

קובץ קנאת סופרים

פרשת ויק"פ ופרשת החודש

גליון י"ב (צ"ו)

קובץ הערות מתלמידי ישיבות חב"ד מכל רחבי תבל
- מהדורה פנימית -

ישיבות גדולות | ישיבות קטנות

ארגנטינה	וועסשטשעסטער
טאראנטא	טאראנטא
לונדון	ניו הייבען
תורת אמת	קוראל ספרינגס
	שיקאגא

תות"ל המרכזית 770

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

להערות, תשובות, למינוי, ולהקדשות: kinassofrim@gmail.com

הגליון הבא (צ"ז) יהי בעזה"י לקראת ש"פ תזריע-מצורע תשפ"א, ההערות להגליון יתקבלו – כרגיל – עד 12:00 ביום רביעי (ב' אייר) בערב.

פתח דבר

בשבח והודאה לאל הננו שמחים להוציא לאור גליון י"ב דשנה זו (צ"ו) לקראת ש"פ ויק"פ ופ' "החודש".

קובץ זה הוא ליקוטי הערות מפרי עמלם של תלמידי התמימים מיישיבות חב"ד מכל רחבי תבל, על מנת לחזק הלימוד ובפרט להוסיף בהענין ד"קנאת סופרים תרבה חכמה".

כאן המקום לעורר על כל הערות ושאלות שעלולות להתעורר בביהמ"ד, שיש להעלותם לכתב ע"מ לפרסום כאן. וכבר נודע בשערים גודל הנח"ר ששאב רבינו מהקובצים ועד כמה שעידד אותם.

יש להבהיר שמטרת קובץ זה הוא בכדי לעורר את הבחורים הכותבים להמשיך בכתבתם, ואת הבחורים הקוראים הגליון – לתרץ המונח בקושי, ולפרוך תירוצי חביריהם, באופן של "קנאת סופרים תרבה חכמה".

יש להעיר שההערות שנכללו הם על אחריות המערכת של הישיבה מהם שולחו, ועל אחריותם בלבד.

* * *

קובץ זה סודר ע"פ סדר הישיבות (ע"פ סדר הא"ב) ולתועלת הלומדים סודר המפתח ע"פ נושאים.

בראש הקובץ הוא קטע משיחת שבת מברכים ניסן – פ' החודש – ה'תשמ"ט, בענין ובמעלת הדפסת חידושי תורה בדורנו זה.

* * *

תקוותינו שקובץ זה יגרום נח"ר רב לרבינו, ובפרט שקשור עם א' מהעשרת המבצעים "מבצע תורה" (שנמלאו עתה חמישים שנה להתחלת המבצע – ט"ו בשבט תשל"א), ועם ההוראה לכתוב הערות וחידושי תורה (וכידוע ש"אין ביהמ"ד בלא חידוש"), ועוד שקשור עם מבצע "אהבת ישראל" מפני שמוסיף בענין אחדות הבחורים והתמימים בכל רחבי תבל, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ ש"ההתקשרות האמיתית בין אנ"ש וחברי תלמידי התמימים הוא על ידי אמצעות התורה...", ותפילתנו נתונה, שקובץ זה יה' הקובץ האחרון בגלות ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש!

המערכת

מפתח ע"פ סדר הישיבות

6..... **דבר מלכות**
בענין הדפסת חידושי תורה בדורנו זה

תורת רבינו

9..... **החיות שלפני מתן תורה**
ישי"ג ארגנטינה • הת מנחם מענדל בוימגארטען

29..... **התאמת המשנה וברייתא בנדרים**
ישי"ק ניו הייבען • הת' נחמי' שי' הערסאן

23..... **בסוגיא דסלעים דינרין (ד, ב)**
ישי"ק טאראנטא • הת' השליח שמואל שי' לשס

30..... **אמירת הקאפיטל לאחר ההסתלקות**
ישי"ק ניו הייבען • הת' שני"ז שי' רובענפעלד

33..... **קבלת התורה בפנימיות**
ישי"ק קוראל ספרינגס • הת' דוד שי' מאיער

35..... **הקשר בין ירושלים לשם הוי'**
ישי"ק שיקאגא • הת' השליח ישעיהו שי' בעגון

נגלה

7..... **בענין פריקה וטעינה**
ישיבת תות"ל המרכזית 770 • הת' י.א.ל. שי' גארדאן

12..... **מחלוקת רמב"ם ותוס' בדין תקפה**
ישי"ג ארגנטינה • הת' שלום דובער שי' סירוטה

14..... **קטן מאמתי קם לתחה"מ**
ישי"ג טאראנטא • הת' שמואל שי' הלוי בערנשטיין

15..... **בענין החיוב הלל בניסים של א"י**
ישי"ג לונדון • הת' אליהו שי' כהן

- 16.....(גליון) כוונה והנאה במתעסק בשופר
 ישי"ג תורת אמת • א' מהתמימים
- 21..... אין בישול אחר בישול – כ'מאכל בן דורסאי'
 ישי"ק וועסטשעסטער • הת' ירמיהו שי' גורארי'
- 22..... משמוש בתש"י כדי לברך 'להניח'
 ישי"ק וועסטשעסטער • הת' מנחם מענדל שי' מטלס
- 23..... בסוגיא דסלעים דינרין (ד, ב).....
 ישי"ק טאראנטא • הת' השליח שמואל שי' לשס
- 37..... אי ידענן דינא דר' חייא מק"ו או צד השוה (ג, א).....
 ישי"ק שיקאגא • הת' השליח שניאור זלמן שי' לו
- 40..... ביאור המחלוקת במעשה של מרי בר איסק (כא, ב).....
 ישי"ק שיקאגא • הת' קאפל שי' סילברבערג

חסידות

- 17..... אותיות המחשבה ב'חכמה'.....
 ישי"ק וועסטשעסטער • הרב מנחם מענדל וילהלם שליט"א
- 31..... חשוד אשבועתא בגזלן (ה, ב).....
 ישי"ק קוראל ספרינגס • הת' יוסף יצחק שי' וואקס

דבר מלכות

בענין הדפסת חידושי תורה בדורנו זה

וכאן המקום לעורר עוה"פ ובתוספת חידוש בנוגע ללימוד הרמב"ם... כולל גם – לחדש בלימוד הרמב"ם, וגם לפרסם ולהדפיס החידושים, כמדובר כמ"פ שאע"פ שבדורות הראשונים נמנעו לפרסם ולהדפיס חידושים בתורה... הרי מה"חידושים" (הטובים) דדור האחרון שצריכים להשתדל לפססרם חידושי תורה, כיון שעיי"ז ניתוסף חיות בלימוד התורה (גם אם לעת-עתה ה"ז באופן ד"שלא לשמה" – וכמארז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה. . . אע"פ שלא לשמה שמתוך¹ שלא לשמה בא לשמה"), כפי שרואים במוחש.

(משיחת ש"פ שמיני פ' החודש, מבה"ח ניסן, כ"ה אד"ש תשמ"ט)

(1) ולהעיר מהפירוש הפנימי – "מתוך שלא לשמה בא לשמה", כי ה"תוך" ד"שלא לשמה" הוא "לשמה" (ראה לקו"ש ח"כ ע' 50. ועוד).

הערות וביאורים



בענין פריקה וטעינה

ישיבת תורת"ל המרכזית 770 • הת' י.א.ל. שי' גארדאן

כותב הרמב"ם בסוף הל' רוצח ושמירת נפש: "הפוגע בשנים אחד רובץ תחת משאו ואחד פרק מעליו ולא מצא מי שיטעון עמו... אם היה אחד שונא ואחד אוהב מצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף יצרו הרע" וממשיך ושואל "והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך? אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה".

תימה, מאחר שמצוה לשנאותו, הרי הוא שונאו מצד יצרו הטוב והוא צדיק גמור בזה ששונאו ומצווה להמשיך לשנאותו, ואינו שייך לכאן הענין של "לכוף יצרו הרע" להיות עליו מצוה בגלל זה לטעון עמו תחילה?

בגמ' ב"מ (לב:) כבר מובא שמצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף את יצרו ובפסחים (קיג) מובא ש"חמור שונאך" מדובר בשונא שמותר ע"פ תורה. אבל שם אפשר לפרש כמו שפי' הרמב"ן (בב"מ) בגלל קושיא זו, שמה שאמרו שמצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף יצרו הרע "לאו בשונא דקרא משתעי (חמור שונאך) דקרא הא אוקימנא במצוה לשנאותו ולמה יכוף את יצרו אלא בשונא דעלמא קאי דעביד ביה איסורא כי סני ליה ולפיכך חכמים מזהירין אותו שיכוף את יצרו אבל בשונא שדבר בו הכתוב אדרבה מצוה להקדים אוהב שהוא אוהב לשמים ולבריות", וכן פירשו התוס' בב"מ.

התוס' בפסחים (שם) סוברים כהרמב"ם דבשונא דקרא תניא, ולתרץ קושיא הנ"ל מפרשים "דכיון שהוא שונאו גם חבריו שונאו אותו דכתיב כמים הפנים גו' ובאים מתוך כך לידי שנהא גמורה ושייך כפיית יצר".

אבל לכאורה נראה לפרש בפשיטות יותר ע"פ דברי אדמו"ר הזקן בתניא פרק לב אחרי שמפרט במי איירי מה שכתוב בגמ' (פסחים שם) שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו:

"וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם, שמצוה לשנאותם - מצוה לאהבם ג"כ" ומסביר ש"שתייהן הם אמת: שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם..." וממשיך "וגם לעורר רחמים בלבו עליה, כי היא בבחי' גלות בתוך הרע... והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה".

והביאור בזה - מה שמוסיף שהרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה: כי אם האהבה מצד הטוב שבו והשנאה מצד הרע שבו שקולות, ומרגיש את הטוב והרע שבחבירו באופן שווה, יתכן שהיחס לכללות האדם יהיה יחס של שנאה (וסופו לבא לביטול האהבה מצד הטוב שבהם והרי מצוה לאהבו ג"כ). ולכן צריך רחמנות המבטלת השנאה ומעוררת האהבה שעל ידי זה, השנאה תהי' רק לרע שבאדם, אבל לאדם בכללותו תהי' אצלו יחס של אהבה. (כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא, מובא בתניא השלם עמ' תכח).

ועפ"ז יש לבאר מש"כ הרמב"ם שאפי' מי שמצוה לשנאותו - ואכן הוא צדיק גמור במה ששונאו והשנאה הוא מצד יצרו הטוב - עדיין צריך "לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף יצרו הרע":

הרשע הזה שמצוה לשנאותו מצוה לאהבו ג"כ, וגם, לא די לו בשנאה מצד הרע שבו ואהבה מצד הטוב שבו, כי, אם האהבה אליו והשנאה אליו שקולות, ומרגיש את הטוב והרע שבחבירו באופן שווה, יתכן שהיחס לכללות האדם יהיה יחס של שנאה כנ"ל, ולכן צריך לטעון עמו תחילה כדי לכוף יצרו הרע שלא יצא מהשנאה הדרושה ע"פ תורה יחס של שנאה לכללות האדם מצד יצרו הרע, שקל מאוד שיצא יחס של שנאה לכללות האדם למי שהוא כבר שונא אותו (שהשנאה מצד המצוה ישפיע על כללות יחושו אליו), הרבה יותר ממי שאין מצוה לשנאותו.

וע"פ הנ"ל יש לומר שדברי הרמב"ם האלו הם המקור לדברי אדמו"ר הזקן כאן שגם אלו שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ (בנוסף להאחרונים המובאים במ"מ):

מהא גופא שכותב הרמב"ם שגם מי שמצוה לשנאותו מצוה לטעון עמו תחילה כדי לכוף יצרו הרע מוכח שגם מי שמצוה לשנאותו מצוה לאהבו ג"כ שלכן צריך לכוף יצרו הרע להזהר שהשנאה לא ישפיע על כללות יחושו אליו שהרי מצוה לאהבו ג"כ.

החיות שלפני מתן תורה

ישי"ג ארגנטינה • הת מנחם מענדל בוימגארטען

בהנחה של הרבי על המאמר וקבל היהודים תשי"א² מסביר הרבי, שהמצוות ניתנו דווקא במתן תורה, כי במתן תורה היה החיבור של הנשמה עם הגוף, וזלה"ק "שהחידוש במ"ת היה כידוע נתינת התו"מ בגשמיות דוקא היינו לבטל הגזירה דבני רומי לא ירדו וכו' ולכן ניתנו לנשמות בגופים דוקא בחיבורם יחד".

ולכאורה, צ"ל שהרי ידוע³ (ומובא בחסידות) שהחידוש של מתן תורה היה שנתבטלה הגזירה של עליונים לא ירדו לתחתונים (וכמו שהרבי עצמו מביא בהנחה) היינו, שלפני מתן תורה היה הגזירה שרוחניות אינו יכול להתחבר עם גשמיות, ולאחרי מתן תורה נתבטל הגזירה, ורוחניות יכול להתחבר עם גשמיות.

ולפי"ז קשה איך היה אפשרות לחיות לפני מתן תורה? הרי ידוע שחיות האדם נובע מחיבור נפש וגוף? וא"כ, אינו מובן, הרי לפני מתן תורה לא היה יכול ליהות חיבור רוחניות וגשמיות, וא"כ איך היה חיבור נשמה וגוף לפני מתן תורה?

ובאמת שאלה זו היא גם על כללות החיות של כל הנבראים לפני תורה. שהרי בנוגע להתהוות יש מאין, אפ"ל שזהו התהוות בדרך ריחוק, אבל, החיות ונפש של כל דבר הרי אי"ז בדרך ריחוק אלא בפנימיות ובקירוב. וכמו שכתוב בתניא שגם באבנים יש חיות, וכן בבהמות גם יש בהם נפש. וא"כ איך אפשר לומר שלא היה חיבור של רוחניות וגשמיות? הרי היה חיות לעולם והא ראייה שהאנשים חיו אז?

ויובן כ"ז ע"פ השיחה בחלק ט"ו פרשת לך לך (שיחה ב) ששם הרבי מסביר שהגזירה של עליונים לא ירדו לתחתונים היה רק על אורות, ז"א, באלוקות שלגמרי למעלה מהעולם.

