלי' מיד בתחלת ביאה), הרי דס"ל שאף אם למפרע יצא כי התנאי התברר - היא נישאה לאותו פלוני - מ"מ אסורה להנשא כי בשעת הנישואין עצמם איננה מגורשת ממנו - ומדוע נחלק בנדר לומר שמותר לו לעבור עליו קודם ההתרה?

עוד קשה, שכ"ק אדמו"ר כותב בפשיטות (הובא לעיל ס"ה), שאסור לעבור על הנדר קודם שהתירו החכם, ומשמע דזהו לכו"ע, ואילו כאן חזינן להרשב"א דכתב לא-כן - להתיר לעבור על הנדר קודם התיירו!?

ח.

מנסה לבאר שהאיסור לעבור על הנדר קודם ההיתר הוא רק חשש שמא לא יותר ודוחה זאת

לכאורה י"ל ביישוב שאלה זו האחרונה - כיצד כותב הרשב"א היתר לעבור על הנדר קודם התיירו, אף שלדברי כ"ק אדמו"ר אסור הדבר - דהאיסור לעבור על הנדר קודם התיירו (ועד"ז ההתייחסות למעשה התלוי בתנאי כאילו כבר התקיים התנאי) איננו איסור אמיתי (דכעת הוא אסור לעבור על הנדר), אלא רק מטעם חשש שמא לבסוף יתברר שהסיבה המתרת לא תהי';

ולכן אף שבאמת סברא פשוטה היא שאסור לעבור על הנדר לפני שהתירו לו בפועל, אך כיוון שכל סיבת האיסור הוא רק חשש, יש מקום להתיר איסור זה הקל במקרה הצורך, כיוון שאי"ז איסור מצד האמת, אלא רק חשש שמא בסוף לא ילך לחכם ולא יותר הנדר.

ועפ"ז י"ל, דהיות והאיסור איננו איסור מצד הנדר עצמו, ורק חשש נלווה אליו - התיר הרשב"א לעבור על הנדר במקרה מיוחד של שלום בית, שאז יש להקל ולדחות זה האיסור הקל שהוא רק סייג, משום שזהו לצורך מצוה; ולהוסיף, דגם זאת כתב הרשב"א בסגנון של 'אפשר' (- יתכן), היינו שההיתר אינו ברור לו לחלוטין, ומשמע שנסתפק בזה.

ולכאורה יש להוכיח כן גם מדברי הרשב"א שהובאו לעיל (ס"ג) גבי מי שגירש את אשתו ע"מ שתבעל לפלוני - שלכתחלה לא תבעל לו, כי התנאי מתקיים רק בגמר ביאה, ונמצא שתחלת הביאה ה"ה באיסור, וגם בזה כותב הרשב"א שרק 'לכתחלה' לא תבעל, דמשמע שבדיעבד מותר הדבר - די"ל עפהנ"ל שזהו משום שהאיסור בנדר קודם שנתקיים הוא רק מטעם חשש שמא לא יתקיים התנאי, אבל מצד הנדר עצמו - אין בזה איסור; ולפיכך מעיקר הדין - כיוון שבעתיד יתחדש היתר הדבר למפרע - אין איסור לעשות המעשה, רק שמשום שיש לחשוש שמא הסיבה המתרת לא תתקיים בסוף ויתברר שהי' איסור - גזרו חכמים ע"ז, אך באם בסוף יתקיים הנדר - נמצא שבדיעבד הוא לא עשה איסור.

אמנם לכאורה קשה ללמוד כן, שהרי מדברי כ"ק אדמו"ר שהובאו לעיל (ס"ב) משמע שיש איסור ממש

62. ומלקו"ש ח"ח דלעיל ס"ב מוכח לא-כן!

לעבור על הנדר, ולא רק חשש, דמפשטות הלשון שם "כשעובר על נדרו מקודם הוא עושה איסור" - משמע שהכוונה בזה היא לאיסור ממש!

ועוד והוא העיקר, שהנידון בשיחה שם הוא (כנ"ל לעיל שם) לגבי מ"ת, שבזה סובר רבינו שאע"פ שמציאות השבת שלפני מ"ת מתבטלת בהמשך היום, מ"מ עד אז חל איסור לעשות מלאכה כיוון שברגע זה עדיין יש מציאות לשבת, אע"פ שהיא עתידה להתבטל למפרע; ובנוגע למ"ת - אין מקום לחשוש שמא לא תתבטל מציאות השבת - היינו שלא יהי' מ"ת, דכיוון שהמדובר הוא אודות הקב"ה, ש"לא איש א-ל ויכזב וכן אדם ויתנחם"⁶³, ואיננו מוגבל במה שיכול לעוצרו מקיום רצונו - לא יתכן שלא יהי' מ"ת, וממילא שוב אין מקום לאסור עשיית מלאכה, שהרי ודאי שלמפרע עתידה להתבטל מציאות השבת!⁶⁴ ומכך שאעפ"כ מבאר רבינו שישנו איסור, מוכח שאי"ז רק מטעם חשש שמא לבסוף לא תהי' התרה, אלא ישנו איסור אמיתי לעבור על הנדר עד שעת התרתו, גם אם (מאיזה סיבה שתהי') אנו בטוחים שההתרה תתקיים, ושוב צ"ע כיצד התיר הרשב"א לעבור על הנדר גם במקום של מצוה?

ובטעם הדבר דהאיסור אינו חשש אלא איסור אמיתי - נ"ל בפשטות, דאי אמרינן שהתרת החכם היא רק פעולה שנפעלת אח"כ, אלא שיש לה כח לפעול שינוי בהגדרת המציאות הקודמת - אין מקום לומר שניתן להתיר עתה כאילו אין איסור, שהרי עכשיו בפועל עדיין לא הותר הנדר, וא"כ לפי האמת עכשיו הדבר אסור, ואף שבעתיד ישתנה המצב - מ"מ אי"ז מועיל לזמן ההווה, שבמציאות הדבר אסור!

ולסיכום הדברים - יש להבין: (א) מהי סברת הרשב"א שבמקום מצוה מותר לעבור על הנדר קודם שהתירו החכם? (ב) כיצד אי"ז בסתירה לדברי הרשב"א שהתרת החכם היא פעולה 'מכאן ולהבא למפרע'? (ג) כיצד אין הדברים סותרים למבואר בלקו"ש ח"ח שאין כל היתר לעבור על הנדר קודם שהתירו החכם?

ט.

מבאר שכיוון שבידו להתיר הנדר חשוב כאילו מותר, והאיסור לעבור עליו הוא רק חשש

אכן, מלשון הרשב"א שמתיר לעבור על הנדר לפני שהתירו החכם, יש לדייק שס"ל שהתרת החכם אינה בירור וגילוי שהנדר מעולם לא חל, אלא פעולה 'מכאן ולהבא למפרע', דלשונו שם הוא "וכשיתירו לו הנדר לא ישאר עליו עונש הנדר", ולא כתב שכשיתירו יתברר למפרע שמעיקרא לא חל עליו נדר, אלא שתתחדש פעולה של התרה שתפעל שלא ישאר עליו עונש⁶⁵. - נראה אם-כן מפורש בדבריו שס"ל שזוהי פעולה מכאן ולהבא למפרע, ודווקא משום-כך מותר לו לעבור על הנדר קודם התרתו.

ונקודת הביאור בזה נראה לומר, דכיוון שבידו לפעול בהמשך הזמן שהדין יהי' (שכאילו) לא הי' נדר מעולם - ליכא איסור כלל לעבור על נדרו עכשיו, כי אף שעכשיו הוא אסור בנדר, הרי בידו לפעול עקירת האיסור באופן שהוא לא הי' כלל מעולם; דאם הייתה עקירתו באופן שרק מכאן ולהבא הוא מותר - ודאי

63. בלק כג, יט.

64. ואין לומר שהי' אסור משום שבנ"ל לא ידעו מכך, שא"כ ליכא קושיא מעיקרא, ומכך שכ"ק אדמו"ר מקשה משמע שידעו, או שסובר שקושית הראשונים היא אליבא דאמת, וצ"ע.

65. ולהוסיף, שמדיוק לשונו "ולא ישאר עליו עונש הנדר" - משמע כן ביותר, שאין התרת הנדר פועלת שהוא לא הי' מעולם, אלא שפעולת ההתרה היא רק בנוגע לעונש הנדר - השלכת הנדר לעתיד, ולא בעצם מציאותו שעד עכשיו (וכדלעיל סוס"ב).

הי' אסור לו לעבור על הנדר קודם ההתרה, כי בזמן זה עדיין ישנו איסור, ולעולם תהי' האמת שבאותו הזמן הי' איסור; אך מכיוון שכח עקירתו היא לפעול שבעתיד יהי' המצב שלא הי' נדר מעולם - יש להתיר לו לעבור על הנדר קודם התרת החכם, כיוון שבידו עכשיו להגדיר את המצב העכשווי שהוא איננו אסור.

בסגנון אחר קצת: עד-עתה, הטעם שהוסבר מדוע לא לעבור על הנדר קודם התרתו הי', משום שהמצב כרגע (קודם התרת הנדר) הוא שיש נדר, וגם בעתיד - לא יתברר שהייתה זו טעות, אלא שלא תהי' כל משמעות לאיסור שיש עכשיו (ולכן יהי' זה כאילו הוא לא הי'); אך באמת נ"ל, דגם עכשיו, אין איסור הנדר מוחלט, והיינו לפי שבכל רגע ורגע יכול הנודר ללכת לחכם ולהתיר את הנדר, לפיכך יש להתייחס לנדר כאילו הוא כבר הותר, כי חסר כאן רק ה'בפועל' של התרת החכם, אך הנדר מצד-עצמו בכל רגע חשוב כאילו הולך להתבטל, כי בידו ובכחו של הנודר לבטלו⁶⁶.

ולכן אין סתירה מכך שהתרת הנדר היא רק פעולה מכאן ולהבא למפרע, לכך שהאיסור לעבור עליו קודם התרתו הוא רק חשש - כי גם איסור זה בידו להתיר, ולכן יש להתייחס עליו כאילו כבר הותר; אמנם סו"ס א"א להתיר זאת לחלוטין, שכן מי יאמר שאכן בכוונתו ללכת ולהתיר את הנדר, ויתכן שהנדר לא יותר בפועל? לכן בכלל יש איסור לעבור על הנדר קודם התרתו, אולם משום שלום בית - היינו במקום מצוה - כתב הרשב"א להתיר לעבור על הנדר קודם שהתיר החכם בפועל, כי סו"ס אין כאן איסור אמיתי לעבור על הנדר!

ואף שהמדובר בדברי הרשב"א הוא כשהנדר עוד לא חל (כנ"ל ס"ח מהשעה"מ), וא"כ אי"ז בידו להתירו, שכן מקודם צריך שיחול?! הנה כיוון שהטעם שהנדר לא חל הוא רק כי עדיין לא הגיע זמנו לחול, אך אין בזה עיכוב מהותי בעצם כוחו להפך - נמצא כי בכחו ובידו להפך את הנדר, ורק שזהו 'מחוסר זמן'; ואדרבה, דווקא לפי-זה מובן יותר שהנדר חלש, כי הוא עדיין לא חל, ונמצא שהוא חלש בשני פרטים: (א) הוא עדיין לא חל, (ב) גם מה שהוא עומד לחול בידו לבטלו, (וכדברי השעה"מ): כבר עתה הוא מתחרט עליו, ולכן במקום מצוה יש להקל לעבור עליו (ואולי לזה נתכוון השעה"מ בדבריו).

אך עדיין צ"ב בהנקודה השלישית דלעיל (סו"ס ח) - דמדברי רבינו משמע שיש איסור אמיתי לעבור על הנדר קודם התרתו, ומדוע?

י.

מחלק שני אופנים ב'מכאן ולהבא למפרע' אם פועל גם על זמן העבר גופא, ומסביר דעת כ"ק אדמו"ר

ונראה לבאר זאת, בהקדים ברור בהגדר הנת"ל (ס"ב) ד'מכאן ולהבא למפרע' - שבזמן העבר עצמו, יש שני פרטים: (א) זמן העבר עצמו. (ב) היחס אליו בזמן העתיד.

66. סברא כעין-זו, שבדבר ש'בידו' לעשות מחשיבים אנו את הדבר כאילו נעשה - מצינו בכ"מ, ואחת הדוגמאות לזה היא בדבר הדומה לנדר - תנאי - שכתב רש"י (גיטין כה, ב ד"ה ולכי), שכאשר הבעל נתן לאשתו גט מעכשיו בתנאי שבידו ובדעתו לקיימו - ה"ז גט למפרע, ולא נחשב 'ברירה', והיינו מאחר שכבר עכשיו גדר הדבר הוא כאילו כבר יש לקיום התנאי, וזהו טעם הסברא שבמצב של ספק בזמן זה היחס לגט יהי' כאילו התנאי כבר נתקיים (עי' לעיל הערה 34, וש"נ) - משום שלא חסרה בזה אלא מימוש היכולת לקיים התנאי, אך היות ויש יכולת מלאה לזה - התנאי כאילו כבר נתקיים - ראה בכ"ז: ח"י הצ"צ על הש"ס רסח, ג. ועיי"ע בהמדות לחקר ההלכה ח"ג מדה כב אות סח ואילך. [נקודה זו רחבה ביותר ויש הרבה מה להוסיף בה ביאור, אך לא כאן הוא המקום לזה].

ביאור הדברים: בהתרת החכם את הנדר, שכנ"ל זוהי פעולה מכאן ולהבא למפרע - יש שני פרטים בעניינו של הזמן שקודם ההתרה: (א) מה שלעבור על הנדר בזמן זה הוא איסור, לפי שזמן זה עצמו הוא אסור. (ב) באם חברו נדר בהתפסת נדרו (כגון שהוא נדר בנזירות, ואמר חברו "ואני", שחל עליו נדר מדין התפסה) - שכאשר הוא התיר את הנדר מותר ממילא גם נדר חברו, כיוון שהנדר בו התפס חברו שוב אינו קיים, וממילא אין לנדרו על מה שיסמוך; הרי שבמשך הזמן העתיד מתייחסים לזמן העבר כאילו לא הי' אז נדר כלל, שלא נאמר שאף שהנדר שלו נתבטל - נדרו של חברו הותפס במציאות הנדר שהייתה עד לביטולו, אלא נדרו חשוב כאילו לא הי' כלל.

בסגנון אחר: התרת החכם היא חידוש של התורה, שהרי עד להתרתו הי' נדר, אותו נדר האדם בדעה צלולה ומפוקחת, ומחדשת התורה שלחכם יש כח 'להגדיר' את הנדר כטעות, כך שהוא כלל לא הי'; ובזה יש לברר עד היכן מגיע חידוש התורה בזה - האם רק בנוגע לעתיד, לדינים שעוד לא באו עד זמן ההתרה; או שגם בנוגע לעבר - דינים שכבר נקבעו קודם זמן ההתרה, משתנים הם בעקבות ההתרה, כיוון שהתורה חידשה שגם המציאות שקודם ההתרה בטלה⁶⁷.

[ושני אופנים אלו שייכים לומר גם לגבי תנאי - האם כשמתקיים התנאי הוא משנה את זמן העבר עצמו, או רק את השלכות דיניו בנוגע לעתיד].

ובזה יובן מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח שיש איסור לעבור על הנדר קודם שהתירו החכם, היות ובשיחה זו לומד כ"ק אדמו"ר את דין התרת החכם מכאן ולהבא למפרע, שהוא רק בנוגע להשלכות הנדר לגבי העתיד, אך לא שגם מציאות העבר עצמה משתנית, ולפיכך כותב רבינו שיש איסור אמיתי לעבור על הנדר קודם שמתירו החכם, כי גם לאחר שהחכם יתירו - מה שהוא שינה את גדר הנדר זהו רק לגבי השלכות הנדר בעבר על הזמן העתיד, אך מה שכבר נעשה עם הנדר - העבירה עליו באיסור - זה לא נשתנה ע"י התרת החכם, והוא עדיין עשה בזה מעשה איסור.

ולזה משווה רבינו את השבת, שגם באם התבטלה מציאות השבת למפרע - לפני-כן היא הייתה אסורה בעשיית מלאכה, והיינו מפני שגם כאשר מתבטלת מציאות השבת, וזהו באופן שהשבת היא נקודה אחת, וכאשר היא מתבטלת באמצע זמנה מתבטל שם 'שבת' גם מהזמן שקודם לכן - אין הכוונה שבהזמן עד הביטול מתגלה שלא הייתה שבת, אלא אכן האמת היא שבאותו זמן הוא הי' אסור, ורק עכשיו נשתנה זמן זה ביחס להשלכותיו על להבא; וע"כ מביא רבינו ראיות מנדר ותנאי, כפי הלימוד הפשוט, שמה שנדר הותר למפרע זהו רק מעכשיו, וכן תנאי, שאין לחדש ולומר שגם הזמן שקודם לביטול הנדר והתנאי נשתנה בעקבות ביטולם, וזאת מוכיח מדברי הצ"צ והרשב"א שמשמע כן.

משא"כ בלקו"ש ח"ו (דלעיל ס"ד), שהמדובר הוא אודות קרי"ס⁶⁸, שאם הים לא הי' מקיים את התנאי שהותנה עמו להקרקע, הייתה נאבדת מציאותו למפרע כאילו לא נברא מעולם - בזה מביא כ"ק אדמו"ר ראי' באופן מחודש יותר⁶⁹, שביטול הנדר הוא באופן כזה שמלכתחלה הים לא הי' קיים, ולזה מביא ראי'

67. ויש בזה אופן שלישי, והוא בהפרת האב או הבעל, שם אין כלל עקירה של זמן העבר, אלא ההפרה היא רק בנוגע לעתיד שהנדר לא קיים יותר, אך העבר נשאר כמקודם, ולכן באם התפס משהו בנדרה - הנדר קיים - ראה בזה נויר כא, ב (וש"נ).

68. ועד"ז ראה בלקו"ש ח"ו עמ' 54 גבי תשובה שהנקודה שם היא ג"כ עד"ז.

69. ואין להקשות דלפנה"ל הביאור בהשיחה מתאים רק להשיטה שלומדת דין התרת נדרים באופן זה, ולא למי שלומדת שהתרת החכם למפרע פועלת רק על ההשלכות לגבי העתיד - כי אין כוונת רבינו להכריע בזה, אלא רק לבאר ששייכת מציאות כזו לדעות מסויימות, וגם הדעות החולקות אינן חולקות במציאות ומסכימות על עצם המציאות (רק שאי"ז נכון לגבי נדר). וק"ל. וראה הערה הבאה.

מהרא"ש שנדר חשיב כדבר שיש לו מתירין, כי החכם פועל שאף פעם לא הי' נדר. ועוד מביא ראי' בזו הדרך מדין תנאי, שכך לומד הרמב"ם דין זה, ומוכח מכך שכך הי' גם אופן התנאי שהתנה הקב"ה עם הים, שאם לא הי' מקיימו הייתה נאבדת מציאותו גם ביחס להזמן שלפני-כן⁷⁰.

נמצא א"כ כי ב' השיחות עוסקות בשני מינים שונים של פעולה למפרע - האם היא פועלת גם על זמן העבר עצמו, או רק על השלכותיו לגבי העתיד; ובזה יובן מדוע לא מצויין בשיחה אחת לחברתה - כי אין הנידון שווה.

יא.

מבאר דעת הרשב"א שהתרת החכם פועלת בגוף זמן העבר ומיישב את כל דבריו

וכ"ז הוא ביאור דברי כ"ק אדמו"ר, אולם הרשב"א - ס"ל שבנדר התרת החכם משנה את מציאות העבר גם בנוגע לגוף זמן העבר, ולכן באם יודע הנודר שהוא עתיד ללכת לחכם שיתיר לו את הנדר - אין הוא אסור לעבור על הנדר כבר עתה, כיוון שבהתרת החכם יתחדש שגם בזמן זה לא הי' איסור כלל, והיות ובדור ודעתו ללכת אצל החכם להתיר - כבר עכשיו הוא מותר לעבור על הנדר; רק שלפועל חשו חכמים שמא הוא לא ילך ולכן גזרו שהוא יהי' אסור לעבור על הנדר קודם ההתרה⁷¹.

ומה שבנוגע לקידושין כתב הרשב"א (דלעיל ס"ו) שאם נדרה אשה הנאה מפלוני וקידש אותה, ואח"כ התיר לה החכם - אינה מקודשת, אף שע"פ הנ"ל שהתרת החכם משנה את זמן העבר עצמו - לכאורה הי' צ"ל הדין שמקודשת, כי למפרע נפעל שהיא לא הייתה אסורה בהנאה ממנו, וא"כ סמכה דעתה על הקידושין - י"ל דהתם שאני, מפני ש(כמבואר לעיל סוס"ו -) בקידושין בכדי שיחולו נדרש שתהי' לאשה יכולת ליהנות מהבעל, ובאם לא הי' תנאי זה - אין הקידושין יכולים לחול, וחלות אינה יכולה להתחדש למפרע.

ועד"ז צ"ל בביאור דברי הרשב"א (דלעיל ס"ו) אודות נערה מאורסה שאבי' ובעלה מפירין נדרי', שבאם האב הקים והבעל הפר, ונשאל האב על הקמתו והתיר לו החכם, שהפרתו עתה אינה יכולה להצטרף עם הפרת הבעל הקודמת, כי הפרת הבעל שהייתה ללא האב היא הפרה חלשה שאינה ראוי' להצטרף - דלכאור', באם התרת החכם פועלת לשנות את זמן העבר עצמו, הי' צ"ל הדין שישתנה מצב ההפרה הקודמת, ותהפך להפרה טובה ואיכותית, הראוי' להצטרף עם הפרת האב דעכשיו - גם בזה צ"ל, שכיוון שאז עדיין לא הייתה קיימת הפרת האב, וממילא הפרת הבעל הייתה חלשה - שוב היא אינה יכולה לקבל תוקף מחודש, מכיוון שלאחר שלא חלה הפרה זו שוב אינה יכולה לחול שנית.

במילים פשוטות: בד"א שהתרת הנדר יכולה לשנות את זמן העבר, גם ביחס לדינים של זמן זה - בנוגע

70. אלא שכאן לכאורה א"א לומר כבהערה הקודמת, דזהו מתאים גם להדעות החולקות בתנאי וסוברות שקיימו משפיע על העבר רק ביחס להשלכותיו לגבי העתיד, שהרי דעות אלו יפרשו כן גם את התנאי שהתנה הקב"ה עם הים! וצ"ל שיש לחלק בין תנאי רגיל לתנאי של הקב"ה עם מעשה בראשית שזהו תנאי בבריאתם, וא"כ כל מציאותם תלוי בתנאי, וא"ל אינו בוראם, משא"כ בכל התורה שתנאי הוא חידוש, כי הדבר מצד עצמו קיים, והתנאי הוא דבר נוסף.

71. אך עוד אפ"ל שלק"מ, שדברי הרשב"א הם דווקא כאשר כבר התחרט, וא"כ הוי בידו, משא"כ המבואר בלקו"ש הוא במקום שלא הי' חרטה. אך זהו דוחק.

לדינים השייכים לגוף הנדר, כגון האיסור לעבור עליו, אך בנוגע לדינים שאינם שייכים לגוף הנדר, אלא מסתעפים ממנו - כבשני המקרים הנ"ל - מכיוון שהאמת היא שבאותו זמן הנדר הי' קיים, ולפועל לא יכלו דינים אלו להתקיים - שוב לא יתקיימו שנית, כי מה שלא יתקיימו אז לא הייתה זו טעות, אלא שאכן לא היו יכולים להתקיים (אף שבאם היו באים עכשיו היו יכולים להתקיים)⁷².

[וזהו החילוק בין גדר זה של 'מכאן ולהבא למפרע', שאמרינן שיכול לשנות גם את גוף זמן העבר, לבין הגדר הנת"ל ס"א ד'גילוי מילתא' - שגילוי מילתא אכן מגלה שכלל לא הי' נדר, וממילא המציאות האמיתית היא שהקידושין חלו וכיו"ב, אולם מכאן ולהבא למפרע לא פועל כך, רק שמשנה את מציאות העבר בנוגע לנדר עצמו, אך אין ביכולתו לומר שהייתה טעות גם בהנהגה בעניינים אחרים לפי מהות הנדר שהייתה עד-כה]⁷³.

האמנם, כי אף שכנת"ל - בנדר סובר הרשב"א שהתרתו ע"י החכם משפיעה למפרע גם על גוף הזמן שעבר - בתנאי מודה הרשב"א שקיום התנאי אינו משפיע על זמן העבר עצמו, שלכן אסור להתייחס אליו קודם קיומו כא' התקיים, שלכן כותב שאסור לעבור עליו קודם שנתקיים (במקרה שהתנה עמה שמגורשת ע"מ שתנשא לפלוני - דלעיל ס"ג), ובכך מוכיח ממנו כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח שיש איסור לעבור על התנאי קודם קיומו⁷⁴.

72. ואולי עפ"י יש לבאר מה שהר"ן בהסוגיא הנ"ל דנערה המאורסה תירץ באו"א מהרשב"א (ראה לעיל הערה 56, ובסו"ו), שאע"פ שחכם עוקר הנדר מעיקרו, מ"מ אי"ז מועיל לצדף את הפרת הבעל עם הפרת האב, לפי שבשעת הפרת האב הי' דיבור הבעל חלש ולא חל, ומעתה שוב אין אפשרות להחיל אותו למפרע, ורק לגבי מעשה קידושין, הדין הוא (לעיל ס"א) שהמקדש אשה ע"מ שאין עלי' נדרים, והיו עלי' נדרים והתירם לה החכם - היא מקודשת, כיוון שהמעשה הי' גמור והחסרון הי' רק בחלותו, אולם כאן, שהדיבור עצמו לא הי' טוב, והטעם שלא חל אז הוא כי הוא לא הי' יכול לחלו - גם עכשיו לא נאמר שחל למפרע.

ד"ל, שרק להסביר שהתרת החכם משפיעה למפרע רק על ההשלכות לגבי העתיד, אך לא על העבר עצמו - יש מקום לחלק בין מעשה גמור לדיבור קלוש;

דהנה, לכאורה יש לתמוה מדוע לא תי' הרשב"א ג"כ כהר"ן, דהרי בדבריו שהובאו לעיל ס"ו וכפי שנתבאר שם - גם הוא כתב סברא כעין-זו ממש, שיש לחלק בין 'חלות' ממש לבין שינוי בדעת הבעל?! אלא דצ"ל שיש חילוק בין סברות אלו: כי המדובר שם הוא בקידושין, שהם נקבעים לפי שוויות הכסף בדעת בנ"א, ולכן היות ולא הייתה שוויות שלהם בדעת הבעל, ולא חלו - שוב אינם יכולים לחלו; אמנם כאן, המדובר הוא בהתרת נדר, שזו פעולה שבאה (כנ"ל) רק מכח התורה, ומדוע לא נאמר שהתורה מועילה בזה גם לחזק מחדש את הפרת הבעל, היינו שהתורה תתן תוקף גם למעשה שעדיין לא חל? אלא שהיות ואין בכח ההתרה לשנות את העבר עצמו - לכן בכל-מקום שהדיבור לא חל לפי שהוא הי' קלוש א"א לתת לו כח חדש שלא הי' בו, שזהו שינוי במה שכבר הי' בעבר, ואמנם להרשב"א שלמד שכח ההתרה הוא לשנות גם את זמן העבר עצמו - אין מקום לבאר כהר"ן, ומוכרח לחילוקו שלו בין גוף הנדר לדינים המסתעפים ממנו. ויל"ע בזה.

73. ועפ"י י"ל, דמה שהראשונים דלעיל ס"ה בהסוגיא דהקדש בטעות כתבו שהמדובר כאשר טעה בנדרו - זהו משום שס"ל כאופן זה שבפנים ב'מכאן ולהבא למפרע', שיש כח להתרת החכם לשנות את גוף הזמן שעבר, ולפיכך אין קדושה להבהמה שהפריש אז. משא"כ לדעות האחרות ראה בהע' שם אפ"ל שס"ל שנחשב שהי' נדר. ואולי י"ל דזהו החילוק בין ב' תירוצי התוס'.

74. אלא דצ"ע, שגם כאן מוכח מהרשב"א שכוונתו כבדבריו גבי נדר, שהאיסור לעבור על התנאי הוא רק מחשש שמא לבסוף לא יתקיים, אך לא איסור ממש, שכן הרשב"א כתב ש"לכתחלה לא תנשא לו", ומשמע שבדיעבד יכולה להנשא, ולכאורה הי' אפ"ל שהאיסור הוא רק חשש, כדלעיל ס"ח. אך באמת אין לומר כן, כיוון שכאן אין מקום לחשש שמא לא יקיים התנאי, שהרי המדובר כבר בתחלת ביאה, ומה יש לחשוש שלא יגמור הביאה? ומוכרח שהאיסור להנשא כאן הוא איסור אמיתי ולא משום חשש וא"כ צ"ע מדוע כתב הרשב"א שרק לכתחלה לא תנשא לו, ולא בדיעבד?

אך אולי י"ל שהכוונה שאסור לכתחלה אינה שבדיעבד מותר, אלא לחלק בין לפני המעשה לבין אחרי שכבר נעשה המעשה, שלפני שנעשה המעשה אסור לו לעשותו, (וזה קיים אליבא דאמת גם אחרי שיקיים את התנאי), ואחרי המעשה נעשה המעשה התר, (אך לא שגם אז הי' נחשב התר); וזה מביא רבינו בלקו"ש ראי' גבי שבת מ"ת - לומר שבזמן שלפני ביטול מציאות השבת שלפני מ"ת יש איסורי שבת.

ואולי באו"א דכוונתו לחלק בין מ"ת לתנאי ונדר רגילים, דשאני מ"ת שביטול מציאות השבת אינה תלוי' באדם אלא בהקב"ה, ולכן אין לומר ע"כ גדר של 'בידור', ולפ"א אי"צ לכל מ"ש לעיל, כי: גדר תנאי ומ"ת שווה, שההיתר חל גם למפרע על השעה שקודם ההתרה ממש, רק שהספק הוא האם מותר לעבור על-סמך זה קודם ההתרה, והעניין הוא שאכן - יש איסור אמיתי, רק שהיכן שבידור להתירו - יש להקל במקרים מסוימים; משא"כ במ"ת שאי"ז 'בידור' ושוב א"א להקל בזה כלל, ולכן כתב רבינו בהשיחה באופן מוחלט שחל איסור לעבור על איסורי שבת. אך אין נראה שאדברא איפכא מסתברא, שדיבור הקב"ה הוא אלים טפי מבידור, וכמבואר בפנים, וכפשוטו.

ואולי אפ"ל עוד בזה, דבאמת לק"מ, דמה שהאיסור קודם ההתרה הוא רק לכתחלה אינו סותר לביאור האמור בפנים, כי גם א"נ שמתבטל

יב.

מבאר דברי הרשב"א באו"א ע"פ הכלל דכל העומד לחתוך כחתוך דמי

ועוד נ"ל לבאר בזה באופן אחר - והוא אמת יותר מן האופן הראשון - שדין זה שיכול הנודר לעבור על הנדר קודם שהתירו החכם, הוא מכח הדין⁷⁵ ד"כל העומד לחתוך כחתוך דמי", והיינו שכיוון שהנדר עומד להתרה - אנו רואים אותו כאילו כבר הותר, ולפ"ז מיושב כל הנ"ל בפשיטות יותר, וכדלקמן.

ונתעוררתי לזה מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ג⁷⁶, שם מביא את דברי הרמב"ם⁷⁷ אודות תינוק שיש בו סכנת נפשות שיש לדחות את מילתו כיוון שאפשר לקיימה לאחר-זמן, ומאריכות לשון הרמב"ם מדייק כ"ק אדמו"ר שהמילה לאחר הזמן מועילה גם לימים שלפני - שיהא התינוק נחשב כאילו נימול בזמנו, עד שיש לו אפי' המעלה ד'מילה בזמנה'. ושואל כ"ק אדמו"ר: כיצד יתכן לומר שפעולה הנעשית לאחר-זמן משפיעה גם על הזמן שלפני, דבשלמא שאר עניינים שמצינו בהם פעולה למפרע שיש לה משמעות גם ביחס לזמן העבר - ה"ז משום שבעניינים אלו הפעולה אינה צריכה ליצור דבר חדש אלא רק לברר מה נמצא כאן מלפני-כן, כי הדבר מלכתחילה הוגדר שהוא יוכל להתברר לאחמ"כ; ובדוגמת תנאי, שהדבר בו נעשה תנאי הוקבע מתחלתו בכך שתנאי שיבוא עליו יוכל לשנותו?!

ומבאר זאת בדרך החסידות, שעניינה של מילה הוא גילוי הקשר העצמי של נשמות ישראל עם הקב"ה, שקשר זה לא שייך בו הפסק, ורק שיתכן שיהי' בהעלם, ופעולת המילה היא לגלות קשר זה; ולזאת, אין פעולת המילה חשובה כפעולת דבר חדש, אלא רק כגילוי דבר הקיים מכבר, כשאר העניינים שפועלים למפרע.

ובהערה⁷⁸ מבאר זאת ב'אותיות של נגלה', ע"פ הכלל הנ"ל דדבר העומד לחתוך דינו כחתוך, שכוונתו, דכאשר יש דבר שה'הנחה' היא שהוא עומד להשתנות מכפי שהוא נראה עכשיו, ומה שעדיין לא נשתנה ה"ז רק בפועל מחמת סיבה צדדית, אולם עצמם המציאות מוכיחה שהוא כבר הי' צריך להשתנות - אנו מתייחסים לדבר זה כאילו כבר נשתנה אף קודם השינוי בפועל, היות והוא רק 'מחוסר זמן' עד שישתנה בפועל, אולם מצד עצמו הוא כבר הי' צריך להשתנות.

ולפ"ז⁷⁹ אפ"ל שזהו ג"כ הביאור גבי נדר: נדר רגיל ודאי שאסור לעבור עליו, כי מצד מציאותו כעת הוא מציאות אמיתית שאינה עומדת להתרה, ולכן יהי' אסור לעבור על הנדר כי כעת היחס אליו הוא כאל דבר אמיתי שאינו עומד להשתנות; ומש"כ הרשב"א שמותר לעבור על הנדר לפני שהתירו החכם - היינו במקרה שהנדר עומד להתרה, ורק שהיות ובפועל הנדר לא חל - ממילא לא יכל החכם להתירו (שכ"ה

הנדר רק מכאן ולהבא למפרע, ולא לגבי המפרע גופא, עדיין עכשיו נמצא שלא עשה איסור כלל, כיון שעכשיו כבר הותר הנדר, אך אסור לו לעבור על נדרו לפני-כן, כי אז זהו ודאי איסור, וזה לא יהי' מותר לעולם; כלומר, דצריך לחלק בין השאלה אם יש עליו עדיין איסור, לבין השאלה אם מותר לו לעשות זאת לכתחלה, וזהו תוכן דברי הרשב"א דאסור לכתחלה, כיון שהאיסור שישנו עכשיו לעולם לא יותר, אך לאיך בדיעבד לא נשאר עליו איסור, ויל"ע בזה. אך ראה לקמן בפנים.

75. חולין עב, סע"ב. ועוד. וראה אנצ"ת ע' זה (חכ"ח ע' שנו ואילך).

76. פ' תוריע - ע' 979 ואילך.

77. הל' מילה פ"א הי"ח.

78. *8, וראה גם לעיל שם הערה *5.

79. משא"כ לביאור דלעיל סי"א - אי"ז שאלבא דאמת אנו רואים את הנדר כמותר, אלא רק שבפועל מותר לו לעבור על הנדר, משום שאח"כ הוא עתיד להתירו, ולכן שם אין לחלק כמש"כ לקמן.

הדין שלא ניתן להתיר את הנדר קודם חלותו), אולם מצ"ע הנדר עומד להתרה, והנודר כבר התחרט עליו, והוא רק מחוסר זמן עד התרת החכם בפועל⁸⁰. ואפ"ל שזוהי סברת השער המלך - שכיוון שעכשיו כבר התחרט אנו רואים את הנדר כמי שהותר כבר. ולפ"ז מובנת סברת הרשב"א שכיוון שהנדר עומד להתרה אנו רואים אותו כמי שהותר⁸¹.

ולפ"ז אין כל קושיא מדברי הרשב"א על דברי כ"ק אדמו"ר - כי מה שהרשב"א התיר לעבור על הנדר - המדובר רק בנדר העומד להתרה, שלכן אנו רואים אותו כמי שהותר, אבל דברי כ"ק אדמו"ר הם בסתם נדר - שאינו עומד להתרה - שלכן אנו רואים אותו כקיים ואינו עומד לשינוי, ולפיכך אסור⁸² לעבור עליו קודם שיתירו החכם, ובזה לית מאן דפליג. וי"ל שזוהי ג"כ כוונת השער המלך, שמותר לו לעבור על נדרו כיוון שכבר התחרט, ולכן אנו מחשיבים את הנדר כעומד להיות מותר⁸³.

ולפ"ז אפשר לת' סתירה הנ"ל בדברי הרשב"א עצמו (בנוסף למשנ"ת לעיל) - שבכ"מ בדבריו נראה שלא מועילה התרה למפרע - דאפ"ל בפשטות שבמקומות אלו המדובר הוא בנדר רגיל שאינו עומד להתרה, ולכן אנו מתייחסים אליו כעת כדבר קיים, ומה שהתיר אח"כ הנדר לא יועיל לגבי מה שהי' אז, משא"כ מה שכתב הרשב"א שאפשר לעבור עכשיו על הנדר, המדובר הוא בנדר העומד להתרה, וכנ"ל.



80. בתוס' סוטה (כה, ב ד"ה לאו) כתבו שכלל זה ד"כל העומד" קיים בב' תנאים: (א) כאשר הדבר "בידו" - שיכול מיד לעשות את הפעולה המושגת את הדבר, ותנאי זה לכאורה איננו קיים בעניננו - שהרי אין ביד הנודר להתיר את הנדר שלא מדעת החכם. אך אפ"ל דשאני הכא שבעצם ההתרה בידו, ורק אריא הוא דרביע עלי', שמטעם חיצוני אינו יכול להתיר עדיין את הנדר, משום שעדיין לא חל, (ויתרה מזו שזה מראה על חולשת הנדר) וא"כ שפיר חשיב בידו, וזוהי לכאורה כוונת שער המלך (כמבואר בפנים); (ב) בדבר מצוה - וזה אכן נכון לעניננו, כמשנת"ל ס"ח.

81. ויל"ע מתי אנו מחשיבים הנדר כעומד להיות מותר - האם מיד בשעת החרטה, או רק כאשר הלך בפועל לחכם, או אולי רק כמקרה המדובר בדברי הרשב"א - כאשר גם מצד החכם הנדר כבר מותר (היינו שהביע את הסכמתו להתיר), ורק שצריך לחכות שיחול הנדר. ויש לפשוט ע"פ תוד"ה לאו כגבוי דמי (סוטה כו, ב) דשם אומר תוס' שלא אומרים דהדבר הוא כמו שנעשה אלא בדבר שבידו, והיינו כאשר אינו תלוי ברצון אחרים, אך אם זהו דבר שתלוי ברצון אחרים אי"ז נחשב בידו, ואין הדבר נחשב כמו שנעשה, וא"כ כאן צ"ל שהיינו דווקא כאשר החכם התרצה. ולפ"ז נמצא שמש"כ לעיל באופן הראשון הוא רק באופן שהחכם התרצה, ולפ"ז אפי' את"ל כביאור הא' הנ"ל (אם לא תרצה לחדש שהי' ממש כאלו הותר הנדר כבר), יש לת' בפשיטות הקושיא מדברי הרשב"א על המבואר בלקו"ש, שהרשב"א דיבר במקרה שהחכם מוכן כבר להתיר את הנדר ולכן מותר לו לעבור על הנדר אף שעדיין לו הותר בפועל, כיון שהחכם כבר התרצה, משא"כ המבואר בלקו"ש הוא במקרה רגיל, שאינו יכול לעבור על הנדר, כי מי יאמר שהחכם יתרצה להתיר לו את הנדר. ולגבי מילה י"ל שאף אם האב אינו יודע למול, כיון שהי' מצוה, ודאי שכל יהודי יתרצה, והי' כמהול.

82. ויל"ע לפ"ז אם יעבור על הנדר כשהנדר לא עמד להיות מותר, ואח"כ התיר לו החכם, אם יש עליו גם עונש הנדר, או רק שעשה איסור. אך מתוד"ה חכם עוקר (כתובות עד, ב) מוכח שלא יישאר עונש, וא"כ זהו רק שבזמן העשי' הי' איסור.

83. ועי' בכוונת השער המלך, שס"ל שעיקר התרת החכם היא ע"י החרטה. ויל"ע בזה.

גדר מצוות פרי' ורבי'

(לקו"ש ח"ה 159 ואילך. חי"ד ע' 41 ואילך. ח"ל ע' 24 ואילך. ועוד)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' וויספיש

תלמיד בישיבה

מציג ב' אופנים בגדר מצוות "לערב" המבוארים בלקו"ש, ומבאר האופן שהיא המשך דפו"ר / מציע שני אופנים בגדר מצוות פו"ר - האם חובתה הוא יישוב העולם או שהיא רק מטעם זה / מבאר לפ"ז המבואר בהשיחה שבקיום מצוות "לערב" מתקיימת מצווה דאורייתא, וההשוואה לחומש / מבאר דנחלקו בזה תירוצי התוס' בגיטין אם הקרא דלשבת הוא גילוי מילתא אודות מצוות פו"ר / מעלה שני אופנים בגדר המצווה דלשבת - אם היא מצווה בפ"ע או גילוי מילתא על פו"ר ונותן טעם / מוכיח מדברי הרמב"ם והחינוך דס"ל שהן מצווה אחת / מביא ב' האופנים מלקו"ש גבי חיוב ב"נ במצוות שהן משום 'לשבת' / חוקר להאופן שהן מצווה אחת אם המצווה היא על הפעולה או על התוצאה / מברר חיוביה של מצוות פו"ר, דהיא בין אדם למקום אף שמיועדת לטובת חברו, והיא על הפעולה / מוכיח עוד כאופן זה מל' אדה"ז, וכן מדברי הר"ן שאשה מקיימת מצווה בפו"ר / עפ"ז מבאר חקירת כ"ק אדמו"ר בדברי הר"ן אם לאשה יש מצווה סתם או מצוות פו"ר, ושקו"ט בזה / מבאר אופן שלישי במצוות לערב מדברי הרשב"ם שהיא מצווה דרבנן להבטיח קיום מצוות פו"ר

א.

מציג ב' אופנים בגדר מצוות "לערב" המבוארים בלקו"ש, ומבאר האופן שהיא המשך דפו"ר

כתב הרמב"ם¹: "אף על פי שקיים אדם מצות פרי' ורבי' הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם".

ובהבנת דין זה מביא כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ל"ב ב' אופנים, וז"ל: "א" הוא (המשך מ) עצם חיוב העיקרי דמצוות פו"ר, שגם לאחר שקיים מצוה זו בילדותו, יש עליו חיוב מד"ס להמשיך ("לא ליבטל")

1. הל' אישות פט"ז הט"ז, ומקורו מיבמות סב, ב (ע"ד השינויים בין הדין כפי שהוא ברמב"ם למקורו מהגמ' - ראה בהשיחה שבהערה הבאה בארוכה).

2. ע' 24 ואילך.

במצות פו"ר גם בזקנותו . . . או ב) הוא חיוב ודין בפ"ע, שאף שקיים מצות פו"ר ע"י הבנים שהיו לו בילדותו, ה"ה מצווה בדברי קבלה³ "בבוקר זרע את זרעך גו'" להוליד בנים גם בזקנותו".

וצריך עיון קצת להבין את האופן הא' - מדוע גם לאחר שקיים העשה דפרי' ורבי' יוטל עליו החיוב להמשיך בקיום מצווה זו, הלא הוא הוליד בן ובת ועשה המצווה המוטלת עליו, ומדוע ממשיך חיוב המצווה גם בזמן שלאחר מכן?

ובפשטות יש לבאר זאת ע"פ דברי רבינו בהמשך השיחה בביאור אופן זה, וז"ל: "כי גדר של מצות פרי' ורבי' הוא - בנין העולם (לשבת יצרה), וכפשטות הכתובים⁴ "פרו ורבו ומלאו את הארץ (וכבשוה גו)". ומדייק הרמב"ם "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם", להדגיש שמצוות פו"ר אינה מוגבלת רק לקיום חיובה, הולדת בן ובת, אלא שכל שהוא מוסיף בזה, ה"ז בכלל תוכנה (וגדרה) של מצווה זו - בנין העולם, "כאילו בנה עולם".

וההבנה בזה היא כדברי החינוך בביאור טעם מצוות פו"ר, שכתב⁵: "משרשי מצוה זו שיהי' העולם מיושב, שהשם ב"ה חפץ בישונו, כדכתיב⁶ "לא תהו בראה לשבת יצרה". והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקיימות כל המצוות בעולם כי לבנ"א ניתנו ולא למלאכי השרת".

דהיינו, שהרעיון העומד מאחורי מצוות פו"ר הוא החובה המוסרית על האדם בבניית וישוב העולם - כל-אדם יורד לעולם ו(נוסף על חובתו המוסרית שלא לגרום נזק -) מוטל עליו להביא תועלת לשאר בני-האדם בקיומו בעולם, ויתירה מזו: עליו לפעול למען המשכיות העולם; ועל-כן הוטלה על כל-אחד החובה במצוות פרי' ורבי', שזו מצווה המועילה לשני פרטים אלו: (א) הוספה בבניית העולם - ע"י שיהיו בו אנשים נוספים שיביאו לו תועלת. (ב) קיום המשכיות העולם - הולדת הדור הבא שימשיך להיות בעולם.

ואמנם התורה לא חייבה יותר מלידת בן ובת⁸ למען קיום מצווה זו של יישוב העולם - אולם מובן שהטעם העומד מאחורי מצווה זו לא פוסק בבן ובת, וככל שיוסיף האדם ילדים נוספים הרי הוא פועל בזאת עוד ליישוב העולם. וזהו שהטילו חכמים על האדם להוסיף לפרות ולרבות, שזהו חיוב הנמשך מהחיוב העיקרי דמצוות פו"ר מדאורייתא.

3. קהלת יא, 1.

4. ס"ה.

5. בראשית א, כח. נח ט, א.

6. מצווה א' (וכעין לשונו בבעלי הנפש להראב"ד שער הקדושה, ספר הבתים עשה רטו). וראה עד"ז בטור ריש אה"ע, ושם שזהו טעם בריאת האדם. וראה שם בב"ח ובדרישה, ובט"ז (מכת"י) בארוכה.

7. ישעי' מה, יח.

8. דעת בית הלל במשנה יבמות סא, ב. ולב"ש השיעור הוא על שני זכרים (וכתבו כמה ראשונים (ראה רשב"א, ר"א מן ההר ומאירי במשנה שם) שגם לב"ש די בזכר ונקבה, והחידוש הוא שיוצאים י"ח גם בשני זכרים), וכן מבואר בירושלמי (יבמות פ"ו ה"ו) בדעת ב"ה. אולם בבירייתא דר"נ בבבלי שם (סב, א) השיעור הוא זכר אחד או נקבה אחת.

וברמב"ם שם ה"ד - וכ"ה בטושו"ע אה"ע סי' א (סעיף ה') - נפסק שהשיעור הוא בן ובת (וראה בב"י שם שנקט בדווקא בן ובת ולא יוצאים י"ח בשני זכרים כו').

ב.

מציע שני אופנים בגדר מצוות פו"ר - האם חובתה הוא יישוב העולם או שהיא רק מטעם זה

אולם ע"פ ביאור זה יש להבין את האופן הב' שבשיחה - דלכאורה פשוט לפ"ז שציווי חכמים להמשיך לפרות ולרבות נמשך ממצוות פו"ר, ומדוע נאמר שזהו חיוב בפ"ע? ומובן הדוחק העצום לומר שחולקים בטעמה של מצוות פו"ר, דלכאורה הוא מוסכם על כל?

ואולי יש לבאר זאת שנחלקו בגדרה של מצוות פרי' ורבי' - שניתן לבארה בב' אופנים:

(א) מצווה זו עניינה בניית ויישוב העולם, וזהו כל גדרה, רק שהתורה אמרה שבכדי לצאת י"ח המצווה שבוה - סגי בלידת בן ובת בלבד, ולא בעינן טפי. (ב) מצווה זו חובתה היא לידת בן ובת, והטעם לכך הוא כדי ליישב העולם⁹.

בסגנון אחר: האם זוהי חובה על הנפעל (התוצאה) או על הפעולה¹¹, כלומר: האם החיוב הוא על כך שיתיישב העולם, רק שחלקו המחויב של האדם בזה הוא לידת בן ובת, ויותר מזה אינו מחויב; או שהחיוב הוא על פעולת ההולדה שמחויב האדם בלידת בן ובת, ומובן שהטעם למצווה זו הוא בכדי ליישב העולם, אולם סוכ"ס החיוב מוגבל לבן ובת בלבד¹².

ובזה תלוי גם גדר החיוב להמשיך להתעסק במצוות פו"ר:

באם נלמד שחובתה של מצווה זו היא על הנפעל - יישוב העולם - נמצא שאכן מצווה זו לעולם אינה

9. להעיר מסה"ש תנש"א ח"א ע' 80 ואילך, ע"ש.

וע"ד המבואר אודות כמה מצוות בלקו"ש (חי"ז ע' 197 ואילך וחל"ח ע' 20 [לענין תשובה], חכ"ב ע' 116 [לענין תפלה], ח"ל ע' 56 [לענין מילה], חל"ב ע' 140 [לענין סוכה], חל"ד ע' 214 [לענין הקהל]) שפעולת המצווה בהן היא לפי תוכנן, וכפי שמתבטא בכמה נפק"מ לדינא (וכן בעניננו - כמשי"ת בסעיפים הבאים).

[יש להעיר שיש בזה כמה דרגות, וכמבואר במקומות המצוינים לעיל כ"א לפי דרגתו. והמובא כאן הוא רק על עצם המושג.]

או באו"א קצת - ע"ד המבואר (לקו"ש חי"ד ע' 181 [חט"ו ע' 140]. חי"ז ס"ע 377. חכ"ב ע' 58 ואילך. ח"ל ע' 57. חל"ה ע' 59. ועוד) אודות כמה מצוות שיש בהן עניין כללי ועניין פרטי - כגון תפלה: יש בה את העניין הכללי שלה - קבלת עומ"ש, ויש בה גם עניין (- מצווה) פרטית - הדיבור שבתפלה; ועד"ז בתשובה: עניין כללי - חרטה על העבר וקבלה על להבא, ועניין פרטי - וידוי (עי' לקו"ש חי"ז וחל"ח שבפיסקא הקודמת). [- בכללות העניין יש להעיר אודות דמיון שני גדרים הנ"ל (כללי-פרטי; מעשה המצווה לפי תוכנה) שלכאורה הם עניין אחד, כפי שמשמע מהדוגמאות בזה שהן די שוות, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.]