וזהו לשון השיחה: "פאר מ"ת איז געווען די גזירה אז עליונים לא ירדו לתחתונים... אז מדריגות אלוקות וואס איז לגמרי העכער פון וועלט זאל ניט נמשך ווערן אין תחתונים לאחרי מ"ת... נבראים תחתונים קענען מתאחד ווערן מיט אלוקות וואס איז לגמרי העכער פאר וועלט" ובשיחה שם הרבי ממשיך

(2) נדפס בסה"מ מלוקט אדר-סיון עמ' נג.

(3) שמו"ר פי"ב ותנחומא וראא טו.

להסביר, שכמו בכללות העולם היו צריכים להגיע ראשון לעבודה שמקבלים האור שבערך העולם ורק אח"כ במ"ת מקבלים אור שבאין ערוך לעולם, כן גם בהעולם קטן (זה האדם) של כל אחד. שקודם כל צריך ללמוד תורה שבערך שרש נשמתו, ורק אח"כ ללמוד באופן שלמעלה מהעולם (באין ערוך).

והסדר שמוסבר בשו"ע.⁴

ובפרטיות יותר צריך לומר שיש ג' דרגות. והוא ע"ד תינוק שנולד, שעד הברית מילה הוא חי מהנפש החיונית, והיינו שאפילו שזה חיות רוחני מ"מ זה חיות שבערך העולם, ואח"כ בשעת הברית מתחילה להיכנס הנשמה, אבל עדיין לא בשלימות - שזהו דרגא שלמעלה מהעולם, ומ"מ זה שייך לעולם. ולכן, אינו מחוייב במצוות עדיין, אח"כ יש דרגא שלישית שבו נכנסת הנשמה בשלימות, שזהו דרגא שלגמרי למעלה מהעולם.

ואפ"ל שכן הוא בכללות הבריאה עד אברהם אבינו, שהם חיו מנפש החיונית שזהו חיות רוחנית השייכת לעולם, ומאברהם אבינו עד מ"ת נמשכה ע"י עבודתם של האבות דרגא שלמעלה מהעולם, ומ"מ אי"ז עדיין ביטול הגזירה מכיון שזה דרגא כזאת ששייכת לעולם עדיין. ואח"כ במ"ת נמשכה דרגא שלגמרי למעלה מהעולם. וזהו הענין שעצמות יכול להימשך בעולם, ולכן, דוקא אז נשלמה חיבור נשמתם בגוף ונתחייבו במצוות⁵

וע"ע הנ"ל אפשר להסביר את השאלה הנ"ל באופן של "בא ללמוד, ונמצא למד" היינו, שכשם שבעולם קטן של כל אחד אינה נכנסת כל הנשמה מיד, ויש תקופה (קודם הברית מילה) שאיו הנשמה נמצאת בגוף, והגוף מקבל חיות מנפש החיונית, ולאחרי הברית הנשמה נכנסת לעט לעט עד שבהבר מצווה הנשמה נכנסת במילואה.⁶ כן הוא גם בכללות העולם שבתחילתו לא היה חיים לנשמה אלא מנפש החיונית (שהרי הראשון שהיה לו נשמה היה אברהם אבינו שהיה היהודי הראשון⁷), ורק באברהם אבינו התחיל ענין הנשמה. וגם באברהם אבינו אפ"ל שלא היה כל הנשמה במילואה, וכמו בילד קטן שקודם הבר מצווה הנשמה לא נכנסה במילואה. (ז"א אף שזה דרגא שלמעלה מהעולם מ"מ שייך לעולם).

(4) בהלכות ת"ת.

(5) ראה מאמר "זארא אל אברהם" תשל"ה שכך מבואר.

(6) ראה שו"ע הרב סימן ד.

(7) תניא פרק א ובהיום יום ט חשון.

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר איך היה חיבור החיות הרוחנית עם הגשמית לפני מ"ת. כי מכיון שהיה בערך העולם (או למעלה מהעולם אבל שייך לעולם) לא היתה הגזירה, ויכלו להתחבר עם הגשמיות, כי הנפש החיונית והנשמה וכן כללות החיות של העולם היו באופן שבערך העולם או לכה"פ שייכים לעולם. (וזה מתאים עם השיחה שמסבירה שהלימוד שבערך העולם הוא כמו ילד, ולאחרי הבר מצווה הוא הלימוד שבאין ערוך. וכן בכללות העולם קודם מ"ת היה החיות בערך העולם, ולאחרי מ"ת נמשך חיות שבאין ערוך, ע"ד לימוד התורה שלאחרי הבר מצווה).

וע"פ הנ"ל יומתק מה שהרבי מסביר בי"א ניסן תשל"ז⁸ שהפסח שהיה במצרים לא היה בזה ענין של צבור שהרי כל אחד עשה פסח בביתו. משא"כ, הפסח שהקריבו במדבר היה בו ענין של צבור. והרבי מוסיף שענין זה קשור עם מ"ת, שבמצרים הרי לא היה בהם ענין של צבור משא"כ אחרי מ"ת שהיה בהם הענין ד"כאיש אחד בלב אחד" היה בהם ענין הצבור.

וע"פ הנ"ל אפשר להסביר שבמצרים, מכיון שנשמתם לא נכנסה בהם במילואה, והוא ע"ד הילד לפני הבר מצווה שלא יכול להשתתף בעניני צבור, כן הם, מכיון שנשמתם לא היו בהם במילואה לא היה בהם ענינו של צבור. משא"כ לאחרי מ"ת, (שהנשמה נכנסה בהם במילואה) כבר היה יכול ליהות בהם ענין של צבור.

וע"פ הנ"ל יבואר היטב מה שמצינו בהרבה שיחות⁹, שגם קודם מ"ת היה קצת או מעין חיבור של רוחניות וגשמיות, בעבודתם של האבות לפני מ"ת. ולכאורה, הרי אז לא היה יכול ליהות החיבור של רוחניות וגשמיות? אבל עכשיו מובן, שמכיון שזה היה רק מעין והכנה, מובן שזה היה בערך העולם או לפחות שייך לעולם, ולכן היה יכול ליהות עבודה זו גם קודם מ"ת.

(8) לקו"ש חי"ח בהעלותך ב.

(9) ולדוגמא בחלק י"ח ויצא א, חלק ט"ו לך לך ג, חלק ז מקץ ב.

מחלוקת רמב"ם ותוס' בדין תקפה

ישי"ג ארגנטינה • הת' שלום דובער שי' סירוטה

גרסינן במסיכתין בשני אנשים שהגיעו לב"ד ושתיהם החזיקו בטלית ב"ד פסק שיחלוקו, ואח"כ חזרו לב"ד והטלית בידו של אחד מהם זה אומר "הודה לי" וזה אומר "השכרתי לו את הטלית בדמים ולא הודיתי לו כלל", הדין הוא המוציא מחבירו עליו הראייה, ולא נאמין לו. כי אומרים לו: עד עכשיו חשדת בחברך שהוא גזלן, ועכשיו אתה משכירה לו בלי עדים?

והקשו התוס' ד"ה אגרת ליה בלא סהדי שלכאורה נאמין לו במיגו "דאי בעי אמר תקפה ממני", ומתרץ תוספות דמיגו במקום עדים לא אמרינן. ונמצא שתוס' ס"ל שהטענה של "תקפה ממני" היא טובה ולכן נאמן.

וכן כתבו כמה מפרשים: הרשב"א והרמב"ן ועוד. והם מוסיפים שטעמו של התוס' הוא כי מאי הוה ליה למעבד, ומביאים את הרמב"ם שחולק על התוס' וסובר שאם אמר "תקפה ממני" אינו נאמן ואומרים שהרמב"ם סובר ככה, כי אם באמת השני היה יכול לתקפה למה לא תקף קודם. וכך מסיים הרשב"א: "ואינו נכון" וכן הרמב"ן "ולא שמיע לן" וצריך להבין למה אין זה נכון? ולפי זה מה באמת סברת הרמב"ם?

ובהקדים שלכאורה טעמו של הרמב"ם מבטל טעמו של התוס' כי אם השני לא יכל לתקוף עד עכשיו זהו משום שהראשון גם היה חזק ולפי זה כן הוה ליה למעבד? ויש לאמר שתוס' סוברים ככה: שהבן אדם שמחזיק בכל הטלית טענתו מאוד חלשה כי הוא טוען שהשני שהחזיק בטלית כשהיו בב"ד שיקר, ואח"כ יצאו, ואז הודה, ושת' דקות אח"כ פתאום מתעורר חזרה ורוצה עוד פעם את הטלית?! אבל אם בהתחלה היה שקרן, איך יכול להודות? ועוד ועיקר למה פתאום רוצה עוד פעם הבגד?

ולכן האחר שאומר "תקפה ממני" נאמן.

ולכאורה הרמב"ם חולק, כי הוא סובר שיכול להיות שהראשון (שעכשיו לא מחזיק בבגד) באמת רצה להודות אבל לא רצה לעשות זאת לפני ב"ד כדי שהם לא יחזיקו אותו לשקרן. ולכן, דווקא כשיצאו מב"ד הודה לו, ועכשיו שחזרו עוד פעם לביד דין שוב לא מודה. אבל זה אינו, כי פשוט שפה מדובר שהראשון (שלא תופס בטלית) זה הוא שחזר שוב לב"ד והחזיר את השני איתו לב"ד. ואם באמת רוצה להודות למה מחזיר את השני לב"ד?

אלא י"ל שלפי הרמב"ם נכון שהטענה של "הודה לי" חלשה, אבל הטענה של תקפה ממנו אינה שוה כלום (כמו שהסברנו לעיל) ולכן, אינו נאמן לאמר תקפה. ותוס' חולק וסובר שבכלל הטענה של תקפה אינה חלשה.

ויש להסביר המחלוקת בב' אופנים:

או שאחד מתגבר על כוחותיו ומנצח את השני ותוקף (רק לאחר זמן).

או שתוס' סובר שיכול להיות שאחרי כל כך זמן שהם מתווכים על הטלית, אחד מהם עם הזמן נחלש יותר מחבירו, ולכן רק עכשיו יכול לתקוף והאחר מאי הוה ליה למעבד.

אבל הרמב"ם חולק ואומר שנכון שעם הזמן נחלשים אבל אם באמת היתה הטלית שלו (והשני הוא גזלן) בודאי שיתחזק עד הסוף ולא יתן לשני לתקוף¹⁰. וגם אפשר להגיד שתוס' סובר שיכול להיות שפשוט הוא לא ידע את ההלכה. ולכן, כשיצאו מב"ד אחר שהדיינים פסקו הדין, הוא חשב שלא צריך להחזיק עוד, ולכן מאי הוה ליה למעבד. אבל הרמב"ם סובר ע"ד הדין של "טעה בדבר משנה" דהיינו יש כזה דין שאם דיין טעה בפסק דין, וטעותו כתובה מפורש במשנה, הדיין פטור מלשלם טעותו, מפני שזה שהדיין חייב אותו בטעות היה לו ללמוד את המשנה ולהגיד לדיין "טעית!". ולכן גם אצלינו נכון אמנם שיכול להיות שהוא לא יודע ההלכה ולכן עזב הטלית אבל זה אשמתו כי היה לו ללמוד ולדעת הלכה זו¹¹.

ולפי זה יוצא שיסוד המחלוקת תלוייה בגדר טענת "תקפה ממני" או שהרמב"ם סובר שטענתו אינה נכונה כי אם הטלית באמת שלו יחזיק עד הסוף או שפשוט גם אם צודק והשני כן תפס, זה באשמתו שלא למד ולפי זה מובן דיברי הרב"ן והרשב"א לפי שהם למדו כאופן הב' שיכול להיות שהטלית שלו ועזב אותו כי הוא חשב שכבר לא צריכים צריכים להחזיק יותר ולכן הרשב"א אומר "יש שאומרים שאינו נאמן בטענת "תקפה ממנו" אם כן למה לא תקף קודם, וזו שיטת הרמב"ם ומוסיים ואינו נכון" כי סיבת הרמב"ם שאינו נאמן אינה מצד שאינו יכול לתקוף אלא הפוך אפשר שכן תקף כי השני עזב הטלית אלא שזה אשמתו של השני שלא למד ההלכות וזה גם לשון של הרמב"ן "ולא שמיע לך" כזו הלכה שאחד טועה בדבר ממשנה ואין זה אשמצו ולפי זה מובן טעם התוס' שפשוט התוס' "תקפה ממני" היא טענה חזקה וסברת הרמב"ם דווקא הפוך בעיקר מצד הדין של טעה בדבר משנה ולפי מובן לשון הרמב"ן וברשב"א!

10) וי"ל שהרמב"ם ידע בדיוק איך הגוף והשרירים עובדים ואיך האנשים חושבים (פסיכולוגיה) ולפי"ז ידע שבעל הטלית לא יעזוב טליתו ביד איזה גזלן מלא חוצפה וטעם זה לבד דוחק.

11) וי"ל שהרמב"ם פוסק שכולם חייבים לדעת ההלכות כי פשוט ההלכה נמצאת במשנה תורה, ושמה בהקדמה הרמב"ם כותב שהספר הזה שייך לכולם אז אם לא למד זה אשמתו משא"כ בצרפת שכולם למדו גמרא בלי להתעכב על ההלכה ולכן תוס' חולק עליו.

קטן מאמתי קם לתחה"מ*

ישי"ג טאראנטא • הת' שמואל שי' הלוי בערנשטיין

א.

מצינו פלוגתא במס' סנהדרין (ק', ב) בקטן מאמתי קם לתחי"מ¹², ומצינו בכללות ה' אופנים:

חד אמר, (או ר' חייא או רבי) משעה שנולד כדכתיב "יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה", וחד אמר, (או רבי או ר' חייא כנ"ל) משעה שסיפר, כדכתיב "זרע יעבדנו יסופר לה' לדור כו". רבינא אמר, משעה שנזרע, דכתיב "זרע יעבדנו יסופר כו". ר' נחמן בר יצחק אמר, משעה שנימול, דכתיב "עני אני וגוע מנוער נשאתי אימך אפונה" (וראה פרש"י שם - דקאי על מילה). ר"מ תנא, משעה שיאמר אמן, דכתיב "פתחו שערים ויבואו גוי צדיק שומר אמונים" אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמן, ע"כ.

לסיכום הענין: א) משנולד, ב) משידבר, ג) משעה שנזרע (לפי הירושלמי אפי' נפלים), ד) משעה שנימול, ה) משעה שיאמר אמן.

ב.

יסוד המחלוקת הוא ע"פ מה שהובא בשו"ע אדה"ז¹³, דתחילת כניסת נפש זו הקדושה היא במצות מילה. ומבאר כ"ק אדמו"ר¹⁴ המקור דדין זה הוא בספר מנורת המאור¹⁵, וכתב להלכה קיי"ל כדעה בסנהדרין הנ"ל, דהוא יקים לתחי' משעה שנימול, והטעם שגופי ישראל יכולים לקום לתחי' הוא בגלל פעולת הנשמה על הגוף, נמצא מהא דקיי"ל להלכה דמשעה שנימול יקום לתחה"מ, מזה מוכח שתחילת כניסת הנפש הוא משעה שנכנס בו נפש דקדושה.

אולם גם מצינו בשו"ע אדה"ז (סקכ"ד, ס") "וילמד את ספר הקטנים ויחנכם לענות אמן ומיד שהתינוק עונה אמן יש לו חלק לעוה"ב¹⁶" עכלה"ק, משמע דפסק כשיטת ר"מ ולא כשיטת רנב"י כנ"ל?

(* הרבה ממה שכתבתי מיוסד על ספר ימות המשיח בהלכה חלק א' סימן ע'.
12) משמע מפרש"י שם דמדובר על תחה"מ, עיין ד"ה משעה שנזרע "משעה שנקלט הזרע במעי אשה אפי' הפילו אמו ונמחה יש לו חלק לעתיד כו" ועוד כמה מקומות...

13) אר"ח מהדו"ב סימן ב, סעי' ב.

14) לקו"ש ח"ג ע' 673.

15) ח"ד פ' גידול בנינים.

16) ודוחק לומר דקאמר כאן עוה"ב היינו דוקא ולא תחה"מ (ראה במ"מ על אתר).

ג.

ומצינו תירוץ בלקו"ש¹⁷ שמביא קושיא הנ"ל, ומבאר "י"ל שהדעות בגמרא שם, אף שנאמרו בלשון מחלוקת לא פליגי כו' כי מדברים במדרגות שונות בעולם הבא" וי"ל הביאור בזה עפ"י מה שמבאר כ"ק אד"ש במאמר ד"ה גדול יהי¹⁸, וז"ל: "אינו מובן איך שייך לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחה"מ, וי"ל הביאור בזה דע"י הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו', תהי' תחה"מ באופן נעלה יותר בדוגמת בהמק"ד השלישי שע"י שיהי' לאחרי הירידה דחורבן בית שני יהי' גדול יותר" עכלה"ק, נמצא שיש דרגות שונים בתחה"מ גופא¹⁹.

ד.

ויש להעיר ולציין מה שמצינו באגרות משה (ח"ו סימן קלח) "הנה בדבר שאלתך אם נפלים יקומון כשיבוא זמן תחה"מ במהרה, דהנה רבינא דבתראה הוא והלכה כמותו אמר בסנהדרין (שם) על קטן מאמתי בא לעוה"ב שהוא משעה שנזרע, ופרש"י משעה שנקלט הזרע במעי אשה, אפי' הפילה אמו ונמחה יש לו חלק לעתיד וכו'. א"כ מפורש שכשיגיע זמן תחה"מ יחיו הנפלים כגדולים צדיקים שהם הא ודאי נקיים וטהורים מכל חטא, ובכתובות (יא, א) שמביא רש"י ששם איירי ממש לענין תחה"מ, הרי בין ר"א ובין ר' אבא בר ממל מודים דנבעלתי יקומון הוא לנפלים שיקומו לתחה"מ, בין שבארץ ישראל בין שבחו"ל, אלא שבחו"ל יהי' ע"י מחילות, ולהם פשוט שלא יהי' בצער כי הם לא חטאו בשום דבר, ולכן תהא בטוח שבמהרה שיעלה רצון השי"ת שהוא הזמן לתחה"מ יהיו לך אחים צדיקים שלא טעמו טעם חטא מעולם." עיין שם באריכות.

בענין החיוב הלל בניסים של א"י

ישי"ג לונדון • הת' אליהו שי' בהן

גרסי' במגילה (יד, א) "תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא

(17) חלק ג ע' 801, הערה 10.

(18) תשכ"ב סוף סעיף ג'.

(19) וי"ל הביאור בזה עפ"י מה שהובא באגרות תחה"מ, (אג"ק ח"ב, ע' עה) שמתא"י יחי' תחילה ואח"כ מתי חו"ל ואח"כ דור המדבר וי"א האבות וכו', היינו שיש בזה סדר והדרגה, עיין שם. וי"ל עד"ז בענינינו שזהו הפירוש שונות בתה"מ, ועדיין צ"ע.

מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. אי הכי הלל נמי נימא? לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה? כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן אמר קרייתה זו הלילה. רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן". ע"כ.

וצ"ע קצת דהרי אחשורוש הוא ה' מושל בכיפה, וא"כ הרי א"י ה' תחת שליטתו של אחשורוש, וכמבאור מהא דהגמ' ממשיך דאחשורוש אמר לאסתר עד חצי המלכות ולא דבר החוצץ והיינו הבית המקדש. וא"כ הרי הנס ה' גם בא"י כמו בשאר ארצות, והדר קושיין למה לא יאמרו הלל.

ואי אפשר לומר דלא ה' יהודים בא"י כי עיין ביומא דף נ"ד ע"א דרק ביהודה לא עבר איניש שם, אבל משמע דבאר ארץ ישראל ה' יהודים.

וצריכים לומר דבכדי לומר הלל הוא רק אם הנס ה' דווקא בא"י, או שעיקר הנס ה' בא"י, ודוחק הוא כי יש בכלל מתאים מנה, ואם הנס ה' בכל העולם הרי ביחד אם זה נכלל א"י. ועדיין צ"ע.

כוונה והנאה במתעסק בשופר (גליון)

ישי"ג תורת אמת • א' מהתמימים

בקובץ "איינעמען די וועלט" גליון כ"ח, ביאר הת' מ.מ.ש. הסוגי' ד"מצוות צריכות כוונה" (ר"ה דף כ"ח) ראה שם.

ולכאורה יש לבאר הסוגי' ג"כ (ואולי יותר נכון) באופן אחר²⁰ ובהקדים:

יש (בכללות²¹) ג' 'אופנים' בעשיית וכוונת המצווה (1) שאינו מכוון כלל לעשות מה שהוא עושה, או שאינו מכוון כלל לשמוע מה ששמע²². (2) שמכוון לעשותו ולשמעו, כגון שעושהו לשם הנאה. (3) שמכוון לעשותו לשם מצווה.

(20) וכן יש להבין ע"פ פירושו מהוא הפשט "זאת אומרת".

(21) ובפרטיות יש לחלקו ביותר, ולטובת הקורא חילקנו את זה רק לג'.

(22) ע"ד מה שמביא בהמשך הגמ' שם "סבור חמור בעלמא הוא".

ועפ"ז: הגמ' הביאה שכפאווה פרסיים יצא, וע"ז אמר רבא "זאת אומרת התוקע לשיר יצא", היינו שאם כיוון לשמוע ורק שלא כיוון לשם מצווה כמו אופן הב' הנ"ל, "יצא". ועל זה מקשינן מהו החידוש בזה הרי כבר אמרנו שאם עושה המצווה כאופן הב' (למשל שנהנה מהמצוה) יצא?

וע"ז מתרץ הגמ' שהייתי יכול לחשוב, שבשופר יש דין מיוחד שצריך לכוון, משום שנאמר "זכרון תרועה", קמ"ל שאין כזה דין מיוחד בשופר וה"ה ככל המצוות²³.

הפשט ברש"י ד"ה קמ"ל או"ל (לפי ביאור הערוך לנר) שהפשט "אע"ג דמתעסק הוא" היינו "מתעסק" מלעשות מצווה אבל אינו מתעסק כלל לעשותו דהא עושהו לשם הנאה.

ולפי פשט זה, יוצא שכללות הסוגיא היא, שהייתי יכול לחשוב ששופר הוא יוצא מן הכלל קמ"ל כו²⁴.

כל הנ"ל הוא לכאורה רק לפי אלו שגורסים "זכרון תרועה כתיב"²⁵.
וראה מש"כ הפני שלמה איך שמבאר הסוגי' על בורי'.

אותיות המחשבה ב'חכמה'

ישי"ק וועסטשעסטער • הרב מנחם מענדל וילהלם שליט"א

א. בד"ה לולב וערבה רנ"ט (עמ' נא ואילך בהוצאה"ח) מבאר בארוכה איך שכל גילויי שכל צריך להיות ע"י 'אותיות המחשבה' ואם לאו לא יתיישב השכל במחשבתו ולא יוכל לגלות לזולתו (עיי"ש ובעיקר בסוגריים משורה המתחלת "ומ"מ" ואילך).

ומבאר שם (בסוגריים בתוך הסוגריים הנ"ל): "והגם דלכאו' אינו מובן דלפי הטעם הנ"ל שהאותיות ממשיכים את האור וא"כ מאחר שיש חסרון בהמשכת האותיות איך נמשך אור החכמה, דמ"מ צריך להיות ג"כ ע"י אותיות כו' (אלא

23) ועיין במש"כ בר"ח.

24) סתם להעיר שביאור סוגי' זו הוא כרוך בתלי תילים של שאלות וביאורים, ובפרט בהבנת המשך הגמ' עד סוף הדף, ואכמ"ל מפני אפס הזמן לירד לעומק הסוגי'.

25) לפי אלו שאינם גורסים הנ"ל או"ל באופן אחר ג"כ, ויש להאריך בזה ואולי אכתבנו בגליונות הבאים.

שאינן האותיות ניכרים אבל בהכרח צריך להיות אותיות 'כו' כנ"ל), הענין הוא להחסרון בהעדר המשכת האותיות אינו באופן כזה שאינו נמשך לגמרי שהרי מכל מקום יכול לדבר 'כו', וגם באלם שאינו מדבר צ"ל דמכל מקום נמשכו אצלו האותיות מעצם הנפש שהרי במחשבה יש אצלו ציור האותיות 'כו' (ואם לא הי' המשכת האותיות כלל באמת לא יתגלה שום כח וחוש מחושי הנפש כו") - עכ"ל.

ונקודת הענין: שבכל המשכה בשכל אף אצל אחד שלא יכול לדבר ואף בחכ' שלמעלה מ'בינה' ו'השגה' ישנם 'אותיות' דהיינו 'לבוש' המחשבה אלא שהם 'אינם ניכרים' ו'אינם במציאות' כ"כ כמו שהם בבינה.

וראה בהוצאה"ח בהע' (545) שתחילה במקום "וגם באלם שאינו מדבר" כתב "חרש שאינו יכול לדבר" ואח"כ מחק וכתב "אלם".

ונראה להוסיף ביאור בה'מהדו'ק' לכתוב "חרש" - אף שהחסרון בו הוא ב'שמיעה' ולא בדיבור - ומדוע לבסוף שינה ל"אלם". ועפ"ז יתווסף ביאור בכללות ענינם של 'אותיות אלו'.

דהנה כנ"ל ההבדל בין 'חרש' ל'אלם' (כידוע) שחרש הוא אחד שלא יכול לשמוע ו'אלם' הוא אחד שאינו יכול לדבר, אך הנה אם אחד הוא 'חרש' שאינו מדבר' אין זה בהכרח שניטל ממנו 'כח הדיבור' ככאלם, אלא שבעצם חסרונו הוא רק ב'שמיעה' אך כיון שמעולם לא שמע אותיות הדיבור ושפה (אם הוא חרש מלידה או מצעירותו) אינו יודע ולא למד איך לדבר ומה הם המילים הנכונות לומר, משא"כ ב'אלם' שאינו חרש שאף שלא יכול להוציא המילים בפיו ולפעמים החסרון אינו רק בדיבור בפועל אלא אף בסדר המילים ב'מוחו' אך סוכ"ס הרי מכיר הוא ב'אותיות' ובשפה ודיבור אלא שאינו מוציאם מפיו.

ולכן הביא הרבי תחילה הדוגמא מ"חרש שאינו יכול לדבר" והיינו שמעולם לא שמע ואינו יודע אותיות הדיבור והלשון מה הם להדגיש שאעפ"כ כיון שסוף כל סוף יש לו רצונות ודעות אף שאינם בהתיישבות וא"כ בהכרח שיש אצלו 'לבוש המחשבה'.

ולכאור' משל אחר לזה הוא תינוק קטן שאף שאינו מבין עדיין מה שמדברים אליו הרי סוף כל סוף יש לו איזה רצונות לאכול ולהיות אצל אמו וכו', והרי שום דבר לא יכול להתלבש בשכלו ללא 'אותיות' ובהכרח שיש איזה אותיות המחשבה אף שאינם מוגדרים בשפה וקול מסוימים שעל ידי זה מתלבשים רצונותיו ודעותיו במחשבתו.

וכן גם ב'חרש שאינו מדבר' שאין לו שום 'אותיות ולשון' שהרי מעולם לא שמעם אך אעפ"כ סוכ"ס 'רצונו' ו'דעתו' מתלבשים באיזה 'לבוש ואותיות המחשבה' אף שאינם מסודרים כמו אצל שאר בני אדם.

[וראה להלן (עמ' נב) שכותב אודות ה"אלם שאינו יכול לדבר" - ובמהדו"ק חרש - שהוא 'נחשב ללא בר דעת ופטור מן המצוות' ובהע' (551) האריכו שדין זה נאמר רק גבי אחד שאינו שומע ואינו מדבר (דהיינו ה'חרש' הנ"ל עיי"ש בארוכה).]

ועפכנה"ל אדרבה דווקא לפי המהדו"ק מבואר יותר ענין האותיות כפי שהם לאמיתתם, שבאמת ישנם אף אצל אחד שמעולם לא שמע אותיות ושפה ואפי' אצלו ישנם אותיות ולבוש כל שהוא אלא שאינם מסודרים כלל.