10. וכביאור כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ב ע' 147 ואילך) שיש מצוות שהן ב' מצוות נפרדות, שתוכנן שווה, ואחת נגזרת מחברתה; כך גם בפו"ר שיש עמה גם את מצוות 'שבת' שהיא מצווה בפ"ע (כדלהלן ס"ג) ודווקא בה נמצא תוכן המצווה בשלימות. ולהעיר מהגהות חת"ס בשו"ע או"ח סי' קנ"ג מג"א סק"ט, ובשו"ת שלו חו"מ סי' ט שכתב ששבת מגדיל פו"ר, והיינו דווקא במי ששייך כבר בפו"ר.

11. כחקירת הרוגז'ובי בכמה מצוות וענינים - ראה בארוכה מפענח צפונות פ"ב ס"ג (ע' רד ואילך). וראה לקו"ש ח"א ע' 769. חי"א ע' 238. חי"ח ע' 243. חכ"ד ע' 127. חל"ד ע' 130. ועוד.

12. ראה בזה בקשר למצוות פו"ר: שו"ת תורת חסד או"ח סי' לא אות ג. שו"ת מתנה חיים או"ח ח"א סי' כא ד"ה ואגב גררא. בית אהרן גיטין מא, א. ערוך לנר יבמות כב, א. ד"ה ובנו. מנחת חינוך מצווה א סק"ב [יד]. מצווה שו סק"א [ו]. שו"ת בית שערים יר"ד סי' רכז ד"ה תו. שו"ת פרי יצחק ח"א סי' מב. חמדת ישראל קונטרס נר מצווה אות מד (מצווה ריב) [ובהוספות שבסו"ס, וקוני' בית יהודה לבהמ"ח שבסו"ס]. אתון דאורייתא כלל כב. דברי יחזקאל סי' יב סקט"ו. שו"ת דבר אברהם ח"א סי' ט ד"ה לכן. קובץ הערות סי' טט אות כו ואילך (העתיקו גם בקונטרס דברי סופרים סי' ג אות כד ואילך. אך עי' קוה"ע סי' יא אות א שכתב להיפך, וצ"ע), ושם במילואים (מהדור' תשס"ט) ע' רחצ. קובץ שיעורים ח"ב סי' כג אות ו, כתובות אות רמט. שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' עו, ובהגהותיו לטור אה"ע שם. אג"מ אה"ע ח"ב סי' יח. שיעורי רבי שמואל בבא בתרא פ"א אות רמח. פרדס יוסף (להר"י פאצאנאווסקי, פיעטקוב תר"צ) שמות ע' תו. שו"ת ציצן אליעזר ח"ד סי' טו אות ד. צפע"ז דלהלן הערה 95 (וראה גם צפע"נ מהדו"ת ג, ב). המובא להלן הערה 40. ובשו"ת ברכת אברהם (להר"א בן הרמב"ם) סי' מד כ' מפורש שהמצווה בתוצאה. וראה לקמן ס"ח בארוכה.

נגמרת, וכל כמה שהאדם ממשיך להוליד בנים ובנות מקיים מצווה זו, וזוהי חובה שהטילו חכמים על האדם להמשיך לקיים מצווה זו גם לאחר שיצא י"ח בה.

אולם באם נלמד שהחובה היא על הפעולה - שיווליד האדם בן ובת - מובן שכאשר מקיים חובה זו אינו ממשיך לקיים עוד את המצווה בהולדת בנים ובנות אחרים (כשם שאדם שיאכל ב' כזיתים של מצה בפסח לא יקיים בכזית השני את מצוות אכילת מצה, וכיו"ב בשאר מצוות¹³). אולם מכיוון שחובתו המוסרית של האדם לא תמה בזה, שכן ישנו עודנו להטעם שימשיך ויוליד - ציוו חכמים שימשיך להתעסק בעניין זה; ומ"מ מובן שלא מקיים בזה המשך של המצווה דאורייתא, כי-אם חובה אחרת של יישוב העולם.

והנפק"מ בין ב' האופנים - כמבואר בשיחה - היא בהדין¹⁴ ד"מוכרין ס"ת בשביל בנים", דהיינו שכדי לקדש אשה לצורך הולדת בנים מותר למכור אפי' ס"ת. ובשו"ע¹⁵ מצינו מחלוקת אם דין זה הוא גם כשכבר קיים מצוות פו"ר אם לאו, וזה תלוי בגדר המשך החיוב לקיים מצוות פו"ר: אם הוא המשך ישיר למצווה דאורייתא - נמצא שבכך ממשיך לקיים מצווה זו, ומוכר לכן ס"ת¹⁶. אך אם הוא דין דרבנן בפ"ע - אין היתר למכור ס"ת לכן, כי את המצווה מדאורייתא כבר קיים.

ג.

מבאר לפ"ז המבואר בהשיחה שבקיום מצוות "לערב" מתקיימת מצווה דאורייתא, וההשוואה לחומש

ועפ"ז מובן היטב מ"ש בהשיחה בהערה ³⁴, וז"ל:

"ואולי י"ל דלהרמב"ם, אף שהחיוב הוא מדברי סופרים, יש בזה קיום מצות פו"ר מה"ת כו"¹⁷, שהטעם

13. וכגון בקרבן פסח - שהתורה קבעה לו זמן לפסח שני, ומובן שאפי' למ"ד (ראה פסחים צג, א) שפ"ש "רגל בפ"ע הוא" - מי שהקריב כבר בפסח ראשון אינו מקריב שוב בפ"ש (ראה לקו"ש חי"ח ע' 128. וע"ש ע' 126 ואילך ולקו"ש חכ"ח ע' 78 הערה 17 (ובשו"ע ג). חל"ע ע' 57 ואילך).

אמנם ראה לקו"ש ח"ז ע' 20 ואילך אודות מצוות משה ושמואל בפורים (וכ"ה בלקו"ש ח"ג ע' 916 הערה 14. 923 הערה 23. וראה גם לקו"ש חל"ד ע' 183 והערה 26, וראה גם שיחת פורים תשמ"ט (תו"מ ח"ב ע' 453 ואילך)), וכן מצוות ישיבה בסוכה, וכ"ה גם במצוות סיפור ביצי"מ בליל הסדר (ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים פיסקא "מצוה עלינו לספר" (הא') בסופה. לקו"ש חי"ז ע' 78. חכ"א ע' 71) - שייחודיותן של המצוות הללו הוא שבכל-זמן משך חיובם ניתן לקיימן, וקיומן אינו נגמר בפעם אחת. אולם גם בזה הכוונה במשך זמן האפשרות לקיום המצווה (פורים או סוכות) - משא"כ לאחמ"כ. ועי' גם לקו"ש חל"ז ס"ע 15 גבי ברכת שהחיינו ביו"ט (ושם מצפ"ע על הרמב"ם בתחלתו שנפק"מ גבי אונס באמצע הזמן).

ולהעיר עד"ז מלקו"ש חכ"א ע' 81 שפעולת המצווה נעשית רק במשך זמן האפשרות לקיום המצווה, וכמו מצוות מצה שפעולתה היא חיזוק האמונה - שזה נפעל רק במשך ימי הפסח, ולאחמ"כ אין לאכילתה פעולה. [ולבהיר, שע"פ ביאור זה בלקו"ש שם - הדוגמא בפנים מאכילת מצה שייכת רק אודות קיום המצווה, אך לא על פעולת אכילת המצה - חיזוק האמונה - שנמשכת גם לאחר אכילת כזית ראשון עד סוף ימי הפסח.]

14. ראה יבמות שם ובתוס' שם.

15. אה"ע שם ס"ח. וראה בנו"כ שם (הערת כ"ק אדמו"ר בהשיחה - מס' 36). המקור לכן שמוכרין ס"ת גם לאחר קיום המצווה דאורייתא הוא מאו"ז ח"ב סי' שפו. ועיי"ע מנחה חדשה מצווה א אות ו-ז.

16. להעיר שהצ"צ (בחי' על הש"ס כאן - ריב, ריש ע"ד) כתב על דעה זו ש"כן נראה".

17. בסוף ההערה בלקו"ש מצוין לשד"ח אסיפת דינים מערכת אישות סי' ב אות ז (לכאורה זו טה"ד וצ"ל: אות כה סק"ז), שם מביא דעת הב"ח ביו"ד סו"ס רכח (וכ"כ בתועפות ראם על היראים סי' תיג סק"ג בדעת היראים) שס"ל שהמצווה דלערב אל תנח היא דאורייתא, ועי' בזה עוד שד"ח קונטרס הכללים מערכת וא"ו כלל יד. אמנם לא זו כוונת רבינו כאן, אלא דאע"פ שמדאורייתא אין חיוב, מ"מ מקיים בזה מצווה מדאורייתא, כדלהלן.

בחמדת ישראל קונ' נמ"צ (בקונ' בענין זמב"נ אות נד ד"ה אך), כ"ג"כ לחקור ע"ד רבינו, וז"ל: "יש לחקור בענין מצות פו"ר דאמרי' דגביל יש למצוה זו. . . אם יוליד אח"כ עוד בנים אם מקיים עוד מצות פו"ר, או דילמא דאח"כ ליכא מצוה מה"ת כלל רק דמצוה דרבנן מקיים אבל מה"ת

לזה (עפ"ה"ל בפנים) הוא כיוון שהמצווה דאורייתא אכן נמשכת ונדרשת מהאדם בכל-עת - גם כשכבר הוליד בן ובת, דזיל בתר טעמא דהמצווה, רק שהחוב המוטל על האדם הוא להוליד בן ובת ותו לא. - אלא שאעפ"כ אין הכרח לזה ואפשר שכיוון שמלכתחילה המצווה הייתה מוגבלת לבן ובת - אזי גם כאשר ממשיך לקיים מצווה זו מצד ציווי חכמים אין לזה גדר דקיום המצווה מדאורייתא.

[והיינו, שב' האופנים הללו - האם כשממשיך להוליד בנים מקיים ממש המצווה דאורייתא או שבוה מקיים רק ציווי דרבנן - אינם ב' הבנות שונות, אלא תלויים האם אכן ניתן לחדש שמצווה דאורייתא נמשכת לאחר קיום החוב שבה (וכהדוגמא המובאת בהמשך ההערה שבהשיחה - כדלהלן), וזהו דיון שאינו שייך דווקא למצוות פו"ר, אלא הוא כללי בכמה מצוות שממשיכים לקיימן בציווי דרבנן וכיו"ב¹⁸. אמנם מובן שצריך להיות יסוד לכך שהציווי דרבנן הוא המשך למצווה דאורייתא - והיינו כבנדוד"ד, שכנ"ל טעם המצווה דאורייתא הוא המחייב את המשך קיומה מדרבנן].

עוד יש לבאר עפ"ז את המשך ההערה הנ"ל. דממשיך הרבי וכותב דוגמא לכך (דמצווה דאורייתא נמשכת בהחוב מדרבנן): "ע"ד כשנוסף על התפלות שהוא מתפלל, יהיב פרוטה לעני¹⁹ אף שכבר נתן חומש, ועוד כו"כ".

והיינו (כפי שנת"ל) דאע"פ שהוא מצ"ע מחויב לתת לא יותר מחומש, ואדרבה אסור להוסיף על חומש²⁰ - מ"מ כאשר נותן צדקה לעני קודם התפלה - כיוון שזה כחלק מהתפלה שלו²¹ - מותר לו לתת אף שזו הוספה על החומש שכבר נתן, ואדרבה מקיים בזה מצווה מה"ת דצדקה. ועד"ו בנדוד"ד - דאף שמה"ת אינו מחויב בהמשך הולדת בנים אלו, מ"מ כאשר ממשיך לפרות ולרבות מקיים בכך מצווה מה"ת.

אינו מקיים שום מצווה. ואע"פ ואומר, כי לענ"ד נראה דמצות פו"ר אין לה גבול, וכל מה שמוליד יותר מקיים יותר מצות פו"ר, רק דחובה של מצווה יש לה גבול. פשיטא דמצווה איכא מה"ת אם מוליד עוד בנים, ומקיים בזה מצות פו"ר מה"ת. ומביא לזה ב' ראיות: (א) פסחים עב, ב. תמחה הגמ' בדברי ר' יוחנן "אשתו נמי קעביד מצווה" (בביאה עלי, ופירש"י "מצות פרי" ורבי"), ומעמידה הגמ' ב"אשתו מעוברת" (היינו שאינו יכול עתה לקיים בה המצווה), ולא תי' שכבר קיים פו"ר, דאז אכתי איכא מצווה מה"ת. (ב) מ"ש הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע ריב, פיהמ"ש שם) דהא דאמר' "חתן פטור מן המצוות" (ראה ברכות טז, א) מפני שעוסק במצווה היינו פו"ר, והעמיד הצ"ח (ברכות שם) דווקא במי שלא קיים פו"ר ותמה שלא מצינו חילוק זה ועפ"ה"ל גם מי שקיים פו"ר עדיין יש לו מצווה ופטור מן המצוות (ועיי"ש ע"ש מה שהוסיף בזה). גם הביא הרא"י שבדברי רבינו מהא דמוכרין ס"ת.

ודבר פלא בלקו"ש ח"ד ע' 1021 שמביא הרבי הפסוק בבראשית (שבעה ע"ה) "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", וכותב על המילה "ומלאו" בהערה (14): "ראה הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג סוס"א: יוליד בנים הרבה", ומשמע מרומז כאן לימוד חדש למצוות "לערב" - מהמילה "ומלאו" שבפסוק (והוא כפי' התיב"ע עה"פ: "פוש וסגו ומלו ית ארעא בנין ובנן". ועי' גם באוה"ח שם), וכנראה שאין הכוונה ללימוד ממש (ובפרט שאי"ז כלל מהקשר דברי אדה"ז בהל' ת"ת שם, ובעיקר שהציווי בפ' בראשית אינו אלא לברכה ועיקר הציווי הוא בפ' נח (ראה בהשיחה ס"ו, וש"נ)). ולהעיר מערוך לגר יבמות סה, ב.

18. וראה להלן הערה 25 דוגמאות לזה. ויש להעיר ממ"ש החת"ס (שבת קיא, א; העתיקו גם בשו"ת או"ח סי' קסח. ועי' גם ח' לשבת כה, ב מדברי היראים סי' תיב (צט)) שיש מסורות שהיו ביד חכמים מדאורייתא כהלכה למשה מסיני, והסימנים הנביאים אקרא. 19. ב"ב י, ב.

20. ראה כתובות נ, א. רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ז ה"ה. נו"כ השו"ע או"ח סי' תרנו בתחלתו. אבל ראה אגה"ת פ"ב. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 218 ואילן (וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 230 הערה 36). [ולכאורה הביאור דלהלן בפנים אינו מתאים עם המבואר שם, אך ראה להלן הערה 24].

ולהעיר גם מפת"ש יו"ד סי' קנו סק"ד. ח"ר' שמואל כתובות סי' ד אות ו-ז. ובלקו"ש ח"א ע' 92: "די גמרא (ב"ק ט, ב) זאגט: הידור מצווה עד כמה, עד שליש, און דערנאך זאגט די גמרא אז ביז א שליש איז משלו, ומכאן ואילך משל הקב"ה. קומט דאך אויס אז מען קען מהדר ויין אן א שיעור, און דאס אלץ גייט אריין אין הידור מצווה". וראה עוד לקמן ס"ח הביאור מדוע אשה מקיימת מצוות פו"ר אף שאינה מחויבת בה.

[בגמ' ב"ק שם המדובר הוא אודות השכר המגיע לאדם על הידור במצווה, עד כמה הוא - שכאשר מהדר עד שליש השכר ע"כ הוא לפי החשבון שמגיע לו, ואם מהדר יותר מזה השכר הוא כבר מהקב"ה. אולם הרבי בלקו"ש ח"א שם לוקח זאת כהוכחה לכך שאין הגבלה לשיעור ההידור במצווה, וכמה שמהדרים זה עדיין בגדר המצווה].

21. ראה ב"ב שם.

[ואדרבה - בנדו"ד לכאורה הוא יותר פשוט, דבנדון צדקה - אע"פ שהוא ממשיך לקיים את המצווה כחלק ממצווה אחרת ותפלה, ולא כחלק ממצוות צדקה - בכ"ז מקבל המשך זה גדר דקיום מצוות צדקה; משא"כ בנדון דפו"ר שממשיך לקיים את אותה המצווה דפו"ר - רק מעבר לחיוב שלו בזה.]

ולכאורה - מה עניין זה לזה, הרי בצדקה מעיקר הדין אין הגבלה לצדקה, רק שחכמים הגבילו זאת (וממילא, כאשר מותרת ההגבלה מטעם כלשהו - פשוט שמקיים בזה מצווה מה"ת²²), משא"כ בפו"ר שמעיקר הדין ישנה הגבלה, ובזה לא בהכרח שאכן ימשיך לקיים המצווה דאורייתא גם לאחר סיום חיובה?! אלא דע"פ המבואר לעיל א"ש: כיוון שתוכנה של מצוות פו"ר הוא בניית העולם ע"י הולדת ילדים, ומצד טעם זה אין כל הגבלה כמה ילדים להוליד, רק שהחיוב הוא על בן ובת - מובן שגם כאשר מוליד יותר מזה מקיים המצווה מדאורייתא; וזהו כמו שבצדקה, כאשר נותן יותר מהחיוב (בנידון צדקה - יותר מההגבלה - אלא דעסקינן כאשר מותר לו להרבות מעבר להגבלה זו (צדקה שלפני התפלה)), שאז מקיים בזה מצוות צדקה²³.

[אך מ"מ מובן שסוכ"ס אין פו"ר דומה לחלוטין לצדקה - בכך שאכן בצדקה זוהי רק הסרת הגבלה והמצווה דאורייתא ממשיכה ממילא, משא"כ כאן שרק טעם המצווה ממשיך ממילא, אולם במצווה יש הגבלה. ובזה מובן מדוע זהו רק "ע"ד" צדקה, ומדוע אין הכרח מצדקה לחידוש זה גבי פו"ר; אולם בכ"ז יתרון גם לפו"ר על צדקה - כמשנ"ת לעיל].²⁴

ד.

מבאר דנחלקו בזה תירוצי התוס' בגיטין אם הקרא דלשבת הוא גילוי מילתא אודות מצוות פו"ר

ונראה דשני אופנים הנ"ל - נחלקו בהם בעלי התוס', ובהקדים:

22. וה"ז כמו "ארי" הוא דרביע עלי"י" (עירובין עח, ב. שבועות כב, ב) - היינו שזה שאינו ממשיך לקיים המצווה דצדקה הוא מטעם צדדי - כי חכמים מונעים ממנו לתת יותר מזה, ולכן ברגע שסר הארי' ממשיך בקיום המצווה דאורייתא.
23. ולהעיר מדין מי שמתה אשתו - אימתי יכול לישא אשה אחרת, דאם עדיין לא קיים מצוות פו"ר נושא מיד או אחר השבעה, ואם כבר קיים נושא אחר ב' או ג' רגלים (ראה מו"ק כג, א. רמב"ם הל' אבל פ"ו ה"ה. טוש"ע יו"ד סי' שצב ס"ב), וכתבו התוס' (יבמות מג, ב. ד"ה שאני (וכ"ה בתשו' ר"ת בשב"ס הישר סי' כג. מחו"ז סי' ערה). וכ"פ הרמב"ם שם): "ונראה לר"ת, ד... מותר לישא אחר שלשים משום מצות פו"ר... ואף על גב דקיים פו"ר שרי, דהלכה כר' יהושע דאמר... ישא אשה בזקנותו", והיינו במי שיש לו בנים קטנים ושייך שיוולדו לו בנים נוספים, וחזוין דאוקמוה לדין "לערב" כדין מצוות פו"ר מה"ת! [והנה, בתוס' שם כמה דעות בזה, ולכו"ע יש חילוק כלשהו בין מי שלא קיים פו"ר כלל למי שקיימה וכעת חיובה הוא במצוות "לערב", אמנם הרמב"ם שם השווה דינם לחלוטין, ועי' כס"מ שם].
24. ע"ד לשון ההערה בשיחה דידן, נמצא גם בלקו"ש חט"ז ע' 188 הערה 40 (בנוגע לחיוב אכילת פת בסעודה שלישית בשבת), וז"ל: "וע"ד כשנוסף על ג' התפלות מתפלל כל היום (ברכות כא, א), נתינת צדקה לאחר שכבר נתן חומש, ועוד כו"כ". וצ"ע בהשנינויים בזה - ששם הרבי מחלק את הדוגמא דידן לב' דוגמאות (תפלה וצדקה), וזה לכאורה מתאים עם המובא בהערה 20, ועצ"ע.
ולהעיר עד"ז גם מלקו"ש חל"א ע' 102 והערה 33. ועד"ז מבאר רבינו בכמה ענינים (ראה לקו"ש ח"י ע' 69 ואילך. 235 ואילך. חל"ב ע' 130. חל"ה ע' 62 ואילך (הדחי' בלקו"ש שם היא רק על חובת חינוך בקטן, שאינו בר-מצוות כלל, אך לא על עצם העניין שחובה שהייתה בזמן קודם מועילה, ופשוט). לקו"ש ח"ה דלהלן הערה 27. מקומות המובאים להלן הערה 76. ועי' גם לקו"ש ח"ח ע' 180 הערה 12*. ח"כ ע' 203. ח"ל ר"ע 156. ד"ה כימי צאתך תשי"ב (סהמ"מ ח"ד ע' רכו [ח"ג ע' קסג]) הערה 20. ולהעיר בכלל מהשקו"ט (ראה קידושין לא, א) על מי שאינו מצווה ועושה אם הוא כמצווה ועושה. ולהעיר בזה מלקו"ש חט"ז ע' 219 שלאחרי מ"ת גם מי שאינו מצווה ועושה פועל שינוי בחפצא העולם בדיוק כמו המצווה ועושה - ע"ש.

ולהעיר עוד מביצה ד, ב. דלהסברא שיו"ט שני של גלויות (וכ"ה להלכה בנוגע ליום ב' דר"ה) קבל דינים דאורייתא עד שהוא כ"יום אחד ארון" (אמנם ברש"י ד"ה לימא "כחומר יום אחד", ויל"ע במשמעות לשון זו).

בספר "אתון דאורייתא"²⁵ חוקר בארוכה האם אדם הפטור מן המצווה מצד אונס וכיו"ב - נחשב כאילו ביצע את המצווה, או שנחשב כאילו חסרה אצלו מצווה זו; ומבאר שהדבר תלוי באיזו מצווה מדובר: במצוות שבין אדם למקום - "הסברא נותנת דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ומחייב רק את מי שיוכל לקיים המצווה, ואנוס אינו יכול כלל", משא"כ מצוות שבין אדם לחברו - "בודאי לא נאמר בכמו זה דאם הוא אנוס ואין יכול לעשות מעקה שאין הדבר (נצרך) בעצמותו וצריך להיות"²⁶.

וממשיך לבאר אודות מצוות פרי' ורבי' שבה נמצאים שני עניינים אלו: "דבעצמותה היא מצוה מחוייבת מן השי"ת במאמרו "פרו ורבו" ככל המצוות שנאמרו בלשון חובה. . אבל בקרא ד"לא תהו בראה לשבת יצרה" גילה הכתוב דתכלית העולם שתהי' מיושבת מבנ"א, וא"כ מזה נודע שיש חיוב על כל אדם עבור תיקון העולם לפרות ולרבות".

ומביא את דברי בית שמאי במשנה במס' גיטין²⁷ גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין שכופין את רבו לשחררו - כי לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין גם אינו יכול, וגם לישב לבד אינו יכול שהרי "לא נברא העולם אלא לפרי' ורבי' שנאמר "לא תהו בראה לשבת יצרה"."

והקשו התוס'²⁸ מדוע לא הביאו ב"ש את הפסוק בו נתפרשה מצוות פו"ר - "פרו ורבו"? ותי': "משום דאי

25. להר"י ענגיל - כלל יג. וראה גם בספרו גיליוני הש"ס על התוס' שבהערה 29 מה שהוסיף בזה. ועי' גם בספרו בית האוצר ח"א מערכת א כלל כד חקירה עד' בדין "אונס רחמנא פטרי" - אם הוי רק פטור מעונש או שאין בזה כלל מעשה עבירה (וע"ש כלל כו). ועי' גם שו"ת כת"ס או"ח סי' סב ד"ה ולע"ד. שו"ת חמדת שלמה או"ח סי' לח (וראה בארוכה 'פלפול התמימים' (תות"ל כחב"ד) חכ"ה ע' 67 ואילך). חי' הגר"ח על הש"ס ב"ק כג, א. (בהנדמ"ח (הוצאת אורייתא) ב"ק סי' לה. הו"ד גם באמרי משה סי' כט אות ד). ברכ"ש כתובות סי' ב-ד. קובץ הערות סי' מח אות יד, סי' מט אות ג, במילואים (מהדר' תשס"ט) ע' רצב; קוב"ש כתובות אות ה ואילך, אות צו. בירורי הלכות (פלאטקין) סי' ב. חי' ר' שמואל שם סי' ד. זכרון שמואל סי' סה אות ב. שיעורי ר' שמואל קידושין אות שפב. המדות לחקר ההלכה ח"ב מדה יד אות ט. וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 65. ועי' היטב רשימות חו' ז הערה ח.

ולעזר גם מהחקירה בדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה" (סוכה כה, א. וש"נ) - אי חשיב כאנוס או כפטור - ראה בזה קוה"ע סי' מח שם; קוב"ש ב"ב אות מח. ועי' לקו"ש ח"ב ע' 295. ח"ל ע' 153 והנסמך שם. ועוד. אך עי' לקו"ש חל"ז ע' 183, וצע"ק, ואכ"מ. ולהעיר בכללות ביאורו מגיטין מג, ב. במשנה גבי אדון שהוציא את עבדו לחו"ל שקנסוהו חכמים לשחררו כי "מפקיעו מן המצוות" (רש"י שם ד"ה יצא לחרות. ועד"ז ברש"י שם ח, א. ד"ה המוכר), אף שהי' העבד אנוס ולכאורה הי' פטור לגמרי מקיומן, ובכ"ז קנסו את האדון ע"כ, ואכ"מ.

26. בכללות ביאור הר"י ענגיל שם - מציין אליו כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה ע' 81 שוה"ג להערה 36, ע"ש דמשמע שחולק עליו רבינו. ויסוד רבינו שם מבואר בכ"ז מקומות אחרים בתורת רבינו בהרחבה (וראה גם לעיל ס"ג), ויש להאריך בזה ואכ"מ. ועי' בקשר עם יסודו (בעיקר בעניין "אונס רחמנא פטרי"): לקו"ש ח"ד ע' 70 ואילך. חט"ז ס"ע 236 ואילך. חכ"ג ע' 78. חכ"ה ע' 215. חכ"ז ע' 138 ואילך [עד' הביאור בשיחה זו (בע"א) - נמצא בשו"ת צ"צ או"ח סי' לו ד"ה ועוד נראה]. חל"ד ע' 29. חל"ט ע' 164. ועי' גם תשובות וביאורים סי' ד הערה א (נדפס באג"ק ח"א ע' רלו). לקו"ש חכ"ד ע' 108 הערה 15. וראה גם (בקשר לפקו"נ) בברכת עריו"כ אחרי מנחה תשנ"ב (שיח"ק ח"א ע' 68). ולתוס' ביאור בכ"ז - עי' לקו"ש חכ"ד ע' 228.

ועי' גם לקו"ש חכ"ה ע' 93 בדין 'יהרג ואל יעבור' בע"ז, והביאור שם צ"ע, דשייך כן בכל המצוות (ואילו בע"ז, בפשטות, הטעם לחיוב מס"נ הוא כי נעשה חילול ה'; וי"ל ע"פ העולה מבואר מלקו"ש חכ"ז שם ע' 135 שבכל המצוות הייתה רק 'הפקעה' לפקו"נ מדין 'וחי בהם', אף שבעצם שייך גם בהן, ומפורש כן בלקו"ש ח"ב ס"ע 213, וראי' לזה יש להביא מתוס' סנהדרין עד, ב. ד"ה ב"נ (ועי' חי' ר' שמואל שם אות ט). ואולי עד"ז גם הכוונה בלקו"ש ח"ה ע' 146 הערה 32, עיי"ש. [ועפ"ז מבואר דהביאור הנכון לחיוב מס"נ בע"ז וכו' הוא כבלקו"ש חכ"ה שם, וחילול ה' הוא רק טעם להפקעת וחי בהם, ויש להאריך עוד].

ולעזר (בסגנון אחר קצת) מהחקירה (מנ"ח מ' רסג סק"ד. לקו"ש ח"ד ע' 1249, וראה גם חל"ה ע' 109 ובהערות. וראה עוד: נחל יצחק חו"מ סי' ז. שו"ת עונג יו"ט סי' צו. אבנ"ז או"ח סי' נט-רס. או"ש הל' איסור פ"ג ה"ב. צפע"נ סנהדרין נה, ב. ברש"י, וש"נ. חלקת יואב סי' א. שעי' ש"א פ"ג, חי' רש"ש קיבמות סי' לא אות ד, כתובות סו"ס לג. קוב"ש קידושין אות פא, ב"ב אות תיג (וסותר למ"ש בקוה"ע סי' עה אות ב, וקוב"ש ביצה אות סז, ועוד). שיעורי ר' שמואל מכות אות תסה. ועוד) בהא דקטנים אינן בני מצווה - אם תומצ"ל לא ניתנו להם, או שלא ניתן לחייבם (ובזה גופא יש בספרים הנ"ל ב' סגנונות: אם אינם בני חיוב ועונש (וכ"כ בלקו"ש שם), או שחשובים כאנוסים, ואכמ"ל).

27. מא, א.

28. מא, ב. ד"ה לא תהו. [וראה גם בתוס' שבהערות 3-31].

הוא יכול לקיים שבת כל דהו - משום מצות פו"ר לא הוה כפינן ליי", והיינו כמו שפי' לעיל מיני²⁹ כוונתם שהוא אנוס במצווה זו! וכותב האתו"ד דהביאור בזה מובן ע"פ מה שביאר בתוכן ב' עניינים אלו - משום עשה ד"פרו ורבו" - כאשר הוא אנוס פטור לחלוטין, משא"כ משום אונס ד"שבת" - העבד מחויב רק שאינו יכול לקיים, ולכן כופין את האדון לשחררו בכדי שיוכל לקיים עשה זה³⁰.

ומובן מאליו, שכ"ז הוא כהאופן הב' הנ"ל, שהחויב דמצוות פו"ר הוא להוליד בן ובת, היינו שזהו גדר המצווה, רק הטעם שלה הוא לבנות את העולם, ולכן מצוות פו"ר אינה אלא מצווה שבין אדם למקום, משום שהחויב בזה הוא כלפי שמיא; ורק מצוות 'שבת', שהיא גילוי מילתא של מצוות פו"ר - היא בגדר מצווה שבין אדם לחברו.

אמנם התוס' שם הביאו תירוץ נוסף, וז"ל: "אי נמי אייתי האי קרא משום דמוכחא דמצווה רבה היא". היינו שהטעם שנקט התנא קרא זה (דשבת) ולא קרא דפו"ר, הוא משום שקרא זה הוה גילוי מילתא על המצווה דפו"ר, שהיא מצווה רבה, וממילא כופין את האדון לשחרר את עבדו עלי'.

והנה משמעות דברי התוס' לפי פשטא היא, שקרא זה דשבת אינו אלא גילוי מילתא על הקרא דפו"ר שהיא (מצוות פרו ורבו³¹) מצווה רבה, דלא כהביאור הרגיל והנפוץ בראשונים ואחרונים דאלו ב' מצוות שונות (וכהתירוץ הראשון דהתוס'). ודלא כמ"ש הלשון במק"א: "האי עשה אלים טפי מפרו ורבו וכו"³², "ולכן נקט קרא לא תהו בראה משום שהיא מצווה רבה³³" - היינו שמצוות שבת עצמה היא מצווה רבה יותר משאר מצוות. וצ"ב כיצד מקרא זה אכן מתברר כך יותר מאשר הקרא דפו"ר עצמו?

והביאור בזה יובן בפשטות עפ"הנ"ל: תי' זה ס"ל כהאופן הא' הנ"ל, דכל תוכנה של מצוות פו"ר הוא להתעסק בבניין העולם, והיינו שזהו גדר המצווה (והחויב דבן ובת הוא ההגבלה המחויבת מה"ת לבניין העולם), ומודגש ביותר בל' הרשב"א³⁴ בהביאו תי' זה: "דמצוות פו"ר שהיא מצווה רבה שעל ידה מתקיים העולם שאני". אלא שעניין זה נתגלה לנו בקרא ד"לשבת יצרה", והיינו, דלולא פסוק זה הו"א דגדר המצווה הוא כהאופן הב' הנ"ל, וזהו הטעם שמפסוק זה מוכח שפו"ר היא מצווה רבה - משום שפסוק זה הוא גילוי מילתא של תוכן מצוות פו"ר, שהוא לבנות את העולם, וממילא מובן שהיא מצווה רבה³⁵.

29. מא, א. ד"ה לישא שפחה.

30. להעיר, שבחי' הגר"ח על הש"ס גיטין שם (הובא גם בס' אישים ושיטות ע' מ, מג) חוקר להדעות (נסמנו להלן הערה 36) שעבד פטור מפו"ר - האם זהו פטור עצמי בו - בה'חפצא' שבו, או שזהו פטור מצד סיבה חיצונית - כגון משום דילפינן גז"ש "לה לא מאשה" (ראה בגמ' שם) - בה'גברא' שבו.

ובס' ברכת אברהם ב"ב ע' מא ואילך האריך בזה, והקשה שם (אות ג) על האתו"ד מתוס' (שבהערה הקודמת. ועוד) שכתבו שלא היו כופין את רבו לשחררו אם הי' יכול לקיים שבת כל דהו, ואם הוא מחויב בשבת גם באונסו - מדוע נפטר בשבת כל דהו? וקושייתו אי"מ, ע"פ הכלל (ראה תוס' שבת שבהערה 32, וש"נ) ש"אין אומרין לאדם חטא בכדי שיוכה חברך", ובפרט לפמ"ש בזה התוס' (שם) גבי איסור קל וחמור וכו'. ומש"ש (אות א) שבוה נחלקו תירוצי התוס' דלהלן בפנים - ע"פ המבואר להלן אי"צ לזה.

31. כן מוכח מלשון התוס' כאן, וכן מפורש גם מתוס' שבת ד, א. ד"ה וכו': "שאני פרי' ורבי' דמצווה רבה היא". וכ"מ גם מתוס' פסחים פח, ב. ד"ה כופין: "מצווה רבה שאני דלא תהו בראה לשבת יצרה" (והיינו דמכך שכתבו הלשון "דלא תהו כו" - משמע נתינת טעם אמאי פו"ר היא מצווה רבה - היות והיא קיום העולם). אך ראה להלן בפנים לשון התוס' במק"א דמשמע לא כן.

32. חגיגה ב, ב. תוד"ה לא תהו. וראה עד"ז גם בשו"ת מעיל צדקה סי' לג ד"ה והנה באמת.

33. ב"ב יג, ב. תוד"ה שנאמר. ועד"ז הלשון בגיטין לח, א. סד"ה כל.

34. שבת שם ד"ה הא דאמרין.

35. ראה עד"ז לקו"ש חל"ה ע' 64 אודות מצוות חינוך - שהיות שזהו דבר המובן מסברא יש לזה גדר של דאורייתא (כמבואר באחרונים שנסמנו שם בהערה 26), והפ' "חנוך לנער גו" (משלי כב, ו) הוא גילוי מילתא.

ולהעיר מהמבואר בלקו"ש ח"י"ז (ע' 174 ואילך. ועד"ז ח"ה ע' 119 הערה 41. וראה גם ח"ט ע' 191 ובהערה 37. חכ"ו ע' 174 והערה 49) בפ' מאמר רבי יוסי (שבת קיח, ב) "מימי לא קריתי לאשתי אשתי... אלא לאשתי ביתי", ופירש"י "שהיא עיקרו של בית" (וראה גם חדא"ג

[ואת"ל - אפשר וי"ל יתירה מזו: מקרא ד'שבת' למדים (לא רק את טעמה של מצוות פו"ר, אלא גם) את גדרה של מצוות פו"ר ודינא, וכגון ששייכת בעבד³⁶ - דכיון דגדר המצווה הוא יישוב העולם - שפיר מחויב בזה גם עבד.

ועפ"ז מובן גם מדוע מלכתחלה גם בני-נח היו מחויבים במצווה זו³⁷ - משום שמצד הסברא דקרא דשבת מחויבים בזה (כפי שמחויבים בכמה עניינים משום "לשבת יצרה" - תיקון העולם), ורק במ"ת הופקעה מהם מצווה זו³⁸].

ואמנם, התוס' הביאו גם תי' שלישי (מריב"ם) שמבאר שהטעם שנקטה המשנה דווקא הפסוק ד"שבת" הוא כי מצווה זו שייכת גם בצד עבדות של העבד, משא"כ מצוות פו"ר אינה שייכת אלא בצד חרות שלו. ותי' זה ברי דס"ל כהאופן ה' הנ"ל שהעשה דפו"ר הו"ע בפ"ע משבת, והוא אינו שייך בעבד (משא"כ עשה דשבת).

ה.

מעלה שני אופנים בגדר המצווה דלשבת - אם היא מצווה בפ"ע או גילוי מילתא על פו"ר ונותן טעם

ואם כנים הדברים עולה חילוק יסודי ע"פ ב' האופנים הנ"ל בגדר מצוות פו"ר ורבי' - מהו גדרו של העשה ד"שבת": להאופן הא' דתוכן מצוות פו"ר הוא העשה דשבת - שבת אינו עשה בפ"ע³⁹, אלא הוא רק גילוי מילתא על תוכנו של העשה ד"פרו ורבו"⁴⁰; משא"כ להאופן הב' דתוכנה של פו"ר הוא החיוב שבה, ורק טעמה הוא מטעם העניין דשבת - נמצא שהוא עשה בפ"ע.

מהרש"א (שם): "וויבאלד די זאך פון נישואין ("אשתו") איז א הקדמה און הכנה צום עיקר ותכלית דערפון וואס דאס איז דער קיום פון מצות פו"ר - אויפשטעלן א בית בישראל, וואס קומט ווי א תוצאה פון די נישואין - האט ער דעריבער "אשתי", געזען נאר אלס "ביתא". ומוסיף, שהוא ע"ד מ"ש הרא"ש (כתובות פ"א סי"ב) בהטעם שאין ברכה על קידושין כבשאר מצוות - היות שמצווה זו היא רק הכנה לתכלית - קיום מצוות פו"ר שבא אח"כ.

[ויש להעיר גם מלקו"ש ח"ח ע' 180 הערה 46, גבי רשב"י - שאף שהייתה תורתו אומנתו "נשא אשה ע"ד שהפסיק לעשות סוכה כו' - ירושלמי שבת פ"א סה"ב - דמצווה על פו"ר, ובשו"ג שם: "לכאורה חידוש גדול בזה, דאפי' לעשי' הפסיק. וי"ל דהירוש' לשיטתו דמברכין לעשות סוכה וכו' (ברכות פ"ט ה"ג. הובא בתנוד"ה ואילו מנחות מב, ב); דאוי"ל שהשוואת רבינו בגוף ההערה בין מה שהפסיק לעשיית סוכה למה שהפסיק לישא אשה, היא גם לענין זה גופא - שבשניהם ה"ז רק 'הכשר מצווה', אך כזה שמברכים עליו.]

36. דלא כהתי' הג' דתוס' כאן - ובחגיגה וב"ב שם, ויבמות סב, א. ד"ה הכל - שאין פו"ר שייכת בעבד. ואמנם לשיטת התוס' הנ"ל עבד שייך במצוות שבת. אמנם ראה בהעמק שאלה שאילתא קסה אות ב בביאור דברי השאלות שם שאין לעבד כלל מצוות פו"ר, וכ"ה בב"ש אה"ע סי' א סק"ב (בביאור דברי התוס' חגיגה שם, והתי' הג' דריב"ם כאן). אלא כשיטת התיורצים הראשונים דתוס' כאן וחגיגה שם. וכ"ה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' קנ (דפוס קרימונה). ראבי"ה ברכות סי' קנא אות מה. והוכיחו כן מירושלמי מו"ק פ"א ה"ז וגיטין פ"ד ה"ה, ע"ש.

37. ראה סנהדרין נט, ב. תוס' יבמות שם ד"ה בני ובכורות מז, א. ד"ה והא. ר"א מן ההר יבמות שם. הנסמן בלקו"ש ח"ה שם. ערוך לנר יבמות שם בתנוד"ה בני ד"ה וי"ל ובתנוד"ה הכל ד"ה ומה. גיליוני הש"ס (להר"י ענגיל) על תוס' שבהערה 33. שו"ת זכר יצחק ח"א סי' לב.

38. ולהעיר גם מלקו"ש ח"כ ע' 196 בביאור טעם הדין ש"אסור לשמש מטתו בשני רעב" (תענית יא, א) ע"פ פשש"מ - דזהו מפני שבזמן שהתנהגה שלמעלה היא 'היפך יישובו של עולם' אין מקום להתעסק בפו"ר - יישוב העולם [אך ע"ד ההלכה - אדרבה, מי שאין לו בנים מחויב במצוות פו"ר גם בשני רעבון (ראה הנסמן בלקו"ש שם ס"ע 192 בהערות), וג"ר מובן ע"פ המבואר בפנים, דהיות וגדר המצווה הוא יישוב העולם לכן מי שלא קיים זאת מחויב בזה גם בשעת הפטור. וק"ל].

39. אוי"ל באו"א קצת (ובפרט ע"פ ההערה הבאה), דאכן מצוות שבת יש בה עניין בפ"ע, אולם זהו כתוצאה מהחיוב שבה על פו"ר, וע"ד המבואר בלקו"ש ח"א ע' 252 ואילך באופני חשיבות הפרטים מהכלל - שא' מהם הוא שבפ"ע אין לפרטים חשיבות, אולם כשמתחברים לכלל א' מקבלים חשיבות גם בפ"ע, ועד"ז כאן (להיפך) שלאחר שהכלל הוא פו"ר והפרט שבו הוא התנוצצה - יישוב העולם - ולאחמ"כ גם פרט זה קבל חשיבות בפ"ע. אך מלקו"ש ח"ה דלהלן ס"ח משמע לא-כן.

40. ביאור זה לכאורה חידוש גדול הוא, ורוב האחרונים והפוסקים לא ביארו כן, אולם (נוסף על הבא בסעיפים הבאים) - כ"כ בס' "שעשועי רעיונים" (להר"ב לאזנאווסקי - בקונטרס דרך חיים כלל א ד"ה ונחזור), וז"ל: "דענין העשה דלשבת יצרה ל"ה עשה בפ"ע, לבד מ"ע דפו"ר

רק שמוכן דגם לשיטה זו מצוות פו"ר באה מטעם יישוב העולם, אלא שהן ב' מצוות: מצווה שבין אדם למקום - מצוות פרי' ורבי'; מצווה שבין אדם לחברו - מצוות שבת. ונמצא שבקיום מצווה זו מקיים גם מצווה שבין אדם למקום, וגם בין אדם לחברו⁴¹.

[ומוכרח לומר כן, דהרי מפורש בברייתא⁴² דאם הוליד בנים ומתו לא קיים המצווה, וביאר רבי יוחנן שזהו היות וטעם המצווה הוא יישוב העולם, שלכן אם לא הועילה פעולתו ליישב העולם - שמתו בניו - לא יצא י"ח המצווה. ויתירה מזו מבואר שם: שאפי' אם מתו בניו - באם הותירו בנים קיים את המצווה, שהרי יישב את העולם⁴³, ונמצא א"כ מוכרח לשיטה זו שפו"ר היא מטעם יישוב העולם, רק ש'שבת' היא מצווה בפ"ע⁴⁴].

ד.

מפלפל בגדר 'מצווה רבה' ו'מצווה דרבים' ושייכותם למצוות פו"ר

ע"פ הנת"ל, יש לבאר עניין נוסף בדברי התוס' בגיטין שם: בהמשך דבריהם⁴⁵ הקשו התוס': כיצד אומרים

כדמוכח לכאורה מדברי התוס', רק **דמצווה אחת הוא**, דמשום פו"ר לבד הוי עיקר המ"ע רק הפעולה, אבל מחמת דתכלית המ"ע הוא לשבת יצרה, ל"ה עיקר המ"ע הפעולה, רק הוויית הבנים. וראי' מהא דאמר ריו"ח (יבמות סה, א) ה' לו בנים ומתו ל"ק פו"ר, מ"ט לשבת יצרה בעי' וליכא, הרי להדי' כדברינו דחזא מצווה הוא, ולשבת יצרה מגלי לן התכלית ממ"ע דפו"ר, והיכא שאינו מקיים התכלית דהיינו הוויית הבנים, ל"ק המ"ע של פו"ר, ורק מחמת שא"א לבוא להתכלית של המ"ע, בלי הפעולה דהיינו הביאה, הוי הביאה ג"כ חלק מהמ"ע כנ"ל". ואמנם שם ציין להתוס' ב' עסקינן וכתב בתחילה שמדבריהם מובן שהן ב' מצוות, ולאחמ"כ כתב כנ"ל, אך לא ביאר שזוהי גם כוונת התוס' בתי' הב' (וכן בתוס' דלעיל הערה 28).

רמ"ש אשכנזי בהעו"צ להלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג ע' 46 שכ"כ ג"כ (לא בדעת התוס', אלא) לבאר דעת החלקת מחוקק אה"ע סי' א סק"א שכתב דאין מוכרים ס"ת בכדי להשיא יתומה, כי אין בזה מצווה; ובמג"א או"ח סי' קנג סק"ט וב"ש אה"ע שם סק"ב (ועוד רבים מנו"כ השו"ע שם) תמחו שיש לאשה מצוות שבת, ונראה דהח"מ ס"ל שאין לה מצווה. וכ"כ בפרדס יוסף שבהערה 12 לבאר מחלוקת זו, והביא גם הראי' מהר"ן דלהלן סי"א, וכתב עוד להוכיח כן מרמב"ם הל' איסור"ב פכ"א הכ"ז (אך עי' להלן הערה 100) ותוס' ר"ה ו, ב. - ע"ש. ועי' גם בפנ"י על תוס' בגיטין שם (בסופו). ט"ז אה"ע סי' א סק"ב. קרן אורה מו"ק ח, ב. ד"ה ודא"ג. ערוה"ש או"ח שם סט"ו. ועי' שו"ת מהר"ם שיק אה"ע סי' א דפו"ר נקראת 'מצווה שאפשר לעשותה ע"י אחרים' - "דעיקר הטעם למלא וליישב העולם" (ולגוף דבריו - עי' הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"א דמשמע שאינה מצווה שאפשר לעשותה ע"א, ועי' מ"ש בזה רמ"ש אשכנזי בהעו"צ שם ע' 59).

אך עי"ע מהר"ם גיטין שם. אבני מילואים אה"ע סי' א סק"ג. חת"ס גיטין שם. ערוך לנר יבמות סב, א. (ולכאורה יש ליישב דבריו). שו"ת כת"ס שבהערה 33.

ומפורש כן בס' ערוך השלחן אה"ע סי' א סק"ד, וז"ל: "יש מהגדולים שכתבו שהאשה אף שאינה מצווה על פו"ר, מ"מ חייבת בלשבת יצרה, ואין עיקר לדברים הללו דכל עיקר מצוות פו"ר הוא מטעם שבת כמ"ש בס"א (ע"ש), והנשים - כיון שלא נצטוו על פו"ר ממילא דלא נצטוו על לשבת יצרה. וכן מוכח מדברי הרמב"ם (איסור"ב שם) שהבאנו בס"ג. . והן אמת שרבותינו בעלי התוס' כתבו דאשה שייך נמי בשבת, אבל אין כוונתם שמחוייבות בשבת, אלא דשייכות בשבת, ובדאי כן הוא שגם הן מרבים ביישובו של עולם, וקרא דלשבת יצרה אינו צווי אלא סיפור דברים, דהקב"ה ברא עולמו לשיתיישבו בה בני אדם וגם נשים בכלל. . וזה שכתבו שם דלשבת יצרה מצווה רבה הוא אין הכוונה דהוא מצווה המוטלת על אדם זה דהמצווה היא פרי' ורבי' ומי שנצטוו עלי' אלא משום דטעם פו"ר הוא משום שבת כמ"ש ורצון הקדוש ברוך הוא להרבות ישוב עולמו לכן מחוייבים ב"ד לראות שלא יהי' עיכוב בדבר הגדול הזה אף מי שלא נצטווה על פו"ר". וזהו כמעט כמ"ש בפנים, וראה עוד בקשר לדבריו להלן סי"ב. ועי"ע אג"ע ח"ג ע' רצה.

41. והנפק"מ בין שתי המצוות היא במקום שלא מחויב מצד המצווה שבין אדם למקום - כדברי האתו"ד הנ"ל. וכן להיפך - כאשר לא יחויב מצד המצווה בין אדם לחברו. אך להעיר ד"א (עי' לעיל הערה 10 מהחת"ס) שהמצוות הן תלויות אחת ברעותה והפטור מאחת פטור גם מהשני, ובה מבארים החילוק בין עבד לאשה.

42. יבמות סב, ב. וראה בזה עוד להלן ס"ט.

43. ועי' יש"ש שם פ"ו סוסי"ט דאפי' בבני בני בנים קיים המצווה.

44. מא, ב. ד"ה כופין.

לאדון לשחרר את עבדו בכדי שיוכל לקיים מצות פו"ר, והלא יש בידינו כלל ש"אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך⁴⁵", ושחרור העבד הרי חטא הוא, ש"כל המשחרר עבדו עובר בעשה"⁴⁶!?

ותי⁴⁷ התוס⁴⁸, שכלל זה ("אין אומרים לו לאדם כו") נאמר דווקא כאשר חברו פשע במעשהו, שאז אין מחייבים אדם לחטוא בכדי להציל את חברו מעבירה שעשה בזדון, משא"כ כאן שהעבד לא חטא, ואינו אשם בכך שהוא חצי בן-חורין (ובכך תי' התוס' מקרים נוספים בהם נראה ש"אומרים לו כו").

ובהמשך דבריהם הביאו מקרה של חצי' שפחה וחצי' בת-חורין שנהגו בה העולם מנהג הפקר, וכפו חכמים את אדונה לשחררה, אף שעבר בעשה⁴⁹; וכאן לא ניתן לתרץ כנ"ל שהאיסור הוא רק במקרה פשיעה, שהרי המדובר הוא שהנוהגים בה מנהג הפקר פשעו בה?! ותי' התוס' שני תירוצים: (א) כיוון שהייתה מחזרת אחריהם ומשדלתן לזנות - חשיבי כאונסים; (ב) "מצוה דרבים שאני"⁵⁰ - מכיוון שהמדובר הוא בהצלת רבים מחטא, כך שזוהי מצווה לצורך רבים - בכגון דא אומרים לאדם שיחטא בשביל שיזכו כל העולם (ואפי' הם פושעים).