אך אעפ"כ החליט למסקנא לנקוט הדוגמא של 'אלם' כי דווקא אצלו יש איזה סדר ואיזה אותיות ממש ואעפ"כ אינו יכול לדבר כי אינם מסודרים אצלו. והיינו כי אמיתת ענין 'לבוש המחשבה ואותיות המחשבה' הוא דווקא כשבאים בסדר כל שהוא ולשון כל שהיא אף שאינו מסודר ממש משא"כ אם אינו יודע שום קול ולשון אין לו 'לבוש המחשבה ואותיות המחשבה' לאמיתתם (אף שסוכ"ס ישנם דאם לא כן האיך מרגישם!?).

[ומה שכותב אודות ה"נחשב ללא בר דעת ופטור מן המצוות" הנה בזה אכן מתייחס לה'חרש' (כמבואר בהע' הנ"ל) והרי מסיים ש"דעת שגישתא אית לי מפני שהגילויים ע"י האותיות" ואצלו אין אותיות! ועצ"ע.]

והיוצא מהנ"ל שישנם כמה סוגי אותיות לבוש המחשבה. א. כפי שהם ב"חרש שאינו מדבר" (או בתינוק) אך לאו דווקא שנחשבים לאותיות כלל. ב. כפי שהם אצל ה"אלם שאינו מדבר" והיינו שחסר אצלו האותיות בשביל להוציאם בדיבור, ועד"ז הוא אצל אחד שמבין היטב אך חסר אצלו כח ההסברה (כמבואר לעיל במאמר) שאצלו אכן ישנם 'אותיות המחשבה' אך אינם מסודרים כ"כ. ג. כפי שהם באחד שיש לו חוש הדיבור ומתיישב אצלו הדבר היטב, ועד"ז הוא ב'כח הבינה' ששם האותיות הם בהתיישבות ממש.

ועדיין אינו מוגדר כ"כ היאך הם האותיות ב'כח החכמה' האם הם כאופן הא' או הב' (ולכאור' תלוי בשתי המהדורות), וגם צריך בירור הגדרת האותיות באופן הא' עד כמה הם נחשבים לאותיות או שלא. ויבואר קצת להלן.

ב. בד"ה ויקהל משה תרע"ה (המשך תער"ב ח"ד עמ' א'רכד בהוצאה"ח) מדבר אודות 'מקור' אותיות הדיבור והמחשבה ובין השאר כותב הרבי: "אותיות המחשבה מתחלקים ג"כ בה' מוצאות הן ה' גבורות מנצפ"ך . . וידוע דה"ג

מנצפ"ך הן בבינה, והיינו להיות דאותיות המח' הם בבינה ועיקר התגלות המח' הוא בבחי' חיצונית בינה והיינו כשבא השכל בהשגה ממש בהתרחבות אורך ורוחב כו". עיי"ש עוד.

והיינו ש'אותיות המחשבה' קשורים לבינה ונתהווים בעיקר בבינה כיון שענינו השגה באורך ורוחב.

ולכאו' אינו מובן כל כך הקשר בין הדברים שהרי התרחבות ההשגה בבינה היא מצד ההתבוננות, ההעכבה והעמקה בחכמה כמבואר בחסידות ואין זה קשור - במבט ראשון - לריבוי האותיות. אלא שכיון שישנה ריבוי ההסברה לכן צריך להשתמש בריבוי אותיות של 'לבוש המחשבה' אך אין זה שנוצרים אחד מהשני.

וריבוי אותיות המחשבה הוא ענין בפני עצמו הקשור ל'לבוש' ול'אותיות' שהוא ענין נפרד ממושג ה'בינה' שהוא קשור לכח השכל שהוא מהכוחות הפנימיים ולא ל'אותיות המחשבה' שהוא מהלבושים!?

[בקיצור: לכאו' ישנם שתי מושגים נפרדים א. ריבוי ההרחבה ב'הבנה' בבינה. ב. ריבוי אותיות בלבוש המחשבה. ואף שריבוי ההרחבה משתמש בריבוי האותיות אך הם שתי מושגים נפרדים, וכאן במאמר משמע ששתי הענינים שרשם אחד (אותיות המח' באים מ"ה"ג מנצפ"ך" שהם בבינה)!!]

אך ע"פ המבואר לעיל נראה לומר שאכן שתי הדברים קשורים אחד לשני, והיינו שריבוי האותיות בהשכלה מסוימת אכן נוצרים מריבוי ההבנה בענין, וההסברה בזה הוא שהרי האותיות הם 'ציור' וכלי ההבנה של הענין - שעל ידם מצטיירים בנפשו- ואם כן בהכרח שגם מצד עצמם אין האותיות 'לבוש נפרד' מההשכלה אלא הם חלק מההבנה והגדרה של ההשכלה [והיינו דחיבור עומק ההשכלה בחכ' להשגתה והבנתה בבינה (וכן גם עומק הבינה (מח' עיונית) לחיצונית בינה (חיצונית המח'), כמבואר בהמשך תער"ב שם בסמוך) כולל בתוכו גם הצטיירות הענין במילים, ואותיות המח', שרק בכח ה'בינה' (ה"ג מנצפ"ך שבבינה) לצייר ציור זה, ואין האותיות דבר נפרד לגמרי מההשגה וההבנה!].

[אף שיש להם - לאותיות - גם שרש בעצם הנפש למע' גם מחכ' ובינה כמבואר בכ"מ וגם בהמשך מאמר זה. ואכ"מ.]

וא"כ יוצא שבחכ' ששם אין מקום ל'ציור' ו'התיישבות' כל כך כבבינה אכן אין האותיות בגדר אותיות כ"כ, והיינו שלא רק שאין 'ניכרים' האותיות בחכ' כיון שעיקר ההרגש בחכ' הוא בהשכלת הענין ולא באותיות עצמם (אף שישנם)

- כמבואר בכ"מ וגם בלולב וערבה הנ"ל - אלא עוד זאת שאין הם בגדר אותיות כל כך כיון שאין שם הבנה והצטייירות (ואם כן במכ"ש שכן הוא גם באותיות כמו שהם אצל "חרש שאינו מדבר" או אצל תינוק שאצלו אין התלבשות ברורה כלל ו"דעתא שגישתא" כנ"ל).

יש להאריך עוד "ותן לחכם" ויוסיף 'בינה' - 'הרחבה ואותיות'...

אין בישול אחר בישול – כ'מאכל בן דורסאי'

'שי"ק וועסטשעסטער • הת' ירמיהו שי' גורארי'

איתא בגמרא מסכת שבת (לט, א) "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת", ומפרש רש"י "כל שבא בחמין: ואין בו משום תיקון שהרי נתקן כבר".

פירוש: גדר האיסור של בישול הוא שלוקחים דבר שאינו מבושל, ומשנים אותו ע"י אש, ולכן, כאשר הדבר הוא כבר מבושל, אינו חייב על בישולו.

הנה בשיעור בישול עליו חייב בשבת שיערו חכמים שהוא כשיעור 'מאכל בן דורסאי', דאם יבשל אדם דבר כשיעור זה יתחייב.

אך בנוגע לדין 'בישול אחר בישול' הנ"ל נחלקו הרמב"ם והרשב"א אם הוא אפי' לאחרי שהמאכל מבושל כמב"ד, או שזה עדיין אינו מספיק מבושל כדי שנאמר שמה שמבשל אח"כ אינו נחשב בישול.

הרמב"ם ס"ל (בהלכות שבת פ"ט סוף ה"ג), דדין 'אין בישול אחר בישול' הוא דווקא לאחרי שהדבר מבושל כל צרכו, משא"כ אם הוא מבושל רק כמב"ד עדיין יש בישול אחר בישול.

משא"כ הרשב"א ס"ל שאפי' אם המאכל מבושל רק כמב"ד, שייך הדין של 'אין בישול אחר בישול'.

הנה לפי הרמב"ם צריך להבין: שי' הרמב"ם - כנ"ל - הוא שאם המאכל מבושל רק כמב"ד עדיין מתחייב אם יבשל את המאכל עוד.

ולכאורה תמוה למה מתחייב, הרי הדבר כבר מבושל וראוי לאכילה, ולמה נחשב זה לבישול?

וא"ת דסו"ס הוא מוסיף עוד קצת בבישול, הרי יש לתמוה על כך, דהא על כל מה שבישל מהיותו חי עד לכדי מב"ד לא התחייב, כיון שאין זה שינוי אמיתי, וא"כ מאיזה טעם יתחייב ע"י שיבשל עוד קצת אחרי מב"ד (ובסג"א: אם אינו חייב על בישולו מ%0 ל%49 אינו חייב למה יתחייב מ%50 ל%51, והרי אין כאן שינוי מיוחד (שהרי המאכל כבר מבושל כמב"ד))?

ואולי י"ל דגדר הבישול אינו רק ענין של שינוי ממצב אחד למצב אחר במאכל, אלא ענינו הוא שמתקן את המאכל.

והנה: עד שהמאכל מבושל כמב"ד אין כאן שום תיקון שהרי אין זה ראוי לאכילה כלל.

אמנם לאחר שהמאכל כבר הגיע למב"ד, ועכשיו הוא ראוי לאכילה, הנה מעתה ככל שמבשלו יותר, נעשה יותר ויותר מתוקן, ולכן מתחייב אפי' על בישול קצת - כשהוא לאחר שנתבשל כמב"ד - כיון שבכל בישול מועט מתקן את המאכל יותר, כלשון רש"י "כבר נתקן".

ואולי אפ"ל לפי"ז - דשי' הרשב"א היא, דלאחרי שהדבר מבושל כמב"ד אין זה נחשב כבר כתיקון יותר, אלא העיקר התיקון הוא מה שלפני כן לא היה ראוי לאכילה ועכשיו הוא ראוי, ולא נוגע המצב הבישול הפרטי.

משמוש בתש"י כדי לברך 'להניח'

ישי"ק וועסטשעסטער • הת' מנחם מענדל שי' מטלס

בשו"ע אדמה"ז הלכות תפילין (סכ"ה סעי' יג-טו, כג) מביא שישנם שתי דיעות בענין ברכות התפילין:

דיעה א' הוא שמכיון שהתפילין של יד והתפילין של ראש הם שתי מצוות, צריכים לברך ברכה אחת (להניח תפילין) על התש"י ושתי ברכות (להניח, ועל מצות) על התש"ר, אבל אם מניח התש"ר מיד לאחר התש"י - ברכת להניח שבירך על התש"י עולה לו ג"כ עבור התש"ר, וצריך לברך על התש"ר רק על מצות.

ודיעה הב' הוא שלא תקנו ברכת להניח על תפילין של ראש כלל אלא ברכת על מצות ודוקא כשהפסיק אבל אם לא הפסיק אינו צריך לברך כלל על התש"ר.

ומסיים שהמנהג הוא כסברא הראשונה, אבל טוב לאמר אחר ברכת על מצות תפילין (ולפי מה שנתבאר בסעיף כ' לכאורה טוב לאומרו אחר ההידוק על הראש) ברוך שם וכו' שלפי דיעה הב' הרי הברכה שבירך על התש"ר היה ברכה לבטלה, ואחר כל ברכה לבטלה צריך לומר ברוך שם וכו'.

ואם הפסיק - שלפי הדיעה הא' צריך לברך ברכת להניח תפילין על התש"ר בשעה שמברך - צריך למשמש בתפילין של יד משום שכשמשמש בהם נחשב כאילו מניחה עכשיו ואפי' לסברא האחרונה צריכים לברך להניח תפילין על התש"י (ואפילו לסברא זו אינה ברכה לבטלה).

ויש לעיין דלפי סברא הב' מה מועיל שממשמש בהתפילין של יד כיון שכבר בירך עליו פ"א אינו יכול לברך עוד כ"ז שהוא מלובש בה ואפי' אם חלצן אינו יכול לברך עליהם עוד אלא אם לא הי' בדעתו להניחו, או שבפועל לא הניח עד לאחר ב' או ג' שעות (סעיף כח) ומה מועיל זה שהמשמוש נחשב כאילו מניח עכשיו אפי' אם מניח בפועל אינו יכול לברך?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

בסוגיא דסלעים דינרין (ד, ב)

ישי"ק טאראנטא • הת' השליח שמואל שי' לשם

א.

איתא במסיכתין (ד, ב) מיתיבי סלעים דינרין מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש ר"ש בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע. ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. קתני מיהת רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, טעמא דאמר שלש, הא שתים פטור, והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא וש"מ הילך פטור? לא לעולם אימא לך שתים חייב, והאי דקתני שלש לאפוקי מדר' עקיבא דאמר משיב אבידה הוי ופטור, קמ"ל דמודה מקצת הטענה הוי וחייב. אי הכי רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע אף זה ישבע מבעי ליה? אלא לעולם שתים פטור והילך חייב, ושאי הכא דקא מסייע ליה שטרא. אי נמי משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות.

ההנה התוס'²⁶ ביארו צדדי השיטות דרשב"א ור"ע ותמצית דבריהם:

לרשב"א לא אמרינן מיגוי דאיבעי אמר שתיים יפטור כשאומר שלש כיון דהו"ל כופר הכל ואין אדם מעיז פניו.

אבל לר"ע לא הוי עזות כיון דמסייע ליה שטרא, וגדול כח סיוע השטר עד כדי כך, שאפי' למאי דקס"ד דכשאומר שתיים יהא חייב, אפ"ה אי אמר ג' יפטור משבועה. כיון דהיה נראה יותר נאמן (דהשטר מסייעה) אילו אמר ב' ולכן חשיב כמשיב אבידה.²⁷

ולמאי דמסקינן דלעולם ב' פטור וג' חייב, ביארו התוס' דעת הרשב"א (דלכא' אין כאן מיגוי, כיון דאין אמירת שתיים עתה נחשבת ככופר בכל) דמה שהשטר מסייעו אינו טוען ברצון לפי שנראה שמחמת השטר מודה, ואם לא היה השטר היה כופר הכל.

ויוצא מכל זה, דלר' שמעון בן אלעזר כמעט ולא סבירא ליה מהא דמסייע ליה שטרא (לההו"א כיון דאין אדם מעיז, ולמסקנה דנראה כרמאי ו"אינו טוען ברצון") (ולכן מחשיב טוען ג' כמודה במקצת וחייב שבועה).