והנה, במק"א⁵¹ הביאו התוס' ג"כ השקו"ט בזה - ותירצו ע"ד התי' השני בשאלה האחרונה - גם על השאלה הראשונה, ממשנתנו, ובלשונם, שפו"ר היא "מצוה רבה, והוא כמו מצוה דרבים". וצ"ע אמאי התוס' כאן מייאנו בתי' זה, אף שבסוה"ד הביאוהו בעניין אחר?

ויובן בהקדים ביאור הגדר ד'מצווה דרבים' - דהנה, מקור המושג "מצווה דרבים" הוא בסיפור אודות רבי אליעזר שנכנס לביהכנ"ס ולא מצא עשרה, שחרר את עבדו והשלימו לעשרה; שהקשתה ע"כ הגמ' ממאמר רב יהודה⁴⁶ ש"כל המשחרר עבדו עובר בעשה של "לעולם בהם תעבודו"⁵²?! ותי': "מצווה דרבים שאני", ופירש"י⁵⁴: "להוציא רבים ידי חובתם בקדושה". היינו שמצווה דרבים עניינה - מצווה לצורך רבים⁵⁵.

45. ראה שבת ד, א. ושל"נ.

46. גיטין לח, ב.

47. ראה בחי' הגר"ח על הש"ס כאן שתי' שאלה זו ע"פ השאלה הקודמת דתוס', וז"ל: "דלא נקט קרא דפרו ורבו דהויא מצוה פרטית על כל ישראל בפני עצמו, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, אבל "שבת" הוי מצוה כללית על כל ישראל שיחזקו את הישוב וקיום של העולם, וגם האדון של העבד חייב במצוה זאת, לכן מותר לשחררו משום דאית' עשה דשבת ודחי עשה דלעולם בהם תעבודו".

ופשוט שדבריו מתאימים רק להאופן הב' הנ"ל, שלכן יש בזה ב' מצוות שונות; והטעם שאעפ"כ דוחה עשה דשבת את העשה דלעולם בהם תעבודו - לכאורה הכוונה ע"ד דברי התוס', שמצוות שבת היא 'מצווה דרבים' או 'מצווה רבה' ולכן דוחה עשה אחר.

[ועפ"י תתורץ קושיית הטו"א (ריש חגיגה באבני שהם. וכו"ה בתוס' ב"ב שם) שאין להוכיח ממעשה דרבי אליעזר שהוא עצמו עשה מצווה בשחרור העבד, כי (נוסף לזה שלשון הגמ' שבהערה הקודמת הוא "מצווה דרבים שאני", הנה) היות וגם לאדון יש מצווה במעשה זה, והוא עשה חמור יותר - לכן מותר לו לעשות כן.

אך יותר יוקשה דבמעשה דר"א ה' זה צורך מצווה, משא"כ בפו"ר - ראה בזה להלן הערה 62].

48. וכן תי' התוס' שבת שם ד"ה וכי. עירובין לב, ב ד"ה ולא ליעבד. חגיגה ב, ב ד"ה כופין.

49. גיטין לח, א. ואילך.

50. ברכות מז, ב. גיטין שם.

51. שבת ועירובין שם. פסחים שבהערה 17. יבמות סב, א סד"ה הכל. גיטין שם ד"ה כל המשחרר. ב"ב יג, א. ד"ה כופין. וכ"כ הרשב"א בשבת שם. וראה עד"ז בלשון הריטב"א (הועתק גם ביד רמה ושיטות קדמונים) גיטין מא שם. שו"ת הרשב"א סו"ס ערב.

52. בהר כה, מו.

53. כ"ה בברכות שם. ובגיטין חסרה תיבה זו, אולם באשונים שם (והמעתיקים זאת) הובאה.

54. ברכות שם ד"ה מצוה דרבים.

55. וכ"מ בלקו"ש ח"ח ע' 149 הערה 75 בביאור דברי התוס' שבת שם, והוא ע"פ לשון אדה"ז בשו"ע או"ח סו"ס שו. ולהעיר מרמב"ן שבת קל, ב אודות מצות ישוב א"י ("מצוה ותועלת הוא לכל ישראל שלא תחרב ארץ קדושה") - שלכאורה כוונתו לגדר מצווה דרבים (שעפ"ז מובנים דברי הגמ' גיטין ח, ב. ותוד"ה אע"ג שם).

אולם עי' שו"ת רעק"א ס' יג ד"ה ויותר, דמבאר באו"א את גדר 'מצווה דרבים' - שהיא מצווה שבכדי לעשותה נצרכים רבים - כגון מניין שבכדי לעשותו נדרשים עשרה מישראל, ולפ"ז ברי שפו"ר אינה מצווה דרבים. ויש לבאר זאת ע"פ הביאור הנ"ל שבהערה הקודמת - דאימתי

וצ"ב מה ההבנה בזה, מדוע בכל מצווה "אין אומרין לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", אולם כאשר מדובר ב'כמה חברים' מותר לו לחטוא לתועלת חברו (=חבריו)?

ובפשטות משמעות הדבר היא, שמודדים כאן את 'כמות' המצוות: כאשר יש מצווה דיחיד לעומת מצווה דרבים - יהיו בעולם יותר מצוות ע"י העבירה על מצוות היחיד לטובת מצוות הרבים, ולכן הרבים מכריעים. וע"ד "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

אך אולי י"ל יתירה מזו - שבמצווה דרבים יש שינוי גם באיכות⁵⁶ לעומת מצווה דיחיד - ע"פ היסוד הידוע דהרוגצ'ובי⁵⁷ דבהיות מציאות של ציבור מתבטלת מציאות היחיד ונעשית מציאות חדשה של ציבור⁵⁸.

ובלשון כ"ק אדמו"ר⁵⁹ בביאור הדין⁶⁰ דטהרת עמי-הארץ ברגל: "ובהסברת הדבר י"ל, דכאשר "ישראל נאספים למקום אחד" מתבטלת מציאות היחיד ויש כאן רק מציאות הציבור, ואין דנים כל יחיד ויחיד בפ"ע אלא דנים את הציבור (והדין) היחיד נגרר אחרי הציבור). וזהו הפירוש ש"הכתוב עשן כולן חברים", דכאשר כל ישראל נאספים יחד, חל על הציבור כולו גדר דחבר, שהציבור דישראל הם בגדר חברים".

עד"ז אפ"ל גם בקיבוץ רבים לעשות מצווה: כאשר ישנו צורך לציבור יהודים⁶¹ בפעולה כלשהי - מתבטלת מציאות כל-אחד מהם בתור יחיד ואין מתחשבים בכך שמצידו יש לזה מניעה, אלא כעת כל-אחד מהציבור מחויב להשלמת צורך הרבים⁶².

בסגנון אחר ובהוספה: בלקו"ש ח"ח⁶³ חוקר הרבי על מקום בו 'מתנגשים' גדרי הציבור והיחיד - מי מהם מכריע את השני; ומבאר שזוהי מחלוקת כללית שנחלקו בה רבי יאשי' ורבי יונתן כמ"פ (ומבאר הצריכותא

מתבטלת מציאות היחיד במקום רבים - רק כאשר יש צורך מיוחד לכל הרבים בביטול היחיד, אך לא כאשר מצוותם יכולה להתקיים בלעדיו. ולכאורה כך מוכרח לומר גם בדברי הרא"ש (ברכות שם פ"ז ס"ב) שביאר מדוע מניין הוא מצווה דרבים - לפי שמקדשים בזה את ה' רבים (עי' לקו"ש ח"ב ע' 213), שלכאורה הכוונה שהיא מצוה היכולה להעשות ע"י רבים (אך להעיר דברעק"א שם כתב כן נגד שיטת הרא"ש במו"ק), ואמנם מרש"י המובא לעיל בפנים מוכח לא-כן.

ולהעיר דבתוס' ישנים (שבת שם) כתבו שפ"ד היא "מצוה השווה בכל", ולכאורה כוונתם לאופן נוסף בגדר 'מצווה דרבים' - שהיא מצווה המוטלת על רבים לעשותה, היינו על כלל ישראל; שעפ"ז פשיטא שפ"ד נכללת בזה (וראה גם בדברי הגר"ח דלעיל הערה 47). אמנם אופן זה צ"ב רב - מדוע מותר לאדם לחטוא במצווה המוטלת על כל ישראל (שאם נאמר ששייך גם לפ"ד - נמצא שהמדובר אפי' כשאין תועלת לכלל ישראל למצוותם, ורק מעצם זה שיש חיוב על כל ישראל מותר לחטוא).

56. עי' לקו"ש ח"ב ע' 295. ח"ז ע' 48 והערה 46. חכ"ז ע' 390. שיחת י"א ניסן תשל"ח סמ"א. וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 96.
57. ראה מפענע צפונות פ"ד ס"ב ואילך. וש"נ. באריכות בגדרי ציבור (בתורת רבינו ובכלל) - ראה ספר הערכים - חב"ד ע' אחדות ישראל ס"ט (נמצא בדפוס).

58. וכמ"ש הרוגצ'ובי כמ"פ - ראה מפענע צפונות פ"א ס"י. מכתבי תורה מכתב נו. ועוד. ועד"ז כ' הר"י ענגיל בגבורות שמונים אות לו.
59. לקו"ש חל"ז ע' 24.

60. ראה חגיגה כו, א. רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פי"א ה"ט.

61. ע"פ כל האמור בפנים יוצא שגדר 'רבים' לעניין 'מצווה דרבים' הוא עשרה (שדווקא בהם יש גדר ציבור - כמוכן מהא ד"אכל בי עשרה שכינתא שריא" (סנהדרין לט, א)), ואמנם יש מי שכתב שזהו בשלשה, אמנם אין לזה מקור, וה"ז כמו לומר שכיוון ש"מיעוט רבים שנים" זו כבר מצווה דרבים, ולכן ע"פ הסברה הנ"ל צ"ל שזהו בעשרה. ויל"ע.

62. ואף שאין הפ' בגדר 'ציבור' שכתע מתבטלת מציאות היחיד לחלוטין, אלא רק בנוגע לעניין מסוים, אך ברור שא"א לומר שאין לו עבירה בשחרור העבד (ודו"ק בלקו"ש ח"ט ע' 109 שמבואר בגדר עיר הנדחת ע"פ יסוד זה בגדר 'ציבור': "דורך דעם וואס הודחה רוב העיר או כולה זיינען זיי געווארן א גייע מציאות. . א מציאות פון א ציבור עובדי ע"ז. . און וויבאלד זיי זיינען געווארן אויס מציאות פון יחידים (בנוגע חטא עיר הנדחת)", ובהערה 21 שם: "אבל לא בנוגע לשאר עבירות, כמוכן") - מ"מ מובן מדוע מצווה דרבים דוחה את איסור היחיד (ועפ"ז צ"ל דכאן בכל-אופן יש איסור לאדון לשחרר את העבד, ורק שהמצוה דרבים דוחה איסור זה, וללא קשר לחקירת הר"י ענגיל דלעיל ס"ד). ועפ"ז מתורצת קושיית הט"א שבהערה 47, ע"ש. ואף שבמעשה דר"א היו אלו רק ט' יהודים שנתקבצו לעשיית מצווה, ודווקא העשירי הי' חסר, כך שעדיין לא חל שם 'ציבור' - אוי"ל להיות וחלות שם 'ציבור' ומעשה העבירה של ר"א באין כאחד (שהרי באותו רגע שהוא משחרר את עבדו נכנס בקדושת ישראל, וחל עליהם שם 'ציבור') - לא חשוב כעובר עבירה לצורך הרבים. ועוי"ל. ועצ"ע.
63. ע' 107 ואילך.

בכל המקומות, ע"ש בארוכה). ועד"ז כאן (רק שעפ"ז הביאור דכאן נכון רק לשיטת רבי יאשי' שציבור מכריע, וצ"ע מהו הביאור בזה לשיטת רבי יונתן)⁶⁴.

ומכאן יש לתור אחר הבנת השוואת התוס' בין "מצווה רבה" (פו"ר) ל"מצווה דרבים" - ויובן בהקדים הסברת החילוק ביניהם: דהנה, מצוות פו"ר, על-אף שתוכנה הכללי הוא "יישוב העולם" (לפי ב' האופנים שנת"ל) - מ"מ לא ניתן לקוראה 'מצווה דרבים' - לצורך רבים, והיינו לפי שסוכ"ס אין תועלת פרטית שבאה לרבים ממנה, אלא היא 'מוסיפה טוב' בכללות העולם, וודאי תגרום טובה לעולם⁶⁵; אולם סוכ"ס, גם מצווה רבה דומה למצווה דרבים, בכך שעל-ידה טוב לרבים, וע"פ הנת"ל בהטעם שאומרים לאדם לחטוא עבור מצווה דרבים, שזהו מפני שמבטלים את טובת ומציאות היחיד במקום הציבור - שייך לומר כן גם במצווה רבה.

אלא שבזה גופא ניתן לחקור - האם פרי' ורבי' היא מצווה רבה⁶⁶? ותלוי בב' האופנים שנת"ל בגדרה: באם נאמר שכל תוכנה של פו"ר הוא ישוב העולם - ודאי מוכרח שהיא מצווה רבה; משא"כ אם היא מצווה נפרדת ממצוות שבת - פו"ר איננה מצווה רבה, ורק שבת היא מצווה רבה⁶⁷.

וכאן נכנסת מחלוקת בעלי התוס' מה שייכותו של עבד למצוות פו"ר? דדבר ברור שעבד פטור מפו"ר, ורק שנחלקו האם במצוות שבת הוא שייך או לאו; ולפי הנת"ל בשיטת התוס' דפו"ר ושבת הן מצווה אחת, מתאים הדבר לתי' התוס' בו נתבאר כן - דלשיטתו אכן עבד פטור מפו"ר לחלוטין (ובשבת אאפ"ל דחייב שהיא מצווה אחת).

ונפק"מ מדברינו: האם שייך ליישב את הטעם להוראה לאדון לחטוא בשחרור עבדו לצורך קיומו מצוות פו"ר, שזהו משום שפו"ר היא מצווה רבה - באם פו"ר ושבת הן מצווה אחת, אכן שייך לומר 'מצווה רבה' על פו"ר, רק שלגבי עבד ל"ש לומר כן, שהרי לאופן זה עבד פטור לחלוטין מפו"ר; משא"כ אם פו"ר ושבת הן ב' מצוות - לגבי שבת שייך לומר 'מצווה רבה', ובה עבד מחויב, ושייך שפיר לתרץ כן.

64. ולהוסיף - לחידודי עכ"פ - ידידע הכלל שכותב הרוגצ'ובי (הלכות ברכות פ"י ה"א. מהדו"ת צ, ב. ועוד) שגדר ציבור חל על בני"ק רק לאחר שנכנסו לארץ. ובלקו"ש ח"ח שם הערה 77 כותב הרבי שהיינו מציאותם כגדר ציבור של מציאות חדשה, אך גדר ציבור של יחידים נעשה במ"ת; שעפ"ז יומתק מדוע משעת מ"ת הופקעה המצווה לב"נ (ראה לעיל סוס"ד) - דבשעת מ"ת נתחדש במצווה גדר הציבור שבה, שאינו שייך בב"נ.

65. כן נראה בפשטות. אך להעיר מהחינוך שהובא לעיל ס"ג שהיא מצווה גדולה כי "בסבתה מתקיימים כל המצוות", אך אין נראה דלזה כיוונו התוס', דא"כ מדוע כתבו שהיא "כמו מצוה דרבים"? ולכן נראה שאלו ב' ענינים שונים, וכמדויק בלשון אדה"ז דלהלן סי"א כמשי"ת בהערה 100.

66. ולהעיר מכת"ס (גיטין מא, א. ד"ה אלא. שו"ת או"ח סי' סב ד"ה ולע"ד) שדייק מלשון המשנה שכתבה "מפני תיקון העולם" (ולא 'תיקון העבד'), שאכן הסיבה לשחרור העבד אינה בשבילו (כי הוא פטור משבת - כדלעיל סוס"ד), אלא בשביל קיום העולם. [אך בעצם דיוקו יש להעיר דלכאורה אי"ז מוכרח, דהא ברוב פרק השולח (פ"ד במס' גיטין - החל ממשנה ה' - לד, ב) עוסקת המשנה בענינים שהם "לתיקון העולם", והם ענינים פרטיים. ודוחק לומר שמכיוון ששייכים בריבוי גדול יותר של אנשים הם יותר תיקון העולם. ואולי כי עבד אינו עניין לתקנו. ויל"ע.]

67. ולהעיר דהב"ח בהגהותיו לברכות שם שאינה מצווה דרבים, ע"ש. וע"ד דברי הרמב"ם (סוף הל' חנוכה (ראה אודות מקור הרמב"ם בלקו"ש ח"ח ע' 349 ואילן. וראה הביאור בדברי הרמב"ם הללו בלקו"ש חט"ו ע' 351, 376, 379 ואילן. ח"ז ע' 144. חל"ט ע' 34) ש"כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" - שגם לפ"ז אאפ"ל שכל המצוות הם לצורך רבים, כי-אם רק במעשה שבעצם הפעולה שלו תהי' תועלת לרבים, וכגון בשחרור העבד שע"ז יצאו רבים י"ח בקדושה. וגם לפי המובא לעיל הערה 9 בגדר כמה מצוות שפעולת המצווה היא רק לפי תוכנה - ראה לדוגמא בלקו"ש חכ"ב הנסמן שם שאי"ז נוגע לתוצאת המצווה (היינו בתפלה, שתוכנה הוא שהאדם מתחנן ומתפלל שהקב"ה ימלא בקשתו, שאין נוגע לקיום המצווה האם התוצאה - מילוי הבקשה ע"י הקב"ה - התקיימה או לא).

ושוב מובן היטב מדוע התוס' דידן מיאנו בתירוצו זה - דרצו בתי' שיתאים עם כל השיטות שנתבאר בדבריהם לעיל⁶⁸.

ז.

מוכיח מדברי הרמב"ם והחינוך דס"ל שהן מצווה אחת

ויש להוסיף, דאפשר ויש לדייק כן גם ברמב"ם - שסובר כהשיטה הא' הנ"ל, ע"פ המבואר בשיחה - בדפסק הלכה זו דהמשנה כתב⁶⁹: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין הואיל ואינו מותר לא בשפחה ולא בבית חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר עליו בחצי דמיו, בד"א בעבד מפני שהאיש מצווה על פרי' ורבי", דלכאורה יש לדייק מדוע נקט הרמב"ם שהאיש מצווה על פו"ר, ושינה מהמשנה שהביאה הפסוק ד"לשבת יצרה", וע"פ הת' הא' דהתוס' שהכפי' לשחרר את העבד היא דווקא לפי שהאדון מחויב במצוות שבת ("דאי הוה יכול לקיים שבת כל דהו - משום מצות פו"ר לא הוה כפינן ליי")?⁷⁰

אך עפ"הנ"ל מבואר דהרמב"ם אזיל לשיטתו, דגדר המצווה דפו"ר הוא לשבת יצרה - ההתעסקות בבניין העולם, וא"כ כאשר האדון משחרר את עבדו זהו משום חיוב מצוות פו"ר, ולא חיוב שבת, וכהתי' הב' בתוס'.

ויש להוכיח כן עוד מלשון הרמב"ם בסהמ"צ⁷¹ בהגדרת העשה דפו"ר "שצונו לפרות ולרבות ולכוין לקיים המין", והיינו שהכוונה לקיים המין היא⁷² חלק מהמצווה⁷³.

ונראה להוכיח דגם החינוך ס"ל כהאופן הא', שכתב אודות מצוות פו"ר: "משרשי מצוה זו שיהי' העולם מיושב, שהשם ב"ה חפץ בישובו, כדכתיב "לא תהו בראה לשבת יצרה". והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקיימות כל המצוות בעולם כי לבנ"א ניתנו ולא למלאכי השרת" - ומכך שמכניס את שורש זה של יישוב העולם עם קרא זה דשבת כחלק ממצוות פו"ר - משמע דס"ל שזהו גדר המצווה, ואין אלו ב' מצוות נפרדות (פו"ר ושבת)⁷⁴.

68. ועפ"ז יש ליישב בדרך אגב ולחידודא עכ"פ את דברי השער המלך הלכות שבועות פ"ו ה"ה בסופה, שהביא לעניין זה ד"אין אומרים לו לאדם חטא כו"א את דברי התוס' בעירובין שם "דהויא כמו מצוה דרבים" ותמה על מהריב"ל שנעלמו ממנו, ותמה עליו בהגהות מעשה חשב (אות שלו) שכותב על מהריב"ל שנעלמו ממנו דברים אלו וממנו עצמו נעלמו דברי התוס' גיטין דידן שאומרים כן ביתר בהירות, ובשעה שהזכירם לפני-כן! ומדוע לא הביא זה מהם? אלא דע"פ המבואר בפנים יש ליישב: התוס' בגיטין לא למדו ממצווה דרבים גם למצווה רבה, משא"כ בעירובין, ולכן העדיף השעה"מ את דברי התוס' בעירובין.

69. הלכות עבדים פ"ז ה"ז.

70. מצווה ריב.

71. אך עי' רמב"ם הל' דעות פ"ג ה"ב ופיהמ"ש סנהדרין פ"ז מ"ד, שמשמע קצת שכוונה זו היא משום צניעות, ויל"ע. ובחמדת ישראל שבהערה 12 (ושוב בכלי חמדה ס"פ בראשית) דייק מכאן שהמצווה דפו"ר היא רק על הפעולה (עי' להלן ס"ח), ורק שצ"ל כוונה לקיים המין. ועי' במהר"ם שיק על מנין המצוות בראשיתו.

72. וראה לעיל הערה 35 מהרא"ש בהטעם שאין ברכה בפ"ע על הקידושין - משום שאינם עניין בפ"ע כ"א לפו"ר. ועד"ז כ' הריטב"א כתובות ז, ב. ועי' גם תוס' שם ד, א. ד"ה בעילת מצווה. וכ"מ מרש"י פסחים דלעיל הערה 17.

אמנם דעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע ריג. הל' אישות פ"ג הכ"ג. ועי' גם שם פ"א ה"ב) דיש מצווה בנישואין בפ"ע עד שמברכים עליהן (וכ"כ דעת הריב"ש סי' שצז ועי' עמק שאלה שבהערה 36). ואין מזה סתירה להגת"ל בפנים לשיטתו, דמה שיש מצווה בנישואין אינו בסתירה לכך שמצוות פו"ר (שהיא מצווה בפ"ע) אינה אלא מטעם שבת. וק"ל. ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר בשטמ"ק כתובות ח, א (מתלמידי רבינו יונה) בהטעם לברכת "שהכל ברא לכבודו" בקידושין, שהוא בכדי "להזכיר סבת הזווג, שהוא עיקר יצירת האדם עולם התחתון שלא נברא אלא לפי' ורבי" [ויעוין גם בשו"ת ברכת אברהם (להר"א בן הרמב"ם) סי' מד. המקנה קידושין מא, א]. ובכלל יש להעיר ע"ד הרמב"ם הללו מדבריו המובאים לעיל הערה 17. וצ"ע ק.

ח.

מביא ב' האופנים מלקו"ש גבי חיוב ב"נ במצוות שהן משום 'לשבת'

ושני אופנים אלו נראים כמפורשים בדברי כ"ק אדמו"ר:

בלקו"ש ח"ה⁷³ מבאר רבינו בארוכה מה שאנשי סדום נענשו ע"כ ש"ד עני ואביון לא החזיקה⁷⁴ - אע"פ שבני-נח אינם מחויבים על הצדקה לדעת הרמב"ם⁷⁵ - ומבאר מקודם את גדרן של ז' מצוות בני-נח⁷⁶, שעניינן הוא שונה מהמצוות של בני-נח לאחר מ"ת, דבהמצוות דבני-התכלית בהן היא בהן עצמן, משא"כ מצוות בני-נח - היות ובריאית אוה"ע עצמם אינה אלא "בשביל ישראל ובשביל התורה"⁷⁷, מוכרח שגם מצוותיהם אינן אלא בשביל ישראל ובשביל התורה.

וממשיך, שהתועלת לישראל והתורה ממצוות ב"נ היא בכך שמצוות אלו נועדו לדאוג למען קיום העולם באופן תקין - מניעת הנהגה של "תוהו" בעולם, אלא שיהי' "לשבת יצרה"⁷⁸, כך שלא תהי' השפעה בלתי רצוי' על ישראל, ואדרבה תהי' עזרה וסיוע לישראל בעולם (וזהו הן במצוות שבין אדם לחברו שנועדו למען הנהגת העולם בצדק ויושר, והן במצוות שבין אדם למקום - שנועדו להכשיר את העולם בשביל שישאל יוכלו לעשות אותו דירה בתחתונים).

ומבאר, שמה שהם שייכים לענייני "לשבת יצרה" - הוא כי ציווי זה נאמר גם להם, אף שמצוות פו"ר ניטלה מהם, וכדמוכח מכך שעבד אכן מחויב במצוות פו"ר, שזהו משום שלעניין יישוב העולם שייכים ב"נ (רק שהמצווה דפו"ר ניטלה מהם מסיבה צדדית).

וזהו הטעם שמי שעובר על ז' מצוות בני-נח חייב מיתה - כי היות שכל סיבת מציאותם של בני-נח

73. ע' 159 ואילך. הביאור הא' דלהלן הוא המבואר שם בפנים ובהערה 63 [ונעתק בקיצור גם בלקו"ש ח"ל ע' 226 הערה 52, ועי' גם לקו"ש חכ"ה ע' 45 ואילך], והביאור הב' הוא בהערה 66 ובשו"ה ג.

74. יחזקאל מט, טז. וראה בהשיחה שם הערה 45.

75. ראה שם ע' 158 הראי' מדברי הרמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"י שכתב שאם רצה ב"נ לעשות מצוה שאינו מצוה עלי' כגון מצוות צדקה כו'. וע"ש לעוד שיטות בזה.

76. לתוכן ביאור זה בגדר ז' מצוות בני-נח ראה בארוכה רשימות חוברת קסז. לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך. חט"ו ע' 59 ואילך. 150 ואילך. ח"י ע' 327. ח"ח ע' 165 ואילך. ח"כ ע' 139 ואילך. חכ"ג ע' 177 ואילך. חכ"ד ע' 161 ואילך. חכ"ה שבהערה 73, ושם ע' 49. חל"ה ס"ע.

96. שיחת ל"ג בעומר תשמ"ז ס"ח ואילך (סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 395 ואילך). ובארוכה - שיחת יום ב' דחה"ש תשמ"ז (תו"מ ח"ג ע' 428). ובריבי שיחות.

77. רש"י ר"פ בראשית.

78. כך נוקט רבינו כדבר פשוט בכל השיחות - החל מרשימות שם, ובשיח"ק תשד"מ ח"ב ע' 18 שכ"ה ברמב"ם ובספרי כמה גדולי ישראל, וצ"ע הכוונה (בתו"מ שם ח"ב ע' 613 יש טה"ד, ודו"ק), ועי' מאירי סנהדרין נו, ב שכתב עד"ז בטעם מצוות דינין דב"נ. ואולי יש להביא קצת ראי' מהרמב"ם שם פ"ח ה"י שאין לעשות מצוות אלו "מפני הכרע הדעת", היינו שאלו מצוות המחויבות ע"פ שכל; ולהעיר מהרמב"ם שם ספ"י שיש לבקר חוליהם כו' "מפני דרכי שלום", ע"ש. ובהקדמת רב נסים גאון לש"ס כ' בהא דסנהדרין (סב, א) של מצוות נצטוו ב"נ: "ואע"פ שהמצוות הלוטות מן הכתוב... אינן כולן של שמועה, כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעבדו - מדין הדעת הן ראויין, ושפיכות דם נקי והגזל - מדרך השכל הן אסורין". ועי' רמב"ן נח ו, יג. בהא שדור המבול נגזר דינם על הגזל (ראה סנהדרין קח, א) "והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא מזהיר". ויעי' בדברות הר"ן דרוש ראשון בסופו אודות הגוים ש"ראו שהתורות כולן משותפות עם תורתנו בנגלה מעניניהם בעשיית המצוות השכליות, רוצה לומר להשמר מן הגזל ומן הרציחה ודומיהם" (אלא דאין ברור בכוונתו אם הכוונה על מצוות ב"נ או דיניהם). ועי' בחיי וירא יח, כ. אברבנאל יתרו יט, א. וכ"כ מפורש הרמ"א בשו"ת סי' י (הובא בחלקת יואב שבהערה הבאה) שהן "חק נימוסי".

ועכ"פ מוכח הדבר מתוכן המצוות - כמבואר בלקו"ש ח"ה שם [נעתק בקיצור להלן בפנים], וכפי שחזר הרבי פעמים אין-מספר. [ואולי הוא ע"ד הענינים המובנים מסברא שהם דאו' והקרא הוא גילוי מילתא - ראה לעיל הערה 35.]

בעולם היא בשביל ישראל כו' - מיד כאשר הם עושים היפך מזה הם מאבדים את מציאותם, כי כאשר בטלה הסיבה בטל ממילא המסובב⁷⁹.

ובזה מבאר מדוע נענשו אנשי סדום על מעשיהם: עם-היות שלא היו מחויבים במצוות צדקה, מ"מ כאשר הנהגתם בעולם הייתה הפוכה מ"לשבת יצרה" באופן - הם נענשו ע"כ.

לאחמ"כ ממשיך ומבאר באו"א, שאכן מצוות צדקה הייתה שייכת בב"נ גם לדעת הרמב"ם (שלכן נענשו עלי' אנשי סדום), אלא שהי' זה רק לפני מ"ת, והביאור בזה: "וי"ל, שלפי שיטת הרמב"ם כל הענינים ד"ישובו של עולם" (וצדקה בכללם) נכללים ב"פרו ורבו" שענינה - ישובו של עולם. . ולכן לאחר מ"ת שניטלה מהם מצות פו"ר. . פטורים הם מצדקה, משא"כ לפני מ"ת".

ושני ביאורים אלו הם במפורש שני האופנים האמורים לעיל: להביאור הראשון ב"נ שייכים במצוות 'שבת', ומופקעים רק מצוות פו"ר; משא"כ לביאור השני ענייני יישוב העולם כולם נכללים בתוך מצוות פו"ר שתוכנה הוא יישוב העולם, ואין הם ב' פרטים נפרדים אלא עניין א', ולכן כאשר הופקעו ב"נ מצוות פו"ר הופקעו ממילא מצוות 'שבת' בכללותה (וכמו שמוכח גם מהדגשת רבינו בביאור הא': "משא"כ לדעת האומרים שמצות פו"ר ושבת קשורים זב"ז" - שבפשטות הכוונה בזה⁸⁰ להביאור השני⁸¹).

ט.

חוקר להאופן שהן מצווה אחת אם המצווה היא על הפעולה או על התוצאה

והנה, לעיל ס"ב נתבאר שהמחלוקת הנ"ל תלוי' אם המצווה היא על הפעולה או על התוצאה ('נפעל'); אמנם ע"פ המבואר כעת - נ"ל בזה באו"א⁸²:

אי נימא שפו"ר ושבת הן ב' מצוות נפרדות - מוכרח לכאורה לומר דהחילוק ביניהם הוא בזה גופא: החיוב של פו"ר הוא על הפעולה, ואילו המצווה דשבת מתקיימת רק ע"י התוצאה⁸³. ובפרט ע"פ המבואר לעיל

79. להעיר דכמה מהאחרונים (ראה חלקת יואב מהדו"ת סי' יד. משך חכמה תצא שם, ועוד) כתבו שחיוב מיתה להעובר על ז' מצוות ב"נ הוא רשות ולא חובה (היינו שבי"ד רשאים לדונו כרצונם), ומדברי רבינו כאן עולה לכאורה לא-כן.

80. בקשר להביאור הראשון ציין רבינו לת' הב' בתוס' גיטין דבי' עסקין - והיינו ת' הריב"ם, ומסתבר היטב דמשפט זה קאי עם התי' שלפנ"ז בתוס'.

81. רק שעפ"ז יל"ע במקור ז' מצוות ב"נ לביאור זה - דבפשטות אפ"ל שענין הוא "לשבת יצרה" כיון שהופקעו לחלוטין מצווה זו! ולכאורה יש להסתפק בלימודים בגמ' סנהדרין שם במקור המצוות. אך תימה גדול לומר כן, דבכל-המקומות שמבאר רבינו את גדר ז' מצוות ב"נ כישוב העולם המדובר הוא רק להאופן הב' כאן (דאינו שיטת הרמב"ם וכו')!?

ואו"ל (בדוחק עכ"פ) ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חכ"ו ע' 132 ואילך בדעת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י), שלאחר מ"ת ז' מצוות ב"נ מוטלות על ישראל המחויבים לכפותם לקיים המצוות, והטעם לזה הוא היות וקיום המצוות שלהם צ"ל מפני שכך ציווה הקב"ה בתורה, היינו שיקבלו את מלכותו ית', וזה רק כאשר מקיימים מצוותיהם מצד כפי' (ובזה"ז שאין יד ישראל תקיפה הוא ב"כפיית דברים", כמבואר שם. ועי' לקו"ש חכ"ה ע' 127 ואילך בנוגע לעת"ל, ושם עוד כמה פרטים, ואכמ"ל בזה); ואם נוסיף לזה המבואר ברשימות שם דהטעם שצריכים לעשות זה מפני ציווי הקב"ה בתורה הוא כי אם יקיימו מצד הכרח שכלם "אפשר שישתור מסקנת שכלו הישר ע"י ציווי עקלתון" - נמצא מובן דאכן מה שתוכן המצוות הוא לשבת יצרה הוא גם לאחר מ"ת, רק שהציווי ע"ז אינו במ"ש "לשבת יצרה" אלא בציווי בתורה, אך זהו תוכן המצוות. ודוחק. וצ"ע.

82. בכל הבא לקמן - ראה בהספרים שנשמנו לעיל הערה 12.

83. דאל"כ - מהו החילוק בין שתי מצוות אלו? (דלא מסתבר לומר דהחילוק הוא רק שמי שאינו חייב בזה חייב בזה, שלפ"ז יוצא שלהמחויב בפו"ר אין נפק"מ בהמצווה דשבת, וזהו דוחק. וגם לא מוסכם לומר שיש חילוק בשיעור ההולדה שמצד כ"א מהם, ואכ"מ) והראיות שהביאו לכך שזו מצווה על התוצאה - יתורצו להלן ס"י והערה 95.

ועפ"ז אולי יש ליישב קושיית המפרשים (ראה מהרש"א חגיגה שם. ערוך לנר יבמות סב, א. בתור"ה הכל) על השיטה שעבד מצווה על פו"ר - כיצד ניתן לחייבו בכך בשעה שאין לו חיים, כך שלא יוכל כלל לקיים מצווה זו: היות שעבד מחויב רק במצווה דשבת, שהיא מצווה

(ס"ג) מדברי האתו"ד שהמצווה דפו"ר היא מצווה שבין אדם למקום ואילו המצווה דשבת היא בין אדם לחברו, דמזה מובן שהמצווה דפו"ר היא מצווה על הפעולה - מה שהקב"ה מחייב את האדם (דלא מסתבר לומר שאם לא נולדו לו בנים לא קיים את המצווה, דמאי הוה לי' למיעבד⁸⁴); ואילו המצווה דשבת היא על התוצאה - כרוב⁸⁵ המצוות דבין אדם לחברו שהן מצוות על התוצאה⁸⁶.

אולם אי נימא שזו מצווה אחת - כאן מקום לחקור בזה האם היא על התוצאה או על הפעולה, ולעיל ס"ב נתבאר שהיא על התוצאה - יישוב העולם, ויתבאר עוד להלן ס"י.

על התוצאה, ממילא אי"צ שיהי' זרעו מיוחס אחריו בכדי שיוכל לקיים מצווה זו, אלא מספיק שיישב העולם בכך שבפועל על-ידו באו ילדים נוספים לעולם (אף שאינם נחשבים זרעו). וראה עד"ז חוסן יוסף (להר"י ענגיל) אות כו. ועי' גם חמדת ישראל קונטרס נר מצווה אות נג ד"ה ולענ"ד.

84. בכלל חקרו האחרונים על מצוות רבות האם הן על הפעולה או על התוצאה (ראה גם לקו"ש חל"ח ע' 50), אולם כ"ז שייך על מצווה שיש ביד האדם יכולת מלאה לעשותה (כגון מצוות ציצית - שהאדם ביכולתו להשיג ציצית, והיינו שאף אם כעת אינו מוצא מ"מ בעולם יש לזה יכולת התלו' בגדרי אנוש), ע"כ שייך לומר שקיים המצווה הוא בתוצאה; אמנם מצווה התלו' בידו שמים - היינו שהאדם אינו יכול לקיימה ללא סיוע משמים - כיצד ניתן לחייב את האדם במה שאינו תלוי בו? ולהעיר מתוס' ר"ד קידושין עח, א: "שאין העיבור תלוי בידו אלא בידו שמים, והא מה שיש לו לעשות עשה, ועל הביאה הזהירו הבורא".

[להעיר, שיש גם אופן שלישי בזה - שיש מצווה גם בפעולה וגם בתוצאה, עי' לקו"ש חט"ו ע' 37 ואילך, ועי' הערה הבאה].
85. ראה לקו"ש חט"ט ע' 202: "ביי א מצווה שבין אדם לחברו אינו נישט נוגע די כוונה, נאר די מעשה בפועל - ד. ה. ס'איז נוגע די טובה וואס חברו באקומט בפועל". ושם ע' 203 מבוארות דוגמאות לזה (בהערה 51 שם מובאת דעת המנ"ח הנ"ל שפו"ר היא מצווה בתוצאה ולכן אי"צ בה כוונה, אך בפשטות אין בזה הכרעה כשיטתו, אלא ללמד שבמצווה כזו אי"צ כוונה, כמבואר שם. ודו"ק).

כ"ה ברוב המצוות שבין אדם לחברו למעט מצוות צדקה - עלי' כתב הרוג'צ'ובי (צפע"נ הל' מתנות עניים פ"ט ה"ה) שיש בה מצווה גם בפעולה וגם בתוצאה (אך עי' בחי' ר' שמואל קידושין ס' ח אות ז. ולהעיר שלפי הרוג'צ'ובי מובן מדוע צדקה אינה מ"ע שהזמ"ג - להדעות אסור לתת צדקה בליה - עי' ח' הגר"מ זעמבא (ב"ב, תש"מ) ס' כח ובהערות המו"ל שם). וכן איסור גזל - ראה לקו"ש ח"ז ע' 209 ובהנסמן שם. ועי' לקו"ש חל"ב ע' 115. חל"ד ע' 53. ועי' גם מנ"ח מצווה רכד סק"ב [ד] אודות גניבה (ועי' עוד בצפע"נ הלכות תרומות נב, ג. לקו"ש ח"ז שם). אך עי' חידושי הגר"ח על הש"ס ב"ק קי, א. גבי גזל.

והנה, בכלי חמדה (תצא כה, כו אות ה) יצא בעקבות דברי האתו"ד הנ"ל ס"ג, והאריך לבאר שלאדם אין יכולת לדעת מה היא מצווה בינו לבין חברו ומהי מצווה למקום, כיוון שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, ולאידך גם המצוות שבין אדם לחברו הן "מה הוא רחום אף אתה כו" - "הרי מבואר דכל מצוות שבין אדם לחברו הוא כדי לבוא עי"ז לידבק בהקב"ה, נראה מזה דכל המצוות שבין אדם למקום ושב"א לחברו הכל הולכין אל תכלית אחת להתאחד יחד שיהי' כל ישראל אחד, וממילא יאחדו להיות דבוקין בהקב"ה ויהי' קוב"ה ואורייתא וישראל כולא חד", והאריך לבאר זאת גם ע"ד ההלכה.

אמנם כ"ק אדמו"ר ברשימות חו' מז האריך לבאר ג"כ מה שיש לאדם בעולמו אינו אלא השי"ת וכו', והוסיף: "החילוק למצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו וכו', הוא כבר חילוק בסוג זה גופא, כי לכל לראש כל המצוות הם בין אדם למקום, וכנ"ל שאין אלא ב' דברים וכו' בעולם האדם, אלא שבהם גופא יש לחלק: מצוות שבין אדם למקום וכו'", ונראים הדברים גם מסביר - כבלקו"ש ח"ט שם, וע"ד הנתבאר להלן בפנים, דאמנם גם המצוות שבין אדם לחברו הן חייב בינו לבין קונו, אולם כיוון שגוף המצווה נעשית עם חברו - היא נצרכת להיות דווקא באופן כזה שתבוא ממנה גם תוצאה בפועל אצל חברו, ודווקא אז זהו קיום המצווה גם בינו למקום.

86. עי' קובץ שיעורים שבהערה 12. וכן מוכח מהאתו"ד הנ"ל ס"ג. וההיגיון בזה פשוט: מצוות פדיון שבויים - מכיוון שיעודה הוא למען שחרורו של השבוי, כל-זמן שהוא לא השתחרר אין תועלת בפעולת ניסיון השחרור, ואפ"ל שנתקיימה בזה מצוות פדיון שבויים (אך מ"מ עדיין אפשר וקיים מצווה בעצם מעשהו, אך אי"ז מצוות פדיון שבויים, אלא מצוות אהבת ישראל וכי"ב. אולם עי' שע"י ש"א פ"ז בסופו ד"ה ועפ"י. ואכ"מ).

ובשו"ת זית רענן ח"א קסג, ד. מוכח לא כנ"ל. שביאר דברי המהר"י מינץ (בשו"ת שלו ס"י, שתמהו ע"כ רבים מהפוסקים - ראה צ"צ אה"ע ח"א ס' ו אות ז. ועוד) שמצוות יבום גדולה ממצוות פו"ר, שזה תלוי בין עיקר המצווה דפו"ר לתכלית המצווה - עיקר המצווה דפו"ר אכן גדולה יותר ממצוות יבום, אולם תכלית המצווה פחותה מיבום (ועפ"י מיישב שם עוד כמה ענינים); ולהנה"ל כל הגדלות דפו"ר היא בגלל תוצאתה - יישוב העולם.

ולהנה"ל אפשר וביאור דברי מהר"מ יובן להאופן הב': היות ופו"ר ורשת הן ב' מצוות שונות, והמצווה רבה היא מצוות שבת - אכן מצוות יבום גדולה ממצוות פו"ר עצמה, אך לא ממצוות שבת (וכוונת מהר"מ במ"ש שאם חדר"ג לא חל במקום יבום כ"ש במקום פו"ר תוכן בפשטות - הרי אם היבם עדיין לא הוליד בנים - פשוט שיש ביבומו מצוות שבת, ואם מדובר כשהוליד - איז גם פו"ר היא דוגמתה במי שיש לו בנים, שאז סגי בשבת כל דהו (ככתוס' גיטין שבהערה 29), וא"כ אין בה מצווה רבה. וק"ל). ויובן מה שאדמו"ר בשו"ת שלו ס' מא הביא דעת מהר"מ ופסק כוותי', וכפי שתמה בשו"ח אס"ד ס"ב אות א ד"ה ושם (בצ"ץ) על הצ"צ הנ"ל דדחה המהר"מ, ד"ל דלהאופן הא' שבפנים כיוון שפו"ר ורשת הן מצווה אחת אין יבום גדולה מפו"ר בכל-אופן. [ובא"ו יש לבאר דעת מהר"מ דתלוי בפלוגתא הראשונים בגדר מצוות יבום דלהלן הערה 110, וי"ל דלשיטת מהר"מ תרומתה איתנהו בה - הן משום פו"ר והן משום הקמת שם (וכמ"ש התו"ט בהקדמה למס' יבמות), וא"כ היא כוללת פו"ר וגם גדולה ממנה].

י.

מברר חיובה של מצוות פו"ר, דהיא בין אדם למקום אף שמיועדת לטובת חברו, והיא על הפעולה

אמנם באמת יש לברר מקודם האם מצווה זו היא בין אדם למקום או בין אדם לחברו - דלכאורה ברירא מילתא שהיא מצווה בין אדם למקום, דאף שנתקנה לטובת אנשי העולם - מ"מ אין גדרה מצווה שבין אדם לחברו אלא כבין אדם למקום (רק שהמצווה נתקנה לטובת חברו, ותוכן זה משמש כעיקר בה, כנ"ל). ביאור הדברים, הנה בלקו"ש ח"ב⁸⁷ מאריך כ"ק אדמו"ר בביאור מצוות החזרת ריבית לשיטת הגאונים, "שהאיסור דלקיחת ריבית וחיוב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו . . . אלא שהוא ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחיוב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה)"; ועד"ז נתבאר שם בשיטת הרא"ש, רק שלדידי' ניתוסף שגדר חיוב זה הוא "להחזיר את הממון שחיסר את חברו שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו".

ועכ"פ נתבאר בגדר מצווה זו שהיא מצווה לשמים שמטרתה היא החזרת הריבית לנותן אותה; ומחלוקת הגאונים והרא"ש היא האם מכח זאת נוצר חיוב לחברו או לא⁸⁸. ועל-דרך הנת"ל ס"ב: לשיטת הרא"ש המצווה היא שיגיע לחברו ממון - תוצאת המעשה; אמנם לשיטת הריטב"א המצווה היא על הפעולה - שיוציא את ה"איסור שבלע", רק שהפעולה אינה מסתיימת כאשר מוציא את הממון האסור, אלא דווקא כאשר מניחו במקומו - ביד נותן הריבית.

וכן בענייננו: מצוות פרי' ורבי' היא מצווה לשמים, והיא על פעולת הביאה, ולא על התוצאה, רק שהפעולה היא ארוכה עד שתומשך ממנה גם לידת ילדים, אך לא ע"כ היא המצווה שלו.

ועפ"ז מיושבת הראי' שהביאו כמה מהאחרונים⁸⁹ לשיטתם שהמצווה היא התוצאה ולא הפעולה, דהיא מהמובא לעיל בפנים סוס"ג דמי שמת בלא בנים לא קיים את המצווה, דלכאורה ראי' אלימתא היא שעיקר המצווה היא על התוצאה, שלכן באם היא חסרה המצווה לא התקיימה!?

[והנה, לכאורה אפ"ל דלא קיים רק המצווה דשבת, אך המצווה דפו"ר קיים. אמנם כמובן זהו דוחק עצום, נוסף לכך שאי"ז מתרץ לפי האופן הנת"ל שהן מצווה אחת.]

אך עפ"ז א"ש היטב, דאכן המצווה היא עד שיהיו לו בנים, אך זה חלק מהפעולה ולא נחשב כתוצאה⁹⁰. ויומתק ביותר ע"פ מ"ש כמה מהאחרונים⁹¹ שאם מתו בניו לאחר מותו קיים המצווה, כי מה הי' לו לעשות - שזוהי הנפק"מ אם חיוב לידת הבנים הוא בתורת פעולה נמשכת או כתוצאה.

87. ע' 117 ואילך.

ע"ד ביאור רבינו בהרחבה יותר נתבאר בשע"י ש"ה פ"ב. חידושי רבי שמואל גיטין סי' טו, שיעורי ר' שמואל מכות אות קב (ועי' בשיעוריו לגיטין אות רפ, ובשיעוריו לב"מ פ"ג אות רסג). וראה גם קונטרסי שיעורים ב"מ שיעור כו. עד"ז ביאר רבינו בכ"מ בענינים נוספים - ראה לקו"ש ח"ט ע' 154 [במצוות הענקת]. חל"א ע' 3 ואילך [בהא דהמגבי' ידו על חברו נק' רשע]. וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 291 ואילך. ועוד.

88. אף שגם להגאונים יכולו לחברו לתבוע אותו ע"כ - כמבואר בהשיחה הערה 22.

89. שבהערה 12.

90. עי' עד"ז בסגנון אחר בקו"ש סי' סט (שבהערה 12). ובסגנון שונה מעט, ניתן לומר ע"ד הנ"ל בהערה 84 שיש והמצווה היא גם בפעולה וגם בתוצאה, וא"כ גם מי שלא הגיע לידי התוצאה - את המצווה שבפעולה קיים.

91. מעשה רקח הלכות אישות פט"ו ה"ה. שו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' צז. וראה גיליוני הש"ס (להר"י ענגיל) יבמות סב, ב. ד"ה לא קיים.

ואף שכמבואר בפנים - לידת ילדים אינה תלוי' בו, וזהו חלק משמים, ומדוע הפסיד מי שאין לו יכולת להוליד? הנה מובן שכוננת רבי יוחנן היא שבאם מתו ילדיו בחייו עליו להמשיך לעסוק בפו"ר, מצד הפעולה נמשכת שצ"ל בזה מצידו כל חייו (שבאם ילדיו חיים - הם מהווים את הפעולה נמשכת שלו), אך במותו - כבר קיים המצווה, וכנ"ל שאם מתו לאחר מותו יצא י"ח⁹².

ולפי האמור מיושבת גם קושיית המנ"ח⁹³ גבי הוליד ממזר שיוצא י"ח מצוות פו"ר, והקשה המנ"ח: "צע"ג איך יוצא י"ח בן כזה שמרבה פסולים בישראל. . ואם ישא הממזר שפחה יהא הולד עבד ובתר ידידה אזלינן, ולא יתייחס אחריו כלל ואינו בנו לשום דבר. אם כן צ"ע מאוד איך יוצא י"ח בולד ממזר להרבות ממזרין בישראל". ונשאר בצ"ע.

אך באמת י"ל דהיות ובמעשהו הוליד בן - הנה היות שפעולת המצווה היא נמשכת עד זמן הלידה, ותוכנה הוא שיתיישב העולם - נמצא כי מעשה המצווה ומעשה העבירה אינם באותו זמן (שהעבירה היא רק בשעת הביאה ממשי), ושפיר חשיב כמצווה⁹⁴.

וא"כ, מובן ממילא שהמצווה היא רק על הפעולה ולא על התוצאה⁹⁵, וכנ"ל

ועוד.

92. ואולי יש להוסיף בזה ע"פ דיוק נפלא שמצינו בגמ' שבת לא, א. וזלה"ג: "אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו. . עסקת בפר' ורבי?" וכתב המהרש"א בח"א "ואמר עסקת בפר' לא אמר קיימת פ"ו אלא עסקת דהיינו להשיא יתום ויתומה", אמנם פשוט לשון הגמ' היא ששואלים אותו על עיסוקו בזה, והיינו גם ללא קיומו בפועל, שאינו תלוי בו (כ"כ בספר "כבוד הבית" על הע"י לרש"י מפינטשוב. המבורג, תס"ז). ולכאורה סותרים לכך דברי רבי יוחנן הנ"ל שהעיקר הוא הקיום בפועל? ומוכרח לכאורה לומר דגם המתעסק בפר' ולא ילד יש לו מצווה, אף שאת העניין דיישוב העולם לא השיג בהתעסקותו (וזה מובן רק אם אומרים שהמצווה היא על הפעולה ולא על התוצאה). וראה גם לעיל הערה 41.