ולר"ע לא רק שלא יפחד הלוה מהלעז מכח השטר, אלא גדול כח השטר עד כדי כך שכשאינו משתמש בזכות השטר וטוען ג', יש לו זכות משיב אבידה ויפטור משבועה.

נקודה זו, שתוכן פלוגתתם היא בכח סיוע השטר, נמצאת בהדגשה יתירה לפי (א' האופנים שביאר) הרשב"א, וז"ל: "עוד יש לומר, דהא דאמרינן שאני הכא דקא מסייע ליה שטרא, אי נמי משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות, הני תרי פרוקי לאו אליבא דר' שמעון בן אלעזר [בלחוד] פריק להו, אלא חד לר' עקיבא וחד לר' שמעון, ומשום דבעי פרוקא למר ולמר, והכי קאמר, שאני הכא בין לר' עקיבא בין לר' שמעון פטור, מטעמים אחרים, דלר' עקיבא פטור, משום

(26) ד"ה "וש"מ", "לעולם", "לעולם".

(27) וכבר העירו (שיטמ"ק בשם ריצב"ש) דסברה זו נדחתה בהלישנא בתרא דהמשך סוגייתנו, דאי ס"ד שתיים חייב בשלש היכי פטר רע"ק האי איערומי קא מערים סבר אי אמינא שתיים בעינא אישתבועי אימר ג' דאיהוי כמשיב אבידה ואיפטור.

דקא מסייע ליה שטרא, ולר' שמעון פטור, משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות, והכי נמי מפרשינן לאידך לישנא דמותיב מסיפא²⁸.

וצ"ב בסברת צדדי המחלוקת דר' שמעון ב"א ור"ע, שהוא (לדרך הרשב"א) מן הקצה אל הקצה, דר' שמעון לא ס"ל כלל מהא דמסייעיה שטרא, ולר"ע גדול כחו ביותר (עד כדי ליפטור משבועה כשטוען ג' גם למאי לקס"ד דשתיים חייב)

ב.

ויובן זה בהקדים, דהנה בלקו"ש (חי"ח שיחה ג' לפ' נשא) פלפל רבינו בארוכה בפלוגתת ר' נהוראי ור' יוסי (סוף מס' נזיר) בגדר נזירות שמואל ושמשון, וזלה"ק:

"אן ענין וואס קומט, לכאורה, בלויז אלס הסכמה והמשך צום עיקר ויסוד הדבר-פועל'ט מער ווי התחלת ויסוד הדבר מצ'ע."

"שיטת ר"י איז אז הסכמה קען נאר מוסיף זיין, מוסיף זיין אין דעם תוקף פון התחלת הדבר, אבער עס קען ניט פועל זיין א נייע זאך (איכות) ושלמות אין דעם ענין שהסכים עליו.

"דעת ר"נ איז אבער, אז הסכמה, איז אליין א נייע גדר, שטארקער (באיכות) פון התחלת עיקר הדבר." עכלה"ק. [ועיי"ש בארוכה שביאר עפ"ז צדדי מחלוקתם בכר"כ דברים בסוגיא דסוף נזיר, וכן הביא כמה דוגמאות בהלכה לענין זה.]

[ובמק"א (לקו"ש חי"ז ע' 232 ואילך) האריך לבאר בנקודה דומה לזו בנוגע לגדר החינוך דקטן²⁹ שהביא כמה דרגות בענינים שמצינו בהלכה שהם מסייע, ביחסם לעיקר הדבר: 1) פעולה של הכשר מצוה. (שיש בה מעין וגדר של המצוה עצמה.) 2) המסייע למקיים המצוה (כגון המפרנס ת"ח, נשים בת"ת.) שמקבל מעין גדר דהעושה-ואפי סיוע שאינה מוכרחת או מעכבת אפ"ה חולק בהשכר. 3) למעלה מכולהו (דבדוגמאות הנ"ל לא נעשית המסייע פרט של המצוה) בעניננו הוא מצות חינוך עד"מ, שבלי הבן א"א שהאב יקיים מצותו דחינוך.]

28 אמנם מלשון התוס' גבי שיטת ר' שמעון "וי"ל דס"ל דמה שהשטר מסייעו אינו טוען ברצון" ועד"ז בתוד"ה אין נשבעין רוצה לומר שס"ל לרע"ק גם מהתירוץ דשעבוד קרקעות, מוכח דלשיטתו שתי התי' קאי לב' השיטות, וכשלפועל טוען הלוי ב' כו"ע סברי דיש סיוע השטר ופליגי רק בתוקף סיוע השטר כשטוען ג'.

29 עיין עוד (ובאופנים שונים) בלקו"ש חכ"ו ע' 69, חל"ה ע' 61, ליקוט מענות קודש תשמ"ז מענה קלט. ועוד.

ג.

ואולי י"ל שע"פ נקודה זו דלקו"ש, ניתן שפיר לבאר עד"ז גם בסוגייתן:

בכל הלואה ישנה ב' ענינים³⁰: (1) עצם ההלואה, שתתכן להיות ע"י עדים בלבד כו'. (2) ניתוסף בו ענין השטר, שבא כסעד וראיה על אמיתות הדברים, ועוד זאת שהיא פועלת שעבוד קרקעות.

(וכמ"ש התוס' הכא דאף למ"ד שיעבודא דאורייתא, במלוה ע"פ הפקיעו חכמים את השעבוד בכדי שלא יפסדו הלקוחות).

ופלוגתת ר' שמעון ור"ע היא, דבמקרה רגילה שהמלוה טוען כפי הכתוב בשטר, עמו הדין. אבל הכא דטענתם סותרין מה שקובע השטר (וכמ"ש רש"י ו"השטר מסייעו דכיון דלא פירש ניכרים הדברים ששנים היו לכך לא הוצרך לפרש דמיעוט סלעים ב") יש צורך להחליט מהו עיקר הראי' כאן שיש לסמוך עליה. הטענות בע"ד או השטר.

ובהא פליגי ר' שמעון ור"ע. דלר"ש, כיון שהשטר אינה אלא הוספה על עצם ההלואה, לכן במקרה דילן שטענות הבע"ד סותרין למש"כ השטר, הנה עי"ז נעשית ריעותא בנאמנות השטר, ואין גדול כח השטר מטענות הבעלי דינין, ולכן ס"ל שטענת הלוה מוסיף (ומשנה) ממש"כ בהשטר (סתם סלעים שתיים) וחייב ככל טענה דמודה במקצת.

ואילו ר"ע מחדש, דאף שהשטר בעיקרון בא רק כתוצאה מההלואה וראיה לו, מ"מ נעשה כח השטר יותר חזקה מטענות הבעלי דינין עצמן,³¹ וכשטוען הלוה ג' (אינו פועל ריעותא בהשטר, כי גדול כח השטר מטענתו, ובאמרו ג' עכצ"ל ש) אינו אלא מסכים עם השטר ואלא שמוסיף מתנה וכמשיב אבידה.³²

[ובשיטת ר"ע גופא היתה ישנה ב' שלבים בסוגייתן בהבנת החוזק בהשטר,³³ דבריש סוגייתנו כתב רש"י בשיטתו: והשטר מסייעו דכיון דלא פירש ניכרים

30) הנה כתב הקצוה"ח (סי' סו ס"ק כ') - "ולכן נראה דשט"ח לעולם קנין הוא, ואע"ג דכבר אישתעבוד בזווי, מ"מ כיון דשט"ח נמי מהני לשעבוד אע"פ שאינו חייב (-במחייב עצמו בממון לאחר, אע"פ שאינו חייב לו כלום) א"כ בשט"ח נמי אישתעבד ושעבוד חל על שעבוד" וראיתי מבארים עפ"ז ('אסיפת שיעורים ב"מ קכה ועוד) דאף אי אמרינן שעבודא דאורייתא וחילל שעבוד ע"י ההלואה בלבד, מ"מ ע"י השטר חל שעבוד נוסף שהוא יותר אלים. ועייני ג"כ ח" הגר"ח דלקמן שנתבאר עד"ז.

31) ובסגנון דשיחה הנ"ל: איכות וגדר חדשה

32) מש"כ בפנים הוא להסגנון של רש"י, ובהסגנון של תוס' הוא שגדול כח השטר והוי לדינא מסייע חשוב - הנוגעת לעצם ההלואה-עד כדי שייאמן הלוה במיגוי דאיבעי אמר שתיים כי לא יפחד לכפור הכל. ודוחק קצת.

33) ועדמ"ש בחי"ז הנ"ל דיתכנן כו"כ דרגות בחוזק הטפל ביחס להעיקר, ועפ"ז יבואר ג"כ החילוק בין שי' התוס' והרשב"א דלקמן אות ד'

הדברים ששנים היו לכך לא הוצרך לפרש דמיעוט סלעים ב'. ולמסקנה ביאר רש"י: העדים החתומים על השטר מעידין כדבריו³⁴ שלא היו אלא שנים ולכך לא פירשו מניינן הלכך א"צ שבועה.

היינו שיתכנו כמה דרגות בחוזק השטר: דבריש אמרינן דטענת הבע"ד בטוענו ג' מוסיף על השטר (דהוי כעיקר). ולמאי דמסקינן (בכדי לומר שהילך חייב, ושתיים פטור, ושני הכא כו') [יוצא שלר"ש טעם הפטור כשטוען שתיים לפועל הוא שהשטר נעשה עיקר כ"כ עד שהוא כאילו הוא א' מבעלי הדינין! וכאילו העדים עצמן דהשטר מעידין בב"ד שלא היו אלא שתיים.

אבל לר"ש מתרצין דהוי שעבוד קרקעות שאין נשבעין עליה. וזה מתאים לשיטתיה שענין השטר אינו אלא תוצאה מטפל לעצם ההלוואה, ואין לומר דבטוען ג' יפטור כיון דהשטר תהיה כעידות הגדולה מטענתם. וטעם הפטור אינו אלא מפני שהשטר מוסיף בו שעבוד קרקעות³⁵, ומטעם זה נפטר כיון דנעשה כעיקר.

וכמו שהאריך בזה הגר"ח (בחידושי הגר"ח-סטנסיל סי' קיג) "אכן לפי דברינו הרי ניחא דבכל מלוה ע"פ חייב משום כפירת עצם החוב, משא"כ בשטר דאיכא הוספת חיוב על הנכסים ששעיבד אותם בפירוש, וא"כ לא נשלם חיוב כפירתו אלא במה שכופר את שעבוד הנכסים ג"כ ובזה הלא צריכינן גם לכפירת שעבוד קרקעות וע"כ פטור".

34) ואולי ניתן להסביר רש"י זה לפמ"ש הראגעטשאוער (עיין מפענח צפונות פרק ה' סי' לב, צויין בלקו"ש חכ"ו ע' 225 הע' 51) "דהנה זה הארכתי בכ"מ דכל דבר הנכתב זה לא דבר הנפסק רק כל זמן שיש הכתב הוה כמו שעכשיו אומר זה... עכ"פ זה בכל שרואה כתב בהגדה חדשה".

35) ועפ"ז ניתן להמתיק מה שהקשה הרשב"א שם: "ואף על גב דהכא מוטיב מדר' שמעון, והוה ליה למנקט ברישא טעמא דר' שמעון, ולומר משום [דהוי] שעבוד קרקעות, כלומר לר' שמעון, אי נמי משום דמסייע ליה שטרא לר' עקיבא, כיון דאצטריך לפרוקי אליבא דתרוייהו, לא דייקנין בין מוקדם למאוחר. ועוד דכיון דלאידך לישנא נסיב להו הכין, להאי לישנא נמי [נסיב הכין] כן נראה לר'".

ולפי מש"כ בפנים יש להמתיק עוד לחידודי דמקדימין טעמא דרע"ק כיון דלשיטתו מודגש הפטור דשתיים ביותר כיון דהוי כאילו השטר מעיד שב' היו, ורק לאח"ז הובא התי' דהר"ל שע"ק שלפיו השטר אינו בתוקף כ"כ כבתי' הא' ודו"ק.

וכ"ז הוא לדעת הרשב"א דאף בתרי הטעמין למסקנא פליגי ר"ש ור"ע בטעם שתיים שפטור.³⁶

ד.

ויש להוסיף ולהמתיק בביאור השייכות דשמות התנאים למאמרם, רשב"א ור"ע:

דהנה בסיום שיחת חי"ח דלעיל (דנזירות), ביאר השייכות של בעלי המאמר (ר' נהוראי ור' יוסי) למאמרם, ד[ר'] נהוראי הוא שם בלע"ז, ומורה על מעלת המטה שמתבררת ומתעלית לשם קדוש. ולכן ס"ל שגדול מעלת הסכמת המטה (יחו"ת) יותר ממה שבא מצ"ע מלמעלה (יחו"ע).

ואילו ר' יוסי (אף שיוסי בגימטריה אלקים-הטבע, אבל עם כל זה) שייך לשם יוסף בלה"ק, המורה על גילוי מלמעלה, ולכן ס"ל שהמטה אינה שלא בערך להמעלה.

וכע"ז יש לומר לענינו-דרע"ק שהיה בן גרים וכו' מורה על מעלת בירור המטה ואתכפיא, ולכן ס"ל שדבר הסכמי וטפל (סיוע השטר) יש לו כח יותר גדול מהעיקר (טענת המלוה ולוה) ועד שמחשיב את הלוה משיב אבידה.

ואילו אודות ר"ש בן אלעזר נת' בלקו"ש חט"ו ע' 116, דהוא אומר במס' ביצה (יז, א) "ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא" - ורואים משיטתו שריבוי פת נעשה טפל לפת אחד.

[ועפ"ז ביאר מש"כ רש"י (וירא יח ט) "ר"ש בן אלעזר אומר כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב וכו' וכאן הנקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה." יעו"ש]

וכע"ז אוי"ל בנדו"ד, דלר"ש ב"א השתיים דהשטר (ריבוי) הוי בטלים להסלע הג' (היחידה) שהודה הלווה, והוי סלע הג' טענה חשובה בפ"ע עד שהודה במקצת הטענה הוא וישבע. ודו"ק.