93. שם סק"א [ח].

94. עד"ו תי' בכ"מ: ראה תורת חסד שבהערה 12. קובץ הערות סי' יא אות א (ועי' בהערה הנ"ל. ועיי"ע בדבריו שהקשה ע"ז קצת מספק), וראה גם מהר"ט קידושין מא, א. ב"ש אה"ע סי' א סק"א - רק שהם תי' זה לפי הסברא שהמצווה היא על התוצאה (ותימה על המנ"ח שהוא מרא דהאי סברא שלא תי' כן), ולדברינו מיושב גם אם המצווה על הפעולה.

ולהעיר משיחת יו"ד שבט תשכ"ט (שיחור"ק ח"א ע' 320, תו"מ חנ"ט ע' 219 (ואינו מדויק)) שהוכיח מכאן רבינו שייתכן איסור ביאה אסורה שאינו הוצאת ז"ל, שהרי כאן אינו לבטלה שיוצא י"ח פו"ר, ועוד הוכיח זאת (שיחור"ק שם ע' 322, תו"מ שם) מבין הגדה שבפסחים עב, ב (הובא לעיל הערה 17); ואת דברי המנ"ח תלה רבינו במחלוקת רש"י ותוס' בפסחים שם, דהתוס' ס"ל כוותי' ולרש"י לא.

95. ראי' נוספת (על הראי' שבפנים) שהביאו הסוברים שהמצווה היא על התוצאה, היא מכך שגר שנתגייר (יחד עם בניו - עי' רמב"ם וטור דלהלן, מנ"ח שם [סקי"ג]) קיים מצוות פו"ר, מאחר שזרעו מתייחס אחריו (יבמות סב, א. ותוד"ה ר"י שם. רמב"ם ה' אישות פט"ו ה"ו. טושו"ע אה"ע סי' א ס"ז) - משא"כ עבד שנשתחרר שאין זרעו מיוחס אחריו לא קיים המצווה (מקומות הנ"ל). ומוזה מובן דאע"פ שלא הי' מחויב במצווה בזמן גיטו - מ"מ כיוון שתוצאת המצווה קיימת בעת יהדותו - מקיים המצווה.

אמנם ראה בזה לקו"ש חל"ח ע' 12 בשוה"ג להערה 36 דהטעם לזה הוא כיוון שהמדובר הוא בדבר שיש לו 'מצויאות תורנית' - היינו שע"פ תורה זרעו מתייחס אחריו בשעת גיטו, ולכן מציאות פעולת ההולדה מצטרפת למציאותו החדשה ע"פ תורה (כן מוכרח הביאור בלקו"ש שם, דזהו הדמיון שם בהערה למצוות ספה"ע שם העניין הוא הפעולה דהספירה. ועי' גם פ' הריב"ן יבמות סב, ב).

וכוננת הדברים מובנת ע"פ הנת' בפנים שזוהי פעולה נמשכת, שלכן פעולה זו ממשיכה במציאותה גם לאחר שהתגייר, מאחר ואת הפעולה ניתן להגדיר כפעולה המשכית (היות וכבר אז היו אלו ילדיו, דלא כעבד). שזהו הנידון בהרחבה בלקו"ש חכ"ו ע' 73 ע"פ דברי הרוגצ'ובי הל' תרומות פ"ב ה"ב (ועוד) [וראה עד"ז בכלי חמדה פ' ויגש אות ב. רבבות אפרים (להר"א מורגנשטרן) על החינוך מצווה א סק"א]. והנה בלקו"ש חכ"ו שם הערה 37 מציין שהרוגצ'ובי הביא גם הפלוגתא בגמ' לגבי גר בפו"ר בעניין זה, אך מציין שלהטו"א (ר"ה כח, א) שכתב שהטעם להדעה שיוצא י"ח זהו מפני שב"נ ישנם במצוות שבת - אי"צ להגיע לזה.

[אך להעיר דהרוגצ'ובי במק"א ביאר אחרת עניין זה, וז"ל (שו"ת צפע"נ ווארשא סי' קפה. ועד"ז הוא בצפע"נ מהדו"ת לג, ד): "גדר פו"ר גבי גר שנתגייר אין הכוונה בגמ' שקיים המצווה רק כך דעיקר גדר הפו"ר לדין לא הלידה, רק שיהא לו בנים דפסקין שם ד' ס"ב דאם מתו לא קיים, וא"כ כאן כיון שיש לו בנים לא שייך עוד לקיים ומה יועיל שיקח עוד אשה ויהי' לו, הא כבר יש לו. . ונ"מ די"ל דכה"ג אף לר"ה דס"ל הי' לו בנים ומתו קיים, גבי גר שהי' לו ומתו צריך לישא ולקיים דהלידה ל"ה בחיוב ובנים אין לו". ולשיטתו פו"ר אינה על התוצאה, אלא דאין טעם לקיים הפעולה כאשר התוצאה כבר ישנה, ושיטת רבינו מוכח לא-כן - כמבואר לעיל ס"ב].

והנה לכאורה דברי הטו"א הללו נכונים רק להאופן הא' שבפנים - דלאופן הב', הלא אלו ב' מצוות שונות, וכיצד יצא באחת י"ח השני? ולהעיר דמוכרח שביאור זה נכון דווקא להאופן הא', דלאופן הב' אי"צ לבוא לכך שב"נ חייבים בפו"ר, אלא דהיות ושבת היא מצווה על התוצאה

דלא מסתבר שיחייב הקב"ה את האדם במצווה שקיומה אינו תלוי בו אלא בעניין חיצוני כלשהו⁹⁶.

יא.

מוכיח עוד כאופן זה מל' אדה"ז, וכן מדברי הר"ן שאשה מקיימת מצווה בפו"ר

והנה, ייתכן ויש להוכיח דגם אדה"ז ס"ל כהאופן הא' הנ"ל, דכתב בהלכות תלמוד תורה⁹⁷ שקודם ילמוד אדם תושבע"פ כולה ואח"כ ישא אשה, שכן אם קודם יתחתן יהי' עסוק בפרנסת ביתו ולא יוכל ללמוד היטב, "ולכן נדחית מפני לימוד זה מצווה רבה של פרי' ורבי' אף שהיא גדולה מכל המצוות".

ועפנה"ל (ס"ד), הנה מזה שכתב אדה"ז את הלשון "מצווה רבה" על מצוות פו"ר - יש להוכיח שהגדלות דפו"ר היא בה עצמה, ולא בהמצווה דשבת, והיינו שמצוות פו"ר - בה עצמה נמצאת הגדלות ('רבה') כי היא מביאה לישוב העולם, ולא מצוות שבת, וכהאופן הא' הנ"ל.

וביותר יש להוכיח כן מהמשך לשון אדה"ז "שהיא גדולה מכל המצוות"⁹⁸, דמלשון זו משמע דמה שהיא גדולה מכל המצוות היינו כי היא מביאה לקיום כל המצוות⁹⁹, שזהו תוכן מצווה זו.

כן ידועים דברי הר"ן¹⁰⁰, דאשה אע"פ שאינה מצווה במצוות פו"ר, "מ"מ יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת

(כבפנים) - ממילא יוצא י"ח, ומכך דלא אמרין כן ומשמע שאינו נכון - מוכרח דביאור הטו"א נכון רק להאופן הא'.
96. ע"פ האמור בפנים יוצא כי לב' האופנים בהו עסקינן - מצוות פו"ר היא בפעולה ולא בתוצאה (אלא דלאופן הב' מצוות שבת היא על התוצאה); ועפ"ז מוכן שפיר דהתוס' אזלי גם בזה לשיטתייהו - כפי שהביאו האחרונים הנ"ל את דברי התוס' (פסחים וחגיגה שם ד"ה לישא. גיטין מא, א. ד"ה זה. ב"ב שם ד"ה כופין) שנתפרש בהם שהעשה דפו"ר הוא בגמר ביאה, היינו שהוא על הפעולה.
[המהרש"א בחגיגה שם הגי' בשאלת התוס' שעשה ד"לשבת יצרה" ידחה לאו דלא יהי' קדש, וכתב שכ"ה הגירסא בגיטין שם, אך לפנינו אינו כן בגיטין אלא דפו"ר (וכן בפסחים וב"ב), וכ"ה בדפו"ר בחגיגה שם (כ"כ בהגור"צ דמהדורת עוז והדר שם). ובאמת צ"ב בהגהת המהרש"א דאין ידחה עשה דשבת שהוא מדברי קבלה לאו דאורייתא (כן הקשו הבית אהרן גיטין שם (ועיי"ע שם) והמנ"ח מצווה א סק"ב [טו])? וצ"ע. ועיי"ע שו"ת פרי יצחק ח"א סי' מא בסופו].
97. פ"ג ה"א.

98. ראה בהערות וציונים להל' ת"ת שם (לרמ"ש אשכנזי) מקורות לשון זו דאדה"ז, והבא להלן בפנים מיוסד על דבריו.
99. וכלשון החינוך הנ"ל ס"ג. שעפ"ז מובנות ב' לשונות אדה"ז: (א) מצווה רבה, (ב) גדולה מכל המצוות: מצווה רבה - כמבואר לעיל ס"ד ובהערות שזוהי מצווה המועילה לרבים; גדולה מכל המצוות - כי היא מביאה לקיום כל המצוות (עי' היטב העו"צ שם ועפנה"ל מיושב הכל, ודו"ק).

ועפ"ז יש להעיר בדיוק לשון אדה"ז שכתב שת"ת דוחה מצוות פו"ר שהיא מצווה רבה אף שהיא גדולה מכל המצוות (והיינו שה"אף" קאי רק על מה שהיא גדולה מכל המצוות, ולא ע"ז שהיא רבה), ומשמע דמצד שהיא רבה אין סברא שתדחה ת"ת, ורק מצד שגדולה מכל המצוות. ואכ"מ.

100. רפ"ב דקידושין. ועד"ז בשו"ת שלו סי' כז, סי' לב (ושם מביא כן גם בשם רבינו דן), סי' נה - הו"ד בב"י יו"ד סי' רכח ד"ה נשאל עוד הר"ן. והריטב"א בשו"ת סי' מג חלק ע"כ. ע"ד הר"ן כתבו: נימוק, מאירי (לשונו הועתקה להלן הערה 112) וחי' מהר"ם בירב קידושין שם. עוד העתיקו דברי הר"ן: יש"ש קידושין רפ"ב. ח"מ אה"ע סי' לו סק"ב. ולהעיר מתנחומא נח פי"ב: "והאיש מצווה על פרי' ורבי' יותר מן האשה" (וע"ש).

בשיטה לא נודע למי שם כתב: "מדברנן מיהא מיחייבא, א"נ אית לה שכר כמי שאינה מצווה ועושה". וכ"כ בגו"א בראשית ד, כד.
ולהעיר דהרמב"ם הל' איסור"ב פכ"א הכ"ו כתב "ורשות לאשה שלא תנשא לעולם או תנשא לסריס", וידועה הקושיא (שו"ת הרד"ך בית יז חדר יו"ד. הגהות כנה"ג לטור אה"ע סי' א אות יט) ע"ז שסותר את פסקו לעיל הלכות אישות (שבעה ערה 1) שכתב שמצוות חכמים שאשה תנשא מפני החשד, ותי' בזה (הגהות רעק"א הל' אישות שם. חי' הגהות לטור שם סקט"ז. ועוד. ועי' באו"א ערוה"ש שם סק"ג, ברכ"י שם סקט"ז) ובהלכות איסור"ב כוונתו במקום שאין חשד. ואפשר לדקדק בל' הרמב"ם (ועי' הגהות ד"ב פרענקיל לב"ש שם סק"ב) - כתב "ורשות לאשה שלא תנשא", משמע שאף שאינה מחויבת בזה מ"מ מצווה איכא (עי' יד מלאכי כללי הדינים אות תקנו) [שעפ"ז ניתן גם לתרץ הסתירה הנ"ל בפשטות - וע"ד מ"ש בברכ"י שם - שכיוון שהיא מצוות חכמים אי"ז חובה, אך מצווה יש, אמנם עפ"ז אין מכאן ראי' דס"ל כהר"ן].

לבעל לקיים מצותו". כלומר, דכיוון שהאפשרות היחידה של הבעל לקיום מצווה זו הוא בשותפות האשה עמו - יש לה ג"כ מצווה בזה, שכן המצווה נעשית ע"י שניהם.

ומדברי הר"ן הללו לכאורה ראי' אלימתא להאופן הא' הנ"ל, דלהאופן הב' - מה צריכה אשה למצווה מפני שמסייעת לבעל לקיים מצוותו, הלא יש לה עצמה מצווה - מצוות שבת שמקיימת¹⁰¹.

יב.

עפ"ז מבאר חקירת כ"ק אדמו"ר בדברי הר"ן אם לאשה יש מצווה סתם או מצוות פו"ר, ושקו"ט בזה

עפ"ז יובן היטב ביאור כ"ק אדמו"ר על דברי הר"ן הללו: הר"ן כותב שלאשה יש מצווה בפו"ר, מפני שהיא מסייעת לבעלה, וחוקר הרב¹⁰²: "אמנם מדברי הר"ן עצמו אינו ברור הפי' ש"יש לה מצוה", די"ל בשני אופנים: (א) "יש לה מצוה (סתם)" - היינו אף שבעצם אין עלי' הציווי לקיים פו"ר, מ"מ מכיון שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, יש לה ג"כ מצוה, אבל אין לה ה"מצוה רבה" דפו"ר. (ב) "יש לה מצוה" שבנדו"ד - היינו חלק במצות פו"ר". ועד"ז חוקר הרבי בנוגע למה שאשה המסייעת לבנה או לבעלה ללמוד תורה חולקת עמהם שכו"ר¹⁰³ - האם השכר הוא כשכר האנשים במצוות ת"ת, או לאו¹⁰⁴.

ומוכיח מדברי הגמ'¹⁰⁵ "נשים במאי זכיין - באקרויי בנייהו לבי כנשיא ובאתנויי גברייהו לבי מדרשא מי לא פלגאן בהדיהו", ומלשון הגמ' "פלגאן בהדיהו" מובן שיש לה חלק בקיום מצוותו של הבעל - שלכן חולקת שכר עמו, כלומר שמקבלת שכר כמותו (באותו אופן, על אותה המצווה). - ומוסיף הרבי "ועד"ז י"ל גם במצות פרי' ורבי', שבסיועה לבעל לקיים מצותו, יש לה חלק במצוה זו¹⁰⁶.

וחקירת הרבי צריכה ביאור: מהו החילוק בין ה"מצוה סתם" שיש לאשה לבין ה"מצוה רבה" - כלומר, מדוע יש סברא לומר שהמצווה שאצל הבעל נחשבת "מצוה רבה" אצלה תחשב "מצוה סתם", בשעה שהטעם שיש לחשיבות המצווה כ'רבה' אצל הבעל שייך גם אצל האשה?!

אלא דהמדקדק בלשון רבינו¹⁰⁷ יווכח כי החקירה אינה אם יש לה את ה"מצוה רבה", אלא איזו מצווה היא

101. וכפי שאכן הקשה הקרבן נתנאל על הרא"ש בקידושין שם אות א (ציין אליו רבינו בלקו"ש ח"ח ע' 214 הערה 44). ועד"ז תי' המקנה שם ד"ה מצוה את קושיית הר"ן. וכן מוכיחים מדברי הר"ן בכמה ספרים (ראה לדוג' הגהות רעק"א לב"ש שבהערה הקודמת, וראה לעיל הערה 40, ועצם קושיית המקנה ראי' שהבין עד"ז בהר"ן. הגהות רעק"א לשו"ע אה"ע ס' א סק"א). ועי' גם שו"ת בנין ציון סי' קכג שכתב עד"ז בדברי הר"ן. ועד"ז בנחל איתן הל' אישות פט"ו הט"ז.

102. לקו"ש ח"ד ע' 41 ואילך. ועד"ז הוא בלקו"ש ח"ח שם. ח"ז ע' 190 הערה 69. ח"ט ע' 367. ח"ב ע' 138. ובלקו"ש ח"ז ע' 236: "וויבאלד אז דער בעל קען מקיים זיין די מצוה נאר ע"י האשה, האט זי אויך א (מעין פון דער) מצוה", ובהמשך שם שאינו מוכרח שיש לה מצווה כהבעל. וראה עד"ז (בע"א) בישיבת פורים תשמ"ט (תו"מ ח"ב ע' 447).

103. ברכות יז, א. סוטה כא, א. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א הי"ד.

104. בלקו"ש ח"ד שם הלשון סתומה: "ועד"ז מקום לספק בשכר שיש לה כשעוזרת לבנה לקיים מצות ת"ת", ולא נתבאר מהו הספק, ובפשטות הכוונה ע"ד כפפו"ר - שהרי מצוות ת"ת שקולה כנגד כל המצוות (הל' ת"ת לאדה"ז שם. ועי' העו"צ שם (ע' 57 ואילך)), וא"כ גם בזה יש לבאר כדלהלן בפנים.

105. סוטה שם. ועד"ז הוא לשון אדה"ז שם: "חולקת שכר עמהם".

106. וצ"ע משו"ת הר"ן סי' נה שם: "אפילו הכי מצוה גמורה ליכא כיון דאיתתא לא מפקדא אפרי' ורבי". ויל"ע בכוונתו.

107. וכ"כ בלקו"ש ח"כ שם. ובהדגשה יתירה ניכר ב'עלי ההגהה' של השיחה בחי"ד (נדרסו בתשורה טלונר, תשרי תשפ"ה) שהלשון בתחילה הייתה: (א) אין עלי' שום ציווי לקיים פו"ר. . (ב) יש לה ג"כ מצוה אבל אין לה ה"מצוה רבה" דפו"ר, ומחקר הרבי המילה "שום (ציווי)" ותיקן ל"הציווי", והדגיש המילה "רבה", והיינו דגם להאופן הא' אין הכוונה שאין להאשה כלל סרך של ציווי כלשהו בפו"ר, אלא שאין לה ה"ציווי דפו"ר"; ולהאופן הב' עיקר ההדגשה הוא בה"מצוה רבה" דפו"ר.

מקיימת: האם יש לה "מצווה" - סתם מצווה, מדין "מסייע לדבר מצווה"¹⁰⁸, שמקיימת בזה מצווה; או שהיא מקיימת את מצוות פרי' ורבי' - כלומר, היות שמצוות הבעל לא יכולה להעשות בלעדי', אין היא נחשבת סתם מסייעת לדבר מצווה, אלא היא מקיימת עם הבעל את מצוותו שלו, מצוות פו"ר, וממילא יש לה גם את הזכות המיוחדת שיש במצוות פו"ר - שהיא "מצווה רבה"¹⁰⁹.

ומכריח רבינו הביאור דהאשה מקיימת מצוות פו"ר, היינו שיש לה המצווה רבה דפו"ר. וטעם הדבר הוא (כפי שמשמע מדברי הרבי), היות וללא הסיוע שלה לא יוכל הבעל כלל לקיים המצווה - לפיכך נחשב לה כאילו קיימה את מצוותו. כלומר: בשונה מענייני 'הכשר מצווה' אחרים בהם המצווה יכולה להתקיים גם ללא הכשרה - בפו"ר מלכתחלה קבעה התורה את גדר המצווה באופן כזה שתוכל להתקיים רק בסיוע האשה, ולפיכך לאשה יש חלק ממש במצווה, כי דווקא בה תלוי קיומה¹¹⁰.

108. כ"כ המג"י בשו"ת הר"ן סי' לב (ר"י דילאטש, בד' רומי), וכ"מ לכאן' לשון הר"ן שבסוס"י. ועי' בהגהות דרך תמים (חי' אנשי שם) על הר"ן שם. והאריך בזה הברכ"א אה"ע סי' א סקט"ז. ועיי"ע בשו"ת יהודה יעלה (מהר"א אסאד) או"ח סי' מו. שו"ת שו"מ מהדו"ג ח"ב סי' קנ. שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קפ.

הנפק"מ בין ביאור זה לביאור כ"ק אדמו"ר י"ל, דאם מצוות האשה היא מדין 'מסייעת' - הרי כאשר אשה שעדיין לא קיימה פו"ר נישאת לאיש שכבר קיים מצוות פו"ר אין לה מצווה, שהרי הוא כבר קיים מצוותו ומחויב רק במצוות 'לערב' מדרבנן; משא"כ לביאור כ"ק אדמו"ר - י"ל שעדיין יש לה מצווה בפ"ע. [אך יש לסייג נפק"מ זו, ובשתיים: (א) לפהנ"ל ס"ג. (ב) תלוי בהשקו"ט אם חייב דרבנן מועיל לייצר חיוב דאורייתא (עי' לקו"ש ח"ח ע' 55, חל"ח ע' 11. ועי' לקו"ש ח"ז ע' 70 הערה 31. וראה: חי' רעק"א לשו"ע או"ח סי' קפו. שו"ת כת"ס או"ח סי' לא, צט. מנ"ח מ' ו סק"ג [יג], מ' לא סק"א [ב]. ציונים לתורה כלל יב. חמדת ישראל קונ' תו"א אות נה. ועוד.) וכביאור כ"ק אדמו"ר משמע בחי' המהרי"ט קידושין שם.

109. וכן כמעט מפורש בלקו"ש ח"כ שם. וה"ז ע"ד החקירה בנוגע לכמה איסורים אם הם ענינים פרטיים או כלליים - וכדוגמת איסור חצי שיעור, שאפ"ל שהאוכל ח"ש חמץ עובר על איסור כללי של אכילת חצי-שיעור (שהאיסור ישנו בכו"כ ענינים: אכילת חלב, דם, מלאכת שבת וכו'), ואפ"ל שעובר על איסור חמץ שנקבע גדרו שגם בח"ש עוברים עליו. ועד"ז הוא בכו"כ ענינים: איסור לפני עור, הוכח תוכיח, הידור מצווה, חיוב חטאת, חינוך הילדים, תוספות שבת וי"ט, איסורים דרבנן, יו"ט שני, ועוד. ראה בכ"ז (ציוני כאן רק מקומות שיש בהם תוס' חידוש בענין, והוזכר בכ"מ נוספים): לקו"ש ח"א ע' 149 והערה 65. ח"ט ע' 59 הערה 29 [ותלוי גם בהמבואר בלקו"ש ח"ז ר"ע 113 וחט"ז ע' 233 ובהערות]. חכ"ב ע' 58 הערה 23. חל"ג ע' 125 (ועי' חכ"ז ע' 10). חל"ה ע' 63 הערה 23. חל"ט ע' 184 ובהערות. שיחות: ב' דחה"ש תשי"ט (תו"מ חכ"ז ע' 30). ש"פ בהעלתך תשכ"ו (תו"מ חמ"ז ע' 98). ש"פ נשא תשכ"ח (תו"מ חנ"ג ע' 79). וא"ז תשרי תשמ"א (שיחיו"ק ח"א ע' 72). [ועי' בהערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ תש"ט ע' 123 (נדפס גם בלקו"ש ח"ב ע' 214), ועד"ז בלקו"ש חל"ה ע' 57 גבי מס"נ. ועי' לקו"ש חכ"ט ע' 107 גבי לאו דלא תסור ומצוות דרבנן]. וראה גם: ריטב"א יבמות פד, ב; קידושין לב, א. שו"ת נוב"י מהדו"ק אה"ע סי' פא אות א. קוה"ע סי' מה אות ט (ובהשמטות). קונטרסי שיעורים ב"ק שיעור כג אות ו, ב"מ שיעור יב אות ג [- בענין לפ"ע]. משנת יעב"ז או"ח סי' יד [- בענין ח"ש]; סי' סז [- בענין הידור מצווה]. חידושי הגר"ח סנהדרין פז-ח (הו"ד בקונטרס דברי סופרים (לרא"ז) סי' א אות לב, ועד"ז בקוה"ע סי' טז אות ח ואילך) [- בענין ל"ת]. ועוד.

110. ליתר ביאור: ראיית כ"ק אדמו"ר מהר"ן היא דווקא ע"פ הביאור דלעיל בארוכה שפו"ר ושבת הן מצווה אחת, כי לפ"ז נמצא שחיוב הבעל בפו"ר הוא רק לשוב העולם, וצ"ב מדוע הכריחתו התורה דווקא באופן זה ליישב העולם, ולא ציוותה בכללות? אלא מכאן מובן דרצון התורה הוא לשתף את האשה גם היא במצוות פו"ר של הבעל.

אך צע"ק דמהנ"ל הערה 108 משמע ל"כ בדברי הר"ן, אלא דדין האשה כמסייעת. אך באמת אי"ז סותר: כוונת רבינו בהשיחה היא לא להוציא את האשה מדין מסייעת, אלא שסיועה יחשב (לא כדין הכללי של 'מסייע', אלא) כי יש לה חלק במצוות פו"ר, וזה הוכיח רבינו מכך שכאן התורה הכריחה את הבעל ליהנות מהאשה כמסייעת, היינו שהתורה עצמה הגדירה שהאשה היא חלק מהמצווה, ולא רק מסייעת כבכל מצווה. וק"ל.

והנה, בשו"ת אבני נזר אה"ע סי' עט סק"ט כ' בביאור דברי הר"ן, שזוהי חובת האשה כלפי בעלה לסייע לו בקיום מצוותיו, והביא לזה ראי' מיבום שהאשה יש לה מצווה בהקמת שם לבעלה, ולפ"ז אין הטעם שייך להנ"ל שמצוות שבת היא כ'צילוי מילתא' על פו"ר. וטעם זה דומה לכאן' לטעם הנ"ל הערה 108 שדין האשה אינו אלא כ'מסייעת'.

אך יעוין בהפלאה כתובות כד, ב. ברש"י ד"ה דאיסור עשה: "וכן מצוין בכל מקום, אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה - המצווה על שניהם, כגון ביבום - "כמה יבא עליי", והמצוה עשה גם עליי", וכתב ע"כ רבינו (בלקו"ש ח"ז ס"ע 237 הערה 55): "ולא הביא דברי הר"ן הנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר". והעניין יובן בפשטות, דחובת האשה ביבום יתירה מבפו"ר, שכן הקמת הזרע לבעל ביבום הוא דווקא באשה זו, ולא באשה אחרת (כי היא אשתו הראשונה).

אלא שעפ"ז י"ל דשונה גדר חובתה של האשה ביבום לחובתה בפו"ר - ביבום, חובתה של האשה היא משום שאין אף אשה אחרת בעולם שביכולתה להקים שם לבעל זה, וכנ"ל; משא"כ בפו"ר שהיא מצות יישוב העולם ששייכת לבעל, ונעשית על-ידו בשעה שהוא בעולם - אין בה הכרח שתעשה דווקא ע"י אשה זו, ואעפ"כ ציוותה התורה לבעל שיישוב העולם שלו ייעשה דווקא ע"י אשה זו; ומכך שהתורה הגדירה כך את חובתו ביישוב העולם - משמע שכוונתה לתת גם לאשה חלק במצווה זו, וזוהי כוונת רבינו, וכנ"ל.

והנה, באם נלמד כהאופן הנ"ל (ס"ה) שבפ"ר המצווה היא על התוצאה - פשוט שאין מקום לביאור זה, היות שבאם המצווה היא על התוצאה נמצא כי בפעולה אין כלל עניין - ואפי' לבעל שבאם לא הוליד בפועל לא קיים מצווה (עכ"פ המצווה דפ"ר, שהיא מצווה רבה), וכ"ש לאשה שלא תהי' לה מצווה בפעולה זו, היות וחייב התוצאה איננו מוטל עלי'. מוכרח א"כ דרבינו אזיל עם האופן שהמצווה היא בפעולה.

אמנם הצריך ביאור הוא מדוע אכן קבעה התורה את גדר מצוות פו"ר באופן כזה שתוכל להתקיים רק בשיתוף עם האשה, הרי התורה עצמה הפקיעה את האשה ממצווה זו¹¹¹, ומדוע נקבע גדרה באופן כזה שתוכל להתקיים רק על-ידי?

גם צריך קצת ביאור במה שמדגיש הרבי דזה שיש לה חלק במצווה כהבעל הפי' הוא שיש לה את מעלת ה"מצווה רבה" של פו"ר, שזהו העניין של יישוב העולם שיש בפו"ר (כנ"ל ס"ד), וקצת אינו מובן מדוע מהו הדגש כ"כ בזה ומה הדיוק בכך שיהי' לה את המעלה ד"מצווה רבה" שבפ"ר?

אך עפ"הנ"ל א"ש: מאחר וגדרה של מצוות פו"ר הוא שהיא מיישבת את העולם, שזה גופא הטעם לשיטת הר"ן שאין לאשה כאן מצווה דשבת, מאחר שזו מצווה אחת עם פו"ר וכשם שפטורה מזו כך פטורה מזו - נמצא כי את תוצאת המצווה פועלת האשה בדיוק כמו הבעל; מטרת ותוכן המצווה - שכמבואר לעיל (ס"ג) היא עיקרית במצווה וגדרי המצווה נקבעים לפי' - נפעלת ע"י האשה בדיוק כמו ע"י הבעל! ולכן אף שמפני סיבה מסוימת הופקעה האשה ממצווה זו, קשה לומר שתופקע מעניין המצווה לחלוטין, אלא ההפקעה היא רק מחיוב המצווה, אך ברור שיש לה מצווה של פו"ר באם מביאה לתוצאה זו ששייכת אלי' בדיוק כמו הבעל¹¹².

עפ"ז מובן היטב¹¹³ מדוע אכן קבעה התורה את גדרה של מצוות פו"ר כך שתהי' מוכרחת להעשות ע"י

[לגוף העניין - אם יש לאשה מצווה ביבוס - תלוי הדבר בפלוגתת הראשונים בטעם מצות יבוס: אם משום פו"ר שהאשה אינה מצווה בזה (ראה תשו' ר"ן בן-פלס שהובאה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח. וכ"כ החינוך מ' תקצח, ועי' מנ"ח שם סק"א), אך יש ראשונים שכתבו שיבוס היא מ"ע השווה בכל (ראה תוס' יבמות ה, א ד"ה ואכתי. ריטב"א שם כ, א ד"ה קפסיק. ר"ן סנהדרין יח, ב), ולפ"ז הטעם הוא בהקמת שם לבעל, וכנ"ל; אלא שגם זה תלוי לכאורה בגידון אם הביאה ביבוס צ"ל ביאה שתביא לידי הקמת שם (שכ"מ מהריטב"א ור"ן הנ"ל, ומתוס' קידושין ד, ב ד"ה מה) או לא (כ"כ תוס' יבמות כ, א ד"ה יבא. וראה בזה ביאור רי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג עשה עו)].

111. דעת ת"ק יבמות סה, ב. וכן נפסק להלכה לחלק מהאמוראים בגמ' שם. וכן פסק הרמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ב. טוש"ע אה"ע סי' א סי"ג. לפי שנאמר (בראשית א, כח) "פרו ורבו, מלאו את הארץ וכבשוה", ו"איש דרכו לכבוש ואין אשה דרכה לכבוש". ובגמ' שם עוד ראיות לזה מהפסוקים, אך זהו הלימוד הפשוט.

112. כמפורש בלקו"ש ח"ד שם הערה 41: "לכא"ו משמע דפ"ר אין לה חלק במצות פו"ר, כי מהא ד(פטרותה תורה ו) אין לה הציווי ע"ז אף שא"א להמצווה להתקיים רק ע"י סיוע האשה, מוכח שהופקעה משייכותה למצווה זו (דפ"ר) ואין לה אלא מצווה סתם - אבל אינו מוכרח ד"ל להפסוק הוא רק מהציווי והחייב (מטעם כי "הוא ימשל בך", ואשה התובעת כו' (בראשית ג, טז. ובפירש"י שם. נדרים כ, ב. בר"ן ופי' הרא"ש שם) ולכן הנשים אין זה בידן ולכן לא חייבתן התורה ע"ז), אבל לא הופקעו משייכות לעצם המצווה".

ולכאורה דברי רבינו מפורשים במאירי קידושין שם, וז"ל: "מ"מ המצווה נעשית על-ידה, ועוד שאע"פ שאין בה עשה גמור אינה נפקעת ממצווה לגמרי" - ומפורשים בזה ב' העניינים שבדברי רבינו: (א) היות שהמצווה נעשית על-ידה יש לה חלק בה. (ב) היא הופקעה רק מהחייב שבמצווה ולא מתוכן המצווה (ודלא כפי שיש שרצו לומר שכוונת המאירי בעניין הב' היא שלא הופקעה ממצוות שבת - דא"כ מהו הפי' "שאי"ן בה עשה גמור"?). וראה גם בחוסן יוסף שבהערה 83 ע"ד דברי רבינו כאן. ובסגנון קצת יותר רחוק - בשו"ת שואל ומשיב מהדור"ח ח"ג סי' קח (ושם נקט שפ"ר ושבת הן ב' מצוות נפרדות וכ' לפ"ז, ולדידן - מרווח יותר).

113. לכאורה קצת יש לדחות זה, שכן בלקו"ש ח"ד שם איתא: "דער חילוק [בין פו"ר למצוות הקהל] איז נאָר: בנוגע לפ"ר ווערט נט קיין חיוב אויף דער אשה, ס'איז נאר וואס "יש לה מצווה", ווייל דארטן איז איר סיוע והשתתפות נאר מצד המציאות, דער בעל קען במציאות נט מקיים זיין מצות פו"ר וואס ליגט אויף אים אן די אשה; בנוד"ד אבער איז די השתתפות פון די אנשים ונשים (וטף) נט נאר מצד המציאות, נאר אויך מצד גדר המצווה - זיי זיינען די חפצא פון דער מצווה, דאס אין וואס ס'דארף זיך אויפטאן". ובלקו"ש ח"ד שם הערה 43 שהר"ן כתב ש"יש לה מצווה (סתם) ולא "מצוות פו"ר" - "כי מצד הסברא בלבד אי"ז מוכרח".

דמזה משמע שאין טעם דבמצוות פו"ר האשה היא חלק מוכרח, אלא זהו עניין מציאותי בלבד; אך באמת אין לזה דחי', דבפנים הכוונה לבאר מדוע קבעה התורה את גדרי מצוות פו"ר באופן כזה ולא באופן שיהי' שייך לעשותה שלא ע"י האשה (ועי' הנ"ל הערה 41), אך סוכ"ס מה

האשה דווקא: היות ואכן האשה שייכת לעניינה העיקרי של המצווה, רק שלא ניתן לחייבה בה¹¹⁴. ועפ"ז מובן גם מדוע מדגיש הרבי שלאשה יש את ה"מצוה רבה" - מפני שמה שגדר המצווה הוא באופן כזה שמוכרחת להעשות ע"י האשה זהו מצד ה"מצוה רבה" שבפ"ר.

יג.

מבאר אופן שלישי במצוות לערב מדברי הרשב"ם שהיא מצווה דרבנן להבטיח קיום מצוות פו"ר

בהמשך להמבואר בהשיחה בח"ל אודות שני האופנים בגדר מצוות "לערב אל תנח ידך" - יש להוסיף דלכאורה מצינו בזה אופן שלישי, והוא בדעת הרשב"ם - שהביאו רבינו בתחלת השיחה¹¹⁵:

גרסינן במס' בבא בתרא¹¹⁶: "אמר רבה בר רב הונא אמר רב: אבצן (מן השופטים הוא בספר שופטים¹¹⁷) זה בעז. מאי קמ"ל (מה ריוח יש בדבר ומה אנו למידין שום מצוה מכאן)? כי אידך דרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: מאה ועשרים משתאות (לששים בנים ובנות) עשה בעז לבניו, שנאמר¹¹⁸: "ויהי לו שלשים בנים ושלשים בנות שלח החוצה ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ וישפט את ישראל שבע שנים", ובכל אחת ואחת עשה שני משתאות (סעודת אירוסין שהיא מצוה כדאיתא בפסחים¹¹⁹ וסעודת נשואין כל שבעת ימי המשתה קרי סעודה אחת) אחד בבית אביו ואחד בבית חמיו . . . תאנא¹²⁰: וכולן מתו בחייו".

והנה, ע"פ תי' הגמ' "כי אידך דרבה כו" עדיין אין השאלה "מאי קמ"ל - מה אנו למידין שום מצוה מכאן" מיושבת היטב, שכן לא למדנו מכאן עדיין כל מצווה¹²¹.

שיש לה מצווה הוא מצד המציאות, ומצד הסברה בלבד אי"ז מוכרח שתהי' לה מצווה כמו הבעל כי אין לה חיוב בזה, וזהו רק בהנוגע לציויי חיוב, אולם מצווה ודאי יש לה.

114. והדברים עולים בקנה אחד עם ביאור הרבי (לקו"ש חכ"ו ע' 267 ואילך. סה"ש תנש"א ח"א ע' 83 ואילך - ע"ש) שהטעם שהאשה אינה מחויבת בפ"ר הוא דווקא מצד מעלתה: היות שכל ענינה הוא להיות 'עקרת הבית' ולהוליד דורות יהודיים ולהבטיח את המשך הקיום היהודי - היא אינה נצרכת לציויי ע"ז, אלא עושה זאת מעצמה, משא"כ האיש שלא מוכרח שיעשה זאת מעצמו ולכן נצרך לציויי ע"ז.

115. בהערה 10 בהשיחה מביא הרבי את דברי הרשב"ם כהוכחה להו"א דהשיחה - שעיקר החיוב דהמשכת ההולדה הוא מחשש "שמא ימותו בניו"; אכן בס"ב דוחה הרבי ביאור זה, ועל דברי הרשב"ם הללו כותב בהערה 18 שמהא דבועז אין הכרח שהוא חיוב, והיינו דיתכן שעשה כן ממדת חסידות וכיו"ב. אכן הדיוק בזה הוא שאי"ז חיוב (כי ל"מיתה דבי תרי לא חיישינן" - ראה בהמצוין בהשיחה הערה 19, שלכך מציין הרבי בהערה 18), אך ייתכן שיש בזה מצווה, וע"פ המבואר בהמשך השיחה י"ל הביאור בזה כדלהלן בפנים.

והנה בהערה הנ"ל הובאה לשון רש"י ביבמות סב, ב. ד"ה אי זה יכשר - "אי זה זרע יהא הגון ויר"ש ומתקיים", דמשמע קצת כדעת הרשב"ם. אך בהערה 33 בהשיחה הובאה לשונו בביצה (לו, רע"א - צוין בצפ"ע¹ ששם) "תו לא מיפקד כולי האי מיהו קצת מצוה איכא", וכותב "דמגמ' ופרש"י זה משמע דהיינו (קצת) מצות פו"ר" - כדעת הרמב"ם שבהשיחה. אך לא נתבארה בשיחה שיטתו.

ונ"ל בשי' רש"י בזה, דאמנם ס"ל שזוהי מצווה ממש כפ"ר, אך טעמם של חכמים שחייבו בזה הי' בכדי שהזרע יהא יר"ש ומתקיים, והיינו מחשש לאי-קיום מצוות פו"ר, רק שכאשר תיקנו כן - תיקנו בזה שתמשך מצוות פו"ר - עכ"פ בכדי לתקן העולם (וכך מתורצות השאלות שבס"ב בהשיחה).

116. צא, א.

117. רשב"ם (וכן כל הפי' שבסוגריים בהמשך דברי הגמ').

118. שופטים יב, ט.

119. מט, א. במשנה.

120. ברשב"ם: "ולא גרס 'תנא', ומסקנא דמלתא דרבה בר רב הונא היא והכי הוה קים להו".

121. ולהעיר מהקושיא (ראה מבוא התלמוד למהר"ץ חיות ספכ"א) מדוע רק כאן הקשתה כן הגמ' - מאי קמ"ל, דלא כרגיל בדברי אגדה (וע"ש תירוצו).

ופי' הרשב"ם¹²²: "דקאמר שכל בניו [של אבצן] מתו בחייו, ומדקאמר "אבצן זה בועז" וכתב בבוועז שנשא רות, ואף על פי שהיו לו עדיין בנים הרבה אשמעינן שאם נשא אדם אשה בבחרותו ישא אשה בזנותו כמו שעשה אבצן דהיינו בועז, לפי שהי' ירא שמא ימותו בניו מאשתו ראשונה בחייו ולא יהי' לו זכר, וכתב "בבקר זרע [את] זרעך ולערב אל תנח ידך", דמהכא נמי דרשי' לי' וכדמפרש קרא טעמא "כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה וגו'", אבל אי לא אמר לן אבצן זה בועז הוה אמרי' אבצן לא נשא אשה אחרת ובוועז נמי מעולם לא היו לו אשה ובנים עד שלקח רות".

ומלשוננו מוכח שלמד את החיוב מדרבנן כתוצאה מחשש "שמא ימותו בניו מאשתו ראשונה" - ואזי לא יצא י"ח קיום מצוות פו"ר - וזהו עניין צדדי בכדי שימלא בוודאות את חובתו במצוות פו"ר, והיינו, דקרב ביאור זה לאופן ה' הנ"ל שזו מצווה מדרבנן להבטיח את המשך קיום העולם, אולם טעם החובה לשיטת הרשב"ם, אינו משום שכל ילד נוסף הוא תוס' טובה לעולם, אלא כי כל ילד נוסף הוא הבטחה ודאית יותר של קיום העולם ע"י הילד הראשון. והיינו בפרט אחד דומה יותר לאופן הא' - דהחובה היא המשך להולדת הבן הראשון.

והנפק"מ בין אופן זה לאופן ה' הנ"ל - אוי"ל דהיא¹²³ באם לילדיו נולדו כבר ילדים: לאופן ה' הנ"ל, אי"ז סותר עדיין לחובתו הוא להמשיך להוסיף בקיום העולם; משא"כ לאופן זה האחרון, כעת הוא כבר קיים את מצוותו, והחיוב לדאוג להמשכיות קיום העולם שייכת לילדיו¹²⁴.



122. ד"ה כדברה.

123. נוסף ע"כ שעפ"ז פשוט שלא מוכרים ס"ת לקיום מצווה זו - עי' לעיל סוס"ב.

124. והנה, ע"פ כל האמור יש להוסיף ביאור בפתגם רבותינו נשיאנו (נוכר גם ברמז בסוף השיחה בלקו"ש ח"ל (ס"ח), והוא פתגם אדה"ז, ועד"ז אמר אדמו"ר הרשב"ב כאשר שאלוהו אודות הדרך להתקשרות אליו (שהרצה להתקשר אליו יעשה עוד חסיד), וחזר עליו כ"ק אדמו"ר עשרות פעמים - ראה בכ"ז לקו"ד ח"ד תשמו, א. סה"ש תרצ"א ע' 262. תו"מ רשימת היומן ע' רלו. לקו"ש ח"א ע' 115. ח"ב ע' 563. ח"ה ע' 343. סה"ש תש"נ ח"א ע' 144 ואילך. ובריוי מקומות. וראה גם לעיל הערה 115) אודות מצוות פו"ר, שהיא המצווה הראשונה בתורה, ומשמעותה היא שהוראה הראשונה שאומרים ליהודי היא: "א איד דארף מאכן נאך א איד!"

דע"פ הנת"ל בארוכה - שמטרת מצוות פו"ר ותוכנה העיקרי הוא יישוב העולם הנפעל על-ידה, וזהו גדרה - יוכן ביאור פתגם זה, שהוא אינו רק 'פתגם' ו'לימוד' ממצוות פו"ר, אלא שזהו ממש גדר מצוות פו"ר ברוחניות - והיינו שכשם שיש חיוב ליישב את העולם ע"י לידת ילדים בגשמיים, כך על כל יהודי מוטל החיוב ליישב את העולם גם ברוחניות ע"י 'עשיית' יהודי שני - חיזוק יהודי שני בתורה ומצוותי'. ועד"ה הכתוב בהשיחה בהערה 34 ונתבאר בארוכה לעיל ס"ג, שבקיום מצות 'לערב' ה"ה מקיים מצוה מדאורייתא, מכיון שבתוכנה היא אותה המצוה דפו"ר!

והעיר שב'עלי ההגהה' ללקו"ש ח"ד (הנ"ל הערה 107) סי"א נכתב בתחלה 'תכלית בריאת העולם היא פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה', והרבי הקיף המילים 'פרו ורבו' וסימן להשמיטן, והיינו שגם בפו"ר - התכלית היא (וראה גם לעיל הערה 17) "מלאו את הארץ, וכבשוה".

וישב הים לאיתנו - אחדות ה' מצד התנאי

(לקו"ש ח"ו בשלח א')

הת' יצחק אייזיק שיחי' קרסיק

תלמיד בישיבה

מסכם השיחה בפשטות ומקשה ע"ז / מקדים ביאור כיצד שייך תנאי במציאות דוממת והגדרת רבינו במק"א בהמבואר כאן / מבאר בזה ע"פ ביאור רבינו בשער היחוד והאמונה / מבאר עפ"ז את עניין התנאי / מבאר עפ"ז את התירוץ בשיחה

א.

סיכום השיחה בפשטות והקושיות ע"ז

בלקוטי שיחות ח"ו שיחה א' לפרשת בשלח' מבאר כ"ק אדמו"ר את מאמר המדרש² עה"פ³ "וישב הים לפנות בקר לאיתנו" - "אל תקרי לאיתנו אלא לתנאו"⁴, "תנאין התנה הקדוש ברוך הוא עם הים שיהא נקרע לפני ישראל"⁵. ומבארים בזה מפרשי המדרש⁶ שלולא הי' הים מקיים את התנאי הייתה מתבטלת מציאותו לחלוטין (כדיני תנאי, שאם אינו מתקיים בטל הדבר), וא"כ כל עוד לא קיים את התנאי מציאותו עלולה להיפסק בכל עת, ולאחר שאכן קיים את התנאי חזר למציאותו.

ולכאורה יש להבין, שהרי לא חזר הים לתנאו, אלא אדרבה, קיים את התנאי וחזר למציאותו? ומבאר בזה רבינו ע"פ פרש"י⁷ "לאיתנו: לתקפו הראשון". שדווקא לאחר שקיים הים את התנאי חזר הים לאיתנו ותקפו, תוקף שגם עד עתה לא הי' לו, וכדלקמן.

ולביאור הדברים מקדים רבינו ושואל לשם מה הי' צריך הקב"ה להתנות תנאי עם הים, והלא הוא הבעה"ב על העולם, ופשוט שביכולתו לקרוע את הים גם אילו לא הי' מתנה קודם לכן?⁸

1. ע' 86.

2. ב"ר פ"ה, ה. שמו"ר פכ"א, ו. זח"ב קצח, ב.

3. בשלח יד, כז.

4. ל' הוזהר שם. ובבעה"ט עה"פ "לאיתנו אותיות לתנאיו".

5. ל' המדרש ב"ר שם.

6. ידי משה לב"ר שם.

7. עה"פ שם.

8. ואפי' את"ל שאין הקב"ה משנה מהטבע שברא - מספיק שבבריאת העולם יטביע בים שיתכן שיקרע, ומדוע יש צורך להתנות עמו (דהיינו לכאורה נתינת מקום לאפשרות אחרת)? - ראה הע' 29 בשיחה.

ומבאר בזה שתכלית הבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל⁹, והיינו לעשות מן העולם עצמו דירה לו ית¹⁰. ודירה לו - לעצמותו, כדירה ששוכן בה האדם בכל עצמותו; והיינו שגם אור הסובב יוכל להאיר בעולם, בגדריו. ואם לא הי' מתנה הקב"ה תנאי, אלא הי' קורע את היסוד 'בעל כרחו' - לא הייתה זו דירה לעצמותו, מפני שאור הסובב (והדרגות שלמע' מעולמות) לא היו שוכנים בעולם מצד גדריו הוא¹¹.

ולכן התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית - "בכדי אז די מציאות פון דעם ים גופא זאל מסכים זיין צו דעם שינוי הטבעי¹²".

ועפ"ז מובן היטב שנעשה בים תוקף עוד יותר גדול ממה שהי' לו קודם שנקרע, שקודם שנקרע הייתה מציאותו חלשה - כיוון שהנבראים מצ"ע נפסדים¹³, ורק כאשר קיים את תנאו ונקרע לפני בני"י - התגלתה בים סיבתו שהיא בשביל ישראל ומציאותם הרי נצחית, וחזר לתוקפו הנצחי שמצד סיבת מציאותו.

ויש להבין תחילה את יסודות השיחה הנ"ל: מה הפירוש בכך ש"התנה הקב"ה תנאי עם הים?

א. בפשטות הכי גדולה - הים הוא 'דומם', ואין ביכולתו להחליט ולבחור האם להיקרע לפני בני"י או להישאר סגור, ומה שיחליט הקב"ה הוא מה שיקרה (דמלבד זאת ש"דער אויבערשטער איז די גאנצע בעל הבית פון וועלט¹⁴" - זהו) מפני שאין לים יכולת בחירה והחלטה. ומה הפירוש בזה ש"התנה הקב"ה על-מנת שישכים הים, מה שייכת 'הסכמה' בדומם?

ב. כיצד מועיל תנאי "אז ווען עס וועט קומען די צייט - זאלן זיי בייטן זייער טבע צוליב אידן"? ממה נפשך, אם אי"ז בטבעם - כיצד ע"י התנאי יכול הים להיקרע¹⁵; ואם יכול הים להיקרע - ה"ז מוכיח (לכאורה) שזה בטבעו.

ג. ובכלל יש להבין בתירוץ רבינו שהתנאי נחוץ ע"מ שהגילוי יהי' ב'הסכמת' העולם ומצד גדריו (ולא מצד כח הבל"ג ללא שייכות אליו) - מה הפירוש בזה שישנה 'מציאות' לנבראים הנפרדת (ח"ו) מאלוהות, (וגם אם ישנה) - כיצד יכולים הנבראים לעשות היפך מרצון הבורא.

ב.

הקדמת ביאור כיצד שייך תנאי במציאות דוממת והגדרת רבינו במק"א בהמבואר כאן

על מנת להבין את מהותו של התנאי והסכמתה של מציאות הים ל"רצון הצדיקים", יש להקדים ולבאר

9. אותיות דרע"ק ב'. לקח טוב ופרש"י ר"פ בראשית. וראה תנחומא באבער שם י. ב"ר פ"א, ד. ויק"ר פל"ו, ד.

10. נפש החיים שער ד פל"ד. ע"פ תנחומא (וילנא) נשא טז.

11. לשון רבינו סוס"ד.

12. ואף בנבראים שברצון הבורא הרי הם "חזקים כיום הנבראם" (ירושלמי ברכות פ"א ה"א. וראה בארוכה "שאו מרום עיניכם" - נדפס בהוספות לספר החקירה להצ"צ (ע' קא ואילך)), הרי כיוון שא"א לכה בל"ג שיתלבש בנברא בעל גבול (ראה ספר האמונות והדעות מ"א פ"א. מו"נ ח"ב הקדמה יב), נמצא שהכה הבל"ג הוא מחוץ ומקיף עליהם, ומצ"ע, היינו מצד החיות המלוכשת בהם בפנימיות, הם נפסדים (הערה 40 בהשיתה).

13. שאילו הייתה לים יכולת בחירה והסכמה הי' מובן היטב, מפני שאם 'כפה' הקב"ה על הים להיקרע לא תודגש כאן מציאותו האמיתית של הים - "בשביל ישראל ובשביל התורה".

14. וגם אילו יצויר ויש לים יכולת בחירה, כיצד יכול לבחור ולהסכים היפך טבעו וגדריו?

תחילה אשר כיוון שמדובר כאן אודות מציאות של 'דומם', מובן שאין הכוונה שלים יש 'בחירה' והוא יכול 'להחליט' האם להסכים ל"רצון הצדיקים", ופשוט שאין ביכולת הים לעשות היפך מרצון הקב"ה;

הכוונה ב'הסכמת' הים היא שהקב"ה, ע"י זה ש"תנאין התנה" . עם מעשה בראשית" יגרום לכך שקריעת וביטול הים לא יהי' רק מצד למעלה, באופן שמבטל את גדרי הים אלא שביטול זה יחדור גם לגדרי הבריאה וגם הים (מצד עצמו) 'יסכים' להיקרע לפני בני".

והביאור בזה, ובהקדים:

במקום אחר¹⁵ מבאר רבינו שכשם שלמעלה "אין כח חסר פועל"¹⁶, היינו שמצד שלימותו של הקב"ה, יכולתו לפעול פעולה אינה חסירה את שלימותו של ה'פועל' - בשונה מבנבראים, שם "כח חסר פועל".

כך גם לגבי כוונת המעשה, הנה למעלה כוונת ותכלית הבריאה - "בשביל התורה ובשביל ישראל", אינה דבר נפרד ונוסף על הבריאה עצמה, כ"א דבר אחד - זוהי מציאותה האמיתית של הבריאה. בשונה מבנבראים, שכוונת ותכלית הפעולה אינה גדר הפעולה עצמה, אלא דבר נוסף עלי'.

ומוסיף שם¹⁷ רבינו וז"ל: "ומ"מ צ"ל התנאי כו' עם מע"ב - כי לגבי הנבראים, מצד ענינם הם, מציאות הבריאה וכוונתה הן ב' דברים".

היינו: כל עניין התנאי הוא פעולה חיצונית שמבטלת את מציאות העולם הנפרד לכוונה שבו. ובאם כל מציאות העולם הינו הכוונה האלוקית שבו - אינו מובן מהו הצורך בכלל בתנאי, ומבאר בזה רבינו אשר אע"פ שכל מציאות העולם הינה הכוונה האלוקית שבו, הרי זהו רק מ'נקודת מבט' אחת, אך ישנה נקודה בה ישנה מציאות עצמאית לתחתון, כדלקמן.

ג.

הביאור בזה ע"פ ביאור רבינו בשער היחוד והאמונה

וכוונת רבינו בזה תובן בהקדים: בשיחת ש"פ משפטים תשכ"ז¹⁸ ביאר כ"ק אדמו"ר את כוונת אדמו"ר הזקן בהגהה בסוף פרק ד' בשער היחוד והאמונה, שכתב שם "הצמצום והסתרת החיות נקרא בשם כלים", שכוונתו בזה לתרץ קושיא חזקה המתעוררת בעקבות המבואר בפרקים הקודמים שם:

בתחילת שער היחוד והאמונה ביאר אדמו"ר הזקן שכיוון שהבריאה צריכה להתהוות באופן תמידי בכל רגע מחדש ע"י הכח הפועל שבנפעל - הדבר הוי' שמחי' את הנבראים, לכן כל נברא "הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש". ויתירה מזו: הנבראים 'כלולים' בחיות האלוקית ובכח הפועל, ומצד זה הינם בטלים במציאות ממש, כמשל אור וזיו השמש שבהיותו כלול במקורו - השמש, הרי "אינו נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס". והעובדה שהנבראים נראים לנו כ"יש" ומציאות זהו אך ורק מצד כח הצמצום וההסתרת של הקב"ה, 'שם אלוקים', שביכולתו להסתיר את החיות האלוקית בה בשעה שהיא מהוה את הנבראים.

15. לקו"ש חי"ט שופטים ד (ע' 192 ואילך).

16. פרדס ש"א פ"ג. המשך תרס"ו ע' ז. ד"ה שובה וד"ה ולקחתם תרע"א. ובכ"מ.

17. הערה 50 שם בלקו"ש שם ע' 193.

18. נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 429 ואילך.

ונשאלת השאלה: העניין של קיום התומ"צ הוא להמשיך קדושה ואלוקות גם בדברים התחתונים והגשמיים. וכפשוטו העניין, שדווקא ע"י שהופכים עור של בהמה לתפילין הוא נעשה קדוש. אך לפי המבואר לעיל שאלבא דאמת "אין עוד מלבדו" וכל מציאות הבריאה בטילה לגמרי לאלוקות, לכאורה אין כל משמעות אמיתית (ח"ו) לקיום המצוות? הרי גם לפני קיום המצווה היו הבהמה והדיו וכו' בטלים במציאות לדבר הוי'?

(ופשוט שאי אפשר לומר שכל עניין המצוות הוא רק לגבינו, שלנו נראית הבריאה כמציאות וישות, שהרי התורה היא תורת אמת, ואם כן מוכרחת להיות משמעות אמיתית לקיום התורה והמצוות).

וביאר כ"ק אדמו"ר שזוהי כוונת רבינו הזקן בהוספת ההגהה ש"הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים": אדמו"ר הזקן מחדש בזה שהצמצום אינו רק עניין 'שלילי' - של הסתר והעלם, אלא הוא 'מציאות' חיובית בעלת תוכן לכשעצמה, וממילא נמצא שההסתר ותחושת המציאות אינה רק מצד "שם אלוקים", כי אם עניין זה חודר ומשפיע גם על האור המהווה: עם היות שכפשוט אין האור עצמו מצטייר ונותן מקום ל'מציאות' נוספת, אך בנוגע לעניין פעולתו, אזי הצמצום וההסתר 'נקנים' באור ופועלים בו. וכמשל הידוע המובא בפרד"ס בנוגע למים הנמצאים בכלי זכוכית בעל צבע מסוים, שאף שהמים מצד עצמם (גם בשעה שנמצאים בתוך הכלי) הם שקופים ומופשטים מצבע מסוים, מכל מקום כלפי חוץ נראים המים בצבע הזכוכית¹⁹.

וזהו הביאור על השאלה דלעיל: כיוון שהמציאות והישות של הבריאה אינה רק מצידנו, אלא היא עניין אמיתי (כביכול) גם מצד הקב"ה, לכן יש צורך בקיום התומ"צ בכדי להמשיך אלקות בדברים הגשמיים שמצ"ע הם חולין ונפרדים מאלקות.

ד.

עפ"ז ביאור עניין התנאי

וע"פ כהנ"ל יובן העניין והצורך בתנאי - והישוב לשאלות דלעיל ס"א:

כמבואר לעיל (ס"ב), אין פירושו של התנאי לגרום למציאות הים (העולם) לפעול היפך טבעה - מה שלא ייתכן הן מצד טבעו - שאינו יכול לפעול דבר שאינו בגדרי מציאותו, והן מצד עצם מציאותו - היותו מציאות דוממת שאינה בעלת בחירה, וכן אין הכוונה שתתכן אפשרות בה הים (העולם) לא 'יסכים' לתנאי, לקיים "רצון הצדיקים", וכמובן בפשטות (נוסף על היותו מציאות דוממת) שאין באפשרותו לפעול היפך הכוונה העליונה, וודאי שאין הכוונה שייתכן מצב בו העולם אכן יתבטל מפאת אי קיומו את התנאי.

כל הדיון נסוב אודות ביטולה של הבריאה: אמנם מצד למעלה "אין כח חסר פועל", אך כיוון שבגדרי העולם שנתהווה "כח חסר פועל", ועד"ז בענייננו - "מציאות הבריאה וכוונתה הן ב' דברים"²⁰, ומציאות זו (אינה 'דמיון', אלא) הינה מציאות אמיתית ו'עניין' גם מצד למעלה, על כן יש צורך בתנאי, לחבר גם

19. בכהנ"ל ראה בארוכה ספר הערכים ח"ד ע' קיג ואילך.

20. לשון רבינו בהנשמן בהערה 17.

את המציאות הנפרדת של העולם שמבחינתה "כח חסר פועל", לכוונה העליונה - "בשביל התורה ובשביל ישראל".

והגורם לכך, אף שמציאות הנבראים הינה עניין בפ"ע - הוא ה"תנאי" ש"התנה הקב"ה במע"ב: תנאי עניינו 'לעכב' את חלות הפעולה, ולגרום שכל חלות הפעולה תמומש רק ע"י התנאי, וכמו המתנה "ה"ז גיט"ע"מ שתתני לי מאתיים זוז", הרי כל חלות הגט הינה דווקא בשעת נתינת האשה - מימוש התנאי.

וזהו הכוונה ב"תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית", "זאלן בייטן זייער טבע צוליב אידן": אין הכוונה שהם יבטלו את טבעם, שאין זה שייך - כנ"ל ס"א, אלא "בכדי אז די מציאות פון דעם ים גופא זאל מסכים זיין צו דעם שינוי הטבע" - הכוונה היא שגם בגדר התחתונים עצמם - גם ב'עולם' שלהם שבו ה'כוונה' וה'מעשה' הם שני דברים נפרדים, שהעלם והסתר זה הוא עניין אמיתי, גם מצד האור המהוה, גם הוא 'יסכים' ויורגש בו שכל עניינו ומציאותו היא חלק מהכוונה - "בשביל התורה ובשביל ישראל".

ה.

עפ"ז ביאור תירוץ רבינו בשיחה

ועפ"ז ניתן ליישב קושיא נוספת:

בהמשך השיחה מבאר רבינו שכיוון שתכלית כוונת הבריאה היא "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", והפי' ב"דירה לו ית'" הוא "דירה לעצמותו", על כן יש צורך שהעולם עצמו יהי' מוכשר לקבל ו'להכיל' בתוכו גם אלקות שלמעלה מהעולמות. ולכן התנה הקב"ה עם כל מעשה בראשית שישנו את טבעם בשביל ישראל - שעי"ז העולם עצמו נעשה מוכשר להיות דירה לעצמותו ית'.

והנה בפשטות ביאור זה צ"ע, שהרי בכו"כ מקומות מבואר שייכותו של עוה"ז התחתון דווקא עם גילוי העצמות באופן שונה לחלוטין²¹:

באגרת הקודש ס' כ' מבאר רבינו הזקן שדווקא מהותו ועצמותו ית' ביכולתו להוות את היש הגשמי, כיוון שבשונה מכל סדר השתלשלות דווקא ביש הגשמי נרגש ש"מציאותו מעצמותו" וכביכול אין לו סיבה שקדמה אליו, ש'הרגש' זה משתלשל מכך ששרשו בעצמותו ית'. ובסגנון אחר: דווקא ביש הגשמי נרגש שהוא עניין 'עצמי', היינו שקיים מצד עצמו, משא"כ כל סדר השלשלות עניינו גילויים - היינו שגדר מציאותו הוא בזה שהוא 'מתבטא' ומתגלה במציאות אחרת, שזהו היפך מעניין העצם, שקיומו לא 'תלוי' ונתון לגדרים חיצוניים. ולכן דווקא עוה"ז התחתון יכול להיות דירה לעצמותו ית', כיוון שהרגש ה'עצמי' שבו הוא 'כלי', כביכול, לעצמות א"ס.

וא"כ אינו מובן הצורך בתנאי בכדי שהעולם יהי' מוכשר להיות דירה לו ית': הרי העוה"ז מצד עצם מהותו הוא 'כלי' ו'מתאים' להתגלות העצמות?

אך ע"פ הביאור הנ"ל במהות ה"הסכמה" מובן היטב:

מצד האמת, מצד הכוונה - העולם מוכשר לגילוי העצמות מצד עצם מציאותו. אך כיוון שישנו רובד

21. בהבא לקמן ראה ג"כ לקו"ש ח"ה ע' 245. חט"ז ע' 140-1. ד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד. ד"ה משתשקע החמה תרע"ח. ובכ"מ.

במציאות העולם שנפרד מאלוקות, שזוהי מציאות אמיתית ע"פ תורה - הרי לגבי מציאות זו אין העולם מותאם לגילוי העצמות, כיוון שיש לעולם גדר עצמאי. ועל כן הרי זקוקים לתנאי, שעי"ז גם מציאותו בתור דבר נפרד הינה חלק מהכוונה.

בהבדל בין פורים לחנוכה

(לקו"ש חכ"ה ע' 249, כתובות יט, א)

הת' מנחם מענדל שיחי' רוזנברג

תלמיד בישיבה

מביא דברי רבינו על החילוק בין פורים לחנוכה / מדייק את הביאור ע"פ דברי הצ"צ בכתובות ושיחת פורים תשי"א / מבאר את החידוש העולה מיסוד הצ"צ / מביא דברי הגמ' בכתובות ומיישב את לשון הרמב"ם ע"פ דברי הרשב"א ביבמות / החידוש בכל אחת משתי הסוגיות

א.

החילוק בין פורים לחנוכה

בלקו"ש חלק כ"ה¹, בשיחה לזאת חנוכה (ועד"ז בעוד שיחות), מבאר רבינו את החילוק בין הנס דפורים לדחנוכה, שבפורים עיקר הגזירה הייתה על הגופות ובחנוכה עיקר הגזירה הייתה גזירה רוחנית על הדת והמצוות.

וכראי' לזה שבפורים עיקר הגזירה הייתה על הגופות, מביא הרבי את דברי הלבוש "שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות ולא את הנפשות".

ובהערה שם² מוסיף הרבי את המשך דברי הלבוש: "שאפילו המירו את דתם ח"ו לא הי' מקבל אותם" - דמזה שאפילו אם הם היו ממירים את דתם עדין היו הורגים אותם משמע שהגזירה הייתה על הגוף.

וממשיך הרבי בהערה: "אבל להעיר שבתנו"א³ מפורש שהרי אם רצו להמיר את דתם לא הי' המן עושה להם כלום שלא גזר אלא על היהודים". ובפשטות משמע שכוונת רבינו להעיר, שלפי אדה"ז שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, משמע דלא כהמפורש בשיחה שבפורים הגזירה הייתה על הגופים, אלא על הנפשות.

אך באמת אי"ז כך, דבשיחה אחרת מפורש שיסוד זה נכון אף לשיטת אדה"ז.

1. עמ' 249.

2. הערה 50.

3. צו, א. וראה שם קיח, ג. קכ, ד.

ב.

הסבר הצ"צ בכתובות והבנת דברי רבינו בהערה

וז"ל השיחה בפורים תשי"א:

"בנוגע להחייב דמסירת נפש - "כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג. . במה דברים אמורים בשאר מצוות, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עובר על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור".

"וכענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו כדבר פלוני מאיסורין שבתורה, עושין ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן".

"ואעפ"כ, יש חילוק ביניהם - "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג. . מפני שעבר באונס אין מלקין אותו"⁷, ואילו בחלאים, "אם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

"וצריך להבין טעם החילוק ביניהם - דלכאורה חולה שיש בו סכנה שעבר ונתרפא בא' מג' האיסורים אנוס הוא, ולמה עונשים אותו?

"ועד"ז מצינו גם בדין נוסף - "האשה שנחבשה בידי עכו"ם, על ידי ממון מותרת לבעלה, על ידי נפשות אסורה לבעלה"⁸, ולכמה דעות⁹ אסורה אפילו לבעלה ישראל, כיון שחוששין שמא נתרצית להיבעל כדי להציל את עצמה שלא יהרגה. ולכאורה, נתרצית להיבעל כדי שלא יהרגה - אנוסה היא, ואנוסה מותרת לבעלה ישראל?

"ומבאר הצ"צ¹⁰, דאונס דבישראל שרי זהו כשמאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה, כי אם שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות, והיא מעצמה מתרצית כדי להציל עצמה אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כי אם ברצון.

"וזהו גם טעם החילוק בין מי שאומרים לו עובר על אחת מג' העבירות או תהרג ועבר ולא נהרג שאין מלקין אותו, להתרפא בא' מהן שעונשין אותו - שזה שאין מלקין מפני שעבר באונס הוא רק כאשר האונס הוא על העבירה עצמה (שאומרים לו עובר או תהרג), משא"כ בהמתרפא בא' מהן, כיון שהאונס אינו על העבירה עצמה (שהרי האונס הוא סכנת החולי), ואילו העבירה עצמה נעשית ברצון (כדי להנצל מסכנת החולי), עונשין אותו.

"ועד"ז יש לומר גם בנוגע לחנוכה ופורים:

"בחנוכה - כיון שהגזירה היתה על מצוות התורה, ש'בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות",

4. תו"מ ח"ב עמ' 299.

5. רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ה.

6. שם ה"ו.

7. שם ה"ד.

8. כתובות כו, ב.

9. רש"י (ע"ז כג, א) ותוס' (כתובות שם).

10. חידושים על הש"ס לכתובות שם.

שגזרו על שבת ומילה, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", הרי אף שהיו חייבים למסור נפשם ולא לעבור על מצוות התורה [ולא רק בנוגע לע"ז וג"ע ושפ"ד, אלא גם בנוגע לכל המצוות, שהרי "בשעת הגזירה... יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות", ואפילו על "ערקתא דמסאנא], מ"מ אילו היו עוברים ולא נהרגים לא היו נענשים, מפני שהיו אנוסים על העבירה עצמה.

"משא"כ בפורים - כיון שהגזירה היתה (לא על מצוות התורה כי אם) על הגוף, "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", אלא שאילו היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, הרי עשיית העבירה כדי להנצל מהגזירה דינה כהמתרפא באיסורין שבתורה, ובמילא היו נענשים על זה [ולא רק על ע"ז ג"ע ושפ"ד, אלא גם על שאר עבירות שמתרפאין בהן במקום סכנה, כי עשיית עבירה איזו שהיא כדי להנצל מגזירת המן ש"עשה עצמו ע"ז" היתה מתפרשת כהמרת דת ח"ו], כיון שהאונס אינו על מעשה העבירה עצמה שעושה אותה ברצון כדי להציל את עצמו".

עד כאן לשון השיחה.

ולפ"ז מסתבר שאף בהשיחה בחכ"ה אין כוונת רבינו שלפי אדה"ז אין נכון החילוק בין פורים לחנוכה, כי אם כהערה על דברי הלבוש שהגזירה הייתה על הגופות עד כדי כך שלא הי' מועיל שהיו ממירים דתם, ועל זה מעיר רבינו שלפי אדה"ז אי"ז כך, דלשיטתו באם היו ממירים דתם היו ניצולים. אך ההגדרה הבסיסית שהגזירה הייתה על הגופות נכונה גם לאדה"ז, מאחר והמרת הדת הייתה הצלה חיצונית שאינה שייכת לעיקר הגזירה, וכמוכח מהדינים דאשה שנחבשה והצלה מע"ז.

ג.

החידוש העולה מיסוד הצ"צ

והנה, ביסוד זה שמביא רבינו מהצ"צ עולה הגדרה מעניינת - שמאחר והאונס אינו על האיסור עצמו, אסור לו להציל עצמו באיסור (דג' עבירות). וזאת אף שביכולת האיסור לתקן האונס עצמו ולשנותו.

ויש בדברים חידוש, דהי' מקום לומר שההיתר דאיסור בסכנה הוא מחמת יכולת האיסור לשנות מצב הסכנה, וא"כ זה נחשב שאנוס על האיסור עצמו, ובכל זאת אמרינן שמאחר ואינו אנוס על מעשה האיסור, אע"פ שמעשה זה מתקן מצב של אונס, נענש על זה. כי הגדרת ההיתר היא רק כשאנוס על המעשה עצמו, ולא כאשר המעשה מתקן מצב של אונס.

ונראה להביא סוגיא הדומה לזה, אלא ששונה ממנה בתוקף החידוש, ויש בה מעלה וחסרון לגבי החידוש המתבאר בהשיחה הנ"ל.

ד.

דברי הגמ' בכתובות וישוב לשון הרמב"ם

הגמ' בכתובות¹¹ מביאה את דברי רבי יהודה אמר רב ש"האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן", והגמ'

11. י"ט, א.

שואלת על מי מדובר פה, אם על הלווה - פשיטא שאינו נאמן לפטור עצמו, ואם על המלווה - "תבוא עליו ברכה" שמודה בפטור הלווה, ואם על העדים אז ממה נפשך: אם כתב ידם יוצא ממקום אחר ברור שאינם נאמנים, דאין להם מיגו, ובאם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר, ויש להם מיגו, מדוע שלא יהיו נאמנים?

ומיישבת הגמ' בג' אופנים, ובאופן השני מביאה תשובת אביי שמדובר שהמלווה מודה שהשטר הוא אמנה, וזה שאינו נאמן זה בגלל שהוא חב לאחרים, כי יש שעבודא דרבי נתן מאחר וגם הוא חייב לאחר, וא"כ ע"י שהוא אומר שהשטר הוא שטר אמנה, אז הבעלי חוב שלו יפסידו את הכסף שהם היו יכולים לקבל מהלווה בשעבודא דרבי נתן.

והנה הרמב"ם¹² מביא את העולה מיישוב זה להלכה: "ראובן שה' חייב לשמעון מאה ולוי חייב לראובן מאה, מוציאין מלוי ונותנין לשמעון, לפיכך אם אין לראובן נכסים והיו לו שטרי חוב על לוי ואמר לוי שטר אמנה הוא פרוע הוא והודה לו ראובן אין משגיחין על הודאתו שמא קנוניא הם עושין לאבד זכותו של שמעון, אלא ישבע שמעון ויטול מלוי כדין כל טורף שאינו נפרע אלא בשבועה".

ותמיהו המפרשים, מדוע הוזקק הרמב"ם לחשש דקנוניא, והרי בגמ' מבואר שהטעם משום דחב לאחריןא - דבחב לאחריןא מעיקרא אינו נאמן בהודאת בע"ד, ומדוע הוזקק הרמב"ם לחשש החיצוני דקנוניא.

וראה בבית יעקב על הסוגיא שם, שחידש דלשיטת הרמב"ם בכל חב לאחריןא החיסרון הוא מחשש לקנוניא. וכבר נחלקו בזה התומים והקצות החושן בשו"ע סי' צט.

וראה בס' שעורי ר' שמואל לכתובות סי' כ, שחידש שבהודאת בעל דין יש שני דינים - הגזירת הכתוב שהודעת בעל דין כמאה עדים, וההסתברות ההגיונית שמאחר ואין לו סיבה לשקר מן הסתם הוא דובר אמת. ובחב לאחריןא בטל הגזירת הכתוב אך עדין נותרה ההסתברות שמן הסתם הוא דובר אמת, ולכן הוזקק הרמב"ם לחשש דקנוניא.

אמנם מקום לבאר זאת באופן פשוט יותר:

ובהקדים, דהתוס' בגיטין¹³ אומרים שגם גירושין זה בגדר "חב לאחריןא" כמו קידושין, כי בגירושין נאסרת על הכהנים.

אמנם הרשב"א ביבמות¹⁴ נחלק על התוס' הנ"ל, ומדבריו שם עולה שגירושין זה לא חב לאחריןא, ובגירושין נאמן הבעל דין לומר שהאשה מגורשת.

ובפשטות סברתו, שיש הבדל מהותי בין גירושין לקידושין, שבקידושין גדר הקידושין עצמם הוא לאסור אותה על כל העולם, ולכן זה בגדר חב לאחריןא. משא"כ בגירושין, הנה זה שהיא אסורה לכהן זה רק הסתעפות מזה שהיא מגורשת, אבל אין זה גדר הגירושין עצמם, שכן גדר בגירושין הוא להתירה לכל העולם, ורק שיש דין נוסף שהמגורשת אסורה לכהן, ולכן אין הגירושין בגדר חב לאחריןא.

ולפ"ז ניתן לבאר אף כאן, שכאשר המלווה אומר שהשטר הוא שטר אמנה, הנה עצם ההודאה שלו אינה

12. הל' מלוה ולוה פ"ב ה"ו.

13. ד, א.

14. לא.

בגדר חב לאחרינא, כי אפילו שהוא גורם שבעלי חוב שלו יפסידו אי"ז אלא רק השלכה מהעובדה שהוא אינו חייב, ואין הודאתו עצמה בגדר חב לאחרינא. ויתכן לומר שלכן הוזקק הרמב"ם לטעם דקנוניא, כי רק בגלל הקנוניא אין המלוה נאמן לומר שהלווה אינו חייב לו.

ה.

החידוש העולה מכל אחת משתי הסוגיות

עכ"פ מסוגיא זו עולה, שאף כאשר ישנה השלכה מהודאת הבע"ד כלפי אדם נוסף, הנה מאחר ואי"ז אלא השלכה מהודאתו ואינה תוכן ההודאה עצמה, אי"ז בגדר חב לאחרינא.

אמנם בשיחה הנ"ל, החידוש מצד אחד פשוט יותר ומאידך גדול יותר:

מחד גיסא הנה בדין האונס, ועד"ז בחילוק בין חנוכה לפורים, אין האונס שייך כלל למעשה האיסור, ורק שע"י שנחדש מעשה איסור ניתן לתקן מצב האונס, אך האונס אינו מביא ואף לא משליך על מעשה איסור. ובניגוד לסוגיא בכתובות, ששם ההודאה משלכת אף על גורם אחר, ובכ"ז אי"ז חב לאחרינא מאחר ואי"ז אלא השלכה.

אמנם לאידך, הנה בביאור בשיחה נמצא שהאיסור יכול לתקן מצב האונס עצמו, ואי"ז רק כהשלכה, ובכ"ז מאחר ואינו מוכרח מצד האונס אינו מותר.

נמצא שיש כאן ב' סוגיות כאשר בכל אחד חידוש מכיוון אחר:

בסוגיא דאונס המעלה שהאיסור אינו נפעל אף לא כהשלכה מהאונס, אך מאידך האיסור יכול לתקן האונס.

ואילו בסוגיא בכתובות החב לאחרינא מגיע מעצמו כהשלכה, אך לעולם אינו עומד במקום הדבר עצמו.



שער
הלכה

בדין דמצוות זכירת וסיפור יציאת מצריים

(שו"ע הרב סי' תעג סעיף כ')

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב

ראש הישיבה

מציע דברי שו"ע אדה"ז דצריך לומר את ההגדה על המצוות ומביא לכך ראי' (שני') מדכתיב והגדת לבנך / מקשה שלכאורה למה לא הביא את ראיית הטור דצריך לומר מצה זו / מקדים להביא את דברי ר"ג דצריך לומר פסח מצה ומרור ומביא מח' לאיזה מצווה התכוון ר"ג האם למצוות מצה או מצוות סיפור יצי"מ / מקשה לפי ב' הפירושים, דאי נימא שהכוונה למצוות מצה קשה מ"ש הך חיובא שצריך כוונה גם לטעם המצווה / מנסה לתרץ שהכוונה לסיפור יצי"מ אך לכא' מהמשך ההגדה לא משמע כן / מבאר עפ"י דברי רש"י שע"י אכילת פסח מצה ומרור תזכור את יום צאתך והיינו שהכוונה היא חלק מהמצווה דהיינו זכירת יצי"מ / מתאים ע"פ דברי הב"ח מדכתיב 'למען תזכור' / חוקר האם הכוונה היא כדי לצאת יד"ח מצוות מצה או שלא יצא יד"ח טעם מצוות מצה של זכירת יצי"מ ומבאר כהצד הב' / מבאר דבהבאת הקערה לפני אמירת ההגדה י"ל דזה דין ב'מצה' ובקערה, וי"ל דזה דין ב'הגדה' ועפ"ז מיישב את הקושיות / מבאר את הראי' הב' בשו"ע אדה"ז דראי' הב' מבארת דהבאת הקערה הוה דין במצוות סיפור יצי"מ / עפ"ז מבאר מה דאומרים 'הא לחמא עניא' בתחילת 'מגיד' וכן אמירת 'על שום מה' בסיום 'ההגדה' משום שזה גופא חלק מ'סיפור יצי"מ' / לפי היסוד האמור לעיל מבאר די"ל שזה הטעם שגם בשתיית ד' כוסות אפי' שאין היא אלא חיוב מד"ס מ"מ גדרי דאורייתא נגעו בה שהרי באכילתן יש קיום מ"ע דסיפור יצי"מ / מסייג דמ"מ אי"ז מצווה חיובית מה"ת אלא כשיש חיוב לקיימה מד"ס אזי חלק ממנה הוה מדאורייתא ולכך אין כופין את הנשבע שלא לאכול מרור משא"כ בנשבע שלא יאכל מצה / ולפי"ז מבאר גם מה דאפשר להסב יותר מכשיעור משום שחלק ממנה היא מדאורייתא / וכן מבאר ע"פ הנ"ל למה אין מקפידין על שיעורי הכזיתים ואפשר להוסיף / ועפ"ז מיישב למה אין מברכין על מצוות אכילת מרור ושתיית ד' כוסות היות וגדרי דאורייתא נגעו בה די"ל דיש בזה בושא למצווה דאורייתא כשאין מברכין עלי' / עפ"ז מבאר ג"כ למה מי שאכל באונס ולא ידע וסבור שהוא חול לא יצא י"ח וצ"ב הטעם לזה / ומבאר די"ל שזהו משום שבאכילת מצה יש גם דיני זכירת יצי"מ והיות שאינו יודע שזה פסח לא קיים את המצווה / מבאר כוונת הראשונים דכל דין ר"ג הוא רק להידור מצווה בשתי אופנים / ומבאר הטעם שבזה משום שלא 'אמר' אבל יודע שהיום הוא החג ויודע את טעם המצווה / וכן מבאר שזהו משום שלא 'ידע' את הפרטים

א.

דברי אדה"ז והקושיא בדבריו, הקדמת מחלוקת בדברי ר"ג, הקושי לב' הפירושים וביאורם ע"פ רש"י, חקירה בגדר המצווה, והראי' ע"פ אחד הצדדים מדברי אדה"ז

א. כתב אדה"ז בשולחנו¹: "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר הגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר 'לחם עוני' ודרשו חכמים² לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר³ והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

אבל בטור⁴ כתוב: "ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה כדאמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו"⁵.

וצריך ביאור למה אדה"ז מביא בתור הוכחה שני' להבאת המצות כשאומר ההגדה מהא דוהגדת . . בעבור זה . . ולא כהוכחה שני' שמביא הטור שתהא לפניו כשיאמר מצה זו.

ב. ויש לבאר דברי שוע"ר בהקדים הבנת דברי המשנה⁶ "רבן גמליאל הי' אומר כל שלא אמר⁷ שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום מה כו' מצה על שום מה כו' מרור על שום מה כו'". ופירש הרשב"ם⁸ "שלא פירש טעמן". מכאן שצריך "לדעת" טעמן של מצוות אלו, ואומר ר"ג שצריך גם "לומר" טעמן בפה. ועניין אמירת "על שום מה" כ"כ חשוב דכאשר לא אמר זאת "לא יצא יד"ח". ונחלקו הראשונים: י"א⁹ דלא יצא יד"ח מצוות מצה וי"א¹⁰ דלא יצא יד"ח מצוות סיפור יציאת מצרים.

וצריך ביאור מהו יסוד מחלוקת ראשונים הנ"ל.

ג. ויובן בהקדים בהבנת דברי ר"ג לב' הפי' הנ"ל: לפי הפי' דלא יצא יד"ח מצוות מצה - צריך להבין מאי שנא משאר מצוות דאורייתא דהגם דמצוות צריכות כוונה¹², היינו כוונה לשם מצוות השם יתברך ולא

1. הלכות פסח, סי' תעג סעיף כ.

2. פסחים לו, א. קטו, ב.

3. שמו"ט יג, יח.

4. מכילתא פ' בא פ"ז ד"ה והגדת.

5. ריש סימן תעג.

6. עיין הנסמן להלן הערה 13.

7. פסחים קטז, א.

8. הענין ד'אמר' עיין מהרש"א שם על המשנה בחידושי אגדה. תוס' פסחים שם ד"ה ואמרתם זבח. תוס' יו"ט פ"י מ"ה. פרי מגדים אשל אברהם סי' תפה סעיף א'. וע"ע מש"כ בס' תעט א"א סק"א. ולכאורה מ"מ מצות עשה, ע"ש. שו"ת בנין ציון סי' ל קטע המתחיל אמנם יש לחקור. ערוך לנר סוכה כח, א תוד"ה לא קיימת.

9. ד"ה שלשה.

10. כלבו סוף סי' נא. של"ה חלק מצה עשירה ריש דרוש ב'. מהרש"א בחידושי אגדה פסחים אות טז. וכ"מ מדברי הר"ן פסחים שם. וכד' ה'באר מים חיים' ועוד. עיין בספר ויגד משה (כ"ץ), דיני ומנהגי ליל הסדר סימן כב, וש"נ.

11. פירושי הראב"ן והרשב"ץ להגדה של פסח שם. שבילי הלקט ועוד וכן מבואר מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ה) "ודברים האלה כולן נק' הגדה" וד"ל. עיין לקו"ש חט"ז פ' יתרו הערה 35. עי' מקראי קודש פסח ח"ב סימן מב ובהערות הררי קודש הע' 3, וש"נ. ועיין שו"ת בנין ציון וערוך לנר הנ"ל (הערה 8) דלא יצא יד"ח בסיפור יצי"מ. ורבינו בלקו"ש הנ"ל מציין גם למאירי קרית ספר להמביט, ופרמ"ג בא"א סי' תעט סק"ד וסי' תפה סק"א, ע"ש.

12. שו"ע או"ח סי' ס סעיף ד'. וכן בשו"ע אדה"ז (שם סעיף ה) בנוגע למצוות דאורייתא ועיין משנה ברורה שם סק"י שכ"ה במצוות

כמתעסק¹³, אבל אין חיוב לדעת ולכוון טעמי המצוות (אלא בכמה מצוות¹⁴). ואפילו לפי הר"ן¹⁵ דמש"כ במשנתנו "לא יצא יד"ח" הכוונה לצאת ידי חובת המצווה "כראוי" אבל גם ללא אמירה זו יצא יד"ח עצם המצווה. מ"מ מבואר בדברי ר"ג הדגשה מיוחדת שיש לדעת טעם דמצוות פסח מצה ומרור, וצ"ב מנה"מ¹⁶.

ולפי הפי' דלא יצא יד"ח מצוות סיפור יציאת מצרים תמוה למה צריך לומר פסח ומצה על שום מה, שיאמרו רק שפסח הקב"ה . . שנגאלו אבותינו . . שלא הספיק בצקם, ובוה מספרים את סיפור יציאת מצרים, מה נוגע עבור סיפור יצי"מ לומר ולדעת שזהו טעם המצוות הנ"ל, וכן מקשה בהגדה של פסח עם פסקי הלכות ומנהגים¹⁷ (ויבואר בעזה"י לפי' הב' להלן אות ז).

ד. ונלע"ד ד'יסוד' דברי רבן גמליאל הוא מדכתיב¹⁸ "שמור . . ועשית פסח לה' . . וזבחת פסח לה' . . שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ופרש"י¹⁹ "על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך". הרי דרש"י מפרש²⁰ דכתוב בקרא בהדיא דאכילת פסח ומצה היא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים". ותזכור זאת "ע"י אכילת הפסח והמצה". והצל"ח²¹ למד כן גם בדעת הרמב"ם, וכ"ד רבינו ברמב"ם²².

במילא מובן למה כאן מודגש שצ"ל 'טעמן' דהיינו 'על שום מה' כי מפורש בקרא "למען תזכור" בהמשך לאכילת פסח ומצה. והדבר מתפרש לפי היסוד של הב"ח על הטור בהל' סוכות דכתב²³: "ויראה לי לומר בזה שסובר (הטור) דכיון דכתיב למען ידעו גו' לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצוות הסוכה וכו' וזה הטעם וכו' בהל' ציצית בסי' ח' ויכון בהתעטפו שצונו המקום וכו' וכן בהל' תפילין סי' כ"ה כתב ויכון בהנחתם שצונו המקום להניח כדי וכו' בשאר הלכות וכו' לא כתב שיכוון שום כוונה בעשיית המצוה כי המקיים המצוה כדינה יוצא בה אעפ"י שלא הי' לו שום כוונה, אבל בציצית שכתב בהן למען תזכור וגו' דאורייתא.

13. עיין משנה ברורה סי' ס סעיף ז'. והדברים ברורים ובקיצור בשו"ע אדה"ז (שם סעיף ה) "צריכים כוונה לצאת ידי חובה בעשיית אותה מצווה", ע"ש.

14. עיין להלן בפנים אות ד' וש"נ.

15. פסחים שם. סוכה כח, א. ובריטב"א שם. אבל עיין ערוך לנר עמ"ס סוכה שם תוד"ה לא קיימת. דמדייק מהתוס' בפסחים קטז, א ד"ה ואמרתם זבח פסח, דמעכב גם דיעבד, ולא מוכרח ד"ל דאי"ז פשוטו של מקרא אלא דרשה וכמ"ש איהו גופי' בתשובותיו בשו"ת בנין ציון סימן ל, ע"ש. ועיין מש"כ בספר ויגד משה הנ"ל. ועיין בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר קטע המתחיל לא יצא, וש"נ.

16. עיין בערוך לנר ושו"ת בנין ציון הנ"ל ומש"כ ע"ז בספר ויגד משה הנ"ל.

17. מאת הגאון המופ' מוהר"ר שלמה זלמן אויערבאך וצ"ל.

18. דברים טז, ג.

19. ד"ה למען תזכור.

20. בחי' הרשב"א על עין יעקב (ברכות פ"א דף יב ד"ה אמר להם בן זומא . . וזו הייתה תשובתי) מוכיח לדעתו דהפי' בקרא "למען תזכור" אינו קשור למ"ש בקרא לעיל "שבעת ימים תאכל עליו מצוה". וזה דלא כרש"י הנז' בפנים.

21. ברכות שם ד"ה מזכירין. ושם מבאר דהרמב"ם בספר המצוות (מצווה קנ"ז) מונה המצווה דצריך לספר יציאת מצרים בליל פסח, אבל מצוות זכירת יצי"מ בכל יום ולילה אינו מונה כלל, ומבאר זאת לפי דברי רש"י הנ"ל ושכן דעת הרמב"ם בספרו. ועיין בספר מקראי קודש (פסח ח"ב סי' מב) דמביא שכן היא שיטת המהר"ל בספרו גבורת ה'.

22. עיין המצוין לעיל הערה 10 וש"נ.

23. סי' תרי"ח ד"ה ובסוכות. ושם מביא המג"א סק"א. עיין גם מש"כ בשו"ע אדה"ז סי' ח סעיף י"ז. וכן בסי' כה סעיף י"א. והנה בב"ח לא כתוב מפורש דאילו דמכוון לא יצא ידי המצווה כלל, ורק כתב שלא קיים המצווה כתיקונה וכיו"ב. ועי' משנ"ב (הל' סוכה שם סק"א) דיצא בדיעבד. ועיין עוד במשנה ברורה סי' ס סעיף ד', ובביאור הלכה ד"ה וי"א. וכן עי' בפרמ"ג בא"א ובמשנ"ב סק"א. אלא דהביכורי יעקב (שם סק"ג) כתב לפי הב"ח "ואם לא כיוון טעם המצווה אפילו בדיעבד לא יצא". וע"ע במועד לכל חי סי' כ. וכן בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קסח. ספר דרך פיקוד לבצל הבני יששכר בהקדמה א אות ה'. ועי' מש"כ רבינו בנוגע לנידון זה, אג"ק ח"ד עמ' יד. לקו"ש חל"ב אמור ג' הערה 47. שולחן המלך ח"ב עמ' רלג ואילך.

וכן בתפילין כתוב למען תהי' תורת ה' בפיך וכו' יראה שלא קיים המצוה כתיקונה אם לא יכון אותה הכוונה וכו'. והדברים ידועים ומקובלים. ומעתה גם בנדו"ד כתוב מפורש כנ"ל 'למען תזכור'.

לפי"ז מובן למה כ"כ חשוב אמירת פסח ומצה "על שום מה" כי יש חיוב מן התורה לדעת טעם המצוות באכילתן וכהדגשת הרשב"ם הנ"ל 'פירש טעמן'.

ה. והנה בד"כ טעם המצווה הוא ה'טעם' ל'מצווה' אבל ידיעת ה'טעם' אינה מצווה, עד"מ "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי" ידיעה זו אינה מצווה לעצמה, אבל בנדו"ד הרי מדובר בטעם שהוא מצווה "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", וכאן יש להסתפק מה העניין והתכלית של ידיעת הטעם של מצוות אכילת מצה, האם כדי לקיים בשלימות את מצוות "אכילת מצה", דהיינו מצווה בטעמה, או דלמא לעניין ידיעת הטעם הוא כדי לקיים מצוות "זכירת יצי"מ" בעת האכילה, והוה שלימות במצוות זכירת יצי"מ שייזכר ע"י מעשה האכילה²⁴. ובאו"א קצת האם בעת קיום אכילת מצה מקיימים מצווה אחת או שתי מצוות.

ולאידך גיסא כאשר אכל הכזית מצה ולא זכר ולא חשב ענין דיציאת מצרים, האם הפירוש הוא שלא קיים מצוות אכילת מצה כתיקונה ובשלימותה, או דלמא שלא קיים מצוות זכירת יציאת מצרים בשלימותה דהיינו הזכירה שע"י אכילת מצה, עיין מה שכתבנו בזה להלן פרק ד' וש"נ ענין זה.

ולכאורה מסתבר לומר כהצד דע"י אכילת מצה מקיימים גם מצוות זכירת יצי"מ, דהרי פסוק זה הוא המקור למצוות זכירת יצי"מ בכל יום²⁵, והיות שכתוב לאכול מצוות "למען תזכור" הרי מודגש דבעבור מצווה זו של "תזכור" . יצי"מ" אוכלים מצה, ואדרבה זה התכלית של המצווה דאכילת מצה, כדי לקיים מצוות זכירת יצי"מ "על ידי אכילת הפסח והמצה" כמ"ש רש"י הנ"ל.

וכן מורה לשון תשובת הרא"ש²⁶: "שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים" דהיינו משום זכירת יצי"מ ע"י ה'מעשה' ולא רק ענין דטעם למצווה, אלא דבזה מקיימים מצוות זכירת יצי"מ.

והמעין ברא"ש שם יראה דהפי' לא רק זכירת יצי"מ אלא 'סיפור' יציאת מצרים. וי"ל בפשטות כאשר יודעים הטעם דמצוות אכילת מצה הרי ע"י האכילה דמצה ה"ה מספר לעצמו הסיפור דיצי"מ, וכן אחרים שרואים אכילתו וידועים הטעם אכילתו, נמצא דמספר להם את 'סיפור' יצי"מ.

ומפורש למד כן רבינו בשיטת רש"י ובשיטת הרא"ש, עיין לקו"ש²⁷: "ולהעיר דמצינו יתירה מזו דאכילת פסח ומצה היינו זכירת יצי"מ".

ו. ומובן וברור יסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל בפי' רבן גמליאל ד'לא יצא יד"ח' להסוברים דהכוונה

24. הקשר שיש בכללות בין מצה לסיפור יצי"מ ה"ה מפורש בחז"ל (פסחים לו, א. קטו, ב) דאמר שמואל "לחם עוני לחם שעונין עליו הרבה דברים" ופרש"י (ד"ה שעונין) "ואומרים עליו ההגדה". ועד"ז כתב רבינו חננאל (שם ד"ה תניא) "פירוש אומר עליו הגדה מצה זו שאנו אוכלין". ועי' גם תוס' שם קיד, ב ד"ה הביאו לפניו מצה. וכ"ה ברמב"ם הלכ' חמץ ומצה פ"ח ה"ו. שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"כ. והנידון בדברינו בפניו מצה היא גופא מזכירה ומספרת סיפור יצי"מ, וי"ל דגם מקיים בזה מצוות וסיפור זכירת יצי"מ, ולא רק קשר בין המצוות.

25. עיין רמב"ם הל' ק"ש ה"א ג. שו"ע אדה"ז סי' סז סעיף א'.

26. כלל כד סימן ב'.

27. חלק ט"ז יתרו ג' הערה 35.

למצוות אכילת מצה, והיינו כנ"ל דסבירא להו דה'טעם' הוא רק 'טעם' ל'מצווה' ואינה מצווה לעצמה, ולכן פירשו לא יצא יד"ח מצוות אכילת מצה, אבל אלו שפירשו דלא יצא יד"ח זכירת יצי"מ, פירשו דבנדוד"ד ה'טעם' של מצווה ה"ה מצווה לעצמה, דהיינו כדי לקיים מצוות זכירת יצי"מ ע"י אכילת מצה, וכאשר לא עשה כן לא קיים כדבעי מצוות זכירת וסיפור יצי"מ.

ז. ומעתה מובן היטב למה צ"ל "מצה על שום מה" גם לדעה דלא יצא יד"ח זכירת וסיפור יצי"מ, כי צריך להדגיש וללמד שמצוות אכילת מצה היא זו שמזכרת ומספרת ענין דיצי"מ ולא רק הזכירה והסיפור במחשבה ודיבור.

וסרה הקושיא והתמי' אשר בהגש"פ הנ"ל²⁸ "זהו דין בסיפור יצי"מ ואם לא אמר כן לא יצא יד"ח סיפור יצי"מ אלא שעדיין צ"ע מ"ט צ"ל מצה זו שאנו אוכלין וכו' והרי הי' יכול לספר שלא הספיק הבצק להחמיץ מבלי לספר שזהו טעם המצוה". ע"פ הנ"ל פשוט, דע"י סיפור יצי"מ ללא אכילת מצה אינו מקיים מצוות סיפור וזכירת יצי"מ שע"י מעשה אכילת מצה.

ח. מעתה יתבאר בעזה"י למה שינה בשו"ע אדמוה"ז והביא מקור אחר מהמבואר בטור, דהנה הטור הביא שתי סיבות למה להביא הקערה בתחילת 'מגיד' - דלכאור' מתאים להביאה לקראת אכילתו, לפני רחצה, מוציא מצה: א. דכ' "לחם עוני" ב. לומר 'מצה זו'. ועי' בב"ח דטרח לבאר למה צריך ב' הוכחות ודבריו צ"ב ואכ"מ²⁹.

הי' אפשר לומר דהטור הביא מקור ראשון דכ' לחם עוני שעונים עליו דברים, ולפי"ז הקערה היא בעבור ה'קערה' דהיינו המצות. שה'לחם' הי' עוני שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו שלימות המצה, ע"ד הדרשה³⁰ "לחם עוני דכתיב מה עני בפרוסה אף אתם בפרוסה" והיינו דין במצה.

וההוכחה השני' כדי לומר מצה זו, והיינו בעבור אמירת "ההגדה" כמ"ש הטור "שתהא לפניו כישאמר מצה זו" והכוונה שהאמירה של ההגדה תהי' כדבעי, נמצא דהבאת הקערה במגיד ה"ה בעבור הגדת סיפור יצי"מ שתהי' בשלימות, והיינו דין בסיפור יצי"מ. וי"ל דלכן הביא ב' הוכחות לומר דהבאת הקערה למגיד הוא דין במצה ודין בסיפור יצי"מ.

אבל לפי הדעה דאמירת 'מצה זו על שום מה' ה"ה דין במצה דהיינו שתהי' אכילת המצה, מצווה בטעמה, וללא ידיעה זו הרי"ז חסרון רק במצוות אכילת מצה, א"כ כל קטע זה בהגדה לא קשור כ"כ ל'מגיד' דהיינו סיפור יצי"מ (והא דאמרן כאן אולי כי סו"ס יש כאן סיפור דיצי"מ כמו שאנו אומרים³¹ ע"ש שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ" וכן בנוגע לפסח זה וכן בנוגע למרור זה, גם י"ל כי זה סיום מגיד וכהכנה ל'רחצה' 'ומוציא מצה') אלא זה דין באכילת מצה.

ט. וי"ל דעל כן הביא אדה"ז ההוכחה השני' מהפסוק והדרוש "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה . בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנוחים לפניך" א"כ בוודאי דהוא דין ב"והגדת לבנך".

28. אויערבאך, ד"ה כל שלא אמר.

29. ועיין גם בפסחים קיד, א תוד"ה הביאו לפניו מצה. ומש"כ "והגיד" בדברי התוס' בספר ויגד משה סימן ב ד"ה ומקור במשנה, ע"ש.

30. מטה משה עמוד העבודה ליל הסדר סימן תרל ד"ה ואין לשבש.

31. רא"ש פסחים פ"י סי' ל.

במצוות סיפור יצי"מ, דכאשר יש מצה ומרור לפניך, אז תוכל לומר "והגדת לבנך". ויש לציין דעד"ז כתוב בספר בית הבחירה להמאירי³².

ב.

ע"פ הנ"ל ביאור נפלא בהגש"פ

והנה לפי המובא לעיל (אותיות ה' ו') דחלק מהראשונים ס"ל דה'טעם' במצוות אכילת מצה, היא גופא מצוה, ועי"ז מקיימים מצוות וסיפור זכירת יצי"מ במעשה דאכילת מצה, נבין שני דברים תמוהים מאוד לכאורה בהגדה של פסח.

בתחילת מגיד אמרין "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" דהיינו טעם קצר למה אוכלים מצה בפסח. וצ"ב האם אוכלים עכשיו מצה שצריך כאן לבאר למה אוכלים 'האי לחמא עניא', הרי אנו בחלק ה'מגיד' ולא ב'מוציא מצה' הגם שהביאו כעת הקערה לפניו³³ - אבל לאיזה צורך מבארים כאן הטעם דמצוות אכילת מצה.

ובעיקר צ"ב בסיום 'מגיד' דמובא הא דר"ג "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור. . על שום מה" דלכאורה תמוה ג"כ האם אוכלין עכשיו פסח מצה ומרור, ורק כאשר יאכלו זאת אז נקדים ונאמר 'על שום מה', הרי אנן בסדר 'מגיד' עסקינן.

ולפי המבואר לעיל דהני ראשונים ס"ל ד'על שום מה' דהיינו טעם המצווה הוא בעצמו מצווה, מצוות סיפור וזכירת יצי"מ, מובן שפיר למה מקומו גם ב'מגיד'. ומובא דווקא ב'מגיד' כדי להדגיש עניין זה ששייך לסיפור יצי"מ. וכמובן בסיום 'מגיד' ונראה וסמוך ל'רחה' ו'מוציא מצה' כדי שבעת אכילתן נדע על שום מה.

ובמילא מובן גם למה בתחילת 'מגיד' נאמר 'הא לחמא עניא די אכלו. . במצרים' מכיוון שזהו דין ב'מגיד'.

ג.