36 אמנם לדעת התוס' נת' לעיל דס"ל למסקנה דתרי הטעמים דבשתיים יהא פטור קאי לכו"ע, ולפי"ז יוצא דלהתוס' פלוגתת ר"ש ורע"ק הוא רק כשטוען ג', אבל כשטוען ב' ניתן לומר דמסייע ליה שטרא בסיוע גמור וכעידות אף לר"ש. ונמצא שלר"ש רק כשטוען ג' (ומרע ליה לשטר) לא נעשה כח השטר גדול מטענת הלווה, אבל כשלפועל טוען שתיים ומסכים עם השטר, אז שפיר יפטור. ועצ"ע קצת מה הכריח התוס' לפרש כן דלא כהרשב"א, ולהעיר משיחה הנ"ל דחי"ז שיתכנו כו"כ דרגות בתוקף של מסייע כו' ואכמ"ל.

התאמת המשנה וברייתא בנדריים

יש"ק ניו הייבען • הת' נחמי' שי' הערסאן

בשיחה ב' לפרשת לך לך³⁷, מביא כ"ק אדמו"ר המשנה בנדריים (לא, ב):
 "גדולה מילה שכל המצות שעשה א"א לא נק' שלם עד שמל שנאמר התהלך
 לפני והי' תמים"³⁸ (וכתיב בתרי' (יז, ב) ואתנה בריתי ביני ובינך. רש"י).

ובגמ' שם (ב, א) תניא רבי אומר גדולה מילה שאין לך מי שנתעסק במצות
 כאברהם אבינו ולא נקרא תמים אלא על שם מילה שנאמר התהלך לפני והי'
 תמים וכתיב ואתנה בריתי ביני ובינך.

ומציין רבנו דלכאורה המשנה והברייתא היינו הך, אבל כד דייקת יש כמה
 שינויים ביניהם:

במשנה הלשון "לא נק' שלם עד שמל", ובברייתא "לא נקרא תמים אלא על
 שם מילה". ולכאורה היינו הך, דהיינו שלם היינו תמים. [דדוחק לומר שכוונת
 הברייתא היא לתקן לשון המשנה "שלא נק' שלם", להתאימו ללשון המקרא
 "והי' תמים"].

ובהערה 7, "לפנינו גם במשנה הוא מאמר רבי, כבברייתא שבגמ'. אבל
 להעיר, שלכמה גי' במשנה הוא מאמר ר' מאיר. . . אבל לאידך, גם בברייתא יש
 כמה גי' שהוא מאמר ר' מאיר.

ובהערה 8, (אהא דדוחק לומר שכוונת הברייתא היא לתקן להתאים המשנה
 ללשון המקרא) ובפרט להגי' שהוא אותו המ"ד.

ויש להבין למה כתב רבנו 'ובפרט להגי' שהוא אותו המ"ד", שהרי לכאורה
 הא דדוחק לומר שכוונת הברייתא היא לתקן לשון המשנה הוא רק לפי הגירסא
 לפנינו.

אבל לפי הגי' בהערה 7, שבעל המשנה הוא ר' מאיר והברייתא הוא רבנו
 הק', יתכן לומר, שכן הוא כוונת הברייתא לתקן ולהתאים לשון המשנה.

ולהעיר, שרבנו הק' הי' תלמידו של ר' מאיר (עירו בין יג, ב), ומסתבר לומר
 שרבנו בא בברייתא לתקן דברי רבו.

(37) לקו"ש ח"ל ע' 22.

(38) וכן הוא הלשון בתוספתא שם פ"ב, ו.

אמירת הקאפיטל לאחר ההסתלקות

ישי"ק ניו הייבען • הת' שנ"ז שי' רובענפעלד

בכמה מקומות³⁹ מעתיק רבנו מרשימת הרבי הריי"ץ⁴⁰, וזה חלקו: ". . . בחלמותי ראיתי את הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בבגדי שבת קודש . . . ואמר במעת לעת זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתו בעולם התחתון הנה יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש ע"פ דקאפיטל פ"ד. הרשימה היא משנת תש"ה פד שנים מיום הולדת את בעל המאמר אשר אז מסתיימת השייכות אל קאפיטל פד שבתהילים וכידוע במנהגי אמירת תהילים אשר בקבלה מן הבעש"ט⁴¹."

מזה מביא רבנו ראי' שבנשמה שייך הוספה התלוי' בזמן. וזהו גם התשובה לאלו השואלים באם לאחר יו"ד שבט שייך לומר קאפיטל ע"א. עיי"ש בלקו"ש לשלימות הענין.

ויש לעיין, מדוע באמת אומרים תהלים עבור מישהו לאחר פטירתו.

דהנה ממ"נ, באם אמירת התהלים היא עבור הגוף, הרי לאחר פטירתו אז אינו שייך כבר ענין זה. ובאם היא עבור הנהשמה, הרי להנשמה אין גיל, וכדמוכח מענין הגלגולים, שיורדת כמה פעמים בכמה גופים שונים, ומזה מוכח שלידת הנשמה אינה מתחילה מזמן ירידתה בגוף אלא היא למע' מענין הזמן.

הנה יש לבאר בפשטות, ע"פ מה שביאר רבנו במכתבו ע"ד תחיית המתים⁴² בענין נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן. דאין להקשות דיהיו כמה בני אדם שאין בהם אלא איזה חלקים פרטיים מהנפש שלימה, כי זאת למודעי, אשר כל חלק מהנפש כלול מבל החלקים. וכל חלק בפני עצמו היא ציור קומה שלימה. אף שמצד היותו חלק מנפש יותר כללית אינו אלא בחינת אחת. עיי"ש לשלימות הענין.

והנה ידוע המשל הידוע אשר ירידת הנשמה לגוף פרטי היא כמו ניצוץ פרטי המתלבשת בגוף שהיא חלק מהנשמה כללית (שהרי יש רק ששים רבוא נשמות כו'). ובמילא בתחה"מ כל גוף יחזור עם נשמה דילי'.

(39) עיין לקו"ש ח"ב ע' 496. אגרות-קודש ח"ה ע' טז.

(40) מיום שני כ' מ'ר חשון תש"ה.

(41) ראה קובץ מכתבים לתהלים ס"ע 214.

(42) הנדפס עתה בלקו"ש ח"מ (כרך ב) ע' 225.

נמצא לפ"ז, שיש ענין של חלק מהנשמה השייכת ודבוקה בגוף דוקא ושיש לה ציור שלם. ובמילא גם כשהגוף מת, ממשיכים לומר תהלים עבור החלק הפרטי של הנשמה ששייכת לאותו גוף, הממשיך לגדול כמ"ש⁴³ ת"ח אין להם מנוחה כו'.⁴⁴

חשוד אשבעתא בגזלן (ה, ב)

ישי"ק קוראל ספרינגס • הת' יוסף יצחק שי' וואקס

איתא במכילתין⁴⁵ טעם השבועה במשנה שבמקרה של שנים אוחזין בטלית משיביעין שניהם ש"אין לו בה פחות מחציה" ומבאר הגמ':

"שבועה זו למה אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבעתא לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעתא"

ובפירש"י שם:

"ונימא מגו דחשיד אממונא חשיד כו' - אדרבי יוחנן פריך דאמר חשדוהו רבנן שמא ילך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא אם חשוד הוא בכך חשוד הוא נמי לישבע"

"לא אמרינן כו' - דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה"

ומבאר בתוספות כעין זה, ואח"כ מקשה בתוספות מאי שנא מקרה זה ממקרה רגילה שחשיד אממונא גם נחשד אשבעתא ומביא בזה ב' ביאורים:

"דחשיד אממונא לא חשיד אשבעתא - נראה דהיינו טעמא משום דשבועה חמורה כדאיתא ביומא (דף פו.) ובשבועות (דף לט.) שהעולם נודעזע על לא תשא וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה דאמר שכנגדו נשבע ונוטל וי"ל דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן ולעדות הוא דפסול מדאורייתא משום אל תשת רשע עד וי"מ בשם ה"ר יהודה חסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום

43) ירוש' שביעית פ"ד ה"ט. ב"מ פה, ב. זבחים יד, ב. כתובות לט, א.

44) בענין באם יש ענין של הוספה בזמן (ענין של גידול ובגרות) לאחר ההסתלקות י"א שזה שנוי במחלוקת רמב"ם וראב"ד. ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ח ה"ד, ובצפנת פענח שם.

45) ב"מ ה, ב.

דשמה ע"י שבועה יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה"

ובביאור תירוץ הא' בתוס' (שלכאורה לפי דבריו אינו מוכן איך מתורצת קושייתו) איתא במהר"ם שי"ף:

"בתוס' בד"ה דחשיד אממונא לא חשיד כו' וא"ת כו' וי"ל דגזלן לא פסול אלא מדרבנן. וקשה א"כ הדרא קושיא לדוכתיה כיון דמדרבנן חשיד אממונא חשיד אשבועה א"כ היאך משביעין שלא יהא כל אחד הולך כו' ואפשר לומר דבשלמא לעיל [דקאמר והא גזלן] דמן התורה כשהגזלן מחויב שבועה נשבע ונפטר וחכמים לא הימנוהו על השבועה ושקלו מניה לשכנגדו אבל הכא אין שייך לומר כלל שכנגדו כו' דהא עשו משום שלא יהא כל א' הולך כו' [לכך אוקמוה אדין תורה]"

היינו שיסוד החילוק שמחייבים שבועה כאן הוא בזה, שאין כאן "שכנגדו" שישבע תחתיו, מכיון ששניהם חייבים בשבועה, משא"כ לפי דברי ה"ר יהודה חסיד, החילוק הוא בזה שאין כאן ענין של חשוד אממונא באמת, רק שיש ספק אם יש להאמינם בטענתם כאן אבל אין שום גדר של 'ודאי' או 'עברייך' שיהיה ממש חשוד על שבועת שוא.

ולפי הבנה זו נמצא לכאורה שלפי דברי ה"ר יהודה חסיד אין דברי המשנה שמשביעים אותם שייכים בכל מקרה, כי במקרה שיש כאן גזלן ודאי, כגון שידוע כבר לבית דין שהוא גזלן, ובא עכשיו בטענה זו של "שנים אוחזין", דלכאורה במקרה כזו, לפי דברי ה"ר יהודה חסיד יש צורך בהבהרה במה יהיה הדין, האם יש להם לחלוק בלא שבועה או איזה דין אחר, מכיון שאין לנו להאמינו בשבועה מאחר שהוחזק גזלן.

ואין זה אלא בדרך אפשר, ואשמח אם אחד מקוראי הגיליון יעיר בזה.

קבלת התורה בפנימיות

ישי"ק קוראל ספרינגס • הת' דוד שי' מאיער

בלקו"ש חלק ט"ז פרשת יתרו⁴⁶ מבאר רבינו שמושה רבינו לא היה ח"ו טועה במצב היהודים בזה שרצה שבני ישראל ישמעו עשרת הדברות מפי הגבורה, אף שהם בעצמם טענו שצריכים לשמעו מפי משה, מכיון שע"י התקשרותם למשה נתעלים הם במדריגתם שיכולים לקבל גם גילוי כזו מפי הגבורה, ובלשון השיחה:

"עס איז ניט דער פשט, אז משה רבינו האט זיך טועה געווען ח"ו אין אפשאצן דעם מצב פון אידן, נאר די כוונה אין דעם איז - בשעת משה רבינו קוקט אויף אידן (בשעת זיי שטייען צוזאמען מיט משה'ן) זיינען זיי טאקע באמת אין א (העכערן) מעמד ומצב באופן אז זיי קענען דאן לערנען און מקבל זיין תורה מפי הגבורה, ווייל משה הויבט זיי אויף און איז זיי מקרב צו זיין מדריגה (און דעריבער, כשם ווי ער האט געלערנט תורה מפי הגבורה, אזוי איז ער אויך פועל אויף אידן אז זיי זאלן קענען לערנען מפי הגבורה)".

וטענת בני ישראל היתה שצריכים לקבל התורה דוקא מצד השגתם הם, בלי כחו של משה רבינו:

"אידן האבן גע'טענה'ט: דאס וואס זיי קענען לערנען תורה מפי הגבורה איז עס דאך דערפאר וואס משה הויבט זיי אויף צו אזא דרגא - און דעריבער איז זייער מבוקש: זיי ווילן "נעמען" תורה מיט זייערע כלי השגה, מיט די אייגענע כחת אין דעם מעמד ומצב ווי זיי זיינען מצד עצמם. און אויף דעם האט דער אויבערשטער געזאגט "היטיבו כל אשר דיברו", ווייל אין דעם אופן וועט די תורה ביי זיי נתקבל און נקלט ווערן אין זייער פנימיות"

ומכל הנ"ל מובן, שזה שרצו לשמוע את עשרת הדברות שלא מפי הגבורה, הוא רק בכדי שיוכלו להשיגו בהשגתם הם, אף שבאמת על ידי כחו של משה שמעלם למדריגתו, שייכים הם לקבל התורה גם מפי הגבורה.

אבל לכאורה אין זה מובן, שהרי מפורש בגמ'⁴⁷ ש"על כל דיבור ודיבור פרחח נשמתם" שלכאורה משמע שבאמת לא היה להם יכולת לקבל את הגילוי

(46) שיחה ב' עמ' 205 בסעיף ג' שם.

(47) שבת פח, ב. והובא בכמה שיחות ומאמרים בתורת רבינו.

מפי הגבורה, ולכן טענו שצריכים לשמוע מפי משה! ודלא כמבואר בשיחה שזה שרצו לשמוע מפי משה הוא מפני שרצו לקבלו מצד השגתם הם?

ויש לבאר זאת על פי ביאור רבינו בענין הצורך בשני הדיברות הראשונות שנאמרו מפי הגבורה ושמונה דיברות האחרונות שנאמרו ע"י משה בהתוועדות מש"פ יתרו תשנ"ב⁴⁸:

"דער טעם פארוואס מ'דארף אנקומען צו ביידע דברות - הראשונות והאחרונות - איז, ווייל יעדערער פון זיי האט א מעלה:

די מעלה פון "וידבר אלקים גו" איז - דער גילוי והמשכת הדברות פון עצמותו ומהותו יתברך אן קיינע ממוצעים, אפילו ניט דורך דעם ממוצע פון משה רבינו ("איש האלקים").