ע"פ הנ"ל ביאור בשתיית הד' כוסות ועוד ביאור בדין ההסיבה ואי ההקפדה של שיעור הכיזיתים, וכן ביאור נוסף בכך שאין מברכים ברכה בשתיית הד' כוסות

א. והנה כשם שאמר רבן גמליאל לגבי שלשת המצוות שהם (בעיקרן) מדאורייתא 'פסח מצה ומרור' דצ"ל 'על שום מה' והובהר לעיל דעצם הידיעה על שום מה היא ג"כ מצווה דזכירה וסיפור יצי"מ כמבואר בראשונים, ובעיקר הובהר ברש"י וברא"ש, אול כן הוא גם בנוגע למצוות שמד"ס שבלילה זה דהיינו

32. וי"ל דמצינו כן בראשונים, דהיינו כפירושו של אדה"ז בספר המאירי (פסחים קיד, א ד"ה והביאו לפניו) "ואע"פ שאינו מטביל עדיין טבול שני ולא אוכל מצה על שיקרא את ההגדה, מ"מ מבאין לפניו כדי שיקרא את ההגדה בעוד שמצה ומרור מונחים לפניו". וכ"כ להלן (קטז, א ד"ה המשנה השלישית) "כדי לקרות ע"ז ההגדה בעוד שהמצה ומרור מונחים לפניו", והרחבנו בזה במק"א בעזה"י.

33. משנה שם קיד, א ד"ה הביאו לפניו, ע"ש. ועיין בפרש"י ורשב"ם. שו"ע סימן תעג ס"ד. שו"ע אדה"ז סעיף כ'. ועיין שם סעיף כ"ה ונהגו להביא. . מיד אחר הקידוש.

'שתיית ארבע כוסות' דהגם דבעיקרם הוא מדרבנן³⁴ אבל היות שעניינם הוא ענין יצי"מ כמבואר ומפורש בשו"ע אדמה³⁵ "בשתיית ד' כוסות . . דברים אלה הם זכר לגאולה ולחירות שהד' כוסות תיקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלת".

א"כ י"ל דבעת שתיית הד' כוסות כאשר יודע שזהו זכר לד' לשונות של גאולה, במילא מקיימים גם מצוות עשה מן התורה, דהיינו מצוות "זכירת וסיפור יצי"מ" ע"י שתיית הד' כוסות, וע"ד כמ"ש רש"י דע"י אכילת פסח ומצה מקיימים "תזכור את יום צאתך".

ולפי"ז יש לחקור אם יש חיוב מיוחד לדעת הטעם שבשתיית הד' כוסות, כדי לקיים עי"ז מצוות זכירת יצי"מ. והנה גם אם נאמר שאין חיוב כזה, אבל מסתבר דבפועל כאשר שותים הד' כוסות ויודע הטעם ה"ה מקיים גם מצווה מן התורה כנ"ל.

וכמובן מדחזינן כן גם באכילת מרור 'בזמן הזה' דהוה מדברי סופרים³⁶ מ"מ אמרינן ג"כ 'על שום מה' והיינו כנ"ל ומסתבר דיש כאן³⁷ סיפור וזכירת יצי"מ וד"ל, אלא דמרור עיקרו מדאורייתא.

ב. ובעיקר מסתבר לומר כן במצווה ד'הסיבה' דעניינו הוא זכר לחירות ויצי"מ, כדאי' בשו"ע אדה"ז³⁸ "שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים וגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משיעבוד מצרים", וכן להלן³⁹ "צריכין הסיבה דרך חירות"⁴⁰.

והיינו די"ל דבהסיבה יש ביטוי מיוחד לעניין יצי"מ, כי המציאות והפעולה ד'הסיבה' היא מציאות ופעולה של 'חירות כדרך שהמלאכים הגדולים אוכלים' דלא כבשאר המצוות דאין בפעולתם מצד עצמם ענין וביטוי ליצי"מ, כמו האוכל בשר שה (קרבת פסח) או מצה וכדו', אילולי הכוונה וידיעת הטעם אין כאן מעשה ופעולה דחירות יצי"מ, אבל 'הסיבה' אומרת ומבטאת 'חירות' ובנדו"ד חירות מעבדות לחירות היינו יצי"מ, לכן מסתבר עוד יותר די"ל דבמצוות 'הסיבה' בנוסף למצווה מד"ס, ה"ה מקיים ג"כ מצוות מה"ת דסיפור וזכירת יצי"מ⁴¹.

ג. בהמשך ליסוד זה דבעת שיושבים 'בהסיבה' מקיימים ג"כ מצוות עשה מה"ת דזכירת וסיפור יצי"מ, יתבהר ויובר יותר הא דמצינו דין מיוחד להסיבה, והיינו דהגם שיש הלכה מפורשת⁴² "אימתי צריך להסב" עם זה יש הלכה "אבל המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר". וצ"ב למה דווקא במצווה זו יש הלכה מיוחדת ומפורשת דהוה משובח לאכול בהסיבה בכל הסעודה שזה בהוספה על השיעור, הגם דיש שיעור מפורש לקיום מצווה זו "אימתי צריך להסב".

ולפי המובאר בעזה"י דבאכילה ב'הסיבה' מקיימים גם מ"ע דזכירת וסיפור יצי"מ, יובנו ב' ההלכות הנ"ל,

34. עי' שו"ע אדה"ז סי' תעב סעיף ב'.

35. שם סעיף י"ד. ועי' הגדה של פסח עם 'ליקוטי טעמים ומנהגים' לכ"ק אדמו"ר ב'קידוש' קטע ד"ה ד' כוסות וש"נ.

36. דעת רבא בפסחים קכ, א. רמב"ם הל' חו"מ פ"ז הי"ב. שו"ע אדה"ז סי' תעה סעיף ט"ו.

37. כלשון המשנה בפסחים (קטז, ב) "מרור על שם שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים". ועיין שו"ע אדה"ז סי' תעג סעיף ל'. שם סי' תעה סכ"ה.

38. סי' תעב ס"ז.

39. שם סי"ד.

40. עיין עוד שם סעיף ח' "שלא יסמוך על חבירו . . ואין זו דרך חירות". וכן בס"י.

41. עיין לקו"ש (חי"א וארא א') ששם מבואר שני דרכים איך לפרש הענין דהסיבה, דלכא' לא קשור למש"כ כאן בפנים.

42. הדברים מבוארים ומסודרים בשו"ע אדה"ז סימן תעב סעיף י"ד. עיין רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ח. רמ"א שם ס"ז ונו"כ. משנה ברורה שם סקכ"ג.

47. סי' תעה סעיף א'.

הכזית של אכילת מצה יקח מיד כזית מרור" וכ"כ לעיל⁴⁸ "שחייב לאכול מרור אחר המצה מיד" ולמה להפסיק ביניהם באכילת מצה שאין בה שום מצווה לכאורה.

ולפי הנתבאר לעיל י"ל דבאכילת מצה מקיים גם מצוות וסיפור זכירת יצי"מ, וא"כ גם באכילה יותר מכזית מצה יש כאן מצווה מן התורה הגם שזה יותר מהשיעור, והגם שאין חיוב לאכול יותר אבל בפועל ה"ה ממשיך במצווה עיקרית שיש באכילת מצה, ואי"ז הפסק כלל כי אינו דבר הרשות אלא דבר המצווה העיקרית דליל פסח, וד"ל.

ו. וע"פ המורם נוכל אולי ליישב גם הקושיא המפורסמת⁴⁹ למה לא מברכים על שתיית ד' כוסות כמו שמברכים על שאר מצוות מד"ס כמו הדלקת נר חנוכה.

וי"ל היות ומקיימים בזה גם מ"ע דזכירת וסיפור יצי"מ, ועל המ"ע דסיפור יצי"מ מברכים כהביאורים שבדבר⁵⁰ במילא הוי וכעין בושא שמברכים על החלק שמד"ס ועל החלק שהוא מן התורה לא מברכים, ונחשב כעין לבייש את חובת זכירת יצי"מ, וכעין שלא תהא מצוות בזיות עליו, ודו"ק היטב.

ד.

ביאור נוסף ע"פ הנ"ל, וכן ביאור בכוונת הראשונים בדין דר"ג

א. בשו"ע כתוב⁵¹: "אכל מצה שלא בכוונה כגון שאנסהו עכו"ם או ליסטים לאכול יצא יד"ח כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב מצה (תנאי זה לא כתוב מפורש בשו"ע אדה"ז וצ"ב) אבל אם הוא סבור שהוא חול או שאין זו מצה לא יצא יד"ח". עי' משנ"ב שם. וכן פסק אדה"ז בשו"ע⁵², וע"ש הביאור למה כאן יצא יד"ח הגם שמצוות מה"ת צריכין כוונה. ותמוה לכאורה למה הוה התנאי 'שהוא יודע שהלילה פסח' הרי כאן אין צריך כוונה, ובפרט צ"ב לפי הראשונים דצריך תנאי זה 'שיודע שהלילה פסח' גם להפוסקים דמצוות אין צריכות כוונה⁵³.

ב. לפי המורם לעיל דבעת אכילת כזית מצה צריך לקיים גם מצוות וזכירת יצי"מ דהיינו קיום מצווה שע"י אכילה כמ"ש רש"י והרא"ש, מובן דחייב לדעת שהלילה פסח ושזו מצה, במילא יש כאן זכירת יצי"מ, ואם לא יודע שהלילה פסח לא מקיים מצוות וזכירת יצי"מ שע"י אכילת מצה.

וגם לדעה שזכירת יצי"מ שבאכילת מצה היא דין ושלמות באכילת מצה, מ"מ היות שהדבר מפורש בתורה 'למען תזכור' כנ"ל א"כ חייב לדעת שהלילה פסח, וד"ל.

ג. והא דכתבו הראשונים דדברי ר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא יד"ח הרי"ז רק לקיים 'כראוי' דהיינו כעין להידור מצווה, י"ל בשני אופנים: א. כל שלא אמר לא יצא יד"ח היות שיודע העניין והטעם, אבל מי שלא יודע שהלילה פסח פשוט דאין כאן שום זכירת יצי"מ ב. ר"ג איירי בלא יודע הפרטים

48. סי' תעג סי"ז.

49. עיין מש"כ רבינו בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים ב'קידוש' קטע המתחיל ד' כוסות. ע"ע מש"כ בזה בספר ויגד משה שם סימן טז אות י"א. ומ"ש אאמו"ר זללה"ה ב'שולחן מרדכי' על שו"ע אדה"ז הל' פסח ח"א סי' ח ושור"ת אגרות מרדכי ח"א סי' יא.

50. עיין המצוין בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים ב'חץ' קטע המתחיל מצווה עלינו.

51. סי' תעה סעיף ה'.

52. שם סעיפים כ"ח-כ"ט.

53. עיין ביאור הלכה שם ד"ה אבל.

"על שום . . אשר פסח . . תאפו את הבצק" אבל בכללות יודע שזה בגלל שנגאלו אבותינו ממצרים דהרי זהו פסח, עניין דיצי"מ ולכן יצא יד"ח אבל כל שלא יודע שהלילה פסח א"כ אכילתו איננה קשורה כלל ליצי"מ וד"ל, וכנ"ל כאשר אינו יודע שזו מצה, ופשוט.



טלטול בשבת קודש ע"י צורת הפתח הנקרא "עירוב"

(שו"ע או"ח סי' שסד סעיף ב', שו"ע אדה"ז שם סי' שמה סעיף י"א,
משנ"ב שם סעיף ח')

הגה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' בלינוב
ראש הישיבה

מציע מחלוקת בגדר רשות הרבים / מקשה איך סומכין על צורת הפתח ואפי' דהוי גרירא דחטאת / מביא ה"משנה ברורה" דאם לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא גם בעל נפש יכול לטלטל ואפי' ברה"ר גמורה ע"י צוה"פ / מביא דעת רוב הפוסקים דס"ל דלארומ"מ ולפ"ז מדאורייתא מהני צוה"פ גם לרה"ר / מביא דעת ה"אלי' רבה" וה"משנה ברורה" להלכה למעשה דכשיש עוד "צד להקל" סמכין לכו"ע דאם אין ס"ר לא הוי רה"ר / מבאר דבכה"ג אין שום פסק "דבע"נ יחמיר לעצמו" / מביא הדעות שעיר שרובה מוקפת חומה הוי רה"ר רק אם שערי' מכוונות זה כנגד זה / מביא הדעות דגדולי הפוסקים פסקו דצ"ל "ישר בלי שום עיקום" / מביא הדעות שעיר שרובה מוקפת חומה דרוב הפוסקים ס"ל דא"צ צוה"פ / מביא דעיר מוק"ח שרחובותי' אינם כנ"ל מותרים בטלטול גם למ"ב / מביא דעת גדולי הפוסקים והמלקטים דלמסקנא ד"רוב" הראשונים ס"ל דרק ע"י ס"ר הוי רה"ר / מבאר מדעת הרמ"א דנראה יותר דרק ס"ר הוי רה"ר כדברי הט"ז משא"כ ה"בית מאיר" / מביא דעת אדה"ז בשו"ע דאין לנו רה"ר עכשיו / מביא דעת המחבר בשו"ע כדמסיק ב"יביע אומר" ד"מידי ספיקא לא נפקא" / מביא שיטת הרמב"ם דלא מהני צורת הפתח לפרצה שמעל עשר אמות / מבאר מסקנת העניין דכל הרוצה לטלטל יכול לטלטל ואפי' המחמיר

- שאלה -

מקשה איך סומכין על צורת הפתח ואפי' דהוי גרירא דחטאת

כתב הטור¹: "ארבע רשויות לשבת רה"י ורה"ה כרמלית ומקום פטור . . ורה"ה הוא רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו".

1. או"ח סי' שמה ס"ז.

ובשו"ע²: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער".

והיינו שנחלקו הבית יוסף והטור מהו התנאי למיקרי רה"ר לפי הבית יוסף כל רחוב שרחבו מט"ז אמה ומעלה הוי רשות הרבים, ודעת הטור היא דרק ע"י ששים רבוא דבוקעין בו בכל יום הוי רה"ר. ולעיל³ כתב הבית יוסף דברה"ר גם ביש לו צורת הפתח אסור לטלטל שם בשבת, ורק ע"י דלתות מותר לטלטל שם. ולפ"ז עיר שיש בה רחובות שרחבים ט"ז אמה, לדעת הבית יוסף הוי רה"ר ולא מועיל צוה"פ כדי להתיר בה הטלטול. אלא דהמנהג לסמוך על הטור, והיות דלא מצוי רחובות דששים רבוא בוקעין בו, ובמילא לא הוי רה"ר אלא כרמלית, סמכין על צוה"פ דמהני לי' צוה"פ. וכמבואר העניין בכל הפוסקים⁴.

ובשו"ע אדה"ז⁵ כתב ד"כל⁶ ירא שמים יחמיר לעצמו⁷", וכן בביאור הלכה⁸ מביא ד"בעל נפש יחמיר על עצמו". ואע"פ דמשמע מכ"ז דזהו רק חומרא. אבל המעיין בתוך דברי הביאור הלכה, יראה דהמ"ב ס"ל דצריך, או עכ"פ כדאי מאד להחמיר בזה, ואי"ו רק חומרא לאדם שהוא בעל נפש ומחמיר בכל ההלכות, אלא יתירה מזו. ולכן כ' שם דאין בידינו כח למחות ביד המקילין, והיינו דאלו שמטלטלין קולא היא, אלא שאין בידינו למחות, וכ' "אבל כל ירא שמים בודאי יש להחמיר לעצמו". ומבואר משו"ע אדה"ז⁹ והמ"ב דהטעם להחמיר הוא בגלל שיש לחשוש להדעה הראשונה דט"ז אמה הוי רה"ר, ע"ש.

ולכן יש הרבה שתמיהו על קהילות שלימות של חסידים ת"ח ואנשי מעשה אשכנזים וספרדים המדקדקים בקלה כבחמורה, וכמובן גם (בכ"ש) בהלכות שבת בכללי' ופרטי', ובנוגע לטלטול סומכים הם על צוה"פ שזה בגדר של "מקילין". ובפרט דהוי "גררא דחטאת" (לשון המ"ב). ולא חששו לדברי הפוסקים דכל יר"ש יחמיר. ומצוה ליישב הנהגת רבים וטובים מבית ישראל.

- תשובה -

א.

דעת ה"משנה ברורה" דאם לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא גם בעל נפש יכול לטלטל ואפי' ברה"ר גמורה ע"י צוה"פ, רוב הפוסקים ס"ל דלארומ"מ לפ"ז מדאורייתא מהני צוה"פ גם לרה"ר

א. אמנם לאחר העיון נראה לבאר בעה"י דשפיר נהגו אלו שנהגו ונוהגים כן, והנח להם לישראל, אם אין

2. שם.

3. סי' שסד ס"ב.

4. עיין טור שסג. מגיד משנה (הל' שבת פ"ז הט"ז) שכתב שכן הוא דעת תוס' ורשב"א. עבודת הקודש בית נתיבות שער א סי' יד. שו"ע אדה"ז סי' שסב סעיף יט. משנ"ב שם סעיף נט. ערוה"ש סי' ל. ישועות יעקב סי' שסג אות ה.

5. סי' שמה סי"א.

6. צ"ע האם תיבת "כל" באה להוסיף בחומרת הדבר.

7. וכן מובא בט"ז (סי' שמה סק"ז). וכן בחיי אדם (כלל מט אות יג). וכן בכף החיים (סי' שסב ס"ק פב).

8. על המשנ"ב סי' שסד סק"ח. סק"ב. ד"ה ואחר. וכן בסי' שמה ס"ק כג. ד"ה שאין.

9. עיין בדפוס החדש.

נביאים הם בני נביאים הם¹⁰, ואדרבה מתוך דברי המ"ב גופא בשני מקומות, ניתן ללמוד ולהבין דיש טעם לשבח להתיר בשופי לטלטל בש"ק¹¹ ע"י צוה"פ הנקרא "עירוב" ואין זו בגדר של קולא, אלא דאף הרוצה להחמיר יוכל לטלטל ותבוא עליו הברכה.

בשו"ע¹² מובאות שתי דעות לגבי רה"ר: א. דצריך דלתות שננעלות בלילה. ב. סגי בראוי לנעול ואי"צ שינעלו בפועל. ומבואר בביאור הלכה¹³ דלדעה הראשונה סבירא דמדאורייתא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן צוה"פ אינה מועלת כלל להתיר הטלטול ברה"ר, וצריך דלתות שננעלות בלילה. ולדעה השני' מהני צוה"פ מדאורייתא גם ברה"ר, דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, אלא דמדרבנן צריך דלתות וסגי בראוי לנעול. ועפ"ז כתב אח"כ¹⁴ דאם נאמר דסומכין על הדעה דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, ובמילא מדאורייתא צוה"פ מועלת גם ברה"ר וכל האיסור הוא רק מדרבנן, "אפשר דיש לסמוך אדעה דאין רה"ר אלא בששים רבוא, ולא הוי אלא כרמלית ולהכי סגי בצוה"פ". והיינו דבספק מד"ס יש לסמוך שפיר על הדעה השני'¹⁵ דרק ע"י ששים רבוא הוי רה"ר, אבל רוחב של ט"ז אמה בלבד כרמלית הוי, ובמילא מהני צוה"פ וא"צ דלתות.

אלא דהמ"ב מסיק שם "ומכל מקום לאו מדרך כבושה היא דרוב הפוסקים העתיקו כרבי יוחנן דבלא דלתות נעולות יש חיוב חטאת". וכן כ' במ"ב במ"א¹⁶ דמהשו"ע משמע דדעתו כהדעה הראשונה שצריך דלתות נעולות דווקא. ולכן מסיק בביאור הלכה לגבי טלטול ברה"ר ד"בעל נפש יחמיר לעצמו כי יש בזה גררא דחיוב חטאת".

ב. והנה להלכה כתבו ופסקו גדולי הפוסקים מכל הדורות אשר לאורם הולכים ונוהגים בכל עניני הלכה למעשה כל כלל ישראל לשבטיהם, דקיי"ל כרבנן (ולא כר"י) דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא¹⁷. ונמצא דצוה"פ מהני מדאורייתא גם לרה"ר גמורה. אלא שמד"ס צריך דלתות.

וידוע דברי שו"ע אדה"ז¹⁸ דכתב¹⁹ "אע"פ שצורת הפתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כו' אעפ"כ

10. פסחים סו, א.

11. וביו"ט גם כשאין מתוך'.

12. סי' שסד ס"ב.

13. שם ד"ה והוא.

14. בד"ה ואחר.

15. סי' שמה ס"ז.

16. סי' שסד ס"ק ח'.

17. וכמה מהם שכתבו כן מפורש - תוס' שבת סי' שסג סקפ"ב. שו"ת חכם צבי סי' לו. תשובה מאהבה סי' קיב מהנודע ביהודה. שו"ת חתם סופר או"ח סי' פט ד"ה מה נראה. שו"ת מהר"ם שי"ק סי' קעו. שו"ת שאילת יעב"ץ סי' ז. הגה"ק מבוטשאטש זצ"ל באשל אברהם סי' שמה סי"ד. הגאון ר"י מקוטנא זצ"ל בשו"ת ישועות מלכו או"ח סי' כא (וכתב "מ"מ צוה"פ מהני לדידן דקיי"ל דלארומ"מ. . דלא קיי"ל בהא כר"י אלא כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי, ובמילא לדידהו באיתא לצוה"פ ליכא איסור דאורייתא", ע"ש). אבני נזר או"ח סי' רסח אות א'. וסי' רעט אות ב'. מוהר"ם אריק זצ"ל בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' ב, נח. וכן בספרו מנחת פתים סי' שמה, שסד. שו"ת כוכב מיעקב סי' קסא ד"ה אולם. שו"ת דברי מלכאל חלק ג' סי' א, ד"ה וע"ד. וכן סי' יד. ערוך השלחן סי' שסד ס"א. וראה בכל הנ"ל, הגאון ר"ח עוזר זצ"ל בעל שו"ת אחיעזר במכתב שנדפ' בהמאור שנה ל"ו חוברת ד'.

18. סי' שסד ס"ד.

19. בסוגריים.

מדברי סופרים אין צורת הפתח מועלת לרה"ר. וכן פסק כמה פעמים דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא²⁰. וכן מפורש להלכה בקונטרס אחרון²¹ דקיי"ל כרבנן²².

ומתאים עם הא דפסק בשו"ע אדה"ז בנוגע לדלתות²³ "שהעיקר כסברא האחרונה" והיינו דסגי בראוי לנעול, אלא דיש להחמיר כסברא הראשונה להצריך דלתות נעולות, ע"ש²⁴.

ואחרי כל הנ"ל יוצא דאין כאן גררא דחייב חטאת. והגם דיש הפוסקים כר"י, מ"מ ודאי דקיי"ל להלכה כרוב מניין ובניין של הפוסקים לדורותיהם.

ואולי כוונת המ"ב במש"כ ד"רוב הפוסקים העתיקו כרבי יוחנן" שהוא בשיטת השו"ע²⁵ והרמ"א (ששתק והודה לו²⁶), ועוד צ"ב.

ג. ולפ"ז הדרגין לדברי הביאור הלכה דכתב מפורש דאם נקטינן דמדאורייתא מהני צוה"פ גם ברה"ר גמורה, אלא דמדרבנן צריך דלתות, נמצא דהיכא דיש צוה"פ ומסתפקים בשיעור של רה"ר ה"ה רק ספק דרבנן, במילא ניתן לסמוך על הדעה דרה"ר היא רק ע"י ששים רבוא אבל ע"י ט"ז אמה בלבד הוי כרמלית ובמילא מהני שפיר צוה"פ. כדכתב המשנה ברורה מפורש.

וי"ל דהא דכ' הביאור הלכה ד"אפשר יש לסמוך" והגם דהסברא היא פשוטה וברורה מאד, משום שדחה היתר זה תיכף ומיד, אבל לעצם העניין, היסוד שכ' לסמוך ע"ד הרמב"ם, יסוד מוצק הוא, וכמ"ש בהתחלת דבריו שם "והנכון דסומכין על שיטת הרמב"ם ודוק". ועדיין צ"ב.

ולהלכה אין כאן "גררא דחייב חטאת" אלא בספק איסור דרבנן קא עסקינן.

ד. ביסוד הדברים של הביאור הלכה הנ"ל דכאשר נקטי' כהרמב"ם דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, אין ההכרח ופסק ההלכה "דכל בעל נפש יחמיר לעצמו" שלא לטלטל ע"י צוה"פ היכא דיש רחובות שרחבים מט"ז אמה ולמעלה, יש לפרש, דגם "בעל נפש" א"צ להחמיר בזה גם לא "לעצמו", דהרי אחרי שהמ"ב שם דוחה ההיתר הנ"ל, ובעיקר משום דרוב פוסקים ס"ל כרבי יוחנן, בגלל זה פסק בסו"ד "ועל כן אף דאין למחות בידי העולם שנהגו להקל, אבל בעל נפש יחמיר לעצמו, כי יש בזה גררא דחייב חטאת", מכאן ברור דלדעתו של הביאור הלכה כאן, אם באמת נקטי' כרבנן, ובמילא אין כאן גררא דחייב חטאת, אזי אין הכרח דבעל נפש יחמיר לעצמו. ע"ש היטב דהדברים ברורים. ועכ"פ זה ברור דאם כל החששא הוא רק מד"ס, ה"ה חומרא בעניין דרבנן.

ה. אלא דיש לשדות ב' נגרא, דהגם דלפי המ"ב²⁷ נשמע דאם נקטי' כרבנן, יותר ברור ההיתר דטלטול על סמך הצוה"פ היכא דאין ששים רבוא. אבל משו"ע אדה"ז לכאורה מפורש דגם אם נקטי' כרבנן מ"מ כל

20. עיין בשו"ע אדה"ז סי' שסג סמ"ב (בסוגריים). ושם כתב שמדאורייתא אין בקיעת רבים מבטלת ממנו שם מחיצה, ע"ש.

21. סי' שמה סק"ב.

22. וכ"ה בקונטרס אחרון סי' שנה סק"ג, ע"ש. ועיין מ"ב סי' שסב סעיף י. ובביאור הלכה. ד"ה כשכל הרוחות.

23. סי' שסד ס"ד.

24. והוא ע"פ הדרכי משה על הטור סק"א. ועיין בדברי נחמיה' (בסוגריים) מש"כ על שו"ע שם.

25. סי' שסד סק"ב.

26. ועיין הערה 61, וש"נ.

27. סי' שסה.

ירא שמים יחמיר לעצמו, דהרי בשו"ע אדה"ז פסק בכ"מ דקיי"ל כרבנן וכמ"ש לעיל אות ב' ובמילא צוה"פ מהני מדאורייתא גם ברה"ר גמורה, ומ"מ בשו"ע אדה"ז גופא²⁸ פסק בכ"ז ד"כל ירא שמים יחמיר לעצמו". אבל גם זה י"ל דאינו מוכרח כלל וכלל, דהרי אין שום זכר ורמז בשו"ע אדה"ז דמיירי דיש שם צוה"פ, וי"ל דמיירי באין צוה"פ, ודן אם רוחב ט"ז אמה הוי רה"ר. ונפק"מ רבתי בין רה"ר לכרמלית בכמה וכמה הלכתא, ובוה כתב בשו"ע אדה"ז דיר"ש יחמיר דהוי רה"ר. ולא מיירי כשיש צוה"פ.

ב.

דעת ה"אלי' רבה" וה"משנה ברורה" להלכה למעשה וכן גדולי הפוסקים דפסקו שצ"ל "ישר בלי שום עיקום", דעת רוב הפוסקים בעיר שרובה מוקפת חומה וכן עיר מוק"ח שרחובותי' אינם כנ"ל

ו. עוד מצינו במ"ב דברים מפורשים ולהלכה למעשה דלא בכל מקום ובכל גוונא נאמר הך קביעותא ד"ירא שמים ובעל נפש יחמיר לעצמו". והוא בביאור הלכה²⁹ לאחר שמביא הדעות אם רה"ר הוא ע"י ט"ז אמה או ע"י ס"ר, מביא ראשונים דס"ל דט"ז אמה הוי רה"ר, שלכן מסיק "ויש להחמיר כדעה הראשונה" ועפ"ז מסיק ג"כ שם ד"כל יר"ש יחמיר לעצמו". ובסוף דבריו כתב שם איהו גופא "ואך במקום שיש עוד צד להקל יש לסמוך על הסברא אחרונה" והיינו דאפשר לטלטל ע"י צוה"פ ברה"ר דאין לה ס"ר, היכא דיש עוד צד להקל'. ובכהאי גוונא לא הכריע המ"ב שיש לבעל נפש להחמיר.

וכן מפורש מדברי האלי' רבה³⁰ שהוא מקור לדברי המ"ב הנ"ל, דלאחר שהביא הדעות דס"ל לחשוש דרה"ר הוי ט"ז אמה וא"צ ס"ר, דמסיק "מיהו במקום שיש עוד צד להקל משמע דלכל הפוסקים הנ"ל יש לסמוך על סברא אחרונה" ע"ש. והיינו גם לאלו הפוסקים שהביא לעיל דסוברים דעיקר כסברא ראשונה בשו"ע.

ז. והנה בשו"ע³¹ "איזהו רשות הרבים ושווקים הרחבים שש עשרה אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים". ומוסיף ומפרש המגן אברהם³² דהיינו "שהשערים מכוונים זה כנגד זה". והוא ע"פ דברי הב"י על הטור³³ שכ' "ונראה דה"ה אם יש כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רה"ר הוא . . . וכיון דכשאנו מפולש משער לשער לא הוי רה"ר כשאין הפתחים מכוונים זה כנגד זה, בלא נעילת דלתות בלילה נמי הוי רשות היחיד, ומהאי טעמא נ"ל עוד דלא מצרכינן דלתותי' נעולות בלילה אלא כשאותו דרך שבתוך העיר המכוון משער לשער יש לו כל דיני רה"ר שיתבארו בסמוך, אבל אם חסר אחד מהם הוי רשות היחיד גמורה, אע"פ שאין דלתותי' נעולות בלילה". וכ"ה בכסף משנה³⁴, וכן נפסק להלכה בכ"מ³⁵.

28. שם סי"א.

29. סי' שמה ס"ז. ד"ה שאין.

30. בס"ק יג.

31. סי' שמה ס"ז.

32. שם סק"ו.

33. בד"ה ומ"ש.

34. הלכות שבת פי"ד ה"א.

35. ואכן דברי הב"י נפסקו להלכה בכל הפוסקים. עיין תוס' שבת שם. ועיין ג"כ אלי' זוטא על הלבוש שכ"ב. וכן אלי' רבה סק"ג. וכן מפורש

ח. והנה התנאי שהוסיפו הב"י והמג"א ושאר הפוסקים דבעינן שהשערים יהיו "מכוונים זה כנגד זה"³⁶, ה"ה מפורש בהרבה ראשונים, דבנוסף שכתבו שצ"ל מפולש, הוסיפו ג"כ דצריך שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה³⁷. וכן נפסק להלכה בב"י ומג"א ושאר הפוסקים, דמשמע ברור מדבריהם דחוק מזה שמפולשים משער לשער, צריך שיהיו השערים המפולשים, מכוונים זה כנגד זה.

והפירוש של "מכוונים זה כנגד זה" כתב המאירי כמה פעמים³⁸, דהכניסה והיציאה הם אחד מול השני "ביושר בלי שום עיקום" וכן מורים הדברים בראבי"ה³⁹ דכתב דאין בזה"ז רה"ר מפולש משער לשער ברוחב ט"ז אמות "וכן לא תמצא בכל זה המלכות", ובד"כ כתבו כן בנוגע לס"ר, ולא לפי הדעה דסגי בט"ז אמה, דאטו חסר רחובות שרחבם ט"ז אמה ומפולש, אלא כנראה דהיות שצריך שיהיו השערים דמכוונים זה נגד זה ביושר בלי שום עיקום, וזה לא מצוי כלל.

להלכה מצינו דכן פסק מפורש הפרי מגדים באשל אברהם⁴⁰ "ועיירות שלנו שמתקנים בצוה"פ יש לעיין במכוונים ממש השערים" ע"ש. וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב⁴¹ (בנוגע לשיטת רש"י) ושם מביא לשון רש"י ומפרש "משמע דבעי מכוון ביושר ממש". וכ"כ גם על מה דנתבאר לעיל בפלוגתת ר"י ור"ל⁴² ושם מיידי מעניין דמכוונים, ע"ש דהיכא דיש עקמומיות אי"ז מכוונים לפי ר"ל "פי' דבעי שיהא מכוון ממש". וכן פסק מפורש הגאון הפוסק רבי שלמה קלוגר זצ"ל בשו"ת ובחרת בחיים⁴³ "הנה מה שאומר כי במה שגשר אחד במזרח ואחד במערב אף שאינם מכוונים זה כנגד זה הוי מפולש זה אין אומר ואין דברים דהנה . . ואין לומר דהכוונה רק בהצד שכנגדו דא"כ מהו לשון מכוון ובעל כרחך הכוונה שיהי' מכוון ממש" עכ"ל דבריו הברורים. ועד"ז מורה דברי הערוה"ש⁴⁴ מפולשים משער לשער "בשוה", ויל"ע⁴⁵.

וכן מובא בחידושי הצ"צ⁴⁶ מפורש: "מלשון רש"י פ"ק דערוובין דף ו' סע"א שכתב או שהי' רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר משמע דבעינן מכוון ממש ולא בעקמימות דא"כ אינו מכוון כלל ובעינן דומיא דדגלי מדבר שהיו מכוונים".

ואסמכתא לשיטה זו י"מ מדברי שו"ת הר"י מגא"ש⁴⁷ דמבאר הא דבין העמודים, ושם העיקום אינו כ"כ, ומ"מ נידון כעיקום משום דלא מסתגי לי' בהדיא, ע"ש⁴⁸. ואין נראה לפלפל ולהאריך בזה ולהוכיח המקור,

בשו"ע אדה"ז שם סי"א. וכן במשנה ברורה סקי"ט. דצריך שרשות הרבים תהי' מפולש משער לשער, ושהשערים מכוונים זה כנגד זה.

36. שהוא תנאי בדין ובגדר של מפולש ולכן כ' בלשון "דהיינו" וכדו'. ועיין לשון הב"י ומג"א.

37. ועיין לשון הרשב"א בעבודת הקודש בית נתיבות ש"ג סי' א' ה"א. רוקח הל' שבת סי' קעה ד"ה לחי, ע"ש. ראבי"ה על עירובין סי' שעט.

אור זרוע על עירובין סי' קסט. אהל מועד הל' שבת דרך יג נתיב ב.

38. עירובין ו, א ד"ה כבר. וכן ד"ה מבואות.

39. שם סי' רטו. וכן בסי' שצא. בשם רש"י עירובין שם.

40. סי' שסד סק"ב.

41. או"ח סי' קכב. ד"ה ולענ"ד.

42. ד"ה ואשר.

43. סי' קיז ד"ה שנית.

44. סי' שמה סט"ו.

45. וכדאי לציין דלשון זה ממש במשנ"ב (סי' שסב ס"ק סג), ושם ניתן לראות מפורש דלשון מכוונים זכנ"ז הוא ישר ממש, ואפילו כאשר הוא

קצת באלכסון כבר אינו מכוון, ע"ש היטב.

46. שבת ו, א (דף לג, ג).

47. סי' כד.

48. וכן בשו"ת בית אפרים או"ח סי' כו. ד"ה ועוד.

דכבר הרבה קולמוסין התרוקנו בעניין זה, מה שברור מעל לכל ספק, דיש מגדולי הפוסקים שפסקו כן להלכה למעשה וכן"ל.

וזהו הפירוש הפשוט של "מכוונים זה כנגד זה" דהיינו ישר ממש, דאם הכוונה רק צד אחד במזרח וצד אחר במערב, ולא במזרח ודרום עד"מ, ה' מתאים יותר הלשון להצדדים הם זה כנגד זה, אבל לא שהשערים זה כנגד זה.

ט. אחרי כל הנ"ל יש להדגיש היטב, מה דכתב הב"י מפורש, אחרי שהביא התנאים הנ"ל לגבי גדר של רה"ר "אם חסר אחד מהם הוי רה"ר גמורה" והיינו דאז א"צ דלתות. ועד"ז מפורש בשו"ע אדה"ז⁴⁹ "מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרה"ר גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רה"ר שנתבאר בסימן שמ"ה אלא הבא להכשיר רה"ר . . צריך לעשות לה דלת", והיינו אם נשלמו כל תנאי רה"ר המבוארים שם⁵⁰, ושם מבוארים ב' התנאים - מפולש ומכוון זה כנגד זה, ע"ש.

ולכן כאשר באים לדון על רחובות העיר מה דינם, אם רשות הרבים הן, יש לפשפש היטב האם יש בהם כל התנאים הנ"ל ועפ"ז נדע מהותה להלכה.

י. עתה ניחזי ונתבונן בעיר שהיא מוקפת חומה בכל ארבע צידי וגבולות העיר באופן דעומד מרובה על הפרוץ - אלא דמובן ופשוט (עקב הרחובות וכיו"ב) שיש לה פרצות יותר מעשר אמות, ולכן תיקנו שם צורת הפתח, כדי לסתום הפרצות - נפסק בשו"ע⁵¹ שנחשבת כל העיר כמוקפת חומה, כי העומד מרובה על הפרוץ.

והגם שיש פרצות מעל עשר אמות וצריך שם צורת הפתח, מ"מ העיר נחשבת מוקפת חומה. והרי הרבה פוסקים ס"ל דמדאורייתא א"צ להוסיף צוה"פ, אפילו לפרצה שמעל עשר אמות, היכא דהעומד מרובה על הפרוץ, חזינן דעומד מרובה נחשב כמוקף חומה⁵².

והגם דיש חולקים⁵³ וס"ל דגם מדאורייתא צריך שם צוה"פ, קשה לומר, ואין צריך לומר (דאפוי מחלוקת לא מפשינן) דסבירא להו דמתבטל כל החומה של העומד מרובה עה"פ עקב הפרצה⁵⁴.

ע"פ הנ"ל ברור דבעיר מוק"ח לא כ' המ"ב דבעל נפש יחמיר לעצמו דאין כאן "גררא דחיוב חטאת" (לכו"ע עכ"פ) דמה"ת א"צ כלל צוה"פ. ועיין לעיל אות ד'.

יא. ע"פ האמור, נמצא דכאשר דנים בנוגע לרחובותי' של עיר המוקפת חומה (מלבד רחובותי' וכיו"ב) אם דינה כרה"ר או ככרמלית, עלינו לעיין היטב ובדיק את ההלכה שנפסקה בשו"ע⁵⁵ "ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רה"ר" ושם מוסיף המג"א וכל הפוסקים הנ"ל דהיינו "שיהיו השערים

49. סי' שסד ס"ד.

50. סי' שמה ס"א.

51. סי' שסב סעי' ט-י.

52. ועיין בדברי המבי"ט בקריית ספר הל' שבת פט"ז. וכן ס"ל להפרמ"ג במשכנות זהב סי' שסג סק"א ד"ה צורת. וכן ראה בשו"ת בית אפרים או"ח סי' כו-כו. הביאור הלכה סי' שסב ס"ד ד"ה כשכל. וראה מכתב מהגאון רח"ע שבעה ערה 17. ועיין ג"כ בתוס' הרא"ש (עירובין יז, ב ד"ה ארבעה) דמשמע כן.

53. גאון יעקב עירובין יא, א ד"ה שמעינן. שו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קכא-קכב. ועוד.

54. ושור"ר מפורשים בחידושי רבנו חיים הלוי מבריסק על הרמב"ם (הל' שבת פט"ז הט"ז) דעומד מרובה על הפרוץ נחשב בכל העניינים כמחיצה ממש, ע"ש. וכ"מ משיטת הרמב"ם, דס"ל דכאשר עומד מרובה על הפרוץ מועיל צוה"פ גם לפרצה שהיא מעל עשר אמות.

55. סי' שמה ס"ז. ד"ה איזהו.

מכוונים זה כנגד זה". ואם אחרי בירור מצב הרחובות יתברר שאפי' רחובותי' שברוחב ט"ז אמה ואפי' ס"ר עוברים שם כל יום, אבל אין "שעריו מכוונים זה כנגד זה" ממש, אלא ואפילו הרחובות הראשיים מתעקמים ממש בכמה וכמה מקומות, ורחוקים מאד מהגדרה של **ישר בלי שום עיקום**, ואינו שווה כלל (ומהמפה ניתן לטעות), וכן הרחובות שהם בתוך העיר, דנוסף לזה שאינם מפולשים כלל, לא לשני צידי העיר ולא לרה"ר גמורה, אינם מכוונים זה כנגד זה כלל, אלא דמתעקמים כמ"פ בהתחלה, באמצע או בסוף, ואינם מכוונים כלל וכלל. אזי אין להם דין של רשות הרבים גם כאשר הם רחבים ט"ז אמה. ואפילו הי' בהם ששים רבוא, ג"כ אינם רה"ר כי אין להם שאר התנאים של מהות וגדר רה"ר. וכל רחובותי' הם רק כרמלית, ובמילא שפיר מהני להם צורת הפתח כמו לכל כרמלית.

יב. ואא"ל להיות ויש דס"ל דפרצות שהן יותר מעשר אמות מצריך צוה"פ מדאורייתא וכמ"ש לעיל אות ו', ובמילא אינה נחשבת לעיר מוקפת חומה. ולפ"ז לא צריך התנאי דמכוונות עכ"פ, דאנן נענה אבתרי' דבנוסף למש"כ לעיל אות ה'⁵⁶ דלא ניתן לומר כן, יש להוסיף ולהדגיש די"א וכ"מ בראשונים דהתנאי דמפולשים ומכוונות זכ"ז הוא גם כאשר העיר אינה מוקפת חומה, ויש לזה הרבה הוכחות דגם אם אין שום חומה לרה"ר צריך התנאי דמפולש וגם הא דמכוון. והגם שזה לא כ"כ מוכרע, ויש הרבה להאריך בזה ובפרט בלשון המחבר בשו"ע, וכן בשו"ע אדה"ז ואכ"מ. עכ"פ איך שרק נאמר ונפרש את הדברים, הנה כבר כתבנו לעיל שם דרוב הפוסקים ס"ל דעומד מרובה עה"פ, א"צ מדאורייתא צוה"פ כלל גם לא לפרצה שהיא מעל עשר אמות, ואיך שנדחוק לכאן ולכאן נשאר העניין ד"מידי ספיקא לא נפקא" לכה"פ.

גם לא נעלם, מה דיש שפירשו הא דמכוונים זה כנגד זה, דר"ל שיהי' שער אחד לצד מזרח ואחד לצד מערב, דהיינו לצד שכנגד וכן דרום וצפון, ובא להוציא דאם שער אחד במזרח והשער השני בדרום, אי"ז מכוון ואי"ז מפולש. אבל בנוסף דהפירוש הפשוט במכוון זה כנגד זה הוא כנ"ל שיהי' ביושר בלי עיקום (דלא כתבו שהצדדים יהיו מכוונים אלא השערים יהיו מכוונים), ובפרט שהבאנו לעיל אות ג' דכן ס"ל להלכה הפרמ"ג והגר"ש קלוגער, לכן בוודאי שזו דעה להלכה, וניתן להגדיר זאת לכל הפחות ד"מידי ספיקא לא נפקא"⁵⁷.

יג. והנה להלכה למעשה, הראה לנו הדרך הביאור הלכה הנ"ל אות א' דהגם שהמ"ב מחמיר בהלכה זו, מ"מ איהו גופא כתב ופסק באופן ברור, דבמקום שיש "עוד צד להקל" יש לסמוך על הדעה דלא הוי רה"ר בפחות מס"ר בוקעין בה. ובמילא אין שום ספק, דכל הפוסקים שהבאנו לעיל, כדאי לקראם עכ"פ בשם "צד להקל" כדי שנוכל בשופי לסמוך על הדעה הסוברת דאין רה"ר פחות מס"ר בוקעין, ובמילא מהני שפיר צוה"פ, וכמ"ש האלי' רבא הנ"ל דזהו לכו"ע. וההולך בדרך "ישר" ובלי עיקום כלל, יודה דכאן אין זה רק "צד" להקל, אלא דדעה זו ה"ה לדינא.

יד. וכל זה הוא בנוסף להא דהוכחנו לעיל באות ב' מכל גדולי הפוסקים שעליהם נשענים כל בית ישראל, דמדאורייתא לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא דקיי"ל כרבנן, וכל הנידון הנ"ל ה"ה בנוגע לאיסור דרבנן, כי מדאורייתא לא הוי רה"ר.

56. קטע ד"ה עתה ניחוי.

57. וידוע דברי האג"מ או"ח חלק א' סי' קמ.

ג.

דעת גדולי הפוסקים והמלקטים במסקנא ד"רוב" הראשונים, דעת הרמ"א החולק על ה"בית מאיר", דעת אדה"ז בשו"ע דאין לנו רה"ר עכשיו, שיטת הרמב"ם ומסקנת העניין

טו. והנה מה שהובהר בעזה"י עד עתה, הוא בנוסף למש"כ גדולי הפוסקים, וכן היו מונים רוב המלקטים, דהשיטה דרה"ר הוי רק ע"י ס"ר בוקעין, היא דעה מוצקה מאד, ולפי הנראה לעינינו ה"ה שיטת רוב הראשונים והפוס', וכדכ' המגן אברהם⁵⁸ "אך דעת רוב הפוסקים להקל". וכן כתב בשו"ת יביע אומר⁵⁹ "רוב הנראה לעיניים סבירא להו כרש"י דבעינן שישים רבוא".

גם ידוע שהרמ"א כתב מפורש⁶⁰ "שכל הרשויות שלנו הן כרמלית" ומוכיח מכאן הט"ז⁶¹ דדעת הרמ"א דרה"ר הוי רק כשיש שישים רבוא כהיש אומרים בשו"ע⁶².

טז. גם יש לציין בנוגע לדעתו הק' של כ"ק אדה"ז, שהגם שבשו"ע⁶³ מביא את ב' השיטות בנוגע לרה"ר, והדעה הראשונה היא ט"ז אמה, וכ' דכל יר"ש יחמיר לעצמו, מ"מ כתב⁶⁵ בסתמא "כל רה"ר שלנו הן כרמלית"⁶⁶ ובפרט בקונטרס אחרון⁶⁷ שם מביא לכל הפחות שלשה פעמים עניין זה, וקובע שם כהלכה פסוקה בלי שום חולק "עכשיו אין לנו רה"ר" בלי להזכיר כלל (אפילו לא ברמז) גם לא לחומרה דיש אומרים דט"ז אמות הוי ר"ה, ואזי בוודאי ישנם ר"ה גם בזה⁶⁸.

יז. והנה בשו"ע⁶⁹ אף על פי שהדעה הראשונה שמביא כ'סתם' היא "איזהו רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים שש עשרה אמות", ורק אח"כ מביא דעת ה"יש אומרים" שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר. וע"פ הכללים בזה דדעתו להלכה היא כ'סתם", ובמילא כל הרחובות דילן רה"ר הם, וצריך דלתות⁷⁰, ולא מהני צוה"פ. ולכן לכאורה לפי המחבר הי' מקום לומר דאין לסמוך על צוה"פ ברה"ר שלנו דהוי יותר מט"ז אמה.

אמנם המעיין יראה לנוכח, דכמו שאין לנו הוכחה ברורה בדעת הרמ"א אם דעתו להלכה להקל בזה כדעה השני', כך אין לנו הוכחה ברורה בדעת המחבר אם דעתו להלכה להחמיר בזה כדעה הראשונה. והרצת

58. סי' שמה סק"ז. ועיין עד"ז בט"ז סק"ו. וכן מפורש בישועות יעקב (שם סק"ד) דרבו המתירים, ע"ש. וכ"ה בשו"ת בית אפרים סי' כו. ועי' קונטרס בתשו' של בעל טהרת ישראל סי' א אותיות א'-ג'.

59. ח"ט אר"ח סי' לג אות ב'.

60. בסי' שמו סק"ג.

61. בסי' שמה סק"ו.

62. אלא דא עקא שהרמ"א לא הגי' כלום עד"ד השו"ע בסי' שמה, והבית מאיר שם כ' עד"ד הט"ז הנ"ל "דאין ראי' משם", וי"ל בכ"ז. ועי' ג"כ ביאור' סי' שמה סעי' ו' ד"ה שאין.

63. סי' שמה ס"ב.

64. בסוגריים.

65. בסי' שמו ס"ט.

66. ומש"כ הבית מאיר הנ"ל עד"ד הט"ז בפ' הרמ"א ל"מ לפרש כן השו"ע דמבאר דבריו.

67. דנח' בתרא לגבי השו"ע.

68. עיין סי' שא סק"ג. סי' שמח סק"א. סי' שנ סק"א, ודו"ק. ועיין לעיל פ"א אות ה' מש"כ בעה"י דדברי רבינו בסי' שמה סי"ב לאו בצוה"פ קא עסקינן במילא אין משם הוכחה לגבי טלטול כשיש צורת הפתח.

69. סי' שמה סעי' ז'.

70. כמבואר בסי' שס"ד.

לדעת לנכון את שיטת המחבר בעניין זה, יעיין בשו"ת יביע אומר⁷¹ שליקט ליקוטי בתר ליקוטי וכעמיר גורנה מכל גדולי הרבנים והפוסקים וביניהם הפוסקים הספרדים שדנו בזה לכאן ולכאן, ומסיק שם דאין בירור בדעת המחבר. וכ' שם⁷² "מידי ספיקא לא נפקא". ויתירה מזו כ' שם⁷³ ד"רוב הנראה לעיניים ס"ל כרש"י דבעינן ששים רבוא", יעו"ש. ובסוף התשובה שם מסיק הלכה למעשה "מסקנא לדינא שהנוהגים היתר... יש להם על מה שיסמכו, ולדעת הרבה אחרונים אף לדעת מרן אפשר להקל, וכ"כ גאוני ירושלים... ולפי"ז העירוב של צוה"פ מועיל לטלטל ברה"ר בזה"ז, אלא שהחרד לדבר ד' ונמנע לגמרי מלטלטל בשבת תבוא עליו ברכה". במילא כל מה שנכתב לעיל בפרק ב' בנוגע לעיר המוקפת חומה, שייך גם למי שחושש ביותר לדעת המחבר. דהרי זה ודאי בגדר "צד להקל" שכ' הא"ר הנ"ל⁷⁴ דמצטרף שפיר שכאן יש לסמוך על סברא אחרונה.

וכן מש"כ באות ג', הגם דמדעת המחבר⁷⁵ משמע דנוטה להחמיר דצריך דלתות ננעלות ממש. מ"מ אין זה מגרע ומשנה מש"כ שם בעה"י מיוסד ע"ד המשנה ברורה, כי בוודאי מצטרפי כל הני גדולי הפוס' להצטרף להשיטה שרה"ר הוא רק ע"י ס"ר. וכן מפורש בתשו' יביע אומר הנ"ל⁷⁶ דמצרף זה לס"ר, ע"ש.