הגם אז משה איז א ממוצע המחבר וועלכער גיט איבער דבר השם באופן פון "שכינה מדברת מתוך גרונו", "בלי שום הרגש כלל כ"א דבר ה' הי' מדבר", בדרך מעבר און ניט בדרך התלבשות - פונדעסטוועגן איז "המעבר פועל ג"כ", און מ'האט געדארפט אנקומען צו משה'ן, ווייל "מפי הקב"ה בעצמו לא הי' יכולים לקבל כו", משא"כ דורך משה, איז "עם היות שהוא בדרך מעבר לבד מ"מ ה"ז פועל שיוכל להתקבל בנש"י".

דער אויפטו פון "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" איז, אז אלע אידן האבן געהערט די דברות "מפי הגבורה" עצמו אן קיין ממוצע!

אבער אעפ"כ, דער אופן ווי מ'נעמט אויף דעם דבר ה' איז דורך ביטול המציאות - ווי ס'איז דעמולט געווען, אז על כל דיבור ודיבור "פרחה נשמתן" (און ס'האט געדארפט זיין "הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחי' אותם"), און דעריבער האבן אידן געדארפט אנקומען (בנוגע צו די שאר הדברות נאך אנכי ולא יהי' לך) אז "משה מדבר ומשמיע.. לישראל".

די מעלה אין די דברות האחרונות שנאמרו ע"י משה איז, אז דער דבר ה' קומט אראפ אין א דרגא וואס איז בערך צו אידן; זייער מציאות גופא קען דאס אויפנעמען בפנימיות (ניט דורך ביטול במציאות). אבער דאס איז דערפאר ווייל דער גילוי דורך משה קומט אן צו אידן דורך עפעס וואס א שינוי כו', ניט כביכול ווי דער גילוי איז מצד "וידבר אלקים גו" בעצמו"

היינו ש"פרחה נשמתם" בב' דיברות הראשונות אף מ"מ לא היה מפני שלא יכלו לקבל את התורה באופן זו אלא מפני שאופן קבלת התורה כששמעו "מפי

הגבורה" פועל ביטול במציאות, ולכן בטלה נשמתם. ובסגנון אחר: יש אופן של קבלת התורה באופן חיצוני שאינו באה בערך המקבל ונעשה מזה פריחת הנשמה, ויש אופן שגילוי התורה בערך המקבל וממילא מקבלו בפנימיותו ואין בו פריחת נשמה.

ובזה יובנו דברי רבינו בחלק ט"ז הנ"ל. כי אף שמושה העלה את בני ישראל למדריגתו שיוכלו לקבל התורה כפי שבאה מפי הגבורה, אין הפשט בזה שהיו ממש במדריגת משה, שיוכלו לקבל גילוי כזו בפנימיות, אלא מצד זה שנתעלו במדריגא עד שנעשו כעין מדריגת משה, והיו יכולים לקבל התורה גם כן באופן שמעין משה. ואם כל זאת, קיבלוהו בחיצוניות, שלא היה יכולת לחדור מציאותם מגילוי כזו. ועיקר הכוונה במתן תורה הוא שיתקבל לא רק באיזה אופן שיהיה, אלא באופן שהוא לפי מדריגתם והשגתם ויחדור את מציאותם. ולזה היה צורך במושה להיות ממוצע בין בני ישראל להקב"ה שיוכלו לקבל התורה באופן פנימי.

ולא באתי אלא להעיר.

הקשר בין ירושלים לשם הוי'

ישי"ק שיקאגא • הת' השליח ישעיהו שי' בעגון

במאמר ד"ה "השקיפה" תשכ"ז מביא כ"ק אדמו"ר דיוק אדמו"ר הריי"ץ על מה שבפסוק נאמר "את עמך את ישראל" ושואל למה מפרט שניהם, "הרי עם ה' (עמך) הם ישראל וישראל הם עם ה'", ועוד כמה דיוקים.

ולבאר זה מביא רבינו מה שכתב אדמו"ר מהר"ש במאמרו ד"ה "שבחי ירושלים את ה' וכו'" ש"צריך להבין, הרי ציון הוא למעלה מירושלים. . . ואעפ"כ, בירושלים נאמר הוי' ובציון אלקים...".

וממשיך שם לבאר הקשר בין ירושלים ליראה תתאה, וציון ליראה עילאה, שע"י ההתבוננות באלקות שבערך עולמות, ריבוי וגדלות הבריאה והתהוות העולמות, זה מביא האדם ליראה תתאה וביטול היש, וזה נרמז בירושלים, וכמו שמבאר שם שאפשר להגיע ליראה תתאה ע"י הכרה שהתהוות כל העולמות הוא מבחינה היותר אחרונה, כמו עיר כפשוטה שהוא קיבוץ מריבוי בתים וכל בית הוא מריבוי אבנים, שהוא דומם - סוג הכי נמוך, ובאלקות, זהו דיבור,

ובירושלים כתיב לשון דיבור - "ודבר ה' מירושלים", וע"י ההתבוננות באלקות שלמעלה מעולמות, וכולא קמי' כלא חשיב, גדולתו ורוממתו ית', הרי זה מביא האדם ליראה עילאה וביטול במציאות, וזה נרמז בציון שהוא מלשון סימן שאינו מציאות לעצמו והוא רק סימן על למעלה.

ועפ"ז קשה עוד יותר, למה בירושלים (יראה תתאה) כתוב הוי', ובציון כתוב שם אלקים.

ומבאר אדמו"ר מהר"ש "דהטעם על מ"ש "הללי אלקיך ציון" מבאר הכתוב עצמו (בפסוק שלאח"ז) "כי חזק בריחי שערך גו", והענין הוא כדאיתא במשנה⁴⁹ "כופין אותו (לבן עיר) לבנות לעיר חומה ודלתיים ובריח", דחומה הוא בכדי להגן מן השונא שלא יכנס בעיר, ובכדי שיוכלו בני העיר לצאת ולבוא, עושים פתח ודלתיים בהחומה, ועושים בריחים לדלת, בכדי שלא יכנסו רק אלה הראויים ליכנס⁵⁰. ועד"ז הוא למעלה, שבציון הוא המשכת אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, ולגבי אור זה הכל שוין. ולזה צריכים להגבורות דשם אלקים, להגביל השפע שנמשך מאור זה שלא יומשך ממנו שום יניקה לחיצונים ("ולאמר לציון עמי אתה" שהשפעה מציון יהי' רק לעמי) וזהו גם המשך הכתוב "ברך בניך בקרבך", שההשפעה תהי' רק לבניך. ובוזה מתורץ למה נאמר "הללי אלקיך ציון".

אבל עדיין צריך ביאור בהתחלת הפסוק, "שבחי ירושלים את הוי'", הלא ירושלים שייך יותר לשם אלקים, (ובמאמר של אדמו"ר מהר"ש אינו מבואר כל כך הטעם לזה ומהו הקשר ביניהם, רק שמביא עוד פירוש בפסוק, שפסוק זה מדבר אודות הזמן דלעתיד לבא שאז יהי' גילוי גדול ביותר, גילוי שם הוי', כדאיתא ביחזקאל "ושם העיר מיום הוי' שמה", משא"כ עכשיו נקרא עיר אלקינו שמקבלת משם אלקים, אבל מהמבואר שם שמדובר בזמן גילוי שם הוי', לע"ל, מובן שאינו שייך לכאן, וראי' פשוטה לזה, שלפי פירוש זה חלק השני מהפסוק הוא גם משונה, שבציון יהי' גילוי יותר, ויהי' שם הוי' בבחי' אלקים שמקבל מעצמיות אוא"ס).

ומבאר רבינו בהערה 47 וז"ל: "ומ"ש שבחי ירושלים את הוי' יש לומר שזהו לפי שבשלימות היראה (ירושלים) נרגש באופן כללי עכ"פ האור שלמעלה מעולמות, כנ"ל בפנים".

(49) ב"ב ז, ב.

(50) לשון רבינו בסעיף ז'.

ולכאורה יש לבאר זה עפ"י המבואר בפנים המאמר בנוגע איך לבוא ליראה תתאה, שיש ב' אופנים, א) ההתבוננות בגדולתו ית', מה רבו ומה גדלו מעשיך, ב) ההתבוננות שכל ההתהוות היא רק מבחינה הכי אחרונה (דיבור), כנ"ל. אבל שניהם הם התבוננות באלקות שבערך העולמות.

וי"ל שבהערה זו הוא מבאר, שע"י הרגשה, באופן כללי עכ"פ, באור שלמעלה מעולמות, האור דשם הוי' אפשר לבוא ליראה. דהנה הגם שזה שייך ליראה עילאה (ציון), אבל לפי המבואר להלן במאמר על מקיף ופנימי (שלג וצמר), שצריכים להיות ביחד, שזהו פי' הפסוק "הנותן שלג כצמר" שיהיו שתי המעלות, עפ"ז י"ל, שירושלים (יראה שלם) - שלימות היראה הוא כשיש גם ביטול במציאות (עכ"פ באופן כללי), שזהו שמבין מגודל הענין של התהוות העולם שיש דבר שלמעלה הרבה יותר מזה (ע"ד המבואר בנוגע לשכל אנושי, ששכל האדם עצמו מבין שיש דבר שלמעלה משהשכל שלו), שבהשגת אלקות שבערך העולמות נודע מציאות וגדולת אלקות שלמעלה מערך ושייכות לעולמות.

אי ידענן דינא דר' חייא מק"ו או צד השוה (ג, א)

ישי"ק שיקאגא • הת' השליח שניאור זלמן שי' לו

במס' ב"מ (ג, א): "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר. שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו."

שלומדים ק"ו מהודאת פיו, שכמו שהודאה במקצת מחייב שבועה, עדים, שהם חמורים יותר, כ"ש שיחייבו שבועה על השאר אם העידו על מקצת.

וע"ז ממשיך הגמ' לדון, מה בדיוק הק"ו. ומסיים, שבאמת לומדים דין זה, מצד השוה.

ולכאורה הסוגיא דורש ביאור; מה בדיוק השקו"ט, שמתחילין בק"ו ומסיימין בצה"ש? ובפרט, שהלשון בברייתא הוא 'מק"ו'?

השל"ה הקדוש, (בתושבע"פ כלל א' מדות, אות כ"ט ואילך), עומד ע"ז; ומסיק, שצריכים לומר שהגמ' נשאר בק"ו מכח כמה הכרחים.

ובראשם: שמזכיר ר' חייא בלשון הברייתא, ק"ו.

וממשיך לבאר איך אפשר לפרש כך במסקנת הגמ'.

ונקודת דבריו: שהמשך הסוגיא הוא כך; שרוצים ללמוד ק"ו מפיו לעדים, כי עדים חמורים יותר שמחייבים קנס. אבל לפיו יש חומרא, שאינו בהכחשה⁵¹. "עד אחד יוכיח שישנו בהכחשה ומחייבו שבועה" – ועכשיו חזר הגמרא מחומרת פיו, (כי מוכח מעד א', שאין חומרא זה גורם חיוב שבועה), ואפשר ללמוד ק"ו מפיו. – "מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע. – ועתה סברת הגמ' הוא, שאי אפשר שע"א יהי' מוכיח, כי גם לע"א יש חומרא. והן לפיו והן לעדים יש חומרא, שזה גורם חיוב שבועה. וא"כ א"א ללמוד לעדים, שאין להם אותו חומרא. – "ופיו יוכיח" – שעל מה שכפר הוא נשבע, ומ"מ מחייב שבועה – "וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע אף אני אביא עדים שעל ידי טענה וכפירה הם באין ונשבע". – שנסתלקו כל החומרות, כי הוכחנו שאין הם הגורמים חיוב שבועה. ואז מה כן גורם חיוב שבועה לגבי פיו ועד א'? משהו ששייך גם בעדים: שעל ידי טענה וכפירה הם באין.

ולפ"ז, אפשר לחזור להנחה הראשונה ללמוד ק"ו מפיו.

ובסגנון השל"ה: אם הדין כן בפיו מכח טעם זה, שעל ידי טענה וכפירה הוא בא, ק"ו לעדים שיש בהם ג"כ טעם זה, ועוד שהם חמורים יותר שמחייבים ממון, (קנס), כ"ש שיחייבו שבועה.

אמנם מצינו שרוב המפרשים לומדים שאכן מסקנת הגמ' הוא ללמוד מצה"ש, ולדוגמא ההליכות עולם⁵², שהשל"ה עצמו מביאו.

אבל לכאורה יש להבין, למה אינם לומדים כמו השל"ה שלכאורה מדייק דיוק מובן ופשוט; שלאחרי שנסתלקו כל הפירוכות, נשארים בק"ו?

ואוי"ל בטעם סברתם: כי לפי דרך השל"ה יוצא ק"ו מוזר, או עכ"פ ק"ו שאינו רגיל: כי ברוב ק"ו, יש דין הנמצא בדבר א', כגון שבועה בפיו⁵³, ורוצים ללמוד ממנו שגם עדים יחייבו שבועה.

שאם פיו שהוא קל, (שאינו מחייב קנס), ומ"מ מחייב שבועה; עדים החמורים, (שהם מחייבים קנס), כ"ש שיחייבו שבועה.

51) אם הודה לו במנה ובאו עדים והכחישוהו לומר אינך חייב לו כלום אינו נפטר בכך דהודאת בעל דין כמאה עדים"; לשון רש"י.

52) שער ד' פ"ק אות ד'.

53) רק בתור דוגמא, כי בפועל א"א ללמוד הק"ו כמבואר בגמ'.

והיינו, שהמושג של פיו עצמו, אע"פ שאינו חזק כ"כ, מחייב שבועה, וא"כ עדים שהם חזקים יותר בודאי יחייבו שבועה.

אבל לפי השל"ה נמצא, שאין חומרתו של פיו מחייב שבועה, (כי אם היה כן, א"א ללמוד ממנו לעדים, כי יש מקרים שפיו חמור יותר מעדים). אלא שיש ענין הנמצא לגבי פיו, (על טענה וכפירה הוא בא), וזה מחייב השבועה. וכיון שמצינו אותו ענין לגבי עדים, ועדים גם חזקים יותר, כ"ש שהענין יגרום חיוב שבועה לגבי עדים.