וראיתי גם מש"כ הראשל"צ הגאון הגדול מוהר"י יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף⁷⁷ דראוי ונכון לחשוש לסברת האומרים דט"ז אמה רה"ר מדאורייתא, ע"ש. והמעין שם היטב⁷⁸ יראה דאין שום הכרעה בדעת המחבר, ועיקר הטעם שיש לחשוש להחמיר הלא הוא היות דזה איסור מדאורייתא ולכן יש לחשוש, ע"ש. ובמילא בצירוף מש"כ לעיל בפרקים הקודמים דלא פשוט כלל דהוי רה"ר מדאורייתא (בגלל כמה טעמים - לארומ"מ, מפולש, ומכוונים - הגם דאין כל זה מפורש בדברי המחבר בשו"ע אבל חזי לאיצטרופי) א"כ יורווח, ואין זו קולא כלל, והרוצה לטלטל יש לו שפיר על מה ועל מי לסמוך והוי מעיקרא דדינא.

ואדרבה, מצד שני עניינים יש טעם להבין שלפי ההולכים לאורו של המחבר בכ"מ ובכ"ע, יותר מובן מש"כ לעיל: א. כל משום דהמחבר גופא מבסס ומאריך בספרו על הטור, דהיינו בבית יוסף על הטור ובכסף משנה בנוגע לתנאי רה"ר, דצריך שהפתחים והשערים יהיו מכוונים זה כנגד זה ועפ"ז פסק כן בשו"ע, ומבואר יסוד הדברים ופירושה לעיל, ע"ש. ב. ואולי בתוס' מרובה על העיקר יש להדגיש, דהמחבר הוא זה שהכריע בהך שיטה של רש"י ובה"ג שצריך שיהיו עוברים ששים רבוא "בכל יום" דזוהי קולא גדולה בעניין זה⁷⁹.

א"כ כל מה שנכתב בעה"י לעיל, הנה ע"פ דעת המחבר בשו"ע יש יותר גרמא להיתר, ודוק בזה היטב. ית. ויש להעיר דלאחר שהביא המחבר בשו"ע⁸⁰ את שיטת הרמב"ם דאין צורת הפתח מועיל לפרצה יותר מעשר אמות. במילא יש לחשוש לדבריו, והרי בד"כ בעיר לא שייך שהפרצות לא יעברו את העשר

71. ח"ט או"ח סי' לג.

72. אות ד.

73. אות ב.

74. פרק ב אות א.

75. סי' שסד ס"ב.

76. באמצע אות ה.

77. הלכות שבת ח"ה. דין ארבע רשויות סי' שמה ס"ד.

78. בהערה ה.

79. וכבר האריכו בזה הבית אפרים והמהרש"ם.

80. סי' שסב ס"י.

אמות, דכל רחוב אפילו קטן וצר כבר רחב מעבר לזה. ולכן בגלל שיטת הרמב"ם יש מחמירין שלא לטלטל. והרבה מהפוסקים חששו לזה לכתחילה ולחומרא, וכמו שכתב בשו"ע אדה"ז⁸¹ שטוב לחוש לשיטה זו⁸², ויש להחמיר בנדון זה.

אלא דבעיר המוקפת חומה בוודאי אין לחשוש לזה, כי גם הרמב"ם יודה דמהני הצוה"פ גם בפרצה שהיא יתירה מעשר אמות, וכדכתב הרמב"ם והשו"ע שם דכאשר העומד מרובה על הפרוץ מהני צוה"פ גם לפרצה שיותר מעשר אמות. ולהוי יודע דבזה א"צ עומד מרובה על הפרוץ בכל הד' רוחות. וכל זה בקיצור נמרץ.

יט. והנה ידוע לי על ריבוי ספרים וקובצים ומאמרים וקונטרסים שי"ל משך השנים כדי להוכיח שיטתם זה להקל וזה להחמיר. וע"י הבאת עוד מראי מקומות והוכחות לכאן או לכאן לא נפשוט את העניין, ותמיד ישארו ב' דעות וכנ"ל דמידי ספיקא לא נפקא. ולא עלה בדעתנו כאן להכריע בין שתי הדעות ולהוכיח לצד אחד יותר מלצד שני, אלא כוונתנו היא רק להביא את דעת גדולי פוסקי הדורות המקובלים על כולנו, ועפ"ז בעה"י נוכל להכריע ע"פ דרך התורה הק' וכללי ההלכה איך לנהוג למעשה לכל השואל ומבקש דבר ד' זו הלכה ובעזרת החונן לאדם דעת.

ונכון להביא מה שכתב הגאון ר"י מקוטנא זצ"ל בשו"ת ישועות מלכו או"ח סימן כ"א "שכבר נהגו לסמוך על שאין רה"ר בזמן הזה. . ומי הוא זה שיתחזק לבטל המנהג שנהגו זה כמה מאות שנים". וזוהי לשון הבית אפרים⁸³ "אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתייסד ע"פ גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז". ע"ש.

המורם מכל הנ"ל דהמטלטל בעיר המוקפת בצורת הפתח נוהג בזה כדת וכדין - ובפרט בעיר המוקפת חומה באופן ד"עומד מרובה על הפרוץ" - וכמנהג הרבה ת"ח חסידים ואנשי מעשה. והמחמיר לעצמו שלא לטלטל שם בשב"ק, ה"ה בגדר דהמחמיר "קדוש" יאמר לו.

81. שם סי"ט.

82. ועד"ז המשנה ברורה סקנ"ט. וכן עוד פוסקים.

83. או"ח סי' כו. ד"ה הנה.

A decorative rectangular border made of grey floral and vine motifs, with small leaves and circular accents, framing the central text.

הוספות

הגהות כ"ק אדמו"ר על שיחת ש"פ ויצא ה'תשכ"ה

אנו מתכבדים להגיש בזאת את עלי ההגהה משיחתו של הרבי בביאור דברי רש"י המפורסמים: "שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם . . פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה" - המתפרסמים כאן לראשונה במלואם. ראשית הובא צילום של ההגהה הראשונה (הצילום הוא על הערות השיחה בלבד), ולאחר מכן הגהה שני' על כללות השיחה יחד עם ההערות.

פענוח ההגהות

בכל המקומות שהוסיף רבינו איזה ענין באו תיבות ההוספה במודגש בתוספת איזה תיבות לפני ואחרי. בכל מקום שמחק רבינו ענין או תיבה באו המילים המחוקות כשקו-מתוח עליהן. חלק מהאותיות קשות לפענוח והשלמנו ע"פ הנדפס בשיחה (לקו"ש ח"ה עמ' 371). בנוסף, כמה מהתיקונים כאן לא ברור אם הם כתי"ק או כת"י המניחים, והשתדלנו לפענח כפי הנראה לענ"ד.

עמוד 1

- [illegible]

ההסידות, ~~קטנות ושפלות, ואי משים לב לזה.~~

עמוד 2

27 - איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון
 (27) איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון
 (27) איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון

(ואיכות ארענון):

(25) ודע אוקן. התחילתו של חסד - זהו חסד
 (25) ודע אוקן. התחילתו של חסד - זהו חסד
 (25) ודע אוקן. התחילתו של חסד - זהו חסד

(24) הל' יסוה"ת רפ"ח.

(25) מלכים שם ב, י. ודע אוקן.

(26) תענית ד, א. מכוח י, א.

(27) מכוח שם. וראה רמב"ם הל' רוצח רפ"ז: "חלמיד שגלה לסרי מסלם מגליין רבן

עמן שנאמר וחי' וכן הרב שגלה כו'". שם הלשון "וכן" מופיע שם וזהו

(28) ב"ב ח, ב.

(28) ראה לקו"ד (לקו"א) בענין מחשבה מועלת.

(29) וכן מובן ממ"ש בחדא"ג שם, הטעם שמלמדי חינוך נמשלו לכווכבים, כו'.

(30) מלכים רבי'ם הרל"ו פק"ג, רפאני חר"ץ (קונט' לד) פ"ה. וראה גם לסו"ח אמר

(31) יסעי' ו, ב.

(32) בראשית כה, כ. (32*) ודע אוקן.

(33) ברכות לד, סע"ב. שו"ע אדמוה"ז ס"ז סעיף ה'.

(34) פסחים פ"א.

(35) יבמות נג, ב.

(36) עובד פ"ט להמבואר בחניא פ"ג, שדעת הוא שמקשר דעתו במסר אמיץ וחזק מאוד, הרי

אינו שייך שיקשר דעתו בשני ענינים שונים.

(37) ראה חורח שלום ע' 39 ואילך.

(38) לקו"ת שלח מב, ד. חוקה סו, ג. ובארוכה - חו"ח שמוח חר"ד, א ואילך. לקו"ת (כרד

אמ"ת אדמוה"א) ע' 188.

(38) תהלים קכח, ב.

(39) לקו"ת שה"ש מ, א.

(40) לקו"ת שלח נ, א.

(27) איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון
 (27) איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון
 (27) איך שגור נעניי חסד רב פנה הוסיף כו' וזה דמיון

- 3 -

- (41) רש"י ס"פ נח.
(42) פסחים נד ב.
(43) רש"י י"פ תולדות. וראה לעיל ע' 105.
(44) ראה לעיל ע' 111 שחכנה של פ' תולדות הו"ע עבודה הבירורים. ועפי"ז יומם
יוחר, שבגמ' חסיפור דהליכה יקצב כו' שבפ' תולדות, הוא שהלך בדנא ארם, ~~ובגמ' ארם~~
~~ידוע כי בגמ' ארם, ובגמ' ארם, ובגמ' ארם, ובגמ' ארם.~~
(45) יהושע כז ג.
(46) בראשית כא, יב. נדרים לא, א. סנהדרין נט ב.
(47) בי"ר פס"ח ח. וראה במפרשי המדרש שם.
(48) וכן הוא בסנהדרין צה ב. חולין צא ב. רש"י בירשחנו כח, יז.
(49) מפרשי רש"י כאן.
(50) רש"י עה"פ. סנהדרין שם. חולין שם.
(51) יהל אור קד, א ס"א.
(52) אות ל' מאמר סעיף ח'.
(53) מהני - שם דברי רבי זוטא.
(54) לקוח מסעי צ"ג. (54) כתובה קג, סע"ב.
(55) שבת לב. פסחים קיז, א.
(56) אבה"ק ס"ו. *משנת רש"י ושלמה איה.
(57) שנוסף על מה שהגוף מעלים (ראה חניא פל"ז: שהגוף אינו יכול לסבול), גם הנשמה מתמצמת בעצמה לצורך ההחלשות (ד"ה ויש חס"ח - ברמשר חס"ו), שזהו "עויצא מצמצם עצמו יקצב גוף חרנה, שלצורך ההליכה לחרץ (ההחלשות בגוף, עוד טרם שמלבשת בו) היא יוצאת ממדידתה ומצבה כמו שהיתה למעלה."
(58) ד"ה אתה הוא ה' לבדרך תרצ"ט.

- 4 -

- (59) באב. מס' 31.
 (60) ב"ר פס"ח, יב.
 (61) וכ"ה בזהר ח"א רסו, ב. ח"ג שו, ב. ח"ז חי' מה.
 (62) ברכות כו, ב.
 (63) ממדוש שם, יד.
 (64) אמר ח"ז הס"ו (ק, א).
 (65) דניאל ב, לב-לג.
 (66) שם סעיף ז.
 (67) ראה ^{נחמיה} ~~נחמיה~~ אתהלך לאזניא ע' קנה. - ושם בסוף המאמר ~~נחמיה~~: ^{נחמיה} נמצא בד' ויחלוס
 אות א' (נחמיה) ויחלוס לדרוש זה. ^{נחמיה} ויחלוס: אות ז'.
 (68) ב"ב סז, א.
 (69) לקו"ת חוקה סא, סע"ד.
 (70) לקו"ת ראה יט, א. דרמ"צ קפה, ב. ^{נחמיה} ~~נחמיה~~ (71)
 (71) תניא פלי"ב.
 (72) תנחומא עה"פ. ^{נחמיה} ~~נחמיה~~ (73)
 (73) ספא אולו צ"ל ספי"ב (קד, א).
 (74) שבת קיג, ב. ב"מ פה, א. ^{נחמיה} ~~נחמיה~~ (75)
 (75) שבת ל, ב. ^{נחמיה} ~~נחמיה~~ (76)
 (76) מגילה כב, א. וראה בפתח דבר במפתחות לחניא בהערה.
 (77) חולין צא, ב. רש"י פירוש א, א.
 (78) ישע"י מ, ה.

עמוד 5

בס"ד. שיחת ש"פ ויצא, ט' כסלו, ה'תשכ"ה. הנחה

א. אויף "ויצא יעקב" זאגט רש"י: "על ידי שבשביל שרעות בנוח כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל ישמעאל הפסיק הענין בפרשתו של יעקב וכתיב וירא עשו כי ברך וגו' ומשגמר חזר לענין הראשון". דער פירוש אין רש"י איז: רש"י וויל דא באווארענען - צוליב וואס דערציילט דא די תורה נאך אמאל, אז יעקב איז ארויסגעגאנגען פון בן(א) שבע און א געגאנגען קיין חרן; ס'איז דאך שוין געשריבן אין דער פרי-ערדיקער סדרה "וילך פדנה אדם" - זאגט רש"י אויף דעם, אז די תורה חזר'ט עס דא איבער, צוליב דעם וואס זי האט מפסיק געווען דעם ענין מיט "וירא עשו וגו'", און "משגמר" חזר לענין הראשון".

דערנאך זאגט רש"י: "ויצא, לא הי' צוין לכתוב לא וילך יעקב חרנה ולמה הזכיר יציאתו", אז עס וואלט געווען גענוג ווען עס שטייט נאר וילך יעקב חרנה, צוליב וואס דערמאנט ער אז ער איז ארויסגעגאנגען פון באר שבע,

- די קשיא אין רש"י קומט בהמשך צו דער פריערדיקער רש"י (1): וואלט דער פסוק דא דערציילט דעם סיפור אז יעקב איז געגאנגען קיין חרן, וואלט געווען פארשטאנדיק וואס ער זאגט ויצא יעקב מבאר שבע, ווייל דער פסוק דערציילט דעם סיפור בשלימות: ניט נאר אז יעקב איז געגאנגען קיין חרן נאר אויך אז ער איז ארויס פון באר שבע. וויבאלד אבער, אז דער פסוק חזר'ט איבער וואס איז שוין דערציילט געווארן פריער כדי צו פארבינדן מיטן ענין הראשון, צוליב דעם איז דאך גענוג צו זאגן נאר אז וילך חרנה -

ענטפערט רש"י: "אלא מביד שיציאת צדיק מן העולם עושה רושם שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה".

אין דער רש"י איז ניט פארשטאנדיק:

(א) וואס זיינען די דריי לשונות, הודה זיוה און הדרה? רש"י שרייבט דאך ניט סתם קיין מליצות, נאר, ווי דער של"ה זאגט (2), אז אין רש"י איז אלץ בדיוק, אז אין פירש"י

(1) ע"ד פירוש הרא"מ.
(2) מס' שבועות קפא, א.

עמוד 6

פירוש רש"י זיינען דא ענינים מופלאים. א מליצה איז א שיינע זאך, אבער מ'קען אויף דעם ניט זאגן אז דאס איז ענינים מופלאים!

(ב) לפי הנ"ל, אז דא איז בלויז חזרה פון דעם וואס איז געשטאנען פריער אין פרשת תולדות, איז ניט פארשטאנדיק: פאר-וואס אין פרשת תולדות - וואו ס'איז דער עיקר ארט פון דעם סיפור - ווערט נאר דערציילט "וילך פדנה ארס", און עס שטייט גאר ניט אז יעקב איז ארויס פון באר שבע (3)?

(ג) אין מדרש (4) אויף דעם פסוק פרעגט ער: "ויצא, וכי לא יצא משם אלא הוא והרי כמה חמרים וכמה גמלים יצאו ואת אמר ויצא יעקב", און ער ענטפערט: "בזמן שהצדיק בעיר הוא זיוה הוא הדרה כו'". מען קען ניט זאגן אז רש"י מיינט דעם ענין ווי ער איז אין מדרש, ווייל (א) רש"י ברענגט אינגאנצן ניט דעם לשון המדרש "וכי לא יצא כו'", (פונקט ווי מען דארף מדייק זיין אין דעם וואס רש"י זאגט יא, דארף מען אויך מדייק זיין פון דעם וואס ער זאגט ניט), (ב) דער דיוק (און רא"י) פון רש"י איז "לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה", דער דיוק פון מדרש איז "וכי לא יצא משם אלא הוא וכו' ואת אמר ויצא יעקב" דיוק = המדרש איז פון דעם וואס די צוויי ווערטער ויצא יעקב זיינען - ניט ריכטיג, דיוק רש"י איז פון דעם וואס דער גאנצער ענין צא ויצא יעקב מבאר שבע איז מיותר (5). דאך מען מ'זעט דאס

(ד) וואס דארף מען האבן אן איבעריקן חצי פסוק אויף "מגיד", צו לאזן הערן, אז יציאת צדיק מן המקום עושה רושם: (א) דאס איז דאך א דבר המובן מעצמו. (ב) דאס שטייט שוין בפירוש אין א פריערדיקער סדרה (6); "אם אמצא צדיקים בחוץ העיר" - איז "ונשאתי לכל המקום בעבורם". ביז אז די גמרא (7) זאגט, אז דער וואס

(3) וכן הקשה בגור ארי' כאן.

(4) ב"ר פס"ח. ו. רוח רבה פ"ב, יב.

(5) רא"מ כאן. - בגור ארי' פירש, שכוונת המדרש "וכי לא יצא משם אלא הוא" - שמכיון שהכתוב בא לספר מענין יעקב שהלך לחרן, הוה לי' למיכתב רק ההליכה לשם, לא היציאה מבאר שבע, כי איז שוין ליעקב, שהרי כמה גמלים יצאו משם. ועד"ז פ"י בפ"ח ולפירושם, לכאורה, דיוק המדרש הוא מיתור הכתוב, כדפירש"י. יא"ב אינו מובן במדרש: (א) אריכות הלשון. (ב) העיקר - לא הי' צריך לכתוב - חסר!

(6) בראשית יח, כו. (7) סנה" צט, סע"ב.

עמוד 7

וואס זאגט אויף א צדיק אז ער טוט נישט אויף אין דעם ארט
וואו ער געפינט זיך, איז ער אן אפיקורס און א כופר במה
שכתוב בחורה. דארף מען דאך אודאי אויף דעם נישט האבן א
דינק ולימוד פון א איבעריקן לשון?

(ה) נאך שטארקער איז די קשיא: לפי הנ"ל - ונשאהי
לכל המקום - איז דאס וואס א צדיק געפינט זיך אין שטאט
איז עס נובע צו דעם גאנצן קיום העיר; ובדוגמה מ"ש (8)
וצדיק יסוד עולם, אז א צדיק איז דער יסוד, וואס האלט
אויף דעם גאנצן ~~העולם~~ דאס איז אפילו בנוגע דעם ארט
בעולם וואו ער געפינט זיך נישט. ומכש"כ אז ער איז דער
יסוד פון דער שטאט וטביבה אין וועלכער ער געפנט זיך.
איז פארוואס זאגט רש"י אז יציאת צדיק מן המקום איז עושה
רושם בלויז; און פנה הודה זיוה והדרה? דורך יציאת צדיק
פעלט זיך דאך דער ~~האגער~~ קיום העיר (ובדוגמה א בנין;
אויב מען זאל צונעמען פון אים זיין יסוד, קען דאך דאן א
צדיק גאנצער בנין קיין קיום נישט האבן), נישט בלויז "עושה
רושם", אדער אז עס פעלט "הודה זיוה והדרה"?

ב. לכאורה קען מען פארענטפערן, אז יציאת יעקב האט
געמאכט אין באר שבע בלויז א רושם, ווייל אויך ווען יעקב
איז ארויס פון באר שבע זיינען דארט פארבליבן צדיקים -
יצחק און רבקה, ובמילא, האט עס נישט אנגעריסן אין דעם
קיום פון באר שבע; אבער פונדעסטוועגן האט עס א רושם יא
געמאכט, אז פנה הודה זיוה והדרה, ווייל "לא דומה זכותו
של צדיק אחד לזכותם של שני צדיקים" (9).

- וואס דערמיט וועט אויך ווערן פארענטפערט דער
אויפטו פון דעם פסוק אויפן פסוק ונשאהי ג' - ווייל
אט דעם ענין (אז יציאת צדיק עושה רושם אויך ווען עס
בלייבן צדיקים און עס רירט נישט אן אין דעם קיום העיר),
ווייטקע פון נישט פון אן אנדער ארט -

אבער - רש"י אליין איז שולל דעם פירוש: בטיוס
דבריו זאגט רש"י: "וכן וחצא מן המקום האמור בנעמי ורות".
ולכאורה, צוליב וואס ברענגט עס רש"י, וואס גיט עס צו
ביאור

(8) משלי י, כה. יומא לח, ב.
(9) לשון המד"ר שם.

ביאור אין אונזער פטוק 10)? נאר דערמיט ווערט נשלל תירוץ הנ"ל: מען זאל ניט מיינען אז יציאה יעקב האט גע'פועל'ט א רושם אין באר שבע בלויז ווייל "לא דומה זכותו כו'", נאר "וכן" - עם איז ווי דעם "וחצא מן המקום האמור בנעמי ורוח", וואו נאכן "וחצא" זיינען ניט געבליבן קיין צדיקים אין שדה מואב.

און רש"י איז נאך מדייק ג. נוסף לכל הנ"ל, איז דאך דאס גופא א חס"י: ווי אזוי פארגלייכט טאקע רש"י ויצא יעקב צו וחצא מן המקום האמור בנעמי ורוח? און רש"י איז נאך מדייק "וכן וחצא" און אזוי איז ביי וחצא כו' (ניט ע"ד לשון המדרש ודכוותי' - און ענליך צו דעם). דארטן זיינען דאך ניט געבליבן קיין צדיקים, משא"כ ווען יעקב איז ארויס פון באר שבע, זיינען דאך דארט פארגליבן אצחק אטמא ורבקה 11)?

נאך שטארקער איז די קשיא: אברהם יצחק ויעקב, איז א יעדערער בדורו געווען דער נשיא וצדיק הדור 12). וואס דערפאר, איז (כאטש די עבודות פון אברהם יצחק ויעקב זיינען געווען אין באזונדערע קוים 13), איז אבער) אין די פופצן יאר ווען אברהם יצחק ויעקב זיינען געווען צוזאמען (ווי גערעדט אמאל אין דעם באריכות 14), וואס דעמאלט איז אברהם געווען דער נשיא הדור לייגט זיך בשכל צו זאגן, אז די הנהגה איז געווען יצחק ויעקב אין וועלט, איז געווען אין דעם קו פון עבודת אברהם

- איך האב אמאל געפרעגט ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר, ווי דער צ"צ האט זיך געפירט אין א געוויסן ענין בחיי דעם מיטעלן רבי'ן (כידוע אז דער מיטעלער רבי און דער צ"צ האבן געהאט באזונדערע סגנונים אין חסידות און באזונדערע דרכים אין עבודה), האט מיר דער רבי

- 10) וכמו שהקשו מפרשי רש"י כאן. →
 11) וכמו דפריך במדרש שם: ניהא דתמן כו'. ואפילו ר' עזרי' דפליג ע"ז (ולא בחוץ מחרץ, כדמוכח מהל' ר"ע בשם ר"ס אמר", ולא - "אמר ר"ע") - אינו אומר שזהו כו', בשוואה 21).
 12) אב לכל העולם (רש"י לך יז, ה). וראה לקמן הערה 22).
 13) ולכן אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק וכו', אלקי אצל כאו"א, לפי שמדתו של זה לא כמדתו של זה (תו"א ויקהל ז, ב).
 14) י"ט כסלו חשכ"ב (ושם נחבאר שכ"ה גם בהעש"ט, הה"מ ואדה"ז. כי הסחלקות הבעש"ט היחה בשנת חק"כ ואדה"ז נולד בשנת חק"ה).

אמ"ק קאפריש (אג"מ)
 זכ"ל זכ"ל
 זכ"ל זכ"ל
 זכ"ל זכ"ל

עמוד 9

דער רבי אויף דעם געענטפערט: וואס רעספסו? דעמאלט איז דאך דער מיטעלער רבי געווען דער נשיא און א נשיא איז איינער! -

און דאס (ווי אלע ענינים פון פנימיות התורה) איז מרומז אויך אין נגלה ביז אין א הלכה למעשה: המורה הלכה בפני רבו איז חייב אן ענין היפך החיות (15) -

וואס דערמיט ווערט פארענטפערט וואס מען געפינט נישט אין תורה וועגן יצחק'ס עבודה אין חפירת בארות בעולם, ביז לאחרי מיתת אברהם. ולכאורה, וויבאלד יצחק'ס עבודה איז געווען בחפירת בארות (16), פארוואס ווארט תורה מיטן דערציילן וועגן דער עבודה ביז יצחק איז געווען עלטער פון 75 יאר, ביז נאך מיתת אברהם? נאך גרעסער איז די קשיא: די תורה דערציילט דאך וויאזוי יצחק לשוח בשדה לפנות ערב - תפלת מנחה (17), וואס אין תפלות היום - איז דער חילוק פון שחרית און מנחה חסד און גבורה (18) - בדוגמת החילוק דהכנסת אורחים וחפירת בארות.

נאר ווייל בחיי אברהם ובמקומו, וואס יצחק איז דאך געווען האוהלה שרה אמו - צוזאמען מיט אברהם'ן - איז די הוראת הלכה (הליכות עולם - הנהגה) אין וועלט געווען לויט אברהם'ן (19).

און די זעלבע זאך איז אויך בנוגע יעקב ויצחק. בחיי יצחק, איז די הנהגה אין וועלט, אויך עבודה יעקב בזה, גע-ווען לויט יצחק'ן. דאס וואס נאך בחיי יצחק שטייט "ויעקב איש חם

(15) ברכות לא, ב. עירובין סג, א.

(16) תו"א ותו"ח ר"פ תולדות.

(17) בראשית כד, סג. ברכות כו, ב.

(18) תו"א, וי"א אה"כ ב"ב א.

(19) מש"כ לשוח בשדה - שהוא כמרו"ל בעירובין (שם) דלנפשי' חז"ל צורבא מרבנן (עיין שו"ת חוות יאיר סקכ"א. פ"ח לשו"ע י"ד סרמ"ב סק"ה. אוה"ל שמיני י, יט. וגם כאן י"ל שהוא "כאילו אמר לו" אברהם, כי אברהם הוליד את יצחק - ראה לעיל ש"פ תולדות ע' 110. ועפ"י יומחק מה דקרי למנחה צלותי' דאברהם (יומא כח, ב) אע"פ שתיקנה יצחק, וכקושיה תוד"ה יצחק (ברכות כו, ב). ואכ"מ).

עמוד 10

איש חם יושב אוהלים" (די עבודה בקו התפארת 20), איז דאס גע-
ווען בנוגע לעצמו, אבער נישט בנוגע דעם עולם. ואפילו אח"ל 21,
אז לאחר זיין אוועקגיין קיין חרן איז דארטן 22) עבודה געווען
בקו התפארת (אויך בנוגע צו עולם), איז אבער אין באר שבע עכ"פ,
מקומו של יצחק 23), געווען די עבודה לויט יצחק'ן.

ועפ"י ווערט נאך שטארקער די קשיא: ווי אזוי האט יציאת
יעקב פועל געווען א רושם אין באר שבע ווי דער וועג האמור
בנעמי, וויבאלד אז באר שבע איז מקומו (און די עבודה איז) פון
יצחק?

ד. דער ביאור אין דעם איז, עפ"י הידוע 24), אז דער מגיד
איז געווען פי שנים ברוחו של הבעש"ט וואס דערפאר האט ער גע-
האט 120 תלמידים - צוויי מאל אזוי פיל ווי דער בעש"ט. הגם
אז נישט אין תלמידים באשטייט דער פי שנים ברוחו, ווייל אין א
זיי איז נאר אן ענין פון השפעה והתפשטות, איז אבער דער פי-
שנים תלמידים א הוראה אויף פי שנים ברוחו.

בדוגמא זו, געפינט מען אויך אין דעם פי שנים ברוחן
ביי אלישע'ן 25), וואס האט זיך אויסגעדרוקט אין דעם וואס ער
האט באוויזן צוויי מאל אזוי פיל מופתים ווי אלי' 26) (אדער
אין דעם וואס אלי' האט מצי' מתיס געווען איין מאל און אלישע
צוויי מאל 27). ואעפ"י אז מופתים איז נאר אן ענין חיצוני
(כידוע 28) ווי חסידות קוקט אויסן ענין פון מופתים. ומיוסד
על מ"ש

20) תו"א יא, א. לקו"ה ואחחנן ה, א.

21) וחלוי בשני הטעמים ~~המשנה~~ אפי' מאברהם (בחמ"י): א) לא
אודיע לאבדו ב). לא יפה (ורק מפני) הפיכת הכרכין. (אדער
~~המשנה~~ יד.)

22) לכאורה כן יש לחרץ גם בנוגע ליושב אוהלים - ~~משם~~ ועבר
שהיו לא בבאר שבע - וכמש"נ ע"ז וחלץ לדרוש, ויעקב, נחבא
שם בברחו מפני עשיו. ועפ"י מתורץ הא דאברהם זקן ויושב
בישיבה אף דיש אהלי שם ועבר.

23) כמובן מהדין דהמורה הלכה בפני רבו.

24) החמ"ס ח"ב ע' כו (במכתב הבעש"ט להח"מ). פדה בשלוש חרפ"ה, פ"א.

25) מלכים ב' ב, ט.

26) רד"ק שם ב, יד.

27) סנה' פז, א. חולין ז, ב.

28) ראה החמ"ס ח"ב ע' 30: בעיני גדולי חסידי חב"ד המופתים הם
כעין פגיעה בכבוד החסידות כו'.

= 136 =

(24*) (23) - דהיינו אין ע"ש

(כ"ה) 2
י. א. י.
22
האפ"ה

הי"א
ח"ב

(33) מכות שם. וראה רמב"ם הל' רוצח רפ"ז: "הלמיד שגלה
לערי מקלט. מבלין רבו עמו שנאמר ויוחי ובלע חכמה
ובמקשי' בלא הית' כמיהה חשבינ' וכן הרב שגלה כו".
(1) הלשון "וכן" שמע שזהו מאותו הסעם. (2) עפ"ז מובנת
אריכות הלשון: בעלי חכ' - רב; מבקשי' - חלמיד. וראה
ג"כ ב"מ פד, ט"א.

עמוד 12

ס'איז אבער מובן, אז דאס וואס דער חלמיד גיט צו אין רב, איז נישט בעיקר מהותו, נאר בענין האור והגילוי של הרב (34).

ה. עפ"י וועט מען פארשטיין, דעם חיוון פון ביידע יענינים שבפירוש רש"י: פון איין זייט ווערט יציאה יעקב פון באר שבע פארגליכן צו וחצא האמור בנעמי, גלייך ווי אין באר שבע וואלטן נישט געבליבן קיין צדיקים, און פון דער אנדער זייט איז דורך יעקב'ס יציאה האט זיך אין באר שבע געפעלט בלויז הורה זיוה והדרה:

כאמור, האט יעקב בחיי יצחק, ובפרט אין באר שבע, געטאן אין וועלט די זעלבע עבודה ווי יצחק. און וויבאלד אז יעקב איז געווען חלמידו (וואס האט געטאן זיין, יצחק'ס, עבודה), האט דורך זיין ארויסגיין פון באר שבע, זיך געפעלט כביכול אין יצחק'ן די שלימות וואס ער האט פריער געהאט דורך זיין חלמיד, יעקב'ן.

דערפאר פארגלייכט עס רש"י מיט וחצא מן המקום האמור בנעמי ורה - וואו עס זיינען נישט פארגליבן קיין אנדערע צאג-137 קים - ווייל אויך דורך יציאה יעקב האט זיך געפעלט אין באר שבע נישט בלויז דאס וואס יעקב האט אליין אין איר אויפגעטאן, נאר אויך אין דער שלימות וואס ס'האט דארט אויפגעטאן יצחק.

עס האט אבער נאר עושה רושם געווען אין באר שבע, פנה הורה זיוה והדרה, ווייל מציאות וקיום העיר - איז דאך דארט געווען יצחק (35). ולא עוד - אין דעם איז אפילו קיין שינוי נישט געווען, ווייל יציאה יעקב האט נישט גע'פועל'ט קיין חסרון אין יצחק'ס מהות, בלויז אין זיין החפשות.

ו. די קשיא, וואס אין פרשת חולדות שטייט נאר "וילך פרנה ארס" און נישט "ויצא מבאר שבע", קען מען פארענטפערן: אין פ' חולדות ווערט דערציילט ווי יצחק האט געשיקט יעקב'ן און ווי אצא יעקב

(34) מש"כ הרב בנוגע לחלמיד. ובזה מובן מה שקיך לחילה חלימוד "מיוח" (בש"ס וברמב"ם) - הוא בנוגע לחלמיד.

(35) מה שגם ביציאת נעמי רק פנה הורה כו' ולא בנוגע לקיום המקום כו' - הוא מפני ששיבתם שם באה באיסור ואין אצאצא קסיגור נעשה סניגור.

עמוד 13

יעקב האט אים געמאלגט. וויבאלד אז יצחק'ס כוונה איז דאך נישט געווען אז יעקב זאל פון אים אוועקגיין, אדרבה, יצחק'ן וואלט געוויסט געווען מער ניהא ווען יעקב זאל פארבלייבן מיט אים, דערפאר שטייט אין פרשת חולדות - וואו תורה דערציילט וועגן יעקב'ס גיין מצד יצחק'ס אגא פקודה - בלויז וילן פדנה ארם און נישט ויצא מבאר שבע.

דער חירון איז אבער נישט מספיק: וויבאלד אז צוליב גיין קיין חרן, האט ער געמוזט ארויסגיין פון באר שבע, איז דאך דאס א "פסיק רישא", האט דאך אויך אין פרשת חולדות געדארפט שטיין ויצא מבאר שבע?

ז. וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס די גמרא דער-ציילט (36): רב האט אמאל געטראפן רב שמואל בר שילת - וועלכער איז געווען א מלמד תינוקות - ווי ער שטייט אין זיין גארטן. האט רב צו אים גע'טענה'ט, ווי גייט ער קוקן אויף זיין גארטן און פארלאזט די תלמידים? האט ער אים געענטפערט, אז ס'איז שוין דרייצן יאר ווי ער האט נישט געזען זיין גארטן, און אויך איצטער, זייענדיק אין גארטן, פדנא עלויהו, ער איז נישט מסיה דעת פון זיין

מובן, אז אויך די תלמידים האבן מקבל געווען דערפון וואס ר' שמואל בר שילת האט געטראכט וועגן זי (37). ווארום די טענה צו אים פארוואס ער פארלאזט די תלמידים איז דאך געווען (נישט נאר דערפאר וואס ער שוץ נישט זיין ארבעט, נאר) בעיקר ווייל צוליב דעם פעלס עס ביי די תלמידים. מוז מען דאך זאגן, אז דער ענטפער "דעחאי עלויהו" מיינט, אז דורך זיין טראכטן וועגן זיי איז מוסיף אויך אין די תלמידים (38).

(מאמר המוסגר: דאס איז א הוראה פאר מלמדים, ראשי ישיבות ומתיבתות, משגיחים און משפיעים, אויף וויפל עס דארף זיין די איבערגעגענקייט צו תלמידים. די טענה, אז ער

(36) ב"ב ה,ב.

(37) ראה לקו"ד (לקוט א) בענין מחשבה מועלת.

(38) זכן מובן ממ"ש בחו"א"ג שם, הטעם שגבאי צדקה ומלמדי תינוקות נמשלו לכוכבים. וראה ג"כ רש"י ד"ה שבקחי" (שם): ללמדם כו'. וברגמ"ה שם: לזרזם מקום זה שאני עומד.

עמוד 14

אז ער ארבעט כמה מאל מער ווי ער איז מחוייב פאר דעם געזאלט וואס ער קריגט; ס'איז שוין נאך די שעות אויף וועלכע ער האט זיך פארדונגען; מ'זאלט אים נישט די שכירות אין צייט, וכו' - איז קיין תירוץ נישט. וויבאלד אז דאס איז זיין ארבעטס-איז אפילו אויב ער גייט פון איר אוועק איין מאל אין 13 יאר, און אויך דער אוועקגיין איז פארבונדן מיט ענינים רוח-ניים (ובמכ"ש פון רב שמשאלבר שילח 39), וואס ער איז געווען פון די אמוראים, ומשום אז אין זיין "קאי בגינתא" איז געווען דער דעהו (פון בכל דרכיך) בשלימותו, און אן ענין פון זיין עבודת הברורים, פונדעסטוועגן, אויב נישט דעתי' עלויהו, באופן אז אויך די חלמידים האבן דערפון, מאַנט מען פון אים "שכחתי" להימנותהו'.

ועפ"י מובן אז הליכת יעקב לחרן איז נישט מכריח עס זאל זיין ויצא יעקב מבאר שבע, ווייל זיין אוועקגיין האט גע-קענט זיין באופן אז "דעתי" עלויהו". און נישט נאר וואס עס איז מוכרח דער "פנה הודה זיוה והדרה", נאר אויך בנוגע יעקב אליין, איז נישט מוכרח דער ויצא, וויבאלד אז דעתי' עלויהו, איז כמאמר הבעש"ט (40) (על פסוק 41) שרפים עומדים ממעל לו - במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו.

ח. דאס איז א הסברה אויף דעם וואס אין פרשת תולדות שטייט נישט ויצא גו'. לפי"ז ווערט אבער די קשיא: פארוואס בפרשתינו שטייט יא ויצא?

וועט מען עס פארשטיין בהקדים דעם שינוי לשון הכתוב: אין פרשת תולדות שטייט וילך פדנה ארם און אין התחלת פרשתינו שטייט וילך חרנה (און דערנאך שטייט וילך ארצה בני קדם).

דער חילוק פון פדן ארם ביז חרן איז:

וועגן פדן ארם זאגט רש"י (42): אז דאס איז דער שטח וואו עס זיינען געווען די צוויי ערטער ארם גהריים און ארם צובה. אדער כמו שה ארם; חרן איז געווען די שטאט וואו לבן האט זיך געפונען.

(39) וראה ל"ח להאריז"ל עה"פ הכוכבים ממסילותם. טה"ד בערכו. (40) מים רבים תרליו פקי"ג. רמאני תרח"ץ (קונס' לז) פ"ה. וראה גם לקו"ח אמור לב, ב.

(41) ישעי' ו, ב.

(42) בראשית כה, ב.

= 140 =

39) מארגה טהפניציות פהו עינריו ביעקב-הנה"א ה' צ"ג.
(כתוב אלה וילך יעקב חכיה"ט ב' צ"א) וזאת שג' צ"ג
22) דמיון ואיזוניות, א"ה צ"ג, ופ"א א"ה ב"ה צ"ה
ד"ה (א"ה) ב' א"ה, א"ה וילך ב"ה א"ה צ"ג י"ה.
- ויחור ה' העין, ה' קו"ח א"ה.
וילך א"ה ב' א"ה, ד"ה א"ה.
וילך א"ה ב' א"ה, ד"ה א"ה.
וילך א"ה ב' א"ה, ד"ה א"ה.

עמוד 15

הליכת יעקב איז געווען צוליב: א) עבודת הבירורים מיט צאן לבן, ורכושו אשר רכש במדן ארס (43) - דאס האט ער געטאן אויף א גרויסן שטח, בשדה ארס; ב) אויפשטעלן בית רחל ולא, שבטים, "מטחו שלימה" - דאס האט ער געטאן אין חרן, אין שטאט, נישט אין שדה, וואו עס טאר נישט זיין ענין היחוד, צוליב צניעות.

(וכמו"כ ברוחניות: חפלה וואס ענינה איז יחוד ישראל והקב"ה, איז נישט בשדה ובמקום מרוץ נאר בבית (44)).

ועפ"י יובן וואס אין אונזער פרשה - וואו די תורה דערציילט וועגן יעקב'ס גיין קיין חרן אויפשטעלן די שבטים, מטחו שלימה - זאגט די תורה ויצא יעקב מבאר שבע: בענין היחוד ("אין קישוי אלא לדעה") - איז נישט שייך צו זאגן און עס טאר נישט זיין דעחו של יעקב, ~~מטחו שלימה~~ אין ~~אין שטאט~~ אפילו נישט אין באר שבע (45). צוליב אויפטאן אן ענין פנימי, מוז מען זיין אין אים בכל פנימיותו (46).

צוליב עבודת הבירורים אליין - מוז מען נישט זיין אריינגעטאן אין דעם, ובפרט ביז שיקשר דעתו, ואדרבה. וכידוע (47) דיוק לשון הכתוב (48) יגיע כפיך כי תאכל - יגיע כפיך און נישט יגיע ראשך. און כאטש אז אויך דערביי דארף מען נוצן שכל, איז עס אבער בלויז חיצוניות השכל, און נישט זיין אריינגעטאן אין דעם בפנימיותו, און במילא קען דאס (און מוז) זיין דער דעה אין אנדערע ענינים. ~~מטחו שלימה~~ משא"כ צוליב אויפשטעלן מטחו שלימה, ממשיך זיין כח האין-טוף (49), איז - אין קישוי אלא לדעה, וואס דעה איז בקו האמצעי שעולה עד (פנימיות) הכתר שלמעלה מהשחלשלות (50), און ממשיך פון דארטן כח הא"ס.

דערפאר

(43) ויצא לא, יח.

(44) ברכות לר, סעי"ב. שו"ע אדה"ז ס"ז סעיף ה"ו.

(45) בדוגמת מרז"ל (פדרים כ, ב): אל ישחה כו". ואפילו היא אשתו (ר"ן. ובשו"ע או"ח טר"ם ס"ב) ובפרט להמבואר בחניא פ"ג, שדעת הוא שמקשר דעתו בקשר אמין וחזק מאד, הרי אינו שייך שיקשר דעתו בשני ענינים שונים.

(46) ראה תורת שלום ע' 39 ואילך.

(47) לקו"ת שלח מב, ד. חוקת טו, ג. ובארוכה - תו"ח שמוח תרן, א ואילך. וראה לקוטי שיחות (כרך א) ע' 188.

(48) תהלים קכח, ב.

(49) לקו"ת שה"ש מ, א. (50) לקו"ת שלח נ, א.

עמוד 16

דערפאר האט יעקב געמוזט ארויסגיין פון באר שבע, גיין און זיין אין חרן (כאטש אז ענינה איז "חרון אף של מקום בעולם" (51)) ככל פנימיותו, בכך, אויפצושטעלן די י"ב שבטים, עס זאל זיין מסתו שלימה. וואו ער ערשט זיך אבער וועגן עבודת הברורים, פדן ארם, מוז נישט זיין דער ויצא יעקב מבאר שבע.

ס. עס בלייבט אבער די שאלה, פארוואס אין פרשת חולדות שטייט וילך פדנה ארם און אין פרשת ויצא שטייט וילך חרנה?

איז דער ביאור אין דעם:

אין פרשת חולדות ווערט דערציילט ענין הליכה יעקב בעיקר - וואס עשו האט געזעהן. און עשו האט געזען מערנישט ווי די חיצוניות - "וילך פדנה ארם".

אויך פריער (אין פרשת חולדות) וואו עס ווערט דערציילט ווי יצחק האט געשיקט יעקב'ן, וישלח יצחק וגו', - איז דאך אין אדם יודע מה בלבו של חבירו (52), יצחק האט נישט געקענט זיין זיכער ווי יעקב'ס הליכה איז - בפנימיותו צי נאר בחיצוניות. תורה דארט קען נישט זאגן במימוש (בגילוי) "וילך חרנה" און "ויצא יעקב".

אנדערש איז אין פרשת ויצא, וואו עס רעדט זיך וועגן יעקב'ן גופא: ער אליין האט געוואוסט, אז אופן הליכתו איז בפנימיותו - חרנה, און צוליב דעם מוז זיין - ויצא יעקב.

(ויומחק יוחר: חוכן פרשת חולדות איז כשמה וכפרש"י (53) - "תולדות יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה", און חוכן פרשת ויצא איז - ענינו של יעקב. מצד תולדותיו של יצחק - יעקב ועשו - הערש זיך נאך נישט פנימיות הכוונה (54). מצד יעקב'ן אבער (פ' ויצא)

א

- וואס

(51) רש"י ס"פ נח.

(52) פסחים נד, ב.

(53) ר"פ תולדות. וראה לעיל ע' 105.

(54) ראה לעיל ע' 111 שתוכנה של פ' תולדות הו"ע עבודת הברורים רים. ועפ"י יומחק יוחר, שגם עיקר הסיפור דהליכה יעקב כו' שבפ' תולדות, הוא שהלך פדנה ארם, אלא שבדברי יצחק וציווי שלו ליעקב הי' בזה (נחיצה כח על) ב' הענינים: לך א' פדנה ארם, ב' ביחה בחואל.

עמוד 17

- וואס דורך אים האט זיך אויסגעפירט דער ווארבה אה זרעו, ווייל כאטש דער פסוק זאגט ווארבה גו' ואחן לו אה יצחק (55), האט זיך אנער דאס דורכגעפירט נאר דורך יעקב'ן (ביצחק, ולא כל יצחק, יקרא לך זרע 56) וואס ער האט אויפגעשטעלט די י"ב שבטים -

דערהערט זיך פנימיות הכוונה).

דערנאך ¹⁴¹ וואס עס ווערט דערציילט יעקב'ס בקשה אצא ונתן לי לחם לאכול גו' והי' הוי' לי לאלקים - שלא ימצא פסול בזרעי (כפרש"י), וואס איז כולל אלע עניני יעקב, סיי עבודת הבורים און סיי מסחו שלימה, זאגט תורה ויילך ארצה בני קדם; ארצה בני קדם איז אין זיך כולל סיי פון ארם און סיי חרן.

יו"ד. עפ"י וועט מען פארשטיין נאך א דיוק אין פירש"י: דער מדרש (57) איז מדייק וואס עס שטייט "וילך חרנה" גלייך נאך דעם "ויצא יעקב מבאר שבע". לכאורה, האט דאך געדארפט נעמען צייט פון יעקב'ס ארויסגיין פון באר שבע ביז ער איז אנגעקומען קיין חרן? דער מדרש ענט-פערט אויף דעם צוויי פירושים: א) "בן יומיו", אז דעם זעלבן טאג וואס ער איז ארויס פון באר שבע איז ער אנגע-קומען קיין חרן, ווייל ער האט געהאט קפיצת הדרך. סייטשט דא דער מדרש "וילך חרנה", אז ער איז אנגעקומען אין תמאָן חרן (58). ב) "וילך חרנה" מיינט, אז ער איז געגאנגען קיין חרן, אין דער ריכטונג צו חרן.

רש"י איז מפרש "וילך חרנה" - יצא ללכת לחרן", ווי די צווייטע דיעה פון מדרש. דער טעם פארוואס רש"י הייבט אן מיט דער צווייטער דיעה (59): נאך "וילך חרנה" שטייט "ויפגע במקום", "וילך ארצה בני קדם". [בפרט] במקום גייט אויספן הר המורי (60). קען מען נישט לערנען וילך חרנה

(55) יהושע כד, ג.

(56) בראשית כא, יב. נדרים לא, א. סנהדרין נט, ב.

(57) ב"ר פס"ח, ח. וראה במפרשי המדרש שם.

(58) וכן הוא בסנה" צה, ב. חולין צא, ב. רש"י בפרשתנו כה, יז.

(59) מפרשי רש"י כאן.

(60) רש"י עה"פ. סנהדרין שם. חולין שם.

עמוד 18

וילך חרנה אז ער איז אנגעקומען אין חרן, ווייל הר המוריי איז אויפן וועג צווישן באר שבע און חרן. קען דאך נישט זיין דער ויפגע במקום נאך זיין אנקומען קיין חרן.

(די גמרא ^לדערציילט, אז נאך דעם ווי ער איז אנגע-קומען קיין חרן איז ער צוריקגעגאנגען צום הר המוריי. אבער דער פשט פון דעם גאנצן סיפור הפרשה איז נישט משמע אזוי, און רש"י איז מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא 62).

מפרשים זיינען דערמיט מבאר פארוואס רש"י מיט זיין פירוש "יצא ללכת כו" שטעלט זיך אויף וילך חרנה, און נישט אזוי "וילך פדנה ארם" שבסוף פרשת תולדות - ווייל דארטן קען מען לערנען אז דער פסוק רעדט וועגן זיין אנקומען אין פדן ארם, ווארום דארטן איז דאך נישט דער הכרח פון "ויפגע במקום", וילך ארצה בני קדם".

דאס איז אבער נאך נישט מספיק: רש"י איז דאך מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא; וואו עס מאדערט זיך ביאור אין פסוק, זאגט רש"י דעם פשט. און אין פסוק "וילך פדנה ארם" מאדערט זיך ^{קא}אדער פשוטאדער - ווייל ווי איז שייך אז ער איז בלייבן אנגעקומען קיין פדן ארם - האט רש"י געדארפט מפרש זיין 62 איינעם פון די צוויי פירושים: דער פסוק איז ככתבו - אנגעקומען אין פדן ארם (מ'דארף נישט זאגן: וילך - ללכת, אדער: פדנה - לפדן) נאר ביי אים איז געווען קפיצת הדרך, ווי די ערשטע דיעה פון מדרש, אדער אז וילך מיינט - ללכת כו", אז ער איז ~~געקומען~~ קיין פדן ארם, ווי די צווייטע דיעה פון מדרש, און ווי רש"י מיינט דעם וילך חרנה?

ועמ"י הנ"ל

לעצטע (144)

61) אף שבכ"מ מביא גס דרשות רז"ל. וכן בנ"ד מביא גס דעה לקמן (כח, יז), אבל מקדים לזה: אמרו רבותינו כו", וכ"ז - שלא על אחר (עה"פ וילך חרנה) - כי אינו בדרך הפשט.

ואף שכתב רש"י שם: "וקרא מוכיח וילך חרנה" - ההוכחה היא מלשון הכתוב, מדלא כתיב ללכת כ"א וילך, וההוכחה שברש"י כאן היא מסדר המקראות. וסדר המקראות יגיד יורה לפשט.

62) דרוחק י"ל שסומך על מש"כ שם (כח, ב) פדנה. כמו למדן.

אפ"ה יורה
א"ש צ"ל
דעתה אחר.

עמוד 19

ועפ"י הנ"ל מובן: דער סיפור וילך פדנה ארס שבפ' תולדות איז עיקרו - בכדי ארויסברענגען די פעולה אויף עשיו'ן - במילא זיינען ניט נוגע פרטים, נאר צו וויסן אז וישלח יצחק און יעקב האט אזוי געטאן בפועל (63). משא"כ בפרשת ויצא וואו עס ווערט דערציילט בפרטיות.

יא. עפ"י הנ"ל אז דער "ויצא גו" - פנה הודה זיוה והדרה" איז געווען צוליב זיין גיין אויפשטעלן מטחו עלגמה שלימה, וועט מען פארשטיין דעם דיוק פון די דריי לשונות, הודה זיוה והדרה:

אויפן פסוק הוד והדר זאגט דער צ"צ (64) (לויט איין פירוש) אז הוד איז ספירת הנצח און הדר איז ספירת ההוד. און וועגן זיו שטייט אין מאורי אור (65), (מאדאס ~~פיר קצוות~~ 466) איז ניט קיין סתירה פון דעם וואס אין תניא איז משמע אז זיו איז מלכות - ווייל דאס וואס יסוד ווערט אנגערופן זיו איז "כי ממנו זיו יוצא למלכות" (65).

און דערפאר זאגט רש"י, אז דורך יציאה יעקב האט זיך אין באר שבע געפעלט הודה זיוה און הדרה - בחי' נה"י, ווייל וויבאלד אז "ויצא יעקב" איז געווען צוליב אויפ-שטעלן מטחו שלימה, און כללות ענין ההשפעה (אויך השפעה בניט) איז פון בחי' נה"י, וואס זיינען לבר מגופא (67); און מצד דעם וואס נה"י פון יעקב'ן זיינען געווען פאר-נומען אין ענין מטחו שלימה, האבן זיי בפרט, הודה זיוה והדרה, אויסגעפעלט אין באר שבע.

יב. 63) ומקרא ככתבו. אבל בהכתוב (כח, ב) א"א לומר כן, דאס נפרש ככתבו היינו שיגיע, א"כ גם ביחה בתואל פי' שיגיע - ועפ"י הולל לך ביחה בתואל ו"פדנה ארס" מיותר. דאך שב"פדנה ארס" נרמז ענין שני בחלית הליכת יעקב כנ"ל - משפט של מקרא הוא שהכוונה היא רק "וקח לך משם אשה".

64) יהל אור קד, א ס"ק א.

65) אות ז' סעיף ח'.

66) במק"א (רות רבה פ"ב, יב. רש"י שם א, ז) כתוב גם פנה שבחה - דקאי על ספירת המלכות (קהלח יעקב בערכו. וראה יאיר נתיב למא"א בערכו).

67) לקו"ח מסעי צ, ג.

0 (12) 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042 1043 1044

[illegible]

35.11.17

אין דוקא נאך דעם "וויצא גו" מבאר שבע וילך חרנה", האט ער באקומען די ברכה "ופרצח ימה וקדמה וצפונה ונגבה" - בלי גבול, וואס דאס דריקט זיך אויס אין דעם ונברכו בן כל משפחות האדמה וזרעך - ניט נאר "בך" נאר - "ובזרעך".

77K

(80) דגאל ב, לב-גל.

עמוד 22

און דער צ"צ איז מבאר אין דעם בארוכה 81, וז"ל:

ויובן עוד עפ"ש במ"א 82 להבין דהנה לפעמים אמרו וז"ל 83
 גבי מעשה דאיוב שטן לשם שמים נחנאין כדפירש"י איוב ס"א
 א' זיין כדי שלא יהא נשכח לפני אלקיננו זכותו של אברהם.
 ולפעמים אמרו"ל נחן עיניו במקדש ראשון והחריבו כו'. פ"ה דסוכה
 דנ"ב סע"א. ונחן עיניו משמע מחמת קנאה שהוא רע גמור. אך הענין
 דהנה נזכר בע"ח שקליפת דאצי" אין להם מעמד ומצב בעולם האצי"
 כי לא יגוררן רע כחיב. אלא עיקר מדור שלהם הוא בעולם הבריאה
 (כ"מ בע"ח שער הקליפות פ"ב וז"ל שאותן הרי"ן ציפרי"ן הן מן
 האצי" ממש. ונ"א 84) שהם ירדו למטה לדור ולשכון בהיכלות הקלי-
 פות דבריה עכ"ל. וצ"ע דשם פ"ג כ' כי הם במדור אחד יחד הקלי-
 פות דאצי" יושבי" בעולם האצי" כו' עכ"ל. אך בשער ק"נ פ"ס כ'
 וז"ל כי זו"ג דקליפת דאצי" הם חמיד למטה בבריהא ואין עולין
 למעלה אם לא בעת יניקתם כנ"ל. עכ"ל. וזהו כמ"ש כאן. ועפ"ש צא
 מזה בדי"ה אצי" חומה גבי ושדי כמגדלות. וע' ברבות פ' בא פט"ו
 קל"ב ד' וז"ל בכסאו של הקב"ה אין דבר רע נוגע שנאמר לא יגורר
 ק"ע עכ"ל. והיינו אף בהיכל ק"נ דבריהא שהוא הנק' כסא. וכן
 מבואר בע"ח שער מ"ח פ"ב וז"ל. כי הנה ביארנו לעיל כי כל תשצא
 השבעה היכלי דקליפת דבריהא הם למטה מההיכל השביעי העליון
 דע"ק דבריהא דקדושה עכ"ל. ומבואר שם שקליפות דאצי" ירדו למטה
 לדור ולשכון בהיכלי הקליפות דבריהא כהובא לעיל. הרי א"כ אינן
 נוגעין בהכסא שהוא פנימיות וחוכיות היכל קל"ה קל"מ"ש שער כסא"כ
 הרי דברי האריז"ל עולים ממש בקנה א' עם דברי הרבות הנ"ל).
 ולהבין זה מהו שנקראו קליפות דאצי" ואעפ"כ מדוריהן בעולם
 הבריהא דוקא. גם אין יחזקן לשון קליפת דאצי" שאין יקרא בשם
 אצי" מאחר שהיא קליפתה. (ועפ"ש מזה בדי"ה קא מפלגי" כמחיתא
 דרקיע אם בהרע קדמה כו'). אך הענין הוא דהנה מבואר במ"א 85
 ע"פ ויעש משה נחש נחשה. וז"ל דהנה כל רעות ודינים ר"ל שנחשו
 בעולם שרשם ומקורם המחי' אותם הוא טוב. וכמשל הזונה עם בן
 המלך

(81)

(84)

(84*)

- 81 שם סעיף ז'.
 82 ראה מאמרי אדה"ז - אהלהן לאזניא ע' קנה. - ושם בסוף
 המאמר: (נמצא בר' ויחלום אות א'), וכנראה הכוונה לדורש
 זה. וא"כ צ"ל: אות ז'.
 83 ב"ב טז, א.
 84 כ"ה בחמתה. וראה רש"י ופ"ה ע"ה (י"ד). (84*) קול
 85 לקו"ח חוקת טא, סע"ד.

עמוד 23

המלך המבואר בזה"ב פ' תרומה דקס"ג ע"א. שכל רצונה וחפצה
 שלא לציית אותה ובה חתענג יותר שחא אהובה למלך. משא"כ
 כשפתה אותו וחוכל לו אין זה רצון המלך. וזהו מארז"ל
 שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו כו'. שרש הרע המחיהו
 הוא טוב כו'. וכשירד למטה ע"ד השתלשלות נעשה באמת
 רע גמור כו'. עכ"ל. והנה מאחר שבשרו הוא טוב דהיינו
 משל הזונה שחפצה באמת שלא יציית אותה הבן. וחשמה מאד
 כשלא יתפתה הבן כמו שיסמה האב. וא"כ אין הפרש בינה
 לבין האב אלא בעשיית הנסיון לנסות הבן. שמעשה זו של
 הפיתוי הוא נראה כאלו חפצה מאד שיומשך ברע אף שאינו
 אמת כלל רק שמלבשת עצמה בלבוש א"י שלה ונגד רצונה רק
 משביל השמחה שיהי' להאב כשיעמוד הבן בנסיון. הנה עכ"ז
 כיון שהלבוש הוא הסתר גמור ודבר הרע ומר בתכלית. לכן
 הנה האב אע"פ שהוא בודאי ישמה יותר כשיעמוד הבן בנסיון
 לא יוכל להתלבש בעצמו בלבוש הפכי ולהסתיר עצמו כ"כ
 לנסות הבן בעצמו להראות לו שיחפון שיומשך ברע ח"ו.
 והוא מצד גודל המיאוס והשנאה שהרע מאוס ושנאוי אצלו
 לא יוכל לסבול ולהראות אפילו בשקר שרוצה בו ח"ו. ואי
 לזאת הזונה כיון שיכולה להתלבש ולהסתיר עצמה כ"כ לפתות
 את הבן לעבירה אף שבאמת חפצה שלא יתפתה הבן. מ"מ כיון
 שהיא יכולה להתלבש לפתותו ע"כ צ"ל שאין הרע מאוס ושנאוי
 אצלה כ"כ. והיינו שיש לה איזו שמץ ושייכות דשייכות לרע.
 ואם לאו לא היתה יכולה להראות א"ע אפילו בשקר. וכ' מו"ח
 ז"ל ביאר שהוא כמשל גבורות שבחטד שעכ"ז גבורה ורובז הוא
 היינו שהלבוש הוא גבורה ממש אלא שכוונתו לחסד כו' וצ"ע.
 ועיין באו"ח מהמגיד נ"ע פ' מסעי בענין ויסעו ממרה כו'.
 ולכאורה יש להעיר מ"ש בחניא ח"א פ"י בענין פ"י צדיק
 ורע לו שאינו שונא הסט"א בתכלית השנאה כו'. ע"כ נשאר
 איזה שמץ אהבה ותענוג לשם כו' ע"ש. וכן עד"ז ענין שטן
 לשם שמים נתכוין לחקן (84) אח איוב והוא קליפה דאשלות.
 שאצי"ב בחי' ביסול. וכך כוונה זו רק לשם שמים. ועכ"ז
 הנסיון והיסורים לאיוב הוא מעשה הפכי מאלקות. ועד"ז
 מ"ש ויהי אחר הדברים האלה והאלקי' נסה כו'. ואמרו רז"ל
 אחר דבריו של שטן בפ"י דטנהדרין דפ"ט ע"ב. ולכן נק'
 בשם קליפ' כמו קליפת הפרי המכסה על הפרי כן מעשה זו
 דהנסיון היא מסתרת בתכלית והיא הסתר פנים. וכמ"ש
 בביאור (86) ע"פ אחרי ה' אלקיכם חלכו גבי כי מנסה כו'
 לצעה

 (86) לקו"ח ראה יט, א. דרמ"צ קפה, ב.

186A

$(87) \text{ א. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י. יא. יב. יג. יד. טו. טז. יז. יח. יט. כ. כא. כב. כג. כד. כה. כו. כז. כח. כט. ל. לא. לב. לג. לד. לה. לו. לז. לח. לט. מ. מא. מב. מג. מד. מה. מו. מז. מח. מט. נ. נא. נב. נג. נד. נה. נו. נז. נח. נט. ס. סא. סב. סג. סד. סה. סו. סז. סח. סט. ע. עא. עב. עג. עד. עה. עו. עז. עח. עט. פ. פא. פב. פג. פד. פה. פו. פז. פח.פט. צ. צא. צב. צג. צד. צה. צו. צז. צח. צט. ק. קא. קב. קג. קד. קה. קו. קז. קח. קט. קכ. קכא. קכב. קכג. קכד. קכה. קכו. קכז. קכח. קכט. קל. קלא. קלב. קלג. קלד. קלה. קלו. קלז. קלח. קלט. קמ. קמא. קמב. קמג. קמד. קמה. קמו. קמז. קמח. קמט. קנ. קנא. קנב. קנג. קנד. קנה. קנו. קנז. קנח. קנט. קס. קסא. קסב. קסג. קסד. קסה. קסו. קסז. קסח. קסט. קע. קעא. קעב. קעג. קעד. קעה. קעו. קעז. קעח. קעט. קפ. קפא. קפב. קפג. קפד. קפה. קפו. קפז. קפח. קפט. קצ. קצא. קצב. קצג. קצד. קצה. קצו. קצז. קצח. קצט. ר. רא. רב. רג. רד. רה. רו. רז. רח. רט. רכ. רכא. רכב. רכג. רכד. רכה. רכו. רכז. רכח. רכט. רל. רלא. רלב. רלג. רלד. רלה. רלו. רלז. רלח. רלט. רמ. רמא. רמב. רמג. רמד. רמה. רמו. רמז. רמח. רמט. רנ. רנא. רנב. רנג. רנד. רנה. רנו. רנז. רנח. רנט. רס. רסא. רסב. רסג. רסד. רסה. רסו. רסז. רסח. רסט. רע. רעא. רעב. רעג. רעד. רעה. רעו. רעז. רעח. רעט. רפ. רפא. רפב. רפג. רפד. רפה. רפו. רפז. רפח. רפט. רצ. רצא. רצב. רצג. רצד. רצה. רצו. רצז. רצח. רצט. ש. שא. שב. שג. שד. שה. שו. שז. שח. שט. שכ. שכא. שכב. שכג. שכד. שכה. שכו. שכז. שכח. שכט. של. שלא. שלב. שלג. שלד. שלה. שלו. שלז. שלח. שלט. שמ. שמא. שמב. שמג. שמד. שמה. שמו. שמז. שמח. שנט. שס. שסא. שסב. שסג. שסד. שסה. שסו. שסז. שסח. שסט. שע. שעא. שעב. שעג. שעד. שעה. שעו. שעז. שעח. שעט. שפ. שפא. שפב. שפג. שפד. שפה. שפו. שפז. שפח. שפט. שצ. שצא. שצב. שצג. שצד. שצה. שצו. שצז. שצח. שצט. ת. תא. תב. תג. תד. תה. תו. תז. תח. תט. תכ. תכא. תכב. תכג. תכד. תכה. תכו. תכז. תכח. תכט. תל. תלא. תלב. תלג. תלד. תלה. תלו. תלז. תלח. תלט. תמ. תמא. תמב. תמג. תמד. תמה. תמו. תמז. תמח. תמט. תנ. תנא. תנב. תנג. תנד. תנה. תנו. תנז. תנח. תנט. תס. תסא. תסב. תסג. תסד. תסה. תסו. תסז. תסח. תסט. תע. תעא. תעב. תעג. תעד. תעה. תעו. תעז. תעח. תעט. תפ. תפא. תפב. תפג. תפד. תפה. תפו. תפז. תפח. תפט. תצ. תצא. תצב. תצג. תצד. תצה. תצו. תצז. תצח. תצט. י. יא. יב. יג. יד. יה. יו. יז. יח. יט. יכ. יכא. יכב. יכג. יכד. יכה. יכו. יכז. יכח. יכט. יל. ילא. ילב. ילג. ילד. ילה. ילו. ילז. ילח. ילט. ימ. ימא. ימב. ימג. ימד. ימה. ימו. ימז. ימח. ימט. ינ. ינא. ינב. ינג. ינד. ינה. ינו. ינז. ינח. ינט. יס. יסא. יסב. יסג. יסד. יסה. יסו. יסז. יסח. יסט. יע. יעא. יעב. יעג. יעד. יעה. יעו. יעז. יעח. יעט. יפ. יפא. יפב. יפג. יפד. יפה. יפו. יפז. יפח. יפט. יצ. יצא. יצב. יצג. יצד. יצה. יצו. יצז. יצח. יצט.$

עמוד 25

ועמ"ז יובן ענין הרישי' דדהב טב כו'. מעוהי וירכוהי
די נחש מסטרא דנחש. כי הצלם הוא ק"נ וג"ר שבה הוא טוב.
והוא ע"ד קליפות דאצי' שטן לשם שמים נחכוין כו'. ומ"מ
הולך ומשחלשל ונמשך מזה למטה רע. ולכן מעוהי שלמטה
מהטרא שבק"נ עצמה הוא רע כו'. ועמ"ל כיון אף הלבוש
עצמו דלש"ש כו' הוא רע זהו ענין שוקוהי די פרזל כו'.
שהוא בחי' הלבוש לרישי' כמו הרגלים שבהם ועל ידם מנהלך
הראש כו'.

טו. פון דעם וואס ער זאגט אין מאמר, אז דורך דעם
וואס רב אחא האט גע'דרש'נט שטן לשם שמים נחכוין האט
ער אים מגבי' געווען לשרשו, איז מובן אויף וויסל מען
דארף מלמד זכות זיין אויף יעדער אידן און מקרב זיין
אים, ווארום דורך דעם אליין - נוסף אויף "לא הפסיד שר
אהבה רעים" (89) - פועל'ס שטן טאקע אז עס זאל זיין אזוי.
מען רופט ארויס ביים זולת זיינע מעלות.

טז. בסיום המאמר איז ער מבאר דעם ענין וואס דער
אויבערשטער האט געהייסן יעקב'ן ארויפצוגיין אויפן סולם,
און דעם טעם פארוואס יעקב האט מורא געהאט - ~~הפסיד שר~~ (90),
וז"ל:

והנה מה שאמר הקב"ה ליעקב שיעלה כו'. היינו ודאי בסולם
דקדושה הנ"ל והעלייה בב' בחי' היינו ע"ד תפילה
דחול שהיא העלייה מבי"ע לאצי' ותפילה דשבת שהיא
העלייה עד א"ס. ואמנם כוונת זה היינו שיעלה בס לענין
השפעת העוה"ז. וע"ז נתיירא יעקב דאילו לענין פנימיות
בעבודה הרי ודאי נותן ~~ל~~ לו סולם הנ"ל דהיינו המזבח
ומתן חורה כו' אלא שלענין השפעות גשמיים נתיירא שאולי
גם הוא לא יוכל לעמוד וחהי' העלייה סיבת כו'. כמ"ש
שאינן יכולין (91) לקבל רוב טובה ורוש ועושר (92) אל
יתן לי כו'. אך באמת הם דווקא אינן יכולים שהם יש
דבר

(90) תנחומא עה"פ.

(92) משלי ל, ח.

(89) תניא פלי"ב.

(91) תענית כג, א.

= 151 =

90* 91* 92* : נ"ל.

ודבר נפרד. וא"א לקבל כ"א מרחוק. לכן משם אורידך כו'. אבל
 ביעקב נהפך הוא כמ"ש בד"ה קטונתי מכל כו'. ועתה. ועוד שהקב"ה
 כל יכול להשפיע הביטול גם עם רוב טובה בעוה"ז וכמו בהאבות
 שהטעמים (93) מעין עוה"ב כו'. וע"ד שנחבאר במ"א (94) בענין יוסף
 שהי' מלך וטרוד לכאורה. ואעפ"כ הי' מרכבה חמיר כי נשמות דאצ"י
 אין מסתיר להם כלל עניני עוה"ז והי' נשמות רק ער"ז. וכמו אצל
 שמצינו ברבינו הקדוש שאמר ולא נהניתי אפילו כו'. ספ"ח (95)
 דכתובות. אף שאהוריירה דרבי עתיר משבור מלכא (96). וע' מזה
 ברבינו בחיי גבי שני גוים בבטנן כו'. וכה"ג נחבאר במ"א ע"פ (97)
 היר"ה תקצר מלהמשיך הביטול גם בבחי' בשר כו' ע"ש. וכמ"ש בד"ה
 אין ער"ז לך בענין אפס בלתי לימות המשיח. דהנה אמרו רז"ל (98)
 עתידה אשה שחלד בכל יום. וכן שאר הגשמיים כי הנער (99) בן
 מאה שנה ימות והי"ד איש (100) תחת חאנתו כו' במיטב העוה"ז. גא
 נחבאר שראש לכאורה חמה. אינו כן. אלא אדרבה זהו מגדל מעלות
 ומדריגות גבוהות אשר ההגלות והי' החגלות אלקות בזה
 העולם גשמי ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר אפי' הרשעים (101) הגשמיים
 ומלאה הארץ דעה ויהי' כולם אף שבזה העולם בטלים ומבוטלים כאין
 מהשגתם את בוראם ויהיו אפס בלעדו אפס גבוה מאין עכ"ל. והיינו
 כמ"ש במשנה אות אלף סעי' קי"א אפס נק' הא"ס כי אין בו חפיסא
 ובו אפיסת הרעיון עכ"ל. ולכן בהחגלות בחי' זו לימות המשיח
 אזי גם הגשמיים לא יסתיר כלל. וכמ"ש בחניא ס"פ י"ט. הרי כל
 הקליפות בטילים ומבוטלים כו' כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו
 כו'. ע"ש וע' דח"ב פ' בא דל"ז. עכ"ל.

יז. דאס וואס דער צ"צ ברענגט פון חניא ס"פ י"ט "מאפס ותוהו
 נחשבו לו" או" דאס איז א עיקר - ער ברענגט עס דאן בהמשך א
 להקודם וואס אפס איז - איז לכאורה ניט מובן: אין חניא שטייט
 דאן נאר דער אנהויב פטוק "כל הגוים כאין נגדו" או" ניט דאס
 סיום הכתוב "מאפס ותוהו נחשבו לו"?

וועט מען

- (93) בי"ב טז, טע"ב.
 (94) תו"ח ויחי ד"ה בן פרח יוסף. דרמ"צ פא, א. ד"ה ומקנה רב
 תרכ"ט.
 (95) כנראה צ"ל ספ"ב. והוא שם קד, א.
 (96) שבה קיג, ב. בי"מ פה, א.
 (97) בהעלותך יא, כג. לקו"ח שם לא, ד.
 (98) שבה ל, ב.
 (99) ישע"י סה, כ.
 (100) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט. הל' מלכים ספ"ב.

(100*) קדו"ה ירושלים:
 קדו"ה תה"פ י"ה
 (100*) קדו"ה ירושלים:
 קדו"ה תה"פ י"ה
 (100*) קדו"ה ירושלים:
 קדו"ה תה"פ י"ה

= 152 =

(97*) קדו"ה ירושלים ס' קפ"ו
 קדו"ה ירושלים ס' קפ"ו

כן הו"ה
 קדו"ה
 תה"פ

עמוד 27

וועט מען עס פארשטען בהקדים וואס מיר געפינען
אין תניא, ווען ער ברענגט א פסוק אן זיין סיום, איז
אמאל שרייבט ער גו' (אן א ווא"ו) און אמאל - וגו' (מיט
א ווא"ו). ועד"ז בנוגע מאמר רז"ל: שרייבט ער אמאל כו',
און אמאל - וכו'.

און עפ"י הידוע אויף וויפל דער אלטער רבי האט
מדייק געווען אין תניא על כל אות ואות, ובפרט אז די
שינויים פון גו' (צי כו') אדער וגו' (צי וכו') געפינט מען
אין תניא כמה פעמים - אין דעם זעלבן פרק ובסמיכות,
איז דאן זיכער אז דאס איז נישט באקראי נאר בריוק.

נ"ל אז דער ביאור אין דעם איז: דארט וואו דער
סיום הפסוק איז נישט נוגע צום ענין שרייבט מען דאך גו'
- ווייל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לוי' (101)
- דעריבער זאגט מען גו', מען זאל עס גומר זיין. ועד"ז
כו' ביי א מאמר רז"ל. אויב צו דעם קומט נאך צו אז דער
סיום הפסוק והמאמר איז נוגע צום ענין וואס מען רעדט,
שרייבט מען וגו', וכו' - בוא"ו (וא"ו איז דאך - אות
המוסיף).

עפ"י יובן וואס דער צ"צ ברענגט פון תניא דעם
סיום הכתוב מאפס וחהו נחשבו לו: פון דעם וואס אין
תניא שטייט דער לשון כל הגוים כאין נגדו וגו' (בוא"ו),
איז א רא"י אז אויך דער סיום הפסוק איז נוגע צום ענין.

דער אלטער רבי אין תניא ברענגט פונדעסטוועגן
נישט דעם סיום הפסוק בפירוש און ער איז זיך מסתפק מיטן
ווארט וגו', ווייל דער סיום הכתוב "מאפס וחהו נחשבו
לו" איז נוגע נאר לאופן ביטול הקליפות, אז זייער
ביטול איז אין אן אופן פון "אפס וחהו" - און דאס אז
ער דא אין תניא נישט אויסן צו מפרט זיין. צום
כללות הענין וואס ער רעדט אין תניא, אז קליפות ווערן
בטל לפני ה', איז מספיק דער ערשטער האלבער פסוק "כל
הגוים כאין נגדו".

- נאר ווייל ער דערמאנט שוין דעם ביטול הקלי-
פות, קען ער זיך נישט מסתפק זיין מיטן "בטלים כו'",
ווארום דאן וואלט מען געקענט מיינען אז זייער ביטול
איז נאר

(101) מגילה כב, א. וראה בהערה שבפתח דבר למפחחות לתניא.

עמוד 28

איז נאר בבחי' אין, און ווי ער זאגט אין ערשטן פסוק וואס ער ברענגט "כאין נגדו", און דאס איז דאך נישט אמת - דעריבער מוז ער עכ"פ מרמז זיין דעם ביטול פון אפס, דורך צושרייבן אין דעם פסוק וגו' בוא"ו.

ח"י, מובן מהנ"ל, אז אויך איצטער קען זיין - דורך גילוי חכמה שבנפש - אזוי ווי עס וועט זיין לעחיד, אז כל הקליפות זאלן נחבטל ווערן ביז אין דעם אופן פון "אפס" און אז דער יש הגשמי זאל כלל נישט מסחיר זיין. מצד דעם קען מען עולה זיין אויפן סולם גם לענין השפעות עוה"ז, בעשירות וכו' וכו', און דאס זאל נישט מבלבל זיין צו עבודת ה'.

ולכאורה: עשירות איז דאך א שווערער נסיון, אויך איז ענין העשירות פארבונדן מיט בירור הניצוצות, און בשעת די ניצוצות געפינען זיך במקומות שונים, דארף מען דאך קומען אין די אלע ערטער וואו די ניצוצות געפינען זיך, בכדי זיי צו מברר זיין; דארף מען דאך ארומלויפן, פארן כו' - פיזור הנפש - איז עס דאך מבלבל לעבודת ה'?

והביאור בזה: בשעת מען איז זוכה, קומען אלע ניצוצות וואו דער איד געפינט זיך. ע"ד ווי ס'איז געווען ביי יעקב"ן, אז קיטל הקב"ה כל א"י חתיו (102); אויך, ווען דער אויבערשטער גיט עשירות, קען ער צוזאמען דערמיט געבן ברוחניות דעם ריכ-טיקן ביטול אז מ'זאל די עשירות קענען מקבל זיין, במילא קען מען האבן א ריבוי השפעה בגשמיות, און עס זאל נישט מבלבל זיין * כלל, ואדרבה, אין גשמיות גופא זאל זיך הערן אלקות, ע"ד ווי עס וועט זיין לעחיד - וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר (103).

=====

102) חולין צא.ב. רש"י בפרשתינו (כח, יג, ז'): (זג) יתתנו לאו שתייה ניהא
103) ישעי' מ.ה. (כח, יג, ז'): (כח, יג, ז') יתתנו לאו שתייה ניהא

עמוד 1

(1) ע"ד"ז פירוש גם הרא"מ.

(5) רא"מ כאן. - ובגור ארי' פירש, שכוונת המדרש "וכי לא יצא משם אלא הוא" - שמכיון שהכתוב בא לספר מענין יעקב שהלך לחרן, הוה לי' למיכתב רק ההליכה לשם, לא היציאה מבאר שבע, כי אי"ז שייך ליעקב, שהרי כמה גמלים יצאו משם. ועפ"ז פי' ביפ"ת. ולפי"ז רש"י, גם לכאורה דיוק המדרש הוא מיתור הכתוב, כדפירש"י וא"כ אינו מובן במדרש: (א) אריכות הל'. (ב) העיקר - לא הי' צריך לכתוב - חסר! - אבל מפשטות לשון המדרש לא משמע כן.

(11) וכמו שהקשה דפריך במדרש שם: ניחא דתמן כו'. ואפילו ר' עזרי' דפליג ע"ז (ולא בתור מתרץ, כדמוכח מהל' ר"ע בשם ר"ס אמר", ולא - "אמר ר"ע") - אינו אומר שזהו כן, בשווה.

(11*) אב לכל העולם (רש"י לך יז, ה) וראה לקמן הערה *18).

(12) י"ט כסלו תשכ"ב (ושם נתבאר דכ"ה גם בהבעש"ט, הה"מ ואדה"ז. כי הסתלקות הבעש"ט היתה בשנת תק"כ ואדה"ז נולד בשנת תק"ה).

(13) ולכן אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק וכו', אלקי אצל כאו"א, לפי שמדתו של זה לא כמדתו של זה (תו"א ויקהל צ, ב). [סימן להחליף מקום ההערות ומספרן]

(16) לקו"ת ברכה צו, ג-ד. אוה"ת חיי שרה קכה, א ואילך. בראשית כד, סג. ברכות כו, ב.

(16*)

(17*) משא"כ לשוב בשדה - שהוא כמרז"ל בעירובין (שם) דצורבא-מ דלנפשי חזי צורבא מרבנן (עיי' שו"ת חוות יאיר סקכ"א. פ"ת לשו"ע יו"ד סרמ"ב סק"ה. אוה"ת שמיני י, יט. וגם כאן י"ל שהוא "כאילו אמר לו" אברהם, כי אברהם הוליד את יצחק - ראה לעיל ש"פ תולדות. ועפ"י יומתק מה דקרי למנחה צלותי' דאברהם (יומא כח, ב) אע"פ שתיקנה יצחק, וכקושיית תוד"ה יצחק (ברכות כו, ב). ואכ"מ).

(18*) ותלוי בשני הטעמים דהמכסה אני מאברהם (בתמי'): (א) לא אודיע לאב? (ב) לא יפה (ורק מפני) הפיכת הכרכין רש"י לך יח, יז).

(18**) לכאורה כן יש לתרץ גם בנוגע ליושב אוהלים - דשם ועבר שהיו לא בבאר שבע - וכמ"ש ע"ז ותלך לדרוש ויעקב נחבא שם בברחו מפני עשיו. ועפ"י מתורץ הא דאברהם זקן ויושב בשיבה אף דיש אהלי שם ועבר.

(19) פדה בשלום תרפ"ה. לציין הסעיף

(23) ראה התמים ח"ב עמ' 30: בעיני גדולי חסידי חב"ד המופתים הם כעין פגיעה בכבוד החסידות, קטנות ושפלות ואין משים לב לזה. כו'.

עמוד 2

(25) מלכים שם ב,י. ובמצו"ד שם.

(25*) ובוזה מובן התנאי (ושייכותו להעניין): אם תראה – יהי לך ואם אין – לא יהי'. וא"צ לדחוק שאמר לו זה על דרך המופתים (רלב"ג שם).

(27) מכות שם. וראה רמב"ם הל' רוצח רפ"ז: "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי וחי בעלי חכמה ומבקשי' בלא ת"ת כמיתה חשובין וכן הרב שגלה כו". (1) שמשלהשון "וכן" מוכח שמע שהוא מטעם דוחי שזהו מאותו הטעם. (2) עפ"ז מובנת אריכות הלשון: בעלי חכ' – רב; מבקשי' – תלמיד. וראה ג"כ ב"מ פד, סע"א.

(27*) משא"כ הרב שע"ד בנוגע לתלמיד. ובוזה מובן מה שעיקר תחילת הלימוד מ"וחי" הוא (בש"ס וברמב"ם) – הוא בנוגע לתלמיד.

(29) וכן מובן ממ"ש בחדא"ג שם, הטעם שגבאי צדקה שומלמדי תינוקות נמשלו לכוכבים. כי הכוכבים משתמשים בהן גם כשאינן נראין. וראה ג"כ רש"י ד"ה שבקתי' (שם): ללמדם כו'. וברגמ"ה שם: לזרזם ממקום זה שאני עומד.

(29*) וראה ל"ת להאריז"ל עה"פ הכוכבים ממסילותם. סה"ד בערכו.

(32*) וירא ויצא לא, יח.

(36) בדוגמת מרז"ל (נדרים כ, ב): אל ישתה כו'. ואפילו היא אשתו (ר"ן. ובשו"ע או"ח סר"מ ס"ב). ובפרט להמבואר בתניא פ"ג, שדעת הוא שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, הרי אינו שייך שיקשר דעתו בשני ענינים שונים.

(39) לקו"ת שלח מב, ד. חוקת סו, ג. ובארוכה – תו"ח שמות תרך, א ואילך. וראה לקו"ש (כרך א') ע' 188.

עמוד 3

(44) ראה לעיל ע' 111 שתוכנה של פ' תולדות הו"ע עבודת הבירורים, ועפ"ז יומתק יותר, שגם עיקר הסיפור דהליכת יעקב כו' שבפ' תולדות, הוא שהלך פדנה ארם, לברר ניצוצות שבצאן לבן. אלא שבדברי יצחק וציווי שלו (נתינת כח ג"כ) ליעקב הי' בזה (נתינת כח על) שב' הענינים: לך א) לך ארם, ב) ביתה בתואל.

50. רש"י עה"פ. סנהדרין שם. חולין שם. / בהשמטה

(51*) אף שבכ"מ מביא כם דרשות רז"ל. וכן בנדו"ד מביא גם דעה הב' לקמן (כח, יז), אבל מקדים לזה: אמרו רבותינו כו', וכ"ז – שלא על אתר (עה"פ וילך חרנה) – כי אינו בדרך הפשט.

(51**) בדוחק י"ל שסומך על מש"כ שם (כח, ב) פדנה. כמו לפדן.

***51) ומקרא ככתבו. אבל לפני זה בהכתוב (כח, ב) א"א לומר כן, דאם נפרש ככתבו היינו שיגיע, דא"כ גם ביתה בתואל פי' שיגיע – ועפ"ז הול"ל לך ביתה בתואל ו"פדנה ארם" מיותר.

53) מאו"א-שם. במק"א (כתוב גם פנה שבחה – דקאי על ספי' המל' (קהלת יעקב בערכו. ראה יאיר נתיב למאו"א בערכו).

*56) רש"י וישלח לח, יח.

עמוד 4

67) ראה גם בביכל מאמרי אדה"ז – אתהלך לאזניא ע' קנה. – ושם בסוף המאמר נדפס: (נמצא בד' ויחלום אות א') וכנראה הכוונה לדרוש זה. וא"כ צ"ל: אות ז'. [סימן להדגיש את האות ז']

(71*)

(71**)

(71***)

(71****)

(73*)

(73**)

(74*)

(75*)

**75) ראה רמב"ם הל' תשובה ס"פ . . הל' מלכים ס"פ . .

עמוד 5

צוליב דעם וואס זי האט מפסיק געווען דעם ענין מיט "וירא עשו וגו'", און דערפאר – אז "משגמר, חזר לענין הראשון".

וויבאלד אבער, אז דער פסוק חזר'ט איבער וואס עס איז שוין דערציילט געווארן פריער כדי צו פארבינדן מיטן ענין הראשון, צוליב דעם איז דאך גענוג צו זאגן נאר אז וילך חרנה.

עמוד 6

(ב) דער דיוק (און ראי') פון רש"י איז "לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה"; דער דיוק פון מדרש איז "וכי לא יצא משם אלא הוא וכו' ואת אמר ויצא יעקב": דיוק המדרש איז פון דעם וואס די צוויי ווערטער ויצא יעקב זיינען ניט ריכטיג; און דיוק רש"י איז פון דעם וואס דער גאנצער ענין ויצא יעקב מבאר שבע איז מיותר. דארף מען פארשטיין, פאר וואס לערנט רש"י אנדערש ווי פירוש המדרש? [לכאורה המחיקה היא של המניחים (או שהרבי מחק ולאחמ"כ -), והרבי סימן ע"כ קו מעגלי הכולל את כל השורה ובצידו V ועוד סימן כלשהו שמשמעותו היא להכניס את השורה לדפוס]

ולפירושם, לכאורה, דיוק המדרש הוא מיתור הכתוב, כדפירש"י. וא"כ אבל א"כ אם אינו מובן במדרש: (א) אריכות הלשון. (ב) העיקר - לא הי' צריך לכתוב - חסר!

עמוד 7

יסוד וסביבה אין וועלכער ער געפינט זיך. איז פארוואס זאגט רש"י אז יציאת צדיק מן המקום איז עושה רושם בלויז; און "פנה הודה זיוה והדרה"? דורך יציאת צדיק פעלט זיך דאך דער גאנצער דאך אין דעם גאנצען קיום העיר.

עמוד 8

מען זאל ניט מיינען אז יציאת יעקב האט גע'פועל'ט רושם אין באר שבע בלויז ווייל "לא דומה זכותו כו", נאר "וכן" - עס איז ווי דער אזוי ווי דא איז בא' "ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות", וואו נאכן "ותצא" זיינען ניט געבליבן קיין צדיקים אין שדה מואב.

און (רש"י) איז נאך מדייק [כ"ק אדמו"ר לא העביר פס על שמו של רש"י אלא סימן בעיגול למוחקו (ואולי זו הגהה של המניחים)]

נאך שטארקער איז די קשיא: . . וואס דעמאלט איז אברהם געווען דער נשיא הדור לייגט זיך בשכל צו זאגן, אז די הנהגה אפילו פון אין וועלט אפילו הנהגת צחק ויעקב אין וועלט, איז געווען אין דעם קו פון עבודת אברהם

(10) וכמו שהקשו מפרשי רש"י כאן. משא"כ במדרש (וגמרא) שרגיל לפרש דרך גררא גם הנאמר (ושייך למק"א).

עמוד 9

(18) זח"א עב, סע"א קלב, ב. וראה אוה"ת קלד, א.

עמוד 10

דער ביאור אין דעם איז, עפ"י הידוע (24), אז דער מגיד געווען פי שנים ברוחו של הבעש"ט (24). וואס דערפאר האט ער געהאט 120 תלמידים* (24) – צוויי מאל אזוי פיל ווי דער בעש"ט.

(21) ותלוי בשני הטעמים דהמכסה (רש"י לך יח, יז. בפירוש) המכסה אני מאברהם (בתמי): לא אודיע לאב? (ב) רק לא יפה (ורק מפני) הפיכת הכרכין. (רש"י לך יח, יז).

(22) לכאורה כן יש לתרץ גם בנוגע ליושב אוהלים – דשם ועבר שהיו לא בבאר שבע – וכמש"נ ע"ז ותלך לדרוש, ויעקב הי' יכול להיות נחבא שם בברחו מפני עשיו. ועפ"י מתורץ הא דאברהם זקן ויושב בישיבה אף דיש אהלי שם ועבר.

(24) התמים ח"ב ע' כו (במכתב הבעש"ט להה"מ). פדה בשלום תרפ"ה, פ"א.

(24*) (לציין – בהתמים אין עד"ז)

עמוד 11

דערפון איז מובן, אז הגם (ריבוי) תלמידים איז נאר אן ענין פון השפעה והתפשטות, ווערט אין דעם אויך אויסגעדריקט ענינו של המשפיע, ביז אז דאס איז מוסיף אין דעם משפיע, וכמאמר רז"ל ומתלמידי יותר מכולן.

און ניט נאר איז דער תלמיד מוסיף אין שכל הרב, נאר אויך דער אין דעם חיות הרב. קומט דורך די תלמידים. דערפאר איז דאך – ביי ערי מקלט אויף וועלכע עס שטייט וחי בהם – "הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו".

עמוד 12

(34) משא"כ הרב בנוגע לתלמיד. ובזה מובן מה שעיקר ותחילת הלימוד מ"וחי" (בש"ס וברמב"ם) [סימן להעביר המילים "בש"ס וברמב"ם"] קודם המילה "מ"וחי" – הוא בנוגע לתלמיד.

עמוד 13

און אויך איצטער, זייענדיק אין גארטן, "דעתאי עלויהו", ער איז ניט מסיח דעת פון זיי (די תלמידים)

עמוד 14

ועפי"ז מובן אז הליכת יעקב לחרן איז ניט מכריח עס זאל זיין ויצא יעקב – בפנימיותו* (39) – איז ניט מוכרח דער "פנה הודה זיוה והדרה", נאר אויך בנוגע יעקב אליין, איז ניט מוכרח דער ויצא:

ח. דאס איז א הסברה אויף דעם וואס אין פרשת תולדות שטייט ניט ויצא כו'. לפי"ז ווערט אבער די קשיא: פארוואס בפרשתינו שטייט יא ויצא גו' שבע?

(39*) ומלבד שהפנימיות זהו עיקרו דיעקב הנה "לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה", כי באם בשביל יציאתו מבאר שבע רק בגופו וחיצוניותו, לא צריך קרא על זה, וכמו שלא כתב זה בפ' תולדות, כי מובן ממש"כ "וילך פדנה ארם" "וילך חרנה" – פסיק רישו'. – ויתור כל הענין, ה"ז קושיא ודיוק יותר מאשר בתיבה אחת. ולכן לא נקט רש"י דיוק המדרש: וכי לא יצא כו'.

(42) בראשית כה, כ.

עמוד 15

איז ניט שייך צו זאגן און עס טאר ניט זיין דעתו של יעקב, אפילו-ניט אין אן אנדער ארט, אפילו ניט אין באר שבע.

עמוד 17

[ובפרט – במקום גייט אויפן הר המורי'.]

עמוד 18

(61) אף שבכ"מ מביא גם דרשות רז"ל. וכן בנדו"ד מביא גם דעה הב' הא' לקמן (כח, יז), אבל מקדים לזה: אמרו רבותינו כו', וכ"ז – שלא על אתר (עה"פ וילך חרנה) – כי אינו בדרך דרך הפשט.

ואף שכתב רש"י שם: "וקרא מוכיח וילך חרנה ה" – ההוכחה היא מלשון הכתוב, מדלא כתיב ללכת כ"א

וילך, וההוכחה שברש"י כאן היא מסדר כל המקראות. וסדר כל המקראות נוגע יותר לפשט. מכריח יותר מאשר דיוק בתיבה אחת.

(62) אף שבדוחק י"ל שסומך על מש"כ שם (כח, ב) פדנה. כמו לפדן.

עמוד 20

יג. עס שטייט אין חסידות אז ויצא יעקב גו' חרנה גייט אויך אויף ירידת הנשמה בגוף. ירידת הנשמה למטה, אין "חרן" - חרון אף של מקום בעולם, איז דאס איז צוליב אויפשטעלן מטתו שלמה, מאכן א דירה לו יתברך בתחתונים.

און אויך דאס איז רש"י מרמז בפירושו: כאטש צוליב התלבשותה בגוף, וואס זי דארף אויפטאן אין אים בפנימיותו, דארף זיין "ויצא יעקב" - וואס דערפאר איז די נשמה ווי זי קומט למטה ניש בדומה לכמו שהיא למעלה - פונדעסטוועגן, איז "פנה", נאר "הודה זיוה והדרה", ואדרבה: דוקא בירידת הנשמה למטה, "נפחת בי", איז פאראן קומט צו דער "ואתה משמרה בקרבי", וואס איז נאך העכער פון דעם "טהורה היא". - נאר דער "משמרה" איז נישט אן אויפן פון גילוי אור (הודה כו') - און אז עס קומט צו אין דער נשמה שבחרן, קומט צו אין דער אלע אירע דרגות - בבאר שבע וגבוה מעל גבוה, תחתיים שניים. . .
חמשיים כו' *73

בדוגמת ווי עס איז געווען ביי יעקב'ן, אז דורך יציאתו מבאר שבע (א"י) והליכתו לחרן (חרון אף של מקום בעולם), האט ער אויפגעשטעלט דעם מטתו שלמה, המשכת כח הא"ס - איז צוגעקומען דאמאלס און אז בא-עס איז אויך במהותו של יצחק בבאר שבע (שמה מובן שתיכף ביציאתו דיעקב - הייתה ההתחלה בזה). וכמדובר כמה פעמים דארף עס אראפקומען ביז אין א' הלכה: אז עס איז געבארן געווארן ראובן אין חרן - איז ביי יצחק'ן בבאר שבע צוגעקומען - ע"פ דין - בקימו מצות פרי' ורבי' - וואס פאדערט עס זאלן זיין קינדער ביים זון. *73

(וואס דאס איז נאך א ביאור אין דעם וואס פנה (בלויז) זיוה והדרה, ווייל אדרבה, דורך דעם איז געווען המשכת העצם)

און דוקא נאך דעם "ויצא גו' מבאר שבע וילך חרנה", האט ער באקומען די ברכה "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" - בלי גבול, וואס דאס דריקט זיך אויס אין דעם ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך נישט נאר "בך" נאר - "ובזרעך".

(68) כתובות קג, סע"ב. ועיין הל' תו"ת לאדה"ז (בסוף).

(72) שנוסף על מה שהגוף מעלים (ראה תניא פל"ז: שהגוף אינו יכול לסבול), גם הנשמה מתצמצמת בעצמה [סימן להעביר המילה "עצמה" קודם המילה "מתצמצמת"] לצורך ההתלבשות (ד"ה ויגש תרס"ח - בהמשך תרס"ד) וכו' (לקו"ת ר"פ האזינו ובכ"מ), שזהו"ע ויצא יעקב גו' חרנה, שלצורך ההליכה לחרן (ההתלבשות בגוף, עוד טרם שמתלבשת בו) היא יוצאת ממדריגתה ומצבה כמו שהיתה למעלה.

(73*) לקו"ד ח"א ע' 50.

(73**) טושו"ע אה"ע . .

עמוד 21

(וואס דאס איז נאך א ביאור אין דעם וואס פנה (בלויז) הודה זיוה והדרה, ווייל אדרבה, דורך דעם איז געווען המשכת העצם).

און דוקא נאך דעם "ויצא גו' מבאר שבע וילך חרנה", האט ער באקומען די ברכה "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" - בלי גבול, וואס דאס דריקט זיך אויס אין דעם ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך ניט נאר "בך" נאר אויך - "ובזרעך".

(79) ת"ז תס"ו (ק,א). ע"ח ש' ק"נ רפ"ג.

עמוד 22

אלא עיקר מדור שלהם הוא בעולם הבריאה (כ"מ בע"ח שער הקליפות פ"ב וז"ל שאותן תרין ציפרין הן מן האצי' ממש. או"א 84) אלא שהם ירדו למטה לדור ולשכון בהיכלות הקליפות דבריאה עכ"ל. וצ"ע דשם פ"ג כ' כי הם במדור אחד יחד הקליפות דאצי' יושבי' בעולם האצי' כו' עכ"ל. אך בשער ק"נ פ"ט כ' וז"ל כי זו"ן דקליפה דאצי' הם תמיד למטה בבריאה ואין עולין למעלה אם לא בעת יניקתם כנ"ל. עכ"ל. וזהו כמ"ש כאן. ועמ"ש מזה בד"ה אני חומה 84) גבי ושדי כמגדלות.

ולהבין זה מהו שנקראו קליפות דאצי' ואעפ"כ מדוריהן בעולם הבריאה דוקא. גם איך יתכן לשון קליפה דאצי' שאיך יקרא בשם אצי' מאחר שהיא קליפה. (ועמ"ש מזה בד"ה קא מפלגי *84 במתיבתא דרקיע אם בהרת קדמה כו').

(84) כ"ה בההעתקה. ראה רשימות הצ"צ לשה"ש עה"פ (רח, ב).

(*84) לקו"ת תזריע (כג, ב).

עמוד 24

עכ"ז ענין הלבוש רע שהכוונ' מתלבשת בו אין הלבוש יכול להיות כלל בבחי' אצי' כי מאחר שהלבוש הוא הסתר גמור ורע אין יכול להיות כלל בעולם האצי' כ"א בעולם הבריאה. פי' רוחניים והשפעים 84) *86 של קליפות וחושך דאצי' א"א להיות באצי' כ"א בבריאה שהוא כבר אחר הפרגוד והפרסא המפסקת מבחי' שם אלקים שם יוכל להיות ההסתר לבלע את איוב כו'.

(*86) כן הוא בהכת"י.

(87) תענית כא, א.

(88) ר"ה יז, א. ובגירסת הע"י: תחת כפות רגלי. אבל בזח"א (לא, א) קטמא תחות רגליהון. - ע"פ המבואר במאמר יובנו דברי הכס"מ (רמב"ם הל' תשובה פ"ג, ה"ה): וזכות הוא להם כו'.

[סימן להחליף את שתי ההערות האחרונות (היות שטעו והניחו הערה המוקדמת במקום המאוחרת)]

עמוד 25

וע"ז נתיירא יעקב דאילו לענין פנימיות בעבודה הרי וודאי נותן *89) לו סולם הנ"ל דהיינו המזבח ומתן תורה כו' *89) אולי צ"ל: ניתן.

עמוד 26

וא"א לקבל כ"א מרחוק. לכן משם אורידך כו'. אבל ביעקב נהפך הוא כמ"ש בד"ה קטונתי מכל כו'. באג"ה. באגה"ק. וכמ"ש מזה בד"ה אין ערוך *97 לך בענין אפס בלתך לימות המשיח. וא"ל ואף שנראה לכאורה תמוה. אלא אדרבה זהו מגודל מעלות ומדריגות גבוהות אשר יהיו בימים *100) יהי' התגלות אלקות בזה העולם הגשמי ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר אפי' הרשעים *100) הגשמיים מהשגתם את בוראם ויהיו אפס בלעדו אפס גבוה מאין עכ"ל. דאס וואס דער צ"צ ברענגט פון תניא אס ס"פ י"ט "מאפס ותהו נחשבו לו" און דאס איז א עיקר דא - ער ברענגט עס דאך בהמשך להקודם וואס אפס איז - איז לכאורה ניט מובן: אין תניא שטייט דאך נאר דער אנהויב פסוק "כל הגוים כאין נגדו" און ניט אין דעם דער סיום הכתוב "מאפס ותהו נחשבו לו"? *97) בונה ירושלים ס' קפו (בשינוי לשון קצת). *100) בבונה ירושלים: בימים ההם כי יהי' *100) כן הוא בכת"י. אבל בבונה ירושלים: בזה העולם הגשמי ומלאה הארץ

עמוד 28

חולין צא, ב. רש"י בפרשתינו (כח, יג) וז"ל: קיפל . . תחתיו רמז לו שתהא נוחה ליכבש לבניו (כארבע אמות שזה מקומו של אדם).



לזכות

ראש הישיבה

הרמ"ם, המשפיעים והמשגיחים

דישיבתנו הק'

יה"ר מהשי"ת שיזכו לראות נחת מכל יוצ"ח

ובכללם "בנים - אלו התלמידים"

ויזכו להעמיד תלמידים הרבה

חיילי בית דוד מסורים ונתונים

לכ"ק אדמו"ר

מתוך בריאות הנכונה

מנוחת הנפש והגוף

ומתוך הרחבה

ויזכו לקבל פני משיח צדקינו

תיכף ומיד ממש





לזכות הרה"ח ר'
אליהו שיחי' שלוסברג

המסייע בחפץ וברוחב לב לכל ענייני ישיבת תומכי תמימים

יתן השי"ת שיזכה לראות נחת מכל יו"ח
ויצליח בכל מעשה ידיו
מתוך שמחה מנוחת הנפש ובריאות הנכונה
גשמיות וברוחניות גם יחד עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש





נדפס

**לחיוזוק ההתקשרות האמיתית
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע**

ולז"נ

**הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא
נ"ע זי"ע**