ונמצא שאי"ז לימוד ישר מפיו לעדים, אלא זה לימוד על סברא; שאם הסברא של 'על טענה וכפירה הוא בא' מועיל כאן כ"ש שיועיל כאן.

וק"ק, איך בכלל שייך ללמוד ק"ו על מושג מסויים, (שאם מועיל כאן כ"ש שיועיל כאן)?

כי ממ"נ, אם הדין קשור עם הסברא (על טענה וכפירה בא) בלבד, ואינו שייך כלל לפיו, אז אין שייך לומר, מצינו שהמושג 'עובד' כאן כ"ש שיעבוד פה. כי אם המושג אמת, מובן ופשוט 'שיועיל' בכל המקרים. כי מכיון שהדין אינו קשור כלל לפיו, אלא נובע מהסברא בלבד, א"כ זה שמצינו שהסברא 'עובד' לגבי פיו, אינו 'מחזק' הסברא כלל. ואינו שייך לומר שכ"ש שיעבוד לגבי דבר יותר חזק כמו עדים.

בסגנון אחר: אם יש דבר אמיתי, כמו סברא שכלית, אז תהי' אמת בכל מקרה שיהי'. ודבר אמיתי, אינו צריך ואינו שייך ששום דבר יחזק אותו.

(כמו הסברא שהאב צריך להיות יותר זקן מהבן. שזה דבר אמיתי מצד עצמו. ושום אדם לא יאמר, שעכשיו שראה אב שנולד לו בן הצעיר ממנו, זה חיזק הסברא אצלו. כי דבר אמיתי הוא אמת בעצם).

וכל ששייך לומר הוא רק שמהו גילה לנו שדבר זה אמת, (שפיו מגלה לנו שסברא זו גורמת חיוב שבועה). ולכאורה, זה אותו דבר כמו צה"ש; שרואים מכל הב' או ג' מקרים, שהצה"ש מחייב הדין. שזהו גילוי מילתא בעלמא. ואין שייך ללמוד מזה ק"ו.

ואם נאמר שאינו קשור להסברא בלבד, אלא גם מצד חומרתו של פיו, א"כ א"א ללמוד ממנו לעדים, כי יש מקרים שפיו יותר חזק מהם!

ואוי"ל שזהו הטעם שרוב המפרשים לומדים שחוזרים מק"ו, ולומדים במקומו מצה"ש.

ועוד חזון למועד לבאר לאידך, טענת השל"ה הקדוש.

ביאור המחלוקת במעשה של מרי בר איסק (כא, ב)

ישי"ק שיקאגא • הת' קאפל שי' סילברברג

במכילתין שנינן מחלוקת בין אביי ורבא בנוגע יאוש שלא מדעת דלאביי לא הוי יאוש ולרבא הוי יאוש.

ומקשה הריטב"א (בריטב"א ישנה) על שיטת רבא, וז"ל: "וקשיא לן... כי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה... קודם יאוש אתא לידיה".

וע"ז מתרץ "דהכי קאמר רבא... דרבנן ידעי דא"א דכי ידע לא מייאש דודאי מייאש כיון שאין בו סימן, ומהשתא אוקמוה רבנן כהפקר". היינו שכיון שודאי יתייאש לכשידע שהחפץ נאבד ממנו, התקינו רבנן שכבר מעכשיו החפץ יהא הפקר.

והנה בהמשך הגמרא הובא ראי' לשיטת רבא מדיני תרומה. ונקודת הראי': שאם מישהו הלך לשדה חבירו ותרם שלא מדעת חבירו, ובא חבירו וראהו תורם; אם הבעל אומר שהיה לו לתרום מתבואה יפה ממה שתרום, ואכן היו יפות, תרומתו תרומה.

ומסיק הגמ', שמזה ראי' לרבא שיאוש שלא מדעת הוי יאוש. מפני שמכאן רואים, שאם הבעל מראה שהוא שמח במה שתרום חבירו, למפרע נחשבת שתרום תרומה כשרה!

ולפי"ז מקשה הריטב"א על עצמו; שאם הדין שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, שייך דוקא באבידה שאין בה סימן (מפני שמסתמא מייאש) כנ"ל. א"כ, איך מביאים ראי' מתרומה, שאא"ל ש"מהשתא עבדוה רבנן תקנתא תרומה", כי מלכתחילה אין אנו בטוחים אם ישמח הבעל או לא? ומקרה זה דומה יותר לדבר שיש בו סימן, ואין ידוע אם יתייאש הבעל או לא, שלא תיקנו רבנן הפקר משעת אבידה?!

אלא ע"כ, זה שלגבי תרומה נחשבת למפרע שתרומתו תרומה, הוא מצד דין אחר לגמרי, ואינו קשור כלל לדין אבידה. וא"כ איך מביאים ראי' מזה?

ומתרץ הריטב"א וז"ל "דלגבי תרומה דליכא הפסד מרובה בין בינונית ויפות מסתמא ניחא ליה".

התוס' (ד"ה אם יש יפות) הקשו בדומה לשאלת הריטב"א, וז"ל "דהשתא ודאי ניחא ליה ביפות, אבל מתחילה בשעה שתרום אי הוה ידע לא הוה ניחא

ליה דאין דרך לתרום מן היפות. כדאמרינן לעיל (כא, ב) גבי דבר שיש בו סימן דאפילו לרבא חייב להכריז דאע"ג דהשתא מתיאש, אין בכך כלום."

ומתריך "וי"ל דשאני הכא דכיון דחזינן ביה דניחא ליה השתא, אמרינן נמי ניחא ליה מעיקרא משום מצוה."

[ומקשה המנחת יהודה⁵⁴ על תירוץ זה; שי"ל אדרבא, ע"פ הכלל מצוה בו יותר מבשלווחו, הבעל רוצה לתרום בעצמו ולא ניחא לי' שחברו תורם? ומסיים בצ"ע.

אמנם מצינו, שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שהכלל "מצוה בו יותר מבשלווחו" אינו חל לגבי תרומה. וי"ל הטעם⁵⁵, מפני שאפשר לתרום במחשבה, ואין המעשה של לקיחת תרומה נוגע כ"כ לענין תרומה. ולכן לא איכפת לבעל התבואה אם מישהו אחר יתרום בפועל, (כיון שכבר תרם במח').]

בהמשך לזה, הגמרא מביאה מעשה, שאמימר, מ"ז, ור"א, הלך לשדה מרי בר איסק, והאריס שלו נתן להם פירות שלא מדעת מרי בר איסק. אמימר ור"א אכל מהם ומ"ז לא אכל, (ע"כ חלק המעשה הנוגע לכאן).

ויש כמה אופנים לבאר המשך הסוגיא ממחלוקת אביי ורבא לסיפור זה:

התוס'⁵⁶ מבארים הטעם שלא אכל, ואח"כ מסיים "דאין לומר ש[מר זוטרא] היה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, דהלכה כאביי."

ומזה מוכח, שהמחלוקת דמ"ז ואמימר יש לה שייכות למחלוקת אביי ורבא, אלא שההלכה כאביי.

וגם משמע מדברי הריטב"א, שהסיפור מובא בקשר למחלוקת אביי ורבא:

א: בריטב"א חדשה⁵⁷, כתוב כך בפירוש. ולפי החיד"א, ריטב"א חדשה וריטב"א ישנה הם אותו אדם.

ב: גם מהריטב"א ישנה⁵⁸ משמע כן, שהרי כתב הטעם שאמימר ור"א אכן אכלו; "י"ל דמידע ידעי דמינח הוי ניחא לי' למרי בר איסק שיהנה תלמיד חכם

54) בפרק אלו מציאות אות ל"ט.

55) ע"פ המבואר במפרשים.

56) בד"ה מ"ז לא אכל.

57) בד"ה אמימר.

58) ד"ה 'אייתי אריסי לקמייהו תמרי ורמוני'

מנכסיו, ולא אתא באיסורא לידיה דרחמנא שרית מעיקרא, כי אע"ג דלא ידע, כי האי שהן ת"ח כדאמרינן בזוטו של ים".

שכמו שהתורה התירה לכתחילה אבידה הנמצאת בזוטו של ים אע"ג שאין בו סימן, ומטעם שבטח יתייאש הבעל; גם כאן התורה התירה הפירות לכתחילה, מכיון שבטח ניחא לי' שיהנה תלמיד חכם מנכסיו.

ומזה שמדמה הדין של זוטו של ים למעשה דמרי בר איסק, משמע שהמעשה קשור לדיני אבידה. וא"כ סברת מר זוטרא הוא, שאינו דומה לזוטו של ים, אלא הפירות אסורים כאביי⁵⁹).

אבל הש"ך⁶⁰ חולק על זה, וס"ל שהמעשה דמרי בר איסק אינו קשור לדין יאוש.

וז"ל, "ואי לאו דמיסתפינא, הייתי אומר... יאוש שלא מדעת שאני [מהמעשה], שגם אח"כ אינו מתייאש אלא משום שאינו יודע היכן הוא ובע"כ הוא מתייאש א"כ אמרי' מעיקרא באיסורא אתי ליד' דבמה יקנה אי ביאוש הא השתא אינו מתייאש ואלו הי' יודע שהוא אצלו לא מתייאש משא"כ הכא [בהמעשה דמרי בר איסק] כיון שידוע שיתרצה א"כ השתא נמי בהיתרא אתי לידיה דמסתמא אינו מקפיד ע"ז.

שלפי הש"ך א"א לדמות יאוש למעשה המובא בגמ', כיון שדין יאוש שלא מדעת, (שהלכה כאביי ואינו יאוש), חידוש הוא. והסברא שאין הבעל מתייאש אלא בע"כ שאינו יודע היכן חפצו, שייך רק לגבי ייאוש.

ואפשר לבאר סברת המחלוקת; שהריטב"א ותוס' הולכים בשיטה אחת, ושניהם חולקים על הש"ך:

לפי הש"ך המחלוקת היא: שלפי אביי, כל זמן שאדם צריך לעשות איזה דבר בע"כ, עד שלא יעשה הדבר אין אנו יכולים להחשיבו כאילו כבר עשהו, אע"פ שבטח יעשה דבר זה בעתיד. ובנוגע לענינינו בייאוש, כיון שהוא דבר שבא בע"כ שאינו יודע היכן חפצו, אז אומרים שעד שלא יתייאש בפועל אין אנו יכולים לומר שכאילו כבר נתייאש.

ובלשונו: "יאוש שלא מדעת שאני... דבמה יקנה אי ביאוש הא השתא אינו מתייאש, ואלו הי' יודע שהוא אצלו לא מתייאש." ובפועל מתייאש רק מפני

59) וכפי שמבאר היוסף דעת, שמר זוטרא ברוב ענוותנותו, (כמודגש בשמו 'זוטרא'), לא החזיק את עצמו כת"ח.

60) בחר"מ סי' שנה ס"ק א'

"שאינו יודע היכן הוא ובע"כ הוא מתייאש". וא"כ א"א להחשיבו כבר מעכשיו כייאוש.

ולפיכך הש"ך חולק, שא"א לדמות דין יאוש למעשה של מרי בר איסק. כי שם, כיון שלא הסכים מרי בר איסק בע"כ, אלא מרצונו הטוב שרצה שיהנו ת"ח מנכסיו. א"כ אפשר להחשיבו מתחילה כאילו כבר הסכים. ואין מקום למחלוקת כי גם אביי יסכים לזה.

אבל לפי הריטב"א ותוס', מחלוקת אביי ורבא היא ככה: שלפי רבא, מסתכלים במה שיקרה בסוף, שודאי יתייאש. א"כ גם מעכשיו יהא נחשב שכבר התייאש. ולפי אביי, הן אמת שבסוף יתייאש, אבל בשעת המציאה, אין הבעל יודע שנאבדה, וא"א להחשיבו שכבר נתייאש.

ולפיכך, אפשר לדמות המחלוקת למעשה של מרי בר איסק; שהדיון הוא אם ישמח הבעל כשיבוא וימצא שכבר תרם חבריו. ואביי יטעון שאע"פ שבסופו של דבר ישמח, אבל מלכתחילה שאינו יודע מזה, א"א להחשיבו שהוא כבר שמח.

וכן נראה מלשונם; ריטב"א: "דלגבי תרומה דליכא הפסד מרובה בין בינונית ויפות מסתמא ניחא ליה" – והגע לעצמך, אם יודע בשעת מעשה שחבירו הולך לתרום מיפות, והוא עצמו רוצה לתרום מבינונית, מדוע ניחא ליה בשום הפסד? אלא לאחר שכבר תרם, מועיל שמסתמא ניחא ליה. היינו שהכל מיוסד על מה שיקרה בסוף.

ובדברי התוס': "דכיון דחזינן דניחא ליה השתא [שהבעל כבר יודע], אמרינן נמי ניחא ליה מעיקרא משום מצווה".

וזה שהריטב"א מתרץ השאלה, איך מדמים ייאוש לתרומה, שלא כדרך התוס' (שתירץ, מפני שתרומה הוא מצוה ומסתמא ניחא ליה); אולי יש לומר, שהריטב"א סובר כהמנחת יהודה (הנ"ל); שהכלל דמצוה בו יותר מבשלוחו שייך גם בנוגע לתרומה, לפיכך אינו מתרץ כתוס' שניחא ליה משום מצוה שחבירו יתרום בשבילו.

לסיכום הדברים: יש מחלוקת כללי בין הש"ך ובין הריטב"א ותוס' באיזה אופן הוא המחלוקת בין אביי ורבא לגבי יאוש שלא מדעת; והריטב"א חולק על תוס' בפרט א': אם אומרים הכלל ד"מצוה בו יותר מבשלוחו" בנוגע לתרומה.

מוקדש לזכות
כל התלמידים השלוחים שיחיו בישיבות חב"ד
בכל קצוי תבל



לע"נ

הרה"ת הרה"ח ר' מיכאל ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח ר' חיים משה ע"ה
טייטלבוים
נלב"ע ו' אדר תשס"ה



ולזכות תלמידי התמימים
בכל רחבי תבל
לחיזוק התקשרותם
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו